فکرِ اقبال
کی
سرگذشت

ڈاکٹر عبدالحق

فکرِ اقبال کی سرگذشت

ڈاکٹر عبدالحق

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ

ناشر

پروفیسر ڈاکٹر بصیرہ عنبرین

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان

حکومتِ پاکستان

قومی ورثہ وثقافت ڈویژن

چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور

Tel: [+92-42] 36314510, 99203573

Fax: [+92-42] 36314496

Email: info@iap.gov.pk

Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-576-9

طبع اوّل	:	۲۰۱۹ء (اقبال اکیڈمی، ہند)
طبع دوم	:	۲۰۲۲ء
تعداد	:	۵۰۰
قیمت	:	۶۸۰ روپے
مطبع	:	ایچ آئی ٹریڈرز، لاہور

محلِ فروخت: گراؤنڈ فلور، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور

فہرست

معروضات	۵
تفکیری امتیازات	۹
مآخذ و محرکات	۵۷
نعت	۷۷
دورِ استفہام	۷۹
عرفانِ نفس اور متعلقات	۱۰۷
قومی اور آفاقی تصورات	۱۳۳
معیشت و معاشرت	۱۵۷
حواشی و تعلیقات	۱۷۳
مصادر	۱۹۷
اشاریہ	۲۰۱

معروضات

میری پہلی تالیف ۱۹۶۹ء میں 'اقبال کے ابتدائی افکار' کے نام سے شائع ہوئی تھی۔ ۱۹۶۷ء میں دانش گاہِ دہلی میں تدریس سے وابستہ ہوا۔ صاحب کتاب بننے کی خواہشِ بے جا اور روز گار کے حرص وہوس نے شوق پیدا کیا۔ اشاعت کے بعد اپنی حماقتوں پر شرمسار بھی ہوا۔ تحریر وکتابت اور طباعت کی سیکڑوں لغزشوں سے کتاب خالی نہ تھی۔ دوسری اشاعت کے لیے ہندو پاک کے کئی ادارے اور بہی خواہوں نے اصرار بھی کیا مگر مکروہات ومصروفیات نے مہلت نہ دی کہ نظر ثانی کرتا۔ ملازمت سے سبک دوشی کے پندرہ سال بعد اب خیال آیا کہ ابتدائی کوشش کو آخری تالیف کے طور پر بھی پیش کیا جائے۔ بڑی تبدیلیاں کرنی پڑیں۔ نام میں تبدیلی، جملے، اقتباس اور باب کا اضافہ کیا گیا۔ وہیں پہلی اشاعت کو نئے پیراہن میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے حالاں کہ اس میں بڑی خامیاں۔ مزید رسوائی کے لیے کافی ہیں۔ کیوں کہ مجھے شدید احساس ہے کہ اب تک نہ قلم کا قط درست ہوا اور نہ ہی مطالعہ سے مطمئن ہوسکا۔ ہنوز علمی درماندگی کا احساس خلش بن کر ستا تا ہے کاغذ کو سیاہ کرنے کا شوق جہل کا عجوبہ ہے۔ کم علمی اور بے بضاعتی کے باوجود راقم نے مقالے کی تیاری میں بڑی محنت سے مواد جمع کیا تھا۔ پچاس سال قبل کے ایک نومشق کی تحریر میں اقبال شناسی کا ایک مدھم پرتو نظر آتا ہے۔

اقبالیاتی ادب کے بحرِ بے کراں میں اس کتاب کی حیثیت قطرۂ بے مایہ کی بھی نہیں ہے مگر اس خیال نے شوق میں اضافہ کیا کہ یہ آزاد بھارت میں پہلا تحقیقی مقالہ ہے جو شائع ہوا۔ مقالے کی منظوری سے لے کر تیاری تک کوچۂ رقیب میں خفت کے ساتھ خاک بسر ہونا پڑا مگر نشاطِ کار نے ہراساں نہ ہونے دیا بلکہ ہر ہر گام پر ہمت افزائی کی۔ دورافتادہ گورکھپور شہر میں

کتابوں کی فراہمی اور ان کا مطالعہ آسان بھی نہ تھا۔ جیسا کچھ بن پڑا لکھا گیا۔ اس وقت فراغت نہ تھی مگر فرصت کی فراوانی تھی۔ اقبالیات کی بیش از بیش کتابوں کا مطالعہ ممکن ہو سکا۔ باقیات یا متروک کلام کی مدد سے اقبال کے تصورات کا تجزیہ ایک نیا زاویہ نظر ہے اور پہلی کوششِ ناتمام بھی۔

یہ تالیف وہ تحقیقی مقالہ نہیں ہے جس پر سند تفویض کی گئی۔ بلکہ اس کے دو باب کچھ تبدیلی کے ساتھ اس میں شامل ہیں۔ اس کا موضوع مختلف ہے اور مباحث بھی متنازع اور منتشر ہیں انھیں کسی حد تک مربوط کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ درحقیقت اقبال کے فکر و شعر کو ابتدائی دور کی تحریروں کے سیاق میں مطالعہ کی یہ مبتدیانہ کوشش ہے۔ جس میں ان کے افکار یا تصورات کے ابتدائی نقوش کو قلم بند کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

اس تجزیہ میں ابتدائی دور کا کلام زیرِ مطالعہ ہے وہ متن جو اصلاح و تبدیلی یا اضافے سے پاک ہے۔ کیوں کہ ۱۹۲۴ء میں بانگِ درا کی ترتیب کے وقت ابتدائی دور کی شاعری میں اصلاح و اضافہ کے ساتھ ایک معقول حصہ حذف کر دیا گیا۔ قلم زد کیے متن کو زیرِ بحث لانا مستحسن نہیں۔ مگر اقبال کی سرگزشتِ فکر کی تفہیم میں اسے ناگزیر سمجھا گیا۔ فکر کے ارتقائی عمل اور مختلف جہات کو نظر انداز کرنا موزوں نہیں ہے۔ شعری اسالیب کے مطالعہ میں بھی نشو و نمائے فن کی نشان دہی ضروری ہے۔ اقبال کے مطالعہ میں یہ نکتہ بہت اہم ہے کہ انھیں صرف شاعر نہ سمجھا جائے۔ وہ مفکر بھی تھے جب کبھی فکر زیرِ غور ہو تو اس کے ارتقائی اسالیب اور استصواب کا محاکمہ لازمی ہے کیونکہ ان کی شاعری پر گفتگو فکر کی تفہیم کے بغیر ناتمام ہے۔ بلکہ گمراہ کن ہے اور فکری نقوش کے سرچشموں کا سراغ ہر سنجیدہ مطالعہ میں ملزوم ہے۔

فکری سرگزشت کا پہلا باب تالیف سے براہِ راست تعلق نہیں رکھتا۔ مگر رہ روانِ اقبال کے لیے ان کی سرنوشت کے پیچ و خم کا ادراک ضروری ہے۔ انتقاد و احتساب کی یہی محبوب رہ گزر ہے۔ اقبال نے اپنے ہر قاری سے ان کے دل میں اتر کر سوز و سازِ فکر سے متعارف ہونے کا مطالبہ کیا ہے۔ اس تالیف میں انتقادی مباحث سے تعارض اور تائید دونوں کو تنصیف کے ترازو پر آزمایا گیا ہے۔ ترقی پسندی کے پراگندہ ذہن رکھنے والوں کی خام فکر کی مفسدانہ

برہنگی اور بیماری نے تنقیدی حرمت کو داغ دار کیا۔ وہ خود اپنے ہی شورش کے شکار ہوئے۔ ان کے مزعومات مردہ وفرسودہ ہو گئے۔ اور اقبال کی حکیمانہ عظمت نے کرۂ ارض کی بے کراں وسعتوں کو عبور کر لیا۔ اقبال پر اعتراض کرنے والے کم مائگی کے قبیلے میں پناہ نہ حاصل کر سکے۔ راقم نے اقبال کے کلام کی مدد سے ایک واضح اور پُر وقار تصویر پیش کی ہے جو متون کے راست معنی ومفہوم پر منحصر ہے۔ انتقاد میں متن سے تجاوز کرنا ممنوع ہے۔ کلامِ اقبال کے ابتدائی متون پر ہی اکتفا کیا گیا ہے۔ اسی لیے کلیاتِ اقبال مرتبہ مولوی عبدالرزاق حیدرآبادی کا بار بار حوالہ مذکور ہے۔ 'معیشت ومعاشرت' کا آخری باب اضافہ ہے اس میں کلیاتِ باقیاتِ شعر اقبال مرتبہ ڈاکٹر صابر کلوروی کے حوالے درج ہیں۔ کیوں کہ یہ کتاب ۲۰۰۴ء میں شائع ہوئی ہے۔

پہلی اشاعت کے وقت والدہ بقیدِ حیات تھیں وہ میرے لیے سرمایۂ حیات اور وجہِ سکونِ قلب تھیں۔ بیٹے کی پہلی کتاب دیکھ کر بہت خوش ہوئیں اور دیر تک دعائیں دیتی رہیں۔ دس سال بعد ۱۹۷۹ء میں ان کا انتقال ہوا۔ اب نئی اشاعت کو دیکھنے اور روز وشب دعاؤں کے لیے اٹھنے والے ہاتھ کی محرومی کا احساس مقدر کا سب سے کرب ناک حادثہ ہے۔ اس کتاب کی تمام نسبتیں انھیں کے نام ہیں۔ اساتذہ، طلبا واحباب کے ساتھ بیوی اور بیٹیوں کی خوش گوار رفاقتوں کو رحمتِ رب جان کر شکر ادا کرتا ہوں۔ ملک وبیرونِ ملک کے بہی خواہوں کی بے پناہ محبتوں کے لیے سپاس گزار ہوں۔ اقبال کے فکر وپیغام کی ترسیل واشاعت کے لیے جنون کی حد تک محبت کرنے والے ڈاکٹر سید ظفر محمود، صدر اقبال اکیڈمی نئی دہلی کا بطور خاص ممنونِ احسان ہوں کہ انھوں نے اکیڈمی کی جانب سے اشاعت کے لیے سہولتیں فراہم کیں۔ ان کی اقبال شناسی اور بے دام دوستی پر راقم کو ناز ہے۔

نازم آں مطربِ مجلس کہ بود قبلہ نما

عبدالحق

۸/جنوری ۲۰۱۹ء

تفکیری امتیازات

اعتذار کے طور پر یہ عرض کرنا فرض سمجھتا ہوں کہ پہلے باب کا تالیف سے براہِ راست کوئی خاص تعلق نہیں ہے۔ اس عنوان کے اضافے سے یہ بتانا مقصود ہے کہ فکرِ اقبال کے امتیازات کیا ہیں؟ ان کے اسلوبِ فکر کا انداز کیا تھا؟ کس طرح ان کی فکر نے ارتقائی منزلیں طے کیں؟ ان میں کتنے اور کس طرح کے سنگِ راہ حائل ہوئے اور اقبال کا کاروانِ فکر کن مرحلوں سے منزل مراد تک پہنچا؟ اقبال کا فکر وفلسفہ کے متعلق کیا نقطۂ نظر تھا؟ اور کس سلسلۂ فکر سے ان کا تعلق رہا ہے؟ استفہام واستفسار کی ان کیفیات کا جائزہ لگایا گیا ہے تاکہ ان کے فکر ونظر کا محاکمہ کیا جاسکے۔ اس محاکے میں چند خیالات سے تعارض کیا گیا ہے اور بعض خیالات کی اصابت اور بصیرت افروزی سے مستفیض ہونے کی سعی کی گئی ہے۔ اس ابتدائی باب سے گزرتے وقت ان پہلوؤں کو پیشِ نظر رکھا جائے اور اس باب کو تمہید یا پیش گفتار کے طور پر سمجھا جائے۔

'قانونِ ارتقاء' فکرِ انسانی کی مہتم بالشان یافت اور سرشت کا حصہ ہے۔ یہ عالم گیر قانون کائنات کے مظاہر میں بدرجہ اولیٰ موجود ہے۔ عالم رنگ وبو کی رونق اسی قانونِ ارتقاء سے قائم ہے۔ انسان پوری بصیرت سے اس ہمہ گیر قانون کا مشاہدہ کررہا ہے۔ اس مشاہدے میں اس کی حیثیت محض خاموش تماشائی کی نہیں بلکہ خود اس کا اندرون بھی مضطرب ہے۔ گویا یہ مشاہدہ معروضی بھی ہے اور موضوعی بھی کائنات کی ہر شے خوب سے خوب تر صورت پذیری کی طرف مائل ہے۔ انسان کے داخلی کوائف میں بھی صبح وشام اس کے حال ومقام میں یہ علامات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ جس میں تعمیر وتخریب دونوں شامل ہیں۔ نظم وربط کے ساتھ ساتھ پیچ وخم کا بھی مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ یہ تعمیر وتخریب کے مضمرات دعوتِ فکر ونظر دیتے ہیں۔ انسان بہ صد ناز اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے سنگ ریزوں کی نمائش میں مصروف ہے۔ ہم نے علم وانکشاف

کی بدولت ہفت اقلیم کی سلطنت سمیٹ لی ہے۔ قانونِ ارتقا کے بعد جدید عالمی حکیمانہ اندازِ فکر نے انسان کو ایک اور زاویۂ نظر عطا کیا ہے۔ جس کی مدد سے ذکر وفکر کے رشتے زندگی اور سماج سے استوار ہوتے ہیں۔ فلسفۂ وشعر کے سرچشمے زندگی اور خارجی ماحول کے کوائف سے اثرات قبول کرتے ہیں۔ انھیں کی مدد سے یہ نمو پذیر ہوتے ہیں اور برگ وبار لاتے ہیں۔ باندازِ دگر ہم کہہ سکتے ہیں کہ شعر وادب کی تعبیر پیش کرنے کے لیے ان حقائق کی بازیافت بھی ضروری ہے۔ ورنہ ممکن ہے کہ صحیح تعبیر کی جگہ غلط راہیں پیدا ہوں۔ بعض حالات میں غلط تعبیریں گمراہ کن بھی ہوسکتی ہیں۔ شعر وادب میں گمراہ کن تعبیرات کی مثالیں کثرت سے پائی جاتی ہیں۔ ان تعبیرات پر احتساب کی گرفت ہونی چاہیے۔ تاکہ کھرے اور کھوٹے کا امتیاز رہے اور نقد وانتقاد کا صحیح معیار بھی قائم رہے۔

جب ہم اقبالیات پر نظر ڈالتے ہیں تو اکثر حیرت کے ساتھ مایوسی بھی ہوتی ہے۔ کئی ناقدین اقبال نے حقائق سے چشم پوشی کی ہے۔ ہمہ گیر آفاقی اصولوں سے بے اعتنائی برتی ہے۔ یہاں یہ واضح رہے کہ اقبالیات سے مراد وہ تصانیف ہیں جو قابل اعتنا ہیں ورنہ اقبالیات کا دوتہائی حصہ محض رطب ویابس ہے۔ اس میں موافقین ومخالفین دونوں کی خدمات شامل ہیں۔ اگر افہام وتفہیم، نقد وانتقاد کے صحیح معیار پیشِ نظر رہیں تو بہت سی غلط فہمیاں دور ہوسکتی ہیں۔ اقبال کو صحیح طور پر سمجھا اور پرکھا جاسکتا ہے۔ ورنہ فلسفہ وشعر کے سمجھنے میں غلط فہمیاں قائم رہیں گی اور تبصرہ کی افادیت مشکوک رہے گی۔ فلسفہ وشعر کے باہمی امتزاج کی صحیح تعبیر پیش کرنے کے لیے بڑی ذمہ داری اور دیانت داری کی ضرورت ہے۔ اقبال کے سلسلے میں یہ ذمہ داری دوچند ہے اور کمال احتیاط کا تقاضا کرتی ہے۔ کیوں کہ ان کے یہاں فکر ونظر کے بہت سے وسیع اور متنوع پہلو شامل ہیں۔ فلسفہ وشعر کے ساتھ مذہب وتمدن، تاریخ وعمرانیات، سائنس ومابعد الطبیعات کے نازک رشتے اپنی صحیح تعبیر کے لیے مشاہدہ وادراک کے ساتھ منصفی بھی چاہتے ہیں۔

اقبال کی فکر ونظر کے منبع ومآخذ کے متعلق اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ اقبال نے مشرق سے فیضانِ نظر حاصل کیا ہے۔ دوسرے گروہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اقبال کے خیالات مغرب سے ماخوذ ہیں۔ ایک خیال یہ بھی ہے کہ اقبال کا فکر ونظر خود ان کے ابتکارِ فکر کا نتیجہ

ہے۔ جو مشرق و مغرب کے سرچشموں سے سیراب ہوا ہے۔

جب ہم فکر اقبال کا مطالعہ کرتے ہیں چند حقیقتیں سامنے آتی ہیں اور یہ حقیقتیں مطالعۂ اقبال کے سلسلے میں بنیادی طور پر دور رس نتائج کی حامل ہیں۔ ان کا تعلق مفروضات سے نہیں بلکہ حقائق سے ہے اور وہ حقائق جو مطالعۂ اقبال کے بعد ناگزیر نتائج کے طور پر ابھرتے ہیں۔ اقبال کا فکر ونظر ارتقا پذیر رہا۔ اس ارتقا پذیری کی راہیں اور رفتار مختلف سہی مگر فکر ونظر کا کاررواں منزل کی تلاش میں گامزن رہا۔ کبھی کبھی اس میں لمحاتی سکوت بھی حائل ہوا۔ بہ حیثیت مجموعی فکر ونظر رواں دواں ہیں۔ اقبال صرف شاعر نہ تھے بلکہ مفکرانہ ذہن رکھتے تھے۔ اس میں غور وفکر کے ساتھ تلاش وتنقید بھی شامل ہے۔ وہ اپنے ساتھ دوسرے مفکرین کے افکار وآرا پر بھی غور وفکر کرتے رہے۔ فکر ونظر کی ان خوبیوں کا اندازہ اقبال کی ابتدائی زندگی اور واقعات سے اچھی طرح واضح ہوتا ہے۔ جسے مختلف سیرت نگاروں نے پیش کیے ہیں یہ تلاش وتجسس، غور وفکر طالب علمی کے زمانے سے لے کر آخر وقت تک قائم رہا۔ کلام اور خطوط سے اس کی وضاحت ہوتی ہے۔

اس غور وفکر میں وہ اپنے تصورات کا جائزہ لیتے اور ان پر نظر ثانی بھی کرتے رہتے۔ نظر ثانی میں ارتقائی تبدیلیاں واقع ہوتی رہتیں۔ اور اقبال رجوع کرتے رہتے۔ اس اساسی حقیقت کو مان لینے کے بعد بہت سی غلط فہمیاں دور ہوجاتی ہیں۔ جنھیں تضادِ فکر سے منسوب کیا گیا۔ حالاں کہ یہ تضادِ فکر نہیں بلکہ ارتقائی تبدیلیاں ہیں۔ اس تحقیق وتلاش کی دنیا میں حرفِ آخر نام کی کوئی چیز نہیں۔ صبح کے صحیح کا شام کو غلط ہوجانا عام بات ہے۔ یہ تبدیلی انسانی مشاہدات میں کوئی اجنبی چیز نہیں۔ کائنات کی ہر شے میں اس تبدیلی اور تغیر کا عمل پوری شدت کے ساتھ موجود ہے۔ انسانی اعمال وافکار میں خیالات سے رجوع کرنے کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں۔ اقبال نے بڑی بلاغت سے اس امر کا اظہار کیا ہے کہ کائنات کے ساتھ ساتھ فکرِ انسانی بھی جامد وساکت چیز نہیں بلکہ ہر لحہ اور ہر ثانیہ خیالات میں تبدیلیاں ہوسکتی ہیں جب تک ایک صحیح منزل کا تعین نہ ہوجائے۔ صحیح منزل کے تعین میں غور وفکر ناگزیر ہے اور جب بھی غور وفکر کیا جائے گا تغیر وتبدیلی لازم ہے کیوں کہ فکرِ انسانی کی یہ خاصیت ہے کہ وہ تغیر وانقلاب سے دوچار رہے ورنہ الہام اور انسانی فکر میں کیا چیز وجۂ امتیاز ہوسکتی ہے۔

ایک سوچنے والے زندہ انسان کے خیالات میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ نہیں بدلتا تو پتھر نہیں بدلتا۔[۱]

فلسفے کے طالب علم کی حیثیت سے اقبال کی نظر میں فکر و فلسفہ کی پوری تاریخ ہے۔ اس تاریخ نے کتنے موڑ لیے ہیں۔ انھیں اس کا اندازہ ہے۔ وہ اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ تاریخ فلسفہ میں قطعیت کوئی چیز نہیں۔ ماضی کی شاندار روایات کا سہارا لے کر ہر زمانے میں قصر ہائے فکر و نظر تعمیر کیے گئے ہیں۔ اس میں جمود نہیں ہے۔ تصورات دوسرے خیالات سے بے نیاز نہیں ہوتے بلکہ ان میں ایک فکری وحدت کے ساتھ ساتھ فکری ارتقاء کا عمل کارفرما ہوتا ہے۔ جس سے ذہن انسانی آگے کی طرف بڑھتا رہتا ہے۔ ایک نسل دوسری نسل کے لیے زمین ہموار کر کے اس میں زرخیزی کے اثرات چھوڑتی ہے تاکہ آئندہ اس میں بیج ڈالا جاسکے اور پودے برگ و بار لاسکیں اقبال نے اشارہ کیا ہے:

......یہ مباحث (خطبات) فلسفیانہ ہیں اور فلسفہ ایک متحرک شے ہے۔ اس کی کوئی دلیل جیسا کہ میں نے دیباچہ میں لکھ دیا ہے قطعی اور آخری نہیں قرار دی جاسکتی۔ علم انسانی کی ترقی کے ساتھ ساتھ انسانی تصورات بھی improve ہوتے جاتے ہیں۔ فلسفہ محض حقائق کو تصور کرنے کی کوشش کا نام ہے۔[۲]

تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے دیباچے کی جس عبارت کا حوالہ دیا ہے اسے بھی ملاحظہ فرمایا جائے۔

> It must however be remembered that there is no such thing as finality in philosophical thinkings As knowledge advances and fresh avenues of thought are opened, other views, probably sou nder views than those set forth in these lectures are possible. Qur duty is to watch.caferully the progress of human thought and to maintain an independent critical attitude towards it.[3]

اس عبارت سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کو سلسلۂ فکرِ انسانی کے ارتقا کا شدید احساس تھا۔ یہ سلسلہ فکر و نظر کا نہ ختم ہونے والا رشتہ ہے۔ جو پوری کائنات کو آگے کی طرف گامزن رکھتا ہے۔ فکرِ اقبال میں کتنے اور کیسے کیسے خیالات مچلتے رہے اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ کلام میں شدت احساس کا ایک ہلکا سا اشارہ ضرور ملتا ہے مگر پوری تصویر سامنے نہیں آتی۔

خطوط سے البتہ قدرے وضاحت ہوتی ہے۔ اقبال کو شدید احساس ہے کہ انھوں نے اپنے جذبہ واحساس کا خاطر خواہ اظہار نہ کر کے ایک آتش فشاں کو چھپالیا۔ جس سے شخصیت اور فکر دونوں جھلس رہے ہیں۔

......اگر وہ خیالات جو میری روح کی گہرائیوں میں طوفان بپا کیے ہوئے ہیں عوام پر ظاہر ہوجائیں تو مجھے یقینِ واثق ہے کہ میری موت کے بعد میری پرستش ہوگی۔ دنیا میرے گناہوں کی پردہ پوشی کرے گی اور مجھے آنسوؤں کا خراجِ عقیدت پیش کرے گی۔[۴]

یہ احساس روز بہ روز شدت اختیار کرتا گیا قلب ونظر دونوں متاثر ہوئے مگر اقبال نے اس آتش سوزاں کو برداشت کیا۔ نتیجے کے طور پر انھیں اس کے نتائج سے بھی سینہ سپر ہونا پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری اور فکر دونوں میں یہ خلش اور آویزش ایک اندوہ ناک المیہ کی صورت میں ملتی ہے۔ ایک دوسرے خط میں اظہار کرتے ہیں۔

...... میں بھلا کیا کرسکتا ہوں صرف ایک بے چین اور مضطرب جان رکھتا ہوں۔ قوتِ عمل مفقود ہے۔ ہاں یہ آرزو رہتی ہے کہ کوئی قابل نوجوان، جو ذوقِ خداداد کے ساتھ ساتھ قوتِ عمل بھی رکھتا ہو، مل جائے، جس کے دل میں اپنا اضطراب منتقل کردوں۔[۵]

اس قوم کی بدنصیبی ہے کہ ایک شخص بھی اپنی زندگی اقبال کے حوالے نہ کر سکا۔ اس عبارت سے ایک شبہہ کا ازالہ ہوجائے تو زیادہ بہتر ہے۔ یہاں اور پورے فکر وفن میں اقبال نے نوجوان نسل کو ہی اپنا مخاطب اول قرار دیا ہے اس تخاطب میں بہت سے اسرار اور حکمتیں پوشیدہ ہیں۔ ان میں فتح وکامرانی کے مخفی خزانے ہیں۔ جنھیں فطرت نے بڑی فیاضی سے اس نوجوان نسل کو عطا کیے ہیں۔ اختر حسین رائے پوری کا اعتراض ملاحظہ ہو۔

اقبال ایک قوم کو ہی نہیں بلکہ قوم کے ایک خاص طبقے کو مخاطب کرتا ہے۔ یہ طبقہ نوجوانوں کا ہے۔[۶]

نوجوان نسل کو مخاطب کرنے کی سب سے بڑی وجہ ان کی بے پناہ فطری قوت اور خروش احساس ہے۔ جس سے انقلاب برپا ہوا کرتا ہے۔ دستور کامرانی یا نظریۂ حیات کے نفاذ کے لیے جاں بازوں اور مجاہدوں کی ضرورت ہوتی ہے دوسری نسلوں سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی۔ جب قوائے عمل شل ہورہے ہوں تو ان سے امید کرنا ایک موہوم سی بات ہے۔ اقبال نے انھیں وجوہات سے اس نسل کو خطاب کیا ہے۔ یہ ایک کائناتی حقیقت ہے۔ نقاد نے اس حقیقت سے چشم پوشی کی ہے۔

اقبال نے ایک دوسرے خط میں اس اعتراض کا نہایت وقیع جواب دیا ہے جو قابلِ غور ہے۔

اس گروہ کے جمود کا مجھے بھی احساس ہے اور یہی وجہ ہے کہ میں نے اس گروہ میں سے نوجوان کا انتخاب کیا ہے۔ مجھے امید ہے کہ اگر ان کو کسی مرکزی مقام پر جمع کیا جائے تو میں شاید ان کو یقین دلاسکوں کہ نظر بہ حالاتِ آئندہ ان کا اور ان کے خانوادوں کا احترام واقتدار بھی اسی پر موقوف ہے۔ [ے]

حقیقت یہ ہے کہ تاریخ انسانی کے زریں صفحات اسی نسل کے شاندار کارناموں سے آراستہ ہیں۔ یہی نوجوان بقائے انسانی کی حفاظت کے علم بردار ہیں۔ کائنات کی تعمیر میں انھیں کا خونِ جگر صرف ہوا ہے۔ قوموں اور ملتوں کے عروج وزوال کی داستان انھیں نوجوانوں کے جلال وجبروت کی کہانیاں ہیں۔ ان حقیقتوں سے چشم پوشی دراصل قانونِ فطرت کے مسلمات سے انکار ہے۔

اقبال نے ایک پژمردہ قوم اور زوال پذیر معاشرہ کے نوجوانوں کو اپنا مخاطبِ اول قرار دیا ہے۔ اپنی تمام امیدیں انھیں سے وابستہ کی ہیں۔ ان کے بازووں میں عزم وارادوں کی بے پناہ کشش محسوس کی ہے۔ اقبال اس قوت سے انقلاب لانا چاہتے ہیں تاکہ وہ انحطاط پذیر معاشرہ زندگی کے بلند حوصلوں کو حاصل کر سکے۔ جس کے سامنے بڑی سے بڑی طاقت خاور خس سے زیادہ حیثیت کی حامل نہیں ہوتی۔ ان کے سامنے سرکش اور جابر قوتیں بھی سرتابی کی جرأت نہیں کر سکتیں۔

مطالعۂ اقبال میں یہ ایک بڑی حقیقت ہے کہ اقبال کے فکر ونظر کا کارواں ہمیشہ آگے بڑھتا رہا۔ اس کی رفتار اور منزل کے تعین میں تو اختلاف ہوسکتا ہے مگر ارتقا پذیری سے اختلاف ممکن نہیں۔ گو کبھی کبھی اقبال کی احتسابی نظریں پیچھے بھی مڑتی ہیں اور وہ اپنے فکر ونظر کا احتساب کرنے لگتے ہیں مگر ساتھ ساتھ اقبال کے طالب علم کو اس بات کا شدید احساس ہوتا ہے کہ کاش اقبال کو زیادہ سکون میسر ہوا ہوتا اور زندگی نے اور وفا کی ہوتی تو ان کا فلسفہ زیادہ منظم، مربوط اور واضح شکل میں سامنے آتا۔ یہ ایک قوم کا المیہ ہے کہ وہ اقبال کے تمام افکار واحوال سے محروم ہے۔ اقبال کے قلب ونظر میں جذبات کا ایک طوفان ہمیشہ مضطرب تھا۔ آسودگی مفقود تھی جس کی وجہ سے بہت سے کارنامے تشنہ رہ گئے۔ فکر وفن کے مطالعے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اقبال کے قلب میں اس کی کسک باقی رہی۔ ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی نے شخصیت کے اس یاس انگیز پہلو پر اشارہ کیا ہے۔

اقبال کے دل میں ہمیشہ یہ کسک رہی کہ جو کام اسے کرنا چاہیے تھا وہ نہیں کر سکا اور آخری عمر میں تو یہ احساس قوی ہو گیا تھا۔ ایک ذہین طالب علم اقبال کی شاعری میں جگہ جگہ یہ کسک محسوس کرتا ہے جو بعض اوقات نغمہ و آہنگ کے پردوں کو چیر کر ایک نالۂ دل دوز کی صورت اختیار کر گئی ہے۔[۸]

اقبال کے خطوط سے بہت سے نامکمل منصوبوں کا اندازہ ہوتا ہے جن کا تذکرہ بڑی حسرت و یاس سے کیا گیا ہے۔ ان کی تفصیل قدرے طویل ہے کہ انھوں نے کئی منصوبوں کا آغاز کیا تھا۔ انھوں نے خودنوشت قلم بند کرنے کے اصرار پر لکھا تھا۔

> While writing my life it would be of little use to mention as to when and where i graduated. the study of gtreat mental con filict that i had to pass throughout and the consequent growth of thought is more important. [9]

اس عبارت سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ وہ مولد و مسکن تعلیم و تربیت کی بہ نسبت اسے زیادہ اہم سمجھتے ہیں کہ زندگی کی ان ذہنی کشاکشوں کا مطالعہ کیا جائے۔ جن سے انھیں گزرنا پڑا۔ یہ ذہنی کشاکش بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ مکاتیب میں اس کا تذکرہ ملتا ہے۔

> میری زندگی میں کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں ہے جو اوروں کے لیے سبق آموز ہو سکے۔ ہاں خیالات کا تدریجی انقلاب البتہ سبق آموز ہو سکتا ہے۔[۱۰]

ایک دوسرے خط میں مولانا سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں:

> میں اپنے دل و دماغ کی سرگزشت بھی مختصر لکھنا چاہتا ہوں اور یہ سرگزشت کلام پر روشنی ڈالنے کے لیے نہایت ضروری ہے مجھے یقین ہے کہ جو خیالات اس وقت میرے کلام اور افکار کے متعلق لوگوں کے دلوں میں ہیں اس تحریر سے ان میں بہت انقلاب پیدا ہوگا۔[۱۱]

ایک دوسرے خط میں بھی اپنے قلب کی سرگزشت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور امید دلاتے ہیں کہ لوگ اس سرگزشت سے زیادہ سے زیادہ مستفید ہو سکیں گے۔

> یہ ایک طویل داستان ہے۔ کبھی فرصت ہوئی تو اپنے قلب کی تمام سرگزشت قلم بند کروں گا۔ جس سے مجھے یقین ہے بہت لوگوں کو فائدہ ہوگا۔[۱۲]

ناقدین کے درمیان اس بارے میں بھی اچھا خاصا اختلاف پایا جاتا ہے کہ اقبال کی پہلی حیثیت مفکر کی ہے یا شاعری کی۔ ایک خیال ہے کہ ان کی پہلی حیثیت شاعر کی ہے۔ دوسرے لوگ کہتے ہیں ان کی پہلی حیثیت مفکر کی ہے اور شاعرانہ حیثیت ثانوی درجہ رکھتی ہے۔ پروفیسر آل احمد

سرور نے ان کی شاعرانہ حیثیت کو مقدم قرار دیا ہے۔ مفکرانہ حیثیت کو ثانوی درجہ دیتے ہیں۔[13]

یہ کہنا کہ اقبال محض ایک فلسفی ہے اقبال کی بہت بڑی توہین ہے۔[14]

جب ہم اس خیال کا تجزیہ کرتے ہیں تو اس کا دوسرا پہلو بھی سامنے آتا ہے یعنی جس طرح یہ کہنا کہ اقبال محض فلسفی ہے اقبال کی بہت بڑی توہین ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ اقبال محض شاعر ہے اقبال کی سب سے بڑی اہانت ہے اور شاید بدنصیبی بھی۔[15] پروفیسر میاں محمد شریف کے خیال میں اقبال کی پہلی حیثیت شاعر کی ہے۔ مگر دوسری جگہ وہ رقم طراز ہیں۔

یہ بات ہمیشہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ وہ محض شاعر نہ تھے بلکہ فلسفی شاعر تھے۔[16]

مجنوں گورکھپوری کی نظر میں اقبال کی پہلی اور آخری حیثیت شاعر کی ہے۔[17] مولانا عبدالسلام ندوی کا بھی یہی خیال ہے۔[18] سید عابد علی عابد انھیں فلسفی شاعر تسلیم کرتے ہیں۔[19] ڈاکٹر میر ولی الدین انھیں سحر بیان شاعر، جدید فلسفی اور عارف کہتے ہیں۔[20] ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی اقبال کو ایک مفکر ایک فلسفی اور ایک شاعر مانتے ہیں۔[21] پروفیسر سید احتشام حسین اپنے نقطۂ نظر کا اظہار ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔

اقبال صرف مسلمانوں کی بیداری اور حق خود ارادت کی بنا پر ان کی آزادی کے مفکر اور فلسفی کی حیثیت سے سراہے نہ جائیں گے بلکہ ایک قدرِ اول کی حیثیت سے بھی زندہ رہیں گے جو غیر معمولی حسن اور طاقت سے بھرے ہوئے گیت گاتا تھا اور جس کی شاعری سحرِ حلال تھی۔[22]

رشید احمد صدیقی نے اپنا نقطۂ نظر اس طرح پیش کیا ہے کہ اقبال کو محض شاعر سمجھ لینا زیادہ مناسب نہیں۔[23] ڈاکٹر محمد حسن کا اندازِ فکر کچھ اس سے مختلف ہے ان کا خیال ہے۔

اقبال کے بارے میں گفتگو کرتے وقت ایک بات بڑی آسانی سے فراموش کردی جاتی ہے اور وہ یہ کہ وہ شاعر تھے۔ ابلۂ مسجد نہ تہذیب کے فرزند۔ نہ سیاسی لیڈر اور نہ پیشہ ور فلسفی۔[24]

عزیز احمد نے اپنی قابلِ قدر تصنیف کے اختتامیہ جملے میں یہ فرمایا ہے:

اقبال اگر مجدد نہیں تھے تو کچھ بھی نہیں تھے۔[25]

''اقبال نئی تشکیل'' کے مطالعے سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے اس میں اقبال کی مفکرانہ عظمت زیادہ اجاگر ہوتی ہے۔ عزیز احمد نے اقبال کے اجتہادِ فکر و نظر پر بڑا زور دیا ہے۔ ''اقبال اور جمالیات'' کے لائق مصنف نے اپنی تصنیفات[26] میں جو نقوش مرتب کیے ہیں ان میں اقبال

کی عظمت فکر کا پہلو زیادہ نمایاں ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کا خیال ہے کہ اقبال شاعر فلسفی بھی تھے اور فلسفی شاعر بھی۔ ۲۷

اسی طرح انگریزی زبان میں لکھنے والے ناقدین اقبال نے بھی اقبال کی انفرادی حیثیت کو دو حیثیتوں میں تبدیل کر دیا ہے۔ Philosopher poet اور Poet philosopner کی اصطلاحوں میں الجھا دیا گیا ہے۔ ایک اقبال کے یہاں بھی دو اقبال نظر آتے ہیں۔ فہرست قدرے طویل ہے اس لیے صرفِ نظر کیا جاتا ہے۔

ایک مشکل یہ بھی ہے کہ خود اقبال نے بھی اس قسم کی غلط فہمی پیدا کی ہے یعنی وہ دونوں باتوں کا اقرار کرتے ہیں۔ اپنی شاعرانہ اور مفکرانہ دونوں حیثیتوں کا اعتراف کرتے ہیں۔

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ　　سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ رندانہ
مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ　　کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ مے خانہ ۲۸
سر آمد روزگارے ایں فقیرے　　دگر دانائے راز آید کہ ناید ۲۹
ہے فلسفہ میرے آب وگل میں　　پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں ۳۰

پیامِ مشرق کا یہ شعر بھی قابلِ غور ہے:

نہ شیخ شہر، نہ شاعر، نہ خرقہ پوش اقبال
فقیرِ راہ نشین است و دل غنی دارد

ان خیالات کے برعکس اقبال اپنی شخصیت کے دوسرے پہلو پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ مفکرانہ اور فلسفیانہ حیثیت سے الگ ہٹ کر شاعرانہ حیثیت کا بھی اعتراف کرتے ہیں۔ یہ بھی سچ ہے کہ ان کے کلام میں شاید ہی کوئی شعر ملے جس میں کوئی پیغام نہ ہو۔

وہ فکر و شعر کی دونوں حیثیتوں کا اقرار کرتے ہیں یا جب ہم قلت و کثرت اور نفسِ مفہوم کے معیار پر پرکھتے ہیں تو ان کی فلسفیانہ حیثیت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ فکر و نظر کے متحمل اشعار کی روشنی میں بھی یہ حقیقت سامنے آتی ہے جس سے ان کی مفکرانہ یا فلسفیانہ حیثیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ باندازِ دگر اقبال کو اپنی فلسفیانہ حیثیت کا احساس ہے۔ کبھی کبھی احساسِ قلندری کا بھی اظہار ہوتا ہے۔ حالاں کہ یہاں در پردہ شاعری کا اظہار انکسار لے کر سامنے آتا ہے:

خوش آ گئی ہے جہاں کو قلندری میری وگرنہ شعر مرا کیا ہے شاعری کیا ہے [۳۱]

اقبالیات کا سنجیدگی اور تطہیرِ نفس کے ساتھ مطالعہ کرنے پر اقبال کی مفکرانہ عظمت زیادہ اجاگر ہوتی ہے۔ جب ہم فکر وفن کے جملہ محرکات کا جائزہ اور شعر و پیغام کا محاکمہ کرتے ہیں تو اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ فکر ونظر کی بوقلمونی کے محسوسات زیادہ متاثر کرتے ہیں۔ مطالعے کے بعد تخیلی پیکر سے جو مجموعی تاثرات پیدا ہوتے ہیں ان میں فکر وفلسفہ ہی جذبۂ تخلیق کا محرک اول ہے۔ یہاں یہ نکتہ بھی قابلِ غور ہے کہ فکر و فلسفہ یا تدبر وتفکر کے درمیان امتیاز برتنا چاہیے یا نہیں؟ ذہن انسانی کے نظام تدبر وتفکر کو کیا فکر وفلسفہ قرار دیں گے؟ مگر عمومی ذہن اور مفکر کے ذہن میں خط امتیاز قائم کرنا ہوگا۔

دوسرا سوال ہے کہ جب گہرے فکر کے اشعار میں شعریت موسیقیت یا غنائیت کے علاوہ اظہار وابلاغ کی نازک ترین لطافتیں موجود ہوں تو انھیں کہاں جگہ دی جائے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا موضوع کی اہمیت زیادہ ہے یا اسلوب کی۔ یہ ایک قدیم بحث ہے مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ دنیائے ادب میں اسلوب کو بجا طور پر زیادہ اہم قرار دیا جاتا ہے۔ موضوع کی افادیت اور اہمیت زیادہ ہے۔ وہ بار بار اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ اسلوب محض مقاصد آفرینی کے لیے وسیلۂ اظہار ہے۔

......فنِ شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی ہاں بعض مقاصد خاص رکھتا ہوں جن کے بیان کے لیے اس ملک کے خاص حالات وروایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کیا ہے۔ [۳۲]

دوسری عبارت بھی ملاحظہ ہو:

میرے زیرنظر حقائق اخلاقی اور ملی ہیں زبان میرے لیے ثانوی حیثیت رکھتی ہے بلکہ فن شعر سے بھی بہ حیثیت فن کے نابلد ہوں۔ [۳۳]

ایک اور بیان دیکھیے:

حقیقت میں میں نے جو کچھ لکھا ہے اس کی نسبت دنیائے شاعری سے کچھ بھی نہیں اور نہ کبھی میں نے (SERIOUSLY) اس کی طرف توجہ کی۔ [۳۴]

ایک اور اقرار قابلِ غور ہے۔

...... باقی رہی زبانِ اردو اور فنِ شاعری سوان سے مجھے کوئی سروکار نہیں۔ میرے مقاصد

شاعرانہ نہیں بلکہ مذہبی اور اخلاقی ہیں۔[۳۵]

وہ مقاصد یا پیغام کو زیادہ اہم قرار دیتے ہیں۔ شاعری یا اسلوب یا فن کو دوسرے درجے کی چیز سمجھتے ہیں۔ اور بہ قول ان کے انھوں نے اس حقیقت کی طرف کبھی سنجیدگی سے توجہ صرف نہیں کی۔ فن مقصود بالذات نہیں بلکہ خیال و پیغام زیادہ اہمیت کے متقاضی رہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ ان کے کلام میں فن کا اہتمام نہیں ملتا ان پر اعتراضات بھی کیے گئے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس قسم کے تمام اعتراض کلام کی سحر آفرینی کو کم نہ کر سکے۔ ہمیں اقبال کے کلام میں صرف زبان و بیان کی خامیوں پر ہی اکتفا نہ کرنا چاہیے۔ بہ قول پروفیسر سید احتشام حسین:

اقبال کے یہاں ادب اور قواعدِ زبان اور محاورہ کی غلطی نکالنا اقبال کی کمزوری یا توہین نہیں ہے بلکہ اس زبان اور نسل کی توہین ہے جو اقبال کی دنیا میں صرف یہی تلاش کر کے مطمئن ہے اور اس طاقت کو نہیں دیکھتی جو نسلوں کی تقدیر بدل سکتی ہے۔[۳۶]

فکر و نظر کی بازگشت بسیط فضاؤں میں اکثر و بیشتر گم ہو جاتی ہے۔ مگر فن کو جسے خونِ جگر سے سیراب کیا جاتا ہے۔ دوام حاصل ہوتا ہے۔ ماضی کے نظریات حال میں اور حال کے مستقبل میں باطل قرار دیئے جاتے ہیں۔ اقبال کے یہاں فن مقصود بالذات نہیں ہے۔ کہیں کہیں اقبال کے یہاں ایک ناصحانہ انداز پیدا ہو گیا ہے۔ جو اکثر اسلوب کے پرستاروں کو گراں گزرتا ہے۔ اور جب اقبال کی توجہ اس طرف پڑتی ہے تو فکر و فن کا امتزاج نظر افروزی و دلاویزی سے لبریز پیکر تراشی کے مرقعے پیش کرتا ہے۔ اقبال یہ اقرار کرتے ہیں۔

مری مشاطگی کی کیا ضرورت حسنِ معنی کو
کہ فطرت خود بہ خود کرتی ہے لالے کی حنا بندی[۳۷]

اقبالیات کے ذکر میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے ارشادات ایک وقیع حیثیت رکھتے ہیں۔ مگر وہ اقبال کے نقطۂ نظر کی تائید میں منصبِ تنقید سے قدرے ہٹے ہوئے نظر آتے ہیں۔ رقمطراز ہیں:

جس طرح موسمِ بہار میں درختوں میں اپنے اندرونی جوشِ حیات سے کونپلیں پھوٹتی ہیں۔ اسی طرح جب شاعر کا تخیل پختہ ہو جاتا ہے تو اس سے تراوشِ فکر فطری طور پر شروع ہو جاتی ہے جس طرح فطرت خود بہ خود لالے کی حنا بندی کرتی ہے۔ اسی طرح حقیقی شاعر کو مشاطگی کی حاجت نہیں ہوتی۔[۳۸]

فنکار اور نقادِ فن دونوں اس کائناتی حقیقت کو نظر انداز کر رہے ہیں کہ لالے کی حنابندی کی تمام ذمہ داریاں خود فطرت کے ذمہ ہے کیوں کہ وہ لالے کی خالق بھی ہے تزئین و تربیت اور زرخیزی و نمو سے لے کر برگ و بار کی ساری ذمہ داریاں کائنات فطرت کے ذمہ ہیں مشاہدات بھی یہی بتاتے ہیں۔ شعر یا نظم کا خالق شاعر ہے حسن آفرینی اور فن میں مشاطگی کی ضرورت مسلم ہے اور اس کی ذمہ داری فنکار یا خلاق فن کے سر عائد ہوتی ہے۔ اس حقیقت سے وہ آنکھیں چرا نہیں سکتا۔ خواہ کتنا ہی تخیل پختہ ہو جائے۔ تراوشِ فکر کتنی ہی ترقی کر جائے مشاطگی کی ضرورت ہمیشہ باقی رہے گی۔ یہاں آمد اور آورد سے خلط مبحث نہ کیا جائے۔ آمد کے بعد بھی فنکار تراش و خراش اور بہتر سے بہتر صورت گری کی سعی کرتا رہتا ہے۔ وہبی اور کسبی نقطۂ نظر کے ساتھ بھی یہ پہلو زیر غور رہتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ آمد اور وہبی فن پاروں میں حسنِ معنی بے پناہ ہوتا ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ مشق و مزاولت کی ضرورت بھی باقی رہتی ہے خواہ نوعیت اور کیفیت کے اعتبار سے یہ ضرورت قلیل ہی کیوں نہ ہو۔

یہ اقبال کے فکری پہلو کا ایک رخ تھا دوسرے پہلو پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے۔ اقبال حسنِ معنی کے لیے مشاطگی کی ضرورت کو نظر انداز کر دیتے ہیں مگر اس کے برعکس دوسری طرف اس مشاطگی کی ضرورت کو شدت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں۔ فن پاروں کو خواہ وہ سنگ تراشی یا بت گری کے دلاویز حسین و جمیل پیکر ہوں یا ہوش ربا مغنی کے شعلہ نفس کے حیات آفریں نغمے یا بے مثال رقص ہو یا شاعر یا مصور کے الفاظ و معنی کے پردوں میں چھپے ہوئے رنگ و نور کے نظر افروز کاغذی پیرہن سب خونِ جگر کی نمود کے بغیر ناتمام رہتے ہیں۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف وصوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر[۳۹]

اقبال کے کلام میں ''خونِ جگر'' ایک علامت اور تنقید کا محاورہ بن گیا ہے۔ بلکہ ان کے نظریۂ فن کا مدار اس پر قائم ہے۔ کلام میں خونِ جگر شیوۂ صد رنگ کا مالک ہے۔ ان کا یہ نقطۂ نظر

فنون لطیفہ کے ساتھ پوری زندگی پر حاوی ہے۔ یہ اقبال کا محض انکسار ہے کہ وہ مشاطگی کو نظر انداز کردیتے ہیں۔ ایک دوسری جگہ واضح طور پر اس ابدی حقیقت کی تلقین کرتے ہیں۔

ہر چند کہ ایجادِ معانی ہے خداداد — کوشش سے کہاں مردِ ہنرمند ہے آزاد
خونِ رگِ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر — مے خانۂ حافظ ہو کہ بت خانۂ بہزاد
بے محنتِ پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا — روشن شرر تیشہ سے ہے خانۂ فرہاد[۴۰]

ایک طرف اقبال کا اعتراف خود ان کے بیان کی تردید کرتا ہے دوسری طرف ڈاکٹر یوسف حسین خان کے خیال سے بھی تعارض ہوتا ہے۔ شاعر کا تخیل کتنا ہی پختہ ہو جائے اس کی ترادشِ فکر، کتنی ہی ترقی کر جائے بہ قول اقبال خداداد تخلیقی قوتوں کی فراوانی کے باوجود مردِ ہنر مند اپنی تخلیقات سے بے نیازی اور چشم پوشی نہیں کرسکتا۔ محنتِ پیہم زندگی کا حاصل ہے۔ اس محنتِ پیہم کے بغیر اسرارِ فن کے جوہر نہیں کھلتے۔ اقبال کی سیرت، ملفوظات اور باقیات ونوادرات میں مثالیں کثرت سے ملتی ہیں کہ وہ ہمیشہ اشعار پر غور وفکر کرتے رہے۔

ابتدائی نظموں کے ابتدائی متون اور بعد کے تصحیح ومرتب شدہ کلام کے درمیان جو فرق پایا جاتا ہے ان سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ گو ملفوظات اور سیرت نگاروں نے اقبال کی کیفیتِ شعر گوئی پر متعدد واقعات قلم بند کیے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فطرت نے انھیں بڑی فیاضی کے ساتھ شعر گوئی کا ملکہ عطا کیا تھا ایک نشست میں یا ایک شب میں کافی اشعار قلم بند ہو جاتے تھے اس میں دورائے نہیں ہے۔ لیکن وہ اپنے اشعار جو محض آمد کے نتائج ہوتے تھے ان میں بھی اصلاح کرتے تھے اور مجموعہ کلام میں ایک ایسا حصہ بھی موجود ہے جو طبیعت پر زور دے کر موزوں کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا یہ خیال زیادہ صحیح نہیں:

> اقبال کا تمام کلام آمد کا نتیجہ ہے اس میں آورد کو کہیں دخل نہیں۔[۴۱]

آمد اور آورد کی تفریق زمانۂ مابعد کی دریافت ہے اور اس کی حقیقت بھی مشکوک ہے۔ منطقی اور سائنٹفک نقطۂ نظر سے ہر تخلیق کے لیے آورد اور محنت پیہم کی ضرورت پڑتی ہے۔ راقم کا خیال ہے کہ اقبال کے کلام کا ایک مختصر حصہ محض آورد کا نتیجہ ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایسے اشعار کو بھی آمد سمجھ لیا جائے۔ ورنہ اس حصۂ کلام کو ذہن پر زور دے کر قلم بند کیا گیا ہے چون

کہ اقبال کی طبیعت میں شعر گوئی کا ملکہ بدرجۂ اتم موجود تھا اس لیے بھی کبھی کبھی ان کی یہ کیفیت عام قاری کو دھوکا دے جاتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اقبال کی شخصیت بہت ہی تہہ دار اور معنی خیز ہے جس میں فکر و فلسفہ، شعر و فن، مقصد و پیغام کا حسین امتزاج ہے اقبال کے علاوہ دوسری جگہ اس کی نظیریں مشکل سے ملتی ہیں۔ یہ اقبال کا کمال ہے کہ انھوں نے فلسفہ کے بے جان خشک، منطقی استدلال و مباحث کو شعر و فن کے نازک ترین مرقعوں میں پیش کر کے دونوں کو زندۂ جاوید بنا دیا۔ فلسفہ و شعر کی یہ آمیزش اقبال کی انفرادیت کی ضامن ہے۔ اقبال کے فلسفہ و شعر پر تنقیدی نظر فن کی فسوں کاری اور سحر انگیزی کو کم نہ کر سکی۔ ان کے فلسفہ کی تنقید فن کو زیر کمند نہ لا سکی اور نہ فلسفے کی تنقید فن کے جادو کو کم کر سکی بلکہ جذبۂ تحسین بڑھتا ہی گیا۔ یہاں فکر کی عظمت، رفعتِ تخیل، شاعرانہ جذبۂ تخلیق، لطیف خیالات، غنائیت و موسیقیت نے فلسفہ کو ہر قسم کے طعن و تشنیع سے محفوظ رکھا۔ ڈاکٹر مسعود حسین خاں نے اعتراف کیا ہے۔

> ...... اقبال کے یہاں مذہب، فکر اور فن تینوں کا بڑا اچھا امتزاج ملتا ہے۔ یہ فلسفہ کا کمال بھی ہے اور زوال بھی۔ اقبال کے فلسفہ کی کوئی تنقید اس کے فن کے جادو کو کم نہیں کر سکتی۔ وہ ایک عظیم المرتبت آرٹ کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ جو بلند ہے اور اتنا بلند ہے جس پر تنقید کی کمند مشکل سے ڈالی جا سکتی ہے۔ [۴۲]

اول تو ان کا فلسفۂ حیات بڑا ہی جان دار ہے۔ کیوں کہ اس کا مرکزی نقطۂ خیال ''انسان'' ہے۔ اور وہ انسان جو اس گزرگاہِ ہستی کا راز دار ہے۔ جس کے دم سے اس عالم کی رنگینیاں قائم ہیں۔ جو اس ہستی کا امین اور پاسبان ہے یہ وہ بنیادی محور ہے جس کے گرد اقبال کا فلسفۂ کائنات گردش کرتا ہے۔ اس لیے ان کی فکر زندۂ جاوید ہے۔ اسکی اہمیت تا دیر قائم رہے گی۔ ممکن ہے کہ ایسا بھی زمانہ آجائے جب اس دستور حیات کو سلسلۂ فکر میں کوئی جگہ نہ ملے مگر اس وقت بھی اقبال فراموش نہیں کیے جائیں گے کیوں کہ ان کی دوسری حیثیت بھی ہے اور وہ عظیم فنکار کی ہے۔ بہ قول سید احتشام حسین:

> ...... اگر ان کے فلسفے کی تفصیلات سے الگ ہو کر دنیا کی ترقی پسند طاقتوں کے مخصوص رجحانات کے متعلق ان کے فیوض کا جائزہ لیں تو یہ معلوم ہوگا کہ ان کے افکار انھیں ہر زمانے کے بڑے

شعراء کے جھرمٹ میں جگہ دلائیں گے۔ [۴۳]

فکر و فن پر بحث کرتے وقت ہمیں یہ نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ تنقید و تبصرہ، افہام و تفہیم کی راہوں پر پابندی لگانا مناسب نہیں۔ جب اقبال کا اور ان کے فکر و نظر کا جائزہ لیں تو فکر و نظر سے متعلق قطعیت کا حکم صادر کرنے سے گریز کرنا چاہیے۔ دنیائے فکر و نظر میں قطعیت کوئی معنی نہیں رکھتی۔ غور و فکر کے گوشوں کو ہمیشہ کھلا رکھنا چاہیے۔ پروفیسر میاں محمد شریف نے لکھا ہے:

...... یہ بات بڑی جرأت کا تقاضا کرتی ہے کہ ہم گذشتہ سات سو سال میں پیدا ہونے والے سب سے بڑے اسلامی طباع کے خیالات پر انتقاد کریں۔ لیکن اقبال کے نظریے کو قطعی فرض کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم فکر کے دھارے کو روک دیں۔ خود اقبال کو اپنی تعلیمات کے مطابق زندگی ہر دم رواں ہے اور اس کے امکانات لامتناہی ہیں۔ ہر شخص کا فرض ہے کہ صداقت کا سراغ لگائے۔ [۴۴]

فکر اقبال ارتقا پذیری کے ساتھ اپنے اور دیگر مفکرین کے خیالات پر تنقیدی نقطۂ نگاہ بھی ڈالتا رہا۔ دوسرے مفکرین کے خیالات پر اقبال نے بڑی شد و مد کے ساتھ تنقید کی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ تنقید کس حد تک درست ہے۔ اقبال کا اپنے فکر و فن پر تنقیدی نقطۂ نظر چند حقیقتیں پیش کرتا ہے۔ خیالات کی ارتقا پذیری کے ساتھ ساتھ ناقدرانہ نقطۂ نظر کی بھی اہمیت ہے۔ اقبال کی فکری سرگزشت کی کہانی بڑی ہی دلچسپ اور سبق آموز ہے۔ اور اس سرگزشت سے اقبال اور اقبال کے ناقدین کو سمجھنے میں بہت سی آسانیاں فراہم ہو جاتی ہیں۔ اس سرگزشت میں دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ نظر ثانی کے ساتھ ساتھ خیالات سے رجوع بھی کرتے رہے۔ چوں کہ فکرِ اقبال کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ وہ استخراجِ نتائج میں تیز روی کے زیادہ دل دادہ تھے۔ کبھی کبھی معمولی غور و فکر کے بعد جلد نتائج برآمد کر لیتے اور آخر میں اس پر نظر ثانی بھی کرتے۔

کئی نقادوں نے اقبال کے تضادِ فکر پر توجہ صرف کی ہے۔ اقبال کا ''تضادِ فکر'' اہلِ علم کے درمیان ایک موضوعِ بحث بنا ہوا تھا۔ آج کل کے یکم فروری اور ۱۵؍فروری ۱۹۴۶ء [۴۶] کے دونوں شماروں میں میکش اکبرآبادی نے ''علامہ اقبال کے متضاد نظریے'' کے عنوان سے دو مضامین سپرد قلم کیے۔ یکم اپریل کے شمارے میں پروفیسر تاثیر نے جواب میں مضمون لکھا ۱۵؍مئی اور ۱۵؍جون کے شماروں میں ''اقبال کی وحدتِ فکر'' کے عنوان سے غلام محمد بٹ نے

میکش اکبرآبادی کی تردید میں مضامین لکھے۔ یکم اگست اور ۱۵؍اگست کے شماروں میں بشیر مخفی القادری نے بھی تردیدی مضامین سپردِ قلم کیے۔ میکش اکبرآبادی نے ۱۵؍ستمبر اور یکم اکتوبر کے شماروں میں ان مضامین کے جواب میں مضامین لکھے۔ ان مضامین میں میکش اکبرآبادی اور پروفیسر تاثیر کے مضامین قابلِ توجہ ہیں۔ ستمبر ۱۹۵۴ء کو اسی رسالے میں ڈاکٹر مسعود حسین خاں نے ایک 'تضادِ فکر' ایک مضمون سپردِ قلم کیا جو ان کی کتاب 'اردو زبان اور ادب' میں شامل ہے۔

جب ہم اقبال کے ارتقائے فکر پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ تضادِ فکر نہیں رہتا۔ 'اسرارِ خودی' کے پہلے ایڈیشن میں خواجہ حافظ کے متعلق جو اشعار موجود تھے ان میں خواجہ حافظ کو نشانہ تنقید بنایا گیا۔ اس تنقید سے ایک ہل چل مچ گئی تھی۔ بڑے بڑے ثقہ اور نام نہاد صوفی منش میدان میں اتر آئے تھے کہنا یہ ہے کہ ایک طرف تو اقبال خواجہ حافظ پر تنقید کرتے ہیں۔ دوسری طرف وہ عرفی کو بہ نظر تحسین پیش کرتے ہیں۔ جب کہ عرفی کا کوئی خاص مثبت فکری رجحان نہیں ہے۔ حافظ کے خیالات اور عرفی کے خیالات میں کوئی بہت بڑا اختلاف موجود نہیں ہے۔ حافظ کے مقابلے میں بھی عرفی کا کوئی حرکی، انقلاب انگیز نظریۂ زندگی نہیں جس سے عرفی کو ممتاز کیا جاسکے۔ جب مولانا اسلم جیراج پوری نے اقبال کو توجہ دلائی تو انھوں نے اپنے خیال سے رجوع کرلیا۔

......عرفی کے اشارے سے محض اس کے بعض اشعار کی طرف تلمیح مقصود تھی۔ مثلاً

گر فتم آں کہ بہشتم دہند بے طاعت قبول کردنِ صدقہ نہ شرطِ انصاف است

لیکن اس مقابلے سے (خواجہ حافظ اور عرفی) میں خود مطمئن نہ تھا۔ اور یہ ایک مزید وجہ ان اشعار کو حذف کردینے کی تھی۔ [۴۵]

اسی طرح بیدل کے فکر و نظر کے متعلق بھی اقبال نے ایک خیال قائم کرلیا تھا کہ بیدل بھی زندگی کا مثبت اور سعی و حرکت کا فلسفہ نہیں رکھتے بلکہ یاس انگیزی و مایوسی کا نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ اقبال نے دلیل میں یہ شعر پیش کیا تھا۔

نزاکت ہاست در آغوشِ مینا خانۂ حیرت
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگ تماشا را

مرزا بیدل علیہ الرحمہ لذت سکون کے اس قدر دل دادہ ہیں کہ ان کو جنبش نگاہ تک گوارا نہیں۔ [۴۶]

یہاں مرزا بیدل کی تنقید کی گئی ہے۔ اقبال کے پیغام میں زندگی اور کائنات کا جو حرکی

تصور ہے ظاہر ہے کہ یہ شعر اس تعلیم کے منافی ہے۔ اس لیے اقبال نے اس شعر کی رو سے ان کے خیال کی تردید کی۔ مگر بعد میں ان کے متعلق اگر ملفوظات کی یہ روایت صحیح مان لی جائے تو یہ خیال بھی ملتا ہے۔

بیدل کے کلام میں خصوصیت کے ساتھ حرکت پر زور ہے۔ یہاں تک کہ اس کا معشوق بھی صاحب خرام ہے۔ اس کے برعکس غالب کو زیادہ تر اطمینان وسکون سے الفت ہے۔ بیدل نے ایک شعر لکھا ہے [۴۷] خرام می کاشت کی ترکیب استعمال کی ہے۔ گویا سکون کو بھی بہ شکل حرکت دیکھا ہے۔ [۴۸]

ڈائری میں بیدل کو خراجِ فکر پیش کیا ہے۔ اس طرح ان دونوں بیانوں میں تضادِ فکر پایا جاتا ہے۔ مگر یہ دراصل تضادِ فکر نہیں۔ بلکہ ارتقائے فکر ہے۔ اسی مذکورہ بیان میں غالب کی تنقید ہے۔ جب کہ غالب پر بانگِ درا حصہ اول میں ایک نظم ہی ستائشی انداز میں موجود ہے جس میں ان کی عظمت فکر کا اقرار کرتے ہوئے گوئٹے کا ہم نوا کہا گیا ہے۔ ڈائری اور جاوید نامہ میں موجود نذرانۂ عقیدت تحسین کی انتہا ہے ٹھیک اسی طرح اسرار کے دیباچے میں اقبال نے امیر مینائی کے متعلق لکھا تھا:

......اور امیر مینائی مرحوم بھی یہ تعلیم دیتے ہیں کہ

دیکھ جو کچھ سامنے آجائے منھ سے کچھ نہ بول
آنکھ آئینے کی پیدا کر دہن تصویر کا [۴۹]

اس سے پہلے اقبال اپنی ابتدائی غزل میں امیر مینائی کی تعریف میں یہ کہہ چکے تھے

عجیب شے ہے صنم خانۂ امیر اقبال
میں بت پرست ہوں رکھ دی یہیں جبیں میں نے

مرثیہ داغ میں بھی امیر کا احتراماً تذکرہ ہے اسرارِ خودی کا دیباچہ اس سے تقریباً دس سال بعد لکھا گیا۔ اس طرح یہ تضادِ فکر دراصل ارتقائے فکر ہے۔ ارتقائے فکر کی یہ چند مثالیں پیش کی گئی ہیں ورنہ فکر اور فن میں ارتقا کی مثالیں بہ کثرت پائی جاتی ہیں۔ خودی سے بے خودی تک وطنیت سے بین الاقوامیت تک۔ ارتقائے فکر کے ارتعاشات ہیں۔

اقبال چوں کی ذہین اور حساس واقع ہوئے تھے ان میں جذبات کی فراوانی تھی احساس

میں شدتِ گداز بھی تھی۔ ان محرکات کی وجہ سے وہ کبھی کبھی نتائج تک پہنچنے میں پیچ وخم سے بھی گزرتے تھے۔ جس کی وجہ سے ذہنِ اقبال کو سمجھنے میں پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہے۔

بعض نقادوں نے انھیں وجوہات کی بنا پر اقبال کے فکر وفن کے متعلق چند اشکالال پیدا کیے ہیں۔ جنھیں وہ فکر ونظر کے تناقصات کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ حالاں کہ یہ تناقصات نہیں ہیں بلکہ ارتقائے فکر کے رنگین اور تہ دار پہلو ہیں۔ مجنوں گورکھپوری نے بار بار ان تناقصات کا تذکرہ کیا ہے۔ ان میں نظریہ کی شدت اور گم رہی بھی شامل ہے۔

اقبال کی شخصیت اور ان کی شاعری دونوں ایسے تناقصات کی حامل ہیں جو کسی طرح شیر وشکر نہیں ہوسکتے۔ ۵۰

موصوف نے جن تناقصات کی طرف اشارے کیے ہیں وہ دراصل بنیادی طور پر تعبیرات کی غلطی سے موسوم کیے جاسکتے ہیں۔ تنقید اور تخلیق کے رشتوں کے ساتھ ساتھ فکری ارتقا اور گرد وپیش کے بیرونی اثرات کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ یہ اضداد یا تناقصات ارتقائے فکر کے نتائج ہیں۔ اسے سمجھنے کے لیے ان میں ربط اور تاریخی تسلسل کو بھی ذہن نشین رکھنا چاہیے۔ ورنہ اس کا امکان ہے کہ تنقید وتبصرہ کا مقصد فوت ہوجائے۔ اقبال کے فکر وفن کے حسین امتزاج پر بیشتر نقادوں نے اظہارِ خیال کیا ہے۔ ان کے خیال میں یہ اقبال کی انفرادیت ہے جس میں الوہیت وابلیسیت جلال وجمال، مذہب وسائنس، مشرق ومغرب، جدید وقدیم سبھی شامل ہیں مجنوں گورکھپوری کی تصنیف میں خود ان کے بیانات نے تناقصات پیدا کیے ہیں صرف ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ اقبال کے متعلق لکھا ہے:

اقبال اس راز سے واقف تھے کہ زندگی ضدین کی آمیزش کا نام ہے۔ ۵۲

ضدین کی اس آمیزش کو تسلیم کر لینے کے بعد کیا تناقصات کی واقعی قدر وقیمت باقی رہتی ہے؟ اقبال کی نگاہیں کبھی کبھی جزئیات پر پڑتی ہے وہ کلیات کو نظر انداز کر دیتی ہیں اور کبھی کلیات کو خاطر میں لاتی ہیں تو جزئیات کو پس پشت ڈال دیتی ہیں۔ جزئیات یا فروعات کو نظر انداز کر دینے سے عام قاری کو دقتیں پیش آتی ہیں۔ قاری ان میں ربط باہمی کی جستجو کرتا ہے۔ ناکامی کا احساس تاویلات وتعبیرات کی غلطی کی طرف رہنمائی کرتا ہے اقبال کا ذہن مفکر کا ذہن ہے۔ وہ قاری کے ذہن کو بھول جاتے ہیں انھوں نے چند تصورات پیش گفتار کے طور پر تسلیم کر

لیے اور عام قاری سے پر امید ہیں کہ وہ اپنی ذہنی بساط کے اعتبار سے ان خلاؤں کو پس منظر سے پر کرے گا۔ مگر یہ تصورات پُر ہونے کے بجائے قارئین کے لیے مشکل کا سبب بن جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے فکر وفلسفہ کے متعلق فیضانِ نظر نکتہ سنجی، ژوف نگاہی آگہی وبصیرت کی ضرورت ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ اقبال نے اپنے قارئین کی ذہنی بصیرت وآگہی کے متعلق زیادہ غلط اندازہ نہیں لگایا تھا۔ فلسفیانہ خطبات کے سلسلے میں سید نذیر نیازی کو لکھتے ہیں۔

......گو مجھے شبہ ہے کہ عام لوگ اس سے مستفیض ہو سکیں گے۔ علماء جنھوں نے فلسفہ کا خاص طور پر مطالعہ کیا ہے وہ میرا مقصد سمجھ سکیں گے۔ ۵۳

فکر اقبال کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ انھیں اپنے نظریات کے متضاد ومتخالف عناصر میں بھی اگر کوئی جزوی خوبی نظر آتی ہے تو اسے قبول کر لیتے ہیں۔ کل سے قطع نظر فروعات کو تسلیم کرنے میں انھیں کوئی عار محسوس نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ چند ناقدین نے اقبال نے ان کے بعض پہلوؤں پر سخت تنقید کی ہے۔ مسولینی۔ ابلیس، نطشے وغیرہ کے متعلق اقبال کے جو تصورات ہیں ان میں اس تضادِ فکر کو زیادہ اجاگر کیا گیا حالاں کہ اقبال کا قصور صرف یہ ہے کہ انھیں جہاں کہیں بھی اپنے نقطۂ نظر کی تائید ملتی ہے اسے قبول کر لیتے ہیں۔

اسی طرح نقادوں نے اقبال کے فلسفۂ حرکت وعمل سے بھی تعارض کیا ہے۔ بعض نے تو اسے ہدفِ ملامت سمجھا ہے جس کی بنا پر اقبال کو فاشست، آمر، مطلق العنان اور انسان دشمن تک کے الفاظ سے یاد کیے ہیں۔ اقبال نے جو توازن پیش کیا ہے۔ ناقدین نے چشم پوشی کی ہے۔ صرف عقابیت، شاہینیت پر ان کی نظریں مرکوز ہوگئیں یہی وجہ ہے کہ انھیں اقبال کو فاشست کہنے میں دقت پیش نہ آئی مجنون گورکھپوری اسی طبقۂ خیال کے نمائندے کی حیثیت رکھتے ہیں۔

آخری دور میں اقبال کی شاعری میں ایک اور میلان پیدا ہوگیا جو حجازیت سے بھی زیادہ خطرناک ہے اور جس کو ہم عقابیت کہیں گے جو ایک قسم کی فاشیت (Fascism) ہے جس طرح اقبال کے تصور میں حجاز نے اپنا تسلط جما لیا تھا اور عقاب، شاہین، شہباز اور چیتے جیسے سفاک جانوروں نے بھی ان کی فکر وبصیرت میں ایک مرکزی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ وہ ان میں بالخصوص مردِ مومن میں انھیں پھاڑ کھانے والے جانوروں کی خصلت دیکھنا چاہتے ہیں۔ سنئے کتنی لذت لے کر کہتے ہیں:

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

ذرا ہم آپ تھوڑی دیر کے لیے سوچیں کہ اگر یہ غارت گرانہ میلان عام ہوجائے تو ہماری دنیا کا کیا حال ہوگا اور وہ رہنے کے لیے کیسی چیز ہوگی۔ [۵۴]

سردار جعفری نے بھی مفلوج اور کم نگہی کا ثبوت دیا ہے:

اقبال کا شاہین بہادر بھی ہے اور خون خوار بھی، درویش بھی ہے اور بگلا بھگت بھی۔ [۵۵]

سردار جعفری اقبال اور مسولینی کی فکری مماثلت پر اپنی مکروہ فکر کا مظاہرہ کرتے ہیں کہ اقبال کا بھی وہی خیال ہے جو مسولینی کہا کرتا تھا یعنی:

''جنگ لہو گرم رکھنے کا اک بہانہ ہے'' [۵۶]

ترقی پسند تنقید کے دوسرے علم بردار اختر حسین رائے پوری کے خیالات اقبال کے فکر وفن سے متعلق انتہاپسندی کے ساتھ ساتھ عدم توازن کی مثالیں پیش کرتے ہیں۔ چوں کہ وہ فیضانِ نظر سے محروم ایک پوری جماعت کے نقطۂ نظر کو پیش کرتے ہیں اس لیے انھیں زیرِ بحث لایا جارہا ہے۔ ورنہ ان کے تنقیدی خیالات معتبر تنقیدی صلاحیتوں سے عاری ہیں۔

یہ فیض مسولینی کا ہے جو اطالیہ کی بہبودی کے لیے ساری دنیا کو فنا کرسکتا ہے جو اطالیہ کے سرمایہ داروں کا سپہ سالار ہے جو جنگ کو انسانیت کے لیے شیرِ مادر بتاتا ہے۔ اقبال ایسے ڈکٹیٹر کو ہی اسلامی پاکستان کے استحکام کا ضامن سمجھتا ہے۔ [۵۷]

سردار جعفری کی بے بصیری دیکھیے:

یہ اقبال کا مستقل تضاد ہے کہ وہ اپنی شاعری میں جس حسین وجمیل دنیا کی تشکیل کرنا چاہتے ہیں ان کا فلسفہ اس دنیا کے تباہ کرنے والے افراد کی پیدائش میں مدد کرتا ہے۔ [۵۸]

یہ وہی سردار جعفری ہیں جو اقرار ندامت کے لیے اقبال شناسی میں علامہ کی تحسین میں سراپا نیاز مند نظر آتے ہیں۔

ان عبارتوں سے یہ بات واضح ہے کہ اقبال کا فلسفۂ حرکت وعمل اور اس کے متعلقات بھی ناپسندیدہ قرار دیئے گئے ہیں۔ ان میں بھی وہی عدم توازن برقرار ہے۔ ورنہ اقبال کے فکرونظر کا غائر مطالعہ بتاتا ہے کہ افکار میں توازن اور ہم آہنگی قائم ہے یہ توازن یا ہم آہنگی

اتفاقیہ نہیں ہے بلکہ ذہن وشعور کا تربیت یافتہ نظام ہے۔ جس پر فکری بصیرت کا پورا پورا زور صرف کیا گیا ہے۔ اقبال کو اپنے قارئین کا اور ان کی ذہنی وفکری بصیرت کا پورا احساس تھا۔

مجنون گورکھپوری کا بیان تحقیقی طور پر غلط ہے۔ اقبال کے یہاں شاہین کی علامت بہ قول سردار جعفری ۱۹۲۰ء[59] کے بعد ابھرتی ہے۔ ویسے ثبوت میں بانگِ درا کی نظم ''اسیری'' کا یہ شعر پیش کیا جا سکتا ہے:

شہپر زاغ وزغن در بند قید وصید نیست
ایں سعادت قسمت شہباز وشاہین کردہ اند[60]

طلوع اسلام (۱۹۲۴ء) میں مسلم قوم کو خطاب کرتے وقت یہ شعر پیش کیا گیا ہے۔

نوا پیرا ہو اے بلبل کہ ہو تیرے ترنم سے
کبوتر کے تنِ نازک میں شاہیں کا جگر پیدا[61]

جہاں تک لفظِ شاہین کے استعمال کا سوال ہے اب تک کی دریافت کے مطابق یہ لفظ پہلی بار ''نالۂ یتیم'' میں استعمال کیا گیا ہے اور ''نالۂ یتیم'' بالکل ابتدائی نظم ہے یعنی انیسویں صدی کے بالکل آخر کی نظم ہے:

صید شاہینِ یتیمی کا پھڑکنا اور ہے
نوک جس کی دل میں چبھتی ہو وہ کانٹا اور ہے[62]

دنیائے شعروادب کا ایک مسلمہ اصول ہے کہ فن کار کی کچھ اپنی پسندیدہ علامتیں استعارے اور تشبیہیں ہوتی ہیں جن سے وہ مقاصد آفرینی کا کام لیتا ہے۔ اقبال کے کلام میں بھی ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔ شہباز وشاہین، لالۂ صحرائی، جوئے اورں، چاند اور تارے وغیرہ ایک طرف، شاعرانہ علامتوں کے طور پر استعمال کیے گئے ہیں۔ دوسری طرف فکر ونظر کے لیے بھی انھیں بروئے کار لایا گیا ہے۔ اقبال کے نزدیک ان میں بڑی دلکشی ہے۔ جہاں تک شہباز وشاہین کا تعلق ہے۔ جوشِ حیات یا ولولۂ حیات کی بے پناہ قوت اقبال کے لیے کشش کا سبب ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی خوبیاں قابلِ ذکر ہیں جن کا ذکر اقبال کے یہاں بڑی صراحت سے ملتا ہے یعنی شاہین کی خودداری، بلند پردازی، غیرت مندی، ارضیت سے بے تعلقی اور خلوت نشینی[63] جیسے

صفات بھی اقبال کے لیے وجہِ کشش ہیں۔ بہ قول ڈاکٹر یوسف حسین خاں:

اقبال توانائی کا قدرداں ہے چاہے وہ اپنوں میں ملے یا غیروں میں عالمِ فطرت میں یا عالمِ انسانی میں۔ ۶۴؎

یہی وہ پہلو ہے جس کی بنیاد پر چند نقادوں نے فکر ونظر کا تضاد بیان کر کے طرح طرح کی الجھنیں پیدا کی ہیں۔ اقبال کے نزدیک اپنوں اور غیروں میں اس قسم کی تفریق نہیں ہے وہ قوت کا قدرداں ہے خواہ وہ متضاد عناصر میں ملے یا کہیں اور یہ قدر اور قوت جہاں کہیں بھی ملے اقبال کے نقطۂ خیال میں محترم ہے۔ اقبال جزوی طور پر اسے محترم سمجھتے ہیں۔ کل طور پر اس پیکر سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں انھیں وہ ہرگز قبول کرنے کے لیے تیار نہیں۔ فکر ونظر کی دنیا میں کسی شے کو محبوب و مردود قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ اس کی قدروں کا تعین کیا جائے۔ ایک قدر اپنی جگہ پر قابلِ پذیرائی ہے خواہ وہ غلط پیکر سے وابستہ ہو ایک پیکر میں بیک وقت بہت سے اقدار جمع ہو سکتے ہیں وہ پیکر فی نفسہٖ مکروہ ہو سکتا ہے اور اس کی تجسیم کے بہت سے اقدار ناسزاوار ہو سکتے ہیں مگر چند قدریں ایسی بھی ہو سکتی ہیں۔ جن کے نقوش لافانی ہوں۔ جن کی افادیت مسلم ہو جو زندگی اور کائنات کی آرائش میں کام آسکیں۔ عقل ودانش کا تقاضا یہ نہیں کہ ان مثبت اقدار کو بھی پس پشت ڈال دیں۔ اس ایک قدر کی تلاش وتجسس میں اقبال کے فکر وفن میں ایسے متضاد ومتخالف پیکر جمع ہو گئے ہیں۔ جن پر بہ ظاہر تضادِ فکر کا گمان ہوتا ہے۔ یہ حقیقت سمجھ لینے کے بعد تضاد کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک طرف شہباز وشاہین کے دل دادہ ہیں۔ دوسری طرف کنجشک فرومایہ کے ساتھ ساتھ رعنا غزال تاتاری سے محبت رکھتے ہیں۔ یزداں کے ساتھ ابلیس کو بھی جگہ دیتے ہیں۔ مسولینی، نطشے کے ساتھ کارل مارکس، برگساں، مصطفیٰ کمال، جمال الدین افغانی گوتم بدھ، اور بھی دوسرے تاریخی اعلام واسماء کا تذکرہ ہوتا ہے۔ مگر ان میں اقبال کے نقطۂ نظر سے ایک قدر مشترک ہے جس سے ہم آہنگی برقرار رہتی ہے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے وضاحت سے اس کی تاویل پیش کی ہے۔

اس کی محفل میں لینن اور مسولینی، نطشے اور ٹالسٹائے، برگساں اور کارل مارکس، مصطفیٰ کمال اور جمال الدین افغانی پہلو بہ پہلو بیٹھے نظر آتے ہیں۔ اگرچہ بادی النظر میں فکر کا تضاد ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے خیال کی تہ میں لطیف ہم آہنگی موجود رہتی ہے۔ ۶۵؎

یہ وہی ہم آہنگی ہے جس سے اقبال کو اپنے نقطۂ نظر کی تائید ملتی ہے۔ ان پیکروں میں اگر کوئی چیز کسی وقت پسند آتی ہے تو کردار کے اس عنصر کی تعریف کرتے ہیں۔ سکندر و مسولینی کی تعریف کو وجۂ جواز بنا کر چند ناقدینِ اقبال نے غلط تصویریں پیش کیں۔ حالاں کہ بہ قولِ عزیز احمد:

سکندر اور مسولینی میں جو چیز اقبال کو پسند آئی وہ ذوقِ حرکت و انقلاب ہے۔ ندرتِ فکر و عمل، ذوق انقلاب کا نام ہے اور اس سے معجزاتِ زندگی پیدا ہوتے ہیں۔[۶۶]

بالِ جبریل میں مسولینی کی جو تعریف ہے وہ اس کے پیکر یا کردار کے کل کی تعریف نہیں ہے بلکہ ایک جزو کی تعریف ہے۔

ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے ذوقِ انقلاب ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے ملت کا شباب
ندرتِ فکر و عمل سے معجزاتِ زندگی ندرتِ فکر و عمل سے سنگِ خارہ لعلِ ناب[۶۷]

اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ ندرتِ فکر و عمل ہی زندگی کا راز ہے۔ اسی کی مدد سے قومیں اور افراد اوجِ ثریا تک پہنچتے ہیں اور عدم موجودگی میں عالمِ ہستی سے فنا ہوتے ہیں۔ اسی سے ملت کا شباب قائم ہے۔ اسی ذوقِ انقلاب سے سنگ[۶۸] خارہ لعلِ ناب بنتا ہے۔ جب ہم اس نظم کو پیشِ نظر رکھیں تو بہ قول پروفیسر آل احمد سرور ضربِ کلیم کی نظم پر بھی توجہ رکھنی چاہیے۔ جس میں مسولینی نے پوری مشرقی اور مغربی دنیا کو چیلنج کیا ہے:

پردۂ تہذیب میں غارت گری آدم کشی کل روا رکھی تھی تم نے میں روا رکھتا ہوں آج[۶۹]

اسی طرح تیمور کے متعلق اقبال نے خود اپنے نقطۂ فکر کی وضاحت کی ہے جس سے ان کے اندازِ نظر پر کافی روشنی پرتی ہے۔ اندازِ فکر کے ساتھ ساتھ شعری اسالیبِ بیان کے متعلق بھی معلومات حاصل ہوتی ہے۔

تیمور کی طرف اشارہ کرنا محض اسلوبِ بیان ہے۔ اسلوب بیان کو شاعر کا حقیقی view تصور کرنا کسی طرح درست نہیں ایسے اسالیب کی مثالیں دنیا کے ہر لٹریچر میں موجود ہیں۔[۷۰]

اس اقتباس سے فلسفۂ شعر سے متعلق اظہار و ابلاغ کے مسائل پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ محض اسلوب بیان کو شاعر کا حقیقی نقطۂ نظر نہیں سمجھنا چاہیے۔ انھوں نے اس طرف بھی اشارے کیے ہیں کہ ان علامتوں کے پیرایۂ بیان میں ان قوموں کو بیدار کرنے کی کوشش ہے۔ خواہ وہ وسط ایشیا ہو یا شمال افریقہ ان میں ذوقِ انقلاب پیدا کرنے کے لیے شعری اسلوبِ فن کا سہارا لیا گیا ہے۔

یہ اسالیب بیان کی خوبی اور طرز ہے۔...... تیمور کی روح کو اپیل کرنے سے تیموریت کو زندہ کرنا مقصود نہیں بلکہ وسط ایشیا کے ترکوں کو بیدار کرنا مقصود ہے۔ اے

یہاں ایک اشکال پیدا کیا جاتا ہے کہ اقبال کے ان متضاد عناصر کی موجودگی میں ہر طبقۂ خیال اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت میں اقبال کے فکر وفن سے ہی اقتباس پیش کر کے اپنے کو مطمئن کر لیتا ہے اور دوسرے طبقۂ خیال کے افکار ونظریات کی تردید بھی کرتا ہے ترقی پسند نقطۂ نظر رجعت پرست عناصر سے بے زاری کا اعلان کرتا ہے اور اپنی پسند کے عناصر کو قبول کر لیتا ہے۔ اور رجعت پرست طبقہ بھی یہی کرتا ہے۔ گویا ہر فکر اپنی مرضی کے مطابق تعبیر وتشریح کر سکتا ہے کیوں کہ کلامِ اقبال میں دونوں قسم کے خیالات پائے جاتے ہیں۔

> Iqbal's uncoordinated usions, one can find what ever one wills– except static contentment. he praised and He exagerated both Marx and Mussolini he attacked traditional Islam and nationalism, and advocated an ardent nationalism the traditionally Islamic community some people know one part of him and follow it, others another.72

پروفیسر نے اس لطیف ہم آہنگی کو نظر انداز کر دیا ہے جو اقبال کے ان متضاد پہلوؤں میں موجود ہے انھوں نے ان مشترک قدروں کو ہی پیشِ نظر رکھا ہے۔ جن پر اقبال کی توجہ ہے۔ مارکس اور مسولینی کے کردار وگفتار میں جو قدر اول کی حیثیت سے اہمیت رکھتی ہے جسے اقبال نے پیش کیا ہے۔ اس پر تضاد کی نظر نہیں ہے۔ اقبال نے انسان کش قومیت کی مخالفت کی ہے جس کی حیثیت علاقائی جغرافیائی اور سیاسی ہے۔ وہ قومیت کو پیدائش کے دوگز زمین میں محدود نہیں رکھنا چاہتے۔ بلکہ ساری زمین کو ایک قومیت اور تمام بنی نوعِ انسان کو ایک قوم گردانتے ہیں۔ اور اس بنی نوع انسان کے لیے ایک مرکزِ محسوس کو بھی لازم قرار دیتے ہیں اور یہ مرکزِ محسوس کرۂ ارضی پر ہی ہوسکتا ہے خلاؤں میں نہیں۔ اس مرکزِ محسوس سے انسانوں کی شیرازہ بندی اور مرکزیت مقصود ہے۔ اقبال کے فکر وفن میں جو پیکر ڈھلتا ہے وہ ذکر وفکر کے تمام گوشوں سے مل کر مجموعی صورت اختیار کرتا ہے جب ہی وہ مکمل ہوتا ہے ورنہ ایک پہلو تو ہمیشہ نامکمل اور تشنہ رہے گا۔ خودی اور بے خودی کے توازن سے ہی فلسفۂ اسرار وجود میں آتا ہے۔

جس طرح نظامِ فطرت میں شب و روز مل کر ایک عالم پیدا کرتے ہیں۔ بہ ظاہر دونوں میں تضاد وتخالف کے پہلو موجود ہیں تاریکی اور روشنی سے دن رات کا اطلاق اور احساس ہوتا ہے۔ فلسفہ اور منطق کا مسلمہ اصول ہے کہ ایک قدر سے شناسائی حاصل کرنے کے لیے اس کا دوسرا پہلو بھی ضروری ہے۔ ایک قدر اپنے کو پہچاننے کے لیے دوسرے قدروں کا محتاج ہے۔ اقبال کے اس خیال میں بڑی وسعت اور جامعیت ہے۔ خیر وشر من ویزداں، طبیعات ومابعدالطبیعات، خودی بے خودی، شیرِ غاب اور رعنا غزال تاتاری، مارکس اور مسولینی ایک دوسرے کی شناخت کے لیے ضروری ہیں۔ کینٹ ول اسمتھ کے خیالات کو ملاحظہ فرمائیے۔

> He was a poet, not a systematic thin ker, and he did not hesitate to contradict himsef.[73]

اقبال صرف شاعر نہ تھے بلکہ مفکر بھی تھے۔ موصوف نے یہ بتانے سے گریز کیا ہے کہ باضابطہ مفکر سے ان کی مراد کیا ہے؟ انھوں نے فلسفۂ خودی و بے خودی کو پیش کر کے ایک باقاعدہ فلسفہ پیش کیا ہے اور اس کے تمام پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ زمان ومکان کے علاوہ تاریخ وتمدن، کائنات اور زندگی کا نظریہ پیش کیا ہے۔ طرزِ فکر اور طرزِ اظہار کے اعتبار سے بھی انھوں نے مفکرانہ جذبات وتاثرات۔ ...... پیش کیے ہیں۔ نثر میں نہ سہی نظم میں سہی مگر یہ تو اظہارِ بیان کے وسیلے ہیں۔ یہاں بھی لطیف ہم آہنگی کو غلطی سے تضادِ فکر سمجھا گیا ہے۔ جس نے غلط تاویلات کے دروا کیے ہیں۔ ناقدینِ اقبال اپنے اپنے ذہن کی تعبیرات کی بھول بھلیوں میں غوطہ لگاتے پھرتے ہیں۔ گوہرِ مراد ہاتھ نہیں آتا کیوں کہ جب تک تخلیق اور تنقید دونوں میں یگانگت پیدا نہیں ہوگی۔ غلط تاویلات کی گنجائش باقی رہے گی۔ فن کار کے ذہن کا تجزیہ کرتے وقت نقاد کو اپنے ذہن کا بھی تجزیہ کرنا چاہیے اور دونوں ذہنوں میں ایک ہم آہنگی اور ربط کی ضرورت ہے۔

اس بات کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ اقبال کے فکر وشعر پر قلم اٹھاتے وقت نقاد کی ذمہ داریاں کئی گنا بڑھ جاتی ہیں۔ اقبال کے فکر ونظر میں بیک وقت کئی عناصر شامل ہیں۔ حقائق اور اعلیٰ قدروں کے امتزاج نے فکر ونظر کو زیادہ مربوط کر دیا ہے۔ دوسرا اہم پہلو یہ ہے کہ اقبال شاعر بھی تھے اور شعر میں فکر ودانش کی بات کرنا آسان نہیں۔ اظہار وابلاغ کی بے

بسی اور کم مائیگی سے طرح طرح کے سنگِ راہ حائل ہوتے ہیں۔ اس لیے یہ سمجھنا چاہیے کہ فکروفن کے سنگ ریزوں کو سمیٹنا ہوگا اور ان کو ایک رشتے میں پرونا ہوگا۔ ان میں توازن اور اہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرنی ہوگی۔ جب ہی اقبال کا فلسفہ منظم اور مربوط ہوگا۔ ورنہ یہ سارے عناصر منتشر ہوں گے۔ تنقید کی کامیابی اور ناکامی کا دارومدار نقاد کی منصفی اور بصیرت پر ہے۔ ورنہ اقبال کا نقاد اور اس کے منشورات 'رف نوٹس' کے زیادہ قدروقیمت کے حامل نہ ہوں گے۔ یہی وجہ ہے کہ آج بھی اقبال پر تنقیدیں اور یک طرفہ تنقیدیں لکھی جارہی ہیں۔ اقبال کی زندگی میں اور انتقال کے بعد کوتاہ بینی وجود میں آتی رہی اور اقبال کے فکروفن کے ناپیدا کنار سمندر میں تحریریں اپنا وجود کھوتی رہیں۔ مگر اقبال کے فکر اور فن کی عظمت اور اس کی ہمہ گیری میں ذرہ برابر بھی فرق نہ آیا۔

اقبال کی نگاہیں تفکیری ہیں ایک چیز ایک وقت مفید بھی ہوسکتی ہے اور وہی چیز متضاد پہلوؤں پر مختلف اشیاء کے لیے مختلف اوقات پر ضرررساں بھی ہوسکتی ہے قدر ایک ہی ہے اپنے خواص اور نتائج کے اعتبار سے بھی مختلف نہیں مگر مختلف حالات واوقات میں نتائج غلط بھی ہوسکتے ہیں۔ مثلاً خودی ایک طرف فوق البشر کی رہنمائی کرتی ہے۔ دوسری خودی شیطانی خودی ہے جو ہلاکت وخسران ن کی دعوت دیتی ہے۔ وہی قوت امنِ عالم کی ذمہ دار ہوتی ہے اور وہی قوت چنگیزیت اور بربریت بھی برپا کرتی ہے۔ وہی انسان کائنات کی آرائش کے فرائض انجام دیتا ہے اور وہی انسان مسمار بھی کرتا ہے غرض یہاں تخریب وتعمیر دونوں ہم دوش ہیں۔ اگر اس باریک نکتے کی طرف سنجیدگی سے غور کیا جائے تو سارے تضاد بے معنی اور غیر اہم ثابت ہوتے ہیں اقبال کا پیغام زیادہ ہمہ گیر اور معنی خیز ہوجاتا ہے انھوں نے اندازِ فکر ونظر کو مشروط قرار دیا ہے۔ جس کی مثالیں اقبال کے شہ پاروں میں کثرت سے ملتی ہے۔

اگر ہو جنگ تو شیرانِ غاب سے بڑھ کر　　اگر ہو صلح تو رعنا غزالِ تاتاری[۴۴]
گزر جا بن کے سیل تند رو کوہ وبیاباں سے　　گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہوجا[۴۵]

شمشیر وسناں کے ساتھ طاؤس ورباب'' کا ذکر بھی اسی ہم آہنگی کو پیش کرتا ہے۔ مختلف حالات اور ماحول میں یہ دونوں عناصر مفید اور مضر ہوسکتے ہیں۔ حالات کے تعین پر ان کا انحصار

ہے۔ یہ اعلیٰ اقدار بہ ذات خود مضرت رساں نہیں ہیں بلکہ حالات اوراوقات انھیں مضر اور مفید بناتے ہیں۔ سود زیاں کا دارومدار استعمال اور طریقۂ استعمال پر بھی منحصر ہے۔ صحیح تشخیص کی ضرورت ہے۔ اور صحیح طریقۂ استعمال کی بھی غالباً اقبال اسی لیے اعتراف کرتے ہیں کہ آزادیٔ فکر بے حد ضروری ہے مگر فکر کی خامی سے آزادیٔ افکار حیوانیت میں تبدیل ہوجاتی۔ اس کی مثالیں تاریخ عالم کے اوراق پر ہزاروں کی تعداد میں پھیلی ہوئی ہیں۔

اقبال کو قوت یا توانائی سے ایک تعلقِ خاطر کیوں ہے؟ اس کے بہت سے اسباب اور محرکات ہیں۔قوت پرستی کا یہ میلان زیرِ بحث آسکتا ہے اس کے دروبست پر گفتگو ہوسکتی ہے۔ مگر اقبال نے جن علامتوں سے نتائج اخذ کیے ہیں ان پر انگشت نمائی زیادہ آسان نہیں ہے۔ فطرت کے ان ومظاہر سے اقبال نے اپنے فکر و پیغام کو عام کیا ہے۔ یہ حرکی تصور زندگی انھوں نے ان شاہکاروں سے اپنائے بھی ہیں اور بطور دلیل بھی پیش کیے ہیں فکر و وجدان میں انھیں جگہ دی ہے۔ ایک شاعرانہ توجیہہ بھی کی ہے۔تشبیہہ کی تعریف یہ ہے کہ مشبہ میں مشبہ بہ کی کوئی خصوصیت پائی جائے جس طرح شیر سے بہادری کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے اور چاند سے حسن کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔شیر اور چاند کی تشبیہہ سے ہرگز یہ مراد نہیں ہوتا کہ ان کی تمام خصوصیات ان میں موجود ہوں۔ بہادری اور حسن ایک جزوی قدر رکھتے ہیں۔ اسی طرح شہباز وشاہین کی تشبیہہ سے اس کی چند خصوصیات مقصود ہیں مجنوں گورکھپوری کی نظر بالِ جبریل کی ''نصیحت'' والی نظم پر ہے مگر بالِ جبریل کی ہی نظم شاہین پر نہیں ہے اگر ہے تو تجاہل برتا ہے ورنہ بہ قول مولانا عبدالسلام ندوی اس نظم میں ان کے اعتراضات کا تشفی بخش جواب دے دیا گیا ہے۔[۷۶] یہ نظم ایک طرف تخیل جذبہ اور فکر کے امتزاج کا حسین ودلاویز پیکر ہے دوسری طرف آمد۔ شعر اور موسیقی اور ساز کے مختلف نغموں کی ہم آہنگی کا بے مثل نمونہ ہے۔ یہ ادبی تخلیق کا بہترین پیکرِ اظہار اور انسانی اسلوب فن کاری کا لافانی نقش ہے۔ یہاں پر شاہین حمام وکبوتر کا بھوکا نظر نہیں آتا۔ بلکہ وہ اس کا بطلان کرتا ہے۔ جھپٹنے پلٹنے میں لذت محسوس کرتا ہے جس سے لہو کی گرمی قائم رہتی ہے۔ اقبال کی فکر وبصیرت میں اس کی اہمیت یہ ہے کہ وہ جھپٹنے پلٹنے میں لہو گرم رکھنے کا ایک وسیلہ تلاش کرتا ہے مگر ناقدین نے اس خیال کی تحریف کر کے اسے

مسولینی کے قول کے متوازی قرار دے دیا۔ ان کے قول کے مطابق جنگ لہو گرم رکھنے کا بہانا ہے اور اقبال جھپٹے پلٹنے میں اسے ڈھونڈتے ہیں۔ جھپٹنا پلٹنا کسی لغت میں جنگ کرنے کے معنی میں مستعمل نہیں ہوا ہے۔ اس میں اقبال کا فلسفۂ سخت کوشی پوشیدہ ہے۔ جنگ کا تصور نہیں ہے۔ سکوت دوام سے ضعف پیدا ہوتا ہے۔

''شاہین'' درویش بھی ہے اسے نظر انداز نہ کرنا چاہیے۔ مگر اقبال کے درویش یا قلندر کے مخصوص تصور کو بھی غلط سمجھا گیا ہے اور یہ قلندر یا درویش بگلا بھگت نہیں۔ یہ رزم و بزم کا راز دار سوز وساز کا آرزومند ہے۔ دھوکا فریب ریا کو ننگ سمجھتا ہے۔ اقبال کا یہ درویش جلال و جمال کا پیکر ہے۔ اقبال نے اس قلندر کے مضمون کو سو طرح سے پیش کیا ہے۔ ایک جگہ کہتے ہیں:

قلندراں کہ بہ تسخیر آب وگل کوشند زشاہ باج ستانند وخرقہ می پوشند
دریں جہاں کہ جمال تو جلوہ ہا دارد زفرق تا بہ قدم دیدۂ ودل وگوشند
بروز بزم سراپا چوپرنیاں وحریر بروزِ رزم خود آگاہ وتن فراموشند[۷۷]

اس خیال کے حامل اشعار بہ کثرت جابجا بکھرے پڑے ہیں۔ شاہین کے لیے سکونِ دوام موت وہلاکت کا سبب ہے۔ زندگی اور اس کی توانائیاں ختم ہوجاتی ہیں۔ اس سکونِ دوام کو ختم کرنے کے لیے وہ تڑپنے پھڑکنے میں زندگی کا راز سمجھتا ہے۔ اقبال نے اس طرف توجہ دلائی ہے کہ یہ وہ شے ہے جس کی موجودگی میں فاختہ بھی شاہین بنتا ہے ورنہ شاہین عدم موجودگی میں کنجشک فرومایہ سے بھی بدتر ہوجاتا ہے۔

زندگیٔ سوز وساز بہ زسکونِ دوام فاختہ شاہیں شوداز تپش زیرِ دم[۷۸]

تپشِ زیر دام میں بھی جھپٹنے اور پلٹنے کی کیفیت موجود ہے حملہ کرنا مقصود نہیں ہے اور پھر دام میں حملہ کرنا کیا معنی؟ اس کا دوسرا پہلو بھی قابلِ دید ہے۔

وہ فریب خوردہ شاہیں کہ پلا ہو کرگسوں میں اسے کیا خبر کہ کیا ہے رہِ ورسمِ شاہبازی[۷۹]

شاہین کی اور بھی بہت سی خصوصیات ہیں مگر نقادوں نے مطلب برابری میں انھیں نظر انداز کردیا ہے۔ حالاں کہ وہ فکر میں ایک محور کی حیثیت رکھتے ہیں۔

گزراوقات کرلیتا ہے یہ کوہ وبیاباں پر کہ شاہیں کے لیے ذلت ہے کارِ آشیاں بندی[۸۰]

یہ حسن ولطافت کیوں؟ وہ قوت وشوکت کیوں　　بلبل چمنستانی شہباز بیابانی۸۱
نگاہِ عشق دلِ زندہ کی تلاش میں ہے　　شکارِ مردہ سزا وارِ شاہباز نہیں۸۲
چیتے کا جگر چاہیے شاہین کا تجسس　　جی سکتے ہیں بے بنیش وبے دانش فرہنگ۸۳
شاہین کبھی پرواز سے تھک کر نہیں گرتا　　پردم ہے اگر تو تو نہیں خطرۂ افتاد۸۴

کم وبیش یہی صفات ''بالِ جبریل'' کی نظم ''شاہین'' میں موجود ہیں یا اس خط میں اور فارسی کلام میں تو بڑی وسعت سے اس موضوع پر اظہار خیال کیا گیا ہے جن میں فکر ونظر کی وضاحت ہے۔شعر ونغمہ کا امتزاج بھی ہے۔حرفِ تمنا کو روبرو کہنے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے شعر اور پیغام کا نازک ترین رشتہ اپنی انتہائی ترقی یافتہ شکلوں میں ملتا ہے فارسی شاعری میں بھی اس پیغام کے بڑے نادر نمونے ملتے ہیں اختصار کی خاطر یہاں صرف ایک نظم کے چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں۔

ماہی بچۂ شوخ بہ شاہین بچہ گفت　　ایں سلسلۂ موج کہ بینی ہمہ دریاست
ہر لحظہ روان است وجوان است ودواں است　　از گردشِ ایام نہ افزوں شود نے کاست
ماہی بچہ را سوزِ سخن چہرہ برافروخت　　شاہین بچہ خندید وزساحل بہ ہوا خاست
زد بانگ کہ شاہینم وکارم بہ زمیں چیت　　صحراست کہ دریاست تہِ بال وپر کاست
بگزر زسرِ آب وبہ پہنائے ہوا ساز　　این نکتہ نہ بیند مگر آں دید کہ بیناست۸۵

اگرچہ شہباز وشاہین بے پناہ قوت کے مالک ہیں۔شجاعت وغیرت وعزم واستقلال، قوت وشوکت کے وارث ہیں۔مگر ایک منزل وہ بھی ہے کہ جب ان کی حقیقت گردِ پا سے زیادہ وزن نہیں رکھتی۔یہ علامت معدوم ہوجاتی ہے قوت وشوکت کی موجودگی میں یہ قابلِ ستائش وصد آفریں ہیں ورنہ ناسزاوار دید ہیں۔اقبال کنجشک فرومایہ میں یہ عزم واستقلال قوت وشوکت پیدا کرنے کے حامی ہیں۔تاکہ وہ شہباز وشاہیں سے پیکار حیات میں نبرد آزما ہوسکے۔

گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے　　کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو۸۶
اٹھا ساقیا پردہ اس راز سے　　لڑا دے ممولے کو شہباز سے۸۷

جنوں گورکھپوری نے شاہین کی غلط تاویل کرکے ایک غلط فہمی پیدا کی ہے۔حالاں کہ

شاہین کی علامت میں قتل وغارت گری کا عنصر شامل نہیں ہے۔اس میں طاقت اور خیر کی طاقت کا رمز پوشیدہ ہے۔عزیز احمد نے صائب رائے پیش کی ہے۔

اقبال کا شاہین جو آسمان کو زیرِ پر رکھتا ہے کبوتروں کو مارنا نہیں سکھا تا وہ بلند پرواز خیر کی طاقت کا رمز ہے۔شر کا نہیں طاقت اس لیے ضروری ہے کہ انسان مظلوم نہیں بن سکتا۔اور مظلوم بننا ایک ایسی کمزوری ہے جسے اقبال اور قدرت دونوں حقارت سے دیکھتے ہیں۔ اقبال نے دوسرے تمدنوں یا دوسرے مذہبوں کے حقوق پامال کرنے کی ہدایت نہیں کی ہے۔اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے بے انتہا قوت مہیا کرنے کی البتہ تلقین کی ہے۔ اگر یہ شاہینی طاقت نہ ہوتی تو کیا اسٹالن گراڈ کا تحفظ ممکن تھا؟ کیا آج سوویٹ فوجیں وارسا اور بوداپشت تک دشمنوں کا پیچھا کرسکتیں۔ ۸۸

تعجب یہ ہے کہ مجنوں گورکھپوری نے اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں جو شعر پیش کیا ہے وہ خود تردید کررہا ہے اس نظم کے باقی اشعار حذف کر کے نقاد موصوف نے تحریف کی ایک نادر مثال پیش کی ہے۔نظم کے بنیادی خیال اور مرکزی نقطۂ نظر سے بے اعتنائی برتی گئی ہے۔اقبال نے اس مختصر نظم میں جو نقطہ نظر پیش کیا ہے وہی ان کا فلسفہ ہے۔تاویل وتوجیہہ میں غلط نتائج نکالے گئے ہیں۔نظم کے اشعار ملاحظہ ہوں:

بچہ شاہیں سے کہتا تھا عقابِ سال خورد اے ترے شہپر پہ آساں رفعت چرخ بریں
ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام سخت کوشی سے ہے تلخِ زندگانی انگبیں
جو کبوتر پہ جھپٹنے میں مزہ ہے اے پسر وہ مزہ شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں ۸۹

اشعار کا مطلب واضح ہے۔ان کا تجزیہ کرنے پر ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ عقاب سال خورد بچہ شاہین کو یہ نصیحت دے رہا ہے کہ اپنے ہی لہو کی آگ میں جلنے کا نام شبابِ زندگی ہے۔سخت کوشی سے زندگی کی تلخیاں شہد میں تبدیل ہوجاتی ہیں۔یہی سخت کوشی ہے جو کامیابی کی ضامن ہے۔کبوتر کے لہو میں وہ لذت نہیں ہے جو اپنے لہو میں ہے یا جھپٹنے پلٹنے میں ہے یا سخت کوشی میں ہے۔اپنے لہو، کبوتر کے لہو میں بڑا فرق ہے۔سخت کوشی اور جھپٹنے پلٹنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔اس میں قتل وغارت گری کا میلان نہیں ہے اور نہ جھپٹنے پلٹنے میں پھاڑ کھانے والے اوصاف ہی ہیں۔فکر ونظر کی غلط تاویل سے امکان ہے کہ قاری صحیح راستے سے بھٹک جائے۔ یہ

تنقید و ترسیل، اظہار و ابلاغ کے اعلیٰ مناصب کے منافی ہے۔ نقاد کا فرض یہ ہے کہ وہ فن کار اور قاری کے درمیان ایک صالح فکری رشتہ قائم کر کے دونوں کو ایک دوسرے سے قریب کر دے نہ کہ فصل میں تبدیل کر دے۔ اس طرح کی غلط تاویلات کے لیے ہی اقبال نے کہا تھا:

احکام ترے سچ ہیں مگر اپنے مفسر تاویل سے قرآں کو بنا سکتے ہیں پاژند[۹۰]

اسی طرح مردِ مومن کے تصور کو بھی مسخ کیا گیا ہے۔ گوکہ فن کار نے دنیا اور انسان کے لیے جو لائحہ عمل پیش کیا ہے اس میں بے اعتدالی نہیں ہے بلکہ ایک توازن، امتزاج اور وزن قائم رکھا گیا ہے اقبال نے مفکرانہ بصیرت سے ان کے عواقب پر بھی نظر ڈالی ہے۔ ان میں فکر و نظر کی بالیدگی اور دانشِ نورانی و دانشِ برہانی کی شانِ جلوہ گر ہے۔ اقبال نے مدتوں کے غور و فکر کے بعد اس تصور کی تشکیل کی ہے۔ یہ مردِ کامل انسان دوست، انسان نواز ہے۔ بے پناہ قوت کا مالک ضرور ہے مگر یہ قوت خیر کی ہے جنگ وقتال کی ہرگز نہیں ہے۔ وہ صلح و آشتی؛ امن و امان کا نقیب ہے۔ اخوت و محبت کا پیغام بر ہے۔ انسان اور پندارِ انسانیت کا بھی خواہ ہے۔ وہ جبر وظلم سے برسرِ پیکار ہوتا ہے ان کو سرنگوں کرنے میں وہ خائف نہیں ہوتا۔ کیوں کہ بہ قول عزیز احمد ''اس کی حکمت خیرِ کثیر ہے وہ خیر کا سخت پابند ہے''[۹۱] یہ خیالات اقبال کے فنی پاروں میں کثرت سے پھیلے ہوئے ہیں۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ غالب وکار آفریں کار کشا کار ساز
اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل اس کی ادا دل فریب اس کی نگہ دل نواز
نرم دمِ گفتگو گرم دمِ جستجو رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز[۹۲]

اس امتزاج اور توازن سے ہی زندگی کی فلاح ممکن ہے۔ شرفِ انسانیت کا احترام قائم رہ سکتا ہے۔ کائنات میں خیر وشر کی طاقتیں برابر تخریب و تعمیر میں مصروف رہتی ہیں۔ اگر تخریب کا ہی بول بالا ہو جائے تو قوتِ خیر کا مظاہرہ لازم ہوتا ہے۔ اس حقیقت سے چشم پوشی کائناتی حقیقت سے گریز ہے۔ دنیا کی سرکش طاقتیں یا زور آوروں کی استعماری طاقتیں کمزوروں پر ہمیشہ کمندیں ڈالنے کی فکر میں رہتی ہیں۔ اقبال ان کا مقابلہ کرنے کے لیے قوتِ اور بے پناہ قوت حاصل کرنے کی نصیحت کرتے ہیں۔ اقبال کے اس خیال پر معترض ہونے سے پہلے

ہندوستان کے غلام اور غلام اقوام کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے اور نہ اس ضمن میں مغربی استعماری طاقتوں کے پر فریب ظلم و ستم کو ہی بھولنا چاہیے۔ یہ طاقتیں کس طرح پس ماندہ اقوامِ عالم میں اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے ننگِ انسانیت قتل و غارت گری کو عام رکھتی ہیں۔ ان کا مقابلہ کرنے کے لیے ظاہر ہے کہ بے پناہ طاقت جنگ جو یا نہ مہارت جنگی اسلحے، عزم و استقلال کی ضرورت ہے۔ ان حالات کو فراموش نہ کرنا چاہیے چوں کہ اقبال اور ان کا مردِ کامل خیر کثیر کا حامل ہے اس لیے تیر و تفنگ سے لیس ہونے کے باوجود بھی وہ درگزر کرتا ہے۔ عفو و امان اس کی سرشت میں شامل ہے۔

قبضے میں یہ تلوار بھی آجائے تو مومن یا خالدؓ جاں باز ہے یا حیدرؓ کرار[۹۳]

عفو و عدل و بذل و احسانش عظیم ہم بقہرِ اندر مزاجِ او کریم

سازِ او در بزم ہا خاطر نواز سوزِ او در رزم ہا آئین گداز[۹۴]

ان خیالات کی روشنی میں سردار جعفری کا یہ خیال بھی گمراہ کن مذموم مذاق معلوم ہوتا ہے۔

اقبال نے اپنے اس شاہین کو تیمور کی، ابدالی کی، نپولین کی اور مسولینی کی شکل میں دیکھا تھا اور اقبال کے نزدیک پوری انسانی تاریخ ایسے ہی خودی سے سرشار افراد کے اشاروں پر چلتی ہے اور فوق البشر کی تلاش میں ہے۔ یہ انفرادیت پرستی اور ہیرو پرستی خالص بورژوا تصور ہے جو آخری شکل میں فاشسٹ وڈکٹیٹر کا روپ دھار لیتا ہے۔......[۹۵]

سردار جعفری کے نظریہ اور نہاد میں شامل قبیلے کے سبھی لوگ پستیٔ خیال کی اسفل ترین عصبیت کے شکار ہیں۔ ان کا نظریہ اور عقیدہ بھی اقبال کی عظمت کو مسمار کرنے کی مکروہ سازش میں مبتلا ہے۔ سردار جعفری کا مذموم بیان حقیقت اور واقعیت سے تعلق نہیں رکھتا ہے۔ شاہین، تیمور، ابدالی نپولین، مسولینی کا صرف ندرتِ فکر و عمل اور ذوقِ انقلاب ہی پسند ہے ان کا حرکی پہلو قابلِ قبول ہے۔ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں ہے۔ اقبال کے فکر و فن میں کہیں اس کی وضاحت نہیں ملتی کہ ایسے ہی افراد کے اشاروں پر تاریخ انسانی بنتی اور بگڑتی ہے۔ اقبال کے فکر و خیال میں خودی کا سب سے بڑا پیکر آں حضرتؐ کی ذاتِ گرامی ہے۔[۹۶] اقبال کی نظر میں یہی عظیم شخصیت ہی خودی اور بے خودی کا مرکز و منبع ہے۔ اور انسان کامل کی سب سے بڑی مثال آں حضرتؐ کا اسوۂ حسنہ اور ذات گرامی ہے۔ نقاد نے مردِ مومن کے صحیح طور پر سمجھا ہی

نہیں ہے۔ اقبال جس مردِ مومن کے لیے چشم براہ ہیں اس کی صفات یہ بیان کی گئی ہیں۔ ان صفات میں تیمور وابدالی، نپولین اور مسولینی کو شامل نہیں کیا جاسکتا۔ خیر وشر میں جو امتیاز ہے مجموعی حیثیت سے وہ فرق یہاں بھی قائم ہے۔

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا　　اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو　　در سوادِ دیدہ ہا آباد شو
شورشِ اقوام را خاموش کن　　نغمۂ خود را بہشت گوش کن
خیز وقانونِ اخوت ساز دہ　　جام صہبائے محبت سازدہ
باز در عالم بیار ایام صلح　　جنگجویاں را مدہ پیغامِ صلح۹۷

اس مردِ منتظر کے کردار وگفتار کا بانکپن انھیں صفاتِ عالیہ سے متصف ہے۔ اگر یہ فاشسٹ اور آمر کی صفات ہیں تو یہ قابلِ صد احترام ہیں اگر یہ آمرانہ اور سفاکانہ خصوصیات ہیں تو پھر عقل انسانی پر جتنا بھی افسوس کیا جائے کم ہے۔ اندازِ گفتگو نے کس کس طرح دھوکے دیئے ہیں۔ خیز وقانونِ اخوت، جام صہبائے محبت، صلح اور پیغام صلح کے الفاظ غالباً ابھی لغات میں شرمندہ معنی نہیں ہوئے ہیں۔ اگر یہ بورژوا تصور ہے تو بھی قابلِ ستائش ہے۔ اقبال نے خودی کے ساتھ ساتھ بے خودی کو لازم قرار دیا ہے۔ تاکہ فرد کی انا پورے معاشرے کو فنا نہ کردے۔ فرد کی انا کو جماعت کی انا کے ساتھ ربطِ باہم کے رشتوں میں مضبوط کردیا گیا ہے۔ تاکہ فرد کی انانیت آمر وجابر نہ بن سکے۔ ورنہ جماعت اور فرد انسانیت کے لیے سوہانِ روح ہوجائیں گے۔ اقبال اس حقیقت سے واقف تھے۔ اسی لیے انھوں نے خودی کو بے خودی کا جزو لاینفک قرار دیا ہے۔ یہ دونوں بقائے دوام اور ارتقائے مدام کے لیے ایک دوسرے کے محتاج اور پابند ہیں اقبال نے بڑی سنجیدگی سے اس مسئلہ پر غور وفکر کے بعد ہی اپنا فلسفہ پیش کیا ہے۔ اس میں انفرادیت پرستی اور ہیرو پرستی کا تصور نہیں ہے۔ یہ ضرور ہے کہ اقبال نے آخری دور میں انفرادی حیثیت پر زیادہ زور صرف کیا ہے۔ مگر اجتماعیت کو نظر انداز نہیں کیا ہے اور نہ اس کے مسلمات سے ہی انکار کیا ہے۔ توازن اور امتزاج کا لطیف پہلو یہاں بھی پوشیدہ ہے۔ اس توازن، امتزاج اور ہم آہنگی نے ہی اس فکر وفلسفہ کا لافانی بنادیا ہے۔ مجنوں گورکھپوری کی رائے صحیح ہے کہ اقبال نے اپنے فن

میں ڈوب کر خودی اور بے خودی کا فلسفہ لکھا ہے۔ جسے نئی دنیا کا دنیا دستور العمل قرار دیا جاسکتا ہے۔[۹۸] اس خودی اور بے خودی کا حامل انسان دنیائے آب وگل کی تخلیق اور آرائش میں مصروف رہتا ہے۔ اقبال کا فلسفہ کبھی دنیا کو غارت کرنے والے انسان کی پیدائش میں مدد نہیں کرتا بلکہ اسے مردود قرار دیتا ہے۔ اقبال کا فلسفہ ان افراد کی پیدایش میں معاون ہے۔ جن سے تخلیقِ نو ہوتی ہے جن سے آرائش وتزئین کائنات میں مدد ملتی ہے اس خیال کے حامل اشعار کلامِ اقبال میں چاروں طرف بکھرے پڑے ہیں۔

چند نقادوں نے قوت پرستی کے میلان کو ہدف تنقید بناتے ہوئے طرح طرح کے اشکالات پیدا کیے ہیں اور تاویلات کی موشگافیوں میں اسے چیستاں بنانے کی کوشش کی ہے۔ نقادوں نے اس توازن، امتزاج اور ہم آہنگی کو یہاں بھی نظر انداز کر دیا ہے۔ جسے اقبال نے پوری بصیرت اور ژرف نگاہی سے پیش کیا ہے۔ قوتِ پرستی کا جذبہ فی نفسہٖ نہ برا ہے اور نہ قابلِ ملامت۔ اس کا غلط استعمال ہی برا ہے ورنہ ہر فرد اور ہر جماعت کے لیے اس کی اہمیت ہمیشہ برقرار رہی ہے۔ یہ قوت وشوکت کا جذبہ اعلیٰ اخلاقی قدروں کا پابند ہے جس نظامِ اخلاق سے اس کا رشتہ ہے اس میں اس کی گنجائش نہیں ہے کہ اسے آزاد و بے نیام چھوڑ دیا جائے بلکہ زور اس بات پر ہے:

رائے بے قوت ہمہ مکر وفسوں قوتِ بے رائے جہل است وجنوں[۹۹]

یہ ایسی صائب رائے ہے کہ اس سے اختلاف عقل ودانش کے لیے ناممکن ہے۔ اقبال کے فکر ونظر میں یہ خیال ایک خاص تفکیری نظام کا حامل ہے۔ قوت کا جذبہ بے نیام نہیں ہے وہ اس کے خطرات اور اندیشیوں سے اچھی طرح باخبر تھے۔ نشۂ قوت نے تاریخ عالم میں غارت گری کے سینکڑوں اندوہناک واقعات پیش کیے ہیں۔ کیوں کہ وہ کسی نظامِ اخلاق کے پابند نہ تھے۔ اقبال کی نظم کے یہ اشعار اس حقیقت کے غماز ہیں۔

اسکندر وچنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں سو بار ہوئی حضرتِ انساں کی قبا چاک
تاریخِ امم کا یہ پیامِ ازلی ہے صاحب نظراں نشۂ قوت ہے خطرناک
اس سیل سبک سیر وزمین گیر کے آگے عقل ونظر وعلم وہنر ہیں خس وخاشاک
لادیں ہو تو ہے زہر ہلاہل سے بھی بڑھ کر ہو دیں کی حفاظت میں تو ہر زہر کا تریاک[۱۰۰]

(قوت اور دین، ضربِ کلیم)

اس تحدیدی قید میں نشۂ قوت کی تمام سرمستیاں ایک مہلک فریب سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں۔ سید احتشام حسین نے لکھا ہے:

فاشزم کی پیدائش سے بہت پہلے اقبال نے اپنے خودی کا تصور اور مردِ کامل کا نظریہ مکمل کرلیا تھا۔ اقبال کے بعض خیالات اور فاشزم میں جو ایک قسم کی یکسانیت پائی جاتی ہے اس کا سبب دونوں کے پیش کردہ سماجی نظام کے سیاسی اور اقتصادی ڈھانچے میں نہ ڈھونڈنا چاہیے بلکہ وہ چیز انحطاط پذیر نظامِ زندگی میں روح پھونک کر زندہ و برقرار رہنے کی کوشش میں ملے گی۔ انھیں قوت اس لیے پسند نہ تھی کہ وہ فاشسٹ تھے بلکہ اس لیے کہ وہ مسلم اقوام میں اتنی طاقت دیکھنا چاہتے تھے کہ انھیں اپنی آزادی کے ساتھ اسلام کے بتائے ہوئے اصولوں کے مطابق اپنی زندگی اور اپنے تمدن کی تشکیل کرنے پر قدرت حاصل ہو۔[۱۰۱]

اسی طرح اقبال کے تصورِ عقل و عشق کو بھی معرض بحث لایا گیا ہے۔ یہ عشق اقبال کے فکر و نظر میں بڑے وسیع معنوں میں مستعمل ہے۔ خودی اور انسان کے لیے اس کی موجودگی لازم قرار دی گئی ہے۔ خودی سے عشق کا وجود ہے اور اسی سے اس کا استحکام ہوتا ہے[۱۰۲] اسی عشق کی بدولت وہ لافانی بنتی ہے۔ مقامِ کبریا تک پہنچنے کا یہی وسیلہ ہے عشق عمل سے پیکر اظہار اختیار کرتا ہے۔ اسی عمل سے اس کی قدروں اور معیار کا تعین کیا جاسکتا ہے یہ ایک کائناتی حقیقت ہے۔ ہر ذرے میں اسی کی تابانی ہے۔ ہر موجود میں اس کی جلوہ نمائی ہے۔ یہ عشق ہر ذرہ کائنات میں جلوہ ساماں ہے۔ مردِ مومن بھی اسی سے فروغ پاتا ہے۔ عشق کے کئی روپ اقبال نے دلکش اسالیب میں پیش کیے ہیں۔ معنوی اور صوری حیثیتوں سے بھی اس عشق کے تصورات ارتقا پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ اس کے تنوع اور جاذبیت میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ مگر عشق کی ایک کٹھن منزل وہ بھی ہے جب یہ زیادہ سے زیادہ فلسفیانہ، مابعدالطبیعات شکل اختیار کرتا ہے اس وقت اس کی پیچیدگیوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ فکر و وجدان کی سرحدیں ملتی ہیں۔ بہ قول ڈاکٹر سید عبداللہ گمان ہوتا ہے کہ اقبال نے اسے پیچیدہ بنا دیا[۱۰۳] اور یہ عشق روحانی اقدار کا حامل ہو کر مابعدالطبیعاتی نظام میں دوام حاصل کرنے کے لیے ہر دم نئے نئے جلوؤں میں آشکار ہوتا ہے یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ''فلسفے میں اقبال کا طریق وجدانی ہے جسے وہ عشق یا نظر سے تعبیر کرتے ہیں۔''[۱۰۴] اس عشق اور وجدان کو وہ مختلف پیرایۂ بیان سے ظاہر کرتے ہیں۔

اس کی پسندیدگی کے محرکات جدا گانہ ہیں۔ مشرقی حکما، متصوفین کے خیالات اور جدید مابعدالطبیعاتی نظام کو سر کرنے کے لیے انھوں نے اس عشق کا سہارا لیا۔ مشرقی انداز نظر اور مذہبی فکری رجحانات نے بھی اس کی پذیرائی کی۔ اس میں جذبۂ تخلیق اور جذبۂ اظہار کو بھی دخل ہے۔ روحانی اور اخلاقی اقدارِ زندگی کے لیے بھی اس کی ضرورت محسوس کی گئی۔ خودی، انسان اور عمل کو اس سے کاربند کر دیا گیا۔ کائنات کی بڑی حقیقت سمجھ کر اسے فکر ونظر میں جگہ دی گئی تاکہ تسخیر عالم یا تسخیر کائنات میں آسانیاں پیدا ہوں۔ مشرقی ادبیات میں عشق کو جو مقام حاصل ہے۔ اس لیے بھی اس کی اہمیت محسوس کی گئی۔ اور ان تمام صفات کی حامل کوئی معقول اصطلاح بھی درکار تھی۔ اقبال کی نظر نے اسی پر اکتفا کیا اور اس میں پرانے روایاتی معنوں کے ساتھ ساتھ نئے نئے امکانات اور مفاہیم پیدا کیے۔ اس عشق سے گرویدگی اور والہانہ ربودگی کا اظہار تکرار کے ساتھ ملتا ہے۔ اس والہانہ وارفتگی کی وجہ سے ہی اکثر نظریں دھوکا تی ہیں اور اقبال کی تعبیر وتشریح میں طرح طرح کے اشکال پیدا کرتی ہیں۔

عقل وعشق کی معرکہ آرائیاں مشرق ومغرب میں قدیم سے موجود رہی ہیں۔ عقل وعشق کے پیکار میں اقبال نے عشق کو برتر قرار دیا ہے۔ وہ عقل کو فروتر سمجھتے ہیں۔ وہ عشق سے زیادہ عقل کی نارسائیوں پر متوجہ ہیں۔ مگر یہ بات نہیں ہے کہ عقل کی عظمتوں سے انکار کیا ہو۔ عقل کو عیار سمجھتے ہیں مگر ایک منزل آتی ہے جب اقبال نے دونوں کے مسلمات کو تسلیم کیا عقل کو عشق کے لیے اور عشق کو عقل کے واسطے لازم قرار دیا۔ دونوں کے اتصال واشتراک سے ہی کائنات اور زندگی کا ارتقا ممکن ہے۔ مثنوی پس چہ باید کرد میں اس حقیقت کا اعتراف کیا گیا ہے کہ عقل اور عشق میں مغائرت نہیں عشق عقل کی ہی ترقی یافتہ شکل ہے یا عقل ارتقا کی انتہائی منزلوں پر پہنچ کر عشق کے حدود میں داخل ہو کر من وتو کا امتیاز بھول جاتی ہے۔ اس منزل اتصال پر ایک دوسرے میں جذب ومدغم ہو جاتے ہیں۔ دونوں میں جذب کی قوت موجود ہے۔ اگر جنوں کا صحیح ادراک ہو جائے اور عقل کی فہم ورسا کا علم ہو جائے تو یہ اختلاف بے معنی ہو جاتا ہے۔ جنوں کی قبا کا عقل کی قامت پر چست ہونا زیادہ دشوار نہیں۔

زمانہ ہیچ نداند حقیقتِ اورا   جنوں قباست کہ موزوں بہ قامتِ خرد است

گماں مبر کہ خرد را حساب و میزاں نیست　　نگاہِ بندۂ مومن قیامتِ خرد است[۱۰۵]

جاوید نامہ کا یہ شعر بھی اس حقیقت کی اسرار کشائی کرتا ہے۔

علم بے عشق است از طاغوتیاں　　علم با عشق است از لاہوتیاں[۱۰۶]

یہاں پر عقل و عشق ایک دوسرے کے لیے جز و لاینفک ہیں۔ دونوں کی ضرورت یکساں ہے۔ جاوید نامہ میں اور بھی اشعار موجود ہیں جو اس بنیادی فکر کے حامی ہیں۔ ان میں بڑے ہی فنکارانہ پیرایۂ بیان میں دونوں کے وجود اور ارتقا کو تسلیم کیا گیا ہے۔ عقل و ادراک یا عشق و وجدان کے اتصال کو اقبال نے اپنے فکر و نظر میں بڑی وسعت دی ہے۔ اسی سے خودی، انسان اور سینۂ کائنات کے راز روشن ہوتے ہیں۔ اس انکشاف سے ہی عالم ارض و سما کی آرائش کی جاسکتی ہے۔ عقل و فہم سے عشق و وجدان کو حقیقت شناسی حاصل ہوتی ہے اور اس کے اشتراک سے بنائے عشق پائدار ہوتا ہے۔

زیر کی از عشق گردد حق شناس　　کارِ عشق از زیر کی محکم اساس

عشق چوں بازیر کی ہم برشود　　نقش بندِ عالمِ دیگر شود

خیزد نقشِ عالم دیگر بنہ　　عشق را بازیر کی آمیزدہ[۱۰۷]

اقبال نے صراحت سے اس امر کا اظہار کیا ہے کہ عقل کب اور کن اسباب کی بنا پر عشق کے حدود میں داخل ہوتی ہے۔ اس منزل تک پہنچنے کے لیے اسے کئی مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے عقل و ادراک کے لیے ذوقِ تپش سے لذت آشنا ہونا ضروری ہے اور ذوقِ تپش سے آشنا ہونے کا نام دل یا عشق ہے ورنہ بے سوز دل خاک کا ڈھیر ہے:

چہ می پرسی میانِ سینہ دل چیست　　خرد چوں سوز پیدا کرد دل شد

دل از ذوقِ تپش دل بود لیکن　　چو یک دم از تپش افتاد گل شد[۱۰۸]

اقبال کی فکری تشکیل اور تفکیری نظام میں عقل و عشق، ادراک و وجدان قلب و نظر کو بڑا دخل ہے۔ ایک طرف ان کا فکر خالص مذہبی ہے۔ دوسری طرف سائنسی تکنیکی اندازِ فکر نے اس میں معنویت اور افادیت پیدا کر دی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے دونوں کی ضرورتوں کا احساس پیدا کیا اور دونوں کو برتا اور ایک منزل میں دونوں کو ایک قرار دیا۔ جس میں چند زاویوں

کا فرق قائم نہیں رہتا۔ دونوں مدغم ہو کر حکم غیرت کو فراموش کر دیتے ہیں۔ اس انکشاف کا اقرار اقبال نے ان الفاظ میں پیش کیا ہے کہ میں نے دل کو عقل کے نور سے روشن کیا اور عقل کو دل کے معیار پر پرکھا:

نوامستانہ در محفل زدم من شرارِ زندگی برگل زدم من
دل از نورِ خرد کردم ضیا گیر خرد را برعیارِ دل زدم من[۱۰۹]

ان بنیادی خیالات کا سنجیدگی سے مطالعہ کیا جائے تو تضاد و عدم توازن قائم نہیں رہتا۔ بلکہ ان میں ایک خاص ہم آہنگی قائم کی جا سکتی ہے۔ ڈاکٹر مسعود حسین نے اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے غلط تاویلات کی نفی کی ہے۔ اور فکرِ اقبال کو افہام و تفہیم کے صحیح معیار پر کھنے کی سعی کی ہے۔

عقل و عشق کے تلامذہ میں گو انھوں نے ہمیشہ عشق کا پلہ بھاری رکھا۔ لیکن عقل کو اتنا فرومایہ نہیں سمجھا جتنا کہ ہمارے عقل دشمن شعراء نے اور آخر میں عقل کے مفہوم کو اس قدر توسیع دی کہ وجدان کا اس پر اطلاق کرتے ہوئے دانشِ نورانی کہا۔[۱۱۰]

عقل و ادراک کا دانشِ نورانی کی منزل تک پہنچنے میں برگسان کے خیال انگیز افکار و نظریات کو بھی دخل ہے۔ اقبال کا برگساں سے جو تعلق ہے اس کے نقوش عشق و وجدان کے تصورات میں بھی موجود ہیں۔ قدیم مشرقی نقطۂ نظر کے ساتھ ساتھ اس جدید مغربی فکر کو بھی شامل کیا گیا ہے جس سے یہ زیادہ سے زیادہ وسیع ہمہ گیر اور آفاقی قدروں کا پاسباں بن گیا ہے۔ اقبال نے عقل کا انکار کیا ہے مگر ابتدائی زمانہ میں۔ جب وہ اس کی نارسائیوں کے زیادہ قائل تھے۔ ورنہ عقل بھی برابر کا درجہ رکھتی ہے، پروفیسر آل احمد سرور کے خیال سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔

اقبال دراصل عقل کے مخالف نہیں وہ اس عقلیت کے مخالف ہیں جسے بورژوا طبقے نے میکانکیت بنا دیا ہے۔[۱۱۱]

ڈاکٹر عابد حسین[۱۱۲] نے بھی اس حقیقت پر توجہ دلائی ہے۔ اس حقیقت کو جان لینے کے بعد اختر حسین[۱۱۳] رائے پوری اور سردار جعفری[۱۱۴] کی پرفریب تنقید کی اہمیت باقی نہیں رہتی۔ ابتدائی دور کی شاعری میں جو خیالات ملتے ہیں ان میں اقبال نے عشق کو ہی اپنا رہبر تسلیم کیا

ہے۔مگر آخری ادوار میں اقبال کے ارتقاپذیر فکر نے اس حقیقت کو پالیا کہ صرف عشق ہی سب کچھ نہیں مجنوں گورکھپوری[۱۱۵] ڈاکٹر عابد حسین[۱۱۶] اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم متفق ہیں کہ عشق کا تصور ایرانی وعربی صوفی شعرا سے ماخوذ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں۔ شروع کے رجحانات پر ان قدیم شعراء کے خیالات کا پرتو روشن مگر اقبال نے اسے جدید فکر ونظر اور دید ودریافت سے بھی آراستہ کیا ہے۔ جس سے ایک نئی شان پیدا ہوگئی ہے۔ بسا اوقات تو قدامت کا گمان بھی نہیں ہوتا۔ اور بہ قول ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ''عشق کا حکیمانہ بیان رومی سے بھی کس قدر بڑھ گیا''[۱۱۷] اس کے حال ومقام کے اسرار انتہائی حیرت انگیز اور پیچیدہ شکلیں اختیار کر لیتے ہیں جب یہ عشق فرشتہ صید وپیمبر شکار یزداں گیر کی منزلوں تک پہنچتا ہے۔ اس منزل پر رنگ ونور، حسن وعشق ذات وصفات کے ہزاروں جلوے مچلتے ہوئے نظر آتے ہیں مگر اس کی نظروں میں خیرگی نہیں ہوتی وہ طمانیت قلب کے ساتھ ان جلوؤں کا مشاہدہ کرتا ہے۔ عشق کی ایک آسان قریب الفہم اور سہل الحصول تصویر یہ ہے وہ ہر فطرت سلیم میں ایک معشوق کی طرح ہے اور مسلمانوں کے لیے بہ قول ڈاکٹر میر ولی الدین:

> اقبال کی اصطلاح میں عشق اس کے سوا کچھ نہیں کہ لاالہ الا اللہ محمد رسول اللہ کو بے دلیل وبرہان از روئے جان ایسا ماننا کہ جسمِ خاکی سے بوئے جان آنے لگے۔

می ندانی عشق ومستی از کجا ست — این شعاع آفتابِ مصطفیٰ است
زندۂ تا سوز از در جان تست — ایں نگہ دارندۂ ایمان تست[۱۱۸]

پروفیسر رشید احمد صدیقی نے بھی اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے:

> خودی کی بنیاد استحکام عشق ومحبت پر رکھی ہے اور وجود مسلم کے لیے آرزو یا (عشق ومحبت) کو مخصوص کیا ہے وہ دلائے مصطفویؐ ہے۔

دردلِ مسلم مقامِ مصطفیٰؐ است — آبروئے ما زنامِ مصطفیٰؐ است[۱۱۹]

اس تصور عشق میں مجموعی طور پر مشرقی اثرات کے ساتھ مغربی اثرات بھی کارفرما ہیں اور مغربی اثرات کے منفی اور مثبت پہلوؤں پر اقبال نے سنجیدگی سے غور کیا ہے۔ صوفی شعراء کے علاوہ عقیدہ ومذہب، خاندان اور ماحول کے اثرات بھی نمایاں ہیں۔ اور ان تمام محرکات کے علاوہ اقبال کا ذاتی اکتساب فکر سب سے زیادہ اہم عنصر ہے اور یہ ذاتی اکتساب اقبال کے فکر

وفلسفہ میں ہر جگہ نمایاں ہے۔ اس اکتساب کو آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ اقبال نے اس اکتساب میں خونِ جگر صرف کیا ہے۔ خونِ جگر کی شمولیت ہی بقائے دوام کی ضامن ہے۔ اقبال کی نظر میں خودی اور انسانِ کامل کی اعلیٰ ترین مثال آنحضرتؐ کی ذات گرامی ہے۔ مردِ کامل اور خودی کا اعلیٰ ترین پیکر تاریخ انسانی میں صرف آنحضرتؐ کی ذات ہے۔ اقبال کی خودی اور صفاتِ مردِ مومن کا پیکر محسوس بھی آپؐ ہی ہیں۔

مازاغ البصر وماطغیٰ یہ ہے اسلام کے نزدیک انسانیت کامل کا تصور جس کا اظہار فارسی کے اس شعر سے بڑھ کر جو حضور رسالت مآب صلعم کے واقعہ معراج کے بارے میں کہا گیا اور کہیں نہیں ہوا۔

موسیٰ زہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عین ذات می نگری در تبسمی۔[۲۰]

مرد مومن سے متعلق گفتگو پہلے اوراق میں ہو چکی ہے یہاں اس کی صفات اور اس پر کیے گئے اعتراضات سے صرفِ نظر کیا جاتا ہے۔ اب اس پہلو سے بحث ہے کہ کیا ابتدائی دور میں بھی اس تصور کے خط وخال ملتے ہیں۔ چوں کہ عام طور پر مردِ مومن کے تصورات کو جرمن فلسفی نٹشے کے خیالات سے ماخوذ بتایا جاتا ہے۔ فن کے ارتقا کے ساتھ ساتھ جب ہم ارتقائے فکر پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ مرد مومن کے تصورات کے ابتدائی خط و خال ابتدائی دور کی شاعری میں منتشر اور غیر مربوط طور پر ملتے ہیں۔ مگر یہ نہ فراموش کرنا چاہیے کہ یہ بالکل ابتدائی تصورات ہیں۔ ان ابتدائی تصورات کی بنیاد پر یہ بات بڑی آسانی سے کہی جا سکتی ہے کہ بنیادی طور پر مردِ کامل کا تصور نٹشے کے فوق البشر سے ماخوذ نہیں ہے یہ تصورات ۱۹۰۷ء سے پہلے کے ہیں۔ اس لیے اخذ واستفادے کا سوال نہیں دونوں میں مماثلت سے زیادہ مخالفت کے پہلو نمایاں ہیں۔ دونوں مفکرین کے اس خاص تصور میں خاص طور پر اور دیگر تصورات میں عام طور پر بجز چند اشاروں کے کوئی پہلو مشترک نہیں ہے۔ مسٹر ڈکنس نے اپنے تبصرہ میں اسی خیال کا اعادہ کیا تھا کہ انسانِ کامل کا تصور نٹشے سے مستفاد ہے۔ اقبال نے مسٹر ڈکنس کے تبصرے پر اپنے تاثرات قلم بند کیے تھے:

وہ انسان کامل کے متعلق میرے تخیل کو (اچھی طرح) صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا یہی وجہ ہے کہ اس نے غلط بحث کر کے میرے انسان کامل اور جرمن مفکر کے فوق البشر کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال پہلے انسانِ کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ تو نٹشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا نہ اس کی کتابیں میری نظروں سے گزری تھیں۔ یہ مضمون ''انڈین اینٹی کیوری'' میں شائع ہوا تھا اور جب ۱۹۰۸ء میں میں نے ''ایرانی الٰہیات'' پر ایک کتاب لکھی تو اس مضمون کو اس کتاب میں شامل کر لیا گیا۔[۱۲۱]

خودی، عشق، جذب وشوق، سخت کوشی کو قناعت پسندی، جلال و جمال وغیرہ کے صفات ایسے ہیں جو مشرقی افکار میں بہ کثرت پائے جاتے ہیں اور انھیں صفات سے مردِ مومن متصف بھی ہے۔ وہ ایک مجذوب اور قلندر ہے۔ اس کی قلندری میں یہ مشرقی اقدار نمایاں ہے۔ اقبال نے جس خیال کا اظہار کیا ہے پروفیسر میاں محمد شریف کے بیان سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے:

...... ۱۹۰۷ء اور ۱۹۱۱ء کے مابین نٹشے کی جملہ تصانیف انگریزی زبان میں منتقل ہو جانے کی وجہ سے ان تک اقبال کی رسائی آسان ہوگئی۔[۱۲۲]

یورپ جانے سے پہلے اقبال نٹشے سے بالکل نا آشنا تھے۔ یورپ جانے کے بعد اور جرمنی میں قیام کے وقت پہلی بار نٹشے سے اقبال مانوس ہوئے۔ عطیہ فیضی نے اپنی ڈائری میں نٹشے کا تذکرہ کیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال جرمنی میں نٹشے کے نظریات سے متعارف ہوئے۔ اس سے پہلے کہیں تذکرہ نہیں ملتا۔

گذشتہ صفحات میں خودی، سخت کوشی، خطر پسندی کے متعلقات اور مردِ مومن کے صفات بھی زیر بحث آئے ہیں مگر ان پر تفصیلی تبصرہ نہیں کیا گیا ہے۔ ان کے ابتدائی اشعار کو ذہن میں رکھیے تو مردِ مومن کے تصورات ابھرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ خودی کا حامل خطرات پسندی اور سخت کوشی سے ہی انسان کامل بنتا ہے۔ ان اوصاف کا حامل انسان ہی اقبال کے نزدیک انسان کامل کہلانے کا مستحق ہے۔ ایسا انسان ہی سرداری اور سرفرازی کے لیے مستحسن قرار دیا جاسکتا ہے۔ ایسے ہی انسان کی اطاعت واجب ہوتی ہے۔ یہیں سے مملکت کا تصور بھی ابھرتا ہے۔ جاوید نامہ میں وہ اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہیں کہ ہم پر ایسے ہی انسان کی اطاعت واجب ہے جس کی صفاتِ عالیہ ان اوصاف سے متصف ہو:

یا اولی الامر سے کہ منکم شانِ اوست　　آیۂ حق حجت و برہانِ اوست
یا جواں مردے چو صرصر تند خیز　　شہر گیرد خویش باز اندر ستیز
روز کیں کشور کشا از قاہری　　روزِ صلح از شیوہ ہائے دلبری [۱۲۳]

یہاں اس بات کی وضاحت مناسب ہے کہ کئی نقادوں نے سنجیدگی سے یہ سوال کیا ہے کہ اقبال نے مملکت کا کوئی واضح تصور نہیں پیش کیا۔ حالانکہ یہ خیال غلط ہے۔ ان مذکورہ بالا اشعار سے اور ان کے خطبات ومضامین سے اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ انھوں نے نظامِ حکومت کا ایک واضح تصور دیا ہے جو تفصیلی گفتگو کا متقاضی ہے۔ یہاں صرف چند اشعار سے ان کے تصورات کا خاکہ پیش کیا جاتا ہے۔ نادر شاہ افغان سے وہ مخاطب ہیں:

تازہ کن آئینِ صدیقؓ و عمرؓ　　چوں صبا برلالۂ صحرا گزر
سروری در دینِ ما خدمت گری است　　عدلِ فاروقیؓ و فقر حیدریؓ است
درقبائے خسروی درویش زی　　دیدۂ بیدار وخود اندیش زی
آں مسلماں کہ میری کردہ اند　　در شہنشاہی فقیری کردہ اند [۱۲۴]

اقبال خسروی اور درویشی دونوں کو لازمی قرار دیتے ہیں اور یہ احکم الحاکمین کے احکام کی پابندی سے ہی ممکن ہے۔ اس کے قوانین کو مان لینے کے بعد سرتابی اور انحراف کی گنجائش باقی نہیں رہتی تب ہی خلافت وامامت اور نیابتِ الٰہی کا صحیح طور پر اظہار ممکن ہے ورنہ نیابت وامامت کی تفریق قائم رہے گی اور دنیا والے آتش فشاں میں جھلستے رہیں گے۔ لوتھر اور میکاولی کو اقبال اسی لیے برا کہتے ہیں کہ دونوں نے چرچ اور اسٹیٹ کو الگ کر کے ایک ''دیو بے زنجیر'' کو جنم دیا۔ انفرادیت اسٹیٹ کی قربان گاہ پر ذبح کی جارہی ہے۔ ترک کلیسا سے حاکمی تو آزاد ہوگی مگر دیو بے زنجیر کے آہنی شکنجوں میں پوری انسانیت محصور ہوگئی۔ سیاسی افکار پر اقبال کی تنقید کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے جسے وہ پوری انسانیت کے لیے ننگِ انسانیت سمجھتے ہیں۔ آج کی دنیا شیطانوں سے آباد ہوگئی مگر ایک بھی روح الامین نہیں جو رہنمائی کر سکے۔

فرنگی را دلے زیر نگیں نیست　　متاعِ او ہمہ ملک است ودیں نیست
خداوندے کہ در طوف حریمش　　صد ابلیس است ویک روح الامیں نیست [۱۲۵]

ان مباحث کے پس منظر اقبال کے انفرادی نقطۂ نظر کو آسانی سے سمجھا جاسکتا ہے اور ان کی انفرادیت کی طرف بھی رہنمائی کی جاسکتی ہے۔

اقبال کی انفرادیت ایک طرف مغربی افکار وآرا سے ممیز کی جاسکتی ہے تو دوسری طرف مشرقی یا اسلامی فلاسفۂ قدیم وجدید میں بھی منفرد نظر آتی ہے۔ بین طور پر وہ اسلامی مفکرین سے الگ نظر آتے ہیں۔ فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید میں اقبال کا اپنا سائنٹفک نقطۂ نظر زیادہ واضح ہے۔ پروفیسر میاں محمد شریف کا خیال ہے:

> It can justly be said that iqbal is the greatest thinker that the Muslim world has produced during the last ten centuries.[126]

اقبال جس سلسلہ فکر کے حامل ہیں اس میں فلسفہ وفکر، طبیعات ومابعدالطبیعات مذہب وتمدن، تاریخ وعمرانیات، شعروادب سبھی شامل ہیں۔ ان تمام سلسلۂ فکر کے امتزاج سے اقبال نے ایک انفرادی دستورِ حیات پیش کیا۔ جس میں ان کے اجتہادِ فکر ونظر کو زیادہ دخل ہے۔ یہ انفرادی فکر ونظر ان کا ذاتی اکتساب ہے۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ اس اکتساب میں ماضی وحال کے مکاتیب فکر سے اقبال نے فیضانِ نظر حاصل کیا ہے۔

مشرق ومغرب کے ان دبستانوں سے استفادہ کے بعد اقبال کا ایک اپنا منفرد فلسفہ ہے جس میں وہ یکتا اور تنہا نظر آتے ہیں۔ بشیر احمد دار فکرِ اقبال کا جائزہ لیتے ہوئے جدید مکاتیب فکر میں بھی انھیں ممتاز کرتے ہیں:

> Thus we see in the context of modern thought Iqbal acupies position which unique in itself which can not be identified with any cf the thinkers discussed above.[127]

یہ انفرادیت ماضی وحال کے مکاتیب فکر سے مختلف ہے مظہرالدین صدیقی کا خیال ہے:

...... ہر بڑے آدمی کی مانند اقبال میں مادۂ قبولیت زیادہ تھا اس نے اپنے فکر کی تشکیل متضاد ومتخالف منابع سے کی۔ ایک طرف جدید فلاسفہ میں سے نٹشے، ہیگل، برگساں اور میکڈونل کی تعلیمات سے استفادہ کیا اور دوسری جانب قرونِ وسطیٰ کے متصوفین اسلام میں سے رومی کے افکار سے اپنے چراغ فکر کو روشن کیا اور یہ بات ان کی اپج اور تخلیقی طباعی کے لیے باعثِ تعریف ہے کہ انھوں نے اس تمام مواد کو یک جا کر کے اس سے ایک ایسی وحدتِ فکر کو تخلیق

کیا۔ جس پر ان کی اپنی حیثیت کی چھاپ لگی ہوئی ہے۔[۱۲۸]

جدید وقدیم مکاتیبِ فکر سے مستفیض ہونے کے باجود ان کی انفرادیت قائم رہتی ہے۔ مثال کے طور پر ان کی انفرادیت کا ایک رُخ پیش کیا جاتا ہے۔ جس سے ان کے اندازِ فکر کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اسلامی الہیات میں فکر ونظر کے بڑے ہی دقیق مسائل پیدا کیے گئے ہیں۔ یہ موشگافیاں خود اسلامی مفکرین نے پیدا کی ہیں۔ یہ مفکرین فلسفۂ یونان سے متاثر ومرعوب رہے ہیں۔ افلاطونی فلسفۂ الہیات کی روشنی میں اسلامی مابعد الطبیعاتی نظام کو پرکھا گیا۔ تاویلات کی کشاکش ایک غلط اور دور از کار کی مطابقت پیدا کی گئی نتیجہ یہ ہوا کہ فکرِ اسلامی سرتاپا فلسفۂ یونان کا زائیدہ بن گیا۔ توجیہات نے پھر ان میں گروہ در گروہ نظامِ فکر پیدا کیے۔ متکلمین، معتزلہ، اشاعرہ، ملاحدہ، صوفیہ اور دوسرے خانوادوں کے مفکرین نے اسلام کی صحیح صورت کو اس قدر مسخ کیا کہ حقیقت کا گمان بھی مشکل ہوگیا۔ اختلافِ عقائد نبوت، وحی، قرآن، ملائکہ، لوح وقلم، عرش وکرسی، حیات اور حیات بعد الموت قیامت، اشیاء کی ماہیت، قدم عالم، علم واجب تعالیٰ، نفی حشرِ اجساد، تشریعی اور تکوینی نظامِ کائنات غرض سینکڑوں مسائل پیدا کیے گئے اور لطف کی بات یہ ہے کہ ان تمام موشگافیوں کے پیدا کرنے والے بھی تشفی بخش جواب نہ دے سکے۔ یہ بحث کا دوسرا رُخ تھا۔ پہلا رخ تو یہ تھا جس میں ذات باری تعالیٰ، اسکا وجود، اس کا ازلی اور ابدی ہونا، اس کی وحدانیت، اس کا غیر مجسم ہونا، اس کا تصور اور تصوراتی پیکر شامل تھے۔ غرض اس کی ذات اور صفات میں فکر ونظر کی ساری توانائی صرف کی گئی مگر گوہرِ مراد ہاتھ نہ آیا۔ پیچ در پیچ مسائل پیدا کیے گئے۔ انھیں مسائل میں یہ بھی شامل ہے کہ ذات خداوندی کا ارشاد ہے کہ وہ ہر لمحہ ایک نئی شان میں جلوہ گر ہوتا رہتا ہے جب کہ دوسری جگہ ارشاد ہے کہ وہ ہر طرح کے تغیر سے پاک ہے۔ ان دونوں ارشادات میں کسے کس پر ترجیح دی جائے؟ اس مسئلے پر اقبال نے بھی غور کیا ہے۔ اور ایک فکری حل پیش کیا ہے۔ اقبال کائنات کے متعلق ارتقائی نقطۂ نظر رکھتے ہیں اور ان کا فلسفۂ ارتقا یہاں بھی موجود ہے۔ وہ کائنات کے ہمہ گیر اصول سے استدلال کرتے ہیں کہ اس کاروانِ وجود میں کسی طرح کا ٹھہراؤ نہیں ہے۔ بلکہ یہ رواں دواں آگے کی طرف مائل ہے۔ ہر شے متحرک اور مائل بہ ارتقا ہے۔

پوری کائنات انھیں متحرک نظاروں کی جلوہ گاہ ہے۔ صبح وشام ان کے احوال ومقام بدلتے رہتے ہیں۔ روحِ کائنات اسی تغیر مدام سے بے حد پرکشش معلوم ہوتی ہے۔ ذاتِ خداوندی کی فطرت بھی کچھ ایسی ہی ہے۔ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ [129] سے اسی فطرت کا اظہار ہے مگر اس فطرت کا اس ذاتِ مطلق سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیوں کہ حقیقت کل اپنی مستقل حیثیت میں قائم بالذات ہے۔ اس حیثیت میں اسے کسی قسم کا تغیر لازم نہیں نئی نئی شان میں ظہور پذیر ہونا اضافی حیثیت سے ہے۔ یعنی وہ اپنی موضوعیت میں ناقابلِ تغیر ہے لیکن معروضی اور اضافی حیثیت میں نئی شان میں اظہار پذیر ہونا اس کی خاصیت ہے۔ یہ شان اور یہ تغیر دراصل ارتقائی ہے۔ اس سے زیادہ واضح اور تفصیلی بیان ملاحظہ فرمائیے۔

...... ذاتِ حقیقی نہ تو مکانی لامتناہیت کے معنوں میں لامتناہی ہے۔ نہ ہم انسانوں کی طرح جو مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے جدا ہیں۔ متناہی وہ لامتناہی ہے تو ان معنوں میں کہ اس کی فعالیت کے ممکنات، جو ان کے اندرون وجود میں مضمر ہیں، لامحدود ہیں۔ اور یہ کائنات جیسا کہ ہمیں اس کا علم ہوتا ہے، اس کا جزوی مظہر حاصلِ کلام یہ کہ ذات الٰہیہ کی لامتناہیت اس کی افزونی اور توسیع میں ہے۔ امتداد اور پہنائی میں نہیں۔ وہ ایک سلسلۂ لامتناہیہ پر تو ضرور مشتمل ہے لیکن بجائے خود یہ سلسلہ نہیں۔ [130]

اسلامی الٰہیات کے اس مسئلے میں اقبال نے جس بلوغتِ ذہنی اور شعور کی بالیدگی کا ثبوت دیا ہے وہ یقیناً ان کی انفرادیت ہے۔ پروفیسر مسعود حسین خان نے ایک اعتراض کیا ہے جس کا تجزیہ کرنے پر چند حقیقتیں سامنے آتی ہیں۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

وہ ارتقا کے قائل ہوتے ہوئے بھی اس کے انجام سے خائف ہیں ان میں نٹشے کی جرأتِ رندانہ اور منطقی نظر نہیں، جو ارتقا کی انتہا فوق البشر میں دکھائی دیتی ہے۔ اقبال ارتقائے حیات کو بندۂ مولا صفات سے آگے نہ لے جاسکے۔ اگر کبھی چہرۂ افکار سے پردہ اٹھانے کی کوشش کی تو بس یہاں تک پہنچے۔ ؎

تو ہے فاتحِ عالمِ خوب وزشت   تجھے کیا سناؤں تری سرنوشت
حقیقت پہ ہے جامۂ حرف تنگ   حقیقت ہے آئینہ گفتار زنگ
فروزاں ہے سینے میں شمعِ نفس   مگر تابِ گفتار کہتی ہے بس" [131]

تشکیل جدید کے محولہ بالا عبارت میں اس اعتراض کا جواب موجود ہے جہاں تک نٹشے کی جرأتِ رندانہ کا سوال ہے۔ اقبال سے امید نہیں کی جاسکتی کیوں کہ اقبال ایک بلند ضابطۂ اخلاق کے پابند ہیں جب کہ نٹشے کسی اخلاقی اصول کا پابند نہیں۔ پھر بھی اقبال نے جس ارتقا کی طرف جرأت کی ہے وہ فرشتہ صید و پیمبر شکار یزدان گیر کی منزل ہے۔ بندۂ مولا صفات بھی اس کی آخری منزل ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ بندہ کتنا ہی ارتقا کرے وہ خدا نہیں ہوسکتا۔ دونوں دو انتہاؤں پر ہیں۔ دونوں ارتقا پذیر ہیں پھر بندہ جس رفتار سے ترقی کرے گا خدا بھی اتنا ہی آگے ہوگا۔ اس لیے منطقی طور پر بندہ اس منزل تک نہیں پہنچ سکتا۔ مولا صفات اس کی آخری منزل ہے۔ اس سے آگے اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہ کوئی آسان بات نہیں ہے کہ انسان بندۂ مولا صفات کا حامل ہو۔ یہاں پر ذات وصفات کے معاملات بھی درپیش ہیں۔ ذاتِ انسانی، ذات خداوندی تک نہیں پہنچ سکتی۔ چند صفات پیدا کرنا بڑی بات ہے۔ پروفیسر میاں محمد شریف نے اچھی بات کہی ہے۔

میرا یقین ہے کہ حقیقت دائمی طور پر پوشیدہ رہے گی۔ بہ طور کل کے ایک محدود غیر محدود کا اور ایک جز کل کا ادراک کیسے کرسکتا ہے۔[۱۳۲]

یہ وہی منزل ہے جہاں پر تابِ گفتار بس کہتی ہے اور اپنے عجز کا اقرار کرتی ہے۔ اگرچہ سینے میں شمعِ نفس فروزاں رہتی ہے مگر اس اظہار حقیقت کے لیے جامۂ حرف اپنی تنگ دامانی کی شکایت کرتا ہے۔ آگے پرواز سے پر جلتے ہیں۔

حرفِ آخر کے طور پر اس خیال کا اعادہ کیا جارہا ہے کہ اقبال کی انفرادیت بہت کچھ اس کے ذہنی وفکری توازن اور ہم آہنگی میں موجود ہے۔ اور اس توازن کو ہر جگہ پیش کیا گیا ہے۔ خواہ وہ عقل وعشق کی معرکہ آرائیاں ہوں یا قومیت وبین الاقوامیت کی کش مکش، مشرق ومغرب کے پیمانوں کا ٹکراؤ ہو یا جدید وقدیم اقدارِ زندگی کی آویزش۔ یہ توازن ہر جگہ موجود ہے۔

مشرق ومغرب کے محاکمے میں بھی بعض اقبال شناسوں نے اشکال پیدا کیے ہیں۔ پروفیسر آل احمد سرور نے لکھا ہے کہ اقبال جا و بے جا مغرب کو ضرب لگاتا ہے۔ ناقدین یا اقبال مغربی اقدار سے بیزار ہے۔ یا مغرب کی فتوحات کو خاطر میں نہیں لاتا۔ وغیرہ اعتراض

مختلف تحریروں میں موجود ہیں۔ ہم فراموش کر دیتے ہیں کہ اقبال نے اپنی فکر کے عمومی مزاج کے مطابق بعض ناپسندیدہ عناصر پر سخت اور شدید تنقید کی ہے۔ مگر وہ بعض پہلوؤں کو لبیک کہنے کی تاکید و تلقین بھی کرتے ہیں۔ مغرب کی برکتوں سے فیضیاب ہونے کی کئی بلیغ مثالیں کلام میں موجود ہیں۔ متروک ابتدائی کلام کا یہ شعر بہت ہی معنی خیز ہے۔

کھلے ہیں سب کے لیے غریبوں کے مے خانے
علومِ تازہ کی سرمستیاں گناہ نہیں

'ضربِ کلیم' کی معروف نظم 'شعاعِ امید' کا آخری شعر بھی اس گفتگو میں پیشِ نگاہ رکھنے کی ضرورت ہے۔ یہ ایک کلیدی نکتہ ہے۔ جس سے صرفِ نظر نہیں کرنا چاہیے۔

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

اس بحث میں اقبال کے فکر و فیضان کے سرچشموں پر ناقدین نے کتب و مضامین کا وقیع سرمایۂ نقد فراہم کیا ہے جس میں اقبال کے مشرقی و مغربی مصادر کی سراغ رسانی زیر بحث رہی ہے۔ اس طرزِ کلام میں اقبال کے اقرار نامے کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ مطالعۂ اقبال میں اس اساسی اعتراف کو دل نشیں کرنے کی ضرورت ہے۔ ان کے پورے کلام میں اس حقیقت کا اظہار زبانِ اقبال سے صرف ایک بار ہوا ہے۔ اس اظہار کے بعد مشرق و مغرب کے فیضانِ نظر سے روشناسی کی گفتگو بے معنی ہو جاتی ہے۔

خرد افزود مرا درسِ حکیمانہ فرنگ
سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں

اقبال صدقِ دل سے معترف ہیں کہ ان کے دانش و بنیش میں مغرب کی حکمت و دانائی کے مطالعہ نے علم میں اضافہ کیا ہے اور مشرق کے اہل عرفان و آگہی کے پیکروں نے دل و نگاہ کو نور و سرور بخشا ہے۔

فکرِ اقبال کے متوازن اور معتدل مزاج کو دانستہ یا نادانستہ طور پر نظر انداز کر کے بڑی گمرہی پھیلائی گئی ہے۔ اس کا سب سے مکروہ مذاق تصورِ قومیت کی تفہیم میں دکھائی دیتا ہے۔

خاص طور پر غیر مسلم قلم کاروں یا کج فہم سر براہوں کے اعتراضات نے اقبال کے خلاف ایک کثیف فضا پیدا کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ ترانۂ ہندی کے بعد ترانۂ ملی کی تخلیق کو انگیز نہ کرنے کی خلش نے بہت فریب دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال اپنی عمر کے کسی دور میں وطن کی محبت سے الگ نہیں ہوئے۔ بلکہ وقت کے ساتھ ان کی محبت عقیدت و دیوانگی میں بدلتی گئی۔ ۱۹۳۶ء کی نظم شعاعِ امید ایک روشن دلیل ہے۔ خاکِ وطن کے ہر ذرے کو اشکوں سے سیراب کرنے والے اقبال ہی ہیں۔ ہندی غلاموں میں انقلابی روح بیدار کرنے اور مردان گراں خواب کو جگانے کی آرزومندی اقبال کے یہاں اضطراب دل کی صورت رکھتی ہے۔ اقبال نے ہندوستان اور اس کے متعلقات پر جس سوز مندی کا اظہار کیا ہے۔ ملک کے کسی ادیب، دانشور اور رہنما کے یہاں نظر نہیں آتا۔ اس تنقید بے جا کے تردید میں سیکڑوں مثالیں کلام میں موجود ہیں۔

جاوید نامہ کے فلک عطارد کی نظم دین و وطن سے چشم پوشی حیرت انگیز ہے۔ ایسی مثال کہیں اور نہیں ہے کہ سورج کی نسبت مشرق سے ہے کیوں کہ وہ یورپ سے طلوع ہوتا ہے۔ مگر پوری کائنات کو روشنی بخشتا ہے:

بردمد از مشرق خود جلوہ مست
تا ہمہ آفاق را آرد بدست
فطرتش از مشرق و مغرب بری است
گرچہ او از روئے نسبت خاوری است

غرض مطالعہ کے ہر زاویۂ فکر میں اس اعتدال و آہنگ کو اساسی اصول کے طور پر پیش نظر رکھنے کی ضرورت ہے۔ اس رمز کو سمجھے بغیر فکر و شعر کا مطالعہ مفید ہونے کی جگہ مہلک ہوسکتا ہے یہ ان کے تفکیری تخلیق کی ندرت ہے ترانے کو پڑھتے وقت اس شعر کو بھی ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے:

اے آب رودِ گنگا وہ دن ہیں یاد تجھ کو
اترا ترے کنارے جب کارواں ہمارا

☆☆☆☆☆

مآخذ ومحرکات

اقبال مذہبی ماحول کے پروردہ تھے ان کے والد صوفی منش، پاک طینت بزرگ اور مذہبی معتقدات میں راسخ العقیدہ تھے۔ ان کی والدہ ماجدہ کی زندگی بھی نہایت پاک وصاف اور مذہبی روحِ تمدن سے بھرپور تھی۔ اسی روز وشب میں اقبال کی تعلیم وتربیت ہوئی۔ اقبال کی فکری تشکیل میں یہ پہلا مکتب اور پہلی درس گاہ ہے جس سے اقبال نے فیضانِ نظر حاصل کیا۔ سیرت نگاروں نے اقبال کی زندگی کے اس پہلو پر خاصی توجہ صرف کی ہے۔ متعدد واقعات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کو قرآن بے حد انہماک تھا۔ ان کے والد کی سخت تاکید تھی۔ وہ قرآن کریم کو غور وفکر کے ساتھ پڑھتے اسی وابستگی کا نتیجہ ہے کہ اقبال کے فکر وفن میں اس صحف سماوی کو ایک بنیادی محور یا نقطۂ نور تسلیم کیا گیا۔ اقبال کا گھر ذکر وفکر کا مرکز تھا۔ صوفیانہ افکار وخیالات کا درس باقاعدہ جاری تھا۔ اقبال کا اپنا بیان ہے:

> شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی نسبت کوئی بدظنی نہیں بلکہ مجھے ان سے محبت ہے۔ میرے والد کو فتوحات اور فصوص سے کمال توغل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں ان کا نام اور ان کی تعلیم پڑنی شروع ہوئی۔ برسوں تک ان دونوں کتابوں کا درس ہمارے گھر میں رہا۔ گو بچپن کے دنوں میں مجھے ان مسائل کی سمجھ نہ تھی۔ تاہم محفلِ درس میں ہر روز شریک ہوتا۔ بعد میں جب عربی سیکھی تو کچھ کچھ خود بھی پڑھنے لگا اور جوں جوں علم اور تجربہ بڑھتا گیا میرا شوق اور واقفیت زیادہ ہوتی گئی۔[1]

اسلامی فکر وفلسفہ میں ''فصوص الحکم'' اور ''فتوحات المکیہ'' کو جو اہمیت حاصل ہے وہ محتاجِ بیان نہیں۔ مذکورہ اقتباس سے اقبال کا اثر پذیر ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔

دوسرا فکری اور تعمیری ماحول انھیں خاندانِ مرتضوی کی بارگاہ کے آستانۂ علم ودانش سے ملا

ہے جو اقبال کے لیے مثل حرم ہے جس کے نفس سے اقبال کی آرزو کی کلیاں کھلی ہیں جس کی مروت نے اقبال کو نکتہ داں اور نکتہ سنج بنایا ہے:

مجھے اقبالؔ اس سید کے گھر سے فیض پہنچا ہے
پلے جو اس کے دامن میں وہی کچھ بن کے نکلے ہیں[۲]

اسی سرچشمۂ علم وحکمت سے اقبال نے فیضان نظر حاصل کیا ہے۔ جس کے متعلق ان کا اعتراف ہے:

یہ بڑے بزرگ عالم اور شعرفہم ہیں میں نے انھیں سے اکتسابِ فیض کیا ہے۔[۳]

اقبال کا یہ اعتراف اس حقیقت کی تائید کرتا ہے کہ اقبال نے جتنا مولانا میر حسن سے استفادہ کیا ہے کسی اور سے نہیں عبدالمجید سالک کا بیان ہے۔

...... چوں کہ شاہ صاحب نے سالہا سال تک اقبال کو عربی، فارسی، علم وحکمت، ادبیات وتصوف وغیرہ کی تعلیم دے کر۔ ان کو صحیح راستے پر لگادیا تھا اوران میں علومِ قدیمہ اور علومِ اسلامیہ کے لیے بے پناہ تشنگی پیدا کردی تھی اس لیے اقبال جب کبھی موقع پاتے سیالکوٹ آکر شاہ صاحب سے اپنے شکوک رفع کراتے۔ مزید سبق لیتے اور غوامض علوم پر اپنے استاد کی ہدایت ورہنمائی سے غور وفکر کرتے۔[۴]

سیرتِ اقبال کے مصنفین نے جو واقعات قلم بند کیے ہیں۔ ان سے اقبال اور مولانا میر حسن کے تعلقات پر اچھی روشنی پڑتی ہے۔ اور یہ روشنی دبیز پردوں کو چاک کرتی ہوئی حقیقت کو بے نقاب کرتی ہے۔ اقبال نے استاد گرامی کی قدر افزائی میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا۔ اقبال کی فکری تشکیل میں دوسری درس گاہ کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ اس سے بڑے دروس نتائج مرتب ہوئے ہیں۔ اس اہمیت کے پیشِ نظر متعدد حضرات نے اپنی خاص توجہ صرف کی ہے۔ عبدالمجید سالک نے ذکرِ اقبال میں اسی اہمیت کے پیشِ نظر ایک الگ باب قائم کیا ہے۔[۵] شیخ عطاء اللہ مرتب اقبال نامہ نے مولانا میر حسن کو "اقبال گر"[۶] لکھا ہے عابد علی عابد[۷] نے بھی اس درس گاہ کی عزت افزائی کی ہے۔ مولانا شیعی عقائد کو ترک کر سنی عقیدہ پر کاربند ہوئے تھے۔

اس سلسلہ میں یہ بات بہ ظاہر معمولی اور غیر اہم ہے مگر ہم غور کرتے ہیں تو نتائج کے اعتبار سے اس کی اہمیت کئی گنا بڑھ جاتی ہے۔ مولانا حسن عالمِ دین مدبر اور مفکر بھی تھے یعنی

علوم عقلیہ ونقلیہ پر ان کو عبور تھا۔ زبان وادب کے علاوہ اسلامی فکر میں ان کو دستگاہ حاصل تھی۔ ان خصوصیات کے باوجود ایک بالغ نظر، روشن خیال انسان بھی تھے انھیں معاشرۂ اسلامی کے جمود وزوال کا بھی احساس تھا وہ سرسید کی تحریک علی گڑھ سے بھی وابستہ تھے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب سرسید کی تحریک سے ہمارے علما ترکِ تعلق ہی نہیں بلکہ شدید مخالفت کے ساتھ مقاطعہ کیے ہوئے تھے جمال الدین افغانی کی سرسید بیزاری تو مشہور ہے۔ بہ ایں حالات مولانا میر حسن کا سرسید کی تحریک سے متاثر ہونا ایک سوالیہ نشان ہے۔ زندہ دلانِ پنجاب بھی سرسید کی مخالفت میں پیش پیش تھے۔ تکفیر کے فتوے لگ چکے تھے۔ ان حالات اور ایسے ماحول میں مولانا میر حسن کا سرسید سے اثر پذیر ہونا مولانا کی شخصیت اور سیرت کا کمال ہے۔ ''خطوطِ سرسید'' کے مطالعے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ تعلق محض ذاتی یا علمی نہ تھا بلکہ اس کے پردوں میں فکر ونظر کی بھی کارفرمائی تھی۔ اس وابستگی سے مولانا میر حسن کی وسعتِ نظری کے ثبوت فراہم ہوتے ہیں۔ عبدالمجید سالک[۸] کا بیان ہے کہ اس زمانے میں پنجاب میں صرف دو چار اصحاب ایسے تھے جن پر سرسید کو اعتماد تھا۔ ان میں مولانا سرِ فہرست تھے۔ مولانا میر حسن سرسید کے جلسوں میں شریک ہوتے اور دامے درمے امداد بھی کرتے رہتے۔ متعدد واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ سرسید مولانا میر حسن کا بڑا احترام کرتے تھے۔ سرسید جب کبھی پنجاب جاتے تو مولانا سے تبادلۂ خیال کرتے۔ ان کے یہاں مقیم ہوتے۔

مولانا میر حسن سے اقبال نے فیضانِ نور حاصل کیا ہے اور مولانا میر حسن کا تعلق سرسید کی تحریک سے وابستہ رہا ہے گویا ایک ہی وسیلے سے اقبال کا تعلق سرسید تحریک تک پہنچتا ہے۔ اب اس حقیقت کی روشنی میں اقبال کے فکر ونظر کا مطالعہ زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ سرسید تحریک کی خوبیاں اس کے محرکات، مقاصد اور مہمات کا جائزہ مطالعۂ اقبال میں معنویت کا حامل ہے۔ مقصود ہے کہ اقبال بھی سرسید تحریک کے زیر سایہ پروان چڑھے۔ اس خیال کی تائید جاوید اقبال کے اس بیان سے ہوتی ہے۔ جسے انھوں نے اقبال کی ڈائری کے دیباچے میں پیش کیا ہے:

He recieved early education in Sialkot under maulana Syed Mir Hasan an enthusiastic follower of Syed Ahmad Khan It can be deduced that Iqbal became acquainted with the Aligarh movement through maulana

and justified its aims in the earlier part of his career.[9]

فکرِ اقبال کی تشکیل میں تیسرا سرچشمہ پروفیسر آرنلڈ کا ہے جن کی صحبت سے اقبال نے استفادہ کیا۔ پروفیسر آرنلڈ ایک متبحر عالم اور فلسفے کے استاد تھے۔ اقبال نے باقاعدہ فلسفہ انھیں سے پڑھا۔ اقبال کس حد تک پروفیسر موصوف سے فیضیاب ہوئے ہیں۔ انکی نظم صاف بتارہی ہے۔ اقبال نے کتنے پرورد الفاظ میں ان کا ماتم کیا ہے۔ وہ بھی اسی اشارے کی وضاحت کررہا ہے۔ پروفیسر آرنلڈ محض استاد نہ تھے بلکہ ایک رفیق، دوست شفیق سرپرست تھے۔ ان کی صحبت نے اقبال کے ذہن وفکر میں ایک جلا پیدا کی۔ اقبال اس گرویدگی کا اظہار کرتے ہیں۔

تو کہاں ہے اے کلیم ذروۂ سینائے علم — تھی تری موجِ نفس بادِ نشاط افزائے علم
اب کہاں وہ شوق رہ پیمائی صحرائے علم — تیرے دم سے تھا ہمارے سر میں بھی سودائے علم
کھول دے گا دشتِ وحشت عقدۂ تقدیر کو — توڑ کر پہنچوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو
دیکھتا ہے دیدۂ حیراں تری تصویر کو — کیا تسلی ہو مگر گرویدۂ تقدیر کو[۱۰]

جوں جوں تلاش وجستجو کا کارواں آگے بڑھ رہا ہے۔ اقبال کے ابتدائی کلام کی بازیافت سامنے آتی۔ ابتدائی کلام کے علاوہ اقبال کی تمام تحریروں کو پردۂ عام پر لانے کے لیے بھی کوشش جاری ہے۔ ان کی تحریر وتقریر کا بیشتر حصہ منظرِ عام پر آچکا ہے۔ مگر کچھ حصہ ہنوز باقی ہے۔ اس طرح کی تحریروں کو باقیاتِ اقبال کا نام دیا گیا ہے۔ ان تمام ابتدائی تحریروں کو باقیاتِ اقبال کا نام دیا گیا ہے۔ ان تمام ابتدائی تحریروں کے منظرِ عام پر آجانے سے فکر وفن کے متعلق ارتقائی منزلوں کے تعین میں آسانیاں پیدا ہورہی ہیں اور اقبال کے انتقال کے بعد باقیاتِ اقبال کی اشاعت کے سلسلے میں طرح طرح کی بحثیں رہیں۔ یہ اقبال نے خود انھیں قابلِ اعتنا نہیں سمجھا۔ یا ان میں خامیاں ہیں۔ دوسرا خیال تھا کہ اقبال کا لکھا ہوا ہر فقرہ محفوظ کیا جائے۔ غرض دوسرا خیال غالب آیا اور آج اقبال کی ہر تحریر قلم بند کی جارہی ہے۔ ہونا یہی چاہیے تھا خامیوں یا مصلحتوں سے قطع نظر اقبال کے فکر ونظر کے مطالعے کے لیے یہ ناگزیر ہے کہ ان کے کسی حصۂ کلام کا محفوظ کردیا جائے۔ ان اشعار کو حذف کرنے کی سب سے بڑی وجہ زبان وبیان کی خامیاں تھیں خود اقبال نے اعتراف کیا ہے کہ ان کے ابتدائی کلام میں یہ خامیاں موجود تھیں ۱۹۱۸ء میں فوق صاحب کو جو خط لکھا تھا اس میں اشارہ ہے:

نظم زیر تنقید میری ابتدائی نظموں میں سے ہے اس میں بہت سی خامیاں ہیں۔[۱۱]

انھوں نے ایک فلسفۂ حیات پیش کیا ہے۔ جس کی وضاحت وہ زندگی بھر کرتے رہے۔ اس فلسفۂ زندگی کو سمجھنے کے لیے بے حد ضروری ہے کہ ہم فکر و نظر کا ارتقائی جائزہ لیں۔ اس کی رفتار اور منزل کا تعین کیا جائے۔ قاضی اختر جونا گڑھی کے بیان سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے:

اقبال نے اپنے زمانے کے کلام کا ایک حصہ اپنے بعد کے کلام سے ہم آہنگ نہ پا کر حذف کر دیا یا شامل کیا تو اس میں ترمیم کر دی۔ اس صورت میں ان کے رد کردہ کلام کو شائع کرنے کی ضرورت نہ تھی لیکن ان کی وفات کے بعد جب کہ ان کے نظریات و افکار پر متعدد اصحاب نے قلم اٹھایا تو یہ ضروری معلوم ہوا کہ ان کی شاعری کے ارتقائی مدارج دکھانے کے لیے ان کی ہر تحریر سے خواہ وہ نثر میں ہو یا نظم میں استفادہ کرنا چاہیے۔ اس لحاظ سے ان کا رد کردہ کلامِ آثار قدیم یا تبرکات کی حیثیت رکھتا ہے جس سے تاریخی استدلال میں کافی مدد ملتی ہے۔[۱۲]

اقبال کی نظر فکر و فلسفہ کی نظر ہے۔ اس لیے اس کی اور بھی زیادہ اہمیت ہے۔ یہاں اس حقیقت کی طرف بھی توجہ رکھنی چاہیے کہ کسی فنکار یا مفکر کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے بے حد ضروری ہے کہ اس کی ہر تحریر اور ہر تقریر پیشِ نظر ہے۔ یہ تحریر و تقریر خواہ نثر میں ہو یا نظم میں دونوں کی یکساں اہمیت ہے۔ پروفیسر آل احمد سرور کا بیان محل نظر ہے:

......شاعر صحیح معنوں میں اپنے اشعار میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ جو شخصیت اشعار کے ذریعے سے ظاہر ہوتی ہے۔ اسی سے ہمیں سروکار ہے۔ باقی سب کہانیاں ہیں۔[۱۳]

اس میں کلام نہیں کہ فن کار کی شخصیت اس کے اشعار میں جلوہ گر ہوتی ہے مگر چوں کہ اقبال مفکر بھی تھے اس لیے ان کے ساتھ فکر کا مطالعہ بھی گزیر ہے۔ اس فکر اور فن دونوں کے سنجیدہ مطالعے کے لیے فکر و فن کے تمام گوشوں پر غور کرنے کی ضرورت ہے چشم پوشی نہیں کی جاسکتی۔ کسی مفکر کا ہر فقرہ اور ہر تحریر یکساں طور پر اہمیت رکھتی ہے۔ فکر و نظر کی زیادہ اہمیت ہے۔ وسیلۂ اظہار کی نہیں۔ نثر و نظم تو طریقۂ اظہار کے وسیلے ہیں۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی:

......مرحوم کو صرف شاعر سمجھ لینا یا یہ کہ ان کے خیالات و تصورات تمام کے تمام ان کے کلام میں مقید ہو چکے ہیں بڑی غلطی ہے۔ مرحوم کی فکر و نظر کا بہت کم حصہ ان کے کلام میں منتقل ہوا ہے۔[۱۴]

یہ ایک حقیقت ہے کہ اقبال کی ہر تحریر اہم ہے خواہ وہ نظم میں ہو یا نثر میں۔ اقبال کو صحیح

طور پر سمجھنے کے لیے ان کے مضامین، خطبات، مکتوبات اور ملفوظات سب کی یکساں ضرورت ہے۔ بہت سے ایسے مسائل ہیں جو نظم میں نہیں ملتے اگر موجود ہیں تو محض اشاروں کنایوں میں۔ اور نثری تصنیفات میں ان مسائل کو شرح وبسط کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ میں بہت سی نئی باتیں ایسی ہیں جن کا تذکرہ اشعار میں نہیں ملتا۔ مضامینِ اقبال میں بھی یہی صورتِ حال ہے۔ سیاسیات، ادبیات، ختم نبوت ورسالت وغیرہ ایسے عنوانات ہیں جن کی تفسیر اشعار میں نہیں ملتی۔ ملفوظات کا بھی یہی حال ہے جہاں تک مکتوبات کا تعلق ہے وہ گوناگوں خصوصیات لیے ہوئے ہیں۔ بعض نکات ایسے پیش کیے گئے ہیں جن کا تذکرہ اشعار میں نہیں ملتا۔ اور ایسے گوشے بھی معرضِ بحث لائے گئے ہیں جن کی تفصیل اور اشارے اشعار میں موجود نہیں۔ پروفیسر آل احمد سرور نے اعتراف کیا ہے:

......اقبال کے خطوط اگر شائع ہو جائیں تو ان کی شاعری کی شرح بن سکیں گے۔[۱۵]

دوسری جگہ ان کا ارشاد ہے:

اقبال کے کلام کی سب سے اچھی شرح ان کے خطوط ہیں۔[۱۶]

شاعر کی شخصیت صرف اشعار میں جلوہ گر نہیں ہوتی ہے سرور صاحب کے تضاد بیان سے حیرت ہوتی ہے۔ وہ شاعری کو سب کچھ سمجھتے ہیں مگر نثر کی اہمیت کے بھی قائل ہیں۔[۱۷] مطالعہ میں اظہار وابلاغ کے تمام ذرائع بروئے کار لائے جاتے ہیں:

اقبال کی ایک ایک سطر کو شائع کرنا چاہیے یہ قوم کی میراث ہے کسی کا مالِ تجارت نہیں۔[۱۸]

اقبال کو خود اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ فن کار کی ہر تخلیق کی اہمیت ہوتی ہے اس سے ان کے فکروفن کو اچھی طرح سمجھا اور پرکھا جاسکتا ہے۔ ایک خط کی عبارت سے اس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے:

شاعر کے لٹریری اور پرائیویٹ خطوط سے اس کے کلام پر روشنی پڑتی ہے اور اعلیٰ درجے کے شعراء کے خطوط شائع کرنا لٹریری اعتبار سے مفید ہے۔[۱۹]

اقبال کی نثری تحریریں، مجموعہ ہائے اشعار سے کسی طرح کم نہیں ہیں۔ کیفیت وکمیت کے اعتبار سے قلت وکثرت کے معیار پر بھی کم نہیں ہیں بلکہ زیادہ ہی ہیں۔ اس کے بعد اس حقیقت سے چشم پوشی تنقید وتبصرہ کے منافی ہے اقبال کی ایک حیثیت شاعر کی ہے اور اگر شعری

اسلوبِ فن سے بحث ہے تو یقیناً ان کے اشعار سے ہی سروکار ہوگا۔ اگر فکر سے بحث کریں گے تو ان کی ایک ایک سطر کو ذہن میں رکھنا ہوگا۔ اقبال صرف شاعر ہی نہ تھے بلکہ مفکر بھی تھے۔ اس لیے شعر وفن کی بحث کرتے وقت فکر ونظر کو بھی سامنے رکھنا ہوگا اور یہ ممکن نہیں کہ اقبال کے اسلوبِ فن کی بات کی جائے اور فکر وفلسفہ کی بات نہ چھیڑ جائے۔ بغیر اس ذکر کے مضمون نا تمام رہے گا۔ شخصیت کا نفاذ صرف اشعار یا اسلوب پر ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کا زیادہ تر انحصار فکر پر ہوتا ہے بعض اوقات شعری لطافتیں، فکر وفلسفہ کی گرانباریوں کی متحمل نہیں ہوسکتیں۔ فکر ونظر کے دقیق پہلو، منطقی استدلال، مسائل ومباحث کے تجزیے ذہن وفکر کے رجحانات صحیح طور پر نثری اسلوب میں ہی پیش کیے جاسکتے ہیں۔ اظہار وترسیل کا صحیح استعمال نثری تحریروں میں ہی زیادہ آسان ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے فلسفیانہ خطبات کو نثری اسلوب میں پیش کیا اور اقبال کا رجحان بھی نثر کی طرف زیادہ رہا ہے۔ مولانا عبدالسلام ندوی نے لکھا ہے:

> ڈاکٹر صاحب اگرچہ بہ ذاتِ خود شاعر تھے اور ان کی تصنیفات کا زیادہ تر حصہ نظم ہی میں ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ وہ نثر کی تصنیفات کو ملک وقوم کے لیے زیادہ مفید سمجھتے تھے اور جدید نسل کو اس کی ترغیب دیتے تھے۔ [۲۰]

ارمغانِ حجاز، اسرارِ خودی، بالِ جبریل، بانگِ درا، پس چہ باید کرد، پیامِ مشرق، جاوید نامہ، رموزِ بے خودی، زبورِ عجم، ضربِ کلیم، گلشنِ رازِ جدید، مسافر کو شامل کرنے کے بعد ان کی مجموعی تعداد کل بارہ ہوتی ہے۔ جب کہ نثری تصنیفات کی فہرست اس طرح طویل ہے۔ اقبال نامہ جلد اول، اقبال نامہ جلد دوم، اقبال (عطیہ فیضی کے نام) شاد واقبال، خطوطِ اقبال (بنام قائد اعظم) مکاتیبِ اقبال (بنام نیاز الدین خاں) مکتوباتِ اقبال (بنام سید نذیر نیازی) خطوطِ اقبال (بنام مولانا گرامی) انوارِ اقبال، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، خطباتِ اقبال، حرفِ اقبال، فلسفۂ عجم، مضامینِ اقبال، مقالاتِ اقبال، علم الاقتصاد، روزنامچۂ اقبال، وغیرہ ملاکر ان کی تعداد سترہ ہوتی ہے۔ اس حقیقت کی روشنی میں اب یہ مفروضہ غلط ہی نہیں گمراہ کن بھی ہے جب ان حقائق کی روشنی میں غور وفکر کرتے ہیں تو ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے خیالات کی بھی تردید ہوجاتی ہے:

> ......اقبال نے نثر میں اپنے افکار کو بہت کم پیش کیا ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ اس کا فکر بھی جذبے

سے خالی نہیں ہوتا تھا اور حقیقت میں اسرارِ حیات کو نثری استدلال میں پیش کرنے کا قائل بھی نہ تھا۔[۲۱]

اقبال نے اس کا اعتراف کیا ہے کہ انھوں نے فلسفیانہ مباحث کو شعری اسلوب میں اس لیے پیش کیا ہے کہ فلسفہ کی خشک، بے جان زبان کو زیادہ سے زیادہ پرکشش بنایا جائے تاکہ عوام کی دلچسپی قائم رہے۔ خطوط میں اس کا ذکر ملتا ہے۔ انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ محض ہندوستانی روایات وحالات کی بنا پر شعری اسلوب اختیار کیا ہے۔[۲۲]

امر واقعہ یہ ہے کہ اقبال اسرارِ حیات کو نثری استدلال میں پیش کرنے کے زیادہ قائل تھے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ان کی طبیعت میں بلا کی شعری خلاقی تھی۔ قدرت نے بے پناہ زورِ بیان عطا کیا تھا مگر وہ نثری اسلوب بیان کے بھی دل دادہ تھے۔ اقبال کا بیان ملاحظہ ہو:

> اس وقت ہندوستان کو اور بالخصوص مسلمانوں کو شعر بازی کی ضرورت نہیں۔ لوگ شعر بازی کی طرف اس لیے جلد متوجہ ہو جاتے ہیں کہ بغیر کاوش ومطالعہ اور محنت کے انھیں شہرت حاصل کرنے کی خواہش دامن گیر ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اس وقت بہت کم شاعر ایسے ہیں جن کے کلام میں بقا کا عنصر موجود ہو۔ آپ نوجوان ہیں آپ کو اس غلط روش پر ہرگز نہیں چلنا چاہیے۔ ضرورت ہے نثر میں محنت اور مطالعہ کے بعد اردو زبان میں مختلف موضوع پر کتابیں، رسالے، تراجم وغیرہ لکھیں اور اپنی قوم کو اور خود اپنے آپ کو بہتر بنائیں۔[۲۳]

اقبال کے خیال پر اعتراض تو ہوسکتا ہے کہ انھوں نے نثر کی حمایت غلط کی یا صحیح کی مگر یہ موضوع زیر بحث نہیں لایا جاسکتا کہ اقبال کو نثر سے گریز تھا۔ اقبال نے نثر کو مستحسن نظروں سے دیکھا ہے۔ اظہار کے وسائل کو وہ ثانوی حیثیت دیتے ہیں۔ میکش اکبر آبادی نے صحیح لکھا ہے:

> ایک شاعر کی حیثیت سے جتنا میں ان کی منظومات سے متاثر ہوا اتنا ہی ایک طالب علم کی حیثیت سے ان کی نثر سے مستفید ہوا اور میری رائے میں علامہ کی تصانیفِ نثر منظوم کلام کی بہترین شرح ہیں۔[۲۴]

فکر اقبال کا آغاز زیرِ بحث ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے شعور کے ابتدائی دور سے کام لیا جائے۔ ابتدائی دور سے مراد ہے کہ ان کے ابتدائی کلام سے افکار کی نشان دہی کی جائے تاکہ شواہد کی بنیادوں پر اس کاروانِ خیال کی تاریخ مرتب کی جاسکے۔ ابتدائی دور

کے کلام کی روشنی میں محرکات واسباب کا یہ تجزیہ ممکن ہوسکا ہے۔ سیرت نگاروں نے بچپن کے جو واقعات قلم بند کیے ہیں ان سے اقبال کی ذہانت کا اندازہ ضرور ہوتا ہے۔ اقبال کے اقوال کا جو حصہ ضبطِ تحریر میں آچکا ہے۔ اسی کی روشنی میں ہم اقبال کے افکار کی تلاش کریں۔ ہمیں موجود سے بحث ہے۔ معدوم سے نہیں۔ گذشتہ اوراق میں فکر اقبال کے متعلق جو خیالات پیش کیے گئے ہیں ان کی حیثیت مقدمات کی ہے۔

اقبال کے انتقال کے بعد اقبال کے بہی خواہوں نے اقبال کے قلم زد کیے ہوئے یا ان کے مجموعۂ کلام میں نہ شامل ہوئے اشعار کی ازسرِ نو تدوین وتلاش شروع کی۔ اس جدوجہد میں بیشتر حضرات انفرادی طور پر منہمک تھے۔ تھوڑے ہی وقفہ کے بعد اقبال کا ابتدائی کلام یا حذف شدہ کلام ترتیب پانے لگا جسے باقیاتِ اقبال یا تبرکاتِ اقبال کے ناموں سے یاد کیا گیا۔ عبدالرحمن طارق نے ''جہانِ اقبال'' کی اشاعت اول (١٩٤٧) میں کتاب کے آخر میں متروک کلام کو شامل کیا۔ مصنف نے دعویٰ کیا تھا کہ ان کے وجود سے عقیدت مندانِ اقبال بے خبر ہیں مگر موصوف کو اس کا اندازہ نہیں تھا کہ اس غیر مطبوعہ کلام کی دوغزلیں ایک قطع اور چار رباعیاں کلیات میں بھی موجود ہیں۔ ١٩٥٠ء میں بشیر الحق دسنوی نے اقبال کے ابتدائی متون اور بعد کی اصلاحات کے پیشِ نظر اصلاحاتِ اقبال کے نام سے ایک کتابچہ شائع کیا۔

١٩٥٢ء میں محمد انور حارث نے ایسے ہی غیر مطبوعہ اور حذف شدہ کلام کو جمع کر کے رختِ سفر کے نام سے شائع کیا۔ ١٩٥٣ء میں سید عبدالواحد نے باقیاتِ اقبال کے نام سے شائع کیا۔ کلام کا ایک حصہ رختِ سفر اور باقیاتِ اقبال میں مشترک ہے۔ عبدالمجید سالک نے ١٩٥٥ء میں ذکرِ اقبال پیش کیا۔ گو یہ سیرتِ اقبال پر بہت اچھی کتاب ہے۔ مگر انھوں نے حسبِ موقع کتاب میں غیر مانوس کلامِ اقبال کو پیش کر کے اس کتاب کی اہمیت میں اضافہ کیا۔ بشیر الحق دسنوی نے ١٩٥٩ء میں تبرکاتِ اقبال کے نام سے ایک چھوٹا سا مجموعہ کلام شائع کیا۔ اس کتاب میں کلام کا ایسا حصہ موجود ہے جو نہ رختِ سفر میں ہے اور نہ باقیاتِ اقبال میں مولانا غلام رسول مہر نے ١٩٥٩ ء میں بڑی کاوش اور اہتمام سے اقبال کے ابتدائی اور غیر مطبوعہ کلام کو ترتیب دیا۔ سرودِ رفتہ کے نام سے کتاب منزل لاہور نے شائع کیا۔ ١٩٦٢ء میں

عبدالغفار شکیل نے ''نوادرِ اقبال'' کے نام سے مدون کیا اس میں کمالِ احتیاط کا فقدان بھی ہے۔ سید وحیدالدین فقیر نے روز گارِ فقیر کے نام سے اقبال کی غیر مطبوعہ تحریروں کو یکجا کر کے شائع کیا تھا جس کی دوسری جلد بھی ۱۹۶۴ء میں منظرِ عام پر آئی ہے۔ طباعت و کتابت کا حسنِ اہتمام قابلِ رشک ہے یہ کتاب تین اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ بہ قول مرتب دوسرے ''باب میں کم وبیش آٹھ سو ایسے اشعار پیش کیے گئے ہیں جو علامہ کے کسی مجموعۂ کلام یا باقیات و آثار کے موضوع کی کسی کتاب میں اب تک شائع نہیں ہوئے'' گذشتہ سال (مارچ ۱۹۶۷ء) میں بشیر احمد ڈار نے اقبال کی تقاریظ، خطوط، مضامین اور نادر مجموعۂ کلام کو ''انوارِ اقبال'' کے نام سے ایک جامع کتاب شائع کی ہے گو اس کتاب کے بعض حصے دوسرے مجموعوں میں شامل ہو چکے ہیں ظریفانہ کلام کو ایک حصہ تو کلیات میں بھی شامل ہے مرتب نے اسے غیر مطبوعہ کلام میں رکھا ہے مگر اس میں بیشتر حصہ ایسا ہے جو اب تک گوشۂ تاریکی میں تھا۔ اقبال اکادمی کراچی کی یہ خدمت بھی قابلِ ستائش ہے۔

پروفیسر گیان چند جین نے ''ابتدائی کلام اقبال'' کو مرتب کیا جسے ۱۹۸۶ء میں ہندوستان اور ۲۰۰۴ء میں اقبال اکیڈمی لاہور نے شائع کیا۔ یہ ایک اہم پیش رفت تھی۔ اگرچہ اس میں کئی اشعار الحاقی ہیں جن کا تعلق اقبال سے نہیں ہے۔ باقیاتِ اقبال کا سب سے گراں قدر مجموعہ ڈاکٹر صابر کلوروی مرحوم کا ہے جو کلیاتِ باقیاتِ شعر اقبال کے نام سے ۲۰۰۴ء میں پہلی بار اقبال اکیڈمی لاہور سے شائع ہوا۔ اس میں بھی چند اشعار اقبال کے نہیں ہیں۔ تاہم یہ سب سے معتبر اور صحیح باقیات کا ذخیرہ ہے۔ یہ ان کا تحقیقی مقالہ ہے جو مرتب کر کے شائع کیا گیا۔ ان دونوں اہم کتابوں کے بعد بھی کبھی کبھی غیر مطبوع کلام شائع ہوتا رہتا ہے۔

باقیات و تبرکاتِ اقبال کا عنوان بہ ذاتِ خود اپنی جگہ ایک مستقل موضوع تحقیق ہے جس کا اندازہ کتابیات کی فہرست سے لگایا جاسکتا ہے گو یہ تمام کتابیں کسی نہ کسی طرح تشنہ اور تکمیل طلب ہیں۔ تاہم ان تمام نسخوں کی مدد سے ایک جامع اور مستند ''باقیاتِ اقبال'' از سرِ نو ترتیب دیا جاسکتا ہے اور یہ اقبالیات میں یقیناً ایک گراں قدر اضافہ ہوگا۔ ان تمام کتابوں میں سرودِ رفتہ بہت بہتر ہے ویسے نوادرِ اقبال بھی قابل ذکر ہے۔ مگر جو تحقیق و تلاش مواد کی ترتیب،

کثرت اور طباعت و کتابت سرودِ رفتہ میں ہے۔ 'نوادرِ اقبال' میں نہیں۔ ''روزِ گارِ فقیر'' کی دونوں جلدیں حسنِ اہتمام میں بے نظیر اور بے مثال ہیں۔ مواد اور کلام کے اعتبار سے بھی بہت ہی زیادہ اہم ہیں۔ مگر ان تمام کتابوں میں تحقیق و تدقیق کی خامیاں بھی موجود ہیں۔

اقبال کے ابتدائی کلام کے منظرِ عام پر آجانے سے افہام و تفہیم، تنقید و تبصرہ کی راہوں میں وسعت پیدا ہوگئی ہے۔ کلام کے اس حصے کی روشنی میں بہت سے مفروضات اور اعتراضات کی تردید ہوجاتی ہے۔ باقیات کی اشاعت کے بعد یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان کی روشنی میں اقبال کے ابتدائی فکر و نظر کا سنجیدگی سے مطالعہ کیا جائے۔

اقبال کے تصورات کا جائزہ لیتے ہوئے مختلف نقادوں نے اپنے طور پر مختلف ادوار تقسیم کیے ہیں۔ بانگِ درا کی ترتیب میں تین ادوار ملحوظِ خاطر رہے ہیں۔ ۱۹۰۵ء تک پہلا دور تسلیم کیا گیا۔ دوسرا دور ۱۹۰۵ء تک اور تیسرا ۱۹۰۸ء سے ۱۹۴۲ء تک قرار دیا گیا۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے ان ادوار کی تقسیم اس طرح کی ہے:

> بڑے بڑے ادوار کو آپ ۱۸۹۸ء سے شروع کر لیجیے یا نقطۂ آغاز کو شمار ہی نہ کیجیے بہر کیف وہ یہ ہیں ۱۸۹۸ء سے ۱۹۰۵ء تک ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک تیسرا دور ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۸ء تک پھر ۱۹۱۹ء ۱۹۳۲ء تک اور ۱۹۳۲ء سے ۱۹۳۸ء تک یہ دور بندی درحقیقت سیاسی واقعات کے پیشِ نظر کی گئی ہے جن سے مسلمان قوم متاثر ہوتی رہی ہے۔ مسلمان قوم کی ذہنی تاریخ کے جو ادوار مقرر کیے جاسکتے ہیں وہی ادوار اقبال کے کلام کے ارتقاء کے متعلق بھی مقرر کیے جاسکتے ہیں۔[۲۵]

پروفیسر میاں محمد شریف[۲۶] نے لکھا ہے کہ اقبال کی شعری زندگی کا پہلا دور ۱۹۰۸ء میں ختم ہوگیا۔ نقادوں کی اس دور سازی سے قطعِ نظر راقم السطور نے دوسرے طور پر حد بندی کی ہے۔ ابتدائی کلام کو قابلِ قدر اور قیع سمجھ کر اسے دورِ اول میں شامل کیا گیا ہے۔ ابتدائی دور کے کلام میں چند خصوصیات ایسی ہیں جو آنے والے ادوار سے اپنے رشتے استوار کرتی ہیں۔ انھیں خصوصیات کی بنا پر اسے ایک دور تسلیم کیا گیا ہے جس کا احاطہ آغازِ شاعری سے ۱۹۰۵ء تک متعین کیا گیا ہے اس دور سازی میں ماہ و سال کی دشواریاں حائل ہیں۔ اس لیے ماہ و سال کے تعینات سے قطعِ نظر اگر اسے باقیات کا ابتدائی دور کہا جائے تو زیادہ مناسب ہوگا۔ دورِ

سازی کا طریقہ دنیائے تنقید وتبصرہ کا دلچسپ مشغلہ ضرور ہے اس دور سازی سے فن کار کے فکر ونظر کو سمجھنے اور سمجھانے میں بڑی مدد ملتی ہے یہ ادوار اسی لیے قائم کیے جاتے ہیں کہ فن کار کے ذہنی وفکری محرکات وتخلیقات کے تمام حجابات ہٹا دیئے جائیں تاکہ فن کار اور قاری کے درمیان کسی قسم کا پردہ حائل نہ رہے۔ اظہار وابلاغ نقد وتبصرہ کا فرض بھی پوری طرح ادا ہوجائے۔ اقبال نے بھی ''بے پردہ دیدن'' پر بڑا زور دیا ہے۔

خاص طور پر ابتدائی طویل نظمیں یہ دور بناتی ہیں جن میں نفس مفہوم یا بنیادی خیال اصلاحِ ملت ہے یہی اصلاحی رجحان ہے جو ان نظموں کے دروبست میں پیوست ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسے اصلاحی دور بھی کہہ سکتے ہیں ''ترقی وتعلیم''، ''نالۂ یتیم''، ''دردِ دل''، ''اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے'' اور ''دین ودنیا'' یہ نظمیں مختلف مقامات اور مختلف زبانوں کی یادگار ہیں۔ یہ ۱۸۹۶ء کے لے کر ۱۹۰۲ء کے درمیان لکھی گئیں۔ نظم ''ترقی وتعلیم''، انجمن کشمیری مسلمانانِ لاہور کے جلسے منعقدہ فروری ۱۸۹۶ء میں پڑھی گئی۔ باقی نظمیں انجمن حمایت اسلام کے جلسوں کی یادگار ہیں۔ غلام رسول مہر کا خیال صحیح نہیں کہ اقبال نے انجمن کے جلسوں میں نظم پڑھنے کی ابتدا ۱۹۰۰ء میں کی۔ [۲۷] اقبال نے انجمن کے جلسوں میں نظم پڑھنے کی ابتداء ۱۸۹۹ء سے کی تھی۔ غلام رسول مہر کا یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ ''نالۂ یتیم'' ۱۹۰۱ء میں پڑھی گئی نالۂ یتیم دوسال پیشتر یعنی ۱۸۹۹ء کے جلسے میں سنائی گئی عبدالمجید سالک کی بھی یہی روایت ہے۔ [۲۸] جو صحیح ہے۔ ۱۹۰۱ء میں نظم دردِ دل اور ۱۹۰۲ء میں ''اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے'' پڑھے گئے۔

چوں کہ یہ نظمیں انجمن حمایت اسلام کے جلسوں کی یادگار ہیں۔ ان جلسوں کے سامعین اقبال کے ہم قوم ہیں اس لیے اقبال نے انھیں سے تخاطب کیا ہے اسی قوم کے عہدِ رفتہ کی شان دار روایات کی یاد تازہ کی گئی ہے۔ ان کے اسبابِ زوال پر سنجیدگی کے ساتھ غور کر کے لائحۂ عمل بھی پیش کیا گیا ہے جذبۂ قومی بیدار کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ کردار وگفتار میں عزائم پیدا کرنے کا حوصلہ دیا گیا ہے ان نظموں میں ایک خاص اسلامی فضا قائم ہے۔ اس درس وپیغام میں شاعر بار بار اسلامی تاریخ کے زریں کارناموں کا تذکرہ کرتا ہے اور امت مسلمہ کے رگوں

میں شاہینی خون پیدا کرنا چاہتا ہے۔ ان نظموں میں اسلامی روحِ تمدن کی طرف بار بار اشارے ملتے ہیں۔ اس دور کا یہ ایک خاص اندازِ فکر تھا۔ جس کی مثالیں شبلی و حالی کی نظموں میں کثرت سے ملتی ہیں۔ اور یہ نظمیں علی گڑھ کی ایجوکیشنل کانفرنس کی یاد تازہ کرتی ہیں۔ اقبال ان نظموں میں لفظ قوم استعمال کرتے ہیں مگر ان سے ملتِ اسلامیہ مراد لیتے ہیں۔ ابھی ان پر قومیت اور ملت کا فرق منکشف نہیں ہوا تھا۔ یہ اصلاحی اور اسلامی رجحان اقبال کی شاعری کے ابتدائی دور سے ہی ملتا ہے۔ ان نظموں کے سہارے اقبال کے مستقبل کے بارے میں پیش گوئی کرنا زیادہ مشکل نہیں پوری قوم کو غفلت شعاری سے بیدار کرتے ہیں۔ ان میں قوتِ عمل اور ولولۂ حیات کی فراوانی دیکھنا چاہتے ہیں۔ ماضی کی یاد دلا کر غیرت و عظمت، جلال و جبروت کی شان پیدا کرنے کے لیے بے تاب نظر آتے ہیں۔ تاکہ وہ قوم پھر اپنے کو شرف یاب کرے۔ امن عالم کا محافظ اور مادرِ گیتی کا راز دار بن جائے۔ غیرت و حمیت کا جذبہ کسی قوم کو اقبال کے نزدیک اوجِ ثریا تک لے جاتا ہے اور تاریخِ اقوامِ عالم میں اسے ممتاز و ممیز کرتا ہے۔ اقبال کی نظر میں ماضی کا ایک خاص مقام ہے وہ عہدِ گذشتہ کا بار بار مثبت قدروں کی حیثیت سے تذکرہ کرتے ہیں۔ ابتدائی شاعری کے دورِ اول میں بھی اقبال کے یہاں یہ تاثرات موجود ہیں۔ جن کی بنیاد پر مستقبل میں ایک مرکزی خیال پیش کیا گیا ہے

یادِ ایامِ سلف! تو نے مجھے تڑپا دیا   آہ اے چشمِ تصور تو نے کیا دکھلا دیا
اے فراقِ رفتگان! تو نے یہ کیا سمجھا دیا   دردِ پنہاں کی خلش کو اور بھی چمکا دیا

رہ گیا ہوں دونوں ہاتھوں سے کلیجہ تھام کر
کچھ مداوا اس مرض کا اے دلِ ناکام کر[۲۹]

اقبال ماضی سے زیادہ متاثر ہیں۔ گرویدگی کے اسباب مختلف ہیں اور یہ گرویدگی آخر تک قائم رہی یہی وجہ ہے کہ مختلف نقادوں نے اقبال کی اس ماضی پرستی پر طرح طرح کے اعتراضات کیے ہیں۔

بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اپنی قوم کو ان کی شان دار ماضی کی طرف اس لیے جانا چاہتے ہیں کہ قوم کے حق میں یہی مناسب ہے کہ وہ اپنے ماضی کی طرف لوٹ کر کھوئے ہوئے

اسرارِ زندگی کو پالے۔ وہ قوم کو زندگی اور کامیاب زندگی کی بلند منزلوں پر فائز دیکھنا چاہتے ہیں جہاں پر ان کے اسلاف پہنچ چکے تھے۔ جنہوں نے جہاں داری و جہاں بانی کے اسرار بتائے۔ علم وفن کے میدان میں بھی انھیں سرفراز و سربلند دیکھنا چاہتے ہیں۔ ان نظموں میں یہی اصلاحی رجحان عام ہے۔ اقبال کی نگاہیں اس حقیقت سے دوچار ہیں کہ مسلم قوم کو دنیا کے تمام علوم وفنون حاصل کر کے سربراہی حاصل کرنی چاہیے۔ یہ سرسید تحریک کا براہِ راست اثر ہے کہ اقبال مسلمانوں کو تلقین کرتے ہیں کہ وہ دنیا کے تمام علوم وفنون سیکھیں اس میں ان کی کامیابی کے راز مضمر ہیں۔ وہ عام معاشرے کے مزاج کے خلاف یہ بات پیش کر رہے ہیں۔ ورنہ انگریزی سامراجیت کے اقتدار کے بعد ہمارے معاشرے نے مغربی تہذیب وتعلیم کو سرے سے ناجائز قرار دیا تھا۔ مگر سرسید کی تحریک نے اس میں لچک پیدا کی، چناں چہ اقبال بھی اسی خیال کی تائید کرتے ہیں:

جو دوڑ کے لیے میدانِ علم میں جائیں سبھوں سے بڑھ کے رہے ان کے فہم کا گلگوں
دکھائیں فہم و ذکا و ہنر یہ اوروں کو زمانے بھر کے یہ حاصل کریں علوم وفنون [۳۰]

اس دور میں اقبال کی نظر میں وسعت آگئی تھی ذہن میں بالیدگی اور شعور اتنا بیدار ہو چکا تھا کہ وہ علومِ تازہ کی سرمستیوں کو گناہ نہیں سمجھتے بلکہ مسلمانوں کو ان علوم وفنون کو حاصل کرنے اور ان میں امتیاز حاصل کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اس دور میں یہ اصلاحی رنگِ عام ہے اقبال کو اپنی قوم کی عاقبت سنوارنے کی بڑی فکر دامن گیر ہے اور جب کبھی اقبال ان کے احوال پر نظر ڈالتے ہیں تو مایوسی ہوتی ہے۔ یہ احساس ان نظموں کے دبیز پردوں پر بھی جھلکتا ہے کہیں کہیں تو اقبال پر رونے اور رلا دینے والی کیفیت طاری ہوجاتی ہے:

کیا کہوں امتِ مرحوم کی حالت کیا ہے جس سے برباد ہوئے ہم وہ مصیبت کیا ہے [۳۱]

نظموں کے تخلیقی پیکر میں بھی اس عنصر کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ ''نالۂ یتیم'' کے اشعار اس طرح شروع ہوتے ہیں:

آہ کہیے کہ اب پہلو میں ایسا دل نہیں بجھ گئی جب شمعِ روشن درخورِ محفل نہیں
اے مصافِ نظمِ ہستی میں ترے قابل نہیں ناامیدی جس کو طے کر لے یہ وہ منزل نہیں

ہائے کس منھ سے شریکِ بزمِ مے خانہ ہوں میں
ٹکڑے ٹکڑے جس کے ہوجائیں وہ پیمانہ ہوں میں [۳۲]

اس نظم کا ماحول بھی غمگین ہے "نالۂ یتیم" رقت انگیز اور مایوس کن فضا سے معمور ہے اگر کسی کی ذات باعثِ تسکین ہے تو وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس ہے۔ دوسری نظم "یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے" یہ ایک غم زدہ، بے یارومددگار یتیم کا حالِ دل ہے جو ہلالِ عید دیکھ کر اپنی غربت وافلاس کا ماتم کر رہا ہے:

جھوٹ ہے عید کا ہلال ہے تو ساغرِ بادۂ ملال ہے تو
کیا بتاؤں تجھے کہ کیا ہوں میں تجھ کو حسرت سے دیکھتا ہوں میں
شرمسارِ متاعِ ہستی ہوں میں مایۂ نازشِ زیاں ہوں میں
ایسی قسمت کسی کی ہوتی ہے آہ میری اثر کو روتی ہے [۳۳]

اس پوری نظم میں یہ حزن انگیز پہلو نمایاں ہے۔ دراصل یہ مایوسی اقبال کی یا یتیم کا آہ وفغاں نہیں بلکہ پورے اس معاشرے کا المیہ اور نوحۂ غم ہے جو غربت وافلاس سے دوچار ہے۔ اقبال نے شدت کے ساتھ اسے محسوس کیا:

اک بہانہ ہلال عید کا ہے قوم کو حالِ دل سناتے ہیں
اس طرح کی ہے داستاں اپنی ہے عیاں جس قدر چھپاتے ہیں [۳۴]

دیگر نظموں میں بھی کم وبیش یہی کیفیت ہے۔ مگر ان میں رجائیت کا عنصر غالب ہے اقبال اصلاحِ ملت کے لیے سیرتِ نبویؐ کی اتباع کو منزلِ اولیں قرار دیتے ہیں کیوں کہ سیرتِ رسولؐ سیرت کائناتِ عالم ہے۔ ان کے نزدیک ادبار ونحوست کا علاج صرف دامانِ نبویؐ میں ہی موجود ہے وہ سیرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام غم واندوہ کا مداوا سمجھتے ہیں۔ اقبال ان تمام نظموں میں اپنے اس جذبۂ عشق کو انتہائی شیفتگی کے ساتھ والہانہ انداز میں پیش کرتے ہیں۔ حرف وصوت، رنگ وآہنگ، جذب وکیف کے اعتبار سے عشق رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا جذبہ ہر نظم میں بدرجۂ کمال موجود ہے۔ اقبال اپنے کاسۂ دل کو لے کر مئے عرفان کی تلاش میں آستانۂ رحمتِ عالم پر عرض ونیاز پیش کرتے ہیں اس مئے عرفان کی بے خودی میں بند کے بند نظم کرتے جاتے ہیں۔ انھیں اس کا بھی احساس نہیں رہتا کہ کہیں یہ طوالت اور گرویدگی افشائے راز نہ کردے۔ نالۂ

یتیم جو پینتیس (۳۵) بند کی نظم ہے ابتدائی آٹھ بند چھوڑ کر نظم کے باقی ستائیس (۲۷) بندوں میں یہی جذبۂ عشق پیوست ہے۔

ہر گھڑی اے دل! نہ یوں اشکوں کا دریا چاہیے داستاں جیسی ہو ویسا سننے والا چاہیے
ہر کسی کے پاس یہ دکھڑا نہ رونا چاہیے آستاں اس کو یتیم ہاشمی کا چاہیے
چشمِ باطن کی نظر بھی کیا سبک رفتار ہے
سامنے اک دم میں درگاہِ شہِ ابرار ہے

اے مددگارِ غریباں اے پناہِ بے کساں! اے نصیرِ عاجزاں اے مایۂ بے مایہ گاں
کارواں صبر و تحمل کا ہوا دل سے رواں کہنے آیا ہوں میں اپنے دردِ غم کی داستان
ہے تری ذاتِ مبارک حل مشکل کے لیے
نام ہے تیرا شفا دکھے ہوئے دل کے لیے

بزمِ عالم میں طراز مسندِ عظمت ہے تو بہرِ انساں جبریلِ آیۂ رحمت ہے تو
اے دیارِ علم و حکمت قبلۂ امت ہے تو اے ضیائے چشم ایماں زیبِ ہر مدحت ہے تو
درد جو انساں کا تھا تیرے پہلو سے اٹھا
قلزم جوش محبت تیرے آنسو سے اٹھا[۳۵]

اے کہ برد لہا رموزِ عشق آساں کردۂ سینہ را از تجلی یوسفستاں کردہ
اے کہ صد طور است پیدا از نشانِ پائے تو خاکِ یثرب را تجلی گاہِ عرفاں کردۂ
اے کہ ہم نامِ خدا بابِ دیارِ علم تو امیے بودی و حکمت را نمایاں کردۂ
ہاں دعا کن بہرِ ما اے مایۂ ایمانِ ما پرشود از گوہرِ حکمت سرِ دامانِ ما[۳۶]

نظم ''ابرِ گہر بار'' میں یہ محبت زیادہ حکمت لیے ہوئے ہے۔ لب و لہجے کے اعتبار سے اس نظم کے ابتدائی حصے ''شکوہ'' کی یاد دلاتے ہیں۔ اس پوری نظم میں عشقِ رسولؐ کا جذبہ ہی کار فرما ہے۔ نظم کی فضا میں بنیادی خیال یہی عشق رسولؐ ہے اور اس جذبہ کو بڑی حکمت و بصیرت کے ساتھ پیش کیا ہے مگر اندازِ بیان انتہائی والہانہ ہے:

تیری الفت کی اگر ہو نہ حرارت دل میں آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا

حشر میں ابرِ شفاعت کا گھر بار آیا دیکھ اے جنسِ عمل تیرا خرید ار آیا
وہ مری شرمِ گنہ اور وہ شفاعت تیری ہائے اس پیار پہ کیا کیا نہ مجھے پیار آیا[۳۷]
قوم کو قوم بنا سکتے ہیں دولت والے یہ اگر راہ پر آجائیں تو پھر کیا کہنا
دیکھتے ہیں یہ غریبوں کو تو برہم ہوکر فقر تھا فخر ترا شاہِ دوعالم ہوکر[۳۸]

امراء کی شکایت کے ساتھ ساتھ فن کار عرض ونیاز کے بعد قوم کی ابتری وافسردگی کا درماں بھی چاہتا ہے اور عزت مآب نبیؐ سے علاج بھی دریافت کرتا ہے۔

قوم کو جس سے شفا ہو وہ دوا کون سی ہے یہ چمن جس سے ہرا ہو وہ صبا کون سی ہے؟
جس کی تاثیر سے ہو عزتِ دین ودنیا ہائے اے شافعِ محشرؐ وہ دوا کون سی ہے
جس کے ہر قطرے میں تاثیر ہو یک رنگی کی ہاں بتادے وہ مئے ہوش ربا کون سی ہے؟

اپنی کھیتی ہے اجڑ جانے کو اے ابرِ کرم
تجھ کو جو کھینچ کے لائے وہ ہوا کون سی ہے[۳۹]

یہ اشعار ذرا تفصیل سے پیش کیے گئے ہیں اس کی ایک وجہ ہے اقبال کے کم نظر نقادوں نے اس بات کا اظہار کیا ہے کہ رسول پاکؐ سے اقبال کی عقیدت یا محبت کا جذبہ یورپ سے واپسی کے بعد پیدا ہوا۔ اس خیال کی تردید کے لیے یہ اشعار پیش کیے گئے ہیں۔ اقبال ۱۹۰۵ء میں یورپ گئے اور یورپ جانے سے کئی سال پیشتر یہ جذبہ پیدا تھا۔ عابد علی عابد جیسے سنجیدہ نقاد سے بھی فروگذاشت ہوگئی ہے انھوں نے لکھا ہے کہ دورانِ قیام یورپ اقبال کے اندر رسول پاکؐ ائمہ اطہار، صحابہ کرام اور اولیائے کرام سے عقیدت کا عنصر پیدا ہو[۴۰] ان ابتدائی نظموں میں بند کے بند اور پوری پوری نظم آنحضرتؐ کے جذبۂ عقیدت میں لکھی گئی ہے ممکن ہے کہ نقاد موصوف نے ابتدائی کلام پر غور نہ کیا ہو حالاں کہ دنیائے تنقید وتحقیق کا یہ اصول ہے کہ فکر وفن کے ہر زاویہ نظر پر غور کرنے کے بعد ہی فیصلے کا نفاذ کیا جاسکتا ہے۔ عابد علی عابد نے ''شعرِ اقبال'' کو ۱۹۵۹ء میں قلم بند کیا جب کہ اس زمانے تک باقیات ونوا وارتِ اقبال کے کئی مجموعے شائع ہو چکے تھے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ نقاد موصوف نے اس ابتدائی کلام کو قابلِ اعتنا نہ سمجھا ہو مگر جب ہم فکری یا ذہنی محرکات کا جائزہ لیں تو ابتدا سے ان تمام عوامل کا تجزیہ کرنا

پڑے گا ہاں صرف شاعرانہ یا فنی خامیوں کے پیشِ نظر گنجائش ہے کہ ہم اسے زیادہ اہم نہ سمجھیں ان اشعار اور نظموں کے علاوہ ابتدائی کلام میں ایک نعت [۴۱] بھی موجود ہے۔ یہ نظم سولہ اشعار پر مشتمل ہے۔ اس کے علاوہ گیارہ اشعار پر مشتمل ایک معراجیہ نعت [۴۲] اور ہے۔ ان شواہد کی بنا پر یہ خیال غلط قرار دیا جاسکتا ہے کہ عشقِ رسول کا جذبہ یورپ میں پیدا ہوا۔ شیخ اکرم نے تو اس سے بھی زیادہ سخت رویہ اختیار کیا ہے اور اپنی کم نگاہی کا ثبوت دیا ہے۔[۴۳] سید عابد علی عابد کا یہ خیال بھی غلط ہے کہ یورپ میں اولیائے کرام سے عقیدت کا جذبہ بھی پیدا ہوا اس خیال کو بھی حقیقت سے دور کا واسطہ نہیں ہے کم سے کم بانگِ درا کے حصہ اول کی نظم ''التجائے مسافر'' کو اس خیال کی تردید کرنے کے لیے کافی سمجھنا چاہیے۔ جو ''حضرت محبوب الٰہیؒ'' دہلی کے نام سے بھی درج ہے۔

اقبال نے اپنے ایک خط میں جو فوقؔ کے نام سے لکھا ہے اور یاد رہے کہ یہ خط ۷/اکتوبر ۱۹۰۴ء کا لکھا ہوا ہے۔ اس خط سے اقبال کی عقیدیت اور اس عقیدت کے محرکات پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

اہل اللہ کے حالات نے جو آپ نے بنام ''یادِ رفتگاں'' تحریر فرمائے ہیں۔ مجھ پر بڑا اثر کیا اور بعض باتوں نے تو جو آپ نے اس چھوٹی سی کتاب میں درج کی ہیں مجھے اتنا رلایا کہ میں بے خود ہوگیا۔ خدا کرے آپ کی توجہ اس طرف لگی رہے۔ زمانۂ حال کے مسلمانوں کی نجات اسی میں ہے کہ ان لوگوں کے حیرت ناک تذکروں کو زندہ کیا جائے میں سمجھتا ہوں کہ مسلمانوں کے زوال کی اصل علت حسنِ ظن کا دور ہوجانا ہے۔ [۴۴]

مرتب نے حاشیہ میں یہ جملے بھی لکھی ہیں:

یادرفتگاں فوق صاحب کی کتاب بزرگانِ سلف کے متعلق تھی۔ اس کا دوسرا نام ''تذکرۂ صوفیائے لاہور'' بھی ہے۔'' اس کتاب کے مطالعے سے متاثر ہوکر اقبال نے وہ نظم لکھی تھی جس کا ایک شعر ہے:

تمنا دردِ دل کی ہے تو کر خدمت فقیروں کی
نہیں ملتا یہ گوہر بادشاہوں کے خزینے میں [۴۵]

سرودِ رفتہ میں ''برگِ گل'' کے عنوان سے ایک نظم اور ہے جو ۱۹۰۳ء میں لکھی گئی تھی۔ یہ نظم اقبال نے خواجہ حسن نظامی کی معرفت درگاہِ نظام الدین اولیاء میں بھیجی اور یہ نظم عرس

کے موقع پر پڑھی گئی۔ مندرجہ ذیل شعر علیحدہ لکھ کر مزار کے دروازے پر آویزاں کیا گیا تھا۔

ہند کا داتا ہے تو تیرا بڑا دربار ہے
کچھ ملے مجھ کو بھی اس دربار گوہر بار سے [۴۶]

یہ نظم پینتیس (۳۵) اشعار پر مشتمل ہے۔ اقبال کے مزاج میں شروع سے ہی ان عناصر کی گرفت سخت رہی ہے۔ بالکل ابتدا سے ہی یہ جذباتِ عقیدت موجود رہے ہیں بعد میں اقبال نے فکر ونظر کا پہلو شامل کر کے آنحضرتؐ کی سیرت کو اپنے لیے وظیفۂ حیات بنالیا۔ عشق رسولؐ سے اقبال کی گرویدگی، شیفتگی اور وارفتگی بڑھتی چلی گئی۔ اس وارفتگی میں بہ قول سید عابد علی عابد اقبال کا اپنا اندازِ فکر ہے۔

اقبال کی عقیدت رسولِ پاکؐ کی ذاتِ گرامی سے نہایت عمیق ذاتی فکر پر مبنی ہے۔ [۴۷]

اقبال نے سیرتِ رسولؐ کے پہلو کو جس گہری بصیرت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اس کی مثال نہیں ملتی۔ سیرتِ پاکؐ کے متعلق اقبال کا نقطۂ نظر ایک مفکرانہ مشاہدے پر مبنی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذاتِ گرامی میں اقبال نے فکر و بصیرت کا پہلو حاصل کیا وہ شروع ہی سے ان کی ذاتِ اقدس کے اس پہلو سے آگاہ تھے۔ ابتدائی نظموں کے اشعار میں سرورِ کائناتؐ کے متعلق فکر و بصیرت کے حامل اشعار ملتے ہیں۔ ''نالۂ یتیم'' میں اقبال نے ''دیارِ علم وحکمت'' کہہ کر خطاب کیا ہے۔

اے دیارِ علم وحکمت، قبلۂ امت ہے تو
اے ضیائے چشمِ ایماں زیب ہر مدحت ہے تو [۴۸]

''نظم اسلامیہ کالج کا خطاب'' میں بھی آنحضرتؐ کو علم وحکمت کا مخزن قرار دیا ہے اور منبعِ حکمت سے اپنے دامن کو سیراب کرنے کی بے پناہ خواہش کا اظہار کیا ہے۔ فکر ونظر کی گہرائی، بصیرت افروزی وژرف نگاہی، بے پناہ عقیدت، جذب وعشق کی وارفتگی کا اتنا حسین امتزاج اس والہانہ اسلوب کے ساتھ اقبال کے فکر وفن میں اس موضوع کے علاوہ کہیں اور نظر نہیں آتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا جذبۂ عشق سوزِ دروں بن گیا ہے۔

حینِ حیات کا کوئی دور یا شب وروز کا کوئی لمحہ ذکر وفکر حبیبؐ سے خالی نہیں رہا۔ صدق

وصفا سے معمور یہ شوقِ شہِ کونینؐ ان کی تخلیق کا سر چشمۂ فیض بن جاتا ہے۔ عشق و عقیدت کی والہانہ وابستگی حرفِ آرزو بن کر ہر دور کی تخلیق میں جاری ہے حیرت ہوتی ہے کہ کوتاہ بینوں کے علاوہ بعض سنجیدہ ادیبوں نے بھی توجہ نہ دی۔ شیخ اکرام کی تحریریں قابلِ قدر ہیں۔ اس بارے میں ان سے بھی بھول ہوئی۔ اقبال نے سترہ اشعار پر مشتمل ایک نعت بھی لکھی ہے۔ جو کلیات باقیات میں موجود ہے۔ پوری شاعری کی طرح اس ابتدائی (ص ۳۳۲) دور میں ایک محرک اور نمایاں اسلوب فکر حضور رحمت عالمؐ سے عقیدت بھی ہے۔

اس دور کی شاعری میں فکر کے اور بھی کئی پہلو ہیں انھیں نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔ ان عوامل کا تجزیہ آئندہ اوراق میں حسبِ موقع پیش کیا جائے گا تا کہ فکری اسالیب کے ارتقائی عمل کو بہتر طور پر سمجھا سکے۔ مطالعۂ اقبال میں ارتقائی تفاعل کی روداد بہت دل چسپ ہے اور فکر آفریں بھی۔ ان کے کئی تصورات میں تبدیلی ہوتی رہی۔ فکر و نظر کا کارواں خار دار وادیوں اور آزمائشوں سے گزر کر بہتر سے بہتر بالیدہ شعور کی طرف بڑھتا رہا۔ اقبالیاتی تفہیم میں بدگمانیوں اور بے راہ روی سے بچنے کے لیے یہ نکتہ کسی نسخۂ شفا سے کم نہیں ہے۔ حسبِ ذیل اشعار کو خاطر میں لائے بغیر فیصلہ کرنا انتہائی مغالطہ آمیز ہے۔

علم و حکمت کے مدینے کی کشش ہے مجھ کو
لطف دے جاتا ہے کیا کیا مجھے ناداں ہونا
قاب قوسین بھی دعوی بھی عبودیت کا
کبھی چلمن کو اٹھانا کبھی پنہاں ہونا
یہی اسلام ہے میرا یہی ایماں میرا
تیرے نظارۂ رخسار سے حیراں ہوتا
ماعرفنا نے چھپا رکھی ہے عظمت تیری
قاب قوسین سے کھلتی ہے حقیقت تیری۵۰

☆☆☆☆☆

نعت

نگاہ عاشق کی دیکھ لیتی ہے پردۂ میم کو اٹھا کر
وہ بزم یثرب میں آ کے بیٹھیں ہزار منہ کو چھپا چھپا کر
شہیدِ عشقِ نبی ہوں، میری لحد پہ شمع قمر جلے گی
اٹھا کے لائیں گے خود فرشتے چراغ خورشید سے جلا کر
خیال راہِ عدم سے اقبال تیرے در پر پڑا ہوا ہے
بغل میں راہِ عمل نہیں ہے مری نعت کا عطا کر [۵۱]

☆☆☆☆☆

دورِ استفہام

استفہام یا استفسار اقبال کے فکر وشعر کی علامت اور شناخت ہے۔ راز جوئی یا سینۂ کائنات کی اسرار کشائی کی خلش سے وہ ہمیشہ دوچار رہے۔ پایانِ عمر کی شاعری میں بھی استفہام فکر کے نقوش بہت نمایاں نظر آتے ہیں۔ بالِ جبریل کی پوری غزل حرفِ شیریں بن کر جملہ موجودات پر سوال ہے۔فکرِ اقبال کا یہ اہم پہلو ہے جسے مشاہدہ یا مطالعہ میں پیش نگاہ رکھنے کی ضرورت ہے۔ استفہامیہ اور اس کے اضطراب کی مثالیں غالب کے حیرت کدۂ تخلیق میں بھی نمایاں ہیں۔ غالباً عظیم فنکاروں کے یہاں فکر وشعر مختلف سوال کی صورت مضرابی کرتے ہیں۔

باقیات کے بعد اقبال کے فکر وفن کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے جسے کئی نقادوں نے اقبال کا ابتدائی دور تسلیم کیا ہے۔ باقیات کے منظرِ عام پر آنے کے بعد اسے ابتدائی دور تسلیم کرنا زیادہ مناسب نہیں معلوم ہوتا باقیات میں بعض ایسے پہلو جن کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ان دونوں ادوار کے فکری وفنی رشتون میں ایک تسلسل ربط اور ارتقا موجود ہے بانگِ درا کا ابتدائی دور باقیات کے دور کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ یہ ارتقائی صورت نفسِ مفہوم اور بنیادی خیال کے اعتبار سے بھی واضح ہے پہلے دور کی سب سے بڑی خصوصیت یا رجحان اصلاحِ قوم کا جذبہ تھا۔ جس میں وہ سرتاپا سرشار نظر آتے ہیں۔ دوسرے دور کی اہم خصوصیت یا رجحان جذبۂ استفہام واستفسار ہے۔ دوسرے محرکات ورجحانات بھی موجود ہیں۔ مگر ان میں اقبال کا استفہام واستفسار غالب ہے۔فن کار شدید ذہنی خلش اور اضطراب سے دوچار ہے وہ انفس وآفاق کے اسرار جاننے کے لیے مضطرب ہے۔ اس پس منظر میں وہ اپنا حال ومقام بھی متعین کرنا چاہتا ہے اس ذہنی خلش میں تلاش وتفحص تشکیل وتفتیش، افہام وتفہیم کش مکش بھی شامل ہیں اقبال سرتا

پا پیکر سوال بن کر حقیقت کی راز جوئی میں منہمک ہیں۔ کاروانِ خیال منزل کی تلاش میں گامزن ہے وہ افتاں وخیزاں سرگرداں ہیں منزل سے ہم کنار ہونا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے کی پہلی نظم ''ہمالہ'' ہے جس میں اقبال سائل کی حیثیت سے پوچھتے ہیں:

اے ہمالہ داستاں اس وقت کی کوئی سنا　　مسکنِ آبائے انساں جب بنا دامن ترا
کچھ بتا اس سیدھی سادی زندگی کا ماجرا　　داغ جس پر غازۂ رنگِ تکلف کا نہ تھا
ہاں دکھا دے اے تصور پھر وہ صبح وشام تو
دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو[1]

ابھی اقبال کو اس کا عرفاں نہیں ہے کہ گردشِ ایام پیچھے کی طرف واپس نہیں مڑتا۔ یہ اس کی فطرت اور نظام کائنات کے منافی ہے۔ اقبال اس عہدِ کہن کی داستان سننے میں ایک لذت محسوس کرتے ہیں۔ کتنی سادگی سے وہ ہمالہ سے دریافت کرتے ہیں۔ حالاں کہ ہمالہ ان سوالات کا جواب دینے سے قاصر ہے مگر رومانی اندازِ فکر کے زیر اثر وہ شجر وحجر، غیر ذی روح اشیاء سے بھی ہم کلام ہونا چاہتے ہیں۔ نظم ''گلِ رنگیں'' میں یہی اندازِ استفہام ملتا ہے۔ شاعر سراپا سوز وسازِ آرزو بن کر چند اشکالات کا جواب چاہتا ہے۔ فن کار ''گلِ رنگیں'' سے اپنی ہستی کا موازنہ بھی کرتا ہے۔ اختلاف واتفاق کی چند خصوصیات بھی پیش کرتے ہیں۔

بھا گئے انداز تیرے اے گلِ رعنا مجھے　　مار ڈالے گا خوشی سے جھومنا تیرا مجھے
کیوں نہیں ملتی یہ تسکینِ قرار افزا مجھے　　ہاں سکھا دے کچھ سبق اپنی خموشی کا مجھے
باغ ہستی میں پریشاں مثلِ بو رہتا ہوں میں
زخمیٔ شمشیرِ ذوق جستجو رہتا ہوں میں[2]

اس تفتیش وتلاش میں وہ بے حد لذت محسوس کرتے ہیں وہ آہنگِ کائنات کی مضرابی کو پسندیدہ نظروں سے دیکھتے ہیں وہ اس پریشانی کو چراغِ خانۂ انساں کے معنی خیز مفاہیم میں پیش کرتے ہیں کیونکہ اس سے انسانی ادراک ووجدان کے اندرون اضطراب کے طوفان پیدا ہوتے ہیں:

یہ پریشانی مگر جمعیتِ عرفاں نہ ہو　　یہ حنا بندِ کفِ محبوبۂ ایماں نہ ہو
یہ خزاں اپنی بہارِ گلشن رضواں نہ ہو　　یہ جگر سوزی چراغِ خانۂ انساں نہ ہو

ہے یہ تاریکی مگر اک شمعِ دل افروز ہے
تو سنِ ادراک انساں کو خرام آموز ہے[۳]

''عہدِ طفلی'' میں تو یہ جذبہ کسی قسم کی پردہ داری کا محتاج نہیں رہا بلکہ پیکر دید کی طرح نمایاں ہوکر سامنے آتا ہے اقبال پوری کائنات میں اس استفہام کا مشاہدہ کرتے ہیں اور حیاتِ انسانی میں بدرجۂ اولیٰ محسوس کرتے ہیں۔

آنکھ وقفِ دید تھی لب مائلِ گفتار تھا
دل مرا جامِ شرابِ ذوقِ استفسار تھا[۴]

یہاں تلاش وتفکر اقبال کا دلچسپ مشغلہ ہے اور یہ مشغلہ زندگی کے ہر دور میں کسی نہ کسی عنوان سے موجود ہے فکر وفن میں ہر جگہ اس کی مثال ملتی ہے۔ اقبال شروع سے لے کر حیات کے آخری لمحے تک اس تلاش وتفکر میں مصروف رہے۔ یہ تلاش ایک طرف خود اپنی ذات سے متعلق ہے۔ دوسری طرف کائنات کے متعلقات میں اس کا تذکرہ ہوتا ہے۔ انسانی افکار وکردار کا یہ پسندیدہ عمل کائنات کی ایک حقیقت ہے۔ اگرچہ حقیقت اولیٰ نہیں۔ شجر وحجر شمس وقمر میں یہی تلاش نقطۂ فکر ہے۔ اسی سے نور اور جہاں تابی کے بلند صفات پیدا ہوتے ہیں۔ انسان عمل پیرا ہوکر انوارِ قدس کا حامل ہوسکتا ہے:

فخر انساں کا ہے تلاشِ کمال جستجو چاہیے مثالِ قمر[۵]

ان مفاہیم کے حامل اشعار نے اقبال کی فلسفیانہ فکر کی تربیت کی ہے اور انھیں مفاہیم اور انھیں مناظرِ فطرت کی مدد سے اقبال نے اپنا نقطۂ نظر پیش کیا ہے کہیں کہیں یہ تلاشِ سعی مسلسل میں بھی تبدیل ہوگیا ہے۔ اسی سعیٔ مسلسل سے ان کا فلسفۂ حرکت وعمل بھی نمایاں ہوتا ہے۔

اس دور میں ایک طرف وہ مظاہر فطرت سے سوالات کرتے ہیں۔ دوسری طرف خود اپنی ذات سے بھی ہم کلام ہوتے ہیں۔ انسان اور گزرے ہوئے انسانوں یعنی شہرِخموشاں کے مکینوں سے بھی استفسار کرتے ہیں۔ ان سے اس گزرگاہِ حیات کے متعلق سوالات نہیں ہوتے بلکہ عالمِ آخرت کے متعلق چند استفہامیہ پیش کرتے ہیں۔ وادیٔ شہرِخموشاں کے ساکنوں، سے دریافت کرتے ہیں کیا اس دنیا میں بھی رشتہ وپیوند کے دل آزار افسانے ہیں۔؟ کیا وہاں کے

گلستانوں میں بھی گلوں کے ساتھ خار موجود ہیں؟ کیا وہاں بھی یہاں کی طرح ایک مشیت اور سوا فتاد ہیں؟ کیا وہاں بھی بجلی، خرمن، دہقان، قافلے اور رہزن ہیں؟ کیا وہاں کے انسان بھی اپنی اصلیت اور حقیقت سے بے گانے، آئین وملت کے امتیاز میں دیوانے ہیں؟ ان سوالات سے اقبال کے فکر ونظر کا بہ آسانی تجزیہ کیا جاسکتا ہے۔ اپنی حقیقت کے ساتھ ساتھ امتیاز ملک وملت کے متعلق بھی اس واضح ہیں۔ بہ ظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس جہانِ مکافات میں ہر چیز دل آزار و دل شکستہ ہے۔ اقبال نے ان منفی پہلوؤں کو پیش کر کے اپنے ذہن وفکر کے اضطراب اور خلش کی خوں چکاں روداد پیش کی ہے۔ ان سوالوں سے زیادہ اہم سوالات ہیں:

اضطرابِ دل کا ساماں یاں کی ہست وبود ہے
علمِ انساں اس ولایت میں بھی کیا محدود ہے
کیا دلِ انساں کو واں بھی ذوقِ استفہام ہے
کیا وہاں بھی جستجو میں روح کو آرام ہے[۶]

روح کو جستجو سے تسکین حاصل ہوتی ہے۔ اس سے انبساط اور عرفان حاصل ہوتا ہے۔ یہاں کا انسان تو ذوقِ استفہام کے تیرِ نیم کش کی خلش سے مضطرب ہے کیا ایسا ہی وہاں بھی ہے؟ اس لذت اور روحانی انبساط سے اقبال کا تفکیری اسلوب پرورش پاتا ہے یعنی اپنی حقیقت کی تلاش میں وہ اس عمل سے مدد لیتے ہیں۔ خوب سے خوب تر کی جستجو سے اسرارِ کائنات کو سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے۔ اور یہی عمل انسان کو کائنات کے تمام مناظر ومظاہر سے ممتاز کرتا ہے۔ انسان کی عظمت وبلندی کا دارومدار اسی عمل پر موقوف ہے۔ آگے چل کر اقبال نے اس خیال کو پوری تفصیل سے پیش کیا ہے کہ خودی کا عرفان عمل کے ظاہری نتائج سے ہی لگایا جاسکتا ہے انسانی انا کا دارومدار بھی قوتِ عمل اور اظہارِ عمل پر موقوف ہے۔ اسی طرح انسانی عظمت بھی اس کے ذوق طلب میں پوشیدہ ہے۔ انسان ہر شے پر فوقیت رکھتا ہے۔ اس کے جہاں اور بہت سے اسباب ہیں ایک نمایاں سبب یہی تلاش وجستجو ہے:

آرزو نورِ حقیقت کی ہمارے دل میں ہے — لیلیٰ ذوقِ طلب کا گھر اسی محمل میں ہے
کس قدر لذت کشودِ عقدۂ مشکل میں ہے — لطف صد حاصل ہماری سعیٔ بے حاصل ہے

دردِ استفہام سے واقف ترا پہلو نہیں
جستجوئے رازِ قدرت کا شناسا تو نہیں[۷]

اقبال عقدۂ مشکل کی گرہ کشائی میں بے پناہ لذت محسوس کرتے ہیں۔ یہیں سے یہ نکتہ بھی واضح صورت میں سامنے آتا ہے کہ وہ عملِ مسلسل کے زیادہ قائل ہیں۔ نتائج کے نہیں نتائج سے بے نیاز ہوکر اپنی سعی میں مصروف رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اقبال کا فلسفۂ عمل یہیں سے اس حقیقت کو اپنے ساتھ لے کر چلتا ہے اور آخری دور تک یہ نکتہ ان کے پیشِ نظر رہا۔ انھوں نے جہدِ مسلسل کی طرف رہنمائی کی ہے۔ حاصل اور نتائجِ عمل سے زیادہ سروکار نہیں رکھا ہے اسی لیے وہ کہتے ہیں:

سوداگری نہیں یہ عبادت خدا کی ہے
اے بے خبر جزا کی تمنا بھی چھوڑ دے[۸]

آخری دور کے کلام میں اس خیال کے حامل اشعار بہ کثرت پائے جاتے ہیں۔ ان اشعار میں پوشیدہ فکری خیالات کی مدد سے ان کا فلسفہ مرتب ہوتا ہے۔ اس مسلسل تلاش میں ان کا یقین ابتداء ہی سے پختہ رہا ہے:

نہ کوثر کا خواہاں نہ حوروں کا شیدا
خدا جانے میں کیا ہوں کیا چاہتا ہوں[۹]

اس دور کے شعری سرمایے میں یہی جذبہ پوری شدت کے ساتھ ذہن وفکر میں سمایا ہوا ہے فکر وشعر کے رگ وریشے میں اشکال کے سینکڑوں سوالات مچلتے ہیں جو اپنی تسکین کے لیے مضطرب ہیں۔ خیالات میں بھی ایک فکر انگیز ہیجان ہے۔ جس سے فن کار کا اندرون بھی بے چین ہے۔ بہ قول ڈاکٹر محمد حسن:

> اس دور میں بھی اپنے وجود کے آہنگ کو پانے کی تڑپ اور مختلف سوالیہ نشانوں کا انبوہ اقبال کے کلام میں اجاگر ہوتا ہے۔[۱۰]

اس زمانے کی شاعری میں اپنے وجود کے آہنگ کو پالینے کی تڑپ میں بلا کی شدت ہے۔ اپنی حقیقت کے تلاش کے ساتھ ساتھ انفس وآفاق کے مسائل بھی انبوہ در انبوہ سوالیہ

نشانات بن کر ابھرتے ہیں۔ اقبال ان تمام سوالات کو اپنے اندرون اور بیرون کے متعلقات کے پس منظر میں دیکھتے ہیں اور ان میں ایک رشتۂ مشترک بھی ڈھونڈ ھتے ہیں۔ جس میں انفس وآفاق کی غیریت باقی نہیں رہتی۔ اس تلاش میں وہ اپنی ذات سے آغاز کرتے ہیں۔ پہلے اپنے وجود کی حقیقت کی طرف توجہ ہوتی ہے کہ میں کیا ہوں؟ میری حقیقت کیا ہے؟ میری ہستی اور میرے وجود کا مقصد حقیقی کیا ہے؟ پہلے اپنا عرفان ضروری سمجھتے ہیں اپنے عرفان کے متعین ہوجانے کے بعد ہی آفاق کی حقیقت کا تعین کیا جاسکتا ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار میں اس نکتہ کی طرف اشارہ ہے:

چلو مل کے اقبال کے گھر کو ڈھونڈ ھیں   کہ ہم بھی اسے دیکھنا چاہتے ہیں[۱۱]
ڈھوندھتا پھرتا ہے کیا اقبال اپنے آپ کو   آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں[۱۲]
مجموعۂ اضداد ہے اقبال نہیں ہے   دل دفترِ حکمت ہے طبیعت خفقانی
اس شخص کی تو ہم پر حقیقت نہیں کھلتی   ہوگا یہ کسی اور ہی اسلام کا بانی
میں خود بھی نہیں اپنی حقیقت سے شناسا   گہرا ہے مرے بحرِ خیالات کا پانی
مجھ کو بھی تمنا ہے کہ اقبال کو دیکھوں   کی اس کی جدائی میں بہت اشک فشانی
اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے   کچھ اس میں تمسخر نہیں واللہ نہیں ہے[۱۳]

ابھی انھیں خود اپنی تلاش ہے بہ ظاہر ان اشعار میں کوئی گہری فکر نہیں ہے ان میں استفسار کے ساتھ ساتھ انکسار بھی شامل ہے۔ ان ہلکے پھلکے اشعار کے پسِ پردہ جذبات کے بے کراں احساسات پوشیدہ ہیں۔

ادراکِ حقیقت میں انھیں کہیں کہیں مایوسیوں سے سامنا ہوتا ہے اس دور میں دیگر محرکات کے ساتھ مایوسی کے اشارے بھی ہیں۔ وہ زندگی کے رجائی پہلوؤں سے گریز کرتے ہیں۔ یہاں کی ناکامیاں طرح طرح کے مایوس کن رجحانات کو جنم دیتی ہیں۔ اگرچہ جد وجہد سعی وعمل کی تعلیم ملتی ہے مگر ساتھ ہی ساتھ افسردگی، مایوسی اور منفی رجحانات بھی اثر انداز ہورہے ہیں۔

زندگانی جس کو کہتے ہیں فراموشی ہے یہ
خواب ہے غفلت ہے سرمستی ہے بے ہوشی ہے یہ[۱۴]

ہستی و نیستی کے دل آزار پہلوؤں سے گھبرا کر وہ راہِ فرار اختیار کرنا چاہتے ہیں۔ انسانوں کی بستی سے دور اور بہت دور وادیٔ صحرا میں پناہ لینے کی شدید خواہش پائی جاتی ہے۔ دنیا کے آلام اور حلقۂ دام سے تنگ آ کر تنہائی اختیار کرتے ہیں جس میں انھیں لذت، سکون انبساط اور نجات کی صورت نظر آتی ہے۔ فراریت سے وہ خائف بھی ہیں کہ شاید وہاں بھی دل کا چین اور روح کا انبساط میسر نہ آئے اس لیے کرب میں اور اضافہ ہوتا ہے: [۱۵]

دنیا کی محفلوں سے اکتا گیا ہوں یا رب — کیا لطف انجمن کا جب دل ہی بجھ گیا ہو
مرتا ہوں خامشی پہ یہ آرزو ہے میری — دامن میں کوہ کے اک چھوٹا سا جھونپڑا ہو
رخصت اے بزمِ جہاں سوئے وطن جاتا ہوں میں — آہ اس آباد ویرانے میں گھبراتا ہوں میں
گھر بنایا ہے سکوتِ دامن کہسار میں — آہ یہ لذت کہاں موسیقیٔ گفتار میں
ہے جنوں مجھ کو کہ گھبراتا ہوں آبادی میں میں — ڈھونڈھتا پھرتا ہوں کس کو کوہ کی وادی میں میں [۱۶]
اے ہمالہ تو چھپا لے اپنے دامن میں مجھے — ہے غضب کی بے کلی اپنے نشیمن میں مجھے [۱۷]

ذہنی کشاکش اور اضطراب کا یہ نہایت اندوہناک پہلو ہے۔ اور یہ پہلو اس دور کے رجحانات کے ساتھ مخصوص ہے۔ زندگی کا ایک دور اور بھی ہے جس میں کشاکش کی شدید آویزش ہے اور وہ یورپ سے واپسی کا دور ہے۔ اس ابتدائی دور مین بھی یہ ہیجانی کیفیت پوری شدت کے ساتھ موجود ہے۔ اس کیفیت میں بہت سے عوامل کارفرما ہیں۔ آرزوؤں کی ناقدری، زمانے کی ستم ظریفی، گرد و پیش کا حزن انگیز ماحول، خارجی و ملکی اثرات، قومی زوال، وحدت الوجود کا قدیمی روایاتی اندازِ فکر، متصوفانہ لب ولہجہ سے آشنائی، انگریزی شاعری کے رومانی اثرات، معاش و معیشت اور نجی زندگی کے تاریک پہلو مل جل کر سایہ ڈال رہے۔ انھیں ایک محرمِ راز کی تلاش ہے جو اس فرصتِ دو نفس کو گوارا بنا سکے۔ اس محرمِ راز کے سینے میں اپنا دل منتقل کرنا چاہتے ہیں۔ تاکہ وہ خیالات جو ان کے سینے میں ایک طوفان برپا کیے ہوئے ہیں اپنے رازدار سے کہہ سکیں اور اپنے سینے کے بوجھ کو ہلکا کر لیں۔ انھیں ایک بھی محرمِ راز نہیں مل سکا۔ جس سے وہ دل کی بات کہہ سکتے۔ یہ عجیب بات ہے کہ یہ جذبہ بھی کافی دنوں تک قائم رہا۔ انھیں ہمیشہ ایسے شخص کی تلاش رہی اور اس دور میں تو پوری شدت کے ساتھ محسوس کر رہے ہیں۔

اقبال کوئی محرم اپنا نہیں جہاں میں
معلوم کیا کسی کو دردِ نہاں ہمارا[۱۸]

کسی ہم نفس کی غیر موجودگی سے وہ شدید تنہائی محسوس کرتے ہیں اس انتہائی سے گھبرا کر وہ وادیٔ قدرت میں پناہ لینا چاہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ وہ قدرت سے بہت قریب ہو گئے ہیں۔ اور اس قربت کے بہت سے اسباب ہیں۔ ایک طرف ہستی و نیستی سے گھبرا کر ظاہری تکلفات و تصنعات سے بے زار ہو کر سیدھی سادی فطرت کے آغوش میں پناہ لیتے ہیں۔ اس فراریت میں وہ محرکات شامل ہیں جن کا تذکرہ سطور بالا میں کیا جا چکا ہے۔ فطرت سے قریب ہونے کی ایک وجہ رومانی اثرات ہیں رومانی شاعری کے محرکات پورے طور پر اثرانداز ہو رہے ہیں ایک اور سبب ہے جسے نوفلاطونی یا صوفیانہ اثرات بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس اثر کے تحت انھیں فطرت میں بے پناہ حسن محسوس ہوتا ہے۔ یہ حسنِ ازل ہے اس حسنِ ازل کا تذکرہ مختلف پیرایۂ بیان میں پیش کیا گیا ہے۔ مگر ان میں بنیادی خیال یہ ہے کہ ہر شے حسین ہے اور حسنِ ازل کی جھلک لیے ہوئے ہے یہ اپنی اصل سے الگ ہو کر مضطرب ہے۔ اس میں جذب واتحاد کی بے پناہ خواہش موجود ہے۔ اسی لیے وہ مضطرب ہے بہ قول پروفیسر میاں محمد شریف فطرت پرستی میں یہ جذبہ بھی کارفرما ہے:

> اگر نظیر، یلدرم، اسمٰعیل، اعجاز، حیدر علی، نظم طباطبائی، ہادی و چکبست اور مخزن گروپ کے دوسرے لوگوں کی مانند اقبال مناظرِ فطرت کے مداح نظر آتے ہیں۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فطرت کی تحسین کے قائل اور اس سے بڑھ کر یہ کہ انھیں ہر منظرِ فطرت میں اسی حسنِ ازل کی جھلک نظر آتی ہے۔[۱۹]

فطرت پرستی کے میلان میں کہیں کہیں ان کا ذاتی فکر بھی شامل ہے بہت سے عوامل مل کر انھیں فطرت پرستی کی طرف مجبور کرتے ہیں۔ اس دور میں چوں کہ اقبال متفکرانہ انداز میں ذات و کائنات کے متعلق اشکالات لیے ہوئے ہیں۔ اور ان تمام اشکالات کے جواب پانے کی تڑپ شدید ہے اس لیے وہ کائنات کی تمام اشیاء سے مخاطب ہیں ہر ایک سے سوالات کرتے ہیں ذات اور کائنات کے تعین میں انھیں فطرت کے بے شمار اشیاء سے محبت معلوم ہوتی ہے۔

انسان اور کائنات کے باہمی رشتوں پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ دونوں کی ماہیت اور ممکنات پر بھی حکیمانہ اندازِ نظر کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ اسی لیے اس دور میں فطرت پرستی کا رجحان عام ہے۔ ورنہ اقبال نے اس دور کے بعد فطرت کو ہمیشہ ایک ثانوی مقام دیا۔ ان کے فکر وفن میں فطرت پرستی کو کوئی خاص مقام حاصل نہیں ہے۔ صرف پس منظر کے طور پر کہیں کہیں اشارے کے گئے ہیں۔ اور ان سے مقاصد آفرینی کی گئی ہے۔ انھوں نے فطرت کے مناظر ومظاہر کا تذکرہ اپنے فلسفۂ وفکر کے متعلقات میں پیش کیے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعد کے ادوار میں مناظرِ قدرت کا تذکرہ کم سے کم تر ہو گیا ہے اس استفہامی دور کی شاعری میں یہ جذبۂ تحسین فطرت پرستی کی طرف مائل ہے۔ پروفیسر آل احمد سرور کا یہ خیال جزوی طور پر صحیح ہے:

اقبال کی شاعری میں فطرت نگاری تو ملتی ہے لیکن فطرت پرستی نہیں جو لوگ دنیا سے گھبراتے ہیں یا دنیا کو سمجھنے میں کامیاب نہیں ہوتے تو وہ فطرت کی آغوش میں پناہ ڈھونڈتے ہیں۔ [۲۰]

اس دور کی شاعری میں اقبال صرف فطرت نگار نہیں ہیں بلکہ پورے طور پر فطرت پرست نظر آتے ہیں۔ یہاں صرف فطرت کی مصوری ہی نہیں ہے بلکہ ان میں شاعر کا دامنِ دل پورے طور پر گرفتار ہے۔ اس دور میں فطرت کی صورت گری کی بہترین اور کامیاب تصویریں پیش کی گئی ہیں۔ فن کار کی قوتِ تخیل اور قوتِ مشاہدہ نے مل کر قدرتی مناظر ومظاہر کی ایسی حقیقی تصویریں پیش کی ہیں کہ باید وشاید اس مرقع نگاری سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کے جذبۂ تخلیق میں یہ جذبہ بتمام وکمال موجود تھا مگر انھوں نے سنجیدگی سے اس طرف توجہ نہیں کی:

لذت سرود کی ہو چڑیوں کے چہچہوں میں
چشمے کی شورشوں میں باجا سا بج رہا ہو
صف باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں
ندی کا صاف پانی تصویر لے رہا ہو
ہو دل فریب ایسا کہسار کا نظارہ
پانی بھی موج بن کر اٹھ اٹھ کے دیکھتا ہو [۲۱]
پانی کو چھو رہی ہو جھک جھک کے گل کی ٹہنی

جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو
ہوا کے زور سے ابھرا بڑھا، اڑا بادل
اٹھی وہ اور گھٹا لو برس پڑا بادل[۲۲]
ٹوٹ کر خورشید کی کشتی ہوئی غرق آب نیل
ایک ٹکڑا تیرتا پھرتا ہے روئے آبِ نیل
چرخ نے بالی چرالی ہے عروسِ شام کی
نیل کے پانی میں یا مچھلی ہے سیمِ خام کی[۲۳]

اس دور میں فطرت سے والہانہ جذبے کا اظہار ملتا ہے بعد کے ادوار میں اس جذبے کی کمیابی سے اقبال کا شعری سرمایہ تہی دامن ہے جگہ جگہ اس جذبے کی نادر مثالیں ضرور ملتی ہیں۔ مگر ان میں وہ فراوانی نہیں ہے جو اس دور کی ایک خاص پہچان ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کا خیال صحیح ہے۔

اقبال کے کلام میں خالص فطرت پرستی کا میلان اگر کہیں ہے تو ان کی شاعری کے ابتدائی دور میں۔[۲۴]

اس بیان سے جس صداقت کا اظہار ہو رہا ہے اس کا اطلاق بانگِ درا کے ابتدائی دور تک محدود ہے۔ موصوف نے اس فطرت پرستی کے محرکات کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

......مگر اس دور میں بھی وہ فطرت کے پرستار نہیں معلوم ہوتے بلکہ ان کا ذہن حسنِ فطرت سے مسرت اندوزی کے ساتھ ساتھ کائنات کے اسرار و رموز کے انکشافات اور ان کی جستجو کی طرف مائل ہو جاتا ہے یعنی وہ فطرت اور اس کے متعلقات کے ضمن میں انسان اور اس کی تقدیر پر غور کرنے لگ جاتے ہیں۔[۲۵]

اس والہانہ وابستگی کی ایک اور وجہ ہے اور وہ تحریک سرسید کے دیر پا اثرات ہیں۔ جس نے شعر و ادب 'تہذیب و معاشرت' غرض زندگی کے ہر شعبے پر اپنے اثرات ثبت کیے ہیں۔ سر سید کی تحریک نے ایک طرف زندگی اور معاشرے میں اصلاح و انقلاب کی صورت پیدا کی۔ دوسری طرف اس تحریک کے زیرِ سایہ شعر و ادب کی محفلوں میں بھی ایک نیا رنگ و آہنگ پیدا ہوا۔ حالی، شبلی، نذیر احمد اور آزاد نے شعر و ادب میں ایک نیا بانکپن پیدا کیا۔ فطرت نگاری نے ادب کو سیدھے سادے تجربات سے روشناس کیا۔ اسمٰعیل میرٹھی وغیرہ نے ان کی ہم نوائی کی۔

اقبال نے اس تحریک سے متاثر ہوکر بھی جذبہ فطرت کا اظہار کیا۔ مقاصد کے اظہار کے لیے مناظر ومظاہر کو پس منظر کے طور پر پیش کیا۔ انسان کے منصب ومقام کے تعین میں اقبال نے فطرت کو ایک شاہد تسلیم کیا ہے یہی وجہ ہے کہ وہ ایک طرف فطرت سے انسانی عظمت ورفعت کا احساس پیدا کرتے ہیں۔ دوسری جانب اس حقیقت کا اعتراف بھی ملتا ہے کہ اس جہانِ رنگ وبو میں کائنات کے مظاہر انسان کی عظمت ورفعت کے آگے سرنگوں ہے۔ عالم فطرت کی تمام نیرنگیاں صرف انسان کے تصرفات کے لیے پردۂ وجود پر لائی گئی ہیں۔ ورنہ ان کا کوئی خارجی وجود ماورائے انسان نہیں ہے۔ ''انسان اور بزمِ قدرت'' میں جو تخیلی پیکر پیش کیے گئے ہیں اور ان تخیلی پیکروں کو مکالماتی انداز میں پیش کیا گیا ہے اس سے اس بات کو بہ خوبی پرکھا جاسکتا ہے۔

اقبال نے اس دور میں کامیاب تراجم بھی پیش کیے ہیں۔ جس کی اچھی خاصی تعداد ہے اور ان تراجم میں جو چیز قابلِ ذکر ہے وہ اقبال کا اخلاقی نقطۂ نظر ہے اس دور میں ہی اقبال کا فکرونظر بلند اخلاقی قدروں کی طرف مائل ہے۔ ماخوذ نظموں میں فطرت کے بے شمار مناظر ومظاہر کا تذکرہ کر کے ان سے اخلاقی حکایتیں سنائی جاتی ہیں اور یہ بیشتر نظمیں بچوں کے لیے ہیں۔ سماج میں بچوں کی تعلیم وتربیت کے لیے جس صالح ماحول کی ضرورت ہوتی ہے اس کے پیشِ نظر اقبال نے اخلاقی نظموں کو پیش کر کے ذہن کی پختگی اور فکر کی بالیدگی کا ثبوت دیا ہے۔

اس دور میں اقبال نے بچوں کی طرف خاصی توجہ صرف کی ہے ان کے اخلاق کی اصلاح کے لیے حکایتیں بیان کی ہیں ''عہدِ طفلی''، ''ایک مکڑا اور مکھی''، ''ایک پہاڑ اور گلہری''، ''ایک گائے اور بکری''، بچے کی دعا، ہمدردی، ماں کا خواب، پرندے کی فریاد، آفتاب، پیامِ عشق، عشق اور موت، رخصت اے بزمِ جہاں، طفلِ شیر خوار، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، بچہ اور شمع وغیرہ نظمیں بچوں کے لیے ہیں اور بیشتر ماخوذ بھی ہیں۔ اس دور کے بعد کے ادوار میں بھی ماخوذ نظمیں ضرور ملتی ہیں مگر اتنی کثرت سے نہیں۔

جب ہم ذہن وفکر کا تجزیہ کرتے ہیں تو ان کے اشکالات اور ان کی ماہیت کے بارے میں یہ چند سوالات ابھرتے ہیں کائنات کیا ہے؟ ہم کیا ہیں؟ زندگی اور موت کے اسرار کیا ہیں؟ اجرامِ فلکی کیا ہیں؟ حسنِ فطرت میں یہ تنوع اور بوقلمونی کیوں کر ہے؟ ذہن انسان میں کیسی

کیسی جبلتیں موجود ہیں؟ انسان مضمحل اور مسلوب کیوں ہے؟ کائناتِ فطرت میں حیات بخشی وجاں فزائی کیوں کر قائم ہے؟ انسان جمال وزیبائی سے کیوں محروم ہے؟ یہ متحرک نظارے تعقل وشعور کو کیوں دعوتِ فکر ونظر دے رہے ہیں؟ آسمان کی نیل گوں بے کرانی کیوں کر قائم ہے، پرندوں کا والہانہ رقص کس خرامِ ناز کی یاد تازہ کرتا ہے؟ ہر چیز کیوں حسین اور پُرنور ہے؟ مگر انسان کیوں تاریک قلب ہے؟ کیا موت کا خوف ہی اس کے لیے باعثِ اندوہ ہے؟ موت کی حقیقت کیا ہے؟ آخرکار وہ اس راز کو پالیتے ہیں:

رواں ہے سینۂ دریا پہ اک سفینۂ تیز ہوا ہے موج سے ملاح جس کا گرم ستیز
سبک روی میں ہے مثل نگاہ یہ کشتی نکل کے حلقۂ حدِ نظر سے دور گئی
جہازِ زندگیٔ آدمی رواں ہے یوں ہی ابد کے بحر میں پیدا یوں ہی نہاں ہے یوں ہی
شکست سے کبھی یہ آشنا نہیں ہوتا نظر سے چھپتا ہے لیکن فنا نہیں ہوتا[۲۶]

یہ نظم پہلی بار مخزن میں نومبر ۱۹۰۵ء کے شمارے میں شائع ہوئی۔ حیات کے ابدی تصورات کے متعلق اقبال کا نظریۂ حیات وموت ارتقائے فکر کا دلچسپ پہلو لیے ہوئے ہے۔ اس نظم میں وہ حیات کی ابدیت کے قائل ہیں۔ موت کو صرف تجدیدِ مذاقِ زندگی کہہ سکتے ہیں۔ وہ اس کی فنائیت کے قائل نہیں مخزن میں فروری ۱۹۰۲ء کے شمارے میں اقبال کی ایک نظم ''خفتگانِ خاک سے استفسار'' شائع ہوئی تھی۔ اس نظم کے اشعار صاف طور پر یہ بتا رہے ہیں کہ اقبال ابھی حیات کی ابدیت کے اسرار سے واقف نہیں ہیں۔ زندگی کی لاتناہیت ابھی ان کے پیشِ نظر نہیں ہے مگر یہ ضرور ہے کہ حیات وموت کے مسائل اور ان کی حقیقت کی طرف ان کا ذہن بار بار سوال کر رہا ہے۔ وہ اسے سمجھنے کی کوشش میں مشغول ہیں:

کیا عوض رفتار کے اس دیس میں پرواز ہے؟ موت کہتے ہیں جسے انسان وہ کیا راز ہے؟
تم بتا دو راز جو اس گنبدِ گرداں میں ہے موت اک چبھتا ہوا کانٹا دلِ انساں میں ہے[۲۷]

یہ مسئلہ ۱۹۰۲ء میں ایک چبھتا ہوا کانٹا تھا جس کی خلش بار بار محسوس کر رہے تھے۔ اس خلش کو انھوں نے ۱۹۰۵ء میں دور کرلیا۔ جب وہ زندگی کی ابدیت سے ہم کنار ہوئے۔ ارتقائے فکر کا یہ نہایت لطیف اور عمیق پہلو ہے۔ اس وقفے میں انھیں اس کا عرفان ہوا حیات

وموت کا یہی وہ تصور ہے جو اقبال کے عقل وشعور میں آخر تک قائم رہا۔ اسی مرکزی خیال پر ان کا فلسفۂ حیات وموت مرکوز ہے ۱۹۰۵ء میں جس نفسِ حقیقت کو انھوں نے تسلیم کیا اس کی حقیقت ۱۹۰۲ء میں محض افہام وتفہیم کی تھی۔ اس افہام وتفہیم سے پہلے کا بھی ایک زمانہ ہے ''نالۂ یتیم'' ۱۸۹۹ء کی یادگار ہے۔ اس نظم کے ایک شعر سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال اس دور میں زندگی کو محض خاکِ لحد کا انجام سمجھتے تھے یعنی وہ اس کی فنائیت میں یقین کرتے تھے:

ہے کسی کو کامِ دل حاصل کوئی نا کام ہے
اس نظارے کا مگر خاکِ لحد انجام ہے[۲۸]

حیات وموت کے متعلق یہ بالکل ابتدائی نقطۂ نظر تھا۔ اس نظریے نے کس کس طرح ترقی کی ہے ان تینوں نظموں کے تقابلی ارتقائے فکر سے اس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے زندگی کا منفی حقیقت سے آغاز ہوتا ہے پھر اشکالات رونما ہوتے ہیں اور ادراکِ حقیقت کی طرف ذہن متوجہ ہوتا ہے بعد میں وہ مثبت اقدارِ زندگی کا نظریہ قائم کرتے ہیں۔ اور زندگی کا یہی مثبت پہلو ہے جس پر ان کے فکر ونظر کی بنیاد قائم ہے فلسفۂ خودی کی اساس قائم ہوئی۔ انھوں نے خودی کے ساتھ ساتھ حیات کے اس تصور کو منسلک کردیا۔ جس سے دونوں حیاتِ دوام حاصل کرتے ہیں اور دونوں کی حقیقت ابدیت میں تبدیل ہوگئی زندگی اور خودی دونوں لازوال بن گئے عبدالمجید سالک نے اس نظم پر اظہار خیال کیا ہے:

یہی وہ چیز ہے جو اقبال کو دورِ حاضر کے شعراء سے ممتاز کرتی ہے کوئی رومانی شاعر ہوتا تو راوی کے کنارے کھڑے ہوکر اپنے سوزِ فراق اور شامِ غم کا رونا روتا لیکن اقبال اس منظر کو دیکھ کر انسان کی ابدیت کا قائل ہوجاتا ہے اور اس حکمت کو نہایت وثوق سے بیان کرتا ہے۔[۲۹]

موت وحیات کا یہ نظریہ یورپ جانے سے پیشتر مرتب ہوچکا ہے اس میں اقبال کا فکر وتدبر اور اکتسابی نقطۂ نظر شامل ہے۔ دھیرے دھیرے یہ نقطۂ نظر ان کے عظیم فکری ایجاد یعنی فلسفۂ خودی سے ہم آہنگ ہوکر زندۂ جاوید بن گیا۔

اقبال کا ذہن ابتدائی دور سے ہی حیات وکائنات کے مسائل پر سنجیدگی سے غور وفکر میں مصروف تھا۔ عمیق مطالعے اور تفکیری ذہن منزل کی نشان دہی کر رہا تھا۔ جس کا اندازہ ان توضیحات کی روشنی میں لگایا جاسکتا ہے اس دور کے افکار میں نظم وربط، تسلسل وتشکیل، توانائی

وپختگی، ایقان وعرفان کا رچا بسا آہنگ، آخری دور کے مقابلے میں زیادہ پائدار اور مستحکم نہیں ہے۔مگر وہ چیزیں موجود ہیں جو آئندہ کے لیے راہیں ہموار کر رہی ہیں۔لب ولہجے میں افہام وتفہیم، تلاش وتجسس کے ساتھ ساتھ شدید جذباتیت، والہانہ رومانیت اور متصوفانہ پیرایۂ بیان نے ان بنیادی تصورات پر رنگین پردے ڈال دیئے ہیں جو رنگ بیز لباس کے باوجود نظر آتے ہیں۔

اقبال کے یہاں اسماء واعلام کثرت سے ملتے ہیں۔مختلف حیثیتوں سے ان کا تذکرہ ہوا ہے اور یہ تذکرے کسی ایک خاص دور سے مخصوص نہیں ہیں بلکہ ہر دور میں ان کی مثالیں ملتی ہیں۔ابتدائی ادوار مین بھی ان کا بڑا والہانہ تذکرہ ملتا ہے۔ان میں شعراء علماء، حکماء، اولیاء صوفیا، مفکرین وغیرہ کے علاوہ بانیانِ مذاہب، سلاطینِ مملکت، مصلح اور بہت سے عالم قدس کے برگزیدہ حضرات کا تذکرہ ملتا ہے کہیں پر ان دور ساز یا تاریخ ساز شخصیتوں کے حوالے ہیں۔کہیں شعرا کی نظمیں ہیں۔کہیں جلال وجبروت کی طرف اشارہ ہے کہیں رحم وعفو کے حکم بیان کیے گئے ہیں۔آیاتِ قرآنی، احادیثِ نبویؐ کا عقیدت مندانہ اظہار ملتا ہے شہروں اور تاریخی وتہذیبی اہمیت کے حامل مقامات کا بھی جابجا ذکر ہوا ہے اور ان کے زریں عہد کی یاد تازہ کی گئی ہے یہ تمام عناصر فکرِ اقبال کے مطالعے کے سلسلے میں ایک خاص دعوتِ فکر ونظر دیتے ہیں ابتدائی ادوار کے یہ تمام تذکرے اقبال کو سمجھنے میں بہت آسانیاں فراہم کرتے ہیں۔ان تلمیحات سے اقبال کے تفکیری ذہن کی تصویریں دیکھی جاسکتی ہیں۔ان تلمیحات کا سہارا لے کر اقبال نے اپنی فکری بصیرت میں ایک گہری معنویت پیدا کی ہے۔ان سے فکر ونظر میں ایک وسعت پیدا ہوگئی ہے۔

ان اسماء واعلام کے علاوہ دیگر مخلوقات کا بھی تذکرہ بہ کثرت ملتا ہے۔جو فکرِ اقبال میں کسی نہ کسی پہلو سے ایک اہم مقام رکھتے ہیں۔یہ موضوع بہ ذات خود ایک دلچسپ عنوان ہے جس کا اندازہ سید عابد علی عابد کی ''تلمیحاتِ اقبال'' اور ڈاکٹر اکبر حسین قریشی نے ایسا رنگ بھرا ہے کہ وہ بھی زندہ اور پابندہ معلوم ہوتے ہیں۔ان سے یہ بہ خوبی اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے کن کن زاویوں سے قلب ونظر کو منور کیا ہے۔اور وہ کن کن راستوں سے منزل تک پہنچے ہیں۔تشکیلِ فکر میں یہ تمام عناصر اہمیت کے حامل ہیں۔ان کے سراغ سے فکر ونظر کی نشان دہی کی جاسکتی ہے۔

شعر وادب میں تلمیحات واستعارات کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں۔ایک طرف یہ ایک

ادبی حسن ہے جن کی مدد سے کلام میں حسن اور معنی آفرینی کی جاتی ہے دوسری طرف ذہن وفکر کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے مختلف واقعات وتصورات کی حقیقتوں کو ایک لفظ سے تعبیر کر کے شعری اختصار کی لطافتیں پیدا کی جاتی ہیں آنکھ کے تل میں سمندر دکھائی دینے کا منظر معنی خیز ہوتا ہے۔شعری اسلوبِ فن کاری میں یہ تلمیحات، آرائش فن کا فرض انجام دیتے ہیں اقبال نے بھی تلمیحات کا سہارا لیا ہے۔ ایک ہی نظم ''نالۂ یتیم'' میں یہ اشارات تکرار کے ساتھ مستعمل ہیں۔ خضر، ہاشمی، شہِ ابرار، جبرئیل، آیۂ رحمت، آبِ کوثر، کلیم اللہ، یٰسین، اوادنیٰ، احمدؐ، لولاک، موسیٰ، لن ترانی، طور، غارِ حرا، فاران، عرش معلیٰ، آبِ حیواں، خیر الامم، شافعِ محشر، لاہور، پنجاب، ہند، شہید کربلا وغیرہ۔ نظم اسلامیہ کلاج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

آئیں اڑ اڑ کر پتنگے مصر وروم وشام سے ۔۔۔ شمع اک پنجاب میں ایسی جلا سکتا ہوں میں
ناز تھا جن کو کبھی غرناطہ وبغداد پر ۔۔۔ پھر وہی محفل زمانے کو دکھا سکتا ہوں میں [۳۰]

یہ نظامیہ سلامت ہے تو پھر سعدی بہت ۔۔۔ پھر ذرا ویسا منور اپنا کاشانہ تو ہو
یاد گارِ فاتحانِ ہند واندلس ہو تمھیں ۔۔۔ شان شاہانہ نہ ہو میری امیرانہ تو ہو

اے کہ حرفِ اطلبو الوکان بالصین گفتۂ ۔۔۔ گوہر حکمت بہ تارِ جانِ امت سفتۂ [۳۱]

قاب قوسین بھی دعویٰ بھی عبودیت کا ۔۔۔ کبھی چلمن کو اٹھانا کبھی پنہاں ہونا [۳۲]

موجِ خونِ سرمد وتبریزی ومنصور سے ۔۔۔ کس قدر رنگیں ہے یارب داستانِ اہل درد [۳۳]

یہ ابتدائی ادوار کی تلمیحات ہیں جن میں اور بھی تلمیحات شامل ہیں۔ مثلاً مکہ ومدینہ، یثرب، اویس قرنی، عرفنا، مسیحا، کشتیٔ نوح، آتشِ ابراہیم، آمدِ مہدی، لحمک لحمی، سینۂ پاک، علیؓ، لا، اللہ، بیت اللہ، نجد کا دشت، مصر کا بازار، قیصر وفغفور، خسرو، لختِ دلِ زہراؓ ظلِ دامنِ حیدر، صبر ایوب، گریۂ آدم، ایۂ لاتقربا، معراج وغیرہ جیسے بیشتر تلمیحات کا تذکرہ ملتا ہے۔کلیات میں بھی اس کی وافر مثالیں ملتی ہیں:

ہاں سلامِ آخری اے مولدِ گوتم تجھے ۔۔۔ اب فضا تیری نظر آتی نہیں محرم مجھے
الوداع اے مدفنِ ہجویریِ اعجاز دم ۔۔۔ رخصت اے آرام گاہِ شنکرِ جادو رقم
الوداع اے سیر گاہِ شیخ شیراز الوداع ۔۔۔ اے دیار بالمیکِ نکتہ پرواز الواداع

الوداع اے سر زمینِ نانکِ شیریں زباں   رخصت اے آرام گاہِ چشتی عیسیٰ نشاں ۳۴

ان تلمیحات کے ساتھ ساتھ ایک دوسرا پہلو بھی قابلِ غور ہے اور وہ تضمین ہے۔ اقبال کی پوری شاعری میں تضمین کثرت سے ملتی ہے اور کمال یہ ہے کہ اقبال نے انھیں بڑی کامیابی کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ ان میں فارسی شعراء کا کلام سرِ فہرست ہے۔ اور وہ اشعار جن سے اقبال کے فکر ونظر کو تقویت حاصل ہوتی ہے۔ انھیں برمحل اور بے ساختہ استعمال کر کے کلام میں بلاغت پیدا کی ہے اور اپنے خیالات کو دلائل سے مربوط کیا ہے۔ ان میں فارسی کے ساتھ اردو اشعار کی تضمین بھی شامل ہے۔ ان سے ان کی شعری دلچسپیوں پر بھی روشنی پڑتی ہے اور ادبی رشتوں کے متعلق اظہار خیال کی گنجائش پیدا ہوتی ہے اس قربت سے اقبال اور دوسرے شعراء کے ذہنی وفنی قربت پر کافی روشنی پڑتی ہے:

اے فلک تجھ سے تمنائے سعادت پروری؟   ہر ستارہ ہے ترا داغِ دلِ نیک اختری
تو نے رکھا ہے کسے حرماں نصیبی سے بری؟   اے مسلماناں فغاں از دورِ چرخِ چنبری

دوستی از کس نمے بینیم یاراں راچہ شد
دوستی کو آخر آمد دوستداراں را چہ شد ۳۵

المدد سید مکی مدنی العربی   دل وجاں باد فدایت چہ عجب خوش لقبی ۳۶
تیری الفت کی اگر ہو نہ حرارت دل میں   آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا ۳۷

بانگِ درا میں غالب پر یوں تو ایک مستقل نظم ہے جس میں ان کی عظمتِ فکر کی تعریف کی گئی ہے مگر یہاں ان کے اس مصرع کو داخلِ شعر کیا گیا ہے اور ایک نئی بات پیدا کی گئی ہے۔

آب آئینہ پر گراتے ہیں   ''بسلامت روی وباز آئی'' ۳۸
''آں چہ دانا کند کند ناداں   لیک بعد از ہزار رسوائی ۳۹
نقش فریادی ہے کس کی شوخیٔ تحریر کا   کاغذی ہے پیرہن ہر پیکر تصویر کا ۴۰
تندو پرشوروسیہ مست زکہسار آمد   مے کشاں مژدہ کہ ابر آمد وبسیار آمد ۴۱

نظم ''شمع'' میں غالب کا یہ مندرجہ ذیل شعر پہلے بند کا ٹیپ کا شعر تھا جو بعد میں حذف کر دیا گیا۔

از مہر تا بہ ذرہ دل ودل ہے آئینہ
طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آئینہ [۴۲]

"ایک آرزو" میں یہ شعر موجود تھا جسے بعد میں حذف کر دیا گیا۔

در محفلے کہ باراں شرابِ مدام کردند چوں نوبتے بہ ماشد آتش بجام کردند [۴۳]

"سید کی لوحِ تربت" میں یہ شعر موجود تھا جسے بانگِ درا کی ترتیب کے وقت نظرانداز کر دیا گیا۔

آب چوں در روغن افتد نالہ خیز داز چراغ
صحبت ناجنس باشد باعثِ آزارہا [۴۴]

اسی طرح ''نالۂ فراق'' کا یہ شعر قلم زد کر دیا گیا ہے۔

زندگانی در جگر خاراست ودر پاسوزن است
تانفس باقی است در پیراہن ما سوزن است [۴۵]

اسی طرح بانگِ درا کے حصہ اول میں بھی ایسے اشعار ملتے ہیں ان کے سہارے اقبال نے اپنے خیالات کو تقویت پہنچائی ہے۔ انھیں جہاں اپنے زاویہ نظر کی تائید میں اقوال وافعال کی ضرورت پڑتی ہے۔ وہ بلا تامل ان کا انتخاب کرتے ہیں ہم اس انتخاب سے ان کے فکر ونظر کا تجزیہ کر سکتے ہیں۔ شعروں کے انتخاب سے انسانی اعمال وافکار اور جلوت وخلوت کا پتہ لگایا جاسکتا ہے۔ اقبال نے سرسید کے کردار وگفتار میں مصلح دین ودنیا کی کارفرمائیوں کا مطالعہ کیا۔ انھیں ان کے اعمال وکردار میں اصلاحی رجحان کی روشنی نظر آئی۔ غالب پر اقبال نے اپنا لب ولہجہ مفکرانہ رکھا۔ انھیں غالب کی شخصیت میں فکر ونظر کی بالیدگی نظر آئی انھیں اور پہلو زیادہ روشن نہیں دکھائی دیتے۔ فکر کی عظمت پر ان کی دور بین نظر پڑی اسی طرح مولانا روم کی شخصیت میں انھیں علم وعرفان کی روشنی نظر آئی۔ یہ علم وعرفاں تصوف اور مابعد الطبعیاتی نظامِ فکر کی حیثیت سے سامنے آیا مولانا روم کا جو صوفیانہ مسلک ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہے چناں چہ اقبال نے ابتدائی دور سے ہی پیرِ روم کے نظریات سے متاثر ہونے کا ثبوت پیش کیا ہے۔

ہمچو نے از نیستانِ خود حکایت می کنم
بشنواے گل از جدائی ہا شکایت می کنم [۴۶]

تصوف دنیائے علم وعرفان کا دلچسپ موضوع بحث ہے۔ اس کی تشریح وتعبیر میں مشرق ومغرب دونوں نے سعی کی ہے۔ مآخذ کی نشان دہی میں بھی اختلاف رائے ہے۔ لفظی بحث سے آغاز ہوتا ہے۔ اور مابعد الطبعیاتی نظام فکر تک بات پہنچتی ہے۔ اس بحث میں مشاہدہ وادراک سے زیادہ کشف وکرامات کی گفتگو کی جاتی ہے صوفیانہ ادب کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مختلف اوقات میں مختلف ذرائع سے ذکر وفکر کے مختلف دھارے شامل ہوتے رہے ہیں۔ تعبیر وتفسیر کی گنجائش نے اسے اور بھی گوناگوں خیال سے ہم کنار کیا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ تصوف کا ضخیم حصہ اسلام کی صحیح روحِ تمدن سے بیگانہ ہے۔

خلافتِ راشدہ کے بعد تعبیرات کی غلطی سے مذہب اسلام میں طرح طرح کے تشکیک نے جنم لیے۔ نئی موشگافیاں ہونے لگیں آہستہ آہستہ فلسفۂ یونان اسلامی معاشرے کے افکار میں اس طرح داخل ہوا کہ محسوس تک نہیں ہوا۔ پھر علمِ کلام کے بڑھتے ہوئے رجحانات نے اس کو تقویت پہنچائی۔ مختلف النوع نظریات کے حامل مکتبِ خیال وجود میں آئے جو تصوف کے بہانے مسلم معاشرے میں داخل ہوئے اور انھیں اسلام کا ایک جزو قرار دیا جانے لگا انھیں میں وحدت وکثرت کا مسئلہ سرفہرست تھا۔

اس وحدت وکثرت کی تاویل وتوجیہہ میں ایک ضخیم ادب اکٹھا ہوگیا۔ اس مسئلے نے پورے معاشرے کو متاثر کیا۔ حقیقت ومجاز کے پس پردہ بڑی گنجائش پیدا ہوئی ہر شخص اپنی ذہنی بساط کے مطابق اس کی تاویل کرنے لگا۔ اس وحدت وکثرت کے ساتھ ساتھ حیات وموت، فنا وبقا، قطرہ ودریا غرض زندگی اور کائنات کے مسائل زیر بحث آئے ان کو سلجھانے میں فکر وذہن کی ورزش بھی شروع ہوگئی۔ رفتہ رفتہ یہ سارے مباحث معاشرے کے جز بن گئے اور ہر شاعر اور ہر صوفی اسے غیر محسوس طریقے سے برتنے لگا۔ ایرانی شعراء نے خوب خوب تاویلات کیں۔ آب وہوا اور ماحول ومزاج بھی سازگار تھا اس لیے ایرانی فکر کی قلم کاریوں نے اسے طرح طرح کے بیل بوٹوں سے آراستہ کردیا۔

خاص طور پر مجوسی تصورات نے اصل شبیہہ بدل دی۔

انھیں مسائل میں یہ مسئلہ بھی بہت اہم رہا ہے کہ کائنات کی ہر شے اپنے اصل سے جدا ہوکر نالۂ وزاری کررہی ہے۔ اس جدائی سے ہر شے مضطرب ہے اس اتحاد کو یاد کرتے ہیں۔

جب ان پر حکمِ غیریت کا اطلاق نہیں ہوا تھا۔ یہ مضمون جس تنوع اور کثرت کے ساتھ مولانا روم کے یہاں ملتا ہے شاید اور کہیں نہیں ملتا۔ مولانا روم کا درجہ شعری دنیائے تصوف میں کسی اور کو نصیب نہیں ہے۔ ان کی تقلید میں یہ خیال مختلف شعراء نے تکرار کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اقبال کے یہاں بھی یہ خیال ایک طرف وجود مطلق سے علیحدہ ہونے پر جدائی کی شکایت بھی کرتے ہیں دوسری طرف وہ اقرار کرتے ہیں کہ کائنات کی ہر شے میں وہی وجود جاری وساری ہے۔ چاند تارے اور شجر و حجر سب میں اس کی جلوہ گری ہے۔ جب وہ ہر چیز میں جاری وساری ہے تو پھر جدائی کا شکوہ کیا معنی رکھتا ہے؟ اکثر صوفیانہ خیالات کے مطابق اس کی تاویل کی صراحت کی جاتی ہے مگر منطقی اور استدلالی طریقۂ فکر میں یہ بات غلط ثابت ہوتی ہے اقبال نے ابھی اس بارے میں منزل کا تعین نہیں کیا ہے۔ تشکیل و تحقیق کی منزلوں سے گزر رہے۔ ہیں۔ اس نسبت سے بھی انھیں یہ مضمونِ فراق زیادہ پسند ہے کیوں کہ دل کی تسکین کے لیے یہ بھی ایک صورت ہے

آشنائے سوز و فریادِ دلِ مہجور ہوں
پھول ہوں میں بھی مگر اپنے چمن سے دور ہوں[47]

گویا زبانِ شاعرِ رنگیں بیاں نہ ہو
آواز نے میں شکوۂ فرقت نہاں نہ ہو[48]

اقبال اس خیال کو متصوفانہ لب و لہجے میں بیان کرتے ہیں۔ اس سے اس امر کا بھی انکشاف ہوتا ہے کہ اقبال مولانا روم سے کتنے قریب ہو چکے ہیں۔ ان کے فکر و خیال سے کسی نہ کسی حد تک متاثر ضرور ہیں۔ کم سے کم بانگِ درا کے حصۂ اول کے اندر جو فضا موجود ہے وہ بہت کچھ متصوفانہ ہے۔ لب و لہجے میں والہانہ پن بھی موجود ہے خیال میں بھی ایک جذب کی کیفیت موجود ہے خاص طور پر حسن و عشق کا بیان تو اپنے اندر ایک بے پناہ کشش لیے ہوئے ہے۔ مگر یہ کشش عرفانی زیادہ ہے۔ وہ وحدت الوجود کے مسلک اور عقیدے کو والہانہ انداز میں پیش کر کے اپنی سپردگی اور گرویدگی کا اظہار کرتے ہیں۔ وقت کے ساتھ ساتھ مولانا روم سے یہ رشتۂ عقیدت کی گہرائیوں میں تبدیل ہوگیا۔ چند ہی سال بعد انھوں نے پیرِ رومی کو اپنا ذہنی اور فکری رہبر تسلیم کرلیا۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اقبال نے پیر روم سے استفادہ نہیں کیا

ہے جتنا وہ کہتے ہیں پھر بھی ان کے ذاتی اکتساب میں ''بوسہ زن بر آستانِ کاملے'' کی اہمیت ہے اور مولانا روم کی ذات اقبال کے لیے رہبرِ کامل کی حیثیت رکھتی ہے۔

اس دور میں مضمون فراق کے علاوہ وحدت الوجود کے مباحث کو اقبال نے صراحتاً بیان کیا ہے۔ یہ نو فلاطونی خیال جو مسلم معاشرے میں آہستہ آہستہ داخل ہوا اور سرزمینِ ہند کی سازگار فضا نے اسے پروان چڑھایا۔ ہندوستان میں ویدانت کے تصورات نے اس کو تقویت بخشی۔ ہندوستان مسلم ذہن کا ایک لازمی جز بن گیا۔ اقبال بھی کثرت سے اس خیال کی تائید کرتے ہیں کہ ہر شے میں اسی کی جلوہ نمائی ہے۔

نگاہ پائی ازل سے جو نکتہ بیں میں نے　　ہر ایک چیز میں دیکھا اسے مکیں میں نے[۴۹]
حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے　　انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
اندازِ گفتگو نے دھو کے دیئے ہیں ورنہ　　نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرات میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی　　جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول کی مہک ہے
یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو
ہر شے میں جب کہ پنہاں خاموشیٔ ازل ہو[۵۰]

حقیقت ایک ہے جو تمام کائنات کا خالق ہے وہی اس کا نگہبان اور محافظ ہے۔ اس کی خالقیقت کس نوعیت کی ہے؟ تشریعی اور تکوینی نظام میں اس کی کیا اہمیت ہے؟ یہ سوالات کافی اہمیت رکھتے ہیں۔ اقبال نے روایتاً جو خیال پیش کیا ہے۔ اس میں اس کی اہمیت زیادہ ہے کہ یہ تمام مخلوقات اپنے خالق سے کس طرح کی نسبت رکھتے ہیں تصوف میں اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام مناظر و مظاہر ایک اصل سے تعلق رکھتے ہیں اس کثرت اور بوقلمونی کا نقطۂ آغاز وانتہا ایک ہے۔ یہ وحدتِ ازلی ہے اور ابدی بھی۔ اسی وحدت سے یہ تمام کثرت ہے جو مدغم ہونے کے لیے بے تاب ہے۔ گویا ان تمام مظاہر میں وہی خالقِ کل موجود ہے۔ بہر حال یہ تسلیم کیا گیا کہ ہر شے کی اصل ایک ہے اشیا اپنے اصل سے علیحدہ ہو کر ایک خارجی وجود اختیار کیے ہوئے ہیں۔ اسی رشتے سے انھیں ازلی اور ابدی بھی سمجھا گیا۔ حالاں کہ یہ تمام اشیاء فانی ہیں۔ فانی پر ابدیت کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ اس لیے اس فنا کے مفاہیم میں تبدیلی کی گئی۔ اور تاویلات

کی گنجائش نکال لی گئی۔ یہ سارے مظاہر ہر حال میں فانی ہیں اور اگر انھیں جز وتسلیم کیا جائے کہ یہ کثرت اسی وحدت کے جزوی آثار ہیں تو ذات مطلق کے متعلق اشکالات پیدا ہوتے ہیں پھر یہاں ذات اور صفات سے متعلق مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ اگر یہ مظاہر اس کی صفتِ خالقیت کے مظہر ہیں تو مدغم ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا کیوں کہ یہ تمام مظاہر کائنات خالق سے الگ ہوکر ایک علیحدہ پیکر اختیار کر چکے ہیں۔ اب ان کا دوبارہ اس میں مدغم ہونا مشکل ہے۔ جس طرح معمار کے تخلیقی ذہن کی بدولت عمارت ایک الگ صورت اختیار کر لیتی ہے۔ گو یہ عمارت اس کے ذہن وفکر کی تخلیق ہے۔ مگر اب اس کے ذہن وفکر میں دوبارہ مدغم نہیں ہوسکتی کیوں کہ اس نے اپنا ایک خارجی وجود اختیار کرلیا ہے خالقِ کائنات کی صفات سے یہ عالم وجود میں آچکا ہے اور یہ تمام مظاہر اس کی خالقیت کے مظہر ہیں۔ غرض ذات وصفات کے نازک ترین حدود میں یہ متصوفانہ مسائل پرواز کرتے ہیں۔ اور اس بحث وتمحیص میں ایسے مشکل مقام بھی آتے ہیں کہ کفر وایماں کی سرحدوں میں خطِ امتیاز قائم کرنا مشکل ہوجاتا ہے۔ بہر حال یہ کثرت ووحدت کا تصور یونانی مفکرین کی دین ہے جسے اہل تصوف نے اسلامی تعلیمات کی روشنی میں پیش کیا۔ نوفلاطونی نظریات کے زیرِ اثر حقیقت مطلق کو حسنِ ازل کی اصطلاح میں پیش کیا گیا۔ ہر شے میں خدا کو تلاش کرنے والوں نے ہر شے میں خدا کے حسن کو بھی پالیا۔ حسنِ ازل کی ارزانی اتنی عام ہوئی کہ مظاہرِ فطرت میں اس حسنِ ازل کی بوقلمونی نظر آنے لگی۔ ہر چیز اسی حسنِ ازل کے نور سے منور دکھائی دینے لگی۔ اس حسنِ ازل کی شان میں ایرانی شعرا نے تخیل کا بھی سہارا لیا۔ اور ایک مضمون کو سو رنگ سے پیش کیا۔ اقبال بھی اس روایت پر کاربند ہیں۔ انھیں بھی ہر چیز میں اسی حسنِ ازل کی جھلک دکھائی دیت ہے:

محفلِ قدرت ہے اک دریائے بے پایانِ حسن
دیکھتی ہے آنکھ ہر قطرے میں یاں طوفانِ حسن
حسن کوہستان کی ہیبت ناک خاموشی میں ہے
مہر کی ضوگستری شب کی سیہ پوشی میں ہے
ساکنانِ صحنِ گلشن کی ہم آوازی میں ہے
ننھے ننھے طائروں کی آشیاں سازی میں ہے

چشمہ کہسار میں دریا کی آزادی میں حسن
شہر میں صحرا میں ویرانے میں آبادی میں حسن[۵۱]

غرض اس حسن ازل کی ارزانی عام ہے۔ اسی وجہ سے عالم کائنات میں دل کشی اور رعنائی اپنے نقطۂ کمال کو ملتی ہے۔ پورا عالم بقعۂ نور بنا ہوا ہے۔ اس نظم کے آخری دو شعر اس طرح ہیں۔

روح کو لیکن کسی گم گشتہ شے کی ہے ہوس
ورنہ اس صحرا میں کیوں نالاں ہے وہ مثل جرس
حسن کے اس عام جلوے میں بھی یہ بے تاب ہے
زندگی اس کی مثال ماہی بے آب ہے[۵۲]

حسن کی ارزانی کے باوجود بھی کسی گم گشتہ شے کی تلاش ہے یہ جستجو کیوں کر ہے؟ یہ تلاش حقیقت کی تلاش ہے جس سے جدا ہو کر تمام اشیائے کائنات بے قرار ہیں۔ دل کا اضطراب اور حقیقت کی تلاش میں اقبال بھی سرگرداں ہیں۔ استعاروں میں ان مسائل کا تذکرہ ہوتا ہے۔ اس اضطراب کی نسبت بھی مولانا کے شعر سے ہے۔

جوں نے کمند نالۂ دل میں اسیر ہوں
فرقت میں نیستاں کی سراپا نفیر ہوں[۵۳]

حسن معروضی ہے یا موضوعی؟ یہ اشیا کا حسن ہے یا دید کا کرشمہ ہے کہ کوئی حسین ہے اور کوئی قبیح۔ مگر اقبال ہر چیز کو حسین اس لیے تسلیم کرتے ہیں کہ وہ حسنِ قدیم کی جھلک لیے ہوئے ہے۔ کیفیت اور نوعیت میں البتہ فرق ہے اور یہ فرق وامتیاز انسانی ذہن کی پیداوار ہے:

ہر چیز کو جہاں میں قدرت نے دلبری دی　　پروانہ کو تپش دی جگنو کو روشنی دی
رنگیں نوا بنایا مرغان بے زباں کو　　گل کو زبان دے کر تعلیم خاموشی دی

یہ امتیاز لیکن اک بات ہے ہماری
جگنو کا دن وہی ہے جو رات ہے ہماری[۵۴]

یہ انسانی امتیاز ہے جس نے مختلف نام دیئے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں بہ قول اقبال اندازِ گفتگو نے دھو کے دیئے ہیں۔ ورنہ من وتو کا فرق معدوم ہے۔ مجنوں، لیلیٰ ہے اور لیلیٰ مجنوں سے الگ نہیں:

کبھی اپنا بھی نظارہ کیا ہے تو نے اے مجنوں
کہ لیلیٰ کی طرح تو خود بھی ہے محمل نشینوں میں
سراپا حسن بن جاتا ہے جس کے حسن کا عاشق
بھلا اے دل حسیں ایسا بھی ہے کوئی حسینوں میں[۵۵]

ایسے خیالات بھی ملتے ہیں جن میں فن کار عاشق کی حیثیت سے اس حسنِ قدیم کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ مظاہر کی حیثیت عاشق کی ہے۔ جو حسنِ قدیم کی تلاش میں مضطرب ہیں۔ ایک طرف اس خیال کی ترجمانی کی جاتی ہے۔ دوسری طرف اقبال اس کا بھی اقرار کرتے ہیں کہ یہ راز آنکھوں سے پوشیدہ ہے کہ حسن اور عشق میں کیا فرق ہے؟ اور یہ فرق کیوں ہے؟ ناز و نیاز میں اختلاف کیوں کر ہے؟ کیا ان کی قدریں مشترک نہیں ہیں؟ اور اس تضاد میں انسان کن اقدار کا حامل ہے۔ اگر مشترک اقدار ہیں تو وجۂ اشتراک کیا ہے۔؟

صیاد آپ، حلقۂ دامِ ستم بھی آپ　　بامِ حرم بھی طائر بابِ حرم بھی آپ
میں حسن ہوں کہ عشق سراپا گداز ہوں　　کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں[۵۶]

تشکیک و تلاش یہاں بھی موجود ہے مگر اسے فراموش نہ کرنا چاہیے کہ اقبال ایک فکری کشمکش سے گزر رہے ہیں۔ مضمونِ فراق، وحدت و کثرت، حسن و عشق اور طلب حسن کے مہمات کے علاوہ تصوف کا ایک اہم پہلو فنا و بقا کا مسئلہ ہے۔ اس فنا و بقا کے مسئلہ پر صوفیا نے بھی غور کیا ہے۔ گو یہ مضمون ایک حیثیت سے مضمونِ فراق سے ہی ملتا ہے۔ مگر اس کی وسعتوں نے اسے ایک مستقل موضوع کی حیثیت دی ہے۔ قطرہ دریا میں مل کر فنا ہوتا ہے۔ یہ فنا اس کے دوام کی دلیل ہے۔ اس طرح ہر نفس اس ذاتِ مطلق میں مدغم ہو کر عرفانِ نفس حاصل کر سکتا ہے۔ خودی کے ختم ہونے کے بعد دوئی کا اطلاق مٹ جاتا ہے جب ہی دوام حاصل ہو سکتا ہے اس مسئلے پر بھی اقبال متوجہ ہیں۔

میری ہستی ہی جو تھی میری نظر کا پردہ　　اٹھ گیا بزم سے میں پردۂ محفل ہو کر
عین ہستی ہوا ہستی کا فنا ہو جانا　　حق دکھایا مجھے اس نکتے نے باطل ہو کر
خلق معقول ہے محسوس ہے خالق اے دل　　دیکھ نادان ذرا آپ سے غافل ہو کر

طور پر تو نے جو اے حضرتِ موسیٰ دیکھا — وہی کچھ قیس نے دیکھا پس محمل ہو کر
کیا کہوں بے خودیٔ شوق میں لذت کیا ہے — تو نے دیکھا نہیں زاہد کبھی غافل ہو کر[۵۷]

ان رجحانات کے ساتھ ساتھ تصوف کے ایک خاص پہلو پر اقبال کا تنقیدی نقطۂ نظر بھی ملتا ہے اقبال معترض ہیں۔ یہ عنصر ادبیات تصوف میں اصل کی حیثیت سے نہ سہی مگر فروع کی حیثیت ضرور رکھتا ہے۔ جس نے طرح طرح کے فتنہ وفساد کو بھی جنم دیا۔ شریعتِ اسلامی کا اصل کردار بھی مسخ کیا گیا۔ اندازِ فکر اور اندازِ نظر میں تبدیلی پیدا ہوئی۔ نظم ''زہد اور رندی'' میں ایک مولوی کا تذکرہ ہے۔ اس تذکرے میں دوسرے تذکرے بھی شامل ہیں۔ نظم کا لب ولہجہ طنز آمیز ہے مولوی صاحب گفتار کے غازی ہیں۔ اپنے وعظ میں طرح طرح کی نکتہ آفرینیاں کر رہے ہیں۔ انھیں نکات میں ایک نکتہ یہ بھی ہے:

کہتے تھے کہ پنہاں ہے تصوف میں شریعت — جس طرح کہ الفاظ میں مضمر ہوں معانی[۵۸]

اس نظم میں مولوی صاحب کے کردار و گفتار کا خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ اقبال کو یہ پسند نہیں کہ شریعت پر تصوف کو مقدم قرار دیا جائے۔ یہ تقدیم و تاخیر ہرگز قابلِ قبول نہیں۔ شریعت کے بعد طریقت، حقیقت اور معرفت بے معنی ہیں۔ تشریعی نظام کی موجودگی میں ہر نظام باطل اور گمراہ کن ہے۔ ہمارے صوفیا نے اس تفریق سے اسلام کو شدید نقصان پہنچایا ہے۔ حقیقت ومعرفت کے جلوؤں کے در پردہ دین کے مسلمہ اصولوں سے اختلاف کیا گیا۔ اس میں ظاہر و باطن کا امتیاز پیدا کیا گیا شریعت کو ظاہر پر محمول کیا گیا۔ تصوف کو باطنی اسرار سے تعبیر کر کے اس میں کشش اور دلآویزی کے صفات پیدا کیے گئے۔ پھر مجاز سے حقیقت کا عرفان حاصل کرنے لگا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال ان حالات سے باخبر تھے۔ جہاں تک تصوف کے تفکیری نظام کا تعلق تھا جس میں وحدت و کثرت، حسنِ ازل کے مسائل شامل ہیں۔ اقبال ابھی روایتی اندازِ فکر پر قائم ہیں اور کہیں کہیں اس اندازِ فکر میں ان کا ذاتی اضطراب بھی شامل ہے وہ حقیقت کی بازیافت میں بھی منہمک ہیں۔

اس نظم سے ایک اور حقیقت سامنے آتی ہے جس پر اقبال کے انفرادی اسلوب کی چھاپ ہے اور فکر ونظر کا یہ پہلو اقبال کے فکر وفن میں ایک اہمیت رکھتا ہے اور یہ پہلو نظامِ فکر کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

اس ابتدائی شاعری کے میلانات میں ایک رجحان دین ودنیا کے اشتراک کا بھی ہے۔ اقبال کا ایک سیاسی نقطۂ نظر ہے۔ اس سیاسی نظام میں دین اور سیاست دونوں آپس میں متحد ہیں۔ سیاست کا دین سے الگ کوئی وجود نہیں ہے اور اگر سیاست دین سے علیحدہ ایک اصول کی حیثیت اختیار کرتا ہے تو پھر چنگیزی اور غارت گری کا بول بالا ہوتا ہے کیوں کہ دین اخلاقِ عالیہ اور امن عامہ کا محافظ ہے۔ سیاسیات میں ظلم وفساد کا جواز موجود ہے۔ دین میں ایسا نہیں۔ دین میں عقیدۂ توحید کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ ایک عظیم طاقت کو مان لینے کے بعد اس کے احکام سے سرتابی کی مجال نہیں ہوسکتی جب کہ سیاسیات کے حدود میں اس قسم کی پابندیاں دوراز کار ہیں۔ اقبال نے شروع ہی سے اس پر غور وفکر کیا ہے۔ کئی نظموں میں اس خیال کی ترجمانی کی گئی ہے۔ سرودِ رفتہ میں ایک نظم ''دین ودنیا'' کے عنوان سے موجود ہے جس میں اس خیال کو سادہ اور دلچسپ پیرایۂ بیان میں واضح کیا گیا ہے۔ یہ نظم ۱۹۰۲ء میں انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں پڑھی گئی تھی۔ اس نظم میں بیک وقت کئی باتیں شامل ہیں۔ مولوی صاحب کے وعظ کے یہ چند ابتدائی اشعار ملاحظہ ہوں:

خضر صورت مولوی صاحب کھڑے تھے اک وہاں ہم مسلمانوں میں ایسی مولویت عام ہے
وعظ کہتے تھے کوئی مسلم نہ انگریزی پڑھے کفر ہے آغاز اس بولی کا کفر انجام ہے

اس وعظ کے جواب میں اقبال اپنا تردیدی نقطۂ نظر بیان کرتے ہیں:

میں نے یہ سن کر کیا ان کو مخاطب اس طرح آپ کا ہونا بھی اپنی گردشِ ایام ہے
کیوں مسلمانوں کی کشتی کو الٹ دیتے نہیں آپ کے دل میں جو اتنی کاوشِ ایام ہے
مسلموں کو فکرِ دیں ہو، فکرِ دنیا کچھ نہ ہو کچے حنظل کی طرح یہ بھی خیالِ خام ہے
خوب قرآں کو بنایا دامِ تزدیر آپ نے کامیابی کیوں نہ ہو حضرت یہ خاصا دام ہے
صدقے جاؤں فہم پر دنیا نہیں دیں سے الگ یہ تو اک پابندئ احکام دیں کا نام ہے[۵۹]

اقبال کے اس جواب میں سرسید تحریک کی پوری روح جلوہ گر ہے۔ انگریزی سلطنت کے آغاز سے ہی مسلم معاشرے نے انگریزی تعلیم کا مقاطع کیا تھا۔ ان کی تہذیب اور ان کی زبان کے خلاف علمائے حق نے ایک محاذ قائم کیا تھا۔ وہ زمانے کے انداز کو نہ بدل سکے جس کا نتیجہ پستی اور معاشی تنزل کے اسباب میں ظاہر ہوا۔ مسلم معاشرہ مال ومعیشت کی جن تنگنائیوں

میں گھرا ہوا تھا۔ اس کی مثالیں تاریخ میں مشکل سے ملتی ہیں۔ علی گڑھ تحریک نے ان میں نئے احساسات اور ولولے بیدار کیے۔ انگریزی تعلیم کو سیکھنے کا رجحان پیدا کیا۔ مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ اس تحریک کی پر زور مخالفت کی گئی۔ اس کے خلاف تحریکیں اور فتوے بھی صادر کیے گئے۔ برے بھلے ناموں سے پکارا گیا۔ مگر تحریک کے دور اندیش نتائج اور خلوص نے رفتہ رفتہ اس آگ کو سرد کر دیا۔ اقبال اسی علی گڑھ تحریک کے روحِ رواں بن کر علم و عمل کی تبلیغ کرتے ہیں وہ اس کا بھی برملا اظہار کرتے ہیں کہ زمانے بھر کے علم و فن حاصل کرنے چاہییں۔

بیرونی اور خارجی اندازِ فکر نے اسلامی تعلیمات میں طرح طرح کی موشگافیاں پیدا کیں۔ محکمات سے زیادہ متشابہات پر فکر کی کارفرئیاں صرف ہونے لگیں۔ ذہنی ورزش اور نزاعی بحث و تکرار نے دماغی تعیش کی صورت اختیار کر لی۔ سربراہانِ مملکت نے اپنے تخت و تاج کے استحکام کے لیے دین کو سیاست سے علیحدہ کرنے کی پوری کوشش کی اور حسبِ ضرورت اس خیال کی تبلیغ کے لیے انھوں نے زورِ شمشیر کو بھی آزمایا۔ افراط و تفریط کے ماحول میں دین دار لوگوں نے خلوت نشینی اختیار کی۔ اس طرح دین و دنیا کی تفریق نے راہ پائی۔ صلیبی جنگوں میں پسپائی کے بعد عیسائی مدبروں نے مسلمانوں کے جلال و جبروت اور بے پناہ قوت و عزم کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک نسخۂ کیمیا تیار کیا۔ یہودی و عیسائی پادریوں، حواریوں اور مبلغوں نے مسلمانوں میں دنیا ہیچ اور کارِ دنیا ہیچ کی تعلیم شروع کر دی۔

چونکہ مسلم معاشرے میں ایک طبقہ پہلے سے ہی خلوت نشین ہو چکا تھا اس لیے عیسائی مبلغین کی یہ تعلیم ان کے لیے اور بھی زیادہ سودمند ثابت ہوئی۔ پھر اہلِ خانقاہ بھی آواز میں آواز ملانے لگے۔ تھوڑے ہی وقفے کے بعد اس تعلیم کا چرچا اتنا عام ہوا کہ اصل آواز ماند پڑ گئی۔ اس طرح دین و دنیا دو متضاد خانوں میں منقسم ہو گئے۔ مغرب میں ادھر مذہب بیزاری کی تحریکیں پروان چڑھنے لگیں۔ دین سیاسیات سے دامن کش ہونے لگا۔ چرچ اور اسٹیٹ زندگی کے دو مختلف پہلو قرار دیئے گئے اقبال نے اس موضوع پر کثرت سے لکھا ہے۔ جس سے ہم اقبال کا صحیح نقطۂ نظر متعین کر سکتے ہیں۔ اس نظم میں اقبال نے منطقی اندازِ فکر سے اس تفریق کو غلط اور مردود قرار دیا ہے۔ ہندوستان میں یہ تفریق انگریزی استعماریت کی آمد سے پہلے شروع ہوئی بلکہ سرزمین ہند میں بہت پہلے سے موجود تھی۔ ادبیاتِ تصوف میں اس قسم کی

مثالیں ملتی ہیں۔ مسلم معاشرے نے بھی اثر قبول کیا۔ غدر کے بعد اس اثر نے شدت اختیار کرلی۔ سرسید نے اس خیال کو ختم کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ یہ آواز اور یہ تحریک اقبال تک پہنچی ہے اقبال بھی ذہنی طور پر سرسید تحریک سے براہِ راست وابستہ تھے۔ اس نظم کے ایک شعر میں اقبال نے اپنے کو نیچری بتایا ہے اور ظاہر ہے کہ نیچری کا اطلاق سرسید تحریک پر ہی ہوا کرتا ہے۔ کیوں کہ ان کی پوری تحریک کو نیچری تحریک قرار دیا گیا تھا۔

نیچری مجھ کو سمجھ کر ہو گئے کافور آپ　　　آج کل سچی نصیحت کا یہی انعام ہے
الغرض دیں ہو تو اس کے ساتھ کچھ دنیا بھی ہو　　　ورنہ روزِ روشن اسلام کی پھر شام ہے
دین و دنیا کا محافظ ہے اگر سمجھے کوئی　　　جیسے بچے کے گلے میں ناخنِ ضرغام ہے[۶۰]

اقبال کو ابتدا سے ہی اس کا شدید احساس تھا کہ مطلب براری میں قرآن کی کس قدر غلط تاویلات کی گئی ہیں۔ اس غلط توجیہہ نے تحریف کی رہنمائی کی ہے۔ اس نظم میں اقبال نے منطقی طرزِ فکر سے دونوں کو لازم و ملزوم قرار دیا ہے۔ بلکہ وہ دین کو مقدم جانتے ہیں۔ دنیا تو صرف دین کو پابندی سے برتنے کا نام ہے۔ اس کا علیحدہ وجود ہی غلط ہے۔ دین پوری زندگی پر محیط ہے۔ چناں چہ دنیا بھی زندگی کا ایک شعبہ ہے اس لیے وہ دین سے براہِ راست متعلق ہے فکر دین اور فکر دنیا دونوں برابری کا درجہ رکھتے ہیں۔ دونوں میں غلو برتنے کا انجام ہلاکت وخسران ہے اگر یہ غلو اور تفریق قائم رہی تو مسلمان اور معاشرہ مسلم زوال کی طرف مائل رہیں گے۔ طرح طرح کے دشمن گھات میں لگے ہیں۔

فکرِ دیں کے ساتھ رکھنا فکرِ دنیا بھی ضرور　　　ہیں بہت دشمن کہیں دھوکا نہ دے جائے کوئی[۶۱]

بانگِ درا حصہ اول میں سرسید پر جو نظم ہے اس میں اس خیال کا اعادہ کیا گیا ہے سرسید کی تعلیم کا مقصدِ عظیم ہے:

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دیں　　　ترکِ دنیا قوم کو اپنی نہ سکھانا کہیں[۶۲]

اس دور میں دین و دنیا کے فرائض اور قابلِ عمل لائحۂ عمل کے متعلق بھی اقبال اشارے کرتے ہیں دین میں کیا ہونا چاہیے اور دنیا یا سیاست کیسی ہونی چاہیے اس موضوع سے متعلق بھی اشارے ملتے ہیں۔ گو کہ بہت ہی قلیل تعداد میں 'سید کی لوحِ تربت' کے جو حذف شدہ

اشعار ہیں اس میں وضاحت سے دین اور دنیا کے متعلق بعض وسیع خیال ملتے ہیں جیسے۔

دیکھ اپنوں میں نہ پیدا ہو کہیں بیگانگی — چل نہ جائے تیرے گلشن میں ہوا پیکار کی
دین کے پردے میں تو دنیا کا سودائی نہ ہو — آڑ میں مذہب کی شوقِ عزت افزائی نہ ہو
گالیاں دینا کسی کو دین کی خدمت نہیں — یہ تعصب کوئی مفتاح، در جنت نہیں
راہبر کو قافلے کے ساتھ رہنا چاہیے — کیا چلے گا کارواں جب رہنما پیچھے رہے
قافلہ جب تک پہنچ جائے نہ منزل کے قریں — رہنما ہوتے ہیں جو رستے میں دم لیتے نہیں

چوں زینائے محبت خوردہ بودم بادۂ
تاثر یا رفت ایں قومِ بہ خاک افتادۂ[۶۳]

انھیں خیالات کی بنیاد پر انھوں نے آئندہ اپنا سیاسی نظریہ مرتب کیا۔ اقبال کے سیاسی نظریے میں خلافت و امامت دونوں مشترک ہیں جس کی مثال خلافت راشدہ میں ملتی ہے۔ وہی اسوہ اور وہی طریق زندگی انسانی فلاح کی ضمانت دیتے ہیں۔ باقی تمام سیاسی اصول اس عظیم مقصد کے حصول میں رہنمائی نہیں کرتے ملکہ وکٹوریہ کی وفات (۲۲ رجنوری ۱۹۰۱ء) پر اقبال نے جو مرثیہ لکھا ہے وہ عام انداز سے ذرا ہٹا ہوا ہے اقبال اس میں شاہنشہی اور رعایا کے متعلق خیالات پیش کرتے ہیں۔ چوتھے بند کے ابتدائی اشعار ملاحظہ ہوں:

شاہی یہ ہے کہ اور کا غم چشم تر میں ہو — شاہنشہی یہ شانِ غریبی نظر میں ہو
شاہی یہ ہے کہ آنکھ میں آنسو ہوں اور کے — چلائے کوئی درد کسی کے جگر میں ہو
غم دل میں اور کا ہو خوشی دل میں اور کی — کوئی گرے شکست کسی کی کمر میں ہو
بے تابیاں جو اور کی ہوں اپنے دل میں ہوں — جو درد اور کا ہو وہ اپنے جگر میں ہو
پامال فکرِ غیر رہے تخت گاہ پر — آئے کسی پر تیغ کسی کی سپر میں ہو

رعایا اور حکومت کے تعلقات پر یہ نظریہ اقبال کے فکر و وجدان میں ابتدا سے موجود ہے۔ انھیں فکر و نظر بنیادوں پر مستقبل میں وضاحت اور صراحت کے ساتھ ایک نظریۂ امامت وسیاست پیش کیا گیا ہے۔

☆☆☆☆☆

عرفانِ نفس اور متعلقات

''احساسِ نفس'' وہ محور ہے جس کے گرد اقبال کے تمام تصورات مرتکز ہیں۔ یہی ان کا بنیادی فلسفہ ہے۔ جب بھی اس احساسِ نفس کا تذکرہ ہوتا ہے تو اقبال کی یاد آتی ہے اقبال اور خودی دونوں اس طرح شیر وشکر ہیں کہ انھیں الگ کرنا ناممکن ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ خودی ایک کائناتی حقیقت ہے اور یہ حقیقت ہر ذرہ کائنات میں پوشیدہ ہے۔ اسی سے عالم رنگ و بو کی رونق قائم ہے تمام عالم اسی کی جلوہ گاہ ہے۔ اس کی زد میں نہ صرف عالمِ شش جہات ہے بلکہ اس کی زد میں ساری خدائی ہے۔ یہ ایک لامتناہی سلسلہ ہے جو زمان ومکان، جلوت وخلوت کے امتیاز سے ماورا ہے۔ ہستی و پندار کی یہی حقیقت ہے باقی حقیقتیں اسی کے نفسِ گرم سے زندہ اور توانا ہیں۔

یہ عام مشاہدہ ہے کہ مفکر کا نظامِ فلسفہ مدتوں غور وخوض کے بعد پردۂ وجود پر اظہار پذیر ہوتا ہے کسی نظامِ فلسفہ یا دستورِ زندگی کے لیے ماہ وسال کے اوقات زیادہ اہمیت نہیں رکھتے بلکہ ان کے لیے قرنوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ مدتوں کے غور وفکر کے بعد وہ فلسفہ وجود میں آتا ہے مفکر نشیب وفراز کے ساتھ افادیت، معقولیت، غرض وغایت پر بھی نظر ڈالتا ہے۔ غور وفکر کی ضرورت پڑتی رہتی ہے۔ تمام مراحل سے گزرنے کے بعد مفکر اپنا فلسفہ منظم اور مربوط بنا کر پیش کرتا ہے۔ اس میں اس کے خونِ جگر کے علاوہ تخلیقی شعور، وجدان، عرفان، بیرونی وداخلی کوائف، ذاتی ابتکارِ فکر، تلاش وجستجو بھی شامل ہوتے ہین۔ تاریخِ فلسفہ بھی یہی تجربہ پیش کرتی ہے۔ اقبال نے ''خودی'' کا باضابطہ منظم فلسفہ ۱۹۱۵ء میں پیش کیا۔ یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ فلسفۂ خودی کے ابتدائی نقوش خودی کی اشاعت سے پہلے ان کے شعور

میں پیدا ہو چکے تھے۔ ابتدائی ادوار سے ہی یہ نقوش ابھرنے لگے تھے۔ ابتدائی، تصورات غیر مربوط اور منتشر ہیں۔ یہ اشارے صرف خام مواد فراہم کرتے ہیں۔

'خودی' کی فلسفیانہ تشریح وتعبیر میں فکر و نظر کی بڑی گنجائش ہے۔ فکر و نظر کے عمیق معنی پہنائے جاسکتے ہیں کبھی کبھی فکر وفلسفہ کی موشگافیاں اسے پیچیدہ اور مغلق بھی بنا دیتی ہیں۔ جس سے ذہن انسانی کو طرح طرح کی الجھنوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے غرض خودی کی فلسفیانہ تشریح جو بھی ہو اس کا ایک سیدھا سادہ اور عام فہم مطلب ''احساسِ نفس اور اپنی ذات کا تعین ہے'' اسرارِ خودی کے دیباچے میں اقبال نے اس پر بڑا زور دیا ہے۔

......اس کا مطلب محض احساسِ نفس اور تعینِ ذات ہے۔[1]

اس جملہ میں بڑی سادگی اور بلاغت ہے۔ بلاغت ان معنوں میں کہ اقبال کے فلسفۂ خودی کی پوری روح اس ایک جملہ میں سمٹ گئی ہے۔ اقبال کے مطالعے کے بعد اگر فکر وفلسفہ کے متعلق اختصار میں بیان کیا جائے تو خود فن کار کے اس جملہ کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ خودی کی تمام تشریح وتعبیر خواہ وہ مادی ہوں یا مابعدالطبیعاتی اس حقیقت سے ماورا نہیں ہوسکتیں۔ اس میں وسعت کے ساتھ بڑی لچک بھی ہے۔ ایک عمومی ذہن کا انسان اپنے مبلغ علم کے اعتبار سے اس پر غور وفکر کرے گا اور ایک مفکر اپنی فکری بصیرت سے معنیٰ آفرینی کرسکتا ہے ہے۔ خودی کی غرض وغایت، مقصود ومنتہا صرف یہی ہے کہ انسان اس کائناتِ ارضی وسماوی میں اپنی ہستی یا ذات کا احساس کرے۔ اور اپنا مقام متعین کرے۔ ہستی کا یہ احساس شعورِ ذات اور ذات کا تعین ہی دراصل فلسفۂ خودی ہے۔ اس کا تعلق ایک طرف خود اپنی ذات سے ہے۔ دوسری طرف یہ احساس کائنات کے متعلقات سے بھی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شعورِ ذات اور شعورِ کائنات دونوں سے مل کر یہ فلسفہ مربوط ہوتا ہے۔ اقبال کے نقطۂ نظر میں شعورِ ذات اور شعورِ کائنات دونوں بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ جسے انھوں نے مختلف مقامات پر مختلف پیرایۂ بیان میں ظاہر کیا ہے۔ انھیں شعور خویشتن اور شعور دیگر سے بھی تعبیر کیا ہے۔ ایک طرف یہ احساس ہے کہ میں کیا ہوں؟ میری حقیقت کیا ہے؟ میری منزل کیا ہے؟ دوسری جانب اس پر بھی غور وفکر کرنا ہے کہ چرند و پرند کا رقص والہانہ کیوں ہے؟ شجر وحجر کی نظر

افروزی کی حقیقت کیا ہے؟ جوئے بار کی کیف پرور روانی کس لیے ہے۔ کہکشاں ستارے، شمس وقمر کی منزل کیا ہے؟ عالمِ رنگ و بو کی حقیقت کیا ہے؟ زمان ومکان، احوال وظروف کے مضمرات کیا ہیں؟ رنگ ونور کی بوقلمونی کے محسوسات ومدرکات کیا ہیں؟ اور سب سے اہم یہ احساس ہے کہ کائنات کے ان معروضی اور موضوعی متحرک نظاروں کا تعلق خود فاطرِ ہستی سے کیا ہے؟ قرآن کریم کی اصطلاح میں اسے ''انفس'' اور ''آفاق'' سے تعبیر کیا گیا ہے شعورِ ذات اور شعورِ کائنات ہی دراصل ''انفس وآفاق'' کے دوسرے نام ہیں۔ اس پاک کتاب میں بڑی جامعیت اور مفکرانہ اسلوب کے ساتھ انفس وآفاق کے مطالعے پر زور یا گیا ہے۔ اس انفس وآفاق میں انسان کا مقام متعین کرتے ہوئے۔ اسے کائنات میں بلند ترین مقام عطا کیا گیا ہے۔ ازروئے قرآن کائنات کی تخلیق کا واحد مقصد انسان ہے جس کے تصرف میں یہ پوری کائنات ہے۔ چاردانگ عالم میں اس کی افضلیت کا اعلان کیا گیا ہے۔ کائنات میں یہ پہلی اور آخری کتاب ہے جس میں انسان کو اعلیٰ ترین اور افضل ترین مقام عطا کیا گیا ہے اور بشارت دی گئی ہے۔ اقبال نے اس عرفانِ نفس کی بشارتوں سے قلب ونظر کو منور کیا ہے۔ پوری شاعری میں اسی آہنگِ جان آفریں کی کیف پروری ہے۔ شاعری کے علاوہ ادراکِ حقیقت کا اظہار اس طرح بھی اکثر وبیشتر ملتا ہے۔ اقبال نے بار بار اس حقیقت کو مختلف پیرایۂ بیان میں پیش کیا ہے:

> ......قرآن سے پہلے کسی ارضی وسماوی کتاب نے انسان کو اس بلند مقام پر نہیں پہنچایا جس کی قرآن نے اطلاع دی۔ یہ لفظ تم قرآن کے سوا کہیں نہ دیکھو گے۔ سخر لکم مافی السموات والارض، آج تک تم جن ارضی وسماوی مہیب یا مفید ہستیوں کو اپنا معبود سمجھتے رہے ہو وہ سب اور تمام دیگر کائنات تمھاری خدمت کے لیے خلق کی گئی ہے توحید کا یہ مرتبۂ اعلیٰ ماسوا سے بے پروا کردینے والا انسانی خودی کا یہ حقیقی عرفان قرآن سے پہلے کہیں نظر نہیں آتا۔[۲]

یہی تاثر ان کے فلسفے اور ان کے فن میں پوری طرح جلوہ گر ہے۔ قرآن پاک میں انسانی اعمال وافکار کو بار بار دعوتِ فکر ونظر دی گئی ہے کہ وہ اپنے مقام کو صحیح طور پر پہچانے اور اس کا مقام یہ ہے کہ وہ نیابتِ الٰہی کا سزاوار ہے۔ خالقِ کائنات کے بعد اگر کوئی ہستی محترم ہے تو انسان ہے۔ بارِ امانت کا قرعۂ فال محض اتفاقیہ امر نہیں ہے۔ کائنات کی تخلیق انسان کے

لیے ہے۔ اس پر اس کا تصرف ہے ان باتوں کا احساس ہی فلسفۂ خودی ہے۔ اقبال نے تشکیل جدید کے چوتھے خطبے ''خودی'' جبر وقدر اور حیات بعد الموت'' میں تشریح کی ہے:

اول یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ ہے...... ثانیاً یہ کہ باوجود اپنی خامیوں کے وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے...... ثالثاً یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا......[۳]

قرآن کریم کے متعلق اقبال نے جن تاثرات کا اظہار کیا ہے اور جس پر فلسفۂ خودی کے بنیادی تصورات کو مرکوز بتایا ہے۔ وہ تصورات اقبال کی شاعری کے ابتدائی ادوار میں بھی پائے جاتے ہیں۔ ان تصورات یا تاثرات کو شعری اسلوب میں اقبال نے جگہ جگہ بیان کیا ہے۔

یہ دل وجان سے خدا کے نام پر قربان ہیں ہوں فرشتے بھی فدا جن پر یہ وہ انسان ہیں[۴]

دیکھ اے چشم عدو مجھ کو حقارت سے نہ دیکھ جس پہ خالق کو بھی ہو ناز وہ انساں ہوں میں[۵]

آستانہ جس کا ہے اس قوم کی امید گاہ تھی کبھی جس قوم کے آگے جبیں گستر زمیں

جس کے ثانی کو دیکھے مدتوں ڈھونڈے اگر ہاتھ میں لے کر چراغِ لالۂ احمر زمیں[۶]

تخم ریزی جس کی ہنگام صدائے کن ہوئی اس پرانی مزرعِ زرخیز کا حاصل ہوں میں

بزمِ ہستی اپنی آرائش پہ تو نازاں نہ ہو تو تو اک تصویر ہے محفل کی اور محفل ہوں میں[۷]

اقبال کے دل میں یہ احساسِ نفس پیدا ہو چکا ہے وہ بار بار اس بات کا تذکرہ کرتے ہیں اور فخر سے کہتے ہیں کہ اس کائنات میں صرف انسان ہی رفعت وعظمت کا حامل ہے۔ بزمِ کائنات کے مناظر ومظاہر انسان کے لیے پیدا کیے گئے ہیں استفہامی دور کی شاعری میں فکر ونظر کی جو روح دوڑ رہی ہے دراصل درمیان میں اسی احساسِ نفس کے تعین اور اپنے مقام کو پالینے کی خواہش ہے۔

یہ آگہی مری مجھے رکھتی ہے بے قرار خوابیدہ اس شرر میں ہیں آتش کدے ہزار

مضموں فراق کا ہوں ثریا نشاں ہوں میں آہنگ طبعِ ناظم کون ومکاں ہوں میں[۸]

پیہم تلاش وتجسس اور متواتر غور وفکر کے بعد اقبال نے اپنی ہستی کا تعین کیا ہے۔ مگر یہاں یہ تعین ابھی ابتدائی منزل میں ہے۔ ابھی یہ تعین صرف کائنات کے مناظر ومظاہر تک محدود

ہے۔ بیشتر مقامات پر انسان کی عظمت ورفعت کا بھرپور احساس ملتا ہے۔ اقبال چاند سے اپنی ذات کا مقابلہ کرتے ہیں:

گرچہ میں ظلمت سراپا ہوں سراپا نور تو سینکڑوں
منزل ہے ذوقِ آگہی سے دور تو
جو مری ہستی کا مقصد ہے مجھے معلوم ہے
یہ چمک وہ ہے جبیں جس سے تری محروم ہے[9]
یہ سب کچھ ہے مگر ہستی مری مقصد ہے قدرت کا
سراپا نور ہو جس کی حقیقت میں وہ ظلمت ہوں
نظر میری نہیں ممنوں سیرِ عرصۂ ہستی
میں وہ چھوٹی سی دنیا ہوں کہ آپ اپنی ولایت ہوں
نہ صہبا ہوں، نہ ساقی ہوں، نہ مستی ہوں، نہ پیمانہ
میں اس مے خانۂ ہستی میں ہر شے کی حقیقت ہوں[10]

ان اشعار میں جو خیال انگیزی اور فکری گہرائی موجود ہے ان میں تصورِ خودی کے بنیادی نکات پائے جاتے ہیں۔ اس مے خانۂ ہستی میں ہر شے کی حقیقت کیا ہوسکتی ہے؟ اقبال کے لفظوں میں وہ انسان ہے۔ اور یہی احساسِ خودی ہے۔ ان اشعار سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ فن کار کو اپنی ذات کا شعور ہے۔ خودی کے نور سے اس کا قلب عرفان حاصل کر رہا ہے۔ کائنات کی حقیقتوں کا عرفان بھی اسے دعوتِ فکر ونظر دے رہا ہے۔

ان حقائق کے پس منظر میں وہ اپنی ذات کا اقرار بھی کرتا ہے جس سے قارئین بہ قدرِ ذوقِ فکر اقبال کی گیرائی کا اندازہ لگا سکتے ہیں اسی استفہامی دور کی ایک نظم ہے جس کا عنوان ہے ''انسان اور بزمِ قدرت'' فکر اور تخیل کی حسین آمیزش سے یہ نظم ایک مکالماتی پیکر بن کر سامنے آتی ہے۔ شعر اور اسلوبِ شعر کا پیرایۂ بیان بھی حسین ہے مکالمے میں دو حسین وجمیل پیکر یعنی انسان اور بزمِ قدرت دونوں ایک دوسرے کے اندازِ دلبری پر فریفتہ نظر آتے ہیں۔ حسنِ تمام کے یہ دونوں بے مثال پیکر ایک دوسرے کو خوش آمدید کہنے میں فرش راہ ہو رہے ہیں۔ اس

شاعرانہ حسنِ بیان میں اقبال فکر ونظر کا عمیق پہلو پیش کرتے ہیں۔ انسان بزمِ قدرت سے گویا ہے، وہ اپنی بے مائیگی کا راز دریافت کرنا چاہتا ہے۔ اس کے دل میں اپنی مکروہ وزشت حالت کا اضطراب برپا ہے۔ طرح طرح کے سوال پیدا ہورہے ہیں۔ مظاہرِ فطرت کیوں پرنور، پر کیف اور پرعظمت ہیں؟ اور انسان کیوں بے مایہ، بے نور اور بے کیف ہے۔؟

رتبہ تیرا ہے بڑا شان بڑی ہے تیری　　پردۂ نور میں مستور ہے ہر شے تیری
میں بھی آباد ہوں اس نور کی بستی میں مگر　　جل گیا پھر مری تقدیر کا اختر کیوں کر
نور سے دور ہوں ظلمت میں گرفتار ہوں میں　　کیوں سیہ روز سیہ بخت سیہ کار ہوں میں

اقبال ایک سنجیدہ فکری سوال کرتے ہیں۔ بزمِ قدرت کی جانب سے اس سوال کا جواب ملتا ہے۔ اقبال کو پورا احساس ہے کہ اس کائنات میں انسان کا حال ومقام کیا ہے اور بزمِ قدرت کا بھی منصب ومقام کیا ہے بزمِ قدرت کا جواب بھی قابلِ غور ہے:

ہے ترے نور سے وابستہ میری بود ونبود　　باغباں ہے تری ہستی پئے گلزارِ وجود
انجمن حسن کی ہے تو تری تصویر ہوں میں　　عشق کا تو ہے صحیفہ تری تفسیر ہوں میں
میرے بگڑے ہوئے کاموں کو بنایا تو نے　　بار مجھ سے جو نہ اٹھا وہ اٹھایا تو نے
نور کے واسطے محتاج ہے ہستی میری　　اور بے منتِ خورشید چمک ہے تیری
آہ ! اے رازِ عیاں کے نہ سمجھنے والے　　حلقۂ دامِ تمنا میں الجھنے والے
ہائے غفلت کہ تری آنکھ ہے پابندِ مجاز　　نازیبا تھا تجھے تو ہے مگر گرمِ نیاز
تو اگر اپنی حقیقت سے خبر دار رہے　　پھر نہ سیہ روز سیہ بخت سیہ کار رہے[۱۱]

ان اشعار میں انسانی عظمت وبزرگی کا جو احساس دلایا گیا ہے وہ دراصل فلسفۂ خودی کے تصورات اور ارتعاشات ہیں۔ خودی دراصل اسی بلند وبرتر، اعلیٰ وارفع مقام کے احساس کا دوسرا نام ہے اور اس رفعت تک پہنچنا اس کا مقصد اولین قرار دیا گیا ہے۔ اس آخری شعر میں بڑے اہتمام اور اعتماد سے اقبال نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ انسان اگر اپنی حقیقت سے خبردار ہوجائے تو پھر خودی کے اسرار اس پر منکشف ہوجائیں

a forecast of what Iqbal developed ten years later into his famous doctrine of khudi.[12]

ابتدائی دور کے یہ منتشر اور غیر مربوط تصورات اسرارِ خودی میں ترقی یافتہ شکل میں پائے جاتے ہیں۔ یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اقبال عرفانِ نفس کے ابتدائی دور میں معقول اصطلاح کی تلاش میں تھے۔ وہ بار بار مختلف ناموں سے اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھیں آخر میں لفظِ خودی پر قناعت کرنی پڑی۔ اس احساس نفس اور شعورِ ذات کے تعین کے لیے انھیں کوئی معقول اصطلاح نہ ملی۔ آخر میں انھوں نے اسے پسند کیا۔ اور اس لفظ کے روایتی معنوں میں تغیر و تبدیلی پیدا کر کے اسے اصطلاحی لفظ بنا دیا۔ اقبال کے یہاں لفظِ خودی اپنا روایتی مفہوم بدل چکا ہے اس لفظ کو اصطلاحی معنوں سے الگ برتا گیا۔ یہ ان کی اختراع ہے تلاش و جستجو کے بعد مافی الضمیر کو ادا کرنے کے لیے انھوں نے اس روایتی لفظ میں نئے معانی پہنائے۔ اسی مقصد کے تحت اسرارِ خودی کے دیباچہ میں تشریح کی ضرورت محسوس کی گئی۔ معانی آفرینی کا یہ عنصر اقبال کے فکر و فن میں بار بار ملتا ہے انھوں نے پرانے اسالیب اور مصطلحات میں جدید معنی اور رنگ بھرے ہیں۔

کچھ نقادوں نے اسرارِ خودی سے پہلے کی نظموں میں خودی کے اشاروں اور تصورات کی راز جوئی کی ہے پروفیسر اے۔ جے آربری نے ''شکوہ و جوابِ شکوہ'' کے منظوم انگریزی ترجمہ کے دیباچے میں بڑی شد و مد سے یہ انکشاف کیا ہے:

> These poems were, there fore, composed four years after iqbal's return from Europe, They mark thebegining of that remarkable career as philosopher and poet, which brought Iqbal ever increasing renown.... It is all the more interesting to find him adumbrating in their early pieces that they are of self hood (khudi) and selflessness(bekhudi) which later played such an important in his religious and politcal philosophy.[13]

پروفیسر موصوف کا انکشاف یہ ہے کہ ''شکوہ و جوابِ شکوہ'' میں فلسفۂ خودی اور بے خودی کے اشارے ملتے ہیں خودی و بے خودی جو اقبال کے فکر و فن میں ایک بنیادی مقام کے حامل ہیں اور جن کی مدد سے مستقبل میں اقبال کی شخصیت ایک مفکر شاعر کی حیثیت سے اجاگر ہوتی ہے۔ موصوف نے اس انکشاف کے در پردہ ایک لطیف اشارہ کیا ہے کہ یہ نظمیں یورپ سے واپسی کے چار سال بعد لکھی گئیں۔ یعنی فلسفۂ خودی یورپ سے مستعار ہے۔ چار سال پہلے جو تصورات

لے کر آئے تھے ان کا اظہار ان نظموں میں اشاروں اور کنایوں میں ہوا ہے۔ موصوف نے جن اشاروں کا تذکرہ کیا ہے۔ وہ یورپ جانے سے پہلے ہی پیدا ہو چکے تھے۔ اور ان کا اظہار بھی ہو چکا تھا۔ مستشرقین کا جو اندازِ نظر ہے اس کی کارفرمائی یہاں موجود ہے شکوہ و جوابِ شکوہ پر ان کی نظریں پڑیں کیوں کہ وہ ریورپ سے واپسی کے بعد لکھی گئیں۔ مگر یورپ جانے سے قبل کی نظموں کی طرف انھوں نے التفات نہ کی۔ ورنہ وہ تمام اشارے مل جاتے۔[۱۴]

خودی سے متعلق جن اشاروں کا تذکرہ کیا گیا ہے وہ یورپ کے قیام سے پہلے کے ہیں جن کی بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ فلسفہ مغرب یا مغربی مکتبِ فکر سے بنیادی طور پر ماخوذ نہیں ہے بلکہ اس فلسفے کو زیادہ سے زیادہ قابلِ قبول اور ہمہ گیر بنانے کے لیے مغربی خیالات سے آرائش و تزئین کا کام لیا گیا ہے اس فلسفہ کے منبع و مآخذ کے سلسلے میں ہمارے ناقدین میں بڑا اختلاف ہے۔ ناقدین کی مختلف رائیں ہیں مثال کے طور پر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا خیال ہے:

......اسرارِ خودی میں جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے ان مفکرین مغرب کے افکار کا پرتو نظر آتا ہے جو اقبال کے ہم مزاج ہیں اور جن کے افکار کے کسی پہلو کو اقبال اپنے نظریہ حیات کا موید سمجھتا ہے۔[۱۵]

مجنوں گورکھپوری کا نقطۂ نظر یہ ہے:

اقبال کا یہ فلسفۂ خودی جرمنی کے مشہور ماہر ریاضیات فلسفی لائبنز (Liebnitz) کے نظریہ فردیات (Theory of Monads) سے براہِ راست ماخوذ نہیں ہے مگر اس سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے۔[۱۶]

میکشن اکبر آبادی کا خیال ہے کہ یہ نظریہ صوفی شعراء سے ماخوذ ہے۔[۱۷] مولانا عبدالسلام کے نزدیک پیر رومی سے ماخوذ ہے۔[۱۸] پروفیسر آل احمد سرور نے اسے مغرب سے مستفاد بتایا ہے۔[۱۹] سردار جعفری کہتے ہیں:

خودی کی بنیاد عینیت کے فلسفے پر اور ہیگل کی جدلیت (Dialectics) پر ہے جس کو اقبال نے اسلامی فلسفے اور روایات سے تقویت پہنچائی ہے۔[۲۰]

اسی کتاب میں دوسری جگہ سردار جعفری ان الفاظ میں اظہارِ خیال کرتے ہیں:

محکوم قوم کی ابھرتی ہوئی تحریک آزادی کی داخلی اور جذباتی طور سے اپنے آپ کو مضبوط بنانے کی کوشش ہے۔[۲۱]

یہ تضاد بیان موصوف کی خام خیالی کا نتیجہ ہے جو ان کی تحریر کا بدنما عیب ہے۔

نصیر احمد ناصر نے اپنے مخصوص انداز میں اس فلسفہ خودی کے منبع و مآخذ کے متعلق یہ خیالات پیش کیے ہیں:

انھوں نے مشرقی اقوام کی غلامی و محکومی کا راز معلوم کرنا چاہا تو ان پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ فرد ہو یا قوم اس کی آزادی و بقا کا انحصار خودی کی قوت و استحکام پر ہوتا ہے چناں چہ یہاں سے ان کے فلسفۂ خودی کی ابتدا ہوتی ہے جو ان کے نظامِ فکر میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔[۲۲]

سید نذیر نیازی کا خیال ہے کہ اقبال کے افکار و خیالات کا سر چشمہ اسلامی ہے اور:

اقبال کی شاعری کی طرح ان کا فلسفہ بھی خود انھیں کے حکیمانہ تدبر کا نتیجہ ہے۔[۲۳]

ناقدین اقبال نے اپنی بصیرت کی مدد سے فکر و نظر کے اس پہلو کا سراغ لگایا ہے وہ کس حد تک کامیاب ہو سکے ہیں۔ اس کا فیصلہ ذرا مشکل ہے کیوں کہ تنقید میں تعبیرات کی گنجائش ہمیشہ رہتی ہے اور یہ تعبیرات اکثر و بیشتر فن کار سے بہت کم سروکار رکھتی ہیں۔ نقاد کے ذہنی پرواز سے زیادہ متعلق ہوتے ہیں البتہ تحقیق میں تشریح و تعبیر کی گنجائش کم ہوتی ہے۔ حقائق جس حد تک ساتھ دیتے ہیں۔ محقق انھیں پر کار بند ہوتا ہے۔ یہاں ابتدائی متون سے استخراجِ نتائج کے طور پر چند حقائق پیش کیے گئے ہیں۔ اس عمل میں شخصی یا ذہنی تعبیر کو کم جگہ دی گئی ہے۔ حقائق کی باز آفرینی کو مقدم قرار دیا گیا ہے۔ ان حقائق کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھنے کی ایک سعی ہے۔ کس حد تک کامیابی ہوئی ہے اس کا اندازہ لگانا دشوار نہیں ہے۔ ان تمام نقادوں کے خیالات کا محاکمہ کرنے پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بیشتر ناقدین نے فلسفۂ خودی کو مغرب سے مستعار بتایا ہے۔ بہ خوف طوالت ان کے خیالات اور اصل متون کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

اقبال کا خیال ہے کہ یہ فلسفہ انھوں نے مسلم صوفیہ سے لیا ہے:

اسرار کا فلسفہ مسلمان صوفیہ اور حکماء کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے۔[۲۴]

دوسری جگہ انسانی انا پر زور دیتے ہوئے لکھا ہے:

سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا ہے۔[۲۵]

تیسری جگہ اقبال کا ایک بیان یہ بھی ہے:

انسانی خودی کا حقیقی عرفان قرآن سے پہلے کہیں نظر نہیں آتا۔[۲۶]

تشکیل جدید میں انھوں نے قرآن پر ہی زور دیا ہے[۲۷] اسی طرح خود اقبال کا ذہن

بھی اس بارے میں زیادہ واضح نہیں تھا۔ اس ابتدائی کلام کی روشنی میں اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ یورپ جانے سے پیشتر اقبال کے ذہن میں یہ خیالات پیدا ہو چکے تھے اور ان تصورات پر قرآنی تعلیمات کا اثر گہرا اور دیرپا ہے۔ انھیں تصورات پر فلسفہ کی عمارت تعمیر کی گئی ہے فلسفۂ خودی کے محرکات بھی مختلف ہیں۔ فکر وفن کے ابتدائی دور میں جو خیالات ملتے ہیں۔ ان میں اسلامی تصورات کے زیرِ اثر رفعت و بزرگی کے احساس پیدا ہوئے۔ سرسید کی تحریک عروج پر تھی۔ زوالِ معاشرہ کے ساتھ ساتھ ان میں خوف و ہراس، زندگی کی پستی اور افکار کی گمرہی عام تھی۔ غدر کے بعد پورا معاشرہ انحاط کی طرف مائل تھا۔ سرسید کی تحریک نے ان میں زندگی کی مثبت قدروں کا احساس پیدا کیا۔ اقبال اسی معاشرے میں پرورش پا رہے تھے وہ ماضی کی روایات کی یاد تازہ کر کے ان میں ملت کی بزرگی کا احساس دلا رہے تھے نظم ''نالہ یتیم'' جو سب سے پہلے لکھی گئی اس کا یہ بند شاہد ہے:

جس طرح مجھ سے نبوت میں کوئی بڑھ کر نہیں ۔۔۔ میری امت سے حمیت میں کوئی بڑھ کر نہیں
امتحان صدق و ہمت میں کوئی بڑھ کر نہیں ۔۔۔ ہم مسلمانوں سے غیرت میں کوئی بڑھ کر نہیں [۲۸]

دراصل نیم جاں معاشرہ، اصلاحی تحریکیں اور اسلامی تعلیمات اس کے محرک اول ہیں۔ بعد میں فکر ونظر کا سہارا لے کر اس کی بنیادیں مضبوط کی گئیں۔ یورپ جانے کے بعد اقبال نے بہ غور مطالعہ کیا کہ قوم کے درد کا صحیح علاج کیا ہو سکتا ہے؟ وہاں پر انھیں اپنے خیالات کو زندگی کی فعالیت اور کردار کی عظمت سے تقویت حاصل ہوئی۔ شعر وفلسفہ مذہب وتصوف، سیاست وقومیت کے بھی منفی رجحان قوم کے درد کا علاج نہیں ہو سکتے تھے ہندوستان میں جو محرکات موجود تھے ان میں جلا آ گئی۔ اور اقبال نے اپنا ایک الگ راستہ اختیار کیا پھر وہی پرانے تصورات نئے قالب میں آئے جن پر جدید کا گمان ہونے لگا خودی کا جو مابعدالطبیعاتی تصور ہے، وہ ظاہر ہے کہ ابتدائی ادوار کے فکر ونظر میں مفقود ہے یورپ کی زندگی نے ان کے بہت سے تصورات میں زبردست تبدیلی پیدا کی۔ مگر احساسِ نفس میں تبدیلی کی جگہ تقویت آ گئی۔

جن تصورات کا ذکر کیا گیا ہے وہ تصورات ۱۹۰۵ء تک کے شعری تخلیقات سے منتخب کیے گئے ہیں۔ ایسے اشعار بانگِ درا کے حصۂ اول پر مشتمل ہیں۔ سرودِ رفتہ میں چار غزلیں

ایسی بھی شامل ہیں جن میں خودی، مردِ مومن، زمان ومکان اور فلسفۂ حرکت وعمل کا پیغام پورے جوش وخروش کے ساتھ پیش کیا گیا ہے مرتب نے ان غزلوں کی صحیح تاریخ نہیں لکھی ہے۔ اس لیے انھیں زیر بحث نہیں لایا گیا ہے۔ راقم السطور کے نزدیک جب تک ان کی صحیح تخلیقی تاریخ مقرر نہ ہوجائے قطعی فیصلہ کرنا مشکل ہے، ان اشعار میں فلسفۂ خودی، حرکت وعمل اور مردِ مومن کے متعلق جو واضح تصورات ملتے ہیں ابتدائی دور کے کلام میں کہیں نہیں پائے جاتے۔ یہ غزلیں کہاں سے فراہم کی گئیں اور ان کی تخلیق کا ماہ وسال کیا ہے؟ یہ سب کچھ نہیں معلوم۔ اس لیے راقم السطور نے نزدیک یہ ہرگز مناسب نہیں معلوم ہوتا کہ ان کے افکار وخیالات زیرِ بحث لائے جائیں۔ احتیاط لازم ہے۔ بیرونی وداخلی شواہد کی بنیاد پر انھیں ابتدائی دور کی شاعری کے خانوں میں نہیں رکھا سکتا اور ان کی بنیاد پر فکر ونظر کا جائزہ لینا بھی مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ تعجب ہے کہ غلام رسول مہر نے ان اشعار کی بنیاد پر فلسفۂ خودی' خطرات پسندی'، 'حرکت وسکون'، 'فقیری وقلندری' تصورِ دنیا مردِ مومن وغیرہ کے مباحث کو ان اشعار کی روشنی میں پیش کیا ہے۔[۲۹] ممکن ہے کہ ان کے سامنے بیشتر ثبوت موجود ہوں یا یہ بعد کے اشعار بھی ہوسکتے ہیں انھوں نے دو دور قائم کیے ہیں۔ دورِ کمال[۳۰] اور ابتدائی دور کی جس غزل کا حوالہ دیا ہے۔ وہ بانگِ درا کے حصۂ سوم کی غزل ہے اور بانگِ درا کا حصۂ سوم ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۴ء تک کے کلام پر مشتمل ہے۔ گویا دورِ کمال ۱۹۲۴ء ہے تو ابتدائی دور کا اطلاق کب تک ہوگا؟ اس کی کوئی تشریح نہیں ہے۔ اس لیے مزید الجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔ اسرارِ خودی کے بعد سے کلام پر دورِ اول کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ یہاں سے فلسفۂ خودی ایک منظم ومربوط شکل اختیار کرلیتا ہے۔ فلسفۂ خودی کے ساتھ ساتھ مردِ مومن اور پیغامِ عمل کا فلسفہ بھی مستحکم وپائدار شکل میں سامنے آتا ہے۔

سرودِ رفتہ میں ایک غزل اور بھی ہے[۳۱] جس کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

مردِ مومن کی نشانی کوئی مجھ سے پوچھے　　موت جب آئے گی اس کو تو وہ خنداں ہوگا
جو وفا پیشہ سمجھتا ہے خودی کو ایماں　　جنتی ہوگا فرشتوں میں نمایاں ہوگا

مردِ مومن پر مرتب نے حاشیہ لکھا ہے جس کی عبارت حسبِ ذیل ہے:

یہ غزل انیسویں صدی کے اواخر یا بیسویں صدی کے اوائل کی ہے۔ غور فرمایئے کہ زندگی کے

آخری دور میں اقبال نے اس مضمون کو حقائقِ حیات کے نچوڑ کی شکل میں پیش کیا:

نشانِ مردِ مومن با تو گویم　　چو مرگِ آید تبسم برلب اوست

چوتھے شعر میں ''خودی'' بھی موجود ہے اور چھٹے شعر میں خودداری کہ کسی کا احسان لینا گوارا نہیں۔[۳۲]

اتنا تو وثوق سے کہا جاسکتا ہے کہ یہ غزل انیسویں صدی کے اواخر کی نہیں ہے۔ اب بیسویں صدی کے اوائل کا نفاذ کب تک ہوگا۔ راقم السطور کا خیال ہے کہ اسرارِ خودی کے بعد کی غزل ہے۔ اس لیے کہ اس سے پہلے اور کہیں بھی مردِ مومن کا لفظ، یا خودی کا لفظ مستعمل نہیں ہوا ہے۔ یہاں اس غلط فہمی کو بھی دور کرنا مناسب ہوگا۔ بانگِ درا کے حصۂ اول میں ''سید کی لوحِ تربت'' والی نظم میں ایک شعر ہے:

بندۂ مومن کا دلِ بیم ورجا سے پاک ہے
قوتِ فرماں روا کے سامنے بے باک ہے

ایک ادبی نقاد کو تنقیدِ متن اور تصحیحِ متن کے دل آزار الجھنوں میں گرفتار ہونا پڑتا ہے۔ جب تک متن کی صحت کا تعین اور یقین نہ ہوجائے۔ تنقید و تبصرہ کی قطعی گنجائش نہیں رہتی۔ یہ نظم پہلی بار جنوری ۱۹۰۳ء میں مخزن میں شائع ہوئی اور بانگِ درا کی ترتیب ۱۹۲۴ء میں ہوئی۔ اس وقت اقبال نے یہ شعر شامل کردیا اگر صرف شعری روایات تک بات ہوتی تو زیادہ دشواری حائل نہ ہوتی مگر فکر و فلسفہ کی بات ہے اس لیے بڑی الجھن پیدا ہوسکتی ہے۔ تعبیرات کی غلطی غلط نتائج برآمد کرسکتی ہے جس سے گمراہی پھیلنے کا امکان قوی ہوجاتا ہے۔ ان کوتاہیوں یا خامیوں کی وجہ سے ان کے مندرجات سے بحث نہیں کی گئی ہے۔

ابتدائی دور میں جس طرح خودی کے بنیادی تصورات موجود ہیں۔ اسی طرح بے خودی کا بھی پرتو نظر آتا ہے بے خودی کا سیدھا سادہ مفہوم ہے 'ربطِ ملت' جس میں فرد اور معاشرہ اور دونوں کا آپسی ربط شامل ہے۔ یعنی افراد اور معاشرہ دونوں اپنی بقا اور ترقی کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ جس طرح موج دریا کی ذات سے وابستہ ہوکر اپنے انفرادی وجود کو قائم رکھتی ہے۔ اسی طرح دریا بھی موجوں کے تلاطم سے وجود پذیر ہوتا ہے۔ بے شمار موجوں کے اشتراک یا اتصال سے دریا کا وجود قائم رہتا ہے۔ گویا ربطِ باہمی سے ہی معاشرہ یا سوسائٹی

یا بے خودی دوام حاصل کرتے ہیں۔ اس ربط باہمی سے متعلق ایک شعر ملتا ہے اور شعر کا لب ولہجہ یہ بتاتا ہے کہ اقبال ربطِ باہم کے فوائد سے باخبر تھے۔ اس سے فلسفۂ بے خودی کی ترقی یافتہ شکل مراد نہ لی جائے۔ فلسفۂ بے خودی کا وہ فلسفیانہ تصور تو یقیناً ذہنِ اقبال میں نہیں تھا مگر انسانوں کے لیے اتحاد و یگانگت کو ضروری سمجھتے ہیں:

مل کے رہتی ہیں تہِ دامانِ دریا مچھلیاں
یعنی وہ چاندی کے طائر بے پر و بے آشیاں
مل کے اڑتے مل کے گاتے ہیں گلستاں کے طیور
خیمہ زن انسان ہیں شہروں میں ویرانوں سے دور
باغِ عالم میں ہے سب کو محفل آرائی پسند
ہے دلِ شاعر کو لیکن کنجِ تنہائی پسند[۳۳]

بہ ظاہر بات بہت معمولی ہے مگر فن کار اسے ایک کائناتی حقیقت بنا کر پیش کر رہا ہے ان مظاہر سے وہ استدلال کرتا ہے۔ اس استدلال میں بڑی معنویت اور وسعت پوشیدہ ہے۔ ان کے علاوہ بانگِ درا کے حصۂ اول میں ایک نظم موجود ہے۔ نظم بہت ہی مختصر سی ہے یعنی صرف تین اشعار ہیں مگر معاشرہ پر جو حکیمانہ نقطۂ نظر پیش کیا گیا ہے وہ بہت ہی وقیع اور ہمہ گیر ہے۔ قوم یا ملت کا رشتہ فرد سے استوار کیا گیا ہے۔

قوم گویا جسم ہے افراد ہیں اعضائے قوم
منزلِ صنعت کے رہ پیما ہیں دست و پائے قوم[۳۴]

اس تذکرے سے اقبال کا نقطۂ نظر واضح ہے۔ وہ معاشرۂ انسانی کو ایک جسم سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس جسم کے لیے ہر عضو کا جان دار وفعال ہونا ضروری ہے۔ ایک بھی عضو کی عدم موجودگی میں جسم قائم نہیں رہ سکتا۔ اعضا کے ساتھ جسم کا ارتقا ممکن ہے۔ معاشرے کا ایک فرد بھی اگر مبتلائے درد ہو تو جسم کی طرح پورے معاشرے کو اس درد کا احساس یکساں طور پر ہونا چاہیے۔ گویا ایک دوسرے کے دکھ درد میں برابر کے شریک ہیں۔ اپنے وجود و بقا اور فلاح کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ اقبال کا یہ تصور ان کے تصورِ بے خودی کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

مستقبل کے لیے راہیں ہموار کرتا ہے، منزل اور نشانِ منزل کے تعین کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے۔

اس نظم کے باقی دوسرے اشعار ان کے نظریۂ شعر کی طرف نشان دہی کرتے ہیں اس نظم کا اقبال کے نظریۂ فن سے گہرا تعلق ہے۔ وہ فنونِ لطیفہ کو حقیقت نگاری اور پیغمبری کے مترادف سمجھتے ہیں۔ شعر کا تعلق زندگی سے ہے۔ آرٹ یا فن زندگی کے تابع ہے۔ شاعر یا فن کار اپنے معاشرے کا ایک حساس فرد ہے۔ وہ اپنی قوم کے لیے پیغمبرانہ بصیرت رکھتا ہے۔ اس کا مقام بلند ہے۔ کیوں کہ بتانِ آذری کے شعار کے خلاف وہ زندہ اور متحرک نقطۂ نظر پیش کر کے زندگی اور معاشرے کو استحکام بخشتا ہے:

شاعرِ رنگیں نوا ہے دیدۂ بینائے قوم — محفلِ نظمِ حکومت چہرۂ زیبائے قوم
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ[۳۵] — مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ

جسم میں آنکھ کو جو مقام حاصل ہے شاعر کو اپنے معاشرے میں وہ بلند مقام ملا ہے۔ فن کار آنکھ کی طرح پورے جسم کا دردمند و غم گسار ہوتا ہے فن کار دیدۂ بینا رکھتا ہے۔ اپنی بصیرت اور اپنے عرفان سے وہ معاشرے کی اصلاح کرتا ہے۔ یہ فن کا عظیم تصور ہے۔ اور یہی فن کار کا بلند ترین منصب بھی ہے۔ یہیں سے شاعری جزوِ پیغمبری کا تصور پیدا ہوتا ہے۔

''سید کی لوحِ تربت'' کا یہ شعر جو بانگِ درا کی ترتیب کے وقت قلم زد کر دیا گیا ہے:

چاہیے ہو باعثِ آرام جاں شاعر کی لے
لاج اس جزوِ نبوت کی ترے ہاتھوں میں ہے[۳۶]

اقبال نے شعر یا فن کو ایک عظیم مقصد کا پابند بنایا دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ شاعری کو بہ طور فن کے پیش نہیں کرتے بلکہ اس سے مقاصد آفرینی مقصود ہے۔ فرد اور جماعت کی اصلاح اور ان کے اندر صالح اقدار کی افزائش کے لیے شاعری کو پیغمبری کے برابر سمجھتے ہیں۔ فکر و نظر کے ابتدائی دور سے اس نقطۂ نظر کا آغاز ہوتا ہے اور اس سے وابستگی ہر دور میں قائم رہتی ہے۔ اس گردیدگی میں ترقی اور گیرائی کا اضافہ ہوتا رہا ہے۔ فن صالح اقدار کا حامل ہے۔ یہ اقدار زندگی اور معاشرہ کے منفی رجحانات کا رد کرتے ہیں۔ مثبت اقدارِ زندگی کو پروان چڑھاتے ہیں۔ نئی روح اور نئی زندگی کے بیج بوتے ہیں، افکارِ تازہ کی پرورش کے لیے داخلی اور خارجی

ماحول کو بھی سازگار بناتے ہیں۔ صالح اقدار سے اقبال کی ابتدا سے دلچسپی رہی ہے۔ یہی وجہ سے کہ وہ شاعری کو جزوِ پیغمبری کہہ کر اس کے بلند مقاصد اور عظمت کا اقرار کرتے ہیں۔

اقبال جس معاشرے میں پرورش پا رہے تھے وہ بے عمل تھا اور بے تاج بھی۔ محکوم بھی تھا اور مظلوم بھی۔ جب کوئی بامراد جواں بخت قوم سرنگوں ہوتی ہے تو زندگی کی تمام تابناکیاں مسلوب ہو جاتی ہیں۔ حیات کے جاں بخش، امید افزا اقدار پامال ہوتے ہیں۔ ماضی کے اقدار داستانِ پارینہ میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ مستقبل کے عزائم اور انقلاب کا دارومدار محض مہدیٔ موعود پر ہوتا ہے جس کے انتظار میں محکوم قوم صبح و شام آرزوؤں کا خواب دیکھتی ہے۔ وہ مہدی کی آمد میں اپنی اندوہ ناکیوں کا خاتمہ ہونے کا پُر فریب امید وابستہ کیے ہوئے ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر شب و روز نفس شماری کرتی ہے۔ ان حالات میں اندازِ فکر کا کا بدل جانا دور از قیاس نہیں۔ زندگی طلسم، مایا، خواب، فریب کے مترادف ہو جاتی ہے۔ مادی اور روحانی قدریں بدل جاتی ہیں۔ نان و نفقے کی قلت کے سبب خواب آور اشیاء روحانی غذائیں بن جاتی ہیں۔

تخیلی پیکر و پرواز میں بڑی دل کشی محسوس ہوتی ہے۔ شب و روز تصورِ جاناں، ظہور مہدیٔ موعود کے پُر فریب خوابوں میں بے پناہ لذت محسوس ہونے لگتی ہے۔ ان تمام تصورات میں قوت عمل کو کم سے کم سروکار ہوتا ہے۔ فرد اور معاشرہ دونوں مفلوج زندگی گزارنے کے عادی ہو جاتے ہیں۔ وہ خود کچھ نہیں کرتے دوسروں کے سہارے جینا پسند کرتے ہیں۔ مذہبی آزادی کے لیے امام مہدی کا انتظار ہوتا ہے۔ مادی اور فکری آزادی کے لیے مجدد کے انتظار میں نہ جانے کتنی صدیاں گزر گئیں مگر ایک خواب بھی شرمندۂ معنی نہ ہوا۔ اسی انتظار میں فرد اور جماعت زندگی کے اسفل ترین مقام کو پہنچ گئے۔ مگر ان میں حرارت و جاں سوزی کی ایک جنبش بھی پیدا نہ ہوئی۔ انقلاب و تلاطم کا ہلکا سا جوش بھی دیکھنے میں نہ آیا۔ اقبال اس سارے انتظار کو باطل اور گمراہ کن قرار دیتے ہیں۔ ان کا مفید مشورہ ہے:

مینارِ دل پر اپنے خدا کا نزول دیکھ
یہ انتظارِ مہدی و عیسیٰؑ بھی چھوڑ دے[۳۲]

قومیں اور جماعتیں آج بھی منتظر ہیں مگر ان پر یہ منکشف نہیں ہوا کہ تقدیر شکن قوت خود

افراد اور قوم کے ہاتھوں میں پوشیدہ ہے۔ ان ہی کے اعمال وافکار میں انقلاب کے مضمرات ہیں۔ انھیں کے بازوؤں میں نظمِ عالم اور تسخیرِ عالم کے اسرار موجود ہیں جب ظلمت شکن طاقتیں وجود میں آتی ہیں تو بڑے سے بڑے سرکش وجابر حکمراں کو سرنگوں کرتی ہیں۔ اور ہفت اقلیم کی سلطنت کو اپنا مطیع اور فرماں بردار بناتی ہوئی کائنات پر تسخیر کی کمندیں ڈالتی ہیں۔ اقبال کا پیغام اسی قوتِ تسخیر کا پیغام ہے جو فرد ومعاشرے دونوں کی پستی وہلاکت کا تریاق ہے۔ ایک نزاج کی کیفیت طاری تھی۔ قوائے عمل شل ہو چکے تھے۔ نظامِ ذکر وفکر معدوم ہو گیا تھا۔ سرسید کی تحریک نے انھیں ان کے مہلک امراض کی طرف بڑی دردمندی سے توجہ دلائی۔ ان کے رفقائے کار بھی اس میں شریک تھے۔ یہ سلسلۂ فکر اقبال تک پہونچتا ہے۔ اقبال بھی اس آواز میں شریک ہو کر اس لے کو تیز کر دیتے ہیں، ان کی نظر میں سعی وعمل، جد وجہد ہی دراصل مٹتی ہوئی قوم کے درد کے مداوا ہو سکتے ہیں۔ شاعری کے ابتدائی دور سے ہی اقبال کی نظر اس بنیادی موضوع کی طرف منعکس ہو رہی ہے۔ انھیں سعی وعمل جد وجہد کا بھرپور احساس ہے۔ قوموں کی تقدیر کا دارومدار اسی پر ہے۔

اقبال اسے ایک تفکیری مساعی کی شکل میں پیش کرتے ہیں۔ اقبال نے اسے اپنی تعمیری کوششوں سے زندگی اور کائنات کا سب سے بڑا راز بنا دیا۔ آج اقبال کا پیغام ایک کائناتی حقیقت بن کر سامنے آتا ہے جسے ہر فرد اور ہر قوم کا لائحۂ عمل کہا جا سکتا ہے۔ قوموں کے عروج وزوال کے اسباب کا دارومدار اسی قوتِ عمل پر ہے۔ اس پیغام کی جامعیت اور ہمہ گیری کا اندازہ لگانا مشکل نہیں۔ اقبال کی آفاقیت اور ابدیت کا بہت بڑا راز یہی پیغام ہے۔ دنیا کی کسی جماعت کو اقبال کے نقطۂ نظر سے اتفاق ہو یا نہ ہو، نظریاتی ہم آہنگی ہو یا نہ ہو مگر اقبال کے اس پیغام سے انحراف نہیں کر سکتی۔

اقبال کا خودی کا فلسفہ ہے۔ خودی کی بقا اور ارتقا کے لیے جو چیز مشروط ہے وہ سعیِ پیہم ہے۔ اسی کی بدولت خودی حیاتِ جاودانی حاصل کرتی ہے۔ لافانی بنتی ہے۔ خودی میں استحکام اسی سے حاصل ہوتا ہے خودی بذاتِ خود محسوس کا عالم ہے یعنی یہ ایک داخلی کیفیت ہے خودی جب عالمِ وجود میں خارجی حیثیت اختیار کرتی ہے تو عمل کی بدولت دوسرے لفظوں میں خودی کا

اظہارِ قوتِ سعی و عمل سے ہوتا ہے خودی کو آشکارائی اور بزم آرائی کی شدید خواہشوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ خودنمائی اس کی خاصیت ہے۔ اس خودنمائی کا اظہار صرف عمل اور جدوجہد سے ہی ممکن ہے۔ عالم امکانات میں اسی سعی و عمل سے یہ لافانی نقوش چھوڑتی ہے اور عالم روحانیات میں بھی یہی سعیٔ پیہم عرفان کا ایک پیغام دیتی ہے شعورِ ذات اور جدوجہد سے مل کر خودی میں استحکام پیدا ہوتا ہے۔ دونوں مشروط اور لازم و ملزوم ہیں ان میں دوئی نہیں۔ فرد اور جماعت کی جدوجہد سے ہی ان کی خودی کا معیار مقرر کرسکتے ہیں۔ ورنہ کوئی دوسرا پیمانہ نہیں ہے۔ اقبال نے اسی اہمیت کے پیشِ نظر اسے ایک لافانی پیغامِ حیات کی شکل میں پیش کیا۔ ابتدا سے ہی انھیں اس کا احساس تھا یہ دوسری بات ہے کہ وہ افکار ابتدائی شکلوں میں ملتے ہیں ان میں زمانۂ بعد کی طرح پختگی اور ہمہ گیری نہیں ہے۔ مگر اس کے ابتدائی وجود سے انکار ممکن نہیں۔ یہ ابتدائی افکار شاندار مستقبل کی بشارت دیتے ہیں۔ اس خیال کے حامل اشعار کو ذرا تفصیل سے پیش کیا جارہا ہے تاکہ کسی طرح کے تخمین وظن کا گماں نہ رہے۔

جس نے پایا اپنی محنت سے زمانے میں فروغ — ہے وہی اخترِ جبینِ کہکشاں کے واسطے
باغباں کا ڈر کہیں، خطرہ کہیں صیاد کا — مشکلیں ہوتی ہیں سو اک آشیاں کے واسطے
خضرِ ہمت کا رفیقِ راہ منزل ہو اگر — گلستاں تیرے لیے تو گلستاں کے واسطے
زندگی وہ چاہیے دنیا کی زینت جس سے ہو — شمعِ روشن بن کے رہ بزمِ جہاں کے واسطے
تشنہ لب کے پاس جاتا ہے کبھی اٹھ کر کنواں؟ — تشنہ لب کے پاس جاتا ہے کبھی اٹھ کر کنواں؟
گلشنِ عالم میں وہ دل کش نظارہ ڈھونڈنا — آنکھ کو فرصت نہ ہو خوابِ گراں کے واسطے
یہ تو پوشیدہ ہے بے آرامیٔ محنت میں کچھ — جارہا ہے تو کہاں آرامِ جاں کے واسطے[۳۸]

یہ اشعار ''اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے'' لیے گئے ہیں۔ خطر پسندی مشکلوں پر کامیابی، ہمت و عزم کی بلندی، تشنہ لبی کی لذتوں سے وہ مانوس ہوچکے تھے۔ عملِ مسلسل اور بے آرامیٔ محنت کا بھرپور احساس ہوچکا تھا۔ اس کے ثمرات سے بھی آگہی حاصل کرچکے تھے۔ عمل اور ذوقِ عمل کے لیے وہ پوری قوم کو تیار کرنا چاہتے تھے۔ کہیں کہیں حکمت وبصیرت کے ساتھ ساتھ ناصحانہ انداز بھی شامل ہے۔ ابتدائی دور میں فکر وبصیرت کے لب و لہجے

میں واعظانہ رنگ کی آمیزش بھی ہے۔ اسلوبِ شعری میں ابھی وہ رچا ہوا فلسفیانہ انداز نہیں ملتا۔

مزا تو جب ہے کہ ہم خود دکھائیں کچھ کر کے ۔۔۔ جو مرد ہے نہیں ہوتا ہے غیر کا ممنوں
بڑھے یہ بزم ترقی کی دوڑ میں یارب ۔۔۔ کبھی نہ ہو قدمِ تیز آشنائے سکوں
جو دوڑ کے لیے میدانِ علم میں جائیں ۔۔۔ سبھوں سے بڑھ کے رہے ان کے فہم کا گلگوں
دکھائیں فہم وذکا وہنر یہ اوروں کو ۔۔۔ زمانے بھر کے یہ حاصل کریں علوم وفنوں [۳۹]

یہ نظم طالب علمی کے زمانے کی ہے اور یہ ''انجمن کشمیری مسلمانان'' میں پڑھی گئی تھی جو فروری ۱۸۹۶ء میں لاہور کی کشمیری برادری نے شادی وغمی کے رسوم کی اصلاح نیز تعلیم وتجارت وغیرہ کی ترقی کے لیے قائم کی گئی تھی۔ [۴۰]

پہلے شعر میں اقبال نے زور دیا ہے کہ غیرت مند انسان دوسروں کا ممنونِ احسان نہیں ہوتا۔ دستِ نگر ہونا انسانیت کا قبیح جرم ہے۔ دوسرے شعر میں سعیٔ پیہم کی ترغیب دی گئی ہے۔ قدم تیز کو سکون آشنا ہونا اس کی موت ہے۔ اقبال نے قوت وعمل کا جو تفکیری نظام پیش کیا ہے۔ اس میں یہ بات قابلِ غور ہے کہ وہ ہر دم رواں، پیہم دواں، میں یقین رکھتے ہیں۔ ٹھہراؤ یا وقفے کی اس میں گنجائش نہیں ہے۔ پروازِ مدام میں ہی زندگی کی ضمانت ہے۔

مسلسل پرواز کی اہمیت کو یہاں بھی ملحوظ رکھا ہے۔ اس جدوجہد کا احساس اقبال کی نظر میں اتنا شدید ہو چکا ہے کہ اس کے وجود کو قصرِ قوم کے لیے مثلِ ستون گردانتے ہیں۔ اس اہم نکتے کی وضاحت کے بعد ہم اس کا اندازہ بخوبی لگا سکتے ہیں اقبال کے ابتکارِ فکر کا اندازہ لگانا بھی زیادہ مشکل نہیں۔ زمانے بھر کے علوم وفنون کے حصول کے لیے اقبال دست بدعا ہیں۔ اس کی اہمیت کا اندازہ ہے۔ انگریزی شہنشاہیت اور آمریت کی آمد کے بعد مسلم معاشرے میں تعلیم کا رجحان مفقود ہو چکا تھا۔ خاص طور پر مذہبی طبقہ نے تو سرے سے ہی انگریزی تعلیمات کا بائیکاٹ کر دیا تھا۔ مسلم معاشرہ تعلیم سے کوسوں دور تھا۔ سرسید کی تحریک نے ان میں حصولِ تعلیم کی رغبت کا احساس دلایا۔ اقبال بھی اس خیال کے ایک نقیب کی حیثیت سے اپنے فرائض انجام دیتے ہیں:

ہے گل وگلزار محنت کے عرق سے سلطنت ۔۔۔ ہو نہ یہ پانی تو پھر سرسبز ہو کیوں کر زمیں [۴۱]
اسی اصول کو ہم کیمیا سمجھتے ہیں ۔۔۔ نہیں ہے غیرِ اطاعت جہان میں اکسیر

غریب دل کے ہیں لیکن مزاج کے ہیں امیر مدد جہان میں کرتے ہیں آپ ہم اپنی [۴۲]

یہ اشعار ۱۹۰۲ء کے ہیں مگر ان میں مردِ مومن کے تصورات کی آمیزش پائی جاتی ہے۔ غریبی میں انداز ہیں خسروانہ، کی یاد تازہ ہوتی ہے۔ اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل کے بنیادی صفات یاد آتے ہیں۔ اپنی مدد آپ کے زریں اصول پیش کیے گئے ہیں۔ دوسروں کے سہارے جینا دراصل حیوانی زندگی اور ناکارہ پن کی دلیل ہے فن کار کو اس کا احساس ہے۔ ۱۹۰۵ء کی ایک غزل ہے جس کے آخری اشعار میں کسان کی محنتوں اور جفاکشی کا اعتراف ملتا ہے۔ اس میں جو تصور پیش کیا گیا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ جفاکشی سے کہسار کے چٹان بھی سرسبز و شاداب ہوتے ہیں اور یہ جفاکش کسان ہے جس کی جدوجہد سے زمین سونے اگلتی ہے۔

کسان کھیتوں سے اٹھ اٹھ کے جھونپڑوں کو چلے کھڑے ہیں محفلِ قدرت کو دیکھنے والے
یہ سبز کرتے ہیں کہسار کی چٹانوں کو جفاکشی کا خضر کہیئے ان کسانوں کو [۴۳]

اقبال نے بڑی محنت اور عقیدت بھرے الفاظ سے اپنی بصیرت کا تذکرہ کیا ہے۔ اس اظہار سے مترشح ہوتا ہے کہ ابتدائی دور سے ہی اقبال کی فکری کائنات میں اس پیغام کو ایک عقیدہ کی حیثیت حاصل ہوچکی ہے۔ وہ اس عقیدے کے انقلاب انگیز نتائج سے باخبر معلوم ہوتے ہیں۔ طرح طرح کے پیرایۂ بیان میں اس نکتے کا تذکرہ کرتے ہیں۔ حقیقی مثالوں سے اسے تقویت بخشتے ہیں تاکہ اس کے مسلمات ذہن نشین ہوسکیں سعیٔ پیہم اور جہدِ مسلسل کے متعلق اقبال کے ان بنیادی تصورات کو ذہن میں رکھئے اور پاکیزگیٔ نفس کے ساتھ تجزیہ کیجیے تو ان کے مصادر یا سرچشموں کا اندازہ ہوگا۔ یہ یورپ کے کسی دبستانِ فکر سے مستعار نہیں لیا گیا ہے۔ جیسا کہ بعض نقادوں نے لکھا ہے۔ پروفیسر اسمتھ کی رائے ہے کہ قیام یورپ میں اقبال یورپی زندگی کے حرکی تصورات اور قوتوں سے بے حد متاثر ہوئے۔ تین محرکات کے اثرات کو نمایاں کیا ہے جن میں پہلا یہ ہے:

First was the immense vitality and activity of European life.[44]

سید عابد علی رقم طراز ہیں:

...... جہاں اقبال کو یورپ کے معاشرتی ناسور تہذیب کے ان زرتار آنچلوں کے نیچے رستے

ہوئے نظر آئے جن کی رنگینیوں سے ظاہر بینوں کی آنکھیں خیرہ ہوتی تھیں۔ وہاں وہ مغرب کے لوگوں کے ذوقِ عمل سے بھی متاثر ہوئے۔[۴۵]

دیانت داری کا تقاضا ہے کہ یورپ میں پیدا ہونے والے ذہنی محرکات کا سنجیدگی سے مطالعہ کیا جائے۔ ۱۹۰۵ء تک کے کلام میں سعیٔ وعمل، جدوجہد سے متعلق اشعار کس دور کی یاد دلاتے ہیں؟ یقیناً یہ افکار وتصورات یورپ سے پہلے پیدا ہوئے جس کی مثالیں ایک نہیں دو نہیں کافی ہیں۔ ان کی روشنی میں سید عابد علی اور پروفیسر اسمتھ دونوں کے خیالات غلط قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ اقبال اپنے فکر وذہن میں جدوجہد کو ایک نمایاں حیثیت دے چکے تھے۔ متاثر ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ہاں اتنا ضرور ہوا کہ ان ابتدائی فکر وخیال کو مزید تقویت پہنچائی۔ یورپ کی زندگی سے انھیں اپنے نقطۂ نظر کو تائید حاصل ہوئی۔ یہاں یہ نکتہ یاد رہے کہ ان نقادانِ ادب نے اقبال کے پورے فکر وفن کو سامنے رکھ کر رائے دی ہے۔ اس مطالعہ میں اقبال کی بعد کی تصانیف سے بحث مقصود نہیں ہے۔ صرف یورپ جانے سے پہلے کے کلام سے ہی نتائج اخذ کیے گئے ہیں۔ مجنوں گورکھپوری نے مآخذ کی تلاش کرتے ہوئے اپنے خیالات کو اس طرح پیش کیا ہے:

......مجموعی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کی شاعری کے خمیر میں جو عنصر سب سے زیادہ غالب ہے وہ رومی کا تصوف اور مغربی حکماء کا فلسفۂ تصورات (IDIALISM) ہے خصوصیت کے ساتھ جرمن تصوریت کے وہ مدرسے جو ارادیت (VOLUNTAR1SM) اور عملیت (ACTIVISM) کے نام سے پکارے جاتے ہیں۔ اقبال کے تمام افکار میں جاری وساری نظر آتے ہیں۔[۴۶]

تھوڑے ہی وقفے کے بعد اسی صفحے پر فاضل نقاد کے یہ جملے بھی ملتے ہیں جس سے بیان میں تضاد رائے یا تناقص پیدا ہوتا ہے:

......اقبال کا پیغامِ تسلسل اور استقلال کے ساتھ ایک ہے جسے مجملاً ہم پیغام عمل یا عملیت کہہ سکتے ہیں۔ یہ پیغام اگر مشرقی متصوفین اور مغربی حکما کے آثار لیے ہوئے ہے مگر مجموعی حیثیت سے اقبال کا اپنا انفرادی اکتساب ہے۔

انھیں خیالوں کی پیروی میں بیشتر ناقدین اقبال نے زورِ قلم صرف کیا ہے۔ کچھ نقادوں کا خیال ہے کہ اقبال کا یہ فلسفہ مغربی حکماء اور خاص طور پر نٹشے سے ماخوذ ہے۔ ان اشعار کی روشنی

میں یہ خیال غلط ثابت ہوتا ہے کیوں کہ یہ اشعار اس زمانے کی یادگار ہیں جب اقبال نہ نٹشے سے بلکہ یورپ کے حرکی نظام تصور سے بھی ناواقف تھے۔ ابھی یورپ کی زندگی کا بھی مشاہدہ نہیں ہوا تھا۔ نٹشے سے غائبانہ طور پر بھی متعارف نہیں ہوئے تھے۔

جس طرح خودی کی بقا اور استحکام کے لیے جہدِ مسلسل اور پیہم سخت کوشی لازمی ہیں۔ اسی طرح اس سعی پیہم کے لیے سوز وساز، درد وداغ، آرزو وجستجو کی تڑپ بھی ضروری ہے۔ خطرات سے کھیلنا ان کو تسخیر کرنا اس پیغام کا اہم حصہ ہے۔ قوتِ عمل صرف اظہارِ عمل سے پائدار ہوتا ہے۔ خطرات پسندی اس کی فطرت ہوتی ہے۔ تڑپنے پھڑکنے میں اس کو لذت محسوس ہوتی ہے، الجھنے اور الجھ کر سلجھنے میں اسے راحت ملتی ہے۔ اس فلسفے کا ایک بنیادی پہلو خطرات ومشکلات سے گزرنا اور ان پر قابو پانا ہے۔ یہ ان کا مرکزی نقطۂ نظر ہے۔ جو اقبال کو بے حد پسند ہے۔ وہ اس گلستان کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں جس میں صیاد گھات لگائے نہ ہو۔ انھیں جملہ صفات کا حامل اقبال کی زبان میں مردِ مومن ہے۔ جو خطرات سے کھیلتا ہے موجِ حوادث سے بے باکانہ گزرتا ہے۔ اعلیٰ ترین مقاصد کو حاصل کرتا ہے، مصائب وآلام کو خاطر میں نہیں لاتا۔ وہ مردِ مومن حادثاتِ پیہم سے نہیں گھبراتا بلکہ ان سے زندگی کو دوام بخشتا ہے۔ اقبال کے فکر ونظر میں یہ خیال ناقابلِ انکار حقیقت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور یہ خیال اس ابتدائی دور کے کلام میں دیکھا جاسکتا ہے۔

کہہ رہی ہے ہر کلی گلِ زارِ ابراہیم کی — آگ سے ہوتا ہے پیدا گلستانِ اہل درد
یہ اجڑ جانے کو آبادی سمجھتے ہیں مگر — ڈھونڈتا ہے راہزن کو کاروانِ اہل درد
صبرِ ایوب وفا جزوِ جانِ اہلِ درد — گریۂ آدم سرشتِ دودمانِ اہلِ درد
ہے سکون نا آشنا طبعِ جہانِ اہل درد — جوں قمر سائر ہے قطبِ آسمانِ اہل درد
ذبح ہونا کوچۂ الفت میں ہے ان کی نماز — ہے صدا تکبیر کی گویا اذانِ اہل درد
دار پر چڑھنا نہ تھا معراج تھا منصور کو — تھی وہ سولی درحقیقت نردبانِ اہل درد
موجِ خونِ سرمد وتبریزی ومنصور سے — کس قدر رنگیں ہے یارب داستانِ اہل درد[۴۸]
نہ کوثر کا خواہاں نہ حوروں کا شیدا — خدا جانے میں کیا ہوں کیا چاہتا ہوں

اگوں سبز ہوں پس کے ہوں خونِ آخر   میں قسمت مثالِ حنا چاہتا ہوں[۴۹]

اقبال کی طبیعت میں خطرات کو برداشت کرنے اور ان سے زندگی میں جلا اور تابنا کی پیدا کرنے کی کتنی شدید خواہش ہے۔ ان کی آرزو ہے اور وہ ایسی لذت کا خواستگار ہے جو مثلِ حنا بار بار اپنے خون ہونے میں سرورانگیزی محسوس کرے۔ ان اشعار میں شاعرانہ پیرایۂ بیان نے ایک تاثیر پیدا کردی ہے جو دیر پا ہے۔ یہ غزل ۱۹۰۵ء میں جنوری کے مہینے میں مخزن میں شائع ہوئی تھی۔ بانگِ درا کے حصۂ اول کی دوسری نظم گلِ رنگیں ہے اس میں شاعر گلِ رنگیں سے اپنا مقابلہ اور موازنہ کرتا ہے۔ اپنی ہستی کا تذکرہ کرتے ہوئے اپنی برتری کا اظہار کرتا ہے:

تو شنا سائے خراشِ عقدۂ مشکل نہیں   واقفِ افسردگی ہائے تپیدِ دل نہیں
زیب محفل ہے شریک شورشِ محفل نہیں   کیوں یہ تسکینِ خموشی زا مجھے حاصل نہیں[۵۰]

نظم ''آفتابِ صبح'' میں بین طور پر اس امر کا اشارہ کیا ہے کہ ''عقدۂ مشکل'' کو کھولنے میں بے پناہ لذت محسوس ہوتی ہے۔ سعیٔ لاحاصل میں سینکڑوں لطف اندوزیاں پنہاں ہیں۔ یہ باتیں ایسی ہیں جن سے اقبال کے مردِ مومن کی فطرت کا اندازلگایا جاسکتا ہے:

آرزو نورِ حقیقت کی ہمارے دل میں ہے   لیلیٰ ذوقِ طلب کا گھر اسی محمل میں ہے
کس قدر لذتِ کشودِ عقدۂ مشکل میں ہے   لطف صد حاصل ہماری سعیٔ بے حاصل میں ہے

دردِ استفہام سے واقف ترا پہلو نہیں
جستجوئے رازِ قدرت کا شناسا تو نہیں[۵۱]

اس دور میں ہی اقبال ان آرزوؤں کی بھی خواہش رکھتے ہیں۔ جو خطرات کو گوارا کرلیا کرتی ہیں جو طوفانوں سے کھیلا کرتی ہے۔ یہ ہر لمحہ اور ہر آن ایک تازہ طوفان سے دست گریباں رہتے ہیں۔ ۱۹۰۱ء کی غزل کے یہ اشعار قلب ونظر کی فکری بساط کے اعتبار سے بہت بعد کے معلوم ہوتے ہیں۔ ان میں ایسے خیالات پیش کیے گئے ہیں جو آخری دور کے خاص پسندیدہ مضامین کی صورت میں پیش کیے گئے۔

لاؤں وہ تنکے کہیں سے آشیانے کے لیے   بجلیاں بے تاب ہوں جن کو جلانے کے لیے
دیکھ لیتا ہوں جہاں تنکا کوئی چھبتا ہوا   میں اٹھالیتا ہوں اپنے آشیانے کے لیے

عشق نے مٹی کو مسجودِ ملائک کردیا ورنہ انساں اور فرشتے سرجھکانے کے لیے[۵۲]

ان اشعار کی بنیادی فضا اور تخیلی پیکر میں وہی آرزوئیں مچل رہی ہیں جو بجلیوں سے دست گریباں ہوتی ہیں۔ ایسی آرزوئیں جن سے زمیں پر زلزلہ طاری ہوجائے اور آسمان پاش پاش ہوجائے۔ خرمن کے لیے بجلی کو دعوتِ پیکار دے رہے ہیں۔ ناکامیٔ صیاد کے احساس نے خود کو گرفتار کرنے پر آمادہ کردیا ہے۔ یہ ایسے انقلاب انگیز اور قلب ونظر میں ہنگامہ برپا کردینے والے خیالات ہیں۔ جنھیں اقبال نے اپنے فکری نظام میں نہ محض جگہ دی ہے بلکہ تربیت و پرورش بھی کی ہے اس انقلاب انگریزی وطوفان پسندی نے انھیں آمادہ کیا ہے کہ وہ بوسیدہ قدروں کو مسمار کردے۔ اپنی دنیا آپ تخلیق کرنا ہے۔ تقلید سے باز آتا ہے۔ اقبال کے فکر ونظر میں یہ نکتہ زیادہ اہم ہے۔ وہ تقلید کو اور تقلیدِ بے جا کو مردود قرار دیتے ہیں۔ اقبال اجتہادِ فکر ونظر میں یقین کامل رکھتے ہیں۔ انھوں نے ہمیشہ اجتہاد فکر ونظر کو خوش آمدید کہا ہے۔ اور یہ اجتہادِ قلب ونظر ان کے وجدان وفکر میں بڑی گہرائی کے ساتھ پیوست ہے۔ تقلید کو موت اور خودکشی کہہ کر اس کی نفی کی ہے۔ اجتہاد کو مستحسن ومحبوب سمجھا ہے۔ یہ خیال اس دور کے فنی پاروں میں موجود ہے:

نرالے ہیں اندازِ دنیا سے اپنے کہ تقلید کو خودکشی جانتے ہیں[۵۳]

غزل مخزن ہیں ۱۹۰۱ء کے شمارے میں شائع ہوئی تھی۔ گویا ابتدا سے ہی اقبال تقلید کے مخالف تھے۔ مندرجہ ذیل شعر بھی اس حقیقت پر روشنی ڈالتا ہے یہ غزل مخزن ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئی تھی:

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی
رستہ بھی ڈھونڈھ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے[۵۴]

یہاں بھی تقلید کی مذمت کی گئی ہے۔ اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ بے بینش و بے دانش وفرہنگ، جینے کا سلیقہ پیدا کیا گیا ہے چیتے کا جگر اور شاہین کے تجسس کو سبق آموز بتایا ہے جس میں سوز وساز ودرد وداغ وآرزو سے بے پناہ لذت ملتی ہے۔ اس لذت میں جاں بخشی اور جاں فزائی کے اسرار پوشیدہ ہیں۔ ان اسرار پر اقبال کی نظر ہے:

بے نیازی سے ہے پیدا میری فطرت کا نیاز
سوز و ساز جستجو مثلِ صبا رکھتا ہوں میں[۵۶]

علاجِ درد میں بھی درد کی لذت پہ مرتا ہوں
جو تھے چھالوں میں کانٹے نوکِ سوزن سے نکالے ہیں
نہ پوچھو مجھ سے لذت خانماں برباد رہنے کی
نشیمن سینکڑوں میں نے بنا کر پھونک ڈالے ہیں[۵۶]

انسان کامل کے متعلق جو ابتدائی خیالات ملتے ہیں ان میں شرفِ انسانیت کا مذہبی تصور پیش پیش ہے۔ مردِ مومن کی صفات میں خودی اور احساسِ نفس مقدم ہیں۔ اس دور میں انسان کا جو تصور ہے وہ مذہبی روایات وعقائد سے زیادہ وابستہ ہے۔ چناں چہ مردِ مومن کے متعلق تصورات میں بھی عظمت ورفعت کے وہی خیالات موجود ہیں۔ ابھی اقبال کی نظر میں روایاتی اندازِ فکر زیادہ ہے مگر ان روایات کے ساتھ ساتھ فکر وتدبر کا جدید آہنگ بھی شامل ہے۔ مذہبی صحائف میں خاص طور پر قرآن حکیم میں انسانوں کی بلندی وعظمت کا جو نادر تصور پیش کیا گیا ہے وہی تصورات یہاں بھی کارفرما ہیں۔ ان تصورات میں مستقبل کے بعض پہلوؤں کی عکاسی موجود ہے۔ باقیات کی ایک طویل نظم ''اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے'' کے عنوان سے ہے۔ اس کے تیسرے بند کے یہ اشعار قابلِ غور ہیں کالج ایک زندہ ومتحرک پیکر بن کر ملت براہیمیؑ کے اندر عظمت ورفعت کا احساس پیدا کر رہا ہے۔

ابر بن کر تم جو اس گلشن پہ گوہر بار ہو — بختِ سبزہ کا مثالِ دیدۂ دیدار ہو
میں صدف تم ابرِ نیساں میں گلستاں تم بہار — مزرعِ نوخیز میں تم ابر دریا بار ہو
میں نتیجہ اک حدیثِ امیِّ یثرب کا ہوں — تم اسی امی کی امت کے علم بردار ہو
اک مہِ نو آسمانِ علم وحکمت پر ہوں میں — تم بھی اک فوج ہلالی کے سپہ سالار ہو
نام لیوا اک دیارِ علم وحکمت کا ہوں میں — اور تم اگلے زمانوں کے وہی انصار ہو
تم اگر چاہو تو اس گلشن کے ایسے بھاگ ہوں — ہر کلی گل ہو کے اس کی زینتِ دستار ہو[۵۷]

یہ احساس معاشرۂ انسانی کو ارتقا کے بامِ عروج تک پہنچاتا ہے۔ رفعت کے احساس سے قومیں قنوطی رجحانات سے دامن کش ہوتی ہیں۔ افراد ومعاشرہ ایک امنگ اور توانائی لے کر کارگاہِ حیات میں اترتے ہیں۔ آخری شعر تو بہت سی خوبیاں لیے ہوئے ہے۔ یہ اقبال کا ایک

خاص موضوع ہے۔ ان کے فکر اور فن میں بار بار اس خیال کا تکرار ملتا ہے۔ کالج زبان حال سے کہہ رہا ہے، کہ اگر تم چاہو تو اس گلشن کے ایسے بھاگ ہوں کہ ہر کلی تیرے لیے موجبِ زینت بنے۔ مردِ مومن کی ایک بڑی صفت یہی ہے۔ فارسی اشعار میں بہ کثرت اس خیال کا اعادہ کیا گیا ہے جس سے یہ بہ خوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اقبال کے ذہن میں یہ موضوع بہت پہلے اپنا مقام بنا چکا تھا۔ اسی نظم کے ساتویں بند کے یہ اشعار بھی انھیں احساسات کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہیں:

جس نے پایا اپنی محنت سے زمانے میں فروغ ہے وہی اخترِ جبین کہکشاں کے واسطے
باغباں کا ڈر کہیں خطرہ کہیں صیاد کا مشکلیں ہوتی ہیں سواک آشیاں کے واسطے ۵۸
ہاں رگِ ہمت کو اپنی جوش میں لائے کوئی عشقِ اخواں کا اثر دنیا کو دکھلائے کوئی
جوشِ ہمدردی میں پنہاں دولتِ ایماں ہے بس نقشۂ خیر القرون آنکھوں کو دکھلائے کوئی
ہے پریشاں بادِ ناکامی سے گیسوئے مراد شانۂ دست عطا سے اس کو سلجھائے کوئی
بہرِ استقبال استادہ ہے ہر گل کی کلی اس چمن میں صورتِ بادِ صبا آئے کوئی ۵۹

ان اشعار میں ایک طرف اسلامی روایات کے عظیم تصورات ملتے ہیں۔ جس میں شرفِ انسانی کے متعلق گوناگوں خیالات ظاہر کیے گئے ہیں۔ انھیں تصورات پر جدید رجحانات کی اساس ہے۔ مذکورہ انتخاب کا آخری شعر خاص توجہ چاہتا ہے۔ اس شعر کا مفہوم بعد کی نظموں اور غزلوں کی یاد دلاتا ہے جس میں انسانی تصرفات کا ذکر ملتا ہے خودی کائنات، محنتِ پیہم اور انسان کے درمیان ''عشق'' ایک قدرِ مشترک ہے۔ اقبال نے اس لفظ کو ایک نئی معنویت دی ہے۔ اور اس میں تنوع اور گہرائی پیدا کی۔ پرانے مفاہیم کی جگہ نئے معانی پیدا کیے۔ عشق ان کے فکر و نظر میں ایک بلند مقام رکھتا ہے۔ اس کی ضد یا مقابل عقل ہے عقل و عشق کے معرکوں سے اردو فارسی شعراء بھی مانوس رہے ہیں۔ اقبال کے یہاں عقل و دل کی معرکہ آرائیاں کثرت سے ملتی ہیں ابتدائی دور سے ہی معرکہ آرائی کا آغاز ہوتا ہے ایک مختصر سی نظم بھی موجود ہے۔ اقبال عشق یا دل کے طرف دار معلوم ہوتے ہیں یہ بات ضرور ہے کہ وہ عقل کے وجود سے انکار نہیں کرتے بلکہ اس کی موجودگی کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں

کہ عشق اور عقل دونوں کا وجود لازمی ہے۔ دونوں کی منزل اور رفتار البتہ مختلف ہیں:

اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبانِ عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

یہ تصور بھی ابتدائی دور کی یاد دلاتا ہے۔ عرفانِ نفس کے لیے عشق و دل کا اعتراف بھی ضروری ہے عملِ پیہم اور عشق سے عرفانِ نفس کو ایک تازگی اور توانائی ملتی ہے۔ اور ان خصوصیات سے جو پیکر بنتا ہے وہ اقبال کی زبان میں ایک مثالی انسان کی حیثیت رکھتا ہے یہی مثالی انسان ان کا لازوال کارنامہ ہے۔

☆☆☆☆☆

قومی اور آفاقی تصورات

ابتدائی فکر میں دوسرے تصورات کے ساتھ قومی رجحان بھی خاصا اہم ہے باقیات کے دور میں اصلاح کا جذبہ زیادہ روشن ہے اس میں، ملت کے مسائل سے زیادہ سروکار رہا ہے۔ بانگِ درا کے ابتدائی دور میں قومی مسئلہ بہت نمایاں ہے بلکہ قوم وملت میں دونوں مدغم ہو گئے ہیں۔ وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں۔ اقبال کا شعور اس دور میں پختہ ہو رہا تھا۔ قومیت سے متعلق جو خیالات ملتے ہیں ان میں اتحاد واشتراک کا تصور کارفرما ہے۔ چوں کہ آزادیٔ ملک کا تصور روز افزوں تھا۔ کانگریس کا قیام عمل میں آچکا تھا۔ ملک میں آزادیٔ وطن کا احساس عام ہو رہا تھا۔ اقبال کو مغربی استعماریت کا خاتمہ ہندو مسلم اتحاد واشتراک میں نظر آیا۔ ہندوستان کی آزادی کے لیے ضروری تھا کہ قومیت کا جذبہ بیدار کیا جائے۔ یہ احساس ایک مدت سے پرورش پا رہا تھا جس کی مختلف صورتیں ملتی ہیں۔ سید احمد بریلوی اور شاہ اسمٰعیل شہید کی تحریک آزادیٔ وطن کے لیے پہلی جدوجہد تھی۔ انھیں انگریزی شہنشاہیت ہرگز گوارا نہ تھی۔ چناں چہ انھوں نے جسم و جان کی بازی لگا دی گو یہ تحریک مکمل طور پر کامیاب نہ سکی۔ مگر اس کا اثر ضرور ہوا کہ قوم کے اندر انگریزی شہنشاہیت کے خلاف جذبہ منافرت بیدار ہو گیا۔ ذہن وفکر میں ان کے خلاف ایک طوفان مچلنے لگا۔ ملک کو غیر ملکی اقتدار سے نجات دلانے کے لیے اس بے پناہ جذبے نے آزادیٔ وطن کے لیے ایک انقلابی رجحان بیدار کیا۔ اس کے نقوش سلطان ٹیپو کی جواں مردی، سراج الدولہ کے عظمت وجلال، حیدر علی کے بلند عزائم اور جھانسی کی رانی کی شجاعت میں بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔ نیز ۱۸۵۷ء کی بغاوت میں بھی اس رجحان کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ غدر کی ناکامی کے بعد قوم کے احساس اور وقار پر ایک شدید ضرب لگی۔ اس ناکامی کے احساس نے قوم کے اندازِ فکر کو بدلنے میں مدد کی۔ اس اندازِ فکر میں مصلحانہ اور

مدافعانہ رجحان کی بازگشت سنائی دینے لگی۔ ان میں بغاوت اور منافرت کا جذبہ مفقود تھا۔ تاہم یہ بھی غنیمت تھا کہ قومیں مختلف اکائیوں میں اپنے ذکر وفکر کو منظم کرنے لگیں۔ غدر کے بعد بیشتر اصلاحی تحریکیں وجود میں آئیں۔[1] مدراس میں ۱۸۶۴ء میں ''وید سماج'' قائم کی گئی۔ ۱۸۶۷ء میں بمبئی میں ''پرارتھنا سماج'' کی بنیاد رکھی گئی۔ سوامی دیانند سرسوتی نے بمبئی میں ۱۸۷۵ء میں ''آریہ سماج'' کی نیو ڈالی۔ سوامی دیانند سرسوتی کی تحریک پر ایک روسی خاتون Helena Petroona Blavatsky اور امریکن ملٹری آفیسر Henry Stell Olcott, نے مدارس میں ۱۸۸۲ء میں تھیوسافیکل سوسائٹی کی سنگِ بنیاد رکھی۔ مہادیو گووندرا ناڈے نے پونا بھی ''ساروجنک سبھا'' قائم کی گوکھلے اور تلک بھی اس سے متعلق رہے ہیں۔ انھیں لوگوں کی سربراہی میں ''دکن سبھا'' بھی قائم کی گئی۔ دادا بھائی نیروجی نے لندن میں ۱۸۸۶ء میں ''ایسٹ انڈیا ایسوسی ایشن'' قائم کی تھی۔ ادھر کلکتہ میں ۱۸۷۵ء میں سرسریندرناتھ بنرجی نے انڈیا ایسوسی ایشن قائم کی بنگال نیشنل لیگ بھی وجود میں آچکی تھی۔ ۱۸۸۴ء میں مدارس میں ''مہاجن سبھا'' قائم کی گئی۔ مسلم معاشرے میں ۱۸۶۳ء میں خان بہادر نواب عبدالطیف نے 'محمڈن لٹریری سوسائٹی' قائم کی اور سرسید کی تحریک بھی ابھر رہی تھی۔ انھیں تحریکوں کے ساتھ ساتھ ۱۸۸۵ء میں 'انڈین نیشنل کانگریس'' کا وجود عمل میں آیا۔

ان تمام تحریکوں کے لاشعور میں بیک وقت کئی عناصر کام کر رہے تھے۔ اصلاحی منصوبوں کے ساتھ ہندو تہذیب وعقائد کی احیائیت کے میلانات بھی تند وتیز تھے۔ دوسری طرف دوسری قوموں کے خلاف جذبۂ نفرت بھی کارفرما تھا۔ مسلم معاشرہ جس سے تخت وتاج چھن گیا تھا۔ اور حکومتِ انگلشیہ کے استحکام کے بعد اسی پر عتاب کے پہاڑ بھی ٹوٹ رہے تھے۔ دوسرے برادرانِ وطن سے بھی انھیں اذیت پہنچنے لگی تھی۔ اس کا آغاز غدر سے پہلے ہو چکا تھا۔ جب ۱۸۵۷ء سے پہلے ہندو احائیت کی تحریکیں وجود میں آئیں۔ انگریز اس جذبۂ نفرت کو شہ دے رہے تھے۔ معاشی حیثیت سے بھی ہندوستان کی اکثریت بہتر تھی۔ برطانوی حکومت نے مسلمانوں کو روزی روزگار سے بھی محروم رکھا۔ انگریزی تعلیم کے انکار نے یوں بھی مسلم معاشرے کو معاشی تنگ نائیوں میں مبتلا کر دیا۔ اس طرح یہ تفریق بڑھتی گئی۔ ان اصلاحی اور احیائی تحریکوں کے پس پردہ مسلمانوں پر بھی حملے ہو رہے تھے۔ ایک طرف انگریزوں کے

خلاف جذبات میں اشتعال پیدا کیا جانے لگا اور دوسری طرف مسلمانوں کے خلاف اشتعال جاری تھا۔ ڈاکٹر رگھوونشی نے اپنے تحقیقی مقالے میں لکھا ہے:

> There is much truth in Valentine Chivol's Reflection that the tending of Hindu vevivalism was as consistently anti Mohammedans as anti British and even more so.

مذہبی معتقدات پر عیسائی مشنریوں کے بھرپور حملے ہو رہے تھے۔ دوسری طرف عیسائی حکومت بھی مخالفت میں پیش پیش تھی۔ ان حالات کا صحیح تصور تقریباً ناممکن ہے مگر اس کے اثرات کی جھلک آج بھی ہمارے معاشرے پر پڑ رہی ہے۔ آج کی پستی صدیوں کی پستی کا ثمرہ ہے۔ آج کا افلاس، خوف و ہراس دراصل اس خونچکاں زمانے کی یادگار ہے۔ آج کا انفرادی اور اجتماعی انتشار بھی اسی دور کی یادگار ہے۔ غدر کی ناکامی کے بعد مسلمان جس عتاب میں مبتلا تھے اس کا اندازہ لگانا مشکل نہیں۔ ولیم ہنٹر کا بیان ہے:

> After the mutiny the British turned upon the Musalmans as their real enemies so that the failure of the revolt was much more disastrous to them th an to the Hindus.[1]

سربراہانِ مملکت ہندوستانیوں کے پلک وابرو کے اشارے سمجھتے تھے۔ انھیں ایک اکثریتی جماعت کو ایک اقلیتی جماعت سے دست و گریباں دیکھ کر خوشی ہوتی تھی اور وہ شہ دینے میں آگے آگے تھے اور خود بھی ظلم و ستم ڈھانے میں مصروف تھے۔ ڈاکٹر رگھوبنشی کا بیان ہے:

> Muslaman were the special object of the wralh of British rulers.[2]

اقتدار اور عنانِ حکومت انگریزوں کے ہاتھوں میں تھی۔ اس لیے اکثریتی طبقے کی مخالفت ان کے لیے زیادہ خطرناک تھی۔ مسلمان یوں بھی معتوب تھے۔ کانگریس کے قیام کے دو سال بعد ۱۸۵۷ء میں مدراس میں کانگریس کے سالانہ اجلاس میں بنگال کے راجہ سکھ دیشور نے گاؤ کشی کے خلاف تجویز پیش کی جو اتفاق رائے سے منظور نہ ہوسکی۔ مگر نفاق کے جذبات دھیرے دھیرے دلوں میں اپنی جگہ پیدا کرنے لگے۔ ادھر مسلمانوں نے اپنی مدافعت اور حقوق کی حفاظت کے لیے ''محمڈن اینگلو اورینٹل ڈیفنس ایسوسی ایشن'' قائم کی۔ فکر و نظر کی کشتی دوراہوں میں چلنے لگی بمبئی میں ۱۸۹۳ء میں زبردست ہندو مسلم فساد برپا ہوا بحرِ عرب کا پانی آگ و خون کا شعلہ بن کر اٹھ رہا تھا۔ اس کے بخارات سے پورا ہندوستان جھلس گیا۔ اکثریتی طبقے کے

مزاج کی پرورش نے دوسرا رخ اختیار کرلیا۔ ڈاکٹر رگھو ونشی نے لکھا ہے:

From 1894 onwards They were conducted on a large scale and Hindu agitators in cited the people both against the British and the Muslims.[3]

۱۸۹۷ء میں ترکی اور یونان میں بھیانک جنگ چھڑ گئی۔ برہنہ تلواریں، توپ وتفنگ کے مقابل آ گئیں۔ دفعتاً ہندوستان کے مسلمانوں کے جذبات مشتعل ہوگئے۔ شبلی اور نواب وقار الملک کے مضامین ترکوں کی مدافعت میں شائع ہونے لگے۔ ان مشتعل جذبات کو سرسید کی "أولی الامر منکم" کی تفسیر نے دبا دیا۔ دلوں کے جذبات ٹھنڈے پڑ گئے مگر عالمی اسلامی حکومت اخوت کے جذبات مچل رہے تھے۔

مغرب اور مشرق کی اس آویزش سے ہندوستانی مسلمان بے حد متاثر تھے۔ انھوں نے انگریزی حکومت کے خلاف بھی احتجاج کیا۔ کیوں کہ انگریز یونانیوں کے ساتھ ترکوں کو کچلنے میں پیش پیش تھے۔ ہندوستان کی اکثریت مسلمانوں کے ان جذبات سے بے نیاز تھی۔ اتحاد کی خلیج وسیع ہوتی جارہی تھی۔ ہندو اصلاحی تحریکوں میں جو رجحانات پیدا تھے وہ اس خلیج کو وسیع کرنے میں اہم رول ادا کر رہے تھے۔ ڈاکٹر سچن سین نے ان اصلاحی تحریکوں کا تجزیہ کیا ہے:

But the Hindu revivalist movements in the 19th Century with emphasis on Hindu culture and return to the Vedic days, scared away educated Muslims.The Indo-Muslim culture was not appreciated on the political platform of Hindus .The exploits of Sikhs and Marathas were revised, there was a call for return to the India of pre Muslim times.[4]

ان تحریکوں نے اصلاحی رجحانات کے ساتھ ہندو تہذیب کی احیائیت اور ویدک زمانے کی احیائیت کے احساس کو ہوا دی۔ یہ بھی برا نہ تھا مگر ہندو مسلم مشترک تہذیب کو غلط اور ناقابلِ قبول قرار دے کر قومی دھارے کو دو رخوں میں بہنے پر مجبور کر دیا۔ مسلم دورِ تاریخ کے تاریک پہلوؤں کو پیش کیا جانے لگا۔ تاریخ کو بھی مسخ کیا گیا۔ سکھوں اور مراٹھوں کے جذبات کو انتقام کے طور پر برانگیختہ کیا گیا۔ ان نفاق انگیز خیالات سے تحریکِ آزادی کو نقصان پہنچ رہا تھا اور اس سے انگریز فائدہ اٹھا رہے تھے۔

قومیت یا وطنیت یا حب الوطنی کا قریب قریب ایک مفہوم ہے مگر باریک بیں ان میں بھی فرق پیدا کرتے ہیں۔ اس اختلاف میں نقطۂ ہائے نظر کو زیادہ دخل ہے۔ لغات میں تقریباً

یکساں معنی مراد لیے جاتے ہیں۔ انگریزی میں قوم کا مترادف نیشن ہے۔ حب الوطنی کے لیے پیٹریاٹزم استعمال کرتے ہیں۔

زمانۂ حاضر میں قومیت سیاسیات وعمرانیات موضوعِ بحث ہے۔ اس کی نفسیاتی اور جذباتی تحلیل بھی کی جاتی ہے۔ مزاج اور پالیسی کا بھی تجزیہ پیش کیا جاتا ہے۔ اس قومیت کے عوامل کے ساتھ ساتھ اس کے اثرات اور عمل دخل کا بھی محاکمہ کیا جاتا ہے۔ تنظیم انسانی اور اجتماعِ انسانی کے مخصوص گروہوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے انفرادی اور اجتماعی انسانوں کا رشتہ بھی استوار کرتے ہیں مگر اس عقیدے میں بقول برٹمینکا انسائیکلو پیڈیا کے مضمون نویس کے انفرادی انسانوں کی تمام تر وفاداریاں ملک وقوم سے وابستہ ہوتی ہیں۔ اور اس شعور کا احساس ہی قومیت پرستی ہے۔

اس طرح انسانوں کے مخصوص گروہ کے تمام جذبات اور ان کی وفاداریاں مخصوص خطۂ زمین سے وابستہ ہوجاتی ہیں جسے وہ اپنا قوم وملک سمجھتے ہیں۔ اس زعم میں دوسرے انسانوں کے پاکیزہ جذبات کو بھی نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ دوسرے افراد یا گروہ بھی اپنے وطن سے والہانہ محبت رکھتے ہیں۔ اس طرح پوری انسانیت اور انسانوں کی ہیئتِ اجتماعیہ مختلف جغرافیائی خانوں میں منقسم ہوجاتی ہے۔

Briefly the doctrin holds that humanity is devided into nations.[5]

انسانی ہیئت اجتماعیہ کا عظیم تصور پاش پاش ہوجاتا ہے پوری زمین ایک مملکت ہے اور تمام انسان اولادِ آدم ہیں کا عقیدۂ وحدت بھی بے شمار اکائیوں میں بٹ جاتا ہے پھر رقابت کا جذبہ پروان چڑھتا ہے۔ ایک قوم دوسرے قوم کو تاراج کرتی ہے۔ ’’انسائیکلو پیڈیا آف سوشل سائنس‘‘ کا مقالہ نگار لکھتا ہے کہ اس عقیدے میں دو طرح کے اہل نظر ہیں ایک اس جذبے کو نیک جانتے ہیں دوسرے اسے جہلا کے جذبات سے تعبیر کرتے ہیں۔

انسانی مزاج ہے کہ وہ اپنے مادرِ وطن سے بے پناہ عقیدت رکھتا ہے۔ ہمسایوں سے رفاقت کا جذبہ بھی پرورش پاتا ہے۔ مناظر ومظاہر سے دلچسپی، تاریخی وتہذیبی روایات سے وابستگی زبان وکلچر سے فریفتگی کے رجحانات اس کی فطرت کے خاصے ہیں اور یہی عناصر مل کر اس کے تصورِ وطنیت کو پروان چڑھاتے ہیں۔ اکثر ان رجحانات میں عقیدہ ونظریات کا

اختلاف بھی حائل ہوتا ہے مگر ان کی حیثیت برائے نام ہوتی ہے جب قومیت کا رجحان شدید ہوتا ہے تو نظریات اور عقائد معدوم ہو جاتے ہیں۔ انسانی تہذیب وتمدن پر ایک ایسا وقت ایسا بھی گزرا ہے جب قومیت کا تصور نہ تھا بلکہ انسانی ہیئت اجتماعیہ صرف عقائد کی بنا پر مختلف گروہوں میں منقسم تھی جیسے عیسائیت اور اسلام۔

تاریخ کی یاد سے پہلے انسان پر ایک ایسا وقت بھی گزرا تھا جب کسی قسم کی تفریق نہ تھی اور نہ انسان مختلف قبائل میں تقسیم ہوا تھا۔ انسانی تہذیب وتمدن کے مورخین کا بیان ہے کہ قومیت کا ہلکا سا تصور ذہنِ انسان میں اس وقت پیدا ہوا جب اس نے سکونت پذیری اختیار کی۔ رفتہ رفتہ جائے اقامت کی اس چند گز زمین سے محبت اور اس کے درودیوار سے محبت کے جذبات پیدا ہونے لگے۔ دھیرے دھیرے قرب وجوار کے شجر وحجر چرند وپرند اور ہمسایوں سے شفقت اور تعلق قائم ہوتا گیا۔ جس نے آہستہ آہستہ اجتماعیت کا تصور بیدار کیا۔ زمانے کے لیل ونہار کی گردشوں کے ساتھ ساتھ یہ بھی ارتقا پذیر رہا۔ ماہرین عمرانیات کا خیال ہے کہ اٹھارہ ویں صدی عیسوی تک اس نے ایک تصور کی صورت اختیار کر لی۔ اس صدی کے آخر میں یورپ اور امریکہ میں یہ خیالات عام ہوئے۔ انیسویں صدی کے ابتدائی زمانے میں یورپ، ایشیا، افریقہ اور دیگر ممالک میں قومیت کے تصورات منظم شکل میں ظاہر ہونے لگے۔ روسو نے اسے ایک جغرافیائی قومیت کی شکل میں پیش کیا ''سوشل کنٹریکٹ'' میں مثالی قوم اور فطری حب الوطنی پر بڑا زور ملتا ہے۔ فریڈرک نے Letters on the Love of Fatherland میں مادرِ وطن کی محبت کو ایک عقلی جذبہ قرار دیا ہے۔

ہندوستان میں برطانوی سامراج کے استحکام کے بعد یہ جذبہ ایک اضطراب کی شکل میں نمودار ہوا۔ احیائی تحریکوں نے اس کا رشتہ قدیم آریائی تہذیب سے مضبوط کیا۔ اور ایک ہزار سال کی غلامی کا عقیدہ بھی دلوں میں پیوست کر دیا گیا مسلمان کا عقیدہ تھا کہ ساری زمین اللہ کی ہے اور تمام انسان اولادِ آدم ہیں۔ اس عقیدے میں اسے ایران، روم وشام سے بھی محبت تھی اور ہندوستان وحجاز سے بھی تعلقِ خاطر تھا۔ دوسرا عقیدہ سرزمینِ ہند کے ذروں ذروں سے وابستہ تھا کہ خاکِ وطن از ملک سلیمان بہتر۔ ان دو عقائد کے درمیان وہ کشاکش میں مبتلا تھا اور

یہی ہندوستانی مسلمانوں کی بدقسمتی ہے کہ وہ ہمیشہ معتوب رہے۔ ان کے قلب و نظر کی اس دو نیم کیفیت کا اعتراف نہیں کیا گیا۔ یہی دو نیم کیفیت ہے جس سے مسلم معاشرہ ہمیشہ سے دوچار رہا ہے۔ یہی کیفیت شاہ ولی اللہ کی عظیم ترین تحریک میں شامل تھی۔ یہی دو نیم کیفیت سید احمد بریلوی اور شاہ اسمٰعیل شہید کی تحریکوں میں روح رواں بن کر زندگی اور موت کے اسرار کی داستان سنا رہی تھی اور یہی کیفیت سرسید، حالی و شبلی کے یہاں بھی پوری طرح جلوہ گر رہی۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم ان حقائق کی غلط تاویل میں ان کے ایک طرفہ رجحانات کو بہ طور کلیہ پیش کریں۔ چناں چہ ہوا ہے اور ہو رہا ہے چینی حملہ کے بعد اردو و ادب کے ناقدین نے ادب کے پورے ورثے کو یک رخا وطن پرست ثابت کرنے مین دوراز کار تاویلات کا ایک دفتر بے معنی پیش کر کے اپنی حب الوطنی کا جواز پیش کیا۔ میر کی وطن پرستی، غالبؔ کی وطن پرستی، ناسخؔ اور ذوقؔ کی وطن پرستی ہم کوچۂ رقیب میں بھی سر کے بل چلے ہیں۔ مگر ذرا بھی خفت اور رسوائی محسوس نہیں کی۔ اس میں شک کی قطعی گنجائش نہیں کہ ہمارے شعراء نے وطن پرستی کے گیت گائے ہیں مگر ان کے پیشِ نظر یہ خیال بھی کارفرما رہا ہے کہ ہندی مسلمانوں کی دو حیثیت ہے۔ ایک ہندوستانی کی حیثیت سے دوسرے مسلمان کی حیثیت سے یہ دو نیم کیفیت ہے۔ جسے قدیم کلاسیکی شعراء نے بھی محسوس کیا۔ سرسید کی تحریک نے اس خیال اور اس نظریے کی تجدید کی اور اس نظریے میں نیا رنگ و آہنگ پیدا کیا۔ جسے ان کے شرکائے کار نے اپنا مطمحِ نظر بنایا۔ اس پوری تحریک میں اتحاد و تعاون کا جذبہ پوری شدت کے ساتھ موجود رہا ہے۔ سرسید ہندوؤں اور مسلمانوں کی وحدتِ فکر اور وحدتِ عمل پر ایمان رکھتے تھے۔ اس ایمان اور عقیدے کی اشاعت بھی کرتے رہے۔ ہندوستان کی آزادی کے لیے اسے سب سے مقدم جانتے تھے۔

سیاسی و معاشی نقطۂ نظر سے مسلم معاشرہ بہت پیچھے تھا۔ انگریزی تعلیم کا بائیکاٹ کر کے مسلمانوں نے سرکاری ملازمتوں سے بھی اپنے کو محروم کر لیا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ پہلے ہمیں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنی چاہیے۔ جس سے شعور اور زندگی کی اعلیٰ قدریں پیدا ہوں۔ پھر آزادی کی جد وجہد۔ ان کی نظر میں دونوں قومیں یہاں برابر کی شریک قسمت ہیں۔ باوجود اختلافِ عقائد کے یہ قومیں ایک قوم ہیں۔ کیوں کہ حیثیت ایک وحدت کی ہے۔ اور وحدتِ کردار اور وحدتِ

افکار سے قوم بنتی ہے وہ ایک خوبصورت تشبیہہ سے اس کا موازنہ کرتے ہیں کہ ''ہندوستان ایک دلہن کی مانند ہے جس کی خوبصورت اور رسیلی دو آنکھیں ہندو مسلمان ہیں'' جسم بہ حیثیت وطن ہے اور اس وطن کی دو پیاری آنکھیں ہیں۔ بغیر ان دو آنکھوں کی موجودگی کے رخ ورخسار کی تمام رعنائی ختم ہو جاتی ہے۔ اس لیے ان دونوں قوموں کے اتحاد واشتراک سے ہی یہ حسن ولطافت قائم رہ سکتی ہے۔ ایک کی ترقی اور دوسرے کی پسماندگی سے یہ نور ونکہت باقی نہیں رہ سکتے۔ ان کے مضامین، خطوط اور خطبات میں اس وحدتِ کردار ووحدتِ افکار پر بڑا زور ملتا ہے۔ چناں چہ یورپ میں بھی سرسید کو یہ فکر دامن گیر تھی۔ خطوط اس حقیقت کے شاہد ہیں اس سے پہلے جس چیز نے ان کے قلب ونظر میں کسک پیدا کی تھی۔ بلکہ جس چیز نے سرسید کو غم والم میں مبتلا کیا تھا وہ ان کے قوم کی بربادی کا غم تھا۔ ''اسباب بغاوت ہند'' میں یہی جذبۂ قومی بیدار ہو کر ایک نالۂ دل دوز کی شکل میں نمودار ہوا ہے جس میں رعایا کی طرف سے صلح وصفائی کی بہترین کوشش کی گئی اور دوسری طرف بغاوت کے تمام الزامات کو ہلکا کر کے ایک معقول عذر پیش کیا گیا ہے عذر کی معقولیت اس سے بہتر نہیں ہو سکتی تھی:

> سب لوگ تسلیم کرتے چلے آئے ہیں کہ واسطے اسلوبی اور خوبی پائداری گورنمنٹ کے مداخلت رعایا کہ ملک میں واجبات میں سے ہے۔

غدر کی ناکامی کے بعد مسلمانوں پر عتاب اور قیامت خیز ظلم وستم جاری تھا مدافعت میں سرسید کی پہلی شخصیت تھی جس نے اس عتاب کو فرو کرنے میں جسم وجان کی پروا نہ کی۔ انھیں تقاضوں کے پیش نظر انھوں نے ۱۸۶۰ء میں ''لائل محمڈنس آف انڈیا'' کے نام سے انگریزی اور اردو پرچے نکالنے شروع کیے جو تین نمبروں کے بعد ۱۸۶۱ء میں بند ہو گیا۔ سرسید نے اس طرح رعایا اور اقتدار کے دلوں کی کدورت دور کرنے کے لیے ان تھک کوشش کی۔ اس کا ایک دوسرا تاریک پہلو بھی ہے۔ راجہ رام موہن رائے کی تحریک نے غدر سے بہت پہلے انگریزی تعلیم کو من وعن تسلیم کر لیا تھا۔ اور انگریزی اقتدار کی وفاداری کا بھی حلف لے چکے تھے۔ مسلمانوں نے بغاوت میں جو مجاہدانہ رول ادا کیا تھا۔ انگریز اس سے سخت خائف تھے۔ ان میں جذبۂ انتقام موجِ خون بن کر دوڑ رہا تھا۔ عہد ماضی کی صلیبی جنگوں کی شکست فاش کا بھی

انتقام تازہ ہو چکا تھا۔ صدیوں کے جذبہ انتقام اور چاروں طرف کی یلغار نے پورے معاشرے کو ذلت میں تبدیل کر دیا تھا۔ ان نامساعد حالات میں سرسید کی کوششیں بار آور ہوئیں۔

سرسید کی تمام تر توجہ اعلیٰ تعلیم کے حصول پر مرتکز تھی۔ پوری تحریک میں روحِ رواں یہی تعلیمی نقطۂ نظر تھا۔ وہ دن بڑا منحوس تھا جب فارسی زبان کو تمام دفاتر سے علیحدہ کر کے ایک دوسری زبان کا مطالبہ کیا گیا مزید برآں ۱۸۴۴ء میں لارڈ ہارڈنگ نے ایک حکم جاری کیا جس کی رو سے ملازمت کے لیے وہی لوگ اہل سمجھے جانے لگے جنہوں نے انگریزی تعلیم حاصل کی تھی۔ دوسری طرف مسلم معاشرے نے خاص طور علماء نے اس انگریزی تعلیم کو کفر قرار دے کر مسلمانوں میں انگریزی شہنشائیت کی ملازمت کیخلاف ایک جذبہ نفرت پیدا کر دی تھی جب کہ ولیم ہنٹر کی زبان میں ہندوؤں نے ۱۸۱۸ء سے ہی انگریزی تعلیم کو قبول کر لیا تھا۔ راجہ رام موہن رائے نے اسے ایک تحریک کی صورت دی۔ مسلمانوں کا سرکاری طور پر بائیکاٹ ہو چکا تھا۔ صنعت وحرفت برائے نام تھی اور نہ اس کی طرف ان کی توجہ ہی تھی۔ غرض ان کی معیشت فاقہ کشوں کی تھی سرسید ابھی ان معاملات سے دوچار تھے کہ ۱۸۶۷ء میں بنارس میں چند سر برآوردہ لوگوں نے ہندی کو سرکاری زبان بنانے کی تحریک چلائی اور اردو کا بائیکاٹ کیا۔ سرسید بے حد متاثر ہوئے۔ مگر دونوں معاشرتی تمدنوں کے اشتراک واتحاد کی کوششوں سے وہ مایوس نہیں ہوئے بلکہ اپنے اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول میں ہمہ تن مصروف رہے اور بہتری کی ہزار صورتیں پیدا کرنے میں مشغول تھے۔

ہندوستانی معاشرے پر ادبار ونحوست کا جو دل دوز اور ہمت شکن ماحول چھایا تھا۔ اس نے قوتِ عمل کو شل کر دیا تھا۔ زندگی کے مثبت اقدار بدل چکے تھے۔ اس حزن انگیز معاشرے میں وطن پرستی کے جذبات پوری شدت کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ان میں مثبت رجحانات پیدا ہو جائیں تو ان کا رخ آزادیٔ وطن کی طرف مائل ہو جاتا ہے ورنہ دائمی غلامی راسخ ہو جاتی ہے۔ بسا اوقات یہ جذبات سیاسی بیداری میں بھی تبدیل ہو جایا کرتے ہیں۔ ماضی کی شاندار روایات، حوصلوں اور عزائم کی پر شکوہ داستان بھی اس کو تازیانہ لگاتی ہے غیرت وحمیت کا جذبہ بیدار ہوتا ہے۔ اگر ان کی صحیح تربیت ہو جائے تو وطن کو دوبارہ بہشت بریں بنانے کا کام لیا

جاسکتا ہے۔ حالیؔ بھی اس عظمتِ گذشتہ کا ذکر کرتے ہیں۔ آریائی حملوں کی یاد تازہ کر کے عزم وارادوں کا ایک نیا طوفان لانا چاہتے ہیں جس کے سامنے خس وخاشاک کیا کوہِ گراں بھی نہ ٹھہر سکے۔ بڑی سی بڑی آہنی دیواریں بھی زمیں بوس ہوجایا کرتی ہیں اور بڑے سے بڑا ظالم اور سفاک بھی سرنگوں ہوکر سر بہ سجود ہوتا ہے۔ مختلف پیرایۂ بیان میں وہ ماضی کا تذکرہ کرتے ہیں۔ محض زیبِ داستان کے لیے نہیں بلکہ مقاصد اور عزائم کی خاطر اسی تسلسلِ بیان میں ایک مثال بھی پیش کرتے ہیں۔ جس کا تعلق مذہبی عقائد اور تاریخِ مذہب سے زیادہ ہے مگر پس منظر کے ان واقعات اور بیانات کو عقیدے سے منسلک کرنے میں فکر ونظر کے باریک شعور کو بھی دخل ہے۔ جس سے حوصلوں اور ارادوں میں قوتِ غازیانہ پیدا ہوتی ہے۔ اور اس قوت کی موجودگی میں دنیا کی بڑی سے بڑی طاقت بھی خراج دیتی ہے:

قدر اے دل وطن میں رہنے کی پوچھے پردیسیوں کے جی سے کوئی
ہوئے یثرب کی سمت جب راہی سید بطحیٰ کے ہم راہی
رشتے الفت کے سب توڑ چلے اور بالکل وطن کو چھوڑ چلے

ان اشعار سے حالی کے شعور کو سمجھنے میں بھی کافی مدد مل سکتی ہے اور حب الوطنی کے جذبات کو بھی ذہن نشیں کیا جاسکتا ہے۔ ان جذبات کو پردوں میں سیاسی بیداری کے محرکات بھی جلوہ گر ہیں۔ مذہبی پس منظر میں پیش کر کے حالی نے ان جذبات میں آتشیں احساس کا اضافہ کیا ہے تاکہ اشتعال پیدا ہو۔

اکبر الٰہ آبادی بھی دونوں گروہوں کے درمیان پیدا کردہ نفاق کو پر کرنا چاہتے تھے۔ مگر وہ ان کا رشتہ صرف ہندوستان سے ہی قائم نہیں کرتے بلکہ وسیع تر سوادِ اعظم کے مفاد میں پیش کرتے ہیں۔ یہ وسیع ترین مفہوم اس دونیم کیفیت کے پیشِ نظر ہے۔ ورنہ وہ سرزمینِ ہند کے محدود تصورات میں ہی اظہارِ خیال کرتے۔ مگر ان کی نظر اس حقیقت کی طرف بھی ہے کہ براعظم ایشیا کے بیشتر جغرافیائی علاقوں میں بھی ہمارے تہذیبی وثقافتی تعلقات ہیں۔ اس نکتے کو ذہن میں رکھ کر وہ آریائی قوم کے آبائی وطن اور ان کے خروج کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں۔ ان دونوں رشتوں میں پھر ایک قدرِ مشترک کی دریافت ہوتی ہے۔ قومیت کے محدود

دائرے میں وہ براعظم کو شامل کر کے وسیع تصور پیش کرتے ہیں:

ہندو مسلم ایک ہیں دونوں یعنی یہ دونوں ایشیائی ہیں
ہم وطن ہم زبان وہم قسمت کیوں نہ کہدوں کہ بھائی بھائی ہیں[۶]

اس عقیدے میں زبان ووطن، نسل وہمسائیگی زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ نظریاتی یا عقائد کے اختلافات زیادہ نہیں۔ یہ خیال دراصل جذبۂ وطن بیدار کرنے کے لیے ایک موثر محرک ہے۔ آزادیٔ وطن کے لیے معاشرے کے تمام عناصر کو زیادہ سے زیادہ متحرک اور فعال بنانے کی غرض سے اسے ایک حقیقت کے طور پر پیش کیا گیا ہے جس کے مشترک مفاد پر زیادہ سے زیادہ اتحاد واشتراک کی ضرورت پڑتی ہے۔ وہ فرصتِ دونفس کی آزادی کو بھی دراصل غنیمت نہیں سمجھتے۔ بلکہ اس آزادی کے خلاف وہ طنزیہ انداز میں بغاوت کرتے ہیں۔ انگریزی استعماریت کے ظلم وجبر کے خلاف یہ جذبۂ بغاوت ہے جسے وہ طنز کے تیکھے انداز میں دل کا مطلب استعاروں میں بیان کرتے ہیں اور وہ ان استعماری طاقتوں کے خلاف قومی تنظیم کی افراتفری پر بھی نظر ڈالتے ہیں:

کمر باندھی ہے یاروں نے جو راہِ حب قومی میں
وہ بولے تو نہیں چلتا وہ بولے تو نہیں چلتا[۷]

سرسید کی طرح وہ بھی ''نیشن'' کو بچوں کا گھروندا نہیں سمجھتے کہ جب چاہا مٹی کے سنگ ریزوں پر فلک بوس عمارت تیار کر لی اور جب چاہا مٹا دیا۔ نیشن اس طرح سے وجود میں نہیں آتا۔ اس کے لیے صدیوں کی محنتِ شاقہ درکار ہوتی ہے۔ صدیوں کے تجربات سے اس کا خمیر تیار ہوتا ہے۔ سالہا سال کی خدمت اور بیداری کے بعد اس تصور میں پختگی پیدا ہوتی ہے:

کچھ گھروندا نہیں نیشن کہ بنا لیں لڑکے
فطرتی طور پہ خود ہوتی ہے نیشن پیدا[۸]

وہ ذہن وفکر میں ایک تبدیلی لانا چاہتے ہیں۔ مغربی تہذیب وتمدن کی ظاہری روشنیوں سے وہ قلب ونظر کو پاک رکھنا چاہتے ہیں۔ اس قومی نظریے کے مبادیات کے سلسلے میں یہ بات قابلِ غور ہے کہ اکبر الہ آبادی مذہب کو قومیت سے مقدم سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں مذہبی قدریں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ قومی اقدار ثانوی درجات کے حامل ہیں۔ مذہب سے ہی قومی

تحفظات ممکن ہیں۔ مذہب کی عدم موجودگی سے اس کا بھی وجود ختم ہو جائے گا۔ مذہب اور اس کے عوامل زیادہ موثر طریقے پر آزادیٔ وطن کے حصول میں کارگر ہو سکتے ہیں۔ مذہبی شعور اس قومیت کے تصورات سے متضاد نہیں ہے بلکہ معاون و مددگار ہے:

مذہب ہی سے حفاظتِ قومی ہے اے عزیز
نادان ہے کواڑ ہٹائے جو چول سے[9]

یہ اندازِ فکر اس دور کے شعراء مصلحین و اقائدین کے یہاں اکثر و بیشتر ملتا ہے۔ مگر اس مخصوص اندازِ فکر کے ساتھ قومی اتحاد و اتفاق کا رجحان بھی کثرت سے پایا جاتا ہے۔ ان دونوں طرزِ فکر میں ان کے نزدیک کسی قسم کا ٹکراؤ نہیں ہے بلکہ ایک خیال کو دوسرے خیال سے تقویت حاصل ہوتی ہے۔ بنیادی طور پر ان کا عقیدہ تھا کہ امامت و سیاست یا مذہب و سیاست میں کسی قسم کا بعد نہیں ہے بلکہ مذہب ہی سے سیاست کی تربیت ہونی چاہیے۔

شبلی کی ''صبح امید'' اور حالی کی ''مسدس'' کافی حد تک ایک مشترک اقدار کی حامل ہیں۔ ان کی اندورنی تہوں میں مشترک خیالات کی کارفرمائی واضح ہے۔ شبلی بھی اسلاف کے عالی شان کارناموں کا تذکرہ کر کے ایک نئی توانائی پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ماضی کے واقعات سے لہو میں گرمی محسوس کرتے ہیں حالی بھی ان کارہائے نمایاں کو فخریہ بیان کرتے ہیں۔

اکبر الہ آبادی بھی حالی کی طرح صنعت و حرفت و تجارت کو زیادہ مقدم قرار دیتے ہیں کیوں کہ اس سے تخت و تاج کے اسرار منکشف ہوتے ہیں۔ انھیں پیشوں سے قومیں ترقی کرتی اور زندگی کی دشوار راہوں پر قابو پاتی ہیں۔ خطرات پسندی سے بھی گزرنے کی تلقین کرتے ہیں سیر و سیاحت کے لیے مفید مشورے دیتے ہیں علم و ہنر کے لیے سعی کرنے کا عزم پیدا کرنا چاہتے ہیں۔

اقبال اسی سلسلۂ فکر سے براہِ راست تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے یہاں معاشیات سے متعلق بڑے بصیرت افروز خیالات ملتے ہیں اس سلسلے کی بہت اہم کڑی ان کی سب سے پہلی نثری تصنیف علم الاقتصاد ہے اولیت اور اقبال کے تفکیری نظام کے اعتبار سے بھی یہ کتاب زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔

اس ابتدائی تصنیف کے مطالعے کے بعد اقبال کے ذہن اور رہ روانِ فکر کا اچھی طرح اندازہ ہوتا ہے۔ اقبال کا یہ ابتدائی دور ہے۔ مگر معاش و معیشت کے متعلق ان کے عالمانہ اور

مفکرانہ خیالات ایک جہانِ معنی رکھتے ہیں۔ معاش و معاشرت کے ساتھ تعلیمی مسائل خاص طور پر جبری تعلیم اور آبادی کے مسائل پر اقبال کی حکیمانہ نظر بشارت آفریں انقلابی فکر ہے۔ مسئلہ معاش حالی، اکبر وغیرہ سبھی کو پریشان کر رہا تھا اور وہ اپنے اپنے طور پر اسے پیش کرتے ہیں۔ غدر کے بعد معاشرہ جن افلاس و غربت سے دوچار تھا۔ اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ قوم کے دردمند اس مسئلے پر سنجیدگی سے غور کرتے۔

''حب وطن'' کے بعد ''مدو جزرِ اسلام'' لکھا گیا۔ اس نظم سے حالی کے سلسلۂ فکر میں ایک موڑ پیدا ہوا۔ گو اس کے نشانات پہلے بھی ملتے ہیں مگر اتنے واضح اور نمایاں شکل میں نہیں۔ اسلام اور مسلمانوں کی خدمت کا جذبہ بیدار ہوتا ہے۔ مسلمانوں کے حالات اور اور ان کی پستی نے حالی کو بھی متاثر کیا۔ اس اثر پذیری نے فکر کے دھارے میں تبدیلی کی۔ ان کی نظریں مسلمانوں کے مسائل پر منعکس ہونے لگیں۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ہندوستان کے متعلقات کو پسِ پشت ڈال رہے ہوں۔ ہندوستان اور ایشیا کے اسلامی تمدنی معاشرت پر ان کی توجہ مخصوص ہوگئی۔ اب حالی ''نیشن'' کی تعریف ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں:

یہ ہے مانی ہوئی جمہور کی رائے　　اس پر ہے جہاں کا اتفاق اب
کہ نیشن وہ جماعت ہے کم از کم　　زباں جس کی ہو ایک اور نسل و مذہب
مگر وسعت اسے بعضوں نے دی ہے　　نہیں جو رائے مین اپنی تذبذب
وہ نیشن کہتے ہیں اس بھیڑ کو بھی　　کہ جس میں وحدتیں مفقود ہوں سب
زباں اس کی نہ ہو مفہوم اس کو　　ہوں آدم تک جدا سب کے جد واب
جو واحد لاشریک اس کا خدا ہو　　تو لاکھوں اس کے ہوں معبود اور ربّ

''نیشن'' کی اس تعریف میں بڑی وسعت ہے۔ باوجود جزوی اختلافات کے ایک بڑی وحدت میں بہت سی قومیں شمار کی جاسکتی ہیں۔ اس طرح وحدتِ فکر اور وحدتِ قبائل قائم کی جاسکتی ہے۔ حالی ''شکوۂ ہند'' میں مسلمانوں کی جداگانہ حیثیت کا اعتراف کرتے ہیں۔ اس جداگانہ حیثیت میں دو پہلو نمایاں ہیں، ایک حیثیت ہندوستانی کی ہے دوسری حیثیت مسلمان کی ہے۔ آخر الذکر حیثیت میں تمام عالم کے مسلمان شریکِ قسمت ہیں۔ اسی طرح یہ عالمی برادری جغرافیائی وحدت کی پابند بھی ہے اور آزاد بھی۔

فکری اور عملی اعتبار سے یہ ایک وحدت میں منسلک ہیں۔ کردار و گفتار کے تعلقات میں بھی یکسانیت ہے۔ اس طرح یہ ایک خاندان اور ایک کل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کل میں رنگ و نسل کا اختلاف حائل نہیں ہے بلکہ مختلف رنگوں کے گونا گوں پھولوں کا ایک چمن ہے جس میں تمیز رنگِ و بو حرام ہے چمن کی نظر افروزی کے لیے ضروری ہے کہ ہر طرح کے سدا بہار پھول قائم رہیں تا کہ دل کو سرور اور آنکھوں کو انبساط ملتا رہے۔ حالیؔ نے اس وسیع زاویۂ فکر پر اپنی توجہ صرف کی۔ مگر اسے فراموش نہ کرنا چاہیے کہ حالی نے مسلمانوں کی اس حیثیت پر بھی زور دیا کہ ان کی ایک حیثیت ہندی مسلمان کی بھی ہے۔ ان کی تقدیر کا مادی رشتہ اسی جغرافیائی خطۂ زمین سے وابستہ ہے۔ بحیثیت وطن کے اس کی آزادی کے لیے بڑی سے بڑی قربانی دینا بھی ان پر فرض ہے۔ اور اس جد و جہد میں تمام قوموں کے ساتھ لے کر چلنا ہوگا کیوں کہ سب کا مفاد مشترک ہے اور تمام قوموں کے مقاصد میں بھی وحدت ہے اور اس چمن کی رونق کے لیے ہر گل اور ہر شاخ کی یکساں اہمیت ہے:

ہو مسلمان اس میں یا ہندو　　بدھ مذہب ہو یا کہ ہو برہمو
جعفری ہو وے یا کہ ہو حنفی　　جین مت ہووے یا ہو ییشنوی

اس وحدتِ فکر اور وحدت مقصد کی عظمت میں ان جزوی اختلافات کی قدر و قیمت کو نظر انداز کرنا ایک قربانی سے کم نہیں۔ اکبر تھوڑی سی آزادی جس میں سانس لینے کی اجازت ہے حقارت سے دیکھتے ہیں اور اس آزادی کا مذاق اڑاتے ہیں۔ حالی بھی اس آزادی کو اور آزادی کے اس تصور کو حقیر نظروں سے دیکھتے ہیں۔ ناسزاوار قبول بتاتے ہیں۔ اس کی ایک کریہہ صورت اس طرح پیش کی ہے۔

سن کے آزاد نے یہ لاف چپکے سے کہا
ہے سقر موری کے کیڑے کے لیے باغِ ارم

آزادی کا یہ کریہہ ترین اور حقارت آمیز تصور جذبۂ بغاوت کا رہین منت ہے۔ اور یہ جذبہ حالی کے یہاں ایک طوفان انگیز انقلاب کا بار بار مطالبہ کر رہا ہے۔

تاریخ اپنے دامن میں قسم قسم کے پیکروں کو پناہ دیتی رہی ہے۔ جو اکثر اوقات مروجہ دھاروں سے مختلف اور متضاد رجحانات کے حامل ہوتے ہیں خیر و شر کی یہ آمیزش جانی پہچانی

ہے۔ انسانی مشاہدہ وادراک میں اس قسم کی ہزاروں مثالیں موجود ہیں۔ انسانی فکر کی ساخت بڑی عجیب ہے اگر اس کی تربیت صالح اور توانا قدروں پر نہ کی جائے تو افکار کی خامی صالح روایات کو غارت کر دیتی ہے۔ آزادیٔ فکر وخیال کی بڑی ضرورت ہے مگر آزادیٔ افکار کو مثبت اقدار کا حامل ہونا بھی ضروری ہے۔ غدر کے بعد ایسی صورت نہ تھی کہ ہندوستان میں بسنے والے مختلف طبقات کے اتحاد کا شیرازہ منتشر کیا جائے۔ ایک سنجیدہ گروہ اس ہزاروں سال کے اشتراک ووحدت پر زور دے رہا تھا مگر ایک گروہ ایسا بھی تھا جو اس دیرینہ تعاون کو حرفِ غلط کی طرح صفحۂ تاریخ سے مٹا دینا چاہتا تھا۔ خط تنسیخ کھینچی جارہی تھی تنظیموں اور تحریکوں کی سرگرمیاں روز افزوں تھیں۔ شدھی تحریک پروان چڑھ رہی تھی۔ تبلیغ وتنظیم کے محرکات کو ہوا دی جارہی تھی۔ اسی درمیان ۱۹۰۰ء میں مہاراجہ دربھنگہ کی قیادت میں ''بھارت دھرم مہا منڈل'' قائم کی گئی۔ اسی سال اردو اور ہندی کا قضیہ بھی اٹھ کھڑا ہوا۔ ان محرکات نے قومی اتحاد کے رشتوں کی قطعی پرواہ نہ کی ۱۹۰۰ء اردو زبان اور ادب کا ناقابلِ فراموش سال ہے اسی سال انٹونی میکڈانل نے فرمان جاری کیا جس کے مطابق سرکاری دفاتر میں اردو کی جگہ ہندی کا استعمال لازمی قرار دیا گیا۔ اسی سال ''آل انڈیا مسلم آرگنائزیشن'' کے نام سے ایک مسلم تنظیم وجود میں آئی۔ نواب وقارالملک اس کے سکریٹری مقرر ہوئے۔ اس طرح قوموں کا اندازِ فکر بدل چکا تھا۔ اور ذہن تیزی سے مختلف سمتوں میں گامزن تھا۔

ان تمام تاریک پہلوؤں کے ساتھ ساتھ سنجیدہ ذہن اتحاد واشتراکِ عمل کی طرف عام انسانوں کو دعوت دے رہا تھا۔ ان کے نزدیک مختلف اقوام کے اتحاد میں ہی ملک اور قوم کی نجات ممکن ہے کیوں کہ وہ مشاہدہ کر رہے تھے۔ کہ ذی اقتدار طبقہ اس انتشار سے اپنی بنیادوں کو مضبوط کر رہا ہے۔

ہندوستان کی تاریخ وتہذیب اور جغرافیائی وحدت میں ہمالہ کو جو مقام حاصل رہا ہے وہ واضح ہے۔ سرزمین ہند کی عظمت ورفعت کا بہت کچھ انحصار بھی اس پر ہے اتحاد وتعاون کے جن خیالات کو اربابِ فکر ودانش عوام تک پہونچا رہے تھے۔ اقبال بھی اس آواز میں برابر کے شریک ہیں اس نظم میں مقصد کی وحدت اور جذبے کے تاثر نے ایک بہاؤ کی صورت اختیار کرلی ہے یہ ایک علامت ہے جو اتحاد اور عظمت کی نشان دہی کرتا ہے۔ یہ قدرت کا ایک

نا قابلِ تسخیر مظہر ہے۔ یہ نا قابلِ تسخیر وحدت بے شمار اکائیوں کا مربوط پیکر ہے۔ شب و روز کے تغیرات اس پر اثر انداز نہ ہو سکے۔ اقبال کو جلال و جبروت کے اس عظیم پیکر میں متعدد وجوہ سے بڑی دلکشی محسوس ہوتی ہے۔ ہمالہ کو ان کی طبیعت سے بڑا شغف ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنے گوہرِ مراد سے قریب تر ہیں۔ عہدِ کہن کی داستان سرائی سے وہ ذہنی سکون حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اس دور کی بیشتر نظموں میں حبِ وطن کا جذبہ پوری شدت کے ساتھ موجود ہے۔ اس جذبے میں کسی قسم کا تکلف اور آورد معلوم نہیں ہوتا بلکہ ایک فطری بہاؤ ہے جو ہر سمت رواں ہے۔ اس فطری جذبے میں قومی اور سیاسی مفاد بھی وابستہ رہے ہیں۔ ہندوستان کی غلامی کے خلاف جو جدوجہد جاری تھی اس نے پورے معاشرے میں ایک اندرونِ دل انقلاب کی صورت اختیار کر لی تھی۔ ان حالات میں احساسات کا پیدا ہونا بھی ایک فطری عمل ہے۔ اقبال ہندوستان کی آزادی کے لیے ہندوستانیوں کے آپسی اتحاد کو شرطِ اول قرار دیتے ہیں۔ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے باہمی نفاق سے بے حد متردد ہیں جس کا بار بار اظہار کرتے :

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا[۱۰]
اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا
جنگ وجدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے[۱۱]

عدم اتحاد اور جداگانہ طرزِ فکر کی وہ سخت مخالفت کرتے ہیں۔ اتحاد و اشتراک کے ساتھ وہ ایک قوم ایک وطن کی حیثیت سے ایک وحدت چاہتے ہیں۔ ہندوستان مختلف تہذیبوں کا گہوارہ ہے۔ جس کی آبیاری میں مختلف تہذیبوں کا خونِ گرم شامل ہے۔ ان تہذیبوں کی حیثیت ایک مشترک عنصر کی ہے۔ جسے کسی تجزیاتی عمل سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ وہ ایک ایسے ہندوستان کی تعمیر کرنا چاہتے ہیں جس میں ایک قوم، ایک وطن اور ایک اندازِ فکر ہو۔ ملک کے باشندوں کے اندازِ فکر سے ناراض ہو کر ایسے شوالے کی بنیاد ڈالنا چاہتے ہیں جس میں دیر و حرم کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔

سونی پڑی ہوئی ہے مدت سے جی کی بستی — آ اک نیا شوالہ اس دیس میں بنا دیں
زنار ہو گلے میں تسبیح ہاتھ میں ہو — یعنی صنم کدے میں شانِ حرم دکھا دیں
ہر صبح اٹھ کے گائیں منتر وہ میٹھے میٹھے — سارے پجاریوں کو مے پیت کی پلا دیں

اگنی ہے وہ جو نرگن کہتے ہیں پیت جس کو　　دھرموں کے یہ بکھیڑے اس آگ سے جلا دیں [۱۲]

خیالات میں کتنی عظمت اور کتنا احترام ہے ایسی محبت بارآور ہو سکتی ہے اور قوموں کی تقدیر بدل سکتی ہے ملک وملت کی فلاح کا دارو مدار بھی اس اندازِ فکر پر موقوف ہوتا ہے اقبال ان خیالات کو بڑے ہی احترام اور دل کی گہرائیوں سے پیش کرتے ہیں ان خیالات کے لیے اقبال نے جو زبان استعمال کی ہے وہ بھی قابلِ پذیرائی ہے۔ خیالات کے لیے زبان کی موزونیت بھی ملحوظ خاطر ہے اسی لیے ان اشعار میں سادگی اور سحر کاری کے ساتھ تاثیر ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ اقبال جب ہندی الفاظ کے استعمال کی طرف مائل ہوتے ہیں تو عام فہم لب ولہجے میں گفتگو کرتے ہیں۔ ورنہ اس دور کا فنی پہلو فارسی لفظوں اور ترکیبوں کی کثرت سے بھر پور ہے۔ جہاں انھوں نے سادہ اور عام فہم زبان استعمال کی ہے۔ ان کی تاثیر دو چند ہوگئی ہے۔ بعض شعر اور مصرعے تو اضافتوں کی کثرت سے فارسی اشعار میں تبدیل ہو گئے ہیں۔ اقبال کی شاعری میں فارسی کے نمایاں اثرات شروع سے ملتے ہیں۔ یہ رجحان فارسی شاعری کے لیے ایک نیک فال ثابت ہوا۔ ایک دوسرا پہلو ہے وہ ہندی کا لب ولہجہ ہے اور اس نظم میں بدرجۂ کمال موجود ہے۔ عزیز احمد نے اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا ہے:

> بہ ہر حال اتفاق ہی اقبال کی اس وطنی شاعری کا سب سے بڑا محرک جذبہ ہے۔ سب سے اہم موضوع ہے اور اس زمانے میں ان کی رائے کے خلوص سے انکار کرنا ناممکن ہے۔ اتفاق کے موضوع پر ان کی بہترین اور دلکش ترین نظم ''نیا شوالہ'' ہے۔ یہ نظم خیالات کی تعمیر اور تربیت اپنی نادر تشبیہات اور اپنے پرخلوص اور پر جوش لیکن انوکھے اندازِ بیان کی وجہ سے اقبال کی سب نظموں سے مختلف ہے۔ اس کی موسیقیت صرف ''جگنو'' میں ذرا سی منتقل ہوئی ہے اور کسی نظم میں نہیں۔ ہندو مسلم اتحاد کے موضوع کے اعتبار سے ہندی الفاظ اقبال نے جس کاری گری سے جڑے ہیں ان کا کوئی اور نمونہ نظیر اکبر آبادی کے بعد اور عظمت اللہ خاں سے پہلے اقبال کی اس نظم کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اقبال کی کوئی اور نظم ایسی نہیں جس میں ہندی الفاظ کو اس بے تکلفی اور شیرینی سے برتا گیا ہو۔ [۱۳]

پروفیسر آل احمد سرور نے چکبست کی وطنی شاعری پر اظہار خیال کرتے ہوئے اقبال کی ترکیب استعمال کی ہے:

چکبست کے معیار میں وطن ایک قدر اعلیٰ تھا اور خاکِ وطن کا ہر ذرہ دیوتا۔ [۱۴]

چکبست کے یہاں وطن ایک قدرِ اعلیٰ ضرور ہے۔ مگر صرف ایک پہلو پر زور ملتا ہے اور وہ فطری ہے۔ جہاں تک خاک وطن کے ہر ذرے کو دیوتا سمجھنے کی بات ہے یہ اقبال کا خلوص اور عقیدت ہے۔ متن بھی اقبال کا ہے۔ چکبست کا نہیں۔ اقبال کی ابتدائی وطنی نظموں میں یہی روح ملتی ہے۔ جو مختلف صورتوں میں سامنے آتی ہی چکبست کی شاعری اردو میں وطنی شاعری کی نادر مثالیں پیش کرتی ہے۔ ان نظموں میں خلوص، عقیدت اور حبِ وطن کے جذبے فراوانی کے ساتھ ملتے ہیں اور یہی عناصر چکبست کی شاعری کے محرکات ہیں وہ بھی ہندو مسلم نفاق سے سخت بے زار ہیں اور گلہ کرتے ہیں:

قوم کی شیرازہ بندی کا گلہ بے کار ہے　　طرزِ ہندو دیکھ کر رنگ مسلماں دیکھ کر
نئے جھگڑے نرالی کاوشیں ایجاد کرتے ہیں　　وطن کی آبرو اہلِ وطن برباد کرتے ہیں [۱۵]

چکبست نے صرف ہندی قدر پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ بشن نرائن ور۔ گوپال کرشن گوکھلے بال گنگادھر تلک، گنگا پرشاد ورما، اقبال نرائن، مہادیو گووند راناڈے، کرشن کنہیا بیوہ لڑکی کی شادی کی پہلی رسم، قومی مسدس، رامائن کا ایک سین، گائے، پھول مالا۔ برقِ اصلاح، دردِ دل نالۂ یاس وغیرہ کے مقابلے صرف ایک نظم آصف الدولہ کا امام باڑہ پیش کیا جاسکتا ہے۔ یہ ایک فطری میلان ہوتا ہے۔ چکبست کے پیشِ نظر ان کے قوم کی اصلاح مقصود تھی اور ان کی قوم ہی ان کی مخاطبِ اول تھی۔ اس کثرت کے فطری وجوہات ہیں۔

اس دور کے شعرا کا عام رجحان اتفاق واشتراک ہے۔ اقبال بھی پوری کوشش سے اس مشترک عنصر کی ہمت افزائی کرتے ہیں اسے محترم اور مقدس سمجھتے ہیں اس تقدیس وتحریم میں وہ کمزور قول یا روایت کا بھی سہارا لیتے ہیں۔

وحدت کی لے سنی تھی دنیا نے جس مکاں سے
میرِ عربؐ کو آئی ٹھنڈی ہوا جہاں سے
بندے کلیم جس کے پربت جہاں کے سینا
نوح نبی کا ٹھہرا آکر جہاں سفینا [۱۶]

یہ خیالات اقبال کے قلب ونظر کی گہرائیوں میں سمائے ہوئے ہیں وہ عقیدت واحترام

کے آگے ضعیف روایات کا بھی پاس نہیں کرتے۔ حب وطن کے جذبے میں وہ دونوں اقدار کا والہانہ انداز میں تذکرہ کرتے ہیں اس کی مثالیں بھی کم یاب ہیں وہ اخوت ومحبت، کے لیے ایک نیا دستور پیش کرنا چاہتے ہیں:

از شرابِ حب ہم جنسانِ خود مستانہ باش
شعلۂ شمعِ وطن را صورتِ پروانہ باش

اس دور کی ایک عہد آفریں نظم " تصویرِ درد" ہے جو ہر لحاظ سے اپنی مثال آپ ہے۔[۱۷] حب وطن، فکرِ وطن، آزادیٔ وطن، بربادیٔ وطن، اہل وطن کے متعلقات ہیں۔ اس نظم میں اقبال پر نوحہ خوانی کی کیفیت طاری ہوگئی ہے۔ وہ سخت مضطرب ہیں۔ ہندوستانی قوموں کے باہمی نفاق کا تذکرہ بڑا ہی دل اندوز ہے اس نفاق سے مغربی سامراجی طاقتیں مضبوط ہورہی تھیں۔ دونوں قوموں کے درمیان باہمی آویزش ان کی ایک نئی حکمت عملی ہے۔

ہوائے امتیازِ ملت وآئیں کی موجوں نے　　غضب کا تفرقہ ڈالا ترے خرمن کے دانوں میں
وطن کی فکر کرنا داں مصیبت آنے والی ہے　　تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں[۱۸]

انتشار کے جگر سوز واقعات سے اقبال مضطرب تھے۔ اقبال ایک عزم لے کر اٹھتے ہیں۔ ہندوستانیوں کے اندر جوشِ محبت کو عام کرنا چاہتے ہیں۔ اخوت ومحبت کو بنی نوعِ انسان کا دستور العمل کہتے ہیں۔ اس کی ہمہ گیری کو آفاقی بتاتے ہیں:

محبت کے شرر سے دل سراپا نور ہوتا ہے　　ذرا سے بیج سے پیدا ریاضِ طور ہوتا ہے
شرابِ روح پرور ہے محبت نوعِ انساں کی　　سکھایا اس نے مجھ کو بے جام وصبور رہنا
محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے　　کیا ہے اپنے بختِ خفتہ کو بے دار قوموں نے[۱۹]

اس محبت سے انسانی برادری کا عالمگیر تصور قائم ہوتا ہے۔ اس میں قوم ونسل کالے گورے یا من وتو کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔ وطن کی محبت کا رجحان عالم گیر انسانی محبت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اقبال کو اس دور سے ہی انسانی اخوت ومحبت کا بین الاقوامی تصور پرورش پارہا ہے اس فکر میں بنی نوعِ انسان کو ایک قوم اور مادر گیتی کو ایک وطن تسلیم کیا گیا ہے۔ اقبال کا یہ عالم گیر تصور ہے۔ جسے بعد کے ادوار میں نمایاں مقام حاصل ہوا۔

بستۂ رنگِ خصوصیت نہ ہو میری زباں
نوعِ انساں قوم ہو میری وطن میرا جہاں[20]

اقبال کے یہاں اس دور میں محدود وطنی تصور کے ساتھ ساتھ بین الاقوامی انسانی ہیئت اجتماعیہ کا تصور بہت ہی معنی خیز ہے وطنی تصورات بین الاقوامی تصورات سے ٹکراتے نہیں ہیں بلکہ دونوں باہم شیر وشکر ہوتے ہیں۔ انسانی محبت کا جذبہ ان دونوں فکر انگیز تصورات میں ایک مضبوط رشتہ قائم کرتا ہے یہ انسانی اتحاد کا عظیم ترین تصور ہے۔ اتحادِ انسانی کے ساتھ ساتھ قومی اور ملکی اتحاد بے حد ضروری ہے بلکہ پہلے ملکی اتحاد قائم ہونا چاہیے۔ کیوں کہ یہی اتحاد انسانی اتحاد کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اقبال اسی لیے قومی اتحاد پر زیادہ زور صرف کرتے ہیں۔

ملکی اتحاد کے لیے ایک بے نظیر ترانہ پیش کرتے ہیں تاکہ جذبات وخیالات اور تحریک وعمل میں یکسانیت پیدا ہو سکے۔ اس نظم ''ترانۂ ہندی'' میں مقصدیت اور شعریت کی حدیں ملتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ یہاں ایک لطیف اشارہ یہ بھی ہے کہ دجلۂ وفرات سے علم وعرفان کی جو موجیں اٹھیں وہ ہندوستان کے ساحل سے ٹکراتی رہی ہیں۔ مشرقِ وسطیٰ سے جو روحانی قافلے چلے ہیں وہ یہیں آکر ٹھہرے ہیں۔ قدیم تہذیبی گہواروں نے ہمیشہ اسے جنبش دی ہے۔ مشرق ومغرب نے ہمیشہ اس سرزمین کی آبیاری کی ہے۔ وہ وطنیت کے تصورات کا مذہب سے کوئی ٹکراؤ محسوس نہیں کرتے بلکہ دونوں میں ایک قسم کا اشتراک تسلیم کرتے ہیں۔ مذہب سے رنگِ قومیت نہیں بدل سکتا۔ خونِ آبائی پر اس قسم کے اثرات نہیں پڑتے ایسی حکیمانہ آواز اقبال کے علاوہ کہیں اور نہیں سنائی دیتی:

ہم نے یہ مانا کہ مذہب جان ہے انسان کی — کچھ اسی کے دم سے قائم شان ہے انسان کی
روح کا جو بن نکھرتا ہے اسی تدبیر سے — آدمی سونے کا بن جاتا ہے اس اکسیر سے
رنگِ قومیت مگر اس سے بدل سکتا نہیں — خون آبائی رگِ تن سے نکل سکتا نہیں
وصلِ محبوب ازل کی ہیں یہ تدبیریں سبھی — اک بیاضِ نظمِ ہستی کی ہیں تفسیریں سبھی

ایک ہی مے سے اگر چشمِ دل مخمور ہے
یہ عداوت کیوں ہماری بزم کا دستور ہے[21]

اس خیال کو خالقِ ازل سے ملنے کی ایک صورت کہا گیا ہے۔ اقبال کی نظر میں مذہب اور وطن میں کسی قسم کا تضاد نہیں ہے بلکہ دونوں میں ایک حد مشترک ہے۔ اقبال کو یورپ میں پہلے اس امر کا انکشاف ہوا کہ وطنیت کا محدود تصور دراصل مذہب کے لیے زہرِ قاتل ہے۔ یہیں سے ان کا ذہن ایک موڑ لیتا ہے اور وہ اس محدود تصور کے خلاف بر سر پیکار ہو جاتے ہیں۔ پھر انھیں اسلامی تعلیمات میں انسانی ہیئت اجتماعیہ کا عظیم ترین تصور نظر آتا ہے۔ انھوں نے دیکھا کہ یہ مغربی سامراجی نظام کا ایک فریب ہے جس نے وطن کا ایک مخصوص تصور قائم کیا ہے اور انسانوں کو بے شمار جغرافیائی خانوں میں منقسم کر کے اپنے مقاصد کی تکمیل کر رہا ہے اور یہ تصور اسلامی نظام کے لیے بے حد مہلک ہے۔ یہیں سے ملی تصورات میں ایک جلا آتی ہے۔ وہ وطنی تصورات کے مخالف ہو جاتے ہیں۔ کچھ ناقدین نے اس خیال سے انکار کیا ہے کہ اقبال کے یہاں ملی جذبات پہلے سے موجود تھے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

......اقبال میں یہ جذبہ پہلے سے موجود تھا لیکن اس میں شدت اور گرمی بعد میں پیدا ہوئی۔ [۲۲]

جہاں تک ملی جذبات کا تعلق ہے وہ تو یقیناً ابتدا سے ہی موجود تھے۔ مگر وطنی تصورات کے متعلقات میں موجود نہ تھے یعنی وہ مذہب کو وطن سے مخالف نہیں سمجھتے تھے اور نہ اسلام کو وطنی تصورات سے ٹکراتے ہوئے سمجھتے تھے۔ ...... انھیں اس کا عرفان صرف یورپ میں ہوا۔ ان اشعار سے قطع نظر خود اقبال کا بیان اس خیال کی تردید کرتا ہے:

اس زمانے میں سب سے زیادہ بڑا دشمن اسلام اور اسلامیوں کا نسلی امتیاز و ملکی قومیت کا خیال ہے۔ پندرہ برس ہوئے جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا۔ اس وقت میں یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔ ایک طویل داستان ہے کبھی فرصت ہوئی تو اپنے قلب کی تمام سرگزشت قلم بند کروں گا جس سے مجھے یقین (ہے) بہت لوگوں کو فائدہ ہوگا۔ اس دن جب سے یہ احساس مجھے ہوا آج تک برابر اپنی تحریروں میں یہ ہی خیال میرا مطمحِ نظر رہا ہے۔ معلوم نہیں میری تحریروں نے اور لوگوں پر اثر کیا یا نہیں کیا لیکن یہ بات یقینی ہے کہ اس خیال نے میری زندگی پر حیرت انگیز اثر کیا ہے۔ [۲۳]

یہ خط ۷ رستمبر ۱۹۲۱ء کا لکھا ہوا ہے اقبال اس امر کا اعتراف کر رہے ہیں کہ انھیں یورپ میں مذہب اور وطن کے تصورات میں مغائرت کا احساس ہوا۔ سید عابد علی نے اس دور کی

شاعری کا محاکمہ کرتے ہوئے چند نتائج برآمد کیے ہیں ان کا خیال ہے کہ ۱۹۰۵ء تک یعنی حب الوطنی کے دور میں اقبال نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے اتحاد کو بے حد ضروری سمجھا تو:

لازم آیا کہ اقبال یک جہتی کی فضا پیدا کرنے کے لیے ہندوؤں کے مذہبی رہنماؤں اور ان کی قوم کے جلیل القدر شخصیتوں کا نام احترام سے لیں۔ رام، نانک، سوامی رام تیرتھ جو نظمیں لکھی گئیں ان کی تخلیق کا رمز یہی ہے۔[۲۴]

اقبال شروع سے آخر تک ہندوؤں اور مسلمانوں کی یک جہتی اور ہم آہنگی پر زور دیتے رہے۔ اسے کسی دور تک محدود کرنا مناسب نہیں۔ اگر ہندوؤں کے جلیل القدر انسانوں کا تذکرہ یک جہتی کے لیے تھا تو پھر بعد کی شاعری میں شنکر اچاریہ بھرتری ہری، طاسین گوتم، عارف ہندی (جاوید نامہ) کی تخلیق کے کیا رمز ہو سکتے ہیں؟

نظم ''نانک'' کے لیے جو چیز محرکِ اول ہے۔ وہ پیغام توحید ہے جو گرونانک کی تعلیم کی روحِ رواں ہے:

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

''سوامی رام تیرتھ'' میں ''لا'' اور ''الا'' کا عشق ہے جسے محرک کہا جا سکتا ہے۔ اس عشق کی تعلیم سے سوامی رام تیرتھ نے اسرار، کائنات کو آشکار کیا:

توڑ دیتا ہے بتِ ہستی کو ابراہیم عشق
ہوش کا دارو ہے گویا مستیٔ تسنیم عشق

اس سے قطع نظر نقاد سے تاریخی غلطیاں بھی ہوئی ہیں۔ اس لیے یہ نتائج بھی غلط ہیں۔ موصوف نے ۱۹۰۵ء تک کے تخلیقی محرکات و رجحانات کا جائزہ لیا ہے اور یہ نظمیں بعد کی ہیں۔ نظم ''رام'' بانگِ درا حصہ سوم میں شامل ہے اور یہ حصہ ۱۹۰۸ء سے لے کر ۱۹۲۴ء تک کے کلام پر مشتمل ہے۔ بہ ہر حال یہ نظم ۱۹۰۸ء کے بعد لکھی گئی ''نانک'' کا بھی یہی حال ہے۔ یہ بھی بانگِ دراحصۂ سوم کی نظم ہے۔ ''سوامی رام تیرتھ'' بانگِ دراحصۂ دوم کی نظم ہے جو ۱۹۰۵ء سے لے کر ۱۹۰۸ء تک کے کلام پر مشتمل ہے۔

اس کے برخلاف ایک دوسرا نقطۂ نظر ہے جسے تعلیقات میں جگہ دی گئی ہے تفہیم اقبال میں

کچھ نقادوں نے غلط نتائج برآمد کر کے مزید الجھنیں پیدا کی ہیں۔ اقبال کے نظریۂ وطنیت کو بھی ایک حد تک مسخ کر کے پیش کیا گیا ہے جس سے ان کے وطنی تصورات میں مغالطے پیدا کیے گئے۔

اس تفصیلی جائزے سے یہ مطالعہ مقصود تھا کہ یورپ جانے سے پیشتر اقبال کے وطنی تصورات میں کن کن خیالات کی کارفرمائیاں تھیں اور ان کا نقطۂ نظر کیا تھا؟ اس دور تک وہ وطن اور مذہب میں کسی قسم کی مغائرت محسوس نہیں کرتے۔ ''بلال''، ''سید کی لوح تربت'' کی موجودگی سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے یہاں ملی تصورات یورپ جانے سے پہلے پیدا ہو چکے تھے۔ ملی تصورات سے اگر مسلم قوم اور اس کی تہذیب واصلاح مراد ہے تو یہ عنصر شاعری کی ابتدا سے موجود ہے اصلاحی دور کی سبھی نظمیں مسلم قوم کی تہذیب واصلاح کے جذبے سے معمور ہیں۔ مگر جہاں تک وطن اور مذہب کا تعلق ہے ان دونوں میں مغائرت کا تصور یورپ کی دین ہے اس احساس نے ہی اقبال کو اسلامی نظریۂ وطنیت کی طرف مائل کیا اور ملت کا بین الاقوامی تصور پیدا ہوا۔

اقبال کی تفہیم میں افراط وتفریط سے کام لیا گیا ہے بعض حضرات صرف اس پر زور صرف کرتے ہیں کہ اقبال نے تمام وکمال یورپ سے استفادہ کیا ہے اور بعض صرف اسلام سے تعبیر کرتے ہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ مشرق ومغرب کی روحِ تمدن سے اقبال نے اپنی نظر اور اپنے اکتساب سے کتنا حاصل کیا ہے۔ اقبال کا کچھ اپنا بھی کارنامہ ہے یا سب بیرونی ہے اقبال کا ذاتی اکتساب ہر بنیادی خیال میں موجود ہے۔ اور دعوتِ فکر دیتا ہے۔ سمت اور رفتار کے تعین میں البتہ فرق ہوسکتا ہے۔ پروفیسر آل احمد سرور نے شیخ اکرام کی پیروی میں ایک عامیانہ بات لکھی ہے۔

> دراصل اقبال کو اقبال مغرب نے بنایا اور جیسا کہ اکرام نے کہا ہے مغرب کے اثر کو اگر نظر انداز کر دیا جائے تو اقبال سرور جہان آبادی کے درجے کے شاعر رہ جاتے ہیں۔

اقبال کے ابتدائی فکر وفن میں بھی مماثلت یا ہم آہنگی کی مثالیں مشکل سے ملتی ہیں۔ اگر اقبال یورپ نہ بھی گئے ہوتے تو سرورِ جہان آبادی سے اقبال کا کوئی مقابلہ نہیں ہوسکتا۔ سرور جہان آبادی کی پوری شاعری کو ذہن میں رکھئے اور اس شاعری کے تجزیاتی عمل سے برآمد ہونے والے فکر ونظر کو پیشِ نظر رکھئے۔ کیا اقبال کے فکر ونظر اور شاعری سے ان کا مقابلہ ہوسکتا ہے؟ دونوں کے ذہنی تفکر میں کسی قسم کی مماثلت نہیں معلوم ہوتی۔ چند ابتدائی ہلکی پھلکی نظموں

کے وجود سے غالباً اس کا شبہ پیدا ہوا ہے اس خیال کو تفصیل سے پیش کیا گیا ہے کہ اقبال کا تفکیری نظام ارتقا پذیر رہا۔ اگر یورپ سے وہ مانوس نہ بھی ہوتے تو یہ ارتقائی عمل جاری رہتا۔ اس میں شاید وہ گہرائی نہ ہوتی مگر کچھ تو ہوتی۔ ابتدائی دور کی شاعری میں جس وسعتِ نظر کی گہرائی وگیرائی کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ وہ سرور جہان آبادی کے کے خمیر میں ہی نہیں۔ حالاں کہ یہ بالکل ابتدائی افکار ہیں۔ یا صرف خام مواد کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مگر یہ بنیادی طور پر اہم فکری تصورات کے ماخذ ومحرکات تصور کیے جاسکتے ہیں۔ اگرچہ ان پر یورپ کا اثر نہیں ہے۔

ہمیں یہ نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ اقبال فلسفے کے طالب علم تھے اور فلسفہ بھی پروفیسر آرنلڈ جیسے ذی علم استاد سے سیکھ رہے تھے۔ اس نصاب میں مغربی فلسفے بھی شامل تھے مغربی فلسفے کا بھی وہ بہ غور مطالعہ کررہے تھے۔ ان ابتدائی خیالات میں مشرقی اقدار کے ساتھ ساتھ خارجی یا بیرونی عوامل بھی مل جل کر اثر انداز ہورہے تھے۔ یہاں کی غلامی، یہاں کا افلاس بود وباش، طرزِ فکر اور طرزِ معاشرت کے مکروہ ومعیوب پہلو قبیح ترین شکل میں سامنے تھے۔ اقبال ان سے متاثر ہوتے رہے۔ اقبال نے یورپ کے منفی اور مثبت اقدار کا مطالعہ کیا۔ منفی اقدار کی تنقید کی جس سے نظر میں وسعت، فکر میں گہرائی، فن میں ہمہ گیری اور جدید وقدیم میں اسلوبِ ارتباط کا اضافہ ہوا۔

عرفانِ نفس، کوششِ پیہم، جدوجہد، عظمتِ انسانیت، تسخیر کائنات، امامت وسیاست، تعلیم وترقی، تہذیب واصلاحِ معاشرہ، اقتصادیات وعمرانیات، استفہام واستفسار، شاعری وپیغمبری، فرد وجماعت، موت وحیات، تصوف ومابعدالطبیعات، عقل ودل، قومیت اور انسانیت جیسے تصورات ابتدائی دور کی شاعری میں موجود ہیں۔ مگر چوں کہ یہ فن کا ابتدائی دور ہے اس لیے فکر کے یہ تصورات بھی ابتدائی ہیں۔ ان میں پختگی تلاش کرنا زیادہ کارآمد نہیں۔ ان کی حیثیت ابتدائی یا خام مواد کی ہے۔ اور نقشِ اول بھی کہہ سکتے ہیں۔ نقشِ اول سے ہم فکری سفر کا آغاز کرتے ہیں۔ کاروانِ فکر کا آغاز تو ہوتا ہے منتہا نہیں۔ انجام کا مطلب مطلقیت کا اعتراف ہے اور اس اعتراف سے انسانی ذکر وفکر کی راہیں مسدود ہوتی ہیں۔

☆☆☆☆☆

معیشت ومعاشرت

بنی نوع انسان معاش ومعیشت کے معاملات میں ہمیشہ مبتلا رہا ہے۔ یہ مسئلہ تکوینی نظام کا حصہ ہے، جسے حکیموں کے مقالات، مفکروں کی دانش وری اور مصلحتیں کی ہداتیں حل کرنے میں ہمہ تن کوشاں رہی ہیں۔ ہر دور میں مختلف نظریات کے عامل وحامل اس پر قابو پانے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ اس نے افراد کو ہی نہیں بلکہ پورے آفاق کو ایک بحران سے دوچار کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حیوان ونباتات سب نان ونمک کے محتاج ہیں۔ شاید اسی سبب خالق کون ومکاں نے اپنے وجود کا پہلا تعارف صفت ربوبیت میں پیش کیا ہے۔ اگر نگاہ شریکِ بینائی ہو تو اس بڑی حقیقت پر یقین کیے بغیر چارہ نہیں ہے کہ سارے جہان کا پالنہار وہی ہے۔ بقائے بندگی کے لیے وہی آب ودانہ فراہم کرتا ہے۔ ایک تکوینی نظام کے ساتھ جینے کے لیے ضروری چیزوں کی فراہمی میں فطرت نے بڑی فیاضی بخشی ہے۔ آب وہوا ہو یا روشنی اور مٹی ان عناصر کے بغیر جینا محال ہے۔ ان کی فراوانی دیکھیے اور آزادی بھی۔ یہ افراد یا حکومتوں کے اقتدار سے آزاد ہیں اور ہر جان دار کو بے دام ودرم حاصل ہیں۔ سیم وزر مقدور میں محدود اور ان کی دستیابی کی راہیں مسدود ہیں۔ سامانِ زیست کے لیے یہ غیر ضروری ہیں ان پر زور دستوں کی اجارہ داری بھی ہے۔ ربوبیت کا یہ فکر انگیز تحیر ہے۔

اس کے باوجود انسانی بستیاں دو حصوں میں آباد ہیں۔ امیر متمول ہیں غریب نادر ولاچار۔ یہ فرق ہمیشہ ہنگاموں کا سبب اور ہر طرح کے تصادم کو جنم دیتا رہا ہے۔ آسودگی اور ناآسودگی کے درمیان کشاکش جاری ہے۔ گذشتہ صدی میں فکر ونظر بھی متاثر ہوئے۔ اقبال کیسے بے نیاز رہ سکتے تھے؟ اس آفاقی بحران سے بے التفاتی ان کے بس کی بات نہ تھی۔ فنکار کو دیدۂ بینائے

قوم کہنے والا اس معاملے کی سنگینی سے آنکھیں چرا نہیں سکتا تھا۔ معاشرے کے ایک حساس نوجوان کی بصیرت سے افلاس زدہ لوگوں کے احوال پوشیدہ نہ تھے۔ اقبال کی زود حسی سے ان کی شاعری بہت متاثر ہے۔ ابتدائی دور کی طویل نظم 'ہلالِ عید' پیشِ نظر ہو تو ان کے سوز و ساز کا عرفان آسان ہوگا۔ مفلسی کے ستم کا بیان اس نظم کا اصل موضوع ہے۔ یہ پچیس سال کے نوجوان کا سرمایۂ فکر بھی ہے۔

حیرت کی بات ہے کہ انھوں نے اس موضوع کے تعلق سے ہی اپنی تصنیفی زندگی کا آغاز کیا۔ ۱۹۰۴ء میں اقتصادیات پر اردو میں سب سے پہلی کتاب اقبال کی لوحِ تقدیر میں ہی لکھی گئی تھی۔ اس کتاب میں معاش کے مختلف النوع موضوعات زیرِ بحث لائے گئے ہیں۔ جیسے زمین، محنت، سرمایہ، زرِ نقد، لگان، سود، اجرت، صرفِ دولت، آبادی، غربت وغیرہ۔ مسئلے کی اہمیت اور اقبال کی دردمندی نے مطالعۂ اقبال کو نئی جہت سے روشناس کرایا ہے۔ دیباچے کی یہ عبارت ملاحظہ ہو:

> ذرا خیال کرو کہ غریبی یا یوں کہو کہ ضروریاتِ زندگی کے کامل طور پر پورا نہ ہونے سے انسانی طرزِ عمل کہاں تک متاثر ہوتا ہے۔ غریبی قوائے انسانی پر بہت بڑا اثر ڈالتی ہے۔ بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلا آئینہ کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے۔...... کیا ممکن نہیں کہ ہر فرد مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو؟ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والے کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لیے خاموش ہو جائیں اور ایک دردمند کو ہلا دینے والے افلاس کا دردناک نظارہ ہمیشہ کے لیے صفحۂ عالم سے حرفِ غلط کی طرح مٹ جائے۔

سن و سال کے اعتبار سے ۱۹۰۳ء میں اقبال کی عمر پچیس سال ہے۔ اس دور تک ان کا مطالعہ اور مشاہدہ بلاخیز ہے۔ ابھی مقامی درس گاہوں تک رسائی ہو سکی ہے۔ وہ بیرونِ ملک کی بیدار فضاؤں سے ناآشنا ہیں وہاں کے بود و باش کے ساتھ باشندوں کے طرزِ فکر سے بھی زیادہ واقفیت نہیں ہے۔ اندرونِ ملک موجود مغربی افراد سے سابقہ ضرور رہا ہے مگر وہ ناکافی ہے۔ ہاں انھوں نے مغربی فکر کے مطالعہ میں خاصا وقت صرف کیا ہے۔ مگر روز و شب کی کارکردگی یا معاشرتی تصورات سے زیادہ سابقہ نہیں تھا۔ ان سب کوتاہیوں کے باوجود اقبال کے فکری

اسالیب اور تصورات کی دنیا ایک جہان دیگر کی خبر دیتی ہے۔ شعری تخلیق میں جس موضوعات کے حوالے پیش کیے گئے ہیں وہ کسی عام شاعر کے نہیں ہیں۔ ان کے زمانے میں بڑے اہم اور نظریہ ساز قلم کار موجود ہیں اور وہ اپنے تخلیقی محاذ پر یکتا و یگانہ ہیں۔ معاصرین کی اس روشن کہکشاں میں اقبال کے تصورات کی تابانی نئے افکار کی بشارت دیتی ہے۔ انھیں تصورات میں ایک حیرت خیز نکتہ معاش و معیشت کا ہے۔ ظاہر ہے کہ عہدِ اقبال ہی نہیں بنی نوع انسان کی پوری تاریخ روٹی، روزی کے لیے مسئلہ سے ہمیشہ نبرد آزما رہی ہے۔ شکم پروری نظام عالم کا سب سے سنگین مسئلہ ہے۔ اسے حل کرنے میں رہ روانِ فکر کے قافلے گامزن رہے ہیں۔

ہندوستان میں معیشت کا مسئلہ زیادہ دگرگوں تھا۔ مال و معیشت کا بوسیدہ نظام صدیوں سے رائج تھا۔ انگریزی حکومت نے استحصال کے نئے حربے رائج کیے۔ یہاں کی محنت اور مال سے یورپ کے بازار اور بستیاں آباد کرنے کا ایک منظم طریقہ کار اپنایا گیا تھا۔ جن سے اقبال بے خبر نہ تھے۔ انھوں نے اس مسئلے پر ایک کتاب قلم بند کی۔ ایک مقبول شاعر اور معاشیات پر کتاب کی موجودگی ہماری حیرت فزائی میں اضافہ کرتی ہے۔

تقسیم دولت کے مسئلے پر اقبال نے ایک واضح لائحۂ عمل پیش کیا ہے۔ جو کسی بھی حکیم معاش کے لیے ضروری ہوا کرتا ہے۔ اقبال کے ان تصورات کو ذرا اس پس منظر میں بھی دیکھیے تو ان کے عبقری ذہن کی رفعتوں کا یقین آسان ہوگا۔ وہ ابھی مارکس کے فکر و فلسفہ سے آشنا نہیں ہیں اور نہ ہی انقلابِ روس کی بازگشت کانوں میں پڑی ہے اس انقلاب سے تیرہ سال قبل ایک پچیس سال کا نوجوان شاعرانہ موضوعات کی سنجیدگی پر مائل ہے۔ گویا روٹی کے پیچیدہ مسئلے سے ان کا فکری سروکار ان کے اضطراب کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس مسئلے سے وہ زندگی کے کسی حصے میں بھی دست بردار نہیں ہوئے، بلکہ اس کے حل کی تلاش میں مصروف رہے۔ یقین ہے کہ معاشیات پر مغربی مفکرین کی لکھی ہوئی چند کتابوں سے اقبال متعارف ہو چکے تھے۔

ان کے بعض مباحث اقبال کی نظر میں تھے۔ اس کتاب کے مندرجات کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بساط بھر واقف تھے۔ معاشیات کے ایک بین الاقوامی شہرت رکھنے والے کارشناس مالتھس ہیں، آبادی کی افزائش اور اس پر قدرتی قدغن سے متعلق ان کے نظریات عام طور پر

متعارف ہیں۔ اقبال نے اس کتاب میں ان کا حوالہ دیا ہے اور ان کے نظریۂ آبادی پر گفتگو کی ہے۔

مالتھس کا حوالہ اقبال کے مطالعہ اور ادرک کی ایک مثال ہے جو عہدِ نشاط میں فکر روزی کے پیچ وتاب اور اضطراب سے دوچار ہے۔ آبادی کی افزائش اور پیداوار کے تناسب پر فکر انگیز خیالات کا قلم بند کیا جانا اقبال کے ذہنِ رسا کا خوش آیند پہلو ہے۔ خاص طور پر ایک غلام اور پس ماندہ معاشرے کے تناظر میں اس کی معنویت سہ چند ہو جاتی ہے۔

اردو میں معاشیات پر لکھی جانے والی ایک اور کتاب کا پتہ چلتا ہے، جسے ناچیز نے دیکھا نہیں ہے۔ ۱۸۵۳ء میں ہندی زبان میں سکندرہ پریس آگرہ سے چھپی ہوئی ایک کتاب پیشِ نظر ہے جو اردو سے ہندی میں منتقل کی گئی۔ اس کے مترجم پنڈت بنشی دھر ہیں۔ پنڈت جی نے وزیٹر جنرل ریڈ صاح کے حسبِ حکم 'جیوکا پرپاٹی' کے نام سے 'دستوار المعاش' کا ہندی میں ترجمہ کیا، جو پہلی بار پانچ ہزار کی تعداد میں شائع ہوئی۔ قیمت صرف تین آنے درج ہیں۔ یہ ۵۳ صفحات پر مشتمل ہے۔ مقدمے میں درج ہے کہ کتاب 'دستوار المعاش' بھی انگریزی سے اردو میں منتقل کی گئی۔ اردو ترجمہ یا اصل انگریزی میری رسائی میں نہیں ہے اور نہ مترجم کا نام ہی معلوم ہو سکا۔ جو کچھ معلومات مجھے حاصل ہے وہ ہندی ترجمے کے توسط سے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اردو ترجمہ بھی ہندی ترجمے سے پہلے شائع ہوا ہوگا۔ کتاب کے مباحث بھی دلچسپ ہیں جیسے زر، تجارت، قیمت، محنت، افلاس وخوش حالی، سرمایہ وغیرہ کے بارے میں گیارہ ابواب ہیں۔ علم الاقتصاد کے مباحث خاصے مختلف ہیں۔ قیاس کہتا ہے کہ اقبال کی نظر سے شاید اردو ترجمہ نہیں گزرا۔ اسی پریس سے ۱۸۵۴ء میں پنڈت بنشی دھر کا 'قواعد المبتدی' کا ہندی ترجمہ بھی شائع ہوا۔

علم الاقتصاد کے اشاعتی سال یعنی ۱۹۰۴ء میں ہی اقبال نے 'قومی زندگی' کے عنوان سے مخزن میں ایک مضمون سپردِ قلم کیا تھا۔ حقوق انسانی پر گفتگو کے دوران زندگی کے مسائل پر فکر انگیز خیالات کا اظہار ان کے معاشی تصورات کا ترجمان ہے:

سب سے پہلے نبی عربؐ نے انسان کو فطری آزادی کی تعلیم دی اور غلاموں اور آقاؤں کے حقوق کو مساوی قرار دے کر اس تمدنی انقلاب کی بنیاد رکھی جس کے نتائج کو اس وقت تمام دنیا

محسوس کر رہی ہے۔[۱]

قومی زندگی کے بحران کی ایک دردناک تصویر ملاحظہ ہو۔ اس کریہہ و کرب ناک صورتِ حال نے اقبال کو ہمیشہ ذہنی طور پر متفکر رکھا۔ شعری حوالوں سے الگ نثری تحریر و بیانات سے ان کی فکر مندی ظاہر ہوتی رہی۔ اسی مضمون کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

یہ بدقسمت قوم حکومت کھوبیٹھی ہے۔ صنعت کھوبیٹھی ہے تجارت کھوبیٹھی ہے۔ اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہو کر ایک بے معنی توکل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے۔[۲]

مذکورہ اقتباس میں تقسیمِ دولت و امارت میں مساویانہ حقوق پر گفتگو تھی۔ دوسرے حوالے میں فاقہ و افلاس کے اسباب کا تجزیہ اور ناداری میں جنم لینے والے نفسیات کے منفی مؤثرات کو بڑی شدت سے محسوس کرایا ہے۔ غربت کو تیز تلوار سے مجروح قرار دینا فکر اقبال کی وابستگی ظاہر کرتی ہے۔ غربت کو ام الخبائث کہا جاتا ہے۔ کیوں کہ بھوک شکم پروری کے لیے سنگین سے سنگین جرائم کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔

کسی قوم کی معاشیات کا دارومدار اس کی پیداوار اور درامد و برامد پر قائم ہے۔ اسی کی بدولت استحکامِ زر ممکن ہے اور عالمی اقتصادی نظام میں کامیابی بھی۔ درآمد و برآمد میں زرِ مبادلہ کے لیے کثیر رقم درکار ہوتی ہے اور محفوظ رقم کی ضمانت بھی ضروری ہے۔ اس سے ملکی معیشت پر بڑا دباؤ پڑتا ہے۔ اس لیے اقتصادی استحکام کے لیے ملکوں کا خود کفیل ہونا لازمی عمل ہے۔ معاشی ترقی کا میزان بھی اسی پر قائم ہے۔ دنیا میں ترقی یافتہ اور ترقی پذیر ملکوں کے درمیان بڑھتے ہوئے فاصلے اور عدم توازن کے سبب ایک کشمکش جاری ہے۔ علامہ نے خود کفیل معیشت کی وکالت کی ہے اور ضرورت زندگی میں کمی کی تائید ان کے کلام اور نثری عبارتوں میں جابجا ملتی ہے۔ انھوں نے اپنی مزاحیہ شاعری کے حوالے سے اس دل خراش احساس کا ذکر کیا ہے جس پر ہمیں غور کرنے کی توفیق نہیں ملی۔ اقبال کے معاشی مقدمے کا یہ سرمایۂ فکر ہے جس پر تقریباً ایک صدی کا عرصہ گزر گیا۔ ہماری معیشت کا جہانِ نواب بھی ستاروں کی تیز گردش کے گرداب میں غوطہ زن ہے۔

اقبال نے بڑی دردمندی کے ساتھ اس مسئلہ پر اکثر سود مند گفتگو کی ہے۔ اپنے ایک طویل خط میں اس کی وضاحت کے ساتھ بڑے ہی خیال اور افروز نکات پیش کیے ہیں۔ ۱۹۰۵ء میں یورپ کے پہلے سفر میں بمبئی میں ہوٹل کے قیام کا تذکرہ ہے:

اسی ہوٹل میں ایک یونانی بھی آ کر مقیم ہوا جو ٹوٹی پھوٹی سی انگریزی بولتا تھا۔ میں نے ایک روز اسے پوچھا تم کہاں سے آئے ہو؟ بولا چین سے آیا ہوں، اب ٹرانسوال جاؤں گا۔ میں نے پوچھا چین میں کیا کام کرتے تھے؟ کہنے لگا سوداگری کرتا تھا لیکن چینی لوگ ہماری چیزیں نہیں خریدتے۔ میں نے سن کر دل میں کہا کہ ہم ہندیوں سے تو یہ افیمی ہی عقل مند نکلے کہ اپنے ملک کی صنعت کا خیال رکھتے ہیں۔ 'شاباش افیمیو! شاباش! نیند سے بیدار ہوجاؤ۔ ابھی تم آنکھیں ہی مل رہے ہو کہ اس سے دیگر قوموں کو اپنی اپنی فکر پڑ گئی ہے۔ ہاں ہم ہندوستانیوں سے یہ توقع نہ رکھنا کہ ایشیا کی تجارتی عظمت کو ازسرِ نو قائم کرنے میں تمھاری مدد کرسکیں گے۔ ہم متفق ہوکر کام کرنا نہیں جانتے۔ ہمارے ملک میں محبت اور مروّت کی بو باقی نہیں رہی۔ ہم اس کو پکا مسلمان سمجھتے ہیں جو ہندوؤں کے خون کا پیاسا ہو اور اس کو پکا ہندو خیال کرتے ہیں جو مسلمان کی جان کا دشمن ہو۔ ہم کتاب کے کیڑے ہیں اور مغربی دماغوں کے خیالات ہماری خوراک ہیں۔ کاش خلیج بنگالہ کی موجیں ہمیں غرق کرڈالیں! مولوی صاحب، میں بے اختیار ہوں، لکھنے تھے سفر کے حالات اور بیٹھ گیا ہوں وعظ کرنے۔ کیا کروں! اس سوال کے متعلق تاثرات کا ہجوم میرے دل میں اس قدر ہے کہ بسا اوقات مجھے مجنوں سا کردیا اور کررہا ہے۔[۳۵]

غور طلب بات ہے کہ ۱۹۰۵ء میں ایک نوجوان کے فکری تلاطم میں یہ تصورات ایک بڑے ہیجان سے ہم آمیز ہوتے ہیں اور ملکی معیشت کے بحران اور عالمی نظامِ صنعت اور صارفیت کے انتشار کو آشکار کررہے ہیں۔

اس کتاب کے مندرجات مباحث بڑے متنوع اور معنی خیز ہیں۔ دولت اور تقسیم دولت، زر اور افراطِ زر، ذخیرہ اندوزی اور تجارت سے متعلق کئی ایسے امور ہیں جس نے آج ہمارا سابقہ ہے۔ ان مسائل کے حل کی تلاش میں اکیسویں صدی کے ماہرین، بازار، صارف، سود اور کفایت شعاری کے علاوہ ہم سینکڑوں تشویش ناک صورتوں کی گرفت میں ہیں۔ اقبال نے اپنے طور پر ان کا حل پیش کیا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ یہ کسی انگریزی کتاب کا ترجمہ

نہیں ہے بلکہ مختلف کتابوں کے مطالعے سے مواد اخذ کیا گیا ہے۔ اصطلاحات کے لیے انھوں نے عربی زبان کا سہارا لیا ہے۔ جو عربی اخباروں میں اقبال کی نظر سے گزرتے رہے ہیں۔ اس بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال عربی اخبار و رسائل پڑھتے رہے ہیں۔ انھوں نے بیشتر اصطلاحاتیں خود بنائی ہیں۔ شاید اسی سبب اس تصنیف کا اسلوبِ تحریر بہت سادہ و سلیس نہیں ہے۔ لیکن مباحث کی وضاحت میں مصنف کا مافی الضمیر بہت واضح ہے۔ نفسِ موضوع بھی علمی ہے۔ انشائیہ یا افسانوی نہیں ہے۔ اس لیے علمی زبان کا استعمال موزوں ترین اسلوب ہوسکتا ہے۔ دیباچہ میں لکھا ہے:

> زبان اور طرزِ عبارت کے متعلق صرف اس قدر عرض کر دینا کافی ہوگا کہ میں اہلِ زبان نہیں ہوں۔ جہاں تک مجھ سے ممکن ہوا ہے میں نے اقتصادی اصولوں کی حقیقی مفہوم کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور اردو زبان میں اس طرزِ عبارت کی تقلید کرنے کی کوشش کی ہے جو انگریزی علمی کتابوں میں عام ہے۔ ...... میں نے بعض اصطلاحات خود وضع کی ہیں اور بعض مصدر کی عربی اخباروں سے لی ہیں۔ جو زمانۂ حال کی عربی زبان میں آج کل متداول ہیں۔[۴]

کتاب میں پانچ ابواب ہیں۔ پہلا باب 'علم الاقتصاد اور اس کا طریقۂ کار' بہت مختصر ہے۔ گویا موضوع کا تعارف ہے دوسرا باب پیدائش دولت ہے۔ اس میں چار ذیلی حصے ہیں۔ کتاب کے آخری مضمون کا عنوان 'صرفِ دولت' ہے۔ اس طرح آغاز تا انتہا دولت یا سرمایہ سے متعلق مبادیات ہی کتاب کی روح ہے۔ کتاب کے مباحث میں ایک نوجوان مفکر کی اجتہادی بصیرتیں قاری کو حیرت زدہ کرتی ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ حال کے منافع میں سرمایہ کار کے علاوہ مزدور یا دست کار کا بھی حق ہوتا ہے۔ جو تنخواہ یا مزدوری کے علاوہ ہے۔ کیوں کہ اس کی محنت اور ہنرمندی کے طفیل منافع یا محصول حاصل ہوا ہے۔ گویا مزدور کی محنت کے پھل میں صرف سرمایہ دار کا ہی حق نہیں ہے۔ اقبال کے نزدیک یہی با آور محنت ہے غربا آور نہیں ہے۔ مصنف نے محنت کی دو تفہیم کی ہے۔ ایک اور پہلو ملاحظہ ہو:

> بخیلوں اور عشرت پسندوں کا وجود قومی دولت کو یکساں مضرت رساں ہے۔ بخیل بھی عشرت پسندوں کی طرح دولت کو فنا ہی کرتا ہے۔ کیوں کہ جو دولت صندوق میں بند رہے اور مزید دولت پیدا کرنے میں صرف نہ ہو اس کا وجود و عدم برابر ہے۔[۵]

دوسرا اقتباس دیکھیے:

پیداوار محنت کی زیادتی جو دست کاروں کی ذاتی ترقی ہے پیدا ہوتی ہے خود دست کاروں کا حق ہے۔ زمیں داروں ساہوکاروں اور کارخانہ داروں کو اس سے کوئی واسطہ نہیں۔[۶]

کتاب کے آخری حصہ پنجم میں آبادی وجہِ معیشت کے ذیل میں اقبال کے انفرادی اور اجتہادی خیالات بڑے فکر انگیز ہیں اعلیٰ تعلیم کو آبادی کے لیے ایک محرک عنصر قرار دیا ہے۔ ساتھ ہی جبری تعلیم کی بھرپور حمایت کی ہے۔ آج حکومتیں جبری تعلیم کو قانون سازی کے تحت نفاذ پر آمادہ ہیں۔ لیکن اقبال کا فکری تدبر دیکھیے کہ انھوں نے صدی قبل خواندگی کو معیشت کے لیے ایک مؤثر طریقہ کار تسلیم کیا تھا۔ ابتدائی دور کے افکار میں اقبال نے تعلیم و تربیت کے مسئلہ پر خاصا غور و فکر کیا تھا نظم اسلامیہ کالج کا خطاب میں حصولِ تعلیم اور اس کی برکتوں کو حاصل کرنے پر خطیبانہ لہجے میں گفتگو کی ہے۔ سید کی لوحِ تربت کا یہ شعر بھی دعوتِ فکر کا حامل ہے۔

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دیں
ترکِ دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں[۷]

ابتدائی نظم کا یہ مصرع فکرِ اقبال کے وسیع تر تصورات کی غمازی کر رہا ہے۔

زمانے بھر کے حاصل کریں علوم و فنون اور میدانِ علم میں قدم تیز ناآشنا سکون کی دعوت بھی بڑی معنویت رکھتی ہے۔ اس سے قبل تخلیق پانے والی نظم میں وہ تاکید کر چکے تھے۔

فکرِ دیں کے ساتھ رکھنا فکرِ دنیا بھی ضرور
ہیں بہت دشمن کہیں دھوکا نہ دے جائے[۸]

اسی نظم میں ایک اور پتے کی بات کہی گئی ہے کہ پنجاب پانچ دریاؤں کا سنگم ہے۔ ایک اور دریائے علم کو رواں کرنے کی ضرورت ہے۔ جو سرزمین پنجاب کو آب رودِ علم سے شاداب کرے گا۔ تعلیم و تربیت کے ساتھ حصول تعلیم پر اقبال ہمیشہ سنجیدہ رہے۔ ضربِ کلیم میں یہ ایک جلی عنوان ہے۔ نظم کا ساتواں بند علم کی غایت و اہمیت پر وقف ہے پنجاب کو غرناطۂ و بغداد جیسا گہوارۂ علم و دانش بنا دینے کی آرزو کا بڑی سوز مندی سے اظہار ہے۔ اسلامیہ کالج کے ایوان سے ہزاروں ہنرمندوں کے ابھرنے کا امکان ہے کیونکہ یہ قوم فاتحانِ ہند و اندلس کی درخشاں

یادگار ہے۔شاعر مسلمانوں کی زبوں حالی کا سبب علم سے بے گانگی کہہ کر ایک ہوش ربا حقیقت کا اظہار کرتا ہے۔

پائمالی ہے جہاں میں ترکِ حکمت کی سزا
اس چمن سے مثلِ سبزہ کوئی بے گانہ نہ تو ہو
وہ غنی ہے علم کی دولت بھی کرتا ہے عطا
ہاں مگر پہلے روش تیری گدایانہ تو ہو
جل کے مرجانا چراغِ علم پر مشکل نہیں
پہلے تیرے دل میں پیدا نورِ پروانہ تو ہو[9]

بند کا اختتام رسولِ اکرمؐ کے فرمان پر ہوتا ہے۔

اے کہ حرفِ اطلبو لوکان بالسین گفتہ ای
گوہرِ حکمت بہ تارِ جانِ امت سفتہ ای

اقبال کو احساس ہے کہ نظامِ معیشت کی اساس دولت پر قائم ہے۔ زر کی ضرورت ہی انسان کو اضطراب سے دوچار کرتی ہے۔ یہی معاشرے کو طبقات میں تقسیم کرتی ہے۔ سماجی ناہمواریاں اسی کے آغوش سے جنم لیتی ہیں۔ جنگ وجدل، قتل وغارت گری کا یہی بڑا سبب بھی ہے تہذیبی اکائیاں، ملک وملت اور کرۂ زمین کے انسان ایک دوسرے گروہ سے کشاکش میں مبتلا ہوکر برسرِ پیکار ہوتے ہیں۔ یہ سب ہوسِ زر اور ضرورت شکم پروری کے ہی نتائج ہیں۔ ابتدائی نظم 'نالۂ یتیم' کے اس شعر میں سرمایہ کی ناگزیر حیثیت کا اعتراف ملتا ہے۔

کام بے دولت تہِ چرخِ کہن چلتا نہیں
نخلِ مقصد غیر آبِ زر کہیں پھلتا نہیں[10]

یہ ایک کائناتی حقیقت کا ادراک ہے جو ذہن اقبال میں پرورش پا رہا تھا۔ ظاہر ہے کہ اس حقیقت سے چشم پوشی تو معمولی انسان بھی نہیں کرسکتا۔ اقبال طبقاتی نظام کے درمیان جی رہے تھے۔ زردار بھی تھے اور زمیں دار بھی اسی سماج میں غریب ونادار بھی فقر وفاقہ سے دوچار زندگی گزارنے پر مجبور تھے۔ اہلِ ثروت کی بے حسی اور بے نیازی بے اماں انسانوں کے دکھ

درد کا مداوا کرنے سے قاصر تھی۔ اقبال کی ابتدائی نظم 'نالۂ یتیم' ان کے کرب کا ایک شعری اظہار ہے۔ جس کے پس منظر میں طبقاتی ناآسودگی کی صدائے دردناک آواز دے رہی ہے۔

قوم کو قوم بنا سکتے ہیں دولت والے
یہ اگر راہ پر آجائیں تو پھر کیا کہنا
بادۂ عیش میں سرمست رہا کرتے ہیں
یاد فرماں نہ ترا اور خدا کا کہنا[۱۱]

امرا کی آمریت یا سرمایہ دار کی شقاوت کے خلاف اقبال کی آواز احتجاج سے گزر کر انقلاب اور بغاوت میں بدل جاتی ہے۔ سرمایہ داری کے سفینے کو ڈوبنے کی آرزو ان کے سوزِ دروں میں شامل ہو چکی تھی۔ خوشۂ گندم کو جلا دینے کا انقلابی نعرہ بڑے سے بڑا اشترا کی سربراہ بھی نہ دے سکا۔ اور کسی بھی نظام یا نظریہ میں یہ آواز نہ سنی گئی۔ اقبال نے لکھا ہے کہ سرمایہ دار بندۂ مزدور کی روٹی ہی نہیں چھینتا بلکہ اس کی بیٹی کی آبرو بھی اس کے ہوس کی زد میں ہوتی ہے۔ اقبال نے نظامِ معیشت پر لعنت کی ہے جہاں تقسیمِ دولت کا انسانیت سوز چلن ہو۔ ان کے اشعار میں اس مسئلے کو لے کر ایک باغیانہ تصور ملتا ہے۔ اقبال کا یہ مصرع محاورہ بن کر زباں زد ہوا۔

کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار یہ بہت بعد یعنی ۱۹۲۰ء کے بعد کا کلام ہے۔ اب باقیات کے متن میں اس حوالے کو ملاحظہ فرمائیں۔ نظم کا عنوان ہے۔ 'گھوڑوں کی مجلس' ان کی شکایت دیکھیے:

گاڑیاں انسان کی کھنچیں یہ غضب ہے
محنت کریں ہم اور یہ کھا جائے کمائی[۱۲]

انقلاب روس ۱۹۱۷ء کے بعد مزدور اور سرمایہ دار کی آویزش بین الاقوامی سطح پر ایک سیاسی نظریۂ نظام کی صورت میں نمودار ہوئی۔ کرۂ ارض پر ایک کہرام مچ گیا۔ خاص طور پر مغرب کے ایوانوں میں زلزلے کا لرزہ محسوس کیا جانے لگا۔ اس کی بازگشت سرزمین ہند میں سنی جانے لگی۔ ادبی اور فکری سطح پر اقبال پہلے شخص ہیں جنہوں نے انقلاب روس کو لبیک کہا اور خوش دلی سے استقبال کرتے ہوئے خضرِ راہ جیسی لافانی نظم رقم کی۔ گویا ملک کی تمام ادبیات میں

اقبال کے توسط اور تخلیق کی بدولت اردو کو یہ سبقت اور سعادت حاصل ہوئی کہ جہاں داری اور جہاں بینی آفاقی تصور کا استقبال ہوا۔ حیرت ہوتی ہے کہ انقلاب سے بہت پہلے اقبال نے بندۂ مزدور کی جفاکشی کو خوش آمدید کہا۔ باقیات میں ایک ناتمام نظم ہے۔ 'مزدور کا خواب' اس کا عنوان ہے۔ شاعر نے خواب میں در آئے مختلف مناظر کو بڑی دردمندی کے ساتھ پیش کیا ہے:

ہوائیں چومتی آتی تھیں پہنائے سمندر کو
اڑا سکتی نہ تھیں اس کے تنِ عریاں کے چادر کو
ہوا اک بار پھر داخل وہ اس ٹوٹے ہوئے گھر میں
جہاں محنت ہم آغوشِ کفایت ہو کے رہتی تھی
قناعت خانہ پروردہ محبت ہو کے رہتی تھی
جہاں چرخے کی خواب آور صدا پردہ تھی آہوں کا[۱۳]

ان اشعار اور افکار کے پس پردہ لاشعور کی کیفیات کا تجزیہ کیا جاسکتا ہے اور پہلی کتاب علم الاقتصاد کے حکیمانہ نکات کا ادراک آسان ہوجاتا ہے۔ ابھی نہ انقلاب روس کی سرگوشیاں تھیں نہ اشتراکی نظریہ اور نہ حکیم معاش کا فلسفہ اقبال کے کانوں تک پہنچ سکا تھا۔ یہ بات بڑے اعتماد سے کہی جاسکتی ہے کہ اقبال معاش ومعاشرت کے مختلف جہات پر بڑی گہری بصیرت اور دل سوزی کے ساتھ سوچ رہے تھے اور اس درد وداغ کا مداوا بھی حاصل کر چکے تھے کہ معاشرے کے افلاس وآلام کا علاج محنت اور سخت کوشی ہی ہے۔ جو زندگی کی تلخیوں کو شہد کی شیرینی میں تبدیل کرتی ہے۔ محنت سے دولت ہاتھ آتی ہے اور پھر کبھی نہیں جاتی۔ دولت کی فراوانی راحتوں کا مصدر ومخزن ہے۔ 'محنت' کے عنوان سے جو نظم ہے اس کے حسب ذیل شعر قابلِ توجہ ہیں۔

جو لوگ پاتے ہیں عزت زیادہ جو کرتے ہیں دنیا مین محنت زیادہ
اسی سے زمانے میں دولت بڑھے گی جو دولت بڑھے گی تو عزت بڑھے گی
جو محنت نہ ہوتی تجارت نہ ہوتی کسی قوم کی شان وشوکت نہ ہوتی
مری جان غافل نہ محنت سے رہنا اگر چاہتے ہو فراغت سے رہنا

طویل نظم 'اسلامیہ کالج کا خطاب' کا حوالہ دیا جاچکا ہے جس میں قدم تیز کو ناآشنائے

سکون کی تاکید ہے۔ یہی سعیٔ مسلسل یا کوششِ ناتمام ہے جو بعد کے تصورات میں اصطلاح بن کر ابھرتی ہے۔ اسی کوششِ ناتمام کو زندگی اور زندہ رہنے کی علامت کہا گیا۔ اسی کو پروازِ مدام سے بھی یاد کیا گیا۔ محنتِ پیہم کے بغیر جو ہر زندگی کا آشکار ہونا ناممکن ہے۔ اقبال کی اصطلاح میں یہ ضربِ کلیمی بھی ہے۔ اسی سے زیرِ دام فاختہ میں شاہینی صفات پیدا ہوتی ہیں۔ کوئی بھی مردِ ہنر اس کوشش سے آزاد یا بے نیاز نہیں ہوتا۔ محنت کی بدولت ایوان ومحلاتِ شاہی کی رونق قائم ہوتی ہے۔ خونِ دہقان کی کشید سے ہی سرمایہ داروں کے آبِ لالہ گوں کے جام چھلکتے ہیں۔ یہی محنت کش ہیں جن سے خوشہ وخرمن اور لہلہاتی کھیتیاں امیروں کے نعمت خانوں کو آسودگی فراہم کرتی ہیں۔ ابتدائی دور سے ہی اقبال کو کشت وکسان سے ایک محبت رہی ہے۔ نظم 'ابر' کے یہ متروک اشعار ملاحظہ ہوں۔

کھڑے ہیں محفلِ قدرت کے دیکھنے والے
کسان کھیتوں سے اٹھ اٹھ کے جھونپڑوں کو چلے
جفاکشی کا خضر کہیے ان کسانوں کو
یہ سبز کرتے ہیں کہسار کی چٹانوں کو

دوسری نظم 'ابرِ کوہسار' میں ایک خوبصورت منظر ہے:

ہے مجھے دامنِ کہسار میں سننے کا مزا
نغمۂ دخترِ دوشیزہ دہقان کی صدا
وہ سرِ کوہ سے تھم تھم کے اترنا اس کا
حشر ڈھاتی ہے یہ آئینہ خرامی کی ادا
سر پہ وہ دودھ کی ٹھلیا کو اٹھاتے آنا
اور وہ تھم تھم کے اترتے ہوئے گاتے آنا

دخترِ دوشیزۂ دہقان کی ترکیب اور محاکات کا دل فریب منظر مسجدِ قرطبہ کی یاد دلاتا ہے۔ سادہ وپرسوز ہے دخترِ دہقان کا گیت ان حوالوں سے محنت کشوں سے اقبال کے ابتدائی سروکار کا فکر انگیز اشارہ ملتا ہے۔ روٹی، روزی اور سرمایہ ومحنت سے اقبال کی گردیدی ایک روحانی

اضطراب کی صوت رکھتی ہے۔ایک نظم میں خرمنِ دہقان کا ذکر ہے دوسری جگہ دہقان کو ذرا بیدار ہونے کی تاکید بھی ہے۔ کیوں کہ دانۂ دہقان پر نظامِ عالم کی اساس ہے وہ کھیت کھلیان ہی نہیں تہذیب انسانی کا پروردگار ہے۔ اس کے قدموں کی آہٹ سے لیلائے زمیں کروٹیں لیتی ہے اور زیرِ زمیں سے زربکف اگنے والی بالیاں انسان کی شکم سیری کے لیے خوشۂ گندم کی جیب کو موتیوں سے بھر دیتی ہیں۔

اقبال کے مطالعہ میں یہ بات بہت اہم ہے کہ روایتی یا فرسودہ نظامِ تعلیم انھیں پسند نہیں وہ کرم کتابی والی تدریس کو صرف تخمین وظن ہی تصور کرتے ہیں کتاب خوانی ہرگز سودمند نہیں بلکہ وہ تعلیم چاہیے جو صاحبِ کتاب یا صاحبِ نظر بنانے کا حوصلہ بخشتی ہے۔ یہ نظام خواہ مشرق کا ہو یا مغرب کا مکتب کی کرامت نہیں فیضان نظر کی نمود ہے۔ اہلِ مدرسہ نے گلا گھوٹنے کا مشن مروج کیا ہے یہ کورذوقی تدریس وتلامذہ کے لیے زہر بدون تریاق ہے۔ مدرسہ سے مراد مخصوص مرکزِ تدریس ہی نہیں ہے۔ بلکہ کالج کے ایوان اور دانش کدے بھی اسی ذیل میں شامل ہیں۔ جو علم بے رطب کو مشتہر کر رہے ہیں۔ ابتدائی اور اعلیٰ درس گاہیں بحرِ ظلمات بن کر رہ گئی ہیں اور چشمۂ حیواں سے محروم ہیں۔ اقبال مدرسہ وخانقاہ سے اسی لیے نم ناک ہیں کہ ان میں سیرت وکردار سازی کو مصلوب کے جانے کا عمل جاری ہے۔ کتابوں کی کورذوقی عام ہے۔ بوئے گل کا سراغ پانے والے مفقود ہو گئے۔ اساسی تعلیم کے لیے مرمر کے سلوں سے آراستہ ایوانوں کی جگہ اربابِ نظر کے لیے کوہ صحرا ودشت ودریا، بحروبر ہی تختۂ تعلیم بن کر فروزاں ہوتے ہیں۔ ایک صدی قبل اقبال کی پیش کردہ تعلیمی بصیرت کو آج ہم تسلیم کرنے کے لیے مجبور پاتے ہیں۔ طریقۂ تدریس ودراسات میں کتنی تبدیلیاں آئیں اور ابھی تک تعلیم کا طریقۂ کار تختۂ مشق بنا ہوا ہے۔ اقبال نے ایک خط میں لکھا تھا کہ علم کا مدار حواس پر ہے، جس سے طبیعی قوت حاصل ہوتی ہے اس قوت کو دین کے ماتحت رہنا چاہیے، ورنہ علم وآگہی سب شیطانی وساوس ہیں۔ اگر علم سے اسوۂ حیات میں انقلاب نہ آئے تو کارِ ہوس ہے۔ ہر تعلیم نظامِ اخلاق کے تابع ہے۔ تمام اخلاق کا مصدر قادرِ مطلق ہے۔ اس کا اقرار وعرفان ہی تعلیم وتربیت کی روح ہے۔ بہ الفاظِ دیگر یہی درسِ آدمیت ہے، جو میلادِ آدم کا منشا ومنشور ہے۔ اگر یہ نہ ہوں تو

دانش و بینش کے مینار و منبر دوکانِ شیشہ گر کے مانند ہیں۔

تعلیم، تہذیب و تمدن کو جلا بخشنے کا سب سے مؤثر ذریعہ ہے۔ عالمی تہذیب اور اقدار کی افادیت اور شمار بھی اسی پیمانۂ آگہی سے ممکن ہے۔ دنیا کی متمدن اقوام کے عروج وزوال کا انحصار حصولِ علم پر قائم رہا ہے۔ اس میں علمِ اشیا پر ہی زور ہے۔ خواہ وہ کتنے ہی کثیف ولطیف کیوں نہ ہوں۔ اس سے مجرد مادّے یا مجاز کی مدد سے حقیقت یا روح تک رسائی اور ادراک ممکن ہے۔ ان عنوانات کے مختلف اور بڑے متنوع پہلوؤں پر اقبال کے اشارے موجود ہیں جن سے موضوع کی وسعتوں کا علم ہوتا ہے۔ اقبال کے شعری حوالوں کے دوش بدوش، خطوط وخطبات، مضامین اور مقالوں میں صد رنگ صورتیں جلوہ نما ہیں، جن کا احاطہ آسان بھی نہیں ہے۔ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

> قرآن مجید نے آفاق وانفس دونوں کو علم کا ذریعہ ٹھہرایا ہے اور اس کا ارشاد ہے کہ آیاتِ الٰہیہ کا ظہور محسوسات ومدرکات میں خواہ ان کا تعلق خارج کی دنیا سے ہو یا داخل کی، ہر کہیں ہو رہا ہے۔

درس وتدریس کے ساتھ کردار آفرینی نصابِ تعلیم کی بنیاد ہے، جس کے حصول کے لیے ماہرین ہمیشہ متوجہ رہے ہیں۔ فرد کی تربیت صرف خطاب یا کتاب سے ممکن نہیں ہوسکتی، اس لیے کوہ دریا، بحر وبر سب سے گہری وابستگی ضروری ہے۔ تب ہی طلبا کی فکر ونفسیات کی پرورش ہوتی ہے۔ تختۂ تعلیم کی عبارتیں بے شمار مظاہر میں ثبت ہیں۔ دیدۂ بینا کو فروغ دینے کی ضرورت ہے۔ زرد وسرخ کو پہچاننے والی نظر نہیں بلکہ سینۂ کائنات کے راز تک رسائی حاصل کرنے والی نگاہ درکار ہے۔ اس نگاہ کو پروان چڑھانا درس گاہوں کی ذمہ داری ہے، اس کے لیے مواقع فراہم کیا جانا جزوِ نصاب کا سب سے اہم حصہ ہے۔

اقبال کا ایک اہم اور خیال افروز نکتہ یہ بھی ہے کہ ملکوں کے جغرافیائی حالات اور مظاہر الگ ہیں۔ اس لیے ان کی ضرورتوں اور تقاضوں کے مطابق تعلیم وتربیت کے آداب مقرر ہوں گے۔ یکساں نظام قابلِ نفاذ نہیں ہوسکتا۔ اسباق کی حد بندیوں میں فکر ایک جوئے کم آب کی طرح گھٹ کے رہ جاتی ہے۔ درسیات کے ساتھ مظاہرِ فطرت کی کھلی فضا میں فکر وشعور کی صحت

مند نشو ونما اقبال کے نزدیک جزوِتعلیم وتدریس ہونی چاہیے۔ کیونکہ گہوارۂ قدرت میں ہر شاخ ثمر بیز اور ہر ذرہ طلوعِ آفتاب کی بشارت دے رہا ہے۔ نشو ونمائے فکر وآرزو کے لیے یہی مقام مطلوب ہے۔ تنبیہ وتادیب کے بغیر اس چراغ کو فروزاں کرنے کی ضرورت ہے۔

اقبال نے عمر کے آخری حصے کی تخلیق ضربِ کلیم میں تعلیم وتربیت کا ایک ذیلی عنوان قائم کر کے کئی فکر انگیز نظموں کو شامل کیا ہے، جس میں ان کے نقطۂ نظر کی بازگشت بہت نمایاں ہے۔ ان کے تعلیمی تصورات کے مطالعہ میں ان تخلیقات کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ابھی آخری دور کی نظموں کا ذکر تھا۔ حیرت کی بات ہے کہ وہ اس مسئلے سے کبھی بے نیاز نہیں ہوئے۔ ہر دور کی شاعری ہو یا افکار، تعلیم وتربیت سے ان کی فکری وابستگی قائم رہی، بلکہ اسے بنیادی فکر کا سب سے مفید تلازمہ کے طور پر دیکھا گیا۔ انھوں نے کئی نصابات تیار کیے۔ کم عمر بچوں سے بڑوں تک کے لیے مختلف دانش گاہوں سے وابستہ ہے۔ کورس کی کتابیں اور انتخابات مرتب کیے۔ تحریری طور پر تجاویز قلم بند کیں۔ کابل کا تعلیمی سفر اور کابل یونیورسٹی کا سنگِ بنیاد، جامعہ ملیہ اسلامیہ کی وائس چانسلری کے لیے انتخاب یہ سب کچھ ان کی تعلیمی دروں بینی کے طفیل تھا۔ تحقیقی مقالے کی تیاری اور مختلف مراحل پر نشر واشاعت سے سابقہ رہا۔ تعلیمی کمیٹیوں میں ان کی تجاویز کو تسلیم کیا گیا۔ پنجاب اسمبلی میں اس مسئلے پر ان کی تقریریں بھی ان کے فکری رویے کی ترجمان ہیں۔ وہ ایک کامیاب طالبِ علم رہے اور تدریس سے بھی انھیں گہری دلچسپی تھی۔ لندن میں پڑھایا اور لاہور میں بھی پڑھاتے رہے۔ انھیں تدریسی تجربات کا خاصا مشاہدہ تھا۔ انھوں نے سرکاری ملازمت سے گریز کیا اور معلّمی کے پیشے کو ترجیح دی۔ کالج اور یونیورسٹی کی اعلیٰ تعلیم کو جاری رکھتے ہوئے مولانا میر حسن سے کسبِ علم کیا معاصر اکابرین سے بھی استفادہ استفسار کرتے رہے۔ قدیم وجدید علم کی اسی آمیزش کو ان کے نقطۂ نظر کا مرکزِ التفات کہہ سکتے ہیں جس کی طرف اکثر وبیشتر بڑے خیال افروز تصورات کا شاعرانہ اظہار ملتا ہے۔

فکرِ اقبال کا یہ خاص امتیاز ہے کہ وہ فکر وشعر کے ابتدائی زمانے سے ہی تعلیم وتربیت پر انتہائی سنجیدگی سے غور کرتے رہے ہیں۔ اس زمانے میں انھوں نے تقریباً گیارہ انگریزی نظموں کے تراجم کیے اور ہر نظم میں بچوں کی ذہنی وفکری تربیت کے لیے کسی نہ کسی اخلاقی پہلو کو

حکمت کے ساتھ پیش کیا ہے وہ علم کی شمعِ محبت غریبوں دردمندوں اور ضعیفوں کی حمایت نیک راہ پر چلنے کی توفیق کے لیے دست بدعا ہیں۔ قدرت کے کارخانے میں کوئی بھی چیز نہ بری ہے اور نہ نکمی۔ خدمتِ خلق کے جذبے سے سرشاری لازمی ہے۔

ہیں وہی لوگ جہاں میں اچھے
آتے ہیں جو کام دوسروں کے [۱۵]

اور پھر یہ دعا

مری زبانِ قلم سے کسی کا دل نہ دکھے
کسی سے شکوہ نہ ہو زیرِ آسماں مجھ کو [۱۶]

غرض وہ عظیم اخلاق تصورات سے کردار وگفتار کو سنوارنے والے سبق کو جزوِ تعلیم جانتے ہیں وہ اساتذہ اور بیانِ خطیب سے اسی لیے بیزار ہیں کہ سوز وساز سے خالی اور فضائے دشت میں گونجنے والی بانگِ رحیل سے ناآشنا ہیں۔

اقبال کے ان ریزۂ خیال میں زندگی و پایندگی کے جہانِ اسرار پوشیدہ ہیں۔ عہدِ شباب کی یہ فکری سرگوشیاں ہر سنجیدہ طالب کو تحیر میں مبتلا کرتی ہیں۔ اگر دلِ فطرت شناس ساتھ دے تو اقبال کے پرتو خیال کی عظمتوں کا اعتراف یا عرفان مشکل نہیں ہے۔ انھوں نے اپنے ہر قاری سے ایک دو لمحے کے لیے قریب آکر ان کے دل کی گہرائیوں میں اتر کر مشاہدات سے کسبِ نور کی آرزو کی ہے۔

☆☆☆☆☆

حواشی وتعلیقات

تفکیری امتیازات

۱- حرفِ اقبال، ص ۱۳۲
۲- مکتوباتِ اقبال، ص ۴۴
۳- تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (انگریزی) دیباچہ، ص ۶
۴- اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۱۲۶
۵- اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۴۶
۶- ادب اور انقلاب، ص ۵۹
۷- اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۳۸۶
۸- اقبال کے آخری دو سال، ص ۱۰
۹- The poet of the east p.xi
۱۰- اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۴۴۶
۱۱- اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۱۰۹
۱۲- انوارِ اقبال، ص ۱۷۶
۱۳- نئے اور پرانے چراغ، ص ۱۱۴
۱۴- تنقیدی اشارے، ص ۱۲۰
۱۵- فکرِ اقبال مرتبہ غلام دستگیر رشید، ص ۲۵۸
۱۶- فلسفۂ اقبال مرتبہ بزمِ اقبال لاہور، ص ۳۹
۱۷- اقبال، ص ۵۵
۱۸- اقبال کامل، ص ۱۸۵
۱۹- انتقاد، ص ۴۵
۲۰- رموزِ اقبال، ص ۱۰۵
۲۱- اقبال کے آخری دو سال، ص ۱۳

۲۲- روایت اور بغاوت، ص۱۱۶
۲۳- گنج ہائے گراں مایہ، ص۱۷۹
۲۴- ادبی تنقید، ص۱۶۵
۲۵- اقبال نئی تشکیل، ص۴۲۲
۲۶- اقبال اور جمالیات نیز تاریخِ جمالیات جلد دوم
۲۷- طیفِ اقبال، ص۱۱
۲۸- بالِ جبریل حصہ دوم کی ۲۸ ویں غزل کا پہلا اور تیسرا شعر
۲۹- روز گارِ فقیر، جلد دوم ۱۷

یہ رباعی دراصل ارمغانِ حجاز میں شامل ہے۔ اصولی طور پر ارمغانِ حجاز کا ہی حوالہ دینا چاہیے مگر متن میں ذرا اختلاف ہونے کی وجہ سے روز گارِ فقیر کے متن کو ترجیح دی گئی ہے۔ کیوں کہ ارمغانِ حجاز کے نسخوں میں ''سرور'' کی جگہ ''سرود'' ملتا ہے اور یہی راجح بھی ہے۔ ایک غلط فہمی کی بنا پر سرود ہی مقبول ہو گیا جس کے متعلق سید وحید الدین فقیر نے روز گارِ فقیر میں ایک واقعہ قلم بند کیا ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے ارمغانِ حجاز کے ساتویں ایڈیشن ۱۹۵۹ء میں اس لفظ کی تصحیح کر دی ہے۔ چوں کہ یہ نسخہ ہمارے پیشِ نظر نہیں ہے۔ اس لیے راقم نے روز گارِ فقیر کی طرف رجوع کیا ہے۔

۳۰- ضربِ کلیم ''ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام'' آٹھواں شعر۔ اس نظم میں کل پندرہ اشعار ہیں۔
۳۱- بالِ جبریل ۲۵ ویں غزل حصہ دوم، غزل کا آخری شعر
۳۲- اقبال نامہ، حصہ اول، ص۱۹۵
۳۳- اقبال نامہ، حصہ اول، ص۲۱۵
۳۴- اقبال نامہ، حصہ اول، ص۴۲۷
۳۵- انوارِ اقبال، ص۱۹۳
۳۶- روایت اور بغاوت، ص۷۵
۳۷- بالِ جبریل دسویں غزل ابتدائی حصہ آخری شعر
۳۸- روحِ اقبال، ص۲۹
۳۹- بالِ جبریل ''مسجدِ قرطبہ کا'' اٹھارہواں، انیسواں اور نظم کا آخری شعر
۴۰- ضربِ کلیم، ''ایجاد و معانی'' نظم کے مکمل اشعار
۴۱- فکرِ اقبال (خلیفہ عبدالحکیم، ص۳
۴۲- اردو زبان اور ادب، ص۶۹
۴۳- روایت اور بغاوت، ص۱۱۵
۴۴- فلسفۂ اقبال مرتبہ بزمِ اقبال، ص۳۲

۴۵- اقبال نامہ حصہ اول بنام مولانا اسلم جیراج پوری
۴۶- مضامینِ اقبال،،ص ۵۱
۴۷- شعر کا متن درج نہیں ہے صرف اشارہ کیا گیا ہے میکش آبادی نے اس شعر کو درج کیا ہے:
ہر گہ دو قدم خرام می کاشت از انگشتم عصا بہ کف داشت
نقدِ اقبال حاشیہ
۴۸- ملفوظاتِ اقبال، ص ۱۲۲
۴۹- مضامینِ اقبال،،ص ۵۱
۵۰- سرودِ رفتہ نظم ''سرگزشتِ آدم'' کا یہ آخری شعر ہے بانگِ درا میں اسے قلم زد کر دیا گیا ہے۔ اس شعر سے کبھی کبھی گمان ہوتا ہے کہ اقبال نے امیر مینائی کے ساتھ عقیدت مندی کا اظہار کیا ہے۔ اس نظم کے تبصرے میں حکیم برہم نے ''فتنہ'' میں یہ اعتراف کیا تھا کہ اگر اقبال نواب مرزا داغ سے مستفیض ہیں تو دوسری طرف امیر مینائی سے بھی مستفید ہیں۔

''اقبال کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ یہ دعویٰ کر سکیں کہ پنجاب کی اردو شاعری کو انھوں نے غیر مانوس اور غیر فصیح الفاظ سے پاک وصاف کر کے ایک رنگ اپنے لیے اختیار کر لیا۔ اگر زبان کی صفائی میں وہ جناب مرزا داغؔ کے پیرو ہیں تو خیالاتِ عالیہ اور مضامینِ بلند اور جدت طرازی میں جناب امیرؔ کے مینائے کلام کے جرعہ کش ہیں۔''

فتنہ گورکھپور ۱۶ر اگست ۱۹۱۱ء

چوں کہ حکیم برہمؔ کا سلسلہ امیر مینائی سے ملتا ہے۔ اس لیے بھی عقیدت کا اظہار کیا گیا ہے ابھی تک اس کا سراغ نہیں مل سکا ہے کہ اقبال نے امیر مینائی سے بھی براہِ راست استفادہ کیا ہے یا ان سے اصلاح لی ہے۔ داغؔ حیدر آباد میں تھے۔ اقبال خط و کتابت کے ذریعہ اصلاح لیتے رہے۔ اگر چہ یہ اصلاح برائے نام تھی نواب مرزا داغ کی وفات پر اقبال نے پر درد مرثیہ لکھا اس مرثیے میں امیر مینائی کا بھی تذکرہ ملتا ہے۔ ''مرثیہ داغ''

توڑ ڈالی موت نے غربت میں مینائے امیرؔ بانگِ درا

۱۷ر نومبر ۱۹۰۰ء (۱۳۱۸ھ) میں امیر مینائی کی وفات ہوئی تو اقبال نے تاریخ وفات پیش کی۔

لسان صدق فی الاخرین

اقبال نے مولانا احسن مارہروی کو جو خط لکھا تھا اس میں امیر مینائی کی تصویر فراہم کرنے کا ایک اشتیاق ظاہر کیا ہے۔ اقبال نامہ حصہ اول ترتیب کے اعتبار سے یہ پہلا خط ہے اور ۱۹۰۳ء کا لکھا ہوا ہے۔ اسرارِ خودی کے دیباچے میں بھی امیر مینائی کا تذکرہ ملتا ہے۔ اقبال نے امیر مینائی کے فکر کی تنقید کی ہے۔ مضامینِ اقبال زبان و بیان کے سلسلے میں اقبال پر جو اعتراضات ہوئے تھے اقبال نے اپنی مدافعت میں امیر مینائی کے اشعار بہ طور اسناد پیش کیے ہیں۔ مضامینِ اقبال جہاں تک امیر مینائی

سے معنوی استفادے کا تعلق ہے اس سلسلے میں بھی شواہد فراہم نہیں ہوتے۔ اقبال کی اپنی ایک مخصوص لے ہے۔ زبان وبیان کا ایک انفرادی انداز اور لب ولہجہ ہے۔ دو ایک غزلوں پر داغ کا پرتو نظر آتا ہے مگر یہ نقش دیر پا نہیں۔ ابتدائی دور سے ہی اقبال کا اپنا اندازِ بیان نمایاں ہے اس دور میں امیرؔ و داغؔ کا چرچا عام تھا۔ لاہور اسکول بھی متاثر تھا۔ اقبال کی ابتدائی دو ایک غزلوں میں یہ اثرات دکھائی پڑتے ہیں۔ ان کے علاوہ نظموں میں یا ۱۹۰۰ء کے بعد کی غزلوں میں یہ رنگ نظر نہیں آتا۔

۵۱- اقبال، ص ۲۶

۵۲- اقبال، ص ۳۰

۵۳- مکتوباتِ اقبال، ص ۵۸

۵۴- اقبال، ص ۳۹

۵۵- ترقی پسند ادب، سردار جعفری، ص ۱۱۳

۵۶- ترقی پسند ادب، سردار جعفری، ص ۴۹

۵۷- ادب اور انقلاب، ص ۶۲

۵۸- ترقی پسند ادب، سردار جعفری، ص ۱۱۴

۵۹- ترقی پسند ادب، سردار جعفری، ص ۱۱۳

۶۰- بانگِ درا ''اسیری''
اس شعر کی قرأت یہ بھی ہے جو زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔
کیں کرامت ہم رہِ شہباز وشاہیں کردہ اند شہپر زاغ وزغن زیبائے صید وقید نیست
اقبال نے حافظے کی مدد سے دوسری قرأت پیش کی ہے یا کوئی ایسا نسخہ جس میں وہی قرأت موجود ہو اقبال کے پیشِ نظر رہا ہو۔ بہ ہر حال دیوانِ حافظ کے ہندوستانی نسخوں میں یہ شعر ملتا ہے اور اس زمین کی پوری غزل ملتی ہے محقق قزوینی کا ترتیب دیا ہوا دیوانِ حافظ بھی پیشِ نظر ہے اس دیوان میں یہ غزل موجود نہیں ہے شاید اسے الحاق قرار دیا گیا ہو۔

۶۱- بانگِ درا ''طلوعِ اسلام'' پندرہ واں شعر

۶۲- سرودِ رفتہ ''نالۂ یتیم'' چونتیس واں بند۔ اس نظم میں کل پینتیس بند ہیں۔

۶۳- اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۲۰۵

۶۴- روحِ اقبال، ص ۱۲۵

۶۵- روحِ اقبال، ص ۱۲۵

۶۶- ترقی پسند ادب، عزیز احمد، ص ۵۱

۶۷- بالِ جبریل ''مسولینی'' آخری شعر، اس نظم میں بھی کل سات اشعار ہیں اور یہ اشعار ۲۲ راگست ۱۹۳۵ء بھوپال (شیش محل) میں لکھے گئے۔

۶۸- نئے اور پرانے چراغ، ص۱۰۱
۶۹- ضربِ کلیم، مسولینی
۷۰- اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۳۱۵
۷۱- اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۳۱۵
۷۲- *Modern Islam in India*, p.112
۷۳- *Modern Islam in India*, p.112
۷۴- ضربِ کلیم، ''محرابِ گل افغان کے افکار'' نمبر ۱۰ کا دوسرا شعر۔ اس نمبر میں صرف پانچ اشعار پیش کیے گئے ہیں۔
۷۵- بانگِ درا ''طلوعِ اسلام'' پچپن واں شعر۔ یہ شعر ساتویں بند میں آیا ہے۔
۷۶- اقبال کامل، ص۲۱۷
۷۷- زبورِ عجم، حصہ دوم نمبر ۵۳- ابتدائی اشعار۔ اس عنوان کے تحت چھ اشعار ملتے ہیں۔
۷۸- پیامِ مشرق ''تسخیر فطرت'' پندرہواں شعر، اس نظم میں ۳۶-اشعار ہیں۔ نظم پانچ ذیلی عنوانات پر مشتمل ہے۔ میلادِ آدم، انکارِ ابلیس، اغوائے آدم، آدم از بہشت بیروں آمدہ می گوید، صبحِ قیامت، مذکورہ شعر اغوائے آدم کا مطلع ہے۔
۷۹- بالِ جبریل غزل نمبر ۱۳ چوتھا شعر۔ اس غزل میں سات اشعار ہیں۔ یہ غزل حصۂ اول کی ہے۔
۸۰- بالِ جبریل غزل نمبر ۱۰ چوتھا شعر۔ اس غزل میں صرف سات اشعار ہیں۔ یہ بھی بالِ جبریل حصۂ اول کی غزل ہے۔
۸۱- ضربِ کلیم، ''محرابِ گل افغان کے افکار'' نمبر ۲۰ تیسرا شعر۔ یہاں کل پانچ اشعار ہیں اور اسی نمبر میں مذکورہ شعر کے بعد دو اشعار اور ہیں:

اے شیخ بہت اچھی مکتب کی فضا لیکن — بنتی ہے بیاباں میں فاروقیؓ و سلمانیؓ
صدیوں میں کہیں پیدا ہوتا ہے حریف اس کا — تلوار ہے تیزی میں صہبائے مسلمانی

انھیں اشعار پر ضربِ کلیم ختم ہوتا ہے۔
۸۲- بالِ جبریل حصۂ دوم کی غزل نمبر ۱۵ دوسرا شعر اس غزل میں سات شعر موجود ہیں۔
۸۳- بالِ جبریل حصۂ دوم کی غزل نمبر ۵۸ دوسرا شعر۔ اس میں صرف تین اشعار ہیں۔
۸۴- ضربِ کلیم، ''اسرارِ پیدا'' آخری شعر۔ اس عنوان کے تحت کل چار اشعار ہیں۔
۸۵- پیامِ مشرق ''شاہین وماہی'' اس نظم میں اشعار کی مجموعی تعداد آٹھ ہے۔ دوسرے شعر کو چھوڑ کر باقی سات اشعار پیش کیے گئے ہیں۔
۸۶- بالِ جبریل ''فرمانِ خدا فرشتوں سے'' دوسرا شعر اس نظم میں آٹھ اشعار ہیں۔
۸۷- بالِ جبریل ''ساقی نامہ'' بارہواں شعر یعنی پہلے بند کا آخری شعر۔ اس نظم میں ننانوے اشعار ہیں۔ جو

سات بندوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔
۸۸- ترقی پسند ادب، عزیز احمد، ص ۳
۸۹- بالِ جبریل ''نصیحت'' اس مختصر نظم میں تین اشعار ہیں۔
۹۰- بالِ جبریل حصۂ اول کی سولہویں یا آخری غزل۔ پانچواں شعر۔ اس غزل میں سولہ اشعار ہیں۔
۹۱- ترقی پسند ادب، عزیز احمد
۹۲- بالِ جبریل ''مسجدِ قرطبہ'' پانچویں بند کے اشعار اس نظم میں آٹھ بند ہیں اور ہر بند میں آٹھ اشعار ہیں۔ اس طرح اشعار کی مجموعی تعداد چونسٹھ ہوتی ہے۔
۹۳- ضربِ کلیم، ''آزادیٔ شمشیر کے اعلان پر'' آخری شعر۔ اس نظم میں چار اشعار ہیں
۹۴- رموزِ بے خودی ''وَلَمْ یَکُنْ لَّہٗ کُفُواً اَحَدٌ'' پندرہواں اور سولہواں شعر۔
۹۵- ترقی پسند ادب، سردار جعفری، ص ۱۱۴
۹۶- تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص، ص ۱۷۵
۹۷- اسرارِ خودی ''مرحلہ سوم نیابت الٰہی'' اٹھائیس، انتیس، تیس، اکتیس، بتیس واں شعر۔ اس عنوان کے تحت چھتیس اشعار ہیں۔
۹۸- پردیسی کے خطوط، ص ۹۳
۹۹- پیامِ مشرق ''محاورہ مابین خدا و انسان'' چوتھا اور پانچواں شعر۔ اس نظم میں کل چھ اشعار ہیں۔
۱۰۰- ضربِ کلیم، ''مردِ بزرگ'' دوسرا شعر۔ نظم میں کل پانچ اشعار ہیں۔
۱۰۱- پس چہ باید کرد اے اقوام شرق بتیس واں شعر اس عنوان کے تحت کل پینسٹھ اشعار ہیں۔
۱۰۲- ضربِ کلیم، ''قوت اور دین'' نظم کے کل اشعار پیش کیے گئے ہیں۔
۱۰۳- روایت اور بغاوت، ص ۱۰۸
۱۰۴- سہیل کی سرگزشت، ص ۲۵۴
۱۰۵- مقاماتِ اقبال، ص ۲۵۰
۱۰۶- اردو زبان اور ادب، ص ۶۰
۱۰۷- مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق ''بخوانندۂ ایں کتاب'' سرنامے کے طور پر یہ عنوان مقرر کیا گیا ہے۔ جس میں کل چودہ اشعار ہیں:

سپاہِ تازہ برانگیزم از ولایت عشق — کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است
زمانہ ہیچ نداند حقیقت اورا — جنوں قباست کہ موزوں بقامت خرد است
بہ آں مقام رسیدم چو در برش کردم — طوافِ بام و درِ من سعادت خرد است
گماں مبر کہ خرد را حساب و میزاں نیست — نگاہِ بندۂ مومن قیامتِ خرد است

۱۰۸- جاوید نامہ: اس مجموعے میں مختلف افلاک کی سیر کا تذکرہ ہے۔ پہلا فلکِ قمر ہے دوسرا فلک عطارد۔

فلک عطارد میں بہت سے عنوانات قائم کیے گئے ہیں۔ انھیں عنوانات میں ایک عنوان ''محکماتِ عالمِ قرآنی'' ہے جس میں چار ذیلی عنوانات ہیں یعنی خلافتِ آدم، حکومتِ الٰہی، ارض ملکِ خداست اور حکمتِ خیر کثیر است۔ اس آخری ذیلی عنوان میں کل انیس اشعار ہیں۔ آخر کے چار اشعار حسبِ ذیل ہیں:

از جلالِ بے جمالے الا ماں — از فراقِ بے وصالے الا ماں
علم بے عشق است از طاغوتیاں — علم با عشق است از لاہوتیاں
بے محبت علم وحکمت مردۂ — عقل تیرے بر ہدف ناخوردۂ
کور را بینندہ از دیدار کن — بولہب را حیدرِ کرار کن

۱۰۹- جاوید نامہ ''فلکِ عطارد'' میں ایک عنوان ہے ''سعید حلیم پاشا'' اس عنوان میں بیس اشعار ہیں۔ شروع کے اشعار اس طرح ہیں۔

غربیاں را زیرکی سازِ حیات — شرقیاں را عشق رازِ کائنات
زیرکی از عشق گرد وحق شناس — کارِ عشق باز زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہمبر شود — نقشبند عالم دیگر شود
خیز ونقشِ عالمِ دیگر بنہ — عشق را با زیرکی آمیزدہ

۱۱۰- پیامِ مشرق ''لالۂ طور'' کی ۳۸ویں رباعی

۱۱۱- پیامِ مشرق ''لالۂ طور'' کی ۱۳۹ویں رباعی

۱۱۲- اردو زبان اور ادب، ص۶۰

۱۱۳- ادب اور نظریہ، ص۱۲۷

۱۱۴- مضامینِ عابد، ص۱۰۰

۱۱۵- ادب اور انقلاب، ص۵۶

۱۱۶- ترقی پسند ادب، سردار جعفری، ص۴۵

۱۱۷- اقبال، ص۲۱

۱۱۸- مضامینِ عاد، ص۹۱

۱۱۹- فکرِ اقبال، خلیفہ عبدالحکیم، ص۳۱۲

۱۲۰- رموزِ اقبال، ص۸۶
مثنوی مسافر ''روح حکیم سنائیؒ از بہشت جواب می دہد'' ساتواں اور آٹھواں شعر۔ اس عنوان کے تحت کل تیس اشعار ہیں۔

۱۲۱- سہیل کی سرگزشت مذکورہ شعر اسرارِ خودی کا ہے۔ ''در بیاں اینکہ خودی از عشق ومحبت استحکام می پذیرد'' چودھواں شعر۔

۱۲۲- تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص۱۷۸

۱۲۳- مضامینِ اقبال، ص ۶۴-۶۵
۱۲۴- فکرِ اقبال مرتبہٗ غلام دستگیر رشید، ص ۲۶۲
۱۲۵- اقبال نے جاوید نامہ میں دیگر افلاک کی سیر کے بعد ''آں سوئے افلاک'' کی سیر کا تذکرہ کیا ہے۔ امیر کبیر حضرت علی ہمدانی سے ملاقات ہوئی ہے۔ اقبال بہت سے مسائل کے اسرار دریافت کرتے ہیں۔ انھیں سوالات میں ایک سوال یہ بھی ہے:

زندہ رود

گفتۂ از حکمتِ زشت ونکوئے — پیر دانا نکتۂ دیگر بگوئے
مرشدِ معنی نگاہاں بودۂ — محرمِ اسرارِ شاہاں بودۂ
مافقیر وحکمراں خواہد خراج — چیست اصلِ اعتبارِ تخت وتاج

شاہ ہمدان

اصلِ شاہی چیست اندر شرق وغرب — یار ضائے امتاں یا حرب وضرب
فاش گویم با توائے والا مقام — باج را جز بادوکس دادن حرام
یا اولی الامرے کہ منکم شانِ اوست — آیۂ حق حجت وبرہان اوست
یا جواں مردے چو صر صر تند خیز — شہر گیرد خویش بازاندر ستیز
روز کیں کشور کشا از قاہری — روزِ صلح از شیوہائے دلبری

۱۲۶- پیامِ مشرق ''پیش کش'' بہ حضور اعلیٰ حضرت میر امان اللہ خاں فرماں روائے دولتِ مستقلۂ افغانستان خلد اللہ ملکہ واجلالہٗ۔ مذکورہ اشعار ترتیب سے نہیں لیے گئے ہیں بلکہ مختلف بندوں سے پیش کیے گئے ہیں۔
۱۲۷- ارمغانِ حجاز ''بہ یارانِ طریق'' چونتیس ویں رباعی
۱۲۸- Iqbal and the post Kantian voluntarism Priface,
۱۲۹- p.496
۱۳۰- فلسفۂ اقبال مرتبہ بزمِ اقبال، ص ۱۹۳
۱۳۱- قرآنِ کریم سورۂ رحمن (پارہ ۲۷) آیت ۲۹
۱۳۲- تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۹۹
۱۳۳- اردو زبان اور ادب ۵۹، نقاد محترم نے بالِ جبریل کی نظم ''ساقی نامہ'' کے آخری اشعار نقل کیے ہیں۔
۱۳۴- فلسفۂ اقبال مرتبہ بزمِ اقبال لاہور، ص ۲۸

☆☆☆☆☆

مآخذ ومحرکات

۱- انوارِ اقبال، ص۱۷۸
۲- ذکرِ اقبال، ص۲۷۱
۳- اقبال نامہ، حصہ دوم ص۳۰۶
۴- ذکرِ اقبال، ص۲۷۵
۵- ذکرِ اقبال، ص۲۷۱
۶- اقبال نامہ، حصہ اول دیباچہ صق
۷- شعرِ اقبال، ص۶۹
۸- ذکرِ اقبال، ص۲۷۷
۹- *Stray Reflection* P.XV
۱۰- کلیاتِ اقبال (دیباچہ) ''نالۂ فراق'' ص۔۶
کلیات میں آٹھ بند ہیں۔ بانگِ درا میں کل پانچ بند ہیں۔ یعنی پندرہ اشعار ہیں جب کہ کلیات میں چوبیس اشعار ہیں متن کے اشعار دونوں جگہ مشترک ہیں۔ متون میں بھی اختلاف نہیں ہے۔
۱۱- انوارِ اقبال، ص۶۷
۱۲- اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، ص۸۸
۱۳- نئے اور پرانے چراغ، ص۸۹
۱۴- گنج ہائے گران مایہ، ص۱۷۹
۱۵- تنقیدی اشارے، ص۷۰
۱۶- اردو، (رسالہ) جولائی ۱۹۴۲ء ص۳۳
۱۷- تنقیدی اشارے، ص۷۰
۱۸- تنقید کیا ہے؟ (حاشیہ) ص۹۷
۱۹- انوارِ اقبال، ص ا ف ا
۲۰- اقبالِ کامل، ص۱۰۹
۲۱- فکرِ اقبال، عبدالحکیم، ص۱
۲۲- اقبال نامہ، حصہ اول ص۱۹۵
۲۳- آثارِ اقبال، ص۶۶
۲۴- نقدِ اقبال ص۵
۲۵- طیفِ اقبال، ص۱۷

۲۶- فلسفۂ اقبال، مرتبہ بزمِ اقبال، ص ۱۸

۲۷- سرودِ رفتہ، ص ۳

۲۸- ذکرِ اقبال، ص ۱۱۸

۲۹- سرودِ رفتہ، ''نالۂ یتیم'' تیرہواں بند ص۔ ۱۲

۳۰- سرودِ رفتہ، ''فلاحِ قوم'' اس نظم میں ستائیس اشعار ہیں متن میں چوبیسواں اور چھبیسواں شعر پیش کیا گیا ہے۔

۳۱- سرودِ رفتہ، ص ۴۸ ''ابرِ گہربار'' آٹھویں بند کا آخری شعر۔ اس نظم میں بارہ بند ہیں۔ اور ۱۴۸ اشعار شامل ہیں۔ یہ نظم یکم مارچ ۱۹۰۳ء کو ظہر و عصر کے درمیان انجمن حمایت الاسلام کے اٹھارہویں سالانہ اجلاس میں پڑھی گئی تھی کلیات میں یہ نظم فریادِ امت کے عنوان سے ہے۔ ص ۱۶۹ پر موجود ہے مگر کلیات میں صرف ۱۳۹ اشعار ہیں۔

۳۲- سرودِ رفتہ، ''نالۂ یتیم'' پہلا بند کلیاتِ اقبال، ص ۹

۳۳- سرودِ رفتہ، ''یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے'' بند سوم کا پہلا اور آخری شعر اور بند چہارم کا دوسرا اور آخری شعر۔ نظم کا اکیس واں، انتیسواں، اکتیسواں اور انتالیسواں شعر۔ اس نظم میں ایک سو انچاس اشعار ہیں۔ اور پندرہ بندوں میں منقسم ہیں۔ ہر بند میں دس اشعار پیش کیے گئے ہیں۔ بند سوم میں البتہ کل نو اشعار ہیں۔ یہ نظم ۱۹۰۱ء کی یادگار ہے اور انجمن حمایت الاسلام کے سولہویں اجلاس میں پڑھی گئی تھی۔

۳۴- سرودِ رفتہ، ''ص۔ ۲۸-۲۹ یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے'' بند چہاردہم۔ اس بند کا دوسرا اور آٹھواں شعر۔

۳۵- سرودِ رفتہ، ص ۱۳-۱۴ ''نالۂ یتیم'' پندرہواں، سولہواں اور اٹھارہواں بند کلیاتِ اقبال

۳۶- سرودِ رفتہ، ص ۳۷ ''اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے'' بند نہم کے پہلے، دوسرے، پانچویں اور آخری اشعار۔ یہ نظم نو بندوں پر مشتمل ہے۔ اور ہر بند میں گیارہ اشعار درج ہیں۔ اس طرح اشعار کی مجموعی تعداد ننانوے ہے یہ نظم بھی انجمن حمایت الاسلام کے سترہویں سالانہ اجلاس منعقدہ ۲۱، ۲۲، ۲۳ر فروری ۱۹۰۲ء کی یادگار ہے۔ یہ نظم اجلاس کے آخری دن پڑھی گئی تھی۔ اقبال کی ابتدائی نظموں میں میرے نزدیک یہ نظم سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ اسی لیے اس نظم سے بار بار استفادہ کیا گیا ہے۔

۳۷- سرودِ رفتہ، ص۔ ۴۷ 'ابرِ گہربار'' پانچویں بند کا دوسرا شعر چھٹے بند کا پہلا اور نوان شعر۔

۳۸- سرودِ رفتہ، ۴۸، ۴۹، ۵۰ نویں بند کا دوسرا، پانچواں، آٹھوان شعر، دسویں بند کا پہلا، پانچوان، چھٹواں اور آخری شعر

۳۹- سرودِ رفتہ، ص ۵۱ 'ابرِ گہربار'' آخری بند کا پہلا، دوسرا، چوتھا، پانچواں، ساتواں اور آٹھواں شعر

۴۰- شعرِ اقبال، ص ۲۲۹

۴۱- سرودِ رفتہ، ص ۶۲ ''نعت'' اس نعت میں سولہ اشعار موجود ہیں۔ پہلا اور آخری شعر اس طرح ہے:

نگاہ عاشق کی دیکھ لیتی ہے پردۂ میم اٹھا کر
وہ بزمِ یثرب میں آکے بیٹھیں ہزار منہ کو چھپا چھپا کر
خیالِ راہِ عدم سے اقبال تیرے در پر ہوا ہے حاضر
بغل میں زادِ عمل نہیں ہے صلہ مری نعت کا عطا کر

۴۲- سرودِ رفتہ، ص ۶۳ ''معراج'' اشعار کی مجموعی تعداد گیارہ ہے:

ہر دو جہاں میں ذکرِ حبیب خدا ہے آج — ہر ذرے کی زباں پہ صلّی علیٰ ہے آج
اقبال آ کہ پھر اسی چوکھٹ پہ جھک پڑیں — آغوشِ رحمت اس کی اسی طرح وا ہے آج

۴۳- شعر العجم فی الہند، ص ۴۱۷-۴۲۱

مصنف نے دور دراز کی ایک تاویل پیش کی ہے۔ بڑی شد و مد کے ساتھ بزعم خود ایک نفسیاتی انکشاف کیا ہے کہ اقبال عشقِ مجازی سے عشقِ رسالت تک پہونچتے ہیں۔

عشق رسالت مآبؐ کا وافر اور عمیق جذبہ ابتدائی ادوار سے ہی ملتا ہے۔ انتہا ہے کہ غزلوں میں بھی اس تعلق کا برملا اظہار ہوتا ہے۔ یہ تعلق 'اظہار' گردیدگی یا جذب وشوق اس وقت سے ملتے ہیں جب مذکورہ نسوانی پیکروں کا کوئی تصور نہیں ہوا تھا۔ اقبال کی زندگی میں ایک ایسا وقت بھی آیا ہے۔ جب شباب ورومان کا غلبہ تھا فکر و ذہن میں ایک اضطراب بھی برپا تھا۔ ایک محرمِ راز کی تلاش تھی جس کے دل میں اپنی بات منتقل کرنا چاہتے تھے۔ یورپ سے واپسی کے بعد چند سال یقینا اقبال پر گراں گزر رہے تھے۔ یہ ایک عبوری دور تھا جس سے وہ بچ کر نکل گئے۔ اس دور کی زندگی کو انھوں نے خود بیان کیا ہے کسی قسم کی پردہ پوشی نہیں ہے:

مدتے بالالہ رویاں ساختم — عشق بامر غولہ مویاں باختم
بادہا باماہ سیما یاں ساختم — برچراغِ عافیت داماں زدم
برقہار قصید گردِ حاصلم — رہزنان بردند کالائے دلم

رموزِ بے خودی عرض حالِ مصنف ''بحضورِ رحمت للعالمینؐ''

۴۴- انوارِ اقبال، ص ۵۲

۴۵- انوارِ اقبال، ص ۵۲

۴۶- سرودِ رفتہ، ص ۵۴ ''برگِ گل'' برمزار مقدس حضرت خواجہ نظام الدین اولیا دہلوی مذکورہ شعر دوسرے بند کا چوتھا شعر ہے اس نظم میں تین بند ہیں اور اشعار کی مجموعی تعداد پینتیس ہے۔ یہ نظم اقبال کی انتہائی والہانہ عقیدت کا نتیجہ ہے۔ ان کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد ایک تشویش ناک مقدمے سے دوچار تھے۔ وہ ملٹری انجینئرنگ سروس میں برسرِ کار تھے۔ ۱۹۰۳ء میں جب وہ بلوچستان کی سرحد پر متعین تھے۔ اسی وقت یہ مقدمہ شروع ہوا۔ اقبال نے سخت حیرانی اور پریشانی کے عالم میں بلوچستان کا سفر کیا۔ اقبال نے کچھ تدبیریں بھی پیدا کرنی چاہیں مگر کامیاب نہ رہے۔ آخر کو انھوں نے لارڈ کرزن کی سرکار میں ایک میمورنڈم بھیجا اور اقبال کامیاب ہوئے۔ اسی حیرانی اور پریشانی کے عالم میں اقبال نے

یہ نظم لکھی تھی۔ اس وقت مشکل کشائی کی ضرورت تھی۔ کیوں کہ ایک کٹھن وقت آیا تھا۔

۴۷- انتقاد، ص ۲۴۲

۴۸- سرودِ رفتہ، ص ۱۴ ''نالۂ یتیم'' اٹھارہواں بند۔

آنحضرتؐ کی ذات گرامی کے متعلق اقبال کا جو بصیرت افروز والہانہ جذبۂ عقیدت ہے۔ اس کی مثال ادبیات میں مشکل سے ملتی ہے۔ اس جذب و وارفتگی میں اقبال نے فکر ونظر کا پہلو شامل کر کے اسے نئی معنویت اور لامحدود وسعتِ ذکر وفکر سے ہم کنار کر دیا ہے۔ اقبال کی نظر میں سیرت نبویؐ کا فکری پہلو گونا گوں حقائق رکھتا ہے۔ اس حقیقت کا اعتراف اقبال نے خطبات میں اور شاعری میں بار بار پیش کیا ہے:

در جہانِ ذکر وفکر انس وجاں — تو صلوٰتِ صبح تو بانگِ اذاں
لذتِ سوز وسر و راز لاالٰہ ! — در شب اندیشہ نور از لاالٰہ
ذکر وفکر وعلم وعرفانم توئی — کشتیٔ و دریا و طوفانم توئی
اے پناہِ من حریم کوئے تو — من بہ امید ے رمیدم سوئے تو

پس چہ باید کرد اے اقوام شرق ''در حضورِ رسالت مآبؐ''

مصطفیٰ در حرا خلوت گزید — مدتے جز خویشتن کس را ندید
نقش مارا در دلِ اوریختند — ملتے از خلوتش انگیختند
می توانی منکرِ یزداں شدن — منکر از شان نبیؐ نتواں شدن

جاوید نامہ ''فلکِ عطارد'' ''محکماتِ عالمِ قرآنی'' خلافتِ آدم

حق تعالیٰ پیکرِ ما از آفرید — وز رسالت در تنِ ما جاں دمید
حلقۂ ملت محیط افزاستے — مرکزِ او وادیٔ بطحا ستے
دینِ فطرت از نبیؐ آموختیم — در رہِ حق مشعلے افروختیم
ایں گہر از بحرِ بے پایان اوست — ما کہ یک جا نیم از احسانِ اوست
پس خدا بر ما شریعت ختم کرد — بر رسول مارسالت ختم کرد
خدمتِ ساقی گری باما گزاشت — داد مارا آفریں جامے کہ داشت
لانبی بعدی ز احسان خداست — پردۂ ناموسِ دینِ مصطفیٰؐ است
قوم را سرمایۂ قوت از وست — حفظِ سروحدتِ ملت از وست
دل ز غیرا للہ مسلماں بر کند — نعرۂ لا قوم بعدی می زند

☆☆☆☆☆

دورِ استفہام

۱- کلیاتِ اقبال، ''کوہستان ہمالہ'' اگیارھواں بند۔
کلیاتِ اقبال میں اس نظم کے کل بارہ بند ہیں جو چھتیس اشعار پر مشتمل ہیں۔ بانگِ درا کی ترتیب کے وقت کل چوبیس اشعار ہی منتخب کیے گئے۔ باقی نظر انداز کر دیئے گئے۔ ان اشعار میں کافی اصلاح ہوئی ہے۔ جیسے بانگِ درا کی نظم ''ہمالہ'' کا تیسرا بند جو ابتدا میں اس قرأت کے ساتھ پیش کیا گیا تھا:

سلسلہ تیرا ہے یا بحرِ بلندی موجِ زن — رقص کرتی ہے مزے سے جس پہ سورج کی کرن
تیری ہر چوٹی کا دامانِ فلک میں ہے وطن — چشمۂ دامن میں رہتی ہے مگر پرتو فگن
چشمۂ دامن ہے یا آئینۂ سیال ہے — دامنِ موجِ ہوا جس کے لیے رومال ہے

بانگِ درا میں متن اس طرح ہے:

تیری عمرِ رفتہ کی اک آن ہے عہدِ کہن — وادیوں میں ہیں تری کالی گھٹائیں خیمہ زن
چوٹیاں تیری ثریا سے ہیں سرگرمِ سخن — توز میں پراور پہنائے فلک تیرا وطن
چشمۂ دامن ہے یا آئینۂ سیال ہے — دامنِ موجِ ہوا جس کے لیے رومال ہے

بانگِ درا میں متروک کلیات کے سات ابتدائی بند سلسلہ وار پیش کیے گئے ہیں البتہ آٹھواں بند کلیات کا اگیارہ بند ہے۔ اس طرح کلیات کا آٹھواں، نواں، دسواں اور بارھواں بند حذف کر دیا گیا ہے۔ ان حذف شدہ اشعار کو سرودِ رفتہ، میں ص ۸۹-۹۰ پیش کیا گیا ہے۔
یہ نظم پہلی بار مخزن کے پہلے شمارے اپریل ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی۔

۲- کلیاتِ اقبال، ''گلِ رنگیں'' پانچواں بند۔ سرودِ رفتہ 'کلیات' میں اس نظم کے چھ بند اٹھارہ اشعار پر مشتمل ہیں۔ بانگِ درا میں صرف چار بند یعنی بارہ اشعار موجود ہیں۔ بانگِ درا کے ان اشعار میں بھی اصلاح ہوئی ہے۔ جو بند متن میں داخل ہے اس کی قرأت بانگِ درا میں اس طرح ہے:

سوزبانوں پر بھی خاموشی مجھے منظور ہے — راز وہ کیا ہے ترے سینے میں جو مستور ہے
میری صورت تو بھی اک برگِ ریاضِ طور ہے — میں چمن سے دور ہوں تو بھی چمن سے دور ہے
مطمئن ہے تو پریشاں مثلِ بو رہتا ہوں ہیں — زخمیٔ شمشیر ذوقِ جستجو رہتا ہوں ہیں

یہ نظم مخزن کے مئی ۱۹۰۱ء کے شمارے میں شائع ہوئی تھی۔

۳- کلیاتِ اقبال، ''گلِ رنگیں'' چھٹا بند۔ سرودِ رفتہ، بانگِ درا میں اس بند کا متن اس طرح پیش کیا گیا ہے:

یہ پریشانی مری سامانِ جمعیت نہ ہو — یہ جگر سوزی چراغِ خانۂ حکمت نہ ہو
ناتوانی ہی مری سرمایۂ قوت نہ ہو — رشکِ جامِ جم مرا آئینۂ حیرت نہ ہو
یہ تلاش متصل شمعِ جہاں افروز ہے — توسنِ ادراکِ انساں کو خرام آموز ہے

۴- کلیاتِ اقبال ''عہدِ طفلی'' چوتھا بند بارھواں شعر۔ ابتدا میں اس نظم میں پانچ بند تھے مگر بانگِ درا کی

تدوین کے وقت کل دو بند اخذ کیے گئے اور جزوی اصلاح و ترمیم کے ساتھ مذکورہ شعر بھی بانگِ درا میں اس طرح ہے:

آنکھ وقفِ دید تھی لب مائلِ گفتار تھا دل نہ تھا میرا سراپا ذوقِ استفسار تھا

سرودِ رفتہ، ص ۹۳-۹۴ میں اس نظم کے حذف شدہ اشعار کے متون پیش کیے گئے ہیں۔ یہ نظم جولائی ۱۹۰۱ء کے مخزن میں شائع ہوئی تھی۔

۵- سرودِ رفتہ ''منشی محبوب عالم کے سفرِ یورپ پر'' چھٹا شعر اس نظم میں کل سینتیس اشعار ہیں۔ یہ نظم ۲۵ رمئی ۱۹۰۰ء میں پڑھی گئی تھی۔ جب منشی محبوب عالم، مالک پیسہ اخبار یورپ جا رہے تھے۔ یہ نظم اسی اعزازی جلسے کی یادگار ہے۔ کلیات میں یہ نظم نہیں ہے۔

۶- متروک کلیاتِ اقبال، ''خفتگانِ خاک سے استفسار'' ستائیسواں اور تیسواں شعر کلیات میں اس نظم کے تینتیس اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں صرف چھبیس اشعار ہیں۔ مذکورہ آخری شعر کا متن بانگِ درا میں بدلا ہوا ہے:

جستجو میں ہے وہاں بھی روح کو آرام کیا؟ واں بھی انساں ہے قتیلِ ذوق استفہام کیا؟

یہ نظم مخزن کے فروری ۱۹۰۲ء کے شمارے میں شائع ہوئی تھی۔

سرورِ رفتہ میں اس نظم کے حذف شدہ اشعار ص ۱۰۰-۱۰۱ پر درج ہیں۔ جن کی مجموعی تعداد انیس ہوتی ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ کلیات کے مرتب نے بھی چند اشعار نظر انداز کر دیئے ہیں وہ اشعار سرودِ رفتہ میں موجود ہیں:

۷- کلیاتِ اقبال، ''آفتابِ صبح'' آخری بند کلیات میں اس نظم کے اکیس اشعار ہیں جو سات بندوں پر مشتمل ہیں۔ یہی ساتواں بند بانگِ درا میں بھی موجود ہیں۔

۸- کلیاتِ اقبال، ص ۲۱ غزل کا نواں شعر۔ کلیات میں اس غزل میں تیرہ اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں کل بارہ اشعار ہیں اور ترتیب کے لحاظ سے یہ آخری غزل ہے یہ غزل مخزن میں مئی ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئی تھی۔

۹- کلیاتِ اقبال، ص ۱۳ غزل کا نواں شعر اس غزل میں پندرہ اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں کل چھ اشعار درج ہیں۔ باقی اشعار حذف کر دیئے گئے ہیں۔ سرودِ رفتہ میں حذف شدہ اشعار کی تعداد دس ہے۔ ص۔ ۱۶۱-۱۶۲ یہ شعر بھی انھیں اشعار کے ساتھ شامل ہے۔ اور ترتیب کے لحاظ سے پہلا شعر ہے مرتب سے بھول ہوئی ہے۔ یہ شعر بانگِ درا میں موجود ہے۔ یہ شعر ترتیب کے لحاظ سے اس غزل کا چوتھا شعر ہے۔ یہ غزل مخزن جنوری ۱۹۰۴ میں شائع ہوئی تھی۔

ذرا سا تو دل ہے مگر شوخ اتنا وہی لن ترانی سنا چاہتا ہوں

۱۰- ادبی تنقید ص ۱۲۶

۱۱- کلیاتِ اقبال، ص ۱۴ سرودِ رفتہ، ص ۱۶۲ غزل کا مقطع

۱۲- کلیاتِ اقبال، ص ۱۰ غزل مقطع۔ اس غزل میں چودہ اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں صرف چھ اشعار

ہیں۔ سرودِ رفتہ ص ۱۵۹ میں آٹھ اشعار موجود ہیں۔

۱۳- کلیاتِ اقبال، ص ۶۲ ''زہداور رندی'' کلیات میں اس نظم کے کل اٹھارہ اشعار موجود ہیں جنھیں یہ نظم مخزن میں دسمبر ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئی تھی۔

۱۴- کلیاتِ اقبال، ص ۱۳۱ ''بچہ اور شمع'' ساتواں شعر۔ اس نظم میں پندرہ اشعار ہیں۔ یہ نظم بانگِ درا میں بجنسہٖ اسی شکل میں ہے۔

۱۵- کلیاتِ اقبال، ص ۱۱۹ ''ایک آواز'' ابتدائی اشعار (ترتیب سے)

کلیات میں اس نظم میں اٹھائیس اشعار شامل ہیں۔ بانگِ درا میں صرف بیس اشعار ہیں۔ سرودِ رفتہ، ص ۱۰۹-۱۱۰ دس اشعار ہیں۔ پانچ پہلے بند میں اور پانچ دوسرے بند ہیں۔ یہاں بھی چند دقتیں پیش آتی ہیں۔ درحقیقت ابتدا میں یعنی مخزن میں اس نظم کے اشعار کی تعداد تیس تھی۔ کلیات میں یہ دو اشعار شامل نہیں ہو سکے۔

یوں وادیوں میں آ کر ٹھہرے شفق کی سرخ — جیسے کسی گلی میں کوئی شکستہ پا ہو
سمجھیں مرے سخن کو ہندوستاں والے — موزون ہو گئے ہیں نالے سخن نہیں ہے

یہ دونوں اشعار سرودِ رفتہ میں موجود ہیں اور کلیات کے آٹھ اشعار (۶، ۱۵، ۲۰، ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸) بانگِ درا میں نہیں ہیں۔ متن کے مذکورہ اشعار بانگِ درا میں اسی ترتیب کے ساتھ موجود ہیں۔ یہ نظم دسمبر ۱۹۰۲ء میں مخزن میں شائع ہوئی تھی۔

۱۶- کلیاتِ اقبال، ص ۱۱۸ ''بیراگ'' پہلا ' دوسرا ' تیرھواں اور انیسواں شعر۔ کلیات میں اس نظم میں ستائیس اشعار موجود ہیں۔ بانگِ درا میں اکیس اشعار ہیں۔ مذکورہ اشعار اسی قرأت کے ساتھ بانگِ درا میں موجود ہیں۔ مگر بانگِ درا میں اس نظم کا عنوان ہے ''رخصت اے بزمِ جہاں'' یہ نظم ''ایمرسن'' سے ماخوذ ہے۔ سرودِ رفتہ، ص ۱۱۳-۱۱۴ میں قلم زد کے ہوئے چھ اشعار موجود ہیں۔ جس کا پہلا شعر اس قرأت کے ساتھ موجود ہے:

ہے ترے عجز خوشامد زادہ سے نفرت مجھے — تیر لگتی ہے نگاہِ چشم نو دولت مجھے

کلیات میں ''تیر لگتی'' کی جگہ ''زخمِ پیکاں'' ہے۔ یہ نظم مخزن مارچ ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی تھی۔

۱۷- سرودِ رفتہ، ص ۱۰۶ ''صدائے درد'' پہلا شعر۔ یہ شعر بانگِ درا اور کلیات میں نہیں ہے کلیات میں اس نظم میں اکیس اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں صرف نو اشعار ہیں۔ سرودِ رفتہ میں بیس اشعار ہیں یہاں بھی چند دشواریاں پیش آتی ہیں۔ اختلافِ متون کی دقتیں درپیش ہیں۔ کلیات کے مرتب نے چار اشعار نظر انداز کر دیئے تھے۔ جنھیں سرودِ رفتہ میں پیش کیا گیا ہے:

اے ہمالہ تو چھپا لے اپنے دامن میں مجھے — ہے غضب کی بے کلی اپنے نشیمن میں مجھے
مدتیں گزری ہیں مجھ کو رنج و غم سہتے ہوئے — شرم سی آتی ہے اب اس کو وطن کہتے ہوئے
آہ ویرانی ہے پنہاں یاں کی ہر تعمیر میں — آشیاں اور اس گلستانِ خزاں تاثیر میں؟

آشیاں ایسے گلستاں میں بناؤں کس طرح؟ اپنے ہم جنسوں کی بربادی کو دیکھوں کس طرح

بانگِ درا کا پہلا چوتھا، چھٹا اور ساتواں شعر کلیات میں شامل نہیں ہے۔
اس طرح نظم کے اشعار کی موجودہ تعداد انتیس ہوتی ہے۔ بانگِ درا کے آخری دو اشعار کلیات میں ترتیب کے لحاظ سے ابتدائی اشعار ہیں۔ یہ نظم مخزن میں جون ۱۹۰۲ء میں شائع ہوئی تھی۔

۱۸- کلیاتِ اقبال، ص ۴۹ ''ہمارا دیس'' آخری شعر بانگِ درا اور کلیات میں نظم کی صورت یکساں ہے البتہ بانگِ درا میں یہ نظم ''ترانۂ ہندی'' کے عنوان سے موجود ہے جو نو اشعار پر مشتمل ہے۔

۱۹- فلسفۂ اقبال، مرتبہ بزمِ اقبال ۱۳

۲۰- نئے اور پرانے چراغ، ۲۴۹

۲۱- کلیاتِ اقبال، ص ۱۲۰ ''ایک آرزو'' یہ اشعار بانگِ درا میں بھی مشترک ہیں۔

۲۲- کلیاتِ اقبال، ص ۱۲۰ (ابتدائی) ''بادل''، بانگِ درا میں یہ نظم ''ابر'' کے عنوان سے موجود ہے۔ دونوں میں سات اشعار مشترک ہیں۔ متن بھی وہی ہے۔

۲۳- کلیاتِ اقبال، ص ۹۸ (ابتدائی) ''ماہِ نو'' ابتدائی اور آخری شعر یہاں صرف تین اشعار ہیں۔ جب کہ بانگِ درا میں چھ اشعار ہیں۔

۲۴- مقاماتِ اقبال، ۶

۲۵- ایضاً، ۷

۲۶- کلیاتِ اقبال، ص ۴۰ ''کنارِ راوی'' آخری اشعار
کلیات میں اس نظم میں چودہ اشعار ہیں بانگِ درا میں کل بارہ اشعار ہیں۔ باقی دو اشعار سرودِ رفتہ، ص ۱۲۷ میں موجود ہیں۔

نظارہ موج کو پھر وجۂ اضطراب ہے کیا؟ یہ کہنہ مشق نو آموزِ پیچ وتاب ہے کیا؟
نمازِ شام کی خاطر یہ اہلِ دل ہیں کھڑے مری نگاہ میں انسان پا بہ گلِ ہیں کھڑے

بانگِ درا میں وہی قرأت ہے جو ابتدا میں تھی۔ کسی طرح کی اصلاح یا اشعار میں تبدیلی نہیں ہوئی ہے صرف یہ دو اشعار قلم زد کردیئے گئے ہیں یہ نظم ۱۹۰۵ء میں کہی گئی تھی۔ حیات وموت کے متعلق جن فلسفیانہ خیالات کے اشارے اس نظم میں ملتے ہیں۔ وہی خیالات ارتقائی صورت میں آخری دور تک قائم رہے ہیں۔ شعری مجموعوں میں ہر جگہ اس خیال کے متحمل اشعار بہ کثرت ملتے ہیں۔

۲۷- کلیاتِ اقبال، ص ۱۰۲ ''خفتگانِ خاک سے استفسار'' پچیسواں اور تیئیسواں شعر۔ بانگِ درا میں بھی یہ اشعار موجود ہیں۔ البتہ پچیس ویں شعر کی قرأت اس طرح ہے:

کیا عوض رفتار کے اس دیس میں پرواز ہے؟ موت کہتے ہیں جسے اہلِ زمیں کیا راز ہے!

۲۸- سرودِ رفتہ، ص ۱۰ ''نالۂ یتیم'' پندرہواں شعر۔ کلیاتِ اقبال، ص ۱۶۰

۲۹- ذکرِ اقبال، ۴۱

۳۰- سرودِ رفتہ، ص ۳۳ ''اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے'' بند چہارم کا چوتھا، پانچواں اور آٹھواں شعر۔

۳۱- سرودِ رفتہ، ص ۳۶-۳۷ ''اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے'' بند ہشتم کا چوتھا، پانچواں اور آخری شعر۔

۳۲- سرودِ رفتہ، ص ۴۶ ''ابر گہر بار'' بند پنجم کا ساتواں شعر

۳۳- سرودِ رفتہ، ص ۵۹ ''اہلِ درد'' تیسواں اور چوبیسواں شعر۔ سرودِ رفتہ میں کل دو بند ہیں جو انتیس اشعار پر مشتمل ہیں۔

۳۴- کلیاتِ اقبال، ص ۱۱ ''نالۂ یتیم'' چھٹا بند۔ کلیاتِ اقبال، ص ۱۶۰ چھٹا بند۔ یہ شعر حافظ کا ہے اور اس کی قرأت اس طرح ہے:

یاری اندر کس نمی بینم یاراں راچہ شد   دوستی کی آخر آمد دوستداراں را چہ شد

۳۵- سرودِ رفتہ، ص ۴۵ ''ابرِ گہر بار'' چوتھے بند کا آخری شعر
یہ قدسی کی مشہور ترین نعت ہے۔ جس کی قرأت اس طرح ہے:
مرحبا سید مکی ومدنی العربی دل وجاں باد فدایت چہ عجب خوش لقبی

۳۶- سرودِ رفتہ، ص ۴۵ ''ابرِ گہر بار'' پانچواں بند۔ دوسرا شعر۔

۳۷- سرودِ رفتہ، ص ۸۵ ''منشی محبوب عالم کے سفرِ یورپ پر'' اٹھائیسواں شعر۔
شیخ سعدی کا مشہور شعر ہے جس کی قرأت اس طرح ہے:
بہ سفر رفتنت مبارکباد بہ سلامت روی وباز آئی

۳۸- سرودِ رفتہ، ص ۸۵ ''منشی محبوب عالم کے سفرِ یورپ پر'' چھتیسواں شعر

۳۹- سرودِ رفتہ، ص ۹۵ ''غالب'' پہلا بند اور تیسرا شعر۔ کلیاتِ اقبال ''غالب'' چھٹا شعر۔ مذکورہ شعر مرزا غالب کے اردو دیوان کا پہلا شعر ہے۔ کلیاتِ اقبال میں اس نظم میں پندرہ اشعار ہیں۔ اور اتنے ہی اشعار ''بانگِ درا'' میں بھی موجود ہیں۔ کلیات کا دوسرا بند قلم زد کر دیا گیا ہے اور بانگِ درا کا دوسرا بند اضافہ ہے بانگِ درا کے اشعار میں اصلاح بھی ہوئی ہے۔ سرودِ رفتہ، میں قلم زد کیا ہوا بند موجود ہے۔ وہی بند جسے متن میں پیش کیا گیا ہے یہ نظم ستمبر ۱۹۰۱ء کے مخزن میں شائع ہوئی تھی۔

۴۰- کلیاتِ اقبال، ص ۷۴ ''ابر کہسار'' ساتواں بند اکیسواں شعر۔ کلیات میں اس نظم میں تیس اشعار ہیں۔ جب کہ بانگِ درا میں کل بارہ اشعار ہیں۔ باقی چھ بند کے اٹھارہ اشعار حذف کر دیئے گئے ہیں۔ یہ قلم زد کیے ہوئے اشعار سرودِ رفتہ ص ۹۶-۹۷ میں موجود ہیں۔ بانگِ درا کے موجودہ اشعار میں اصلاح بھی ہوئی ہے۔ کلیات کے بعض اشعار کے متن بانگِ درا کے متن سے اختلاف رکھتے ہیں۔ یہ نظم مخزن میں نومبر ۱۹۰۱ء کے شمارے میں شائع ہوئی تھی۔ فارسی کا مذکورہ شعر سراج الدین علی خان آرزو کا ہے جو ''سفینۂ خوشگو'' (دفتر ثالث) تالیف بندرا بن داس خوشگو (مارچ ۱۹۵۹ء)

پیشِ نظر ہے قاطعِ برہان میں غالب نے اس کو غالباً بدون ذکرِ شاعر نقل کیا ہے۔

۴۱- کلیاتِ اقبال، ص ۱۳۳ "شمع" نواں شعر اس نظم میں چالیس اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں انتیس اشعار ہیں اس طرح کلیات کے اگیارہ اشعار قلم زد کیے گئے ہیں۔ سرودِ رفتہ میں کل دس اشعار ہیں۔ ایک شعر غلامِ رسول مہر نے بھی نظر انداز کر دیا ہے وہ شعر یہ ہے:

درو اکہ وہم غیر میں ہوں میں پھنسا ہوا   آذر خلیل ہے بتِ پندار کا ہوا

یہ نظم دسمبر ۱۹۰۲ء میں مخزن میں شائع ہوئی تھی۔ متن میں پیش کیا گیا شعر مرزا غالب کا ہے۔

۴۲- سرودِ رفتہ، ص ۱۱۰ "ایک آرزو" آخری شعر کلیاتِ اقبال، ص ۱۲۱ کلیات اور سرودِ رفتہ کے اس فارسی شعر کے آخری مصرعوں کی قرأت ذرا مختلف ہے۔

۴۳- کلیاتِ اقبال، ص ۶۶ "سید کی لوحِ تربت" اٹھائیسواں شعر۔ یہاں کل بتیس اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں اضافہ واصلاحات کے ساتھ صرف چودہ اشعار ہیں۔ یہ اشعار تو بعد کے اضافے ہیں۔

بندۂ مومن کا دل بیم ورجا سے پاک ہے   قوتِ فرماں روا کے سامنے بے باک ہے

سونے والوں کو جگادے شعر کے اعجاز سے   خرمنِ باطل جلا دے شعلۂ آواز سے

سرودِ رفتہ، ص ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲ پر حذف شدہ اشعار موجود ہیں۔ جن کی تعداد بائیس ہے۔ ابتدائی متن کے دو اشعار ایسے ہیں جنھیں کلیات کے مرتب نے نظر انداز کر دیا تھا۔ یہ اشعار سرودِ رفتہ میں موجود ہیں:

بسکہ ہے بادِ صبا یاں کی اخوت آفریں   یہ وہ گلشن ہے جہاں سبزہ بھی بیگانہ نہیں

چاہیے ہو باعثِ آرام جاں شاعر کی لے   لاج اس جزوِ نبوت کی ترے ہاتھوں میں ہے؟

اس طرح نظم کے ابتدائی متن میں چونتیس اشعار پیش کیے گئے تھے۔ بائیس اشعار سرودِ رفتہ کے اور بارہ بانگِ درا کے ملا کر چونتیس ہوتے ہیں۔ اور دو شعر بعد کے اضافے ہیں۔ اس طرح اس نظم کے اشعار کی مجموعی تعداد چھتیس ہوتی ہے۔ متن میں پیش کیا گیا شعر مرزا صائبؔ کا ہے۔ جس کی قرأت اس طرح ہے:

صحبتِ ناجنس آتش را بفریاد آورد آب در روغن چو باشد میکند شیون چراغ

کلیاتِ صائب، ص ۳۹ (انتشارات خیام تہران)

۴۴- کلیاتِ اقبال، صنالۂ اق آخری شعر۔ کلیات میں اس میں چوبیس اشعار ہیں بانگِ درا میں پندرہ اشعار موجود ہیں۔ باقی نو اشعار سرودِ رفتہ ص ۱۲۰ پر موجود ہیں۔ یہ نظم مئی ۱۹۰۴ء میں مخزن میں شائع ہوئی تھی۔ فارسی کا مذکورہ شعر بانگِ درا کی ترتیب کے وقت شامل نہیں کیا گیا۔ یہ شعر میرزا بیدلؔ کا ہے اور ان کے کلیات کے جدید ایڈیشن میں موجود ہے۔

غزل کا مطلع یہی شعر ہے:

زندگانی در جگر خار است ودر پا سوزن است   تانفس باقیت در پیراہنِ ماسوزن است

کلیاتِ بیدل، جلد اول (غزلیات پوہنی مطبع اسد ۱۳۴۱ھ ص ۲۸۱

۴۵- کلیاتِ اقبال، ص ۱۴۱ "گلِ پژمردہ" آخری شعر کلیات میں اس نظم کے سترہ اشعار موجود ہیں بانگِ درا میں صرف چھ اشعار منتخب کیے گئے ہیں۔ باقی نظر انداز کر دیئے گئے ہیں۔ فارسی شعر مولانا روم کا ہے۔

۴۶- کلیاتِ اقبال، ص ۱۳۹ ''گلِ رنگیں'' نواں شعر
۴۷- کلیاتِ اقبال، ص ۱۴۲ ''دردِ عشق'' ساتواں شعر اس نظم میں یہاں بیس اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں تیرہ اشعار موجود ہیں۔ یہ شعر اضافہ ہے:
آئی نئی ہوا چمنِ ہست و بود میں اے دردِ عشق! اب نہیں لذت نمود ہیں
کلیات کا پانچواں، سواں، پندرہواں تا بیسواں شعر بانگِ درا میں نہیں ہے۔ یہ نظم بھی سرودِ رفتہ میں نہیں ہے۔
۴۸- کلیاتِ اقبال، ص ۱۶ کلیات میں ان اشعار کو غزلوں کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ سات اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں یہ اشعار ''سرگزشتِ آدم'' کے عنوان سے موجود ہیں۔ ان کی مجموعی تعداد اٹھارہ ہے۔ مذکورہ شعر جو بانگِ درا میں نہیں ہے۔ کلیات میں مطلع کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ سرودِ رفتہ میں دس اشعار بہ طور باقیات پیش کیے گئے ہیں۔ مگر تیسرا شعر:
نکالا کعبے سے پتھر کی مورتوں کو کبھی کبھی بتوں کو بنایا حرم نشیں میں نے
بانگِ درا میں بھی موجود ہے یہ نظم مخزن میں ستمبر ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی تھی۔
۴۹- کلیاتِ اقبال، ص ۱۳۶-۱۳۷ ''جگنو'' پندرہواں، سترہواں، اٹھارہواں، انیسواں، شعر یہ اشعار آخری بند کے اشعار ہیں۔ کلیات میں اس عنوان کے تحت انیس اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں اٹھارہ اشعار ہیں سرودِ رفتہ میں وہ شعر موجود ہے:
اک مشت گلِ میں رکھا احساس کا شرارہ انساں کو آگہی کیا ظلمت کو چاندنی دی (سرودِ رفتہ، ص ۱۲۳)
یہ نظم مخزن میں دسمبر ۱۹۰۴ء میں شائع پذیر ہوئی۔
۵۰- کلیاتِ اقبال، ص ۱۳۱ ''بچہ اور شمع'' آٹھواں، نواں، بارہواں اور تیرہواں شعر۔ کلیات میں پندرہ اشعار درج ہیں بانگِ درا میں اتنے ہی اشعار اور اسی ترتیب کے ساتھ موجود ہیں۔
۵۱- کلیاتِ اقبال، ص ۱۳۲ ''بچہ اور شمع'' آخری دو اشعار
۵۲- کلیاتِ اقبال، ص ۱۳۴ ''شمع'' چھبیسواں شعر۔ مذکورہ شعر بانگِ درا میں نہیں ہے۔ سرودِ رفتہ میں یہ شعر موجودہ ہے۔ سرودِ رفتہ، ص ۱۰۹
۵۳- کلیاتِ اقبال، ص ۱۳۶ آٹھواں، نواں، اگیارہواں اور چودھواں شعر۔
۵۴- کلیاتِ اقبال، ۱۰-۱۱ویں صفحے کی دوسری غزل کا پانچواں اور پندرہواں شعر۔ اس غزل میں کلیات میں اکیس اشعار ہیں بانگِ درا میں اٹھارہ اشعار ہیں۔ مذکورہ اشعار بانگِ درا میں بھی موجود ہیں۔ باقیات کے تین اشعار سرودِ رفتہ، ص ۱۶۲ پر موجود ہیں۔
۵۵- کلیاتِ اقبال، ص ۱۳۵ ''شمع'' سینتیسواں اور اڑتیسواں شعر۔ بانگِ درا میں بھی یہ اشعار موجود ہیں۔
۵۶- سرودِ رفتہ، ص ۴۵ ''ابر گہر بار'' چوتھا بند، چوتھا تا آٹھواں شعر۔
۵۷- کلیاتِ اقبال، ص ۶۰ ''زہد اور رندی'' تیسرا شعر بانگِ درا میں بھی تیسرا شعر ہے۔
۵۸- سرودِ رفتہ، ص ۳۹ ''دین ودنیا'' دوسرا، تیسرا، چوتھا، پانچواں، دسواں، بارہواں اور تیرہواں شعر۔

اس نظم میں چوون اشعار ہیں۔ یہ نظم ۱۹۰۲ء کی تخلیق ہے۔
۵۹- سرودِ رفتہ، ص ۴۱ ''دین و دنیا'' انچاسواں، پچاسواں، اکیاونواں شعر
۶۰- سرودِ رفتہ، ص ۳۶ ''اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے'' بند ہفتم کا دسواں شعر
۶۱- کلیاتِ اقبال، ص ۶۴ ''سید کی لوحِ تربت'' ساتوان شعر۔ بانگِ درا میں بھی یہ شعر موجود ہے
۶۲- کلیاتِ اقبال، ص ۶۴-۶۵ ''سید کی لوحِ تربت'' دسواں، اگیارہواں، بارہواں، چودھواں، سولہواں اور تیئیسواں شعر۔ یہ اشعار بانگِ درا میں نہیں ہیں۔ سرودِ رفتہ، ص ۱۱۰-۱۱۱ میں موجود ہیں۔
۶۳- کلیاتِ اقبال سید کی لوحِ تربت

☆☆☆☆☆

عرفانِ نفس اور متعلقات

۱- مضامینِ اقبال، ص ۵۳
۲- ملفوظاتِ اقبال، ص ۶۴
۳- تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۱۴۲-۱۴۳
۴- سرودِ رفتہ، ص ۱۷ ''نالۂ یتیم'' انتیسویں بند کا آخری شعر۔
۵- سرودِ رفتہ، ص ۴۳ ''ابرِ گہربار'' بائیسواں شعر۔
۶- سرودِ رفتہ، ص ۱۷۳ ''دربارِ بھاول پور'' اکیسواں، بائیسواں اور تیئیسواں شعر۔ اس قصیدے میں اڑتالیس اشعار ہیں۔ یہ قصیدہ نومبر ۱۹۰۳ء کے مخزن میں شائع ہوا تھا۔
۷- کلیاتِ اقبال، ص ۹-۱۰ غزل مطلع چھٹا گیارہواں اور تیرہواں شعر۔ مذکورہ اشعار میں تیسرا شعر بانگِ درا میں نہیں ہے۔
۸- کلیاتِ اقبال، ص ۱۳۳ ''شمع'' سولہواں، اٹھارہوان، انیسواں اور بیسواں شعر۔ بانگِ درا میں مذکورہ تین اشعار اختلافِ متن کے ساتھ موجود ہیں۔ چوتھا شعر نہیں ہے۔ بانگِ درا میں دوسرے اور تیسرے اشعار کی قرأت اس طرح ہے:

یہ امتیازِ رفعت وپستی اسی سے ہے — گل میں مہک شراب میں مستی اسی سے ہے
بستان وبلبل وگل وبو ہے یہ آگہی — اصل کشاکشِ من وتو ہے یہ آگہی

۹- کلیاتِ اقبال، ص ۴۳ ''چاند'' آخری اشعار۔ اس نظم میں سترہ اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں بھی یہ اشعار اسی متن کے ساتھ موجود ہیں۔ یہاں کل تیرہ اشعار ہیں۔ قلم زدہ شدہ اشعار سرودِ رفتہ، ص ۱۲۱ پر درج ہیں۔ یہ نظم جولائی ۱۹۰۴ء میں مخزن میں شائع ہوئی تھی۔
۱۰- کلیاتِ اقبال، ص ۱۴۸ ''تصویرِ درد'' بند دوم کا چھٹا، آٹھواں، دسواں، بارہواں شعر۔ اس طویل نظم میں دس بند ہیں۔ جو ایک سو اٹھائیس اشعار پر مشتمل ہیں۔ بانگِ درا میں کل انہتر اشعار ہیں۔ باقی اشعار نظر انداز کر دیئے گئے ہیں۔ سرودِ رفتہ (۱۱۵ تا ۱۲۰) میں اکسٹھ اشعار موجود ہیں

۱۱- کلیاتِ اقبال، ص ۱۲۹ ''انسان اور بزمِ قدرت'' تیرھواں تا سترھواں، انیسواں، اکیسواں اور بائیسواں شعر۔ اس نظم میں بائیس اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں کل بیس اشعار ہیں۔
قلم زد کیے ہوئے اشعار یہ ہیں:
نور یکساں ترے ویرانے میں آبادی میں شہر میں دشت میں کہسار کی ہر وادی میں
جو سمجھنے کی تھی وہ بات نہ سمجھی تو نے یعنی مے پی ہے تمیزِ من وتو کی تو نے

۱۲- *Iqbal and the post Kantian voluntarism.* p.259

۱۳- *Complaint and Answer Preface*

۱۴- اسرار ورموز پر ایک نظر، ص ۱۳ اس کتاب کے مصنف کا خیال ہے کہ:

۱۵- فکرِ اقبال، خلیفہ عبدالحکیم، ص ۴۱۱

۱۶- اقبال، ۱۸۰

۱۷- نقدِ اقبال ص ۱۳۷

۱۸- اقبال کامل، ص ۳۱۶

۱۹- ادب اور نظریہ، ص ۱۲۲

۲۰- ترقی پسند ادب، ص ۱۰۹

۲۱- ترقی پسند ادب، ص ۱۱۲

۲۲- تاریخ جمالیات، جلد دوم، ص ۴۴۳

۲۳- اقبال کا مطالعہ، ص ۴۵

۲۴- اقبال نامہ، حصہ دوم ص ۴۷۳

۲۵- مضامینِ اقبال، ص ۵۲

۲۶- ملفوظاتِ اقبال، ص ۶۴

۲۷- تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۱۴۲

۲۸- سرودِ رفتہ، ص ۱۶ ''نالۂ یتیم'' انیسواں بند۔ کلیاتِ اقبال، ص ۱۶۶

۲۹- سرودِ رفتہ، ص ۴۱، ۴۲، ۴۳ (مقدمہ) جن اشعار سے مرتب نے بحث کی ہے۔ وہ قرائن اور قیاس سے ۱۹۰۵ء سے پیشتر کے نہیں معلوم ہوتے۔

۳۰- سرودِ رفتہ، ص ۴۱

۳۱- سرودِ رفتہ، ص ۱۴۷

۳۲- سرودِ رفتہ، ص ۱۴۷

۳۳- کلیاتِ اقبال، ص ۱۱۸ ''بیراگ'' دوسرے بند کے آخری اشعار سرودِ رفتہ، ص ۱۱۴

۳۴- کلیاتِ اقبال، ص ۹۶ ''شاعر'' پہلا شعر۔ اس نظم میں تین اشعار ہیں جو بانگِ درا میں موجود ہیں۔

۳۵- کلیاتِ اقبال، ص۹۶ ''شاعر'' نظم کے آخری دو اشعار
۳۶- سرودِ رفتہ، ص ۱۲ ''سید کی لوحِ تربت' پانچویں بند کا پہلا شعر۔ یہ شعر کلیات میں موجود نہیں ہے۔ اور نہ بانگِ درا میں ہی ہے۔
۳۷- سرودِ رفتہ، ص ۱۶۰ اس صفحے کا دوسرا شعر۔ کلیاتِ اقبال، ص ۱۲۱ اس غزل کا تیسرا شعر
۳۸- سرودِ رفتہ، ص ۳۵ ''اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے'' بند ششم کے آخری اشعار
۳۹- سرودِ رفتہ، ص ۸۱ ''فلاحِ قوم'' نظم کے آخری آٹھ اشعار اس نظم میں کل ستائیس اشعار ہیں۔ یہ اقبال کی طالب علمی کے زمانے کی نظم ہے۔ کلیاتِ اقبال، ص ۲۰ (تقریب) میں صرف گیارہ اشعار موجود ہیں۔
۴۰- سرودِ رفتہ، ص ۸۰
۴۱- سرودِ رفتہ، ص ۱۷۵ ''دربار بھاول پور'' نظم کا چالیسواں شعر۔
۴۲- سرودِ رفتہ، ص ۱۷۷ ''لاٹ صاحب اور ڈائرکٹر کا خیر مقدم'' قصیدے کا گیارہواں اور بارہواں شعر۔ اس نظم میں کل بائیس اشعار ہیں۔ یہ قصیدہ ۱۹۰۲ء کی تخلیق ہے۔
۴۳- سرودِ رفتہ، ص ۲۴۵ اس صفحے کا تیسرا اور چوتھا شعر۔ مرتب کے بہ قول یہ اشعار رسالہ زمانہ بابت جون ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئے تھے
۴۴- *Modern Islam in India*, p. 142
۴۵- شعرِ اقبال، ص ۲۱۸
۴۶- اقبال، ص ۱۷
۴۷- اقبال، ص ۱۷
۴۸- سرودِ رفتہ، ص ۵۹ ''اہلِ درد'' پہلے اور دوسرے بند کے اشعار کلیاتِ اقبال، ص ۵-۶ میں صرف گیارہ اشعار ہیں۔ سرودِ رفتہ، میں انتیس اشعار ہیں۔
۴۹- کلیاتِ اقبال، ص ۱۳- اس غزل کا نواں اور دسواں شعر۔ سرودِ رفتہ، ص ۱۶۱
۵۰- کلیاتِ اقبال، ص ۱۳۹ ''گلِ رنگیں'' پہلا بند 'بانگِ درا' میں اس کا متن بدلا ہوا ہے۔
۵۱- کلیاتِ اقبال، ص ۱۲۴ (ابتدائی) '' آفتابِ صبح'' آخری بند بانگِ درا کا بھی یہ آخری بند ہے۔ اشعار کی تعداد اور متون بھی ایک جیسے ہیں۔
۵۲- کلیاتِ اقبال، ص ۲۳ (متفرقات) غزلوں کے اشعار
۵۳- سرودِ رفتہ، ص ۱۵۶ دوسری غزل کا دوسرا شعر یہ غزل مخزن جولائی ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی۔
۵۴- کلیاتِ اقبال، ص ۱۲۱ اس غزل کا چوتھا شعر بانگِ درا کا یہ تیسرا شعر ہے
۵۵- کلیاتِ اقبال، ص ۱۰۲ اس غزل کا چوتھا شعر۔
۵۶- کلیاتِ اقبال، ص ۱۲ غزل کا مطلع اور دسواں شعر۔ اس غزل میں سترہ اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں کل آٹھ اشعار ہیں۔ سرودِ رفتہ، ص ۱۶۴ میں نو اشعار موجود ہیں۔

۵۷- سرودِ رفتہ، ص ۲۳ ''اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے'' بند سوم کے ابتدائی اشعار
۵۸- سرودِ رفتہ، ص ۳۵ ''اسلامیہ کالج کا خطاط پنجاب کے مسلمانوں سے'' بند ششم کے آخری اشعار
۵۹- سرودِ رفتہ، ص ۳۵ ''اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے'' بند ہفتم کے ابتدائی اشعار۔

☆☆☆☆☆

قومی اور آفاقی تصورات

1- *Indian Nationalist Movement and Thhought,* p.81.

2- *A History of Hindu Muslim Problem in India.* p.130.

3- --------p.129

4- *Indian Nationalist Movement and Thhought,* p.144

5- *The Birth of Pakistan,* p.45

۶- کلیاتِ اکبر الہ آبادی، حصہ اول، ص ۳۷۹
۷- کلیاتِ اکبر الہ آبادی، حصہ اول، ص ۳۶۷
۸- کلیاتِ اکبر الہ آبادی، حصہ اول، ص ۲۷۷
۹- کلیاتِ اکبر الہ آبادی، حصہ اول، ص ۲۰۵
۱۰- کلیاتِ اقبال، ص ۴۹ ''ہمارا دیس'' چھٹا شعر بانگِ درا میں بھی چھٹا شعر ہے متن بھی یہی ہے
۱۱- کلیاتِ اقبال، ص ۵۰ ''نیا شوالہ'' دوسرا شعر بانگِ درا میں بھی اسی متن کے ساتھ ہے۔ کلیات میں اس نظم کے اٹھارہ اشعار ہیں۔ بانگِ درا میں صرف نو اشعار ہیں۔ سرودِ رفتہ میں دس شعر درج ہیں۔ بانگِ درا کا آخری شعر بعد کا اضافہ ہے۔
۱۲- کلیاتِ اقبال، ص ۵۰-۵۱ ''نیا شوالہ'' یہ نظم مخزن میں مارچ ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئی تھی۔
۱۳- اقبال نئی تشکیل، ص ۲۱ محولہ شعر کلیات میں ص ۵۰ پر موجود ہے۔ نظم ''نیا شوالہ'' سے ماخوذ ہے
۱۴- تنقیدی اشارے، ص ۱۱۵
۱۵- صبحِ وطن، ص ۱۵۸- اور ۱۵۶
۱۶- کلیاتِ اقبال، ص ۶۷ ''میرا وطن'' تیسرے بند کا آخری شعر اور چوتھے بند کا پہلا شعر۔ یہاں پانچ بند ہیں۔ بانگِ درا میں چار بند ہیں۔ کلیات کا آخری بند حذف کر دیا گیا ہے۔ یہ سرودِ رفتہ ص ۱۲۴ پر موجود ہے بانگِ درا میں یہ نظم ''ہندوستانی بچوں کا قومی گیت'' کے عنوان سے ہے۔
۱۷- کلیاتِ اقبال، ص ۶۶ ''سید کی لوحِ تربت'' نظم کا آخری شعر۔
۱۸- کلیاتِ اقبال، ص ۱۵۰ ''تصویرِ درد'' چوتھے بند کے اشعار
۱۹- کلیاتِ اقبال، ص ۱۵۵ ''تصویرِ درد'' آٹھویں بند کا آخری شعر اور نویں بند کے آخری دو اشعار
۲۰- کلیاتِ اقبال، ص ۱۲۳ (ابتدائی) ''آفتابِ صبح'' چوتھے بند کا پہلا شعر۔

۲۱- کلیاتِ اقبال، ص ۱۴۶ ''صدائے درد'' سرودِ رفتہ، ص ۱۰۷ سرودِ رفتہ کا متن چوں کہ بہتر ہے اسی لیے اسی قرأت کو ترجیح دی گئی ہے۔
۲۲- فکرِ اقبال، خلیفہ عبدالحکیم ص ۸۸
۲۳- انوارِ اقبال، ص ۱۷۶
۲۴- شعرِ اقبال، ص ۱۹۳
۲۵- ادب اور نظریہ، ص ۱۱۹

☆☆☆☆☆

معیشت و معاشرت

۱- مقالاتِ اقبال، ص ۴۶
۲- مقالاتِ اقبال، ص ۵۱
۳- کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد اوّل ص ۹۷
۴- علم الاقتصاد، ص ۶
۵- علم الاقتصاد، ص ۴۰
۶- علم الاقتصاد، ص ۱۸۴
۷- بانگِ درا، سید کی لوحِ تربت
۸- کلیاتِ باقیاتِ شعر اقبال، ص ۹۷
۹- کلیاتِ باقیاتِ شعر اقبال، ص ۹۹
۱۰- کلیاتِ باقیاتِ شعر اقبال، ص ۴۶
۱۱- کلیاتِ باقیاتِ شعر اقبال، ص ۱۱۵
۱۲- کلیاتِ باقیاتِ شعر اقبال، ص ۱۴۸
۱۳- کلیاتِ باقیاتِ شعر اقبال، ص ۱۵۴
۱۴- کلیاتِ باقیاتِ شعر اقبال، ص ۱۵۵
۱۵- بانگِ درا، سید کی لوحِ تربت
۱۶- بانگِ درا، التجائے مسافر

☆☆☆☆☆

مصادر

اقبالیات پر کتب ورسائل کی تقریباً چار ہزار تصانیف کا اندراج ممکن نہ تھا اس کام کے لیے جلدیں درکار ہیں۔ سہولت کے لیے مآخذ کو دو حصوں میں منقسم کیا گیا ہے۔ حصۂ اول میں اقبال کی تحریریں ہیں جسے انھوں نے خود تخلیق کی یا ان کے انتقال کے بعد دوسرے اہل قلم نے جمع وتدوین کی۔ اس ذیل میں باقیات کا بڑا ذخیرہ ہے۔ مکاتیب اور دوسری نثری تحریروں کو بھی بعد میں مرتب کیا گیا۔ جیسے مضامین وخطبات یادداشت، ملفوظات وغیرہ۔ اس حصے میں علامہ کی تصانیف کے کچھ تراجم بھی شامل ہیں جیسے تشکیل جدید۔...... یا تقاریر وغیرہ۔

حصہ دوم میں ناقدینِ اقبال کی خدمات شامل ہیں۔ جن کے مندرجات کا کتاب میں حوالہ ہے اور ان کے معروضات سے بحث کی گئی ہے۔

حصۂ اول

۱- ارمغانِ حجاز، اقبال، لاہور، ۱۹۳۸ء

۲- اسرارِ خودی، اقبال، لاہور، ۱۹۱۵ء

۳- بالِ جبریل، اقبال، لاہور، ۱۹۳۵ء

۴- بانگِ درا، اقبال، لاہور، ۱۹۲۴ء

۵- پس چہ باید کرد اے اقوام شرق، اقبال، لاہور، ۱۹۳۶ء

۶- پیامِ مشرق، اقبال، لاہور، ۱۹۲۳ء

۷- جاوید نامہ، اقبال، لاہور، ۱۹۳۲ء

۸- رموزِ بے خودی، اقبال، لاہور، ۱۹۱۸ء

۹- زبورِ عجم، اقبال، لاہور، ۱۹۲۷ء

۱۰- ضربِ کلیم، اقبال، لاہور، ۱۹۳۶ء

۱۱- مسافر اقبال، لاہور، ۱۹۳۴ء
۱۲- علم الاقتصاد، اقبال، لاہور اسٹیم پریس ۱۹۰۴ء
13- *Development of metaphysics in Persia iqbal* London, Luzac, 1980
14- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam Iqbal*, London, Oxford University Press,1934
اس سے پہلے یہ کتاب چھ خطبات پر مشتمل تھی اسی لیے اس کا نام یہ تھا۔
15- *Six Lectures on the Reconstruction of Religious thought in Islam.*
۱۶- اصلاحاتِ اقبال، مرتبہ محمد بشیر الحق دسنوی، پٹنہ مکتبہ دین و دانش اگست ۱۹۵۵ء
۱۷- انوارِ اقبال، مرتبہ بشیر احمد ڈار، کراچی اقبال اکادمی مارچ ۱۹۶۷ء
۱۸- باقیاتِ اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی، کراچی مجلسِ اقبال ۱۹۵۲ء
۱۹- تبرکاتِ اقبال، مرتبہ محمد بشیر الحق دسنوی، دہلی عارف پبلشنگ ہاؤس اپریل ۱۹۵۹ء
۲۰- رختِ سفر، محمد انور حارث، کراچی تاج کمپنی ۱۹۵۲ء
۲۱- روزگارِ فقیر، جلد اول مرتبہ سید وحید الدین فقیر، کراچی اسپننگ ملز ۱۹۵۰ء
۲۲- روزگارِ فقیر، جلد دوم مرتبہ سید وحید الدین فقیر، کراچی لائن آرٹ پریس نومبر ۱۹۶۴ء
۲۳- سرودِ رفتہ، مرتبہ غلام رسول مہر و صادق علی دلاوری، لاہور کتاب منزل ۱۹۵۹ء
۲۴- کلیاتِ باقیاتِ شعر اقبال، صابر کلوروی اقبال اکیڈمی لاہور، ۲۰۰۴ء
۲۵- کلیاتِ اقبال، مرتبہ عبدالرزاق حیدرآبادی، حیدرآباد دکن ۱۹۲۴ء
۲۶- حرفِ اقبال، مرتبہ لطیف احمد شیروانی، لاہور ایم ثناء اللہ خان جنوری ۱۹۵۵ء
۲۷- خطباتِ اقبال، مرتبہ رضیہ فرحت بانو، دہلی حالی پبلشنگ ہاؤس اپریل ۱۹۴۶ء
۲۸- مضامینِ اقبال، مرتبہ تصدق حسین تاج، حیدرآباد دکن احمدیہ پریس ۱۹۶۲ء
۲۹- ملفوظاتِ اقبال، مرتبہ محمود نظامی، لاہور، اشاعتِ دوم اپریل ۱۹۴۹ء
۳۰- Speeches and Statements of Iqbal Ed. by Shamloo, Lahore, Almanar Academy 2nd. ed. 1984.
۳۱- Stray Reflections ed. by Javed Iqbal, Lahore, Shaikh Ghulam Ali sons 1961.
۳۲- اقبال نامہ، جلد اول مرتبہ شیخ عطاء اللہ، لاہور شیخ محمد اشرف ۱۹۵۱ء
۳۳- اقبال نامہ، جلد دوم مرتبہ شیخ عطاء اللہ، لاہور شیخ محمد اشرف ۱۹۵۱ء
۳۴- شاد اقبال، مرتبہ سید محی الدین قادری زور، حیدرآباد دکن اعظم اسٹیم پریس ۱۹۴۲ء
۳۵- مکاتیبِ اقبال، مرتبہ نیاز الدین خاں، لاہور بزمِ اقبال ۱۹۵۴ء
۳۶- کلیات مکاتیبِ اقبال، چاریں مرتبہ سید مظفر حسین برنی دہلی اردو اکیڈمی
۳۷- مکتوباتِ اقبال، مرتبہ سید نذیر نیازی، کراچی اقبال اکادمی ۱۹۵۷ء
۳۸- *Iqbal.* ed by Atiya Begum Bombay Academy of Islamic Publications 1947.

۳۹- *Letters of Iqbal to Jinnah*, Lahore, Shaikh Mohd Ashraf 1944.

۴۰- بکھرے خیالات، مترجم پروفیسر عبدالحق، نئی دہلی ۲۰۱۵ء

۴۱- تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجمہ سید نذیر نیازی، لاہور بزمِ اقبال ۱۹۵۸ء

۴۲- فلسفۂ عجم، مترجمہ میر حسن الدین، حیدرآباد دکن نفیس اکیڈمی ۱۹۴۶ء

۴۳- اقبال، مرتبہ عطیہ فیضی مترجمہ ضیاء الدین احمد برنی، کراچی اقبال اکادمی ستمبر ۱۹۵۶ء

۴۴- اقبال کے خطوط جناح کے نام، مترجمہ عبدالرحمن سعید، حیدرآباد دکن ۱۹۴۴ء

حصۂ دوم

۴۵- آثار اقبال، مرتبہ غلام دستگیر رشید، حیدرآباد دکن، ادارہ اشاعت اردو ستمبر ۱۹۴۴ء

۴۶- اسلامی تصوف اور اقبال، ڈاکٹر نورالدین ابوسعید، کراچی، اقبال اکادمی ۱۹۶۰ء

۴۷- اقبال، احمد صدیق مجنوں گورکھپوری، دہلی، آزاد گھر طبع دوم ۱۹۵۵ء

۴۸- اقبال اس کی شاعری اور پیغام، شیخ اکبر علی، لاہور کمال پبلشرز طبع جولائی ۱۹۴۶ء

۴۹- اقبال اور تصوف، محمد فرمان، لاہور، بزمِ اقبال ۱۹۵۸ء

۵۰- اقبال اور جمالیات، نصیر احمد ناصر، کراچی، اقبال اکادمی ۱۹۶۴ء

۵۱- اقبال اور ملّا، خلیفہ عبدالحکیم، لاہور، بزمِ اقبال

۵۲- اقبال پر ایک نظر، مرتبہ سید محمد شاہ، لاہور، اقبال اکادمی ۱۹۴۴ء

۵۳- اقبال شاعر اور فلسفی، سید وقار عظیم، لاہور تصنیفات ۱۹۶۸ء

۵۴- اقبال کا سیاسی کارنامہ، محمد احمد خاں، کراچی، کاروانِ ادب ۱۹۵۲ء

۵۵- اقبال کا مطالعہ، سید نذیر نیازی، لاہور کتب خانہ پنجاب ۱۹۴۱ء

۵۶- اقبال کے آخری دو سال، ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی، کراچی، اقبال اکادمی ۱۹۶۱ء

۵۷- اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی، کراچی اقبال اکادمی ۱۹۵۵ء

۵۸- اقبال نئی تشکیل، عزیز احمد، لکھنؤ، مکتبہ اردو ۱۹۶۵ء

۵۹- تقاریر یومِ اقبال، مرتبہ بزمِ اقبال لاہور۔ ۱۹۵۵ء

۶۰- تلمیحاتِ اقبال، عابد علی عابد، لاہور، بزمِ اقبال لاہور۔ ۱۹۵۹ء

۶۱- ذکرِ اقبال، عبدالمجید سالک، لاہور، بزمِ اقبال جون ۱۹۵۵ء

۶۲- الحیوۃ الموت فی فلسفۂ اقبال، محمد حسن الاعظمی، حیدرآباد دکن، بزمِ اقبال ۱۹۴۵ء

۶۳- رموزِ اقبال، ڈاکٹر میر ولی الدین، لاہور، کتاب منزل، اشاعتِ دوم ۱۹۵۰ء

۶۴- روحِ اقبال، ڈاکٹر یوسف حسین خاں، دہلی مکتبہ جامعہ اشاعت چہارم ۱۹۵۷ء

۶۵- سیرتِ اقبال، محمد طاہر فاروقی، لاہور ۱۹۳۹ء

۶۶- شعرِ اقبال، عابد علی عابد، لاہور، بزمِ اقبال ۱۹۵۹ء

۶۷- طیف اقبال فکرِ اقبال، مرتبہ غلام دستگیر رشید، کراچی، اردو اکیڈمی ۱۹۵۶ء

۶۸- علامہ اقبال بھوپال میں، عبدالقوی دسنوی، بھوپال ۱۹۶۷ء

۶۹- فکرِ اقبال، خلیفہ عبدالحکیم، لاہور، بزمِ اقبال اشاعت دوم، ۱۹۵۷ء

۷۰- فکرِ اقبال، مرتبہ غلام دستگیر رشید، کراچی، اردو اکیڈمی ۱۹۵۶ء

۷۱- فلسفۂ اقبال، مرتبہ بزمِ اقبال لاہور ۱۹۵۷ء

۷۲- قرآنی تصوف اور اقبال، شاہ عبدالغنی کراچی ۱۹۶۱ء

۷۳- مقاماتِ اقبال، ڈاکٹر سید عبداللہ، لاہور ۱۹۵۹ء

۷۴- منشوراتِ اقبال، مرتبہ بزمِ اقبال، لاہور

۷۵- نقدِ اقبال، میکش اکبر آبادی، آگرہ ۱۹۵۲ء

۷۶- *About Iqbal and his thought* .M.M. Sharif Lahore.

۷۷- *A Bibliography of Iqbal.* K.A. Waheed, Karachi, Iqbal Academy Lahore, 1965

۷۸- *An Introduction to Iqbal*, S.A. Vahid Karachi Pakistan Publications,

۷۹- *Aspects of Iqbal.* B. A. Dar. Lahore Q. Kutubkhana, 1938

۸۰- *A Study in Iqbal's Philosophy.* B. A. Dar Lahore, 1944

۸۱- *Gabriels Wing*(A Study in to the Religious Idias of sir Mohd. Iqbal(Dr. Schimmel Annemarie.

۸۲- *Introduction to the Ihought of Iqbal* B.A. Dar Lahore. 1962

۸۳- *Iqbal as Thinker.* Sh. Muhd Ashraf Lahore, 1944

۸۴- *Iqbal and the Post Kantian Voluntarism*- B.A. Dar. Lahore, Bazm e Iqbal 1956

۸۵- *Iqbal and the Recent Exposition of Islamic Politocal Thought.* M. Aziz. Lahore, 1930.

۸۶- *Iqbal's Educational Philosophy.* K. G. Saiyidain, Lahore, 1945

۸۷- *Iqbal his art and Lhought.* S.A. Vahid Lahore, 1944

۸۸- *Iqbal his poetry and Message* A. Alikhan, Lahore, 1932

۸۹- *Iqbal's philosophy of Society.* B. A. Dar. Lahore,

۹۰- *Iqbal The Man and his Message*, K.G. Saiyidain London, 1944

۹۱- *The Ardent Pilgrim* Iqbal Singh London 1951

۹۲- *The Image of the West in Iqbal Mazharuddin Siddiqi*, Lahore, 1965

۹۳- *The Meta physics of Iqbal.* Dr. I. Husain Enver Lahore, 1943

۹۴- *The place of God Man and Universe in the Philosophical System of Iqbal* .Jamila Khatoon. Karachi, 1963

☆☆☆☆☆

اشاریہ

حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم: ۴۷،۴۸،
۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵،۷۶،
۱۶۵،۱۸۳، ۱۸۴

حضرت آدم علیہ السلام: ۹۳، ۱۲۷، ۱۳۷،
۱۳۸، ۱۴۵، ۱۶۹، ۱۷۵، ۱۷۷،
۱۸۴،۱۹۱

حضرت ابراہیم علیہ السلام: ۹۳،۱۲۷،۱۳۰،۱۵۴

ابن عربی: ۵۷

احتشام حسین سید: ۱۶،۱۹،۲۲،۴۲،

اختر جونا گڑھی قاضی: ۶۱،۱۹۹

اختر حسین رائے پوری: ۱۳،۲۸،۴۶

آربری آرتھر جے: ۱۱۳

آرنلڈ: ۶۰،۱۵۶

آزاد مولوی محمد حسین: ۸۸

اسلم جیراج پوری: ۲۴،۱۷۵

آصف الدولہ: ۱۵۰

ابوبکر صدیقؓ حضرت: ۵۰

اسمٰعیل شہید مولانا: ۱۳۳،۱۳۹

اسمٰعیل میرٹھی: ۸۶،۸۸

اسمتھ سی کینٹ ول: ۳۳،۱۲۵،۱۲۶

اعجاز: ۸۶

اقبال کا نام تقریباً ہر صفحے پر موجود ہے:

اقبال نرائن: ۱۵۰

اکبر الہ آبادی: ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵،
۱۴۶،۱۹۵

اکبر حسین قریشی: ۹۲

امیر مینائی: ۲۵،۱۷۵

اویس قرنیؓ: ۹۳

حضرت ایوبؑ: ۹۳،۱۲۷

بالمیک: ۹۳

بٹ غلام محمد: ۲۳

برگساں: ۳۰،۴۶،۵۱

برتری ہری: ۱۵۴

بشن نرائن درد: ۱۵۰

بشیر احمد دار:۵۱، ۶۶، ۱۹۸
بشیر مخفی القادری: ۲۴
بیدل: ۲۴، ۲۵، ۱۹۰
تاثیر محمد دین: ۲۳، ۲۴
تلک بال گنگادھر: ۱۳۴، ۱۵۰
تیمور: ۳۱، ۳۲، ۴۰
ٹالسٹائے: ۳۰
ٹیپو سلطان: ۱۳۳
جاوید اقبال: ۱۷۴، ۵۹
جمال الدین افغانی: ۵۹، ۳۰
جھانسی کی رانی: ۱۳۳
جین گیان چند: ۶۶
چشتی خواجہ معین الدین: ۹۳
چکبست لکھنوی: ۸۶، ۱۴۹، ۱۵۰
حارث محمد انور: ۶۵، ۱۹۸
حافظ شیرازی: ۲۴، ۱۷۶، ۱۹۸
حالی خواجہ الطاف حسین: ۶۹، ۸۸، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۶۰، ۱۹۸
حسن نظامی: ۴۷
حضرت علیؓ: ۹۳
حضرت خضرؑ: ۹۳، ۱۰۳، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۶۶، ۱۶۸
حضرت فاطمہ زہراؓ: ۹۳
داغ: ۲۵، ۱۷۵، ۱۷۶
دادا بھائی نیرو جی: ۱۳۴
ڈکنس: ۴۸
ذوق: ۱۳۹
رام تیرتھ سوامی: ۱۵۴
راناڈے مہادیو گوبند: ۱۳۴، ۱۵۰
راجہ رام موہن رائے: ۱۴۰، ۱۴۱
رشید احمد صدیقی: ۱۶، ۴۷، ۶۱
رگھوبنشی: ۱۳۵، ۱۳۶
روسو: ۱۳۸
رومی جلال الدین: ۴۷، ۵۱، ۹۷، ۱۱۴، ۱۲۶
سالک عبدالمجید: ۵۸، ۵۹، ۶۵، ۶۸، ۹۱، ۱۹۹
سچن سین: ۱۳۶
سراج الدولہ: ۳۳
سراج الدین علی خان آرزو: ۱۸۹
سردار جعفری: ۲۸، ۲۹، ۴۰، ۴۶، ۱۱۴، ۱۴۶، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۷۸
سرمد شہید: ۹۳، ۱۲۷
سرور آل احمد: ۱۵، ۳۱، ۴۶، ۵۴، ۶۱، ۶۲، ۸۷، ۱۱۴، ۱۴۹، ۱۵۵
سرور جہان آبادی: ۱۵۵، ۱۵۶
سریندر بینرجی: ۱۳۴

سعدی شیرازی: ۹۳، ۱۸۹،
سکندرِ اعظم: ۳۱، ۴۲
سید احمد بریلوی: ۱۳۳، ۱۳۹
سید احمد، سر: ۵۹، ۷۰، ۸۸، ۹۵، ۱۰۳، ۱۰۵،
۱۱۶، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۳۶،
۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳
سید سلیمان ندوی: ۱۵
سید عبدالواحد: ۱۹۸ ۶۵
سید عبداللہ: ۱۷، ۴۳، ۶۷، ۸۸، ۲۰۰
شاہ ولی اللہ: ۱۳۹
شبلی نعمانی: ۶۹، ۸۸، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۴
شکیل عبدالغفار: ۶۶
شنکر: ۹۳، ۱۵۴
شیخ اکرام: ۷۶، ۱۵۵
طارق عبدالرحمن: ۶۵
ظفر محمود سید: ۷
عابد علی عابد: ۱۶، ۵۸، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۹۲،
۱۲۵، ۱۲۶، ۱۵۳، ۱۹۹
عابد حسین: ۴
عاشق حسین بٹالوی: ۱۴، ۱۶، ۱۹۹
عبدالرزاق: ۷، ۱۹۸
عبدالحکیم خلیفہ: ۲۱، ۴۶، ۴۷، ۶۳، ۱۱۴،
۱۵۳، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۹۳،
۱۹۵، ۱۹۹،
عبدالسلام ندوی: ۱۶، ۳۵، ۶۳
عبداللطیف: ۱۳۴،
عبدالواحد، سید: ۶۵، ۱۹۹
عرفی شیرازی: ۲۴،
عزیز احمد: ۱۶، ۳۱، ۳۷، ۱۷۶، ۱۴۹، ۳۹
عزیز احمد: ۱۶، ۳۱، ۳۷، ۳۹، ۱۴۹، ۱۷۶،
۱۷۸، ۱۹۹
عطاء اللہ شیخ: ۵۸، ۱۹۸
عطیہ فیضی: ۴۹، ۶۳، ۱۹۹
عظمت اللہ خاں: ۱۴۹
علی ہمدانی: ۱۸۰:
عمر فاروق اعظمؓ حضرت: ۵۰
عیسیٰؑ حضرت: ۹۳، ۱۲۱
قائد اعظم: ۶۳
فقیر سید وحید الدین: ۶۶، ۶۷، ۱۷۴، ۱۹۸
فوق محمد دین: ۶۰، ۷۴
کارل مارکس: ۱۵۹، ۳۳، ۳۲، ۳۰
کرشن کنھیا: ۱۵۰
گرامی مولانا: ۶۳
گنگا پرشاد: ۱۵۰
گرونانک: ۹۳، ۱۵۴
گوتم بدھ: ۳۰، ۹۳، ۱۵۴

گوکھلے گوپال کرشن: ۱۳۴، ۱۵۰
لوتھر: ۵۰
لینن: ۳۰
مجنوں گورکھپوری احمد صدیق: ۱۶، ۲۲، ۲۶، ۳۵، ۴۱، ۴۶، ۱۱۴، ۱۲۶، ۱۹۹
محمد حسن: ۱۶، ۸۳
محمد حسن الاعظمی: ۱۹۹
مسعود حسین خاں: ۲۲، ۲۴، ۴۶، ۵۳
مسولینی: ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۴۰، ۱۷۶، ۱۷۷
مصطفیٰ، حضرت: ۷، ۴۷، ۱۸۴
مصطفیٰ کمال: ۳۰
مظہر الدین: ۵۱
مہر غلام رسول: ۶۵، ۶۸، ۱۱۷، ۱۹۸
حضرت موسیٰ: ۴۸، ۹۳، ۱۰۱
میر حسن سید: ۵۸، ۵۹، ۱۷۱
میر ولی الدین: ۱۶، ۴۷، ۱۹۹
میکاولی: ۵۰
میکش اکبر آبادی: ۲۳، ۲۴، ۶۴، ۱۱۴، ۱۷۵، ۲۰۰
نادر: ۵۰
ناسخ: ۱۳۹
ناصر نصیر احمد: ۱۱۵، ۱۹۹
نانک: دیکھیے گرونانک
نتشے: ۲۷، ۳۰، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۳، ۱۲۷
نذیر احمد ڈپٹی:
نذیر نیازی: ۲۷، ۶۳، ۱۱۵، ۱۹۸، ۱۹۹
نظام الدین اولیا خواجہ: ۴۷، ۱۸۳
نظم طباطبائی: ۸۶
نظیر اکبر آبادی: ۸۶، ۱۴۹
حضرت نوحؑ: ۹۳، ۱۵۰
نیاز الدین خاں: ۶۳، ۱۹۸
وقار الملک: ۱۳۶، ۱۴۷
ولیم ہنٹر سر: ۱۳۵، ۱۴۱
ہارڈنگ لاڈ: ۱۴۱
ہادی: ۸۶
ہیگل: ۵۱، ۱۱۴
یلدرم سجاد حیدر: ۹۶
یوسف حسین خاں: ۱۹، ۲۱، ۳۰، ۱۹۹

☆☆☆☆☆