

فروع اقبال

ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ ہیں

ڈاکٹر وحید قریشی
ناظم
اقبال اکادمی پاکستان
چھٹی منزل، ایوان اقبال، لاہور

نائب

طبع اول : ۱۹۹۶ء
تعداد : ۵۰۰
قیمت : - ۲۰۰ روپے
مطبع : سعادت آرٹ پریس، لاہور

محل فروخت :- ۱۱۶ سیکلوڈ روڈ، لاہور فون : ۷۳۵۷۲۱۳

فہرست مضامین

پیش لفظ

۷	
۱۱	باب اول ”فکری روابط و ماخذ“
۱۳	۱- اقبال کا سہ سالہ قیام یورپ
۲۰	۲- ڈاکٹر میک ٹیگرٹ (اقبال کی نظر میں)
۳۱	۳- پروفیسر ٹامس آرنلڈ
۳۵	۴- اقبال اور برگساں
۳۸	۵- اقبال اور میسنون
۴۲	۶- اقبال اور بیدل عظیم آبادی
۴۸	۷- نطشے اور اقبال
۶۲	۸- فکر اقبال کے بنیادی ماخذ

باب دوم ”خودی اور بے خودی“

۸۵	۱- فلسفہ خودی کا سیاسی پس منظر
۸۸	۲- فلسفہ خودی سے متعلق تمہیدی مباحث
۹۹	۳- مثنوی اسرار خودی
۱۰۱	۴- دیباچہ اسرار خودی از مصنف (طبع اول)
۱۰۶	۵- اقبال کا ایک یادگار وضاحتی خط (ڈاکٹر نکسن کے نام)
۱۱۳	۶- علامہ اقبال کا ایک یادگار مکتوب

بنام پروفیسر ظفر احمد صدیقی

۷۔ اقبال کا نظریہ خودی

۱۱۹

باب سوم ”اقبال اور گوئے“

۱۳۱

۱۔ پیام مشرق کے بارے میں

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کا تعارفی نوٹ

۱۳۳

۲۔ دیباچہ پیام مشرق

۱۳۸

۳۔ اقبال اور گوئے

۱۵۸

۴۔ پیام مشرق

۱۶۳

۵۔ تنہائی

باب چہارم ”فن اور فنکار“

۱۶۷

۱۔ اقبال کے تعارفی مقالے

۱۷۱

۲۔ اقبال کا نظریہ فن

۱۷۴

۳۔ کلام اقبال میں غزل و تعزل کا مقام

۱۷۸

۴۔ کلام اقبال میں رومانیت اور کلاسیکیت

۲۲۱

۵۔ خون جگر کی نمود

۲۳۳

۶۔ کلام اقبال میں رجائیت کے مختلف پہلو

باب پنجم ”فکر اقبال کی امتیازی خصوصیات“

۲۴۵

۱۔ مومن فلسفی

۲۶۴

۲۔ شاعر فلسفی

۲۷۳

۳۔ شاعر انسانیت

۲۸۸

۴۔ بے مثال رجائیت

۳۰۰

۵۔ فکر اقبال میں اعتدال و توازن

باب ششم ”اقبال اور پاکستان“

۱- اقبال اور نظریہ قومیت (یا وطنیت)

۲- اقبال اور ”معرکہ دین و وطن“

۳- اقبال کا خطبہ الہ آباد ۱۹۳۰

(سیاسی پس منظر)

۴- اقبال اور تحریک پاکستان

۵- علامہ اقبال اور قائد اعظم کے باہمی مراسم

باب ہفتم ”اقبال کے اسفار“

۱- اقبال کا سفر مدراں

(بہ سلسلہ خطبات)

۲- اقبال کا سفر ہسپانیہ

۳- اقبال کا سفر افغانستان

۴- اقبال اور بھوپال

۵- اقبال اور حیدر آباد (دکن)

کی ملازمت کا مسئلہ

باب ہشتم ”اقبال کے افکار تازہ“

۱- اقبال کی مفکرانہ شخصیت

۲- ”اقبال کا نظریہ اجتہاد“

۳- اقبال اور مسئلہ جبر و قدر

۴- اقبال اور اشتراکیت

۵- فکر اقبال میں عورت کا مقام

۶- اقبال اور سائنس

۷- مغربی تمدن پر اقبال کی تنقید

۳۳۱

۵۱۵

۳۴۱

۳۴۶

۳۵۰

۳۵۵

۳۶۶

۳۷۴

۳۷۹

۴۱۷

۴۲۴

۴۲۸

۴۳۸

۴۴۲

۴۴۶

۴۵۵

باب نہم ”اقبال کے غیر ملکی و غیر مسلم مداح“

- ۳۶۳ -۱ علامہ اقبال، مسجد قرطبہ میں
- ۳۶۶ -۲ علامہ اقبال اور ڈاکٹر رادھا کرشنن
- ۳۷۱ -۳ ترکی میں اقبال کی مقبولیت
- ۳۷۵ -۴ اقبال ایرانیوں کی نظر میں
- ۳۷۸ -۵ ایران میں علامہ اقبال کی مقبولیت
- ۳۸۲ -۶ اقبال بین الاقوامی شاعر
(از سرتیج بہادر سپرو)
- ۳۸۴ -۷ عالمگیر مقبولیت کا شاعر
از رابندر ناتھ ٹیگور
- ۳۸۵ -۸ اقبال اور مہاراجہ کشن پرشاد کے مخلصانہ روابط
- ۳۹۰ -۹ اقبال سے میرے روابط (رش برک و لہمز: ایک اہم تقریر)
- ۳۹۳ -۱۰ ”اقبال کے حضور“ (از مس ڈورس لینڈور)
- ۳۹۶ -۱۱ علامہ اقبال کی آفاقی شہرت و مقبولیت

باب دہم ”متفرقات“

- ۵۰۵ -۱ علامہ اقبال بحیثیت نثر نگار
- ۵۱۹ -۲ کلام اقبال میں ”عشق“ کی معنویت و اہمیت
- ۵۲۸ -۳ پیر رومی اور مرید ہندی
- ۵۳۵ -۴ جاوید نامہ

ضمیمہ

- ۵۴۱
- ۵۴۷

منتخب شذرات فکر اقبال
کتابیات

پیش لفظ

۱۹۵۰ء میں جب میں پاکستان آیا تو فارسی و اردو زبان و ادب میں ایم۔ اے کی اسناد کے علاوہ چھتیس گڑھ ڈگری کالج رائے پور سی۔ پی۔ (موجودہ مدھیہ پردیش) میں پانچ چھ سال کا تدریسی تجربہ بھی رکھتا تھا، لہذا مجھے اسلامیہ کالج ریلوے روڈ میں جگہ مل گئی۔ کالج کے ہال میں مولوی نذیر احمد دہلوی کی تصویر آویزاں تھی، جسے میں حیرت سے دیکھتا تھا کہ پاک و ہند کے مسلم اکابر میں، صرف مولوی نذیر احمد کو یہ اعزاز کیوں حاصل ہوا۔ لیکن بہت جلد مجھے اسلامیہ کالج اور انجمن حمایت اسلام کی تاریخ سے آگاہی حاصل ہو گئی، اور یہ حقیقت واضح ہوئی کہ انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسوں میں، مولوی نذیر احمد اپنی ولولہ انگیز اور ”چندہ آور“ تقریروں سے انجمن کو اتنی تقویت پہنچاتے رہے کہ یہ قومی ادارہ تعمیری، اصلاحی اور تعلیمی خدمات کا سرچشمہ بن گیا۔ مولوی نذیر احمد دہلوی کی ادبی خدمات سے تو میں پہلے ہی آشنا تھا، لیکن ان کی قومی خدمات سے اتنا متاثر ہوا کہ میں نے ”مولوی نذیر احمد دہلوی — احوال و آثار“ کے عنوان سے پی ایچ ڈی کا مقالہ لکھا۔ اس زمانے میں رائٹرز گلڈ کراچی کی طرف سے ہر سال کی بہترین اردو کتاب کو انعام دیا جاتا تھا، چنانچہ جب ۱۹۶۴ء میں میرا مقالہ شائع ہوا تو مرکزی رائٹرز گلڈ کی طرف سے مبلغ دس ہزار روپے کے اول ادبی انعام کا مستحق قرار پایا۔

اس زمانے میں طلبہ کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ اسلامیہ کالج ریلوے روڈ کی قدیم دو منزلہ عمارت بھی چھلک پڑی، اور مجبوراً شامیانوں کے نیچے کئی جماعتوں کی تدریس کا انتظام کیا گیا۔ ”سول لائسنز“ میں قدیم ڈی۔ اے۔ وی کالج کا جو متروکہ وسیع کیمپس تھا وہ مؤثر سعی و کوشش سے انجمن حمایت اسلام کی تحویل میں آگیا اور وہاں آرٹس و سائنس کی تمام ڈگری کلاسوں کی تدریس کا انتظام کیا گیا۔ چونکہ میں ڈگری کلاسوں کو پڑھاتا تھا، لہذا میں بھی ”سول لائسنز کالج“ میں منتقل ہو گیا۔

سول لائسنز کالج کو تعلیم و تربیت اور علم و ادب کے میدان میں جو شہرت و مقبولیت حاصل ہوئی، اس کا سرا، اس کالج کے پرنسپل پروفیسر حمید احمد خان کے سر ہے۔ ہید ماسٹر اور پرنسپل حضرات عموماً اپنے قد کاٹھ اور رعب داب کی بدولت اپنا بھرم قائم رکھتے ہیں، لیکن حمید احمد خاں مرحوم، کی شہرت و مقبولیت اور ان کا بے مثال وقار و دبدبہ، ان کی ذہانت اور علمی و ادبی قابلیت کی وجہ سے قائم رہا۔ عجیب بات یہ ہے کہ وہ اپنے برادر بزرگ مولانا ظفر علی خاں جیسے طرہ و دستار والی مرعوب کن شخصیت کے مقابلے میں پستہ قامت اور دبلے پتلے انسان تھے۔ لاہور تو اہل علم اور ارباب فن و کمال کا مرجع تھا اور ہے، لیکن انگریزی ہو یا اردو، تحریر ہو یا تقریر، کسی میدان میں مجھے حمید احمد خان کے مد مقابل کم کم ہی نظر آئے!

یہاں آنے کے بعد میں اسلامیہ کالج سول لائسنز کی نمائندگی کے لیے پنجاب یونیورسٹی کے بین الجامعی تدریسی نظام کے تحت، یونیورسٹی اور نیشنل کالج میں ایم۔ اے اردو کی جماعتوں کو پڑھانے جاتا تھا، جہاں پروفیسر وقار عظیم صاحب سینئر استاد کی حیثیت سے ”فکشن“ (ناول، افسانہ، ڈراما) کے علاوہ اقبالیات بھی پڑھاتے تھے۔ کلام اقبال سے خاص شغف اور ”اقبالیات“ سے خصوصی لگاؤ دیکھ کر وقار عظیم صاحب نے مجھے اقبالیات کے پرچے میں اپنے ساتھ شریک کر لیا اور کچھ عرصے بعد اقبالیات کے تحقیقی مطالعے کی طرف مائل کیا۔ اسی زمانے میں اقبال کے صد سالہ جشن ولادت کے سلسلے میں جو نیشنل کمیٹی قائم کی گئی تھی، اس کے رکن کی حیثیت سے وقار صاحب نے میرے لیے ”اقبال کے فکری و فنی ارتقاء“ کا موضوع متعین کر لیا۔ ”یونیورسٹی گرانٹس کمیشن“ کے فیلوشپ کی مدت صرف ایک سال تھی لہذا یہ مقابلہ صرف تین ادوار تک محدود رہا۔ لیکن اس کے بارے میں مبصرین کی رپورٹ اتنی اچھی تھی کہ یو۔ جی۔ سی نے پنجاب یونیورسٹی کو اس کی اشاعت پر آمادہ کیا۔ پھر بعض ایسے حالات پیش آتے رہے کہ ”عروج اقبال“ کی طباعت میں بھی تاخیر ہوتی گئی اور صدارتی ایوارڈ جو منظور ہوا تھا وہ بھی کئی سال بعد بتا خیر ملا۔

۳۱ مارچ ۱۹۸۰ء کو پنجاب یونیورسٹی (اور نیشنل کالج) کی ملازمت سے سبک دوش ہوتے ہی بہاول پور کی نوزائیدہ ”اسلامیہ یونیورسٹی“ نے صدر شعبہ اردو اور ڈین آرٹس فیکلٹی کی حیثیت سے پنج سالہ معاہدے پر میری خدمات حاصل کر لیں۔ دو سال

بعد ”بتقاضائے ضرورت“ ڈین سائنس فیکلٹی کی انتظامی ذمہ داریاں مجھے سونپی گئیں۔ اس طرح تین سال تک مجھے کانٹوں میں الجھنا پڑا اور میرے تحقیقی کام نیز ”عروج اقبال“ کی طباعت کا مسئلہ بھی معرض التوا میں پڑا رہا۔ بہاول پور کے زمانہ قیام کا آخری واقعہ یہ ہے کہ پرائیٹ گلینڈ بڑھ جانے سے مجھے پیشاب میں رکاوٹ کا مرض لاحق ہوا، جس کے آپریشن کے لیے اعزہ مجھے لاہور لے آئے۔

۱۹۸۵ء میں اسلامیہ یونیورسٹی بہاول پور کی ملازمت سے سبک دوش ہوتے ہی نواح لندن میں ڈاکٹر کلیم صدیقی کے قائم کردہ ”مسلم انسٹی ٹیوٹ“ کے زیر اہتمام مجھے ایک بین الملی مذاکرے میں اقبالیات سے متعلق مقالہ پیش کرنے کے لیے مدعو کیا گیا تھا۔ لندن سے واپسی میں، حرمین شریفین کی زیارت کے علاوہ حسن اتفاق سے مجھے حج بیت اللہ کی سعادت بھی حاصل کرنے کا موقع مل گیا۔ غرض اس طرح ۱۹۸۰ء ”عروج اقبال“ کے تکمیل شدہ مسودات ۱۹۸۷ء میں زیور طباعت سے مزین ہوئے۔ برادر مر ڈاکٹر وحید قریشی صاحب میرے دیرینہ رفیق و کرم فرما ہیں، جن کی بدولت اقبال اکادمی سے میرے حوصلہ افزا روابط قائم ہیں۔

گزشتہ آپریشن کے کچھ عرصے بعد مجھے ہرنیا کا مرض لاحق ہوا، لیکن دوبارہ آپریشن مخدوش تھا، لہذا اس مرض کی وجہ سے میں اب تک صاحب فراش ہوں۔ بہر حال تصنیف و تالیف کا سلسلہ اس طرح قائم رہا کہ میری اہلیہ نے مجھے خانگی مسائل و افکار سے بالکل فارغ رکھا اور میری بیٹی نے مسودات کی تیاری میں مجھ سے تعاون کے علاوہ طباعت کے سلسلے میں اقبال اکادمی سے مسلسل رابطہ قائم رکھا۔ بہر حال کسی نہ کسی طرح ہماری مشترکہ سعی و کوشش سے دس ابواب پر مشتمل ”فروع اقبال“ کی تکمیل ہوئی۔ مجھے امید ہے کہ گوناگوں مجبور یوں اور معذوریوں کے پیش نظر، قارئین کرام، میری کوتاہیوں اور لغزشوں کو درگزر فرمائیں گے۔ فقط

مخلص

افتخار احمد صدیقی

۸ / ۵۲، مقابل افغان پارک

سنت نگر لاہور

مورخہ ۱۲ دسمبر ۱۹۹۵ء

پروفیسر ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کی دیگر مطبوعات

- ۱- فسانہ جتلا (صحیح متن - تحشیہ - مقدمہ)
بہ اہتمام مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۶۲ء
- ۲- توبتہ النصوص (صحیح متن، تحشیہ، مقدمہ)
بہ اہتمام مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۶۳ء
- ۳- کلیات نظم حالی - جلد اول (صحیح متن - ترتیب و تدوین، تحشیہ و مقدمہ)
بہ اہتمام مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۶۸ء
- ۴- کلیات نظم حالی - جلد دوم - (صحیح متن - ترتیب و تدوین، تحشیہ و مقدمہ)
بہ اہتمام مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۶۳ء
- ۵- مولوی نذیر احمد دہلوی - احوال و آثار - (پی ایچ ڈی کا مقالہ) داؤد انعام یافتہ
بہ اہتمام مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۷۱ء
- ۶- شذرات فکر اقبال (اقبال کی کتاب Stray Reflections کا ترجمہ معہ حواشی و مقدمہ)
بہ اہتمام مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۷۳ء
- ۷- کلام حکیم (ملیفہ عبد الحکیم کے کلام کا انتخاب و مقدمہ)
بہ اہتمام مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۷۳ء
- ۸- جواہر حالی (کلیات نظم حالی کا جامع انتخاب معہ حواشی و مقدمہ)
مطبوعہ کارواں ادب - ملتان ۱۹۸۷ء
- ۹- "عروج اقبال" مطبوعہ بزم اقبال ۱۹۸۷ء (صدارتی ایوارڈ یافتہ)

باب اول

فکری روابط و ماخذ

(۱)

اقبال کاسہ سالہ قیام یورپ

۱۹۰۵ء میں اقبال جب انگلستان پہنچے تو ڈاکٹر آرنلڈ کے مشورے سے ٹرینیٹی کالج کیمبرج میں داخل ہو گئے۔ دارالعلوم کیمبرج کی چھوٹی سی بستی، عظیم شہر لندن کی شمالی سرحد سے تقریباً پچاس میل دور واقع ہے۔ جس کی اہمیت و شہرت کا خاص سبب وہاں کے متعدد تعلیمی ادارے ہیں۔ ان میں سے ٹرینیٹی کالج کو ہمارے یہاں بعض وجوہ سے سب سے زیادہ شہرت حاصل ہو گئی۔ یہاں کے بیشتر کالج، کیم ندی کے کنارے اس شاہراہ پر واقع ہیں جو شہر کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک چلی گئی ہے۔ کیم ندی کی وسعت، صرف چار پانچ گز، یعنی ہمارے یہاں کے چشموں اور نالوں سے ہرگز زیادہ نہیں لیکن ندی کے اس پار ہرے بھرے میدان اور باغات، کالجوں کے طلبہ کے لئے بڑی اچھی سیرگاہیں ہیں۔ آمدورفت کے لئے، تھوڑے تھوڑے فاصلے پر کیم ندی پر چھوٹے چھوٹے پل بنے ہوئے ہیں۔ ٹرینیٹی کالج کی عمارت کے پچھلے حصے میں جو وسیع احاطہ ہے، اس احاطے سے ندی کی طرف نکلنے کے لئے ایک چھوٹا پھاٹک ہے۔ پھاٹک پار کرتے ہی کیم ندی کا ایک پل سامنے ہی نظر آتا ہے جس سے گزر کر ہم اس باغ میں پہنچتے ہیں جہاں درختوں کے نیچے تفریحی اجتماعات منعقد ہوتے ہیں۔ کالجوں کی عمارتیں عموماً نہایت معمولی ہیں۔ ان کی شہرت کا سبب محض یہاں کی ثقافتی و علمی سرگرمیاں اور لائق و فائق اساتذہ ہیں۔ ان تعلیمی اداروں میں ٹرینیٹی کالج کو قدرے زیادہ شہرت و مقبولیت حاصل ہو گئی۔ یہاں کے فرزند ان نامور میں بیکن (Bacon)، نیوٹن، بائرن، ٹینیسن، فزگیرلڈ، وہاٹ ہیڈ اور میک ٹیگٹ جیسی شخصیتیں شامل ہیں۔

اس زمانے میں کیمبرج یونیورسٹی، مغربی فلسفے کے مطالعے کے لئے، ایک عظیم مرکز کی حیثیت سے یورپ بھر میں مشہور تھی۔ اقبال نے مشہور ہیگلیں پروفیسر، میک ٹیگرٹ کی رہنمائی میں فلسفے کا مطالعہ شروع کیا۔ ان دنوں میک ٹیگرٹ کے علاوہ، وہاں پروفیسر وہائٹ ہیڈ اور پروفیسر وارڈ بھی موجود تھے جو مغربی فلسفے میں عظیم شہرت کے حامل تھے۔ پروفیسر میک ٹیگرٹ تو خود بھی ایک صوفی تھے اور اقبال کے ساتھ اکثر تصوف کے موضوع پر گفتگو کیا کرتے تھے۔

اقبال، کیمبرج میں دو سال (۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۶ء تک) رہے۔ ان کے قیام کے دوران میں، حیدر آباد دکن کے سید علی بلگرامی ("تمدن عرب" اور "تمدن ہند" کے مشہور مترجم) کیمبرج میں مرہٹی کے پروفیسر تھے۔ سید علی بلگرامی اور ان کی نہایت ذہین و لائق بیگم بلگرامی، اقبال کی مہمان نوازی کیا کرتے تھے۔ ان کا مکان برصغیر پاک و ہند کے طلبہ کے لئے معاشرتی دلچسپیوں کا مرکز تھا۔ کیمبرج کا ایک طرہ امتیاز یہ بھی تھا کہ وہ عرصہ دراز سے فارسی و عربی کی تعلیم کا مرکز رہا ہے، اور اس زمانے میں بھی وہاں براؤن اور نکسن جیسے دو عظیم عالم اور معلم موجود تھے جو دنیا بھر کے مستشرقین کے حلقوں میں مشہور و معروف ہیں۔ ان ممتاز علماء سے اقبال کے مخلصانہ اور دوستانہ تعلقات تھے اور یہ تعلقات تادم آخر برقرار رہے۔

اقبال نے بیرسٹری کے سلسلے میں "مڈل ٹیمپل" (لندن) میں داخلہ لے رکھا تھا۔ کیمبرج سے وہ اکثر، ڈنر کی تقریبات اور امتحانات میں شرکت کے لئے لندن جایا کرتے تھے، جہاں وہ اپنے شفیق استاد و رہنما، سر تھامس آرنلڈ کے یہاں ٹھہرتے تھے، جو ان دنوں لندن یونیورسٹی میں عربی کے پروفیسر کی حیثیت سے کام کر رہے تھے۔ پروفیسر آرنلڈ نے جب چھ ماہ کی رخصت لی تھی، تو اپنی جگہ اقبال کو لندن یونیورسٹی میں عربی کی تدریس پر مامور کرایا تھا۔ قیام انگلستان کے دوران میں اقبال نے لندن کے بعض اداروں میں "اسلام" پر چھ لیکچر دیے تھے۔ ان اداروں میں صرف کیکسٹن ہال (Hall Caxton) کا نام ہمیں معلوم ہو سکا ہے۔

یوں تو اقبال کا وقت بالعموم لندن اور کیمبرج کے کتب خانوں میں یا وہاں کے ممتاز ارباب علم و فضل کی صحبت میں گزرتا تھا، لیکن اقبال "کرم کتابی" بن کر نہیں رہ گئے

بلکہ وہاں ان کی زندگی میں معمول سے زیادہ جدوجہد اور حرکت و عمل کا پہلو نمایاں تھا۔ پہلے کبھی انہوں نے اپنی ایک نظم میں کہا تھا:

زندگانی جس کو کہتے ہیں فراموشی ہے یہ

خواب ہے، غفلت ہے، سرمستی ہے، بیہوشی ہے یہ

لیکن اب ان کا نظریہ حیات جس حد تک بدل گیا تھا، اس کا اندازہ اس دور کے

مندرجہ ذیل اشعار سے ہو گا:

جنہش سے ہے زندگی جہاں کی

یہ رسم قدیم ہے یہاں کی

راز حیات پوچھ لے خضر نختہ گام سے

زندہ ہر ایک چیز ہے کوشش ناتمام سے

اقبال اپنی شاعری کے پچھلے دور میں، نظریہ و طینت کے حامی اور ترانہ ہندی کے

خالق تھے، لیکن اس نظریے نے اہل مغرب کے دلوں میں، 'علاقائی عصبیت کا جو زہر

گھول دیا تھا، اس کے مشاہدے کے بعد، اقبال کی آنکھیں کھل گئیں۔ چنانچہ و طینت

کے خلاف اپنی نفرت و ملامت کا اظہار یوں کیا ہے:

”میں و طینت کا سخت مخالف ہوں، نہ صرف اس لئے کہ اگر یہ نظریہ

ہندوستان میں عام ہوا، تو اس سے مسلمانوں کو زیادہ نقصان پہنچے گا بلکہ میری

مخالفت کا خاص سبب یہ ہے کہ مجھے اس میں دہریانہ مادہ پرستی کے جراثیم

نظر آتے ہیں، جسے میں انسانیت کے حق میں عظیم ترین خطرہ سمجھتا ہوں۔

حب الوطنی بہر حال ایک خوبی ہے اور انسان کی اخلاقی زندگی میں اس کا ایک

مقام ہے۔ تاہم جس بات کی زیادہ اہمیت ہے، وہ ہے انسان کا عقیدہ، اس کی

تمدیب و ثقافت، اس کی تاریخی روایت۔ یہی چیزیں ہیں جن کے لئے انسان

بڑی سے بڑی قربانیاں پیش کرتا ہے، نہ کہ زمین کا وہ ٹکڑا جس سے، فطرت

انسانی کو ایک عارضی لگاؤ ہوتا ہے۔“

اسی طرح رنگ و نسل کے امتیازات کے بارے میں تو اقبال نے بڑے بلوغ پیرایے میں

تبصرہ کیا ہے:

جو کرے گا امتیاز رنگ و خون مٹ جائے گا

ترک خرگاہی ہو یا اعرابی والا گھر

کیمبرج کے پروفیسر نکلسن کا بیان ہے: ”اپنے قیام مغرب کے دوران میں، اقبال نے فلسفہ جدید کا وسیع تر مطالعہ کیا، جس میں انہوں نے کیمبرج اور میونخ یونیورسٹیوں سے ڈگریاں لیں۔ ”ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا“ کے موضوع پر ان کا تحقیقی مقالہ ”ایک خیال افروز مقالہ“ ہے، جو ۱۹۰۸ء میں ایک کتاب کی صورت میں نمودار ہوا۔ بعد ازاں انہوں نے خود اپنا فلسفہ مرتب کیا جو عموماً فلسفہ خودی کہلاتا ہے اور فکری دنیا میں اقبال کی عظیم ترین خدمت ہے۔ کیمبرج میں اقبال ہیگل کے فلسفے سے بڑی گہری دلچسپی رکھتے تھے اور وحدۃ الوجودی تھے۔ یورپ سے واپس جانے کے بعد ان کے خیالات میں تبدیلی ہوئی۔ کیمبرج اور اس کے بعد میونخ اور ہائیڈل برگ میں انہوں نے برگساں، نیز گونے اور نطشے کے فلسفے کا جو مطالعہ کیا تھا، اس سے ان کے فلسفہ خودی کی راہ ہموار ہوئی۔ اقبال کی نظم ”اسرار خودی“ کا ترجمہ پڑھنے کے بعد میک ٹیگرٹ نے ۱۹۲۰ء میں ان کو لکھا:

”ان دنوں میں تمہاری نظم (اسرار خودی) پڑھتا رہا۔ کیا تمہارا موقف پہلے سے بہت زیادہ تبدیل نہیں ہو گیا؟ یقیناً ان دنوں جب ہم آپس میں فلسفیانہ موضوعات پر گفتگو کرتے تھے، تب تو تم کچھ زیادہ ہی وحدۃ الوجودی اور صوفی تھے۔ جہاں تک میرا تعلق ہے، میں اپنے اسی عقیدے پر قائم ہوں کہ انسانی خودی ہی بنیادی حقیقت (Ultimate Reality) ہے۔ جہاں تک ان کے زمانی سیاق و سباق اور ان کے ”خیر حقیقی“ کا تعلق ہے میرا موقف وہی ہے جو پہلے تھا کہ وہ ”وقت“ میں نہیں بلکہ ”ابدیت“ میں ہے اور عمل کے بجائے محبت سے اس کا رشتہ ہے۔“

یہ حقیقت ہے کہ اقبال اب وحدۃ الوجودی نہیں رہ گئے تھے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ عمر بھر صوفی ہی رہے۔ انگلستان میں اپنے قیام کی وجہ سے اگرچہ اقبال ”عملیت“ کے قائل ہو گئے تھے، تاہم ”عشق“ پر ایمان رکھتے تھے۔ درحقیقت اقبال کے لئے سب سے زیادہ قوی جذبہ عشق ہی ہے لیکن عشق کے بارے میں، ان کے

نظریات میں تبدیلیاں ہوئیں۔ پہلے نوافلاطونی اقبال کے لئے حسن، خالق عشق تھا، لیکن قوت حیات کے علم بردار اقبال کے لئے اب ”عشق“ ہی سب کچھ ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ میک ٹیگرٹ جیسے فضلاء بھی، کبھی کبھی اقبال کو سمجھنے میں غلطیاں کر بیٹھے۔ اقبال ”بعاً“ یا فطرتاً ترکیبی نظریہ ساز مفکر تھے، اور بظاہر متضاد یا مختلف عناصر کو ہم آمیز کر دیتے تھے۔ غالباً انگلستان میں ان کے قیام نے، ان کے اس ترکیبی میلان طبیعت کو قوی تر بنا دیا تھا۔ اگرچہ اقبال کے قیام انگلستان نے ان کے فکر کو بہت زیادہ متاثر کیا، لیکن ان کا فن بھی کچھ کم متاثر نہیں ہوا۔

اقبال انگریزی شاعری کے بڑے وسیع النظر طالب علم تھے اور انگلستان جانے سے پیشتر بھی انہوں نے لانگ فیلو، ایمرسن اور ٹینیسن وغیرہ کی کچھ نظموں کے اردو منظوم تراجم کیے تھے۔ دوران قیام انگلستان میں ان کی شاعری میں ایک واضح تبدیلی آئی۔ اقبال کی شاعری کو عموماً تین ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ ابتدائی دور کے کلام میں کلاسیکی شاعری کا رنگ جھلکتا ہے، اگرچہ اوائل عمر میں بھی ان کا کلام واضح طور پر ایک انفرادی شخصیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ دوسرا دور، یعنی قیام انگلستان کے سہ سالہ دور کا کلام، اقبال کے تخلیقی جوہر کی گہرائی اور پھیلاؤ کا مظہر ہے۔ اب وہ قدیم روایت سے جداگانہ، کچھ نئی وسعتوں کی نمائندگی کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ رومانیت جس کی جھلک ابتدائی دور میں دکھائی دیتی تھی، اب ان کے فکر و فن پر چھائی ہوئی ہے۔

انگریزی شعراء میں ورڈزورٹھ کا اثر ابتدائی ادوار میں بہت نمایاں ہے۔ ان کی نظم ”گورستان شاہی“ میں گرے کی مشہور نظم ”Elegy in a Country Church Yard“ کا اثر نمایاں نظر آتا ہے۔ اگرچہ اقبال نے نہایت حسین پیرایے میں اپنی ایک نظم میں شیکسپیر کے کمال فن کو خراج تحسین ادا کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقبال اور ملٹن میں سب سے زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ اقبال اوائل عمر ہی سے کلام ملٹن کے دلدادہ تھے اور ملٹن کی شاہکار نظم فردوس گم گشتہ (”Paradise Lost“) جیسی عظیم نظم کی تخلیق کا خواب دیکھا کرتے تھے۔ ۱۹۰۲ء میں اپنے ایک دوست کے خط میں اقبال نے اس خواہش کا اظہار کیا تھا۔ اقبال نے بہت سی طویل نظموں کے علاوہ آخری عمر میں ”جاوید نامہ“ جیسا شاہکار مکمل کیا، جو اپنے مخصوص رنگ میں ملٹن کی فردوس

جو کرے گا امتیاز رنگ و خوں مٹ جائے گا

ترک خرگاہی ہو یا اعرابی والا گھر

کیمبرج کے پروفیسر نکلسن کا بیان ہے: ”اپنے قیام مغرب کے دوران میں ‘اقبال نے فلسفہ جدید کا وسیع تر مطالعہ کیا‘ جس میں انہوں نے کیمبرج اور میونخ یونیورسٹیوں سے ڈگریاں لیں۔ ”ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا“ کے موضوع پر ان کا تحقیقی مقالہ ”ایک خیال افروز مقالہ“ ہے، جو ۱۹۰۸ء میں ایک کتاب کی صورت میں نمودار ہوا۔ بعد ازاں انہوں نے خود اپنا فلسفہ مرتب کیا جو عموماً فلسفہ خودی کہلاتا ہے اور فکری دنیا میں اقبال کی عظیم ترین خدمت ہے۔ کیمبرج میں اقبال ہیگل کے فلسفے سے بڑی گہری دلچسپی رکھتے تھے اور وحدۃ الوجودی تھے۔ یورپ سے واپس جانے کے بعد ان کے خیالات میں تبدیلی ہوئی۔ کیمبرج اور اس کے بعد میونخ اور ہائیڈل برگ میں انہوں نے برگساں، نیز گونے اور نطشے کے فلسفے کا جو مطالعہ کیا تھا، اس سے ان کے فلسفہ خودی کی راہ ہموار ہوئی۔ اقبال کی نظم ”اسرار خودی“ کا ترجمہ پڑھنے کے بعد میک ٹیگرٹ نے ۱۹۲۰ء میں ان کو لکھا:

”ان دنوں میں تمہاری نظم (اسرار خودی) پڑھتا رہا۔ کیا تمہارا موقف پہلے سے بہت زیادہ تبدیل نہیں ہو گیا؟ یقیناً ان دنوں جب ہم آپس میں فلسفیانہ موضوعات پر گفتگو کرتے تھے، تب تو تم کچھ زیادہ ہی وحدۃ الوجودی اور صوفی تھے۔ جہاں تک میرا تعلق ہے، میں اپنے اسی عقیدے پر قائم ہوں کہ انسانی خودی ہی بنیادی حقیقت (Ultimate Reality) ہے۔ جہاں تک ان کے زمانی سیاق و سباق اور ان کے ”خیر حقیقی“ کا تعلق ہے میرا موقف وہی ہے جو پہلے تھا کہ وہ ”وقت“ میں نہیں بلکہ ”ابدیت“ میں ہے اور عمل کے بجائے محبت سے اس کا رشتہ ہے۔“

یہ حقیقت ہے کہ اقبال اب وحدۃ الوجودی نہیں رہ گئے تھے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ عمر بھر صوفی ہی رہے۔ انگلستان میں اپنے قیام کی وجہ سے اگرچہ اقبال ”عملیت“ کے قائل ہو گئے تھے، تاہم ”عشق“ پر ایمان رکھتے تھے۔ درحقیقت اقبال کے لئے سب سے زیادہ قوی جذبہ عشق ہی ہے لیکن عشق کے بارے میں، ان کے

نظریات میں تبدیلیاں ہوئیں۔ پہلے نوافلاطونی اقبال کے لئے حسن، خالق عشق تھا، لیکن قوت حیات کے علم بردار اقبال کے لئے اب ”عشق“ ہی سب کچھ ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ میک ٹیگرٹ جیسے فضلاء بھی، کبھی کبھی اقبال کو سمجھنے میں غلطیاں کر بیٹھے۔ اقبال طبعاً ”یا فطرتاً ترکیبی نظریہ ساز مفکر تھے“ اور بظاہر متضاد یا مختلف عناصر کو ہم آمیز کر دیتے تھے۔ غالباً انگلستان میں ان کے قیام نے، ان کے اس ترکیبی میلان طبیعت کو قوی تر بنا دیا تھا۔ اگرچہ اقبال کے قیام انگلستان نے ان کے فکر کو بہت زیادہ متاثر کیا، لیکن ان کا فن بھی کچھ کم متاثر نہیں ہوا۔

اقبال انگریزی شاعری کے بڑے وسیع النظر طالب علم تھے اور انگلستان جانے سے پیشتر بھی انہوں نے لانگ فیلو، ایمرسن اور ٹینی سن وغیرہ کی کچھ نظموں کے اردو منظوم تراجم کیے تھے۔ دوران قیام انگلستان میں ان کی شاعری میں ایک واضح تبدیلی آئی۔ اقبال کی شاعری کو عموماً تین ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ ابتدائی دور کے کلام میں کلاسیکی شاعری کا رنگ جھلکتا ہے، اگرچہ اوائل عمر میں بھی ان کا کلام واضح طور پر ایک انفرادی شخصیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ دوسرا دور، یعنی قیام انگلستان کے سہ سالہ دور کا کلام، اقبال کے تخلیقی جوہر کی گہرائی اور پھیلاؤ کا مظہر ہے۔ اب وہ قدیم روایت سے جداگانہ، کچھ نئی وسعتوں کی نمائندگی کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ رومانیت جس کی جھلک ابتدائی دور میں دکھائی دیتی تھی، اب ان کے فکر و فن پر چھائی ہوئی ہے۔

انگریزی شعراء میں ورڈ زور تھ کا اثر ابتدائی ادوار میں بہت نمایاں ہے۔ ان کی نظم ”گورستان شاہی“ میں گرے کی مشہور نظم ”Elegy in a Country Church Yard“ کا اثر نمایاں نظر آتا ہے۔ اگرچہ اقبال نے نہایت حسین پیرایے میں اپنی ایک نظم میں شیکسپیر کے کمال فن کو خراج تحسین ادا کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقبال اور ملٹن میں سب سے زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ اقبال اوائل عمر ہی سے کلام ملٹن کے دلدادہ تھے اور ملٹن کی شاہکار نظم فردوس گم گشتہ (”Paradise Lost“) جیسی عظیم نظم کی تخلیق کا خواب دیکھا کرتے تھے۔ ۱۹۰۲ء میں اپنے ایک دوست کے خط میں اقبال نے اس خواہش کا اظہار کیا تھا۔ اقبال نے بہت سی طویل نظموں کے علاوہ آخری عمر میں ”جاوید نامہ“ جیسا شاہکار مکمل کیا، جو اپنے مخصوص رنگ میں ملٹن کی فردوس

گم گشتہ سے ہرگز کم نہیں۔

اقبال انگریزی ادب اور انگریز حکماء کے افکار کے بڑے قدر شناس تھے، تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ کیمبرج ہی کی تعلیم و تربیت کا اثر تھا، جس نے اس قدر شناسی اور استحسان کو لافانی حسن و کشش کی حامل شعری تخلیقات کی صورت میں پھولنے پھلنے کے قابل بنایا۔ اقبال کے کلام و پیغام کی تاثیر، ان فطری قوتوں میں سے ہے جو انسانیت کے مقدر کو سنوارتی ہیں، لیکن ہمیں اس حقیقت کو احسان مندی کے ساتھ تسلیم کرنا چاہئے کہ اقبال کا جوہر فطری، قیام انگلستان کے دوران میں، انگریز اساتذہ کی صحبت و تربیت کے زیر اثر ارتقا پذیر ہوا۔ اس تعلیمی دور کے بعد بھی انگلستان نے اقبال کی شاعری اور ان کے پیغام کی نشرو اشاعت کی بڑی خدمت انجام دی۔ اقبال کی مثنوی ”اسرار خودی“ کا ترجمہ ان کے کیمبرج کے دوست، پروفیسر نکلسن نے کیا ہے۔ ان کے قطعات، نیز زبور عجم کا ایک حصہ اور ”رموز بے خودی“ کا انگریزی ترجمہ بھی پروفیسر آربری کر چکے ہیں۔ موصوف نے ”جاوید نامہ“ کا ترجمہ بھی کیا ہے۔ اقبال کی منتخب نظموں کا ترجمہ بھی ایڈنبرگ کے وی۔ جی کیرنن (V.G.Kiernan) نے کیا ہے۔ یہ انتخاب بھی ”Wisdom of the East“ کے سلسلے کی مطبوعات میں جان مرے (John Murray) کے زیر اہتمام شائع ہو چکا ہے۔ اقبال کے لیکچرز ”تشکیل جدید“ بھی آکسفورڈ یونیورسٹی پریس میں شائع ہو گئے ہیں۔

لیکن یہاں یہ واضح کر دینا چاہئے کہ اگرچہ اقبال کو انگریز مصنفین اور اساتذہ کی تصانیف سے علمی استفادہ اور ذہنی تحریک حاصل ہوئی، لیکن بنیادی طور پر ان کا ذہنی و فکری پس منظر، خالص اسلامی تھا، اور اسی پس منظر کی روشنی میں انہوں نے یورپی تہذیب و ثقافت کی خرابیوں کی نشاندہی کرنے میں کبھی کوتاہی نہیں کی، بلکہ بعض اوقات وہ اپنی تنقید مغرب میں قدرے جارحانہ انداز اختیار کر لیتے ہیں۔ اقبال نے نہایت واشگاف انداز میں، اہل مغرب کی سامراجیت اور استعماریت کی بڑی مذمت کی ہے۔ اقبال کے ذہن میں یہ خیال راسخ ہو چکا تھا کہ انسانیت کی فلاح و نجات کے لئے معاشرے کی بنیاد روحانیت پر ہونی چاہئے۔ وہ اپنے ایک لیکچر میں کہتے ہیں :

”انسانیت کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے — کائنات کی ایک روحانی

توجیہ و تعبیر، فرد کا روحانی تزکیہ اور روحانی دلالت و اہمیت، ایسے بنیادی، آفاقی اصول و اقدار جو ایک روحانی بنیاد پر انسانی معاشرے کے ارتقا کے ضامن ہوں۔ انہوں نے جابجا، تہذیب مغرب پر اسی نقطہ نظر سے شدید نکتہ چینی کی ہے:

وہ قوم کہ فیضان سماوی سے ہے محروم
 حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات
 کوئی پوچھے حکیم مغرب سے
 ہند و یوناں ہیں جس کے حلقہ بگوش
 کیا یہی ہے معاشرت کا کمال؟
 مرد بیکار و زن تہی آغوش!

اقبال کے نزدیک انسانیت کی نجات مشرق اور مغرب کے امتزاج میں مضمر ہے۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

غربیاں را زیرکی ساز حیات
 شرقیاں را عشق راز کائنات
 زیرکی از عشق گردد حق شناس
 کار عشق از زیرکی محکم اساس
 خیز، نقش عالم دیگر بندہ
 عشق را با زیرکی آمیز وہ!

اقبال، مغرب کی خشک و بنجر عقلیت پرستی (تعقل پسندی) کو عشق کے آب حیات سے شاداب کرنا اور مشرقی نظریہ حیات کی سکوں پرستی کو مغربی معاشرت کی حرکت میں بدل دینا چاہتے ہیں۔ وہ اپنی قوم کو قرآن کریم کا یہ حیات افروز پیغام یاد دلانا چاہتے ہیں:

”انا لله لا یغیر ما بقوم حتی بغیر ما بانفسہم“ (بے شک اللہ تعالیٰ اس قوم کی تقدیر کو نہیں بدلتا، جب تک کہ وہ اپنے آپ کو نہیں بدلتی) لیکن اس میں شک نہیں کہ اقبال نے جو تعلیم مغرب اور بالخصوص انگلستان میں حاصل کی، اسی کی بدولت اس قابل ہوئے کہ قرآن کی صحیح تعبیر تک پہنچ سکیں۔

(۲)

ڈاکٹر میک ٹیگرٹ (اقبال کی نظر میں)

۱۔ پروفیسر میک ٹیگرٹ کے فلسفے کا ایک تحسینی جائزہ، جسے اقبال نے اس برطانوی فلسفی کی وفات کے بعد تحریر کیا تھا، ہندوستان اور بیرون ہند، فلسفے کے علماء و طلبہ کے حلقوں میں عموماً پسند کیا گیا۔ اقبال نے اس جائزے میں اپنے استاد کو خراج تحسین پیش کرنے کے علاوہ، مغربی فلسفے پر ایک مختصر تنقید بھی کی ہے اور یہ تحریر اقبال کے ذہن و فکر کی عکاسی بھی کرتی ہے۔ اس تحریر کا متن، جیسا کہ انڈیا سوسائٹی کے جرنل میں شائع ہوا تھا (بصورت ترجمہ) درج ذیل ہے۔

میں پچھلے دنوں مرحوم ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کے بارے میں مسٹر ڈکنسن کا تذکرہ پڑھ رہا تھا۔ ربع صدی قبل، ٹرنٹی کالج میں مجھے، فلسفے کے سکالر کی حیثیت سے، کانٹ اور ہیگل کے فلسفے پر، اس مرحوم صوفی فلسفی کے خطبات سے مستفید ہونے کا امتیاز و اعزاز حاصل ہوا تھا۔ ڈکنسن کا مذکورہ مقالہ پڑھتے وقت جو تاثرات و خیالات میرے ذہن میں پیدا ہوئے، ان میں سے چند نکات اپنے قارئین کے لئے یہاں پیش کرتا ہوں۔ اس مقالے کی اہمیت و افادیت، ان لوگوں کی ذاتی یادداشتوں سے بہت بڑھ گئی ہے، جنہیں خوش قسمتی سے اس عظیم فلسفی سے رابطہ قائم کرنے کے مواقع میسر آئے تھے۔

مسٹر ڈکنسن فرماتے ہیں :

”جیسا کہ ہم نے بارہا ذکر کیا ہے، میک ٹیگرٹ کے فلسفے کا سرچشمہ ان کی

ذہانت میں نہیں بلکہ ان کے دلی جذبات میں تھا۔“

یہ بات کم و بیش تمام فلسفیوں کے بارے میں درست ہے۔ اگر ہم میک ٹیگرٹ

کے فلسفے کی صحیح معنویت کو سمجھنا چاہتے ہیں تو ہمیں ان کو برطانوی حکماء کے افکار و خیالات کے عام دھارے سے الگ رکھ کر نہیں بلکہ برطانوی حکماء کے زمرے میں رکھ کر دیکھنا ہو گا! لادریٹ (الحاد اور دہریت) کوئی مستقل رجحان نہیں ہے۔ یہ کیفیت بالکل آنی جانی ہے۔ برطانوی مفکرین اس سے بچنے کے لئے دو صورتیں اختیار کرتے ہیں۔ ایک صورت 'حقیقت کبریٰ (یا بنیادی حقیقت Ultimate Reality) کا مطلق اخراج ہے: گویا ہربرٹ سپنسر کے "لامعلوم" اور "ناقابل معلوم" کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ جب ایسا ہے تو ہم کیوں اس کے پیچھے پڑیں، کیوں اس کی تلاش کریں؟ یہ کائنات ایک فانی مظہر کے سوا کچھ نہیں ہے، جس کے پس پردہ کوئی حقیقت پوشیدہ نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ فانی مظاہر کی اس دنیا کے پیچھے (پس پردہ) ایک ابدی حقیقت یا حقیقت کبریٰ موجود ہے اور خالص فکر و قیاس کے ذریعے ہم اس تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔ پہلا مسلک ہیوم (Hume) نے اختیار کیا، دوسرا گرین (Green) نے گویا عام برطانوی مظہریت کے برعکس گرین نے ایک ابدی شعور کو تسلیم کر لیا۔ گرین کے بقول، 'دنیوی سلسلہ عمل، کسی ماورائی (غیر ارضی) شعور کے بغیر، مطلق ناقابل فہم و قیاس ہے، چونکہ تغیر کا شعور، تغیر کے عملی سلسلے کا مترادف نہیں ہے، لیکن جسے ابدی شعور کہا یا مانا جاتا ہے، وہ ایک طرح نیوٹن کے نظام فکر والی "فضائے بسیط" (Space) کے علاوہ کچھ نہیں، جو ابدی طور پر، باہم مربوط مظاہر کی دنیا کو تھامے ہوئے ہے۔ یہ نظریہ، اس امر کو ناممکن بنا دیتا ہے کہ غیر مرئی (تجربیدی) روابط کے ایک مردہ، غیر متحرک نظام کی بنیاد پر ایک محسوس مادی وجود (خودی: Self) کی تعمیر کی جائے۔ بریڈلے کا فلسفہ، گرین کے فلسفے کا ایک منطقی نتیجہ ہے۔ باہمی روابط اور تضادات سے آزاد ہونا حقیقت کی کسوٹی ہے۔ وقت، تغیر، حرکت اور کثرت یا تنوع پر مشتمل، مظاہر کی اس دنیا کو اس معیار کی کسوٹی پر پرکھا جائے تو یہ محض فریب نظر ثابت ہوتی ہے۔

اصل (بنیادی) حقیقت، واحد اور غیر متغیر ہے۔ یہی ہندوؤں کا قدیم نظریہ "مایا" اور یونانیوں کا "Permenides" ہے۔ لیکن کوئی نہیں جانتا کہ یہ فریب نظر کس طرح رونما ہوا؟ بہر حال بریڈلے یہ تسلیم کرتا ہے کہ خودی کے اس نظریے سے جو تضادات وابستہ ہیں، ان کے باوجود، انسانی خودی، کسی نہ کسی اعتبار سے حقیقی ضرور ہے۔ وہ اسے

واضح نہیں کرتا کہ کس لحاظ سے یا کس معنی میں یہ حقیقی ہے۔ میک ٹیگرٹ جدلیاتی طریقے (مناظرے) سے حقیقت مطلق تک پہنچتا ہے، لیکن وہ حقیقت مطلق ہی پر رک نہیں جاتا۔ اس کے بقول حقیقت مطلق پھر آگے محسوس مادی خودیوں میں منقسم ہو جاتی ہے۔ یہ کائنات فریب نظر نہیں ہے، یہ حقیقی خودیوں کا ایک نظام ہے، جسے حقیقت مطلق کی صفات یا محض اس کی خبر یا مسند (Predicate) قرار نہیں دیا جاسکتا، جیسا کہ انہوں نے دسمبر ۱۹۱۹ء میں مجھے لکھا تھا: ”تم جانتے ہو کہ میں تم سے اس بات میں متفق ہوں کہ فانی ہستیوں کو حقیقت مطلق کی محض صفات قرار دینا بالکل نامناسب ہے۔ جو کچھ بھی وہ ہوں، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ وہ محض صفات ہرگز نہیں!“

اپنی تعلیمات کے اس پہلو کے اعتبار سے میک ٹیگرٹ — بریڈلے، گرین یا بزنگٹ (Bosanquet) وغیرہ کے مقابلے میں کہیں زیادہ حقیقی طور پر برطانوی ہیں۔ درحقیقت ہیگل کی نسبت سے ان کی وہی حیثیت ہے جو لیبنز کی، سپینوزا کی نسبت سے تھی۔ اس طرح میک ٹیگرٹ کے فلسفے کی نوعیت و حیثیت، ان کے ذاتی جذبات کے زیر اثر، اس حد تک متعین نہیں ہوتی، جتنا کہ ذہنی دشواریوں، نیز انگلستان میں نو ہیگلی فکر کے غیر برطانوی کردار کے زیر اثر متعین ہوتی ہے، گویا یہ ملکی یا قومی تقاضوں سے متعین ہوتی ہے۔ میں ۱۹۲۰ء کے ایک خط کا حوالہ نقل کرتا ہوں، جسے انہوں نے غالباً نکلسن کے انگریزی ترجمہ ”اسرار خودی“ کے مطالعے کے بعد لکھا ہو گا: ”اس خط کے ذریعے آپ کو یہ بتانا چاہتا ہوں کہ میں آپ کی نظموں کے مطالعے میں کس قدر مسرت کے ساتھ منہمک ہوں۔ کیا آپ کے موقف میں بہت زیادہ تبدیلی نہیں آگئی ہے؟ یقیناً ان دنوں جب ہم آپ باہم فلسفے کے موضوعات پر گفتگو کیا کرتے تھے، تب آپ بہت زیادہ وحدت الوجودی اور صوتی تھے۔ جہاں تک میرا تعلق ہے، میں اپنے اسی عقیدے پر قائم ہوں کہ انسانی خودی ہی بنیادی حقیقت ہے۔ لیکن جہاں تک اس کے حقیقی مافیہ اور ان کے سچے خیر و بہبود کا تعلق ہے، میرا موقف وہی ہے، جو پہلے تھا، کہ وہ زمان میں نہیں بلکہ ابدیت میں، اور عمل کے بجائے عشق میں پائے جاتے ہیں۔ شاید زیادہ تر اختلاف اس امر میں ہے کہ کس پہلو کو زیادہ اہمیت دی جاتی ہے۔ ہم دونوں اس پہلو پر زیادہ زور دیتے ہیں، جس کی ہمارے اپنے ملک کو زیادہ ضرورت ہے۔ مجھے“

یہ ماننا پڑتا ہے کہ تمہاری یہ بات درست ہے کہ ہندوستان بہت خیالی قسم کا ملک ہے۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ انگلستان بلکہ سارا یورپ کافی تصوراتی یا غور و فکر کا عادی نہیں ہے۔ یہ ایک ایسا سبق ہے جسے ہمیں آپ سے سیکھنا چاہئے — اور بے شک ہم بھی آپ کو کچھ سکھا سکتے ہیں!

میک ٹیگرٹ کے فلسفے میں 'دلچسپی کی بات' بہر حال یہ ہے کہ ان کے نظام فکر میں 'ذریعہ علم کے طور پر' صوفیانہ وجدان کا پہلو یا عنصر 'بریڈلے کے نظام فکر کے مقابلے میں زیادہ نمایاں ہے۔ ایسے براہ راست انکشاف کی ضرورت' دراصل خالص تفکرانہ اسلوب کی ناکامی کا نتیجہ ہے۔ ایک اطالوی مصنف 'میک ٹیگرٹ کے فلسفے کے بارے میں کہتا ہے کہ گویا وہ برطانوی نوہیگلی نظام فکر کا صوفیانہ زوال ہے۔ ایسی کوئی بات نہیں! دنیا کے بعض بہترین صلاحیتوں کے حامل مفکروں نے حقیقت مطلق سے براہ راست رابطہ قائم کرنے کی ضرورت محسوس کی ہے اور درحقیقت بعض صورتوں میں ایسا رابطہ حاصل بھی ہوا ہے۔ فلاطینس، غزالی اور برگساں، اس ضمن میں خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ کانٹ خود بھی اس منزل تک پہنچا تھا، لیکن غزالی وغیرہ کے برخلاف، اس نے حقیقت مطلق کو صرف ایک انضباطی خیال، تصور کیا۔ اس کے تنقیدی فلسفے کا نتیجہ یہ ہے کہ خدا کا وجود ثابت نہیں کیا جاسکتا، لیکن ہمیں اس طرح عمل کرنا چاہیے، گویا کہ وہ فی الحقیقت موجود ہے۔ جدید نتائجیت (Pragmatism) کا اصل بانی ولیم جیمس نہیں بلکہ کانٹ ہی تھا، پھر کیا اطالوی مصنف، کانٹ کے فلسفے کو جرمن فکر کا افادی یا علمی زوال قرار دے گا؟ بہر حال، میک ٹیگرٹ کے معاملے میں یہ واضح رہنا چاہئے کہ اسے اپنے فکر کی تصدیق کے طور پر، صوفیانہ کشف حاصل ہوا تھا۔ اس کا نظام فکر استخراجی (Deductive) ان معنوں میں نہیں، جن معنوں میں برگساں اور فلاطینس کا فلسفہ استخراجی ہے۔ اس نے انسانی ذہن و فکر کی قوت پر ایک مضبوط اور اٹل یقین و اعتماد کے ساتھ آغاز کیا تھا، اور یہ اعتماد اسکی زندگی کے آخری ایام تک باقی رہا۔ میرا خیال ہے کہ خالص دلیل کے ذریعے، وہ جس نتیجے تک پہنچا تھا، اس کی ایک اتفاقیہ تصدیق کے طور پر، تجلی کا نزول ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ اسے اپنے فلسفے پر ایسا غیر متزلزل ایمان تھا۔ اس نے جو آخری الفاظ اپنی بیوی سے کہے تھے، ان سے یہ بات

واضح ہو جاتی ہے۔ اس کے الفاظ یہ تھے :

”مجھے افسوس ہے کہ ہم جدا ہو رہے ہیں، لیکن تم جانتی ہو کہ میں موت سے خائف نہیں!“

ایسا فاتحانہ ایقان و ایمان، صرف راست انکشاف کا نتیجہ ہے، اور اس کشف کا اس سے کوئی تعلق نہیں، جسے ہماری نفسیات کی اصطلاح میں جذبہ ”Emotion“ کہا جاتا ہے۔ یہ تو دراصل وہی ہے جسے میک ٹیگرٹ اور ان کی بیگم صحیح طور پر ”حواس کا حقیقی ادراک“ کہنے پر مصر ہیں۔ ایک سچے صوفی کی طرح میک ٹیگرٹ بھی اپنے تجربات، دوسروں پر شاذ و نادر ہی ظاہر کرتے تھے۔ مذہب کی اصلی اور آخری بنیاد، وہ تجربہ ہے جو بنیادی طور پر منفرد اور ناقابل بیان ہوتا ہے۔ اس کی یہی بنیادی طور پر ذاتی نوعیت یا حیثیت ہے جس کی وجہ سے، صوفیہ اس کے بارے میں بالعموم کسی سے گفتگو کرنے کی ضرورت ہی نہیں سمجھتے، بجز ان کے جو خصوصی ماہرین ہوں، اور وہ بھی محض تصدیق کے مقصد سے۔ اسلامی تصوف کی تاریخ میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض صوفیہ نے صرف ایک ذاتی تجربے (واردات) کی تصدیق کے لئے ہزاروں میل کا سفر طے کیا تھا۔ روحانی علم اور بالراست کشف باہم مختلف نہیں ہوتے۔ وہ ایک دوسرے کی تائید و تکمیل کرتے اور باہم مطابقت رکھتے ہیں۔ فلسفہ داں دینی عالم، کم خوش نصیب لوگوں کے لئے جو بات لازمی طور پر ذاتی ہے، از روئے دلیل اسے اجتماعی رنگ دیتے ہیں۔ جب مشہور صوفی، حضرت سلطان ابو سعید، حکیم بو علی سینا سے ملے تو ان کے بارے میں کہا : ”جو کچھ وہ جانتے ہیں، میں اس کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرتا ہوں۔“ میک ٹیگرٹ نے جانا بھی اور آنکھوں سے دیکھا بھی! لیکن مجھے یقین ہے کہ ان کا مشاہدہ (کشف) ان کے نظام (مسلك) سے مقدم نہیں تھا۔ ان کے مشاہدے نے ان کے خیال کو تحریک نہیں دی، اگرچہ اس نے اعتقاد میں پختگی اور گرمی پیدا کر دی۔ میرے خیال سے یہ فلاطونس اور برگسلاں سے بہت زیادہ ذہنی قوت کا ثبوت (مظہر) ہے۔ تاہم میک ٹیگرٹ کا کشف (مشاہدہ) اپنے سکونی کردار کے لحاظ سے، ان کے ہیگلی فیضان اور وجدان کے غیر صحت مند اثرات سے مبرا (آزاد) نہیں ہے۔ لیکن شاید ہمارے پاس کوئی معیار، کوئی کسوٹی ایسی نہیں، جس سے پرکھ کر ہم فیصلہ کر

سکیں کہ آیا یہ کائنات اپنی بنیادی فطرت کے لحاظ سے ساکن ہے یا متحرک!

دوسرا نکتہ جس کے بارے میں مختصر سی گزارش پیش کرنا چاہتا ہوں، وہ میک ٹیگرٹ کا نظریہ خودی ہے۔ انسان کی شخصی بقائے دوام کے بارے میں ہیگل کی بے تعلقی اور بے نیازی نے کم و بیش ان سب کو متاثر کیا جنہوں نے ہیگل سے فکری طور پر استفادہ کیا ہے۔ بوزنکٹ اور بریڈلے کی رائے میں خودی کوئی جوہر (Substance) نہیں جیسا کہ اسپنوزا کا خیال ہے۔ یہ صرف تخیل کی ایک تعمیر یا تعبیر ہے، محض حقیقت مطلق کی ایک صفت، مسند یا خبر!۔ اور یہ خودی، ان حکماء کے بقول، مزید بلند ہو کر ذات مطلق میں ضم ہو جاتی ہے۔ خودی کی یہ روداد، وجود خودی کی ان بنیادی شرائط سے بھی لا تعلق ہے جو ذاتی تجربے کا حصہ ہیں۔ عام تجربے کی رو سے خودی، تجربے کا ایک محرک اور قوت آفریں مرکز ہے۔ عام نو ہیگلی نظریے پر اس تنقید سے میری مراد میک ٹیگرٹ کے نظریے کی تائید ہرگز نہیں۔ میں تو صرف یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ اس کے ذہن نے کس طرح برطانوی نو ہیگلی فلسفے (نو ہیگلیت) کے نتائج سے راہ فرار حاصل کرنا چاہا۔ میک ٹیگرٹ کے نزدیک خودی کا وجود حقیقی ہے۔ وہ ہیگل کے مسلک کے ویلے سے ذات مطلق تک پہنچے۔ لیکن ان کی نظر میں ذات مطلق کے مزید تعینات ہیں۔ مثلاً حقیقی تجربے کی خودیاں، جو ذات مطلق کی جوہری (عنصری) ابدیت میں شریک ہیں۔ یہ گویا ہیگلی واجب الوجود کو کلیتہً "مسترد کر دینے کے مترادف ہے۔ لیکن یہ انحراف و استرداد، تجربیت (یا عملیت) کی جانب بازگشت پر منتج نہیں ہوئی۔ یہ ہمیں، محض باہم مربوط مظاہر کی دنیا کی طرف نہیں، بلکہ باہم مربوط خودیوں کی ایک زندہ دنیا کی طرف لے جاتی ہے۔ مسٹر ڈکنسن کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ یہ ایک ہی ضرب میں سائنس کے ٹکڑے اڑا دیتی ہے۔ یہ لیسنز کے روحانی کثرت وجود (Spiritual Pluralism) سے زیادہ اور کچھ نہیں کر سکتی!

اگرچہ میں اس بات سے متفق ہوں کہ خودی، حقیقت مطلق کی محض ایک مسند یا خبر (Predicale) ہے، لیکن میک ٹیگرٹ کے اس نظریے سے متفق نہیں ہو سکتا کہ خودی بنیادی طور پر لافانی ہے۔ محض اس حقیقت سے کہ انفرادی خودی، ازلی و ابدی ذات مطلق کی تفریق (Differentiation) ہے، یہ نتیجہ کسی طرح اخذ نہیں کیا جاسکتا

(اور یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا) کہ اپنی محدودیت کے باوجود، انسانی خودی، خدا کی صفت
 ابدیت میں بھی شریک ہے۔ میری رائے میں اس تفریق سے انسانی خودی کو صرف
 بقائے دوام کی صلاحیت حاصل ہوتی ہے، نہ کہ خود بقائے دوام! ذاتی طور پر میں بقائے
 دوام کو ایک بشارت قرار دیتا ہوں نہ کہ کوئی ابدی انعام۔ انسان، حیات ابدی کا محض
 امیدوار ہے، جو لامحدود جدوجہد کا متقاضی ہے، تاکہ خودی میں ایک مستقل تناؤ اور
 دوامی کشمکش کی صورت برقرار رہے۔ میں یہاں ”گلشن راز جدید“ کے چند اشعار نقل
 کرتا ہوں۔

اگر گوئی کہ من وہم و گماں است

نمودش چوں نمود این و آں است

بگو با من کہ دارای گماں کیست

یکے درخود نگر آں بے نشان کیست

جہاں پیدا و محتاج دلیلے

نمی آید بگر جبریلے

خودی پنہاں ز حجت بے نیاز است

یکے اندیش و دریاب این چہ راز است

خودی را حق بدار باطل پسندار

خودی راکشت بے حاصل پسندار

فراق عاشقان عین وصال است

خودی چوں پختہ گردد لازوال است

وجود کوہسار و دشت و دریچ

جہاں فانی، خودی باقی، دگر، ہیچ

بخود گم بہر تصدیق خودی شو!

انا لحق گوی و صدیق خودی شو!

لیکن اگرچہ میں بقائے دوام کے بارے میں میک میگرٹ کے نظریے سے اختلاف

کرتا ہوں، لیکن میرے نزدیک اس کی نگارشات کا یہ حصہ پیغمبرانہ ہے۔ اس نے

عیسائیت کے ماورائی تصور خدا کے بالمقابل، انسان کے ذاتی بقائے دوام کے نظریے کو اتنی اہمیت دی ہے اور وہ بھی ایسے زمانے میں جبکہ یہ عقیدہ یورپ میں ختم ہو رہا تھا اور یورپی انسان کو بڑے وسیع پیمانے پر عنقریب موت کا سامنا کرنا تھا۔ درحقیقت اس کے کارنامے کے اس پہلو کے پیش نظر، اس کا مقابلہ مشہور مسلم صوفی، منصور حلاج سے کیا جاسکتا ہے، جس نے ”انا الحق“ کا یادگار نعرہ مستانہ بلند کیا تھا۔ یہ نعرہ ”مسلم دنیا کے لئے اس زمانے میں ایک چیلنج کی حیثیت رکھتا تھا، جب مسلم دنیا کی فکر کا رجحان اس رخ پر تھا، جہاں انسانی انا کی حقیقت اور اس کے مقدر کے دھندلا جانے کا خطرہ درپیش تھا۔ منصور نے جس حقیقت کو محسوس کیا بلکہ ذاتی طور پر اپنی چشم بصیرت سے دیکھا، اس کے برملا اعلان سے باز نہ آیا، حتیٰ کہ ملاؤں نے حکومت کو اس کی گرفتاری اور بالاخر اسے سولی پر لٹکانے کے لئے، اپنے فتوؤں سے مجبور کر دیا، اور اس نے کامل سکون کے ساتھ، کلمہ حق کے لئے موت کا سامنا کیا۔

میک ٹیگرٹ کے بارے میں ایک قابل ذکر بات اور ہے، جسے یہاں اجمالاً بیان کیا جاتا ہے۔ میری مراد کی ان دہریت یا لاندہریت سے ہے۔ میں ٹرینیٹی کالج کیمبرج میں تقریباً روزانہ ان کے کمرے میں جا کر ان سے ملا کرتا تھا اور اکثر ہماری گفتگو کا رخ ذات باری تعالیٰ کی جانب مڑ جاتا تھا۔ ان کی زبردست منطق، اکثر مجھے خاموش کر دیتی، لیکن وہ مجھے قائل کرنے میں کبھی کامیاب نہیں ہوئے، جیسا کہ مسٹر ڈکنسن نے اپنی سرگزشت میں اشارہ کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ میک ٹیگرٹ کو مغربی دینیات کا ماورائی تصور خدا، سخت ناپسند تھا۔ ذات مطلق کا نو ہیگلی تصور بھی زندگی اور حرکت سے عاری ہے۔ گرین کا تصور ”ابدی شعور“ بھی نیوٹن کے تصور مکان (Space) ”خلائے بسیط“ سے تقریباً مشابہ ہے۔ ان نظریات سے وہ کس طرح مطمئن ہو سکتے تھے؟ ایک خط میں (جس کا حوالہ دے چکا ہوں) وہ لکھتے ہیں: ”جہاں تک ایک فرد کی زندگی (اپنی تفصیلات اور اظہار میں) یکساں رہتی ہے، میں یہ سوچنے پر مائل ہوں (جیسا کہ تم جانتے ہو کہ ایک یورپین بھی صوفی ہو سکتا ہے) کہ زندگی کی مشکلات کا حل، انہی لوگوں کی محبت پر منحصر ہے۔ لیکن درحقیقت مجھے اب بھی ایسا معلوم ہوتا ہے (جیسا کہ پہلے جب ہم ایک دوسرے سے متعارف ہوئے تھے) کہ تمام مسائل کا حل صرف

”عشق“ میں ہے۔“

(نوٹ: صحیح ترجمانی کی کوشش کے باوجود میک ٹیگرٹ کا یہ بیان قدرے مبہم رہ گیا)

دراصل حقیقت مطلق کی روح کے طور پر، عشق کے بارے میں ان کے اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی تمام عقلیت پرستی کے باوجود، نو ہیگلی دبستان فلسفہ کے بے جان، سکونی، تصور حقیقت مطلق کے خلاف ان کی روح بغاوت کرتی تھی۔ تاہم اس محولہ بلا خط میں ”وہ عمل“ کے مقابلے میں ”عشق“ کی مخالفت کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ میں اس مخالفت کو نہیں مانتا۔ عشق، جمود اور انفعالیات کا نام نہیں، بلکہ فعال اور حرکی و تخلیقی قوت ہے۔ دراصل مادی سطح پر صرف عشق ہی وہ قوت ہے جو موت کو مات دے دیتی ہے۔ کیونکہ جب موت ایک نسل کا خاتمہ کرتی ہے تو عشق، دوسری نسل تخلیق کرتا ہے۔ میک ٹیگرٹ ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ عشق، جسے وہ حقیقت کی روح سمجھتے تھے، صرف ایک شخص کی دوسرے سے محبت کا نام ہے۔ علاوہ ازیں عشق، دو اشخاص کے قرب کا باعث ہے، اس کا نتیجہ نہیں، یہی... عشق ساری کائنات کو ایک لڑی میں پرو دینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لیکن بنیادی نکتہ اور فیصلہ کن بات یہ ہے کہ آیا یہی مرکزی وحدت، ہمہ گیر خودی ہے؟! میک ٹیگرٹ کی اصل دشواری یہ ہے۔ خودی، یکتا اور نفوذنا پذیر ہے۔ کس طرح ایک خودی خواہ کیسی ہی اعلیٰ اور افضل ہو، دیگر خودیوں کی حامل ہو سکتی ہے۔ صوفی شاعر، رومی نے بھی یہی دشواری محسوس کی۔ وہ کہتے ہیں: ”انفرادی خودیوں اور ان کے پروردگار کے درمیان ایک رابطہ ہے، جسے نہ تصور کیا جا سکتا ہے اور نہ ذہنی طور پر سوچا جا سکتا ہے۔“ پروفیسر پرنگل پیٹی سن (Pringle Pattison) بھی اپنی تصنیف ”Idea of God“ میں اس تعلق کو، انسانی ذہن کے لئے پراسرار و مخفی قرار دیتے ہیں:

”Shall I point the way to the eternal secret?”

Open thy eyes on the self

Thou art visible and invisible

many and one!”

شاید، ذہنی طور پر اس علت العلل، اس اصلی یا بنیادی وحدت کو ہمہ گیر خودی کی

حیثیت سے تصور میں لانا ممکن نہیں ہے۔ جیسا کہ میں نے اشارہ کیا ہے، یہ میرا ایمان ہے کہ میک ٹیگرٹ کے ہیگلی اثرات نے، اس کشف کو مسخ کر دیا، جو اسے عطا ہوا تھا۔ ایسی ہی ایک سنگین صورت حال بیچارے نطشے کو بھی پیش آئی، جس کے مخصوص ذہنی ماحول نے، اسے یہ سوچنے پر مائل کر دیا کہ اس کا انائے مطلق کا خواب یا کشف، زمان و مکان کی اس دنیا میں پورا ہو سکتا ہے۔ جو کچھ کہ قلب انسانی کی اندرونی گہرائیوں میں سے ابھرتا ہے، اسے اس نے مصنوعی اور حیاتیاتی تجربے سے تخلیق کرنا چاہا۔ اسے ایک پاگل آدمی سمجھا گیا اور دوا علاج کے لئے، معالجوں کے حوالے کر دیا گیا۔ جیسا کہ میں نے ”جاوید نامہ“ میں اس کے متعلق کہا ہے: ”حلاج اپنے ہی وطن میں ایک اجنبی تھا، جو ملا کی ضرب سے تو بچ گیا، لیکن معالجوں کے ہاتھوں قتل ہو گیا!“

خودی کی اصل آزمائش یہ ہے کہ آیا وہ دوسری خودی کی پکار کا جواب دے دیتی ہے؟ کیا حقیقت کبریٰ ہماری پکار کا جواب دیتی ہے؟ ہاں دیتی ہے! کبھی انعکاس کے ذریعے اور کبھی اپنے وجود سے بلند تر انعکاس کے ذریعے، یعنی پرستش کے ذریعے۔ میک ٹیگرٹ کے معاملے میں انعکاس نے پرستش کی جگہ اختیار کر لی۔ مسلم صوفیہ کے مختلف سلسلوں نے حقیقت کبریٰ سے براہ راست رابطہ قائم رکھنے کے لئے بہت سے ضوابط اور وظائف اختیار کر رکھے ہیں۔ لیکن اصل حقیقت یہ ہے کہ اس کا انحصار محض ”فضل ربی“ پر ہے۔ میک ٹیگرٹ کے فلسفے نے عشق و محبت کی حقیقت و ماہیت کے عظیم مسئلے کو اٹھایا ہے۔ یہ مسئلہ بھلا یورپ میں کس طرح حل ہو گا؟! (اگر ہوا بھی تو) یقیناً تجزیاتی نفسیات اسے حل نہیں کر سکتی۔ اس کا راز تو جدائی کے غم و اندوہ میں پنہاں ہے یا بقول میک ٹیگرٹ تفریق (Differentiation) میں۔

اگر حقیقت کبریٰ (Ultimate Reality) یعنی عشق کا خود اپنی ہی خودی کی تفریقات (Differentiations) کی زندگی کے لئے کوئی اہمیت ہے تو اسے خود ایک ہمہ مشتمل ا۔غو ہونا چاہئے، جو سنبھالے رہتا ہے، جواب دیتا ہے، محبت کرتا اور محبت کیے جانے کے قابل ہوتا ہے۔ میک ٹیگرٹ کے نظریے کے مطابق، اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ پیدائش موت اور تناسل کا سلسلہ غیر منقطع طور پر جاری رہے گا۔ دوسری طرف وہ خود اپنی ایک تصنیف ”Some Dogmas of Religion“ میں یوں رائے

زنی کرتا ہے ”ہو سکتا ہے یہ سلسلہ بالآخر خود بخود ختم ہو جائے اور ایک ایسی ذات کامل میں ضم ہو جائے جو تمام تغیرات اور زمانوں پر حاوی ہو گا۔ ایسی صورت میں ہم دوبارہ حقیقت مطلق کی طرف واپس آجاتے ہیں اور میک ٹیگرٹ کا نظام خود اپنے ہی مقصد کو شکست دے دیتا ہے۔ خودی کی تفریقات کے وقت اور تغیر کو عبور کرتے ہوئے پھر ایک کامل صورت میں ضم ہو جانے کا امکان کو خواہ کتنا ہی بعید کیوں نہ ہو تاہم اس کا رد عمل (سبب) ہونا لازم ہے اور یہ صرف ایسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ بقائے دوام کو ابدی حقیقت کے طور پر نہیں بلکہ ایک امید، ایک بشارت، ایک تحریک کے طور پر مانا جائے۔ (۱)

مرا دل سوخت بر تنہائی او کنم سلمان بزم آرائی او
 مثال دانہ می کارم خودی را برائے او نگمدارم خودی رام
 (گلشن راز جدید)

۱۔ اس آخری پیراگراف کے انگریزی متن کی عبارت میں خود اشکال و ابہام موجود ہے، لہذا ترجمہ یا ترجمانی کی کوشش بطریق احسن کامیاب نہیں ہو سکی!!

☆☆☆

(۳)

پروفیسر ٹامس آرنلڈ

اقبال کے شفیق استاد، ٹامس آرنلڈ، ۱۹/ اپریل ۱۸۶۳ء کو لندن سے، تین سو میل دور، ساحلی علاقے کے ایک بے حد خوش منظر مقام، ڈیون پورٹ میں پیدا ہوئے۔ ڈیون پورٹ کا علاقہ، قدرتی مناظر اور ساحل سمندر کی دلکشی کے اعتبار سے، انگلستان کے بہترین علاقوں میں شمار ہوتا ہے۔ اس ماحول کے قدرتی حسن نے آرنلڈ کو عمر بھر، قدرتی مناظر کا دلدادہ بنائے رکھا۔ ابتدائی تعلیم اسی قصبے میں ہوئی۔ کچھ عرصے بعد ان کا خاندان لندن چلا گیا تو وہ سٹی سکول لندن میں داخل ہو گئے۔ حسن اتفاق سے یہاں ایسے اساتذہ سے استفادے کا موقع ملا، جو اسلامی علوم و السنہ میں فضیلت کا درجہ رکھتے تھے۔ انہی کے زیر تربیت آرنلڈ نے عربی و فارسی میں مہارت پیدا کی۔ اسی زمانے میں انہوں نے مضمون نگاری کے ایک انعامی مقابلے کے لئے ”اسلام“ پر ایک مقالہ لکھ کر پیش کیا۔ اس مقالے کی تیاری کے سلسلے میں اسلام کے مطالعے کا ایسا شغف پیدا ہوا جو روز بروز بڑھتا گیا۔ آرنلڈ کی طبیعت میں زباندانی کا ایک فطری ملکہ تھا، جس کی بدولت، انہوں نے عربی، فارسی کے علاوہ سنسکرت، فرانسیسی، جرمن، اطالوی وغیرہ کئی دیگر زبانیں بھی سیکھ لیں۔

علی گڑھ کالج کے قیام کے بعد جب سرسید کو اپنے ادارے کے لئے فاضل ترین اساتذہ کی تلاش ہوئی تو سروالٹر ریلے نے آرنلڈ کا نام تجویز کیا اور ۱۸۸۸ء میں وہ علی گڑھ کالج کے سٹاف میں شامل ہو گئے۔ علی گڑھ میں اپنے وہ (۱۰) سالہ قیام کے زمانے میں ان کو اسلامی تاریخ و تہذیب کے مطالعے کے علاوہ، سرسید تحریک کے بزرگ

رہنماؤں، نیز حالی، شبلی، ذکاء اللہ وغیرہ، ممتاز ادیبوں سے گہرے روابط پیدا کرنے کا موقع مل گیا۔ مولانا شبلی نے انہی سے فرانسیسی زبان سیکھی تھی۔ آرنلڈ جب انگلستان کے لئے روانہ ہوئے تو مولانا شبلی بھی انہی کے ساتھ، مصر و روم و شام کے سفر پر نکلے اور بمبئی سے پورٹ سعید تک بحری سفر میں دونوں کا ساتھ رہا۔ اسی سفر کے دوران میں ایک خاص واقعہ پیش آیا، جسے شبلی نے اپنے سفر نامے میں یوں بیان کیا ہے:

”۱۰/ مئی کی صبح کو سوتے سے اٹھا تو ایک ہم سفر نے کہا کہ جہاز کا انجن ٹوٹ گیا ہے۔ میں نے دیکھا تو واقعی کپتان اور جہاز کے ملازم گھبرائے پھرتے تھے۔ جہاز آہستہ آہستہ ہوا کے سہارے چل رہا تھا۔ میں سخت گھبرایا اور نہایت ناگوار خیالات دل میں آنے لگے... دوڑتا ہوا مسٹر آرنلڈ کے پاس گیا۔ وہ اس وقت نہایت اطمینان کے ساتھ کتاب کا مطالعہ کر رہے تھے۔ میں نے ان سے کہا کہ آپ کو کچھ خبر بھی ہے؟ بھلا یہ کتاب دیکھنے کا موقع ہے؟“

فرمایا کہ جہاز کو اگر برباد ہی ہونا ہے تو یہ تھوڑا سا وقت اور بھی قدر کے قابل ہے اور ایسے قابل قدر وقت کو رائگاں کرنا بالکل بے عقلی ہے۔ ان کے استقلال اور جرات سے مجھ کو اطمینان ہوا۔ آٹھ گھنٹے کے بعد انجن درست ہوا اور بدستور چلنے لگا۔“ اس واقعے سے پروفیسر آرنلڈ کے اس علمی شغف کا اندازہ ہوتا ہے، جس نے علامہ شبلی جیسے بزرگ عالم کو رسول کریمؐ کا وہ پیغام یاد دلا دیا کہ مدد سے لحد تک علم حاصل کرتے رہو!!“

علی گڑھ کالج میں وہ جب تک رہے، مسلمان طلبہ و اساتذہ کے ساتھ گھل مل کر رہتے تھے۔ بلکہ دو چار سال کے بعد انہوں نے انگریزی لباس پہننا بھی ترک کر دیا اور بالکل مسلمان شرفا و علما کا سا لباس اختیار کر لیا۔ سر پر کبھی عمامہ باندھتے اور کبھی ترکی ٹوپی لگاتے۔ بدن پر انگرکھا یا شیروانی پہنتے تھے۔ انہوں نے کالج میں ایک مشہور سوسائٹی ”انجمن الفرض“ (”Duty Society“) قائم کی تھی، جس کے ارکان غریب طلبہ کی مالی امداد کے علاوہ، بہت سی قومی خدمات بھی انجام دیتے تھے۔ علی گڑھ ہی میں آرنلڈ نے اسلامی تاریخ کے وسیع، تحقیقی مطالعے کے بعد ”دی پریچنگ آف اسلام“ (تبلیغ اسلام) کے نام سے انگریزی میں ایک جامع تصنیف مرتب کی، جس میں ناقابل تردید

تاریخی دلائل و شواہد سے یہ ثابت کیا کہ یورپ کے پادریوں اور متعصب مسرخوں کا یہ الزام یکسر غلط ہے کہ اسلام دنیا بھر میں بزور شمشیر پھیلا ہے، اور اس ضمن میں انہوں نے مشرق و مغرب کے دور دراز ممالک میں اسلام کی نشرو اشاعت پر بحث کی ہے۔

۱۸۹۸ء میں پروفیسر آرنلڈ، انڈین ایجوکیشن سروس سے وابستہ ہو کر، لاہور گورنمنٹ کالج میں تشریف لائے۔ اس وقت اقبال ایم۔ اے (فلسفہ) کی جماعت میں آچکے تھے اور اس طرح دو سال تک پروفیسر آرنلڈ سے استفادے کا موقع ملا۔ ۱۹۰۳ء میں آرنلڈ انگلستان چلے گئے۔ بوقت رخصت، اقبال نے اپنے شفیق استاد کی جدائی سے متاثر ہو کر جو نظم ("نالہ فراق") لکھی تھی اس کے آخری بند میں انہوں نے اپنے اس عہد کا اعلان کیا تھا:

کھول دے گا دست وحشت عقدہ تقدیر کو

توڑ کر پہنچوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو

اور ان کا یہ عہد اگلے سال ہی پورا ہو گیا۔ انگلستان پہنچنے کے بعد، پروفیسر آرنلڈ، انڈیا آفس لائبریری میں اسٹنٹ لائبریرین کے منصب پر فائز ہو گئے۔ دو سال بعد، آرنلڈ کو یونیورسٹی کالج، لندن میں عربی کے استاد کی حیثیت سے جگہ مل گئی۔ چونکہ انگلستان میں رفتہ رفتہ برصغیر کے طلبہ کی تعداد خاصی بڑھ گئی تھی، لہذا ان کی نگرانی اور رہنمائی کے لئے، وزیر ہند نے آرنلڈ کو طلبہ کا تعلیمی مشیر مقرر کیا۔ ۱۹۰۹ء سے ۱۹۲۰ء تک آرنلڈ اس عہدے پر فائز رہے اور گیارہ سال کی مدت میں ہزاروں نوجوانوں کی رہنمائی اور غم خواری کی خدمات انجام دیں۔ اسی دوران میں انہوں نے "انسائیکلو پیڈیا آف اسلام" کی ترتیب و تدوین کے سلسلے میں نگرانی کے فرائض انجام دیے۔ ۱۹۲۰ء میں آرنلڈ کو لندن یونیورسٹی کے مشرقی زبانوں کے سکول میں عربی کا پروفیسر مقرر کر دیا گیا۔ اب انہیں علمی کاموں کے لئے کچھ وقت ملا، تو انہوں نے "انسائیکلو پیڈیا آف ریجن" کے لئے، اسلام پر تین گراں قدر مقالے مرتب کیے۔ ۱۹۲۲ء میں ایک اور جامع کتاب کے لئے "یورپ اور اسلام" کے عنوان سے ایک مبسوط مقالہ مرتب کیا۔ اسی سال خلافت راشدہ کی تاریخ لکھی، جس میں مسئلہ خلافت کے تمام پہلوؤں پر بھی جامع بحث کی گئی ہے۔ ۱۹۲۸ء میں "مذہب اسلام" کے نام سے ایک کتاب مکمل کی، جو

اختصار کے باوجود، اپنی معنوی خوبیوں کے لحاظ سے نہایت قابل قدر ہے۔ اسی سال اسلام میں مصوری کے موضوع پر وہ جامع تصنیف مرتب کی، جو ان کا سب سے بڑا تحقیقی کارنامہ سمجھا جاتا ہے۔ ۱۹۳۰ء میں، اپنے انتقال سے دو ماہ قبل آرنلڈ نے بہزاد کی مصوری پر ایک قدیم مسودے کو شائع کیا۔ علاوہ ازیں یورپ کے مختلف علمی اداروں میں اسلامی تہذیب کے موضوع پر متعدد لیکچر دیے اور اخبارات و رسائل میں کئی مضامین لکھے جو یکجا طور پر مرتب نہیں ہو سکے۔

جس زمانے میں سر عبدالقادر، علامہ اقبال اور مشہور محقق، حافظ محمود شیرانی، انگلستان میں مقیم تھے، ان سب کی تمام ذاتی اور علمی مشکلات میں آرنلڈ ہی سچے ہمدرد، معاون اور رہنما ثابت ہوئے۔ پروفیسر آرنلڈ کے مختلف حسنات میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اپنے قیام لاہور کے زمانے میں، شیخ عبدالقادر کو رسالہ ”مخزن“ کے اجرا کا مشورہ بھی آرنلڈ ہی نے دیا تھا۔ اقبال اور ان کے معاصر نوجوانوں کے کردار و افکار میں، وسیع النظری اور کشادہ ظہنی کی جو صفات یکساں طور پر نظر آتی ہیں، ان کے فروغ میں آرنلڈ کی عظیم شخصیت کے اثرات یقیناً کار فرما رہے ہیں۔

☆☆☆

(۴)

”اقبال اور برگساں“

برگساں (۱۷۵۹ء—۱۸۳۱ء) اقبال کے بزرگ معاصرین میں سے تھا۔ قیام یورپ کے زمانے میں اقبال کی اس سے ملاقات بھی ہوئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ مغربی مفکرین میں اقبال سب سے زیادہ برگساں سے متاثر ہوئے۔ برگساں نے جس ماحول میں آنکھ کھولی وہ سائنس کی مادہ پرستی کا دور تھا۔ برگساں نے زندگی کی میکائیکی تفسیر کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا اور مادہ پرست یورپ کو روحانی تجلیات کی جھلک دکھائی۔ فلسفے کا غائر مطالعہ کرنے کے بعد کانٹ اس نتیجے پر پہنچا کہ حقیقت کا ادراک عقل و فکر کے ذریعے قطعی ناممکن ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل متضاد دعاوی (antinomies) پیش کرتی ہے، اور یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ ان میں کون سا دعویٰ تسلیم کیا جائے اور کون سی بات رد کی جائے۔ کبھی یہ صورت بھی پیش آتی ہے کہ دو متضاد دعویوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا دشوار ہو جاتا ہے۔ اس لئے فلسفیانہ غور و فکر کا حاصل محض یہ ہے کہ انسان کو اپنی عقل و فہم کی محدود رسائی کا علم ہو جائے۔ لیکن برگساں نے انتہائی خلوص سے غور کرنا شروع کیا کہ کیا عقل کی نارسائی دیکھ کر، حقیقت کو جاننے کی کوشش لا حاصل ہے؟ بہر حال فطرت انسانی تو مزید غور و فکر اور حقیقت شناسی کی کوشش سے باز نہیں رہ سکتی۔ انسان کے اندر حقائق کی تلاش کا جذبہ پنہاں ہے اور تعمیر و تکمیل ذات کا جذبہ اسے تلاش حقیقت پر برابر اکساتا رہتا ہے۔ چنانچہ برگساں بھی علمی تشنگی کی تسکین کے لئے حقیقت کی تلاش میں برابر سرگرداں رہا۔

اسی غور و فکر اور جستجو کے دوران میں یکایک اسے ایسا محسوس ہوا کہ وہ اپنی

حقیقت یا اپنی خودی سے قریب تر ہوتا جا رہا ہے۔ یہ انکشاف عقل کے ذریعے نہیں، بلکہ ذات نفس سے قربت یا ”وجدان“ کے ذریعے ہوا۔ اس نے یہ محسوس کیا کہ انسان کے باطن میں گوناگوں کیفیات و احساسات کا ایک تلاطم برپا ہے۔ ایک مسلسل بہاؤ جاری ہے۔ یہ تلاطم اور یہ بہاؤ ہر لحظہ آگے بڑھتا اور متغیر ہوتا رہتا ہے۔ اس غیر منقطع مسلسل بہاؤ کو برگساں ”استدام“ یا ”زمان خالص“ کہتا ہے، جس کا تعلق انسانی خودی سے ہے۔ نفسیات تو، خودی کو محض ہمارے احساسات و تاثرات کا مجموعہ قرار دیتی ہے، لیکن درحقیقت، ان کیفیات و احساسات کے پیچھے، جو ایک باطنی وحدت، یعنی ہماری ”خودی“ ہے، وہی دراصل ہماری ہستی کا محور و مرکز ہے۔ یہی خودی، ہمارے تمام تجربات و متنوع کیفیات کو ایک لڑی میں پرو کر، کثرت میں وحدت پیدا کرتی ہے!

”وجدان“ کے ذریعے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے باطن میں پیہم متغیر و منقلب احساسات و کیفیات کا سلسلہ ہی نہیں بلکہ ہمارا تمام ماضی، ہمارے حال میں موجود ہے۔ گویا ماضی و حال کا امتیاز ہی غلط ہے۔

سفر زندگی کے لئے برگ و ساز

سفر ہے حقیقت، حضر ہے مجاز

بڑی تیز جولان بڑی زودرس

ازل سے ابد تک دم یک نفس

ان اشعار سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال، برگساں کے خیالات سے پوری طرح متفق ہیں۔ دونوں حکماء وجدان ذات کے ذریعے عقل کی تردید کرتے ہیں اور وجدان کو شمع ہدایت قرار دے کر غور و فکر کا سلسلہ جاری رکھتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک وجدان ہی کے ذریعے، ذات نفس کا صرف اثبات ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کی حقیقت بھی منکشف ہوتی ہے۔ دونوں کا خیال ہے کہ وجدان ہی کے ذریعے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ ہماری ذات بیک وقت وحدت اور کثرت کی حامل ہے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:

اسرار ازل جوئی، بر خود نظرے واکن

یکتائی و بسیاری، پنهانی و پیدائی!!

دونوں کے نزدیک ذات نفس ایک مسلسل انقلاب اور پیہم سلسلہ تغیر کی حامل ہے

لیکن اس انقلاب و تغیر کا مقصود کیا ہے؟ یہ سوال برگساں نے نہیں اٹھایا، تاہم اقبال کے نزدیک یہ سوال نہایت ہی اہم ہے۔ برگساں کے نزدیک ان تمام تغیرات، واردات اور احوال کا کوئی مقصد نہیں۔ ہم ”زور زندگی“ کے تحت بے چلے جا رہے ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ آزادی نفس اسی وقت باقی رہ سکتی ہے، جب ذات نفس کے لئے کوئی منزل متعین نہ ہو۔ لیکن اقبال کا خیال ہے کہ مقصود کا ہونا ضروری ہے، مگر یہ مقصود خارجی نہ ہو۔ ان کے نزدیک یہ مقصود ذات نفس ہی سے متعلق ہے۔ یعنی یہ کہ ذات نفس مسلسل تغیر اور انقلاب احوال کے ذریعے ”خودی“ کی پرورش اور تکمیل میں مصروف ہے:

یہ ہے مقصد گردش روزگار
 کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار
 یہ موج نفس کیا ہے، تلوار ہے
 خودی کیا ہے، تلوار کی دھار ہے
 خودی کیا ہے، راز درون حیات
 خودی کیا ہے بیداری کائنات

در اصل خودی کو عرف عام میں خود شناسی اور خود نمائی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، جو اقبال کے فلسفے کا بنیادی نظریہ ہے۔ اس فلسفہ خودی ہی نے ان کو برگساں کے نتائج فکر سے آگے پہنچا دیا۔

برمقام خود رسیدن زندگی است
 ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
 اگرچہ برگساں کی طرح اقبال کا عقیدہ بھی یہی ہے کہ ”زور زندگی“ ہی مختلف صورتوں میں اور بیستوں میں باطنی حقیقت، یعنی خودی کے اظہار و نمود کا ذریعہ ہے:

اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
 کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موج دود
 یہ عالم یہ بت ہنہ شش جہات
 اسی نے تراشا ہے یہ سومنات

(۵)

اقبال اور میسینوں (Macsignon)

مغربی فلسفی میسینوں کے بارے میں 'این میری شامل کا وہ مقالہ میں دیکھ چکا ہوں' جو ایک مجموعہ مقالات "اقبال غیر مسلموں کی نظر میں" (مرتبہ: شمیم حیات سیال) میں شائع ہوا ہے۔ لیکن یہ مقالہ طوالت کے باوجود نہایت الجھا ہوا اور غیر مربوط تھا۔ "اکادمی ادبیات پاکستان" کے زیر اہتمام، ایک نثری انتخاب "پاکستانی ادب ۱۹۹۳ء" حال ہی میں شائع ہوا ہے، جس میں "اقبال اور میسینوں" کے عنوان سے محمد صدیق صاحب کا جو مختصر تحقیقی مقالہ شامل ہے، اس کے حوالے سے میسینوں کی شخصیت و سوانح سے متعلق کچھ اقتباسات درج ذیل ہیں۔

لونی میسینوں، ۲۵ جولائی ۱۸۸۳ء کو پیرس کے نزدیک ایک گاؤں میں پیدا ہوئے۔ ان کا خاندان، نقل مکانی کے بعد ۱۸۹۹ء سے پیرس میں مقیم ہوا۔ ان کے والد فرڈی نینڈ میسینوں، ایک ماہر مجسمہ ساز اور مصور تھے۔ میسینوں ۱۸۹۳ء سے ۱۸۹۹ء تک پیرس میں تعلیم حاصل کرتے رہے۔ اسی دوران میں، مستقبل کے عظیم ماہر چینی تہذیب و ثقافت اور زبان و ادب، Maspero Henry سے ملاقات ہوئی جو بعد ازاں College De France میں ان کے رفیق کار بھی رہے۔ ہنری ماسپیرو کے والد، گیسٹون ماسپیرو، ایک عظیم، علم دوست انسان تھے۔ ان کے مصریات پر مشتمل کتب خانے نے میسینوں کے دل میں مشرقی علوم و فنون کے مطالعے کا جذبہ ابھارا۔ ۱۹۰۰ء میں Lycee سے اپنی تعلیم مکمل کرنے کے بعد، پیرس یونیورسٹی میں داخل ہوئے۔ ۱۹۰۱ء میں انہیں پہلی مرتبہ مسلم ممالک کے مطالعاتی دورے کا موقع ملا۔ ۱۹۰۳ء میں وہ

مراکش گئے۔ یہاں وہ شہر "F E 2" میں خاص طور سے گئے، جہاں قرون وسطیٰ میں Leon the African مقیم تھا، جسے میسینون نے "Charles De Foucaulds" کو ان کی خانقاہ Beni Abhes میں پیش کی۔ موصوف ایک کیتھولک درویش تھے۔ انہوں نے شمالی افریقہ میں عظیم مشنری خدمات انجام دیں اور مسلم ممالک کے زاہدوں اور عابدوں یا صحرائی عربوں جیسی سادہ زندگی بسر کی۔ میسینون کی کتاب ان دونوں بزرگوں کی دوستی کی ابتدا تھی اور پھر ان کے مراسم گہرے ہوتے چلے گئے۔

۱۹۰۲ء میں جب میسینون نے کلاسیکل اور جدید عربی کی ڈگری، انسٹی ٹیوٹ آف عربک سٹڈیز، پیرس سے حاصل کی، تو عربی زبان کے متعلق ان کے جذبہ و شوق میں اضافہ ہوا۔ ۱۹۰۵ء میں جب انہیں فرینچ انسٹی ٹیوٹ آف آرکیالوجی، قاہرہ، کا رکن نامزد کیا گیا، تو عرب فنون و تہذیب کے متعلق ان کی دلچسپی میں مزید اضافہ ہو گیا۔ انہوں نے پی ایچ ڈی کی ڈگری کے لئے، منصور حلاج پر ریسرچ کی اور جامعہ الازہر میں فلسفہ کے مطالعے کے لئے داخل ہوئے۔ ۱۹۱۳-۱۴ء میں قاہرہ یونیورسٹی میں خطبات دینے کے لئے انہیں نامزد کیا گیا۔ اس جامعہ میں انہوں نے عربی زبان اور مسلم فلسفیانہ نظریات پر چالیس خطبات دیئے۔ یہاں ان کے طلبہ میں بیسویں صدی کے عظیم مسلمان طہ حسین (ولادت: ۱۳ / نومبر ۱۸۹۹ء) بھی شامل تھے۔ ۱۹۲۳ء میں انہیں رائل ایشیائٹک سوسائٹی لندن، اور اکادمی آف سائنسز (Academy of Sciences) کے خارجی رکن کی حیثیت سے منتخب کیا گیا۔ ۱۹۲۳ء سے ۱۹۵۳ء تک کالج ڈی فرانس، پیرس میں مسلم سوشیالوجی کے پروفیسر رہے اور اسلام پر بہت اہم خطبات دینے کا موقع ملا۔ ان خطبات کو ان کی زندگی کا اہم کارنامہ تصور کیا جاتا ہے۔ سماجی، معاشرتی اور بشری علوم (Humanities) میں بھی ان کی خدمات بے مثل اور لاجواب ہیں۔ میسینون نے فرانسیسی سکالرز، مستشرقین اور بہت سے دیگر حضرات کو بے حد متاثر کیا۔ عراق، ایران، مصر، مراکش، الجیر، ہندوستان اور پاکستان کے بہت سے مسلمانوں کے ساتھ ان کے دوستانہ مراسم تھے۔

تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لئے جب علامہ اقبال انگلستان کو روانہ ہوئے تو ان کا پروگرام یہ تھا کہ پہلے پیرس میں برگساں سے ملیں گے، پھر مشہور محقق

میسنیوں سے ملاقات کریں گے۔ جب علامہ پیرس پہنچے تو برگساں وہاں موجود نہیں تھے، لہذا ان سے ملاقات نہ ہو سکی۔ پھر وہ نیولین کی قبر پر گئے۔ بعد ازاں ۱۳ / نومبر ۱۹۳۲ء کو میسنیوں کی قیام گاہ پر ان سے ملاقات کی۔ علامہ اقبال میسنیوں کی مرتب کردہ معروف تحقیقی کتاب، ”کتاب الطواسین“ کے مطالعے کے بعد میسنیوں سے بہت متاثر ہوئے تھے۔ انہوں نے اپنے سلسلہ خطبات کے چوتھے خطبے میں میسنیوں کے، منصور حلاج پر مرتب کیے ہوئے تحقیقی کام کو بہت سراہا ہے، کہ ان کے اس تحقیقی و علمی کارنامے سے اسلامی دنیا میں منصور حلاج سے متعلق بہت سی غلط فہمیاں دور کی ہیں، اور اس کی تعلیمات کو سمجھنے میں مدد و معاون ثابت ہوا ہے۔

منصور حلاج کی معروف کتاب، ”کتاب الطواسین“ ان کی گفتار کا مجموعہ ہے۔ یہ مجموعہ گفتار عربی و فارسی دونوں زبانوں میں ہے۔ ”کتاب الطواسین“ علامہ اقبال کی عزیز ترین کتب میں سے تھی۔ میسنیوں نے اسے مرتب کر کے ۱۹۱۳ء میں پیرس سے شائع کر دیا تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ منصور حلاج کی عارفانہ گفتگو بعض مقامات پر ناقابل فہم ہے۔ ان چند مقامات کے علاوہ باقی سب باتیں معنی خیز اور گہری ہیں۔ اس کتاب پر غور و فکر کرنے لے منصور حلاج کی زبردست شخصیت سامنے آتی ہے۔ لفظ ”طواسین“ ”طاسین“ کی جمع ہے۔ یہ قرآن پاک کے حروف مقطعات میں سے ہے۔ ان حروف کے معنی ناقابل فہم ہیں۔ منصور حلاج نے اسی لئے یہ نام رکھا کہ اس میں تصوف کے اسرار و رموز بیان کیے گئے ہیں۔ کتاب الطواسین گویا بوستان معرفت ہے۔

اس کتاب کا موضوع تصوف اور تاریخ تصوف ہے۔ اس میں مولف نے حیات، حیات بعد ممات، روح اور حقیقت روح کے متعلق مسلمان صوفیاء اور صوفی شعراء کے اقوال، عربی اور فارسی میں جمع کیے ہیں۔ ان صوفیاء اور صوفی شعراء کا مختصر سوانحی خاکہ بھی فرانسیسی زبان میں تحریر کیا گیا ہے۔ یہ کتاب ۲۶۰ صفحات پر مشتمل ہے، جس کو میسنیوں نے چار حصوں پر منقسم کیا ہے۔

علامہ اقبال ”کتاب الطواسین“ سے کس حد تک متاثر ہوئے، اس کا اندازہ مقالہ نگار کے اس بیان سے ہوتا ہے: ”علامہ اقبال نے اپنی حیات فانی کے آخری ایام تک میسنیوں سے اپنے علمی اور ذاتی تعلقات استوار رکھے۔ چنانچہ ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی،

جس زمانے میں پیرس میں مقیم تھے، علامہ اقبال نے ۵/ اگست ۱۹۳۷ء کو، یعنی اپنی رحلت سے تقریباً نو ماہ قبل، عبداللہ چغتائی کو لیک مکتوب تحریر کیا اور اس میں عظیم فرانسسی مستشرق کے نام سلام بھیجا تھا۔ مقالہ نگار نے وہ پورا خط نقل کیا ہے، جس کا آخری جملہ یہ ہے: ”پروفیسر مینسوں سے آپ کی ملاقات ہو تو میری طرف سے ان کی خدمت میں سلام عرض کیجئے۔ والسلام“ (محمد اقبال) لیکن صرف علامہ اقبال ہی نہیں، بلکہ مینسوں نے بھی اپنی حیات فانی کے آخری ایام تک علامہ اقبال سے اپنا قلبی اور روحانی رشتہ استوار رکھا... عظیم فرانسسی مستشرق خاتون، میڈم ایوا میرووچ ”Madam Eva Meyere Vitch“ نے علامہ اقبال کی ”پیام مشرق“ اور ”جاوید نامہ“ کا فرانسسی میں ترجمہ کیا... تو مینسوں نے علامہ اقبال کو مندرجہ ذیل الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا تھا: ”(یہاں انگریزی عبارت کا آخری جملہ نقل کیا جاتا ہے!)“

The mysticism of Iqbal is not passive and his mystic philosophy did not isolate him from the movement of life and miseries of the people.

(بحوالہ مقالہ ”اقبال اور مینسوں“ مشمولہ ”مجموعہ مقالات“ از ص ۳۹ تا ص ۵۸ ”پاکستانی ادب ۱۹۹۳ء“ مطبوعہ: اکادمی ادبیات پاکستان۔ اسلام آباد)



(۶)

اقبال اور بیدل عظیم آبادی

مرزا عبدالقادر بیدل، ۱۶۳۳ء میں عظیم آباد (پٹنہ-- بہار) کے ایک صوفی گھرانے میں پیدا ہوئے۔ والد، عمر کے چھٹے سال میں انتقال فرما گئے۔ چچا کے سایہ عاطفت میں تربیت و تعلیم حاصل کی۔ عربی و فارسی میں کافی مہارت پیدا ہو گئی تو شعر گوئی سے دل بہلانے اور صوفیائے کرام کی مجالس میں شریک ہونے لگے۔ بیدل، امن و سکون کی زندگی بسر کر رہے تھے کہ سیاسی ہنگاموں کا دور شروع ہو گیا۔ بہار کا صوبیدار، شہزادہ شجاع، پٹنہ میں رہ کر دہلی کا تخت حاصل کرنے کے لئے، فوجی تیاریاں کرنے لگا۔ ۱۶۵۸ء میں سلیمان شکوہ کے ہاتھوں سے شجاع کو شکست ہوئی۔ اسی سال گرمیوں میں شاہ جہاں کے بیٹوں میں گھمسان کارن پڑا۔ شاہ جہاں قید میں ڈال دیے گئے۔ بیدل نے پٹنہ سے ہجرت کر کے دہلی اور اس کے قرب و جوار میں، اپنی زندگی کے بقیہ پچاس سال، شاہی درباروں سے کنارہ کش ہو کر، استغنا اور عزت میں گزار دی شہنشاہ اورنگ زیب، ان کے کلام کا قدر شناس تھا۔ چنانچہ رقعات عالمگیری میں بیدل کے مندرجہ ذیل اشعار، جا بجا منقول ہیں:

من نمی گویم زیاں کن یا . بگر سود باش
اے ز فرصت بے خبر در ہرچہ باشی زود باش

بترس از آہ مظلوماں کہ ہنگام دعا کرون
اجابت از در حق بہر استقبال می آید

حرص قانع نیست بیدل ورنہ اسباب معاش

آنچه ما درکار داریم اکثرے درکار نیست

بیدل کے استغنا کا یہ عالم تھا کہ ایک بار نظام الملک آصف جاہ نے حق شاگردی ادا کرنے کے لئے، دکن آنے کی دعوت دی، مگر بیدل نے جواب میں یہ شعر لکھ کر بھیج دیا:

دنیا اگر دہند نہ جنم زجائے خویش

من بستہ ام حنائے قناعت بہ پائے خویش

مصنف: ”روح بیدل“ لکھتے ہیں کہ: ”جس شاعر کے استغنا کا یہ عالم ہو اور جو اس قدر سیر چشم اور قناعت پسند ہو، اس کے سامنے انوری، ظہیر فاریابی یا عمد مغلیہ کے فیضی و عرفی کا ذکر بالکل نامناسب ہے۔ ان الفاظ سے اساتذہ قدیم کی تنقیص مقصود نہیں، صرف یہ ظاہر کرنا مطلوب ہے کہ سیرت و شخصیت کی جو عظمت و برتری ہمیں بیدل کے یہاں نظر آتی ہے وہ نوادرات میں شامل ہے“ (روح بیدل- ص ۷۸-۷۹)

”مذہب“ کے عنوان سے، ”بانگ درا“ میں ایک مختصر سی نظم ہے جس میں اقبال نے بیدل کے ایک شعر پر تضمین کی ہے۔ اس نظم کے آخری چار شعر یہاں پیش کیے جاتے ہیں:

محسوس پر بنا ہے علوم جدید کی

اس دور میں ہے شیشہ عقاید کا پاش پاش

مذہب ہے جس کا نام وہ ہے اک جنون خام

ہے جس سے آدمی کے تخیل کو انتعاش

کہتا مگر ہے فلسفہ زندگی کچھ اور

مجھ پر کیا یہ مرشد کامل نے راز فاش

”باہر کمال اندکے آشفگی خوش است

ہر چند عقل کل شدہ ای بے جنوں مباحث“

بیدل

اس مثال سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال نے بیدل سے نہ صرف اختصار و بلاغت اور بندش الفاظ کا فن ہی سیکھا بلکہ اس ”مرشد کامل“ سے فکری طور پر بھی استفادہ کرتے رہے۔ چنانچہ یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ علامہ اقبال کے نظریات کی تشکیل میں بھی بیدل کا قابل قدر حصہ ہے۔ حضرت علامہ نے اپنے خطبات میں بھی ’ایک مفکر شاعر کی حیثیت سے بیدل کا ذکر کیا ہے۔ ایک جگہ اقبال نے غالب کے مقابلے میں بیدل کے فلسفے کو ”حرکی“ قرار دیا ہے۔ ضرب کلیم میں اقبال نے بیدل کے مندرجہ ذیل شعر کی تضمین کی ہے:

دل اگر می داشت وسعت بے نشاں بود ایں چمن
رنگ مے بیرون نشست، از بسکہ مینا تنگ بود

یہ شعر ایک فلسفیانہ موضوع سے متعلق ہے۔ فلسفیوں میں یہ بحث چلی آ رہی ہے کہ کائنات کی اصل مادہ (”Matter“) ہے یا ذہن (”Mind“)- علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ جس گتھی کو ہیگل جیسے فلسفی نہ سلجھا سکے، بیدل اسے اپنے ایک شعر میں کس عمدگی سے کھول دیتے ہیں۔ بیدل کہتے ہیں کہ اصل حقیقت ”Mind“ یعنی ذہن (یا قلب) ہے اور یہ جو مادی اشیاء نظر آتی ہیں، انہیں اس شراب کا رنگ کہنا چاہئے جو مینا یعنی قلب کے اندر ہے۔ افلاطون کا قول ہے کہ ”حیرت“ تمام علوم کی ماں ہے۔ بیدل کے ہاں بھی اس موضوع پر ایک بلند شعر ملتا ہے جسے اقبال نے اپنی نوٹ بک (”شذرات فکر اقبال“) میں درج کیا ہے:

زناکت ہاست در آغوش مینا خانہ حیرت
مژہ برہم مزن تا شکنی رنگ تماشا را

”شذرات فکر اقبال“ (Stray Reflections) میں بیدل سے اپنے استفادے کا

ذکر اقبال نے یوں کیا ہے:

”بیدل اور غالب نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی روح کیسے زندہ رکھوں....“

علامہ اقبال کے ایک انگریزی مقالے: "Bedil in the Light of Bergson" کے مترجم، ڈاکٹر تحسین فراقی، "مطالعہ بیدل" کے "تعارف" میں لکھتے ہیں:

"اقبال اپنی فکری بلوغت کے آغاز سے لے کر اپنی زندگی کے آخری ایام تک بیدل کی شاعری اور ان کے حرکی تصورات کے بے حد مداح رہے۔ انہوں نے بیدل کا ذکر متعدد مقامات پر کیا ہے.... ایس۔ ایم۔ اکرام کے نام ایک خط میں، غالب پر ان کی کتاب کی تعریف کرتے ہوئے اقبال نے غالب پر بیدل کی برتری کا بھی بایں الفاظ ذکر کیا تھا:

"میرا ہمیشہ سے یہ خیال رہا ہے کہ حضرت غالب کو.... بیدل کی تقلید میں ناکامی ہوئی۔ غالب نے بیدل کے الفاظ کی نقالی ضرور کی، لیکن بیدل کے معانی سے اس کا دامن تہی رہا۔ بیدل کارہوار فکر، اپنے ہم عصروں کے لئے بھی گریز پاتا تھا...."

اقبال کے نزدیک، بیدل، برصغیر کا سب سے بڑا مفکر شاعر تھا۔ اس نے زندگی اور زمان خالص کے مباحث پر ایسے لکھا ہے جیسے اس صدی میں فرانسیسی فلسفی، ہنری برگساں نے۔ بیدل کہتا ہے کہ زندگی و زمان کے مسائل، عشق و وجدان کے ذریعے سمجھے جاسکتے ہیں:

در طلب گاہ دل چو موج و حباب

منزل و جادہ ہر دو در سفر است

تسلل زبان کے بارے میں وہ کہتا ہے

غبار ماضی و مستقبل از حال تومی جو شد

در امروز است گم گر واشگافی دی و فردارا

الغرض بیدل سے اقبال کی عقیدت آخری دور تک قائم رہی۔ ان کی عقیدت کا اندازہ، اس ایک واقعے سے لگایا جاسکتا ہے: "حضرت علامہ اقبال نے ایک بار، گوجرانوالہ کے ایک شاعر، غلام حسین شاکر کو لکھا تھا کہ اگر حسن تراکیب حاصل کرنا چاہتے ہو تو بیدل کا مطالعہ کرو۔ بیدل کے یہاں جدید اور تازہ تراکیب کا اس قدر وفور ہے کہ کہیں کیا ملے گا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حد نگاہ تک رنگا رنگ دل آویز پھول

کھلے ہوئے ہیں اور نگاہ ابھی ایک رعنائی سے پوری طرح لطف اندوز نہیں ہوئی کہ ایک اور دعوت نظارہ دیتا ہے۔" ("روح بیدل" ص ۳۳، ۳۴) جدت تراکیب کے علاوہ، خیالات و مضامین کی جدت و ندرت بھی بیدل کے یہاں کچھ کم نہیں۔ لیکن فقرو استغنا، خودی و خودداری بیدل کے پسندیدہ موضوعات ہیں۔ یہاں چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

ستم است اگر ہوست کشد کہ بہ سیر سر و سمن در آ
تو ز غنچہ کم نہ دمیدہ ای، در دل کشابہ چمن در آ

ہم عمر با تو قدح زدیم و نہ رفت رنج خارما
چہ قیامتی کہ نمی رسی ز کنارما بہ کنارما

در ہائے فردوس وا بود امروز
از بے دماغی گفتیم : "فردا!!!"

گویند بہشت است ہمہ راحت جاوید
جائے کہ بداعت نہ تپد دل، چہ مقام است؟

ساحل کہ اصل فیثش از جوش تشنگی است
دریاست در کنار و لبش تر نمی شود

در جستجوی من نہ کنی زحمت سراغ
جائے رسیدہ ایم کہ عنقا نمی رسد

ہر دو عالم خاک شد تابست نقش آدمی
اے بہار نیستی از قدر خود ہشیار باش!

در سلوک از ہرچہ پیش آمد گزشتن داشتم
کعبہ دیدم، نقش پائے رہواں نامیدمش

من نمی گویم زیاں کن یا بگر سود باش!
اے ز فرصت بے خبر در ہرچہ باشی زود باش!

"روح بیدل" کے مصنف، ڈاکٹر عبدالغنی صاحب، کلام بیدل کی فکری و معنوی خوبیوں کے بارے میں رقم طراز ہیں:

”جس طرح علوئے فکر، حیات پرور تعلیمات اور عصر آفریں خیالات کی وجہ سے‘
 عصر حاضر میں اقبال سے مختص ہو چکا ہے اور کوئی ادیب اور شاعر ایسا نہیں جو اقبال سے
 کسی نہ کسی حد تک متاثر نہ ہوا ہو‘ بالکل اسی طرح بیدل کی حالت ہے۔ ان کی فکر
 میں وہ عظمت ہے‘ اور ان کے خیالات ایسے حیات آفریں ہیں‘ ساتھ ہی ان کے
 اسلوب میں وہ طرفگی‘ رعنائی‘ تجمل اور اثر انگیزی ہے کہ تمام متعلقہ تذکرے اس
 حقیقت کی تائید کرتے ہیں کہ بیدل بھی عصر آفریں شاعر تھے۔ موجودہ زمانے میں ملک
 الشعراء بہار جو زبان فارسی کے عمد بہ عمد اسلوبی تحولات اور تغیرات سے کما حقہ‘ آگاہ
 تھے‘ یہی خیال رکھتے ہیں۔ ان کا ایک مصرعہ ہے:

”بیدلے چوں رفت اقبالے رسید“ (ص ۱۲۲، ۱۲۳)



(۷)

”نطشے اور اقبال“

(الف) فریڈرک نطشے

تعارف:

ازمنہ وسطیٰ کے اواخر میں جب علم و ادب کی دنیا میں، معراج کمال تک پہنچنے کے بعد عرب مسلمانوں کا زوال شروع ہوا تو ان کے علوم و فنون کے بیش بہا سرمائے سے یوں تو انگلستان، فرانس اور جرمنی کی قومیں سب سے زیادہ فیض یاب ہوئیں، لیکن اس قیمتی ورثے کا بہرہ وافر جرمنوں کے حصے میں آیا۔ چنانچہ صنعتی دنیا میں رہبری، جدید علوم و فنون کے ارتقاء اور تمام قابل ذکر فکر و فن میں، جرمنی کے مارٹن لیوتھر، بسمارک، کارل مارکس، گوئے اور نطشے قابل ذکر ہیں۔ ان سب میں فریڈرک نطشے ہی غالباً سب سے زیادہ ممتاز ہے، کیونکہ اس نے نہ صرف علم و ادب کی دنیا میں انقلابی خیالات پیش کیے بلکہ ایک نصب العینی انسان ”فوق البشر“ کا مثالی تصور بھی پیش کیا۔

فریڈرک نطشے ۱۸۴۴ء میں ایک دنیدار گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس کے ماں باپ دونوں پادریوں کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے، گویا ولیوں کے گھر میں شیطان نے جنم لیا۔ ابتدائی زندگی میں وہ بھی مذہب کا دلدادہ تھا۔ جب وہ خوش الحانی سے انجیل مقدس کی تلاوت کرتا تو سننے والوں پر رقت طاری ہو جاتی اور وہ بے اختیار رونے لگتے تھے اور اس کی ماں دعائیں دیتی تھی۔ لیکن نوجوانی میں اس کے خیالات میں انقلاب آ گیا۔ پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کرنے کے بعد جب وہ یونیورسٹی میں لیکچرر ہو گیا، تو اس نے

اپنے ملحدانہ خیالات کا پرچار شروع کیا۔ اس نے دعویٰ کیا کہ وہ عیسیٰ کے خدا کو دفن کر کے، ایک ایسے خدا کی تلاش میں ہے، جو اپنے اکلوتے بیٹے کو بھیجنے کی بجائے، خود سامنے آئے اور دکھی عوام کو غم و اندوہ سے نجات دلائے۔ اس کی دوستی، ایک نغمہ نگار و موسیقی کار، واگنر سے ہو گئی، تو وہ اس کی تعریف میں اشعار لکھ لکھ کر اس کی تشہیر کا باعث بنا۔ اس نے پوری ایک کتاب لکھ ڈالی، جس سے واگنر کی شہرت ملک بھر میں پھیل گئی۔

نوجوان نطشے، جبری فوجی خدمات کے دوران میں، گھوڑے سے گر کر سخت مجروح ہو گیا۔ صحت مند ہونے کے بعد بھی وہ اعصابی طور پر نہایت کمزور ہو گیا تھا اور معمولی معمولی باتوں پر بے حد آزرہ ہو جاتا تھا۔ پھر واگنر سے کسی بات پر ناراض ہوا تو اس کی مخالفت میں لکھنا شروع کیا۔ واگنر اس عرصے میں شہرت کے بام بلند پر پہنچ کر، جرمنوں کے اعصاب پر سوار ہو چکا تھا۔ نطشے نے اس کی مخالفت شروع کی تو اس کا الٹا اثر ہوا۔ وہ واگنر کی شہرت اور اپنی ناقدی سے بے حد متاثر ہوا۔ اب اس کے خیالات میں ایسا انقلاب آیا کہ مذہب اور خدا کے خلاف اس نے علم بغاوت بلند کر دیا۔ اس کے اس رویے پر نہ صرف جرمن عوام بلکہ اس کے عزیز و اقارب بھی اس سے بیزار ہو گئے۔ اس صدمے سے وہ بیمار پڑ گیا۔ اس حالت میں صرف اس کی ہمشیرہ ہی اس کی خبر گیری کرتی رہی۔ اس کی حالت زیادہ بگڑی، تو اس نے وصیت کی کہ میں ملحد ہوں، لہذا میرے مرنے کے بعد کسی پادری بلکہ میرے دوستوں کو بھی میرے تابوت کے قریب نہ آنے دینا۔ لیکن وہ مرتے مرتے بچ گیا۔ اب اس میں ایک عزم للہیات پیدا ہوا۔ اس کی شاعری میں انقلابی رنگ آ گیا۔ اس نے یورپ کے تمام فلسفیوں کی دھجیاں بکھیرنی شروع کیں۔ شوپن ہار، جس کا وہ پر جوش حامی تھا، اب اس کی نکتہ چینی کرنے لگا اور اسے بد مذہب کا بزول حامی قرار دیا۔ افلاطون اور ارسطو پر ایسی جارحانہ تنقید کی کہ جرمنی کے علمی و ادبی حلقوں میں تہلکہ مچ گیا۔ اس نے روحانیت، اخلاق، ضمیر، مذہب، ایمان، سب کے خلاف زہر چکانی شروع کی، کیونکہ یہی چیزیں انسانی زندگی کو کمزوری، بزولی اور بالاخر تباہی کی طرف لے جاتی ہیں۔ مذہب، کلیسا اور تمام دینی ادارے، فوق البشر کی راہ میں رکاوٹیں ہیں۔ ان رکاوٹوں کو دور کر دینا چاہئے تاکہ نسل

انسانی، آسمان اور زمین کی تمام توانائیوں کو حاصل کر سکے۔ خاص طور پر اس نے عیسائیت کے خلاف، علم بغاوت بلند کیا جس کی تعلیمات (بقول اسکے) انسان کو بزدل بنا دیتی ہیں۔ اعصابی کمزوری کی وجہ سے، اس کی زندگی کے آخری ایام نہایت حسرت و یاس کے عالم میں گزرے۔ بالآخر ۱۹۰۰ء میں ۵۴ سال اس کا انتقال ہو گیا۔

اقبال اور نطشے کے عنوان سے ایک مفصل نوٹ علیحدہ درج ہے۔ یہاں نطشے پر اقبال کا ایک نہایت مختصر لیکن بلیغ تبصرہ، پیام مشرق کے صرف ایک مصرعے کی صورت میں درج کیا جاتا ہے ع :

”قلب او مومن دماغش کا فراست“

اور حاشیے میں اس کی یہ تشریح کی گئی ہے :

”نطشے نے مسیحی فلسفہ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ اس کا دماغ اس واسطے کافر ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے، مگر بعض اخلاقی نتائج میں اس کے افکار، اسلام کے بہت قریب ہیں!!“

(ماخوذ از مقالہ ”فریڈرک نطشے“ مرقومہ محمد بدر منیر۔ ماہنامہ ادبی دنیا، لاہور۔ دور ششم، شمارہ نمبر ۱۵/ جولائی ۱۹۶۵ء)



(ب) نطشے پر اقبال کا وضاحتی نوٹ

[اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ، انگلستان میں ۱۹۲۰ء میں شائع ہوا تو اس کے ساتھ اقبال کا ایک مختصر سا مقالہ بھی شامل تھا، جس میں انہوں نے اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کی تھی۔ تاہم اقبال اور نطشے کے خیالات میں محض سطحی تشابہہ کی بنا پر مختلف تبصروں میں طرح طرح کی بدگمانیاں ظاہر کی گئیں۔ بالآخر اقبال نے ایک وضاحتی نوٹ انگریزی میں لکھ کر شائع کیا۔ لیکن اس کا اردو ترجمہ شائع نہ ہو سکا۔ حتیٰ کہ ماہر اقبالیات جناب بشیر احمد ڈار صاحب نے اپنے تمہیدی اور وضاحتی نوٹ کے ساتھ اقبال کے مضمون کا اردو ترجمہ ”ماہ نو“ کے اقبال نمبر (ستمبر ۱۹۷۷ء) میں شائع کیا تھا۔ ابتدائی تمہیدی نوٹ کے ساتھ اقبال کا وہ بیان بے کم و کاست درج ذیل ہے۔]

اس موضوع پر اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ لیکن اس سلسلے میں اقبال نے اپنے موقف کی وضاحت بھی کی ہے۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اقبال کے یہاں انسان کامل کا تصور نطشے سے ماخوذ ہے۔ اس کے علاوہ ”اسرار خودی“ میں فلسفہ سخت کوشی کی تعلیم سے بھی بعض ناقدین نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ تمام خیالات جرمن فلسفی سے ماخوذ ہیں۔ جب اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ انگلستان میں شائع ہوا (۱۹۲۰ء) تو اقبال نے اس کے ساتھ بطور مقدمہ ڈاکٹر نکلسن کو ایک مختصر سا مقالہ لکھ کر بھیجا، جس میں انہوں نے اپنے نقطہ نگاہ کی وضاحت کی تھی۔ یہ مقدمہ اسرار خودی کے انگریزی ترجمے کے شروع میں موجود ہے۔ اس کے آخر میں اقبال لکھتے ہیں:

”اس زمین پر حکومت الہیہ کا مفہوم محض یہ ہے کہ اس دنیا میں بہتر افراد پر مشتمل ایک جمہوریت قائم ہو، جس کا سربراہ تمام انسانوں سے بہترین فرد

ہو۔ ایسے نصب العینی انسانوں کا ایک تخیلاتی نقشہ نطشے کے ذہن میں ضرور موجود تھا، لیکن بد قسمتی سے الحاد اور اشرافی تعصبات نے اس کو گمراہ کر دیا۔“

اس اقتباس سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کامل کا جو نقشہ نطشے کے ذہن میں تھا، وہ اقبال کے لئے کسی طرح بھی قابل قبول نہیں تھا۔

جب اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ شائع ہوا تو بعض انگریز ناقدین نے اس غلط فہمی کا اظہار کیا۔ چنانچہ اقبال کو ان کا جواب دینا پڑا۔ ڈاکٹر نکسن کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں :

”بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور مماثلت سے جو میرے اور نطشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے، دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں۔ وہ (یعنی ڈکسن) انسان کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے خلط مبحث کر کے میرے انسان کامل اور جرمن مفکر کے فوق البشر (”Super Man“) کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل (یہ خط ۱۹۳۰ء کے قریب لکھا گیا تھا) انسان کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ تو نطشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا، نہ اس کی کتابیں میری نظر سے گزری تھیں۔ یہ مضمون ”انڈین انٹی کیوری“ میں شائع ہوا۔ مسٹر ڈکسن نے میرے فلسفہ سخت کوشی کا ذکر کیا ہے۔ انہوں نے اس سلسلے میں جو کچھ فرمایا ہے، اس کا مدار علیہ وہ تصورات ہیں، جو میں نے انسان اور حقیقت کے متعلق بیان کیے ہیں۔ نطشے بقائے شخصی کا منکر تھا۔ میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں، بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں۔ اس کے برعکس نطشے کے لئے اس تصادم کی ضرورت محض سیاسی وجہ سے ہے۔“

ان واضح تصریحات کے باوجود لوگوں میں غلط فہمیاں قائم رہیں۔ بعد میں ایک انگریز مورخ ۱۹۳۶ء میں ہندوستان آیا۔ اس نے اقبال سے لاہور میں ملاقات کی۔ مختلف

موضوعات پر بحث کرتے ہوئے اس نے نطشے کے متعلق چند سوالات پوچھے۔ اس پر اقبال کو پھر اپنے نقطہ نظر کی تشریح کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ چنانچہ انگریزی میں چند صفحات کا ایک مختصر تشریحی نوٹ تحریر کروا کر اسے بھیج دیا۔ یہ تشریحی نوٹ انگریزی میں تو دستیاب ہے اور شائع بھی ہو چکا ہے، لیکن جہاں تک میرا خیال ہے، اردو میں شائع نہیں ہوا۔ اقبال اور نطشے کے تقابلی مطالعے کے لئے یہ نوٹ بے حد ضروری ہے۔ اس لئے اسے یہاں درج کیا جاتا ہے:

خودی:

اسرار خودی کی تعلیم کا دارومدار دو باتوں پر ہے

(۱) اس کائنات کا مرکزی نقطہ خودی یا ذات ہے۔ عمد نامہ عتیق نے اس ذات مطلق کے لئے ”میں ہوں“ کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ قرآن حکیم نے اس ذات حقیقی کو مندرجہ ذیل عظیم الشان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

”هو الله الذی لا اله الا هو الملک القدوس السلم المومن
المهیمن العزیز الجبار المنکبر سبحان الله عما یشرکون۔
هو الله الخالق الباری المصور له الاسماء الحسنی ایسبح مافی
السموت والارض و هو العزیز الحکیم۔ (۵۹-۲۳-۲۴)

ترجمہ: اللہ جس کے سوا اور کوئی معبود نہیں، وہ اقتدار کا مالک اور پاک ہے۔ امن دینے والا نگہبانی کرنے والا زبردست خرابی کو دور کرنے والا عظمت والا، وہ ان عیوب سے پاک ہے جو لوگ اس کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ وہ اللہ ہے پیدا کرنے والا، ٹھیک ٹھیک بنانے والا اور صحت بخشنے والا، اس کے اچھے اچھے نام ہیں، جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے، سب چیزیں اس کی تسبیح خواں ہیں، وہ زبردست حکمت والا ہے۔

اس سلسلے میں ”اسرار خودی“ میں تمہید کے بعد جب اصل کتاب شروع ہوئی، تو اس کا عنوان اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے:

”اصل نظام عالم از خودی است و تسلسل حیات و تعینات وجود بر استحکام خودی انحصار

دارد" اس کا مطلب یہ واضح کرتا ہے کہ تمام وجود کا انحصار "خودی" پر ہے۔

(ب) انسان کے وجود میں یہ ذات یعنی خودی اور "میں ہوں" ایک مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کتر خودی کو قرآن حکیم نے مختلف الفاظ میں بیان کیا ہے۔ مثلاً ضعیف (۲۸: ۴) کفور (ناشکر گزار — ۷۶: ۳) عجول (جلدی کرنے والا — ۱۱: ۱۱) ظلوم و جهول (۷۲: ۳۳) — لیکن اسی کے ساتھ اسے "احسن تقویم" (۴: ۹۵) "امانت خداوندی کا حامل (۷۲: ۳۳) "علیٰ انفسہ بصرۃ" (۷۵: ۱۳) کے الفاظ سے بھی متصف کیا ہے چنانچہ کمزوریوں اور کوتاہیوں کے باوجود انسان کا معاملہ امید افزا ہے۔ قرآن کریم میں دو مختلف جگہوں پر مذکور ہے۔ پہلی جگہ کہا گیا ہے کہ "بلیٰ قادرین علیٰ ان نسویٰ بنافہ" یعنی خدائے تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ انسان کو مدت کے بعد مکمل شکل میں ظاہر کرے۔ دوسری جگہ فرمایا ہے: "ایحسب الانسان یشرک سدی (۵: ۳۶) : کیا انسان یہ سمجھتا ہے کہ اسے ایک بے کار شے سمجھ کر چھوڑ دیا جائے گا؟

وہ نازک سا وجود جسے ہم "میں" یا خودی کہتے ہیں، ایک ہلکے سے صدمے سے اپنی انفرادیت گم کر سکتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کا مستقبل ہے اور اگر وہ چاہے تو اس کائنات میں ایک مستقل پائدار وجود کا حامل ہو سکتا ہے، بشرطے کہ وہ ایک خاص قسم کے لائحہ عمل کے مطابق زندگی بسر کرے۔ اس میں ارتقا و نشوونما کی خاصیت مضمر ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں آتا ہے: "قد افلح من زکھا" اور اسی طرح اس میں فنا اور ناپید ہونے کے امکانات بھی موجود ہیں، جس کے متعلق قرآن حکیم کہتا ہے! "وقد خاب من دسہا" (۹۱: ۹۰—۱۰) خدا نے انسان کو نیکی اور بدی کے راستے سمجھا دیے ہیں۔ وہ شخص کامیاب ہے جس نے اپنے نفس کو پھولنے پھلنے کا موقع دیا، اور جس نے اس کی صلاحیتوں کو دبائے رکھا، وہ زندگی میں ناکام ہے۔ وہ کائنات کا ایک حقیر ذرہ، لیکن اس کی کوشش ہوتی ہے کہ وہ اپنے ماحول سے ہر وہ شے حاصل کرے جو اس کی پوشیدہ صلاحیتوں کو بروئے کار لا سکتی ہے۔ وہ خدا کے صفات سے متصف ہونے کی پوری پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ چنانچہ "تخلقوا باخلاق اللہ" مشہور روایت ہے اور اس طرح وہ اس زمین پر خلیفۃ اللہ کا مقام حاصل کر لیتا ہے۔ اسرار خودی میں اس روحانی ارتقا کی مختلف منزلیں یوں بیان کی گئی ہیں:

(۱) اطاعت : اس سے مراد شریعت اسلامیہ کی مکمل پیروی ہے۔ اس کی مثال اونٹ سے دی گئی ہے۔ (ب) ضبط نفس (ج) نیابت الہیہ۔ انسانی خودی کے نشو و ارتقا کے یہ تین منازل بظاہر نطشے کے ہاں کے تین درجوں کے مماثل نظر آتے ہیں اور اس سے بعض لوگوں نے غلط نتیجہ اخذ کیا ہے۔ اسرار خودی کے ناظرین کی سہولت کے لئے میں یہ عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ اس میں جس روحانی وجود یعنی خودی کا ذکر کیا گیا ہے، نطشے، اس پر یقین نہیں رکھتا۔ اس کے لئے نطشے کی کتاب Will to Power جلد دوم نمبر ۱۲-۲۰ دیکھیے۔

نطشے کے نزدیک انسانی انا ایک غیر حقیقی شے ہے۔ اگر ہم محض عقلی طور پر اس پر نگاہ ڈالیں تو نطشے کا یہ نتیجہ غلط نہیں۔ کانٹ اپنی کتاب : ”تنقید عقل محض“ میں اس نتیجے پر پہنچا کہ ذات خداوندی، بقائے شخصی اور اختیار، محض التباسات ہیں اور حقیقت سے ان کا کوئی رشتہ نہیں۔ تاہم اس زندگی میں تجربی طور پر یہ تصورات فائدہ مند ہیں۔ نطشے نے کانٹ کے ان نظریات کو جوں کا توں تسلیم کر لیا۔ لیکن اس کے برعکس ایک دوسرا نقطہ نگاہ بھی ہے، اور وہ نقطہ نگاہ ہے داخلی تجربات کا۔ اگر ہم اپنے داخلی تجربے اور شخصی واردات پر بھروسہ کریں تو یہ انا ایک حقیقی واقعہ ہے۔ اس سلسلے میں بریڈلے کی بحث کو سامنے رکھیے۔

(۱) بریڈلے کہتا ہے کہ منطقی طور پر ہم اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ انا غیر حقیقی اور اکتسابی شے ہے لیکن اگر ہم اپنے تجربات پر بھروسہ کریں تو ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس سے زیادہ حقیقی اور کوئی شے نہیں۔ دیکھیے، اس کی کتاب : ”حقیقت اور خواہر“ باب دہم صفحہ ۸۹-۱۰۳ اور ضمیمہ ہشتم۔

منطقی طور پر اس انا کی نفی کرتے ہوئے بھی اس کی حقیقت سے انکار ممکن نہیں۔ آپ ہزار بار کہیں کہ وہ نہیں ہے پھر بھی وہ اپنا وجود آپ سے منوالیتا ہے۔ کانٹ اور نطشے سے کہیں زیادہ لائسی نز حقیقت سے قریب ہے۔ اس کا خیال ہے کہ موناڈ (Monad) یعنی انائی ایٹم ایک حقیقت مطلقہ ہے۔ اس نے یہ غلطی ضرور کی کہ موناڈ کو غیر سے منقطع کر دیا۔ موناڈ کا محدود فی الذات اور منقطع من الغیر کا تصور، واقعہ کے خلاف ہے۔ چونکہ ہم جانتے ہیں کہ انا، تعلیم اور تجربے سے ترقی پذیر ہوتا ہے۔ اسی

سے اسکا انا سے حق یہ سوال نہیں اٹھانا چاہئے کہ وہ ”جوہر“ ہے یا نہیں۔ ہمارے متکلمین نے یہی سوال اٹھایا تھا۔ لیکن ان تمام مباحث کا نتیجہ کچھ نہیں نکلا۔ میرے نزدیک جو اہم سوال کیا جانا چاہئے، وہ یہ ہے کہ آیا یہ ضعیف مخلوق اور مجبور ”انا“ (مجبور اس معنی میں کہ اس کی زندگی اور نشوونما کا انحصار غیروں پر ہے) موت کا صدمہ برداشت کرنے کی اہلیت رکھتا ہے، اور اس طرح اس کائنات میں ایک مستقل اور پائدار حیثیت کا حامل ہو سکتا ہے؟ ”اسرار خودی“ میں اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی گئی۔ یہ جواب فلسفیانہ اصطلاحات میں تو نہیں، صرف شاعرانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ انسانی انا، اگر ایک خاص طریقہ زندگی اختیار کر لے تو وہ لافانی ہو سکتی ہے، اور اس طرح وہ حقیقت ازلی کے مشاہدہ ذاتی کے نور سے مستفیض بھی ہو سکتی ہے۔ اس ارتقا اور استفاضہ کے چند درجات ہیں، جن کو اسرار خودی میں بیان کیا گیا ہے۔ اس طرح اگر آپ غور کریں تو معلوم ہو گا کہ اسرار خودی اور نطشے میں بعد المشرقین ہے۔ اسرار خودی کا بنیادی محور ذات انا ہے اور یہ وہ ذات انا ہے جس پر نطشے کا ایمان ہی نہیں۔

انسان کامل یا فوق البشر:

نطشے کے فوق البشر کا تصور سراسر مادیت پر مبنی ہے۔ ممکن ہے یورپی ادب میں یہ تصور انوکھا ہو۔ امریکی مفکر ایمرسن کے یہاں اس قسم کا تصور موجود تھا، جس کو وہ Super-man یا Overman (”انسان برتر“) کا نام دیتا ہے۔ اس کا زیادہ امکان ہے کہ نطشے نے یہ تصور اسلامی یا مشرقی ادب سے لیا ہو، اور مادیت کے رنگ میں پیش کر کے اس کی اصل ہیئت کو مسخ کر دیا۔ اسلامی ادب میں نطشے کی اصطلاح ”سوپر مین“ کے لئے ”انسان کامل“ کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ کوئی ۲۶ سال پہلے جب میں کلج کی تعلیم سے فارغ ہوا تھا، تو میں نے اس موضوع پر ایک مقالہ لکھا تھا۔ پہلے تو وہ رسالہ انٹی کیوری (بمبئی) میں شائع ہوا اور اب وہ میری کتاب ”فلسفہ“ کا حصہ ہے۔

چونکہ نطشے مادیت کا حامی ہے، اس لئے وہ لفظ نفس (Spirit) کا استعمال نہیں کر سکتا، البتہ اگر نفس سے مراد زندگی کے مابعد الطبیعی مظاہر ہوں تو اس معنی میں لفظ

”نفس“ اس کے ہاں استعمال ہوا ہے۔ اس کے نزدیک زندگی کی پہلی منزل کا نشان ”اونٹ“ ہے جو اس کے خیال میں بوجھ اٹھانے والی قوت کا حامل ہے۔ دوسری منزل کا نشان ”شیر“ ہے جو رحم سے عاری ہو کر دوسروں کو جان سے مار ڈالتا ہے۔ رحم، نطشے کی نگاہ میں نیکی نہیں بدی ہے! تیسری منزل کا نشان ”بچہ“ ہے۔ یعنی فوق البشر نیکی اور بدی کی منزل سے بچنے کی طرح بلا ہو چکا ہے اور کسی قانون کا پابند نہیں رہتا۔ یہ مادیت خالص ہے جو انسانی خودی کو ایک دیو کی شکل میں تبدیل کر دیتی ہے اور پھر نطشے کے خیال میں انسانی بقا کا تصور محض یہ ہے کہ یہ کائنات اور اس کی ہر شے جاندار و بے جان فنا کے بعد دوبارہ اسی حالت میں وجود میں آئیں گی، اور یہ فنا اور بقا کا عمل ان گنت دفعہ جاری رہے گا اور اس فنا اور بازگشت میں یہ حیوان سرشت انسان بارہا، اس سرزمین پر نمودار ہو گا اور اس کی حیوانیت کے مظاہروں سے اس زمین پر ظلم و استبداد کا دور دورہ رہے گا۔ نطشے کا یہ تصور رجعت ابدی ہے یعنی یہ کائنات اور انسان وغیرہ بار بار فنا کے بعد پھر نمودار ہوتے رہیں گے۔ درحقیقت یہ اس کے غلط تصور وقت کا نتیجہ ہے۔ اس کے نزدیک گھڑیوں سے جس وقت کو شمار کیا جاتا ہے، وہی حقیقی وقت ہے۔ اس نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو ”اسرار خودی“ نطشے کے نظریے سے ایک بالکل مختلف نظریہ پیش کرتی ہے۔ نطشے نے کبھی وقت کے تصور پر غور نہیں کیا اور اس لئے اس نے قدیم ہندی اور یونانی تصور وقت کو جوں کا توں تسلیم کر لیا۔ اس کے نزدیک وقت کی حرکت دوری ہے۔ ”اسرار خودی“ میں وقت کی حرکت ایک خط مستقیم میں دکھائی گئی ہے۔ نطشے کی رو سے زندگی محض تکرار ہے۔ ”اسرار خودی“ کی رو سے زندگی تخلیقی ہے۔ اسلام کی رو سے انسان کامل کے کمال کا انحصار اس بات پر ہے کہ وہ وقت کے اس تصور کی حقیقت کا صحیح احساس کرے۔ وقت کے اس تصور کو ہم ابدی آن (Eternal Now) کہتے ہیں۔ نطشے کا فوق البشر حیاتیاتی پیداوار ہے۔ اسلامی انسان کامل، اخلاقی اور روحانی عوامل کے نتیجے میں ظاہر ہوتا ہے۔

نطشے کی مادیت:

نطشے اس کائنات میں کسی روحانی مقصدیت کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک

تاریخ میں کسی اخلاقی اصول کی کارفرمائی نہیں۔ عدل، نیکی، فرض، محبت جیسے اخلاقی تصورات بے معنی ہیں۔ تاریخ کا عمل محض اقتصادی قوتوں کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے اور اگر کوئی اصول اس میں اثر انداز نظر آتا ہے تو وہ صرف ”قوت“ کا اصول ہے، یعنی جو زیادہ طاقتور ہے، وہی حق پر ہے۔

نطشے اور کارل مارکس دونوں نے تاریخ کی مادی تعبیر کا تصور ہیگل کے ان پیروؤں سے لیا، جو سیاست میں بائیں طرف کا رجحان رکھتے تھے اور ایک لمحے کے لئے بھی اس پر ناقدانہ نگاہ نہیں ڈالی۔ لیکن اس کو قبول کر لینے کے بعد، دونوں نے اس سے متضاد نتائج اخذ کیے۔ کارل مارکس کہتا ہے کہ تاریخی اسباب کے زیر اثر، اقتدار آخر کار مزدور طبقے کے ہاتھ میں منتقل ہو کر رہے گا، اس لئے مزدوروں کا فرض ہے کہ وہ سرمایہ داروں کے ہاتھ سے جبراً اقتدار چھین لیں اور دنیا میں ایک نئے معاشرتی نظام کی بنیاد رکھیں۔ اس کے برعکس نطشے کا خیال ہے کہ تاریخی عوامل کے زیر اثر انسان برتر (فوق البشر) اقتدار کی قوت سے محروم ہو کر رہ گیا ہے، اس لئے اس کا فرض ہے کہ وہ اپنے حق کو واپس لینے کے لئے جدوجہد کرے اور عوام کالانعام کو ان کے صحیح مقام پر واپس بھیج دے، یعنی وہ صرف مزدوری کریں اور اس طرح برتر انسان کی خاموشی سے خدمت کریں۔ تاریخی عمل کی مادی تعبیر نے کامل مارکس اور نطشے، دونوں کو غلط راستے پر ڈال دیا۔ اگرچہ یہ کہنا بھی صحیح ہو گا کہ اس کا زہریلا اثر کارل مارکس پر زیادہ پڑا۔

خودی کا مفہوم:

لفظ خودی کا استعمال بڑے رد و کد کے بعد اختیار کیا گیا ہے۔ اس مابعدا لطیبی حقیقت یعنی ”انا“ کو ظاہر کرنے کے لئے بعض دوسرے الفاظ بھی ہیں، مثلاً، ذات، نفس، شخص، انسانیت، وغیرہ۔ لیکن یہ سب اسی طرح غیر موزوں لگتے ہیں۔ مجھے ایک ایسے لفظ کی تلاش تھی جو نفس انسانی کے مفہوم کو بھی ادا کرے اور اس میں کسی قسم کے اخلاقی معنی مضمون نہ ہوں۔ جہاں تک میں معلوم کر سکا ہوں، اردو، فارسی میں کوئی ایسا لفظ نہیں۔ فارسی کا لفظ ”من“ بھی ٹھیک نہیں اور اس میں وہی برائی ہے جو

دوسرے الفاظ میں... فارسی زبان میں ”خودی“ کا لفظ محض نفس کے لئے استعمال ہوا ہے اور اس کی مثالیں بھی موجود ہیں، جہاں یہ لفظ اس کے اخلاقی تقاضوں سے علیحدہ ہو کر استعمال کیا گیا ہے۔ مابعد الطبیعی طور پر خودی کو احساس نفس یا تعین ذات کے مفہوم کو ادا کرنے کے لئے اختیار کیا گیا اور یہی ہر انسان کی انفرادیت کا مظہر ہے۔ اس میں کسی قسم کے اخلاقی مضمرات نہیں، چنانچہ زبور عجم میں، میں نے کہا ہے:

گر قسم میں کہ شراب ”خودی“ بے تلخ است

بدرد خویش نگر، زہرا بدرماں کش!!

(زبور عجم ص ۷۲)

جب میں نفی ذات کو برا سمجھ کر تنقید کرتا ہوں تو نفی ذات سے میری مراد، اخلاقی ضبط نفس نہیں، کیونکہ ضبط نفس، اخلاقی حیثیت سے تو انسان کی صحیح نشوونما کے لئے ناگزیر ہے۔ نفی ذات کی تردید سے میں ان طریقوں کی تردید کرنا چاہتا ہوں، جن کا مقصد ”انا“ کی مابعد الطبیعی قوت کو ختم اور فنا کرنا ہوتا ہے، کیونکہ اس کے فنا کا مطلب یہ ہوا کہ وہ معدوم ہو جائے اور شخصی بقا کی نعمت سے بے بہرہ رہے۔ اسلامی تصوف کا مقصد، میری نگاہ میں اس ”خودی“ کا فنا ہونا نہیں۔ تصوف میں ”فنا“ کی اصطلاح سے مراد عدم وجود نہیں، بلکہ انسانی خودی کا خدائی خودی کے آگے مکمل طور پر سر تسلیم خم کرنا ہے۔ اسلامی تصوف کا نصب العین ایک ایسی منزل ہے جو فنا کے بعد ہوتی ہے اور جسے ”بقا“ کہتے ہیں اور جو میرے نقطہ نگاہ سے فنا کی منزل سے کہیں اعلیٰ و ارفع ہے اور جو اثبات ذات کا بلند ترین مرتبہ ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ ”مثل سنگ شو الماس باش!“ (اسرار خودی ۹۳) تو اس سے میری مراد، نطشے کی طرح یہ نہیں کہ رحم اور انسانی ہمدردی کو ترک کر دیا جائے، میرا مفہوم صرف یہ ہے کہ خودی کے متفرق اور منتشر اجزاء کو اس طرح ہم آہنگ کیا جائے اور ان میں اس طرح یک جہتی پیدا کی جائے کہ وہ ان تمام قوتوں کو شکست دے سکے جو اس کی شخصی بقا کے حصول میں مزاحم ہوں۔

اخلاقی طور پر، لفظ ”خودی“ کا مفہوم، جیسا کہ میں نے استعمال کیا ہے، ان تمام تصورات کا حامل ہے جو خود اعتمادی، عزت نفس، بقائے خود، وغیرہ میں مضمر ہیں۔ بلکہ

میں تو یہاں تک بھی کہنے کو تیار ہوں کہ اس میں مثبت طور پر اثبات ذات کا مفہوم بھی شامل ہے۔ جب زندگی کی بقا اور صداقت، عدل اور فرض جیسے مقاصد کی تکمیل کے لئے اس کی ضرورت محسوس ہو، میری نگاہ میں ایسا عمل اخلاقی حدود میں شامل ہے۔ کیونکہ یہ خودی کے قویٰ میں ہم آہنگی پیدا کرنے میں مددگار ہوتا ہے اور اس کو فنا اور منتشر ہونے سے محفوظ رکھتے ہوئے، اس میں پختگی اور صلابت پیدا کرتا ہے۔ عملی طور پر یہ مابعدا لطیعی خودی، دو بنیادی حقوق کی حامل ہے، یعنی زندگی اور آزادی اختیار کے وہ حقوق جو قانون خداوندی کے ماتحت وہ استعمال کر سکتی ہے۔“

اقبال نے اپنے مختصر تشریحی نوٹ میں اشارہ یہ بیان کیا ہے کہ انسانی خودی میں مختلف صلاحیتیں اور قوتیں جوہری صورت میں موجود ہیں اور ان قوتوں اور صلاحیتوں میں نشوونما اور ارتقا کے لامحدود امکانات مضمر ہیں، بشرطیکہ انسان ایک خاص قسم کا طریقہ حیات اپنالے۔ اس سلسلے میں اقبال کی تلقین و تعلیم یہ ہے کہ انسان اپنی صلاحیتوں کو پہچانے اور ان کو پوری ذمہ داری کے ساتھ بروئے کار لائے۔ فلسفہ خودی کا بنیادی مقصد یہی ہے کہ انسان کے اندر احساس کمتری کی جگہ خود اعتمادی اور خودداری پیدا ہو جائے۔ انسان اپنی جسمانی اور ذہنی صلاحیتوں کا سراغ لگا کر ارتقا کی انتہائی منازل تک انہیں پہنچانے کی کوشش کرے۔ خودی کے استحکام، استواری و پائیداری کے لئے شرک سے بچنا اور خدا کی ذات پر کامل ایمان رکھنا ضروری ہے۔ کسی سے سوال کرنا گویا اللہ کی حاجت روائی میں کسی اور کو شریک کرنے کے مترادف ہے اور شرک سے انسانی خودی کو ضعف پہنچتا ہے :

از سوال آشفته اجزائے خودی
بے تجلی نخل سینائے خودی

اقبال کا فلسفہ خودی دراصل قرآن میں گہرے تدبیر کا نتیجہ ہے۔ گویا خودی قرآن کی بنیادی تعلیمات میں ہے۔ اپنے اس موقف پر اقبال کو اس شدت کے ساتھ اصرار ہے کہ مثنوی کے خاتمے پر آنحضرت صلعم کے حضور میں عرض حال کرتے ہوئے فرماتے ہیں

گر دلم آئینہ بے جوہر است درہ حرم جز بہ قرآن مضمراست
روز محشر خوار و رسوا کن مرا بے نصیب از بوسہ پاکن مرا
اقبال کو اگر اپنے اس موقف کی صداقت پر کامل اعتماد نہ ہوتا تو ظاہر ہے کہ وہ
اپنے حق میں ایسی سخت بات کہنے کی ہرگز جرات نہ کرتے!!

☆☆☆

(۸)

فکر اقبال کے بنیادی ماخذ

(الف) اقبال اور قرآن

حضرت علامہ اقبال کی فکر اور ان کے خیالات و احساسات کے بارے میں بعض حضرات نے بڑی موشگافیاں کی ہیں۔ کسی نے اقبال کو کارل مارکس کا خوشہ چھیں قرار دیا کبھی سرمایہ داری کے خلاف اور کبھی سرمایہ دارانہ نظام کے حق میں اقبال کے ارشادات کو پیش کیا گیا ہے۔ کسی نے اقبال کو جمہوریت کا علم بردار اور کبھی جمہوریت کا مخالف اور آمریت کا حامی بتایا گیا ہے۔ غرضیکہ لوگوں نے اقبال کے کلام میں خود اپنے تصورات کو تلاش کیا ہے۔ ”غلیہائے مضامین“ کا یہ سلسلہ حضرت علامہ کی زندگی میں ہی شروع ہو گیا تھا۔ جب کبھی انہیں کسی ایسی غلط بیانی کا علم ہوتا، وہ اس کی تردید کرنے میں دیر نہ کرتے۔ چنانچہ ایڈیٹر ”زمیندار“ کو ۲۴/ جون ۱۹۲۳ء کے خط میں لکھتے ہیں:

”میں نے اپنے ایک دوست سے سنا ہے کہ کسی صاحب نے آپ کے اخبار میں یا کسی اور اخبار میں (میں نے اخبار تک نہیں دیکھا) میری طرف بالشوئیک خیالات منسوب کیے ہیں۔ چونکہ بالشوئیک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف ہے، اس واسطے، اس تحریر کی تردید میرا فرض ہے۔ میں مسلمان ہوں، میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ دلائل و براہین پر مبنی ہے کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سرمایہ داری کی قوت

جب حد اعتدال سے تجاوز کر جائے تو دنیا کے لئے ایک قسم کی لعنت ہے۔ لیکن دنیا کو اس کے مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریقہ یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے، جیسا کہ بالشویک تجویز کرتے ہیں۔ قرآن کریم نے اس قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لئے قانون میراث، حرمت ربا اور زکوٰۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے اور فطرت انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے، یہی طریق قابل عمل بھی ہے۔ مسلمان جو یورپ کی پو لیسیکل اکانومی پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں، ان کے لئے لازم ہے کہ اس زمانے میں قرآن کریم کی اقتصادی تعلیم پر نظر غائر ڈالیں۔ مجھے یقین ہے کہ وہ اپنی تمام مشکلات کا حل اس کتاب میں پائیں گے۔“

اسی طرح وحدت الوجود کے مسئلے پر اپنی طرف منسوب ایک غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے، خواجہ حسن نظامی کو ۳۰ / ستمبر ۱۹۱۵ء کے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

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

خواجہ حسن نظامی کو یہ خط، حضرت علامہ نے ۱۹۱۵ء میں لکھا۔ اس میں یہ جملے قابل غور ہیں:

”میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لئے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔“

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اپنے خیالات اور تصورات کو قرآن حکیم کے علم کی روشنی میں پرکھنے کا عمل، حضرت علامہ نے ۱۹۱۵ء سے بہت پہلے شروع کر دیا تھا اور جو

خیال اور نظریہ انہیں قرآن سے متصادم اور اس تعلیم کے آئینے میں ناقص نظر آیا اسے ترک کر دیا۔ یہاں یہ یاد دلانا ضروری ہے کہ علامہ اقبال کی تقریباً ساری مشہور کتابیں ۱۹۱۵ء کے بعد ہی شائع ہوئیں۔

ذہن میں جو نظریات اور خیالات کتابی علم سے پیدا ہوتے ہیں، ان میں نئی معلومات کی وجہ سے ترمیم کر دینا یا انہیں سرے سے رد کر دینا تو کچھ مشکل نہیں ہے، مگر علامہ اقبال نے، جیسا کہ محولہ بالا خط میں وہ خود کہتے ہیں، اپنے ماحول اور بزرگوں سے حاصل کیے ہوئے، ان فطری اور آبائی رجحانات کو بھی ترک کر دیا جو قرآنی ارشادات سے مختلف تھے۔ جہاں صورت حال یہ ہو، وہاں بھلا یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اپنی فکر کی نشوونما کے سلسلے میں کوئی ایسا اثر قبول کیا ہو، جس کا سرچشمہ قرآن کریم کے علاوہ کوئی اور ہو اور جس کے صحیح ہونے کی سند قرآنی آیات سے بہم نہ پہنچتی ہو۔

علامہ سید سلیمان ندوی نے علامہ اقبال کی ابتدائی زندگی کے دو واقعے بیان کیے ہیں۔ ان واقعات کا اثر ان کے سارے کلام میں نمایاں ہے۔ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

”سفر کابل کی واپسی میں قندھار کا ریگستانی میدان طے ہو چکا تھا اور سندھ اور بلوچستان کے پہاڑوں پر ہماری موٹریں دوڑ رہی تھیں۔ شام کا وقت تھا۔ ہم دونوں ایک ہی موٹر میں بیٹھے تھے۔ روحانیت پر گفتگو ہو رہی تھی۔ ارباب دل کا تذکرہ تھا کہ موصوف نے بڑے تاثر کے ساتھ اپنی زندگی کے دو واقعے بیان کیے۔ میرے خیال میں یہ دونوں واقعے، ان کی زندگی کے سارے کارناموں کی اصل بنیاد تھے۔“ ”فرمایا، جب میں سیالکوٹ میں پڑھتا تھا تو صبح اٹھ کر روزانہ قرآن پاک کی تلاوت کرتا تھا۔ والد مرحوم اپنے اور وظائف سے فرصت پا کر آتے اور مجھ کو دیکھ کر گزر جاتے۔ ایک دن صبح وہ میرے پاس سے گزرے تو مسکرا کر فرمایا کہ کبھی فرصت ملے تو میں تم کو ایک بات بتاؤں گا۔ میں نے دوچار دفعہ بتانے کا تقاضا کیا تو فرمایا، جب امتحان دے لو گے تب۔ جب امتحان دے چکا اور لاہور سے گھر آیا تو فرمایا، جب پاس ہو جاؤ گے تب۔ جب پاس ہو گیا اور پوچھا تو فرمایا بتاؤں گا۔ ایک دن صبح کو حسب معمول قرآن کی

تلاوت کر رہا تھا تو وہ میرے پاس آگئے اور فرمایا، ”بیٹا کہنا یہ تھا کہ جب تم قرآن پڑھو تو یہ سمجھو کہ قرآن تم ہی پر اترا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ خود تم ہی سے ہم کلام ہے۔“
ڈاکٹر اقبال کہنے لگے کہ ان کا یہ فقرہ میرے دل میں اتر گیا۔ اس کی لذت دل میں اب تک محسوس کرتا ہوں۔“

”دوسرا واقعہ یہ ہے کہ باپ نے ایک دن بیٹے سے کہا کہ میں نے تمہارے پڑھانے میں جو محنت کی ہے، تم سے اس کا معاوضہ چاہتا ہوں۔ لائق بیٹے نے بڑے شوق سے پوچھا کہ وہ کیا ہے۔ باپ نے کہا، کسی موقع پر بتاؤں گا۔ چنانچہ انہوں نے ایک دفعہ کہا: ”میری محنت کا معاوضہ یہ ہے کہ تم اسلام کی خدمت کرنا۔“
”کون انکار کر سکتا ہے کہ اقبال نے ساری عمر جو پیام ہم کو سنایا وہ انہی دونوں متون کی شرح تھی۔“

قرآن کریم کو سمجھنے اور زندگی کے مسائل پر صحیح نظریہ معلوم کرنے کے لئے جو اضطراب اور تجسس ہمیشہ ان کو رہا، اس کا کچھ اندازہ ان کے بعض خطوط سے ہوتا ہے۔ زندگی کے آخری دنوں میں سرسید راس مسعود کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:
”چراغ سحر ہوں بجھا چاہتا ہوں۔ تمنا ہے کہ مرنے سے پہلے قرآن کریم کے متعلق اپنے افکار قلم بند کر جاؤں۔ جو تھوڑی سی ہمت اور طاقت مجھ میں باقی ہے، اسے اسی خدمت کے لئے وقف کر دینا چاہتا ہوں تاکہ قیامت کے دن، آپ کے جد امجد (حضور نبی اکرم) کی زیارت مجھے اس اطمینان خاطر کے ساتھ میسر ہو کہ جس عظیم الشان دین کی خبر حضور نے ہم تک پہنچائی، میں بھی اس کی کوئی خدمت بجالا سکا۔“

علامہ اقبال نے ہمیشہ قرآن حکیم کی جانب اسی ذوق و شوق اور انہماک و استغراق کے ساتھ رجوع کیا، جیسے یہ صحیفہ خود ان پر نازل ہوا ہو۔ اس خیال کو انہوں نے اپنے اشعار میں بھی پیش کیا ہے:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

اور:

خدا تجھے کسی طوفان سے آشنا کر دے
 کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں!
 تجھے کتاب سے ممکن نہیں فراغ کہ تو
 کتاب خواں ہے مگر صاحب کتاب نہیں

آپ نے دیکھا کہ شروع ہی سے علامہ اقبال کو قرآن کریم سے گہرا قلبی تعلق رہا۔ یہ لگاؤ اس ماحول کا حتمی نتیجہ تھا، جس میں اقبال نے آنکھ کھولی۔ آپ نے یہ بھی دیکھا کہ زمیندار اخبار کے ایڈیٹر کو انہوں نے کتنے اضطراب میں خط لکھا۔ ابھی اخبار نہیں دیکھا۔ بس کسی دوست سے یہ سنا کہ ایک غیر اسلامی نظریے (اشتراکیت) کو ان سے منسوب کیا گیا۔ علامہ نے فوراً اس غلط فہمی کا ازالہ کیا۔ ایک ایسی شخصیت کے بارے میں، جس کا قرآنی تعلیمات پر ایمان و ایقان کا یہ عالم ہو، یہ دعویٰ کرنا کہ اس کے تصورات کا سرچشمہ کارل مارکس ہے یا اس کے خیالات برگساں سے ماخوذ ہیں، یا وہ مغربی مفکرین کا نقال ہے، جہالت ہی نہیں، بلکہ پرلے درجے کی علمی بددیانتی ہے۔ حیرت ہے کہ علامہ اقبال کے بارے میں اس طرح کی غلط فہمیاں پھیلانے کی جرات کیسے کی گئی؟ علامہ مرحوم نے تو اس طرح کی کسی غلط فہمی کی کوئی گنجائش ہی نہیں چھوڑی۔ اس طرح کی غلط فہمیاں ایسے مفکرین کے بارے میں تو ہو سکتی ہیں، جنہوں نے اپنے فکر و دانش کا سرچشمہ اور اپنے علم کا منبع کسی صیغہ راز میں رکھ چھوڑا ہو۔ اقبال نے تو علی الاعلان، اسی حقیقت کا اظہار خود اپنے کلام میں کر دیا ہے کہ ان کے قلم سے جو کچھ نکلا ہے، وہ قرآنی علم و حکمت کے سوا اور کچھ نہیں۔ خود اقبال کے اپنے اس اعتراف کی موجودگی میں کیا گنجائش رہ جاتی ہے کہ خواہ مخواہ ان پر مغربی خیالات و نظریات کی چھاپ کی تہمت لگائی جائے۔ اس طرح کی کوشش سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ مقصد اقبال کے کلام کی تفہیم و تنقید نہیں بلکہ ذہن میں پہلے سے جاگزیں توہمات و تصورات کی تائید و حمایت، اور اپنے خود غرضانہ نظریات و تعصبات کی تشہیر کے لئے اقبال سے سند لینا درکار ہے۔ ورنہ جہاں تک خود علامہ اقبال کے تصورات و نظریات کی نوعیت اور حقیقت کا تعلق ہے، انہوں نے خود صراحت سے وضاحت فرما دی ہے:

گردلم آئینہ بے جوہر است
 ور بحرلم غیر قرآں مضمّر است
 روز محشر خوار و رسوا کن مرا
 بے نصیب از بوسہ پاکن مرا

یہ اشعار علامہ اقبال کی نظم ”بمضور رحمۃ اللعالمین“ سے لیے گئے ہیں۔ جناب سرور کائنات کے حضور، اقبال فرماتے ہیں کہ اگر میرے دل کے آئینے میں، میری عقل و دانش اور ایمان و اعتقاد میں کسی قسم کا بھی کوئی کھوٹ موجود ہے، اور اگر میرے الفاظ میں قرآن کے علاوہ کوئی اور چیز پوشیدہ ہے تو اے رسول مقبول، حشر کے دن آپ بے شک مجھے خوار و رسوا کریں اور مجھے یہ انتہائی سزا دیں کہ میں آپ کے پائے مبارک پر بوسہ دینے کی لذت سے محروم رہوں!!“

جو حضرات اقبال کے عشق رسول کی شدت و کیفیت سے واقف ہیں، کچھ وہی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اقبال نے یہ مصرعہ کس دل سے کہا ہو گا:
 ”بے نصیب از بوسہ پاکن مرا“

قرآن حکیم اور اپنے کلام کے بارے میں علامہ اقبال نے کئی دوسرے مقامات پر بھی اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے:

مسلم از سر نبی بیگانہ شد
 باز این بیت الحرم بت خانہ شد
 یعنی زندگی کا وہ راز جو نبی کریم صلعم نے مسلمانوں کو بتایا تھا، مسلمان اس سے بیگانہ ہو گئے اور بیت الحرم پھر بت خانہ میں تبدیل ہو گیا:
 از منات و لات و عزی و ہبل
 ہر یکے دارد بتے اندر بغل
 شیخ ما از برہمن کافر تر است
 زانکہ اورا سومنات اندر سر است

ہمارا شیخ برہمن سے بڑا کافر ہے کہ سومنات اس کے سر میں موجود ہے:

مردہ بود از آب حیواں گفتمش
سرے از اسرار قرآن گفتمش

یعنی یہ تو گویا مرچکا تھا، اسے میں نے آب حیات کا سراغ بتایا، یعنی قرآن کے
بہیدوں سے آگاہ کیا۔ اپنی اردو شاعری میں بھی جا بجا علامہ نے قرآن کے بارے میں
اپنی اسی شیفتگی اور اپنے انہی اعتقادات کا اظہار کیا ہے:

وہ زمانے میں معزز تھے مسلمان ہو کر
اور تم خوار ہوئے تارک قرآن ہو کر
کے خبر کہ ہزاروں مقام رکھتا ہے
وہ فقر جس میں ہے بے پردہ روح قرآنی

وہ فقر جس میں روح قرآنی بے پردہ ہے۔ یعنی جو قرآنی تعلیمات کے مطابق ہے،
اس کے احوال و مقام کی تشریح یوں کرتے ہیں:

یہی مقام ہے مومن کی قوتوں کا عیار
اسی مقام سے آدم ہے ظل سبحانی
یہ جبر و قہر نہیں ہے یہ عشق و مستی ہے
کہ جبر و قہر سے ممکن نہیں جہاں بانی
کیا گیا ہے غلامی میں مبتلا تجھ کو
کہ تجھ سے ہو نہ سکی فقر کی نگہبانی

اقبال کے نزدیک مومن کی ساری فراست اور اس کی ساری بصیرت، نہ صرف
قرآن حکیم کی مرہون منت ہے بلکہ وہ سمجھتے ہیں کہ مومن خود سراپا قرآن ہے:

یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن
فطرت کا سرود ازلی اس کے شب و روز
آہنگ میں یکتا صفت سورۃ رحمن

ملاحظہ کیجئے، آہنگ کی مثال لائے ہیں تو ساز و آواز کی کسی لے یا رقص و نغمہ کی
کسی ادا سے نہیں بلکہ ”سورۃ رحمن“ لائے ہیں!

مغرب زدہ ذہنوں کے لئے، جو قرآن حکیم کو چودہ سو سالہ پرانا مذہبی صحیفہ سمجھتے ہیں، شاید یہ بات حیرت و استعجاب کا باعث ہو کہ علامہ اقبال، جو قرآنی فکر پر ہی نہیں بلکہ مغربی فلسفہ پر بھی گہری نظر رکھتے تھے، قرآن حکیم کو نہ صرف زمانہ حال کے مسائل کا حل سمجھتے تھے، بلکہ قرآن کے بارے میں ان کا نظریہ یہ تھا کہ قرآن انسان کے مستقبل کا آئین ہے۔ یہ ایک ایسی دستاویز ہے جو ہر عہد میں انسان کی رہنمائی ایک جدید عہد کی طرف کرتی ہے۔ چنانچہ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کے پہلے خطبے میں فرماتے ہیں:

”جس قدر انسان کا ذوق و وجدان اور اخلاق و روحانیت ترقی کرتے جائیں

گے، اسی قدر اس پر قرآنی مطالب آشکار ہوتے جائیں گے۔“

ایک اور خط میں ڈاکٹر نکلسن کو لکھتے ہیں:

”قرآن الہیات کی کتاب نہیں بلکہ اس میں انسان کے معاش اور اس کے

معاد کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے، پوری قطعیت سے کہا گیا ہے، یہ اور بات

ہے کہ اس کا تعلق الہیات کے مسائل سے ہے۔“

خطبہ اول میں فرماتے ہیں:

”قرآن مجید کا حقیقی مقصد تو یہ ہے کہ انسان اپنے اندر ان گوناگوں روابط کا

ایک اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کرے جو اس کے اور کائنات کے درمیان قائم

ہیں۔“

جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے، علامہ اقبال، قرآن حکیم کو ہر عہد میں انسانی تہذیب و

ارتقا اور جدت کردار کا رہنما اصول سمجھتے تھے۔ انہی خیالات کو انہوں نے اپنے اشعار

میں بڑے اثر آفریں اور دل پذیر انداز میں پیش کیا ہے:

قرآن میں ہو غوطہ زن اے مرد مسلمان

اللہ کرے تجھ کو عطا جدت کردار

صیت قرآن خواجہ را پیغام مرگ

دشگیر صاحب بے ساز و برگ

یعنی قرآن تمام استحصالی قوتوں کے لئے پیام موت ہے۔ اور بے بسوں کا مددگار

ہے:

فاش گویم آنچه زر دل مضمحل است
این کتابے نیست چیزے دیگر است!!

☆☆☆

(ب) قرآن اور تکریم انسانی

گزشتہ صفحات میں جو نکات پیش کئے گئے ہیں، ان کی اہمیت اپنی جگہ، لیکن قرآنی تعلیمات میں تکریم انسانی کا پہلو، اقبال کے فلسفیانہ غور و فکر کے لئے سب سے زیادہ بصیرت افروز اور انقلاب آفریں ثابت ہوا، کیونکہ اقبال کے نظریہ خودی کی بنیاد بھی اسی تصور ("تکریم انسانی") سے وابستہ ہے۔ - ("Islam a Way of Life" p.27) اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کو اس کائنات میں اپنا نائب بنا کر بھیجا ہے اور قرآن میں اس کے لئے ایک جرات آموز اور حیات بخش پیغام بھی ہے کہ انسان ضعیف البیناں ہونے کے باوجود، اگر اللہ کی ودیعت کردہ صلاحیتوں سے کام لے تو ساری کائنات اس کے زیر نگیں ہوگی۔ اس پیغام کی نہایت حسین ترجمانی اقبال نے اپنی ایک نظم "روح ارضی آدم..." میں کی ہے۔ جس کا صرف ایک بند یہاں نقل کیا جاتا ہے:

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبد افلاک یہ خاموش فضاؤں
یہ کوہ یہ صحرا، یہ سمندر، یہ ہوائیں
تھیں پیش نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینہ ایام میں، آج اپنی ادا دیکھ

کلام اقبال کا ایک خاص موضوع "تکریم انسانی" ہے۔ قرآنی آیات کی ترجمانی کرتے ہوئے پیر رومی اور مرید ہندی (اقبال) نے بھی انسانی عظمت و تکریم کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ یہاں رومی اور اقبال کے چند اشعار درج کیے جاتے ہیں:

رومی بزرگ کنگرہ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر!!

اقبال در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے
 یزداں بہ کند آوراے ہمت مردانہ!
 رومی مابہ فلک برتریم و ز ملک افزوں تریم
 زیں دو چرانگزریم، منزل ما کبریاست
 اقبال شعلہ در گیر زد بر خس و خاشاک من
 مرشد رومی کہ گفت "منزل ما کبریاست"

قرآن کریم میں انسان کی انفرادی شخصیت (خودی) کی فضیلت اور عظمت کو مختلف پیرایوں میں بیان کیا گیا ہے۔ ذات باری تعالیٰ کا فرشتوں کو یہ حکم کہ آدم کو سجدہ کرو، محض استعارہ نہیں بلکہ اس حقیقت کا مظہر ہے کہ انسان کی خودی، کس قدر قابل احترام ہے۔ اس بارے میں چند آیات کے حوالے درج ذیل ہیں:

(۱) لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم (بے شک انسان کو ہم نے بہترین پیمانے کے مطابق پیدا کیا ہے)

(۲) ليس لانسان الا ماسعى (انسان کا استحقاق صرف اس کی سعی و کوشش کی حد تک ہے)

(۳) ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغير ما بانفسهم (اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت ہرگز نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنی حالت کو بدلنے کے لئے جدوجہد نہ کرے)

(۴) وقد جاءكم بصائر من ربكم فمن البصر فلنفسه وعمى فعليها (تمہارے پاس دیکھنے کے لئے بصیرت کی روشنیاں آگئیں پس جس نے بصیرت سے کام لیا اور دیکھا تو اس نے اپنی ذات کے لئے کیا اور جو بے بصیرت رہا تو اس نے بھی اپنی ذات کے لئے ایسا کیا)

اب یہاں ان آیات کے حوالے درج کیے جاتے ہیں جن میں انسانی عظمت و تکریم کا مضمون مختلف پیرایوں میں بار بار دہرایا گیا ہے:

(۱) اللہ تعالیٰ کی نیابت و خلافت اور فرشتوں پر انسان کی برتری (۲: ۳۰) —

(۲) انسانی زندگی بامقصد ہے (۲۳: ۱۱۷) انسان صاحب خودی و ارادہ ہے (۵):

(۳) انسان ایک ذمہ دار ہستی ہے جس نے اللہ تعالیٰ کے بار امانت کو اٹھایا

جسے اٹھایا جسے اٹھاتے سے سبھی عاجز آگئے (۳۳: ۷۲)

(۴) خدا نے کائنات کی ہر چیز انسان کی مطیع و مسخر بنائی ہے (۱۳: ۳۳-۳۴/

(۵) انسان کو اس کی کوششوں کا صلہ مل کے رہتا ہے: (۲۳: ۳۹-۵۳)

(۶) انسانی زندگی ایک وحدت ہے۔ حرکت اور جماد سے زندگی کی تقویت: (۲۲:

(۷) ہر معاملے میں غور و فکر کرنا اور ذاتی و اجتماعی محاسے پر نظر رکھنا (۳: ۱۳-

(۸) انسان اپنی پیدائش اور مرتبے کے لحاظ سے افضل ہے لیکن تکمیل

انسانیت کے لئے عمل و کردار کی ضرورت ہے (۹۵: ۳-۵)

قرآن حکیم میں خودی کے لئے "نفس" کا لفظ استعمال ہوا ہے، چنانچہ

خدا نے خود اپنی ذات کے لئے "نفس" کا لفظ ہی استعمال کیا ہے۔

(اول) مثلاً (۱) کتب علیٰ نفسہ الرحمۃ (انعام: ۱۳۱) ترجمہ: اللہ تعالیٰ

نے اپنی ذات پر رحمت لازم کی ہے (۲) کتب ربکم علیٰ نفسہ الرحمۃ

(انعام: ۵۳) "تمہارے رب نے اپنی ذات پر رحمت لازم فرمائی ہے۔"

(دوم) قرآن کریم میں انسان کی خودی کے لئے تو "نفس" کی اصطلاح بہت عام

طور پر استعمال کی ہے۔ اور نفس یا ذات سے مراد اقبل کی اصطلاح میں خودی

ہی ہے: (۱) فمن اھدیٰ فلنفسہ (زمر: ۳۱) جس نے ہدایت کو اختیار کیا تو

اپنی ذات کے لیے کیا۔

(۲) من عمل صالحا فلنفسہ (جو عمل صالح کرے گا تو اس کا فائدہ اسی کی

ذات کو پہنچے گا۔ (۳) ومن یکسب الشما فانما یکسبه علی نفسہ (جس نے گناہ کا اکتساب کیا، اس کے اس عمل کا وبال خود اسی کی ذات پر ہے۔ ان تمام آیات میں ”نفس“ یا خودی کو اخلاقی مفہوم سے پاک مانتے ہوئے، احساس نفس یا تعین ذات کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔

(سوم) اگرچہ فلسفہ خودی کا ماخذ قرآن مجید کی آیات ہیں لیکن بعض حضرات نے مغربی حکماء مثلاً نطشے اور فٹے وغیرہ کو فلسفہ خودی کا ماخذ قرار دیا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ علامہ اقبال، مثنوی اسرار و رموز کے اختتامے میں، حضور رحمتہ للعالمین میں عرض پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

گردلم آئینہ بے جوہر است
 در بحر نم جز بہ قرآں مضمیر است
 روز محشر خوار و رسوا کن مرا
 بے نصیب از بوسہ پاکن مرا

اس قسم کی سخت بد دعا، اسی صورت میں مانگی جا سکتی ہے جبکہ اپنے موقف کی صداقت و حقانیت پر پورا اعتماد ہو، بالخصوص حضرت علامہ کو جو تعلق خاطر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس سے تھا، اس کے پیش نظر آپ کی خود اعتمادی کا تاثر اور بھی شدید ہو جاتا ہے۔ اس طرح بعض لوگوں کی غلط فہمیوں کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ ہو جانا چاہئے۔

☆☆☆

(ج) اقبال اور رومی

اقبال کا تعلق ایک دیندار، صوفی گھرانے سے تھا اور خود اقبال کا یہ قول ہے کہ ہمارے یہاں ابن عربی کی نصوص الحکم اور فتوحات مکیہ کا باقاعدہ درس ہوتا تھا، لہذا گمان غالب ہے کہ اقبال اپنی طالب علمی کے زمانے ہی میں مولانا رومی اور ان کی شہرہ آفاق مثنوی سے متعارف ہو چکے ہوں گے۔ پھر ”ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا“ پر جو مقالہ انہوں نے لکھا تھا، اور جیسا کہ بعض حضرات کا قیاس ہے کہ اس کتاب کا بیشتر حصہ انگلستان جانے سے پہلے ہی لکھا جا چکا تھا، لہذا اس سلسلے میں تو انہوں نے سب سے پہلے بحر روم ہی میں غواصی کی ہوگی۔ بعد ازاں مثنوی کے مطالعے کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ رومی اور شوپن ہاور کے خیالات میں یک گونہ مشابہت کا ذکر کرتے ہوئے، اکبر الہ آبادی کو ایک خط میں لکھتے ہیں ”کل مثنوی مولانا روم دیکھ رہا تھا کہ یہ شعر نظر پڑا: ہر خیالے را خیالے می خورد، فکر ہم بر فکر دیگر می چرد۔“

سبحان اللہ! ایک خاص باب میں انہوں نے یہ عنوان قائم کیا ہے: ”باری تعالیٰ کے سوا ہر ہستی آکل و ماکول ہے“ اور اس ضمن میں شوپن ہاور کے فلسفے کو اس خوبی سے نظم کر گئے ہیں کہ خود شوپن ہاور کی روح پھڑک اٹھی ہوگی۔ (اقبال نامہ حصہ دوم ص ۶۲-۶۵) دوسری جگہ رومی اور نطشے کا مقابلہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: ”اگرچہ نطشے اور رومی کے افکار میں بعد المشرقین ہے، تاہم جہاں تک ان کے افکار کے زندگی پر اثرات کا تعلق ہے، دونوں میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ نطشے نے جب اپنے ارد گرد انسانوں پر نگاہ ڈالی تو اسے وہ حیوانوں سے بدتر مخلوق نظر آئے... رومی کو نطشے کی طرح انسانیت کے زوال کا شدید احساس تھا۔ اس نے مندرجہ ذیل اشعار میں ایک نصب العینی آدم کا بڑا دل آویز نقشہ کھینچا ہے۔“

دی شیخ با چراغ ہی گشت گرد شر
 کز دام و دد ملولم و انانم آرزو ست
 گفتم کہ ریافت می نشود جتہ ایم ما!
 گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزو ست

رومی (۱۲۰۷ء—۱۲۷۳ء) کا عہد مسلمانوں کے لئے نہایت ذلت اور زوال کا دور تھا۔ ایک طرف صلیبی جنگوں کا آغاز ہو چکا تھا، جن کے باعث فلسطین اور دیگر نواحی علاقے یورپ کے وحشی فوجیوں سے پامال ہو رہے تھے دوسری طرف منگولوں کے ظالمانہ حملوں سے ہر طرف تباہی و بربادی کا ہولناک سماں درپیش تھا۔ چنگیز و ہلاکو کی غارت گری سے خلافت بغداد ہمیشہ کے لئے ختم ہو گئی۔ ہسپانیہ میں بھی مسلمانوں کی عظیم سلطنت کا چراغ ۱۲۶۶ھ میں گل ہو گیا تھا۔ لاکھوں علماء قتل ہو گئے۔ علم و حکمت کے بے شمار خزینے، مدارس اور کتب خانے کی بربادی سے مستقبل میں علمی ترقی کی راہیں مسدود ہو گئیں۔ گویا حال بالکل تباہ ہو گیا اور مستقبل میں بھی امید کی کوئی کرن نظر نہ آتی تھی۔ اس ذہنی مایوسی اور علمی کم مائیگی کے دور میں رومی نے اسلام کی نئی تعبیر پیش کی، جس میں ایک طرف اس وقت تک کی تمام علمی فتوحات کی مدد سے اسلام کا ایک ایسا منظر نامہ پیش کیا جو ذہنوں کو مطمئن کر سکے اور دوسری طرف ان لوگوں کے دلوں کو گرمایا، جو زندگی کے اس مایوس کن ماحول میں جرات مندانہ قدم اٹھانے کو تیار تھے۔ مثنوی کی یہی دو خوبیاں تھیں جنہوں نے اقبال کو رومی کا گرویدہ بنا دیا (اقبال نامہ حصہ دوم ص ۱۶۲، ۱۶۳) بیسویں صدی میں بھی حالات مایوس کن تھے، لہذا ان حالات میں مردہ و افسردہ دلوں میں زندگی کی روح پھونکنے کے لئے، اقبال نے رومی کے کلام سے استفادہ کرتے ہوئے، اسلام کی ایک ایسی تعبیر پیش کرنے کی کوشش کی جس میں علم و حکمت اور عشق و جنون کی ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ اقبال خود کہتے ہیں :

چو رومی در حرم دام ازان من
 ازو آموختم اسرار جاں من
 بہ دور فتنہ عصر کہن، او
 بدور فتنہ عصر رواں، من

مثنوی ”اسرار خودی“ ۱۹۱۳ء میں شائع ہوئی لیکن اس کے اشعار ۱۹۱۱ء سے لکھے جانے لگے تھے۔ عطیہ بیگم کو ایک خط میں اقبال لکھتے ہیں کہ میرے والد صاحب کا اصرار ہے کہ میں بوعلی قلند کی مثنوی کی طرز کی کوئی مثنوی لکھوں اور اس سلسلے میں انہوں نے چند اشعار بھی نقل کیے ہیں جو ”اسرار“ کے دیباچے میں شامل ہیں۔ ”اسرار“ میں پہلی بار اقبال نے رومی سے استفادے کا ذکر کیا ہے۔ اس دور میں مثنوی رومی اقبال کے مطالعے میں اکثر رہتی تھی بلکہ ایک دور تو ایسا آیا جب انہوں نے ’مطالعہ کتب ترک کر دیا۔ ایک جگہ کہتے ہیں : ”اگر کبھی پڑھتا ہوں تو صرف قرآن یا مثنوی رومی“ اور مشورہ دیتے ہیں کہ قرآن اور مثنوی کا مطالعہ جاری رکھا جائے۔ (اقبال نامہ حصہ اول ص ۲۵)

اگرچہ اقبال نے ایک سچے اسلامی مفکر کی طرح ”خذما صفا و دع ما کدر“ پر عمل کرتے ہوئے مشرقی و مغربی فلسفہ و حکمت کے بہترین عناصر کو سمو کر اپنا دبستان فکر تعمیر کیا، لیکن دراصل اقبال کے فلسفے کی اساس قرآن ہے اور اس لئے وہ مغربی حکماء کے مقابلے میں مشرق کے ان علماء و مفکرین سے زیادہ مستفید ہوئے، جن کے افکار میں انہیں قرآنی تصور حیات کی جھلک نمایاں نظر آئی۔ چنانچہ اقبال خود کہتے ہیں :

”میرا جو فلسفہ ہے وہ قدیم مسلمان حکماء ہی کی تعلیمات کا تکرار ہے بلکہ بالفاظ صحیح یوں کہنا چاہئے کہ یہ جدید تجربات کی روشنی میں قدیم متن کی تفسیر ہے۔“

یہاں ”مسلمان صوفیہ و حکماء“ میں بالخصوص اقبال کا اشارہ مولانا روم کی طرف ہے، کیونکہ رومی صحیح معنی میں حکمت قرآنی کے مفسر و ترجمان ہیں۔ انہوں نے سچ کہا ہے :

من ز قرآن مغز را برداشتم
استخوان بہر سگال انداختم

رومی فلسفہ اور تصوف دونوں کے اسرار و رموز سے واقف تھے، لیکن ان کا حیات بخش فلسفہ، حکمت قرآنی سے پوری طرح ہم آہنگ ہے، اور ان کا تصوف بھی خالص

اسلامی تصوف ہے۔ چنانچہ اقبال نے جا بجا رومی سے اپنی عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ ”پیر و مرید“ کے عنوان سے بال جبریل میں ایک طویل نظم ہے، جس میں مرید ہندی، یعنی اقبال، پیر رومی سے مسائل حیات کے بارے میں مختلف سوالات کرتا ہے، اور اس کے جواب میں رومی کے کلام سے رہنمائی حاصل کی ہے۔ ”جاوید نامہ“ میں افلاک کی سیر کرتے ہوئے، اقبال نے اسی طرح رومی کو اپنا رہنما بنایا ہے، جس طرح دانٹے نے اپنی ”ڈیوائن کامیڈی“ میں ورجل کو اپنا رہنما تسلیم کیا ہے۔ اسرار خودی، رموز بے خودی، گلشن راز جدید، پس چہ باید کرد... جیسی طویل نظموں میں اقبال نے مثنوی رومی کی بحر اختیار کر کے، اپنے پیر و مرشد کی ہم نوائی کا حق ادا کیا ہے۔

مثنوی اسرار خودی کے آغاز میں، فلسفہ خودی پیش کرنے سے قبل، اقبال نے تمہیدی اشعار میں واضح طور پر اس امر کا اعتراف کیا ہے، کہ ان کا فلسفہ خودی، مولانا رومی کے فیضان کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں :

پیر رومی خاک را اکسیر کرد
از غبارم جلوہ با تعمیر کرد
جان او از شعلہ با سرمایہ داہ
من فروغ یک نفس مثل شرار

رومی کی فیض رسانی کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک شب میرا دل مائل فریاد تھا اور میں غم دوراں سے بے قرار تھا۔ اسی کشمکش میں اچانک نیند آگئی تو خواب میں پیر رومی نمودار ہوئے اور انہوں نے پیغام دیا :

”گفت اے دیوانہ ارباب عشق
جرعہ گیر از شراب ناب عشق
آتش استی بزم عالم بر فروز
دیگراں را ہم بہ سوز خود بسوز

در اصل رومی کا سب سے بڑا فیضان ”یہی شراب ناب عشق“ ہے۔ اقبال اور رومی کے یہاں عشق کا تصور، ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ رومی عشق کو تمام کائنات کی روح و رواں اور اس کا مبداء و منتہی سمجھتا ہے۔ عشق ایک ارتقا کوش جذبہ ہے،

جس کی بدولت ساری کائنات میں حرکت و زندگی ہے اور ہر شے اپنے اصل کی طرف عود کرنے کے لئے بیتاب ہے۔ عشق کے جذب و کشش سے کائنات کی کثرت میں وحدت کا ربط قائم ہے۔ اقبال کے نزدیک اسی میلان بقا و ارتقاء کا نام عشق ہے۔ عشق و عقل کی بحث، اقبال کی طرح رومی کا بھی محبوب موضوع ہے۔

اگرچہ رومی ایک صوفی شاعر ہیں لیکن ان کے یہاں تصوف کا ایجابی اور حیات افزا پہلو موجود ہے۔ مثنوی رومی کے شارحین نے انہیں وحدت الوجودی ثابت کرنے کی سعی بے جا تو کی ہے، لیکن درحقیقت وہ وحدت الشہود کے قائل تھے۔ وحدۃ الوجود کا نظریہ کائنات کو باطل اور ہیچ قرار دیتا ہے، لیکن رومی ارتقائی صوفی تھے۔ صوفیا، عقیدہ وحدت الوجود کے زیر اثر انسان کو مجبور محض مانتے ہیں، لیکن رومی "اختیار" کے قائل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ جس کو تقدیر کہتے ہیں وہ درحقیقت قوانین حیات کا نام ہے۔ عمل، اختیار سے سرزد ہوتا ہے لیکن اس کے نتائج تقدیری، یعنی اصول قدرت کے مطابق ہیں جو اٹل ہوتے ہیں۔ چنانچہ رومی واضح طور پر تنبیہ فرماتے ہیں: "اختیار خود جس جبری مشوا" رومی نے ترک دنیا اور رہبانیت کو خلاف اسلام قرار دیتے ہوئے، جا بجا عمل کی تلقین کی ہے۔ حتیٰ کہ ایک جگہ فرماتے ہیں: "کوشش بیہودہ بسہ از خفتگی!" اگرچہ رومی نے اقبال کی طرح باقاعدہ فلسفہ خودی پیش نہیں کیا، لیکن جا بجا عرفان نفس کی تعلیم دی ہے اور اس امر کی تلقین کی ہے کہ خودی باطل نہیں، بلکہ حق ہے۔ انسان کو چاہئے کہ اپنی خودی کو پہچانے اور اس کی کماحقہ قدر کرے! "صد ہزاراں فصل دانداز علوم + جان خود رامی نداند آں ظلوم" دانداز خاصیت ہر جوہرے + در بیان جوہر خود چوں خرے / قیمت ہر کالہ می دانی کہ پست + قیمت خود اندانی ز احمقیست چونکہ مولانا رومی نے جا بجا "اتحاد بذات حق" اور فنا فی اللہ، بے خودی اور استغراق کے مسائل بیان کیے ہیں، لہذا بظاہر وہ وحدت الوجود کے قائل معلوم ہوتے ہیں، لیکن پروفیسر نکسن نے یہ تحقیق، اس خیال کی تردید کی ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم اپنی "حکمت رومی" "Metaphysics of Rumi" میں اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے، یہ ثابت کیا ہے کہ رومی، انسانی خودی کی بقا اور ارتقا کے بڑے زبردست معتقد ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ رومی نے اتحاد بذات حق اور فنا فی اللہ کے مقام کو عشق

کی آخری منزل اور انسانی ارتقا کی معراج قرار دیا ہے اور اس سلسلے میں ایسی مثالیں پیش کی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس مقام وصل و اتحاد میں بھی انسانی خودی برقرار رہتی ہے، چنانچہ ایک جگہ ”شمع و آفتاب“ کی تمثیل پیش کی ہے۔ آفتاب کے سامنے شمع کی روشنی بالکل ماند پڑ جاتی ہے، اگرچہ شمع جلتی رہتی ہے۔ اسی طرح ایک جگہ ”آتش و آہن“ کی مثال پیش کی۔ لوہا جب آگ میں گرم ہو جاتا ہے تو آگ کا رنگ اور اس کی صفات اختیار کر کے بالکل آگ بن جاتا ہے، تاہم اس کا اصل وجود برقرار رہتا ہے۔ انسان کی شخصیت یا خودی بھی صفات الہی سے متصف ہونے کی وجہ سے ذات الہی میں فنا نہیں ہوتی۔ اس کا وجود برقرار رہتا ہے۔ رومی نے دراصل ”تخلقوا باخلاق اللہ“ پر عمل کرنے کی تلقین کی ہے، تاکہ بندہ حق خدا کی صفات کو اپنا کر خدا کی نیابت و خلافت کا مقام حاصل کر لے، وہ مقام جہاں

”گفتہ او گفتہ اللہ بود

گرچہ از خلقوم عبداللہ بود

یا بقول اقبال : ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا

ہاتھ

غالب و کار آفرین، کار کشا کار ساز

مولانا رومی نے انسان کامل کا تصور بھی پیش کیا ہے، جسے وہ کہیں مرد حق، کبھی ”مرد خدا اور ”شیر خدا“ کہتے ہیں۔ رومی کا یہ انسان کامل عام انسانوں سے اتنا بلند ہے کہ دیگر انسان اس کے مقابلے میں درندوں کے برابر ہیں۔ انہوں نے یہ تصور اپنے مندرجہ ذیل قطعے میں بڑی خوبی سے پیش کیا ہے :

دی شیخ یا چراغ ہی گشت گرد شہر

کز دام و دد ملوم و انانم آرزوست

گفتم کہ یافت می نشود بت ایم ما

گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

زیں ہرمان ست عناصر دلم گرفت

زین ہمرہان ست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دھانم آرزو ست

اقبال نے اس قطعے کو اپنی مثنوی (اسرار خودی) کا حرف آغاز قرار دیا ہے۔ رومی کا انسان کامل، کائنات کو مسخر کرتا ہوا خود خدا کو مسخر کر لیتا ہے۔ اقبال بھی رومی کے ہم نوا ہو کر نعرہ زن ہیں :

”یزداں بہ کمند آور اے ہمت مردانہ!!“

رومی اور اقبال کے اس تقابلی جائزے سے جہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبال نے پیر رومی سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے، وہیں یہ حقیقت بھی آشکار ہو جاتی ہے کہ گزشتہ چھ سات سو برس بعد، اقبال نے رومی کے پیغام کی تجدید کی اور ان کے افکار کو حیات نو بخشی۔ بقول ڈاکٹر سید عبداللہ : ”اگر رومی نے اقبال کے فکر کو چار چاند لگائے تو اقبال نے بھی رومی کے افکار عالیہ کو بڑی عزت و شان سے دنیا میں متعارف کرایا....“ یہ فکر رومی کی خوش نصیبی تھی کہ اس کو اقبال جیسا ہوشمند اور بالغ نظر شارح ملا جس نے اپنے نامور استاد کی عظمت کے مینار اونچے کر دیے۔ شاید اقبال ہی مثنوی کے وہ واحد ترجمان ہیں جن کی توجہات نے ”مثنوی“ کو ایک زندہ فکر اور مثبت اقدار زندگی کا حامل ثابت کیا ہے اور ان حکمتوں کو دریافت کیا ہے جن سے کائنات اور حیات کے ارتقاء و تکمیل کے بڑے بڑے راز دریافت ہوئے ہیں۔ اقبال نے دور حاضر میں وہی کارنامہ انجام دیا ہے جو آج سے سات آٹھ سو برس قبل رومی نے، اپنے عہد کی گمراہیوں کی اصلاح کرتے ہوئے، مسلمانوں کو حکمت یونانی کی ضلالت سے نکال کر، حکمت قرآنی سے آشنا کیا تھا۔ اقبال نے بھی دور حاضر کی، حکمتوں میں اسلامی فلسفہ حیات کے چراغ روشن کیے اور اپنے آپ کو رومی کا جانشین ثابت کیا۔ اقبال کا یہ قول برحق ہے :

چو رومی در حرم دادم ازاں من
ازو آموختم اسرار جاں من
میان فتنہ عصر کہن او
میاں فتنہ عصر رواں من!!

باب دوم

”خودی اور بے خودی

(۱)

فلسفہ خودی کا سیاسی پس منظر

(اجمالی جائزہ)

ہر حقیقت پسند مفکر کا فلسفہ اپنے عہد کے کسی نہ کسی چیلنج کا جواب ہوتا ہے۔ بیسویں صدی کے ربع اول میں ملک کے سیاسی و معاشرتی حالات میں ایک انقلاب رونما ہوا۔ اب انگریزوں سے مفاہمت کی پالیسی (جو سرسید اور ان کے رفقاء نے اختیار کی تھی) مسلمانوں کے حق میں مفید نہ تھی۔ ملک سیاسی طور پر بیدار ہو چکا تھا اور آزادی کا مطالبہ زور پکڑتا جا رہا تھا۔ یہ صاف نظر آتا تھا کہ انگریزوں کا اقتدار جلد ختم ہو جائے گا۔ لہذا مسلمانوں کے لئے، اس گرتی ہوئی دیوار کا سہارا لینا، ہرگز مناسب نہیں تھا۔ مسلمانوں کے بعض رہنما، ہندوؤں کے ساتھ آزادی کی تحریک میں شامل ہونے کی دعوت دے رہے تھے۔ چنانچہ حب الوطنی اور جذبہ آزادی کے تحت مسلمان کانگریس میں شامل ہونے لگے۔ لیکن اس راہ میں دو خطرات تھے۔ ایک یہ کہ حصول آزادی کے بعد، جب جمہوری حکومت قائم ہوگی تو ہندو اکثریت کے مقابلے میں مسلمانوں کی کوئی حیثیت باقی نہ رہے گی اور وہ تابع مہمل بن کر رہ جائیں گے۔ دوسرا خطرہ یہ تھا کہ وطن کی بنیاد پر متحدہ ہندی قومیت کا تصور، مسلمانوں کے ملی وجود کے لئے مہلک ثابت ہو گا۔

اقبال نے یورپ سے واپس آنے کے بعد جب مسلمانوں کے قومی و ملی مسائل پر غور کرنا شروع کیا تو وہ ان خطرات کو پوری طرح بھانپ گئے۔ ۱۹۱۰ء میں انہوں نے علیگرھ کالج میں جو خطبہ دیا تھا، (ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر) اس میں انہوں نے یورپ

کے وطنی تصور قومیت کے مقابلے میں اسلام کا نظریہ قومیت (ملی وحدت) کا تصور بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کیا اور اسلامی نظریہ حیات کی روشنی میں، مسلمانوں کی سیاسی، مجلسی، معاشی اور تعلیمی مسائل کا جائزہ لیا ہے۔ یہ خطبہ دراصل ان کے فلسفہ خودی کی سیاسی تعبیر ہے۔ اس میں ایک طرف انفرادی کردار کی پختگی اور پاکیزگی پر زور دیا گیا ہے، دوسری طرف مسلمانوں کے اجتماعی وجود کے تحفظ و استحکام کی ضرورت ثابت کی گئی ہے۔ اس کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ اقبال نے چار سال بعد جب اپنا فلسفہ مثنوی "اسرار خودی" میں پیش کیا، تو دراصل ملک کا یہ سیاسی پس منظر ان کے سامنے تھا۔ ان کے فلسفے کے استاد (کیمبرج یونیورسٹی) میک ٹیگرٹ نے "اسرار خودی" کا انگریزی ترجمہ پڑھ کر جو خط اقبال کے نام لکھا تھا، اس میں اقبال سے اپنے اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے، اس اختلاف کی نہایت عمدہ توجیہ کی ہے:

"آپ کا عمل پر زیادہ زور ہے اور میرا محبت پر۔ لیکن یہ اختلاف باہمی سمجھ

میں آسکتا ہے۔ درحقیقت ہم میں سے ہر ایک اس بات پر زور دیتا ہے جس

کی اس کے ملک و ملت کو زیادہ ضرورت ہے"

مختصر یہ کہ اقبال کا فلسفہ خودی محض ان کے فکر و تخیل کا نتیجہ نہ تھا بلکہ اس فلسفے کی تشکیل میں ان سیاسی و سماجی عوامل کا بھی ہاتھ ہے جو اس عہد کے ہندوستان میں برسر کار تھے۔

قرآن کا گہرا مطالعہ :

قرآن مجید نے انسان کی زندگی کا ایک بلند نصب العین پیش کیا ہے۔ انسان، اس کائنات میں خدا کا نائب اور خلیفہ ہے۔ قرآن کے مطالعے سے اقبال اس نتیجے پر پہنچے کہ انسان کی زندگی کا مقصد تسخیر فطرت ہے، تاکہ وہ نیابت الہی کا فرض ادا کر سکے۔ اسلام نے عظمت آدم کا تصور پیش کر کے، انسان کے اندر اعتماد نفس پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اسلام میں توحید کا عقیدہ بھی عظمت آدم کے تصور سے وابستہ ہے۔ خدا کے سوا کسی طاقت سے انسان کو مرعوب یا مغلوب نہ ہونا چاہئے۔ لا غالب الا اللہ! لیکن اسلام کی انقلابی تعلیم کو صوفی اور ملا کے رہبانی اور منفی تصورات نے مسخ کر دیا ہے۔

جدید نفسیاتی نقطہ نظر:

قوم میں زندگی کی روح پھونکنے کے لئے مختلف تدبیریں سوچی گئیں۔ کسی نے مغربی تعلیم کا نسخہ تجویز کیا۔ کسی نے قدیم طرز کی دینی تعلیم کو راہ نجات سمجھا۔ لیکن اقبال نے اصل مرض کی صحیح تشخیص کی۔ مسلمان ایک نفسیاتی مرض میں مبتلا تھے۔ اقبال نے محسوس کیا کہ جب تک زندگی کے متعلق لوگوں کا زاویہ نظر نہ بدلے گا، اس وقت تک کوئی انقلاب نہیں پیدا ہو سکتا۔ جدید نفسیات کا ایک عالم، ولیم جیمس کہتا ہے: ”جدید نفسیات کا سب سے بڑا انکشاف یہ ہے کہ زندگی کے متعلق زاویہ نگاہ بدلنے سے تمام زندگی بدل جاتی ہے۔“ اقبال اسی لئے حکیم الامت کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں کہ انہوں نے مسلمانوں کے ذہنوں میں ایک انقلاب پیدا کر دیا۔ قوم کی نفسیاتی خرابیوں کی اصلاح کی۔ اسلامی زندگی کا صحیح تصور پیدا کیا۔ صوفیوں نے نفی خودی کی تعلیم دے کر مسلمانوں کو بے عمل و مردہ دل بنا دیا تھا۔ اقبال نے ”اثبات خودی“ کے ذریعے ایک نئی روح پھونک دی۔ سیاسی غلامی کے دور میں جبکہ مسلمانوں پر حد درجے کی مایوسی طاری تھی، ان میں خود اعتمادی اور یقین محکم کی طاقت پیدا کی۔ احساس کمتری، افراد کی طرح اقوام کے لئے مملکت ثابت ہوتا ہے۔ اقبال نے اس خطرے کو محسوس کیا اور افراد ملت کے احساس خودی کو ابھارا۔ ملت کی بقا، اسی احساس کی مرہون منت ہے۔ نفسیات نے انسان کی ذہنی قوتوں کے بارے میں نئے نئے انکشافات کیے ہیں جن سے اقبال کو نظریہ خودی کی تشکیل میں مدد ملی۔

☆☆☆

(۲)

فلسفہ خودی سے متعلق تمہیدی مباحث

مثنوی اسرار و رموز کے پہلے ایڈیشن میں اقبال نے جو اردو دیباچہ شامل کیا تھا اور جس کا ترجمہ ڈاکٹر نکلسن نے "Secrets of the Self" میں شامل کیا تھا، اس کا مطالعہ فلسفہ خودی کے سلسلے میں نہایت ضروری ہے۔ اس دیباچے کے مندرجہ ذیل جملے نہایت معنی خیز ہیں :

”شاعرانہ تخیل، محض ایک ذریعہ ہے، اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا کہ لذت حیات، انا کی انفرادی حیثیت، اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ یہ نکتہ مسئلہ حیات مابعد کی حقیقت کو سمجھنے کے لئے بطور ایک تمہید کے کام دے گا۔“

ان جملوں کی تشریح اقبال کے انگریزی خطبات میں موجود ہے۔ اقبال نے قرآن مجید کے حوالے سے یہ بتایا ہے کہ اللہ تعالیٰ محض خالق ہی نہیں بلکہ ”آمر“ بھی ہے اور روح، محض مخلوق ہی نہیں بلکہ مامور بھی ہے۔ ”روح“ کی اس حیثیت پر اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے : ”وَيَسْئَلُونَكَ مِنَ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِينَا مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا“ (اور وہ پوچھتے ہیں آپ سے روح کے متعلق، فرمادجئے ان سے کہ روح میرے رب کے امر میں سے ہے اور اس کا علم بہت کم دیا گیا ہے۔“ (سورہ ۱۷، بنی اسرائیل آیت ۸۵)

اقبال نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ : "The essential nature :

of soul is directive" (یعنی روح کی بنیادی فطرت قائم بالامر ہے۔) ظاہر ہے کہ بغیر کسی غایت الامر (Directive end) کے، روح کا محض Directive ہونا تو کوئی معنی

نہیں رکھتا۔ اس کی تائید اس میثاق سے بھی ہوتی ہے جو قرآن حکیم میں "الست
 بربکم" اور "قالوا بلیٰ" کے مکالماتی پیرایے میں موجود ہے۔ اس طرح روح کو
 "مامور" مانتے ہی اسے "مسئول" (جواب دہ) ماننا لازم ہو جاتا ہے۔ یہاں ممکن ہے یہ
 سوال پیدا ہو کہ "خودی" کی بحث کو چھوڑ کر "روح" کی بحث کیوں چھڑ گئی؟ دراصل
 قرآن میں "نفس" اور "روح" کے مابین کوئی تضاد نہیں۔ چنانچہ اقبال کو اس پر اصرار
 ہے کہ اس کے تصور حیات اور تصور خودی کو ایک دوسرے سے الگ کر کے دیکھنے کی
 سعی لاحاصل نہ کی جائے ورنہ بعض مقامات پر بڑی الجھن کا سامنا ہو گا۔

ہیوم کا یہ تصور کہ میں گرمی محسوس کرتا ہوں، میں سردی محسوس کرتا ہوں، میں
 غمزدہ ہوتا ہوں، میں خوش ہوتا ہوں، لہذا میں ہوں، شعور انا ایک جزوی تصور ہے۔
 شعور انا، محض محسوسات کو نہیں بلکہ فطرت انسانی کی لامحدود کیفیتوں کو بھی مربوط کرتا
 ہے۔ زندگی ایک کل ہے اور اس کی ناقابل تقسیم وحدت کو برقرار رکھنے کے لئے ایک
 داخلی مرکزیت ناگزیر ہے۔ اسی پر زندگی کے تمام پہلوؤں کی قوتیں مرکوز ہیں۔ حیات کی
 کلی وحدت کے لئے "خودی" نقطہ ماسکہ کا کام کرتی ہے۔ اگر ہم اس کے تحفظ کے
 لئے تیار نہیں، یا اس کا انکار کرتے ہیں تو زندگی کے اجزاء پریشاں ہوئے بغیر نہیں
 رہتے۔ اقبال اس خطرے سے یوں احتیاط کرتے ہیں:

اے کہ زخود گستاخی خار و خس چمن مشو

منکر او اگر شذی، منکر خو-شتن مشو

یہ انتشار، ابتدا میں جسم و روح کی شویت پر ختم ہوتا ہے اور بعد میں کلیتہً
 زندگی کی وحدت ریزہ ریزہ ہو جاتی ہے۔ فرد کی زندگی تضاد و تناقص کے ہاتھوں ایسی
 مہول بن کر رہ جاتی ہے کہ جوہر کردار ہاتھ سے جاتا رہتا ہے اور اچھا خاصا آدمی بہرہ
 بن کر رہ جاتا ہے۔ اسی لئے اقبال ہر اس چیز سے احتراز کرنے کی تلقین کرتے ہیں، جو
 کسی فرد کو اس کی خودی سے بے گانہ کر دے۔ حتیٰ کہ وہ نقالی اور سوانگ سے پرہیز
 کرنے کا مشورہ بھی اسی نقطہ نظر سے دیتے ہیں:

یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے

رہے نہ تو، تو نہ سوز خودی نہ ساز حیات

حرم تیرا خودی غیر کی؟ معاذ اللہ!

دوبارہ زندہ نہ کر کاروبار لات و منات

خودی کا تسلسل، حیات دنیوی کے بعد بھی قائم رہتا ہے اگر خودی ایک لازوال حقیقت نہ ہو تو پھر یہ نکتہ ”حیات مابعد الممات“ کی حقیقت کو سمجھنے کے لئے بطور ایک تمہید کس طرح کام دے سکتا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرز عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے۔ اس بات سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ ذمہ داری اور جوابدہی کے کسی نہ کسی تصور کو اپنائے بغیر، انسان اپنے حقوق و فرائض سے پوری طرح عمدہ برآ نہیں ہو سکتا۔ لہذا جب تک افراد و اقوام میں ذمہ داری اور جواب دہی کا احساس پیدا نہیں ہو گا، اور جب تک انسان اپنے آپ کو مامور اور مسئول تسلیم نہیں کرے گا، بقول اقبال افراد و اقوام کا طرز عمل، غیر ذمہ دارانہ بنا رہے گا۔ یہی وہ نکتہ ہے جو اخلاقی حیثیت سے خودی اور بے خودی کو ایک دوسرے سے ممیز کرتا ہے۔ یہی وہ گرہ ہے جس کو مشعل راہ نہ بنانے کا نتیجہ آمریت اور فسطائیت ہے۔ یہ ہے تصور خودی کی ایک حکیمانہ توجیہ کا اہم پہلو، اور اس کے تمام تر استدلال کا لب لباب۔ خودی کی مختلف حیثیتوں پر کچھ روشنی ڈالنے کے لئے چند اشعار نقل کیے جاتے ہیں :

(۱) حیاتیاتی حیثیت :

نقطہ نورے کہ نام او خودی است

زیر خاک ما شرار زندگی است

(۲) مقصدی حیثیت :

زندگانی ہے صدف قطرہ نیساں ہے خودی

وہ صدف کیا ہے جو قطرے کو گہر کر نہ سکے

حیات و موت نہیں التفات کے لائق

فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود

(۳) جوہری حیثیت :

یہ موج نفس کیا ہے تلواری ہے

یہ موج نفس کیا ہے تلوار ہے
خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے

(۳) دائمی و اخروی حیثیت :

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

”وجود کا مرکز“ اور وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ کیا ہے؟ یہی خودی! جو حقیقت کے اعتبار سے مضمحل اور عمل کے اعتبار سے ظاہر ہے۔ فطرت اور انسان کی باہمی آویزش سے زندگی کے تار و پود میں جو ”تناؤ“ (Tension) پیدا ہوتا ہے، اسی کو ”خودی“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ غرض یہ کہ زندگی کی یہ داخلی مرکزی کیفیت یعنی ”تناؤ“ ایک فعال قوت ہے اور اس کا ہر عمل وجود ہر حال میں عمل کا محتاج ہے۔ جہاں حرکت معدوم ہوگی یا انفعالیات، مصالحت اور مداہنت راہ پائے گی، وہاں یہ ”تناؤ“ بھی معدوم ہوگا۔ گویا وجود کا بالفعل انحصار، اظہار خودی پر ہے :

وجود کیا ہے فقط جوہر خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا

اقبال شعور خودی کے اس خطرناک نفسیاتی پہلو سے بھی آگاہ ہیں کہ اس قوت کے نشے ہی میں کہیں آدمی گمن ہو کر نہ جائے :

عجب مزا ہے مجھے لذت خودی دے کر

وہ چاہتے ہیں کہ میں اپنے آپ میں نہ رہوں

اس قسم کی ”بے خودی“ اقبال کے مسلک میں حرام ہے وہ صرف اس بے خودی کو حلال قرار دیتے ہیں، جس کی تشریح انہوں نے ”رموز بے خودی“ میں کی ہے اور جس کا مقصد یہ ہے کہ ”لذت نیاز“ کے مختلف کٹھن مراحل سے گزار کر، انسان کی خودی کو نیابت الہی کا اہل بنایا جائے۔ وہ اگر کہتا ہے کہ ”خودی کو کر بلند اتنا... تو دراصل اسی لذت نیاز کی، یا ”بے خودی“ کی تلقین کرتے ہوئے، جس کی تشریح اپنی مثنوی میں کی ہے، ورنہ خدا کو کیا پڑی ہے کہ اپنی ”ہر تقدیر سے پہلے“ کسی ہٹلریا میولنی یا اسٹالن سے اس کی ”رضا“ پوچھتا پھرے؟ یہ صحیح ہے کہ اقبال کے نزدیک

”خدا ہم در تلاش آدمے ہست“ لیکن ”آدم“ اس لائق بھی تو ہو کہ اسے تلاش کیا جائے۔ آخر نطشے کے ”فوق البشر“ اور اقبال کے ”مرد مومن“ میں کچھ تو فرق ہے!؟

اقبال عمر بھر ایک ایسے مثالی نظام حیات کے لئے مضطرب رہے جس میں ”آمر و ناہی“ نہ بنے پائے اور کوئی طاقت ور، کسی ناتواں پر قاہر نہ ہو بلکہ ایک مسلمہ ضابطہ اخلاق کے تحت افراد اور اداروں کے رشتے اس طرح متعین اور استوار ہوں کہ فرد کی مسئولانہ نشوونما رکنے نہ پائے، کیونکہ اعمال و کردار کا اصل جوابدہ، انجام کار فرد ہی ہے۔

آخرت

آخرت کا تصور، اس ذہن میں نہیں سما سکتا، جس میں کائنات کا وہ تصور پوری طرح جاگزیں نہ ہو، جو تصور آخرت کو سمجھنے کے لئے بطور ایک مقدمہ کے کام دیتا ہے۔ اگر ذہن اس طرح سوچے کہ جو کچھ ہے مادہ ہی مادہ ہے اور شعور بھی مادہ کا پیدا کردہ ہے، تو یہ بات سمجھ میں آنے کی نہیں ہے۔ خدا کا شکر ہے کہ ہمارے زمانے کے مادیین ہی نے اب مادہ کی طبیعیاتی (بلکہ ریاضیاتی) تعبیر کچھ اس طرح اور کچھ ایسی ریاضیاتی قطعیت کے ساتھ کر ڈالی ہے کہ اس سے سائنس کی دنیا میں کم از کم وہ تشکیک تو پیدا ہو ہی گئی ہے، جسے کسی زمانے میں مذہب کی دنیا میں سائنس نے پیدا کیا تھا۔ حتیٰ کہ یہ بات بھی کچھ زیادہ بنتی نظر نہیں آتی کہ برکلی کی طرح آئین شائین نے کائنات کو ”نصف حقیقت اور نصف خواب“ بنا دیا۔ آئین شائین، دور جدید میں ریاضی کا مسلم الثبوت استاد رہ چکا ہے اور اس کی عظمت، نیوٹن اور ڈیکارٹ سے کسی طرح کم نہیں۔ آئین شائین نے دراصل مادیین کو دو بلاکوں میں تقسیم کر دیا ہے اور ایک بلاک کا سربراہ وہ خود ہے۔ آئین شائین کی توجیہ و تشریح کو ماننے والے اب انگلیوں پر نہیں گنے جاتے اور وہ سائنس کی دنیا کے بونے نہیں بلکہ ان میں بڑے بڑے قد آور علماء و حکماء موجود ہیں جو مادہ کی روایتی مادیت میں شبہ کرنے لگے ہیں، بلکہ یہ کہنے لگے ہیں کہ مادہ کا خمیر مادہ نہیں ہے بلکہ کچھ اور ہے اور یہ کہ ہر لحظہ وسعت پذیر کائنات کا مجموعی مادہ، وسعت پذیری کے قانون ناکارگی (Eturopy) کے مطابق

جب فنا ہو جائے گا تو کائنات کی چہار العبادی (Four Dimensional) مکانیت سمٹ کر ایک اقلیدی نقطہ رہ جائے گی، جس پر ”ہرچند کہیں کہ ہے نہیں ہے“ کی مثل صادق آئے گی۔

لیکن اوپر جو بات کہی گئی ہے وہ تقریباً تین ساڑھے تین سو سال کی روداد ہے۔ اس عرصے میں اب تک ہم بیشتر نیوٹن کی کائنات میں سانس لیتے رہے ہیں۔ نیوٹن کی کائنات مادہ ہی مادہ ہے یا اس کا میکاکی عمل اور رد عمل۔ نیوٹن کی کائنات بس ایک مشین ہے جسے ایک بار چلا دیا گیا اور وہ چل رہی ہے۔ یہاں نیکی اور بدی، یا شعور کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کائنات میں گوٹے کے ”فاؤسٹ“ اور ”میفسٹو“ پر ایک ہی قانون لاگو ہوتا ہے اور یہ قانون دونوں کے مختلف انجام کو باطل قرار دیتا ہے۔ ساری قدریں مادہ اور اس کی حرکت و جمود (Motion and inertia) کی قدریں ہیں، اور کچھ بھی نہیں۔ یوں تو آئین شائین نے بھی ابعاد اربعہ کے ساتھ ساتھ، یا اس سے ماورا یا توانائی کی پشت پر کسی عالی اولیٰ کے وجود کو اپنے ریاضیاتی فارمولے کی مدد سے ثابت نہیں کیا ہے، لیکن اپنی عملی زندگی میں، اس طرح واضح اشارے کیے ہیں اور اس کا نظریہ نور تو ہمیں بقول اقبال ”نور السموات والارض“ کے قرآنی تصور کی سرحد تک پہنچا دیتا ہے۔ نیوٹن اگرچہ ذہن اولیٰ کے وجود کا منکر نہیں ہے، لیکن جس مشینی تصور کائنات کو اس نے پیش کیا، اس سے بالفعل ذہن اولیٰ از خود خارج ہو گیا۔ ذہن اولیٰ کا کچھ رہا سہا تصور اگر بالقویٰ باقی رہ بھی گیا تو اس کی حیثیت محض ایک آئینی سربراہ مملکت کی سی رہی، بلکہ اس سے بھی کم۔ عملاً اس نے ذہن و فکر کی گرہیں کھولنے کی بجائے اور بھی انہیں الجھانے کا کام کیا آخر والٹیر کی نسل سخت منحصر سے دوچار ہوئی کہ ذہن اولیٰ کی فعالیت کو اس چلتی ہوئی مشین کے ساتھ کس طرح وابستہ تصور کیا جائے اور کیوں؟ بے چارہ لاک بھی اپنی لادینیت کے معاملے میں تقیہ کی روش اختیار کرنے کے باوجود اس ڈالے ہوئے پیچ کو سلجھانے سے قاصر ہی رہا اور لوگوں کی نگاہ صرف یہاں پہنچ کر رک گئی کہ سائنس کا دیا ہوا علم، حرف آخر نہیں ہے بلکہ نو بنو سوالات کا جواب دینا، اس کے ذمے باقی ہے۔ اسی طرح بعد میں آنے والوں کے لئے یہ بالکل آسان ہو گیا کہ ذہن اولیٰ کے تصور کی جو رہی سہی علامتی حیثیت تھی، اسے

افادی نقطہ نظر سے ٹھوس حقائق کی دنیا میں بے کار سمجھ کر رد کر دے۔ بالآخر ”خدا“ کو حیات مادی کے تمام امور سے بے دخل کر دیا گیا اور اسے کلیسا کے سپرد کر دیا گیا کہ یہ تقسیم کار بعض مادی اور سیاسی اغراض کے لئے کچھ باعث برکت ثابت ہو۔

یہ تو تھی اس لادینیت کی کہانی جس کی چولیس اب مل رہی ہیں اور بالخصوص ہمارے یہاں جو ”زلزلہ عالم افکار“ برپا ہوا ہے، اس میں بہت کچھ حصہ اقبال کا بھی ہے۔ اقبال نے مادہ کی جو تعبیر کی ہے، اس کی رو سے یہ محض بے جان برق پاروں کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ جوہری ”واقعات“ (Events) کا مجموعہ ہے۔ اس تعبیر کے سلسلے میں اقبال کو آئین شائین سے بھی کچھ دور تک سہارا ملا ہے، جس کے نظریے کی اچھی تشریح بقول اقبال، پروفیسر اے۔ این۔ وہاٹ کے نظریہ زمان پر دبی زبان سے تنقید بھی کی ہے، مگر حرکت کے بارے میں برٹنڈرسل (Bertrand Russell) کے توسط سے آئین شائین کے چہار البعاری تصور کائنات نے اسے آگے بڑھنے میں بڑی مدد دی ہے۔ اقبال کے نزدیک مادہ اور روح، دونوں ایک ہی مختلف الجنس حقیقت ہیں اور ان کی قدر مشترک جوہری واقعات کا ایک ایسا تسلسل ہے جس میں ماضی، حال اور مستقبل کا کوئی حقیقی امتیاز باقی نہیں رہتا۔ مستقبل ہر آن، کھلے امکان کی شکل میں موجود رہتا ہے۔ یہیں سے اقبال نے کائنات کے تخلیقی ارتقا (Emergent Evolution) کا وہ نظریہ اخذ کرنا چاہا ہے، جو آخرت کے ڈرامائی اچانک پن پر دلالت کرتا ہے اس کی ایک جھلک ان الفاظ میں ملتی ہے :

(“Unforeseeable and novel facts are, on it's plane of being and cannot be explained mechanically)

(اپنے ہی وجود کی سطح پر ایک ان دیکھی اور انجانی حقیقت جس کی میکانی تشریح ممکن نہیں ہے) اور اقبال نے اپنے تصور آخرت کے لئے اسی نقطہ نظر کا حوالہ دیا ہے.....

اقبال کا یہ لطیفہ کہ برگساں ”لاتسبو الدھر“ والی حدیث سن کر پھڑک اٹھا تھا، کوئی بنیادی فرق پیدا نہیں کرتا، کیونکہ اقبال نے برگساں کے تصور دہریت کا بت بالآخر توڑ ڈالا تھا۔ ایک ”سید زادے“ سے وہ یوں کہتا ہے :

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا

زناری برگساں نہ ہوتا!

بات دراصل یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ ”سلسلہ روز و شب“ سے اپنی ”قبائے صفات“ ضرور بناتی ہے لیکن اقبال کا مرد مومن ”تخلقوا باخلاق اللہ“ یا ”یزداں بکمند آور“ پر عمل کر کے اپنے زور خودی سے ”ابلق ایام“ کو اپنا مرکب بنا سکتا ہے۔ اگرچہ جدولی زمانہ (Serial Time) کے مقابلے میں زمان خالص کا مسئلہ، اقبال کے لئے آخری وقت تک پیچیدہ بنا رہا، لیکن اس کا اصل پیغام عمل ہے، کیونکہ اس کے نزدیک خود عمل ہی سے اپنا اظہار کرتی ہے۔ بہر حال یہ تو ماننا پڑے گا کہ زمانے کی جو تعبیر اقبال نے پیش کی ہے، اس سے نہ صرف نطشے کی دوری حرکت والی جبریت بلکہ برگساں کی مستقیم حرکت والی اندھا دھند روا روی کی بھی قلعی کھل گئی ہے، اور انفرادی خودی کے لئے وجہ تسکین بحال ہو گئی ہے کہ وہ ایک بڑی مشین کا مجبور پرزہ نہیں ہے، بلکہ کچھ تفویض کردہ اختیار (Autonomy) بھی رکھتا ہے۔ برگساں کی مستقیم حرکت کو اندھا دھند اور اخلاقی اعتبار سے غیر نصب العین اس لئے سمجھتا ہوں کہ محض عزم للیحات (Elan Vital) کی توجیہ کسی اخلاقی نصب العین کو واضح کرنے کے لئے کافی نہیں۔

گزشتہ اوراق میں زمانہ، ارتقا اور انسانی خودی کے بارے میں نطشے اور اقبال کے بین تضاد کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ اقبال نے نطشے کے تصور زمان، تصور ارتقاء اور تصور انسان پر بھی کچھ تنقیدیں کی ہیں نطشے نے ”فوق البشر“ (Super Man) کا بظاہر رجائی نظریہ پیش کیا تھا، لیکن فی الحقیقت وہ انتہا درجے کا جبری تھا۔ اس نے دراصل اپنی یاسیت کو رجائیت کے خول میں چھپا رکھا تھا۔

اقبال نے نطشے کے ابدی تکرار کی تشریح کے بارے میں، اپنے خطبے میں اور خطوط، نیز منظوم کلام میں سخت تنقید کی ہے۔ اپنے خطبے میں اس تخیل کی اس نے ان

الفاظ میں مذمت کی ہے! ”Nothing new, Fatalistic and Uninspiring“

اقبال حیات اخروی کو ”نیم حیاتیاتی“ ”Partly Biological“ مانتے ہیں اقبال

نے جہاں یہ کہا ہے کہ:

(”Heaven and hell are States not localities“) جنت اور دوزخ احوال

ہیں مقامات نہیں ہیں" تو اس سے ہرگز حیات اخروی کے نیم حیاتیاتی ہونے کی تردید نہیں، کیونکہ یہ ایک امر واقعہ ہے کہ اس باب میں اقبال نے واضح الفاظ میں اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اگرچہ حیات اخروی کی نوعیت اور ماہیت کا تصور مسلم حکماء میں متنازعہ فیہ رہا (کیونکہ قرآن کا منشا حیات اخروی کی ماہیت بتانا نہیں بلکہ اسے بطور ایک حقیقت کے منوانا تھا) اقبال نے ایک کتاب ("The Emergence of Life") پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے :

"انسان کے مرکر دوبارہ زندہ ہونے کا تصور یا نظریہ حیات بعد ممات مذہب کی تعلیمات کا ایک ایسا عنصر ہے جو سب سے زیادہ حیرت انگیز ہے، بلکہ میں کہوں گا، ناقابل یقین راز ہے... سائنسی دماغ کو یہ تصور محض واہمہ معلوم ہوتا ہے اور سائنس کے کسی طالب علم کو اس بات کا یقین تو آ ہی نہیں سکتا کہ اس کا جواز سائنس سے پیش کیا جا سکتا ہے، لیکن زیر بحث (ریاضیاتی) موضوع کی روشنی میں مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس تصور کو ممکنہ اور عقلی عقیدوں کی صف سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بات خلاف عقل تو معلوم ہوتی ہے (اگر ہم اس تصور کی ایک انتہائی عملی شکل یہ فرض کریں) کہ ایک انسان جو خندق میں بم پھٹ جانے سے پاش پاش ہو کر مر چکا ہے، اس کا جسم جن جوہری ذرات سے مرکب تھا، وہ دوبارہ اس طرح مجتمع ہو سکتے ہیں کہ مذکورہ انسان پھر زندہ ہو جائے، مگر جو (ریاضیاتی) موضوع اس وقت زیر بحث ہے، اس کی روشنی میں وجود انسانی کے واحدے یا اکائیاں ان تمام واحدوں یا اکائیوں سے جو ان کے مادی ماحول کی حیات گاہ کا کام دے چکے ہیں، اسی طاقت کے زیر عمل ہیں، جس نے انہیں پہلے مجتمع کیا تھا، تو اس میں کوئی چیز مزاحم نہیں ہو سکتی۔"

"قارئین میں سے جو حضرات مسلمان ہیں، ان کو... یہ بات محسوس ہوئی ہو گی کہ ایک فرنگی مفکر نے حیات بعد ممات کے تصور کی حمایت میں جو دلیل دی ہے، یہ قریب قریب وہی ہے، جو قرآن مجید میں اب سے ساڑھے تیرہ سو برس پہلے دنیا کے سامنے رکھی جا چکی ہے۔"

آگے چل کر اقبال نے مزید صراحت کی ہے کہ باوجودیکہ زیر تبصرہ کتاب میں مصنف نے عیسائی تصور آخرت کا حوالہ دیا ہے، مصنف کا اصل نظریہ عیسائیوں کے تصور آخرت کی نہیں بلکہ مسلمانوں کے تصور آخرت کی تائید کرتا ہے۔ کیونکہ عیسائی تصور آخرت عیسیٰ علیہ السلام کے دوبارہ جی اٹھنے کے ایک عقیدے پر مبنی ہے، دراصل حالے کہ قرآن کا تصور آخرت دو اور دوچار کی طرح سمجھ میں آنے والی اس دلیل پر مبنی ہے کہ جب انسان کچھ نہیں تھا تو کیسے بنا لہذا مر کر اور مٹ کر، اس کا دوبارہ وجود میں آ جانا ہرگز خلاف عقل نہیں ہے۔ اقبال نے اپنے اس مقالے میں قرآن کی متعدد آیات درج کی ہیں، مثلاً:

(۱) سورہ واقعہ : آیات ۳۷، ۳۸، ۶۰، ۶۲ سورہ عنکبوت، آیات ۱۹، ۲۰ اور سورہ المؤمنون آیات ۱۰۰، ۹۹

قابل غور بات یہ ہے کہ اقبال نے تو ”ابدی تکرار“ کو مانتے ہیں، نہ تناخ کو۔ نطشے پختہ تصور کے مقابلے میں گوئے کا تصور اقبال کے تصور سے زیادہ قریب ہے۔ اول الذکر کی نقاب پوش قنوطیت، عقیدہ تناخ کا اثر معلوم ہوتی ہے اور ثانی الذکر کی رجائیت عقیدہ آخرت کا۔ کونٹ کیسرلنگ نے اپنے سفر نامے میں گوئے کے تصور ارتقا کو ”دوری“ اور ”مستقیم“ کے بین بین یعنی مرغولائی (Spiral) قرار دیا ہے۔ اقبال کا تصور ارتقا برگساں کے تصور کی طرح مستقیم لیکن اخلاقی نصب العین کا حامل ہے۔ اقبال نو فلاطونیوں کی طرح اگر محض ماورائی یا اعیانی ہوتے تو نجات کا اخروی تصور ”مکتی“ یا ”تروان“ سے اخذ کرنا ان کے لئے چنداں مشکل نہ تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ انسانی خودی کے، ذات باری تعالیٰ کی خودی مطلق میں جذب کر دینے کو نجات نہیں بلکہ فنا سمجھتے ہیں، اقبال اس کے قائل نہیں ہیں :

”قطرہ دریا جو مل جائے تو دریا ہو جائے“

کام وہ اچھا ہے جس کا کہ مال اچھا ہے“

کیونکہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ قطرہ اگر اپنا علیحدہ وجود ہی کھو دے گا تو وصل کے ”مال“ سے لذت یاب ہونے کے لئے وہ تو باقی نہ رہے گا۔ خودی کی بقا اور نجات ان کے نزدیک صرف اس بات میں مضمر ہے کہ عین حضور باری تعالیٰ میں بھی ”فراق“ کی یا ”

فراقے در وصالے“ کی حالت برقرار رہے اور رویت باری تعالیٰ انسانی خودی کے لئے
محض نعمت بے کراں ہی نہیں، بلکہ اس کے ظرف اور ثبات کا امتحان ثابت ہو“
(خطبات ص ۱۹۸)

کائنات اور خودی کے اس غایتی (Teleological) تصور اور انسانی خودی کے
مقصدی اور نصب العینی موقف سے یہ بات خود بخود سمجھ میں آتی ہے کہ اقبال کے
نزدیک انسانی خودی کا منصب محض حیاتیاتی نہیں ہے، بلکہ اخلاقی ذمہ داریوں کو بھی
مستلزم ہوئے بغیر، صحیح راہ پر اور صحیح سمت میں سفر نہیں کر سکتی اور ہر قدم پر اپنا
امتحان کر کے اس آخری مرحلہ امتحان میں داخل نہیں ہو سکتی، جہاں پہنچ کر ہی اعلیٰ
ترین خودی (خدا) کے روبرو اسے اپنے ثبات و بقا کا یقین، ”عین الیقین“ کی حد تک
حاصل ہو گا۔ یہاں ممکن ہے یہ سوال پیدا ہو کہ کیا اس اعلیٰ مقام پر پہنچنے کے بعد،
خودی کا ارتقارک جائے گا؟ اول تو یہ سوال پیدا نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اوپر یہ عرض
کیا جا چکا ہے کہ اقبال کے نزدیک، عین حضور باری تعالیٰ میں بھی حالت ”فراق“ باقی
رہتی ہے، تاہم یہ سوال قابل غور ضرور ہے!

☆☆☆

(۳)

مثنوی ”اسرار خودی“

سب سے پہلے اقبال کی مثنوی ’اسرار خودی‘ ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی تھی۔ یہ ایک چھوٹے سائز کا ایڈیشن تھا۔ اس کے شروع میں اردو کا ایک مقدمہ بھی شامل تھا اور اسے سر علی امام کے نام منسوب کیا گیا تھا۔ اس میں چونکہ تصوف کے ایک خاص مسلک پر تنقید کی گئی تھی، لہذا ملک بھر میں اس کے خلاف احتجاج شروع ہو گیا۔ تصوف کے جس مسلک کی علامہ نے مخالفت کی تھی، اس کی وضاحت ان اشعار سے ہو گی:

ہوشیار اے حافظ صہبا گسار
جامش از زہر اجل سرمایہ دار
بے نیاز از محفل حافظ گزرا!
القدر! از گوسفنداں الخدرا!

صدیوں سے مسلمان حافظ کے مسلک تصوف پر چل رہے تھے، اور اس کی سچائی کو شک و شبہ سے بالا سمجھتے تھے۔ جب علامہ نے اس پر تنقید کی تو مخالفت کا ایک طوفان کھڑا ہو گیا، اور علامہ کی عظمت کو تسلیم کرتے ہوئے بھی، لوگ ان کے نقطہ نظر سے کسی طرح اتفاق نہ کر سکے۔ چنانچہ اس سلسلے میں علامہ پر تنقید اور اعتراضات کا سلسلہ چل نکلا جو اس وقت تک جاری رہا، جب تک علامہ ان متنازعہ اشعار کو خارج کرنے پر مجبور نہ ہو گئے۔ ذیل میں ان کی تنقیدات کی کچھ تفصیل دی جا رہی ہے:

(۱) حافظ محمد اسلم جیراج پوری نے حافظ پر علامہ کی تنقید کو ناپسند کیا اور ”جوہر

اقبال" نامی رسالے میں مخالفانہ مضمون شائع کیا۔

(۲) حکیم فیروز الدین طنغرائی نے "لسان الغیب" نامی رسالے میں اسلم جیراچپوری کے اعتراضات کی تائید کی۔

(۳) خان بہادر مظفر احمد فضلی، پشترز ڈپٹی کلکٹر نے "اسرار خودی" کے جواب میں ایک نظم لکھی اور حافظ کی مدح سرائی کی۔

(۴) خواجہ حسن نظامی دہلوی، جو علامہ کے بڑے مداح تھے، حافظ پر علامہ کی تنقید برداشت نہ کر سکے، چنانچہ انہوں نے اخبار "وکیل" میں ایک مخالفانہ مضمون لکھا جو ۲۹ / دسمبر ۱۹۱۵ء میں شائع ہوا۔

(۵) ایک صاحب نے "کشاف" کے قلمی نام سے ۲۲ / دسمبر ۱۹۱۵ء کے اخبار "وکیل" میں مخالفانہ مضمون شائع کیا۔

(۶) علامہ کے ایک مداح، سید سلیمان پھلواری بھی اس موقع پر علامہ کی مخالفت پر اتر آئے۔

(۷) ذوقی شاہ نے ایک طویل مضمون میں تصوف کو عین اسلام ثابت کیا۔

بالآخر علامہ اقبال نے اپنے نظریات کی وضاحت میں ایک مضمون ۱۵ / جنوری سنہ ۱۹۱۶ء کو اخبار "وکیل" میں شائع کیا۔ علاوہ ازیں، دو وضاحتی مضامین اور لکھے، تاہم علامہ کے مضامین اور علمی دلائل کے باوجود، معترض اپنے نقطہ نظر پر اڑے رہے اور علامہ کو اس اندھی عقیدت اور تقلید پرستی کے طوفان کے سامنے سپرانداز ہونا پڑا۔ (بحوالہ "اقبال کی صحبت میں" مرتبہ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی ص: ۹۵، ۹۷)

☆☆☆

(۴)

ویباچہ اسرار خودی از مصنف

(طبع اول)

”یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ، جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمینات مستیر ہوتے ہیں، یہ پر اسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے! یہ ”خودی“ یا ”انا“ یا ”میں“ جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمحل ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے، مگر جس کی لطافت مشاہدے کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت، میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرز عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے، اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی، جس کے حکماء و علماء نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لئے دماغ سوزی نہ کی ہو۔ مگر اس سوال کا جواب، افراد و اقوام کی دماغی قابلیت پر اس قدر انحصار نہیں رکھتا، جس قدر کہ ان کی افتاد طبیعت پر۔ مشرق کی فلسفی مزاج قومیں، زیادہ تر اسی نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی انا محض ایک فریب تخیل ہے، اور اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔ مغربی اقوام کا عملی مذاق، ان کو ایسے نتائج کی طرف لے گیا، جس کے لئے ان کی فطرت متقاضی تھی۔

ہندو قوم کے دل و دماغ میں، عملیات و نظریات کی ایک عجیب طریق سے آمیزش

ہوئی ہے۔ اس قوم کے مویشگاف حکماء نے قوت عملی کی حقیقت پر نہایت دقیق بحث کی ہے۔ اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انا کی حیات کا یہ مشہور تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے، عمل سے متعین ہوتا ہے، یا یوں کہئے کہ انسانی انا کی موجودہ کیفیات اور لوازمات، اس کے گزشتہ طریق عمل کا لازمی نتیجہ ہیں، اور جب تک یہ قانون عمل اپنا کام کرتا رہے گا، وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔ انیسویں صدی کے مشہور جرمن شاعر گوئے کا ہیرو ”فوسٹ“ (Faust) جب انجیل یوحنا کی پہلی آیت میں لفظ ”کلام“ کی جگہ ”عمل“ پڑھتا ہے (”ابتدا میں کلام تھا، کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام ہی خدا تھا“) تو حقیقت میں اس کی دقیقہ رس نگاہ اسی نکتے کو دیکھتی ہے، جس کو ہندو حکماء نے صدیوں پہلے دیکھ لیا تھا۔ اس عجیب و غریب طریق پر، ہندو حکماء نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت، اور بالفاظ دیگر جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا، اور اس میں کچھ شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جدت طرازی داد و تحسین کی مستحق ہے اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرات کے ساتھ، ان تمام نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں، جو اس قضیہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ جب انا کی تعین عمل سے ہے، تو انا کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترک عمل ہے یہ نتیجہ انفرادی اور ملی پہلو سے نہایت خطرناک تھا، اور اس بات کا مقتضی تھا کہ کوئی مجدد پیدا ہو جو ترک عمل کے اصلی مفہوم کو واضح کرے۔ بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا، کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک دلفریب پیرایے میں، اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی، اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں ہے، بلکہ ترک عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو۔ سری کرشن کے بعد سری رام نوج بھی اسی طریقے پر چلے۔ مگر افسوس ہے کہ جس عروس معنی کو سری کرشن اور سری رام نوج بے نقاب کرنا چاہتے تھے، سری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محبوب کر دیا، اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم رہ گئی۔

مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام عمل سے لازوال ہو سکتی ہے۔ مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں

ایک عجیب و غریب مماثلت ہے، اور وہ یہ کہ جس نقطہ خیال سے سری کرشن نے گیتا کی تفسیر کی، اسی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی، جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدۃ الوجود کو، جس کے وہ ان تھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اوصد الدین کرمانی اور فخر الدین عراقی، ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے، اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعراء اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہو سکتی تھی، جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے انہوں نے جزو اور کل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ، تخیل کی مدد سے طے کر کے ”رگ چراغ“ میں ”خون آفتاب“ اور ”شرار سنگ“ میں ”جلوہ طور“ کا بلاواسطہ مشاہدہ کیا۔

مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلہ وحدۃ الوجود کے اسباب میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا، مگر ایرانی شعراء نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا، یعنی انہوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔ علماء قوم میں سب سے پہلے غالباً ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ اور حکماء میں واحد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گیر میلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ مگر افسوس ہے کہ واحد محمود کی تصانیف آج ناپید ہیں۔ ملا محسن فانی کشمیری نے اپنی کتاب ”دبستان مذاہب“ میں اس حکیم کا تھوڑا سا تذکرہ لکھا ہے جس سے اس کے خیالات کا پورا اندازہ ہو سکتا ہے۔ ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی، شعر کی دل ربائی کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

شعراء میں شیخ علی حزیں نے یہ کہہ کر کہ ”تصوف برائے شعر گفتن خوب است“ اس بات کا ثبوت دیا ہے کہ وہ حقیقت حال سے آگاہ تھے، مگر باوجود اس بات کے، ان کا کلام شاہد ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کے اثرات سے محفوظ نہ رہ سکے۔ ان حالات میں یہ کیونکر ممکن تھا کہ ہندوستان میں اسلامی تخیل، اپنے عملی ذوق کو محفوظ رکھ سکتا۔ مرزا بیدل علیہ الرحمۃ لذت سکون کے اس قدر دل دادہ ہیں کہ ان کو جنبش نگاہ تک

نزاکت ہا است در آغوش مینا خانہ حیرت
مژہ برہم مزن تاشکنی رنگ تماشارا

اور امیر مینائی مرحوم فرماتے ہیں کہ :

دیکھ جو کچھ سامنے آجائے منہ سے کچھ نہ بول!
آنکھ آئینے کی پیدا کر دہن تصویر کا!

مغربی اقوام اپنی قوت عمل کی وجہ سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں، اور اسی وجہ سے اسرار زندگی کو سمجھنے کے لئے ان کے ادبیات و تخیلات اہل مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔ اگرچہ مغرب کے فلسفہ جدید کی ابتداء ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی کے نظام وحدت الوجود سے ہوتی ہے، لیکن مغرب کی طبائع پر رنگ عمل غالب تھا۔ مسئلہ وحدۃ الوجود کا یہ طلسم، جس کو ریاضیات کے طریق استدلال سے پختہ کیا گیا تھا، دیر تک قائم نہ رہ سکتا تھا۔ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا، اور رفتہ رفتہ فلاسفہ مغرب، بالخصوص حکمائے انگلستان کے عملی ذوق کی بدولت، اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے۔ جس طرح رنگ و بو وغیرہ کے لئے مختص حواس ہیں، اسی طرح انسانوں میں ایک اور حاسہ بھی ہے جس کو حس ”واقعات“ کہنا چاہئے۔ ہماری زندگی، واقعات گرد و پیش کے مشاہدہ کرنے اور ان کے صحیح مفہوم کو سمجھ کر عمل پیرا ہونے پر منحصر ہے۔ مگر ہم میں سے کتنے ہیں جو اس قوت سے کام لیتے ہیں، جس کو میں نے ”حس واقعات“ کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے؟ نظام قدرت کے پر اسرار بطن سے واقعات پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ہوتے رہیں گے، مگر بیکن سے پہلے کون جانتا تھا کہ یہ واقعات حاضرہ، جن کو نظریات کے دلدادہ فلسفی اپنے تخیل کی بلندی سے بہ نگاہ حیرت دیکھتے ہیں، اپنے اندر حقائق و معارف کا ایک گنج گراں مایہ پوشیدہ رکھتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ انگریزی قوم کی عملی نکتہ رسی کا احساس تمام دنیا کی قوموں پر ہے، کہ اس قوم میں ”حس واقعات“ اور اقوام عالم کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی ”دماغ یافتہ“ فلسفیانہ نظام جو واقعات متعارفہ کی تیز روشنی کا متحمل نہ ہو سکتا ہو، انگلستان کی سرزمین میں آج تک مقبول نہیں ہوا۔ پس حکمائے انگلستان کی تحریریں،

ادبیات عالم میں ایک خاص پایہ رکھتی ہیں، اور اس قابل ہیں کہ مشرقی دل و دماغ سے مستفید ہو کر، اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کریں۔

یہ ہے ایک مختصر خاکہ اس مسئلے کی تاریخ کا جو اس نظم کا موضوع ہے۔ میں نے اس دقیق مسئلے کو فلسفیانہ دلائل کی پیچیدگیوں سے آزاد کر کے تخیل کے رنگ میں رنگین کرنے کی کوشش کی ہے، تاکہ اس کی حقیقت کو سمجھنے اور غور کرنے میں آسانی پیدا ہو۔ اس دیباچے سے اس نظم کی تفسیر مقصود نہیں، محض ان لوگوں کو نشان راہ بتلانا مقصود ہے، جو پہلے سے اس عسیر الفہم حقیقت کی دقتوں سے آشنا نہیں۔ مجھے یقین ہے کہ سطور بالا سے کسی حد تک یہ مطلب نکل آئے گا۔ شاعرانہ پہلو سے اس نظم کے متعلق کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ شاعرانہ تخیل محض ایک ذریعہ ہے اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا کہ لذت حیات، انا کی انفرادی حیثیت، اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ یہ نکتہ مسئلہ حیات مابعد الموت کی حقیقت کو سمجھنے کے لئے بطور ایک تمہید کے کام دے گا۔

ہاں، لفظ خودی کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں معنی غرور استعمال نہیں کیا گیا، جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے۔ مرکب لفظ ”نیخودی“ میں بھی اس کا یہی مفہوم ہے اور غالباً محسن تاثیر کے اس شعر میں بھی، لفظ خودی کے یہی معنی ہیں۔

غریق قلزم وحدت، دم از خودی نہ زند
بود محال کشیدن، میان آب، نفس

☆☆☆

(۵)

اقبال کا ایک یادگار وضاحتی خط

ڈاکٹر نکلسن کے نام

۱ مثنوی اسرار خودی کے انگریزی ترجمہ نکلسن کی اشاعت کے بعد انگلستان کے رسائل و اخبارات میں اس پر جو تبصرے شائع ہوئے، ان میں عموماً اقبال کے فلسفہ خودی کے بارے میں بعض غلط فہمیوں کا اظہار کیا گیا تھا۔ چنانچہ ۲۴ / جنوری ۱۹۲۱ء کو اقبال نے نکلسن کے نام ایک مفصل خط لکھا، جس میں انہوں نے اپنے موقف کی وضاحت کی تھی۔ اقبال کا یہ خط کئی جگہ شائع ہو چکا ہے۔ چنانچہ انور بیگ کی تصنیف "the East The poet of" میں بھی شامل ہے۔ اس خط کا مکمل ترجمہ درج ذیل ہے (۱۱ ص)

لاہور۔ مورخہ ۲۴ / جنوری ۱۹۲۱ء

محترمی ڈاکٹر نکلسن! شفیع صاحب (مولوی محمد شفیع صاحب، پرنسپل اورینٹل کالج) کے نام آپ کے خط سے معلوم ہو کر مجھے بڑی خوشی ہوئی کہ آپ کا ترجمہ اسرار خودی، انگلستان میں بڑی توجہ اور شوق سے پڑھا گیا۔ بہر حال بعض انگریزی تبصرہ نگار، میرے بعض خیالات اور نطشے کے نظریات میں بظاہر قدرے مشابہت سے غلط فہمی میں مبتلا بھی ہوئے۔

۱۔ تھینیم ("Athenaeum") میں لکھنے والے تبصرہ نگار، حقائق کی بعض غلطیوں سے زیادہ تر متاثر ہوئے، جس کے لئے مصنف پر کوئی ذمہ داری عاید نہیں ہوتی۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ اگر وہ میری ان اردو نظموں کی تاریخ اشاعت سے واقف ہوتے، جن کے حوالے ان کے تبصرے میں شامل ہیں، تو وہ میری ادبی سرگرمیوں کے ارتقا کے

بارے میں 'یقیناً بالکل مختلف رائے قائم کرتے۔ انسان کامل کے بارے میں میرے نظریے کو بھی وہ صحیح طور پر نہیں سمجھتے اور اسے وہ جرمن مفکر کے "مرد برتر" کا مترادف سمجھ بیٹھے ہیں۔ میں نے تصوف کے نظریہ انسان کامل کے موضوع پر آج سے بیس سال قبل لکھا تھا، جبکہ میں نطشے کے نظریے سے بالکل نا آشنا تھا۔ وہ اس وقت "انڈین اینٹی کیوری" (Indian Antiquary) میں شائع ہوا تھا، اور بعد ازاں ۱۹۰۸ء میں میری تصنیف "فلسفہ عجم" میں شامل کیا گیا۔ انگریزی کے قارئین، اس نظریے سے جرمن مفکر کی وساطت سے نہیں بلکہ عظیم قابلیت کے ایک انگریز مفکر کی وساطت سے آشنا ہوئے۔ میری مراد ہے، الیگزینڈر صاحب (Alexander) جن کے گلاسکو والے گینفرڈ (Galford) خطبات، گزشتہ سال شائع ہوئے ہیں "دیوتا اور خدا" کے موضوع پر اس کا باب (Chapter 1 book IV, Vol, II P. 341) قابل مطالعہ ہے۔ صفحہ ۳۳۷ پر وہ کہتے ہیں :

"اس طرح دیوتا، ذہن انسانی کے لئے وہ دیگر بلند تر تجرباتی وصف ہے، جسے کائنات جنم دینے میں منہمک ہے۔ یہ حقیقت کہ کائنات ایک ایسے وصف کی حامل ہے، ہمیں یقینی طور پر معلوم ہے۔ ہم یہ نہیں جان سکتے کہ وہ وصف ہے کیا، کیونکہ نہ تو ہم اس سے محفوظ ہو سکتے ہیں اور نہ اس کا تصور کر سکتے ہیں تاہم ہماری قربان گاہیں، اس لامعلوم خدا کے حضور میں ا۔ ستادہ (قائم) ہیں اگر ہم یہ جان سکتے کہ دیوتا کیا ہے اور الوہیت کا حامل ہونے کی کیفیت کیا ہے، تو پہلے ہمیں دیوتا جیسا بننا پڑے گا۔ الیگزینڈر کا خیال میرے خیال سے زیادہ دلیرانہ ہے۔"

مجھے یقین ہے کہ کائنات میں ایک الوہی رجحان ہے لیکن اس رجحان کا کامل اظہار ایک اعلیٰ تر انسان کی صورت میں ہو گا، نہ کہ ایک دیوتا "God" کے روپ میں جو وقت (Time) کا پابند (ماتحت) ہو، جیسا کہ سکندر صاحب Alexander اس موضوع کی بحث میں مراد لیتے ہیں۔ میں سکندر کے تصور خدا سے متفق نہیں ہوں، لیکن یہ بات واضح ہے کہ میرے تصور انسان کامل کی اجنبیت انگریز قاری کی نگاہ میں بہت گھٹ جائے گی، اگر وہ اپنے ہی ملک کے مفکر کے خیالات کی وساطت سے اسے سمجھنے کی

کوشش کرے گا۔ لیکن یہ مسٹر ڈیکنس کا تبصرہ تھا، جس میں مجھے زیادہ دلچسپی محسوس ہوئی اور میں اس کے بارے میں کچھ معروضات پیش کروں گا۔ براہ کرم میرا یہ خط ان تک پہنچا دیجئے۔ مجھے یقین ہے کہ اپنے تبصرے کے بارے میں وہ میری رائے جاننا پسند فرمائیں گے۔

(۱) میرے نام مسٹر ڈکنسن کے ذاتی خط سے معلوم ہوتا ہے کہ غالباً ان کا خیال یہ ہے کہ میں نے اپنی نظم (مثنوی اسرار خودی) میں جسمانی قوت کی تکریم کی ہے لیکن یہ ان کی غلط فہمی ہے۔ میں روحانی قوت پر یقین رکھتا ہوں نہ کہ جسمانی قوت پر۔ میرا ایمان یہ ہے کہ اگر کسی قوم کو حق کی حمایت یا حفاظت کے لئے لاکارا جائے تو اس کا فرض ہے کہ جہاد کرے لیکن میں اور ہر طرح کے حرب و ضرب کا مخالف ہوں (حضرت میاں میر اور شہنشاہ ہند کا قصہ!) میرے نزدیک ڈکنسن کی یہ رائے بالکل درست ہے کہ جنگ بہر حال ایک تخریبی عمل ہے، خواہ حق و انصاف کے لئے لڑی جائے یا فتوحات اور استحصال کے لئے، بہر صورت جنگ کا سدباب ہونا لازم ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ معاہدے صلح نامے، مالشی یا پنچائتی فیصلے، جنگ کا خاتمہ نہیں کر سکتے۔ اگر زیادہ موثر کوششیں کی جائیں، تب بھی طاقت ور، مہذب اور حوصلہ مند قومیں، کمزور اور پس ماندہ قوموں کے استحصال کے لئے، بظاہر زیادہ پرامن اور مہذب حربے اختیار کریں گی۔ حقیقت یہ ہے کہ اپنے سماجی مسائل حل کرنے، اور اپنے باہمی تنازعوں کو طے کرنے کے لئے، ہمیں ایک جیتی جاگتی شخصیت درکار ہے، جو بین الاقوامی اختلافات کے لئے یقینی بنیادیں فراہم کر سکے۔ پروفیسر میکینزی (Prof. Mackenzie) نے اپنی تصنیف: "Social Philosophy" کے دیباچے کی آخری دو سطروں میں کتنی سچی بات کہی ہے:

”مثالی انسان کے بغیر مثالی معاشرہ قائم نہیں ہو سکتا، اور ان کی تعمیر کے لئے ہمیں نہ صرف بصیرت درکار ہے بلکہ قوت محوکہ بھی، آتش بھی اور روشنی بھی! اپنے سماجی مسائل کا ایک فلسفیانہ شعور و ادراک بھی شاید ہمارے زمانے کی اہم ترین ضرورت نہیں ہے۔ ہمیں پیغمبر بھی درکار ہیں اور اساتذہ بھی! کارلائل، ٹالسٹائی اور رسکن جیسی ہستیاں، بلکہ شاید ایک نیا مسیح! کسی

نے سچ کہا ہے کہ ہمارے زمانے کا پیغمبر، ایک دنیا دار انسان ہونا چاہئے، جو محض صدا بہ صحرا ہو کر نہ رہ جائے۔ درحقیقت ہمارے زمانے کے ویرانے تو ہماری پر ہجوم سڑکیں اور بستیاں ہیں جہاں پیغمبروں کو ہونا چاہئے!“

”شاید ہماری خاص ضرورت، نئے زمانے کے شعراء کی ہے، پیغمبروں کی اتنی نہیں ہے، یا کوئی ایسا ہو جو شاعر بھی ہو اور پیغمبر بھی نئی نسلوں کے ہمارے شعراء نے ہمیں فطرت پرستی سکھائی ہے، اور ہمیں اس میں حسن ازل کا جلوہ دیکھنے کا درس دیا ہے ہم اب بھی اس کے منتظر ہیں جو ہمیں انسان میں حسن ازل کا جلوہ اسی وضاحت کے ساتھ دکھائے۔ مندرجہ بالا خیالات کی روشنی میں، میں چاہتا ہوں کہ برطانوی عوام، مثالی انسان کی میری اس تعریف کو پڑھیں۔ صلح ناموں اور معاہدوں سے انسانی خانوادے کے باہمی تنازعے اور جنگوں کی تباہ کاریاں ختم نہیں ہو سکتیں!

(۲) مسٹر ڈکنسن نے میرے ایک مقولے ”سخت بنو“ (”Be hard“) کا حوالہ بھی دیا ہے۔ یہ قول حقیقت کے اسی نظریے پر مبنی ہے، جسے میں نے اس نظم (اسرار خودی) سے اخذ کیا ہے میرے عقیدے کے مطابق، حقیقت مجموعہ ہے ان انفرادیتوں کا جو کشمکش کے نتیجے میں ایک ہم آہنگ کلیت (harmonious whole) بنتی جاتی ہیں یہ کشمکش، زندگی کی بہتر صورتوں کی ارتقا اور ذاتی بقائے دوام کی ایک ضرورت ہے۔ نطشے، ذاتی بقائے دوام کا معتقد نہیں تھا جو لوگ اس کے آرزو مند ہیں، ان کے بارے میں وہ میری بے باکی سے کہتا ہے! ”کیا تم وقت کے کندھے پر ایک مستقل بوجھ بننا چاہتے ہو؟ زمان (وقت) کے بارے میں اپنے غلط تصور کی بنا پر وہ یہ کہا کرتا تھا، اور زمان کے مسئلے سے جو اخلاقی پہلو وابستہ ہے، اس پر اس نے کبھی غور ہی نہیں کیا۔ برخلاف اس کے، میں بقائے دوام (ابدیت) کو انسان کی بلند ترین آرزو سمجھتا ہوں، جس پر اسے اپنی تمام قوتیں مرکوز رکھنی چاہئے، اور اسی لئے میں، بشمول تصادم و کشمکش، ان تمام اقسام کی فعلیت (عملی جدوجہد) کی ضرورت کا قائل ہوں جو انسانی شخصیت کو زیادہ سے زیادہ مستحکم بناتی ہیں اور اسی مقصد کے پیش نظر، میں نظریاتی تصوف، اور بے عمل سکوں پرستی کو معیوب سمجھتا ہوں۔ کشمکش و تصادم سے میری دلچسپی سیاسی اعتبار سے ہرگز نہیں، بلکہ خصوصیت سے محض اخلاقی حیثیت سے ہے جبکہ نطشے کا نقطہ نظر

جدید طبیعی سائنس ہمیں بتاتی ہے کہ مادی قوت کا ذرہ (جوہر) نے ہزاروں سال کے ارتقا سے اپنی موجودہ صورت حاصل کی ہے، تاہم یہ ناپیدار ہے اور غائب بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہی صورت حال ذہنی جوہر، یعنی انسانی شخصیت کے بارے میں بھی ہے اس نے بے انتہا مسلسل سعی و کوشش کے بعد اپنی موجودہ صورت حاصل کی ہے تاہم ان مراحل کے بعد، اس کی ناپیداری، ذہنی علم الامراض کے مختلف مظاہر سے بالکل واضح ہے۔ اگر اسے اپنے وجود کا تسلسل قائم رکھنا ہے، تو اپنے ماضی کے تجربات سے جو سبق سیکھا ہے، اسے نظر انداز نہیں کر سکتا اور قبل ازیں اسے جو استحکام حاصل ہوا ہے، اسے برقرار رکھنے کے لئے، اسی قسم کی قوتیں درکار ہوں گی۔ یہ ممکن ہے کہ اپنے اگلے سفر میں، فطرت (قدرت) کچھ قوتوں میں ترمیم و ترمیم کرے، یا ان کو مطلق ختم کر دے (مثلاً باہمی جدال کی صورت میں رونما ہونے والی کشمکش کو) جو اب تک اس کے ارتقا کو متعین یا مستحکم کرتی ہیں اور اس کی پایداری کو حاصل کرنے کے لئے نئی قوتوں سے کام لے جو اب تک نسل انسانی کے علم میں نہیں ہیں۔ لیکن میں اس امر کا اعتراف کرتا ہوں کہ میں اس معاملے میں مثالیت پسند نہیں ہوں، اور یقین رکھتا ہوں کہ وہ وقت ابھی بہت دور ہے۔ مجھے اندیشہ ہے کہ ابھی عرصہ دراز یا مستقبل بعید تک وہ سبق سیکھے گی جو یورپ کی جنگ عظیم نے اس کو سکھایا ہے۔ بس اب یہ بات واضح ہے کہ کشمکش کی ضرورت تسلیم کرنے میں، میرا خاص مقصد اخلاقی ہے۔ مسٹر ڈکنسن نے بد قسمتی سے ”سخت بنو“ کا پہلو مطلق انداز کر دیا ہے

(۳) مسٹر نکسن مزید فرماتے ہیں کہ اگرچہ میرا فلسفہ آفاقی ہے، لیکن میری طرف سے اس کا اطلاق مخصوص اور محدود ہے۔ یہ ایک لحاظ سے صحیح ہے انسان دوستی کا نصب العین، شاعری اور فلسفے میں، ہمیشہ آفاقی رہا ہے، لیکن اگر آپ اسے ایک موثر نصب العین بناتے ہیں اور اصل زندگی میں اس پر عمل کرتے ہیں، تو آپ اسے شعرا اور فلاسفہ سے شروع نہ کریں، بلکہ ایسے عام معاشرے میں شروع کریں جو اس لحاظ سے ایک فتنہ یا محدود قسم کا ہو کہ اس کا ایک مسلک و مذہب اور واضح طور پر متعین طور طریقے ہوں، لیکن شخصی نمونوں اور ترغیب و تخریص کے اثر سے اس کی حدیں

برابر پھیلتی جائیں میرے عقیدے کے مطابق، اسلام ایسا ہی معاشرہ ہے ”رینان“ کا یہ بیان غلط ہے کہ سائنس، اسلام کا سب سے بڑا دشمن ہے۔ نہیں نہیں، اسلام کا سب سے بڑا دشمن تو رنٹ و نسل کا تصور ہے۔ بلکہ درحقیقت عالم انسانیت کا دشمن بھی یہی نسل پرستی ہے اور انسانیت کے علم برداروں کا یہ فرض ہے کہ ابلیس کی اس خوفناک ایجاد کے خلاف، علم بغاوت بلند کر دیں۔ جب سے میں نے یہ دیکھا کہ نسل یا علاقے اور ملک پر مبنی قومیت کا تصور عالم اسلام میں بھی پھیلتا جا رہا ہے، اور جب سے میں نے یہ محسوس کیا کہ مسلمان بھی، عالم گیر انسانیت کے اپنے اعلیٰ نصب العین کو نظر انداز کرتے ہوئے، عداقائی قومیت کے تصور کے فریفتہ ہو رہے ہیں، تب سے ایک مسلمان، اور ساری انسانیت کے بھی خواہ کی حیثیت سے، میں نے اپنا فرض سمجھا کہ ان کو ارتقائے انسانیت کے بارے میں، ان کے اصل منصب اور کردار کی یاد دہانی کر دوں بعض مخصوص حالات کے تقاضے سے نسلی یا قومی تنظیموں کی عملی سرگرمیاں، اجتماعی زندگی کی بقا و ارتقاء کے لئے ضروری ہوتی ہیں اور ایسے مخصوص عارضی حالات میں، منظم اقدام کی مخالفت، مقصود نہیں لیکن اگر ایسی سرگرمیوں کو حیات انسانی کا بنیادی مظہر قرار دیا جائے تو میں اس بات کی سخت ترین الفاظ میں تردید کروں گا۔ اسلام اور ملت اسلامیہ سے انتہائی عداوت و محبت کے باوجود، اگر میں ایک مخصوص معاشرے، یعنی اسلامی معاشرے کے مسائل کی طرف متوجہ ہوں، تو اس کا سبب ایک عملی مجبوری ہے، کیونکہ دنیا کے تمام معاشروں میں ایک معاشرہ میرے لئے عملاً سب سے زیادہ موزوں و مناسب ہے، ورنہ انسانیت کی آفاقی وحدت کے حق میں تو قرآن مجید تمام چھوٹے چھوٹے اختلافات کو نظر انداز کرتے ہوئے، یہ پیغام دیتا ہے کہ آؤ ہم سب اپنے مشترک مقاصد و اغراض کی بنیاد پر متحد ہو جائیں۔

مجھے اندیشہ ہے کہ مسٹر ڈکنسن کے ذہن میں ”خون کے پیاسے“ اسلام کا قدیم یورپی تصور و توہم، اب تک منڈلا رہا ہے زمین پر خدا کی حکومت (The Kingdom of God Earth) میں صرف مسلمان ہی نہیں تمام انسان شامل ہیں، بشرطیکہ وہ رنگ، نسل اور قومیت کے بتوں کو خیرباد کہہ دیں اور ایک دوسرے کے ساتھ بردارانہ سلوک کریں۔ بین الاقوامی انجمنیں، معاہدے اور منشور، جن کا ذکر مسٹر کینیر نے کیا ہے اور

بڑے بڑے سامراج اور سلطنتیں، خواہ کیسا ہی جمہوریت کا لباوہ اوڑھے ہوں، انسانیت کو ظلم و جبر سے ہرگز نجات نہیں دلا سکتے انسانیت کی نجات، تمام انسانوں کی مکمل آزادی اور مساوات میں مضمر ہے، ہمیں شدید ضرورت اس امر کی ہے کہ سائنس کے تخریبی مقاصد میں یکسر انقلاب لایا جائے، جن کی بدولت انسانیت بتلائے عذاب ہے، اور مقتدر خواص کی اس شرپسند و فتنہ انگیز سیاست کا مطلق سدباب کیا جائے، جو پس ماندہ اور کمزور قوموں کی تباہی و بربادی کے منصوبے بناتی رہتی ہے۔

مجھے اس سے انکار نہیں کہ دیگر لوگوں کی طرح مسلمانوں نے بھی جنگیں لڑیں اور فتوحات کی ہیں، اور ان کے بعض سرداروں اور رہنماؤں نے اپنے ذاتی عزائم کو مذہب کی آڑ میں چھپائے رکھا ہے، لیکن مجھے کامل یقین ہے کہ ملک گیری اور نبرد آزمائی، اسلام کے بنیادی مقاصد میں ہرگز نہیں تھے درحقیقت میں تو اسے اسلام کی ترقی کی راہ میں ایک بہت بڑی رکاوٹ سمجھتا ہوں اس میں شک نہیں کہ مسلمانوں نے عظیم سلطنتیں قائم کرنے میں کامیابی حاصل کی، لیکن اس طرح انہوں نے زیادہ تر اپنے سیاسی تصورات اور نصب العین کو کفر و شکر کے رنگ میں ڈھال دیا اور اپنے عقاید و ایمان میں مضمر بعض اہم ترین قوتوں کو نظر انداز کر دیا اسلام یقیناً بے حد کشش و جاذبیت کا حامل ہے، لیکن یہ جذب و کشش، اسے بہر حال، علاقائی فتوحات سے حاصل نہیں ہوئی بلکہ اس کشش کا راز، اس کی تعلیمات کی سادگی میں، معقولیت پسندی میں اور پیچیدہ قسم کے مابعد الطبیعیاتی عقاید سے مبرا ہونے میں مضمر ہے، یہ حقیقت کہ اسلام اپنی اندرونی قوت سے دلوں کو مسخر کرنے میں کامیاب ہو سکتا ہے، چین میں مسلم مشن کے کارنامے سے کافی واضح ہو جاتا ہے، جہاں کسی سیاسی دباؤ کے بغیر، لاکھوں وابستگان ملت پیدا ہو گئے مجھے امید ہے کہ بیس سال سے زیادہ عرصے تک عالمی فکر کے گرے مطالعے کے بعد مجھے اتنی بصیرت ضرور حاصل ہو گئی ہے کہ مسائل و معاملات کا منصفانہ جائزہ لے سکوں۔

میری فارسی مثنویوں (اسرار و رموز) کا مقصد، اسلام کی تبلیغ نہیں میرا مقصد تو صرف ایک آفاقی، سماجی تشکیل نو کی دریافت و انکشاف ہے، اور اس کوشش میں، فلسفیانہ طور پر، یہ ناممکن ہے کہ ایک ایسے معاشرتی نظام کو نظر انداز کر دوں جو اسی

واضح مقصد کے ساتھ قائم و دائم ہے کہ ذات پات اور رنگ و نسل کے تمام امتیازات کو ختم کر دے، اور جو اس عالم مادی کے معاملات کا بنگاہ غائر جائزہ لیتے ہوئے (دنیا طلبی اور دنیا سازی کے برخلاف) بے نیازی اور بے غرضی کے ان جذبات کی پرورش کرتا ہے جو، اپنے پڑوسیوں کے ساتھ، اس کے تعلقات میں نہایت ضروری اور لازمی ہیں یورپ میں اسی چیز کی کمی ہے، اور یہی وہ بات ہے جو وہ اب بھی ہم سے سیکھ سکتا ہے۔

ایک بات اور — میری گزارشات (میرے وضاحتی نوٹ میں) جو اب آپ کے تعارف ”اسرار خودی“ کا ایک حصہ ہیں، میں نے عمداً مغربی حکماء کے حوالے سے اپنے موقف کی وضاحت کی ہے، تاکہ اہل انگلستان کو میرے نظریات کے سمجھنے میں اس سے کچھ سہولت پیدا ہو جائے میں باسانی قرآن کی روشنی میں، نیز مسلم صوفیہ اور حکماء (مثلاً ابن عربی، عراقی، واحد محمود، الجبلی اور حضرت مجدد سرہندی وغیرہ) کے حوالے سے، اپنے ماضی الضمیر کی وضاحت کر سکتا تھا، درحقیقت ”اسرار“ کے پہلے ایڈیشن کے تعارف (بزبان اردو) میں، میں نے اسی طرح وضاحت کی ہے۔

میرا یہ دعویٰ ہے کہ اسرار خودی کا فلسفہ قدیم مسلم صوفیہ و حکماء کے افکار و تجربات کے زیر اثر مکمل ہوا ہے، حتیٰ کہ برگسان کا تصور زمان بھی، ہمارے صوفیا کے لئے مطلق اجنبی نہیں ہے۔ قرآن مجید، یقیناً کوئی مابعد الطبیعیات کی کتاب نہیں ہے، لیکن قرآن نے انسانی زندگی اور اس کے مقدر کے بارے میں ایک ایسا واضح اور مخصوص نظریہ پیش کیا ہے، جسے بالآخر ایک فلسفیانہ اہمیت کے نظریے کی صورت میں پیش ہونا تھا۔ ایسے فلسفیانہ مسئلے اور قضیے کے بارے میں، دور حاضر کے ایک جدید مسلم طالب علم کا بیان، بالخصوص ایسی صورت میں جبکہ وہ اس عظیم صحیفے کے زیر اثر، مذہبی تجربے اور فلسفے کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے، ”پرانی بوتلوں میں نئی شراب“ کے مترادف ہرگز نہیں ہے۔ یہ تو محض قدیم فلسفیانہ حقائق کی، جدید حالات کی روشنی میں، ایک نئی پیشکش ہے۔ یہ ایک افسوسناک صورت حال ہے کہ مسلم فلسفہ و فکر کی تاریخ سے اہل مغرب کم تر آشنا ہیں کاش مجھے اتنی فراغت ہوتی کہ مغربی طلبہ پر یہ واضح کر سکتا کہ کس طرح فلسفیانہ غور و فکر کے نتیجے میں ساری دنیا کو، برادرانہ وحدت کی ایک لڑی میں پرویا جا سکتا ہے! (۱)

(۶)

علامہ اقبال کا ایک یادگار مکتوب (۱۲/ دسمبر ۱۹۳۶ء)

بنام پروفیسر ظفر احمد صدیقی

۱ تمہید: پروفیسر ظفر احمد صدیقی نے ۱۹۳۷ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے شعبہ فلسفہ میں لیکچرار کی حیثیت سے تدریس کا آغاز کیا، پھر ریڈر اور پروفیسر، نیز صدر شعبہ فلسفہ اور ڈین آرٹس فیکلٹی کے مناصب پر فائز رہے۔ ۱۹۷۳ء میں ملازمت سے سبک دوش ہونے کے بعد علی گڑھ ہی میں رہائش پذیر ہوئے۔ علی گڑھ یونیورسٹی کے ماحول اور ذاتی کوشش و کاوش نے ان کے علمی و ادبی ذوق کو جلا بخشی۔ ۱۹۳۳ء تا ۱۹۳۵ء علی گڑھ میگزین کے مدیر رہے۔ ۱۹۳۸ء میں رسالہ ”اقبال“ جاری کیا جو ۱۹۴۰ء تک شائع ہوتا رہا۔ شاعری سے بھی شغف رہا۔ کلام کا مجموعہ ”فکر و نظر“ شائع ہو چکا ہے۔ پروفیسر ظفر احمد صدیقی کو علامہ اقبال سے بڑی عقیدت رہی ہے۔ اقبالیات پر انہوں نے دقیق اور معیاری کام کیا ہے۔ اس سلسلے میں ”مثنوی پس چہ باید کرد“ کا منظوم اردو ترجمہ ”حکمت کلیسی“ کے نام سے ۱۹۵۵ء میں علی گڑھ سے شائع ہوا۔ اقبال پر ان کے فاضلانہ خطبات کا ایک مجموعہ ”اقبال۔ فلسفہ اور شاعری“ کے نام سے ۱۹۷۵ء میں طبع ہو چکا ہے۔ ان کے ایم۔ اے کے زمانہ طالب علمی میں علی گڑھ یونیورسٹی کے شعبہ اردو میں ایک انجمن ”اردوئے معلیٰ“ قائم ہوئی تھی۔ انجمن کے اجلاس میں پروفیسر رشید احمد کے علاوہ، پروفیسر عبدالعلیم اور پروفیسر ظفر احمد صدیقی بھی شریک ہوتے تھے۔ پروفیسر عبدالعلیم ترقی پسندوں کی ترجمانی کرتے، اور پروفیسر ظفر احمد اسلام اور مسلمانوں کے حوالے سے بات کرتے تھے۔ ایسی ہی ایک بحث کے دوران میں پروفیسر عبدالعلیم نے

اقبال کی شاعری اور فلسفہ پر اعتراضات کیے، پروفیسر ظفر صدیقی نے جوابات دیے اور اس بحث کی روشنی میں ایک نظم بھی لکھی جس کے کچھ منتخب اشعار درج ذیل ہیں :

اک دوست کہ میخانہ مغرب کے ہیں مے خوار

کہنے لگے اقبال کے ہو تم بھی پرستار

اقبال کہ اک فلسفی خانہ نشین ہیں

رفتار زمانہ سے خبردار نہیں ہیں

اس دور ترقی میں بھی ہیں جنگ کے حامی

سچ پوچھو تو یہ ان کے تخیل کی ہے حامی

دیتے ہیں بہت زور وہ تعلیم خودی پر

مطلب یہ ہے بن جاؤ مسوئلی و ہٹلر

میں نے کہا گر خاطر نازک پر نہ ہو بار

اک تلخ حقیقت کا مجھے کرنا ہے اظہار

اقبال جو کہتے ہیں خودی ہو تری عالی

مطلب یہ ہے تلوار نہ جوہر سے ہو خالی

اشعار میں آتی ہے جو شاہیں کی حکایت

ہے ازراہ تمثیل نہ ازراہ حقیقت

مطلب یہ ہے کہ سرگرم عمل تیری خودی ہو

لیکن یہ ضروری نہیں منزل بھی وہی ہو

چنگیز و ہلاکو میں بھی اک جوش خودی تھا

گم کردہ منزل تھا مگر قافلہ ان کا

افسوس کہ جس قوم کا مقصد بھی ہو عالی

ہو اس کی خودی مردہ عمل جوش سے خالی

(درمیان کے متعدد اشعار، بغرض اختصار، حذف کر دیے گئے)

یہ نظم علامہ اقبال کی نظر سے گزری تو انہوں نے اپنے خیالات کی مزید وضاحت کے لئے زیر تبصرہ خط لکھا۔۔۔ علامہ اقبال کے خط کا عکس سب سے پہلے علی گڑھ

یونیورسٹی میں شائع ہوا تھا۔ پھر شیخ عطاء اللہ نے ”اقبالنامہ“ (مجموعہ مکاتیب اقبال حصہ اول) میں شائع کیا اور عکس بھی بعین شائع کر دیا۔ بشیر احمد ڈار نے ”انوار اقبال“ (ص: ۲۱۷، ۲۲۰) میں خط کا متن بہتر صورت میں شائع کیا ہے، اس کے باوجود عکسی خط کی روشنی میں درست متن پیش کرنے کی کوشش کی گئی۔ ذیل میں خط کا جو متن درج کیا گیا ہے، اس میں عکس خط سے مطابقت کا خاص اہتمام کیا گیا ہے۔

لاہور، ۱۲ / دسمبر ۱۹۶۶ء

جناب من!

۱۔ معترض قادیانی معلوم ہوتا ہے اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ قرآن کریم کی تعلیم سے بے بہرہ ہے۔ علیٰ ہذا لقیاس اسلامی تصوف میں مسئلہ خودی کی تاریخ، نیز میری تحریروں سے ناواقف محض ہے۔ موخر الذکر صورت میں، میں اسے معذور جانتا ہوں۔ آخر اس غلامی کے زمانے میں مسلمانوں کے پاس کون سا ذریعہ ہے، جس سے وہ اپنی آئندہ نسلوں کو اسلامی تصورات کے بننے اور بگڑنے کی تاریخ سے آگاہ کر سکیں۔ غلام قومیں مادیت کو روحانیت پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہو جاتی ہیں اور جب ان میں خوئے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتی ہیں، جس کا مقصد قوت نفس اور روح انسانی کا ترفع ہو۔

۲۔ اعتراض کا جواب آسان ہے۔ دین اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدے کی رو سے ہر شے پر مقدم ہے، نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لئے حدود متعین کرتا ہے۔ ان حدود کے متعین کرنے کا نام، اصطلاح اسلام میں ”شریعت“ یا قانون الہی ہے۔ خودی خواہ خواہ مسولینی کی ہو، خواہ ہٹلر کی، قانون الہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی تسکین کے لئے پامال کیا۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانے میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔ فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں، دوسری صورت میں قانون الہی و اخلاق کی پابند ہے۔ بہر حال حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام

طریقت ہے۔ جب احکام الہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ اعمال و عواطف باقی نہ رہیں اور رضائے الہی اس کا مقصود ہو جائے، تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے، بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے۔ لیکن ہندی اور ایرانی صوفیا میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر، فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدے کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اس تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔

۳۔ معترض کا یہ کہنا کہ اقبال اس دور ترقی میں جنگ کا حامی ہے، غلط ہے۔ میں جنگ حامی نہیں ہوں، نہ کوئی مسلمان شریعت کی متعینہ حدود کے ہوتے ہوئے، اس کا حامی ہو سکتا ہے۔ قرآن کی تعلیم کی رو سے جہاد یا جنگ کی صرف دو صورتیں ہیں: محافظانہ اور مصالحانہ۔ پہلی صورت میں، یعنی اس صورت میں جبکہ مسلمانوں پر ظلم کیا جائے اور ان کو گھروں سے نکالا جائے، مسلمانوں کو تلوار اٹھانے کی اجازت ہے (نہ کہ حکم)۔ دوسری صورت میں جس میں جہاد کا حکم ہے، سورہ ۹: ۳۹ میں بیان ہوئی ہے۔ ان آیات کو غور سے پڑھو تو آپ کو معلوم ہو گا کہ وہ چیز جس کو سیموئیل ہوور، جمعیت اقوام کے اجلاس میں "Collective Security" کہتا ہے۔ قرآن نے اس کا اصول کسی سادگی اور وضاحت سے بیان کیا ہے۔ اگر گزشتہ زمانے کے مسلمان مدبرین اور سیاست دان قرآن پر تدبر کرتے تو اسلامی دنیا میں "جمعیت اقوام" کو بنے ہوئے آج کئی صدیاں گزر گئی ہوتیں۔ جمعیت اقوام جو زمانہ حال میں بنائی گئی ہے، اس کی تاریخ بھی یہی ظاہر کرتی ہے کہ جب تک اقوام کی خودی قانون الہی کی پابند نہ ہو، امن عالم کی کوئی سبیل نہیں نکل سکتی۔ جنگ کی مذکورہ بالا دو صورتوں کے سوائے، میں اور کسی جنگ کو نہیں جانتا۔ جوع الارض کی تسکین کے لئے جنگ کرنا اسلام میں حرام ہے۔ علیٰ ہذا القیاس دین کی اشاعت کے لئے تلوار اٹھانا بھی حرام ہے۔

۴۔ شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں ہے۔ اس جانور میں اسلامی فقر کے تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں: (۱) خوددار و غیرت مند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا

شکار نہیں کھاتا۔ (۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا۔ (۳) بلند پرواز ہے۔ (۴)
خلوت پسند ہے۔ (۵) تیز نگاہ ہے۔

آپ کے خط کا جواب حقیقت میں طویل ہے، لیکن افسوس کہ میں طویل خط لکھنا
تو درکنار، معمولی خط کتابت سے بھی قاصر ہوں۔ والسلام۔

محمد اقبال

☆☆☆

(۷)

اقبال کا نظریہ خودی

”خودی“ کا لفظ مختلف لغتوں میں مندرجہ ذیل معنی میں آیا ہے :

(الف) انانیت، خود پرستی، خود مختاری، خود سری، خود رائی

(ب) خود غرضی (ج) غرور، نخوت، تکبر (نور اللغات)

اردو فارسی ادبیات میں ”خودی“ عموماً غرور و نخوت کے معنوں میں استعمال ہوتا رہا ہے۔ مثلاً سودا کہتے ہیں :

ہائے پہنچا نہ گیا قید خودی سے اب تک

اپنے ہی دام سے چھٹنا مجھے دشوار ہوا

اکبر الہ آبادی :

ترک خودی سے مائل پندار ہو گئے

آزاد ہوتے ہوتے گرفتار ہو گئے

ظاہر ہے کہ مندرجہ بالا مثالوں میں خودی کا لفظ منفی معنوں میں استعمال ہوا ہے اور عموماً لفظ ”خودی“ سے محض منفی معانی ہی مراد لیے جاتے تھے۔ البتہ مولانا جلال الدین رومی نے اپنی مثنوی میں لفظ ”خودی“ عام معنوں سے ہٹ کر بھی استعمال کیا ہے اور غرور و نخوت کے علاوہ خود داری اور عرفانِ نفس کا مفہوم بھی لیا ہے :

با خودی یا بے خودی دو چار زد

بے خود اندر دیدہ خود خار زد

با خودی تو لیک مجنوں بے خود است

در طریق عشق بیداری بد است

رومی کے یہاں معنوی طور پر بھی ”خودی“ کا مفہوم پایا جاتا ہے، یعنی انہوں نے اپنے اشعار میں ”خود شناسی“ اور خود داری کا درس دیا ہے۔ مثلاً یہ اشعار ملاحظہ ہوں :

صد ہزاراں فصل داند از علوم

جان خود رای نداند آں ظلوم

قیمت ہر کالہ می دانی کہ چیت

قیمت خود راندانی ز احمقیست

داند از خاصیت ہر جوہرے

در بیان جوہر خود چوں خرے

چونکہ علامہ اقبال نے مثنوی مولانا روم کا کثرت سے مطالعہ کیا ہے، لہذا گمان غالب ہے کہ اپنا فلسفہ خودی مرتب کرنے میں بھی رومی کے افکار و خیالات سے مستفید ہوئے ہوں گے۔ چنانچہ اسرار خودی میں ”خودی“ کا نظریہ پیش کرتے ہوئے اس امر کی طرف اشارہ بھی کیا ہے :

باز بر خوانم ز فیض پیر روم

دفتر سربستہ اسرار علوم

جان او از شعلہ ہا سرمایہ دار

من فروغ یک نفس مثل شرار

لیکن نظریہ خودی، حضرت علامہ اقبال کی فکر کا موضوع بنا رہا جس کے تمام پہلوؤں پر انہوں نے بڑی شرح و بسط کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ اقبال نے ابتدا ہی میں، اس بات کو واضح کر دیا کہ ”خودی“ سے ان کی مراد غرور و نخوت ہرگز نہیں بلکہ اس سے عرفان نفس اور خود شناسی مراد ہے۔ چنانچہ ”اسرار خودی“ کے پہلے ایڈیشن کے دیباچے میں رقم طراز ہیں : ”ہاں لفظ ”خودی“ کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں معنی ”غرور“ استعمال نہیں کیا گیا، جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے۔“ تقریباً

یہی مفہوم اقبال کے اس شعر میں ادا ہوا ہے :

خودی کی شوخی و تندہی میں کبر و ناز نہیں
جو ناز ہو بھی تو بے لذت نیاز نہیں

علامہ اقبال کے نزدیک حیات سربسرا انفرادی ہے۔ خدا تعالیٰ بھی ایک فرد ہے البتہ وہ بے مثال و یکتا فرد ہے۔ یہ کائنات افراد کی ایک انجمن ہے اور ازل سے ابد تک اپنی تکمیل کے مدارج طے کرتی رہے گی :

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید

کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کن فیکوں

اس کائنات کی تکمیل میں خدائے تعالیٰ کے ساتھ انسان بھی ایک حد تک شریک کار ہے اور وہ بھی تخلیقی صلاحیتوں سے بہرہ مند ہے، اگرچہ ”احسن الخالقین“ صرف اسی خالق یکتا کی ذات ہے۔ انسان کے تخلیقی کارناموں کو اقبال نے ”نہایت حسین انداز میں“ اپنی ایک نظم ”محاوہ مابین خدا و انسان“ میں بیان کیا ہے :

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم!

سفال آفریدی ایغ آفریدم!

بیابان و کسار و راغ آفریدی

خیابان و گلزار و باغ آفریدم!

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم

من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم!

اس لئے انسان کا اخلاقی اور مذہبی نصب العین ”نفسی خودی“ نہیں بلکہ اثبات خودی ہے۔ انسان کو چاہئے کہ ”تخلقوا باخلاق اللہ“ (اپنے آپ کو صفات الہیہ سے متصف کرو) پر عمل کرتے ہوئے، ذات باری تعالیٰ سے زیادہ سے زیادہ قرب حاصل کرے!

اقبال کا نظریہ خودی، دراصل فلسفہ وحدۃ الوجود کے رد عمل کے طور پر وجود میں آیا ہے۔ وحدت الوجود کا تعلق، تصوف سے نہیں بلکہ یہ تو ایک یونانی فلسفی کی لغویت ہے! اسلامی تصوف میں وحدۃ الوجود کا نظریہ ”نوفلاطونیت“ کے زیر اثر داخل ہو گیا۔

نوفلاطونیت، قدیم یونانی فلسفی، افلاطون (م- ۳۴۷- ق م) کے افکار و خیالات کی شرح و تفسیر میں تیسری صدی عیسوی میں ایک مستقل نظریے بلکہ ”دبستان فکر“ کی صورت میں نمودار ہوا۔ اس نظریے کو اجمالاً ”یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔ ”وجود“ دراصل ”واحد“ ہے، اور وہی ”وجود واحد“ جملہ موجودات کا سرچشمہ یا منبع ہے۔ تمام کائنات پہ طریق تجلی اسی وجود واحد سے نکلی ہے اور بالآخر لوٹ کر اسی ”وجود واحد“ میں محو ہو جائے گی۔ اس کائنات میں جو کچھ ”موجود“ ہے وہ صرف اسی ”وجود واحد“ کی نمود ہے، ورنہ کوئی مستقل وجود نہیں رکھتا۔ نیز یہ کہ خدا تعالیٰ ہی عین کائنات ہے، گویا درحقیقت وہ اور کائنات ایک ہی ہیں۔ خدا کی ذات ہر تعبیر و توصیف سے بالاتر ہے۔ وہ ”واجب الوجود“ ہے۔ عقل کے ذریعے، اس تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اس کے لئے، باطنی مشاہدہ اور جذب و شوق درکار ہے۔

جب خلفائے عباسیہ کے عہد میں، یونانی علوم و فنون، مثلاً طب، منطق، نجوم، ہیئت، فلسفہ، وغیرہ مدارس و مکاتب میں رائج ہوئے تو ان علوم کے ساتھ مسلمانوں نے ”نوفلاطونیت“ کے نظریے کو بھی اپنا لیا۔ مسلمان مفکرین میں شیخ محی الدین ابن عربی (م ۶۳۰ / ۱۲۳۰ء) پہلے مفکر ہیں جنہوں نے ”مسئلہ وحدت الوجود“ کو نہایت شرح و بسط کے ساتھ، اسلامی تصوف کے رنگ میں پیش کیا۔ پھر یہ نظریہ شعراء کی نکتہ آفرینوں کا موضوع بن کر، خواص و عوام میں رائج ہو گیا۔

اسلام کی بنیادی تعلیم ”توحید“ ہے، گویا عقیدہ توحید جزو ایمان ہے۔ لیکن چونکہ فلسفہ نوفلاطونیت کے نظریہ وحدت الوجود، اور اسلامی عقیدہ توحید میں ایک لفظی مناسبت و مشابہت ہے، لہذا تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں صوفیائے اسلام نے اسے اپنا لیا اور اسی کو توحید کا باطنی پہلو قرار دے کر، اسلامی تصوف کا لازمی جزو بنا لیا۔ اس دور کے صوفیہ، حضرت ذوالنون مصری اور بایزید بسطامی وغیرہ نے اس فلسفے کے زیر اثر، طرح طرح کے افکار و خیالات کا اظہار کیا ہے۔ حتیٰ کہ ایسے کلمات کہے گئے گویا کہ وہ خدا کی ذات میں اس طرح محو ہو چکے ہیں کہ اپنی ہستی کا احساس بھی باقی نہ رہا۔ چنانچہ ”سجانی ما اعظم شانی“ (یعنی میری ذات گویا ذات مطلق کی طرح بڑی عظمت و شان والی ہے!) تصوف کی ان بدعتوں کی وجہ سے، نوبت منصور کے نعرہ ”

انالحق" تک پہنچی۔ چنانچہ منصور بن حلاج کا عبرت ناک واقعہ، تاریخ تصوف میں انہی گمراہیوں کی بڑی مشہور یادگار ہے! شیخ محی الدین ابن عربیؒ اس بات پر مصر ہیں کہ وحدۃ الوجود ہی دراصل اسلام کی حقیقت ہے۔ اس دعوے کے ثبوت میں انہوں نے قرآن اور حدیث سے متعدد من گھڑت شواہد پیش کیے ہیں۔ وہ کہتے ہیں "و نحن اقرب الیہ من جبل الوریث" (اور ہم اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ اس سے قریب ہیں) سے مراد اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ خدا خود بندہ کے اعضا و جوارح ہے۔ نیز حدیث میں آیا ہے کہ "خلق آدم علی صورتہ (آدم کو اپنی ہی صورت میں پیدا کیا) ان کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان میں خدا کی تمام صفات موجود ہیں درحقیقت یہ اسی کی صفات ہیں" جن کا ظہور انسان میں ہوا ہے۔ اس لحاظ سے انسان گویا صفات الہی کا مجسمہ ہے (ص ۱۰۹) وحدۃ الوجود سے متعلق شیخ محی الدین ابن عربیؒ کے مندرجہ بالا خیالات نے ان کے ہم عصر اور زمانہ مابعد کے صوفیا پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ رفتہ رفتہ یہ خیالات اسلامی ممالک میں اس قدر عام ہو گئے کہ قطع نظر صوفیا کے، عربی، فارسی، اردو اور دیگر زبانوں کے متصوفین شعراء بھی، وحدت الوجود کی زد میں آ گئے۔ ان لوگوں نے اپنی شاعری میں اس ہمہ گیر نظریے کو نہایت آب و تاب کے ساتھ پیش کیا، جن سے بڑے مضر اثرات مرتب ہوئے اور عالم اسلام میں عقیدہ توحید کی اصل روح فوت ہو گئی۔ علامہ اقبال نے اس نظریہ وحدت الوجود کے خلاف نہایت جرات کے ساتھ آواز بلند کی اور اس کے رد عمل کے طور پر، دنیا کے سامنے "خودی" کے نام سے اپنا جدید نظریہ پیش کیا۔ انہوں نے واضح الفاظ میں بتایا کہ نظریہ وحدت الوجود، غلط اور خلاف حقیقت ہے۔ انسان انسان ہے اور خدا، خدا۔ ایک خالق ہے دوسرا مخلوق۔ انسان کی اپنی بالکل جداگانہ شخصیت اور انفرادیت ہے۔ وہ "تخلقوا باخلاق اللہ" پر عمل کر کے اپنی شخصیت اور انفرادیت کو درجہ کمال تک پہنچا سکتا ہے اور بالآخر وہ انسان کامل کے منصب عظمیٰ پر فائز ہو سکتا ہے۔ بقول اقبال :

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے

خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے؟

انسان کا مرتبہ اصل میں اسلام کی تعلیم کے مطابق یہی ہے۔ شیخ محی الدین ابن

عربی کی وساطت سے "نوفلاطونیت" کے خاص مسئلہ وحدت الوجود نے اس کو تباہ کیا۔
علامہ اقبال لکھتے ہیں :

"اسی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی" اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کے زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ ان تھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک جزو لاینفک بنا دیا۔۔۔ اور رفتہ رفتہ تمام عجمی شعراء اسی رنگ میں رنگین ہو گئے حضرت علامہ اپنے ایک مکتوب (بنام مولانا اسلم جیراح پوری) میں فرماتے ہیں :

"تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے (اور یہی مفہوم قرن اولیٰ میں پایا جاتا تھا) تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف، فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے۔۔۔ اور نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے، تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے" (ص ۱۱۱) حضرت علامہ نے سراج الدین پال کے نام اپنے خط میں، ابن عربی پر اس سے زیادہ تلخ لہجے میں تنقید کی ہے، فرماتے ہیں : "تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے، جس نے "لمعات" میں "فصوص الحکم" سے محی الدین ابن عربی کی تعلیمات کو نظم کیا ہے اور اسی حوالے سے، افلاطون کے نظریہ تصورات کو "مسلک گوسفندی" قرار دیا ہے :

"گوسفندے در لباس عالم است

حکم او بر جان صوفی محکم است

حضرت شیخ احمد سرہندی "مجدد الف ثانی نے بھی، جو بر صغیر پاک و ہند کے ایک بہت بڑے صوفی گزرے ہیں، شیخ محی الدین ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود پر سخت تنقید کی ہے، اور یہ ثابت کیا ہے کہ سلوک میں، سالک کی آخری منزل، جیسا کہ عام طور پر صوفیا کا عقیدہ ہے "وحدۃ الوجود" نہیں بلکہ اس سے بھی آگے اور ایک منزل ہے، جسے مقام "عبدیت" کہنا چاہئے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر سالک پر یہ عیاں ہو جاتا ہے وہ ایک بندہ محض ہے۔ "واجب الوجود" کے تصور سے اس پر خدا سے اتحاد و

اتصال کی جو کیفیت طاری ہوتی ہے، وہ کوئی دائمی کیفیت نہیں ہے بلکہ عارضی ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ بندہ، بندہ اور خدا، خدا ہے۔ شیخ احمد سرہندی اور مجدد الف ثانی کے اس نقطہ نظر سے علامہ اقبال بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ وہ اپنی ”خودی“ کو فنا کر کے ”خدا“ یا انائے مطلق میں ضم ہو جانے کے ہرگز قائل نہیں اور مقام ”عبدیت“ یا مقام ”بندگی“ کو ترک کر کے ”شان خداوندی“ قبول کرنے کے لئے قطعاً راضی نہیں ہیں۔

متاع بے بہا ہے سوز و ساز آرزو مندی

مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی

علامہ اقبال ”مقام عبدیت“ کو حیات انسانی میں اس قدر اہمیت دیتے ہیں کہ ان کے عقیدے میں، یہ مقام ”عبدیت“ محکم ہو جائے تو فقیر، بادشاہ بن جاتا ہے :

چوں مقام عبده محکم شود

کاسہ در یوزہ جام جم شود

وحدة الوجود کے زیر اثر صوفیاء کائنات کی نفی کے ساتھ ساتھ اپنی ہستی کو بھی ہیج قرار دیتے ہیں۔ ان کے عقیدے میں حیات انسانی کی غایت، خدایا ہستی مطلق میں فنا ہو کر ”بقا“ کا درجہ حاصل کرتا ہے۔ لیکن علامہ اقبال کہتے ہیں کہ انسان کی ہستی ”حق“ ہے :

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں

باقی ہے نمود سیمائی

حق بات کو لیکن میں چھپا کر نہیں رکھتا

تو ہے تجھے جو کچھ نظر آتا ہے، نہیں ہے

حیات انسانی، اس قدر حق ہے کہ ان کے خیال میں خدا کا منکر، ملا کے نزدیک اگر ”کافر“ ہے، تو خود اپنی ذات کا منکر، ”کافر تر“ : منکر حق نزد ملا کافر است منکر خود نزد من کافر تراست اس بنا پر وہ ”فنا و بقا“ کی عام صوفیانہ تعبیر سے اتفاق نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک فنا، بقا، ذات خداوندی میں نہیں بلکہ احکام الہی کی کامل پابندی میں ہے۔ چنانچہ اکبر الہ آبادی کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

”حقیقی اسلامی بے خودی ”فنا“ میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات، رجحانات و تمیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا پابند ہو جانا ہے، اس طرح کہ اس پابندی کے نتائج سے انسان بالکل لاپرواہ ہو جائے اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے۔ یہی اسلامی تصوف کے نزدیک فنا ہے۔“

اسی طرح مولوی ظفر احمد صدیقی کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

”بہر حال حدود ”خودی“ کے تعین کا نام ہے ”شریعت“ اور شریعت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام ”طریقت“ ہے۔ جب احکام الہی ”خودی“ میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ ”خودی“ کے پرائیوٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف ”رضائے الہی“ اس کا مقصد ہو تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے ”فنا“ کہا ہے، بعض نے اسی کا نام ”بقا“ رکھا ہے۔“ (ص ۷۱)

احکام الہی کی بجائے ذات خداوندی میں ”فنا“ ہونے کے متعلق وہ لکھتے ہیں :

”دوسری وہ ”بے خودی“ جو بعض صوفیائے اسلامیہ اور تمام ہندو جوگیوں کے نزدیک ”ذات انسانی“ کو ”ذات باری“ میں فنا کر دینے سے پیدا ہوتی ہے اور یہ ”فنا“ ”ذات باری“ میں ہے، نہ کہ احکام باری ہے۔“ (ص ۷۱)

ان کے نزدیک ”یہ فنا“ یا ”خودی“ مذہبی اور اخلاقی اعتبار سے نہایت مضر ہے اور ”فنا“ یا ”بے خودی“ کی ”وحدت الوجودی“ تفسیر، بقول اقبال ”بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی“ اس لیے ان کی تمام تحریریں اس تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ اقبال کے عقیدے میں ”فنا“ کے معنی ”فنائی احکام اللہ“ ہے نہ کہ ”فنائی ذات اللہ“ جیسا کہ عام صوفیا کا مسلک ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک ”اتحاد بذات حق“ کوئی شے نہیں۔ انسان ایک خاص ”انفرادی شخصیت“ کا مالک ہے۔ اس کی اس ”انفرادی حیثیت“ اور خدا کی ”انفرادیت“ میں کوئی تضاد نہیں۔ خدا ایک کامل ترین ”فرد“ ہے۔ لامحالہ انسان اور خدا کے مابین جو نسبت ہے، وہ ”عبودیت“ کی نسبت ہے، نہ کہ ”عمینیت“ کی نسبت۔ انسان عابد ہے، خدا

نظریہ خودی، نہ صرف اقبال کے فلسفہ و فکر کا مرکزی نکتہ ہے بلکہ نقطہ آغاز بھی ہے۔ مثنوی اسرار خودی کی اشاعت (۱۹۱۵ء) سے پہلے، ایک نظم ”شمع و شاعر“ (فروری ۱۹۱۲ء) میں خودی کے موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں :

اپنی اصلیت سے ہو آگاہ اے غافل کہ تو
قطرہ ہے لیکن مثال بحر، بے پایاں بھی ہے
کیوں گرفتار طلسم ہیچ مقداری ہے تو
دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکت طوفاں بھی ہے
ہفت کشور جس سے ہو تسخیر بے تیغ و تنگ
تو اگر سمجھے تو تیرے پاس وہ سماں بھی ہے
تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاج تنگی داماں بھی ہے

پروفیسر نکلسن نے جب اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ انگلستان میں شائع کیا تو بعض انگریز نقادوں نے اپنے تبصروں میں یہ خیال ظاہر کیا کہ اقبال کا فلسفہ خودی، جرمنی کے فلسفی نطشے کے افکار و نظریات سے ماخوذ ہے اور اسی طرح اقبال کا تصور ”مرد مومن“ بھی نطشے کے نظریہ فوق البشر کا چرہ ہے۔ حالانکہ نطشے کا فوق البشر خدا کے وجود کا منکر ہے، بلکہ وہ کہتا ہے کہ خدا مر گیا (نعوذ باللہ) تاکہ فوق البشر زندہ رہے۔ جبکہ اقبال کا انسان کامل یا مرد مومن، احکام الہی کا پابند ہے اور اپنے آپ کو خدا کا نائب اور خلیفہ تصور کرتا ہے۔ بقول اقبال :

”نائب حق در جہاں بودن خوش است

بر عناصر حکمراں بودن خوش است

اقبال نے اسرار خودی میں جو کچھ بیان کیا ہے اس کا ماخذ قرآن حکیم اور تعلیمات رسول کریمؐ ہیں۔ چنانچہ اقبال بارگاہ رسالت ماب میں فریاد کنال ہیں :

گردلم آئینہ بے جوہر است

در بہ حرم جز بقراں مضمحل است

خسک گرداں بادہ در انگور من
 زہر ریز اندر مئے کافور من
 روز محشر خوار و رسوا کن مرا
 بے نصیب از بوسہ پاکن مرا

مولانا عبدالسلام ندوی (مصنف "اقبال کامل") "فلسفہ خودی" کے ماخذ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ان کے فلسفہ خودی کے تمام اساسی مضامین درحقیقت قرآن مجید سے ماخوذ ہیں اور قرآن مجید میں فضیلت انسانی، تسخیر فطرت، عزم و استقلال، جرات و شجاعت فتح و نصرت، حمیت و غیرت اور قدرت و اختیار پر بکثرت آیتیں موجود ہیں اور انہی آیتوں نے قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی خودی کو جلال و جمال دونوں کا بہترین مجموعہ بنا دیا تھا۔ ڈاکٹر صاحب نے یہ تمام مضامین قرآن مجید سے لئے ہیں" (اقبال کامل - صفحہ: ۳۱۶-۳۱۷)

اقبال کے مطابق خودی کا تقاضا یہ ہے کہ ہر فرد اپنی صلاحیتوں کو پہچانے، اپنی قوتوں کو عمل کے سانچے میں ڈھال دے اور عمل پیہم ہی کو اپنا مقصود زندگی بنالے، کیونکہ عمل ہی سے زندگی تشکیل پذیر و فروغ گیر ہوتی ہے۔ خودی دراصل انسان کی ذات میں پوشیدہ ایک محرک قوت ہے۔ یہی وہ وسیلہ ہے جو انسان کے وجود میں پوشیدہ منتشر صلاحیتوں اور توانائیوں کو شیرازہ بند کر کے اس کو زبردست قوت کا حامل بنا دیتی ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ
 غالب و کار آفریں کار کشا کار ساز

وہ لکھتے ہیں:

"حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت کو اپنے قلب و جگر کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکام الہی، خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و عواطف، میلانات و خواہشات، باقی نہ رہیں، اور صرف رضائے الہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض صوفیائے اسلام نے "فنا" کہا ہے، بعض

نے اس کا نام ”بقا“ رکھا ہے۔“

حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوقات میں انسان کو برتری اور فضیلت بخشی ہے۔ اسے زمین پر اپنا نائب و خلیفہ بنانے کے لئے منتخب کیا بلکہ اس کی تخلیق ہی اس مقصد سے کی گئی ہے کہ اس کے ذریعے تمام عالم وجود میں خدا اپنے ارادوں اور مقاصد کا اظہار کر سکے اور انسان خدا کی ودیعت کردہ صلاحیتوں سے کام لے کر ان مقاصد کی تکمیل کر سکے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ انسان کی خودی اپنے ارادے کو خالق کائنات کے حکم اور ارادے کے تابع کر دے۔ اسی میں انسان کی خودی کی معراج ہے۔

خودی کے ساز میں ہے عمر جاوداں کا سراغ
خودی کے سوز سے روشن ہیں امتوں کے چراغ

☆☆☆

تربیت خودی کے مراحل

علامہ اقبال نے خودی کی تربیت کے تین مراحل بیان کیے ہیں: (۱) اطاعت (۲) ضبط نفس اور (۳) نیابت الہی۔

اطاعت: اطاعت کے دائرے وہی ہیں جو قرآن حکیم نے متعین کیے ہیں۔ یعنی 'اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم' اللہ کی اطاعت، اس کے رسول کی اطاعت اور تم میں سے جو تمہارا اولی الامر ہو اس کی اطاعت کرو۔ لفظ اولی الامر سے چونکہ ہمارا ذہن فوری طور پر آمر سیاسی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے لہذا عموماً اس سے سیاسی حاکم مراد لیا جاتا ہے۔ لیکن علمائے دین نے "امر" سے "امر بالمعروف" مراد لیا ہے، لہذا اگر حاکم خلیفہ ہے تو وہی اور صرف وہی اولی الامر ہے، ورنہ بصورت دیگر حاکم اعلیٰ، اولی الامر کی تعریف میں نہیں آتا۔ گویا اطاعت سے مراد امر بالمعروف کا حق رکھنے والے کی اطاعت اور اس سے بڑھ کر نبی صلعم کی اطاعت اور سب سے بڑھ کر اللہ کی اطاعت ہے۔ چونکہ نبی صلعم کا کوئی حکم اپنی طرف سے نہیں ہوتا اور اولی الامر کا کوئی حکم بھی نبی اکرم اور اللہ کے حکم سے متصادم و متباین نہیں ہو سکتا۔

جب انسان اطاعت میں کامل ہو جاتا ہے، تو پھر ضبط نفس کا مرحلہ آتا ہے۔ ضبط نفس سے مراد وہی صفت ہے جسے قرآن حکیم کی زبان میں "صبر" کہا گیا ہے اور بار بار "صبر" کی تلقین کی گئی ہے اور فرمایا گیا ہے: "ان اللہ مع الصابرين"۔ اطاعت میں کامل ہونے کے بعد ضبط نفس یا صبر سے مراد یہ ہے کہ کمال اطاعت سے انسان، فطرت کی مخفی اور ظاہری قوتوں پر غالب آ جاتا ہے اور ان قوتوں کو حکم دینے کا حق حاصل کر لیتا ہے، لہذا اب اگر وہ صبر اور ضبط نفس سے کام نہ لے گا، تو اس کی قوت قاہرہ انسانوں کی ہلاکت کا باعث ہو سکتی ہے۔ لیکن صبر اور ضبط نفس اعلیٰ ترین انسانی صفات

ہیں اور یہ صفات رحمتہ اللعالمین کے مظاہر میں سے ہیں۔

”ضبط نفس“ کے بعد تیسرا مرحلہ ”نیابت الہی“ کا ہے۔ دراصل یہ مرحلہ بھی ہے اور منزل بھی۔ کیونکہ انسان کے لئے معراج کمال بھی ہے کہ نیابت الہی کے مقام پر فائز ہو کر، ارشاد الہی کے مطابق: ”انی جاعل فی الارض خلیفہ“ کا مصداق بن جائے، اور بقول اقبال نائب حق صرف انسانوں ہی پر حکمران نہیں ہوتا بلکہ تمام مخلوقات بلکہ جملہ عناصر بھی اس کے غلام ہو جاتے ہیں:

نائب حق ہچو جان عالم است
ہستی او ظل اسم اعظم است

☆☆☆

دیباچہ ”رموز بے خودی“

(اشاعت اول ۱۹۱۸ء)

یہ مثنوی کسی طویل الذیل دیباچے کی محتاج نہیں۔ تاہم اس کے مقاصد کی ایک مختصر تشریح بے خودی ہے۔ جس طرح حیات افراد میں جلب منفعت، دفع مفرت، تعین عمل و ذوق حقائق عالیہ، احساس نفس کے تدریجی نشوونما، اس کے تسلسل، توسیع اور استحکام سے وابستہ ہے، اسی طرح ملل و اقوام کی حیات کا راز بھی، اسی احساس یا بالفاظ دیگر ”قومی انا“ کی حفاظت، تربیت اور استحکام میں مضمر ہے۔ حیات ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ افراد قوم کسی آئین مسلم کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات کے حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال کا تباہ و تناقص (تضاد و اختلاف) مٹ کر تمام قوم کے لئے ایک قلب مشترک پیدا ہو جائے۔ افراد کی صورت میں، احساس نفس کا تسلسل قوت حافظہ سے ہے۔ اقوام کی صورت میں اس کا تسلسل و استحکام قومی تاریخ کی حفاظت سے ہے۔ گویا قومی تاریخ حیات ملیہ کے لئے، بمنزلہ قوت حافظہ کے ہے جو اس کے مختلف مراحل کے حیات و اعمال کو مربوط کر کے ”قومی انا“ کا زمانی تسلسل محفوظ و قائم رکھتی ہے۔ علم الحیات و عمرانیات کے اسی نکتے کو مد نظر رکھ کر میں نے ملت اسلامیہ کی ہیئت ترکیبی اور اس کے مختلف اجزاء و عناصر پر نظر ڈالی ہے، اور مجھے یقین ہے کہ امت مسلمہ کی حیات کا صحیح ادراک اسی نقطہ نگاہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ البتہ اس ضمن میں ایک ضروری سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ایسی مختص الہیئت جماعت کا انحطاط زائل کرنے اور اس کی زندگی مضبوط و محکم کرنے کے عملی اصول کیا ہیں۔ اس سوال کا مجمل جواب مثنوی کے دونوں حصوں میں آچکا ہے۔ مگر مفصل جواب کے لئے ناظرین کو انتظار کرنا چاہئے۔ اگر وقت نے مساعدت کی تو اس مثنوی کا تیسرا حصہ اسی

سوال کا تفصیلی جواب ہو گا۔

استاذی حضرت قبلہ مولانا مولوی سید میر حسن صاحب، دام فیو نسیم، پروفیسر مرے کالج سیالکوٹ، اور مولانا شیخ غلام قادر صاحب گرامی، شاعر خاص حضور نظام دکن خلد اللہ ملکہ و اجلالہ، میرے شکرے کے خاص طور پر مستحق ہیں کہ ان دونوں بزرگوں سے بعض اشعار کی زبان اور طرز بیان کے متعلق قابل قدر مشورہ ملا۔ علیٰ ہذا القیاس، اپنے احباب، میرنیرنگ، میرزا اعجاز اور مولانا عمادی کا بھی سپاس گزار ہوں کہ بعض مطالب کی تحقیق میں ان سے بھی مدد ملی۔ (منقول از "مقالات اقبال" مرتبہ سید عبدالواحد معینی بار اول / مئی ۱۹۶۳ء - صفحہ ۱۹۱، ۱۹۲)

☆☆☆

”اقبال کا تصور مرد مومن (یا انسان کامل)“

علامہ اقبال نے مثالی انسان یا ”انسان کامل“ کے لئے مرد مومن، مرد حق، قلندر، فقیر وغیرہ الفاظ استعمال کیے ہیں۔ ان کا یہ تصور، نطشے کے تصور ”فوق البشر“ سے ماخوذ نہیں بلکہ براہ راست قرآنی تعلیمات پر مبنی ہے۔ قرآن مجید میں انسان کی فضیلت اور تکریم کے موضوع پر بہت سی آیات ملتی ہیں: (۱) لقد کرمنا بنی آدم... (ترجمہ: بے شک ہم نے اولاد آدم کو عزت و فضیلت بخشی ہے) (۲) ایک آئیہ مبارکہ میں تو واضح طور پر انسان کو اس کائنات میں اپنی نیابت و خلافت کا شرف عطا فرمایا ہے: ”انی جاعل فی الارض خلیفۃ“ (ترجمہ: میں اس دنیا میں انسان کو اپنا خلیفہ بنانے والا ہوں)۔ ”انسان کامل“ اور نیابت و خلافت الہیہ کے بلند ترین مقام تک پہنچنے کے لئے انسان کو جمالی صفات (رحم و کرم، محبت و شفقت، عالی ظرفی و کشادہ دلی، نیکی، راست بازی، ایثار و قربانی وغیرہ) اور جلالی صفات (قوت و صلابت، حق گوئی و بے باکی، جہد مسلسل، عمل پیہم، ایمان محکم وغیرہ) کا حامل ہونا چاہئے۔ چونکہ ہمارے عقیدے کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہی ان جمالی و جلالی صفات کا کامل نمونہ ہے، لہذا ہمارے لئے، انسان کامل کے بلند سے بلند تر مدارج تک پہنچنے کے لئے احکام الہی کی اطاعت اور آنحضرت صلعم کی سیرت طیبہ اور اسوۂ حسنہ کی پیروی ہی واحد ذریعہ ہے اقبال کہتے ہیں:

تقدیر کے پابند جمادات و نباتات
مومن فقد احکام الہی کا ہے پابند
ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان

قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت

یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

مرد مومن، اللہ کی ذات پر کامل ایمان کی بدولت، عزم و استقلال اور ناقابل شکست جرات و ہمت کا حامل ہوتا ہے اور راہ حق میں بڑی سے بڑی طاقت کے بالمقابل عزم و ہمت کی ایک چٹان بن جاتا ہے۔

کوئی اندازہ کر سکتا ہے، اس کے زور بازو کا

نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

لیکن جلال کے ساتھ وہ جمالی صفات، یعنی رحم و کرم، محبت و شفقت کا حامل بھی ہے، لہذا عام معاشرتی زندگی میں وہ سراپا لطف و کرم کا پیکر بھی نظر آتا ہے اور کفر و باطل کے بالمقابل، شمشیر برہنہ بن جاتا ہے :

جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم

دریاؤں کے دل جس نے دہل جائیں وہ طوفان

تاریخ اسلام میں ایسے مردان مجاہد کی حیرت انگیز مثالیں ہمیں ملتی ہیں، جنہوں نے نہ صرف فتح و نصرت اور جرات و ہمت کے بے مثال کارنامے انجام دیے ہیں مثلاً حضرت علی مرتضیٰ، خالد بن ولید، طارق بن زیاد، محمد بن قاسم، صلاح الدین ایوبی، محمود غزنوی وغیرہ، جن کے مجاہدانہ کارنامے تاریخ کے صفحات پر ہمیشہ جگمگاتے نظر آئیں گے۔ لیکن ان کی جرات و ہمت، عزم و جہاد کے کارنامے کسی ذاتی مفاد کے لئے نہیں بلکہ باطل کو مٹانے اور حق کو سر بلند کرنے کے لئے بروئے اظہار آئے۔ چنانچہ علامہ اقبال نے مندرجہ ذیل اشعار میں انہی کی ترجمانی کی ہے :

یہ غازی یہ تیرے پر اسرار بندے

جنہیں تو نے بخشا ہے ذوق خدائی

دو نیم ان کی ٹھوکر سے صحرا و دریا

سمٹ کر پہاڑ ان کی ہیبت سے رائی

شہادت ہے مطلوب و مقصود و مومن

نہ مال غنیمت نہ کشور کشائی

ہوا و ہوس سے پاکیزگی اور مال و دولت سے بے نیازی کی بدولت مرد مومن 'بندہ' مولا صفات بن جاتا ہے :

خاکی و نوری نہاد 'بندہ' مولا صفات

ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

اس شان بے نیازی کے لئے اقبال نے "فقر" کی اصطلاح استعمال کی ہے، جو در

مومن کی سب سے ممتاز صفات میں سے ہے اور اسی کی بدولت وہ اسے "بندہ مولا صفات" قرار دیا گیا ہے۔

فقر مومن چیت تسخیر جہات

بندہ از تاثیر او مولا صفات

عزم عمیم اور خدا کی ذات پر کامل توکل کی بدولت مرد مومن کو ہر طرح کے

خوف سے اور حرص و ہوس سے بالاتر مقام اور ایک امتیازی شان حاصل ہوتی ہے۔

دراصل ہمارے مایہ ناز، نوامو اسلاف کے عظمت کردار کی بنیاد "فقر" ہی رہا ہے۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا : "الفقر فخری" اور آنحضرت کی پیروی کرتے

ہوئے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم نے بھی "فقر" کو اپنی حیات و کردار کا نصب

العين قرار دیا۔ چنانچہ اسی سے انہیں دین و دنیا میں بے مثال عظمت و کامرانی حاصل

ہوئی۔ اقبال نے سچ کہا ہے :

یہ فقر مرد مسلمان نے کھو دیا جب سے

رہی نہ دولت سلیمانی و سلیمانی

محی الدین ابن العربی :

شیخ محی الدین ابن العربی "اپنی مشہور تصنیف "فصوص الحکم" میں "انسان کامل"

کے متعلق لکھتے ہیں کہ — "تخلیق کائنات" کا سبب حقیقت محمدیہ ہے اور جس طرح

"انسان" تمام کائنات میں اشرف و اکمل ہے، اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

تمام انسانوں میں اشرف و اکمل ہیں اور حقیقت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

انسان کامل ہیں۔" آگے چل کر ابن العربی لکھتے ہیں کہ — "حقیقت محمدیہ" (صلی اللہ

علیہ وسلم) حقیقت حقائق ہے جو انسان کامل کی شکل میں ظہور پذیر ہوئی ہے۔ وہ کائنات کا مقصد و مقصد ہیں کہ جن کی ذات میں خدائے کریم کی صفات کاملہ منعکس ہوئی ہیں اور جس طرح حقیقت محمدیہ تخلیق کائنات کا سبب ہے اسی طرح انسان کامل بھی تخلیق کائنات کا باعث ہے۔

شیخ عبدالکریم الجبلیؒ اپنی کتاب ”الانسان الکامل“..... میں لکھتے ہیں کہ... ”انسان کامل“ تخلیق کائنات کا اصل مقصد ہے، صفات انسانی کے توسط سے ذات مطلق خود اپنا مشاہدہ کرتی ہے۔ اس لئے کہ سوائے اس کے اور کسی مخلوق میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ صفات الہیہ کی مظہر بن سکے۔ رسول کریم حضرت محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ”انسان کامل کا اعلیٰ ترین نمونہ دنیا کے سامنے پیش کر دیا۔ آپ کی سیرت پاک انسان کے لئے مشعل ہدایت ہے، جس کی روشنی میں چل کر وہ حیات کے مراتب عالیہ پر فائز ہو سکتا ہے۔“ مرد مومن کے لئے اقبال بھی یہی کہتے ہیں :

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کارکش کارساز
خاکی و نوری نہاد، بندہ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

شیخ محمود نے اپنی مثنوی ”گلشن راز“ میں ”انسان کامل“ کا نظریہ پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان جب عروج تکمیل انسانیت کا درجہ کمال حاصل کر لیتا ہے تو وہ انسان کامل کے لقب سے سرفراز ہوتا ہے۔ ”انسان کامل“ رسول کریمؐ ہیں کہ جن کی ذات، نقطہ کمال انسانیت ہے، یہی وجہ ہے کہ نبوت آپ کی ذات اقدس میں بدرجہ کمال پہنچ کر اختتام پذیر ہوئی۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگرچہ نبوت حضور کریمؐ کے وصال پر ختم ہو گئی ہے، لیکن ولایت باقی ہے اور رسول کریمؐ کے بعد اولیائے کرام انسانوں کی رشد و ہدایت کا فریضہ سرانجام دے رہے ہیں۔ ان اولیائے کرام میں سے جسے رسول اکرمؐ سے گہری نسبت ہو گی، وہ دونوں عالم کا پیشوا ہو گا اور اولاد آدم میں سے اس زمین پر خلیفۃ اللہ ہو گا۔

چو او از خواجہ باید نسبت تام

چو او از خواجه باید نسبت تام
ازو ظاهر بیاید رحمت عام
شود او مقتدائے هر دو عالم
خلیفه گردد از اولاد آوم

☆☆☆

باب سوم

اقبال اور گوئے

(۱)

”پیام مشرق“ کے بارے میں

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کا تعارفی نوٹ

”۱۹۳۳ء میں اقبال کا شعرہ آفاق مجموعہ کلام ”پیام مشرق“ شائع ہوا۔ ڈاکٹر نکلسن پیام مشرق سے اتنے متاثر ہوئے کہ اس پر ایک عالمانہ تبصرہ انگریزی زبان میں لکھا، جو رسالہ ”اسلامیکا“ لپزگ (جرمنی) کے اول نمبر میں ۱۹۲۵ء میں شائع ہوا، جس کا ترجمہ ”نیرنگ خیال“ کے سالنامے میں شائع ہوا تھا۔ ۱۹۲۳ء میں جامعہ ملیہ کے اساتذہ کرام، ڈاکٹر سید عابد حسین اور پروفیسر غلام السیدین نے ”پیام مشرق“ کا وہ ایڈیشن دیکھا، جس کی طباعت اس کے شایان شان نہیں تھی، تو انہوں نے جامعہ ملیہ کے پریس میں اس کا ایک ایڈیشن، اپنی نگرانی میں چھپوانے کا اہتمام کیا، جو کتابت و طباعت، ہر لحاظ سے ایک شاہکار ایڈیشن تھا۔ ۱۹۳۲ء میں یورپ بھر میں گوئے کی صد سالہ برسی منائی گئی تھی۔ علامہ اقبال بھی اسی زمانے میں، گول میز کانفرنس میں شرکت کے لئے لندن میں موجود تھے۔ اس موقع پر اقبال کی شعری تخلیقات پر مجالس میں خوب مذاکرات ہوئے، اور خصوصاً ”پیام مشرق“ پر جو گوئے کے ”دیوان مغرب“ کے جواب میں لکھی گئی تھی، بہت کچھ لکھا گیا۔ علامہ اقبال کے بعض قدر شناس احباب نے ”پیام مشرق“ کے ایک مصور ایڈیشن کے شائع کرنے کا مشورہ بھی دیا، تاکہ ان کا یہ ادبی شاہکار، ”نوبل پرائز“ کے لئے پیش کیا جائے، کیونکہ ہمیں یقین تھا کہ علامہ کو ادب کا نوبل پرائز ضرور ملے گا، اور اس کے لئے ایک شایان شان مصور ایڈیشن ضروری تھا۔ اس سے پہلے نیگور کی ”گیتان جلی“ کا بھی ایک مصور ایڈیشن شائع ہو چکا تھا، جس پر ٹیس نے انگریزی زبان

میں مقدمہ لکھا تھا۔ مگر نہ تو ”پیام مشرق“ کا یہ ایڈیشن شائع ہو سکا اور نہ ہی مغرب والوں کی سیاسی مصلحت نے اقبال کو ”نوبل پرائز“ کا مستحق گردانا، جس سے ہندوستان کے تمام اہل علم کو دکھ ہوا۔

ایک مرتبہ میں نے، نامہ سے سوال کیا کہ آپ نے ”پیام مشرق“ کو امیر امان اللہ خاں کے نام ہی سے معنون کیوں کیا؟ آپ نے مسکرا کر جواب دیا کہ میں اس کتاب کو کسی آزاد مسلمان کے نام معنون کرنا چاہتا تھا اور اس ضمن میں امیر امان اللہ سے زیادہ موزوں شخصیت کس کی ہو سکتی تھی؟ اس پر میں لاجواب ہو کر خاموش ہو گیا، کیونکہ ”پیام مشرق“ کے جذبے کو فعال بنانے کے لئے، اس کا کسی مرد آزاد کے نام معنون ہونا نہایت ضروری تھا.....“

(بحوالہ ”اقبال کی صحبت میں“ از ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی (ص ۱۳۵ تا ۱۴۱))



(۲)

دیباچہ ”پیام مشرق“

”پیام مشرق“ کی تصنیف کا محرک جرمن حکیم حیات، گوئے کا ”مشرقی دیوان“ ہے، جس کی نسبت جرمنی کا اسرائیلی شاعر ”ہائنا“ لکھتا ہے: ”یہ ایک گلدستہ عقیدت ہے جو مغرب نے مشرق کو بھیجا ہے۔ اس دیوان سے اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ مغرب اپنی کمزور اور سرد روحانیت سے بیزار ہو کر مشرق کے سینے سے حرارت کا متلاشی ہے۔“

گوئے کا یہ مجموعہ اشعار جو اس کی بہترین تصانیف سے ہے اور جس کو اس نے ”دیوان“ کے نام سے موسوم کیا ہے، کن اثرات کا نتیجہ تھا اور کن حالات میں لکھا گیا، اس کا جواب دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مختصر طور پر اس تحریک کا ذکر کیا جائے، جس کو المانوی ادبیات کی تاریخ میں ”تحریک مشرقی“ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

میرا مقصد تھا کہ اس دیباچے میں تحریک مذکور پر کسی قدر تفصیل سے بحث کروں گا۔ مگر افسوس کہ بہت سا مواد جو اس کے لئے ضروری تھا، ہندوستان میں دستیاب نہ ہو سکا....

۱۸۱۲ء میں فان ہمہ نے خواجہ حافظ کے دیوان کا پورا ترجمہ شائع کیا اور اس ترجمے کی اشاعت سے جرمن ادبیات میں مشرقی تحریک کا آغاز ہوا۔ گوئے کی عمر اس وقت ۶۵ سال کی تھی، اور یہ وہ زمانہ تھا جبکہ جرمن قوم کا انحطاط ہر پہلو سے انتہا تک پہنچ چکا تھا۔ ملک کی سیاسی تحریکوں میں عملی حصہ لینے کے لئے گوئے کی فطرت موزوں نہ تھی اور یورپ کی عام ہنگامہ آرائیوں سے بیزار ہو کر، اس کی بے تاب اور بلند پرواز روح

نے مشرقی فضا کے امن و سکون میں اپنے لئے ایک نشیمن تلاش کر لیا۔ حافظ کے ترنم نے اس کے تخیلات میں ایک ہیجان عظیم برپا کر دیا، جس نے آخر کار ”مغربی دیوان“ کی ایک پائیدار اور مستقل صورت اختیار کر لی۔ مگر فان ہمہر کا ترجمہ گوئے کے لئے محض ایک محرک ہی نہ تھا، بلکہ اس کے عجیب و غریب تخیلات کا ماخذ بھی تھا۔ بعض بعض جگہ اس کی نظم خواجہ حافظ کے اشعار کا آزاد ترجمہ معلوم ہوتی ہے اور بعض جگہ اس کی قوت تخیل کسی خاص مصرع کے اثر سے ایک نئی شاہراہ پر پڑ کر زندگی کے نہایت دقیق اور گہرے مسائل پر روشنی ڈالتی ہے۔ گوئے کا مشہور سوانح نگار نیل سوشکی لکھتا ہے :

”بلبل شیراز کی نغمہ پردازیوں میں گوئے کو اپنی تصویر نظر آتی تھی۔ اس کو کبھی کبھی یہ احساس بھی ہوتا تھا کہ شاید میری روح ہی حافظ کے پیکر میں رہ کر مشرق کی سرزمین میں زندگی بسر کر چکی ہے۔ وہی زمینی مسرت، وہی آسمانی محبت، وہی سادگی، وہی عمق، وہی وسعت مشرب، وہی کشادہ دلی اور وہی قیود و رسوم سے آزادی، غرض کہ ہر بات میں ہم اسے حافظ کا مثیل پاتے ہیں۔ جس طرح حافظ ”لسان الغیب“ و ”ترجمان اسرار“ ہے، اسی طرح گوئے بھی ہے اور جس طرح حافظ کے بظاہر سادہ الفاظ میں ایک جہان معنی آباد ہے، اسی طرح گوئے کے بے ساختہ پن میں بھی حقائق و اسرار، جلوہ افروز ہیں۔ دونوں نے امیر و غریب سے خراج تحسین وصول کیا۔ دونوں نے اپنے اپنے وقت کے عظیم الشان فاتحوں کو اپنی شخصیت سے متاثر کیا (یعنی حافظ نے تیمور اور گوئے نے نیپولین کو) اور دونوں نے عام تباہی و بربادی کے زمانے میں طبیعت کے اندرونی اطمینان و سکون کو محفوظ رکھ کر اپنی قدیم ترنم ریزی جاری رکھنے میں کامیاب رہے۔“

خواجہ حافظ کے علاوہ، گوئے اپنے خیالات میں شیخ عطار، سعدی، فردوسی اور عالم اسلام کے لڑیچر کا بھی ممنون احسان ہے۔ ایک آدھ جگہ ردیف و قافیہ کے ساتھ غزل بھی لکھی ہے۔ اپنی زبان میں فارسی استعارات بھی (مثلاً ”گوہر اشعار“ ”تیر مژگاں“ ”زلف گرہ گیر“) بے تکلف استعمال کرتا ہے بلکہ فارسیت کے جوش میں امرد پرستی کی

طرف اشارات کرنے سے بھی احتراز نہیں کرتا۔ دیوان کے مختلف حصوں کے نام بھی فارسی ہیں، مثلاً مغنی نامہ، ساقی نامہ، عشق نامہ، تیمور نامہ، حکمت نامہ وغیرہ۔ باوجود ان سب باتوں کے گوئے کسی فارسی شاعر کا مقلد نہیں، اور اس کی شاعرانہ فطرت قطعاً آزاد ہے۔ مشرق کے لالہ زاروں میں اس کی نواپیرائی محض عارضی ہے۔ وہ اپنی مغربیت کو کبھی ہاتھ سے نہیں دیتا اور اس کی نگاہ صرف انہی مشرقی حقائق پر پڑتی ہے، جن کو اس کی مغربی فطرت جذب کر سکتی ہے۔ عجمی تصوف سے اسے مطلق دلچسپی نہ تھی اور گو اسے یہ بات معلوم تھی کہ مشرق میں خواجہ حافظ کے اشعار کی تعبیر، تصوف کے نقطہ نگاہ سے کی جاتی ہے، وہ خود تغزل محض کا دلدادہ تھا، اور کلام حافظ کی صوفیانہ تعبیر سے اسے کوئی ہمدردی نہ تھی۔ مولانا روم کے فلسفیانہ حقائق و معارف اس کے نزدیک مبہم تھے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس نے رومی کے کلام پر غائر نظر نہیں ڈالی کیونکہ جس شخص نے سپونوزا (اٹلی کا ایک وجودی فلسفی) کی حمایت میں قلم اٹھایا ہو، اس سے ممکن نہیں کہ رومی کا معترف نہ ہو۔

غرضیکہ ”مغربی دیوان“ کی وساطت سے گوئے نے جرمن ادبیات میں عجمی روح پیدا کرنے کی کوشش کی۔ بعد کے شعراء پلاٹن، روکرٹ اور بوڈن شاٹ نے اس ”مشرقی تحریک“ کو جس کا آغاز گوئے کے دیوان سے ہوا، تکمیل تک پہنچایا۔ پلاٹن نے فارسی زبان سیکھی۔ قافیہ، ردیف بلکہ ایرانی عروض کی پابندی سے غزلیں لکھیں، رباعیاں لکھیں اور پنولین پر ایک قصیدہ بھی لکھا۔ گوئے کی طرح فارسی استعارات (عروس گل، زلف مشکیں وغیرہ) بے تکلف استعمال کرتا ہے۔ روکرٹ عربی، فارسی، سنسکرت تینوں مشرقی زبانوں میں ماہر تھا۔ اس کی نگاہ میں فلسفہ رومی کی بڑی وقعت تھی۔ رومی کی تقلید میں غزلیات لکھیں۔ نظامی، جامی، امیر خسرو، سعدی وغیرہ کی تصانیف میں جہاں جہاں سے حکمت کے موتی ملتے رہے، رول لیتا ہے۔۔۔ گوئے کے بعد مشرقی رنگ کا سب سے زیادہ مقبول شاعر بوڈن شاٹ ہے، جس نے اپنی نظموں کو ”مرزا شفیع“ کے فرضی نام سے شائع کیا۔ یہ چھوٹا سا مجموعہ بے حد مقبول ہوا۔ (قلیل مدت میں ۱۳۰ ایڈیشن)۔ گوئے کا معاصر ہائنا بھی عجمی جادو کی گرفت سے بچ نہ سکا۔ ایک جگہ لکھتا ہے: اے فردوسی، اے جامی، اے سعدی، تمہارا بھائی زندان غم میں اسیر، شیراز کے پھولوں کے

لیے تڑپ رہا ہے۔“ (ص ۲۰۶) کم درجے کے شعراء میں عجمی شعرا کے کئی مقلد، ہرمن، ڈومر، شال وغیرہ شامل ہیں۔

پیام مشرق کے متعلق جو ”مغربی دیوان سے“ سو سال بعد لکھا گیا ہے، مجھے کچھ عرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ ناظرین خود اندازہ کر لیں گے کہ اس کا مدعا زیادہ تر اخلاقی، مذہبی اور ملی حقائق کو پیش نظر لانا ہے، جن کا تعلق افراد و اقوام کی باطنی تربیت سے ہے۔ اس سے سو سال پیشتر، جرمنی اور مشرق کی موجودہ حالت میں کچھ نہ کچھ مماثلت ضرور ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقوام عالم کا باطنی اضطراب، جس کی اہمیت کا صحیح اندازہ ہم محض اس واسطے نہیں لگا سکتے کہ خود اس اضطراب سے متاثر ہیں، ایک بہت بڑے روحانی اور تمدنی انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ یورپ کی جنگ عظیم قیامت تھی، جس نے پرانی دنیا کے نظام کو تقریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا اور اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت، ہماری زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لئے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے، جس کا ایک دھندلا سا خاکہ ہمیں حکیم آئن سٹائن اور برگساں کی تصانیف میں ملتا ہے۔ یورپ نے اپنے علمی، اخلاقی اور اقتصادی نصب العین کے خوفناک نتائج اپنی آنکھوں سے دیکھ لیے ہیں اور سازینٹی (سابق وزیر اعظم اطالیہ) سے ”انحطاط فرنگ“ کی دل خراش داستان بھی سن لی ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ اس کے نکتہ رس مگر قدامت پرست مدبریں اس حیرت انگیز انقلاب کا صحیح اندازہ نہیں کر سکتے، جو انسانی ضمیر میں اس وقت واقع ہو رہا ہے۔ خالص ادبی اعتبار سے دیکھیں تو جنگ عظیم کی کوفت کے بعد یورپ کے قوائے حیات کا اضمحلال ایک صحیح اور پختہ ادبی نصب العین کی نشوونما کے لئے نامساعد ہے، بلکہ اندیشہ ہے کہ اقوام کے طبائع پر وہ فرسودہ، ست رگ اور زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والی عجمیت، غالب نہ آ جائے جو جذبات قلب کو، افکار دماغ سے متمیز نہیں کر سکتی۔ البتہ امریکہ مغربی تہذیب کے عناصر میں ایک صحیح عنصر معلوم ہوتا ہے اور اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ یہ ملک قدیم روایات کی زنجیروں سے آزاد ہے اور اس کا اجتماعی وجدان، نئے اثرات و افکار کو آسانی سے قبول کر سکتا ہے۔

مشرق اور بالخصوص اسلامی مشرق نے صدیوں کی مسلسل نیند کے بعد آنکھ کھولی

ہے۔ مگر اقوام مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہئے کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی، جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو، اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی، جب تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کی ضمیر میں مشکل نہ ہو۔ فطرت کا یہ اٹل قانون جس کو قرآن نے ”ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیر ما بالانفسہم“ کے سادہ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہے، زندگی کے انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے، اور میں نے اپنی فارسی تصنیفات میں اسی صداقت کو مد نظر رکھنے کی کوشش کی ہے۔

اس وقت دنیا میں اور بالخصوص ممالک مشرق میں ہر ایسی کوشش، جس کا مقصد افراد و اقوام کی نگاہ کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کر کے ان میں ایک صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تجدید یا تولید ہو، قابل احترام ہے۔ اسی بنا پر میں نے ان چند اوراق کو اعلیٰ حضرت فرمائروائے افغانستان کے نام نامی سے منسوب کیا ہے کہ وہ اپنی فطری ذہانت و فطانت سے اس نکتے سے بخوبی آگاہ معلوم ہوتے ہیں اور افغانوں کی تربیت، انہیں خاص طور پر مد نظر ہے۔ اس عظیم الشان کام میں خدا تعالیٰ ان کا حامی و ناصر ہو۔

آخر میں، میں اپنے دوست چوہدری محمد حسین صاحب، ایم۔ اے۔ کا سپاس گزار ہوں کہ انہوں نے ”پیام مشرق“ کے مسودات کو اشاعت کے لئے مرتب کیا۔ اگر وہ یہ زحمت گوارا نہ کرتے تو غالباً اس مجموعے کی اشاعت میں بہت تعویق ہوتی۔

(منقول از مقالات اقبال۔ س۔ ۲۰۱ تا ۲۰۸)



(۳)

اقبال اور گوئے

اقبال، گوئے کے قدر شناس اور اس سے بے حد متاثر تھے۔ ماحول اور پس منظر کے اختلافات کے باوجود، اقبال اور گوئے دونوں، یک گونہ باہمی روابط کے حامل تھے۔ دونوں شاعر، اور ایک خاص پیغام کے مبلغ بھی تھے۔ دونوں زندگی کی سعادتوں اور عظمتوں کے علم بردار تھے۔ دونوں اپنی زندگی کی توانائیاں، بلند تر اور پاکیزہ تر مقاصد کے حصول میں صرف کرتے رہے۔ اقبال نے کہا۔

زندگی جوئے روان است و رواں خواہد بود

اس مئے کہنہ جوان است و جوان خواہد بود

گوئے کا قول ہے کہ زندگی کے ہاتھوں بیعت ہو چکا ہوں، جو بذات خود ایک مقصد

جلیل ہے!

کر کے بیعت حیات کے ہاتھوں

حامل مقصد جلیل ہوں میں

گوئے کا نظریہ حیات، وحدۃ الوجودی نقطہ نظر سے رنگا ہوا تھا۔ اقبال بھی، قیام کیمرج کے زمانے میں وحدۃ الوجود کی طرف مائل تھے، لیکن بعد ازاں اس سے منحرف ہو گئے۔ فلسفہ وحدۃ الوجود، اخلاقی اقدار کے تمام پہلوؤں پر، منفی طور سے اثر انداز ہوتا ہے۔ اخلاقی ذمہ داریوں کے بارے میں، اقبال کے جو گہرے احساسات، اسرار خودی اور رموز بے خودی میں ظاہر ہوئے اور جو اقبال کے سارے کلام میں جاری و ساری ہیں، ان کے ساتھ وحدۃ الوجود کا نباہ ہونا ذرا دشوار سی بات ہے۔

اقبال اور گوئے، دونوں کے یہاں، انسانی شخصیت کے ارتقاء کا راستہ مستقل اور مسلسل تخلیقی جدوجہد سے ہو کر گزرتا ہے۔ دونوں کی حیثیت مشرق اور مغرب کے درمیان رابطے کے پل کی سی ہے۔ اقبال نے مغرب کو مشرق سے اور گوئے نے مشرق کو مغرب سے گلے ملانے کی کوشش کی۔ اس عمل کے دوران میں دونوں نے اپنی شناخت برقرار رکھی، اگرچہ بالآخر اقبال زیادہ مشرقی رہے اور گوئے نسبتاً کم تر مغربی ثابت ہوئے۔ اقبال مغربی سائنس، ٹیکنالوجی اور مادی ترقیات کے قدر شناس ضرور تھے، لیکن سماجی و معاشی نظام میں، مغرب کی وطنیت، نسلیت، سرمایہ داری، ملوکیت سے کم کم اور فسطائیت یا اشتراکیت و اشتمالیت سے بہت ہی کم متاثر ہو سکے۔ انہوں نے محسوس کیا کہ نسلی، جغرافیائی، لسانی اور اقتصادی تفرقے، اس انسانی وحدت کے تصور کو پارہ پارہ کر دیں گے، جس سے ان کی گہری وابستگی ہے۔ وہ معاشی مسئلے کا بڑا گہرا شعور رکھتے تھے، اور اس بات پر مصر تھے کہ روزی کا مسئلہ حل ہونا چاہئے، لیکن وہ نہایت پر زور طریقے سے اس حقیقت کا اعلان بھی کرتے تھے کہ انسان، صرف روٹی کے سہارے زندہ نہیں رہ سکتا۔ وہ کارل مارکس کو ایک باطل پیغمبر گردانتے تھے، جس کا مذہب صرف مساوات شکم کے اصول پر مبنی ہے۔

اقبال، انسان کے نظام حیات میں ایک انقلاب کے خواہاں تھے۔ اگرچہ ذہنی و روحانی تشریح نو کا عمل، ان کے نزدیک بنیادی اہمیت رکھتا ہے، تاہم معاشی مسائل کے بارے میں بھی ان کے کلام میں بڑی بے تابی و بے قراری کا اظہار ہوا ہے، مثلاً بال جبریل میں ایک جگہ وہ یہاں تک کہہ گئے ہیں :

جس کھیت سے دہقان کو میسر نہیں روزی

اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو!

ان کا یہ نعرہ انتہائی غم و غصے کا مظہر ہے اور قنوطیت کا یہ احساس، ایک عارضی دور گزراں ہی کہا جا سکتا ہے۔ گوئے کو اشتراکی انقلاب کی ہنگامہ خیزی سے کبھی دوچار ہونا نہیں پڑا، لیکن عوامی جبر و تشدد کا کوئی ایسا مظاہرہ جو تہذیب و ثقافت کی اعلیٰ قدروں کو تہ و بالا کر دے، اسے ہرگز گوارا نہ ہوتا۔ جس طرح انقلاب فرانس کا ہنگامہ، گوئے کے لئے بیزار کن تھا، اسی طرح اشتراکی جنونیوں کے ہنگامے بھی اسے راس نہ آتے!

گوئے، عالمی شہریت کا حامی تھا۔ اس کی روح کسی جغرافیائی یا سیاسی حدود میں مقید نہیں کی جا سکتی تھی۔ اگرچہ یورپ کے باہر اس نے کبھی سفر نہیں کیا اور اس کے تفریحی و سیاحتی دورے، صرف جرمنی، اٹلی اور سوئٹزر لینڈ تک ہی محدود رہے، لیکن وقت و مقام کے قیود و حدود، اس کے لئے بے معنی تھے۔ اس کے ذہن کی حیرت انگیز آفاقیت، نیز اس کی فراخ دلی اور وسیع النظری، نے اسے اقبال کا ”مرد آفاقی“ بنا دیا تھا۔ نیولین ایک جرمن سمجھتے ہوئے اس سے ملا تھا، لیکن جب اسے دیکھا تو حیرت سے بولا:

”ارے تم تو انسان ہو!!“

مشرق سے گوئے کی اتنی دلی عقیدت، مغرب سے اس کی مایوسی اور بیزاری کا نتیجہ تھی۔ مغرب، پیہم بد نظمی اور ہنگاموں میں مبتلا ہو کر، انسانی ہمدردی کی گرم جوشی سے محروم تھا..... گوئے کے ذہن و مزاج کی ثقافتی بنیاد، اقبال کے مقابلے میں وسیع تر تھی۔ وہ مغرب و مشرق کی کئی زبانیں جانتا تھا۔ خصوصاً عربی و فارسی زبان و ادب کے بارے میں اس کی دلچسپی حیرت انگیز تھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نے، اپنے مشرقی مد مقابل شخصیت (اقبال!) سے کہیں زیادہ، تاریخ و ثقافت کے بند خزانوں کو کھولا ہے۔ وہ ایک سائنس دان بھی تھا اور اس شعبے میں اس کا یادگار کارنامہ، فطرت کے بارے میں، اس کا جدید نظریہ، یعنی عالم فطرت میں، ”اصول وحدت“ کی دریافت ہے، جس سے اس کے عہد کے عظیم ترین سائنس دان بھی متاثر ہوئے۔ اس نے نیوٹن کے نظریہ الوان (Theory of Colours) کو چیلنج کیا۔ اس نے اپنی زندگی کا بہترین حصہ حکومت کی اعلیٰ انتظامی ذمہ داریاں سنبھالنے میں صرف کیا اور پریوی کونسلر، نیز زراعت، جنگلات، معدنیات اور تعلیم کے شعبوں میں وزارت کے مناصب پر فائز رہا۔ وہ حکومت کے جن عہدوں پر فائز ہوا، ان سب کو اس نے نئی آبی و تاب بخشی اور نمایاں کارنامے انجام دیے۔ انتظامی امور اور گوناگوں فوجی و سیاسی مہمات میں انہماک کے باوجود، وہ سائنسی تحقیقات، اپنے لافانی آرٹ اور عاشقانہ وارداتوں کے لئے بھی وقت نکال لیتا تھا۔

گوئے کی زندگی میں خواتین کی بڑی اہمیت تھی۔ اس کے معاشقے بھی متعدد اور مطلق غیر رسمی نوعیت کے تھے۔ گوئے کی نگاہ عالم فطرت اور کائنات کے ہر حسین،

نفس اور نازک پہلو میں، ایک نسائی اصول کی جھلک دیکھ لیتی تھی۔ اس نسائی اصول کا سب سے زیادہ دلکش مظاہرہ اس کے نزدیک نسوانی حسن و جمال میں نمایاں ہوا۔ گوئے کے نزدیک عورت ہی انسانی نجات کی بشارت تھی۔ فاؤسٹ کے اختتامی منظر میں جب شر اور خیر کی قوتیں، فاؤسٹ کی روح پر قبضہ جمانے کے لئے کوشاں تھیں، تو اس کی محبوبہ، مارگریٹ ہی کے ذریعے اسے نجات ملی۔ الغرض گوئے کے لئے دنیا اور آخرت میں، عورت کی محبت ہی، واحد نجات دہندہ تھی۔ ”فاؤسٹ“ کے اختتامے پر، اسی تصور کا اظہار بہترین الفاظ میں ہوا ہے :

”ہر شے عارضی اور فانی ہے.... عورت کی روح ہی دنیا اور آخرت میں ہماری رہنمائی کرتی ہے!“

نسل انسانی کے لئے یہی اس کا امید افزا پیغام ہے۔ اقبال کا پیغام بھی، اگرچہ ابدی قانون کے وسیلے سے نہیں ادا ہوا، تاہم آفاقی نوعیت کا ہے اور ہمارے لئے قطعی طور پر تسلی بخش بھی!“

آنچہ بودست و نباید ز میاں خواہد رفت

آنچہ بالیست و نبود است ہماں خواہد بود!!

جہاں تک خواتین کا تعلق ہے، اقبال اسے تخلیقی عمل کی علامت قرار دیتے ہیں اور تشکیل حیات و بقائے نسل انسانی کا ضامن بھی! جہاں تک اقبال کی زندگی کا تعلق ہے، اگرچہ عورت نے ماں کے روپ میں کوئی اہم کردار ادا نہیں کیا، اور گوئے اپنی ماں کا بہت زیادہ رہن منت ہے، تاہم اقبال نے ماں کی یاد میں جو شاہکار نظم لکھی ہے، اس کی کوئی مثال، گوئے کے کلام میں نہیں ملتی۔

گوئے اور اقبال دونوں بیرسٹرتھے۔ لیکن گوئے کو قانون سے کم تر دلچسپی تھی اور جلد ہی وہ اس پیشے سے دست بردار ہو گیا۔ گوئے ۸۳ برس جیا، جبکہ اقبال صرف ۶۳ سال! گوئے کی جسمانی صحت بھی بہتر رہی۔ اقبال اپنے لباس اور رہن سہن میں قلندرانہ بے نیازی برتتے تھے، لیکن گوئے اس کے برعکس تھا۔ بحیثیت فنکار، دونوں زندگی سے گہری وابستگی رکھتے تھے۔ دونوں فن برائے فن نہیں، بلکہ فن برائے حیات کے قائل تھے۔ دونوں کو اپنے تخلیقی آمد والے لمحات کا منتظر رہنا پڑتا تھا، اگرچہ گوئے

نسبتاً، بسیار نوپس اور زود گو تھا۔ دونوں غیر تخلیقی اوقات میں چھٹی مناتے تھے۔ گوئے اور اقبال دونوں امریکا کی آزادی اور غیر روایتی انداز کے قدردان تھے اور مستقبل کی دنیا کے لئے، اس کی رہنمائی کے متوقع بھی!

رومی کے بعد، اقبال سب سے زیادہ گوئے سے متاثر ہوئے۔ اقبال، گوئے سے کہیں زیادہ معاشرے اور قوم کے بارے میں تعلق خاطر رکھتے تھے۔ یہ کہنا مناسب ہو گا کہ گوئے کی تخلیقات، غالب اور حافظ کی طرح، اس کی شخصی انفرادیت کی رہن منت تھیں، جبکہ اقبال کے نظریات، انسانیت اور فرد کے ارتقا کے ساتھ، ایک مثالی معاشرے کی تخلیق سے بھی وابستہ تھے۔ فرد و جماعت کے حقوق و مفادات میں، اعتدال و توازن، اقبال کے مد نظر تھا۔ اقبال کے نزدیک، فرد جماعت سے وابستگی کے بغیر، نشوونما نہیں پا سکتا۔ اسی طرح مثالی معاشرہ، عظیم افراد کی عظیم قربانیوں کے بغیر تعمیر نہیں ہو سکتا۔ افراد کو فوری مفادات کی قربانی، جماعت اور معاشرے کے عام مفاد کے لئے دینی پڑتی ہے۔ اسی ایثار و خدمت پر فرد و جماعت دونوں کے فروغ کا انحصار ہے۔

اقبال کو جس بات نے گوئے کی طرف مائل کیا، وہ گوئے کا انسانی شخصیت کے ارتقا سے والہانہ لگاؤ تھا۔ اس کے علاوہ مشرق اور مشرقی ادبیات سے گوئے کی دلچسپی بھی، اقبال کے لئے باعث کشش بن گئی۔ پھر اسلام اور پیغمبر اسلام، اور قرآن مجید سے گوئے کی عقیدت نے اقبال کو اور زیادہ متاثر کیا اور گوئے سے مزید قرب اور لگاؤ کا باعث ہوا۔ گوئے ایک جگہ کہتا ہے :-

”اگر اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ انسان مرضی مولا کے سامنے جھک جائے یا راضی برضائے الہی ہو جائے، تو گویا ہم سب اسلام ہی میں جیتے اور مرتے ہیں!“

محض اسی قول سے، گوئے کی اسلامی روح کی اس قدر شناسی کا ثبوت ملتا ہے، جو خود مسلمانوں میں بھی عام نہیں ہے۔ گوئے کا یہ قول، محض اس کی اسلام شناسی کی دلیل نہیں بلکہ درحقیقت گوئے کی قلبی و ذہنی کیفیت، اور اس کے وجود کا ایک حصہ ہے۔

جب گوئے اپنی زندگی کے سب سے بڑے المیے سے دوچار ہوا، یعنی جب اس

نے اپنے اکلوتے بیٹے کی موت کی خبر سنی، تو اس نے ایک سچے مومن کے پر خلوص جذبہ عبودیت سے کہا: ”میں جانتا تھا کہ میرا بیٹا لافانی نہیں ہے۔“ اس کے دیوان کا یہ شعر بہت مشہور ہے جس میں اس نے قرآن کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔ صلاح الدین خدا بخش کے الفاظ میں، گوئے نے اسلام کا خلاصہ اور اس کی تعلیم کی روح، دوسری سورۃ میں پالی، جو یوں شروع ہوتی ہے: الم ذالک الكتاب لا ريب فيه، ہدی للمتقین.... واولئک ہم المفلحون“ اور اسی طرح گوئے کے بعد دیگرے قرآنی سورتیں نقل کرتا جاتا ہے!

پیغمبر اسلام کی مدح میں اس کا قصیدہ ”نغمہ محمد“ ان عظیم ترین قصائد میں سے ہے، جو آنحضرت صلعم کی شان میں کسی مسلم یا غیر مسلم نے لکھے ہوں گے، اور یہی وہ چیز ہے جو گوئے کو کسی بھی یورپی مصنف کے مقابلے میں، ہم سے قریب تر کر دیتی ہے۔ اگرچہ ہم پاکستان میں جرمن زبان و ادب کے مقابلے میں انگریزی زبان و ادب کی روایات میں پرورش پاتے رہے، لیکن یہی ایک سبب ہے، جس نے گوئے کو پاکستان میں ٹیکسپٹر سے زیادہ مقبول و محترم بنا دیا ہے۔ گوئے کے زیر اثر، اقبال نے ایک سے زیادہ نظمیں کہی ہیں۔ عام شعراء اکثر اپنے متقدین سے متاثر ہوئے ہیں اور اپنے معاصرین سے بھی، کسی نہ کسی طرح متاثر ہوتے ہیں۔ لیکن ہر فنکار کی انفرادیت، اس کے کلام میں جھلکتی ہے اور اسے منفرد بناتی ہے۔ ہومر نے ورجل کو متاثر کیا اور ورجل نے دانٹے کو، ٹیکسپٹر نے تقریباً اپنے تمام ڈراموں کی کہانیاں قدماء سے اخذ کی ہیں۔ گوئے بھی ٹیکسپٹر کا رہن منٹ ہے۔ اگرچہ دونوں میں خاص فرق یہ ہے کہ گوئے کے یہاں فلسفہ حیات ملتا ہے، جبکہ ٹیکسپٹر کے یہاں اس کا فقدان ہے۔ اتفاق سے گوئے نے ”فاؤسٹ“ کا قصہ ورثے میں پایا ہے، جس طرح وارث شاہ کو ہیرا پنجا کی کہانی ورثے میں ملی تھی، لیکن اصل چیز تو فنکار کا اسلوب اور فن ہے۔ موضوع و مافیہ کی کوئی خاص اہمیت نہیں۔

مرحوم پروفیسر شریف نے یہ انکشاف کیا ہے کہ ڈیکارٹ (Descartes) نے کئی کئی صفحات، غزالی کی تصانیف سے بغیر حوالے نقل کر لیے ہیں۔ جب ہم نطشے کے ”مرد برتر“ (Ueber mensch) اور اقبال پر اس کے اثر کا ذکر کرتے ہیں، تو اس

حقیقت کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ ”مرد برتر“ کا لفظ گوئے کے فاؤسٹ میں بھی ملتا ہے، اور ”انسان کامل“ کا تصور، عبدالکریم الجلیلی جیسے مسلم صوفیہ سے ماخوذ ہے، جس پر اقبال نے ایک مقالہ لکھا تھا، جو سر رچرڈ ٹپل کے جرنل ”The Indian Antiquary“ کے ۱۹۱۰ء کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ یہاں اس امر کی وضاحت کا موقع تو نہیں، لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اقبال کے فکر و فن پر رومی اور گوئے ہی کے اثرات، خاص طور پر پڑے ہیں، اگرچہ ان کے مابین بنیادی قسم کے فرق بھی پائے جاتے ہیں۔

اقبال پر گوئے کے اثرات ”پیام مشرق“ میں واضح نظر آتے ہیں۔ ”پیام مشرق“ پر گوئے کے دیوان ”West Oestlicher Divan“ (مشرقی مغربی دیوان) کا فیضان نمایاں ہے، جس کا ترجمہ جرمنی میں اپنی ماری شمل نے ”Betshat Des Ostens“ کے نام سے کیا ہے۔ لیکن پیام مشرق کے علاوہ بھی کئی اور نظمیں ہیں جن میں گوئے کے اثرات کا سراغ ملتا ہے۔ مثلاً بانگ درا میں ایک نظم ”ایک شام (ہائیڈل برگ میں)“ کے عنوان سے ہے، جو دریائے نیکر کے کنارے لکھی گئی تھی: ”خاموش ہے چاندنی قمر کی“ یہ اور اس کے ساتھ پانچ اور نظموں کے تراجم جرمن زبان میں مرحوم ”Otto Von Glasenapp“ نے کیے تھے۔ گوئے کی نظم ”The Wanderer's Night Song“ کا ترجمہ غالباً کالرج نے یوں کیا ہے:

“Over all hill tops
inease
In all tree tops
Thou feelest
Hardly a breath
The Little birds are silent,
Wait but a while, soon,
Thou too shalt rest.

اس نظم میں گوئے کی نظم ”آوارہ گرد کا نغمہ شبانہ“ کے آہنگ کی گونج سنائی دیتی ہے۔ اس عنوان سے اس نے دو نظمیں لکھی ہیں۔

”آوارہ گرد کا نغمہ شبانہ“

چوٹی چوٹی پہ کسار کی ہے سکوں
اور درختوں کی شاخیں ہیں یوں دم بخود
جیسے ان میں کوئی سانس باقی نہیں
اور جنگل میں معصوم ننھے پرندے بھی خاموش ہیں
ٹھہر، اک پل کے لئے تو ٹھہر!
مجھے بھی سکوں جلد مل جائے گا!!

دونوں نظموں میں رات کی خموشی اور شاعر کے دل کی بے قراری کا اظہار ہوا
ہے۔ دونوں میں ایک قسم کی رومانی افسردگی پائی جاتی ہے۔ لیکن دونوں کا خاتمہ ایک
پر سکون لے کر ہوا ہے۔

اقبال کی نظم ”ہائیڈل برگ“ میں لکھی گئی تھی اور اس شعر حسن و رومان کے سحر
آفریں فضا میں ڈوبی ہوئی ہے جہاں گونے اپنی محبوبہ سے ملا تھا اور جہاں اقبال نے اپنی
زندگی کے کچھ بہترین رومانی ایام گزارے تھے۔ اسی دور کی ایک اور نظم ”حقیقت حسن
” ہے، جو بقول ڈاکٹر ریاض الحسن، گونے کی نظم ”Vier jahre Zeiteus“ (چار
موسم : چوماسا) سے ماخوذ ہے۔

گونے کے دیوان کا یہ شعر : (انگریزی ترجمہ) :

”The God belongs the East

The God belongs the West

”اللہ المشرق والمغرب“ کا ترجمہ ہے۔ اسی طرح گونے کی اس دعاء میں ”اھدنا

الصراط المستقیم“ کا ترجمہ ہے (انگریزی ترجمہ)

When I do business

or write poetry

Keep me, O Lord, on the Straight Path”

گونے کہتا ہے (انگریزی ترجمہ) :

Two graces give our
breathing worth,

To draw air in, then send it forth
That with a power to cramp and tighten
This to expand us, and to brighten

سعدی کی گلستان کے ان الفاظ کا ترجمہ ہے :

”ہر نفسے کہ فرومی رود‘ مد حیات است و چوں برمی آید مفرح ذات“
یہ تمام مثالیں ”Talisman“ سے ماخوذ ہیں جو معنی نامہ (گوئے) میں شامل ہیں۔
ایک مثال گوئے کی ایک اور شاہکار نظم ”Buch Saleika“ ”کتاب زلیخا“ سے ماخوذ
ہے۔ اس کتاب کے افتتاحی مصرعوں کا ترجمہ درج ذیل ہے (انگریزی ترجمہ) :

In Thousandd forms mayst

Then attempt Surprise

Yet all beloved, once straight I know thee

یہاں اس فارسی شعر کا ترجمہ ہے :

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش

من انداز قدرت را می شناسم

اگر اس کے دیوان کا گہرا مطالعہ کیا جائے تو اس قسم کی بہت سی مثالیں اس کے
کلام میں ملیں گی، لیکن ایک خاص بات اس ضمن میں یہ ہے کہ جب وہ مشرقی ادبیات
سے کوئی نکتہ یا خاص تصور اخذ کرتا ہے تو اسے بڑی فنکارانہ مہارت سے نئے اور
حسین تر اسلوب میں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک جرمن شاعر، ہائینے (جس
نے گوئے کے دیوان کو مغرب کی طرف سے مشرق کے لئے ایک حسین گلدستہ قرار دیا
ہے) کہتا ہے کہ گوئے کے اشعار، اس قدر مکمل، مترنم، پر لطف اور فصیح و بلیغ ہیں کہ
گوئے کا ”دیوان“ اس کے بہترین کارناموں میں سے ہے۔ اقبال نے ایک شعر میں
گوئے کو غالب کا ہم نوا قرار دیا ہے :

آہ تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے

گلشن ویر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

(بانگ درا ص ۲۶)

اس سلسلے میں اقبال کا یہ شعر بھی بہترین خراج تحسین ہے :

صبا بہ گلشن ویر پیام ما برساں
کہ چشم نکتہ وراں خاک آں دیار افروخت!

☆☆☆

(۴)

پیام مشرق

اقبال کا مجموعہ کلام ”پیام مشرق“ گوئے کے ”دیوان مغربی“ کے فیوض و تاثرات کا مرہون منت ہے۔ پیام مشرق کی تمہید میں اقبال نے گوئے کے دیوان کے بارے میں نیز جرمنی ادب کی تاریخ میں مشرقی تحریک پر مختصر تبصرہ کیا ہے۔ اقبال کے پیش نظر صرف ”آرتھر ریوی“ کی کتاب تھی۔ لیکن اس واحد ماخذ کی بنیاد پر اقبال کا بیان دو وضاحتوں کا محتاج ہے : پہلی بات یہ کہ جرمنی میں ”مشرقی تحریک“ جو گوئے کے باب میں اپنی معراج کمال کو پہنچی، دراصل ایک عظیم تر مغربی تحریک کا حصہ تھی، جس کے قائدین میں، سر ولیم جونس وغیرہ شامل تھے۔ دوسری بات یہ کہ گوئے اور پلانٹن (Platan) وغیرہ کی مشرقیت صرف ایران و عرب تک محدود تھی، جبکہ روکرٹ (Ruekert) وغیرہ نے بعد میں مشرقی ادبیات کے دائرے کو پھیلا کر ہندو چین تک پھیلا دیا۔ اگرچہ اقبال ”دیوان“ ہی سے متاثر ہوئے جسے بیشتر نقاد اس کی عظیم ترین تصنیف قرار دیتے ہیں۔ لیکن وہ گوئے کی ”فاؤسٹ“ کو دیوان یا گوئے کے دیگر شاہکاروں سے زیادہ پسند کرتے تھے۔ ”پیام مشرق“ میں ایک نظم ”جلال اور گوئے“ میں اقبال، گوئے کو ایک پیغمبر نہ ہوتے ہوئے، صاحب الہامی صحیفہ (”فاؤسٹ“) قرار دیتے ہیں۔ یہاں اس نظم کو نقل کرنا مناسب ہے جس میں اقبال نے گوئے کو جلال الدین رومی سے جنت میں ملاقات کرتے اور اپنی کتاب ”فاؤسٹ“ کو رومی کو سناتے ہوئے دکھایا ہے :

نکتہ دان المنی را در ارم

نکتہ دان المنی را در ارم
 محنتے افتاد با پیر عجم
 شاعرے کو ہجوآں عالی جناب
 نیست پیغمبر ولے دارد کتاب
 خواند بر دانائے اسرار قدیم
 قصہ بیان ابلیس و حکیم
 گفت رومی اسے سخن را جاں نگار
 تو ملک صید استی و یزداں شکار
 فکر او در کنج دل خلوت گزید
 ایں جہان کہنہ را باز آفرید
 سوز و ساز جاں بہ پیکر دیدہ
 در صدف تعمیر گوہر دیدہ
 ہر کے از رمز عشق آگاہ نیست
 ”داندآں کو نیک بخت و محرم است
 زیرکی زابلیس و عشق از آدم است“

(رومی، پیام مشرق ص ۲۰۶)

گوئے اور رومی کو یکجا دکھا کر، اقبال نے نہ صرف مشرق اور مغرب کے دو عظیم
 نمائندوں کو یکجا کیا ہے، بلکہ یہی دو حضرات ایسے ہیں، جن سے اقبال فکری اور فنی طور
 پر سب سے زیادہ متاثر ہوئے ہیں۔ بہر حال رومی اور گوئے دونوں کے عقیدت مند کی
 حیثیت سے اقبال، ان دونوں کی باہمی اجنبیت کو گوارا نہ کر سکے۔ اقبال چاہتے تھے کہ ”
 فاؤسٹ“ کا اردو ترجمہ ہو جائے اور ڈاکٹر عبد حسین کی مدد کرنے پر آمادہ ہوئے، جنہوں
 نے اس کے حصہ اول و دوم کا ترجمہ کر لیا تھا۔ سید نذیر نیازی نے اقبال کی اس پیشکش
 کی ایک دلچسپ روداد پیش کی ہے۔ نیازی کا بیان ہے کہ انجمن ترقی اردو کی فرمائش پر
 ان کے دوست ڈاکٹر سید عبد حسین نے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں ”فاؤسٹ“ کا ترجمہ
 براہ راست جرمن زبان سے اردو میں کیا تھا۔ یہ ترجمہ نثر میں کیا گیا تھا اور صرف ”

”فاؤسٹ“ کے حصہ اول تک محدود تھا۔ ممکن ہے، میں نے اقبال سے اس ترجمے کا ذکر کیا ہو یا یہ ترجمہ کسی اور ذریعے سے ان تک پہنچا ہو۔ لیکن مورخہ ۱۳ / اگست ۱۹۳۱ء کے ایک خط میں انہوں نے پوچھا تھا کہ آیا، ڈاکٹر عبد حسین نے Prologue in Heaven کا ترجمہ کیا تھا؟ شاید انہوں نے یہ بات جاوید نامہ کے سلسلے میں پوچھی ہو گی، جو اس وقت ان کے زیر تصنیف تھی۔ علاوہ ازیں ”جاوید نامہ“ میں ”شہید آسمانی“ کے عنوان سے ایک باب ہے Prologue in Heaven فارسی ترجمہ ہے۔ جب میں چند روز بعد اقبال سے ملا اور گفتگو کے دوران میں ”فاؤسٹ“ کا ذکر آیا، تو انہوں نے دوبارہ پوچھا کہ ڈاکٹر عبد حسین نے حصہ دوم کا ترجمہ کیوں نہیں کیا؟ انہوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ دوسرا حصہ قدرے مشکل ہے، کیونکہ اس میں فلکیات اور کیمیا کی بہت سی اصطلاحیں بھری ہوئی ہیں اور کچھ ایسی تلمیحات و اشارات ہیں، جنہیں اہل مغرب نہیں جانتے اور صرف اہل مشرق ہی ان سے آشنا ہیں۔ انہوں نے کہا کہ دوران قیام جرمنی میں، بسا اوقات ان اصطلاحات و تلمیحات کی تشریح کا مجھے موقع ملا تھا اور میرے جرمن رفقاء اس سے بہت متاثر ہوئے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ گوئے نہایت وسیع فکر و تخیل رکھتا تھا، کہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار سال کی تاریخ کا گہرا مطالعہ نہیں کیا، تو وہ مہذب اور تعلیم یافتہ ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ پھر یہ کس طرح ممکن تھا کہ ہر جرمن باشندہ، ان تمام تلمیحات و اصطلاحات سے آشنا ہوتا، جنہیں مشرقی ادب کے حوالے سے گوئے نے استعمال کی ہیں۔ ہمارے لئے تو یہ اصطلاحات گویا عام استعمال کے الفاظ ہیں۔ مجھے تو فاؤسٹ کے ان ابواب کے سمجھنے میں کوئی دقت پیش نہیں آئی۔ اقبال کہتے ہیں کہ جرمن لوگ اس وقت حیران رہ جاتے تھے، جب ہم ان اصطلاحات کی تشریح کیا کرتے تھے۔“

پیام مشرق میں دو نظمیں ایسی موجود ہیں جو موجودہ پس منظر میں اہمیت رکھتی ہیں۔ ان میں ایک حوالہ ”حور و شاعر“ آہی چکا ہے۔ دوسری نظم جس کا عنوان ”آب رواں“ ”The Revulet“ ہے اور جو گوئے کی نظم ”Mohmet's Gsang“ کا آزاد ترجمہ ہے۔ اس نظم میں جو ”West Destlicher Divan“ سے بہت پہلے لکھی جا چکی تھی، عظیم جرمن شاعر نے اسلامی تصور حیات کی ایک حسین تصویر پیش کی ہے۔

یہ دراصل ایک اسلامی ڈرامے کے ذہنی خاکے کا ایک حصہ تھا، جسے وہ مکمل نہیں کر سکا تھا۔ موجودہ ترجمے کا مقصد محض گوئے کے نقطہ نظر کی ایک جھلک دکھانا ہے۔ گوئے نے حضرت رسالت ماب کا تصور ایک فراخ دل، ہمہ گیر شخصیت کے روپ میں پیش کیا ہے، جو زندگی کے جذبہ کامل کی انتہائی تکمیل کے لئے جدوجہد کر رہا ہے اور حیات انسانی، خدا کی اعلیٰ ترین تخلیق کی سطح تک نہیں پہنچا ہے۔ ”Mohmet Gsang“ کا جو ترجمہ براؤنگ نے کیا ہے، اس کے ایک مندرجہ ذیل ٹکڑے کو پیش کیا نمونہ ”جاتا ہے، جس سے شاعر کے تخیل کی بلندی کا اندازہ ہو گا :

“Social Streamlets

Join his waters. And now moves
He over the plain in slvery glory,
And the plain in him exults,
And the rivers from the plains,
And the Streamlets from the hills,
Shout with joy, exclaiming, Brother.
Brother, take thy brethren with thee,
With Thee to thy aged father,
To the everlashing ocean,
Who, waith arms overlasting far,
Waiteth for us.”

اقبال کی تصانیف میں ”پیام مشرق“ کو ایک خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ اس میں موضوعات اور اسالیب فن، دونوں اعتبار سے بڑی رنگا رنگی پائی جاتی ہے۔ ابتدائی حصے میں رباعی نما، قطعات کا ایک طویل سلسلہ ہے۔ بقیہ کتاب ”افکار“ ”مئے باقی“ اور ”نقش فرنگ“ کے عنوان سے تین حصوں پر مشتمل ہے۔ ”مئے باقی“ جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے، حافظ کے رنگ میں، غزلیات پر اور بقیہ دونوں حصے، مختلف موضوعات والی چھوٹی چھوٹی نظموں پر مشتمل ہیں۔ ان میں سب سے طویل نظم ”تنہائی“ ہے، وہ بھی مخمس ہیئت میں صرف چار بند پر مشتمل ہے، لیکن حسن تخیل کے اعتبار سے اقبال کے شہ پاروں میں شمار کیے جانے کے لائق ہے۔ اس نظم کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ دسمبر ۱۹۲۳ء میں اقبال سے ان کے ایک نیاز مند اور مخلص دوست، سجاد حیدر یلدرم

(رجسٹرار علی گڑھ یونیورسٹی) نے یونیورسٹی کے اساتذہ و طلبہ کی طرف سے، علی گڑھ میگزین کے ایک خصوصی شمارے کے لئے، تازہ کلام کی فرمائش کی تھی۔ اقبال نے اپنی نظم ”تنہائی“ بھیج دی۔ یلدرم جیسے صاحب ذوق رجسٹرار، نظم دیکھتے ہی، پھڑک اٹھے۔ فوراً میگزین کے مدیر خواجہ منظور حسین اور یونیورسٹی کے اساتذہ میں سے اپنے چند احباب کو بلایا اور اقبال کی نظم، جھوم جھوم کر سنانے لگے۔ جملہ اساتذہ بھی بے حد محظوظ و متاثر ہوئے۔ اس طرح آنا فانا پوری یونیورسٹی میں اس نظم کا چرچا پھیل گیا۔ اس مختصر شذرے سے قارئین کے دل میں مذکورہ بالا نظم (”تنہائی“) کے مطالعے کا شوق بیدار ہوا ہو گا، لہذا وہ نظم اگلے صفحے پر منقول ہے۔

یہاں ”پیام مشرق“ کے انتساب کے وہ اشعار درج کیے جاتے، جن میں اقبال نے جرمن شاعر، گوئے کو نہایت حسین پیرایے میں خراج تحسین پیش کیا ہے :

پیر مغرب شاعر المانوی	آں قتل شیوہ ہائے پہلوی
بست نقش شاہدان شوخ و شنگ	داد مشرق راسلامے از فرنگ
در جوابش گفتہ ام پیغام شرق	ماہ تابے رتختم برشام شرق
تاشناسائے خودم، خودبیں نیم	باتو گویم او کہ بود و من کیمن؟!
او ز افرنگی جواناں، مثل برق	شعلہ من از دم پیران شرق
او چمن زادے چمن پروردہ	من دمیدم از زمین مردہ
او چو بلبل در چمن ”فردوس گوش“	من بصر اچوں جس گرم خروش
ہر دو دانائے ضمیر کائنات	ہر دو پیغام حیات اندر ممت
ہر دو خنجر صبح خند، آئینہ فام	او برہنہ، من ہنوز، اندر نیام
ہر دو گوہر ارجمند و تاب دار	زادہ دریائے ناپیدا کنار
او ز شوخی در تہ قلزم تپید	تا گریبان صدف را بردرید
من باغوش صدف تاہم ہنوز	در ضمیر بحر نایابم ہنوز

(پیام مشرق ص ۱۶)

(۵)

”تنہائی“

یہ بحر رقتم و گفتم بہ موج بیتاب
ہمیشہ در طلب استی چه مشکلی داری؟
ہزار لولوے للاست در گریبان
درون سینہ چومن گوہر دلے داری؟
تپید و ازلب ساحل رمبد و ہیج نہ گفت!

بہ بحر رختم و پرسیدم، این چه بیدردی است
رسد بگوش تو آہ و فغاں غم زدہ؟
اگر بہ سنگ تو لعلی ز قطرہ خون است
کیے در آہہ سخن با من ستم زدہ
بخود خزید و نفس در کشید و ہیج نہ گفت

رہ دراز بریدم، زماہ پرسیدم
سفر نصیب نصیب تو منزله است کہ نیست؟
جہاں زپر تو سیمائے تو سمن زارے
فروغ داغ تو از جلوہ دلے است کہ نیست؟
سوئے ستارہ رقیبانہ دید و ہیج نہ گفت

شدم محضرت یزداں گزشتم از مہ و مہر
کہ در جہان تو یک زرہ آشنایم نیست
جہاں تھی ز دل و مشت خاک من ہمہ دل
چمن خوش است دلے در خور نوایم نیست
تبسمے بہ لب او رسید و ہیج نہ گفت

ب چهارم

فن اور فنکار

(۱)

اقبال کے تعارفی مقالے

(الف) ”حافظ شیرازی“

اقبال کے فن اور نظریہ فن پر اپنی طرف سے کچھ کہنے سے پہلے، علامہ اقبال ہی کے دو مختصر مقالوں کا حوالہ دینا زیادہ مناسب ہو گا۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ہماری مشرقی شاعری کی روح غزل و تغزل ہے، اور اس صنف میں حضرت حافظ شیرازی کے کلام کو بلند ترین مقام حاصل ہے۔ حتیٰ کہ خود اقبال کی فارسی غزلیات بھی، فنی اعتبار سے حافظ کے رنگ میں ڈوبی ہوئی ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے، کلام حافظ پر اقبال کے ایک مختصر مقالے (مطبوعہ ”وکیل“ امرت سر، جنوری ۱۹۶۱ء) کے اقتباسات یہاں پیش کیے جاتے ہیں :

”حافظ بہت بڑے شاعر ہیں لیکن بحیثیت صوفی، ان کا کلام حالت سکر کا ترجمان ہے (صہبا و شراب سے شارحین یہی مراد لیتے ہیں)۔ سکر کی حالت اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے۔ رسول کریمؐ اور صحابہ کرامؓ کی زندگی اس بات کا ثبوت ہے کہ مسلمانوں کے قلب کی کیفیت بیداری ہے نہ کہ خواب یا سکر... یہ بھی غور طلب ہے کہ حالت سکر زندگی کے اغراض کے منافی ہے یا معاون؟ شاعرانہ اعتبار سے میں حافظ کو بلند پایہ سمجھتا ہوں۔ جہاں تک فن کا تعلق ہے، جو مقصد، اور شعراء پوری غزل میں بھی حاصل نہیں کر سکتے، خواجہ حافظ اسے ایک لفظ میں حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن انفرادی یا ملی اعتبار سے کسی شاعر کی قدر و قیمت کا معیار یہ ہے کہ اگر شاعر کے اشعار،

اغراض زندگی میں مدد و معاون ہیں تو وہ اچھا شاعر ہے، اور اگر کسی کے اشعار زندگی کے منافی ہیں یا زندگی کی قوت کو کمزور اور پست کرنے کا میلان رکھتے ہیں تو وہ شاعر، خصوصاً قومی اعتبار سے مضرت رساں ہے۔ ہر شاعر کم و بیش، گرد و پیش کی اشیاء، خیالات و مقاصد کو حسین و جمیل بنا کر دکھانے کی قابلیت رکھتا ہے، تاکہ اوروں کو ان اشیاء و مقاصد کی طرف توجہ ہو، اور قلوب ان کی طرف کھینچ آئیں۔ ان معنوں میں ہر شاعر جادوگر ہے۔ خواجہ حافظ اس اعتبار سے سب سے بڑے ساحر ہیں۔ لیکن جو حالات خواجہ حافظ اپنے قارئین کے دل میں پیدا کرنا چاہتے ہیں، وہ حالت، افراد اور اقوام کے لئے، جو اس زمان و مکان کی دنیا میں رہتے ہیں، نہایت ہی خطرناک ہے۔ حافظ کی دعوت موت کی طرف ہے جس کو وہ اپنے کمال فن سے شیریں کر دیتے ہیں تاکہ مرنے والوں کو دکھ کا احساس نہ ہو۔

ناوک اندازے کہ تاب از دل برد
ناوک او مرگ را شیریں کند

(حافظ)

مسئلہ تقدیر کی غلط مگر دل آویز تعبیر سے حافظ کی شاعرانہ جادوگری نے ایک متشرع بادشاہ کو بہکا دیا اور وہ زنا کا خاتمہ کر کے، اسلامی معاشرت کو اس لعنت سے پاک کرنے سے باز آیا۔

ان میں باقی ہے کہاں خالد جانباز کا رنگ
دل پہ غالب ہے فقط حافظ شیراز کا رنگ

(اکبر الہ آبادی)

اب اقبال کا دوسرا مختصر مقالہ ”جناب رسالت ماب کا ادبی تبصرہ“ مطبوعہ ستارہ صبح لاہور، ۱۹۱۷ء) پیش کیا جاتا ہے :

(ب) ”جناب رسالت ماب کا ادبی تبصرہ“

مسلمانوں کا ادب ان کے قومی انحطاط کے دور کا نتیجہ ہے۔ آج کل انہیں ایک

نئے ادبی نصب العین کی تلاش ہے: ”شاعری کیسی ہونی چاہئے اور کیسی نہ ہونی چاہئے۔“ یہ وہ عقده ہے جسے جناب رسالت ماب کے وجدان نے حل کر دیا ہے۔ امرالقیس، اسلام سے چالیس سال پہلے زمانے کا شاعر تھا۔ حضور نے اس کی نسبت فرمایا: ”الشعر الشعراء امرالقیس وقائد ہم الی النار“ امرالقیس کے دیوان میں حسن و عشق کی ہوش ربا داستانیں اور خمریات کا پہلو زیادہ ہے۔ وہ اپنے قارئین میں بے خودی کی کیفیت پیدا کرتا ہے۔ رسول کریم نے اپنی حکیمانہ تنقید میں فنون لطیفہ کے اس اہم اصول کی وضاحت فرمائی ہے کہ ادبی و فنی محاسن اور انسانی زندگی کے محاسن کے معیار جداگانہ ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ایک شاعر فنی اعتبار سے بہت شیریں کلام و رنگیں بیان ہو، لیکن اس کا کلام قارئین کو اسفل السافلین کی طرف دھکیل دے۔ اس شاعر پر حیف ہے جو قومی زندگی کی مشکلات اور امتحانات میں دل فریبی کی شان پیدا کرنے کی بجائے فرسودگی و انحطاط کو صحت و قوت کی تصویر بنا کر دکھائے اور اس طرح اپنی قوم کو ہلاکت کی طرف لے جائے۔ اس کا تو فرض ہے کہ قدرت کی لازوال دولتوں میں سے زندگی اور قوت کا جو حصہ اسے دیا گیا ہے، اس میں اوروں کو بھی شریک کرے، نہ یہ کہ اٹھائی گیر بن کر جو رہی سہی پونجی، ان کے پاس ہے، اسے بھی غارت کر دے۔ قبیلہ بنو عیس کے مشہور شاعر عترہ کا یہ شعر حضور صلعم کو سنایا گیا:

(ترجمہ) ”میں نے بہت سی راتیں محنت و مشقت میں بسر کی ہیں تاکہ میں اکل حلال کے قابل ہو سکوں۔“

حضور اکرمؐ جن کی بعثت کا مقصد وحید یہ تھا کہ انسانی زندگی کو شاندار بنائیں اور اس کی آزمائشوں اور سختیوں کو خوش آئند اور مطبوع کر کے دکھائیں، اس شعر کو سن کر بے انتہا محظوظ ہوئے اور صحابہ کرام سے مخاطب ہو کر فرمایا: ”کسی عرب کی تعریف نے میرے دل میں اس کی ملاقات کا شوق پیدا نہیں کیا لیکن میں سچ کہتا ہوں کہ اس شعر کے نگارندہ کے دیکھنے کو میرا دل بے اختیار چاہتا ہے۔“ رسول اکرمؐ نے جو عزت عترہ جیسے بت سرست شاعر کو بخشی، اس کی وجہ ظاہر ہے۔ عترہ کا یہ شعر ایک صحت مند زندگی کی جیتی جاگتی تصویر ہے۔ حضورؐ کی تعریف سے فن کے ایک اصول کی شرح ہوتی ہے کہ فن حیات انسانی کے تابع ہے، اس پر فوقیت نہیں رکھتا۔ ہر وہ استعداد جو

مبداء فیاض نے فطرت انسانی میں ودیعت کی ہے، ہر وہ توانائی جو انسان کے دل و دماغ کو بخشی گئی ہے، ایک مقصد و حید اور کسی غایت الغایات کے لئے وقف ہے۔ یعنی قومی زندگی، جو آفتاب بن کر چمکے، قوت سے لبریز، جوش سے سرشار ہو۔ ہر انسانی فن اور صنعت، اس غایت آخری کے تابع اور مطیع ہونی چاہئے اور ہر شے کی قدر و قیمت کا معیار یہی ہونا چاہئے کہ اس میں حیات بخشی کی قابلیت کس قدر ہے۔ ”تمام وہ باتیں جن کی وجہ سے ہم جاگتے جاگتے اونگھنے لگیں اور جو جیتی جاگتی حقیقتیں ہمارے گرد و پیش موجود ہیں (کہ انہی پر غلبہ پانے کا نام زندگی ہے) ان کی طرف سے آنکھوں پر پٹی باندھ لینا، انحطاط اور موت کا پیغام ہے۔ صنعت گر کو ”چنیا بیگم“ کے حلقہ عشاق میں داخل نہ ہونا چاہئے۔ مصور فطرت کو اپنی اپنی رنگ آرائیوں کا اعجاز دکھانے کے لئے ایفون کی چٹکی سے احتراز واجب ہے۔ یہ پیش پا افتادہ فقرہ، جس سے ہمارے کانوں کی آئے دن تواضع کی جاتی ہے، کہ کمال فن، اپنی غایت آپ ہے، انفرادی اور اجتماعی انحطاط کا ایک عیارانہ حیلہ ہے، جو اس لئے تراشا گیا ہے کہ ہم سے زندگی اور زندگی کی قوتیں دھوکا دے کر چھین لی جائیں۔ غرض یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وجدان حقیقی نے، عترہ کے شعر کی خوبیوں کا جو اعتراف کیا ہے، اس نے اصل الاصول کی بنیاد ڈال دی کہ صنعت کے ہر کمال کی صحیح ارتقا کیا ہونی چاہئے۔“

(منقول از ”مقالات اقبال“)

مرتبہ سید عبدالواحد معینی)

(صفحات ۱۸۷ تا ۱۹۰)



اقبال کا نظریہ فن

فنون لطیفہ شاعری موسیقی، مصوری وغیرہ) میں شاعری کا مقام بہت بلند ہے۔ اقبال کے نزدیک شاعری اور دیگر فنون بھی، زندگی کی اعلیٰ قدروں کے حصول کا ذریعہ ہیں۔ وہ فن برائے فن کے قائل نہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ ہنر کیا
مقصود ہنر، سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کلیسی نہیں رکھتا، وہ ہنر کیا

(ضرب کلیم ص ۱۱۸)

اقبال کے نزدیک فن وہی ہے جو زندگی بخش ہو اور زندگی کا ترجمان ہو، جو مردہ و افسردہ جذبات کو حرکت میں لائے، جو بلند نصب العین کے لئے جینا اور مرنا سکھائے۔ حقیقی فنکار وہ ہے جو اپنے فن کو قومی امراض کے دفیعیہ کا ذریعہ بنائے۔ فن کا مقصد زندگی کے حسن کو نکھارنا اور معاشرے کو پستی سے بلندی کی طرف لے جانا، انقلاب کی لذت سے آشنا کرنا اور ہر آن ایک نئے دور، ایک نئے انقلاب کے جستجو میں سرگرم

عمل رکھتا ہے۔

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر
وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود!
اقبال کے تصور فن میں ایک طرف مقصد کی بلندی کا درس ملتا ہے۔ دلکش اور
مؤثر پیرایہ اظہار کے لئے اپنے فن کی پرورش خون جگر سے کرنے کی ضرورت ہے۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزہ فن کی ہے خون جگر سے نمود
قطرہ خون جگر سل کو بناتا ہے دل
خون جگر سے صدا سوز و سرور و سرود
نقش ہیں سب نا تمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سوائے خام خون جگر کے بغیر

اقبال ادب برائے ادب اور فن برائے فن کے نظریے کے سخت مخالف ہیں۔
شاعر اور ادیب کا منصب یہ نہیں کہ وہ زندگی کی آزمائشوں سے راہ فرار اختیار کرے
بلکہ اسے جرات مند اور حوصلہ مندی سے زندگی کے آلام و مصائب کا مقابلہ کرنا چاہئے
ناکہ وہ اوروں کو بھی کشمکش حیات سے نبرد آزما ہونے کا درس دے سکے۔ خواجہ غلام
السیدین لکھتے ہیں :

”اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ جو ادیب اس جنگ سے بھاگے گا، وہ شاید ادب کو
الفاظ کا کھیل بنا کر اپنا اور اپنے جیسے اباہجوں کا دل تو بہلا لے، لیکن اس کی
تحریر میں وہ قوت، جوش اور خلوص پیدا نہیں ہو سکتا، جو افراد اور اقوام کی
تقدیر بدل دیتا ہے۔ وہ ساحل کی سلامتی سے رزم خیر و شر کو دیکھتا ہے اور
ساحل کے سنگ ریزوں سے کھیلتا ہے، لیکن نہ طوفان کے تھپڑے کھاتا ہے
اور نہ اس کو موتی ہاتھ آتے ہیں۔“

مختصر یہ کہ اقبال کے نزدیک شاعری ہو یا موسیقی، مصوری ہو یا بت تراشی، اگر
تخلیق فن کا مقصد انسانیت کو بلند سے بلند تر کرتا ہے تو وہ محمود اور پسندیدہ ہے۔ اس
کے برعکس اگر انسانیت کی ترقی کی راہ میں حائل ہے — تو یقیناً وہ مذموم اور قابل

اجتناب ہے سید سلیمان کے نام ایک خط میں اقبال لکھتے ہیں :

”شاعری میں لڑیچہ برائے لڑیچہ کبھی میرا مطمح نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں۔ مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو، اور بس۔ اس بات کو مد نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں، ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ کیا عجب کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر تصور نہ کریں۔“

خوش آگئی ہے جہاں کو قلندری میری
 وگرنہ شعر مرا کیا ہے شاعری کیا ہے؟
 نغمہ کجا و من کجا، شعر و سخن بہانہ ایست
 سوئے قطار می کشم ناقہ بے زمام را

اس طرح کے بہت سے اشعار زبان زد خاص و عام ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال کا کلام نادر خیالات کا بیش بہا خزانہ ہے لیکن فلسفیانہ خیالات کے باوجود اقبال کی شاعری فنی لوازم اور شعری محاسن سے مکمل طور پر آراستہ اور الفاظ و اصوات کے حسن و دلکشی سے مملو ہے۔

☆☆☆

(۳)

کلام اقبال میں غزل و تغزل کا مقام

اقبال کے فارسی و اردو کلام کے مختلف مجموعوں میں ”زبور عجم“ کو اس لحاظ سے ایک امتیازی حیثیت حاصل ہے کہ وہ تمام تر فارسی غزلیات کا مجموعہ ہے۔ بیشتر مجموعوں میں اقبال نے اپنے افکار و نظریات کے اظہار کے لئے صنف مثنوی کا پیرایہ اختیار کیا ہے۔ چنانچہ شعریت اور تغزل کا بھرپور رچاؤ سب سے زیادہ ”زبور عجم“ میں پایا جاتا ہے۔ اسی لئے حضرت علامہ فرماتے ہیں :

”اگر ہو ذوق تو خلوت میں پڑھ زبور عجم“

اردو کلام میں بھی ”بال جبریل“ کی غزلیں خصوصی اہمیت کی حامل ہیں لہذا بال جبریل کی غزلیات پر ایک مختصر تبصرہ درج ذیل ہے :

بال جبریل کی غزلوں کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ تقریباً ہر غزل میں وحدت تاثر کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ غزل کی ریزہ کاری یا پریشان خیالی کی بنا پر صنف غزل اعتراضات کا نشانہ بنی رہی ہے۔ نظم گو شاعر تو عموماً غزل کو خلوص سے عاری قافیہ پیمائی سمجھتے ہیں۔ کلیم الدین احمد نے اسے ”وحشی صنف سخن“ قرار دیا تھا۔ اگرچہ کہیں کہیں معیاری غزلوں کے اشعار میں ہمیں معنوی ہم آہنگی یا وحدت تاثر کی کیفیت نظر آتی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ غزل گو شعرا کے کلام میں پریشاں خیالی عام ہے۔ بال جبریل ریزہ کاری یا انتشار خیالات کے عیب سے پاک ہیں۔ عموماً یہاں خیالات کا ایک سلسلہ ملتا ہے۔ مثلاً یہ غزلیں ملاحظہ ہوں جن کے ابتدائی مصرعے درج ذیل ہیں

”ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں۔“

”فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سیاہ“

بعض غزلوں میں ایک سے زیادہ سلسلے بھی ہیں ”مثلاً :

ع: سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا“

یا ع: ”خودی وہ بحر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں“

بعض حضرات ایسی غزلوں کو ”نظم نما“ کہتے ہیں۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ جہاں

مختلف اشعار میں ہم آہنگی ہے، وہاں بھی تو ہر شعر کی انفرادیت قائم رہتی ہے۔

غزل چونکہ بنیادی طور پر غنائی صنف سخن ہے، لہذا اس میں قافیے کے ساتھ

عموماً ردیفوں کا بھی التزام کیا جاتا ہے۔ مولانا حالی نے اصلاح غزل کی مہم شروع کی تو غیر

مردف غزلیں بھی لکھیں۔ اقبال نے بھی عموماً غیر مردف غزلیں لکھیں یا قافیے سے

میل کھاتی ہوئی مختصر ردیفیں اختیار کیں۔ پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ اقبال کی غزلوں

میں قافیے بھی، عموماً نہایت شگفتہ اور خوش آہنگ ملتے ہیں، کہ ردیف کی کمی محسوس

نہیں ہوتی۔ مثلاً یہ قافیے : بے نیازی، نے نوازی، یا حنا بندی، آرزو مندی، یا غزل

خوانی، نگہبانی، یا نوخیز، پرہیز، لبریز وغیرہ، اقبال کے بعض اجتماعی اقدامات میں سے ایک

یہ بھی ہے کہ مطلع اور مقطع کی پابندی بھی اٹھادی، اور دوسرے یہ کہ بھرتی کے اشعار

والی طویل غزلوں سے بھی اجتناب کیا۔ ان کی غزلیں عموماً ۵ یا ۷ اشعار پر مشتمل ہوتی

ہیں۔

ابتدا سے اب تک اردو غزل عشق و محبت کے موضوع کے لئے مخصوص رہی۔

ہجر و وصال یا عارض و گیسو کے اس محدود دائرے میں، تصوف کے مسائل بھی شامل ہو

گئے۔ لیکن یہ دائرہ محدود ہی رہا۔ غالب پہلا شاعر ہے جس کے کلام میں خیالات و

مضامین کا تنوع ملتا ہے۔ گویا بقول شخصے ”غالب نے غزل کو ذہن عطا کیا۔“ غالب یقیناً

فکری رجحان اور حکیمانہ ذہن رکھتے تھے، لیکن وہ فلسفی نہیں تھے۔ یونانی فلسفے سے

مستعار لئے ہوئے چند کلمات و نظریات، روایتی طور پر دہرائے جاتے رہے۔ اقبال مفکر

تھے، ان کا فلسفہ طلسم افلاطون“ کی طرح خیالی نہیں بلکہ اس کی اساس، زندگی کے

حقائق پر ہے۔ انہوں نے زندگی کے اہم ترین مسائل پر غور و فکر کرتے ہوئے، ایک

مستقل نظام فکر مرتب کیا اور اس طرح حیات و کائنات کی لامحدود وسعتوں سے غزل کو ہم کنار کر دیا۔ اگرچہ اقبال سے پہلے حالی نے بھی مضامین غزل کے دائرے کو وسیع کیا تھا، لیکن ان کے یہاں تغزل کا رنگ بہت ہلکا ہے۔ اقبال نے اپنے افکار و نظریات کو قلبی واردات بنا کر اور خون جگر میں ڈبو کر پیش کیا ہے، چنانچہ خود کہتے ہیں:-

حق اگر سوزے ندارد حکمت است

شعری گردد چو سوز از دل گرفت

کلام اقبال میں جو ایمانی کیفیت یا ”نوائے عاشقانہ“ ہے، وہ دراصل سوزِ دروں ہی

کا نتیجہ ہے :

قطرہ خون جگر سل کو بناتا ہے دل

خون جگر سے صدا سوز و سرود و سرود!

”خون جگر“ سے تجربے کا خلوص اور اپنے نصب العین سے گہرا لگاؤ، مراد ہے۔ نصب العین سے عشق کی بدولت ہی، اقبال کے فلسفیانہ افکار، قلبی واردات بن گئے ہیں۔ فکر نے جذبے کی صورت اختیار کر لی ہے اور فلسفہ ”خون جگر“ میں ڈوب کر، شعر کے سانچے میں ڈھل گیا ہے۔ اقبال کا جذبہ عشق، عام جنسی محبت یا صوفیہ کے عارفانہ کیفیات سے کہیں زیادہ شدید اور سوز و گداز کا حامل ہے۔ صوفیہ کے عشق کی آخری منزل فنائے ذات یا وصال محبوب ہے، لیکن اقبال کے نزدیک سوز و گداز اور جستجو و آرزو ہی حاصل حیات ہے :

اک اضطراب مسلسل غیاب ہو کہ حضور

میں خود کہوں تو مری داستاں دراز نہیں!

غنائیت : یہی جوش و مستی اور سوز و ساز اقبال کی غزلوں کی غنائیت کا سرچشمہ ہے غنائیت کے لئے سب سے پہلے بندش الفاظ کی چستی اور زبان و بیان کی روانی، و برجستگی درکار ہے۔ یہ فنی خوبیاں بڑے ریاض اور فن پر کامل عبور حاصل ہونے سے پیدا ہوتی ہیں۔

علاوہ ازیں دوسری شرط موسیقی کا ذوق ہے۔ اگر یہ ذوق فطری ہو تو تھوڑی سی تربیت سے سماعت خود بخود خوش آہنگ الفاظ کی کسوٹی بن جاتی ہے۔ اقبال کے مزاج

میں موسیقی کا ذوق رچا ہوا تھا۔ تیسری شرط، جوش و مستی کی باطنی کیفیت ہے۔ نغمہ دراصل جذبات کے تموج اور باطنی وجد و رقص کا خارجی اظہار ہے۔ اقبال کی شخصیت میں یہ تینوں شرائط جمع ہو گئی تھیں۔ لہذا، غنائیت کے اعتبار سے کوئی اقبال کا حریف نہیں۔

آیا کہاں سے نالہ بنے میں سرور مے؟
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ سازو نے!!

(ضرب کلیم ص ۱۳)

☆☆☆

(۴)

کلام اقبال میں رومانیت اور کلاسیکیت

(الف) فکری پہلو

(۱)

ادب کی تاریخ و تنقید میں رومانیت اور کلاسیکیت کی اصطلاحیں، ایک وسیع مفہوم اور کئی فکری و فنی خصوصیات کی نمائندگی کرتی ہیں۔ رومانیت اور کلاسیکیت کو عام طور پر ایک دوسرے کی ضد یا مد مقابل سمجھا جاتا ہے لیکن اصلاً ان دونوں میں تضاد کی نسبت نہیں ہے۔ رومانیت ایک خاص طرز فکر یا ذہن و مزاج کا ایک خاص رجحان ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ واقعیت یا خارجی تجربے کے مقابلے میں داخلی تجربے پر زیادہ سے زیادہ انحصار و اعتبار کیا جائے۔ لہذا رومانیت کی ضد، دراصل، واقعیت (Realism) ہے۔

یوں تو ہر بڑے شاعر کے کلام میں رومانیت کے عناصر کچھ نہ کچھ ضرور ملتے ہیں، لیکن صحیح معنی میں رومانی شاعر وہ ہے جس کی شاعری میں رومانی رجحانات کا غلبہ ہو۔ کلاسیکیت میں کسی غالب رجحان کے بجائے مختلف عناصر کا امتزاج ہوتا ہے۔ طب قدیم کی رو سے انسان کے مزاج کی صحت چاروں خلطوں (: صفرا، سودا، بلغم، خون) کے صحیح تناسب و اعتدال کی رہن منت ہے۔ ایک نقاد نے قلب و ذہن کی صحت یا اعتدال و توازن کی کیفیت کو کلاسیکیت سے تعبیر کیا ہے (Romanticism by L.Aberorombie, P.30) کامل درجے کا توازن تو محال ہے، نقاد مذکور کی مراد یہ ہے کہ کلاسیکیت میں رومانیت اور واقعیت کے عناصر ملے جلے

ہوتے ہیں۔ لیکن رومانیت اور کلاسیکیت میں تضاد کا ایک آدھ پہلو نکلتا ہے اور شاید اسی وجہ سے ان دونوں کو مد مقابل قرار دیا جاتا ہے۔

کلاسیکیت کی اعتدال پسندی، عموماً روایت پرستی کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔ اس کے برخلاف رومانی مزاج روایت شکن ہوتا ہے اور حرکی و انقلابی رجحان رکھتا ہے۔ بہر حال رومانیت کی متعدد خصوصیات میں سے جدت پسندی یا روایت سے بغاوت کوئی ایسی خصوصیت نہیں جو اس کے تشخص اور تعین کے لئے کافی ہو۔ جب تک کسی تحریک یا ادب میں رومانیت کی دیگر بنیادی خصوصیات نہ ہوں، محض جدت کی بنا پر اسے رومانی نہیں کہا جاسکتا۔ مثلاً علی گڑھ تحریک کے علم برداروں نے مذہب کے دائرے میں تقلید جامد کے خلاف احتجاج کیا، معاشرت کے دائرے میں رسم و رواج سے بغاوت کی اور ادب کے موضوعات و اسالیب میں انقلاب عظیم برپا کر دیا، لیکن ان تمام انقلابی کارناموں کے باوجود، اسے رومانی تحریک نہیں کہا جاسکتا۔ وجہ یہ ہے کہ سرسید اور ان کے رفقاء نے تعقل پسندی، افادیت اور اصول پرستی کی تبلیغ کی، جو رومانیت کی روح کے منافی ہے۔

رومانیت، اصول پرستی اور عقلیت کے خلاف بغاوت ہے۔ مورخین فلسفہ اور ناقدین ادب متفقہ طور پر روسو کو رومانیت کا پیشوا قرار دیتے ہیں۔ روسو نے اٹھارویں صدی کے معاصر فرانسیسی قاموسیوں اور دانشوروں کی تحریک خرد افروزی (Enlightenment) کے خلاف احتجاج کیا۔ یہ تعقل پسند دانشور، عقل و خرد سے انسانی زندگی کے تمام عقودوں کو حل کرنا چاہتے تھے۔ روسوان کی اس عقلیت کا مخالف تھا، جس انسان کی تخلیقی قوتوں کو مفلوج کر رکھا ہے اور اس کی ذہنی و فطری ارتقا کی راہ میں سنگ گراں بن کر حائل ہے۔ اس کے نزدیک، جذبہ و جبلت پر عقل کا یہ احتساب اور تسلط ناروا ہے۔ رومانی مفکروں میں سے کانٹ اور برگساں وغیرہ نے روسو سے متاثر ہو کر عقل کے مقابلے میں، عشق، وجدان اور جبلت پر زور دیا۔ عقل حصول علم و معرفت کا ایک غیر معتبر ذریعہ ہے۔ ماروائی حقائق یا حقیقت مطلق تک عشق یا وجدان کے ذریعے رسائی ہو سکتی ہے۔ دیگر رومانی حکماء و شعراء نے بھی عقل و خرد پر جذبہ نیز تخیل کو فوقیت دی بلکہ تخیل اور وجدان ہی کو عقل و دانش کا گوارہ قرار دیا۔

رومانیت کی ایک بنیادی خصوصیت انسان دوستی کا جذبہ ہے۔ روسو کے اس قول کو رومانیت کا نقطہ آغاز کہا جاتا ہے: ”انسان آزاد پیدا ہوا ہے مگر جہاں دیکھو وہ پابہ زنجیر ہے۔“ روسو نے انسان کو آزادی کا پیغام دیا۔ اصولوں اور ضابطوں کو ٹھکرا کر، اپنی آرزوؤں کے مطابق آزاد زندگی بسر کرنا چاہئے۔ انسان کو انسان کی بنائی ہوئی سیاسی و معاشرتی زنجیروں سے آزاد کرنا اور حریت و مساوات کی قدروں کو عام کرنا، رومانی مفکروں اور ادیبوں کا نصب العین بن گیا۔ اس نظریے کے ماتحت رومانی مفکروں نے فرد کی انفرادیت کو تقویت بخشی اور دنیا کو اپنے جذب و شوق کے سانچے میں ڈھالنے کی دعوت دی۔ انفرادیت کے رجحان نے ادب میں داخلیت و نزگیت، سیاست میں انقلابی رومانیت اور فسطائیت، فلسفہ کے میدان میں انانیت (Egoism) ارادیت (Voluntarism) اور متصوفانہ فراریت کی راہیں نکالیں۔

رومانی مزاج کی ایک اور خصوصیت فطرت پرستی ہے۔ رومانی مفکرین کی رائے میں انسان اس لئے دکھی ہے کہ وہ فطرت کے پرسکون آغوش سے جدا ہو گیا ہے۔ انسان خلقی طور پر نیک ہے لیکن تہذیبی کملفات اور معاشرتی پابندیاں انسانی فطرت کو مسخ کر دیتی ہیں۔ انسان کے لئے فلاح کی راہ یہی ہے کہ وہ تہذیب و تمدن کے کملفات سے کنارہ کش ہو کر ایسا معاشرہ تعمیر کرے، جہاں آزاد اور فطری ماحول میں سادہ و معصوم زندگی بسر کر سکے۔ انہی خیالات کی بنا پر روسو کو صحرائیت اور بدویت کا مبلغ کہا جاتا ہے۔ روسو کے ان خیالات سے متاثر ہو کر رومانی شعراء نے فطرت کی پرستش شروع کی اور اس کے گن گانے لگے۔ اسی رجحان کے ماتحت وہ عہد عتیق اور بالخصوص ازمہ و سطحی کی سادہ زندگی کے فریفتہ اور ماضی پرست بن گئے۔ ماضی کی تاریخ و اساطیر اور یونانی دیو مالا کی تلمیحوں میں دلچسپی پیدا ہوئی۔ قدیم ہیرو اور ان کے کارناموں کو دہرایا جانے لگا انسانیت کے عہد طفلی کو عہد زریں قرار دیا گیا۔

روسو کے ان خیالات و نظریات سے انیسویں صدی کے جرمن، فرانسیسی اور انگریز فلاسفر و شعراء کا ایک بہت بڑا طبقہ متاثر ہوا۔ جرمن شعرا میں گوئے اور شلر خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ فرانس میں دکٹر ہوگیو، الیگزینڈر ڈوما اور تھیوفیل گایتے، رومانیت کے ممتاز ترجمان ہیں۔ انیسویں صدی کے اوائل میں انگلستان میں پر جوش

نوجوان شعراء کا ایک طبقہ پیدا ہوا جو انگریزی ادب کی تاریخ میں "Poets of the Romantic Revival" کے لقب سے موسوم ہے۔ اس شعری دہستان کے بہتری نمائندے، ورڈزور تھ، بائرن، شیلے، کولرج اور کیٹس ہیں۔

(۲)

انیسویں صدی کے آخری دو عشروں میں انگریزی ادب کے زیر اثر اردو ادب میں رومانی رجحانات پیدا ہونے لگے۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ یہاں رومانی تحریک کے اثرات شاعری سے پہلے نثر اور بالخصوص صنف ناول میں نظر آتے ہیں۔ عبدالحلیم شرر نے والٹ اسکٹ اور الیگزینڈر ڈوما کی تقلید میں تاریخی رومان لکھے۔ محمد علی طبیب نے ان کی پیروی کی۔ رسالہ "دلگداز" میں شرر کے مختصر انشائیے بھی شائع ہوئے جو جمالیاتی ذوق کے اظہار اور شاعرانہ تخیل کے لحاظ سے اردو میں رومانی نثر کے اولین نمونے ہیں۔ شاعری میں رومانی تحریک قدرے تاخیر سے شروع ہوئی۔ ۱۹۰۱ء میں رسالہ مخزن (لاہور) کے اجراء سے اس تحریک کو بڑی تقویت حاصل ہوئی۔ مخزن کو قطعی طور پر رومانیت کا علم بردار نہیں کہا جاسکتا، لیکن اس میں شک نہیں کہ مخزن ہی کے زیر اثر نئی نسل کے شعراء میں انگریزی ادب کے مطالعے اور بالخصوص رومانی شعراء کے فکر و فن سے استفادے کا رجحان پیدا ہوا۔ ان نوجوان شعراء میں اقبال کے علاوہ سرور جہان آبادی، نادر کاکوری، خوشی محمد ناظر اور اور غلام بھیک نیرنگ کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ اس زمانے میں یونیورسٹیوں اور کالجوں کے انگریزی نصاب میں رومانی شعرا کے کلام کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ شیلے، کیٹس، بائرن اور ورڈزور تھ، اس دور کے انگریزی دانوں میں بہت مقبول تھے۔ غالباً رومانی تحریک کے اثر و نفوذ کا ایک سبب یہ بھی ہوا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ رومانی مزاج اور رومانی افکار کے بعض پہلو، مشرقی ذہن و مزاج سے ہم آہنگ بھی تھے، اور اسی لئے ہمارے شعرا نے رومانی تحریک کے اثرات بہت جلد قبول کر لئے۔

رومانی شعراء و حکماء عقل و شعور پر جذبہ و وجدان کو ترجیح دیتے ہیں۔ یہ رومانی عقیدہ مشرق کے صوفیہ میں صدیوں سے رائج تھا۔ مغرب کے رومانی فن کار اور مفکر، مادی اقدار کے بجائے روحانی اقدار پر زور دیتے ہیں اور خارجی حقائق کی داخلی توجیہ

کرتے ہیں۔ ان کا یہ رویہ بھی مشرقی نقطہ نظر سے زیادہ قریب ہے۔ رومانی شعراء کا وہ طبقہ جو فطرت کا پرستار اور حسن فطرت کا عکاس ہے "Romantic Naturalist" کہلاتا ہے۔ یہ شعرا فطرت کو حصول بصیرت و معرفت کا ذریعہ اور حسن ازل کا مظہر قرار دیتے ہیں۔ درؤذورتھ نے اپنی نظموں میں ان متصوّر خیالات و احساسات کا اظہار کیا ہے۔ اقبال اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں ورؤذورتھ سے زیادہ متاثر نظر آتے ہیں۔ ورؤذورتھ اور دیگر رومانی شعراء کی طرح وہ بھی فطرت کے قرب میں روحانی سکون و مسرت محسوس کرتے ہیں۔ وہ عناصر فطرت سے ہم کلام ہوتے ہیں۔ فطرت کے ادنیٰ سے ادنیٰ مظاہر میں حسن ازل کی جھلک دیکھتے ہیں۔ ان کی نظم "جگنو" کے آخری بند میں اسی احساس کی ترجمانی کی گئی ہے۔ بند کا ابتدائی شعر یہ ہے :

حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے

انساں میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چٹک ہے

بانگ درا کی پہلی نظم "ہمالہ" میں نہ صرف فطرت کے حقیقی مشاہدے اور جمالیاتی تاثرات کے لطیف اظہار کی مثالیں ملتی ہیں بلکہ رومانوں کے تہذیب گریز رجحان کا اظہار بھی ہوا ہے۔ مغربی رومانوں کی طرح اقبال بھی کوہ و صحرا کے دامن میں فطری اور سادہ زندگی کو مثالی زندگی قرار دیتے ہوئے عہد ماضی کی یادوں میں کھو جاتے ہیں :

اے ہمالہ داستاں اس وقت کی کوئی سنا

مسکن آباے انساں جب بنا دامن ترا

کچھ بتا اس سیدھی سادی زندگی کا ماجرا

داغ جس پر غازہ رنگ تکلف نہ کا نہ تھا

ہاں دکھا دے اے تصور، پھر وہ صبح و شام تو

دوڑ پیچھے کی طرف اے گردش۔ ایام تو

"ایک آرزو" میں شہر کی ہنگامہ خیز زندگی سے گھبرا کر فطرت کے دامن میں پناہ ڈھونڈنے کا رومانی رجحان نمایاں ہے۔ یہ نظم لفظی پیکر تراشی اور مناظر فطرت کی عکاسی کے لحاظ سے بھی قابل توجہ ہے۔ لیکن اس کی تہ میں انسانی ہمدردی کا جو اتھاہ جذبہ کار فرما ہے، اس کا اظہار نظم کے آخر ٹکڑے میں ہوا ہے، جس کا آخری شعر یہ ہے :

ہر درد مند دل کو رونا مرا رلا دے

بے ہوش جو پڑے ہیں شاید انہیں جگا دے

اقبال کی وطنی یا قومی شاعری کا محرک بھی وہی جذبہ حریت اور مسلک انسان دوستی ہے، جو مغرب کی رومانی شاعری کا طرہ امتیاز ہے۔ اسی جذبے سے سرشار ہو کر وہ بڑی معصومیت اور بڑے خلوص سے ہندو مسلم اتحاد کا پیغام دیتے ہیں۔ اس اتحاد کے لئے وہ اپنے ملی تشخص اور مذہبی آئین و رسوم کو بھی قربان کرنے پر آمادہ نظر آتے ہیں۔ ”نیا شوالہ“ اور ”تصویر درد“ میں عالمگیر محبت کے رومانی مسلک کا جس پر جوش انداز میں اظہار ہوا ہے، اس کی مثالیں اس دور کی شاعری میں اور کہیں نہیں ملتیں۔

اسی دور کی نظموں میں ہمیں رومانی مزاج کی ایک اور اہم خصوصیت کا بھی سراغ ملتا ہے۔ اقبال رومانی شعراء کی طرح گرد و پیش کے سماجی حالات سے بیزار ہیں۔ وہ اپنے ذہن و فکر کی بلندی کی وجہ سے خود کو اس بھری دنیا میں تنہا محسوس کرتے ہیں۔ ان کے دل میں آرزوؤں کا ایک طوفان برپا ہے۔ وہ چاند آفتاب، گل رنگین، ستارہ صبح وغیرہ کو مخاطب کر کے اپنی آرزوؤں اور حسرتوں کا اظہار کرتے ہیں۔ گل رنگین میں وہ کہتے ہیں :

اس چمن میں، میں سراپا سوز و ساز آرزو
اور تیری زندگانی بے گداز آرزو
مطمئن ہے تو، پریشان مثل بو رہتا ہوں میں
زخمی شمشیر ذوق جستجو رہتا ہوں میں

اقبال کی شاعری کے دوسرے دور، یعنی زمانہ قیام یورپ (۱۹۰۵ء—۱۹۰۸ء) کی بیش تر نظمیں خالصتہً رومانی ہیں۔ اقبال ایک فطری شاعر کی طرح جمالیاتی ذوق سے پوری طرح بہرہ مند تھے۔ مغرب کے آزاد معاشرتی ماحول میں اس ذوق کی تسکین کے مواقع میسر آئے۔ چنانچہ ان نظموں میں جمالیاتی تجربات و تاثرات کا فن کارانہ اظہار ہوا ہے۔ اس سے ”محبت“، ”حقیقت حسن“، ”حسن و عشق“، ”ایک شام“ وغیرہ رومانی طرز احساس اور رنگینی تخیل کے عمدہ نمونے ہیں۔ فکری اعتبار سے یہ نظمیں کسی تبصرے کی محتاج نہیں، البتہ ایک پہلو ضرور قابل ذکر ہے۔ رومانی شعراء کی فطرت آزاد

کسی قید و بند کو گوارا نہیں کرتی۔ وہ شرر سے ستارہ اور ستارے سے آفتاب کی طرف لپکتے ہیں۔ تاہم حسن سے ان کا تعلق خاطر استوار ہوتا ہے اور اسی کی طلب و جستجو انہیں ہر لمحہ بے قرار رکھتی ہے۔ اقبال نے ”عاشق ہرجائی“ میں اپنے اسی رویے کا جواز پیش کیا ہے :

گو حسین تازہ ہے ہر لمحہ مقصود نظر
 حسن سے مضبوط پیمان وفا رکھتا ہوں میں
 بے نیازی سے ہے پیدا میری فطرت کا نیاز
 سوز و ساز جستجو مثل صبا رکھتا ہوں میں
 ہر تقاضا عشق کی فطرت کا ہو جس سے خموش
 آہ وہ کامل تجلی مدعا رکھتا ہوں میں
 زندگی الفت کی درد انجامیوں سے ہے مری
 عشق کو آزاد دستور وفا رکھتا ہوں میں

”الفت کی درد انجامیوں“ کو اقبال نے حاصل زندگی کہا ہے۔ یہ وہی رومانی افسردگی اور داخلی کرب و اضطراب ہے، جسے رومانیت کا بنیادی عنصر قرار دیا جاتا ہے، اور یہ کرب و اضطراب ان ناقابل حصول آرزوؤں کا لازمی نتیجہ ہے جس کی ترجمانی شیلی نے یوں کی ہے :

The desire of the moth for the star,
 of the night for the morrow.
 The devotion to something afar'
 From the sphere of our sorrow.

(۳)

سفریورپ کے بعد کی شاعری کو ہم اپنے تجزیاتی مطالعے کی غرض سے دو حصوں میں منقسم کرتے ہیں :

۱- بانگ درا (حصہ سوم) کی ملی نظمیں

۲- فلسفیانہ کلام

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رومانی افکار و رجحانات اقبال کی ملی شاعری کے دائرے

سے خارج ہیں۔ لیکن اگر ملی شاعری کے نقطہ آغاز سے لے کر متہائے کمال، یعنی ”طلوع اسلام“ تک اس دور کی نظموں کا بغور مطالعہ کیا جائے تو ہم اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ رومانی رجحان اقبال اور مغرب کی رومانی شعراء کے درمیان قدر مشترک کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال اول و آخر شاعر انسانیت ہیں۔ ان کی فلسفیانہ شاعری کی آفاقی اپیل سے قطع نظر، ان کی ملی شاعری کا مرکز و محور بھی انسانیت کی اعلیٰ اقدار ہیں، کیونکہ سفریورپ کے بعد ان پر یہ حقیقت منکشف ہو گئی تھی کہ اسلامی تعلیمات کا مقصد دنیا میں ایک عادلانہ نظام کا قیام ہے، جو عالم گیر اخوت و محبت اور عدل و مساوات کی بنیادوں پر استوار ہو۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال نے اپنی ملی نظموں میں مسلمانوں کو مخاطب کیا ہے، اس لئے کہ اس پیغام بیداری کے سب سے زیادہ مستحق مسلمان تھے، جو نہ صرف اغیار کی سیاسی و ذہنی غلامی کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے تھے بلکہ اسلام کی حقیقی روح سے بھی نا آشنا تھے۔ لیکن جب اقبال نے دیکھا کہ ملت کے تن مردہ میں کچھ جان آگئی ہے اور جا بجا آزادی کی تحریکیں ابھر رہی ہیں، تو انہوں نے مسلمانوں میں یہ شعور پیدا کرنا ضروری سمجھا کہ آزادی اور اقتدار حاصل کرنے کے بعد انہیں استعماری قوت کا کردار ادا نہیں کرنا ہے بلکہ ملوکیت اور سرمایہ داری کو ختم کرنے میں عوامی تحریکوں کا ساتھ دینا ہے، اور دنیا بھر میں حریت اور مساوات کا پرچم بلند کرنا ہے۔ یہ پیغام انہوں نے ”خضر راہ“ اور ”طلوع اسلام“ کے ایک بند میں ”دنیاۓ اسلام“ کے عنوان سے یہ چند اشعار ملاحظہ ہوں :

لے گئے تملیٹ کے فرزند میراثِ ظلیل
 خشت بنیاد کلیسا بن گئی خاکِ حجاز
 ہو گئی رسوا زمانے میں کلاہ لالہ رنگ
 جو سراپا ناز تھے ہیں آج مجبور نیاز
 لے رہا ہے مئے فروشان فرنگستان سے پارس
 وہ مے سرکش حرارت جس کی ہے مینا گداز
 حکمت مغرب سے ملت ن یہ کیفیت ہوئی
 ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز

ہو گیا مانند آب ارزاں مسلمان کا لہو
 مضطرب ہے تو کہ تیرا دل نہیں دانائے راز
 گفت رومی ”ہر بنائے کہنہ کلاباداں کنند“
 می ندانی“ ”اول آں بنیاد را ویراں کنند“
 ”طلوع اسلام“ کے ایک بند کے چند اشعار درج ذیل ہیں :

ابھی تک آدمی صید زبون شر یاری ہے
 قیامت ہے کہ انساں نوع انسان کا شکاری ہے
 وہ حکمت ناز تھا جس پر خرد مندان مغرب کو
 ہوس کے پنجہ خونیں میں تیغ کارزاری ہے
 تدبیر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
 جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے
 عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
 یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے
 خروش آموز بلبل ہو گرہ غنچے کی وا کرے
 کہ تو اس گلستاں کے واسطے باد بہاری ہے

شاعری کے بنیادی محرکات کے لحاظ سے اقبال اور مغربی رومانوں کے مابین اس
 رشتہ یگانگت کے علاوہ، اس دور میں کچھ اور فکری روابط ہمیں ملتے ہیں۔ مثلاً اقبال کے
 ابنائے وطن مغرب کی تقلید میں جس تعقل پسندی اور مادہ پرستی کا شکار ہو رہے تھے،
 اس کے خلاف انہوں نے سخت احتجاج کیا۔ ماضی کے بارے میں بھی اقبال اور رومانوں
 کے عقیدت مندانہ رویے میں یکسانیت کا پہلو موجود ہے۔ فرق یہ ہے کہ رومانی شعرا کو
 ازمینہ وسطیٰ کے تاریک دور سے عقیدت تھی اور اقبال کی نگاہیں تاریخ اسلام کے
 درخشاں ماضی کی طرف بار بار اٹھتی ہیں۔ رومانوں کی ماضی پرستی میں فراریت کا عنصر
 موجود ہے لیکن اقبال پر فراریت کا الزام عاید نہیں ہو سکتا۔ وہ ماضی کے آئینے کو سامنے
 رکھ کر حال اور مستقبل کو سنوارنا چاہتے ہیں۔ بانگ درا کی نظم بہ عنوان ”مسلم“ میں
 وہ کہتے ہیں :

ہاں یہ سچ ہے چشم بر عمد کہن رہتا ہوں میں
 اہل محفل سے پرانی داستاں کہتا ہوں میں
 یاد عمد رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
 میرا ماضی میرے استقبال کی تصویر ہے
 سامنے رکھتا ہوں اس دور نشاط افزا کو میں
 دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں

(۴)

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اقبال کی فلسفیانہ شاعری میں رومانیت کے کون کون سے اجزا و عناصر ملتے ہیں۔ اقبال کے نظام فکر کا مرکزی نقطہ ان کا نظریہ خودی ہے۔ اس نظریے کی بنیاد انسانی شرف و عظمت، ”احترام آدمی“ اور خلافت و نیابت کے قرآنی احکام و آیات پر ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ اس فلسفے کی تشکیل و ترتیب میں اقبال نے اسلامی حکماء و صوفیہ کے علاوہ مغرب کے ان فلاسفہ سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے، جو رومانی دستان فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔ نطشے کی اتانیت تو ملحدانہ بت پرستی کی حد تک پہنچ گئی تھی۔ چنانچہ اقبال اور نطشے کے تصورات میں اشتراک کے پہلو فروعی نوعیت کے ہیں۔ جہاں تک فلسفہ ”خودی“ کے بنیادی پہلوؤں کا تعلق ہے، اقبال نطشے سے زیادہ متاثر ہوئے ہیں، جس نے ذات احدیت کو اتائے مطلق اور انسانی انا کو اس کل کا جزو قرار دیا۔ نطشے کے فلسفے میں، بقول خلیفہ عبدالحکیم ”اخلاق و روحانیت کی چاشنی ہے“ (رسالہ اردو۔ اقبال نمبر ص ۸۲۲) گویا وہ صحیح معنی میں ایک رومانی فلسفی اور ایک خاص انداز کا موجد تھا۔ اس کے نزدیک اخلاق کا معیار یہ ہے کہ جو افعال ”انا“ کو تقویت بخشتے ہیں وہ محاسن ہیں اور جو اسے ضعف پہنچاتے ہیں، وہ معائب ہیں۔ اقبال کے نزدیک بھی خودی ہی محاسن و معائب کی کسوٹی ہے :

سرود و شعر و سیاست کتاب و دین و ہنر
 گھر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ

تری خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کر سکیں تو سراسر فسوں و افسانہ

(ضرب کلیم ص ۱۰۰)

اقبال کے فلسفہ خودی میں جذبہ عشق کو بڑی اہمیت حاصل ہے، جو خودی کے
تخلیقی جواہر اور مخفی صلاحیتوں کو متحرک و منکشف کر دیتا ہے :

از محبت اشتعال جو ہر ش
ارتقائے ممکنات مضمشرش

اقبال نے زندگی کا جو حرکی اور ارتقائی نظریہ پیش کیا ہے، اس میں عشق ہی کو
ارتقا کا محرک قرار دیا ہے۔ ہمارے صوفیہ اور شعراء، مختلف پیرایوں میں اس سے ملنے
جلتے خیالات کا اظہار کرتے رہے ہیں۔ مثلاً غالب کہتے ہیں :

ہے کائنات کو حرکت تیرے ذوق سے
پر تو سے آفتاب کے ذرے میں جان ہے

لیکن رومی نے سب سے پہلے اور سب سے زیادہ بلند آہنگ انداز میں جذبہ عشق
کی تخلیقی اور انقلابی حیثیت کو واضح کیا اور اسے کائنات کی ارتقائی حرکت کا اصل
الاصول ٹھہرایا۔ اقبال کا تصور عشق، بنیادی طور پر رومی اور ابن سینا کے افکار سے ماخوذ
ہے۔ مغرب کے رومانی مفکرین میں سے برگساں کے نظریہ تخلیقی ارتقا اور کانٹ کی ”
تفہید عقل محض“ سے وہ بہت متاثر ہوئے۔ عقل و عشق کی کشمکش، مشرق و مغرب
میں صدیوں سے جاری ہے۔ رومی عشق و وجدان کو ادراک حقیقت کا یقینی ذریعہ اور
عقل استدلالی کو محض پائے چوبیس قرار دیتے ہیں :

پائے استدلالیاں چوبیس بود

پائے چوبیس پائے بے تمکس بود

اقبال بھی عشق و عقل کی کشمکش میں، رومی کے ہم نوا ہیں۔ تاہم اگر انہیں خود
حکمائے مغرب میں سے کانٹ اور برگساں جیسے عظیم مفکروں کی تائید حاصل نہ ہوتی تو
غالباً وہ عہد حاضر کی تعقل پرستی پر اس جرات و بے باکی سے حملہ نہ کرتے :

خرد کے پاس، خبر کے سوا کچھ اور نہیں
 ترا علاج، نظر کے سوا کچھ اور نہیں
 گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
 چراغ راہ ہے، منزل نہیں ہے
 عقل کو تنقید سے فرصت نہیں!
 عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ

اقبال نے خودی کی تربیت و تقویت کے لئے سخت کوشی، مہم جوئی اور خطرپسندی
 پر زور دیا ہے۔ ان کا پیغام یہ ہے :

”اگر خواہی حیات اندر خطرزی!!“

اور دلیل یہ کہ : ممکنات قوت مردان کارگرداز مشکل پسندی آشکار
 رومانی حکماء میں نطشے، خطرپسندی اور مہم جوئی کا بہت بڑا مبلغ تھا اور اس کے
 فلسفے کا یہ پہلو اقبال کے لئے خاص کشش کا باعث ہوا، لیکن یہ رجحان رومانی شعراء و
 مفکرین کے یہاں عام طور پر پایا جاتا ہے رومانی مزاج کی اس آرزو مندی کا نتیجہ ہے
 جس کی لذتوں کو برقرار رکھنے کے لئے مغرب کے شعراء بھی اقبال کے الفاظ میں یہ
 کہتے سنائی دیتے ہیں :

ہر لحظہ نیا طور، نئی برقی تجلی
 اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے!!

بظاہر یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہے کہ اقبال تسخیر فطرت کا پیغام دینے کے ساتھ
 صحرائیت، اور بدویت کی تبلیغ بھی کرتے ہیں لیکن دراصل ان کے اس رجحان کے
 ڈانڈے بھی رومانوں کی شوریدہ سری اور مہم جوئی سے جا ملتے ہیں۔ ”خضر راہ میں“
 صحرا نوردی کے سلسلے کا یہ شعر ملاحظہ ہو۔

تازہ ویرانے کی سودائے محبت کو تلاش
 اور آبادی میں تو زنجیری کشت و نخل
 رومانی ذہن و فکر کی ایک خصوصیت اس کا حرکی پہلو ہے۔ رومانی شاعر زمانے سے

”طرح نو افکن کہ ماجدت پسند افتادہ ایم!“

بلکہ اس کی بے قرار طبیعت خود اسے بھی ماحول سے نبرد آزما ہو کر نئے نئے انقلاب برپا کرنے پر، اکساتی ہے۔ انگریزی کا مشہور رومانی شاعر ولیم مارس، جس نے اپنی نظم ”The Earthly Paradise“ میں ایک خیالی جنت آراستہ کی، اپنے عہد کا ایک انقلابی سیاست داں بھی تھا۔ اقبال نے جاوید نامہ میں ”گردش شہر مرغ دیں“ (فلک مرغ) کے عنوان سے ایک آزاد، پر امن اور خوش حال معاشرے کا جو مختصر سا خاکہ پیش کیا ہے، وہ ولیم مارس کی ”جنت ارضی“ کی طرح مثالی اور تخیلی ہے۔ لیکن انہوں نے اپنی مختلف نظموں میں ارتقا و انقلاب کا جو پیغام دیا ہے، وہ سچی پیہم، تسخیر فطرت، اور تجدید فکر و عمل کے محکم اصولوں پر مبنی ہونے کی وجہ سے رومانوں کے خوابناک تصورات کے مقابلے میں حقیقت پسندانہ ہے :

آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں
اے پیکر گل، کوشش پیہم کی جزا دیکھ!!

اقبال ندرت فکر و عمل پر اتنا زور دیتے ہیں کہ گمراہی اور غلط کاری کے جواز کے لئے محض جدت عمل ان کے نزدیک کافی ہے :

تراش از تیشہ خود جاہ خویش
براہ دیگران رفتن عذاب است
گر از دست تو کار نادر آید
گنا ہے ہم اگر باشد ثواب است

یہی وجہ ہے کہ ابلیس اپنی انا کی سرکشی کے باوجود، اقبال اور رومانی مفکروں کی نگاہ میں، سوزدروں کا مظہر اور حریت فکر و عمل کا مثالی پیکر ہے۔

اقبال کے تصور مرد مومن میں بھی، سوز و گداز اور جذب و مستی کی کیفیات سے ایک رومانی شان پیدا ہو گئی ہے۔ اس کی خودی کی سربلندی اور یکتائی، اس کی قلندری

اور بے نیازی، اس کی شخصیت کا حرکی و انقلابی پہلو، یہ سب رومانی تصورات کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ اقبال نے مرد مومن کے لئے ”قلندر“ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ یہ لقب انہیں اتنا پسند ہے کہ خود اپنی شخصیت کے اظہار کے لئے اسے اکثر استعمال کرتے تھے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان کے بقول، اس لفظ سے بڑھ کر ”رومانیت پسندی“ کے اظہار کے لئے غالباً اور کوئی دوسرا لفظ نہیں۔ رومانیت اور رمزیت کی روح اس لفظ میں آگئی ہے“

(روح اقبال، لاہور ۱۹۳۳ء ص ۸۵)

(۵)

ان تمام فکری روابط اور ذہن و مزاج کی نمایاں ہم آہنگی کے باوجود، رومانوں سے اقبال کا ایک بنیادی اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے وہ اس خطرناک مقام تک رومانی شعراء و فلاسفہ کا ساتھ نہیں دے سکتے، جہاں رومانوں کی انتہا پسندی اور تخیل پرستی، انہیں کشاں کشاں لے جاتی ہے۔ رومانیت اپنے معصوم جذبات اور مختلف محاسن کے باوصف، افراط و تفریط کی وجہ سے فکری گمراہیوں میں مبتلا ہو گئی اور اس کی ہر خوبی انتہا پسندی کے ہاتھوں عیب بن گئی۔ لیکن اقبال ان ہلاکتوں اور گمراہیوں سے اس لئے بچ گئے کہ ان کے فلسفے کی اساس، ایک دین فطرت کی ابدی و آفاقی تعلیمات پر ہے۔ اسلام کی کلیت اور جامعیت نے اقبال کی نگاہ میں اتنی وسعت پیدا کر دی کہ حقیقت کا ہر پہلو ان کے سامنے رہتا ہے۔ وہ اپنے رومانی میلانات کے باوجود اس نقطہ اعتدال سے آگے نہیں بڑھتے، جہاں حقیقت اور عینیت کی حدیں آ کر مل جاتی ہیں۔ مثلاً ان کے فلسفے میں فرد کی خودی، رومانی اتانیت کی اس انتہا تک نہیں پہنچتی جہاں وہ جماعت اور انسانیت کے لئے ایک خطرہ عظیم بن جائے، کیونکہ انفرادیت اور اجتماعیت میں اعتدال اور توازن کا رشتہ قائم رکھنے کے لئے خودی کے ساتھ بے خودی کا تصور بھی موجود ہے۔ اسی طرح تعقل پرستی کی شدید مخالفت کے باوجود اقبال نے عقل اور اس کی محدود افادیت و حیثیت کو تسلیم کیا ہے۔ کسی نقاد نے ازہرہ تمسخر، یہ الزام لگایا ہے کہ اقبال عقل کے پیچھے لٹھ لئے پھرتے ہیں۔ لیکن درحقیقت اس طنز کے مستحق رومانی شعراء و

حکماء ہیں جو جذبات کی رو میں بہہ کر تجرباتی عقل اور اس کے تخلیقی و تعمیری کارناموں کو یکسر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اقبال کا پیغام تو یہ ہے :

فطرت کو خرد کے رو برو کر

تسخیر جہان رنگ و بو کر

تسخیر فطرت اور تسخیر کائنات کی دعوت دینے والا، عقل کی کار فرمائی سے کس طرح بے نیاز ہو سکتا ہے اقبال کا نقطہ نظریہ ہے کہ عقل کو اعلیٰ اقدار اور وجدان و عشق کے تابع ہونا چاہئے۔ اس طرح وہ عشق و عقل میں امتزاج پیدا کر کے عقل کو بھی وجدان کا مرتبہ بخش دیتے ہیں۔ رومانیوں نے روایت سے بغاوت میں بھی انتہا پسندی کا ثبوت دیا ہے۔ وہ فرد کی انفرادیت کو ہر طرح کے آئین و رسوم سے آزاد کرانا چاہتے ہیں۔ لیکن بے محابا آئین شکنی اور مطلق العنان آزادی کسی فرد یا جماعت کے لئے سازگار نہیں ہو سکتی، بلکہ منظم و مہذب معاشرتی زندگی کا کوئی تصور، آئین و اصول کے بغیر ممکن نہیں۔ البتہ آئین ایسا ہونا چاہئے جس میں فرد کی خودی کے لئے، نشوونما کی پوری گنجائش موجود ہو اور کوئی طبقہ یا فرد کسی دوسرے طبقے یا فرد کا استحصال نہ کر سکے۔

رومانیت نواز شعراء و مفکرین کی فطرت پرستی انسانیت کی نجات کے لئے، صحرائیت و بدویت کی راہ اختیار کرتی ہے۔ گویا وہ زندگی کے کارواں کو ہزاروں سال پیچھے واپس لے جانا چاہتے ہیں۔ لیکن اقبال تسخیر فطرت کے عملی نتائج یعنی تہذیب و تمدن کے اسباب و آثار کو مٹا کر، خانہ بدوشوں کی زندگی بسر کرنے کی دعوت نہیں دیتے۔ ان کی بعض تحریریں (خصوصاً مسوینی سے ان کی گفتگو کے بعض نکات) سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ صحرائیت و بدویت کے استحسان سے ان کی مراد ایسی تمدنی زندگی ہے جس میں سادگی ہو اور انسان کا رشتہ فطرت سے منقطع ہو کر نہ رہ جائے۔ دراصل اقبال کے موثر اور پر زور اسلوب کی شعریت، ان کے فلسفیانہ افکار کو مبالغہ آمیز (یا کارٹون) بنا دیتی ہے، ورنہ اگر غور کیا جائے تو اقبال کے تصورات میں یک رخا پن یا انتہا پسندی شاید کہیں نہ ملے گی، اور یہ بات ان کے ذہن و مزاج کے توازن کی واضح دلیل ہے۔

خلاصہ یہ کہ اقبال کے افکار رومانیت اور واقعیت کے امتزاج کی بدولت، کلاسیکی اعتدال و توازن کے حامل ہیں، لہذا انہیں رومانی مفکر نہیں کہا جا سکتا!

(ب) فنی پہلو

(۱)

اقبال کی شاعری کے فکری پہلوؤں کے بعد، اگر ہم فنی پہلوؤں کا جائزہ لیں تو یہاں بھی اسی اعتدال و توازن کی جھلک جا بجا نظر آتی ہے، جو ان کے فلسفے کا امتیازی وصف ہے۔ اقبال کے فن کے رومانی اور کلاسیکی عناصر کا تجزیہ کرنے سے پہلے، ان کے نظریہ فن کا اجمالا ذکر مناسب ہو گا۔ دور سرسید کے فن کاروں کی طرح اقبال بھی مقصدیت کے علم بردار ہیں۔ ان کے نزدیک فن کا اعلیٰ ترین نصب العین، تعمیر حیات ہے :

علم و فن از پیش خیزان حیات
علم و فن از خانہ زادان حیات

اے میان کیسات نقد سخن
بر عیار زندگی او را بزن

لیکن جہاں عام مقصدی فن کار محض اعلیٰ سماجی اقدار کے ابلاغ پر زور دیتے ہیں وہاں اقبال نے فن کار کی شخصیت یا خودی کو فن کا مرکزی نقطہ قرار دیا ہے۔ فنون لطیفہ خودی کے تخلیقی اظہار کا ذریعہ بھی ہیں اور اس کی تربیت و تعمیر کا وسیلہ بھی :

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

اقبال کے نزدیک فن کار کی خودی ہی زندگی اور کائنات کے تمام حسن و قبح کی کسوٹی ہے۔ خودی ایک باشعور تخلیقی قوت اور گوناگوں تجربات و کیفیات کا سرچشمہ ہے۔ یہ تازہ کار و حسن آفریں قوت، حیات و کائنات کی تزئین و تخیل کے لئے نئی نئی آرزوؤں کی تخلیق کرتی ہے۔ فن انہی آرزوؤں کے اظہار کا نام ہے۔ فنکار اپنے فن

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

فن اور فنی اقدار و شرائط سے ظاہری بے نیازی کے باوجود، اقبال فن سے گہری وابستگی کو فن کار کے لئے لازمی قرار دیتے ہیں۔ فن کے سلسلے میں جہاں انہوں نے ”خون جگر“ کی اصطلاح استعمال کی ہے (”معجزہ فن کی ہے خون جگر سے نمود“) وہاں اس سے مراد محض تجربے کا خلوص اور جذبے کی شدت ہی نہیں، بلکہ وہ محنت پیہم، وہ جانکاہی و دلسوزی بھی، جو تکمیل فن کے لئے درکار ہوتی ہے :

خون رگ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر
 خانہ حافظ ہو کہ بت خانہ بہزاد
 محنت پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا
 روشن شرر تیشہ سے ہے خانہ فرہاد

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کا تصور فن، ”فن برائے زندگی“ اور ”فن برائے فن“ کی بنیادی صداقتوں کا جامع ہے۔

(۲)

زبان، ہیئت اور اسلوب کے بارے میں اقبال کا رویہ کلاسیکی فنکاروں کی روایت پرستی اور رومانیوں کی روایت شکنی کے بین بین ہے۔ اقبال نے اپنی طالب علمی کے زمانے میں زبان و فن کی باریکیوں کو سمجھنے اور سیکھنے میں برسوں کاوش کی۔ اکتساب فن اور مشق سخن کے اس دور جو تقریباً پندرہ (۱۵) سال کی طویل مدت (۱۸۹۰ء—۱۹۰۵ء) پر محیط ہے، انہوں نے علامہ میر حسن کے فیض تربیت، کلاسیکی ادب کے وسیع مطالعے اور پھر داغ جیسے مسلم الثبوت استاد سے تلمذ کی بدولت، شعری روایت کے اسرار و غوامض اور متعلقہ علوم، مثلاً علم بیان، بدیع اور عروض وغیرہ پر کامل عبور، نیز اردو روزمرہ و محاورہ پر پوری قدرت حاصل کر لی، جس کے شواہد ان کے کلام اور ان کی تحریروں میں بکثرت ملتے ہیں۔ داغ اور دبستان داغ کے دیگر شعراء کی طرح اقبال زبان پرست شاعر نہیں تھے۔ وہ ایک خط میں لکھتے ہیں :

بیت کی صورت میں ہے، جیسے ”مجت“ (ایضاً ص ۱۱۵) یا ”طلبہ علی گڑھ کالج کے نام“ (ایضاً ص ۱۱۹)۔ بعض قطعاً میں تمام مصرعے ماضی اور مردف ہیں، مثلاً ضرب کلیم

میں ایک قطعہ بہ عنوان ”روی“ ہے جس کا پہلا اور آخری مصرع درج ذیل ہے :

غلط نگر ہے تری چشم نیم باز اب تک

کہ تو ہے نغمہ روی سے بے نیاز اب تک

اسی طرح ان کے رباعی نما (چار مصرعی) قطعاً میں بھی بعض ایسے ہیں جن کا

ہر مصرع ردیف و قافیہ کا حامل ہے۔ مثلاً :

کبھی دریا سے مثل موج ابھر کر

کبھی دریا کے سینے میں اتر کر

کبھی دریا کے ساحل سے گزر کر

مقام اپنی خودی کا فاش تر کر

اقبال کی کئی مقبول نظمیں ترکیب ہیئت میں ہیں لیکن بیشتر ترکیب بند ایسے ہیں

جن میں عام روایت کے برخلاف، ہر بند کے اشعار کی تعداد مختلف ہے۔ اسی طرح ان

کے کلام میں سمسٹ کی بھی رنگا رنگ صورتیں ملتی ہیں۔ جدید فارسی شعراء نے ہیئت

کے تجربوں میں مستزاد کی کئی ایسی صورتیں پیدا کیں جو لوک گیتوں کی طرح متنوع اور

ترنم خیز ہیں۔ غالباً حفیظ جالندھری نے پیام مشرق (مطبوعہ ۱۹۲۲ء) کی مستزاد نظموں سے

متاثر ہو کر اردو میں گیتوں کے نئے نئے روپ ایجاد کیے، ورنہ اس سے پہلے تو اردو میں

اجتہاد فن و ہیئت کے ایسے نمونے موجود نہیں تھے۔ یہی نہیں بلکہ غزل کی سنگ بستہ

ہیئت میں بھی اقبال نے ایک نئی روایت کی طرح ڈالی۔ ان کی بیشتر بے مطلع و بے

مقطع غزلیں، وحدت تاثر کے لحاظ سے قطعہ نما ہیں، لیکن ان میں تغزل کی روح (یعنی

جوش و مستی کی کیفیت) رچی بسی ہے۔ مختصر یہ کہ اقبال نے کلاسیکی روایت کی پیروی

کے ساتھ ہیئت کے جو قائل قدر تجربے کیے وہ ان کے فنی اجتہاد کی دلیل ہیں۔

شعری اسلوب میں الفاظ کے انتخاب و ترتیب کا مسئلہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ فنی اعتبار سے اس کے کئی مدارج ہیں۔ ابتدائی مرحلہ اختصار و بلاغت کے ساتھ ادائے مطلب کے لئے موزوں ترین الفاظ کا انتخاب ہے۔ اس کے بعد بندش الفاظ کا مرحلہ آتا ہے، یعنی الفاظ کی ایسی نشست و ترتیب جس سے لفظی یا معنوی الجھن (تعقید) پیدا نہ ہو۔ بندش الفاظ کی چستی سے کلام میں برجستگی اور روانی پیدا ہوتی ہے۔ اس سے بلند تر فنی مقام و صوتی اعتبار سے حسین سے حسین تر الفاظ کی تلاش و جستجو ہے، اور پھر آخر میں معانی و الفاظ کی ہم آہنگی، جو فن کا مستہائے کمال ہے۔ انتخاب الفاظ کے یہ تمام مدارج بیک وقت طے پاتے ہیں۔ لیکن ان سے عمدہ برآ ہونے کے لئے کلاسیکی فن کار کی ہنرمندی اور رومانی فنکار کا ذوق نغمہ سنجی درکار ہوتا ہے۔ اقبال کے کلام میں انتخاب الفاظ کے یہ چاروں مدارج و محاسن موجود ہیں۔ یہاں تفصیل سے بحث کی گنجائش نہیں۔ ان نکات کی وضاحت کے لئے صرف چند مثالیں درج کی جاتی ہیں:

موزوں ترین الفاظ کے انتخاب میں اقبال کی کاوش فکر کا اندازہ اس مثال سے ہو گا۔ اقبال کی نظم ”دو ستارے“ کا پہلا شعر یہ ہے :

آئے جو قراں میں دو ستارے

کہنے لگا ایک دوسرے سے

پہلے مصرعے میں ”قراں“ کی جگہ قریب کا لفظ آ سکتا تھا۔ لیکن اپنے اصطلاحی مفہوم کی مناسبت سے ”قراں“ قریب کے مقابلے میں بلیغ تر ہے۔ یا مثلاً نظم ”ابر کوہسار“ کے اس مصرعے میں :

”سر پہ سبزے کے کھڑے ہو کے کماقم میں نے“

لفظ ”قم“ کی خیال افروز ایمائیت اور بلاغت قابل داد ہے۔ مفرد الفاظ کے علاوہ لفظی تراکیب پر نظر ڈالئے تو معلوم ہو گا کہ اقبال کی سلیقہ مندی کس طرح ان کے مصرعوں کو ”گنجینہ معنی کا طلسم“ بنا دیتی ہے۔ مثلاً ”گورستان شاہی“ کا یہ شعر لیجئے:

آ دبایا مر ایراں کو اجل کی شام نے

عظمت یونان و روما لوٹ لی ایام نے

پہلے مصرعے میں ایران کی عظیم الشان سلطنت کے خاتمے کا مفہوم، جن لفظوں میں ادا کیا گیا ہے، ان میں ”مہر“ اور ”شام“ کی معنوی مناسبتوں پر غور کیجئے۔ ”مہر“ ایران قدیم کی عظمت کے لئے بہترین علامت ہے، جس میں ایرانیوں کی آفتاب پرستی کی طرف بھی اشارہ موجود ہے۔ لفظ ”شام“ میں وضاحت ایہام کی اشاریت بھی قابل توجہ ہے۔ یا مثلاً ”جواب شکوہ“ کا یہ مصرعہ لیجئے :

”شوق پرواز میں مہجور نشیمن بھی ہوئے“

شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ مادی ترقی کی غرض سے ہمارے نوجوانوں نے انگریزی تعلیم حاصل کی اور ترقی یافتہ بننے کے لئے مغرب کی اندھی تقلید بھی ضروری سمجھی۔ اس دھن میں وہ اتنے آگے بڑھے کہ اپنے اصل مرکز سے بہت دور جا پڑے، جیسے کوئی پرندہ اڑان بھرتے بھرتے بلند فضاؤں میں گم ہو کر رہ جائے اور اپنے آشیانے کو واپس نہ آسکے۔ یہ مفہوم ”شوق پرواز“ اور ”مہجور نشیمن“ کی معنی خیز تراکیب کے ذریعے کس اختصار و بلاغت سے ادا ہو گیا ہے۔

بندش الفاظ کے لحاظ سے اقبال کا ہر مصرع سانچے میں ڈھلا ہوتا ہے۔ آتش کے الفاظ میں وہ ”مرصع ساز“ فن کار ہیں۔ ان کے الفاظ یوں نگیں کی طرح جڑے ہوتے ہیں کہ کوئی لفظ اپنی جگہ سے ہٹایا یا ہلایا نہیں جا سکتا۔ ان کے کلام کی روانی اور برجستگی کا سب سے بڑا سبب بندشوں کی صفائی ہے، اور اس ضمن میں کوئی مثال پیش کرنا عبث ہے۔ ”معنی آفریں“ اور ”مرصع ساز“ اقبال بہت بڑے ”نغمہ گر“ اور ”نے نواز“ بھی ہیں۔ الفاظ، مرادفات اور لفظی تراکیب کی معنوی دالتوں کے علاوہ، ان کی صوتی قدر و قیمت بھی ہمیشہ ان کے پیش نظر رہتی ہے۔ موسیقی کا ذوق ان کی فطرت میں رچا ہوا تھا۔ ان کی سماعت خوش آہنگ الفاظ کی کسوٹی بن گئی تھی۔ کوئی کم تر صوتی حیثیت کا لفظ ان کے شعر میں جگہ نہیں پا سکتا۔ یہ نکتہ ایک مثال سے واضح ہو جائے گا۔ ”شمع و شاعر“ کا ابتدائی مصرع یہ ہے : ”دوش می گفتم بہ شمع منزل ویران خویش“۔ اس

صرعے کی خوش آہنگی محتاج بیان نہیں ہے۔ اس میں ”منزل ویراں“ کی ترکیب پر غور کیجئے۔ اس کی جگہ ”خانہ ویراں“ کی مانوس ترکیب لائی جا سکتی تھی اور معنوی حیثیت سے مناسب بھی تھی۔ لیکن ”خانہ“ کے مقابلے میں ”منزل“ کا لفظ آہنگ میں بدرجہا بہتر ہے۔ یا ”شکوہ“ کا پہلا مصرع لیجئے :

ع : ”کیوں زیاں کاربنوں سود فراموش رہوں“

اس مفہوم کو مختلف لفظوں میں ادا کیا جا سکتا ہے، لیکن الف، واو اور نون غنہ کی آوازوں کی مناسب ترتیب و ترکیب سے جو صوتی حسن اس مصرعے میں پیدا ہو گیا ہے، وہ کسی اور طرح ممکن نہیں۔ یا ”مسجد قرطبہ“ کے اس شعر میں :

”اس کی زمیں بے حدود“ اس کا افق بے منحور

اس کے سمندر کی موج دجلہ و دینوب و نیل“

پہلے مصرعے کے دونوں متوازن ٹکڑوں میں مقدم کو مؤخر اور مؤخر کو مقدم کی جگہ رکھیے۔ وزن اور معنی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ لیکن ”بے حدود“ کو آخر میں لانے سے مصرعے کی روانی میں دال کی دیوار حائل ہو جاتی ہے۔ سمندر، دجلہ، دینوب و نیل کی جگہ دوسرے الفاظ بطور علامت استعمال کیے جا سکتے ہیں لیکن سمندر کے ساتھ دریاؤں کی مناسبت اور پہلے مصرعے میں ”حدود“ کے بعد دوسرے مصرعے میں دال کی صوتی تکرار سے جو لطف پیدا ہوتا ہے، وہ غارت ہو جائے گا۔

۳۰۰ قبل کے کلام میں جو غایت درجے کی خوش آہنگی اور غنائیت پائی جاتی ہے، اس کا تجزیہ کیا جائے تو لفظی صناعت اور کاریگری کی مختلف صورتیں سامنے آتی ہیں۔ کہیں اشعار میں اندرونی قوانین ملتے ہیں، کہیں ہم وزن لفظوں اور متوازن ٹکڑوں سے اور کہیں بعض الفاظ یا اصوات کی تکرار سے، کلام کی نغمگی میں اضافہ ہوا ہے۔ بظاہر یہ حربے محض فنی مہارت کی دلیل ہیں، لیکن ان کی تمہ میں موسیقی کا فطری ذوق کار بھی فرما ہوتا ہے۔ اور پھر بسا اوقات غنائیت کا تاثر اتنا لطیف ہوتا ہے کہ اس کا تجزیہ کرنا ممکن نہیں۔ یعنی ہم، کلام کے صوتی حسن سے محظوظ ہوتے ہیں، لیکن یہ بتانا دشوار ہوتا ہے کہ شاعر نے غنائیت کا جادو کس طرح جگایا ہے۔ دراصل غنائیت محض لفظی

صناعی اور کاریگری سے پیدا نہیں ہوتی، اس کے سوتے شاعر کے قلب و وجدان سے پھوٹتے ہیں :

آیا کہاں سے نغمہ نے میں سرور سے

اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ ساز نے

نغمے کا سر اور تل، دلی جذبات کے تموج اور روح کے وجد و رقص کا خارجی اظہار ہے۔ یہ شاعر کا سوز جگر ہے، جو صوت و صدا میں، ”سوز و سرور و سرود“ کی کیفیت پیدا کرتا ہے۔ ہمیں یہ کیفیت رومانی شعراء کے کلام میں زیادہ ملتی ہے، کہ جوش و مستی اور سوز و ساز ہی، ان کا اصل سرمایہ خن ہوتا ہے۔

انتخاب الفاظ کے سلسلے میں نازک ترین مرحلہ معانی و الفاظ کی ہم آہنگی ہے، یعنی ایسے الفاظ کا استعمال جن کا صوتی تاثر معانی کی کیفیت کے عین مطابق ہو۔ اقبال اس حقیقت سے آشنا تھے کہ جہاں معانی لطیف کی نزاکت، لفظ و بیان کی متحمل نہیں ہوتی، وہاں نغمہ دل افروز کے سہارے ہم شاہد معنی کی ایک جھلک دیکھنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں :

نگاہ می رسد از نغمہ دل افروزے

بہ معنی کہ برو جامہ خن تنگ است

بطور مثال ایک شعر ملاحظہ ہو۔ اہل دل کی محفل میں خلوص و محبت کی جو پاکیزہ فضا ہوتی ہے اور اس فضا میں دل پر مستی و سرشاری کی جو کیفیت طاری ہوتی ہے، اسے لفظوں کی گرفت میں لانا دشوار ہے۔ لیکن جب شاعر کہتا ہے :

صحبت اہل صفا نور و حضور و سرور

سر خوش و برسوز ہے لالہ لب آہجوا!

(بل جبریل ص ۹۱)

تو الفاظ کی معنوی دلالوں کے ساتھ ان کا صوتی آہنگ بھی ان کیفیات کی آئینہ داری کرتا ہے۔ یہ نکتہ ان اشعار سے زیادہ واضح ہو جائے گا، جن میں اقبال نے خارجی کیفیات کی عکاسی کی ہے۔ مثلاً رات کی خاموشی کے بیان میں نرم و سبک الفاظ و

اصوات کی یہ ترتیب ملاحظہ ہو :

شب سکوت افزا، ہوا آسودہ، دریا نرم خیز
تھی نظر حیراں کہ یہ دریا ہے یا تصویر آب!

(بانگ درا ص ۲۵۵)

یا رزمیہ کارناموں کے بیان کے لئے ”شکوہ“ کے اس بند میں لفظوں کا پر شور
آہنگ ملاحظہ ہو، جس کا مصرع اول یہ ہے: ”ٹل نہ سکتے تھے اگر جنگ میں اڑ جاتے
تھے“ یا ایسی نظم میں جہاں اسلاف کے جوش کردار کی مختلف جولا نگاہوں اور ان کی زمانی
و مکانی وسعتوں کا ذکر ہے، وہاں الف مدہ واؤ اور نون غنہ کے صوتی پھیلاؤ سے جو کام
لیا گیا ہے، اس پر غور کیجئے۔ اس بند کا مصرع اول یہ ہے :

تھے ہمیں ایک ترے معرکہ آراؤں میں

کہیں کہیں ایک ہی شعر کے دو مصرعوں میں مختلف کیفیات کی ترجمانی کے لئے
متضاد صوتی نظام مرتب کیا گیا ہے۔ مثلاً مندرجہ ذیل شعر کے دونوں مصرعوں میں جلال
اور جمل کی صفات سے ہم آہنگ الفاظ کے جداگانہ صوتی تیور ملاحظہ ہوں :

جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو، وہ شبنم

دریاؤں کے دل، جس سے دہل جائیں، وہ طوفان!

(ضرب کلیم ص ۶۰)

(۴)

ایمانیت یوں تو شاعری کی روح اور شاعرانہ اسلوب کا جوہر ہے، لیکن رومانی شعراء
کے کلام میں یہ جوہر زیادہ نمایاں ہے۔ وہ نہاں خانہ دل کے خلوتیان راز ہوتے ہیں اور
اپنی پراسرار کیفیات کی ترجمانی کے لئے رمز و ایما سے زیادہ کام لیتے ہیں :

برہنہ حرف نہ گفتن کمل گویائی است

حدیث خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست

(پیام شرق، ص ۴۰)

ایشیائی شاعری میں صنف غزل، اپنی مخصوص ہیئت اور مزاج کے اعتبار سے،

۱۔ رمزیت و ایمائیت کے لئے زیادہ سازگار ثابت ہوئی، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ غزل و تغزل کو ایمائیت راس آگئی۔ اقبال کا فطری میلان تغزل کی جانب ہے اور ان کی نظمیں بھی تغزل کے آب و رنگ میں ڈوبی ہوئی ہیں۔ لیکن تغزل کی رمزیت، مغربی شعرا کی رمزیت سے بہت مختلف ہے۔ غزل گو شعرا رمز و ایما سے خیال افروزی کا کام لیتے ہیں، جس کے لئے کبھی ایک استعارہ، کبھی ایک معنی خیز ترکیب، ایک تصور زلفظ یا اشارہ کافی ہوتا ہے۔ مغربی شعرا تصویر کاری کے دلدادہ ہیں۔ ان کی شہیوں میں متحرک تصویروں کا ایک سلسلہ ہوتا ہے، اور اسی لئے مغربی شاعری میں مرکب یا طویل شہیوں کا چلن زیادہ ہے۔ رومانی تحریک کے زیر اثر گزشتہ صدی میں فرانسیسی شاعری میں ایک نئی ادبی تحریک کا آغاز ہوا، جس کے بانیوں (: ملارے، بودلیئر وغیرہ) نے اشاریت میں اتنا غلو کیا کہ رمز و ایما کے سہانے دھندلکے، ایہام کی اتھاہ تیرگی میں بدل گئے، اور شاعری چیتان بن کر رہ گئی۔ موجودہ صدی میں نفسیاتی تحقیق کی بدولت لاشعور کا انکشاف ہوا تو اشاریت کی تحریک کو مزید تقویت پہنچی۔ اب شعر کے علاوہ ناول اور افسانہ بھی اشاریت کی زد میں آ گئے اور لاشعوری تلازمات کا گورکھ دھندا بن گیا۔ ظاہر ہے کہ اقبال کے فن کو اس مغربی اشاریت سے کوئی سروکار نہیں۔ اقبال نے نازک سے نازک خیالات اور لطیف سے لطیف احساسات کے اظہار کے لئے کلاسیکی غزل کے اشارات و علامات سے کام لیا، جن سے اظہار کے ساتھ ترسیل یا ابلاغ کا حق بھی ادا ہو جاتا ہے۔ انہوں نے حالی کی طرح گل و بلبل، شمع و پروانہ، بادہ و مینا، کشتی و طوفاں کی فرسودہ علامتوں کو قومی زندگی کے نئے سیاسی و معاشرتی پس منظر میں استعمال کیا، بلکہ غالب سے استفادہ فن کرتے ہوئے، انہیں زیادہ تہ دار و پرکار بنا دیا۔ مثلاً خالص سیاسی مفہوم میں پرانی علامتوں کی اس خیال افروزی پر غور کیجئے :

لے رہا ہے مے فروشان فرنگستان سے پارس

وہ مئے سرکش حرارت جس کی ہے مینا گداز

شاعر کے حسن بیان سے بعض پرانی علامتوں میں ایسی معنوی نزاکتیں پیدا ہو گئی

ہیں کہ ذہن ایک ابہام خفی سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ مثلاً

باغبان چارہ فرما سے یہ کہتی ہے بہار
زخم گل کے واسطے تدبیر مرہم کب تملک؟

ان میں سے بعض علامتوں کو نئے زاویوں سے مختلف مفہام میں استعمال کیا ہے،
مثلاً ”شمع و شاعر“ میں شمع جذبے کے خلوص یا سوز دل کی علامت ہے، لیکن اسی نظم
میں شعلہ شمع کی پروانہ سوزی کے پیش نظر، شمع کو ظالم و جابر استعماری قوتوں کی علامت
قرار دیا ہے :

شمع کو بھی ہو ذرا معلوم انجام ستم

صرف تعمیر سحر خاکستر پروانہ کر

یا مثلاً پرویز و کوہکن، سیاسی دائرے میں سرمایہ داری و مزدور کی علامت ہیں :

طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

لیکن اخلاقی سطح پر ان کے معنی بدل گئے ہیں :

خرید سکتے ہیں دنیا میں عشرت پرویز

خدا کی دین ہے سرمایہ غم فریاد

علامتوں کے اس ذخیرے میں اقبال نے جو نئے اضافے کیے ہیں، وہ بھی کچھ کم
نہیں۔ ان کی چند مخصوص و مشہور علامتوں (: لالہ، شاہیں، کرگس، زاغ و زغن، کبوتر،
ملا، حرم، قلندر، مرد مومن وغیرہ) کے علاوہ بہت سے الفاظ میں اقبال نے نئی معنوی
وسعتیں پیدا کر کے انہیں علامت کے طور پر استعمال کیا ہے، مثلاً عشق، خودی، بے
خودی، خبر، نظر، سوز جگر، دل، نگاہ، خاکی، نوری، وغیرہ۔ اسی طرح بے شمار تاریخی نام
کلام اقبال میں علامت کی حیثیت سے آئے ہیں مثلاً حسین، حیدر کرار، بوتراپ،
بولسب، مرحب، عتر، غزنوی، سومنات، رومی، رازی، سینا، فارابی وغیرہ۔ اس ضمن میں
یہ دو شعر ملاحظہ ہوں :

قافلہ حجاز میں ایک حسین بھی نہیں

گرچہ ہے تابدار ابھی گیسوئے دجلہ و فرات

کیا نہیں اور غزنوی معرکہ حیات میں
 بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہل حرم کے سومات
 علاوہ ازیں اقبال نے بہت سی قرآنی تلمیحیں بطور علامت استعمال کی ہیں۔ اس
 سلسلے میں حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ کے واقعات سے بطور خاص استفادہ کیا ہے۔
 یہ چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

اگر کوئی شعیب آئے میر
 شبانی سے کلیسی دو قدم ہے
 خون اسرائیل آ جاتا ہے آخر جوش میں
 توڑ دیتا ہے کوئی موسیٰ طلسم سامری

آزر کا پیشہ خارا تراشی
 کار خلیلاں خارا گدازی!
 اس قسم کی تلمیحی علامتیں تخیل پر طلسماتی اثر ڈالتی ہیں۔ چنانچہ قدیم اساطیر اور
 یونانی دیو مالا کی تلمیحات رومانی شعراء کے یہاں بہت مقبول عام ہیں۔
 اگر ہم ان بلیغ استعاروں کو شمار کریں جو کلام اقبال میں جا بجا بکھرے ہوئے ہیں،
 تو علامتوں کا دائرہ نہایت وسیع ہو جائے گا۔ مثلاً

آفتاب تازہ پیدا بطن گینی سے ہوا
 آسمان ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک
 عطا ہوا خس و خاشاک ایشیا مجھ کو
 کہ میرے شعلے میں ہے سرکشی و بے باکی
 میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیر ام کیا ہے
 شمشیر و سناں اول، طاؤس و رباب آخر

ان اشعار میں، آفتاب تازہ، ٹوٹے ہوئے تاروں، خس و خاشاک ایشیا، شعلہ، شمشیر
 و سناں، طاؤس و رباب، یہ سب استعارے اگرچہ مستقل علامتوں کا درجہ نہیں رکھتے،
 لیکن ان کی علامتی نوعیت سے کون انکار کر سکتا ہے۔

تشبیہات کے ضمن میں اوپر پر عرض کیا گیا ہے کہ مغربی شعراء، محاکات نگاری کے

زیادہ شائق ہوتے ہیں۔ ہمارے یہاں عموماً شہسوں سے ایجاز و اختصار، تحسین و توصیف یا توضیح کلام کا کام لیا جاتا ہے، اس لئے تشبیہیں مختصر اور بالعموم اضافت شہسی کی صورت میں ہوتی ہیں۔ لیکن یہ تشبیہیں تصویر کاری کے وصف سے یکسر عاری بھی نہیں ہوتیں۔ اقبال ہی کے یہ مصرعے ملاحظہ ہوں جن سے ذہن میں ایک واضح رنگین اور تابناک تصویر کھینچ جاتی ہے :

ع : کوکب غنچہ سے شاخیں ہیں چمکنے والی

ع ”پھر چراغ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن“

اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں اقبال نے مغربی شعرا کی پیروی میں طویل طویل تمثیلیں باندھنی شروع کیں۔ بانگ درا (حصہ اول) میں ”صبح کا ستارہ“ کے عنوان سے جو نظم ہے، اس کے آخری سات شعروں میں یہ حسین تمثیل پیش کی ہے کہ ایک مجاہد محاذ جنگ کی طرف روانہ ہو رہا ہے۔ وقت رخصت، اس کی بیوی کی آنکھوں سے کمال ضبط کے باوجود آنسو ٹپک پڑتے ہیں۔ اس اشک چکیدہ کو جو سوز محبت کا مظہر ہے، ستارے کے حسرتناک انجام پر ترجیح دی گئی ہے۔ اسی طرح نظم ”فراق“ کی یہ تمثیل ہمیں بے اختیار مغربی شعراء کے اسلوب پیکر تراشی کی یاد دلاتی ہے :

سکوت شام جدائی ہوا بہانہ مجھے

کسی کی یاد نے سکھلا دیا ترانہ مجھے

یہ کیفیت ہے مری جان نا شکلبا کی

مری مثال ہے طفل صغیر تنہا کی

اندھیری ات میں کرتا ہے جو سرود آغاز

صدا کو اپنی سمجھتا ہے غیر کی آواز

یونہی میں دل کو پیام شکلب دیتا ہوں

شب فراق کو گویا فریب دیتا ہوں

اسی طرح ”فلسفہ غم“ میں چشمہ کوہسار کی تمثیل پانچ مسلسل شعروں میں پیش کر

کے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے :

ایک اصلیت میں ہے نہر روان زندگی
 گر کے رفعت سے ہجوم نوع انساں بن گئی
 پستی عالم میں ملنے کو جدا ہوتے ہیں ہم
 عارضی فرقت کو دائم جان کر روتے ہیں ہم
 نظم ”شاعر“ میں چشمہ کوہسار کی یہ تمثیل ایک نئے حسن سے جلوہ گر ہوتی ہے۔
 چند منتخب اشعار ملاحظہ ہوں :

جوئے سرود آفریں آتی ہے کوہسار سے
 پی کے شراب لالہ گوں میکہدہ بہار سے
 پھرتی ہے وادیوں میں کیا دختر خوش خرام بر
 کرتی ہے عشق بازیاں سبزہ مرغزار سے
 شاعر دلنواز بھی بات اگر کہے کھری
 ہوتی ہے اس کے فیض سے مزرع زندگی ہری
 گلشن دہر میں اگر جوئے مئے سخن نہ ہو
 پھول نہ ہو کھلی نہ ہو سبزہ نہ ہو چمن نہ ہو!!

”کنار راوی“ میں موت کے بعد انسانی زندگی کے تسلسل کے لئے کشتی کی دلنشین
 تمثیل اور ”والدہ مرحومہ کی یاد میں“ کے درمیانی حصے میں حیات بعد الممات کے لئے
 کئی تمثیلیں آئی ہیں۔ تاہم طویل ششیوں اور تمثیلوں کا یہ رجحان زیادہ عرصے تک
 قائم نہ رہا لیکن مغرب کے رومانی شعرا کے مطالعے کا ایک مفید اثر یہ ضرور ہوا کہ
 اقبال کے کلام میں تخیل ششیوں کے بجائے حسی تشبیہیں زیادہ سے زیادہ نظر آنے
 لگیں۔ مشرقی شعراء کے یہاں ایسی تشبیہیں کم کم ملتی ہیں، ان کے مقابلے میں خیالی
 ششیوں کی فراوانی ہے، جو محض نکتہ سنجی یا مضمون آفرینی کا نمونہ کہی جا سکتی ہیں۔
 اقبال کی ابتدائی نظموں میں بھی پرکلف خیالی ششیوں کی کچھ مثالیں موجود ہیں، مثلاً :

طشت گردوں میں ٹپکتا ہے شفق کا خون تاب
 نشتر قدرت نے کیا کھولی ہے فصد آفتاب

تک کہ کوئی گرا ہے متاب کی قبا کا

ذره ہے یا نمایاں سورج کے پیرہن میں

لیکن ایسی خیال آرائیوں کے مقابلے میں فطری اور حسی تشبیہوں کا تناسب بہت زیادہ ہے۔ اگرچہ ان تشبیہوں کو مغربی شاعری کے مطالعے کا فیضان سمجھنا چاہئے، لیکن ان میں ایک لطف خاص یہ ہے کہ اقبال نے مشرقی شعراء کی طرح، کمال اختصار کے ساتھ ایک ہی شعر میں پوری تصویر مکمل کر دی ہے۔ چند مثالیں درج ذیل ہیں :

تھی حقیقت سے نہ غفلت فکر کی پرواز میں
آنکھ طائر کی نشیمن پر رہی پرواز میں
زندگی انساں کی ہے مانند مرغ خوش نوا
شاخ پر بیٹھا کوئی دم چھمایا، اڑ گیا!
پتیاں پھولوں کی گرتی ہیں خزاں میں اس طرح
دست طفل خفتہ سے رنگیں کھلونے جس طرح

*

سورج نے جاتے جاتے شام یہ قبا کو
طشت افق سے لے کر لالے کے پھول مارے

*

جیسے گوارے میں سو جاتا ہے طفل شیرخوار
موج مضطر تھی کہیں گہرائیوں میں محو خواب

*

تیری بنا پایدار، تیرے ستوں بے شمار
شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجوم نخیل

اقبال نے داخلی کیفیات اور حکیمانہ خیالات کے اظہار کے لئے بعض ایسی اچھوتی تشبیہیں استعمال کی ہیں، جن کی مثال اردو شاعری میں اس سے پہلے اور کہیں نہیں ملتیں۔ یہ تشبیہیں توضیح کلام کے ساتھ تمثال کاری کا وصف بھی رکھتی ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں :

جیسے ہو جاتا ہے گم نور کا لے کر آئین
چاندنی رات میں مہتاب کا ہم رنگ کنول
(ہے ترے سیل محبت میں یونہی دل میرا)

(۲) گماں آباد ہستی میں یقین مرد مسلمان کا

بیاباں کی شب تاریک میں قندیل رہبانی

(۳) دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب

تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

(۴) گزر جا بن کے سیل تند رو کوہ و بیاباں سے

گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا!

(۵) وہ حکمت ناز تھا جس پر خرد مندان مغرب کو

ہوس کے پنچہ خونیں میں تیغ کارزاری ہے

(۶) یہ بزم عیش ہے مہمان یک نفس دو نفس

جھلک رہے ہیں مثال ستارہ جس کے ایانغ

اقبال کی ایجری کے مطالعے سے ان کے ذہن و فکر کے رومانی رجحان کا اندازہ

ہوتا ہے۔ ان کے اردو کلام میں مندرجہ ذیل الفاظ بہ تکرار و تواتر، تشبیہ یا استعارہ کے

طور پر آئے ہیں: (۱) شمع یا چراغ (۲۷ بار)

(۲) شرار، شعلہ، آتش (۵۷ + ۴۰ + ۳۵ = ۱۳۲ بار)۔

(۳) موج، طوفاں یا سیل (۳۳ + ۲۸ = ۶۱ بار)

(۴) برق یا بجلی (۳۶ بار)

شمع اور شعلہ و شرر کے پسندیدہ استعارے ان کے سوز دروں کی نمائندگی کرتے

ہیں۔ موج، طوفاں اور برق کی تکرار، حرکی و انقلابی رجحان کی دلیل ہے۔ بانگ درا میں

کثرت تواتر کے لحاظ سے ”شمع“ کے بعد ”آئینہ“ کا دوسرا نمبر ہے (: ۳۸ بار) لیکن

بعد کے کلام میں ”آئینہ“ کا فقدان ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عہد شباب میں

رومانیوں کی خود بینی و خودنمائی (یا کسی حد تک نزگیت) کا غلبہ رہا، جو بعد میں ختم

(۵)

کلاسیکی اور رومانی فنکاروں میں ایک خاص وجہ امتیاز یہ ہے کہ اول الذکر کی بیش تر توجہ فنی تکمیل کی طرف ہوتی ہے اور ثانی الذکر، جذبے کی شدت اور تخیل کی جولانی و بے باکی پر زیادہ زور دیتے ہیں، بلکہ بسا اوقات جذبہ و تخیل کی لطافت و تازگی پر فن کے لوازم اور شرائط بھی قربان کر دیتے ہیں۔ جہاں تک جذبے کی اہمیت کا تعلق ہے، کوئی سچا شاعر اس سے انکار نہیں کر سکتا۔ اقبال تو جذبے ہی کو فن کی روح قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک عشق کے سوز و سازیا ”خون جگر“ کے بغیر فنکار کا کوئی نقش مکمل نہیں ہو سکتا :

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

”شاعری کی جان تو شاعر کے جذبات ہیں۔ جذبات انسانی اور کیفیات قلبی اللہ کی دین ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ طبع موزوں اس کے ادا کرنے کے لئے پراثر الفاظ تلاش کرے۔“ (اقبال نامہ، حصہ اول۔ ص۔ ۲۸۰)

حتیٰ کہ ان کے فلسفیانہ افکار بھی سوز دل کی آنچ سے پگھل کر شعر کے سانچے میں ڈھلتے ہیں، ورنہ مجرد فلسفہ کس طرح شعر بن سکتا؟

حق اگر سوزے ندارد حکمت است
شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

مناسب فنی تربیت اور مطالعہ و مشاہدہ کی وسعت کے ساتھ اگر جذبے کی قوت شامل ہو جائے، تو شاعر کا تخیل آسمان کے تارے توڑ لاتا ہے۔ اقبال کی شخصیت میں یہ جملہ شرائط بدرجہ اتم جمع ہو گئی تھیں۔ اس لئے ان کے تخیل کی کارفرمائی بھی شعری اسالیب کے گوشے گوشے میں نمایاں ہے۔ یہاں تخیل کے عمل کا ایک خاص پہلو سے جائزہ لینا ہے۔ کسی فن پارے کی مجموعی ہیئت و تشکیل میں، پیرایہ بیان بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ غزل کے شعر مفرد یا ایک مختصر نظم میں، محض ایک تشبیہ یا تمثیل، تضاد و تقابلی کا کوئی پہلو، یا شاعرانہ نکتہ سنجی کی کوئی صورت، پیرایہ اظہار کی بنیاد بن جاتی ہے۔

مثلاً نظم ”شاعر“ کی بنیاد ایک تشبیہ پر ہے :

شاعر رنگیں نوا ہے دیدہ بینائے قوم

یا ایک اور نظم : ”پیوستہ رہ شجر سے امید بہار رکھ“ میں شاخ و شجر کی تمثیل سے فرد و قوم کے رشتے کی وضاحت کی گئی ہے۔ لیکن اقبال کی طویل تر نظموں میں ان کے تخیل کی نکتہ آفرینی اور جدت طرازی نے پیرایہ اظہار کی نت نئی صورتیں نکالی ہیں۔ مثلاً مختلف نظموں کی فنکارانہ تشکیل میں ’مکالمہ نگاری کے ڈرامائی اسالیب سے کام لیا گیا ہے۔ کلاسیکی شاعری میں ’بھی مکالمے کے موثر حربے کو حسب موقع آزمایا گیا ہے۔ لیکن اقبال کی فارسی و اردو نظموں میں مکالمہ نگاری کی جتنی رنگا رنگ صورتیں موجود ہیں ’ اتنی قدامت کے یہاں مجموعی طور پر بھی شاید ہی ملیں۔

جاوید نامے کا بیش تر حصہ مکالمات ہی پر مشتمل ہے۔ اردو کی متعدد مشہور و مقبول نظموں میں بیان کی جدت و جاذبیت مکالموں کی رہن منت ہے۔ اقبال کا تخیل کسی نہ کسی حیلے سے آسمان کی طرف مائل پرواز نظر آتا ہے۔ اس پرواز تخیل سے اظہار و بیان کے جو موثر پیرایے نکلے ہیں ’ ان کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہو گا۔ لیکن صرف ایک نظم ”حضور رسالت ماب میں“ کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے ’ جو شدت تاثر اور جدت اسلوب کے لحاظ سے بے مثال ہے۔ جنگ طرابلس اور جنگ بلقان کا زمانہ (۱۹۱۱ء—) ہماری موجودہ صدی کی تاریخ میں ملی تحریکات اور ملی جذبات کے شباب کا زمانہ تھا۔ اس دور میں بے شمار شعراء نے مجاہدین اسلام کے کارناموں کو بیان کیا۔ لیکن اس نظم میں شہدائے طرابلس کے جوش جہاد اور شوق شہادت کے بارے میں ایک لفظ کہے بغیر ’ جس موثر اور اچھوتے انداز میں انہیں خراج تحسین ادا کیا گیا ہے ’ وہ اعجاز تخیل کی ایک نادر مثال ہے۔ بانگ درا کی ملی نظموں کے علاوہ آخری دور کی کئی نظموں میں ’ مثلاً ”لینن خدا کے حضور میں“ ”فرمان خدا“ (فرشتوں سے) ”روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے“ ”ابلیس کی مجلس شوریٰ“ ”شعاعِ امید“ وغیرہ میں اقبال نے اپنے پیغام کے ابلاغ کے لئے ’ براہ راست خطاب کے واعظانہ اور غیر شاعرانہ انداز سے اجتناب کرتے ہوئے ’ اپنے تخیل سے نہایت دلکش پیرائے اختیار کیے ہیں۔

اقبال کی ملی نظموں میں ”خضر راہ“ ایک ایسی نظم ہے جس میں فکری عنصر کے

غلے سے متانت و سنجیدگی کا رنگ گہرا ہے۔ یہ نظم ملی زندگی کے ایک نہایت نازک دور میں کہی گئی۔ جنگ عظیم اول کے نتیجے میں خلافت عثمانیہ کی شکست و ریخت سے ملت کا شیرازہ منتشر ہو گیا تھا۔ برعظیم پاک و ہند کے مسلمان اس صورت حال سے شدید ہیجان میں مبتلا تھے۔ شاعر ایک طرف فرزندان ملت کے سوگوار ہجوم میں شامل ہو کر ترکوں کی تباہی و بربادی پر خون کے آنسو بہا رہا ہے :

”آگ ہے، اولاد ابراہیم ہے، نمرود ہے

کیا کسی کو پھر کسی کا امتحان مقصود ہے؟

دوسری طرف، ایک بلند فکری سطح پر، زوال ملت کے اسباب پر غور کر رہا ہے، بحیثیت مفکر وہ اپنی ملت کو ایک انقلابی پیغام سنا کر ”آزادی جمہور“ کی منزل کی طرف لے جانا چاہتا ہے۔ اس نازک مرحلے میں شاعر کا تخیل، خضر کو وسیلہ اظہار بناتا ہے، جو نہ صرف ایک روایتی رہنما، بلکہ قرآنی آیات کی رو سے، ایسے صاحب بصیرت بزرگ ہیں، جن کی ”جہاں بینی“ اور غیب دانی پر موسیٰ جیسے جلیل القدر پیغمبر بھی حیران رہ گئے تھے۔ نظم کے ابتدائی بند میں، خضر کی ملاقات کے لئے تخیل نے ایک مناسب فضا پیدا کی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے روحانی تجربے، دن کے اجالے یا شہر کے ہنگاموں میں پیش نہیں آتے۔ شاعر، رات کے وقت دریا کے کنارے تنہا کھڑا ہے۔ چاروں طرف گہری خاموشی چھائی ہوئی ہے۔ حتیٰ کہ ہوا کی سرسراہٹ اور دریا کی موجوں کا شور بھی ختم ہو گیا ہے۔ رات نے کچھ ایسا سحر پھونکا ہے کہ ہر چیز نیند کی آغوش میں سو گئی ہے۔ مدہم مدہم چاندنی الگ اپنا جادو ڈال رہی ہے۔ اس طلسمی ماحول کے رومانی دھندلکے میں خضر کی پراسرار شخصیت نمودار ہوتی ہے، اور شاعر جو اپنے سینے میں ”اک جہان اضطراب“ چھپائے تھا، اسے دیکھتے ہی، سراپا استفسار ہو جاتا ہے۔ یہاں منظر کے تمام پہلوؤں سے قطع نظر کرتے ہوئے، صرف یہ دیکھتے کہ اشعار کے نرم صوتی آہنگ کے علاوہ ”طلسم“ ”افسوں“ اور ”اسرار“ کے الفاظ سے اس روحانی واردات کے لئے مناسب فضا بندی میں کتنی مدد لی گئی ہے۔ ملوکیت اور جمہوریت کا پردہ فاش کیا ہے۔ سرمایہ و محنت کی گتھی سلجھائی ہے۔ عالم اسلام کو بین المللی اتحاد کا پیغام دیا ہے۔ ان اہم مسائل کے ساتھ ”صحرا نوردی“ پر تبصرہ کچھ بے محل معلوم ہوتا ہے۔ خضر کی صحرا

نوردی اگر کوئی درس عبرت رکھتی ہے تو اس کا اظہار اس بند کے صرف آخری شعر میں ہو گیا :

پختہ تر ہے گردش پیہم سے جام زندگی
ہے یہی اے بے خبر راز دوام زندگی!
پھر ان اشعار کے لئے کیا وجہ جواز ہے جن میں شاعر کے تخیل نے صحرائی زندگی
کے بے آب و رنگ نقوش میں رنگ آمیزیاں کر کے جنت نگاہ و فردوس گوش کا سماں
پیدا کر دیا :

اے رہن خانہ تو نے وہ سماں دیکھا نہیں
گو نجحتی ہے جب فضائے دشت میں بانگ رحیل
ریت کے ٹیلے پہ وہ آہو کا بے پروا خرام
وہ حضر بے برگ و سماں، وہ سفر بے سنگ و میل
وہ نمود اختر سیماب پا ہنگام صبح
یا نمایاں بام گردوں سے جبین جبرئیل
وہ سکوت شام صحرا میں غروب آفتاب
جس سے روشن تر ہوئی چشم جہاں بین خلیل
اور وہ پانی کے چشمے پر مقام کارواں
اہل ایماں جس طرح جنت میں گرد سلسبیل
غالباً نظم کا یہ ٹکڑا جو رومانی طرز احساس اور اسلوب بیان کی مکمل نمائندگی کرتا
ہے، مایوس کن ماحول سے لمحاتی گریز و فرار کی خواہش اور شاعر کے تخیل کی ایک رومانی
ترنگ کا نتیجہ ہے۔

اقبال کی نظموں میں اس قسم کے خالص رومانی فن پارے جا بجا بکھرے ہوئے
ہیں۔ یہاں صرف دو نظموں کے مختصر اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں :
قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں
چشمہ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں

سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحاب شب
 کوہ اضم کو دے گیا رنگ برنگ نیلساں
 گرد سے پاک ہے ہوا، برگ نخیل دھل گئے
 ریگ نواح کا نظم، نرم ہے مثل پرنیاں
 آگ بجھی ہوئی ادھر، ٹوٹی ہوئی طناب ادھر
 کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

آخری مصرعے کا استفہامیہ اسلوب ذہن کو تصورات کا ایک محشرستان بنا دیتا ہے۔ مسجد
 قرطبہ کے ان اشعار میں بھی ابہام سے یہ طلسماتی کیفیت پیدا ہو گئی ہے :

دیدۂ انجم میں ہے تیری زمیں آسماں
 آہ کہ صدیوں سے ہے تیری فضا بے ازاں
 کون سی وادی میں ہے، کون سی منزل میں ہے
 عشق بلاخیز کا قافلہ سخت جاں

اس نظم کے آخری بند کے یہ اشعار بھی رومانی کیف و مستی کے حامل ہیں :

وادی کہسار میں غرق شفق ہے سحاب
 لعل بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب
 سادہ و پرسوز ہے دختر و دہقان کا گیت
 کشتی دل کے لئے سیل ہے عمد شباب
 آب روان کبیر تیرے کنارے کوئی
 دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب

(۶)

اقبال کی نظموں میں رومانی آرٹ کے ایسے بے شمار نمونے ڈھونڈے جاسکتے ہیں
 لیکن مسجد قرطبہ رومانیت کی سحر آفرینی اور کلاسیکیت کے فنی رکھ رکھاؤ کا بہترین نمونہ
 ہے۔ لہذا مقالے کے خاتمے پر اس نظم کا سرسری جائزہ بے محل نہ ہو گا۔

سب سے پہلے موضوع کے بارے میں شاعر کے رومانی رویے پر غور کیجئے۔ بقول

پروفیسر ایبر کرمبی :

”خارجی تجربے سے گریز کر کے داخلی تجربے پر توجہ مرکوز رکھنا رومانیت ہے

”بحوالہ ”Romanticism“ (p. 43)

ایک رومانی شاعر کسی منظر فطرت کا مشاہدہ تخیل کی رنگین عینک سے کرتا ہے۔ وہ اس کی خارجی عکاسی کے بجائے، ان تاثرات کی ترجمانی کرتا ہے جو اس منظر سے اس کے دل میں پیدا ہوتے ہیں اور عالم فطرت کو اپنے رنگ میں رنگ دیتے ہیں۔ اس نظم کا موضوع ہسپانیہ کی مسجد قرطبہ ہے۔ اسلامی فن تعمیر کے اس بے نظیر شہکار سے وہ کس درجہ متاثر ہوئے، اس کا اندازہ ان کے مندرجہ ذیل بیانات سے ہو گا :

۱۔ ”اس کے نقوش دیکھ کر جو لذت قرآن اور اسلام کے مفہوم کے متعلق میں نے حاصل کی، وہ بیسیوں تفسیروں سے حاصل نہ کر سکا۔“

بحوالہ: ”اقبال کے چند جواہر ریزے“ مصنف عبدالحمید۔ ص ۴۴

۲۔ ”It is a commentary of the Quran Written in Stones.“

(بحوالہ اقبال ریویو کراچی جولائی ۱۹۹۳ء ص ۵۴)

۳۔ ”مسجد کی زیارت نے مجھے جذبات کی ایسی رفعت تک پہنچایا جو پہلے مجھے کبھی نصیب نہ ہوئی تھی۔“ (اقبال نامہ حصہ دوم ص ۳۲۱)

ان اقوال سے جذباتی رفعت کے کیف و کم کا حال بھی منکشف ہو جاتا ہے۔ اسلامی تعلیمات اور قرآنی آیات کا حاصل انسانی شخصیت و سیرت کے وہ نمونے ہیں جو جمال و جلال کے متوازن امتزاج سے تشکیل پاتے ہیں۔ شاعر کی نگاہ میں مسجد قرطبہ اس سیرت کی جلالی و جمالی صفات کا منظر ہے۔ یہ مرد مومن کے جوش کردار اور سوز دروں کی علامت ہے۔ یہ اس درخشاں ماضی کی یادگار ہے جس کے فروغ میں علم و عقل کی کارفرمایاں اور سوز عشق کی تابناکیاں یکساں طور پر شامل تھیں۔ آج دنیا کو اسی متوازن تہذیب کی ضرورت ہے۔ بس ایک انقلاب کی دُور ہے جو عالم اسلام کے جمود کو بیداری و حرکت میں بدل دے۔

مختصر یہ کہ مسجد قرطبہ کی زیارت نے شاعر کے دل میں جذبات و تصورات کا ایک طوفان برپا کر دیا۔ اس کا تخیل زمانے کے انقلابات و حوادث اور نقوش ہستی کی نپائیداری پر غور کرتا ہوا، مسجد قرطبہ کی پائیداری کی حقیقت دریافت کر لیتا ہے۔ جذبہ

عشق کی اہمیت ہر اس شے کو دوام بخشی ہے جس کی تخلیق میں خون جگر شامل ہو۔ یہی جذبہ مرد مومن کے کردار کا جوہر ہے۔ پھر شاعر کا تخیل، صدیوں پہلے کے اس دور کی تاریخ کا جائزہ لیتا ہے، جب ہسپانیہ مردان حق کی جولا نگاہ بنا تھا۔ عربوں کے عروج و زوال کے مناظر کے ساتھ اقوام یورپ کے انقلابات کی تاریخ بھی اس کی نگاہوں میں پھر جاتی ہے۔ تخیل کی ایک جست، ماضی کے صدہا سال کے فاصلوں کو طے کر لیتی ہے اور پھر وہ مستقبل کے ایک حسین خواب میں محو ہو جاتا ہے۔ مستقبل کا یہ خواب ملت اسلامیہ کی زندگی میں ایک نئے انقلاب سے متعلق ہے۔

تخیل کی اس آزاد رو کے ساتھ، جذبات کا سیل بے پناہ بھی دیدنی ہے۔ مسجد قرطبہ اس کی محبوب ملت کی سطوت و شوکت اور جلال و جمال کی تصویر ہے۔ عشق اور مرد مومن اس کے محبوب ترین موضوعات ہیں۔ ان سب میں ایک گہرا ربط ہے اور ان سب سے شاعر کا شدید جذباتی تعلق ہے۔ چنانچہ نظم میں تخیل کی فراوانی اور جذبے کی طغیانی کے عناصر متوازن طور پر موجود ہیں۔ شاعر پر نشاط و مستی کی جو والہانہ کیفیت طاری ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ وہ دوش کے آئینے میں فردا کی حسین تصویر دیکھ رہا ہے۔ یہ کیفیت نظم کے تخلیقی عمل پر جس جس طرح اثر انداز ہوئی، اس کا تجزیہ بہت دشوار ہے، لیکن شاعر کے جذبات و تاثرات، جس بحر کے سانچے میں ڈھلتے ہیں، اس کے آہنگ میں اتھراز و مستی کی اس کیفیت کا انعکاس نمایاں طور پر محسوس ہوتا ہے۔ نظم کی یہ بحر (بحر منسرح مٹمن مطوی موقوف): "مفتعلن فاعلات مفتعلن فاعلات" وجد کی مستانہ کیفیت یہ بھی ہے کہ ہر مصرع دو متوازن ٹکڑوں میں منقسم ہو جاتا ہے۔ لیکن اس مرصع نظم کی بھرپور غنائیت، بندشوں کی چستی، الفاظ و اصوات کی خوش آہنگ ترتیب، نیز ان مختلف فنی حربوں سے تکمیل پذیر ہوئی ہے، جنہیں اس برجستگی کے ساتھ، ایک ہنرمند کلاسیکی فنکار ہی استعمال کر سکتا ہے۔ مثلاً (۱) اندرونی قوافی (جیسے: "تیری فضا دل فروز، میری نوا سینہ سوز" ع "اس کے زمانے عجیب، اس کے فسانے غریب۔" ع "اس کی امیدیں قلیل، اس کے مقاصد جلیل" وغیرہ) (۲) تکرار الفاظ (جیسے: "تو ہو اگر کم عیار، میں ہوں اگر کم عیار۔ موت ہے تیری برات، موت ہے میری برات۔" یا "عشق خود ایک سیل ہے، سیل کو لیتا ہے تھام") (۳) تکرار اصوات (جیسے،

”سلسلہ روز و شب تار حریر دو رنگ“ میں تکرار ”دا“ یا ”رنگ ہو یا خشت و سنگ
چنگ ہو یا حرف و صوت“ میں تکرار ”گ“ ”خون جگر سے صدا سوز و سرور و سرود“
میں تکرار ”س“

”مسجد قرطبہ“ میں شاعر نے اپنے لطیف جذبات اور پراسرار کیفیات کی ترجمانی میں
رمز نگاری کا کمال دکھایا ہے۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین ”اقبال نے اس نظم میں ایمائی
اثر آفرینی سے ایک طلسم سا پیدا کر دیا ہے۔“ لیکن اقبال کی رمز نگاری کا انداز یہاں
بھی تغزل کی کلاسیکی روایت کے عین مطابق ہے۔ تغزل میں تشبیہات و استعارات کے
علاوہ ایک مرصع ساز فن کار تھا ایک لفظ سے بھی رمزیت کا حق ادا کر دیتا ہے۔ مثلاً اس
مصراعے میں

ع : ”آہ وہ مردان حق وہ عربی شہ سوار“

صرف لفظ ”آہ“ ہسپانوی مسلمانوں کے زوال و بربادی کی عبرتناک داستان بیان کر
رہا ہے۔ یا مثلاً اس شعر میں : ”تجھ سے ہوا آشکار بندہ مومن کا راز“ ”اس کے دنوں
کی تپش“ اس کی شبوں کا گداز“ ”دنوں کی تپش“ اور ”شبوں کا گداز“ جیسے سادہ الفاظ
عرب مجاہدوں کے اسلوب زندگی اور ان کے کردار کے جلال و جمال کی صحیح عکاسی کرتے
ہیں۔

فتح ہسپانیہ (۱۱۷۱ھ) سے سقوط غرناطہ (۱۴۹۲ھ) تک عرب مسلمان ساری دنیا میں
اعلیٰ ترین تہذیب و ثقافت کے مشعل بردار بنے رہے اور انہی کے فیض سے یورپ بھر
میں علوم و فنون کے چشمے جاری ہوئے۔ بالخصوص امویوں کے دور حکومت (۷۵۶ء تا
۶۱۰۲۰ء) اور اس کے بعد طوائف الملوکی کی دو صدیوں میں ہسپانیہ کو جو ثقافتی عظمت
حاصل رہی، اس کی مثال دنیا کی تاریخ میں اور کہیں نہیں ملتی۔ عربوں کے علمی اور
تہذیبی کارناموں کی داستان شاعر نے صرف ایک شعر میں بیان کی ہے :

جن کی نگاہوں نے کی تربیت شرق و غرب

ظلمت یورپ میں تھی جن کی خرد راہ ہیں!

اسی طرح جہاں شاعر یورپ کے انقلابات کا ذکر کرتا ہے، اس کا ایک ایک شعر،
تاریخ کے ایک مکمل باب کا نچوڑ ہے۔ مثلاً تحریک اصلاح دین اور پھر اس کے نتیجے میں

تحریک احیائے علوم کے فروغ کا بیان مندرجہ ذیل شعر میں کس اختصار و بلاغت سے ہوا ہے :

حرف غلط بن گئی، عصمت پیر کنشت

اور ہوئی فکر کی کشتی نازک رواں

ایجاز و اختصار کا یہ اعجاز جو تہذیب فن کا نتیجہ ہے، صرف کلاسیکی فن کاروں کے کلام میں نظر آتا ہے اور اقبال کی یہ نظم اس اعجاز کا بہترین نمونہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح قرطبہ کی عظیم الشان مسجد بیش قیمت آرائشی و تعمیری سامانوں کی بہترین ترکیب اور تراش خراش سے صنائی اور حسن تعمیر کا کامل نمونہ بن گئی، اسی طرح اقبال کی مسجد قرطبہ بھی لعل و گہر سے زیادہ قیمتی الفاظ و تراکیب کے موزوں ترین انتخاب و ترتیب سے شاعرانہ صنائی اور مرصع کاری کی بہترین شاہکار ہے۔

اب آخر میں اس نظم کی ہیئت اور مجموعی تشکیل پر ایک نظر ڈالنا ضروری ہے۔ یہ نظم ترکیب بند ہیئت میں ہے اور اقبال نے کلاسیکی و روایتی ہیئت کی اس حد تک پابندی کی ہے کہ ہر بند میں اشعار کی تعداد مساوی ہے۔ ایک خاص التزام یہ بھی رکھا ہے کہ ہر بند غیر مردف اشعار پر مشتمل ہے لیکن ہر بند کا آخری بیت مردف ہے۔ اس التزام اور فنی اہتمام کے باوجود، تلازمہ خیال کی آزاد رو اور جذبہ و تخیل کے بہاؤ میں کہیں رکاوٹ محسوس نہیں ہوتی۔

کلاسیکی اصول کے مطابق نظم کا فنی حسن اس کی تعمیری وحدت میں مضمر ہے، یعنی نظم کے مختلف اجزا میں باہم ربط و تسلسل اور پوری نظم میں ایک ارتقائی کیفیت کا ہونا ضروری ہے۔ مسجد قرطبہ، متنوع خیالات و موضوعات پر مشتمل ہے۔ زمانے کی حقیقت، کار جہاں کی بے ثباتی، عشق کی صفات، مسجد کی عظمت و شوکت، مرد مومن کا کردار، عظمت رفتہ کا ذکر، یورپ کے انقلابات کا بیان اور مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی توقعات..... ان میں سے ہر موضوع، شاعر کے لئے انتہائی جذب و کشش کا حامل ہے۔ ایک رومانی شاعر ایسے موقعوں پر اپنے جذبے اور تخیل کی رو میں حد اعتدال سے تجاوز کر جاتا ہے۔ لیکن اقبال نے ایک عظیم کلاسیکی فنکار کی طرح، اپنے جذبات کو قابو میں رکھتے ہوئے، اس سلیقے سے ان تمام موضوعات کو ادا کیا ہے کہ جذبے کی شدت سے

فن پارے کی فنی حیثیت ذرا بھی مجروح نہیں ہوئی۔ اس ضبط و توازن کی بدولت، نظم میں ایک ارتقائی کیفیت پیدا ہو گئی ہے۔ ہر بند بلکہ ہر شعر نظم کے ارتقا میں ایک اہم کڑی کی حیثیت رکھتا ہے۔ متنوع موضوعات و خیالات میں بھی ایک داخلی ربط و تسلسل، اور ان کی ترتیب میں مکمل حسن تناسب پایا جاتا ہے۔ اس طرح پوری نظم ترکیبی وحدت اور تعمیری حسن کی ایک نادر مثال ہے۔

حاصل بحث یہ کہ اقبال کلاسیکی روایات کے صالح عناصر سے پورا پورا استفادہ کرتے ہوئے تخیل کی تازگی اور جذبے کے خلوص پر آئینہ نہیں آنے دیتے۔ دوسری طرف، جذبے اور تخیل کو بے لگام بھی نہیں ہونے دیتے کہ فن کی اعلیٰ قدریں پامال ہو کر رہ جائیں۔ اس طرح وہ رومانیت اور کلاسیکیت، دونوں کے بنیادی تقاضوں سے عمدہ برآ ہوئے ہیں۔ یہی توازن و امتزاج، عظمت فن کی معراج ہے، جو بہت کم فن کاروں کو نصیب ہوتی ہے۔



(۵)

”خون جگر کی نمود“

(کلام اقبال میں خون جگر کی علامتی حیثیت)

اقبال کے نظریہ فن کے سلسلے میں ”خون جگر“ کی اصطلاح اکثر زیر بحث آتی ہے، لیکن عموماً سرسری طور پر۔ بعض حضرات نے ”خون جگر“ کے زیر عنوان اقبال کے نظریہ فن کے مختلف غیر متعلق پہلوؤں کا ذکر کیا ہے، اور کہیں کہیں عنوان کے پاس خاطر سے ادھر ادھر خون جگر کے چھینٹے ڈال دیے ہیں۔ اگر کسی نے بحث کی حدود کا خیال رکھا تو لفظی موشگافی میں پڑ کر، اس اصطلاح کی معنوی وسعت و اہمیت کو نظر انداز کر دیا ہے۔ مثلاً پروفیسر عزیز احمد نے ”خون جگر“ کے ضمن میں فارسی و اردو شعرا کے حوالے سے ”جگر“ اور ”خون جگر“ پر ایک طویل بحث چھیڑ دی ہے۔ میری رائے میں جس طرح غالب کا یہ شعر :

دل سے تری نگاہ جگر تک اتر گئی

دونوں کو اک ادا میں رضا مند کر گئی

خیالی مضمون آفرینی کی ایک مثال ہے، اسی طرح ”دل“ و ”جگر“ کے مرتبہ و مقام کی تعین و تخصیص کی کوشش، اور جگر کو دل کے بعد ”عشق کا دوسرا مورچہ“ قرار دینا بھی محض شاعرانہ نکتہ سنجی کے سوا اور کچھ نہیں۔ عزیز احمد نے اپنی تاویلات کی توثیق و تائید کے لئے، جاوید نامے سے ”زندہ رود“ اور غالب کے اس مکالمے کا حوالہ دیا ہے، جس میں اقبال نے غالب سے ان کے اس شعر کی وضاحت طلب کی ہے :

قمری کف خاکستر و بلبل قفس رنگ

اے نالہ نشان جگر سوختہ کیا ہے!!

اور غالب کی زبان سے یہ تشریح کی گئی ہے :

نالہ کو خیزد از سوز جگر

ہر کجا تاثیر او دیدم دگر

قمری از تاثیر او واسوختہ

بلبل ازوے رنگ ہا اندوختہ (۱)

لیکن اگر غالب کے شعر میں ”جگر سوختہ“ کی جگہ ”دل سوختہ“ کی ترکیب ہوتی تو کیا غالب کا جواب اس سے مختلف ہوتا؟ اگرچہ جگر کو مجازاً حوصلہ و ہمت سے منسوب کیا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ جسد انسانی میں دل ہی باطنی احساسات و کیفیات کا مرکز مانا جاتا ہے۔ قرآن مجید میں بھی جہاں حواس ظاہر کے لئے ”سمع و بصر“ کا ذکر آیا ہے، وہاں حواس باطنی کے لئے ”نواد“ یا قلب کی تخصیص کی گئی ہے۔ صوفیا اور شعرا بھی بالعموم اسی روایت کی پیروی کرتے رہے ہیں۔ فن اور کمال فن کے سلسلے میں کیا غالب اور کیا اقبال، سب نے دل کے سوز و گداز کو کمال فن کا منبع قرار دیا ہے۔ غالب کہتے ہیں :

حسن فروغ شمع سخن دور ہے اسد

پہلے دل گداختہ پیدا کرے کوئی

اور اقبال :

آیا کہاں سے نالہ نے میں سرورے

اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے

جس روز دل کی رمز مغنی سمجھ گیا

سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے! (۲)

اس میں شک نہیں کہ اقبال نے خون جگر، سوز جگر اور درد جگر کی تراکیب بکثرت استعمال کی ہیں، کہیں کہیں تو وزن و قافیہ کی مجبوری یا ضرورت شعری کا تقاضا ہو سکتا ہے، لیکن ہر جگہ یہ تاویل درست نہیں۔ اس کا سبب غالباً یہ ہے کہ ”دل“ کے مقابلے

میں ”جگر“ کی صوتی قدر و قیمت زیادہ ہے۔ لفظوں کے انتخاب و ترتیب میں ’اقبال‘ صوت و آہنگ کا اس حد تک خیال رکھتے تھے کہ کوئی ”مجتبس الفاظ چرب و شیریں“ اس معاملے میں ان کا مد مقابل نہیں ہو سکتا!

اس بحث کے سلسلے میں قابل غور نکتہ صرف یہ ہے کہ ”خون جگر“ کی اصطلاح سے اقبال کی کیا مراد ہے؟ اس ضمن میں عزیز احمد کی یہ رائے درست ہے کہ ”جگر“ کا درد عشق سے خون ہو جانا، انسان کے عشق کی تکمیل ہے۔ خون جگر کی اصطلاح میں فنکار کے تخلیقی جذبے کی پوری کلیت ہے۔ اس کی اندرونی تپش، اس کا ”سوز و گداز“ اس کی اعلیٰ ترین تصویریت اور سخت ترین محنت... خون جگر ہی سے تمام فنون کی تخلیق ہوتی ہے“ (۳)

اقبال نے ”دل“ کو عشق اور وجدان کے معنی میں استعمال کیا ہے (مثلاً ملاحظہ ہو : نظم ”عقل و دل“) ان کے کلام میں عشق اور کیفیات عشق کے لئے جتنے الفاظ آئے ہیں، مثلاً ”سوز و ساز“ درد و داغ جذب و شوق، تڑپ، آرزو وغیرہ، سب کا تعلق خلوص کی گہرائی سے ہے، لہذا اگر ہم یہ کہیں تو بے جا نہ ہو گا کہ ”خون جگر“ سے مراد، فنکار کا خلوص ہے۔ کیونکہ خلوص کے مفہوم میں تجربے کی صداقت، نصب العین کی سچی لگن اور اندرونی تپش، اعلیٰ ترین تصویریت، اور سخت ترین محنت، یہ تمام باتیں شامل ہیں۔

اس تمہیدی گفتگو کے بعد اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اقبال کے تصور فن میں ”خون جگر“ کی کیا اہمیت ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری کے مختلف ادوار میں، کہیں اجمالاً اور اشارۃً اور کہیں صراحتاً ”اپنے نظریہ فن کے مختلف پہلوؤں پر اظہار و خیال کیا ہے، لیکن جس تکرار و تواتر کے ساتھ ”خون جگر“ کا ذکر آیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصطلاح ان کے نظریہ فن میں کلیدی حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال کا شمار، فن کی مقصدیت، اور ”فن برائے زندگی“ کے پر جوش مبلغوں میں ہوتا ہے۔ مقصدیت فن کے حامیوں میں افلاطون سے لے کر رسکن اور ٹالسٹائی تک، سب نے فن کے اصلاحی و اخلاقی مقاصد اور اعلیٰ انسانی اقدار کے مقابلے میں، فن کے دیگر عوامل و عناصر، مثلاً فن کار کی شخصیت اور فنی آداب و اقدار کو عموماً نظر انداز کر دیا ہے۔ اسی طرح سماجی اور

مارکسی دستان کے نقاد بھی ”روح عصر“ اور اجتماعی و افادی قدروں پر اتنا زور دیتے ہیں کہ فن اور فنکار کی انفرادیت معرض خطر میں پڑ جاتی ہے۔ گویا ”فن برائے فن“ کی طرح ”فن برائے زندگی“ کے علم بردار بھی انتہا پسندانہ یک رخ نظریات کے حامل ہیں۔ فن میں اعلیٰ اخلاقی اقدار کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے۔ اگرچہ اخلاقیات کا ایک حصہ ایسا ہے جو مختلف زبانوں اور قوموں کے آداب و رسوم کے تابع ہے اور جسے اضافی ہنگامی اور علاقائی قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن بہت سے اخلاقی تصورات، فطرت انسانی کے بنیادی تقاضوں سے ہم آہنگ اور زمان و مکان کے اختلافات سے ماورا ہیں۔ زندگی اور ادب و فن میں ایسی مستقل، آفاقی اور ابدی اقدار اخلاق کی اہمیت سے انکار کرنا بڑی ہٹ دھرمی ہوگی۔ لیکن کسی ادبی تخلیق کو، فن پارہ بننے کے لئے، سب سے پہلے، فن کی جمالیاتی اقدار کا ہونا ضروری ہے۔ اگر کوئی شعر، اخلاق آموزی کے باوجود، فن کی کسوٹی پر پورا نہیں اترتا، تو وہ محض ایک منظوم وعظ ہے، شعر نہیں۔ مثلاً کوئی ایسا شعر لیجئے جو اخلاقی عنصر سے عاری، لیکن فنی حسن سے بھرپور ہو، مثلاً، غالب ہی کا یہ شعر:

ہے ہوا میں شراب کی تاثیر

بادہ نوشی ہے باد پیائی!

یہاں یقیناً اس شعر کو اول الذکر پر ترجیح دی جائے گی۔

زندگی کی عکاسی، رہنمائی، تعمیر و تنقید کے لئے، فن کار کا معاشرتی شعور سے بہرہ مند ہونا لازم ہے۔ لیکن اگر کوئی فنکار، محض خارجی تحریک کے زیر اثر، کسی پنج سالہ ترقیاتی منصوبے یا کسی سیاسی یا معاشی نظریے کا مبلغ بن جائے، تو اس کی تخلیق پروپیگنڈے کی ادنیٰ سطح سے بلند ہو کر فن کا درجہ نہیں حاصل کر سکتی۔ فن برائے زندگی کے حامیوں میں اقبال نے اس خطرے کو سب سے زیادہ محسوس کیا اور اسی لئے وہ بار بار فنکار کی شخصیت یا خودی کو فن کی تخلیق کا پرچشمہ قرار دیتے ہیں۔ فن، نمود ذات کے فطری جذبے اور خودی کی تخلیقی قوت کا اظہار ہے۔ لیکن جب تک اس قوت کی تحریک جذبہ عشق سے نہ ہو، شخصیت کا اظہار بھی بھرپور نہیں ہوتا۔ عشق انسانی خودی کی تمام پوشیدہ قوتوں اور صلاحیتوں کو براگیختہ کر دیتا ہے:

از محبت اشتعال جوہرش
ارتقائے ممکنات مضمورش

فن کی دنیا میں بھی جوہر خودی کا مکمل انکشاف عشق کی تحرکی قوت کا مرہون منت

ہے۔

عشق صیقل می دہد فرہنگ را
جوہر آئینہ بخشد سنگ را
اہل دل را سینہ سینا دہد
با ہنر منداں "ید بیضا" دہد

افلاطون نے شاعر کے "ملممانہ جنوں" ("Inspired madness") کا ذکر کیا ہے۔ اس کے نزدیک شعرا، شعر و موسیقی کی دیویوں کے سحر زدہ ہوتے ہیں اور اسی جذب و جنوں کے عالم میں شعر کہتے ہیں۔ نظریہ نقل کی طرح، اس کا یہ نظریہ جنوں بھی فنکار کی شخصیت کی تخلیقی قوتوں کی نفی کر کے، اس کے فن کو کسی خارجی یا ماورائی طاقت کے تابع کر دیتا ہے۔ اقبال یہاں بھی افلاطون سے اختلاف کرتے ہیں۔ انہوں نے جس جنوں کو فن کا محرک قرار دیا ہے، وہ عبارت ہے اس والہانہ کیفیت، اس جذبہ بے اختیار سے جو دل پر عشق کے کامل تسلط سے پیدا ہوتا ہے۔ گویا جب وہ "الہام" یا "جنوں" کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے مراد وہی "سوز دوروں" ہے جس سے دل و جگر خون ہو کر کسی منظوم فن پارے یا شعر کو نغمگی اور رنگینی عطا کرتا ہے۔

برگ گل رنگیں ز مضمون من است
مصرعہ من قطرہ خون من است
نغمہ می باید جنوں پروردہ
آتشی درخون دل حل کردہ

جب تک کوئی نظریہ یا فلسفہ دل کی گہرائیوں میں اتر کر جذبے کی آنچ سے پگھل نہ جائے، فن کے سانچے میں نہیں ڈھل سکتا :

فن اگر سوزے نہ دارد حکمت است
شعری گردد چو سوز ازدل گرفت

یا مردہ ہے یا نزع کے عالم میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خون جگر سے!

کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک فنکار محض شہرت یا نام و نمود کی آرزو میں ایسے بلند لیکن مستعار خیالات کا اظہار کرتا ہے جو ذہنی ادراک کی سطح سے اتر کر اور اس کی باطنی شخصیت میں جذب ہو کر اس کے دل کی آواز نہیں بن پاتے۔ ظاہر ہے کہ ایسی نمائشی یا فرمائشی شاعری، محض قادر الکلامی کے بل پر، ابدیت سے ہم کنار نہیں ہو سکتی۔ اقبال کے معاصرین میں حضرت سیماب اکبر آبادی، ایک ماہر فن استاد تھے۔ اپنی شاعری کے آخری دور میں انہوں نے ”شاعر ملت“ کے مقابلے میں، ایک بین الاقوامی شاعر بننے کا خواب دیکھا اور اس زعم میں بہت سے فلسفیانہ مقولے اور اخلاقی فارمولے نظم کیے۔ لیکن اس منصوبہ بندی کا نتیجہ کیا نکلا؟ آج اقبال کے صدہا شعر، اہل ذوق کی زبان پر ہیں اور سیماب کا ایک آدھ شعر بھی شاید ہی کسی کو یاد ہو۔ سیماب کے کلام میں استادانہ ہنرمندی اور کاریگری کے تمام تیور موجود ہیں، کمی صرف ”خون جگر“ کی ہے، جس کے بغیر ”معجزہ فن کی نمود“ ممکن نہیں۔

ہماری غزل گوئی، روایتی اور تقلیدی روش کی وجہ سے ہمیشہ بدنام رہی ہے۔ اقبال نے ابتدا ہی میں اس خرابی کو محسوس کیا اور رسمی و پنچائتی غزل کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی :

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خود کشی
رستہ بھی ڈھونڈھ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے
لطف کلام کیا جو نہ ہو دل میں درد عشق
بہل نہیں ہے تو، تو ترپنا بھی چھوڑ دے!

لیکن جدید نظم بھی مغرب کی اندھی تقلید کی چلت میں گرفتار ہے۔ مغرب کی ذہنی غلامی کی بدولت وہاں کی ادبی تحریکیں اور مغربی شعرا کی فکری و فنی بدعتیں ہمارے یہاں فیشن کے طور پر رائج و مقبول ہو جاتی ہیں۔ تقلید کی یہ روش، فن کے تمام شعبوں میں عام ہے۔ اقبال اس اندھی تقلید کو ”مرگ تخیل“ کی علامت سمجھتے ہوئے احتجاجاً کہتے ہیں :

کس درجہ یہاں عام ہونی مرگ تخیل
ہندی بھی فرنگی کا مقلد عجمی بھی
مجھ کو تو یہی غم ہے کہ اس دور کے بہزاد
کھو بیٹھے ہیں مشرق کا سرور ازیلی بھی

اقبال کے نزدیک فن کی بنیاد حقائق زندگی کے شعور پر ہونی چاہئے۔ حقیقت شناسی
کے لئے ضروری ہے کہ فنکار، مستعار نظریوں پر بھروسہ نہ کرے بلکہ اپنی نظر سے
اپنے نور خودی کی روشنی میں زندگی کا مشاہدہ کرے :

دیکھے تو زمانے کو اگر اپنی نظر سے
افلاک منور ہوں ترے نور سحر سے
اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی
کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی؟

پھر نظر نظر میں بھی فرق ہوتا ہے۔ ظاہر ہیں نگاہ حقیقت تک نہیں پہنچ سکتی :

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا؟

جو فنکار چشم ظاہر کے ساتھ، نور بصیرت بھی رکھتا ہو، وہی حال کے آئینے میں
مستقبل کی تصویر دیکھتا ہے۔ جب اس کی نگاہ سوز دل میں ڈوب کر ابھرتی ہے تو ”عالم نو
کی سحر“ کو بھی بے نقاب دیکھ لیتی ہے۔ یہ جہاں بنی اور دیدہ وری، ایک درد آشنا دل
کی تڑپ اور سوز و گداز کا حاصل ہوتی ہے :

جہاں بانی سے ہے دشوار تر کار جہاں بنی

جگر خون ہو تو چشم دل میں ہوتی ہے نظر پیدا

اس بحث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ”خون جگر“ فنکار کی شخصیت کے توسط سے فن
پر اثر انداز ہوتا ہے اور اس میں تاثیر اور سوز کی کیفیت پیدا کرتا ہے۔ لیکن خون جگر کا
فن سے براہ راست تعلق بھی ہے۔ یہاں ”خون جگر“ سے مراد، فن سے فنکار کی گہری
لگن ہے اور گہری لگن، احترام فن اور کاوش فن دونوں پر مشتمل ہے۔ اقبال نے جا بجا
جذبے کو فن کی روح کہا ہے، لیکن اس روح کی نمود کے لئے الفاظ کا موزوں ترین

قالب بھی درکار ہے اور اس قالب کی ساخت و پرداخت میں فنکار کے شعور و ادراک، تفکر و تخیل، مشق و مہارت، چابک دستی اور ہنرمندی، ان سب عوامل کا حصہ ہوتا ہے۔ اقبال ایک خط میں لکھتے ہیں: ”شاعری کی جان تو شاعر کے جذبات ہیں۔ جذبات انسانی اور کیفیات قلبی، ”اللہ کی دین ہے۔“ مگر اس کے ساتھ یہ جملہ بھی موجود ہے: ”ہاں یہ ضرور ہے کہ طبع موزوں اس کے ادا کرنے کے لئے پر اثر الفاظ کی تلاش کرے“ الفاظ کی تلاش اور تراش خراش کا عمل بڑی جاں کاہی چاہتا ہے۔ بقول امیر:

خشک سیروں تن شاعر کا لہو ہوتا ہے
تب نظر آتی ہے اک مصرع تر کی صورت

جو فنکار لفظوں کی مختلف دالوتوں، ان کے معانی کی مختلف تموں کو پہچانتا ہو، جو یہ جانتا ہو کہ لہجے کے فرق سے لفظوں کے تیور کس طرح بدل جاتے ہیں، جو لفظوں کے آہنگ اور سر کے تال میل سے نغمہ گری کا گر جانتا ہو، اس کے کلام میں ہر لفظ ٹکنے کی طرح جڑا ہوا ہوتا ہے کہ اپنی جگہ سے ہلایا نہیں جاسکتا:

بندش الفاظ جڑنے سے نگوں کے کم نہیں
شاعری بھی کام ہے آتش مرصع ساز کا!

مختصر یہ کہ ہر فن کی ایک تکنیک اور اس کو برتنے کا ایک سلیقہ ہوتا ہے۔ یہ سلیقہ مسلسل مشق و مزاوت اور کسب و ریاض سے پیدا ہوتا ہے۔ گویا فن پر پوری قدرت حاصل کرنے کے لئے بھی ”خون جگر“ صرف کرنا پڑتا ہے۔ اسی لئے اقبال نے کہا ہے:

ہر چند کہ ایجاد معانی ہے خداداد
کوشش سے کہاں مرد ہنر مند ہے آزاد
خون رگ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر
مے خانہ حافظ ہو کہ بت خانہ بہزاد
بے محنت پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا
روشن شرر تیشہ سے ہے خانہ بہزاد

دراصل فنکار کی طبیعت کا فطری رجحان اور اندرونی تقاضا خود بخود اسے اکتساب فن کی ”محنت پیہم“ پر اکساتا ہے۔ فن اس کے لئے محض دل لگی نہیں، یہ اس کے دل

کی لگی اور ”لگن“ ہے۔ اگر کوئی شخص اس سچی لگن اور جذب و شوق کے بغیر، محض اپنی علمیت اور موزونیت طبع کے بل پر شعر گوئی کا مشغلہ تفریحاً اختیار کر لے تو خواہ لاکھ سخن وری کا دم بھرے، وہ سچے فنکار کا مرتبہ حاصل نہیں کر سکتا۔ ہر دور میں ہمیں ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ اچھے خاصے، عالم فاضل، ادیب و خطیب، جب شعر کے میدان میں طبع آزمائی کرنے چلے تو صرف متشاعر بن کر رہ گئے۔ قریبی زمانے کی ایک عبرتناک مثال ہمارے پیش نظر، حضرت علامہ مشرقی مرحوم کی شاعری ہے۔ موصوف کے کلام کے تین مجموعے، ”حریم غیب“، ”وہ الباب“ اور ”ارمغان حکیم“ جو ساڑھے چار ہزار اشعار پر مشتمل ہیں، ۱۹۵۲ء میں مرتب ہو کر شائع ہوئے تھے۔ فروری ۱۹۵۱ء سے جولائی ۱۹۵۲ء تک کے درمیان علامہ مرحوم کو پیم چھ ماہ کی قیدیں بھگتنا پڑیں۔ ایام اسیری میں نوشت و خواند کی سہولتیں میسر تھیں۔ ناچار شعر گوئی اختیار کی۔ آخر جب قید سے رہا ہو کر نکلے تو ملت کے لئے یہ تینوں مجموعے بطور ارمغان لائے، جیسا کہ پہلے مجموعے کی ابتدائی نظم میں فرماتے ہیں :

امت شعر زدہ سن کہ یہ کیا لایا ہوں
 نہ نبی ہو کے میں پیغام خدا لایا ہوں
 شاعری اور وہ پیغام عیازا“ باللہ
 جبرائیل اس کے گواہ، طرفہ ہدیٰ لایا ہوں“

یہ تینوں مجموعے ”طرفہ ہدیٰ“ تو ضرور ہیں لیکن فن شعر کے لحاظ سے کلام موزوں سے زیادہ کچھ بھی نہیں، کیونکہ خود مصنف کا رشتہ بھی فن شعر سے منفی قسم کا ہے۔ ان کی رائے میں شعر و شاعری نکتے اور ناکارہ لوگوں کا مشغلہ ہے۔ انہوں نے اس مبتذل فن کو اصلاح قوم کے لئے ”علاج بالمثل“ کے طور پر گوارا کیا :

امت شعر زدہ کا ہے یہ بالمثل علاج
 زندہ کر شعر سے، جس شعر سے مردار ہوئی

تاہم وہ اپنی مصلحانہ شاعری کو بھی اپنے لئے کسر شان سمجھتے ہیں :

ہے مشرقی تو بلند اس قدر کہ اور ہے کچھ
 وگرنہ قوم کی ہے موت شاعری کیا ہے

ان کے تیسرے مجموعہ کلام : ”ارمغان حکیم“ میں پچاس اشعار کی ایک غزل ہے، جس کے آخری چند قطعہ بند اشعار میں انہوں نے اس مبتذل فن کو اختیار کرنے کی توجیہ کی ہے :

میں حکم رب سے شاعر قید میں ہوں
 سمجھتا ہوں کہ کیا حکمت چھپی ہے
 مری توہین ہے بن جاؤں شاعر
 کہ ناکاروں کا پیشہ شاعری ہے
 کہاں ہوگا کوئی مجھ سا بھی شاعر
 کہ جس کا شعر قہر کابلی ہے
 کہے لمحوں میں یہ سب شعر میں نے
 ازل کی بارگاہ میں کیا کمی ہے
 کوئی لاؤ تو اس کے ہی برابر
 غزل یہ سادہ کار مشرقی ہے

ایام اسیری کی مجبوریوں کے علاوہ علامہ مشرقی کی شعر گوئی کا ایک نفسیاتی محرک بھی تھا انہیں اس امر کا شدید احساس تھا کہ قوم کی صحیح قیادت صرف انہی کا حصہ ہے۔ ان کی ذہانت و قابلیت کے آگے اقبال کی کوئی ہستی نہیں۔ لیکن کلام اقبال کا سحر دلوں پر ایسا چھایا ہوا ہے کہ انہیں کوئی نہیں پوچھتا۔ اس ”ناقدری انبائے زمان“ کی شکایت پردے پردے میں جا بجا کی ہے۔ ایک جگہ ذرا کھل کر فرماتے ہیں :

مرا تھرڈ اقبال کا فسٹ دیکھو
 دفاتر میں اس کے لگے ”سٹ“ دیکھو
 کیا میں نے پل میں لگی عمر اس کو
 نہ ڈالو مرے کام پر ”ڈسٹ“ دیکھو

علامہ صاحب کا خیال ہے کہ اس ”امت شعر زدہ“ کو اقبال کی شاعری نے ڈبویا ہے لہذا جب تک کلام اقبال کو ذہنوں سے محو نہ کر دیا جائے بلکہ مزار اقبال کو بھی منظر عام سے نہ ہٹایا جائے، اس وقت تک قوم راہ راست پر نہیں آسکتی :

یہ قبر اقبال کی بن کر رہے گی قبر پاکستان
گماں شاید تمہیں ہو کہہ رہا ہوں بات میں کڈ سے
میں اس تک ہوں ہٹا دو قبر کو سرحد سے مسجد کی
سند لاؤ تو بدعت کی ہاں کوئی سی سند سے
بناؤ قبر کو اور شاعری کو ذہن سے القط
کہ شاید پھر تعلق ہو خدا کا ذہن مرتد سے

اقبال کے فلسفہ و پیغام کی تردید و تضحیک تو علامہ مشرقی کے کلام کا خاص موضوع
ہے، لیکن اقبال کی مفکرانہ حیثیت کے بارے میں ان کے اعتراضات پر سردست کوئی
بحث مقصود نہیں، البتہ اقبال کے فن پر ان کے مندرجہ ذیل اعتراضات ہر صاحب ذوق
کے لئے موجب حیرت ہیں :

”بہت کم شعر ہیں اقبال کے برجستہ ہز رو سے
ادب کے نقص یاں ہیں تو وہاں الجھن زباں میں ہے
جو شوکت ہے کہیں الفاظ میں تو خبط ہے مطلب
نپٹ پھیندگی نے قول اس میں ہے نہ آں میں ہے
بہت کچھ وہ ہے، معنی جس کے ہوں گے بطن شاعر میں
بہت کچھ قافیہ رانی جو شعر ناتواں میں ہے
ہے اس کی فارسی اس درجے تک ناقص کہ ایرانی
کہا کرتے ہیں، کہتا ہم نہ جانیں کسی زبان میں ہے“

اہل نظر جانتے ہیں کہ ان اعتراضات کا اقبال کے کلام سے تو کوئی واسطہ نہیں،
البتہ یہ ساری باتیں خود معترض کے کلام پر حرف بہ حرف پوری اترتی ہیں۔ ان کے
”شعر ناتواں“ میں ”قافیہ رانی“ تو بہت کچھ ہے لیکن ”نپٹ پھیندگی“ کا کہیں نشان
نہیں ملتا، اور طے کیسے کہ اس فن سے نہ تو انہیں کوئی لگاؤ ہے اور نہ اس کے لئے
کاوش فکر کی انہوں نے ضرورت سمجھی۔ انہیں تو یہ زعم تھا کہ جب میری ذہانت نے
مغربی علوم کے بڑے بڑے معرکے سر کر لیے تو شعر کیا چیز ہے۔ یہ تو بائیں ہاتھ کا کھیل

ہے۔

شعر تو ادنیٰ اشارہ ہے تیری چٹکی کا
مغربی علموں میں بھی جب نہ تجھے ہار ہوئی!

اس سہل انگاری کا نتیجہ اس کے سوا اور کیا ہونا تھا کہ ان کی شاعری (بقول خود) ”
قبر کاہلی“ بن کر رہ جائے۔

اگرچہ اقبال بھی از اول تا آخر ایک پیغام گو شاعر ہیں، لیکن مشق سخن کے ابتدائی
دور سے لے کر لگ بھگ ۱۹۱۰ء تک (کم و بیش، بیس سال) انہوں نے اکتساب فن کے
تمام مرحلے اس خلوص و انہماک سے طے کیے کہ بعد میں جب انہیں اپنے مقصد و پیغام
کا احساس شدید تر ہوتا گیا، تب بھی فن سے ان کا رشتہ منقطع نہ ہو سکا اور ”فن
پرستی“ سے اظہار بے نیازی کے باوجود، انہیں ایک سچے فنکار کی طرح ہمیشہ اس بات کا
احساس رہا کہ :

نقش ہیں سب ناتمام خون جگر کے بغیر

نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر

چنانچہ تزئین کلام کی مصنوعی کوشش کے بغیر، ان کا کلام تغزل و ترنم کی کیفیات
اور فنی لطافتوں سے معمور ہے۔ اقبال کے اس دعوے پر خود ان کا کلام گواہ ہے :

آنچه من در بزم شعر آورده ام؛ دانی کہ چیت؟

یک چمن گل، یک نیستان نالہ، یک نخمانہ مے!!

☆☆☆

(۶)

کلام اقبال میں رجائیت کے پہلو

دنیاۓ ادب میں ایسی مثالیں بہت کم ملیں گی کہ کوئی شاعر ایک پر آشوب دور سے تعلق رکھتا ہو، اس کی قوم گوناگوں خطرات و مشکلات میں گھری ہوئی ہو، وہ حالات کی سنگینی کا گہرا شعور رکھتا ہو، اس کا دل غم ملت اور درد انسانیت سے معمور ہو اور پھر بھی اس کا کلام، کلام اقبال کی طرح رجائیت کا ایک سدا بہار گلشن ہو۔

قیام انگلستان (۱۹۰۵ء — تا ۱۹۰۸ء) کے انقلابی دور میں جب اقبال نے مارچ ۱۹۰۷ء کی ایک مشہور غزل میں اپنے اس عزم کا اعلان کیا تھا :

میں ظلمت شب میں لیکے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہو گی آہ میری، نفس مرا شعلہ بار ہو گا!

اور اسی زمانے میں اپنے ایک ہمدردیرینہ کے نام یہ پیغام بھیجا تھا :

اٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افق خاور سے
بزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دیں!

اس کے بعد سے زندگی کے آخری لمحے تک، اقبال اپنے قومی ماحول کی بے پناہ 'ظلمتوں' اور یاس و ہراس کی تند و تیز آندھیوں میں ایمان و یقین کی شمعیں روشن کرتے رہے :

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

وہ مرد درویش جس کو حق نے دیے ہیں انداز خسروانہ

اقبال کی رجائیت کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیا جائے تو اسکے کئی اسباب نظر آئیں

گے، لیکن بنیادی سبب شاعر کی شخصیت اور افتاد طبیعت میں مضمر ہے۔ شعرا فطرتاً ذکی
 الحس اور دروں ہیں ہوتے ہیں۔ احساس کی شدت اور دروں بنی کے نتیجے میں، عموماً
 ان کی زندگی اور شاعری میں یاس و الم کا عنصر غالب رہتا ہے۔ بلکہ انگریزی زبان کے
 شاعر، شیلی کا قول تو یہ ہے کہ ہمارے شیریں ترین نغمے وہی ہیں جو انتہائی المناک
 خیالات کے مظہر ہیں :

“Our sweetest songs are those that
 tell of Saddest thought.”

لیکن دنیا کے عظیم ترین شعرا کی شخصیت میں ہمیں احساس کی شدت اور تخیل و
 تفکر کی قوت کا متوازن امتزاج ملتا ہے۔ کسی نے سچ کہا ہے کہ زندگی اہل احساس کے
 لئے المیہ اور اہل فکر کے لئے طربیہ ہے :

“Life is a tragedy for those who feel;
 a comedy for those who think.”

اقبال کو مبداء فیاض سے، حساس دل کے ساتھ مفکرانہ ذہن اور قلندرانہ مزاج
 عطا ہوا تھا۔ غالب کا یہ شعر ایسے ہی قلندروں کی فطرت آزاد کا ترجمان ہے :
 غم نہیں ہوتا ہے آزادوں کو بیش از یک نفس
 برق سے کرتے ہیں روشن شمع ماتم خانہ ہم!
 لیکن اقبال کو ماتم خانے کی فضا سے یہ لمحاتی تعلق بھی گوارا نہیں۔ وہ فرماتے ہیں :
 ہوں آتش نمود کے شعلوں میں بھی خاموش
 میں بندہ مومن ہوں، نہیں دانہ اسپند
 ہر حال میں میرا دل آزاد ہے خرم
 کیا چھینے گا غنچے سے کوئی ذوق شکر خند!!
 وہ احساس غم کے ساتھ تاب غم بھی رکھتے ہیں۔ فریاد و فغاں ان کی شان درویشی کے
 خلاف ہے :

نہیں ہے زخم کھا کر آہ کرنا شان درویشی
 کہ ہے ضبط فغاں شیریں، فغاں روباہی و میشی
 وہ بندہ مومن ہیں جو ”لا تقطوا من رحمته اللہ“ پر ایمان رکھتا ہے :

نہ ہو نومیڈ، نومیڈی زوال علم و عرفاں ہے
 امید مرد مومن ہے خدا کے راز داروں میں
 وہ حکیم حیات ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ زندگی کی تکمیل کے لئے غم ناگزیر ہے :
 ایک بھی پتی اگر کم ہو تو وہ گل ہی نہیں
 جو خزاں ناویدہ ہو بلبل وہ بلبل ہی نہیں
 غم، ان کے نزدیک ایک تعمیری و تخلیقی قوت ہے، جس سے انسانی فطرت کے جوہر
 منکشف ہوتے اور جلا پاتے ہیں :

حادثات غم سے ہے انساں کی فطرت کو کمال
 غازہ ہے آئینہ دل کے لئے گرد ملال
 غم جوانی کو جگا دیتا ہے لطف خواب سے
 ساز یہ بیدار ہوتا ہے اسی مضراب سے
 یہی وجہ ہے کہ وہ غم کو عطیہ خداوندی سمجھتے ہیں :

خرید سکتے ہیں دنیا میں عشرت پرویز
 خدا کا دین ہے سرمایہ غم فریاد
 غم عشق کا سوز و گداز تو ان کے لئے محبوب ترین سرمایہ حیات ہے :
 متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
 مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی

اقبال کی رجائیت کا دوسرا سبب ان کا نفسیاتی شعور ہے۔ وہ اس حقیقت سے باخبر
 ہیں کہ عزم و یقین کی نفسیاتی قوت ہی زندگی میں سب سے زیادہ موثر اور فعال قوت
 ہے۔ مایوسی اور مردہ دلی افراد و اقوام کے لئے نہایت مہلک ثابت ہوتی ہے :

دل مردہ، دل نہیں ہے اسے زندہ کر دوبارہ
 کہ یہی ہے امتوں کے مرض کہن کا چارہ

یاسیت اور قنوطیت کے ہاتھوں انسان، یقین کی اس عظیم قوت سے محروم ہو جاتا
 ہے جو فرد اور قوم کی تقدیریں بناتی ہے :

یقین افراد کا سرمایہ تعمیر ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گر تقدیر ملت ہے
اسی لئے اقبال ادب و فن میں قنوطیت کے سخت مخالف ہیں :

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا
وہ نغمہ سردی خون غزل سرا کی دلیل
کہ جس کو سن کے ترا چہرہ تابناک نہیں

اقبال کے نزدیک 'شاعر کا نصب العین یہ ہونا چاہئے کہ وہ اپنے کمال فن سے
دلوں میں آرزوؤں اور ولولوں کو بیدار کرے' کہ آرزوؤں کی مسلسل تخلیق ہی زندگی
کے استحکام و دوام کی ضامن ہے :

آرزو را در دل خود زندہ دار
تا نہ گردد مشت خاک تو مزار
ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم
از شعاع آرزو تابندہ ایم

چنانچہ اقبال کے ساز سخن میں نوائے یاس کی کوئی گنجائش نہیں۔ وہ اپنی قوم کے
مایوس و مضحل دلوں کو تقویت پہنچانے کے لئے رجائیت سے بھرپور نغمے سناتے رہے :

نوا پیرا ہو اے بلبل کہ ہو تیرے ترنم سے
کبوتر کے تن نازک میں شاہیں کا جگر پیدا

اقبال کی رجائیت کے نفسیاتی پہلو سے 'اس کے فلسفیانہ پہلو کا بڑا قریبی تعلق
ہے۔ خودی اور زندگی کے ارتقا کے لئے' اقبال نے نطشے کی طرح تصادم و پیکار 'مہم
جوئی اور خطر پسندی پر بہت زور دیا ہے۔ ہمارے سکوں پرست مشرقی شعرا' انقلاب
روزگار اور حوادث زمانہ کے ماتم گسار رہے ہیں' لیکن اقبال 'حوادث و انقلابات کو
تکمیل حیات کے لئے ضروری قرار دیتے ہیں :

"اگر خواہی حیات اندر خطرزی"
گرد و از مشکل پسندی آشکار

پختہ تر ہے گردش پیہم سے جام زندگی
 ہے یہی اے بے خبر! راز دوام زندگی
 فرد کی طرح، اقوام کی بقا کا انحصار بھی مسلسل کشمکش، پیہم جہد و پیکار پر ہے۔
 جب کوئی قوم کسی چیلنج سے دوچار ہوتی ہے تو اس کی تمام پوشیدہ قوتیں، اس پر غلبہ
 پانے کے لئے ابھر آتی ہیں، اور اس آزمائش سے گزرنے کے بعد قوم کو نئی توانائی اور
 نئی زندگی حاصل ہوتی ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ دنیا میں انہی قوموں کو سربلندی نصیب
 ہوئی جو مشکلات و مصائب کا ڈٹ کر مقابلہ کرتی رہی ہیں۔ اقبال نے اپنی ایک مختصر نظم
 میں، ارتقا بالضد کے اسی اصول کو بیان کیا ہے۔ نظم کا پہلا اور آخری شعر درج
 ذیل ہے :

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
 چراغ مصطفوی سے شرار بو لہی
 اسی کشاکش پیہم سے زندہ ہیں اقوام
 یہی ہے راز تب و تاب ملت عربی
 ”مسجد قرطبہ“ کا یہ شعر بھی اسی حقیقت کا آئینہ دار ہے :

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
 روح امم کی حیات کشمکش انقلاب

۱۹۱۱ء سے ۱۹۲۳ء تک کا زمانہ ملت اسلامیہ کی تاریخ کا شدید بحرانی دور تھا۔
 مسلمانان ہند، جنگ طرابلس اور جنگ بلقان میں اپنے بھائیوں کی خون ریزی اور ایران
 میں روس کی فتنہ انگیزی سے بے حد مضطرب تھے۔ شاعر ملت نے بھی اس کرب و
 اضطراب کو شدت سے محسوس کیا۔ لیکن ان کی عارفانہ نگاہ سے یہ نکتہ او جھل نہ
 ہو سکا :

ہے جو ہنگامہ ہپا حملہ بلغاری کا
 غافلوں کے لئے پیغام ہے بیداری کا
 تو سمجھتا ہے یہ سماں ہے دل آزادی کا
 امتحان ہے ترے ایثار کا خود داری کا

کیوں پریشاں ہے سہیل فرس اعدا سے
نور حق بجھ نہ سکے گا نفس اعدا سے!!

وہ بڑے اعتماد کے ساتھ اپنے خزاں رسیدہ چمن کے نوحہ گروں کو یہ مژدہ سناتے ہیں :

دیکھ کر رنگ چمن ہو نہ پریشاں مالی
کوکب غنچے سے شاخیں ہیں چمکنے والی
خس و خاشاک سے ہوتا ہے گلستاں خالی
گل برانداز ہے خون شہدا کی لالی
رنگ گردوں کا ذرا دیکھ تو عنابی ہے
یہ نکلتے ہوئے سورج کی افق تابی ہے

جنگ عظیم اول (۱۹۱۳—۱۹۱۸ء) کے بعد جب مسلمانوں کی مرکزی قوت کا شیرازہ
منتشر ہو گیا تھا اور خاک و خون میں ڈوبی ہوئی، بہادر ترک قوم، حیات و موت کی کشمکش
میں مبتلا تھی، اس وقت اقبال کی حکیمانہ بصیرت ”خضر راہ“ بن کر یہ پیغام دیتی ہے کہ
تخریب کے یہ ہنگامے تعمیر نو کا پیش خیمہ ہیں :

ہو گیا مانند آب ازاں مسلمان کا لہو
مضطرب ہے تو کہ تیرا دل نہیں دانائے راز
گفت رومی: ”ہر بنائے کمنہ کاباداں کنند“
می ندانی ”اول آں بنیاد را ویراں کنند
”طلوع اسلام“ میں جا بجا اسی حقیقت کو دہرایا گیا ہے :

مسلمان کو مسلمان کر دیا طوفان مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی شادابی
اگر عثمانیوں پر کوہ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خون صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

اقبال کی رجائیت کی مذہبی بنیاد، دیگر اسباب و عوامل سے زیادہ اہم و استوار ہے۔
ایک زمانہ تھا جب عجمی تصوف کے رہبانی و قنوطی نظریات، اقبال کے ذہنی انتشار و
اضطراب کا باعث تھے۔ لیکن قرآن مجید کے گہرے مطالعے کے بعد، جب وہ انسانی

شرف و عظمت اور استخلاف آدم کے انقلابی تصور سے پوری طرح آشنا ہوئے، تو اس نتیجے پر پہنچے کہ انسان کا نصب العین فنائے ذات یا تقدیر پرستی نہیں بلکہ ”تخلقوا باخلاق اللہ“ کے فرمان نبوی کے مطابق، خدا کی صفات کو اپنے اندر جذب کر کے نیابت الہی کا بلند منصب حاصل کرنا ہے۔ چنانچہ ارتقائے حیات اور انسانی خودی کے لامحدود امکانات پر ان کا ایمان راسخ ہو گیا :

ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
 کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود
 سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
 فقط ذوق پرواز ہے زندگی
 زندگی جوئے روان است و رواں خواہد بود
 ایں مئے کہنہ جوان است و جوان خواہد بود
 ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
 حیات ذوق سفر کے سوا کچھ اور نہیں
 عروج آدم خاکی کے منتظر ہیں تمام
 یہ ککشاں، یہ ستارے، یہ نیلگوں افلاک
 سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے
 کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

اسی کے ساتھ یہ حقیقت بھی ان پر منکشف ہوئی کہ عالم انسانیت کا مستقبل، نظام عدل کے قیام اور اس ابدی پیغام سے وابستہ ہے، جو قرآن مجید کی صورت میں موجود ہے۔ چونکہ ملت اسلامیہ اس نظام اور پیغام کی حامل ہے، لہذا انسانیت کی تکمیل کے لئے ملت کی بقا بھی نہایت ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس تمام عرصے میں جب ہر طرف، اسلامی ممالک کی شکست و ریخت کا دردناک منظر درپیش تھا، ملت کے درخشاں مستقبل پر اقبال کا ایمان غیر متزلزل رہا :

کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے
 ہے بھروسا اپنی ملت کے مقدر پر مجھے!!

یہ اس نظم ("مسلم" - ۱۹۱۲ء) کا شعر ہے جو عین اس وقت کہی گئی، جب جنگ
طرابلس اور جنگ بلقان کی تباہ کاریوں اور خون ریزیوں سے عالم اسلام میں کھرام مچا ہوا
تھا۔ اس نظم کے چند متفرق اشعار ملاحظہ ہوں :

ہم نشیں! مسلم ہوں میں توحید کا حامل ہوں میں
اس صداقت پر ازل سے شاہد عادل ہوں میں
حق نے عالم اس صداقت کے لئے پیدا کیا
اور مجھے اس کی حفاظت کے لئے پیدا کیا
قسمت عالم کا مسلم کو کب تابندہ ہے
جس کی تابانی سے افسون سحر شرمندہ ہے

"شمع و شاعر" (۱۹۱۲ء) اسی دور کی دوسری نظم ہے، جس میں مسلمانوں کو مخاطب کر
کے اسی ایماں افروز حقیقت کا اعلان کیا گیا ہے :

کیوں گرفتار طلسم ہیچ مقداری ہے تو
دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکت طوفاں بھی ہے
سینہ ہے تیرا امیں اس کے پیام ناز کا
جو نظام دہر میں پیدا بھی ہے پنہاں بھی ہے
بے خبر تو جوہر آئینہ ایام ہے،
تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے!!

اور بالآخر ۱۹۲۳ء میں اقبال کی رجائیت کا شاہکار یعنی "طلوع اسلام" کے ولولہ انگیز
اشعار میں یہی پیغام یوں ادا ہوا ہے :

خدائے لم یزل کا دست قدرت تو زباں تو ہے
یقین پیدا کر اے غافل کہ مغلوب گماں تو ہے
مکان فانی، مکس آنی، ازل تیرا، ابد تیرا
خدا کا آخری پیغام ہے تو، جاوداں تو ہے!
تری فطرت امیں ہے ممکنات زندگانی کی

تری فطرت میں ہے ممکنات زندگانی کی
جہاں کے جوہر مضمحل کا گویا امتحان تو ہے
سبق پڑھ پھر صداقت کا، عدالت کا شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

☆☆☆

باب پنجم

فکر اقبال کی امتیازی خصوصیات

(۱)

”مومن فلسفی“

”مومن فلسفی“ کی ترکیب لفظی، بظاہر غلط معلوم ہوتی ہے، کیونکہ فلسفی کے مزمومہ مسلک آزاد خیالی میں عقیدہ و ایمان کا کوئی مقام نہیں ہوتا۔ لیکن اگر غزالی اور رومی جیسے اسلامی مفکر کو فلسفے کی مخالفت کے باوجود عظیم حکماء و فلاسفہ میں شمار کیا جاتا ہے، تو اقبال کو بھی ”مومن فلسفی“ کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ عصر حاضر کے مشہور مفکر و دانشور، سید حسین نصر، حضرت امام غزالیؒ سے متعلق اپنے ایک مقالے میں لکھتے ہیں: ”اگرچہ غزالی ایک معنی میں فلسفی اور حکیم تھے۔“ (۱) فاضل مقالہ نگار کے نزدیک غزالی کو فلسفی قرار دینے کے لئے صرف یہ دلیل کافی ہے کہ :

”انہوں نے عقل و خرد پر توجہ دی ہے، ان کی اہمیت کی تائید کی ہے اور انسان کی فکری، دینی اور روحانی زندگی میں عقل کے مثبت کردار کا اقرار کیا ہے۔۔۔ فلسفے پر غزالی کی تنقید کو نری کلامی یا عقائدی تنقید نہیں جاننا چاہیے، بلکہ ایک فلسفی کی فلسفے پر فلسفیانہ تنقید کہنا چاہیے۔“ (۲) کم و بیش یہی دلیلیں اقبال کے حق میں بھی پیش کی جا سکتی ہیں!“

اگرچہ علامہ اقبال ہمیشہ اپنے شاعر یا فلسفی ہونے سے انکار کرتے رہے، لیکن ان کے انکار کے باوجود، آج بھی ادبی و علمی دنیا ان کی فلسفیانہ اور شاعرانہ عظمت کی معترف ہے۔ دراصل فلسفی یا شاعر کہلانے سے اقبال کے انکار کا سبب صرف یہ تھا کہ وہ روایتی فلسفی اور روایتی شاعر سے یکسر مختلف تھے۔ روایتی فلسفی، آزاد خیالی کا دعویٰ کرتا ہے اور عموماً یہی سمجھا جاتا ہے کہ فلسفی اپنے فکری سفر میں کسی کی رہنمائی یا پیروی

قبول نہیں کرتا۔ لیکن افلاطون اور ارسطو سے لے کر دور حاضر تک، کون فلسفی ایسا ہے، جس نے اپنے پیش رو فلاسفہ سے فکری استفادہ نہ کیا ہو؟ پھر نہ جانے کیوں بعض ناقدین اقبال کے نزدیک، یونانیوں کی لیکز کا فقیر یا ہیگل اور مارکس کا مرید تو فلسفی ہو سکتا ہے، لیکن حکمت قرآنی سے، اپنے دور میں ایک نئی روشنی حاصل کرنے والا مفکر، فلسفی کہلانے کا مستحق نہیں۔ اگر معترضین اقبال کی رائے میں کوئی صداقت ہے، تو مغربی ممالک، حتیٰ کہ روس میں بھی کلام اقبال کے تراجم اور فکر اقبال پر نئی نئی کتابوں کا سلسلہ کیوں جاری ہے؟ مغرب کے علمائے متشرقین، اقبال کو عصر حاضر کا عظیم فلسفی کیوں مانتے ہیں؟

اقبال خود بھی اپنے سفریورپ سے پہلے، عجمی فلسفہ کے روایتی نظریہ وحدت الوجود کے معتقد تھے، جو افلاطون کے نظریہ اعیان پر مبنی ہے۔ اسی نظریے کی رو سے وہ انسانی وحدت کے علاوہ وحدت ادیان کے بھی قائل ہو گئے اور مذہب و ملت کی تمیز کے بغیر، محض ہم وطنی کی بنیاد پر، ہندو اور مسلمانوں کی متحدہ قومیت کا دم بھرنے لگے۔ ان کا خیال تھا کہ یہ نظریہ و ہنیت، عالمی اتحاد کی راہ میں بھی معاون ثابت ہو گا۔ لیکن انگلستان پہنچنے کے بعد انہوں نے دیکھا کہ اگرچہ یورپی ممالک میں آباد قومیں مذہباً عیسائی ہیں اور رنگ و نسل، تہذیب و ثقافت کے لحاظ سے بھی ان میں کوئی خاص فرق نہیں، تاہم نظریہ و ہنیت کی وجہ سے ان کے درمیان باہمی رقابت، بلکہ حریفانہ مخالفت و مخالفت پیدا ہو گئی ہے۔ گویا یہ نظریہ، رشتہ اتحاد کی جگہ بنائے فساد بنا ہوا ہے۔ مزید غور و فکر کے بعد، ان پر یہ حقیقت کھلی کہ دراصل نظریہ و ہنیت ایک مشرکانہ مسلک ہے، کیونکہ وطن کے ادنیٰ مفاد پر تمام اعلیٰ انسانی قدریں قربان کر دی جاتی ہیں۔ اقبال نے یہ بھی سوچا کہ اس باطل نظریے کی بدولت مغرب کی مقتدر قومیں (جن کو وہ "لٹیری قومیں" کہتے ہیں) (۳) مستقل طور پر بدترین منافقت میں مبتلا ہیں، یعنی ان کے یہاں اخلاقیات کے دہرے پیمانے رائج ہیں۔ اپنے معاشرے میں تو وہ عدل و انصاف، دیانت و امانت کے تقاضے پورا کرتے ہیں، لیکن بین الاقوامی سطح پر وہ ہر طرح کا مکرو فریب اور ظلم و ناانصافی روا رکھتے ہیں۔ انہوں نے یہ بھی دیکھا کہ اگرچہ دولت کی فراوانی اور علوم و فنون کی ترقی کے نتیجے میں، ان کے پر رونق شہروں کی جگمگاہٹ اور

ان کی شان و شوکت، عیش و عشرت میں تو روز افزوں اضافہ ہو رہا ہے، لیکن دوسری طرف معاشرے میں مے نوشی، قمار بازی، مادہ پرستی، حرص و ہوس، جنسی جرائم اور نفسیاتی عوارض بھی اسی نسبت سے بڑھتے جا رہے ہیں۔ مغربی تہذیب کی اس افتاد پر، اقبال کے دل میں انہی دنوں، یہ کھٹک ضرور پیدا ہوئی ہوگی، جس کا اظہار، بہت بعد میں، اس حسین و بلیغ پیرایے میں ہوا ہے :

عجب آں نیست کہ اعجاز مسیحا داری

عجب این است کہ بیمار تو بیمار تر است (۴)

اور چونکہ اہل مغرب کا تمام تر معاشرتی، سیاسی اور تعلیمی نظام لادینی ہے، لہذا اصلاح احوال کی طرف سے مایوس ہو کر اقبال کو مارچ ۱۹۰۷ء کی مشہور غزل میں یہ کہنا پڑا :

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کرے گی

جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہوگا (۵)

اسی دوران میں ”فلسفہ عجم“ پر اقبال کا تحقیقی کام جاری رہا۔ اس ضمن میں ان کو اکابر علماء و حکماء کی نایاب تصانیف، تاریخ اسلام اور قرآن مجید کے گہرے مطالعے کا بھی موقع ملا۔ اس مطالعے اور غور و فکر کے نتیجے میں رفتہ رفتہ وہ عجمی تصوف اور نوفلاطونی فلسفے کے گورکھ دھندے سے بیزار ہونے لگے، اور یہ حقیقت ان پر شمسف ہو گئی کہ قرآن مجید کی سادہ، فطری اور خرد افروز تعلیمات، نیز تفکر و تدبر کی متواتر تاکید سے متاثر ہو کر، قرون اولیٰ کے مسلم علماء و حکماء نے مشاہدہ و تجربہ کا سائنسی منہاج اختیار کیا تھا۔ اس علمی و تحقیقی انہماک کی بدولت، طبیعی علوم میں، ان کی پیش رفت کا یہ عالم تھا کہ چند صدیوں کے اندر ہسپانیہ میں عرب حکمرانوں کے دانش کدے، ظلمت کدہ یورپ کے لئے علوم و فنون کا منارہ نور بن گئے۔ لیکن علمائے عباسیہ کے عہد میں جب یونانی حکماء اور نوفلاطونی دستان کی تصانیف کے تراجم ہوئے تو مسلم حکماء، خیالی و نظریاتی بحثوں میں ایسے الجھے کہ طبیعی علوم میں تحقیقی کاوش اور ایجاد و اختراع کا ذوق رفتہ رفتہ ختم ہو گیا اور نتیجہ یہ نکلا کہ :

حقیقت خرافات میں کھو گئی یہ امت روایات میں کھو گئی (۶)

الغرض قیام یورپ کے آخری دور میں اقبال کے دل میں نہ صرف ”احساس زیاں

”پوری طرح بیدار ہو گیا تھا“ بلکہ اسباب زوال پر بھی ان کی نظر تھی اور گمان غالب ہے کہ احيائے ملت اور امت مسلمہ کی ذہنی صحت کے لئے، ”نسخہ شفا“ بھی انہوں نے تجویز کر لیا تھا، یعنی ”رجوع الی القرآن“ اس کا واضح ثبوت قیام یورپ کے آخری دور کی نظر تھی اور گمان غالب ہے کہ احيائے ملت اور امت مسلمہ کی ذہنی صحت کے لئے، ”نسخہ شفا“ بھی انہوں نے تجویز کر لیا تھا، یعنی ”رجوع الی القرآن“ اس کا واضح ثبوت، قیام یورپ کے آخری دور کی ایک نظم ”عبدالقادر کے نام“ کا یہ شعر ہے :

رخت جاں بت کدہ چیں سے اٹھا لیں اپنا

سب کو محورخ سعدی و سلمیٰ کر دیں (۷)

انگلستان سے وطن واپس آتے ہوئے، جب ان کا جہاز جزیرہ سسلی کے ساحل کے پاس سے ہو کر گزرا، تو تہذیب حجازی کا یہ ”مزار“ دیکھ کر، ان کو اس تہذیب کے عرب معمار یاد آ گئے، جن کی شان میں وہ یوں رطب اللسان ہیں :

اک جہان تازہ کا پیغام تھا جن کا ظہور

کھا گئی عصر کسن کو جن کی تیغ ناصبور

مردہ عالم زندہ جن کی شورش قم سے ہوا

آدمی آزاد زنجیر توہم سے ہوا

کہا جاتا ہے کہ مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کا موضوع وہ بنیادی حقیقتیں ہیں، جو ہمارے حسی تجربات و مشاہدات سے ماوراء ہیں، مثلاً خدا کی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟ زندگی کا مبدا و معاد کیا ہے؟ موت یا حیات ممات کی حقیقت کیا ہے؟ خیر و شر یا جبر و قدر کی حقیقت کیا ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ یہ تمام باتیں صدیوں سے موضوع بحث بنی ہوئی ہیں، لیکن ان کے بارے میں ہمیں وحی الہی سے جو کچھ معلوم ہوا ہے، اس سے زیادہ کوئی فلسفی نہیں بتا سکا۔ آنحضرت صلعم سے جب بار بار پوچھا گیا کہ روح کی حقیقت کیا ہے؟ اس سوال کے جواب میں وحی نازل ہوئی: یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی (۱) (آپ سے.... حکم ہے) (آپ سے روح کے بارے میں لوگ پوچھتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ وہ میرے رب کا حکم ہے) بس اب تک یہی

ہمارے علم کی آخری حد ہے۔ ذات و صفات باری تعالیٰ کے بارے میں اگر کبھی صحابہ کے درمیان گفتگو چھڑی، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ہدایت فرمائی کہ خدا کی ذات و صفات کے بارے میں بحث بیکار ہے۔ خدا کی تخلیق یعنی اس کائنات کی حقیقت پر سوچ بچار کیا کرو (تفکر وافی الخلق) لا تفکر وافی الخالق۔

قرآن مجید میں طبعی علوم کی مختلف شاخوں کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے، اور بار بار ان پر غور و فکر، مطالعہ و مشاہدہ کی دعوت دی گئی ہے، لیکن فلسفیانہ مباحث میں کہیں الجھایا نہیں گیا۔ پھر بھی انسان کب باز آتا ہے؟ خدا کی ذات و صفات، فلسفہ الہیات کا ایک مستقل موضوع ہے۔ اس موضوع پر صدیوں کے فلسفیانہ فکری کاوشوں کا جو کچھ حاصل ہے، اس کے بارے میں فلسفے کے ایک عالم اور کلام اقبال کے مشہور شارح، پروفیسر سلیم چشتی کی یہ رائے ملاحظہ ہو :

”حکماء اور فلاسفہ عالم نے افلاطون اور ارسطو سے لے کر الیگزینڈر اور وہاٹ ہیڈ تک، ذات باری کے بارے میں جو تصورات پیش کیے ہیں وہ ناقص اور مورد اعتراضات عقلیہ ہی نہیں، بلکہ باہم دگر مختلف بھی ہیں۔ ہر فلسفی نے اپنے پیش روؤں یا ہم عصروں کی تغلیط کی ہے اور اپنا نظریہ بڑے وثوق کے ساتھ پیش کیا ہے اور اس اختلاف کثیرہ کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ پورے ۶۵ سال تک الہیات کا مطالعہ کرنے کے بعد، علیٰ وجہ البصیرت، اکبر الہ آبادی مرحوم کا ہم نوا ہو کر یہ کہہ سکتا ہوں کہ :

فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں

ڈور کو سلجھا رہا ہے، اور سرا ملتا نہیں“ (۹)

یورپ میں فلسفہ عجم کے تحقیقی مطالعے کے بعد اقبال نے قرآن میں تدبر و تفکر کا سلسلہ جاری رکھا، اور بہت جلد ان پر یہ حقیقت آشکار ہو گئی کہ عجمی تصوف اور مغربی فلسفہ کے زیر اثر بہت سی باتیں، جو عام صوفیہ اور خود ان کے لئے جزو ایمان بنی ہوئی تھیں، ان کا قرآنی تعلیمات سے کوئی تعلق نہیں۔ لہذا ان کو اپنے فطری و آبائی میلان تصوف کے خلاف ”ذہنی و قلبی جہاد“ کرنا پڑا۔ اس سلسلے میں ان کے ایک خط کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو :

”مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں شرم نہیں کہ میں ایک عرصے تک ایسے

عقائد و مسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیاء کے ساتھ خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعی غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً شیخ محی الدین ابن عربیؒ کا مسئلہ قدم ارواح، مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلات ستہ یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبدالکریم الجبلی نے اپنی کتاب ”انسان کامل“ میں کیا ہے۔“ (۱۰)

اس تزکیہ ذہنی کے بعد، اقبال کے فکری ارتقا کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ اب وہ بھرپور طور پر حکمت قرآنی سے بہرہ یاب ہونے لگے، اور نہ صرف قرآن کی روشنی میں حیات و کائنات کی بنیادی سچائیوں پر ایمان لائے، بلکہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تمام مسائل پر ایک مومن فلسفی کے نقطہ نظر سے غور کرنے لگے۔ آئیے، ذرا ہم یہ دیکھیں کہ الہیاتی مسائل کے بارے میں اب اس مومن فلسفی کے رویے اور نقطہ نظر میں کیا تبدیلی آئی ہے؟ فقیر سید وحید الدین اپنے والد کی زبانی نقل کرتے ہیں :

”ایک روز علامہ کے یہاں چند احباب جمع تھے۔ دوران گفتگو میں خدا کی ہستی اور وجود باری تعالیٰ کے فلسفیانہ دلائل کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا : ”یقیناً خدا کی ہستی ناقابل انکار حقیقت ہے۔ اس کے لئے مجھے فلسفیانہ دلائل کی ضرورت نہیں۔ میرے نزدیک اللہ تعالیٰ کے وجود پر سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ جب میرے پیغمبرؐ نے جن کے متعلق ان کے دشمن بھی کہتے تھے کہ انہوں نے کبھی جھوٹ نہیں بولا یہ فرمایا کہ خدا مجھ سے ہم کلام ہوتا ہے تو خدا کی ہستی یقیناً ہے۔“ (۱۱)

پھر ایک جگہ فقیر صاحب، ممتاز حسن کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں کہ انہوں نے اقبال سے پوچھا :

”آپ اپنے اشعار اور مقالات میں خدا کا ذکر غیر فلسفیانہ انداز میں کرتے ہیں۔ حیرت ہے کہ آپ اتنے بڑے مفکر اور فلسفی ہیں، پھر آپ کے لئے یہ کس طرح ممکن ہے کہ خدا کے وجود پر عقلی دلیل لانے کی بجائے، خوش اعتقادی کے ساتھ اس کا ذکر کریں؟ علامہ نے فرمایا :

”خدا کے متعلق پوچھتے ہو؟ میں نے اسے دیکھا ہے! انسان کی زندگی میں

ایسے لمحات آتے ہیں، جب وہ خدا کو دیکھ سکتا ہے۔ لیکن یہ لمحے کم نصیب ہوتے ہیں... جو شخص مشاہدے کا طالب ہو، اسے صبر اور انتظار لازم ہے۔“

(۱۲)

مصنف ”روزگار فقیر“ نے ایک جگہ سلیم چشتی کی زبانی یہ واقعہ درج کیا ہے :

”میں نے اقبال سے دریافت کیا کہ حکماء کے دلائل تو کانٹ نے باطل ٹھہرا دیے، اب ہم ذات واجب کا اثبات کیسے کریں؟ فرمایا : ”عقلی دلائل کی مدد سے واجب الوجود کا اثبات نہیں ہو سکتا۔ اس کے اثبات کا طریقہ باطنی مشاہدہ یا مذہبی تجربہ ہے۔ خدا شناسی کا ذریعہ خرد نہیں، عشق ہے، جسے فلسفہ کی اصطلاح میں وجدان کہتے ہیں.....“ (۱۳)

الحاصل، جہاں تک بنیادی حقیقتوں کا تعلق ہے، اقبال کو قدیم و جدید فلسفے محض عقلی گورکھ دھندا نظر آئے۔ ان فلسفوں کے مقابلے میں اقبال نے قرآن ہی کو انسان کے لئے ابدی سرچشمہ ہدایت قرار دیا :

اقبال عربی زبان سے اچھی طرح آشنا تھے، بلکہ وہ قرآن فہمی کے لئے ”محادورہ عرب“ سے استفادہ بھی ضروری سمجھتے تھے، اور ان کو ہندوستان کے علماء سے یہ شکایت تھی کہ وہ ”قرآن کی تفسیر میں محاورہ عرب سے بالکل کام نہیں لیتے۔“ طالب علمی کے زمانے ہی میں، ان کے صوفی منش والد نے مطالعہ قرآن کا وہ انوکھا طریقہ بتا دیا تھا جس سے بہتر، محویت و استغراق کا کوئی اور طریقہ نہیں۔ فرمایا کہ بیٹے، قرآن پڑھتے وقت یہ محسوس کیا کرو، گویا خدا تم ہی سے مخاطب ہے اور یہ آیات تمہیں پر نازل ہو رہی ہیں!!

”یہ اسی نصیحت پر عمل کرنے کا نتیجہ ہے کہ نماز فجر کے بعد جب وہ خوش الحانی سے قرآن مجید کی تلاوت کرتے تو قرآن کی فصاحت و بلاغت اور آیات قرآنی کے صوتی حسن سے ان پر ایسی کیفیت طاری ہو جاتی کہ شدت تاثر سے بے اختیار آنکھیں اشک بار ہو جاتی تھیں اور قرآن کے اوراق بھگیگ جاتے تھے۔ قرآن سے ہمہ وقت استفادے کی غرض سے، ان کے ذاتی استعمال کا نسخہ ان کے سرہانے، یا دیگر کتابوں کے ساتھ ان کی میز پر رکھا رہتا تھا۔ ایک مرتبہ اقبال کے ایک پرانے شاگرد اور نیازمند، میاں اسلم صاحب (مشہور ناول نگار) نے قرآن مجید کو عام کتابوں کے ساتھ میز پر پڑے دیکھا تو

مودبانہ طور پر اس طرف متوجہ کیا (کہ شاید سوا بے احتیاطی ہوئی ہے۔) علامہ اقبال نے فرمایا :

”یہ کسی قیمتی اور خوبصورت غلاف میں لپیٹ کر اور عطر میں بسا کر، اونچی جگہ پر رکھنے والی کتاب نہیں ہے، بلکہ انسان کے ہر وقت کام آنے والی کتاب ہے۔ چونکہ مجھے اکثر حوالے کے لئے اس کی ضرورت پیش آتی ہے، اس لئے یہاں رکھی ہے۔“ (۱۳)

الغرض قرآن سے عمر بھر اقبال کو جو تعلق خاطر اور مطالعہ قرآن کا جو شغف رہا، اس سلسلے میں علامہ ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں :

”علامہ اقبال نے اپنی پوری زندگی قرآن مجید پر غور و فکر اور تدبر و تفکر کرتے گزاری۔ قرآن مجید پڑھتے، قرآن سوچتے، قرآن بولتے۔ قرآن مجید ان کی وہ محبوب کتاب تھی جس سے انہیں نئے نئے علوم کا انکشاف ہوتا، اس سے انہیں ایک نئی روشنی اور ایک نئی قوت اور توانائی حاصل ہوئی۔ جوں جوں ان کا مطالعہ قرآن بڑھتا گیا، ان کے فکر میں بلندی اور ایمان میں زیادتی ہوتی گئی۔ اس لئے کہ قرآن ہی ایک ایسی زندہ جاوید کتاب ہے، جو انسان کو لدنی علم اور ابدی سعادت سے بہرہ ور کرتی ہے۔ وہ ایک ایسی شاہ کلید ہے کہ حیات انسانی کے شعبوں میں سے جس شعبے پر بھی اسے لگائے، فوراً کھل جائے گا۔ وہ زندگی کا ایک واضح دستور اور نپلمتوں میں روشنی کا ایک مینار ہے۔“

قرآن فہمی کے بارے میں حضرت علامہ کی بصیرت سے استفادے کے لئے جو اقبال شناس حضرات ان سے رجوع کیا کرتے تھے، ان میں اقبال کے ایک نیاز مند، عرشی امرتسری بھی تھے۔ ایک مرتبہ اقبال نے، مفصل و محکم آیات اور تشابہات کے بارے میں عرشی صاحب کا ایک اشکال دور کرنے کے لئے اپنے ذاتی تجربات کے حوالے سے ان کو یوں سمجھایا :

”قرآن مجید سارے کا سارا مفصل بھی ہے اور تشابہہ بھی۔ جس قدر انسان کا ذوق و وجدان اور اخلاق و روحانیت ترقی کرتے جائیں گے، اس پر قرآن

کے مطالب آشکارا ہوتے جائیں گے۔“

چونکہ اقبال، صاحب ذوق و وجدان ہونے کے علاوہ، مشرقی و مغربی فلسفہ، نیز جدید تر علمی نظریات و انکشافات سے بھی آشنا تھے، لہذا ان میں ایسی بصیرت پیدا ہو گئی تھی کہ ان کی نگاہیں، آیات محکمات کے علاوہ تشابہات کی گہرائیوں میں بھی اتر جاتی تھیں۔ حضرت علامہ نے آخری عمر میں یہ مصمم ارادہ کر لیا تھا کہ اپنی بقیہ زندگی قرآن مجید پر اپنے نوٹس (تشریحی حواشی) مرتب و مکمل کرنے میں صرف فرمائیں گے۔ اس سلسلے میں انہوں نے موضوعات اور آیات کا ایک مفصل خاکہ بھی تیار کر لیا تھا لیکن ان کی علالت شدید تر ہوتی چلی گئی، اور وہ اپنی اس معذوری و محرومی پر اظہار افسوس کرتے کرتے ہی رخصت ہو گئے۔

یکم جولائی ۱۹۱۷ء کو جبکہ مثنوی ”رموز بے خودی“ قریباً مکمل ہو چکی تھی، اقبال نے مولانا گرامی کے نام اپنے خط میں ایک عجیب و غریب کیفیت کا اظہار کیا، فرماتے ہیں :

”دوسرا حصہ قریب الاختتام ہے، مگر اب تیسرا حصہ ذہن میں آ رہا ہے۔ مضامین دریا کی طرح اٹدے چلے آ رہے ہیں، اور حیران ہو رہا ہوں کہ کس کس کو نوٹ کروں۔ اس حصے کا مضمون ہو گا : ”حیات مستقبلہ اسلامیہ“ یعنی قرآن شریف سے مسلمانوں کی آئندہ تاریخ پر کیا روشنی پڑتی ہے، اور جماعت اسلامیہ جس کی تاسیس دعوت ابراہیمی سے شروع ہوئی، کیا کیا واقعات اور حوادث، آئندہ صدیوں میں دیکھنے والی ہے اور ان کا مقصود و غایت کیا ہے؟ میری سمجھ اور علم میں یہ تمام باتیں قرآن شریف میں موجود ہیں اور استدلال ایسا صاف و واضح ہے کہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ تاویل سے کام لیا گیا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا خاص فضل و کرم ہے کہ اس نے قرآن شریف کا یہ مخفی علم مجھ کو عطا کیا ہے۔ میں نے پندرہ سال تک قرآن پڑھا ہے، اور بعض آیات اور سورتوں پر مہینوں بلکہ برسوں غور کیا ہے اور اتنے طویل عرصے کے بعد مندرجہ بالا نتیجے پر پہنچا ہوں۔ مگر مضمون بڑا نازک ہے اور اس کا لکھنا آسان نہیں۔ بہر حال میں نے یہ قصد کر لیا ہے کہ اس کو ایک دفعہ لکھ ڈالوں گا۔ اس کی اشاعت میری زندگی کے بعد ہو جائے گی یا جب اس کا وقت آئے گا، اشاعت ہو جائے گی۔“ (۱۵)

اگرچہ اقبال، قرآن پر اپنے حواشی مرتب نہ کر سکے اور "حیات مستقبلہ اسلامیہ" سے متعلق مثنوی اسرار و رموز کا تیسرا حصہ، جس کا منصوبہ ان کے ذہن میں تھا، وہ خواب بھی تشنہ تعبیر رہا۔ لیکن یہ کیا کم ہے کہ ملت اسلامیہ کے حال و مستقبل کو سنوارنے کے لئے اقبال نے مطالعہ قرآن یا رجوع الی القرآن کی ایک مستقل تحریک شروع کر دی جو ان کے زمانے سے اب تک، قرآن کی نوبہ نو تفاسیر و تراجم اور جاہجاہ حلقہ ہائے درس قرآن کی صورت میں جاری ہے۔ داعی الی القرآن کی حیثیت سے حضرت علامہ نے سب سے پہلے مسلمانوں کو یہ احساس دلایا کہ جس طرح قرون اولیٰ میں ان کے اسلاف کی حیرت انگیز ترقی، قرآن مجید کی عملی اور خرد افروز تعلیمات کی رہن منت تھی، اسی طرح موجودہ دور میں امت مسلمہ کے روز افزوں زوال اور ذلت و خواری کا سبب قرآن سے ان کی دوری اور لاتعلقی کے سوا اور کچھ نہیں۔

وہ زمانے میں معزز تھے مسلمان ہو کر

اور تم خوار ہوئے تارک قرآن ہو کر (۱۶)

بعد ازاں فارسی مثنوی میں بار بار اس پہلو پر زور دیا کہ احيائے اسلام اور ملت اسلامیہ اسی سرچشمہ رشد و ہدایت سے فیض یاب ہونے یا رجوع الی قرآن پر منحصر ہے:

تو ہی دانی کہ آئین تو چیت؟	زیر گردوں سر تمکین تو چیت
آں کتاب زندہ قرآن حکیم	حکمت او لایزال است و قدیم
نوع انسان را پیام آخیں	حامل او رحمتہ للعالمین
گر تو می خواہی مسلمان زستن	نیست ممکن جز بہ قرآن زستن (۱۷)

اقبال کا ایمان ہے کہ قرآن ہی ایک ایسا ابدی سرچشمہ ہدایت ہے جس کی تعلیمات کی بدولت ہر دور میں مسلمان ایک انقلاب برپا کر سکتا ہے اور اپنے لئے ایک نئی دنیا تعمیر کر سکتا ہے :

صد جہان تازہ در آیات اوست

عصر ہا پیچیدہ در آتات اوست

بندۂ مومن ز آیات خداست

اس جہاں اندر بر او چوں قباست

چوں کہن گردد جہاد نے دربرش

می دہد قرآن جہانے دیگرش (۱۸)

مختصر یہ کہ قرآن کی عظمت اور اس کے انقلاب آفریں پیغام کی اہمیت کا جس قدر

شدید احساس اقبال کو تھا، اس کا اندازہ مندرجہ ذیل اشعار سے لگایا جاسکتا ہے :

چیت قرآن؟ خواجہ را پیغام مرگ دست گیر بندۂ بے ساز و برگ

نقش قرآن تادریں عالم نشت نقش ہائے کاہن و پیا شکست

فاش گویم آنچه در دل مضمراست اس کتابے نیست چیزے دیگر ست

چوں بجاں در رفت جاں دیگر شود جاں چو دیگر شد جہاں دیگر شود

اندرو تقدیر ہائے غرب و شرق سرعت اندیشہ پیدا کن چو برق (۱۹)

ظاہر ہے کہ جب اقبال جیسا عظیم دانشور اور فلسفی، جو قدیم و جدید فلسفہ و حکمت

اور مشرقی و مغربی علوم میں گہری نظر رکھتا ہو، قرآن کی عظمت اور اس کی انقلابی

تعلیمات سے اتنا متاثر تھا، تو اس کے قارئین جو عالم اسلام کے گوشے گوشے میں پھیلے

ہوئے ہیں، حکمت قرآن سے کب تک بے خبر و بے نیاز رہ سکتے تھے۔ اقبال نے رجوع

الی القرآن کی تحریک ہی شروع نہیں کی بلکہ اپنی اعلیٰ ترین تخلیقی اور فنی صلاحیتوں سے

کام لیتے ہوئے، انہوں نے مثنوی اسرار خودی، رموز بے خودی، نیز دیگر اردو و فارسی

کلام کے حسین و دل نشین پیکر میں حکمت قرآنی کی روح سمو دی ہے، اور اقبال کے

اس زندۂ جاوید کلام و پیغام کے اثر سے مشرق کے پس ماندہ ممالک میں زندگی کی ایک

نئی روح بیدار ہو چکی ہے۔



کلام اقبال میں قرآن سے اخذ و استفادہ کی ایک عام صورت تو یہ ہے کہ بے شمار

قرآنی تلمیحات، قرآنی الفاظ اور آیات کے ٹکڑے، اقبال کے اشعار میں، جابجا، جگمگاتے

ہوئے گینوں کی طرح جڑے ہوئے ہیں۔ مثلاً اقبال کی نظم ”خضر راہ“ کے ایک

مصرعے (”کشتی مسکین و جان پاک و دیوار یتیم“) (۲۰) میں تینوں لفظی ترکیبیں، ان

عجیب و غریب واقعات کی طرف اشارہ کر رہی ہیں، جو حضرت موسیٰ اور حضرت خضرؑ کی ملاقات کے بعد پیش آئے تھے، اور جن کی تفصیل قرآن کی گیارہ آیات میں بیان ہوئی ہے (۱۸/۷۱-۸۲)۔ یا اسی نظم کے ایک اور مصرعے () : ”آبتاؤں تجھ سے رمز آئیہ“ ان الملوک“ میں ”آئیہ ان الملوک“ (۲۱) کی لفظی ترکیب اس آیت قرآنی کی نمائندگی کرتی ہے، جس میں ملکہ کی زبان سے ملوکیت کی تخریب کاریوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ (۲۷/۳۳) اخذ و استفادہ کی یہ صورتیں، جو صنعت تلمیح کے علاوہ معنوی بلاغت و اشاریت کا حق ادا کرتی ہیں، یوں تو کلیات اقبال میں جا بجا نظر آتی ہیں لیکن مثنوی اسرار و رموز میں بہت عام ہیں۔

ان اشاروں اور تلمیحوں کے علاوہ، کلام اقبال میں قرآنی قصص الانبیاء کے سلسلے کے بہت سے افراد اور بہت سے اعلام، مجرد یا لفظی تراکیب کی صورت میں، معنی خیز علامت بن کر، اشعار کی اشاریت اور تاثیر و تاثر میں اضافے کا باعث ہوتے ہیں۔ مثلاً ابراہیم، اسماعیل، آزر، موسیٰ، فرعون، بولہب، ابراہیمی نظر، بتاں آذری، شرار بولہسی، لات و منات وغیرہ۔ علاوہ ازیں اقبال نے قرآنی آیات کے ٹکڑے، محض بطور تلمیح نہیں بلکہ جزو شعر کی طرح استعمال کیے ہیں۔ مندرجہ ذیل اشعار میں ان آیات یا الفاظ کی معنویت و برجستگی ملاحظہ ہو :

چشم اقوام یہ نظارہ ابد تک دیکھے
 رفعت شان ”رفعنا لک ذکرک“ دیکھے (۲۲)
 عطا اسلاف کا سوز دروں کر
 شریک زمرہ ”لایحزنون“ کر (۲۳)

میں نے اے میر سپہ تیری سپہ دیکھی ہے
 ”قل هو اللہ“ کی شمشیر سے خالی ہیں نیام (۲۴)
 رہے گا تو ہی جہاں میں یگانہ و یکتا
 اتر گیا جو ترے دل میں ”لا شریک لہ“ (۲۵)

یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے

صنم کدہ ہے جہاں "لا الہ الا اللہ" (۲۶)

کلیات اقبال میں جا بجا ایسے اشعار بھی ملتے ہیں جو معنوی طور پر قرآنی آیات سے ماخوذ ہیں اور ان آیات کی حسین و موثر ترجمانی کرتے ہیں۔ مثلاً قرآن کی ایک مشہور آیت (: محمد الرسول اللہ والذین معہمراشداء علی الکفار ورحماء بینہم) سے متاثر ہو کر اقبال نے مرد مومن کی سیرت و کردار کو جلالی و جمالی صفات سے آراستہ کیا ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار میں اس کی گونا گوں مثالیں ملاحظہ ہوں :

ہو حلقہ یاراں تو بریشم کی طرح نرم

رزم حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن (۲۷)

جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم

دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان (۲۸)

اگر ہو جنگ تو شیران غاب سے بڑھ کر

اگر ہو صلح تو رعنا غزال تاتاری (۲۹)

یا مثلاً بعض آیات میں حیات و کائنات کی تخلیق کی مقصدیت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، جیسے ایک آیت میں ارشاد ہوتا ہے : "ہم نے ارض و سما اور ان کی مخلوقات کو بے مقصد پیدا نہیں کیا" (: ۲۷/۳۸) "ان آیات کی ترجمانی کیسے حسین و دل نشین پیرایے میں کی گئی ہے :

یہ ایک بات کہ آدم ہے صاحب مقصود

ہزار گونہ فروغ و ہزار گونہ فراغ (۳۰)

یا مثلاً اقبال نے اپنی جس مختصر نظم میں جاگیردارانہ نظام کے خلاف یہ نعرہ انقلاب بلند کیا ہے :

وہ خدایا یہ زمیں تیری نہیں تیری نہیں

تیرے آبا کی نہیں تیری نہیں میری نہیں (۳۱)

اس نظم کا عنوان "الارض للہ" قرآن مجید کی ایک آیت سے ماخوذ ہے، یہاں

اس کے اشعار کا استفہامیہ و استدلالیہ پیرایہ (: "پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟

”کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب؟“ وغیرہ) سارا کا سارا‘ سورہ واقعہ سے ماخوذ ہے (: ۵۶/۶۳-۶۹)۔ یہ چند مثالیں یہاں پیش کی گئیں، لیکن محترمی ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں صاحب نے اپنی ضخیم تالیف : ”اقبال اور قرآن“ میں حضرت علامہ کے ہر مجموعہ کلام کے حوالے سے اس طرح کی سینکڑوں مثالیں درج کی ہیں۔

دراصل، اقبال کا فکری کارنامہ یہ ہے کہ قرآن کریم کی بکھری ہوئی آیات میں جو باتیں کسی تمہید یا فلسفیانہ اور منطقی استدلال کے بغیر، دو ٹوک انداز میں کہی گئی ہیں، انہی سادہ تعلیمات و تصورات کو عصر حاضر کے علمیاتی پس منظر، ذہنی سطح، اور مانوس علمی اسلوب کے مطابق پیش کرنے میں بڑی وسیع النظری اور فکری بصیرت کا ثبوت دیا ہے۔ مثلاً مثنوی ”اسرار و رموز“ میں فرد و جماعت کی تقویت و استحکام کا سارا فلسفیانہ نظام آیات قرآنی ہی سے ماخوذ ہے، جس پر مفصل بحث آئندہ کسی مناسب موقع پر ہو گی۔

اقبال سے پہلے سید احمد خاں نے اپنے دور کی مادہ پرست سائنس کے فروغ سے متاثر و مرعوب ہو کر قرآنی آیات و تصورات کی عجیب و غریب بلکہ مضحکہ خیز توجیہیں و تاویلیں پیش کی تھیں، اور مغربی تہذیب کے مقابلے میں مسلم ثقافت اور اسلامی احکام کے بارے میں معذرت خواہانہ رویہ اختیار کیا تھا۔ لیکن اقبال نہ صرف حکمت قرآنی میں گہری بصیرت رکھتے تھے، بلکہ سائنسی علوم اور بالخصوص طبیعیات اور ریاضی کے ان جدید ترین نظریات و انکشافات سے بھی بخوبی آشنا تھے، جن کی بدولت قدیم مادہ پرست سائنس کی ماہیت منقلب ہو چکی تھی۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی تک نیوٹن کے میکانکس کے اصول کو نہ صرف طبیعیات بلکہ حیاتیاتی علوم میں بھی ایک ہمہ گیر، مسلمہ حیثیت حاصل تھی اور یہ سمجھا جاتا تھا کہ ساری کائنات میں علت و معلول کا ایک سلسلہ کار فرما ہے۔ تخلیق و ارتقا کا عمل، گویا کسی خالق و مالک کے بغیر جاری ہے اور محض مادہ ہی ”خود کوزہ و خود کوزہ گرد خود گل کوزہ“ ہے۔ قدیم طبیعیات میں مادہ اور توانائی ایک دوسرے سے یک سر مختلف اور متضاد تصورات تھے۔ لیکن نئے تجربات سے یہ ثابت ہو گیا کہ کبھی مادہ توانائی میں تبدیل ہو جاتا ہے اور کبھی توانائی مادے کے پیکر میں چھپ جاتی ہے۔ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کی رو سے مکان اور زمان بھی مطلق یا ایک

دوسرے سے علیحدہ نہیں بلکہ اضافی اور ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ مادہ اور توانائی، نیز زمان و مکان کے جدید تصورات نے انیسویں صدی کے سائنسی جبر و لزوم اور مادیت کے اصولوں کو یکسر باطل قرار دیا۔ مختصر یہ کہ انیسویں صدی کی مادہ پرستی کا خاتمہ ہو گیا اور یہ ثابت ہو گیا کہ مادے کی بنیادی حقیقت بھی نور ہے۔ اقبال نے جدید سائنس کے اس انکشاف کو ”اللہ نور السموات والارض“ کی تفسیر قرار دیا۔ اسی طرح ایک صحبت میں میکس پلانک (Max Plank) کے نظریہ کو انٹیم کے بارے میں گفتگو ہو رہی تھی۔ اقبال نے کہا: اب سائنس دانوں پر وہ حقیقت منکشف ہو رہی ہے جس کو قرآن کریم نے مختصر طور پر یوں بیان کیا ہے: ”ان اللہ علی کل شئی قدير“ (۳۲)

جدید سائنسی انکشافات کے پس منظر میں، اقبال نے کئی اشعار میں اجمالاً اشارہ ‘ بعض آیات قرآنی کی ایمان افروز ترجمانی کی ہے۔ مثلاً مندرجہ ذیل شعر میں ”اللہ نور السموات والارض“ کی حسین و بلیغ تفسیر ملاحظہ ہو :

حقیقت ایک ہے ہر شے کی خاکی ہو کہ نوری ہو

لہو خورشید کا ٹپکے اگر زرے کا دل چیریں (۳۳)

اسی طرح مندرجہ ذیل اشعار میں جدید خلائی و فلکیاتی انکشافات سے استفادہ کیا گیا ہے :

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے

کہ عام بشریت کی زد میں ہے گردوں

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید

کہ آ رہی ہے دمام صدائے ”کن فیکون“ (۳۴)

حیات و کائنات کے بارے میں اقبال کا حرکی و ارتقائی فلسفہ، جدید سائنسی نظریات

کے عین مطابق ہے، اور بقول اقبال قرآن کی آیت: کل یوم ہو فی شانہ کی

تفسیر بھی ہے۔ جاوید نامہ اور ”ساقی نامہ“ (بال جبریل) کے یہ اقتباسات ملاحظہ ہوں :

مرد حق از کس نہ گیرد رنگ و بو

مرد حق از حق پذیرد رنگ و بو

ہر زماں اندر تشش جانے دگر

ہر زماں اورا چو حق شانے دگر

راز ہا بامر مومن باز گوئے
شرح رمز "کل یوم" باز گوئے (۳۵)

فریب نظر ہے سکون و ثبات
ترپتا ہے ہر ذرہ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوق پرواز ہے زندگی (۳۶)

اپنے خطبات میں اقبال نے محکم دلائل کے ساتھ اس حقیقت کو واضح کیا کہ جدید سائنس، مذہب اسلام اور قرآنی تصورات و تعلیمات کے خلاف نہیں بلکہ ان کی توثیق و تائید کرتی ہے اور آئندہ سائنس کی ترقی کے ساتھ قرآن اور سائنس کی ہم آہنگی میں مزید اضافہ ہو گا۔ چنانچہ وہ اپنے خطبات کے دیباچے میں فرماتے ہیں :

"میں نے اسلام کی روایات فکر، علیٰ ہذا، ان ترقیات کا لحاظ رکھتے ہوئے جو علم انسانی کے مختلف شعبوں میں، حال ہی میں رونما ہوئیں، الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید سے ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ یوں بھی یہ وقت اس طرح کے کسی کام کے لئے بڑا مساعد ہے۔ قدیم طبیعیات نے خود ہی اپنی بنیادوں کی تنقید کرنا شروع کر دی ہے۔ لہذا جس قسم کی مادیت، ابتداء اس کے لئے ناگزیر تھی، بڑی تیزی سے ناپید ہو رہی ہے اور وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو، جو سردست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں... جیسے جیسے جہان علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لئے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں، کتنے ہی اور، اور شاید ان نظریوں سے جو ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں، زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے۔" (۳۷)

سائنس اور ٹکنالوجی کے اس دور میں پس ماندہ اسلامی ممالک، جدید علوم سے بے

نیاز رہ کر ترقی کرنا تو کجا، اپنے وجود کی حفاظت بھی نہیں کر سکتے۔ دینی صحیفوں میں سب سے پہلے قرآن مجید نے انسانی شرف و عظمت کا تصور پیش کرتے ہوئے، انسان کی فضیلت کا سبب یہ بتایا ہے کہ اسے حقائق اشیاء کا علم حاصل کرنے کی صلاحیت عطا کی گئی ہے ("علم آدم الاسماء کلہا")۔ حقائق اشیا کا علم وہی ہے جسے طبیعی علوم کہا جاتا ہے اور جس کے حصول کے لئے قرآن کریم میں جا بجا فطرت و کائنات کے محسوس مظاہر پر فکر و تدبر کی دعوت دی گئی ہے۔ اقبال اپنے ایک خطبے ("اسلامی ثقافت") کی روح" میں مشاہدات کے بارے میں لکھتے ہیں :

"لیکن مشاہدات باطن صرف ایک ذریعہ ہیں علم انسانی کا۔ قرآن پاک کے نزدیک، اس کے دو سرچشمے اور ہیں۔ ایک عالم فطرت دوسرا عالم تاریخ۔ جن سے استفادہ کرنے سے عالم اسلام کی بہترین روح کا اظہار ہوا۔ قرآن پاک کے نزدیک یہ شمس و قمر (۱۳/۳۷) یہ سایوں کا امتداد (۲۵/۴۶) یہ اختلاف لیل و نهار (۱۰/۶) یہ رنگ اور زبان کا فرق (۳۰/۲۲) اور قوموں کی زندگی میں کامیابی اور ناکامی کے دنوں کی آمد و شد (۳/۱۳۹) حاصل کلام یہ کہ یہ سارا عالم فطرت، جیسا کہ بذریعہ حواس ہمیں اس کا ادراک ہوتا ہے، حقیقت مطلق کی آیات ہیں اور اسی لئے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ ان میں غور و تفکر سے کام لے۔ یہ نہیں کہ بہروں اور اندھوں کی طرح ان سے اعراض کرے، کیونکہ جو کوئی اس زندگی میں اندھوں کی طرح، ان آیات سے اپنی آنکھیں بند رکھتا ہے، وہ آگے چل کر بھی اندھا ہی رہے گا" (۱۷/۷۲) (۳۸)

ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید کی مختلف آیات میں طبیعیاتی علوم کے مختلف شعبوں کے بارے میں واضح اشارات بھی موجود ہیں، گویا قرآن نے "سخر لکم ما فی السموات وما فی الارض" کہہ کر نہ صرف تسخیر فطرت اور تسخیر کائنات کا نصب العین ہمارے سامنے پیش کیا ہے بلکہ عمل تسخیر کی راہیں بھی دکھائی ہیں۔ صدیوں پہلے مسلمانوں نے انہی راہوں پر چل کر سائنس کے میدان میں بڑی ترقی کی تھی اور اہل مغرب کو تجربہ و مشاہدہ کا سائنسی منہاج سکھایا تھا۔ لیکن اقبال کے عہد میں مسلم عوام

تو کجا، اہل علم کی اکثریت بھی سائنسی شعور سے بے بہرہ تھی۔ موجودہ صدی میں اقبال ہی وہ تنہا مسلم مفکر ہیں، جنہوں نے ملت اسلامیہ کی توسیع و استحکام کے لئے سائنس کی ترویج و اشاعت کی اہمیت و ضرورت کو بڑی شدت سے محسوس کیا۔ چنانچہ مثنوی ”رموز بے خودی“ میں ”توسیع حیات ملیہ از تسخیر قوائے نظام عالم است“ کے عنوان سے ایک مستقل باب قائم کیا، جس کے پچاس سے زائد اشعار میں سے صرف چند شعر درج ذیل ہیں :

نائب حق در جہاں، آدم شود
 بر عناصر حکم او، محکم شود
 جستجو را محکم از تدبیر کن
 انفس و آفاق را تسخیر کن
 آنکہ بر اشیا کند انداخت است
 مرکب از برق و حرارت ساخت است
 ہمہانت پے بہ منزل برده اند
 لیلی معنی زمحمل برده اند
 تو بہ صحرا مثل قیس آوارہ ای
 خستہ ای و اماندہ ای بے چارہ ای (۳۹)

یہی پیغام، پیام مشرق کے انتساب میں، امیر امان اللہ خاں، والی افغانستان کے نام، اور مثنوی ”مسافر“ میں نادر شاہ کے نوجوان جانشین، ظاہر شاہ (والی افغانستان) کے نام بڑی دلسوزی سے، اس توقع کے ساتھ پیش کیا گیا کہ شاید ایک آزاد اسلامی مملکت میں علمی نشاۃ ثانیہ کی تحریک بار آور ہو، لیکن اقبال کی نوائے پرسوز، صدا بہ صحرا ثابت ہوئی۔ وہ مسلمانوں میں سائنسی علوم کی ترغیب و تشویق کے لئے مسلسل کوشاں رہے، تاہم انہیں اس امر کا بھی احساس تھا کہ مغربی سائنس دانوں کی مادہ پرست ذہنیت اور لادینی رجحانات کی قدیم روایت، سائنسی علوم سے مسلمانوں کی بد نظمی اور بے رغبتی کا باعث ہو سکتے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ مغرب میں سائنس اور مذہب کی کشمکش کے تاریخی پس منظر سے واقف تھے، لہذا انہوں نے اپنی تحریروں میں اس حقیقت کی وضاحت کر

دی کہ سائنس تو دراصل مسلمانوں کی ایجاد اور ہمارے اسلاف کی گم شدہ میراث ہے :

حکمت اشیاء فرنگی زاد نیست

اصل او جز لذت ایجاد نیست

نیک اگر بنی مسلمان زادہ است

این گھر از دست ما افتادہ است (۳۰)

جب ہسپانوی عربوں کے زیر اثر یورپ میں احیائے علوم کی تحریک کا آغاز ہوا تو اہل کلیسا نے ابتدا ہی سے اس تحریک کے خلاف مستقل محاذ آرائی شروع کر دی، کیونکہ عیسائیوں کے تحریف شدہ صحیفوں میں بعض ایسی باتیں شامل ہو گئی تھیں، جو عقل اور سائنس کی کسوٹی پر پوری نہیں اترتیں۔ مثلاً یہ کہ ہماری زمین ہی کائنات کا مرکز ہے، اور سورج اس کے گرد گردش کرتا ہے وغیرہ۔ سائنس اور مذہب کی یہ خون ریز کشمکش صدیوں جاری رہی۔ بالآخر کلیسائی ظلم و تشدد اور اہل مذہب کی تنگ نظری سے بیزار ہو کر سائنس دانوں اور دانشوروں کے طبقے میں خود نفس مذہب کے خلاف شدید رد عمل پیدا ہوا اور مادیت و الحاد کی تحریک پورے یورپ میں پھیل گئی۔ پھر کلیسائی اقتدار کے زوال کے ساتھ ہی یورپ بھر میں لادینی نظام حکومت اور لادین سیاست کا دور دورہ ہوا۔ چنانچہ دینی و اخلاقی قدریں پامال ہونے لگیں اور سائنس و ٹیکنالوجی کی بے پناہ قوتیں انسانیت کی تباہی و بربادی کا باعث بن گئیں۔ اس صورت حال کے بارے میں اقبال نے بڑے عبرت انگیز اشعار کہے ہیں :

ہوئی ہے ترک کلیسا سے حاکی آزاد

فرنگیوں کی سیاست ہے دیو بے زنجیر

مری نگاہ میں ہے یہ سیاست لادین

کنیز اہرمن و دون نہاد و مردہ ضمیر (۳۱)

جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا

زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا (۳۲)

(۲)

”شاعر فلسفی“

مشرق و مغرب کے حکماء و مفکرین کے زمرے میں اقبال کی امتیازی شناخت یہ بھی ہے کہ وہ ایک عظیم مفکر بھی ہیں اور عظیم شاعر بھی۔ ”شذرات فکر اقبال“ میں ایک شذرہ یوں ہے :

”فطرت قطعی طور پر فیصلہ نہ کر سکی کہ افلاطون کو شاعر بنائے یا فلسفی معلوم ہوتا ہے کہ گوئے کے بارے میں بھی وہ اسی قسم کے تذبذب میں مبتلا رہی ہوگی۔“ (۴۳)

مترجم شذرات نے اس پر حاشیے میں یوں رائے زنی کی ہے :

”یہی بات خود اقبال کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ لیکن ان تینوں شخصیتوں کی فطرت میں شاعرانہ اور فلسفیانہ عناصر کا تناسب یکساں نہیں تھا۔

افلاطون شاعر فلسفی تھا تو گوئے اور اقبال فلسفی شاعر۔“ (۴۴)

افلاطون کو شاعر فلسفی اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ اصلاً فلسفی تھا لیکن اپنے خیالات کے اظہار و بیان میں، شیسوں اور تمثیلوں سے کام لیتا تھا۔ گوئے اور اقبال بنیادی طور پر شاعر تھے۔ فلسفی کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ زور تخیل دکھائے اور شاعرانہ حربے استعمال کرے، لہذا افلاطون جیسے شاعر فلسفی بہت کم ملتے ہیں۔ افلاطون کے علاوہ ہم نطشے اور برگساں کو بھی اسی اعتبار سے شاعر فلسفی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن فلسفی شاعر مختلف زمانوں اور مختلف زبانوں میں پائے جاتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ فکری صلاحیت کے بغیر کوئی شاعر، عظیم شاعر نہیں بن سکتا۔ میر صاحب کو بجا طور پر واردات عشق اور درد و

غم کا شاعر سمجھا جاتا ہے، لیکن ان کے یہاں بھی جا بجا ایسے اشعار موجود ہیں جن سے ان کی گہری بصیرت اور فکری عظمت کا ثبوت ملتا ہے، مثلاً چند اشعار ملاحظہ ہوں :

سرسری تم جہان سے گزرے ورنہ ہر جا جہان دیگر تھا
یہ تو ہم کا کارخانہ ہے یاں وہی ہے جو اعتبار کیا
ہیں مشت خاک لیکن جو کچھ ہیں میر ہم ہیں
مقدور سے زیادہ مقدور ہے ہمارا

یہی جانا کہ کچھ نہ جانا، ہائے! سو بھی اک عمر میں ہوا معلوم
بند آئین عقل میں رہنا یہ بھی اک نوع کی حماقت ہے
سل ہے میر کا سمجھنا کیا؟ ہر سخن اس کا اک مقام سے ہے!

مغرب اور مشرق کے شعراء میں گوئے، 'شیکسپیر'، 'براؤنگ'، 'ابوالعلا المعری'، 'رومی'، 'عمر خیام'، 'بیدل'، 'غالب' اور 'اقبال' وغیرہ اپنے فلسفیانہ رجحان اور فکری عظمت کے لحاظ سے مشہور ہیں۔ لیکن ان سب میں 'اقبال'، 'رومی' اور 'گوئے' کے سوا اور کوئی ایسا نظر نہیں آتا، جو فلسفہ اور شاعری کے دونوں میدانوں میں یکساں طور پر بلند مقام رکھتا ہو۔ بعض اوقات یہ بحث چھڑتی ہے کہ 'اقبال' فلسفی شاعر ہیں یا شاعر فلسفی؟ یعنی وہ بنیادی طور پر فلسفی ہیں یا شاعر؟ حقیقت یہ ہے کہ 'اقبال' فطری طور پر اعلیٰ ترین تخلیقی صلاحیتوں کے ساتھ، اعلیٰ ترین فکری صلاحیت بھی رکھتے تھے۔ ان کی شخصیت کا گہرا مطالعہ کرنے والوں نے "تفکر" کو ان کی فطرت کا ایک نمایاں عنصر قرار دیا ہے۔ لیکن چونکہ 'اقبال' نے شاعری سے ابتدا کی، اور ان کے کلام میں فلسفیانہ رنگ بعد میں ابھرا، نیز اس لئے بھی کہ 'اقبال' کے فلسفیانہ نظریات سے اختلاف ممکن ہے، لیکن ان کی شاعرانہ عظمت اور فنی ہنرمندی سے انکار ممکن نہیں، لہذا میں ان کو فلسفی شاعر ہی کہوں گا۔

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ 'اقبال' کے شاعرانہ رجحانات نے ان کے مفکرانہ میلانات کے ساتھ کس حد تک سازگاری کی، یا ان کے افکار و نظریات پر کیا اثر ڈالا؟ یہ بات تو ظاہر ہے کہ شاعر اور فلسفی کے ذہن و مزاج، ان کے نقطہ نظر اور رویوں میں کچھ فرق تو ہوتا ہے۔ شاعر عموماً دروں میں ہوتا ہے، لیکن اگر وہ حد سے زیادہ دروں میں ہو اور

اپنے جمالیاتی مشاہدات اور دلی جذبات و تاثرات ہی میں ڈوبا رہے، تو وہ عظیم شاعریا
مفکر نہیں ہو سکتا۔ یہ جو اقبال نے کہا ہے کہ: ”اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ
زندگی“ — تو یہ اور بات ہے! خود شناسی کا یہ مرحلہ وسیع النظر ہوئے بغیر طے نہیں
ہو سکتا۔ اور وسیع النظر ہونے کے لئے ”بروں ہیں“ ہونا بھی ضروری ہے۔

(ع) ”کہ چشم ننگ شاید کثرت نظارہ سے وا ہو۔“ غالب

اقبال نے یہ دونوں مرحلے طے کیے تھے! وہ ایک ایسے پر آشوب دور میں پیدا
ہوئے اور ایک ایسا درد بھرا دل رکھتے تھے کہ اپنے گرد و پیش کی دنیا سے بے خبر نہ رہ
سکے۔ طالب علمی کا زمانہ ختم ہوتے ہوتے، ان کے اندر اپنے ماحول کا شدید احساس اور
گہرا سماجی شعور، پوری طرح بیدار ہو چکا تھا۔ ابتداء وہ ایک مقامی فلاحی ادارے، ”
انجمن حمایت اسلام“ کی قومی خدمات سے متاثر ہوئے۔ انجمن کے جلسوں میں اقبال کی
پرسوز اور دل گداز نظمیں، اس قومی ادارے کے روز افزوں فروغ اور مالی استحکام کا
باعث ہوئیں۔ اقبال کے کلام و پیغام میں نئی جہتیں پیدا ہوتی رہیں اور ان کے جذبہ
ہمدردی کا دائرہ وسیع تر ہو کر پورے ملک و قوم کو محیط ہو گیا۔ ۱۹۰۲ء کی یہ مختصر نظم،
ان کے شعری نصب العین کی ترجمانی کرتی ہے :

قوم گویا جسم ہے افراد ہیں اعضاء قوم
منزل صنعت کے رہ پیا ہیں دست و پائے قوم
محفل نظم حکومت چہرہ زیبائے قوم
شاعر رنگیں نوا ہے دیدہ بینائے قوم
بتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ (۲۵)

اسی زمانے میں بعض ہندو تنظیموں کے جارحانہ عزائم کی بدولت ملک میں جا بجا ہندو
و مسلم فسادات شروع ہوئے تو اس اندوہناک صورت حال پر شاعر تڑپ اٹھا اور اس
نے ”صدائے درد“ کے عنوان سے ایک نظم کہی جس کا پہلا شعر ہی اس کے باطنی
کرب و اضطراب کا مظہر ہے :

جل رہا ہوں کل نہیں پڑتی کسی پہلو مجھے

ہاں ڈبو دے اے محیط آب گنگا تو مجھے (۳۶)

چنانچہ اب اقبال نہایت خلوص سے وطن پرستی یا نظریہ و ہنیت کی بنیاد پر ہندو مسلم اتحاد کا پیغام دینے لگے۔ لیکن جب وہ ۱۹۰۵ء میں انگلستان پہنچے تو ان کے فکری ارتقاء کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ انہوں نے پونے تین سال کے مختصر عرصے میں کیا کچھ دیکھا اور کیا کچھ سوچا، اس کی مفصل روداد ”عروج اقبال“ (باب سوم) میں پیش کی جا چکی ہے۔ مختصر یہ کہ وہ و ہنیت کے تنگ دائرے سے نکل کر اسلامی آفاقیت کی کھلی فضا میں پہنچ گئے اور پھر وہ عمر بھر ملت اسلامیہ کے مسائل پر غور و فکر کے علاوہ، مشرق و مغرب کے بدلتے ہوئے حالات و انقلابات کا بڑی گہری نظر سے مطالعہ کرتے رہے۔ حتیٰ کہ زندگی کے آخری لمحات میں بھی، اس زندہ دل شاعر کی وسعت نظر اور شدت تاثر کی جو کیفیت تھی، اسے ان کے ایک نیاز مند، ڈاکٹر تاثیر مرحوم نے اپنی آخری ملاقات کی روداد میں یوں بیان کی ہے :

”... میں جاوید منزل میں بیٹھا علامہ اقبال سے باتیں کر رہا تھا۔ کوئی ایک گھنٹے

کے بعد سب سب سے ادھر ادھر کی باتیں کرتے کرتے ان کا دم الٹ گیا۔

دے کا دورہ شروع ہو گیا۔ ان کا سر تکیے پر جھکا ہوا تھا۔ سارا بدن پیچ و

تاب کھا رہا تھا... ذرا افاقہ ہوا تو وہ اسی طرح جھکے جھکے، سر تکیے پر رکھے

فرمانے لگے : ”تاثیر، کہو آسٹریا کے الحاق کے بعد جرمنی کا کیا ارادہ ہو گا۔

دنیا کا سیاسی نقشہ....“ دورہ تھم گیا تو وہ سیدھے ہو کر چارپائی پر بیٹھ گئے....

اور پھر یورپ کی سیاسی حالت، فاشنزم کی بربریت اور سوشلزم کے مستقبل پر

گفتگو کرنے لگے.... غرض جو بات تھی مستقبل سے متعلق، زندگی سے

بھرپور، قوی و محکم ارادے کی ترجمان.... مجھے یقین نہ آیا... میں ایک لمحے

کے لئے باور نہ کر سکتا تھا کہ یہ سورج کی طرح دکھتا ہوا دماغ، یہ بجلی کی

طرح تڑپتا ہوا دل، یہ زمین و آسمان پر چھلایا ہوا تخیل، یہ انسان کی روحانی

ترقی کی معراج— یہ زندگی سے دور اور موت سے قریب ہے!؟“ (۳۷)

الغرض، زندگی کے آخری ایام تک، ماحول سے گہرے تعلق، زمانے کے بدلتے

ہوئے حالات اور مستقبل کے امکانات سے پوری طرح باخبر ہونے کی وجہ سے ان کے ذہن و مزاج میں حقیقت پسندی کا رجحان بڑھتا گیا اور یوں ان کے فکری ارتقا کا عمل دور بدور برابر جاری رہا۔

حیات و کائنات کی جو حقیقتیں عام نگاہوں سے پوشیدہ ہیں، انہیں یا تو سائنس دان اپنے مشاہدات و تجربات سے یا حکماء و فلاسفہ اپنے غور و فکر سے دریافت کرتے اور عقلی دلائل سے ثابت کرتے ہیں۔ لیکن بعض نازک حقیقتیں، عقلی استدلال اور حسی مشاہدات کی رسائی سے ماورا ہوتی ہیں۔ ان حقائق کو کسی عارف یا عظیم شاعر کا وجدان ہی منکشف کر سکتا ہے، اور وجدان مسلمہ طور پر معتبر ترین ذریعہ علم ہے۔ غزالیؒ، رومیؒ اور برگساں کی طرح اقبال بھی وجدان کی اس پراسرار قوت کے معترف و مداح ہیں، جسے وہ ”عشق“ یا رومی کی اصطلاح میں، ”دانش نورانی!“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال بہت پہلے اس حقیقت سے آشنا ہو چکے تھے کہ عشق ہی کی بدولت وہ بصیرت پیدا ہوتی ہے کہ انسان حال کے آئینے میں فردا کا عکس دیکھ لیتا اور زندگی کے چھپے ہوئے بھیدوں سے آشنا ہو جاتا ہے۔ اس ضمن میں ۱۹۰۸ء کی ایک نظم (”عبدالقادر کے نام“) کا ایک شعر، اور مثنوی اسرار خودی کی تمہید کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :

اہل محفل کو دکھا دیں اثر صیقل عشق
سنگ امروز کو آئینہ فردا کر دیں (۴۸)

عشق سوہاں زد مرا، آدم شدم
عالم کیف و کم عالم شدم
بہر انساں چشم من شبہا گریست
تا دریدم پردہ اسرار زیست
از درون کارگاہ ممکنات
بر کشیدم سر تقویم حیات (۴۹)

یہ تو ظاہر ہے کہ شاعر اقبال کا جذبہ عشق اور اس کا وجدان آفریں سوز و ساز، فلسفی اقبال کے لئے بصیرت افروز ثابت ہوا۔ اب ہمیں دیکھنا ہے کہ اس کی شاعری

نے، فلسفیانہ افکار و نظریات کے ساتھ کس حد تک سازگاری کی۔ پہلے تو یہ غلط فہمی دور ہو جانی چاہئے کہ فلسفہ اور شاعری میں اصلاً کوئی بعد ہے۔ فکر میں جذبے کی آمیزش سے اعلیٰ شاعری تخلیق پاتی ہے۔ اگرچہ فلسفی اپنے افکار و نظریات کو مدلل اور منطقی انداز، اور مربوط و منظم پیرایے میں پیش کرتا ہے، اور اقبال نے بھی اپنی نثری تحریروں، بالخصوص ”خطبات“ میں عقلی استدلال سے کام لیتے ہوئے منطقی اور مربوط پیرایہ بیان اختیار کیا ہے، لیکن بسا اوقات، ایسی نازک اور پہلو دار حقیقتیں وجدان میں منعکس ہوتی ہیں جن کو سادہ لفظوں میں بیان کرنا نہایت دشوار ہوتا ہے۔ اگر منطقی پیرایہ بیان اختیار کیا جائے تو ان نازک، پہلو دار حقیقتوں کی سالمیت مجروح ہو کر رہ جاتی ہے۔ اقبال نے مندرجہ ذیل شعر میں ایسی ہی حقیقتوں کی طرف اشارہ کیا ہے :

تا دریدم پردہ اسرار زیست
ازدرون کارگاہ ممکنات
برکشیدم سر تقویم حیات

یہ تو ظاہر ہے کہ شاعر اقبال کا جذبہ عشق اور اس کا وجدان آفریں سوز و ساز، فلسفی اقبال کے لئے بصیرت افروز ثابت ہوا۔ اب ہمیں دیکھنا ہے کہ اس کی شاعری نے، فلسفیانہ افکار و نظریات کے ساتھ کس حد تک سازگاری کی۔ پہلے تو یہ غلط فہمی دور ہو جانی چاہئے کہ فلسفہ اور شاعری میں اصلاً کوئی بعد ہے۔ فکر میں جذبے کی آمیزش سے اعلیٰ شاعری تخلیق پاتی ہے۔ اگرچہ فلسفی اپنے افکار و نظریات کو مدلل اور منطقی انداز، اور مربوط و منظم پیرایے میں پیش کرتا ہے، اور اقبال نے بھی اپنی نثری تحریروں، بالخصوص ”خطبات“ میں عقلی استدلال سے کام لیتے ہوئے منطقی اور مربوط پیرایہ بیان اختیار کیا ہے، لیکن بسا اوقات، ایسی نازک اور پہلو دار حقیقتیں وجدان میں منعکس ہوتی ہیں جن کو سادہ لفظوں میں بیان کرنا نہایت دشوار ہوتا ہے۔ اگر منطقی پیرایہ بیان اختیار کیا جائے تو ان نازک، پہلو دار حقیقتوں کی سالمیت مجروح ہو کر رہ جاتی ہے۔ اقبال نے مندرجہ ذیل شعر میں ایسی ہی حقیقتوں کی طرف اشارہ کیا ہے :

حقیقت پہ ہے جامہ حرف تنگ
حقیقت ہے آئینہ گفتار زنگ (۵۰)

لیکن شاعرانہ زبان، اپنے لطیف استعاروں اور معنی خیز اشاروں سے ایسی فضا پیدا کر دیتی ہے کہ ہمارا تخیل اور وجدان، پوری حقیقت کو اپنی گرفت میں لے لیتا ہے، اور اس کیفیت سے محفوظ ہوتا ہے۔ ہمارے یہاں بعض فلسفوں، خصوصاً عجمی تصوف کے نازک مسائل و نکات کے لئے شاعری نہایت موزوں وسیلہ اظہار ثابت ہوئی۔ عربی، نظیری اور بیدل وغیرہ نے اس چمن میں جو شگوفہ کاریاں کی ہیں، ان کا تو ذکر ہی کیا، اردو میں بھی بعض شعراء نے تصوف کی باریکیاں، غزل کے ایک ایک شعر میں اس خوبی سے بیان کی ہیں کہ نثر میں کئی صفحات لکھنے سے بھی وہ کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی۔ مثلاً ان دو شعروں میں ایک نازک مسئلے کے دو متضاد پہلو ملاحظہ ہوں :

بس اتنے پر ہوا ہنگامہ دار و رسن برپا
کہ لے آغوش میں آئینہ کیوں مہر درخشاں کو

حضرت منصور "انا" بھی کہہ رہے ہیں "حق" کے ساتھ
دار تک تکلیف فرمائیں، جب اتنا ہوش ہے
ان فلسفیانہ نکتہ سنجیوں کے علاوہ، ہمارے یہاں فارسی شعراء کا حکیمانہ کلام طویل
مثنویوں کی صورت میں بھی ملتا ہے، جس کی بہترین مثال مولانا جلال الدین رومی کی سدا
بہار "مثنوی معنوی" ہے۔ اقبال نے بھی رومی کی پیروی کرتے ہوئے اپنے منظم و
مربوط فلسفیانہ افکار کے لئے مثنوی کا پیرایہ بیان اختیار کیا ہے اور رومی ہی کی طرح،
نہایت نازک مسائل کو شیشوں، تمثیلوں اور بر محل حکایتوں سے دل نشین بنا دیا ہے۔
اقبال نے اردو و فارسی کے کلاسیکی شعراء خصوصاً غالب، عربی اور سب سے زیادہ بیدل
سے جدت تراکیب اور معنی آفرینی کے مختلف دیگر اسالیب تو سیکھے، لیکن چونکہ ان کے
پیش نظر، تصوف کے گھسے پٹے خیالی مضامین کی جگہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کے
گوناگون حقیقی مسائل تھے، اور ان کا دائرہ ابلاغ بھی ملت اسلامیہ کے وسیع تر حلقوں
تک پھیلا ہوا تھا، لہذا اقبال کے کلام میں، خواہ غزل ہو، نظم ہو یا مثنوی، وہ دقت
پسندی، وہ باریکی و تاریکی نہیں ملتی، جو غالب و بیدل کے یہاں عموماً پائی جاتی ہے، لیکن
ایسے تمام محاسن موجود ہیں جن کی بدولت ایک جمالیاتی شاہکار تخلیق ہوتا اور تکمیل پاتا

ہے۔ یہاں نمونہ " ایک نظم کے چند متفرق اشعار پیش کیے جاتے ہیں :

جہاں بانی سے ہے دشوار تر کار جہاں بنی
جگر خوں ہو تو چشم دل میں ہوتی ہے نظر پیدا
گماں آباد ہستی میں یستیں مرد مسلمان کا
بیاباں کی شب تاریک میں قندیل رہبانی
حقیقت ایک ہے ہر شے کی خاکی ہو کہ نوری ہو
لمو خورشید کا ٹپکے اگر درے کا دل چیریں
گزر جا بن کے سیل تند رو کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا
وہ حکمت ناز تھا جس پر خرد مندان مغرب کو
ہوس کے پنچہ خونیں میں تیغ کارزاری ہے (۵۱)

تصوف کے بارے میں بجا طور پر کہا گیا ہے کہ "برائے شعر گفتن خوب است"
کیونکہ صوفیہ کے عشق حقیقی اور ان کے جذب و مستی کی کیفیات بڑی آسانی سے مئے
و مینا کے سانچوں میں ڈھل جاتی ہیں۔ اگرچہ اقبال عجمی تصوف کے مخالف تھے تاہم
اپنے قلندرانہ مزاج اور باطنی واردات کے لحاظ سے وہ کسی صاحب حال صوفی سے کم
نہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ ان کا تصوف خالص اسلامی ہے اور چونکہ یہاں "از خدا
محبوب تر گرد دنی" کا معاملہ ہے، لہذا عشق حقیقی میں عشق رسول کی کیفیات بھی
قلبی لگاؤ کی والمانہ کیفیات بھی شامل ہیں۔ علاوہ ازیں قرآن و اسلام سے گہری عقیدت
اور ملت اسلامیہ سے قلبی لگاؤ کی وجہ سے اقبال کے جذب و جنوں کا میدان بہت وسیع
ہے۔ اب ذرا ان کے فلسفیانہ تصورات کا جائزہ لیجئے تو آپ دیکھیں گے کہ یہاں بھی
وجدان، عشق اور دل ہی کو مرکزی حیثیت حاصل ہے اور یہ تینوں، سوز و ساز اور غزل
و تغزل کا سرچشمہ ہیں۔ لہذا اقبال کے فلسفیانہ تصورات ہوں یا عاشقانہ جذبات یا ملی
شاعری کے موضوعات، ان کے اسلوب بیان میں وہی اشاریت اور وہی تمام تلمیحات و
استعارات ملیں گے جو غزلیہ شاعری کا طرہ امتیاز ہیں۔

غزل و تغزل کے مانوس استعارات اور ان کے تلازموں کے سلسلوں سے تو ہم

سب آشنا ہیں۔ مثلاً (۱) بہار و خزاں، لالہ و گل، بلبل و قمری وغیرہ (۲) صیاد و دام، برق و نشیمن وغیرہ (۳) کشتی و دریا، موج و طوفان وغیرہ (۴) جاہ و منزل، رہبر و رہزن وغیرہ (۵) ساقی و بادہ، جام و مینا وغیرہ (۶) مطرب و نغمہ، چنگ و رباب وغیرہ۔ یہ اور اس قسم کے دیگر سلسلے۔ لیکن کلام اقبال میں ان سب کے علاوہ بعض نئے سلسلے بھی ہیں مثلاً مسجد و مدرسہ، کلیسا و خانقاہ، ملا و قیسہ وغیرہ یا شاہین و عقاب، پلنگ و ننگ، حمام و کبوتر وغیرہ۔ بعض مخصوص الفاظ بھی کلام اقبال میں مستقل استعاروں کی حیثیت رکھتے ہیں: مثلاً خبر، نظر، خودی، بے خودی، جنوں، خرد، عشق، عقل، ذکر، فکر، قلندر، فقیر وغیرہ۔ پھر ہماری شاعری میں روایتی و تاریخی و قرآنی تلمیحات اور تلمیحی استعارات کے سلسلے بھی ہیں۔ روایاتی تلمیحات۔ مثلاً (۱) خضر، سکندر، چشمہ حیواں وغیرہ (۲) لیلیٰ، مجنوں، ناقہ، محمل وغیرہ (۳) موسیٰ، طور، ید بیضا، عصا وغیرہ (۴) پیر کنعاں، چاہ یوسف بازار مصر وغیرہ۔ اقبال نے ان سب کے علاوہ تاریخ اسلام کے مختلف ادوار سے متعلق بعض شخصیات کو بطور علامت استعمال کیا ہے۔ مثلاً حسین، یزید، حیدر، مرحب، عتر، عطار، رومی، رازی، سینا، فارابی، چنگیز، تیمور وغیرہ۔ یہ تمام تلمیحی علامات و استعارات، اقبال کے اشعار میں جا بجا نو بہ نو انداز سے آئے ہیں، لیکن فلسفہ طرازی اور "تلقین غزالی" کے باوجود کلام اقبال کی فضائیں، اسی اشاریت کی بدولت، رومانی کیف و سرور سے معمور ہیں۔

کلام اقبال کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اقبال کی ملی نظمیں ہی نہیں بلکہ ان کے حکیمانہ اشعار بھی جذبہ آمیز افکار پر مشتمل ہیں۔ یہ وہ افکار ہیں جو ایک وسیع النظر شاعر کے ذہن و شعور میں بالیدہ و پختہ ہونے کے بعد، اس کے دل کی گہرائیوں میں اترے اور اس کے خون جگر میں ڈوبے ہیں اور پھر ایک ہنرمند فنکار کے شعور فن کے سانچے میں ڈھل کر نکلے ہیں۔ ان میں جذبہ و احساس کی گرمی بھی ہے اور لفظ و بیان کا حسن بھی، اس لئے یہ سنتے ہی دل میں اتر جاتے ہیں۔ اقبال پیغام گو شاعر ہی نہیں، نغمہ طراز نے نواز بھی ہیں، اسی لئے ان کا کلام دل نشیں بھی ہے اور انقلاب آفریں بھی!

(۳)

”شاعر انسانیت“

آفاقی مفکر و شاعر کی حیثیت سے، احترام آدمیت اور عالمگیر اخوت و محبت، کلام اقبال کی نہایت اہم اور امتیازی خصوصیات میں سے ہے۔ تہذیب انسانی کی تاریخ شاہد ہے کہ دنیا کے عظیم شاعروں اور مفکروں کے فکر و شعور کا مستہائے کمال، ایک ایسی دنیا کا تصور ہے جو ظلم و ناانصافی سے پاک اور امن و سلامتی کا گہوارہ ہو۔ چنانچہ انبیا علیہم السلام کی طرح وہ بھی اپنے اپنے انداز میں انسان دوستی اور اخوت و محبت کا پیغام دیتے رہے۔ دراصل اشرف المخلوقات ہونے کی حیثیت سے، انسانیت کا معیار اور انسان کا اعلیٰ نصب العین، انسان دوستی اور تکریم انسانیت ہے۔ یہی نصب العین اقبال کے فکری ارتقا کا نقطہ آغاز ہے اور جب وہ آگے بڑھے تو یہی نقطہ آغاز، ان کے لئے نشان منزل بن گیا۔ وہ درد دل جو انسانیت کا جوہر اور حاصل دین و ایمان ہے اور جس کے لئے حضرت خواجہ فرید الدین عطار جیسے بزرگ صوفی شاعریوں دست بدعا ہیں :

کفر کا فررا و دین دیندار را

ذرة دردے دل عطار را!

ہاں وہی دولت گراں مایہ اقبال کو خلقی طور پر ودیعت ہوئی تھی، پھر جن بزرگوں کے زیر سایہ وہ پروان چڑھے، ان کی تعلیم و تربیت نے اس جوہر کو اور چمکا دیا، جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں :

مرا داد این خرد پرور جنونے

نگاہ مادر پاک اندرونے (۵۲)

”رموز بے خودی“ میں اقبال نے اپنے لڑکپن میں کسی فقیر کے ساتھ کج خلقی سے پیش آنے کا ایک واقعہ بیان کیا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے درویش صفت باپ نے خلق محمدی کے حوالے سے احترام آدمیت کا سبق بڑی دلسوزی سے پڑھایا تھا۔

اقبال کی زندگی اور شاعری کے گہرے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ زندگی بھر ان کی سوچ کا محور انسان ہی رہا۔ ایک خاص موقع پر انہوں نے کہا تھا : ”میرے آباؤ اجداد برہمن تھے، انہوں نے اپنی عمریں اس سوچ میں گزاریں کہ خدا کیا ہے؟ میں اپنی زندگی اس سوچ میں گزار رہا ہوں کہ انسان کیا ہے؟“ (۵۲) کسی زمانے میں اقبال کا یہ شعر ادبی رسائل میں موضوع بحث بنا رہا :

پیہر بھی ترا، جبریل بھی قرآن بھی تیرا

مگر یہ حرف شیریں ترجمان تیرا ہے یا میرا؟ (۵۳)

اختلاف اس امر میں تھا کہ ”حرف شیریں“ سے کیا مراد ہے؟ اقبال کے انداز فکر کے مطابق ”حرف شیریں“ سے مراد قرآن مجید کے سوا اور کچھ نہیں۔ مفہوم بالکل واضح ہے کہ قرآن ہے تو تیرا کلام، لیکن ترجمان میرا ہے یعنی حیات انسانی کی ترجمانی کرتا ہے۔ قرآن کے شیدائی وہ اسی لئے تھے کہ اس کے بغیر انسانیت کی تکمیل ممکن نہیں۔ رسول کریم سے ان کی والہانہ محبت و عقیدت کا سبب بھی یہی تھا کہ آنحضرت صلعم سب سے بڑے محسن انسانیت ہیں۔ چنانچہ ابتدائی دور شاعری میں بھی حضرت رسالت ماب کی ہمہ گیر شخصیت و سیرت کا جمالی پہلو ہی اقبال کے لئے زیادہ جذب و کشش کا باعث رہا۔ مثلاً اس دور کی ابتدائی نظم ”نالہ یتیم“ میں وہ حضور کے بارے میں فرماتے ہیں :

درد انساں کا جو تھا وہ ترے پہلو سے اٹھا

قلزم جوش محبت ترے آنسو سے اٹھا (۵۴)

اسی دور کی دیگر نظموں میں بھی اسلام اور مسلمانوں کی یہ تعریف بیان کی ہے :

روح ہے جب تک بدن میں عشق ہم جنسوں سے ہو

عشق بھی اک مذہب اسلام ہی کا نام ہے

یہ شہادت گہ الفت میں قدم رکھنا ہے
 لوگ آسان سمجھتے ہیں مسلمان ہونا (۵۵)
 ایک غزل کے بعض اشعار میں اہل اللہ سے اپنی عقیدت کا اظہار کیا تو اس کی
 بنیاد بھی اسی درد انسانیت پر ہے :

بیابانوں میں اے دل اہل دل کی جستجو کیسی؟

کریں جو پیار انساں سے وہی اللہ والے ہیں (۵۶)

اس دور میں اقبال تصوف و جودوی سے بہت متاثر تھے، لیکن اس کے منفی پہلوؤں
 (: نفی ذات، نفی کائنات، نفی شعور و حواس) کی جگہ، اس کے اثباتی پہلو یعنی عالم کثرت
 میں پوشیدہ وحدت، اور اس وحدت کے حوالے سے انسانوں کے درمیان مذہب و ملت
 کے امتیازات کے خلاف شدید احتجاج کرتے ہیں، حتیٰ کہ وہ ایک مختصر عرصے تک
 دہریت میں مبتلا رہے۔ مذہبی کشمکش کو مٹانے کے لئے ان کو ”وطنیت“ کے سوا اور
 کوئی مؤثر ذریعہ نظر نہ آتا تھا۔ چنانچہ اہل وطن کے دلوں میں انسانی وحدت اور قومی
 اتحاد کا احساس پیدا کرنے کے لئے وہ نہایت پر جوش و پر خلوص انداز میں وطن پرستی کے
 نغمے گاتے رہے۔

یورپ میں سہ سالہ قیام کے دوران میں انہیں جب مغربی تہذیب کے عینی
 مشاہدات اور مغربی لادینیت کے تاریخی عوامل پر غور و فکر کا موقع ملا، تب ان کو پتا چلا
 کہ ازمہ وسطیٰ میں صدہا سال تک کلیسائی اقتدار کے ہولناک مظالم اور سائنس و
 مذہب کی خوں ریز کشمکش کے نتیجے میں، علت و معلول کا جو سلسلہ بڑھا تو مادیت و الحاد کا
 فروغ، لادین سیاست کی کارفرمائی اور بالاخر وطنیت کے بت کی پرستش — اسی سلسلے کی
 مربوط کڑیاں ہیں۔ اس تاریخی پس منظر میں اقبال نے نظریہ وطنیت کی حقیقت کو سمجھا
 اور اس کے انسانیت سوز نتائج اپنی آنکھوں سے دیکھ لیے کہ کس طرح وطنیت نے
 اہل مغرب کی مذہبی اور ثقافتی یگانگت کے تمام رشتوں کو کاٹ کر انہیں ایک دوسرے کا
 حریف مقابل بنا دیا ہے :

”اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے“... (۵۷)

(نظم : وطنیت) کلیات اقبال۔ اردو ص ۱۶۰

اب اقبال کو اسلام کے تصور ملت کی عظمت کا احساس ہوا جو نسلی امتیازات اور جغرافیائی حد بندیوں سے بالاتر، ایک آفاقی تصور ہے۔ یہ احساس و شعور ایک فکری انقلاب کا باعث ہوا۔ اقبال کا یہ قول کہ ”یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلمان کر دیا“ یہی مفہوم رکھتا ہے کہ بحیثیت ایک نظام زندگی، اسلام اور قرآنی تعلیمات کے عدل و توازن، جامعیت و کلیت پر انہیں حق الیقین حاصل ہو گیا اور یہ بات کھل کر سامنے آ گئی کہ دنیا کو نظریہ و طہنیت کی تخریب کاری اور مادہ پرست تہذیب کی لعنتوں سے صرف اسلام ہی نجات دلا سکتا ہے۔ اب ان کی ملی شاعری کا دور شروع ہوا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ محب انسانیت نہ رہے۔ سچ پوچھئے تو انہیں خواب انسانیت کی صحیح تعبیر مل گئی۔ و طہنیت کے تنگ دائرے سے نکل کر ان کا جذبہ حب انسانی آفاق گیر ہو گیا۔

اولاً ہم یہ دیکھیں گے کہ قرآنی تعلیمات نے کس طرح تکریم انسانیت کے بلند تصور کے ساتھ ہی، ان کے دل میں ہمیشہ کے لئے حب نوع انسانی کی امرجوت جگا دی۔
 بنی نوع انسان کی تکریم کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :
 لقد کرمنا بنی آدم.. وفضلنا ہم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً
 (۷۰/۱۷)

(ہم نے بنی آدم کو بزرگی اور بڑائی بخشی... اور ہم نے ان کو ”اپنی بہت سی مخلوقات پر فضیلت عطا کی) اس تکریم کی وضاحت میں مندرجہ ذیل آیات ملاحظہ ہوں :
 ۱- لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم... (۳/۹۵)

ہم نے انسان کو بہترین اندازے یا بہترین توازن و تناسب کے ساتھ پیدا کیا۔ یعنی انسان اپنی جسمانی ساخت اور ذہنی و فکری صلاحیتوں کے لحاظ سے بہترین مخلوق ہے۔

۲- فاذا سَوَّیْتَهُ وَنَفَخْتَ فِیْهِ مِنْ رُوْحِیْ فَعَقُوْا لَهُ سَجْدًا (۱۵/۲۹، ۳۰)

اللہ تعالیٰ فرشتوں سے فرماتا ہے : جب میں اس کو پوری طرح (مناسب و متوازن انداز میں) ڈھال دوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں تو تم سب اس کے لئے سجدہ تحریمی بجا لاؤ (یہاں اپنی روح پھونکنے سے مراد ”اللہ تعالیٰ ہی کی صفات کا ایک ہلکا سا پر تو ہے جو اس کا لید خاکی پر ڈالا گیا ہے۔“ بعض مفسرین نے اس سے ”نورانی نقطہ“ ”نور

ازل "یا نور شعور و آگہی مراد لی ہے) (۵۸) تفہیم القرآن۔ جلد ۲۔ ص ۵۰۵

۳۔ واذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة... وکان من الکافرین

۱ اور جب تیرے رب نے فرشتوں سے کہا کہ میں انسان کو دنیا میں اپنا نائب اور خلیفہ بناتا ہوں اور پھر آدم کو تمام اشیاء کے نام سکھائے (یعنی انسان کو حقائق اشیاء کے علم سے بہرہ مند کیا اور اس لحاظ سے اسے فرشتوں پر برتری حاصل ہوئی) لہذا فرشتوں نے بھی اس کی عظمت کے آگے سر تسلیم خم کیا۔ ابلیس نے تکبر کی بنا پر اس کی برتری تسلیم کرنے سے انکار کیا اس لئے راندہ درگاہ ہوا۔

انسانیت کے اس اعزاز و تکریم کے ساتھ، قرآن میں جا بجا، نیابت و خلافت الہی کے منصب کی مناسبت سے انسان کو راہ ہدایت دکھائی گئی ہے۔ مثلاً یہ کہ عقل انسانی ایک نعمت الہی ہے جس سے کام نہ لینا ناشکری اور کفران نعمت ہے۔ (۱۳/۶۷) انسان کی زندگی بے مقصد نہیں۔ اسے ایک دن خدا کے پاس لوٹنا اور اپنے اعمال کی جوابدہی کرنا ہے (۱۱۵/۲۳) انسان کو کائنات اور عالم فطرت کا بغور مشاہدہ کرنا اور اللہ کی قدرت و حکمت پر غور و فکر کرنا چاہئے (۲/۱۶۳، ۸/۹۵-۹۹) آسمان اور زمین میں جو کچھ ہے، یہ پوری کائنات انسان کے لئے مسخر کر دی گئی ہے (لہذا، انسان فطرت کی قوتوں سے مرعوب ہو کر ان کی پرستش نہ کرے، بلکہ) اسے چاہیے کہ نیابت و خلافت کا فریضہ ادا کرنے کے لئے تسخیر فطرت اور تسخیر کائنات کی مہم سر کرے (۱۲/۳۵، ۱۳/۳۲-۳۳)

قرآن مجید کی مندرجہ بالا آیات و دیگر تعلیمات سے انسانیت کا ایک بلند نصب العینی تصور ابھر کر سامنے آتا ہے، جسے بعض قدیم صوفیہ اور خصوصاً مولانا روم نے اپنی مثنوی اور اس کے علاوہ اپنے دیوان میں بھی بڑے پر جوش انداز میں پیش کیا ہے۔ چنانچہ رومی کے مندرجہ ذیل اشعار کو اقبال نے اپنی مثنوی اسرار خودی کی ابتدا میں بطور تمہید نقل کیا ہے :

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر
کز دام و در ملولم و انانم آرزوست

زیں ہمہان ست عناصر دلم گرفت
 شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
 گفتم کہ یافت می نشوم جتہ ایم ما
 گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست (۵۹)

لیکن رومی سے زیادہ اقبال نے لامحدود تخلیقی صلاحیتوں کا اپنی نظموں، غزلوں اور
 مثنویوں میں جا بجا ذکر کیا ہے۔ مثلاً ابتدائی دور کی ایک نظم ”انسان اور بزم قدرت“
 میں پہلے انسان بزم قدرت کے روشن روپ اور حسین مناظر کو سراہتے ہوئے اپنی یہ
 بختی و سیہ روزی کا سبب پوچھتا ہے۔ بزم قدرت کی طرف سے انسان کو یہ پیغام
 ملتا ہے :

میرے بگڑے ہوئے کاموں کو بنایا تو نے
 بار جو مجھ سے نہ اٹھا وہ اٹھایا تو نے
 نور خورشید کی محتاج ہے ہستی میری
 اور بے منت خورشید چمک ہے تیری
 تو اگر اپنی حقیقت سے خبردار رہے
 نہ سیہ روز رہے پھر نہ سیہ کار رہے (۶۰)

جو بات اس نظم کے ۲۰ اشعار میں کسی گئی ہے، وہی نہایت دلکش و موثر پیرایے
 میں، صرف ۵ شعر کی ایک مختصر نظم ”انسان“ میں ادا ہوئی ہے۔ اختصار و بلاغت کے
 علاوہ اس نظم کی ساخت پر غور کیجئے۔ کل ۵ شعر (۱۰ مصرعے) ہیں۔ شاعر نے اپنی
 طرف سے فطرت اور انسان کے درمیان یوں مساوات قائم رکھی ہے کہ نظم کا نصف
 حصہ (پانچ مصرعے) فطرت سے متعلق اور بقیہ نصف (آخری پانچ مصرعے) انسان سے
 متعلق ہیں، لیکن انسان کا پلہ خود اس کے وزن سے بھاری ہو گیا ہے :

منظر چمنستان کے زیبا ہوں کہ نازبا
 محروم عمل زگس مجبور تماشا ہے
 رفتار کی لذت کا احساس نہیں اس کو
 فطرت ہی صنوبر کی محروم تمنا ہے

تسلیم کی خوگر ہے جو چیز ہے دنیا میں
 انسان کی ہر قوت سرگرم تقاضا ہے
 اس ذرے کو رہتی ہے وسعت کی ہوس ہر دم
 یہ ذرہ نہیں شاید سمٹا ہوا صحرا ہے
 چاہے تو بدل ڈالے ہیئت چمنستان کی
 یہ ہستی دانا ہے، مینا ہے، توانا ہے (۶۱)

اسی طرح ایک مختصر نظم ”مجاورہ مابین خدا و انسان“ میں پہلے خدا کی طرف سے
 انسان پر تخریب کاری کے کچھ الزامات ہیں، جن کے جواب میں انسان اپنی تخلیقی
 صلاحیتوں کا یوں اظہار کرتا ہے، گویا وہ بہتر تخلیق کار ہے :

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم
 سفال آفریدی ایغ آفریدم
 بیاباں و کہسار و راغ آفریدی
 خیابان و گلزار و باغ آفریدم
 من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
 من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم (۶۲)

اقبال نے اس حقیقت کو نئے نئے پیرایوں میں ظاہر کیا ہے کہ کائنات کی تخلیق
 کے عمل میں انسان خدا کا معاون اور شریک کار ہے۔ مندرجہ ذیل رباعی اور دو اشعار
 ملاحظہ ہوں۔

نوائے عشق را ساز است آدم
 کشاید راز و خود راز است آدم
 جہاں او آفرید، اسں خوبر ساخت
 مگر با ایزد انباز است آدم (۶۳)

کجا نوری کہ غیر از قاصدی چیزے نمی داند
 کجا خاکی کہ در آغوش دارد دو جہانے را (۶۳)

فروغ آدم خاکی ز تازہ کاری ہاست

مہ و ستارہ کنند آنچہ پیش ازیں کردند (۶۵)

معراج النبیؐ کے واقعے کو بھی اقبال نے انسان کی عظمت اور روحانی بلندیوں کی

ایک روشن دلیل قرار دیا ہے :

راہ یک گام ہے ہمت کے لئے عرش بریں

کہہ رہی ہے یہ مسلمان سے معراج کی رات (۶۶)

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے

کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں (۶۷)

اقبال نے قرآنی تعلیمات کی تشریح کرتے ہوئے، جاوید نامہ میں ایک جگہ ”خلافت

آدم“ کے عنوان سے کائنات میں انسان کے بلند مقام، اس کی مرکزی حیثیت و اہمیت

پریوں اظہار خیال کیا ہے :

حرف انی جاعل، تقدیر او

از زمیں تا آسماں تفسیر او

از وجودش اعتبار ممکنات

اعتدال او عیار ممکنات

من چہ گویم ازیم بے ساحلش

غرق اعصار و دہور اندولش

آنچہ در آدم نہ گنجد عالم است

آنچہ در عالم نہ گنجد آدم است

برتر از گردوں مقام آدم است

اصل تمذیب احترام آدم است (۶۸)

یوں تو اقبال نے آیات قرآنی کے حوالے سے انسان کی تخلیقی صلاحیتوں اور

کائنات میں اس کی فعال حیثیت پر جا بجا خوب سے خوب تر پیرایے میں رائے زنی کی

ہے، لیکن جیسا کہ مندرجہ بالا اقتباس کے آخری شعر سے ظاہر ہوتا ہے، انہوں نے

قرآن و سنت کے حوالے سے احترام آدمیت کی بھی تعلیم دی ہے، یعنی تمام انسان بحیثیت انسان لائق تکریم و تحریم ہیں، بلکہ انسان کی تکریم یا احترام آدمیت کو تہذیب کی بنیاد قرار دیا ہے۔ جاوید نامہ کے آخری حصے ("سنخے بہ نژاد نو") میں وہ بڑی وضاحت سے اور نہایت پر زور و مؤثر اسلوب میں، اسلام کی اس بنیادی تعلیم پر زور دیتے ہیں کہ رنگ و نسل اور مذہب و ملت کی تفریق کے بغیر، تمام انسان ایک عالمگیر انسانی برادری میں شامل ہیں۔ کسی انسان کو کمتر یا حقیر نہیں سمجھنا چاہئے :

حرف بد را بر لب آوردن خطاست

کافر و مومن ہمہ خلق خداست

آدمیت احترام آدمی

باخبر شو از مقام آدمی

آدمی از ربط و ضبط تن بہ تن

بر طریق دوستی گامے بزن

بندۂ عشق از خدا گیرد طریق

می شود بر کافر و مومن شفیق (۶۹)

الغرض ابتدائی دور کی وطنی شاعری کے بعد جب اقبال کی ملی شاعری کا شروع ہوا تو قرآنی تعلیمات اور صحیح اسلامی شعور کے زیر اثر، اقبال کی نگاہ میں اسلام اور ملت کے وہ لامحدود تعمیری و انقلابی امکانات تھے، جو ماضی میں ملوکیت اور غیر اسلامی سیاسی و معاشرتی تصورات کی دخل اندازی سے فروغ نہ پاسکے۔ ماضی و حال میں مسلمانوں کی فکری اور عملی گمراہیوں کے باوجود، اقبال کو پورا اعتماد تھا کہ ملت اسلامیہ جلد اپنے نصب العین کو پہچان لے گی۔ حیات ملی میں ایک نئے دور کا آغاز ہو گا اور یہ اس کی شان جمالی کا دور ہو گا۔ اس اعتماد کا اظہار ملی نظموں میں جا بجا ہوا ہے۔ مثلاً ۱۹۱۱ء کی ایک نظم "گورستان شاہی" کا آخری شعر ملاحظہ ہو :

ہو چکا گو قوم کی شان جلالی کا ظہور

ہے مگر باقی ابھی شان جمالی کا ظہور (۷۰)

"طلوع اسلام" میں بھی اسی منزل کی طرف رہنمائی کی گئی ہے :

یہی مقصود فطرت ہے، یہی رمز مسلمانی

اخوت کی جہاں گیری، محبت کی فراوانی (۷۱)

اقبال کے فلسفہ خودی کا تو مقصد ہی شرف آدم کے قرآنی تصور کے مطابق انسانی شخصیت کے تمام مخفی امکانات کو ابھارنا اور اسے نیابت الہی کے عظیم منصب کا مستحق بنانا ہے۔ اقبال نے مثنوی اسرار خودی میں جس انسان کامل کا تصور پیش کیا ہے، وہ نطشے کے فوق البشر کی طرح طاقت کے جنون میں مبتلا، حیوانی قوتوں کا مجسمہ نہیں بلکہ اسلامی عدل و توازن، اور جلال و جمال کے امتزاج کا نمونہ ہے، اور اس کا اعلیٰ ترین نصب العین تعمیر انسانیت و تکمیل حیات ہے۔ اقبال اس حقیقت سے بے خبر نہیں کہ اگر تعمیر انسانیت کی منزل پیش نظر نہ رہے تو انسان کی تمام بلند پروازیاں اور مادی فتوحات بے مصرف ہیں۔ وہ دیکھ رہے ہیں کہ اہل مغرب کے سائنسی کارناموں کے باوجود :

جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا

زندگی کی شب تاریک سحر کرنے سکا (۷۲)

قرآن مجید میں جہاں اللہ تعالیٰ یہ فرماتا ہے : لقد خلقنا الانسان فی الحسن تقویم (ہم نے انسان کو بہترین ساخت پر پیدا کیا) اسی کے ساتھ یہ بھی کہا ہے : ثم رددنه اسفل سافیلین (پھر اس کو انتہائی پستیوں کی طرف لوٹا دیا۔) یعنی اگر انسان اپنی جسمانی اور ذہنی طاقتوں کو غلط مقاصد کے لئے یا بدی کی راہ میں استعمال کرتا ہے تو وہ انسانی شرف و عظمت کے بلند مقام سے ان پستیوں میں گر جاتا ہے جہاں وہ وحشت بربریت میں درندوں سے بدتر ہو جاتا ہے۔ اس آیہ کریمہ کی روشنی میں یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اگر انسان اقدار عشق سے بے نیاز ہو کر بندلاہ ہوس بن جائے تو عقل و خرد اور علم و حکمت کی قوتیں ہوس کی آلہ کار بن جاتی ہیں اور تعمیر کی جگہ تخریب میں صرف ہوتی ہیں۔ اقبال کی نگاہوں کے سامنے اہل مغرب کی مادی ترقی کے یہ نتائج تھے کہ سائنس نے انہیں دیوتاؤں کی سی طاقت بخشی جسے وہ درندوں کی طرح استعمال کر رہے ہیں :

وہ حکمت ناز تھا جس پر خرد مندان مغرب کو
ہوس کے پنجہ خونیں میں تیغ کارزاری ہے (۷۳)

”رموز بے خودی“ میں اقبال نے توحید و رسالت کو ملت کے اجتماعی نظام کی بنیاد قرار دیا ہے۔ توحید کے عملی مضمرات پر روشنی ڈالتے ہوئے انہوں نے یہ نکتہ واضح کیا ہے کہ توحید کے تصور سے خدا کی حاکمیت اور انسانی وحدت کا تصور وابستہ ہے۔ رموز بے خودی کے ایک مستقل باب میں بڑی تفصیل سے یہ بیان کیا ہے کہ رسالت محمدیہ کا مقصد، بنی نوع آدم کی حریت، مساوات اور اخوت کی تشکیل و تاسیس ہے۔ اگرچہ آنحضرتؐ سے پہلے دیگر انبیاء بھی اسی مقصد کے لئے بھیجے گئے تھے لیکن ان کی تعلیمات مسخ ہو گئیں اور انسان ہر جگہ پنڈت و کاہن، قیصر و کسریٰ اور ملوکیت و پاپائیت کی زنجیروں میں جکڑا ہوا تھا :

بود انساں در جہاں انساں پرست
ناکس و نابود مند و زبردست
سطوت کسریٰ و قیصر رہ زنش
بندہا دردست و پا و گردنش
تا امنے حق بحق داراں سپرد
بندگان را مند خاقل سپرد
حریت زاد از ضمیر پاک او
اس مئے نوشیں چکیداز ناک او (۷۴)

محسن انسانیت نے مدینہ طیبہ میں کلمہ توحید یعنی خدا کی حاکمیت اور انسانی وحدت و مساوات کی اساس پر ایک نیا نظام معاشرت و حکومت قائم کیا، جس کی بدولت انسان پر انسان کی حکمرانی و قہرمانی کا دور ختم ہو گیا۔ رنگ و نسل اور اونچ نیچ کا فرق مٹ گیا۔ آنحضرتؐ کے انقلابی پیغام و عملی اقدام نے ثابت کر دیا کہ بنی آدم بھائی بھائی ہیں۔ ”الخلق عیال اللہ“ اقبال بڑی شدت سے محسوس کرتے ہیں کہ آج دنیا کو اسی پیغام اور اسی نظام عدل کی ضرورت ہے۔ اہل عالم کو یہ پیغام رحمت، رحمت اللعالمین کی امت کے سوا اور کون دے سکتا ہے :

ما ز حکم نسبت او ملتیم

اہل عالم را پیام رحمتیم (۷۵)

لیکن اقبال دیکھتے ہیں کہ ملت اسلامیہ اپنے نصب العین کا شعور نہیں رکھتی، بلکہ مسلمان خود ہی رنگ و نسل، ملک و وطن اور عرب و عجم کے تفرقوں میں الجھ کر اپنی وحدت ملی کو گنوا بیٹھے ہیں، لہذا وہ نہایت دلسوزی و درد مندی سے مسلمانوں کو اسلام کا بھولا ہوا سبق یاد دلاتے ہیں :

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوع انساں کو

اخوت کا بیاں ہو جا، محبت کی زباں ہو جا!

غبار آلودہ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے

تو اے مرغ حرم اڑنے سے پہلے پریشاں ہو جا! (۷۶)

۱۹۲۳ء میں جب غازی مصطفیٰ کمال پاشا کی جرات مندانہ قیادت میں ترکی کو دوبارہ

آزادی و استحکام حاصل ہوا اور عالم اسلام میں ہر طرف نئی زندگی کی ایک لہر دوڑتی ہوئی

محسوس ہوئی، تو اقبال نے مستقبل کے لئے یہ تنبیہ ضروری سمجھی کہ آزاد مسلم

ممالک جمہوری قدروں کو اپنائیں اور ملوکیت یا سرمایہ داری کے ان فرسودہ نظاموں سے

کوئی سروکار نہ رکھیں جو خلاف اسلام بھی ہیں اور مملکت انسانیت بھی۔ چنانچہ ”طلوع

اسلام“ کے ترانہ مسرت میں اصل موضوع سے ہٹے ہوئے یہ اشعار بھی ملتے ہیں :

ابھی تک آدمی صید زبون شہر یاری ہے

قیامت ہے کہ انسان نوع انسان کا شکاری ہے

مدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا

جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے (۷۷)

دراصل اقبال نے ۱۹۱۷ء کے اشتراکی انقلاب کے بعد یہ بھانپ لیا تھا کہ اب

جمہوری طاقتوں کے سامنے کسی قسم کا استحصالی نظام زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتا۔

چنانچہ ”خضر راہ“ میں انہوں نے سرمایہ و محنت کی کشمکش پر تبصرہ کرتے ہوئے دنیا بھر

کے مظلوم عوام کو یہ مژدہ سنایا تھا :

اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے (۷۸)

ملوکیت اور سرمایہ داری کو اقبال عالم انسانیت کے لئے بدترین لعنت سمجھتے تھے، اسی لئے جب روس میں زار شاہی کا تختہ الٹ گیا اور سوویت سوشلسٹ ری پبلک قائم ہوئی تو اقبال نے اس نظام نو کا پر جوش خیر مقدم کیا، کیونکہ اس نے بہ یک ضرب پیشہ ملکیت اور سرمایہ داری دونوں کا خاتمہ کر دیا تھا۔ انہوں نے مسلمانوں کو غیرت دلائی کہ حریت انسانی کی جو تعلیم اسلام نے دی تھی، اس پر غیروں نے عمل کر کے دکھا دیا :

عام حریت کا جو دیکھا تھا خواب اسلام نے
اے مسلمان آج تو اس خواب کی تعبیر دیکھ (۷۹)

لیکن بہت جلد خواب کی تعبیر الٹ گئی۔ اشتراکیت نے بھی مغرب کی مادہ پرست تہذیب کے بطن سے جنم لیا تھا۔ ظاہر ہے کہ جو نظام صرف مساوات شکم کے اصول پر مبنی ہو، وہ انسانیت کی اعلیٰ اقدار کی پرورش نہیں کر سکتا۔ اقبال نے اشتراکیت کا یہ تاریک رخ دیکھا تو پکار اٹھے :

زام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریق کوہ کن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی
جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی (۸۰)

اسی زمانے میں فرنگی سیاست کے ”دیو بے زنجیر“ نے فسطائیت اور نازیت کے بھیس میں تخریب کاریاں شروع کیں۔ اقبال نے ”ضرب کلیم“ میں سخت ترین تبصرے کیے۔ صرف ایک شعر ملاحظہ ہو :

مری نگاہ میں ہے یہ سیاست لادیں
کنیز اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر (۸۱)

اپنے آخری دور شاعری میں اقبال نے مغربی تہذیب کے خلاف باقاعدہ اعلان جنگ کیا۔ مغرب کی وطنی قومیت، لادین سیاست اور تہذیب مغرب کے اخلاقی و معاشرتی

مفسد کے بارے میں ضربِ کلیم سے درجنوں شعر نقل کیے جاسکتے ہیں لیکن اقبال کے اس پیغام کے کچھ اقتباسات پیش کروں گا جو "New Years Message" کے عنوان سے یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو آل انڈیا ریڈیو، لاہور سے نشر ہوا تھا۔ فرماتے ہیں :

"... اس زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت و وطنیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں، دنیا کے ہر گوشے میں شرفِ انسانیت اور حریت و مساوات کی قدریں اس طرح پامال ہو رہی ہیں کہ تاریخِ عالم کے کسی تاریک ترین دور میں بھی اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ دراصل انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے اور جب تک تمام دنیا کی تہذیبی و تعلیمی قوتیں، اپنی توجہ کو احترامِ آدمیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں، یہ دنیا درندوں کی بستی بنی رہے گی... جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس ملعون قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو ختم نہ کیا جائے گا، جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے "الخلق عیال اللہ" کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا، اس وقت تک انسان، اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکے گا اور اخوت، حریت اور مساوات کے حسین الفاظ، شرمندہ معنی نہ ہوں گے۔" (۸۲)

اقبال کی یہ درد بھری پکار تو مغربی سیاست کے ہنگامہ زار میں صدابصحر ثابت ہوئی۔ درحقیقت انسانیت کے مستقبل کے بارے میں اقبال کی تمام تر توقعات اسلام اور ملتِ اسلامیہ سے وابستہ تھیں، اسی لئے انہوں نے کہا تھا :

سبق پھر پڑھ صداقت کا، شجاعت کا، عدالت کا

لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا (۸۳)

انہیں یقین تھا کہ مسلمان اپنی ملی خودی کے استحکام و استقلال کے بعد، بے خودی کی آخری منزل یعنی تعمیر انسانیت کی طرف تیزی سے گامزن ہوں گے۔ انشاء اللہ ان کا یہ خواب بھی اس پندرہویں صدی ہجری میں پورا ہو کر رہے گا۔ اقبال نے نصف صدی قبل مرکز اسلام (مکہ) کی جانب سے لیگ آف نیشنز کو یہ پیغام دیا تھا :

مکہ نے دیا خاک جیوا کو یہ پیغام

جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم؟! (۸۴)

اب وقت آگیا ہے کہ ملت اسلامیہ، خیر الامم کا کردار ادا کرتے ہوئے اقوام عالم تک یہ پیغام پہنچائے اور اسلام کو امن و اتحاد کی ایک عالمی تحریک کی صورت میں دنیا کے سامنے پیش کرے، لیکن اس منصب کے حصول کے لئے یہ ہے کہ پہلے خود متحد ہو جائے :

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے

نیل کے ساحل لے کر تباہ خاک کا شغفر (۸۵)



(۴)

”بے مثال رجائیت“

دنیاۓ علم و فن میں ایسی مثالیں بہت کم ملیں گی کہ کوئی مفکر یا شاعر، ایک پر آشوب دور سے تعلق رکھتا ہو، اس کی قوم گوناگوں خطرات و مشکلات میں گھری ہوئی ہو، وہ حالات کی سنگینی کا گہرا شعور رکھتا ہو، اس کا دل غم ملت اور درد انسانیت سے معمور ہو، اور پھر بھی اس کا پیغام و کلام، کلام اقبال کی طرح رجائیت کا ایک سدا بہار گلشن ہو۔

قیام انگلستان کے زمانے میں جب اقبال نے مارچ ۱۹۰۷ء کی مشہور غزل میں اپنے اس عزم کا اظہار کیا تھا :

میں ظلمت شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہو گی آہ میری، نفس میرا شعلہ بار ہو گا (۸۶)
اور اسی دور اپنے ایک رفیق کو یوں لاکارا تھا :

اٹھ! کہ ظلمت ہوئی پیدا افق خاور سے

بزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دیں! (۸۷)

اس کے بعد سے زندگی کے آخری ایام تک، اقبال اپنے قومی ماحول کی بے پناہ ظلمتوں اور یاس و ہراس کی تند و تیز آندھیوں میں امید کی شمعیں روشن کرتے رہے :

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

وہ مرد درویش جس کو حق نے دیے ہیں انداز خسروانہ (۸۸)

اقبال کی اس بے مثال رجائیت کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیا جائے تو اس کے کئی اسباب نظر آئیں گے۔ لیکن بنیادی سبب خود شاعر کی شخصیت اور افتاد طبیعت میں مضمر

ہے۔ شعراء عموماً ذکی الحس اور دروں میں ہوتے ہیں۔ احساس کی شدت اور دروں بینی کی بدولت اکثر ان کی زندگی اور شاعری میں یاس و الم کا عنصر غالب رہتا ہے۔ لیکن دنیا کے عظیم ترین شعراء کی شخصیت میں ہمیں احساس کی شدت اور تخیل و تفکر کی قوت کا متوازن امتزاج ملتا ہے۔ کسی مفکر کا قول ہے کہ زندگی اہل احساس کے لئے المیہ اور اہل فکر کے لئے طریہ ہوتی ہے :

“Life Is A Tragedy To Those Who Feel,

A Comedy To Those Who Think.”

اقبال کو مبداء فیاض سے حساس دل کے ساتھ مفکرانہ ذہن اور قلندرانہ مزاج عطا ہوا تھا۔ غالب کا یہ شعرا ایسے ہی قلندروں کی فطرت آزاد کا ترجمان ہے :

غم نہیں ہوتا ہے آزادوں کو بیش از یک نفس
برق سے کرتے ہیں روشن شمع ماتم خانہ ہم (۸۹)

لیکن اقبال جیسے مرد مومن کو ماتم خانے کی سوگوار فضا سے یہ لمحاتی تعلق بھی گوارا نہیں، کیونکہ وہ فریاد و ماتم کو بندۂ مومن کے شایان شان نہیں سمجھتے :

ہوں آتش نمود کے شعلوں میں بھی خاموش
میں بندۂ مومن ہوں نہیں دانہ اسپند!
ہر حال میں میرا دل بے قید ہے خرم
کیا چھینے گا غنچے سے کوئی ذوق شکر خند (۹۰)

نیز یہ شعر :

نہیں ہے زخم کھا کر آہ کرنا شان درویشی

کہ ہے، غنبط فغاں شیری، فغاں روباہی و میشی (۹۱)

اقبال کی رجائیت کا دوسرا سبب ان کا نفسیاتی شعور ہے۔ فطرت انسانی کے نباض کی حیثیت سے وہ اس حقیقت سے باخبر ہیں کہ عزم و یقین کی نفسیاتی قوت ہی زندگی میں سب سے زیادہ فعال و مؤثر قوت ہے۔ مایوسی اور مردہ دلی، افراد و اقوام کے لئے نہایت مہلک ثابت ہوتی ہے۔

نہ ہو نومید، نومیدی زوال علم و عرفاں ہے
امید مرد مومن ہے خدا کے راز دانوں میں
دل مردہ دل نہیں ہے، اسے زندہ کر دوبارہ!
کہ یہی ہے امتوں کے مرض کہن کا چارہ (۹۲)

یاسیت اور قنوطیت کے ہاتھوں، انسان ایمان و یقین کی اس عظیم قوت سے محروم
ہو جاتا ہے جو فرد اور قوم کی تقدیریں سنوارتی ہے :

یقین افراد کا سرمایہ تعمیر ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گر تقدیر ملت ہے (۹۳)

اسی لئے اقبال ادب و فن میں قنوطیت کے سخت مخالف ہیں :

شاعر کی نوا ہو کہ معنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا؟
وہ نغمہ سردی خون غزل سرا کی دلیل
کہ جس کو سن کے ترا چہرہ تابناک نہیں (۹۴)

اقبال کے نزدیک شاعر اور فن کار کا نصب العین یہ ہونا چاہئے کہ وہ اپنے کمال
فن سے دلوں میں نئی نئی آرزوئیں اور امنگیں بیدار کرے کہ آرزوؤں کی مسلسل
تخلیق ہی، زندگی کے استحکام و دوام کی ضامن ہے :

آرزو را در دل خود زندہ دار
تا نہ گردد مشیت خاک تو مزار
ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم
از شعاع آرزو تابندہ ایم (۹۵)

چنانچہ اقبال کے ساز سخن میں نوائے یاس کی کوئی گنجائش نہیں۔ وہ ہمیشہ رجائیت
سے بھرپور نغمے سناتے رہے تاکہ ان کی مایوس و مضحل قوم کے دلوں میں زندگی کی
حرارت اور ایمان و یقین کی قوت پیدا ہو اور اس کے حوصلے بلند رہیں :

نوا پیرا ہو اے بلبل! کہ ہو تیرے ترنم سے
کبوتر کے تن نازک میں شاہیں کا جگر پیدا (۹۶)

اقبال کی رجائیت کے نفسیاتی پہلو سے اس کے فلسفیانہ پہلو کا بڑا گہرا تعلق ہے۔
 اقبال حکیم حیات ہیں اور انسانی زندگی کی تکمیل کے لئے غم و آلام کو ناگزیر سمجھتے ہیں :
 ایک بھی پتی اگر کم ہو تو وہ گل ہی نہیں
 جو خزاں نادیدہ ہو بلبل وہ بلبل ہی نہیں (۹۷)
 غم ان کے نزدیک ایک تعمیری و تخلیقی قوت ہے جس سے انسانی فطرت کے جوہر
 منکشف ہوتے اور جلا پاتے ہیں :

حادثات غم سے ہے انساں کی فطرت کو کمال
 غازہ ہے آئینہ دل کے لئے گرد ملال
 غم جوانی کو جگا دیتا ہے لطف خواب سے
 سازیہ بیدار ہوتا ہے اسی مضراب سے (۹۸)

یہی وجہ ہے کہ وہ غم کو ایک عطیہ خداوندی سمجھتے ہیں :

خرید سکتے ہیں دنیا میں عشرت پرویز
 خدا کی دین ہے سرمایہ غم فرہاد! (۹۹)

خودی اور زندگی کے ارتقا کے لئے اقبال نے نطشے کی طرح تصادم و پیکار، مہم
 جوئی اور خطر پسندی پر بہت زور دیا ہے۔ ہمارے سکوں پرست مشرقی شعراء، انقلاب
 روزگار اور حوادث زمانہ کے ماتم گسار رہے ہیں۔ لیکن اقبال، حوادث و انقلابات کا
 خیر مقدم کرتے ہیں کہ انہی سے کردار میں پختگی اور خودی میں بلندی پیدا ہوتی ہے :

پختہ تر ہے گردش پیہم سے جام زندگی
 ہے یہی اے بے خبر راز دوام زندگی (۱۰۰)

ممکنات قوت مردان کار
 گردد از مشکل پسندی آشکار (۱۰۱)

افراد کی طرح اقوام کی بقا کا انحصار بھی مسلسل کشمکش، پیہم جہاد و پیکار پر ہے۔
 جب کوئی قوم کسی چیلنج سے دوچار ہوتی ہے، تو اس کی تمام قوتیں اور صلاحیتیں، اس پر
 غلبہ پانے کے لئے ابھر آتی ہیں، اور اس آزمائش سے گزرنے کے بعد قوم کو ایک نئی
 توانائی اور نئی زندگی حاصل ہوتی ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ دنیا میں انہی قوموں کو سر بلندی

نصیب ہوئی، جو مشکلات و مصائب کا مردانہ وار مقابلہ کرتی رہی ہیں۔ اقبال نے اپنی ایک مختصر نظم میں ارتقا کے اسی اصول کو بیان کیا ہے۔ نظم کے دو شعر ملاحظہ ہوں :

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولسی
اسی کشاکشِ پیہم سے زندہ ہیں اقوام
یہی ہے رازِ تب و تابِ ملتِ عربی (۱۰۲)

۱۹۱۱ء سے ۱۹۲۳ء تک کا زمانہ ملتِ اسلامیہ کی تاریخ میں شدید بحرانی دور تھا۔ مسلمانانِ ہند، جنگِ طرابلس اور جنگِ بلقان میں اپنے برادرانِ ملت کی خون ریزی اور اقوامِ مغرب کی فتنہ انگیزی سے بے حد مضطرب تھے۔ شاعرِ ملت نے بھی اس کرب و اضطراب کو شدت سے محسوس کیا لیکن اس کی عارفانہ نگاہ سے یہ نکتہ او جھل نہ رہ سکا :

ہے جو ہنگامہ پاپا حملہ بلغاری کا
غانفلوں کے لئے پیغام ہے بیداری کا
تو سمجھتا ہے یہ سماں ہے دل آزاری کا
امتحان ہے ترے ایثار کا، خودداری کا
کیوں ہراساں ہے، صیلِ فرس اعدا سے
نورِ حق بجھ نہ سکے گا نفسِ اعدا سے (۱۰۳)

جنگِ عظیم اول (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء) کے بعد جب مسلمانوں کی مرکزی قوت، یعنی خلافتِ عثمانیہ کا شیرازہ بکھر چکا تھا اور خاک و خون میں ڈوبی ہوئی بہادر ترک قوم، حیات و موت کی کشمکش میں مبتلا تھی، اس وقت اقبال کی حکیمانہ بصیرت، ”خضر راہ“ بن کر یہ پیغام دیتی ہے کہ تخریب کے یہ ہنگامے تعمیر نو کا پیش خیمہ ہیں :

ہو گیا مانند آبِ ارزاں مسلمان کا لہو
مضطرب ہے تو کہ تیرا دل نہیں دانائے راز
گفت رومی ”ہر بنائے کہنہ کا باداں کنند“ (۱۰۴)
می ندانی : ”اول آں بنیاد را ویراں کنند“

”طلوع اسلام“ میں جا بھی جا بجا اسی حقیقت کا اظہار ہوا ہے :

مسلمانوں کو مسلمان کر دیا طوفان مغرب نے
 ملاحظہ ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی (۱۰۵)

اگر عثمانیوں پر کوہ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے؟
 کہ خون صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا! (۱۰۶)

اقبال کی رجائیت کی فلسفیانہ بنیاد، دیگر اسباب و عوامل سے زیادہ اہم و استوار ہے۔ ایک زمانہ تھا جب عجمی تصوف کے رہبانی نظریات اور جبریت کے فلسفیانہ عقیدے کے زیر اثر، فارسی و اردو شاعری پر قنوطیت کا دھند لکا چھایا ہوا تھا۔ چونکہ اس زمانے میں سامراجیت اور جاگیردارانہ نظام، مشرقی ممالک پر مسلط تھے، لہذا ایسا فلسفہ زندگی جس میں انسان کی بے کسی، مجبوری و مظلومی ہی اس کا مقدر ہو، برسرِ اقتدار طبقے کے لئے تو سازگار تھا ہی، عوام کے لئے بھی تسلی بخش ثابت ہوا۔ حتیٰ کہ غالب جیسے صاحب فکر اور زندہ دل شعراء بھی، غم و الم کو، حیات چند روزہ میں ”مختم“ سمجھتے تھے :

دلا یہ رنج و الم بھی تو مختم ہے کہ آخر
 نہ گریہ سحری ہے، نہ آہ نیم شبی ہے
 نغمائے غم کو بھی اے دل غنیمت جائے
 بے صدا ہو جائے گا یہ ساز ہستی ایک دن (۱۰۷)

اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں، اقبال بھی عجمی تصوف کے اثر سے ذہنی انتشار کا شکار رہے۔ لیکن قرآن مجید کے گہرے مطالعے سے یہ حقیقت ان پر کھلی کہ خدا نے انسان کو اس کائنات میں اپنی نیابت و خلافت کا منصب عطا کیا ہے، ارض و سما کی ساری قوتیں اس کے لئے مسخر کر دی ہیں، اسے اشیا کی شناخت اور ان کی حقیقت کا علم عطا کر کے فرشتوں پر بھی فضیلت بخشی ہے۔ چنانچہ انسان اپنی لامحدود صلاحیتوں سے کام لے کر اپنے ماحول میں انقلابی تبدیلیاں لا سکتا ہے۔ اقبال نے قرآن کی ان تعلیمات پر

اپنے مثبت فلسفے کی بنیاد رکھی اور اپنے خیالات کو دلکش اور ولولہ انگیز شعروں اور نظموں میں بیان کر کے زیادہ موثر بنا دیا۔ مثلاً ایک نظم ”روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے“ کے مندرجہ ذیل دو بند ملاحظہ ہوں :

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبد افلاک، یہ خاموش فضا میں
یہ کوہ، یہ صحرا، یہ سمندر، یہ ہوائیں
تھیں پیش نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں

آئینہ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ!

خورشید جہاں تاب کی ضو، تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
چچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے، ترے خون جگر میں

اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ! (۱۰۵)

انسانی عظمت کے تصور کے ساتھ ہی، اقبال نے جریت کے فلسفے اور قنوطیت کے سدباب کے لئے ”تقدیر“ کا ایک نیا تصور پیش کیا۔ اقبال کے نزدیک تقدیر، کوئی اٹل فیصلہ نہیں بلکہ مستقبل میں ایک کھلا ہوا امکان ہے۔ وہ اپنے ایک خطبے (”مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار“) میں فرماتے ہیں :

”کسی شے کی تقدیر، قسمت کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں، جو ایک سخت گیر آقا کی طرح خارج سے کام کر رہا ہو، بلکہ ہر شے کی حد و سع ہے، یعنی اس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو اس کے اعماق وجود میں مضمحل ہیں، اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے علی التواتر، قوت سے فعل میں آجاتے ہیں“ (۱۱۰)

اس ضمن میں مندرجہ ذیل اشعار ملاحظہ ہوں :

اسی قرآں میں ہے اب ترک جہاں کی تعلیم!
جس نے مومن کو بنایا مہ و پرویں کا امیر
تن بہ تقدیر ہے، آج ان کے عمل کا انداز

تن بہ تقدیر ہے، آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر (۱۱۱)

تقدیر کے پابند، جمادات و نباتات
مومن فقط احکام الہی کا ہے پابند
اک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر
ہے اس کا مقلد ابھی ناخوش ابھی خورسند (۱۱۲)

مختصر یہ کہ ارتقائے حیات اور — انسانی خودی کے لامحدود امکانات پر اقبال کا
ایمان اس قدر راسخ تھا کہ جس زمانے میں اقبال کے معاصر مغربی شعراء، ادبا اور
مفکرین، انسانیت کی تذلیل و تباہی پر نالاں اور انسانی تہذیب کے مستقبل سے مطلق
مایوس تھے، عین اسی دور میں وہ (اقبال) عالم انسانیت کے درخشاں مستقبل کے بارے
میں رجائیت سے بھرپور نغمے گاتے رہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اٹھارویں
صدی میں صنعتی انقلاب کے بعد، سائنس اور ٹکنالوجی کی روز افزوں ترقی کی بدولت،
انیسویں صدی بلکہ بیسویں صدی میں بھی مغرب میں سرمایہ دارانہ نظام کا بول بالا رہا،
اور اسی کے ساتھ سامراجی غارت گری اور سرمایہ دارانہ استحصال کا سلسلہ بھی بدھتا گیا۔
انسانیت کی قدریں پامال ہوتی رہیں۔ انسان اس تاجرانہ معاشرے کی اندھی مشین کا
ایک بے جان پرزہ بن کر رہ گیا۔ وجودیت کا فلسفہ بھی فرد کو اس کی انفرادیت کی پامالی
اور بے اہمیتی کے احساس سے نہیں بچا سکا۔ کسمپرسی اور بے اہمیتی کا یہ احساس، زندگی
سے شدید بیزاری اور مستقل قنوطیت کی صورت میں، انیسویں صدی کے مغربی ادب
پر چھایا ہوا ہے۔

اقبال کے معاصر مغربی ادیبوں میں سے ڈی۔ ایچ۔ لارنس، اپنی زندگی کے آخری
دور میں کہتا ہے: ”درحقیقت نسل انسانی فنا ہو رہی ہے۔ انسانیت گویا اس عظیم درخت
کی مانند ہے جو جڑ سے اکھڑ چکا ہو۔“ ای ایم فارسٹرنے، جو اپنے عہد کا غالباً بہترین ناول
نگار ہے، ادیبوں کی بین الاقوامی کانگریس، منعقدہ پیرس (۱۹۳۵ء) میں کہا تھا: ”مجھے یقین
ہے کہ اس طوفان کی زد میں ہم غارت ہو جائیں گے۔ تہذیب کا علم، ان لوگوں کے

ہاتھ میں ہو گا جن کی روحانی تربیت ہم سے مختلف ہوئی ہو گی۔“ یہاں ”روحانی تربیت“ کے الفاظ سے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ غالباً فارسٹر کے پیش نظر ”شاعر مشرق“ حضرت علامہ اقبال کی مثال ہے، کیونکہ اقبال کے شہرہ آفاق انگریزی خطبات کا پہلا ایڈیشن لاہور سے ۱۹۳۰ء میں اور سات خطبوں پر مشتمل دوسرا ایڈیشن، آکسفورڈ یونیورسٹی سے ۱۹۳۲ء میں شائع ہو کر مشرق و مغرب کے علمی حلقوں میں رسائی اور مقبولیت حاصل کر چکا تھا۔ علامہ کے یہ خطبات مایوس انسانیت کے لئے حیات نو کی بشارت ہیں۔

اقبال کے نزدیک انسانی تاریخ، حق و باطل کی کشمکش اور باہمی آویزشوں کا ایک سلسلہ ہے۔ پہلے یہ کشمکش خالصتاً سیاسی نوعیت کی تھی۔ اب اس کی بنیاد، زیادہ تر متضاد اور انتہا پسندانہ نظریات پر ہے۔ اقبال کا ایمان ہے کہ اس کشمکش میں بھی حق کی فتح ہو گی اور بالآخر، دین حق — اسلام ہی تمام عالم انسانیت کی آخری پناہ گاہ ثابت ہو گا۔ کیونکہ عالمگیر اخوت و محبت، مساوات و حریت کی بنیاد پر جو اسلامی نظام عدل قائم ہو گا، اس میں مادیت و روحانیت، انفرادیت اور اجتماعیت، سرمایہ و محنت کا تضاد اور کشمکش ختم ہو جائے گی اور پھر حیات انسانی کے لامحدود ارتقا کا سفر، تسخیر کائنات کی طرف منزل بہ منزل جاری رہے گا۔ مختصر یہ کہ ارتقائے حیات اور انسانی خودی کے لامحدود امکانات پر اقبال کا ایمان اتنا راسخ تھا کہ وہ انسانیت کے مستقبل کے بارے میں ہمیشہ رجائیت سے بھرپور نغمے گاتے رہے۔

زندگی جوئے روان است و رواں خواہد بود

ایں مئے کہنہ جوان است و جوان خواہد بود (۱۱۳)

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا

حیات ذوق سفر کے سوا کچھ اور نہیں (۱۱۴)

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے

کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں (۱۱۵)

عالم انسانیت کے درخشاں مستقبل اور پوری کائنات پر اس کے چھا جانے کے تصور میں اقبال نے جو ولولہ انگیز ترانہ مسرت لکھا ہے، اس کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

فروغ خاکیاں از نوریاں افزوں شود روزے
 زمیں از کوکب تقدیر ماگردوں شود روزے
 یکے در معنی آدم نگر از من چہ می پرسی
 ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے
 چنان موزوں شود اس پیش پا افتادہ مضمونے
 کہ یزداں را دل از تاشیروے پرخوں شود روزے (۱۶)

اقبال کی رجائیت کی خالصتاً مذہبی بنیاد بھی کچھ کم اہمیت نہیں رکھتی۔ ہم جانتے ہیں کہ صحف آسمانی میں سے آخری صحیفہ قرآن مجید، تمام قوموں اور تمام زمانوں کے لئے نازل ہوا ہے، اور خدا نے خود اس کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید اپنی اصل صورت میں آج بھی موجود ہے اور مستقبل میں بھی، اس میں کسی قسم کی تحریف کا امکان نہیں۔ اقبال پر یہ حقیقت بھی منکشف ہو چکی تھی کہ عالم انسانیت کا مستقبل، دنیا میں اس نظام عدل کے قیام، اور اس ابدی پیغام سے وابستہ ہے، جو قرآن کی صورت میں موجود ہے۔ چونکہ ملت اسلامیہ، اس نظام اور اس پیغام کی حامل ہے، لہذا انسانیت کی تکمیل کے لئے، اس ملت کی بقا بھی نہایت ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس تمام عرصے میں، جب ہر طرف سے اسلامی ممالک کی شکست و ریخت کا دردناک منظر درپیش تھا، ملت کے مستقبل پر اقبال کا ایمان غیر متزلزل رہا :

کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے

ہے بھروسا اپنی ملت کے مقدر پر مجھے (۱۷)

یہ اسی نظم ”مسلم“ (۱۹۱۳ء) کا شعر ہے جو عین اس وقت کہی گئی جب جنگ طرابلس اور جنگ بلقان کی تباہ کاریوں اور خون ریزیوں سے عالم اسلام میں کھرام مچا ہوا تھا۔ اس نظم کے چند متفرق اشعار درج ذیل ہیں :

ہم نشیں مسلم ہوں میں، توحید حاصل ہوں میں

اس صداقت پر ازل سے شاہد عادل ہوں میں

حق نے عالم اس صداقت کے لئے پیدا کیا

اور مجھے اس کی حفاظت کے لئے پیدا کیا

قسمت عالم کا مسلم کو کب تابندہ ہے

جس کی تابانی سے افسون سحر شرمندہ ہے (۱۱۸)

”شمع و شاعر“ (۱۹۱۳ء) بھی اسی دور کی دوسری نظم ہے، جس میں مسلمانوں کو

مخاطب کر کے اس ایمان افروز حقیقت کا اعلان کیا گیا ہے :

کیوں گرفتار طلسم ہیچ مقداری ہے تو

دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکت طوفاں بھی ہے

سینہ ہے تیرا میں اس کے پیام ناز کا

جو نظام دہر میں پیدا بھی ہے پنہاں بھی ہے

بے خبر تو جوہر آئینہ ایام ہے

تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے (۱۱۹)

اور بالآخر ۱۹۲۳ء میں اقبال کی رجائیت کے شاہکار، یعنی ”طلوع اسلام“ کے ولولہ

انگیز اشعار میں ایمان و ایقان کا یہ پیغام یوں ادا ہوا ہے :

خدائے لم یزل کا دست قدرت تو زباں تو ہے

یقین پیدا کر اے غافل کہ مغلوب گماں تو ہے

مکاں فانی، مکیں آنی، ازل تیرا، ابد تیرا

خدا کا آخری پیغام ہے تو جاوداں تو ہے

تری فطرت میں ہے ممکنات زندگانی کی

جہاں کے جوہر مضمحل کا گویا امتحاں تو ہے

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا شجاعت کا

لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا (۱۲۰)

اب آخر میں ایک بات اور قابل ذکر ہے، جس کا تعلق کسی سنجیدہ فلسفے سے

نہیں، بلکہ ایک عام انسانی رویے اور فطری انداز فکر سے ہے۔ چونکہ ہر فرد یا

معاشرے کی زندگی میں غم یا خوشی کا کوئی دور، کوئی حالت یا کیفیت اٹل نہیں ہوتی، بلکہ

بدلتے ہوئے موسموں کی طرح آنی جانی ہوتی ہے، اس لئے کسی ناخوشگوار صورت حال

میں، اس کے عارضی ہونے کا خیال، ہمارے لئے تسکین و تسلی کا باعث ہوتا ہے۔ مجھے

ایک انگریزی نظم یاد آ رہی ہے، جس میں شاعر نے اسی خیال کی بہت خوب ترجمانی کی ہے۔ نظم کے ہر بند میں 'حال کے مصائب و مشکلات کا ذکر کرتے ہوئے' ٹیپ کا یہ مصرع بار بار دہرایا گیا ہے: "Even this shall pass away" فارسی کا یہ مصرع بھی جو ضرب المثل کی حیثیت رکھتا ہے، اسی عامتہ الورد حقیقت کا ترجمان ہے: "برسر اولاد آدم ہرچہ آید بگذرد۔" خواجہ حافظ شیرازی کا یہ شعر بھی اسی مضمون کا حامل ہے:

رسید مرده کہ ایام غم نخواہد ماند

چناں نماند و چنیں نیزہم نخواہد ماند

حضرت علامہ نے بھی اہل مغرب کی بلند پروازیوں کے مقابلے میں "ہم مشرق کے مسکینوں" کی حالت کو ملحوظ رکھتے ہوئے، "میں اور تو" کے عنوان سے اپنے دل کا غباریوں نکالا ہے۔ (نظم کے صرف چار شعر درج ذیل ہیں:)

رہین شکوہ ایام ہے نظر میری

تری مراد پہ ہے دور آسماں پھر کیا؟

ہوا میں تیرے پھرتے ہیں تیرے طیارے

مرا جہاز ہے محروم بادباں پھر کیا؟

قوی شدیم چہ شد؟ ناتواں شدیم چہ شد؟

چنیں شدیم چہ شد؟ یا چناں شدیم چہ شد؟

بہج گونہ دریں گلستاں قرارے نیست

تو گر بہار شدی، ماخزاں شدیم چہ شد؟ (۱۳۱)



(۵)

”فکر اقبال میں اعتدال و توازن“

ماہرن جمالیات اس بات پر متفق ہیں کہ حسن و کمال کا معیار، توازن ہے۔ یہ نظریہ صرف فنون لطیفہ ہی سے متعلق نہیں، بلکہ انسانی شخصیت اور کردار و افکار کا جمال و کمال بھی توازن پر مبنی ہے۔ لیکن توازن بڑی مشکل سے پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ نقطہ اعتدال پر قائم رہنے کے لئے اپنے نفس کے خلاف جہاد کرنا پڑتا ہے، لہذا عموماً یہ ہوتا ہے کہ انسان ایک بار جدھر ڈھلک گیا، بس ادھر ہی کا ہو رہتا ہے۔ شاعر اور فلسفی بھی تو آخر انسان ہیں۔ شعراء تو روایتی طور پر ”من موجی“ ہوتے ہیں اور بسفحوائے قرآن، ہر وادی میں بھٹکتے پھرتے ہیں (: ”فی کل وادیہمومن“ ۲۶/۲۲۵) فلاسفہ بھی بسا اوقات اپنی جولانی فکر میں عملی حقائق سے منہ موڑے ہوئے، بڑھتے چلے جاتے ہیں، یا رومی کی مشہور تمثیل کے اندھوں کی طرح، صرف ادھوری حقیقت پر زور دیتے ہیں۔ اقبال شاعر بھی تھے اور فلسفی بھی۔ ”کریلا اور نیم چڑھا“ لیکن ہمیں یہ دیکھ کر بڑی حیرت ہوتی ہے کہ ان کے شخصی میلانات اور فکر و فن میں (ابتدائی دور کے سوا) عموماً اعتدال و توازن ملتا ہے۔ بعض مبصرین نے اقبال کی شاعری اور فلسفے کی اس امتیازی خصوصیت کا ذکر کیا ہے، تاہم یہ موضوع ہنوز، سنجیدہ غور و فکر اور تفصیلی بحث کا محتاج ہے۔

اس ضمن میں ہم سب سے پہلے، اس پہلو کا جائزہ لیں گے کہ اقبال کے فکری توازن کا پس منظر، یا اس کے محرکات کیا ہیں۔ اقبال کی شخصیت کے گہرے مطالعے سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اس توازن کی بنیاد اقبال کے ذہن و مزاج کی ایک نمایاں

خصوصیت ہے، جسے حقیقت پسندی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ حقیقت پسندی سے ہماری مراد کیا ہے۔ ”ترقی پسندی“ کی طرح ”حقیقت پسندی“ کی ترکیب لفظی (یا اصطلاح) بھی، عموماً ایک مخصوص اور محدود معنی میں استعمال ہوتی رہی ہے۔ حقیقت پسند اسے کہا جاتا ہے جو مادی حقائق اور خصوصاً طبقاتی کشمکش کا شعور رکھتا ہو۔ یہ محض ایک طرفہ اور محدود مفہوم ہے۔ لہذا صحیح معنی میں حقیقت پسندی یہ ہے کہ کسی مسئلے کے تمام پہلوؤں کا جائزہ لے کر کوئی رائے قائم کی جائے۔ یک رخ پن کا نتیجہ انتہا پسندی ہے۔ حقیقت ہمیشہ دو انتہاؤں کے بین بین پائی جاتی ہے۔ حقیقت شناسی کے لئے ایک طرفہ پن اور انتہا پسندی کی جگہ، توازن و اعتدال کی راہ اختیار کرنا ضروری ہے۔ پھر یہ کہ اصل حقائق تک پہنچنے کے لئے جس وسعت نظر کی ضرورت ہے، وہ وسیع مطالعے اور مشاہدے کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتی۔ حقیقت پسندی کے لئے ایک اور شرط لازم یہ ہے کہ جب کوئی حقیقت پوری طرح کھل کر سامنے آ جائے، تو انسان اپنے سابقہ توہمات و تعصبات سے کنارہ کش ہو کر اسے سچے دل سے قبول کر لے۔ اقبل ان تینوں شرائط پر پورے اترتے ہیں جس کی مثالیں آگے آئیں گی۔

اس سلسلے میں یہ بھی عرض کر دوں کہ حقیقت پسندی کا رجحان فطری بھی ہوتا ہے، یعنی بعض سلیم الطبع لوگ فطرتاً اعتدال و توازن کی طرف مائل ہوتے ہیں، نیز کسب و اکتساب اور ذہن و مزاج کی مناسب تربیت سے بھی حقیقت پسندی فروغ پاتی ہے۔ اقبل کے ذہنی ارتقاء کے مطالعے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ حقیقت پسندی اور اعتدال و توازن کا میلان، ابتدا ہی سے ان کے ذہن و ذوق کا ایک حصہ تھا۔ ان کے ابتدائی مشق سخن کے دور کی غزل کا ایک شعر، ادب کے بارے میں نوجوان اقبل کے ذوق سلیم، انتخابی نقطہ نظر اور سلامت روی و حقیقت پسندی کا ثبوت ہے۔ اس زمانے میں بھائی گیٹ لاہور کے مشاعروں میں، دیستان دہلی اور دیستان لکھنؤ کے نمائندہ اساتذہ سخن (ارشاد گورگانی اور ناظم لکھنوی) کی موجودگی اور ان کے تلامذہ کے جداگانہ حلقوں کی بدولت، دیستانی کشمکش اور حریفانہ نوک جھوک کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ اس فضا میں نو عمر شاعر، اقبل نے حقیقت پسندی کا ثبوت دیتے ہوئے برطانیہ کا قطع پڑھا :

اقبال لکھنؤ سے نہ دلی سے ہے غرض

ہم تو اسیر ہیں خم زلف کمال کے (۱۲۲)

یہ محض زبانی دعویٰ نہیں تھا، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ شاگرد داغ ہونے کے باوجود، اقبال، داغ کے لکھنوی معاصرین، خصوصاً امیر مینائی کے کمال فن کے معترف و مداح تھے، بلکہ جہاں انہوں نے داغ سے زبان و محاورہ کے نکات سیکھے، وہاں امیر مینائی کی رنگیں بیانی اور درد مندی سے بھی متاثر و مستفید ہوئے۔ امیر و داغ ہی کا ذکر کیا، اقبال کے اکتساب فن کا دائرہ تو اردو و فارسی کے تمام اساتذہ فن کو محیط تھا۔

اقبال کے ابتدائی کلام میں مختلف رجحانات ملتے ہیں، لیکن عجمی تصوف کا اثر سب پر غالب ہے۔ اقبال کے اپنے قول کے مطابق، تصوف کی طرف ان کا میلان فطری بھی تھا اور آبائی بھی۔ پنجابی اور اردو فارسی شاعری کے اثر سے وحدت الوجودی تصوف کا رنگ ان کے ذہن و فکر پر چھا گیا۔ پھر اورینٹل کالج میں اقبال نے میکلوڈ عربک ریڈر کی حیثیت سے سوامی رام تیرتھ کی صحبت میں سنسکرت سیکھ کر ویدانتی فلسفے کا مطالعہ کیا، جس سے عجمی تصوف کو مزید تقویت پہنچی۔ بہر حال یہ اپنے اپنے طرف کی بات ہے۔ سوامی رام تیرتھ تو نشہ وحدت میں ایسے بہکے کہ سال بھر بعد، اورینٹل کالج سے مستعفی ہو کر، کوہستان ہمالہ میں بن باس اختیار کیا، لیکن حقیقت کی تلاش میں اقبال کی علمی و فکری، سرگرمیاں اور بڑھ گئیں۔ اسی زمانے میں انہوں نے کئی علمی و ادبی مقالات بھی لکھے، جن میں عبدالکریم الجلیلی کی ”الانسان الکامل“ پر انگریزی میں ان کا تحقیقی مقالہ خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ اپنے تدریسی فرائض کے سلسلے میں معاشیات جیسے نئے اور غیر مقبول مضمون میں واگر (Walker) کی کتاب کا اردو میں ملخص ترجمہ کیا، پھر اس خشک علمی موضوع سے ایسی دلچسپی پیدا ہوئی کہ مستند انگریزی ماخذ سے استفادہ کر کے ”علم الاقتصاد“ کے نام سے اردو زبان میں پہلی کتاب لکھی۔ اس سے بڑھ کر اقبال کی حقیقت پسندی کا اور کیا ثبوت ہو گا! غالباً رومانی شاعری کے اس دور میں، اقبال کے معاصر نوجوان شعراء نے ”علم الاقتصاد“ جیسی سنجیدہ علمی تصنیف کو، جسے اجنبی علمی اصطلاحات نے اور زیادہ ثقیل بنا دیا تھا، ایک جناتی کارنامہ سمجھا ہو گا۔

ان باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے فلسفیانہ تفکر میں تصوریت کے علاوہ

واقعیت کی طرف بھی میلان موجود تھا اور وہ زندگی کے ٹھوس، مادی حقائق کی طرف بھی متوجہ رہتے تھے۔ اقبال اپنے ذہن و مزاج کے اس توازن کو برقرار رکھنے کے لئے شعوری کوشش بھی کرتے تھے۔ ایک صحبت میں انہوں نے ذکر کیا کہ جب وہ کیمبرج میں ایرانی مابعد الطبیعیات پر تحقیقی کام کر رہے تھے، اس زمانے میں انہیں یہ خدشہ محسوس ہوا کہ فلسفیانہ افکار میں مسلسل انہماک کی وجہ سے کہیں ان کے ذہن میں یک رخا پن پیدا نہ ہو جائے، لہذا وہ معاشیات کے لیکچروں میں حاضر ہونے لگے تاکہ ان کے ذہن و مزاج کا توازن برقرار ہے۔ ابتدائی دور میں عجمی تصوف نے اقبال کے اسلامی فکر کی تکمیل میں جو رکاوٹیں پیدا کیں، وہ بھی عجمی فلسفہ و تصوف پر تحقیقی مطالعے اور غور و فکر کے نتیجے میں دور ہو گئیں۔ قیام انگلستان کے آخری زمانے میں، جب انہیں اسلامی تاریخ اور قرآن مجید کے مطالعے کا موقع ملا، تو جہاں انہوں نے اسلامی تصور ملت کے مقابلے میں وٹنیت کے نظریے سے توبہ کر لی، وہیں تصوف کے آبائی میلان اور گمراہ کن عقاید و نظریات کے خلاف بھی ”قلبی جہاد“ کیا۔

تحقیقی جستجو اور مطالعہ و مشاہدہ کا یہ سلسلہ، طالب علمی ہی کے مختلف ادوار تک محدود نہیں بلکہ عمر بھر جاری رہا۔ مثلاً موجودہ صدی کے اہم طبیعیاتی انکشافات کی وجہ سے ان کی دلچسپی جدید طبیعیات، ریاضی اور خصوصاً آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت سے بہت بڑھ گئی، جس کا ثبوت ہمیں ان کی خطبات کے علاوہ، ان کے اشعار سے بھی ملتا ہے۔ جوہری بم کا عملی تجربہ تو دوسری جنگ عظیم کے اواخر میں ہوا تھا، لیکن اس سے کم و بیش بیس سال قبل، اقبال نے جوہری توانائی و تابانی کا دھماکہ خیز مظاہرہ اپنے اس شعر میں کیا تھا :

حقیقت ایک ہے ہر شے کی خاکی ہو کہ نوری ہو

لو خورشید کا ٹپکے اگر ذرے کا دل چیریں! (۱۲۳)

اسی طرح تسخیر فطرت کے علاوہ، خلائی سفر اور تسخیر کائنات کا مسئلہ بھی ان کے

غور و فکر کا موضوع بنا رہا جس کا اظہار مختلف اشعار میں ہوا ہے، مثلاً۔

عروج آدم خاکی کے منتظر ہیں تمام

یہ کھکشاں، یہ ثریا، یہ گنبد افلاک (۱۲۴)

عروج آدم خاکی سے انجم سمے جاتے ہیں

کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا، مہ کامل نہ بن جائے

کلام اقبال کے حوالے سے پہلے بھی یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ اقبال نے جو انان ملت کو بار بار یہ پیغام مختلف موثر پیرایوں میں دیا ہے کہ طبعی علوم حاصل کر کے تسخیر فطرت کی مہم میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیں۔ ذرا غور تو کیجئے کہ اقبال کے سوا کسی اور شاعر بلکہ عام فلاسفہ سے بھی، سائنسی علوم کی اس درجے حمایت اور قدر افزائی کی توقع کی جاسکتی ہے؟

اقبال کی حقیقت پسندی کا اصل سرچشمہ قرآن یا اسلام ہے، جس کی جامع اور متوازن تعلیمات میں افراط و تفریط کی کہیں گنجائش نہیں۔ اسلام، عدل و مساوات کی بنیاد پر ایک ایسا آزاد، خوش حال، منظم و مربوط معاشرہ تعمیر کرنا چاہتا ہے، جس میں ہر فرد اور ہر طبقے کے حقوق محفوظ ہوں، اور اس طرح انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں ہم آہنگی، اعتدال اور توازن پیدا کرتا ہے۔ قرآن مجید میں تدبر و تفکر کی تاکید کے ساتھ، عدل و احسان اور ”القسط“ و ”المیزان“ کا ذکر بار بار آیا ہے تاکہ امت مسلمہ صحیح معنی میں، ایک اعتدال پسند امت، یا قرآن کی اصطلاح میں ”امتہ وسطا“ بن جائے۔ چنانچہ ابتدائی سفریورپ کے بعد تادم آخر اقبال نے حکمت قرآنی ہی کی روشنی میں اپنے فکری ارتقا کے تمام مراحل طے کیے۔ قرآن ہی کے زیر اثر، ان کی نگاہ میں اتنی وسعت پیدا ہوئی کہ حقیقت کا ہر پہلو ان کے سامنے رہتا ہے اور ان کے ذہن و فکر کی ایسی تربیت ہو گئی، کہ وہ اپنے بعض رومانی رجحانات کے باوجود، اس نقطہ اعتدال سے آگے نہیں بڑھتے، جہاں حقیقت اور عینیت کی حدیں آکر مل جاتی ہیں۔ مثلاً ان کے فلسفے میں فرد کی خودی، نطشے کی اتانیت کی طرح، اس انتہا تک نہیں پہنچتی کہ جماعت اور انسانیت کے لئے ایک خطرہ عظیم بن جائے، کیونکہ انفرادیت اور اجتماعیت میں اعتدال و توازن قائم رکھنے کے لئے، خودی کے ساتھ بے خودی کا تصور بھی موجود ہے۔ اسی طرح عشق اور وجدان کے مقابلے میں، تعقل پرستی کی مخالفت کے باوجود، اقبال نے عقل اور اس کی افادیت کو تسلیم کیا ہے، اور تسخیر فطرت کا پیغام دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ :

فطرت کو خرد کے روبرو کر

تسخیر جہان رنگ و بو کر (۱۲۵)

دراصل اقبال کا موقف یہ ہے کہ عقل کو اعلیٰ اقدار اور عشق و وجدان کے تابع رہنا چاہئے۔ اسی طرح وہ عشق و عقل میں امتزاج پیدا کر کے عقل کو بھی وجدان کا مرتبہ بخش دیتے ہیں۔ اگرچہ کہیں کہیں اقبال کے مؤثر اور پرزور اسلوب کی شعریت، بعض فلسفیانہ افکار کو، مبالغہ آمیز بنا دیتی ہے۔ مثلاً ”صحرائیت“ بدویت، مہم جوئی اور دقت پسندی وغیرہ کا والہانہ استحسان، بہر حال، اگر بغور دیکھا جائے تو ان کے تصورات میں یک رخا پن یا انتہا پسندی، شاید آپ کو کہیں نہ ملے گی۔

مولانا رومی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کے عہد کے تنگ نظر علماء، رومی کے مسلک و مشرب کے بارے میں حیران تھے اور یہ فیصلہ نہیں کر سکے کہ وہ بہتر (۷۲) فرقوں میں سے کس فرقے یا کس مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح اقبال کے اردو و فارسی کلام میں بھی کہیں کہیں مختلف اور بعض اوقات، متضاد نظریوں کا ظہور ہوا ہے۔ اس لئے ہر مکتبہ فکر کے علماء، مختلف جماعتوں کے زعماء، انقلابی نوجوان یا قدامت پرست مسلمان سبھی کو کلام اقبال میں اپنے مسلک و مشرب کی تائید اور اپنی ذہنی آسودگی کا سامان مل جاتا ہے۔ اس تنوع اور تضاد کا ایک سبب تو اقبال کے ذہن و فکر کی ارتقائی کیفیت ہے۔ مثلاً ابتدائی دور میں وہ حب الوطنی کی اس انتہا تک پہنچ گئے تھے، جسے وطن پرستی کہتے ہیں۔ لیکن رفتہ رفتہ ان کے جذبہ و شعور کی سرحدیں پھیلتے پھیلتے، اسلام کے آفاقی دائرہ اخوت ملی، اور عالمگیر انسانی برادری تک پہنچ گئیں۔ اسی طرح ابتدائی ادوار میں وہ نظریہ وحدت الوجود کے معتقد تھے اور ان کی غزلوں اور نظموں میں ہر جگہ ”ساز اتا لبحر“ کے نغمے سنائی دیتے ہیں۔ لیکن پھر وہ اس نظریے سے تائب ہو کر وحدت الشہود کے قائل ہو گئے۔

کلام اقبال میں تنوع اور تضاد کی دوسری وجہ ان کی حقیقت پسندی اور وسیع النظری ہے۔ مثلاً انہوں نے مغرب کی مادہ پرستی، عربی، بے حیائی، اور دیگر اخلاقی مفسد کی بے حد مذمت کی ہے لیکن ساتھ ہی مغرب میں علوم و فنون کی روز افزوں ترقی کو سراہتے ہوئے، اہل مغرب کی تحقیقی و تخلیقی سرگرمیوں کو اہل مشرق کے لئے

قابل تقلید قرار دیا ہے۔ دور حاضر میں مغربی تہذیب کے فروغ سے متاثر ہو کر، مشرق کے پس ماندہ ممالک میں جدیدیت اور قدامت پرستی کی کشمکش شروع ہوئی۔ اس تہذیبی و معاشرتی کشمکش میں ایک طرف، تنگ نظر ملائیت اور عوام کی اکثریت نے مغربی تہذیب کے ہر پہلو کی سخت مخالفت شروع کی تو دوسری جانب، انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ، اپنے تجدد پسند رہنماؤں کی قیادت میں، مغربی تہذیب کی اندھی تقلید کی طرف مائل ہو گیا۔ اس مسئلے میں اقبال کا موقف، ان کے ذہن و مزاج کے اعتدال و توازن کے عین مطابق ہے، جیسا کہ انہوں نے خود کہا ہے :

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
 نے اہل مسجد ہوں، نہ تہذیب کا فرزند
 اپنے بھی خفا مجھ سے، پرائے بھی ہیں ناخوش
 میں زہر ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قندا!

حقیقت یہ ہے کہ جدیدیت کی تحریک، ایک عالمگیر تعمیری تحریک ہے، جس کا مقصد یہ ہے کہ انسانی معاشرے کی ذہنی، روحانی اور مادی ترقی کے لئے نئے نئے سائنسی ذرائع اور وسائل اختیار کیے جائیں۔ جدیدیت کے برخلاف مغربیت (Westernization) کی تحریک (جو بعض اسلامی ممالک میں بھی مغرب زدہ طبقے کی قیادت میں پھیل گئی) مغربی تہذیب کی ہو بہو کورانہ تقلید سے عبارت ہے۔ اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب کا مستحسن اور قابل تقلید پہلو صرف جدیدیت، یعنی عملیت اور حرکت، ایجاد و اختراع اور تسخیر فطرت ہے، جس سے مغربی معاشروں کو مادی خوشحالی اور فروغ حاصل ہوا۔ لیکن اس کے ساتھ، اہل مغرب کے لادینی سیاسی، معاشی و معاشرتی نظام کی بدولت، مادہ پرستی، سرمایہ دارانہ استحصال اور مادی قوت کا تخریبی استعمال روز بروز بڑھتا گیا۔ مغربی تہذیب کا یہ پہلو انسانیت کے لئے باعث ہلاکت و تذلیل ہے، چنانچہ اس کے خلاف اقبال مسلسل احتجاج کرتے رہے :

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
 حق یہ ہے کہ بے چشمہ حیواں ہے یہ ظلمات

ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جو ہے
 سود ایک کا لاکھوں کے لئے مرگ مفاجات
 یہ علم یہ حکمت، یہ تدبیر، یہ حکومت
 پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات
 بے کاری و مے خواری و عریانی و افلاس
 کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات

اقبال کی وسیع النظری اور حقیقت پسندی کا سب سے زیادہ حیرت انگیز مظاہرہ
 خلافت تحریک کے دوران میں ہوا۔ اس تحریک کو بعض مورخوں نے ”رومانی تحریک“
 قرار دیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس تحریک میں مسلم عوام اور ان کے قائدین کی
 طرف سے ہوش سے زیادہ جوش و خروش کے مظاہرے ہوتے رہے۔ کوتاہ نظر علماء
 کے فتوؤں سے طلبہ نے تعلیمی اداروں کو خیرباد کہا، لوگوں نے سرکاری ملازمتیں
 چھوڑیں، حتیٰ کہ ہندوستان کو دارالحرب قرار دے کر ہجرت کی تحریک بھی چلائی گئی۔ بے
 شمار سادہ لوح مسلمانوں نے اپنا گھر بار چھوڑا، افغانستان میں ناخواندہ مہمان بن کر در در
 کی ٹھوکریں کھائیں اور بالآخر ہندوستان واپس آ گئے۔ لیکن جس خلافت کے لئے اس
 قدر واویلا مچا ہو اور ”ہائے خلافت“ وائے خلافت“ کا ماتم برپا تھا، اس سے خود ترکی کے
 عوام بیزار تھے۔ اقبال نے اپنی نظم ”خضر راہ“ میں، جو فکری و فنی اعتبار سے اعلیٰ
 شاہکار ہے، بہادر ترک قوم کی شکست اور ترک مجاہدین کی خون ریزی پر ماتم تو کیا،
 لیکن وہ اس حقیقت سے بھی آشنا تھے کہ اس نام نہاد خلافت میں ایک بدترین سامراجی
 نظام کی ساری خرابیاں موجود ہیں۔ لہذا دور حاضر میں ایک صحیح اسلامی اور فلاحی ریاست
 کے قیام کے لئے، موجودہ خلافت کا مٹ جانا ہی مناسب تھا۔ لیکن انہوں نے اپنے
 معاشرے کی سوگوار فضا میں اس حقیقت کا اظہار کھلے لفظوں میں کرنا مناسب نہیں
 سمجھا، لہذا رومی کی الہامی زبان میں یہ شعر کہا، جو اشاریت و بلاغت اور حسن تضمین کی
 ایک نادر مثال ہے :

گفت رومی: ”ہر بنائے کہنہ کا باداں کنند“

می ندانی: ”اول آل بنیاد را ویراں کنند؟“ (۱۲۶)

اسی نظم میں اقبال کی وسیع النظری اور حقیقت پسندی کی دوسری مثال ملاحظہ ہو۔
 روس میں ۱۹۱۷ء کے انقلاب کے بعد اشتراکی نظام قائم ہو چکا تھا۔ اقبال جانتے تھے کہ
 مارکسی اشتراکیت کی بنیاد مادی و لادینی فکر و فلسفہ پر ہے۔ لیکن چونکہ اس نظام کی
 بدولت روس کے مظلوم کسان اور مزدور کو 'بیک وقت تین' انسانیت کش مفاسد سے
 نجات مل گئی، یعنی (۱) شہنشاہیت (۲) سرمایہ داری (۳) اور جاگیرداری، جو قرآن
 تعلیمات کی رو سے بھی انسانیت کے لئے بدترین لعنتیں ہیں، لہذا اقبال نے بڑی فراخ
 دلی سے اس نظام کا یوں خیر مقدم کیا :

آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا!!
 آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک؟ (۱۲۷)



حواشی

- ۱- "فلسفے کا مخالف فلسفی" (مترجمہ سہیل عمر) مجلہ اقبالیات، لاہور، جنوری۔ مارچ ۱۹۸۷ء ص ۱۲۳
- ۲- ایضاً صفحات ۱۲۴، ۱۲۵
- ۳- شذرات فکر اقبال۔ طبع دوم، لاہور ۱۹۸۳ء ص ۱۲۰
- ۴- کلیات اقبال (فارسی) لاہور ۱۹۷۵ء ص ۳۵۸ / پیام مشرق ۱۸۸
- ۵- کلیات اقبال ص ۱۴۱
- ۶- ایضاً ص ۲۱۶
- ۷- ایضاً ص ۱۳۲
- ۸- کلیات اقبال (اردو) ص-۱۳۳
- ۹- ۸۵ / ۱۷
- ۱۰- "فلاسفہ کا تصور خدا" مطبوعہ ماہنامہ نکتہ قرآن، جنوری ۱۹۸۸ء ص ۲۳
- ۱۱- روزگار فقیر۔ جلد دوم۔ ص ۱۳
- ۱۲- ایضاً ص ۸۹
- ۱۳- روزگار فقیر۔ جلد اول۔ ص ۱۷۷
- ۱۴- بنام سراج الدین پال۔ ۱۹ جولائی ۱۹۱۲ء۔ اقبالنامہ جلد اول۔ ص ۲۰

- ۱۵- اقبال کے حضور (ماخوذ) ص ۶۰-۶۱
- ۱۶- اوراقِ گم گشتہ - ص ۱۳۶
- ۱۷- نقوشِ اقبال - ص ۶۲
- ۱۸- ملفوظاتِ اقبال - ص ۴۵۲
- ۱۹- مکاتیبِ اقبال بنام گرامی - ص ۱۲۳، ۱۲۵
- ۲۰- کلیاتِ اقبال (جوابِ شکوہ) ص ۲۰۴
- ۲۱- کلیاتِ اقبال (اردو) ص ۲۰۴
- ۲۲- کلیاتِ اقبال (فارسی) ص ۱۲۱-۱۲۳
- ۲۳- ایضاً ص ۶۵۴
- ۲۴- ایضاً ص ۶۶۸-۶۶۹
- ۲۵- کلیاتِ اقبال (اردو) ص ۲۵۶
- ۲۶- ایضاً ص ۲۶۰
- ۲۷- کلیاتِ اقبال (اردو) صفحات (بالترتیب) ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۰۹
- ۲۸- ایضاً ۴۸۷، ۶۲۷
- ۲۹- ایضاً ۴۷۷، ۵۰۷
- ۳۰- ایضاً ۵۲۲، ۶۳۳
- ۳۱- روزگارِ فقیر، جلد دوم ص ۱۰۰، ۱۰۱
- ۳۲- کلیاتِ اقبال (اردو) ص ۲۷۱
- ۳۳- کلیاتِ اقبال (اردو) ص ۳۱۹-۳۲۰
- ۳۴- کلیاتِ اقبال (فارسی) ص ۲۶۵
- ۳۵- کلیاتِ اقبال (اردو) ص ۴۱۸
- ۳۶- تشکیلِ جدیدِ البیاتِ اسلامیہ ص ۱-ح
- ۳۷- تشکیلِ جدیدِ البیاتِ اسلامیہ ص ۱۹۲
- ۳۸- کلیاتِ اقبال (فارسی) ص ۱۴۲-۱۴۳
- ۳۹- کلیاتِ اقبال (فارسی) ص ۸۸۰
- ۴۰- کلیاتِ اقبال (اردو) ص ۶۱۳-۶۱۵
- ۴۱- کلیاتِ اقبال (اردو) ص ۵۳۱
- ۴۲- شذراتِ فکرِ اقبال - ص ۱۵۰
- ۴۳- چونکہ یہاں اقبال کی فلسفیانہ حیثیت زیرِ بحث گئے لہذا عنوان "شاعرِ فلسفی" مناسب سمجھا گیا۔
- ۴۴- ایضاً ص ۴۲

- ۳۵- کلیات اقبال، اردو ص ۶۱
- ۳۶- ایضاً ص ۴۲
- ۳۷- مقالات تاثیر ص ۱۳۲-۱۳۳
- ۳۸- کلیات اقبال (اردو) ص ۱۳۲
- ۳۹- کلیات اقبال فارسی (اسرار خودی) ص ۱۰-۱۱
- ۵۰- کلیات اقبال (اردو) ص ۴۲۱ (بال جبریل ص ۱۲۹)
- ۵۱- ایضاً ص ۲۶۸ تا ۲۷۴
- ۵۲- کلیات اقبال (فارسی) ص ۹۷۵
- ۵۳- آثار اقبال ص ۶۶
- ۵۴- کلیات اقبال (اردو) ص ۲۹۸
- ۵۵- ایضاً ص ۴۴۵
- ۵۶- باقیات اقبال ص ۴۳
- ۵۷- ایضاً ص ۱۰۹
- ۵۸- ایضاً ص ۱۳۸
- ۵۹- کلیات اقبال (اردو) ص ۱۶۰
- ۶۰- تفہیم القرآن جلد ۲ ص ۵۰۵
- ۶۱- کلیات اقبال (فارسی) ص ۰۴
- ۶۲- کلیات اقبال (اردو) ص ۵۵
- ۶۳- کلیات اقبال (اردو) ص ۱۷۹
- ۶۴- کلیات اقبال (فارسی) ص ۲۸۳
- ۶۵- کلیات اقبال (فارسی) ص ۱۹۸
- ۶۶- کلیات اقبال (فارسی) ص ۴۴۲
- ۶۷- کلیات اقبال (اردو) ص ۲۴۹
- ۶۸- ایضاً ص ۳۱۹
- ۶۹- کلیات اقبال (فارسی) ص ۶۵۶-۶۵۷
- ۷۰- ایضاً ص ۷۹۳
- ۷۱- کلیات اقبال (اردو) ص ۱۵۳
- ۷۲- ایضاً ص ۲۷۰
- ۷۳- ایضاً ص ۵۳۱
- ۷۴- کلیات اقبال (اردو) ص ۳۷۴

- ۷۵- کلیات اقبال (فارسی) ص ۱۰۳
- ۷۶- کلیات اقبال (فارسی) ص ۱
- ۷۷- کلیات اقبال (اردو) ص ۱-۳
- ۷۸- ایضاً ص ۷۴
- ۷۹- کلیات اقبال (اردو) ص ۲۶۳
- ۸۰- ایضاً ص ۲۶۶
- ۸۱- ایضاً ص ۳۳۲
- ۸۲- کلیات اقبال (اردو) ص ۲۷۰
- ۸۳- کلیات اقبال (بانگ درا) ص ۱۳۲
- ۸۴- ایضاً ص ۱۳۲
- ۸۵- کلیات اقبال ص ۳۲۲ / بال جبریل ص ۱۳۰
- ۸۶- کلیات اقبال (اردو) ص ۲۱۳ / بال جبریل ص ۲۱
- ۸۷- ایضاً ص ۵۹۶، ۵۹۵
- ۸۸- ایضاً ص ۳۲۱ / بال جبریل ص ۱۲۱
- ۸۹- ایضاً ص ۳۹۸ / ضرب کلیم ص ۳۲
- ۹۰- ایضاً ص (بانگ درا) ص ۲۷۳
- ۹۱- کلیات اقبال (اردو) ص ۵۸۱ / ضرب کلیم ص ۱۱۹
- ۹۲- ایضاً ص ۵۹۳ / ایضاً ص ۱۳۱
- ۹۳- کلیات اقبال فارسی (اسرار رموز) ص ۱۶
- ۹۴- ایضاً ص ۱۷
- ۹۵- کلیات اقبال اردو (بانگ درا) ص ۲۶۹
- ۹۶- ایضاً ص ۱۵۵
- ۹۷- ایضاً ص ۱۵۵
- ۹۸- کلیات اقبال (اردو) ص ۳۶۲ / بال جبریل ص ۷۰
- ۹۹- کلیات اقبال اردو (خضر راہ) ص ۲۵۸
- ۱۰۰- کلیات اقبال (اسرار) ص ۴۹
- ۱۰۱- کلیات اقبال اردو (بانگ درا) ص ۲۲۳
- ۱۰۲- کلیات اقبال اردو (بانگ درا) ص ۲۰۶
- ۱۰۳- ایضاً ص ۲۶۳
- ۱۰۴- ایضاً ص ۲۶۷

- ۱۰۵- ایضاً ص ۲۶۸
- ۱۰۶- ایضاً ص ۲۵-۲۲۳
- ۱۰۷- تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۷۷
- ۱۰۸- کلیات اقبال (اردو) ص ۴۷۸
- ۱۰۹- ایضاً
- ۱۱۰- کلیات اقبال (فارسی) ۳۶۲
- ۱۱۱- کلیات اقبال (اردو) ۳۳۹
- ۱۱۲- ایضاً
- ۱۱۳- کلیات اقبال (فارسی) ۳۱۹
- ۱۱۴- کلیات اقبال (اردو) ص ۱۹۶
- ۱۱۵- ایضاً ص ۱۹۲
- ۱۱۶- ایضاً ص ۱۹۳
- ۱۱۷- ایضاً ص ۷۰-۲۶۹
- ۱۱۸- کلیات اقبال (اردو) ص ۲۲۰
- ۱۱۹- باقیات اقبال ص
- ۱۲۰- روزگار فقیر، جلد دوم ص ۹۳
- ۱۲۱- کلیات اقبال (اردو) ص ۲۷۱
- ۱۲۲- ایضاً ص ۳۵۸
- ۱۲۳- ایضاً ص ۳۰۲
- ۱۲۴- کلیات اقبال (اردو) ص ۳۵۱
- ۱۲۵- کلیات اقبال (اردو) ص ۲۶۳
- ۱۲۶- ایضاً ص ۲۶۳
- ۱۲۷- ایضاً

باب ششم

اقبال اور پاکستان

(۱)

اقبال اور نظریہ قومیت (یا وطنیت)

اقبال اور نظریہ قومیت کا موضوع دو طرفہ اہمیت کا حامل ہے۔ مغربی تصور قومیت جس کے لئے اقبال نے وطنی قومیت یا محض ”وطنیت“ کے الفاظ استعمال کیے ہیں، ایسا انسانیت کش نظریہ ہے، جو عالمی سطح پر کئی صدیوں سے بے پناہ تخریب و ہلاکت کا باعث رہا ہے اور کم و بیش دو صدی سے ملت اسلامیہ کے حق میں ایک فتنہ عظیم بلکہ نہایت خطرناک اور سخت جان حریف بنا ہوا ہے۔ دوسری طرف اقبال کے نقطہ نظر سے دیکھیے تو اس موضوع کو جو خصوصیت حاصل ہے، اس کا اندازہ آپ انہی کے اس شعر سے لگا سکتے ہیں :

بڑھ کے خیبر سے بھی ہے معرکہ دین و وطن

اس زمانے میں کوئی حیدر کرار بھی ہے؟! (۱)

اس شعر میں شاعر ملت نے نہ صرف اس امر کا احساس دلایا ہے کہ موجودہ صدی میں وطنی قومیت اور اسلامی قومیت یعنی ملت کی کشمکش کتنی سنگین صورت اختیار کر چکی ہے بلکہ معرکہ خیبر اور حیدر کرار کی تلمیحات سے یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ مغربی وطنیت ایک ایسی بلائے مہرم ہے جس سے دین و ملت کو محفوظ رکھنے کے لئے پیہم معرکہ آرائی کی ضرورت ہے۔ اقبال کے معاصر علما اور سیاسی زعماء میں سے کسی کو نظریہ وطنیت کے جملہ مضمرات اور اس مسئلے کی اہمیت کا پورا شعور و احساس نہیں تھا۔ چنانچہ ۱۹۰۷-۸ سے اپنی وفات (۱۹۳۸ء) تک تنہا اقبال ہی اپنی فکری و ذہنی کراری کا ثبوت دیتے رہے۔

اس موضوع کی مناسبت و موزونیت کے بارے میں ایک زمانی پہلو کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری ہے۔ اب سے پورے سو سال قبل، ۱۸۸۵ء میں مغربی تصور قومیت پہلے پہل برعظیم ہند کے مسلمانوں کے سامنے ایک چیلنج کی صورت میں نمودار ہوا تھا اور کہا جاتا ہے کہ سرسید نے اس چیلنج کے مقابلے میں جداگانہ مسلم قومیت کا تصور پیش کیا تھا۔ میری بحث کا نقطہ آغاز یہی ہے۔ آئیے ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال سے پہلے سرسید نے اس سلسلے میں کیا لائحہ عمل اختیار کیا تھا۔

قوم اور قومیت کے الفاظ آج بین الاقوامی سیاسی اصطلاح بن چکے ہیں، چنانچہ ہم بھی، قوم اور ملت کے فرق کو نظر انداز کر کے اپنے لئے اصطلاحاً "انہی لفظوں کو استعمال کرتے ہیں۔ لیکن گزشتہ صدی میں قوم کا لفظ کسی اصطلاح کی حیثیت سے نہیں بلکہ عموماً ہر طبقے، ہر فرقے، ہر جماعت اور مذہب و ملت کے لئے بولا جاتا تھا۔ اگرچہ اہل علم جانتے تھے کہ قرآن مجید میں عام انسانوں کی جماعت کو قوم اور کسی پیغمبر کی وساطت سے ہدایت یافتہ انسانوں کی جماعت کو "امت" یا "ملت" کے لقب سے ممیز کیا گیا ہے، تاہم کثرت استعمال سے "قوم" ہی ملت یا امت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا رہا۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ جب ملت اسلامیہ کا دائرہ دنیا کے مختلف علاقوں تک پھیل گیا تو ہر علاقے کے مسلمان اپنی علاقائی نسبتوں سے متعارف ہونے لگے۔ (مثلاً شامی، یمنی، مصری، حبشی وغیرہ) اگرچہ ملت کے آفاقی دائرے میں علاقائی قومیتوں کی مخفی ضمنی حیثیت تھی لیکن اس طرح رفتہ رفتہ "قوم" کا لفظ محاورہ عام میں رائج ہو گیا۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ برعظیم پاک و ہند کے مسلمانوں نے ہمیشہ اسلامی عدل و مساوات کی قدروں کو ملحوظ رکھتے ہوئے، اہل وطن کے ساتھ اس حد تک مذہبی رواداری اور فراخ دلی کا ثبوت دیا کہ اپنی اسلامی قومیت اور ہندی قومیت میں نہ کسی قسم کا تضاد محسوس کیا، نہ کسی تصادم کی نوبت آئی۔ عہد اقتدار کے بعد بھی ان کا یہ معمول رہا۔ چنانچہ جب سرسید نے مسلمانوں کی اصلاح و تعلیم کے لئے منظم تحریک شروع کی تو اپنی تحریروں اور تقریروں میں وہ نہایت خلوص سے دونوں قوموں کے اتحاد پر زور دیتے رہے۔ حتیٰ کہ ۳/ فروری ۱۸۸۳ء کو انڈین ایسوسی ایشن، لاہور کے پانسانے کے جواب میں انہوں نے جو تقریر کی اس کے یہ جملے خاص طور سے قابل

توجہ ہیں :

”میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو مثل اپنی دو آنکھوں کے سمجھتا ہوں... لفظ

قوم سے میری مراد ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے۔“ (۲)

۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کے نام سے ایک سیاسی تنظیم قائم ہو گئی۔ سرسید نے دیکھا کہ اس کی قیادت متعصب بنگالی ہندوؤں کے ہاتھ میں ہے، جو اپنے سیاسی و اقتصادی غلبہ و اقتدار کے لئے مسلمانوں کے قومی مفادات کے خلاف مطالبات پیش کرتے ہیں، تب انہوں نے مسلمانوں کے حقوق اور مفادات کی حفاظت کے لئے ”مہڈن ایجوکیشنل کانگریس“ کے نام سے ایک جداگانہ تنظیم قائم کی اور تعلیم جدید کے حصول، نیز انگریزی حکومت سے وفاداری کو مسلمانوں کے لئے واحد ذریعہ نجات قرار دیا۔ دراصل سرسید اور ان کے رفقاء، برطانوی اقتدار کو ”سلطنت ابد قرار“ سمجھتے تھے، لہذا جس طرح انہوں نے حکمرانوں کی بدگمانی سے بچنے کے لئے اسلامی ممالک سے جذباتی لگاؤ اور سید جمال الدین افغانی کی بنی علی تحریک سے مسلمانوں کو منع کیا، اسی طرح اندرونی سیاست کو بھی شجر ممنوعہ قرار دیتے ہوئے انڈین نیشنل کانگریس کی مخالفت میں اس کے نظریہ ”انڈین نیشن“ کی تردید کی۔ لیکن اس مخالفت اور تردید کے ضمن میں قرآن و سنت کے احکام یا مسلمانوں کے عالمگیر ملی نظام کے حوالوں کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ لہذا مسلمانوں کی جداگانہ قومیت کا تصور جو اکثریتی فرقے کے رد عمل کے طور پر، اسلامی تصور ملت کے حوالے کے بغیر پیش کیا گیا تھا، سرسید کے بعد دیر تک قائم نہ رہ سکا۔

بیسویں صدی کے اوائل میں جب نیشنل کانگریس کی سیاسی جدوجہد، قوت و شدت اختیار کرنے لگی تو کانگریس کے ہوشمند قائدین نے آزادی وطن اور حب الوطنی کی بنیاد پر متحدہ قومیت کا پرچار شروع کیا۔ بیسویں صدی کے آغاز تک جدید تعلیم یافتہ مسلم نوجوانوں میں مغرب کے سیاسی و جمہوری تصورات عام ہو چکے تھے۔ مغربی مصنفین کی کتابوں اور خصوصاً مغربی ادبیات میں، وطنی قومیت اور وطن پرستی کے تصورات اس طرح رچے بے ہیں کہ انگریزی تعلیم یافتہ طبقے کا اس سے متاثر ہونا ناگزیر تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مسلم نوجوان، تحریک آزادی میں حصہ لینے کے لئے

کانگریس کی طرف لپکنے لگے، حتیٰ کہ اقبال، جن کی ذہنی تربیت علی گڑھ تحریک سے وابستہ بزرگوں (مولانا میر حسن اور پروفیسر آر نلڈ) کے زیر اثر ہوئی تھی، وطن پرستی کے جذبے سے سرشار ہو کر متحدہ قومیت کے خواب پریشاں کو حقیقت میں بدلنے کے لئے وطنیت کے پرجوش ترانے لاپنے لگے۔ اس دور کے علمائے کرام کا ایک موثر طبقہ بھی، جو جذبہ حریت اور انگریز دشمنی کے جوش میں کانگریس کا حامی تھا، اسلامی قومیت اور وطنی قومیت میں امتیاز کرنے سے قاصر رہا۔ مختصر یہ کہ قدیم و جدید ہر طبقے کے فضلاء اور دانشور، وطنیت کے سیاسی نصب العین کی حقیقت سے نا آشنا تھے۔

فکری ارتقاء کے اس ابتدائی دور میں اقبال کی وطن پرستی کا اصل محرک انسانی ہمدردی کا جذبہ تھا۔ ان کی مشہور نظم ”تصویر درد“ کا یہ شعر، اس دور کے رجحانات کے اعتبار سے کلیدی اہمیت رکھتا ہے :

شراب روح پرور ہے محبت نوع انساں کی
سکھایا اس نے مجھ کو مست بے جام و سو رہنا (۳)

اقبال نے ہندو مسلم کشمکش کا حل وحدت الوجود اور وحدت ادیان کے فلسفے میں تلاش کیا اور اپنی نظموں میں دیر و حرم کا فرق مٹانے اور ملت و آئین سے آزاد رہنے کی تلقین کی۔ اقبال نے کئی جگہ اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ ابتدائی دور میں ان کے خیالات دہریت کی طرف مائل تھے۔ ایک صحبت میں انہوں نے اپنے نظریہ وطنیت کی یوں توجیہ کی ہے :

”میں سماجی اتحاد کے لئے وطن کو ایک بنیاد سمجھتا تھا، اس لئے خاک و وطن کا ہر ذرہ مجھے دیوتا دکھائی دیتا تھا۔ اس وقت میرے خیالات بہت کچھ دہریت کی طرف مائل تھے۔ سوائے وطن کے مجھے انسانوں میں اتحاد کے لئے کوئی دوسرا ذریعہ دکھائی نہیں دیتا تھا“ (۴)

غور کیجئے تو وحدت الوجود کے نظریے میں دہریت کا ایک پہلو نظر آئے گا۔ وجودی تصوف کی رو سے خدا اور کائنات میں عینیت کی نسبت ہے یعنی خدا، عین کائنات اور کائنات، عین خدا ہے۔ اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ کائنات سے ماورا خدا کا کوئی وجود نہیں۔ یعنی جسے ہم خدا کی قدرت اور خدا کی مشیت کہتے ہیں، وہ دراصل کائنات اور

فطرت کے اٹل اصول و قوانین کے سوا کچھ نہیں۔ وجودی تصوف اور دہریت میں یہی معنوی رشتہ ہے جس کی وجہ سے دور حاضر کے دہریے بھی وجودی تصوف کی طرف مائل اور صوفی شعرا کے مداح نظر آتے ہیں۔

محبت کے پرستار اقبال کے لئے وحدت الوجودی تصوف میں سب سے بڑی وجہ کشش یہ تھی کہ یہ نظریہ مذہب کے ظاہری اختلافات کو مٹا کر انسانی وحدت اور عالمگیر اخوت و محبت کا نصب العین پیش کرتا ہے لیکن وجودی تصوف محض ظواہر کا منکر نہیں بلکہ نیکی بدی، خیر و شر اور حق و باطل کے امتیازات بھی ختم کر دیتا ہے۔ لہذا اگر بغور دیکھا جائے تو عالمگیر اخوت کے صوفیانہ دعوے، خواب و خیال سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ ظاہر ہے کہ لفظ محبت میں کوئی طلسمی قوت تو نہیں جس کے اثر سے دنیا میں انسانوں پر انسانوں کا ظلم و ستم اور شرکی قوتوں کا فتنہ و فساد مٹ جائے۔ محبت کا نصب العین یعنی عالمگیر امن و اخوت، مساوات و حریت کے لئے ایک لامتناہی سلسلہ سعی و عمل و جہد و پیکار، درکار ہے۔ جب تک منظم طور پر کوشش نہ کی جائے، دنیا میں کوئی ایسا معاشرتی نظام قائم نہیں ہو سکتا، جہاں عدل و مساوات کی قدریں انسانی خود غرضی اور ہوس پرستی کے یلغار سے پامال نہ ہونے پائیں۔

انسانی وحدت کا تصور اور عالمگیر اخوت و محبت کا نصب العین، اسلام بھی پیش کرتا ہے، لیکن اسلام اس نصب العین کے لئے ایک دستور العمل اور ایک اجتماعی نظام تشکیل دیتا ہے۔ عجمی تصوف کے نزدیک اس دستور العمل (شریعت) اور اس اجتماعی نظام (ملت اسلامیہ) کی کوئی خاص اہمیت نہیں۔ تصوف کے وجودی نظریے سے متاثر ہو کر صوفی شعراء، جن منفی اقدار کی تبلیغ کرتے رہے، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ”دنیا ہیچ است و کار دنیا ہمہ ہیچ۔“ دنیا کے مادی حقائق اور زندگی کے سنگین مسائل کو ٹھکرا دینے کے بعد کوئی مسئلہ ہی نہیں رہ جاتا، جس کے لئے جہد و عمل کے کسی منظم سلسلے، کسی دستور العمل یا اجتماعی نظام کی ضرورت باقی رہے۔ غرضیکہ اقبال اپنے ذوق علم و معرفت اور مطالعے کی وسعت کے باوجود، حق آگاہی کی منزل سے دور تھے۔ اسلام کے سرچشمہ حیات و حقیقت تک پہنچنے کے لئے انہیں مغربی تہذیب کے ظلمات سے گزرنا پڑا۔ یورپ میں ان کے فکری انقلاب کی روداد میں نظریہ و طبیعت کو بنیادی اہمیت حاصل

اقبال نے اقوام ہند کے اختلافات دور کرنے کے لئے وطن کو باہمی اشتراک و اتحاد کی اساس قرار دیا تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ یہ قومی وحدت، وحدت انسانی کے اعلیٰ تر نصب العین کی طرف ایک ابتدائی قدم ہے۔ لیکن یورپ میں ان پر یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ وطنیت کا نظریہ، عالمی وحدت کی راہ میں سنگ گراں بن کر حائل ہے۔ یورپ کے چھوٹے بڑے تمام ممالک کے باشندے مذہباً عیسائی ہیں۔ ان میں رنگ و نسل اور تہذیب و تمدن کے لحاظ سے بھی کوئی نمایاں فرق نہیں، لیکن وطنیت نے وحدت اور یگانگت کے ان تمام رشتوں کو کٹ کر انہیں ایک دوسرے کا حریف مقابل بنا دیا ہے، اور اس طرح یہ نظریہ یورپی ممالک میں مستقل کشمکش اور نزاع کا باعث بنا ہوا ہے۔ اسی دور کے عینی مشاہدات اور مغربی تہذیب و تاریخ کے وسیع مطالعے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ نظریہ وطنیت، دراصل مغرب کی ملحدانہ و مادہ پرست تہذیب ہی کا ایک شاخسانہ ہے۔

تاریخ یورپ کا یہ ایک سانحہ عظیم ہے کہ بت پرست اور عیش کوش رومیوں کی سلطنت میں اس مذہب نے پناہ لی جو مسیحیت کی مسخ شدہ تعلیمات اور دین و دنیا کی شویت کے تصور پر مشتمل تھا۔ رہی سہی کسراہل کلیسا کے تضاد قول و فعل اور ہوس جاہ و ثروت نے پوری کر دی۔ چوتھی صدی عیسوی سے سولہویں صدی تک، ایک ہزار برس کے تاریک ترین دور تاریخ میں پاپائے روم اور یورپ کے ہر علاقے میں پھیلے ہوئے کلیسائی گماشتوں کی بد اعمالیوں سے، انسانیت کی جو پامالی اور دین مسیحیت کی جو خواری ہوئی، اس کی عبرت ناک داستان، ڈاکٹر ولیم ڈریپر نے اپنی محققانہ تصنیف :

”History of the Conflict Between Religion and Science“

میں بڑی تفصیل سے بیان کی ہے۔ اقبال کو انگلستان میں اس کتاب کے مطالعے کا موقع ملا، جس کا ان دنوں بڑا چرچا تھا اور اقبال ہی کی فرمائش پر مولانا ظفر علی خاں نے ”معرکہ مذہب و سائنس“ کے نام سے اس کا اردو ترجمہ کیا۔

میونخ اور اور ہائیڈل برگ (جرمنی) میں قیام کے دوران، اقبال کی تاریخی بصیرت میں مزید اضافہ ہوا، کیونکہ یہ سرزمین کلیسائی جبر و تشدد کا خصوصی نشانہ بنی اور اصلاح

کلیسا کی انقلابی تحریک بھی یہیں سے شروع ہوئی تھی۔ ڈریپر نے نے جو روداد، جملہ شواہد و تفصیلات کے ساتھ بیان کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح پوپ کا محل، شاہی درباروں کی شرمناک روایات کا آئینہ دار تھا، اسی طرح ہر علاقے کے کلیسائی حکام (یعنی راہب، صدر راہب، پادری، تیس، اسقف وغیرہ) تعیشت اور فواحش میں بڑے بڑے جاگیرداروں پر سبقت رکھتے تھے۔ ان طبقوں کی ہوساکی کے مسموم و مذموم اثرات، پورے معاشرے پر چھائے ہوئے تھے۔ زمینیں جاگیرداروں اور پادریوں کی ملکیت تھیں اور محنت کش عوام کی حالت غلاموں سے بدتر تھی۔ اہل کلیسا کی عافیت اس میں تھی کہ لوگ جاہل رہیں۔ لہذا گرجاؤں اور خانقاہوں میں جو مذہبی تعلیم دی جاتی تھی، اس کے سوا دیگر علوم و فنون کے چراغ گل ہو گئے۔ الغرض جاگیرداری اور کلیسائی نظام چکی کے دو پاٹ تھے، جن کے درمیان خلق خدا صدیوں پستی رہی۔

آٹھویں صدی عیسوی میں، ہسپانیہ میں عربوں کے تسلط سے تاریخ کا ایک نیا اور تابناک دور شروع ہوا۔ ہسپانوی عربوں کے تہذیبی و ثقافتی کارناموں میں اہم ترین کارنامہ یہ ہے کہ ازمنہ و سطلی میں، جب تمام یورپ جمالت و توہمات کے گھٹا ٹوپ اندھیرے میں ڈوبا ہوا تھا، انہوں نے اپنی سلطنت کے گوشے گوشے میں علم و ہنر کے چراغ فروزاں کیے۔ تعلیم مفت اور عام تھی، حتیٰ کہ باہر کے عیسائیوں اور یہودیوں کو بھی یکساں مراعات حاصل تھیں۔ ہسپانوی عربوں نے اہل مغرب کو نہ صرف سائنسی تجربہ و مشاہدہ اور تحقیق و تفتیش کے اصول سکھائے، بلکہ عرب ثقافت کے ہمہ گیر اثرات نے ان کے اندر زندگی کی ایک انقلابی روح پھونک دی۔ بارہویں صدی کے اواخر تک مسلم حکما کی تصانیف اور یہودی مترجمین کے ذریعے مسیحی دنیا میں احیائے علوم اور عقلیت کی تحریک شروع ہوئی۔ مسیحی پیشواؤں نے ابتدا ہی سے سائنس کے خلاف محاذ قائم کر لیا۔ ہر نئی آواز کو دبانے اور آزاد خیالی کی تحریک کو کچلنے کے لئے اہل کلیسا، مجنونانہ جوش انتقام کا ثبوت دینے لگے۔ سولہویں صدی عیسوی تک لاکھوں اہل علم کو مختلف سزائیں دی گئیں اور ۳۲ ہزار افراد زندہ جلا دیے گئے۔" (۵)

بالآخر ۱۵۱۷ء میں سینٹ لو تھرنے جرمنی میں کلیسائے روم کے خلاف احتجاج کی تحریک شروع کی اور سالہا سال تک ہنگامہ گیرودار کے بعد، سولہویں صدی کے خاتمے

سے پہلے شمالی یورپ میں پروٹسٹنٹ فرقے کے قدم جم گئے۔ اہل کلیسا سے بغاوت کا نتیجہ تو یہ نکلا کہ اب مذہب ہر فرد کا ذاتی معاملہ ہو کر رہ گیا، اور زندگی کے تمام شعبوں سے اس کا عمل دخل اٹھ گیا۔ لیکن سائنس کی مخالفت میں اہل مذہب کی مستقل محاذ آرائی کا رد عمل خود مذہب کے حق میں اور زیادہ خطرناک ثابت ہوا۔ اہل مذہب کی ہٹ دھرمی، تنگ نظری اور ظلم و تشدد کے خلاف دانشوروں اور مفکروں کا غم و غصہ، خود نفس مذہب سے ایک ضد اور چڑ کی صورت اختیار کر گیا۔ اس طویل جذباتی کشمکش کے نتیجے میں، مادیت اور الحاد کی تحریک روز بروز زور پکڑنے لگی۔ لادینی رجحانات نے مذہب اور سیاست کی خلیج اور وسیع کر دی۔ یورپ کی سلطنتوں نے جب کلیسائی اقتدار کا جوا اتار پھینکا تو دینی و اخلاقی قیود سے بھی آزاد ہونے لگیں۔

سولہویں صدی عیسوی کے اوائل میں میکیاولی نے اپنی رسوائے زمانہ تصنیف ”کتاب الملوک“ (The Prince) میں جو نظریہ سیاست پیش کیا، اس کی رو سے کاروبار مملکت میں قوت ہی حق و باطل اور عدل و انصاف کا پیمانہ ٹھہری اور حصول قوت کے لئے ہر طرح کی حیلہ سازی، مکاری اور وعدہ خلافی جائز قرار دی گئی۔ میکیاولی کا نظریہ سیاست بہت جلد یورپی حکمرانوں کا مستقل مسلک بن گیا۔ الغرض جب مغرب کے معاشرتی نظام میں مذہب و اخلاق کا کوئی مقام باقی نہ رہا، تو ریاست (State) کی ترقی و استحکام کے لئے ایک نظریاتی بنیاد، اور ایک ایسے نصب العین کی ضرورت محسوس ہوئی جس سے لوگوں کی تمام وفاداریاں وابستہ ہوں۔ مغرب کی ملحدانہ تہذیب نے وطن پرستی یا وطنی قومیت کو اعلیٰ ترین نصب العین بنا لیا اور اس طرح، وطن پرستی نے حق پرستی کی جگہ لے لی اور وطن کے دیوتا کے قدموں میں انسان اور انسانی اقدار کی قربانیاں پیش کی جانے لگیں۔ اقبال نے نظریہ و ہنیت کے اس تاریخی پس منظر کو مثنوی ”رموز بے خودی“ میں اجمالاً ”و اشارۃ“ اسی زمانی ترتیب کے ساتھ بیان کیا ہے :

قصہ	دین	مسیحائی	فرد
شعلہ	شمع	کلیسائی	فرد
دہریت	چوں	جامہ	مذہب
مرسلے	از	حضرت	شیطان
			رسید

آں فلارنساوی باطل پرست
 سرمہ او دیدہ مردم شکست
 مملکت را دین او معبود ساخت
 فکر او مذموم را محمود ساخت (۶)

اقبال نے نظریہ و طبیعت کا جائزہ تین مختلف پہلوؤں سے لیا ہے۔ یہاں اجمالاً "ان کے نتائج فکر پیش کیے جاتے ہیں۔"

۱۔ عام انسانی یا آفاقی پہلو : مغرب کا نظریہ و وطنی قومیت، انسانی وحدت کے آفاقی تصور کے منافی ہے۔ اس نظریے نے انسانیت کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے، اسے جغرافیائی حدود میں مقید کر دیا ہے۔ وطن پرستی کی بنیاد پر انسانیت کی اس غیر فطری تفریق و تقسیم کا نتیجہ یہ ہے کہ انسان، انسان کے درمیان نفرت اور عداوت کی دیواریں حائل ہو گئی ہیں اور جب ایک مرتبہ علاقائی یا نسلی بنیاد پر تفریق ہو جاتی ہے، تو مسلسل تصادم و پیکار سے، نفرت و عداوت کا جذبہ شدید تر ہو جاتا ہے۔ اب انسان، انسان نہیں رہا بلکہ صرف جرمن، انگریز، ایرانی اور عراقی بن کر ایک دوسرے کا حریف مقابل ہے۔

مردی اندر جہاں افسانہ شد
 آدمی از آدمی بیگانہ شد
 روح از تن رفت و ہفت اندام ماند
 آدمیت گم شد و اقوام ماند (۷)

وطنی قومیت، دراصل عمد قدیم کی قبائلی عصیت ہی کی ایک جدید شکل ہے۔ بیشتر علاقوں کے قبائلی نظام میں حق و ناحق، عدل و انصاف کے دہرے اخلاقی پیمانے رائج رہے ہیں۔ مثلاً اپنے قبیلے میں چوری یا ڈاکہ جرم ہے، لیکن اگر قبیلے سے باہر کوئی ایسی واردات کر بیٹھے تو مجرم نہیں سمجھا جاتا۔ و طبیعت کے لادینی سیاسی نظام کے مطابق، عام معاشرتی زندگی میں مکرو فریب، دروغ گوئی، وعدہ خلابی، اخلاقی جرم ہے لیکن بین الاقوامی معاملات اور خارجی سیاست میں ہر طرح کی مکاری اور دھونس، دھاندلی، عین مصلحت بلکہ کار خیر ہے۔

سترہویں صدی سے، مغرب کے ارباب حکومت نے وطنیت اور نسلی تفوق کے نشے میں مست ہو کر، جنگل کے قانون "Might is Right" کو اپنی خارجی حکمت عملی کی بنیاد بنا کر، نو آبادیاتی نظام قائم کرنے کی تگ و دو میں امریکہ، آسٹریلیا اور افریقہ کے قدیم باشندوں پر انسانیت سوز مظالم ڈھائے۔ صنعتی انقلاب کے بعد تجارتی مسابقت کی دوڑ شروع ہوئی، اور افریشیا کے پس ماندہ ممالک، موجودہ صدی تک سامراجی عزائم اور اقتصادی لوٹ کھسوٹ کا نشانہ بنے رہے۔ یورپ کی ان لٹیری قوموں کی تجارتی و سیاسی رقابتیں ہولناک جنگوں کا باعث بنی رہیں۔ موجودہ عہد کے تمام انسان دوست مفکر اس بات پر متفق ہیں کہ وطنیت ہی جنگ و جدال کی سب سے بڑی محرک ہے۔ اقبال نے اپنی نظم "وطنیت" (۱۹۱۰ء) کے آخری بند میں وطنی قومیت کے ان مذموم اثرات کو یوں بیان کیا ہے :

اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصود تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوق خدا بنتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کھتی ہے اس سے (۸)

اقبال کا یہ قول کہ "یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلمان کر دیا" اس ذہنی انقلاب کے ایک خاص پہلو کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جب انہوں نے مغربی تصور و وطنیت و قومیت کے مقابلے میں "ملت" کے بلند انسانی و آفاقی تصور کا جائزہ لیا تو ان کی آنکھوں کے سامنے اسلام کی عظمت، پوری تابانی سے آشکار ہو گئی۔ انہوں نے محسوس کیا کہ دنیا کو وطنیت و لا دین سیاست کی تخریب کاری اور مادہ پرست تہذیب کی لعنتوں سے اسلام ہی نجات دلا سکتا ہے۔ لیکن انہیں یہ دیکھ کر افسوس ہوا کہ خود مسلم اقوام بھی وطنیت کے دام میں گرفتار، اور اپنے اعلیٰ نصب العین سے بے خبر ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر نکلسن کے نام اپنے طویل خط میں وہ لکھتے ہیں :

"میں دیکھ رہا ہوں کہ قومیت کا عقیدہ جس کی بنیاد، نسل یا جغرافیائی حدود

ملک ہے، دنیائے اسلام میں استیلا حاصل کر رہا ہے اور مسلمان، عالم گیر
 اخوت کے نصب العین کو نظر انداز کر کے، اس عقیدے کے فریب میں مبتلا
 ہو رہے ہیں، جو قومیت کو ملک و وطن کی حدود میں مقید رکھنے کی تعلیم دیتا
 ہے، اس لئے میں ایک مسلمان اور ہمدرد نوع انسانی کی حیثیت سے، انہیں
 یاد دلانا مناسب سمجھتا ہوں کہ ان کا حقیقی فرض، سارے بنی آدم کی
 نشو و ارتقا ہے۔“ (۹)

۲۔ ملی نقطہ نظر: ستمبر ۱۹۰۵ء میں جب اقبال انگلستان گئے، اس سے پہلے وہ
 برابر اہل وطن کو، متحدہ قومیت کا درس دیتے رہے۔ لیکن اسی سال بر عظیم کی سیاسی
 تاریخ میں ایک ایسا واقعہ پیش آیا، جس نے یقیناً انہیں پہلے پہل، اس خواب سے چونکایا
 ہو گا۔ ۱۹۰۵ء میں انگریزی حکومت نے انتظامی مصلحت و سہولت کے پیش نظر، بنگال
 کے وسیع صوبے کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس تقسیم سے مشرقی بنگال
 اور آسام کے نئے صوبے میں، مسلم اکثریت کی ترقی و خوش حالی کے امکانات روشن
 ہو گئے۔ لیکن بنگالی ہندوؤں نے مظلوم مسلمانوں کو، اپنی استحالی گرفت سے آزاد ہوتے
 دیکھ کر شور قیامت برپا کیا۔ نیشنل کانگریس نے ہندوؤں کی اس متعصبانہ ہٹ دھرمی کی
 مکمل حمایت کی۔ کانگریسی نیتاؤں کی شہ پر، تقسیم بنگال کے خلاف، انگریزی حکومت پر
 دباؤ ڈالنے کے لئے جب بنگالی ہندوؤں نے برطانوی مصنوعات کے مقاطعے (بائی کاٹ) کی
 تحریک چلائی، جسے سودیشی تحریک کا نام دیا گیا تھا، تو کانگریس نے اس تحریک کی حمایت
 میں ایک قرارداد منظور کی اور کانگریس کی سرپرستی میں یہ تحریک ملک میں پھیل گئی۔

اردو کے ایک مشہور ماہنامے کے مدیر، منشی دیانرائن گم نے سودیشی تحریک سے
 متعلق اپریل ۱۹۰۶ء کے شمارے میں ایک سوانامہ شائع کر کے اقبال کے پاس بھیجا تھا،
 جس میں اس تحریک کامیابی کے لئے قومی اتحاد و اتفاق کی ضرورت کے بارے میں بھی
 اظہار خیال کے لئے کہا گیا تھا۔ اقبال نے اس ضمن میں جو کھری کھری باتیں کہیں، ان
 سے ثابت ہوتا ہے کہ اس تحریک کے اصل محرکات ان کی نگاہ سے پوشیدہ نہیں تھے۔
 ظاہر ہے کہ اس واقعے نے یقیناً اقبال کو وطنیت اور متحدہ قومیت کے نظریے پر سنجیدگی
 سے غور کرنے پر مجبور کیا ہو گا۔ علاوہ ازیں قیام انگلستان کے ابتدائی زمانے ہی میں وہ

ملت اسلامیہ کے وسیع تر نقطہ نظر سے، تصور و ہنیت کے خطرات سے آگاہ ہو چکے تھے۔ چنانچہ وہ اپنے ایک مضمون میں فرماتے ہیں :

”میں نظریہ و ہنیت کی تردید اس زمانے سے کر رہا ہوں جبکہ دنیائے اسلام اور ہندوستان میں اس نظریے کا کچھ ایسا چرچا بھی نہ تھا۔ مجھ کو یورپین مصنفوں کی تحریروں سے ابتدا ہی سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی تھی کہ یورپ کے ملوکانہ اغراض اس امر کے متقاضی ہیں کہ اسلام کی وحدت دینی کو پارہ پارہ کرنے کے لئے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریہ و ہنیت کی اشاعت کی جائے۔ چنانچہ ان لوگوں کی یہ تدبیر جنگ عظیم اول میں بھی کامیاب ہو گئی ہے۔“ (۱۰)

دوران قیام یورپ میں اقبال کو حضرت علامہ جمال الدین افغانی کی بین الہی تحریک کے مطالعے کا بھی موقع ملا۔ انگلستان اور فرانس کے مستشرقین میں افغانی کے بعض مداح موجود تھے، جن سے اقبال کو ان کی تحریک کے بارے میں تفصیلی معلومات حاصل ہوئیں۔ لندن میں مسلم نوجوانوں کے ساتھ پان اسلامک سوسائٹی کے قیام میں اور لندن مسلم لیگ کی تنظیم میں جسٹس امیر علی کے ساتھ تعاون کیا۔ وہ جانتے تھے کہ مسلم ممالک کو ایک مرکز پر لانے اور مغربی استعمار کے پنجے سے چھڑانے کے لئے طویل فکری جہاد کی ضرورت ہے اور وہ اسی زمانے سے اسلام اور تاریخ اسلام کے وسیع تر مطالعے کے ذریعے اپنے ذہن و فکر کو اس مہم کے لئے تیار کرنے لگے۔

انہوں نے دیکھا کہ انیسویں صدی میں افغانی کی تحریک کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ مسلم ممالک کا نظام ملوکیت، اور مسلم سلاطین کی اقتدار پرستی اور ملت فروشی تھی۔ لیکن بیسویں صدی میں نظریہ و ہنیت اور مغرب کی مادہ پرست تہذیب کی یلغار سے مسلم عوام بھی متاثر ہو رہے ہیں۔ چونکہ مسلم ممالک کے مقابلے میں مسلمانان ہند کے ملی وجود کو، نظریہ و ہنیت سے فوری طور پر مسلک خطرات درپیش تھے، لہذا یہ مسئلہ اقبال کی اولین توجہ کا مرکز بنا۔ یہاں صورت حال یہ تھی کہ ادھر تو مسلم عوام و خواص اپنے انجام سے بے خبر و ہنیت کے ”دام ہم رنگ زمیں“ میں گرفتار ہونے کے لئے آمادہ تھے، ادھر بھارت مانا کے پجاری ہندو اکثریت کے لئے ابتدا ہی سے نظریہ

وہنیت اس لئے بے حد پرکشش ثابت ہوا کہ یہ نظریہ نہ صرف ان کے مسلک بت پرستی سے ہم آہنگ تھا، بلکہ اس کی بدولت انہیں مسلم اقلیت پر مکمل غلبہ حاصل کرنے اور رام راج کے خواب کی تکمیل کے لئے ایک مؤثر سیاسی حربہ ہاتھ آ گیا تھا۔ ان کی تنگ نظری اور ہٹ دھرمی کا یہ عالم تھا کہ مسلمانوں کے قومی وجود کے تحفظ کی کوئی ضمانت دینے، حتیٰ کہ جداگانہ انتخاب کا مطالبہ تسلیم کرنے کے لئے بھی تیار نہیں تھے۔

اقبال نے ۱۹۱۰ء کے خطبہ علی گڑھ اور اس کے بعد مختلف بیانات اور خطبات میں، حیاتیات و عمرانیات کے اصولوں کے حوالے سے، اس حقیقت کی وضاحت کی کہ قومیں، محض افراد کا مجموعہ ہی نہیں، بلکہ ایک مستقل اور منفرد شخصیت کی حامل ہوتی ہیں۔ مسلمانوں کے قومی وجود کی بنیاد رنگ، نسل، زبان، وطن یا دیگر مادی اغراض کے اشتراک پر نہیں، بلکہ ایک مشترک تصور حیات، یعنی دین اسلام پر ہے۔ اسلامی تصور ہی ہمارا وہ ابدی وطن ہے، جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ نیز اس خطرے سے بھی آگاہ کیا کہ اگر مسلمانوں نے اسلام کی بنیاد پر متحد و منظم ہو کر حالات کا مقابلہ نہ کیا، تو تحریک آزادی کا نتیجہ اس کے سوا اور کچھ نہ ہو گا کہ انگریزوں کے بعد وہ مستقل طور پر ہندو اکثریت میں ضم ہو کر اپنا اسلامی تشخص کھو بیٹھیں گے، اور عالم اسلام سے ان کا رشتہ منقطع ہو جائے گا۔

۳- دینی نقطہ نظر: اقبال نے دینی نقطہ نظر سے تصور و ہنیت کا جائزہ لیا تو اسے ایک مشرکانہ اور خالص مادہ پرستانہ نظریہ پایا۔ چنانچہ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں۔

”میں پوری شدت سے تصور قومیت کا مخالف ہوں، اس لئے کہ اس میں خدا بیزاری اور مادہ پرستی کے جراثیم پاتا ہوں، جس کو میں بنی نوع انسان کے لئے سب سے بڑا خطرہ تصور کرتا ہوں۔“

اقبال نے اپنے اس نقطہ نظر کی وضاحت مختلف مقالات و بیانات میں کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہنیت سے محض حب الوطنی یا وطن کی محبت و خدمت مراد نہیں، بلکہ یہ ایک سیاسی نصب العین ہے، جس کی رو سے وطن ہی اعلیٰ ترین قدر اور وطن کا مفاد ہی خیر و شر اور حق و باطل کا معیار ہے۔ اگر Right or Wrong-my

”Country کا رویہ ہی سیاسی لائحہ عمل بن جائے تو خدا‘ مذہب اور اعلیٰ انسانی و اخلاقی اقدار کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہ جاتی۔ چنانچہ وٹنیت کے لادینی نظام نے دین و اخلاق کو سیاست سے جدا کر کے‘ سیاسی قوت و اقتدار کو عالم انسانیت کے لئے چنگیز و ہلاکو کے حملوں کی طرح خطرناک بنا دیا ہے۔

”جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی چنگیزی“

اقبال نے اپنے اردو و فارسی کلام میں جا بجا‘ لادین سیاست کی تباہ کاریوں پر شدید نکتہ چینی کی ہے۔ صرف ایک قطعہ ملاحظہ ہو :

مری نگاہ میں ہے یہ سیاست لادیں
کنیز اہرمن‘ و دوں نہاد‘ و مردہ ضمیر
ہوئی ہے ترک کلیسا سے حاکی آزاد
فرنگیوں کی سیاست ہے دیو بے زنجیر (۱۱)

اسلام ایک جامع نظام حیات پیش کرتا ہے‘ جس میں دین و دنیا اور مذہب و سیاست کی کوئی تفریق نہیں۔ لہذا نظریہ و وٹنیت کی بنیاد پر انسانی ہیئت اجتماعیہ کا جو نظام تشکیل پاتا ہے‘ وہ اسلامی نظام حیات سے متصادم اور اس کے منافی ہے۔ اقبال نے اس نکتے کی بار بار وضاحت کی ہے‘ اور مسلمانوں کو یہ ذہن نشین کرایا ہے کہ سیاسی نصب العین کی حیثیت سے وٹنیت ایک ہمہ گیر اجتماعی نظام ہے‘ جس کے ہوتے ہوئے کوئی دوسرا نظام برقرار نہیں رہ سکتا۔ لہذا اگر مسلمان قومیں اس تصور کو قبول کر لیں تو معاشرتی و اجتماعی زندگی میں اسلام‘ ایک فعال اور موثر اجتماعی نظام کے مقام سے نیچے گر کر عیسائیوں کی طرح محض ایک شخصی عقیدے کی حیثیت اختیار کر لے گا‘ اور اگر معاشرتی و اجتماعی زندگی سے اسلام کا عمل دخل اٹھ جائے تو اسلامی تمدن و ثقافت کے نقوش بھی مٹ جائیں گے۔ ۱۹۳۸ء میں‘ وطنی قومیت کے جواز میں مولانا حسین احمد مدنی کا بیان پڑھ کر اقبال نے اپنی وفات سے صرف ایک ماہ پہلے ایک مفصل بیان املا کرا کے چھپوایا تھا۔ نظریہ وٹنیت کے بارے میں فرماتے ہیں :

”زمانہ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں‘ بلکہ وطن ایک اصول ہے‘ ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور

ہے۔ چونکہ اسلام بھی ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے، اس لئے جب لفظ وطن کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے“ (۱۲)

اسی سلسلے میں یہ تشبیہ بھی کی ہے :

”اگر بعض مسلمان اس فریب میں مبتلا ہیں کہ دین اور وطن بطور ایک سیاسی نظام تصور کے یکجا رہ سکتے ہیں تو میں مسلمانوں کو بروقت انتباہ کرتا ہوں کہ اس راہ کا آخری مرحلہ، اول تو لادینی ہو گا اور اگر لادینی نہیں تو اسلام کو محض ایک اخلاقی نظریہ سمجھ کر اس کے اجتماعی نظام سے لاپرواہی۔“ (۱۳)

۱۹۳۸ء کے مذکورہ بالا بیان سے چند سال پہلے پنڈت نہرو نے ایک سلسلہ مضامین (مطبوعہ ماڈرن ریویو کلکتہ) میں یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ ترکی، ایران اور مصر وغیرہ میں مسلمانوں کے علاوہ دیگر قومیں بھی آباد ہیں، لیکن وہاں جداگانہ قومیت کے دعوے اور فرقہ پرستی کے مظاہرے نہیں ہوتے۔ مسلمانان ہند کا اپنی جداگانہ قومیت پر اصرار اور متحدہ قومیت سے انکار، ان کی مذہبی تنگ نظری اور فرقہ وارانہ ذہنیت پر مبنی ہے۔ اقبال نے نہرو کے جواب میں ”اسلام اور احمدیت“ (Islam and Ahmadism) کے عنوان سے ایک مبسوط مقالے میں، دیگر مباحث کے علاوہ پنڈت نہرو کے اس الزام کا یوں جواب دیا ہے :

”ترکی، ایران، مصر اور دوسرے اسلامی ممالک میں قومیت کا مسئلہ پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ ان ممالک میں مسلمانوں کی زبردست اکثریت ہے... قومیت کا مسئلہ مسلمانوں کے ان ممالک میں پیدا ہوتا ہے، جہاں وہ اقلیت میں ہیں اور جہاں قومیت کے مغربی تصور کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان اپنی ہستی کو مٹا دیں۔ جن ممالک میں مسلمان اکثریت میں ہیں، وہاں اسلام قومیت سے ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے۔“

لیکن اقبال کی یہ رائے کہ ترکی، ایران اور مصر جیسے مسلم اکثریت کے ممالک میں اسلام علاقائی یا وطنی قومیت سے ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے، بعد کے حالات اور واقعات سے غلط ثابت ہوئی ہے۔ یہ ممالک اور ایشیا و افریقہ کے دیگر مسلم ممالک، مغرب کے

سیاسی اقتدار سے آزاد تو ہو گئے، لیکن مغرب کے تہذیبی و فکری غلبہ و تسلط سے آزار نہ ہو سکے۔ ان کے سیاسی، ثقافتی و تعلیمی ادارے مغربیت کے سانچے میں ڈھلتے چلے گئے، حتیٰ کہ مغربی تصور قومیت بھی انہوں نے اس طرح اپنایا کہ ان کی وطنی عصبیت، ملی و دینی عصبیت پر غالب آگئی۔ ایسی صورت میں یہ کیسے ممکن تھا کہ اسلام، ان کی وطنی قومیت سے ہم آہنگی پیدا کر لیتا۔ جب ان ملکوں کی اجتماعی زندگی میں اسلام کی فعال و مؤثر حیثیت باقی نہ رہی تو اسلام ایک اخلاقی نظریہ یا عقاید و عبادات کا مجموعہ بن کر رہ گیا۔

اقبال نے ابتدا ہی سے اپنی ملی تحریک کی بنیاد اسلامی تصورات و تعلیمات پر رکھی تھی، اور ہمیں یہ پیغام دیا تھا کہ اسلام محض عقاید و عبادات کا مجموعہ نہیں، بلکہ ایک مکمل نظام حیات ہے اور اس لحاظ سے وہ ایک خاص تہذیب و ثقافت اور ایک ”مضبوط و متناسب عمرانی نظام“ کی تشکیل کرتا ہے۔ لہذا ہمارے ملی وجود کی بقا کے لئے تہذیبی روایات کا تسلسل اور اسلامی ثقافت کی یک رنگی ضروری ہے۔ علاوہ ازیں ہمیں اسلامی اسلوب سیرت کو بھی اپنانا چاہئے، کیونکہ اسلام ”سیرت انسانی کا ایک زندہ اسلوب یا نمونہ پیدا کر کے اس نمونے کو دنیا بھر میں پھیلانا چاہتا ہے۔“ یہ احتیاط بھی ضروری ہے کہ ہماری ثقافت اور سیرت میں وہ خارجی عناصر و اثرات جو اسلامی اقدار و روایات کے منافی ہیں، داخل نہ ہونے پائیں۔

حواشی

- ۱- بال جبریل (جدید ایڈیشن) ص ۶۳
- ۲- سرسید احمد کا سفرنامہ پنجاب (مجلسی ایڈیشن لاہور) ص ۲۳۳
- ۳- بانگ درا (طبع جدید) ص ۷۵ -۳ اقبال نمبر رسالہ اردو۔ ص ۱۹۸
- ۵- معرکہ مذہب و سائنس (لاہور ۱۹۱۰ء) ص ۲۸۶ -۶ مثنوی اسرار و رموز (طبع جدید، لاہور) ص ۱۱۶
- ۷- ایضاً ص ۱۷-۱۱۶ -۸ بانگ درا ص ۱۶۰ -۹ اقبالنامہ (حصہ اول) ص ۶۹-۳۶۸
- ۱۰- ایضاً ۱۱- ایضاً ۱۲- ایضاً ۱۳- ص ۲۲۶

(۲)

اقبال اور ”معرکہ دین و وطن“

بڑھ کے خیبر سے بھی ہے، 'معرکہ دین و وطن'
اس زمانے میں کوئی حیدر کرار بھی ہے؟
(بال جبریل، ص ۶۴)

اس شعر میں شاعر ملت نے نہ صرف اس امر کا احساس دلایا ہے کہ موجودہ صدی میں وطنی قومیت اور اسلامی قومیت کی کشمکش کتنی سنگین صورت اختیار کر چکی ہے، بلکہ معرکہ خیبر اور حیدر کرار کی تلمیحات سے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ مغربی تصور و طینت و قومیت ایک ایسی بلائے عظیم ہے، جس سے دین و ملت کو محفوظ رکھنے کے لئے، پیہم معرکہ آرائی کی ضرورت ہے۔ مصرعہ ثانی کے حسرت آمیز استفسار میں، 'محل کا ایک خفی پہلو بھی مضمحل ہے۔ لیکن اقبال کی شاعرانہ محل کبھی خود شناسی کی حد سے آگے نہیں بڑھتی۔ یہ حقیقت ہے کہ اس دور کے علماء و زعمائے ملت میں سے کسی کو اس مسئلے کی اہمیت اور نزاکت کا پورا شعور و احساس نہیں تھا۔ ۱۹۰۸ء سے ۱۹۳۸ء تک تنها اقبال ہی اس معرکہ میں اپنے ذہن و فکر کی کراری کا ثبوت دیتے رہے۔

میر و مرزا بہ سیاست دل و دیں باختہ اند
جز برہمن پرے محرم اسرار کجاست؟

اگرچہ ابتدائی دور میں انسانی ہمدردی کے جذبے نے اقبال کو آزادی و وطن کے گیت گانے اور فرقہ وارانہ مناقشت کی تیرگی میں محبت کی جوت جگانے پر آمادہ کیا۔ لیکن جب اقبال نے وطنیت اور قومیت کے محدود و عارضی تصور کے مقابلے میں

”ملت“ کے آفاقی و ابدی تصور کا جائزہ لیا تو ان کی نگاہوں کے سامنے اسلام کی عظمت پوری تابانی سے آشکار ہو گئی۔ سفر یورپ سے پہلے بھی اقبال جانتے تھے کہ اسلام نے قبائلی عصبیتوں کو مٹا کر، رنگ و نسل کے بتوں کو توڑ کر، محض ایک کلمہ حق کی بنیاد پر دنیا بھر کے مسلمانوں کو متحد کر دیا ہے۔ لیکن اخوت ملی اور وحدت انسانی کا یہ تصور کتنی عظمتوں اور برکتوں کا حامل ہے، اس کا اندازہ انہیں اس وقت ہوا، جب مغربی و ہنیت کے گھناؤنے چہرے کے مقابلے میں ملت بیضا کے رخ روشن کا انہوں نے مشاہدہ کیا۔ وہ عقلی دلائل سے اسلام کی حقانیت کا ادراک تو رکھتے تھے، اب ایک قلبی دلیل نے انہیں اسلام کی حقیقی روح سے آشنا کر دیا۔ اقبال نے محسوس کر لیا کہ دنیا کو و ہنیت کی تخریب کاری اور مادہ پرست تہذیب کی لعنتوں سے اسلام ہی نجات دلا سکتا ہے۔ لیکن انہوں نے دیکھا کہ خود مسلم اقوام بھی مغربی تہذیب کے طلسم میں گرفتار اور اپنے نصب العین سے بے خبر ہیں، حتیٰ کہ مغرب کے بعض حقیقت شناس مفکر بھی، جو اسلام کی انقلاب آفریں قوتوں سے بڑی آس لگائے بیٹھے ہیں، مسلمانوں کی اس گمراہی پر نالاں ہیں۔ اسی شعور و احساس نے اقبال کی فکر و نظر کے زاویے یکسر بدل دیے اور ان کے جذبات و خیالات کا دھارا، و ہنیت سے ملیت یا بین الاقوامیت کی طرف مڑ گیا۔ دوران قیام یورپ کی بعض نظمیں اور غزلیں مثلاً ”پیام عشق“ اور ”عبدالقادر کے نام“ اس انقلابی موڑ کی واضح نشاندہی کرتی ہیں۔ یورپ سے واپسی کے بعد جب اقبال کی ملی شاعری کا دور شروع ہوا تو انہوں نے اپنی ولولہ انگیز نظموں میں و ہنیت کے محدود تصور کے مقابلے میں ملت کے لازمانی و لامکانی تصور کو واضح کیا :

پاک ہے گرد وطن سے سر داماں تیرا
 تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا
 قافلہ ہو نہ سکے گا کبھی ویراں تیرا
 غیریک بانگ درا کچھ نہیں سماں تیرا
 (بانگ درا ص ۲۹)

نہ افغانیم نے ترک و تاریم
 چمن زادیم و از یک شاخساریم

تمیز رنگ و بو، برما حرام است

کہ ما پروردہ یک نوبہاریم

(پیام مشرق ص ۵۲)

تمیز رنگ و بو، برما حرام است

کہ ما پروردہ یک نوبہاریم

(پیام مشرق ص ۵۲)

۱۹۰۵ء میں انگریزی حکومت نے محض انتظامی مصالح کے پیش نظر، بنگال کے طویل و عریض صوبے کو دو حصوں میں منقسم کرنے کا منصوبہ منظور کیا۔ اس تقسیم سے مشرقی بنگال اور آسام پر مشتمل نئے صوبے میں مسلم اکثریت کی ترقی و خوش حالی کے امکانات روشن ہو گئے، لیکن بنگالی ہندوؤں نے غریب مسلم کسانوں کو اپنے چنگل سے نکلتے دیکھ کر سخت احتجاج کیا۔ بالآخر اس ملک گیر احتجاج سے عاجز آ کر ۱۹۱۱ء میں حکومت نے اپنے فیصلے کو منسوخ کرنے کا اعلان کر دیا۔ مشرقی بنگال کے مسلمان دوبارہ ہندوؤں کی سیاسی و معاشرتی غلامی میں آ گئے۔ ۱۹۰۶ء میں مسلم رہنماؤں نے آل انڈیا مسلم لیگ قائم کی اور منظم طریقے سے جداگانہ انتخاب کا مطالبہ پیش کیا، لیکن کانگریس نے اس مطالبے کی شدید مخالفت شروع کی۔

یورپ سے واپسی کے بعد جب اقبال نے اس سیاسی پس منظر میں مسلمانوں کے مستقبل پر غور کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ وطنی قومیت کا تصور، مسلمانوں کے قومی وجود کے لئے انتہائی مہمکن ثابت ہو گا۔ اقبال کی اس دور کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ وطنیت اور وطنی قومیت کے نتائج پر بڑی سنجیدگی سے غور کرتے رہے۔ دسمبر ۱۹۱۰ء میں انہوں نے اپنی قوم کو ان خطرات سے آگاہ کرنے کے لئے ایک مرکزی مقام، یعنی علی گڑھ کالج میں مسلم نوجوانوں اور دانشوروں کے ایک اجتماع سے خطاب کیا۔ اپنے اس انگریزی خطبے ("ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" مترجمہ "مولانا ظفر علی خاں") میں اقبال نے حیاتیات اور عمرانیات کے اصولوں کے حوالے سے، اس حقیقت کی وضاحت کی ہے کہ قومیں محض افراد کا مجموعہ نہیں بلکہ ایک جداگانہ، مستقل اور منفرد شخصیت کی حامل ہوتی ہیں اور اپنی "انا" کے تحفظ و بقا کا مسئلہ قوموں کے لئے، سب سے اہم

مسئلہ ہوتا ہے۔ مسلمانوں کے قومی وجود کی بنیاد، رنگ و نسل، زبان، وطن یا دیگر مادی اغراض کے اشتراک پر نہیں، بلکہ ایک مشترک تصور حیات یعنی اسلام پر ہے۔ ”اسلامی تصور ہی ہمارا وہ ابدی گھریا وطن ہے، جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ جو نسبت انگلستان کو انگریزوں سے اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے، وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے۔ جہاں اسلامی اصول یا خدا کی رسی، ہمارے ہاتھ سے چھوٹی اور ہماری جماعت کا شیرازہ بکھرا۔“

خطبہ علی گڑھ میں، قوم کے تعلیمی و معاشرتی مسائل پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ لیکن اقبال کا اصل مقصد، مغربی تصور قومیت کے مقابلے میں، اسلامی تصور قومیت کو واضح کر کے، مسلمانوں کے ملی شعور کو بیدار کرنا تھا۔ عین اسی زمانے میں کچھ ایسے حالات پیش آئے کہ بین الملی مسائل پر مسلمانوں کی توجہ مرکوز ہو گئی۔ ۱۹۱۰ء کے بعد مسلسل بارہ برس تک، عالم اسلام کو جن مصائب کا سامنا کرنا پڑا، یعنی، ایران میں روس اور برطانیہ کی ریشہ دو انیاں، لیبیا پر اٹلی کی یلغار، جنگ بلقان اور مسلمانوں کا قتل عام جنگ عظیم اول کے بعد سلطنت عثمانیہ کی شکست و ریخت، ترکی پر یونانیوں کا حملہ۔ ان مصائب و آلام کی ہر ضرب مسلمانان ہند اپنے قلب پر محسوس کرتے رہے۔ اس تمام عرصے میں اقبال کی حیات آفریں نظمیں، ملت کے تن بے جان میں، اسلام کی روح پھونکتی رہیں لیکن سیاسی رہنماؤں میں ایسے دیدہ و روں کی کمی تھی جو بیرونی حالات کا حقیقت پسندانہ جائزہ لے کر مسلمانوں کے ملی جوش و خروش کو کسی نتیجہ خیز تحریک کا رخ دیتے۔

۱۹۲۰ء میں اتحادیوں نے معاہدہ سیورے کے ماتحت غیور و جسور ترک قوم پر ایسی ذلت آمیز شرائط عاید کیں، کہ نہ صرف خلافت عثمانیہ کی سیادت ختم ہو گئی بلکہ خود ترکی کی سالمیت بھی خطرے میں پڑ گئی۔ انگریزوں کی عہد شکنی اور اتحادیوں کی مسلم دشمنی پر مسلمانان ہند کے اشتعال و ہیجان کی انتہا نہ رہی۔ گاندھی نے مسلم عوام کی جذباتی توانائی سے تحریک آزادی کو تقویت پہنچانے، نیز سیاسی اتحاد کے مظاہرے سے حکومت کو مرعوب کرنے کے لئے یہ موقع غنیمت سمجھا اور بحالی خلافت کے مسلم مطالبات کی حمایت کرنے لگے۔

تحریک خلافت نے برعظیم کے مسلمانوں میں جو ایک نئی زندگی اور سیاسی قوت پیدا کی تھی، اس سے تمام ہندو قوم چونک اٹھی اور رد عمل کے طور پر انتہا پسند ہندو تحریکیں زور پکڑنے لگیں۔ ۱۹۲۲ء ہی میں ایک مہیٹہ رہنما، ڈاکٹر مونجے نے مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں کو منظم اور مسلح کرنے کے لئے سنگٹھن کی تحریک شروع کی۔ اسی سال ایک آریہ سماجی رہنما سوامی شردھانند نے ملکانہ راجپوت مسلمانوں کو ہندو بنانے کے لئے شدھی کی مہم کا آغاز کیا۔ فرقہ پرست ہندو ورہنما، علانیہ ان خیالات کی تبلیغ کرنے لگے کہ مسلمانوں کو اگر اس ملک میں رہنا ہے تو ہندوانہ رسوم و روایات اختیار کر کے ہندومت کا ایک فرقہ بن کر رہنا ہو گا۔ ملک میں جا بجا ہندو مسلم فسادات شروع ہو گئے۔ ان فسادات کے سلسلے میں مسلمانوں کی سرکوبی اور ہندوؤں کی جنگی تربیت کے لئے ۱۹۳۶ء میں ہندوؤں کی ایک خفیہ جنگجو جماعت ”راشٹریہ سیوم سیوک سنگھ“ (اے۔ اے۔ ایس۔ ایس) قائم ہوئی جو زیر زمین سرگرم عمل رہی اور تقسیم ملک سے کچھ پہلے میدان میں آئی۔ لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ مسلم رہنماؤں کی کوششوں کے باوجود گاندھی جیسے عدم تشدد کے حامی، قوم پرست رہنما نے بھی ہندو فرقہ پرستوں کی مذمت کرنا گوارا نہیں کیا، بلکہ ہندوؤں کو شہ دی کہ وہ ”دھونیا“ مسلمانوں کے مقابلے میں، بزدلی چھوڑ دیں۔ دراصل کانگریسی رہنماؤں اور کٹر ہندو فرقہ پرستوں کے مقاصد یکساں تھے۔ صرف طریق کار میں فرق تھا۔ مہاسبھائی اور سنگٹھنی، کھلی جارحیت کے بھونڈے طریقوں سے ہندو راج مسلط کرنا چاہتے تھے اور کانگریسی، پرفریب سیاسی حربوں سے اس مقصد کے حصول کے لئے کوشاں تھے۔ تاکہ مہذب قوموں میں ان کی جمہوریت پسندی کا بھرم قائم رہے۔

۱۹۲۶ء سے آئینی اصلاحات کے بارے میں حکومت اور سیاسی جماعتوں کے درمیان گفت و شنید کا ایک سلسلہ شروع ہوا۔ ہندو رہنما جداگانہ انتخاب کا مسلم مطالبہ تسلیم کرنے پر آمادہ نہ ہوئے، نیز مسلم اکثریت کے صوبوں میں آئینی ہیر پھیر اور ڈنڈی مار سیاست سے اکثریت کو غیر موثر بنانے کی کوششیں کرتے رہے، کیونکہ وہ بہر صورت مسلمانوں کی سیاسی شدھی کرنے پر تلے ہوئے تھے۔

یہ حالات تھے، جب ۱۹۳۰ء (دسمبر) میں کل ہند مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس علامہ

اقبال کے زیرِ صدارت الہ آباد میں منعقد ہوا۔ اقبال نے اپنے خطبے میں بڑی بلوغِ نظری سے سیاسی مسائل کا تجزیہ کیا اور اپنی فلسفیانہ بصیرت کی روشنی میں اس منزل کی نشاندہی کی جو مستقبل میں مسلم قوم کا مقدر بن گئی۔ اقبال نے مسلم اقلیت کے بارے میں ہندو رہنماؤں کی مکاری اور برطانوی مدبروں کی غلط اندیشی پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ حقیقت واضح کر دی کہ ہندو رہنما دنیا کے سامنے بڑی معصومیت سے خود کو قوم پرست اور مسلمانوں کو فرقہ پرست ظاہر کرتے ہیں۔ چونکہ جداگانہ انتخاب کا اصول انگریزوں کے تصورِ جمہوریت کے خلاف ہے، لہذا ہندوؤں کے پروپیگنڈے سے متاثر ہو کر انگریز بھی مسلمانوں کے جائز مطالبات سے اغماض برت رہے ہیں۔ لیکن انہیں سمجھ لینا چاہئے کہ ہندوستان میں برطانیہ یا دیگر مغربی ممالک کی طرح، صرف ایک قوم نہیں بلکہ مختلف قومیں آباد ہیں۔ لہذا یہاں مغربی طرز کی جمہوریت قائم کرنے کی کوشش، مستقل خانہ جنگی پر منتج ہو گی۔ اس ملک میں اس وقت تک امن و سکون قائم نہیں ہو سکتا، جب تک اس امر کو تسلیم نہ کر لیا جائے کہ ہندوستان کی ہر قوم و ملت کو یہ حق حاصل ہے کہ ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر، جدید اصولوں پر آزادی کے ساتھ ترقی کرے۔ اس بلوغِ خطبے کا مرکزی نقطہ ایک آزاد مسلم ریاست کا تصور ہے، جسے اقبال نے نہایت واضح اور مؤثر الفاظ میں یوں پیش کیا :

”میری خواہش ہے کہ پنجاب، سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے۔ مجھے تو ایسا نظر آتا ہے کہ اور نہیں تو شمالی مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو بالآخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنا پڑے گی... اس تجویز کو سن کر انگریزوں کو پریشان ہونا چاہئے، نہ ہندوؤں کو۔ ہندوستان دنیا میں سب سے بڑا اسلامی ملک ہے اور اگر ہم چاہتے ہیں کہ اس ملک میں اسلام ایک تمدنی قوت کے زندہ رہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کر سکے... مسلمانان ہندوستان کا مدعا صرف یہ ہے کہ وہ اپنی ترقی کی راہ میں آزادی کے ساتھ قدم بڑھائیں، لیکن اس مرکزی حکومت کے ماتحت ممکن نہ ہو گا، جسے قوم پسند ارباب سیاست محض اس لئے قائم کرنا چاہتے ہیں کہ دوسری ملتوں پر ہمیشہ ان کا غلبہ

ہو جائے... میں صرف ہندوستان اور اسلام کی فلاح و بہبود کے خیال سے ایک منظم اسلامی ریاست کے قیام کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ اس سے ہندوستان کے اندر توازن قوت کی بدولت امن و امان قائم ہو جائے گا اور اسلام کو اس امر کا موقع ملے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو کر، جو عربی شہنشاہیت کی وجہ سے اب تک قائم ہیں، اس جمود کو توڑ ڈالے جو اس کی تہذیب و تمدن، شریعت اور تعلیم پر صدیوں سے طاری ہے۔ اس سے نہ صرف ان کے صحیح معانی کی تجدید ہو سکے گی، بلکہ وہ زمانہ حال کی روح سے بھی قریب ہو جائیں گے۔ ”ہم پر ایک فرض ایشیا، بالخصوص اسلامی ایشیا کی جانب سے ہے اور چونکہ.... ایک ہی ملک میں سات کروڑ مسلمانوں کی موجودگی، اسلام کے لئے ایک بیش بہا سرمایہ ہے، لہذا ہمیں چاہئے کہ ہم ہندوستان کے مسئلے پر ہندی مسلمانوں کے نقطہ نظر سے غور کریں۔“

اس نصب العین کے حصول کے لئے اقبال نے پوری قوم میں کامل تنظیم اور اتحاد فکر و عمل کو لازم قرار دیا، اور خطبے کے خاتمے پر، اس تاریخی حقیقت کا ذکر کیا جو ہمیشہ ہمارے پیش نظر رہنی چاہئے :

”ایک سبق جو میں نے تاریخ اسلام سے سیکھا ہے، یہ ہے کہ صرف اسلام ہی تھا، جس نے آڑے وقت میں مسلمانوں کی زندگی کو قائم رکھا، نہ کہ مسلمان۔ اگر آج آپ اپنی نگاہیں اسلام پر جمادیں اور اس کے زندگی بخش تخیل سے متاثر ہوں تو آپ کی منتشر قوتیں از سر نو جمع ہو جائیں گی اور آپ کا وجود ہلاکت و بربادی سے محفوظ ہو جائے گا۔“

(خطبات اقبال: ۵۷-۵۹)

اقبال نے اس خطبے میں قوم کے اجتماعی شعور کی ترجمانی کی تھی۔ ہندوستان میں ایک آزاد مسلم ریاست کا تصور، مسلمانوں کے لئے نشان منزل بن گیا، جس کے مدہم نقوش موہوم امکانات کے دھند لکوں میں بھی نہایت پرکشش تھے۔ کیمبرج یونیورسٹی کے ایک پرجوش مسلم طالب علم چوہدری رحمت علی نے اقبال کے اس نظریے سے متاثر ہو کر ایک منظم تحریک شروع کی اور اپنے تبلیغی رسالوں میں، مسلم ریاست کے لئے

”پاکستان“ کا لفظ استعمال کیا۔ یہ لفظ جو اقبال کے تصور کا صحیح ترجمان تھا، بہت جلد ایک مقبول عام نعرہ بن گیا۔ مختصر یہ کہ جو قوم اپنے آپ کو ایک بے بس اقلیت سمجھتے ہوئے ”طلسم ہیچ مقداری“ میں گرفتار تھی، اس میں خود اعتمادی کا جذبہ اور اپنے ملی وجود کے تحفظ کا عزم پیدا ہونے لگا۔ لیکن سیاسی اور آئینی جدوجہد کے اس نازک دور میں مسلمانوں کی مضبوط تنظیم اور صحیح قیادت کی ضرورت تھی۔ اقبال نے محسوس کیا کہ قوم کو ایک بیدار مغز اور بلند کردار رہنما کی ضرورت ہے، جو اپنے تدبیر سے انگریز اور ہندو کی تمام شاطرانہ چالوں کو ناکام بنا دے۔ ان کی مردم شناس نگاہیں محمد علی جناح پر مرکوز ہو گئیں، جو اس زمانے میں حالات سے مایوس ہو کر انگلستان میں مقیم تھے۔ اقبال نے انہیں مسلمانوں کی سیاسی قیادت سنبھالنے کے لئے آمادہ کیا۔ طویل خط و کتابت کے بعد دونوں کے درمیان کامل فکری ہم آہنگی پیدا ہو گئی۔ اقبال نے خلوت و جلوت میں جناح کی بصیرت پر کامل اعتماد کا اظہار کیا، اور ان کی قیادت میں مسلمانوں کا ایک متحدہ محاذ قائم کرنے کی تلقین کرتے رہے۔ یہی نہیں بلکہ عملی سیاست سے فطری عدم مناسبت اور مسلسل علالت کے باوجود، پنجاب کی سیاست کے خارزار میں الجھ کر مسلم لیگ کے قیام و استحکام میں مجاہدانہ عزم و استقامت کا ثبوت دیا، ورنہ مسلم لیگ کے لئے یونینسٹ پارٹی کے ”سد سکندری“ پر غلبہ پانا محال ہو جاتا۔ کانگریس نے اب طرح طرح کی ترغیبات دے کر بڑے زور شور سے رابطہ ”مسلم عوام“ کی مہم چلائی۔ بگلا بھگت ہندو نیتاؤں کے ظاہر و باطن اور قول و فعل کے تضاد پر اقبال نے یوں تبصرہ کیا :

نگہ دارد برہمن کار خود را

نمی گوید بکس اسرار خود را

زمن گوید کہ از تسبیح بگزر

بدوش خود برد زنار خود را

(ارمغان حجاز ۹۷)

غرض اقبال کی زندگی ہی میں مسلم لیگ نے مسلمانوں کی واحد نمائندہ جماعت کی حیثیت اختیار کر لی اور ملت کا کارواں قائد اعظم محمد علی جناح کی قیادت میں منزل مقصود کی طرف بڑھتا چلا گیا۔

اس دوران میں مسلمانوں کی فکری و عملی یک جہتی میں انتشار پیدا کرنے کے لئے نظریاتی محاذ پر کئی جانب سے حملے ہوئے۔ مولانا حسین احمد مدنی کا ایک بیان اخباروں میں شائع ہوا، جس میں انہوں نے مسلمانوں کو کانگریس میں شمولیت کی ترغیب دینے کے لئے قومیت کے مغربی تصور کی حمایت کی تھی اور اسلامی نظریہ ملت کے مقابلے میں مسلمانوں کو یہ درس دیا کہ ”موجودہ دور میں قومیں اوطان سے بنتی ہیں“۔ اقبال تڑپ اٹھے۔ اقبال کے نیاز مندوں اور تیار داروں کا بیان ہے کہ ان کی راتوں کی نیندیں حرام ہو گئیں۔ اس دلسوزی اور اضطراب کے عالم میں (۲۸/ جنوری ۱۹۳۸ء) کو ان کی زبان سے یہ تین شعر نکلے :

عجم ہنوز نداند رموز دیں ورنہ
 ز دیو بند حسین احمد اس چہ بوا لعجمی است؟
 سوود بر سر منبر کہ ”ملت از وطن است“
 چہ بے خبر زمقام محمدؐ عربی ست
 بہ مصطفیٰ برسماں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
 اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہسی ست
 (ارمغان حجاز ص ۹۸)

ان اشعار کی اشاعت کے بعد مولانا مدنی کے حامیوں نے اخباروں میں مضامین لکھے اور قوم و ملت کی اصطلاحوں کی بحث چھیرو دی۔ اقبال نے اپنی وفات سے صرف ایک ماہ پہلے ایک طویل مقالے میں مغربی نظریہ و ہنیت کا پس منظر بیان کرتے ہوئے مختلف نکات کی وضاحت کی کہ قوم و ملت کے فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے، وطنی قومیت کا مشورہ دینے کا مطلب یہ ہے کہ از روئے قوم چونکہ وہ ہندوستانی ہیں، اس لئے مذہب کو علیحدہ چھوڑ کر انہیں باقی اقوام ہند کی قومیت میں جذب ہو جانا چاہئے... یعنی یہ کہ مذہب اور سیاست جدا جدا چیزیں ہیں۔ اس ملک میں رہنا ہے تو مذہب کو انفرادی اور پرائیویٹ معاملہ سمجھتے ہوئے، اکثریت میں مدغم ہو جاؤ۔ لیکن اسلام محض عبادات یا چند عقاید ہی کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ ایک مکمل ضابطہ حیات ہے۔ یوں تو اسلامی ثقافتی ورثے کا تحفظ تمام مسلمانان ہند کا مطمع نظر تھا، لیکن اس مقصد کے حصول کے لئے، اقبال نے جداگانہ

اسلامی مملکت کی تشکیل کا تصور، ایک واضح نصب العین کی صورت میں پیش کیا۔ بعد
ازاں اگرچہ وہ خود تو جلد رخصت ہو گئے، لیکن رفتہ رفتہ ملت اسلامیہ کا کارواں، کلام
وپیام اقبال کی روشنی میں قیام پاکستان کی منزل مراد تک پہنچ ہی گیا۔

(مطبوعہ : اورینٹل کالج میگزین)

(۳)

اقبال کا خطبہ الہ آباد ۱۹۳۰ء

(سیاسی پس منظر)

اقبال نے دسمبر ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کا خطبہ صدارت پیش کیا، جس میں ایک علیحدہ مسلم ریاست کا تصور پیش کیا گیا تھا۔ اس تصور کا تاریخی پس منظر درج ذیل ہے :

جب نومبر ۱۹۲۷ء میں سائن کمیشن کے تقرر کا اعلان ہوا تو ہندو کانگریس نے ایک طرف تو کمیشن سے تعاون کرنے سے انکار کر دیا، لیکن دوسری طرف اپنے نقطہ نظر سے ملک کا ایک دستور مرتب کیا جسے عام طور پر ”نہرو رپورٹ“ کہا جاتا ہے۔ فروری ۱۹۲۸ء میں سائن کمیشن ہندوستان میں آیا اور نہرو رپورٹ کو دسمبر ۱۹۲۸ء میں آخری اور قطعی شکل دے دی گئی۔

نہرو رپورٹ اس برعظیم کی سیاسی تاریخ میں ایک سنگ میل کا حکم رکھتی ہے۔ اس کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندو اس ملک میں مکمل اختیار اپنے ہاتھ میں رکھنا چاہتے تھے۔ اسی مقصد سے انہوں نے وفاقی طرز حکومت کی بجائے وحدانی حکومت کی سفارش کی اور جداگانہ طریقہ انتخاب کو ترک کر کے مخلوط طریقہ انتخاب کی بھی سفارش کی گئی تھی۔ پھر سب سے اہم بات یہ تھی کہ پنجاب اور بنگال میں مسلمانوں کی معمولی اکثریت کو تسلیم نہیں کیا گیا تھا۔ سندھ اور بلوچستان اور سرحد کو دوسرے صوبوں کے مساوی سیاسی اختیارات دینے کے متعلق کوئی واضح موقف اختیار نہیں کیا گیا تھا۔ چنانچہ مسلمانوں کی طرف سے نہرو رپورٹ میں مناسب تبدیلیوں کی

تجاویز پیش کی گئیں، لیکن سب نامنظور کر دی گئیں اور اس طرح ہندو مسلم مفاہمت کا دروازہ تقریباً بند ہو گیا۔

نہرو رپورٹ کے اثرات و نتائج : نہرو رپورٹ کے باعث ملک کی سیاست میں، جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، ایک خوشگوار تبدیلی تو یہ ہوئی کہ مسلمان ایک متحدہ محاذ بنانے میں کامیاب ہو گئے۔ لیگ کے دونوں متحارب گروپ اکٹھے ہو گئے۔ محمد علی جناح ہندو مسلم مفاہمت کے سلسلے میں کانگریس کے رویے سے بیزار ہو کر اس سے کلی طور پر علیحدہ ہو گئے۔ تیسرا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کے مختلف گروہوں نے مل کر کل ہند مسلم کانفرنس قائم کی، جس کا پہلا اجلاس یکم جنوری ۱۹۲۹ء کو دہلی میں منعقد ہوا اور جس کی صدارت آغا خاں نے کی۔ اس کانفرنس میں خلافت کمیٹی، جمیعت علمائے ہند اور مسلم لیگ نے شرکت کی۔ اس کانفرنس نے چند قراردادیں منظور کیں، جو آئندہ سالوں میں مسلمانوں کی سیاست کے رہنما اصول قرار پائے۔

اس تمام سیاسی جدوجہد میں، اقبال کا موقف یہ تھا کہ اس ملک میں مسلمانوں کا علیحدہ ملی وجود ہر حالت میں برقرار رہنا چاہئے۔ چنانچہ محمد علی جناح نے ۱۹۲۷ء میں ”دہلی تجاویز“ پیش کیں، جن میں چند شرائط کے ساتھ، مخلوط انتخاب کو اختیار کیے جانے پر رضامندی کا اظہار تھا تو اقبال نے ان تجاویز کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ چنانچہ پنجاب پراونشل مسلم لیگ کے اجلاس (یکم مئی ۱۹۲۷ء) میں اقبال نے قرارداد پر تقریر کرتے ہوئے کہا: ”میں سب سے پہلا ہندوستانی ہوں جس نے اتحاد ہندو مسلم کی اہمیت و ضرورت کا احساس کیا اور میری ہمیشہ سے آرزو ہے کہ یہ اتحاد مستقل حیثیت اختیار کرے، لیکن حالات حلقہ ہائے انتخاب کے اشتراک کے لئے موزوں نہیں۔“

اس طرح جب سائمن کمیشن کے مقاطعے کا مسئلہ پیش ہوا تو اقبال نے محمد علی جناح اور مولانا محمد علی کے برعکس کمیشن سے تعاون کا راستہ اختیار کیا۔ اس کی وجہ بھی یہی تھی کہ وہ مسلمانوں کے ملی تشخص کو قائم رکھنے کے شدید خواہشمند تھے۔ اس کی تائید اس واقعے سے ہوتی ہے کہ مولانا محمد علی جوہر، خود اقبال کو سمجھانے لاہور آئے، اس امید پر کہ وہ اقبال کو دلائل سے سائمن کمیشن کے مقاطعے پر رضا مند کر لیں گے۔ دوران گفتگو میں اقبال نے مولانا سے کہا کہ اگر کانگریس اور ہندو قائدین مسلمانوں کے

مطالبات کو تسلیم کر کے ان سے مفاہمت کر لیں تو وہ کمیشن سے تعاون کریں گے۔

(اقبال کا سیاسی کارنامہ ص ۱۱۷)

ان واقعات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال کے و ایک مقصد تھا کہ اس برعظیم میں موجودہ سیاسی حالات میں کوئی ایسا قدم نہ اٹھایا جائے جس سے مسلمانوں کے ملی تشخص کو نقصان پہنچے۔

جب ہندوؤں نے مسلمانوں کے ساتھ مفاہمت کرنے کے تمام راستے بند کر دیے، تو انہوں نے کوشش کی کہ برطانوی حکومت سے کوئی ایسا فیصلہ کروا لیا جائے، جو ان کے وقار کے مطابق ہو، لیکن جب سائمن کمیشن کی رپورٹ شائع ہوئی (۱۹۳۰ء) تو انہیں سخت مایوسی ہوئی۔ اس مایوسی اور ذہنی پریشانی کے زیر اثر انہوں نے حکومت کے خلاف سول نافرمانی کی تحریک شروع کر دی، جس میں مسلمانوں نے بہ حیثیت جماعت بالکل حصہ نہ لیا، کیونکہ یہ تحریک اگرچہ بظاہر حکومت برطانیہ کے خلاف تھی لیکن درحقیقت اس کا اصلی ہدف مسلمان تھے، اس لئے کہ وہ اپنا علیحدہ وجود برقرار رکھنے پر مصر تھے اور ہندو کی خواہش اور تمنا یہ تھی کہ کسی طرح وہ اکثریت میں مدغم ہو جائیں۔

اسی سال لندن میں پہلی گول میز کانفرنس شروع ہوئی۔ اس کانفرنس کی اقلیتوں کی سب کمیٹی میں ہندو مسلم مفاہمت کے سلسلے میں بعض ایسی تجاویز سامنے آئیں جن کی رو سے مسلمانوں مندوبین نے بعض شرائط کے ساتھ مخلوط انتخاب قبول کرنے پر رضامندی کا اظہار کیا۔ اقبال نے اس خبر کو سن کر شدید غم و غصہ کا اظہار کیا اور سر آغا خاں کے نام تار ارسال کیا کہ مسلمان مندوبین کو مسلم کانفرنس منعقدہ دہلی کی تجاویز کے علاوہ اور کسی تجویز کو قبول کرنے سے انکار کر دینا چاہئے۔

اس کا مثبت رد عمل یہ ہوا کہ اگر اقبال کو برعظیم کے شمال مغرب کے ان علاقوں کی ایک علیحدہ کانفرنس بلانے کا خیال آیا جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ اس کا نام ”اپر انڈیا مسلم کانفرنس“ تجویز ہوا۔ اس کا مقصد واضح تھا۔ اول یہ کہ اس کانفرنس کو ان علاقوں تک محدود رکھا گیا جہاں مسلمان اکثریت میں تھے اور جہاں مخالفین کی کوششوں کے باعث انہیں اکثریت کے فوائد سے محروم رکھا گیا تھا۔ دوم، مسلمانوں کے ملی وجود کو برقرار رکھنے کے لئے جداگانہ طریقہ انتخاب ناگزیر تھا، اس لئے غیروں کے دباؤ سے

بچنے کے لئے اور گول میز کانفرنس کے مسلم مندوبین کے ہاتھ مضبوط کرنے کے لئے اس کانفرنس میں علیحدہ طریقہ انتخاب کے حق میں قرار داد منظور کرائی گئی۔

۱۶ / دسمبر ۱۹۳۰ء میں ”پرانڈیا مسلم کانفرنس“ کے دفتر سے ایک اطلاع نامہ شائع

ہوا جس میں بیان کیا گیا کہ اس میں شمال مغربی سرحدی صوبہ، بلوچستان، سندھ، پنجاب کے مسلمان نمائندے شامل ہوں گے۔ اس سلسلے میں ایک اپیل شائع کی گئی جس کا ایک حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے :

”اس کانفرنس کے طلب کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ان صوبہ جات کے مسلمانوں کو حالات حاضرہ اور آج کی سیاسی تحریکات سے آگاہ کیا جائے اور ہماری ہمسایہ اقوام اور ہندوستان کی حاکم قوم کی حکمت عملی سے واقف کر کے، ان خطرات سے آگاہ کیا جائے، جن سے اس وقت ملت مرحوم دوچار ہے اور اس کے بعد مسلمانان ہند کی اس کثرت کو جو ان صوبہ جات میں ہے، جن کو خدائے حکیم و علیم و خبیر نے یقیناً بلا مصلحت نہیں بلکہ کسی ایسی مصلحت کے لئے، جو ارباب دانش و بینش پر روز بروز عیاں ہوتی چلی جا رہی ہے، یکجا رکھا ہے... اور ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کے تحفظ کے لئے سرگرم عمل ہونے کا پیغام دیا جائے“ (گفتار اقبال ص ۱۱۳)

یہ وہ سیاسی پس منظر تھا جس میں اقبال نے اپنے خطبہ صدارت میں شمالی ہند کے ان علاقوں پر مشتمل ایک صوبہ بنانے کی تجویز پیش کی، جہاں مسلمانوں کی اکثریت تھی۔ اقبال نے ۱۹۲۸ء میں نہرو رپورٹ کے مرتبین کے سامنے یہ تجویز رکھی تھی لیکن انہوں نے اسے رد کر دیا۔ چنانچہ محض مسلمانوں کے مفاد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اقبال نے اپنے خطبہ صدارت میں یہ تجویز زیادہ واضح طور پر بیان کر دی۔

”اگر ہم چاہتے ہیں کہ اس ملک میں اسلام بحیثیت ایک تمدنی قوت کے زندہ رہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کر سکے۔“

اس یادگار خطبے میں اقبال نے جو اہم ترین اور فیصلہ کن تجویز پیش کی اس کے الفاظ درج ذیل ہیں :

”میری خواہش ہے کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ملا کر ایک ریاست بنا دی جائے... شمالی مسلم ریاست کا قیام، مسلمانوں یا کم از کم شمالی مغربی علاقوں کے مسلمانوں کا نوشتہ تقدیر ہے... ہندوستان، مسلمانوں کا سب سے بڑا ملک ہے۔ اسلام کو ایک تمدنی قوت کی حیثیت سے زندہ رہنے کے لئے ضروری ہے کہ ایک مخصوص علاقے میں اس کی مرکزیت قائم ہو... مسلمانوں کے اس زندہ اور جاندار طبقے کی مرکزیت کی بدولت... ہندوستان اور بالآخر ایشیا کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔ اس سے مسلمانوں میں احساس ذمہ داری مضبوط ہو گا اور جذبہ حب الوطنی فروغ پائے گا۔ اگر شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو یہ موقعہ دیا جائے کہ وہ ہندوستان کے نظام سیاست میں رہ کر مکمل نشوونما کر سکیں تو وہ ہندوستان کے خلاف حملوں کی صورت میں... ہندوستان کے بہتر محافظ ثابت ہوں گے...“ (افکار و تصورات اقبال، ص ۲۸۴-۲۸۵)



(۴)

اقبال اور تحریک پاکستان

اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں اقبال نظریہ و وطنیت کے حامی اور پرجوش وطن پرست شاعر تھے۔ لیکن یہ سلسلہ تعلیم اپنے قیام انگلستان کے زمانے میں جب ان کا اسلامی اور ملی شعور بیدار ہوا، تب وہ اس بت پرستی سے تائب ہو گئے اور مزید غور و فکر کے بعد اقبال کو ہندوستانی مسلمانوں کی عافیت اسی میں نظر آئی کہ ہندوستان کے مسلم اکثریت والے، شمال مغربی علاقے کو مسلمانوں کے لئے مختص کر دیا جائے۔ اس طرح دو قومی نظریے کی بنیاد پر پاکستان کی تحریک وجود میں آئی۔

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد، جب انگریزوں کا اقتدار مسلط ہوا تو مسلمانوں کے رہنما، سرسید احمد خاں اور ان کے رفقاء، انگریز اور دیگر مغربی اقوام کے تصور و وطنیت سے آشنا ہوئے اور یہ سمجھ بیٹھے کہ وطن پرستی ہی میں عروج و ترقی کا راز پوشیدہ ہے۔ چنانچہ سرسید اپنی تقریروں اور تحریروں میں اسی نقطہ نظر کی تبلیغ کرنے لگے کہ اس ملک میں آباد، ہم سب ہندی ہیں۔ ہمارا حاکم ایک ہے۔ ہمارا نفع نقصان، کھ سکھ یکساں ہے۔ اس نقطہ نظر کے مطابق وہ ہندو مسلمانوں کی بہبودی کے لئے یکساں کوشاں رہے۔ لیکن ۱۸۶۷ء میں، جب ہندوؤں نے اردو زبان کے خلاف باقاعدہ محاذ قائم کر لیا، تب سرسید کی آنکھیں کھلیں۔ چونکہ وہ نہایت دور اندیش تھے لہذا وہ جلد اس نتیجے پر پہنچ گئے کہ ہندو مسلمانوں کا اتحاد ناممکن ہے۔ لیکن سرسید کے بعض رفقاء و معاصرین، مثلاً مولانا حالی اور محمد حسین آزاد، جو وطن اور وطنیت کے سیاسی تصور سے نا آشنا تھے، برابر وطنیت کے ترانے لاپتے رہے۔ اس روایتی وطنی شاعری کا

سلسلہ 'اقبال' کی شاعری کے ابتدائی دور میں بھی جاری رہا۔ بلکہ اقبال نے تو اردو شاعری کو نہ صرف خالص جغرافیائی وطن پرستی سے روشناس کیا بلکہ "ہمالہ" کو "کوہ طور" سے زیادہ سربلندی بخش دی۔

ایک جلوہ تھا کلیم طور سینا کے لئے
تو تجلی ہے سراپا چشم بینا کے لئے

اقبال کے "ترانہ ہندی" میں بالخصوص ان کی جغرافیائی وطن پرستی اور زیادہ اجاگر ہوئی ہے بلکہ انہوں نے تو ہندو مسلم اتحاد کا درس دیتے ہوئے 'مذہب و ملت کو بھی بلائے طاق رکھ دیا۔

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا

ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستان ہمارا!

بہر حال کچھ ہی عرصے کے بعد، اپنی نظم "صدائے درد" (مخزن جون ۱۹۰۲) میں تو ہندو مسلمانوں کے درمیان نفاق سے بیزاری ظاہر کرتے ہوئے، مسلمانوں کے لئے کسی علیحدہ مسکن و مرکز کی آرزو ظاہر کی ہے۔

پھر بلا لے مجھ کو اے صحرائے وسط ایشیا

آہ اس بستی میں اب میرا گزارا ہو چکا!

الوداع اے مدفن ہجویری اعجاز دم

رخصت اے آرام گاہ شکر جادو رقم

بدلے یک رنگی کے یہ ناآشنائی ہے، غضب

ایک ہی خرمن کے دانوں میں جدائی ہے غضب

اقبال نے قیام یورپ کے زمانے میں کوئی وطنی نظم نہیں لکھی بلکہ اپنے ذہنی انقلاب اور اسلامی رجحان کے مطابق، یورپ سے واپسی کے سفر میں، جزیرہ سسلی کے پاس سے گزرتے ہوئے، "صقلیہ" کے عنوان سے جو نظم لکھی تھی وہ گویا ان کی ملی شاعری کا نقطہ آغاز ہے۔ اس زمانے میں دیگر مسلم رہنماؤں نے بھی یہ محسوس کر لیا تھا کہ مسلمانوں کے بعض حقوق ایسے بھی ہیں جن کا تحفظ بے حد ضروری ہے۔ چنانچہ لارڈ منٹو کے سامنے پاس نامہ پیش کرتے ہوئے یہ مطالبہ کیا گیا کہ مسلمانوں کے حقوق

کی حفاظت کے لئے ڈسٹرکٹ بورڈوں اور میونسپل کمیٹیوں، نیز صوبائی اور مرکزی کونسلوں میں مسلمانوں کو خصوصی مراعات یعنی آبادی کے تناسب سے زیادہ نشستیں دی جائیں۔

اقبال کا ذہن ملک کی سیاسی نشوونما اور داؤ پیچ کا بہت ہی کم اثر قبول کرتا تھا۔ اس لئے ان کے تصور و طینت میں تبدیلی کا سبب ہندوستان کے سیاسی حالات نہیں بلکہ خود انہی کے ذہنی ارتقا اور اسلامی شعور کا نتیجہ ہے۔ جن خیالات کا اظہار انہوں نے ”ترانہ ملی“ یا ”وطنیت“ وغیرہ میں کیا ہے، ان کی پوری وضاحت، ان کے پر مغز مقالے ”ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر“ میں ہوئی ہے۔ وہ فرماتے ہیں :

”مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصول نہ اشتراک زبان ہے، نہ اشتراک وطن — بلکہ ہم لوگ اس برادری میں، جو جناب رسالت ماب نے قائم فرمائی تھی، اس لئے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم تک پہنچی ہیں، وہ بھی ہم سب کے لئے یکساں ہیں۔ اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دارومدار، اس تنزیہی تصور پر ہے، جس کی بحسی شکل وہ جماعت افراد (ملت اسلامیہ) ہے، جس میں بڑھنے اور پھیلنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔۔۔ اسلام کی حیثیت ہمارے لئے یہی نہیں کہ وہ ایک مذہب ہے بلکہ اس سے بڑھ کر ہے۔ اسلام میں قومیت کا مفہوم خصوصیت کے ساتھ چھپا ہوا ہے۔۔۔ بالفاظ دیگر، اسلامی تصور ہی ہمارا ابدی گھریا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ جو نسبت انگلستان کو انگریزی زبان سے اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے، وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے۔ جہاں اسلامی اصول، یا ہماری مقدس روایات کی اصطلاح میں ”خدا کی رسی“ ہمارے ہاتھ سے چھوٹی اور ہماری جماعت کا شیرازہ بکھرا۔“

لیکن وطن کا لفظ جب ایک سیاسی تصور کی حیثیت سے استعمال ہوتا ہے تو اقبال کے نزدیک وہ اسلام سے متصادم ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اس کے خلاف جہاد لازم آتا ہے۔ قصہ مختصر، اقبال کے خیالات میں تبدیلی صرف یہی ہوئی کہ انہوں نے سیاست کا

رشتہ وطن سے توڑ کر مذہب سے جوڑ دیا۔ یہ تبدیلی بڑی اہم تھی اور اسی کی بنا پر دو قومی نظریہ واضح ہو کر سامنے آیا۔ انہی حالات اور مسلمانوں کے قومی اور مذہبی نظریات کے پیش نظر، اقبال نے ۲۹ / دسمبر ۱۹۳۰ء کو مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ الہ آباد میں مسلم ہندوستان کے مسائل کا حل پیش کیا۔ اقبال کے نزدیک ہندوستان کا مسئلہ بین الاقوامی مسئلہ تھا۔ اس برصغیر میں کم از کم دو بڑی قومیں آباد ہیں، جن کے مفادات علیحدہ علیحدہ ہیں، جن کی ثقافت جدا ہے، جن کی نسل، مذہب، زبان اور دیگر خصائص ایک دوسرے سے بالکل مختلف بلکہ متضاد ہیں، اور ان کے اندر کبھی یگانگت پیدا نہیں ہو سکتی۔ ان تمام وجوہ کی بنا پر اقبال نے الہ آباد کے خطبہ صدارت میں پیش گوئی کی :

”مجھے تو ایسا نظر آتا ہے کہ اور نہیں تو شمالی مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو بالآخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنا پڑے گی۔ ہندوستان کے مسلمان حالات اور ضروریات سے مجبور تھے کہ ہندوؤں سے الگ ایک ریاست قائم کریں، جہاں ان کی اکثریت ہو اور جہاں نہ صرف اسلام، اسلام کا اخلاقی نظام، بلکہ اسلام کا معاشی نظام بھی آزاد ہو۔ اسلام کو بحیثیت ایک قوت کے ہندوستان میں زندہ رکھنے کے لئے پاکستان کا قیام ناگزیر ہے“

اسی خطبہ صدارت میں اقبال نے بالکل واضح الفاظ میں کہا :

”میری خواہش ہے کہ پنجاب، سندھ، سرحد اور بلوچستان کو ایک ریاست میں ملا دیا جائے۔“

نظریاتی طور پر ہندوستان میں ایک آزاد اسلامی ریاست کے قیام کو ناگزیر قرار دینے کے بعد بڑا سوال اس کے حصول کی جدوجہد کا تھا۔ مسلمانوں میں صحیح رہنما کا فقدان بھی تھا۔ اقبال کی نگاہیں، ایک ایسے مرد مجاہد کی متلاشی تھیں جو مخلص، دور اندیش اور عزم محکم کا حامل ہو۔ ان کی بصیرت نے تحریک پاکستان کی قیادت کے لئے محمد علی جناح کو منتخب کر لیا اور خود، ان کے مشیر و معاون کی حیثیت تادم آخر سرگرم عمل رہے۔

(۵)

علامہ اقبال اور قائد اعظم کے باہمی مراسم

آل انڈیا مسلم لیگ پارلیمنٹ بورڈ کے قیام (۱۹۳۶ء) کے بعد قائد اعظم اور علامہ اقبال ایک دوسرے کے بے حد قریب آ گئے۔ علامہ نے اپنی زندگی کے آخری دو سالوں میں، مسلم لیگ کو پنجاب میں کامیاب بنانے کے لئے جس سرگرمی کے ساتھ کام کیا، اس کا اعتراف خود قائد اعظم نے کیا ہے۔ اب دونوں رہنما ایک دوسرے پر بے حد اعتماد کرنے لگے۔ اکتوبر ۱۹۳۷ء میں قائد اعظم نے پنجاب مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کو ایک بیان دیا، جس میں آپ نے فرمایا: ”آج کل مسلمانوں کا سب سے اہم فرض یہی ہے کہ وہ اپنی تنظیم کریں اور ہندوستان کی واحد اسلامی سیاسی جماعت، آل انڈیا مسلم لیگ کے جھنڈے تلے ایک محاذ پر جمع ہو جائیں۔ ہماری امیدیں نوجوانوں سے وابستہ ہیں جنہیں عنقریب مستقبل کا بوجھ اور ذمہ داری اٹھانی پڑے گی۔ میں نوجوانوں سے اپیل کرتا ہوں کہ وہ خیال آرائیوں سے گمراہ ہونے کی بجائے حقائق کی روشنی میں عملی کام کر کے دکھائیں۔ میں آپ کی کامیابی کے لئے دست بدعا ہوں۔“

علامہ اقبال نے اپنے پیغام میں قائد اعظم کے بیان کی تائید فرماتے ہوئے کہا کہ ”میں مسٹر جناح کے ایک ایک لفظ کی تائید کرتا ہوں۔ مسلمان نوجوانوں کو اس سے بہتر مشورہ نہیں دیا جاسکتا۔“

۱۹۳۷ء میں پنڈت جواہر لال نہرو نے یہ بیان داغاکہ ہندوستان میں صرف دو سیاسی جماعتیں ہیں، ایک کانگریس اور دوسری حکومت، اس پر قائد اعظم نے پنڈت نہرو کو لاکارا اور کہا کہ ایک تیسری پارٹی بھی موجود ہے، اور وہ مسلمان ہیں۔ ساتھ ہی

قائد اعظم نے کانگریس کی اس پالیسی پر بھی اظہار افسوس کیا، جو وہ مسلم لیگی امیدواروں کے مقابلے میں اپنے امیدوار کھڑے کر کے اختیار کر رہی تھی۔ قائد اعظم کے اس بیان پر پنڈت جی نے سخت نکتہ چینی کی اور کہا کہ ہندوستان میں صرف ایک قوم آباد ہے جس کی نمائندگی کانگریس کرتی ہے۔ اس موقع پر علامہ اقبال نے جو بیان دیا، اس سے قائد اعظم کے متعلق علامہ کے دلی جذبات کا بخوبی اظہار ہوتا ہے۔ علامہ نے اپنے بیان میں فرمایا: ”میرے دل میں پنڈت نہرو کی بہت عزت ہے۔ انہوں نے آزادی وطن کی خاطر جو مصائب برداشت کیے ہیں، اور قربانیاں گوارا کی ہیں، میں ان کی قدر کرتا ہوں۔ لیکن میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ انہوں نے بلاوجہ مسٹر جناح کے ساتھ الجھنے کی کوشش کی ہے۔ مسٹر جناح آج مسلمانوں کے سب سے بڑے اور سب سے معتمد علیہ لیڈر ہیں۔ انہوں نے اپنے ملک کی جو خدمت کی ہے وہ کسی اور لیڈر سے کم نہیں۔ لیکن مسٹر جناح تخیل کی دنیا میں پرواز کرنے کی بجائے حقیقت بینی کو ترجیح دیتے ہیں۔ اسی لئے ان کی قوم پرستی اور حب الوطنی، حقائق و واقعات کے صحیح تجزیے پر مبنی ہے۔ مجھے امید ہے کہ پنڈت نہرو کو جلد اس بات کا احساس ہو جائے گا کہ مسٹر جناح مسلمانوں میں کتنی بلند حیثیت اور ارفع مقام کے مالک ہیں۔ مسلمانوں کی طرف سے اگر کسی شخص کو بات کرنے کا حق ہے تو وہ صرف مسٹر جناح ہیں۔“

اب ملت کے دونوں زعماء ایک دوسرے کے بے حد قریب آگئے تھے اور ایک دوسرے پر حد درجہ اعتماد کرتے تھے۔ اب علامہ اقبال، قائد اعظم کے سوا، کسی کو اپنا لیڈر ماننے کے لئے تیار نہیں تھے۔ ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی نے پنڈت نہرو اور میاں افتخار الدین کی علامہ اقبال کے ساتھ ایک ملاقات کا ذکر کیا ہے۔ اس ملاقات میں میاں افتخار الدین نے کہا کہ ”ڈاکٹر صاحب آپ مسلمانوں کے لیڈر کیوں نہیں بن جاتے۔ مسلمان مسٹر جناح سے زیادہ آپ کی عزت کرتے ہیں۔ اگر آپ مسلمانوں کی طرف سے کانگریس کے ساتھ بات چیت کریں تو نتیجہ بہتر نکلے گا۔“ علامہ اقبال لیٹے ہوئے تھے، یہ بات سنتے ہی غصے میں آگئے اور انگریزی میں فرمانے لگے:

”اچھا تو چال یہ ہے کہ اب مجھے بہلا پھسلا کر مسٹر جناح کے مقابلے پر کھڑا کرنا چاہتے ہیں۔ میں آپ کو بتلا دینا چاہتا ہوں کہ مسٹر جناح ہی مسلمانوں

کے اصل لیڈر ہیں۔ میں تو ان کا ایک معمولی سپاہی ہوں!“

... اسی زمانے یعنی ۱۹۳۶ء کے آخری دنوں میں، ایک روز قائد اعظم کی امانت و دیانت اور قابلیت کا ذکر ہو رہا تھا، اس پر علامہ اقبال نے فرمایا: ”مسٹر جناح کو اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی خوبی عطا کی ہے جو آج تک ہندوستان کے کسی سیاست داں میں نظر نہیں آتی۔ حاضرین میں سے کسی نے پوچھا کہ وہ خوبی کیا ہے تو آپ نے انگریزی میں فرمایا :

“He is incorruptible and unpurchaseable”

علامہ اقبال اس حقیقت میں پختہ یقین رکھتے تھے کہ مسلمانوں کی قیادت کا اہل اگر کوئی شخص ہے تو وہ صرف جناح ہے۔ کیونکہ خود بقول علامہ اقبال ”اس لئے کہ وہ دیانت دار ہیں، انہیں خریدا نہیں جا سکتا۔ وہ مخلص ہیں، ان سے اختلاف رائے کیا جا سکتا ہے، تاہم ان کی نیت پر شبہ ممکن نہیں۔ میں نے خود سائمن کمیشن کے ضمن میں ان سے اختلاف کیا۔ مجھے لکھنؤ پکٹ کے بارے میں بھی ان سے اختلاف ہے۔ اس کے باوصف میں ان پر بھروسہ کر سکتا ہوں کہ وہ قوم کے بارے میں جو کچھ سوچیں گے، بے غرض ہو کر سوچیں گے۔ وہ کسی لالچ یا حرص و ہوس کے باعث قومی مفاد کو نقصان نہیں پہنچائیں گے۔“

بحوالہ ”اقبال اور قائد اعظم“ مرتبہ: احمد سعید (صفحہ ۷۸ تا ۸۳)

☆☆☆

باب ہفتم

اقبال کے اسفار

(۱)

علامہ اقبال کا سفر مدراس (بہ سلسلہ خطبات)

علامہ اقبال کے ”خطبات مدراس“ کے پس منظر کے طور پر اس مقالے کا ذکر نہایت ضروری ہے جو موصوف نے ”الاجتہاد فی الاسلام“ کے موضوع پر نومبر/ دسمبر ۱۹۲۳ء میں بزبان انگریزی مرتب فرمایا تھا۔ بعد ازاں وہی مقالہ آپ نے اسلامیہ کالج، لاہور کے ”حسیہ ہال“ میں زیر صدارت شیخ عبدالقادر صاحب پڑھا تھا۔ اس جلسے میں مولانا ظفر علی خاں بھی موجود تھے۔ صدر جلسہ نے اپنی صدارتی تقریر میں اقبال کے اس علمی کارنامے کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ مقالہ اردو زبان میں منتقل ہونا چاہئے۔ علامہ اقبال نے کہا کہ میں بخوشی اس کے لئے تیار ہوں بشرطیکہ مولانا ظفر علی صاحب خود اس کا ترجمہ کرنے کی زحمت فرمائیں۔ اخبارات میں حضرت علامہ کی اس تازہ علمی تحقیقات کا بہت چرچا ہوا۔

مدراس میں ایک مخیر مسلمان، سیٹھ جمال محمد رہتے تھے۔ وہ بہت بڑے تاجر اور درد مند و علم دوست مسلمان تھے۔ انہوں نے مدراس میں ایک ”مدرسہ جمالیہ“ بھی قائم کر رکھا تھا جس کا نظام تعلیم، ندوۃ العلماء لکھنؤ کے طرز پر مرتب کیا گیا تھا۔ سیٹھ صاحب اکثر علمائے دین کو اپنے مدرسے میں لیکچروں کے لئے دعوت دیا کرتے تھے۔ چنانچہ مولانا سید سلیمان ندوی اور مار ماڈیوک پکتھال جیسی شخصیتیں آپ کی دعوت پر اسلامی موضوعات پر لیکچر دے چکے تھے۔ جب اخبارات میں علامہ اقبال کے مذکورہ بالا مضمون کا چرچا ہوا تو مدراس کے سیٹھ جمال کی طرف سے ان کو بھی لیکچر دینے کا دعوت نامہ ارسال کیا گیا۔ احباب کے مشورے سے حضرت علامہ نے اس دعوت کو قبول کر لیا

اور یہ طے پایا کہ اس تقریب کے لئے چھ لیکچر تیار کیے جائیں گے۔ تاہم مدراس روانہ ہونے تک تین ہی لیکچر تیار ہو سکے تھے۔ باقی تین لیکچر بعد میں مرتب ہوئے، پھر مزید ایک لیکچر آپ نے لندن میں بھی تیار کیا تھا جو بعد میں ”خطبات“ میں شامل کیا گیا۔ جب سیٹھ جمال اور ان کے سیکرٹری حمید حسن نے ”مسلم ایسوسی ایشن“ کی طرف سے آپ کو مدراس تشریف لانے اور لیکچر دینے کی دعوت دی تو یہ بھی لکھا کہ ہم آپ کو تمام اخراجات آمدورفت کے علاوہ، ان لیکچروں کا معقول معاوضہ بھی پیش کریں گے۔

اگرچہ حضرت علامہ اس طویل سفر کی زحمت برداشت کرنے کے لئے بطیب خاطر آمادہ نہیں تھے لیکن احباب کے اصرار پر بالآخر تیار ہو گئے۔ تاریخ کے تعین کا مسئلہ حضرت علامہ کی صواب دید پر چھوڑ دیا گیا تھا۔ آپ نے اسلام کی فلسفیانہ روایات کی تشکیل نو پر تحقیقی مطالعہ شروع کر دیا۔ ضروری ماخذ سے رجوع کرنے کے علاوہ آپ نے بعض علماء سے بالمشافہ مشاورت کا بھی انتظام کیا۔ ان کے علاوہ بھی دوسری مصروفیات رہیں۔ غرضیکہ مدراس جانے سے پیشتر بمشکل صرف تین لیکچر مکمل ہو سکے۔ باقی تین لیکچر مدراس سے واپسی پر شامل کیے گئے۔ ۳۰ / دسمبر ۱۹۳۸ء کو اس طویل سفر کا آغاز ہوا۔ علامہ کے رفقاء سفر میں ڈاکٹر عبداللہ چغتائی اور چوہدری محمد حسین کی شرکت کا پروگرام تو پہلے ہی طے ہو چکا تھا، لیکن دہلی تک مولانا مہر و سالک نے بھی ساتھ دیا۔

دوسرے روز، یکم جنوری ۱۹۳۹ء کو جامع مسجد دہلی کے سامنے کھلے میدان میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کا ایک اہم اجلاس منعقد ہوا، جس میں (یہاں سے اس سفر کی تمام تفصیلات، ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کے مرتبہ سفرنامے سے منقول ہیں) : ملک بھر کے مشاہیر علماء و رہنما شریک تھے۔ علامہ اقبال اور ڈاکٹر عبداللہ چغتائی، ۲ / جنوری ۱۹۳۹ء کو صبح دہلی سے مدراس جانے کے لئے فرنٹیر میل میں سوار ہوئے۔

اگلے روز صبح کے وقت بمبئی کے ریلوے سٹیشن ”کولابا“ پر گاڑی سے اتر پڑے۔ وہاں علامہ کے استقبال کے لئے سیٹھ اسماعیل کے صاحبزادے سیٹھ (?) صاحب موجود تھے۔ بمبئی سے مدراس جانے کے لئے ۳ / جنوری ۱۹۳۹ء کی رات کو دس بجے مدراس میل میں سوار ہوئے۔ دو راتیں اور ایک دن کی مسافت طے کر کے ۵ / جنوری کو

مدراس پہنچے۔ مدراس کے سٹیشن پر علامہ کے استقبال کے لئے ایک بہت بڑا ہجوم جمع تھا، جس میں شہر کے رؤسا، علماء اور کالجوں کے پروفیسر اور طلبہ شامل تھے۔ گاڑی رکتے ہی جب مہمانوں کے لئے اس ہجوم نے یلغار کیا تو علامہ کا گاڑی سے اترنا مشکل ہو گیا۔ سیٹھ جمال محمد صاحب نے نہایت پر خلوص انداز میں پھولوں کے ہار پہنا کر بڑے احتیاط سے سنبھالتے اور بچتے بچاتے ہوئے باہر لا کر اپنی کار میں سوار کرایا۔ سٹیشن سے اپنے عظیم الشان ”بوسٹو ہوٹل“ میں لا کر ٹھہرایا جو شہر کے مرکز میں واقع تھا۔

سیٹھ جمال محمد صاحب جو سر پر بڑی سی پگڑی باندھے، لمبا کرتا اور تہ بند پہنے تھے، جھنگ یا چنیوٹ کے چوہدری معلوم ہوتے تھے۔ ان کے قائم کردہ مدرسہ جمالیہ میں ندوۃ العلماء لکھنؤ کی طرز پر تعلیم دی جاتی تھی۔ شام کو چائے کی دعوت میں روسائے شہر اور علمائے کرام موجود تھے۔ سیٹھ صاحب اپنی سادہ وضع کے باوجود، اعلیٰ تعلیم یافتہ اور انگریزی داں بھی تھے۔ ان کے تجارتی تعلقات کا دائرہ جاپان، آسٹریلیا، امریکا اور یورپ کے بڑے بڑے اداروں تک پھیلا ہوا تھا۔ لیکچر شروع ہونے سے ایک روز قبل، سیٹھ جمال کے سیکرٹری، سیٹھ حمید نے اخبارات میں اشاعت کے لئے پہلے لیکچر کا خلاصہ طلب کیا۔ لیکن خلاصہ تو ہمارے پاس پہلے سے تیار نہیں تھا، لہذا ٹائپ شدہ لیکچر کی ایک نقل ان کے حوالے کر دی گئی۔ جس شام کو لیکچر پڑھا گیا اس کے دوسرے دن تمام اخباروں میں اس کا خلاصہ شائع ہو گیا۔

مدراس کے سب سے بڑے ”گوکھلے ہال“ میں لیکچروں کا انتظام کیا گیا تھا۔ شام کو جب ہم وہاں پہنچے تو پورا ہال حاضرین سے بھرا ہوا تھا۔ حکومت مدراس کے وزیر اعلیٰ، ڈاکٹر سوبرا مینن کی صدارت میں جلسہ منعقد ہوا۔ جلسے کا آغاز تلاوت قرآن سے ہوا۔ اگرچہ حاضرین میں اکثریت مسلمانوں کی تھی لیکن اعلیٰ تعلیم یافتہ غیر مسلم، بھی اچھی خاصی تعداد موجود تھے۔ تلاوت کے بعد سیٹھ حمید حسن نے حضرت علامہ کے بارے میں مناسب تعارفی کلمات کے علاوہ، لیکچروں کے اس سلسلے کی غرض و غایت پر روشنی ڈالی۔ صدر جلسہ نے طویل سفر طے کر کے اس دور افتادہ مقام پر علامہ کی زحمت تشریف آوری کا شکریہ ادا کیا اور گورنر مدراس کا خط پڑھ کر سنایا، جو پہلے سے متعین مصروفیات کی وجہ سے جلسے میں شرکت سے محروم رہے۔ علامہ کا لیکچر ختم ہوا تو حاضرین

میں سے بعض لوگوں نے کچھ سوالات بھی پوچھے جن کے مختصر لیکن تسلی بخش جوابات دیے گئے۔ صدر جلسہ ڈاکٹر سوبرا مینن نے اپنی اختتامی تقریر میں فرمایا کہ اسلام نے نہ صرف مشرق بلکہ ساری دنیا کو اخوت و محبت کا سبق دیا ہے۔ ہم ہندو، ابھی تک ذات پات کے چکر میں پھنسے ہوئے ہیں۔ ہمیں اسلامی تہذیب اور کلچر سے اخوت کا سبق سیکھنا ہے...“ لیکچر کا جو خلاصہ سیٹھ حمید حسن نے تیار کیا تھا، اس کی نقلیں اخبار والوں کو تقسیم کر دی گئیں۔ جلسے کے بعد جب ہم اپنی جائے قیام پر پہنچے تو سیٹھ جمال محمد صاحب نے فرمایا کہ لیکچر کی ایک نقل مجھے عنایت ہو، میں گھر لے جا کر اطمینان سے اس کا مطالعہ کروں گا۔ سیٹھ صاحب کے رخصت ہونے کے بعد علامہ فرمانے لگے کہ حاجی جمال محمد صاحب کی تجارت ایک کروڑ روپے سالانہ سے کم نہیں۔ حیرت ہے اتنا بڑا ملک التجار تہمند اور کرتا پمندا ہے، حقیقت مادہ و روح جیسے علمی مسائل پر انگریزی اردو میں گفتگو کرتا ہے، نیز اس کو یہ فکر دامن گیر ہے کہ اسلام اپنی اصل شان میں دنیا والوں پر ظاہر ہو۔ ہماری قوم کو ایسے ہی افراد کی ضرورت ہے۔ اگلے روز ناشتے کے بعد سیٹھ صاحب ہوٹل تشریف لائے تو لیکچر کی نقل واپس کر کے، اس کے حوالے سے چند استفسار کیے، جن کا علامہ نے مناسب جواب دیا، جس سے ان کو تشفی ہو گئی۔ ان کے جانے کے بعد، علامہ نے فرمایا کہ اس شخص نے لیکچر کا مطالعہ کر کے ایسے سوالات کیے، جن کا مجھے وہم و گمان بھی نہیں تھا۔

دوسرے روز اسی ”گوکھلے ہال“ میں دوسرا لیکچر ہوا۔ آج بھی کثیر تعداد میں لوگ موجود تھے اور نہایت اٹنہماک سے لیکچر سنا گیا۔ اس لیکچر کا خلاصہ بھی اگلے روز اخباروں میں شائع ہوا بلکہ تامل نیڈو زبان کے روز ناموں میں بھی خلاصے شائع ہوئے جو نہایت عمدگی سے ترجمہ کیے گئے تھے۔ تیسرے روز بھی اسی ہال میں تیسرا لیکچر ہوا۔ بمبئی کے اخبار ”ویکلی ٹائمز“ کا فوٹو گرافر خاص طور سے مدراس آیا تھا۔ مدراس کے انگریزی روزنامہ میں تینوں لیکچروں پر تبصرہ بھی کیا گیا۔ بمبئی کے اخبار ”ٹائمز ویکلی“ میں علامہ اقبال کا ایک گروپ فوٹو بھی طبع ہوا تھا۔ مدراس کے متعدد اداروں نے نیز سیٹھ صاحب کے کئی احباب نے ہماری ضیافتوں کے پروگرام بنائے تھے۔ اس طرح صبح سے شام تک اتنی مصروفیت رہی تھی کہ بمشکل چند منٹ کی فرصت ملتی تھی۔

علامہ کی خدمت میں مدراس کی ”انجمن ترقی اردو“ اور ”ہندی پرچار سبھا“ کی طرف سے ایڈریس بھی پیش کیے گئے تھے۔ سیٹھ حمید حسن نے مسلم خواتین، مدراس کی انجمن کی طرف سے بھی ایک دعوت کا اہتمام کیا تھا۔ علامہ کی خدمت میں ایڈریس بھی پیش کیا گیا۔ اسی شام ساحل مدراس دیکھنے کا پروگرام تھا۔ مدراس کا ساحل سمندر، اپنے دل فریب مناظر کی وجہ سے بہت مشہور ہے۔ ہم نے یہاں ماہی گیروں کو مچھلی پکڑتے بھی دیکھا۔ ساحل سمندر پر سمندری مچھلیوں کو گونا گوں اقسام کا ایک عجائب گھر بھی دیکھا۔ یہاں بحری سانپ کی مختلف قسمیں بھی شیشے کے چند بڑے صندوقوں میں رکھے ہوئے تھے۔ معلوم ہوا کہ عام سانپوں سے کئی گنا زہریلے ہوتے ہیں۔

ہم مدراس کے علاقے ”اڈیار“ بھی گئے، جہاں بہت پرانا اور نہایت عظیم الشان بڑا درخت بھی قابل دید ہے، جو نہایت وسیع رقبے پر پھیلا ہوا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے بھی بڑا، بڑا درخت صرف کلکتے کے علاقے ”ہوڑا“ میں ہے۔ مدراس میں ہم ۳/ جنوری ۱۹۲۹ء کی صبح کو آئے تھے اور ۸/ جنوری تک ٹھہرے۔ ان ایام میں ہر روز کہیں نہ کہیں باہر کھانا ہوتا تھا۔ ۷/ جنوری کی رات کو مدراس کی ”مسلم ایسوسی ایشن“ کی طرف سے الوداعی دعوت کا اہتمام کیا گیا تھا جس میں مدراس کے بیشتر شرفاء و رؤسا شریک تھے۔ علامہ کی مدراس میں تشریف آوری کے اثر سے یہاں کے مسلمانوں میں اسلامی تعلیمات کے لئے ایک تازہ ولولہ پیدا ہو گیا ہے۔ الوداعی تقاریب کی دو دعوتیں خاص طور سے قابل ذکر ہیں: ایک مدرسہ جمالیہ کی طرف سے اور دوسری دعوت کا اہتمام گورنمنٹ کالج مدراس کے طلبہ کی طرف سے ان کے ہوٹل میں کیا گیا تھا۔ ان کے انتظامات میں افضل العلماء ڈاکٹر مولانا عبدالحق صاحب نے بطور خاص حصہ لیا تھا۔ کالج کے انگریز پرنسپل بھی اس میں شریک تھے۔

۸/ جنوری ۱۹۲۸ء کی شام کو ہم لوگ بنگلور جانے کی تیاری مصروف تھے کہ شام سے قبل سیٹھ جمال صاحب بوٹر ہوٹل تشریف لائے۔ آپ نے حضرت علامہ کی خدمت میں ایک شاندار اونی شال نذر کیا اور ساتھ ہی، جملہ اخراجات آمد و رفت کے لیے گرانقدر رقم کا چیک بھی پیش کیا۔ مجھے (یعنی راقم رواد ڈاکٹر عبداللہ چغتائی) اور ہمارے رفیق سفر، چوہدری محمد حسین صاحب کو بھی شمس کی اعلیٰ قسم کی چادریں پیش

کیں۔ خطبات کے لئے حضرت علامہ کی تشریف آوری کا خلوص دل سے شکریہ ادا کیا گیا۔

۸/ جنوری ۲۹ء کی شب کو ہم بوسٹو ہوٹل سے مدراس چھاؤنی اسٹیشن پر پہنچے تو ہمیں رخصت کرنے والوں کا ایک بہت بڑا ہجوم موجود تھا۔ اگلے روز صبح کو بنگلور اسٹیشن پر پہنچے تو وہاں بھی ہزاروں کی تعداد میں لوگ پھولوں کے بڑے بڑے ہار اٹھائے اور ہاتھوں میں گلدستے لئے موجود تھے۔ بنگلور کے فخرالتجار، حاجی سیٹھ سراسماعیل اور حاجی سیٹھ عبدالغفور صاحب نے علامہ کو ہار پہنائے۔ سیٹھ جمال محمد نے اس علاقے کے لوگوں کو ہماری روانگی کے پروگرام سے مطلع کر دیا تھا تاکہ وہ مہمان گرامی کے استقبال کے لئے موجود رہیں۔ سراسماعیل نے مدراس ہی میں علامہ کو بنگلور آنے کے لئے مدعو کیا تھا۔ اس مجمعے میں بنگلور کے اردو اخبار ”الکلام“ کے عملے کے جملہ ارکان موجود تھے۔ ہم سراسماعیل کی موٹر میں سوار ہو کر ان کی طرف روانہ ہوئے تو موٹر آہستہ چل رہی تھی تاکہ استقبال کے لئے آنے والے جملہ اصحاب، ساتھ ساتھ پیدل چلتے رہیں اور ڈاکٹر صاحب کو دیکھتے رہیں۔ بنگلور کے اسٹیشن کو اس موقع پر بطور خاص سجایا گیا تھا۔ اس جلوس کے ساتھ ہم حاجی سراسماعیل کی کوٹھی پر پہنچے جہاں ہمارے قیام کا انتظام کیا گیا تھا۔

حاجی سراسماعیل بنگلور کے بہت بڑے رئیس تھے۔ بنگلور کا زنانہ ہسپتال بھی انہی کا قائم کردہ تھا۔ صبح کے ناشتے سے فارغ ہو کر حضرت علامہ بنگلور کی ”مسلم لائبریری“ تشریف لے گئے، جہاں ان کی خدمت میں سپانامہ پیش کیا گیا۔ اس جلسے کے صدر چیف کمشنر میسور، جناب مرزا اسماعیل صاحب تھے۔ اسی روز شام کو بنگلور کالج میں علامہ نے مختصر تقریریں کیں۔ رات کو ایک مسلمان رئیس ”جہان“ محمد علی صاحب کی طرف سے کھانے کی دعوت ہوئی جس میں صد ہا لوگ مدعو تھے۔ لیکن وہاں کے دستور کے مطابق کھانا فرش پر بیٹھ کر کھایا۔ اسی روز ہمیں مطلع کیا گیا کہ کل دوپہر کو مہاراجہ میسور کی طرف سے دعوت میں مدعو کیا گیا ہے۔ چنانچہ اگلے دن ۱۰/ جنوری ۲۹ء کو ریاست کا ایک افسر مہاراجہ میسور کی طرف سے، ایک بہت بڑی موٹر کار میں ہمیں لے جانے کے لئے آیا۔ اس دعوت کے بعد ہم حسب پروگرام میسور کے لئے روانہ

ہوئے۔ میسور کا راستہ نہایت پر فضا تھا۔ دریائے کاویری کا پل پار کر کے جب سڑک کا ایک موڑ آیا تو چند اشخاص نے آگے بڑھ کر ہمیں روک لیا۔ ان میں سے ایک کہن سال بزرگ نے حضرت علامہ سے فرمایا کہ آج سے برسوں پہلے میں نے انجمن حمایت اسلام لاہور کے جلسے میں آپ کی نظم ”نالہ یتیم“ سنی تھی۔ ہم لوگ صبح سے یہاں آپ کے منتظر تھے۔ یہ ہماری خوش قسمتی ہے کہ آپ سے ملاقات کا شرف حاصل ہو گیا۔

جب ہم لوگ قلعہ سرنگا پنم کے قریب سے گزرے، تو سلطان ٹیپو اور سلطان حیدر علی کا مقبرہ دور سے نظر آیا۔ احاطہ باغ کے باہر، مقبرے کے دروازے پر نوبت بجاتی رہتی ہے۔ یہیں سلطان ٹیپو کے مرشد کا مزار بھی ہے۔ چونکہ ہمارا پروگرام ان مزارات کو اطمینان سے دیکھنے کا تھا، لہذا ہم مہاراجہ میسور سے ملنے کے لئے طے شدہ پروگرام کے مطابق گورنمنٹ ہاؤس پہنچ گئے۔ قدرتی مناظر کے لحاظ سے یہ نہایت پر فضا مقام تھا اور انسانی حسن انتظام کی بدولت اس مقام کی نفاست اور سجاوٹ میں کئی گنا اضافہ ہو گیا تھا۔ مہاراجہ میسور سے، علامہ کی ملاقات نہایت بے تکلف انداز میں ہوئی، لہذا ہم تھوڑی ہی دیر میں واپس آ گئے۔ اسی روز شام کو میسور یونیورسٹی میں علامہ کے ایک لیکچر کا اہتمام کیا گیا تھا۔ چنانچہ چھ بجے کے قریب میسور یونیورسٹی کے ہال میں وائس چانسلر صاحب کے زیر صدارت جلسہ ہوا، یونیورسٹی کے اساتذہ و طلبہ کے علاوہ شہر کے شرفا و فضلا سے تمام ہال بھرا ہوا تھا۔ وائس چانسلر ”مسٹر چاندی“ نے علامہ کا تعارف کرایا۔ موصوف پنجاب یونیورسٹی کے مسٹر مٹھائی کے خسر تھے اور پہلے سے علامہ کو جانتے تھے۔ علامہ نے اس جلسے میں مدارس کا خطبہ اول پڑھا اور جلسہ بخیر و خوبی اختتام پذیر ہوا۔

اگلے روز، صبح نو بجے، ریاست میسور کی طرف سے، قلعہ سرنگا پنم اور سلطان ٹیپو کا مزار دیکھنے کا پروگرام تھا۔ اسی روز شام کو مسلمانان میسور کی طرف سے ایک ایڈریس بھی پیش کیا جانا تھا۔ چنانچہ ۱۱ جنوری بروز جمعہ، صبح ۹ بجے ہم لوگ موٹر میں سوار ہو گئے۔ ایک اور موٹر بھی تھی، جس میں دیگر اصحاب کے علاوہ ریاست میسور کے ایک بہت بڑے ماہر موسیقی، ”علی جان“ بھی سوار تھے، جو مہاراجہ میسور کی طرف سے

حضرت علامہ کی تفریح طبع کے لئے بھیجے گئے تھے۔ مقبرہ ٹیپو سلطان کے باغ کے پھانک پر ہر وقت نوبت بجاتی رہتی تھی۔ یہ مقبرہ سیاہ سنگ مرمر (سنگ موسیٰ) سے تعمیر شدہ ہے۔ واضح ہے کہ سفر مدراس و دکن کے محرکات میں 'مقاصد علمی کے علاوہ سلطان شہید کے مقبرے کی زیارت کا مقصد بھی شامل تھا۔

علامہ نے مقبرے پر سب سے پہلے فاتحہ پڑھنے کے بعد 'وہ آیت بھی تلاوت کی جس میں ذکر کیا گیا ہے کہ "شہیدوں کو مردہ مت کہو" وہ زندہ جاوید ہیں، مگر لوگوں کو شعور نہیں ہے۔" یہاں انسان پر ایک عجیب دہشت سی طاری ہو جاتی ہے۔ گنبد کے نیچے 'تین قبریں ہیں۔ درمیان میں سلطان حیدر علی کی قبر ہے، دائیں طرف 'ٹیپو سلطان شہید کی اور بائیں جانب ان کی والدہ کی۔ ٹیپو سلطان کی قبر پر سرخ رنگ کا کپڑا پڑا رہتا ہے، جو دراصل شہادت کی علامت ہے۔ علامہ نے جس عقیدت، خلوص اور رقت سے قبر پر فاتحہ خوانی کی، اس کی کیفیت الفاظ میں بیان نہیں کی جاسکتی۔ مقبرے کے اندر چاروں طرف دیواروں اور قبروں کی تعویذوں پر، صاحبان مقبرہ اور شہدا کی شان میں بہت سے فارسی اشعار لکھے ہوئے ہیں۔ والدہ سلطان ٹیپو کی قبر سنہری ہے سلطان نے خود اپنے والدین کو یہاں دفن کیا تھا اور یہ مقبرہ تعمیر کرایا تھا۔ مقبرے کے قریب ایک چھوٹی سی مسجد ہے۔ فاتحہ خوانی کے بعد ہم مسجد کے صحن میں جا کر بیٹھ گئے۔ علی جان، ماہر موسیقی نے ایسے سوز کے ساتھ اشعار سنائے کہ علامہ کے آنسو جاری ہو گئے۔ ایک بچے کے قریب ہم لوگ "دولت باغ" آ گئے، جہاں ریاست میسور کی طرف سے کھانے کا انتظام کیا گیا تھا۔ دولت باغ میں ابھی تک بہت سے درخت، عہد سلطان کی داستان سناتے تھے۔ اس باغ کے ایک طرف دریائے کاوریری بہتا ہے اور بہت پر فضا منظر ہے۔

کھانے کے بعد باغ سے نکل کر ہم قلعہ سرنگا پٹم میں آ گئے۔ یہاں وہ مندر ابھی تک موجود تھا جسے سلطان حیدر علی نے مرمت کرا کے ہندوؤں کے حوالے کیا تھا۔ قلعے میں "مسجد اعلیٰ" کے نام سے ایک مسجد سلطان کے زمانے کی اب تک موجود ہے۔ اس مسجد کے بوڑھے امام نے جس کا دادا بھی ٹیپو سلطان کے زمانے میں اس مسجد کا امام تھا، اپنے والد کی روایت سے بیان کیا کہ سلطان شہید عام طور پر مسجد کی عقبی دیوار کی کھڑکی

سے جھکے جھکے مسجد میں نماز کے لئے آتے تھے۔ قلعہ سرنگا پٹم کے اندر ہمیں وہ مقام بھی دکھایا گیا، جہاں غدار میر جعفر اپنے کیفر کردار کو پہنچا تھا۔

پھر ہم دریائے کاوریری پر وہ بند دیکھنے گئے جو سلطان ٹیپو نے ریاست میسور کی زرعی ضروریات کے لئے پانی کا ذخیرہ کرنے کی غرض سے تعمیر کرایا تھا۔ مہاراجہ میسور نے وہاں سلطان کے زمانے کا فارسی زبان کا وہ کتبہ بھی نصب کر دیا ہے، جو وہاں سے کھدائی کے دوران میں برآمد ہوا تھا۔ بند (ڈیم) کے ساتھ ایک باغ بھی بطور سیرگاہ بنا دیا گیا ہے، جس میں فوارے عجیب دلکش منظر پیش کرتے ہیں۔ ہم لوگ مقررہ وقت سے پہلے ہی مہمان خانے میں واپس آ گئے، کیونکہ اسی روز مسلمانان میسور کی طرف سے ٹاؤن ہال میں علامہ کی خدمت میں سپانامہ پیش کیا جاتا تھا۔ یہ جلسہ نواب غلام احمد کلامی صاحب کی صدارت میں شروع ہوا۔ تلاوت قرآن مجید کے بعد غلام محمد عرف علی جان نے اپنے تمام سازندوں کے ساتھ علامہ کو دو تین نظمیں نہایت رقت آمیز سروں میں سنائیں۔ میں نے اس سے پیشتر علامہ کی شان میں ایسا جلسہ کبھی نہیں دیکھا تھا۔ آخر میں سیٹھ محمد ابا (عباس) نے سپانامہ پیش کیا اور علامہ نے اس کا جواب دیا۔ اس جلسے کی پوری کارروائی بنگلور کے روزنامے ”الکلام“ میں شائع ہوئی تھی۔ میسور یونیورسٹی کے فلسفے کے ایک ہندو پروفیسر نے علامہ کی تقریر کے بعد انگریزی میں آپ کے لیکچروں کی داد دیتے ہوئے کہا کہ اس موضوع پر آج تک کسی نے اس قدر محققانہ نظر نہ ڈالی ہوگی۔ ڈاکٹر صاحب کو مسلمان ہزار اپنا کہیں مگر وہ ہم سب کے ہیں۔ اگر مسلمانوں کو یہ ناز ہے کہ اقبال ان کا ہم مذہب ہے تو ہم ہندوستانیوں کے لئے بھی یہ فخر کچھ کم نہیں ہے کہ اقبال ایک ہندوستانی فلسفی ہیں۔“

اگلے روز میسور کے بعض پرانے محلات علامہ کو دکھائے گئے۔ ایک جگہ سلطان ٹیپو کی یاد میں ایک شیر کا مجسمہ بھی ہم نے دیکھا... پھر ہم نے میسور کا چڑیا گھر بھی دیکھا... جس میں شیر بالکل آزاد پھرتے تھے۔ بعد میں معلوم ہوا کہ درمیان میں ایک خندق حائل ہے جو بظاہر نظر نہیں آتی۔ علامہ نے میسور کے اہل علم میں ایک خاص مقام پیدا کر لیا تھا۔ ان پرستاروں نے ان کے متعدد فونو بھی اتارے تھے۔ علامہ نے میسور یونیورسٹی میں ”نفسیات علمی“ کا شعبہ بھی، اس شعبے کے مہتمم کے ہمراہ دیکھا تھا،

جس نے چند دلچسپ تجربات بھی دکھائے تھے۔ ان تقریبات اور تفریحات کے بعد ہمارا میسور کا سفر ختم ہو گیا۔

۱۲ / جنوری ۲۹ء کو دوپہر کے وقت کھانا کھا کر ہم لوگ موٹر بیٹھ کر بنگلور روانہ ہو گئے۔ جب ہم سلطان ٹیپو کے مقبرے کے قریب پہنچے تو علامہ نے ایک مرتبہ پھر سلطان کے مزار پر فاتح پڑھی۔ بالآخر ہم ۵ بجے کے قریب بنگلور میں حاجی سراسماعیل کے مکان پر پہنچ گئے اور وہاں آرام کیا۔

اگلے روز ۱۳ / جنوری ۲۹ء کو صبح ساڑھے آٹھ بجے کی ریل میں سوار ہو کر ہم عازم حیدر آباد دکن ہوئے اور دوسرے روز ۱۴ / جنوری کو بوقت صبح حیدر آباد پہنچ گئے۔ حضرت علامہ کو عثمانیہ یونیورسٹی کی طرف سے لیکچروں کی دعوت آچکی تھی جسے آپ نے قبول فرمایا تھا۔ سکندر آباد کے ریلوے سٹیشن پر ہم گاڑی سے اترے تو دیکھا کہ پلیٹ فارم پر مسلمان بچے قطاروں میں کھڑے، علامہ کا ترانہ ملی ”چین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا“ پڑھ رہے ہیں۔ عثمانیہ یونیورسٹی کے رجسٹرار انصاری صاحب، سراج کبر حیدری، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، مولانا عبداللہ عمادی، سید ابراہیم ٹونکی، ڈاکٹر مظفر الدین قریشی اور عثمانیہ یونیورسٹی کے متعدد اساتذہ وہاں موجود تھے۔ سب سے پہلے میں نے آگے بڑھ کر علامہ کو پھولوں کے ہار پہنائے۔ ریلوے سٹیشن سے باہر آ کر موٹر میں سوار ہو کے سرکاری مہمان خانے ولا داوٹا (Vilada Vista) پہنچ گئے، جہاں حضرت علامہ کے ٹھہرنے کا انتظام کیا گیا تھا۔ یہاں بھی مدراس اور میسور کی طرح پورا پروگرام مرتب ہو چکا تھا۔ اس پروگرام میں علاوہ خطبات کے صدر الہام حیدر آباد مہاراجہ سرکشن پرشاد سے ملاقات بھی شامل تھی۔ سب سے پہلے باغ عامہ کے ہال میں، زیر صدارت مہاراجہ کشن پرشاد، علامہ کا ایک لیکچر ہوا۔ دوسرے روز مہاراجہ کے یہاں ایک رسمی دعوت تھی، جس میں تمام مدعوین نے ریاست کے سرکاری لباس میں شرکت کی تھی۔ دعوت کے بعد مجلس شعر و سخن برپا ہوئی، جس میں علامہ نے بھی کچھ اشعار پڑھے۔ اسی دعوت کے دوران میں سر امین جنگ کا پیغام آیا کہ اعلیٰ حضرت نظام دکن نے ۱۸ / جنوری کو ۱۱ بجے صبح، علامہ سے ملاقات کا وقت مقرر فرمایا ہے۔ قیام حیدر آباد کے دوران میں ایک دوپہر کو سراج کبر حیدری کے ہاں دعوت میں ہم دونوں نیاز

مندوں نے بھی شرکت کی۔ ہم نے ایک دن گو لکنڈہ کی سیر بھی کی تھی مگر علامہ شرکت نہیں فرما سکے کیونکہ ہر وقت ملنے والوں کا تانتا بندھا رہتا تھا۔ مقررہ تاریخ اور وقت پر علامہ نے میر عثمان علی خاں سے بھی تفصیلی ملاقات کی جس میں بہت سے امور پر گفتگو ہوئی۔

بالآخر ۱۹ / جنوری ۱۹۲۹ء کو علامہ لاہور تشریف لے گئے لیکن میں ہمراہ نہ جاسکا۔ جب علامہ کے ”خطبات مدراس“ کا چرچا پھیلا تو کار پردازان مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی طرف سے، شعبہ فلسفہ کے سربراہ ڈاکٹر سید ظفر الحسن صاحب نے علامہ سے درخواست کی کہ مسلم یونیورسٹی میں بھی لیکچر پڑھنے کی زحمت فرمائیں۔ چنانچہ حضرت علامہ ۲۹ / نومبر ۱۹۲۹ء کو علی گڑھ پہنچے۔ اتفاق سے اس روز وائس چانسلر صاحب (ڈاکٹر سر راس مسعود) کسی ضروری کام سے بھوپال تشریف لے گئے تھے۔ لیکن دوسرے ہی روز واپس آ گئے اور پروگرام مرتب ہو گیا۔ چنانچہ علامہ نے یونیورسٹی کے سٹریجی ہال میں اپنے خطبات پڑھے اور مختلف سوسائٹیوں کے جلسوں میں بھی شرکت فرمائی۔ ہم لوگ وہاں تین دن تک رہے۔

ان تمام مصروفیات کے دوران میں حضرت علامہ اپنے لیکچروں پر برابر نظر ثانی فرماتے رہے، اور بالآخر اسی سال (۱۹۲۹ء) کے آخر میں چھ لیکچروں پر مشتمل لیکچروں کا مجموعہ چھپ گیا۔ ۱۹۳۲ء میں جب علامہ تیسری راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں شرکت کے لئے لندن تشریف لے گئے تو وہاں کی ”مجلس ارسطو“ کی درخواست پر آپ نے ایک لیکچر بہ عنوان ”کیا مذہب ممکن ہے“ (”Is Religion Possible“) پڑھا تھا، جو بعد میں اس مجموعے میں شامل کیا گیا، اور اب آپ کے سات خطبات کا مجموعہ (”The Reconstruction of Religious thought islam“ کے نام سے مشہور و مقبول ہے۔ اس طرح اس عملی کارنامے کا آغاز دراصل ۱۹۲۳ء میں ہوا اور ۱۹۳۲ء میں تکمیل پذیر ہوا۔

☆☆☆

(۲)

اقبال کا سفر ہسپانیہ

ہسپانیہ کی سیاحت کا شوق اقبال کو بہت پہلے سے تھا۔ جب گول میز کانفرنس میں شرکت کے لئے اقبال کو مسلمانان ہند کا نمائندہ منتخب کیا گیا تو انہوں نے سیاحت کا پروگرام بنا لیا۔ ۲۱ / مئی ۱۹۳۲ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں: ”میں پورے شمالی افریقہ، ترکی اور ہسپانیہ کی سیاحت کا قصد رکھتا ہوں۔“ ۲۱ / اگست ۱۹۳۲ء کو منعمی صاحب کے نام ایک خط میں لاہور سے لکھتے ہیں: ”... اگر اب کے نکلا تو اسپین کی سیر کا بھی قصد ہے انشاء اللہ عربوں کے قدیم شہر بھی دیکھوں گا اور ان پر لکھوں گا بھی....“

۱۷ / اکتوبر ۱۹۳۲ء کو لندن جانے کے لئے ۹ / بجے شب فرانٹیر میل سے سوار ہوئے۔ ۱۹ / اکتوبر کو بمبئی پہنچے۔ وہاں سے جہاز میں سوار ہو کر ۱۲ / نومبر کو برطانیہ پہنچے۔ ۱۷ / نومبر کو کانفرنس شروع ہو کر ۲۳ / دسمبر کو ختم ہو گئی۔ ۲۳ / دسمبر کو میر صاحب نے مدیر انقلاب لاہور کو لندن سے خط لکھا: ”کل ۲۳ / دسمبر کو کانفرنس ختم ہو جائے گی.... پھر چند روز کے لیے ہسپانیہ جاؤں گا اور انشاء اللہ اگر قرطبہ کی مسجد و آگزار ہو گئی ہے تو وہاں نماز ادا کروں گا۔ وہاں سے پیرس آ کر جرمنی، آسٹریا ہوتا ہوا جینیوا سے جہاز ہندوستان کالوں گا۔ یہ جہاز ۲۶ جنوری کو چلتا ہے۔ اس حساب سے فروری کے پہلے ہفتے کے آخر میں بمبئی پہنچوں گا.... لیکن ۲۹ دسمبر کو لندن سے ایک اور خط لکھا جس میں پروگرام کی تفصیل کا ذکر ہے: ”... اب ہسپانیہ، جرمنی اور آسٹریا ہوتا ہوا، ۱۰ / فروری ۱۹۳۳ء کو وینس سے بمبئی کے لئے جہاز لوں گا اور وہ بمبئی ۲۲ / فروری کی صبح کو پہنچے گا۔“

اقبال کے قدر دانوں کو ان کے سفر ہسپانیہ کی اہمیت کا اندازہ تھا... چنانچہ ۱۵/ جنوری ۱۹۳۳ء کے اخبار ”انقلاب“ میں سید زبیر ہزاروی، ایم۔ اے کا ایک مضمون ”شاعر اسلام اندلس میں“ کے عنوان سے شائع ہوا تھا، جس کے کچھ اقتباسات درج ذیل ہیں :

”... اقبال کا سفر اندلس ہمارے نزدیک اس لئے بے حد اہم ہے کہ اقبال آج دیدہ بینائے قوم ہو کر ایک ایسی اجڑی ہوئی محفل میں جا رہا ہے، جس میں ”صحبت شب“ کے ”داغ فراق“ کو نمایاں کرنے کے لئے کوئی ”شمع خاموش“ تک موجود نہیں۔ حقیقت میں ہم ان احساسات کا اندازہ نہیں لگا سکتے، جن سے قلب اقبال لبریز ہو گا۔“

اقبال لندن سے پیرس پہنچے تو مشہور فلسفی برگساں سے ملاقات ہوئی۔ اس کے بعد انہوں نے اپنے میزبان، امراؤ سنگھ مجیٹھیا سے مشہور فرانسیسی محقق اور عالم میسی نوں (Massignon) سے ملاقات کا اشتیاق ظاہر کیا۔ میسی نوں نے عربوں کے عہد کی تاریخ ہسپانیہ پر قابل قدر تحقیقی کام کیا تھا... متعدد تصانیف کے علاوہ، شیخ محی الدین ابن عربی (صاحب ”فصوص الحکم“) کے نظریات پر ایک مبسوط کتاب لکھی۔ میسی نوں سے ڈاکٹر اقبال کی ملاقات کا اہتمام کیا گیا۔ دوران گفتگو میں میسی نوں نے اقبال سے یہ بھی کہا کہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یورپ پر مسلمانوں کے عظیم احسانات ہیں۔ انہوں نے تہذیبی اعتبار سے یورپ کو بیدار کیا اور تعلیم و معاشرت کے شعبوں میں مغرب کی ترقی کے لئے مواقع پیدا کیے۔ میسی نوں سے ڈاکٹر صاحب کی ملاقات کافی دیر رہی اور وہ ڈاکٹر صاحب کی باتیں بڑے انسہاک اور دلچسپی سے سنتا رہا۔ اقبال جنوری میں فرانس کے راستے ہسپانیہ میں داخل ہوئے۔ سب سے پہلے وہ میڈرڈ گئے۔ یہاں سے مہر صاحب کو مندرجہ ذیل خط لکھا :

”ڈیر مہر صاحب! کل مع الخیر میڈرڈ پہنچے۔ یہاں سے قرطبہ، غرناطہ وغیرہ جائیں گے۔ ۶/ فروری تک وینس پہنچنا ہے۔ آج یہاں کے وزیر تعلیم سے ملاقات ہوئی اور پھر پروفیسر آسن سے بھی جنہوں نے دانٹے کی ”ڈیوائن کامیڈی اور اسلام“ پر کتاب لکھی ہے۔ صدر جمہوریہ سے بھی غالباً ملاقات

ہوگی.... محمد اقبال۔“

اقبال نے میڈرڈ کی یونیورسٹی میں ایک لیکچر دیا جو ایک ہسپانوی اخبار ”ال دی بیت“ میں چھپا تھا... میڈرڈ کے بعد علامہ ’اسکوریال گئے جو میڈرڈ سے تیس میل کے فاصلے پر ہے۔ اسکوریال میں اقبال کے لئے سب سے بڑی کشش یہ تھی کہ وہاں عربی کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ تھا۔ علاوہ ازیں بہت سے قدیم عربی نسخے جو ہسپانیہ کے دیگر شہروں میں دستیاب ہوئے، وہ بھی یہاں محفوظ تھے۔ اسی کتب خانے کے بارے میں اقبال ایک جگہ لکھتے ہیں: ”اسکوریال کی لائبریری بڑی عظیم الشان ہے۔ افسوس ہے کہ عربوں کی قلمی تحریروں کا ذخیرہ ’متعصین نے پہلے ہی غارت کر دیا تھا۔ اب تھوڑا ذخیرہ رہ گیا ہے جس میں زیادہ تر مولانا جامی اور حضرت حافظ کی قلمی تحریریں ہیں۔“

اسکوریال سے طلیطلہ پہنچے۔ طلیطلہ دوسرے شہروں کی نسبت کافی حد تک عربی تمدن رکھتا ہے۔ اس کے بارے میں اقبال کہتے ہیں: ”شہر طلیطلہ عربی تمدن کی زندہ مثال ہے... وہاں پہنچ کر میں نے محسوس بھی نہیں کیا کہ میں اجنبی ملک میں ہوں۔ وہاں کے بازار، مکانات بالکل مشرقی نمونے کے ہیں اور غذا بھی وہی ہے جو ہم لوگوں کو مرغوب ہے۔ چنانچہ پلاؤ کا مجھے وہی مزا آیا جو لاہور میں آتا ہے۔ لوگ خلیق اور ملنسار ہیں۔ یہاں ایک چھوٹی سی سادہ وضع کی مسجد ہے جو اپنی اصلی حالت میں ہے۔... محکمہ آثار قدیمہ نے عربوں کی عمارتیں کئی جگہ سے کھدوا کر نکالی ہیں... ان کے بعض حصوں میں ٹوٹی پھوٹی تصویریں بھی نظر آتی ہیں.. ”اگرچہ تصویر سازی شرعاً ممنوع سمجھی جاتی ہے، لیکن ہسپانیہ کے اسلامی عہد میں عمارتیں تصویروں سے مزین کی جاتی تھیں“ اس کے بعد علامہ اقبال قرطبہ پہنچے۔ یہی وہ شہر ہے جو مسلم تہذیب و ثقافت کا سب سے بڑا مرکز تھا، جس کی دس لاکھ آبادی میلوں میں پھیلی ہوئی تھی، جہاں ایک آدمی دس میل تک چراغوں کی روشنی میں سفر کر سکتا تھا اور جہاں صرف کتابوں کی بیس ہزار دوکانیں موجود تھیں۔

قرطبہ پہنچنے کے بعد آپ وہاں کی یگانہ روزگار مسجد میں تشریف لے گئے، جو اب گرجا بن چکی ہے۔ ڈاکٹر اقبال نے اپنے گائیڈ سے کہا کہ میں یہاں نماز ادا کرنا چاہتا ہوں۔ گائیڈ نے بتایا کہ پادریوں کو یہ بات ناگوار ہوگی اور وہ ہرگز اجازت نہ دیں گے۔

لیکن اقبال اس جگہ مصلیٰ بچھا کر بیٹھ گئے جس کو بے حد مقدس سمجھا جاتا ہے۔ اتنے میں ایک پادری آپہنچا اور زور شور سے احتجاج کرنے لگا۔ اقبال نے پادری کی طرف رخ کرتے ہوئے گائیڈ سے کہا کہ اسے بتاؤ کہ ایک دفعہ عیسائیوں کا ایک وفد پیغمبر اسلام کے پاس مدینہ آیا تھا۔ اس کے اراکین کو مسجد نبوی میں ٹھہرایا گیا۔ جب ان کی عبادت کا وقت آیا تو وہ متردد تھے۔ آنحضرت کو معلوم ہوا تو آپ نے... عیسائیوں کو اپنی ہی مسجد میں عبادت کرنے کی اجازت دی تھی، تو انہیں ایک ایسی جگہ اپنے طور پر نماز ادا کرنے کی اجازت کیوں نہیں جو کبھی آخر مسجد ہی تھی... اقبال نے پادریوں اور محکمہ آثار قدیمہ کے ناظم سے اجازت لے کر مسجد میں اذان دی، جس کی فضا صدیوں سے بے اذان پڑی تھی، اور پھر نماز پڑھی۔ ایک پادری نے نماز کی حالت میں آپ کی تصویر اتاری۔

آثار قدیمہ کی طرف سے مسجد کی حفاظت اور نگرانی ایک جدید تحریک کا نتیجہ ہے، جس کا ذکر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں: ”ہسپانیہ میں قومیت اور وطنیت کی ایک نئی لہر دوڑ رہی ہے۔ ملک میں ایسے نوجوان اور فضلاء نکل آئے ہیں جو ہفت صد سالہ اسلامی حکومت ہسپانیہ کے کارناموں کو فخریہ بیان کرتے ہیں اور اس دور کو ”اندلس کا بہترین زمانہ“ کہہ کر یاد کرتے ہیں۔ اس تحریک کا نتیجہ ہے کہ مسجد قرطبہ کو کیتھولک چرچ کے مختلف فرقوں سے چھین لیا گیا حالانکہ... کئی سو سال تک ان فرقوں نے مسجد کے مختلف حصوں میں اپنی عبادت گاہیں بنالی تھیں۔ وطنیت کی اس تحریک کا چونکہ مذہب سے کوئی تعلق نہیں تھا، اس لئے مسجد قرطبہ کو آثار قدیمہ کے محکمے کے حوالے کر دیا گیا۔ محکمہ آثار قدیمہ ان چھوٹے چھوٹے گرجوں کو صاف کر کے مسجد کو اصل حالت میں لانے کی تدبیریں کر رہا ہے۔“

اس ضمن میں اقبال نے حکمت الہی کی ایک دل پذیر مثال یہ سنائی کہ مسلمانوں کے اخراج کے بعد جب مسجد قرطبہ، عیسائی راہوں کے قبضے میں آئی تو انہوں نے آیات قرآنی پر جو سنہری حروف میں مسجد کی دیواروں اور محرابوں پر لکھی ہوئی تھیں پلستر کرا دیا۔ آج تقریباً چھ سو سال بعد جب پلستر محکمہ آثار قدیمہ کے حکم سے اکھاڑا جاتا ہے تو وہی نقوش اسی شان میں دنیا کے سامنے آتے ہیں۔ اگر پلستر نہ ہوتا تو یہ

نقوش غالباً اس وقت تک بالکل محو ہو جاتے۔“

اقبال مسجد قرطبہ کے بارے میں کہتے ہیں :

”میری رائے میں آج تک اس سے زیادہ خوبصورت اور شاندار مسجد روئے زمین پر نہیں بنی۔ اس کے نقوش دیکھ کر جو لذت قرآن اور اسلام کے مفہوم کے متعلق میں نے حاصل کی وہ بیسیوں تفسیروں سے حاصل نہ کر سکا۔“

ایک مرتبہ فرمانے لگے۔ ”ایک ادبی نے مجھ سے پوچھا کہ مسجد قرطبہ کو دیکھ کر آپ پر کیا اثر ہوا، تو میں نے کہا :

”It is a commentary of the Quran writhen in stones“.

ایک خط میں حضرت علامہ نے ہسپانیہ کی سیاحت کے تاثرات یوں مرقوم کیے ہیں :

”... میں اپنی سیاحت اندلس سے بے حد لذت گیر ہوا۔ وہاں دوسری نظموں کے علاوہ ایک نظم ”مسجد قرطبہ“ پر لکھی جو کسی وقت شائع ہوگی۔ الحمرا کا تو مجھ پر کچھ زیادہ اثر نہ ہوا لیکن مسجد کی زیارت نے مجھے جذبات کی ایسی رفعت تک پہنچا دیا جو پہلے مجھے کبھی نصیب نہ ہوئی تھی۔ میڈرڈ یونیورسٹی کے ارباب اختیار نے مجھ سے درخواست کی کہ ”میں ہسپانیہ اور اسلام کا ذہنی ارتقاء“ کے زیر عنوان ایک لیکچر دوں۔ یہ لیکچر نہایت پسند کیا گیا۔ پروفیسر آسن نے جو ”Divine Comedy and Islam“ کے مصنف ہیں بحیثیت صدر اپنی تقریر میں میری تعریف و توصیف میں خوب مبالغہ کیا....“

قرطبہ کے بعد اقبال ایشیہ اور غرناطہ گئے۔ غرناطہ میں مشہور عالم، قصر الحمرا دیکھ کر اس کے بارے میں ایک مرتبہ اپنے تاثرات کا یوں اظہار فرمایا :

”مسلمانوں کی عمارات دو قسم کی ہیں — جلالی اور جمالی، اور یہ دونوں قسم کی عمارات اپنے بنانے والوں کے کردار کا آئینہ ہیں۔ جہانگیر، شاہ جہاں اور عالمگیر میں محبت کا عنصر زیادہ تھا۔ اس لئے تاج محل، شاہدرہ، شالامار اور شاہی مسجد لاہور حسن و جمال کا مظہر بن گئیں۔ شیر شاہ سوری پیکر جلال تھا، اس لئے اسکے تعمیر کردہ قلعوں سے ہیبت برستی ہے۔ یہی حال فراعنہ مصر کا تھا۔“

الحمرا کے بانی بنو نصر تھے جن میں شدت اور سخت گیری زیادہ تھی۔ اس لئے الحمرا کو دیکھ کر خوف سا آنے لگتا ہے۔ میں نے الحمرا میں ہر جگہ ”ہوا الغالب“ لکھا ہوا دیکھا اور ایسے حصوں کو تلاش کرتا رہا جن سے انسان کے غالب ہونے کا تصور پیدا ہو، لیکن میری یہ کوشش ناکام رہی۔ اندلس کی بعض عمارتوں میں بھی اسلامی فن تعمیر کی اس خاص کیفیت کی جھلک نظر آتی ہے، لیکن جوں جوں زندگی کے قوی شل ہوتے گئے، تعمیرات کے اسلامی انداز میں ضعف آتا گیا۔ وہاں کی تین عمارتوں میں مجھے ایک خاص فرق نظر آیا۔ ”قصر زہرا“ دیووں کا کارنامہ معلوم ہوتا ہے۔ ”مسجد قرطبہ“ مہذب دیووں کا، مگر الحمرا محض مہذب انسانوں کا۔“

جامعہ ملیہ دہلی کی طرف سے شیخ الجامعہ ڈاکٹر زاہر حسین صاحب نے علامہ اقبال کو سیاحت یورپ کے بارے میں ایک لیکچر دینے کے لئے مدعو کیا۔ چنانچہ علامہ صاحب نے ۳۱/ مارچ ۱۹۳۳ء کے خط میں نیازی صاحب کے ذریعے یہ پیغام بھیجا: ”سید زاہر حسین صاحب سے کہہ دیجئے کہ ۳/ اپریل کو مسئلہ ایجوکیشن پر وائسرائے کے ہاں کانفرنس ہے۔ اس کانفرنس میں مجھے بھی مدعو کیا گیا ہے... غالباً دو تین روز یا ممکن ہے ایک ہی روز یہ کانفرنس رہے۔ ڈاکٹر صاحب ۵/ اپریل کو میرا لیکچر رکھ سکتے ہیں، جس کا عنوان ہوگا: ”From London to Granada“

اقبال ۵/ اپریل کو دہلی تشریف لائے۔ اسی شام کو تقریر ہوئی۔ ڈاکٹر زاہر حسین نے بحیثیت صدر جلسہ اور شیخ الجامعہ علامہ اقبال کا تعارف کرایا۔ علامہ نے اپنی تقریر میں لندن سے غرناطہ تک کے سفر کے حالات بتائے۔ برگساں سے ملاقات کا ذکر بھی کیا۔ پھر اندلس الحمرا اور قرطبہ کے متعلق بتاتے رہے۔ لیکچر کے خاتمے پر ان سے تازہ کلام سنانے کی فرمائش کی گئی۔ اقبال نے ”مسجد قرطبہ“ کے مندرجہ ذیل دو بند تحت اللفظ سنائے۔ جس وقت یہ اشعار پڑھ رہے تھے سارے مجمعے پر وجد کا عالم طاری تھا۔

کعبہ ارباب فن، سطوت دین میں
تجھ سے حرم مرتبت اندلیوں کی زمیں

ہے تہہ گردوں اگر حسن میں تیری نظیر
 قلب مسلمان میں ہے اور نہیں ہے کہیں
 آہ وہ مردان حق! وہ عربی شہہ سوار
 حامل "خلق عظیم" صاحب صدق و یقین
 جن کی حکومت سے ہے فاش یہ رمز غریب
 سلطنت اہل دل فقر ہے شاہی نہیں
 جن کی نگاہوں نے کی تربیت شرق و غرب
 ظلمت یورپ میں تھی جن کی خرد راہ میں
 جن کے لو کے طفیل آج بھی ہیں اندلسی
 خوش دل و گرم اختلاط، سادہ و روشن جبیں
 آج بھی اس دیس میں عام ہے چشم غزال
 اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں دل نشیں
 بوئے یمن آج بھی اس کی ہواؤں میں ہے
 رنگ حجاز آج بھی، اس کی نواؤں میں ہے

دیدۂ انجم میں ہے تیری زمیں آسمان
 آہ کہ صدیوں سے ہے تیری فضا بے ازاں

کون سی وادی میں ہے کون سی منزل میں ہے
 عشق بلاخیز کا قافلہ سخت جاں
 دیکھ چکا المنی شورش اصلاح دیں
 جس نے نہ چھوڑے کہیں، نقش کہن کے نشان
 حرف غلط بن گئی، عصمت پیر کنشت
 اور ہوئی فکر کی کشتی نازک رواں
 چشم فرانسس بھی دیکھ چکی انقلاب
 جس سے دگرگوں ہوا مغربیوں کا جہاں

ملت روی نژاد کہنہ پرستی سے پیر
لذت تجدید سے وہ بھی ہوئی پھر جواں
روح مسلمان میں ہے آج وہی اضطراب
راز خدائی یہ کہہ نہیں سکتی زباں

دیکھیے اس بحر کی تہیہ سے اچھلتا ہے کیا

گنبد نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا!!!؟

(منقول از مجلہ "اقبال" - اپریل ۱۹۷۵ء)

از صفحہ ۶۳ تا صفحہ ۸۰)

☆☆☆

(۳)

اقبال کا سفر افغانستان

اعلیٰ حضرت غازی نادر شاہ، امیر افغانستان، مختلف مذہبی اور تعلیمی امور میں ہندوستان کے چند نامور دانشوروں کا مشورہ حاصل کرنا چاہتے تھے، چنانچہ اسی مقصد سے انہوں نے علامہ ڈاکٹر محمد اقبال، مولانا سید سلیمان ندوی، سر راس مسعود اور پروفیسر ہادی حسن کا انتخاب کیا اور علامہ اقبال نے بقیہ تینوں اصحاب کو اطلاع دے کر ان کی رضامندی حاصل کی۔ جب ادھر سے رضامندی کے خطوط آ گئے تو حضرت علامہ نے قونصل جنرل افغانستان کو مطلع کر دیا۔ بعد ازاں قونصل جنرل نے باضابطہ دعوت نامے بھیج دیے۔ قونصل جنرل کی اصل تحریک تو یہ تھی کہ جملہ موعومین ۱۳ / اکتوبر ۱۹۳۳ء کے جشن استقلال کے موقع پر کامل پہنچ جائیں لیکن اس قدر جلد پاسپورٹ کا ملنا ممکن نہ تھا چنانچہ جب ۱۷ / اکتوبر ۳۳ء کو حضرت علامہ، پروفیسر ہادی حسن اور راس مسعود کو پاسپورٹ مل گیا تو ۲۰ / اکتوبر کو لاہور سے اور ۲۱ / اکتوبر کو پشاور سے روانگی کا پروگرام بن گیا لیکن سید سلیمان ندوی کو پاسپورٹ ملنے میں دیر ہوئی، اس لئے وہ ۲۵ / اکتوبر کو پشاور سے روانہ ہوئے اور بعد میں پہنچے۔ مہمانان گرامی کے قیام کا انتظام، کابل کے نئے شہر دارالامان کے شاہی مہمان خانے میں کیا گیا تھا۔ وہاں کئی شاندار دعوتیں ہوئیں اور معزز لوگوں سے ملاقاتوں کا سلسلہ کئی دن تک جاری رہا۔ سب سے اہم ملاقات نادر شاہ کی تھی، جس کا ذکر حضرت علامہ نے اپنی مثنوی ”مسافر“ میں کیا ہے۔ یہاں مثنوی کے منتخب اشعار درج کیے جاتے ہیں۔

قصر سلطانی کہ نامش د کلاشت
 شاہ را دیدم دراں کاخ بلند
 خلق او قلم دہما را کشود
 جانم از سوز کلامش در گداز
 شہر یارے چوں حکیمان نکتہ داں
 در حضور آں مسلمان کریم
 گفتیم این سرمایہ اہل حق است
 نہ حریم بخون او دوید
 گفت 'نادر در جہاں بے چارہ بود
 غیر قرآن غمگسار من نہ بود
 وقت عصر آمد صدائے الصلوٰۃ
 انتہائے عاشقان سوز و گداز
 راز ہائے آں قیام و آن سجود
 جز بہ بزم محرمان نتواں کشود
 ان تمام تقریبات میں سب سے اہم تقریب وہ تھی، جو کابل کی انجمن ادبی نے
 مہمانوں کے اعزاز میں شب کو منعقد ہوئی۔ پہلے، انجمن کے صدر نشین نے کھڑے ہو کر
 فارسی زبان میں خیر مقدم کا ایڈریس پڑھ کر سنایا۔ اس کے بعد افغانستان کے مشہور
 شاعر، جناب قاری عبداللہ خاں نے "خیر مقدم" کے عنوان سے ایک نظم پڑھی، جس
 میں سب مہمانوں کے محامد و اوصاف بیان کیے۔ حضرت علامہ سے متعلق اشعار درج
 ذیل ہیں :

عزیزاں ز ہندوستان آمدند
 در افغانستان میماں آمدند
 در آناں یکے دکترا اقبال ہند
 سخن پرور و واقف حال ہند
 ادیب و سخن گستر و نکتہ سنخ
 سخن رتبہ ارجندی گرفت

چو اندر سخن جاوہ نوگزید
 پیامش ز مشرق بہ مغرب رسید
 چو بلبل بہ آہنگ کہسار ما
 ز ہند آمد این طوطی خوش نوا

اس نظم کے بعد مہمانوں کی طرف سے پروفیسر ہادی حسن، سر راس مسعود اور علامہ سید سلیمان ندوی نے تقریریں کیں۔ سب سے آخر میں حضرت علامہ اقبال کھڑے ہوئے اور اپنے عالمانہ و فلسفیانہ انداز میں ان کی تقریر بہت موثر ثابت ہوئی۔ انجمن ادبی کابل کی دعوت کے بعد، کابل سے واپسی کی تیاریاں ہونے لگیں۔ چونکہ علامہ اقبال کو غزنی دیکھنے کا بہت شوق تھا لہذا واپسی کے لئے پشاور کے بجائے غزنی و قندھار کا راستہ اختیار کیا گیا، اور ۳۰ / اکتوبر ۱۹۳۳ء کو کابل سے آٹھ بجے دن کو روانگی ہوئی۔ ایک بجے دن کے قریب غزنی پہنچے۔ سب مہمانوں نے بازار کی سیر کی۔ کھانا کھانے کے بعد کچھ دیر آرام کیا۔ پھر غزنی کے قدیم آثار، عمارات اور مزارات کی سیر کے لئے ۳ بجے کے قریب نکلے۔ علامہ اقبال کو حکیم سنائی کا مزار دیکھنے کا سب سے زیادہ اشتیاق تھا۔ جب وہ ان کے مزار مبارک پر پہنچے تو سرہانے کھڑے ہو کر فاتحہ پڑھتے اور دیر تک روتے رہے۔ پھر ان کے مطب کو بھی دیکھا جو ایک تنگ و تاریک گلی میں تھا۔ اس کے بعد سلطان محمود غزنوی کے مزار کی زیارت بھی کی۔ ان مزارات کی زیارت کے بعد حضرت علامہ کو، لاہور کے حضرت داتا گنج بخش کے والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ کے مزار کی تلاش ہوئی۔ چنانچہ ملا قربان صاحب کی رہنمائی میں حضرت علامہ اور بعض دیگر حضرات دور تک پیادہ پا گئے اور زیارت کر کے واپس آئے۔ ۳۱ / اکتوبر ۳۳ء کو غزنی سے روانگی ہوئی۔ یکم نومبر کو تمام مہمان قندھار پہنچے۔ یہاں ”خرقہ شریف“ کی زیارت کی۔ حضرت علامہ نے مثنوی ”مسافر“ میں خرقہ کا ذکر اس شعر میں کیا ہے :

”لی خرقان الفقرو الجهاد : (میرے دو خرقے ہیں ایک فقیر، دوسرا جہاد)

قندھار کی سیر و سیاحت کے بعد ۲ / نومبر ۳۳ء کو ناشتے سے فارغ ہو کر آٹھ بجے صبح کو روانگی ہوئی اور افغانستانی سرحد ختم کر کے چمن میں داخل ہوئے تو شہر کے

دروازے پر مسلمانوں نے استقبال کیا اور ایک رسٹوران میں لا کر بٹھایا، جہاں سیاحت کی مختلف راہوں سے وابستہ لوگ طرح طرح کے سوالات کرنے لگے۔ حضرت علامہ کے سکول کے زمانے کے ایک ہندو کلاس فیلو جو یہاں ڈاکٹر تھے، ملنے آئے اور اپنا تعارف کرایا۔

سفر افغانستان کی روداد تو یہاں ختم ہوتی ہے، لیکن افغانستان میں سرور خاں گویا اور سردار صلاح الدین سلجوقی جیسے شاعر و ادیب، اقبال کے سچے قدر شناسوں میں تھے، جنہوں نے جون ۱۹۳۰ء میں ”انجمن ادبی“ کے زیر اہتمام ماہنامہ ”کابل“ جاری کیا تھا۔ اس مجلے میں، ۱۹۳۱ء سے ۱۹۳۱ء تک اقبال کی شخصیت اور فکر و فن کے موضوعات پر بارہ مقالات شائع ہوتے رہے۔ جون ۱۹۳۲ء کے شمارے میں شاہزادہ احمد علی خاں درانی، ڈائریکٹر انجمن ادبی کابل، نے ”مشاہیر“ کے عنوان سے برصغیر پاک و ہند، ایران و ترکی کے چار شعراء و ادبا کا تعارف کروایا ہے: اقبال، ٹیگور، بہار مشدی اور نامق کمال۔ پہلا نام اور مفصل تر تعارف حضرت علامہ ہی کا ہے۔ مقالہ نگار نے، فکر اقبال کے مختلف پہلوؤں کی پوری وضاحت کی ہے۔ ”جاوید نامہ“ اسی سال شائع ہوا تھا۔ اس پر جداگانہ تبصرہ کیا ہے۔

اقبال نے غالباً مجلہ کابل والوں کی دعوت پر مندرجہ ذیل چھ شعر مع اپنی تصویر کے ”پیام بہ ملت کھسار“ کے عنوان سے انہیں بھیجے تھے:

صبا گوی بہ افغان کوہسار از من
 بنزلے رسد آل ملتے کہ خود نگر است
 بیابا کہ بدامان نادر، آویزیم
 کہ مرد پاک نہاد است و صاحب نظر است
 یکے است ضربت اقبال و ضربت فرہاد
 جز ایں کہ تیشہ مارا، نشانہ برجگر است

دسمبر ۱۹۳۲ء اور جنوری ۱۹۳۳ء کے ماہنامہ کابل میں، ”جاوید نامہ“ کا ”خطاب بہ جاوید“ (سخنہ بانژادنو) تمنا ”چھپا گیا تاکہ جو انان ملت اسلامیہ، حضرت علامہ کے حکیمانہ پیغام کو حرز جاں بنائیں۔

دسمبر ۱۹۳۳ء کے شمارہ ”کابل“ میں ’انجمن ادبی کابل کی طرف سے مہمان گرامی کی ضیافت کی مکمل روداد‘ اور ان کی تصاویر چھاپی گئیں۔ تینوں مشاہیر کی تقریروں کا فارسی میں ترجمہ شدہ متن بھی اس میں شامل ہے۔ اقبال کی مثنوی ”مسافر“ ان کے سفر افغانستان کی منظوم یادگار ہے۔ دسمبر ۱۹۳۴ء کے شمارہ کابل میں اس مثنوی کا تو صیفی ریویو درج ہے، اور اس کے مختلف حصوں کا حسین انتخاب بھی شامل اشاعت ہے۔ ”انجمن ادبی“ کی طرف سے تبصرہ نگار لکھتا ہے کہ اقبال کی توجہ برصغیر کے مسلمانوں تک محدود نہیں بلکہ وہ سارے عالم اسلام پر محیط ہے۔ فارسی زبان و ادب کو ناز کرنا چاہئے کہ آج اسے رومی، سعدی، حافظ اور بیدل کے بعد ”اقبال“ ملا ہے، جس میں ان سب کی خصوصیات یکجا ہیں۔

علامہ اقبال کی وفات پر مجلہ ”کابل“ نے تعزیتی پیغامات اور متعدد مقالات کے علاوہ، آخر میں سرور خاں گویا کا مرتب کیا ہوا، کلام اقبال کا ایک جامع انتخاب بھی شامل اشاعت کیا گیا ہے۔ فروری و مارچ ۱۹۳۹ء کا شمارہ ”کابل“ میں اقبال کی پہلی برسی پر ایک ادبی و شعری مجلس کی مفصل روداد درج ہے۔

ستمبر و اکتوبر ۱۹۳۹ء کے شمارے میں، ڈاکٹر سید عبد حسین کے اس گراں قدر مقالے کا فارسی ترجمہ پیش کیا گیا ہے، جو غلام دستگیر کی کتاب ”فکر اقبال“ میں شامل ہے اور اردو اشعار کا فارسی نثر میں ترجمہ بھی کیا گیا ہے بلکہ مناسب توضیحات کا اضافہ بھی ہے۔ یہ ہے افغانستان میں اقبال شناسی کی مختصر روداد۔

(ماخوذ از مجلہ المعارف مئی ۱۹۷۷ء)



(۴)

”اقبال اور بھوپال“

نواب سلطان جہاں بیگم، ریاست بھوپال کی چوتھی اور آخری خاتون حکمران تھیں۔ ان کے تین صاحبزادے تھے۔ نواب نصر اللہ خاں ولی عہد ریاست، نواب کرنل حافظ عبید اللہ خاں اور نواب حمید اللہ خاں۔ نواب سلطان جہاں بیگم کے وہم و گمان میں بھی یہ بات نہ تھی کہ دو بڑے بیٹوں کی موجودگی میں حمید اللہ خاں ریاست کے حکمران ہو سکیں گے۔ چنانچہ انہوں نے حمید اللہ خاں کی تعلیم و تربیت پر خاص توجہ مبذول فرمائی اور انہیں اعلیٰ تعلیم کے لئے علی گڑھ بھیجا، جہاں سے انہوں نے بی۔ اے پاس کر لیا اور قانون میں داخلہ لیا، لیکن بوجہ تکمیل نہ کر سکے۔ بھوپال آنے کے بعد ان کی والدہ نے کوشش کی کہ وہ ایک سیاسی لیڈر اور مدبر کی حیثیت سے ہندوستان میں اعلیٰ مقام حاصل کر سکیں چنانچہ بھوپال آنے والی علمی و سیاسی شخصیتوں سے انہیں متعارف کرایا گیا، علمی مجالس کی صدارت انہیں سونپی گئی اور بے شمار تقریبات میں انہیں صدارتی خطبات پڑھنے کے لیے مدعو کیا گیا۔ ۱۹۲۳ء میں جب رابندر ناتھ ٹیگور بھوپال آئے اور ایک جلسے میں تقریر کی تو اس جلسے کی بھی صدارت بھی نواب حمید اللہ خاں نے فرمائی اور دیگر علمی و سیاسی تقریبات میں بھی وہ پیش پیش رہے تھے۔ جس زمانے میں ان کی والدہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی چانسلر تھیں تو انہوں نے یونیورسٹی کے لئے چندہ جمع کرنے کی مہم شروع کی۔ متعدد شہروں کا دورہ کیا اور مختلف رؤسا سے ملاقات کی۔ ان دوروں میں حمید اللہ خاں بھی شامل رہے۔ مسلم یونیورسٹی کی تحقیقات کے سلسلے میں جو کمیٹی بنی تھی، اس میں بھی ان کو شامل کیا گیا۔ اس زمانے میں حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر

انصاری، مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی، مولانا حسرت موہانی، سر آغا، مسز سروجی نائیڈو اور دیگر اکابر رہنماؤں اور شخصیتوں کی آمد و رفت کا سلسلہ جاری رہتا تھا، جن سے حمید اللہ خاں نے روابط پیدا کر لیے۔ علماء و فضلاء میں، علامہ شبلی، مولوی عبدالحق، خواجہ حسن نظامی، علامہ سید سلیمان ندوی، ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری اور عطیہ فیضی وغیرہ کے بھی بھوپال سے رابطہ اور تعلق تھا اور حمید اللہ خاں کو ان سب سے ملاقات و تبادلہ خیال کرنے کے خاص مواقع حاصل تھے۔ وہ اچھے سپورٹس میں بھی تھے۔ خصوصاً پولو کے بہترین کھلاڑی تھے۔ چنانچہ پرنس آف ویلز نے جب برطانوی ہند کا دورہ کیا تو بھوپال میں نواب حمید اللہ کی ٹیم ہی سے پولو کا میچ کھیلا تھا۔ غرضیکہ حمید اللہ خاں سیاسی، علمی، ادبی حلقوں اور کھلاڑیوں کے میدانوں میں یکساں مقبول ہو گئے۔

جب یکے بعد دیگرے، ان کے دونوں بھائیوں کا انتقال ہو گیا تو نواب سلطان جہاں بیگم ۱۹۲۶ء میں اپنے لائق بیٹے نواب حمید اللہ خاں کے حق میں حکومت سے دست بردار ہو گئیں۔ نواب حمید اللہ خاں، عنان حکومت سنبھالتے ہی برصغیر کی سیاسی سماجی اور تعلیمی سرگرمیوں میں زیادہ دلچسپی لینے لگے۔ پہلے وہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے چانسلر اور دو مرتبہ ایوان رؤسائے ہند کے چانسلر منتخب ہوئے۔ پہلی اور دوسری گول میز کانفرنس (منعقدہ انگلستان) میں شرکت کی۔ قائد اعظم، مہاتما گاندھی، مولانا حسرت موہانی، چوہدری خلیق الزماں، شعیب قریشی، نواب حمید اللہ خاں کے پرائیویٹ سیکرٹری مقرر ہوئے۔ ڈاکٹر انصاری تو نواب صاحب کے طبی مشیر ہی تھے۔ ان کے اسٹنٹ ڈاکٹر سید عبدالرحمن نے بھوپال آ کر گراں قدر طبی خدمات انجام دیں۔ بعد میں علامہ اقبال کے نگران معالج بھی مقرر ہوئے۔

حقیقت یہ ہے کہ نواب حمید اللہ خاں نہایت روشن خیال، عالی دماغ، بالغ نظر اور صاحب بصیرت حکمران تھے۔ انہوں نے ریاست کی تعلیمی تہذیبی اور ثقافتی ترقی کے لئے بہت کچھ کیا۔ ریاست بھوپال کے آخر فرماں روا کی حیثیت سے سمجھی ان کا دور حکومت جو ایک یادگار دور ہے، ۱۹۲۷ء سے شروع ہو کر ۱۹۳۹ء تک قائم رہا، جب برصغیر کی تقسیم کے بعد تمام ریاستوں کو یونین میں ضم ہونا پڑا۔ علامہ اقبال بھی نواب حمید اللہ خاں کے قدر شناسوں میں تھے اور انہیں یہ علم تھا کہ نواب صاحب اپنی

گوناگوں سیاسی، علمی اور ذاتی خصوصیات و صفات کی بنا پر، اعلیٰ مقام پر فائز ہیں۔ نواب صاحب سے پہلی ملاقات کا دستاویزی ثبوت بھی ہمیں اقبال ہی کے ایک خط سے ملتا ہے جو ۷/ مئی ۱۹۳۱ء کو انہوں نے نذیر نیازی کو لکھا تھا۔ ۳۱ء کی مشاورتی ملاقات تو دراصل گول میز کانفرنس کے سلسلے کی ایک کڑی تھی۔ مسلمانوں کے فکری اتحاد کے سلسلے میں اقبال کے واضح نظریات، خطبہ الہ آباد، اور نواب بھوپال کی سیاسی بصیرت، وہ عوامل تھے جنہوں نے اس عہد کی ان دو عظیم شخصیتوں کو ذہنی اور فکری طور پر ایک دوسرے سے وابستہ کر دیا تھا۔ یہ قربت اور وابستگی یقیناً ۳۱ء سے بہت پہلے کی ہے جس کے نتیجے میں اقبال نے کئی بار بھوپال جا کر نواب صاحب سے بالمشافہ ملاقات اور مشاورت کو ضروری سمجھا۔

نواب حمید اللہ خاں اقبال کی بڑی عزت کرتے تھے اور انہیں اکابر کی صف اول میں شمار کرتے ہوئے، سیاسی مسائل اور خصوصاً مسلمانوں کے مطالبات کے سلسلے میں، ان سے برابر مشورہ کرتے رہتے تھے، اور ان کی ملاقاتیں بھی بھوپال کے علاوہ، دہلی میں بھی ہوتی تھیں، جہاں نواب صاحب چیمبر آف پرنسز کی صدارت کے لئے اکثر جایا کرتے تھے۔ نواب حمید اللہ خاں سے اقبال کی پہلی ملاقات کا یہ تاثر، جیسا کہ نواب صاحب کے ایک مقرب، اقبال حسین خاں نے بیان کیا ہے، یقیناً گہری معنویت کا حامل ہے۔ ان کا یہ کہنا: ”میں نہیں سمجھتا کہ ہندوستان کا ایک والی ریاست ایسا عالی دماغ بھی ہو سکتا ہے۔ نواب صاحب تو قوم و ملک کی ایک قابل فخر ہستی ہیں۔“ (ص ۴) بات یہ ہے کہ ملت اسلامیہ کی شیرازہ بندی کا جو سودا اقبال کے سر میں تھا، اسی جنون میں حمید اللہ خاں بھی مبتلا تھے۔ اسی لیے دونوں کے درمیان ان عظیم مقاصد کے حصول کے سلسلے میں ذہنی رشتہ قائم ہو گیا اور دونوں میں قریبی اور گہرے روابط پیدا ہو گئے۔

۱۹۳۱ء اور ۳۲ و ۳۱۳ء میں اقبال مختلف بلاد اسلامیہ اور مغربی ممالک کے سفر میں رہے اور ۱۹۳۴ء میں شدید بیمار پڑ گئے، جس کا سلسلہ عرصے تک جاری رہا۔ انہیں گلے کی تکلیف بہت پرانی تھی۔ ۳۴ء میں نفرس کی شکایت نے شدت اختیار کر لی۔ عرصے تک دلی کے مشہور حکیم نابینا (عبدالوہاب انصاری) کا علاج کیا۔ اسی سلسلے میں وہ ۱۹۳۴ء تک

۱۹۳۵ء میں نواب بھوپال اور سرسید راس مسعود کی خواہش پر بھوپال آ کر بجلی کے ذریعے علاج شروع کرایا۔ علاج کے سلسلے میں وہ تین بار بھوپال آئے جس کی تفصیل یہ ہے:

۱- ۳۱ / جنوری ۱۹۳۵ء تا ۷ / مارچ ۱۹۳۵ء

۲- ۱۷ / جولائی ۳۵ تا ۲۸ / اگست ۱۹۳۵ء

۳- ۲ / مارچ ۱۹۳۶ء تا ۸ / اپریل ۱۹۳۶ء

علاج کے سلسلے میں اقبال کے تین بار قیام کی مدت اگرچہ تقریباً چار ماہ ہے لیکن سچ پوچھئے تو ریاست بھوپال، نواب بھوپال اور راس مسعود سے ان کے فکری، قلبی اور عملی وابستگی کی مدت سات سال پر محیط ہے، جس کی ابتدا بھوپال کے پہلے سفر (۹ / مئی ۱۹۳۱ء) سے ہوئی اور آخر دم (۲۱ / اپریل ۱۹۳۶ء) تک قائم رہی۔

۱۹۳۲ء میں حکیم نابینا کے علاج سے اقبال کی عام صحت تو بحال ہو گئی تھی لیکن گلے کی تکلیف میں کوئی فرق نہ آیا۔ اس عرصے میں کئی احباب نے یہ مشورہ دیا کہ وہ بھوپال جا کر بجلی کا علاج کرائیں، جو اس وقت جدید ترین و کامیاب ترین علاج سمجھا جاتا تھا، اور بھوپال کے حمید یہ ہسپتال میں اس کی قیمتی مشینیں لگ چکی تھیں اور ماہر ڈاکٹر بھی موجود تھے، جن میں ڈاکٹر عبدالباسط، ریڈیالوجسٹ کا اسم گرامی خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ نومبر ۱۹۳۲ء میں، نواب بھوپال کی خواہش کے احترام میں، جب راس مسعود بھوپال آ گئے اور وزارت تعلیم و صحت و امور عامہ کا قلمدان سنبھال لیا تو بھوپال کی علمی و ادبی اور تعلیمی سرگرمیوں میں جان بڑ گئی۔

اقبال اور راس مسعود کے تعلقات کی ابتداء ۱۹۲۹ء میں ریاست حیدر آباد میں ہوئی تھی، جہاں وہ ناظم تعلیمات تھے اور اقبال، تو سیدی خطبات کے سلسلے میں دوسری بار دکن گئے تھے۔ یہ روابط، رفتہ رفتہ باہمی اخوت و محبت میں تبدیل ہو گئے اور بالآخر ۱۹۳۳ء میں اقبال، وائی افغانستان کی دعوت پر راس مسعود اور سید سلیمان ندوی کے ساتھ افغانستان بھی گئے تھے۔ نومبر ۱۹۳۲ء میں بھوپال آنے کے بعد راس مسعود کو اقبال کی علالت کا علم ہو چکا تھا اور اقبال کے دیگر نیاز مندوں کی طرح، انہیں بھی اقبال کی مسلسل علالت سے بڑی پریشانی تھی۔ حمید یہ ہسپتال بھوپال کے ماہر ڈاکٹروں کے مشورے کے بعد، انہوں نے اقبال سے بھوپال آ کر علاج کرانے پر اصرار کیا۔ نواب

بھوپال بھی اقبال کی علالت سے بے حد فکر مند تھے اور ان کی خواہش بھی یہی تھی کہ اقبال اپنے علاج کے لئے بھوپال آجائیں۔ راس مسعود اور اقبال کے مابین مسلسل خط و کتابت جاری رہی لیکن ۳۱ / جنوری ۳۵ء سے پہلے وہ بھوپال نہیں پہنچ سکے۔ بالآخر طے شدہ پروگرام کے مطابق علامہ اقبال ۲۹ / جنوری ۳۵ء کو لاہور سے روانہ ہو کر دہلی میں مختصر قیام کے بعد ۳۱ / جنوری ۳۵ء کو بھوپال پہنچے۔ سٹیشن پر 'راس مسعود اور نواب صاحب کی نمائندگی کے لئے ان کے ملٹری سیکرٹری، کرنل اقبال محمد خاں موجود تھے۔ پنجاب میل کی آمد پر 'جوں ہی اقبال ٹرین سے اترے' تو سر راس مسعود نے گلے مل کر اقبال کی پیشانی اور چہرے کے اتنے بوسے لئے کہ لوگ حیران رہ گئے

کرنل اقبال محمد خاں صاحب نے حضرت علامہ سے کہا کہ اگر آپ اور سر راس مسعود صاحب اجازت دیں تو نواب صاحب کی خواہش ہے کہ آپ کے قیام کا انتظام شاہی مہمان خانے میں کیا جائے۔ اقبال نے نواب صاحب کا شکریہ ادا کرتے ہوئے کہا کہ اس وقت تو میں اپنے دوست سے ملنے آیا ہوں، نواب صاحب کی خدمت میں جلد حاضر ہوں گا۔ فی الحال میرا سلام اور شکریہ پہنچا دیجئے۔

اقبال سٹیشن سے راس مسعود کے ہمراہ ان کی قیام گاہ "ریاض منزل" گئے، جو مشہور تالاب "بھوپال تال" کے کنارے نہایت پر فضا مقام پر واقع ہے۔ راس مسعود نے مکان کی بالائی منزل پر اس کمرے میں ٹھہرایا جہاں بیٹھ کر اقبال نے اپنی نظم "نگاہ" تخلیق کی تھی۔ دوسرے دن علامہ نے فرمایا کہ نواب صاحب سے ملاقات کے لئے وقت لے لیا جائے۔ مقررہ وقت پر حضرت علامہ، راس مسعود کے ساتھ نواب صاحب سے ملنے گئے۔ جیسے ہی گاڑی محل میں پہنچی تو دیکھا کہ نواب صاحب نچلے زینے پر مہمانوں کے استقبال کے لئے کھڑے ہیں۔ پھر نواب صاحب انہیں اپنے کمرے میں لے گئے، اور مزاج پر سی کے بعد صحت کے بارے میں تمام تفصیلات دریافت کیں۔ اس کے بعد موضوع گفتگو بدلا تو نواب صاحب نے مجوزہ تفسیر قرآن یعنی :

"Interpretation of Holy Quran in the light of modern Philosophy"

کے بارے دریافت کیا۔ علامہ اقبال نے اس کے ذہنی خاکے کی کچھ تفصیلات بیان کرتے ہوئے، بعض اہم کتابوں کی تلاش میں آکسفورڈ اور کیمبرج وغیرہ کے دورے کا

ارادہ ظاہر کیا۔ نواب صاحب نے فرمایا کہ اگر کتاب مکمل ہو جائے تو میرے لئے بلکہ ساری ملت اسلامیہ کے لئے آپ کی طرف سے نہایت قیمتی تحفہ ہو گا۔ رخصت ہوتے وقت بھی نواب صاحب گاڑی تک پہنچانے آئے۔ علامہ اقبال چونکہ بیمار تھے، لہذا ان کی خیرت دریافت کرنے کے لئے روزانہ چاروں طرف سے بے شمار خطوط آیا کرتے تھے، ان خطوط کے جواب کے لئے ایک عملہ متعین تھا اور آل انڈیا ریڈیو سے علامہ کی صحت کے بارے میں گاہے گاہے خبریں نشر ہوتی تھیں۔

وسط ہند کی اس اسلامی ریاست کے حکمرانوں میں علم و ادب سے جتنا گہرا شغف پایا جاتا تھا، اتنا ہی فن تعمیر سے بھی انہیں خاص لگاؤ تھا، جس کی بدولت وہاں متعدد بلند و بالا، قابل دید عمارتوں اور محلات تھے۔ قصر سلطانی (نواب بھوپال کی قیام گاہ) شملہ پہاڑی کے محلات (جہاں نواب صاحب کے بھتیجے، سعید الظفر اور رشید الظفر رہتے تھے)، عید گاہ کوٹھی اور ملحقہ عمارات اور صدر منزل، شیش محل، موتی محل، قصر راحت منزل (سرکاری مہمان خانہ) گوہر محل، ریاض منزل وغیرہ ایسی عمارات ہیں، جن کے درو دیوار شاہانہ عظمت کی گواہی دیتے ہیں۔ ”ریاض منزل“ کی وسیع و پر شکوہ عمارت، جہاں اقبال پہلی بار مقیم ہوئے، شہر سے دور، خوبصورت پہاڑیوں اور تالاب سے گھری ہوئی تھی۔ اس ماحول کے حسین و دلکش مناظر اور راس مسعود جیسے جاں نثار دوست کی صحبت میں اقبال بے حد مطمئن اور مسرور ہوئے اور ان کی عام صحت پر بھوپال کے حسین مناظر، پرسکون فضا اور خوشگوار آب و ہوا، نیز راس مسعود جیسے محبوب دوست کی صحبت اور خاطر مدارات کا بہت اچھا اثر پڑا۔

بھوپال پہنچنے کے فوراً بعد راس مسعود نے اقبال کے علاج معالجے پر اپنی توجہ مرکوز کر دی اور حمید یہ ہسپتال میں ان کے خصوصی طبی معائنے کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ حمید یہ ہسپتال، بھوپال کا بہترین ہسپتال ہے جہاں ہر قسم کی سہولتیں فراہم تھیں۔ ڈاکٹر سید عبدالرحمن، بھوپال کے چیف میڈیکل آفیسر اور ہسپتال کے نگران تھے۔ ڈاکٹر عبدالرحمان اور ان کے علاوہ ڈاکٹر احمد بخش، ڈاکٹر عید الباسط وغیرہ بھی اپنی اپنی جگہ بہترین صلاحیتوں کے حامل تھے۔ علاوہ ازیں افسر الاطبا حکیم سید ضیاء الحسن اور حکیم سلطان محمود جیسے طبیب حاذق بھی موجود تھے۔ چنانچہ ان سب حضرات نے باہمی

مشورے کے بعد تین دن تک مسلسل اقبال کا طبی معائنہ کیا، تاکہ مرض اور علاج کی تشخیص کا صحیح اندازہ لگایا جاسکے۔ بالآخر معاینے کی رپورٹ کے بعد بجلی کا علاج شروع ہو گیا۔

۱۷/ فروری کے بعد، وہ راس مسعود کے ساتھ کئی بار نواب صاحب سے ملاقات کے لئے احمد آباد پالیس (Palace) تشریف لے گئے۔ ان ملاقاتوں میں صحت و علاج سے لے کر سیاسی مسائل تک ہر موضوع پر تبادلہ خیالات ہوا کرتا تھا۔ ذاتی مسائل اور باہمی دلچسپی کے دیگر امور بھی موضوع گفتگو رہے۔ ڈاکٹر راس مسعود اقبال سے بے حد محبت کرتے تھے۔ چنانچہ وہ اس امر کے لئے کوشاں تھے کہ اقبال مالی پریشانیوں سے جلد نجات پالیں۔ چنانچہ انہوں نے مالی اعانت اور مستقل وظیفے کی تجاویز، مشیرالمہام صیغہ سیاسیہ کے توسط سے نواب صاحب کی خدمت میں پیش کیں۔ راس مسعود کی ان مخلصانہ کوششوں کے نتائج جلد ہی سامنے آ گئے اور وہ فخر و امتیاز جو ہندوستان کی کسی ریاست کو نصیب نہ ہو سکا، ریاست بھوپال کے حصے میں آ گیا اور تاریخ کا ایک باب بن گیا۔ حضرت علامہ اقبال تو عالمگیر شہرت کے مالک تھے ہی، اور راس مسعود بھی ملک کی مقتدر ترین شخصیتوں میں شمار کیے جاتے تھے۔ ان دونوں کے قرب اور وابستگی نے بھوپال کی عظمت کو چار چاند لگا دیے تھے، اور جب تک بسلسلہ علاج اقبال، بھوپال میں قیام پذیر رہے، ان کے ہزاروں، لاکھوں عقیدت مندوں کی نگاہیں بھوپال پر لگی تھیں، اور بھوپال ”(دارالاقبال)“ بن گیا تھا۔ اقبال کا علاج نہایت احتیاط اور توجہ سے جاری تھا۔ لیکن انہیں والدہ جاوید کی علالت سے بڑی تشویش تھی، جو عرصے سے بیمار تھیں، اور دہلی کے مشہور حکیم نامینا کے زیر علاج تھیں۔ چنانچہ ان کے علاج کے سلسلے میں اقبال نے نذیر نیازی کو جو خطوط لکھے، ان میں کافی فکر مندی اور تردد کا اظہار ہوتا تھا۔

اقبال، پہلی بار علاج کے سلسلے میں ایک ماہ سات دن تک قیام پذیر رہے۔ اس معمولی عرصے کو اقبال نے جاوداں کر دیا ہے، جس کا ثبوت یہ چند مستند واقعات بھی ہیں اور وہ یادگار نظمیں بھی جو ”ریاض منزل“ میں اقبال نے کہیں اور ”ضرب کلیم“ میں شامل ہوئیں۔ روزگار فقیر جلد اول میں ”بھوپال میں“ کے عنوان سے فقیر سید وحید الدین لکھتے ہیں :

”بھوپال میں ڈاکٹر صاحب کا زیادہ تر وقت ‘سر راس مسعود کے ساتھ مختلف موضوعات پر تبادلہ خیال میں گزرتا۔ بیگم راس مسعود بھی اس گفتگو میں حصہ لیتیں۔ تاہم ڈاکٹر صاحب کو اکثر اوقات مغموم اور فکر مند پایا گیا، اور یہ غم و فکر اپنے لئے نید، قوم کے لئے ہوتی تھی۔ ڈاکٹر صاحب، بڑے ہی پرسوز لہجے میں اکثر یہ جملہ دہراتے: ”قوم کا تاریک مستقبل، خود اپنی ہی غلطیوں سے ایک مستقل حقیقت بنتا جاتا ہے اور افراد کی بے حسی دیکھ کر میری مایوسی بڑھتی جاتی ہے۔“ ڈاکٹر صاحب بسا اوقات رات کو دیر تک کوٹھی کے شہ نشین پر تنہا بیٹھے رہتے اور کبھی کبھی زار و قطار رونے لگتے۔ ایسا محسوس ہوتا جیسے ان کے اندر سوز و غم کی بھٹی سلگ رہی ہے، جو انہیں چین سے نہیں رہنے دیتی۔

لیڈی راس مسعود، جو شعر و ادب کا نہایت پاکیزہ ذوق رکھتی تھیں، ڈاکٹر صاحب کی تیمارداری اور دیکھ بھال میں ہر وقت مصروف رہتیں۔ راس مسعود اور ان کی بیگم، دونوں میاں بیوی، ڈاکٹر صاحب کے نہ صرف قدر شناس تھے بلکہ ان کی ذات سے بے حد عقیدت و محبت رکھتے تھے۔ لیڈی مسعود، ان گزرے ہوئے واقعات کا ذکر فرماتی ہیں تو ڈاکٹر صاحب کے اس فقرے کو اکثر دہراتی ہیں: ”انگریز نے اپنی سلطنت کی بنیاد مسلمانوں کی ہڈیوں پر رکھی ہے“ (روزگار فقیر جلد اول - ص ۱۵۳) ڈاکٹر صاحب کی شہرہ آفاق کتاب ”بال جبریل“ جب منظر عام پر آئی تو انہوں نے سر راس مسعود کو ایک جلد پیش کی اور کتاب پر اپنے دستخط ثبت کر دیے۔ بیگم مسعود اس وقت موجود تھیں۔ انہوں نے کہا: ”ڈاکٹر صاحب آپ کا کلام ان سے زیادہ بہتر میں سمجھتی ہوں اور کتاب آپ ان کو عنایت فرما رہے ہیں!“ ڈاکٹر صاحب نے دونوں کو مخاطب کر کے کہا کہ میں اپنا ایک شعر سناتا ہوں، تم میں سے جو کوئی اس کی بہتر تشریح کرے گا، وہی اس کتاب کا مستحق قرار پائے گا۔“ اس کے بعد ڈاکٹر صاحب نے اپنا یہ شعر پڑھا:

یہ مصرعہ لکھ دیا کس شوخ نے محراب مسجد پر

”یہ ناداں گر گئے سجدے میں جب وقت قیام آیا!!“

مسعود اور بیگم مسعود، دونوں نے اس شعر کا مفہوم بیان کیا، لیکن اتفاق سے بیگم مسعود کی تشریح و ترجمانی، زیادہ بہتر نکلی۔ چنانچہ ڈاکٹر صاحب نے ”بال جبریل“ کے

سرورق پر مسعود کی جگہ ”بیگم راس مسعود“ لکھ دیا اور کتاب ان کو دے دی۔ بیگم راس مسعود نے ڈاکٹر صاحب کے طویل قیام کے دوران میں، ان کو بہت قریب سے دیکھا تھا۔ اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے وہ فرماتی ہیں کہ ڈاکٹر صاحب کی شعر گوئی کی کیفیت دیکھ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے ان کے وجدان پر الہام کی بارش ہو رہی ہے۔ جب ایسا وقت آتا ہے تو ڈاکٹر صاحب کو خلوت و تنہائی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اپنے عزیز ترین دوست سے بھی بے تکلف کہہ دیتے کہ ”بھائی اس وقت میں تنہائی چاہتا ہوں“ پھر کسی وقت اطمینان سے باتیں کریں گے۔“ دوسرے دن صبح کو ڈاکٹر صاحب کے تکیے کے نیچے سے جو کاغذ برآمد ہوتا وہ تازہ ترین کلام سے مزین ہوتا۔“

پردہ اور مخلوط تعلیم کے بارے میں ڈاکٹر صاحب کے خیالات بڑے واضح تھے۔ انہوں نے خود اپنی زندگی میں اس کا عملی ثبوت دیا اور اپنی بیٹی منیرہ کی تعلیم و تربیت کے لئے بڑی کوشش اور خاص اہتمام کے بعد علی گڑھ سے ایک معلمہ بلوائی جس نے گھر میں رہ کر بچی کو تعلیم دی۔

”ریاض منزل“ سے متعلق چند دلچسپ واقعات غلام السیدین کی کتاب ”آندھی میں چراغ“ میں مل جاتے ہیں : ”سر راس مسعود اور راس مسعود کی شفقت بھری میزبانی ایک حسین خواب معلوم ہوتی ہے.... یہ زمانہ بعض لحاظ سے ان کی مجلسی اور خانگی زندگی کا بہترین زمانہ تھا۔ ذاتی افکار سے بہت حد تک نجات پا کر ان کا دماغ بھوپال اور اہل بھوپال کے لئے بہترین تدبیریں سوچنے میں مصروف رہتا تھا.... ایک روز صبح کے وقت کوئی کتاب لینے کے لئے میں نے ان کے کتب خانے کا دروازہ کھولا تو آٹھ دس پنڈت بڑی بڑی پگڑیاں باندھے ان کے گرد بیٹھے تھے۔ میں نے دریافت کیا : ”سید صاحب یہ کیا ہو رہا ہے“ معلوم ہوا کہ ان کی نگرانی میں سنسکرت کی بعض مستند قدیم کتابوں کا ترجمہ اردو میں کیا جا رہا ہے۔ آٹھویں دن یہ سب دودان اپنے اپنے ترجمے کر کے لاتے ہیں اور مسعود ان سب کو پڑھوا کر سنتے ہیں اور ان کا مقابلہ کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان کی علمی و ادبی دلچسپیاں غیر معمولی طور پر وسیع تھیں۔ حافظ، غالب، انیس، حالی کا بہت سا کلام انہیں حفظ تھا۔ انگریزی اور فرانسیسی کے ہزاروں اچھے

اچھے شعر ان کی زبان پر تھے۔ اساتذہ کے کلام کا ترجمہ انگریزی نظم میں انہوں نے اس قابلیت سے کیا تھا کہ اہل زبان داد دیتے تھے۔ موسیقی اور مصوری میں بھی بہت عمدہ مذاق رکھتے تھے۔ بے تکلفی کی ملاقاتوں میں ان سے گھنٹوں باتیں ہوئیں۔ ان کے دل میں کیا کیا منصوبے تھے... ملک و قوم کا کتنا درد تھا۔ لوگوں سے کام لینے کی کتنی اچھی صلاحیت تھی۔ ان کی طبیعت میں فقر اور بے نیازی کا ایک خاص انداز تھا جو صرف ان لوگوں کے حصے میں آتا ہے جو حقیقتاً بڑے ہوتے ہیں۔ انتقال سے کوئی دو سال پہلے جب وہ بھوپال میں مقیم تھے، سر راس کے مقامی دوست اور بیرونی عمائدین برابر ان کے ہاں آتے رہتے تھے اور اقبال سے ملنے کی خواہش کرتے۔ اقبال اکثر کہتے ”کیوں بھی مسعود! کیا یہ ممکن نہیں کہ ان کو کسی طرح ٹل دیا کرو؟“ برخلاف اس کے جب وہ جمعہ کی نماز پڑھنے جامع مسجد جاتے تو اکثر وہاں سے معمولی حیثیت کے غریب مسلمانوں کو ساتھ لے آتے اور ان سے بڑی خندہ پیشانی سے باتیں کرتے :

”دیدہ ام صدق و صفا اندر عوام

خیر و خوبی بر خواص آمد حرام!!“

ریاض منزل میں قیام کے زمانے کا ایک اور واقعہ بھی خلی از دلچسپی نہ ہو گا۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی جو اقبال اور راس مسعود کے نیاز مند اور عقیدت کیش تھے بیان کرتے ہیں : ”مرحوم کو راس مسعود مرحوم سے بڑی شیفتگی تھی۔ اسی طرح راس مسعود کو بھی اقبال سے بڑا شغف تھا... لیڈی مسعود جس طور پر ڈاکٹر صاحب کی صحت و آرام کا خیال رکھتی تھیں، اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے بھوپال میں بڑے اصرار کے ساتھ ایک خوش الحان قاری مقرر کرادیا تھا جو روز صبح آدھ گھنٹے تک لیڈی مسعود کو قرآن سناتے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب لیڈی موصوفہ کی دوسری بچی، نادرہ پیدا ہونے والی تھی۔ مرحوم فرماتے تھے کہ ایام حمل میں کسی خوش لہجہ قاری سے اگر ماں کلام پاک سن لیا کرے تو بچے پر اس کا بہت اچھا اثر پڑے گا۔ ممکن ہے یہی خیال ہو جس کی بنا پر اقبال نے ”ارمغان حجاز“ میں دختران ملت کو یوں مخاطب کیا ہے :

زشام ما بروں آور سحر را
 زقرآن بازخواں اہل نظر را
 توی دانی کہ سوز قرآت تو
 دگرگوں کرد تقدیر عمر را

اقبال کا ملازم علی بخش، اس پر مامور تھا کہ قاری صاحب آئیں تو لیڈی مسعود کو کلام پاک سنانے کے لئے فوراً آگاہ کرے۔ ایک دن کا واقعہ ہے، مرحوم نے علی بخش کو آواز دی کہ قاری صاحب آئے ہوئے ہیں، لیڈی مسعود کہاں ہیں؟ علی بخش نے کسی قدر آزرده اور تلخ ہو کر کہا اپنی زبان میں کہا۔ ”قرآن کیا سنیں گی، وہ تو صبح ہی صبح باغ میں پھول کاٹنے چلی جاتی ہیں۔ وہاں سے فرصت ملے تو آئیں! میں کیا کروں؟“ علامہ خاموش ہو گئے، پھر فرمایا۔ ”صبر علی بخش صبر! یہ کام بھی اتنا ہی ضروری ہے!“ آگے رشید احمد صدیقی کہتے ہیں ”اہل نظر جانتے ہیں کہ اقبال کی نظر کہاں تھی؟ میرے نزدیک تو اقبال کا یہی فیصلہ اور اتنا ہی سا جملہ، ان کی فکر و فرزانگی، شاعری اور شخصیت اور ان کی آفاقی بصیرت کا پورے طور پر ترجمان ہے۔ یہ وہی مقام ہے جہاں اقبال ہم سے، آپ سے اور بہت سے دوسرے لوگوں سے جو ہم سے بڑے ہیں، منفرد ملتے ہیں، اور ان پسنائیوں میں داخل ہو جاتے ہیں جس کا تصور بھی دشوار ہو جاتا ہے!!“

ریاض منزل کے زمانہ قیام کے ان چند واقعات کے علاوہ ایک غیر معمولی واقعے کا تذکرہ، سید نذیر نیازی کے مضمون ”علامہ اقبال کی آخری علالت“ میں ہمیں ملتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

”بھوپال میں حضرت علامہ کا قیام سر راس مسعود کے یہاں تھا اور سر مسعود ان کے آرام و آسائش کا اتنا خیال رکھتے کہ خود حضرت علامہ کو تعجب ہوتا! انہوں نے خود مجھ سے بیان فرمایا کہ ایک روز جب انہیں پیٹھ کے درد کا ہلکا سا دورہ ہوا تو ڈاکٹروں نے سر راس مسعود سے یہ اندیشہ ظاہر کیا کہ اس درد کا اصلی سبب ضعف قلب ہے، لہذا انہیں چاہئے کہ نقل و حرکت میں احتیاط رکھیں۔ حضرت علامہ کہتے ہیں : ”ریاض منزل میں میرا قیام بلائی کروں میں تھا۔ میں جب اوپر جاتا تو سید صاحب اور بیگم صاحب دونوں

ہاتھوں سے مجھے سہارا دیتے تاکہ زینہ چڑھنے میں کوئی تکلیف نہ ہو۔ ایک آدھ روز تو خیر میں نے اپنے شفیق دوست کی پاسداری کے خیال سے کچھ نہ کہا، لیکن تیسری مرتبہ جب پھر یہی صورت پیش آئی تو میں نے کہا، آپ اور لیڈی صاحبہ ناحق تکلیف کرتے ہیں۔ اسی دن یا شاید اگلے روز میں چھت پر ٹھل رہا تھا کہ مسعود دوڑے دوڑے میرے پاس آئے اور گھبرا کر کہنے لگے : ”ڈاکٹر صاحب آپ کیا غضب کرتے ہیں۔ آرام سے لیٹے رہئے۔ میں نے پوچھا کیوں؟ تو انہوں نے بتایا کہ ڈاکٹروں کے نزدیک میری بیماری کس قدر خطرناک ہے!

اس سلسلے میں ایک اور واقعے کا بیان خالی از دلچسپی نہ ہو گا جس کا تذکرہ محمد عبداللہ قریشی نے اپنے ایک مضمون ”حقیقت وحی اور اقبال“ میں ڈاکٹر ظہیر الدین احمد جامعی، صدر شعبہ مذہب و ثقافت، جامعہ عثمانیہ (حیدر آباد دکن) کے حوالے سے کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا بیان ہے :

”ایک مرتبہ لاہور جاتے ہوئے میں راس مسعود سے ملنے کے لئے بھوپال میں اتر گیا۔ اتفاق سے اقبال بھی مسعود ہی کے مکان پر فروکش تھے۔ لیکن بیماری کا ان پر غلبہ تھا۔ تقریباً فریش تھے۔ معراج کی شب تھی مسعود کا مدارا المہام مذہبی کی حیثیت سے مسجد شاہجہانی میں منعقدہ تقریب میں شریک ہونا شاید ضروری تھا۔ تقریب معراج میں جاتے ہوئے مسعود نے مجھے بھی اپنے ساتھ لے لیا۔ منبر پر فروکش ایک مولانا وعظ فرما رہے تھے۔ انہوں نے وحی اور نبوت کے اسرار جس عامیانہ انداز میں پیش کیے اور جس دریدہ دہنی کے ساتھ اس موقع پر اقبال کے کلام سے استناد کیا کہ راس مسعود کو ان کے اس جہل و جرات نے بہت دکھ پہنچایا۔ گھر پہنچے تو اقبال جاگ رہے تھے اور قلبی دورے کی وجہ سے قدرے بے چین تھے۔ مسعود جن کی سحر بیانی، خوش کلامی اور ادیبانہ گفتگو، فطری ظرافت اور خوش طبعی اقبال کے لئے ہزاروں دواؤں کی ایک دوا ہوا کرتی تھی، اقبال کی مزاج پر سی کے لئے ان کے کمرے میں چلے گئے، اور ان کا دل بہلانے کی خاطر نہایت ہی دلچسپ انداز میں

مولانا کی اس ہرزہ سرائی کا ذکر کیا، جس سے خود مسعود تو پر دل ہوئے تھے لیکن اقبال کو بھی خوش دل کر دیا۔ اس وقت ایسا محسوس ہوا جیسے مسعود کی گفتگو نے تریاق کا کام کیا۔ ایک بارگی شگفتگی کے آثار پیدا ہوئے۔ اقبال کے چہرے پر بشارت پھیل گئی اور انہوں نے بڑے ہی ظریف لیکن متین انداز میں کہا :

”اگر مولانا نے میرے کلام کو حسب منشا استعمال کیا ہے تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟“

اس موقع پر اقبال نے امام غزالی کا ایک واقعہ بھی بیان کیا۔ فرمایا کہ طویل مشقتیں برداشت کرنے کے بعد غزالی دمشق پہنچے۔ جمعہ کا دن تھا۔ جمعہ پڑھنے کے لئے جامع امویہ کا قصد کیا۔ مسجد بھری ہوئی تھی۔ سیڑھیوں کے قریب جوتیوں کے پاس جگہ ملی۔ صفیں چیر کر آگے بڑھنے کے بجائے درویشانہ انداز میں وہیں بیٹھ گئے۔ نماز کے بعد ایک واعظ نے اپنی چرب زبانی کے جوہر دکھانے شروع کیے۔ ایک موقع پر اپنے کسی قول کی تائید میں اس نے امام غزالی کا نام استعمال کیا۔ غزالی چونکے، بڑے حیران ہوئے اور انہوں نے اپنی نیک نفسی سے واعظ کے متعلق یہ خیال کیا کہ کسی غلط فہمی کی بنا پر میری جانب یہ قول منسوب کر دیا ہے۔ جب وعظ ختم ہو گیا اور مجمع چھٹ چکا تو انتہائی تواضع و انکسار کے ساتھ آگے بڑھے اور واعظ سے تخیلہ میں کچھ کہنے کی درخواست کی۔ غزالی عمر میں واعظ کے باپ ہو سکتے تھے مگر واعظ نے ان کو ”بچہ“ کہہ کر مخاطب کیا اور کہا : ”میاں ہم سے تخیلہ کیا، جو چاہو کہہ دو۔“ غزالی نے جب واعظ کو اس غلط انتساب سے متنبہ کیا تو وہ ایک دم طیش میں آ گئے، کہا : ”کچھ دماغ میں خلل تو نہیں ہوا ہے کہ خود کو غزالی سمجھنے لگا۔ ارے تیرے باپ نے تیرا نام غزالی رکھ دیا ہے تو کیا تو امام غزالی ہو گیا؟“ امام غزالی اس کا جواب تو کیا دیتے، صبر کیا اور خاموشی سے لوٹ آئے۔ ”یہ واقعہ سنانے کے بعد اقبال نے مسکراتے ہوئے فرمایا : ”اگر میں ان مولانا سے یہ کہتا کہ میرا یہ منشا ہرگز نہیں تھا جس کا اظہار آپ فرما رہے ہیں تو شاید غزالی سے کچھ بہتر سلوک میرے ساتھ نہ کیا جاتا؟“

مسعود سے اس تھوڑی سی گفتگو کے بعد ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اقبال بالکل تندرست ہو چکے ہیں۔ ڈاکٹر ظہیر فرماتے ہیں کہ صبح جب ہم اقبال کے ساتھ چائے پی

رہے تھے تو اقبال نے کہا کہ رات حقیقت ”وحی“ کے متعلق بے ساختہ ایک خیال نظم ہو گیا ہے۔ مسعود کے لئے اقبال کا ہر لفظ الہام کا درجہ رکھتا تھا، اس نئے الہام کے سننے کے لئے سراپا اشتیاق اور مجسم گوش دکھائی دیتے تھے۔ اقبال نے حسب معمول اپنے پر تمکین اور باوقار لہجے میں فرمایا :

عقل بے مایہ ایامت کی سزاوار نہیں
 راہبر ہو ظن و تخمیں تو زیوں کار حیات
 فکر بے نور ترا اور عمل بے بنیاد
 سخت مشکل ہے کہ روشن ہو شب تار حیات
 خوب و ناخوب عمل کی ہو گرہ وا کیوں کر
 گر حیات آپ نہ ہو شارح اسرار حیات

حقیقت وحی کے متعلق اس مہمانہ خیال کو اور خود اقبال کی زبانی سن کر ایک عجیب وجد اور سرشاری کی کیفیت تھی، جو صرف محسوس کی جا سکتی ہے۔ مسعود تو تقریباً جھوم رہے تھے اور مزے لے لے کر بار بار اس قطعے کو دہرا رہے تھے۔ اس نادر تخیل نے ”وحی“ کے متعلق تمام پردے اٹھا دیے۔ اجنبیت کے ہر گونہ احساس کو یک لخت دور کر کے یہ محسوس کرا دیا کہ وحی، باہر سے مسلط کیا ہوا کوئی اجنبی حکم نہیں بلکہ خود انسانی ضمیر کی گہرائیوں سے ابلا ہوا چشمہ ہے۔ پیغمبر کا ضمیر، انسانیت کے لئے مجلدا اور شفاف آئینے کا کام دیتا ہے۔ اس میں ہر فرد انسانی کے ضمیر اور زندگی کے فطری احتیاجات کا انعکاس ہوتا ہے۔ پیاسی فطرت کی آبیاری کے لئے اس کے ضمیر کی گہرائیوں سے علم و عرفان کے چشمے ابل پڑتے ہیں جو پوری انسانیت کے ضمیر کی نمائندگی کرتے ہیں۔

ان واقعات کی قدر و اہمیت اس لئے مسلم ہے کہ یہ ایک عظیم شاعر و مفکر کی عام زندگی کی چند ایسی جھلکیں پیش کرتے ہیں، جن سے ایک منفرد شخصیت کی تعمیر ہوتی ہے۔ ان واقعات کے پہلو بہ پہلو ”ریاض منزل“ کو یہ شرف بھی حاصل ہے کہ یہاں مفکر مشرق نے اپنے عزیز دوست، سید راس مسعود اور ان کی باشعور اور مہمان نواز بیگم کی رفاقت و معیت میں انتہائی مسرت انگیز اور یادگار لمحے بسر کیے۔ دونوں میاں بیوی

ہمہ وقت اقبال کی خدمت میں حاضر رہتے اور ان کی ہر ممکن آسائش و راحت کے سامان بہم پہنچاتے۔ ایک ماہ سات دن کے قیام بھوپال کا عرصہ پلک جھپکتے گزر گیا۔ لیکن ”ریاض منزل“ اور ”سید راس مسعود“ کو دوام بخش گیا۔ ”ضرب کلیم“ کی سات نظمیں جو اس ذیلی نوٹ کے ساتھ شائع ہوئی ہیں — ”ریاض منزل“ (دولت کدہ سر راس مسعود) بھوپال میں لکھے گئے — اقبال کی وہ یادگار اور تاریخ ساز نظمیں ہیں جو ہمیشہ ”ریاض منزل“ بھوپال اور راس مسعود کی یاد تازہ کرتی رہیں گی!

یہ مشہور و معروف نظمیں ”ضرب کلیم“ میں جس ترتیب سے شامل کی گئی ہیں، ان کی تفصیل یہ ہے :

- ۱- عنوان نظم ”سلطانی“ ص ۲۶
- ۲- عنوان نظم ”تصوف“ ص ۲۹
- ۳- عنوان نظم ”وحی“ ص ۳۳
- ۴- عنوان نظم ”مقصود“ ص ۶۶
- ۵- عنوان نظم ”حکومت“ ص ۷۷
- ۶- عنوان نظم ”نگاہ“ ص ۱۰۲
- ۷- عنوان نظم ”امید“ ص ۱۰۸

یہ نظمیں ان آسودہ اور پرسکون لمحوں کی امین ہیں، جو اقبال کو ”ریاض منزل“ میں میسر آئے۔ ان کا بیشتر وقت مطالعہ یا فکر شعر میں گزرتا۔ صبح وہ ہسپتال جاتے۔ دن میں مطالعہ یا آرام کرتے۔ شام کو راس مسعود اور ان کی بیگم کے ساتھ سیر و تفریح کے لئے نکل جاتے۔ بھوپال اپنی خوبیوں اور خوبصورتیوں کے لئے جو شہرت رکھتا تھا، اس سے اقبال کی تخلیقی صلاحیتیں بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکیں۔ چنانچہ ان نظموں کے مطالعے سے اقبال کی فکری سمت اور ان کی مدت تخلیق باسانی متعین کی جاسکتی ہے۔ ان نظموں میں حکمت و فلسفہ کے ساتھ ساتھ شاعرانہ صداقتیں بھی ہیں اور عالمانہ و مفکرانہ بصیرتیں بھی۔“

آخر فروری ۱۹۳۳ء تک اقبال کا پابندی سے علاج ہوتا رہا اور ان کی صحت میں نمایاں فرق آگیا تھا، لیکن والدہ جاوید کی تشویشناک علالت کے سبب سے وہ بے حد فکر

مند تھے، جس کی اطلاعات ان کو ملتی رہیں۔ بہر حال علاج کا پہلا کورس مکمل ہونے کے بعد انہیں ڈاکٹروں نے لاہور جانے کی اجازت دے دی۔ چنانچہ پروگرام کے مطابق ۸/ مارچ ۳۵ء کی صبح ۶ بجے تو نیازی صاحب نے ان کا سٹیشن پر استقبال کیا۔ دوسرے روز وہ حکیم نابینا سے ملے اور بیگم صاحبہ کی علالت و علاج کے بارے میں گفتگو کی اور شام کی گاڑی سے لاہور تشریف لے گئے۔ ۹/ مارچ کو اقبال لاہور پہنچے تو رفیقہ حیات کو شدید علیل پایا اور گھر کا نظام درہم و برہم ہو رہا تھا۔ ان کا علاج بھی نیازی صاحب کی وساطت سے دہلی کے ایک حکیم صاحب کے مشورے کے مطابق جاری تھا۔ لاہور پہنچتے ہی اقبال نے بیگم صاحبہ کے عوارض اور شکایات کی تفصیل لکھ کر بھیج دی۔ حکیم صاحب کی ادویہ سے تکلیف میں کچھ کمی ہو گئی۔ بہر حال ان کی علالت اقبال کے لئے باعث تشویش تھی۔ کیونکہ انہیں بجلی کے علاج کرانے کے لئے پھر بھوپال جانا تھا بلکہ آئندہ ایک سال پابندی سے علاج ضروری تھا۔ ان خانگی پریشانیوں کے علاوہ انہی دنوں انجمن حمایت اسلام کے سالانہ اجلاس کی تیاری ہو رہی تھی۔ اس سلسلے میں اقبال نے اپنے دوران قیام بھوپال میں، انجمن کے ایک اجلاس کی صدارت قبول کرنے کے لئے نواب صاحب بھوپال سے گفتگو کر چکے تھے، اور اس مسعود صاحب کی وساطت سے نواب صاحب کے پروگرام کے بارے میں خط و کتابت جاری تھی۔ لیکن انہی دنوں نض ناگزیر اسباب کی بنا پر نواب صاحب نے علی گڑھ کی چانسٹری سے استعفیٰ دے دیا اور علی گڑھ کے حالات پیچیدہ ہو گئے، جس کے باعث نواب صاحب انجمن کے جلسے میں شریک نہیں ہو سکے۔

جس زمانے میں علامہ اقبال، ریاض منزل بھوپال میں قیام فرماتے تھے، انہی دنوں آپ نے یہ فرمایا تھا کہ اگر مسلم ریاستوں میں مسلمانوں کی اکثریت کے لئے کوشش نہ کی گئی تو آئندہ یہ ریاستیں مسلمانوں کے ہاتھ سے نکل جائیں گی۔ چنانچہ بھوپال کے حکام نے ازراہ دور اندیشی علامہ کے مشورے کو قبول کرتے ہوئے بیرونی مسلمانوں کی آباد کاری کا سلسلہ تیزی سے شروع کر دیا۔ اس حکمت عملی کے مطابق شمالی ہند سے مسلمانوں کے قافلے ریاست کے سرسبز و شاداب کوہستانوں کے دامن میں آ کر آباد ہونے لگے۔ آباد کاری کی یہ سکیم کچھ عرصے تک بڑی کامیابی سے جاری رہی، بعد ازاں کانگریس کے

مقامی رہنماؤں نے اس تحریک کی منظم مخالفت شروع کر دی اور رفتہ رفتہ یہ سلسلہ ختم ہو گیا۔

علامہ اقبال کے نہایت مخلص دوست 'راس مسعود' اقبال کو مالی مشکلات سے نجات دلانے کے لئے، مستقل وظیفے کے سلسلے میں کوشش کر رہے تھے، بلکہ وہ تو ریاست بہاول پور، ریاست حیدر آباد اور سر آغا خاں کی طرف سے بھی وظائف کے اجراء کے لئے کوشاں تھے، لیکن انہیں کامیابی نصیب نہ ہوئی۔ البتہ حیدر آباد سے اکثر یہ افواہیں سننے میں آتی رہیں کہ اقبال کو جامعہ عثمانیہ کی وائس چانسلری کی پیش کش ہونے والی ہے۔ کبھی یہ افواہ اڑتی کہ حضرت علامہ حیدر آباد ہائی کورٹ کے چیف جسٹس ہو کر آ رہے ہیں، اور یہی صورت وظیفے کے سلسلے میں بھی ظاہر ہوتی رہی۔ حالانکہ حیدر آباد میں سرائیکبر حیدری اور مہاراجہ سرکشن پرشاد جیسے اقبال کے مداح اور خیر خواہ موجود تھے، لیکن اس امتیاز و اعزاز کا سہرا تو بھوپال کے نواب حمید اللہ خاں جیسے "اقبال شناس" کے سر بندھنے والا تھا۔ چنانچہ ۳۰ / مئی کو سر راس مسعود کے خط سے اقبال کو یہ خوش خبری ملی کہ نواب صاحب بھوپال نے پانچ سو روپے ماہوار، وظیفہ مقرر فرما دیا ہے۔ دراصل اس زمانے میں حضرت علامہ، مالی مشکلات میں مبتلا اور اپنی اہلیہ کی مسلسل علالت سے بے حد پریشان تھے۔ چنانچہ اپنے دوست راس مسعود کے نام خط میں لکھتے ہیں: "انہوں نے ایسے وقت میں میری دست گیری فرمائی جبکہ میں چاروں طرف سے آلام و مصائب میں محصور تھا"۔... باقی آپ کا شکریہ کیا ادا کروں۔ مسلمانوں کے ساتھ ہمدردی سادات کی آبائی میراث ہے، بالخصوص آپ کے خاندان کی۔" (۸۹)

بہر حال شکر ہے کہ "اقبال نے جو خود حیات دوام تھے، راس مسعود کے ناطے ریاست بھوپال اور نواب حمید اللہ خاں کو بھی حیات دوام بخش گئے۔"

عزیز احمد نے اپنی کتاب "اقبال نئی تشکیل" میں اقبال کو "شاہ پرستی" کے طعنے دیے ہیں۔ اس کے جواب میں خواجہ غلام السیدین لکھتے ہیں:

"اقبال بہ مشکل بھوپال کی کم تر رقم کو، سر آغا خاں کی اس سے دو چند رقم کے مقابلے میں قبول کرنے پر راضی ہوئے اور وجہ یہ بیان کی کہ "اول تو اتنی رقم میری ضروریات کے لئے کافی ہے، میں زیادہ کیوں لوں؟ دوسرے

جب تک میرے دل میں کسی شخص کی کوئی خاص وقعت نہ ہو تو اسکی امداد قبول نہیں کر سکتا۔" یہ تھا غیرت فقر کا تقاضا، ایک ایسے زمانے میں جب روپے کے بازار میں تقریباً ہر شخص کی قیمت لگائی جا سکتی ہے" (اقبل اور بھوپال ص ۹۲، "بحوالہ آندھی میں چراغ" ۱۳۳)

جولائی ۱۹۳۵ء میں اقبال کو اپنے علاج کے سلسلے میں پھر بھوپال جانا تھا۔ چنانچہ ۱۵/ جولائی کو حضرت علامہ، اپنے ساتھ جاوید اور علی بخش کو لے کر لاہور سے روانہ ہوئے اور ۱۷/ جولائی کو بھوپال پہنچے۔ راس مسعود، شعیب قریشی (نواب صاحب کے ندیم خاص) اور ممنون حسن خاں (راس مسعود کے پرائیویٹ سیکرٹری) کئی دیگر عقیدت مندوں کے ہمراہ شیش محل پر مہمانوں کے خیر مقدم کے لئے پہنچے اور انہیں سرکاری قیام گاہ "شیش محل" میں ٹھہرایا۔

شیش محل، وسط شہر میں ایک عالیشان اور پر شکوہ عمارت تھی، جس کے سامنے ایک وسیع میدان تھا، جہاں سے بھوپال کا مشہور تلاب اور "شملہ پہاڑی" کا حسین منظر صاف نظر آتا تھا۔ شیش محل کے سامنے "قدیہ محل" بھی تھا، جہاں اقبال کے خصوصی معالج، ڈاکٹر عبدالباسط صاحب رہتے تھے۔ دوسری جانب بھوپال کی مشہور "موتی مسجد" تھی، جو فن تعمیر کا ایک نادر نمونہ تھی۔ "شیش محل" میں اقبال کو ٹھہرانے کا مقصد یہ تھا کہ انہیں یہاں ہر طرح کی آسودگی اور راحت میسر آسکے اور علاج معالجے میں بھی سہولت رہے۔ شاہی محل میں ان کے قیام کا انتظام، نواب صاحب کی خواہش پر کیا گیا تاکہ حضرت علامہ کو علاج اور قیام کے دوران میں کسی طرح کی تکلیف نہ ہو۔ ان شاہکار تخلیقات کی وجہ سے جو اقبال نے "شیش محل" کے قیام کے دوران، اقبال اپنے عزیز ترین دوست راس مسعود کی ہمہ وقت رفاقت اور نواب صاحب کی خصوصی توجہات سے فیض یاب ہوئے۔ یہی وہ جگہ ہے جہاں انہوں نے قرآن مجید کے حواشی کے لئے باقاعدہ کام کا آغاز کیا۔ ریاست بھوپال کا یہ فخر بے جا نہیں کہ اس نے اقبال جیسے آفتاب شاعر اور حکیم الامت کو جسم و جان کی راحتوں کا سلن ہی مہیا نہیں کیا بلکہ فکر و تخلیق کے لئے نئے گوشے اجاگر کرنے کے مواقع بھی بہم پہنچائے۔

بھوپال آنے کے دوسرے ہی دن سے ان کے معائنے اور علاج کا سلسلہ شروع ہو

گیا۔ ان کے معالجین نے پہلے سے زیادہ احتیاط اور توجہ، ان کے علاج پر صرف کی... علاج اپنی جگہ پر تھا اور ان کے فکر و استغراق، مطالعہ کتب اور خط و کتابت کا سلسلہ اپنی جگہ... چنانچہ اس قیام کے دوران میں ان کی تحریروں سے جو انہوں نے علامہ سلیمان ندوی، سید نذیر نیازی اور پروفیسر شجاع وغیرہ کے نام لکھی ہیں، ان کے علمی و فکری مشاغل کا تھوڑا بہت اندازہ ہوتا ہے۔ سچ پوچھتے تو بھوپال میں ان کا دوسرا قیام، علاج و آرام کے علاوہ، یک سوئی کے ان لمحات میں اس عظیم کام کا آغاز کرنا تھا، جس کا انہوں نے نواب بھوپال سے وعدہ کیا تھا، یعنی حواشی قرآن کی تیاری۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ رد قادیانیت پر بھی مضامین تیار کر رہے تھے۔ چنانچہ بھوپال پہنچنے کے تیسرے ہی دن انہوں نے سید سلیمان ندوی کو تفصیل سے خط لکھا جس کے مطالعے سے اقبل کے فکر و جستجو کے کئی گوشے کھل کر سامنے آتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس وقت پنجاب میں فتنہ قادیانیت نے پھر سر اٹھایا تھا، اور اقبل رد قادیانیت کے سلسلے میں مضامین لکھ رہے تھے۔ اس خط کے مندرجات سے اقبل کی دیگر مصروفیات کا اندازہ لگانا دشوار نہیں۔ چند روزہ علاج سے ہی ان کی بگڑی ہوئی طبیعت سنبھل گئی تھی جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارت سے ظاہر ہے :

”میری صحت پہلے سے بہتر ہے۔ امید ہے کہ اس دفعہ علاج سے زیادہ فائدہ ہو گا۔“

انہوں نے اس خط کا جواب بھوپال کے پتے پر ہی طلب کیا تھا اور مقصد یہ تھا کہ سید صاحب کی رہبری کے بعد وہ اپنے مضمون کی تکمیل کر لیتے۔ چنانچہ حسب توقع انہیں جلد جواب مل گیا۔ اس دوران قادیانیوں سے متعلق کچھ اور مسئلے زیر بحث آ گئے تو انہوں نے یکم اگست کو دوسرا خط بھی بھوپال سے روانہ کیا جس میں چند اور مسائل کے بارے میں استصواب کیا گیا تھا۔۔۔“

بھوپال کی آب و ہوا، وہاں کی خوشگوار فضا، پرسکون ماحول، اس مسعود جیسے جانثار و مخلص دوست کی قربت، نواب حمید اللہ خاں کی رفاقت اور معالجین کی خصوصی توجہ سے اقبل کی صحت علامہ برابر رو بہ ترقی تھی اور بجلی کے علاج سے انہیں خاطر خواہ فائدہ ہو رہا تھا۔ یکم اگست ۱۳۵۵ء خط سید نذیر نیازی کے نام (دہلی کے پتے پر) لکھتے ہیں

”ڈیر نیازی صاحب‘ السلام علیکم۔ میری صحت ترقی کر رہی ہے۔ الحمد للہ۔

اگر آپ لاہور واپس آگئے ہوں تو اطلاع دیں۔ والسلام۔ محمد اقبال۔

خط و کتابت اقبال کے معمولات کا ایک اہم حصہ تھی۔ وہ مطالعہ کے علاوہ نہایت پابندی سے ہر خط کا جواب خود ہی لکھتے تھے۔ بھوپال کے قیام کے دوران‘ انہوں نے مجوزہ کتاب کے سلسلے میں بھوپال کی مشہور ”حمیدیہ لائبریری“ اور دیگر کتب خانوں سے استفادہ کیا‘ نیز خط و کتابت کے ذریعے اپنے بعض شکوک و شبہات رفع کیے اور بعض اہم دینی امور میں ان سے مشورے لیے خود اپنی نظر میں ان کی شاعرانہ حیثیت کیا تھی‘ یہ بات بھی انہوں نے بلا تکلف‘ سید صاحب کو ۲۰ / اگست ۱۹۳۵ء کے ایک خط میں لکھ دی‘ جس کا مطالعہ خالی از دلچسپی نہ ہو گا‘ کیونکہ یہ خط اقبال کی فکری عظمت کے ساتھ ساتھ‘ ان کے عجز و انکسار کا بھی آئینہ ہے :

”بھوپال۔ ۲۰ / اگست ۱۹۳۵ء

مخدومی‘ السلام علیکم! آپ کا نوازش نامہ ابھی ملا ہے‘ جس کے لئے سراپا پاس ہوں۔ میں بھی یہاں حمیدیہ لائبریری سے اور بعض پرائیویٹ احباب سے کتابیں منگوا کر دیکھتا رہا۔ الحمد للہ کہ بہت سی باتیں مل گئیں۔ اس مطالعے سے مجھے بے انتہا فائدہ ہوا اور آپ کے خط نے تو اور بھی راہیں کھول دیں۔ میں نے کبھی اپنے آپ کو شاعر نہیں سمجھا‘ اس واسطے میرا کوئی رقیب نہیں اور نہ میں کسی کو اپنا رقیب تصور کرتا ہوں۔ فن شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی۔ ہاں بعض خاص مقاصد رکھتا ہوں جن کے بیان کے لئے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کر لیا ہے‘ ورنہ۔

نہ بنی خیر ازاں مرد فرودست
کہ برمن تہمت شعر و سخن بست

(زبور عجم)

مخلص محمد اقبال

(منقول از اقبال نامہ جلد اول ۱۹۵‘ ۱۹۶)

راس مسعود، اپنی ذات سے ایک انجمن تھے۔ حیدر آباد ہو یا علی گڑھ یا بھوپال، جہاں بھی وہ رہے، سب کے کام آتے رہے۔ اقبال کے قیام بھوپال کے دوران میں مولانا حالی کے صاحبزادے خواجہ سجاد حسین نے انہیں لکھا کہ حالی مسلم ہائی سکول، پانی پت، شدید مالی مشکلات میں گھرا ہے، اس کی مدد کی جائے۔ راس مسعود ایسے عالی ظرف و علم و ادب کے شیدائی بھلا کب خاموش بیٹھنے والے تھے۔ چنانچہ انہوں نے نواب صاحب بھوپال کو پانی پت کی تقریب کے لئے رضامند کر لیا۔ پھر اقبال کو آمادہ کیا۔ مولوی عبدالحق کو حیدر آباد دکن خط لکھا اور سارے انتظامات پلک جھپکتے مکمل کرا دیے۔ علم و تعلیم کی سچی لگن جو انہیں ورثے میں ملی تھی، اس سے ان گنت شخصیتیں بہرہ مند ہوئیں۔ ان کے جہاں اور کارنامے زندہ رہیں گے، وہاں پانی پت ایسے دور افتادہ مقام پر حالی کا صد سالہ جشن بھی ہمیشہ زندہ و پائندہ رہے گا کہ اس کے روح رواں راس مسعود اور تنہا راس مسعود تھے، جن کے خلوص و جوش نے پانی پت میں اقصائے ملک کی مقتدر شخصیتوں کو آن کی آن میں جمع کر کے ایک مثالی تقریب منعقد کرا دی اور اتنا عطیہ فراہم کر دیا کہ حالی مسلم ہائی سکول کو دوام نصیب ہو گیا۔ اس جشن کا تذکرہ پہلی بار ہمیں اقبال کے اس خط سے ملتا ہے جو انہوں نے نیازی صاحب کو تحریر کیا :

”بھوپال۔ ۲۱ / اگست ۱۹۳۵ء

ڈیر نیازی صاحب، السلام علیکم!

آپ کا خط ابھی ملا ہے۔ اس سے پہلے ہی ایک خط آپ کو دہلی کے پتے پر لکھ چکا ہوں۔ شاید یہ خط اسی کا جواب ہے۔ سفارشی تحریر ملفوف ہے۔ اس کو ٹائپ کروالیں یا ایسے ہی ساتھ ٹانگ دیں۔ عبدالعلی صاحب کو میں نہیں جانتا۔ مسعود سے دریافت کروں گا۔ اگر وہ جانتے ہوئے تو ان سے لکھوا دوں گا۔

”طلوع اسلام“ کا پہلا نمبر سید راس مسعود کے نام بھی ارسال فرمائیے۔ مولانا حالی کی سینٹری (صد سالہ برسی) اکتوبر کے آخر میں ہو گی۔ ان پر ایک مضمون آپ کے پہلے نمبر میں ہو جائے تو بہت اچھا ہے یا دوسرے نمبر میں

بشرطیکہ دوسرا نمبر اکتوبر کے وسط سے پہلے نکل جائے تاکہ آپ کا رسالہ سینٹری کے موقع پر تقسیم ہو سکے۔ سینٹری پانی پت میں ہو گی۔ اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال، صدر ہوں گے۔ میں بھی پانی پت اس موقع پر پہنچ جاؤں گا۔ اعلیٰ حضرت کے متعلق بھی اس رسالے میں کچھ ہو جائے تو اور بھی اچھا ہو۔ مولانا حالی پر جو مضمون ہو کسی اچھے مبصر کے قلم سے ہونا چاہئے۔ میرے خیال میں (طلوع اسلام) کا پہلا نمبر ہی وسط اکتوبر میں نکلے۔ ان شاء اللہ ۲۸ / اگست کی شام کو یہاں سے روانہ ہو کر ۲۹ / کی صبح کو دہلی پہنچوں گا۔ روانگی سے پہلے اطلاع دوں گا۔

محمد اقبال

(پس نوشت) : آپ دہلی پہنچ کر مجھے کارڈ لکھ دیں جس سے مجھے معلوم ہو جائے کہ آپ دہلی پہنچ گئے۔

(مکتوبات اقبال - ۲۸۵)

راس مسعود کے پروگراموں کے مطابق، حالی کی صد سالہ برسی آخر اکتوبر ۱۹۳۵ء میں زیر صدارت نواب صاحب بھوپال، منعقد ہو رہی تھی، جیسا کہ اقبال کے خط سے ظاہر ہے۔ اس خط سے واضح طور پر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انہیں صد سالہ برسی کی تقریبات سے کتنا گرا لگاؤ تھا۔ نیازی صاحب کو ”طلوع اسلام“ کے سلسلے میں یہ لکھنا کہ مولانا حالی پر بھی ایک مضمون کسی اچھے مبصر سے لکھوا کر شامل کریں، اس بات کی دلیل ہے کہ وہ بھی راس مسعود کی طرح اس جشن کو کامیاب دیکھنے کے آرزو مند تھے۔ ساتھ ہی انہیں نواب صاحب بھوپال کی معارف پروری اور علم دوستی کا بھی اعتراف تھا۔ چنانچہ خط کا یہ ٹکڑا ”اعلیٰ حضرت کے متعلق بھی اس رسالے میں کچھ ہو جائے تو اور بھی اچھا ہو۔“ واضح طور پر ان کے پر خلوص جذبات کا اظہار کرتا ہے۔ انہیں ”طلوع اسلام“ سے کتنی گہری دلچسپی تھی، اس کا اظہار بھی اس خط کے متن سے ہوتا ہے۔ وہ راس مسعود کے نام یہ مجلہ بھیجنے کی تاکید بھی کر رہے تھے تاکہ نواب صاحب کی طرف سے اس کی سرپرستی کے لئے راہ ہموار ہو جائے۔ یہ ساری باتیں ان کے جذبہ ہمدردی و دردمندی کی غمازی کرتی ہیں، جن کی صداقت سے انکار ممکن نہیں۔

اقبال کو بھوپال آئے ایک ماہ سے زیادہ عرصہ ہو چکا تھا۔ ان کا علاج بڑی توجہ سے ہو رہا تھا، اور ان کی عام صحت بھی پہلے سے کہیں بہتر تھی۔ ان کا بیشتر وقت آرام مطالعہ اور خط و کتابت میں صرف ہوتا تھا۔ راس مسعود کی خصوصی ہدایت کے مطابق ملنے جلے والوں کی تعداد بہت محدود تھی۔ تین حضرات کو خصوصیت کے ساتھ راس مسعود نے اقبال کی دیکھ بھال پر متعین کر دیا تھا، جو صبح و شام پابندی کے ساتھ ان کی خدمت میں حاضر ہو کر کچھ وقت ان کی معیت میں گزارتے تھے تاکہ اقبال کو تنہائی کا احساس نہ ہو۔ ان تین شخصیتوں میں سے دو حضرات خوش نصیبی سے پاکستان آ گئے اور مجھے ان سے اقبال کی مصروفیات اور مشاغل کا کچھ نہ کچھ علم ہو گیا، جس کا تذکرہ آئندہ صفحات میں پیش کیا جائے گا۔ ان تین حضرات میں ایک تو ممنوں حسن خاں تھے، جو اب بھی بھوپال میں ہیں۔ ان کے نام اقبال کے چند خطوط بھی ”اقبال نامہ“ میں شامل ہیں۔ دوسرے صاحب محمد خلیل اللہ خاں تھے اور تیسرے سید مسیح الدین۔ محمد خلیل اللہ خاں ابتداء خورجہ سے آ کر بھوپال میں بحیثیت تحصیل دار مقرر ہوئے تھے اور علی گڑھ کے ناتے، راس مسعود کے خاص نیاز مندوں میں تھے۔ سید مسیح الدین بھوپال کے ایک معزز گھرانے سے تعلق رکھتے تھے اور وہیں برسرکار تھے اور راس مسعود کے قریبی دوستوں میں تھے۔ ممنوں حسن خاں، ان کے پرائیویٹ سیکرٹری تھے۔

یہ تینوں حضرات اپنی اعلیٰ علمی و ادبی خصوصیات کی بنا پر اقبال کی خصوصی دیکھ بھال کرتے تھے۔ دیگر حاضر باشوں میں سہا مجددی، ملا رموزی، مولانا ارشد تھانوی، مولانا محمد یوسف، قیصر بھوپالی، بھوپال کے بزرگ و محترم شاعر ذکی وارثی، مولوی شکر اللہ سہیل، دبیر الملک قاضی ولی محمد، سر لیاقت علی، شعیب قریشی، راس مسعود اور محمد احمد سزواری وغیرہ شامل تھے۔ وقتاً فوقتاً یہ حضرات علمی و ادبی موضوعات پر اقبال سے تبادلہ خیالات کرتے اور انہیں کسی طور تنہائی کا احساس نہ ہونے دیتے۔ آنے جانے والوں سے جو وقت بچتا، اسے اقبال مطالعہ میں صرف کرتے یا فکر شعر و ادب میں۔ چنانچہ ریاض منزل کی طرح شیش محل کو بھی یہ تاریخی امتیاز حاصل ہوا کہ اس کی پرسکون فضا میں جہاں اقبال نے دقیق علمی و فکری مسائل پر قلم اٹھایا، وہیں ان کی فکر تازہ نے چند شاہکار نظموں کی تخلیق بھی کی، جو اس خصوصی نوٹ کے ساتھ ”ضرب

کلیم کی زینت ہیں : ”بھوپال“ (”شیش محل میں لکھے گئے“) ان نظموں میں، پہلی نظم ”صبح“ ہے جو صرف چار مصرعوں پر مشتمل ہے۔ دوسری نظم ”مومن“ تیسری : ”ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام“۔ چوتھی نظم ”جمعیت اقوام مشرق ہے جس کا مشہور شعر۔

طہران ہو گر عالم مشرق کا جیوا

شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے!

پانچویں اور آخری مشہور نظم جو بقید تاریخ ۲۲ / اگست ۱۹۳۵ء ”شیش محل بھوپال“ میں لکھی، اس کا عنوان ”مسولینی“ ہے۔ ان نظموں کے موضوعات اور قیام ”شیش محل“ کی ذہنی و فکری وسعتوں کا احاطہ کرنا چنداں دشوار نہیں۔ ان میں شعری حسن سے زیادہ... ٹھوس حقیقتیں ہیں جو غلام ہندوستان کا مقدر بنی ہوئی تھیں اور جن کے خلاف اقبال کی باغی فکر برسرِ پیکار تھی مثلاً :

پردۂ تہذیب میں غارت گری آدم کشی

کل روا رکھی تھی تم نے میں روا رکھتا ہوں آج!

یہ بات صرف اقبال ہی کہہ سکتے تھے۔ ”ضرب کلیم“ کی تقریباً تمام نظمیں، ذہن کے لئے فکری سرمایہ بہم پہنچاتی ہیں۔ ان کے علاج کا دوسرا کورس ۲۸ / اگست تک ختم ہو رہا تھا اور وہ اسی روز لاہور کے لئے روانہ ہو رہے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبال کی صحت اگرچہ پہلے سے بہتر تھی لیکن بلغم اور گلے کی تکلیف سے مکمل نجات ابھی تک نہیں مل سکی تھی۔ چنانچہ جب ان کے ایک دوست نے یورپ سے لوٹ کر انہیں ”ویانا“ چلنے کا مشورہ دیا تو سب سے پہلے انہوں نے اپنے عزیز ترین دوست، راس مسعود سے مشورہ حاصل کیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ اپنے خصوصی معالج ڈاکٹر سید عبدالباسط کو بھی تفصیلات سے مطلع کیا اور ان کے مشورے کے منتظر رہے۔ وہ عجلت میں کوئی قدم اٹھانا نہیں چاہتے تھے اور احتیاط پسندی کا تقاضا بھی یہی تھا۔ چند در چند ملکی، ملی اور خانگی ذمہ داریاں دامن گیر تھیں، اس لئے اٹھنے دور دراز کا سفر اختیار کرنے سے پہلے، ماہرین کی آخری رائے حاصل کرنا نہایت ضروری تھا۔

31 نواب صاحب بھوپال کے وظیفے کے بعد راس مسعود کی سعی و کوشش سے سر آغا خاں نے بھی اقبال کو وظیفہ دینا منظور کر لیا تھا۔ اقبال کی قناعت پسندی، احسان شناسی اور دوست نوازی کے سلسلے میں ان کا یہ خط جو ۱۱/ دسمبر ۱۹۳۵ء کا تحریر کردہ ہے، کتنے ہی گوشے بے نقاب کرتا ہے اور ہمارے دل میں اقبال کی عظمت دو چند ہو جاتی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں :

”آپ کو معلوم ہے کہ اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال نے جو رقم میرے لئے مقرر فرمائی ہے، وہ میرے لئے کافی ہے اور اگر کافی نہ بھی ہو تو میں کوئی امیرانہ زندگی کا عادی نہیں۔ بہترین مسلمانوں نے درویشانہ زندگی بسر کی ہے۔ ضرورت سے زیادہ کی ہوس کرنا، روپے کی لالچ ہے جو کسی طرح بھی کسی مسلمان کے شایان شان نہیں ہے... جن بزرگوں کی آپ اولاد ہیں اور جو ہم سب کے لئے زندگی کا نمونہ ہیں، ان کا شیوہ ہمیشہ سادگی اور قناعت رہا ہے۔ ان حالات پر نظر کرتے ہوئے مجھے اس رقم کو قبول کرتے ہوئے حجاب آتا ہے اور میں بے حد تذبذب کی حالت میں ہوں۔ مجھے نہیں معلوم کہ آپ کی ہزبائی میں آغا خاں سے کیا خط و کتابت ہوئی اور مجھے اندیشہ ہے کہ میری اس تحریر کو ناشکری پر محمول نہ کیا جائے... آپ مہربانی کر کے مجھے جلد اس امر سے اطلاع دیں کہ آیا آپ کو میرے ان خیالات سے اتفاق ہے یا نہیں... آخر فیصلے تک اس بات کا پریس میں جانا مناسب نہیں ہے... والسلام“

محمد اقبال، لاہور (اقبال نامہ جلد اول ص ۳۷۲)

حقیقت یہ ہے کہ راس مسعود کو اقبال کی مالی دشواریوں، ان کی گرتی ہوئی صحت اور چند در چند پریشانیوں کا ذاتی طور پر علم تھا۔ نواب صاحب کے وظیفے کے اجراء کے بعد انہوں نے ذاتی طور پر بھی اور نواب صاحب بھوپال کے وسیلے سے بھی سر آغا خاں سے مراسلت کرتے ہوئے یہ کوشش کی کہ وہ بھی اقبال کو پانچ سو روپے ماہوار، وظیفہ مقرر کر دیں تاکہ وہ آسائش و اطمینان سے زندگی بسر کر سکیں اور بچوں کی تعلیم و تربیت میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ ہو۔ راس مسعود کی خواہش و اصرار پر انہوں نے سر آغا خاں کو شکریے کا خط تو لکھ دیا لیکن وہ خود ان کی پیشکش قبول کرنے کے لئے آمادہ

نہیں تھے۔ چنانچہ یہ تجویز پیش کی کہ پنشن کی رقم جاوید کو عطا کر دی جائے تاکہ اس کی تعلیم مکمل ہو سکے۔ چنانچہ راس مسعود نے بھی اقبال کی اس تجویز کو پسند کیا اور یہ کوشش کی کہ سر آغا خاں کی پنشن دونوں بچوں، جاوید اور منیرہ کے نام منتقل ہو جائے اور ایک ٹرسٹ کی نگرانی میں صرف کی جائے تاکہ دونوں بچوں کی تعلیم میں کسی طرح کی رکاوٹ پیدا نہ ہو، لیکن ابھی ان کی مساعی جمیلہ کا سلسلہ جاری تھا کہ راس مسعود کا بلاوا آگیا۔ وہ معبود حقیقی سے جا ملے اور یہ بساط ہی الٹ گئی۔

۲/ مارچ ۱۹۳۶ء کو تیسری بار، اقبال بہ سلسلہ علاج بھوپال پہنچے۔ سٹیشن پر راس مسعود، ممنون حسن خاں، اور دیگر نیاز مندوں نے ان کا استقبال کیا اور انہیں سرکاری قیام گاہ شیش محل میں ٹھہرایا گیا۔

اس قیام کے دوران، پہلے تو ڈاکٹر رحمان اور ڈاکٹر باسط وغیرہ نے ان کا تفصیلی معائنہ کیا اور بجلی کے علاج کا تیسرا کورس شروع ہوا۔ اس مرتبہ ان کی عام صحت نسبتاً بہتر تھی۔ صبح کا بیشتر وقت حمیدیہ ہسپتال میں گزر جاتا تھا۔ دوپہر میں آپ آرام یا مطالعہ فرماتے۔ اس سفر میں جاوید اقبال اور دیرینہ ملازم علی بخش بھی آپ کے ساتھ آئے تھے۔ سرکاری طور پر کئی ملازمین حضرت علامہ کی خدمت اور دیکھ بھال پر متعین تھے۔ ریاست کی طرف سے سیر و تفریح کے لئے موٹر کار وغیرہ کا بھی انتظام تھا۔ سہ پہر کو آپ اکثر ہوا خوری کے لئے، کبھی شملہ پہاڑی، کبھی کملاپتی پارک، کبھی ”یادگار سلطانی“ (مشہور تفریح گاہیں) تشریف لے جاتے۔ شام کو راس مسعود خود اقبال کی قیام گاہ پر یا اقبال ”ریاض منزل“ تشریف لے جاتے۔ راس مسعود اور بیگم راس مسعود سے دلچسپ موضوعات پر گفتگو ہوتی۔ اقبال کو ان دنوں سب سے زیادہ جس مسئلے سے دلچسپی تھی وہ ملت اسلامیہ اور تقسیم ملک کے مسائل تھے اور سچ پوچھئے تو یہی مسئلے آگے چل کر تحریک پاکستان کی اساس قرار پائے، اور نواب حمید اللہ خاں تو اقبال کے اس شعر کی مجسم تفسیر تھے :

حمید اللہ خاں اے ملک و ملت را فروغ از تو

ز الطاف تو موج لاله خیزد از خیا بانم

وہ تقسیم ہند کے سخت و عظیم مرحلے کے دوران میں قائد اعظم کے دست راست

ثابت ہوئے اور بالآخر اس دستاویز پر انہوں نے گاندھی جی کے دستخط کرا لیے، جس کی رو سے مسلم لیگ کو ہندوستان کے مسلمانوں کی واحد نمائندہ جماعت تسلیم کر لیا گیا اور اس طرح پاکستان کا قیام عمل میں آسکا۔

بھوپال آتے ہی اقبال نے نیازی صاحب کو خیریت سے پہنچنے کی اطلاع دی۔ انہیں نیازی صاحب کے رسالے ”طلوع اسلام“ سے خصوصی دلچسپی تھی اور وہ چاہتے تھے کہ یہ رسالہ مالی اعتبار سے مستحکم ہو کر ملک و ملت کی بیش از بیش خدمت کر سکے۔ چنانچہ انہوں نے راس مسعود سے اس کا تذکرہ کیا اور بھوپال سے سرکاری امداد کے لئے بھی ان سے گفتگو کی۔ اسی بارے میں ۸/ مارچ کو پھر نیازی صاحب کو یاد دہانی کا خط لکھا تو اس میں نواب صاحب کے بارے میں اپنی یہ گراں قدر رائے لکھی: ”اس وقت سارے ہندوستان میں علمی اداروں کی حوصلہ افزائی کرنے والی سوائے اعلیٰ حضرت کی ذات والا صفات کے اور کون ہے؟“ اور حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان میں، نواب صاحب موصوف کے سوا، کوئی ایسی درد مند اور صاحب نظر شخصیت موجود نہیں تھی۔ ”طلوع اسلام“ کا مقصد ملت اسلامیہ کی ذہنی و فکری تعمیر تھا اور اقبال کو اس مقصد سے گہری وابستگی تھی۔

پروگرام کے مطابق ۸/ اپریل ۱۹۳۶ء کو اقبال، بھوپال سے روانہ ہو کر ۹/ اپریل ۱۹۳۶ء کو لاہور واپس پہنچ گئے۔ اس مرتبہ بھوپال کا قیام ان کی صحت کے لئے بہت اچھا رہا۔ آواز بھی بہتر ہو گئی تھی اور چہرے پر تندرستی کے آثار نمایاں تھے۔ شیش محل ایسی تاریخ ساز عمارت میں، اس مرتبہ ایک عجیب واقعہ ظہور میں آیا، جس کا ذکر اقبال نے، لاہور سے راس مسعود کے نام اپنے خط (مورخہ ۲۹/ جولائی ۱۹۳۶ء) میں یوں کیا ہے:

”۳/ اپریل کی شب کو جب میں بھوپال میں تھا، میں نے تمہارے دادا رحمت اللہ علیہ کو خواب میں دیکھا۔ مجھ سے فرمایا کہ اپنی علالت کے متعلق حضور رسالت ماب کی خدمت میں عرض کر۔ میں اسی وقت بیدار ہو گیا اور کچھ شعر عرضداشت کے طور پر فارسی زبان میں لکھے۔ کل ساٹھ شعر ہوئے۔ لاہور آ کر خیال آیا کہ یہ چھوٹی سی نظم ہے۔ اگر کسی بڑی مثنوی کا آخری حصہ ہو جائے تو خوب ہو۔ الحمد للہ کہ یہ مثنوی بھی

اب ختم ہو گئی۔ مجھے کو اس مثنوی کا گمان بھی نہیں تھا۔ بہر حال اس کا نام ہو گا ”پس
 چہ باید کرد اے اقوام شرق“ ضرب کلیم کی طباعت کے بعد اس کی کتابت شروع ہو گی۔
 ”(اقبال اور بھوپال ص ۱۶۵)۔ اس مثنوی سے متعلق، ایک اور عجیب و غریب واقعے کا
 انکشاف فقیر وحید الدین نے اپنی کتاب روزگار فقیر میں کیا ہے۔ اس پر اسرار لیکن
 طویل خواب کا اہم ترین پہلو یہ ہے کہ ایک شب وہ انار کلی کے دو منزلہ مکان، کی بلائی
 منزل پر سو رہے تھے۔ اچانک آنکھ کھل گئی تو محسوس کیا کہ قلب پر شعر گوئی کی ایک
 خاص کیفیت طاری ہے۔ لائین لے کر نخلی منزل میں پہنچے اور جس قدر اشعار اس
 وقت موزوں ہوتے گئے انہیں قلم بند کرتے گئے۔ نزول شعر کی یہ کیفیت ختم ہوئی اور
 انہوں نے بلائی منزل پر جانے کا ارادہ کیا ہی تھا کہ ایک طویل قامت، سفید ریش،
 درویش صفت بزرگ نظر آئے۔ اقبال نے استعجاب کے انداز میں دریافت کیا کہ آپ
 کون ہیں اور کیا چاہتے ہیں؟ درویش نے دونوں ہاتھ اٹھاتے ہوئے جلدی جلدی کہا: ”
 پانچ سو آدمی پیدا کر!! پانچ سو آدمی پیدا کر!!“ اور چل پڑے۔ اقبال نے لائین اٹھائی کہ
 راستہ دکھائیں لیکن وہ اتنی تیزی سے غائب ہوئے کہ کہیں دور دور تک کچھ پتہ نہ
 چلا۔ بات آئی گئی ہو گئی۔ مگر کچھ عرصے بعد جب وہ موسم گرما کی تعطیل میں سیالکوٹ
 گئے اور اپنے والد بزرگوار سے اس واقعے کا ذکر کیا اور پوچھا کہ ”پانچ سو آدمی تیار
 کرنے سے اس درویش کی کیا مراد تھی تو انہوں نے کہا کہ اس کی فرمائش اور تاکید، کا
 حقیقی مفہوم تو میں نہیں بتا سکتا، مگر تم ”پانچ سو آدمی تیار نہیں کر سکتے تو پانچ سو آدمی
 تیار کرنے والی، پانچ سو اشعار کی کتاب ہی لکھ دو۔“ اس واقعے کو ذہن میں رکھ کر
 بتائیں، ڈاکٹر صاحب کی مثنوی ”پس چہ باید کرد...“ کا جائزہ لیں، تو اس کے اشعار کی
 تعداد ۵۳۱ ہے، اور قابل ذکر بات یہ بھی ہے کہ مجموعے کا آغاز ہی اس شعر سے ہوتا
 ہے۔

سپاہ تازہ برانگیزم از ولایت عشق

کہ در حرم خطرے از بغاوت خرد است

اس واقعے کے پس منظر میں اقبال کے اس خواب کو یاد کیجئے کہ سرسید نے حضور

رسالت ماب میں اپنی عرضداشت پیش کرنے کی ہدایت کی تھی، پھر مثنوی کے اشعار کا

برجستہ نزول، حقیقتاً ایک ہی الہامی فکر کے دو مربوط سلسلے معلوم ہوتے ہیں، جس کے تحت ”پس چہ باید کرد“ جیسی معرکہ آرا مثنوی وجود میں آئی۔ (۱۵۹ تا ۱۶۹) بتاریخ ۱۰/ مارچ ۱۹۳۷ء، راس مسعود کو اللہ نے چاند سی بیٹی عطا کی جس کا نام اقبال نے نادرہ مسعود رکھا اور مندرجہ ذیل تاریخی قطعہ بھی لکھ کر بھیجا۔

راس مسعود جلیل القدر کو جو کہ اصل و نسل میں محدود ہے
 یادگار سید والا گھر نور چشم سید محمود ہے
 باعث جان و جگر بیٹی ملی شکر خالق منت معبود ہے
 خاندان میں ایک لڑکی کا وجود باعث برکات لامحدود ہے
 کس قدر برجستہ ہے تاریخ بھی باسعادت دختر مسعود ہے

راس مسعود کے نام اقبال کے آخری خط کی تاریخ ۱۰/ جون ۱۹۳۷ء ہے، جس میں اپنے وصیت نامے کا ذکر کرتے ہوئے، یہ خواہش ظاہر کی تھی کہ میں نے جاوید اور منیرہ کے چار ”Guardians“ مقرر کیے ہیں، ان میں سے ایک نام خارج کر کے میں تمہارا نام شامل کرنا چاہتا ہوں ”مجھے امید ہے کہ تمہیں اس پر کوئی اعتراض نہ ہو گا۔“ اس خط کے جواب میں، راس مسعود نے ۱۳/ جون ۱۹۳۷ء کو اپنی طرف سے یہ مشورہ دیا: ”چونکہ میں نہ لاہور میں رہتا ہوں اور نہ کوئی امید لاہور کے قریب رہنے کی ہے، تو مجھے مقرر نہ کرو بلکہ کسی ایسے دوست کو جو کم سے کم پنجاب ہی میں مقیم ہوں۔ البتہ اپنی وصیت میں یہ ضرور لکھو کہ اگر گارڈین کو کسی معاملے میں، جہاں تک کہ منیرہ سلمہا اور جاوید سلمہ کی تعلیم کا تعلق ہے، کوئی مالی دقت پیش آئے تو پہلے میں مطلع کیا جاؤں، کیونکہ جب تک ان دونوں کی انشاء اللہ بائیس برس کی عمر نہ ہو جائے میں ہر ممکن طریقہ سے مدد دینے کے لئے تیار ہوں بشرطیکہ میں زندہ رہا۔ یہ خود ایک بڑی ذمہ داری ہے میں اپنے اوپر اس عشق کے ثبوت میں لے رہا ہوں جو مجھے تم سے ہے... میں ہوں تمہارا چاہنے والا۔ راس مسعود“

(اقبال نامہ جلد اول ص ۳۸۸)

دو سچے دوستوں اور عاشقان باصفا کے یہ خطوط ہماری ادبی تاریخ کا ناقابل فراموش حصہ ہیں... یہ محض سرسری طور پر پڑھنے والے واقعات نہیں ہیں بلکہ ایک عہد اور

ایک زمانے کی وہ صداقتیں ہیں جن سے ہر دور کا انسان درس تپش حاصل کر سکتا ہے۔

جولائی ۱۹۳۷ء میں راس مسعود سخت بیمار ہوئے۔ چنانچہ ان کی جانب سے ممنون حسن خان نے جواب ارسال کیا... راس مسعود کی اچانک اور شدید علالت پر اقبال کی پریشانی اور تردد حق بجانب تھا۔ بظاہر وہ بارہ دن تک مسلسل ملیریا اور درد سر میں مبتلا رہے جو بالآخر ان کی جان لے کر گیا۔ مشیت کے اسرار و رموز کو کس نے آج تک سمجھا ہے؟ ابھی ۱۶/ جولائی کے خط کی سیاہی بھی خشک نہیں ہوئی تھی کہ ۳۰/ جولائی ۱۹۳۷ء کو راس مسعود کارزار حیات کے کتنے ہی منصوبے اپنے قلب و ذہن میں لیے اس دنیا سے رخصت ہو گئے... اقبال کے نام ۱۳/ جون ۱۹۳۷ء کے خط میں ان کے قلم سے بے اختیار یہ جملہ نکل گیا تھا۔ ”بشرطیکہ میں زندہ رہا“۔ زندگی اور موت کا فلسفہ عقدہ لائیکل ہے۔ بقول اقبال۔

طلسم بود و عدم جس کا نام ہے آدم

خدا کا راز ہے قادر نہیں ہے جس پہ سخن

واقعی راس مسعود کی موت، ایک فرد کی موت نہیں — ایک ادارے کی موت تھی۔ اقبال سے ان کے قلبی تعلقات کسی سے پوشیدہ نہیں تھے، لہذا ان کی موت پر اقبال کے یہاں تعزیت کرنے والوں کا تانتا بندھ گیا۔ یہ غم اقبال کا ذاتی غم تھا، اور وہ بجا طور پر تعزیت کے مستحق تھے۔ لیڈی مسعود کے نام اپنے تعزیت نامے میں، یکم اگست ۱۹۳۷ء کو اقبال لکھتے ہیں :

”مرحوم سے جو میرے قلبی تعلقات تھے، ان کا حال آپ کو اچھی طرح

معلوم ہے.... جب تک زندہ ہوں آپ کے دکھ درد میں شریک ہوں۔ غالباً

مرحوم کے دوستوں میں کوئی بھی ایسا نہ ہو گا، جس کے دل پر مرحوم نے اپنی

دل نوازی، بلند نظری اور سیر چشمی کا گہرا نقش نہ چھوڑا ہو۔“

۷/ اگست ۱۹۳۷ء کے خط میں، مرحوم کے ذاتی معاون، ممنون حسن خاں کو، مسعود

مرحوم کے کتبہ مزار کے لئے مندرجہ ذیل رباعی بھیجی :

نہ پیوستم دریں بتاں سرا دل
 ز بند این و آں آزارہ رفتم
 چو باد صبح گردیدم دے چند
 گلاں را رنگ و آبے داہ رفتم

اس مسعود مرحوم کی وفات پر مندرجہ ذیل اشعار لکھے تھے جو رسالہ ”اردو“ کے
 مسعود نمبر (اکتوبر ۱۹۷۳) میں شائع ہوئے، اور اب ”ارمغان حجاز میں“ ”مسعود مرحوم“
 کے عنوان سے شامل ہیں :

رہی نہ آہ زمانے کے ہاتھ سے باقی
 وہ یادگار کمالات احمد و محمود
 زوال علم و ہنر مرگ ناگہاں اس کی
 وہ کارواں کا متاع گراں بہا مسعود
 مجھے رلاتی ہے اہل جہاں کی بے دردی
 فغاں مرغ سحر خواں کو جانتے ہیں سرود
 نہ کہہ کہ صبر میں پنہاں ہے چارہ غم دوست
 نہ کہہ کہ صبر معمائے موت کی ہے کشود
 ”دلے کہ عاشق و صابر بود مگر سنگ است
 ز عشق تا بہ صبوری ہزار فرسنگ است“

☆☆☆

(۵)

اقبال، اور حیدر آباد (دکن) کی ملازمت کا مسئلہ

سرزمین پاک و ہند کے مسلمانوں کو اسلام کی روح سے بیگانہ کرنے کے لئے، انگریز نے جتنے بھی ثقافتی، سیاسی، اقتصادی اور تہذیبی حربے وضع اور استعمال کیے تھے، اقبال نے ان سب کو بے نقاب کیا اور قرآن و سنت کی روشنی میں ان کا مکمل توڑ بھی بیان کیا۔ اپنے اس ملی فریضے کی ادائیگی میں، یورپ سے واپس آنے کے بعد تادم مرگ، اس طرح منہمک رہے کہ ساری عمر اپنی اقتصادی حالت کو بہتر بنانے کے لئے کوئی خاص جدوجہد نہ کر سکے۔ حالانکہ اقبال کو بھی دنیاوی حوائج کو پورا کرنے کے لئے روپے کی ضرورت تھی۔ اقبال کی وکالت سے حاصل ہونے والی آمدنی کا یہ حال تھا کہ وہ کسی بھی جھوٹے مقدمے کی پیروی ہرگز نہیں کرتے تھے۔ اس اصول کی پابندی سے اقبال کی آمدنی ہمیشہ قلیل ہی رہی۔ ان حالات میں انہوں نے حیدر آباد دکن میں ہائی کورٹ کے جج سید ہاشم بلگرامی کی وفات پر اس منصب کی خواہش کی۔ اس سلسلے میں اقبال نے نہ کسی کی خوشامد کی اور نہ مدح سرائی نظام۔ حیدر آباد دکن کے پیش کار اور وزیر اعظم، مہاراجہ سرکشن پرشاد سے اقبال کے نہایت گہرے تعلقات چلے آ رہے تھے۔ مذکورہ منصب کے سلسلے میں اقبال نے مہاراجہ کی توجہ ضرور ادھر مبذول کروائی مگر مہاراجہ بھی، حیدر آباد دکن کی درباری سازشوں اور انگریز کی مسلم دشمن روش کی وجہ سے، اقبال کے لئے کار آمد ثابت نہ ہو سکے۔ مولانا گرامی، نظام حیدر آباد کے درباری شاعر تھے۔ لیکن اقبال کے لیے اپنے سارے خلوص و محبت کے باوجود، گرامی بھی کچھ نہ کر سکے۔ اس بارے میں عبداللہ قریشی صاحب لکھتے ہیں :

”سید ہاشم بگلرامی کے انتقال سے حیدر آباد ہائی کورٹ میں جو ججی کا عہدہ خالی ہوا تھا، اس کے لیے میونسپل گزٹ لاہور کے ایڈیٹر، فشی دین محمد نے اقبال کا نام تجویز کیا تھا اور اسی مضمون کا ایک خط مہاراجہ کشن پرشاد کی خدمت میں بھیجا تھا... پنجاب اور یوپی کے اخباروں میں چرچا ہوا تو دور دور سے مبارکباد کے تار بھی اقبال کے پاس آ گئے۔ اخبار ”مخبر دکن“ سے جب یہ معلوم ہوا کہ اس عہدے کے لئے چند نام حضور نظام کے سامنے پیش کیے گئے ہیں، جن میں ایک نام اقبال کا بھی ہے، تو اقبال نے اس خیال سے کہ ان کا نام اور ناموں کے ساتھ پیش ہوا ہے، اور یہ ایک قسم کا مقابلہ ہے، اپنے تعلیمی اور تصنیفی کوائف، تفصیل کے ساتھ لکھ کر ۱۵/ اپریل ۱۹۱۷ء کو مہاراجہ کی خدمت میں ارسال کیا۔ اس کے بعد کچھ خطوط مولانا گرامی کو لکھے کہ اس سلسلے میں وہ نظام کے حضور اپنا اثر و رسوخ استعمال کریں۔“

بہر حال خط و کتابت اس طویل سلسلے سے مندرجہ ذیل حقائق سامنے آتے ہیں :

حیدر آباد (دکن) کی ججی نامزدگی سے پر ہونا تھی، اور یہ نامزدگی نظام حیدر آباد نے خود کرنا تھی۔ اس کے لئے نظام کے سامنے چند نام پیش کیے گئے تھے، جن میں ایک نام اقبال کا بھی تھا۔ اقبال کے علاوہ، جملہ نام وہاں کے مقامی امیدواروں کے تھے اور انہوں نے وہاں ہوتے ہوئے، اپنا اپنا اثر و رسوخ استعمال کیا۔ مگر اقبال تو دکن سے دور، لاہور میں بیٹھے تھے۔ لہذا انہوں نے جو کاغذی ذرائع استعمال کروانے کی کوشش کی، ان میں یہ خطوط بھی شامل تھے جو انہوں نے مولانا گرامی کو لکھے۔ مگر انہیں اس حقیقت کا بھی بخوبی علم تھا، کہ ان کے خود حیدر آباد میں نہ ہونے کی وجہ سے ان کی کامیابی کے امکانات زیادہ روشن نہیں۔ مگر ان رکاوٹوں کے باوجود انہوں نے اپنے دیگر دوستوں کے علاوہ گرامی کو بھی خطوط لکھے کہ وہ نظام کے ہاں، ان کے لئے اپنا اثر و رسوخ استعمال کریں۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ، اقبال کو اس بات کا یقین ہوتا گیا کہ اس معاملے میں گرامی کی کوشش بھی کامیاب ثابت نہ ہوگی۔ ان خطوط میں، اقبال نے نہ کسی کی چالپوسی کی ہے اور نہ کوئی غلط یا ناجائز طریقہ اختیار کیا۔ نہ خود حیدر آباد گئے اور نہ اپنی

ذہن خودی کو ٹھیس لگنے دی۔ انہوں نے صرف اپنے علم اور لیاقت کے لحاظ سے اپنا ایک حق حاصل کرنے کی تمنا کا اظہار کیا۔

اس جج کے لئے اقبال نے گرامی کے علاوہ 'مہاراجہ کشن پرشاد کو بھی اپنے خطوط کے ذریعے اس امر کی جانب توجہ مبذول کرائی۔ پرانے تعلقات کی بنا پر مہاراجہ پر اس منصب کے حصول کی تمنا ظاہر کی۔ مگر مہاراجہ بھی اقبال کے لیے کچھ نہ کر سکے۔ قرائن کے پیش نظر یہی کہا جا سکتا ہے کہ انگریز کو اقبال کو حیدر آباد ہائی کورٹ کا جج دیکھنا گوارا نہیں تھا۔ پھر یہ بات بھی تھی کہ حیدر آباد میں مسلمانوں کے علاوہ ہندو اکثریتی فرقے میں بھی بہت سے قابل افراد موجود تھے۔ بہر حال اس جج کے منصب سے قطع نظر حیدر آباد سے اقبال کے دیرینہ تعلقات نہایت خوش گوار رہے۔

اقبال پہلی بار ۱۹۱۰ء میں حیدر آباد گئے تھے اور سر اکبر حیدری کے مہمان رہے۔ ان کا تعارف اکبر حیدری سے ان کی عزیزہ 'عطیہ بیگم نے کرایا تھا۔ اگرچہ یہ قیام چند روزہ تھا مگر اقبال کی حساس طبیعت پر اس مختصر قیام کا بڑا گہرا اور خوشگوار اثر ہوا تھا۔ یہ زمانہ مہاراجہ کشن پرشاد کی پہلی صدارت عظمیٰ کا تھا اور اس دوران قیام میں اقبال اکثر مہاراجہ بہادر کی خدمت میں حاضر ہوتے رہے۔ اور اس فقیر منش رئیس کے اخلاق حمیدہ کا جو اثر ان کی طبیعت پر ہوا اس نے بعد میں ایک نظم کی صورت اختیار کی۔ نظم کے کئی اشعار میں انہوں نے مہاراجہ کے حسن اخلاق کی بڑی تعریف کی ہے، مثلاً یہ دو شعر ملاحظہ ہوں :

ہے یہاں شان امارت پردہ دار شان فقر

خرقہ درویشی کا ہے زیر قبائے زرنگار

شکریہ احسان کا اقبال لازم تھا مجھے

مدح پیرائی امیروں کی نہیں میرا شعار

اس قیام کے دوران میں اقبال نے اپنی مشہور نظم 'گورستان شاہی' تصنیف فرمائی جو مخزن میں ایک مختصر شذرے کے ساتھ شائع ہوئی تھی۔ اس قیام کے بعد جو خط اقبال نے عطیہ بیگم کو لکھا اس میں سر اکبر حیدری اور ان کی مہمان نوازی کا بڑے خلوص کے ساتھ ذکر کیا تھا۔ اسی سفر میں اقبال حیدر آباد سے اورنگ آباد تشریف لے

گئے اور خلد آباد میں عالمگیر کے مزار پر انوار کی زیارت سے مشرف ہوئے۔ اقبال کا دوسرا سفر ۱۹۲۰ء میں واقع ہوا۔ اس سفر میں کئی جگہ قیام رہا۔ اس موقع پر ان کے اعزاز میں سول سروس ہاؤس میں ایک عشاءِیہ ترتیب دیا گیا تھا جس میں سر اکبر حیدری بھی موجود تھے۔ نواب فضل نواز جنگ نے بڑی دلنشین تقریر میں اقبال کا خیر مقدم کیا۔ اقبال تیسری اور آخری بار جنوری ۱۹۲۹ء میں حیدر آباد گئے تھے۔ اس مرتبہ ان کو جامعہ عثمانیہ کی جانب سے فلسفہ پر توسیعی لیکچرز کے سلسلے میں مدعو کیا گیا تھا، اور ان کا قیام مہمان خانہ شاہی میں ہوا تھا۔ جب وہ نظام سے ملنے گئے تو ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب بھی ہمراہ تھے۔ ۱۵/ جنوری کو ٹاؤن ہال میں جب اقبال نے پہلی تقریر کی تو مہاراجہ کشن پرشاد نے اس جلسے کی صدارت کی۔ دوسرے لیکچر کی صدارت نواب سر امین جنگ بہادر نے فرمائی اور لیکچر کے آغاز سے پہلے یہ بر محل شعر پڑھا :

غلام ہمت آں خود پر ستم

کہ از نور خودی بسند خدارا

اقبال کی تشریف آوری کے موقع پر جو مشاعرہ ہوا وہ بھی عجیب تھا۔ سر مہاراجہ نے اعلیٰ پیمانے پر دعوت اور مشاعرے کا اہتمام کیا تھا۔ حیدر آباد کے تمام مشہور فارسی اور اردو کہنے والے شعرا مدعو تھے۔ چونکہ کوئی خاص طرح مقرر نہ تھی، اس لئے حیدر یار جنگ طباطبائی مرحوم، نواب ضیا یار جنگ بہادر، نواب عزیز یار جنگ صاحب، مولوی مسعود علی نحوی، جوش ملیح آبادی جیسے مستند شعرا نے اپنے خیال میں اپنا بہترین کلام سنایا مگر اقبال ٹس سے مس نہ ہوئے۔ صرف محوی کے اس شعر پر :

نگاہ کردن دزدیدہ ام بہ بزم بہ دید

میان چیدن گل باغباں گرفت مرا

اقبال نے اتنا فرمایا: ”پھر پڑھے“ خدا جانے کسی نقص کی بنا پر تھا یا بطور قدردانی کے۔ جب خود ان سے کچھ پڑھنے کی فرمائش کی گئی تو بڑے اصرار کے بعد چار پانچ اشعار فرمائے۔“

اس سفر میں ڈاکٹر عبداللہ چغتائی بھی اقبال کے ہم رکاب تھے۔ یہ تو تھی مختصر روداد ان سفروں کی جو اقبال نے حیدر آباد کے کیے۔ مگر ان کے علاوہ بھی اقبال ہمیشہ

۱۹۵۱
۶۴۲
حیدر آباد کی حکومت کو اپنے مفید مشوروں سے استفادے کا موقعہ دیتے رہے۔ جامعہ
عثمانیہ کے قیام کے متعلق اور بعد ازاں تقررات میں ان کی رائے کو ہمیشہ اہم مقام
حاصل رہا۔

☆☆☆

باب ہشتم

اقبال کے ”افکار تازہ“

(۱)

اقبال کی مفکرانہ شخصیت

از پروفیسر حمید احمد خاں مرحوم

ہر بڑے آدمی کا نام ایک طلسم ہے، جسے زبان پر لاتے ہی نظر کے سامنے ایک نیا جہان ابھر آتا ہے۔

محمد اقبال! یہ نام پچھلی صدی تک کسی خاص مفہوم سے آشنا نہ تھا۔ ہزاروں دوسرے ناموں کی طرح یہ بھی ایک نام تھا۔ غیر متحرک اور منجمد جیسے زید اور بکر اور عمر! آخر کار صدیوں کی بے سروسامانی کے بعد خود ہمارے عہد میں اس نام نے حیات جاوید کا خلعت پہنا۔ اس کو زندہ کرنے کے لیے ایک مسیح آیا اور یہ نام علامت قرار پایا، فلسفہ زندگی کی ایک ہمہ گیر حرکت اور وسعت اور اضطراب کی۔ آنے والی نسلیں اس نام کے پیچھے صرف اسی حرکت اور وسعت اور اضطراب کی جھپٹ دیکھیں گی۔

لیکن موجودہ نسل جب اس نام کو سنتی ہے تو زندگی کے اس طوفان انگیز تخیل کے پیچھے اسے ایک پرسکون اور عزت پسند انسانی پیکر کی تصویر نظر آتی ہے۔ محمد اقبال! پیغمبر امید، پیغمبر حیات! بے شک! مگر اس سے پہلے ہماری طرح ہنسنے بولنے والا کھانے پینے والا ایک انسان! جب تک موجودہ نسل زندہ ہے، یہ متحرک شبیہ اس کے تصور میں موجود رہے گی، لیکن اس نسل کے گزر جانے کے ساتھ عام خیال کی یہ تصویر بھی جاتی رہے گی۔

اقبال کے سراپا کی لفظی تصویر کھینچنا آسان نہیں۔ اگر انہیں کشیدہ قامت کہا جائے تو یہ کچھ مبالغہ سا معلوم ہوتا ہے، مگر اس کے ساتھ ہی انہیں میانہ قامت کہنا

صریحاً "کو تاہی ہوگی۔ یہی حال ان کے ڈیل ڈول کا تھا۔ ان کا جسم بھرا بھرا تھا، مگر فریبی کے شبہ سے پاک۔ چنانچہ جب گرمی کے موسم میں باتیں کرتے کرتے پنڈلی پر سے کپڑا ہٹا دیتے تھے تو اہل مجلس کو تعجب سا ہوتا تھا کہ ان کی پنڈلیوں پر کچھ زائد گوشت کیوں نظر نہیں آتا۔ یہ اس لیے کہ ان کے بھرے ہوئے پر رعب چہرے کا لحاظ کر کے دیکھنے والا، قدرتی طور پر زیادہ پر گوشت اور بھری ہوئی پنڈلیوں کی توقع رکھتا تھا۔ ان کا رنگ گورا تھا، جس میں سرخی کی جھلک آخری دنوں تک قائم رہی۔ مرض کی حالت سے قطع نظر ان کے چہرے کی سرخی، روشنی اور دھوپ میں خاص طور پر نمایاں ہو جاتی تھی۔ یہ گویا ان کے اس کشمیری خون کا اثر تھا جو ان کے شفاف خدوخال سے چھپائے نہیں چھپتا تھا۔

اقبال اپنے سر کے بال سنوارنے میں صرف یہ کرتے تھے کہ انہیں کنگھی سے سلجھا کر پیچھے ہٹا دیتے تھے۔ کم از کم میں نے ان کے بالوں میں کبھی مانگ نہیں دیکھی باتیں کرتے ہوئے کبھی کبھی اپنا ہاتھ اسی انداز سے پیچھے کی طرف بالوں پر پھیر لیتے تھے۔ پیشانی اگرچہ کشادہ تھی مگر جہاں سر کے بال شروع ہوتے تھے، وہاں کچھ تنگ تنگ، بلکہ ایک گوشہ سا بناتی ہوئی معلوم ہوتی تھی۔ ابرو بہت گھنے تھے اور شاید اس لئے کچھ زیادہ گھنے معلوم ہوتے تھے کہ ان کے نیچے، آنکھیں گہری بلکہ ذرا اندر کو دبی ہوئی معلوم ہوتی تھیں۔ ان کی آنکھیں بڑی بڑی نہ تھیں مگر گہری اور ذہین آنکھیں ضرور تھیں، جن کے اوپر گھنے ابروؤں کے چھجے جھکے ہوئے تھے۔ گفتگو کرتے وقت ان کی صرف دائیں آنکھ پوری کھلی رہتی تھی۔ دوسری آنکھ کو نادانستہ طور پر ذرا بند کرتے رہتے تھے۔ دراصل ان کی یہ آنکھ بینائی سے بالکل محروم تھی۔

اقبال داڑھی عمر بھر منڈاتے رہے، لیکن مونچھیں رکھتے تھے۔ مونچھیں رکھنے کے بھی کئی فیشن ہیں۔ ہماری سوسائٹی میں بعض حضرات صرف اپنی "زور دار" مونچھوں کے دم خم سے پہچانے جاتے ہیں۔ اقبال کا تعلق اس گروہ سے نہیں تھا۔ ان کی مونچھیں ذرا چھدری تھیں اور خاموش، مگر اس خاموشی کے باوجود جان دار معلوم ہوتی تھیں۔ یوں سمجھ لیجئے کہ اقبال کی مونچھوں میں اگر قیصر ولیم کی اکڑ نہیں تھی تو مسٹر چیمبرلین کی مونچھوں کا عجز و انکسار بھی نہ تھا۔

یہ ایک دلچسپ سوال ہے کہ جو لوگ اقبال کے پاس بیٹھتے تھے، ان پر اقبال کی شخصیت کا مجموعی طور پر کیا اثر ہوتا تھا؟ ہم اپنی جان پہچان کے لوگوں میں سے ہر شخص کے ساتھ بالعموم ایک نہ ایک ایسی خصوصیت منسوب کر دیتے ہیں، جو ہمارے نزدیک اس کی شخصیت کی امتیازی نشانی بن جاتی ہے۔ اگر ایک شخص بالطبع خاموش ہے تو دوسرا باتونی ہے۔ ایک کا کام دن رات ہنسی دل لگی ہے، دوسرا ذرا سی بات پر مشتعل ہو کر آپے سے باہر ہو جاتا ہے۔ غرض کوئی نہ کوئی نمایاں صفت ایسی ہوتی ہے جسے ہم اس کی شخصیت کا جوہر قرار دیتے ہیں۔ اقبال کو میں نے بارہا ہنستے دیکھا ہے اور کبھی غصے کی حالت میں بھی۔ لیکن ان کی شخصیت کا محور نہ ہنسی تھی اور نہ غصہ۔ انسان پر بہت سی ذہنی اور جسمانی کیفیتیں طاری ہوتی ہیں، مگر میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کی زندگی میں غور و فکر کو جو مرکزی حیثیت حاصل تھی، وہ کسی اور کیفیت کو کبھی حاصل نہیں ہوئی۔ خاموشی اور گفتگو، سکون اور اشتعال ہر رنگ میں، ان کی اصل حیثیت ایک مفکر کی تھی۔ یہ ناممکن تھا کہ کوئی شخص تھوڑی دیر ان کے پاس بیٹھے اور یہ محسوس نہ کرے کہ اقبال کی پوری ہستی کی بنیاد غور و فکر پر قائم ہے۔ گفتگو میں ذرا وقفہ آیا، اور اقبال کا ذہن ایک جست میں کائنات کی حدود کو عبور کر کے وہاں جا پہنچا، جہاں ہمارا شور و شغب، قدرت کے سردی سکوت میں گم ہو جاتا ہے۔ اس وقت دیکھنے والے کو صرف ایک نظر بتا دیتی کہ یہ اپنے آپ میں سمٹا ہوا انسان، سیاسی پلیٹ فارم کی تقریر شرر بار اور منبر کے وعظ ستم اندوز کے لیے پیدا نہیں ہوا۔ اس وقت اس کا پیکر خاک اسی عالم رنگ و بو میں موجود ہوتا، لیکن اس کی روح ستاروں کے نور سے الجھتی ہوئی، پاتال کے اندھیرے سے نکراتی ہوئی کسی نئی دنیا میں جا نکلتی۔

مگر اقبال کی اس حیات فکری کا ایک پہلو اور بھی تھا۔ اپنے ذہن کی اسی کیفیت کی وجہ سے اقبال عام انسانی تعلقات سے بے نیاز تھے، اپنے ملنے والوں سے ان کا تعلق معاشرتی تعلق نہیں تھا، فلسفیانہ تھا۔ میں برسوں ان کی خدمت میں حاضر ہوتا رہا لیکن مجھے پورے عجز کے ساتھ اعتراف ہے کہ انہیں مجھ سے کوئی ذاتی تعلق نہیں تھا۔ میں تو خیر ایک عقیدت مند کی حیثیت سے ان کے پاس جاتا تھا، ان کے مقررین بھی ان کے دلی تعلق سے غالباً محروم تھے۔ جب اقبال خلوص اور گرجبوشی سے بات کرتے تھے تو

اس لئے نہیں کہ ان کا مخاطب ان کے اس اخلاص کا مستحق ہوتا، بلکہ اس لیے کہ وہ تمام جوش اور خلوص انہیں اپنے اس خیال کے متعلق محسوس ہوتا، جس کے اظہار سے انہیں غرض ہوتی۔ جن لوگوں سے اقبال بے تکلف تھے، وہ لوگ بھی روحانی طور پر ان کے لیے اشخاص نہیں تھے بلکہ محض کھوئیاں، جن پر مختلف قسم کے خیالات بالکل مناسب طور پر لٹکائے جاسکتے تھے۔ اقبال اس معاملے میں ہمیشہ تنہا اور آزاد رہے۔ روح کی اس تنہائی کے باوجود اقبال کو ایک مختصر حلقے کی گفتگو اور وہاں اپنے خیالات کے اظہار میں خاص لطف آتا تھا۔ وہ خود بھی خاموش رہ کر دوسروں کی بات سن سکتے تھے اور انہیں باتوں کی کہنا تو کسی طرح بھی درست نہیں ہو گا۔ لیکن مختلف سوالات کے جواب میں اپنی تشریحات پیش کرتے ہوئے جو لذت انہیں ملتی تھی، وہ ہر شخص پر ظاہر تھی۔ دراصل ان کی فطرت مشرقی وضع کے پرانے استاد کی فطرت تھی، جس کا محبوب ترین مشغلہ اپنے شاگردوں کے درمیان بیٹھ کر بات بات میں نکتے پیدا کرنا تھا۔

آج وہ شمع خاموش ہے، اور وہ محفل بھی باقی نہیں رہی، لیکن ہمارا تخیل اس مٹی ہوئی تصویر کو ایک بار پھر زندہ کر سکتا ہے۔ آئیے، پھر ایک مرتبہ ڈاکٹر اقبال سے ملنے چلیں۔ میکلوڈ روڈ سے مڑتے ہی، ڈاکٹر صاحب اپنی کونٹھی کے برآمدے میں آرام کرسی پر بے تکلفی سے بیٹھے نظر آتے ہیں اگر سردی کا موسم ہے تو ڈاکٹر صاحب قمیض اور شلوار میں ملبوس ایک بادامی دھڑے اوڑھے ہوئے ہیں۔ اگر گرمیاں ہیں تو قمیض کے ساتھ ایک دھوتی ہے اور قمیض کے بجائے بھی کئی مرتبہ صرف بنیان ہی ہے۔ آرام کرسی پر ٹانگیں سمیٹ کر بیٹھے ہیں اور کبھی کبھی اپنے پاؤں کے بے حد سفید تلوے کو ہاتھ سے سہلا لیتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کی آرام کرسی کے ساتھ ہی حقہ پڑا ہے۔ چلم بچھ جاتی ہے تو ایک ایسے انداز میں جو کبھی نہیں بدلا آواز دیتے ہیں ”علی بخش۔“ اتنے میں ہم برآمدے کی سیڑھیوں پر چڑھتے ہیں اور انہیں سلام کرتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب تھوڑی دیر کے لیے ادھر توجہ دیتے ہیں اور کہتے ہیں: ”آؤ جی.... صاحب!“ جس شخص کو اچھی طرح پہچانتے ہیں، اس کا خیر مقدم اسی مختصر جملے سے کرتے ہیں۔ جس کو نہیں پہچانتے، اس کے متعلق کبھی نہیں پوچھتے کہ یہ کون ہے۔ ناواقفوں کے لیے یہی کافی ہے کہ سلام کریں اور بیٹھ جائیں۔ اس کے بعد، تکلف برطرف وہ ڈاکٹر صاحب کی

گفتگو میں پوری آزادی سے شامل ہو جاتے ہیں۔

اب باتیں شروع ہوتی ہیں، اور علم و حکمت کا چشمہ ابلنے لگتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے دماغ سے ہر رنگ کی موج اٹھتی ہے اور اجنبی چہروں کا سامنا بھی، ان کی گفتگو کی بے باک روانی کو تکلف کی کسی زنجیر کا پابند نہیں کر سکتا۔ ان کی تشریحات استادانہ ہیں۔ وہ سوالات کا جواب دینے سے تھکتے نہیں، بلکہ ایک ایک نکتہ، کھول کھول کر بیان کرتے ہیں۔ کچھ سمجھاتے ہیں تو ہاتھ کی صرف ایک انگلی ہی نہیں اٹھاتے بلکہ داہنے ہاتھ کا پورا پنجہ حرکت میں آتا ہے۔ گفتگو ہمیشہ پنجابی میں ہوتی ہے۔ کبھی کسی علمی نکتے کے بیان میں انگریزی کے دو ایک جملے بھی بے تکلف استعمال کر جاتے ہیں۔ اردو میں صرف اس وقت بات چیت کرتے ہیں، جب بیرون پنجاب سے کوئی صاحب شریک مجلس ہوں۔ مذہب اور سیاست دو ایسے مضمون ہیں جن پر بحث کرتے ہوئے، کبھی کبھی ان کا لہجہ پر جوش ہو جاتا ہے۔ جوں ہی کوئی ایسا موقع آتا ہے، ڈاکٹر صاحب کرسی پر ذرا سیدھے ہو بیٹھتے ہیں۔ یہ میکلوڈ روڈ کے دنوں کی کیفیت ہے۔ میکلوڈ روڈ کی کوٹھی کے زمانے میں امراض نے آگھیرا ہے، بستر پر لیٹے رہتے ہیں اور ملاقاتیوں کو خوابگاہ ہی میں بلا لیتے ہیں۔ اسی حالت میں گھنٹوں تک پر لطف باتیں ہوتی ہیں۔ لیکن جوں ہی گفتگو میں ذرا گرمی پیدا ہوئی، ڈاکٹر صاحب ایک دم اٹھ کر بستر پر بیٹھ گئے، اور پھر اس وقت تک نہیں لیٹے جب تک وہ بات ختم نہیں ہو گئی۔

اب ہمیں ان کے پاس بیٹھے گھنٹہ ڈیڑھ گھنٹہ ہو گیا ہے، ہمارے سوالات ختم ہو چکے ہیں، اور ڈاکٹر صاحب کا ذہن بھی ایک اور پرواز کے لئے ذرا دم لیتا ہے۔ دونوں طرف خاموشی طاری ہو جاتی ہے۔ اس وقت ڈاکٹر صاحب ایک اور ہی عالم میں ہیں۔ وہ کمرے میں موجود ہیں، مگر پھر بھی موجود نہیں ہیں۔ ان کی ظاہر کی آنکھیں کچھ بند کچھ کھلی ہیں، لیکن باطن کی آنکھ، کسی اور سمت میں سراپا نگاہ ہو رہی ہے۔ اسی کیفیت میں کچھ وقت گزر جاتا ہے۔ ان کے خیالات کی موجیں انہیں کہاں سے کہاں لے جاتی ہیں۔ آخر کار حواس ظاہری کا دیدبان دفعتاً واپسی کا اشارہ کرتا ہے، اور ان کا سفینہ خیال، گہرے سمندروں کے سفر کے بعد پھر زندگی کے پرانے ساحلوں کی طرف رخ پھیرتا ہے۔ اس وقت وہ اپنا سر ذرا اوپر کو اٹھاتے ہیں، اور ان کے منہ سے کبھی

”یا اللہ“ اور کبھی فقط ”ہوں!“ کی ہلکی سی آواز نکلتی ہے۔ یہ آواز اس بات کی علامت ہے کہ جہاز ساحل پر آ پہنچا اور اس کے لنگر کا قلابہ پھر ایک بار عالم اسباب کی مضبوط زمین میں پیوست ہو گیا۔ اس قسم کے وقفوں کے بعد بالعموم ان کی یہی لمبی اور پرسکون ”ہوں!“ ان کے ذہن کی دور دراز اڑان سے ان کی بازگشت کی نقیب ہوتی ہے۔ پھر اسی پہلے انہماک سے باتیں شروع ہو جاتی ہیں، تاآنکہ سہ پہر کے سائے ڈھل کر شام میں غائب ہونے لگتے ہیں اور سورج غروب ہو جاتا ہے۔ آخر ہم اپنی کرسیوں پر ایک بے معنی سی جنبش کرتے ہیں، اور پھر اٹھ کر اجازت چاہتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں ”اچھا چلتے ہیں آپ؟“ اور پھر ہمارے سلام کا جواب ہاتھ اٹھا کر دیتے ہیں۔ یہ ان کا ہمیشہ کا معمول تھا۔

ڈاکٹر صاحب نے جب رحلت کی، تو اہل لاہور کو جو ہر وقت ان سے شرف ملاقات حاصل کر سکتے تھے، ایک ایسا شخصی نقصان پہنچا جس کی تلافی خود ڈاکٹر صاحب کا کلام بھی نہیں کر سکتا تھا۔ ان کے انتقال کے موقع پر میں اتفاق سے لاہور میں موجود نہیں تھا۔ میرے ایک دوست نے جن کے ساتھ مل کر میں بارہا ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا، مجھے ایک خط لکھا جس میں لاہور کی زبان بن کر انہوں نے وہ جذبات قلمبند کر دیے، جو بہت سے دلوں کو بے تاب کر رہے تھے، مگر لب تک نہیں آسکے تھے۔ انہوں نے لکھا :

”ڈاکٹر اقبال چل بے۔ افسوس کہ ہمیں آخری دنوں میں ان کا نیاز حاصل نہ ہو سکا۔ یہ حسرت ہمیشہ میرے دل میں رہے گی۔ لوگ کہتے ہیں کہ اقبال مرا نہیں، کیونکہ اس کا کلام اسے زندہ جاوید بنانے کے لیے کافی ہے، لیکن میں اس سے متفق نہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کے کلام میں اس کی مکمل شخصیت دکھائی نہیں دیتی۔ اس کی نظم تو انسانی زندگی کی اعلیٰ ترین قدروں سے موزوں (یعنی پر معنی اور متین) زبان میں بحث کرتی ہے، لیکن خود اقبال کی شخصیت کا ایک اور نہایت دلچسپ پہلو بھی تھا، یعنی اس کی خوش کلامی، جو بعض دفعہ بذلہ سنجی سے جا ملتی تھی۔ اس کی نظم میں تو اس کا تخیل عرش بریں کو اپنی بلند پروازی کی پہلی سیڑھی سمجھتا ہے، لیکن کیا ہم نے اس کو

اپنی زندگی میں بے علموں اور وہم پرستوں سے انہی کی سطح پر نہایت اٹھناک سے بحثیں کرتے ہوئے نہیں دیکھا؟ اس کے کلام سے مجھے اندازہ ہوتا ہے کہ اس ”دانائے راز“ سے ہم سنن ہونا مجھ جیسے ہیچ مداں کے بس کی بات نہ تھی لیکن واقعہ یہ ہے کہ میں نے گھنٹوں اس کی صحبت میں بصیرت افروز باتیں سنتے ہوئے گزار دیئے، مگر اس اللہ کے بندے نے کبھی ایک دفعہ بھی اشارے یا کنائے سے یہ جتانے کی یہ کوشش نہ کی کہ بھی تمہاری تنگ نظری وبال جان ہو رہی ہے، اب ختم بھی کرو۔ الغرض وہ اقبال جو لوگوں سے گویا پکار پکار کر کہتا تھا کہ آؤ، میرے علم و فضل کے خزانے کھلے پڑے ہیں، جھولیاں بھر بھر کے لے جاؤ، مر گیا ہے۔ اقبال کا کلام برحق۔ لیکن ہم اپنے بظاہر لائیکل مسلوں کو اب کس کے پاس لے جائیں گے تاکہ وہ ایک جنبش لب سے مشکل سے مشکل گتھی کو سلجھا دے۔ یہ اقبال مر گیا ہے۔

افسوس!



(۲)

”اقبال کا نظریہ اجتہاد“

لغوی اعتبار سے تو اجتہاد کے معنی ہیں کوشش کرنا، لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کے لئے کی جائے۔ اس کی بنا قرآن مجید کی اس آیت پر ہے: الذین جاہدوا فینا لنہد ینہم سبلنا حضور رسالت ماب صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سے اس کا مطلب اور زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ روایت ہے کہ آپ نے حضرت معاذ بن جبل کو یمن کا عامل مقرر فرمایا تو ان سے پوچھا کہ معاملات کا فیصلہ کیسے کرو گے؟ انہوں نے کہا ”کتاب اللہ کے مطابق“ لیکن اگر کتاب اللہ نے اس میں تمہاری رہنمائی نہیں کی تو پھر؟ پھر اللہ کے رسول کی سنت کے مطابق۔ لیکن سنت رسول بھی ناکافی ٹھہری تو؟ اس پر حضرت معاذ نے کہا، تو پھر میں خود ہی کوئی رائے قائم کرنے کی کوشش کروں گا۔“

دراصل، اگر قرآن و حدیث سے کوئی نص صریح اور واضح رہنمائی نہ ملے تو خود ہی کوئی رائے قائم کرنے کی کوشش کرنا ہی دراصل ”اجتہاد“ ہے۔ بالفاظ دیگر یوں سمجھئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بنائے ہوئے قوانین کا نام ”فقہ“ ہے اور فقہ کو زمانے کی ضرورت کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرنا ”اجتہاد“ ہے۔ اسلامی قوانین خواہ کتنے ہی ہمہ گیر ہوں، ضرورت کے مطابق اجتہاد کا سلسلہ جاری رہنا چاہئے۔ چنانچہ علامہ اقبال فرماتے ہیں :

”اس ساری جامعیت اور ہمہ گیری کے باوجود، ہمارے نظامات، فقہ بالاخر افراد ہی کی ذاتی تعبیرات کا نتیجہ ہیں۔ اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان پر

قانون کے نشوونما کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علمائے اسلام نے تو مذاہب فقہ کے بارے میں بارے میں کچھ ایسی ہی رائے قائم کر رکھی ہے۔ اس کے باوجود انہوں نے اجتہاد کی ضرورت سے بھی اصولاً کبھی انکار نہیں کیا ہے“ (بحوالہ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۲۵۹)

اسلامی قوانین میں اجتہاد کی ضرورت و اہمیت پر مدلل بحث کرتے ہوئے، بالآخر علامہ اقبال لکھتے ہیں :

”اب زمانہ بدل چکا ہے اور دنیائے اسلام، ان نئی قوتوں سے متاثر اور دوچار ہو رہی ہے جو فکر انسانی کی ہر سمت میں غیر معمولی نشوونما کے باعث پھیل رہی ہیں... مسلمانوں کا آزاد خیال طبقہ اگر اس امر کا دعوے دار ہے کہ اسے نئے تجربات اور زندگی کے بدلتے ہوئے احوال و ظروف کے پیش نظر فقہ و قانون کے بنیادی اصولوں کی از سر نو تعبیر کا حق پہنچتا ہے تو میرے نزدیک، اس میں کوئی ایسی بات نہیں جو غلط ہو۔ قرآن پاک کا یہ ارشاد کہ زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے، بجائے خود اس امر کا مقتضی ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل، اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے، اپنے مسائل آپ حل کرے۔ یہ نہیں کہ اسے اپنے لئے ایک روگ تصور کرے۔ (تشکیل جدید ۶-۲۵۹)

اسلامی فقہ میں جمود کے اسباب :

اسلامی فقہ میں اجتہاد کی ضرورت و اہمیت بتانے کے ساتھ ساتھ اقبال نے اس

کے جمود کے مندرجہ ذیل اسباب بیان کیے ہیں :

(۱) معتزلہ کی تعقل پسندی : بنو عباس کے دور میں معتزلہ کی عقلیت پسندی، آہستہ آہستہ، آزاد خیالی اور بے راہ روی پیدا کر رہی تھی، جس سے امت میں انتشار پیدا ہونے کا خطرہ تھا۔ چنانچہ ایک تو اجتہاد پر پابندی علیہ کر دی گئی اور دوسرے اس تحریک کے علم برداروں کو سختی سے کچل دیا گیا۔

(۲) رہبانی تصوف : رہبانی تصوف کا نشوونما بھی جو غیر اسلامی اثرات کے ماتحت رفتہ رفتہ تسبیح و مناجات تک محدود ہو کر رہ گیا، اجتہاد کی تجدید کا ایک سبب بنا کیونکہ امت

کے بہترین افراد بھی تصوف کی طرف کھینچنے لگے۔ چنانچہ اس قحط الرجال کے باعث، اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کے سوا اور کوئی چارہ کار نہ رہا اور تقلید میں ہی عافیت نظر آئی۔ اگرچہ اقبال نے اپنے زمانے کے حالات کو دیکھتے ہوئے اجتہاد پر مجبوراً تقلید کو ترجیح دی اور یہ کہا کہ :

اجتہاد اندر زمان انحطاط

قوم را برہم ہی پیچید بساط

بالآخر اقبال نے بھی اسلامی فقہ میں اجتہاد کی ضرورت محسوس کی۔ وہ مزید غور و فکر کے بعد یہ کہنے پر مجبور ہوئے، کہ ایک قوم کی زندگی اور ترقی کا انحصار، افراد کے ذہنی و جسمانی نشوونما پر ہے۔ اسی لئے وہ چاہتے ہیں کہ امت مسلمہ کو بھی، اسلامی قوانین کو حالات اور ضروریات زمانہ کے مطابق ترتیب دے لینا ضروری ہے۔ چنانچہ ترکوں کے اجتہاد کی مثال پیش کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں :

”میرا عقیدہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطہ نگاہ سے زمانہ حال کے

جورس پروڈنس (Jurisprudence) یعنی اصول فقہ پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال

کر احکام قرآنیہ کی ابدیت ثابت کرے گا، وہی اسلام کا مجدد ہو گا اور بنی

نوع انسان کا سب سے بڑا خادم۔“ (بحوالہ ”مطالعہ اقبال“ ص ۲۶۳)

اجتہاد کے ماخذ

(۱) اجتہاد کا اولین ماخذ قرآن مجید ہے۔

(۲) قرآن مجید کے بعد، اجتہاد کا دوسرا ماخذ حدیث ہے، جس سے مراد رسول اللہ کے تمام اقوال اور افعال ہیں۔ آپ نے قرآن کے مطالب کو کبھی اپنے فعل سے اور کبھی قول و فعل دونوں سے واضح فرمایا۔ اس حیثیت سے حدیث میں کوئی ایسی چیز نہیں کہ جس کے مفہوم پر قرآن نے اجمالاً یا تفصیلاً دلالت نہ کی ہو۔ لیکن حالات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ، ان اصولوں کی تفصیل میں مناسب ترمیم ضروری ہو جاتی ہے۔ چنانچہ آپ نے خود یمن کے عامل، حضرت معاذ کو تلقین کی کہ اگر اس علاقے کے حالات کے مطابق قرآن اور حدیث میں احکام موجود نہ ہوں تو اپنے آزادانہ فیصلے پر

عمل کرو۔ اسی کو تو اجتہاد کہتے ہیں۔

(۳) اجماع : اجتہاد کا تیسرا ماخذ ”اجماع“ ہے۔ کسی حکم شرعی پر کسی زمانے میں مسلمان مجتہدین کا متفق ہو جانا ”اجماع“ کہلاتا ہے۔ لیکن اجماع، کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منسوخ نہیں کر سکتا، یا اسلام کے بنیادی ڈھانچے میں کوئی تبدیلی نہیں لا سکتا۔ اصول وہی رہیں گے۔ البتہ ان کی تفصیل زمانے کے تقاضوں کے مطابق طے کی جائے گی۔ یہی اجتہاد ہے۔

(۴) قیاس : اجتہاد کا چوتھا اور آخری ماخذ ”قیاس“ ہے۔ قانون سازی میں مماثلتوں کی بنا پر استدلال سے کام لینا ”قیاس“ کہلاتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اسلام کے بنیادی تقاضوں کے مطابق اپنی رائے کا استعمال کیا جائے، اور نئے اصول وضع کیے جائیں۔ اقبال کے نزدیک ”اجماع“ اور ”قیاس“ اجتہاد ہی کی دوسری صورتیں ہیں۔

حق اجتہاد : مسئلہ اجتہاد کے سلسلے میں یہ امر بھی توجہ طلب ہے کہ ”حق اجتہاد“ فرد کو حاصل ہے یا جماعت کو؟ ترکوں نے ”حق اجتہاد“ کے بارے میں یہ فیصلہ کیا کہ منصب اجتہاد کو افراد کی ایک جماعت بلکہ منتخب شدہ مجلس قانون ساز کے سپرد کر دیا۔ اقبال اس نظریے کو درست قرار دیتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک بحالی جمہوریت کے لئے یہ روش ناگزیر ہے۔



(۳)

اقبال اور مسئلہ جبر و قدر

جبر و قدر کا مسئلہ ایک بہت معرکہ الارا مسئلہ رہا ہے، جس پر دیگر اہم مسائل کی طرح برابر بحث ہوتی رہی ہے۔ اس مسئلے کا بنیادی پہلو یہ ہے کہ انسان اپنے اعمال میں مختار ہے یا مجبور۔ بات یہ ہے کہ اخلاق کے معیار اور جزا و سزا کے امکان کی بنیاد اس مسئلے کے حل پر منحصر ہے۔ سائنس کا اثر اس مسئلے پر، اس زمانے سے شروع ہوا جبکہ نیوٹن کے اپنے کلیہ تجاذب کی بنیاد پر نظام عالم کی ایک نظری ترتیب پیش کی اور اس میں بتدریج وسعت ہوتی گئی، یہاں تک کہ علوم و فنون کی تمام شاخوں میں یہ اصول سرایت کر گیا۔

نیوٹن کی میکائیکس کا اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی وجود کی موجودہ حالت معلوم ہو تو آئندہ کسی خاص وقت پر وہ مجبور ہے کہ اسی حالت میں ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسری حالت اختیار نہیں کر سکتا۔ نیوٹن کی میکائیکس کی کامیابی کے ساتھ ساتھ تعین (Determinism) کا یہ تصور بھی وسیع ہوتا گیا، یہاں تک کہ انیسویں صدی کے آخر میں یہ اپنے انتہائی عروج کو پہنچ گیا، اور تعین کے نظریے کو ساری کائنات پر چسپاں کر دیا گیا۔ یعنی سائنس داں یہ ماننے لگے کہ کائنات کی ابتدائی حالت میں اس کی ساری آئندہ تاریخ معین ہو گئی ہے، جس سے وہ ذرہ بھر نہیں ہٹ سکتی۔

فلاسفہ کے اس گروہ نے جو جبریت کا قائل تھا، اس اصول کو مان لیا اور یہ سمجھنے لگے کہ اس سے ان کے عقیدے کی تصدیق ہوتی ہے۔ جب ہر چیز کا فعل معین ہو گیا تو پھر ایسی دنیا میں، ان کے نزدیک خدا کے وجود کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی اور اس

طرح مادیت اور الحاد کے پیروؤں کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا۔ علامہ اقبال نے جب فلسفہ عجم پر اپنا علمی مقالہ لکھا اور اس ضمن میں فارسی ادب و تصوف کا گہرا مطالعہ کیا، تو انہیں محسوس ہوا کہ مسلمانوں کے زوال کا ایک بہت بڑا سبب تقدیر اور قسمت کا وہ عجمی تصور ہے، جو ہر شخص کے دل و دماغ پر مسلط ہو کر نفی خودی کے نظریے کا باعث ہے۔ تقدیر و توکل کے غلط تصور نے مسلمانوں کو مایوسی، قنوتیت اور بے عملی کا عادی بنا دیا۔ اسی احساس کمتری اور بے عملی کو رفع کرنے کے لئے، اقبال نے خودی اور خود شناسی کا نیا تصور پیش کیا۔

اقبال نے تقدیر کے اس غلط مفہوم کے خلاف اس قدر شد و مد سے جہاد کیا تھا کہ بعض اوقات اندیشہ یہ ہوتا تھا کہ وہ حد ادب سے آگے بڑھے جا رہے ہیں۔ اپنے منظوم کلام کے علاوہ، ”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ کے خطبات میں اس کے فلسفیانہ مضمرات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور اس زہر کا تریاق پیش کرنے کے لئے، مسئلہ جبر و قدر کے صحیح اسلامی تصور کی وضاحت کی ہے۔ یہاں اقبال کے خطبات سے ایک عبارت پیش کی جاتی ہے :

“As the Quran says, God created all things and assigned to each its destiny. The destiny of a thing, then, is not unrelenting fate, working from without, like a task master; it is the inward reach of a thing; it's realisable possibilities, which lie within the depths of its nature, and socially actualize themselves, without any feeling of eternal compulsion”

ترجمہ : ”جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے : خلاق کل شئی و قدرہ تقدیرہ تقدیر کوئی قوت قاہرہ نہیں ہے جو خارج سے کسی شے پر بجز عمل کر رہی ہو، بلکہ وہ شے کی باطنی رسائی ہے اور اس کے وہ قابل تحقق امکانات، جو اس کی فطرت کی گہرائیوں میں مضمر ہیں اور بغیر کسی خارجی جبر کے اپنے وقت پر ظاہر ہوتے ہیں۔“

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کا مسلک اس معاملے میں درمیانی ہے۔ وہ دونوں

انتہاؤں سے احتراز کرتے ہیں اور اپنے ایک شعر میں حدیث نبوی کے حوالے سے فرماتے ہیں :

چنین فرمودہ سلطان بدر است

کہ ایماں در میان جبر و قدر است!

حقیقت یہ ہے کہ قرآن کریم کی تعلیم بھی اسی قسم کی ہے اور اس میں دونوں قسم کی آیتیں پائی جاتی ہیں۔ قرآن نے صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ انسانی وجود اور اس کے اوصاف و اعمال، غرض ہر شے کا خالق خدا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے : "انا کل شی خلقنہ بقدر" یعنی ہر چیز پہلے سے مقرر کر کے بنائی ہے۔ "اس طرح کی آیات کی توضیح میں رسول اللہ کی ایک حدیث بھی ہے کہ حضرت عمرؓ نے آپ سے پوچھا کہ "یا رسول اللہ جس کام میں ہم لگے ہوئے ہیں، اس کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں، کیا یہ کام پہلے ہی ہو چکا ہے یا ہمیں نے شروع کیا ہے؟ فرمایا : "پہلے ہی ختم ہو چکا ہے۔" پھر حضرت عمرؓ نے کہا، تو پھر کیا ہمیں ترک عمل نہ کرنا چاہیے؟ آپ نے فرمایا : "کام کیے جاؤ ہر شخص کے لئے وہ کام آسان کر دیا گیا ہے، جس کے لئے وہ پیدا کیا گیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے کہا، تو پھر کیا ہمیں ترک عمل نہ کرنا چاہئے؟ آپ نے فرمایا : "الان طاب العمل" یعنی "اب عمل میں لذت ہے" ایک مرتبہ رسول کریم سے پوچھا گیا کہ جو عمل ہم کرتے ہیں اور جو دوائیں استعمال میں لاتے ہیں، کیا یہ حق تعالیٰ کی تقدیر کو بدل سکتی ہیں؟ فرمایا "یہ بھی حق تعالیٰ ہی کی تقدیر سے ہوتا ہے۔" اقبال نے جاوید نامے میں اس پہلو کو نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں :

ی شناسی طبع دراک از کجاست؟

حورے اندر بنگہ خاک از کجاست؟

قوت فکر حکیمان از کجاست؟

طاقت ذکر کلیمان از کجاست؟

ایں دل و ایں واردات او زکیست؟

ایں فنون و معجزات او زکیست؟

گرمی گفتار داری؟ از تو نیست؟
 شعلہ کردار داری؟ از تو نیست
 این ہمہ فیض از بہار فطرت است
 فطرت از پروردگار فطرت است
 (کلیات فارسی ۶۹۶)

اس تمام تفصیل سے ظاہر ہے کہ اسلامی تعلیم کے مطابق خدا کے "خالق کل شئی" ہونے سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور اس لئے اقبال بھی "ہمہ از دست" کے نظریے کے قائل نظر آتے ہیں۔ قرآن میں نیک کام کے لئے جزا کے وعدے اور برے کام کے لئے سزا کی وعید کو بار بار دہرایا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ انسان جزا و سزا کا مستحق اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ وہ اپنے افعال کا ذمہ دار ہو۔ کسی فاترالعقل شخص سے کوئی فعل سرزد ہو جائے تو اس کو اس فعل کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا اور اسی لئے اس کو کسی جزا یا سزا کا مستحق بھی نہیں قرار دیا جاتا۔ قرآن میں صریحی طور پر مرقوم ہے : "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا لہا ما کسبت و علیہا ما اکتسبت (البقرہ- ۲۸۶) یعنی اللہ تکلیف نہیں دیتا کسی کو مگر جس قدر اس کی گنجائش ہے جس نے جو کمایا اس کو وہی ملتا ہے اور اسی پر پڑتا ہے جو اس نے کیا) اسی طرح ایک دوسری آیت میں درج ہے : کہ اگر تم نے بھلائی کی تو اپنے لیے کی اور برائی کی تو اس کا وبال بھی تم ہی پر ہے۔ ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ افعال کی ذمہ داری انسان پر ہے اور اسی لئے وہ جزا و سزا کا مستحق ہے۔ انسان کو انتخاب اور آزادی کا حق حاصل ہے۔ اسی بنا پر حق تعالیٰ نے سورہ محمد میں فرمایا ہے : "بنلوا کم حتی نعلم المجاہدین منکم (محمد- ۲۲) "ہم تمہیں آزمائیں گے تاکہ ان لوگوں کو جان لیں جو تم میں مجاہد ہیں۔" ظاہر ہے اگر انسان کو انتخاب کا اختیار نہ ہوتا تو اس کی آزمائش کے کیا معنی ہوتے۔ اس نکتہ کو مولانا روم نے کافی وضاحت سے بیان کیا ہے :

ایں کہ فردا آں کنم یا ایں کنم
 ایں دلیل اختیار است اے صنم

غیر حق را گر بنا شد اختیار
 چشم چوں می آیدت بر جرم دار
 ہج چشمے آیدت بر چوب سقف؟
 ہج اندر کین او باشی تو وقف؟

انسان کے اختیار و آزادی کا بڑا ثبوت یہ ہے کہ قرآن کریم میں اس کو نیک عمل کی ترغیب دی گئی ہے اور برے کام کے نتیجوں سے ڈرایا گیا ہے۔ اگر انسان مجبور محض ہوتا تو ظاہر ہے کہ اس وعدہ اور وعید کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔
 جبر میں اختیار کے اس پہلو کو اقبال نے مختلف پیرایوں سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ جاوید نامہ میں کہتے ہیں :

رمز بار یکش بحر فی مضمراست
 تو اگر دیگر شوی او دیگر است
 خاک شو اندر ہوا سازد ترا
 سنگ شو بر شیشہ اندازد ترا
 شبہی؟ افسدگی تقدیر تست
 قلزمی؟ پائندگی تقدیر تست

یعنی اگرچہ ہماری ذات اور ہمارے اعمال کے فاعل حقیقی حق تعالیٰ ہیں، لیکن جو کچھ واقع ہو رہا ہے وہ ہماری فطرت، ہمارے اقتضا، ہماری قابلیت یا قرآنی اصطلاح میں ہماری ”شاکلہ“ کے مطابق واقع ہو رہا ہے جیسا کہ قرآن میں فرمایا گیا ہے :
 ”قل کل یعمل علی شاکلتہ“ اور ہمیں سے ہمارے اختیار کا پہلو نکلتا ہے اسی لئے اقبال کہتے ہیں :

تو ہم از بار فرائض سر متاب
 بر خوری از عنده حسن الماب
 در اطاعت کوش اے غفلت شعار
 می شود از جبر پیدا اختیار

اس نکتے کی مزید وضاحت اقبال کے یہاں ”گلشن راز جدید“ میں ملتی ہے :

چه می پرسی چه گون است و چه گون نیست
 که تقدیر از نهاد او برون نیست
 چنین فرموده سلطان بدر است
 که ایماں در میان جبر و قدر است
 تو هر مخلوق را مجبور گوئی
 اسیر بند نزد و دور گوئی
 و لے جاں از دم جاں آفریں است
 پندیں جلوہ با خلوت نشین است
 ز جبر او حدیثے در میاں نیست
 که جاں بے فطرت آزاد جاں نیست

اقبال نے اپنے خطبات میں تفصیل سے بتایا ہے کہ کس طرح قسمت اور تقدیر کے غلط تصور کی بنا پر مسلمانوں پر ایک عرصہ سے یاس و قنوطیت کا عالم طاری رہا، اور وہ انحطاط اور زوال کی طرف مائل ہوتے چلے گئے۔ تصوف کے علاوہ اس معاملے میں وہ قدیم سائنس کی مادیت اور میکانکی نظریوں سے بھی بڑی حد تک متاثر ہوئے ہیں۔ میں نے سابقہ تحریروں میں تفصیل سے بتایا ہے کہ گزشتہ چوتھائی صدی میں طبعی سائنس کے بنیادی اصول میں انقلاب عظیم رونما ہوا ہے، جس نے نیوٹن کی میکانکس پر کاری ضرب لگائی اور اسی کے ساتھ، تعین اور مادیت کے ماحول کا قلع قمع ہو گیا۔ جرمنی کے مشہور پروفیسر ہائی زن برگ نے ۱۹۲۷ء میں ثابت کیا کہ قوانین قدرت تعیناتی (Deterministic) نہیں، بلکہ اوسطی (Statistical) ہیں۔ اس نتیجے نے اصول علیت (Causality) کا خاتمہ کر دیا، جس کو کانٹ نے اقلیدس کے ہندسے اور نیوٹن کی میکانکس کی بنا پر پیش کیا تھا، اور جو حال تک فلسفہ اور سائنس کا بنیادی ستون مانا جاتا تھا۔ اب سائنس کا مروجہ اور مسلمہ قانون یہ ہے کہ نہ صرف کائنات بلکہ اس کے کسی حصے، یہاں تک کہ کسی ایک ذرے کا مستقبل بھی قطعی طور پر متعین نہیں ہے، بلکہ وہ کئی ممکنہ حالتوں میں سے کوئی ایک حالت اختیار کر سکتا ہے۔

بالفرض اگر مادی دنیا کو تعیناتی یا جبری مانا جائے، تو ظاہر ہے کہ انسانی ذہن کو بھی

لازماً معین اور مجبور ماننا پڑے گا۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ انسانی ذہن تو مختار ہے اور مادی دنیا جبری یعنی معین ہو، کیونکہ انسان آزادی کے ساتھ دنیا کی حالت کو اس طرح بدل سکتا ہے کہ ہر قسم کی پیشین گوئی بے معنی ہو جائے۔ مثلاً اگر ہم پیشین گوئی کریں کہ فلاں مقام پر ایک سال بعد موسم اس طرح کا ہو گا تو یہ ضروری ہے کہ اس مقام کے گرد و پیش کی فضا، جس کی بنا پر ہم نے موسم کا اندازہ لگایا ہے، ایک سال بعد بھی اسی حالت میں رہے، لیکن اگر کوئی انسان اس مقام کے قریب جنگل کاٹ دے تو سال بھر بعد اس مقام پر موسم اس طرح کا نہیں ہو گا، جس کی ہم نے پیشین گوئی کی ہے۔ اس لئے اگر انسانی ذہن کو مختار مان لیا جائے تو ناممکن ہو جاتا ہے کہ مادی دنیا کو جبری قرار دیا جائے۔ اس کے برعکس یہ بھی ناممکن ہے کہ مادی دنیا کو مختار مان لیں اور انسانی ذہن کو مقید کر دیں کیونکہ ذہن اپنے ارادے سے جسم اور اشیاء کی حرکتوں کو قابو میں رکھتا ہے۔ یہ تصور صریحاً "مہمل ہو گا کہ جسم اور اشیاء جو ذہن کے قابو میں رہتی ہیں، وہ تو مختار اور آزاد ہیں اور خود ذہن، جو ان اشیاء کو قابو میں رکھتا ہے، مجبور اور مقید ہو جائے۔"

غرضیکہ سائنسی تجربوں، مشاہدوں اور نظریوں کے جدید ترین نتیجے، تمام سربر آوردہ ماہرین سائنس کو اب اس نتیجے کی طرف لا رہے ہیں کہ ہماری دنیا میں میکانی تعین اور مادیت کا عقیدہ اب کسی طرح قابل قبول نہیں۔ ہمارے نیم تعلیم یافتہ افراد جب مغرب کے قدیم فلسفہ اور سائنس کے ان اصولوں کی بنا پر جو، اب متروک ہو چکے ہیں، اس زمانے میں مادیت اور الحاد کی طرف رجوع کرتے ہیں، جبکہ مغرب کے سائنس دان خود اس تحریک سے دست بردار ہو رہے ہیں، تو ان کی حالت پر مجھے بے اختیار یہ مصرعہ یاد آ جاتا ہے :

"میں ہوا کافر تو وہ کافر مسلمان ہو گیا"

اقبال نے مسئلے کے اس پہلو یعنی اختیار و آزادی کے پہلو پر بہت زیادہ زور دیا ہے کیونکہ انہوں نے قوم مسلم کی پچھلی تاریخ اور موجودہ حالت کے مطالعے سے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ چند در چند وجوہ سے یہ قوم قسمت کے چکر میں بھنسی ہوئی ہے اور قسرنڈلت میں گرتی چلی جا رہی ہے۔

ہماری اس حالت کو انہوں نے انتہائی شدت کے ساتھ محسوس کیا تھا اور ایک

موقعے پر بے اختیار چیخ اٹھے تھے :

با در بیاض امکان یک برگ سادہ نیست

یا خامہ قصارا تاب رقم نماندہ!

مسلمانوں کے تنزل و انحطاط کی یکسانی کو دیکھ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یا تو سارے امکانات ختم ہو چکے ہیں اور بیاض امکان میں کوئی سادہ ورق باقی نہیں رہا، جس پر مزید کچھ لکھا جاسکے یا پھر ”نعوذ باللہ“ خامہ قدرت میں اتنی طاقت باقی نہیں رہی کہ کوئی نئی چیز لکھ سکے، اور نیا امکان پیدا کر سکے لیکن پھر فوراً ہی ایمان کی روشنی ان کی صحیح رہنمائی کرتی ہے اور اس قسم کی آیتوں کی طرف ان کا ذہن منتقل ہو جاتا ہے: اذا قضی امر افا نما یقول له کن فیکون ○ (سورہ بقرہ: ۱۱۸) اس مطلب کو اقبال اپنے اس شعر میں ادا کرتے ہیں :

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید

کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کن فیکون

اس مسئلے پر ”جاوید نامہ“ میں اقبال نے مختلف پہلوؤں سے روشنی ڈالی ہے، جس سے یہ پیچیدہ مسئلہ بڑی حد تک صاف اور واضح ہو جاتا ہے۔ ”زندہ رود“ قسمت کا رونا رونے والے مسلمانوں کی زبان سے تقدیر کے اٹل ہونے کو حکیم مریخی کے روبرو پیش کرتا ہے۔ اس کے جواب میں ”حکیم مریخی“ نے تقدیر کی حقیقت بوں بیان کی ہے :

گرزیک تقدیر خوں گردد جگر

خواہ از حق حکم تقدیر دگر

تو اگر تقدیر نوحواہی رواست

زاں کہ تقدیرات حق لا انتہاست

ارضیاں نقد خودی در باختند

نکتہ تقدیر را نہ شناختند

رمز باریکش بہ حرفے مضمر است

تو اگر دیگر شوی، او دیگر است

خاک شو، نذر ہوا سازد ترا

سنگ شو بر شیشہ اندازد ترا

غرض اقبال بتاتے ہیں کہ جب انسان نقش حق اختیار کر لیتا ہے تو ساری دنیا اسکے تابع اور تقدیر اس کی تدبیر کے ہم رکاب ہو جاتی ہے۔ جس شخص میں قوت تخلیق نہ ہو، حق تعالیٰ کے نزدیک وہ کافر و زندیق سے بڑھ کر نہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ :

مرد حق بر بندہ چوں شمشیر باش

خود جہان خویش را تقدیر باش

متاخرین مسلمانوں میں جوں جوں تن آسانی اور کاہلی کا روگ سرایت کرتا گیا، وہ قسمت اور تقدیر کے غلط معنی لے کر قوت عمل سے محروم ہوتے چلے گئے اور اس کو صبر و توکل اور تسلیم و رضا کے شاندار الفاظ سے بیان کرنے لگے۔ اقبال نے اپنے کلام اور خطبات میں جا بجا اس مغالطے کو دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں :

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے؟

خودی تیری مسلمان کیوں نہیں ہے؟

عبث ہے شکوہ تقدیر یزداں

تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے؟

انہوں نے سمجھایا ہے کہ تسلیم و رضا کے معنی کاہلی اور بے عملی کے نہیں بلکہ یہ تو اسے عمل کے لئے ممیز کا کام دیتے ہیں :

ہر شاخ سے یہ نکتہ پیچیدہ ہے پیدا

پودوں کو بھی احساس ہے پہنائے فضا کا

ظلمت کدہ خاک پہ شاکر نہیں رہتا

ہر لحظہ ہے دانے کو جنوں نشو و نما کا

فطرت کے تقاضوں پہ نہ کر راہ عمل بند

مقصود ہے کچھ اور ہی تسلیم و رضا کا

جرات ہو نمو کی تو فضا تنگ نہیں ہے

اے مرد خدا، ملک خدا تنگ نہیں ہے

جو لوگ اپنے اعمال کی سزا بھگتنے سے بچنے کے لئے تقدیر اور قسمت کا حیلہ ڈھونڈتے ہیں، ان کی حالت کو اقبال نے ضرب کلیم میں خدا اور ابلیس کے مکالمے کے لطیف پیرایے میں بیان کیا ہے۔ آدم کو سجدہ کرنے کے بعد ابلیس بارگاہ خداوندی میں یہ عذر خواہی کرتا ہے کہ خود آپ کی مشیت ہی میں میرا انکار مقرر کر دیا گیا تھا، اس لئے اس میں میرا کوئی قصور نہیں۔ حق تعالیٰ نے ابلیس سے دریافت کیا کہ تجھ پر مشیت کا یہ بھید کب کھلا، انکار سے پہلے یا بعد؟ تو ابلیس جواب دیتا ہے کہ یہ راز انکار کے بعد مجھ پر فاش ہوا۔ پھر حق تعالیٰ فرشتوں سے ارشاد فرماتے ہیں :

پستی فطرت نے سکھائی ہے یہ حجت اسے

کہتا ہے تیری مشیت میں نہ تھا میرا وجود

وے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام

ظالم اپنے شعلہ سوزاں کو خود کہتا ہے دود

انہی معنوں میں اقبال نے اپنا یہ شعر تحریر کیا ہے :

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں

ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی



(۴)

اقبال اور اشتراکیت

اقبال کے نزدیک، اشتراکیت کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے فرنگی تہذیب کی تین لعنتوں کا خاتمہ کر دیا: (۱) ملوکیت (۲) سرمایہ داری اور (۳) نسلی تعصبات۔ اسلام بھی ان تینوں کو مٹانا چاہتا ہے۔ اشتراکیت کا یہ پہلو اسلامی تعلیمات سے ہم آہنگ ہے، اور اسی حد تک اقبال اشتراکیت کے حامی ہیں۔ لیکن آگے چل کر اسلام اور اشتراکیت کی راہیں جدا ہو جاتی ہیں۔ جب اقبال نے اشتراکیت کا گہری نگاہ سے مطالعہ کیا تو وہ اس کے تخریبی پہلوؤں کی مخالفت سے باز نہ رہے۔

اقبال کو جو لوگ اشتراکیت کا حامی سمجھتے ہیں، وہ سخت بدگمانی میں مبتلا ہیں۔ اقبال جس جامع نظام زندگی کے حامی ہیں، وہ اسلام ہے، جو خود ایک ہمہ گیر اشتراکی اور جمہوری نظام ہے۔ اس کی جمہوریت، مغربی جمہوریت سے اور اس کی اشتراکیت، چین اور روس کی اشتراکیت سے زیادہ ہمہ گیر اور انسانیت کی ہمہ جہتی ارتقا میں زیادہ مددگار ہے۔ وہ ایک خط میں لکھتے ہیں :

”میرے نزدیک فاشزم یا کیمونزم اور زمانہ حال کے اور ”ازم“ کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لئے ہر نقطہ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے۔“

(مکاتیب اقبال حصہ دوم۔ ص ۳۱۴)

دراصل شریعت اسلامیہ ہی ایک ایسا ہمہ گیر نظام ہے جو دنیا سے ہر باطل کی غلامی کو مٹاتا ہے اور شاہ و گدا کے امتیازات کو ختم کر کے ایک صالح معاشرہ تعمیر کرتا ہے۔

دولت مندوں کی دولت کو بھی اللہ تعالیٰ کی امانت قرار دیتا ہے اور اسے غریبوں، محتاجوں اور مسکینوں پر خرچ کرنے کا حکم دیتا ہے۔ دنیا کے موجودہ تمام سیاسی نظام کے بارے میں اقبال کا نقطہ نظر یہی ہے اور جس قسم کے نظام سیاست کو وہ پسند کرتے ہیں (یعنی اسلامی نظام) اس میں و ہنیت، رنگ و نسل پر مبنی قومیت، سیکولر جمہوریت یا ملحدانہ اشتراکیت کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔ ان کا پسندیدہ نظام، سیاست و حکومت، ”خلافت“ ہے جس کا آئین، قرآن حکیم اور جس کا حاکم مطلق، خود خدا ہے۔ خلیفہ وقت، قرآن مجید، احادیث نبوی اور سنت رسول اسلامی مملکت کے سربراہ یعنی خلیفۃ المسلمین کی شخصیت اور ذاتی حیثیت، بالکل وہی رہتی ہے جو دوسرے مسلمانوں کی ہوتی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہی وہ واحد نظام سیاست ہے جس میں اخوت و مساوات پر مبنی عالمی برادری اور عالمی امن کا قیام ممکن ہے۔

اشتراکیت کے معاشی نظام کی بنیاد مادیت کا فلسفہ ہے اور یہ بنیاد اس قدر غیر محکم ہے کہ اس پر قائم کردہ نظام پایدار نہیں ہو سکتا۔ اشتراکیت کے نزدیک انسانی زندگی کا اہم ترین مسئلہ، صرف ”روٹی کا مسئلہ“ ہے۔ انسان محض ایک حیوان ہے، جس کا مقصد حیات، جسمانی خواہشات کی تکمیل ہے۔ اشتراکی حکماء کے نزدیک عالم مادی سے ماورا کوئی دنیا نہیں جسم کی پرورش اور خواہشات نفسانی کی تکمیل کے سوا، زندگی کا کوئی نصب العین نہیں۔ اخلاقیات اور مذہب و فلسفہ کے تصورات محض وہمی و خیالی ہیں۔ ان کی کوئی تاریخ نہیں۔ تاریخ صرف مادی انسان کی ہے۔

مغرب میں مذہب اور اخلاق کے خلاف اس بغاوت کی ذمہ داری عیسائیت پر عاید ہوتی ہے، جو علم و عقل، ترقی اور انقلاب کی دشمن ہے، اور جو عملاً ملوکیت اور سرمایہ داری نظام کے استحکام کا خداوندی انتظام کرتی ہے۔ ایک اشتراکی مفکر، Robert Brefault (رابرٹ بریفو) کے بقول، عیسائیت کا جرم یہ ہے کہ اس نے اپنی ساری تاریخ ہمیشہ بادشاہوں اور سرمایہ داروں کے جوہر و ستم و استبداد کی حمایت کی ہے۔ وہ عفو، برداشت اور رحم دلی کا درس تو دیتی ہے لیکن ظلم و استبداد کو ختم کر کے عدل و انصاف قائم کرنے کی ترغیب نہیں دیتی۔ انسانیت کی منفی تعلیمات اور حیات کش نظام کا رد عمل، اشتراکیت کا ملحدانہ فلسفے کی صورت میں ظاہر ہوا۔ مارکسزم کی رو سے دنیا کے

تمام مذاہب اور کلیسا، سرمایہ داری کے آلہ کار ہیں جن کے توسط سے عوام کے حقوق پامال کیے جاتے ہیں، اور انہیں فریب دیا جاتا ہے۔ لہذا مذاہب کے خلاف جنگ کرنا ہر اشتراکی کے لئے ضروری ہے۔

اقبال اشتراکیت کی اس کوشش کو مستحسن خیال کرتے ہیں کہ انسان کی مادی ضروریات کی تکمیل کے لئے کوئی عادلانہ معاشی نظام قائم کیا جائے۔ لیکن وہ انسانی زندگی کے اس تصور کو قبول کرنے کو تیار نہیں کہ انسان کی تمام جدوجہد کا مقصد محض مادی ضروریات کی فراہمی ہے۔ معاشی جدوجہد اور معاشی مساوات قائم کرنے کی کوشش حیات انسان کا واحد مقصد نہیں بلکہ انسانی وجود کے لامتناہی ممکنات کو بروئے کار لانے کی کوشش نہ کرنا ہرگز مناسب نہیں۔ ”جاوید نامہ“ میں اقبال نے اشتراکیت کے سلبی اور ایجابی دونوں پہلوؤں پر تبصرہ کیا ہے۔ جمال الدین افغانی کی زبان سے اشتراکیت و ملوکیت کے زیر عنوان، دونوں کی خامیوں کو بے نقاب کیا ہے۔ جہاں تک معاشی مسائل کا تعلق ہے، اشتراکیت، ملوکیت کے مقابلے میں بدرجہا بہتر ہے مگر، زندگی کی وسیع ذہنی، روحانی و اخلاقی قدروں کے پیش نظر دونوں کی حالت یکساں ناقص ہے :

ہر دو را جاں ناصبور و ناشکیب
 ہر دو یزداں ناشناس آدم فریب
 غرق دیدم ہر دو را در آب و گل
 ہر دو را تن روشن و تاریک دل
 دین آل پیغمبر حق ناشناس
 بر مساوات شکم دارد اساس

ظاہر ہے، محض ”مساوات شکم“ کی بنیاد پر انسانوں میں، اخوت، محبت اور احترام آدمیت کا جذبہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ جسمانی خواہشات اور مادی مفادات کی حرص و ہوس، انسان کو مسلسل حیوان کی ادنیٰ سطح پر مبتلائے کشمکش رکھے گی!!

اقبال کی تمام تعلیمات کی طرح، ان کی معاشی تعلیمات کی بنیادیں بھی روحانی ہیں۔ یعنی اصل حقیقت مادہ نہیں بلکہ روح ہے۔ روح اپنے اظہار کے لئے مادہ کی تخلیق کرتی ہے، مادہ، روح کی تخلیق نہیں کر سکتا۔ روح، زندگی کا فعال عنصر ہے۔ اقبال کے

نزدیک انقلاب کا اصلی محرک وہ روحانی، مذہبی و اخلاقی انقلاب ہے جو نفس انسانی میں واقع ہوتا ہے۔ داخلی یا نفسیاتی انقلاب کے باعث، خارجی دنیا میں بھی انقلاب آتا ہے۔ چنانچہ اقبال، دراصل اشتراکیت کے لادینی اور خالص مادی نقطہ نظر کے برخلاف، ایک طرح کی ”روحانی اشتراکیت“ کے علم بردار تھے۔ اسلام کے بیشتر قوانین اجتماعی ہیں اور وہ انہی قوانین کو اجتہاد کے ذریعے، وسیع کر کے تمام انسانیت کے لئے ایک جامع نظام قوانین پیش کرنا چاہتے تھے۔ یہ قوانین انسانی فطرت کے اس اخلاقی احساس پر مبنی ہوں گے جو ایک دوسرے کے دکھ درد میں شریک کر دیتا ہے۔ اسی اخلاقی احساس کی بنیاد پر انسانیت کے لئے ایسا اجتماعی نظام مرتب کرنا چاہتے ہیں، جس میں غربت، افلاس و جہالت کا خاتمہ ہو جائے اور تمام افراد کو اپنی تکمیل کے لئے یکساں مواقع میسر ہوں۔ وہ اسلامی اجتماعیت کے ذریعے، روحانی اشتراکیت کے نصب العین کو عملی جامہ پہنا کر معاشرے کے تمام مادی اور روحانی مسائل کا کامیاب حل پیش کرتے ہیں۔ اپنی تعلیمات کو عملی جامہ پہنانے کے لئے وہ امت مسلمہ ہی کو سب سے زیادہ موزوں جماعت سمجھتے ہیں، کیونکہ وہ ایک معتدل اور ہمہ گیر مذہب کی پیرو ہے۔ وہ انسانیت کی تکمیل کے لئے ملت اسلامیہ کو للکارتے ہیں: ”اٹھو! مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو!!“ اس طرح اسلامی اجتماعیت کی ایک جدید تحریک کی بنیاد ڈالنا چاہتے ہیں۔ ایسی تحریک جس میں روح اور مادہ، انفرادیت و اجتماعیت، مذہب و سیاست کا ہم آہنگ امتزاج پایا جاتا ہو۔ اس انقلابی تحریک کے مؤسس اول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، کی ذات بابرکات تھی۔ اب عہد جدید میں اقبال نے اپنی شاعری اور فلسفیانہ پیغام کے ذریعے اس نصب العین کو بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔ اب اس نصب العین کو عملی طور پر کامیاب بنانا، امت مسلمہ کا اہم ترین فریضہ ہے!!



(۵)

”فکر اقبال میں عورت کا مقام“

(تلخیص مقالہ پروفیسر محمد انور صادق)

چونکہ اقبال کا ایک مربوط نظام فکر ہے، جس کی بنیاد ان کے تصور خودی پر ہے، اس لئے عورت کا مسئلہ بھی اسی تصور کی روشنی میں حل کیا جانا چاہئے۔ اقبال کے نزدیک خودی کا مفہوم احساس نفس یا تعین ذات ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ہمارے معاشرے میں عورت کو احساس نفس اور تعین ذات کو اجاگر کرنے کے لئے سازگار ماحول میسر ہے؟ اس کا جواب نفی میں ہے!

خودی کو عمل کے جس قدر زیادہ مواقع میسر آتے ہیں وہ اسی قدر آشکار ہوتی چلی جاتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں :

ابھی تک ہے پردے میں اولاد آدم

کسی کی خودی آشکارا نہیں ہے!

اگرچہ اقبال مردوں سے شکوہ کرنے میں تو حق بجانب ہیں لیکن عورت سے ان کی یہ شکایت مناسب نہیں کیونکہ عورت کو ”چراغ خانہ“ بنا کر اس کے لئے عمل کے مواقع بہت محدود کر دیے گئے ہیں۔ مصنف ”روزگار فقیر“ لکھتے ہیں :

”ڈاکٹر صاحب عورت کو ”شمع انجمن“ نہیں ”چراغ خانہ“ دیکھنا چاہتے تھے

لیکن گھر کی چہار دیواری میں مقید ہو کر عورت اپنی معاشی ضروریات کے

لئے مرد کی دست نگر ہو کر رہ جاتی ہے۔ معاشی خود کفالت کے بغیر عورت کیا

مرد بھی اپنی خودی کو ظاہر نہیں کر سکتا، کیونکہ محتاجی اور سوال، خودی کو

گمزور کر دیتے ہیں۔ بہر حال مرد ہو یا عورت، خودی کی تکمیل و استحکام، مسلسل جدوجہد اور عمل پیہم ہی سے ممکن ہے۔ اقبال خودی کی قوتوں کو تعمیری جہت دینے کے لئے اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الہی جیسے مراحل سے گزرنا ضروری خیال کرتے ہیں۔ اعلیٰ اور حقیقی حریت، اطاعت یعنی پابندی فرائض ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ ضبط نفس کے مرحلے میں فرد اپنے نفس کی قوتوں کو قابو میں لاتا ہے تاکہ زندگی کے اعلیٰ مقاصد کو حاصل کیا جا سکے۔ خودی کی تکمیل کا تیسرا مرحلہ نیابت الہی کا ہے۔ خودی جب اس مقام پر پہنچتی ہے تو خدا کی نمائندہ بن کر عناصر پر اپنی حکمرانی قائم کرتی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اسلامی ریاست میں عورت سربراہ مملکت بن سکتی ہے یا نہیں؟ اقبال نے ”الرجال قوامون علی النساء“ کی آیت کا حوالہ دے کر یہ اعتراف کیا کہ میں مرد اور عورت کی مساوات کا مطلق حامی نہیں ہو سکتا۔ لیکن ایک اعتبار سے عورت اور مرد کی ان کے جداگانہ فرائض اور جداگانہ حیثیت کی بنا پر، تمدنی ضروریات میں اہمیت یکساں ہے۔

اقبال اپنے ایک مضمون بہ عنوان ”ہماری قومی زندگی“ میں مرد و زن کی مساوات پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”عورت کے بحیثیت عورت اور مرد کے بحیثیت مرد، بعض خاص علیحدہ علیحدہ فرائض ہیں۔ ان فرائض میں اختلاف ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ عورت ادنیٰ ہے اور مرد اعلیٰ۔ فرائض کا اختلاف دیگر وجوہ یعنی تمدنی ضروریات پر مبنی ہے۔“

اقبال عورتوں کی تعلیم کو بہت ضروری خیال کرتے تھے اور وہ تعلیم کے سلسلے میں عورتوں کو مساوی حقوق دینے کے حق میں تھے۔ چنانچہ اکتوبر ۱۹۰۳ء میں اپنے ایک مضمون ”ہماری قومی زندگی“ میں لکھتے ہیں ”عورتوں کی تعلیم سب سے زیادہ محتاج توجہ ہے۔ عورت حقیقت میں تمام تمدن کی جڑ ہے۔ مرد کی تعلیم ایک فرد واحد کی تعلیم ہے مگر عورت کو تعلیم دینا حقیقت میں تمام خاندان کو تعلیم دینا ہے... البتہ اقبال مرد و زن کی مخلوط تعلیم کے حق میں نہیں تھے۔ عورتوں کے مسائل میں نازک ترین مسئلہ

پردے کا بھی ہے۔ اگر بغور دیکھا جائے تو ہندوستان میں پردے پر سخت زور دیا جانا اخلاقی وجوہ پر مبنی تھا۔ اس دستور کو موقوف کر دینا میری رائے میں قوم کے لئے نہایت مضر ہو گا۔“

اقبال علیحدہ جائیداد رکھنے اور طلاق دینے کے معاملے میں بھی عورتوں کے مساوی حقوق کے قائل ہیں۔ ”جو حل اسلام نے اس مسئلے کا تجویز کیا ہے، وہ نہایت عمیق تجربے پر مبنی ہے۔ آپ کو شاید معلوم نہیں کہ ہمارے علماء نے کہیں اس بات کی توضیح نہیں کی کہ نکاح کے وقت عورت کہہ سکتی ہے کہ جو حق اسلام نے طلاق کا تم کو دیا ہے وہی مجھے بھی دو تب نکاح ہو گا یا یہ حق میرے کسی قریبی تعلق والے کو دیا جائے۔ پہلے کسی کو معلوم نہ تھا کہ یہ حق عورت کو حاصل ہے۔“

اس کے باوجود، مرد و زن میں مکمل مساوات کے حامی ہیں۔ ان کے نزدیک فرائض میں اختلاف کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ عورت ادنیٰ ہے۔۔۔ اقبال عورتوں پر زور دے کر کہتے ہیں کہ آپ کو اپنے حقوق پر شدت سے اصرار کرنا چاہئے تاکہ مساویانہ زندگی بسر کر سکیں۔

اقبال نے عورتوں کے مسائل حل کرنے میں جس روشن خیالی کا اظہار کیا ہے، اس کا منطقی تقاضا تو یہ تھا کہ مساوات مرد و زن سے پیدا ہونے والے تمام نتائج کو بھی خوش دلی سے قبول کرتے۔۔۔ لیکن وہ عورتوں کو مردوں کے مقابلے میں محدود آزادی دینے کے حق میں دکھائی دیتے ہیں۔ فقیر سید وحید الدین، ”روزگار فقیر“ میں لکھتے ہیں :

”حضرت علامہ ایک مرتبہ کہنے لگے کہ جس قوم نے عورتوں کو ضرورت سے زیادہ آزادی دی، وہ کبھی نہ کبھی اپنی غلطی پر ضرور پشیمان ہوتی ہے۔“

اقبال عورت کو حصول ملازمت کے مواقع فراہم کرنے بھی مخالف تھے۔ ایک مرتبہ کہنے لگے :

”عورت پر قدرت نے اتنی اہم ذمہ داریاں عاید کر رکھی ہیں کہ اگر وہ ان سے پوری طرح عمدہ برآ ہونے کی کوشش کرے تو اسے کسی دوسرے کام کی فرصت ہی نہیں مل سکتی۔“ درحقیقت اقبال بقول فقیر وحید الدین،

عورت کو ”شمع انجمن“ نہیں، ”چراغ خانہ“ دیکھنا چاہتے تھے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ایسا کرنے سے ان کے مساوات مرد و زن کے دعوے کی تکذیب نہیں ہوئی؟

عورت کی حفاظت کے مسئلے پر اقبال کی پختہ رائے یہ ہے کہ عورت اپنی حفاظت آپ کرنے کی اہل نہیں۔ اس کی نسوانیت کی حفاظت صرف مرد ہی کر سکتا ہے۔ ان کے نزدیک یہ ایک ایسی حقیقت ہے کہ اسے نظر انداز کرنے والی قومیں نیست و نابود ہو جاتی ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں :

نے پردہ نہ تعلیم، نئی ہو کہ پرانی
 نسوانیت زن کا نگہباں ہے فقط مرد
 جس قوم نے اس زندہ حقیقت کو نہ سمجھا
 اس قوم کا خورشید بہت جلد ہوا زرد

اقبال کے نزدیک ”جوہر مرد عیاں ہوتا ہے بے منت غیر“ لیکن ”غیر کے ہاتھ میں ہے جوہر عورت کی نمود“ اس لئے مرد اپنی خودی کی تکمیل و استحکام کے لئے آزاد ہے اور اپنی تقدیر کا مالک آپ ہے، لہذا وہ اپنی الگ شناخت قائم کر سکتا ہے، جبکہ عورت اپنے جوہر کو ظاہر کرنے کے لئے محتاج غیر ہے۔ ایسی صورت میں وہ اپنی جداگانہ شناخت برقرار نہیں رکھ سکتی اور یوں وہ اپنی انفرادیت سے ہاتھ دھو بیٹھتی ہے۔ انفرادی پہچان ہی خودی کی جان ہے اور اس جان سے محرومی ہی دراصل عورت کی مظلومیت کا راز ہے۔ مختصر یہ کہ اقبال ”مظلومی نسواں“ سے غمناک ہونے کے باوجود، اس مسئلے کو حل کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتے، جس کا بر ملا اعتراف وہ یوں کرتے ہیں :

میں بھی مظلومی نسواں سے ہوں غمناک بہت
 نہیں ممکن مگر اس عقدہ مشکل کی کشود

(ماخوذ از مجلہ ”اقبال“ اپریل ۱۹۸۹ء شماره ۲ بزم اقبال۔ کلب روڈ۔ لاہور)



(۶)

اقبال اور سائنس

سائنس اور ٹکنالوجی کے اس دور میں، اسلام کی جو تعبیر و تشریح علامہ اقبال نے کی ہے، اس میں دور حاضر کے مسلمانوں کے لئے بڑی جاذبیت ہے۔ جہاں مغرب کے مفکرین نے ان کے فکر کی روشنی میں اسلام کو از سر نو سمجھنے کی کوشش کی، وہاں ہمارے قدامت پسند دینی حلقوں، اور مغربی علوم و فنون کے دلدادہ نوجوانوں میں بھی ان کے افکار و اشعار یکساں مقبولیت رکھتے ہیں۔ خطبات میں اقبال نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلامی فکر کی تعمیر نو میں ضرورت اس بات کی ہے کہ مذہب کی فکری روایات کو سائنس کی زبان میں سمجھا جائے۔ وہ فرماتے ہیں کہ سائنس کے نو بہ نو انکشاف کے ساتھ ساتھ، مذہب میں ایسی ہم آہنگیوں کا انکشافات ہوتا رہے گا، جو سردست ہماری آنکھوں سے اوجھل ہیں۔ جوں جوں علم کے میدان میں ہمارا قدم آگے بڑھے گا، فکر کے نئے راستے کھلیں گے اور بہتر سے بہتر نظریات ہمارے سامنے آتے جائیں گے۔

اسلام کی فکری روایات کو سائنس کی زبان میں بیان کرنے کے اس ادعا کا اعادہ، جو خطبات کے دیباچے میں کیا گیا ہے، ان کے منظوم کلام میں بھی بہ تکرار ملتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ مذہب کی قبا سائنس کی قامت کے لئے موزوں ہے اور اس کے لئے جس علم کلام کی ضرورت ہے، اس کی ابتدا خود انہی کے ہاتھوں سے ہوئی :

سپاہ تازہ براہِ انگیزم از ولایت عشق

کہ در حرم خطرے از بغاوت خرد است

زمانہ ہیچ نداند حقیقت او را

جنوں قباست کہ موزوں بہ قامت خرد است

اسی طرح وہ اپنے اسلوب کلام کی وضاحت میں ذکر و فکر کو مذہب اور سائنس کی علامتیں قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ ان دونوں کی آمیزش سے مزاج عصر حاضر بدلنے کے درپے ہیں :

من بہ طبع عصر خود گفتم دو حرف

کردہ ام بحرین را اندر دو طرف

حرف پیچا ہیچ و حرف نیش دار

تا کنم عقل و دل مرداں شکار

تا مزاج عصر من دیگر فنا

طبع من ہنگامہ دیگر نہاد

اس قسم کے اشارے بھی ان کے کلام میں متعدد مقامات پر ملتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ مغربی سائنس کے سیکولر رویے کی وجہ سے دنیا میں فروغ پذیر فکری لادینیت کے خلاف جماد اقبال کی زندگی کا سب سے بڑا مشن تھا۔ ۱۹۲۸ء میں جب آپ درد گردہ کی شدید تکلیف میں مبتلا ہوئے تو صعوبت مرض اور اندیشہ ہائے گوناگوں سے بے قرار ہو کر اللہ تعالیٰ کے حضور آپ نے التجا کی :

وہ مرا فرصت ہو، حق دوسہ روزے دیگر

کہ دریں دیر کہن بندۂ بیدار کجاست؟

میر و مرزا بہ سیاست دل و دیں باختہ اند

جز برہمن پسرے محرم اسرار کجاست؟

اندریں عصر کہ ”لا“ گفت، من ”الا“ گفتم

اس چنیں بندۂ رہ ہیں بہ شب تار کجاست؟

حرف لا گفتم، مجال نفسی می خواہد

ورنہ مارا بہمان، تو سروکار کجاست؟

ظاہر ہے کہ ان دعائیہ اشعار میں بھی حضرت علامہ ”دوسہ روزے دگرے“ کی

مہلت مانگ رہے ہیں کہ عصر حاضر میں ”لا“ کے مقابلے میں ”الا“ کہہ سکیں، یعنی سیکولر سائنس و فلسفہ کی پیدا کردہ فکری لادینیت کے خلاف اپنا جہاد جاری رکھ سکیں اور اسی جہاد کو جاری رکھنے کے لئے وہ مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہوئے، رجزیہ انداز میں فرماتے ہیں :

انے مسلماناں فغان از فتنہ ہائے علم و فن
 اہرمن اندر جہاں ارزاں ویزداں دیر باب
 انقلاب! اے انقلاب!!

غرضیکہ علامہ اقبال سائنسی افکار کو اسلامی فکر کی تعمیر نو میں سمو لینے کے حق میں ہیں، جو قرآن کے نظریہ کائنات سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں، لیکن وہ مغربی سائنس میں سرایت کیے ہوئے الحاد کے خطرناک مضمرات کا بھی گہرا شعور رکھتے ہیں اور اس کے خلاف نعرہ انقلاب بلند کرتے ہیں۔ وہ تاریخ کے حوالے سے ہمیں بتاتے ہیں کہ سائنس درحقیقت ہمارا ورثہ ہے۔ یورپ میں سائنس کا بیج مسلمانوں ہی نے کاشت کیا تھا، لیکن اس کا فائدہ افرنگ نے اٹھایا :

حکمت اشیا فرنگی زاد نیست
 اصل او جز لذت ایجاد نیست
 چوں عرب اندر اروپا پر کشاد
 علم و حکمت را بنا دیگر نہاد
 دانہ آں صحرا نشیناں کاشد
 حاصلش افرنگیاں برداشد

لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ ہمیں یہ بھی بتاتے ہیں کہ یورپ میں پہنچ کر سائنس کی تاثیر بدل گئی ہے۔ جب تک سائنس کو مسلمانوں کی سرپرستی حاصل رہی، اس کا رشتہ دین سے منقطع نہیں ہوا، اور سائنس نہ صرف خدا کی معرفت کا ایک ذریعہ تھی، بلکہ اسلام کی اخلاقی اقدار کے تابع بھی تھی۔ اسلام نے تعقل و تفکر پر بے حد زور دینے کے ساتھ ساتھ عملی زندگی کو وحی الہی کے تابع رکھنے پر بھی زور دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام رازیؒ سے جب ایک بار زہر بنانے کا تقاضا کیا گیا، تو انہوں نے کہا تھا کہ وہ

مطلوبہ زہر بنانے کی مکمل فنی مہارت رکھتے ہیں، لیکن وہ زہر نہیں بنائیں گے کیونکہ اسلام ہمیں کسی ایسی چیز کے بنانے کی اجازت نہیں دیتا جو بنی نوع انسان کی ہلاکت کے کام آئے۔ اسی طرح البیرونی اپنی کتابوں میں مختلف تجربات بیان کرتے ہوئے، وقفے وقفے سے یہ وضاحت ضروری سمجھتے ہیں کہ ان کی ساری علمی کاوشیں وحی الہی کے تابع ہیں۔ یورپ میں سائنس ایک بالکل مختلف ماحول میں پروان چڑھی، جس کی مختصر تاریخ یہ ہے کہ یورپ میں جب مسلمانوں کی وساطت سے سائنسی علوم فروغ گیر ہوئے، تو کلیسا نے اسے اپنے عقایدی نظام کے لئے زبردست خطرہ سمجھا۔ پاپائے روم کے نزدیک وہ عیسائی کافر تھا جو علمی کتابیں لکھتا تھا، سائنسی نظریات پیش کرتا تھا، مسلمانوں کی کسی بات کو اچھا سمجھتا تھا۔ ایسے کافروں کو سزا دینے کے لئے پاپائے روم نے ۱۴۸۸ء میں ایک مذہبی عدالت قائم کی، جس نے پہلے ہی سال میں دو ہزار اشخاص کو زندہ جلا دیا، اور ستر ہزار اشخاص کو قتل کروا دیا، اور اس سے زیادہ لوگوں کو قید و بند کی سزا دی، نیز مختلف علوم کی چھ ہزار کتابیں نذر آتش کر دیں۔ سزا یافتہ اشخاص میں گیلو (۱۶۴۲ء) برونو (۱۵۴۳ء) دانٹے (۱۳۲۱ء) جیسی سرکردہ علمی شخصیات بھی تھیں۔ اس طرح پاپائے روم کی مذہبی عدالت نے ۱۴۸۱ء اور ۱۸۰۸ء کے درمیانی عرصے میں تین لاکھ چالیس ہزار، نفوس کو اذیت ناک سزائیں دیں۔ ان لرزہ خیز مظالم کی تفصیلات، ولیم جان ڈریپر کی کتاب ”معرکہ مذہب و سائنس“ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ کلیسا کے ان لرزہ خیز مظالم کا اثر یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ سائنس، مذہب اور اخلاقی اقدار سے جدا ہو کر بقول اقبال ”بے عیار خوب دزشت“ ہو گئی :

علم اشیا خاک مارا کیمیاست
 آہ درافرنگ تاثیرش جداست
 دانش افرنگیاں تنغے بدوش
 در ہلاک نوع انساں سخت کوش

اسلام کے حوالے سے علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ سائنسی علوم کے نتیجے میں جو طبیعی قوت ہاتھ آتی ہے، وہ اگر دین کے ماتحت نہ رہے تو شیطننت بن جاتی ہے۔ اقبال اس لادینیت سے سخت نالاں ہیں :

علم بے عشق است از طاغوتیاں

علم با عشق است از لاهوتیاں!

علامہ اقبال کے خیال میں ذکر و فکر، یعنی مذہب اور سائنس دونوں کی منزل ایک ہے۔ مسلمانوں میں مذہب اور سائنس کے تصادم کا غلط مفروضہ رائج ہو گیا ہے :

ہر دو بہ منز لے رواں، ہر دو میر کارواں

عقل بھید می برد، عشق بردکشاں کشاں!!

سائنس اور مذہب کے موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں :

”سائنس اور مذہب کا تصادم غیر اسلامی ہے۔ قرآن کے ہر صفحے پر انسان کو

مشاہدے اور تجربے کے ذریعے علم حاصل کرنے کی تلقین کی گئی ہے اور

متہائے نظریہ بتایا گیا ہے کہ قوائے فطرت کو مسخر کیا جائے۔ چنانچہ قرآن

پاک صاف الفاظ میں انسان کو یہ تعلیم دیتا ہے کہ اگر قوائے فطرت پر غلب

حاصل کریں گے تو ستاروں سے بھی پرے پہنچنے کے قابل ہو جائیں گے۔“

(بحوالہ گفتار اقبال ”مذہب اور سائنس“ ص ۲۳)

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اسلام کے ظہور کے ایک صدی بعد ہی مسلمانوں

میں سائنس داں پیدا ہونے لگے جبکہ عیسائیت کو ایجادات اور سائنسی انکشافات کے

میدان میں قدم رکھنے میں سترہ صدیاں لگ گئیں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اسلام

نے سائنس کی نشوونما کے لئے سازگار نفسیات اور سازگار معاشرتی فضا پیدا کر دی

جبکہ عیسائیت کا رویہ اس کے برعکس رہا۔ علامہ اقبال کے بقول، اسلامی سائنس کا

زوال، اسلام اور سائنس کے باہمی تصادم کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی وجہ درحقیقت

یہ تھی کہ مسلمان فلاطونی اور مجوسی افکار سے متاثر ہو گئے۔ وہ فرماتے ہیں :

”مسلمانوں میں فرقہ محترکہ اور دیگر فرقوں کے درمیان جو تنازعہ پیدا ہوا، وہ

اس قسم کا نہ تھا جو یورپ کے روشن دماغ علماء اور تاریک خیال پاورہوں کے

درمیان پیدا ہوا تھا، بلکہ وہ ایک علمی بحث تھی جس کا موضوع یہ تھا کہ آیا

ہمیں الہامی کلام ربانی کو عقل انسانی کے معیار پر پرکھنے کا حق حاصل ہے یا

نہیں۔“

یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال کا سب سے زیادہ زور اس بات پر ہے کہ ہمیں قرآن کی پیدا کردہ فکر اور باطنی واردات کی بازیافت کے لئے اپنے پورے فکری سرمایے کا وقت نظر سے جائزہ لینا ہو گا۔ اس قسم کی کوشش میں وہ اسلامی مابعد الطبیعیات کو فلسفہ خودی کی روشنی میں از سر نو منظم کرنے کی فکر میں سرگرداں نظر آتے ہیں۔ خودی کی آخری منزل ان کے نزدیک ”نائب حق“ کی ہے، جس کا منصب عناصر فطرت پر حکمرانی ہے۔ اس کی اخلاقی نشوونما کا ایک اہم تقاضا یہ بھی ہے کہ وہ تسخیر فطرت کے لئے سائنس اور ٹکنالوجی سے پوری پوری مدد لے۔ لیکن اسے اخلاقی حدود و قیود کا پابند بھی بنائے۔ ستاروں کی گزرگاہوں کو ڈھونڈنے کے ساتھ ساتھ، اپنے افکار کی دنیا میں بھی سفر کرنا چاہئے اور سورج کی شعاعوں کو گرفتار کرنے کے ساتھ ساتھ، زندگی کی تاریک رات کو سحر بنانے کی فکر بھی ہونی چاہئے!

علامہ اقبال اس صدی کے پہلے مسلمان مفکر ہیں، جن کی باریک بین و دور رس نگاہیں، زندگی کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کیے ہوئے ہیں۔ وہ پہلے فلسفی ہیں جو سائنس اور ٹیکنالوجی کے ادبی، ثقافتی اور معاشرتی اثرات کا گہرا شعور رکھتے ہیں، اور عالمی رجحانات و تجربات پر بھی نگاہ رکھتے ہیں۔ ۱۹۳۱ء میں گول میز کانفرنس لندن کے دوران قیام میں ”اقبال لٹریچر ایسوسی ایشن“ کے زیر اہتمام، ۶/ نومبر ۱۹۳۱ء کو آپ نے اپنی ایک تقریر میں فرمایا کہ سائنس نے مغربی ادب کو مایوس کن کر دیا ہے اور اس مایوسی و افسردگی کو دور کرنے کے لئے دنیا کو ایک ایسے ادب کی ضرورت ہے، جو انسانوں کے لئے امید اور جرات و ہمت کا پیغام دے۔ آپ نے فرمایا کہ ۱۹۰۵ء میں جب میں انگلستان آیا تو میں محسوس کر چکا تھا کہ مشرقی ادبیات اپنی ظاہری دل فریبیوں اور دلکشی کے باوجود اس روح سے خالی ہے جو انسانوں کے لئے امید افزا پیغام عمل ہوتی ہے، جسے زندگی کے جوش اور ولولے سے تعبیر کرنا چاہئے۔ یہاں پہنچ کر پوری ادبیات پر نظر ڈالی تو اگرچہ وہ ہمت افروز نظر آئیں، لیکن ان کے مقابل میں سائنس کھڑی تھی جو ان کو افسردہ بنا رہی تھی۔ ۱۹۰۸ء میں جب میں انگلستان سے واپس آیا تو میرے نزدیک یورپی ادبیات کی حیثیت بھی تقریباً وہی تھی جو مشرقی ادبیات کی تھی۔ ان حالات میں میرے دل میں کشمکش شروع ہوئی کہ ان ادبیات کے متعلق اپنی رائے ظاہر کرنی چاہئے، اور ان میں

روح پیدا کرنے کے لئے کوئی نیا سرمایہ حیات فراہم کرنا چاہئے۔ جب میں اپنے وطن واپس آیا تو یہ کشمکش میرے دل میں جاری تھی۔“

”بہر حال میں نے ۱۹۱۰ء میں اپنے انہی خیالات کے پیش نظر اپنی مثنوی اسرار خودی لکھنی شروع کی۔ اسی تقریر میں آپ نے فرمایا: ”سائنس کے مقابلے میں یورپی ادبیات کی کمزوری و انحطاط کا مجھے جو احساس ہوا اسے میں نے مختلف اشعار میں پیش کیا ہے مثلاً:

عشق ناپید و خردی گردش صورت مار
گرچہ در کاسہ سر لعل روانے دارد

چنانچہ ”پیام مشرق“ میں جو مغربی ادبیات کے جواب میں لکھی گئی ہے، اس موضوع پر علامہ اقبال کے خیالات زیادہ تفصیل سے بیان ہوئے ہیں۔ اس ضمن میں ”نقش فرنگ“ ”جلال و ہیگل“ اور ”پیغام برگساں“ جیسی نظمیں بالخصوص قابل توجہ ہیں۔ نیز کئی موقعوں پر خرد و نظر، عقل و دل، جنون و خرد اور ذکر و فکر کی بحث چھیڑ کر، درحقیقت سائنس اور مذہب کے باہمی تعلق کو موضوع سخن بنایا گیا ہے۔ وہ سائنس اور مذہب کی مغایرت ختم کر کے، انہیں ایک نئے انداز فکر اور ایک نئی مذہبی واردات میں ڈھال دینا چاہتے ہیں۔ انہیں پختہ یقین ہے کہ توحید کے نفوذ سے ایک نیا سائنسی انداز فکر پیدا ہو گا اور صوفیانہ واردات میں سائنسی انکشافات کو سمونے سے نئی قسم کی مذہبی واردات پیدا ہوگی، جس میں دور حاضر کے انسان کے لئے بڑی اپیل ہو گی۔

عصر حاضر کے انسان میں یاس و نومیدی کی جو کیفیت پیدا ہو چکی ہے، وہ اس کو علمی اصطلاحات کے پردے میں چھپانے کی کوشش کرتا ہے۔ حتیٰ کہ نطشے بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ حالانکہ نطشے کا خیال تھا کہ نظریہ ارتقاء کی رو سے یہ ماننا لازم نہیں آتا کہ انسان اپنے ارتقا کی جس منزل میں ہے، اس سے آگے ترقی کی کوئی منزل نہیں۔ لیکن نطشے کے دل میں انسان کے مستقبل کے لئے جوش اور ولولے کی جو کیفیت پیدا ہوئی، اس کا اظہار عقیدہ ”رجعت ابدی“ میں ہوا اور عقیدہ ”رجعت ابدی سے بڑھ کر بقائے دوام کا یاس انگیز تصور آج تک قائم نہیں کیا گیا۔

اسی طرح سائنس اور ٹکنالوجی کی بنیاد پر قائم ہونے والی صنعتی معاشرے کی ” شخصیت کش“ اثرات کا بھی علامہ اقبال گہرا شعور رکھتے تھے۔ ان کا مندرجہ ذیل بیان خاص طور سے قابل توجہ ہے :

”جب سے دیار مغرب میں اقتصادی انقلاب آیا ہے، کارخانہ داری کے نظام نے فرد بشر کو انفرادی حیثیت سے بہت حقیر اور بے مایہ بنا دیا ہے اور وہ محسوس کر رہا ہے، گویا وہ ایک پرکاش ہے جس کو سوسائٹی کا بے پناہ سیلاب بہائے چلا جا رہا ہے۔ ان حالات پر غور کرنے سے میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اس دور میں انسان کو ایک ایسے پیغام کی ضرورت ہے، جو اس کی افسردگی اور احساس کمتری کو دور کرے، اس کے جسم میں زندگی کی ایک نئی لہر دوڑا دے، جس سے اس کے قدم، خود اعتمادی کی چٹان پر محکم ہو جائیں اور وہ اس راز سے آگاہ ہو جائے کہ اسے وہ کچھ عطا ہوا ہے جو ٹمس و قمر کو بھی نہیں ملا، یعنی شعور اور شخصیت! اگرچہ وہ کائنات کے مقابلے میں ایک ذرہ ہے مگر اس ذرے کے اندر ایک علیحدہ دنیا موجود ہے، انسان کا فرض ہے کہ وہ اس دنیا کو اپنے فکر و عمل سے آباد کرے۔“

(بحوالہ روزگار فقیر۔ جلد دوم ص ۱۹۹-۲۰۰)

غرض علامہ اقبال اپنے فلسفہ خودی کا جواز ہی اس طرح پیش کرتے ہیں گویا ٹکنالوجی کے مضمحل اثرات سے انسان کو محفوظ رکھنے کی یہی ایک ترکیب ہے۔ ان کے نزدیک موجودہ دور کے مشینی جبر میں (جس میں انسانی کا احساس خودی دب کر رہ گیا ہے) انسان کے جوہر شخصیت کو محفوظ رکھنے کے لئے ”تعلق باللہ“ ضروری ہے جس سے انسان اپنی آزادی اور اختیار کی قدرت کو قائم رکھ سکتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں :

”اوقات صلوة کی تعیین بھی، جو قرآن کے نزدیک زندگی اور اختیار کے حقیقی سرچشمے سے قریب تر لا کر اسے اپنی ذات پر قابو حاصل کرنے کا موقع دیتی ہے، اسی مقصد کے پیش نظر کی گئی ہے تاکہ ہم نیند اور کسب معاش کے میکانیت آفریں اثرات سے محفوظ رہیں، گویا صلوة سے اسلام کی ایک غرض

یہ بھی ہے کہ خودی، میکانیت سے بچے اور اس کی بجائے آزادی اور اختیار حاصل کرے۔“ (بحوالہ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ)

آج کل مغرب کے دانشوروں کے نزدیک بھی، سب سے بڑا مسئلہ یہی ہے کہ دور حاضر کا انسان جو سائنس اور ٹکنالوجی کی بنیاد پر قائم شدہ تہذیب کے زیر اثر ایک ”شخصیت کش“ تجربے سے گزر رہا ہے کس طرح اپنی شخصیت کو قائم رکھ سکتا ہے؟ چنانچہ سائنس اور ٹکنالوجی اور اخلاقی اقدار کے باہمی تعلق پر بے شمار کتابیں شائع ہو رہی ہیں۔ علامہ اقبال کا پیغام ”خودی“ اس ضمن میں خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ آج جو مسائل دنیا کو درپیش ہیں، علامہ آج سے نصف صدی پہلے، ان تمام مسائل کا گہرا شعور رکھتے تھے اور انہیں اس بات کا بھی پختہ یقین تھا کہ ایک وقت آئے گا، جب دنیا ان کے افکار پر توجہ دینے پر مجبور ہو جائے گی :

پس از من شعری خوانند و دریا بند و می گویند

جہانے را دگرگوں کردیک مرد خود آ گاہے!

(تلخیص مقالہ، مطبوعہ مجلہ اقبال، اپریل ۱۹۸۹ء از ص ۶۷ تا ۷۸)



(۷)

مغربی تہذیب پر اقبال کی تنقید

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمہ حیواں ہے یہ ظلمات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لئے مرگ مفاجات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبیر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات
بیکاری و عریانی و میخواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کی فتوحات

بلاشبہ آج امریکہ، انگلستان، فرانس اور دیگر یورپی ممالک سائنسی ترقی کی معراج پر
ہیں اور مادی دنیا کی گونا گوں ترقیاں دیکھنے والوں کو درطہ حیرت میں ڈال دیتی ہیں، لیکن
افسوس صد افسوس کہ اس نظام حیات میں دلوں اور روحوں کی دنیا اجڑ کر رہ گئی ہے۔
یورپ کا انسان تمام تر مادی سہولتوں کے باوجود آج بے حد پریشان حال ہے۔ خاندانی
زندگی درہم و برہم ہونے کی وجہ سے بوڑھے لوگ نرسنگ ہومز میں ذہنی مریض بن کر
زندہ درگور ہو جاتے ہیں اور ان کا کوئی عزیز یا رشتے دار کرمس کی تقریب میں بھی
انہیں ملنے کی زحمت نہیں کرتا۔ عورتیں ادھیڑ عمر کو پہنچتی ہیں تو ان کے خاوند انہیں
چھوڑ کر نو عمر لڑکیوں کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں، اور وہ طرح طرح کے نفسیاتی اور
جسمانی عوارض کا شکار ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ ایک جائزے کے مطابق امریکا میں ہر سال کم

از کم ۷۵ ہزار عورتیں حرکت قلب بند ہو جانے یا دماغ کی رگ پھٹ جانے سے مر جاتی ہیں۔

جدہ (سعودی عرب) کے ”عرب نیوز“ (۵ / اپریل ۱۹۸۵ء) کی خبر ہے کہ سرکاری اعداد و شمار کے مطابق ہر سال پندرہ لاکھ بچے گم ہو جاتے ہیں۔ پروفیسر نجیب اللہ (گوجرانوالہ) اعلیٰ تعلیم کے لئے شکاگو (امریکہ) گئے تھے، ان کا بیان ہے کہ وہاں ان کی موجودگی میں شکاگو کا میسر گرفتار ہوا۔ وہ نو عمر بچوں کو ورغلا کر اغوا کرتا، ان سے بد فعلی کرتا، اور پھر قتل کر کے لاش اپنے تہ خانے میں پھینک دیتا، جہاں سے اسکی نشاندہی پر (۳۲) بچوں کے گلے سڑے ڈھانچے برآمد ہوئے۔ ان بچوں کے والدین نے مطالبہ کیا کہ امریکا میں سزائے موت بحال کی جائے، مگر ماہرین قوانین نے اس کی مخالفت کی ہے اور اسے سنگدلانہ مطالبہ قرار دیا ہے۔ (ص ۳۵، ص ۳۶ ”مغرب پر اقبال کی تنقید“)

مغربی تہذیب کے مراکز میں بچے جس صورت حال سے دوچار ہیں، اس اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ ایک جائزے کے مطابق، ایک امریکی باپ اپنے بچوں کو ۲۳ گھنٹوں میں سے صرف سات منٹ جبکہ ایک امریکی ماں صرف تین منٹ دیتی ہے۔ (”الرسالہ“ دہلی جولائی ۱۹۹۱ء ص ۴۳) ایک اور جائزے کے مطابق امریکہ میں ۳۲ ملین (یعنی تین کروڑ ۳۰ لاکھ) بچے والدین کی شفقت سے محروم کس مہر سی کی زندگی گزار رہے ہیں۔ (روزنامہ جنگ، لاہور، جمعہ ایڈیشن، ۳ / جنوری ۱۹۹۲ء) امریکہ ہی میں ہر ۵۳ منٹ کے بعد ایک بچہ غربت کی وجہ سے ہلاک ہو جاتا ہے (روزنامہ پاکستان ۴ / اگست ۱۹۹۱ء) اور برطانیہ کے چلڈرن ہومز جرائم کی زسری بن گئے ہیں، جہاں منتظمین، نہ صرف خود جنسی تشدد کرتے ہیں، بلکہ ان سے جسم فروشی بھی کراتے ہیں۔ فیصحا ”اس صورت حال سے تنگ آ کر بچے خود کشی تک کرنے کی کوشش کرتے ہیں (روزنامہ پاکستان لاہور، ۱۱ / اگست ۱۹۹۲ء بحوالہ، ڈیلی انڈپینڈنٹ، لندن) اور مشہور امریکی رسالہ ”ٹائم“ کے مطابق شمالی امریکہ میں بیسیوں، پادری چھوٹے بچوں سے بد فعلی کے مرتکب پائے گئے ہیں۔ (روزنامہ پاکستان لاہور، ۱۶ / اگست ۱۹۹۱ء)

عورتوں کے ساتھ ان ”مہذب معاشروں“ میں جو سلوک روا رکھا جاتا ہے، اس کا اندازہ امریکہ کے وفاقی ادارہ تحقیقات (FBI) کی رپورٹ (۱۹۸۳ء) سے ہوتا ہے، جس

کے مطابق ہر تین سیکنڈ کے بعد ایک عورت کی پٹائی ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں امریکہ میں ہر سال دس لاکھ سے زائد عورتوں کو بے رحمی سے زد و کوب کیا جاتا ہے۔ برطانیہ، سوڈن اور دیگر یورپی ممالک میں بھی صورت حال کم و بیش یہی ہے۔ (تکمیر، کراچی، ۲۰/ جولائی ۱۹۸۳ء)

بلاشبہ، ان ممالک میں کاروباری اور سیاسی نوعیت کا اخلاق موجود ہے اور کاروباری دیانت، ملک سے ظاہری نوعیت کی محبت اور عام انسانوں سے حسن سلوک کی مثالیں بھی بہت ہیں، مگر اخلاص پر مبنی اخلاقی اقدار، لحاظ اور مروت، ان معاشروں میں عنقا ہو گئے ہیں۔ طلاقوں کی بھرمار ہے۔ کم از کم نصف شادیوں کا انجام طلاق پر منتج ہوتا ہے اور اعلیٰ مناصب پر فائز لوگ یا خود میاں بیوی بھی ایک دوسرے کو دھوکا دینے اور بے وفائی کرنے میں کوئی عار محسوس نہیں کرتے۔ لارڈ ماؤنٹ بیٹن، امریکی صدر کینڈی اور برطانیہ کی لیڈی ڈیانا اور شہزادی این کی کہانیاں اس سلسلے کی عبرتناک مثالیں ہیں اور والدین اور بچوں کا تعلق جس نوعیت کا ہے، اسکی ایک دردناک مثال، مولانا سید الوالاعلیٰ مودودی نے ایک مرتبہ اپنی ایک تقریر میں یوں بیان فرمائی تھی کہ ایک صاحب نے اپنی کتاب میں یہ واقعہ لکھا کہ وہ ایک دفعہ پیرس میں کسی مقامی آدمی سے ملنے گئے۔ انہوں نے دیکھا کہ اس کے مکان کی سیڑھیوں پر ایک لڑکی بیٹھی رو رہی ہے۔ وہ جب اس آدمی سے ملاقات کے بعد واپس آئے تو وہ لڑکی وہیں بیٹھی بدستور رو رہی تھی۔ انہوں نے اس سے رونے کا سبب پوچھا تو وہ کہنے لگی، جس شخص سے آپ ملاقات کر کے آئے ہیں، وہ میرا باپ ہے۔ میں اس کے پاس اس مکان کا ایک کمرہ کرایے پر لینے کے لئے آئی تھی، لیکن اس نے مجھے یہ کہہ کر کمرہ کرائے پر دینے سے انکار کر دیا ہے کہ دوسری جگہ سے اسے زیادہ کرایہ مل رہا ہے اور وہ اتنا نقصان برداشت نہیں کر سکتا۔ لڑکی نے روتے ہوئے کہا کہ بتائیے، اب میں کیا کروں اور کہاں جاؤں؟ (ماہنامہ قافلہ حق، نومبر ۱۹۹۱ء ص ۳۵)

مغربی معاشروں میں اخلاقی اور روحانی زوال جس انتہا تک پہنچ گیا ہے، اس کا اندازہ، اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ اب کلیساؤں میں عبادت کے بعد مخلوط مجالس منعقد ہوتی ہیں، جن میں شراب نوشی کے بعد رقص و سرود کی محفلیں برپا ہوتی ہیں اور

نشے میں مست نوجوان جوڑے رات رات بھر، وہ سب کچھ کرتے ہیں، جو عام کلبوں میں ہوتا ہے۔ کلیسا کے پادری ان مشاغل کی حوصلہ افزائی اور سرپرستی کرتے ہیں اور لوگوں کی توجہ حاصل کرنے کے لئے ہر اتوار کو کلیساؤں کے منتظمین تمام کلبوں کی طرح اشتہار بازی کرتے ہیں اور ”پروگرام“ کو پرکشش بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔

غرض اسی نوعیت کے بے شمار فکری و عملی مفاسد ہیں، جن کو دیکھ کر کسی دانشور نے اہل مغرب سے کہا تھا کہ بلاشبہ تم نے سمندر میں مچھلی کی طرح تیرنا اور ہوا میں پرندے کی طرح اڑنا سیکھ لیا ہے، مگر تمہیں زمین پر انسان بن کر رہنا نہیں آیا اور مشہور نو مسلم سر عبداللہ آرکی بلڈ ہملٹن نے کہا تھا کہ یورپ کے لوگ ہفتے کے ایک دن یعنی اتوار کو ”گرہے“ میں جا کر عبادت کرتے ہیں، جبکہ باقی چھ دن خلق خدا کا شکار کرتے ہیں۔ یہ تاریخی کلمات گویا اہل مغرب کی اجتماعی نفسیات کا بہترین تعارف ہیں — اور یہی وجوہ ہیں جن کی بنا پر علامہ اقبال نے مغرب کے سیاسی و تہذیبی تغلب کے خلاف آوازہ حق بلند کیا اور محکم دلائل کے ساتھ اس کا تعاقب کیا۔ مغرب کے فلسفہ تہذیب اور سیاست پر ان کی نگاہ بے حد گہری تھی، اور انہوں نے جس جرات مندی اور بے باکی سے ہر اس شعبے کو ہدف تنقید بنایا ہے، جس کے حوالے سے یورپ نے دوسری اقوام کو استحصال و تغلب کا نشانہ بنایا، اس کی مثال کہیں اور نظر نہیں آتی۔ چنانچہ سیاست، معیشت، تعلیم، مذہب، اور آزاد خیالی کے جن جن محاذوں پر مغربی استعمار نے پیش قدمی کی، اقبال نے ان سب کے خلاف کامیاب مزاحمت کی ہے — دیگر شعبوں کے بیان سے پہلے عمومی طرز تنقید کے تیور دیکھئے :

فریاد ز افرنگ و دل آویزی افرنگ

فریاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ

عالم نہ ویرانہ ز چنگیزی افرنگ

معمار حرم! باز بہ تعمیر جہاں خیز

اقبال مجموعی حیثیت سے مغربی تہذیب کی شدید مذمت کرتے ہیں :

فساد قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب

کہ روح اس مدنیت کی رہ سکی نہ عقیف

رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید
ضمیر پاک و خیال بلند و ذوق لطیف

برا نہ مان ذرا آزما کے دیکھ اسے
فرنگ دل کی خرابی خرد کی معذوری

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیب حاضر کی
یہ صنائی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے
وہ حکمت ناز تھا جس پر خرد مندان مغرب کو
ہوس کے پنجہ خونیں میں تیغ کار زاری ہے

چنانچہ یورپ نے تہذیبی میدان میں انسانیت کے راستے میں جو کانٹے بوئے ہیں،
فساد کی جو شکلیں پیدا کی ہیں، بے یقینی خوف، انتشار اور انسانی توہین کی جن صورتوں کو
جنم دیا ہے، اقبال نے سب پر تابڑ توڑ حملے کیے ہیں۔ فرماتے ہیں :

یہی زمانہ حاضر کی کائنات ہے کیا؟
دماغ روشن و دل تیرہ و نگہ بے باک

کیا یہی ہے معاشرت کا کمال؟
مرد بیکار زن تھی آغوش
گرچہ دارد شیوہ ہائے رنگ رنگ
من بجز حیرت نہ گیرم از فرنگ

☆☆☆

باب نہم

اقبال کے غیر ملکی و غیر مسلم مداح

(۱)

علامہ اقبال، مسجد قرطبہ میں

حضرت علامہ اقبال جب گول میز کانفرنس میں شرکت کے لئے انگلستان گئے، تو وہاں سے ہسپانیہ بھی پہنچے، جہاں مسلمانوں کے عہد حکومت کی بے شمار یادگاریں اب تک موجود ہیں، جن میں ”مسجد قرطبہ“ خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ جب نماز کا وقت آیا تو علامہ نے وضو کر کے اذان دی، اور پھر نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہوئے۔ محکمہ آثار قدیمہ کی جانب سے متعین نگرانوں نے حضرت علامہ کو نماز سے روکنا چاہا تو آپ نے فرمایا، ”بھائی پہلے تم میری بات سن لو! ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں، باہر سے کچھ عیسائی مدینے پہنچے تو ان کو مسجد نبوی کے ایک گوشے میں ٹھہرایا گیا، اور جب ان کی عبادت کا وقت آیا تو وہ متردد تھے کہ انہیں اس کی اجازت دی جائے گی یا نہیں۔ یہ سن کر آنحضرت صلعم نے کہا کہ وہ یقیناً اپنے طور طریق کے مطابق مسجد میں عبادت کر سکتے ہیں۔ اقبال نے کہا کہ اگر عیسائیوں کو پیغمبر اسلام نے اپنی ہی مسجد میں عبادت کرنے کی اجازت دی تھی، تو انہیں ایک ایسی جگہ نماز ادا کرنے کی اجازت کیوں نہیں جو کبھی ایک مسجد ہی تھی۔ جب وہ یہ باتیں کہہ چکے تو کلیسا کے سارے پادری ان کو دیکھنے آ نکلے اور ایک نے ان کا فونو بھی لیا۔ انہوں نے یک گونہ تسلی کے ساتھ کہا کہ غالباً وہ واحد مسلمان ہیں جس نے گزشتہ چار سو سال کے بعد اس مسجد میں نماز ادا کی ہے۔

اس واقعے سے اقبال کی استواری ایمان ظاہر ہوتی ہے۔ دوسرا واقعہ مسولینی کے ساتھ ایک ہی دلچسپ ملاقات پر مشتمل ہے، جو چالیس منٹ جاری رہی اور اقبال نے

اس کی کیفیت کچھ ایسے دل پر نقش ہو جانے والے پیرایے میں پیش کی کہ یہ مجھے اب تک یاد ہے بلکہ یوں کہئے کہ نقش کالج ہے۔ میں نے اپنے خط میں یہ واقعہ بڑی تفصیل سے لکھا تھا۔ میں نے لکھا کہ مسوینی نے ان سے ایک عظیم الشان ہال میں ملاقات کی۔ جب وہ اندر داخل ہوئے تو انہوں نے کشادہ ہال کے دوسرے سرے پر ڈوچے مسوینی کو ایک اونچی شہ نشین پر بظاہر کام میں منہمک پایا، اس قدر کہ اسے آنکھ اٹھا کر دیکھنے کا موقع ہی نہ ملا کہ اس کی طرف کون آ رہا ہے۔ جب سر محمد اقبال اس شہ نشین کے پاس پہنچ گئے، تب کہیں مسوینی نے نظر اٹھا کر دیکھا۔ ان کی طرف بندہ نوازی کے انداز میں مصافحہ کے لئے ہاتھ بڑھایا۔ ابتدائی آداب و مراسم کے بعد مسوینی نے کہا، سنا ہے کہ آپ ایک ہفتے سے اٹلی میں ہیں۔ کیا خیال ہے اس کے بارے میں؟ یہ ایک بڑا خطرناک سوال تھا، جس کا بے تکلف جواب، کسی ابتدائی حکمت عملی کے بغیر ممکن نہ تھا۔ سر اقبال اس قدر نکتہ رس تھے کہ وہ سوال کے اس نازک پہلو کو سمجھ گئے۔ اس لئے انہوں نے کہا، جناب والا! میرے تاثرات آپ کے لئے کیا معنی رکھ سکتے ہیں، جبکہ مجھے جناب کے مطابق یہاں آئے صرف ایک ہفتہ گزرا ہے۔ مگر مسوینی نے کہا میں آپ کے تاثرات جاننا چاہتا ہوں۔ آخر اقبال نے آپ کو کافی مضبوط بنیاد پر محسوس کرتے ہوئے کہا: ”جناب والا، اگر آپ میرے تاثرات جاننا ہی چاہتے ہیں، تو کیا میں سب کچھ صاف صاف کہہ دوں؟“ اس کے جواب میں مسوینی لازماً ہاں ہی کہہ سکتا تھا۔ تب اقبال نے کہا ”میں اتحادیوں کے متعلق یہی سمجھتا ہوں کہ وہ ایرانیوں سے بہت ہی ملتے جلتے ہیں۔“ اس پر مسوینی ذرا چونکا۔ ”وہ بڑے ذہین و فطین، خوب رو، حق پرست ہیں اور ان کے پیچھے تہذیب و تمدن کی کتنی ہی صدیاں ہیں۔“ مگر اقبال نے کہا، ”ان میں کوئی خون نہیں۔“ اس پر مسوینی کچھ چونک کر سراپا توجہ بن گیا۔ ”کوئی خون نہیں، کیا مطلب ہے؟“ تب مجھے خوب یاد ہے کہ اقبال نے کس طرح اپنا بازو کھول کر دکھایا اور کہا، ”ان میں یہ سرخ چیز نہیں ہے جس کو خون کہتے ہیں۔“ لیکن ”سر اقبال نے اپنا سلسلہ کلام جاری رکھتے ہوئے کہا: ”ایرانیوں کو ایک فائدہ ہے جو اتحادیوں کو حاصل نہیں۔ ان کے ارد گرد مضبوط، توانا قومیں، کرد اور ترک آباد ہیں، جن سے وہ تازہ خون حاصل کر سکتے ہیں۔ مگر آپ اطالوی ایسا نہیں کر سکتے، اس

لئے آپ کمزور ہی رہیں گے۔ ”اچھا“ مسولینی نے کہا ”پھر اتحادیوں کو کیا کرنا چاہئے؟“
 اقبال نے جواب دیا : ”یورپ سے منہ موڑ کر مشرق کا رخ کرو، یورپ کا اخلاق
 افسوس ہے ٹھیک نہیں، لیکن مشرق کی ہوا تازہ ہے، اس میں سانس لو۔“ بعد میں
 مسولینی نے اقبال کو خط لکھا اور پوچھا کہ طالبہ میں بسنے والے مسلمانوں یعنی مسلمان
 رعایا کی خوشنودی کے لئے، ان کے ذہن میں کوئی تجویز ہے؟ اقبال نے دو تجویزیں پیش
 کیں۔ ایک یہ کہ روم میں ایک مسجد بنائی جائے، کیونکہ یہاں تین سو ایرانی آباد ہیں۔
 دوسرے عربی علماء کی ایک کانفرنس منعقد کی جائے۔

(ماخوذ از ”اقبال غیر مسلموں کی نظر میں“

مرتبہ شمیم حیات سیال)

(ص ۸۵ تا ۹۰)



علامہ اقبال اور ڈاکٹر راوہا کرشنن

”فلسفیانہ اور مذہبی افکار میں ہم آہنگی“

ڈاکٹر راوہا کرشنن نے اپنی ایک فکر انگیز تصنیف ”کالکی“ (”Kalki“) میں تہذیب مغرب کے مفاسد سے آگاہ کیا ہے، اور مذہب و خدا پرستی کی ضرورت و اہمیت واضح کی ہے۔ وہ اپنے ایک مقالے میں لکھتے ہیں :

”مذہب ہم سے یقین کامل کا مطالبہ کرتا ہے، مگر عصر حاضر کی سائنس فطرت پرستی سے ہم نے اس اہم صفت کو اپنی زندگی سے خارج کر دیا ہے۔ فطرت پرستوں (منکرین خدا) کا گروہ ہم سے کہتا ہے کہ مذہب انسانی ترقی کی راہ میں سنگ گراں ہے۔ چنانچہ مشہور فلسفی سٹیانانا (Santayana) مذہب کو محض شاعری کی ایک صنف قرار دیتا ہے اور لینن اسے عوام کے حق میں بمنزلہ افیون قرار دیتا ہے۔ اس شدید مخالفت کا نتیجہ یہ ہے کہ بنی آدم کے سروں پر ایک ایسا معاشی نظام مسلط ہو گیا ہے، جس کی تباہ کاریوں سے ساری دنیائے انسانیت چیخ اٹھی ہے۔ ہر طرف حرص و طمع کا بازار گرم ہے.... اور انکار خدا کی وجہ سے انسان کی روح آخری سانس لے رہی ہے اور اطمینان قلب بالکل زائل ہو چکا ہے۔“ (بحوالہ اقبال ریویو۔ جولائی

(۱۹۷۵ء ص ۲۰۱)

ڈاکٹر صاحب موصوف کے اس بیان کو پڑھنے کے بعد ہمارا ذہن قدرتی طور پر علامہ اقبال کے ان اشعار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے :

ابھی تک آدمی صید زبون شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انسان، نوع انسان کا شکاری ہے
نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیب حاضر کی
یہ صنائی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

وہ حکمت ناز تھا جس پر خرد مندان مغرب کو
ہوس کے پنچہ خونیں میں تیغ کارزاری ہے

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک یہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہو گا

ہنرش خاک بر آورد تہذیب فرنگ

باز آں خاک پنچشم پر مریم زد

قصہ مختصر، ڈاکٹر رادھا کرشنن اور علامہ اقبال مرحوم کے افکار میں بڑی مماثلت
نظر آتی ہے کیونکہ دونوں نے تہذیب مغرب کو بنی آدم کے حق میں ہلاکت کا موجب
قرار دیا ہے۔

”علامہ اقبال کی خدمت میں رادھا کرشنن کا خراج تحسین“

۱۹۵۲ء میں ”یوم اقبال“ کی ایک تقریب میں دہلی کے ادیبوں نے ایک مشاعرہ
منعقد کیا تھا، جس کے افتتاح کے لئے ڈاکٹر رادھا کرشنن کو مدعو کیا گیا تھا۔ موصوف
نے اپنی افتتاحی تقریر میں فرمایا :

”اگرچہ میں اس مشاعرے کے افتتاح کے لئے موزوں آدمی نہیں ہوں،
کیونکہ نہ میں اردو سے آشنا ہوں، نہ فارسی سے اور نہ مجھے شاعری سے کوئی
نسبت ہے۔ لیکن میں اس لئے یہاں حاضر ہو گیا ہوں کہ میں نے علامہ
اقبال کی بعض انگریزی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے، جس کی وجہ سے میرے دل
میں ان کی بڑی قدر و منزلت ہے۔ ۱۹۳۷ء میں الہ آباد یونیورسٹی کی گولڈن
جوبلی کے موقع پر انہیں اور مجھے دونوں کو اعزازی ڈگریاں ملی تھیں۔ علاوہ
ازیں ایک اور بات ہم دونوں میں مشترک ہے اور وہ یہ کہ اس دور میں
جبکہ ہر طرف اوہام پرستی اور معارف دشمنی کا بازار گرم ہے، ہم دونوں ایک
عقلی اور رومانی مسلک کی ضرورت کا شدید احساس رکھتے ہیں۔ آج ہمیں
نوع انسان کو تباہ کرنے کی غیر معمولی قدرت حاصل ہو گئی ہے۔ اندریں

حالات، اگر دانشمندی اور انسانیت اس قدرت کو انسانی بہبود کے لئے صرف کرنے میں ہماری مدد نہ کرے تو انسان کا مستقبل یقیناً خطرے میں ہے۔ اگر اس فنی قوت کے ساتھ ساتھ ہم اخلاقی اعتبار سے ناکام ہو گئے، تو یقیناً ہم ایک نئے دور ظلمت میں داخل ہو جائیں گے۔“

ہماری دنیا میں اس وقت کہیں جنگ کا بازار گرم نہیں ہے، اس کے باوجود کہیں کامل امن و دامن بھی نہیں ہے۔ اس عالم نو کے لئے جو پیدا ہو رہا ہے، ہمیں نئے طرز کے انسان کی اشد ضرورت ہے، جس کا دل اور دماغ تعصب سے پاک ہو اور جس کا نقطہ نظر ہمدردانہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی قلوب میں رواداری اور محبت کے جذبات کی آبیاری کرنا، انجینئروں اور فنی ماہرین کے بس کی بات نہیں ہے بلکہ یہ خصوصاً شاعروں اور فنکاروں کا کام ہے۔“

عصر حاضر میں اقبال نے بجا طور پر اس صداقت کو واضح کیا ہے کہ مذہب کی پیروی، ہماری سب سے بڑی ضرورت ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ارباب سائنس کا یہ دعویٰ کہ حقیقت (Reality) کے جن پہلوؤں کو انہوں نے منتخب کیا ہے، بس وہی لائق مطالعہ ہیں، سراسر تحکم پسندی یا ہٹ دھرمی ہے۔ انسانی ہستی کا ایک پہلو اور بھی ہے۔ فکر اقبال کی رو سے خدا ایک شخص اعلیٰ ہے، جو نہ محض ایک تصور ہے اور نہ محض ایک منطقی تجرید... بلکہ وہ حقیقی طور پر ایک حاضر و ناظر اور ہمہ جا موجود ہستی ہے، جس کے ساتھ ہم قلبی اور روحانی رابطہ پیدا کر سکتے ہیں اور جو ہماری پکار کا جواب دے سکتا ہے... اقبال کی رائے میں مذہب کا مقصد یہ ہے کہ انسان حریت فکر و ضمیر سے بہرہ ور ہو جائے۔ چنانچہ وہ قرآن کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: ”انا عرضنا لا امانتہ علی السموات... ظلوماً جہولاً“

ترجمہ: ”ہم نے اپنی امانت (ذمہ داری کو جو انسانوں پر ہے) آسمانوں اور زمین اور پہاڑ پر پیش کیا تو انہوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس (ذمہ داری کے بارے) ڈر گئے۔ لیکن انسان نے اس کو اٹھا لیا (اور) اس میں شک نہیں کہ وہ بڑا ظالم اور بڑا ہی نادان تھا۔“

اقبال نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ انسان ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خطرات کے باوجود دانستہ قبول کیا ہے۔... چنانچہ اقبال اپنی تائید میں قرآن کی یہ آیت بھی نقل کرتے ہیں: کہ ”فتبارک اللہ احسن الخالقین“.... پس مبارک ہے وہ اللہ جو پیدا کرنے والوں میں سب سے اعلیٰ اور برتر ہے۔“ لیکن یہ یاد رہے کہ موجودہ حالت کے اعتبار سے انسان اس مرتبے کو نہیں پہنچ سکتا۔ صرف وہی شخص نیابت الہیہ کے مقام پر فائز ہو سکتا ہے، جس نے اتباع کامل، ضبط نفس اور تبتل (قطع علاقہ) کی بدولت اپنے نفس کا تزکیہ کر لیا ہو۔ چنانچہ اقبال نے پروفیسر نکلسن کو لکھا تھا کہ: ”اگرچہ مادی اور روحانی اعتبار سے انسان، حیات کا کافی بالذات مرکز ہے، مگر ابھی تک وہ فرد کامل نہیں ہے۔ خدا سے جس قدر اسے دوری ہوگی، اسی قدر اس کی شخصیت ناقص ہوگی۔ وہی شخص فرد کامل ہے جسے خدا سے انتہائی قرب حاصل ہو۔ خودی صرف اسی وقت حریت سے بہرہ ور ہو سکتی ہے، جب وہ اپنے راستے سے ساری رکاوٹوں کو دور کر دے۔ انسان فی الحال ایک حد تک آزاد ہے، ایک حد تک مجبور ہے۔ اسے قربت کاملہ اس وقت حاصل ہوگی، جب وہ اس فرد کامل کا قرب حاصل کر لے گا، جو سب سے زیادہ مختار اور سب سے زیادہ آزاد ہے، یعنی ”خدا“ (ص ۳، ۵)

دوسرے مذاہب کی طرح اسلام بھی ذات باری سے اتصال کے لئے ”فنا“ کی تعلیم دیتا ہے، جس کا مطلب ہے انسان کا اپنی خواہشات نفسانی کو بہ کلی حق تعالیٰ کی مرضی کے تابع کر دینا، اور جسے صوفیہ اپنی اصطلاح میں ”فنا فی اللہ“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ خدا کی مرضی پر گامزن ہونے اور اس کے احکام کی تعمیل کے لئے، دنیاوی اغراض سے قطع نظر کر لینا اشد ضروری ہے۔“

”اقبال نے اپنی نظموں میں ایک ایسے ہموار اور غیر طبقاتی عمرانی نظام کا نقشہ پیش کیا ہے، جس میں دولت مند اور مفلس، اعلیٰ اور ادنیٰ کا کوئی امتیاز نہیں ہے۔ سچا یعنی

صحیح معنی میں انسان وہ ہے جو اپنے آپ کو مسکینوں اور محتاجوں کی سطح پر لاسکے اور ان کے دکھ درد میں شریک ہو سکے، اور کسی معصوم اور بے گناہ غریب کی دلازاری نہ کرے۔“ اس تاریک اور پر خطر دور میں ہمیں مذہب کی زندگی بخش اور حیات افروز

صدائقوں کو دوبارہ دریافت کرنا لازمی ہے۔ فکر و عمل کے ان عظیم نمونوں کو، ان عظیم اخلاقی اور روحانی قدروں کو— یعنی توحید باری تعالیٰ اور اخوت انسانی کو دنیا میں قائم کرتا ہے، جو اسلام کا طغرائے امتیاز ہیں۔

بڑے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ مرور ایام سے اسلام کی یہ بنیادی صدائیں، مسلمانوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو گئی ہیں۔ مذہب کی تشریح جدید کے اس فرض عظیم کو اقبال نے اپنی مشہور تصنیف، موسوم بہ ”اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیلِ جدید“ میں بڑی قابلیت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ مارکسی مادیت اور وجودیت کے مقابلے میں مذہب کی حمایت کی ہے اور بنی آدم کے لئے اس کی ضرورت اور افادیت ثابت کی ہے۔“

اقبال کو اسلام کے ساتھ ساتھ، انسانیت سے بھی محبت تھی۔ وہ اس دور کے متمنی ہیں، جب ہم سب ساری دنیا کی بہبودی کے لئے ایک عالمگیر جذبہ ہمدردی سے سرشار ہو کر باہمہ دگر دست تعاون دراز کر سکیں گے۔ اقبال نے رومی سے بہت استفادہ کیا ہے اور زیادہ تر انہی اقدار کی ترجمانی کی ہے۔ میں امید واثق رکھتا ہوں کہ یہ مشاعرہ سامعین اور ناقدین کے لئے سبق آموز بھی ہو گا اور باعث تفریح خاطر بھی۔“

(اقبال ریویو۔ جولائی ۱۹۷۵ء از ص ۲ تا ص ۶)



(۳)

ترکی میں اقبال کی مقبولیت

اقبال آفاقی شاعر ہیں اور اس لئے ان کی شہرت و مقبولیت کا دائرہ بھی لامحدود ہے۔ تاہم بعض خصوصیات ایسی ہیں جن کی بنا پر اقبال، ترکی میں بے حد مقبول و محبوب ہیں۔ ترکی زبان میں کلام اقبال کے ترجمے، 'یوم اقبال کے جلسے' اور ترکی اخبارات و مجلات میں 'اقبال اور کلام اقبال پر' ترک اہل قلم اور مشاہیر کے مضامین و مقالات کی مسلسل اشاعت، ان کی روز افزوں شہرت و مقبولیت کا خاص سبب ہیں۔ بیسویں صدی کے ربع اول میں، جب دنیائے اسلام اور خصوصاً ایران، افغانستان اور حجاز، سازشوں کا مرکز بنے ہوئے تھے اور خلافت عثمانیہ کے حصے بخرے کیے جا رہے تھے، اس زمانے میں اقبال اسلام اور بالخصوص ترکوں کی حمایت میں قلم کی تلوار ہاتھ میں لے کر ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۳ء تک مسلسل مصروف جہاد رہے، تا آنکہ بالآخر ترکی کو فتح نصیب ہوئی۔ برصغیر کے مسلمان تو اقبال کا یہ پیغام بیداری اب تک نہیں بھولے :

ہے جو ہنگامہ پاپا یورش بلغاری کا
غانفلوں کے لئے پیغام ہے بیداری کا
تو سمجھتا ہے یہ سماں ہے دل آزاری کا
امتحان ہے ترے ایثار کا خود داری کا
کیوں ہراساں ہے سیل فرس اعدا سے
نور حق بجھ نہ سکے گا نفس اعدا سے

ترکیہ سے متعلق، ان کی وہ نظم جو، انہوں نے ۱۹۲۳ء میں اس وقت لکھی، جب

اتاترک مصطفیٰ کمال پاشا نے آخری بار میدان حرب میں اتر کر اپنے کمال حرب و ضرب کا جوہر دکھایا تھا، بلاشبہ ان کے قلم معجز رقم کا شاہکار ہے :

عطا مومن کو پھر درگاہ حق سے ہونے والا ہے
شکوہ تر کمانی، دہن ہندی، نطق اعرابی
اگر عثمانیوں پر کوہ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خون صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا
رہود آں ترک شیرازی دل تیریز و کابل را
صبا کرتی ہے بوئے گل سے اپنا ہم سفر پیدا

ہوئے مدفون دریا زیر دریا تیرنے والے
طمانچے موج کے کھاتے تھے جو، بن کر گھر نکلے
حرم رسوا ہوا پیر حرم کی کم نگاہی سے
جو اٹان تازی کس قدر صاحب نظر نکلے
زمیں سے نوریان آسمان پرواز کہتے تھے
یہ خاکی زندہ تر، تابندہ تر، پابندہ تر نکلے

ظاہر ہے کہ اقبال کے ان ولولہ انگیز نغموں کی صدائے بازگشت ترکیہ میں بھی پہنچی اور اس نے ترکی کے نوجوانوں کے دلوں کو گرمایا، حتیٰ کہ ترکوں کا قومی شاعر عاکف سروسے بھی اقبال کے نالوں سے تڑپ اٹھا۔

اقبال کو ترکوں اور ترکی سے بے حد محبت تھی۔ آخر عمر میں انہوں نے کئی بار ترکی جانے کا ارادہ کیا۔ ان کی زندگی میں جب رؤف پاشا دہلی آئے تو علالت کے باوجود ان کے جلسے کی صدارت کے لئے، انہوں نے لاہور سے دہلی کا سفر کیا۔ ترک شعراء اور اہل قلم میں وہ ضیا گو کلپ اور رفیق فکریت سے متاثر تھے اور اتاترک کی خدمات سے متاثر ہو کر ”خطاب بہ مصطفیٰ پاشا“ کے عنوان سے ایک نظم لکھی۔ اقبال کو ترکی سے اور ترکی کو اقبال سے جو محبت تھی، اس کا اندازہ اس سے کیجئے کہ غالباً ۱۹۰۸ء میں

انہوں نے جو ترانہ ملی لکھا اس کا ایک مصرع یہ تھا :

خنجر ”ہلال کا ہے“ قومی نشان ہمارا

اور اس کے تقریباً چالیس سال بعد جب پاکستان ۱۹۴۷ء میں وجود میں آیا تو اس کے لئے بھی یہی ”ہلال“ قومی نشان تجویز کیا گیا جو ترکی کا قومی نشان ہے۔

تیسری چیز جو اقبال اور ترکی کے رشتہ محبت کے استحکام کی ضامن ہے، وہ حضرت مولانا جلال الدین رومی کے ساتھ، جو ترکی کے شہر قونیہ میں آسودہ خواب ابدی ہیں، اقبال کی ارادت کا رشتہ ہے، جس کا ذکر اقبال نے اس طرح کیا ہے :

پیر رومی مرشد روشن ضمیر
کاروان عشق و مستی را امیر
منزلے برتر ز ماہ و آفتاب
خیمہ را در کھکشاں ساز و طناب
نور قرآں در میان سینہ اش
جام جم شرمندہ از آئینہ اش
از نئے آں نے نواز پاک زاد
باز شورے در نہاد من فداد

معلوم ہوتا ہے کہ رومی کی زلف گرہ گیر کے اسیر ہو کر اقبال کا بھی وہی حال ہو گیا، جو شمس تبریزی کے بعد حضرت رومی کا ہوا تھا۔ چنانچہ اب صورت یہ تھی کہ دونوں کے درمیان عالم بلا میں مکالمے ہوتے اور اقبال کی زبان سے وہی سب کچھ ادا ہونے لگا جو رومی کی زبان فیض ترجمان سے نکلا۔ رومی اور اقبال کے اس اتحاد فکر و نظر کو جس کا میں نے ابھی ذکر کیا، بعض ارباب قلم نے متقابل اشعار کی صورت میں پیش کیا ہے۔

ترک ارباب علم و ہنر کی طرح، ترک اعیان حکومت بھی، اقبال اور رومی کی دوستی کے اس راز سے آشنا ہیں، اور اسی لئے ترکی حکومت نے رومی کے مزار کی آغوش میں، جہاں اپنے قومی شاعر عاکف سروسے کی یادگار قائم کی ہے، وہیں اقبال کی یادگار کی بنیاد بھی رکھ دی ہے۔

یہ ہیں میرے نزدیک، ترکی میں اقبال کی مقبولیت اور محبوبیت کے اسباب و محرکات جنہیں میں نے یہاں مختصراً بیان کیا ہے۔ آخر میں، میں اس موقع کی مناسبت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے، ان تعلقات و روابط کی بنا پر، جو رومی اور اقبال کے واسطے سے ترکی اور پاکستان کے ارباب علم و فن کو محبت اور دوستی کے رشتوں میں جکڑے ہوئے ہیں، دو تجویزیں بھی پیش کرنا چاہتا ہوں۔

پہلی تجویز یہ ہے کہ ترکی اور پاکستان کی حکومتوں کی اجازت سے اقبال کی اس یادگار کو جو قونیہ میں مرشد رومی کے مزار کے قریب واقع ہے، مکمل کیا جائے اور اسی طرح لاہور میں اقبال کے مزار کے قریب ”مسند رومی“ کے نام سے ادارہ بنایا جائے جس میں رومی اور اقبال کے متعلق تمام ممکن الحصول لٹریچر جمع کیا جائے۔ دوسری تجویز یہ ہے کہ دونوں حکومتوں کی اجازت اور اعانت سے اس امر کا اہتمام کیا جائے کہ دہلی اور اجمیر کی طرح، رومی کے عرس معینہ اوقات میں، پاکستان کے ادیب، اہل ذوق، اہل تصوف اور رومی و اقبال کے معتقدین، معینہ تعداد میں قونیہ تشریف لے جا کر رومی کے عرس کی مجلس حال و قلا اور محفل درود و سماع میں شرکت کر سکیں، نیز یہ کہ ان تجویزوں پر عمل کرنے کے لئے ایک مجلس کا قیام عمل میں لایا جائے۔

بہ شکریہ، مقالہ نگار کرم و محترم، حکیم نیر واسطی مرحوم

(مشمولہ: ”اقبال شناسی اور سیارہ“)



اقبال ایرانیوں کی نظر میں

یہ عجیب بات ہے کہ اقبال کی زندگی میں، اہل ایران اقبال کو بہت کم جانتے اور پہچانتے تھے، اور اس کا سبب بھی بالکل واضح ہے۔ مدتوں سے ایران و ہندوستان کے درمیان لسانی و ادبی روابط منقطع ہو چکے تھے۔ اگرچہ ہندوستان میں صدیوں سے فارسی ادبیات کے پڑھنے پڑھانے کا سلسلہ کم از کم اسلامی معاشرے میں جاری تھا۔ لیکن بہت کم لوگ ایران کے معاصر شعرا سے آشنا تھے۔ ”اور یہ قلیل آشنائی بھی، فارسی پڑھانے والے اساتذہ اور فارسی زبان و ادب کے طلبہ تک محدود تھی۔

جہاں تک اہل ایران کا تعلق ہے، بیسویں صدی کے آغاز سے، ایرانی قوم گونا گوں مسائل سے دوچار رہی۔ ”تحریک مشروطہ“ اور استبداد کے خلاف ایرانی عوام کی جدوجہد، نیز روس و برطانیہ کی سیاسی شطرنج بازی نے حالات کو نہایت پیچیدہ اور مشکل بنا دیا تھا۔ پوری قوم سیاسی اور معاشرتی الجھنوں میں مبتلا تھی۔ ان حالات میں حکیم الامت حضرت علامہ اقبال کے کلام کا ایران میں قبولیت عامہ حاصل کرنا ایک امر محال تھا۔ لیکن برعظیم پاک و ہند کے لوگ جب یہ سنتے تھے کہ اقبال کو ایران میں کوئی نہیں جانتا، تو عموماً یہی سمجھا جاتا تھا کہ اقبال کا کلام غالباً ایرانیوں کے ادبی معیار پر پورا نہیں اترتا۔ اس بات کی طرف کسی کی توجہ نہیں تھی کہ آیا اقبال کا کلام ایرانیوں تک پہنچا بھی ہے یا نہیں؟ دوسرے یہ کہ خود ایرانیوں کو، جو جنگ مشروطہ اور دیگر بے شمار داخلی اور خارجی، سیاسی و اقتصادی مسائل و مشکلات سے دوچار رہے ہیں، اتنی فرصت ملتی بھی ہے کہ وہ کلام اقبال کا سکون اور توجہ سے مطالعہ کر سکیں؟

پہلے پہل، اقبال کی کچھ نظمیں اور غزلیں، افغانستان کے بعض رسالوں کے ذریعے سے ایران میں پہنچیں، اور بعض ایرانی رسالوں نے انہی سے ایک آدھ نظم نقل کی۔ لیکن اقبال کو افغانستان کا شاعر تصور کیا گیا تھا۔ بہر حال اگرچہ اقبال کو ایران میں شہرت

حاصل نہ تھی، پھر بھی چند بلند پایہ ادیب اور دانشور، اقبال کے کلام سے متاثر ہو چکے تھے، جن میں استاد سعید نفیسی اور سید محیط طباطبائی کے نام خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ۱۹۳۳ء میں ایران سے ایک کلچرل مشن ہندوستان آیا تاکہ ان دو ہمسایہ ملکوں میں ساہا سال کی جدائی کے بعد، دوبارہ علمی و ادبی تعلقات قائم کیے جائیں۔ اس مشن نے ہندوستان کے مختلف مقامات کا دورہ کیا۔ دہلی اور علی گڑھ میں قیام کے دوران میں کسی اخباری نمائندے نے پروفیسر پورداؤد سے پوچھا کہ آپکی اقبال کے بارے میں کیا رائے ہے؟ بجائے اس کے کہ پروفیسر موصوف اس سوال کا صاف اور صحیح جواب دیتے کہ میں نے کلام اقبال کا مطالعہ نہیں کیا، اس لئے کوئی رائے نہیں دے سکتا۔ آپ نے کہہ دیا کہ اقبال ایک مقامی اور علاقائی شاعر ہے، اور ایران میں اسے کوئی نہیں جانتا۔ ان کے اس بیان سے بالعموم ہندوستان میں اور خصوصاً وہاں کے مسلمانوں کے احساسات کو صدمہ پہنچا، بلکہ اقبال کے کچھ ایرانی مداح بھی، پورداؤد نام کے اس بیان سے رنجیدہ خاطر ہوئے۔ (مجلہ ”محیط“ - ایران۔ ارد بہشت ۱۳۳۲، ۱۹۳۳ء) نے اس واقعے کا نہایت افسوس کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

”پروفیسر پورداؤد تہران یونیورسٹی میں قدیم آریائی زبانوں اور پہلوی کے استاد ہیں اور انہوں نے نہ صرف یہ کہ اقبال کا مطالعہ نہیں کیا بلکہ اغلب ادبیات فارسی بعد از اسلام، ان کے مطالعے سے باہر رہیں۔ بہر حال اقبال سے ان کی ناآشنائی اور بے اطلاعی، ایرانیوں کا تصور نہیں۔ اس کی اصل وجہ ہندوستان و ایران کے درمیان دو سو سال کا قطع ارتباط ہے۔ ۱۹۳۳ء میں افغانستان کے مشہور ادیب اور شاعر آقای سرور گویا، فردوسی کی ہزار سالہ برسی کے جشن میں شرکت کے لئے تہران گئے۔ سرور گویا نے ادبا وغیرہ سے اقبال کے متعلق سوال کیا مگر یہ سن کر کہ ایران میں اقبال کی طرف توجہ نہیں ہوئی، انہیں صدمہ ہوا۔ میں فوراً سرور گویا کے پاس آیا اور اس سے اقبال کے چار فارسی دیوانوں کے متعلق جو میں اس وقت پڑھ چکا تھا، گفتگو شروع کر دی اور کہا کہ مجھے افسوس ہے کہ ”جاوید نامہ“ ابھی تک مجھ تک نہیں پہنچا۔ اس گفتگو کا یہ اثر ہوا کہ افغانی شاعر خوش ہو گیا۔

تقریباً انہی دنوں ایران کے مشہور ادیب، پروفیسر سعید نفیسی نے بھی اقبال کو خطوط لکھے، جن میں ان کے کلام کی بڑی تعریف کی۔ یہاں اس بات کا ذکر ضروری ہے

کہ اقبال کی تصنیفات کو عام ایرانیوں تک پہنچانے کا کوئی ذریعہ نہ تھا۔ محیط طباطبائی کو اشتیاق و عقیدت کے باوجود دو سال تک، ”جاوید نامہ“ حاصل نہ ہو سکا۔ مختصر یہ کہ ایرانیوں کو اقبال سے ناآشنائی کا ایک ہی سبب تھا اور وہ دو سو سال کا ادبی بعد تھا۔ اگست ۱۹۳۱ء میں اتحادیوں کی فوجیں شمال اور جنوب سے ایران میں داخل ہو گئیں۔ انگریزی فوجیوں میں کوشش تھی کہ ایران اور ہندوستان کے درمیان تعلقات کی تجدید کی جائے۔

اس مقصد کے لئے ۱۹۳۳ء میں ”انجمن فرہنگی ایران و ہند“ کی بنیاد رکھی گئی۔ اس کے افتتاحی جلسے میں بہار نے اپنی تاریخی نظم ”خطاب بہ ہند“ پڑھی۔ بہار کی اقبال سے آشنائی اور محبت، اقبال کی ایران میں محبوبیت اور ہر دل عزیز کی داستان میں اہم ترین واقعہ ہے۔ مرحوم ملک الشعراء نے مجھ سے مختلف صحبتوں میں اقبال اور ان کے کلام سے محبت اور عقیدت کا ذکر کیا ہے۔ ایک دن میں نے بہار سے کہا کہ ایرانی ادباء اقبال کے کلام پر اعتراض کرتے ہیں۔ بہار یہ سن کر مسکرائے اور کہنے لگے کہ اقبال، رومی، حافظ، سعدی یا کسی بڑے شاعر کے کلام سے لطف اندوز ہونے کے لئے، اپنے پاس کچھ فکری، معنوی اور تاریخی ذخیرہ بھی ہونا چاہئے۔ یہ جوان ادیب و شاعر اپنی محدود نگاہ اور مخصوص ذوق کے ذریعے، اقبال کی جامع شخصیت اور وسیع مطالبات کا جائزہ نہیں لے سکتے... ایک وجہ اقبال سے دیر آشنائی کی یہ بھی ہے کہ ہم ایرانی اپنی روایات اور افتخارات میں متعصب واقع ہوئے ہیں“ (بحوالہ ”اقبال ایرانیوں کی نظر میں۔ مرتبہ ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید عرفانی۔ (مطبوعہ اقبال اکادمی کراچی ۱۹۵۷ء) ص ۳ تا ۶)

بہر حال اب ”انجمن فرہنگی ایران و ہند و پاک“ کی بدولت برصغیر پاک و ہند اور ایران کے مابین ثقافتی اور علمی و ادبی روابط قائم ہو چکے ہیں اور رفتہ رفتہ بڑھتے جا رہے ہیں۔ دونوں ملکوں کے سفارت خانے بھی ان روابط کی ترقی و استحکام کے لئے مسلسل کوشاں ہیں۔ اقبال شناسی کا رجحان ایران میں روز افزوں ہے۔ اقبال کا فارسی کلیات اور اس کے منتجبات وہاں شائع ہوتے رہے ہیں۔ کلیات کی موجودہ اشاعت جو پاکستان و ایران کے سرکاری اداروں کے اشتراک سے عمل میں آئی ہے، یقیناً سود مند رہے گی۔ (بحوالہ مجلہ ”اقبالیات“ جنوری۔ مارچ ۱۹۹۳ء)

☆☆☆

(۵)

ایران میں علامہ اقبال کی مقبولیت

علامہ اقبال کو بین الاقوامی شہرت و مقبولیت کا اعزاز حاصل ہے۔ علامہ سے متعلق پہلی بین الاقوامی کانفرنس دسمبر ۱۹۷۷ء میں، بمقام لاہور، منعقد ہوئی تھی، جس میں دنیا کے بیشتر ممالک کے مندوبین نے شرکت کی اور مقالات کی صورت میں علامہ اقبال کو خراج عقیدت پیش کیا۔ بعد ازاں ایشیا اور یورپ کے تقریباً تمام ممالک میں اقبال کی مقبولیت میں روز افزوں اضافہ ہوتا گیا۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ایران میں، جہاں فارسی زبان کے اس عظیم شاعر و مفکر کو سب سے پہلے، اور سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہونے کی توقع تھی، وہاں قدرے تاخیر سے اقبال کو مانا اور پہچانا گیا۔ بہر حال ایک عارضی وقفے کے بعد، اقبال ایران میں شہرت و مقبولیت کی بلندیوں پر پہنچ گئے۔ چنانچہ ایران میں بھی، پاکستان کی طرح، ۲۱ / اپریل کو یوم اقبال منایا جاتا ہے اور وہاں کے اخبارات و رسائل، علامہ اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر خصوصی اشاعتوں کا اہتمام کرتے ہیں۔ اقبال کی فارسی شاعری کے مجموعے نہ صرف متعدد بار شائع ہوتے رہے، بلکہ ان کے اردو کلام کو بھی فارسی کا جامہ پہنایا جا چکا ہے۔ (بحوالہ ”اقبال ریویو“ اقبال نمبر، جون ۱۹۸۳ ص ۵)

۱۹۳۳ء میں ایران اور پاک و ہند کے ادبی اور ثقافتی روابط کے فروغ کے لئے ایک انجمن قائم کی گئی تھی اور سید محمد محیط طباطبائی نے اپنے علمی مجلے (”محیط“) کا اقبال نمبر شائع کیا اور یوں ایران میں اقبال شناسی کی روایت کی بنیاد پائدار ہو گئی۔ علامہ اقبال کو ایران میں مقبول بنانے میں، اگرچہ کئی شاعروں، ادیبوں اور نقادوں کا ہاتھ ہے، لیکن اس

ضمن میں، محیط طباطبائی کی خدمات ناقابل فراموش ہیں۔ اس زمانے سے لے کر اب تک علامہ اقبال کے ایرانی مداحین کا حلقہ زیادہ سے زیادہ وسعت پذیر ہوتا جا رہا ہے۔ جن اہل قلم نے بطور اقبال شناس خصوصی امتیاز حاصل کیا، ان میں سے یہ حضرات خصوصیت سے قابل ذکر ہیں :

ڈاکٹر غلام حسین یوسفی، آقای مجتبی مینوی، ڈاکٹر احمد رجائی، ڈاکٹر علی شرہتی، ڈاکٹر حسین خطیبی، ڈاکٹر محمد تقی مقتدری، سید رضا سعیدی، بدیع الزماں فروزاں فر، اور احمد احمدی نیرچندی وغیرہ۔

منظوم صورت میں علامہ کو خراج عقیدت پیش کرنے والے شعراء کا تو اب بلاشبہ شمار بھی ممکن ہیں۔ ایران میں علامہ اقبال پر کیے گئے کام کی فنی و فکری قدر و قیمت متعین کرنے میں ڈاکٹر احمد علی رجائی کی اس رائے سے اختلاف کی گنجائش نظر نہیں آتی :

”میرے خیال میں اقبال ایک نو دریافت بر اعظم کی مانند ہیں جس میں کتنی ہی دل آویز اور قابل غور و فکر چیزیں ہنوز بحث طلب ہیں۔“ (ایضاً ص ۶)

علامہ کے کلام کا مطالعہ کرنے پر دو امور بطور خاص اجاگر ہوتے ہیں۔ ایک تو ایران اور اہل ایران سے علامہ کی گہری محبت اور دوسرے زبان و بیان و اظہار کے بارے میں عجز کا اظہار۔ ”زبور عجم“ میں علامہ نے ایک غزل میں ایران کی نوجوان نسل سے جس محبت کا اظہار کیا، وہ ایک ایک شعر سے عیاں ہے، اسی لئے اب حوالے کی چیز بن گیا ہے :

چوں چراغ لالہ سوزم در خیابان شما
 اے جوانان عجم، جان من و جان شما
 غوطہ ہا زد در خمیر زندگی اندیشہ ام
 تابدست آوردہ ام، افکار پنهان شما
 مرو مہ دیدم، نگاہم بر تراز پرویں گزشت
 ریختم طرح حرم در کافرستان شما

فکر ر گینم کند نذر تہی دستان شوق
 پارہ لعلی کہ دارم از بدخشان شاما
 حلقہ گرد من زیند اے پیکر ان آب و گل
 آتشے در سینہ دارم از نیاگان شاما
 تم گلے ز خیابان جنت کشمیر
 دل از حریم حجاز و نوا ز شراز است

اس گہری محبت کے نتیجے میں، جب علامہ اقبال نے فارسی میں شاعری شروع کی تو ہر زبانداں کی مانند انہیں اہل زبان کے مقابلے میں احساس کمتری تھا۔ وہ جانتے تھے کہ میرا ”سبک“ کچھ اور ہے۔ جبکہ جدید فارسی کا ”سبک“ کچھ اور ہے۔ اسی لئے اسرار خودی کی تمہید میں لکھتے ہیں :

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست
 بت پرستی، بت گری مقصود نیست
 ہندیم، از پارسی بیگانہ ام
 ماہ نو باشم تہی پیانہ ام
 گرچہ ہندی در غدویت شکر است
 طرز گفتار دری شیریں تر است
 پارسی از رفعت اندیشہ ام
 در خورد بافطرت اندیش ام

یہ اشعار کس نفسی کے طور پر ہی سہی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کافی عرصے تک صرف زبان و اسلوب کی بنا پر ہی، ایرانیوں نے اقبال کے کلام کی طرف خصوصی توجہ نہ دی۔ وہ توجہ جو ان کا حق بنتی تھی۔ اس ضمن میں ایک بنیادی وجہ تو ہند کے فارسی گو شعراء کے بارے میں خود اہل ایران کا معروف رویہ ہے، جسکی طرف وقتاً فوقتاً، ناقدین نے اشارات بھی کیے ہیں، یعنی سوائے امیر خسرو کے وہ اور کسی کو خاطر میں نہیں لاتے۔ ایران میں مختلف شعری دستانوں یا اسالیب کے لئے ”سبک“ کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ چنانچہ شاعری کے تین ادوار یا ”سبک“ ہیں : ”سبک

خراسانی، سبک عراقی اور سبک ہندی۔ ” برصغیر میں سبک ہندی اس وقت بھی جاری رہا جبکہ ایران میں اس کے خلاف رد عمل شروع ہو چکا تھا، جسے ”بازگشت ادبی“ کہتے ہیں۔ اس لئے اہل زبان نے یہاں کی فارسی اور فارسی گوئی کو کبھی بھی درخور اعتنا نہ جانا۔ علامہ اقبال کو ان دونوں امور کا احساس تھا۔ اس لئے انہوں نے خود متروک ”سبک ہندی“ کی لسانی روایت سے الگ رہ کر، اپنے لئے ایک نیا شعری اسلوب منتخب کیا۔ اسی لئے جب وہ یہ کہتے ہیں۔

حسن انداز بیاں از من مجو

خوانسار و اصفہاں از من مجو

تو دراصل روایتی شاعرانہ کسر نفسی سے کام نہیں لیتے، بلکہ اپنے لسانی موقف کی وضاحت کرتے ہیں اور وہ موقف یہ ہے: ”طرز گفتار دری شیریں تر است“
 علامہ اقبال ایران کے کلاسیکی شعراء اور بالخصوص رومی سے بے حد متاثر تھے۔ چنانچہ انہوں نے ان کے اشعار کی تحسین کی اور اپنے اشعار میں بھی کھل کر توصیف کی ہے:

مطرب غزلے، بیتے از مرشد روم آور

تا غوطہ زند جانم در آتش تبریزی

☆☆☆

(۶)

اقبال بین الاقوامی شاعر

(از سرتیج بہادر سپرو)

میں یہ کہنے کی ضرورت جرات کروں گا کہ میں بعض ایرانی ادبا و فضلاء سے یورپ اور دیگر مقامات پر ملا ہوں۔ ان سب نے اقبال کے فارسی زبان پر قدرت کاملہ رکھنے کی مجھ سے بہترین الفاظ میں مدح سرائی کی ہے۔ پروفیسر براؤن نے بھی جو فارسی کے بہت بڑے فاضل تھے اور جو ہندوستانی شعراء کی لکھی ہوئی فارسی کو ہرگز پسند نہ کرتے تھے، مجھ سے ایک بار کیمبرج میں فارسی زبان کے شاعر ہونے کی حیثیت سے اقبال کی شاندار الفاظ میں تعریف و توصیف کی۔

اقبال کے ساتھ میرے خیال میں وہ لوگ بہت ناانصافی کرتے ہیں، جو یہ کہتے ہیں کہ وہ محض اسلامی شاعر تھا۔ یہ کہنا اسکے دائرہ اثر کو محدود کر دیتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ اس نے اسلامی فلسفہ، اسلامی عظمت اور اسلامی تہذیب پر بہت کچھ لکھا ہے، لیکن کسی نے آج تک ملٹن کی نسبت یہ کہہ کر کہ وہ عیسائی مذہب کا شاعر تھا، یا کالی داس کی نسبت یہ کہہ کر کہ وہ ہندو مذہب کا شاعر تھا، اس کے اثر کو محدود نہیں کیا اور نہ اور مذہب کے آدمیوں نے اس وجہ سے اس کی قدردانی میں کمی کی۔

جو چیز اقبال کو اکثر شاعروں سے ممتاز کرتی ہے، وہ ان کی دقت خیال اور وسعت نظر ہے۔ ان کی شاعری محض روتے جذبات کے اظہار کا ذریعہ نہیں تھی۔ انہوں نے اپنی ذہانت اور پرواز فکر کو اس میں ضائع نہیں کیا کہ تلون مزاج معشوق کے ناز و ادا کے مطالعے میں سرگرداں رہیں، بلکہ وہ فطرت انسانی کے اعلیٰ، پوتر، پاک (پاک) لطیف

جذبات کے ساتھ، چند ایک مستثنیات کو چھوڑ کر، فن، حسن، زندگی کی حقیقتوں سے دور چلا گیا ہے۔ حقیقت اور روحانیت کے حسین امتزاج سے ہماری کلاسیکی شاعری بھی خالی نہیں رہی، لیکن اس امتزاج کی انتہا ہمیں اقبال ہی کے کلام میں نظر آتی ہے۔ دنیا کے متعلق ایک ترقی پسندانہ نظریہ، ہمیں اول اول، کلام اقبال ہی میں ملتا ہے۔ تاریخی حقائق اور تبدیلیوں کی عکاسی اور ان حقائق اور تبدیلیوں کا رد عمل، شاعرانہ حسن سے لبریز، ہمیں سب سے پہلے اقبال ہی کے یہاں دکھائی دیتا ہے اور شاعری کے اسی کرشمے نے نئی نسل پر یہ نکتہ روشن کیا ہے کہ مواد و وہیت اور فکر و فن کو شاعری میں ہم آہنگ کرنے ہی سے عظیم شاعری کی تخلیق ممکن ہے۔ خیال اور اسلوب کے حسن کی اہمیت اپنی جگہ مسلم اور زندگی کی صداقتوں کی اہمیت اپنی جگہ، لیکن اعلیٰ شاعری جیسی معرض وجود میں آسکے گی، جب مواد و ہیئت، جذبے میں اس طرح سما جائیں گے کہ ایک دوسرے سے الگ کر کے دیکھنا ممکن نہ ہو سکے گا۔ فکر کو جذبہ بنا کے پیش کرنا ہی شاعری کی معراج ہے۔ اقبال کے کلام نے ہمیں اس معراج سے آشنا کیا ہے۔

(منقول از ”اقبال غیر مسلموں کی نظر میں“

ص ۱۶۹ تا ص ۱۷۰)



(۷)

عالمگیر مقبولیت کا شاعر

(از رابندر ناتھ ٹیگور)

ڈاکٹر اقبال اپنی وفات سے ہمارے ادب میں ایسی جگہ خالی کر گئے جس کا گھاؤ مدت
مدیر میں بھی مندمل نہیں ہو سکتا۔ ہندوستان کا رتبہ آج دنیا کی نگاہ میں اتنا کم ہے کہ
ہم کسی حالت میں ایسے شاعر کی کمی برداشت نہیں کر سکتے، جن کے کلام نے عالمگیر
مقبولیت حاصل کر لی تھی۔ (وفات پر اظہار تعزیت)

(بحوالہ : ”اقبال غیر مسلموں کی نظر میں“ ص ۱۳۳)

☆☆☆

(۸)

اقبال اور مہاراجہ کشن پر شاد کے مخلصانہ روابط (چند یادگار خطوط)

۱۳ / دسمبر ۱۹۶۶ء

مائی ڈیر اقبال - ۱۳ / نومبر ۱۹۶۶ء کو ایک خط حیدر آباد سے روانہ کر چکا ہوں۔ پہنچا ہوگا۔ آج کل حیدر آباد کی آب و ہوا میں رداوت ہے۔ پلگ کی کسی قدر شکایت ہے۔ ہمارے حضور پر نور، تبدیل آب و ہوا فرمانے بمبئی تشریف لائے۔ مجھے بھی حکم ہوا کہ تبدیل آب و ہوا کیجئے۔ میں بھی معہ محلات و اشاف، بمبئی آیا ہوا ہوں۔ اب کہہ نہیں سکتا کہ واپسی کا حکم ہوتا ہے یا سفر کا۔ اگر سفر کا حکم ہوا تو ضرور یہاں سے اپنے کعبہ مقصود، اجمیر شریف آؤں گا۔ واپسی کا حکم ہوا تو مصداق ”حکم حاکم“ واپس ہونا ہوگا۔ ”می برد ہر جا کہ خاطر خواہ اوست“

آج کل طبیعت کند، دل مضحل رہتا ہے۔ تداخل فصلین کے علاوہ کچھ افکار ایسے لاحق ہو گئے ہیں جو شگفتگی کی راہ میں سد سکندری کا کام دے رہے ہیں۔ میں خدا سے امید کرتا ہوں کہ آپ بخیر و عافیت ہیں۔ کیا اب بھی لاہور نہ بلاؤ گے! غضب خدا کا ہائے وہ اثر کسی میں نہ رہا۔

فقیر شاد

سرکار والا تبار!

نوازش نامہ ابھی ملا ہے۔ اخبار میں حضور نظام کے بمبئی تشریف لے جانے کی خبر نظر سے گزری تھی، مگر یہ معلوم نہ تھا کہ سرکار بھی ان کی معیت میں ہیں۔ اس واسطے کل جو عریضہ لکھا وہ حیدر آباد کے پتے پر لکھا گیا۔ الحمد للہ کہ سرکار کا مزاج بخیر ہے۔ معلوم نہیں بمبئی میں آپ کا قیام کب تک رہے گا۔ ”دیار پیر سحر“ کی زیارت ضرورت کیجئے۔ میں بھی ایک روز تھیملت کی ہوا پر اڑتا ہوا، وہاں پہنچا تھا۔ فضائے آسمانی سے یہ آواز آرہی تھی :

فرشتوں نے کانوں سے جس کو سنا تھا

ہم آنکھوں سے وہ زیر و بم دیکھتے ہیں

اس شعر کا مطلب میری سمجھ میں نہیں آتا۔ سرکار کو اس دربار فلک آثار میں بہت گزر ہے۔ امید کہ اس کے مفہوم پر روشنی ڈالی جائے گی۔ بہر حال، میں آپ کے سفر پنجاب کے امکان سے فی الحال خوش ہوں۔ اللہ تعالیٰ سلامت رکھے اور نہال آرزو بار آور ہو۔ جس اثر کو سرکار ڈھونڈتے ہیں اس کے متعلق آپ کا خادم دیرینہ عرض کرتا ہے :

دم طوف کر مک شمع نے یہ کہا کہ وہ اثر کہن

نہ ترے فسانہ سوز میں، نہ مری حدیث گداز میں!

مگر امید کیفیت مستقل اور ناامیدی عارضی ہے۔ اس کا ثبوت بھی انشاء اللہ مل جائے گا۔ مطمئن رہئے آرزو شرط ہے :

نا امید از آرزوئے پیہم است

ناامیدی زندگانی را سم است

غم و اضمحلال کا آپ کے دربار میں کیا کام ہے۔ ان کو رخصت کا اشارہ فرمائیے۔

اے کہ در زندان غم باشی اسیر

از نبی تعلیم ”لاتحرمن“ بگیر

ایں سبق صدیق را صدیق کرد

از خیال بیش و کم آزاد شو (کذا)

خادم دیرینہ، محمد اقبال

مائی ڈیر اقبال!

آپ کا خط مرقومہ ۶ / دسمبر ۱۶ء وصول ہوا۔ شاد کر دی شادرا، تو شادباش!!
۳ / صفر کو نو بجے بعد، بوری بندر اسٹیشن پر پہنچا۔ مکان کا بندوبست نہ ہونے سے
چوبیس گھنٹے اپنے ڈپو میں بسر کی۔ آخر ایک چھوٹا سا بنگلہ واردن روڈ پر ملا، جو میری اتنی
بڑی فیملی اور اشاف کے لئے تو کیا، معمولی سے معمولی فیملی والے کی بسر کے لئے کافی نہ
ہو سکتا تھا۔ ایک ہفتے کی ذاتی تگ و دو کے بعد دوسرا بنگلہ اب دستیاب ہوا جس میں
اب ہوں۔ یہ بنگلہ اگرچہ وسیع ہے مگر کثیف مقام پر واقع ہے۔ خیر۔ ”اسی ہم اندر
عاشقی بلائے غم ہائے دگر۔“ افسوس تو یہ ہے کہ بمبئی آنے کی جو غرض ہے وہ بھی
مفقود یعنی دریا کے منظر سے اس قدر فاصلے پر ہے کہ اس کے جوش و خروش اور جزر و
مد کی سیر تو کجا، آواز بھی کان تک نہیں آتی۔ البتہ تمام دن کرنوں کی دماغ پریشان کن
آوازیں اور دھویں کی کالی کالی امنڈتی ہوئی گھنائیں، اور رات بھر پرندوں کی وحشت خیز
صدائیں ”صم بکم عمی فہم لا یرجعون“ کی تفسیر سنا کر ہوش اڑاتی رہتی
ہیں کاش میں اس کا مصداق ہوتا :

کسانے کی ایزد پرستی کنند

بہ آواز دولاب مستی کنند

تو اس دل سوز و جاں گداز منظر سے بھی لطف حاصل کرتا۔ کجا بود مرکب کجا
تاختم۔ یہ تو میں پہلے ہی لکھ چکا ہوں کہ جس طرح یہاں کا آنا غیر اختیاری ہے، اسی
طرح قیام اور نقل مقام بھی خدا معلوم یہاں کب تک رہتا ہوں اور پھر کہاں جانا ہوتا
ہے۔

ع ”می برد ہر جا کہ خاطر خواہ او سمت“

دربار پیر سنجہ کی زیارت اگر میرے امکان میں ہو تو خدا شاہد کہ جس طرح دل ہر
وقت اس کے نظارے میں محو رہتا ہے، اسی طرح آنکھیں بھی پر نور رہیں۔ خدا کرے
کہ یہ چشتی فقیر اپنی اس سچی اور بے تصنع آرزو میں کامیابی حاصل کر کے لسان الغیب
کے اس شعر کا مصداق بن جائے۔

من اگر کام روا گشتم و خوش دل چہ عجب
مستحق بودم و این بابہ زکاتم دادند

اگرچہ میں جس قدر مختار ہوں، اس سے زیادہ مجبور۔ جس قدر آزاد ہوں، اس سے زیادہ پابند۔ جس قدر بلند ہوں اس سے زیادہ پست۔ مگر الحمد للہ کہ فقیر منش، سپاہی زادہ ہوں۔ مصیبت کا مقابلہ کرنا میرا حقیقی جوہر۔ ہمت کا نہ ہارنا میرا اصلی دھرم "السعی منی و اتمام من اللہ" میرا مہتمم بانشان ارادہ۔ اگر "ہمت مرداں، مدد کدا" صحیح (اور نہیں نہیں، بالکل صحیح ہے) تو انشاء اللہ وہ دن بھی قریب آنے والا ہے کہ جس مقام پر میرا پیارا اقبال، تعیلات کی ہوا پر اڑ کر پہنچا تھا، اور فضائے آسمانی سے ایک دلکش آواز سنی تھی، وہیں اور بالکل وہیں، اسی عالم تعینات کے مقید ہوتے، یعنی کالبد ظاہری کے ساتھ پہنچ کر چشم سر سے اس سربفلک کشیدہ نوبت خانے کو دیکھتا ہوا (جس کی عالم فریب صداؤں نے عالم ملکوت میں اپنا ڈنکا بجا رکھا ہے) اقبال کی خیالی تصویر پیش نظر رکھ کر یہی کہتا ہوا نظر آؤں گا :

فرشتوں نے کانوں میں جس کو سنا تھا

ہم آنکھوں سے وہ زیر و بم دیکھتے ہیں

اور کیا عجب ہے کہ عالم ممکنات میں ایسا موقع بھی ملنا ممکن ہو کہ اسی کالبد ظاہری کے ساتھ آپ سے ملوں اور دونوں کی زبان پر یہ شعر ہو :

چہ خوش است باد ویک دل سر حرف باز کردن

خن گزشتہ گفتن گلہ دراز کردن

انشاء اللہ القوی، بقول آپ کے "امید کیفیت مستقل اور ناامیدی عارضی ہے۔"

آرزو شرط ہے۔ جس اثر کو دیدہ دل دھونڈ رہے ہیں، وہ بھی مل ہی جائے گا۔ یہ مثل سچ ہے کہ ڈھونڈنے سے خدا بھی ملتا ہے۔ شاد اور غم و اضمحلال سے ناشاد۔ بار الہا ہم چناں مبار۔ بحق النبی و آلہ الامجاد۔ زیر و بم کی صراحت آپ خود کر سکتے ہیں۔ جس شخص نے مولانا روم کے حسب ایما مثنوی لکھی ہو، وہ زیر و بم کے رازدروں و بروں سے اگر واقف نہ ہو اور شاد جیسے طفل مکتب سے اس کا حل و عقد چاہے، بخدا، جو بات کی خدا کی قسم لا جواب کی! میں اقبال سے ملنے تک کچھ کہنا نہیں چاہتا۔ بمبئی چودہ

دسمبر تک انشاء اللہ ہوں۔

حیدر آباد میں طاعون نے ڈیرہ ڈالا ہے، اس لئے اپنی کل فیملی کے، حسب ایمائے
تاجدار دکن یہاں آیا ہوں۔ اتفاق سے میری دوسری لڑکی، خورشید علی کی بیوی حاملہ
ہے۔ وضع حمل کے دن قریب ہیں۔ اگر اس عرصے میں زچگی ہو جائے تو شاید ۱۳/
دسمبر کو جانا نہ ہو سکے گا، بلکہ جنوری میں جاؤں گا۔ مگر خدا ایسا کرے کہ پیرچشتی کی
زیارت کر کے حیدر آباد جاؤں۔ میرا خواجہ مجھے بلا لے، نہیں اب تو تاب انتظار نہیں۔
ہائے اجمیر، ہمیشہ کہتا ہوں۔ اس کے ساتھ وائے لاہور بھی اضافہ ہو گیا ہے۔ خدا درشن
کرائے اور سب سے ملائے۔

فقیر شاد

(بحوالہ : نگار (پاکستان) بابت ماہ جون، جولائی)

☆☆☆

(۹)

اقبال سے میرے روابط (رش برک ولیمز — ایک اہم تقریر)

آج سر محمد اقبال کا شہرہ غالباً اس سے زیادہ ہے، جتنا کہ اس کی وفات کے وقت تھا۔ کئی شاعر، فلسفی بلکہ سیاست داں بھی اپنے انتقال کے بعد چند ہی سال میں بالکل فراموش ہو جاتے ہیں۔ اقبال اس کلمے سے مستثنیٰ ہیں۔ ان کی شہرت پہلے سے بھی زیادہ ہے۔ یہ کوئی ذوق اور شوق کی ہنگامی رونہ تھی جس کے تحت ان کا ایک عظیم انسان کی حیثیت سے خیر مقدم کیا گیا۔ جو لوگ ان کا ایک شاعر فلسفی یا سیاسی مبصر کی حیثیت سے مطالعہ کرتے ہیں، ان کی تصانیف میں ایسے ارشادات عالیہ اور حقائق و بصائر پاتے ہیں، جن کی صداقت آج بھی اسی طرح برقرار ہے، جتنی کہ اس وقت جب وہ معرض اظہار میں آئی تھیں۔

میرے اقبال کے ساتھ روابط، سیاسی مبصر ہی کی حیثیت سے پیدا ہوئے تھے۔ میرا مطلب وہ کردار ہے جو انہوں نے ایک سیاسی مبصر کی حیثیت سے انجام دیا تھا۔ مجھے لاہور میں کئی بار ان کی ملاقات کا شرف حاصل ہوا۔ اگرچہ میں یہ دیکھ کر خوش ہوں کہ آج کی محفل میں سرما لکم ڈارلنگ بھی شامل ہیں جن کے اس زمانے میں اقبال کے ساتھ روابط مجھ سے کہیں زیادہ قریبی تھے۔ سر محمد اقبال کے ساتھ میرے تعلقات حقیقی معنوں میں تین گول میز کانفرنسوں کے دوران میں پیدا ہوئے تھے اور انہی کانفرنسوں کے دوران ہی مجھے ان کے سیاسی افکار کی وسعت اور گہرائی کو کما حقہ سمجھنے کا موقع ملا۔ اس زمانے پر ایک نظر باز گشت ڈالی جائے تو ایسا معلوم ہو گا کہ ہم میں سے اکثر جو اس

وقت ایک متحدہ ہندوستان کا وفاقہ قائم کرنے ہی کی امید میں سرگرم کار تھے، سر اقبال کی حکیمانہ بصیرت کو کم اہمیت دینے کی طرف مائل تھے۔ بلکہ میں تو اس سلسلے میں قائد اعظم کو بھی کلی طور پر مستثنیٰ نہیں کروں گا۔

مجھے یاد ہے کہ میں ایسی کئی صحبتوں میں شریک تھا، جن میں سر اقبال ہمیشہ ہی اصرار کرتے تھے کہ ہندوستان کی مسلم آبادی کی کسی بھی مجوزہ وفاقہ میں مکمل شرکت کی متقدم شرط ایک ہی ہے۔ ان کا فرقہ وارانہ انتخابات سے مسلسل تحفظ۔ اس وقت قائد اعظم بھی اس بارے میں متفق نہ تھے اور میں بھی جو ہندوستانی ریاستوں کے مندوب اور راہنما کی حیثیت سے کام کر رہا تھا، یہی خیال کرتا تھا کہ سر اقبال جو کچھ کہتے ہیں خواہ وہ ماضی میں کتنا ہی اہم کیوں نہ رہا ہو، بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں غالباً بالکل بے محل ہو چکا ہے۔ لیکن سچ پوچھئے تو وہ کس قدر صحیح تھے اور ہم سب کس قدر غلط! کیونکہ جونہی ۱۹۳۷ء میں وفاقہ کے پہلے مرحلے کی شروعات ہوئیں، وہ تمام اندیشے، جن کی توضیح اقبال نے ہندوستان کی مسلم اکثریت کے زاویہ نگاہ سے اس قدر سنجیدگی اور پیغمبرانہ پیش بینی و بصیرت کے ساتھ کی تھی وہ صرف بحرف درست ثابت ہوئے۔

۱۹۳۷ء میں اقبال بہت علیل ہو چکے تھے، پھر بھی جو اثر انہوں نے قائد اعظم پر ۳۸-۳۷ء کے نازک بحرانی سالوں میں ڈالا، وہ ہمیشہ ان پر شدت سے حاوی رہا اور مجھے ان کو یاد دلانے کی ضرورت نہیں کہ یہ اقبال ہی تھے، جنہوں نے قائد اعظم کو یہ تحریک دلائی کہ وہ مسلم لیگ کی تنظیم اس طرح کریں کہ ان کی طاقت کی بنیاد ہندوستان کے اعلیٰ طبقے یعنی خواص کی بجائے عام مسلمانوں پر ہو۔ اقبال نے آئندہ اسلامی مملکت کا جو پیغمبرانہ تصور، سب سے پہلے مسلم لیگ کے الہ آباد سیشن منعقدہ ۱۹۳۰ء کے خطبہ صدارت میں پیش کیا تھا، اس وقت مسلمانوں کا کل ہندوستان میں، اسلامی ہند کا مطالبہ چنداں واضح نہ تھا۔ لیکن اس معرکہ آرا تقریر میں سر اقبال نے اس علاقے کی ہیئت ترکیبی بیان کی جو اب مغربی پاکستان کے نام سے منسوب ہے۔ ابھی اس تصور کو مسلم عوام کے دل و دماغ میں بسا دینے کے لئے بہت کچھ کرنے کی ضرورت تھی، لیکن یہ تصور پیدا ہو چکا تھا۔ تاہم یہ سر اقبال کی عظمت کا بین ثبوت ہے کہ وہ ہندوستان میں

اسلامی مملکت کے تصور اور اس کے جغرافیائی حدود کی توضیح ہی پر مطمئن نہیں ہوئے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر قدم رکھا۔ انہوں نے ان خصوصیات کی توضیح بھی کی، جن کا اس مملکت کو حاصل ہونا چاہئے۔ آئیے، میں آپ کو ان آٹھ بنیادی امور کی یاد دلاؤں جو انہوں نے اپنے معاشرے کے لئے لازم قرار دیے۔

ان میں سب سے اعلیٰ تھی توحید، جس کو وہ بنی نوع انسان کی اخوت کے لئے لازمی خیال کرتے تھے۔ دوسرے پر خلوص اور والہانہ قیادت، تیسرے ایک ایسا ضابطہ اخلاق جو معاشرے کے آدرشوں اور فضاؤں کا آئینہ دار ہو۔ چوتھے اس مملکت کا ایک معین جغرافیائی محل وقوع: ان تمام سرگرمیوں اور وفاداریوں کا علاقائی مستقر اور مرکز و محور، جن کو یہ مملکت وجود میں لائے۔ پانچویں اس مملکت کا ایک نصب العین، یعنی ایک ایسا مقصود جس کی تحصیل کے لئے مملکت اور اس کے شہری پابند ہوں۔ چھٹے یہ کہ ذرائع فطرت پر قادر ہو، جس کے معنی اقبال کے تصور میں یہ تھے کہ اہل مغرب کے مشینی و سائنسی کمالات سے استفادہ کیا جائے مگر اس طرح نہیں کہ ان سے مغربی روح کی پیروی لازم آئے۔ ساتویں اس مملکت کو ایک اجتماعی خودی پیدا کرنی چاہئے جو بیک وقت، اس کے آزاد شہریوں کی ذاتی خودی کی توسیع بھی ہو اور تکمیل بھی۔ آٹھویں اور آخری بات یہ ہے کہ یہ ریاست، خواتین کی نشوونما کے لئے مکمل گنجائش پیدا کرے۔

تاریخ کے طالب علم کی حیثیت سے میں یہ کہوں گا کہ ان آٹھوں خصوصیات کی اہمیت پاکستان کی تاریخ سے بخوبی نمایاں ہے۔ ان کا جب بھی اور جہاں بھی التزام کیا گیا ہے، ملک ان مقامات عروج پر پہنچا اور قائم رہا ہے، جن کا تصور اقبال اور قائد اعظم نے کیا تھا۔ آج میں دیکھتا ہوں کہ پاکستان میں ان بنیادی اصولوں کی طرف رجوع کرنے کا عزم بالجزم نظر آتا ہے اور ہم ان اصولوں کا مظاہرہ گوناگون اقدامات میں پاتے ہیں، جن کے ذوق و شوق سے پاکستان کی نئی حکومت سرشار ہے۔

(بحوالہ: ”اقبال غیر مسلموں کی نظر میں“ ص ۱۰۹ تا ۱۱۱)

(۱۰)

”اقبال کے حضور“

(از مس ڈورس لینڈور)

(نوٹ : علامہ اقبال کی بیوی کی وفات ۱۹۳۵ء کے بعد علامہ کو سب سے زیادہ فکر، جاوید اقبال اور منیرہ کی پرورش کی تھی۔ وہ ایک ایسی خاتون کی تلاش میں تھے جو ان کی مناسب دیکھ بھال کے علاوہ، امور خانہ داری بھی سنبھال سکے۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی کے توسط سے ڈاکٹر تاثیر کی ایک جرمن نژاد خواہر نسبتی، اس کے لئے تیار ہو گئیں۔ علامہ کی وفات کے بہت بعد تک وہ علامہ کی اولاد کی پرورش کرتی رہیں، ۱۹۶۲ء واپس جرمنی چلی گئیں)

دنیا میں شاید ہی کوئی باپ ہو گا جسے بچوں سے محبت نہ ہو، مگر جب بچے ماں کی محبت سے محروم ہو جائیں اور باپ کو ماں اور باپ دونوں کی محبت اکیلے دینا پڑے اور یہ احساس بھی ہو تو وہ پھر اپنے بچوں سے کیسے محبت کرتا ہے، جب تک بچے اسکول سے واپس نہیں آتے، علامہ کھانا نہیں کھاتے تھے۔ دنوں وہ بہت کمزور ہو گئے تھے۔ ہر وقت پلنگ پر پڑے رہتے تھے، مگر دوپہر کا کھانا کھانے کے کمرے میں آ کر بچوں کے ساتھ کھاتے تھے۔ ان سے باتیں کرتے، سکول کے متعلق تعلیم کے متعلق، اور پھر اپنے کمرے میں چلے جاتے۔ رات کو وہ کھانا نہیں کھاتے تھے۔ دل کے مریض تھے۔ میں نے اصرار کیا کہ انہیں رات کو کچھ کھانا چاہئے، دل کے مریض کے لئے تو اور بھی ضروری ہے۔ وہ کہنے لگے کیا کھاؤں؟ میں نے کہا، سوپ پی لیا کریں۔ علامہ نے کہا سوپ کون بنائے گا۔ میں اس کے بعد ان کے لئے سوپ تیار کرنے لگی۔ رات کے

کھانے کے بعد جاوید اور منیرہ باقاعدگی سے ان کے پاس آتے، کہانیاں سناتے، باتیں کرتے، ان کے کمرے میں ادھر ادھر دوڑتے پھرتے تھے۔ منیرہ بڑی شریر تھی اور ڈاکٹر صاحب بہت خوش ہوتے تھے۔

علامہ کو بچوں کے مستقبل کی بہت فکر تھی۔ ان کی ماں مرچکی ہے، میرے بعد ان کا کیا بنے گا؟ وہ سوچتے تھے اور کہا کرتے تھے، بچے بہت چھوٹے ہیں اور میں عمر کے لحاظ سے ان سے بڑا ہوں، خدا نے آخری حصہ عمر میں بچے دیے ہیں، ذہنی طور پر وہ مجھ سے گھل مل نہیں سکتے۔ یہ ان کا احساس تھا اور وہ ان سے زیادہ گھل مل کر رہنے کی کوشش کرتے تھے۔

علامہ اقبال دل و دماغ سے مسلمان تھے۔ مسلمان مفکر اور شاعر، پروفیسر رشید احمد صدیقی، ان کی بہت تعریف کیا کرتے تھے۔ وہ بتایا کرتے تھے، کہ اقبال بہت بڑا مفکر ہے اور بہت بڑا انسان ہے اور اس وقت وہ دنیا میں مشہور ہو چکے تھے۔ بانو اور جاوید دونوں سکول جاتے تھے۔ میرے آنے سے پہلے ہی، انہیں قرآن پڑھانے کے لئے مولوی صاحب مقرر تھے۔ جاوید سنٹرل ماڈل سکول میں پڑھتے تھے اور بانو ایک مسلم سکول میں، لیکن مجھے وہ سکول پسند نہیں آیا۔ میں نے ڈاکٹر صاحب سے بات کی، انہوں نے کہا ”آپ بانو کو اپنی مرضی سے داخل کرا سکتی ہیں۔“ میں نے کہا: ”میں اس شہر میں نئی ہوں، نہیں جانتی کہ اچھا سکول کون سا ہے۔ آپ کسی سے کہیں کوئی اچھا سکول تلاش کر کے بتائے؟ انہوں نے کہا یہ کام آپ کو خود کرنا ہو گا۔ میں نے اپنے طور پر تمام سکولوں کا جائزہ لیا اور بانو کے لئے، کنیر ڈسکول پسند کیا۔ مشنری سکولوں میں تمام بچے صبح مذہبی رسوم میں شرکت کرتے ہیں۔ جب میں نے ڈاکٹر صاحب کو اس کے متعلق بتایا، تو انہوں نے کہا: ”مجھے بانو کے سکول کی مذہبی رسوم میں شرکت پر کوئی اعتراض نہیں۔ میں نے خود بائبل پڑھی ہے۔ میں یہ چاہتا ہوں کہ وہ سکول میں دیگر بچیوں کی طرح پڑھے، مگر ساتھ ساتھ اسے اپنے مذہب کے متعلق بھی پوری تعلیم دی جائے، تاکہ وہ اس مذہب کی روح سے آگاہ ہو اور خود اس کو سمجھنے کے قابل۔“

بانو کو بچپن میں کہانیاں سننے اور سنانے کا بڑا شوق تھا۔ ایک رات سونے سے پہلے، اس نے مجھے قصہ یوسف کہانی کے انداز میں سنایا۔ میں قرآن کے انگریزی ترجمے میں

یہ قصہ پڑھ چکی تھی۔ بانو سے پوچھا کہ کیا اس نے بھی یہ قصہ قرآن میں پڑھا ہے۔ اس نے کہا نہیں۔ میں حیران ہوئی کہ قرآن پڑھتی ہے اور اصل قصہ نہیں جانتی۔ بانو نے بتایا کہ مولوی اسے قرآن عربی میں پڑھاتا ہے اور وہ عربی نہیں جانتی۔ میں نے علامہ مرحوم دوست اور ان کے بچوں کے سرپرست و ولی چودھری محمد حسین مرحوم سے بات کی کہ وہ کوئی ایسا مولوی لائیں جو قرآن پڑھانے کے ساتھ ساتھ بچوں کو سمجھا بھی سکے تاکہ وہ اس کی تعلیمات اور روح سے آگاہ ہو سکیں۔

ڈاکٹر صاحب کو قرآن سے عشق تھا۔ ایک روز انہوں نے مجھے بلایا اور کہا کہ آج ایک بہت مشہور عرب قاری آنے والا ہے، جب وہ آئے تو بچوں کو میرے کمرے میں بھیج دینا اور اگر آپ پسند کریں تو خود بھی آجانا۔ میں اس سے قرآن سننا چاہتا ہوں۔ قاری آیا تو بچوں ساتھ میں بھی ان کے کمرے میں آگئی۔ ڈاکٹر صاحب بستر میں اٹھ کر بیٹھ گئے۔ قاری نے قرآن کی تلاوت شروع کی۔ ڈاکٹر صاحب دونوں ہاتھوں میں سر کو پکڑے ہوئے بیٹھے تھے اور آنکھوں سے آنسوؤں کی بارش جاری تھی۔ انہوں نے بتایا کہ ان کے بستر پر ہر وقت قرآن موجود رہتا ہے جسے وہ تکیے کے ساتھ بیٹھے، لیٹے ہوئے ہر وقت پڑھتے رہتے تھے۔ لیکن بعض دفعہ نماز بھی چارپائی پر ہی ادا کرتے تھے۔ ڈاکٹر صاحب کو بیرونی ممالک سے آنے والے خطوط میں ہی پڑھ کر سناتی تھی۔ ایک دفعہ لندن سے مسلمان طلبہ کا ایک خط آیا، جس میں پاکستان کے قیام پر زور دیا گیا تھا اور ڈاکٹر صاحب سے مشورہ مانگا گیا تھا۔ خط پڑھ کر میں نے ڈاکٹر صاحب سے پوچھا کہ کیا بات ہے، دنیا میں لوگ اکٹھے ہو رہے ہیں اور آپ الگ برصغیر کے مسلمانوں کا الگ ملک قائم کرنا چاہتے ہیں۔ پھر انہوں نے برصغیر کی تاریخ مسلمانوں کے ماضی، حال اور پاکستان کے قیام کی ضرورت پر تفصیلی بات کی۔

☆☆☆

(۱۱)

علامہ اقبال کی آفاقی شہرت و مقبولیت

ہندوستان سے باہر، ایران، افغانستان اور ترکستان جیسے اسلامی ممالک میں اقبال کے کلام و پیغام کی شہرت و مقبولیت کا ایک خاص سبب یہ بھی ہے کہ ان ممالک میں جو زبانیں بولی جاتی ہیں، وہ صدہا سال کی تاریخی، ملی و لسانی روابط کی بنا پر یکساں ادبی و شعری روایات کے سلسلے بھی رکھتی ہیں، حتیٰ کہ اقبال کے صد سالہ جشن ولادت کے موقعے پر، لاہور میں، دسمبر ۱۹۷۷ء میں منعقدہ بین الاقوامی کانفرنس میں، ایشیائی ممالک کے علاوہ، یورپ، امریکا، روس اور جرمنی، جاپان وغیرہ بیشتر ممالک کے عالموں، ادیبوں، شاعروں اور مفکروں نے مقالات کی صورت میں علامہ اقبال کو خراج تحسین پیش کیا تھا۔

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ چونکہ علامہ اقبال، تصور پاکستان کے خالق اور اس ملک کے قومی شاعر ہیں، اس لئے، پاکستانی سفارت خانوں کے زیر اہتمام، ہر سال، ۲۱/ اپریل کو، یوم اقبال کی تقاریب منعقد ہوتی ہیں، اور ان ممالک کے دانشور اور اہل علم و دانش، علامہ اقبال کے فکر و فن پر تقریریں کرتے اور مقالے پیش کرتے ہیں، بلکہ بعض ممالک میں تو وہاں کے اخبار و رسائل، علامہ کے بارے میں خصوصی شمارے بھی شائع کرتے ہیں۔ لیکن اگر غیر ملکی مشاہیر کی شخصیت اپنی علمی اور فکری عظمت کے اعتبار سے کسی خاص کشش و جاذبیت کی حامل نہ ہوں تو دیگر ممالک کے لوگ ان کے بارے میں، اپنی گرویدگی کا اظہار، زیادہ شد و مد سے کیوں کرنے لگیں گے؟ چنانچہ اگر علامہ اقبال کے فلسفے اور شاعری میں عالم گیر کشش نہ ہوتی، تو وہ کس طرح، ممدوح عالم

ہونے کا امتیاز حاصل کر لیتے؟ یقیناً ان کے کلام میں ایسی خصوصیات ہیں کہ دیگر اقوام کے لوگ، ان سے مستفید ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ مراکش کے پروفیسر، ایس۔ آئی۔ نمد اس امر کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”اقبال ایک ہمہ گیر شخصیت ہیں۔ آپ کی ہمدردیاں اتنی وسیع ہیں کہ ان میں تمام دنیا کے انسان بلا امتیاز نسل و ملک سما جاتے ہیں۔ آپ عظمت انسانی کے علم بردار ہیں۔ اسی لئے اقبال کو مشرق و مغرب میں یکساں عزت و مقبولیت حاصل ہے۔“ (بحوالہ اقبال ریویو۔ اقبال نمبر، ۸۳ء ص ۳)

علامہ اقبال کا فلسفہ و پیغام، عمل اور جدوجہد کا فلسفہ ہے، جو ایسا ولولہ انگیز ہے کہ حصول آزادی کی کشمکش میں مبتلا، مسلم اور غیر مسلم بھی اسے اپنے لئے مشعل راہ بنا سکتے ہیں۔ چنانچہ اقبال اب تیسری دنیا کی ان اقوام میں مقبولیت حاصل کر چکے ہیں، جو استعماریت کے خلاف جدوجہد میں مصروف ہیں۔ علامہ اقبال نے تمام عمر عظمت انسانی کے گن گائے، لیکن یہ محض جذباتی سطح تک محدود نہ تھا، بلکہ انہوں نے اپنی اولین تصنیف ”علم الاقتصاد“ میں ان اقتصادی امور کی نشاندہی کی ہے جو افراد و اقوام کو معاشی بد حالی کی دلدل میں پھنساتے ہیں، اس کے بعد انہوں نے ان مسائل کا فکری سطح پر مطالعہ کر کے جو نتائج اخذ کیے، وہ عالم گیر اہمیت کے حامل ہیں۔

جہاں تک اسلامی ممالک میں پیغام اقبال کی پذیرائی کا تعلق ہے، یہ سبھی جانتے ہیں کہ علامہ اقبال نے اپنے پیغام کو زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانے کے لئے فارسی زبان کو ذریعہ اظہار بنایا۔ چنانچہ افغانستان و ایران میں بھی آپ کو شہرت و مقبولیت حاصل رہی۔ ایران کے مشہور انقلابی دانشور، ڈاکٹر علی شریعتی نے علامہ اقبال کے حیات بخش پیغام کو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے، انہیں ”غزائی ثانی“ کا خطاب دیا تھا۔ اگرچہ علامہ اقبال ایران میں اسی طرح مقبول ہیں، جیسے سعدی، حافظ اور مولانا روم ہیں لیکن تاریخی لحاظ سے جائزہ لینے پر یہ واضح ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے ایران کے مقابلے میں، افغانستان میں پہلے شہرت حاصل کر لی تھی بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہو گا کہ ایران نے افغانستان کے ذریعے علامہ کی شخصیت اور فکر و فن سے تعارف حاصل کیا۔ ایران کے مقابلے میں افغانستان میں علامہ کی مقبولیت کی وجہ جغرافیائی قربت کے

علاوہ 'اقبال' کا دورہ افغانستان بھی ہو سکتا ہے۔ ۱۹۳۲ء میں 'حکومت افغانستان کی دعوت پر' علامہ اقبال، سید سلیمان ندوی اور سر راس مسعود، کابل گئے تھے، تاکہ افغانستان میں جدید تعلیم اور درسگاہوں کے قیام کے بارے میں حکومت کو مفید مشورے دے سکیں۔ لیکن یہ دورہ ادبی لحاظ سے بھی بے حد دور رس نتائج کا حاصل ثابت ہوا۔ اس دورے میں افغانستان کے اہل علم، دانش وروں اور شعراء نے کثیر تعداد میں علامہ سے ملاقاتیں کیں۔ اسی زمانے میں افغانستان کے ایک شاعر محمد سرور خاں گویا نے علامہ سے خصوصی اثرات قبول کیے۔ علامہ اقبال کے کلام کو افغانسنان میں متعارف کرانے کے سلسلے میں ان کی سعی خاصی اہم ہے۔ اس لحاظ سے محمد سرور گویا کو افغانستان میں اقبال شناسی کی روایت کے بانیوں میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ "ڈاکٹر اقبال: معرنی شعر فارسی" کے عنوان سے گویا نے علامہ اقبال پر 'مجلہ "کابل" (مارچ ۱۹۳۱ء) میں جو مقالہ قلم بند کیا، اسے اس بنا پر اہمیت حاصل ہے کہ علامہ پر افغانستان میں یہ پہلا مقالہ تھا۔ گویا کی زبان ہی سے محیط طباطبائی (ایران) نے سب سے پہلے علامہ اقبال کا نام اور کلام سنا۔ افغانستان میں جو چند علمی و ادبی مجلات تھے (جن میں "کابل" سرفہرست ہے) ان میں علامہ کا کلام چھپتا رہا۔ اس ضمن میں دلچسپ بات یہ ہے کہ کافی عرصے تک اہل ایران، علامہ کو افغانستان کا شاعر سمجھتے رہے۔

ایران اور افغانستان کے بعد جن اسلامی ممالک میں علامہ اقبال نے خصوصی شہرت و مقبولیت حاصل کی، ان میں مصر بلاشبہ سرفہرست نظر آتا ہے۔ اگرچہ مصر کی زبان عربی ہے، لیکن اس کے باوجود، وہاں علامہ اقبال کے بعض شعری مجموعوں کے تراجم ملتے ہیں۔ جبکہ ان کے فلسفے کی تفہیم و تشریح کے ضمن میں مقالات قلم بند کیے جا چکے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ عبدالوہاب عزام کی صورت میں بعض ایسی مقتدر شخصیات بھی ملتی ہیں، جنہوں نے اپنی زندگی، فکر اقبال کی مقبولیت میں اضافے کی خاطر وقف کر رکھی تھی۔ ۱۹۳۱ء میں اقبال کو مصر جانے کا موقع ملا تو وہاں عبدالوہاب عزام سے ان کی ملاقات ہوئی۔ اگرچہ اس سے قبل وہ علامہ کے نام اور کام سے واقف ہو چکے تھے، مگر اب تک ملاقات نہ ہوئی تھی۔ یہ ملاقات ایسی تھی کہ عزام ہمیشہ ہمیشہ کے لئے علامہ اقبال کے گرویدہ ہو کر رہ گئے۔ عزام نے "پیام مشرق" کا منظوم عربی ترجمہ کر کے علامہ

اقبال کو پہلی مرتبہ 'مصر بلکہ تمام مشرق و وسطیٰ میں متعارف کرایا۔ اس کے بعد انہوں نے "اسرار خودی" "رموز بے خودی" اور "ضرب کلیم" کے تراجم کیے۔ ان باضابطہ شعری مجموعوں کے تراجم کے علاوہ انہوں نے علامہ اقبال کی کئی متفرق منظومات کے ترجمے بھی کیے ہیں۔ آج عبدالوہاب عزام، عرب دنیا میں اقبال کے سب سے اہم مترجم کی حیثیت سے معروف ہیں۔ ان کی اقبال شناسی محض تراجم تک ہی محدود نہ تھی بلکہ انہوں نے علامہ اقبال کی حیات و افکار پر ایک کتاب بھی لکھی، جس کا نام "محمد اقبال" سیرۃ، شعر و فلسفہ" ہے۔ عزام کو علامہ اقبال سے کتنی عقیدت تھی اور وہ کس حد تک علامہ اقبال کے شیدائی تھے، اس کا اندازہ اس امر لگایا جا سکتا ہے کہ جب پاکستان میں وہ عصر کے سفیر بن کر آئے، تو سفارتی ذمہ داریوں کے بوجھ کے باوجود انہوں نے اردو سیکھنے کے لئے بھی وقف نکال لیا، تاکہ علامہ اقبال کے اردو کلام کا بھی مطالعہ کر سکیں۔ اسی طرح انہوں نے سفارت خانے میں ایک علمی مجلس کی تشکیل کی جس کی ہفت روزہ جلسوں میں، اہل فکر، علامہ کے اشعار و افکار پر غور و فکر کرتے۔ عبدالوہاب اس مجلس کے روح رواں تھے۔

عبدالوہاب، عزام کے علاوہ حسن الاعظمیٰ اور الصاوی شعلان نے بھی تراجم کے ذریعے علامہ اقبال کو عرب دنیا میں مقبول بنانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ حسن الاعظمیٰ ۱۹۳۷ء میں علامہ اقبال کے افکار و نظریات سے آگاہ ہو چکے تھے۔ انہوں نے اقبال کی مشہور نظم "ترانہ ملی" کا عربی میں ایسا دلکش ترجمہ کیا کہ آج بھی زبان زد خلق ہے۔ مصر کی علمی و ادبی اور تعلیمی و ثقافتی زندگی میں ڈاکٹر طحسین نے ایسا ہی حیات بخش کردار ادا کیا ہے، جیسا برصغیر میں سید احمد خاں نے مسلمانوں کی بیداری کے لئے کیا تھا۔ چنانچہ ہم ڈاکٹر طحسین کو بھی علامہ اقبال کے حلقہ بگوشوں میں پاتے ہیں۔ وہ اپنے ایک مقالے میں حضرت علامہ کے بارے میں فرماتے ہیں :

"اہل اسلام میں دو شاعر ایسے گزرے ہیں جنہوں نے اسلامی ادب کا پایہ

آسمان تک پہنچا دیا ہے اور اس کی عظمت کا نقش جبین وقت پر ثبت کر دیا :

ایک پاک و ہند کا شاعر اقبال اور دو سرا دنیائے عرب کا شاعر ابوالعلاء۔"

(ص ۱۵ / اقبال ریویو۔ اقبال نمبر ۱۹۸۳ء)

یورپ میں اقبال شناسی کی رویت کے بانی ڈاکٹر آر۔ اے نکلسن تھے، جنہوں نے "اسرار خودی" کی اشاعت (۱۹۱۵ء) کے بعد انگریزی میں اس کا ترجمہ کر کے شائع کیا تھا۔ اور علامہ اقبال کے فلسفہ خودی پر ایک مفصل مقدمہ بھی قلم بند کیا تھا۔ چنانچہ ان کے ترجمے اور مقدمے کی یورپ میں بڑی پذیرائی ہوئی۔ نکلسن کے ترجمے ("The Secrets of the Self") کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ ۱۹۷۵ء تک اس کے دس ایڈیشن شائع ہو چکے تھے۔ جن دانشوروں نے ان پر تبصرے کیے اور مقالے لکھے، ان میں ای۔ ایم۔ فاسٹر اور ہربرٹ ریڈ نمایاں ہیں۔ کلام اقبال کو تراجم کے ذریعے مقبول بنانے والوں میں اے۔ جی۔ آربری نے خصوصی شہرت حاصل کی ہے۔ انہوں نے "جاوید نامہ" "زبور عجم" "رموز بے خودی" اور "پیام مشرق" (میں سے "لالہ طور" کا ترجمہ کیا تھا۔ ان تراجم کے علاوہ، بے شمار برطانوی دانشوروں اور نقادوں نے علامہ کے فلسفیانہ افکار پر متعدد مقالات قلم بند کیے تھے۔

برطانیہ کے بعد یورپ میں جس ملک نے اقبال شناسی میں خصوصی شہرت حاصل کی وہ جرمنی ہے۔ جرمنی کی ماہر اقبالیات خاتون، محترمہ ڈاکٹر این میری شمل نے تو گویا کلام اقبال کے فروغ کے لیے اپنی پوری زندگی وقف کر دی ہے۔ چونکہ وہ اسلام اور تصوف پر گہری نگاہ رکھتی ہیں، لہذا انہوں نے علامہ اقبال کا مطالعہ بھی بڑی ژرف نگاہی سے کیا ہے۔ انہوں نے بے شمار مقالات کے علاوہ، علامہ پر دو کتابیں بھی لکھی ہیں :

(1) Mohammad Iqbal: Poet and Philosopher

(2) Gabriel's Wing

انہوں نے "جاوید نامہ" کا ترجمہ ترکی زبان میں بھی کیا ہے۔ جرمنی کی ڈاکٹر شمل کی طرح فرانس میں بھی دو ایسی خواتین ہیں، جنہوں نے علامہ اقبال کو فرانسیسی زبان میں تراجم کے ذریعے مقبول بنایا۔ "ایوا میرلووچ" نے "جاوید نامہ" اور "پیام مشرق" کا ترجمہ بھی کیا ہے۔ دوسری فرانسیسی خاتون "لوس کلوڈ میٹخ" نے اقبال کے فلسفیانہ افکار کی توضیح میں ایک کتاب لکھی ہے، جو اتنی مقبول ہوئی کہ اس کا انگریزی اور اردو میں ترجمہ بھی ہو چکا ہے۔ روس میں فلسفہ اقبال کے حرکی و انقلابی پہلوؤں سے

خصوصی شغف کا اظہار کیا گیا۔ روسی محقق ”نتالیا پری گارینا“ نے علامہ اقبال پر تحقیقی مقالہ لکھ کر پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی تھی، نیز اقبال پر مزید دو کتابیں لکھی تھیں۔ ان کے علاوہ کئی روسی دانشوروں اور مصنفوں نے علامہ اقبال کے فکر و فن کو روسی عوام میں مقبول بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔ امریکا میں بھی اقبال کی شخصیت اور فلسفیانہ تصورات پر کتابیں لکھی گئیں۔ اسی طرح کینڈا، چکوسلواکیہ، اٹلی، سویڈن اور فن لینڈ وغیرہ میں بھی اقبال پر تھوڑا بہت کام ہوتا رہا۔

جرمنی میں ڈاکٹر این میری شمل نے اقبال شناسی میں خصوصی مہارت حاصل کی، اور اٹلی میں پروفیسر ایسا ندرو بوزانی تو اقبالیات میں ایک ادارے کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں۔ انہوں نے اقبال کی کئی منتخب نظموں کے ترجمے کیے ہیں اور فکر اقبال پر مفصل مقالات بھی مرتب کر چکے ہیں۔ روسی ادیبوں اور محققوں نے خصوصیت سے کلام اقبال اور فکر اقبال کے انہی پہلوؤں سے خصوصی دلچسپی کا اظہار کیا جس سے اشتراکی خیالات و نظریات سے اقبال کی دلچسپی کا اظہار ہوتا تھا۔ چنانچہ پروفیسر گیگوفسکی کے بقول: ”عظیم شاعر محمد اقبال سویت یونین میں بے حد مشہور ہیں... ان کی نظمیں، روسی، ازبک، تاجیک، تاتاری اور دیگر زبانوں میں تمیں سے زائد مرتبہ طبع ہو چکی ہیں۔ اقبال کی زندگی، شاعری، اور فلسفیانہ ورثے پر روسی مشرقین نے کئی کتابیں اور مقالات قلم بند کیے ہیں۔“ (ایضاً ص ۳۱)

بہر حال یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ برطانیہ کو اقبال شناسی کی تحریک میں قائدانہ حیثیت حاصل ہے۔ پروفیسر سی ڈی، کوون (C.D.Cowan) کے بقول: ”ہم برطانیہ میں طمانیت کے احساس سے یہ بات یاد کرتے ہیں کہ... ہمارے سکالرز نے تراجم کے ذریعے ان کے پیغام کو عالمی سطح پر انگریزی داں طبقے تک پہنچانے میں بے حد نمایاں کردار ادا کیا ہے۔“ (ایضاً ص ۲۳)۔ ان تمام تحریکوں اور تحقیقی سرگرمیوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال کی مقبولیت برابر بڑھتی ہی جا رہی ہے، اور بقول شخصے، ”اقبال ہر عہد کے لئے ”سمت نما“ کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں (ایضاً ص ۳۳)۔ فرانس رائسن کی دانست میں ”اقبال مشرق اور مغرب کے درمیان ایک الحاقی پل کا فرض انجام دیتے ہیں، جب کہ اس قسم کے پلوں کی سخت ضرورت ہے... اس میں کوئی

شبہ نہیں کہ اقبال زمانے کی شاہراہ پر یوں کھڑے ہیں کہ ان کا ایک قدم مشرق میں ہے، تو دوسرا مغرب میں ہے....“ (ص ۲۳)

اس جگہ یہ سوال بے محل نہ ہو گا کہ آخر کلام اقبال میں ایسی کیا خصوصیت ہے کہ اسلامی ممالک سے لے کر سوشلسٹ بلاک اور پھر مغرب کے آسودہ معاشرے سے لے کر جدوجہد میں مبتلا تیسری دنیا کے عوام تک — سبھی فکر اقبال میں کشش پاتے ہیں، اور یہ بھی اس صورت میں جبکہ علامہ کے افکار کی اساس قرآن مجید پر استوار ہے اور مولانا رومی، ان کے مرشد ہیں۔ اب ظاہر کہ مسلمانوں سے قطع نظر دنیا کے بیشتر ممالک کو مذہب و تمدن یا عقاید کی بنا پر، ان سے کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی، لیکن اس کے باوجود ہم اقبال کو مدوح عالم کیوں پاتے ہیں؟“ (ص ۳۶)

میرے خیال میں فلسفہ اور اعلیٰ تر شاعرانہ صلاحیتوں کے علاوہ، ایک بہت بڑی بنیادی اہمیت کی وجہ یہ بھی بنتی ہے کہ علامہ اقبال نے اگرچہ غلام ملک کے پس ماندہ مسلم طبقے میں جنم لیا، لیکن اس کے باوجود وہ ایک بین الاقوامی مزاج رکھنے والے انسان تھے۔ ان کی دلچسپیوں کا دائرہ عمل آفاقی تھا اور فلسفہ و علوم کا مطالبہ بھی آفاقی، اس پر مستزاد، ان کا وجدان آشنا ذہن، دیدہ بینا اور جام جم قلب! اسی لئے تو ان کی شاعری الہام بن کر اور ان کے افکار مینارہ نور میں تبدیل ہو کر کل عالم کے قلب و نظر کو روشنی بخش رہے ہیں!!

(ماخوذ (اقبال ریویو۔ اقبال نمبر ۸۳ء)



باب نہم

متفرقات

(۱)

”علامہ اقبال بحیثیت نثر نگار“

۱ علامہ اقبال کی نثر نگاری جیسے اہم لیکن اچھوتے موضوع پر، برادر م ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار صاحب کا ایک نہایت فاضلانہ اور سیر حاصل مقالہ، پنجاب یونیورسٹی کے مجلے ”Journal of Research“ کے ایک شمارے (بابت ماہ جولائی ۱۹۷۵ء تا جنوری ۱۹۷۶ء) میں شائع ہوا تھا۔ چالیس صفحات پر مشتمل یہ جامع مقالہ، یقیناً اس قابل ہے کہ افادہ عام کے لئے، بہ تمام و کمال، اس مجموعے میں شامل کیا جائے، لیکن افسوس کہ تمسیدی مباحث پر مشتمل ابتدائی چند صفحات کو بالکل حذف کرنا پڑا، نیز جا بجا اختصار سے بھی کام لیا گیا ہے۔ -۱-۱- ص [

حضرت علامہ اقبال کے افکار و نظریات، اور ان کی شاعری کے مختلف پہلوؤں پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، لیکن ان کی نثری نگارشات پر دو ایک مضامین کے علاوہ، کوئی خاص توجہ نہیں کی گئی۔ حالانکہ اردو اور انگریزی میں ان کے مقالات، بیانات اور مضامین و خطوط کے متعدد مجموعے شائع ہو چکے ہیں۔ یہاں صرف اردو زبان میں ان کی نثری مطبوعات کی تفصیل درج کی جاتی ہے: علم الاقتصاد (اقتصادیات کے موضوع پر اقبال کی اولین تصنیف کے علاوہ) مکتوبات کے پانچ مجموعے: (۱) اقبال نامہ حصہ اول (۲) اقبال نامہ حصہ دوم (۳) مکاتیب اقبال (بنام مولانا گرامی) (۴) مکتوبات اقبال (بنام سید نذیر نیازی) (۵) مکاتیب اقبال (بنام نیاز الدین خاں) اور مقالات کے ایک مستقل مجموعے کے علاوہ، مضامین، بیانات اور مکتوبات کے دو مجموعے — اس طرح علم الاقتصاد کو ملا کر کل نو مجموعے شائع ہو چکے ہیں۔

جہاں تک اقبال کی شعری تخلیقات کا تعلق ہے، ان کے بارے میں افکار و

نظریات کے علاوہ، زبان و بیان کے مختلف پہلو بھی زیر بحث آتے رہے ہیں۔ لیکن نثری نگارشات پر محض مطالب اور خیالات کی حد تک توجہ رہی، مختلف پہلو بھی زیر بحث آتے رہے ہیں۔ اسلوب تحریر اور زبان و بیان کو قابل اعتنا نہیں سمجھا گیا۔ حالانکہ نثر میں بھی اقبال کی تحریر کا ایک خاص انداز ہے جو اپنی بے ساختگی کے باوجود، متین، سنجیدہ اور متنوع ہے، بلکہ کہیں کہیں تو ان کی تحریریں، شوخی بیان اور رنگینی زبان کے اعتبار سے بڑی دلچسپ اور جاذب توجہ ہیں۔

اقبال کی طالب علمی کے زمانے میں، جدید تعلیم کے حصول اور مغربی علوم کے مطالعے کا سلسلہ تیزی سے ملک میں پھیل رہا تھا۔ اس زمانے کے اہل قلم، اردو زبان کے بنیادی ماخذ (عربی، فارسی، سنسکرت یا ہندی وغیرہ) سے واقف تھے۔ اقبال کے دور کی نئی نسل، جدید علوم اور مغربی زبانوں کے علاوہ مشرقی زبانوں اور ان کے علوم سے بھی مانوس تھی، اس لئے قدرتی طور پر ان کے افکار اور اسلوب میں ایک نیا رنگ ظاہر ہوا، جسے رومانی نثر کا آغاز کہا جاسکتا ہے۔ اقبال نے مشن سکول و کالج سیالکوٹ اور گورنمنٹ کالج، لاہور میں تعلیم حاصل کی اور بی۔ اے تک عربی زبان و ادب میں خاص ادراک حاصل کر لیا۔ ان کی فارسی زبان کی بنیاد بھی خاصی مضبوط تھی، جو فارسی شاعری کے گہرے اور وسیع مطالعے میں معاون ثابت ہوئی، لہذا علمی مطالب ادا کرنے اور موزوں پیرایہ بیان کے لئے مناسب سانچے ڈھالنے میں ان کو بڑی سہولت رہی۔

تعلیم کے بعد اقبال، اورینٹل کالج میں میکلوڈ عربک ریڈر کی حیثیت سے تصنیف و تالیف اور درس و تدریس میں مصروف رہے۔ اس دوران میں انہوں نے تاریخ کے موضوع پر "Stubh" کی تصنیف "Early Plantagenets" کا اردو میں ملخص ترجمہ.... کیا اور علم الاقتصاد کے موضوع پر Walker کی تصنیف "Economy Political" کا اردو میں ملخص ترجمہ کیا اور "علم الاقتصاد" کے نام سے ایک مستقل کتاب بھی مرتب کی۔ تصنیف و تالیف کے علاوہ تدریس کا کام بھی اقبال کے فرائض منصبی میں شامل تھا۔ بعد ازاں میکلوڈ عربک ریڈر کی حیثیت سے یونیورسٹی کی ملازمت چھوڑ کر، وہ گورنمنٹ کالج لاہور میں، فلسفے کے استاد مقرر ہو گئے۔ معلمی کے ابتدائی دور میں بھی انہوں نے بحیثیت استاد، مدعا نگاری اور وضاحت مطالب کی مشق بہم پہنچائی۔

گزشتہ صدی میں 'سر سید احمد خاں نے اردو نثر کو اجتماعی مقاصد زندگی کے اظہار کا وسیلہ بنایا، اور اس طرح 'سر سید اور حالی و آزاد کی قائم کردہ علمی و ادبی روایت کا آغاز ہوا۔ اس دور میں مدعا نگاری اور بیان کی بے ساختگی و صفائی پر خاصا زور دیا گیا، اور معاشرتی، تہذیبی و تعلیمی مسائل کو عقلی انداز میں پیش کرتے ہوئے جذبہ و تخیل کی کار فرمائی سے حتی الوسع گریز کیا گیا۔ اس عقلی گرفت سے نثر میں افادیت تو پیدا ہوئی لیکن ان کی نثری تحریریں ادبی محاسن سے کسی حد تک محروم رہیں۔ بہر حال نذیر احمد دہلوی نے محاوروں کے ذریعے اپنی تحریر میں مزاح و ظرافت کے پھول کھلائے، نیز اپنے ناولوں میں گھریلو زندگی کے دلچسپ نقشے پیش کیے۔ شبلی نے علمی مطالب کو اپنے حسن بیان سے خوشگوار بنایا۔ اگرچہ محمد حسین آزاد کی رنگین نثر 'سر سید کے دبستان سے جدا تھی، تاہم وہ رومانی نثر نگاروں کے پیشوا کہے جاسکتے ہیں۔ اس دور کے نثر نگاروں میں شبلی کا مرتبہ سب سے بلند ہے، اور اگلے دور کے نثر نگار شبلی کے اسلوب سے زیادہ متاثر و مستفید ہوئے۔ اقبال کا شمار بھی انہی نثر نگاروں میں ہوتا ہے۔ "علم الاقتصاد" کے مسودے کو شبلی کی خدمت میں بہ نظر اصلاح پیش کرنا، شبلی کا اس کتاب کے بعض حصوں میں زبان کے متعلق مشورے دینا، بلا سبب نہیں تھا!

اسلوب نگارش کے ضمن میں ایک اہم مسئلہ موضوع کا بھی ہوتا ہے۔ جذبہ، احساس، فکر، یہ سب امور، اور شعور و لاشعور کی کیفیتیں اپنی اپنی جگہ، اسلوب پر اثر انداز ہوتی ہیں، لیکن موضوع کی نوعیت بھی، لب و لہجہ کو متعین کرنے میں بڑا حصہ لیتی ہے۔ اگر موضوع خالص جذباتی اور تاثراتی ہو گا، تو اس اعتبار سے لاشعور کی قوتیں بیدار اور اسلوب پر تخیل کی گرفت مضبوط ہوگی، اور اگر موضوع عقلی ہو گا تو اس کی رعایت سے شعور و ادراک کا غلبہ ہو گا، اور تخیل کا عنصر بھی کم سے کم تر ہو جائے گا۔ مثلاً شبلی کی تحریروں میں جن خاص عناصر کو ان سے منسوب کیا جاتا ہے، (اور جو واقعتاً ان کے مزاج کا جزو لاینفک ہیں) ان کو اگر شبلی کی تصانیف "الكلام" اور "علم الکلام" میں دیکھا جائے تو یہاں یہ عناصر بہت کم نظر آئیں گے۔ یہاں شبلی، بڑے صبر و سکون کے ساتھ علمی نکات کی گرہیں کھولتے، اور تسلی بخش طریقے سے عقلی دلیلوں کے ساتھ، قاری کو قائل کرتے نظر آئیں گے۔ یہ شبلی، اس شبلی سے بہت مختلف ہیں، جو

شعرا لعمم، موازنہ انیس و دبیر اور اپنی تاریخی و سوانح عمریوں میں، جوش جذبات کے عالم میں استعاروں اور مبالغوں کے بے محابا استعمال پر اتر آتے ہیں۔ سیرۃ النبی میں جذبہ بھی موجود ہے اور ساتھ ہی احساس ذمہ داری بھی عنان گیر ہے، اس لئے یہاں بھی متانت کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوٹتا۔

غرضیکہ موضوع بھی اسلوب کا رخ متعین کرنے میں اہم حصہ لیتا ہے بلکہ موضوع کی مناسبت ہی سے بیانیہ، وصفیہ، استدلالی، تشریحی و توضیحی صورتیں اسلوب میں پیدا ہوتی ہیں۔ چونکہ اقبال کی اردو نثر کے موضوعات مختلف ہیں، اس لئے اسلوب کی بھی متنوع صورتیں ان کی تحریروں میں جلوہ گر نظر آئیں گی، جن کے تنوع میں وہ عناصر شامل ہوں گے، جو ان کے مزاج کا حصہ تھے۔ اسلوب کی یہ نیرنگی، مکاتیب میں تو اور بھی نمایاں ہو جاتی ہے، کیونکہ یہاں اسلوب کالب و لہجہ، مکتوب الیہ، اور مکتوب نگار کے درمیان تعلقات کی نوعیت کے علاوہ، ان مطالب و موضوعات سے بھی متعین ہو گا، جو خط کی تحریر کا باعث ہوئے۔ اقبال کے مکتوب الیہم کی تعداد بہت زیادہ ہے اور ان میں کئی طرح کے لوگ شامل ہیں، اس لئے اسلوب کا مسئلہ یہاں اور بھی نازک ہو جاتا ہے۔ اگر یہ امر بھی پیش نظر رکھا جائے کہ اقبال، خطوط اکثر قلم برداشتہ لکھتے تھے، اور ان کی تحریر چونکہ مختلف تقاضوں سے علمی سے لے کر، معاشرتی اور کاروباری ہوتی تھی اس لئے ضروری نہیں کہ یہ تحریریں کسی اطمینان و فراغت کے لمحے ہی میں لکھی گئی ہوں۔ خطوط کی صورت میں یہ تحریریں زیادہ تر نجی ہوتی ہیں، عام قارئین کا ان میں کوئی تصور بھی نہیں ہوتا۔ لیکن زمانے کی ستم ظریفی سے یہ نجی تحریریں بھی پبلک میں آکر رہتی ہیں۔

یہی وہ نازک مقام ہے، جس سے غالب بھی اپنے زمانے میں خائف ہوتے تھے اور ہر وہ مکتوب نگار خائف ہوتا ہے، جو طباعت و اشاعت کے خطرے سے بے نیاز ہو کر، عام کاروبار زندگی کی سطح پر خط و کتابت کرتا رہتا ہے اور جب یہ خطرہ، امر واقعی بننے لگتا ہے تو کاتب تحریر کا اضطراب قابل دید ہوتا ہے۔ یہ خطرہ اقبال کو بھی پیش آیا، اگرچہ ان کے خطوط کے مجموعے، ان کی وفات کے بعد چھپنے شروع ہوئے، اور اب تو تبرکات اقبال کے طور پر، ان کے قلم سے نکلا ہوا، ہر ہر لفظ محفوظ کیا جا رہا ہے، خواہ وہ

کسی دوا کے اشتہار کے طور ہی پر کیوں نہ ہو۔ اقبال نے اپنی زندگی میں اس خطرے کا احساس کرتے ہوئے ایک خط میں لکھا ہے :

”مجھے یہ س کر تعجب ہوا کہ آپ میرے خطوط محفوظ رکھتے ہیں۔ خواجہ حسن نظامی بھی ایسا ہی کرتے ہیں۔ کچھ عرصہ ہوا جب انہوں نے میرے خطوط ایک کتاب میں شائع کر دیے، تو مجھے بہت پریشانی ہوئی، کیونکہ خطوط ہمیشہ عجلت میں لکھے جاتے ہیں اور ان کی اشاعت مقصود نہیں ہوتی۔ عدیم الفرستی تحریر میں ایک ایسا انداز پیدا کر دیتی ہے، جس کو پرائیویٹ خطوط میں معاف کر سکتے ہیں، مگر اشاعت ان کی نظر ثانی کے بغیر نہ ہونی چاہئے۔ اس کے علاوہ پرائیویٹ خطوط کے طرز بیان میں خصوصیت کے ساتھ لاپرواہوں۔ امید ہے آپ میرے خطوط کو اشاعت کے خیال سے محفوظ نہ رکھتے ہوں گے“ (خط محررہ ۱۹ / اکتوبر ۱۹۱۹ء) بحوالہ مکاتیب اقبال (ص ۲۴)

”اسرار خودی“ کی طباعت کے بعد، بحث کا جو سلسلہ شروع ہوا، اس میں اقبال نے بھی حصہ لیا اور تصوف کے بارے میں اپنے موقف کی وضاحت کی۔ اگرچہ اس بحث نے خاصی ناخوشگوار صورت اختیار کر لی تھی، لیکن اقبال، مناظرے اور معارضے کی اس فضا میں بھی جذبات سے کبھی مغلوب نہیں ہوئے، اور اپنے موقف کی وضاحت میں استدلال کا دامن تھامے رکھا، اور اس طرح بحث کی تلخیوں کی آلودگی سے بچ کر نکل گئے۔ اس سلسلے میں انہوں نے فن شعر کی تنقید کا فریضہ بھی انجام دیا اور اپنے تنقیدی خیالات کو تجزیاتی انداز میں پیش کیا۔ عملی تنقید کا یہ نمونہ قابل دید ہے۔ :

”شاعرانہ اعتبار سے میں حافظ کو نہایت بلند یا یہ سمجھتا ہوں۔ جہاں تک فن کا تعلق ہے، یعنی جو مقصد اور شعراپوری غزل میں بھی حاصل نہیں کر سکتے، خواجہ حافظ اسے ایک لفظ میں حاصل کرتے ہیں۔ اس واسطے کہ وہ انسانی قلب کے راز کو پورے طور پر سمجھتے ہیں۔ لیکن فردی اور ملی اعتبار سے کسی شاعر کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لئے کوئی معیار ہونا چاہئے۔ میرے نزدیک وہ معیار یہ ہے کہ اگر کسی شاعر کے اشعار زندگی کے منافی ہیں، یا زندگی کی قوت کو کمزور اور پست کرنے کا میلان رکھتے ہیں تو وہ شاعر، خصوصاً

قومی اعتبار سے مضرت رساں ہے۔ ہر شاعر کم و بیش گرد و پیش کی اشیاء عقاید، خیالات و مقاصد کو حسین و جمیل بنا کر دکھانے کی قابلیت رکھتا ہے اور شاعری نام ہی اس کا ہے کہ اشیاء و مقاصد کو اصلیت سے حسین تر بنا کر دکھایا جائے تاکہ اوروں کو ان اشیاء و مقاصد کی طرف توجہ ہو اور قلوب ان کی طرف کھنچ آئیں۔ ان معنوں میں ہر شاعر جادوگر ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ کسی کا جادو کم چلتا ہے، کسی کا زیادہ۔ خواجہ حافظ اس اعتبار سے سب سے بڑے ساحر ہیں۔“

(مقالات اقبال۔ ص ۱۶۶-۱۶۷)

فن شعر کی تنقید کا یہ حکیمانہ انداز بھی قابل توجہ ہے :

”ہر وہ استعداد جو مبداء فیاض نے فطرت انسانی میں ودیعت کی ہے، اور ہر وہ توانائی جو انسان کے دل و دماغ کو بخشی گئی ہے، ایک مقصد وحید اور ایک غایت الغایات کے لئے وقف ہے، یعنی قومی زندگی جو آفتاب بن کر چمکے، قوت سے لبریز، جوش سے سرشار ہو۔ ہر انسانی صنعت اس غایت آخری کی تابع اور مطیع ہونی چاہئے اور ہر شے کی قدر و قیمت کا معیار، یہی ہونا چاہئے کہ اس میں حیات بخشی کی قابلیت کس قدر ہے۔ تمام وہ باتیں جن کی وجہ سے ہم جاگتے جاگتے اونگھنے لگیں اور جو جیتی جاگتی حقیقتیں ہمارے گرد و پیش موجود ہیں (کہ انہی پر غلبہ پانے کا نام زندگی ہے) ان کی طرف سے آنکھوں پر پٹی باندھ لینا، انحطاط اور موت کا پیغام ہے۔ صنعت گر کو چنیا بیگم کے حلقہ عشاق میں داخل نہ ہونا چاہئے۔ مصور فطرت کو اپنی رنگ آرائیوں کا اعجاز دکھانے کے لئے ایفون کی چٹکی سے احتراز واجب ہے۔ یہ پیش پا افتادہ فقرہ جس سے ہمارے کانوں کی آئے دن تواضع کی جاتی ہے کہ کمال صنعت اپنی غایت آپ ہے، انفرادی و اجتماعی انحطاط کا ایک عیارانہ حیلہ ہے جو اس لئے تراشا گیا ہے کہ ہم سے زندگی اور قوت دھوکا دے کر چھین لی جائے۔“ (مقالات۔ اقبال ص ۱۹۰)

اگرچہ یہ اقتباسات ذرا طویل ہو گئے، لیکن اقبال کی حکیمانہ نثر کے اسلوب نگارش کا مطالعہ کرنے کے لئے یہ ضروری تھے۔ ان نثری تحریروں میں آرائش بیان کی کہیں

کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ استعارہ، تشبیہ، تمثیل، محاورے، صنائع بدائع کا دور دور تک کوئی نشان نہیں۔ بائیں ہمہ فکری توانائی، زندگی کی حرارت، جذبے کی لگن اور فکر کی پر خلوص کیفیت کا بے ساختہ اظہار لفظوں کی در و بست فقروں کی نوک پلک اور عبارتوں کی سلاست و روانی کے ساتھ مل کر اتنا دلکش ہو گیا ہے کہ ان کا مطالعہ کرتے ہوئے، ایک قلبی راحت کے احساس کے ساتھ حقائق حکمیہ ذہن نشین ہوتے چلے جاتے ہیں۔ علمی نثر کا یہ فلسفیانہ و حکیمانہ انداز، اقبال کا خاص کارنامہ ہے۔ لیکن ان کی نثر صرف اسی دائرے میں محدود نہیں۔ اس کے کچھ اور پہلو بھی ہیں۔ ادبی نثر کی طرف اقبال نے بطور خاص کوئی توجہ نہیں کی۔ نثر تو کجا، وہ تو اپنی شاعری میں بھی فن کی بلندیوں پر پہنچنے کے باوجود، فن شعر کے کبھی مدعی نہیں ہوئے۔ لیکن جس طرح ان کی شاعری، فکری عظمت کے علاوہ، اپنے فنی محاسن کی بدولت قابل قدر ہے، اسی طرح ان کی نثر بھی، علمی ہونے کے باوصف، اسلوب نگارش کے اعتبار سے قابل ذکر ہے، اور اردو نثر کی تاریخ میں اپنا ایک بلند مقام رکھتی ہے۔ اقبال اگر نثری ادب کی طرف توجہ کرتے تو یقیناً اس میدان میں بھی، ان کے ادبی کارنامے اپنے ان مٹ نقوش چھوڑ جاتے۔ لیکن ادبی تخلیق کے اس دائرے میں، وہ ایک آدھ جھلک دکھا کے کترا کر نکل گئے ہیں۔ یہ ادبی جھلکیاں بھی زیادہ تر خطوط ہی کی شکل میں ہیں۔ خاص طور پر وہ خطوط اس سلسلے میں بہت اہم ہیں، جن میں انہوں نے اپنے سفر انگلستان کے تاثرات بیان کیے ہیں، یا پھر وہ خطوط قابل ذکر ہیں، جو بعض بے تکلف احباب کو لکھے گئے ہیں اور جن میں مسائل و معاملات کی بجائے جذباتی کیفیات اور احساسات کی بے ساختہ تصویریں پیش کی گئی ہیں۔

اقبال کے کم از کم تین خطوط ایسے ہیں، جن میں انہوں نے اپنے اسفار انگلستان کے تاثرات قلم بند کیے ہیں۔ چونکہ یہ خطوط اشاعت کے لئے لکھے گئے تھے، اس لحاظ سے انہیں مضامین یا انشائے کہنا مناسب ہو گا۔ یہ مضامین ایک لحاظ سے ”سفر نامہ“ بھی ہیں اور رپورٹاژ بھی۔ سفر نامے میں نئے مقامات کی ذرا مفصل روداد ہوتی ہے۔ اقبال کے ان سامین میں یہ تفصیل نہیں ہے۔ صرف اثنائے سفر کے کچھ مشاہدات ہیں، کچھ واقعات ہیں، جو جذبات و احساسات کے ساتھ مل کر ایک دلچسپ روداد بن گئے

ہیں، اس لئے انہیں رپورٹاژ کہنا زیادہ موزوں ہو گا۔ اقبال کے ان مضامین میں سطح بحر کے یہ مناظر قابل دید ہیں :

”سمندر کا پانی بالکل سیاہ معلوم ہوتا ہے اور موجیں جو زور سے اٹھتی ہیں، ان کی سفید جھاگ چاندی کی ایک کلفی سی پہنا دیتی ہے اور دور دور تک ایسا معلوم ہوتا ہے، گویا کسی نے سطح سمندر پر روئی کے گالے بکھیر ڈالے ہیں۔“
(مقالات اقبال ص ۷۱)

سمندر میں طلوع آفتاب کا یہ منظر بھی جاذب توجہ ہے :

”میں بہت سویرے اٹھا ہوں۔ جہاز کے جا روپ کشاں تختے صاف کر رہے ہیں۔ چراغوں کی روشنی دھیمی پڑ گئی ہے آفتاب چشمہ آب میں سے اٹھتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور سمندر اس وقت ایسا ہی ہے جیسا ہمارا دریائے راوی۔ شاید صبح کے پر تاثیر نظارے نے اس کو سمجھا دیا ہے کہ سکون قلب بھی ایک نایاب شے ہے، ہر وقت کی الجھن اور بے تابی اچھی نہیں۔ طلوع آفتاب کا نظارہ ایک درد مند دل کے لئے تلاوت کا حکم رکھتا ہے۔“

(مقالات اقبال ص ۷۳)

مذکورہ بالا اقتباسات ۱۹۰۵ء کے سفر کے ہیں، ذیل کا اقتباس ۱۹۳۱ء کے سفری مکتوب کا ہے۔ اس میں تشبیہ اور تمثیل کی ندرت داد طلب ہے۔ ضرب کلیمی اور گرم مزاجی کی تلمیحات نے اس مختصر بیان میں کتنی فکر انگیز وسعت پیدا کر دی ہے :

”بمبئی سے لے کر اس وقت تک جہاز ”ملو جا“ بحر روم کی موجوں کو چیرتا ہوا چل رہا ہے۔ سمندر بالکل خاموش ہے۔ طوفان کا نام و نشان تک نہیں ہے۔ موسم بھی نہایت خوشگوار رہا۔ البتہ بحیرہ احمر میں گرمی تھی۔ یہ سمندر عصائے کلیم کا ضرب خوردہ ہے۔ گرم مزاج کیوں نہ ہو۔ چاروں طرف جہاں تک نگاہ کام کرتی ہے، سمندر ہی سمندر ہے۔ گویا قدرت الہی نے آسمان کے نیلگوں خیمے کو الٹ کر زمین پر بچھا دیا ہے۔“

(گفتار اقبال۔ ص ۱۳۱)

پہلے سفر (۱۹۰۵) میں عدن کے قریب پہنچ کر ساحل عرب کے تصور نے اقبال کے

دل میں وفور شوق کی جو کیفیت پیدا کی، اس کا اظہار انہوں نے عجیب والہانہ انداز میں کیا ہے۔ جذب و جنون کا یہ وہ مقام ہے، جہاں عقل کے پر جلتے ہیں۔ یہاں اقبال سرپا وادی عشق کے رہو ہیں اور اسی کیف و مستی کے عالم میں دیار محبوب پر نگاہ ڈالتے ہیں (یہی کیفیت اقبال کی مشہور نظم ”زوق و شوق“ میں بھی ہے جو انہوں نے تیس برس بعد فلسطین میں لکھی تھی) حقیقت اور تخیل کے ملاپ نے یہاں تمثیل کے پیرائے کا سہارا لیا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال نثر نگار معلوم نہیں ہوتے بلکہ شاعر نظر آتے ہیں۔ اقبال کے ہاں رومانی نثر (یا ادب لطیف) کے نمونے عموماً مفقود ہیں لیکن یہ نکلزا اسی اسلوب نگارش کا حامل ہے :

”اے عرب کی مقدس سرزمین! تجھ کو مبارک ہو، تو ایک پتھر تھی جس کو دنیا کے معماروں نے رد کر دیا تھا، مگر ایک یتیم بچے نے خدا جانے تجھ پر کیا افسوں پڑھ دیا کہ موجودہ دنیا کی تہذیب و تمدن کی بنیاد تجھ پر رکھی گئی۔ باغ کے مالک نے اپنے ملازموں کو مالیوں کے پاس پھل کا حصہ لینے کو بھیجا، لیکن مالیوں نے ہمیشہ ملازموں کو مار پیٹ کر باغ سے باہر نکال دیا اور مالک کے حقوق کی کچھ پروا نہ کی۔ مگر اے پاک سرزمین تو وہ جگہ ہے جہاں سے باغ کے مالک نے خود ظہور کیا تاکہ گستاخ مالیوں کو باغ سے نکال کر پھولوں کو ان کے نامسعود بچوں سے آزاد کرے۔ تیرے ریگستانوں نے ہزاروں مقدس نقش قدم دیکھے ہیں، اور تیری کھجوروں کے سائے نے ہزاروں ولیوں اور سلیمانوں کو تمازت آفتاب سے محفوظ رکھا ہے۔ کاش میرے بدکردار جسم کی خاک تیرے ریت کے ذروں میں مل کر تیرے بیانون میں اڑتی پھرے اور یہی آوارگی میری زندگی کے تاریک دنوں کا کفارہ ہو۔ کاش میں تیرے صحراؤں میں لٹ جاؤں اور دنیا کے تمام سامانوں سے آزاد ہو کر تیری تیز دھوپ میں جلتا ہوا اور پاؤں کے آبلوں کی پرواہ نہ کرتا ہوا، اس پاک سرزمین میں جا پہنچوں جہاں کی گلیوں میں بلال کی عاشقانہ آواز گونجتی تھی۔“

(مقالات اقبال ص ۷۵)

غزل کے عاشق مہجور کی ان والہانہ کیفیات پر نظر ڈالیے جو کوچہ محبوب کے آس

پاس پہنچ کر اس پر طاری ہوتی ہیں اور پھر اس منشور غزل پر دوبارہ ایک نگاہ ڈالیے۔ غزل کی پوری روایت کا رس نثر کے اس ٹکڑے میں سمٹ آیا ہے۔ ایسی ہی ایک کیفیت کا نقشہ اقبال نے اپنے دوسرے سفری مضمون میں پیش کیا ہے۔ لیکن یہاں متاثر ہونے والے سید علی امام ہیں اور تاثر کا یہ اظہار لفظوں میں نہیں بلکہ ان آنسوؤں میں ہوا ہے جو وفور شوق میں شدت جذبات سے بے اختیار اٹھ آئے ہیں۔

اقبال نے اس موقع کی صرف تصویر بنا کر اس لمحے کو حیات جاوداں بخش دی ہے :

”سید علی امام صاحب کی مغرب زدگی (کذا) کی کیفیت یہ ہے کہ ایک روز

صبح کے وقت عرشہ جہاز پر کھڑے تھے، میں بھی ان کے ہمراہ تھا، میل و

فرسنگ کا حساب کر کے کہنے لگے ”دیکھو بھائی اقبال! اس وقت ہمارا جہاز

ساحل مدینہ کے سامنے سے گزر رہا ہے“

(گفتار اقبال۔ ص ۳۳)

جذبات سے معمور، خیال افروز نثر کے اس قسم کے نمونے اقبال کی نثر میں بہت کم ملیں گے۔ لیکن ان سے یہ ضرور واضح ہو جاتا ہے کہ اگر وہ اس قسم کی نثر لکھنے پر آتے تو رومانی نثر نگاروں میں اہم مقام حاصل کر لیتے۔

اقبال کی ادبی نثر کا ایک اور پہلو بھی قابل ذکر ہے۔ یہ شوخی، زندہ دلی اور بذلہ

سنجی کا پہلو ہے۔ اقبال عام طور پر متانت کے دامن کو کہیں بھی ہاتھ سے نہیں

چھوڑتے لیکن بعض اشخاص کے ساتھ ان کے روابط اس قسم کے تھے کہ ان کا ذکر

آجائے یا وہ انہیں خط لکھیں تو اپنی طبیعت کے اس دبے ہوئے جوہر کو وہ چھپا بھی

نہیں سکتے تھے۔ مولانا گرامی کی شخصیت سے اقبال کو جو محبت تھی اور اس محبت میں

بے تکلفی کا جو رنگ تھا، اس کا تقاضا تھا کہ ان کے بارے میں شوخی کا وہ انداز اختیار کیا

جائے جو اقبال کی خاص نجی صحبتوں کی پر بہار کیفیتوں کا حامل ہوتا تھا۔ یہی حال ڈاکٹر

عبداللہ چغتائی کا ہے، جو اقبال کی بزم طرب کے ایک نمایاں کردار تھے، اور اقبال انہیں

”ماسٹر صاحب“ کہہ کر بے تکلفی سے یاد کرتے ہیں۔ ان حضرات کے ساتھ تفریح طبع

کی یہ صورتیں ملاحظہ ہوں :

”گرامی صاحب نے وعدہ کیا تھا کہ محرم میں تشریف لائیں گے، مگر ”

الکوفی لا یونی“ اب معلوم نہیں کہاں تشریف رکھتے ہیں۔ عرصہ سے

ان کا خط بھی نہیں آیا (مکاتیب اقبال بنام نیاز الدین، ص ۱۰)
 ”گرامی صاحب تو امام غائب ہو گئے۔ معلوم نہیں اس ”غیبت صغریٰ“ کا
 زمانہ کب ختم ہو گا!؟“ (مکاتیب اقبال بنام نیاز الدین ص ۱۰)
 ”گرامی صاحب نے شاید ملک الموت کو کوئی رباعی کہہ کر ٹال دیا ہے، اور کیا
 تعجب ہے کہ جو کہنے کی دھمکی دے دی ہو۔“ (ایضاً ص ۱۳)
 ”گرامی صاحب کی تپ کوئی نئی بات نہیں۔ شاعروں کو قدرتی تپ ہوتی ہے۔“
 (ایضاً ص ۹۷)

”گرامی سال خوردہ ہے، یعنی سالوں اور برسوں کو کھا جاتا ہے، پھر بوڑھا کیوں
 کر ہو سکتا ہے“ (ایضاً ص ۱۵۱)

خواجہ حسن نظامی کے ساتھ اسرار خودی کے معاملے میں اگرچہ کچھ تلخی ہو گئی
 تھی، لیکن خواجہ صاحب بھی اقبال کے ایسے ہی بے تکلف احباب میں سے تھے، جن
 سے وہ شوخی آمیز پیرائے میں گفتگو کر سکتے تھے۔ اپنے اس دیرینہ دوست کو اقبال
 ”اسرار قدیم“ ”پراسرار نظامی“ ”پیارے نظامی“ کہہ کر خطاب کرتے ہیں۔ ایک خط
 میں تو اقبال کا انداز ایسا ہو گیا ہے جیسا غالب کے ان خطوط کا ہے جو مرزا نے میاں
 خداداد سیاح کے نام لکھے ہیں۔ ملاحظہ ہو :

”سر مست سیاح کو سلام، ممتھرا، ہردوار، جگن ناتھ، امرناتھ جی سب کی سیر
 کی، مبارک ہو۔ مگر بنارس جا کر لیلام ہو گئے۔ کیوں ٹھیک ہے نا! بلکہ
 ہمارے میر صاحب نیرنگ اور اکرام کو بھی ساتھ لے ڈوبے۔ میرے پہلو میں
 ایک چھوٹا سا بت خانہ ہے کہ ہر بت اس صنم کدے کا رشک صنعت
 آذری ہے اس پرانے مکان کی کبھی سیر کی ہے؟ خدا کی قسم بنارس کا بازار
 فراموش کر جاؤ۔“ (اقبالنامہ حصہ دوم ص ۳۰۶)

بے گلفغانہ راز و نیاز اور شوخی، ظرافت اور بذلہ سنجی کے ان پراسرار درپچوں
 کے ذریعے ہم ایک دانائے راز فیلسوف کے خلوت کدے کی ایک جھلک دیکھ سکتے ہیں،
 صرف ایک جھلک! یہ وہ بزم طرب ہے جہاں خاص خاص احباب اور عزیزوں سے ہنسی
 خوشی اور دل لگی کی باتیں ہوتی ہیں۔ شبلی کے تعریفی حربے جو ان کی تحریروں میں جملہ

ہائے معترضہ کی صورت میں دفعتاً آتے ہیں، اقبال کے ہاں بھی کبھی کبھی آ جاتے ہیں، لیکن ان میں نوک خنجر کی وہ نشتریت کم ہوتی ہے جو شبلی کا خاصہ ہے۔ یہاں تو زیادہ سے زیادہ نوک خار کی چھن محسوس ہوگی۔ البتہ نقطہ نظر وہی ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں ”مسلمانوں کا مغرب زدہ طبقہ نہایت پس فطرت ہے۔ میں نے آغا خاں کو باوجود ان کی تمام کمزوریوں کے ان سب سے بہتر مسلمان پایا ہے۔“

(اقبال نامہ حصہ اول ص ۱۶۹)

خطوط میں کبھی کبھی بے ساختہ طور پر رعایت لفظی کی کوئی صورت یا استعارہ، تلمیح، تمثیل، تشبیہ اور محاورے کے استعمال کا کوئی موقع آ جاتا ہے تو اقبال اسے نظر انداز نہیں کر دیتے۔ اس سے ان کے خطوط میں ادبی چاشنی پیدا ہو جاتی ہے لیکن یہ ان کا خاص رنگ نہیں ہے :

”وسط ایشیا کی ہانڈی ابل رہی ہے۔ خدا تعالیٰ اپنا فضل کرے“ (مکاتیب بنام نیاز ص ۳۳)

”بھائی شوکت اقبال عزت نشین ہے اور اس طوفان بے تمیزی کے زمانے میں گھر کی چار دیواری کو کشتی نوح سمجھتا ہے۔“ (اقبال نامہ حصہ اول۔ ص ۲۵۵)

”علوم اسلام کی جوئے شیر کا فرہاد“ آج ہندوستان میں سوائے سید سلیمان ندوی کے اور کون ہے“ (اقبال نامہ۔ دوم ۱۶۶)

”کسی روز ضرور ملے۔ آپ کی ”فوقیت“ اب اس قدر بلند ہو رہی ہے کہ نظر ہی سے غائب ہو گئی۔“ (محمد الدین فوق کے نام خط۔ انوار اقبال ص ۶۵)

کبھی سیدھی سادی بات میں تھوڑی سی معنوی رعایت پیدا کر کے فقرے کو ادبی لحاظ سے چست کر دیتے ہیں۔ نیاز الدین کو ایک خط میں لن کے ارسال کردہ کبوتروں کے جوڑے کے بارے میں یہ اطلاع دیتے ہیں :

”کبوتر موجود ہیں مگر مشکلوں سے بچے پالتے ہیں۔ بڑی دیر کے بعد ایک جوڑے نے بچوں کی پرورش کی ہے۔“

(مکاتیب اقبال۔ ص ۳۰)

اس سادہ سی بات کو ایک دوسرے خط میں ذرا سا ظریفانہ تیج دے کر یوں دلچسپ بنا دیا ہے :

”آپ کے کبوتر بہت اچھے ہیں، مگر افسوس کہ زمانہ حال کی مغربی تہذیب سے بہت متاثر معلوم ہوتے ہیں۔ مقصود اس سے یہ ہے کہ بچوں کی پرورش سے بہت بیزار ہیں۔“

(مکاتیب اقبال ص ۳۹)

اقبال کے خطوط میں یہ ادبی پھلجھڑیاں خال خال نظر آتی ہیں۔ دوسرے مضامین اور علمی تحریروں میں تو انہوں نے اسلوب نگارش کی ظاہری آرائش سے اتنا بھی اعتنا نہیں کیا۔ اگرچہ اقبال کے لئے یہ کوئی مشکل نہیں تھا کہ وہ بھی ظفر علی خاں کی طرح دہلی اور لکھنؤ کے زبان و بیان کے دعوے داروں کو دعوت مبارزت دیتے اور مولانا کی طرح انہی کے الفاظ میں ادبی داؤ تیج میں ”اڑنگے پر لا کر“ انہیں ایسی ”پٹخنی“ دیتے کہ پھر کوئی زبان دانی کا جھوٹا دعویٰ نہ کرتا، لیکن اقبال نے ایسا نہیں کیا۔ اگر وہ ایسا کرتے تو ان کی نثر ایک فیلسوف کی حکیمانہ نثر نہ ہوتی۔ یہ بات اقبال کے مزاج کے خلاف تھی۔ اقبال نے ایک ایسے زمانے میں اردو زبان کو فلسفہ، حکمت، سائنس کے رموز سے آگاہ کیا، جب مشرقی و مغربی علوم میں معانقہ ہو رہا تھا اور اقبال مغرب کے استعماری برتری سے مرعوب ہوئے بغیر، مشرق و مغرب کے علمی ارتباط کے بہ صدق دل خواہان تھے :

مشرق سے ہو بیزار، نہ مغرب سے خذر کر

فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کرا

اردو میں اس کام کے لئے صرف زبان دانی ہی کافی نہ تھی بلکہ ان علوم کا ادراک بھی ضروری تھا، جنہیں اردو اپنی آغوش میں لینا چاہتی تھی۔ یہ اچھا ہوا کہ یہ ادراک پنجاب کے ایک ایسے سپوت کو ارزانی ہوا جو لسانی شعور رکھنے کے علاوہ عربی، فارسی، انگریزی، جرمن، زبانوں سے بھی آگاہ تھا اور اپنے ماحول کی فطری بولی ”پنجابی“ کے محاورے سے بھی حسب ضرورت کام لینے میں کوئی حجاب محسوس نہیں کرتا تھا۔ خود

اردو زبان کے اسلوب پر اس کی گرفت اتنی قوی ہے کہ اس اعتداز کے باوجود کہ ”میں
اردو زبان کی بحیثیت زبان خدمت کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا“ انہوں نے اردو زبان کی
پیش بہا خدمت انجام دی۔

اقبال ایک صاحب طرز اسلوب نگار ہیں اور اس طرز بیان کا بنیادی وصف حکیمانہ
رنگ ہے، جسے اتنی خود اعتمادی اور بصیرت کے ساتھ اردو میں کسی نے نہیں برتا تھا۔
اگرچہ یہ بات اقبال نے سید سلیمان ندوی کی نثر کے بارے میں کہی ہے کہ ”آپ کی نثر
معانی سے معمور ہونے کے علاوہ نثری خوبیوں سے بھی مالا مال ہوتی ہے“ لیکن یہ بات
خود ان کی اردو نثر اور اسلوب نگارش پر زیادہ صادق آتی ہے۔



(۲)

”کلام اقبال میں عشق کی معنویت و اہمیت“

یوں تو وہ بھی عشق کہلاتا ہے جو محض ”فساد خوردن گندم“ سے پیدا ہوتا ہے، جس کا عارضی نشہ یا آزار، عالم شباب میں بڑا تیز ہوتا ہے اور ایک عشق وہ بھی ہے جو بذات خود ایک ”درد لا دوا“ ہونے کے باوجود، تمام جسمانی اور روحانی بیماریوں کا علاج ہے اور جسے مولائے روم نے احتراماً ”یوں مخاطب کیا ہے“ :

اے تو افلاطون و جالینوس ما“

جس عشق کو آزار کہا گیا ہے وہ محض وصال کا طلب گار ہوتا ہے، اور جو ہر درد کی دوا ہے، وہ فراق سے بھی لذت اندوز ہوتا ہے :

شب فراق بہ از روز عید می گزرد

کہ آشنا بہ تمنائے آشنا خفت است!

الغرض عشق کی کوئی ایک جامع و مانع تعریف ممکن نہیں۔ یہ دوا بھی ہے آزار بھی، بے خود بھی ہے، ہشیار بھی، نور بھی ہے نار بھی۔ تاہم بوالہوسی اور عشق میں سیاہ و سفید کا فرق ہے :

سرد غم عشق بوالہوس را نہ دہند

سوز دل پروانہ مگس را نہ دہند!

بہر حال جہاں تک شعر و شاعری اور غزل و تغزل کا تعلق ہے، یہاں مجازی عشق

ہی کار فرما ہوتا ہے، جو فساد خوردن۔ گندم کی لطیف یا عموماً کثیف قسم ہے۔ اقبال بھی

عنقوان شباب یا حضرت داغ کی شاگردی کے زمانے میں، عشق مجازی میں مبتلا رہے لیکن

اس دور میں بھی، ان کی روحانی پاکیزگی، انہیں حسن مطلق کے حیرت کدے میں پہنچا دیتی، اور اس کیفیت کے زیر اثر، بزم طرب میں بیٹھے بیٹھے بھی، ان کی آنکھیں اشک بار ہو جاتی تھیں، پھر بھی وہ اس روگ میں کبھی مبتلا نہیں ہوئے، جو نوجوانوں کو دیوانہ بنا دیتی ہے۔ ڈاکٹر تاثیر مرحوم کہتے تھے: ”میں نے ایک مرتبہ یہ سوال کر ڈالا تھا، اور جواب ملا کہ ”ہاں یورپ میں ایک انسان کے متعلق عارضی طور پر کچھ اس قسم کی کیفیت پیدا ہوئی تھی۔“ (مجلد اقبال - شماره نمبر ۲ - اکتوبر ۱۹۵۲ء)

ان کے مزاج شناس احباب سے بھی عموماً یہی سنا گیا ہے کہ اقبال کا مزاج ایسا نہیں تھا کہ کسی کے حسن و جمال پر اس طرح فریفتہ ہوں کہ راتوں کی نیند غائب ہو جائے۔ عشق کی بے شمار قسموں میں ایک وہ بھی ہے جسے ”سوز دل“ کہتے ہیں، یعنی وہ گہرا تاثر یا سوز دل جو مشاہدہ باطن یا حکیمانہ فکر میں بھی کار فرما ہو کر، ان کے کلام میں سوز و گداز پیدا کر دیتا ہے۔ چنانچہ خود فرماتے ہیں۔

حق اگر سوزے ندارد حکمت است

شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

بو علی، اندر غبار ناقہ گم!!

دست رومی پردہٴ محمل گرفت

اقبال بھی عشق کی کیفیات و تاثرات میں وہیں جا پہنچتے ہیں، جہاں ان کے مرشد حضرت رومی پہنچے تھے۔ اگرچہ وہ جوش و مستی جو رومی کے یہاں ملتی ہے، اقبال کے ہاں نہیں ملتی، لیکن کم از کم فکر خن میں وہ رومی سے ہرگز پیچھے نہیں رہے۔ اقبال عشق سے کیا مراد لیتے ہیں، اس کی شرح تو انہوں نے اپنے اشعار میں بارہا کی ہے۔ نکلسن کے نام ایک خط میں وہ لکھتے ہیں: ”یہ لفظ عشق، نہایت وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔“ رومی بھی یہی کہتے ہیں۔ ہر عنصر، اپنی تکمیل کے لئے، دوسرے عنصر سے آمیزش کا خواہاں ہوتا ہے۔ اس عشق کی بدولت، جمادات اپنے آپ کو نباتات میں محو کر کے ترقی کرتے ہیں، نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے انسان تک ترقی اسی جذبے کی بدولت ہوتی ہے:

کے جمادی محو گشتے دربنات
 کے غذائے روح گشتے نامیات
 ہر یکے ہر جا فردے ہچو بخ
 کے بدے پراں و جویاں چوں ملخ

اقبال اس خیال میں پوری طرح رومی کے ہم نوا ہیں کہ تکوین، بقا اور ارتقاء سب کا ضامن عشق ہے۔ بانگ درا کی ایک نظم ”مجت“ میں اس نظریے کو بڑے دل نشین پیرایے میں بیان کیا ہے کہ عالم بالا کا ایک کیمیاگر، تمام کائنات سے بقا و حیات کے اجزاء جمع کر کے، چشمہ حیواں کے پانی میں گھول کر، ”کیمیائے حیات“ تیار کرتا ہے، اور جب اسے عالم ہستی پر چھڑکا جاتا ہے تو پھر یہ کیفیت ہوتی ہے کہ :

ہوئی جنبش عیاں ذروں نے لطف خواب کو چھوڑا
 گلے ملنے لگے اٹھ اٹھ کے اپنے اپنے ہدم سے
 خرام ناز پایا، آفتابوں نے، ستاروں نے
 چمک غنچے نے پائی، داغ پائے لالہ زاروں نے
 اسی خیال کو ایک جگہ یوں بیان کیا ہے :

صیت اصل دیدہ بیدار ما
 بست صورت لذت دیدار ما
 کبک پا از شوخی رفتار یافت
 بلبل از ذوق نوا منقاریافت!

ایک نظریہ یہ ہے کہ حسن ازل، مطلق اور غیر متغیر، ایک سرمدی حقیقت ہے۔ اس حسن کی کشش نے عشق کو پیدا کیا۔ حسن میں ذوق خود نمائی پیدا ہوا۔ اس کے برعکس دوسرا نظریہ یہ ہے کہ عشق اپنی تسکین کے لئے حسن آفرینی کرتا ہے، جیسا کہ میر تقی میر نے کہا ہے :

مجت نے ظلمت سے کاڑھا ہے نور
 نہ ہوتی محبت نہ ہوتا ظہور

ایک حدیث قدسی ہے : ”كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت

الخلق" اقبال اس نظریے کی طرف مائل ہیں کہ اصل قوت اصل قوت تکوین وارتقا "عشق" ہے اور حسن اس کے مظاہر میں سے ہے۔ عشق کی جدت آفرینی سے صرف عالم رنگ و بو ہی نہیں بلکہ ہر وہ ہزار عالم، ظہور میں آتے، بظاہر پیدا و ناپید ہوتے رہتے ہیں لیکن عشق کو دوام ہے۔

من بندۂ آزادم عشق است امام من
عشق است امام من، عقل است غلام من
ہنگامہ اس محفل از گردش جام من!
اس کو کب شام من اس ماہ تمام من
اے عالم رنگ و بو، اس صحبت ماما چند؟
مرگ است دوام تو عشق است دوام من

حسن بھی عشق کا مظہر ہے اور عقل بھی عشق ہی کا آلہ کار ہے۔ ایمرسن نے حسن، حسانت اور عشق کا ماخذ نور الہی کو قرار دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نور الہی کی کرنیں جب اشیاء پر پڑتی ہیں تو ان میں جلوہ حسن پیدا ہوتا ہے۔ اگر دماغ کو روشن کریں تو عقل پیدا ہوتی ہے۔ اگر قلب اس سے منور ہو جائے تو عشق۔ اقبال کے نزدیک چونکہ عشق ہی کنہ حیات ہے، اس لئے حقیقی مظہر عشق ہی کا مظہر ہے۔ دین و دانش دونوں عشق ہی کے مظاہر ہیں۔

میر:

مجت نے ظلمت سے کاڑھا ہے نور
نہ ہوتی محبت نہ ہوتا ظہور

عشق کے اندر خلاق بھی ہے رحمانیت و ربوبیت بھی۔ روح ایمان و جوہر یقین، اسی کے تحقق سے حاصل ہوتا ہے۔ اقبال کو ملائیت پر ہی اعتراض ہے کہ ان دو رکعت کے اماموں میں جذبہ عشق مفقود ہو گیا

یہ ناداں گر گئے سجدے میں جب وقت قیام آیا

اقبال دین کو اس کے ماخذ یعنی عشق پر واپس لانا چاہتا ہے، اور یہ عشق اپنی خودی میں خدائے اخلاق کا انکشاف ہے۔ عشق کوئی انفعالی کیفیت نہیں بلکہ حد درجہ فعال

کیفیت ہے۔ وہ خدائے لم یزل کی خلاق سے بہرہ اندوز ہے۔ عشق فقط نظارہ جمال ہی نہیں بلکہ ایک ایسی حقیقت ہے جہاں جمال، جلال سے ہم آغوش ہے۔ جلال اور جمال ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں :

دلبری بے قاہری جادو گری است

دلبری باقاہری پیغمبری ست

از روئے قرآن انسان کی فطرت کو فطرت الہی پر ڈھالا گیا ہے "فطرة اللہ التی فطر الناس علیہا" اس لئے تخلقوا باخلاق اللہ، انسان کا لائحہ عمل ہے۔ اللہ کی فطرت اور اس کے اخلاق میں خلاق ایک جزو اعظم ہے۔ اگر خدا ہر وہ ہزار عالم پیدا کرتا ہے تو اس کا رفیق کار آدم، ایک یا دو جہانوں پر کیوں قناعت کرے۔ بقول غالب :

دونوں جہان دے کے وہ سمجھے یہ خوش رہا

یاں آ پڑی یہ شرم کہ تکرار کیا کریں

ہر دو عالم قیمت خود گفتم

نرخ بالا کن کہ ارزانی ہنوز!

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یا رب

ہم نے دشت امکان کو ایک نقش پا پایا

اقبال جس چیز کو عشق کہتے ہیں، اس کے لئے غالب کبھی شوق، کبھی تمنا کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ کہتا ہے کہ تمنا اپنی تخلیقی اور ارتقائی جادہ پیمائی میں ہر قدم پر ایک نیا عالم تخلیق کرتی ہے۔ یہ ہمارا زمان و مکان کا عالم، اس کے خرام ناز کا ایک نقش قدم ہے۔ ظاہر ہے کہ دوسرا قدم کسی اور عالم میں پڑا ہو گا۔ اقبال کی اس نظم میں اسی خیال کو بڑے ہمت افزا طریق سے پیش کیا گیا ہے۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں

ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

قناعت نہ کر عالم رنگ و بو پر
 چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
 یہ زمان و مکان اور زمین و آسمان عشق کے رفتنی و گزشتنی شیون ہیں۔ نہ انسان
 ان کی پیداوار ہے، نہ مان کے اندر محصور ہے، اور نہ وہ جبر فطرت سے مجبور ہے۔
 لامتناہی زمان و مکان جو تمام حیات و کائنات پر محیط معلوم ہوتے ہیں، انسان ان کے اندر
 نہیں ابھرا بلکہ وہ انسان کے اندر سے ابھرے ہیں :

جہان ما کہ پایا نے ندارد

چو مای دریم ایام غرق است

عروج انسانیت کے بحث میں معراج نبوی کی حقیقت کے متعلق عرفاء و حکماء نے
 بڑے حکمت آموز و دل فرور نکتے پیدا کیے ہیں۔ عام مسلمانوں کے لئے یہ مشکل ہوتا
 ہے کہ وہ معراج نبی کی روحانی کیفیت کو جسمانی اور مادی علاق اور زمان و مکان کے
 سانچوں سے الگ کر کے سمجھ سکیں۔ جن کا خدا فضائے افلاک میں کسی مکان بلند پر
 بلائے عرش کرسی نشین ہے، وہ معراج نبوی کو اسی پر قیاس کرتے ہیں کہ خدا تک پہنچنے
 کے لیے ”سما کو“ طے کرنا لازمی ہو گا، ”اقرب الیہ میں جبل الوریڈ“ والا جان
 جاں خدا آسانی سے سمجھ میں نہیں آتا۔

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ بھائی یہ معراج عشق ہی کا ایک کرشمہ ہے۔ مادی اور
 جسمانی عالم اور زمان و مکان میں سے طرفۃ العین میں ایک جست سے نکل جانا، معراج
 انسانی ہے، جو نبی کریم کو حاصل ہوا۔ فرماتے ہیں :

عشق نے بالا نہ پستی رفتن است

عشق حق از جنس ہستی رستن است

سرد کی ایک لاجواب رباعی ہے، جس میں وہ معراج شریف کے متعلق عارف کے
 تصور کا، ملا کے تصور سے مقابلہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ سر حیات سے آشنا عارف خود
 افلاک سے زیادہ پہنچا ہوا ہے۔

آں را کہ سر حقیقتش باور شد

خود پہن تراز سپر پہنا و رشد

ملا گوید کر بر شد احمد بفلک

سرد گوید فلک بہ احمد در شد

عشق کے اس کرشمے کے متعلق اقبال بھی رومی اور سرد کا ہم نوا ہے۔ اقبال آدم کی زبانی زندگی کے ان ممکنات کو بڑے وجد آفریں انداز میں بیان کرتا ہے جس کا تعلق عشق کی بدولت حاصل ہوتا ہے :

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن

دل کوہ و دشت و صحرا بہ دلے گداز کردن

ز قفس درے کشادن بہ فضائے گلستانے

رہ آسمان نوردن یہ ستارہ راز کردن

بگداز ہائے پنہاں بہ نیاز ہائے پیدا

نظرے ادا شناسے بہ حریم ناز کردن

اب ذرا آدم سے ہٹ کر جبرئیل و ابلیس کی طرف آئیے اور دیکھیے کہ اقبال نے یہاں نادر افکار کے کیا آبداز موتی بکھیرے ہیں۔ ملا مکہ یا جبریل کی ماہیت کیا ہے؟ اس سے انسان اپنی اس سطح حیات پر پوری طرح آشنا نہیں ہو سکتا۔ مگر ایسی ہستیوں کے وجود کا اقرار مومن کا جزو ایمان ہے۔ حکماء و صوفیا نے ملا مکہ کو رحمانی ملکات تصور کیا ہے اور جبریل کو روح انسانی کا وہ بلند ملکہ کہا ہے جو وحی الہی کو قبول کرنے کا واسطہ ہے۔ اسلام سے قبل ہزار ہا سال سے دیوتاؤں کا تصور انسانی اذہان اور ایقان کا جزو لاینفک بن چکا تھا۔ لیکن توحید سے نا آشنا انسان، جس طرح فطرت خارجی کے مظاہرے سے مرعوب تھا، اسی طرح ان غیر مرئی قوتوں کو بھی انسانوں پر غالب اور حاکم سمجھتا تھا۔ اسلام نے غیر مرئی قوتوں کا انکار نہیں کیا، لیکن ان کے متعلق یہ وضاحت کر دی کہ یہ خدا کی مطیع مخلوق اللہ اور خلق اللہ کی خدمت گزار ہے۔ اسلام شرف انسانیت کا نظریہ ہے اور قرآن نے آدم کی فضیلت علی الملک پر مرثبت کر دی ہے۔

اسلام کا دوسرا عقیدہ یہ ہے کہ شیاطین، یعنی خدا سے باغی ہستیوں کا بھی وجود ہے، جن کو خدا نے نیست و نابود کرنا نہیں چاہا۔ اگر ملا مکہ کو معاون خیر اور شیاطین کو مزاحم خیر تصور کیا جائے، تو زندگی سراسر ایک جہاد کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ ایک

طرف اگر بلند مقاصد نہ ہوں تو جدوجہد بے معنی، اور کوشش بے سود رہ جاتی ہے۔ دوسری جانب اگر وہ مزاحمت نہ ہو جس پر غالب آنے سے سیرت کی تعمیر ہوتی ہے تو بھی زندگی جامد ہو جائے گی۔ اقبال ان دونوں کو زندگی کا جزو لاینفک سمجھتا۔ اگر شر کا وجود نہ ہو تو خیر کا تحقق بھی نہیں ہو سکتا۔ اقبال کے کلام میں یہ انوکھا پن پایا جاتا ہے کہ وہ کہیں ملائکہ یا ان کے امام حضرت جبریل کی قصیدہ خوانی نہیں کرتا۔ اس نے فقط ایک دفعہ اپنے کلام کے ایک جزو کو ”جنش بال جبریل“ کہہ کر اس قوت کا حق ادا کر دیا ہے۔

نہ کر تقلید اے جبریل میرے جذب و مستی کی

تن آسماں قدسیوں کو ذکر و تسبیح و طواف اولیٰ

اقبال کے یہاں عشق کا جو تصور ہے وہ اس کا متقاضی ہے کہ وہ شر کی اس حقیقت کو واضح کرے کہ زندگی میں سوز و گداز اور حرکت و ارتقاء کے لئے وہ عنصر لازمی ہے جس کو انسان نے غلطی سے شرمحض سمجھ لیا ہے۔ خدا خیر مطلق ہے، وہ شرمحض کی تخلیق نہیں کر سکتا۔ آدم کی جتنی زندگی سکون و طمانیت کی زندگی تھی، اس میں حرکت اس وقت پیدا ہوئی، جب وہ ابلیس سے نکرائی۔ آدم کی سکون طلب خاک کے مقابلے میں شیطان، آتش نژاد ہے۔ جنت کے پھلوں کے متعلق، ابن عربی، کہتا ہے کہ جنت کے اثمار، دوزخ کی گرمی سے پکتے ہیں۔ اقبال بھی اس خیال میں ابن عربی کے ہم نوا ہیں۔ دیکھیے شیطان اپنی ماہیت اور وظیفہ حیات کو کس جوش و خروش سے بیان کرتا ہے :

نوری ناداں نیم، سجدہ بادم دہم

او بہ نہاد است خاک من بہ نژاد آزررم

می تپداز سوزمین، خون رگ کائنات

من بہ دو صرصرم، من بہ نموتندرم

توبہ بدن جاں وہی، شوربہ جاں من دہم

توبہ سکوں رہ زئی، من بہ تپش رہبرم

آدم خاکی نہاد، دوں نظر و کم سواد۔

زاد در آغوش من پیر شود در برم

شیطان، آدم کو بہکانے کے لئے، اس کو یہ فلسفہ سکھاتا ہے کہ حرکت، سکون سے اور اضطراب، اطمینان سے افضل چیز ہے۔ سوز و ساز زندگی کو سکون دوام کی زندگی پر ترجیح دی ہے۔ خالی سجد نیاز میں کیا دھرا ہے؟

تو نہ شناسی ہنوز، شوق بہ میرد ز وصل

چیت حیات دوام، سوختن نا تمام

آغا حشر فرماتے ہیں :

یارب ترے کوثر میں نہ تیزی ہے نہ مستی

ہم کو جو پلانی ہے تو دنیا سے منگا دے!

ابلیس نے بھی آدم کو کچھ اسی انداز سے بہکایا کہ شراب مینا گداز نہ ہو تو شراب

کیا ہے؟ بقول غالب :

تابادہ تلخ تر نشود، سینہ ریش تر

بگدازم آگینہ و در ساغر اگنم

اقبال نے عشق کو ماہیت حیات قرار دیا ہے لیکن اس کے نزدیک عشق کا لازمہ

ہے سوز و گداز، اضطراب، حضوری کے ساتھ مجبوری، تخلیق و تجدید کا میلان۔ خرمن

اندوزی کے ساتھ تقاضائے برق آگنی۔ اگر ماہیت عشق و کنہ حیات یہی ہے تو اس

سے لازم آتا ہے کہ اقبال کا جنت کا تصور بھی لذت پر اور سکوں پسند زہاد سے

الگ ہو :

مزی اندر جہان کور ذوقے

کہ یزداں دارد و شیطان ندارد

☆☆☆

(۳)

پیر رومی اور مرید ہندی

۱۔ ”فکر و فن کے مشترک پہلو“

مولانا جلال الدین رومی بلخ میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والد محمد بہاؤ الدین (م ۶۲۸ھ) بڑے جید عالم تھے۔ ۶۱۷ھ میں انہوں نے بلخ سے ہجرت کی اور نیشاپور، بغداد و مکہ مکرمہ کی سیاحت و زیارت کے بعد ترکی واپس آئے، اور قونیہ میں مستقل سکونت اختیار کی۔ بالآخر وہیں وفات پائی اور مدفون ہوئے۔ رومی مروجہ علوم نقلی و عقلی کے بڑے عالم تھے۔ مدرس کی حیثیت سے بڑے اعزاز و احترام سے زندگی بسر کی۔ ۶۳۲ھ میں شمس الدین تبریزی (”شمس تبریز“) نامی ایک درویش کی ملاقات نے رومی کی کایا پلٹ دی۔ اقبال برملا و بہ تکرار، رومی کے فیوض کا ذکر کرتے ہیں اور اپنے آپ کو ان کا مرید معنوی قرار دیتے ہیں۔ رومی کو انہوں نے ”پیر حق سرشت“ ”پیر روم“ اور ”مرشد رومی“ کے لقب سے یاد فرمایا ہے اور ہمیشہ ان سے غیر معمولی عقیدت و ارادت کا اظہار کرتے رہے۔ اقبال کا ماحول اور مسلمانان ہند کا عام معاشرہ بھی رومی کے ذکر سے معمور رہا ہے۔ اقبال ہدایت العمر، تصانیف رومی، اور بالخصوص مثنوی معنوی کے مطالعے میں مشغول رہے ہیں۔

اقبال نے مثنوی ”اسرار خودی“ اور ”رموز بے خودی“ میں مثنوی معنوی کے اسلوب کی پیروی کی ہے۔ حکیم محمد حسین عرشی امرتسری، کے نام ایک مکتوب (مورخہ/مارچ ۱۹۳۵ء) میں لکھتے ہیں :

”میں ایک مدت سے مطالعہ ترک کر چکا ہوں۔ اگر کبھی کچھ پڑھتا ہوں تو صرف قرآن یا مثنوی رومی“ ح (بحوالہ اقبال نامہ جلد دوم ص ۲۷، ۲۸)

مثنوی معنوی کے ۲۷ ہزار اشعار کے علاوہ ”دیوان کبیر“ کے کوئی ساٹھ ہزار (۶۰۰۰۰) اشعار، سوز و ساز رومی کے مظہر ہیں۔ رومی فارسی کے سب سے نمایاں رباعی گو شاعر بھی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ عالمی ادبیات عالیہ میں، فکر انسانی نے جو چند اہم ترین تصانیف پیش کی ہیں، ان میں ایک ”مثنوی معنوی“ بھی ہے۔ اقبال نے تقریباً اپنی تمام تصانیف میں، رومی کی تعریف و توصیف میں اشعار کہے ہیں۔ یہاں چند اشعار نقل کیے جاتے ہیں :

پیر رومی خاک را اکسیر کرد
 از غبارم جلوہ با تعمیر کرد
 موجم و در بحر او منزل کنم
 تا در تابندہ حاصل کنم
 منک ہستی ہا ز صہبایش کنم
 زندگانی ز نفس ہایش کنم

صحبت پیر روم سے مجھ پہ ہوا یہ راز فاش
 لاکھ حکیم سر بجیب ایک کلیم سر بکفت
 علاج آتش رومی کے سوز میں ہے ترا
 تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں
 اسی کے فیض سے میری نگاہ ہے روشن
 اسی کے فیض سے میرے سبو میں ہے جیموں

اقبال نے اپنی مثنویاں عموماً مثنوی معنوی کی بحر اور اسی رنگ و آہنگ میں کہی ہیں، بلکہ غزلیات میں بھی بیشتر غزلیں رومی ہی کی زمینوں میں ہیں۔ یہاں چند مثالیں درج ذیل ہیں :

رومی بکشای لب کہ قد فرا وانم آرزوست
 بنمائی رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست
 اقبال تیر و سان و خنجر و شمشیرم آرزوست
 بامن میاکہ مسلک شبیرم آرزوست
 رومی پردہ بردارے حیات و جان جاں افزائے من
 غمگسار وہم نشین و مونس شبہائے من
 اقبال شعلہ در آغوش دارد عشق بے پروائے من
 بر نہ خیزدیک شرر از حکمت نازائے من
 رومی من بے خود و تو بے خود، ما راکہ برد خانہ
 من چند ترا گفتم، کم خور دو سہ پیانہ
 اقبال فرقی نہ نہد عاشق در کعبہ و بت خانہ
 ایں جلوت جانا نہ، آں خلوت جانا نہ

علاوہ ازیں اقبال کی متعدد فارسی غزلوں کا مستانہ لب و لہجہ، مولانائے روم کی
 غزلوں سے ہم آہنگ ہے۔ یہاں علامہ مرحوم کی چند ایسی غزلیات کے مطالعے اور
 بعض دیگر اشعار نقل کیے جاتے ہیں:

مثل شرر ذرہ را تن بہ تپیدن وہم
 تن بہ تپیدن وہم، بال پریدن وہم
 من بندہ آزادم عشق است امام من
 عشق است امام من عقل است غلام من
 بے تو از خواب عدم دیدہ کشودن نتواں
 بے تو بودن نتواں، با تو نہ بودن نواں
 نے مہرہ باقی، نے مہرہ بازی
 جیتا ہے رومی، ہارا ہے رازی

ب۔ رومی اور اقبال کے مشترک موضوعات ”عشق“

رومی اور اقبال کے چند پسندیدہ مشترک موضوعات ہیں جنہیں ’کئی کئی پیرایوں میں بیان کیا گیا ہے‘ اور ہر جگہ بڑے لطیف معانی پیدا کیے ہیں۔ یہ مخصوص وجدانی موضوعات ”نظر“ ”خبر“ ”دل“ اور بالخصوص ”عشق“ کی اصطلاح کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔ رومی کے یہاں ”عشق“ بڑے وسیع معانی رکھتا ہے، اور اقبال کے یہاں بلامبالغہ اس سے بھی وسیع تر۔ دونوں کے نزدیک ”عشق“ ایک ایسی قوت ہے، جو کائنات کے ذرے ذرے میں جاری و ساری ہے، اور اس سے محیر العقول کارنامے میں وجود میں لائے جا سکتے ہیں۔ عشق، جرات و ہمت کا سرچشمہ ہے۔ اسے عواقب و مہالک کا خطرہ نہیں ہے۔ عشق، فیصلہ کرنے میں، عقل کی طرح متذبذب اور متردد نہیں۔ اسے حیلہ تراشیوں اور مکاریوں سے کوئی غرض نہیں۔ وہ بے باکی، راست بازی اور سعی پیہم سکھاتا ہے۔ اقبال کے تصور خودی کا لازمی عنصر یہی ”عشق“ ہے۔ رومی اور اقبال، دونوں کے نزدیک اس کائنات میں، کارزار حیات کی سرگرمیوں کا اہم عنصر ”عشق“ ہے۔ انبیائے کرام عشق کے مبلغ رہے ہیں۔ پس حقیقی مومن اور عاشق مرادف کلمات ہیں۔ رومی اور اقبال نے صدہا اشعار ”عشق“ کی توصیف میں لکھے۔ یہاں مختصر انتخاب پیش کر دینا بے محل نہ ہو گا :

رومی :

جسم خاک از عشق بر افلاک شد
کوه در رقص آمد و چالاک شد

شادباش اے عشق خوش سوائے ما
 اے طیب جملہ علت ہائے ما
 عشق آں شعلہ است کو چوں برفروخت
 ہرچہ جز معشوق، باقی جملہ سوخت

اقبال :

بہ باغاں باد فرور دیں دہد عشق
 براغاں غنچہ چوں پرویں دہد عشق
 بہ برگ لالہ رنگ آمیزی عشق
 بجان ما بلا انگیزی عشق

صدق خلیل بھی ہے عشق، صبر حسین بھی ہے عشق
 معرکہ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق
 عشق کے ہیں معجزات، سلطنت و فقر و دیں
 عشق کے ادنیٰ غلام صاحب تاج و نگین
 عشق مکان و و مکیں، عشق زمان و زمیں
 عشق سراپا یقین اور یقین فتح باب!

”جبر و قدر“

رومی ایک صوفی صافی تھے اور ساتھ ہی عظیم مفکر و متکلم بھی۔ اسی طرح اقبال کے مفکر، فلسفی و متکلم ہونے کے بارے میں کچھ کہنا، تحصیل حاصل ہے۔ ”عمیاں را چہ بیاں؟“ اقبال کی تصانیف میں، تصوف، فلسفہ اور کلامی مباحث، حیرت انگیز حد تک مخلوط و ممزوج نظر آتے ہیں۔ مشترکات موضوع کے اعتبار سے، رومی اور اقبال کا ”اشعریانہ“ نقطہ نظر قابل توجہ ہے۔ ”معتزلہ“ ان کے ہاں بالعموم کم کم نظر آتے ہیں۔ اقبال نے ایک دو بیٹی میں ابوالحسن اشعری (م- ۳۲۳ھ) کے نظریہ دوام روح پر بھی صاف کیا ہے :

یہ نکتہ میں نے سیکھا بوالحسن سے
 کہ جاں مرتی نہیں مرگ بدن سے
 چمک سورج میں کیا باقی رہے گی
 اگر بیزار ہو اپنا کرن سے

جبر و قدر کے پیچیدہ مسئلے کے بارے میں دونوں کا نقطہ نظریہ ہے کہ انسان ارادہ و عمل میں آزاد ہے، مگر ان کی آزادی مطلق العنان بھی نہیں! وہ ایک نجیبی طاقت کے دست نگر ہیں۔ رومی کی تمثیلات، ”شیر و خرگوش کے مکالمے“ (دفتر پنجم) میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ اقبال نے بھی اس موضوع پر بہت کچھ لکھا ہے۔ یہاں اقبال کے پیش کردہ بعض تازہ بہ تازہ کلامی مباحث کی طرف اشارہ کرنا بے محل نہ ہو گا۔ ”توحید“ کے ضمن میں اقبال فرماتے ہیں کہ اس کے تقاضے مسلمانوں کی وحدت فکر و نظر کا باعث ہیں۔ نبوت کے لئے وہ رومی کی مانند معجزہ کی شرط کے بھی حامی نہیں، بلکہ فرماتے ہیں کہ نبی برحق، ایک محکم و استوار امت وجود میں لاتا ہے۔ جبر و قدر (تقدیر و تدبیر) کے مسئلے پر یہاں تک تو اقبال بھی رومی سے ہم آہنگ ہیں کہ :

سراپا معنی سربستہ ام من
 نگاہ حرف بازاں بر نساظم
 نہ مختارم تو اں گفتن؛ نہ مجبور
 کہ خاک زندہ ام، در انقلابم
 چنین فرمودہ سلطان بدر است
 کہ ایماں در میان جبر و قدر است

علامہ اقبال نے ”تعدد تقادیر“ کا نظریہ بھی پیش کیا ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر فرد کی تقادیر ہمیشہ کے لئے مقرر نہیں کر دی۔ خدا کی دیگر نعمتوں کی طرح تقادیر بھی لاتعداد ہیں۔ البتہ فرد ہو یا قوم، اس کی ایک بنیادی یا ابتدائی تقادیر ہوتی ہے۔ جوں جوں اس فرد یا قوم کی صلاحیتوں میں اضافہ ہوتا ہے، اس کی تقادیر بھی بہتر نہج اختیار کر لیتی اور بدلتی رہتی ہے۔ زوال پذیر فرد یا قوم کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ خلاصہ یہ کہ تقادیر بدلتی رہتی ہے۔ بشرطے کہ قوم یا فرد، خود بھی بدلتا رہے۔

اقبال کی یہ توجیہ یا تاویل 'در اصل ایک معروف آیہ قرآن سے مستفاد ہے۔' "پیام مشرق" کے دیباچے میں آپ نے لکھا ہے :

".... اقوام مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہئے کہ زندگی اپنے حوالے میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی، جب تک پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو، اور کوئی نئی دنیا، خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی، جب تک اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں مشکل نہ ہو۔ فطرت کا یہ اہل قانون، جسے قرآن نے : "ان اللہ لا یغیر ما بقوم، حتی یغیروا ما بالانفسہم کے سادہ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہے، زندگی کے انفرادی اور اجتماعی، دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے...."

"جاوید نامہ" میں آپ نے فرمایا ہے :

گر زیک تقدیر خوں گردد جگر
خواہ از حق حکم تقدیر دگر
تو اگر تقدیر نو خواہی رواست
زانکہ تقدیرات حق لا انتہاست
رمز باریکش بہ حرفے مضمراست
تو اگر دیگر شوی، او دیگر است
شبہنی؟ افتدگی تقدیر تست
قلزمی پائندگی تقدیر تست

ترے دریا میں طوفان کیوں نہیں ہے؟

خودی تیری مسلمان کیوں نہیں ہے؟

عبث ہے شکوہ تقدیر یزداں

تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے؟

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے

خدا بندے سے خود بوجھے بتا تیری رضا کیا ہے؟

(۴)

”جاوید نامہ“

”جاوید نامہ“ علامہ اقبال کی تصانیف میں خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ یہ کتاب ۱۹۳۲ء میں علامہ اقبال کی نگرانی میں شائع ہوئی۔ علامہ کے ادبی معاون چوہدری محمد حسین ایم۔ اے کو یہ شرف حاصل ہے کہ انہی نے سب سے پہلے اس کے بارے میں ایک مضمون تحریر کیا جو ہر لحاظ سے مستند ہے، کیونکہ ہر مسئلے میں علامہ اقبال نے چوہدری صاحب کی رہنمائی کی۔ یہ مقالہ ”جاوید نامہ“ کے بارے میں حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے۔

”جاوید نامہ“ دراصل ”معراج نامہ“ ہے۔ اسرار و حقائق معراج محمدیہ پر کتاب لکھنے کا ایک مدت سے حضرت علامہ کو خیال تھا۔ اسی اثنا میں اٹلی کے مشہور شاعر دانٹے کی کتاب ”ڈیوائن کامیڈی“ پر کئی نئی اہم تنقیدات یورپ میں شائع ہو چکی تھیں، جن میں اس حقیقت کو پایہ ثبوت تک پہنچایا گیا کہ ”ڈیوائن کامیڈی“ کے آسمانی ڈرامے کا پلاٹ، بلکہ اس کے بیشتر تفصیلی مناظر، ان مقامات پر مبنی ہیں، اور ان کی نقل ہیں، جو اسلام میں معراج محمدیہ کے متعلق بعض احادیث و روایات میں مذکور ہوئے یا بعد میں بعض مشہور متصوفین و ادباء کی ان کتابوں میں درج ہوئے جن میں انہوں نے مختلف نقطہ ہائے خیال سے معراج نبوی کی شرح لکھی۔ ایک حد تک اس واقعہ نے اس امر کی طرف توجہ دلائی کہ بجائے عام تشریحی انداز میں ”معراج نامہ“ لکھنے کے جو وسعت مضامین کے لحاظ سے یقیناً حقائق معراج کے مباحث ہی تک محدود رہتا، ڈانٹے کے انداز میں ادبی نقطہ نظر سے ”معراج اقبال“ لکھا جائے، جس میں قید مباحث سے آزادی ہو

اور تخیل و ادراک، تاویل و تفسیر کے محدود دائرے سے گزر کر فکر و بصیرت اور اختراع والہام کی جن لامحدود فضاؤں تک پرواز کرنا چاہیں، باسانی کر سکیں۔ ”جاوید نامہ“ اور ”ڈیوائن کامیڈی“ یہ مرکب الفاظ باہم مترادف نہیں، تاہم بادی النظر میں ایک معنوی سے مناسبت موجود ہے۔ حضرت علامہ کے فرزند ارجمند، جاوید اقبال کا نام بھی کسی حد تک ”جاوید نامہ“ ہونے کا ذمہ دار ہے۔ لیکن ان خاص معنوں میں ”جاوید نامہ“ کتاب کا وہ آخری حصہ ہے جو آسمانی ڈرامے کے خاتمے کے بعد بطور ضمیمہ آتا ہے اور جس کا نام ”خطاب بہ جاوید“ (سخنے بہ نژاد نو) ہے۔

”ڈیوائن کامیڈی“ کا نام، دانستے کا تجویز کردہ نہیں۔ دانستے نے تو محض ”کامیڈیا“ نام رکھا تھا۔ لفظ ”ڈیوائن (آسمانی، الوہی)“ کتاب کے نفس مضمون کی خوبی اور ہر دل عزیز کی بنا پر دانستے کے قدردانوں اور مداحوں کی طرف سے ایزاد ہوا۔ ”کامیڈیا“ کے جس اولین ایڈیشن کا نام ”ڈیوائن کامیڈی“ رکھا گیا وہ ۱۵۵۵ء میں چھپی، اگرچہ دانستے کے مداحین نے ۱۵۱۲ء ہی میں ”ڈیوائن“ کہنا شروع کر دیا تھا۔

ہسپانیہ کے بعض مشرقین کی جدید تحقیقات نے یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ ڈیتے کی ”ڈیوائن کامیڈی“ کا ماخذ اولاً وہ احادیث نبوی ہیں جن میں معراج کی کیفیات اور تفصیلات مروی ہیں۔ ثانیاً وہ کتب تصوف و اسلامی ادب، جن میں معراج نبوی پر روشنی ڈالنے کے علاوہ، سیاحت علوی اور مشاہدہ تجلیات کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں محی الدین ابن عربی کی مشہور کتاب ”فتوحات مکیہ“ اور ابوالعلا معری کی تصنیف ”رسالۃ الغفران“ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ میڈرڈ یونیورسٹی کے مشہور پروفیسر آس اپنی معرکتہ الارا کتاب، ”اسلام اینڈ ڈیوائن کامیڈی“ میں لکھتے ہیں کہ آٹھویں صدی سے لے کر تیرہویں صدی عیسوی کے دوران میں، علماء، محدثین، مفسرین، صوفیاء حکماء اور شعرا، سب نے مل کر ان روایات کو ایک مذہبی تاریخی حکایت کا لباس پہنایا۔ ان تمام روایات کو یکجا کر کے اگر ”ڈیوائن کامیڈی“ سے موازنہ کیا جائے تو مشابہت کے بے شمار مقامات سامنے آجاتے ہیں۔ علاوہ ازیں اسلامی روایات، عام مسلمانوں کے دل میں گھر کر چکی تھیں بلکہ جزو ایمان بن چکی تھیں۔ آج بھی تمام اسلامی ممالک میں، اس روز قومی تعطیل منائی جاتی ہے۔ اس سے واضح ہے کہ پیغمبر علیہ السلام کی معراج کے

واقعے میں مسلمانوں کا عقیدہ کس قدر راسخ ہے۔ چنانچہ کوئی زبان دنیا میں ایسی نہ ہو گی جسے کسی علاقے کے مسلمان بولتے ہوں اور اس میں ”معراج نامہ“ موجود نہ ہو۔ بلکہ معراج کے جسمانی یا روحانی ہونے کے اختلاف پر بحث و جدال تک نوبت پہنچتی ہے۔

معراج کے مذہبی اور علمی پہلو کے علاوہ، ایک پہلو وہ ہے جسے تصوف کا پہلو کہنا چاہئے۔ مختلف صوفیا نے مختلف رنگوں میں تجلی ذات کے مشاہدے کا ذکر کیا ہے۔ محی الدین ابن عربی نے ”فتوحات مکیہ“ میں سیاحت علوی میں دو افراد کو اپنا راہنما ساتھی بنایا ہے، جن میں سے ایک فلسفی ہے اور دوسرا عالم دین اور ان کی زبان سے تمام علوم و فنون و مسائل و مباحث کے متعلق اس انداز میں اظہار خیال کیا ہے کہ گویا یہ سب خیالات و انکشافات والہامات ہیں، جو ان کے قلب پر معراج میں وارد ہوئے۔ محی الدین ابن عربی کا معراج نامہ زیادہ تر مذہبی ہے۔ معراج نامہ کا تیسرا پہلو خالص ادبی اور فنکارانہ ہے۔ مشہور عربی نابینا شاعر ابو العلاء معری کا ”رسالت الغفران“ اسی ادبی پہلو کا حامل ہے۔

پروفیسر آسن کی تحقیق کے مطابق معراج کی روایت مغرب میں ہسپانوی علماء اور صوفیائے اسلام کے ذریعے پہنچی۔ دانٹے کی ”ڈیوائن کامیڈی“ کو معراج کے ادبی پہلو کا دوسرا بڑا نمونہ کہنا چاہیے۔ دانٹے نے محی الدین ابن عربی کی کتاب ”فتوحات“ سے بہشت و دوزخ و اعراف کی تمام منازل و مناظر کو نقل کیا۔ اسی طرح تمام علوم مروجہ پر اپنی سیر کے دوران میں بحشیں کی ہیں، اور سیاسی و تاریخی واقعات وغیرہ کی بحث سے اپنی کتاب کی خوبیوں اور دلچسپیوں کو بڑھایا ہے۔

دانٹے کی وفات سے تقریباً چھ سو سال کے بعد اقبال کا ”جاوید نامہ“ اہل مشرق کے سامنے دور حاضر کے مقتنیات و ترقیات کو مد نظر رکھتے ہوئے، قریباً انہی مباحث و مقاصد کو پیش کر کے اس حصہ دنیا میں ویسے ہی انقلابات کی پیش گوئی کی ہے۔ ”جاوید نامہ“ کو ہم واقعہ معراج کی اسلامی روایت کا تیسرا ادبی نمونہ کہیں گے۔

”فتوحات مکیہ“ ”ڈیوائن کامیڈی“ اور جاوید نامہ :

”جاوید نامہ“ کو ”ڈیوائن کامیڈی“ اور ”فتوحات مکیہ“ سے دو باتیں ممیز کرنے والی ہیں۔ پہلی یہ کہ اس میں وہ تمثیلی مظاہرات و معنات ناپید ہیں جو عموماً ہر مقام پر

ملتے ہیں اور جن کی وجہ سے آج تک ان کے بعض مباحث عقدہ لائیکل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ دوسری یہ کہ اقبال نے زیادہ تر سیارگان (وہ بھی صرف چھ) کی سیاحت پر اکتفا کی ہے۔ دوزخ و اطراف کے نزدیک بھی نہیں گئے بلکہ بجائے ساتویں ستارے میں پہنچنے کے ”آنسو، افلاک“ جانکلے ہیں اور یہ غالباً اس لئے کہ ”جنت اور حضور“ و ”تجلی“ کے نئے تصورات اور نئے مقاصد و معانی دنیا کے سامنے رکھنے مطلوب تھے۔

اقبال کا ”جاوید نامہ“ مغربی شاعر ڈانٹے کی ”ڈیوائن کامیڈی“ کی طرح مشرقی ادبیات کی ”ڈیوائن کامیڈی“ ہے ”ڈیوائن کامیڈی“ کی طرح یہاں بھی شاعر مختلف ستاروں کی سیر کرتا ہے اور مختلف مشاہیر کی روحوں سے ملاقات کر کے ان سے باتیں کرتا ہے۔ اس ضمن میں دور حاضر کے تمام سیاسی، مذہبی، معاشرتی، اخلاقی و اصلاحی مسائل زیر بحث آتے ہیں۔ جن شخصیات سے ملاقاتیں اور باتیں ہوئیں ان میں یورپ کی صرف دو شخصیات خاص طور سے قابل ذکر ہیں، اول کچز (لارڈ کچز) دوم، نطشے۔ باقی تمام شخصیات ایشیائی ہیں۔ جس طرح ڈانٹے کا رفیق سفر ”ورجل“ تھا اسی طرح اقبال کے خضر راہ ”مولانا روم“ تھے۔ چاند میں ہندوستان کے مشہور، ہندو صوفی ”وشواتر“ سے ملاقات ہوتی ہے، جس کا نام جاوید نامے میں ”جہاں دوست“ اس لئے ہے کہ وشواتر کے لفظی معنی ”جہاں دوست“ کے ہیں۔ ”جہاں دوست“ سے جو باتیں ہوئیں ان کا ذکر اقبال نے ”نہ تاخن از عارف ہندی“ کے زیر عنوان کیا ہے۔ اس گفتگو سے متعلق چند اشعار یہاں منقول ہیں :

گفت مرگ عقل؟ گفتم ترک فکر
گفت مرگ قلب؟ گفتم ترک ذکر
گفت آدم؟ گفتم از اسرار اوست
گفت عالم؟ گفتم او خود رو بروست
گفت دین عامیاں؟ گفتم شنید
گفت دین غازیان؟ گفتم کہ دید!!

(ص ۲۵۸: ”اقبال کی صحبت میں“ از ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی)

”جاوید نامہ“ میں کچز اور فرعون، آپس میں باتیں کرتے ہیں۔ فرعون، کچز کو طعنہ

دیتا ہے کہ یورپ کے لوگ بڑے بے رحم ہیں، انہوں نے ہماری قبریں کھود ڈالیں۔
 کچر، جو اب دیتا ہے کہ ہمارا مقصد، سائنس کی خدمت ہے، علم الاثار کی خدمت ہے!
 یہ قبریں اس لئے کھودیں کہ معلوم ہو کہ آج سے تین چار ہزار برس قبل، دنیا کی کیا
 حالت تھی۔ فرعون اس تاویل کے جواب میں کہتا ہے :

”قبر مارا، علم و حکمت برکشود

لیکن اندر تربت مہدی چہ بود؟“

یہاں واضح رہے کہ لارڈ کچنر کی قیادت میں جب انگریز، ام درمان“ پر قابض
 ہوئے، تو مشہور ہے کہ انہوں نے سوڈان کی تحریک آزادی کے عظیم رہنما، حضرت
 مہدی سوڈانی کی قبر تک کھود ڈالی تھی۔

”الواح اربعہ“ : حضرت علامہ نے فرمایا ہے کہ ایک مقام پر میں نے چار الواح
 لکھی ہیں : لوح بدھ، لوح مسیح، لوح زرتشت اور لوح محمد۔ لوح مسیح میں ٹالسٹائی کا
 ایک خواب ہے، لوح زرتشت میں اسلامی تصوف، مشہور فلسفے : ”فضیلت نبوت بر
 ولایت، یا ولایت بر نبوت“ کے متعلق بحث ہے۔ لوح محمد کا مضمون یہ ہے کہ کعبے میں
 بت ٹوٹے پڑے ہیں، ابو جہل کی روح گریہ و زاری کر رہی ہے اور، رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وسلم سے کہہ رہی ہے کہ انہوں نے ہمارے دین کو برباد کر دیا۔ ہماری خاندانی
 بلند آہنگی زائل کر ڈالی، اور مساوات کی تعلیم دینی شروع کر دی، جو مزدکیوں سے
 حاصل کی گئی ہے.... وغیرہ

۱۹۳۲ء میں تیسری گول میز کانفرنس (نومبر ۳۲ سے دسمبر ۳۲ء کے دوران میں
 انڈین سوسائٹی لندن کے زیر اہتمام ایک جلسہ منعقد ہوا، جس میں علامہ اقبال نے
 ایک فاضلانہ خطبہ ارشاد فرمایا، اور اپنے نظریہ خودی کے بارے میں اظہار خیال فرماتے
 ہوئے، اپنی مختلف نظموں کے اشعار مع ترجمہ سنائے۔ چونکہ اسی دن لارڈ ارون اور
 لیڈی ارون کی طرف سے بھی، حضرت علامہ کی ”پارٹی“ تھی، جس میں شرکت کے لئے
 وہ اپنے بعض احباب کے ساتھ جانا چاہتے تھے، لہذا، حضرت علامہ کو جلد اپنا لیکچر ختم
 کرنا پڑا۔ مسٹر عبداللہ یوسف علی، جو اس وقت جلسے کی صدارت کر رہے تھے، انہوں
 نے حاضرین سے کہا کہ اگر کسی صاحب کو حضرت علامہ سے کوئی سوال پوچھنا ہے تو وہ

پوچھے۔ ایک صاحب نے دو ایک سوالات نظریہ خودی کے متعلق پوچھے۔ اس کے جواب میں خود علامہ یوسف علی نے حضرت علامہ کے کئی اشعار پڑھ کر نظریہ خودی کی وضاحت کر دی۔ صدر جلسہ نے حضرت علامہ کا شکریہ ادا کرتے ہوئے یہ اعلان کیا کہ ۹ نومبر کو بھی حضرت علامہ کے اعزاز میں ایک خاص تقریب کا اہتمام کیا گیا ہے۔

(ماخوذ از "اقبال کی صحبت میں" مرتبہ ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی۔ ص ۲۵۷ تا ۲۶۱)



”منتخب شذرات فکر اقبال“

بحوالہ: ”Stray Reflections“

(الف) ”معراج“

اسلام میں معراج کا تصور یہ ہے کہ اپنی خودی میں ذرا بھی خلل ڈالے بغیر، جلوۂ حق کے روبرو قائم رہے۔ ایک مسلمان شاعر نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں جو بات کہی ہے، وہ ناقابل فراموش ہے:

موسیٰ زہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عین ذات می نگری، در تبسمی

(S.R. Page 136)

(ب) ”مسلم جمہوریت“

یورپ کی جمہوریت، اشتراکی شورشوں، نراجی خوف و خطر اور خصوصاً یورپی معاشروں میں، نوزائیدہ اقتصادی اصلاحات کے زیر سایہ وجود پذیر ہوئی۔ بہر حال، نطشے تو عوام کالانعام کے غیر منظم ہجوم کی حکومت کو بہ نگاہ تحقیر دیکھتا، اور عوامی جمہوریت سے دل برداشتہ ہو کر، اعلیٰ تہذیب و ثقافت کی بنیاد، امراء و اشرافیہ کے اقتدار، بلکہ فوق البشر کی حکومت پر رکھتا تھا، لیکن کیا جمہور عوام مطلق ناکارہ ہیں!؟

اسلامی جمہوریت، معاشی و سائل کی فراوانی اور توسیع و تنظیم سے نہیں ابھری بلکہ اس کے روحانی اصول و قواعد اس نظریے پر مبنی ہیں کہ ہر فرد بشر، خوابیدہ

صلاحیتوں کا ایک مرکز ہے اور اس کی پوشیدہ قوتیں اور امکانات، ایک خاص قسم کے کردار کی تربیت سے نشو و نما پاتے ہیں۔ چنانچہ اسلامی تعلیم و تربیت کے نتیجے میں، عوامی وسائل ہی سے؛ قوت و حیات کے شریف ترین نمونے ظہور پذیر ہوئے، پھر کیا ابتدائی دور کی اسلامی جمہوریت کی بدولت نطشے کے خیالات کی عملی تردید نہیں ہو گئی!؟

(S.R. Page 139)

(ج) ”توحید اسلام“

نطشے کا خیال ہے کہ خدا پر ایمان لانا، انسان کو کمزور بنا دیتا ہے۔ اسلام کی حکمت و مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ انسانی مفاد کے حق میں، خدا کے تصور، اس کے ذکر و فکر سے استفادہ کرتے ہوئے، انسان کو طاقت کے ایک سرچشمے میں تبدیل کر دے۔ ایمان محکم سے انسان، عملی زندگی میں خوف اور وہم سے مطلق آزاد ہو جاتا ہے۔ خدا پر محض ایک ذہنی و شعوری اعتقاد رکھنا ہی، اسلام میں زیادہ اہمیت نہیں رکھتا!

(S.R. Page 141)

(د) ”لسان العصر اکبر کے کلام پر ہیگل کے نظریے کا اثر“

”ہیگل کے فلسفے کے مرکزی تصور کو چند مختصر الفاظ میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ بسیط و لامحدود، محدود ہوتے ہوئے، کشمکش و تصادم کے نتیجے میں ارتقا پذیر ہو جاتا ہے۔ کائنات کی حیات، مخالف قوتوں کی مستقل کشمکش سے لازمی طور پر تشکیل پذیر ہوتی ہے۔ ہیگل کے تصور کا یہ مختصر خاکہ زیادہ روشن نہیں ہے۔ لیکن اس سے آپ کو اکبر کے بظاہر اس سادہ شعر کی گہرائیوں کو سمجھنے میں مدد ملے گی:

جہاں ہستی ہوئی محدود، لاکھوں تیج پڑتے ہیں

عقیدے، عقل، عنصر، سب کے سب آپس میں لڑتے ہیں

فطرت کی تخلیقی قوتوں کی لامحدود کشمکش، اتنی واضح اور کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ

شعراء اور مفکرین کے مشاہدے سے او جھل نہ ہوئی ہوگی۔ شاید ٹینیسن نے اس کا بھرپور اور زیادہ حسرت انگیز اظہار کیا ہے، اور خود ہمارے شاعر عربی نے ایک شعر میں

یوں سمیٹ لیا ہے :

پچشم مصلحت بگر مصاف نظم ہستی را

کہ ہر خارے دریں وادی، درفش کاویاں بنی!

اکبر کے شعر کی ایک خاص خوبی یہ ہے کہ چند سادہ اور فہم فہم الفاظ میں، وہ نہ صرف اس کشمکش کا اظہار کرتے ہیں، بلکہ اس کی توجیہ بھی کر دی۔ (لامحدود کے حدود، جس نے اسے جنم دیا ہے!!) اور ان الفاظ ("عقل" اور "عقیدہ") کے ذریعے، وہ مزید یہ اشارہ کر دیتے ہیں کہ یہ کشمکش و تصادم صرف مادی سطح ("عنصر") تک محدود نہیں بلکہ اپنے آپ کو ذہنی سطح تک پھیلا دیا ہے۔ سکندر (Alexander) کی مشہور و معروف کتاب ("Moral order and Progress") میں آپ یہ دیکھیں گے کہ کس طرح ہمارے خیالات، اعلیٰ عزائم، عقاید اور زندگی کے اسباب و انداز بھی، مستقل طور پر ایک خاموش اور غیر خون ریز جنگ میں مصروف رہتے ہیں، اور کس طرح وہ ایک دوسرے کو پرے ہٹاتے اور ہضم و جذب کرتے رہتے ہیں!!

(S.R. Page 142)

(ھ) "معاصر عرب پر ہمارے پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تنقید"

معاصر عرب شاعری پر ہمارے نبی کریمؐ کے کچھ تنقیدی کلمات، تاریخ میں محفوظ ہیں۔ ان میں سے دو تنقیدی آراء، ہندوستانی مسلمانوں کے لئے نہایت مفید و سبق آموز ہیں۔ اسلامیان ہند کا ادب، خاص طور سے ان کے قومی زوال کے دور سے تعلق رکھتا ہے، اور اب وہ نئے ادبی اقدار و بلند معایر کے متلاشی ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال میں سے ایک یہ وضاحت کرتا ہے کہ شاعری کو کیسا نہ ہونا چاہئے، اور دوسرا یہ ظاہر کرتا ہے کہ کیا ہونا چاہئے۔

عرب شاعر امرالقیس کے بارے میں، جو عہد اسلام سے چالیس سال قبل موجود تھا، ہمارے نبی کریمؐ نے یہ فرمایا تھا: "اشعر الشعراء وقائدہم الی النار" یعنی امرالقیس شعرا میں سب سے زیادہ شاعرانہ اوصاف رکھتا ہے، لیکن وہ دوزخ کی جانب ان سب کا رہنما بھی ہے!!

آئیے دیکھیں، کہ امرا لقیس کی شاعری میں کن چیزوں کا ذکر ملتا ہے: شراب، ضعف آفریں عشقیہ کیفیات، دلخراش آہ و زاری، اجڑی ہوئی بستیوں کی ویرانی، طوفانی آندھیاں جن کی خاک اڑاتی رہتی ہیں، خاموش سنان صحرا، جن کی قدیم عربوں نے فصیح و بلیغ پیرایہ بیان میں عکاسی کی ہے۔ الغرض امراء لقیس ہمارے عزم و ہمت کو برا کیجئے نہیں کرتا، بلکہ ہمارے تخیل کو زیادہ متاثر کرتا ہے اور قارئین پر نشہ آور کیفیت طاری کر دیتا ہے۔ اس طرح، پیغمبر اسلام کی تنقید، فن کے اس اہم ترین پہلو کی وضاحت کرتی ہے کہ محض فنی محاسن ہی، زندگی کے خیر و بہبود کے مترادف ہرگز نہیں۔ لیکن جب عرب کے ایک قبیلے کے شاعر ”عترہ“ کا مندرجہ ذیل شعر آنحضرت کے سامنے پڑھا گیا:

ولقد ابى على الطوى و اظنه
حتى انال بهه كريم السماكل

یعنی، یقیناً میں شب و روز محنت و مشقت کرتا ہوں، تاکہ میں ایک شریف انسان کی حیثیت سے حلال رزق حاصل کر سکوں۔
آنحضرت صلعم، جن کا خاص مقصد ہی یہ تھا کہ زندگی کی عظمتوں اور برکتوں کے حصول کے لئے محنت و مشقت کی حوصلہ افزائی فرمائیں، یہ شعر سن کر بہت خوش ہوئے اور اپنے صحابہ کرام سے فرمایا:

”کسی عرب کی تعریف سن کر کبھی میرے دل میں اسے دیکھنے کی خواہش پیدا نہیں ہوئی، لیکن میں اس شعر کے مصنف سے ملاقات کا خواہاں ہوں!!“
ذرا غور فرمائیے کہ وہ عظیم انسان جسے ایک نظر دیکھنا، کسی بھی فرد کے لئے، لامحدود رحمت و برکت کا باعث ہوتا، ایک دہقانی عرب کا شعر سن کر اسے دیکھنے کا آرزو مند ہے! ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، عرب شاعر کو، جو ایک غیر معمولی اعزاز سے نوازا جاتا ہے، اس کا راز کیا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ، یہ شعر صحت مندانہ اور قوت بخش اثرات کا حامل ہے، چونکہ شاعر نے آبرو مندانہ محنت و مشقت کو اخلاقی حیثیت سے رفعت و بلندی بخشی ہے۔ تمام انسانی فنون کو اس حتمی مقصد کے ماتحت ہونا چاہئے اور ہر شے کی قدر و قیمت، اس کی حیات افروزی کی صلاحیت سے متعین ہوتی

ہے۔ بلند ترین فن وہ ہے جو ہماری خوابیدہ قوت ارادی کو بیدار کر دے اور زندگی کی آزمائشوں کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کا حوصلہ بخشنے۔ ہر وہ شے جو ہم پر غنودگی کی کیفیت طاری کر دے اور گرد و پیش کی حقیقتوں سے چشم پوشی پر آمادہ کرے، جن پر قابو پانے پر ہی زندگی کا انحصار ہے، وہ دراصل پڑمردگی، فرسودگی اور موت کا پیغام ہے۔ فن میں ایون خوری کا چسکا نہ ہونا چاہئے۔ فن برائے فن کا مسلک، دراصل ایک عیارانہ حربہ ہے زوال و انحطاط کا، تاکہ ہم زندگی اور قوت سے محروم رہ جائیں۔ اسی طرح، پیغمبر اسلام کا عترہ کے شعر کی تحسین، فن کے معیار کو پرکھنے کا حتمی اصول و معیار ہے۔

(S.R. Page 145)

(و) ”نطشے اور جلال الدین رومی“

کہا جاتا ہے کہ دو ادبی فنکاروں کے درمیان موازنہ و محاکمہ عموماً ناگواری کا باعث ہوتا ہے۔ اگرچہ نطشے اور مولانا رومی، اپنے ذہنی و فکری رویوں کے لحاظ سے دو انتہاؤں پر ہیں، لیکن جہاں تک ان کے افکار و خیالات کی اثر اندازی کا تعلق ہے، دونوں مفکروں میں یک گونہ مماثلت نظر آتی ہے۔ جس طرح نطشے اپنے ماحول میں زوال و انحطاط کے آثار دیکھ کر سخت بیزار تھا، اور اس نے معاشرے کی گوناگوں کوتاہیوں پر بڑی نکتہ چینیوں کی ہیں، نیز یہ آرزو ظاہر کی ہے کہ انسان قوی و جری ہو کر ابھرے اور سر بلند ہو جائے۔ اس طرح مولانا رومی نے، مسلم معاشرے کے زوال و پستی سے بیزار ہو کر مندرجہ ذیل قطعے میں، مثالی انسان کے ظہور و نمود کی تمنا نہایت بلیغ و موثر پیرائے میں یوں ظاہر کی ہے:

دی شیخ با چراغ ہی گشت گرد شر
 کزدام و معنی درندہ معلوم و انانم آرزو بست
 زیں ہر بان ست عناصر دلم گرفت
 شیر خدا و رستم دستانم آرزو بست
 گفتم کہ یافت می نشود، جتہ ایم ما
 گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزو بست

(S.R. Page 153)

(ز) ”اسلام میں وحدت ملی کا احساس“

مجھے ایک کتاب کے مطالعے کا موقع ملا جس کا عنوان ہے ”جذبہ بحیثیت اساس تہذیب۔“ کسی ایسی جماعت میں جو مختلف روایات کی حامل اور مختلف قوموں پر مشتمل ہو، اتحاد یا استقلال کا کوئی قوی احساس پیدا کرنے میں بڑی دشواریاں پیش آئیں گی۔ تمام مورخوں کا بیان ہے کہ اسلام اور ملت اسلامیہ کو دنیا کے وسیع و عریض خطوں پر اپنا تسلط قائم رکھنے میں جو حیرت انگیز کامیابی حاصل ہوئی، اس کا سبب اس جماعت میں حیرت انگیز ہم آہنگی یا وحدت کا احساس ہے، لیکن وہ اس بات کی وضاحت نہیں کرتے کہ یہ معجزہ کیسے ظہور میں آیا؟!۔ بلاشبہ اس کا مؤثر ترین ذریعہ نماز باجماعت ہے۔ جب ہم روزانہ پنج وقتی نمازوں میں ایک سچے خدا کی حمد و ثنا، یکساں الفاظ و آیات میں ادا کرتے ہیں تو دیکھنے والوں پر بھی بے خودی کا اثر طاری کر دیتے ہیں اور عبادت گزاروں کے قلوب و اذہان پر بھی عبادت اور اظہار عبودیت کے اثرات نہایت حیرت انگیز ہوتے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام کی قوت کا انحصار بڑی حد تک پنج گانہ نماز کے اس قابل احترام اصول پر مبنی ہے۔ غریبوں کو خیرات و زکوٰۃ دنیا بھی برادرانہ احساس کو بڑھانے کا ایک ذریعہ تھا۔ اسی طرح حج و زیارت کے لئے مکے کا سفر بھی۔ حج اس رشتہ اتحاد کو استوار کرنے کا بڑا ذریعہ بن گیا۔ کیونکہ ہر ملک، ہر قوم اور ہر قبیلے اور نسل کے لوگ ایک مشترکہ مقصد اور مشترک عبادت میں یکجا جمع ہوتے ہیں اور اس سفر حج کے عمل سے یقیناً عالمگیر برادرانہ اخوت کا احساس بیدار ہوتا ہے۔

(S.R. Page 169)

کتابیات

(الف) تصانیف اقبال:

(۱) اسرار خودی	(۲) رموز بے خودی
(۳) پیام مشرق	(۴) بانگ درا
(۵) بال جبریل	(۶) ضرب کلیم
(۷) جاوید نامہ	(۸) مثنوی "مسافر"
(۹) مثنوی "پس چه باید کرد..."	(۱۰) اقبال نامہ (حصہ اول)
(۱۱) اقبال نامہ (حصہ دوم)	(۱۲) باقیات اقبال
(۱۳) مقالات اقبال	(۱۴) شذرات فکر اقبال

(ترجمہ: "Stray Reflections")

(ب) انگریزی کتب:

- (1) Development of Metaphysics in Persia
Edited by Prof. M.M. Sharif (London 1908)
- (2) The Reconstruction of Religious
Thought in Islam (London 1939)
- (4) Letters and Writings of Iqbal
Edited by B.A.Dar
- (5) Speeches, Writings and Statements of Iqbal
Edited by Latif
- (6) Glimpses of Iqbal, S.A.Wahid
- (7) Quaid-e-Azam Jinnah by Allana (Lahore, 1967)
- (8) Islamic Modernism in India
- (9) Iqbal's Educational Philosophy by K.G. Sayyidayn
- (10) "Stray Reflections" by Iqbal.

(ب) کتابیات (اقبالیات سے متعلقہ کتابیں)

- ۱- فکر اقبال از خلیفہ عبدالحکیم
- ۲- شعر اقبال از سید عابد علی عابد
- ۳- ذکر اقبال از عبدالحجید سالک
- ۴- اقبال اور محبت رسول از ڈاکٹر محمد طاہر فاروقی
- ۵- جہات اقبال از ڈاکٹر تمسین فراقی
- ۶- اقبال، فکر و فن کے آئینے میں از احمد ہمدانی
- ۷- اقبال کی شخصیت اور شاعری از پروفیسر حمید احمد خاں
- ۸- تمبیحات اقبال از پروفیسر سید عابد علی عابد
- ۹- اقبال اور تصوف از پروفیسر محمد فرمان
- ۱۰- تصورات اقبال از مولانا صلاح الدین احمد
- ۱۱- اقبال شناسی کے زاویے از ڈاکٹر سلیم اختر
- ۱۲- اقبال ایک مطالعہ از پروفیسر جابر علی سید
- ۱۳- عروج اقبال از ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی
- ۱۴- شذرات فکر اقبال مترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی
- ۱۵- اقبال اور نژاد نو از ڈاکٹر آغا یحییٰ
- ۱۶- مطالعہ اقبال کے چند نئے پہلو از مرزا ادیب
- ۱۷- تشکیل جدید الہیات اسلامیہ مترجمہ سید نذیر نیازی
- ۱۸- حیات اقبال کی گم شدہ کڑیاں محمد عبداللہ قریشی
- ۱۹- صحیفہ اقبال مترجمہ یونس جاوید
- ۲۰- اقبال کا فنی ارتقا از پروفیسر جابر علی سید
- ۲۱- اقبال، ممدوح عالم ڈاکٹر سلیم اختر
- ۲۲- افکار و تصورات اقبال ڈاکٹر منہاج الدین
- ۲۳- اقبال اور قائد اعظم مرثیہ احمد سعید صاحب
- ۲۴- فلسفے کا مخالف فلسفی مترجمہ سمیل عمر
- ۲۵- ارمغان دانشگاہ مرتبہ سید وزیر الحسن
- ۲۶- اقبال، سید سلیمان ندوی کی نظر میں پروفیسر اختر راہی

۲۷- اقبال ایرانیوں کی نظر میں	ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید عرفانی
۲۸- روزگار فقیر- جلد اول	از فقیر سید وحید الدین
۲۹- روزگار فقیر- جلد دوم	از فقیر سید وحید الدین
۳۰- آندھی میں چراغ	از خواجہ غلام السیدین
۳۱- اقبال اور بھوپال	از سہبا لکھنوی
۳۲- مقالات یوم اقبال	مرتبہ رضی الدین صدیقی
۳۳- اقبال غیر مسلموں کی نظر میں	مرتبہ محمد حیات سیال، شمیم حیات سیال
۳۴- اقبال شناسی اور رسالہ ہمایوں	مرتبہ سعید بدر
۳۵- اقبال کی صحبت میں	ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی
۳۶- مکاتیب اقبال	بنام نیاز الدین
۳۷- مکاتیب اقبال	(بنام نیاز الدین)
۳۸- انوار اقبال	مرتبہ بشیر احمد ڈار
۳۹- مکتوبات اقبال	بنام نذیر نیازی
۴۰- مکتوبات اقبال، بنام مولانا گرامی	(مرتبہ مولانا عبداللہ قریشی)
۴۱- اقبال اور قائد اعظم	مرتبہ احمد سعید صاحب
۴۲- افکار و تصورات اقبال	از ڈاکٹر منہاج الدین
۴۳- اقبال شناسی اور مجلہ سیارہ	مرتبہ سعید بدر
۴۴- اوراق کم گشتہ	مرتبہ رحیم بخش شاہین لاہور ۱۹۷۵

(ج) اقبالیات سے متعلق منتخب انگریزی کتب:

- 1- The Development of Metaphysics in Persia
by Iqbal, London, 1908
- 2- The Reconstruction of Religious Thought
in Islam, London, 1934
- 3- Islam and Ahmadism by Iqbal, Lahore, 1936
The Political Philosophy of Iqbal, by Perveen Feroze,
- 4-
- 5- Iqbal's Philosophy of Knowledge, Lahore, 1967
by Muhammed Maruf,

6- Thoughts and Reflections of Iqbal, Lahore, 1968

7- Speeches, Writings, and Statements of

Iqbal- Edited by Latif Ahmad Sherwani

8- Quaid-e-Azam Jinnah, by G.Allana, Lahore, 1967

9- Glimpses of Iqbal, by S.A.Wahid

10- Islamic Modernism in India and Pakistan

by Aziz Ahmad

11- Iqbal's Education al Philosophy, by K. G. Syidayn

12- History of the Gonflict Between Religion and

Science by Dr.William Draper

13- Political Economy by Walker

14- Early Plantagements by Stubbs

15- Divine Comedy Islam, by Prof. Assin

(د) اقبالیات سے متعلق ایرانی کتب، بزبان فارسی

۱۳۳۰ ش	تہران	ضمیمہ مجلہ دانش	اقبال نامہ	-۱
۱۳۳۱ ش	تہران	سفارت پاکستان	علامہ محمد اقبال	-۲
۱۳۳۲ ش	تہران	از ڈاکٹر عرفانی	روی عصر	-۳
۱۳۳۳ ش	تہران	انجمن ایران و پاکستان	نشریہ :	-۴
۱۳۳۴ ش	تہران	از مجتبیٰ مینوی	اقبال لاہوری	-۵
۱۳۳۸ ش	تہران	از غلام رضا سعیدی	اقبال شناسی	-۶
۱۹۷۰ء	لاہور	از دکتر سید محمد اکرام	اقبال در راہ مولوی	-۷
؟	مطبوعہ تہران	از محمد مقتدری	اقبال متفکر و شاعر اسلام	-۸

مجلات، رسائل و اخبارات کے خصوصی شمارے

ماہ جون، خاص نمبر، ۱۹۰۲ء	مخزن، لاہور	-۱
خاص نمبر ۱۹۰۳ء	ماہ جون	مخزن، لاہور -۲
خاص نمبر ۱۹۰۵ء	اکتوبر	مخزن، لاہور -۳
خاص نمبر ۱۹۰۶ء	دسمبر	مخزن، لاہور -۴
خاص نمبر ۱۹۰۷ء	ستمبر	مخزن، لاہور -۵

خاص نمبر ۱۹۰۸ء	مارچ	مخزن، لاہور	۶-
خاص نمبر ۱۹۰۸ء	اگست	مخزن، لاہور	۷-
خاص نمبر ۱۹۰۸ء	اکتوبر	مخزن، لاہور	۸-
خاص نمبر ۱۹۳۱ء	جنوری، مارچ	مجلد اقبالیات	۹-
۱۹۳۱ء	کابل (افغانستان)	مجلد	۱۰-
۱۹۳۷ء	اردو (مسعود نمبر)	مجلد	۱۱-
جون جولائی ۱۹۳۷ء	نگار پاکستان	مجلد	۱۲-
شمارہ فروری، مارچ ۱۹۳۹ء	کابل (افغانستان)	مجلد	۱۳-
اکتوبر ۱۹۵۲ء	اقبال - شماره (۲)	مجلد	۱۴-
فروری ۱۹۵۳ء	ہمایوں، لاہور	مجلد	۱۵-
۱۹۵۳ء	اقبالیات، جنوری، مارچ	مجلد	۱۶-
اکتوبر ۱۹۵۶ء	(شخصیات نمبر)	نقوش لاہور	مجلد ۱۷-
سالنامہ ۱۹۶۲ء	کراچی	مجلد نگار پاکستان	۱۸-
۱۹۷۵ء	اپریل	اقبال	مجلد ۱۹-
۱۹۷۷ء	مئی	المعارف	مجلد ۲۰-
۱۹۷۵ء	جولائی	اقبال ریویو	مجلد ۲۱-
۱۹۸۳ء	جون	اقبال نمبر	مجلد ۲۲-
۱۹۸۳ء	۲۰ جولائی	کراچی	مجلد تکبیر ۲۳-
۸۳ء		روزنامہ، نوائے وقت میگزین ۹/ نومبر	۲۴-
۸۳ء	۲۰ جولائی	کراچی	مجلد تکبیر ۲۵-
۸۹ء	اپریل	اقبال	مجلد ۲۶-
۹۱ء		نومبر	۲۷- قافلہ حق
۹۱ء	جولائی	دہلی	۲۸- الرسائل
۹۱ء	لاہور - اگست	(خاص نمبر)	۲۹- روزنامہ پاکستان
۳۰ جنوری ۹۲ء	جمعہ ایڈیشن	لاہور	۳۰- روزنامہ جنگ
۹۳ء	جنوری، مارچ	اقبالیات	۳۱-

خصوصی شمارے: رسائل و مجلات کے اقبال نمبر

خصوصی شمارے: رسائل و مجلات کے اقبال نمبر

دہلی ۶۳۸ء	مدیر، مولوی عبدالحق	۱- رسالہ اردو
کراچی ۶۲ء	مدیر، عارف نیازی	۲- نگار پاکستان
لاہور ۶۳ء	مدیر، نعیم صدیقی	۳- سیارہ پاکستان
دہلی ۱۹۳۸ء	مدیر، محمد حسین	۴- جوہر پاکستان
لاہور ۱۹۷۳ء	مدیر، ڈاکٹر وحید قریشی	۵- صحیفہ (حصہ اول)
لاہور ۱۹۷۴ء	مدیر، ڈاکٹر وحید قریشی	۶- صحیفہ (حصہ دوم)
مارچ ۱۹۷۶ء	مدیر، احمد مجتبیٰ	۷- اردو ڈائجسٹ
مارچ ۱۹۷۷ء	ستار طاہر	۸- سیارہ ڈائجسٹ
لاہور ستمبر ۱۹۷۷ء	مدیر، محمد طفیل	۹- نقوش (حصہ اول)
لاہور ۱۹۷۷ء	مدیر، یوسف حسین	۱۰- نیرنگ خیال - طبع جدید
حیدر آباد دکن ۱۹۷۷ء	مدیر، منظور احمد	۱۱- اقبال ریویو
لاہور ۱۹۷۷ء	مدیر، محمد عبد اللہ قریشی	۱۲- المعارف
لاہور ۱۹۷۷ء	مدیر، ذوالفقار احمد تابش	۱۳- کتاب

قباکھی

آب سال اکادمی پاکستان