اقبال اور اورنگ آباد

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

مرتب

عنایت علی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اقبال اور اورنگ آباد

مرتب

عنایت علی

جملہ حقوق بحق مرتب محفوظ ہیں۔

نام کتاب : اقبال اور اورنگ آباد

Iqbal Aur Aurangabad

مرتب : عنایت علی

سن اشاعت : جولائی 2018ء

تعداد : 350

کمپیوٹر کتابت : اسود گوہر، سید نور الا دانش، سید نور الشعیب

کمپیوٹر کمپوزنگ : محمد راشد صدیقی، محمد ذیشان انس صدیقی

طباعت : ایشین کمپیوٹرس اینڈ پرنٹرس

جونا بازار، اورنگ آباد 0240-2363765 ☎

قیمت : -/200 روپے

ناشر : عنایت علی اورنگ آباد

پتہ

عنایت علی، ایگزیکیٹو انجنیئر، محکمہ آبپاشی (موظف)

مکان نمبر 64-12-1 محلہ، گھاٹی نزد پرگتی کالونی، اورنگ آباد 431001

مہاراشٹر (انڈیا)۔ Mob.9975540849

کتاب ملنے کا پتہ :

☆ شالیمار بک ہاؤس، سٹی چوک اورنگ آباد 0240-2338849

☆ شالیمار بک ہاؤس، روشن گیٹ ——— 9860688453

☆ مکتبہ جماعت اسلامی، شاہ گنج ——— 9370229494

انتساب

اپنے مرحوم والدین کی یادوں کے نام

والد میر تراب علی صاحب

والدہ سیدہ حورالنساء بیگم صاحبہ

جن کی زبان سے

میں نے اقبالؔ کا نام اور اُنکے چند اشعار سُنے تھے

یاد سے تیری دلِ درد آشنا معمور ہے

جیسے کعبہ میں دعاؤں سے فضا معمور ہے

جس کام کا بھی ذمہ لو اُسے اچھی طرح
کرو اور جو کچھ بھی کام کرو بہ طریقہ
احسن کرو۔ اس میں ذاتی شہرت کا خیال
مضمر نہ ہو۔

(لانگ فیلو)

اقبالؒ اور اورنگ آباد

اندرون صفحات

سلسلہ نمبر	عنوان	مصنف	صفحہ نمبر
1	اپنی بات	عنایت علی	9
		باب اول	
2	اقبال کا دورہ اورنگ آباد	عنایت علی	17
		بابِ دوم	
3	اقبال اور اورنگ زیب عالم گیرؒ	عنایت علی	43
		باب سوم	
4	اقبالیات اور اہل اورنگ آباد کی خدمات	عنایت علی	57
		باب چہارم	
5	اقبالیات اورنگ آباد		78

(سن 1934ع تا 2010ع تک دستیاب تحریریں)

(الف) حصہ نظم

1	اقبال	سکندر علی وجدؔ	79
2	پیام اقبال	سکندر علی وجدؔ	80
3	نذر لمعہ بہ حضور اقبال	ڈاکٹر عباس علی خان لمعہؔ	81
4	اقبالؔ (چند اشعار)	اختر الزماں ناصرؔ	82
5	نذر عقیدت بہ حضور اقبال	حکیم احمد حسینی بےخودؔ اورنگ آبادی	83
6	اقبال اور میں	حمایت علی شاعرؔ	84

سلسلہ نمبر	عنوان	مصنف	صفحہ نمبر
7	یادِ اقبال	غلام طیب	86
8	حضرت اقبالؒ	سکندر علی وجدؔ	88
9	آہ اقبال	محمد باقر امام	91
10	اقبال کے ترانہ ملی پر نظر ثانی	اختر الزماں ناصرؔ	92
11	اقبال کی غزل پر تضمین	عبدالروف عروجؔ	93
12	اقبال و ٹیگور	ڈاکٹر عباس علی خان لمعہؔ	94
13	پیروڈی بر نظم اقبال	راجہ غضفر علی	96
14	لاولد	راجہ غضنفر علی	97
	(ب) حصہ نثر		101

مجلہ نورس (اورنگ آباد) سے انتخاب

سلسلہ نمبر	عنوان	مصنف	صفحہ نمبر
1	اقبال	اختر الزماں ناصرؔ	102
2	یادِ اقبال	ولی محمد خان	105
3	اقبال	یعقوب عثمانی	110
4	نذرِ اقبال	امیر احمد اورنگ آبادی	116
5	نوحہ غم	مظہر الدین صدیقی	117
6	اقبال اور مستقبل	سید واحد علی	120
7	علامہ اقبال کا شاعرانہ خیال اور پیغام	محمد قمر الدین	124
8	انسان۔ فکرِ اقبال کے آئینے میں	سیدہ حسنیٰ بانو	127
9	اقبال اور نظریہ خودی	شاہدہ پروین	129

دیگر رسائل و کتب سے انتخاب

سلسلہ نمبر	عنوان	مصنف	صفحہ نمبر
1	اقبال کی غزلیں	سکندر علی وجدؔ	135

سلسلہ نمبر	عنوان	مصنف	صفحہ نمبر
2	بال جبرئیل	سکندر علی وجد	142
3	حیات اقبال کا سبق	ابوالاعلیٰ مودودی	163
4	اقبال اور انسان دوستی	عیسیٰ خان (ایڈوکیٹ)	168
5	اقبال شاعر۔اردو شاعری کا دور جدید یا افادی دور	ڈاکٹر رفیعہ سلطانہ	174
6	اقبال کا ڈکشن (اقبال کی شاعری کی زبان)	ڈاکٹر رفیعہ سلطانہ	182
7	مسجد قرطبہ	اختر الزماں ناصر	188
8	ساقی نامہ	اختر الزماں ناصر	194
9	اقبال کی تشبیہیں اور استعارے	اختر الزماں ناصر	201
10	ذوق وشوق ایک تجزیاتی مطالعہ	اختر الزماں ناصر	211
11	علامہ اقبال اپنی طرز کا پہلا شاعر	حمایت علی شاعر	217
12	صاحب اقبال شاعر	یوسف ناظم	221
13	اقبال کا تصور اللہ	ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ	225
14	اقبال کا تصور مرد مومن	ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ	260
15	اقبال بحیثیت شاعر	ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ	268
16	اقبال کا شعری اسلوب	ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ	273
17	اقبال کی مہارت فن	ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ	281
18	اقبال کا پیغامِ عمل	ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ	287
19	ضربِ کلیم	ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ	294
20	اقبال اور مناظر قدرت	ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ	308

سلسلہ نمبر	عنوان	مصنف	صفحہ نمبر
21	اقبال کا فنی ارتقا۔ بانگ درا کے آئینے میں	ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ	321
22	اقبال کا تصورِ تہذیب	ڈاکٹر انور معظم	336
23	اقبال کا تصورِ فن	ڈاکٹر وحید اختر	351
24	اقبال اور مغربی فکر	ڈاکٹر وحید اختر	374
25	اقبال اور مشرقی فکر	ڈاکٹر وحید اختر	390
26	اقبال اور عصری حسیت	ڈاکٹر وحید اختر	402
27	اقبال کی فکر میں وجودی عناصر	ڈاکٹر وحید اختر	419
28	اقبال اور اسلامی فکر کی تشکیل نو	ڈاکٹر وحید اختر	452
29	اقبال کا تصور زماں	ڈاکٹر وحید اختر	468
30	ایڈورڈ کارپینٹر۔ فکر اقبال کا ایک غیر تسلیم شدہ ماخذ	ڈاکٹر انور ثاقب	494
31	علامہ اقبال۔ ایک عظیم شاعر	میر ہاشم	498
32	علامہ اقبال کا فلسفۂ عشق	سید امجد علی	511
33	اقبال کا آہنگ شاعری	سید امجد علی	515
34	ذوق وشوق	شفیق فاطمہ شعریٰ	519
35	اقبال ایک عہد آفریں شاعر	سیدہ مہر	521
36	ایک محرک۔ دو نظمیں	ڈاکٹر رعنا حیدری	525
37	برصغیر کے مسلمان اور اور علامہ اقبال	ڈاکٹر میر مجاہد علی	530
38	تصاویر		538-542

(ختم شد)

☆☆☆

اپنی بات

''اقبال اوراورنگ آباد'' کے عنوان کے تحت اس کتاب کو اُردوادب کے قارئین اور بالخصوص شہراورنگ آباد سے تعلق رکھنے والے اپنے ہم وطنوں کی خدمت میں پیش کرتے ہوئے مجھے بے پناہ مسرت کا احساس ہورہا ہے۔ کتاب کے عنوان پر بیشتر قارئین کو تعجب ضرور ہوگا لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ نہ صرف برصغیر ہندوپاک میں بلکہ خود اہلیان اورنگ آباد کی ایک بڑی تعداد اس سے لاعلم ہے کہ اُنکے شہر کو جو ایک عظیم تاریخی، علمی اور ادبی ورثہ کا حامل ہے اُسے شاعرمشرق کی آمد کا شرف حاصل ہوا تھا۔

اقبال اُردوزبان کے عظیم شاعر ہیں۔اُن کی شاعری علم ودانش کی شاعری ہے۔جتنی شہرت اور قبول عام کی سند انہیں حاصل ہوئی وہ برصغیر کے کسی دوسرے شاعر کو چاہے وہ کسی اور زبان کا ہو اُس کے حصے میں نہیں آئی۔اقبال اکادمی لاہور(پاکستان) کی جانب سے شائع کردہ کتاب اشاریہ مضامین''اقبال شناسی'' مرتبہ قمر عباس[سال اشاعت 1996] کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ سن 1996ء تک اُردوزبان میں اقبال پر لکھی گئی کتابوں اور رسائل میں شائع شدہ مضامین کی تعداد بالترتیب 683 اور 4895 تک پہنچ گئی تھی۔مشہور ماہر اقبالیات پروفیسر رفیع الدین ہاشمی نے اپنی کتاب ''علامہ اقبال۔شخصیت اور فکروفن'' (سن اشاعت 2008ء) میں اقبال پر لکھی گئی کتابوں کی تعداد 2000 کے قریب بتائی ہے اور اب تو ہر سال ان کی تعداد میں اضافہ ہورہا ہے۔

حیات اقبال کے مطالعے سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ وہ جنوبی ہند کی دوعظیم تاریخی شخصیتوں سے بہت متاثر تھے۔ایک مغلیہ سلطنت کے فرمان رواں ''حضرت اورنگ زیب عالم گیرؒ'' اور دوسرے مجاہد آزادی ''ٹیپو سلطان شہیدؒ''۔یہی وجہ تھی کہ سن 1908ء میں یورپ سے اپنی تعلیم مکمل کرکے آنے کے بعد بہ غرض سیاحت پہلی بار جب انہوں نے پنجاب سے باہر قدم نکالے تو علاقہ دکن کے دوشہروں ''حیدرآباد'' اور ''اورنگ آباد'' کو ترجیح دی۔

ہم برصغیر کے رہنے والوں اور خاص طور پر اُردومعاشرے کی یہ بڑی بدقسمتی رہی ہے کہ ہم اپنے شاعروں ادیبوں اور عالموں کی وہ عزت اور توقیر نہیں کرتے جو اہلِ مغرب کرتے

ہیں۔ مغرب والوں نے اپنے ہیروز کی ایک ایک چیز مثلاً ان کے آبائی مکان، ذاتی استعمال کی چیزیں، کتابیں، مسودات، خطوط، تصاویر حتی کہ آوازوں کو بھی محفوظ کیا ہے۔ اپنی زندگی میں وہ شخصیتیں اندرون و بیرون ملک جن جن شہروں میں گئی تھیں ان کی تفصیلات تک جمع کی ہیں۔ ان سب چیزوں کو وہ لوگ ایک بڑا سرمایہ افتخار خیال کرتے ہیں۔ اس پس منظر میں جب ہم اپنے وطن پر نظر ڈالتے ہیں تو مایوسی ہوتی ہے۔ اور ایک یتیمی کا احساس ہونے لگتا ہے۔ المیہ یہ ہے کہ ہماری نسل کو اپنے اس ''زوالِ حافظہ'' کا احساس بھی نہیں اور نہ کوئی ندامت ہے۔

اقبال اپنی زندگی میں غیر منقسم ہندوستان کے جن شہروں میں گئے ان میں فورٹ سنڈیمین، ایبٹ آباد، دہلی، بمبئی، حیدرآباد، اورنگ آباد، الور، علی گڑھ، الہ آباد، کانپور، امرتسر، سرینگر، مدراس، میسور، بنگلور، بھوپال، جالندھر، پشاور، سرہند، فیروزپور اور پانی پت شامل ہیں۔ فرزند اقبال ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنی کتاب ''زندہ رود'' (سنگ میل پبلی کیشنز۔ لاہور سال اشاعت 2004ء) کے باب نمبر 8 ''فکر شناس'' میں لکھا ہے کہ ''بعض اوقات زبانی امتحان کے لئے لاہور سے باہر یعنی علی گڑھ، الہ آباد، ناگپور بھی جاتے''۔ یہاں انہوں نے سن کا حوالہ نہیں دیا۔ اگر یہ درست ہے تو ریاست مہاراشٹرا کے عوام کے لئے یہ باعث فخر ہے کہ اورنگ آباد کے علاوہ ناگپور کو بھی علامہ کی تشریف آوری کا فخر حاصل ہوا تھا۔

اقبال کے مندرجہ بالا شہروں کی سیاحت کے بارے میں صرف چند شہروں کے تعلق سے رسالوں میں مضامین ملتے ہیں۔ کچھ شہروں کے بارے میں کتابیں بھی لکھی گئی ہیں۔ جن میں قابلِ ذکر ''اقبال اور حیدرآباد''، (نظر حیدرآبادی)، اقبال اور بزمِ اقبال'' (عبدالروف عروج) ''دانائے رازِ دیارِ دکن میں'' (سلیم تمنائی) ''اقبال اور بھوپال'' (عبدالقوی دسنوی) ''علامہ اقبال بھوپال میں'' (عبدالقوی دسنوی) ''اقبال اور دہلی'' (عبدالقوی دسنوی) ''اقبال اور الہ آباد'' (علی احمد فاطمی) اور ''اقبال اور بمبئی'' (ڈاکٹر عبدالستار دلوی) شامل ہیں۔

بد قسمتی سے اورنگ آباد ان شہروں کی فہرست میں شامل ہے جہاں اقبال کے دورے کے بارے میں خاموشی ہے۔ صرف دو تین کتابوں میں اس کا ذکر ہے اور وہ بھی چند سطروں میں۔ مندرجہ بالا کتاب ''اشاریہ مضامین اقبال شناسی'' میں مجھے کسی ایسے مضمون کا حوالہ نہیں ملا جو اورنگ آباد کے تعلق سے ہو۔ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی۔ اسلام آباد (پاکستان) سے محترمہ

ثریا جبین نے ''اقبال کا برصغیر میں لاہور سے باہر قیام اور سرگرمیوں کا تحقیقی جائزہ'' اس عنوان پر ایم۔فل کے لئے مقالہ تحریر کر کے ڈگری حاصل کی ہے۔ یہ مقالہ باوجود کوشش کے مجھے نہیں مل سکا۔لیکن مجھے بتایا گیا ہے کہ اس میں اورنگ آباد کا ذکر نہیں ہے۔

اورنگ آباد جیسے ایک عظیم تاریخی ورثے کے حامل شہر میں مشاہرین ادب جیسے اردو شاعری کے باوا آدم ولی اورنگ آبادی، پہلی صاحب دیوان شاعرہ لطف النساء بیگم امتیاز کے حالات زندگی کا نہ ملنا، ان کے لواحقین کا پتہ نہ چلنا، یا پھر علامہ اقبال کے دورے اورنگ آباد سے متعلق تفصیلات کا دستیاب نہ ہونا۔حیرت انگیز بات ہے۔ اس بارے میں میں نے کئی بزرگوں سے تبادلہ خیال کیا اور اس کی حسب ذیل وجوہات ہونے سے اکثریت نے اتفاق کیا۔

(i) سلطنت آصف جاہی کا پایہ تخت سن 1763ء میں اورنگ آباد سے حیدرآباد منتقل ہو جانے کی وجہ سے اورنگ آباد کی رونقیں ختم ہو گئی تھیں اور کئی ذی اثر تعلیم یافتہ خاندان، شعرا اور اہلِ علم افراد رفتہ رفتہ حیدرآباد چلے گئے۔

(ii) 1857ء میں لڑی گئی پہلی جنگِ آزادی کے ناکامی نے جہاں شمالی ہند کے مسلمانوں کے حوصلوں کو کمزور کیا اورنگ آباد بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہا۔انگریز فوج کے افسران کے خلاف یہاں کے مسلم سپاہیوں نے آزادی کا جھنڈا بلند کیا تھا اور اس میں انہیں شکست ہوئی۔انگریز افسران نے پچیس مسلم مجاہدین کو موت کی سزا دی۔(ایک کو پھانسی دی گئی، اکیس کو برسر عام گولی ماری گئی اور تین کو توپوں سے اُڑا دیا گیا)، علاوہ ازیں سو کے قریب سپاہیوں کو عوام کے سامنے کوڑے مارے گئے تھے۔سلطنتِ آصفیہ کچھ بھی نہ کر سکی۔اس کے نتیجہ میں آئندہ پچیس تیس برس تک مقامی عوام ایک خوف کے ماحول میں زندگی گزارنے پر مجبور ہو گئے اور ایک شدید معاشی اور تعلیمی پس ماندگی کا شکار بنے۔

(iii) اورنگ آباد میں تعلیمی ترقی 1911ء کے بعد ہی شروع ہوئی جب بابائے اُردو مولوی عبدالحق صاحب یہاں بہ حیثیت صدر مہتمم تعلیمات بن کر آئے اور ضلع میں تحتانوی اور مڈل اسکولوں کا ایک جال بچھا دیا۔1923ء میں انٹرمیڈیٹ کالج قائم ہوا اور مولوی صاحب اُس کے پہلے پرنسپل بنے۔لیکن کسے خبر تھی کہ آئندہ پچیس برسوں میں ایک اور عظیم بربادی سقوطِ حیدرآباد کی شکل میں اس علاقے کا مقدر ہوگی۔

سقوط حیدر آباد (ستمبر 1948ء) اور اس سلسلے میں حکومت ہند کی جانب سے ہوئی فوجی کاروائی میں ریاست حیدر آباد کے دوسرے اضلاع کی طرح اورنگ آباد بھی بُری طرح متاثر ہوا تھا۔ ریاست بھر میں تین لاکھ کے قریب مسلمان مارے گئے۔ ان کے گھر اور جائیدادیں لوٹ لی گئیں۔ سرکاری ملازمتوں سے ان کی چھٹی کر دی گئی اور معاشی طور پر وہ کمزور بنا دیئے گئے۔ روز گار اور سلامتی کے تلاش میں سینکڑوں پڑھے لکھے خاندان پاکستان ہجرت کر گئے اور پھر وہاں سے یہ لوگ ایک بہتر مستقبل کی تلاش میں برطانیہ، امریکہ اور کناڈا نکل گئے۔ ریاست میں اُردو زبان کا چلن ختم کر دیا گیا۔ دفتروں کا اُردو ریکارڈ، اسکولوں میں جمع شدہ اُردو کُتب اور رسائل تلف کر دیئے گئے۔ پچھلے سو برسوں میں دو نسلیں ختم ہو چکی ہیں اور آج شہر میں کوئی ایسی بزرگ ہستی یا کوئی اہم مواد و دستاویز نہیں ہیں جو ماضی کے واقعات کے بارے میں کچھ رہنمائی کر سکے۔ یہ اس ''شہر سخنوران'' کا المیہ ہے۔

سن 1910ء کا اورنگ آباد ایک چھوٹا سا شہر تھا۔ جو شکستہ فصیلوں کے اندر تقریباً درجن بھر محلوں سے پُر تھا۔ شہر کی آبادی چالیس پچاس ہزار کے قریب تھی۔ کوئی بڑی ادبی، علمی، سیاسی یا جاگیردارانہ نظام سے وابستہ شخصیت شہر میں نہیں تھی۔ کوئی اخبار یا رسالہ یہاں سے شائع نہیں ہوتا تھا۔ آمد و رفت کی سہولیتیں نہیں تھی۔ نظام اسٹیٹ ریلوے کے تحت میٹر گیج پر چلنے والی ایک ریل تھی جو منماڈ سے اورنگ آباد ہوتے ہوئے حیدر آباد تک جاتی تھی۔ اقبال کا دورہ اورنگ آباد ایک خانگی نوعیت کا سفر تھا۔ اس لئے سرکاری دفتروں میں اس تعلق سے کوئی کاغذ دستیاب نہیں ہے۔ راقم نے اورنگ آباد کے سرکاری مخزن اوراق (Archives) کا ریکارڈ دیکھا کہ شاید سر اکبر حیدری کا کوئی مراسلہ حاکم شہر کے نام مل جائے لیکن مایوسی ہوئی۔

ایک افسوس ناک حقیقت جس کا اظہار بھی ضروری ہے وہ یہ کہ اگست 1947ء میں ملک کی آزادی کے بعد آزاد جمہوریہ ہندوستان میں چند فرقہ پرست جماعتوں کی جانب سے کئے جانے والے بے بنیاد پروپگینڈوں کے بعد ملک میں اقبالؔ کا نام لینا ان کے تعلق سے مضمون یا کتاب لکھنا اُن کی شاعری اور افکار کی تفہیم کے سلسلے میں جلسے منعقد کرنا وطن سے بے وفائی اور غداری کے مترادف سمجھا جانے لگا تھا۔ وجہ یہ تھی کہ یہ فرقہ پرست جماعتیں اقبالؔ کو تقسیم وطن کا ذمہ دار خیال کرتی تھیں۔ یہ صورتحال 1947ء سے 1977ء تک قائم رہی۔ پرور دگار کا شکر

ہے کہ اب حالات بدل چکے ہیں۔ آج ملک کی کئی علاقائی زبانوں میں اقبالؔ کے کلام کا ترجمہ ہو چکا ہے۔ اقبال کا ترانہ ملی قومی درجہ حاصل کر چکا ہے۔ جسے سن کر لوگ جھوم اُٹھتے ہیں۔ اور آج اقبالؔ کا ذکر کیے بغیر ہندوستان کی سیاسی یا ادبی تاریخ لکھی بھی نہیں جا سکتی۔

مجھے یہاں اس حقیقت کا اظہار کرنے میں کوئی پس وپیش نہیں کہ میں ایک کم پڑھا لکھا انسان ہوں، میرے پاس ادب، فلسفہ یا تاریخ کی کوئی ڈگری نہیں ہے اور نہ ہی میں ماہر اقبالیات ہونے کا دعویٰ کرتا ہوں۔ بچپن میں اپنے والدین سے اقبالؔ کا نام اور ان کے کچھ اشعار سُنے تھے اور ان کے مفہوم سے روشناس ہوا تھا۔ یہی چیزیں بعد میں ''مطالعہ اقبالؔ'' میں میری دلچسپی کا باعث بنیں۔

اقبالؔ اور اورنگ آباد کے تعلق سے معلومات جمع کرنے کی تحریک مجھے سن 2010ء میں اقبالؔ اکادمی حیدرآباد (انڈیا) کے رسالہ اقبال ریویو (شمارہ نمبر 2 جلد 20 نومبر 2010) کی اس خصوصی اشاعت سے ہوئی جو اقبال کے دورۂ حیدرآباد (1910ء) کے سو برس مکمل ہو جانے کے سلسلے میں شائع کیا گیا تھا۔ اقبال اکادمی حیدرآباد ہندوستان میں ایک بہت ہی فعال ادارہ ہے جو بغیر کسی سرکاری مدد کے ملک میں ''اقبالیات'' اور خاص کر کے افکار اقبال کے فروغ کے لئے سرگرم عمل ہے۔ مجھے اُمید تھی کہ مجلّہ ''اقبال ریویو'' کی اس خصوصی اشاعت میں اقبال اور اورنگ آباد کے تعلق سے کچھ تفصیلات ضرور ہونگی کیونکہ سن 1910ء میں اقبال کے دورۂ حیدرآباد کا ایک پڑاؤ اورنگ آباد بھی تھا۔ لیکن نا اُمیدی ہوئی۔ خیر اس کے بعد میں نے یہ طے کیا کہ ایک اورنگ آبادی ہونے کے ناطے کیوں نہ میں اس سلسلے میں پہل کروں۔ اس ضمن میں معلومات جمع کروں اور ہو سکے تو (انشا اللہ) ''اقبال اور اورنگ آباد'' کے تعلق سے ایک کتاب مرتب کروں۔

اس حقیقت کے پیش نظر کہ اورنگ آباد میں اقبالؔ کے دورے کے تعلق سے معلومات کا ملنا مشکل ہے میں نے حیات اقبال کے تعلق سے لکھی گئی کتابوں، مکتوباتِ اقبال، اُنکے دوست اور ہم عصر شخصیتوں کی سوانح حیات، دیگر مشاہیر کے اقبال کو لکھے گئے خطوط، 1910ء کے بعد ملک میں شائع ہونے والے ادبی رسالوں اور بالخصوص 1923ء سے 1947ء کے درمیان اورنگ آباد اور حیدرآباد سے شائع ہونے والے رسائل کا مطالعہ کیا۔ ان سب چیزوں کی

روشنی میں، میں نے اقبال کے دورۂ اورنگ آباد کا تانا بانا تیار کیا اور اُسے ایک واقعاتی تسلسل دینے کی کوشش کی۔

اپنے اس کام کے دوران مجھے یہ دیکھ کر بے حد مسرت ہوئی کہ سن 1923ء کے بعد اورنگ آباد کے اس وقت کے کالج اور ہائی اسکول کے طالب علموں، مقامی شاعروں اور ادیبوں کے دلوں میں اقبال کے لئے کتنی عقیدت تھی۔ میں اس سلسلے میں عثمانیہ انٹرمیڈیٹ کالج اورنگ آباد کے دو ماہی اُردو مجلّہ ''نورس (آغازِ اشاعت 1925)اور عثمانیہ یونیورسٹی کے ''مجلّہ عثمانیہ (آغاز اشاعت 1927ء)'' کا خاص طور پر ذکر کرونگا جس میں اقبالیات کے تعلق سے مضامین ملتے ہیں۔ اردو مجلّہ ''نورس'' کے مکمل فائل (1925۔ 1947) مجھے باوجود کوشش نہیں مل سکے۔ مجھے قوی امید ہے کہ جو شمارے مجھے نہیں مل سکے ان میں اقبال کے تعلق سے مزید مواد ہوگا۔ یہ کام میں مستقبل کے اردو ادب کے طالب علموں کے لئے چھوڑتا ہوں۔

اس کتاب کو میں نے چار ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ باب اول کے تحت اقبال کے دورۂ اورنگ آباد کی تفصیل ہے۔ جس میں اقبال کے دورۂ اورنگ آباد کے تعلق سے اُن کے چند خطوط کے اقتباسات اس دورے کا پس منظر، محرکات اور دیگر تفاصیل ہیں۔

باب دوم میں اورنگ زیب عالم گیرؒ کے بارے میں اقبال کی تحریریں ایک مختصر سا انگریزی مضمون اور دو فارسی نظمیں شامل ہیں۔ فارسی زبان سے عوام کی عدم واقفیت کے سبب دین محمد تاثیر، [لاہور]۔ مضطر مجاز | حیدر آباد |اور اورنگ آباد کے دو مشہور شاعروں کے کئے ہوئے ان نظموں کے منظوم تراجم بھی کتاب میں شریک کئے گئے ہیں۔

باب سوم میں شہر اورنگ آباد کی مختصر تاریخ اور اہلیانِ اورنگ آباد کی ان خدمات کا ذکر ہے جو اقبال سے عقیدت کی بناء پر انہوں نے انجام دی ہیں۔ میری مراد ان کے مضامین اور نظموں وغیرہ سے ہے۔ جو یہاں کے ادیبوں اور شاعروں نے پچھلے اسّی برسوں میں اقبال کے متعلق لکھی ہیں۔ بعض اہلِ قلم نے کتابیں تحریر کیں اور چند نے اُن کی فارسی شاعری کا اُردو ترجمہ کیا۔ راقم نے ان سب کاوشوں کا جائزہ لیا ہے۔

باب چہارم میں میں نے ان تمام مضامین اور نظموں کو شریک کیا ہے۔ جس کی تفصیل باب سوم میں دی گئی ہے۔ کیونکہ یہ سب تحریریں ہمارے لئے باعث صد افتخار ہیں۔ یہ ادبی سرمایہ

گو کمیت میں کم ہے لیکن کیفیت میں کم نہیں ہے۔ اگر میں اُسے ''اقبالیات اورنگ آباد'' سے موسوم کروں تو غلط نہیں ہوگا۔ مجھے اس بات کا اعتراف ہیکہ اسمیں کچھ حضرات کی تخلیقات شامل ہونے سے رہ گئی ہوں۔ اس کی وجہ میرے محدود وسائل یا باوجود مسلسل کوششوں کے ان کی عدم دستیابی سمجھا جائے۔

اس کتاب کو میری اپنی پلاننگ کے لحاظ سے ڈسمبر 2013ء تک مکمل ہو جانا چاہئے تھا۔ لیکن میرے خاندان میں ہوئی چند افسوس ناک اموات، حادثات، گھریلو فکریں اچانک ہوئی میرے گھٹنوں کی تکلیف، جس نے مجھے چلنے پھرنے سے معذور کر دیا تھا پھر عارضہ قلب اور انجو پلاسٹی جس نے مجھے اس کام کو جلد مکمل کرنے سے باز رکھا۔ میں ربّ العزت کے تئیں بے حد شکر گذار ہوں کہ اُس مالک نے مجھے اب صحت دی تھوڑی دور تک کیوں نہ سہی چلنے کے قابل بنایا اور میرے حوصلوں کو پست نہیں ہونے دیا۔

پورے قد سے جو کھڑا ہوں تو عنایت ہے تیری
مجھ کو جھکنے نہیں دیتا ہے سہارا تیرا

کوئی بھی کتاب بغیر تعاون کے مکمل نہیں ہوتی۔ میں اقبال اکادمی (حیدرآباد) اور ادارہ ادبیات اُردو (حیدرآباد)، سندریا وگنانا کیندرم باغ لنگم پلّی (حیدرآباد)، اور یونیورسٹی آف شکاگو (امریکہ) کے ذمہ داران کا ممنون ہوں کہ ان کے کتب خانوں سے استفادہ حاصل کرنے کا موقع مجھے ملا۔ اپنے بڑے بھائی حمایت علی شاعرؔ (مقیم کناڈا) کا تہہ دل سے مشکور ہوں کہ انہوں نے اس کتاب کے تعلق سے میرے خیالات سُنے اور اپنے مفید مشوروں سے نوازا۔ میں خرم علی شفیق صاحب (کراچی) کا بھی ممنون ہوں کہ انہوں نے اقبال کی پہلی بیاض کے چند صفحات کے عکس عنایت کئے جس سے مجھے بہت مدد ملی۔ اپنے دوستوں پروفیسر (ایمرٹس) ڈاکٹر عبدالخالق (صدر شعبۂ پیتھالوجی، مہاتما گاندھی میڈیکل کالج، اورنگ آباد)، محمد لطیف صدیقی (ایگزیکیٹو انجینئر آبپاشی)، محمود الحسن خان دُرّانی (اسسٹنٹ ڈائریکٹر محکمہ ایمپلائمینٹ ایکس چینج) اور اپنے چھوٹے بھائیوں ڈاکٹر میر مجاہد علی ڈاکٹر سیّد شوکت علی، سیّد آصف علی (ایڈوکیٹ) اور مشہور ادیب اور افسانہ نگار سید نور الحسنین (جو میرے چھوٹے ماموں زاد بھائی ہیں) کا مشکور ہوں کہ انہوں نے اس کتاب کے مسودے پڑھے اور اس کام کو جلد از جلد مکمل

کرنے پر زور دیتے رہے۔

اپنی بیماری کے ایام میں جب کے میں ایک شدید ڈپریشن کا شکار تھا۔میرے خاندان کے بچے اور بچیوں نے اپنی تعلیم اور ملازمت کے اوقات کے علاوہ فاضل وقت میں اس کتاب کے کام کو آپس میں بانٹ لیا تھا۔میں اپنے دونوں لڑکوں ڈاکٹر سید نشید علی (کارڈیو تھوراسک سرجن، حیدرآباد) سید فہد علی (کمپیوٹر انجینئر، کناڈا) بہو ڈاکٹر نشاط خان، لڑکی ڈاکٹر سیدہ افشاں، بھانجی پروفیسر حمیرا انجم، ڈاکٹر سیدہ مہوش اور ڈاکٹر رمشہ میر کے حق میں بھی دعائے خیر کرتا ہوں کہ ان سب نے مجھے کتابیں فراہم کرنے، انٹرنیٹ سے مواد کی فراہمی اور ای۔میل کے ذریعے بعض اہل قلم حضرات سے ربطہ قائم کرنے میں مدد کی۔

اپنی بھانجی اسود گوہر (ریسرچ اسکالر)، بھانجے سید نو رالا دانش (ایم۔سی۔اے) اور سیّد نورالشعیب (ایم۔کام) کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں کہ ایک قلیل عرصے میں کتاب کی ڈی۔ٹی۔پی تیار کر کے مجھے عنایت کی۔

ایک بڑی ناانصافی ہوگی اگر میں شریک حیات اعجاز سلطانہ کا شکریہ ادا نہ کروں جنہوں نے میری علالت کے دوران میری خدمت کی۔ مجھے حوصلہ دیا۔ان ہی کے اصرار پر یہ کتاب اشاعت کے مرحلے طئے کرسکی۔

ایشین کمپوٹرس کے پروپرائٹر محمد ساجد صدیقی ان کے فرزندان محمد راشد صدیقی اور محمد ذیشان انس صدیقی کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انہوں نے اس کتاب کو شائع کرنے میں اپنا بھرپور تعاون دیا۔

تحقیقی کتاب کبھی بھی حرف آخر نہیں ہوتی۔ مستقبل میں کسی نئے مواد یا معلومات کے دستیاب ہونے سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ موجودہ حالات میں، میں اپنی کوششوں میں کتنا کامیاب ہوا اس کا فیصلہ کتاب کے قارئین پر منحصر ہے۔

عنایت علی

(مورخہ: 17-5-2018)

باب اول

اقبال کا دورہ اورنگ آباد

عنایت علی

ریاست کشمیر میں ''سپرو'' برہمنوں کی ایک برادری ہے جو برہمنوں میں سب سے اونچی ذات سمجھی جاتی ہے۔ اقبال کے آباواجداد سپرو تھے۔ اس خاندان کے ایک فرد ''بابا لول حج'' نے پندرہویں صدی میں اسلام قبول کیا تھا۔ لیکن اپنی بیوی کی کسی بات پر غصے میں آکر ایک دن وہ اپنے اہل خاندان کو چھوڑ کر کشمیر سے نکل گئے اور بارہ برس بعد واپس آئے۔ یہ اقبال کے جدِ امجد تھے۔ اقبال کے اسلاف میں چوتھی پشت میں شیخ محمد رفیق اپنے تین بھائیوں کے ساتھ کشمیر سے ہجرت کر کے سیال کوٹ آئے تھے۔ ایک بھائی شیخ عبداللہ کے خاندان میں سے بعض افراد بعد میں حیدرآباد دکن چلے گئے تھے اور وہاں پیشہ زراعت سے وابستہ ہو گئے۔ اقبال کے خاندان کے یہ افراد برِصغیر کی تقسیم یا سقوط حیدرآباد کے بعد ریاست حیدرآباد میں رہے یا پنجاب واپس چلے گئے اس تعلق سے کوئی معلومات نہیں ہے۔ شیخ رفیق کے دو بیٹے نور محمد اور غلام محمد تھے۔ اقبال کے والد نور محمد اپنے والد کی گیارہویں اولاد تھے۔ پہلی دس اولادیں یکے بعد دیگرے زندہ نہیں بچیں۔ خاندان میں ضعیف الاعتقادی کی وجہ سے اُن کی ناک چھید کر ایک نتھ ڈال دی گئی تھی اور اُس کی وجہ سے اُن کا نام شیخ نتھو پڑ گیا۔ یہ سلائی کا کام کرتے تھے۔ اقبال کی والدہ کا نام امام بی تھا جو سیالکوٹ کے ایک کشمیری خاندان سے تھیں۔ اقبال 9 نومبر 1877ء کو پیدا ہوئے۔ ان سے بڑے ایک بھائی عطا محمد (1859 - 1941) تھے۔ اقبال کو چار بہنیں تھیں جن میں دو اُن سے بڑی تھیں۔

اقبال کی ابتدائی تعلیم میر حسن کے مکتب میں ہوئی۔ بعد میں وہ اسکاچ مشن اسکول میں داخل کیے گئے۔ سید میر حسن (1844- 1929) ایک روشن فکر اہل علم تھے اور اقبال کی طالب علمانہ زندگی پر اُن کی شخصیت کی گہری چھاپ تھی۔ 1893ء میں اقبال نے میٹرک، 1897ء میں بی۔ اے اور 1899ء میں ایم۔ اے (فلسفہ) کا امتحان پاس کیا۔ 13 مئی 1899ء سے اُنھوں نے اپنی ملازمت کا آغاز اورینٹل کالج لاہور میں بطور عربک

ریڈر شروع کیا پھر جون 1903ء میں گورنمنٹ کالج لاہور میں بطور اسٹنٹ پروفیسر (فلسفہ) کی حیثیت سے کام کرنے لگے۔

اقبال نویں یا دسویں جماعت ہی سے باقاعدہ طور پر غزلیں لکھنے اور مشاعروں میں شریک ہونے لگے ۔1894ء اور 1896ء میں شائع شدہ اقبال کی چند غزلوں سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے کو داغؔ دہلوی کا شاگرد کہتے تھے۔ اُستاد اور شاگردی کا یہ رشتہ بذریعہ ڈاک استوار ہوا تھا اور دونوں کبھی بھی ذاتی طور پر ایک دوسرے سے نہیں ملے تھے۔ بہت جلد اُستاد داغؔ نے کہہ دیا تھا کہ کلام میں اصلاح کی ضرورت نہیں ہے۔

1904ء میں اقبال کے دوست شیخ عبدالقادر اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ گئے تو اقبال کے دل میں بھی وہاں جانے کی تحریک پیدا ہوئی۔ اُنھوں نے اپنے بڑے بھائی سے اس کا ذکر کیا اور عطا محمد نے اعلیٰ تعلیم کا خرچ اُٹھانے کی حامی بھرلی۔ چنانچہ اقبال نے اپنے کالج سے تین سال کی رخصت بلا تنخواہ لی اور یکم ستمبر 1905ء کی رات کو لاہور سے بمبئی کے لیے روانہ ہو گئے۔ ایک دن دہلی میں قیام کرنے کے بعد چار ستمبر کو بمبئی پہنچے اور وہاں تین دن قیام کے بعد سات ستمبر کو دو بجے دوپہر بحری جہاز سے لندن کے لیے عازم سفر ہوئے۔ وہ چوبیس ستمبر کو لندن اور پچیس ستمبر 1905ء کو کیمبرج پہنچے۔ اقبال نے 13 جون 1907ء کو کیمبرج سے بی۔ اے کی ڈگری ،4 نومبر 1907ء کو میونخ یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری اور یکم جولائی 1908ء کو لنکن اِن سے بیرسٹری کی سند حاصل کی۔ یورپ میں اُن کے قیام کی مدت تقریباً تین سال رہی۔ اقبال کے خاندانی حالات اور تعلیم کے بارے میں اس تمہید کا مقصد صرف یہ ہے کہ قاری کو اقبال کی ابتدائی زندگی کے بارے میں کچھ واقفیت ہو جائے۔

یکم اپریل 1907ء کو مس بیک جو علی گڑھ کالج کے مشہور پرنسپل مسٹر بیک کی بہن تھی اور لندن میں ہندوستانی طلباء کی بہبودی کی نگران تھیں۔ اُن کے گھر اقبال کی ملاقات مس عطیہ فیضی سے ہوئی جن کی شخصیت اور ذہانت سے وہ بہت متاثر ہوئے۔ عطیہ بمبئی کے ایک تعلیم یافتہ اور روشن خیال خاندان کی فرد تھیں۔ وہ 1881ء میں پیدا ہوئیں اور 1906ء میں اعلیٰ تعلیم کے لیے سرکاری وظیفہ لے کر انگلستان گئی تھیں۔ عطیہ کے خاندان کا تعلق کھمبات (گجرات) سے تھا۔ ان کے والد کا نام حسن علی فیض حیدر تھا۔ استنبول (ترکی) سکونت اختیار کرنے کی وجہ

سے وہ حسن علی آفندی کے نام سے مشہور ہوئے ۔ یہ خاندان سلیمانی بوہرا فرقے سے تعلق رکھتا ہے۔ حسن علی آفندی کے خاندان کے افراد اپنے نام کے ساتھ فیضی لکھتے ہیں جبکہ ان کے بڑے بھائی طیب علی کے خاندان کے افراد اپنے نام کے ساتھ طیب جی لکھتے ہیں ۔ سیاسی جماعت کانگریس کے سابق صدر بدرالدین طیب جی اسی خاندان سے تعلق رکھتے ہیں ۔ اپنے انگلستان کے قیام کے دوران اقبال عطیہ سے برابر ملتے رہے، اپنے ڈاکٹریٹ کا مقالہ اُنھیں سنایا اور اُن سے رائے بھی طلب کی تھی ۔ اقبال کی جذباتی زندگی میں عطیہ فیضی ایک اہم حوالہ ہے۔

اقبال جولائی سے اکتوبر 1907ء میں ہائی ڈل برگ (جرمنی) میں رہے۔ مس ایماء ویگناسٹ جرمن زبان کی تعلیم حاصل کرنے کے سلسلے میں اُن کی اتالیق تھیں ۔ وہ بہت مہذب خاتون تھیں ۔ اور دونوں کے درمیان خط وکتابت بھی رہی ۔ اقبال کے خطوط سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایماء کے ساتھ گزارے ہوئے لمحات کی یاد اقبال کے ذہن میں ہمیشہ تازہ رہی ۔ اقبال تین جولائی 1908ء کو انگلستان سے وطن واپس ہوئے ۔ بمبئی سے دہلی ہوتے ہوئے ستائس جولائی 1908ء کی دوپہر کو وہ لاہور پہنچے، جہاں دوست احباب نے بڑی گرم جوشی سے اُن کا استقبال کیا۔

یورپ سے واپسی کے بعد اقبال کے سامنے سب سے بڑا مسلہ فراہمی روزگار تھا۔ انگلستان میں اعلیٰ تعلیم اُنھوں نے اپنے بڑے بھائی کی مالی امداد سے مکمل کی تھی ۔ اُن کی بھی اپنی گھریلو ذمہ داریاں تھیں اور اُن کے ریٹائرمنٹ میں چند سال باقی رہ گئے تھے ۔ 1908ء میں اقبال نے گورنمنٹ کالج سے اپنی ملازمت کا استعفیٰ دے دیا تھا چنانچہ اب ان کے پاس وکالت کا پیشہ اختیار کرنے کے سوا کوئی دوسرا چارہ نہیں تھا ۔ ابتداء میں اُنھوں نے نچلی عدالت میں پراکٹس کی پھر چیف کورٹ لاہور میں کام کرنے لگے ۔ اسی دوران اُنھیں ایم ۔ اے ۔ او کالج علی گڑھ میں فلسفے کی پروفیسری کی پیشکش ہوئی جسے اُنھوں نے قبول نہیں کیا ۔ اقبال یہ سمجھتے تھے کہ وکالت کا پیشہ اختیار کرنے میں اچھے مالی مستقبل کے امکانات ہوں گے لیکن اُن کا خیال غلط ثابت ہوا ۔ بعد میں مئی 1909ء میں اُنھوں نے گورنمنٹ کالج لاہور میں عارضی طور پر فلسفے کا مضمون پڑھانے کی پیش کش بہ معاوضہ پانچ سو روپے قبول کر لی ۔ سال دو سال کے قلیل عرصے میں وکالت اور معلّمی کے پیشے میں اقبال کو سخت محنت کرنی پڑی جس کی وجہ سے وہ اپنی ادبی مصروفیتوں کے لیے وقت نہیں نکال پاتے تھے۔

انگلستان سے واپسی کے بعد کا دور اقبال کی زندگی میں بہت صبر آزما رہا۔ اُن کی شادی 1893ء میں جب اُن کی عمر صرف سولہ سال تھی ہو چکی تھی ۔ یہ شادی اُن کے بزرگوں کی مرضی سے ہوئی تھی۔ اقبال کے خسر ڈاکٹر عطا محمد سول سرجن تھے اور اُن کا تعلق ایک امیر کشمیری خاندان سے تھا۔ اقبال کی اہلیہ کریم بی صاحبہ شادی کے بعد زیادہ وقت اپنے میکے میں بسر کرتی تھیں اور چند ماہ کے لیے اپنی سسرال آتی تھیں ۔1898ء تک اقبال دو بچوں کے باپ بن چکے تھے۔ 1900ء سے لے کر 1905ء تک جب وہ لاہور میں قیام پذیر تھے کریم بی صاحبہ اُن کے ساتھ نہیں رہیں ۔گمان ہے کہ ان ہی ایام میں زوجین میں کشیدگی شروع ہوگئی تھی جس کی وجہ دونوں کے مزاج میں ہم آہنگی کا نہ ہونا تھا۔ انگلستان سے واپسی کے بعد بھی میاں بیوی میں دوری برقرار رہی اور علاحدگی کی نوبت آگئی ۔ اقبال کے لیے یہ دور بڑے اضطراب کا تھا۔ طلاق کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا۔ کریم بی صاحبہ نے طلاق لینے سے انکار کیا اور علاحدہ رہنے کو ترجیح دی کیونکہ مشرقی معاشرے میں ''مطلقہ'' کا لفظ عورت کے لیے بدنامی کا باعث ہوتا ہے۔ اردو کی مشہور شاعرہ پروین شاکر نے مشرقی عورت کے جذبات کو بہت صحیح طور پر اپنے اس شعر میں پیش کیا ہے:

کیسے کہوں کہ اُس نے چھوڑ دیا ہے مجھ کو
بات تو سچ ہے مگر ہے رسوائی کی

اقبال نے کفاف کی ذمہ داری قبول کی اور آخر وقت تک باقاعدہ طور پر رقم ادا کرتے رہے۔ یہ ان کی شخصیت کا ایک مثبت پہلو ہے۔

ان افسوس ناک حالات کا اثر اقبال کے بچوں پر بُری طرح پڑا۔ بڑی لڑکی معراج بیگم (1896 - 1915) صرف اُنیس برس کی عمر میں انتقال کر گئیں ۔ بڑے لڑکے آفتاب اقبال (1898 - 1979) باوجود اس حقیقت کے کہ وہ اپنے دادا کے بہت لاڈلے تھے۔ اپنے والد سے بدظن رہے۔ اُن کے دل میں یہ بات گھر کر گئی تھی کہ اُن کے والد محترم نے والدہ کے ساتھ ناانصافی کی تھی۔ یہ غلط فہمی کبھی دور نہ ہو سکی۔ ۔اقبال کی جو ذہنی کیفیت ان دنوں تھی اس کا اندازہ عطیہ کے نام لکھے گئے اُن کے خط مورخہ 9 اپریل 1909ء سے عیاں ہوتی ہے۔ باوجود اس کے کہ یہ خط ایک نجی نوعیت کا ہے لیکن اقبال جیسا ذہین شخص جس دماغی کشمکش اور کرب سے دوچار تھا یہ خط اُسی کیفیت کا آئینہ ہے۔ خط کا مضمون حسب ذیل ہے:

لاہور 9- 4-1909

مائی ڈیئر مس فیضی

نوازش نامہ کے لئے جو آج صبح ہی موصول ہوا، سراپا سپاس ہو ں میں آپ کو یہ نہیں بتا سکتا کہ مسٹر میر محمد کون بزرگ ہیں؛ غالباً آپ اُنہیں نہیں جانتیں مگر آپ ان کی اہلیہ کو جانتی ہیں اور مجھے امید ہے کہ آپ نے اس اشارہ سے اب تک ان کا سراغ لگا لیا ہوگا۔ بلاشبہ میں نے علی گڑھ کی شعبہ فلسفہ کی پروفیسری قبول کرنے سے انکار کر دیا اور چند روز پہلے گورنمنٹ کالج لاہور کے شعبہ تاریخ کی پروفیسری قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ میں ملازمت کرنا ہی نہیں چاہتا میرا ارادہ تو اولین فرصت میں اس ملک سے ہجرت کر جانے کا ہے۔ وجہ آپ کو معلوم ہے مجھے اپنے بھائی کا ایک طرح کا اخلاقی قرضہ ادا کرنا ہے جو زنجیر پا بنا ہوا ہے؛ میری زندگی حددرجہ تلخ ہے۔ وہ مجھ پر میری بیوی مسلط کر رہے ہیں؛ میں نے اپنے والد صاحب کو لکھ دیا ہے کہ انہیں میری شادی ٹھہرانے کا کوئی حق نہ تھا۔

باالخصوص جبکہ میں نے ایسے کسی حبالہ عقد میں داخل ہونے سے دوٹوک انکار کر دیا تھا۔ میں اس کا نان نفقہ برداشت کرنیکو تو ضرور آمادہ ہوں لیکن اسے اپنے ساتھ رکھ کر اپنی زندگی کو اجیرن بننے کے لیے قطعی تیار نہیں ہوں۔ ایک انسان ہونے کے ناطے میرا بھی خوشی پر حق ہے۔ اگر سوسائٹی یا نیچر مجھے اس سے محروم کرتی ہے تو میں دونوں کے خلاف علم بغاوت بلند کرتا ہوں۔ اس کا واحد علاج یہی ہے کہ میں اس بد بخت ملک کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے خیر باد کہہ دوں یا پھر شراب میں پناہ ڈھونڈوں جو خودکشی کو آسان تر بنا دیتی ہے۔ یہ کتابوں کے مردہ بنجر اوراق میرے لیے سرمایہ مسرت سے عاری ہیں۔ میری روح کا سوزان کے ساتھ تمام سماجی رسوم ورواج کو جلا کر خاک کر دینے کے لیے کافی ہے۔ آپ کہتی ہیں دنیا کو ایک خدائے خیر نے پیدا کیا ممکن ہے ایسا ہی ہو مگر اس زندگی کہ حقائق تو کسی دوسرے نتیجے کی طرف رہنمائی کرتے ہیں؛ عقلی طور پر تو یزداں کی نسبت ایک قادرِ مطلق اور ابدی اہرمن پر ایمان لانا زیادہ آسان نظر آتا ہے۔ اس مزخرفات کے لیے معذرت خواہ ہوں۔ میں ہمدردی کا طالب نہیں۔ میں تو صرف اپنی روح کو سبک بار کرنا چاہتا تھا چونکہ آپ مجھے بخوبی جانتی ہیں

میں نے اپنے جذبات کے اظہار کے جرت ہے۔ یہ ایک اعتماد ہے - براہ کرم کسی اور کو نہ بتائیے. مجھے اُمید ہے کہ آپ اب سمجھ گئی ہوں گی کہ میں نے ملازمت سے کیوں انکار کیا ۔ مجھے انتہائی افسوس ہے کہ میں آپ کے لیے استانی کا بندوبست نہیں کر سکا۔ چند روز ہوئے انجمن کہ سکریٹری نے مجھے بتایا تھا کہ آج کل اُستانی کا مہیا آنا ممکن نہیں۔ چند روز گذرے میں نے "سماج کے ارتقاء میں مذہب کے عنصر کے مفہوم" پر ایک جلسہ میں تقریر کی تھی۔ میں نے صرف چند نوٹس لکھ لیے تھے. معلوم نہیں میں نے جو کچھ کہا اسے کسی نے قلمبند بھی کیا یا نہیں۔ انجمن میں میرا "لیکچر اسلام ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین کی حیثیت کے زیر عنوان انگریزی میں ہوگا اگر یہ شائع ہوا تو ایک نسخہ آپ کی نذر کروں گا۔ میں مدیر آوبزرور سے کہوں گا کہ وہ آوبزرور کا ایک پرچہ آپ کی خدمت میں بھیجدیں۔ عبدالقادر صاحب چیف کورٹ میں پریکٹس کرنے کے لیے لاہور تشریف لے آئے ہیں مجھے یہ معلوم ہوکر افسوس ہوا کہ آپ کو باور نہیں آتا کہ میں آپ سے اور نواب صاحب اور بیگم صاحبہ سے. جو مجھ پر بے حد شفقت فرماتے ہیں۔ ملاقات کے لیے بمبئی آنے کا آرزومند ہوں۔ میں تو ضرور حاضر ہونا چاہتا ہوں لیکن سر دست نہیں کہہ سکتا کہ آیا یہ ممکن بھی ہوگا، آپ لوگوں کی صحبت سے زیادہ تسکین مجھے کہیں میسر نہیں آسکتی،۔ دو تین ہفتے ہوئے مجھے آپ کی سہیلی ویکیناسٹ کا خط ملا۔ مجھے یہ لڑکی پسند ہے میں نے اسے اور بوڑھی نیک دل استانی کو خط لکھا ہے۔ براہ کرم نواب صاحب اور بیگم صاحبہ کی خدمت میں میرا اسلام عرض کیجیے انہیں میری دوستی کا یقین دلایئے جوان کے کسی زیادہ مصرف کی نہیں لیکن خلوص وثبات کی سرمایہ دار ہے۔

آپ کا

مخلص (اقبال)

کسی معقول آمدنی کا نہ ہونا اور ذہنی انتشار ان سب کے نتیجے میں اپنی شعری صلاحیتوں کے سرد پڑ جانے کی وجہ سے اقبال کافی پریشان تھے۔ عطیہ نے اقبال کی زندگی کے اس دور کے بارے میں اپنی انگریزی کتاب '' اقبال'' (وکٹری پرنٹنگ پریس بمبئی سن

اشاعت 1947) میں بہت کچھ لکھا ہے۔ (اس کتاب کا اردو ترجمہ جناب ضیاء الدین برنی نے کیا تھا۔ یہ کتاب اب نایاب ہے۔)

اس مرحلے پر اقبال کی توجہ ریاست حیدر آباد (دکن) پر پڑی جو اُس وقت غیر منقسم ہندوستان کی ایک بڑی مسلم ریاست تھی۔ ریاست کا رقبہ کئی ہزار مربع کلومیٹر تھا اور اُس کی اپنی فوج، کرنسی، ڈاک، ریلوے اور انتظامیہ تھی۔ ملک کی دوسری ریاستوں کے تعلیم یافتہ افراد وہاں دستیاب ملازمتوں کے مواقعوں سے فیض یاب ہو رہے تھے۔ اقبال اُس وقت تک کبھی حیدر آباد نہیں گئے تھے اُن کا تعلق ریاست سے صرف اس قدر تھا کہ ابتداء میں اُنھوں نے اپنی چند غزلیں مشہور شاعر داغ دہلوی کو جو نظامِ دکن کے اُستادِ سخن تھے بغرض اصلاح روانہ کی تھیں۔ 1905ء میں داغ کے وفات پا جانے کے بعد یہ سلسلہ ختم ہو گیا تھا۔ اقبال کے ایک دوست مولانا غلام قادر گرامی اُس وقت حیدر آباد میں فرمانروائے وقت میر محبوب علی خان (1866- 1911ء) کے اُستاد تھے۔ حیدر آباد کے مشہور رسالہ ''دکن ریویو'' میں اقبال کی چند غزلیں بھی شائع ہوئی تھیں۔ جس کی وجہ سے وہاں کے چند شاعر اور ادیب اُن کے نام سے واقف تھے۔

حیدر آباد جانے کا پروگرام اقبال نے کیوں بنایا اُس کی وجہ اقبال نے کبھی نہیں بتائی۔ بعض کا خیال تھا کہ وہ حیدر آباد میں اپنے لیے کسی نوکری کے خواہاں تھے تاکہ لاہور کے تکلیف دہ ماحول سے دور رہ سکیں۔ کچھ کا خیال تھا کہ وہ وہاں کے حکمران سے مل کر ریاست کے پس ماندہ مسلم عوام کی تعلیم اور فلاح و بہبودی کے سلسلے میں کوئی مشورہ یا تجویز پیش کرنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ راقم کا یہ ماننا ہے کہ ریاست حیدر آباد کے تعلق سے اقبال کو صحیح اندازہ نہیں ہوا تھا باوجود اس حقیقت کے ریاست وسیع اور ترقی پذیر تھی لیکن وہاں کی گروپ بندیاں، ملکی اور غیر ملکی افراد کے درمیان تلخیاں، درباری سازشیں، مسلکوں کا نفاق، طبقاتی تعصب اور روائتی خاندانی برتری، یہ سب ایسی کمزوریاں تھیں جس سے ریاست محفوظ نہیں تھی۔ اس کا احساس اقبال کو وہاں جانے کے بعد ہوا۔ عطیہ کے نام لکھے گئے ایک طویل خط مورخہ 7 اپریل 1910ء سے یہ حقیقت ظاہر ہو جاتی ہے۔

لاہور۔ 7/اپریل 1910ء

مائی ڈیرمس عطیہ

کرم نامہ کے لے جو آج صبح موصول ہوا سراپا سپاس ہوں معلوم نہیں آپ کیوں بھول جاتی ہیں کہ میں نے حیدر آباد سے آپ کو دو خط لکھے ایک آپ کی طرف اطلاع کے موصول ہونے سے پیشتر اور دوسرا آپ کا تار ملنے کے بعد اپنے دوسرے خط میں، میں نے تار ملنے کی اطلاع دی اور بالتفصیل بتایا کے میرے لئے جنجیرہ آنا کیوں کر ممکن نہ تھا ایسا معلوم ہوتا ہے شومی قسمت سے میرا دوسرا خط شرف ملاحظہ سے محروم رہا۔ ورنہ میں یوں ہدف ملامت بے دریغ نہ بنتا۔ میں یہ سمجھنے سے قطعاً قاصر ہوں کہ یہ نیاز نامہ کیوں کر آپ تک نہ پہنچا۔ مجھے اندیشہ ہے کہ آپ میری نیت اور میرے عمل سے متعلق ایک افسوسناک غلط فہمی میں مبتلا ہیں اور اس کا تدارک بلا ملاقات آسان نہیں اس دوستی کی خاطر جس کا میں اب بھی مدعی ہوں ہماری ملاقات اشدلا بُد ہو چکی ہے لہذا میں اس کے لیے ضرور وقت نکالوں گا۔ اگرچہ آپ کا خیال ہے کہ اس گذارشِ احوال واقعی کے لیے کوئی موقع میسر نہ آسکے گا........

براہ کرم میری سیاحت حیدر آباد سے متعلق کوئی حسب دلخواہ نتائج اخذ نہ کیجیے۔ مثلاً یہ کہ اعلیٰ حضرت حضور نظام میری قدر افزائی فرمارہے ہیں۔ اس معاملہ میں خود میری تحریر کا انتظار فرمایئے۔ میں نے اتنا لمبا سفر صرف دوستوں سے ملنے کی خاطر اختیار نہیں کیا تھا۔ خصوصاً جبکہ میرے پاس قطعاً گنجائش نہ تھی۔ حیدر آباد کی سوسائٹی کے متعلق اتنا ہی کہوں گا کہ مجھے آپ کی رائے سے اتفاق ہے۔ میں نے کب اعلیٰ حضرت حضور نظام کی طرف سے اپنی قدر افزائی کو اپنے لئے سرمائے افتخار سمجھا ہے۔ آپ کو تو معلوم ہے مجھے ان باتوں کی مطلق پروا نہیں۔ اگرچہ لوگ بد قسمتی سے مجھے بہ حیثیت ایک شاعر ہی کے جانتے ہیں، لیکن میں شاعر کی حیثیت شہرت کا آرزو مند نہیں ہوں ابھی چند روز ہوئے مجھے نیپلز سے ایک اطالوی رئیسہ کا خط آیا تھا جس میں اس نے میری چند نظمیں مع انگریزی ترجمہ کے طلب کی تھیں۔ لیکن شاعری کے لیے میرے دل میں کوئی ولولہ موجود نہیں اور اس کی ذمہ داری آپ پر عائد ہوتی ہے۔ جب مجھے ممالک غیر سے ایسے شایستہ اشخاص کی قدر دانی میسر آئے تو مجھے ایک ہندوستانی والیِ ریاست کی قدر دانی کی کیا پروا

ہوسکتی ہے۔

• شاید حضرت عالمگیرؒ پر جن کی مرقد منور کی میں نے حال ہی میں زیارت کی سعادت حاصل کیے میری ایک نظم ہوگی جو میرے آخری اشعار ہوں گے۔اس نظم کولکھنا میں اپنا فرض سمجھتا ہوں میرا خیال ہے اگر مکمل ہوگئی تو کافی عرصہ زندہ رہے گی۔آپ کی باصرہ خراشی کافی ہوچکی۔

آپ کا ہمیشہ مخلص

محمد اقبال

اقبال گورنمنٹ کالج لاہور سے دس دن کی رخصتِ اتفاقی لے کر 18 مارچ 1910ء کی رات کو حیدرآباد کے لیے روانہ ہوئے۔اس سے قبل اقبال نے مولانا غلام قادر گرامی سے خط کے ذریعے سر اکبر حیدری کی حیدرآباد میں موجودگی کے بارے میں استفسار کیا تھا۔ عطیہ فیضی نے اپنی کتاب ''اقبال'' میں لکھا ہے کہ اقبال نے اپنے کسی خط میں حیدرآباد جانے کی خواہش ظاہر کی تھی اور اُن سے تعارفی خط مانگا تھا۔ چنانچہ عطیہ نے سر اکبر حیدری کے نام جو اُن دنوں ریاست میں معتمدِ مالیات تھے اور اُن کے پھوپھی زاد بھائی بھی تھے ایک خط لکھا تھا لیکن اُن کی کتاب میں اقبال کا کوئی ایسا خط نہیں ملتا جس میں تعارفی خط لکھنے کی خواہش ظاہر کی گئی ہو۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنی کتاب ''زندہ رود'' میں اس بات کو درست نہیں بتایا اقبال نے حیدرآباد سے واپسی کے بعد جو خط تیس مارچ 1910ء کو لکھا ہے اُس میں لکھتے ہیں:

لاہور 30. مارچ. 1910ء

مائی ڈیر مس عطیہ!

ملامت نامہ کے لیے جس سے میں بے حد لطف اندوز ہوا۔سراپا سپاس ہوں ایک دوست کی ملامت سے بڑھ کر اور کیا لطف انگیز ہوگا۔نواب صاحب کا دعوت نامہ حیدرآباد ہی میں موصول ہوا تھا اور میں نے فوراً بعد آپ کو خط لکھا تھا کہ مُورودْ (جنجیرہ) آنا میرے لیے کیوں ممکن ۔کل واپسی پر آپ کا خط ملا۔عتاب شیریں۔ اور میں نے نواب صاحب کو تار دے دیا کہ نہیں میں اپنی کالج کی مصروفیات کی وجہ سے، جو پہلے بھی بارہا میرے لیے زنجیر پا بن چکی ہیں، شرفِ حاضری سے محروم رہ گیا ہوں۔میں اگر حیدرآباد چندے اور ٹھہر جاتا تو مجھے یقین ہے کہ اعلیٰ حضرت حضور نظام مجھے ضرور باریابی بخشتے۔میں وہاں کے جملہ اکابر سے ملا

۔اکثر نے مجھے اپنے ہاں دعوت پر بلایا۔میرا سفر حیدر آباد بلا مقصد نہ تھا جیسا کہ آپ کو علم ہے عند الملاقات عرض کروں گا خاندان حیدری سے ملاقات ہی مقصود سفر نہ تھا شاید آپ کو معلوم ہے کہ میں ان سے اس سفر ہی ملا ہوں۔قبل ازیں ان سے مجھے نیاز حاصل نہ تھا،ان کے ساتھ میرا قیام نہایت درجہ باعثِ لطف رہا......میری رخصت اتفاقی صرف دس دن کی تھی جو 28 کو ختم ہوگئی ۔میں 23...کو حیدر آباد سے لاہور کے لیے روانہ ہوا،چار دن کا سفر تھا۔واپسی میں مجھے اورنگ زیب ؒ کے مزار پر بھی حاضر ہونا تھا حضرت عالمگیر پر میں ایک انتہائی وجد انگیز اور ولولہ خیز نظم لکھوں گا جو اُردو خوانوں کی نظر سے تک نہ گزری ہوگی ....براہ کرم اس ناگزیر فروگذاشت کے لیے میری طرف سے ان کی خدمت میں معذرت پیش کیجیے اور مجھے فوری طور پر مطلع کریں کہ میری تصریح اُن کے نزدیک قابل قبول ہوئی یا نہیں۔

دائم آپ کا
محمد اقبال

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اقبال ،عطیہ صاحبہ کی وساطت سے حیدری صاحب سے ملے ہوتے تو اپنے خط میں عطیہ کا شکریہ ضرور ادا کرتے۔اس خط میں اقبال کا یہ جملہ" میں ان سے اس سفر ہی میں ملا ہوں۔" کئی سوالات کھڑا کرتا ہے۔اقبال نے حیدر آباد میں حیدری صاحب کے گھر قیام کیا تھا۔ریاست کے ایک اعلیٰ افسر کے مکان میں قیام کرنا بغیر کسی خاص تعارف کے ممکن نہیں،چنانچہ یہ اغلب ہے کہ حیدری صاحب سے کسی نے ضرور سفارش کی تھی اور عطیہ جو اُن کی رشتہ دار بھی تھیں اُن کی درخواست کو حیدری صاحب نے رد کرنا مناسب نہ سمجھا ہو ۔ویسے بھی سر اکبر حیدری اصل حیدر آبادی نہیں تھے اور حیدر آباد کی زبان میں وہ ایک غیر ملکی تھے۔ اور اُن کا تعلق بمبئی سے تھا (حیدر آباد میں دوسری ریاستوں سے آئے ہوئے افراد کو" غیر ملکی" اور باہر سے آئے ہوئے افراد چاہے وہ ملکی کیوں نہ ہوں،اضلاع سے آئے ہوئے افراد کہا جاتا ہے۔")ایک سوال یہ بھی ہے کہ مولانا غلام قادر گرامی جو اُن کے نہایت قریبی دوست تھے اقبال اُن کے گھر کیوں قیام نہیں کر سکے۔

1904ء میں انجمن حمایت الاسلام کا ایک جلسہ لاہور میں منعقد ہوا تھا جس میں اُس وقت ہندوستان کی نامور ادبی اور علمی شخصیتیں شریک ہوئی تھیں۔اقبال 1900ء سے انجمن کے

ممبر تھے۔ مذکور بالا جلسے میں اقبال کے علاوہ نواب وقار الملک، حکیم اجمل خان، مولانا حالی، محسن الملک، مولانا شبلی، عزیز مرزا، ڈپٹی نذیر احمد، مولانا ظفر علی خان اور سر اکبر حیدری وغیرہ شریک تھے۔ اورنگ آباد (دکن) سے حافظ ساجد علی عباسی (وکیل) جو ایک شاعر بھی تھے اور داغ کے تلامیذہ میں تھے اس میں شریک ہوئے تھے۔ اس جلسے میں اقبال نے اپنی نظم '' تصویر درد'' پڑھی تھی۔ اجلاس کے دوسرے دن جب مولانا حالی اپنی پیرانہ سالی کی وجہ سے اپنا کلام نہیں پڑھ سکے تو سر عبدالقادر کی درخواست پر اقبال اسٹیج پر آئے اور اپنی آواز میں مولانا حالی کی نظم ''مادرِ پنجاب انجمن'' حاضرین کو سنائی تھی۔ فقیر سید وحید الدین نے اپنی کتاب '' روزگارِ فقیر'' (جلد دوم سن اشاعت 1992) میں جو تصاویر شائع کی ہیں اس میں اس اجتماع کی تصویر معہ اسماء گرامی دی ہیں۔ اس تصویر میں سر اکبر حیدری پہلی صف میں، اقبال تیسری صف میں اور حافظ ساجد علی عباسی فرش پر سر عبدالقادر اور ظفر عمر کے ساتھ بیٹھے ہیں۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے بھی اپنی کتاب '' زندہ رود'' میں اس تصویر کو شامل کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سن 1904ء میں اقبال اور سر اکبر حیدری ایک دوسرے سے واقف تھے۔

حیدر آباد میں حیدری صاحب نے اقبال کی بہت خاطر تواضع کی اور میز بانی کا حق ادا کیا۔ بیگم حیدری کے اخلاق سے وہ بے حد متاثر ہوئے جس کا اظہار اُنھوں نے عطیہ کے نام اپنے خط میں مارچ 1910ء میں کیا۔ حیدری صاحب نے اپنے عملے کے ایک افسر عبدالرزاق راشد کو اقبال کی ضرورتوں کا خیال رکھنے کے لیے مختص کیا تھا۔ حیدری صاحب نے اقبال کی ملاقات اُس وقت شہر میں موجود مقتدر شخصیتوں سے کروائی تھی جن میں قابل ذکر اُستادِ سخن جلیل مانک پوری اور ظہیر دہلوی تھے۔ اقبال نے حضرت نظم طباطبائی سے ملنے کی خواہش ظاہر کی جو اُس وقت نظام کالج میں فارسی کے پروفیسر تھے۔ حیدری صاحب نے اُنھیں اپنے گھر مدعو کیا اور اقبال سے تعارف کروایا۔ اقبال نے اُن سے اپنا کلام سنانے کی درخواست کی چنانچہ اُنھوں نے اپنے نعتیہ قصیدے کے کچھ اشعار سنائے۔ بعد میں اقبال نے نظم صاحب کی زمین میں ایک مداحیہ قصیدہ تحریر کیا جو مہاراجہ کشن پرشاد سے منسوب ہے۔ جن سے اقبال کی پہلی بار ملاقات اُن کے اس دورے حیدر آباد میں ہوئی تھی۔ اقبال کے اعزاز میں ایک عشائیہ بھی حیدری صاحب نے دیا تھا جس میں شہر کے متعدد شعراء نے شرکت کی تھی۔ حیدر آباد کے قیام کے دوران انہوں

نے گولکنڈہ کے قلعے سے نزدیک قطب شاہی بادشاہوں کے مقبروں کی زیارت کی تھی اور ''گورستان شاہی'' کے عنوان سے ایک نظم لکھی جو رسالہ ''مخزن'' لاہور کے جون 1910ء کے شمارے میں اُن کے ایک نوٹ کے ساتھ شائع ہوئی تھی۔

اقبال جملہ چار دن حیدرآباد میں رہے اس دوران صرف چند شاعروں اور مہاراجہ کشن پرشاد سے اُن کی ملاقات ہوئی۔ فرمارو ئے ریاست سے وہ نہیں مل سکے۔ جس مقصد کے لیے وہ ایک لمبے سفر کی صعوبتیں برداشت کر کے حیدرآباد آئے تھے لگتا ہے اس تعلق سے کوئی بات نہیں ہوئی یا خود اقبال نے یہاں کے حالات کا بذات خود مشاہدہ کرنے کے بعد اس تعلق سے بات کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ چنانچہ اُنھوں نے حیدرآباد سے اورنگ آباد جانے اور وہاں سے براہ منماڑ، لاہور واپسی کا ارادہ کرلیا۔

خرم علی شفیق نے اپنی کتاب ''اقبال تشکیلی دو (1913- 1905ء)'' سن اشاعت 2009ء میں لکھا ہے کہ اقبال نے اپنی بیاض میں جو حیدرآباد کے سفر کے دوران اُن کے ساتھ تھی اُس کے آخری صفحات پر سفر کی تفصیلات اور گاڑیوں کے اوقات وغیرہ لکھ کر گھنٹوں اور منٹوں کا حساب لگا کر بڑی محنت سے اس اضافی سفر (اورنگ آباد) کی گنجائش نکالی تھی۔ راقم نے اقبال کے تعلق سے لکھی گئی کتابوں سے ان کے بیاضوں کے بارے میں معلومات جمع کیں۔ اقبال کی وفات کے بعد ان کی بیاضیں اور مسودات ''اقبال میوزیم'' جاوید منزل لاہور میں رکھ دیئے گئے ہیں۔ میوزیم کی فہرست میں ایک بیاض نمبر شمار AIM - 1977 - 219 ہے جسے اُن کی پہلی بیاض کہا جاتا ہے۔ اس بیاض میں قیام یورپ کی نظمیں، اور حیدرآباد میں لکھی گئی نظمیں ''صبح '' اور ''گورستان شاہی'' بھی ہیں۔ یہی بیاض ہے جس میں اورنگ آباد کے تعلق سے سفر کی معلومات ہیں۔ شفیق صاحب کی عنایت سے مجھے متعلقہ بیاض کے صفحہ نمبر اکیاون اور باون کے عکس دستیاب ہوئے۔ ان صفحات کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اورنگ آباد کے دورے کے لیے اقبال نے کس محنت سے وقت نکالا تھا۔ یہاں لگتا ہے کہ اقبال کو ایک غلط فہمی ہوئی تھی۔ وہ دولت آباد کو ایک بڑا اسٹیشن سمجھ رہے تھے جہاں اُتر کر وہ خلدآباد جا سکیں جبکہ دولت آباد ایک بہت ہی چھوٹا اسٹیشن ہے، وہاں بجز ریلوے اسٹاف کے چند کوارٹر کے سوا آمد رفت کی کوئی سہولت آج بھی دستیاب نہیں۔ ریلوے کے یہ چھوٹے اسٹیشن ہر بیس یا پچیس

کلومیٹر کے فاصلے پر بنائے جاتے ہیں جن کا مقصد ہر دو طرف سے آنے جانے والی ٹرینوں اور مال گاڑیوں کو سائیڈنگ مہیا کرنا ہوتا ہے۔ دولت آباد، خلد آباد، ایلورہ اور اجنٹہ کی سیاحت کے لیے سیاحوں کو اورنگ آباد آنا ضروری ہے۔ جہاں سے بہت آسانی کے ساتھ کم وقت میں بذریعے آٹو رکشہ، کار یا بس سے جایا جا سکتا ہے۔ یہ غلط فہمی دور ہونے کے بعد اقبال اورنگ آباد آئے اور یہاں قیام کیا۔ اقبال کی بیاض کے یہ صفحات جو آج تقریباً ایک سو سال پرانے ہیں اس کتاب میں صفحہ نمبر (40,41,42) پر بطور ریفرنس شامل کیے گئے ہیں۔

اقبال کو اورنگ زیب عالمگیرؒ سے بہت عقیدت تھی جو ہندوستان میں مغلیہ حکومت کے چھٹے اور سب سے جلیل القدر بادشاہ تھے۔ جن کے دورِ حکومت میں پورے ہندوستان پر مغلیہ سلطنت کا پرچم لہرا رہا تھا۔ وہ حافظِ قرآن تھے اور ٹوپیاں سی کر اپنا ذاتی خرچ پورا کرتے تھے ۔ایسی شخصیت کی نظیر ہندوستان کی تاریخ میں نہیں ملتی لیکن یہ اُن کی بدقسمتی رہی کہ اُن کی وفات کے بعد ہندوستان کے چند فرقہ پرست مورخوں نے اُنھیں ایک متعصب حکمران بتایا، اُن پر منادر کو توڑنے کے بے بنیاد الزام لگائے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ شمالی ہند کے علاوہ صوبہ دکن اور مرہٹواڑہ کے اکثر برہمن خاندانوں کے پاس آج بھی حضرت عالمگیرؒ کے فارسی زبان میں لکھے ہوئے عطیاتی فرمان محفوظ ہیں۔ جس میں مندروں کی نگہداشت کے لیے اُنھیں وسیع جاگیریں دی گئی ہیں۔ اُن کی حیات کے آخری پندرہ یا بیس برس دکن میں گزرے اورنگ آباد سے متصل خلد آباد کا قصبہ اُنھیں بے حد پسند تھا اور اپنی حیات میں کی گئی وصیت کے مطابق وہ وہیں دفن ہوئے۔ اُن کی قبر نہایت سادہ طریقے سے بنائی گئی ہے۔ اور اُس پر کوئی گنبد وغیرہ نہیں ہے۔

خلد آباد سے دو تین کلومیٹر کے فاصلے ایلورہ کے غار اور گرنیشور کا مندر ہے۔ جن میں پتھر کی مورتیاں تراشی ہوئی ہیں لیکن اس علاقے میں واقع ایک بھی مورتی کو نقصان پہنچانے کا ذکر کسی تاریخ میں نہیں ہے۔ اسی طرح شہر اورنگ آباد میں اُن کے تعمیر کردہ محل قلعہ ارک سے شمال کی جانب چار پانچ کلومیٹر کی دوری پر پہاڑیوں میں غار ہائے اورنگ آباد ہیں جن میں مہاتما بدھ کی تراشیدہ مورتیاں ہیں جو آج بھی جوں کی توں موجود ہے۔ عہد عالمگیری میں اورنگ آباد میں ایک ہندو سنت نپٹ نرنجن مہاراج تھے جن کی کٹیا اورنگ آباد کے غاروں کے پاس تھی۔ ان دونوں ہستیوں میں تصوف کے مسائل پر گفتگو ہوا کرتی تھی۔ اورنگ آباد سے تعلق رکھنے والے ہندی

زبان کے ایک ادیب پروفیسر تلنگ نے اُن پر ریسرچ کر کے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی ہے۔

اقبال مزارِ عالمگیرؒ پر اظہارِ عقیدت کے لیے جانا چاہتے تھے وہ اس عظیم نیک سیرت شہنشاہ کے بارے میں ایک نظم لکھنا چاہتے تھے جو بقول اُن کے ایک انتہائی وجد انگیز اور ولولہ خیز ہوگی ۔ حیدرآباد سے منماڑ جانے کا ٹرین کا راستہ اورنگ آباد سے ہی ہے۔ اقبال 23 مارچ 1910ء کو اورنگ آباد کے لیے روانہ ہوئے ۔ یہاں اس بات کا خلاصہ ضروری ہے کہ اقبال اکیلے ہی حیدرآباد آئے تھے اور اُن کا خانگی نوکر علی بخش اُن کے ہمراہ نہیں تھا۔ اقبال کے بڑے بھائی عطا محمد انگریزی فوج کے ملٹری ورکس میں سب اور سیئر تھے۔ مارچ 1910ء میں وہ دیولالی، چھاؤنی، ضلع ناسک ریاست مہاراشٹر میں ایس۔ ڈی۔او۔ (ورکس) تھے۔ اور اقبال کے حیدرآباد جانے کی اطلاع ملنے پر وہ اُن سے ملنے شاید حیدرآباد گئے تھے۔ 23 مارچ 1910ء کو وہ اقبال کے ساتھ ہی حیدرآباد سے اورنگ آباد آئے تھے۔ چونکہ سکندرآباد انگریزی فوج کی چھاؤنی تھی اس لیے راقم کا قیاس ہے کہ وہ فوج ہی کے گیسٹ ہاوس سکندرآباد میں ٹھہرے ہونگے کیونکہ سر اکبر حیدری کے گھر میں اقبال کے قیام کے دوران عطا محمد کا نام سننے میں نہیں آتا ۔ (اقبال کی بیاض میں عطا محمد کے دیولالی سے منماڑ آنے کا ایک اندراج ہے۔ ہوسکتا ہے بھائی سے ملنے وہ منماڑ سے حیدرآباد گئے ہو)

اورنگ آباد میں دو دن اقبال کا قیام کہاں تھا؟ کس کے گھر وہ مہمان ہوئے؟ کس نے اُن کا انتظام کیا تھا؟ کن افراد سے اُنھوں نے ملاقات کی؟ اور کون سے مقامات کی اُنھوں نے زیارت کی؟ اس بارے میں معلومات نہیں ملتی ۔ اقبال کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے بارے میں کسی قسم کی تشہیر کرنا پسند نہیں کرتے تھے ۔ پھر اُن کا دورہ اورنگ آباد بالکلیہ خانگی نوعیت کا تھا۔ اورنگ آباد سے تعلق رکھنے والے ادیب عبدالروف عروج نے ایک کتاب " اقبال اور بزم اقبال حیدرآباد (دکن) " کے عنوان سے لکھی ہے جو ستمبر 1978 میں کراچی سے شائع ہوئی۔ اس کتاب میں عروج لکھتے ہیں" 23 مارچ کو جب وہ لاہور کے لیے روانہ ہونے لگے تو سر اکبر حیدری نے ایسا انتظام کر دیا کہ وہ ایک دو روز اورنگ آباد میں گزار سکیں اور وہاں سے بمبئی کے راستے لاہور پہنچ جائیں ۔ اورنگ آباد میں میزبانی کے فرایض کس نے انجام دیے اس کی تفصیل ہمارے سامنے نہیں ہے ۔ اس وقت ضیاء یار جنگ جیسے فارسی کے مشہور شاعر اور بشیر

الدین افسر جیسے صاحب تحریر بزرگ اورنگ آباد ہی میں موجود تھے۔ قیاس غلط نہیں ہے تو پھر اقبال کی سیر و سیاحت کا انتظام ان ہی بزرگوں میں سے کسی ایک نے کیا ہوگا۔"

عروج صاحب کی اس تحریر کے بارے میں راقم کا یہ کہنا ہے کہ عروج 1951ء کے لگ بھگ اورنگ آباد سے پاکستان جانے کے بعد وہ اپنی حیات میں پھر اورنگ آباد نہیں آئے۔ اُنھوں نے اپنی کتاب حیدر آباد کے ایک جاگیردار نواب حسن یار جنگ (1985 - 1903) کی ایماء پر لکھی تھی اور کتاب کا بیشتر مواد نواب صاحب کے ذاتی کتب خانے میں دستیاب کتابوں اور ریکارڈ کی بنا پر حاصل کیا تھا۔ نواب حسن یار جنگ اقبال الدولہ امیر پائیگاہ سر وقار الامرہ کے پوتے اور سلطان الملک کے بیٹے تھے یہ خاندان پولس ایکشن کے بعد 1950 میں پاکستان منتقل ہوگیا تھا نواب صاحب کا سن 1985ء میں اور انکی اہلیہ معین انساء بیگم کا جنوری 2014ء میں بہ مقام کراچی انتقال ہوا۔

نواب صاحب اقبال کے عقیدت مندوں میں سے تھے اور دو بار لاہور اور لندن میں اُن سے ملاقات کر چکے تھے۔ اقبال کے انتقال کے بعد اُنھوں نے حیدر آباد میں بزم اقبال قائم کی اور اُس کے ذریعے اقبال کے کلام کی نشر و اشاعت کا کام انجام دیا تھا۔ عروج صاحب نے اپنی کتاب لکھتے وقت اُس وقت اورنگ آباد میں حیات بزرگوں سے بھی اس بارے میں کوئی استفسار نہیں کیا تھا اور بہت سرسری انداز میں اقبال کے دورے اورنگ آباد کا ذکر کیا ہے۔ راقم نے اورنگ آباد کے کلکٹر آفیس میں موجودہ ریکارڈ کو بھی دیکھا۔ اُس وقت اورنگ آباد کے کلکٹر مولوی عبدالرشید تھے اور سر اکبر حیدری کا کوئی مراسلہ کلکٹر کے نام آفیس ریکارڈ میں دستیاب نہیں ہے ۔حیدری صاحب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ایک اُصول پسند انسان تھے اور وہ کیسے اپنے کسی ماتحت کو اپنے ایک خانگی مہمان کو ٹھہرانے کے لیے ہدایت دیتے۔

مفتی ضیاء یار جنگ (پورا نام سید نور الضیاء نقشبندی) کا تعلق بھی اورنگ آباد سے ہے اُن کے جدِ اعلیٰ مولانا سید شاہ قمرالدین نقشبندی فارسی زبان کے مشہور عالم تھے اور تقریباً 23 کتابوں کے مصنف تھے ان کا مزار بھڑکل گیٹ کے قریب ہے اور وہیں اُن کا آبائی مکان تھا۔ آپ کے خاندان سے تعلق رکھنے والے افراد اورنگ آباد، حیدر آباد اور بالا پور میں مقیم ہیں۔ ضیاء یار جنگ کی پیدائش حیدر آباد میں ہوئی تھی اور اس خاندان کی وسیع جاگیرات ضلع اورنگ آباد اور

جالنہ میں تھی۔ ضیاء یار جنگ عربی اور فارسی میں شعر کہتے تھے۔ اُن کا غیر مطبوعہ اردو اور فارسی دیوان اورنگ آباد میں وجد میموریل ٹرسٹ اورنگ آباد میں موجود ہے۔ 1935ء میں اُنھیں فرمارواۓ وقت نواب میر عثمان علی خان نظام ہفتم کی جانب سے ضیاء یار جنگ کا خطاب عطا ہوا تھا۔ وہ سال کا بیشتر حصہ حیدرآباد میں رہتے تھے اور صرف ایک دو ماہ کے لیے اورنگ آباد آتے تھے۔ 1910ء میں جب اقبال حیدرآباد میں آئے اور جن شخصیتوں سے ملے تھے اُن میں ضیاء یار جنگ کا نام نہیں سنائی دیتا۔ اقبال سے اُن کی پہلی ملاقات 1929ء میں حیدرآباد میں ہوئی تھی اسلیے اقبال کے دورے اور اورنگ آباد میں اقبال کے قیام کا انتظام ضیاء یار جنگ صاحب نے کیا تھا صحیح نہیں لگتا۔

راقم کے نانا سید نو المقتدیٰ نقشبندی، مفتی ضیاء یار جنگ کے چھوٹے چچازاد بھائی تھے باوجود اس کے کہ حیدرآباد کے جاگیردار خاندانوں میں جاگیرات کے تعلق سے عدالتی جھگڑے عام تھے۔ نانا صاحب اپنے بڑے تایازاد بھائی سے ملنے اورنگ آباد یا حیدرآباد اُن کے مکان پر اکثر جایا کرتے تھے۔ اُنھیں خاندان کے بزرگوں اور خاص طور پر بزرگان دین کے حالات لکھنے کا بہت شوق تھا۔ (تذکرہ خاندان نقشبندیہ کے عنوان سے اُنھوں نے ایک ضخیم تذکرہ تحریر کیا تھا جو ابھی تک زیورِ طبع سے آراستہ نہیں ہوسکا۔ اس کی ایک نقل اُنھوں نے بالا پور کے اپنے ایک عزیز سید ہادی نقشبندی کو دی تھی۔ ہادی صاحب نے اس ضخیم تذکرے کی بنیاد پر ایک تلخیص ''روح العنایت'' کے نام سے 1996ء میں شائع کی۔ سید نور المقتدیٰ صاحب کا ایک دوسرا تاریخی کارنامہ اورنگ آباد، حیدرآباد، بالا پور اور احمد نگر کے بعض مشہور صوفی خاندانوں کا شجرہ مبارک ہے جو اُنھوں نے بہت جانفشانی اور تحقیق سے مرتب کرکے 1934ء میں شمسی مشین پریس آگرہ سے بعنوان '' نور العنایت المعروف بہٖ تذکرہ پاک '' شائع کیا تھا۔ اُن کے پاس ایک رجسٹر تھا جس میں خاندان میں پیش آۓ اہم واقعات، خاندان میں بچوں کی تاریخ پیدائش، اموات، مہمانوں کی آمد اور بعض اہم واقعات کا تذکرہ لکھا کرتے تھے۔ اس رجسٹر میں ضیاء یار جنگ کے بارے میں کئی اندراجات ہیں لیکن اقبال اورنگ آباد آۓ تھے اور ضیاء یار جنگ نے اُنھیں اپنے پاس ٹھہرایا تھا اس تعلق سے کوئی اندراجات نہیں ملتے۔

بشیر الدین افسر اور آپ کے بڑے بھائی وزیر الدین عاقلؔ کا تعلق بھی اورنگ آباد

سے ہے۔ دونوں بھائی شاعر تھے اور اُستاد داغ کے شاگردوں میں سے تھے۔1910ء میں بشیر الدین افسر کلکٹر آفیس اورنگ آباد میں منشی تھے۔ راقم نے ان دونوں صاحبین کے ورثا سے اُن کے گھر اقبال کے قیام کے تعلق سے دریافت کیا اور اُنھوں نے بتایا کہ ایسی کوئی بات اُنھوں نے اپنے خاندان کے بزرگوں سے نہیں سنی تھی۔

حافظ ساجد علی عباسی (وکیل) جن کی اقبال کے ساتھ ایک تصویر ہے۔اُن کے افرادِ خاندان بھی اس بات سے لاعلم ہیں کہ اقبال نے اُن کے گھر قیام کیا تھا۔ ساجد صاحب کی وسیع دیوڑھی ''ساجد منزل'' واقع چیلی پورا اورنگ آباد اُس وقت تک تعمیر نہیں ہوئی تھی۔

پروفیسر ڈاکٹر رفیعہ سلطانہ صاحبہ سابق صدر شعبہ اردو عثمانیہ یونیورسٹی حیدر آباد کا تعلق اورنگ آباد سے ہے۔ اُنھوں نے 1953ء میں اقبال کے تعلق سے ایک کتاب بعنوان ''اقبال سخن'' شائع کی تھی۔ وہ برِ صغیر ہند و پاک کی پہلی خاتون ہیں جنھوں نے اقبال پر کتاب لکھی۔ رفیعہ صاحبہ کی کتاب میں اقبال کے سفر اورنگ آباد کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

مشہور شاعرہ اور ناول نگار پروفیسر وحیدہ نسیم صاحبہ کا تعلق بھی اورنگ آباد سے ہے۔ وہ 1950ء میں پاکستان چلی گئیں تھیں۔ اورنگ آباد کے تعلق سے اُنھوں نے دو کتابیں ''شاہانِ دکن'' سن اشاعت 1988ء جس میں اورنگ آباد اور خلد آباد کے بزرگانِ دین کا تذکرہ ہے اور ''اورنگ آباد۔ ملک عنبر سے عالمگیر'' تک سن اشاعت 1993ء جس میں اورنگ آباد کی تاریخ ہے لکھی ہے۔ان دونوں کتابوں میں اقبال کی اورنگ آباد آمد کا تذکرہ نہیں ہے۔

بابائے اردو مولوی عبدالحق صاحب سن 1911ء میں حیدر آباد سے اورنگ آباد آئے اور یہاں مہتمم تعلیمات رہے وہ سن 1938ء تک اورنگ آباد میں قیام پذیر تھے۔ اس علاقے میں عصری تعلیم کے فروغ اور اسکولوں کے قیام کے لیے اُنھوں نے بہت کام کیا۔ جسے اہل اورنگ آباد کبھی فراموش نہیں کر سکتے۔ اُنھوں نے انجمن ترقی ہند کا دفتر علی گڑھ سے اورنگ آباد منتقل کیا۔ انجمن کے سہ ماہی مجلّہ ''اُردو'' کا آغاز اورنگ آباد سے کیا۔ انٹرمیڈیٹ کالج کا قیام اُن ہی کے ہاتھوں ہوا اور وہ اُس کے پہلے پرنسپل بنے۔

سن 1925ء سے اس کالج کا دو ماہی اردو رسالہ ''نورس'' شائع ہونا شروع ہوا جو 1947ء تک جاری رہا۔ حیرت یہ ہے کہ مجلّے اردو یا نورس کے کسی شمارے میں اقبال کے

دورے اورنگ آباد کے بارے میں کوئی مضمون نہیں چھپا۔ نہ مولوی صاحب نے لکھا اور نہ کسی اور سے لکھوایا جب کہ مقامی افراد سے مولوی صاحب کے بہت اچھے تعلقات رہے تھے۔

سن 1910ء کا اورنگ آباد ایک چھوٹا سا پس ماندہ شہر تھا۔ شہر میں کسی کے پاس موٹر نہیں تھی۔ اُمراء اور جاگیرداروں کے پاس خود کے تانگے تھے جن میں گھوڑے استعمال ہوتے تھے۔ شہر میں کسی سرائے یا بڑے مسافر خانہ ہونے کے بارے میں معلومات نہیں ملتی۔ ہاں مسافروں کے قیام کے لیے چوک کے علاقے میں چند کمرے دستیاب ہونے کا ذکر ملتا ہے۔ اسی علاقے میں اور محلّہ جونا بازار اور شاہ گنج میں چند بھٹیار خانے تھے جہاں سے مسافروں کو کھانا ملتا تھا۔ بعض مساجد میں یا بزرگان دین کی خانقاہوں میں حجرے تھے جن میں زائرین یا عام مسافر قیام کرتے تھے۔ اورنگ آباد کا مشہور صوبے داری گیسٹ ہاوس یا خلد آباد کا گیسٹ ہاوس اُس وقت تک تعمیر نہیں ہوئے تھے۔ اورنگ آباد کا موجودہ ریلوے اسٹیشن ایک چھوٹا سا ریلوے اسٹیشن تھا۔ ریلوے اسٹیشن سے شہر جانے کے لیے دو سڑکیں تھیں، ایک مشرق کی جانب عثمان پورہ اور پھر شمال کو مڑ کر پٹن گیٹ جاتی تھی۔ دوسری اسٹیشن سے شمال کی جانب بیرون چھاونی (موجودہ بابا پٹرول پمپ) اور پھر بھڑکل گیٹ، جونا بازار ہوتی ہوئی چوک کو جاتی تھی۔ ریلوے اسٹیشن سے چار پانچ کلو میٹر تک آبادی نہیں تھی اب یہ کھلے علاقے گنجان بستیوں اور اونچی عمارتوں سے پر ہو گئے ہیں۔

اورنگ آباد میں اقبال کا قیام کہاں تھا۔ اس بارے میں راقم نے بہت سے بزرگوں سے دریافت کیا لیکن ناکامی ہوئی۔ اتفاق سے راقم کو پچھلے دو برسوں میں چند انگریز سول اور فوجی افسروں کے سفرناموں کو پڑھنے کا اتفاق ہوا جو اُنھوں نے ہندوستان کے چند تاریخی مقامات کے بارے میں لکھے تھے۔ اس سے اندازہ ہوا کہ یہ افسران سول یا فوجی گیسٹ ہاوس میں ٹھہرا کرتے تھے۔ دیسی افسران بعض امراء کی دیوڑھیوں میں یا دفتروں میں خالی کرائے گئے کمروں میں قیام کرتے تھے۔ چنانچہ راقم کا یہ قیاس ہے کہ چونکہ اقبال کے ہمراہ اُن کے بڑے بھائی تھے جو برٹش فوج میں انجنیئر تھے۔ وہ دونوں فوج کے گیسٹ ہاوس واقع چھاونی نزد کھام ندی اولڈ برج میں ٹھہرے ہونگے۔ ریلوے اسٹیشن سے شہر جاتے وقت موجودہ بابا پٹرول پمپ سے مغرب کی جانب ڈیڑھ کلومیٹر کے فاصلے پر یہ گیسٹ ہاوس ہے۔ اس کے سامنے سے اورنگ آباد سے دولت آباد اور خلد آباد جانے والی سڑک ہے جو اب اسٹیٹ ہائی وے میں تبدیل ہو چکی ہے۔

چھاونی میں شہر کا ایک مشہور تانگہ اسٹینڈ بھی تھا اور ایک عرصے تک تانگہ چلانے والے افراد کی اکثریت چھاونی میں رہتی تھی۔

اقبال 24 مارچ 1910ء کی صبح کو اورنگ آباد آئے تھے۔ اسی دن وہ اپنے بھائی کے ہمراہ تانگے کے ذریعے خلد آباد گئے جو اورنگ آباد سے پچیس کلو میٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ اقبال مزار عالمگیرؒ پر گئے اور وہاں پر فاتحہ پڑھی۔ مزار کے گرد قنات تھی۔ عطا محمد قنات کے اندر نہیں گئے اور کہا کہ میری داڑھی غیر مشروع ہے۔ یہ تفصیل اقبال نے اکبر الہ آبادی کو لکھے گئے اپنے خط مورخہ 17 ڈسمبر 1914ء میں دی ہے۔

لاہور۔ 17/ڈسمبر 1914ء

مخدومی! السلام علیکم

کل خط لکھ چکا ہوں۔ مگر آپ کے اس شعر کی داد دینا بھول گیا:

جہاں ہستی ہوئی محدود لاکھوں پیچ پڑتے ہیں
عقیدے، عقل، عنصر سب کے سب آپس میں لڑتے ہیں

سبحان اللہ کس قدر باریک اور گہرا شعر ہے ہیگل جس کو جرمنی والے افلاطون سے بڑا فلسفی تصور کرتے ہیں، اور تخیل کے اعتبار سے حقیقت میں ہے بھی افلاطون سے بڑا اس کا تمام فلسفہ اسی اصول پر مبنی ہے۔ آپ نے ہیگل کے سمندر کو ایک قطرہ میں بند کر دیا، یا یوں کہیے کہ ہیگل کا سمندر اس قطرے کی تفسیر ہے۔ آج مہاراجہ کشن پرشاد کا خط آیا تھا معلوم ہوا کہ خواجہ نظامی حیدرآباد سے اورنگ آباد چلے گئے خلد آباد کی زیارت مقصود ہوگی: میں بھی وہاں گیا تھا اور عالمگیرؒ کے مزار پاک پر حاضر ہوا تھا۔ میرے بڑے بھائی بھی ساتھ تھے۔ کہنے لگے میں قنات کے اندر نہ جاوں گا (مزار کے گرد قنات تھی) میری ڈاڑھی غیر مشروع ہے۔

والسلام
مخلص محمدؐ اقبال

قیاس ہے کہ اُس دن یعنی 24 مارچ کو سہ پہر انھوں نے بی بی کا مقبرہ جسے اورنگ زیب نے اپنی اہلیہ رابعہ دورانی عرف دلرس بانو بیگم کی یاد میں تعمیر کیا تھا۔ دیکھا ہوگا یا اورنگ آباد میں حضرت نظام الدین مقبول الٰہی کے مزار جو شاہ گنج کے عقب میں واقع ہے وہاں گئے ہونگے

کیونکہ یہ بزرگ حضرت نظام الدین محبوب الٰہی (دہلی) کے سلسلے سے ہیں اور اقبال حضرت محبوب الٰہی کے بہت عقیدت مند تھے اور جب بھی دہلی جاتے اُن کے مزار پر ضرور حاضری دیتے تھے۔ اورنگ آباد میں بعض بزرگوں کو یہ کہتے سنا ہے کہ اقبال ان بزرگ کی مزار پر آئے تھے لیکن اس کا کوئی دستاویزی ثبوت نہیں ہے۔

اقبال ایلورہ کے غار جو خلد آباد سے محض تین کلومیٹر کے فاصلے پر ہے نہیں جا سکے۔ اس کی وجہ شاید یہ تھی کہ اُس وقت غاروں کی مرمت اور صفائی کا کام شروع تھا اور عوام کا داخلہ روک دیا گیا تھا۔ اقبال خلد آباد جاتے وقت راستے میں واقع قلعے دولت آباد بھی نہیں دیکھ سکے۔ اُس وقت قلعے میں گولہ بارود رکھا ہوا تھا اور قلعے میں داخلے کے لیے کلکٹر اورنگ آباد کی اجازت ضروری تھی۔ چونکہ یہ قلعہ سڑک سے صاف نظر آتا ہے اس لیے اقبال نے سڑک ہی سے قلعے کو دیکھنے پر اکتفا کیا ہوگا۔ خلد آباد میں اقبال نے اورکون سے بزرگان دین کے مزارات کی زیارت کی اس بارے میں کوئی بھی معلومات دستیاب نہیں ہے۔ راقم کا قیاس ہے کہ مزار عالمگیرؒ سے متصل ایک دو بزرگان دین کے مزاروں پر یا حضرت امیر حسن اعلیٰ سجزیؒ جو حضرت نظام الدین محبوب الٰہیؒ کے محبوب مرید تھے اور حضرت امیر خسروؒ کے خالہ زاد یا ماموں زاد بھائی تھے، گئے ہونگے۔ اقبال دوسرے دن یعنی 25 اپریل کو اورنگ آباد ریلوے اسٹیشن پہنچ گئے تاکہ منماڑ جانے والی ٹرین میں سوار ہوسکیں جو صبح نو بجے اورنگ آباد آتی تھی۔ منماڑ پہنچ کر وہ رات کی ٹرین سے لاہور کے لیے روانہ ہوگئے اور 29 مارچ کی صبح کو چند گھنٹوں کی تاخیر سے لاہور پہنچ گئے۔

اقبال کے دورے حیدرآباد و اورنگ آباد سے پہلے اقبال اور عطیہ کے درمیان ہوئی خط و کتابت کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ عطیہ نے اُنھیں جنجیرہ آنے کو لکھا تھا۔ عطیہ کے نام اقبال کے لکھے خطوط مورخہ 13 جنوری، 9 اپریل اور 17 جولائی 1909ء اس کے گواہ ہے۔ عطیہ کے بہنوئی نواب سدّی احمد خان نے بھی اقبال کو جنجیرہ آنے کی دعوت دی تھی۔ اقبال نے اپنے خط مورخہ 30 مارچ 1910ء میں جنجیرہ نہ آنے سے معذرت کر لی تھی۔ اس تعلق سے بہت سے حضرات نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ عطیہ کے سرپرست چاہتے تھے کہ اقبال اگر جنجیرہ آتے ہیں تو عطیہ کے ساتھ اُن کی شادی کی تجویز رکھیں۔ عطیہ کی عمر اُس وقت ستائس برس سے اوپر ہو چکی تھی اور اس عمر پر ہر باپ اپنی لڑکیوں کی جلد از جلد شادی ہو جانے کی خواہش رکھتا ہے۔

اقبال کے جنجیرہ نہ آنے سے عطیہ اقبال سے بہت ناراض ہوئیں جس کا اندازہ اقبال کے خط مورخہ 30 مارچ اور 7 اپریل 1910ء سے ہوتا ہے۔ اس کے بعد اقبال اور عطیہ کے تعلقات میں ایک دراڑ آگئی اور بعد میں انھوں نے 5 ڈسمبر 1912ء کو مشہور مصور سیمول رحیمین جو نو مسلم تھے شادی کر لی۔ اس شادی کے بعد اقبال اور عطیہ کے درمیان خط و کتابت کے کوئی ثبوت نہیں ملتے۔ سن 1932ء میں اقبال کی ممبئی آمد پر عطیہ کے مکان پر ایک پارٹی دی گئی تھی جس میں اقبال شریک ہوئے تھے۔ قیام پاکستان کے بعد عطیہ اپنے شوہر اور بہن کے ساتھ کراچی چلی گئیں جہاں کسم پرسی کی حالت میں 14 جنوری 1967ء کو انھوں نے وفات پائی۔ اقبال کے انتقال کے بعد عطیہ اقبال کی یاد میں منعقدہ جلسوں میں برابر شرکت کرتی رہیں جس میں قابل ذکر 1945ء میں حیدرآباد کی بزم اقبال کا جلسہ، 1946ء میں بمبئی میں منعقدہ یوم اقبال اور 1954ء میں کراچی کا یوم اقبال شامل ہے۔

اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ عطیہ اور اقبال کے تعلقات جو شروع میں ایک پاکیزہ رفاقت کا روپ لیے ہوئے تھے بعد میں صرف دوستانہ رہے۔ مشہور محقق اور ادیب ڈاکٹر عبدالستار دلوی صاحب نے اپنی کتاب ''اقبال اور بمبئی'' سال اشاعت 2013ء میں لکھا ہے کہ پاکستان کے مشہور ادیب مشفق خواجہ صاحب نے ایک بار عطیہ سے اقبال کے بارے میں اُن کے تعلقات سے متعلق پوچھا تھا اور عطیہ نے اس جذباتی رشتے کی توثیق کی تھی۔

اقبال کے دورے اورنگ آباد کے سلسلے میں معلومات اکٹھا کرنے کے لیے دستیاب کتابوں سے استعفادہ حاصل کرتے وقت راقم نے محسوس کیا ہے کہ اقبال کے سوانح نگاروں نے اُن کی شخصیت کے ساتھ انصاف نہیں کیا ہے۔ اُنھیں ''شاعر اسلام'' یا عطیہ کے الفاظ میں ''ولی اللہ'' بنا دیا گیا۔ جبکہ اقبال ایک شاعر، مفکر، دانشور، سب کچھ ہونے کے ساتھ ساتھ ایک انسان بھی تھے جن کے ماضی میں ازدواجی زندگی کی چند تلخیاں بھی شامل تھیں۔ شاعر اسلام بنا دینے سے برِصغیر کی مذہبی شخصیتیں اقبال کو عطیہ جیسی مغربی م یافتہ خاتون کے ساتھ دیکھنا برداشت نہیں کر پائیں۔ اقبال کے بارے میں عطیہ کی لکھی ہوئی انگریزی کتاب ''اقبال''، عطیہ کے نام لکھے گئے خطوط، اقبال کی نظم ''وصال'' اور انگلستان میں لکھی گئی اُن کی دوسری نظمیں ان سب کا ایک غیر جانب دارانہ مطالعہ کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال عطیہ سے ذہنی طور پر بہت متاثر

تھے۔جبکہ ڈاکٹر سعید اختر درانی (نوادر اقبال یورپ میں) ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی (عروج اقبال) اور ڈاکٹر جگن ناتھ آزاد (فکروفن) کی کتابوں میں یہ تاثر دیا گیا ہے کہ اقبال اور عطیہ کا کوئی جوڑ ہی نہیں بنتا۔خرم علی شفیق اپنی کتاب ''اقبال تشکیلی دور۔ 1905 سے 1913ء میں لکھتے ہیں'' اس بات کا امکان بہت کم ہے کہ اُنھوں نے عطیہ کو اپنی شریک زندگی بنانے کے بارے میں سوچا ہو۔'' پروفیسر رفیع الدین ہاشمی اپنی کتاب ''علامہ اقبال۔شخصیت اور فکروفن'' میں تحریر کرتے ہیں ''اپنی ناکام ازدواجی زندگی کے پیش نظر قیام یورپ کے درمیان اقبال نے کبھی دوسری شادی کے بارے میں سوچا ہوگا۔شاید ممکن ہے کبھی سوچا ہو۔''

اقبال عطیہ سے شادی کیوں نہیں کر پائے اس کا جواب تلاش کرنا بہت مشکل ہے۔وہ کونسی شعوری یا لاشعوری اُلجھنیں تھیں جنھیں اقبال حل نہیں کر پائے۔اقبال کے لاکھوں چاہنے والوں میں سے مجھ جیسے ایک عام انسان کو یہ نظر آتا ہے کہ اقبال اپنی پہلی شادی کی ناکامی کی وجہ سے ہمیشہ مضطرب رہے اور شاید اُنھیں یہ خدشہ بھی لاحق تھا کہ کیا عطیہ فیضی جیسی ایک اعلیٰ خاندان سے تعلق رکھنے والی تعلیم یافتہ خاتون اُن کے گھر کے ماحول سے یا اُس معاشرے سے جس سے اُن کا تعلق تھا ایڈجسٹ ہو پائے گی۔اسی ذہنی کشمکش میں وہ کوئی قدم نہ اُٹھا سکے۔

اقبال کے دورے حیدرآباد و اورنگ آباد کا ایک موازنہ کیا جائے کہ اُنھیں ذاتی طور پر اس دورے سے کیا حاصل ہوا تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اُنھیں اپنے مقاصد میں جو وہ اپنے ذہن میں لے کر آئے تھے ناکامیابی ہوئی۔وہ حیدرآباد میں حکمران ریاست سے ملاقات نہیں کر پائے اور ریاست کے پس ماندہ مسلمانوں کی تعلیمی اور معاشی ترقی کے بارے میں کوئی تجویز نہیں دے سکے حضرت اورنگ زیب عالمگیرؒ کے تعلق سے جو ایک بہت اعلیٰ پائے کی نظم لکھنے کا اُنھوں نے اعلان کیا تھا وہ نہیں لکھ پائے۔(بعد میں اُنھوں نے 26 اشعار پر مشتمل ایک نظم فارسی زبان میں لکھی جو ''رموزِ بے خودی'' میں شامل ہے۔) سب سے بڑا نقصان اُن کے اور عطیہ فیضی کے درمیان دوستی کے تعلقات میں دراڑ پڑ جانا ہے۔کاش اقبال عطیہ کی خواہش کا احترام کرتے، دو تین دن رخصت کی معیاد میں توسیع کر لیتے اور اورنگ آباد سے بمبئی (جنجیرہ) چلے جاتے۔لیکن ابن آدم اور بنتِ حوا مشیت ایزدی کے نظام میں پوری طرح بے بس ہیں۔

عطیہ فیضی اور اقبال کے درمیان ہوئی مراسلت سے ایک اندازہ یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ

اقبال کے سلطنتِ آصفیہ سے وابستہ ہو جانے کے خیال کو ناپسند کرتی تھیں۔ راقم کے نزدیک یہ عطیہ فیضی کا اردو ادب اور برِ صغیر کے مسلمانوں پر احسانِ عظیم ہے کہ انھوں نے اقبال کو اس خیال سے بعض رکھا۔ اگر ایسا خیال اقبال کے ذہن کے کسی گوشے میں تھا اور اگر وہ سلطنتِ آصفیہ سے وابستہ ہو جاتے تو ان کی حیثیت درباری شاعروں جیسی ہو جاتی۔ جن کا کام بادشاہِ وقت کی مدح سرائی ہوتا۔ وہ شاعری وجود میں نہیں آتی جو آج برِ اعظم ایشیا کے کروڑوں لوگوں کے دل و دماغ میں اور ان کے ہونٹوں پر زندہ ہے اور انشاءاللہ ہمیشہ زندہ رہے گی۔

☆☆☆

نوٹ : مذکور بالا مضمون میں اقبال کے خط مورخہ 1909-4-9 کا پورا متن دیا گیا ہے۔ دیگر خطوط کے مکمل متن نہیں دیے گئے ہیں۔

عطیہ فیضی

(1877-1967ء)

Photo Copy Of Page No.51 & 52, Diary Of Allama Iqbal
(No. AIM-1977- 219, Iqbal Museum - Lahore)
Showing Programme Of His Visit To Aurangabad in March-1910

Leave Hyderabad 8 P.M. 23rd.
Arrive Daulatabad 6.14 next mor. 24th.
Leave Daulatabad 6.14.
next morning —— 25th.
Arrive Manmad about 10. 25th
(morning)

Start from Manmad Pb Mail 8.23 P.M.
the same evening i.e. 25th.
Reach Amballa midnight. 26th.

Brother'

23rd mar. Leave Bedali at 1.40 or 1.6
(night)
Arrive Manmad 2.53 or 3.44
the same night
Leave Manmad 4.15 the same night.
24th mar arrive Daulatabad 7.58 (morning)

Photo Copy Of Page No.51 & 52, Diary Of Allama Iqbal
(No. AIM-1977- 219, Iqbal Museum - Lahore)
Showing Programme Of His Visit To Aurangabad in March-1910

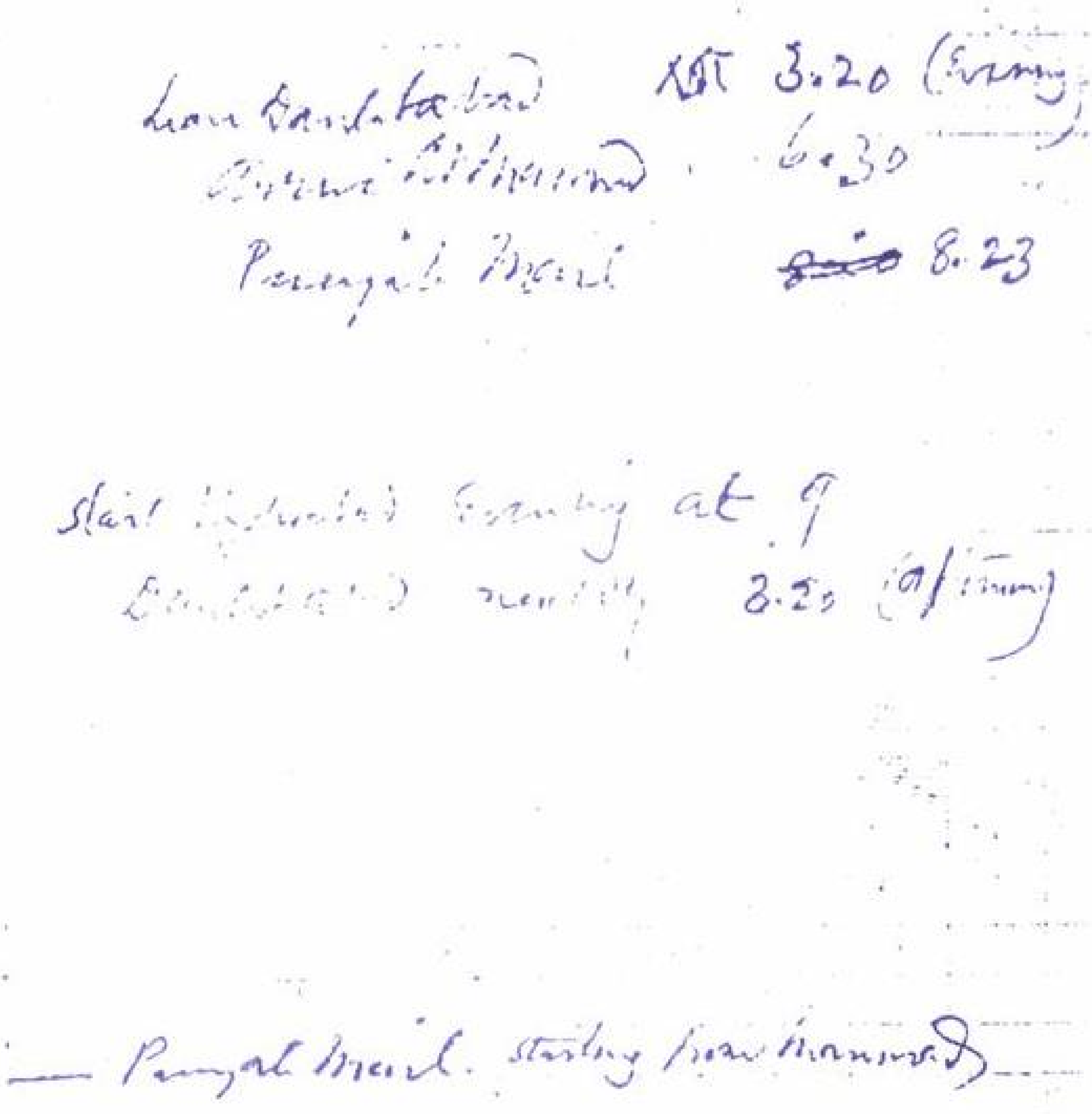
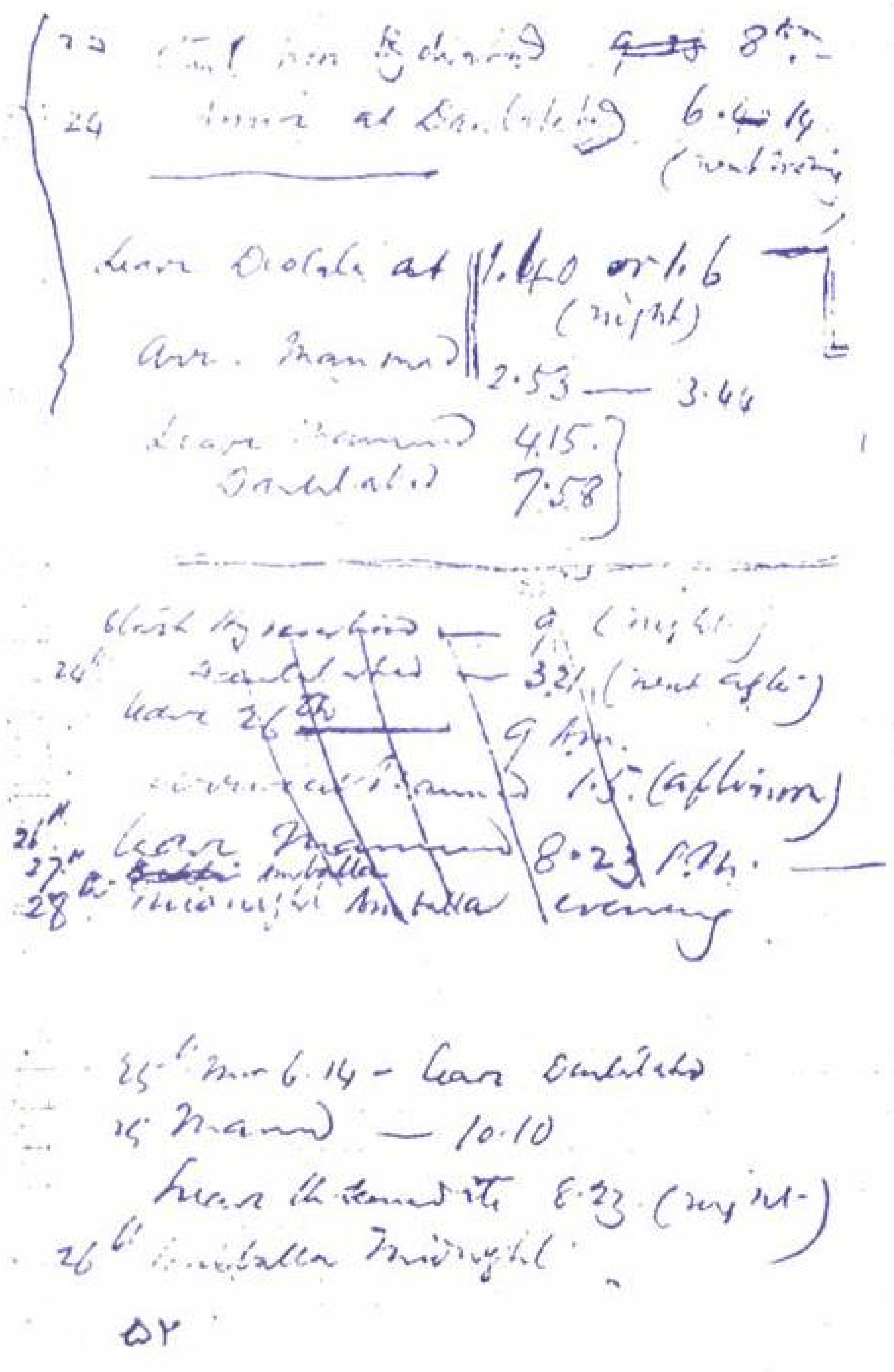


Photo Copy Of Page No.51 & 52, Diary Of Allama Iqbal
(No. AIM-1977- 219, Iqbal Museum - Lahore)
Showing Programme Of His Visit To Aurangabad in March-1910


24 ... at Daulatabad 6.14 (next morning)
Leave Daulatabad at 1.40 or 1.6 (night)
Arr. Manmad 2.53 — 3.44
Leave Manmad 4.15
Daulatabad 7.58
Leave Hyderabad — 9 (night)
24th Daulatabad — 3.21 (next after)
Leave 26th 9 a.m.
... Manmad 1.5 (afternoon)
26th Leave Manmad 8.23 P.M.
27th Ambala
28th midnight Ambala evening
25th Mar 6.14 – Leave Daulatabad
25 Manmad — 10.10
Leave Manmad 8.23 (night)
26th Ambala midnight
٥٢

باب دوم

اقبال اور اورنگ زیب عالم گیرؒ

عنایت علی

حیات اقبال کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال برصغیر کی دو عظیم شخصیتوں اورنگ زیب عالم گیرؒ اور مجاہد آزادی ٹیپو سلطان شہیدؒ سے بہت متاثر تھے۔ حضرت عالم گیر کو انھوں نے ''چوں براہیم اندریں بت خانہ بود'' کہہ کر یاد کیا تھا۔ حضرت عالم گیر کے مزار کی زیارت کا شرف انہیں مارچ 1910 میں حاصل ہوا اور ٹیپو سلطان شہیدؒ کے مقبرہ پر جانے کی سعادت انہیں 1929ء میں ملی۔ جب انہوں نے مدراس، بنگلور، میسور، سرنگا پٹنم اور حیدرآباد کا دورہ کیا تھا۔ اس دورے میں ان کے ساتھ عبداللہ چغتائی اور چوہدری محمد حسین شامل تھے۔ یہ حضرات سفر کے بارے میں احوال لکھ کر اخبارات کو روانہ کرتے تھے۔ اس لئے اقبال کے اس دورے کے متعلق سب سے زیادہ تفصیلات دستیاب ہوتی ہیں۔

اقبال 29 مارچ 1910ء کو حیدرآباد اور اورنگ آباد کے اپنے دس روزہ دورے سے واپس لاہور آئے لیکن اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ان دنوں بہت کبیدہ خاطر تھے۔ حیدرآباد میں عوام اور ارباب اقتدار کی سرد مہری اور ریاست کے کاروبار میں انگریزوں کے بہت زیادہ دخل سے وہ ناخوش تھے۔ پھر جنجیرہ نہ جانے کی وجہ سے عطیہ فیضی کی اُن سے شدید ناراضگی اور انجمن حمایت اسلام لاہور جس کے وہ ایک سرگرم ممبر تھے۔ اُسکے اندر پھوٹ پڑ جانے اور مقدمہ بازی کی نوبت آجانے سے وہ اور بھی مضطرب تھے۔ عطیہ کے نام لکھے گئے خط مورخہ 7 اپریل 1910ء کے یہ جملے ''لیکن میرے اندر شاعری کا کوئی ولولہ نہیں۔ میں ایسا محسوس کرتا ہوں جیسے کسی نے میری شاعری کی حسین دیوی کو قتل کر دیا ہے اور میں اپنی تمام قوت متخیلہ سے محروم ہو چکا ہوں۔ شاید نظم اورنگ زیب جن کے مقبرے کی میں نے حال ہی میں زیارت کی ہے میری آخری نظم ہو۔'' اقبال کے ذہن کی صحیح عکاسی کرتا ہے۔ چنانچہ اس عرصے میں انہوں نے اپنی یاداشت لکھنے کی طرف توجہ دی۔ یہ ایک وقتی (Distraction) تھا۔ یہ یاداشتیں انہوں نے 27 اپریل 1910ء سے بہ زبان انگریزی لکھنا شروع کیا۔ چند ماہ لکھتے رہے اور پھر یہ سلسلہ منقطع ہو گیا۔ اقبال نے اپنی اس یاداشت کا نام ''(Stray Reflections)'' رکھا۔ اس میں ان کتابوں

کے تاثرات بھی ہیں جن کا وہ اس زمانے میں مطالعہ کر رہے تھے۔ فلسفہ، ادب، سائنس، مذہب، سیاست اور بعض بڑی ادبی شخصیتوں کے بارے میں اقبال کے خیالات کا اس نوٹ بک کے ذریعہ اندازہ ہوتا ہے۔ ڈائری کے مشمولات نمبر 36 کے تحت یہ انکشاف ملتا ہے کہ اقبال بھی دہریت کے ایک دور سے گزر چکے تھے اور ورڈس ورتھ (Words Worth) کے مطالعے نے انہیں دہریت سے بچایا تھا۔

اقبال کی اس ڈائری کو پاکستان میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے ''شندرات فکر اقبال'' کے نام سے 1961ء میں شائع کیا تھا۔ ہندوستان میں ڈاکٹر عبدالحق ریڈر شعبہ اُردو دہلی یونیورسٹی نے ''بکھرے خیالات'' کے عنوان سے سن 1975ء میں شعبہ اُردو دہلی یونیورسٹی کی معرفت یہ کتاب شائع کی۔ اس ڈائری میں جملہ 125 مشمولات مختلف عنوانوں کے تحت ہیں۔ ڈائری میں ''اورنگ زیب'' کے عنوان کے تحت ایک شندرہ ہے جو اورنگ زیب عالم گیرؒ کے بارے میں اقبال کے خیالات کا غماز ہے یہ شندرہ اور اُس کا ڈاکٹر عبدالحق کا کیا ہوا ترجمہ حسب ذیل ہے۔

AURANGZEB

The political genius of Aurangzeb was extremely comprehensive.His one aim of life was, as it were, to subsume the various communities of this country under the nation of one universal empire. But in securing this imperial unity he erroneously listened to the dictates of his indomitable courage which had no sufficient back-ground of political experience behind it. Ignoring the factor of time in the political evolution of his contem-plated empire he started an endless struggle in the hope that he would be able to unify the discordant political units of india in his own life - time. He failed to Islamise (not in the religious sense) India just as

Alexander had failed to Hellenise Asia. The Englishman, however, came fully equipped with the political experiences of the nations of antiquatiy - and his patience and tortoise like perseverance succeeded where the hasty genius of Aurangzeb had failed. Conquest does not necessarily mean unity.More over the history of preveding Muslim dynasties had taught Aurangzeb that the strength of Islam in India did not depend,as his great ancestor Akbar had thought, so much on the goodwill of the people of this land as on the strength of the ruling race.With all his keen political perception, however, he could not undo the doings of his forefathers.Shivajee was not a product of Aurangzeb's regin; the Maharatta owned his existence to social and political forces called into being by the policy of Akbar. Aurangzeb's political perception, though true, was too late. Yet considering the significance of this perception he must be looked upon as the founder of Musalman nationality in India. I am sure posterity will one day recognise the truth of what I say. Among the English administrators of India, it was Lord Curzon who first perceived the truth about the power of England in India. Hindu nationlism is wrongly attributed to his policy. Time will, I believe, show that

it owes its existence to the policy of Lord Ripon. It is, therefore, clear that in their political purpose and perception both the Mughals and the English agree. I see no reason why the English historian should condemn Aurangzeb whose imperial ideal his countrymen have followed and whose political perception they have corroborated. Aurangzeb's political method was certainly very rough; but the ethical worth of his method ought to be judged from the standpoint of the age in which he lived and worked.

☆☆☆

اورنگ زیب

اورنگ زیب کی سیاسی عبقریت بے انتہا جامع تھی۔ دوسرے مقاصد کی طرح اس کی زندگی کا ایک مقصد اس ملک کی مختلف قوتوں کو ایک عالم گیر سلطنت کے رشتے میں مستحکم کرنا تھا۔ لیکن اُس پُرشکوہ اتحاد کو حاصل کرنے کے سلسلہ میں اس نے اپنی اس ناقابلِ تسخیر جرأت کے فرمان پر غلطی سے یقین کر لیا، جس کے پیچھے سیاسی تجربہ کا کوئی بھی شافی و کافی پس منظر نہ تھا۔ اپنی مجوزہ مملکت کے سیاسی ارتقا میں وقت کی حقیقت کو نظر انداز کر کے اس نے ایک؛ انتہائی جدوجہد اس اُمید میں شروع کر دی کہ وہ اپنے عین حیات میں ہندوستان کی منتشر سیاسی اکائیوں کی شیرازہ بندی میں کامیاب ہوگا۔ وہ ہندوستان کو اسلامی (مذہبی معنوں میں نہیں) بنانے میں اسی طرح ناکام رہا۔ جس طرح سکندر ایشیاء کو یونانی بنانے میں ناکام ہوا۔ بہ ہر حال انگریز قدیم اقوام کے سیاسی تجربات سے پوری طرح مسلح ہو کر آئے انگریز کا صبر اور پھوے والا استقلال کامیاب ہوا فتح کا مفہوم ضروری نہیں کہ اتحاد ہو۔ مزید برآں پہلے کی مسلم حکومتوں کی تاریخ نے اورنگ زیب کو یہ

تعلیم دی تھی کہ ہندوستان میں اسلام کی طاقت، جیسا کہ ان کے جد بزرگ اکبر نے خیال کیا تھا، اس سرزمین کے باشندوں کی نیک نیتی پر اتنی زیادہ منحصر نہیں ہے، جتنی حکمراں قوم کی طاقت پر۔ بہ ہر حال اپنے تمام گہرے سیاسی ادراک کے باوجود وہ اپنے اسلاف کے احوال کو محو نہ کر سکا۔ شیواجی دوراورنگ زیب کی پیداوار نہیں۔ اس مرہٹہ کا وجود اکبر کی حکمتِ عملی سے پیدا ہونے والی سماجی اور سیاسی طاقتوں کا مرہون منت ہے اورنگ زیب کی سیاسی بصیرت اگرچہ صائب تھی لیکن بہت زیادہ موخر تھی۔ پھر بھی اس بصیرت کی اہمیت کے پیش نظر اورنگ زیب کو ہندوستان میں مسلم اقلیت کا بانی تسلیم کرنا چاہئے۔ مجھے یقین ہے کہ آنے والی نسلیں میری باتوں کی صداقت کو ایک دن تسلیم کریں گی۔ ہندوستان کے انگریز حکمرانوں میں لارڈ کرزن پہلا شخص تھا جس نے سب سے پہلے ہندوستان میں انگلینڈ کی طاقت کی حقیقت کا ادراک کیا۔ ہندو قومیت غلطی سے اس پالیسی کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ وقت یہ بتادے گا کہ ہندو قومیت لارڈ رپن کی حکمت عملی کی رہین منت ہے۔ اس لئے یہ واضح ہے کہ اپنے سیاسی مقصد اور بصیرت میں مغل اور انگریز دونوں ایک ہیں۔ میری سمجھ میں کوئی وجہ نہیں آتی کہ انگریز مورخ اورنگ زیب کو کیوں معتوب کرتے ہیں۔ جس کے ہم وطنوں نے اس کے شاہانہ مقاصد کی پیروی کی ہے۔ اور اس کے سیاسی ادراک کی توثیق کی ہو۔ اورنگ زیب کا سیاسی طریقہ کار یقیناً بہت سخت تھا لیکن اس کے اصول کی اخلاقی قدر و قیمت کو اس کے عہد کے میزان پر پرکھنا چاہئے جس میں اس نے زندگی بسر کی اور اپنے کارنامے انجام دئے۔

☆☆☆

اقبال نے عطیہ فیضی کے نام ایک خط میں لکھا تھا کہ وہ حضرت عالم گیرؒ پر ایک ولولہ انگیز نظم لکھنا چاہتے ہیں جو تاریخ میں یاد رکھی جائے گی۔ لیکن یہ نظم وہ جلد نہیں لکھ سکے۔ بعد میں انہوں نے عالم گیرؒ کے تعلق سے 26 اشعار لکھے۔ جو ان کی فارسی مثنوی ''رموز بے خودی'' (سن اشاعت 1915ء) میں شامل ہیں۔ اقبال کو اس بات کا قلق تھا کہ ہندوستان کے غیر مسلم مورخوں نے حضرت عالم گیرؒ کی دوراندیشی، انتظامی صلاحیت اور پاکیزگی سیرت کا صحیح اندازہ نہیں کیا۔ بلکہ عہد عالمگیریؒ کو بھی دانستہ طور پر فرقہ وارانہ بتایا ہے۔ انہیں ایک متصب شخصیت کے بطور پیش کیا ہے۔ جس کی زندگی کا واحد مقصد منادر کو توڑنا اور غیر مسلموں کو زبردستی مسلمان

بنانا تھا۔ سرجادوناتھ سرکار کی حیات اورنگ زیب کے تعلق سے لکھی گئی کتاب کی پانچوں جلدوں میں اورنگ زیب عالم گیرؒ کی کردار کشی ہے۔ لیکن المیہ یہ ہے کہ آج تک برصغیر کے کسی مورخ کو ان پانچوں جلدوں کے کوئی ٹھوس جواب دینے کی توفیق نہیں ہوئی۔ بعض اہلِ علم حضرات نے اس ضمن میں کوششیں کی ہیں۔ علامہ شبلی نعمانی کی کتاب ''اورنگ زیب عالم گیر پر ایک نظر'' (شائع کردہ دارالمصنفین، اعظم گڑھ)، ڈاکٹر اوم پرکاش پرشاد کی ''اورنگ زیب۔ ایک نیا زاویہ نظر'' (شائع کردہ خدا بخش لائبریری۔ پٹنہ)، بی۔ این۔ پانڈے خدا بخش میموریل اینول لکچرس 1984ء (شائع کردہ خدا بخش لائبریری پٹنہ)، ڈاکٹر سید داود اشرف کی کتاب "The Administration of Deccan during Auranzeb's Region" (شائع کردہ معظم حسین فاونڈیشن معرفت روزنامہ سیاست، حیدرآباد دکن 2010ء) اس ضمن میں پیش کی جاسکتی ہیں جس میں اورنگ زیب کی شخصیت اوراس کے کردار کا ایک غیر جانبدارانہ مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ حیدرآباد سے تعلق رکھنے والے محترم ست پرشاد سکسینہ ایڈوکیٹ نے آندھرا پردیش کے مشہور تروپتی مندر کو اورنگ زیب کے دور میں دی گئی جاگیروں کے تابنہ پتر کی سندیں دیکھیں اوراس پر ایک کتاب بھی لکھی۔ یہ کتاب اب نایاب ہے۔ ایک مختصر سی کتاب ''ہندو مندر اور اورنگ زیب کے فرامین'' اس عنوان سے ڈاکٹر بی۔ این پانڈے اور مولانا عطا الرحمٰن قاسمی نے بھی لکھی جو مولانا آزاد اکاڈمی کے جانب سے نومبر 2001ء میں شائع ہوئی لیکن یہ کتابیں مختصر ہیں۔ اوران میں سے بعض کے ترجمے انگریزی زبان میں نہیں ہو پائے ہیں۔ عہد عالم گیر کے تعلق سے فارسی زبان میں کئی مخطوعات آندھرا پردیش اسٹیٹ آرکائیوز (حیدرآباد)، نیشنل آرکائیوز آف انڈیا (نئی دہلی) اور، بھنڈارکر انسٹی ٹیوٹ (پونے) میں محفوظ ہیں۔ یہ مسلم مورخوں کا فرض بنتا ہے کہ وہ ان مخطوطات کو پڑھیں اور جادو ناتھ سرکار کی کتاب کا مدلل جواب انگریزی، ہندی اور اُردو میں دیں۔ یہ معاشرے کی صحیح خدمت ہوگی۔
اقبال کی نظم عالمگیرؒ دو بندوں پر مشتمل ہے۔ پہلے بند میں اقبال نے عالم گیر کی شخصیت پر جامع تبصرہ کیا ہے اوراس کی صوفیانہ زندگی کی تعریف کی ہے۔ اس بند کا ایک شعر یہ ہے۔

درمیانِ کارزارِ کفرو دیں — ترکش مارا خدنگ آخریں

اس شعر پر اقبال نے چالیس بار اصلاح کی تھی۔ پروفیسر محمد دین تاثیر نے اس نظم کا ترجمہ کیا تھا

اور رسالہ ''نیرنگ خیال'' لاہور کے اقبال نمبر میں (سنِ اشاعت ستمبر۔ اکتوبر 1930ء) میں شائع کی تھی۔ فارسی زبان میں اقبال کی اس نظم کی کیا پذیرائی کی یہ تو فارسی زبان جاننے والے ہی جانے لیکن اس سے انکار ممکن نہیں کہ اردوداں افراد اس نظم سے زیادہ متعارف نہیں ہوئے۔ بعد میں شاید مکروہاتِ زمانہ نے اقبال کو اردو میں اس نظم کو کہنے کی فرصت نہ دی اس طرح ایک ولولہ انگیز نظم لکھنے کا اقبال کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔ اورنگ آباد سے تعلق رکھنے والے دو شاعروں پروفیسر عصمت جاوید شیخ اور حکیم سید احمد حسینی بےخود اورنگ آبادی نے رموز بےخودی کا منظوم ترجمہ کیا تھا جو بالترتیب سن 1998ء اور 2003ء میں شائع ہوا۔ مذکوہ بالا ان دونوں قابلِ قدر ہستیوں کے تراجم حسب ذیل ہیں

(فارسی نظم) حکایت شیر و شہنشاہ عالم گیر رحمۃ اللہ علیہ (اقبال)

شاہ عالمگیر گردوں آستاں — اعتبارِ دوذ مانِ گورگاں
پایۂ اسلامیاں برتراز و — احترامِ شرعِ پیغمبرؐ ازو
درمیانِ کارزارِ کفرو دیں — ترکشِ مارا خدنگِ آخریں
تخم الحادے کہ اکبر پرورید — باز اندر فطرتِ داراد مید
شمع دل درسینہ ہا روشن نبود — ملّتِ ما از فاد ایمن نبود
حق گزید از ہند عالمگیر را — آں فقیرِ صاحب شمشیر را
از پئے احیائے دیں مامور کرد — بہر تجدید یقین مامور کرد
برق تیغش خرمنِ الحاد سوخت — شمعِ دیں در محفلِ ما برفروخت
کو رذوقاں داستانہا ساختند — وسعتِ ادراکِ اوذشنا ختند
شعلۂ تو حیدرا پروانہ بود — چوں براہیمؑ اندریں تبخانہ بود

در صفِ شاہنشہاں یکتاستے
فقر او از ترتبش پیداستے

روزے آں زیبندۂ تاج و سریر — آں سپہدار و شہنشاو فقیر
صبحگاہاں شد بہ سیرِ بیشۂ — با پرستارِ دفا اندیشۂ
سرخوش از کیفیتِ بادِ سحر — طائراں تسبیح خواں برہر شجر

شاہِ رمز آگاہ شد محوِ نماز | خیمہ برزد در حقیقت از مجاز
شیرِ ببر آمد پدید از طرفِ دشت | از خروشِ او فلک لرزندہ گشت
بوئے انساں دادش از انساں خبر | پنجۂ عالمگیر رازو برکمر
دستِ شہ نادیدہ خنجر برکشید | شرزہ شیرے شکم از ہم درید
دل بخود دارا ہے مدادِ اندیشہ را | شیرِ قالیں کرد شیرِ بیشہ را
باز سوئے حق رمید آں ناصبور | بود معراجش نمازِ با حضور
ایں چنیں دل خود نما و خود شکن | دارد اندر سینۂ مومن وطن
بندۂ حق پیشِ مولےٰ لاستے | پیشِ باطل از نعم بر جاستے
تو ہم اے ناداں دلے آور بدست | شاہدے را محملے آور بدست
خویش را در باز و خود را باز گیر | دام گستر از نیاز و ناز گیر
عشق را آتش زنِ اندیشہ کن | روبہ حق باش و شیری پیشہ کن

خوفِ حق عنوانِ ایمان است و بس
خوفِ غیر از شرک پنہاں است و بس

[رموز بے خودی۔ سن اشاعت 1915ء]

☆☆☆

عالم گیر

(اردو ترجمہ) | (پروفیسر دین محمد تاثیر)

نام جاری ہے زباں پر سب کی عالمگیر کا | دبدبہ ہر دل پہ ہے اس صاحبِ شمشیر کا
کون عالمگیر وہ فرماندہ دنیا و دیں | وہ کہ ترکش میں ہمارے تھا خدنگِ آفریں
وہ کہ میدانِ وفا میں دن کو گر استادہ تھا | شب کو رین خرقہ و عمامہ و سجادہ تھا
ایک دن وہ صاحبِ زیبائش تاج و سریر | وہ کہ سلطانوں کا سلطاں تھا فقیروں کا فقیر
آخرِ شب سیر کی خاطر وہ تنہا چل دیا | جانے کس عالم میں تھا جنگل کا رستہ لے لیا
شہر میں گو نور و ظلمت میں ابھی پیکار تھی | صبح اس جنگل میں لیکن مطلع انوار تھی

شاہ حق آگاہ کا سر جھک گیا بہرِ نماز　　لے گیا حُسنِ حقیقت کی طرف حسنِ مجاز
ناگہاں ایک شیر آ نکلا شجر کی آڑ سے　　چرخ گردوں کانپ اُٹھا اس کی ایک چنگھاڑ سے
بوُے انساں سوئے انساں بن گی خود رہنما　　شیر نے ایک جست کی اور پشتِ شہ پر آ پڑا
شاہ عالمگیر نے مڑ کر نظر تک بھی نہ کی　　ہاں مگر تیغ ودوم اپنی اسی دم کھینچ لی
ڈر کی گنجائش کہاں قلب شہ جرار میں　　شیر قالین شیر ہمیشہ کو کیا ایک وار میں
پھر اسی صورت سے جاری ہو گیا دور صلات　　پھر ہوئے قائم رکوع وسجدہ والحتیات
نام تو جاری زبانوں پر ہے عالم گیر کا　　دل بھی ہے سینے میں کیا اس صاحب شمشیر سا
دل تیرا لبریز خوف حق سے ہے گرزندہ ہے　　مردہ ہے تو غیر کی ہیبت سے گرزندہ ہے
جلوۂ حق ہو سکے جس میں وہی دل چاہئے　　ایسی لیلیٰ کے لئے ایسی ہی محمل چاہئے

[مطبوعہ ماہ نامہ صحیفہ۔ اقبال نمبر اکتوبر 1930ء]

☆☆☆

شہنشاہِ عالم گیر اور شیر

اُردو ترجمہ　　ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ

شاہِ عالم گیر، جنت آشیاں　　افتخارِ خاندانِ گورگاں
جس سے پایا مسلموں نے احترام　　جس سے قائم تھا شریعت کا نظام
کفر و دیں کے معرکے میں بس وہی　　تیر تھا ترکش کا اپنے آخری
رفتہ رفتہ کفر کا تخمِ فساد　　ذہنِ اکبر سے جسے ملتی تھی کھاد
شکلِ دارا میں اُگا بن کر درخت　　ہو گیا ملّت کا پیکر لخت لخت
شمعِ دل سینوں میں کچھ ایسی بجھی　　امن کی صورت نظر آتی نہ تھی
حق نے اس دم شاہِ عالم گیر کو　　اس فقیرِ صاحبِ شمشیر کو
کر دیا مامور، تا احیائے دیں　　ہند میں ہو اس کے ہاتھوں بالیقیں

دشمنانِ دیں پہ تیغ اس کی چلی — شمعِ دل پھر اپنی محفل میں جلی
جھوٹے قصے گھڑ کے لیکن کور ذوق — رکھتے ہیں پوشیدہ اس کا ذوق وشوق
آگ تھی وحدت کے اس پروانے میں — ایک ابراہیم تھا بُت خانے میں
ایسی، شاہوں کی کہاں آرام گاہ؟ — اس کا مرقد، فقر پر اس کے گواہ
ایک دن وہ صاحبِ تاج وسریر — وہ سپاہی، وہ شہنشہ، وہ فقیر
صبح جنگل کو چلا باصد وقار — ساتھ لے کر اک ملازم، جاں نثار
صبح کا ایسا تھا وجد آور سماں — تھے پرندے پیڑ پر تسبیح خواں
بادشہ بھی ہوگیا محوِ نماز — تھا خدا کے سامنے وقفِ نیاز
آگیا اک شیر ایسے میں وہاں — یوں دہاڑا وہ کہ لرزا آسماں
بوئے انساں نے اُسے دی جب خبر — شاہ کی جانب بڑھا وہ بے خطر
دیکھا اک انساں تو پنجہ مار کر — کردی اُس نے شاہ کی زخمی کمر
شاہ نے دیکھے بنا خنجر سنبھال — یُوں لگائی ضرب، آنتیں دیں نکال
چوں کہ شاہنشاہ دل کا شیر تھا — حملہ آور شیر پل میں ڈھیر تھا
پھر ہوا مشغولِ حق وہ باشعور — اِس کو کہتے ہیں نمازِ باحضور
خودنما ہو کر بھی جو ہو خود شکن — سینۂ مومن کی یہی پہچان رکھ
داؤں پر خود کو لگا کر خود کو پا — ہو نیاز آگاہ پھر ناز آشنا
گربۂ حق پیشِ باطل بن کے شیر — یہ دکھا دے کس قدر ہے تو دلیر

خوفِ حق عنوانِ ایماں ہو تو بس
خوفِ دُنیا تجھ سے پنہاں ہو تو بس

(عکسِ رموزِ بے خودی۔ ترجمہ ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ۔
شائع کردہ مرکزی مکتبہ اسلامی پبلیشرز سن ۱۹۹۸ء)

☆☆☆

حکایت شیر و شہنشاہِ عالمگیر رحمتہ اللہ علیہ

(اُردو ترجمہ) (حکیم سید احمد حسینی بےخود اورنگ آبادی)

شاہِ عالمگیر گردوں آستاں
اعتبارِ خاندانِ گورگاں

پایۂ اسلام کو برتر کیا
احترامِ شرعِ پیغمبر کیا

درمیانِ کارزارِ کفر و دیں
ترکشِ دیں کا خدنگِ آخریں

بوگیا اکبر جو تخمِ الحاد کا
فطرتِ دارا میں بار آور ہوا

سینۂ ملت میں روشن دل نہ تھا
جذبۂ عزم و عمل کامل نہ تھا

حق کیا پیدا تب عالمگیرؒ کو
اک فقیرِ صاحبِ شمشیر کو

جو پئے احیائے دیں پیدا ہوا
بہرِ تجدیدِ یقیں پیدا ہوا

برقِ تیغ اُسکی گری الحاد پر
جذبۂ دل سوز اُسکا تھا آتش اثر

کور ذوقوں نے اُسے جانا نہیں
اُسکے سوزِ دل کو پہچانا نہیں

شعلۂ توحید کا پروانہ تھا
مثلِ ابراہیم در بتخانہ تھا

منفرد تھا در صفِ شاہنشہاں
فقیر اُسکا اُسکی تربت سے عیاں

ایک دن وہ صاحبِ تاج و سریر
وہ سپہ دار و شہنشاہ و فقیر

صبحدم نکلا وہ عارف سیر کو
کر کے رَد دل سے خیالِ غیر کو

کیف افزا تھی بڑی بادِ سحر
طائراں تسبیح خواں تھے شاخ پر

شاہ اُس دم ہوگیا محوِ نماز
قلب تھا سوئے حقیقت از مجاز

اک طرف سے شیرِ نر آیا اُدھر
گونج اٹھے جسکی گرج سے دشت و در

بوئے انساں نے دی جو اُسکو خبر
پنجہ مارا پشتِ عالمگیرؒ پر

دستِ شہ نادیدہ خنجر پر گیا
وار کاری شیر پر شہ کر گیا

دل سے باہر ظن و تخمیں کر دیا
شیرِ نر کو شیرِ قالیں کر دیا

پھر مصلے پر تھا شاہِ ناصبور
تھی وہ معراج نمازِ باحضور

اسطرح دل خودنما و خودشکن
رکھتا ہے مومن کے سینے میں وطن

پیشِ مولیٰ کرتا ہے بندہ نفی
پیشِ باطل رکھتا ہے قائم خودی

تو بھی اے ناداں کر ایسا دل طلب
کر تو لیلیٰ کیلئے محمل طلب

خود کو پا کر فاش حق کا راز کر
نیاز سے پیدا شعورِ ناز کر

شعلۂ حق کے سپرد اندیشہ کر
روبۂ حق بن کے شیری پیشہ کر

خوفِ حق ایمان کا عنوان ہے
خوفِ باطل شرک کا سامان ہے

(آئینہ اقبال۔اُردو ترجمہ اسرار خودی و رموز بے خودی مترجم حکیم سید احمد حسینی بے خود اورنگ آبادی سن اشاعت ۲۰۰۳ء)

☆☆☆

اقبال نے نامہ عالم گیر کے عنوان سے فارسی زبان میں ایک نظم لکھی تھی۔ جو ان کے مجموعے کلام ''پیام مشرق'' میں شامل ہے۔ اسمیں ایک خط کا ذکر ہے جو عالم گیر نے اپنے دوسرے بیٹے ابوالمعظم شمش الدین (جو محمد شاہ عالم بہادر اول کے لقب سے سن ۱۷۰۷ء میں تخت نشین ہوا تھا) اور اپنے والد کی درازی عمر سے تنگ آ گیا تھا اور ایک محفل میں اپنے مصاحبوں سے یہ بات کہی تھی کہ خدا کرے عالم گیر کو جلد موت آجائے تا کہ میں تخت پر بیٹھوں۔ جب اس کی اطلاع عالم گیرؒ ہوئی تو انہوں نے اپنے بیٹے کو خط لکھا کہ وہ خدا جو ازلی ہے اُس نے دُنیا کے مضطرب الحال انسانوں کے بہت سے نالے سنے ہیں۔ اے نادان کیا تو خیال کرتا ہے کہ وہ تیری دعا قبول کرے گا اور مجھے موت آجائیگی۔ یہ سب بے کار ہے۔ جب پروردگار کی مرضی ہوگی میں اس وقت مروں گا یہ فارسی نظم اور اس کا اُردو ترجمہ حسبِ ذیل ہے۔

نامۂ عالم گیر

(فارسی نظم) اقبال

بیکے از فرزندانش کہ دعائے مرگ پدری کرد

ندانی کہ یزدانِ دیرینہ بود
بسے دیدو سنجید و بست و کشود
زما سینہ چاکانِ این تیرہ خاک
شنید است صد نالۂ دردناک
بسے ہمچو شبیرؓ در خون نشست
نہ یک نالہ از سینۂ او گسست
نہ از گریۂ پیرِ کنعانؑ تپید
نہ از دردِ ایوبؑ آہے کشید
مپندار آن کہنہ نخچیر گیر
بدامِ دعائے تو گردد اسیر

☆☆☆

عالم گیرؒ کا خط

(اُردو ترجمہ) (مضطر مجاز)

(اپنے ایک فرزند کے نام جس نے ان کے مرنے کی دعا کی تھی)

نہ جانا ہے یزداں براپختہ کار
یہاں اس نے دیکھے ہیں تجھ سے ہزار
بہت رہ چکے ہیں یہاں سینہ چاک
سنے جن کے نالے بڑے دردناک
کئی مثل شبیرؓ خون میں نہائے
مگر اس کے لب پر نہ اک نالہ آئے
نہ تڑپا وہ رونے سے یعقوبؑ کے
نہ اک آہ کی درد ایوب سے
نہیں ہوگا وہ کہنہ نخچیر گیر
کبھی تیرے دامِ دعا میں اسیر

(پیامِ مشرق۔ترجمہ مضطر مجاز ۔ سالِ اشاعت1996ء)

☆☆☆

علامہ اقبال کا انتقال بتاریخ 21 اپریل 1938ء صبح سوا پانچ بجے ہوا ۔ اسے اتفاق

کہیے یا مشیت ایزدی کے ان کی تدفین ان کی سب سے پسندیدہ شخصیت حضرت عالمگیرؒ کی تعمیر کردہ بادشاہی مسجد لاہور کے احاطے میں ہوئی اس مسجد کی تعمیر حضرت عالم گیر نے 1671ء میں شروع کی تھی اور یہ 1673ء میں مکمل ہوئی۔ یہ مسجد اسلامی فن تعمیر کا ایک بہترین نمونہ ہے علامہ اقبال کی تدفین کی تفصیل یوں ہے۔

اقبال کے انتقال کے بعد انکے دوست احباب کی یہ رائے تھی کہ انہیں بادشاہی مسجد کے کسی حجرے میں دفن کیا جائے۔ پھر یہ طے کیا گیا کہ مسجد کے جنوب مشرق مینار کے زیر سایہ سیڑھیوں کے بائیں جانب خالی قطعہ زمین کو دفن کے لئے منتخب کیا جائے یہ زمین محکمہ آثار قدیمہ حکومت ہند کے تحت تھی جس کی منظوری ضروری تھی۔ اسوقت کے وزیر پنجاب سر سکندر حیات خاں نے اس کی مخالفت کی اور متبادل کے طور پر اسلامیہ کالج کے میدان کی پیشکش کی، لیکن اس جگہ تدفین پر لاہور کے ہندو وسکھ لیڈروں نے اعتراض کیا۔ اقبال کے احباب بادشاہی مسجد کے اپنے مطالبے پر اڑے رہے۔ گورنر پنجاب سے ملے جس نے فوراً دہلی سے اجازت دلوادی (سر سکندر حیات خاں کی مخالفت کی ایک وجہ یہ کہی جاتی ہے کہ ان کی خواہش تھی خود انہیں انکی وفات کے بعد اس جگہ دفن کیا جائے)

علامہ اقبال کے جلوس جنازہ میں تقریباً ساٹھ ہزار افراد نے شرکت کی تھی اور رات پونے دس بجے ان کے جسد خاکی کو سپرد خاک کردیا گیا۔ تعمیر مزار کا کام 1946ء میں شروع ہوا اور 1950ء میں مکمل ہوا۔ مزار کا خاکہ حیدر آباد کے مشہور آرکٹکیٹ نواب زین یار جنگ نے تیار کیا تھا جو سادگی کا مظہر ہے۔

☆☆☆

باب سوم

اقبالیات اور اہل اورنگ آباد کی خدمات

عنایت علی

اورنگ آباد موجودہ ریاست مہاراشٹرا کا ایک بڑا تعلیمی اور صنعتی شہر ہے۔ سابق میں یہ ریاست حیدر آباد کا حصہ تھا برصغیر ہند و پاک میں اس شہر کی پہچان ایک تاریخی، علمی، ادبی، اور تہذیبی مرکز کی ہے۔ غار ہائے اجنٹہ وایلورہ کی سنگ تراشی، مجسمے اور خوبصورت رنگین تصاویر، قلعہ دولت آباد کا چاند مینار، نہر عنبری، بی بی کا مقبرہ، پن چکی، جامع مسجد اولیاء اکرام کے مزارت، تاریخ ہند کی سب سے عظیم شخصیت شہنشاہ اورنگ زیب عالم گیر کی سادہ قبر، دریائے گوداوری کے کنارے بسا قصبہ پٹن جہاں ہندو سنت ایکناتھ مہاراج کی سمادھی ہے سب اس شہر کی تاریخی پہچان ہے۔ بڑے بڑے باکمال لوگ اس اس شہر سے اٹھے ہیں جن میں حفاظ، مفسر قرآن، علماء تذکرہ نویس، شاعر اور ادیب شامل ہیں۔ شہر اورنگ آباد کو یہ اعزاز بھی حاصل ہے کہ چار مفسر قرآن صاحبان، سید شہاب الدینؒ (دولت آبادی) میر عزیز اللہ ہم رنگؒ (اورنگ آبادی) قاری عبد الباریؒ (اورنگ آبادی) اور مولانا ابوالاعلی مودودیؒ (اورنگ آبادی) اسی سرزمین سے تعلق رکھتے ہیں۔

اُردو ادب کی تاریخ کے درخشاں نام بابائے غزل وَلیؔ اورنگ آبادی، شاہ سراجؔ اورنگ آبادی۔ داؤدؔ اورنگ آبادی، مشہور شاعر اور تذکرہ نویس اسد علی تمناؔ، لالہ لچھمی نارائن شفیقؔ، پہلی صاحب دیوان شاعرہ لطف النساء بیگم امتیازؔ اورنگ آبادی سب اسی شہر میں پیدا ہوئے تھے۔ اُردو شاعری کے فروغ میں اورنگ آباد دکن کا کیا مقام رہا ہے اس تعلق سے ڈاکٹر خالدہ یوسف کا مقالہ ''اورنگ آباد میں اُردو ادب کا ارتقاء'' پڑھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس مقالے پر عثمانیہ یونیورسٹی سن 1958ء میں مصنفہ کو ڈاکٹریٹ کی ڈگری عطا کی گئی تھی۔ بیسویں صدی کے پہلے نصف دور میں اورنگ آباد دکن سے ابھرنے والی ادبی شخصیتیں، جن میں مولانا مودودی، ضیایار جنگ، سید نور المقتدی نقشبندی صفیؔ اورنگ آبادی۔ عظمت اللہ حسینی اقبالؔ، بشیر الدین افسرؔ، وزیر الدین عاقلؔ اورنگ آبادی، امجد علی خاں، شیخ چاند، کوکبؔ اورنگ آبادی، سکندر علی وجد، عیشؔ فردوسی، ولی محمد خاں، امجد علی، یوسف ناظم،

وحیدہ نسیم، ڈاکٹر رفیعہ سلطانہ، عاقل علی خاں، کاشف اورنگ آبادی، قمر علی قمر، خورشید علی خاور، نورالباسط نور، اختر الزماں ناصر، اطہر رضوی، شفیع الدین فرقت، مقتدر نجم، عبدالروف عروج، جے پی سعید، بلند اقبال، قاضی سلیم، بشر نواز، وحید اختر، عباس اخگر، حمایت علی شاعر، انور معظم، فرہاد زیدی، زہرہ رضویہ، فاروق محمد خاں وغیرہ، سب اسی شہر کی دین ہے۔ شاعروں ادیبوں اور دیگر علم دوست ہستیوں کی اس کہکشاں کو دیکھتے ہوئے اس شہر کو 'شہر سخن وراں' کہا جائے تو غلط نہ ہوگا۔

تاریخ دکن کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ ماضی میں اورنگ آباد ایک غیر معروف گاؤں تھا جسے 'کھڑکی' کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ سلطنت نظام شاہی، احمد نگر کے سپاہ سالار ملک عنبر نے سن 1610ء میں اسے اپنا مستقر بنایا اور اُس کا نام 'فتح نگر' رکھا۔ بعد میں مغلیہ حکومت کے چھٹے اور جلیل القدر بادشاہ حضرت اورنگ زیب عالم گیرؒ جن کی حیات کا زیادہ حصہ دکن میں گذرا سن 1653ء میں اس شہر کو اپنا پائے تخت بنایا اور اسے اورنگ آباد (خجستہ بنیاد) سے موسوم کیا۔

سن 1724ء میں مغلیہ حکومت کے صوبہ دار نظام الملک آصف جاہ اول نے مغلیہ حکومت کے زوال پذیر دور میں دکن میں اپنی حکومت قائم کرلی اور اورنگ آباد کو اپنا پائے تخت بنایا۔

سن 1724ء تا 1770ء تک یہ شہر آصف جاہی سلطنت کا صدر مقام رہا۔ سن 1770ء میں آصف جاہ ثانی نے حیدرآباد کو اپنی حکومت کا صدر مقام بنایا۔ پائے تخت کی تبدیلی کے ساتھ ہی اس شہر کی ساری رونق اور رعنائیاں ختم ہوگیں۔ ادباء شعراء علماء کے علاوہ کئی پڑھے لکھے خاندان حیدرآباد ہجرت کر گئے 1948ء میں سقوط حیدرآباد (جسے پولیس ایکشن کا نام دیا گیا تھا) کے بعد آصف جاہی حکومت کا خاتمہ ہوگیا اور ریاست حیدرآباد انڈین یونین میں ضم کردی گی۔ 1956ء میں لسانی بنیادوں پر ریاستوں کی تشکیل نو عمل میں آئی اور ریاست کے تین ٹکڑے کر کے انہیں آندھرا پردیش، مہاراشٹرا، اور کرناٹک کی ریاستوں سے جوڑ دیا گیا۔ ضلع اورنگ آباد سمیت چار اور اضلاع بیڑ، عثمان آباد، پربھنی، اور ناندیڑ، ریاست مہاراشٹرا کے حصے میں آئے

سن 1981 میں ایک نئے ضلع جالنہ کی تشکیل کی گی۔ اب اورنگ آباد ضلع میں اورنگ آباد کو چھوڑ کر آٹھ تعلقے ہیں۔ شہر کی آبادی آج پندرہ لاکھ کے قریب ہے، ریاست مہاراشٹرا میں شمولیت کے بعد اورنگ آباد نے بے حد ترقی کی ہے۔ اور آج یہ شہر ریاست کا اہم ترین تعلیمی اور صنعتی مرکز بن چکا ہے۔

علامہ اقبال غیر منقسم ہندوستان کی دو عظیم شخصیتوں حضرت اورنگ زیب عالم گیر اور حضرت ٹیپو سلطان شہید سے بہت عقیدت رکھتے تھے ۔سن 1910ء میں جب بہ غرض سیاحت انہوں نے پنجاب سے باہر قدم نکالے تو دکن کے دو شہروں حیدرآباد اور اورنگ آباد کو منتخب کیا۔ انکا یہ دورہ بہت مختصر تھا ، اس لئے کتابوں میں اسکا ذکر نہیں ملتا صرف گنتی کی چند کتابوں اور علامہ کے تین چار خطوط میں ہی اس کا ذکر ہے۔

سن 1910ء کا اورنگ آباد ایک پس ماندہ شہر تھا۔ کوئی بڑی علمی ، ادبی یا سیاسی شخصیت یہاں نہیں تھی ۔1911ء میں بابائے اُردو مولوی عبدالحق کے اس علاقے میں مہتم تعلیمات بن کر آنے کے بعد یہاں تعلیم کا دور دورہ شروع ہوا۔ پرائمری مڈل اور ہائی اسکولوں کا ایک جال بچھا۔ سن 1923 میں اورنگ آباد میں ایک انٹرمیڈیٹ کالج قائم ہوا۔ جو ریاست میں دوسرا کالج تھا۔

سن 1925ء میں اس کالج کا دو ماہی اُردو مُجلہ "نورس" شائع ہونا شروع ہوا جو 1948ء تک جاری رہا۔ اس مجلّے میں ہائی اسکول اور کالج کے طلبا کے اعلاوہ اساتذہ کے مضامین اور غزلیں شائع ہوتی تھیں ۔اورنگ آباد سے تعلق رکھنے والی عصری تعلیم یافتہ نسل سن 1927ء کے لگ بھگ وجود میں آئی جن میں اکثریت میٹرک یا انٹرمیڈیٹ کامیاب طلباء کی تھی ۔میٹرک کا امتحان بہت سخت ہوتا تھا۔ طلباء کی زیادہ تعداد اس زمانے میں فیل ہوجایا کرتی تھی ۔

بہ قول مشہور مزاح نگار یوسف ناظم کے اُس زمانے میں "نان میٹرک ہونا بھی ایک قابلیت سمجھی جاتی تھی"۔ ضلع بھر سے بہت کم طلباء گریجوشن کرنے حیدرآباد جایا کرتے تھے وجہ غربت اور مالی وسائل کی کمی تھی۔

اورنگ آباد کے اسوقت کے مڈل اور ہائی اسکول میں فائز محترم اساتذہ صاحبان کا یہ احسان عظیم ہے کے انہوں نے اپنے طلباء کی بہترین تربیت کی اور ان میں اپنی مادری زبان اُردو کے تعلق سے صحیح ذوق کو پروان چڑھایا۔ ان میں مطالعہ کی عادت کو فروغ دیا۔ ان ہی طلباء کی ایک اکثریت بعد میں صاحب قلم بنی ۔ اسکا ثبوت اس شہر کے اسوقت کے طالب علموں کی تحریروں سے ہوتا ہے۔ جو مجلّہ نورس اور مجلّہ عثمانیہ میں شائع ہوئیں تھیں۔

اقبال کی زندگی میں اقبال شناسی کے دو مرکز لاہور اور حیدرآباد بن چکے تھے۔ برصغیر کی

آزادی کے بعد ہندوستان میں یہ اعزاز صرف حیدر آباد کو حاصل ہوا کہ ملک کے دوسری ریاستوں کے مقابلے اقبالیات پر زیادہ کام حیدر آباد میں ہوا۔ اقبال کی شخصیت انکی فکر، ملت کے نام پیغام، اور کلام نے حیدر آباد کے عوام کو بے حد متاثر کیا۔ سن 1925ء سے 2010ء تک تقریباً نوے کتابوں کی اشاعت جو صرف اقبالیات کے بارے میں ہیں اس کا ثبوت ہے۔ سابق ریاست دکن میں حیدر آباد کے بعد اورنگ آباد دوسرے نمبر کا شہر تھا۔ زبان، لباس، طرز رہائش آداب وضع داری اور شائستگی میں اورنگ آباد، حیدر آباد کی کاربن کاپی تھا۔ آج یہ دونوں شہر دوالگ ریاستوں کے شہر ہوتے ہوئے بھی یہاں کے لوگوں میں کوئی اجنبیت محسوس نہیں ہوتی۔ باوجود اس حقیقت کے کہ حیدر آباد کے مقابلے میں اورنگ آباد میں ادبی خواندگی، اخبارات اور ادبی رسائل کی کمی ہے لیکن اقبالیات کے تعلق سے اس سرزمین سے تعلق رکھنے والے ادباء اور شعراء کا کام قابل تعریف رہا ہے۔

علامہ اقبال کے دورے اورنگ آباد (مارچ 1910ء) کو سو سال پورے ہو چکے ہیں۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ 1910ء سے 2010ء ان سو برسوں میں علامہ کی شخصیت انکی شاعری، فکر، خیالات، برصغیر میں آزادی کی تحریک میں ان کا کردار، قومیت، اشتراکیت، سوشلیزم اور پان اسلامیزم کے بارے میں ان کے افکار وغیرہ پر بہت زیادہ تحقیقی کام ہوا ہے۔ آج اقبال کی حیثیت ایک LEGEND جیسی ہے۔ اس تاریخی موقع پر راقم نے خیال کیا کہ شہر اورنگ آباد سے تعلق رکھنے والے ادیبوں اور شعراء کی ان تحریروں (نظم ونثر) کو جمع کیا جائے جو 1910ء تا 2010ء کے دوران شائع ہوئیں تھیں۔ ساتھ ہی نے ان کاموں کا بھی احاطہ کیا جائے۔ جو یہاں کے اہلیان نے اقبال کی شاعری کے تراجم، تنقیدی مقالہ جات، کتابیں اقبال کے کلام کی پیراڈوئی اور اقبال کے بعض اشعار کو مصور کرنے میں انجام دیں۔ اس ذخیرہ کو ''اقبالیاتِ اورنگ آباد'' سے موسوم کیا گیا ہے اسمیں ان صاحبان کی تحریروں کو جمع کیا گیا ہے جو۔

(1) اورنگ آباد میں پیدا ہوئے اور یہیں پیوند خاک ہوئے۔

(2) وہ جو اورنگ آباد میں پیدا ہوئے یہیں تعلیم پائی اور بعد میں ایک بہتر مستقبل کی تلاش میں دوسرے شہروں یا تقسیم کے بعد پاکستان چلے گئے۔

(3) وہ تمام اہل قلم جو اورنگ آباد سے باہر پیدا ہوئے اور بعد میں ملازمت کے سلسلے میں اورنگ

آباد آگئے اور یہیں وفات پائی۔

اس ذخیرہ اقبالیات میں شامل سب ہی تحریریں مطبوعہ ہیں۔ یعقوب عثمانی (مرحوم) اور شفیق فاطمہ شعری (مرحومہ) کے مضامین ان کے ذاتی کاغذات سے ان کے ورثاء کے تعاون سے ملے ہیں ۔ یہ مضامین کسی رسالے میں شائع ہوئے اس تعلق سے معلومات نہیں مل سکیں۔

نظمیں :

علامہ اقبال پر نظم لکھنے کا سب سے پہلا اعزاز سکندر علی وجؔد کے نام پر ہے۔ اقبالؒ کے عنوان سے انھوں نے یہ نظم علامہ کی زندگی میں کہی تھی۔ اس نظم کا یہ شعر۔

اسے کیا قحط مئے ہو جس کی جانب چشم ساقی ہے
تجھے کیا غم ہے اے اُردو ابھی اقبال باقی ہے

مشاعروں میں وجد صاحب سے بار بار پڑھوایا جاتا تھا۔ بعد میں علامہ سے عقیدت رکھنے والوں میں ڈاکٹر عباس علی خاں لمعہ، اختر الزماں ناصر، بے خود اورنگ آبادی اور حمایت علی شاعر نے نظمیں لکھیں۔ علامہ کے انتقال پر سکندر علی وجد اور غلام طیب صاحب نے تعزیتی نظمیں لکھیں، جس میں شہرت وجؔد کی نظم حضرت اقبال رحمتہ اللہ علیہ کی ہی ہوئی۔ یہ نظم رسالہ سب رس کے اقبال نمبر 1938ء میں شائع ہوئی تھی۔ دو اور مقامی شاعر جناب امیر احمد اور درد کاکوروی نے بھی تعزیتی نظمیں لکھیں جو دستیاب نہیں ہو سکیں۔

مضامین :

اقبال کی شاعری اور انکے فکر و فن کے تعلق سے پہلا مضمون لکھنے کا سہرا بھی وجؔد صاحب کے سر ہے۔ ان کا پہلا مضمون، اقبال کی غزلیں مجلّہ عثمانیہ کے شمارہ نمبر سوم چہارم سن 1934ء میں شائع ہوا تھا۔ دوسرا مضمون بال جبریل اسی مجلّہ کے شمارہ 1935ء میں شائع ہوا۔

مجلّہ عثمانیہ، عثمانیہ یونیورسٹی حیدر آباد کے انجمن اتحاد طلباء کی جانب سے شائع ہوتا تھا۔ اس کا پہلا شمارہ 1927ء میں شائع ہوا تھا۔ وجد صاحب کا مضمون اس مجلّہ کے شماروں میں اقبالیات کے تعلق سے شائع ہونے والا چوتھا اور پانچواں مضمون ہے۔ اس سے قبل حبیب اللہ رشدی کا اے۔ نکلسن کے پیام مشرق پر لکھے گئے انگریزی تبصرے کا اُردو ترجمہ، عبدالقادر سروری کا اقبال اور بلیر

پرشاد ٹھنا گر کا اقبال کا ذوق آ گاہی اقبالیات کے تعلق سے شائع ہونے والے مضامین ہیں۔

وجد صاحب کے بعد مولانا مودودی دوسری ہستی ہیں جنھوں نے اقبال پر مضمون لکھا تھا ۔ مولانا کا مضمون ''حیات اقبال کا سبق'' کے عنوان سے رسالہ جوہر کے اقبال نمبر سن اشاعت 1938ء میں شائع ہوا جسے حسنین سید نے مرتب کیا تھا۔ مودودی صاحب نے پاکستان جانے کے بعد دو تین مختصر مضامین اقبال کے تعلق سے تحریر کئے تھے۔ جسے جماعت اسلامی ہند کی جانب سے اقبالیات کے عنوان سے ایک مختصر کتابچہ (سن 1979ء) میں شائع کیئے گے ہیں۔

عثمانیہ انٹرمیڈیٹ کالج اورنگ آباد کے جانب سے شائع کردہ رسالہ نورس ے شماروں میں اسوقت کے طلباء کے علامہ کے تعلق سے مضامین ملے ہیں۔ رسالہ نورس ایک دوماہی رسالہ تھا۔ جو سن 1925ء لیکر سن 1948ء تک شائع ہوتا رہا۔ یہ ایک معیاری رسالہ تھا۔ بدقسمتی یہ ہے کہ اس رسالے کے مکمل فائل دستیاب نہیں ہیں۔ عثمانیہ انٹرمیڈیٹ کالج کے گورنمنٹ ڈگری کالج میں ضم ہو جانے کے بعد اس رسالے کا اُردو حصہ کچھ برس تک شائع ہوتا رہا۔

مجلہ نورس کے دستیاب شماروں میں اختر الزماں ناصر، ولی محمد خاں، یعقوب عثمانی ، امیر احمد اورنگ آبادی، مظہر الدین صدیقی، سید واحد علی، محمد قمر الدین، سیدہ حسنی بانو اور شاہدہ پروین کے مضامین ملے جو اس کتاب میں شامل کیئے گئے ہیں۔ برصغیر ہند و پاک کے بعض رسالوں مثلاً اسلام اور عصر جدید، جامعہ، ذہن جدید، اقبال ریویو (لاہور و حیدرآباد)، قومی زبان، ہما، منشور کاشف اور مقامی روزناموں میں اقبالیات کے تعلق سے شائع شدہ ڈاکٹر رفیعہ سلطانہ، اختر الزماں ناصر، عیسی خان ، ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ، حمایت علی شاعر، ڈاکٹر انور معظم، ڈاکٹر وحید اختر، ڈاکٹر انور ثاقب، ، میر ہاشم، سید امجد علی، شفیق فاطمہ شعری، سیدہ مہر، ڈاکٹر رعنا حیدری، اور ڈاکٹر میر مجاہد علی کے مضامین شریک اشاعت ہیں۔

ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ کے اقبالیات کے تعلق سے لکھے گئے تمام مضامین اورنگ آباد ہی میں قلم بند ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر وحید اختر کے مضامین مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں دوران ملازمت لکھے گئے ہیں۔ حمایت علی شاعر اور ڈاکٹر انور معظم کے تحریر کردہ صرف ایک ہی مضمون مل سکے۔ ان دونوں صاحبین نے اقبال کے فکر و فن کے تعلق سے کی پر مغز تقریریں اقبال سے متعلق جلسوں میں کی ہیں۔ یہ تقاریر اگر قلم بند ہو جاتیں تو یقیناً اقبالیات میں ایک اضافہ ہوتا۔

طنز و مزاح :

ادب کے دوسرے اسالیب اور اصناف کی طرح مزاح بھی ایک امتیازی حشیت کا حامل ہے۔ اقبال نے بھی اپنے کلام میں اکثر جگہ بہت ہی لطیف پیرایے میں مُلا ، شیخ ، برہمن اور رہنماؤں کو طنز کا موضوع بنایا ہے۔ اقبال کا ظریفانہ کلام اکبری اقبال کے عنوان سے سن 1918ء میں شائع ہو چکا ہے جس کا دیباچہ خواجہ حسن نظامی نے لکھا تھا۔

اقبال کے کلام کی بعض شعراء نے پیراڈوی بھی کی ہیں۔ اورنگ آباد میں اولیت کا سہرا اختر الزماں ناصر کو ہے جنہوں نے اقبال کے ترانہ ملّی کی پیراڈوی لکھی تھی جو حمایت علی شاعر کے ایام طالب علمی کے زمانے میں نکالے گئے قلمی رسالہ جگنو کے شمارے سن 1946ء میں موجود ہے۔ اس قلمی رسالے کی کوئی کاپی شاعر صاحب کے پاس بھی نہیں تھی۔ 1984ء میں شاعر صاحب اورنگ آباد آئے تھے۔ تو چوک کے ایک بوہرہ شخص نے انھیں بتایا کے اسکے پاس قلمی رسالے جگنو کے تین چار شمارے ہیں۔ شاعر صاحب نے اس سے کہا کہ وہ ان کے شائع شدہ شعری مجموعوں کا ایک سٹ لے لئے اور جگنو کے وہ تمام شمارے انھیں دیدے کیونکہ اس سے انکی یادیں وابستہ ہیں۔ اس بندے کی عالی ظرفی دیکھیے کے اس نے ان قلمی رسالوں کی خوبصورت جلد بنوا کر شاعر صاحب کی خدمت میں بطور تحفہ پیش کی۔ اس قلمی رسالہ میں اورنگ آباد کے اسوقت کے نوجوان شعراء اور ادباء کی تحریریں شامل کی جاتی تھیں۔

اقبال کی نظم "بچے کی دعا" کی پراڈوی اورنگ آباد کے ایک مزاحیہ شاعر راجہ غضنفر علی نے بھی لکھی۔ غضنفر علی مشہور شاعرہ شفیق فاطمہ شعری کے بڑے بھائی تھے۔ اورنگ آباد میں تعلیم پائی اور یہیں کے ایک اسکول میں ٹیچر رہے۔ ان کا مجموعہ کلام "غائب متکلم" کے عنوان سے ان کی وفات کے بعد شائع ہوا۔ اس کا پیش لفظ یوسف ناظم کا تحریر کردہ ہے۔ غضنفر علی کی مزاحیہ شاعری پر مرزا غالب اور اقبال کے اثرات نظر آتے ہیں۔ ان کی نظم "لاولد" اقبال کی زمین میں لکھی گی ہے اور اس میں اقبال کے مصرے کبھی مکمل کبھی ادھورے اور بعض لفظی تحریفوں کیساتھ استعمال ہوئے ہیں۔ مذکور بالا کلام اس کتاب کے حصہ نظم میں شامل کیا گیا ہے۔

اُردو طنز و مزاح کا ایک بڑا نام یوسف ناظم کا ہے آپ کے مزاحیہ مضامین کے تقریباً 30 کے قریب مجموعے شائع ہو چکے ہیں آپ اورنگ آباد کے تعلقہ جالنہ میں پیدا ہوئے۔ اورنگ آباد

سے میٹرک اور عثمانیہ سے بی۔اے کیا اور حکومت مہاراشٹرا کے لیبر کمیشنر حیثت سے رٹائیر ہوئے تھے۔''صاحب اقبال شاعر'' کے نام سے ان کا ایک مزاحیہ مضمون رسالہ شگوفہ کے اقبال نمبر(سال اشاعت 1986ء)میں شائع ہوا تھا۔

سہ ماہی رسالہ اُردو :

کسی بھی زبان کی ہمہ جہتی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ اس زبان کے بولنے والوں کی طرف سے ادبی، علمی اور تحقیقی اداروں کا قیام عمل میں لایا جائے۔تا کہ زبان کومختلف پیرایہ اظہار کے قابل بنایا جائے۔ برصغیر کے مسلمانوں پر سرسیدؒ کا احسان عظیم ہے کہ انہوں نے قوم کی تعلیمی ترقی کے لئے سن 1986ء ،میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرس کی بنیادرکھی جسے 1990ء میں آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کردیا گیا۔اس کانفرنس کے تحت قائم شدہ لٹریری سکشن کوانجمن ترقی اُردو کے نام سے موسوم کیا گیااوراسے ایک علحدہ ادارہ کی شکل دی گئ۔اس انجمن کے پہلے سرپرست کے طور پر اعلی حضرت نواب میر عثمان علی خاں والی دولت آصفیہ حیدرآباد کا انتخاب عمل میں آیا تھا 1903ء سے 1947ء تک انجمن کے کاموں میں مشورہ دینے کے جومختلف کمیٹیاں بنائی گئی اسمیں علامہ اقبال اسکی تین کمیٹیوں میں شامل رہے۔

انجمن کے پہلے تین سکریٹری مولانا شبلی نعمانی ۔مولانا حبیب الرحمان خان شیروانی اور مولوی عزیز مرزا کے بعد سن 1912ء میں مولوی عبدالحق کا انتخاب اس عہدے پر ہوا۔یہ انتخاب انجمن کے حق میں بہت صحیح ثابت ہوا۔مولوی عبدالحق ان دونوں اورنگ آباد میں صدر مہتم تعلیمات تھے۔اور 1912ء ،میں وہ انجمن کا دفتر اورنگ آباد لے آئے۔جنوری 1921ء میں اورنگ آباد سے انجمن کے مجلّہ اُردو کا اجراء ہوا۔ یہ رسالہ سہ ماہی تھا۔نہایت پابندی سے جنوری، اپریل، جولائی، اوراکتوبر کے مہینے کے میں شائع ہوتا تھا۔1921ء سے 1938ءتک اورنگ آباد سے اوراسکے بعد 1947ءتک دہلی سے شائع ہوتا رہا تھا۔اپریل 1947ء کے بعد اسکی اشاعت بند ہوگی۔

اورنگ آباد سے شائع ہونے والے مجلّہ اُردو کا مطالعہ کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ اکتوبر 1924ء کے شمارے میں علامہ اقبال کا ''مضمون فردوسی'' کا مذھب کے عنوان سے شائع ہوا تھا نیز جنوری 1936ء کے شمارے میں ان کا ایک قطعہ ''شاعر'' اوراکتوبر 1937ء کے شمارے میں نظم'' مسعودمرحوم'' کے عنوان سے چھپی تھی۔

اقبالیات کے تعلق سے دوسرے اہل قلم حضرات کے مضامین ہیں جو اس رسالے میں شائع ہوئے ہیں ان کی تفصیل حب ذیل ہے۔

(1) موت اور حیات اقبال کے کلام میں۔ از ڈاکٹر رضی الدین صدیقی (اکتوبر 1940ء)

(2) اقبال کا نظریہ خودی۔ از سید ذو لفقار علی نسیم۔ (جنوری 1942ء)

(3) اقبال ترقی پسند ادیب کی حیثیت سے۔ از خواجہ غلام السطین ۔ (جنوری 1946ء)

(4) اقبال کے محبوب فارسی شعرا۔ از سید عبداللہ۔ (جولائی 1946ء)

علامہ اقبال کی زندگی میں ان کے مختلف مجموعہ کلام اور رسالوں کے اقبال نمبر پر شائع شدہ تبصروں کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(1) بانگ درا۔ تبصرہ۔ (اکتوبر 1924ء)

(2) کلیات اقبال۔ مرتبہ عبدالرزاق راشد۔ تبصرہ (جنوری 1926ء)

(3) ماہ نامہ۔ نیرنگ خیال لاہور کا اقبال نمبر۔ تبصرہ (جنوری 1933ء)

(4) ضرب کلیم۔ تبصرہ (جولائی 1936ء)

اقبال نمبر :

21 اپریل 1938ء کو لاہور میں علامہ اقبال کا انتقال ہوا۔ جیسے ہی یہ خبر تار، ریڈیو، اور اخبارات کے ذریعہ اورنگ آباد پہنچی ایک رنج وغم کا ماحول بن گیا۔ اسوقت علامہ کے ایک عقیدت مند نواب حسن یار جنگ اورنگ آباد میں مقیم تھے۔ وہ علامہ سے 1919ء میں لاہور اور 1933ء میں انگلستان میں مل چکے تھے۔ انہوں نے مولوی عبدالحق کو اس بات پر آمادہ کیا کہ مجلّہ اُردو کا اقبال نمبر شائع کریں۔ چنانچہ ان کے بے حد اصرار پر مجلّہ اُردو کا اقبال نمبر اکتوبر 1938ء میں شائع ہوا جو اپنے اعلیٰ مضامین کی وجہ سے بہت مقبول ہوا تھا سن 1940ء میں اقبال نمبر کا دوسرا یڈیشن انجمن ترقی اُردو ہند کے زیر اہتمام دہلی سے شائع ہوا۔

تعزیتی جلسے :

نواب حسن یار جنگ کی کوششوں سے اورنگ آباد میں علامہ اقبال کے تعلق سے ایک تعزیتی جلسہ منعقد کیا گیا تھا۔ مولوی عبدالحق اسوقت کسی سرکاری کام سے حیدر آباد گئے ہوئے تھے

۔یہ جلسہ ایک ٹاکیز (گلزار ٹاکیز) میں منعقد ہوا تھا جس کی صدارت خود نواب حسن یار جنگ نے کی تھی۔اس جلسے میں میجر آفتاب حسن ،امیر احمد ،سید احمد ندوی ، ورغلام طیب نے مقالے پڑھے تھے۔ درد کاکوری ،عبدالرب کوکب ،غلام طیب اور سکندر علی وجد نے تعزیتی نظمیں سنائی تھی ۔ وجد اور غلام طیب کی تعزیتی نظمیں اس کتاب میں شامل ہیں ، باقی حضرات کی تحریریں دستیاب نہیں ہوسکیں۔

انجمن اتحاد طلبہ عثمانیہ انٹرمیڈیٹ کالج کی جانب سے کالج ہال میں ایک تعزیتی جلسہ بھی منعقد ہوا تھا۔جس میں مولوی غلام طیب اور مولوی ولی محمد خاں نے تقریریں کیں وجد نے اپنی تعزیتی نظم اقبال سنائی۔اس تعزیتی نشت کی روداد مجلہ نورس میں شائع کی گئی تھی۔

تنقیدی کتابیں :

انٹرمیڈیٹ کالج اورنگ آباد کو اپنے تین طلباء شیخ چاند،اشفاق حسین ،اور سکندر علی وجد پر ہمشہ فخر رہے گا جنھوں نے ادبی دنیا میں اپنا نام روشن کیا یہ تینوں گہرے دوست بھی تھے۔بدقسمتی سے شیخ چاند نے مختصر عمر پائی اور 29 سال کی عمر میں ان کا انتقال ہوگیا۔شیخ چاند کے انتقال پر وجد نے ایک طویل تعزیتی نظم بھی لکھی تھی۔ اشفاق حسین اورنگ آباد سے متصل ضلع پربھنی کے گاؤں شرڈ شاہ پور میں پیدا ہوئے تھے۔اورنگ آباد سے انٹرمیڈیٹ اور عثمانیہ یونیورسٹی سے بی۔اے کیا اولین ملازمت بطور راناونسر نشرگاہ اورنگ آباد میں کی تھی۔ان کی پہلی کتاب ''مقام اقبال'' ادارہ اشاعت اُردو حیدرآباد سے سن 1944ء میں شائع ہوئی تھی۔دوسری کتاب ''اقبال اور انسان'' آندھراپردیش ساہتیہ اکاڈمی کی جانب سے اپریل 1974ء میں منظر عام پر آئی۔یہ دونوں کتابیں اپنے موضوع کی مناسبت سے اقبالیات پر مستند کتابیں ہیں۔

پروفیسر ڈاکٹر رفیعہ سلطانہ سابق صدر شعبہ اُردو عثمانیہ یونیورسٹی کا تعلق اورنگ آباد سے ہے۔میٹرک کی تعلیم اورنگ آباد میں مکمل کرکے وہ حیدرآباد چلی گئیں۔جامعہ عثمانیہ سے انھوں نے ایم۔اے اور پی۔ایچ۔ڈی کی تکمیل کی۔وہ اورنگ آباد کی پہلی خاتون ہیں جنھوں نے پوسٹ گریجوشن اور پھر ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی تھی۔سن 1958ء انھوں نے ایک کتاب ''اقبال سخن'' کے نام سے شائع کی تھی۔جو اقبال کے تعارف ،انکے کلام کے ارتقائی مراحل اور انتخاب پر مشتمل

ہے یہ کتاب طلباء کی نصابی ضروریات کو مدنظر رکھ کر لکھی گئی تھی ۔ رفعیہ صاحبہ وہ پہلی خاتون ادیبہ ہیں جنہیں علامہ اقبال کے بارے میں پہلی تنقیدی کتاب لکھنے کا اعزاز حاصل ہے۔

اس سلسلے میں ایک اور نام عبدالروف عروج کا ہے۔ جو سن 51-1950ء میں اورنگ آباد سے پاکستان ہجرت کر گئے تھے اور وہاں کراچی میں اخبار حریت سے وابستہ ہو گئے تھے ۔انھوں نے ''اقبال اور بزم اقبال حیدا آباد دکن'' کے عنوان سے 1983ء میں کراچی سے ایک کتاب شائع کی تھی، جو اقبال کے سن 1910ء اور 1928ء کے دورہ حیدر آباد سے متعلق تھی ۔لیکن اس کتاب میں اقبال کے دورہ اورنگ آباد کا تذکرہ صرف دو چار سطروں پر مشتمل ہے۔ انکی یہ کتاب دراصل حیدر آباد کے ایک جاگیردار خاندان سے تعلق رکھنے والے فرد نواب حسن یار جنگ کی حیات اور بزم اقبال کے تعلق سے ان کی کوششوں پر مشتمل ہے۔ آپ علامہ اقبال کے عقیدت مندوں میں تھے۔ اقبال کے کلام کی تفہیم کے لیئے انھوں نے حیدر آباد میں اور بعد میں کراچی میں بزم اقبال قائم کی تھی ۔جس کے تحت اقبال ڈے منایا جاتا تھا۔ اقبال کے انتقال کے وقت وہ اورنگ آباد میں امور جاگیرات سے متعلق محکمہ کے افسر تھے۔ حسن یار جنگ کے عطیہ فیضی اور انکے شوہر سے روابط تھے۔ عطیہ فیضی نے اپنی انگریزی کتاب ''اقبال'' کا انتساب (سال اشاعت 1947ء) نواب صاحب کے نام کیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ نواب صاحب نے ہی عطیہ فیضی کو اس کتاب کی اشاعت کے لیے اصرار کیا تھا۔ نواب حسن یار جنگ نے دو کتابیں ''درندوں کا شکار'' (شکاریات سے متعلق) اور ''درمیان قعر دریا'' (خودنوشت) لکھی ہے۔ جو کراچی سے شائع ہوئی ہے۔

عبدالروف عروج کی ایک دوسری کتاب رجال اقبال ہے جو سن 1988ء میں نفیس اکادمی کراچی کی معرفت شائع ہوئی ہے۔

ایک ادبی بددیانتی ہو گی اگر اقبالیات کے تعلق ریاست مہاراشٹرا کے مشہور مسلم دانشور سیاست داں اور ادیب ڈاکٹر رفیق زکریا کی انگریزی کتاب IQBAL-THE POET & POLITICIAN کا ذکر نہ کروں جو 1993ء میں شائع ہوئی تھی اس کا اُردو ترجمہ ''اقبال شاعر اور سیاست داں'' کے عنوان سے انجمن ترقی اُردو (ہند) نئی دہلی کی جانب سے شائع ہوا تھا۔ ترجمہ مشہور ادیب ڈاکٹر عبدالستار دلوی صاحب نے کیا ہے۔ ڈاکٹر زکریا صاحب ریاستی اسمبلی اور پارلمنٹ میں اورنگ آباد کے حلقہ اسمبلی اور لوک سبھا کی نمائندگی کرتے تھے۔ اہل اورنگ آباد ہمشہ

ان کے احسان مند رہیں گے کہ انہوں نے مولانا آزاد ایجوکیشنل سوسائٹی کی جانب سے اورنگ آباد میں طلبا، اور طالبات کے علحدہ ڈگری کالج ، فارمیسی کالج، بزنس مینجمینٹ ، صحافت، ہوٹل مینجمینٹ اور کمپیوٹر سائنس، کے لیئے ڈگری کالجس قائم کیئے۔

حالانکہ ان کا آبائی وطن نالہ سوپارہ بمبئی تھا لیکن اورنگ آباد انہیں اسقدر عزیز رہا کہ انہوں نے یہاں اپنے لئے مکان بنوایا اور مرنے کے بعد اورنگ آباد کی زمین میں دفن کرنے کی وصیت کی تھی۔ سن 2005ء میں ان کی وفات کے بعد حسبِ خواہش مولانا آزاد کالج کیمپس روضہ باغ اورنگ آباد ہی میں ان کی تدفین کی گئی۔ اس شہر کی صنعتی اور تعلیمی ترقی میں ڈاکٹر زکریا کے کام اور نام کو کبھی فراموش نہیں کیا جاسکتا ہے۔

اقبال شاعر اور سیاست داں اس کتاب کے لکھنے کی وجہ ڈاکٹر صاحب نے یہ بتائی کے نہرو سنٹر بمبئی کے ایک نیشنل سیمینار میں جو فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے موضوع پر تھا، بھارتیہ جنتا پارٹی کے ایک لیڈر شری پرمود مہاجن ممبر پارلیمنٹ جو وزیر اعظم شری باجپائی کے بہت قریب تھے، تقریر کرتے ہوئے کہا تھا۔ ہمارے لیئے سب سے زیادہ پریشان کن اور تکلیف دہ بات یہ ہے کہ ایک عظیم ترین ہندوستانی مسلمان جنھوں نے "سارے جہاں اچھا ہندوستاں ہمارا" ترانہ تخلیق کیا تھا بعد میں خود وطن کی تقسیم کا آلہ کار بن گئے ایسے لوگوں پر کیسے اعتبار کیا جائے۔ ان جملوں کے ذریعہ مہاجن نے نہ صرف اقبال بلکہ مجموعی طور پر سارے مسلمانوں کی ہندوستان سے وفاداری پر شک وشبہ کا اظہار کیا تھا ڈاکٹر زکریا نے اس کتاب کے ذریعہ فرقہ پرست قوتوں کی اس پست ذہنیت کا مدلل جواب دیا، افکار اقبال کی صحیح ترجمانی کی اور اقبال کو ایک محبِ وطن انسان دوست اور وسیع المشرب انسان کے طور پر پیش کیا۔

یہاں اس افسوس ناک واقعہ کا اظہار بھی ضروری ہے کہ بعد میں سن 2006ء میں شری پرمود مہاجن کو انکے ہی چھوٹے بھائی نے ہی انکے گھر پر گولی مار کر ہلاک کر دیا تھا۔ بعد میں ان کے بھائی کی بھی جیل موت ہوگئی۔ قتل کرنے کی کیا وجوہات تھیں اسکی گتھی آج تک آشکار نہیں ہو پائی۔

تراجم:

گلوبلزیشن کے اس دور میں تراجم ایک بہت اہم وسیلہ ہے، شعری تراجم میں ترجمہ کبھی

بھی اصل کی جگہ نہیں لے سکتا اور بقول کسی کہ کہیں نہ کہیں ایک آنچ کی کسر رہ جاتی ہے۔ خود اقبال نے اسرارِ خودی کا اُردو میں ترجمہ کرنے کی کوشش کی تھی لیکن وہ اپنے ترجمے سے مطمئن نہیں ہو سکے اس لئے کوشش ترک کر دی۔ علامہ اقبال کا بہت سا کلام فارسی میں ہے۔ اور اسکی تفہیم عام قاری کے لئے ترجمہ کے ذریعہ ہی سے ممکن ہے ماضی میں بہت سے شعراء اور ادیبوں نے کوششیں کی تھیں کہ اقبال کے فارسی کلام کو اُردو زبان میں منتقل کیا جائے۔ یہ کوششیں آج بھی جاری ہیں۔

جہاں تک اورنگ آباد کا تعلق ہے اقبال کی فارسی مثنوی اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کا منظوم ترجمہ حکیم احمد حسینی بے خود اورنگ آبادی نے سن 1965ء میں کیا تھا۔ یہ ترجمہ ان کی وفات کے بعد ان کے صاحب زادے حکیم اقبال احمد حسینی نے 2003ء میں آئینہ اقبال کے عنوان سے شائع کیا۔ یہ منظوم ترجمہ ہے۔

تراجم کے سلسلے میں دوسرا بڑا نام پروفیسر ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ کا ہے۔ انہوں نے اسرارِ خودی کا منظوم ترجمہ عکس اسرارِ خودی کے عنوان سے کیا جو ادارہ مرکزی مکتبہ اسلامی کی جانب سے 1991ء میں شائع ہوا تھا۔ اس ترجمے کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ نے رموزِ بے خودی کا اُردو ترجمہ عکسِ رموزِ بے خودی کے نام کیا جو 1998ء میں شائع ہوا۔

اقبال کے فارسی مجموعہ کلام ارمغان حجاز کے ایک باب پر مشتمل نظم حضور رسالت ماب کا اُردو ترجمہ بھی ڈاکٹر صاحب نے کیا جو ' ارمغان حجاز کا باب۔ حضور رسالت ماب ' کے نام سے مئی 2002ء میں منظر عام پر آیا۔

علامہ اقبال کی ایک اور نظم "لالہ طور" کا اُردو ترجمہ، عکس لالہ طور کے عنوان سے ڈاکٹر عصمت جاوید نے 2002ء میں شائع کیا۔ اس ترجمے کا کام انھوں نے 1962ء میں شروع کیا تھا۔ یہ سب اُردو ترجمے منظوم ہیں۔

لالہ طور کی رباعیوں کا انگریزی ترجمہ بھی ڈاکٹر صاحب نے کیا تھا جو بمبئی کے ایک رسالے دورحیات ' میں قسط وار شائع ہوئے ہیں۔

اقبال کی فارسی مثنویوں اسرارِ خودی اور رموزِ خودی کا لفظی اُردو ترجمہ پروفیسر غلام دستگیر شہاب نے بھی کیا۔ شہاب صاحب اورنگ آباد کے تعلقہ ویجاپور میں 1915ء میں پیدا ہوئے۔ مڈل اسکول کی تعلیم کے بعد وہ پہلے ایولہ اور پھر پونا چلے گئے۔ وہاں سے ایم۔ اے کیا اور داڈیا

کالج میں صدر شعبہ اُردو رہے ۔ سن 1989ء میں اسرار خودی کا ترجمہ ترجمان اسرار خودی کے نام شائع ہوا تھا۔ لیکن اس سے چند ہفتے قبل 16 ستمبر 1989ء کو آپ کی وفات ہوگئی ۔ رموز بے خودی کا ترجمہ ہنوز اشاعت کا منتظر ہے۔

اُردو کی مشہور شاعرہ شفیق فاطمہ شعری کا آبائی وطن سہارن پور ہے۔ آپ ناگپور میں پیدا ہوئیں اور 1947ء میں اپنے والدین کے ساتھ اورنگ آباد آئی تھی۔ 1965ء میں شادی کے بعد وہ حیدر آباد منتقل ہوگئیں۔ آپ نے علامہ اقبال کے فارسی مجموعہ کلام جاوید نامہ کے باب فلک قمر کا منظوم اُردو ترجمہ کیا تھا جو مجلّہ سوغات (بنگلور) کے دور اول کے چھٹے شمارہ میں شائع ہوا تھا۔ شفیق فاطمہ صاحبہ کا دوسرا ادبی کام اقبال کے فارسی مجموعہ کلام ارمغان حجاز کا اُردو ترجمہ ہے۔ کافی برس پہلے انہوں نے اس کام کا آغاز کیا تھا لیکن علالت کی وجہ سے اس کی اشاعت نہ ہوسکی۔ اقبالیات کے تراجم کے سلسلے میں شفیق فاطمہ شعری وہ پہلی خاتون ہیں جنھوں نے اقبال کے فارسی کلام کا اُردو میں ترجمہ کیا ہے۔

مرہٹی زبان میں تراجم :

مرہٹی ریاست مہاراشٹرا کی سرکاری زبان ہے جو صوبے کے طول وعرض میں بولی جاتی ہے۔ مہاراشٹر کے مسلم بھی یہی زبان بولتے ہیں۔ مسلم طلباء کی ایک خاصی تعداد مرہٹی ذریعہ تعلیم سے تعلیم حاصل کرتی ہے۔ مرہٹی میں اُردو اور فارسی الفاظ کی کثرت ہے۔ بابائے اُردو مولوی عبدالحق نے 1933ء میں ''مرہٹی زبان پر فارسی کا اثر'' اس عنوان سے ایک کتاب لکھی جس میں فارسی زبان کے اثرات جو مرہٹی قواعد اسالیب اور مختلف نوعیتوں کی تحریروں پر پڑے ہیں اسکا جائیزہ لیا ہے۔ آج کئی مسلم شعراء اور ادیب ہیں جو مرہٹی میں لکھتے ہیں۔ ان میں سب سے نمایاں نام پدم شری ڈاکٹر یو۔ ایم پٹھان (مقیم اورنگ آباد) کا ہے جو مرہٹی ادب کے صوفیانہ لیٹریچر پر اتھاریٹی سمجھے جاتے ہیں۔ آپ صدر شعبہ مرہٹی، مراٹھواڑہ یونیورسٹی اورنگ آباد بھی رہے۔ کلام پاک کا پہلا مرہٹی ترجمہ 1334 ہجری میں پوتر قرآن کے عنوان سے ڈاکٹر حکیم صوفی میر محمد یعقوب خان صاحب نے کیا تھا۔ جماعت اسلامی ہند کی کوششوں سے مولانا مودودی صاحب کے تفہیم القران اور کئی اسلامی کتابوں کا مرہٹی زبان میں ترجمہ ہو چکا ہے سابق ریاست حیدر آباد کے تعلقہ

نلنگا ضلع عثمان آباد میں سن 1910ء میں پیدا ہوئے مرہٹی ادیب سیتو مادھو پگڑی نے بانگ درا کی نظموں کا مرہٹی میں لفظی ترجمہ کیا ہے جو اُردو اکادمی مہاراشٹرا نے 1982ء میں شائع کیا تھا ۔سیتو مادھو پگڑی سقوط حیدرآباد کے بعد سن 1951ء میں اورنگ آباد میں بطور کلکٹر رہے۔انھوں نے کئی کتابیں لکھیں اور بعض فارسی کتابوں کا مرہٹی میں ترجمہ بھی کیا ہے۔پگڑی صاحب کی وفات کے بعد ان کی تمام کتابوں کا ایک کلیات مرہٹی ساہتیہ پریشد حیدرآباد نے شائع کیا ہے۔جس میں بانگ درا کا ترجمہ بھی شامل ہے۔

مرقع اقبال :

نواب حسن یار جنگ جن کا ذکر اُوپر آچکا ہے، ہر ممکن طریقے سے اقبال کی شاعری اور فکر کو عام کرنا چاہتے تھے۔انھوں نے اقبال کے کلام کو مصور کرنے کی اپیل کی تھی۔یہ تجویز انھوں نے ان کی قائم کردہ بزم اقبال کے دستور میں شامل کی اور ملک کے مصوروں سے درخواست بھی کی تھی۔

لاہور میں خان بہادر عبدالرحمٰن چغتائی جو اقبال کے دوست تھے اور ان کی زندگی ہی میں ایسی تصاویر بنا رہے تھے ان سے حسن یار جنگ ملے اور اپنی خواہش کا اظہار کیا۔لاہور ہی سے تعلق رکھنے والی ایک خاتون مصورہ،صغرا بابی نے بھی اقبال کے کچھ اشعار کو رنگین پیکر عطا کئے تھے۔

اورنگ آباد سے تعلق رکھنے والی شخصیت خاں بہادر سید احمد نے اسمیں خاصی دل چسپی لی تھی۔آپ تعلقہ پٹن کے رہنے والے تھے۔سادات گھرانے سے تعلق تھا والد کا نام سید یسین مشائخ تھا۔میٹرک تک اورنگ آباد میں تعلیم حاصل کی تھی بعد میں حیدرآباد میں فائین آرٹس کی تعلیم مکمل کی اور محکمہ آثار قدیمہ سے وابستہ ہو گئے۔آپنے غلام یزدانی صاحب ڈائرکٹر محکمہ آثار قدیمہ ریاست حیدرآباد کی نگرانی میں غارہائے اجنٹہ کی تصاویر کے نقول تیار کیئے ان کے بلاک بنوائے جو غلام یزدانی کی کتاب AJANTA-THE COLOUR & MONOCHROME REPRODUCTION OF THE AJANTA-FRESCOSE BASED ON PHOTOGRAPH. میں شامل ہیں اجنٹہ کے غاروں کی پینٹنگ پر یہ پہلی کتاب ہے جو حضور نظام میر عثمان علی خان کی مالی اعانت سے آکسفورڈ یونیورسٹی پریس لندن سے 1930ء میں چار جلدوں میں شائع ہوی تھی۔

کتاب کے دیباچہ میں یزدانی صاحب نے سید احمد صاحب کے کام کی بے حد تعریف کی ہے۔
اپریل 1944ء میں حیدر آباد کے باغ عام میں یوم اقبال کا جلسہ ہوا تھا۔ اور اس میں خان بہادر سید احمد اوران کے شاگردوں کی تصاویر کی نمائش ہوئی جسے بے حد پسند کیا گیا تھا۔ ان تصاویر میں زبور عجم اور جاوید نامہ کے اشعار کو مصور کیا گیا تھا۔ 1945ء میں پھر سے منعقدہ یوم اقبال میں یہ تصاویر اور خاتون مصورہ صغرا بابی کی پینٹنگس پیش کی گی۔ حسن یار جنگ کی ذاتی کوششوں کی وجہ سے عبد الرحمٰن چغتائی کی تصاویر کا مجموعہ مرقع اقبال مرتب ہوا اور اسکی اشاعت عمل میں آئی۔ سقوط حیدر آباد کے بعد خان بہادر سید احمد صاحب کی بنائی ہوئی تصاویر کہاں گئیں کس کے قبضے میں ہیں اس بارے میں تفصیلات دستیاب نہیں ہوسکیں۔

سید احمد صاحب کا انتقال 16 اکتوبر 1954ء میں حیدر آباد میں ہوا۔ انکی وفات کے بعد ان کے بڑے لڑکے مسعود احمد حیدر آباد میں رہے جب کہ چھوٹے لندن منتقل ہو گے تھے۔ سید احمد صاحب کے قریبی افراد خاندان اورنگ آباد میں مقیم ہیں۔ اورنگ آباد میں ضیاء العلوم گرلز ہائی اسکول کی عمارت خان بہادر کی ملکیت تھی، جسے انھوں نے لڑکیوں کے اسکول کے لئے دیدی تھی۔

چغتائی آرٹ سے متاثر ہوکر اورنگ آباد کے ایک اور آرٹسٹ افضل حسین حسینی نے اقبال کے بعض اشعار کو مصور کیا ہے۔ حسینی آرٹسٹ اورنگ آباد کے متوطن تھے حضور نظام نواب میر عثمان علی خاں نے آپ کو سرکاری وظیفہ پر بمبئی کے جے۔ جے اسکول آف آرٹس میں تعلیم کے لئے بھیجا تھا۔ اقبال کے شعر پر بنائی ہوئی آپکی ایک تصویر گورنمٹ میڈیکل کالج اورنگ آباد کے باب داخلہ میں لگائی گئی ہے۔ حسینی صاحب کی ایک کمزوری یہ تھی کہ وہ اپنی بنائی ہوئی تصاویر اپنے دوست احباب سماجی اور سیاسی شخصیتوں کو نذر کر دیا کرتے تھے۔ جس کی وجہ سے ان کا کام محفوظ نہیں رہ سکا۔

مکتوبات اقبال :

اُردو ادب کی تاریخ میں مشہور شاعر مرزا غالب کے بعد علامہ اقبال دوسری شخصیت ہیں جن کے خطوط کو اہمیت حاصل ہے۔ حیات اقبال سے واقفیت اور انکے افکار کو سمجھنے کے لئے ان خطوط کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ اقبال کی زندگی میں بعض تکلیف دہ مراحل بھی آئے تھے اور وہ ایک کرب ناک ذہنی صورت حال سے بھی گذرے۔ اس کا احساس ان کے بعض خطوط سے عیاں ہوتا ہے۔ اقبال کی وفات کے بعد ان کے خطوط کو جمع کیا گیا اور 1400 کے قریب خطوط دریافت کیے گئے۔ ان خطوط

میں قدیم ترین خط مورخہ 28 فروری 1899ء کا ہے جو مولانا احسن مارہروری کے نام ہے۔آخری خط ممنوں حسن خاں کے نام ہے جو 19 اپریل 1938ء کا تحریر کردہ ہے علامہ اقبال کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے نام آئے خطوط کا جواب پابندی سے دیا کرتے تھے۔اس بارے میں ماہر اقبالیات ممتاز حسن صاحب لکھتے ہیں کہ مجھے کسی ایسے شخص کا علم نہیں جس نے علامہ کو خط لکھا ہو مگر جواب سے محروم رہا۔

اہل اورنگ آباد خوش قسمت ہیں کہ اس علاقہ سے تعلق رکھنے والی دو شخصیتیں ہیں جن کے نام اقبال کے لکھے گئے خط ملتے ہیں۔پہلی ہستی ڈاکٹر عباس علی خاں لمعہ کی ہے۔لمعہ کی پیدائش جعفر آباد ضلع اورنگ آباد کی ہے۔ان کے والد افواج آصفی کے لئے گھوڑے مہیا کرتے تھے۔لمعہ پانچ برس کی عمر میں حیدرآباد چلے گئے۔وہاں میٹرک کی تعلیم مکمل کر کے بمبئی سے میڈکل میں ایک سرٹیفکیٹ کورس کیا اور اس کی بنا پر ڈاکٹر کہلوائے گئے۔انھوں نے جالنہ سے نزدیک موضع تونڈپور ضلع بلڈانہ کے ایک جاگیردار گھرانے میں شادی کی تھی اور جاگیردار تونڈاپور کہلائے، اپنی حیات کے آخری چند برسوں میں وہ موضع دیول گاؤں ماہی تعلقہ چکلی ضلع بلڈانہ میں رہے۔وہیں 1977ء میں ان کا انتقال ہوا۔ان کی بدقسمتی یہ رہی کہ اپنے نام کیساتھ حیدرآبادی لکھنے کے باوجود وہ حیدرآباد میں غیر معروف رہے۔(اس وقت حیدرآباد میں لمعہ تخلص رکھنے والے ایک اور شاعر بھی تھے۔) اہل اورنگ آباد بھی لمعہ اور انکی ادبی حیثیت سے بے خبر رہے۔اسطرح ضلع بلڈانہ میں بھی ان کا نام غیر مانوس ہی رہا۔لمعہ شاعر اور افسانہ نگار بھی تھے، 1940ء میں ان کے افسانوں کا مجموعہ پریم رس ادارہ مخزن لاہور سے شائع ہوا تھا جس کا انتساب اقبال کے نام تھا۔لمعہ کا ادبی سرمایہ چار اردو۔دو فارسی دیوان اور ایک خودنوشت پر مشتمل ہے جو زیور طبع سے آراستہ نہیں ہو سکے۔لمعہ کی اقبال اور ٹیگور سے مراسلت رہی۔علامہ اقبال کے کئی خطوط لمعہ کے نام ہیں۔اقبال کی وفات کے بعد ان کے خطوط کو جمع کرنے کے لئے سر عبدالقادر نے جو کمیٹی تشکیل دی گئی لمعہ اسکے نائب صدر تھے۔لمعہ کے مطابق انھوں نے کئی خطوط شیخ عطا محمد ایم۔اے شعبہ معاشیات مسلم یونیورسٹی کو (جن کی تعداد ساٹھ کے قریب تھی) دیدئے تھے۔جنھیں علامہ کے خطوط مرتب کرنے کی ذمہ داری دی گئی تھی۔جن کی تعداد ساٹھ کے قریب تھی۔ان میں سے 29 خطوط انھوں نے اپنی کتاب ''نامہ اقبال'' (حصہ اول) میں شامل کئے تھے۔یہ کتاب لاہور سے سن 1943ء میں چھپی تھی۔جو خطوط

ذاتی نوعیت کے تھےاور جس میں اقبال نے اپنی پریشانی کا اظہار کیا تھا لمعہ نے وہ خطوط تلف کر دئے تھے۔
لمعہ کے علاوہ سکندر علی وجد دوسری شخصیت ہیں جن کے نام اقبال کا ایک خط مورخہ 9/ جون 1937ء ملتا ہے۔ وجد اقبال کی کتابوں کے بارے میں مضامین لکھنا چاہتے تھے۔ اور اس بارے میں انھوں نے علامہ اقبال سے اجازت طلب کی تھی۔ اقبال نے لکھا تھا کہ ان سے اجازت لینا ضروری نہیں اور مشورہ دیا تھا کہ ان کی کتابوں کو غور سے پڑھیں تا کہ مصنف کے حقیقی مقاصد سے آگاہی ہو ساتھ ہی انگریزی میں چند مشہور تنقیدی کتابیں بھی پڑھیں۔
اقبال کے خطوط کو شائع کرنے کا ایک بڑا کام سید مظفر حسین برنی (جو حکومت ہند میں بعض صوبوں کے گورنر بھی رہے) نے کیا ہے۔ آپ نے علامہ اقبال کے دستیاب خطوط کو پانچ جلدوں میں مرتب کر کے کلیات مکاتیبِ اقبال کے نام سے اُردو اکادمی۔ دہلی کی معرفت 1992ء شائع کیا۔ اس میں لمعہ اور وجد کے نام لکھے گئے خطوط شامل ہیں۔

مجاہد اقبالیات :

ہر معاشرے میں اکثر ایسے افراد ہوتے ہیں جو اپنے ہیروز کی یاد کو زندہ رکھنے کے لئے اپنی پوری توانائیاں صرف کر دیتے ہیں۔ اہل اورنگ آباد کی یہ خوش قسمتی رہی ہے کہ یہاں ایک ایسی ہستی نے جنم لیا تھا جس نے اس علاقے کے عوام میں علامہ اقبال کے کلام اور پیغام کو پہنچانے کا بے مثال کام کیا۔ یہ شخصیت اختر الزماں ناصر کی تھی۔ جن کی خدمات کو عوام کبھی فراموش نہیں کر سکیں گے۔
اختر صاحب 1919ء کو اورنگ آباد میں پیدا ہوئے۔ یہاں میٹرک کی تعلیم پوری کرنے کے بعد عثمانیہ یونیورسٹی سے بی۔اے کیا اور 1945ء میں بہ حیثیت استاد انگریزی ملازمت کا آغاز کیا۔ بعد میں دوران ملازمت ایم۔اے اور بی۔ایڈ کیا۔ 1924ء کے بعد حیدرآباد کے عبدالرزاق راشد (ایچ۔سی۔ایس) کا مرتب کردہ ''کلیات اقبال'' ریاست کے اکثر تعلیم یافتہ گھرانوں میں آچکا تھا اور امراء سے لیکر عوام الناس تک اقبال کے نام کا چرچا شروع تھا۔ اختر صاحب بھی اپنے طالب علمی کے دور ہی میں اقبال کے کلام سے متعارف اور متاثر ہو چکے تھے۔ بہ قول ان کے میں نے اپریل 1938ء میں علامہ اقبال کو خط لکھا تھا لیکن جلد اسے پوسٹ نہ کر سکا تھا۔ 22 اپریل 1938ء کو اقبال کا انتقال ہو گیا۔ میں اتنا دل برداشتہ ہوا کہ وہ خط تلف کر دیا۔ حیدرآباد میں اپنے گریجویشن کی تعلیم کے دوران انہوں نے اقبال کے کلام کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ کتابیں پڑھیں اور پھر

اورنگ آباد واپسی کے بعد انہوں نے اقبالیات کے تعلق سے عوامی لیکچرس دینے شروع کئے۔ اہل ذوق کے علاوہ اورنگ آباد کے نوجوان طلباء بھی اسمیں شریک ہونے لگے۔ ان طالب علموں میں بلند اقبال، عباس اخگر، شفیع الدین فرقت، ممتاز اختر، حمایت علی شاعر، جے پی سعید، انور معظم، فرہاد زیدی، اطہر رضوی حفیظ اللہ، بشیر احمد خاں، فاروق محمد خاں اور مسعود مغربی، وغیرہ قابل ذکر ہیں 1938ء میں ریڈیو حیدر آباد دکن کے تحت اورنگ آباد میں بھی ریڈیو اسٹیشن قائم ہو چکا تھا۔ اختر صاحب ریڈیو کے لئے فیچر اور تقریریں لکھا کرتے تھے۔ 1946ء میں اورنگ آباد میں پہلی مرتبہ اقبال ڈے منایا گیا۔ حیدر آباد اور بمبئی سے کئی شاعر اور ادیب آئے، مقالے پڑھے گئے اور ایک مشاعرہ بھی ہوا تھا۔ اس جلسے میں پڑھے گئے مضامین میں سے صرف اختر صاحب اور عیسی خاں ایڈوکیٹ کے مضامین ہی مل سکے، جو اس کتاب میں شریک کئے گئے ہیں۔

سقوط حیدر آباد (ستمبر 1948ء) کے بعد ریاست حیدر آباد کے مسلمانوں پر قیامت ٹوٹ پڑی۔ قتل و غارت گیری کے ساتھ شہر شہر میں پڑھے لکھے مسلمانوں کی گرفتاری کا سلسلہ شروع ہوا۔ ریڈیو سے تعلق کی بنا پر اختر صاحب کو بھی گرفتار کیا گیا۔ تین ماہ بعد ان کی رہائی ہوئی اور نوکری پر بحال ہوئے۔ لیکن اس واقعہ سے وہ بہت دل برداشتہ ہوئے اور لکھنا پڑھنا ترک کر دیا۔ اپنے مطالعے کی کتابیں یہاں تک اپنے کلام کی بیاض بھی تلف کر دیں۔

1956ء میں ان کا تبادلہ ضلع ناندیڑ ہو گیا۔ ناندیڑ میں قیام کے دوران وہ پھر اقبالیات کی طرف متوجہ ہوئے اور درس اقبال کا سلسلہ شروع کیا۔ 1977ء میں وہ وظیفہ حسن خدمت پر علحدہ ہوئے اور واپس اورنگ آباد آ گئے۔ انکے واپس آتے ہی اقبالیات کا زریں دور شہر میں شروع ہوا۔ 1977ء میں انہوں نے اقبال اکادمی کی تشکیل کی اور اس کے تحت ہر ہفتے اقبال کی فکر، پیام اور انکی شاعری کے مختلف پہلو پر لیکچر دیا کرتے۔ اختر صاحب کی زبان بہت ہی شستہ۔ لہجہ ڈرامائی، الفاظ بہت ہی مسجع دوران تقریر ان کا لطیف مزاح غرض ایک عجیب سماں رہتا تھا۔ سامعین مجلس ایسے بیٹھے رہتے جیسے کسی نے ہپنو ٹائز کر دیا ہو۔ جب تقریر ختم ہو جاتی تو سب چونک جاتے اپنی گھڑیوں کی طرف نظر کرتے کے کیسا جلدی سے وقت گذر گیا۔ اقبال کی مشہور نظموں مثلاً شکوہ جواب شکوہ، مسجد قرطبہ، ذوق نظر، ساقی نامہ وغیرہ کے اعلاوہ اقبال کی بعض چھوٹی نظموں یہاں تک بچوں کے لئے

لکھی نظموں کو موضوع بنا کر انھوں نے تقریریں کیں اقبال اکادی کی جانب سے اختر صاحب کی بہت سی تقاریر کو ٹیپ کیا گیا لیکن کسی نے بھی انہیں ضبط تحریر میں لانے کی سعی نہیں کی۔ ان کیسیٹوں کو اگر ضبط تحریر میں لایا جائے تو اقبالیات کے تعلق سے ایک عمدہ کتاب وجود میں آسکتی ہے۔ 1995ء میں ان کا مجموعہ کلام برگ و باران کے مداحوں کے اصرار پر شائع ہوا۔ 1995ء میں اقبال اکادی کی جانب سے جشن اختر الزماں ناصر منایا گیا اور ایک سوئنیر کی اشاعت ہوئی۔ 3 جولائی 2000ء کو قلبی حملے کے سبب ان کا انتقال ہو گیا۔ اور قبرستان پنچ کنواں (احاطہ مقبرہ شاہ سراج اورنگ آبادی) میں ان کی تدفین ہوئی۔ نصف صدی سے زائد علامہ اقبال کی کلام کی خوبیاں بیان کرنے والا بلبل ہمیشہ کے لئے خاموش ہو گیا۔

اختر صاحب کے انتقال کے بعد ان کی تعلیمی خدمات اور بالخصوص اقبالیات کے تعلق سے ان کی کوششوں کے اعتراف میں ڈلرس ایجوکیشنل کلچرل چیریٹیبل اینڈ لٹریری سوسائٹی اورنگ آباد کی جانب سے 2005ء میں ان کی شخصیت اور فن کے بارے میں ایک ضخیم کتاب ''آواز تم نے جب دی'' کی اشاعت عمل میں آئی۔ جس میں اختر صاحب کے اقبالیات کے تعلق سے دستیاب مضامین، انتخاب کلام، چند تقاریر اور برصغیر کے ممتاز ادیبوں کے مضامین شامل ہیں۔

اورنگ آباد کے مشہور پتھیالوجیٹ پروفیسر (ایمرٹیس) ڈاکٹر عبدالخالق اور احمد اقبال کی کوششوں سے اقبال اکادی آج بھی فعال ہے۔ ہر ماہ میں دو مرتبہ درس اقبال کے تحت تقاریر کا سلسلہ جاری ہے۔ جس میں اہل ذوق حضرات شریک ہوتے ہیں۔ پچھلے چند برسوں سے جماعت اسلامی ہند کے مقامی ادارہ ادب اسلامی کے تعاون سے اقبال ڈے منایا جاتا ہے۔ اقبالیات کے تعلق سے اہل اورنگ آباد کی خدمات کا یہ جائیزہ جو پچھلے سو برسوں کی تاریخ کا آئینہ ہے ختم ہوتا ہے۔ میں نے حتی المکان کوشش کی ہے کہ اختصار سے کام لوں اسلئے غیر ضروری تفصیلات سے گریز کیا ہے۔ اقبالیات اورنگ آباد میں جن شاعروں اور ادیبوں کی تخلیقات کو شامل کیا گیا ہے یہ سب ہمارے نامور بزرگ ہیں۔ میں خوش قسمت ہوں کہ سوائے چند کو چھوڑ کر بہت سوں کو میں نے دیکھا ہے۔ بعض میرے اُستاد رہے جنہوں نے مجھے پڑھایا ہے اور علم کی روشنی کیا ہوتی ہے اس سے آگہی دلوائی۔ ان سب افراد (مرد اور خواتین) کا شمار اپنے وقت کے ذہین طلباء اور طالبات میں ہوتا تھا۔ اس زمانے کے معیار کے لحاظ سے انہوں نے اعلی تعلیم حاصل کی تھی۔ ان بزرگوں کی اکثریت شعبہ تعلیم سے وابستہ

تھی۔ چند حکومت وقت میں اعلیٰ عہدہ دار بنے اور فرض شناس افسران میں ان کی گنتی ہوئی۔

اقبالیات اورنگ آباد کا یہ بیش قیمت ذخیرہ اب آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ مجھے اس بات پر بے حد فخر ہے کہ علامہ اقبال جیسے عظیم دانشور اور شاعر کے بارے میں میرے شہر کے بزرگوں نے جو ادبی کام انجام دیا ہے وہ اقبالیات کی تاریخ کا ایک روشن باب ہے۔

حق راز حق شناس نہ از حجت و قیاس
خورشید راچہ حاجتِ شمع است و مشعل

☆☆☆

تصانیف اقبال

(1) 1903ع ۔ علم الاقتصاد (جدید معاشیات پر تصنیف)

(2) 1905-1908ع ۔ ایران میں فلسفہ الہیات کا ارتقاء

(The Development Of Metaphysics In Persia)

یہ وہ مقالہ ہے جس پر انھیں میونخ یونیورسٹی (جرمنی) سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری ملی تھی۔

(3) 1915ع ۔ اسرار خودی (4) 1918ع ۔ رموز بے خودی

(5) 1923ع ۔ پیام مشرق (مشہور جرمن شاعر گوئٹے کے ''پیام مغرب'' کا منظوم جواب)

(6) 1924 ع ۔ بانگ درا (7) 1927ع ۔ زبور عجم

(8) 1930 ع ۔ خطبات مدراس (Reconstruction Of Religious Thought In Islam)

(9) 1932ع ۔ جاوید نامہ (10) 1935 ع ۔ بال جبریل

(11) 1936ع ۔ پس چہ باید کرد اے اقوام مشرق (12) 1936ع ۔ ضرب کلیم

(13) 1936 ع ۔ مسافر (14) 1938 ع ۔ ارمغان حجاز

☆☆☆

باب چہارم

اقبالیات اورنگ آباد

سن 1934ء سے 2010ء تک دستیاب تحریریں۔

(الف۔ حصہ نظم)

(صفحہ نمبر 79 سے صفحہ نمبر 100 تک)

اقبال

سکندر علی وجد

مبارک ہو جہانِ شعر کی پیغمبری تجھ کو! ملی ہے شاعران خوشنوا کی سروری تجھ کو
دلوں میں احترام عشق پیدا کردیا تو نے سخن کو دم میں ہمدوش ثریا کردیا تو نے
گراں خوابی ہوئی کافور تیری ضرب پیہم سے ہوئی سرسبز کشت ملت بیضا ترے دم سے
ترا ہر شعر، دل کی سمت پورا وار ہے گویا زبانِ پاک تیری، تیغ جوہردار ہے گویا
خوشی کے زمزموں سے تو نے بدلا سرد آہوں کو یقیں کی دولت بیدار بخشی کم نگاہوں کو
ترے فیض نظر سے حریت کی بزم روشن ہے تری ضرب کلیمی سے غلامی لرزہ برتن ہے
اشاروں میں دیا درس رموز بندگی تو نے اجل کو بڑھ کے دکھلایا چراغ زندگی تو نے
ترا ساز خودی جس دم حقیقت پاش ہوتا ہے مثال صبح راز زندگی خود فاش ہوتا ہے
کہاں ہوتے ہیں تجھ سے اہل دل اہل نظر پیدا کیے تیری نگاہوں نے ہزاروں دیدہ ور پیدا
ادب میں نام پیدا کرلیا ہے ہم نشینوں نے کئی خرمن بنا ڈالے ہیں تیرے خوشہ چینوں نے
اسے کیا قحطِ مے ہو، جس کی جانب چشم ساقی ہے تجھے کیا غم ہے اے اُردو ابھی اقبال باقی ہے

☆☆☆

نوٹ ۔ یہ نظم علامہ اقبال کی زندگی میں کہی گئی تھی

(کلیات سکندر علی وجد ۔ جمال اجنتہ جلال ہمالہ ۔ سن اشاعت 1988ء سے انتخاب)

پیام اقبال

سکندر علی وجدؔ

دم بہ دم نالہ نہ کر مثل سپند — آتش غم کامد اوازہر خند
فرض انساں سعی وصبر وذکر وفکر — چندروزہ زندگی کے کام چند
ہر مسرت آشکار اجر کار — ہر مصیبت ایک پنہاں تلخ پند
طالب حق مطمئن مست عمل — طالب زرخوار ومایوس ونژند
نورِ ایماں باعث آرامِ جاں — بے یقینی وجہ صدر رنج و گزند
زور بازو آزمانے کے لیے — ڈال مہر وماہ وانجم پر کمند
دوسروں کی آنکھ سے دنیا نہ دیکھ — رہنما اپنی نظر، اپنی پسند
جسم کی پابندیاں کچھ بھی نہیں — شوق ہے تیرا اگر بے قید وبند
مردِ مومن کی متاع زندگی — سادگی، فکر رسا، عزم بلند
جستجو میں گرمئی برق تپاں — گفتگو میں کیف روحِ شہد وقند
فاش کر دیتی ہے اسرارِ حیات — سود بستاں اک نگاہِ ہوشمند

☆☆☆

(کلیات سکندر علی وجد۔ جمال اجنتہ جلال ہمالہ۔ سن اشاعت 1988ء سے انتخاب)

نذرِ لمعہ بحضورِ اقبال

ڈاکٹر محمد عباس علی خاں لمعہ

تو ہے شاہِ جہانِ بے نیازی
ہے عالمگیر تیری نے نوازی
ہیں نازاں تجھ پہ عطار و سنائی
مریدِ پیرِ رومی مردِ غازی

☆☆☆

(نوٹ: یہ اشعار 20 مئی 1943ء کو لکھے گئے تھے)

اقبالؔ (چند اشعار)

اخترؔ الزماں ناصر

ہم نشیں جادو ہے یہ دو دن میں ایسا انقلاب
تند و سرکش ہو گیا ہے مرد مومن کا شباب

پھر مسلماں ہو گیا باطل سے سرگرمِ ستیز
ڈھونڈتی ہیں شیطنیت کی آندھیاں راہِ گریز

ہم نشیں معلوم ہے کیوں کر ہوا یہ انقلاب
کس نے روشن ہو کے ذرّوں کو بنایا آفتاب

نام ہے اقبالؔ اس کا کام تھا آہ فغاں
اس کے نالوں کے جلو میں بجلیوں کے کارواں

نور سے معمور جس کی آنکھ مانندِ سحر
بھر دیئے ہوں جیسے قدرت نے ستارے کوٹ کر

☆☆☆

(مجموعہ کلام برگ و بار۔ سن اشاعت ۔1988ء سے انتخاب)

نذرِ عقیدت بحضورِ خضرِ و مسیحِ ملت وفنانی القرآن حضرت علامہ اقبالؒ

حکیم سید احمد حسینی بیخود اورنگ آبادی

کیا ہے جذبۂ ایماں کو نوجواں تو نے
کہ دی ہے عشق کو مستیِ جاوداں تو نے

نفس نفس کو کنایاتِ آگہی دیکر
قدم قدم پہ بنائے ہیں نکتہ داں تو نے

بھلا چکا تھا مسلمان داستانِ حیات
سنائی از سرِ نو اس کو داستاں تو نے

ترے شعور نے پھونکی ہے روح ملت میں
کہ دی ہے دشت کو تعلیم گلستاں تو نے

رہِ حیات میں شمعِ یقین دکھلاکر
لگائے راہ پہ گمراہ کارواں تو نے

شرارِ نہانی کی لہر دوڑاکر
رگِ حیات میں بھردی ہے بجلیاں تو نے

تپش لہو کی حرارت یقین کی لیکر
کیا ہے برق سے تعمیر آشیاں تو نے

ہراک گماں کو حقیقت کا آئینہ دیکر
اڑادی پردہ غفلت کی دھجیاں تو نے

جہاں جہاں بھی تجھے نقشِ پائے یار ملا
وفورِ عشق میں سر رکھ دیا وہاں تو نے

بلا سبب نہیں برسا کیا سرِ محفل
لیا ہے اہلِ طریقت کا امتحاں تو نے

سرور وکیف میں رقصاں تھا کاروانِ عجم
دیا عرب کی اسے فکر و سوزِ جاں تو نے

اٹھا کے ضعفِ بصارت کو قعرِ پستی سے
عطا کی ذوق نظر کی بلندیاں تو نے

کہیں پہ روح کو کروادیا طوافِ حرم
تو دی مساجدِ دل میں کہیں اذاں تو نے

ہوا کبھی نہ رضامند ایک عالم سے
اٹھالئے ہیں سرِ دوش دو جہاں تو نے

فسادِ خون کے اسباب جاننے کیلئے
رکھی ہیں نبضِ زمانہ پہ انگلیاں تو نے

کیا معمۂ معنیٰ کو جس نے حل تو ہے
دکھادی کھول کے مقصد کی گتھیاں تو نے

کسے خبر ہے کہ اس سرزمینِ مشرق میں
خودی میں ڈوب کے پایا سرِ جاں تو نے

کیا ہے رازِ خودی فاش مردِ مومن پر
کیا خودی کو عیاں، بیخودی نہاں تو نے

میری نظر میں تو خضر وکلیم دوراں ہے
میری نگاہ میں تو ترجمانِ یزداں ہے

☆☆☆

(مجموعہ کلام۔ آئینۂ عقیدت۔ سن اشاعت۔2003ء سے انتخاب)

اقبال اور میں

حمایت علی شاعرؔ

فکرِ اقبالؔ کی تاثیر کہوں
یا اسے اپنی حقیقت سمجھوں
جب بھی پڑھتا ہوں کلامِ اقبالؔ
ایسا لگتا ہے میں کچھ اور ہی ہوں
میں کہ انسان ہوں اک خاک نشیں
دونوں عالم ہیں مگر مجھ میں مکیں
پیکرِ خاک سہی، میرا وجود
میری فطرت نہیں پابندِ زمیں
میری دنیاء یہی دنیا ہے مگر
میری دنیاء اسی دنیا میں نہیں
میری آنکھیں ہیں مرے شمس و قمر
کہکشاں ہے مری تحریرِ حسیں
میرے سائے میں ہے سمٹی ہوئی شام
مطلعِ صبح ــــــ مرا نورِ جبیں
میری باہوں میں ہیں انسان تمام

میرا سینہ ہے ہر اک غم کا امیں

میرا برزخ، میری دوزخ، میری خلد

میری خونِ رگ جاں میں ہے کہیں

وقت کیا ہے، مرا اندازِ خرام

زندگی کیا ہے، مرا حُسنِ یقیں

کرۂ ارض مرا نقش قدم

بزمِ آفاق مرے زیرِ نگیں

میری گردِ راہِ منزل۔۔افلاک

میرے زیرِ کفِ پا۔۔عرشِ بریں

اپنی تخیل میں آباد ہوں میں

اپنے خلاّق کا ہمزاد ہوں میں

☆☆☆

(مطبوعہ مجموعہ کلام ''آگ میں پھول''۔سن اشاعت 1981ء سے انتخاب)

یادِ اقبال

غلام طیب

غم اگر غم ہے تو پھر موت کا آنا کیا ہے
جوہر حسن کو آئینہ دکھانا کیا ہے

برق گرتی ہے تو کھل جاتی ہیں آنکھیں سب کی
جاگنا کیا ہے یہاں اور جگانا کیا ہے

شکوۂ گل ہے کبھی اور کبھی سوزِ خزاں
ایک فریاد ہے بلبل کا ترانا کیا ہے

موت کے ذکر پہ ساقی نے کہا رندوں سے
لاکھ دلچسپ ہو پھر بھی یہ فسانہ کیا ہے

شعلۂ عشق سے ہستی کو فروزاں کرنا
اور انسان کو انسان بنانا کیا ہے

آج کی بات غمِ دل کو نہ رسوا کردے
پھر کہیں سوزِ محبت کا نہ چرچا کردے

ایک مشرق کو شرر بار بنایا تو نے
ہنیرِ م خشک کو تلوار بنایا تو نے

منبع احساس جلا کر سرِ راہِ مسلم
کرمِ غیر سے بیزار بنایا تو نے

رہا کرتا تھا سودائی جامِ مغرب
اسی دیوانے کو ہشیار بنایا تو نے

برائی اہل تمدن کی نمایاں کر کے
آدمیت کو گہر بار بنایا تو نے

بن وادی کہیں گھاٹی نظر آتی تھی ہمیں
منزلِ عشق کو ہموار بنایا تو نے

صورتِ پرِ خار سمجھتے تھے جسے اہلِ وفا
پھر اُسے مصر کا بازار بنایا تو نے

وحشتِ شوق کو آزاد کیا زنداں سے
وادیٔ نجد کو گلزار بنایا تو نے

شہریوں کو خلشِ آبلہ پائی دے کر
دشت کو ایک چمنِ زار بنایا تو نے

رکھ دیا فرش پہ پھر تاج جہاں بانی کا
پھر محبت کا خریدار بنایا تو نے

خانقاہوں میں تقدس کے دکانداروں کو
کامگاروں کا گنہگار بنایا تو نے

کھینچ کر نقشہ پامردی و پیکارِ حیات
پست حالوں کو جگر دار بنایا تو نے

عشقِ احمدؐ سے دکھائی وہ مسیحا نفسی
کہ اجل کو بھی مزیدار بنایا تو نے

سوزِ ہستی کو کہا حاصلِ ہستی ہے یہ
پھر غلاموں کو جہاندار بنایا تو نے

اک خزاں دیدہ کو پیغام بہاراں دیکر
بلبلِ گلشنِ احرار بنایا تو نے

نوجوانوں کے رگ و پے میں بسے سوز ترا
ان کے سینے میں رہے ناوک دلدوز ترا

☆☆☆

(مطبوعہ مجلہ نورس۔ اورنگ آباد شمارہ۔3۔1352 فصلی)

حضرت اقبال رحمتہ اللہ علیہ

سکندر علی وجد

ہر طرف سے آ رہی ہے آہ و زاری کی صدا
آسمانِ علم و فن پر غم کا بادل چھا گیا
چار سو اندھیر ہے مہر مبیں گہنا گیا !
غمگسارِ قوم کو خود قوم کا غم کھا گیا

آ گئی فصلِ خزاں، سارا چمن پامال ہے
سرزمینِ ہند بزمِ ماتمِ اقبال ہے

اے دیارِ علم و حکمت خطۂ ہندوستاں!
خاک سے اٹھے ہیں تیری کتنے ایسے نکتہ داں
بخش دی اقبالؔ نے تجھ کو حیاتِ جاوداں
جانتا ہے اس کی نسبت سے تجھے سارا جہاں

آج شمعِ بزم گو آسودہ زیرِ خاک ہے
اس کے اشکوں سے مگر خاکِ وطن نمناک ہے

قوم کو جس نے دیئے لبریز جامِ زندگی
ہو گئے سیراب لاکھوں تشنہ کامِ زندگی
جوش نے جن کے بدل ڈالا نظامِ زندگی
غرق کر دی صبح کے جلووں میں شامِ زندگی

کشتیٔ دل کو سدا سیلاب پر کھیتا رہا
سست رفتاروں کو پیغامِ عمل دیتا رہا

قوم کی کایا پلٹ دی شعر کے اعجاز سے
ہو گئے کمزور واقف لذتِ پرواز سے
صدق کے دریا بہا ڈالے جنوں کے ساز سے
خرمنِ باطل جلایا شعلۂ آواز سے

داغِ محکومی کو آبِ اشک سے دھوتا رہا
ملک و ملت کی تباہی پر سدا روتا رہا

بے سہارا ہو گئے ہیں آج دست و پائے قوم
ہو گیا بے نور آخر دیدۂ بینائے قوم
بیوگی کا ہے مرقع چہرۂ زیبائے قوم
ہر تو امروز سے تاریک ہے فردائے قوم

شمع کے بجھتے ہی ساری رونقِ محفل گئی
حشر برپا ہے بنائے ملک و ملت ہل گئی

خوں بہا آنکھوں سے تو بھی آج اے اُردو زباں　　　اب حقیقت ہے ترے اقبال کی اک داستاں
موت کے قزاق نے لوٹی تری جنسِ گراں　　　اور منزل سے ابھی ہے دور تیرا کارواں

ترے جوہر دہر میں چمکانے والا مر گیا
حیف بدقسمت! ترا غم کھانے والا مر گیا

دور کی جس نے دلوں سے گردِ وہم کمتری　　　رَد کیا جس کی کرامت نے طلسم سامری
بے حقیقت ہوگئی الفاظ کی جادوگری　　　بن گیا آئینۂ جذبات فنِ شاعری

موت کی وادی میں بادِ زندگی چلنے لگی
یاس کی محفل میں پھر شمعِ یقیں جلنے لگی

اب تری مظلوم حالت پر ترس کھائے گا کون؟　　　تیرے دامانِ تہی میں پھول برسائے گا کون؟
حُسن کو تیرے اُجاگر کر کے دکھلائے گا کون؟　　　برتری تیری زمانے بھر سے منوائے گا کون؟

کوچ دنیا سے ہوا اُس مردِ جوہر دار کا
جس نے بخشا تجھ کو دلکش بانکپن تلوار کا

ہمنشیں! قلبِ حزیں پر داغ کھاؤں کس لئے　　　دید کی حسرت کا افسانہ سناؤں کس لئے
سامنے اغیار کے آنسو بہاؤں کس لئے　　　کیا دھرا ہے اب وہاں لاہور جاؤں کس لئے

قافلہ ہے بھی تو کیا، وہ زینتِ محمل نہیں
اب کسی کو دیکھنے کی آرزو دل میں نہیں

تو نے اے اقبالؔ! پائی عاشقِ شیدا کی موت　　　جاں نثار و غمگسارِ ملتِ بیضا کی موت
موت ہے تیری زبان و قوم کے آقا کی موت　　　سوز و ساز و درد و داغ و عشقِ بے پروا کی موت

کون اب عقل و جنوں کی گتھیاں سلجھائے گا؟
کون سوزِ دل سے قلب و روح کو گرمائے گا؟

فرقِ باطل کے لئے تو تیغِ بے زنہار تھا　　　مردِ کامل، صاحبِ دل واقفِ اسرار تھا
تا دمِ آخر مئے توحید سے سرشار تھا　　　بہرِ حق سارے جہاں سے برسرِ پیکار تھا

تھے ترے سب کام مولیٰ کی رضا کے واسطے
دوستی اور دشمنی، دونوں خدا کے واسطے

تیری آنکھوں میں بسا تھا روئے احمدؐ کا جمال　　　ہیچ تھا تیری نظر میں بادشاہوں کا جلال
تیری شمشیرِ زباں تھی قاطعِ دستِ سوال　　　تیرا مسلک فقیرِ حیدرؓ، عشقِ سلمانؓ و بلالؓ

شمعِ ایماں سے زمانے میں اُجالا کر دیا
عشق کا تو نے جہاں میں بول بالا کر دیا

نعمتِ دیدار سے عاشق کا جی بھرتا نہیں　　　جان دینے میں وہ ہرگز پیش و پس کرتا نہیں
ڈرتے ہیں بے دین، مومن موت سے ڈرتا نہیں　　　زندۂ جاوید رہتا ہے، کبھی مرتا نہیں

مرتے مرتے فاش کر جاتا ہے رازِ زندگی
موت کے دامن پہ پڑھتا ہے نمازِ زندگی

''موسمِ گل تیری تربت پر گل افشانی کرے　　　روح پر تیری زمانہ فاتحہ خوانی کرے!
بارشِ الطاف کی خالق فراوانی کرے　　　قبر پر تیری اُجالا شمعِ ایمانی کرے!

تا قیامت تجھ پہ ابرِ فصلِ گل روتا رہے
تو یونہی آغوشِ رحمت میں سدا سوتا رہے!

☆☆☆

(مطبوعہ ماہنامہ ''سب رس'' حیدر آباد۔ اقبال نمبر۔ جون 1938ء)

آہ! اقبال

محمد باقر امام

اے اجل یہ تو نے کیسا حشر برپا کر دیا
اف دل سوزاں میں میرے سوز پیدا کر دیا

ہم میں تھیں موجود کتنی چیدہ چیدہ ہستیاں
پر نہ چھوڑے تیرے دست ظلم نے اس کے نشاں

آج تو نے وہ غضب ڈھایا کہ ہے سارا جہاں
سینہ کوب و چشم تر۔ محوِ غم و آہ فغاں

آہ! تو نے توڑ ڈالا اس کا تار زندگی
اب کوئی باقی نہ تھا شاید کہ کار زندگی

جس کے دم سے آہ قائم تھی بہار زندگی
آج مسلم کے لیے ہے سوگوار زندگی

یہ وہ صدمہ ہے کہ دنیا جس کو سہہ سکتی نہیں
کانپتا چرخِ بریں ہے اور لرزتی ہے زمین

آہ! وہ اقبال یعنی ہند کا عالی دماغ
رونق بزم ادب حکمت کا وہ روشن چراغ

آہ! آں ہمدرد ما از عالم فانی گذشت
حسرتا واحسرتا!! آں مرد لاثانی گذشت

آہ! وہ دنیائے شعر و شاعری کا آفتاب
لحن داؤدی کا دلکش نغمہ و چنگ و رباب

امت مرحوم کا اے وائے وہ افسانہ خواں
ڈالنے والا تن بیجاں میں وہ روح رواں

کون اب وہ نغمۂ شیریں سنائے گا ہمیں
کون سیدھے راستہ پر اب چلائے گا ہمیں

کون ہو گا اب ہمارے کارواں کا راہبر
کون دے گا شرقیوں کو اہل مغرب کی خبر؟

جو پلائے گا مئے عرفان حکمت ہے کہاں
جو کہ دل سے دھوئے گا ساری کدورت ہے کہاں؟

کر دیا ظاہر بیاں کر کے نکات اسلام کے
ہیں مسلمان ہند میں لیکن فقط ہیں نام کے

ڈھونڈتے ہیں آج ہم باقرؔ جسے شام و سحر
سب اسی کی یاد میں برسوں رہیں گے چشم تر

☆☆☆

(مطبوعہ مجلّہ نورس۔ اورنگ آباد۔ سن اشاعت 1938ء)

اقبآل کے ترانہ ملی پر نظر ثانی

اختر الزماں ناصر

کٹیا نہیں میسر ہندوستان ہمارا
ہم گھاٹ کے نہ گھر کے سارا جہاں ہمارا
مغرب کی وادیوں میں گونجی اذان ہماری
تنکے سے رُک رہا ہے سیلِ رواں ہمارا
فاقوں کے سایہ میں ہم پل کر جواں ہوئے ہیں
ڈھانچہ ہلال کا ہے قومی نشاں ہمارا
تیری بہار اندلس تجھ کو رہے مبارک
صیاد کا قفس ہے اب آشیاں ہمارا
اقبآل کا ترانہ بے وقت کی اذان ہے
ٹوٹے بھی تو غلط ہے خواب گراں ہمارا

☆☆☆

(مطبوعہ قلمی رسالہ، جگنو،۔ اورنگ آباد۔ شمارہ 1946ء)

اقبال کی غزل پر تضمین

عبدالروٗف عروجؔ

نشانِ زمان و مکاں اور بھی ہیں
تمناؤں کے کارواں اور بھی ہیں
حریف مہ کہکشاں اور بھی ہیں
ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

یونہی گنگنائیں یوں ہی مسکرائیں
نگاہوں کی زد میں نظاروں کو لائیں
نقابِ عروس مشیت اُٹھائیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں
یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں

ابھی تک تمدّن کی زلفوں میں ہیں خم
تری زندگی بے نیاز دو عالم
تجسس کی مشعل نہ ہو جائے مدّھم
اگر کھو گیا اک نشیمن تو کیا غم
مقاماتِ آہ و فغاں اور بھی ہیں

شراب تمنا سے پُر جام تیرا
حقیقت کی آواز پیغام تیرا
نہ آغاز تیرا نہ انجام تیرا
تو شاہیں ہے پرواز ہے کام تیرا
ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں

خموشی کو لا مرکز گفتگو پر
اساسِ جہاں ہے فقط آرزو پر
اُٹھ اور گامزن ہو رہ جستجو پر
قناعت نہ کر عالم رنگ و بو پر
چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں

نگاہوں سے اپنی کر اپنا تماشا
نہ دنیا کی پروا نہ عقبیٰ کا کھٹکا
فضاؤں میں ہوتا ہے تیرا ہی چرچا
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

یہی شور برپا ہے اہلِ وطن میں
تخیل کے گل مسکرائے چمن میں
بہت ہیں جواں فکر بزمِ سخن میں
گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں
یہاں اب میرے رازداں اور بھی ہیں

☆☆☆

(مطبوعہ مجلّہ نورس۔اورنگ آباد۔شمارہ ۔1، 1356ف)

اقبالؔ و ٹیگور

ڈاکٹر محمد عباس علی خاں لمعہ

ٹیگور کا بھی مجھ پہ گو لطف اور کرم ہے
اقبالؔ کا تصور ہر لحظہ و مبدم ہے

ہر دو میں یہ ہے پنہاں کو رمز سوفیزم ہے
ٹیگور آشرم میں اقبال کا حرم ہے

جو کچھ لکھا ہے میں نے اقبالؔ نے لکھا ہے
جو کچھ کہا ہے میں نے اقبالؔ سے سنا ہے

اقبالؔ کا تخیل یاں اسلامزم ہے
گیٹے کی بھی ادا ہے اور برگسانیزم ہے

ٹیگور ہی میں پنہاں جو مزسوفیزم ہے
وہ شانتی کے دل میں اک پیانیتھزم ہے

جو کچھ لکھا ہے میں نے اقبالؔ نے لکھا ہے
جو کچھ کہا ہے میں نے اقبالؔ سے سنا ہے

ٹیگور گر زمینے اقبال آسمانے
گر انسیت راز دانے آں بحر بیکرانے

ٹیگور جادو دانے در ایں و آن جہانے
اقبالؔ شعر گوے پیغمبر زمانے

جو کچھ لکھا ہے میں نے اقبالؔ نے لکھا ہے!
جو کچھ کہا ہے میں نے اقبالؔ سے سنا ہے!

ٹیگور نے بنایا ہندوستان کے دل کو
اقبالؔ نے جلایا ہندوستان کے دل کو

خود دیکھتا ہے اقبال آئینہ ساز دل کو
ٹیگور پوجتا ہے پوشیدہ راز دل کو

جو کچھ لکھا ہے میں نے اقبالؔ نے لکھا ہے!
جو کچھ کہا ہے میں نے اقبالؔ سے سنا ہے!

ٹیگور بھی ہے میرا اقبال بھی ہے میرا   دونوں کے آشیانے لمعہ کا ہے بسیرا
اک شمس اک قمر ہے اک گل ہے اک ثمر ہے   اک نور ہے مجسم ادراک خدا کا گھر ہے
ہر انچہ خاطرم گفت من ہمچو نقل کردم   ہر انچہ من نوشتم اقبال را سپردم

☆☆☆

(مطبوعہ رسالہ ''پیکر'' ڈسمبر 1959ء)

پیراڈوی برنظم اقبال

راجہ غضنفر علی

لب پہ آتی ہے دُعا بن کے تمنا میری
زندگی کھیل میں غارت ہو خدایا میری

فلم میں میرے چمکنے سے اُجالا ہو جائے
متوجہ میری جانب مدھو بالا ہو جائے

کیا کروں گا میں بھلا علم کی دولت پا کر
میرے اللہ بنادے مجھے جانی واکر

مجھ سے انگلش نہیں چلتی اسے چندی کر دے
یعنی ممکن ہو تو انگلش کو بھی ہندی کر دے

☆☆☆

(مجموعہ کلام ۔ غائب متکلم ۔ سال اشاعت 1995ء سے انتخاب)

لاولد

راجہ غضنفر علی

ہمارے ایک شناسا کہ ہیں جگت اُستاد
بزعم خود ہیں بڑے آرٹسٹ مادر زاد

قریب ساٹھ کے پہنچی ہے اُن کی عمر رواں
مگر وہ کہتے ہیں پینتیس سے نہیں ہو زیاد

غضب کا چکنا بنایا ہے اُن کو قدرت نے
ہے ابتداء ہی سے شیو اور کٹنگ سے آزاد

حکایت لب و دنداں میں کیا کہوں ان کے
ہیں منہ میں دانت تو پورے مگر ہیں بے بنیاد

نہ مدرسے سے نہ کالج سے تھی غرض اُن کو
خدا کے فضل سے کافی تھے صاحب جاداد

مِن ابتدائے جوانی بہ فیض مال و متاع
وہ شادیوں ہی کی لیتے رہے مبارکباد

جو معترض تھے نکاحوں پہ اُن سے کہتے تھے
''انہیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد''

یہ عقد ہائے مسلسل ہے خاندانی رسم
مجھے بھی اس کے جراثیم دے گئے اجداد

نہیں ہے کالی سے مطلب مجھے نہ گوری سے
مگر یہ بات کہ میں ڈھونڈتا ہوں دل کی شاد

یہ اُن کا قول تھا ساسوں سے سالیوں کے لئے
''یہ دل کی موت وہ اندیشہ ٔ نظر کا فساد''

ہر ایک سال بدلتے تھے جنتری کی طرح
وہ بیویوں کو یہ کہہ کر کہ ہر چہ بادا باد

کسی عزیز نے اُن کو یہ بات سمجھائی
وہ بات اُن کے لئے بن گئی بڑی بیداد

کہا یہ زر تیرے کس کام آئے گا پاگل
اگر جہاں میں نہ ہوگی تیری کوئی اولاد

تو کارکردگی اسلاف کی بھی بھول گیا
کہ جن کے عشق نے کیں تازہ بستیاں آباد

یہ مانا عمر خضر ہے تیری مگر پھر بھی
یہ یاد رکھ کہ تیری گھات میں بھی ہے صیاد

تو خود بھی سوچ کے بتلا کہ کیسا لگتا ہے
''یہ دشت سادہ یہ تیرا جہانِ بے بنیاد''

نہ بھانجے نہ بھتیجے نہ دختر وفرزند
کرم ہے یا کہ ستم کچھ بتا تو اے ناشاد

نہ ہوں جو بیٹے تو پھر بیٹیاں سہی تا کہ
ترے گزرنے پہ وارث بنیں ترے داماد

کسی بھی طرح سے تحصیل بچگاں کر لے
بہت ہی تھوڑی ہے تیری حیات کی معیاد

یہ سارے پند ونصائح کچھ ایسے دل کو لگے
کیا انہوں نے پھر اُن کی ہر ایک بات پہ صاد

نئے ارادے سے وہ جدّ و جہد کرنے لگے
ہر ایک ذریعے سے لینے لگے تھے وہ امداد

حصول لختِ جگر کی امید دل میں لیئے
بڑھاتے جاتے تھے بس بیگمات کی تعداد

وہ عقدہ ہائے مسلسل میں بخت آور تھے
ہراک نکاح کے انجام پر تھے بے اولاد

رمل نجوم وظیفے دعا ، دَوا، دَارو
کسی سے ان کا ہرا ہو سکا نہ نخل مراد

نہ زچہ گاہ بنا اور نہ بچہ گاہ بنا
خرابہ اُن کا نہ بچوں سے ہو سکا آباد

بھرائی توپ ملیدے سے دولت آبادی
پر اُن کی توپوں نے اُگلی نہ ایک بھی اولاد

اُتارے مرغے بھی بکرے بھی منتوں کے بہت
چڑھائیں چادریں قبروں پہ جا کے لاتعداد

دعائیں رات کو کرتے تھے اس طرح اُٹھ کر
اثر کرے نہ کرے سن تو لے میری فریاد

الٰہی مجھ کو عطا کر دے ایک دو بچے
نہیں زیادہ کا طالب یہ بندۂ آزاد

بڑی امید سے تیرے حضور آیا ہوں
''میری نگاہ نہیں سوئے کوفہ و بغداد''

''خرید سکتا ہوں دنیا میں عشرت پرویز''
خدا کی دین ہے سرمایۂ زن واولاد

دواؤں سے نہ پتیوں سے ہے غرض مجھ کو
دماغ کا یہ خلل اور وہ دلوں کا فساد

یہ حوریانِ فرنگی یہ مشرقی پریاں
غریب خانہ میرا جن کے دم سے ہے آباد

بڑے پڑے سبھی کھاتی ہیں اور لڑتی ہیں
مچائے رکھتی ہیں سب گھر میں صبح وشام فساد

ہر ایک اِن میں کی ایک ایک بچہ گردیتی
شگفتہ کتنا نہ ہوتا یہ عالم ایجاد

یہ کام چور ہیں محنت سے جی چراتی نہیں
''میرا خرابہ کوئی بھی نہ کرسکی آباد''

''قصوروار غریب الدّیار ہو لیکن''
کرم ہے یا کہ ستم مجھ پہ حسرتِ اولاد

یہ التجا ہے کہ اے خالق وغفور وعلیم
میرے خرابے کو لختِ جگر سے کر آباد

ملے گا مجھ کو نہ وارث تو اے رحیم وکریم
''میرے خرابہ فرشتے کریں گے کیا آباد''

دعائے نیم شبی، آہ وزاریاں جو کیں
سب اُن کی شومیِ قسمت سے ہوگئیں برباد

خیال گزرا یہ اک دن ٹٹولیں حافظ کو
اُمید یہ تھی کہ مل جائے گا وہاں سے مواد

ملی نہ فال جب اُن کو کلامِ حافظ سے
انھوں نے طرزِ ستم اس طرح سے کی ایجاد

کہ ایک روز وہ اقبالؔ سے رجوع ہوئے
یہ سوچ کر کہ نکل آئے اس سے راہِ مراد

کتاب کھولی تو مصرعہ یہ فال کا نکلا
''عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد''

☆☆☆

(مجموعہ کلام غائب متکلم۔سال اشاعت 1995ء سے انتخاب)

باب چہارم

اقبالیات اورنگ آباد

(ب۔ حصہ نثر)

(1) مجلّہ نورس (اورنگ آباد) سے انتخاب

(صفحہ نمبر 102 سے صفحہ نمبر 134 تک)

(2) دیگر رسائل وکتب سے انتخاب

(صفحہ نمبر 135 سے صفحہ نمبر 539 تک)

اقبال

اختر الزماں ناصر

(۲۴؍خورداد ۱۳۵۵ فصلی کو اورنگ آباد میں منعقدہ یوم اقبال کے سالانہ جلسہ میں پڑھا گیا)

(گانگ۔ پس منظر۔ سریلے سر۔ گانگ)

قدرت کی تخلیقی رعنائیاں پہلی بار مسکراتی ہیں۔ جلال و جمال کا گھلا ملا نغمہ آسمانوں کی خاموش اور اداس فضاؤں میں پھوٹ پھوٹ کر بکھر جاتا ہے۔ زندگی ازل کے دھندلکوں سے نکل کر بوجھل پپوٹوں کو ملتی ممکنات کے مسکراتے ہوئے اُجالوں میں داخل ہوتی ہے۔ سورج کی منتظر کرنیں اندھیرے میں لپٹی ہوئی ہر چیز کو نور میں ڈبو دیتی ہیں۔ بند کلیوں میں گھٹی ہوئی نگہتیں راہ پاتے ہی ہوا کے آزاد جھونکوں پر سوار چمن کے کناروں کو چھو آتی ہیں۔ ٹھہری ہوئی چپ چاپ ندیاں چپکے چپکے سرسرانے لگی ہیں۔ سکون سے اُکتایا ہوا زمانہ کروٹیں لینے لگتا ہے۔ وقت کا خاموش دل دھڑکن کی لذت سے پہلی بار آشنا ہو کر کائنات کی تقدیر بننے والی زندگی کو خوش آمدید کہتا ہے۔

کھول آنکھ زمیں دیکھ فلک دیکھ فضا دیکھ
مشرق سے اُبھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ
اس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ
ایام جدائی کے ستم دیکھ جفا دیکھ
بے تاب نہ ہو معرکۂ بیم و رجا دیکھ

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

سمجھے گا زمانہ تیری آنکھوں کے اشارے
دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے
ناپید ترے بحر تخیل سے کنارے
پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے
تعمیر خودی کر اثرِ آہِ رسا دیکھ

اپنی خاکستر میں دبی ہوئی چنگاریوں کو زندگی ہوا دے کر شعلہ بناتی ہے جھجکتی ہوئی نورس صلاحیت بے باک توانائی بن جاتی ہے۔ پتوں کی آڑ میں منہ چھپا کر ستانے والا طائر فضا کی

وسعتوں کو ناپنے لگتا ہے۔ مٹھی بھر خاک تڑپ کر بجلی بن جاتی ہے۔ گہرائی میں سہمی ہوئی موج اُبھر کر طوفان ہو جاتی ہے۔ گونگے کھنڈر گونجتی ہوئی بستیاں بن جاتے ہیں کانٹوں پر پھول مسکرانے لگتے ہیں مخلوق خالق سے آنکھ لڑاتی ہے۔

قصوروار غریب الدیار ہوں لیکن | ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد
مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے | وہ دشت سادہ وہ تیرا جہاں بے بنیاد
مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں | انہیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

-

تو شب آفریدی ' چراغ آفریدم | سفال آفریدی' ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار وراغِ آفریدی | خیاباں و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ ازسنگ آئینہ سازم | من آنم کہ از زہر نو شینہ سازم

لیکن۔ لیل ونہار کروٹ بدلتے ہیں۔ بہکی ہوئی رفتار راہی کو اُلجھی ہوئی پگڈنڈیوں میں کھو دیتی ہے۔ موجوں سے کھیلنے والا قطرے میں ڈوب جاتا ہے سرچشمہ حُسن ازل کی بھٹکی ہوئی بوند خام جلوؤں میں جذب ہو جاتی ہے۔ ستاروں کی چھاننے والی نظر کمزور کرنوں میں الجھ جاتی ہے۔ دل کے انوار کا مالک عقل کے اندھیرے خریدتا ہے۔ زندگی ٹھوس لوہا بن جاتی ہے دیوتا دیومالائی صفحات میں منہ چھپاتے ہیں خدا آسمانی صحائف کی جزدانوں میں پناہ ڈھونڈتا ہے۔ انسان' انسان کو سجدہ کرتا ہے۔

مشرق کے خداوند ' سفیدانِ فرنگی | مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات
رعنائی تعمیر میں رونق میں صفا میں | گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بینکوں کی عمارات
یہ علم یہ حکمت یہ تدبیر یہ حکومت | پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم | حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات
ہے دل کے لئے موت مشینوں کی حکومت | احساس مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات

مگر انسانیت کے رستے ہوئے زخموں پر کون پھایا رکھتا ہے؟ ڈوبتا ہوا دل کس کی آواز پر اچھل کر روح کی تمام وسعتوں پر چھا جانا چاہتا ہے؟ کون دم توڑتی ہوئی زندگی کے کان میں قسم کہتا ہے؟ کس کے نفسِ گرم سے مرجھائی ہوئی کلی مسکراتا ہوا پھول بنتی ہے؟ کس کے نغمے ٹھہرے ہوئے

خون میں بجلیاں حل کر دیتے ہیں؟ کون عشق کی شراب پلا کر زندگی کے کڑوے خمار کو میٹھا نشہ بنا دیتا ہے؟ کون گمان کی تاریکیوں میں یقین کی کرن بنکر پھوٹتا ہے؟ کون ٹوٹے ہوئے ستارے کو مہ کامل بنا کر چمکاتا ہے؟ کس کی آواز ضمیر کی پکار بن کر کھوکھلے جسد میں خودی کو بیدار کرتی ہے؟ کس کے قدموں کی آہٹ بانگ درا بن کر کارواں کو بھٹکنے نہیں دیتے؟ یہ اس طرح کون تھکی ہوئی رفتار کو پرواز کے آداب سکھاتا ہے۔

توراز کن فکاں ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہوجا
خودی کا رازداں ہوجا' خدا کا ترجمان ہوجا

یہ ہندی وہ خراسانی یہ تورانی و افغانی
تو اے شرمندۂ ساحل اُچھل کر بیکراں ہوجا

مصافِ زندگی میں سیرتِ فولاد پیدا کر
شبستانِ محبت میں حریر و پرنیاں ہوجا

گذر جا بن کے سیلِ تندرو کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہوجا

اقبال ۔ جس کی نظر زندگی کی ہر گہرائی تک پہنچتی ہے جس کی فکر وقت کا ہر اندازِ قدم پہنچانتی ہے جو انسانیت کے دکھ پر یوں رو رو کر دعا کرتا ہے۔

جوانوں کو سوز جگر بخش دے
مرا عشق میری نظر بخش دے

مرے دیدۂ تر کی بے خوابیاں
میرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں

مرے نالۂ نیم شب کا نیاز
مری خلوت و انجمن کا گداز

امنگیں مری ' آرزوئیں مری
امیدیں مری جستجوئیں مری

یہی کچھ ہے ساقی متاعِ فقیر
اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر

مرے قافلے میں لٹا دے اسے
لٹا دے ٹھکانے لگا دے اسے

☆☆☆

(مطبوعہ دوماہی رسالہ ''نورس'' ۔ اورنگ آباد' شمارہ امرداد تا آبان' جلد نمبر 1356,17 فصلی)

یادِ اقبالؔ

ولی محمد خان

موت تجدید مذاقِ زندگی کا نام ہے　　خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے
خوگرِ پرواز کو پرواز میں ڈر کچھ نہیں　　موت اس گلشن میں جز سنجیدن پر کچھ نہیں

''میں موت سے نہیں ڈرتا۔ میں ایک مسلمان ہوں اور خندہ پیشانی سے اس کا استقبال کرتا ہوں''۔ یہ ہے آخری الفاظ اس مفکرِ اعظم کے جس نے دنیائے شاعری و فلسفہ میں ایک عظیم الشان انقلاب برپا کر دیا۔ 21/ اپریل ۱۹۳۸ء کی صبح اپنی پوری قیامت خیزیوں کے ساتھ نمودار ہوئی جبکہ علامہ سر محمد اقبالؔ اس دارِ فانی سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہو گئے۔ دنیائے علم و ادب مدتوں اس ناقابلِ تلافی نقصان پر روتی رہے گی۔

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

1877ء کا مبارک سال تھا جبکہ علامہ اقبالؔ منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئے۔ کون جانتا تھا سیالکوٹ کی مٹی سے بنا ہوا یہ انسان اپنے فلسفیانہ عظمت و حیرت سے تمام عالم میں تہلکہ مچادے گا کسے خبر تھی کہ اقبالؔ کے بھیس میں قدوسیوں اور روحانیوں کے ہاتھ کارفرما ہوں گے۔ کیا معلوم تھا کہ قدرت اس بچہ سے ''بانگِ درا'' کا کام لے گی اور درماندہ و خود فراموش ''اہلِ قافلہ'' کو یہ مجسمہ خلوص و صداقت ہلا ہلا کر بیدار کرے گا۔

ابتدائی تعلیم مقامی کالج میں ختم کرنے کے بعد اعلیٰ تعلیم کی تکمیل لاہور میں کی جاتی ہے۔ طبیعت کو فلسفہ اور ادب سے غیر معمولی مناسبت تھی۔ انگریزی اور عربی (بی۔اے) میں امتیازی کامیابی حاصل کی۔ ام۔اے میں فلسفہ لیا اور اعلیٰ نمبرات سے کامیاب ہوئے۔ تمغے ملے انعامات ملے وظائف ملے۔ لیکن ابھی طبیعت مطمئن نہ ہو سکی۔ حصولِ علم کی آگ روز بروز بھڑکتی گئی۔ طبیعت مسلسل ھل من مزید نہ ہو سکی۔ خدا کی قدرت اس وارفتۂ شاہدِ حقیقت کو اساتذہ بھی ایسے ملے کہ معلوم ہوتا ہے کہ کارسازِ حقیقی نے انھیں صرف علامہ اقبالؔ کی تعلیم و تربیت کے

لئے پیدا کیا تھا۔علامہ جلیل المقدر مولنا میر حسن المتوفی یہ 1929ء نے اپنے اس ہونہار شاگرد میں صحیح علمی وادبی مذاق پیدا کر دیا۔فلسفہ کی سنگلاخ گھاٹیوں میں پرفیسر آرنلڈ نے رہبری کی۔ شعروشاعری کی دلکش وادیوں میں داغ مرحوم نے ہم نوائی کی۔طبیعت میں بلا کی ہمہ گیری تھی جس سمت قدم اُٹھایا کامیاب نکل آئے۔

ام۔اے، کے بعد اورنٹیل کالج لاہور میں فلسفہ اور سیاست مدن کے لیکچرر مقرر ہوئے بعد میں گورنمٹ کالج میں فلسفہ اورانگریزی کے اسٹنٹ پروفیسر ہوئے، یہ نیک، سعادت مند، ذہین اور محنتی طالب علم اب ایک شفیق، بے تکلف اور مہربان استاد کے فرائض انجام دے رہا تھا۔اسی زمانہ میں اردو زبان میں کتاب علم الاقتصاد سیاست مدن پر لکھی۔

فطری تحقیق وتجسس نے نچلا نہ بیٹھنے دیا۔آخرکار شراب حقیقت کے اس بلانوش نے 1905ء میں مغربی میخانوں پر دھاوا بول دیا۔کیمرج میں فلسفہ کی ڈگری، جرمنی میں ڈاکٹر آف فلاسفی (پی۔ایچ۔ڈی) کی امتیازی ڈگری اور لندن میں بیرسٹری کی ڈگری حاصل کی۔لندن یونیوسٹی میں چھ ماہ تک قائم مقام پروفیسر عربی رہے۔1908ء میں وطن واپس ہوئے تو یہ کہتے ہوئے۔

قدحے خردفروزے کہ فرنگ داد مارا　　　همہ آفتاب لیکن اثر سحر نہ دارد

وطن واپس ہونے کے بعد آپ کا معاشی مشغلہ بیرسٹری رہا۔لیکن ملک وملّت کی خدمت سے کبھی غافل نہ رہے۔1922ء میں آپ کی علمی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے گورنمنٹ نے آپ کو"سر" کا خطاب دیا۔

اخلاق : اقبالؔ ایک زبردست محب وطن اور متجر عالم تھے۔اعتقادات کے لحاظ پکے مسلمان اور باخبر صوفی تھے۔اولیاء کرام و بزرگان دین سے خاص عقیدت تھی۔طبیعت میں انتہائی سادگی تھی۔ ہر چھوٹے بڑے سے اسی خلوص سے ملتے اور اُس کے حسب قابلیت گفتگو کرتے۔بلا کے خودار تھے۔دنیوی دولت وعظمت کی خاطر کسی آستانہ پر کبھی ناصیہ فرسائی نہیں کی۔درویشانہ زندگی بسر کرتے۔دنیا وی نام ونمود اور جاہ وجلال سے کوسوں دور تھے۔"کہ عنقا را بلند است آشیانہ"۔کے مصداق نظر ان ناسوتی مناظر سے پرے بہت دور پہنچ چکی تھیں۔ان کی دوامی شہرت کا باعث ان کی شاعری ان کی تصنیفات اور وہ پیامات ہیں جس کا اعلان وہ ہمیشہ ملک و ملت کے سامنے کرتے رہے۔

اقبالؔ کی شاعری: اقبالؔ کی شاعری کا پہلا دور ان کی وطن پرستی کو منعکس کرتا ہے۔اس دور کی نظموں میں نالہ یتیم ،تصویر درد،ہمالہ فریاد اُمّت اور دوسری قومی نظمیں ہیں۔ان نظموں میں وہ ایک وطن پرست شاعر کی حیثیت سے ظاہر ہوتے ہیں۔''وطنیت'' کے سامنے اختلاف مذہب کو ہیچ سمجھتے ہیں۔اتحاد و یگانگت کی تعلیم دیتے ہیں۔اور اپنے درد آگیں راگوں سے بچہ بچہ کے دل میں وطن کی محبت پیدا کرنا چاہتے ہیں۔

اس کے بعد جنگ بلقان کے ہیبت ناک نتائج ،مسلمانوں کی ہولناک پریشانیاں۔اسلام کی عام دردناک حالت ان کی مذہبی جذبات کو ہیجان میں لاتی ہے۔اب یہ خاص طور پر مسلمان کو مخاطب کرتے ہیں۔اس کی عظمت رفتہ کو یاد دلاتے ہیں۔اسلاف کے کارنامے سنا کر گرماتے ہیں۔موجودہ پستیوں کو بیان کر کے دلوں کو برماتے ہیں۔توحید کے گیت گائے جاتے ہیں۔رسول اکرم کی مقدس تعلیم کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے۔سرفروشان اسلام کی زندگیوں کو بطور نمونہ پیش کرتے ہیں اور اپنی پوری قوت اس شیر خفتہ کو بیدار کرنے میں صرف کرتے ہیں۔''شکوہ و جواب شکوہ''،'خضر راہ'،'شمع و شاعر'،'طلوع اسلام'،'خطاب بہ مسلم'،اسی قبیل کی نظمیں ہیں۔

وہ دنیا دار مذہبی پیشواؤں کی ریا پسندی سے اظہار نفرت کرتے ہوئے دنیائے عشق و محبت میں گم ہو جاتے ہیں۔فرماتے ہیں۔

عشق کی گرمی سے ہے معرکہ کائنات
علم مقام صفات، عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات
علم سے پیدا سوال عشق ہے پنہاں جواب!

علم نے مجھ سے کہا عشق ہے دیوانہ پن
عشق نے مجھ سے کہا علم ہے تخمین و ظن
بندۂ تخمین و ظن کرم کتابی نہ بن
عشق سراپا حضور علم سراپا حجاب!

اقبآل کی تعلیم وفلسفہ زندگی: اقبآل کے نزدیک زندگی ایک حرکت مسلسل کا نام ہے۔ جمود اور قنوطیت ان کے نزدیک موت کے مترادف ہیں۔ طلباء علیگڑھ کالج سے مخاطب ہوتے ہوئے فرماتے ہیں۔

آتی تھی کوہ سے صدا راز حیات ہے سکوں
کہتا تھا مور ناتواں لطف خرام اور ہے

اپنی معرکتہ الآرا نظم ''خضر راہ'' (زندگی) میں فرماتے ہیں۔

تو اسے پیمانہ امروز فردا سے نہ ناپ
جاوداں پیہم دواں ہر دم جواں ہے زندگی
اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِ آدم ہے ضمیر کن فکاں ہے زندگی

ہمیشہ خود اعتمادی۔ بلند خیالی اور عالی ہمتی کی تعلیم دیتے ہیں۔ رجائیت ایک ایک شعر سے ٹپکتی ہے۔ اور پورا کلام **آیۃ لا تقنطوا** کی تفسیر نظر آتا ہے۔

کرمک ناداں طواف شمع سے آزاد ہو
اپنی فطرت کے تجلی زاری میں آباد ہو

مسلم استی سینہ راز آرزو آباد دار
ہر زماں پیش نظر لا یخلف المیعاد دار

سرشک چشم مسلم میں ہے نیساں کا اثر پیدا
خلیل اللہ کے دریا میں پھر ہوں گے گہر پیدا
اگر عثمانیوں پر کوہ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خون صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

یقین محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم
جہاد زندگانی میں ہیں مردوں کی شمشیریں

چہ باید مرد را طبع بلندے مشرب نابے
دل گرمے نگاہ پاک بینے جان بیتابے
در دشت جنوں من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آوارا ے ہمت مردانہ

اے کہ در زندان غم باشی اسیر
از نبی تعلیم لا تحزن بگیر
زندگی را یاس خواب آور بود
ایں دلیل سستئی عنصر بود
گر خدا داری زغم آزاد شو
از خیال بیش و کم آزاد شو

اس ملہم باللہ شاعر کا ایک ایک شعر جذبات و معانی کا مخزن ہے۔ کلام ہے کہ انجمن حمایت الاسلام کے جلسوں میں اقبال اپنی نظم پڑھتے سامعین کی آنکھوں سے آنسوؤں کا سیلاب جاری ہو جاتا۔ ''گیسوئے اردو'' کو ''منت پذیر شانہ'' دیکھ کر اقبال نے فارسی زبان کو اپنے خیالات وحسیات کی ترجمانی کے لئے منتخب کیا۔ اس زبان میں ایسے، ایسے جواہر ریزے اور نکات بیان کئے ہیں کہ جگہ جگہ مولانا روم کی روح رقص کناں نظر آتی ہے۔

اقبال کی تصنیفات : (1) بانگ دار۔ اردو کلام کا مجموعہ ہے جس میں علاوہ قومی نظموں کے انگریزی طرز پر لکھی ہوئی نیچرل نظمیں موجود ہیں۔ اور اس میں اقبال اثر، فلسفہ اور حب الوطنی میں غالب اور حالی کا مجموعہ معلوم ہوتے ہیں۔ (2) بال جبریل۔ اردو کلام کا دوسرا مجموعہ جس میں صوفیانہ رنگ غالب ہے۔ (3) ضرب کلیم۔ اس کو بال جبریل کا تتمہ کہا جائے تو بجا ہے۔ اردو کلام کا یہ آخری مجموعہ ہے جس میں صوفیانہ۔ معاشرتی اور ادبی اور سیاسی مسائل پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔ (4) فلسفہ عجم۔ (5) اسرار خودی۔ میں مشہور مثنوی کا موضوع (Theme) فلسفہ خودی ہے۔ (6) رموز بیخودی (7) پیام مشرق۔ شاعر گوئٹے کے پیام مغرب کے جواب میں پیش کی گئی۔ غرض کہ ہر تصنیف بجائے خود الہام کی حیثیت رکھتی ہے اور بے ساختہ کہنا پڑتا ہے کہ

ایں سعادت بزور بازو نیست　　　تانہ بخشد خدائے بخشندہ

لیکن دیکھنا یہ ہے کہ ہم نے کس حد تک اقبال کو سمجھا ہے اور کہاں تک اس کی تعلیم پر عمل کر رہے ہیں۔ شاعر تو اپنا فرض ادا کر چکا۔ نہایت خوش اسلوبی سے اس نے اپنے وظیفہ زندگی (Function of life) کی تکمیل کی اور فنا کی پر اسرار منزل میں گم ہو گیا۔ لیکن کیا ہمارا کام صرف اسکی موت پر رونا اور مرثیہ خوانی کرنا ہے۔ اقبال تو یہ کہتا ہوا رخصت ہو گیا کہ

سرود رفتہ باز آید کہ ناید　　　نسیمے از حجاز آید کہ ناید
سر آمد روزگارے ایں فقیرے　　　وگر دانائے راز آید کہ ناید

لیکن ہمیں کیا کرنا ہے کبھی اس پر بھی کچھ غور کیا جائے گا؟

☆☆☆

(مطبوعہ مجلّہ نورس اورنگ آباد۔ شمارہ 1938ء)

اقبالؔ

یعقوب عثمانی

عظیم شاعری فرد کے جذبات کو سماج کے صحت مند جذبات کے روپ میں دھار کر پیش کرتی ہے۔ فرد کے شعور کو سماج کے بلند شعور کا آئینہ بناتی ہے۔ تخصیص میں ہمیشہ تعمیم کا پہلو نکال کر بحث عمومیت ہی سے کرتی ہے۔ لیکن بڑی مشکل یہ ہے کہ ہمارا موجودہ سماج ایک ایسے دور سے گزر رہا ہے جب ایک طرف تو ماضی اور حال کا رابطہ بڑی حد تک ٹوٹ رہا ہے اور دوسری طرف مستقبل کی تصویر ابھی ٹھیک سے بنی نہیں ،نتیجہ یہ ہے کہ جذباتی، سیاسی اور تہذیبی وحدت سے لوگ محروم ہیں۔ شارح عام طور پر شاعر کے یہاں اپنے جذبات اپنے خیالات، اپنے رجحانات اور اپنے تعصبات، غرض اپنی مخصوص دنیا تلاش کرتے ہیں۔ دونوں میں آگہی کی صورت بمشکل ہی نظر آتی ہے۔ کلام اقبال کی شرح کے ضمن میں اقبال کے ساتھ بھی یہی رویہ اختیار کیا جاتا ہے۔ ان کے ہر شعر کی تفسیر مذہبی رنگ میں کی جاتی ہے۔

اقبال کو محض اسلامی شاعر قرار دینا اس کی عظمت کو محدود کر دینا ہے۔ اقبال کو دراصل نقصان ان شارحوں نے پہنچایا ہے جو اسکے ہر شعر کو مذہبی رنگ میں دیکھتے ہیں۔ ان ہی اقبالیوں کی وجہ سے اقبال اس رتبے کو نہیں پہنچ رہے ہیں جس کے وہ مستحق ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال نے اسلامی فلسفہ، اسلامی عظمت اور اسلامی تہذیب پر بہت کچھ لکھا ہے۔ لیکن ان کے ہر شعر کی تفسیروں کو مذہبی رنگ میں کرنا سخت ناانصافی ہے اور ان کے دائرہ اثر کو محدود کر دینے کے مترادف۔

اقبال کا موازنہ ٹیگور سے کیا جاتا ہے کہ ٹیگور عالمی شاعر ہے اور اقبال اسلامی شاعر ہیں اس کا کھلا مقصد یہی ہے کہ ٹیگور وسیع النظر ہے اور اقبال تنگ نظر۔ کیونکہ اقبال کا میدان محدود ہے اور وہ دنیا کو اپنا مخاطب نہیں بناتے بلکہ صرف مسلمانوں کو ہی اپنا مخاطب بناتے ہیں۔ مسٹر ڈکنسن نے اس سلسلے میں کھل کر اقبال پر اعتراض کیا تھا جس کا مدلل جواب بھی اقبال نے دے دیا تھا۔ لیکن حیرت اس بات پر ہوتی ہے کہ اقبال کا موازنہ کالیداس سے نہیں کیا جاتا، ملٹن

سے نہیں کیا جاتا، ٹی، ایس ایلیٹ سے نہیں کیا جاتا۔ کیا ان شاعروں نے مذہب کا سہارا نہیں لیا؟ لیکن ان میں سے کسی شاعر کو مذہب کی بناء پر نظر انداز نہیں کیا جاتا۔ ان کی قدر و منزلت میں کمی نہیں کی جاتی بلکہ ان کے پیام کو مذہبی ہوتے ہوئے بھی ساری کائنات کے لئے تصور کیا جاتا ہے۔ لیکن اقبال پر مذہبی شاعری کا لیبل لگا کر اس کے دائرۂ اثر کو محدود کیا جاتا ہے اور ان کے ہر رجحان کو مذہبی تاثر کا پرتو قرار دیا جاتا ہے۔ اگر اقبال اسلامی تاریخ کے بڑے بڑے کارناموں کے بارے میں قلم اٹھائے یا اسلامی عظمت کا تذکرہ کرے تو اس کا مطلب یہ تو نہیں ہوتا کہ اس کا پیام صرف عالمِ اسلام کے لئے مختص ہے۔

وقت اپنی ضرورت کے مطابق شاعر اور ادیب پیدا کرتا ہے۔ ہر شاعر حالات زمانہ کا نباض ہوتا ہے اور وقت کا پیغامبر۔ شاعر کے پیغام کو سمجھنے کے لئے وقت اور تاریخ کا جائزہ لینا بھی ضروری ہوتا ہے۔ اقبال نے جس دور میں شاعری شروع کی اس وقت ہر طرف گل و بلبل کی داستانیں زبان زدِ خاص و عام تھیں۔ زندگی کے عام تقاضوں کی شاعری میں گنجائش ہی نہ نکلتی تھی۔ اقبال جس استاد کے شروع شروع میں شاگرد ہوئے ان کا یہ کہنا تھا کہ ''تخلص داغ ہے اور عاشقوں کے دل میں رہتے ہیں۔'' ایسے استاد کے شاگرد ہوتے ہوئے بھی اقبال نے اپنے لئے جداگانہ راہ کا تعین کیا۔ وسیع مطالعہ اور وسیع معلومات کی وجہ سے تاریخ کا ہر پہلو ان کے سامنے تھا۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ ہر طرف حسرت و مایوسی کے بادل چھائے ہوئے ہیں کسی راہ کا تعین سخت دشوار ہے۔ ملّت اسلامیہ کا شاندار اور پر وقار ماضی ان کے سامنے تھا۔ وہ اچھی طرح جانتے تھے کہ ملّت اسلامیہ کے زرین دور گذشتہ میں ہر علم و فن میں گرانقدر اضافے ہوئے ہیں لیکن جب انھوں نے دیکھا کہ اس فضل و کمال کے ممبع خشک ہو چکے ہیں جہالت اور بے مائیگی کا دور دورہ ہے تو ان کا حساس دل تڑپ اٹھا اور انھوں نے اپنے عہد کے دوسرے شعراء کے برخلاف اپنا راستہ جدا نکالا اور برملا کہدیا :

گلشن کی زبان اور ہے صحرا کی زبان اور
فریاد جنوں اور ہے بلبل کی فغاں اور

اسی خیال سے اقبال پہلے بھٹکتے رہے لیکن ایک اعتماد ضرور تھا کہ

مل ہی جائیگی کبھی منزل لیلی اقبال

کوئی دن اور ابھی بادیہ پیمایہ کر

کافی عرصہ تک اقبال اس دشت کی سیاحی کرتے رہے اور زبان کھولی تو بھی یہ کہنے کے لئے

مدیر مخزن سے جا کے اقبال کوئی میرا پیام کہدے
جو کام کچھ کر رہی ہیں قومیں انھیں مذاق سخن نہیں ہے

اقبال بحیثیت شاعر جب منظر عام پر آئے اس وقت حالؔی، شبلؔی اور اکبر کے ترانے ہر طرف گونج رہے تھے۔ اگر اقبال بھی ان میں سے کسی کا طرز اختیار کر لیتے تو کوئی تعجب خیز بات نہ ہوتی لیکن اقبال کا مزاج ہی ان سب سے جداگانہ تھا اسی لئے انھوں نے اپنی منزل ان سب سے ہٹ کر متعین کی۔ شبلؔی کی قومی شاعری، وقتی سیاست اور افراد سیاست پر ایک طنز تھی۔ شاعری میں جوش ولولہ ہونے باوجود یہ شاعری افراد ملت میں جوش پیدا نہ کر سکی۔ حالؔی نے مسدس کے سہارے ایک خاص مقام تو پیدا کیا لیکن ان میں جوش ولولہ نہ تھا۔ نوحہ و ماتم انکی شاعرؔی میں اتنا رچ بس گیا تھا کہ افراد ملت بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ مردانہ وار ہمت و جرأت سے حالات کا مقابلہ کرنے کی ان میں ہمت ہی نہیں رہی۔ اسی ماتم وشیون کا ردعمل اکبر تھے۔ یہ اپنی بذلہ سنجی اور شوخ گفتاری کی وجہ سے بہت جلد چھا گئے لیکن کھل کر یہ بھی بات نہ کر سکے۔ الغرض شبلؔی افراد ملت کو کانگریس کا ساتھ دینے پر اکسار ہے تھے، حالؔی رونے اور رلانے پر تلے ہوئے تھے اور اکبر قدیم کی حمایت اور جدید کی ممانعت میں طنز و مزاح کے تیر برسا رہے تھے۔ اقبال کا انقلابی ذہن اور سیمابی طبعیت کسی طرح ان چیزوں کو برداشت نہ کر سکی اور انھوں نے کھل کر کہدیا:

تیرا بحر پر سکوں ہے یہ سکون ہے یا فسوں ہے
نہ نہنگ ہے نہ طوفاں نہ فرابئ کنارہ

اقبال کا دور بھی ان بزرگوں سے جدا تھا۔ حالات بدل چکے تھے۔ نہ صرف حالات بلکہ نسلیں تک بدل چکی تھیں۔ غدر کی تباہی و بربادی کا دور تو ختم ہو چکا تھا مگر اس کے اثرات ابھی تک باقی تھے۔ نئی نسل مغربی علوم سے بھی بہرور ہو چلی تھی اور انگریزی یونیورسٹیوں کی تربیت انگریزی تہذیب و علوم کا اثر ذہنوں پر بہر حال اتنا ضرور پڑ چکا تھا کہ وہ غلامی کی لعنت کو سمجھنے لگے تھے اور زمانے کے ظلم و ستم کے باوجود بغاوت کا آواز بلند کرنے میں جھجک کم محسوس کرنے لگے

تھے۔ مفکرین نئی تہذیب کا اپنی گذشتہ ثقافتی زندگی سے موازنہ کرنے لگے تھے۔ اقبال نے بھی اپنے نوجوانوں سے یوں خطاب کیا ہے :

کبھی اے نوجواں مسلم تدبیر بھی کیا تو نے ۔۔۔ وہ کیا گردوں تھا تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا
تجھے اس قوم نے پالا ہے آغوش محبت میں ۔۔۔ کچل ڈالا تھا جس نے پاؤں سے تاج سردارا
تمدن آفرین خلاق آئین جہاں داد بخن ۔۔۔ وہ صحرائے طرب یعنی شتر بانوں کا گھوارا
سماں الفقر فخری کا رہا شان امارت میں ۔۔۔ "بہ آب ورنگ وخال وخط چہ حاجت روئے زیبارا"
گدائی میں بھی وہ اللہ والے تھے غیور اتنے ۔۔۔ کہ منعم کو گدا کے ڈر سے بخشش کا نہ تھا یارا
غرض میں کیا کہوں تجھ سے کہ وہ صحرانشین کیا تھے ۔۔۔ جہاں گیر و جہاں دار و جہاں بان و جہاں آرا
اگر چاہوں تو نقشہ کھینچ کر الفاظ میں رکھ دوں ۔۔۔ فکر تیرے تخیل سے خزوں تر ہے وہ نظارا
تجھے آبا سے اپنے کوئی نسبت ہو نہیں سکتی ۔۔۔ کہ تو گفتار وہ کردار، تو ثابت اور سیارہ
گنوادی ہم نے جو اسلاف سے میراث پائی تھی ۔۔۔ ثریا سے زمین ہر آسمان نے ہم کو دے مارا

صورتحال یہ تھی کہ ایک طرف سر سید انگریزیت پر زور دینے لگے تھے تو دوسری طرف اکبر قدامت کے دلدادہ تھے۔ کوئی بین بین راہ نظر ہی نہیں آتی تھی۔ اقبال نے علوم جدید بھی سیکھے اور علوم قدیم کا مطالعہ بھی کیا۔ وہ اکبر کی طرح جدید کے مخالف نہیں بنے بلکہ اس کی روشنی کو قدیم کی طرف موڑنا چاہا جسکے لئے انھوں نے مذہب اور وطنیت کا سہارا تلاش کیا اور اس چیز نے اقبال کی باتوں میں اثر پیدا کیا۔

ملکوں کی ترقی کا راز افراد ملک کی آسودگی میں مضمر ہوا کرتا ہے اور ایسا ملک جس میں مختلف فرقے آباد ہوں صرف اسی وقت ترقی کر سکتا ہے جب اس ملک میں بسنے والے تمام فرقے آسودہ ہوں۔ اگر کوئی ایک فرقہ بھی پس ماندہ رہ جائے اور اس میں جوش وولولہ کی کمی ہو تو ملک کبھی ترقی نہیں کر سکتا۔ ہم جب اقبال کے دور کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں اور اس پر غور کرتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ وہ دور ہی ایسا تھا کہ لرزہ خیز واقعات وحوادث کی وجہ سے مسلمانان عالم اور بالخصوص مسلمانان ہند سہمے ہوئے تھے۔ وہ دل کی بات زبان تک لا ہی نہیں سکتے تھے۔ ایسی بات تو ان کے لبوں تک آ ہی نہیں سکتی تھی جو انقلاب کی پیامبر ہو۔ نہ صرف ہندوستان بلکہ تمام ممالک اسلامیہ میں مسلمان ہدف ستم بنائے جا رہے تھے۔ یہ دور مسلمانوں کے لئے بڑا

ہیجان انگیز تھا۔ فرنگی قوموں کی ہوس گیری تمام اسلامی ممالک کو اپنا غلام بنا رہی تھی۔ فرانس نے مراقش، الجزائر اور ٹیونس پر غاصبانہ قبضہ کر رکھا تھا اور اطالیہ کی فوجیں طرابلس الغرب میں پڑاؤ ڈالے ہوئے تھیں۔ مصر انگریزوں کا حلقہ بگوش تھا اور ایران پر روس کی نگاہیں تھیں اس عرصہ میں پہلی جنگ عظیم بھی اپنی تمامتر ہنگامہ آرائیوں کے ساتھ سامنے آگئی اور مسلمانوں کو خوش کن وعدوں کے سبز باغ دکھا کر مزید تباہ کیا گیا۔ اسلامی ممالک کی تباہی کا حقیقی دور اس جنگ عظیم کے خاتمہ کے بعد شروع ہوا۔ شام ولبنان پر فرانس نے قبضہ کرلیا۔ عراق اور مشرق اردن پر بھی فرنگی پرچم لہرانے لگا۔ مصر پر سختیاں اور زیادتیاں ہونے لگیں۔ ترکوں کی سلطنت عثمانیہ پارہ پارہ ہوگئی۔ اتحادیوں نے دائرہ دانیال سے گزر کر قسطنطنیہ پر قبضہ کرلیا۔ ترکی قوم غلام بن گئی اور خلیفۃ المسلمین کٹھ پتلی بن کر رہ گئے۔ سمرنا کے مسلمانوں پر ایسے ایسے مظالم ڈھائے گئے کہ انسانیت کانپ اٹھی۔ مسلمانوں کے لئے کوئی جائے پناہ نہ رہی۔ شام ونجد اور قیروان کا امن بھی متزلزل ہو چکا تھا۔ اقبال ہی نہیں دوسری حساس طبیعتیں بھی ان حالات سے متاثر تھیں:

ہو ہجرت کر کے بھی جائیں تو اے شبلی کہاں جائیں
کہ اب امن و امانِ شام و نجد و قیروان کب تک

اس پر آشوب زمانے میں ہندوستانی مسلمانوں میں ایک نیا جوش ایک نیا جذبہ اور ایک نیا ولولہ پیدا ہوا۔ غلامی کی زنجیروں میں اسیر ہونے کے باوجود ان کے دلوں میں ایک تڑپ تھی۔ محمد علی، شوکت علی اور مولانا آزاد نے ان کے دلوں میں ایک نئی روح پھونک دی تھی۔ تحریک خلافت کی بنیاد پڑ چکی تھی اور مسلمان سر سے کفن باندھ کر میدان عمل میں اتر آئے تھے جوش و خروش کا زمانہ تھا۔ علی برادران، آزاد اور گاندھی کا اشتراک عمل ملک میں زندگی کی ایک نئی لہر پیدا کرنے کی کوشش کر رہا تھا اور ان کی کوششیں بارآور ثابت بھی ہو رہی تھیں۔ لیکن اقبال کے فلسفی ذہن، دورس دماغ اور دور بین نگاہ نے تاڑ لیا تھا کہ کسی نہ کسی مقام پر یہ اتحاد ٹوٹ بھی سکتا ہے کیونکہ مخالف قوتیں اس متحدہ قوت کا شیرازہ بکھیرنے کی کوشش ضرور کریں گی۔ اور ہوا بھی یہی۔ اس میں شک نہیں کہ علی برادران، آزاد و گاندھی کی متحدہ کوششوں کے سبب وقتی طور پر اتحاد پیدا ہو گیا لیکن بہت جلد ایسے عناصر کارفرما ہوگئے کہ اس متحدہ محاذ میں رخنے پڑنے کے آثار نمودار ہونے لگے۔ اس طرح اقبال نے ایک نیا محاذ بنانے کا منصوبہ بنایا۔ انھوں نے سوچا کہ دو مختلف

العقیدہ فرقوں کو ایک محاذ پر لانے کے بجائے اگر اسوقت صرف مسلمانوں ہی کی عزت وناموس کو نکھارا جائے اور ان کے احساس خفتہ کو بیدار کیا جائے تو پھر ملک میں زندگی کی ایک لہر دوڑ جائیگی اور مسلمانوں میں اتنا جوش ولولہ پیدا ہو جائے گا کہ وہ تنہا بھی وہی قوت دکھا دینگے جو متحدہ محاذ میں ہے کیونکہ جہاں عزت وناموس کا سوال پیدا ہو جائے وہاں آدمی دنیا کی کسی چیز کی پروانہیں کرتا اور بڑی سے بڑی قربانی دینے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ یہ ایک فطری امر ہے کہ ہم دوسروں کا ساتھ خواہ وہ بھائی ہی کیوں نہ ہوں اس وقت تک دیتے ہیں جب تک خود محفوظ رہیں اس کے بر خلاف جب خود اپنی عزت وناموس کا سوال پیدا ہوتا ہے اس وقت ہم تنہا ئی قوتوں کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ اس لئے اقبال نے اپنے لئے اس نئے محاذ کو پسند کیا۔ انھوں نے بظاہر مذہبی جذبے کو ملکی وقومی جذبے پر ترجیح دی مگر درپردہ ان کے پیش نظر ملکی مفاد ہی تھا۔

ایک اور اہم چیز جو کلام اقبال کی تشریح کے بارے میں نظر انداز کر دی جاتی ہے وہ اردو شاعری کا مزاج ہے۔ اردو شاعری کا مزاج ہی کچھ ایسا ہے کہ جب کسی مسلے کو فلسفیانہ، صوفیانہ ودرویشانہ رنگ میں پیش کرنا ہوتا ہے تو مذہبی اصطلاحوں ہی کی آڑ لی جاتی ہے اور اس میں عموماً اسلامی رنگ اختیار کیا جاتا ہے۔ مثلاً مہاراجہ سرکشن پرشاد شاؔد کے یہ اشعار ملاحظہ ہو:

کافر نہ کہو شاد کو ہے عارف وصوفی　　　شیدائے محمد ہے وہ شیدائے مدینہ

احمد کے در پہ اس لئے میں جبہ سارہا　　　سجدے کے لائق اور کوئی آستاں نہ تھا

کفر چھوڑا پی کے مئے توحید کی　　　رنگ شاداب عاشقانہ ہو گیا

☆☆☆

دِل مردہ دل نہیں ہے اسے زندہ کر دوبارہ
کہ یہی ہے امتوں کے مرض کہن کا چارہ
(اقبال)

نذر اقبال

امیر احمد (اورنگ آبادی)

(1) جگدیش چندر بوس کی جدائی کے بعد اقبال کی مفارقت ایک دوسرا سانحہ ہے اور عظیم تر۔

(2) حقیقت میں ایک بڑے انسان کی زندگی ساری قوم کی زندگی اور اس کی موت ساری قوم کی موت ہوتی ہے۔

(3) حُسن نا معلوم ہمیشہ معلوم صورتوں میں پوشیدہ رہا۔ وہ کہیں بجلی ہے، کہیں کہیں ابر، کہیں پھول، کہیں بلُبل، اور کہیں شاعر کی زبان۔ اقبال کے مُنہ میں زبان ہے جو کچھ بول رہی ہے اور کچھ سُنا رہی ہے۔ ایسا بول جو سب سے بالا اور ایسا نغمہ جو روح القدس کے شہہ پروں میں نہیں! دنیا کی تصویر میں نسل و وطن بدتر خدوخال ہیں۔ انسان چاہے تو انھیں مٹا کر ایک عظیم الشان برادری کی بنیاد رکھ سکتا ہے۔ انسانیت کا تخیل کتنا ہی اہم سہی لیکن اہم ترین وہ کوشش ہے جو اُس کی طلب میں صرف ہو۔

(4) آہ مر گی وہ آواز جو مژدۂ آزادی، نوید امن اور جہانِ نو کی بشارت بن کر دور و نزدیک سنائی دیتی تھی۔ اب اسکی ایک گونج ہوگی جو مستقبل کی وادیوں میں رہ جائے گی۔ ڈوب گیا وہ دن جو آلِ آدم کی تاریخ میں نہایت روشن اور شاندار تھا۔ اب اسکی ایک جھلک ہوگی جو آنے والی تاریکیوں میں رہنمائی کرے گی۔

(5) قدرت نے اقبال کو ہم سے چھین لیا اور علم و ادب کے خزانے میں بہت بڑی کمی ہو گئی اور ہم نے اقبال کو دے کر اپنا سب کچھ کھو دیا۔

(6) آج ہمارے دل افسردہ ہیں اور ہماری آنکھیں آنسوؤں سے لبریز کاش یہ آنسو نذر شاعر ہو کر لاقیمت بن جائیں۔

☆☆☆

(ماہنامہ سب رس۔ کراچی اقبال نمبر۔ سال اشاعت 2000ء سے انتخاب)

نوحہ غم

مظہر الدین صدیقی

دنیا میں زندگی اور موت کا سلسلہ کبھی ختم ہونے والا نہیں ہے تعمیر و تخریب فطرت کا ابدی تماشا ہے جو ازل سے اس وقت تک جاری ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ جس طرح دنیا میں ہر لمحہ۔ ہر گھڑی زندگی نئی نئی شکلوں کو مٹاتی ہے اور ان کے آثار کو بھی محو کر دیتی ہے۔ سبھی جانتے ہیں کہ موت ایک یقینی اور ناگزیر شے ہے۔ جس سے بچنا محال ہے لیکن اس علم کے باوجود شاید ہی کوئی شخص ایسا ہو جو موت سے متاثر نہ ہوتا ہو۔

موت کسی کی بھی اور کسی حالت میں کیوں نہ واقع ہوا اپنے اندر صدہا سامان رنج و الم اور موعظمت و عبرت رکھتی ہے۔ کون ہے جو دوستوں اور عزیزوں کی موت پر آنسو نہ بہاتا ہو۔ اور تھوڑی دیر کے لئے عنانِ ضبط اپنے ہاتھ سے نہ کھو دیتا ہو۔ جب کوئی بزرگ اُٹھ جاتا ہے تو ہر فرد بیچین و بے قرار نظر آتا ہے۔ ہر سینہ فگار۔ ہر آنکھ اشکبار ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خاندانی عظمت و رفعت بھی مرنے والے کے ساتھ پیوند خاک ہو جائے گی۔ یہی حال قوموں کا بھی ہے دنیا میں بہت کم لوگ ایسے پیدا ہوتے ہیں جو حقیقی عظمت کے مالک ہوں۔ جنھوں نہ اپنے خون جگر سے قومی زندگی کی آبیاری کی ہو۔ جن کی ذات ملک و قوم کے لئے نازش و افتخار کا باعث ہو۔ مگر جب کسی ایسے شخص کی موت واقع ہوتی تو قومی زندگی میں ایک خلا پیدا ہو جاتا ہے۔ جس کو پُر کرنا مشکل ہوتا ہے ایسے افراد کی موت ایک زبردست قومی نقصان ہے جس کی تلافی صدیوں تک نہیں ہوتی ہے پھر قوم ان کو کیوں نہ روئے اور ان کے ماتم میں سیہ پوشی کیوں نہ اختیار کرے۔

اقبالؔ کی موت ہمارے لئے قیامت صغریٰ سے کسی طرح کم نہیں صدیوں کے بعد ایک ہستی پیدا ہوئی تھی جسے پنجہ موت نے ہم سے چھین لیا۔ اور ہمارے دلوں کو فگار اور سینوں کو داغدار کر دیا۔ آہ! وہ الفاظ کہاں سے آئیں جن سے ہم اپنے جذبات غم کا اظہار کر سکیں۔ شدت غم سے آنسوؤں کا دریا خشک ہے اور ماتم و فغاں کی زبان بند۔ کیونکہ چمنستان کا حسین ترین پھول کملا گیا۔ شاعری کے باغ سے شادابی رخصت ہوگئی۔ عروس سخن سوگوار ہے۔ کہ اس کا سہاگ لٹ گیا۔ اور اس کی زینت و آرائش کا سامان چھن گیا۔ شعر و سخن کی محفل سونی ہے کہ اس کا طائر

خوشنوا ہمیشہ کے لئے خاموش ہو گیا۔اب کون ہے جس کی زمزمہ سنجی سے دردمند قلوب اپنے زخموں کے لئے تازگی اور اپنی روح کے لئے سوز و گداز کی غذا حاصل کریں گے۔کس کی آنکھیں زوال ملت پر خوں بہ فشانی کریں گی۔کس کا قلب مسلمانوں کے مصائب پر رنج والم سے بیقرار ہوگا۔کس کی زبان یاس و ناامیدی کی فضائے تاریک میں امید کا پیغام سنائے گی اور دلوں کو درد ملت سے آشنا کرے گی۔آہ! موت نے ہمارے سرمایہ ملی کا راس المال ہم سے لے لیا اور ہماری متاع ذہنی کا سب زیادہ خوش آب موتی ہم چھین لیا۔

ہے خونِ جگر جوش میں دل کھول کے رونا
ہوتے جو کئی دیدۂ خوں بہ فشاں اور

اقبال کا پیغام: اقبآل کی قدر و منزلت ہمارے دلوں میں اسی لئے نہیں ہے کہ اس نے ہماری زبان و ادب کے سرمایہ میں بیش بہا اضافہ کیا اور ہماری شاعری کے لئے جس کے خیالات و افکار کا دائرہ اب تک تنگ تھا ایک نئی شاہ راہ کھول دی۔اقبآل کا مایہ ناز کارنامہ تو وہ پیغام زندگی ہے جس کہ لئے اسلام مدت سے گوش بر آواز تھا۔جس نے مسلمانوں کو غفلت کی نیند سے چونکایا اور انھیں اخوت اسلامی کا درس دیا۔اس میں کوئی شک نہیں کہ حضرت جمال الدین افغانیؒ کے بعد عالم گیر اسلامی اخوت کا اگر کوئی علمبردار تھا تو اقبآل ہی تھا۔اقبآل کی شاعری میں جو چیز بمنزلہ روح کے ہے وہ یہی پیغام اخوت اور درس اتحاد ہے۔وطنیت اور قومیت کے جدید تخیل کے خلاف اقبآل نے جس بے باکی سے اپنی صدائے مخالفت بلند کی وہ اس کی اخلاقی جرأت کی دلیل اور اس پر شاہد عادل ہے۔اقبآل نے محسوس کیا وہ وطنیت اور قومیت ،موجود دنیا جس کی دلدادہ ہے اور جو تہذیب جدید کی اساس و بنیاد ہے ان اوہام باطلہ میں سے ہے۔جنھوں نے وحدت انسانی کو پارہ پارہ کر دیا ہے۔اس کی نگاہوں نے اس راز کو پالیا کہ قومیت کا یہی محدود تصور امن عالم کا غارت گر اور اخوت انسانی کے لئے سم قاتل ہے۔اس کے بجائے اسلام کا وہ تصور حیات پیش کیا جو قوموں اور جماعتوں کو شیرازۂ اخوت میں جوڑتا ہے۔اور انسانی قلوب میں محبت کی تخم ریزی کرتا ہے اور بغض و عداوت کے جذبات کو مٹاتا ہے۔یہ تھا اقبآل کا پیغام جس کے لئے وہ دنیا میں آیا تھا۔جس کے لئے اس نے اپنی عمر عزیز صرف کی اور جس کی آرزو وہ اپنے پیچھے چھوڑ گیا۔اقبآل کی شاعری کی یہ خصوصیت جو اس کا وصف امتیازی ہے جس کا فقدان شاعری کا

ایک تاریک پہلو ہے اس کی رجائیت ہے جو ہماری کشت امید کو شاداب رکھتی ہے اور دلوں سے حزن والم دور کرتی ہے اردو شاعری پر اب تک یاس وحسرت اور رنج والم کے جذبات کا غلبہ رہا ہے جس کی وجہ سے وہ قومی زندگی کے ضعف اور حیات اجتماعی کے اضمحلال کا سبب بنی رہی ۔ خواہ وہ اپنے رنگ میں کیسی ہی کامیاب ہو ۔ ہمارے شعرا کا بیشتر حصہ زندگی کے بجائے موت اور نشاط و مسرت کے بجائے حزن و یاس کا پیغامبر ہے ۔ ہماری شاعری نغمۂ نشاط نہیں بلکہ نوحۂ غم ہے جس سے درد والم کی صدائیں بلند ہوتی ہیں اور رنج والم کا سرمایہ لئے ہوئے جس دل تک پہونچتی ہیں ۔ اسے امید و ولولہ خواہش حیات اور جوش عمل سے خالی کردیتی ہیں ۔ اس کے برعکس اقبال کی شاعری بحیثیت مجموعی انسانی زندگی کا رخ روشن پیش کرتی ہے ۔ دلوں کو گرماتی ہے اور امید کو تازہ کرتی ہے ۔ اور دنیا کو مژدہ عبرت اور نوید کامرانی سناتی ہے یہ وہ چشمہ رواں ہے جس کا پانی انسان کو زندگی بخشتا ہے اور اس کی روح کو بالیدہ اور جس کے جسم کو تازہ کرتا ہے ۔ یہی ہے جس سے قومی زندگی کی جڑیں مضبوط ہوتی ہیں ۔ اور اس کا درخت برگ و بار لاتا ہے ۔

پھر اب کون ہے جو اس سوکھی ہوئی کھیتی کو پانی دے گا اور اس میں عمل پیہم اور یقین محکم کے وہ بیج بوئے گا جن سے قومیں پھلتی پھولتی اور ترقی کرتی ہیں !!!!

☆☆☆

(مطبوعہ مجلّہ نورس ۔ اورنگ آباد ۔ شمارہ 3 ۔ 4 ۔ 1351ف)

شب معراج

اختر شام کی آتی ہے فلک سے آواز سجدہ کرتی ہے سحر جس کو وہ ہے آج کی رات
رہ یک گام ہے ہمت کے لئے عرش بریں کہہ رہی ہے یہ مسلمان سے معراج کی رات

(اقبال)

☆☆☆

اقبال اور مستقبل

.سید واحد علی

اقبال شاعرِ مستقبل ہے۔اس کے کلام میں قنوطیت یاس پسندی اور حرماں تلاشی قطعاً نہیں۔ وہ بلند نگاہ وسیع الخیال اور اعلیٰ مقاصد کا حامل ہے۔اس کا کام امید کی حسین دیوی کے جلوہ ہائے نظر پاش اور اس کے بے مثل دیوتا کے تبسم سے لبریز نظر آتا ہے۔اقبال کی نظر ایک طرف ایام گزشتہ پر ہے تو دوسری طرف مستقبل پر بھی۔ وہ اپنی قوم کے گزشتہ واقعات حالات سے کما حقہ آگاہ ہے اور اسی طرح قوم کے مستقبل پر بھی اس کی گہری نظر ہے۔اس کی دوررس نگاہیں شورش امروز میں اندیشہ فرد کو اچھی طرح دیکھتی ہیں وہ شان دار مستقبل کا پیامبر ہے۔قوم کی اصلاح کیلئے اقبال کا یہ طریقہ کار نہایت موثر ثابت ہوا۔اس لائحہ عمل سے وہ ایک طرف قوم کو ایام گزشتہ کے محیر العقول کارناموں سے واقف کراتا ہے تو دوسری طرف اسے ایک شان دار مستقبل کی آمد کا پتہ بتا کر سرگرم عمل ہونے کے سے مجبور کرتا ہے۔ان چیزوں سے قوم کی مردہ روح میں ایک جان سی پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اپنے حقیقی وزن اور جوہر کو جان کر اپنے شایانِ شان کام کرنے کو تیار ہو جاتی ہے۔اقبال کی تمام نظمیں امید اور آس کی جھلکیوں سے معمور ہیں وہ اپنی ہر نظم کو جو اصلاح قوم کے لئے ہے ہمیشہ امید پر ختم کرتا ہے کوئی نظم ایسی نہیں جس میں مایوسانہ انداز اور نا امیدی کا اظہار کیا گیا ہو۔ہمیں اس مضمون میں صرف اقبال کے مستقبل کے متعلق کیا خیالات ہیں اور اس کا اقبال نے کہاں کہاں ذکر کیا بتانا مقصود ہے۔

قدیم شاعروں کے نزدیک فردا کی کچھ اور اصلیت تھی۔غزل گو اور خاص کر قنوطیت پسند شعراء کے نزدیک فردا سے روزِ قیامت مراد ہے۔فردا ان کی امیدوں کا آخری دن ہوتا ہے جہاں انہیں اپنے شوق وصال آرزوئے یار وغیرہ کے انجام اور نتیجہ کا یقین ہوتا ہے۔اکثر شاعر معشوق کی بے وفائیوں سے تنگ آکر اور اس کی جفاجوئی اور ستم شعاری سے اُکتا کر اپنی بر

گشتہ قسمت کے فیصلہ کو فردا پر چھوڑتے ہیں کہ وہی ایک دن ان کی مصیبتوں آزار، ہجر رنج، فراق وغیرہ کے حل کا آخری دن ہے۔ یہ فردا کے قنوطی رنگ کا استعمال تھا۔ اب اس کے دوسرے پہلو پر نظر ڈالئے۔ یہاں شاعر فردا کو روز قیامت نہیں جانتا۔فردا اس کے لئے اپنے دامن میں کامیابیوں اور شادمانیوں کے خزانے لاتا ہے۔ وہ فردا کو للچائی ہوئی نظروں سے تکتا ہے کہ فردا اس کی امیدوں کا مخزن ہے جس کی آمد کے ساتھ ساتھ اس کی ایک ایک امید برآئے گی۔ وہ اس کے تخیل کی حسین پری ہے جس کا دامن رنگا رنگ کے خوشنما بیل بوٹوں سے مزین ہے۔ جن سے ہر وقت کامیابی اور شادمانی ٹپکتی ہے۔ فردا اس کے لیے عزیز از جان اور نہایت ہی قیمتی دن ہوتا ہے۔ جہاں اس کے ماضی کے دھندلے خوابوں اور حال کے تلخ تجربات کی تعبیر نکلتی ہے۔ ماضی کی ناکامیاں بد بختیاں اور حال کی ابتر حالت کا بدلنے والا دن صرف فردا ہے۔

یہ ان شاعروں کا خیال ہے۔ جو حرماں پسندی اور یاس آمیز شاعری سے گریز کر کے امید اور صرف امید کو اپنے کلام کا جزو اعظم بناتے ہیں۔ ان میں جدید شاعری کے قومی اصلاح پسند شاعروں۔ اکبرؔ حالی اور اقبال کو شمار کیا جا سکتا ہے۔ اقبال نے اس میدان میں اکبر اور حالی دونوں سے سبقت حاصل کر لی ہے۔ اس کے کلام میں حالی کی طرح یاس پسندی اور کمر توڑ مضامین کی کمی ہے۔ حالی نے قوم کو بیدار کرنے کے لئے قوم کو اسلاف کے کارنامے سنائے مگر ترقی کی شاہ راہ پر گامزن کرانے کے لئے مستقبل پر کچھ روشنی نہ ڈالی۔ مستقبل پر اگر کامیاب روشنی ڈالی جا سکتی ہے تو وہ امید کے روشن دیا کی ہے۔ اقبال نے اس امر کی طرف کامل توجہ کی ہے۔ قوم کو اسلاف کے کارناموں کی یاد دلا کر اور ان کے غفلت کے خمار کو دور کر کے سرگرم عمل کرنے کے لئے مستقبل کی راہ بتانا اور اس پر جگہ جگہ امید کے دیئے روشن کر دینا کہ قوم تاریکی سے بوکھلا نہ جائے یہ اقبال کا درخشاں کارنامہ ہے۔ اس کا سارا کلام اسی ایک خیال کی ترجمانی کرتا دکھائی دیتا ہے۔

اقبال کا طرزِ کلام نہایت انوکھا ہے وہ قوم کی نبض سے خوب واقف ہے۔ اسکے رجحانات ومیلانات کو اچھی طرح جانتا ہے کہ کب قوم کیا چاہتی ہے۔ وہ سب سے پہلے قوم کی غفلت اور بے حسی کے خمار تراشی آمیز مضامین سے اتارتا ہے اور بعد میں یہ جان لے کر کہ اب قوم آنکھیں ملتے ہوئے جاگ اٹھی ہے نہایت ہی خوش اسلوبی سے پہلے اس اصلیت اور حقیقت سے متنبہ کراتا ہے پھر عمل اور کارکردگی کی دعوت دیتا ہے۔ شکوہ جواب شکوہ۔ جو اردو کلام میں

اقبال کا شاہکار ہے اس میں یہی چیز نظر آتی ہے جواب شکوہ میں پہلے تو نہایت ہی مایوسانہ قوم کو اس کی اصلیت سے آگاہ کر کے وہ کہتا ہے کہ اسے کیا کرنا ہے یہ بھی ارشاد ہوتا ہے کہ:

اپنی اصلیت سے ہو آگاہ اے غافل کہ تو — قطرہ ہے لیکن مثال بحر پایاں بھی ہے
سینہ ہے تیرا امین اس کے پیام ناز کا — جو نظام دہر میں پیدا بھی ہے پنہاں بھی ہے
آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا — دانہ تو کھیتی بھی تو باراں بھی تو حاصل بھی ہے
کانپتا ہے دل تیرا اندیشہ طوفاں سے کیا — ناخدا تو بحر تو کشتی بھی تو ساحل بھی ہے

اقبال کا یہ پیام ہے اور اس کا مسلمانوں کے مستقبل کے متعلق وہ خیال ہے۔ وہ ہمیشہ مستقبل کو درخشاں اور روشن تر بتاتا ہے کہ قوم مستقبل کی چمک دار جبین کو اچھی طرح خوب آنکھ کھول کر دیکھ لے اور سرگرم عمل ہو جا۔ اقبال کبھی یہ نہیں کہتا کہ قوم نہایت کمزور ہے اس کی حالت ناگفتہ بہ ہے اب وہ ترقی کی راہ سے کوسوں دور ہے۔ اس کے قویٰ اتنے مضمحل ہیں کہ وہ شائد ہی ترقی کر سکے۔ اقبال شاعر مستقبل ہے وہ ہمیشہ قوم کو قابلِ ترقی بتاتا ہے۔ جب اقبال نے قوم کو اس کے مستقبل سے آگاہ کرا دیا تو یہاں اس کا کام ختم ہو سکتا تھا مگر اب بھی وہ اپنے کو اس ذمہ داری سے سبکدوش نہیں سمجھتا وہ جانتا ہے کہ اسے کچھ اور کرنا باقی ہے۔ قوم کو صرف مستقبل بتانا و راس کی ترقی کے لئے اس پر اکتفا کرنا اقبال نے مناسب نہ سمجھا اس لئے اُس نے قوم کے آئندہ لائحہ عمل کو بھی واضح کرنا اپنا فرض سمجھا۔ وہ بہت آگے دیکھتا ہے اس کی نگاہِ دور بیں کوسوں آگے کی خبر لاتی ہے۔ وہ قوم کو جب نئے دور کا احساس کرا دیتا ہے تو یہ لازمی جانتا ہے کہ قوم نئے قسم کے ضروریات سے لیس بھی ہو۔ قوم اگر یہ چاہئے کہ تیرہ سو برس پہلے کا کاروباری نظام پھر پلٹ آئے تو یہ ناممکن تھا۔ اس لئے ان کے لئے یہ واضح کرا دیتا ہے کہ ہم اپنے لئے جدید آئین واصول مرتب کرے جو زمانہ کی مطابقت کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ ''جن کی تابانی میں انداز کہن بھی نو بھی ہو۔''

ملت باقی پرانے کو وہ صحرا میں نہیں — ہے جنوں تیرا نیا پیدا نیا ویرانہ کر

وہ اس خیال میں تہذیب مغرب کا قائل نہیں وہ نہیں چاہتا قوم نئے آئین میں نئے مغربی نظام کی پیروی کرے۔ وہ مغربی نظام کی کوتاہیوں و خامیوں سے بہت اچھی طرح واقف ہے چنانچہ اس سے بھی وہ اپنی قوم کو بچاتا ہے۔ نئے مغربی نظام کے متعلق اس کے یہ خیالات ہیں اور وہ مسلمان کو اس سے بھی آگاہ کر دیتا ہے۔

بتاوں تجھ کو رمزآیہ ان الملک سلطنت اقوام غالب کی ہے جادوگری
وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام جس کے پردے میں نہیں غیر از نوائے قیصری
استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

اس قسم کے سیاسی طرزِ عمل سے بھی مسلمانوں کو روک کر وہ ایک نیا آہنگ مرتب کرتا ہے جو حقیقی مذہب اور بہترین سیاست کے امتزاج کا خوش گوار نتیجہ ہے۔ یہ اقبال کا فردا ہے جو سراسر درخشاں اور روشن ہے اس میں کہیں کمی نظر نہیں آتی۔ قوم کو ایسے ہی مستقبل کی تلاش تھی جس کی جستجو میں وہ سرگرداں تھی۔ اقبال نے اس کی صحیح رہنمائی کی اور اس کو اس کی منزل تک پہنچایا۔ وہ مستقبل کو اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے اور جانتا ہے کہ قوم بھی اس کو دیکھے گی۔ اس مستقبل کی آمد کا اسے یقین کامل ہے۔

بیا ساقی نوائے مرغ زار از شاخسار آمد بہار آمد نگار آمد نگار آمد قرار آمد

☆☆☆

(مطبوعہ مجلّہ نورس۔ اورنگ آباد۔ شمارہ امرداد۔ آبان 1351ف)

نواب حسن یار جنگ بہادر

جن کی کوششوں سے علامہ اقبال کا تعزیتی جلسہ اورنگ آباد میں منعقد کیا گیا۔
اور سہ ماہی رسالہ اردو (اورنگ آباد) کا اقبال نمبر اکتوبر 1938ع شائع ہوا تھا۔

علامہ اقبال کا شاعرانہ خیال اور پیغام

محمد قمرالدین

علامہ اقبال کا پیغام کیا ہے؟ ان کے دل و دماغ پر کونسا خیال چھایا ہے؟ وہ نغمے کیا ہیں؟ جن سے وہ خود تڑپتے ہیں اور دوسروں کو تڑپانا جانتے ہیں۔ وہ پیغام عشق ہے۔ اپنی ہستی کو 'سرچشمہ حیات'، 'شعور مطلق'، کو جذب کر دینا ہے، جسے انھوں نے برسوں کی دلسوزیوں واشک ریزیوں کے بعد سمجھا اور اب دوسروں کو سمجھانے کے لئے بیتاب ہیں۔ انہوں نے اس کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ ان میں تنگ نظری نہیں ہے۔ ان کی فکر کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ جہاں وہ مغربی فلسفہ پر نظر رکھتے ہیں تو دوسری طرف ہند کے حالات و فلسفہ پر بھی عقیدہ رکھتے ہیں۔ ان کا مطالعہ و خیالات بہت وسیع ہے۔ سروجنی نائیڈو کا یہ قول کہ ''اقبال کا دماغ ہندو اور دل مسلمان ہے'' بڑی حد تک ٹھیک ہے۔ وہ یک طرفہ نہیں تھے بلکہ سب چیزیں ان میں موجود تھیں۔ لہذا علامہ اقبال کی شاعری کا پہلا دور ان کی وطن پرستی کو ظاہر کرتا ہے۔ وہ وطن کے شیدائی کی حیثیت سے ہندوستان کا گیت گاتے ہیں اور اہل وطن کو بیدار کرنے کے لئے درد بھری فریاد بھی کرتے ہیں۔ اس دور کی نظموں میں وہ ایک وطن پرست شاعر کی حیثیت سے نظر آتے ہیں اور وطنیت کے سامنے اختلافِ مذہب کو ہیچ سمجھتے ہیں۔ اور میل جول، اتحاد و یگانگت کا پرچار کرتے ہیں۔

ان کی شاعری جدید ہے اور ان کا اندازِ بیان فلسفیانہ ہے۔ فلسفہ کا مطلب یہ نہیں کہ اس میں فلسفہ کی باتیں اور اصول بتائے جائیں اور دقیق و پیچیدہ مسائل میں اُلجھا جائے، بلکہ تعلیم یافتہ آدمی کی بات چیت جو عقلمندانہ ہو۔ فلسفیانہ کہی جا سکتی ہے۔ کیونکہ ان باتوں کا فیصلہ کرنے کے لئے جو سوچ بچار اور عملِ خیال ہو وہی فلسفہ ہے۔ علامہ اقبال مسلمان تھے۔ ان میں اسلامی جوش اور ایمانِ راسخ تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ دوسرے مذاہب نیکی، سچائی اور حقیقت کا راستہ بتاتے ہیں۔ لیکن اسلام انسان کو خدائے بزرگ و برتر سے ملا دیتا ہے۔ اسلام کے عشقِ الٰہی میں ہیں جو خدا کی محبت میں ڈوب جائے وہی مسلمان ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام اور عشق کا بہترین نمونہ وہ عرب کے بدّوں کو سمجھتے ہیں۔ مغربی نظام اس سے میل نہیں کھاتا۔ عرب کے صحرائی ان تمام نئی چیزوں سے دور ہیں۔ لہذا وہی کامل انسان ہیں۔ صرف اس لئے کہ ان میں

عشقِ الٰہی ہے۔ وہ رسول صلعم کے بتائے ہوئے راستے پر چلتے ہیں۔ اور خود کو اسکے لئے فنا کر دیتے ہیں۔ آپ مسلمان کے بارے میں فرماتے ہیں

غیر یک بانگِ درا کچھ نہیں ساماں تیرا　　　　تو وہ یوسف ہے کہ مصر ہے کنعاں

لہٰذا اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ مسلمان کے لئے وطنیت، قومیت، سلطنت، تہذیب، تعلیم وغیر جملہ خواہشیں ہیچ و باعثِ زحمت ہیں۔ مسلمان کا زوال اسی وقت ہوا جب وہ ان تمام چیزوں کی طرف راغب ہوئے جو نہی انہوں نے کوئی وطن بنایا، تباہ ہوئے۔ کیونکہ ان کا وطن ساری دنیا ہے۔ سرمایہ ُاللہ اکبر' یعنی ایمان ہے اور سلطنت توحید ہے۔ مسلمان کو بھی کسی چیز کے اپنانے کا حق نہیں ہے۔ اسے ان سب باتوں سے روکا گیا ہے اور فنانی العشق ہونے کا سبق دیا گیا ہے۔ علامہ اقبا ل اسی عشق ومحبت میں گم ہوکر فرماتے ہیں:

عشق کی گرمی سے ہے معرکہ' کائنات
علم مقامِ صفات، عشق تماشائے ذات
عشق سکون وثبات، عشق حیات وممات
علم ہے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب!

علم نے مجھ سے کہا، عشق ہے دیوانہ پن
عشق نے مجھ سے کہا، علم ہے تخمین وظن
بندہ' تخمین وظن، کرم کتابی نہ بن
عشق سراپا حضور، علم سراپا حجاب!

دوسری جگہ فرماتے ہیں:۔

ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی　　　　نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر وزندیق

آج کل کے مسلمانوں کی حالت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

مسلماں میں وہ لہو باقی نہیں ہے　　　　وہ دل وہ آرزو باقی نہیں ہے
نماز روزہ و قربانی و حج　　　　یہ سب باقی ہیں، تو باقی نہیں ہے

دوسری جگہ عشقِ الٰہی کی کمی کا اس طرح اظہار فرماتے ہیں:۔

قافلہ حجاز میں ایک حسین بھی نہیں　　　　گرچہ ہے تابدار ابھی گیسوئے دجلہ وفرات

دوسرے مقام پر کہتے ہیں:۔

وہ سجدہ روحِ زمیں جس سے کانپ جاتی تھی　　　اُسی کو آج ترستے ہیں منبر و محراب

غرضکہ کئی جگہ آپ نے اس کمی کی طرف اشارہ کیا ہے اور بتایا ہے۔ مقصدِ حیات وہی نظام ہے جو تیرہ سو سال پہلے پیش کیا گیا۔ مغرب کے اصول وطریقے غلط ہیں۔اور جو لوگ اس کی اندھادھند پیروی کرتے ہیں وہ جان بوجھ کر اپنے پیر پر کلہاڑی مار رہے ہیں۔ایک جگہ تہذیب کا نقشہ کھینچتے ہیں:۔

شفق نہیں مغربی افق پر یہ جوشِ خوں ہے یہ جوشِ خوں ہے
طلوعِ فردا کا منتظر رہ، کہ دوش و امروز ہے فسانہ
وہ فکرِ گستاخ جس نے عریاں کیا ہے فطرت کی طاقتوں کو
اسی کی بیتاب بجلیوں سے خطرے میں ہے اس کا آشیانہ

یہی زمانۂ حاضر کی کائنات ہے کیا؟　　　دماغ روشن و دل تیرہ و نگاہ بے باک

وہ اس تیرگیِ دل اور بے باکیِ نگاہ سے بچنے کی تلقین فرماتے ہیں اور یہ مژدہ سناتے ہیں کہ:

عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر ہیں تمام　　　یہ کہکشاں، یہ ستارے، یہ نیلگوں افلاک

وہ یہ جانتے ہیں کہ انسان میں عشق کی تڑپ اور سوز و گداز ہے انسان اگرچہ خاک کا پتلا ہے۔ لیکن اس کی روح مرکز کی طرف کھنچی جاتی ہے۔ یہ چیز جو اسے جستجو اور بے تابی پر مجبور کرتی ہے۔ فرماتے ہیں:۔

درونِ سینۂ ما سوزِ آرزو ز کجاست　　　سُبو ز ناستِ وے بادہ درست

☆☆☆

(مطبوعہ رسالہ نورس۔اورنگ آباد۔شمارہ۔آزر۔اسفندار۔1350ف)

انسان۔ فکر اقبال کے آئینے میں

سیدہ حسنہ بانو

اقبال پوری انسانیت کے ایک برگزیدہ مفکر شاعر کی حیثیت سے ہمیشہ یاد رکھے جاتے ہیں۔ کیونکہ انکی شاعری میں انسان ہی مرکزی محور رہا ہے۔ اساس فکر کے اس بنیادی نقطے اوراس کے متعلقات کے ادراک کے بغیر اقبال کے تفکر کی افہام و تفہیم مشکل ہی نہیں بلکہ ناممکن ہے۔ ہم خودی اور بے خودی کی ماورائیت میں الجھ جاتے ہیں یا زماں و مکاں کی تاویل میں اتنے پریشان ہو جاتے ہیں کہ مطالعۂ اقبال معمہ بن جاتا ہے۔ فکر اقبال انتہائی دلکش عام فہم ہے۔ فکر اقبال میں انسان مرکز محسوس کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سے قلب و نظر میں نور اور آگہی پیدا ہے۔ اس کی زد میں صرف عالم رنگ و بو یا عرش و کرسی نہیں بلکہ ساری خدائی ہے۔ اس طلب کے لیے سوز و ساز درد و داغ کے ساتھ دیدۂ بینا اور فروغ چاہیے۔ تب صحیح عرفان حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کا اہم جز و خود اپنی حقیقت وصفات ہے۔

اقبال کا دوسرا اہم پہلو کائنات ہے۔ اس کے پس منظر میں احساس شعور بن کر اپنی ذات کے نفسیات کی دعوت فکر دیتا ہے۔ فضیلت انسانی کے فلسفیانہ اظہار کا یہی لفظ آغاز ہے جس کے آغوش میں تین سوال سامنے آتے ہیں۔ انسان کا احساس وجود اس کی اصل حقیقت اوراس کا مقام کیا ہے۔ دنیائے فکر و شعر میں ایسی مثال نہیں ملتی۔ یہ فلسفہ اور شعر کی معراج ہے۔ اقبال نے شعر کو معراج اور الہام تک پہنچا دیا ہے اور فکر کو سوز و گداز اور جذبہ و احساس کی زبان میں ڈھال دیا ہے۔ انسانی وجود سب سے اعلیٰ و ارفع ہے۔ اس کا اصل سرچشمۂ حیات نور مطلق ہے۔ دوسرے وجود کائنات کے مقابلے میں اس کی ہستی سب سے زیادہ عظیم ہے۔ اس ارض و سماء میں جو کچھ ہے سب اسی کے لیے ہیں۔ اسی کے لیے کونین تخلیق کیا گیا ہے۔ اقبال نے اسرار خودی کے مقدمہ میں بتایا کہ ''جس پر خالق کو بھی ہو ناز وہ انسان ہے'' پھر آگے فرمایا کہ ''میں اسی خانۂ ہستی میں ہر شئے کی حقیقت ہوں۔'' انسان کی بزرگی، بلندی و ہر فانی کا ابدی نقش اسرار خودی کا فلسفہ ہے۔ جو ایک فلسفی کا صحیفہ فکر ہے۔ اقبال کی ندرتِ فکر ہے۔ جو انھیں دوسرے مفکرین سے ممتاز کرتی ہے۔ تمام صحف سماوی میں صرف قرآن کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے

انسانی عظمت اور اس کے مقصود کا بلند ترین تصور پیش کیا ہے۔ اس احساس سے انسان مسجود و ملائکہ بنتا ہے۔ اقبال کی فکری یافت کا نچوڑ ان کے فلسفیانہ خطبات ہیں۔ خودی، جبر و قدر اور حیات بعد الموت میں انسانی عظمت کے تین درجات ہیں۔ جس کا ذکر کیا ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ بندہ ہے۔ باوجود اپنی خامیوں کے وہ خلیفہ اللہ فی الارض ہے۔ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے۔ جسے اس نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا ہے۔ وجود کا احساس واثبات ہی اس کی فضلیت اور نصب العین کی نشان دہی کرتا ہے۔ اور اس کے وجود کی غائیت وحقیقت کا تعین کرتا ہے۔ یہ احساس عظمت کا دوسرا مرحلہ ہے۔ اس ارض وسما میں وہی خدا کا جانشین یا خلیفۃ اللہ ہے۔ وہی ذات مطلق کی نیابت کا سزاوار ہے۔ وہی اس کے قوانین واحکام کے نفاذ کا کلیہ ذمہ دار ہے۔ خالق کائنات کی طرح وہ بھی اپنی بساط بھر تخلیق وتولیت سے آرائش گیتی میں مصروف ہے۔ جیسے بیج سے کونپل اور اس سے شاخ اور اس سے برگ وبار کی ارتقائی صورت پذیری میں یہی عمل کارفرما ہے انسان بھی اس عمل میں دوبدوش ہے۔ اقبال تخلیق فطرت سے انسانی تخلیق کو زیادہ ارفع وارجمند تصور کرتے ہیں۔ اقبال نے تخلیق وتولید کو مقصد حیات قرار دیا ہے۔ انسانی برتری کے احساس کا اتنا گہرا نقش اور فکر انگیز تصور صرف اقبال کی دنیائے اذکار میں مل سکے گا۔ جب پوری کائنات کا مقصد وجود حضرت انسان ہو اقبال نے اپنی پوری توانائی اسی لفظ کے اظہار پر صرف کردی۔ جب انسان مرحلہ شوق طے کرتا ہے تو اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ روح بدن سے جدا ہوتی ہے۔ مگر فنا نہیں ہوتی۔ یہ راہ انسان کے مرتبہ اعلیٰ کے یہ تین مدارج ہیں۔ اور اسی اظہار پر ان کا زور قلم صرف ہوا ہے۔

تری آگ اس خاکداں سے نہیں جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں
نہ تو زمیں کے لیے ہے نہ آسماں کے لیے جہاں ہے تیرے لیے تو نہیں جہاں کے لیے

اقبال کا نظریہ ہے کہ وحدت آدم کا تصور ہر امتیاز اور تفریق سے بالاتر ہے۔ یہاں زبان وملک، رنگ ونسل کا فرق معدوم ہو جاتا ہے۔ انسان کائناتی اور آفاقی سرحدوں کو چھولیتا ہے۔ اقبال کی نظر میں اس سے امن عالم اور بقائے باہم ممکن ہوسکتا ہے۔ ایک سورج کی تشبیہ دیتے ہوئے کہا جو مشرق سے طلوع ہوتا ہے۔ مگر اس کی فطرت مشرق ومغرب سے بڑی ہے۔ شعاعیں پورے آفاق کو یکساں منور کرتی ہیں۔ اقبال کے فلسفے کا ماحصل انسان اور اس کی عظمت کا گہرا شعور ہے۔

☆☆☆ (مطبوعہ مجلہ نورس۔ گورنمنٹ کالج اورنگ آباد۔ سال اشاعت۔82-1981ء)

اقبال اور نظریہ خودی

شاہدہ پروین

کائنات کا کونسا حصہ ہے جہاں زندگی موجود نہیں۔ سطح زمین کے نیچے سر بفلک پہاڑوں کے سینے پر، سمندر کی گہرائیوں میں، تپتے صحراؤں میں، برف کے تودوں میں۔ غرض ہر جگہ زندگی کارفرما ہے۔ لیکن یہ بھی سچ ہے کہ فکر انسانی اس کی حقیقت اور ماہیت کو آج تک قطعی طور پر حل نہ کرسکی۔ انسانی دماغ میں جب غور وفکر کی اہلیت پیدا ہوئی ہے۔ مفکرین فطرت کی اس نعمت غیر مترقبہ کو جاننے کے لئے جسے حکیمائے یونان ''شعلہ حیات'' کے نام سے تعبیر کرتے آئے ہیں، سرگرداں رہے۔ اپنی فکر کے مطابق ہر ایک نے اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی۔ بعض مفکرین اس امر پر متفق ہیں کہ زندگی موجود ہے اور اس کو ''پیہم دوراں'' رکھنے والی قوت بھی موجود ہے۔ جو اگرچہ سائنس کی لیبارٹری میں نہ آسکی۔ لیکن اس کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جا سکا۔ اس کا ثبوت عقل نہیں دے سکتی۔ البتہ اس کا عرفان ہوسکتا ہے۔

اقبالؔ کا شمار موجودہ دنیا کے مفکرین میں ہوتا ہے۔ اس لئے اس بارے میں اقبال کا نظریہ بھی بڑی خصوصیات کا حامل ہے۔ اقبالؔ کا نظریۂ حیات کیا تھا؟ اس کے نزدیک منتہائے مقصود کیا ہے؟ اور کیا یہ نظریہ معتبر اور قابلِ عمل ہے؟ یہی وہ سوالات ہیں جن کا حل ہمیں اقبال کے نظریہ کو بخوبی سمجھنے سے مل سکتا ہے۔ اقبال کے فلسفۂ حیات کی جان یا روح اس کا نظریہ خودی ہے اور اس نظریہ کی اشاعت میں اقبال نے اس شد ومد سے کام لیا کہ ان پر اس نظریے کے موجد ہونے کا دھوکا ہونے لگتا ہے۔

سترہویں صدی عیسوی میں فرانسیسی حکیم Des Cartes (دی کارت) نے اس نظریہ کو ''میں جیتا ہوں اس لئے میں ہوں'' کہکر اُجاگر کیا۔ مشرق میں ہندو فلسفہ بھی اس سے نا آشنا نہ تھا۔ اسلامی صوفیائے کرام کے ہاں بھی اس فلسفہ کی کافی فراوانی تھی۔ اقبال کی عظمت کا راز اس فلسفہ کی ایجاد میں نہیں بلکہ اس میں ہے کہ انھوں نے اس فلسفہ کو عملی صورت دیدی۔

اقبال نے لفظ خودی کو غرور وتکبر کے معنی میں استعمال نہیں کیا بلکہ اس سے کن، انفرادیت انا یا شخصیت مراد لی ہے۔ خودی یا بالفاظ دیگر خود شناسی یا عرفانِ نفس کو انسانی پیدائش کا

مقصد تصور کرتے ہیں۔ اس نظریہ کو لوگوں کے سامنے پیش کرنے کے لئے اقبال نے اپنی پہلی تصنیف ''اسرار خودی'' پیش کی جس میں انھوں نے خودی کی حقیقت، اہمیت اور اس کے ارتقاء کی تشریح شاعرانہ انداز میں کی ہے۔

اقبال کے نزدیک خودی واہمہ نہیں حقیقت ہے۔ اپنی انفرادیت یا اپنے آپ کو فنا کر دینے سے نہ صرف ایک شخص مٹ جاتا ہے بلکہ جب یہ خیال قوموں کے دماغ میں گھر کر لیتا ہے تو قومیں فنا ہو جاتی ہیں۔ خودی نام ہے ''اپنے آپ کو پہچاننے کا''۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ یعنی جس نے اپنے آپ کو پہچانا اس نے خدا کو پہچان لیا۔ خودی نام ہے ان طاقتوں کا پہچاننے اور بروے کار لانے کا جو خدا نے انسان میں ودیعت کر رکھی ہیں۔

آج دنیا تہذیب اور ایجادات کی جس منزل پر پہونچی ہوئی ہے یہ خودی کا مظاہرہ ہے۔ انسان نے اپنے آپ کو پہچانا۔ اپنی طاقت کا اندازہ لگایا اور ان طاقتوں کو عملی صورت دیکر موجودہ دنیا، اس کی تہذیب اور اس کے تمدن کی تخلیق کی۔ اگر خودی کو مٹا دیا جاتا یعنی ان قوتوں کا جو خالق کائنات نے انسان کو عطا کی ہیں اندازہ نہ کیا جاتا، ان سے کام نہ لیا جاتا تو آج دنیا کی جو حالت ہوتی اس کا تصور ہی لرزہ خیز ہوتا یہی وہ خودی ہے جس کو ترقی کا پیغام دینے کے لئے اقبال نے اپنی ساری عمر وقف کر دی۔ اقبال کے اس نظریہ کے تحت خودی کی تعریف ان الفاظ میں کی جاتی ہے۔ ''خودی تمام رکاوٹوں کو اپنے راستے سے ہٹا کر آزادی حاصل کرتی ہے۔ یہ کسی حد تک آزاد ہے اور کسی حد تک مقید۔ جوں جوں یہ خرد کی جانب پہنچتی ہے جو سب سے زیادہ آزاد ہوتا ہے خود بھی آزاد ہو جاتی ہے۔ مختصراً یہ کہ زندگی سعی و آزادی کا نام ہے۔''

اقبال کے نزدیک انسانی زندگی کا آئیڈیل یا معراج اپنے اندر خدائی صفات پیدا کر کے مکمل ترین انسان بننے کی کوشش کرنا اور اپنی خودی کو خودی محکم بالذات (خدا) میں فنا کرنا نہیں بلکہ نادر ترین خودی کو اپنے اندر جذب کرنا ہے۔ خودی کو یہ بلندترین منصب دینا اور اس کی مشکلات سے بھاگنے سے نہیں ملتا۔ بلکہ اس پر قابو پانے اور غالب آجانے سے حاصل ہوتا ہے۔

اقبال کی پیغمبرانہ شاعری کا آغاز ایسے وقت میں ہوا جبکہ مشرق کی تمام قوموں پر سکرات کی سی حالت طاری تھی۔ اقوام مشرق ذوقِ عمل سے محروم تھیں۔ اور مغرب کا سیلاب اُمڈا

چلا آرہا تھا۔ اقبالؔ نے جن کو قدرت نے ایک دردمند اور حساس دل دیا تھا۔ دیکھا کہ اگر یہی حالت رہی تو مشرقی اقوام کی ہستی چندروز کی مہمان بنی رہے گی۔ اس زور کو دبانے کے لئے انھوں نے اس زور وشور سے اس کے خلاف جہاد شروع کیا۔ اُنھوں نے مشرق کے سامنے اس مرض کا نسخہ پیش کیا۔ یہ ایسا نسخہ ہے جس سے بے چارگی، بے بسی، عجز، کسرنفسی، خودشکنی اور قنوطیت کے امراض جڑ سے اُکھڑ جاتے ہیں، جس سے غم وحرماں دور ہوتے ہیں۔ جو شاخ حیات کو سرسبز کرتا ہے، بے عملی کو عمل کی صورت دیتا ہے اور جس سے عرق مردہ میں خون زندگی دوڑتا ہے۔ یہ وہ نسخہ ہے جس سے انسان اپنی عظمت کی گواہی دینے لگتا ہے، جو تقدیریں بدلنے ور اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کا طریقہ بتاتا ہے۔

خودی ہر حال میں کسی نہ کسی عمل میں مصروف رہتی ہے۔ اگر یہ بے عملی کی حالت میں ہو تو انسان کی موت واقع ہو جائے۔ اقبالؔ خودی کی موت کو انسان کی موت قرار دیتے ہین اور وجود جوہر کو خودی کی نمود۔

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود — مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا
وجود کیا ہے؟ فقط جوہر خودی کی نمود — کر اپنی فکر، کہ جوہر ہے بے نمود ترا

یہی وجہ ہے کہ اقبالؔ اپنے آپ کو پہچاننے اور خودی کو مضبوط کرنے کی پُر زور حمایت کرتے ہیں۔ خودی کے ارتقاء ہی میں بقائے دوام کا راز مضمر ہے۔

زندگانی ہے صدف قطرۂ نیساں ہے خودی — وہ صدف کیا ہے جو قطرہ کو گہر کر نہ سکے
ہو اگر خود نگر و خود گیر خودی — یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

موت سلسلۂ حیات کی ایک کڑی ہے۔ جس کی خودی اس قدر بلند ہو کہ محکم بالذات کو اپنے اندر جذب کر لے اس کو موت کا ڈر نہیں۔

لحد میں بھی یہی غیب وحضور رہتا ہے — اگر ہو زندہ تو دل ناصبور رہتا ہے
مہ وستارہ خیال شرارہ یک دو نفس — مئے خودی کا ابد تک سرور رہتا ہے
فرشتہ موت کا چھوتا ہے گر بدن تیرا — ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

اقبالؔ خودی کو اتنا بلند دیکھنے کے متمنی تھے۔

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

اقبالؔ کے نزدیک یہ ناممکنات میں نہ تھا۔ جب انسانی خودی اور نادر ترین خودی کے تار آپس میں جڑتے ہیں تو یہی منظر پیدا ہوتا ہے۔ اقبال کے اس نظریے کو اکمل بننے کے لئے چند منازل سے گذرنا پڑتا ہے۔ ارتقائے خودی کا پہلا زینہ خواہش یا آرزو کا پیدا کرنا ہے۔ آرزو ہی دل میں قوتِ عمل پیدا کرتی ہے۔ آرزو ہی زندگی کو مالا مال کرتی ہے۔ سائنس کی عجوبہ کاریاں اخلاقی نظام رسم ورواج اور قوانین ان سب کی تخلیق کا راز آرزو میں مضمر ہے۔ انسان کو اپنے سامنے کوئی آئیڈیل (مطمحِ نظر) رکھنا ضروری ہے۔ اقبال جس آئیڈیل کو پیش نظر رکھنے کی دعوت دیتے ہیں، وہ انسان کا خدائی صفات سے متصف ہونا ہے۔

اقبالؔ آرزو کے اس قدر دل دادہ تھے کہ انھوں نے خدائے تعالیٰ کو بھی نہ چھوڑا اور کہہ دیا کہ :

''خدا نے دنیا اس لئے پیدا کی ہے کہ خود اس کا تماشا کرے۔ وہ کبھی برگ لالہ پر اپنا پیغام لکھتا ہے، کبھی پرندوں کے سینوں سے چہچہوں کی صورت میں نمودار ہوتا ہے اور کبھی نرگس میں آکر بیٹھ جاتا ہے کہ انسان کے خیال کا نظارہ کرے''۔

اقبالؔ ہر دکھ کی دوا شہید آرزو ہونے میں خیال کرتے ہیں۔

دوا ہر دکھ کی ہے مجروحِ تیغ آرزو رہنا　　　علاجِ زخم ہے آزادِ احسانِ رفو رہنا

اقبالؔ کی خودی کا تقاضا یہی ہے کہ وہ اسی چیز کو قبول کرتا ہے جو ہمت وطاقت سے حاصل ہوتی ہے۔ وہ دوسروں کے نور سے اپنے پیمانہ کو روشن کرنے کے قائل نہ تھے۔ یہی نہیں بلکہ خدا کی اس دی ہوئی زمین کو آسمان کو مستعار سمجھ کر پھونک ڈالنا اور اپنا جہان آپ پیدا کرنا چاہتے تھے۔ اس زمین وآسمان کے درمیان رہنا ان کی خودی کے منافی تھا۔

ہو صداقت کے لئے جس دل میں مرنے کی تڑپ　　　پہلے اپنے پیکرِ خاکی میں جاں پیدا کرے

پھونک ڈالے یہ زمین و آسمانِ مستعار　　　اور خاکستر سے آپ اپنا جہاں پیدا کرے

اس جذبے کو روشن تر اور پائندہ تر رکھنے کے لئے محبت کے جزو کو اقبالؔ ضروری قرار دیتے ہیں یہی نہیں، اقبالؔ کے نزدیک دنیا میں سب سے بڑا کافر اور سب سے بڑا زندیق وہ ہے جو عشق کا منکر ہو۔

اقبالؔ نے پروفیسر نکلسن کو اسرار خودی کے موضوع کی تشریح کرتے ہوئے لکھا :

''محبت سے خودی مضبوط ہوتی ہے۔ یہ لفظ بہت وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اس کے معنی

ہیں جذب کر لینے کی خواہش۔ محبت عاشق اور معشوق دونوں میں انفرادیت پیدا کرتی ہے‘‘۔

حقیقی عشق ہماری خوابیدہ طاقتوں کو پیدا کر کے عمل کو تحریک دیتا ہے۔ سکون وراحت جو خودی کے قاتل ہیں عشق کی دنیا میں ناپید ہو جاتے ہیں۔ انسان اپنے اندر ایک نیا ولولہ نیا جوش اور نئی ہمت محسوس کرتا ہے۔ خوف وخطر اس کے دل سے دور ہو جاتے ہیں۔ موت اُسے ڈرا نہیں سکتی۔ دنیا کے مصائب پریشان نہیں کر سکتے۔ اس کے لئے آتش نمرود گلزار بن جاتی ہے۔ تلواروں کی جھنکار سے نغمے پیدا ہوتے ہیں۔ ان کے ارادوں میں پختگی اور ہمت میں بلندی پیدا ہو جاتی ہیں۔ وہ یقین کی دولت سے مالا مال ہو کر عرفانِ حقیقت کی منزلیں آسانی سے طے کرتا ہے۔ پہاڑ تنکا نظر آتا ہے سمندر قطرہ۔ ایک نگاہ سے تقدیر کا رُخ پلٹ جاتا ہے۔ وہ خدائے لم یزل کا دست قدرت اوصانع عالم کی زبان بن جاتا ہے۔ سورج اس کے شرر سے کسب خیال کرتا ہے۔ آسمان اس کے نور سحر سے روشن ہوتے ہیں۔ وہ اس مقام پر پہنچتا ہے جہاں میں اور تو کا امتیاز نہیں رہتا، جہاں بت خانہ معشوق کی جلوت اور کعبہ اس کی خلوت نظر آتا ہے۔ عشق کی کارفرمائیاں پھر اقبال کو یہ کہنے پر مجبور کرتی ہیں۔

من کی دنیا من کی دنیا سوز ومستی جذب وشوق　　تن کی دنیا تن کی دنیا سود وسودا مکر وفن
من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں　　تن کی دولت چھاؤں ہے آتا ہے دھن جاتا ہے دھن
من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج　　من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن

محبت کے بعد خودی کے لئے ضبطِ نفس ایک بڑی بلند منزل ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر انسان اپنے آپ کو تمام آلائشوں سے پاک کرتا ہے جس سے اعتمادِ نفس پیدا ہوتا ہے۔ اس منزل پر انسان سوائے خدا کے کسی سے نہیں ڈرتا۔ اور نہ کسی کے سامنے جھک سکتا ہے حق گوئی اور بے باکی فطرت کا خاصہ بن جاتی ہے۔

آئینِ جوانمردی، حق گوئی وبیباکی　　اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

جب ضبطِ نفس پایۂ تکمیل پر پہنچ جائے تب انسان مومن کی دنیا میں داخل ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک وہ شخص مومن ہے جو اپنی تمام تر قوتوں کو بروئے کار لاتا ہے اور ان کو تسخیر عالم کے لئے استعمال کرتا ہے اور اپنے لئے ایک نئی دنیا تعمیر کرتا ہے۔ جو یہ سب نہیں کرتا وہ کافر ہے۔

کل ساحل دریا پہ کہا مجھ سے خضرؑ نے　　تو ڈھونڈ رہا ہے سمِ افرنگ کا تریاق

ایک نکتہ مرے پاس ہے شمشیر کے مانند　　برندہ و صیقل زدہ و روشن و براق
کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے　　مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہے آفاق

اقبال کی نظر میں مومن ہونا خودی کے مکمل ہونے کا ثبوت اور آخری منزل ہے۔ ضبطِ نفس کے بعد خدائی صفات پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس میں فقر و عشق شامل ہو جاتا ہے۔ فقر سے وہ دنیا پر قابو پاتا ہے اور عشق سے خدا کا دست راست۔ جب ان دو حالتوں کا امتزاج ہوتا ہے تو انسان صحیح معنوں میں خدا کا نائب خلیفہ بن جاتا ہے۔ یہی وہ خلافت ہے جس کے متعلق خدا نے قرآن میں کہا ہے یا۔

"اِنّی جَاعِلٌ فِی الاَرض خَلِیفة"۔ یہ خلیفہ کیا ہے؟ ''مکمل ترین خودی، رومانی اور جسمانی طور پر زندگی کا جوہر۔ ایسے انسان کی زندگی میں عمل اور فکر و وجدان اور عقل ایک ہو جاتے ہیں اور یہ شجرِ انسانیت کا آخری پھل ہے۔ نوع انسانی کا حقیقی رہنما حکمران اور اس کی سلطنت زمین پر خدا کی سلطنت ہے۔''

وہ جز و کل کے اسرار سے واقف رہتا ہے اور اس کے فرمان کو دنیا میں جاری کرتا رہتا ہے۔ یہی نائب الٰہی ہے جس کو اقبال نے مردِ مومن، مردِ حر، مردِ حق یا مردِ کامل کے مختلف ناموں سے تعبیر کیا ہے۔ ذرا اقبال سے اس مردِ مومن کی شان سن لیجئے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ　　ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز
اس کی امیدیں جلیل اس کے مقاصد خلیل　　اس کی ادا دل فریب اسکی نگہ دل نواز
نرم دمِ گفتگو گرم دمِ جستجو　　رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز

پھر کہتے ہیں۔

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم　　رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن
افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش　　خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن
جچتے نہیں کنجشک حمام اس کی نظر میں　　جبریل و سرافیل کا صیاد ہے مومن

☆☆☆

(مطبوعہ مجلّہ نورس۔ گورنمنٹ کالج اورنگ آباد۔ سال اشاعت 1965ء)

اقبال کی غزلیں

سکندر علی وجدؔ

یہ صحیح ہے کہ اقبال کی غزلیں اس کی نظموں سے پست ہیں لیکن اس خیال کا یہ مفہوم ہر گز نہیں ہے کہ وہ اپنے ہمعصروں سے غزل کے میدان میں پیچھے ہے بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ گنتی کی چند غزلوں کے باوجود اقبال نے جو ٹھیٹھ تغزل پیش کیا ہے اس کا جواب بہت سارے صاحب دیوان یعنی پیشہ وار غزل گو شعرا بھی پیش کرنے سے قاصر ہیں۔

حالی کی شہرت کا باعث اس کی مسدس ہوئی لیکن اس امر سے کون انکار کرسکتا ہے کہ غزل کے میدان میں بھی اس نے سیکڑوں غیر فانی نقوش چھوڑے ہیں جن پر اردو ادب جتنا ناز کرے بجا ہے ۔یہی حال اقبال کا بھی ہوا کہ اس کے اعلیٰ پایہ نظموں کے آگے اس کی غزلیں زیادہ چمک نہ سکیں لیکن جب انہیں کو اس کے ہمعصروں کی غزلوں کے مقابل رکھا جاتا ہے تو یہ آفتاب و ماہتاب بن کر چمک اٹھتی ہیں۔

یہ خیال بالکل غلط ہے کہ اقبال اپنی فلسفیانہ ذہنیت کے سبب غزل میں جیسا چاہئے ویسا سوز و گداز پیدا نہیں کرسکتا اور قومی شاعری کے رجحان کے باعث واردات حسن و عشق کے بیان پر پوری قدرت نہیں رکھتا۔ دراصل اقبال فلسفی اور صوفی سے زیادہ شاعر ہے اور شاعر بھی وہ جو صرف حسن کا پجاری ہے اور عشق کا سیوک۔ اقبال حسن کی ماہیت اور اہمیت سے بخوبی واقف ہے چنانچہ کہتا ہے

عقل کو تنقید سے فرصت نہیں   عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ !

جس شاعر کے تمام اعمال کی بنیاد محبت پر ہو اس کے کلام میں جس قدر سوز و گداز اور تاثیر ہو، کم ہے اقبال کی غزلیں شگفتہ، سلیس اور پر اثر ہیں۔ ان میں کہیں تو حافظؔ کی رند مشربی جھلکتی ہے اور کسی جگہ داغؔ کی زبان کا چٹخارہ محسوس ہوتا ہے۔ وہ کبھی حافظؔ کا ہمنوا بن کر کہتا ہے کہ

بھلا نبھے گی تری ہم سے کیونکر اے واعظ   کہ ہم تو رسم محبت کو عام کرتے ہیں

تو کسی وقت داغؔ کا ہمزبان ہو کر پوچھتا ہے کہ

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

یا

تمہارے پیامی نے سب راز کھولا   خطا اس میں بندے کی سرکار کیا تھی

حالیؔ نے غزل کی اصلاح کی جو صدا بلند کی تھی اقبال نے اس پر لبیک کہا اور اس پر عمل بھی کر کے دکھا دیا اقبال نے غزل کے میدان کو وسیع کیا۔ غزل کی جس تنگنائی کا غالبؔ ہمیشہ رونا روتا رہا اقبال نے اس کو کشادہ کیا تا کہ اس کا وسعت طلب زور بیان محدودیت نہ محسوس کرے چنانچہ اس کی غزلیں عشق ومحبت ،فلسفہ وحکمت اور پند وموعظت سے بھری پڑی ہیں۔ حالیؔ کی طرح اقبال نے بھی بعض مسلسل غزلیں کہی ہیں لیکن یہ کوئی عیب نہیں۔ اگر یہ عیب ہی ہے تو اس سے بہترین غزل گوشعرا بھی نہ بچ سکے۔ اسی خصوصیت کی بناء پر کہا جاتا ہے کہ اقبال کی غزلوں میں بھی "نظمیت" جھلکتی ہے۔
اگر غالبؔ

پھر کچھ اک دل کو بیقراری ہے — سینہ جویائے زخم کاری ہے

اور

وہ فراق اور وہ وصال کہاں — وہ شب و روز ماہ وسال کہاں

جیسی مسلسل غزلیں کہہ کر بھی بہترین غزل گوتسلیم کیا جاتا ہے تو پھر اقبال کو محض اس لئے اس کی بعض غزلیں مسلسل ہیں، اس کو غزل گوشعرا کے زمرے ہی سے خارج کرنے والے کہاں تک حق بجانب ہیں؟

اس کے علاوہ اگر غالبؔ اپنی فلسفہ طرازی ، ذوقؔ ، اپنے اخلاقی پند ونصائح ، دردؔ اپنے تصوف اور مومنؔ اپنے نجوم ورمل کو بھی غزل میں بیان کرنے کے باوجود غزل گو کہلا سکتے ہیں تو صرف سیاسی یا اصلاحی حالات کی بناء پر سرے سے اقبال کو غزل گوئی کے رتبہ بلند سے کیوں محروم کر دیا جاتا ہے!

اقبال کی شاعری ایک خاص مقصد کے تابع ہے۔ وہ اپنی قوم کی پستی کو بلندی سے بدلنے کی دھن میں لگا ہوا ہے اس لئے اس کی غزلوں میں بھی اس کی دلی کیفیات کا عکس آجاتا ہے۔ اقبال کی شاعری بیکاری کا مشغلہ یا دلگی کا سامان نہیں ہے بلکہ وہ ایک پیام ہے یہی چیز تھی جس نے اقبال کو بہت جلد غزل گوئی کو خیر باد کہنے پر مجبور کیا ورنہ جس طرح آج نظم کہنے میں کوئی اس سے برتری کیا، ہمسری کا بھی دعویٰ نہیں کرسکتا، اسی طرح غزل گوئی میں بھی وہ امام تسلیم کیا جاتا۔ گو اقبال کے ہمہ گیر اور اعلیٰ تخیل نے اس کو غزل کی طرف زیادہ مائل ہی نہ ہونے دیا۔ لیکن اس پر بھی اس نے جو کچھ کہا خوب کہا اور یہی نہیں بلکہ اچھے کہنے والوں سے اچھا کہا۔

بانگ درا میں اقبال کی غزلوں کے اشعار کی کل تعداد دوسوانیس ہے۔ اگر ان میں سے

انتخاب کیا جائے تو یقیناً خیالات کی کثرت، اعلیٰ تخیل اور طرز ادا کے انوکھے پن کے لحاظ سے اردو کے کسی شاعر کے اتنے ہی اشعار میں سے اس قدر اچھے شعر نہیں نکل سکتے۔

غزل کے تمام لوازمات اقبال کی غزل میں موجود ہیں۔ غالب کا ایک شعر ہے

تماشا کرائے محو آئینہ داری　　　تجھے کس تمنا سے ہم دیکھتے ہیں

اقبال اس مضمون کو یوں ادا کرتا ہے

مانا کہ تیری دید کے قابل نہیں ہوں میں　　　تو میرا شوق دیکھ مرا انتظار دیکھ

غالبؔ تمنا کی مجسم تصویر بن کر اپنے محبوب سے ایک نگاہ التفات کی التجا کرتا ہے لیکن اقبال ''مانا کہ تیری دید کے قابل نہیں ہوں میں'' کہہ کر پہلے اپنی عاجزی اور خاکساری کا (جو عاشق صادق کی خصوصیات ہیں) اظہار کرتا ہے۔ وہ غالب کی طرح ''تماشا کر'' کہہ کر محبوب کو اپنی طرف راغب کرنے کو گستاخی سمجھتا ہے اس لئے اپنے شوق اور انتظار کی کیفیت کے ملاحظہ ہی کے لئے درخواست کر کے چپ رہ جاتا ہے۔ رندؔ کا شعر ہے

دکھایا کنج قفس مجھ کو آب و دانے نے　　　وگرنہ دام کہاں، میں کہاں، کہاں صیاد

شاعر آب و دانے کی کشش کو اپنی گرفتاری کا سبب بتاتا ہے لیکن اقبال اپنی گرفتاری کی کیا ہی انوکھی وجہ بتاتا ہے۔

پاس تھا ناکامی صیاد کا اے ہمصفیر　　　ورنہ میں اور اُڑ کے آتا ایک دانے کے لئے

ہم اپنی آنکھوں سے دنیا کی چیزوں کی سطحی طور پر دیکھتے ہیں۔ ہماری بینائی کی رسائی مادی اشیاء تک محدود ہے اگر اس کے علاوہ ہم غیر مادی چیزوں یا ان کی حقیقت کو دیکھنا چاہیں تو ہمیں اپنی باطنی آنکھوں کی بینائی درکار ہوگی۔ اس خیال کو دردؔ دہلوی نے ایک رباعی میں ادا کیا ہے۔

اے دردؔ بہت کیا پرکھا ہم نے　　　دیکھا ہے یہی جہاں کا لیکھا ہم نے

جب آنکھ نہ تھی دیکھتے تھے سب کچھ　　　جب آنکھ کھلی تو کچھ نہ دیکھا ہم نے

اقبال نے اسی مفہوم کو ایک شعر میں یوں ادا کیا ہے

ہو دید کا جو شوق تو آنکھوں کو بند کر　　　ہے دیکھنا یہی کے نہ دیکھا کرے کوئی

بیدلؔ عظیم آبادی کا مشہور شعر ہے

باہر کمال اند کے آشفتگی خوش است　　　ہر چند عقل کی شدہ نے جنوں مباش!

اقبال نے اسی خیال کو کس شگفتہ اور سلیس طریقہ سے اور کتنی ترقی کے ساتھ کہا ہے

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

میرؔ کا ایک بے مثل شعر ہے

جو پوچھا کہ کتنا ہے گل کا ثبات　　　کلی نے یہ سن کر تبسم کیا !

اقبال کا یہ شعر

گل تبسم کہہ رہا تھا زندگانی کو مگر　　　شمع بولی گریۂ غم کے سوا کچھ بھی نہیں

بھی میرؔ کے شعر کے مفہوم کے لگ بھگ پہنچ جاتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ وہاں فرصت زندگی بقدر یک تبسم اور یہاں وہ گریہ غم ہے۔

عاشق اپنے محبوب کا نام لے لے کر چیختا پھرتا ہے یہاں تک کہ شدت ضعف سے اس میں اپنے محبوب کی آواز پر ''لبیک'' کہنے کی بھی سکت باقی نہیں رہتی کیونکہ وہ اپنی تمام قوت پکارنے میں صرف کر چکتا ہے اگر اس میں ''لبیک'' کہنے کی طاقت ہی باقی رہتی تو وہ ایک مرتبہ اور اپنے محبوب کو نہ پکار لیتا اس خیال کو اقبال یوں ادا کرتا ہے۔

صدائے لن‌ترانی سن کے اے اقبالؔ میں چپ ہوں
تقاضوں کی کہاں طاقت ہے مجھ آفت کے مارے میں

جوشؔ اپنی نظم میں کہتا ہے

صدا یہ دے رہا ہے طور سے کون　　　کوئی کہدو مجھے فرصت نہیں ہے

ان دونوں شعروں کے مقابلے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جوشؔ کا انداز بیان رندانہ ہے اور اقبالؔ کا عاشقانہ۔

غالب کا شعر ہے

مے سے غرض نشاط کس روسیاہ کو　　　اک گونہ بیخودی مجھے دن رات چاہئے

اقبالؔ اسی خیال کو کتنی ترقی سے پیش کرتا ہے

غرض نشاط ہے، شغل شراب سے جن کی　　　حلال چیز کو گویا حرام کرتے ہیں

اقبالؔ اور غالبؔ شغل مے نوشی سے ''نشاط'' کی غرض کو قطعی ناجائز سمجھتے ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ اقبال کا انداز بیان زیادہ قائل کرنیوالا اور مدلل ہے کیونکہ وہ حصول نشاط کو حرام قرار دیتا ہے۔ غالبؔ بھی گو ''نشاط'' کو جائز نہیں سمجھتا تاہم اک گونہ بیخودی کو روا رکھتا ہے (اور یہ خود بھی نشاط کی ایک

شکل ہے) میرؔ کا ایک اخلاقی شعر ہے۔

ہر دم قدم کو اپنے رکھ احتیاط سے یاں　　یہ کار گاہ ساری دوکان شیشہ گر ہے

اقبالؔ انسان کو دنیا میں اس سے بھی زیادہ محتاط زندگی بسر کرنے کی تلقین کرتا ہے۔

زندگی کی رہ میں چل لیکن ذرا بچ بچ کے چل　　یہ سمجھ لے کوئی مینا خانہ بار دوش ہے

''دوکان شیشہ گر'' میں اگر انسان احتیاط سے چلے پھر تو نقصان کا بہت کم احتمال باقی رہ جاتا ہے لیکن جو شخص ''مینا خانہ بدوش ہو'' اس کے لئے تو ادنیٰ سی لغزش پا بھی بہت زیادہ نقصان دہ ثابت ہوگی۔

اقبال کی غزلوں میں جیسا کہ پہلے کہا جاچکا ہے منقد مین کی غزلوں کی طرح بیان حسن و عشق (تغزل) پند و عظمت اور تصوف سب کچھ موجود ہے۔

تغزل

ہم اپنی درد مندی کا فسانہ　　سنا کرتے ہیں اپنے راز داں سے

میرے ملنے کا تماشا دیکھنے کی چیز تھی　　کیا بتاؤں میرا ان کا سامنا کیونکر ہوا

میں انتہائے عشق ہوں تو انتہائے حسن　　دیکھے مجھے کہ تجھ کو تماشا کرے کوئی

چمن زار محبت میں خموشی موت ہے بلبل　　یہاں کی زندگی پابندی رسم فغاں تک ہے

زمانے بھر میں رسوا ہوں مگر اے نادانی　　سمجھتا ہوں کہ میرا عشق میرے راز داں تک ہے

مہینے وصل کے گھڑیوں کی صورت اڑتے جاتے ہیں　　مگر گھڑیاں جدائی کی گزرتی ہیں مہینوں میں
محبت کے لئے دل ڈھونڈ کوئی ٹوٹنے والا　　یہ وہ مئے ہے جس رکھتے ہیں نازک آبگینوں میں
خموش اے دل! بھری محفل میں چلانا نہیں اچھا　　ادب پہلا قرینہ ہے محبت کے قرینوں میں

عشق کی انتہا چاہتا ہوں　　مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں
ستم ہو کہ ہو وعدہ بے حجابی　　کوئی بات صبر آزما چاہتا ہوں
ذرا سا تو دل ہوں مگر شوخ اتنا　　وہی لن ترانی سنا چاہتا ہوں

کوئی دم کا مہماں ہوں اے اہل محفل — چراغ سحر ہوں بجھا چاہتا ہوں

کوئی دل ایسا نظر نہ آیا، کہ جس میں خوابیدہ ہو تمنا — الٰہی تیرا جہاں کیا ہے! نگار خانہ ہے آرزو کا یہ

رسم بزم فنا ہے اے دل! گناہ ہے جنبش نظر بھی — رہے گی کیا آبرو ہماری جو تو یہاں بیقرار ہوگا

آہ! دنیا دل سمجھتی ہے جسے وہ دل نہیں — پہلوئے انساں میں اک ہنگامہ خاموش ہے

پند وموعظت

اس گلستان میں نہیں حد سے گزرنا اچھا — ناز بھی کر تو بہ اندازۂ رعنائی کر

اے رہرو فرزانہ! رستے میں اگر تیرے — گلشن ہے تو شبنم ہو، صحرا ہے تو طوفان ہو

کب تلک طور پہ دریوزہ گری مثل کلیم — اپنی ہستی سے عیاں شعلہ سینائی کر
پہلے خود دار تو مانند سکندر ہو لے — پھر جہاں میں ہوس شوکت دارائی کر

نہیں ہے غیر از نمود کچھ بھی جو مدعا تیری زندگی کا — تو اک نفس میں جہاں سے مٹنا تجھے مثل شرار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی — جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائیدار ہوگا

بھلی ہے ہم نفسو! اس چمن میں خاموشی — کہ خوشنواؤں کو پابند دام کرتے ہیں

نہ ہو طبیعت ہی جن کی قابل وہ تربیت سے نہیں سنورتے — ہوا نہ سرسبز رہ کے پانی میں عکس سرو کنار جو کا

شبنم کی طرح پھولوں پر رہ اور چمن سے چل — اس باغ میں قیام کا سودا بھی چھوڑ دے
لطف کلام کیا جو نہ ہو دل میں درد عشق — بسمل نہیں ہے تو تو تڑپنا بھی چھوڑ دے

گلزار ہست و بود نہ بیگانہ وار دیکھ! — ہے دیکھنے کی چیز اسے بار بار دیکھ!

تصوف

کھولی ہیں ذوق دید نے آنکھیں تری اگر — ہر رہگذر میں نقش کف پائے یار دیکھ

کچھ دکھانے دیکھنے کا تھا تقاضا طور پر — کیا خبر ہے تجھکو اے دل فیصلہ کیونکر ہوا
حسن کامل ہی نہ ہو اس حجابی کا سبب — وہ جو تھا پردوں میں پنہاں خودنما کیونکر ہوا

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی — ہو دیکھنا تو دیدہ دل وا کرے کوئی

اگر کچھ آشنا ہوتا مذاق جبہ سائی سے — تو سنگ آستان کعبہ جا ملتا جبینوں سے

کبھی اپنا بھی نظارہ کیا ہے تو نے اے مجنوں! — کہ لیلیٰ کی طرح تو خود بھی ہے محمل نشینوں میں
پھڑک اٹھا کوئی تیری ادائے ما عرفنا پر — ترا رتبہ رہا بڑھ چڑھ کے سب نازآفرینوں میں

مدام گوش بہ دل رہ یہ ساز ہے ایسا — جو ہو شکستہ تو پیدا نوائے ساز کرے
تمیز لالہ و گل سے ہے نالہ بلبل ! — جہاں میں دانہ کوئی چشم امتیاز کرے

بزم ہستی اپنی آرائش پہ تو نازاں نہ ہو — تو تو اک تصویر ہے محفل کی اور محفل ہوں میں

پختہ ہوتی ہے اگر مصلحت اندیش ہو عقل — عشق ہو مصلحت اندیش تو ہے خام ابھی
بے خطر کود پڑا آتش نمرد میں عشق — عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

کبھی اے حقیقت منتظر نظر آ لباس مجاز میں — کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبین نیاز میں
تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے، ترا آئینہ ہے وہ آئینہ — جو شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہ آئینہ ساز میں

یہ چند اشعار اقبال کی استادی (بحیثیت غزل گو) کی دستاویز ہیں جن پر زمانہ حیات دوام کی مہریں ثبت کر چکا ہے۔ زمانہ کا معیار صحیح اور فیصلہ اٹل ہے وہ کتنا لکھا" انہیں پوچھتا بلکہ جانچتا ہے کے" کیسا لکھا"۔

☆☆☆

(مطبوعہ مجلّہ عثمانیہ حیدرآباد۔ جلد ہشتم۔ شمارہ سوم و چہارم۔۱۹۳۴ء)

بال جبریل

سکندر علی وجد

اقبال کا کلام مردہ قوموں کے جمود وسکون کو توڑنے کے لئے اکسیر کا حکم رکھتا ہے۔اس کے شعروں کے پڑھنے سے رگوں میں بجائے خون کے زندگی بجلیوں کی طرح کوندنے لگتی ہے اسی باعث اقبال کا موجودہ دنیا کے بہترین شاعروں میں شمار ہوتا ہے۔

اقبال کی تازہ تصنیف ''بال جبریل'' درحقیقت اس کے نظریوں کی تکمیل اس کے معتقدات وخیالات کی معراج اور اس کے مسلک کا نہایت صحیح عکس ہے۔

''بانگ درا'' کے مطالعہ سے اقبال کی غیر معمولی قوت متخلیہ بے نظیر روانی طبع اور جوش، لاجواب اپج اور لاثانی استعداد شاعری کا حال معلوم ہوتا ہے لیکن اس میں وہ سوز وگداز نہیں پایا جاتا جو''بال جبریل'' کا طرہ امتیاز ہے۔اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کے اقبال نے ابھی اپنا کوئی خاص نصب العین قرار نہیں دیا تھا وہ ہنوز اپنی اور کائنات کی اہمیت واصلیت سے پوری طرح واقف نہ تھا،اسی لئے صبح کا سماں،شام کی کیفیت، گور غریباں کا منظر، آب جو کا نظارہ اور اسی قبیل کی دوسری کیفیتیں اس کے حساس دل کو بہت زیادہ متاثر کرتی تھیں۔چونکہ اس نے ابھی اپنی منزل مقصود مقرر نہیں کی تھی۔اس لئے وہ ہر نقش قدم پر سجدے کرتا اور ہر نغمے پر آپے سے باہر ہو جاتا تھا۔اس دور میں وہ رہنما اور رہزن میں کم فرق کر سکتا تھا۔

اس کی نظروں میں ابھی تک ''خودی'' کے جلوے نہیں سمائے تھے اس لئے وہ اس کی بے پناہ قوت سے باخبر نہ تھا۔بانگ درا بیشک اقبال کی شاعری کے شباب کا مرقع ہے لیکن اس میں رنگینی، جوش اور زور کے ساتھ کہیں کہیں جوانی کی بے راہ روی اور ناتجربہ کاری بھی جھلکتی ہے۔بانگ درا میں اقبال ایک ڈھونڈنے والے کی طرح بے چین ہے اور بال جبریل میں وہ ایک پانے والے کے مانند مطمئن۔بانگ درا زیادہ تر رنگ ہے اور''بال جبریل'' تمام تر رس۔

اب اقبال خود آگاہ بھی ہے اور خدا آگاہ بھی۔وہ مسلسل جدوجہد کے بعد،ٹھوکریں کھا کھا کر منزل مقصود پر پہنچ چکا ہے اور دوسروں کو بھی اسی طرح چیخ چیخ کر بلا رہا ہے۔راستے کے خطروں سے سب کو خبردار کر رہا ہے اور ان کی سچی رہنمائی کرنے کے لئے بیتاب ہے۔اس کے نزدیک منزل مقصود

تک صحیح سلامت پہنچنے کے لئے ''احساس خودی اور سخت کوشی۔ ازبس ضروری ہیں اور اقبال کے پیام کے یہی دو اہم اجزاء ہیں''۔

آج اقبال ایک شاعر اور مصلح کی صورت میں نہیں بلکہ ایک پیغمبر کی حیثیت سے اپنے صحیفہ ''بال جبریل'' کے ذریعہ اہل عالم کو پیام زندگی سنا رہا ہے۔ اب اس کی ہر بات تجربے پر مبنی ہے۔ سوسائٹی کے امراض کے استیصال کے لئے وہ اپنے آزمودہ نسخے تجویز کرتا ہے۔ چونکہ اب اس کا انداز بیان نہایت ہی یقین انگیز اور مدلل ہے۔ اس لئے وہ اپنے نظریوں کی بالکل آزادانہ تبلیغ کر رہا ہے۔ ایک سچے آدمی کی طرح اب اس کا طرز کلام صاف، پر جوش اور بے باکانہ ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ''بال جبریل'' میں بانگ درا کا سا جوش اور رنگینی اور تنوع نہیں ہے یہ اعتراض ایک حد تک صحیح ہے۔ لیکن بیان کی سلاست، پیام کی ہم آہنگی، اخلاقی اور حکیمانہ مضامین اور طرز ادا کی بے باکی کے لحاظ سے بال جبریل کو بانگ درا پر فوقیت حاصل ہے۔

بال جبریل کے بیشتر اشعار

من عرف نفسه فقد عرف ربه اور ليس لللانسان الاماسعی

انھیں دو نظریوں کی تشریح اور تفسیر ہیں برخلاف اس کے، بانگ دار میں شاعر نے کوئی مستقل پیام اس زور وشور کے ساتھ نہیں پیش کیا۔ یہ سچ ہے کہ بانگ دار کے چند نغمے انسان کو آپے سے باہر کر دیتے ہیں لیکن بال جبریل کی بعض جنبشیں چشم زن میں انسان کو کہیں سے کہیں پہنچا دیتی ہیں۔ بانگ درا کے اکثر شعروں کے پڑھنے سے دل پر ایک چوٹ سی لگتی ہے اور منہ سے بے اختیار واہ! یا آہ! نکل جاتی ہے لیکن بال جبریل کے اشعار سے قلب پر ایسی کاری ضرب پڑتی ہے کہ انسان میں پھر آہ بھرنے یا واہ کرنے کی سکت ہی باقی نہیں رہتی۔ بانگ درا میں ایک پہاڑی ندی کا ساز اور شور پایا جاتا ہے اور بال جبریل میں ایک میدانی دریا کی وسعت، گہرائی اور سنجیدگی نظر آتی ہے۔

تعمیرِ خودی

اقبال نے تعمیرِ خودی اور احساس خودداری کی بڑی پر جوش تبلیغ کی ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ دنیا کسی انسان کی اہمیت کو اس وقت تک تسلیم نہیں کرتی جب تک وہ اپنی اہمیت خود منوا نہیں لیتا۔ اس کے نزدیک وہی لوگ دنیا میں باعزت اور باوقار ہیں جو اپنی حقیقی عزت جانتے اور اپنے جوہر کو پہچانتے ہیں۔

زمانے میں کھوٹا ہے اس کا نگیں　　　جو اپنی خودی کو پرکھتا نہیں

اس خودی کے معنی ''میں پن'' نہیں بلکہ اس کا مفہوم خود شناسی ''خودداری'' ہے۔ یہ خودی دراصل نیازمندی کی ایک شکل ہے۔

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

اقبال ترک دنیا، ترک خودی اور تن بہ تقدیر رہنے کا مطلق قائل نہیں۔ وہ ان خیالات کی شدید مخالفت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب یہ عقائد کسی قوم کی فطرت میں جگہ پکڑ لیتے ہیں تو وہ قوم بہت جلد فنا ہو جاتی ہے۔ برخلاف اس کے جن قوموں میں ''احساس خودی'' ہوتا ہے وہ دنیا پر حکمرانی کرتی ہیں کیونکہ ان کو اس احساس کی بدولت ہر طرف کامیابی ہی کامیابی نظر آتی ہے اقبال ساری دنیا کو خودی کی زد میں خیال کرتا ہے۔ پیغمبری، ولایت اور قلندری کو وہ خودی کے مختلف مظاہر کہتا ہے۔

خودی کی خلوتوں میں مصطفائی　　　خودی کی جلوتوں میں کبریائی

زمین و آسمان و کرسی و عرش　　　خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

ایک معمولی انسان احساس خودی کی بدولت ترقی کے اعلیٰ ترین مدارج حاصل کر سکتا ہے اور اس احساس کے فقدان کے باعث ایک عالی مرتبہ شخص تنزل کی ادنیٰ ترین منزل تک پہنچ جاتا ہے۔

رائی زور خودی سے پربت　　　پربت ضعف خودی سے رائی

خودی ایک بحر ناپیدا کنار ہے۔ جس میں غرق ہو جانا ہی انسان کے حق میں عین کامیابی ہے۔ جس شخص نے اپنی خودی کے علاوہ کسی دوسری شئے سے محبت کی یا اس کے حاصل کرنے میں سرگرم رہا حقیقت میں اس نے اپنی زندگی ضائع اور اپنی اوقات خراب کی۔ اپنی خودی سے محبت کرنا ہی زندگی کا حقیقی مقصد ہے اور اس کے سوا جو کچھ ہے سب ہیچ ہے۔

خودی وہ بحر ہے جس کا کوئی کنارا نہیں　　　تو آبجو اسے سمجھا اگر تو چارہ نہیں

مگر ساتھ ہی ساتھ اقبال یہ بھی جتا دیتا ہے کہ اس سمندر میں تیرنا کھیل نہیں ہے یہاں عالی ظرفی اور حوصلہ مندی درکار ہے۔

خودی میں ڈوبتے ہیں، پھر ابھر بھی جاتے ہیں　　　مگر یہ حوصلہ مرد ہیچ کارہ نہیں

انسان کی عزت اور زندگی کا تمام تر دارومدار ''حفظ خودی'' ہی پر موقوف ہے۔

تری زندگی اسی سے تری آبرو اسی سے　　　جو رہی خودی تو شاہی نہ رہی تو روسیاہی

موتی کے گران بہا ہونے کا راز اس کا ''حفظ خودی'' ہے ورنہ حقیقت میں وہ ایک سنگریزے سے زیادہ قیمت نہیں رکھتا۔

گراں بہا ہے تو حفظ خودی سے ہے ورنہ گہر میں آب گہر کے سوا کچھ اور نہیں

جس انسان میں ابھرنے اور ترقی کرنے کی خواہش نہیں اس کی حیات، موت کے مترادف ہے، اس لئے کہ زندگی نام ہے ایک کشمکش مسلسل اور سعی پیہم کا۔ کائنات کا ہر ذرہ حرکت ہی کے سبب سے زندہ ہے یہی اضطراراس کی زندگی کی دلیل اوراس کی حیات کا عین مقصد ہے۔

بے ذوق نمود زندگی موت تعمیر خودی میں ہے جدائی

خودی کے مسلک کو اختیار کرنے کے بعد سالک کو راستے کے سیمیائی جلووں کو دیکھ کر ٹھٹھک نہ جانا چاہئے بلکہ اس کی نظر میں وسعت اور خیالات میں رفعت ہونی چاہئے۔ خودی کا اعلیٰ ترین زینہ وہ ہے جہاں پہنچنے کے بعد ''بے طلب عطا'' کی نوبت آتی ہے۔

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

خودی کے ہتھیار کی دھاک سے انسان ساری دنیا کو اپنے قبضے میں لاسکتا ہے۔ خودی اسرار الٰہی کے مخفی خزانوں کی کنجی ہے۔

خودی کے زور سے دنیا پہ چھا جا مقام رنگ وبو کا راز پا جا

لیکن سارے عالم کو مطیع کرکے اور یہاں کے تمام رازوں سے واقف ہونیکے بعد اگر انسان یہیں کے جھمیلوں میں پھنس جائے اوراسی کو اپنا مقصد زندگی سمجھنے لگے تو یہ سخت غلطی ہے بلکہ دسترس حاصل ہونے پر بھی اسے گزشتنی وگزاشتنی ہی سمجھے ورنہ مقصد حیات فوت ہوجائے گا۔

برنگ بحر ساحل آشنا رہ کف ساحل سے دامن کھینچتا جا

ساز خودی کا نغمہ حیات ابدی کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ جو تو میں احساس خودی کی آگ میں جل رہی ہیں انہیں کا نام روشن ہے۔

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

خوددار آدمی بے عزتی کی حیات جاوداں پر عزت کی مرگ ناگہاں کو ترجیح دیتا ہے۔

خودی کے نگہبان کو ہے زہر ناب وہ نان جس سے جاتی رہے اسکی آب

وہ سخت سے سخت محنت ومشقت تو کرسکتا ہے لیکن اپنا سر کسی کے آگے جھکا نہیں سکتا۔

وہی نان ہے اس کے لئے ارجمند　　　رہے جس سے دنیا میں گردن بلند

سخت کوشی

اقبال اس راز سے خوب واقف ہے سخت کوشی اور جفاکشی کے بغیر کوئی قوم دنیا میں پنپ نہیں سکتی کاہلی مہاروگ ہے۔ یہ مہلک مرض سوسائٹی کے تمام قوائے عملیہ کو معطل کر دیتا ہے۔ اچانک مصیبتوں اور ناگہانی آفتوں سے جو لوگ پست ہمت ہو جاتے ہیں وہ ہمیشہ بے عزتی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ اقبال اس امر پر بہت زور دیتا ہے کہ سختیاں اور تلخیاں زندگی میں حقیقی لطف پیدا کر دیتی ہیں چنانچہ ایک جگہ کہتا ہے۔

پرسیدم از بلند نگاہے حیات چیست　　　گفتامئے کہ تلخ تر او نکو تراست

اسی تصور کو بال جبریل میں اس نے نہایت شد و مد کے ساتھ پیش کیا ہے۔ انہی لوگوں کے سامنے دنیا کی ساری سرکش قوتیں سر جھکا دیتی ہیں جن کے ارادے لوہے کی طرح مضبوط اور پہاڑ کے سے اٹل ہوتے ہیں۔ یہ اہل ہمت طوفان حوادث کی ہیبتناک موجوں سے کھیلتے ہیں۔ ان کی زندگی اس خطرناک کھیل میں بسر ہو جاتی ہے۔ زمانے سے ڈرنا بزدلوں کا کام ہے بہادر اس سے لڑ کر اپنا غلام بنا لیتے ہیں۔

حدیثِ بے خبراں ہے تو بازمانہ بساز　　　زمانہ باتو نسازد، تو بازمانہ ستیز!

مخلصانہ جستجو اور مردانہ وار اقدام کی بدولت انسان بغیر کسی امداد کے اپنے مقصد میں نہایت آسانی کے ساتھ کامیاب ہو سکتا ہے۔

چیتے کا جگر چاہئے شاہین کا تجسس　　　جی سکتے ہیں بے روشنی، دانش افرنگ

حقیقی انسان بڑی سے بڑی مصیبت میں بھی ہمت نہیں ہارتا۔ اس کا مضبوط ارادہ کبھی اسے اپنے مطمح نظر کے خلاف کوئی کام کرنے نہیں دیتا وہ صعوبتوں سے نصیحت حاصل کرتا ہے اور مصیبتیں جھلینے اور تکلیفیں سہنے کے لئے سدا تیار رہتا ہے کاہلی کفران نعمت ہے۔ خدا نے ہم کو طاقت ہمت اور عقل جیسی بے بہا نعمتیں عطا کی ہیں اگر ہم ان کا استعمال نہ کریں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم عطیہ الٰہی فضول سمجھتے ہیں جفاکش انسان بیچ سمندر کی موج کے مانند پیچ و تاب کھا کھا کر اپنی زندگی کا ثبوت دیتا ہے وہ ساحل سے قطعی ناآشنا رہتا ہے کیونکہ یہ مقام آسائش ہے اور آرام عمل کی موت ہے۔

ظلام بحر میں کھو کر سنبھل جا　　　تڑپ جا پیچ کھا کھا کر نکل جا!

نہیں ساحل تری قسمت میں اے موج ابھر کر جس طرف چاہے نکل جا

انسان جس کام کے کرنے کا مستقل ارادہ کر لے وہ ضرور حسب والخواہ انجام پاتا ہے لیکن مسلسل محنت شرط ہے۔ جفاکشی انسان کو کامیابی کی طرف لے جاتی ہے اس سے انسان کی پوشیدہ قوتیں ظہور میں آتی ہیں اور وہ بڑے بڑے کام کر جاتا ہے۔

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

موجودہ تعلیم

روح کی پیاس بجھانے کا سامان مشرق و مغرب دونوں کے پاس نہیں ہے۔ موجودہ طریقہ تعلیم نہات ناقص ہے۔ اقبال اس علم تہی پر جہل کو ترجیح دیتا ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ جس طلب کی بنیاد عشق پر ہوگی وہ پوری ہوگی اور جس کی بنیاد ہوس پر ہوگی اس کا پورا ہونا ناممکن ہے موجودہ علم کی بنیاد ہوس پر ہے۔ کسی طالب علم کو علم سے عشق نہیں ہے اور یہی سبب ہے اس کی خامی کا۔ بغیر عشق کے علم بے سود ہے۔

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

موجودہ تعلیم سے طالب علموں میں ہمت جفاکشی، الوالعزمی اور خودداری کی صفتیں پیدا نہیں ہوتیں۔ ایسی کھوکھلی عقل کے مقابلہ میں اقبال جنون ہی کو ترجیح دیتا ہے۔

عطا اسلاف کا جذب دروں کر شریک زمرہ لایحزنون کر!

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں مرے مولی مجھے صاحب جنوں کر!

یہ جنون، دیوانگی یا خبط نہیں ہے بلکہ یہ دوسرا نام ہے سچی دھن اور اصلی لگن کا، جس کے بغیر انسان کسی ہنر میں کامل نہیں ہوسکتا جو لوگ اپنے مقصد کے پیچھے دیوانے ہوجاتے ہیں وہی کچھ کر بھی جاتے ہیں۔ ہماری یونیورسٹیوں کے طلبا اسی دھن اور لگن کی کمی کے باعث ادھورے رہ جاتے ہیں۔

یہ بتان عصر حاضر کہ بنے ہیں مدرسوں میں نہ ادائے کافرانہ، نہ تراش آذرانہ

حقیقی علم استاد کی ''نظر'' سے حاصل ہوتا ہے۔ موجودہ زمانہ کے طلبہ کی خامی کا باعث زیادہ تر ان کے ''خام'' اساتذہ ہیں۔ جن کی قابلیتیں تو مسلم ہوتی ہیں لیکن خلوص جو استادی کا جزو اعظم ہے ان میں بہت کم پایا جاتا ہے۔

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

انہیں نقلی استادوں کے ہاتھوں ہماری نئی پود بےعمل اور ناکارہ بن رہی ہے۔

شکایت ہے مجھے یارب خداوندان مکتب سے سبق شاہین بچوں کو دے رہے خاکبازی کا

موجودہ طریقہ تعلیم سے طلباء میں اخلاقی جرات اور بیبا کی مطلق پیدا نہیں ہوتی ان کے ارادے کمزور اور خیالات پست ہو جاتے ہیں۔خدا کے سواوہ ہر چیز کے آگے اپنا سر نیاز خم کرتے اور آزادی جیسی لاقیمت شئے کو در بدر کوڑی کے مول بیچتے پھرتے ہیں۔

گلا تو گھونٹ دیا اہل مدرسہ نے ترا کہاں سے آئے صدلاالہ الا اللہ

تہذیب حاضر

اقبال مغربی تہذیب وتمدن سے بھی اتنا ہی واقف ہے جتنا کہ مشرقی تہذیب وتمدن سے ۔اس نے اپنے قیام یورپ کے زمانے میں وہاں کے حالات کا بڑی گہری نظر سے مطالعہ کیا ہے۔وہ مغرب ومشرق دونوں کو اچھی طرح جانتا ہے۔وہ مغرب کی کمزوریوں سے بھی باخبر ہے اور مشرق کی خامیوں سے بھی آگاہی رکھتا ہے۔ایک جگہ اس نے مشرق ومغرب کے فرق کو یوں بیان کیا ہے۔

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق ومغرب کے میخانے یہاں ساقی نہیں پیدا وہاں بے ذوق ہے صہبا

اسی باعث اقبال موجودہ مشرق ومغرب دونوں سے خفا ہے۔وہ حرم وکلیسا دونوں میں یکساں مکاری کا بازار گرم پاتا ہے۔اس لئے اپنے ''جنون'' ہی کی خیر منانے میں مست ہے۔

رہ و رسم حرم نامحرمانہ کلیسا کی ادا سودا گرانہ
غنیمت ہے میرا پیراہن چاک نہیں اہل جنوں کا یہ زمانہ

اہل یورپ نے اپنی تمام قوتوں کو عقل کا ماتحت بنایا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ سرتاپا عمل بنگئے ۔ اہل مشرق نے اپنے ہر کام میں دل کو رہنما بنایا توکل اور قناعت اختیار کیا اس کا اثر یہ ہوا کہ ان کی عملی قوتیں کمزور پڑگئیں۔اب حالت یہ ہے کہ یورپ کا آدمی ایک مشین ہے اور مشرق کا آدمی ایک مردہ ۔حقیقی انسانی روح دونوں میں باقی نہیں رہی اس لئے اقبال کی یہ کوشش ہے کہ مشرق والے علمی آدمی بنیں اور مغرب والے روحانی ۔اس امتزاج ہی میں زندگی کا حقیقی لطف پوشیدہ ہے مغرب کی عقل اور مشرق کا دل دونوں ملکر حیات انسانی کو نہایت ہی پرامن بنا سکتے ہیں۔اقبال بار بار کہتا ہے کہ ''نہ ابلہء مسجد بنو اور نہ ''تہذیب کی فرزندی'' قبول کرو۔افراط وتفریط سے ہر صورت میں برے نتائج پیدا ہوتے ہیں۔

یورپ کی بھڑک دار تہذیب اور چمکدار معاشرت میں بظاہر بہت زیادہ کشش اور جاذبیت نظر آتی ہے اس لئے وہاں پہلے انسان سوسائٹی ہی کے اثرات کی نشہ میں سرشار ہوجاتا ہے لیکن جب اس کی برائیاں اور کمزوریاں رفتہ رفتہ اس پر ظاہر ہوتی ہیں تو اس ماحول سے بیزار ہوجاتا ہے۔ یوروپ کی سوسائٹی اپنے اندر انواع واقسام کے نشہ رکھتی ہے جن کا اثر وہاں کی شراب کے نشہ سے بھی دیر پا ہوتا ہے

میخانہ ، یورپ کے دستور نرالے ہیں　　　لاتے ہیں سرور اول دیتے ہیں شراب آخر

اہل یورپ نے اپنی عقل کو اپنے اوپر پوری پوری طرح مسلط کرلیا ہے حتی کہ ان کے دل بھی ان کی عقل کے غلام بن گئے ہیں اس سے ان کی زندگی میں وہ لچک اور لوچ باقی نہیں رہا جس سے زندگی عبارت ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے دماغ روشن اور دل تیرہ ہو کے رہ گئے اگر مغرب کا چندے یہی حال رہا تو ان کی تہذیب کا عنقریب پارہ پارہ ہوجانا یقینی ہے۔

شفق نہیں مغربی افق پر یہ جوئے خوں ہے یہ جوئے خوں ہے
طلوع فردا کا منتظر رہ کہ دوش و امروز ہے فسانہ

اہل مغرب نے بجلی کو اپنے قبضے میں لالیا ہے سمندر کے سینے پر جہاز چلا رہے ہیں اور ہوا پر طیارہ اڑا رہے ہیں لیکن یہ ترقیاں ان کو تباہی سے بچا نہیں سکتیں بلکہ یہی ایجادیں ایک دن ان کی بربادی کا باعث ہونگی۔

وہ فکر گستاخ جس نے عریاں کیا ہے فطرت کی طاقتوں کو
اسی کی بیتاب بجلیوں سے خطر میں ہے اس کا آشیانہ

مشرق اپنی قدیم روایتوں کو نہایت تیزی کے ساتھ ترک کررہا ہے۔ اندھی تقلید جس سے انسان کے ذاتی کمال کی سوتیں ہمیشہ ہمیشہ کیلئے خشک ہوجاتی ہیں۔ اس کی رگ و پے میں سرایت کرچکی ہے۔ یہی سبب ہے کہ اب خانقاہوں اور مدرسوں سے ''اہل دل'' اور ''اہل نظر'' نہیں نکلتے مدرسے کھلونا سازی کے بڑے بڑے کارخانہ ہیں جہاں ہر سال سینکڑوں کی تعداد میں چمکدار رنگ لیکن ناپائیدار نقلی انسان بن کر نکلتے ہیں جو زندگی کے سیلاب میں تھوڑی دیر ہاتھ پاؤں مار کر ہمیشہ کیلئے ڈوب جاتے ہیں اب رہی خانقاہیں تو ان کا یہ حال ہے۔

قم باذن اللہ کہہ سکتے تھے جو رخصت ہوئے　　　خانقاہوں میں مجاور رہ گئے یا گورکن

فطرت کی ستم ظریفی اور قوم کی بدقسمتی دیکھئے کہ انہیں کے ہاتھوں میں اس کی باگ ہے۔

رہزنوں سے رہنمائی کی توقع رکھنا حماقت ہے۔ انہیں کی شان میں اقبال کہتا ہے۔

میراث میں آئی ہے انہیں مسند ارشاد　　　زاغوں کے تصرف میں عقابوں کے نشیمن

رازِ زندگی

اقبال کا عقیدہ ہے کہ حرکت زندگی ہے اور سکون موت آج دنیا میں جو قومیں ترقی یافتہ کہلاتی ہیں وہ تگ ودو ہی کے باعث اس رتبہ کو پہنچی ہیں۔ بغیر سعی پیہم کے کسی کو کمال نصیب نہیں ہو سکتا۔

نامی کوئی بغیر مشقت نہیں ہوا　　　سو بار جب عقیق کٹا تب نگیں ہوا

اسی خیال کو اقبال نے یوں ادا کیا ہے۔

ہر ایک مقام سے آگے گزر گیا مہ نو　　　کمال کس کو میسر ہوا ہے بے تگ و دود

انسان اگر خوب سے خوب تر بننے کی فکر نہ کرے تو لازمی طور پر ایک وقت ایسا آئے گا کہ وہ خوب بھی باقی نہیں رہیگا اس لئے خواہ کتنا ہی کمال حاصل ہو جائے اس کو کم سمجھنا اور انتہائی مدارج تک رسائی حاصل کرنا ہی زندگی ہے۔ قناعت اور توکل کے (غلط تصور) سے حیات انسانی کو ایک قسم کا گھن لگ جاتا ہے اور رفتہ رفتہ انسان کے جذبات بالکل مردہ ہو جاتے ہیں۔

ناصبوری ہے زندگی دل کی　　　آہ وہ دل کہ ناصبور نہیں

کشمکش اور سخت کوشی پر زندہ قوموں کی حیات کا دارومدار ہے۔

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی　　　روح امم کی حیات کشمکش انقلاب

ایک مقام پر پہنچنے کے بعد دوسری منزل کی طرف قدم اٹھانے چاہیئے اور وہاں پہنچ کر تیسری جگہ جانے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اسی لاانتہا ذوق سفر میں راز زندگی پوشیدہ ہے۔

ہر ایک مقام سے آگے مقام ہے تیرا　　　حیات ذوق سفر کے سوا کچھ اور نہیں

دھن اگر پکی اور طلب صادق ہے تو مشکل سے مشکل کام میں مزہ آنے لگتا ہے۔

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام　　　سخت کوشی سے ہے تلخ زندگانی انگبیں

لوگوں کا خیال ہے کہ زندگی اک معمہ ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا بالکل غلط ہے جن کے بازوؤں میں قوت اور دلوں میں جوش ہمت ہے ان کے نزدیک یہ ایک معمولی کھیل ہے۔

سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی　　　فقط ذوق پرواز ہے زندگی

جس کے بازو کمزور ہیں اور جن کے دلوں میں ذوق پرواز نہیں ہے ان کیلئے زندگی ہمیشہ ایک چیستان اور ایک راز بنی رہے گی۔ اقبال کے نزدیک کمزوری ناقابل معافی جرم ہے وہ اس کیلئے مرگ مفاجات کی سزا تجویز کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا میں کمزوروں کو جینے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ قوی ہمیشہ سے کمزور کو فنا کرتا آیا ہے اس میں نہ قوی کا کوئی قصور ہے نہ فطرت کا کوئی ظلم۔ جو بقا کے خواہاں ہیں انہیں قوی بننے کی کوشش کرنی چاہیئے ورنہ ان کو اپنے سے زیادہ قوت والوں کے منہ کا نوالہ بننا پڑیگا۔

اقبال سیرت کی بلندی اور مضبوطی پر بہت زور دیتا ہے۔ اعلیٰ سیرت والوں کے آگے دنیا کی بڑی سے بڑی طاقتیں ہاتھ ٹیک دیتی ہیں۔ کردار کی بلندی سے انسان صرف زندگی کے بھیدوں ہی سے واقف نہیں ہوتا بلکہ اس پر تقدیر کے راز بھی منکشف ہونے لگتے ہیں۔ جو مردان حق اعلیٰ سیرتوں کے حامل ہوتے ہیں، فطرت کی تمام قوتیں انہیں کا ساتھ دیتی ہیں۔

صف جنگاہ میں مردان خدا کی تکبیر　　　جوش کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

عشق حقیقی

اقبال عشق کو دنیا کی سب سے بڑی قوت اور حیات انسانی کی سب سے اہم ضرورت خیال کرتا ہے۔ بغیر عشق کے انسان کی زندگی کا حقیقی لطف آ ہی نہیں سکتا۔ اس لئے وہ اپنے بیٹے کو یہ پیام دیتا ہے

دیار عشق میں اپنا مقام پیدا کر　　　نیا زمانہ نئے صبح و شام پیدا کر

جو لوگ اپنے اعمال کی بنیاد عشق پر رکھتے ہیں وہ کامیاب ہوتے ہیں اس لئے عشق ایسا رہنما ہے جو رہرو کو ٹھیک نشان دادہ منزل پر پہنچا دیتا لیکن عقل رہرو کے بیان پر جرح کرتی اور اسے چوں و چرا کے جھمیلوں میں پھنسا دیتی ہے۔ اس لئے اقبال کہتا ہے

عقل کو تنقید سے فرصت نہیں　　　عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ

عشق لافانی ہے اور اس کی قوتیں لامحدود۔ یہی ایک قطرہ بے مایہ کو بحر بیکراں سے ہم آغوش کر دیتا ہے۔ اس کی بدولت ذرہ بے مقدار آفتابِ عالم تاب سے جا ملتا ہے۔ اسی کے سبب ایک معمولی انسان انا الحق کے نعرے لگا تا ہے اور رتبہ بلند کا مستحق قرار دیا جاتا ہے۔ موت کا بے پناہ وار بھی اس نازک رشتہ کو منقطع نہیں کر سکتا۔ زمانہ کی تیز و تند ہوا کے طوفان میں بھی شمع محبت برابر منور رہتی ہے۔

حقیقی محبت اپنے اندر ہزاروں لذتیں اور لاکھوں کیفیتیں پوشیدہ رکھتی ہے۔ جو محبت انقلابات کے ساتھ بدلتی رہتی ہے وہ دراصل بوالہواسی ہے جس میں نہ پائیداری ہے اور نہ لطف۔ وہ عشق ہی نہیں جو اسی زندگی کے ساتھ ختم ہو جائے۔

وہ عشق جس کی شمع بجھادے اجل کی پھونک　　　اس میں مزہ نہیں تپش و انتظار کا

عاشق صادق کے نزدیک حشر و نشر کوئی چیز نہیں۔ فراق دوست کے ہر لمحے میں اس پر سینکڑوں قیامتیں گزر جاتی ہیں اس کے اپنے محبوب کی ایک گردش چشم میں بیسیوں حشر دکھائی دیتے ہیں۔

کسے خبر ہے کہ ہنگامہ نشور ہے کیا　　　تیری نگاہ کی گردش ہے میری رستاخیز

اقبال عشق کو ایمان کا سب سے اہم جزو خیال کرتا ہے بغیر عشق کے کوئی شخص مسلمان ہونے کا دعویٰ کر نہیں سکتا۔

اگر ہے عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی　　　نہ ہو تو مرد مسلمان بھی کافر و زندیق

عاشق اپنے محبوب کے ظلم و ستم کو عین لطف و کرم سمجھتا ہے۔

نخچیر محبت کا قصہ نہیں طولانی　　　لطف خلش پیکاں آسودگی فتراک

بیان محبت خواہ کسی زبان میں ہو، شیریں معلوم ہوتا ہے۔ پریم کا رس ہر بول میں مٹھاس پیدا کر دیتا ہے۔

ترکی بھی شیریں تازی بھی شیریں　　　حرف محبت ' ترکی نہ تازی

حیات انسانی کی رنگینی اور لطف کا تمام تر انحصار محبت پر ہے اگر یہ مقدس جذبہ فطرت انسانی سے الگ کر دیا جائے تو وہ بہائم سے بھی بدترین بن جائے گا۔

عشق کے مضراب سے نغمۂ تار حیات　　　عشق ہے نور حیات عشق ہے نار حیات

عاشق صادق کی پر درد آہیں اور جانسوز نالے کبھی رائیگاں نہیں جاتے بلکہ عالم بالا سے وہ ضرور ایک دن تاثیر بدامن واپس ہوتے ہیں اور دل عاشق کیلئے مرہم ثابت ہوتے ہیں۔ ابتداء میں بیشک عاشق کی آنکھوں کے سامنے پردے ڈال دیئے جاتے ہیں اور وہ دیدار محبوب سے محروم رہتا ہے لیکن رفتہ رفتہ عشق کی آگ ان حجابات کو جلا دیتی ہے اور عاشق راز و نیاز کی ابدی لذتوں سے سرشار ہو جاتا ہے۔

افلاک سے آتا ہے نالوں کا جواب آخر　　　کرتے ہیں خطاب آخر اٹھتے ہیں حجاب آخر

وصل کا تقاضہ کرنا عاشق صادق کو زیبا نہیں ہے اگر کسی وقت حرف مدعا زبان پر آ بھی جائے تو یہ امر اتفاقی ہے اس میں ارادے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ حسرؔت موہانی کا شعر ہے

طلب ، عادت نہیں اہل رضا کی — یہ لغزش تھی زبان مدعا کی

اقبال نے اسی مضمون کو یوں ادا کیا ہے

تھا ارنی گو کلیم میں ارنی گو نہیں — اس کو تقاضا روا مجھ پر تقاضا حرام

سچے عاشق کو ہجر میں وصل سے بھی زیادہ لطف آتا ہے وصل، عشق حقیقی کی موت ہے کیونکہ عشق کی بنیاد پر آرزو پر ہے اور وصل کے بعد یہ باقی نہیں رہ سکتی ۔ چنانچہ اقبال ہی کا ایک فارسی شعر ہے

تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیر و وصل — چیست حیات دوام سوختن ناتمام

پروانہ جب تک شمع کا دیوانہ طواف کرتا ہے مجسم عشق بنا رہتا ہے لیکن جونہی شعلہ شمع کی ہم آغوشی کی ہوس میں آگے بڑھتا ہے جل کر خاک ہوجاتا ہے۔ اسی لے عشاق ہجر کی مصیبتوں کو خوشی خوشی برداشت کرتے اور وصل سے موت کی طرح ڈرتے ہیں

عالم سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق — وصل میں مرگ آرزو ہجر میں لذت طلب

اخلاق

بال جبرئیل میں اقبال نے سب سے زیادہ اخلاق کی تعلیم دیتا ہے اس میں زندگی بسر کرنے کے جو طریقے بتائے گئے ہیں وہ موجودہ حالت کا بہت گہرا مطالعہ کرنے کے بعد مرتب کئے گئے ہیں اور اقتضائے وقت کے لحاظ سے نہایت موزوں ومناسب ہیں۔

غلامی کی بیماری انسان کے احساسات وجذبات کو مردہ کر کے اس کو دنیا کی تمام نعمتوں اور زندگی کی ساری خوشیوں کی لذت سے محروم کردیتی ہیں

غلامی کیا ہے ذوق حسن و زیبائی سے محرومی — جسے زیبا کہیں آزاد بندے ہے وہی زیبا

آزادی کے چھنتے ہی انسان کی بصیرت مفقود ہوجاتی ہے یہی نہیں بلکہ غلامی اس کو اندھا بنا دیتی ہے جو شخص آنکھیں رکھتے ہوئے اپنے ہاتھ سے آزادی کا گوہر بے بہا گم کردے اس کے اندھے پن پر کون شبہ کرسکتا ہے۔ حق تو یہ ہے کہ جو آزاد ہیں وہی بینا کہلانے کے مستحق بھی ہیں۔

بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر   کہ دنیا میں فقط مردان حق کی آنکھ ہے بینا

وہی لوگ دنیا میں کامیاب ہو سکتے ہیں جو آج ہی کل کی فکر کر لیتے ہیں، وہ ''چوں بہ فردا بہ رسی روزی فردا برسد'' کے مطلق قائل نہیں ہوتے

وہی ہے صاحب امروز جس نے اپنی ہمت سے   زمانے کے سمندر سے نکالا گوہر فردا

جو لوگ کہ آج ہمیں شادکام نظر آرہے ہیں انہوں نے سب کچھ آج ہی حاصل نہیں کر لیا بلکہ وہ کل ہی اس آج کے روشن بنانے کی ترکیبیں سوچ چکے اور تدبیریں کر چکے تھے۔ ہر کام صرف اسی وقت تک مشکل نظر آتا ہے جب تک مشکل سمجھ کر اسے شروع نہ کیا جائے جہاں ایک مرتبہ ہمت کی تو

پھر کونسا عقدہ ہے جو وا ہو نہیں سکتا   ہمت کرے انساں تو کیا ہو نہیں سکتا

ہمت کے آگے پربت رائی ہے اور اٹل ارادے کے سامنے زمین تو کیا آسمان بھی پیش پا افتادہ چیز ہے

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے   کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

غلام کا صرف جسم ہی اس کے آقا کے قبضہ میں نہیں رہتا بلکہ رفتہ رفتہ اس کے دل و دماغ پر بھی آقا کا تسلط قائم ہو جاتا ہے

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

جو انسان حقیقی معنوں میں خدا کا بندہ ہے وہ دراصل ساری خدائی کا مالک ہے اس لئے خدا کی غلامی پادشاہی کے مترادف ہے برخلاف اس کے جو آدمی بندہ دنیا بن جاتا ہے وہ ذلیل و خوار ہوتا ہے۔ ایک غلامی سے آقائی کی خلعت نصیب ہوتی ہے اور ایک غلامی سے گدائی کی لعنت طوق گردن بنتی ہے۔ اب انسان جو چاہے اپنے لئے منتخب کر لے

یہ بندگی خدائی وہ بندگی گدائی   یا بندۂ خدا بن یا بندۂ زمانہ

کسب حلال انسان کو خوددار اور دلیر بناتا ہے وہ کسی کے آگے اپنا سر نہیں جھکاتا۔ اپنی پھٹی پرانی کمبل ہی میں اس کو قیمتی شال کا لطف آتا ہے۔ اس کی زبان دل کی سچی ترجمان ہوتی ہے اس لئے وہ اظہار حق میں کبھی پس و پیش نہیں کرتا لیکن ناجائز ذرائع سے جو روزی حاصل ہوتی ہے وہ انسانوں کو بزدل خوشامدی اور کمینہ بنا دیتی ہے وہ اپنے حاکموں کے ہاتھ اپنی آزادی بیچ ڈالتا ہے۔ اقبال اس ذلیل زندگی پر موت کو ترجیح دیتا ہے

اے طائر لاہوتی اس رزق سے موت اچھی   جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی

تصوف

تصوف اقبال کے کلام کی جان ہے۔اس کے تصوف کے بنیادی اصول مولانائے روم کے عقائد ہیں۔اقبال، رومی پر مٹا ہوا ہے اس والہانہ عقیدت مندی ہی کا اثر ہے کہ خود اس کے کلام میں بھی رومی کی سی بیباکی اور ''فاش گوئی'' پیدا ہوگئی ہے۔رومی کی طرح اقبال بھی اپنے خیال کے آگے شعر کی ظاہری خوبیوں کی مطلق پرواہ نہیں کرتا وہ خدا سے دعا کرتا ہے کہ ''میرا نور بصیرت عام کردے''۔ جس آگ میں وہ خود جل رہا ہے دوسروں کو بھی اسی میں جلانا چاہتا ہے۔اس کوشش میں بعض جگہ اس کا لہجہ کسی قدر تلخ بھی ہوجاتا ہے چنانچہ اس تلخی کا سبب وہ خود بتاتا ہے

میری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی　　　　که بانگ صور سرافیل راز دل نواز نہیں

اقبال شاعری کو اظہار کمال کا ذریعہ قرار نہیں دیتا۔ بلکہ وہ اس وسیلہ سے کائنات کے رازوں کو آشکار کرتا ہے۔

میری نوائے پریشانی کو شاعری نہ سمجھ　　　　کہ میں ہوں محرم راز درون میخانہ

بال جبرئیل میں اقبال کا انداز حکیمانہ اور صوفیانہ سے زیادہ قلندرانہ ہے وہ اس امر کا خود اعتراف کرتا ہے۔

خوش آگئی ہے جہاں کو قلندری میری　　　　وگرنہ شعر میرا کیا ہے شاعری کیا ہے

جو لوگ ''اہل دل'' اور ''اہل نظر'' ہیں وہ ماضی اور حال ہی کے واقعات سے باخبر نہیں ہوتے بلکہ مستقبل میں پیش آنے والے حادثات کا بھی ان کے آئینہ دل پر صاف عکس پڑتا ہے۔

حادثہ وہ جو ابھی پردہ افلاک میں ہے　　　　عکس اس کا میرے آئینہ ادراک میں ہے

اقبال دراصل نہ قدری ہے نہ جبری بلکہ اس کا مسلک درمیانی ہے وہ اگر ایک طرف ارتکاب جرم پر انسان کو سزا کا مستحق سمجھتا ہے تو دوسری طرف خدا سے بھی شرمساری کا متوقع ہے کیونکہ جرم کے ارتکاب میں صرف انسانی ارادے ہی کو دخل نہیں ہے بلکہ یہ ارادہ بھی کسی اور ارادے کے اشاروں پر کام کرتا ہے۔اقبال قاتل کو جہاں قصاص کا حکم سناتا ہے وہاں شمشیر ساز کو بھی تھوڑا سا جرمانہ کرتا ہے۔

روز حساب جب مرا پیش ہو دفتر عمل　　　　آپ بھی شرمسار ہو، مجھ کو بھی شرمسار کر

عام لوگ جلوہ خداوندی کے دیکھنے کی تاب نہیں لاسکتے۔ یہ کام خاصان خدا کا ہے جن کے قلوب انوارالٰہی سے معمور رہتے ہیں۔ عامیوں کو نور مطلق کی ایک ہلکی سے جھلک بھی بے قابو کردیتی ہیں اور وہ اپنے ہوش وحواس کھو بیٹھتے ہیں لیکن محرمان راز حقیقت تجلیات الٰہی کی بارش میں بھی اطمینان قلب نہیں کھوتے۔

یہ مصرعہ لکھ دیا کس شوخ نے محراب منبر پر　　　یہ نادان گر گئے سجدوں میں جب وقت قیام آیا

منظر عام پہ آنا حُسن کی فطرت ہے۔ حُسن مطلق ذرے ذرے میں سمایا ہوا ہے۔ صاحب نظر اس کا ہر جگہ نظارہ کرتے ہیں۔ عام لوگوں کی بینائی ہی ان کی آنکھوں کا پردہ بن جاتی ہے اور وہ جلوہ حق کی دید سے محروم رہ جاتے ہیں۔

وہ اپنے حسن کی مستی سے ہیں مجبور پیدائی　　　کہ ان آنکھوں کی بینائی میں ہیں اسباب مستوری

شوخی بیان

اقبال کے کلام میں نہ صرف غالب کی سی شوخی، بلند پروازی اور خودداری موجود ہے بلکہ اس میں عمر خیام کی سی آزادمشربی اور بے باکی بھی پائی جاتی ہے۔ غلطیوں اور کمزوریوں کا پتلا، انسان خدا کا نافرمان بندہ ہی سہی لیکن حقیقت میں یہی اس ویرانہ آباد نما کی رونق اور چہل پہل کا باعث ہے۔

قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن　　　ترا خرابہ فرشتے نہ کرسکے آباد

اس خرابے میں انسان ہی کی محنت کے طفیل مختلف نیرنگیاں، طرح طرح کی دلچسپیاں اور بھانت بھانت کی رنگ رنگلیاں مچ رہی ہیں۔ اسی کے دم سے اس ویرانے میں فلک بوس عمارتیں بنیں اور اس صحرا میں غیرت باغ جنت چمن تیار ہوئے۔

میری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے　　　وہ دشت سادہ وہ تیرا جہان بے بنیاد
گل و نرگس و سوسن و نسترن　　　شہید ازل لالہ خونیں کفن
جہاں چھپ گیا، پردہ رنگین میں　　　لہو کی ہے گردش رگ سنگ میں
فضا نیلی نیلی ہوا میں سرور　　　ٹھہرتے نہیں آشیاں میں طیور

اسی نظم میں پہاڑی ندی کی کیا چلبلی تصویر کھینچی ہے۔

وہ جوئے کہستان اُچکتی ہوئی　　　اٹکتی، لچکتی سرکتی ہوئی
اُچھلتی پھسلتی سنبھلتی ہوئی　　　بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوئی

رُکے جب تو سِل چیر دیتی ہے یہ　　　پہاڑوں کے دل چیر دیتی ہے یہ

حقیقی مومن

ایک سچا مسلمان ، بندوقوں ،تلواروں ، بموں اور ہوائی جہازوں کے بل پر نہیں لڑتا بلکہ وہ اپنے دشمن پر ''تائیدالٰہی'' سے عروس فتح سے ہمکنار ہوتا ہے اس کے نزدیک خدا کے سوا کسی دوسری چیز پر بھروسہ کرنا کفر ہے۔

کافر ہے تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسہ　　　مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی

مومن حقیقی سوائے خدا کے کسی دوسرے کا سہارا یا پناہ قبول نہیں کرتا ، اسی لئے دنیا کی تمام قوتیں اس کے آگے سر جھکا دیتی ہیں۔

عالم ہے فقط مومن جانباز کی میراث　　　مومن نہیں جو صاحب لولاک نہیں ہے

بانگ درا میں اقبال نے مومن کی لامحدود قوتوں کی طرف یوں اشارہ کیا ہے

کوئی اندازہ کرسکتا ہے اس کے زور بازو کا　　　نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

اسی خیال کا بال جبرئیل میں یوں اعادہ کیا ہے۔

کافر ہے تو ہے تابع تقدیر مسلمان　　　مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیر الٰہی

سچا مومن مفلوک الحالی میں بھی کسی کے آگے دست سوال دراز نہیں کرتا اسے اپنی فقیری میں شاہی کے مزے ملتے ہیں لیکن جس شخص کا اعتقاد کچا اور ایمان کمزور ہوتا ہے اس کو مال و دولت کے باوجود حقیقی راحت نصیب نہیں ہوتی۔

کافر ہے مسلماں کو امیری نہ فقیری　　　مومن ہے تو کرتا ہے فقیری میں بھی شاہی

مصیبت میں صبر نہ کرنا اور پریشانی سے تنگ آکر نالہ وفریاد کرنا بزدلوں کا کام ہے۔ سخت سے سخت اذیت پہنچنے پر بھی مومن کی پیشانی پر شکن تک پڑنے نہیں پاتی۔

ہوں آتش نمرود کے شعلوں میں بھی خاموش　　　میں بندہ مومن ہوں نہیں دانہ اسپند

آرزو ایک بیش بہا نعمت ہے ، اس کے بغیر زندگی بے لطف ہے۔ خدا کے پاس ہر چیز موجود ہے اس کو آرزو کرنے کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی اس لئے وہ اس کی لذت سے بھی غالباً واقف نہیں ہے۔ اقبال آرزو کے سوز و ساز کو بڑے سے بڑے معاوضے پر بھی دینے تیار نہیں ہے۔

متاع بے بہا ہے درد سوز آرزو مندی　　مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی

انسان کو خدا کے ہنر کا شاہکار سمجھا جاتا ہے اس کے قبضے میں سمندر، بجلی وغیرہ سب کچھ ہے لیکن اس میں نقائص یہ ہیں کہ وہ خودشناس خداشناس اور جہاں شناس نہیں ہے۔

یہی آدم ہے سلطاں بحر و بر کا　　کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا
نہ خودبیں نے خدابیں نے جہاں بیں　　وہی شہکار ہے تیرے ہنر کا

سیاسیات

اقبال کو انسان کی موجودہ پستی کا شدید احساس ہے اس کی یہ دلی تمنا ہے کہ انسان حقیقی معنوں میں اشرف المخلوقات بنے ، اس لئے وہ انسانی زندگی کے ہر شعبے کے مختلف خیالات پیش کرتا ہے وہ کبھی علم و اخلاق کے خاص خاص نظریوں کی تلقین کرتا ہے تو کہیں تصوف کا درس دیتا دکھائی دیتا ہے ۔ ایک طرف زندگی کی گتھیوں کو سلجھانے کی تدبیریں بتاتا ہے تو دوسری طرف انسان کو اس کی اصلی عظمت یاد دلا کر اس کی حمیت کو جوش میں لاتا ہے۔

اس کا عقیدہ ہے کہ مذہب کو سیاسیات سے علیحدہ کرنا بڑی اہم غلطی ہے۔ حکومت کی کوئی شکل بری نہیں بشرطیکہ حکمراں طبقہ اپنے دل میں حقیقی معنوں میں احساس مذہب رکھتا ہو۔ مذہب سے الگ رہ کر کوئی نظام حکومت عرصہ تک مفید نہیں رہ سکتا

جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو　　جدا ہو دین سیاست سے تو رہ جاتی چنگیزی

مذہب معلم اخلاق ہے، جب سیاست اس کے تحت آجاتی ہے تو اہل سیاست اخلاق کی قائم کردہ حدود سے باہر نکلتے ہوئے گھبراتے ہیں۔ رفتہ رفتہ وہ ان پابندیوں کے عادی ہو جاتے ہیں لیکن جب ان کو مذہب سے کوئی سروکار نہیں ہوتا ، اس صورت میں وہ اپنی پسند کو قانون اور اپنے مخصوص مسلک کو ''مذہب'' کی خلعت عطا کر کے اس کو رائج کرنے کی جان توڑ کوشش کرتے ہیں۔ ہر نیا حکمراں اپنے نئے مسلک کی ترویج پر زور دیتا ہے۔ اس سے تھوڑی تھوڑی مدت کے بعد انقلابات ہوتے رہتے ہیں جو امن عامہ کو خاک میں ملا دیتے ہیں آج دنیا میں کسی جگہ اشتراکیت کا ڈھول پٹ رہا ہے تو کہیں جمہوریت کا نقارہ بج رہا ہے۔ کہیں فاسطیت کے دف کی آواز آرہی ہے تو کسی جگہ نازیت کے دمامے پر مسلسل ضربیں پڑ رہی ہیں۔ دنیا میں ایسا کون بدذوق ہے جو اس عظیم الشان کورس (Chorus) کو سن کر اپنی روح میں سکون محسوس کرتا ہے۔ قومیت کا بھوت ہر ملک میں ناچ رہا ہے اس کا اثر یہ ہے کہ ہر

ملک اپنے مفاد کے لئے سب سے پہلے اپنے ہمسائے پر ہی ہاتھ صاف کرنے کی فکروں میں لگا ہوا ہے۔ بھلا اس نفسا نفسی میں بھی کہیں امن پرورش پا سکتا ہے؟ موجودہ تہذیب کے فرزند مذہب کے ہاتھوں کو ہمیشہ خون میں بھرا ہوا دیکھے ہیں اور اس سے ایک درندے کی طرح خائف ہیں لیکن ان اندھوں کو ذرا غور وفکر کی توفیق ہو تو معلوم ہو جائے کہ موجودہ تہذیب سراسر خون آلود ہے۔ جنگ عظیم کے مقابلے میں مہابھارت کی جنگیں بچوں کی لڑائیوں سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں۔ پھر ان روشن خیال لوگوں نے ترک مذہب کر کے ایسا کونسا تیر مار لیا؟ سچ تو یہ ہے موجودہ ترقی یافتہ ملکوں کی بنیاد مکاری پر قائم ہے جس کو ترقی یافتہ لوگ ''سیاست'' کے مہذب نام سے پکارتے ہیں۔ یوں دیکھنے کو تو روس میں مزدور کی حکومت ہے اور جرمنی وترکی میں جمہوریت قائم ہے مگر اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ صرف اسٹالن، ہٹلر اور کمال کے ارادوں اور عقیدوں کی روح دراصل تمام روس، جرمنی اور ترکی میں جاری وساری ہے

زمام کار گر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

حصول آزادی کے لئے اقبال قوت کو ضروری خیال کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ غلامی کے طوفان سے وہی لوگ صحیح سلامت پار اترتے ہیں جو اپنے سخت اور قوی بازوؤں سے موجوں کو مردانہ وار چیرتے چلے جاتے ہیں۔ خالی ضد یا بھیک مانگنے سے آزادی حاصل نہیں ہوتی جو لوگ میدان جنگ کو اپنے خون جگر سے لالہ زار بنا دیتے ہیں وہی ایک دن عیش وعشرت کی مے لالہ فام کے مستحق قرار دیئے جاتے ہیں۔

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیر امم کیا ہے شمشیر وسناں اول طاؤس ورباب آخر

مناظر قدرت

بال جبرئیل میں اقبال نے مناظر قدرت کی عکاسی کی طرف بہت ہی کم توجہ کی ہے اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ پہلے وہ اہل عالم کو جہان رنگ وبو کی سیر کا دلکش پیغام پہنچانا اپنا کام سمجھتا تھا لیکن اب وہ زمانے کو ''داغہائے سینہ من کمتر از گلزار نیست'' کا دلگداز نالہ سنانا اپنا فرض جانتا ہے اس کے باوجود بھی کہیں کہیں چھوٹے چھوٹے مرقعے نظر آجاتے ہیں مثلاً

وادی کہسار میں غرق شفق ہے سحاب لعل بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب

یا

ہوا خیمہ زن کاروان بہار ارم بن گیا دامن کوہسار

راحت نصیب نہیں ہوتی۔

کافر ہے مسلماں تو امیری نہ فقیری　　مومن ہے تو کرتا ہے فقیری میں بھی شاہی

مصیبت میں صبر نہ کرنا اور پریشانیوں سے تنگ آ کر نالہ وفریاد کرنا بزدلوں کا کام ہے سخت سے سخت اذیت پہنچنے پر بھی مومن کی پیشانی پر شکن تک پڑنے نہیں پاتی۔

ہوں آتش نمرود کے شعلوں میں بھی خاموش　　میں بندہ مومن ہوں نہیں دانہ اسپند

اپنے متعلق

یوں تو اقبال کا سمند طبع ہر میدان میں یکساں جولانیاں دکھاتا ہے لیکن جہاں کہیں اس کو اپنے متعلق کچھ کہنے کا موقع ملتا ہے وہاں خوب ہی جوہر دکھاتا ہے۔ اس کے نزدیک خدارسی کا بہترین اور آسان ترین ذریعہ تلاش خودی ہے۔ جس نے خود کو پہچانا اس نے خدا کو پہچانا، اسی لئے وہ ایک جگہ کہتا ہے۔

غلام ہمت آن خود پرستم　　کہ از سوز خودی بیند خدا را

جب اقبال اپنے متعلق کچھ بیان کرتا ہے تو اس کا طرز کلام زیادہ قلندرانہ اور دلکش ہو جاتا ہے۔

فقیر راہ کو بخشے گئے اسرار سلطانی　　بہار میری نوائے دولت پرویز ہے ساقی

اقبال کو اپنے کمال کا احساس ہے اور اس عطا پر وہ خدا کا شکرادا کرتا ہے۔ اپنی آزادی پسند طبیعت اور آزادروی کی ایک جگہ یوں تصویر کھینچتا ہے۔

کرم تیرا کہ بے جوہر نہیں میں　　غلام طغرل و سنجر نہیں میں
جہاں بینی میری فطرت ہے لیکن　　کسی جمشید کا ساغر نہیں میں

مندرجہ ذیل شعروں میں اقبال کی سیرت کا عکس کس قدر واضح نظر آتا ہے۔

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جوہر ملکوتی　　خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند
درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی　　گھر میرا نہ دلی نہ صفاہان نہ سمرقند
کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق　　نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند
اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش　　میں زہر ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند
مشکل ہے کہ اک بندہ حق بیں وحق آگاہ　　خاشاک کے تودے کو کہے کوہ دماوند
ہوں آتش نمرود کے شعلوں میں بھی خاموش　　میں بندہ مومن ہوں نہیں دانہ اسپند
پرسوز و نظر بازو نکو بین و کم آزار　　آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و خورسند

ہر حال میں میرا دل بے قید ہے خرم　　　کیا چھینے گا غنچے سے کوئی ذوق شکر قند

ان مختلف اشعار کے علاوہ بعض مسلسل نظمیں مثلاً لنین، ذوق شوق، ساقی نامہ، فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں وروح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے، جبریل وابلیس، جاوید کے نام اور مسولینی لاجواب ہیں ان میں اقبال کے عقائد کے نقوش زیادہ گہرے ہیں۔

بعض اشعار

اب یہاں ہم اشعار درج کرنا چاہتے ہیں جو گذشتہ سرخیوں کے تحت نہیں آسکتے۔ مثلاً طاقتور کی حکومت کامیاب ہوتی ہے کیونکہ اس کی نافرمانی کی جرات بہت کم لوگوں میں ہوتی ہے۔جس کی لاٹھی اس کی بھینس کا نظریہ بالکل پہلے کی طرح اب بھی صحیح ہے۔

تازہ پھر دانش حاضر نے کیا سحر قدیم　　　گزر اس عہد میں ممکن نہیں بے چوب کلیم

حکومت تو پھر حکومت ہے قوم کی اصلاح بھی بغیر قوت نہیں ہوسکتی۔

رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم　　　عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کار بے بنیاد

نو گرفتار محبت بارگاہ حسن کے آداب سے پوری طرح واقف نہیں ہوتا۔ اس کو کیا خبر کہ روئے محبوب کو بیباکی سے دیکھنا کتنا بڑا جرم ہے وہ تشنگی دیدار بجھانے کی خاطر بار بار چہرۂ دوست کی طرف نظریں دوڑاتا ہے۔ابھی اس کا دل ایک حد تک اس کے قابو میں ضرور ہوتا ہے لیکن اپنی آنکھوں پر اس کا مطلق بس نہیں چلتا۔

میں نو نیاز ہوں مجھ سے حجاب ہی اولی　　　کہ دل سے بڑھ کے ہے میری نگاہ بے قابو

موجودہ زمانہ کا مسلمان جس کے قوائے عملی تقریباً مفلوج ہو چکے ہیں اپنے اسلاف کے کارناموں پر ناز کرتا اور پدرم سلطان بود کے بے ہنگام راگ الاپتا پھرتا ہے۔ اقبال اس سے یوں خطاب کرتا ہے۔

ترا اندیشہ افلاکی نہیں ہے　　　تیری پرواز لولاکی نہیں ہے

یہ مانا اصل شاہینی ہے تیری　　　تری آنکھوں میں بیباکی نہیں ہے

جب تک مسلمانوں میں ان کے اسلاف کے جوہر پیدا نہ ہوں گے وہ ذلیل وخوار ہی رہیں گے موجودہ مسلمان گفتار اور کردار کی صفت میں بھی اپنے آباواجداد سے کوئی مناسبت نہیں رکھتے پھر ان کی زندگی کیونکر خوشگوار ہوسکتی ہے۔

اے لاالہ کے وارث باقی نہیں ہے تجھ میں گفتار دلبرانہ کردار قاہرانہ

بعض اوقات انسان کو دشمنوں سے زیادہ دوستوں سے نقصان پہنچتا ہے۔ گھر کے بھیدی ہمیشہ سے لنکا ڈھاتے چلے آئے ہیں۔

خزاں میں بھی کب آسکتا تھا میں صیاد کے بس میں میری غماز تھی شاخ نشیمن کی کم اوراقی

چھپانے کی کوشش میں راز اور بھی زیادہ آشکارا ہوتا ہے۔

کہہ گئی راز محبت پردہ داری ہائے شوق تھی فغاں وہ بھی جسے ضبط فغاں سمجھا تھا میں

عقل وعشق کا کس قدر پرلطف موازنہ ہے۔

عقل عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے عشق بیچارہ نہ ملا ہے نہ زاہد و حکیم

ایک سراپا نیاز بادہ خوار اپنے ساقی باوقار سے کس لجاجت کے ساتھ شراب مانگ رہا ہے۔

تو میری رات کو مہتاب سے محروم نہ رکھ تیرے پیمانہ میں ہے ماہ تمام اے ساقی

انسان اگر اپنی ناکامیوں اور مصیبتوں پر روتا ہی رہے تو اس کے اس کام کے لئے اپنی عمر کافی نہ ہوگی۔ اس لئے ہر افتاد پر رنج وغم کرنا مصیبت میں زیادہ شدت پیدا کرنا ہے۔

اگر کھو گیا اک نشیمن تو کیا غم مقامات آہ و فغاں اور بھی ہیں

انسان کو حقیقی آزادی کبھی میسر نہیں آسکتی۔ جس طرح اس زندگی میں ایک مرتبہ مرنے پر انسان مجبور ہے اسی طرح دوسری زندگی میں وہ جینے پر مجبور ہے۔

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

بال جبرئیل بیشک بیسویں صدی کی بہترین تصنیفوں میں شمار ہونے کے قابل ہے اس کے ہر صفحہ پر زندگی کا ایک زبردست تلاطم نظر آتا ہے۔ اشعار کیا ہیں طوفان حیات کی فلک بوس موجیں ہیں جن میں مردہ قوموں کا جمود خس وخاشاک کی طرح چشم وزون میں بہہ سکتا ہے۔ جس شد ومد کے ساتھ اس کتاب میں درس عمل پیش کیا گیا ہے اس کی نظیر پیش کرنے سے کم از کم اردو ادب تو قاصر ہے۔ یہ کتاب دراصل انقلابات وحوادث روزگار کے اسباب وعمل کا آئینہ ہے۔

(مطبوعہ مجلہ عثمانیہ حیدرآباد۔ جلد نہم۔ شمارہ اول ودوم۔ ۱۹۳۵ء)

☆☆☆

حیات اقبال کا سبق

ابوالاعلیٰ مودودی

دنیا کا میلان ابتداء سے جدید ترین دور تک ''اکابر پرستی''(Hero Worship) کی جانب رہا ہے۔ ہر بڑی چیز کو دیکھ کر ہذا اکبر کہنے کی عادت، جس کا ظہور قدیم ترین انسان سے ہوا تھا، آج تک اس سے نہیں چھوٹی ہے۔ جس طرح دو ہزار برس پہلے بودھ کی عظمت کا اعتراف اس مخلوق کے نزدیک بجز اس کے اور کسی صورت سے نہ ہوسکتا تھا کہ اس کا مجسمہ بنا کر اس کی عبادت کی جائے، اسی طرح آج بیسویں صدی میں دنیا کی سب سے زیادہ سخت منکر عبودیت قوم (روس) کا ذہن لینن کی بزرگی کے اعتراف کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں سوچ سکتا کہ اس کی شخصیت کے آگے مراسم عبودیت بجالائے۔ لیکن مسلمانوں کا نقطۂ نظر اس باب میں عام انسانوں سے مختلف ہے۔ اکابر پرستی کا تصور اس کے ذہن کی افتاد سے کسی طرح میل نہیں کھاتا۔ وہ بڑوں کے ساتھ برتاؤ کرنے کی صرف ایک ہی صورت سوچ سکتا ہے۔ یعنی اولٰئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قل لا اسئلكم عليه اجرا ان هو الا ذكرى للعلمين ''اللہ نے ان کو زندگی کا سیدھا راستہ بتایا تھا جس پر چل کر وہ بزرگی کے مراتب تک پہنچے، لہذا ان کی زندگی سے سبق حاصل کرو اور اس کے مطابق عمل کرو۔'' اسی نقطۂ نظر سے میں اس مختصر سے مضمون میں اپنی قوم کے نوجوانوں کو بتانا چاہتا ہوں کہ جس اقبالؔ کی عظمت کا سکہ ان کے دلوں پر بیٹھا ہوا ہے، اس کی زندگی کیا سبق دیتی ہے۔ سب جانتے ہیں کہ اقبالؔ نے بھی مغربی تعلیم حاصل کی تھی جو ہمارے نوجوان انگریزی یونیورسٹیوں میں حاصل کرتے ہیں، یہی تاریخ، یہی ادب یہی اقتصادیات، یہی سیاسیات، یہی قانون اور یہی فلسفہ انھوں بھی پڑھا تھا۔ اور ان فنون میں بھی وہ مبتدی نہ تھے بلکہ منتہی فارغ التحصیل تھے۔ خصوصاً فلسفہ میں تو ان کو امامت کا مرتبہ حاصل تھا جس کا اعتراف موجودہ دور کے اکابر فلاسفہ تک کر چکے ہیں۔ جس شراب کے چار گھونٹ پی کر بہت سے لوگ بہکنے لگتے ہیں، یہ مرحوم اس کے سمندر پئے بیٹھا تھا۔ پھر مغرب اور اس کی تہذیب کو بھی اس نے محض ساحل پر سے نہیں دیکھا تھا جس طرح ہمارے ۹۹ فیصدی نوجوان دیکھتے ہیں۔ بلکہ وہ اس دریا میں غوطہ لگا کر تہ تک اتر چکا تھا اور ان سب مرحلوں

سے گزرا تھا جن میں پہنچ کر ہماری قوم کے ہزاروں نوجوان اپنے دین و ایمان، اپنے اصول تہذیب و تمدن اور اپنے قومی اخلاق کے مبادی تک سے برگشتہ ہو جاتے ہیں، حتیٰ کہ اپنی قومی زبان تک بولنے کے قابل نہیں رہتے۔ لیکن اس کے باوجود اس شخص کا حال کیا تھا؟ مغربی تعلیم و تہذیب کے سمندر میں قدم رکھتے وقت وہ جتنا مسلمان تھا، اس کے منجدھار میں پہنچ کر اس سے زیادہ مسلمان پایا گیا۔ اس کی گہرائیوں میں جتنا اترتا گیا اتنا ہی زیادہ مسلمان ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ اس کی تہہ میں جب پہنچا تو دنیا نے دیکھا کہ وہ قرآن میں گم ہو چکا ہے اور قرآن سے الگ اس کا کوئی فکری وجود باقی ہی نہیں رہا۔ وہ جو کچھ سوچتا تھا قرآن کے دماغ سے سوچتا تھا، جو کچھ دیکھتا تھا قرآن کی نظر سے دیکھتا تھا۔ حقیقت اور قرآن اس کے نزدیک شے واحد تھے اور اس شے واحد میں وہ اس طرح فنا ہو گیا تھا کہ اس دور کے علماء دین میں بھی مجھے کوئی ایسا شخص نظر نہیں آتا جو فنائیت فیا القران میں اس امام فلسفہ اور اس ایم، اے، پی، ایچ، ڈی بار ایٹ لا سے لگا کھاتا ہو۔

بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ آخری دور میں اقبالؔ نے تمام کتابوں کو الگ کر دیا تھا اور سوائے قرآن کے اور کوئی کتاب وہ اپنے سامنے نہ رکھتے تھے۔ سالہا سال تک علوم وفنون کے دفتروں میں غرق رہنے کے بعد جس نتیجہ پر پہنچے تھے وہ یہ تھا کہ اصل علم قرآن ہے، اور یہ جس کے ہاتھ میں آجائے وہ دنیا کی تمام کتابوں سے بے نیاز ہے۔ ایک مرتبہ کسی شخص نے ان کے پاس فلسفہ کے چند اہم سوالات بھیجے اور ان کا جواب مانگا۔ ان کے قریب رہنے والے لوگ متوقع تھے کہ اب علامہ اپنی لائبریری کی الماریاں کھلوائیں گے اور بڑی بڑی کتابیں نکلوا کر ان مسائل کا حل تلاش کریں گے مگر وہ یہ دیکھ کر حیران رہ گئے کہ لائبریری کی الماریاں مقفل کی مقفل رہیں، اور وہ صرف قرآن ہاتھ میں لے کر جواب لکھوانے بیٹھ گئے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک کے ساتھ ان کی والہانہ عقیدت کا حال اکثر لوگوں کو معلوم ہے مگر یہ شاید کسی کو نہیں معلوم کہ انھوں نے اپنے سارے تفلسف اور اپنی تمام عقلیت کو رسول عربی کے قدموں میں ایک متاع حقیر کی طرح نذر کر کے رکھ دیا تھا۔ حدیث کی جن باتوں پر نئے تعلیم یافتہ نہیں، پرانے مولوی تک کان کھڑے کرتے ہیں اور پہلو بدل بدل کر تاویلیں کرنے لگتے ہیں، یہ ڈاکٹر آف فلاسفی ان کے ٹھیٹھ لفظی مفہوم پر ایمان رکھتا تھا اور ایسی کوئی

حدیث سن کر ایک لمحہ کے لئے بھی اس کے دل میں شک کا گذر نہ ہوتا تھا۔ ایک مرتبہ ایک صاحب نے ان کے سامنے بڑے اچنبھے کے انداز میں اس حدیث کا ذکر کیا کہ جس میں بیان ہوا ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب ثلاثہ کے ساتھ کوہِ احد پر تشریف رکھتے تھے۔ اتنے میں احد لرزنے لگا اور حضور نے فرمایا ٹھہر جا تیرے اوپر ایک نبی، ایک صدیق اور دو شہیدوں کے سوا کوئی نہیں ہے۔ اس پر پہاڑ ساکن ہوگیا۔'' اقبال نے حدیث سنتے ہی کہا اس میں اچنبھے کی کونسی بات ہے؟ میں اس کو استعارہ و مجاز نہیں بالکل ایک مادی حقیقت سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک اس کے لئے کسی تاویل کی حاجت نہیں۔ اگر حقائق سے آگاہ ہوتے تو تمہیں معلوم ہوتا کہ ایک نبی کے نیچے آکر مادے کے بڑے سے بڑے تودے بھی لرز اٹھتے ہیں، مجازی طور پر نہیں، واقع لرز اٹھتے ہیں۔

اسلامی شریعت کے جن احکام کو بہت سے روشن خیال حضرات فرسودہ اور بوسیدہ قوانین سمجھتے ہیں اور جن پر اعتقاد رکھنا ان کے نزدیک ایسی تاریک خیالی ہے کہ مہذب سوسائٹی میں ان کی تائید کرنا ایک تعلیم یافتہ آدمی کے لئے ڈوب مرنے سے زیادہ بدتر ہے۔ اقبال نہ صرف ان کو مانتا اور ان پر عمل کرتا تھا، بلکہ برملا ان کی حمایت کرتا تھا اور اس کو کسی کے سامنے ان کی تائید کرنے میں باک نہ تھا۔ اس کی معمولی مثال سن لیجئے۔ ایک مرتبہ حکومت ہند نے ان کو جنوبی افریقہ میں اپنا ایجنٹ بنا کر بھیجنا چاہا اور یہ عہدہ ان کے سامنے باقاعدہ پیش کیا مگر شرط یہ تھی کہ وہ اپنی بیوی کو پردہ نہ کرائیں گے اور سرکاری تقریبات میں لیڈی اقبالؔ کو ساتھ لے کر شریک ہوا کریں گے۔

اقبالؔ نے اس شرط کے ساتھ یہ عہدہ قبول کرنے سے صاف انکار کر دیا اور خود لارڈ ولنگڈن سے کہا کہ ''میں بیشک ایک گناہ گار آدمی ہوں، احکام اسلام کی پابندی میں بہت کوتاہیاں مجھ سے ہوتی ہیں، مگر اتنی ذلت اختیار نہیں کرسکتا کہ محض آپ کا ایک عہدہ حاصل کرنے کے لئے شریعت کے حکم کو توڑ دوں۔ اقبالؔ کے متعلق عام خیال یہ ہے کہ وہ فقط اعتقادی مسلمان تھے، عمل سے ان کو کچھ سروکار نہ تھا۔ اس بدگمانی کے پیدا کرنے میں خود ان کی افتادِ طبیعت کا بھی بہت کچھ دخل ہے، ان میں کچھ فرقۂ ملامتیہ کے سے میلانات تھے جن کی بنا پر اپنی رندی کے اشتہار دینے میں انھیں کچھ مزا آتا تھا۔ ورنہ درحقیقت وہ اتنے بے عمل نہ تھے۔ قرآن مجید کی تلاوت

سے ان کو خاص شغف تھا اور صبح کے وقت بڑی خوش الحانی کے ساتھ پڑھا کرتے تھے۔ مگر اخیر زمانے میں طبیعت کی رقت کا یہ حال ہو گیا تھا کہ تلاوت کے دوران میں روتے روتے ہچکیاں بندھ جاتی تھیں اور مسلسل پڑھ ہی نہ سکتے تھے۔ نماز بھی بڑے خشوع و خضوع سے پڑھتے تھے مگر چھپ کر۔ ظاہر میں یہی اعلان تھا کہ نرا گفتار کا غازی ہوں۔ ان کی سادہ زندگی اور فقیرانہ طبیعت کے حالات ان کی وفات ہی کے بعد لوگوں میں شائع ہوئے ورنہ عام خیال یہی تھا کہ جیسے اور ''سر صاحبان'' ہوتے ہیں ویسے ہی وہ بھی ہوں گے اور اسی بناء پر بہت سے لوگوں نے یہاں تک بلا تحقیق لکھ ڈالا تھا کہ ان کی بارگاہ عالی تک رسائی کہاں ہوتی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ شخص حقیقت میں اس سے بھی زیادہ فقیر منش تھا جتنا اس کی وفات کے بعد لوگوں نے اخبارات میں بیان کیا ہے۔ ایک مرتبہ کا واقعہ سن لیجئے۔ جس سے اس نائٹ اور بیرسٹر کی طبیعت کا آپ اندازہ کر سکیں گے۔ پنجاب کے ایک دولت مند رئیس نے ایک قانونی مشورہ کے لئے اقبال اور سر فضل حسین مرحوم اور ایک دو اور مشہور قانون داں اصحاب کو اپنے ہاں بلایا اور اپنی شاندار کوٹھی میں ان کے قیام کا انتظام کیا۔ رات کو جس وقت اقبال اپنے کمرے میں آرام کرنے کے لئے گئے تو ہر طرف عیش و تنعم کے سامان دیکھ کر اور اپنے نیچے نہایت نرم اور قیمتی بستر پا کر معاً ان کے دل میں خیال آیا کہ جس رسولؐ پاک کی جوتیوں کے صدقے میں آج ہم کو یہ مرتبے نصیب ہوئے ہیں اس نے بوریئے پر سو سو کر زندگی گذاری تھی، یہ خیال آنا تھا کہ آنسوؤں کی جھڑی بندھ گئی۔ اس بستر پر لیٹنا ان کے لئے ناممکن ہو گیا، اٹھے اور برابر کے غسل خانے میں جا کر ایک کرسی پر بیٹھ گئے اور مسلسل رونا شروع کر دیا۔ جب ذرا دل کو قرار آیا تو اپنے ملازم کو بلا کر اپنا بستر کھلوایا اور ایک چارپائی اس غسل خانہ میں میں بچھوائی اور جب تک وہاں مقیم رہے، غسل خانے ہی میں سوتے رہے۔ یہ وفات سے کئی برس پہلے کا واقعہ ہے جب باہر کی دنیا ان کو سوٹ بوٹ میں دیکھا کرتی تھی۔ کسی کو خبر نہ تھی کہ اس سوٹ کے اندر جو شخص چھپا ہوا ہے اس کی اصلی شخصیت کیا ہے؟ وہ ان لوگوں میں سے نہ تھا جو سیاسی اغراض کے لئے سادگی و فقیری کا اشتہار دیتے ہیں اور سوشلسٹ بن کر غریبوں کی ہمدردی کا دم بھرتے ہیں مگر پبلک کی نگاہوں سے ہٹ کر ان کی تمام زندگی رئیسانہ اور عیش پسندانہ ہے۔

اقبالؔ کے نائٹ ہڈ اور سر شفیع مرحوم جیسے حضرات کے ساتھ ان کے سیاسی رشتہ کو دیکھ

کر عام خیال یہ تھا اور اب بھی ہے کہ وہ محض شاعری ہی میں آزاد خیال تھے، عملی زندگی میں آزاد خیالی ان کو چھو کر بھی نہ گذری تھی بلکہ وہ نرے انگریز کے غلام تھے۔ لیکن حقیقت اس کے بالکل بر عکس ہے۔ ان کے قریب جو لوگ رہے ہیں اور جن کو گہرے ربط وضبط کی بناء پر ان کی اندرونی زندگی اور ان کے اندرونی خیالات کا علم ہے، وہ جانتے ہیں کہ انگریزی سیاست سے ان کو خیال اور عمل دونوں میں سخت نفرت تھی۔ بارگاہ حکومت سے وہ کوسوں دور بھاگتے تھے۔ سرکار اور اس کے پرستار دونوں ان سے سخت بدگمان تھے اور ان کی ذات کو اپنے مقاصد میں حارج سمجھتے تھے۔ سیاسیات میں ان کا نصب العین محض کامل آزادی ہی نہ تھا بلکہ وہ آزاد ہندوستان میں ''دارالسلام'' کو اپنا مقصود حقیقی بنائے ہوئے تھے۔ اس لئے کسی ایک ایسی تحریک کا ساتھ دینے پر آمادہ نہ تھے جو ایک دارالفکر کو دوسرے دارالفکر میں تبدیل کرنے والی ہو۔ صرف یہی وجہ ہے کہ انھوں نے عملی سیاسیات میں ان لوگوں کے ساتھ مجبورانہ تعاون کیا جو برٹش گورنمنٹ کے زیر سایہ ہندو راج کے قیام کی مخالفت کر رہے تھے۔ گو مقاصد کے اعتبار سے ان میں اور اس طبقہ میں کوئی ربط نہ تھا۔ مگر صرف اس مصلحت نے ان کو اس طبقہ کے ساتھ جوڑ رکھا تھا کہ جب تک مسلمان نوجوانوں میں ''دارالسلام'' کا نصب العین ایک آتش فروزاں کی طرح بھڑک نہ اٹھے اور وہ اس کے لئے سرفروشانہ جد و جہد پر آمادہ نہ ہوں، اس وقت تک کم از کم انقلاب کے رخ کو بالکل دوسری جانب پلٹ جانے سے روکے رکھا جائے۔ اس بنا پر انھوں نے ایک طرف اپنی شاعری سے نوجوانان اسلام کے دلوں میں وہ روح پھونکنے کی کوشش کی جس سے سب لوگ واقف ہیں اور دوسری طرف عملی سیاسات میں وہ روش اختیار کی جس کے اصل مقصود سے چند خاص آدمیوں کے سوا کوئی واقف نہیں، اور جس کے بعض ظاہری پہلوؤں کی وجہ سے وہ خود اپنے بہترین عقیدت مند معترفین تک کے طعنے سنتے رہے۔

☆☆☆

(مطبوعہ ''جوہر اقبال''۔ خصوصی اشاعت قلمی ماہ نامہ ''جوہر''۔
بہ یادگار علامہ اقبال سن اشاعت 1938ء)

اقبالؔ اور انسان دوستی

عیسیٰ خان (ایڈوکیٹ)

آج سے کئی سال قبل علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبالؔ کی زندگی ہی میں انجمن حمایت الاسلام لاہور کے انتیسویں سالانہ جلسہ کے خطبہ صدارت میں نواب ذوالفقار علی خانصاب نے فرمایا تھا۔ ''اگر یہی اقبالؔ ولایت میں ہوتا تو اس کی قدر و منزلت شکسپیر سے بڑھ کر ہوتی مگر افسوس کہ ہمارے اہل ملک اس کی قابلیت سے کم آشنا ہیں۔ اس کی دنیوی زندگی کے بعد معلوم ہوگا کہ اقبالؔ کیا چیز تھا۔' خواجہ حسن نظامی صاحب فرماتے ہیں ''اقبالؔ کو آدمی اس ڈر سے کہتا ہوں کہ جو لوگ آدمیت کی عینک لگائے ہوئے ہیں اور اقبالؔ وہ آدمی ہی نظر آتے ہیں کہیں وہ مجھ سے ثبوت نہ مانگ بیٹھیں ورنہ میں اقبالؔ کو پیکر خاکی نہیں سمجھتا اور ان کے پتلے کو آدم زاد نہیں مانتا ممکن ہے کہ وہ بشر ہوں''۔ اب اقبال ہم میں نہیں ہیں۔ لیکن ان کی روشن کی ہوئی شمع ہے جو آدمیت کے راستے کو منور کئے ہوے ہے مکّس کی طرح انکے موجود اشعار کی مٹھاس چاٹنا نہ چاہیے بلکہ پروانہ بن کر لذّت سوز حاصل کرنا چاہیے۔ علامہ سے ہم جتنی عقیدت رکھتے ہیں۔ افسوس کہ ہماری عملی زندگی اس سے کوسوں دور ہے عقیدت کا تقاضا تو یہ ہے کہ انکی ''دعائے نیم شبی'' سے انسانیت کی تعمیر میں مدد لیتے اور ان کا پیغام گھر گھر پہنچادیتے۔ ونڈل وِلکی چند گھنٹوں کا سفر کر کے سفر نامہ لکھتے ہیں تو اس کی لاکھوں جلدیں ہاتھوں ہاتھ چلی جاتی ہیں، برنارڈ کے افسانہ کے لاکھوں خریدار ہو جاتے ہیں۔ لیکن جس مرد خدا نے انسانیت کو بقاو احترام کے خاطر اپنے آخری قطرۂ خون کو صفحۂ قرطاس کی نظر کر دیا ہو اس کے کلام کے خریدار ان کی تعداد انگلیوں پر گنی جاسکتی ہے کیا اسی طرح کی ارادت پر ہم کو ناز کرنا چاہیے؟ کیا یہ ہی عقیدت ہماری مسرت کا مرکز ہے؟ ہم میں اگر جذبۂ عمل نہیں ہے اور اب بھی ہمارے دل و دماغ پر غفلت کا پردہ پڑا ہے، تو پھر ہم کسی ہمدردی کے مستحق نہیں ہیں۔ یاد رکھئے کہ ایک درویش خدامست کی عمر بھر کی کمائی ہمارے سپرد ہے اسے کہیں کرم کتابی نہ چاٹ لے اور انسانیت پھر کسی اور ''دانائے راز'' کے انتظار میں سسکیاں بھرتی رہے۔ آپ ضرور یوم اقبالؔ منائے اور روح اقبالؔ، متاع اقبالؔ اور مقام اقبالؔ جیسے سینکڑوں مقالے لکھ ڈالے لیکن اقبالؔ کی کشت ویران سے غفلت نہ برتیے جس کی مٹی کو

خود ان کے آنسوؤں نے نم کیا ہے۔سر الفرڈ ایونگ نے برٹش ایسوسی ایشن کے خطبہ صدارت میں بڑی قابلیت سے فطرت انسانی کی اس حقیقت کو جامع اور مختصر طور سے یوں بے نقاب کیا :

The command of nature has been put in to man's hand. Before he knows how to commend him self.

یعنی قبل اس کے انسان اپنے آپ پر قابو پانا سیکھ جاتا قدرت کے وسائل اس کے اختیار میں دے دئے گئے ہیں اسی انسانی کمزوری کی اصلاح اقبال نے بیڑا اٹھایا تھا۔انھوں نے اس پر دل و دماغ کی پوری توانائی خودشناسی اسی کے بیدار کرنے میں صرف فرمادی۔انہیں اس کا یقین تھا کہ اصل نظام عالم خودی سے قائم ہے اور خودشناسی کی اولین منزل ہے۔اعتمادِ نفس جب انسان میں پیدا ہو جاتا ہے تو وہ صحیح معنوں میں انسان دوست بن جاتا ہے۔اور کے دل و دماغ میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔دل میں ایسی وسعت پیدا ہوتی ہے کہ جسمیں علاوہ اپنے دکھ درد کے دوسروں کا دکھ درد بھی سما سکتا ہے اور دماغ میں ایسی وسعت کہ جس میں اپنی مخصوص دلچسپیوں اور مشاغل کے علاوہ دوسروں کے نقطہ نظر اور اختلافات کے سمجھنے کی صلاحیت اور دوسرے کی رائے اور خیالات کا خندہ پیشانی سے استقبال کا جذبۂ داخل ہے۔اقبال ایک حقیقت نگار مفکر تھے۔ان کا مقام بہترین مفکرین اور مدبرین کی صف میں ہے جہاں انہوں نے مشرق کی بے عملی سے گریز کی اور ملامت کی وہاں مغرب کی قوت عمل کو سراہا بھی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ میری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھو یہ کہ میں ہو محرم راز دروں مے خانہ شاعر کو عوام کی ذہنی انقلاب کا صحیح اندازہ ہونا چاہیے اس کی نظر سطح تک محدود نہ رہنا چاہیے بلکہ بنیادی حقیقتوں پر پڑنی چاہیے جو حال کی سطح کے نیچے مستقبل کی تشکیل میں مصروف ہیں۔حقیقت نگار کا ہاتھ زندگی کی چلتی نبض پر ہوتا ہے۔وہ عمل کرنے والی قوتوں اور ان کے نتائج سے باخبر رہتا ہے۔وہ اپنی قوت نگاہ سے مستقبل میں تیار ہونے والی عمارت کے نقش و نگار کو اپنے ذہن میں قائم کر لیتا ہے۔اور جس کو پیمبرانہ انداز میں دنیا کے سامنے پیش کر دیا تھا ہے۔دنیائے شاعری میں ایسا اعلیٰ مقام ہے کہ وہاں تک رسائی ہر ایک کے بس کی بات نہیں ہے۔قائد ملت مرحوم نے فرمایا ہے کہ سچا شاعر وقت کے دربار کا نقیب ہوتا ہے۔اور وہی باتیں اس کی زبان سے شعر کا جامہ پہن کر نکلنے لگتی ہے جو وقت کی ضرورت اور زمانہ کا تقاضہ ہوتی ہیں۔اگر اقبال انیسویں صدی میں پیدا ہونے کی بجائے

پندرہویں یا سولھویں صدی میں پیدا ہوتے تو شاید ان کی شاعری میں ہم کچھ اور پاتے اقبالؔ کا کلام بھی اسی فطری اصول کا آئینہ دار ہے۔ان کی آنکھیں کھولنے سے چند سال قبل ہی مغلیہ سلطنت کا چراغ گل ہو گیا تھا۔مگر ہندوو مسلم اتحاد و اتفاق کے نقوش باقی تھے لیکن زمانہ ان کو بھی سمیٹ رہا ہے۔کہیں زبان کا جھگڑا اٹھ کھڑا ہوا تو کہیں انتخاب بنائے فساد ہے تو کہیں قربانی اور جھٹکے کی بحث پیدا ہو گئی۔ملک کی تاریخ میں فرقہ وارانہ جذبات کے بیدار کرنے کا مواد جمع کرایا گیا جھگڑے،فسادات،سر پھٹول شروع ہوئی۔اس سے متاثر ہو کر اقبال نے کوہ ہمالہ۔سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا،اور نیا شوالہ جیسی پر اثر نظمیں لکھیں۔کہتے ہیں :

اے شیخ و برہمن! سنتے ہو کیا اہل بصیرت کہتے ہیں
گردوں نے کتنی بلندی سے ان قوموں کو دے پٹکا ہے
یا باہم پیار کے جلسے تھے ، دستور محبت قائم تھا
یا بحث اردو ہندی یا قربانی یا جھٹکا ہے

اپنی بہترین نظم ''تصویر درد'' میں ہندوستانیوں کے متعلق کہتے ہیں:۔

رُلاتا ہے تیرا نظارہاے ہندوستان مجھ کوں
کہ عبرت خیز ہے تیرا افسانہ سب افسانوں میں
نشانِ برگ گل تک بھی نہ چھوڑا اس باغ میں گل چیں
تری قسمت سے رزم آرائیاں ہیں باغبانوں میں
وطن کی فکر کرا ناداں! مصیبت آنے والی ے
تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
نہ سمجھو گے تو مٹ جاوگے اے ہندوستاں والوں
تمہاری داستان تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

1905 میں علامہ یورپ کا سفر کرتے ہیں اور تین چار سال کے بعد واپس آتے ہیں۔اس عرصہ میں یہاں کی حالت اور بھی خراب ہو جاتی ہے۔تقسیم بنگال کے اعلان سے فرقہ وارکشیدگی بڑھ جاتی ہے کانگریس میں پھوٹ پڑ جاتی ہے۔مسلم لیگ اور مہا سبھا کی بنیاد پڑتی ہے اور سیاسی امور میں کافی اختلافات بڑھ جاتے ہیں اس عرصے میں مطالعہ اور تجربہ سے اقبالؔ کی

فکر ونظر کے زاویے بدل جاتے ہیں اور تخیل میں کافی بلندی پیدا ہوتی ہے ان کی قومیت اور وطنیت کا جذبہ انسان پرستی کے جذبہ کے سامنے ماند پڑہ جاتا ہے اور وہ آدمیت کی تعمیر کی طرف رجوع ہو جاتے ہیں۔ روس کے قابل فخر سپوت ٹالسٹائی کا قول ہے کہ حبّ الوطنی کا احساس قانون قدرت کے خلاف ،نقصان دہ اور مصیبت کا پیش خیمہ ہے اس لئے اسے تقویت دینی چاہیے۔ بلکہ اسے دبانے کی کوشش کرنا سمجھدار لوگوں کا فرض ہے کیونکہ جس قدر خوں ریزیاں اور لڑائیاں ہو رہی ہے وہ حبّ الوطنی کے احساس کا نتیجہ ہے۔ ہر فرد فہم تسلیم کریگا کہ حب الوطنی کا احساس ہو یا قوم پرستی کا جذبہ اگر ان کے ذریعہ انسانوں کی جماعتیں اپنے اپنے ماحول میں انسان دوستی کی فضا پیدا کریں اور بنی نوع انسان کی بلا لحاظ مذہب وملت خدمت انجام دیں تو پھر بجاطور سے یہ کہاں جاسکتا ہے کہ حب الوطنی اور قوم پرستی انسان پرستی کی ابتدائی منزلیں ہیں مگر تلخ تجربوں کے بعد ماننا پڑیگا کہ اب وطن پرستی اور قوم پرستی کے صنم کدے پرانے ہو گئے ہیں ان کو ڈھا دینا ہی بڑی انسانی خدمت ہے۔ اقبال اپنے نصب العین میں قومیت اور وطنیت کو حائل پاتے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ اب انسان اس منزل سے آگے بڑھ جائے اور رفتار زمانے کے ساتھ آگے بڑھتا جبے۔ اس لئے کہ دنیا ہمہ گیر ترقی کی وجہ سے یونٹ بن گئی ہے۔ اب ان کا نعرہ ''آدمیت احترام آدمی: باخبر شواز مقام آدمی، ہو جاتا ہے۔'' پیام مشرق'' کے دیباچہ میں خود لکھتے ہیں ''اس وقت دنیا اور بالخصوص ممالک شرق میں ہر ایسی کوشش جس کا مقصد افراد وقوم کی نگاہ کو جغرافی حدود سے بالاتر کر کے ان میں ایک صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تخیل یا تولید ہو تو قابل احترام ہے یہی دور اقبال کی فکر ونظر کا زرین دور ہے۔ انسانیت کا احساس پیدا کرانے کی کوشش ملاحظہ ہو:۔

بہر انساں چشم من شبہا گریست ۔۔۔ تا دریدم پردۂ اسرار زیست
آں چناں قطع اخوت کردہ اند ۔۔۔ بروطن تعمیر ملت کردہ اند
تا وطن راشمع محفل ساختند ۔۔۔ نوع انساں را قبائل ساختند
مردمی اندر جہاں افسانہ شد ۔۔۔ آدمی از آدمی بیگانہ نہ شد
روح از تن رفت وہفت اندام ماند ۔۔۔ آدمیت گم شد و اقوام ماند
برنسب نازاں شدن نادانی است ۔۔۔ حکم او اندر تن وتن فانی است

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟

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

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدت آدم

بادی النظر میں علامہ کا طرز تخاطب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسلم سے فرمارہے ہیں اس لئے بعض حضرات نے یہ خیال کرلیا کہ مسلم فرقہ پرست تھے۔لیکن یہ خیال حقیقت کے خلاف ہے ضرور بعض مقامات پر ان کا روئے سخن مسلم سے ہے ورنہ عام طور سے وہ شریعت کے توسط وحوالے سے نوع انسان سے مخاطب ہیں۔شریعت کا توسط اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے وہ اس کو انسانی تعمیر کا اساسی دستور سمجھتے ہیں اور انسان و مسلمان کو مترادف الفاظ خیال کرتے ہیں۔بد قسمتی سے مسلمانوں نے احکام شریعت سے منہ موڑ لیا ہے۔اور اپنے کردار و سیرت کی تعمیر غیر شرعی اساس پر نادانستہ کرلی ہے اور اپنے ساتھ محمدؐ رسول عربی کے دین کو بھی بدنام کر دیا۔ شریعت کی تعلیم اور اس کے احکام کو آج بھی ہر شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ وہ کس قدر فطرت کی آئینہ دار ہے۔مسلمان کا یہ مذہبی فرض ہے کہ وہ ہر قسم کی برائیوں سے دامن بچا کر نیکیوں اور اخلاق کا اعلیٰ مظاہرہ کرے۔اور اللہ تعالیٰ کے بندوں کی بے غرض خدمت کرے یہ زندگی کی ایسی شاہ راہ ہے کہ جس پر چلتے پیر ڈگمگا جاتے ہیں۔

یہ شہادت گہ الفت میں قدم رکھنا ہے
لوگ آسان سمجھتے ہیں مسلمان ہونا

اقبال خلافت راشدہ کے دور کے اسلام کو زندہ کرنا چاہتے ہیں جو انسانیت کا محافظ تھا اور جس نے بربریت اور ظلم و تعدی کا خاتمہ کر دیا تھا۔اس دور جدید میں فاتح اقوام نے لوٹ کھسوٹ قتل و غارت اور عصمت دری کو اپنا شیوہ بنالیا ہے۔یہ تو کل ہی کی بات ہے کہ ڈن کرک پر دوبارہ قبضہ کے وقت شہریوں کے ساتھ اور جاپان میں جاپانیوں کے ساتھ کیا سلوک کیا گیا۔ہزاروں معصوم عورتیں عصمت دری کی وجہ سے حاملہ ہوگئیں۔لیکن آج سے تیرہ سو سال قبل جب ایک فاتح قوم مفتوحہ شہر پر قبضہ کرتی ہے اور سپاہی شہر دیکھنے نکلتے ہیں اور کوٹھوں پر مفتوحہ قوم

کی عورتوں کو کھڑا دیکھتے ہیں تو اپنی نظریں زمین پر گاڑ کر گذر جاتے ہیں۔ پوچھا جاتا ہے کہ انھوں نے شہر کو کیسا پایا تو جواب دیتے کہ کوٹھوں پر غیر محرم عورتیں کھڑی تھیں بھلا ہم شہر کیسے دیکھ سکتے تھے یہ ہے خلافت راشدہ کا اسلام یہ ہے اخلاق کا اعلی مظاہرہ آج اس قسم کے مظالم کی ذمہ داری سے بچنے کے لئے کہہ دیا جاتا ہے کہ سیاست کو مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے اقبال اس قسم کی انسانیت سوز سیاست کے منکر تھے ان کا خیال تھا کہ نظریہ حکومت کوئی ہو دستور سلطنت چاہے جس قسم کا ہو:۔

جلال بادشاہی ہو یا جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دین سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

اس لئے وہ تعمیر انسانی کے لئے اخلاقی و مذہبی تعلیم کو لازمی تصور کرتے ہیں اور مذہب کو انسانیت کا جامہ تصور فرماتے ہیں۔ اُن کا خیال تھا کہ امیری دولت اور حکومت سب انسانی سیودا کی خاطر ہونا چاہیے۔

ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی — ہوس کی امیری، ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دین کے لئے نامرادی — دوئی چشم تہذیب کی نابصیری

مختصر یہ کہ اقبال انسان نواز، آدمیت پرست، اور انسانی تعمیر کے متمنی تھے۔ اقبال کا بلند و اعلی تخیل انکے کلام کی فصاحت و بلاغت اور ان کا پر جوش و شاندار طرز بیان یہ سب ایسی چیزیں ہیں جن پر کوئی مفکر یا شاعر اظہار خیال کی جرات کرسکتا ہے میں اس زمرہ میں نہیں ہوں۔ اس لئے مزید کچھ عرض کرنے سے مجبور ہوں۔

☆☆☆

(نوٹ:۔ یہ مضمون اقبال ڈے اورنگ آباد میں پڑھا گیا تھا۔)

(مجموعہ مضامین، مضامین عیسی۔ حصہ اول۔ سال اشاعت 1950ء سے انتخاب)

اقبال ۔شاعر

اُردو شاعری کا دورِ جدید یا افادی دَور

ڈاکٹر رفیعہ سلطانہ

دوسری زبانوں کی طرح اُردو ادب کا اثاثہ بھی زیادہ تر شعری ہے جیسا کہ قاعدہ ہے۔ ہر زبان میں نثر سے پہلے نظم جنم لیتی ہے۔ اردو کی خصوصیت یہ ہے کہ نہ صرف نظم نے نثر سے پہلے جنم لیا، بلکہ ایک عرصہ تک وہ ادب کی فضاء پر چھائی رہی۔ اسمیں کہانیاں لکھی گئیں، مدح دزم کی گئی۔ اخلاق کے درس دیئے گئے۔ مذہب کے اصول سمجھائے گئے۔ حسن وعشق کی تفسیریں بیان کی گئیں غرض اُردو شاعری ہر شعبہ اور ہر صنف پر حاوی رہی۔ اقبال نے جسوقت شاعری شروع کی شاعری کا فن خاصہ منجھ چکا تھا۔ اُردو نظم کی عجیب خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے ابتدائی زمانے میں یعنی ۱۶۰۰ء سے سترھویں صدی تک رنگا رنگ موضوعات پر حاوی رہی، جس میں مناظر قدرت کا بیان بھی ہے، اور مذہب واخلاق کے درس بھی۔ قصیدے اور مرثیے بھی ہیں اور مثنوی اور رزمیہ بھی۔ سترھویں صدی کے اختتام تک یعنی دوسو برس میں جو زبان کے اعتبار سے ارتقائی دور سمجھا جاتا ہے۔ (کیونکہ اس زمانے میں زبان و بیان میں اصلاح وترقی ہوتی گئی) ہندوستانی زندگی کے ہر شعبہ میں جمود پیدا ہوگیا تھا۔ اسکا لازمی اثر ادب پر بھی پڑا۔ اُردو شاعری اپنے مرکز سے ہٹ کر صرف ایک موضوع یعنی حسن وعشق پر محیط ہوگئی، کیوں کہ انحطاط اور جمود صرف ادب ہی نہیں زندگی کے ہر شعبہ میں رچ گیا۔ اس کا نتیجہ 1857ء کے انقلاب کی صورت میں ظاہر ہوا یہ انقلاب ہندوستانی نظام زندگی پر ایک کاری ضرب تھا۔ جس نے نیند کے ماتوں کو غفلت سے چونکا دیا۔ یہ تغیر سیاسی ہی نہیں سماجی بھی تھا۔ جس نے قدیم معشیت کے تاروپور بکھیر دیئے۔ ادب وہ صرف داخلی انداز میں جذبات واحساسات کا ترجمان نہیں رہا بلکہ خارجی انداز میں شعور و ادراک کا ترجمان بھی بن گیا۔ اب زندگی کے مختلف النوع مسائل کی تصویروں کو افادیت کا رنگ بھر کر پیش کیا جانے لگا۔ یعنی سماجی شعور کے اثرات رونما ہونے لگے۔ زندگی کی بہتی ہوئی ندی میں تغیر اور تبدیل کی ان اُٹھتی ہوئی لہروں کے اثر سے سارے ادب نے اپنا رنگ بدل دیا۔ شاعری پر بطور خاص ان حالات کا اثر ہوا۔

بدلتے ہوئے ماحول نے ایسی شخصیتوں کو جنم دیا۔ جو شاعری کو بدلتے ہوئے حالات کی رفتار سے ہم آہنگ کرنا چاہتے تھے۔ یہ شخصیتیں حالؔی اور آزاد کی ہیں۔ حالؔی اور آزاد نے لکھنے والوں کو صرف واقفیت اور خارجیت کا رنگ دینے کی طرف مائل نہیں، کیا خود اپنے تخلیقات بھی اسی رنگ میں رنگ کر پیش کیں۔ آزاد کے 15 راگست والے لیکچر اور حالؔی کے مقدمے شعر و شاعری میں جو خیالات ملتے ہیں وہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اسوقت کی زندگی میں خیالات و نظریات کی نئی رو اُٹھ رہی تھی۔ دونوں نے علی الاعلان کہا کہ وہ ادب جو ذہنی عیاشی کا باعث بنے یا زندگی سے فرار اور بے معنی حزن و یاس کا پیام دے، اب ہمارے کام نہیں آ سکتا۔ اُردو ادب کو نئی منزلوں کی طرف جانا ہے۔ صرف حُسن اسکا مقصد نہیں بلکہ افادیت کو مقصد بنانا اور عملیت کے زمرے پیدا کرنا ہے۔ کرنل ہالرائڈ ڈائرکٹر تعلیم پنجاب کے ایما پر 1867ء میں پنجاب میں ایک انجمن کی بنیاد ڈالی گئی۔ جس کے تحت مشاعرے ہوئے تھے۔ ان مشاعروں کی خصوصیت یہ تھی کہ غزلوں کے بجائے ان میں مختلف موضوعات پر نظمیں لکھی جانے لگیں۔ شاعروں کو مصرع طرح کے بجائے برسات، بچہ وغیرہ موضوع دیئے جانے لگے۔ ان نظموں میں انفعالیت، حزن و یاس، قنوطیت لایعنی باتوں کے بجائے حقیقت و واقعیت، زندگی کی جولانی، رجائیت اور مسرت کو پیش کیا جانے لگا۔

منظر نگاری یعنی نیچرل نظموں کا جن کو دَور متوسط کے شعراء نے بھلا دیا تھا، احیاً کیا گیا اُردو کی بہت سی اچھی نظمیں جیسے حالی کی ''مد و جزر اسلام'' ''مناجات بیوہ'' ۔ ''چپ کی داد'' ۔ آزاد کی ''صبح کی اُمید'' اور ''خسرو امن کا دربار'' ۔ وغیرہ کئی نظمیں اسی دور میں لکھی گئیں۔ ان نظموں نے پوری اُردو شاعری کو ماضی کے خوابوں سے چونکا کر حال کی سختیوں کا احساس دلایا۔ اور شاعری کو اصلاحی واخلاقی رنگ میں رنگنا شروع کیا۔

حالؔی نے خود کہا۔

سنتے ہیں حالؔی سخن میں تھی بہت وسعت کبھی ۔۔۔ تھیں سخن ور کے لئے چاروں طرف راہیں کھلی
داستاں کوئی بیاں کرتا تھا حسن و عشق کی ۔۔۔ اور تصوّف کا سخن میں رنگ بھرتا تھا کوئی
گاہ غزلیں لکھ کہ دل یاروں کا گرماتے تھے لوگ ۔۔۔ گہ قصیدے پڑھ کے خلعت اور صلے پاتے تھے لوگ
پھر بھی ہم کو ہے مجالِ نغمہ اس محفل میں کم! ۔۔۔ راگنی نے وقت کی لینے دیا ہم کو نہ دم!

نالہ و فریاد کا ٹوٹا کہیں جا کر نہ سم! کوئی یاں رنگیں ترانہ چھیڑنے پائے نہ ہم!
سینہ کوبی میں رہے جب تک کہ دم میں دم رہا ہم رہے اور قوم کے اقبال کا ماتم

اقبال کا کارنامہ: اقبال نے جب شاعری شروع کی نظموں میں اصلاح و افادیت کی روایت پڑ چکی تھی۔ بقول آل احمد سرور، اقبال کی شاعری حالی کی شاعری کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے۔ صرف حالی کا اسلوب اقبال کے اسلوب سے مختلف ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں۔ حالی نے مقصدی شاعری کی جو تحریک شروع کی تھی۔ اقبال نے اسے وسعت و ہمہ گیری بخشی۔ حالی کی حقیقت پسندی عام طور پر ہندوستانیوں اور خاص طور پر مسلمانوں کی زبوں حالی پر ماتم کرتی ہے۔ اقبال کی آنکھیں مجموعی طور پر انسانیت کے دکھوں اور ناکامیوں کا مداوا ڈھونڈتی ہیں۔ انہوں نے اکبر کی طرح صرف مغرب کی خرابیاں، حالی کی طرح غلامی کی نارسائیاں میر و غالب کی طرح انسان کی کسمپرسیاں واضح نہیں کیں بلکہ ان سب کو دور کرنے کیلئے ایک مثبت عملی اور سادہ پروگرام بھی پیش کیا۔ بقول ایک نقاد کے ''انکی شاعری دنیا کے ہر تمدن کا جوہر اپنے اندر رکھتی ہے۔'' اسلئے ان کی عظمت زماں و مکاں کی پابند نہیں انہوں نے صرف سیاسی و معاشرتی میلانات ہی کی عکاسی نہیں کی بلکہ انکے تخیل کی رسائی ان فضاؤں میں ہے۔ جہاں انسان، اسکی انسانیت اسکی قدر و قیمت۔ جبر و اختیار عشق و عقل۔ بندگی و خدائی جیسے مسائل کی تفسیر بیان کی جاتی ہے۔ اور وہ دنیا کے عظیم مشاعروں اور فنکاروں جیسے گیٹے، رومی، ملٹن، غالب، شکسپیر وغیرہ کے ہم نواں و ہم داستاں ہو جاتے ہیں۔ شاعری یوں تو اظہار جذبات کا ذریعہ ہے اور وہ ان ہی کی ترجمانی کرتی رہتی ہے۔ اسے اس سے سروکار نہیں کہ جذبات کا اثر حیات انسانی پر کیا ہوگا۔ اس طرح سے شاعری کا نہ کوئی مقصد ہے نہ مصلحت۔ اس لئے موجودہ دور میں اسے بیکار سمجھا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ وہ صرف ذوق جمال کو تسکین دیتی ہے۔ یہ بیان ایک حد تک درست ہے شاعری زندگی کے اسرار کی عقدہ کشا نہیں یا وہ اس کا مقصد نہیں بتاتی۔ اس کے لئے مذہب ہے فلسفہ علم و حکمت ہے۔ لیکن وہ شاعری جو اُن کا مجموعہ ہے بے شک عظیم ہے۔ یہ شاعری محض جذبات کی شاعری نہیں خیالات کی شاعری یعنی (POETRY OF IDEAS) ہوتی ہے۔ جس کی ضرورت ہمیشہ رہتی ہے۔ یہ زندگی کی صورت گری اور اسکی تشکیل کرتی ہے۔ اقبال کی شاعری ایسی ہی ہے۔ وہ اظہارِ جذبات کا ذریعہ ہی نہیں، انکی تربیت

اور رہنمائی کا وسیلہ بھی ہے۔ اس طرح اقبال ایک شاعر ہی نہیں مفسّر حیات بھی ہیں۔ کیونکہ ان کی شاعری کا مرکزی نقطہ انسان ہے۔ وہ بتاتے ہیں کہ انسان کا منصب کیا ہے؟ اس کا مستقبل کیا ہے؟ اور وہ کیا چیز ہے جو اُسے جاوداں بناتی ہے۔ انسان کا منصب ان کے نزدیک ''نیابت الٰہی'' ہے۔ اس کا مستقبل یہہ ہے کہ وہ کائنات کو مسخر کرے اور جو چیز اسے جاوداں بناتی ہے وہ ہے ''خودی''۔

خودی: خودی کا ان کے پاس شاعرانہ تصور بھی ہے اور فلسفیانہ بھی۔ ابھی تک خودی کا لفظ اردو میں تکبّر اور غرور کے معنوں میں استعمال ہوا کرتا تھا۔ چنانچہ انہوں نے خود ''اسرار خودی'' کے دیباچے میں اس کی اسطرح تشریح کی ہے۔ ''یہ لفظ اس نظم میں بہ معنی غرور کے معنوں میں استعمال نہیں کیا گیا ہے۔ جیسا کہ عام طور پر اُردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساسِ نفس یا تعین ذات ہے'' خودی ان کے نزدیک دنیا کے نظام کی اصل ہے۔ ہر شئے میں خودی ہوتی ہے۔

خودی کیا ہے بیداری کائنات　　　　خودی کیا ہے رازِ درون حیات

ہر چہ می بینی زاسرار خودی ست　　　　پیکرِ ہستی ز آثار خودی ست

پانی کا قطرہ جب خودی سے آشنا ہوتا ہے تو اپنی ہستی کو دُرِ بے بہا بنا دیتا ہے، سبزہ جب اپنی ذات میں اُگنے کی صلاحیت پیدا کر لیتا ہے تو سینۂ گلشن کو چاک کر ڈالتا ہے۔

قطرہ چوں حرف خودی از بر کند　　　　ہستی بے مایہ را گوہر کند

خودی کی یہ خاصیت ہے کہ وہ اپنے اظہار کے لئے آزادی اور عمل کی خواہاں ہوتی ہے۔ اقبال جگہ جگہ عمل کی اہمیت پر زور دیتے، اور اپنے کلام میں عمل کی تعلیم دیتے ہیں۔

جو ہے راہ عمل میں گامزن محبوب فطرت ہے　　　　یہی آئین قدرت ہے یہی اسلوب فطرت ہے

کیوں گرفتار طلسم ہیچ مقداری ہے تو　　　　ورنہ گلشن میں علاج تنگی داماں بھی ہے

زندگی کی قوتِ پنہاں کو کردے آشکار　　　　تا یہ چنگاری فروغِ جاوداں پیدا کرے

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

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے　　　　سرّ آدم ہے ضمیر کن فکاں ہے زندگی

عمل بغیر تخلیق مقاصد پیدا نہیں ہوتا۔تخلیق کی یہی لگن ہے۔ جسے وہ ''عشق'' کہتے ہیں۔

عشق : خودی کے استحکام و عمل کے لئے ان کے نزدیک عشق ضروری ہے۔ عشق ایک نوری جَسد ہے۔ اسکی اصل مادی یا دینوی نہیں۔کوئی دینوی طاقت اِسے فنا نہیں کرسکتی۔اپنی نظم عشق وموت میں انھوں نے یہی خیال ظاہر کیا ہے۔ایک جگہ لکھتے ہیں۔

عقل دل ونگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق
عشق نہو تو شرع و دیں بت کدہ تصورات

پرانے شاعروں کی طرح عشق کا تصور ان کے پاس محدود اور صرف جنسی جذبہ کی حد تک نہیں۔ عشق کو وہ وجدان کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ان کے نزدیک وہ کائناتی تصور ہے اور عقل کی ضِد نہیں عقل سے بہتر ہے۔ جہاں عقل نہیں پہونچتی وہاں عشق پہنچ جاتا ہے۔خواجہ غلام السّیدین کے موسومہ ایک خط میں انھوں نے عشق کی تشریح اس طرح کی ہے۔''عشق کی ابتدا علم ہے۔علم عقل کو بیدار کرتا اور بصارت پیدا کرتا ہے جب علم و عقل ترقی کرتے ہیں۔'' تو بقول برگسان ایک ''اعلیٰ بصیرت'' (HIGHER INTELLECT) پیدا ہوتی ہے۔ جسے وجدان (INTUITION) باطن کہتے ہیں اس وجدان باطن کو جب حقائق محسوس ہونے لگیں عرفان کہتے ہیں یہ علم کی دوسری منزل ہے جب اس سے بھی آگے کی منزل آتی ہے تو انسان عشق کی منزل میں داخل ہوتا ہے جہاں وہ حقائق معلوم کرنے کے بعد محسوس کرتا ہے عشق خطرات و موانعات کی پرواہ نہیں کرتا بلکہ خطروں میں کود پڑتا ہے فرماتے ہیں۔

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

اُمید و یقین : عشق میں امید و یقین کی ضرورت ہے۔اگر شوپن ہاور کی کی طرح خواہش زیست ہی سے گریز کیا جائے ، یہ سمجھ کر کہ یہ ایک اندھی مشیت ہے تو اس سے حزن و یاس ،ترک و تعطّل پیدا ہوتا ہے۔ اقبال اس کے خلاف احتجاج کرتے ہیں وہ کبھی مایوسی کی تعلیم نہیں دیتے۔ وہ کہتے ہیں۔زندگی کا لطف مشکلات سے ٹکرانیا ور انھیں ہٹانے ہی میں ہے۔وہ زندگی کو شب یلدا نہیں نور سحر سمجھتے ہیں اور اُمید یقین و آرزو کی شمعیں فروزاں رکھتے ہیں۔

''نہ ہو تو امید، نو میدی زوال علم و عرفان ہے۔''

قوت : مسکینی و محرومی اور نومیدی جاوید کو وہ حرام جانتے ہیں۔ کمزوری اور ضعیفی کو وہ انسانیت کے حق میں اچھا نہیں سمجھتے ۔نطشے کی طرح ان کا فلسفہ بھی سخت کوشی کا ہے۔ان کا

خیال ہے کہ خودی جس قدر کمزور و خفیف و ناتواں ہوگی، اسی قدر زشت ادنیٰ اور معمولی۔ اپنی مثنوی ''الماس اور کوئلہ'' کے مکالمے میں انھوں نے یہی نکتہ واضح کیا ہے۔ وہ ''مرغ بیچارہ'' پر جو دوسروں کا شکار بن جاتا ہے۔ شاہین کو ترجیح دیتے ہیں۔ کیونکہ وہ ہمت، بلند اور عزم بلند رکھتا ہے۔ جرم ضعیفی کی سزا ان کے نزدیک مرگِ مفاجات ہے، اسی لئے وہ ایک ایسے انسان کے منتظر تھے، جو زندگی کی قوتوں کو اُبھارے اور اپنے بے پناہ ارادوں اور عمل کے زور سے اانسانی معاشرہ میں نئی روح پھونک دے۔ اکثر حکماء و فضلاء نے اس قسم کے انسان کو تصور پیش کیا۔ ارسطو نے آدرش انسان(IDEAL MAN) میں عبد الکریم الجیلی نے مردِ کامل میں نطشے نے فوق البشر (SUPERMAN) میں اور اقبال نے مرد مومن میں اسکی جھلک دیکھی نطشے کے دل و دماغ پر مادیت کا غلبہ ہے، اس لئے اس کے فوق البشر کے سامنے تفوق و برتری کے سوا کوئی مقصد یا نصب العین نہیں۔ وہ ایک تندرست توانا جابر و قاہر انسان کی شکل میں جو نسل کشی کے بعد ظہور میں آئے گا۔ اپنے فوق البشر کی شکل دیکھتا ہے۔ اقبالؔ کا مرد مومن مادی طاقت کے ساتھ روحانی طاقتوں کا بھی مالک ہے۔

تصّوف : اُردو شاعری میں تصّوف کو خاص اہمیت حاصل رہی ہے۔ لیکن تصّوف نے جس طرح بے خودی، بے عملی اور بے حسی و جمود کا درس دیا، وہ ایشیائی تاریخ کا بڑا دردناک باب ہے۔ اقبال کو اس کا احساس تھا۔ وہ س عجمی 'لے' سے متنفر تھے۔ انہوں نے تصّوف کا نئی طرح سے مطالعہ کیا۔ وہ حافظ کی بیخودی اور قناعت سے زیادہ رومیؔ کے حرکی جذبہ عشق کو پسند کرتے تھے۔ وہ نفی ذات (SELF-NEGATION) کے نہیں۔ اثبات ذات (SELF-AFFIRMATION) کے قائل تھے اور خود کو مٹانا نہیں بلکہ یزداں کا شکار کرنا چاہتے تھے۔ اس لئے تصّوف کی اصطلاحیں، فقر، عشق، شاہین، قلندر، مرید مرشد میں انہوں نے نئے معنی اور نئے رمز پیدا کئے۔ انہوں نے تصّوف سے بھی صحیح معنوں میں تصفیۂ باطن اور تقرب الٰہی کا کام لیا۔ اقبال کی تصوفانہ شاعری کا یہی خاص رنگ ہے۔

فنی خوبیاں : اقبال کا فن ظاہری اعتبار سے بھی پُر کار ہے اور جادو کا اثر رکھتا ہے۔ اس میں خاص حسن ہے۔ ان کا آرٹ رمزیہ ہے۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں یہ آرٹ کا

بڑا کارنامہ ہے اسمیں بڑی کشش اس وجہ سے ہے کہ خونِ جگر سے اسکی نمود ہوئی ہے۔اقبال نے غزل اور نظم کے فرق کو کم کر دیا۔انھوں نے جہاں نظموں میں غزلوں کی رنگینی پیدا کی وہیں غزلوں میں ہجر و وصال کے مضامین کے بجائے مسائل حیات کی عکاسی کا کام لیا۔ان کے کلام کے مطالعے سے مندرجہ ذیل خوبیاں واضح ہوتی ہیں۔

(1) رفعت تخیل: کبھی کبھی عرش کی بلندیوں سے پرے گذر جاتا ہے۔مثلاً کہتے ہیں:۔

عشق کی ایک جست نے طے کر دیا قصہ تمام اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھتا تھا میں

(2) حسن ادا و جدّت: اقبال کا طرزِ بیان بہت موثر اور الفاظ کا انتخابِ موزوں و مناسب ہوتا ہے۔جس سے کلام میں خاص طرح کی رنگینی و شگفتگی پیدا ہو جاتی ہے۔رات کے سکون، ہوا کی خاموشی، دریا کے سکوت کو بیان کرنے کے لئے ایسے نرم و نازک الفاظ اختیار کئے ہیں کہ ایک مصرع میں وہ مفہوم ادا ہو گیا۔

شب سکوت افزا ہوا آسودہ دریا نرم سیر تھی نظر حیران کہ یہ دریا ہے یا تصویر آب

بیان کی خوبی اور جامعیت ملاحظہ ہو۔

احوال محبت میں کچھ فرق نہیں ایسا سوز و تب و تاب اول سوز تب و تاب آخر

(3) جوش بیاں : اقبال کا کلام آمد ہی آمد ہے۔آورد کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔ان کی پوری نظمیں ایک جوش اور ولولے سے بھری ہوئی ہیں۔

ملاحظہ ہو:۔

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو کاخِ امراء کے در و دیوار ہلا دو

(4) جدید ترکیبوں سے اقبال نے گیسوئے اُردو کو سنوارا مثلاً طائر لاہوتی ضمیر کائنات۔ حقیقت منتظر۔لات و منات۔بولہبی۔پرویز و فرہاد۔شکوۂ خسروی وغیرہ۔

(5) فلسفیانہ انداز اقبال کے کلام کی جان ہے۔اقبال کا کمال یہ ہے کہ انھوں شعر کو فلسفہ بنا دیا۔

برتر از اندیشہ سود و زیاں ہے زندگی ہے کبھی جان اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی

(6) اقبال کی شوخی اور طنز ماضی کے تمام شعراء کی ظرافت و شوخی سے زیادہ معنی خیز ہے۔

(7) مصوّری فطرت میں اقبال کو کمال حاصل ہے۔ نظم ''تنہائی'' میں الفاظ تک مفہوم کا ساتھ دے رہے ہیں۔ موسیقیت و ترنم کے علاوہ مسلسل غزل ان کی شاعری کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ اقبال کی شاعری پر نظر ڈالتے وقت اس کا پس منظر ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ کیونکہ اقبال کی شاعری ان منازل کو طے کرتی ہوئی آگے بڑھ گئی ہے۔ ان کی شاعری بلعموم تین ادوار سے گزری۔

(1) 1877ء سے 1905ء تک پہلا دور

(2) 1905ء سے 1908ء تک دوسرا دور

(3) 1908ء سے 1938ء تک تیسرا دور

پہلے دور میں یہ حالات سے روشناس کراتے ہیں۔ دوسرے دور میں خیالات کا ارتقاء ہوتا ہے۔ تیسرے دور میں ان کا خاص رنگ و آہنگ بن گیا۔ ان ہی کے الفاظ میں ان کو ان تین ادوار سے منسوب کیا گیا ہے۔

(1) چمنِ گل (2) نیستان نالہ (3) خمخانہ مے

☆☆☆

(مجموعہ مضامین۔ اقبال سخن۔ سن اشاعت 1958ء سے انتخاب)

اے روح محمد ﷺ

شیرازہ ہوا ملت مرحوم کا ابتر! اب تو ہی بتا تیرا مسلماں کدھر جائے!

وہ لذت آشوب نہیں بحر عرب میں پوشیدہ جو ہے مجھ میں وہ طوفان کدھر جائے!

ہر چیز ہے بے قافلہ و راحلہ و زاد اس کوہ و بیاباں سے حدی خوان کدھر جائے!

اس راز کو اب فاش کر اے روح محمد آیات الٰہی کا نگہبان کدھر جائے!

(اقبال)

☆☆☆

اقبال کا ڈکشن

(اقبال کی شاعری کی زبان)

ڈاکٹر رفیعہ سلطانہ

اقبال کی شاعری پر جب بھی محاکمہ کیا جاتا ہے تو زیادہ تر اس کی ''فکر'' ہی کو اہمیت دی جاتی ہے۔ اقبال کے فن پر ''فکر'' کے اتنے دبیز پردے پڑے ہوئے ہیں کہ ان کے فن کی رعنائیاں اور برنائیاں قاری نظروں کی سے اوجھل ہوگئی ہیں، اقبال کے فن پر پھر بھی غور کیا گیا لیکن ان کے ڈکشن کا تفصیلی طور پر جائزہ نہیں لیا گیا۔ ڈکشن سے مراد کسی شاعر کا طریق اظہار، اس کی لفظیات، اور اس کی ٹکنیک کا جائزہ ہے۔ ''ڈکشن'' کا تعلق صرف موضوعی مواد سے نہیں بلکہ زبان کے اس خود کار عمل سے ہے جو کسی فن پارہ میں ایک نئے SYNTEX لفظی نظام کی تخلیق کرتا ہے۔ یعنی کسی شاعر کا ایسا بھرپور اور جامع تجزیہ جس میں ''لفظ'' اور ''خیال'' کی جزو بندی نہیں کی جاتی بلکہ شعری تجربات SELF RELIANT خود مکتفی ڈھانچہ مربوط اور محکم انداز میں پیش کیا جاتا ہے۔ بارفیلڈ نے ڈکشن کی تعریف اس طرح کی ہے:۔ ''الفاظ کا انتخاب اور استعمال اس طرح کیا جائے کہ ان کے معانی جمالیاتی تخیل کو بیدار کریں نتیجتاً اس سے وجود میں آنے والی زبان کو شاعری کی زبان یا ڈکشن کہا جاتا ہے۔ گویا ڈکشن کا قریبی مفہوم شعری زبان سے نکل سکتا ہے۔''

اس تعریف کی روشنی میں دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ اقبال کا ڈکشن اردو کا متاعِ گراں بہا ہے جس کی نظیر نہ ماضی میں ملتی ہے نہ حال میں نہ مستقبل قریب میں اس کی اُمید ہے۔ اس کی حکیمانہ بلندی، ساحرانہ فسوں کاری بوقلمونی اور رنگارنگی دیکھ کر داغؔ کا یہ شعر یاد آتا ہے:۔

حرم و دیر میں پتھرا گئیں دونوں آنکھیں
اتنے جلوے نظر آتے ہیں کہ جی جانتا ہے

فراقؔ گورکھپوری نے اپنے حالیہ مضمون ''اقبال کے متعلق خوش فہمیاں' کے تحت اقبالؔ کو مفکر اور ترجمان حقیقت ماننے سے احتراز کیا ہے۔ وہیں کلیم الدین احمد عالمی ادب کے چوکھٹے میں اقبال کی تصویر دیکھنا نہیں چاہتے۔ لیکن اردو ادب کا قاری اور متعلم اقبالؔ کو وہی درجہ دیتا ہے

اوردے گا جو انگریزی میں شکسپیر، سنسکرت میں کالی داس اور فارسی میں مولانا روم اور حافظ وسعدی کو حاصل ہے۔اس لئے کہ اقبال نے اُردو شاعری کو ایک ''لہجہ'' دیا ایسا لہجہ جس میں عربی کا جلال ، فارسی کا جمال اور انگریزی کا خیال(THOUGHT) موجود ہے۔ پچھلے پانچ سو برس کے اردو شاعری کے سرمایہ پر نظر ڈالئے تو شاعری کے یہ ''تیور'' کہیں نہیں ملتے۔خواہ وہ غالب ومیر کی غزل ہو یا انیس وحالی کی نظم۔اقبال کی ''بنائے عظمت'' یہ ہے کہ اقبال نے اپنی شاعری میں انفس وآفاق (PRIVATE WORLD) و (PUBLIC WORLD) دونوں کی ترجمانی کی یہی دراصل ان کی ڈکشن یا شعری زبان کی طاقت ہے۔عالمی ادب میں ابتداء ہی سے یہ دو دھارے موجود رہے اولین گہوارۂ تہذیب یعنی یونان کے اولین دور شاعری پر نظر ڈالئے تو پتہ چلے گا کہ ہومر کی شاعری (PUBLIC WORLD) کی عکاس ہے اس کے کلام کا محور ''سیاست (POLITICS) ہے۔انسانی بھی اور یزدانی بھی۔اس نے اپنی شاعری میں دیوتاؤں اور بادشاہوں کی رزم و بزم آرائیوں کی تفصیلات بیان کی ہیں وہ مدھم سروں کا نہیں اونچے سُروں کا شاعر ہے۔اس کے بعد یونان ہی کی ایک شاعرہ سیفو (SAPPHO) کی مدہم سُروں والی ''لے'' ہے جس کی کائنات داخلی ہے۔

داخلیت کی یہ رو پچھلی صدی تک ادب میں جاری وساری رہی۔اردو فارسی میں بالخصوص یہ ''لے'' بہت اونچی ہے۔اردو کا پچھلے پانچ سو سال کا سرمایہ یہی داخلیت یا (PRIVATE WORLD) کے زیر نگیں رہا ہی۔ بیٹھے رہیں تصور جاناں کئے ہوئے والا انداز لیکن اس صدی کے دور رستا خیز میں اس کی گنجائش نہیں۔آج باہر کی دنیا زیادہ پُر شور، زیادہ پیچیدہ اور کہنے دیجئے کہ زیادہ بدہئیت ہوگئی ہے۔شور شرابہ، عالمی جنگیں، جان لیوا مہلک آزار و ہتھیار یہ سب نئی تہذیب کے انعام ہیں اس کی وجہ سے شاعری پس پردہ چلی گئی۔ بقول ایک انگریز نقاد نیکلسن:

AFTER THE WARS AND THE BOMBS ANDTHE SLUMS AND THE FACTORIES SCIENCE HAS PRETTY WELL TAKEN OVER ,SO THAT THERE IS NO PLACE FOR A POEM TO STROLL UP AND DOWN INSIDE - UP AND DOWN. ALSO WE

ARE LONELY IN ALL THIS NOISE AND RUSH AND IT IS NICE HAVING SOMETHING AT HOME TO PET AND PUZZLE WHEN WE GET THERE.

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا شاعری اس لمحہ بہ لمحہ تغیر پذیر اقدارِ زندگی اور پُر آشوب واقعات کا ساتھ دے سکتی ہے۔ اقبالؔ کی شاعری میں اس کا جواز موجود ہے۔ اقبال کا زمانہ بالعموم ایشیا اور بالخصوص ہندوستان کی سیاست کا ایک دور پر آشوب تھا۔ اقبالؔ نے ''ضربِ کلیم'' میں ایک ایسا چراغ جلایا ہے جو آندھیوں میں روشن ہے۔ اس میں مواد (MATTER) اور اسلوب (MANNER) کا ساتھ دے رہا ہے۔ اس کے استعارے اس کے لفظی پیکر اس کی تمثیلیں سب اس کے گواہ ہیں۔ خود کتاب کا نام 'ضربِ کلیم' ایک نئی لفظیات کا شاہد ہے۔ عبد الرحمٰن نے مراۃ الشعر میں شعر کی دو اقسام گنوائی ہیں 'مطبوع' اور 'مصنوع' وہ کلام جو بے ساختہ اور برجستہ ہو مصنوع وہ کلام جو جو غور وفکر کا نتیجہ ہو۔ اقبالؔ کی شعری زبان مطبوع بھی ہے اور مصنوع بھی یعنی اس میں بے ساختگی بھی ہے اور برجستگی بھی اور وہ مصنوع یعنی غور وفکر کا نتیجہ بھی ہے۔ ثبوت کے طور پر میں ان کے اولین مجموعہ 'بانگِ درا' کی مشمولہ دو نظمیں 'شکوہ' اور 'جوابِ شکوہ' پیش کروں گی۔ نقادوں نے اقبالؔ کی نظموں میں 'ساقی نامہ'، 'مسجد قرطبہ' اور ذوق وشوق کو زیادہ اہمیت دی لیکن شعری لطافتوں، تاریخی روایتوں اور گداز (PATHOS) کے اعتبار سے 'شکوہ' اور 'جوابِ شکوہ' کا اردو شاعری میں جواب نہیں۔ گداز یعنی (PATHOS) روح انسانی کی وہ لطیف ترین کیفیت اور وہ صفت کلام ہے جس سے دوسرے ہمدردانہ طور پر متاثر ہوں یہی نہیں اس میں دیگر شعری محاسن بھی بدرجہ اتم موجود ہیں۔ پہلا وصف اس کا ترنم یا موسیقیت ہے۔ ملاحظہ ہوں شکوہ کے یہ اشعار۔

تیری محفل بھی گئی چاہنے والے بھی گئے　　شب کی آہیں بھی گئیں صبح کے نالے بھی گئے
دل تجھے دے بھی گئے اپنا صلہ لے بھی گئے　　آ کے بیٹھے بھی نہ تھے اور نکالے بھی گئے

آئے عشاق گئے وعدۂ فردا لے کر
اب انھیں ڈھونڈ چراغِ رخِ زیبا لے کر

یہ اشعار تاریخ اسلام کے مدو جزر ہی کے ترجمان نہیں شیریں اصوات 'گ'، 'ل'، 'ن'،

کی تکرار اور گداز کے اعتبار سے بھی بے مثال ہیں ایک اور بند لیجئے جس میں حرف ی (یا) ٹھاٹھ کے طور پر آیا ہے۔ یہاں 'ٹھاٹھ' سنگیت کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔ ملاحظہ کیجئے ذیل کے بند میں 'ی' کا ٹھاٹھ۔

بت صنم خانوں میں کہتے ہیں مسلمان گئے　　ہے خوشی ان کو کہ کعبہ کے نگہبان گئے
منزلِ دہر میں اونٹوں کے حدی خوان گئے　　اپنی بغلوں میں دبائے ہوئے قرآن گئے
خندہ زن کفر ہے احساس تجھے ہے کہ نہیں
اپنی توحید کا کچھ پاس تجھے ہے کہ نہیں

اسی طرح جوابِ شکوہ میں ایمائیت یعنی (SUGGESTION) بڑی اونچی سطح پر ہے۔ بعض نقادوں نے (SUGGESTION) کا ترجمہ خیال افروزی کیا ہے۔ ایمائیت یا خیال افروزی ہر کسی کے بس کی بات نہیں یہ صرف اعلیٰ درجہ کا تخلیقی فنکار ہی پیدا کر سکتا ہے۔ تخلیقی فنکار فکر اور تاثر کو جب لفظی جامہ پہناتا ہے تو الفاظ سے معانی اس طرح پیدا ہو جاتے ہیں جس کی پرچھائیں تک فنکار کے ذہن میں نہیں ہوتی، معانی خود اپنی راہ بنا لیتے ہیں۔ ایمائی شاعری میں تلمیحات کی بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ اقبال کی شاعری میں تلمیحات کی کثرت ہے ملاحظہ ہوں یہ اشعار۔

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا　　طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی
جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو　　جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی
سوا دِ رومتہ الکبریٰ میں دلّی یاد آتی ہے　　وہی عبرت وہی عظمت وہی شانِ دلاویزی

دلّی اور رومتہ الکبریٰ کی مشابہت تاریخ اسلام کے دور زریں کی یاد دلاتی ہے یا جوابِ شکوہ کے یہ اشعار دیکھئے:۔

تو نہ مٹ جائے گا ایران کے مٹ جانے سے　　نشۂ مے کو تعلق نہیں پیمانے سے
ہے عیاں یورشِ تاتار کے افسانے سے　　پاسباں مل گئے کعبہ کو صنم خانے سے

اور

کیوں ہراساں ہے صہیل فرسِ اعدا سے
نورِ حق بجھ نہ سکے گا نفسِ اعدا سے

ان اشعار میں بھی تاریخِ اسلام کی طویل داستان پس منظر کے طور پر پوشیدہ ہے۔

ممالک اسلامیہ پر تاتاریوں کی یورش، ایران کی تسخیر، افراد کی ہلاکت، باطنیوں کا فساد بغداد کی تباہی سب ہی حقائق سموئے ہوئے ہیں۔ترنم کے ساتھ اقبالؔ کے کلام میں نغمگی (MELODY) بھی قابلِ ذکر ہے۔ یہ شعری زبان کا جمالیاتی وصف ہے۔نغمگی سے مراد ایسا کلام جو سننے اور پڑھنے میں کانوں کو خوش گوار معلوم ہوتا ہو۔اس کی مثال اقبالؔ کی نظم طلوع اسلام کے اس بند میں دیکھئے:۔

غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں　　جو ہو ذوقِ یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں

ان اشعار مین تقریباً دس بار حرف ''ن'' کی تکرار ہوئی ہے۔اردو حروف تہجی میں 'ن' اچل سُر ہے اور کھوج اور پنچم راگوں میں یہ سُر آتا ہے۔شعری زبان میں زور بیان (FORCE OR VIGOUR) کو اہم مقام حاصل ہے کلاموں میں زور جذبات کی شدّت سے پیدا ہوتا ہے، جذبات کی نوعیت شخصیت کے اعتبار سے جداگانہ ہوتی ہے۔

اقبال کی شخصیت کے آئینہ میں ان کے ڈکشن کے جو ہر ایک اعلاحدہ مضمون کے متقاضی ہیں مثال کے طور پر برشتگی، سپردگی، دور بینی ان کی شخصیت کے ترجمان ہیں جذبہ کی شدت کی آنچ الفاظ کو پگھلا کر کندن بنادیتی ہے۔کلام اقبال میں 'زور' ایک امتیازی وصف ہے ان کا کوئی سا شعر پڑھ لیجئے خون کی روانی تیز ہوجاتی ہے۔خواہ وہ مرثیہ کے اشعار ہی کیوں نہ ہوں۔ان کے مشہور مرثیہ ''والدہ مرحومہ کی یاد میں'' یا استاد داغ کی رحلت' والے مرثیہ کے یہ اشعار دیکھئے۔

آرزو کو خون رلواتی ہے بیداد اجل　　مارتا ہے تیر تاریکی میں صیاد اجل

یا

ایک ہی قانون عالمگیر کے ہیں سب اثر　　بوئے گل کا باغ سے گل چیں کا دنیا سے سفر

دوسرے مرثیہ کے یہ اشعار دیکھئے :

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں　　ٹوٹنا جس کا مقدر ہو یہ وہ گوہر نہیں

اور

موت کے ہاتھوں سے مٹ سکتا اگر نقشِ حیات　　عام اس کو یوں نہ کر دیتا نظامِ کائنات

اقبال کی شعری زبان (ڈکشن) میں نئے رموز و علائم ، استعارے، لفظی پیکر پر اتنا لکھا جاچکا ہے کہ یہاں صرف ایک اور خصوصیت کی ''قطعیت'' کا ذکر کروں گی۔قطعیت سے

مراد 'جز' کا 'کل' کی طرف سفر، یہ وہ وصف ہے جس میں فکر کا پہلو پیچیدہ اور جذبہ کا پہلو اور زیادہ دقیق ہو جاتا ہے، ان کی آمیزش ایسے الفاظ کا تقاضہ کرتی ہے جو چاہے ادق اور پیچیدہ ہوں لیکن وضاحت مطلب کے اعتبار سے سادہ ہیں۔ اس اعتبار سے غالبؔ اردو کا واحد شاعر ہے جس کی سادگی میں پرکاری ہے اس لئے بعض نقاد جیسے محمد اکرام وغیرہ نے اقبالؔ اور غالبؔ میں ہم آہنگی دکھائی ہے۔ بات کو قطعی طور پر کہنے کے لئے تشبیہات، استعارات نیز جدت تخیل کا سہارا لیا جاتا ہے۔ اس کی مثال میں اقبالؔ کے یہ اشعار دیکھئے۔ الفاظ ادق اور پیچیدہ ہی نہیں معنیٰ کا بحرِ بیکراں لئے ہوئے ہیں اس کے باوجود اظہار مطلب میں ابہام نہیں۔

عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گل تابناک
عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزار و مقام عشق فقیہ حرم عشق امیر جنود

اقبالؔ کے ڈکشن کی ایک خوبی اس کا اختصار ہے۔ الفاظ کی کمی وبیشی کو پرانے علماء نے حشو قبیح، حشو ملیح ، حشو اوسط کے ناموں سے تعبیر کیا ہے، اقبالؔ کے ہاں نہ زوائد ہیں نہ زحافات، یہ کیفیت بالعموم ان کی غزلوں میں زیادہ نمایاں ہے مثلاً :

کارِ جہاں دراز ہے اب میرا انتظار کر باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں

اور

تن کی دنیا، تن کی دنیا سود و سودا مکر و فن من کی دنیا، من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق

مختصر یہ کہ اقبالؔ کے ڈکشن کی خصوصیات کا پورا احاطہ کرنا ممکن نہ تھا، اقبالؔ ہی کے الفاظ میں یہ کہنا کافی ہوگا

خدا مجھے نفسِ جبرئیل دے تو کیوں وہ حرف راز کہ مجھکو لکھا گیا ہے جنوں

☆☆☆

(نوٹ: ڈکشن۔ اس انگریزی اصطلاح کا صحیح مفہوم اُردو میں وضع نہیں کیا جاسکا اس کے اُردو مترادفات اسلوب یا آہنگ اس وسیع اصطلاح کا احاطہ کرنے سے عاجز ہیں شاعری کی زبان سے شاید کسی حد تک مفہوم واضح کیا جاسکتا ہے۔

(مطبوعہ مجلّہ جامعہ۔ دہلی۔ شمارہ ا تا 4 جلد 75 سال اشاعت مارچ 1978ء)

مسجدِ قرطبہ

اخترالزماں ناصر

آٹھ بندوں اور چونسٹھ اشعار پر مشتمل اقبال کی نظم ''مسجد قرطبہ'' کو وقت نے اردو کی اُن گنی چُنی رفیع الشان نظموں میں سرفہرست درج کیا ہے جو ادب عالیہ کا سرمایہ سمجھی جاتی ہیں۔ الفاظ کے در و بست، تشبیہوں اور استعاروں کی ندرت اور فاعلتن فاعلن کی سحر انگیز نغمگی نے ایک ایسا طلسم پیدا کر دیا ہے جس نے نظم نگاری کو معجز نمائی کا درجہ بخش دیا ہے اقبال ہی کے ایک پرستار اس نظم کو پڑھنے اور سمجھنے کے بعد مسجد قرطبہ کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے وادی الکبیر جا پہنچے تو تصفیہ نہیں کر سکے کہ مسجد زیادہ خوبصورت ہے یا اقبال کی نظم۔ نیاز فتح پوری نے اقبال کی اس نظم کو یہ کہہ کر خراجِ عقیدت پیش کیا''''اگر اقبال یہی ایک نظم کہتے اور دنیا سے رخصت ہو جاتے تو ان کے وقار اور مرتبہ میں کوئی کمی واقع نہ ہوتی۔'' بے بضاعت اور کم سواد ناقدروں نے اقبال کی اس نظم کو بے ربط قرار دیا ہے وہ بدنصیب اُس زیریں تسلسل کو نہیں سمجھ سکے جو نظم کے پیکر میں روح کی طرح موجود و فعال ہے۔ مسجد قرطبہ کے جوہروں کو پرکھنے اور ان کی روشنی میں ایسی سمت متعین و مقرر کرنے کیلئے نہ صرف ضروری بلکہ لازمی ہے کہ قاری عصر حاضر کی زندہ تاریخ کے ساتھ ساتھ تاریخِ اسلام کو بھی پڑھے اور سمجھے۔ یہ نظم اقبال کے مجموعہ کلام ''بال جبریل'' میں شامل ہے اور بلاشبہ ان کے افکار کے سفر میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ انہوں نے اپنی ایک نظم میں کہا ہے میری تمام سرگذشت کھوئے ہوؤں کی جستجو اور اس کے بھٹکے ہوئے راہی کو ڈھونڈ نکالنا اور صحیح راستے پر لے آنا ہی اُن کا شاعری کا مقصد رہا ہے وہ کہتے ہیں۔

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست　　　سوئے قطار می کشم ناقہ بے زمام را

اور اسی لئے وہ بے چین اور مضطرب ہو کر پکار اٹھتے ہیں

کون سی وادی میں ہے کون سی منزل میں ہے　　　عشقِ بلاخیز کا قافلۂ سخت جاں

نظم کے تفصیلی مطالعہ اور تجزیئے سے پہلے آیئے اس کی شانِ نزول اور خود مسجد کی تاریخ پر ایک نگاہ بازگشت ڈال لیں کہ وہ لوگ جو اس کو صرف ایک ادبی کاوش سمجھتے ہیں جان لیں کہ ادب بھی وقت کا نباض ہو سکتا ہے۔

اقبالؔ نے مسجد قرطبہ کو۱۹۳۲ء میں دیکھا۔ تیسری گول میز کانفرنس سے فارغ ہونے کے بعد وہ پیرس گئے اور اساتذہ فلسفہ سے ملنے کے بعد برگساں سے بھی ملے۔ برگساں کا زماں و مکاں سے متعلق یہ تصور کہ جو کچھ اور جہاں کہیں اور جب کبھی کائنات کی وسیع و بسیط گنجائشوں میں ہوتا ہے وہ کسی ماورائی طاقت کے زیر اثر اور زیر انصرام نہیں ہوتا۔ علامہ اقبالؔ کے اسلامی فلسفیانہ معتقدات کے مغائر تھا۔ برگساں سے اس ملاقات کے بعد ہی وہ قرطبہ پہنچے۔ الحمراء کے ایوانوں میں جا بجا گھومتے رہے مگر جدھر نظر اٹھی دیوار پر ہوا الغالب لکھا ہوا ملا انہوں نے کہا یہاں تو ہر طرف خدا غالب ہے کہیں انسان نظر آئے تو کوئی بات بھی ہو۔ مسجد قرطبہ میں دو رکعت نفل نماز پڑھنے کے بعد علامہ نے دل کی آنکھوں سے دیکھا اور ایک عظیم ادب پارے کی تخلیق عمل میں آئی۔ پہلا بند یوں شروع ہوتا ہے۔

سلسلۂ روز شب نقش گر حادثات | سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تارِ حریر و رنگ | جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلۂ روز و شب سازِ ازل کی فغاں | جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ مجھ کو پرکھتا ہے یہ | سلسلۂ روز و شب صیرفی کائنات
تو ہو اگر کم عیار میں ہوں اگر کم عیار | موت ہے تیری برات موت ہے میری برات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا | ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات
آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر | کار جہاں بے ثبات' کار جہاں بے ثبات
اول و آخر فنا باطن و ظاہر فنا | نقش کہن ہو کہ نو منزل آخر فنا

ایسا معلوم ہوتا ہے برگسان کا انکار ذہن میں ہل چل مچائے ہوئے تھا اور اسی کی گونج میں انہوں نے یہ نعرہ بلند کیا کہ دنیا کا ہر واقعہ زماں و مکاں کی قیود و حدود ہی میں جنم لیتا ہے اور اس کی تخلیق ہی کی خاطر ایک مقتدر و برتر ہستی نے سلسلہ روز شب قائم و استوار کیا ہے اور کوئی شئے کتنی ہی عظیم کیوں نہ ہو اور کوئی واقعہ کتنا ہی مہتم بالشان کیوں نہ ہو' ایک وقت ایسا ضرور آئے گا جب وہ عدم کی تاریکیوں میں کھو جائے گا۔

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام | جس کو کیا ہے کسی مردِ خدا نے تمام
مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ | عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام

اور نتیجتاً تعمیر خودی کیلئے عشق جو ہراول کی حیثیت رکھتا ہے

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا — اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق دمِ جبریلؑ عشق دلِ مصطفیؐ — عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام

اور اسی لئے اقبال مسجد قرطبہ کو اس کی تمام رعنائیوں کے ساتھ ایسے وجود کا مالک قرار دیتے ہیں جس کو زوال نہیں۔

اے حرمِ قرطبہ عشق سے تیرا وجود — عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود
رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت — معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل — خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود
تیری فضا دل فروز، میری نوا سینہ سوز — تجھ سے دلوں کا حضور، مجھ سے دلوں کی کشود

مسجد قرطبہ خشت و سنگ میں مدون ایک ایسی دستاویز ہے۔ جو بندۂ مومن کے رموز و اسرار آشکار کرتی ہے۔

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز — اس کے دنوں کی تپش اس کی شبوں کا گداز
اس کا مقام بلند اس کا خیال عظیم — اُس کا سرور اُس کا شوق اُس کا نیاز اُس کا ناز
ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ — غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز
نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو — رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز

مسجد قرطبہ مرد مومن کی تمام تر زندگی کے خدوخال اس کے افکار و اعمال اور اس کی فکر و نظر کے مکمل احوال کا ایک مربوط، مسلسل اور انمٹ بیان ہے۔ مسجد قرطبہ مومن کے دل کی طرح جمیل و جلیل، پرشکوہ اور پروقار ہے۔

ہے تہہ گردوں اگر حُسن میں تیری نظر — قلبِ مسلماں میں ہے اور نہیں ہے کہیں
آہ وہ مردانِ حق وہ عربی شہسوار — ''حامل خلق عظیم'' صاحب صدق و یقیں
جن کی نگاہوں نے کی تربیت شرق و غرب — ظلمتِ یورپ میں تھی جن کی خرد راہ بیں
جن کے لہو کے طفیل آج بھی ہیں اندلسی — خوش دل و گرم اختلاط سادہ و روشن جبیں

اقبال مسجد قرطبہ کو احترام و عقیدت کی زبان سے مخاطب کرتے ہیں۔

کعبۂ اربابِ فن، سطوتِ دین مبیں — تجھ سے حرم مرتبت اندلسیوں کی زمیں

مگر درد سے بوجھل آواز میں اس کا اعتراف کرتے ہیں

آہ کہ صدیوں سے ہے تیری فضا بے اذاں　　　دیدۂ انجم میں ہے تیری زمیں آسماں

اوراس لئے اضطراب کی پوری شدت وکرب کے ساتھ پوچھتے ہیں

عشق بلاخیز کا قافلہ سخت جاں　　　کون سے وادی میں ہے کون سی منزل میں ہے

اس موقع پر اقبالؔ ان انقلابات کو یاد کرتے ہے جن کے ہنگاموں نے دنیا کی تقدیر بدل دی۔ لوتھر نے حکومت اور کلیسا کو ایک دوسرے کے استبداد سے اس طرح محفوظ رکھا کہ ایک نئے نظام کی داغ بیل ڈالی اور دونوں کی حدود و قیود متعین کر دیں۔ روسو اور والٹیر کی بدولت فرانس نے انقلاب کی برکتوں کا شہد اور لعنتوں کا زہر رچایا' صنعتی انقلاب نے مزدور کے شب و روز بدل دیئے۔ انقلاب روس نے سلطانی جمہور کو قائم و استوار کیا۔ اٹلی' مسولینی کی قیادت میں لذتِ تجدید سے بہرہ ور ہوا تو کیا مسجد قرطبہ کے وارث اپنی عظمتِ رفتہ کو حاصل نہیں کر سکتے؟

رازِ خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں　　　روحِ مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب

گنبدِ نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا　　　دیکھئے اس بحر کی تہہ سے اُچھلتا ہے کیا

مگر اقبال رجائیت کے امام ہیں۔ ان کی کوئی نظم حزن وملال پر ختم نہیں ہوتی۔ دیکھئے کس پر سوز مگر نشاط انگیز لہجے میں ایک تابناک مستقبل کی پیش گوئی کرتے ہیں

لعل بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب　　　وادی کہسار میں غرقِ شفق ہے سحاب

دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب　　　آبِ رواں کبیر تیرے کنارے کوئی

میری نگاہوں میں ہے اُسکی سحر بے حجاب　　　عالم نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں

لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب　　　پردہ اٹھادوں اگر چہرۂ افکار سے

کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب　　　صورت شمشیر ہے دست قضا میں وہ قوم

☆☆☆

(مطبوعہ ماہنامہ ''منشورِ کاشف'' اورنگ آباد' شمارہ جنوری۔ فروری 1995ء)

ساقی نامہ

اختر الزماں ناصرؔ

ہوا خیمہ زن کاروان بہار ارم بن گیا دامن کہسار
گل و نرگس و سوسن و نسترن شہید ازل لالہ خونین کفن
جہاں چھپ گیا پردہ رنگ میں لہو کی ہے گردش رگ سنگ میں
فضا نیلی نیلی ہوا میں سرور ٹھہرتے نہیں آشیاں میں طیور
وہ جوئے کہستاں اچکتی ہوئی اٹکتی، لچکتی، سرکتی ہوئی
اچھلتی، پھسلتی، سنبھلتی ہوئی بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوئی
رکے جب تو سل چیر دیتی ہے یہ پہاڑوں کے دل چیر دیتی ہے یہ
ذرا دیکھ اے ساقی لالہ فام سناتی ہے یہ زندگی کا پیام
پلا دے مجھے وہ مئے پردہ سوز کہ آتی نہیں فصل گل روز روز
وہ مئے جس سے روشن ضمیر حیات وہ مئے جس سے ہے مستی کائنات
وہ مئے جس میں ہے سوز و ساز ازل وہ مئے جس سے کھلتا ہے راز ازل

اٹھا ساقیا پردہ اس راز سے
لڑا دے ممولے کو شہباز سے

اقبالؔ کی پرسوز ونشاط انگیز نظم ''ساقی نامہ'' اس کے شاعرانہ مرتبہ ومعیار کی ایک ایسی دستاویز ہے جو اردو کے ہر حقیقت شناس وانصاف پسند ناقد کے اطمینان کا پورا سامان اپنے اندر رکھتی ہے اور وہ بغیر کسی تردد وتامل کے کہہ سکتا ہے کہ اقبالؔ بحیثیت شاعر بھی بلند قامت ہے کہ محاسن ومعائب شعر کے عام اور معمولی فیتے سے اسکو ناپا نہیں جاسکتا۔ ابھی ابھی ساقی نامہ کے جو اشعار آپ نے پڑھے ہیں ان میں قصیدے کی تشبیہ، مثنوی کی سادگی وپرکاری اور غزل کے کڑے اور تیکھے تیور جس وضاحت اور بے تکلفی سے جلوہ فرما ہیں وہ ہر قاری کو یہ تاثر دیتے ہیں کہ ہمارا مفکر اور فلسفی جس نے شاعری کو بطور ایک وسیلہ اظہار اختیار کیا کہیں بنیادی طور پر صرف شاعر ہی تو نہیں ہے وہ کم سواد وبے بضاعت ناقد جو فکر کی گہرائیوں میں اترنے کی صلاحیت نہیں

رکھتے اقبالؔ کو صرف ایک شاعر ہی کی حیثیت سے پڑھنا اور سمجھنا چاہتے ہیں یہ نظم ''ساقی نامہ'' ان کو اس اعتراف پر مجبور کر دیتی ہے کہ اقبالؔ شاعر بھی بہت بڑے تھے۔ پوری نظم کو سرسری طور پر پڑھ جایئے، معانی و مطالب کی گتھیوں میں اُلجھے بغیر، تب بھی نور و نکہت کی ایک ایسی فضا آپ کو ملے گی جو کسی پیکرِ جمیل کی بارگاہِ حُسن میں باریابی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ بحرِ متقارب مثمن مقصور فعولن فعولن فعولن فعول میں لکھی گئی یہ نظم ''ساقی نامہ'' قصیدے کے وقار، مثنوی کی روانی اور خالص غزل کے تجمل و انداز سے مہک اور اور دمک رہی ہے، منور و معطر ہے۔

اس نظم میں سات بند ہیں اور ہر بند میں اشعار کی تعداد مختلف ہے مجموعی طور پر 99 اشعار ہیں ہر بند موضوع کے اعتبار سے دوسرے بند کا افتتاحیہ ہے اور اس طرح یہ فن کارانہ ارتباط و انسلاک کسی نوع کے تضاد کو راہ نہیں دیتا۔ الفاظ کے دروبست نے اسلوب بیان کی مدد سے خیال کی زیریں رو کو آخر تک قائم رکھا۔ موضوع کی گراں باری اس بات کی متقاضی تھی کہ لہجے کا دھیما پن جگہ جگہ سے ٹوٹ جاتا مگر اقبالؔ کے فن کا یہ ایک کرشمہ ہے کہ انداز بیاں کی نرمی ایک مضبوط تواتر کے ساتھ باقی رہی اور کہیں بھی خیالات کی گرانی الفاظ کے نرم لبادے کو چاک نہیں کر سکی۔

پہلا بند جس میں بارہ اشعار ہیں قصیدے کی تشبیبی ابتدا کی یاد دلاتا ہے شاعر نے زندگی کو جوئے کہستاں کے روپ میں پیش کیا ہے یہ بظاہر پانی کی ایک تیز خرام ندی جو کہیں رکتی نہیں اور نہ ہی رکاوٹ کو خاطر میں لاتی ہے اور

رکے جب تو سل چیر دیتی ہے یہ — پہاڑوں کے دل چیر دیتی ہے

شاعر کے نزدیک یہ پہاڑوں سے گزر جانے والی جوئے آبِ زندگی کی علامت ہے

ذرا دیکھ اے ساقی لالہ فام — سناتی ہے یہ زندگی کا پیام

یہاں اس نوبت پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاعر کے لاشعور میں اس کے اپنے بہت سے کہے ہوئے اشعار کی صدائے بازگشت زندہ ہے ''خضرِ راہ'' میں اقبالؔ زندگی کی حقیقت کو یوں یوں بے نقاب کرتے ہیں۔

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی — ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیمِ جاں ہے زندگی
تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ — جاوداں، پیہم رواں، ہر دم جواں ہے زندگی
زندگانی کی حقیقت کوہ کن کے دل سے پوچھ — جوئے شیر و تیشہ و سنگِ گراں ہے زندگی

یہ بند اس شعر پر ختم ہوتا ہے۔

اُٹھا ساقیا پردہ اس راز سے　　لڑا دے ممولے کو شہباز سے۔

اقبال نے جس قوم کیلئے ممولے کا استعارہ استعمال کیا ہے اس کے مستقبل کی طرف سے اگر چہ وہ مایوس نہیں مگر متفکر ضرور ہیں دنیا کے انقلابات کا انہوں نے بڑے غور سے مطالعہ کیا تھا اور بڑی گہرائی تک پہنچے تھے وہ دیکھتے ہیں کہ ہر چیز اپنا فرسودہ پیرہن اتار پھینک رہی ہے' زمانہ کروٹ بدل چکا ہے وقت کے تیور دگرگوں ہوتے جا رہے ہیں۔

زمانے کے انداز بدلے گئے　　نیا راگ ہے ساز بدلے گئے

ہوا اس طرح فاش رازِ فرنگ　　کہ حیرت میں ہے شیشہ بازِ فرنگ

آمریت اور سرمایہ کاری کا دور اپنی بساط لپیٹ رہا ہے۔

پرانی سیاست گری خوار ہے　　زمیں میر و سلطاں سے بیزار ہے

گیا دور سرمایہ داری گیا　　تماشا دکھا کر مداری گیا

یورپ کا مریض جاں بہ لب ہے اور ایشیاء کا چہرہ نئے خون سے سرخ ہوتا جا رہا ہے

گراں خواب چینی سنبھلنے لگے　　ہمالہ کے چشمے ابلنے لگے

مگر وہ قوم جس کے بارے میں اقبال کہتے ہیں۔

بے خبر تو جوہر آئینہ ایام ہے　　تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے

اور جس کو وہ یہ کہہ کر کائنات کی سربراہی کیلئے تیار کرنا چاہتے ہیں۔

سبق پھر پڑھ صداقت کا' شجاعت کا' اطاعت کا　　لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

ہاں اسی قوم کا یہ حال ہے

تمدن' تصوف' شریعت' کلام　　بتانِ عجم کے پجاری تمام

حقیقت خرافات میں کھو گئی　　یہ امت روایات میں کھو گئی

لبھاتا ہے دل کو کلامِ خطیب　　مگر لذتِ شوق سے بے نصیب

بیاں اس کا منطق سلجھا ہوا　　لغت کے بکھیڑوں میں الجھا ہوا

وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد　　محبت میں یکتا حمیت میں فرد

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

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

مگر اقبالؔ مایوس نہیں ہیں، وہ رجائیت کے پیامبر اور قنوطیت کے دشمن ہیں۔ وہ راکھ کے اسی ڈھیر سے کجلاتی ہوئی چنگاری کو ہوا دے کر شعلہ بنا دینا چاہتے ہیں۔

تیسرا بند یوں شروع ہوتا ہے۔

شراب کہن پھر پلا ساقیا　　　　وہی جام گردش میں لا ساقیا

وہ اس تابناک ماضی کو آواز دیتے ہیں جس کے صنم کدوں میں رندوں نے جن مینا گداز شرابوں کو چکھا اور پھر صراحیاں خالی کر دیں ان کی سُرخی اور مستی مٹی نہیں ہے دب گئی ہے۔ وہ اسی ساقی سے کہتے ہیں۔

مجھے عشق کے پر لگا کر اُڑا　　　　مری خاک جگنو بنا کر اُڑا

خرد کو غلامی سے آزاد کر　　　　جوانوں کو پیروں کا استاد کر

ہری شاخِ ملت ترے نم سے ہے　　　　نفس اس بدن میں ترے دم سے ہے

یہ وہی ساقی ہے جس نے صدیوں پہلے ایسی مئے پلائی تھی جس کی بدولت آج بھی ضمیرِ حیات روشن ہے اور جو آج بھی مستیِ کائنات ہے۔

وہ مئے جس میں ہے سوز و سازِ ازل　　　　وہ مئے جس سے کھلتا ہے رازِ ازل

تیسرے بند میں اسی ساقی سے التجا کرتے ہیں۔

تڑپنے، پھڑکنے کی توفیق دے　　　　دلِ مرتضیٰؓ سوزِ صدیقؓ دے

نظم کا یہ بند اقبالؔ کے درد مند دل کی وہ آرزو ہے جو کسی بھی قوم کے مستقبل کو سنوارنے، نکھارنے اور ابھارنے کی ضامن ہوتی ہے وہ جوانوں کو پیروں کا استاد دیکھنا چاہتے ہیں اور انہیں اسی مرتبہ و منصب کا اہل بنانے کے لئے ساقی سے التجا کرتے ہیں۔

جوانوں کو سوزِ جگر بخش دے　　　　مرا عشق میری نظر بخش دے

مرے دیدۂ تر کی بے خوابیاں　　　　مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں

مرے نالۂ نیم شب کا نیاز　　　　مری خلوت و انجمن کا گداز

امنگیں مری آرزوئیں مری　　　　امیدیں مری جستجوئیں مری

اپنے سرمایہ حیات کے بارے میں کس اعتماد مگر دل گیری کے ساتھ کہتے ہیں۔

مری فطرت آئینہ روزگار　　غزالان افکار کا مرغزار
مرا دل مری رزم گاہ حیات　　گمانوں کے لشکر یقین کا ثبات

پھر اسی ساقی سے مخاطب ہیں

یہی کچھ ہے ساقی متاعِ فقیر　　اسی سے فقیری میں مَیں ہوں امیر
مرے قافلے میں لٹا دے اُسے　　لٹا دے ٹھکانے لگا دے اسے

نظم کے چوتھے بند پر پہنچ کر ہم ایسا محسوس کرتے ہیں جیسے نظم نے اپنے سفر کا مرحلہ طے کر لیا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے شاعر یہاں کچھ دیر کیلئے ٹھہر گیا ہے۔ اقبال کی ہر طویل نظم میں ایک نہ ایک ایسا مقام ضرور آتا ہے جو ان راہوں کی یاد دلاتا ہے جن سے گزر کر شاعر اور اس کے ساتھ اس کا قاری یا مخاطب اس مقام تک آیا ہے شاعر نے ساقی سے گزارش کی تھی کہ وہ جوانوں کو اس کا یعنی شاعر کا سوز جگر اس کا عشق اس کی نظر بخش دے۔ یہ ساری دولتیں اور نعمتیں میسر آنے کے بعد بھی اگر زندگی کی حقیقتیں بے نقاب نہ ہوں اور کجلاتی ہوئی چنگاریاں شعلہ بننے کی توانائیاں حاصل نہ کر پائی ہوں تو لعل و جواہر کے وہ انبار جو شاعر اپنے جوانوں کو سونپ کر رخصت ہونا چاہتا ہے بے وقعت کنکر پتھر کی طرح بے مصرف پڑے رہیں گے۔ اقبال کبھی اس مقام پر ٹھہرے نہیں ہیں جہاں پہنچ کر غالب نے کہا تھا۔

گو ہاتھ میں جنبش نہیں آنکھوں میں تو دم ہے　　رہنے دو ابھی ساغر و مینا مرے آگے

اقبال دور سے نظارہ جمال کے قائل کبھی نہیں رہے انہوں نے محبوب کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر پیکرِ جمیل ہی کو نہیں دیکھا اس کی روح کی گہرائیوں میں بھی اتر گئے۔ اور یہی مجاہدانہ جذبۂ شوق ہے کہ وہ ایک بار اور اپنی صداوں کو بازگشت کا اذن دیتے ہیں اور نغمہ سرا ہوتے ہیں۔

دمادم رواں ہے یمِ زندگی　　ہر ایک شئے سے پیدا رمِ زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود　　کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دُود
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی　　عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ عالم یہ بت خانۂ شش جہات　　کس نے تراشا ہے یہ سومنات

پانچویں بند میں اسی حقیقت اور پیام کی تکرار ہے:

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات　　تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود — کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
سمجھتا ہے تو رازِ ہے زندگی — فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
اُلجھ کر سلجھنے میں لذت اسے — تڑپنے پھڑکنے میں راحت اسے
بڑی تیز جولاں بڑی دوررس — ازل سے ابدتک دمِ یک نفس

آخری دو بند جو تیس اشعار پر مشتمل ہیں اقبالؔ کے مخصوص ومحبوب پیام شعلوں سے دہک رہے ہیں۔ اقبالؔ نے زندگی کو کبھی بے ثبات نہیں مانا ہے۔ وہ کہتے ہیں

ہوا جب اُسے سامنا موت کا — کٹھن تھا بڑا تھامنا موت کا
گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے — اُسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے

اور زندگی تو دوام خودی بخشتی ہے ورگرنہ زندگی دموں کے الٹ پھیر کا نام ہے :

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

اور

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات — خودی کیا ہے بیداری کائنات
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے — نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے

اقبالؔ خودی کو زندگی کا ثبات واستحکام سمجھتے ہیں اور تواتر ودوام کے لئے یہی خودی اصل سرمایہ ہے اس کی طاقت کا یہ عالم ہے۔

سبک اس کے ہاتھوں میں سنگِ گراں — پہاڑ اس کی ضربوں سے ریگِ رواں

اقبالؔ خودی کو جن طاقتوں اور توانائیوں کا حامل اور اہل سمجھتے ہیں ان کی تفصیل نظم کے آخری بند میں اس طرح بیاں کی گئی ہے کہ تشریح وتفہیم کی ضرورت نہیں اور عمل کیلئے نوجوانوں کو ایک پیام اس انداز ونوع کا ملتا ہے جیسے یہ شاعر کی نہیں خود اپنے دل کی آواز ہے یہ اشعار سینے اور اس اقبالؔ کو یاد رکھیے جس نے زندگی کو جاوداں اور ناقابل شکست بنانے کا آفاقی پیام ساری انسانیت کو دیا ہے یہ پیام ابن آدم کیلئے ہے سارے ابنائے آدم کیلئے ہے۔

خودی کے نگہبان کو ہے زہرناب — وہ ناں جس سے جاتی رہے اس کی آب
وہی ناں ہے اس کیلئے ارجمند — رہے جس سے دنیا میں گردن بلند
وہی سجدہ ہے لائقِ اہتمام — کہ ہو جس سے ہر سجدہ تجھ پر حرام

یہ عالم، یہ ہنگامہ رنگ وصوت
یہ عالم کہ ہے زیرفرمان موت
یہ عالم یہ بت خانہ چشم وگوش
جہاں زندگی ہے فقط خورد ونوش
خودی کی ہے یہ منزل اولیں
مسافر یہ تیرا نشیمن نہیں
بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر
طلسم زمان ومکاں توڑ کر
خودی شیر مولا جہاں اس کا صید
زمیں اس کی صید آسماں اس کا صید
جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیر وجود
ہر اک منتظر تیری یلغار کا
تری شوخی فکر وکردار کا
یہ ہے مقصد گردش روزگار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

☆☆☆

(مطبوعہ سہ ماہی رسالہ ''اقبال ریویو'' ۔ حیدرآباد ۔ شمارہ نمبر 2 جلد نمبر 9 ۔ اکتوبر 2000ء)

عورت

وجود زن سے ہے تصویر کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوز دروں
شرف میں بڑھ کر ثریا سے مشت خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی دُرج کا دُرمکنون!
مکالمات فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرار فلاطوں!

(اقبال)

☆☆☆

اقبآل کی تشبیہیں اور استعارے

اختر الزماں ناصر

اقبآل کی تشبیہیں اور استعارے صرف زینت شعر کا سامان نہیں بلکہ ایک مقصد کا حصول، تجسیم سے تجرید کی طرف مراجعت، خدا سے بندے کی طرف سفر اور پرانی علامتوں میں نئے مفاہیم کی توسیع اور تلاش ہے۔ تشبیہ اور استعارے کسی مجرد احساس کی تجسیم اور خارجی پیکر تراشی کا فرضی انجام دیتے ہیں۔ اقبآل اس عمل سے حسن کی بازآفرینی اور اپنی کھوئی ہوئی متاع عزیز کو خارج میں تلاش کرتے ہیں، اس لحاظ سے مشبہ بہ اور مستعار منہ صرف مشبہ اور مستعار لہ کی تفہیم نہیں کرتے بلکہ شاعر کی نفسیاتی کیفیت، شعور کی رو، نظام فکر ونظر، مشاہدات اور تجربات اور اس کے شعور کا عہد بہ عہد سفر اور اس کی عصری آگہی اور تاریخ سے اس کی وابستگی کی نقاب کشائی کرتے ہیں اقبآل کے مشبہ بہ اور مستعار منہ مستقل حیثیت اختیار کر کے علامت کے زمرے میں آگئے ہیں۔

اقبآل کے مشبہ بہ اور مستعار منہ :

وادی کہسار میں غرق شفق ہے سحاب — لعل بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب

غرق شفق سحاب مشبہ ہے اور لعل بدخشاں کے ڈھیر مشبہ بہ ہے۔ بظاہر یہ ایک دلکش منظر کی عکاسی ہے مگر غور کیجئے تو یہ باتیں سمجھ میں آتی ہیں (۱) شفق کو آگ سے تشبیہ دی ہے کیوں کہ آگ سے عذاب کا تصور وابستہ ہے اور یہاں مقصد جلال و جمال کی تصویر کشی ہے (۲) آگ سے زرتشتی عقائد کی نمائندگی ہوتی ہے (۳) لعل بدخشاں کی چمک ماند نہیں پڑ سکتی اور یہ ایک تابناک مستقبل کی علامت ہے۔ (۴) لعل بدخشاں کا رنگ گہرا سرخ ہوتا ہے جو جبروت، وقار، تجمل اور شاہانہ تمکنت کی علامت ہے سرخ رنگ لہو کا بھی ہوتا ہے جو شجاعت، تہور اور جگرداری کی علامت ہے اقبآل زندگی کا شاعر ہے اقبآل نے لہو کو اردو میں (۱۶۲) اور فارسی میں (۲۴۴) بار استعمال کیا ہے۔ سرخ رنگ جذبات کی شدت کی علامت ہے اور جلال و جمال کا صحت منداور دلیرانہ امتزاج ہے۔

جھپٹنا پلٹنا پلٹ کر جھپٹنا — لہو گرم رکھنے کا ہے ایک بہانہ

جو جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر — وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں
پھر تیرے حسینوں کو ضرورت ہے حنا کی — باقی ہے ابھی رنگ مرے خون جگر میں

اقبالؔ کے چند معروف و مشہور مشبہ بہ اور مستعار منہ :

(الف) طور :۔ حسن مطلق کا امکانی تصور، وحدت الوجود سے دلچسپی، اقبالؔ کے دور اول کی شاعری وحدت الوجود کی صراحت اور وضاحت سے خالی نہیں۔

کیسی حیرانی ہے یہ اے طفلک پروانہ خو — شمع کے شعلوں کو گھڑیوں دیکھتا رہتا ہے تو
یہ مری آغوش میں بیٹھے ہوئے، جنبش ہے کیا — روشنی سے کیا بغل گیری ہے تیرا مدعا
اس نظارے سے ترا ننھا سا دل حیراں ہے — یہ کسی دیکھی ہوئی شئے کی مگر پہچان ہے
کچھ اس میں جوش عاشق حسن قدیم ہے — چھوٹا سا طور تو یہ ذرا سا کلیم ہے

(ب) کلیم :۔ وحدت الوجود سے وحدت الشہود کی طرف سفر، کائنات میں انسان کا مقام، خودی عرفان ذات، اثبات ذات اور تسخیر کائنات۔

قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن — ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد
مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے — وہ دشت سادہ وہ تیرا جہان بے بنیاد

کلیم علامت ہے ایک ایسے آدم کی جو فرعون کی طاغوتی طاقتوں سے نبرد آزما ہو کر اپنے وجود کو ثابت کرتا ہے۔

خالی ہے کلیموں سے یہ کوہ و قمر ورنہ — تو شعلہ سینائی میں شعلہ سینائی
کب تلک طور پہ دریوزہ گری مثل کلیم — اپنی ہستی سے عیاں شعلہ سینائی کر

(ج) آئینہ :۔ صوفیانہ ادب میں آئینہ کائنات کی علامت ہے اور انسان کا استعارہ بھی ہے ابن العربی نے کائنات کو ایسا آئینہ قرار دیا ہے جس میں حسن مطلق کے جلوے منعکس ہوتے ہیں مگر اس میں جلا نہیں انسان آئینہ کائنات کی جلا ہے۔ اقبالؔ کے نزدیک انسان ایک ایسا آئینہ ہے جس میں ذات اور صفات دونوں منعکس ہوتے ہیں۔

بے خبر تو جوہر آئینہ ایام ہے — تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے

اقبالؔ اسی پر قناعت نہیں کرتے وہ آگے فرماتے ہیں۔

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں — یہ گنبد افلاک یہ خاموش فضائیں

یہ کوہ یہ صحرہ یہ سمندر یہ ہوائیں تھیں پیش نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں

آئینہ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ

صوفیہ کے نزدیک آئینہ اپنی حیرانی کے باعث اس انسان کی علامت ہے جو استغراق فی الذات حاصل کر لیتا ہے یہ طرز فکر اقبال کے تصور حیات سے متصادم ہے وہ انسان کو صحیح معنوں میں نائب رب سمجھتا ہے پوری کائنات کا اللہ کے بعد وہی مالک ہے۔

گفتند جہاں ما آیا بہ تو سازد گفتم کہ نمی سازد گفتند کہ برہم زن

اقبال کی تشبیہیں اور استعارے :

تشبیہیں اور استعارے کلام کو حسن بخشتے ہیں اور لازمی طور پر اس کی افادیت کو توانائی پہنچاتے ہیں۔

جامہ زیبی بھی عجب چیز ہے واللہ صفی ایسے ویسے بھی تو آنکھوں میں کھٹک جاتے ہیں

مگر مشک کی شناخت اس کی خوشبو ہے اس کو کسی کی سفارش کی ضرورت نہیں پیغام اگر سچا اور کھرا ہے اور اس کی تفہیم واشاعت ضروری ہے تو اس کی سادگی ہی اس کا ہنر ہے اقبال کہتے ہیں۔

میری مشاطگی کو کیا ضرورت حسن معنی کی کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنا بندی

آتش کا شعر ہے

تکلف سے بری ہے حسن ذاتی قبائے گل میں گل بوٹا کہاں ہے

لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہر زبان کا ادب عالیہ تشبیہوں اور استعاروں کے رنگ و نکہت سے دہک اور مہک رہا ہے اور اسی لئے ان کی افادیت سے نہ تو پرہیز ممکن ہے اور نہ گریز۔

شیکسپیر کے مشہور ڈراما Macbeth میں Lady Macbeth اپنے شوہر کو بادشاہ وقت کے قتل پر آمادہ و راضی کرنے کیلئے کس تشبیہی انداز میں اکساتی ہے۔

To beguile the time .

Look like the time .

Bear welcome in thine eyes .

Be an innocent flower

But a serpent under it.

مغل شہنشاہ جہانگیر کی بیگم نے اپنا طلائی ہار کھو دیا دن بھر کی تلاش کے بعد بھی کوئی

سراغ نہیں ملا دیوان حافظ سے فال لینے کا مشورہ دیا گیارات کا وقت تھا ایک کنیز نے شمع نہ صرف حاضر کر دی بلکہ اس کو تھامے کھڑی رہی۔ پہلے ہی مرحلہ میں جو شعر بر آمد ہوا وہ تھا۔

بہ فروغ چہرہ زلفش رہ دین زند ہمہ شب
چہ دلاور است دزدے کہ بہ کف چراغ دارد

نور جہاں نے اسی کنیز کو پکڑ لیا جو شمع لئے کھڑی تھی وہی چور نکلی۔ غزل کا شعر ہے

چلنے لگے ہیں آپ کہ گڑنے لگے ہیں سرو
آثار کہہ رہے ہیں قیامت قریب ہے

اردو شاعری اور بالخصوص دہلوی اور لکھنوی دبستان خیال سے وابستہ غزلیں اس نوع کی تشبیہوں اور استعاروں کی زیبائش اور تزئین کے باعث مینا بازار معلوم ہوتی ہیں اور پھر کاروان تخیل یہیں نہیں رُک گیا کتنی ہی اور صنعتیں اور لفظی طلسمات نے نہ صرف اپنا مقام بنالیا بلکہ ایک مدت تک یہیں ٹھہرے رہے اس قبیل کے دو شعر سنیئے

کس نے بھیگے ہوئے بالوں سے یہ جھٹکا پانی
جھوم کر آئی گھٹا ٹوٹ کے برسا پانی

پروئے ہیں چوٹی میں ہار اس پری نے
جو کالے تھے اب کوڑیا لے ہوئے ہیں

مجھے اعتراف ہے کہ ان تشبیہوں اور استعاروں میں کوئی ابتذال نہیں مگر ان کی افادیت ایام فرصت و فراغت کو خوشگوار بنانے کے علاوہ کوئی اور ہنر اپنے اندر نہیں رکھتی۔

جب کاروان اردو نے کچھ اور مسافتیں طے کیں اور کچھ نئی منزلوں کے سراغ ملے تو تشبیہوں اور استعاروں نے بھی اپنے خدو خال بدلے درمیانی پگڈنڈیوں کو چھوڑ کے جب اردو زبان کا شاعر شاہ راہوں پر گامزن ہوا تو نئے الفاظ اور نئے معانی کی تلاش شروع ہوئی نئے درو بست دریافت کئے گئے اسی سعی و کاوش نے غالبؔ سے کہلوایا

سبزۂ خط سے ترا کاکل سرکش نہ دبا
یہ زمرد بھی حریف دم افعی نہ ہوا

ذوقؔ فرمانے لگے:

سُرخی پان دیکھ لے زاہد جو دندان پر ترے
اٹھ کھڑا ہو ہاتھ سے تسبیح مرجاں چھوڑ کے

آپ بلاشبہ سوچ رہے ہونگے کہ میں بھی عجلت سے آگے بڑھ رہا ہوں حکایت لذیذ ہے مگر فرصت کم اس لئے اور صرف اسی لئے میں جوشؔ ملیح آبادی کے ذکر تک آ پہنچا۔ ان کے متعلق مشہور ہے کہ وہ تشبیہوں اور استعاروں کے بادشاہ ہیں اور ادب کا ہر مخلص طالب علم اس کو تسلیم کرتا ہے ویسے یہ الگ بات ہے کہ ان کی اس نوع کی شاعری میں نغمگی کی ندرت اور پیکر

تراشی کا اعجاز واضح، نمایاں بلکہ بڑی حد تک حیرت افزاء ہے مگر اقبال کے مرد غازی کی جگرتابی ان میں مفقود ہے اور جوش اسکے قائل بھی نہیں ہیں ان کے یہ اشعار سنیئے۔

رات بھر کا جاگا حسن صبح کی آمد سے پہلے خواب کے دھندلکوں میں ڈوب جاتا ہے

اوراب جو منہ اندھیرے جاگ پڑتا ہے تو جوش کہتے ہیں۔

ہیں رخ پہ جلوے خمار شب کے ٹپک پڑے بادۂ شبانہ
جلو میں مستی و ہشیاری طواف میں کائنات ساری
جمال کی زد پر ذات باری نظر میں شان پیمبرانہ

الفاظ کا دروبست، محاکات کے خدو خال، نغمگی کا طلسم اور منظر کے شرابی تیور ان سب میں شاعر کی رفعت تخیل اور زبان و بیان کی جادوگری پوری اردو شاعری میں کم یاب نہیں نایاب ہے یہ وہ زمانہ تھا جس کو اردو شاعری کا عہد شباب کہنا چاہئے اور اسی ہنگامہ رنگ و بو میں اور اسی طلسم ہوش ربا میں اقبال کی آمد کا زمانے نے اعلان کیا شاعری کے گلستان رنگ و آہنگ میں اقبال چوری چھپے داخل نہیں ہوئے انہوں نے اپنی آمد کے نقارے پر خود ضرب لگائی۔ ہمالہ سے مخاطب ہوئے اور فرمایا

اے ہمالہ اے فصیل کشور ہندوستان چومتا ہے تیری پیشانی کو جھک کر آسمان
تجھ میں کچھ پیدا نہیں دیرینہ روزی کے نشاں تو جواں ہے گردش شام و سحر کے درمیان
ایک جلوہ تھا کلیم طور سینا کیلئے تو تجلی ہے سراپا چشم بینا کے لئے

اقبال کے اس دور کی اردو نظمیں بالخصوص وہ جو ''بانگ درا'' میں شامل ہیں ان کے کلام اور کمال کی پوری نمائندگی نہیں کرتیں جس مقصد جمیل و جلیل کیلئے اللہ نے ان کو پیدا کیا تھا اس کے حصول کے لئے ان کا سفر ابھی شروع نہیں ہوا تھا مگر آثار بتا رہے تھے کہ وہ ان مقام پر ٹھہریں گے نہیں ۔اس دور کی اردو شاعری میں اقبال نے اپنی نظموں میں جن تشبیہوں اور استعاروں کو استعمال کیا وہ عام روش سے دور نہیں ہیں اور نہ ان میں کہنگی کے باعث کوئی ندرت ہے لیکن ان کا رویہ مختلف ضرور ہے۔ نظم ہمالہ کا یہ بند پڑھئے اور سوچئے کہ یہ انداز بیاں استعاروں کے ایک نئے آہنگ کی نشاندہی کرتا ہے کہ نہیں

ابر کے ہاتھوں میں رہوار ہوا کے واسطے تازیانہ دے دیا برق سر کہسار نے

اے ہمالہ کوئی بازی گاہ ہے تو بھی جسے — دست قدرت نے بنایا ہے عناصر کے لئے

ہائے کیا فرط طرب میں جھومتا جاتا ہے ابر — فیل بے زنجیر کی صورت اڑا جاتا ہے ابر

اسی سلسلہ کو اور دراز کیا جائے تو ہم ''بانگ درا'' کی ایک اور نظم ''ماہ نو'' تک پہنچتے ہیں

ٹوٹ کر خورشید کی کشتی ہوئی غرقاب نیل — ایک ٹکڑا تیرتا پھرتا ہے روئے آب نیل

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

چرخ نے بالی چرالی ہے عروس شام کی — نیل کے پانی میں یا مچھلی ہے سیم خام کی

آپ نے جگنو پر کئی نظمیں پڑھی ہونگی ان کو پسند بھی کیا ہوگا۔اور شاید غور بھی کیا ہوگا۔ نظم کے دروبست سے زیادہ خود جگنو قدرت کا ایک ننھا سا گھومتا اڑتا زندگی اور اس کا شعور رکھنے والا ایک کیڑا ہے اقبال جس انوکھے انداز میں اس کو اپنے اشعار میں پیش کرتے ہیں اس کی مثال شاید ہی آپ کی نظر سے گزری ہو :

جگنو کی روشنی ہے کاشانہ ٔ چمن میں — یا شمع جل رہی ہے پھولوں کی انجمن میں

آیا ہے آسماں سے اڑ کر کوئی ستارہ — یا جان پڑ گئی ہے مہتاب کی کرن میں

یا شب کی سلطنت میں دن کا سفیر آیا — غربت میں آکے چمکا گمنام تھا وطن میں

چھوٹے سے چاند میں ہے ظلمت بھی روشنی بھی — نکلا کبھی گہن سے آیا کبھی گہن میں

اس سلسلے کو ختم کرنے سے پہلے اقبال کی ایک غزل کے چند اشعار اور سن لیجئے تشبیہوں اور استعاروں کے اس مرقع میں درج ذیل اشعار کبھی نہ ڈوبنے والے ستاروں کی طرح روشن اور تابناک ہیں۔

پھر چراغ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن — مجھ کو پھر نغموں پہ اکسانے لگا مرغ چمن

پھول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار — اودے اودے نیلے نیلے پیلے پیلے پیرہن

برگ گل پر رکھ گئی شبنم کا موتی باد صبح — اور چمکاتی ہے اس موتی کو سورج کی کرن

اور جب ہم اقبال سے بحیثیت شاعر اسلام متعارف ہوتے ہیں تو تشبیہوں اور استعاروں میں ندرت کے علاوہ صالح مقصدیت اور اسلامی فکر کے تقدس کو ہر مقام پر موجود اور فعال پاتے ہیں اس خصوص میں تاریخ نے اقبال کی بڑی اعانت کی ہے۔لارڈ میکالے نے تاریخ انگلستان کو اپنی حسن و تدوین سے ادب کا مقام بہم پہنچایا۔گبننے عروج و زوال سلطنت روما کی

تاریخ نویسی کا آغاز اس جملے سے کیا جب وہ روم پہنچتا ہے تو لکھتا ہے And Rome Saw Historian her گولڈ اسمتھ اپنی مشہور نظم The deserted village میں ایک بوڑھی عورت کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے۔

The Old Hostarian of the village.- اہل قلم کے اس زمرے میں شامل زیادہ افراد نہیں ہیں مگر جو بھی لائق ذکر ہیں وہ وقیع اور اونچے مقام پر فائز ہیں۔ حفیظ جالندھری کا شاہ نامہ اسلام، نظامی گنجوی کا سکندر نامہ اور فردوسی کا شاہ نامہ اسی نوع کی منظوم تاریخ میں شامل ہے۔ فردوسی نے تو بڑے فخر سے اعلان کیا تھا۔

منم کردہ ام رستم پہلوان　　　　وگرنہ یلے بودہ در سیتاں

اقبال نے تشبیہوں اور استعاروں کی توانائیاں تاریخ اسلام کے تابناک ماضی کو اجاگر کرنے میں استعمال کیں بلکہ اس کی روشنی میں اگلے سفر کے راستے اور موڑ بھی متعین اور واضح کیے ''جواب شکواہ'' کا یہ بند پڑھیے۔

تو نہ مٹ جائے گا ایران کے مٹ جانے سے　　　　نشہ مئے کو تعلق نہیں پیمانے سے
ہے عیاں یورش تاتار کے افسانے سے　　　　پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے
کشتی حق کا زمانے میں سہارا تو ہے　　　　عصر نو رات ہے دھندلا سا ستارا تو ہے

اس بند کا یہ مصرعہ ''پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے'' استعارے کی مکمل اور ہر ممکن جہت کا اشاریہ ہے۔ ''بانگ درا'' میں شامل ایسی نظموں نے جو اسلامی اقدار کی پذیرائی اور پاسداری سے متعلق ہیں تشبیہوں اور استعاروں کے شاعرانہ اسلوب سے بڑا فیض حاصل کیا ہے لیکن فارسی کلام میں شاعر نے اپنے اسی کمال فن کو اسلام کی تاریخ اور تعلیم سے منور کیا مجاہدین اسلام کی روداد حسن اور معاندین حق کی داستان قبح کے بیان کیلئے کہیں باہر سے تشبیہیں اور استعارے نہیں لئے افراد اور ان کے اعمال میں ہی ڈھونڈے اور اپنے خیال و پیام کے تار و پود مرتب کئے۔ تہذیب خاص کے سحر و اثر کو کس درد و حزن سے بیان کرتے ہیں۔

در عجم گردیدم و ہم در عرب　　　　مصطفیٰ نایاب و ارزاں بولہب

خدا سے شکوہ کرتے ہیں۔

در جہاں یارب ندیم من کجاست　　　　نخل سینایم کلیم من جاست

شمع را تنہا تپیدن سہل نیست　　　　آہ ایں پروانہ' من اہل نیست

اپنے آپ کو نخل سینا اور اپنے قاری کو کلیم' اپنے آپ کو شمع اور اپنے مخاطب کو پروانہ کہہ کر صرف درد انگیز اور اندوہ گیں شاعری ہی نہیں کی ہے بلکہ اہل اسلام کے تغافل کا المناک افسانہ بھی سنایا ہے اور استعارے کا کمال نہیں اس کا اعجاز ہے۔اس خصوص میں مزید آگے بڑھنے سے پہلے دو شعر اور سن لیجئے اپنے مقصد شعر گوئی کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں۔

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست　　　　دے قطاری کشم ناقہ' بے زمام را

امت مرحومہ کے لئے ناقہ بے زمام کا استعارہ صرف شاعرانہ لفظی جادوگری نہیں عروج و زوال کی مکمل کہانی اور رہ نورد شوق کی ہمت و عزم کا بیان بھی ہے اقبال کے مخصوص مشبہ بہ اور معروف مستعار منہ اتنی تکرار اور تسلسل کے ساتھ استعمال ہوئے ہیں کہ ان کی حیثیت علامات کی ہوگئی ہے اور اس طرح ان تشبیہوں اور استعاروں نے اقبال کی شاعری میں رمزیت اور ایمائیت کی تہہ داری کا مقام حاصل کرلیا ہے اقبال نے اس مخصوص انداز فکر کو اپنی نظموں میں محاکاتی در و بست کے امتزاج سے ایک انوکھی تمثیل کے روپ میں پیش کیا ہے۔

تمثیل' صوت و آہنگ کے ربط و تسلسل سے Dramatization کے عنوان کے تحت ایک منفرد اسلوب بیان کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔تشبیہیں اور استعارے اس نوع کے کلام کو اپنی مکمل معاونت کے ساتھ تاثر کو مضبوط اور قطعی بنا دیتے ہیں۔انگریزی کے شاعر لارڈ ٹینی سن کے بارے میں اکثر نقاد کہتے ہیں کہ تشبیہوں اور استعاروں سے صوتی اثرات پیدا کرنے میں اس کا کوئی ہم اثر نہیں　شاہنامہ کے خالق فردوسی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے میدان جنگ کا نقشہ جن الفاظ میں کھینچا ہے ان کو پڑھنے سے کانوں میں طبل جنگ کے بجنے اور تلواروں کے ٹکرانے کی آوازیں شور مچانے لگتی ہیں۔فردوسی کا مشہور شعر ہے۔

زنقارہ آواز آمد بروں　　　　کہ دون است و دون است گردون دوں

یہ دوں دوں کی تکرار طبل جنگ پر چوب کی مسلسل زد کا تاثر پیدا کرتی ہے۔اقبال بھی حروف کی صوتی کیفیت سے فائدہ اٹھا کر ایک سماں باندھ دیتے ہیں کان آواز سنتے ہیں اور نگاہ تخیل کے سہارے تماشائے منظر میں کھو جاتی ہے۔مثال کے طور پر یہ اشعار سنئے

خاموش ہے چاندنی قمر کی　　　　شاخیں ہیں خموش ہر شجر کی

وادی کے نوافروش خاموش | کہسار کے سبز پوش خاموش
فطرت بے ہوش ہوگئی ہے | آغوش میں سب کے سوگئی ہے

''ش'' کے تکرار خاموشی کی پوری کیفیت کا اظہار و بیان ہے اسی طرح ''م'' اور ''ن'' کی تکرار سے اپنی ایک نظم میں صوتی قوت اور اعتماد کا وہ مرقع پیش کیا ہے جو جوش شہادت اور ولولہ حدیث کی تخلیق کرتا ہے۔

من بندۂ آزادم عشق است امام من | عشق است امام، عقل است غلام من
ہنگامۂ ایں محفل از گردش جام من | ای کوکب شام من ایں ماہ تمام من
جاں درعدم آسودہ بے ذوق تمنا بود | مستانہ نواہا زد حلقہ دام من

تمثیل میں مکالمے اور وہ بھی منطقی استدلال کی معروضی اساس پر استوار ایک جاودانی لطف و انبساط کا ماحول پیدا کرتے ہیں۔ اقبال کی اس خصوص میں انفرادیت تشبیہوں اور استعاروں کی وساطت واعانت سے ہر ممکن ستائش کی مستحق ہے۔ وہ نوامیں فطرت اور مظاہر قدرت کی وسیع اور عریض انجمن خاموش میں جس کرب وابتلا سے نبرد آزما ہے اس کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں۔ نظم کا عنوان ہے ''تنہائی''

بہ بحر رفتم و گفتم بہ موج بے تابے | ہمیشہ در طلب استی چہ مشکلے داری
ہزار لولوئے لالہ ست در گریبانت | درون سینہ چو من گوہر دلے داری
تپید وازلب ساحل رمید و ہیچ نہ گفت | بہ کوہ رفتم و پرسیدم ایں چہ بیدردی است
رسد بگوش تو آہ و فغان غم زدۂ | اگر بہ سنگ تو لعلے ز قطرۂ خون است
یکے درآ بہ سخن با من ستم زدۂ | بہ خود خزید و نفس درکشید و ہیچ نہ گفت
رہ دراز گرفتم زماہ پرسیدم | سفر نصیب نصیب تو منزلے ست کہ نیست
جہاں ز پرتو سیمائے تو سمن زارے | فروغ داغ تو از جلوۂ دلے ست کہ نیست
سوئے ستارہ رقیبانہ دید و ہیچ نہ گفت | شدم بہ حضرت یزداں گذشتم از مہ و مہر
کہ در جہاں تو یک ذرہ آشنائم نیست | جہاں تہی جدل و مشت خاک من ہمہ دل
چمن خوش است دلے در خور نوائم نیست | تبسمے بہ لب اور سید و ہیچ نہ گفت

آخر میں اقبال کی ایک نظم ''خضر راہ'' کے ایک بند کا ذکر کے رخصت چاہوں گا۔

قافیے کی نغمگی، تشبیہوں اور استعاروں کی ندرت اور ماحول کے حسن نے ایک ایسی دلکش اور مسرت افروز فضا پیدا اور قائم کردی ہے کہ اقبال کے تنگ نظر ناقدوں نے بھی چپ سادھ لی ہے۔

کیوں تعجب ہے مری صحرانوردی پر تجھے | یہ تگاپوئے دمادم زندگی کی ہے دلیل
اے رہین خانہ تو نے وہ سماں دیکھا نہیں | گونجتی ہے جب فضائے دشت میں بانگ رحیل
ریت کے ٹیلے پہ وہ آہو کا بے پرواہ خرام | وہ حضر بے برگ وساماں وہ سفر بے سنگ ومیل
وہ نمود اختر سیماب پا ہنگام صبح | یا نمایاں بام گردوں سے جبین جبرئیل
وہ سکوت شام صحرا میں سر 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

تشبیہوں کا حسن' استعاروں کی ندرت' دروبست کی سحر کاری' قافیوں کا آہنگ' بحر کا ترنم' تلمیحات کا تقدس اور ان سب سے بڑھ کر حیات بخش اور زندگی پرور پیام عمل نے ایسا معلوم ہوتا ہے ایک عنوان قائم کردیا ہے۔ اقبال ایک پھول کہ جس میں پورا گلستان بند ہے۔

مثالیں اور بھی دی جاسکتی ہیں۔ میں تو یہاں تک کہوں گا کہ عنوان زیر بحث پر ایک مکمل کتاب سپرد قلم کی جاسکتی ہے تاریخ اسلام کے ناقابل فراموش اور عہد آفرین واقعات اور معرکے جن قوموں اور افراد کو پیش کرتے ہیں وہ بہ طور علامت استعمال کیے گئے ہیں اور یہ علامات بھی تشبیہوں اور استعاروں کے جلال و جمال سے منور و معطر ہیں صرف چند شعر سنیئے اور رخصت کی اجازت دیجیے۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز | چراغ مصطفویؐ سے شرار بولہبی
ریگ حجاز منتظر کشت عراق تشنہ کام | خون حسینؓ باز دہ کوہ وشام خویش را
صدق خلیل بھی ہے عشق صبر حسینؓ بھی ہے عشق | معرکۂ وجود میں بدر وحنین بھی ہے عشق

تشبیہوں اور استعاروں سے مزین اور تمثیلیں ہیں مثال کے طور پر شکوہ جواب شکوہ' لینن خدا کے حضور میں' شعاع امید جبرئیل وابلیس' ابلیس کی مجلس شوریٰ وغیرہ ان پر سیر حاصل گفتگو انشاء اللہ بہ شرط فرصت کسی اور موقع پر!!

☆☆☆

(مطبوعہ سہ ماہی رسالہ ''اقبال ریویو'' ۔ حیدرآباد۔ شمارہ نمبر 2 جلد نمبر 9' اکتوبر 2000)

ذوق وشوق ۔ ایک تجزیاتی مطالعہ

اختر الزماں ناصر

اقبال 1931ء میں عالمی اسلامی کانفرنس میں شرکت کے لئے فلسطین گئے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب دنیا پہلی جنگ عظیم کی ہولناکیوں اور تباہ کاریوں سے فراغت پانے کے بعد امن و صلح کی خنک چھاؤں میں ستا رہی تھی۔ جنگ بلقان کی آگ ٹھنڈی ہو چکی تھی مگر طرابلس کے زخموں سے خون ابھی رس رہا تھا۔ اسی لئے اقبال جب عالم خیال میں حضور رسالتمآبؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو فخر وانبساط کی تمام تر فراوانیوں کے ساتھ یہ تحفہ پیش کیا ہے :

مگر میں نذر کو اک آبگینہ لایا ہوں — جو چیز اس میں ہے جنت میں بھی نہیں ملتی

جھلکتی ہے تری امت کی آبرو اس میں — طرابلس کے شہیدوں کا ہے لہو اس میں

اور اسی سے متصل فوراً بعد ہی ترکی کے ارباب بسط وکشاد جرمنوں کی دوستی کا خمیازہ بھگت رہے تھے۔ دوسری جنگ عظیم جو دسمبر 1939ء میں چھڑی اور جس نے 1945ء تک ساری دنیا کو لرزہ براندام رکھا ابھی دور تھا اور امن کی فاختاؤں نے اپنے اپنے بسیروں کو خدا حافظ کہنے کے لئے ابھی پر نہیں تولے تھے، نظم 'مسجد قرطبہ' کا شاعر جس نے کہا تھا :

آبِ روانِ کبیر تیرے کنارے کوئی — دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب

عالم نو ہے ابھی پردہ تقدیر میں — میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب

پردہ اٹھادوں اگر چہرۂ افکار سے — لا نہ سکے گا فرنگ میری نواوں کی تاب

ہاں وہی شاعر انفس وآفاق کی پہنائیوں میں مضطرب و بے قرار، پیہم تگ ودو اور کدوکاوش میں گرفتار مسلسل ومتواتر ڈھونڈ رہا تھا :

کون سی وادی میں ہے کون سی منزل میں ہے — عشق بلاخیز کا قافلۂ سخت جاں

یہی باعث تھا کہ اقبال اسلامی کانفرنس کے اجلاس اول کے انعقاد سے پہلے حضوریٔ قلب اور یکسوئی خیال حاصل کرنے کے لئے اپنی قیام گاہ سے چل کران پہاڑیوں کی طرف نکل گئے جو صبح کی اولین اجالوں کے تنہا تماشائی تھے۔ رخصت ہوتی ہوئی رات کے لوٹتے ہوئے قدموں کی اڑاتی ہوئی گرد کے دھندلکوں سے ابھرتی ہوئی کائنات کو شاعر نے لباسِ وجود زیب

تن کرتا ہوا اس طرح دیکھا جیسے مستقبل کے پردوں پر کسی امکان کی تصویر ابھر رہی ہو۔

قلب ونظر کی زندگی، دشت میں صبح کا سماں　　　　چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں

حُسنِ ازل کی ہے نمود چاک ہے پردۂ وجود　　　　دل کے لئے ہزار سود، ایک نگاہ کا زیاں

گرد سے پاک ہے ہوا برگِ نخیل دھل گئے　　　　ریگِ نواحِ کاظمہ، نرم ہے مثلِ پرنیاں

اور پھر اقبال نے کاروان حیات کی تمام منزلیں دیکھ لیں اور اس کے کانوں نے اس قافلے کی پوری روداد سفر سن لی۔

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

اور وہ اس حقیقت کو پا گئے کہ ابھی سفر ختم نہیں ہوا ہے :

آئی صدائے جبرئیل تیرا مقام ہے یہی　　　　اہل فراق کے لئے عیش دوام ہے یہی

بظاہر نظم ''ذوق وشوق'' کا یہ پہلا بند اپنی نوع کے اعتبار سے تشبیب کے سے تیور رکھتا ہے مگر اقبال نے اس موقعہ پر بھی اپنی شاعری کے پیام ومقصد کو شعری محاسن کے ہاتھوں قتل ہونے نہیں دیا۔ وہ تگاپوئے دمادم کو زندگی کی دلیل سمجھتے رہے اور وصال کو آرزو کی موت۔ پانچ بندوں اور تیس اشعار پر مشتمل اقبال کی نظم ذوق وشوق زندگی کے اس عزم وحوصلہ کی آئینہ دار ہے جو مسافر کو منزل تک پہنچانے کی ضمانت دیتے ہیں مگر خود اپنی توانائیوں کو قائم ودائم رکھنے کے لئے ذوق وشوق کے تسلسل وتواتر ہی کو منزل سمجھتے اور سمجھاتے ہیں۔ اقبال کے نظام فکر ونظر کی پوری عمارت اسی اساس پر قائم واستوار ہوئی ہے۔ اسلوب وموضوع کے اعتبار سے یہ نظم ایک نعتیہ قصیدہ معلوم ہوتی ہے جو حضور اکرمؐ کے مرتبہ ومقام کو شاعر کی محبت وعقیدت کی زبان میں بیان کرتی ہے۔ مگر اس کو ذوق وشوق کے ساتھ ساتھ غور وفکر سے بھی پڑھا جائے تو اس حقیقت تک پہنچنا دشوار نہیں ہے کہ اقبال کے نزدیک تخلیق آدم کا مقصد انسان کامل کی تشکیل ہے۔ اور جب اس منزل تک کاروان حیات جس کو قافلہ حجاز کی علامت سے تعبیر کیا گیا ہے جا پہنچا اور حضور اکرم کا ظہور ہوا تو پتہ چلا کہ :

ہو چکا گو قوم کی شان جلالی کا ظہور　　　　ہے　　　　ابھی باقی مگر شانِ جمالی کا ظہور

اس نوبت پر نظم کے پہلے بند کا آخری شعر ایک بار اور سن لیجئے :

آئی صدائے جبرئیل تیرا مقام ہے یہی　　　　اہل فراق کے لئے عیش دوام ہے یہی

نظم کا دوسرا بند اسی صدائے فراق انگیز کی بازگشت ہے جو اقبال کے اس مشاہدے کے ردعمل کی عکاس ہے جس نے پہلے بند کو وجود بخشا۔ ایسے میں ایک موقع پر وجودی فلسفہ داں اور ادیب سارتر نے کہا تھا انسان پہلے وجود میں آتا ہے، اپنے آپ سے دوچار ہوتا ہے، دنیا میں ابل پڑتا ہے اور اپنی تعریف بعد میں متعین کرتا ہے۔ نظم کا مرکزی کردار خود اقبال ہے جو جبرئیلؑ کی زبان سے یہ سن کر کہ فراق ہی عیش دوام ہے کائنات پر نظر ڈالتے ہیں تو اپنے ہمراہیوں کو سست گام اور کارگاہ عمل کو اپنی جولانیوں اور حشر خیزیوں کے لئے معین و متعین سمتوں میں محدود و محصور دیکھتے ہیں۔

کس سے کہوں کہ زہر ہے میرے لئے مئے حیات — کہنہ ہے بزم کائنات تازہ ہیں میرے واردات
کیا نہیں اور غزنوی کارگہ حیات میں — بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہل حرم کے سومنات
ذکر عرب کے سوز میں فکر عجم کے ساز میں — نے عربی مشاہدات نے عجمی تخیلات
قافلہ حجاز میں ایک حسینؓ بھی نہیں — گرچہ ہے تاب دار ابھی گیسوئے دجلہ وفرات
عقل و دل نگاہ کا مرشدِ اولین ہے عشق — عشق نہ ہو تو شرع و دیں، بتکدہ تصورات
صدق خلیل بھی ہے عشق صبر حسین بھی ہے عشق — معرکۂ وجود میں بدر وحنین بھی ہے عشق

اس بند کے آخری دو شعر اقبال کے مخصوص و محبوب موضوع فکر، عشق کے ذکر سے منور و معطر ہیں۔ اہل کارواں کی بے حسی، بے عملی اور ناتمامی کا سبب عشق کا فقدان ہے۔ عشق کے بغیر شرع و دین بتکدۂ تصورات سے زیادہ قدو وقار کے حامل نہیں۔ بند کے آخری شعر میں حسینؓ ایک نہایت ہی معنی خیز و ولولہ انگیز علامت کی حیثیت رکھتے ہیں جب اقبال دیکھتے ہیں کہ ذکر عرب کے سوز میں فکر عجم کے ساز میں نے عربی مشاہدات نے عربی تخیلات تو وہ یہ جان کر بڑے دل گرفتہ ہو جاتے ہیں کہ :

قافلہ حجاز میں ایک حسینؓ بھی نہیں — گرچہ ہے تاب دار ابھی گیسوئے دجلہ وفرات

وہ اس پژمردگی کا علاج عشق بلاخیز ہی کو قرار دیتے ہیں جو معرکہ وجود میں بدر وحنین ہے اور حسینؓ اسی عشق کی علامت ہیں۔ یہاں اس نوبت پر اقبال کے ایک منفرد اسلوب کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔ وفود جذبات اور تلاطم افکار جب اقبال کے عینی مشاہدات ونفسیاتی تجربات سے ہم آہنگ ہونے کی منزل تک پہنچتے ہیں اور اس تخلیقی عمل کے دوران ان کا عمیق و

وسیع مطالبہ ان سے قدم قدم پر غور وفکر کا تقاضا کرتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے الفاظ اپنی بے بضاعتی اور کم سوادی کے باعث کچھ اس درجہ مجبور و عاجز ہو گئے ہیں کہ منطقی ربط و تسلسل مجروح ہوتے جارہے ہیں۔ اقبال کے ایک ناقد نے میرے خیال میں بالکل صحیح کہا ہے کہ اقبال کی ایسی نظمیں جیسی ''مسجد قرطبہ'' اور ''ذوق وشوق'' ہیں کاغذ پر نہیں قاری کے ذہن میں مکمل ہوتی ہیں۔ تاریخ اور اسلام کو پڑھنے اور سمجھنے کے بعد ہی اقبال کے خیال وفکر تک رسائی ممکن ہے۔

نظم کے تیسرے بند میں یہ تسامح ضرور پیدا ہوتا ہے کہ اقبال اپنے موضوع سے شاید ہٹ گئے ہیں مگر یہ انحراف نہیں مراجعت ہے اس مقام کی طرف جہاں شاعر نے کاروان حیات کو منزل کی تلاش میں سرگرداں پایا تھا۔ نوا ہائے فطرت اور آیات الٰہی کے مفہوم حقیقی تک پہنچنے کے لئے انسانی افکار واعمال نے جو تگ ودو کی اس کا ذکر کرتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں:

آیۂ کائنات کا معنی دیریاب تو نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ وبو

اور یہ معنی دیریاب حضور اکرمؐ کی ذات اقدس نے متعین فرمائے انسانی کدوکاوش کی نارسائیوں کی اقبال یوں شکایت کرتے ہیں:

جلوتیان مدرسہ کورِ نگاہ ومُردہ ذوق جلوتیان میکدہ کم طلب وتہی کدو

اور اس خصوص میں اپنے کردار وعمل کی اس طرح وضاحت کرتے ہیں:

میں کہ مری غزل میں ہے آتش رفتہ کا سراغ
میری تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو

بادِ صبا کی موج سے نشو ونمائے خاروخس میرے نفس کی موج سے نشو ونمائے آرزو
خون دل وجگر سے ہے میری نوا کی پرورش ہے رگ ساز میں رواں صاحب ساز کا لہو

اس راہ دشوار میں قدم قدم پر مصائب وآلام کی یورشِ پیہم سے نبرد آزما ہونا ہے۔ مگر وہ ہر رکاوٹ کو نئی توانائیوں کی پیدائش وپرورش کا باعث سمجھتے ہیں اور للکارتے ہیں:

فرصت کش مکش مدہ ایں دل بے قرار را یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تاب دار را

نظم کا چوتھا بند بلاشبہ نعت کے جلال وجمال سے مزین ہے۔ اقبال کی تمام تر شاعری کا مہتمم بالشان موضوع عشق رسول ہے جس نے ان کو انسان کامل اور مرد مومن کے تصور جمیل کی دولت بخشی۔ سرکار دو عالم کی شخصیت کائنات کا حسن اور ان کا اسوہ حسنہ کارکنان قضا وقدر کا

عمل ہے۔ اردو میں نعتیہ شاعری کے جتنے نمونے وقار و تجمل کے انوار سے جگمگا رہے ہیں ان میں ذوق وشوق کا یہ چوتھا بند آفتاب تاباں کی حیثیت رکھتا ہے، فرماتے ہیں :

لوح بھی تُو قلم بھی تُو تیرا وجود الکتاب   گنبد آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب
عالم آب وخاک میں تیرے ظہور سے فروغ   ذرہ ریگ کو دیا تو نے طلوع آفتاب
شوکت سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود   فقیر جنیدؒ و بایزیدؒ تیرا جمال بے نقاب

اور اپنے ہر عمل کے مستحسن و کامیاب ہونے کے لئے جو شرط رکھی ہے اس کے حسن بیان کو گذارش والتجا کے درد نے انتہائی دلآویز و پُر اثر بنا دیا ہے:

شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام   میرا قیام بھی حجاب ترا سجود بھی حجاب
تیری نگاہ ناز سے دونوں مراد پا گئے   عقل غیاب و جستجو، عشق، حضور واضطراب
تیرہ وتار ہے جہاں گردش آفتاب سے   طبع زمانہ تازہ کر جلوۂ بے حجاب سے

حضورؐ سے عرض کرتے ہیں کہ علم حاضر اپنی تمام تابانیوں اور درخشانیوں کے باوصف دنیا کی پھیلی ہوئی تاریکیوں کو دور نہیں کر سکا۔ کائنات فکر وعمل آپؐ کے اسوۂ حسنہ سے روشنی کی بھیک مانگ رہی ہے۔ نظم کے پہلے بند میں شاعر نے جبرئیل کی یہ صدا سنی تھی۔

آئی صدائے جبرئیل تیرا مقام ہے یہی   اہل فراق کے لئے عیش دوام ہے یہی

نظم کے پانچویں اور آخری بند میں اسی کی بازگشت ہے۔ مگر ان کے منتظر کانوں نے یہ آواز کب سنی جب وہ اپنی نارسائیوں کی داستان دہرا چکے اور عصر حاضر کے علم وعمل کو بے ثمر پایا۔

تیری نظر میں ہیں تمام میرے گذشتہ روز وشب   مجھ کو خبر نہ تھی کہ ہے علم نخیل بے رطب

اس نوبت پر اقبال نے اپنے ضمیر کے عمل ورد عمل کا جائزہ لیا اور اس نتیجے پر پہنچے :

تازہ مرے ضمیر میں معرکہ کہن ہوا   عشق تمام مصطفیٰ عقل تمام بولہب

وہ ایک مرتبہ اور عشق کی کارفرمائیوں اور کامرانیوں کا ذکر کرتے ہیں

گاہ بحیلہ می برد، گاہ بزوری کشد   عشق کی ابتداء عجب، عشق کی انتہا عجب

اور پھر وہ صدائے جبرئیل کی بازگشت کا ادراک کرتے ہیں

عالم سوز وساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق   وصل میں مرگ آرزو ہجر میں لذت طلب

اور یہ شعر سنئے جس نے پیام کی گراں باری کو غزل کی شوخی بیان سے ان لوگوں کے

لئے نشاط انگیز بنادیا ہے جو اقبالؔ کو صرف شاعری کی حیثیت سے پرکھنا چاہتے ہیں

عین وصال میں مجھے حوصلۂ نظر نہ تھا　　گرچہ بہانہ جُو رہی میری نگاہ بے ادب

اس بند کا آخری شعر:

گرمیِ آرزو فراق، شورشِ ہائے و ہو فراق　　موج کی جستجو فراق، قطرے کی آبرو فراق

اس تمام ذوق وشوق کے حاصل کی علامت بن کر ساری کائنات کا نغمہ بن جاتا ہے جس میں تمام مظاہر کی آواز شامل ہے۔

الفاظ کا دروبست بحر کی نغمگی، علامات کی ندرت، تشبیہوں اور استعاروں کی معنویت اسلوب کے تیور، بیان کی ڈرامائیت اور مقصد و پیام کا وقار ان سب نے مل کر اقبال کی نظم ''ذوق و شوق'' کو چمنستان شاعری میں بہار لازوال بنادیا ہے اور ادب برائے زندگی کے بحر بیکراں میں ایک ایسا منارۂ نور بنادیا ہے جس سے ہر موج روشن و تابناک ہے۔

اندھیری شب ہے جدا اپنے قافلے سے ہے تو　　ترے لئے ہے مرا شعلۂ نوا قندیل

☆☆☆

(شائع شدہ مراٹھواڑہ وقف بورڈ بلیٹین، اورنگ آباد نمبر شمارہ ا، جلد 3 دسمبر 1990ء)

تربیت

زندگی کچھ اور شئے ہے علم ہے کچھ اور شئے
زندگی سوزِ جگر ہے علم ہے سوزِ دماغ
علم میں دولت بھی ہے، قدرت بھی ہے لذت بھی ہے
ایک مشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سراغ
اہلِ دانش عام ہیں کمیاب ہیں اہلِ نظر
کیا تعجب ہے کہ خالی رہ گیا تیرا ایاغ
شیخِ مکتب کے طریقوں سے کشادِ دل کہاں
کس طرح کبریت سے روشن ہو بجلی کا چراغ

☆☆☆ (اقبال)

علامہ اقبال

(نئی طرز کا پہلا شاعر)

حمایت علی شاعر

ہماری شاعری نے وحدت الوجودی تصوف کے حوالے سے جن افکار کو اپنایا تھا اور اس فلسفے کی معرفت جن اصطلاحات کو عام کیا تھا، علامہ اقبال کے کلام میں ان کی معنویت نہ صرف بدل جاتی ہے۔ بلکہ ان کا ایک ایسا پہلو نمایاں ہوتا ہے جو اس روایات کے برعکس ایک نئی طرز فکر کی بنیاد ڈالتا ہے۔ یہ نئی طرز فکر مروجہ روایت کی نفی بھی کرتی ہے اور اپنے ارتقاء کے لئے ایک مثبت سمت بھی فراہم کرتی ہے۔ لیکن غور طلب امر یہ ہے کہ اس مثبت سمت کا تعین بھی اقبال اسی منبع فکر سے کرتے ہیں جہاں سے وجودی صوفیا نے اکتساب کیا ہے یعنی قرآن کریم اور وجودی صوفیا اور شہودی صوفیا دونوں کا مرکز ادراک یہی کتابِ مبین ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ایک مکتب فکر اپنی انتہا میں اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ۔

عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا

اور دوسرا مکتب فکر "فنا" کا امکان تلاش کر لیتا ہے اور انتہائی منزل پر بھی اپنے وجود کے اثبات کا اقرار کرتا ہے۔ علامہ اقبال نے اس منزل پر پہنچنے کے لیے خودی کی رہنمائی حاصل کی ہے

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

لیکن خودی کی تکمیل کا یہ مقام، جس کی طرف اس شعر میں اشارہ کیا گیا ہے، علامہ اقبال کی نظر میں تین مدارج سے گذر کر حاصل ہوتا ہے۔ 'جاوید نامہ' میں علامہ نے مولانا روم کی زبان سے ان مراتب کا ذکر ان اشعار میں کیا ہے!

شاہدِ اول شعور خوشتین ے خویش را دیدن بہ نورِ خوشتین
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے خویش را دیدن بہ نور دیگرے
شاہد ثالث شعورذات حق خویش را دیدن بہ نور ذاتِ حق

ان تین مراتب سے گزر کر ہی انسان اس منصب پر پہنچ سکتا ہے جسے علامہ اقبال نے مردمومن' سے تعبیر کیا ہے۔ مردمومن علامہ اقبال کی شاعری میں انسان کامل کا استعارہ ہے۔

یہ استعارہ ہماری روایتی شاعری کے اس انسان سے بالکل مختلف ہے جو " نفی ذات " کے تصور سے پیدا ہوتا ہے اور " نفی بقا " کو انتہائے کمال سمجھتا ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ تصوف میں خودی نہ صرف اپنے وجود پر اصرار کے مترادف سمجھی گی ہے بلکہ جز و کل کے درمیان فصل کا سبب بھی اور "بے خودی فنافی اللہ سے تعبیر ہے جو وصال کے ہم معنی ہے۔ علامہ اقبال نے اس کے بر عکس " خودی " کو خود آ گاہی کی معنویت عطا کی ہے اور تصوف ہی کے ایک اور پہلو؛

پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا کے تیئں

کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کے مدارج متعین کیے ہیں۔ اور " بے خودی " کو جماعت سے فرد کی وابستگی کا عمل قرار دیتے ہوے اجتماعی زندگی کو مقدم گردانتا ہے۔ اسکے علاوہ منزلِ آخر وصال " کے بجائے فراق میں تلاش کی ہے کیونکہ ان کی نگاہ میں فراق ہی اس عشق کا ضامن ہے جو عبد و معبود میں رشتہ دوام استوار کرتا ہے اور زندگی کو متحرک رکھتا ہے۔ اس حوالے سے وہ یہاں تک کہے جاتے ہیں کہ۔

متاعِ بے بہاہے درد و سوزِ آرزومندی　　　مقام بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی

علامہ اقبال کی نظر مین وصال آسودگی کی علامت ہے اور " فراق " آرزومندی کی وصال بے عملی کے امکانات کو راہ دتیا ہے اور فراق جہد و عمل پر اکساتا ہے۔ علامہ اقبال نے مرد مومن و آئین فطرت کا آئنیہ دار تصور کیا ہے اور آئین فطرت میں " حرکت " بنیادی حقیقت ہے۔ اقبال کی نظر میں زندگی کی ہر شئے متحرک ہے اور نیتجتاً ارتقا پذیر ہے۔ ارتقا کا یہ عمل داخلی تقاضوں کا بھی پابند ہے اور خارجی تقاضوں کا بھی۔ چناچہ اس کائنات میں اپنے بطون وظواہر میں عمل اور ردِ عمل کی گرفت میں رہ کر آگے بڑھتا جاتا ہے مگر آگے بڑھنے کا یہ انداز میکانیکی نہیں تخلیقی ہوتا ہے۔ اور یہ جوہر اسے اپنے خالق سے ملا دیتے ہیں۔ اور وہ خود اپنی ذات میں ایک دنیا تخلیق کرتا ہے اور اس کے مطابق تسخیر کائنات کے مراحل سے گذرتا ہے۔؛

تو شب آفریدی چراغ آفریدم　　　سفال آفریدم ایاغ آفریدم

انسان کی پیدائش پر اقبال کے درج اشعار بھی ان کی فکر کے ترجمان ہیں؛

نعرہ زد عشق کہ خونی جگرے پیدا شد　　　حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد

فطرت آشفت کہ از خاک جہاں مجبور　　　خودگرے، خود شکنے، خود نگرے پیدا شد

اقبال کا یہی تصورِ انسان انہیں اپنے پیشرو مفکرین سے الگ، ایک ایسے شاعر کا مقام عطا کرتا ہے جو ہماری تاریخ میں منفرد نہیں بلکہ ایک نئے دور کے ابتدا کا حوالہ ہے، اسی فکر کے نتیجے میں اقبال نے کافر و مومن کی تخصیص بھی کی ہے۔

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

اور پھر مومن کی تشریح جن اشعار میں کی ہے۔ انھیں مختلف زاویوں سے یوں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔!

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر ۔۔۔ ایام کا مرکب نہیں، راکب ہے قلندر

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ ۔۔۔ غالب و کار آفریں، کار کشا، کارساز

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زور بازو کا ۔۔۔ نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

لیکن اس مقام تک رسائی ان کے نزدیک 'عشق' کے بغیر ممکن نہیں۔ چنانچہ عشق کا تصور وہ ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔

مرد خدا کا عمل، عشق سے صاحب فروغ ۔۔۔ عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام

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

یہ عشق اقبال کی نظر میں اتنا مقدم ہے کہ وہ دوٹوک الفاظ میں اپنا فیصلہ صادر کر دیتے ہیں:

اگر ہو عشق تو کفر بھی مسلمانی ۔۔۔ نہ ہو تو مرد مسلماں بھی کافر و زندیق

اقبال کے تصور حیات میں چونکہ عمل، بنیادی حیثیت رکھتا ہے اس لیے وہ اسے زندگی کی شرط اول قرار دیتے ہیں۔ اور اسکا مداوا بتاتے ہیں۔

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

گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان ۔۔۔ قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت

یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

مگر یہ مقام وہ نہیں جسے نطشے نے سپرمین (Super Man) سے تعبیر کیا ہے۔ اقبال نے عشق کی معرفت اپنے مردِ مومن کو جو مقام عطا کیا ہے۔ اس سے اسے دولت 'فقر' بھی نصیب ہوئی اور یہی خصوصیت اقبال کے مرد مومن کو نطشے کے

(super Man) سے مختلف کر کے عبدالکریم الجلیلی کے ''انسان کامل'' کے قریب پہنچادیتی ہے اقبال اس کا تقابل یوں کرتے ہیں۔

اک فقر سکھاتا ہے، صیاد کو نخچیری　　　اک فقر سے کھلتے ہیں اسرارِ جہانگیری
اک فقر سے قوموں میں میسکینی ودلگیری　　　اک فقر سے مٹی میں خاصیتِ اکسیری

اقبال جس فقر کو اپناتے ہیں وہ مٹی میں خاصیت اکسیری رکھتا ہے۔اور یہی فقر قرآن کریم سے ماخوذ ہے؛

کسے خبر کہ ہزاروں مقام رکھتا ہے　　　وہ فقر جس میں ہے بے پردہ روح قرآنی

یہ فقر انسان کو کمزور نہیں بناتا بلکہ ایسی توانائی بخش دیتا ہے جو قیصر و کسری کے اسبتد اد کا مقابلہ کر سکے اور اپنی اجتماعی قوت کے بل پر ایک دن اسے مٹا کر رکھ دے۔

مٹایا قیصر وکسری کے استبداد کو جس نے　　　وہ کیا تھا زورِ حیدر، فقر بوزر، صدقِ سلمانی

اقبال کا انسان کامل اس کے مرد مومن کا آیئنہ ہے وہ قرآن کریم سے وجودی صوفیاء کے برعکس نفی کی بجائے اثبات کے امکانات تلاش کرتا ہے اور اثبات کی یہی جستجو علامہ اقبال کو ہماری صوفیانہ روایتی شاعری کے برخلاف ایک نئی طرزِ فکر کا شاعر قرار دیتی ہے۔

☆☆☆

(مطبوعہ ماہ نامہ قومی زبان کراچی۔اقبال نمبر سال اشاعت نومبر 2000ء)

وائے ناکامی متاع کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساس زیاں جاتا رہا

-

خدائے لم یزل کا دست قدرت تو زبان تو ہے
یقین پیدا کر اے غافل کہ مغلوب گماں تو ہے

(اقبال)

صاحبِ اقبال شاعر

یوسف ناظم

ہر وہ شخص جس کا نام اقبال ہو، اقبال صاحب تو ہوسکتا ہے، لیکن اس کا صاحبِ اقبال ہونا مشکل ہے ڈاکٹر اقبال کو البتہ صاحبِ اقبال بننے میں کوئی دقت پیش نہیں آئی، کیونکہ وہ حکم سفر ملنے سے پہلے ہی اس کا بندوبست کر چکے تھے پیدا ہونے کے بعد جیسے جیسے وہ بڑے ہوتے گئے۔ ان کے اقبال میں بھی اتنی ہی تیزی سے ترقی ہونے لگی، جتنی تیزی سے ہمارے ہاں چیزوں کی قیمتیں بڑھتی ہیں۔ جہاں تک قیمتوں کا تعلق ہے، یہ کشش ثقل کی نہیں، کشش فلک کی پابند ہیں۔ قیمتوں کا نیوٹن کے نظریے سے کوئی تعلق نہیں ہے، اگر ہے تو بس اتنا کہ جو بھی قیمتوں کے بارے میں زیادہ غور وفکر کرے گا، زمین بوس ہوجائے گا۔

ڈاکٹر اقبال جب پیدا ہوئے تو ایک عام ہندوستانی کی طرح پیدا ہوئے۔ ایک عام ہندوستانی کے پیدا ہونے پر جو پہلا کام کیا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ اس کی تاریخ پیدائش نہیں لکھی جاتی۔ یعنی ہمارے ہاں بچے کی زندگی کورے پن سے شروع ہوتی ہے، کیونکہ یہی آئینِ قدرت ہے۔ یہی اسلوبِ فطرت ہے۔ تاریخ پیدائش لکھنا ہمارے ہاں اتنا ہی زبردست کارنامہ ہے، جتنا کسی ملک کی تاریخ لکھنا۔ معلوم نہیں وہ لوگ کس دل گردے کے ہوتے ہیں، جو ہنستے کھیلتے بچے کی تاریخ پیدائش لکھ لیتے ہیں۔ تاریخ پیدائش لکھنے میں ایک تو وقت بہت صرف ہوتا ہے، دوسرے آگے چل کر غیر ضروری مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ (صحیح تاریخ پیدائش عام طور پر نقصان دہ ثابت ہوتی ہے اور کتنے ہی لوگوں کو اس کی وجہ سے وقتِ مقرر پر ملازمت سے سبکدوش ہو کر شریفانہ مشاغل اختیار کرنے پڑے ہیں)۔ آج بھی جب کہ جگہ جگہ برتھ رجسٹر رکھے ہوئے ہیں اور ان میں نامناسب اندراجات کیے بغیر کسی بھی بچے کو پیدا ہونے نہیں دیا جاتا۔ کسی بچے کی صحیح تاریخ پیدائش معلوم کرنا اتنا ہی مشکل ہے، جتنا پیدائش سے پہلے اس کی صنف معلوم کرنا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کتابِ ولادت میں قصوروار والدین کا نام تو درج ہوتا۔ بچے کا نام تو ہم اس وقت رکھتے ہیں جب کم سے کم ڈیڑھ سو ناموں پر غور کر چکتے ہیں۔ جو لوگ اس معاملے میں عجلت سے کام لیتے ہیں، زندگی کی ایک بڑی دلچسپی سے محروم ہو جاتے ہیں۔

دوسرے ملکوں کا حال تو ہمیں زیادہ معلوم نہیں، اس لیے ہم کہہ نہیں سکتے کہ کسی ملک میں تاریخ پیدائش کے ساتھ کیا سلوک کیا جاتا ہے، لیکن ہمارے ہاں تاریخ پیدائش اس طرح بدلا کرتی ہیں، جیسے انگلستان میں بیویاں شوہر بدلا کرتی ہیں اور ہندوستان میں لوگ سیاسی مسلک۔ بعض صورتوں میں تو جڑواں بچوں کی پیدائش کی تاریخیں بھی الگ الگ ہوتی ہیں (یہ بھی منع نہیں ہے) یہاں ہر شخص اپنی پیدائش کی کم سے کم تین تاریخیں ضرور رکھتا ہے، جن میں کافی فاصلہ ہوتا ہے (فصلِ زمانی) ایک تاریخِ ولادت کے ذریعے وہ اپنا جنم دن مناتا اور موم بتیاں جلاتا ہے (یہ اور بات ہے کہ ہر برتھ ڈے پر ایک موم بتی زیادہ ہونے کی بجائے کم ہو جاتی ہے) یعنی لوگوں کا برتھ ڈے ہر سال کسی نہ کسی چھٹی کے دن واقع ہوا کرتا ہے، کوئی غیر حاضری کا بہانہ نہیں کرسکتا۔ دوسری تاریخ پیدائش، وہ اپنی ملازمت اور شادی کے لیے استعمال کرتا ہے اور تیسری تاریخِ پیدائش جو قریب قریب صحیح ہوتی ہے، فوجی راز کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔ یہ خاندان کے ان چند گنے چنے لوگوں کو بتائی جاتی ہے جو حلف راز داری اٹھا چکے ہوں۔ اکثر صورتوں میں والدین کی صحیح تاریخ پیدائش ان کے بچوں سے معلوم کرنا پڑتی ہے۔

ڈاکٹر اقبال بہر حال ان لوگوں میں سے تھے، جنہیں اپنی تاریخ پیدائش استعمال کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ ہاں اگر وہ پنجاب ہائی کورٹ کے جج بن جاتے تو ان کی تاریخ پیدائش تو معلوم ہو ہی جاتی، لیکن ان کے جج بننے کی صورت میں مشکل یہ پیش آتی کہ ڈاکٹر اقبال دوسروں کو تو انصاف بانٹ سکتے تھے لیکن خود اپنی شاعری کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتے تھے۔ ساری دنیا میں بدقسمتی سے یہ قاعدہ ہے کہ دیگر تمام اقسام کے ملازمین سرکار کو تو ملازمت سے ٹھیک وقت پر سبکدوش کر دیا جاتا ہے، لیکن ججوں کو صرف اسی وقت رہا کیا جاتا ہے، جب ان کے پاس کسی اور کام کے لیے وقت نہیں رہتا ڈاکٹر اقبال اگر جج ہو جاتے تو ہمارا بس اتنا ہی فائدہ ہوتا کہ ان کی تاریخ پیدائش تلاش کرنے میں اِدھر اُدھر گھومنا نہ پڑتا، لیکن ضربِ کلیم، پیامِ مشرق اور ارمغانِ حجاز پڑھنے کو کہاں ملتی۔ یہ سب آسمانی باتیں ہیں۔ قدرت کو جب کسی شخص سے بڑا کام لینا مقصود ہوتا ہے، تو پھر وہ اس شخص کو پنجاب ہائی کورٹ کا جج نہیں بناتی۔

آسمان کے لفظ پر یاد آیا کہ آسمان کے معاملے میں اردو کے شاعروں نے بڑے تعصب کا اظہار کیا ہے یوں تو اردو شاعری میں کئی نباتاتی، جماداتی اور بہت سی سائنسی غلطیاں

ہیں، جن میں سے ایک نباتاتی غلطی یہ ہے کہ ہمارے ہاں کا محبوب بہت زیادہ قد آور ہوتا ہے، ضرورت سے زیادہ۔ سوچیے، اگر محبوب سرو قد اور شمشاد قامت ہوا، تو اس سے بات کیسے کی جائے گی، عاشق کو عرض مدعا میں کتنی دقت ہوگی۔ بہت سے عشق شاید اسی لیے ناکام ہو جاتے ہیں۔ ضرورت ہے کہ محبوب کا قد قدرے کم کیا جائے۔ اسی قسم کی جماداتی غلطیاں بھی ہماری ہی شاعری میں موجود ہیں، لیکن جس بات پر اس وقت زور دینا مقصود ہے وہ آسمان سے متعلق سائنسی غلطی ہے۔ اردو کے تقریباً ہر شاعر نے آسمان کو متحرک بتایا ہے۔

میر کہتے ہیں	:	مت سہل جانو پھرتا ہے فلک برسوں
اور انشا کا خیال ہے	:	بھلا گردش فلک کی چین دیتی ہے کسے انشا
اور غالب کا کہنا ہے	:	رات دن گردش میں ہیں سات آسماں

بہتوں نے تو اس کی رفتار کا بھی نام رکھا ہے اور اس کے حوالے سے اسے فلک کج رفتار کہا ہے۔ اقبال کے ہاں بھی ''گردش افلاک'' کا ایک دو جگہ ذکر ملتا ہے، لیکن انہوں نے اسے خیمۂ افلاک بھی کہا ہے اور خیمہ متحرک نہیں ہوتا۔ اقبال کے ہاں سب سے اہم بات یہ ہے کہ کم سے کم انہوں نے آسمان کو زمین کے باشندوں کا دشمن نہیں بتایا ہے، ورنہ غالب تو آسمان سے اتنے بد ظن ہیں کہ کہتے ہیں

ہوئے تم دوست جس کے اس کا دشمن آسماں کیوں ہو

فارسی کے شاعر نے یہاں تک کہا تھا کہ آسمان سے جو بھی بلا چلتی ہے، میرے گھر کا پتا پوچھتی آتی ہے۔ آسمان کے بارے میں بہرحال ڈاکٹر اقبال کے خیالات اتنے خراب نہیں ہیں اور ہونا بھی نہیں چاہیے۔ آسمان تو ہمارے سر پر ایک چھت کی طرح ہے۔ ہمارا ہاتھ چھت تک نہیں پہنچتا، تو کوئی حرج نہیں۔ آدمی کو تو چھت چاہیے ہی۔ جب ہم معمولی سا مکان بناتے ہیں، تو چاہے اس میں کچھ بنائیں نہ بنائیں، چھت تو ضرور ہی ڈال لیتے ہیں اور اب صرف سیلنگ ہی نہیں فالس سیلنگ کا بھی رواج ہے۔ چھت پہلے بھی ضروری تھی اور اب بھی ضروری ہے، عاشقی کے لیے بھی اور پتنگ اُڑانے کے لیے بھی۔ یہ کوئی موقع نہیں ہے کہ چھت کے فوائد اور اس کی غرض و غایت کے بارے میں مزید معلومات بہم پہنچائی جائیں۔ اس بیان سے صرف یہ بتانا مقصود تھا کہ جب معمولی اور مصنوعی مکانوں کی چھت ضروری ہے تو کیا اتنی زمین یوں ہی کھلی

چھوڑ دی جاتی، اگر ہمارے سر پر آسمان نہ ہوتا تو آپ ہی، آج نہ سہی دو چار دن بعد، سوچ کر بتائیے کہ اس کی جگہ کیا ہوتا۔ اقبال نے اس لیے آسمان کی مخالفت میں کچھ نہیں کہا ہے۔ ان کا تو خیال ہے کہ وہاں سے ادھر بلائیں نہیں، دعائیں آتی ہیں۔

زمیں سے نوریانِ آسماں پرواز کہتے ہیں
یہ خاکی زندہ تر، پائندہ تر، تابندہ تر نکلے

اقبال تو آدمی کو طائرِ لاہوتی کہتے ہیں اور اسے آسمانوں میں پرواز کرنے کی تحریری دعوت دیتے ہیں، بلکہ یہ بھی کہتے ہیں کہ پرواز میں کسی بھی وجہ سے کوتاہی نہیں آنی چاہئے۔ اقبال بذات خود اتنا اونچا اڑے کہ آسمان پر چھا گئے اور چونکہ اردو شاعری میں آسمان دشمنی کی روایت ہے، اس لیے اردو کے کچھ شاعران کے آسمان جاہ بن جانے کی وجہ سے ان پر بھی دھول پھینکنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسے دھول پھینکنا نہیں خاک پھینکنا سمجھنا چاہئے، جولوگ دنیا کے گورکھ دھندے میں پوری طرح پھنسے رہتے ہیں، ان کی عمر اقبال مندی کے فراق ہی میں گزر جاتی ہے۔ ایسے لوگ صاحب اقبال تو خیر کیا، مصاحب اقبال بھی بن جائیں تو بہت ہے۔

☆☆☆

(مطبوعہ ماہنامہ شگوفہ۔ حیدرآباد۔ اقبال نمبر شمارہ نومبر 2007)

دلوں کو مرکز مہر و وفا کر　　حریم کبریا سے آشنا کر
جسے نانِ جویں بخشی ہے تو نے　　اسے بازوے حیدر بھی عطا کر

-

جوانوں کو میری آہ سحر دے　　پھر ان شاہین بچوں کو بال و پر دے
خدایا آرزو میری یہی ہے　　میرا نور بصیرت عام کر دے

(اقبال)

اقبالؔ کا تصورِ الٰہ

ڈاکٹر عصمت جاوید

اقبالؔ کا تصورِ الٰہ ان کے نظریۂ حیات و کائنات اور فلسفۂ زمان خودی سے اس حد تک مربوط منسلک ہے کہ ایک غیر جانبدار قاری کے لیے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے کہ ان کے مخصوص طرز و فکر اور اندازِ نظر نے ان کے تصورِ الٰہ سے ان کی تشکیل کی ہے یا ان مخصوص تصورِ الٰہ سے ان کے فکر و نظر کے دھارے پھوٹے ہیں۔ اس بارے میں دو رائیں نہیں ہو سکتی کہ اقبالؔ نے اپنے فکر و نظر کی اساس مذہب پر قائم کی تھی اور مذہب کی تہہ میں کسی نہ کسی خدا کی ہستی یا روح کی لا متناہیت کا غیر شعوری احساس جز و لاینفک کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے۔ یوں تو اقبالؔ کا فلسفہ سر تا سر عمل کا ہے جس میں فکری مباحث کی بہت کم گنجائش ہے لیکن اپنے ذہنی رویے کی وضاحت کے لیے انھوں نے روش اختیار کی ہے وہ سر تا سر فکری ہے اپنے خطبات الموسوم بہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (اصل خطبات انگریزی میں لکھے گئے تھے جو (Reconstruction Of Religious Thought in Islam) کے نام سے شائع ہوئے ہیں۔ ان خطبات کا اردو ترجمہ سید نذیر نیازی نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے نام سے کیا ہے یہی ترجمہ ہمارے پیش نظر ہے) میں اقبالؔ نے جہاں خودی، جبر و قدرت، حیات بعد الممات، اسلامی ثقافت، اجتہاد اور عبادت و دعا جیسے مسائل سے شرح و بسط کے ساتھ بحث کی ہے، وہیں انھوں نے ذات الٰہیہ سے متعلق بھی اپنے تصور کی وضاحت تفصیل سے بیان کی ہے۔ مقالہ ہذا میں انھی خطبات کی روشنی میں ان کے تصورِ الٰہ کا سرسری جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔

اقبالؔ کی شخصیت کا خمیر مذہب، شعر اور فلسفہ سے اٹھا ہے۔ ان کی شخصیت کا سرسری مطالعہ بھی یہ بتانے کے لئے کافی ہے کہ اقبالؔ میں یہ تینوں رجحانات اپنی بھرپور لیکن برابر قوت کے ساتھ کارفرما رہے ہیں لیکن اگر ان تینوں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کا سوال اُٹھایا جائے تو ہمارا ذہن ان کی مذہبیت کے طرف منعطف ہوگا کیوں کہ ان کے شعری و فکری دونوں رویے ان کے مذہبی رویے ہی کے تابع نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے خود کو نہ تو شاعر کہلوانا پسند کیا اور نہ فلسفی حالانکہ انہی دونوں صلاحیتوں نے ان کی عظیم شخصیت کی تعمیر میں

اپنا نمایاں کردار بھی ادا کیا ہے۔ گرد و پیش کی کائنات' سماجی زندگی کے پیچیدہ روابط' کائنات کے پس پردہ چھپے ہوئے گہرے راز' قوموں کے عروج و زوال کی تاریخ' اس وسیع و عریض کائنات میں انسان کا مقدر اور نہ جانے ایسے کتنے ہی مسائل تھے جو اقبال کے اندر چھپے ہوئے دانشور کو جھنجھوڑتے رہے' ان کے اندر کے شاعر کو چھیڑتے رہے اور انہیں پیچ و تاب رازی اور سوز و ساز رومی سے آشنا کراتے رہے۔ انھوں نے زندگی کو ایک دانشور کی حیثیت سے دیکھا' ایک شاعر کی حیثیت سے محسوس کیا اور ایک مذہبی انسان کی حیثیت سے برتا۔ دراصل حیات و کائنات کے مسائل شعر' فلسفہ اور مذہب تینوں ہی یکساں دلچسپی کے مسائل ہیں اور تینوں اپنے اپنے طور پر حل تلاش کرتے ہیں۔ لیکن اقبالؔ نے اپنے اندر کے شاعر اور فلسفی دونوں کی آزادانہ اور ایک لحاظ سے غیر ذمہ دارانہ روش کو مذہب کے حدود میں اسیر کرلیا۔ پہلے خطبے کی ابتداء ہی ان سطور سے ہوتی ہے

''یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں...... بے نشان راستہ ہے۔ (ص ۱'۲)''

اگرچہ اقبالؔ کا وژن ایک ایسے مذہبی انسان کا سا تھا جو اپنے قلب کی گہرائی میں اس کے افق الاعلیٰ پر عالم غیب کی ایک ہلکی سی جھلک دیکھ لیتا ہے لیکن عصر حاضر کے تقاضوں یا شاید اپنے اندر کے فلسفی کے مطالبوں سے مجبور ہو کر انھوں نے اس عالم غیب کی سیر' فکر کی رہنمائی میں کرنے کی جسارت کی۔ مذہب عالم ناشہود پر ایمان لانے کا مطالبہ کرتا ہے۔ اس وادی میں قدم رکھنے کی شرط مجنوں بننا ہے لیکن عالم غیب کے اس پیکر محسوس کی خوگر کے لیے تخمین و ظن کی دنیا ہے۔ پھر اقبالؔ نے اپنے ایمان کو عقل کی کسوٹی پر کسنے کی کوشش اس یقین کے ساتھ کی کہ نتیجہ اس کے حق ہی میں نکلے گا کیونکہ سائنس کے جدید ترین انکشافات ان کے حق میں تھے اور وہ فکر کو اتنی آزادی نہیں دے سکتے تھے کہ وہ مذہب کے تار پود کو ہی بکھیر دے۔ وہ مذہب کے لیے 'مابعد الطبعیات کی ضرورت محسوس کرتے تھے لیکن اسے آزادانہ حیثیت دینے کے خلاف تھے۔ وہ فلسفہ کو مذہب کا طابع رکھ کر ان مبہم کیفیات اور داخلی تجربات کی توجیہ کرنا چاہتے تھے جو مذہبی میلان کے باعث کسی شخص کے اندر پیدا ہوتے ہیں فرماتے ہیں:۔

''مذہب کو عقلی رنگ میں..... ذات کُلّی کا مظہر'' (ص ۳)

اقبالؔ کا بنیادی موقف یہ ہے کہ مذہب ہی فکر انسانی کا ارتکاز ہے جہاں افکار اور

تصورات میں نہ صرف ہم آہنگی پیدا کی جاسکتی ہے بلکہ اس کے ذریعے ان کے باہمی روابط کا سراغ بھی لگایا جاسکتا ہے مذہب میں فکر کی اہمیت کے بھی قائل تھے فرماتے ہیں :

''مذہب کی حیثیت صرف احساس کی نہیں... وجود ناگزیر ہے.... یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ... عقلی اساس کی ضرورت ہے (۲۔۳)۔''

اگر ایسا ہی ہے تو کیا سائنس اور دیگر علوم عقلی جن کا آخری معیار عقل ہے عالم غیب کے اسرار ورموز کو اپنی گرفت میں لاسکتے ہیں؟' اقبال کو اس میں شک ہے اس لیے طبعیات نے اب تک مابعد الطبعیات کے عقلی نظام سے خود کو دور رکھا ہے اور جب تک وہ مابعد الطبعیاتی فکر سے اپنا دامن بچاتی رہیگی وہ علم کے بنیادی مطالبات سے عہد برا نہیں ہوسکتی۔ اور حقیقت کے قلب میں اترنے کے بجائے صرف اسکی سطح پر تیرتی رہیگی لیکن اقبال کے خیال میں مذہب ایسا نہیں کرسکتا۔ اس کے لیے مابعد الطبعیاتی فکر اس لیے ناگزیر ہے کہ اقبال کی رائے میں یہ فکر تضادات سے نہیں گھبراتی بلکہ تجرباتی اضداد کو باہم تطبیق دینے کا حوصلہ رکھتی ہے۔ اس طرح اقبال جہاں فکر کی مطلق العنانی پر جہاں تک مذہب کا تعلق ہے حد جاری کرتے ہیں وہیں اس کے معنوں میں وسعت بھی پیدا کرتے ہیں ورنہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اقبال جس نے عقل کو عیار کہا ہے جو کبھی زاہد کا روپ دھارتی ہے کبھی مُلاّ کا اور کبھی حکیم کا جس نے عقل کو صرف چراغ رہ گزر قرار دیا ہے جو ہنگامہ ہائے درون خانہ سے بے خبر ہے اور جس نے عقل کو بندہ تخمین وظن اور محو تماشائے لب و بام پایا ہے' اس کی رہنمائی میں وہ ایسے دشوار گزار راستے پر سفر کریں جہاں جاتے ہوئے فرشتوں کے پر جل جاتے ہوں۔ اقبال جب روحانی حقائق کی توجیہہ اور تفہیم کے سلسلے میں عقل یا فکر کی بات کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد عقل یا فکر نہیں ہوتی جس کا سرمایۂ حیات 'خیر' کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ یہ تو ان کی نظر میں ادنیٰ صلاحیت ہے جس کا کام صرف تحلیل و تجزیہ یا استدلال ہے بلکہ ان کی مراد عقل کی 'اس بلند سطح' سے ہوتی ہے جسے اصطلاح میں وجدان کہتے ہیں:۔

''اس امر کا کوئی ثبوت..... ترقی یافتہ شکل ہے'' (ص ۳۔۴)

اس طرح اقبال فکر کو وجدانی فکر کے معنوں میں استعمال کر کے مذہبی معتقدات کے لیے عقلی اساس تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں اس میں شبہ نہیں کہ فکر و وجدان ایک دوسرے کے

بالطبع ضد نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے کا تکملہ بھی بن سکتے ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں کو ایک ہی صلاحیت کے دو مختلف درجے قرار دیا جائے۔ دونوں کا سرچشمہ ایک یعنی انسانی ذہن ہے لیکن احساس کا سرچشمہ بھی تو انسانی ذہن میں ہے جو اپنی خالص شکل میں عقل محض کو نقیض ہے۔ اقبال برگساں کے حوالے سے وجدان کو عقل کی ترقی یافتہ شکل کہتے ہیں لیکن خود برگساں نے اس قسم کا کوئی دعویٰ نہیں کیا البتہ اس نے وجدان کے درجے مقرر کر کے پست ترین وجدان کو عقل کی سطح سے نیچا اور بلند ترین وجدان کو عقل کی سطح سے بلند تر قرار دیا ہے۔ پست ترین وجدان یعنی احساسی وجدان (Sensuous Intution) کو وہ ماتحت العقلی (Infra-Intellectual) بلند ترین وجدان کو مافوق العقلی (Supra-Intellectual) وجدان کہتا ہے۔ لکھتا ہے :

''جب سائنس معروضیت سے علامیت کی طرف بڑھتی ہے طبعیات سے نفسیات کی طرف آتی ہے اور حقیقت کا نفسیاتی علم حاصل کر کے اسے علامتوں میں ڈھالتی ہے تو وہ اس وقت وجدان سے کام لیتی ہے اور اس طرح عقل سے بلند ہو جاتی ہے۔ یہی مافوق العقلی وجدان ہے۔ احتسابی وجدان جو ماتحت العقلی صلاحیت ہے مافوق العقلی وجدان سے اسی طرح مختلف درجات کی توسط سے منسلک ہوتا ہے جس طرح ماورائے سرخ (Infra-red) مافوق بنفشی (Ultra-Violet) رنگ سے مربوط ہوتا ہے۔

(Creative Evolution Tr. Mitchell ص ۱۸۰)

خود مشہور ماہر نفسیات ینگ وجدان کو عقل سے علیحدہ صلاحیت یا نفسیات وظیفہ (Psychological Function) قرار دیتا ہے۔ ینگ نے نفسیاتی وظائف کو دو اہم قسموں میں منقسم کیا ہے۔ عقلی (Rational) اور غیر عقلی (Irrational)۔ اس کی رائے میں فکر (T h i n k i n g) اور احساس عقلی وظائف ہیں اور وجدان اور احتساس (Sensation) غیر عقلی۔ فکر اس کی رائے میں تصوراتی روابط (Conceptual Relations) اور منطقی استنباط (Logical Deducation) سے سروکار رکھتی ہے اور حق و باطل اور صحیح و غلط کے معیار پر دنیا کو جانچتی ہے۔ اس کا مقام شعور کے خانے میں اور احساس لاشعور کی سطح سے دنیا کو خوشگوار، ناگوار اور لاگ، لگاؤ کے معیار پر جانچتا ہے۔ چونکہ دونوں وظائف

قدر شناسی سے کام لیتے ہیں اس لیے دونوں عقلی وظائف ہیں لیکن وجدان اور احساس غیر عقلی وظائف ہیں کیونکہ دونوں فیصلوں (Judgments) سے نہیں بلکہ صرف تصورات سے سروکار رکھتے ہیں۔ وہ عقل واحساس کی طرح قدر شناشی اور تعبیر سے کام نہیں لیتے۔ ینگ کی نظر میں چاروں وظائف بنیادی ہیں اور ایک دوسرے سے مختلف۔ اس نظریے کی روشنی میں عقل اور وجدان ایک دوسرے کی نفی کرنے کے باوجود بالکل علیحدہ وظائف ٹھیرتے ہیں دراصل فکر و وجدان دو علیحدہ علیحدہ صرف نظری اعتبار سے ہیں عملی زندگی میں یہ وظائف مل جل کر بھی کام کرتے ہیں جسے وجدانی فکر کا نام دیا جا سکتا ہے۔ وجدانی فکر سے یہ مراد نہیں کہ وجدان اور فکر ایک دوسرے میں گھل مل جاتے ہیں بلکہ اس سے فکر مراد ہے جو وجدانی انکشافات کی توجیہ وتشریح کرتی ہے۔ اقبالؔ جب فکر کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں تو کبھی اس سے ان کی مراد استدلالی فکر سے ہوتی ہے اور کبھی وجدانی فکر۔ اگر اس فرق کو ملحوظ نہ رکھا جائے تو اقبالؔ کے بیانات میں بظاہر تضادات نظر آتے ہیں مثلاً جب اقبالؔ شعور حقیقت کے سلسلے میں عقل کی مذمت کرنے والے صوفیائے کرام پر اعتراض کرتے ہیں تو اقبالؔ کے قاری کو پریشانی ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں:

''جب ارباب تصوف .... مذہب سے بھی نہیں ہوتی۔ (ص ۳۲۔ اقبالؔ)

اقبالؔ کا یہ کہنا درست نہیں معلوم ہوتا کہ مذہب (اسلام) نے علم وعرفان کی منزل میں عقل وفکر کے استعمال کو ضروری قرار دیا ہے۔ بے شک قرآن میں جگہ جگہ غور وفکر کی دعوت دی گئی ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ الٰہیات کے سلسلے میں ظن وقیاس کے استعمال کی جا بجا مذمت بھی کی گئی ہے۔ دراصل اسلام نے غور وفکر کا دائرہ محدود کر دیا ہے جس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے 'تفکروا بخلق اللہ ولا تکفروفی ذاتِ اللہ (اللہ کی مخلوقات کے بارے میں غور کرو اللہ کی ذات کے بارے میں غور وفکر نہ کرو)۔

اہل تصوف کا یہ موقوف واضح ہے کہ عقل یعنی فکر تخلیقی یا منطقی فکر عرفان ذات کی منزل میں ایک بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ اگر اقبالؔ مذکورۂ بالا بیان میں اہل تصوف سے متفق نہیں ہے تو اس کی وجہ سوائے اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ یہاں عقل وفکر سے وجدانی فکر مراد لیتے ہیں۔ اس طرح اقبالؔ کے قاری کو اس وقت حیرت ہوتی ہے جب وہ یہ دیکھتا ہے کہ اقبالؔ امام غزالی سے اس لیے مطمئن نہیں کہ ''امام موصوف نے .... تعلیمات قرآنی کے مطابق''۔ (ص ۵)

اس کی حیرت بجانب بھی ہے کیونکہ وہ پڑھ چکا ہے کہ اقبالؔ نے اپنے کلام میں جا بجا پیچ و تاب رازی کے مقابلے میں سوز و ساز رومی کو ترجیح دی ہے اس رومی کو جو برملا کہتا ہے ’ع پائے استدلالیاں چوبیں بودٗ اور غزالی نے بے روح عقیدت کا زور ہمیشہ کے لیے توڑ دیا تھا پھر بھی وہ ان سے اس لیے مطمئن نہیں کہ

’’غزالی نے فکر تحلیلی سے..... رکھنے کا حق حاصل ہے‘‘ (ص ۷۔۸)

اقبالؔ نے بھی فکر تحلیلی سے مایوس ہو کر صوفیانہ واردات کا رخ کیا اور یہ رائے قائم کی ان کے اندر مذہب کا سرمایہ موجود ہے وہ بھی سائنس اور مابعد الطبعیات کو مذہب سے ان معنوں میں الگ رکھتے ہیں وہ سائنس اور مابعد الطبعیات کے ہر اس نتیجہ فکر کو رد کرتے ہیں جو ان کے ذات باری کے اس تصور کے منافی ہے جو انھیں وجدان کے ذریعے مذہب اسلام سے حاصل ہوا ہے لیکن اگر ہم غور سے دیکھیں تو اقبالؔ کی غزالی سے بے اطمینانی کی وجہ سمجھ میں آتی ہے۔ غزالی نے مثبت شک سے یقین کی طرف سفر کر کے آخر میں عرفان ذات کے لیے وجدان کا سہارا لیا اور جس طرح اقبالؔ نے اپنے زمانے میں محسوس کیا‘ ان سے صدیوں قبل غزالی نے محسوس کر کے کہ فلسفہ زندگی کی کوئی مستحکم اساس فراہم نہیں کر سکتا علم کے لیے صرف وحی الٰہی کا سہارا لیا لیکن انھوں نے علم بایولوجی کی توجیہ مابعد الطبعیاتی فکر کی روشنی میں نہیں کی کیونکہ بقول غزالی فلسفہ یا علم الکلام عقیدے کی تشکیل تو کر سکتا ہے لیکن اسے نور یقین سے منور نہیں کر سکتا۔ اس لیے انھوں نے اپنی تصانیف کتاب ’الصبر و الشکر‘ احیاء العلوم کے ابتدائی ابواب اور ’المقصد الاسنیٰ فی اسماء اللہ تعالیٰ‘ میں عقائد سے جو بحث کی ہے وہ عقلی نہیں ہے (**تہافتہ الفلاسفہ**۔ مترجم ڈاکٹر میر ولی الدین) لیکن اقبالؔ کے زمانے تک فلسفے نے مختلف و نشیب و فراز طے کر لیے تھے اور سائنس کی حیرت انگیز ترقیوں نے عقل کی برتری کا یقین دلایا تھا خود یورپ میں حد سے بڑھی ہوئی مادیت اور میکانیکیت کے خلاف ایک زبردست رد عمل برگساں کی صورت میں پیدا ہو چکا تھا۔ ہیگل کے نظریہ رُوح مطلق (Absolute Spirit) میں اس صوفیانہ تجربے کے لیے جواز مل گیا تھا کہ وہ تضادات اور کشمکش جن سے انسانی زندگی میں گونا گوں مشکلات پیدا ہوتی ہیں۔ روح مطلق کی وحدت میں حل ہو جاتی ہیں۔ نطشے کی داخلی بیقراری جو خدا کو مار ڈالنے کے بعد بھی اس سے دور نہیں ہوئی تھی اقبالؔ کی نظر سے پوشیدہ نہیں تھی (اگرچہ نطشے خود کو بانگ دہل ملحد کہا کرتا تھا اور اس

نے خدا کی موت کا اعلان ''بقول زرتشت'' میں بڑے طمطراق سے کیا تھا لیکن وہ بنیادی طور پر الٰہ پرست تھا اور اسی لیے داخلی بے قراری کا شکار رینگ لکھتا ہے ''نطشے ملحد نہیں تھا لیکن اسکا خدا مر چکا تھا۔اس کا نتیجہ یہ نکلا نطشے اپنے آپ میں بٹ گیا اور مجبور ہو گیا کہ اپنی بٹی ہوئی دوسری شخصیت اپنے ہمزاد کو کبھی زرتشت اور کبھی (Dionysos) قرار دے۔زرتشت کا المیہ یہ ہے کہ چونکہ اس کا خدا مر چکا تھا' اس لیے نطشے خود الٰہ بن گیا اور ایسا اس لیے ہوا کہ وہ ملحد نہ تھا اس کی شخصیت کا اثباتی پہلو اسقدر قوی تھا کے کسی منفی عقیدے پر قناعت کر ہی نہیں سکتا تھا (Psychology of Religion ص ۱۰۳-۱۰۴) نطشے کے بارے میں اقبال لکھتے ہیں :۔'' بے شک نطشے نے اپنے اندر...... قدر و قیمت کا اندازہ نہ کر سکا (ص ۳۰۱-۳۰۲) پھر خود طبعیات کی دنیا میں 'آئین سٹائین کے نظریۂ اضافت' پلانک (Planck) کے نظریہ مقادیر (Theory of Quanta) 'ہائیزن برگ کے اصول عدم تعین (Principle of Uncertainty) اور بروگلی (Broglie) کے نظریۂ امواج ماد (Matter Waves) سے طبعیات کی مادی بنیادیں ہل چکی تھیں۔یہ تمام نظریات اقبال کی نظر سے گزر چکے تھے۔اس سائنسی دور میں جہاں عقلیت کا بول بالا تھا' ضرورت اس بات کی تھی کہ مذہبی عقائد کو عقل کی کسوٹی پر پرکھا جائے اور مادیت سے پیدا ہونے والے الحاد کو عقل ہی کے حربے سے ختم کیا جائے۔چونکہ عقل اپنے فطری حدود کے باعث ادراک بالحواس سے آگے نہیں بڑھ سکتی' اس لیے اقبال نے غزالی کی طرح صرف وجدان پر اکتفا نہیں کیا بلکہ فکر کے ذریعے اسکی توجہ وتشریح کا کام اپنے ذمہ لیا۔غزالی نے فلسفے کا رد پیش کر کے عقائد کو وجدان میں دریافت کیا اور اقبال نے مذہبی معتقدات کی توجیہ مابعد الطبعیاتی فکر کی روشنی میں کرنے کا بیڑا اٹھایا اور یہ کام ان کے زمانے کے اہم رجحانات کے پیش نظر بالخصوص جب طبعیات مابعد الطبعیات' نفسیات اور علامیت کی طرف بڑھنے لگی تھی' نہایت ضروری تھا۔خود فرماتے ہیں :۔

''تاریخ حاضرہ کا سب سے زیادہ........ غور کرنا ممکن ہو گیا ہے'' (ص ۱۱-۱۲)

فلسفہ اور مذہب کے مشترکہ مسائل میں خدا کی ہستی کا نظریہ بھی شامل ہے۔اس لیے اقبال نے اپنے تصور الٰہ کا جائزہ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے لیا ہے۔خدا کی ہستی کا مسئلہ فلسفہ کا دلچسپ بلکہ بعض صورتوں میں بنیادی موضوع رہا ہے۔اور خدا کی الہیاتی (Theological) اور

فلسفیانہ تصورات میں بنیادی اختلافات بھی پائے گئے ہیں۔ارسطو کے نظریہ علت اولیٰ اور قدم مادہ کا نظریہ عالم فلسفہ میں ایک عرصے تک کافی مقبول رہا ہے اور اسلامی فلسفے میں فارابی، ابن سینا اور ابن حزم اور ابن رشید اس ارسطا طالیسی نظریے سے کافی متاثر بلکہ اس کے مبلغ رہے ہیں۔ چونکہ نظریہ علت اولیٰ میں خدا خلاقیت اور علم جزئی کی صفات سے محروم ہو جاتا ہے اور مادے کا قدم لازم آتا ہے اس لیے اکثر اسلامی مفکرین اور متکلمین بالخصوص اشاعرہ نے اس نظریہ کی شدید مخالفت کی تو افلاطونی فلسفے نے دنیا کو خواب وخیال سے تعبیر کرنے پر زور دیا اور اسلامی تصوف میں وحدت الوجودیت کے لئے فضا ہموار کی۔

یورپ میں کاسینس (Causanus) نے قرون وسطیٰ کے متکلمین فرنگ سینٹ تھامس اور ڈنس اسکوٹس (Duns Scotus) کے مسیحی فلسفے کے برخلاف ریاضیات کی بنیاد پر خدا کی لامتناہیت کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی۔ برونو (Bruno) غالباً پہلا فلسفی ہے جس نے ارسطو کے نظریۂ فطرت کو چیلنج کیا اور خدا کو فطرت سے تعبیر کر کے وحدت الوجودی وحدانیت (Pantheistic Monism) کی بنیاد ڈالی۔اس کا ارسطا طالیسی خدا پر سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ اسے کائنات سے بہت دور کر دیا گیا تھا اس کے بعد یورپ میں تشکک (Skepticism) کا دور آیا۔اس تشکک کی بنیاد قدیم یونانی فلسفی (Pyrroh) اور سیکٹس (Sectus) کے اس منفی نظریے پر تھی کہ انسانی حواس ناقبل اعتبار ہیں۔اس لیے نہ تو انسانی علم پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے اور نہ انسانی جذبات پر۔فلسفے میں تشکیکی روش کی بنیاد اس مفروضے پر قائم کی گئی کہ ہم صرف اشیا کے صرف ظاہری پہلوؤں سے واقف ہو سکتے ہیں، ان کی ماہیت سے نہیں۔اس لیے ماوراء المظہر (Trance-phenomenal) وجود کی نہ تو تصدیق ممکن ہے اور نہ تردید۔اس طرح فلسفے میں لا ادریت (Agnosticism) کی بنیاد پڑی اور فلسفیوں میں یہ نظریہ عام ہوا کہ اگرچہ تخلیق، مشیت اور بقاء روح کا اثبات فلسفے سے ممکن نہیں لیکن انھیں مافوق الفطرۃ عقائد کی حیثیت سے تسلیم کیا جا سکتا ہے۔مانٹین (Montaigne) کا قول تھا کہ بقاء روح کی تصدیق نہ تو فطرت سے ہوتی ہے اور نہ عقل سے لیکن خدا کہتا ہے اس لیے تسلیم کر لینا چاہیئے۔شارن (Charron) کا خیال تھا کہ ذات خداوندی کو تفصیل سے بیان کرنے کے مقابلے میں بہتر یہی ہے کہ اسے خیر مطلق سمجھ کر تسلیم کر لیا

جائے۔ خدا جو لامحدود ہے، انسانی فہم سے دراوالورا ہے بقول اکبر۔

ذہن میں جو گھر گیا لا انتہا کیوں کر ہوا   جو سمجھ میں آ گیا پھر وہ خدا کیوں کر ہوا

یہ مثبت تشکک رفتہ رفتہ منفی تشکیک میں تبدیل ہونے لگا اور اب خدا کے مسیحی تصور پر حملے ہونے لگے اور اس تشکیلی رجحانات کا یہ نتیجہ نکلا کہ اگر ایک طرف مذہب سے صرف روایتی دلچسپی قائم رہی تو دوسری طرف فلسفے پر سے ایمان اٹھنے لگا۔ ایسے زمانے میں دیکارت نے اپنے مخصوص تصور الٰہ سے فلسفے کی اہمیت از سر نو قائم کی اور تشکیک کا زور توڑ دیا اس نے بتایا کہ اگرچہ حواس خمسہ غیر معتبر ہیں پھر بھی عقل میں اتنی صلاحیت ہے کہ وہ ناقابل شک حقیقت تک پہنچ سکے اس کا کہنا تھا کہ اگر عقل اتنی تربیت حاصل کر لے کہ وہ حواس کی غلطیاں سمجھنے لگے، یہاں تک کی ریاضیات اور طبعیات کے نتائج کو بھی پرکھنے لگے تو حقیقت مطلقہ کا ادراک کر سکتی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ وہ اپنے وجود کے روحانی خطے میں مفکرانہ غلطی نہیں کر سکتی۔ وہ صرف منطقی فکر کے ذریعے اثبات ذات باری کا قائل نہیں تھا بلکہ خدا کو وجدان کے ذریعہ پانے کو ضروری سمجھتا تھا۔ اس کا استدلال تھا کہ انسان کے ذہن میں لا انتہا کا تصور متناہی کائنات کے مشاہدے سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ انسانی ذہن میں تصور لا انتہا کی توجیہ صرف اس طرح کی جا سکتی ہے کہ خارج میں ایک لا متناہی خدا موجود ہے۔ اگر خدا ناقابل فہم ہے تو اپنی ذات میں۔ ورنہ انسانی ذہن لا انتہا کا صحیح اور مکمل تصور صرف یہ سمجھ کر قائم کر سکتا ہے کہ اس کی کوئی حد نہیں۔ اگرچہ ہم خدا کی لا متناہیت کو اس طرح نہیں سمجھ سکتے کہ وہ فی نفسہٖ کیا ہے لیکن اس متناہی حقیقت کا اندازہ لگا سکتے ہیں جیسے ہم ایک بڑے اور مضبوط پیڑ کو دونوں ہاتھوں سے گھیر نہ سکنے کے باوجود اس کی مضبوطی کو اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔ ایک جگہ لکھتا ہے: ''اس حقیقت کی بنیاد پر کہ میں خدا کا تصور اس کے وجود کے بغیر کر ہی نہیں سکتا یہ ثابت ہوتا ہے کہ وجود کو اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اور اس طرح سے نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ حقیقتاً موجود ہے۔ یہ نہیں کہ میرے خیال سے یہ نتیجہ نکلتا ہے بلکہ خدا کے وجود کا تقاضا یہ خیال میرے دل میں پیدا کرتا ہے کہ خدا ہے''

(God in Modern Philosophy by James Collins Page 6)

لیکن اسپنوزا نے دیکارت کے اس تصور الٰہ پر سخت اعتراضات وارد کیے۔ اس کا کہنا تھا کہ دیکارت خدا کے مسیحی تصور اور متکلمین فرنگ کی تعلیمات سے خود کو آزاد نہیں کرا سکا۔ اسپنوزا

نے بائبل کے تصور اللہ سے بے نیاز ہو کر اپنا ایک علیحدہ تصور قائم کیا اور اسے فطرت میں ضم کر دیا خدا سے اس کی مراد تو امیس فطرت سے تھی۔ اس کی نظر میں خدا ایک سلسلہ علل یا صرف عمل (Process) ہے۔ انسان کی غلطی ہے کہ وہ خود کو مرکز کائنات سمجھتا ہے اور اپنے عزائم اور مقاصد کا عکس معروضی فطرت میں دیکھتا ہے۔ خدا نہ خیر ہے نہ شر۔ وہ خیر و شر سے بلند ہے۔ اس طرح اسپنوزا نے خدا اور فطرت کے درمیان ثنویت کو ختم کیا اور فطرت کو خدا ہی کی ہئیت(Mode) قرار دیا۔ اس نے خدا کی تفہیم و توجیہہ کے سلسلے میں سائنسی نقطہ نظر کے مقابلے میں مابعد الطبعیاتی انداز فکر کو ترجیح دی۔

اس کے بعد لاک اور ہیوم آتے ہیں جو علم کو مادی بنیادی عطا کرتے ہیں۔ لاک نے علم کی بنیاد علم حواس پر قائم کی۔ اس کے ردعمل کے طور پر برکلے نے مادے کو بھی عینی ثابت کرنے کی کوشش کی جس کے جواب میں ہیوم نے ذہن کو مادے ہی کی ترقی یافتہ صورت ثابت کرنے پر اپنا پورا زور صرف کیا۔ والٹیر نے فوق الفطرۃ الہام کے نظریے کو رد کیا لیکن ساتھ ہی ساتھ ایسے خدا کے وجود کو تسلیم کیا جو خالق، عقل کل اور علت اولیٰ ہے۔ روسو نے خدا کے وجود کو اپنے قلب میں تلاش کیا۔ اس کے بعد کانٹ منظر عام پر آتا ہے۔ عمانویل کانٹ نے اگر ایک طرف یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ عقل محض ذات خداوندی کی ماہیت کو سمجھنے سے قاصر ہے، جیسا کہ قدیم یونانی متشکلکین کا خیال تھا تو دوسری دوسری طرف اس نے اخلاقی بنیادوں پر خدا کے وجود کو بحال کرنے کی کوشش کی۔ اس نے دعویٰ کیا عقل عملی جو عقل اخلاقی بھی ہے یہ مطالبہ کرتی ہے کہ خدا کے وجود کو تسلیم کیا جائے یعنی ہماری فطرت کا تقاضا ہے کہ ہم نیک بنیں اور اس طرح پیش آئیں جیسے خدا ہے۔ کانٹ کے بعد ہیگل نے کانٹ کے اس نقطۂ نظر کی تردید کی کہ عقل محض خدا کو دریافت کرنے سے قاصر ہے۔ اقبال لکھتے ہیں۔

''کانٹ کہتا ہے اس سے پہلے کہ... جیسا کہ کانٹ کا بھی خیال تھا'' (ص ۲۸۰۔۲۸۱)

اس نے عقل کے مطلق العنانی پر زور دیا اور اس کے حدود وسیع کر کے اسے لامتناہی قرار دیا۔ اس نے خدا کے سلسلے میں 'روح مطلق' کا نظریہ پیش کیا جس میں تمام منطقی تضادات حل ہو جاتے ہیں لیکن ہیگل کے بعد اسکے فلسفے سے الحاد کی رو چل پڑتی ہے۔ مارکس نے ایسے سوشلزم کا تصور دیا جس میں خدا لیے کوئی جگہ نہیں تھی۔ شوپنہار اور نطشے نے الحاد کا پر زور پرچار کیا۔ برگساں نے

استدام(Duration) اور وجدان کے ذریعے حقیقت مطلقہ کو تلاش کرنے کی کوشش کی۔

یہ ہے فلسفہ کی وہ مختصر سی داستان جس میں ذات باری کا تصور قائم کرنے یا اس تصور کو رد کرنے کی کوشش کا مبہم خاکہ ہے۔ اقبال کے پیش نظر یہ تمام فلسفیانہ نظریات تھے۔ مذکورہ بالا فلسفیوں نے جنھوں نے اقبال کو متاثر کیا اور ان کے تصور الٰہ کی تشکیل میں مدد دی' ہیگل' نطشے اور برگساں کے نام قابل ذکر ہیں۔ قدیم یونانی ذہن لامتناہیت اور لابدنیت (Incorporeality) کو حقیقت مطلقہ کا کمال نہیں بلکہ اس کا نقص سمجھتا تھا اور زندگی اور عمل کے لیے متناہیت اور تجسیم کو ضروری قرار دیتا تھا۔ ارسطو کے تصور الٰہ میں یہی انداز فکر کارفرما ہے۔ ارسطو کا خدا تخلیقی صلاحیتوں سے محروم ہے۔ وہ صرف محرک اولیٰ ہے۔ خدا کو تخلیق سے محروم کرنے کا نظریہ اس مفروضے پر قائم ہے کہ قدیم سے حادث کا صدور محال ہے اس لیے ارسطو نے مادے کے قدیم کا نظریہ پیش کیا۔ چونکہ قدیم کی ذات محل حوادث نہیں اور ارادہ بھی حدوث ہے اس لیے خدا خالق نہیں صرف صانع ہے ایسا صانع جس سے عالم کا صدور بالواسطہ ہوا ہے۔ کیونکہ واحد سے واحد کا صدور ہی ممکن ہے اور عالم مظاہر کثرت ہے۔ اس طرح ارسطو کا خدا اشیا کا علم بنوع کلی رکھتا ہے۔ اسے جزئیات منقسمہ کا علم نہیں ہوتا۔ اس تصور الٰہ نے جیسا کہ کہا جا چکا ہے مسلم فلسفیوں خاص طور سے' فارابی' ابن حزم' ابن سینا' اور ابن رشد کو کافی متاثر کیا لیکن خدا کا یہ بے جان تصور اسلام کے تصور الٰہ سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ اسلام کا خدا خالق کل ہے' علیم و بصیر ہے' سمیع و خبیر ہے اور حکیم علی الاطلاق۔ اس لیے غزالی نے یونانی تصور الٰہ کو رد کرنے میں اپنا پورا زور صرف کیا بالخصوص اس لیے کہ اس کے اثرات معتزلہ' کرامیہ اور واقفیہ پر کافی گہرے تھے۔ جدید فرنگی فلسفیوں میں یہ نطشے' برگساں اور ہیگل تھے جنھوں نے خدا کو زندگی کے حوالے سے سمجھنے کی کوشش کی اور زندگی کی ابدی کشمکش کو اپنے اپنے فلسفے کا موضوع بنایا۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں ہیگل نے پہلی بار عقل کے مطلق العنانی کا علم بلند کیا اور مابعد الطبعیات کو کانٹ کے قاتلانہ حملے سے محفوظ رکھنے کے لیے عقل کی لا متناہیت کا تصور دیا۔ وہ فہم (Understanding) اور فکر(Reason) میں حد فاصل قائم کرتے ہوئے فہم کو فکر کا متناہی کنندہ(Finitizing) وظیفہ قرار دیتا ہے جو ہر چیز کو متناہی اور متضاد اصطلاحوں میں ڈھال کر سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن ہیگل کی نظر میں فکر محدود فہم کی حدوں کو تسلیم کرتے ہوئے اس

سے بلند ہو جاتی ہے اور غیر متناہی اور متناہی ذہن کی درمیانی دیوار کو پر کر لیتی ہے اور متناہی ذہن کو لامتناہی ذہن کی زندگی کی ایک منزل قرار دیتی ہے۔ وہ لکھتا ہے :

''اگر ہم فکر کی لا متناہی زندگی کو اپنے آپ میں پالیں تو حقیقی ہستی کا دانشمندانہ (Intellecual) وجدان حاصل ہوتا ہے اور اس طرح ہم قیاسی' مابعدالطبعیات کو ایک منضبط علم (Rigroous science) (بنانے کی راہ پر قدم بڑھا سکتے ہیں۔''

(God in modern Philosopy) (ص ۲۰۹)

اقبالؔ نے اگر ایک طرف برگساں کی تقلید میں غلط یا صحیح طور پر وجدان کو فکر کی ترقی یافتہ شکل قرار دے کر اس کے معنوں میں وسعت پیدا کی ہے تو دوسری طرف ہیگل کی طرح اور غالباً ہیگل کے زیراثر لامتناہیت سے ہم کنار کرنے کا دعویٰ بھی کیا ہے فرماتے ہیں یہ خیال کہ فکر بالطبع متناہی ہے...... تک جا پہنچے.....لہذا فکر اپنی........ پہلے سے موجود رہتی ہے (ص ۸)۔

چونکہ علم ذہن کی وہ حرکت ہے جو ایک تصور سے دوسرے تصور کی طرف بڑھتا ہے' اقبالؔ اس حرکت کو لامتناہی قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں ''دراصل علم کی حرکت میں لامتناہی کی یہی موجودگی ہے جس نے متناہی فکر کو ممکن کر رکھا ہے'' (ص ۱۰)۔ چونکہ کانٹ نے عقل محض کو ادراک اللہ کے سلسلے میں نارسا قرار دیا تھا اور غزالی نے ذات خداوندی کے علم کو انبیا علیہم السلام کے علم لدنّی میں تلاش کرنے کا مشورہ دیا تھا اس لیے اقبالؔ فرماتے ہیں'' کانٹ اور غزالی دونوں اس حقیقت سے بے خبر رہے کہ علم کے ہر عمل میں فکر اپنی متناہیت سے تجاویز کر جاتی ہے'' (سوال یہ ہے کہ کیا متناہی ذہن کی فکر لامتناہی ہو سکتی ہے؟ جہاں تک متناہی فکر کے ادراک لامتناہی کا تعلق ہے۔ بعض فلسفی اسے ممکن بتاتے ہیں۔ دیکارت کے یہاں' جیسا کہ بتایا جا چکا ہے' لامتناہی کا یہ تصور ہی ذات اللہ کی لامتناہی ہستی پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن لاک کا خیال تھا کہ متناہی کے انسانی تصور کا اثباتی پہلو متناہی اشیا ہی سے مستنبط ہوتا ہے اور اس اثباتی پہلو کے حدود کو دور کرنا ذہن کا کام ہے۔ ہمارے حواس کمیت کی حد کا احساس کرتے ہیں لیکن ہماری فکر اس میں مزید اضافہ کرتی رہتی ہے اور اس اعتبار سے اس احساس حد کی نفی کرتی ہے۔ اس طرح لامتناہیت کا جو تصور اس کے ہاتھ لگتا ہے' وہ غیر مکمل ہے۔ خدا کی فی نفسہٖ لامتناہیت اور انسانی فکر کے ناکافی تصورِ لامتناہیت میں کوئی نسبت نہیں۔ بہر حال لاک کو بھی اس بات کا اعتراف تھا کہ انسانی ذہن لامتناہی

کا تصور، چاہے ناقص طور پر صحیح، کر سکتا ہے لیکن خود فکر کو لامتنا ہی قرار دینے کا تصور ایسا ہے جس کی صحت کے بارے میں گفتگو ہو سکتی ہے عقل کی لامتناہیت کا یہ اقبال کا تصور ہیگل سے مستعار معلوم تو ہوتا ہے لیکن اقبالؔ نے عقل کی نام نہاد لامتناہیت کو برگساں کے نظریۂ استدام میں ضم کر کے اپنے تصور اللہ کو قرآنی تصور اللہ سے مطابق کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ انھی کا حصہ ہے۔ اقبالؔ کو یونانی تفکر اس لیے متاثر نہیں کر سکتا تھا کہ وہ نہ تو زندگی کا حرکی تصور پیش کرتا ہے اور نہ لامتناہیت کا تصور۔ انھوں نے اشپنگلر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''یونانیوں کی نظر ہمیشہ تناسب پر رہی۔ لامتناہیت سے انھیں کوئی دلچسپی نہیں تھی (ص ۲۰۳)۔ البتہ اکثر مسلم مفکروں اور صوفیائے کرام نے ہمیشہ لامتناہیت میں دلچسپی لی۔ اسلامی تہذیب وثقافت کی تاریخ میں بقول اقبالؔ فکر محض ہو یا نفسیات مذہب۔ یعنی تصوف کے مدارج عالیہ، دونوں کا یہ نصب العین رہا کہ لامتناہی سے لطف اندوز ہوں بلکہ اس پر قابو حاصل کریں (ص ۲۰۳)۔

اسی لیے اقبالؔ نے جہاں لامتناہیت میں دلچسپی لی وہیں زندگی کا حرکی تصور بھی ان کی توجہ کا مرکز رہا۔ مسلم مفکروں میں زندگی کا یہ حرکی تصور انھیں حافظ، ابن مسکویہ، ابن خلدون اور مولانا روم کے یہاں ملا اور فرنگی فلاسفہ میں نطشے اور برگساں نے اقبالؔ کی فکر پر گہرے نقوش چھوڑے ہیں۔ کیونکہ ان دونوں نے ایک آزاد بداعتی اور تخلیقی زندگی ہی کو حقیقت کی روح قرار دیا ہے۔ ان فلسفیوں کو مجرد قوانینِ فطرت اور نوامیس فطرت سے کوئی دلچسپی نہیں تھی بلکہ اچھلتی ، کودتی ہر آن بدلتی، الجھتی اور ہر لحظہ تخلیق کرتی ہوئی زندگی ہی ان کی توجہ کا مرکز تھی۔ نطشے اور برگساں نے زندگی کا جو تصور پیش کیا ہے، اس میں اختلاف سہی، لیکن ان دونوں حیاتی (Vital) فلسفیوں کا وژن ایک تھا یعنی ایسی حیات کونی جو ہر شئے میں حاوی بھی ہے اور ہر شئے میں ساری بھی۔ نطشے کا تصور حیات اسے نہ لے جاتے ہوئے بھی الحاد کی طرف لے گیا اور اس طرح بقول اقبالؔ ''ایک ذہین اور فطین انسان ضائع ہو گیا (ص ۳۰۲)۔

اور برگساں حقیقت مطلقہ کو اپنے وجود میں پانے کے باوجود (برگساں کی نظر میں عدم کا تصور بے معنی ہے اس لیے کہ وہ مادہ اور زندگی دونوں کے قدیم کا قائل ہے)۔ لکھتا ہے ''اگر ہم شعوری یا غیر شعوری طور پر نیست (Nought) کے تصور سے 'ہست' کے تصور تک پہنچنے کی کوشش کریں تو جس 'ہست' تک ہم پہنچتے ہیں وہ ایک منطقی یا ریاضیاتی ذات ہوگی اس لیے

بے زمانی (Non Temporal) اوراس طرح ہم مجبور ہو کر حقیقت کا سکونی تصور قائم کرتے ہیں جیسے ہر بات پہلے ہی سے ابدیت میں طئے شدہ ہو لیکن ہمیں بالراست سوچنے کی عادت ڈالنا چاہیے یعنی نیست کے خیالی بھوت کو سوچے بغیر جو ہمارے اوراس (حقیقت) کے درمیان حائل ہے۔ ہمیں دیکھنے کے لیے دیکھنا اور عمل کرنے کے لیے نہیں دیکھنا چاہیے۔اس وقت حقیقت مطلقہ (Absolute) ہمارے قریب اور ایک حد تک ہمارے اندر موجود ہوگی ۔ یہ ریاضیاتی یا منطقی نہیں بلکہ نفیاتی ذات ہوگی ۔ یہ حقیت ہمارے ساتھ زندہ رہتی ہے۔ یہ ہماری طرح ہوتی ہے لیکن اکثر اعتبار سے ہم سے لا متناہی طور پر زیادہ منضبط اوراپنی ذات میں گتھی ہوئی ۔ یہ حقیقت دائم رہتی ہے) (It endures)(ص ۳۱۴-۳۱۵ EvolutionCreative)

اقبالؔ نے ان فلسفیوں کے فلسفوں سے صرف مثبت پہلو چن لیے اوران کا ایمان ان فلسفیوں کے منفی تصورات کے طلسم سے بچالے گیا۔ جہاں تک ان کے تصوراِلٰہ کا تعلق ہے اس کی تشکیل میں برگساں کے نظریۂ زماں کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ انھوں نے نطشے کے تصور 'رجعتِ دوامی' کو بالکلیہ رد کردیا کیونکہ نطشے کا یہ تصورزماں تخلیقی صلاحیت سے عاری ہے۔ برگساں کا سب سے بڑا اکتساب یہ ہے کہ اس نے مادیت کا میکانیکی تصورکو ختم کر کے اوراستدلال عقل کی کوتاہیاں اجاگر کر کے فکرونظر کے لیے نئے راستے تلاش کیے۔'زمان' برگساں کی نظر میں تخلیقی مفالیت ہے اس نے زمان متسلسل کے عام لیکن ناکافی تصور کے علی الرغم زمان حقیقی یعنی استدام کا تصور پیش کیا۔، اسطرح برگساں کے نقطہ نظر سے زمانے کی دوقسمیں ہیں (۱) زمان حقیقی (۲) زمان مکانی (Spatial Time) زماں مکانی تو وہی ہے جس سے ہماری روزمرہ کی عقل تحلیلی دوچار ہوتی ہے اور وقت کو ایک خط مستقیم فرض کر کے اسے ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کرتی ہے اسے زمان متسلسل (Serial Time) بھی کہا جاتا ہے۔ برگساں کی نظر میں یہ وقت عقل پارہ کنندہ کی ایک ساخت (Construction) ہے جو سکونی حالتوں کا تجزیہ کرتی ہے اوراس خوش فہمی کا شکار ہوجاتی ہے کہ وہ تغیر کا مطالعہ کر رہی ہے اس طرح زندگی ایک چھلاوے کی طرح اس کی گرفت سے نکل جاتی ہے۔اس لیے زمان متسلسل حقیقت کو اپنے قابو میں لانے سے قاصر رہتا ہے۔جس میں تغیر تو ہے لیکن تواتر یا مرور نہیں۔ بقول اقبالؔ ''گویا یوں کہیے...... سلسلہ بندی سے آزاد ہو نگے'' (ص ۴۷)۔

زمان خالص کے داخلی تجربے کو بیان کرنا مشکل ہے لیکن اقبالؔ اسے ایک مثال کے ذریعے اس طرح واضح کرتے ہیں ''طبعیات کا کہنا ہے کہ...... استدام میں بدل دیتا ہے'' (ص ۷۶)۔

برگساں زمان حقیقی اور زمان متسلسل میں (جسے وہ زمان مجرد بھی کہتا ہے) بنیادی فرق قرار دیتا ہے زمان حقیقی کے گرد ایک حقیقی نظام پروان چڑھ سکتا ہے لیکن زمان مجرد مصنوعی نظامات پر کی جانے والی۔ قیاس آرائیوں میں داخل ہوتا ہے (ص ۲۲) لیکن اقبالؔ زمان حقیقی اور زمان مسلسل کو ایک ہی حقیقت کے دو پہلو قرار دیتے ہیں۔ بقول اقبالؔ زمانے کا ادراک نفس کے ذریعے ہوتا ہے اور نفس کے دو اہم پہلو ہیں جنھیں اقبالؔ نفس فعال اور نفس بصیر کا نام دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں ''داخل کی زندگی میں..... ثبت کر دیتی ہے...... لہذا ہم اس کے یعنی..... خط مستقیم ہی کے طور پر'' (ص ۷۳) لیکن نفس بصیر کا تعلق خلوت کی زندگی سے ہے۔ بقول اقبالؔ ''گو اپنے ارتقا کی موجودہ منزل میں..... ایک طرح کا حجاب ہے...... لیکن ......'جب انائے فعال معطل ہو جاتا ہے....... سرایت کر جاتا ہے حاصل کلام یہ ہے کہ ایک سلسلے میں تقسیم کر دیتا ہے (ص ۷۴۔۷۵) سوال یہ ہے کہ کیا زمان خالص کا یہ داخلی تجربہ خارجی کائنات کے مظاہر کو سمجھنے میں کوئی مدد دے سکتا ہے برگساں کا جواب ہے کیوں نہیں ''کوئی وجہ نہیں کہ استدام کو اور اس طرح اس وجود کی ہیت کو جیسی کہ ہمارے وجود کی ہے' ان نظامات سے منسوب نہ کیا جائے جنھیں سائنس پارہ پارہ کر کے دیکھتی ہے' بشرطیکہ ان نظامات کو از سر نو جوڑ کر ایک کل میں متشکل کر دیا جائے (ص۱۲ Creation Evolution) اقبالؔ کا جواب بھی اثبات میں ہے ''فکر کی حثیت ایک ایسے عامل .... اساس اور بنیاد ثابت ہوگا (ص ۴۶)۔ اس طرح اقبالؔ فکر اور وجود کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے اندرون کی ماہیت تلاش کرنے کا جواز پیدا کرتے ہیں ان کی نظر نہ وجود سے الگ ہے اور نہ زندگی سے۔ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں فکر اپنی کنہ میں عین حیات ہے (ص ۸۱) اس طرح استدام ہی میں وہ زندگی کا 'ایک تخلیقی فعیالیت کی حیثیت سے مشاہدہ کرتے ہیں جو ایک پیش رس حرکت ہے۔ یہی اقبالؔ کا حقیقی انا اور ذات الٰہیہ ہے۔ رہی فطرت تو ''فطرت کو ذات الٰہیہ سے وہی نسبت ہے جو سیرت اور کردار کو ذات انسانی سے (ص ۸۶)۔ فطرت ''حقیقی انا کی تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیر ہے جو ہم اپنے ارتقا کی موجودہ منزل میں انسانی نقطۂ نظر سے کرتے ہیں (ص ۸۶)۔

اس طرح استدام میں اقبال کو اپنے تصور الٰہ میں ان مانعتہ الجمع (in-compatible) مثبت صفات کے اجتماع کا جواز مل جاتا ہے جسے منطقی فکر رد کرتی ہے۔ استدام میں تغیر تو ہے لیکن تواتر نہیں اور یہ اقبال کے نقطۂ نظر سے قرآنی تصور الٰہ کے عین مطابق ہے اسی لیے وہ زمان حقیقی کو ''حقیت مطلقہ کا ایک جز ولا ینفک (ص ۸۹) قرار دیتے ہیں۔ خدا ان کی نظر میں لا متناہی ہے تو ان معنوں میں کہ ''اس کی تخلیقی فعالیت کے ممکنات...... بجائے خود یہ سلسلہ نہیں'' (ص ۹۹)۔

اسی لیے اقبال کے یہاں حقیقت مطلقہ کا یہ تصور نہیں کہ وہ ایک مبہم اور بسیط عنصر کی حیثیت سے ہر کہیں جاری وساری ہے۔ اسی استدام میں انھیں وحدت الوجودی عقیدے کا رد بھی مل جاتا ہے اور خودی کے جواز کا پہلو بھی نکلتا ہے۔ وحدت الوجودیوں کا یہ استدلال ہے کہ قرب کی صورت میں متناہی خودی لا متناہی سے الگ تھلگ رہ کر اپنا وجود قائم نہیں رکھ سکتی ''عشرت قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا'' لیکن اقبال کی نظر میں شخصیت کا معراج کمال یہی ہے کہ وہ حقیقی انا سے براہ راست اتصال کی صورت میں بھی اپنی ذات کو قائم و برقرار رکھ سکے۔ اقبال کی رائے میں وحدت الوجودی لا متناہی کے تصور کی بنیادی امتداد (Extension) پر رکھتے ہیں حالانکہ حقیقی لا متناہیت شدت (Intension) پر مبنی ہوتی ہے ۔ فرماتے ہیں ''ہم لا متناہی کی ماہیت کا........ متمیز بھی ہوں اور واسطہ بھی (ص ۱۷۹)۔

اگر چہ برگساں حقیقی انا اور انسانی انا کے وجود کا قائل نہیں لیکن وہ بھی انسان کی انفرادیت کا قائل ہے اگر چہ یہ انفرادیت اس کی نظر میں ناقص ہے۔ وہ۔ بھی حقیقت مطلقہ سے وابستہ ہو کر خود کو الگ تھلگ محسوس کرتا ہے۔ لکھتا ہے ''ہم حقیقت مطلقہ میں اپنی زندگی گزارتے ہیں۔ حرکت کرتے ہیں۔ اپنا وجود رکھتے ہیں۔ اس (حقیقت مطلقہ) کا جو علم ہمیں حاصل ہے وہ بے شک نامکمل تو ہے لیکن خارجی یا اضافی نہیں۔ یہ بذات خود حقیقت ہے۔ اپنے عمیق ترین مفہوم میں۔ اسی تک ہم سائنس اور فلسفے کے مشترکہ تدریجی ارتقا کے ذریعے رسائی حاصل کرتے ہیں (ص ۲۰۰ Creative Evolution)۔ برگساں نے انسانی انفرادیت کے نقص کی ذمہ داری توالد و تناسل کے عمل پر ڈالی ہے۔ وہ لکھتا ہے ''انفرادیت کی اکملیت کا تقاضہ یہ ہے کہ جسم نامی کا کوئی حصہ الگ تھلگ ہو کر زندہ نہ رہ سکے لیکن اس صورت میں توالد و تناسل کا عمل ناممکن ہو جاتا۔ توالد و تناسل کا مطلب سوائے اسکے اور کیا ہے کہ جسم سابق سے ایک ٹکڑا منفصل ہو کر ایک

نئے نامیے کی تعمیر کرتا ہے۔لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انفرادیت نے خود اپنے گھر میں اپنا دشمن پال رکھا ہے''(ص۳ Creative Evolution) ۔اقبال برگساں کا مذکورہ بالا بیان اپنے خطبے میں نقل کر کے (ص۹۶) اس سے یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ انائے کامل توالد و تناسل کے رجحان سے بالاتر ہے اس لیے کہ وہ فرد کامل ہے فرماتے ہیں''سطور بالا کے پیش نظر........ باب میں قائم کیا تا کہ......فرد کامل کے ٹھیک......شک و شبہ باقی نہ رہے''(ص۹۶)۔

یہ احساس کہ ذات الٰہیہ کامل ہے منطقی فکر کو اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ اس میں تغیر محال ہے کیونکہ تغیر نقص کی علامت ہے اور چونکہ زندگی عبارت ہے تغیر سے اس لیے یہ ماننا لازم آتا ہے کہ ذات الٰہیہ زندگی سے عاری ہے۔اس ذوالجہتین (Dilemma) کو حل کرنے میں فلسفیوں نے اپنا پورا زور صرف کیا ہے۔کچھ فلسفیوں نے ذات الٰہیہ ہی کو نامکمل قرار دے کر اسے ارتقائی سفر میں مصروف دکھایا ہے اور کچھ نے اس کی صفت حیات کو اس کے کمال ذات پر قربان کر دیا۔اقبال کے سامنے بھی یہی مسئلہ درپیش تھا لیکن اس کا حل انھوں نے استدام میں پالیا ۔ فرماتے ہیں''ہم اس کی ذات میں (یعنی ذات الٰہیہ میں)......نقص کی طرف......حقیقی انا کی زندگی......نہ اونگھ اور نیند کا (ص۹۱)۔

اقبال کہتے ہیں چونکہ اسلام میں تغیر ہوتا ہے لیکن تواتر نہیں' شدت ہوتی ہے لیکن وسعت نہیں اس لیے اس کی مدد سے ہم ایسے خدا کا تصور کر سکتے ہیں جو مطلق بھی ہے اور متغیر بھی ۔لیکن کیا اس طرح اقبال اس ڈائیلمیا کا حل نکال لیتے ہیں جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے۔شاید نہیں کیونکہ برگساں نے اپنے نظریہ ارتقائے تخلیقی کی بنیاد ہی نظریہ استدام پر رکھی ہے۔خالق کائنات کو استدام سے متصف کر کے اقبال اس منطقی نتیجے سے نہیں بچ سکتے کہ خالق کائنات اگر پھیل نہیں رہا تو 'پھل رہا ہے کیونکہ برگساں کے نقطۂ نظر سے استدام میں پھیلاؤ نہیں بلکہ پھلاؤ (Swelling) ہے اور اس طرح خالق کائنات بھی ارتقاء سے گزر رہا ہے اور یہی وہ نقطہ ہے جس سے اقبال مرور سے درگزر کر کے بچنا چاہتے تھے۔ برگساں کا استدام محض ایک اضافہ پذیر نامیہ ہے جس میں ماضی اپنی کاملیت کے ساتھ حال میں موجود بھی رہتا ہے اور فعال بھی ۔ برگساں کے نقطۂ نظر سے استدام ایک اجتماع (Accumulation) ہے اور ہر قدم ایک نیا اجتماع ظہور پذیر ہوتا ہے اسی لیے اس کی نظر میں وہ مستقبل نہیں ہوسکتا جو ماضی تھا کیونکہ بقول

خود "ہر لمحہ نہ صرف یہ کہ کچھ نہ کچھ نیا ہوتا ہے بلکہ اس کے مستقبل کے بارے میں پیش گوئی نہیں کی جاسکتی" (Creative Evolution ص)۔

برگساں کے نظریہ استدام میں تخلیق کی غرض وغایت کے لیے کوئی جگہ نہیں جبکہ اسلامی تصور اللہ کی رو سے تخلیق کائنات کے پیچھے ایک عظیم مقصد کام کررہا ہے :

وما خلقنا السمٰوٰت ولا رض و ما بین ھُما لٰعبین

دراصل برگساں کے نقطۂ نظر سے غایت آزادی مطلق کے منافی ہے اور استدام میں مستقبل کے لیے کوئی جگہ نہیں کیونکہ مستقبل بھی تخلیق کے عمل سے گزرا ہی نہیں۔ غائیت سے انکار کرتے ہوئے برگساں لکھتا ہے "نظریہ اپنی انتہائی شکل میں .... یہ مفہوم رکھتا ہے کہ اشیاء اور ہستیاں پہلے سے طئے شدہ منصوبے کو عملی جامہ پہناتی ہیں لیکن اگر کائنات میں کوئی بھی شئے ناپیش دیدہ نہ ہو، کوئی ایجاد نہیں کوئی تخلیق نہ ہو تو وقت بے معنی ہو جاتا ہے۔ میکانیکی مفروضے کی طرح یہاں بھی یہ فرض کرلیا جاتا ہیکہ ہر چیز پہلے سے طے شدہ ہے۔ اس اعتبار سے غائیت معکوس میکانیت بن جاتی ہے" (Creative Evolution ص)۔

اقبال کا مذہبی وجدان برگساں کے اس تصور کو من وعن قبول کرنے سے قاصر تھا اس لیے انھوں نے برگساں کے نظریہ استدام کو، جس میں متعین مستقبل کے لیے کوئی جگہ نہیں تھی، اس ترمیم کے ساتھ قبول کیا کہ استدام میں مستقبل ایک امکان کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں "یہ امر کہ ماضی حال میں موجود...... کبھی خالی نہیں ہوتا" (ص ۸۲)۔ اقبال یہاں اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ مستقبل فی نفسہٖ عاری عن الزماں (Non-Temporal) ہوتا ہے اس لیے وہ وہ خود زمانہ نہیں صرف تصور زمانہ ہے۔ چونکہ اقبال زندگی کا تصور مقاصد کے بغیر کر ہی نہیں سکتے تھے اس لیے فرماتے ہیں "مقاصد دراصل ہماری زندگی کو..... ابھی پیش آتا ہے..... مختصراً یہ کہ ہماری..... سرتاسر غائی ہے" (ص ۸۲-۸۳)۔

برگساں کا استدام حال کے ساتھ وہ ماضی ہے جو اپنی حفاظت آپ کرتا ہے اور جسے ذہن اپنے دامن میں شعوری یا غیر شعوری طور پر سمیٹ لیتا ہے لیکن اقبال کا وجدانی شعور اسے حیات شاعری کی سطح پر لا کر اس میں متخیلہ کو بھی شامل کر دیتا ہے تاکہ حقیقت مطلقہ کو غائیت سے متصف کردے۔ برگساں ایسا نہیں کرسکا۔ اقبال فرماتے ہیں "برگساں نے حقیقت مطلقہ کی

غائیت سے انکار کیا ہے...... ابدی سانچے کی ایک نقل ہے'' (ص ۸۳)۔

غائیت سے جبریت اور تقدیر پرستی کے لیے راہیں ہموار ہوتی ہیں جسے اقبال کا وجدان رد کر دیتا ہے۔ دراصل خدا کو مختار کل مان لینے سے انسان کے محروم اختیار ہونے کا پہلو نکلتا ہے۔ جبریت کے اس نظریے سے تہذیب و تمدن کے حق میں جو مہلک اثرات مرتب ہو سکتے ہیں وہ ظاہر میں میکانیکی تصور بھی اسی جبریت کی طرف لے جاتا ہے اس لیے اقبال غائیت کو استدام سے مشروط طور پر منسوب کرتے ہیں۔ حقیقت مطلقہ کے پیش نظر اغراض و مقاصد کا ٹکا بندھا منصوبہ نہیں ہوتا بلکہ صرف امکانی طور پر موجود ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں ''ہم اپنی حیات ذہنی...... سامنے آتا رہتا ہے...... عمل کائنات یا کائنات کا مرور غرض پوری کرتا ہے'' (ص ۸۴)۔

برگساں اور اقبال میں استدام کے سلسلے میں ایک اور بنیادی فرق دیکھا جا سکتا ہے۔ برگساں کے نقطۂ فکر کا آغاز زندگی یا زمان خالص ہے' مقصد سے عاری' اپنی تخلیقی فعالیت میں مگن۔ برگساں اس زندگی۔ جوش حیات یا زمان خالص کو قائم بالذات قوت قرار دیتے ہوئے اس کے لیے کسی سہارے کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ وہ اقبال کی طرح خودی کا سہارا بھی نہیں لیتا کیونکہ خودی اسکی نظر میں ایک خالی اور فرضی سہارا ہے جسے عقل نے گھڑ لیا ہے تاکہ متجزئی اور پارہ پارہ حقائق کو اسی شکل میں وہ حقیقت کا مشاہدہ کر سکتی ہے۔ ایک مصنوعی رشتے کے ذریعے از سر نو متحد کر سکے۔ لکھتا ہے:

''چونکہ ہماری فکر حالتوں (States) کو مصنوعی طور پر الگ الگ کر کے انھیں ایک دوسرے سے ممتاز کرتی ہے اس لیے وہ مجبور ہے کہ انھیں ایک مصنوعی رشتے کے ذریعے از سر نو متحد کر دے۔ اس لیے فکر ایک بے ہئیت (Formless) بے حس اور ناقابل تغیر خودی (Ego) کو گھڑ لیتی ہے تاکہ اس پر ان نفسی حالتوں کو لپیٹ سکے جنھیں اس نے الگ الگ ہئیتوں (Entities) میں بانٹ دیا تھا فکر ان حالتوں کو بھاگتے ہوئے سایوں کی طرح ایک دوسرے میں ضم ہوتے ہوئے دیکھنے کے بجائے انھیں ایک دوسرے سے ممتاز اس طرح دیکھتی ہیں جیسے یہ ٹھوس رنگ ہوں' ہار کے دانوں کی طرح جو ایک دوسرے کے پاس ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ مجبوراً ایک دھاگے کا تصور کرتی ہے جو خود بھی ٹھوس ہے اور دانوں کی شیرازہ بندی کر سکتا ہے۔ لیکن اگر یہ بے رنگ بنیادی عنصر (یعنی خودی) وہی رنگ قبول کرتا ہے جو اس پر چڑھا ہے تو

اس کی غیر متعین حالت کے پیش نظر اس کا وجود ہمارے لیے نہیں کے برابر ہے کیونکہ ہم اسی کا ادراک کرتے ہیں جو رنگ دار ہے یعنی نفسی حالتوں کا۔ دراصل اس (اس نام ونہاد) بنیادی عنصر کی کوئی حقیقت نہیں۔ یہ محض ایک علامت ہے جو اس مقصد کے لیے وضع کی گئی ہے کہ ہم اپنے شعور کو مسلسل اس مصنوعی عمل کی مصنوعی نوعیت کی یاد دہانی کرتے رہیں جس کے ذریعے ہم حالتوں کو پارہ پارہ کر کے دیکھتے ہیں حالانکہ درحقیقت حالتیں تو اصل کے ذریعے غیر ملفوف ہوتی ہیں۔ اگر ہمارا وجود الگ الگ حالتوں پر مشتمل ہوتا ہے جسے مجہول (Impassive) خودی متحد کر سکتی تو ہمارے ہمارے لیے استدام کا وجود ہی نہ ہوتا۔ اس لیے جو خودی متغیر نہیں رہ سکتی (ص ۳ Creative Evolution)۔ برگساں کے نقطہ نظر سے 'خودی' استدام کے لیے سم قاتل ہے لیکن اقبالؔ استدام کے لیے خودی کی ضرورت شدت سے محسوس کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں :

''ہمارے نزدیک برگساں کی غلطی.....ایک کُل میں بدل دیتا ہے'' (ص ۸۵)۔

اس طرح اقبالؔ برگساں کے استدام کو نہ صرف استوار بنیاد عطا کرتے ہیں بلکہ اسے غائی قرار دے کر اس کو فلاح و بہبود کی قدر بھی دیتے ہیں۔ اسی طرح ان کی نظر میں تقدیر پتھر کی لکیر نہیں بلکہ اس میں تبدیلی کا امکان برابر موجود رہتا ہے۔ اقبالؔ تقدیر میں اس امکان کی گنجائش نکال کر خود انسان کے جذبۂ عمل کے لیے وسیع امکانات کا میدان مہیا کرتے ہیں اور قادر مطلق کی قدرت اور خلیفۃ الارض کی استعداد کے درمیان' ایک سچے قدری کی طرح مفاہمت پیدا کرتے ہیں۔

یہ ہے اقبالؔ کا تصور الہٰ جس میں استدام یا زمانِ خالص کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اسی لیے اقبالؔ نے حیات و کائنات کے مسائل میں' جس مسئلے میں سب سے زیادہ دلچسپی لی ہے وہ مسئلہ زمان ہی ہے۔ انھوں نے حدیث لاتسبو دالدہر کا جا بجا استعمال کیا ہے اور قرآن میں مختلف مقامات پر اختلاف لیل والنہار کا جو ذکر ملتا ہے اسے اپنے نظریۂ زمان کی تائید میں استعمال کیا ہے۔ فرماتے ہیں:۔ ''حکمائے اسلام اور حضرات صوفیہ.....مرادف ٹھہرایا.........غالباً یہی وجہ تھی کہ بعض ....اعتبار سے نظر ڈالیں'' (ص ۱۱۱)۔ حالانکہ قرآن میں جہاں بھی اختلاف لیل والنہار کا ذکر آیا ہے اس سے اقبالؔ یا برگساں کے استدام کا پہلو نہیں نکلتا بلکہ زمان متسلسل ہی کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اختلاف سے مرور کا پہلو نکلتا

ہے جو استدام کی نہیں بلکہ زمان متسلسل کی خصوصیت ہے ۔ رہی دہر کو ذات الٰہیہ ٹھہرانے کی بات تو اس میں بھی گفتگو ہو سکتی ہے ۔ یہ رائے صائب معلوم ہوتی ہے کیونکہ قرآن میں واضح طور پر ان لوگوں کی مذمت کی ہے جو اسی حیات دینوی کو سب کچھ سمجھتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ دہر انھیں ہلاک کرتا ہے:

وقالو اما هِیَ اِلّا حَیَاتُنَاالدنیانمُوتُ ونحیا وما یهلکنا اِلّا دهروما لهم بِذٰلِكَ مِن علم اِن هم اِلّا یظنّون (۴۵۔۲۴)۔ الجاثیة

(اور وہ کہتے ہیں کہ اور زندگی نہیں ہے صرف ہماری اسی دنیا کی زندگی ہے ۔ ہم مرتے اور جیتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہمیں سوائے دہر (زمانے) کے کوئی نہیں مارتا ۔ اور ان کو اس کی کچھ خبر نہیں ۔ وہ صرف قیاس سے کام لیتے ہیں) ۔

اس نص صریح کی موجودگی میں حدیث مذکورہ کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی ۔ دہر ہی کو سب کچھ سمجھنے والے اصطلاح میں 'دہری' کہلاتے ہیں ۔ پھر ہم کیسے توقع کر سکتے ہیں کہ آنحضرت صلعم نے دہر کو ذات الٰہیہ کا مرادف ٹھہرایا ہوگا ۔ رہا شیخ اکبر کا دہر کو اسمائے الٰہی میں شامل کرنے کی بات تو ممکن ہے یہ ان کے وجودی نظریۂ تصوف کا نتیجہ ہو جس میں غیر اسلامی تصورات کے نقوش واضح طور پر ملتے ہیں ۔ رازی کو ممکن ہے کچھ بزرگ صوفیوں نے دہر یا دیہور کا ورد کرنے کا مشورہ بھی دیا ہو لیکن خود رازی زمانے کے بارے میں اپنی ذاتی رائے بقول اقبالؔ اس طرح پیش کرتے ہیں :

''میں اب تک کوئی ایسی بات ..... اس تصنیف (یعنی مقالات شرقیہ) ...... زمانے کی بحث میں'' (ص ۱۱۵) ۔ زمانے کے متعلق خود اقبالؔ کو اعتراف ہے کہ ''ہمیں کوئی ایسا عضو جس عطا نہیں ہوا جو زمانے کا ادراک کرے (ص ۱۱۲) ۔

خود اقبالؔ اشاعرہ کے نظریہ زمان جوہری سے مطمئن نہیں ہے کیونکہ اس سے ذات الٰہیہ کی مطلقیت کا تصور پارہ پارہ ہو جاتا ہے ۔ فرماتے ہیں :۔

''یہ کیسے ممکن ہے کہ......... اپنے خطبات میں کہا ہے'' (ص ۱۱۳۔۱۱۴)

دراصل بیسویں صدی کے اکثر فلسفیوں مثلاً وائٹ ہیڈ، ولیم جیمس، سیمیول الیگزینڈر، میکس شیلر، برائیٹ مین وغیرہ نے اپنے مابعد الطبعیاتی نظریات میں محدود اور بہ

معرض تکوین خدا کا تصور پیش کیا ہے۔لیکن اقبال کا وجدان' دیکارت کی طرح اس تصور کورد کردیتا ہے اور پھر یہ تصور قرآنی تصوراللہ کے منافی ہے۔ چونکہ اقبال سمجھتے تھے کہ تغیر سے تواتر کی صفت خارج کرنے کے بعد ہم ایسے خدا کا تصور قائم کرسکتے ہیں جو حیّ القیوم بھی ہے اور ذات مطلق بھی ۔اسی لیے انھوں نے زمان خالص کے تصور پر سب سے زیادہ زور دیا ہے۔اس لیے اگر ایک طرف وہ ہر اس نظریے کے خلاف تھے جس میں زمانے کی حقیقت سے انکار کیا گیا ہے تو دوسری طرف ایسے نظریہ زماں کی تلاش تھی جو ان کے تصوراللہ کے لیے اساس کا کام دے۔یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنے استاد ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کے اس نظریے کی مخالفت کی ہے کہ زمانہ غیر حقیقی ہے۔میک ٹیگرٹ نے زمانے میں وقوع شدہ واقعات کے سلسلہ میں حال سے مسلسل رجعت کرنے سے جو لغو منطقی نتائج پیدا ہوتے ہیں انھیں زمانے کو غیر حقیقی ثابت کرنے کی بنیاد قرار دیا تھا۔اقبال نے نتائج کی غیر منطقیت (جس سے زمانے کا وجود کالعدم ہوجاتا ہے) سے انکار کیا ہے۔ اس طرح وہ آئین سٹائین کے نظریہ اضافیت میں وقت کو بعد رابع (Fourth Dimension) قرار دینے والے نظریے سے بھی مطمئن نہیں تھے۔ کیونکے اس سے زمانے کا غیر حقیقی ہونا ثابت ہوتا ہے۔

فرماتے ہیں آئین سٹائین کی اضافیت سے......ریاضی کا موضوع ہیں......آئین سٹائین نے جس حقیقت کو زمانہ......گویا اس کی نفی کرتا ہے (ص ۶۰)۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر زمانہ ہے کیا؟ کیا زمانہ کا تصور (Conception) ہے یا صرف ادراک (Perception) یا طریق ادراک (Mode of Perception) ہے۔کیا زمانہ واقعی کوئی تخلیقی قوت ہے؟ یا اسے واقعات کو سمجھنے کے لیے صرف حوالے کا چوکھٹا قرار دینا زیادہ قرین صحت ہے؟ یہ ایسے سوالات ہیں جنھوں نے دانشور انسان کی توجہ کو آج بھی الجھائے رکھا ہے۔اور وقت سے متعلق نئے نئے نظریات منظر عام پر آتے ہیں لیکن ان نظریات کی تہہ میں جو چیز قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہے وہ تغیر کا احساس رکھتی ہے۔ہم جس کائنات کے درمیان زندگی گزارتے ہیں اس میں اگر کسی بات کو ثبات حاصل ہے تو وہ تغیر ہے۔یہ گردش لیل والنہار' یہ صبح وشام' بدلتے ہوئے موسم' ہواؤں کا چلنا' سمندر کا مدوجزر' فرد کی پیدائش' طفولیت' جوانی' بڑھاپا اور پھر موت' قوموں کا عروج و زوال' غرض ہم تغیرات کے درمیان ہی زندگی

گزارتے ہیں اور تغیر کے اسی احساس سے وقت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ بقول ارسطو ''تغیر کے بغیر زمانہ وجود نہیں رکھتا'۔ ہیوم لکھتا ہے ''ایک گہری نیند میں سویا ہوا کسی خیال میں مستغرق آدمی احساس وقت سے بے نیاز ہوتا ہے۔ جب بھی ہمارے ذہن میں ادراکات کا تواتر نہیں ہوتا' ہم وقت کا تصور نہیں رکھتے بدلتی ہوئی اشیاء کے قابل ادراک تواتر ہی سے وقت کی دریافت ہوتی ہے'' دیکارت کے خیال میں وقت کا سرچشمہ صرف داخلی تجربے میں ملتا ہے'' جب میں سوچتا ہو کہ میں اس وقت ہوں اور یہ بھی یاد کرتا ہوں کہ ماضی میں تھا.......تو میرے ذہن میں وقت کا تصور پیدا ہوتا ہے (Paul Fraisse-Psychology of the time، ص۳،۴،۵)۔

لیکن کیا وقت خارج میں بھی معروضی حیثیت سے موجود ہے؟ کانٹ کا جواب نفی میں ہے۔ وہ زمان ومکان اور علت کو صرف طریق ادراک سے تعبیر کرتا ہے جو خارج میں موجود نہیں بلکہ خارجی کائنات میں نظم وضبط پیدا کرنے کی تدبیریں ہیں جنھیں انسانی ذہن اختیار کرتا ہے۔ بقول اس کے احساسات یا خیالات کے تواتر میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ تواتر کا احساس پیدا کریں۔ انسان صرف زمان ومکان کی اندرونی بصیرت کی مدد سے تواتر یا روابط کا احساس پیدا کرتا ہے۔ کانٹ کے اس نظریہ کی روشنی میں نفسیاتی وقت کو سمجھنے کی کوششیں اور تجربے جاری ہیں۔ نیوٹن نے اپنے قوانین کو سمجھانے کے لیے مکان مطلق اور زمان مطلق کا نظریہ قائم کیا۔ نیوٹن کے قوانین حرکت کو سمجھنے کے لیے حوالے کی خاطر ایسے مکان کا تصور لازمی تھا جو ساکن ہو۔ اس لیے اس نے مکان کو ایسی مادی حقیقت قرار دیا جو ساکن وثابت ہے۔ چونکہ وہ ایسے مکان کے وجود کو سائنسی بنیادوں پر ثابت نہیں کرسکتا تھا اس لیے اس نے خدا کی ہم وجہ حضوری ہی کو ایسے مکان سے تعبیر کیا۔ اسی طرح وقت نیوٹن کے نظر میں ایک بہاؤ 'ایک روانی' ہے اس نے اپنے قانون جمود (Law of Inertia) کے پس منظر کے لیے زمانِ مطلق کا نظریہ قائم کیا۔

بقول نیوٹن :

''مطلق، حقیقی اور ریاضیاتی وقت کسی خارجی شئے کے لحاظ سے نہیں بلکہ فی نفسہ اور ہموار طور پر بہتا ہے۔ اضافی' ظاہری اور معمولی وقت حقیقی اور خارجی وقت کا ایک خارج ناپ ہے جسے ہم روز مرّہ کے کاروبار میں استعمال کرتے ہیں اور جو گھنٹے' دن' مہینے اور سال سے تعبیر ہوتا ہے (اضافیت۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی ص ۴۹)۔

لیکن آئین سٹائین کے نظریۂ اضافیت نے نیوٹن کے خارجی اور مطلق زمان ومکاں کو جن سے خود نیوٹن بھی مطمئن نہیں تھا حرف غلط کی طرح مٹادیا۔ آئین سٹائین نے یہ ثابت کیا کہ مکان، جس سے اس کی مراد وہ جگہ ہے جو کائنات گھیرتی ہے متناہی ہے اور اس کے ماورہ کچھ نہیں اور چونکہ وقت کا تصور بھی مکان کے ساتھ وابستہ ہے، اس لیے وہ بھی متناہی اور اضافی ہے۔ دراصل احساس زمان احساس رنگ سے مختلف نہیں۔ جس طرح رنگ خارج میں نہیں بلکہ ہماری بصارت میں ہوتا ہے اسی طرح مکان، جیسا کہ لائب نیز (Leibnitz) نے آئین سٹائین سے دوصدی قبل کہا تھا صرف اشیاء کی باہمی ترتیب یا رشتوں کا احساس ہے اور وقت و واقعات کی ذہنی ترتیب کے علاوہ کچھ نہیں۔ آئین سٹائین جسے اقبال نے نسل موسیٰ و ہارون کا زرتشت کہا ہے لکھتا ہے :

''ایک فرد کے تجربات ہمیں واقعات کے سلسلے میں ترتیب دیے ہوئے سے لگتے ہیں۔ اس سلسلے کے وہ الگ الگ واقعات جو ہمیں یاد آتے ہیں، ما قبل و بعد کے معیار پر ترتیب دیے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس لیے ہر فرد کا ایک 'میں۔ وقت' (I-time) یا موضوع ہوتا ہے۔ اسکی فی نفسہ پیمائش نہیں ہوسکتی 'میں' واقعتا کو اعداد سے نسبت ضرور دے سکتا ہوں، اس طرح کے بعد کے واقعے سے بڑا عدد اور ما قابل واقعے سے اس سے چھوٹا عدد منسوب کروں۔ اس نسبت کہ میں گھڑی کی مدد سے سمجھ سکتا ہوں۔ اس طرح کے گھڑی کی بتائی ہوئی ترتیب واقعات کا مقابلہ زیر نظر واقعات سے کروں (ص ۲۶ (Barnett-The Universe and Dr.Einstein کیا یہ صحیح نہیں کہ ہم اپنے تجربات کو گھڑی یا تقویم کے حوالے سے سمجھ کر وقت کو خارجی سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہوجاتے ہیں۔ پھر گھڑی کا وقت ہے کیا؟ یہ وقت دراصل بتاتا ہے کہ زمین نے سورج کے مقابل میں اپنے محور کے گرد کس حد تک گردش کی ہے۔ اس طرح وقت، اپنے آخری تجزیے میں، مکانی پیمائش ہی تو ہوتا ہے۔ ہم زمان ومکاں کو ایک ساتھ سوچنے پر مجبور ہیں بقول ہرمن منکوسکی (Herman Minkowski) ''زمان و مکاں اپنی الگ حیثیت میں سایے کی طرح بے حقیقت ہوگئے ہیں اور دونوں کے ملاپ ہی میں کوئی حقیقت باقی ہے'' (ایضاً ص ۷۱)۔ بقول لنکن بارنیٹ ''دنیا زمان ومکاں کا ایک تسلسل (Continuam) ہے۔ زماں ومکاں ناقابل تقسیم ہیں۔ تمام زمانی پیمائشیں مکانی پیمائشیں ہوتی ہیں اور اسکے برعکس

تمام مکانی پیمائشیں زمانی پیمائشوں پر منحصر ہوتی ہیں۔ ہمارے ماہ وسال، شب و روز، موسم گھنٹے منٹ اور لمحات، سورج چاند اور ستاروں کی نسبت سے مکان میں زمین کا موقف ظاہر کرتے ہیں۔ اسی طرح عرض البلد اور طول البلد جیسی اصطلاحیں جن کے ذریعے ہم زمین پر مقام متعین کرتے ہیں منٹ اور سیکنڈ میں ناپتے ہیں۔ خط استوا، خط سرطان اور خط جدی ساعت شمسی کی طرح بدلتے ہوئے موسموں کی نشاندہی کرتے ہیں......اور نصف النہار زمین اور سورج کے درمیانی زاویے کا اظہار کرتا ہے'' (ص The Universe and Dr.Einstein)۔

ہم ایک کا تصور دوسرے کے بغیر نہیں کر سکتے۔ کسی مقام یا واقعے کا مکمل تصور اسی وقت قائم ہوسکتا ہے جب ہمیں 'کہاں' کے ساتھ کب بھی معلوم ہو۔ آدمی موٹر کی زد میں آ کر یا موٹریں آپس میں ٹکرا کر اسی وقت حادثے کا شکار ہوتی ہیں جب آدمی اور موٹر اور موٹر یا موٹریں ایک ہی مقام کے ساتھ ایک ہی وقت میں ایک ساتھ آ پہنچیں۔ اسی لیے آئین سٹائین نے وقت کو بعد رابع سے تعبیر کیا ہے۔ چونکہ ہم اشیاء کو 'مکان' میں دیکھ سکتے ہیں اس لیے ان کا مکانی تصور قائم کرنے میں ہمیں بصارت سے مدد ملتی ہے لیکن وقت کے ادراک کے لیے کوئی عضو حس موجود نہیں۔ ویسے وقت کا احساس سماعت کے ذریعے اس وقت ہوتا ہے جب دو متواتر آوازوں میں وقفہ پایا جائے لیکن پھر بھی اس کا کوئی حسی پیکر نہیں بنتا۔ جسطرح مکان اشیاء مدرکہ کے حوالے سے بنتا ہے۔ اس لیے انسان قیاس (Analogy) کا سہارا لے کر وقت کو مکانی اصطلاح میں سوچتا ہے یعنی غیر شعوری طور پر وقت کو مکان کی شکل دے کر اس کا ادراک کرتا ہے یا کرسکتا ہے۔ یہ صرف عقل انسانی کی بے بسی کا نتیجہ ہے جو ہم زمانے کو خط مستقیم فرض کر کے اسے ماضی 'حال' مستقبل میں بانٹ دیتے ہیں یعنی اسے مکانی شکل دیتے ہیں۔ کبھی ہم اسے دریا کی ازلی و ابدی روانی سے اور کبھی سیل سے تعبیر کرتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ماضی 'پیچھے' رہ گیا اور 'آگے' مستقبل ہمارا منتظر کھڑا ہے۔ جو واقعہ گزر گیا اس نے ہمارا ساتھ چھوڑ دیا، ہم آگے نکل آئے، ہم وقت کو 'مرور' سے تعبیر کرتے ہیں جیسے وہ بھی مکان میں سفر کر رہا ہو اس لیے استعارے کی زبان میں ہم زمانی سفر کی بات کرتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وقت واقعی بعد رابع ہے تو کیا اسے مکانی اصطلاحوں میں سوچنا واجب ہے۔ وقت کے بعد رابع قرار دینے سے کیا وہ واقعی مکان ہی کی ایک جہت ہے؟ جیسا کہ اقبال نتیجہ نکالتے ہیں۔ شاید ایسا ہی ہے اور شاید ایسا نہیں

بھی ہے۔ کیونکہ زمان ومکاں ناقابل تقسیم ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے میں منتقل تو ہوتے ہیں لیکن ایک دوسرے سے ممتاز بھی رہتے ہیں۔ دونوں کے پیمانے الگ الگ ہیں (اگرچہ بول چال میں ہم یوں بھی کہہ دیتے ہیں کہ فلاں مقام یہاں سے 'دو گھنٹے' دور ہے) لیکن دونوں ایک دوسرے سے الگ بھی نہیں ہیں ایک ہی تہہ میں دوسرا موجود ہوتا ہے۔ سورج اور زمین کے باہمی مکانی رشتے کو نظر انداز کیے بغیر وقت کا تصور ممکن نہیں۔ اس طرح زمانی تغیر مکانی تغیر بن جاتا ہے اور زمانی تغیر کو مکانی اصطلاحوں میں پیش کیے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں۔ اس عملی وقت کے پیش نظر برگساں نے 'زمان خالص' کا نظریہ پیش کیا تھا جس میں مکانی شائبہ نہیں ہوتا۔ وہ وقت جسے ہم خط مستقیم میں ڈھال کر سوچتے ہیں اور جسے آئین سٹائین بُعد رابع قرار دیتا ہے دراصل زمانِ مکانی (Spatial time) ہے اور عقل نارسا ایک فریب ہے جو نہ سراپا حقیقت ہے اور نہ سراپا افسانہ۔ زمانِ خالص سے آئین سٹائین کے نقطہ نظر کی تردید بھی نہیں ہوتی اس لیے اقبال کا یہ کہنا صحیح معلوم ہوتا ہے کہ آئین سٹائین کا بُعد رابع برگساں کے زمان خالص سے ایک مختلف تصور ہے۔ اب یہ معلوم کرنے کی کوشش کرینگے کہ زمان خالص ہے یا حقیر۔

جیسا کہ بتایا جا چکا ہے 'تغیر ہی سے وقت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ لیکن عقل انسانی تغیر کو نقطوں ہی کی شکل میں دیکھ سکتی ہے۔ یعنی اسے ساکن فرض کر کے ہم لمحہ بہ لمحہ ایک حالت سے دوسری حالت میں قدم رکھتے ہیں۔ ہماری عقل ایک حالت کا دوسری حالت سے مقابلہ کر کے تغیر کا احساس پیدا کرتی ہے یعنی حالت کو ساکن یا نقطہ فرض کر کے اس کا مقابلہ دوسرے ساکن نقطے سے کرتی ہے لیکن حالت ساکن نقطہ یا ساکن نقطوں پر مشتمل نہیں ہے بلکہ بہاؤ ہے کیونکہ تغیر کا عمل متواصل ہوتا ہے۔ یہ فرضی نقطہ بھی متحرک ہوتا ہے اور اس سے قبل کہ عقل اسے اپنی گرفت میں لائے وہ دوسرے نقطہ کے لیے جگہ خالی کر دیتا ہے۔ حالت سراپا تغیر ہے۔ بقول برگساں: اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک حالت سے دوسرے حالت میں داخل ہونا اور ایک ہی حالت پر قائم رہنا 'تقریباً ایک ہی بات ہے۔ اگر جسے ہم حالت کے قیام سے تعبیر کرتے ہیں' ہمارے خیال سے زیادہ متغیر ہے تو ایک حالت سے دوسری حالت میں گزر کرنا ایک ہی حالت کی تطویل ہے کیونکہ یہ حالت متواصل ہے لیکن چونکہ ہم اپنی نفسی حالت کی متواصل تبدیلی کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور جب تبدیلی اسقدر ہو جاتی ہے کہ ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف کرے تو ہم (جیسے چونک کر)

کہہ اُٹھتے ہیں کہ ایک نئی حالت پرانی حالت کے محازی پیدا ہوئی ہے اور ہم اس نئی حالت کو غیر متغیر سمجھ کر اس کا موازنہ دوسری نئی حالت سے کرتے ہیں (ص3 Creative Evolution)

سائنس بھی ایک نقطے سے دوسرے نقطہ پر چھلانگ لگاتی ہے۔ اس طرح وہ تغیر کو کھو دیتی ہے مس کر جاتی ہے جو ایک حالت سے دوسری حالت میں بہتا ہے اسی طرح اصل حقیقت اس سے روپوش ہو جاتی ہے۔ اسی لیے ہماری عقل جس زمانے کا تصور کرتی ہے وہ رک رک کر چلنے والا زمانہ ہے جسے خط مستقیم کی مکانی اصطلاح میں پیش کیا جاتا ہے۔ وہ صرف زمان متسلسل (Serial Time) کو جان سکتی ہے جس میں تواتر ہوتا ہے لیکن اصل زمانہ تواتر نہیں 'دوام' ہوتا ہے اسے Duration یعنی زمان متواصل یا استدام کہتے ہیں۔ زمان متواصل میں ماضی اپنی کاملیت کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔ اس طرح حال و ماضی ایک ہی اکائی میں ضم ہو جاتے ہیں۔ عام انسانی ذہن اپنے حافظے کی مدد سے جب ماضی کو یاد کرتا تو تواتر ہی کی شکل میں کر پاتا ہے اور اسی لیے زمان متواصل کا ادراک 'مرور' کی میں شکستہ حالت میں ہو پاتا ہے لیکن برگساں کا کہنا ہے کہ زمانے کا تصور میں تکثر (Multiplicity) نہیں وحدت ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اصل زمانے میں مرور نہیں 'فرونی ہے۔ زمان متواصل ہر لمحہ پھولتا ہے۔ اس کا پھیلنا فریب خرد ہے۔ اس لیے زمانی بقا زمانِ متواصل کی بنیادی خصوصیت ہے۔ یہ غلط ہے کہ گیا وقت پھر ہاتھ آتا نہیں یا 'ع میں گیا وقت ہوں کہ پھر آ بھی نہ سکوں' وقت جاتا ہی نہیں تو اسکے ہاتھ آنے یا نہ آنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بقول برگساں ہماری نفسی حالت کی طرح کائنات بھی زمانی طور پر باقی رہتی ہے۔ اسی لیے بقول خود :

''ہم وقت کی نوعیت کا مطالعہ جس قدر زیادہ کریں اسی قدر زیادہ یہ بات ہم پر واضح ہوتی ہے کہ زمان متواصل (یا استدام) کے معنی میں صُور کی تخلیق یعنی ایک نئی ہیئت کی متواصل توسیع بے شک کائنات میں دو متخالف حرکتیں پائی جاتی ہیں۔ ایک ہی حالت ہبوطی اور دوسری صعودی ہے۔ پہلی حرکت آناً فاناً ظاہر ہوتی ہے جیسے کسی نے اسپرنگ کھول دیا ہو۔ لیکن صعودی حرکت جس کا تعلق اندرونی پختگی یا تخلیق سے ہے دائم و باقی رہتی ہے اور پہلی حرکت جو اس سے الگ نہیں کی جاسکتی اثر انداز ہوتی ہے (ص ۱۱۔۱۲ Creative Evolution)

یہ ہے برگساں کا عالم کون وفساد۔ برگساں کی نظر میں زندگی جامد مادے پر عمل کرنے کا رجحان

ہے۔ یہ عمل تخلیقی ہے اور استدام ہی میں ممکن ہے جو بجائے خود ایک تخلیقی حرکت ہے۔ 'مرور' سے خالی۔ برگساں نے اپنے نظریہ کی بنیاد حیاتیات اور نفسیات پر قائم کر کے اسے مابعد الطبعیاتی رنگ میں پیش کیا ہے۔ اقبالؔ اس زمان خالص کو زمانِ الٰہیہ قرار دیتے ہوئے ایک ایسی ہستی کا اثبات پیش کرتے ہیں جو متغیر ہوتی ہے لیکن اس میں تواتر نہیں اور جس کا وجود وسعت میں نہیں بلکہ شدت میں ہے یعنی یہ ذات الٰہیہ نہ تو احتوائی (Transcendental) ہے اور نہ سریانی (Immaneul)۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا فی واقع زمان خالص ایک تخلیقی قوت ہے جیسا کہ برگساں اور اقبالؔ کہتے ہیں جہاں تک زمان متسلسل کا تعلق ہے صرف طریق ادراک ہے۔ ایک نظام حوالہ (System of Reference) جس کی مدد سے ذاتی تجربات اور خارجی واقعات میں ربط و تنظیم پیدا کی جاتی ہے۔ اس لیے وقت کی رفتار ہمارے شعور فکر کے مطابقت میں تیز یا سست ہوتی ہے۔ اگر ہم وقت کو تقدیروں کا بنانے والا یا بگاڑنے والا کہتے ہیں تو صرف ان معنوں میں کہ اسی وقت کے حوالے سے عملِ کون و فساد کو سمجھا جا سکتا ہے۔ ان معنوں میں نہیں کہ وہ خود تقدیر اُمم ہے لیکن برگساں کا یہ نقطہ نظر اصل میں مرور نہیں صرف تغیر ہے' یکسر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ جو وقت مکانی حیثیت سے گزر جاتا ہے ماضی ہے لیکن برگساں کی نظر میں یہ ماضی گزرتا نہیں بلکہ حال میں دائم رہتا ہے۔ یہی نہیں مستقبل پر اپنے دانت گاڑے رکھتا ہے۔ اصل وقت حال اور ماضی کی وحدت ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وقت کو ماضی اور حال میں تقسیم کر کے برگساں اسی غلطی کا مرتکب نہیں ہوتا جسے وہ زمان متسلسل سے منسوب کرتا ہے؟ تغیر کے بغیر وقت کا تصور ممکن نہیں اور تغیر نام ہے ایک حالت کا (چاہے اس حالت کی تہہ میں لامحدود حالتیں ہوں) دوسری حالت میں داخل ہونے کا جو یہ ظاہر کرتا ہے پہلی حالت باقی نہیں رہی بلکہ ایک نئی حالت ظہور پذیر ہوئی ہے جس میں گذشتہ حالت دائم ہے۔ یہ گذشتہ کا تصور کہاں سے آیا؟ کیا یہی تصور زمان متسلسل کی تہہ میں نہیں ہے؟ اس طرح برگساں کی زمان خالص میں چاہے مرور نہ ہو لیکن اس کا تصور مرور کے بغیر ممکن نہیں۔ مانا کہ استدام ایک داخلی تجربہ ہے لیکن کیا یہ داخلی تجربہ جس کی توسیع کائنات کے دم بدم متغیر حالات میں کی جاتی ہے ایک تخلیقی قوت ہے؟ کیا یہ زمانے کو خلاق کہنا صرف استعارہ نہیں؟ اگر ایک حوالے کا چوکھٹا۔ یعنی زمان متسلسل خلّاق نہیں تو ایک داخلی تجربہ۔ استدام بھی ضرور نہیں کہ خلاقی ہو۔ خود برگساں مُرور

کو نا قابل تردید حقیقت سمجھنے پر مجبور ہے۔ لیکن وہ اسے اپنے داخلی تجربے کا حصہ بنا دیتا ہے لکھتا ہے :

''مادی دنیا میں بھی مرور (Successeion) ایک نا قابل تردید حقیقت ہے۔... اگر میں پانی کے گلاس میں شکر گھولنا چاہوں تو مجھے شکر کے گھلنے تک لامحالہ ٹھہرنا پڑیگا۔ یہ معمولی بات معنیٰ سے بھرپور اس لیے بڑی بات ہے' کیونکہ یہاں جو وقت میں انتظار میں گذارتا ہوں وہ ریاضیاتی وقت نہیں جو مادی دنیا کی ساری تاریخ کو' چاہے یہ تاریخ آناً فاناً مکان پر حاوی ہوجائے' اپنے دامن میں سمیٹ لیتا ہے۔ یہ وقت میری بیقراری پر منطبق ہوجاتا ہے یعنی میرے استدام کے حصے پر' جسے میں اپنی مرضی سے پھیلا سکتا ہوں اور نہ سکیڑ سکتا ہوں۔ یہ وقت سوچا ہوا رہ نہیں پاتا بلکہ زندگی بن کر' بسر کیا' ہوا بن جاتا ہے۔

یہ اضافی نہیں بلکہ مطلق ہوتا ہے'' (ص۱۰ Creative Evolution)

یہ داخلی تجربہ ہر کسی کے بس کی بات نہیں' ع تا نہ بخشد خدائے بخشندہ'۔ ورنہ عام تجربہ تو یہی ہے کہ شکر کو پانی میں گھلنے کے لیے جو وقت درکار ہوتا ہے اس وقت کا شکر کے گھلنے کے عمل سے اگر کوئی تعلق ہے تو بس اتنا کہ اس گھلنے کے عمل کی تفہیم میں مدد ملتی ہے۔ یہ وقت سوچ ہی کا ایک حصہ ہوتا ہے' زندگی کا نہیں۔ اگر شیشہ اور ساعت میں ریت اوپر سے نیچے گرتی ہے تو اس دوران میں وقت اس گرنے کے عمل میں حصے نہیں لیتا بلکہ صرف حوالہ کی حیثیت سے مرور کا تصور پیدا کرتا ہے۔ اگر شیشہ ساعت کا درمیانی سوراخ جس سے ریت گذرتی ہے بڑا کر دیا جائے تو ریت گرنے کے عمل میں تیز رفتاری آسکتی ہے اور کم وقت میں زیادہ ریت گرسکتی ہے۔ اسے یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ''وقت پر قابو پالیا گیا'' یا ''وقت سکڑ گیا'' یا ''وقت کی تخلیقی قوت میں تیزی آگئی''، لیکن یہ صرف استعاری انداز بیان ہوگا۔ اس سے وقت کی خلاقی ثابت نہیں ہوتی۔ جب برگساں کہتا ہے کہ حال میں ماضی دائم رہتا ہے تو اس کہ معنی سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ ماضی کی کارگزاری یا وہ تخلیقی عمل جو ہو چکا ہے دائم رہتا ہے۔ ماضی کا حال میں دائم رہنا۔ جیسا کہ برگساں کا قول ہے۔ ایک طرز بیان کے علاوہ اور کچھ نہیں بہر حال وقت کی خلاقی اگر ہے تو صرف انداز بیان' طریق فکر اور داخلی تجربے میں ہے۔ برگساں کا استدام عمل کون و فساد میں صرف 'کون' پر زور دیتا ہے' اس سے فساد کی اطمینان بخش توجیہہ نہیں ہوتی۔ نامیہ بڑھاپے سے کیوں

گزرتا ہے زندگی کے عمل تخلیق میں موت کا کیا مقام ہے؟ زندگی اگر ایک طرف نباتات میں اسیر ہو جاتی ہے' تو دوسری طرف حیوانات میں اس کا عمل ایک مقام پر آ کر کیوں رکتا ہے؟ پھر وہ تیسرا رخ اختیار کرتے ہوئے انسان میں آ کر کیوں ایک سطح پر ٹھہر جاتی ہے یہ پھر کیوں برگساں ہی کے کہنے کے مطابق نباتات' حیوانات' اور انسان میں درجے کا نہیں بلکہ نوع کا فرق ہے۔ یہ ایسے پراسرار مسائل ہیں جس کا حل صرف استدام کی کلید سے ممکن نہیں۔

یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ اقبال نے وجود باری کو منطقی فکر کے ذریعے ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی اثبات ذات باری کے سلسلے میں جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ان میں دلیل کونی (Cosmological Argument) 'دلیل غائی (Teleological Arguments یا دلیل منصوبہ (Design Argument) اور دلیل وجودی (Ontological Argument) قابل ذکر ہیں۔ ان میں دلیل کونی اور دلیل وجودی استخراجی دلائل ہیں اور دلیل غائی استقرائی۔ دلیل کونی کا دارومدار قانونِ علیت پر ہے اقبال اس دلیل کو منطقی بنیادوں پر رد کرتے ہیں فرماتے ہیں :

''دلیل کونی کی رو سے .... یا علت العلل ... یہ کہاں جائز ہے.....نفی ہو جاتی ہے (ص ۴۱۔۴۲)

اقبال کے اس استدلال کے جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ علتوں کا سلسلہ جس علت پر منتہی ہوتا ہے' عام علت کی طرح متناہی نہیں بلکہ لامتناہی ہے۔اس لیے اس علت کے لیے دوسری سابق علت مستلزم نہیں ہو سکتی اور اس طرح علت العلل جو واجب الوجود ہے' عالم علت کا جو متناہی ہے' اطلاق نہیں ہو سکتا اور نہ اس طرح قانون علت و معلول کی نفی ہوتی ہے' بلکہ اس کے لیے بنیاد فراہم ہوتی ہے۔لیکن یہاں ایک دوسرا مسئلہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ کیا لامتناہی علت سے متناہی علت کا صدور ممکن ہے؟ وہ فلسفی جو دلیل کونی کے قائل نہیں یہ حجت لاتے ہیں کہ لامتناہی سے متناہی صادر نہیں ہو سکتا۔اقبال بھی ان فلسفیوں کے ہم نوا ہیں فرماتے ہیں ''اگر معلول متناہی ہے.........یکساں ہوگا............دراصل دلیل کونی.........سراسر بے نتیجہ ہے۔(ص ۴۲۔۴۳)

اقبال کے استدلال کی بنیاد ہی اس اصول پر ہے کہ لامتناہی سے متناہی کا صدور ممکن نہیں۔اسی بنا پر ارسطو نے مادہ کو حادث نہیں بلکہ قدیم قرار دیا تھا یعنی علت العلل اور معلول دونوں قدیم ہیں اور دونوں کے درمیان تخلیق کا رشتہ نہیں بلکہ علت العلل صرف محرک اولیٰ (Prime

(Mover) ہے جس کی بدولت مادہ میں حرکت پیدا ہوئی۔ یہاں اقبال کے استدلال سے بحث کا موقع نہیں۔ صرف اتنا بتا دینا کافی ہوگا کہ یونانی فلاسفہ کا یہ اصول کہ لا متناہی سے متناہی کا صدور ممکن نہیں، بجائے خود متنازعہ فیہ مسئلہ ہے۔ آرسی زیز (R.C.Zaehner) لکھتا ہے ''تمام مذاہب کی رو سے خدا لا متناہی ہے۔ میں اب تک یہ دلیل سمجھ نہیں پایا کہ لا متناہی سے کوئی متناہی شئے کیوں کر صادر نہیں ہو سکتی۔ بلکہ یہ سوچنا زیادہ مناسب ہوگا لا متناہی 'لا متناہی طور پر قابل تقسیم ہے جیسا کہ کوئی موناد (Monad) لا متناہی طور پر منقسم ہو سکتا ہے (ص ۱۶۷ R.C)
(Zaehner-Mysticism-Sacred and profane)

غزالی تہافتہ الفلاسفہ میں حدوث مادہ سے انکار کرنے والے فلسفیوں کو مخاطب کرتے ہوئے لکھتے ہیں ''اس بات کو تسلیم کرنے میں کیا امر مانع ہیکہ عالم بذریعہ ارادہ قدیم حادث ہوا ہے جس کا وجود ایسے وقت میں مقتضی ہوا جس میں کہ وہ پایا گیا (تہافہ ۵۴)......تم قدیم سے حادث کا صدور تو بعید از قیاس سمجھتے ہو لیکن اس امر کا اعتراف ہے کہ عالم میں حوادث و اسباب پھیلے ہوئے ہیں۔ اگر حوادث کی نسبت حوادث ہی کی طرف کی جائے تو ایک غیر متناہی سلسلہ پیدا ہوگا جو محال ہے۔ یہ کسی عقلمند کا اعتقاد نہیں ہو سکتا.....اور اگر یہ حوادث کا سلسلہ کسی انتہا پر رک سکتا ہے تو اسی انتہا پر قدم ہے لہذا تمہارے ہی اصول کی بناء پر قدیم سے حادث کا صدور جائزہ رکھنا ضروری ہوا'' (تہافہ ۶۷)۔ بہر حال اقبال دلیل کونی نا قابل قبول سمجھتے ہیں۔ اس لیے اب وہ دلیل غائی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ لیکن دلیل غائی میں بھی ان کے لیے یقین کا سامان نہیں۔ اس سے اپنی بے اطمینانی ظاہر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ کچھ ایسا ہی معاملہ دلیل غائی کا باہم مماثل ٹھہرانا غلط ہے (ص ۴۳۔ ۴۴)۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہاں اقبال بجا طور پر صنعت اور تخلیق میں فرق کرتے ہیں لیکن وہ اپنے نظام فکر میں انسان کو بھی، جو صحیح معنوں میں مادی تخلیق کی صفت سے محروم ہے انباز خالق (Partner of the Creator) کی حیثیت سے پیش کر کے اسے تخلیقی صلاحیتوں سے متصف کرتے ہیں مثلاً

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

ایک اور جگہ کھل کر کہتے ہیں:۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم　　　سفال آفریدی ایاغ آفریدم

بیابان و کہسار و زاغ آفریدم   خیابان و گلزار و باغ آفریدم

ظاہر ہے چراغ و ایاغ اور خیابان و گلزار و باغ کو انسانی صنعت کہا جا سکتا ہے' تخلیق نہیں۔ انسان اس اعتبار سے یقیناً خالق ہے کہ وہ احساس (Sensation) کو ادراک (Perception) اور ادراک کو تصور (Conception) میں ڈھال کر خارجی کائنات سے ربط قائم کر سکتا ہے۔ لیکن خلاقی کا یہ عمل خالص ذہنی ہے۔ کائنات کی تخلیق میں' جیسی کہ وہ فی نفسہٖ ہے' انسان کا کوئی ہاتھ نہیں یہاں تک کہ توالد و تناسل میں بھی وہ ایک آلے کی حیثیت رکھتا ہے' شریک کی نہیں۔ اقبال کے مذکورہ بالا اشعار پر کسی کی یہ پھبتی دلچسپی سے خالی نہیں :

ع   تو زن آفریدی پسر آفریدم

دراصل اقبال یہاں عام دلیل غائی اور ارسطا طالیسی تصور الٰہ میں خلط مبحث کر رہے ہیں۔ اقبال کا مذکورہ بالا اعتراض ارسطا طالیسی خدا پر صادق آتا ہے۔ ارسطو محرک اولیٰ اور مادہ دونوں کو قدیم سمجھتا ہے اور دونوں میں تخلیق نہیں بلکہ صانع کا رشتہ قائم کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور مادے کے حدوث سے انکار کر کے کائنات کو ایک پہلے ہی سے قائم یعنی سابق الوجود' بے حس اور متزحم ہیولیٰ قرار دیتا ہے حالانکہ فطرت کی پیش بینی' مقصد جو خواہ حفظ جاں تک محدود سہی اور تطابق و توفن سے' جس سے کٹر سے کٹر ملحد بھی انکار نہیں کر سکتا' یہی ثابت ہوتا ہے کہ بالفرض اس کا خالق ہے تو وہ ایسی چیز خلق کر سکتا ہے جو مصنوع سے مختلف ہو اور جس کا انسانی صنعت گری سے دور کا بھی رشتہ نہ ہو۔ عام دلیل غائی پر دراصل وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے بلکہ اسے کانٹ کے الفاظ میں اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے۔

عالم فطرت میں اکثر ایسی اشیاء پائی جاتی ہیں جو اپنے حسن و جمال' اپنے تناسب و توازن اور اتحاد کی بدولت ہمیں مجبور کرتی ہیں کہ ہم مافوق مالفطرت منصوبے (Design) کا تصور کریں لیکن عالم فطرت میں انتشار یا اتلاف اور تکثیر (Multiplication) کی کئی مثالیں ملتی ہیں۔ فطرت زندگی کی حفاظت کرتی ہے لیکن کس قدر تباہی و بربادی کے بعد (ص ۲۷۹ The durantstory of philosophy) یہاں دلیل غائی کے مالہٗ و ماعلیہ سے بحث کا موقع نہیں۔ کانٹ کے مذکورہ بالا اعتراض اس کا پیشرو اسپنزا ان الفاظ میں دے چکا تھا "جب بھی فطرت میں ہمیں کوئی بات مضحکہ خیز' ہو یا شر انگیز نظر آتی ہے تو اس کی وجہ ہمارا اپنا

ناقص علم اشیا اور فطرت کی بحیثیت کلی ربط و تنظیم سے متعلق ہماری اپنی عدم واقفیت ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ہم چاہتے ہیں ہر چیز ہماری اپنی عقل کے تقاضوں کے مطابق مربوط و منظم ہو حالانکہ جسے ہماری عقل برا کہتی ہے وہ عالم فطرت کے عام اصولوں اور روابط کے حق میں بری نہیں ہوتی بلکہ صرف ہماری اپنی فطرت کے قوانین کے لحاظ سے، اپنی علیحدہ حیثیت میں بری ہوتی ہے۔ جہاں تک خیر و شر کا تعلق ہے وہ فی نفسہ خیر و شر نہیں ہوتے اس لیے ایک ہی بات بیک وقت اچھی بھی ہو سکتی ہے اور بری بھی اور نہ اچھی نہ بری مثلاً مالیخولیا کے مریض کے لیے موسیقی اچھی ہے، عزاداروں کے لیے بری اور ایک مرے ہوئے آدمی کے حق میں نہ اچھی نہ بری (ایضاً ص ۱۷۴)۔

اسپنزا نے جو بات فطرت کے متعلق کہی ہے اس کا اطلاق خالق فطرت پر بھی ہو سکتا ہے بشرطیکہ ہم وجودی غیر آہنگ (Existetial Dichtomy) اور سماجی غیر آہنگی (Social Dichtomy) میں فرق ملحوظ رکھتے ہوئے اس کا اطلاق موخر الذکر پر نہ کریں (انسانی وجود کا مسئلہ۔ شعر و حکمت ۷۔۸)۔

بہر حال اقبال دلیل کونی اور دلیل غائی دونوں کو رد کرنے کے بعد دلیل وجودی کی طرف رجوع ہوتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

''دلیل وجودی میں البتہ........کشش پائی جاتی ہے'' (ص ۴۴)۔

دلیل وجودی استخراجی منطق کا استعمال کرتی ہے جس میں خدا کی تعریف سے اس کے وجود کا اثبات کیا جاتا ہے۔ اگر اس دلیل کو صحیح مان لیا جائے تو اس سے ایک ایسی نادر ہستی کا وجود ثابت ہوتا ہے جو جامع الکمالات ہے۔ اس دلیل کو پیش کرنے والے میں دیکارت اور لائبینز کے نام قابل ذکر ہیں۔ لیکن اکثر فلسفیوں نے اس دلیل میں چھپے ہوئے منطقی مغالطوں کو واضح کیا ہے (ملاحظہ مضمون Argument of the existence of God Religion, Philosopy and Physical Research از C.D Broad۔ دلیل وجودی کی وضاحت کرتے ہوئے سی ڈی براڈ لکھتا ہے:

''........وہ دلیل کچھ اس طرح ہے، ہر وہ شئے جو وجود سے عاری ہو اس مثبت صفت سے بھی عاری ہوگی جو اس میں ہو سکتی تھی اور ہر وہ شئے جو مثبت صفت سے عاری ہو سکتی تھی ذات کامل نہیں ہو سکتی کیونکہ منطقی رو سے اس کا امکان ہے کہ اس سے بلندتر کوئی شئے ہو یعنی ایسی ہستی جو اس شئے

سے، ہر اعتبار سے مماثل ہونے کے علاوہ وجود کی زائد صفت بھی رکھتی ہو اس لیے کوئی ذات کامل وجود سے عاری نہیں ہوسکتی، اس لیے ذات کامل موجود ہے (ایضاً ص ۱۸۰)۔

کانتینی فلسفہ کی دلیل وجودی کو اقبال ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں ''جب کسی صفت کے بارے میں........ یہ کہ خدا ہے (ص ۴۵)۔

دیکارت کے تصور الٰہ کا ذکر کرتے ہوئے اقبال رقمطراز ہیں '' دیکارت نے اس دلیل پر.....اس کی علت ہو (ص ۴۵)۔ اقبال اس دلیل وجودی وبودی کورد کرتے ہوئے فرماتے ہیں اس دلیل کو جس رنگ میں.... مصادرہ مطلوب کہا جاتا ہے (ص ۴۵) اور اقبال اس دلیل وجودی کے قائل ہیں تصور اور وجود فی الخارج میں جو فصل باقی رہ جاتا ہے اسے دور کرنے کی یہ صورت نکالتے ہیں کہ فکر کو خارجی نہ سمجھا جائے بلکہ اسے داخل میں عمل کرنے والی ایسی قوت قرار دیا جائے جو وجود سے الگ نہ ہو اور ان میں من وتو کا امتیاز باقی نہ رہے۔ فرماتے ہیں ''لہٰذا دلیل غائی اور وجودی سے......کوئی صورت نظر نہیں آتی '' (ص ۴۶)۔

اس فصل کو مٹانے کے لیے اقبال کے سامنے ایک ہی صورت ہے اور یہ کہ ''ہم یہ بھی تو کہہ سکتے ہیں.......بنیاد و ثابت ہوگا'' (ص ۴۶)۔

لیکن اقبال کا یہ نقطہ نظر کارتینی فلسفے کو سر کے بل کھڑا کرنے یا الٹ دینے کی وہ صورت نظر آتا ہے جس کے ذریعے تصور اور اس کے وجود کے درمیان فصل ختم ہو سکے بہر حال اقبال فکر اور وجود کی دوئی کو جو علم انسانی میں دریافت ہوتی ہے، وجود انسانی کا نقص قرار دیتے ہیں اور یہ یقین ظاہر کرتے ہیں کہ نقص ارتقائی سفر میں دور ہوگا۔ فرماتے ہیں ''بحالت موجودہ ہم اپنے ارتقاء........اپنی فکر میں ایک ہیں (۴۷)۔

اس طرح فکر کو لامتناہی قوت بلکہ حقیقت مطلقہ کا جز قرار دے کر اقبال خدا کے وجود کو اس تصور سے الگ نہیں کرتے۔ فکر کو لامتناہی قرار دینے اور اسے وجود کا جز ولاینفک سمجھنے میں جو منطقی اشکالات پیدا ہوتے ہیں ان کا حل اقبال کے پاس سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ ہم یہ فرض کرلیں کہ ہم ارتقا کی جس منزل میں ہیں وہاں ادراک اور شئے مدرکہ میں دوئی ناگزیر ہے اسی لیے انھوں نے کہا ہے۔ ''عقل گو آستاں سے دور نہیں''۔ اقبال کے نقطۂ نظر سے فکر اسی صورت میں لامتناہی ہوسکتی ہے جب وہ مفروضات حواس سے آگے قدم بڑھائے اور صرف قیاسات کی لامحدود دنیا

میں ہاتھ پاؤں مارنے کے بجائے حقیقت کا بالراست مشاہدہ کرے۔اسی لیے اقبالؔ علم بایلوجی پر زور دیتے ہیں اور مذہبی مشاہدات کے لیے فلسفیانہ معیار پیش کرتے ہیں۔لکھتے ہیں ''فلسفہ عبارت ہے ......دوسرا حقیقت (ص ۹۳۔۹۴)۔اس طرح اقبالؔ مابعد الطبعیاتی دنیا کی سیر کرنے اور فکر کو اس حدود سے باہر نکال کرا سے لا متناہیت سے متصف کرنے کے باوجود گھوم پھر کر اسی منزل پر پہنچے ہیں جسے عقیدہ یا ایمان کہتے ہیں۔لیکن عقیدہ غلط بھی ہوسکتا ہے اور گمراہ کن بھی اس لیے اقبالؔ نے ہستی باری کے عقیدے کی جانچ کے لیے ایک عقلی معیار بھی قائم کیا ہے جو ممکن ہے ایک متشکک' لا ادری یا ملحد کے لیے نا قابل قبول ہو۔کیونکہ تعصب مذہبی بھی ہوسکتا ہے اور غیر مذہبی بھی لیکن عالم نامشہود پر ایمان رکھنے والوں کے لیے اس میں عقلی غذاہیت کا کافی سامان موجود ہے۔

الغرض اقبالؔ کی خدا شخصی خدا نہیں ہے جو عرش اعظم پر بیٹھا' احکامات صادر کرتا ہے۔وہ ارسطو کا علت اولیٰ بھی نہیں جو کائنات کے ہنگامہ شور وشر سے دور بے بسی کے عالم میں بیٹھا ہے اور جس کی ضرورت کائنات کے لئے اسطرح باقی نہیں جس طرح قرار نطفہ کے بعد ایک بچے کو اپنے وجود کے لیے اپنے باپ کی ضرورت نہیں باقی رہتی۔اقبالؔ کا خدا وحدت الوجودیوں کا خدا بھی نہیں جس کی وحدت کثرت میں گم ہوگئی ہے۔اقبالؔ کا خدا حقیقی انا ہے جو سمیع بھی ہے اور بصیر بھی علیم بھی ہے خبیر بھی' جس سے قرب واتصال ممکن ہے لیکن اس طرح کہ انسانی انا اپنی انا باقی رکھے۔جو قلب میں متمکن ہے' جو ظاہر بھی ہے اور باطن بھی جو زمان خالص میں تخلیقی فعالیت کی حیثیت سے موجود ہے اور ہر لمحہ بدلتی اور بڑھتی ہوئی کائنات جس کا کردار ہے۔وہ نہ احتوائی ہے اور نہ سریانی بلکہ اس کا وجود لامتناہی فکر میں ہے وہ ہر لحظہ بدلتی ہوئی لیکن ارتقا ناپذیر حقیقت کاملہ ہے جس کا اظہار کائناتی ارتقا میں ہو رہا ہے۔اقبالؔ کے اس حرکی تصور الٰہ میں جو ان کے نقطہ نظر سے قرآنی تصور الٰہ سے مختلف نہیں اور ان کے نظریۂ زمان وخودی میں ایک ناگزیر ربط' ایک نا قابل تقسیم رشتہ اور نامیاتی وحدت ہے۔

☆☆☆

(مجموعہ مضامین مقالات عصمت جاوید۔سن اشاعت 2006 سے انتخاب)

اقبالؔ کا تصور مردِ مومن

ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ

اقبالؔ کے نظام فکر اور فلسفہ کی بنیاد عقائد اسلام پر ہے۔ اگر چہ انھوں نے مشرق و مغرب کے عظیم مفکروں، دانشورو ں اور شاعروں سے استفادہ بھی کیا ہے جس کے اثرات ان کے کلام میں دیکھے جا سکتے ہیں لیکن انھوں نے صرف وہی خیالات و تصورات قبول کیے ہیں جو انھیں اسلامی نظریہ حیات سے ہم آہنگ نظر آئے اور ایسے تمام نظریات کی تردید کی ہے جنھیں انھوں نے اسلامی عقائد کے منافی سمجھا۔ اس لیے ان کے تصور مرد مومن پر روشنی ڈالنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم پہلے اسلام کے تصور مومن کا تعین کرلیں پھر یہ دیکھیں کہ کس طرح اقبالؔ نے اس تصور کو اپنے مخصوص فکر کی روشنی میں پیش کیا ہے۔ آج یہ حقیقت امر بدیہی کی حیثیت سے تسلیم کی جاتی ہے کہ انسان اشرف المخلوقات ہے لیکن اسلام کا یہ امتیازی کارنامہ ہے کہ اس نے آج سے پندرہ صدی قبل آدم کو خلیفہ الارض کا درجہ دے کر اس کی بنیادی عظمت کا احساس دلایا اور یہ بتایا کہ یہ ساری کائنات اس کے زیر تصرف ہے۔ وَسَخَّرَ لَکُم الشَّمسَ وَالقَمَرَ اور عَلَّمَ آدَمَ السماء اور عَلَّمَ بِالقَلَم کہہ کر اس کی ان بنیادی خصوصیات پر روشنی ڈالی جس سے دیگر مخلوقات عالم محروم رکھی گئی ہیں لیکن ساتھ ہی ساتھ اسلام نے اس حقیقت پر بھی روشنی ڈالی کہ انسان خلافت کے منصب جلیلہ پر صرف اسی وقت پہنچ سکتا ہے جب وہ اپنے مالک حقیقی اور خالق کائنات سے اپنا رشتہ قائم رکھے۔ جس طرح لوہا مقناطیس کے ربط میں آ کر خود ہی مقناطیس بن جاتا ہے لیکن اس سے الگ ہو کر وہ اپنے مقناطیسی خصوصیات کھو دیتا ہے یہی حال انسان کا ہے۔ سورۂ والتین میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ انسان کو بہترین اوصاف ظاہری و باطنی سے متصف کیا گیا ہے۔ لَقَد خَلَقنَا الانسَانَ فِی اَحسَنِ تَقوِیم لیکن ان اوصاف ظاہری و باطنی کا مظہر صرف وہی لوگ ہیں جو ایمان لائے اور جنھوں نے اعمال صالحہ کیے بالفاظ دیگر لوہے نے مقناطیس سے اپنا ربط قائم رکھا اور خود مقناطیس بن گیا اور جو لوہا زنگ خوردہ تھا وہ مقناطیس سے اپنا جوڑ نہیں سکا اور

اسفل السافلین میں پہنچ گیا۔(ایک شاعر نے اسی حقیقت کو اسطرح بیان کیا ہے)

آدمی زادہ طرفہ معجون راست　　از فرشتہ سرِشت واز حیوان
گر کند میل ایں شوبد ازیں　　گر کند میل آں شود بہہ ازان

غرض اسلامی نقطہ نظر سے مرد مومن ہی وہ ہستی ہے جو اپنے ایمان اور اعمال صالحہ کی بدولت اور الوہیت سے اپنا ربط قائم رکھنے کے باعث اشرف المخلوقات میں سب سے اونچے درجے پر فائز ہے۔اقبالؔ کے پیش نظر بھی یہی اسلامی تصور مومن ہے جس کا اظہار انھوں نے اپنے کلام میں جا بجا ہے۔ایک نظم مرد مسلمان میں کہتے ہیں:۔

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی آن نئی شان　　گفتار میں' کردار میں اللہ کی برہان
قہاری و غفاری و قدوسی وجبروت　　یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن　　قاری نظر آتا ہے' حقیقت میں ہے قرآن
قدرت کے مقاصد کا عیار اس کے ارادے　　دنیا میں بھی میزان قیامت میں بھی میزان

مسجد قرطبہ میں وہ کھل کر کہتے ہیں:۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ　　غالب وکار آفریں کارکشا کارساز
خاکی ونوری نہاد بندۂ مولا صفات　　ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز

چونکہ انسان کو خلیفتہ الارض بنا کر بھیجا گیا ہے اس لیے اس سے توقع رکھی گئی ہے کہ وہ اس دنیوی زندگی کو بالکلیہ رد نہ کرے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام نے دنیا میں انسان کے قیام کو عارضی بتایا ہے اور آخرت کی زندگی کو دنیوی زندگی کے مقابلے میں ہمیشہ ترجیح دی ہے لیکن کائنات کی تخلیق کو بے سود بھی نہیں قرار دیا ہے بلکہ دنیا کو دا را لامتحان' مزرعۂ آخرت اور دارالمکافات کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔(وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَلاَرضَ وَمَا بَیْنَهُمَا لٰعِبِین) اسلام نے ضرور کیا ہے کہ (وَمَا الحَیٰوۃُ الدُّنیا اِلَّا مَتَاعَ الغُرور) لیکن محض اس بنا پر ترک دنیا کی تعلیم نہیں دی ہے بلکہ اس پر حاوی ہو کر اس سے بے نیازی کی تعلیم دی ہے۔اقبالؔ اپنے کلام میں اصطلاح فقر کو انھیں معنوں میں استعمال کرتے ہیں

اور ولایت، بادشاہی اور علم کے ذریعے جہاں گیری حاصل کرنے کو ایمان کی تفسیر قرار دیتے ہیں۔

ولایت، بادشاہی، علم اشیا کی جہاں گیری یہ سب کیا ہیں فقط اک نکتہ ایماں کی تفسیریں

ان کی نظروں میں مومن کا یہ فرض ہے کہ نہ تو وہ ولایت سے گریز کرے اور نہ بادشاہی سے بلکہ فقیری میں شاہی اختیاری کرے۔ اسی لیے اقبال نے اپنے نظام فکر اور کلام میں تسخیر کائنات پر زیادہ زور دیا ہے۔ انھوں نے ان تمام نام ونہاد اسلامی نظریات اور فلسفیانہ مکاتب فکر کی شدت سے مخالفت کی ہے جو یا تو ترک دنیا کی تعلیم دیتے ہیں یا دنیوی زندگی کو لغو، بے مقصد اور بے معنی سمجھتے ہیں۔ دوسری طرف وہ ان تمام مادی فلسفیوں کو سختی سے رد کرتے ہیں جو کائنات کو عشرت کدہ سمجھتے ہیں آدم انسان کو کلب دنیا بننے پر مائل کرتے ہیں۔ اس طرح اقبال نے بیک وقت دو محاذوں پر جنگ چھیڑی تھی۔ ایک تو ان مشرقی رجحانات کے خلاف جو بلند وارفع روحانی اقدار کے نام پر مادی رجحانات کی بلکلیہ نفی کرتے ہیں تو دوسری طرف اس فرنگی تہذیب کے خلاف جو مادّی اقدار کے سامنے روحانی اقدار کو کوئی اہمیت نہیں دیتی۔

بہت دیکھے ہیں میں نے مغرب اور مشرق کے میخانے
یہاں ساقی نہیں پیدا وہاں بے ذوق ہے صہبا

اقبال چاہتے ہیں کہ صوفی بھی اس کاروبار دنیا میں فعال دلچسپی لیکر اس حسب منشا خداوندی بدل ڈالے۔

تری نگاہ میں معجزات کی دنیا مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا
تخیلات کی دنیا غریب ہے لیکن غریب تر ہے حیات وممات کی دنیا
عجب نہیں کہ بدل دے اسے نگاہ تری بلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دنیا

اسی طرح وہ دور حاظر کے انسان کے بارے میں شکایت کرتے ہیں:۔

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گذرگاہوں کا اپنے افکار کی دنیا میں سفر نہ کر سکا
اپنی حکمت کے غم و پیچ میں الجھا ایسا آج تک فیصلۂ نفع وضرر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا زندگی کی شب تاریک، سحر کر نہ سکا

ان کی نظروں میں مرد مومن ہی زندگی کی شب تاریک کو صبح کے اجالے سے روشناس کرا سکتا ہے۔ وہ وہ حدیث قدسی (لو لاك لما خلقت الفلاك) کے پیش نظر ساری کائنات کو مرد

مومن کی میراث قرار دیتے ہیں۔

عالم ہے فقط مومن جانباز کی میراث　　　　مومن نہیں جو صاحبِ لولاک نہیں ہے

جہاں تمام ہے میراث مردِ مومن کی　　　　مرے کلام پر حجت ہے نکتۂ لو لاک

--

جہاں ہے تیرے لیے تو نہیں جہاں کے لیے　　　　نہ تو زمیں کے لیے ہے نہ آسماں کے لیے

اقبال نے پیامِ مشرق میں تسخیر کائنات کے عنوان سے پانچ نظمیں لکھی ہیں (۱) میلادِ آدم (۲) انکارِ ابلیس (۳) اغوائے آدم (۴) آدم از بہشت بیروں آمدہ گوید اور پانچویں اور آخری نظم صبحِ قیامت۔ ان نظموں میں اقبال نے نہایت چابکدستی سے یہ بتایا ہے کہ جس داستان کی ابتداء شیطان کے انکارِ سجدہ سے ہوئی تھی اس کا اختتام تسخیر کائنات کے بعد شیطان کے اعتراف شکست پر ہوتا ہے۔

بال جبریل میں روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتے ہوئے اس کے سامنے ساری کائنات کو ایک خادم مواد کی صورت میں پیش کرتی ہیں اور اسے اپنی مخفی خلاقانہ صلاحیتوں کو قوت سے فعل میں لانے کی التجا اس طرح کرتی ہے۔

ہیں ترے تصرف میں یہ بادل، یہ گھٹائیں　　　　یہ گنبدِ افلاک یہ خاموش فضائیں

یہ کوہ یہ صحرا یہ سمندر یہ ہوائیں　　　　تھیں پیش نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں

آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ

خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں　　　　آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں

جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں　　　　جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر ہیں

اے پیکرِ گِل کوشش پیہم کی جزا دیکھ

اس طرح اقبال آدم کی ارتقاپسند صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے لیے تسخیر کائنات کو ایک اہم ذریعہ قرار دیتے ہیں اور اور یہ کام وہ مردِ مومن کو تفویض کرتے ہیں۔

چونکہ اقبال کی نظر میں مردِ مومن اللہ کا ہاتھ ہے، اور وہ اپنے خالق کی طرح غالب و کار آفریں اور کارساز ہے، بندۂ مولا صفات ہے اس لیے تقدیر الٰہی بھی اس کے تابع فرمان ہو جاتی ہے۔

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات　　　　مومن فقط احکام الٰہی کا ہے پابند

کافر ہے تو ہے تابع تقدیر مسلماں　　　　مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیر الٰہی

یہی احکام الٰہی تقدیر الٰہی ہے اس لیے وہ بے اندازہ قوتوں کا مالک ہے۔

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

مرد مومن باطن پرست قوتوں پر غالب آنے کے لیے شمشیر پر بھروسہ نہیں کرتا بلکہ اپنی روحانی قوتوں سے سارے جہاں کو اسیر کرنے کی صلاحیت اپنے اندر رکھتا ہے۔

کافر ہے تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسہ　　　　مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی

چونکہ وہ فقر اور خودی کی صفات سے متصف ہے اس لیے وہ اپنی ایک ضرب سے کارِ سپاہی کا کام لیتا ہے۔

چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغ خودی　　　　ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کارِ سپاہ

اقبالؔ مرد مومن کی کامیابی و کامرانی پر مکمل اعتماد رکھتے ہیں۔

عطا مومن کو پھر درگاہِ حق سے ہونے والا ہے　　　　شکوہِ ترکمانی، ذہن ہندی نطق اعرابی

سبق پھر پڑھ عدالت کا، صداقت کا، شجاعت کا　　　　لیا جائیگا تجھ سے کام دنیا کا امامت کا

مرد مومن پر اقبالؔ کا یہ اعتماد صرف خوش فہمی اور خوش اعتمادی نہیں ہے۔ اسلام میں بھی اللہ تعالیٰ نے انتم الا علون ان کنتم مومنین کہہ کر سربلندی کے لیے مومن ہونے کی شرط لگادی ہے۔ اور خود اقبالؔ کی نظر میں مومن اعلیٰ ترین صفات سے متصف ہے۔ اس کا عمل اِشداوعلی الکفارُورحماءُ بینهم پر ہے۔

ہو حلقہ یاراں تو بریشم کی طرح نرم　　　　رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

—

جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم　　　　دریاؤں کے دل جس سے دہل جائے وہ طوفاں

اس میں لوہے کی صلابت بھی ہے اور شیشے کی نزاکت بھی ہے اس لیے کہتے ہیں۔

مصاف زندگی میں سیرت فولاد پیدا کر　　　　شبستان محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا

گزر جا بن کے سیل تند رو کوہ و بیاباں سے　　　　گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا

اس کی سیرت فنون لطیفہ کی تخلیق میں بھی اپنا کمال دکھاتی ہے۔ مسجد قرطبہ کی تخلیق اس کے کمال باطنی کا اظہار ہے۔ اس لیے مسجد قرطبہ سے مخاطب ہوتے ہوئے فرماتے ہیں۔

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز　　اس کے دلوں کی تپش اس کے شبوں کا گداز
اس کا مقام بلند اس کا خیال عظیم　　اس کا سرور اس کا شوق اس کا نیاز اس کا ناز

اسی بند میں مرد مومن کی یہ صفات بھی بیان کرتے ہیں کہ۔

اس کی اُمیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل　　اس کی ادا دلفریب اس کی نگہ دلنواز
نرم دل گفتگو' گرمِ دل جستجو　　رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز

مومن کی ایک بنیادی صفت اسکا ایک بین الاقوامی کردار ہے۔ چونکہ ساری کائنات اس کا نشانہ ہے اس لیے اپنے کو کسی محدود خطۂ ارضی میں مختص نہیں کرتا۔ وہ قید مقامی سے آزاد ہے۔

مومن کے جہاں کی حد نہیں ہے　　مومن کا مقام ہر کہیں ہے
ہمسایۂ جبریل امین بندہ خاکی　　ہے اس کا نشیمن بخارا نہ بدخشاں
درویش خدا است شرقی ہے نہ غربی　　گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

قید مقامی سے قومیں بنتی ہے اور اسی سے قومیت اور وطنیت جیسے رجحانات تحریک کی شکل اختیار کر کے اسلام کے بین الا اقوامی کردار کے منافی ہو جاتے ہیں۔

یہ ہندی' وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی　　تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا
تو ابھی رہ گزر میں ہے قید مقام سے گزر　　مصر و حجاز سے گزر' پارس و شام سے گزر

یہی مرد مومن شاہین کی علامت میں ڈھل کر کہتا ہے۔

یہ پورب یہ پچھم چکوروں کی دنیا　　مرا نیلگوں آسماں بیکرانہ
پرے ہے چرخ نیلی فام سے منزل مسلماں کی　　ستارے جس کی گردِ راہ ہیں وہ کارواں تو ہے

اسی بے کرانی کی تمنا اسے خدا سے گلہ کرنے پر مجبور کر دیتی ہے۔

تیری خدائی سے میرے جنوں کو گلہ　　اپنے لیے لامکاں میرے لیے چار سو

مومن کی وسعت پسند ذات میں آفاق بھی گم ہو جاتے ہیں اور یہی خصوصیت اس کی پہچان بن جاتی ہے اور اسے کارِ دنیا پرست سے ممتاز کرتی ہے۔

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

اقبال کی نظر میں جس طرح مومن کے جہاں کی حد نہیں ہے اسی طرح اس کے مقاصد کی بھی کوئی انتہا نہیں ہے مومن کے عزائم کی بلندی کا یہ عالم ہے کہ

افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش　　خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن
جچتے نہیں کنجشک وحمام اس کی نظر میں　　جبریل و اسرافیل کا صیاد ہے مومن

وہیں ان مقاصد کی اس کے نزدیک کوئی انتہا نہیں ہے اس کا عزم ایک مقصد کی تکمیل کے بعد دوسرے اعلیٰ تر مقصد کو جنم دیتا ہے اور یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ عالم اخروی میں بھی مومن کا سفر جاری رہتا ہے جنت میں بھی وہ چین سے نہیں بیٹھتا اور حسین سے حسین تر حور بھی اسکا دل نہیں جیت سکتی۔ اپنی نظم مومن میں جہاں وہ اس دنیا میں مردمومن کی سرگرمیوں کا تذکرہ کرتے ہیں وہیں اسی نظم میں جنت میں اس کی تصویر اس طرح کھینچتے ہیں

کہتے ہیں فرشتے کہ دل آویز ہے مومن　　حوروں کو شکایت ہے کہ کم آمیز ہے مومن

حوروں سے یہ کم آمیزی محض اس بناء پر نہیں ہے کہ اسے حسن سے رغبت نہیں بلکہ اس لیے ہے کہ اسے وہاں بھی خوب سے خوب تر کی تلاش رہتی ہے۔ اقبالؔ نے پیام مشرق ؔ میں گوئٹے کی ایک نظم کا حور و شاعر کے نام سے آزاد ترجمہ کیا ہے اور اسے اسلامی تخیل حیات اور اپنے فلسفہ حرکت ارتقا میں ڈھال کر اس طرح پیش کیا ہے کہ وہ ان کی مستقل تخیل بن گئی ہے۔ جنت میں شاعر کا گزر ہوتا ہے۔ ایک حور اسے اپنی طرف ملتفت کرتی ہے لیکن وہ شان بے نیازی سے کہتا ہے:

چہ کنم کہ فطرت من بمقام درنہ سازد　　دل ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے
چو نظر قرار گیرد بہ نگار خوبروے　　تپد آں زماں دل من پئے خوبتر نگارے
ز شرر ستارہ جویم' ز ستارہ آفتابے　　سرِ منزل ندارم کہ بمیرم از قرارے

یہاں شاعر کی جگہ مومن کا تصور کیجیے اس وقت یہ بات سمجھ میں آئے گی کہ حوروں کو مومن سے کم آمیزی کی شکایت کیوں ہے اور وہ فرشتوں میں کیوں مقبول ہے۔ دراصل اقبالؔ کا مردمومن ان کے فلسفہ حرکت وارتقا کی نمائندگی کرتا ہے وہ کبھی چین سے نہیں بیٹھتا اور خوب سے خوب تر کی تلاش میں سرگرم و سرگرداں رہتا ہے۔

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا　　حیات ذوق سفر کے سواء کچھ اور نہیں
ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں　　ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

جہاں اور بھی ہے ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمر وجود
ہر ایک منتظر تیری یلغار کا ہے
تری شوخی و فکر و کردار کا

اسی لیے وہ خدا سے یہ کہنے کا حوصلہ رکھتا ہے

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کار جہاں دراز ہے اب میرا انتظار

☆☆☆

[مجموعہ مضامین۔مقالات عصمت جاوید شیخ، سال اشاعت2006سے انتخاب]

اکبر لاہوری اقبال کا پہلا مرثیہ (21راپریل1938۔ع)

آج وہ مرد خوش بیاں چپ ہے
جس کی چپ سے بس ایک جہاں چپ ہے
فلسفے کا دماغ مختل ہے
شاعر مہر بر زبان چپ ہے
ہے فصاحت جو سر بہ زانوئے غم
تو بلاغت بھی نیم جان چپ ہے
لالہ وگل کا ترجمان نہ رہا
سخت صدمہ ہے گلستاں چپ ہے
آج چپ لگ گئی ہے ستاروں کو
جن کی گردش کا رازداں چپ ہے
بزم الفت میں ہو کا عالم ہے
ایک شوریدہ داستان چپ ہے
ہو گیا سرد عشق کا بازار
کہ وہ سودا گر زباں چپ ہے
محفل نعت ہو گئی سونی
کہ محمد کا مدح خواں چپ ہے
کیوں نہ زخم سے نڈال ہو وہ قوم
جس کی عزت کا پاسباں چپ ہے
مل گیا خاک میں غرور حیات
جس کی عظمت کا ترجمہ چپ ہے
روشنی کو زوال ہے اکبر
کہ وہ شیدائے داستان چپ ہے

نوٹ: اکبر لاہوری اقبال کے جنازے میں شریک تھے یہ مرثیہ انھوں نے جنازے کے ساتھ چلتے ہوئے کہا تھا۔اور جب شاہی مسجد پہنچے تو مرثیہ مکمل ہو چکا تھا۔

☆☆☆

اقبالؔ بحیثیت شاعر

ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ

اردو ادب نے اپنی نو عمری میں ہمیں تین بڑے شاعر دیے ہیں میرؔ، غالبؔ اور اقبالؔ۔ ان تینوں شعرا کی تخلیقات ہمارے ہمارے نقادوں کی توجہ خاص کا مقصد مرکز بنی رہی اور ہماری عملی تنقید کا ایک بڑا حصہ میریات، غالبیات اور اقبالیات پر مشتمل ہے۔ جہاں تک اقبالیات کا تعلق ہے اسے تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ذکر اقبالؔ، فکر اقبالؔ اور شعرِ اقبال میں لیکن میں کہوں کہ ذکر اقبال اور فکر اقبال پر اتنی توجہ صرف کی گئی کہ شعر اقبال پس منظر میں چلا گیا ہے تو شاید غلط نہ ہو۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اقبالؔ نے اپنے کلام کہ ذریعے ایک مخصوص ذہنیت کی پرورش کرنی چاہی ہے اور ایک ایسا پیغام دیا ہے۔ جس کی بنیاد حیات و کائنات سے متعلق ان کے مخصوص فکری زاویے اور جذباتی رویے پر ہے۔ وہ شاعر ہونے کے ساتھ ساتھ ایک مدبّر اور فلسفی عالم بھی تھے۔ ان کے کلام میں ان کی شخصیت کے یہ دونوں پہلو آپس میں گھل مل کر کچھ اس طرح نامیاتی کل بن گئے ہیں کہ اگر ہم ایک کو دوسرے سے جدا کر کے پرکھنے کی کوشش کریں تو ہم نہ شعر اقبالؔ کے باطنی حسن کے ساتھ انصاف کر پائینگے اور نہ فکر اقبالؔ کی توانائی و برنائی محسوس کر سکینگے۔ لیکن بالعموم ہوتا یہ ہے کہ ہم اقبالؔ کے فکری نظام کو سود و زیاں کے ترازوں میں تولتے ہوئے بالکل بھول جاتے ہیں کہ اقبالؔ شاعر بھی تھے اور انہوں نے شعر کے ذریعے اپنے قارئین سے رابطہ قائم کیا تھا۔ بے شک وہ خود کو شاعر کہلوانے کے حق میں نہیں تھے لیکن اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ وہ شاعری کے مروجہ مفہوم میں خود کو شاعر کہلوانہ پسند نہیں کرتے تھے کیونکہ شاعری ان کی نظر میں جزوِ پیغمبری تھی اور وہ اس عجمی لے کہ قائل نہیں تھے جس میں صرف ذوق نظر کا سامان موجود ہے۔

اے اہل نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن — جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو! — جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

اقبالؔ کی فکری توانائی کا سرچشمہ فن کی جمالیاتی قدریں ہیں جن میں اقبالؔ کا انفرادی تجربہ شریک غالب کی حیثیت رکھتا ہے۔ انہوں نے اپنے کلام میں نئی شعریات کی تخلیق کی۔ اور

جمالیات کی نئی قدروں سے آشنا کرتے ہوئے جلال کو جمال اور قاہری و جباری کو دلبری و رعنائی قرار دیا۔ شاعری ان کے نزدیک ذکر و فکر اور جذب و سرود سے عبارت ہے۔

مجھے خبر نہیں یہ شاعری ہے یا کچھ اور — عطا ہوا ہے مجھے ذکر و فکر و جذب و سرور
میری نظر میں یہی ہے جمال و زیبائی — کہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک
نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر — نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتشناک
مجھے سزا کے لیے بھی نہیں قبول وہ آگ — کہ جس کا شعلہ نہ ہو تند و سرکش و بیباک

اقبال کا سب سے بڑا اکتساب یہ ہے کہ انھوں نے شعر عجم کی دل آویزی اور حسن نسوانی کی لطافت و جاذبیت سے صرف نظر کرنے کے باوجود اپنے کلام میں حرکت و عمل، سوز و گداز، تندی، سرکشی اور بیباکی پیدا کر کے لہو ترنگ میں جل ترنگ سے زیادہ جاذبیت پیدا کی۔ انھوں نے اپنے فن کو زندگی کے تقاضوں سے ہم آہنگ کر کے نہ صرف حسن کا معیار بدلا جو اردو شاعری کا طرہ امتیاز تھا۔ انہوں نے اردو شاعری پر سب سے بڑا احسان یہ کیا کہ غالب کے بعد ایک بار پھر روایتی موضوعات اور گھسی پٹی لفظیات سے آزاد ہوئی۔ شعری اسلوب میں اقبال نے کسی کو اپنا راہبر نہیں بنایا۔ ان کی ابتدائی دور کی شاعری میں جہاں فارسی کے پامال استعارے بکثرت ملتے ہیں وہیں موضوعات میں بھی کوئی خاص گہرائی نہیں ملتی لیکن جیسے جیسے ان کا انداز فکر متعین ہوتا گیا وہ غیر شعوری طور پر اپنی شعری لفظیات آپ بناتے گئے اور ایک ایسی منزل بھی آئی جہاں ان کی مخصوص شعری زبان انکی صلابت فکر کا اٹوٹ حصہ بن گئی۔ انہوں نے جس انداز سے فکر کو شعری زبان دی ہے وہ انداز اقبال کا اور صرف اقبال کا ہے۔ انھوں نے لفظوں کے نئے نئے پیکر تراشے۔ اپنے کلام میں تلمیحات کا دائرہ وسیع کر کے تاریخی اور مذہبی شخصیتوں کو اظہار و ابلاغ کی نئی جہتوں سے آشنا کیا۔ شعیب و کلیم، ابراھیم و اسماعیل، محمود و ایاز، اور حیدر و حسین اور رومی و رازی ان کے کلام میں نئی معنویت کے حامل بن گئے۔

غریب و سادہ و رنگیں ہے داستاں حرم — نہایت اسکی حسین ہے ابتدا ہے اسمٰعیل
نظر آئی نہ مجھے قافلہ سالاروں میں — وہ شبانی ہے کہ تمہید کلیم اللہی
قافلۂ حجاز میں ایک حسین بھی نہیں — گرچہ تابدار ابھی گیسوئے دجلہ و فرات
یہ فیضان نظر تھا کہ مکتب کی کرامت تھی — سکھائے کس نے اسمٰعیل کو آداب فرزندی

صدق خلیل بھی ہے عشق، صبر حسین بھی ہے عشق معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

صرف تاریخی اور مذہبی شخصیتیں ہی نہیں بلکہ ان کے پیغام کا بین الاقوامی کردار مختلف شہروں ندیوں اور پہاڑوں کو بھی مخصوص معنویت سے دوچار کردیتا ہے۔

رہیگا راوی نیل و فرات میں کب تک ترا سفینہ کہ ہے بحر بیکراں کے لیے

کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد مری نگاہ نہیں سوئے کوفہ و بغداد

تو ابھی رہ گزر میں ہے قید مقام سے گزر مصر و حجاز سے گزر پارس و شام سے گزر

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی گھر میرا دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

مشکل ہے کہ اک بندۂ حق من و حق اندیش خاشاک کے تودے کو کہے کوہِ ماوند

زیارت گاہ اہل عزم و ہمت ہے لحد مری کہ خاک راہ کو میں نے بنایا راز الوندی

شاہیں اقبال کی محبوب علامت ہے لیکن انہوں نے صرف نے شاہین و عقاب کے علاوہ دوسرے پرندوں کا بھی ذکر کیا ہے جیسے کرگس' چکور' ممولا' کبوتر وغیرہ۔ انہوں نے صرف نئی نئی علامتیں ہی استعمال نہیں کیں بلکہ عشق' فقر' قلندر اور مومن جیسی خشک اصطلاحوں کو اپنی تخلیقی حرارت سے علامتیں بنادیا۔

اقبال کے پیغمبرانہ لب ولہجہ میں وہ صداقت محسوس ہوتی ہے جو خطیبانہ امکانات رکھنے کے باوجود کہیں بھی خطیبانہ نہیں بنتی اگرچہ بعض مقامات پر وہ ٹھیٹ انداز بیان اختیار کرتے ہیں۔ اس پیغمبرانہ لب ولہجہ کا راز یہ ہے اقبال نے جن افکار کی تلقین اپنے اشعار کے ذریعے کی ہے انہیں صرف فکری سطح پر قبول کرنے کے بعد نہیں بلکہ اپنی ذات کا حصہ بنا کر پیش کیا ہے ۔ان کے لہجے میں جہاں خلوص و صداقت کی چمک اور خون جگر کی سرخی شامل ہے وہیں وہ بالواسطہ پیرایہ اظہار کے ہنر سے بھی واقف ہیں۔ مثلاً ان کی ایک نظم ہے'' حضور رسالت مآب میں'' اس نظم میں وہ شہیدوں کی عظمت کو کس قدر حسین انداز میں ابھارتے ہیں۔ شاعر حضور رسالت مآب میں پہنچتا ہے اور جب حضور پوچھتے ہیں ہمارے واسطے کیا تحفہ لے کے تو آیا۔ تو شاعر کہتا ہے۔

حضور دہر میں آسودگی نہیں ملتی تلاش جس کی ہے وہ زندگی نہیں ملتی

مگر میں نذر کو اک آبگینہ لایا ہوں جو چیز اس میں ہے جنت میں بھی نہیں ملتی

جھلکتی ہے تری امت کی آبرو اس میں　　　طرابلس کے شہیدوں کا ہے لہو اس میں

ان کی نظم ''حقیقت حسن'' میں بھی یہی بالواطہ طریقۂ اظہار استعمال کیا گیا ہے۔ جب اس ڈرامائی نظم میں کئی کردار ہیں یہاں چاند بھی ہے، صبح کا تارہ بھی، شبنم بھی ہے اور پھول اور کلی بھی موسم بہار بھی ہے اور شباب بھی۔ یہ سب حسین ہیں لیکن ان کے حسن کا راز ان کے عارضی ہونے میں ہے۔ اس دردناک حقیقت کو اقبالؔ نے جس حرکی انداز میں پیش کیا ہے وہ انھیں کا حصہ ہے۔ جب خدا اس راز کا انکشاف کرتا ہے کہ وہی حسین ہے حقیقت زوال ہے جس کی تو اس انکشاف سے حسینوں پر کیا گزرتی ہے اس کا نقشہ اقبالؔ نے اس طرح پیش کیا ہے۔

کہیں قریب تھا، یہ گفتگو قمر نے سنی　　　فلک پہ عام ہوئی، اخترِ سحر نے سنی

سحر نے تارے سے سن کر سنائی شبنم کو　　　فلک کی بات بتادی زمیں کے محرم کو

پھر آئے پھول کے آنسو پیامِ شبنم سے　　　کلی کا ننھا سا دل خون ہو گیا غم سے

چمن سے روتا ہوا موسمِ بہار گیا　　　شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا

بالواسطہ اظہار کے لیے اقبالؔ نے اکثر نظموں میں مکالموں سے کام لیا ہے۔ ابتدائی دور کی اکثر نظموں میں کسی نہ کسی سے خطاب ہے لیکن اکثر نظموں میں ڈراما ئی واحد کلامیہ (Dramatic monologue) کی صورت میں صیغۂ متکلم واحد کا استعال ہوا ہے مثلاً ابر کہسار، سید کی لوحِ تربت، موج دریا اور صبح کا ستارہ ایسی نظمیں ہیں جو 'میں' سے شروع ہوتی ہیں جواب شکوہ میں اقبالؔ نے خدا کی طرف سے جواب دیا ہے۔ صیغہ واحد متکلم کا استعمال بعد کی نظموں میں زیادہ نکھر گیا ہے بالخصوص بال جبریل کی اکثر نظموں میں ایک ڈرامائی فضا پیدا کی گئی ہے۔ فرمانِ خدا، طارق کی دعا، لنین خدا کے حضور میں، فرشتوں کا گیت، زمانہ، فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں، روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے، خوشحال خاں کی وصیت اور شاہین وغیرہ میں یہی روش اپنائی گئی ہے۔ خضر راہ میں عصر حاضر کے دہکتے ہوئے مسائل کو خضر کی مدد سے سلجھایا گیا ہے اور شمع و شاعر میں شمع کی زبانی قوم کے نام پیغام دیا گیا ہے۔ مکالمے کی ایک نہایت عمدہ مثال ان کی نظم جبریل و ابلیس ہے اور ابلیس کی مجلس شوریٰ ملٹن کی فردوس گم شدہ کی یاد تازہ کرتی ہے۔

ڈرامائی انداز کے علاوہ اقبالؔ نے مناسب بحروں کے استعمال، لفظوں کے صوتی

آہنگ اور حسن قوافی کے سہارے اپنی فکر میں وہ جاذبیت پیدا کی ہے کہ اگر اسے عام نثر میں پیش کیا جائے تو یہ اپنی ساری توانائی، اپنا سارا حسن اور اپنی ساری جاذبیت کھو دے گی۔ مسجد قرطبہ کی کامیابی میں بحر کے حسن انتخاب کو بھی بڑا دخل ہے۔ نظم ''چاند اور تارے'' کے ہر مصرعے سے تھکن اور بوجھل پن کا احساس نمایاں ہے۔

ڈرتے ڈرتے دم سحر سے — تارے کہنے لگے قمر سے

نظارے رہے وہی فلک پر — ہم تھک بھی گئے چمک چمک کر

لیکن چاند کے جواب میں حوصلہ ہے اور مجبوری سے توافق کرنے پر قناعت نما اطمینان بھی۔ یہ پوری کیفیت ایک ہی بحر میں کہے ہوئے ہر شعر سے ٹپکتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ تنہائی پر ان کی نظم ''ایک شام'' شدید داخلیت کی حامل ہے اور اس کے ابھارنے میں مناسب بحر کا بھی عمل دخل ہے۔ اقبال اپنے اشعار میں بعض جگہ جملوں کی تکرار سے بھی حسن پیدا کرتے ہیں مثلاً

نہ تیری ضرب ہے کاری، نہ میری ضرب ہے کاری

عشق تری انتہا، عشق مری انتہا

تو بھی ابھی ناتمام، میں بھی ابھی ناتمام

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیش جہاں کا دوام — وائے تمنائے خام وائے تمنائے خام

وہ شب درد و سوز و غم کہتے ہیں زندگی جسے — اس کی سحر ہے تو کہ میں، اس کی اذاں ہے تو کہ میں

اقبال کی شاہکار نظموں میں خضر راہ، طلوع اسلام، ساقی نامہ، ذوق وشوق، مسجد قرطبہ اور ابلیس کی مجلس شوریٰ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اگر اقبال تخلیقی صلاحیتوں سے محروم صرف حکیم وفلسفی ہوتے تو اردو ادب میں انھیں وہ پائیدار مقبولیت حاصل نہ ہوتی جو آج انھیں حاصل ہے۔ اتنی خوبیوں کے باوجود اقبال اپنے کلام سے مطمئن نہیں تھے کیونکہ جذبہ لسانی اظہار کی سطح پر آتے آتے اپنی اصلی توانائی قائم نہیں رکھ سکتا۔ یہ وہ مجبوری ہے جس کا ہر بڑے شاعر کو شکوہ رہا ہے اور جس سے مفر ممکن نہیں۔

بڑا کریم ہے اقبال بے نوا لیکن — عطائے شعلہ شرر کے سوا کچھ اور نہیں

☆☆☆

[مجموعہ مضامین۔ مقالات عصمت جاوید شیخ۔ سال اشاعت 2006ء سے انتخاب]

اقبالؔ کا شعری اسلوب

ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ

اقبالؔ کے شعری اسلوب کا تجزیہ کرتے ہوئے جو سب سے بڑی دقت ایک نقاد کو پیش آتی ہے وہ ان کے کلام کا فکری پہلو ہے جو اس قدر توانا، منظم اور پرکشش ہے کہ نگاہیں اس میں الجھ کر رہ جاتی ہے اور ہم ان کے کلام کے باطنی حسن کو اس کی شعریت کو اس تخلیقی حرارت کو جو فکر کو سیال بنا کر ایک نامیاتی کل میں ڈھالتی ہے نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اکثریت ایسے قارئین اور نقادوں کی ہے جو اقبالؔ کے شعری نظام سے فکر کو چن لیتے ہیں اور منطقی سطح پر اس کا تجزیہ کر کے یا تو ان کے فکری نظام کو نقائص سے پُر دیکھتے ہیں اور ان پر فسطائیت فرقہ پروری اور رجعت پسندی کا الزام عائد کرتے ہیں یا پھر انہیں ایک اسلامی شاعر، عہد نو کا نقیب اور انسانی سماج کی تعمیر نو کا ایک عظیم معمار اور عہد حاضر کا نجات دہندہ قرار دے کر ان کے سامنے فرقِ عقیدت جھکا دیتے ہیں۔ میں اس تنقیدی روش کو برا بھی نہیں کہتا بشرطیکہ یہ روش ایک عام قاری کی ہو لیکن جب ادب کا ایک طالب علم یا دانا و بینا نقاد یہی روش اپناتا ہے تو ممکن ہے کہ وہ اپنی فکری عقائد کے ساتھ انصاف کرے تو کرے لیکن وہ اس فنکار کے ساتھ یقیناً ناانصافی کرتا ہے جس کا فن ہی قوت کا وہ سرچشمہ ہے، جس سے اس کی فکر نمو پاتی ہے اس تنقیدی روش کی حوصلہ افزائی خود اقبالؔ کے اس رویے سے بھی ہوئی ہے کہ وہ اپنی نوائے پریشاں کو شاعری سمجھنے سمجھانے سے احتراز اور اپنی نوائے عاشقانہ کو اثر بہار سمجھنے پر احتجاج کرتے آئے ہیں میں سمجھتا ہوں کہ جب اقبالؔ نے یہ کہا کہ انہیں شاعر نہ سمجھا جائے تو یقیناً ان کے ذہن میں شاعری کا مخصوص تصور ہوگا۔

ایک رسالے میں مجید ملک کا وہ انٹرویو بڑی اہمیت رکھتا ہے جس میں اقبالؔ نے شاعری سے متعلق اپنے ذہنی رویے کی وضاحت کھل کر کی ہے۔ اس انٹرویو میں اقبالؔ نے اعلیٰ شاعری اور کامیاب شاعری میں فرق مراتب کو تسلیم کرتے ہوئے کہا تھا۔ ''وہ شاعری جو آرٹ کے حقیقی معیار پر پوری اترتی ہے پیغمبری کا جزو ہے۔ وہ شاعری جو اس معیار پر پوری اترے یا نہ اترے لیکن فنی معیار پر پوری اترتی ہے، کامیاب شاعری ہے''۔ اس بیان سے صاف ظاہر ہے

کہ اقبالؔ شاعری کے لیے اعلیٰ مقصد کو لازمی نہیں سمجھتے تھے۔البتہ اگر یہ شاعری اعلیٰ مقاصد کی حامل بھی ہو تو وہ شاعری جزو پیغمبری بن جاتی ہے اقبالؔ اپنی شاعر کو جزوِ پیغمبری کے معیار سے پرکھنے پر مصر تھے اسی لیے انھوں نے خود کو کامیاب شاعر کہلوانا پسند نہیں کیا۔کامیاب شاعر کی وضاحت چاہتے ہوئے جب مجید ملک نے اقبالؔ سے یہ پوچھا ''اردو کا کوئی ایسا شعر جسے آپ کامیاب سمجھتے ہوں اور جو آپ کو پسند ہو فرمایئے''۔قدر توقف کے بعد (اقبالؔ نے) فرمایا ''بہت سے اردو شعر میرے ذہن میں ہیں اور یوں بھی دل پر گہرا اثر چھوڑنے والے اشعار اردو میں کم ہیں تم شعر سناتے جاؤ جو پسند ہوگا کہہ دونگا''۔ابھی مجید ملک مناسب شعر سنانے کے لیے سوچ ہی رہے تھے کہ اقبالؔ نے پوچھا' یہ کس کا شعر ہے؟'

صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے عمر یونہی تمام ہوتی ہے

مجید ملک نے جواب دیا ''غالباً داغؔ کا ہے''۔فرمایا ''غالباً داغؔ کا نہیں۔لیکن اچھا شعر ہے ہر لحاظ سے کامیاب۔شاعر نے ایک نقطۂ نظر کو چیدہ الفاظ میں مکمل طور پر بیان کریا ہے۔یہ نقطہ نظر مشرق میں عام ہے۔مختلف شعرا نے مختلف پیرایوں میں یہی خیال ظاہر کیا ہے لیکن قابل غور یہ بات ہے کہ یہ نقطۂ نظر شاعر بلکہ جملہ قوم کی کیفیت کا مظہر ہے۔شاعر وقت کے سیلاب کے سامنے اپنے آپ کو بے حقیقت تصور کرتا ہے وہ محسوس کرتا ہے کہ دن رات کے ایاب وذہاب پر اسکی شخصیت مطلقاً اثر انداز نہیں ہو سکتی۔وہ 'زمان' کو محض دن اور رات کا تسلسل سمجھتا ہے 'حصول مدعا کارکردگی اور جدو جہد کا ذریعہ نہیں سمجھتا۔وہ وقت کے دھارے پر ایک تنکا ہے جسے موجیں اِدھر اُدھر جدھر چاہتی ہیں پٹک دیتی ہیں۔صبح ہوتی ہے' شام ہوتی ہے یہ احساس اس قوم یا اس قوم کے فرد کا ہے جو سیل زمانہ کے سامنے اپنی بے بسی کا معترف ہے۔معترف ہی نہیں کامل طور پر آگاہ ہے' اس حد تک آگاہ ہے کہ اپنی بے بسی کو قانونِ قدرت کا جزو سمجھتا ہے۔جدو جہد کرنے والی اقوام کی صبح 'ہوتی' نہیں وہ گویا صبح ''کرتی'' ہیں اور شام ''کرتی'' ہیں۔''یہ سب کچھ ہے لیکن شعر اچھا ہے کیونکہ جس خیال کو شاعر ادا کرنا چاہتا تھا اس خیال کو اس نے موثر طریقے سے ادا کر دیا ہے''۔(میں نے اس جملے کو خط کشیدہ کیا ہے) اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ اقبالؔ کو ایسے شعر بھی پسند تھے جن کے مقصد سے وہ متفق نہیں تھے چاہے شعر سے کسی رویے کا اظہار ہوتا ہے' مثبت یا منفی لیکن اگر شاعر اسکے اظہار میں کامیاب ہو جائے تو ایسا شعر اقبالؔ کی نظر

میں کامیاب شاعری کی مثال تھا۔اسی انٹرویو میں اقبالؔ نے مجید ملک سے عزیز لکھنوی کے اس شعر کی

اپنے مرکز کی طرف مائل پرواز تھا حسن　　　بھولتا ہی نہیں عالم تری انگڑائی کا

یہ کہتے ہوئی تعریف کی تھی ”فنی لحاظ سے یہ شعر اچھا ہے۔خیال میں جدت ہے۔پڑھنے والے کی آنکھوں کے سامنے تصویر کھنچ جاتی ہے۔پھر یہ بھی فرمایا“ مجھے اکبر کا یہ شعر زیادہ پسند ہے(منقول از۔انوار اقبال)۔

نادیدنی کی دید سے ہوتا ہے خونِ دل　　　بے دست و پا کو دیدۂ بینا نہ چاہیے

اس انٹرویو کے علاوہ ہمیں اقبالؔ کے شعری رویے سے متعلق ایک اور مستند شہادت ملتی ہے۔ایک مرتبہ رشید احمد صدیقی نے استصواب رائے کے لیے انھیں حافظ کا یہ شعر لکھ بھیجا تھا۔

صدا بار صبا اینجا بے سلسلہ می رقصد　　　انیست حریف اینجا تا بادیہ بیمائی

انھوں نے فوراً جواب لکھ بھیجا اور بقول رشید احمد صدیقی (منقول از۔گنج ہائے گرانمایہ) ”ہر رائے پر محاکمہ کیا اور آخر میں لکھا کہ شاعر کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنے مطالب کو ریاضیات کے اصول مدنظر رکھ کر پیش کرے اس لیے شعر کے مطالب جداگانہ بھی ہو سکتے ہیں البتہ متضاد نہ ہو۔آگے چل کر لکھا تھا' شاعر کا کارنامہ یہ بھی ہے کہ وہ مخاطب کو منطق سے نہیں بلکہ ان رموز سے اپنا لے جو اس کے شعر میں دھوپ چھاؤں کی کیفیت پیدا کر رہے ہوں۔شاعرانہ رموز نہ منطقیانہ رموز ہوتے ہیں نہ فلسفیانہ بلکہ کچھ اور ہوتے ہیں'۔اس بیان سے بھی واضح ہے کہ اقبالؔ شعر میں تجربے کی پیچیدگی اور گہری معنویت کو جو لسانی سطح پر الہام کی شکل اختیار کر لیتی ہے شعر کا اگر لازمی نہیں تو اہم پہلو ضرور سمجھتے تھے۔خود ایک جگہ کہا ہے۔

برہنہ حرف نگفتن کمالِ گویائیست

یا پھر

فلسفہ و شعر کی حقیقت اور ہے کیا　　　حرف تمنا جسے کہہ نہ سکے روبرو

ان اقتباسات سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اگر چہ اقبالؔ کی نظر میں ”حقیقی آرٹسٹ وہ ہے جو اپنی قوم کا نبض شناس ہو اور آرٹ کو قومی امراض کے دفعیے کا ذریعہ بنائے“۔لیکن ان کے شعری نظریے میں اتنی لچک تھی وہ خالص فنی معیار کو بھی اہمیت دیتے تھے۔اقبال کے اشعار

خالص فنی معیار پر پورے اترتے ہیں اور قوم کی نبض شناسی کا ثبوت بھی دیتے تھے۔ انھیں اپنی قوم سے یہی خطرہ تھا کہ کہیں وہ ان کے کلام کے صرف فنی پہلوؤں پر ہی نظر نہ رکھے اور ان کی شاعری کے اعلیٰ مقاصد کو نظر انداز کردے۔ اسی لیے وہ بار بار خود کو شاعر کہلوانا پسند نہ کرتے تھے لیکن اصل میں ہوا یہ کہ ان کی قوم نے ان شاعری کے اعلیٰ مقاصد کو تو پیش نظر رکھا (یہ اور بات ہے کہ ان کے اعلیٰ مقاصد کو عملی زندگی سے دور رکھا) اور ان کے کلام کے فنی پہلوؤں کو نظر انداز کرگئی اور شاعر اقبال فلسفی اقبال پر بھاری بھرکم لبادے میں گم ہوکر رہ گیا

ظاہر ہے اگر اقبال خود کو شاعر کہلوانا پسند نہیں کرتے تھے تو پھر انھوں نے شاعری ہی کو اپنا ذریعہ اظہار کیوں بنایا؟ اقبال کے ایک مشہور نقاد نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اقبال نثر لکھنے پر قادر نہیں تھے اس لیے انھوں نے شعر کو اپنی فکر کے اظہار کا ذریعہ بنایا ظاہر ہے یہ بات بے سروپا قیاس آرائی ہے۔ اقبال کے اردو خطوط ان کا سفر نامہ' مضامین اور ان کے فارسی کلام کے اردو دیباچے یہ سب ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ وہ توانا نثر لکھنے پر بھی قادر تھے۔ بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا نثر ان شعری تجربات کا متحمل ہوسکتی ہے جن کا اظہار انہوں نے شعر کے پیرایے میں کیا ہے؟ اقبال کے فارسی کلام کے بارے میں بھی کچھ نقادوں نے قیاس کے گھوڑے دوڑائے ہیں کہ وہ اپنا پیام عالم اسلام میں عام کرنا چاہتے تھے اس لیے انھوں نے اردو کے بجائے فارسی کو وسیلہ اظہار بنایا۔ سوال یہ ہے کہ کیا فارسی عالم اسلام کی زبان ہے؟ عالم اسلام کی اگر کوئی زبان ہو سکتی ہے تو وہ عربی ہے جس پر اقبال قدرت رکھتے تھے اگر ان کا منشا اپنے پیغام کو عالم اسلام میں عام کرنے کا ہوتا تو وہ اردو اور فارسی کو چھوڑ کر صرف عربی میں طبع آزمائی کرتے۔ ظاہر ہے اقبال کا شعری ذوق فارسی کا ساختہ پرداختہ تھا۔ جب اقبال پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ فارسی بھی ان کے تجربہ کی آنچ سے موم ہوسکتی ہے تو انھوں نے اسے بھی اظہار کا ذریعہ بنایا۔ خود اقبال نے ''اسرار خودی'' کا اردو میں منظوم ترجمہ کرنے کی کوشش کی تھی لیکن وہ اپنے ترجمہ سے مطمئن نہیں ہوئے اس لیے ترک کردیا۔ آخر کیوں؟ انھوں نے اپنی شاعری کی نوک پلک درست کرنے میں اپنی توانائیاں کیوں صرف کیں؟ جب بانگِ درا کے لیے نظموں کے انتخاب کا مسئلہ درپیش ہوا تو انھوں نے نالہ یتیم اور ابر گہر بار جیسی انجمن حمایت اسلام کے لیے لکھی ہوئی مقبول عام نظمیں کیوں مسترد کردیں؟ اقبال کا غیر مطبوعہ کلام بھی منظر عام پر آچکا ہے۔ بانگ درا سے ان

نظموں کا مقابلہ کرنے کے بعد ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اقبالؔ نے اکثر اشعار پر نظر ثانی کی ہے، کہیں کسی طویل نظم سے ایک بند منتخب کر کے اسے ایک علیحدہ نظم کی شکل دی ہے۔ان کی مشہور نظم ''عقل و دل'' انکے خط منظوم کا صرف ایک بند ہے جو بانگ درا کے لیے منتخب کیا گیا ہے۔ ''نمود صبح'' نامی نظم اس قصیدے کے ابتدائی اشعار ہیں جو انھوں نے مہاراجہ کشن پرشاد کی مدح میں لکھا تھا۔ یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ اقبالؔ کو بھی دوسرے بڑے فنکاروں کی طرح اپنے پیرایۂ اظہار کو بہتر سے بہتر بنانے کی دھن تھی۔ یہ دھن ان کی ادبی تربیت کے ابتدائی دور میں واضح نظر آتی ہے لیکن رفتہ رفتہ جب شعری زبان ان کی تخلیقی عمل کی گرفت میں پوری طرح آ گئی تو انہوں نے یہ دعویٰ کیا۔

میری مشاطگی کی کیا ضرورت حسن معنیٰ کو   کہ فطرت خود بہ خود کرتی ہے لالہ کی حنا بندی

مجھے اس کا شکوہ نہیں ہے کہ فکر اقبالؔ کو کیوں اہمیت دی جاتی ہے بلکہ شکایت یہ ہے کہ شعر اقبالؔ کو یا تو نظر انداز کیا جاتا ہے یا اسے ثانوی حیثیت دی جاتی ہے۔ مجھے اس کا اعتراف ہے کہ اقبالؔ کے شعری اسلوب کا تجزیہ ان کی فکر کے آئینے ہی میں کیا جاسکتا ہے۔اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ فکر شعر کا لازمی عنصر ہے۔شعر جذبے کی بازیافت کا دوسرا نام ہے تخیل بھی اسی جذبے کی بازیافت اور دریافت میں وسیلے کا کام دیتی ہے۔غنائی شاعری میں فکری عنصر نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے لیکن اگر شاعر مفکر بھی ہو اور فن کو زندگی کا تابع بنانا چاہتا ہو جیسا کہ اقبالؔ نے اپنی شخصیت اور اپنے عہد کے تقاضوں سے مجبور ہو کر کیا تھا تو اس کی فکر جذبے کی آنچ میں پگھل کر شعر کا حصہ بن جاتی ہے اور دونوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ کیا ہی نہیں جاسکتا۔ یہ فکر اس مجرد فکر سے بالکل مختلف ہوتی ہے جسے نثر میں وضاحت کے ساتھ پیش کیا جاسکتا ہے۔ یہاں نثر سے میری مراد تخلیقی نثر نہیں بلکہ وضاحتی نثر ہے جو ادب کو چھوڑ کر سماجی علوم اور سائنس کا وسیلۂ اظہار ہے۔شعری فکر اور مجرد فکر میں خلط مبحث کرنے کی وجہ سے ہم شاعر اقبالؔ کو نظر انداز کرنے کے جرم کے مرتکب ہوتے ہیں۔شعری فکر کی جاذبیت قائم بالذات نہیں ہوتی بلکہ اس کا سرچشمہ فن کی وہ جمالیاتی قدریں ہے جن میں فنکار کا انفرادی تجربہ شریک غالب کی حیثیت رکھتا ہے۔فکر اقبالؔ بھی شعور و تجربے کی سطح پر واضح تو ہو جاتی ہے لیکن اس صورت میں اپنی توانائی بھی کھو دیتی ہے۔ جب ہم اقبالؔی فکر کے خلاصے ہی کو کلام اقبالؔ کا ماحصل بلکہ اسکا بدل سمجھتے ہیں اور یہ بھول

جاتے ہیں کہ شاعر کی تخلیقی صلاحیتوں نے اس فکر میں حرارت اور توانائی دوڑانے اور اسے زندہ وتابندہ حقیقت میں ڈھالنے کے لیے کیا کیا صناعانہ کمال دکھایا ہے۔ صناعانہ کمال کا نام آتے ہی ہمارا ذہن فوراً تصنع اور پینترے بازی کی طرف جاتا ہے حالانکہ تصنع' بناوٹ اور پیتر ے بازی صرف جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری اور چھوٹے ذہنوں کی کرتب بازی ہے لیکن بڑے سے بڑا شاعر ہنر مندی اور ہنر وری کے بغیر اظہار کے مسائل سے نبرد آزما نہیں ہوسکتا۔ خود اقبال نے ایک جگہ کہا ہے

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

اقبال فکر بھی سوچ کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے اسی لیے اس میں وہ جست وخیز ہے جو رستا خیز کے امکانات اپنے اندر رکھتی ہے۔ وہ زندگی کی حرکی تصور صرف اس لیے نہیں رکھتے کہ ان کے عہد کا یہ تقاضہ تھا یا پھر فلسفے کے طالب علم کی حیثیت سے انھوں نے نطشے اور برگساں جیسے حیاتی (vital) فلسفیوں کے افکار کا مطالعہ کیا تھا۔ یہ تصور تو ان کی شخصیت کی اندرونی ضرورتوں کا مطالبہ تھا۔ چونکہ ان کی اجتماعی فکر بھی ان کے عہد سے زیادہ خود انکی شخصیت سے ابھری تھی اسی لیے ان کے پیغمبرانہ لب ولہجے میں وہ صداقت محسوس ہوتی ہے جو خطیبانہ امکانات رکھنے کے باوجود کہیں بھی خطیبانہ نہیں بنتی۔ اسی صداقت' خلوص اور سوز نے ان کے شعری اسلوب کے خدوخال متعین کیے ہیں۔ اگر وہ صرف ذہنی سطح پر ان افکار کو قبول کرتے جو ان کے کلام میں رواں دواں ہیں تو یہ افکار جذبے میں ڈھل نہیں پاتے صرف مسجد قرطبہ خون جگر کے بغیر نہیں بنی ہے بلکہ اقبال کی نظم ''مسجد قرطبہ'' میں بھی اقبال کا خون جگر شامل ہے۔ حالی اور اکبر کو اقبال کا پیشرو بھلے ہی سمجھا جائے لیکن شعری اسلوب میں اقبال کا کوئی پیشرو نہیں۔ انہوں نے اردو شاعری کو نہ صرف نئی لفظیات سے آشنا کیا بلکہ اسے بالکل نیا رنگ وآہنگ بھی دیا ہے اور جس انداز سے فکر کو شعر کی زبان دی ہے وہ انداز اقبال کا ہے اور صرف اقبال کا ہے۔ اقبال نے اظہار وابلاغ کی منزل تک پہنچنے کے لیے اپنے میڈیم کو کھنگالا' زبان کے غنائی امکانات کو ٹٹولا' اس کی ایمائی صلاحیتوں کو ابھارا اور اس کے جمالیاتی پہلوؤں کو روشن کیا اور یہ روم ایک دن میں فتح نہیں ہوا۔ ان کا شعری اسلوب اپنے میڈیم سے مسلسل نبرد آزما رہا۔ ان کی مسلسل یہ کوشش رہی کہ وہ وسیلۂ اظہار پر اس طرح قابو پالیں کہ ان کے افکار اپنے صوتی انکشاف میں اپنا نقطۂ ماسکہ تلاش کر لیں

۔جذبہ روشنی کی طرح برجستہ(Spontaneous) ہوتا ہے جو ایک ثانیے کی طرح وجود کی ساری تہوں میں سرایت کر جاتا ہے لیکن اس کا لسانی اظہار زمانی عمل ہے۔ایک عام خیال بھی شعور کی سطح پر اسی وقت منکشف ہوتا ہے جب لسانی اظہار میں ڈھل جائے اس لیے معمولی سے معمولی خیال کو بھی اس کی لسانی شکل سے ممتاز نہیں کیا جا سکتا لیکن جب جذبہ کی آنچ خیال کو پگھلا کر اپنے اندر جذب کر لیتی ہے اور اپنا لسانی اظہار چاہتی ہے تو بعض صورتوں میں زبان کی شکست وریخت بھی اس کے لیے ضروری ہو جاتی ہے لیکن اقبال نے عروضی وقوافی کی روایتی پابندیوں میں کامیاب اظہار کے لئے اپنی زبان آپ بنائی ۔اقبال نے شعری اظہار کے لیے عروضی وقوافی کی پابندیوں کو چیلنج کی حیثیت سے قبول نہیں کیا تھا بلکہ وہ انہیں شعر کا لازمی جز سمجھتے تھے اور آزاد نظم کے امکانات کو شک کی نظر سے دیکھتے تھے۔اردو نظم کی پیش رفت نے اقبال کے اس اندیشے کو باطل قرار دیا ہے لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ درست ہے کے اقبال نے مناسب بحروں کے استعمال، لفظوں کے صوتی آہنگ اور حسنِ قوافی کے سہارے اپنی فکر کو وہ شکل دی کے اسے عام نثر میں پیش کیا جائے تو یہ فکر اپنی ساری توانائی' اپنا سارا حسن اور اپنی ساری جاذبیت کھو دے گی ۔اچھا شعر یا اچھی نظم نثر تقلیب(Paraphrase) کی متحمل نہیں ہو سکتی ۔شعر کا مقصد اس کی تشریح نہیں' نثری تقلیب ہو یا تشریح صرف شعر شناسی کا ذریعہ ہے مقصود بالذات نہیں۔

اقبال نے اپنے تصور حیات کو کس کس طرح پیش کیا' عمل کی تلقین کس کس طرح کی۔کس طرح حوصلہ' توانائی اور جہد مسلسل کا سبق دیا کس طرح اپنے رجائی نقطۂ نظر سے اپنی قوم کے تن مردہ میں جان ڈالنے کی کوشش کی اس کا مطالعہ صرف فکر اقبال کا نہیں بلکہ شعر اقبال کا مطالعہ بھی بن سکتا ہے بشرطیکہ صرف ساحل سے رزم فکر وفن کا تماشہ نہ دیکھا جائے بلکہ شاعر کے ساتھ خود بھی فکری جذبے کے سمندر میں ڈوبا اچھلا جائے ہر شعر اور ہر نظم ایک تکمیل یافتہ پیداوار ہونے کے باوجود ایک تکمیل پانے والا عمل(Process) بھی ہے۔نظم کی پیداوار میں شاعر تخلیقی عمل سے تو گزرتا ہی ہے لیکن نظم کی قرأت بھی جب تک قاری کے ذہن میں تخلیقی عمل سے نہ گزرے' اس کے جمالیاتی حسن کا لمس محسوس نہیں کیا جا سکتا۔بدقسمتی سے ہمارے ہاں ایسے قاریوں اور نقادوں کی کثرت ہے جو نظم کی بافت(Texure) کو نہیں صرف اس کی ساخت(Structure) کو

دیکھنے کے عادی ہیں اس لیے مطالعۂ اقبال میں وہ صرف فکری خلاصے سے غرض رکھتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ کیا کہا گیا ہے۔ انہیں اس میں مطلق دلچسپی نہیں ہوتی کہ کس طرح کہا گیا ہے۔ ان کی مثال ان لوگوں کی سی ہے جو صرف یہ جاننا چاہتے ہیں کہ ٹسٹ میچ میں ہماری ٹیم کا اسکور کیا ہوا۔ انہیں اس سنسنی (Thrill) سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی جو کرکٹ کی ہر گیند اور بلے باز کی ہر ضرب کا مشاہدہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ بلے باز کی ہنرمندی اور گیند باز کا کمال ان کی نظر میں کوئی وقعت نہیں رکھتا۔ ان کا (Thrill) تو ان کی ٹیم کے قومی وقار سے وابستہ ہوتا ہے اور وہ بھی صرف اسکور کی شکل میں۔ کرکٹ کے سچے رسیا کو بھی اسکور سے دلچسپی ہوتی ہے لیکن وہ اسکور کے بننے کے عمل میں بھی اتنی ہی دلچسپی لیتا ہے۔ اس لیے میرا خطاب ان سیاستدانوں سے نہیں ہے جو اقبال پر صرف اس لیے جان دیتے ہیں یا ان سے صرف اس لیے نفرت کرتے ہیں کہ انہوں نے پاکستان کا تصور دیا۔ میرا خطاب ان سیاست پرست نقادوں سے بھی نہیں جو اقبال کو اس لیے چھوٹا یا بڑا شاعر سمجھتے ہیں کہ وہ اشتراکیت کے حامی تھے یا اشتراکیت میں روحانیت کی آمیزش کے قائل تھے، میرا خطاب ان دہریوں سے بھی نہیں جو اقبال کی مذہب پرستی سے نالاں ہیں اور نہ ان واعظین قوم سے ہے جو کلام اقبال صرف اپنے سامعین کا ایمان تازہ کرنے کے لیے وعظ کی محفلوں کو گرمانے کے لیے لہک لہک کر سناتے ہیں۔ میرا خطاب ادب کے ان طالب علموں سے ہے جو اظہار کو ایک جمالیاتی قدر سمجھتے ہیں کہ وہ مفکر اقبال کی روح تک پہنچنا چاہتے ہیں تو شاعر اقبال کو نظر انداز نہ کریں۔ جس طرح اقبال نے فکر کو شعر میں رنگ کر آپ تک پہنچایا آپ بھی اس فکر کو شعر کے رنگ ہی میں دیکھیں۔ جس طرح اقبال نے شعر کے توسط سے آپ سے رابطہ قائم کیا ہے آپ بھی شعر کے توسط ہی سے اقبال سے رابطہ قائم کیجیے یاد رکھیے عظیم شاعری کے لیے فکر و نظر کی بلندی بھی اتنی ہی ضروری ہے جتنی قلب و جگر کی آنچ۔ اقبال کی شاعری یہ دونوں شرطیں پوری کرتی ہے۔

☆☆☆

[مجموعہ مضامین۔ مقالات عصمت جاوید۔ سال اشاعت 2006ء سے انتخاب]

اقبالؔ کی مہارت فن

ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ

علامہ اقبالؔ عام طور پر عروض و زبان کی بحثوں سے گھبراتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ مجھے محاورات قواعد فن کا زیادہ علم نہیں لیکن حقیقت میں یہ محض ان کا انکسار تھا یا وہ ان مبتدیانہ و طالب علمانہ بحثوں کی سطح سے اتنے بلند ہو گئے تھے کہ نفس مضمون کے بجائے ان زوائد میں اپنا وقت صرف کرنا تضیع اوقات سمجھتے تھے۔ بعض ''اہل زبان'' ان کے کلام پر نکتہ چینی کرتے یا ''اودھ پنچ'' اپنے مخصوص انداز میں ان کی فارسی ترکیبوں یا جدید اسالیب بیان کا مضحکہ اڑاتے تو وہ ٹس سے مس نہ ہوتے تھے۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں یہ کیفیت نہ تھی 1903ء کا ذکر ہے کسی صاحب نے کسی اخبار میں ''تنقید ہمدرد'' کے نام سے اقبالؔ اور ناظر کے بعض اشعار پر زبان وطن کی بنا پر چند اعتراضات کیے اس پر اقبالؔ نے ''اردو زبان پنجاب میں'' کے عنوان سے ایک نہایت معقول اور دندان شکن جوابی مضمون لکھا جو مخزن میں شائع ہوا (دیکھیے مخزن اکتوبر 1903ء) فرماتے ہیں:۔

''ہمارے دوست 'تنقید ہمدرد' اس بات پر مصر ہیں کہ پنجاب میں غلط اردو کے مروج ہونے سے یہی بہتر ہے کہ اس صوبے میں اس زبان کا رواج ہی نہ ہو لیکن یہ نہیں بتاتے کہ غلط اور صحیح کا معیار کیا ہے۔ جو زبان بہمہ وجہ کامل ہو اور ہر قسم کے ادائے مطلب پر قادر ہو اس کے محارورت والفاظ کی نسبت تو اس قسم کے (کذا) معیار خود بخود قائم ہو جاتی ہیں (کذا) لیکن جو زبان ابھی زبان بن رہی ہو اور جس کے محارات والفاظ جدید ضروریات کو پورا کرنے کے لیے وقتاً فوقتاً اختراع کیے جا رہے ہوں اس محاورات وغیرہ کی صحت و عدم صحت کی معیار قائم کرنا میری رائے میں محالات سے ہے۔ ابھی کل کی بات ہے اردو زبان جامع مسجد کی سیڑھیوں تک محدود تھی مگر چونکہ بعض بعض خصوصیات کی وجہ سے اس میں بڑھنے کا مادہ تھا اس واسطے اس بولی نے ہندوستان کے دیگر حصوں کو بھی تسخیر کرنا شروع کیا اور کیا تعجب ہے کہ کبھی ملک ہندوستان اس کے زیر نگیں ہو جائے۔ ایسی صورت میں ممکن نہیں کہ جہاں اس کا رواج ہو وہاں کے لوگوں کا طریق معاشرت' ان کے تمدنی حالات اور ان کا طرز زبان اس پر اثر کیے بغیر رہے۔ علم السنہ کا یہ

مسلّم اصول ہے جس کی صداقت تمام زبانوں کی تاریخ سے واضح ہوتی ہے اور یہ بات کسی لکھنوی یا دہلوی کے امکان میں نہیں ہے اس کہ اصول کے عمل کو روک سکے۔ تعجب ہے کہ میز' کمرا' کچہری' نیلام وغیرہ اور فارسی انگریزی کے محاورات کا لفظی ترجمے تو بلا تکلف استعمال کرو لیکن اگر کوئی شخص اپنی اردو تحریر میں کسی پنجابی محاورے کا لفظی ترجمہ یا کوئی پر معنی پنجابی لفظ استعمال کرے تو اس کو کفر و شرک کا مرتکب سمجھو اور باتوں میں اختلاف ہو تو ہو مگر یہ مذہب منصوص ہے کہ اردو کی چھوٹی بہن یعنی پنجابی کا کوئی لفظ اردو میں گھسنے نہ پائے۔ یہ قید ایک ایسی قید ہے جو علم زباں کے اصولوں کے صریح مخالف ہے اور جس کا قائم و محفوظ رکھنا کسی فرد بشر کے امکان میں نہیں ہے۔ اگر یہ کہو کہ پنجابی کوئی زبان نہیں ہے جس سے اردو الفاظ و محارات اخذ کرے تو آپ کا عذر بیجا ہوگا اردو ابھی کہاں کی علمی زبان بن چکی ہے کہ جس نے انگریزی سے کئی ایک الفاظ بد معاش' بازار' لوٹ' چالان' وغیرہ لے لیے ہیں اور ابھی روز بروز لے رہی ہے''۔

اقبال کا ایک شعر تھا

آرزو و یاس کو یہ کہتی ہے اک مٹے شہر کا نشاں ہوں میں

''تنقید ہمدرد'' صاحب نے لکھا تھا کہ ''آرزو و یاس سے یہ کہتی ہے'' ہونا چاہیے ''کو'' یہاں درست نہیں۔ اس پر اقبال لکھتے ہیں:

''اکابر شعرائے قدیم و حال کا کلام اس دعوے کا موید ہے کہ ''کہنا'' کا صلہ ''کو'' بھی آتا ہے اور ''سے'' بھی البتہ ایک باریک فرق ان کے استعمال میں ضرور ہے اور وہ یہ ہے کہ جہاں کہنے کا مقولہ ایک کلمۂ مفرد یا مرکب ناقص (ترکیب اضافی یا توصیفی وغیرہ) ہو اس میں مفعول اول کی کوئی صفت پائی جائے تو ہمیشہ ''کو'' آئیگا مثلاً ''زید نے عمرو کو جاہل کہا''۔ یا جز جام جہاں ہیں کے پیمانے کو کیا کہیے'' مگر جہاں مقولہ مرکب ناقص یا کلمۂ مفرد بھی ہو لیکن وہ مفعول اور کی صفت پر دال نہ ہو اور نیز جہاں مقولہ ایک جملہ یعنی مرکب تام ہو وہاں ''کہنا'' کا صلہ ''کو'' اور ''سے'' دونوں طرح آتا ہے۔ مندرجہ بالا شعر میں کہنا کا مقولہ مرکب تام یعنی ''اک مٹے شہر کا نشاں ہوں میں'' ہے۔ آپ کا ادعا ہے کہ یہاں ''کو'' کی جگہ ''سے'' ہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ ''سے'' اور ''کو'' دونوں ہو سکتے ہیں اور اساتذہ کا کلام میرا موید فخر المتقد مین و متاخرین حضرت امیر علیہ الغفران ایک مشہور غزل میں فرماتے ہیں:

مر کے راحت تو ملی پر ہے یہ کھٹکا باقی　　آ کے عیسیٰ سرِ بالیں نہ کہیں "قُم" مجھ کو

اس شعر میں کہنے کا مقولہ ایک مرکب تام یعنی "قُم" ہے اور حضرت مرحوم اس کا صلہ "کو" استعمال کرتے ہیں مومن فرماتے ہیں:

دیا اس بدگماں کو طعنۂ غیر　　غضب ہے کیا کہوں اپنی زباں "کو"

شیخ غلام ہمدانی مصحفی جن کے انداز کے جناب حسرت ورافتہ ہیں فرماتے ہیں:

کہیو اے بادِ صبا بچھڑے ہوئے یاروں کو　　راہ ملتی ہی نہیں دشت میں آواروں کو

اور لیجیے مرزا رفیع سودا دولت مند بخیل کی ہجو میں فرماتے ہیں:

غرض اٹھ کر چلا وہ جب واں سے　　کہہ گیا کان میں یہ مہماں سے

چاہو جو کچھ کہ اب تناول کو　　کہہ دو بلوا کے تم بکاول کو

مرزا نے پہلے شعر میں "کہنے" کا صلہ "سے" استعمال کیا ہے اور دوسرے میں "کو"۔ اب فرمائیے آپ کے دلیرانہ دعوے کی تردید ہوئی یا نہیں؟

اقبالؔ کا ایک شعر تھا:

حال اپنا اگر تجھے نہ کہیں　　اور رکھیں اسے کہاں کے لیے

اس معترض نے وہی اعتراض کیا ہے کہ "تجھے" کی جگہ "تجھ سے" ہونا چاہیے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے اقبالؔ نے میر تقی میرؔ، سوداؔ، مومنؔ، ظفرؔ، داغؔ اور امیرؔ کے اشعار پیش کیے ہیں جن میں ایسے موقع پر مجھے تجھے تمھیں بے تکلف استعمال ہوئے ہیں۔

اقبالؔ فرماتے ہیں:

آشیاں ایسے گلستاں میں بناؤں کس طرح　　اپنے ہم جنسوں کی بربادی کو دیکھوں کس طرح

تنقید ہمدرد نے اعتراض کیا کہ بتاؤں اور دیکھوں کا قافیہ غلط ہے۔ اس پر اقبالؔ نے لکھا ہے بلاشبہ اس شعر میں ایطائے خفی ہے جس کو شائیگاں کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ قواعد قافیہ کی رو سے یہ قافیہ غلط ہے مگر اساتذہ نے اکثر فن قافیہ کے اصولوں کی پابندی نہیں کی۔ اس کے بعد اقبالؔ نے یہ اشعار بطور سند پیش کیے ہیں:

پھر دل میں مرے لگی ہے آتش　　نالے سے برس رہی ہے آتش　　(مومنؔ)

جب وادیٔ دشت میں گزر میرا ہوا ہے　　ہر ایک بگولہ پئ تعظیم اٹھا ہے　　(داغؔ)

سنگ دل تجھ کو مرے ساتھ یہ کاوش کب تک　　　میری سوزش کے لیے غیر سے سازش کب تک
(امیرؔ)

اس کے بعد اقبالؔ نے شعرائے فارسی کے کلام سے بے شمار مثالیں پیش کر کے بتایا ہے کہ قواعدِ قافیہ کی خلاف ورزی عام ہے مثلاً:

چہ گفت آں خداوندِ تنزیل ووحی　　　خداوندِ امر وخداوندِ نہی (فردوسی)

چناں نادر افتا در روضۂ　　　کہ درلاجوردی طبق بیضۂ (سعدی)

اقبالؔ ''مفلسی'' کے عنوان سے دو چار شعر مخزن میں لکھتے ہیں۔ ان میں سے دو یہ ہیں:

ہاتھ اے مفلسی صفا ہے ترا　　　ہائے کیا تیر خطا ہے ترا

شور آواز چاک پیراہن　　　لبِ اظہار مدعا ہے ترا

معترض نے اعتراض کیا کہ ''صفا'' بہ معنی صاف لکھنا صحیح نہیں ہے؟۔ اس پر اقبالؔ لکھتے ہیں:

''اہل زبان کے تصرف میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بسا اوقات مصدر کو بمعنی اسم فاعل استعمال کرتے ہیں جس طرح اردو والوں نے ''صفا'' کو صاف کی معنوں میں استعمال کیا ہے حکیم افضل الدین خاقانی خلیفۂ کی تعریف میں فرماتے ہیں:

ابر نفاش زوالِ قحط قحطاں آمدہ

علیٰ ہذا کبھی کبھی حال کو اسم فاعل کے معنوں میں بولتے ہیں کلام ہو تو حضرت داغؔ دام فیضہ 'کا یہ مطلع ملاحظہ فرمائیے:

آئینہ منہ پہ بھلا اور برا کہتا ہے　　　سچ ہے یہ صاف جو ہوتا ہے صفا کہتا ہے

دہلی مرحوم کی زبان پر اعتبار نہ کرو تو میر انیسؔ علیہ الرحمہ کا یہ مصرع حاضر ہے:

بت توڑ کے کعبے کو صفا کر دیا کس نے

البتہ ظفر کا یہ شعر قابلِ اعتبار نہیں کیونکہ یہاں صفا بہ معنی صاف بہ ترکیب فارسی بندھا ہے اور فارسی میں صفا بہ معنی صاف مستعمل نہیں:

وہ آئینہ ہے نہ ہو جس کو حاجت سیماب　　　اک اضطراب کے کافی دلِ صفا کے لیے

دوسرے شعر پر تنقیدی ہمدرد نے اعتراض جڑ دیا ہے کہ شور لب کیوں کر بن گیا۔ اس پر اقبالؔ نے جو بحث کی وہ قابل ملاحظہ ہے:

''اس شعر میں ایک نازک بات بھی تھی مگر افسوس آپ نے تدبر نہ کیا اور اعتراض کر دیا کہ شورلب کیونکر بن گیا۔ مینا خانہ خیال کے تماشائی ہو کر ایسی جنبشِ مژگاں سے رنگ تماشا کو ''توڑنا'' مناسب تھا۔ اقبال ہیچ مدان عرض کرتا ہے کہ لبِ اظہار میں اضافت بیانی ہے۔ آپ کا اعتراض صحیح ہوتا اگر لبِ اظہار سے حقیقی لب مراد لی جاتی ہاں اضافت بیانی کی سند چاہو تو حاضر ہے:

صف مژگانِ تو گر عکس بدریا فگند　　خارقلاّبِ بود در بدنِ ماہئ ما　　(شیخ علی حزیں)

کمال گرمئ سعئ تلاش دید نہ پوچھ　　بسان خار مرے آئینے سے جوہر کھینچ　　(غالب)

پس جب ''ماہئ ما'' اور ''مرے آئینے'' سے ''میں'' مراد ہو سکتی ہے تو لب ظاہر سے مراد ''لب'' کیوں نہ ہو اور اظہار اور شور میں جو مناسب ہے وہ ظاہر ہے لیکن مجھے امید نہیں کہ آپ اس توضیح کو قبول کریں' ایک اور تشریح پیش کرتا ہوں شاید سمع قبول سے شرف اندوز ہوں۔ شور کو لب کے ساتھ اظہار مشارکت ہے پس یہ استعارہ بے تکلف ہے اور استعارہ بے تکلف تمام فصحا کے نزدیک جائز ہے۔ علم معانی کا کوئی چھوٹا سا رسالہ لے کر پڑھیے اس میں بھی اس قسم کے استعارے کو جائز لکھا دیکھیے گا۔ قطع نظر اس بات کو آپ خود جانتے ہیں کہ استعارے کا میدان وسیع ہے۔ شاعر اہل زبان کے محاورے کا پابند ہوتا ہے اور پابندی ضروری ہے لیکن اہل زبان کے تخیلات کی پابندی ضروری نہیں ۔ یہ ضروری نہیں کہ متقدمین نے اگر ''گلشن طور'' لکھا ہے تو ہم ہمیشہ گلشن طور ہی لکھا کریں جس شخص نے ملا ظہوری پر اعتراض کر دیا تھا کہ ''آتش بیگانہ'' مسموع نہیں ہے میری رائے میں غلطی پر تھا کیونکہ ظہوری کا تخیل ایرانیوں کے تخیل کا مقلد نہیں ہو سکتا۔ اسی خیال سے بیدل علیہ الرحمہ فارسیوں کی پرواہ نہ کر کے خرام کاشتن (ہر گہہ دو قدام خرام می کاشت) لکھ دیا اور نافہموں نے ان کی آزادی تخیل کو سہام اعتراض کا نشانہ بنایا۔ متقدمین میں سے ناصر علی سرہندی' اور مرزا جلال اسیر بھی ان قیود میں سے آزاد ہیں۔ خواجہ آتش ''گرگ بغل'' تحریر فرماتے ہیں اور حضرت امیر کے اشعار سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔

ہم بارِ خاطر قفس و آشیاں نہیں

غالباً گرگ بغل اور خاطر قفس کا استعارہ آپ کسی ایرنی یا اردو شاعر کے کلام میں نہ پائیں

گے اس لیے میری رائے میں استعارے پر اعتراض کرنے کا حق کسی محقق کو حاصل نہیں الاّ اس صورت میں جب کہ استعارہ اصلیت سے معرا ہو۔ اپنے استعارے کی تائید میں شیخ علی الرحمہ کا ایک شعر پیش کرتا ہوں جس طرح میں نے لب سے مراد ''آوازِ لب'' یا ''گفتار'' لی ہے اسی طرح شیخ علیہ الرحمہ اپنے شعر میں ناقوس سے مراد آوازِ ناقوس لیتے ہیں:

سرِ کافر شدن داریم کو بت خانۂ عشقے
کہ ناقوسش بجائے نغمہ بامی شود مارا

اقبال کا ایک مصرع تھا ''اس جہاں میں ایک معشیت اور سو افتاد ہے''۔ معترض نے لکھا کہ سو افتاد کی جگہ سو افتادیں لکھنا چاہے تھا اسکے جواب میں اقبال نے خواجہ آتش، تسلیم اور جلال کے اشعار نقل کر کے معترض کو خاموش کرایا۔ اس کے بعد اقبال کے اس مشہور مصرع پر یا مفہوم پر ''مدت سے آرزو تھی کہ سیدھا کرے کوئی'' عتراض کیا گیا اقبال نے لکھا کہ معلوم نہیں آپ کا اعتراض اس مصرع کی زبان پر ہے یا مفہوم پر۔ سیدھا کرنا یہاں اسی معنوں میں لکھا ہے جن معنوں میں میر ممنون نے لکھا تھا۔

ترے قامت نے کیا خوب ہی سیدھا ان کو
سروِ گلشن کو بہت سے دعویٔ رعنائی تھی

اگر آپ کہیں کہ محاورے کا اطلاق اپنی ذات پر نہیں ہوسکتا تو صحیح نہیں ظفر مرحوم کا مطلع ہے

عشق میں کیا ہم ہی اے تقدیر سیدھے ہو گئے
کتنے اس قالب میں ٹیڑھے تیر سیدھے ہو گئے

اصل میں سیدھا کرنا فارسی محاورہ ''راست کردن'' کا ترجمہ ہے اور یہ محاورہ صوفیائے کرام کے اشعار میں بہ کثرت پایا جاتا ہے۔ یہی وہ راستی ہے جو عشق کی حرارت سے پیدا ہوتی ہے اور جس کا اثر سکندر کے آئینے کو جامِ جہاں نما بنا سکتا ہے۔ حرماں نصیب اقبال کو اسی راستی کی آرزو ہے۔

جب ''تنقید ہمدرد'' نے ''میں نے کہنا ہے'' پر اعتراض کیا کہ یہ غلط اور خلاف محاورہ ہے تو اقبال نے اپنے جواب میں اس غلطی کو تسلیم کر لیا اور لکھا کہ پنجاب میں چونکہ ''نے'' کا یہ استعمال عام ہے اس لئے بعض اوقات بے خیالی کے عالم میں ہم لوگ اسے شعر میں باندھ دیتے ہیں لیکن اس کے خلافِ محاورہ ہونے میں کوئی کلام نہیں

☆☆☆

(اردو ڈائجسٹ ہما اکتوبر 1976ء اقبال نمبر)۔

اقبالؔ کا پیغامِ عمل

ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ

دنیا میں جتنی رونق، چہل پہل، سرگرمیاں اور ہنگامہ آرائیاں ہیں وہ عمل ہی کی بدولت ہیں۔ عمل زندگی کی علامت بھی ہے اور اسکی بنیادی ضرورت بھی۔ زندگی نشو ونما اور تغیر کا دوسرا نام ہے جو بجائے خود ایک عمل ہے۔ زندہ نامیہ کے اندرونی انتشار کو روکنے اور اسے نشو ونما پر مائل کرنے کے لیے خام مواد کی شکل میں خوراک کی مسلسل فراہمی ہی وہ عمل ہے جس سے ایک زندہ نامیے کی زندگی عبارت ہے۔ انسانی زندگی بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ انسانی معاشرے کی ساری بھاگ دوڑ اور دوڑ دھوپ کا ایک بہت بڑا حصہ اسی عمل سے عبارت ہے جسے قوت لایموت کی فراہمی یا زندہ رہنے کے لیے پیٹ بھرنا کہتے ہیں۔ پیٹ بھرنے کے بعد بھی ایسی بے شمار سرگرمیاں ہے جو ایک ترقی یافتہ یا ترقی پذیر معاشرے کے لوازمات میں شامل ہیں لیکن زندگی نامیے اور ماحول کے مسلسل تعامل ہی سے نہیں بلکہ گروہِ معاشرہ اور افرادِ معاشرہ کے باہمی تعاون اور تعامل سے بھی قائم رہتی اور ترقی کرتی ہے۔ اگر ایک فرد' ایک خاندان' ایک سماج اور ایک قوم اپنی ہی بقاء بہبود کے لیے خون پسینہ ایک کرتا ہے تو یہ بھی ایک عمل ہے لیکن اگر کوئی فرد' خاندان' سماج یا قوم کسی دوسرے فرد کسی دوسرے خاندان کسی دوسرے سماج کسی دوسری قوم یا اقوام عالم کے لیے ذاتی مفادات کو پسِ پشت ڈال کر مدد کرے تو یہ بھی ایک عمل ہے لیکن پہلے عمل سے زیادہ ارفع' زیادہ اعلیٰ اور زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ دوسرا عمل جسے ہم قربانی' ایثار' اتحاد ابین الملّی خدمت انسانیت' اتحاد بین اعلی خدمت انسانیت وغیرہ کا نام دیتے ہیں۔ یہ فرد کے مقابلے میں خاندان' خاندان کے مقابلے میں سماج' سماج کے مقابلے میں قوم اور قوم کے مقابلے میں عالم انسانیت کی جڑیں مضبوط کرتا ہے۔ آج سائنس کی جتنی مادی ترقیاں ہورہی ہیں اور ٹیکنالوجی میں جو نئے نئے انکشافات ہورہے ہیں ان سے عالم انسانیت کی ظاہری ہمہ جہتی ترقی میں بلا شبہ اضافہ ہوا ہے۔ لیکن چونکہ ان تمام مادی ترقیوں کی تہہ میں ذاتی' خاندانی' معاشرتی' اور قومی اغراض و مفادات کارفرما ہوتے ہیں اس لیے ان تمام مادی ترقیوں کے باوصف انسانی رشتوں کی ناقدری اخلاقی قدروں کی گراوٹ' گردن شکن مسابقت' مہلک ہتھیاروں کی دوڑ خوف زدگی یا احساس

غیر محفوظیت عام انتشار اور ذہنی خلفشار نے انسانی معاشرے کی بنیادیں اندر سے کھوکھلی کردی ہیں۔اسی لیے اقبالؔ نے موجودہ تہذیب کو کارگہہ شیشہ گراں اور آئینہ دیواری سے تعبیر کیا ہے۔ یہ سارا عمل اس لیے ضائع ہو جاتا ہے کہ اس کی تہہ میں وہ مستحکم عقیدہ نہیں جو جزا و سزا اور آخرت کو اس عارضی دنیا پر ترجیح دیتا ہے۔اقبالؔ ایسے اعمال صالحہ کے قائل تھے جن کا سرچشمہ یہی مستحکم عقیدہ ہے جو اسلام انھیں فراہم کرتا ہے۔لیکن بے عمل عقیدہ معاشرتی اعتبار سے اتنا ہی غیر سود مند اور بے معنی ہے جتنا وہ علم جو عمل میں ظاہر نہ ہو۔اسلام وہ واحد مذہب ہے جس نے عقیدہ و عمل کو ایک کامیاب معاشرے کے قیام کے لیے مساوی درجہ دیا ہے گو اس میں اولیت عقیدے کو حاصل ہے کہ یہی اعمال صالحہ کا سرچشمہ ہے۔ ہماری تن آسانی، سہل پسندی اور خود غرضی اس سادہ اور بنیادی حقیقت کو فراموش کردیتی ہے کہ قرآن نے بار بار امنوا کے ساتھ ساتھ عملو الصالحات کی لازمی شرط جوڑ کر عقیدہ و عمل کو ایک ناقابلِ تقسیم اکائی کے طور پر پیش کیا ہے۔

وَعد اللہ الّذین اٰمنو وعملو الصالحات (سورۂ احزاب ۳۵)' انَّ الذین اٰمنوا و عملوا لصحات اولٰئک هم خیر البریه (سوره الهیه) خیر البریه = بہترین مخلوق ' و بشر الذین امنو و علمو الصالحات (ابقره ۲۵)'' والذین اٰمنوا وعملوا الصالحات اولٰئک اصحاب الجنه هم خالدون (البقره)' ولعصر ان الا انسان لفی خسر الا لذین امنوں و عملو الصالحات (العصر)' الا الذین امنو او عملو االصالحات اجر غیر ممنون (سورۂوالتین) کبھی ختم نہ ہونے والا اجر عقیدہ صالح بھی ہوتا ہے اور فاسد بھی۔صالح عقیدے سے صالح عمل صادر ہوتا ہے اور فاسد عقیدے سے فاسد عمل۔قبالؔ کے نظام فکر میں ''عمل'' کلیدی حیثیت رکھا ہے۔ان کے ہاں عمل سے مراد وہ عمل صالح ہے جس کا سرچشمہ عقیدۂ توحید ہے۔ان کے فلسفۂ تسخیر فطرت و تسخیر کائنات کی بنیاد بھی عقیدۂ توحید پر ہے جس کے حصول کے لیے جدو جہد یا عمل کی ضرورت بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔اقبالؔ کو شکایت ہے کہ مسلمانوں کے عقیدۂ توحید کی گرم جوشی صرف دکھاوے کی چیز ہے۔عملی سطح پر وہ عجم کے غیر اسلامی تصوررات میں کھویا ہوا ہے۔اس کی تہذیب

اس کی شریعت اور اس کا تصوف اس کے عقیدۂ توحید کے منافی ہے۔
ساقی نامہ میں کہتے ہیں:

مسلماں ہے توحید میں گرمجوش — مگر دل ابھی تک ہے زنار پوش
تمدن، تصوف، شریعت، کلام — بتانِ عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھوگئی — یہ امت روایات میں کھوگئی

اقبال علم کلام کو بے عملی کا فلسفہ قرار دیتے ہیں اور اسے قوم کے حق میں افیون سمجھتے ہیں بلکہ قوالی کا مقام دیتے ہیں۔ بے شک علم کلام منطق کی طرح وجود ذات باری کے اثبات کے لیے عقلی دلائل تو فراہم کرتا ہے لیکن احکام خداوندی کو عملی جامہ پہنانے کے لیے کوئی لائحہ عمل نہیں رکھتا۔ ایک زمانہ تھا کہ جب اسی عقیدۂ توحید نے دلوں میں حرارت بھر کے اسے ایک زندہ قوت بنا دیا تھا اب وہ صرف علمی سطح پر فلسفے کا موضوع ہے فرماتے ہیں:

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی — آج کیا ہے؟ فقط اک مسئلہ علم کلام

ابلیس کی مجلس شوریٰ کا پہلا مشیر بھی اس بات پر خوش ہے کہ شیطان کی کوششوں سے صوفی اور ملا دونوں حلقۂ ملوکیت کے غلام ہیں اور علم کلام کی لایعنی بحثوں میں الجھے ہوئے ہیں طواف اور حج کا ہنگامہ تو گرم ہے لیکن ان کا عقیدہ توحید فعال نہیں کیونکہ عمل سے اس کا اظہار نہیں ہوتا۔ یہ مشیر کہتا ہے:

یہ ہماری سعیٔ پیہم کی کرامت ہے کہ آج — صوفی و ملا ملوکیت کے بندے ہیں تمام
طبع مشرق کے لیے موزوں یہی افیون تھی — ورنہ قوالی سے کچھ کم تر نہیں علم کلام
ہے طواف و حج کا ہنگامہ اگر باقی تو کیا — کند ہو کر رہ گئی مومن کی تیغ بے نیام

عقیدے کی ایک خرابی یہ بھی ہے کہ صاحب عقیدہ بنیادی مسائل پر توجہ مرکوز کرنے کے بجائے فروعی اور فقہی مسائل میں الجھ کر رہ جاتا ہے۔ وہ عقیدۂ توحید کو عملی جامہ پہناتے ہوئے احکام خداوندی کی تعمیل نہیں کرتا بلکہ اس کے علماء اور فقہا لایعنی بحثوں میں الجھ کر اپنی توانائیاں ضائع کرتے ہیں۔ حضرت عیسیٰ مردہ ہیں یا زندۂ جاوید، صفات الٰہی کا ذات الٰہی سے علیحدہ وجود ہے یا صفات ہی عینِ ذات ہیں، قرب قیامت کے وقت آنے والے خود حضرت مسیح ہوں گے یا کوئی ایسا مجدد جو حضرت عیسیٰ کے صفات سے متصف ہوگا۔ قرآن کے الفاظ حادث ہیں یا قدیم

۔ یہ وہ لایعنی مباحث ہیں جن کا عمل سے دور کا بھی رشتہ نہیں۔ شیطان بھی اس بات پر خوش ہے کہ ملت اسلامیہ انھیں الہیٰ مسائل میں الجھ کر عالم کردار سے دور ہوگئی ہے۔ اقبال مجلس شوری میں شیطان کی زبانی فرماتے ہیں:

ابن مریم مرگیا یا زندۂ جاوید ہے　　ہیں صفات ذات حق حق سے جدا یا عینِ ذات
آنے والے سے مسیح ناصری مقصود ہے　　یا مجدد جس میں ہوں فرزندِ مریم کے صفات
ہیں کلام اللہ کے الفاظ حادث یا قدیم　　امتِ مریم کی ہے کس عقیدے میں نجات
کیا مسلماں کے لیے کافی نہیں اس دور میں　　یہ الٰہیات کے ترشے ہوئے ہے لات ومنات
تم اسے بیگانہ رکھو عالمِ کردار سے　　تا بساطِ زندگی میں اس کے سب مہرے ہومات
ہے وہی شعر وتصوف اس کے حق میں خوب تر　　جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات
مست رکھو ذکر وفکرِ صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کردو مزاجِ خانقاہی میں اسے

اقبال عجمی تصوف کے سخت مخالف تھے کیونکہ یہ تصوف عمل سے دوری کی تلقین کرتا ہے۔ عقیدۂ وحدت الوجود خدا ہی کو تمام اعمالِ نیک و بد کا ذمہ دار ٹھہرا کر انسان کو اعمالِ شنیع سے بری الذمہ قرار دیتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنے میں جلد بازی سے کام نہ لینا چاہیے کہ اقبال تصوف ہی کے مخالف تھے۔ اقبال تو صوفی کو بھی اس کائنات کی طرف متوجہ کرتے ہوئے چاہتے ہیں کہ صوفی ترکِ دنیا پر عامل ہونے کے بجائے اس دنیا کے رموز منکشف کرنے میں عملی کردار ادا کرے:

تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا　　مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا
تخیلات کی دنیا غریب ہے لیکن　　غریب تر ہے حیات وممات کی دنیا
عجب نہیں کہ بدل دے اسے نگاہ تری　　بلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دنیا

اقبال نے افلاطون کو گوسفند قدیم اسی لیے کہا ہے کہ اس عینی فلسفہ شیری کی بجائے گو سفندی کی تعلیم دیتا ہے

اقبال فلسفیانہ ذہن رکھنے کے باوجود مجرد فلسفے کے بھی اسی لیے مخالف تھے کہ فلسفہ زندگی سے دوری سکھاتا ہے۔ ایک فلسفہ زدہ سید زادے سے کہتے ہیں:

انجامِ خرد ہے بے حضوری　　ہے فلسفہ زندگی سے دوری

افکار کے نغمہ ہائے بے صوت ہیں ذوقِ عمل کے واسطے موت

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار جو فلسفہ لکھا نہ گیا خونِ جگر سے

اقبال نے خرد کے مقابلے میں عشق کو ہمیشہ ترجیح اسی لیے بھی دی ہے کہ عشق آتشِ نمرود میں بے خطر کود پڑتا ہے اور عقل تخمین وظن میں الجھ کر عمل سے دور ہو جاتی ہے۔ اقبال بو علی سینا اور رازی کے مقابلے میں رومی، فقیہ شہر کے مقابلے میں مرد قلندر اور ملا کے مقابلے میں مجاہد کو بھی اسی لیے ترجیح دیتے ہیں کہ ایک کے یہاں علم کی سردی ہے اور دوسرے کے یہاں عمل کی گرمی۔ ایک کے یہاں گفتار کی گرم بازاری ہے اور دوسرے کے یہاں عمل کی سرگرمی:

الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن ملا کی اذاں اور مجاہد کی اذاں اور

صفت جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

سرور جو حق و باطل کی کارزار ہے تو حرب و ضرب سے بیگانہ ہو تو کیا کہیے

ایک اور نظم میں کہتے ہیں:

صوفی کی طریقت میں فقط مستی احوال ملا کی شریعت میں فقط مستی گفتار

شاعر کی نوا مردہ و افسردہ و بے ذوق افکار میں سرمست نہ خوابیدہ نہ بیدار

وہ مرد مجاہد نظر آتا نہیں مجھ کو ہو جس کے رگ و پے میں فقط مستی کردار

کرے گی داورِ محشر کو شرمسار اک روز کتابِ صوفی و ملا کی سادہ اوراقی

وہ شعر عجم کی مخالفت بھی اسی بنا پر کرتے ہیں کہ وہ انسان کو عملی جدوجہد سے دور رکھتا ہے اور اس کی خودی کند کر دیتا ہے:

ہے شعر عجم گرچہ طربناک و دلآویز اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیر خودی تیز

وہ شاعر کو تلقین کرتے ہیں:

ایسی کوئی دنیا نہیں افلاک کے نیچے بے معرکہ ہاتھ آئے جہاں تختِ جم کے

اقبال نے جا بجا غلامی کی بھی مذمت کی ہے کیونکہ ان کی نظروں میں غلامی انسانی کو پست حوصلہ بنا کر آزادی کے لیے جدوجہد کرنے سے روکتی ہے اور سرکار پرستی ہی میں غلاموں کو اپنی عافیت نظر آتی ہے:

کرتے ہیں غلاموں کو غلامی پہ رضا مند تاویل مسائل کو بناتے ہیں بہانہ
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشم ایاز دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری
محکوم کے الہام سے اللہ بچائے غارت گر اقوام ہے وہ صورت چنگیز

غلامی مردوں کو تن آسان بنادیتی ہے۔ وہ دیسی مصنوعات سے نفرت اور بدیسی اشیاء کا دیوانہ ہو جاتا ہے:

ترے صوفے ہیں افرنگی، ترے قالیں ہیں ایرانی لہو مجھ کو رلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی

اپنے فرزند جاوید کو ان کا مشورہ تھا:

اٹھا نہ شیشہ گرانِ فرنگ کے احساں سفالِ ہند سے مینا و جام پیدا کر

تقدیر پرستی کی بھی اقبال نے شدید مذمت کی ہے۔ فلسفۂ جبر سے مسلمانوں کو جتنا نقصان پہنچا ہے اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ خدا کی خدائی مسلم لیکن اسی خدا نے انسان کو اپنے اعمال کے معاملے میں خود مختار بنایا ہے۔ تقدیر پرستی 'سخت کوشی' معرکہ آرائی اور نبرد آزمائی سے گریز سکھاتی ہے۔ اقبال تو چاہتے ہیں کہ انسان خود تقدیرِ الٰہی بن جائے:

عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے

اقبال اس کے قائل ہیں کہ نگاہِ مردِ مومن سے تقدیریں بدل جاتی ہیں وہ خودی کو اس مقام پر لے جانا چاہتے ہیں جہاں ہر تقدیر سے پہلے خدا بندہ سے خود پوچھتا ہے کہ تیری رضا کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے:

تقدیر کے پابند ہے نباتات و جمادات مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند

اقبال ہر اس نظریہ ہر اس فکر اور ہر اس رویّے کے مخالف ہیں جس کے دائرہ کار میں عمل کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔ شاہین ان کی نظر میں زہد و استغنا' خودداری اور بلند حوصلگی کے علاوہ عمل کی بھی علامت ہے:

ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری جواں مرد کی ضربت غازیانہ
یہ پورب، یہ پچھم چکوروں کی دنیا مرا نیلگوں آسماں بیکرانہ
جھپٹنا پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ

ایک اور جگہ کہا ہے:

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

اقبال جذبہ عمل سے کبھی کبھی اس قدر مغلوب بھی ہوئے ہیں کہ انھوں نے نپولین اور مسولینی جیسے آمروں لے لیے بھی تحسین آمیز کلمات استعمال کیے ہیں اور پیام مشرق کے ایک قطعے میں تو یہاں تک کہہ گئے ہیں:

گر از دست تو کار نادر آید　　　گناہی ہم اگر باشد ثواب است

لیکن ایسے لمحے شاذ ہیں۔ ان معدودے چند اشعار سے صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ اقبال کی نظروں میں عمل کی کس قدر زیادہ اہمیت تھی ورنہ وہ مجرد عمل کے تعمیری اور تخریبی دونوں پہلوؤں کو ابھارتے ہوئے واضح الفاظ میں یوں ملول نہ کہتے:۔

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

ورنہ ان کے کلام کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے تو درجنوں اشعار ایسے ملیں گے جو اس عمل صالح کی تلقین کرتے ہیں جس کا مقصد احکام الٰہی اور اتباع رسول ہے۔

غرض اقبال نے وہ عجمی تصوف ہو یا مجرد فلسفہ' فقیہانہ موشگافیاں ہوں یا عالمانہ فلسفہ طرازیاں' شعر عجم ہو یا شیوۂ غلامی' تقدیر پرستی ہو یا تن آسانی عیش پسندی وہ ہر اک کی مخالفت صرف اس بنا پر کی ہے کہ اس میں عمل کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔ ان کی نظروں میں اسلام کی ابتدائی صدیوں کے وہ مسلمان ہیں جو اپنے عقیدے کی صحت' دل کی مضبوطی، ارادے کی پختگی اور ایمان کی صلابت سے آناً فاناً مغرب پر چھا گئے جن کی ایمانی قوت کا یہ عالم تھا کہ وہ قلت کے باوجود کثرت سے نبرد آزما ہو گئے اور حوصلہ نہ ہارا۔ دین بھی ان کا ہوا اور دنیا بھی۔ وہ مسلمانوں کو قیامت خیز حالات سے آگاہ کرتے ہوئے خضر کی زبانی فرماتے ہیں

یہ گھڑی محشر کی ہے تو عرصۂ محشر میں ہے
پیش کر غافل عمل کوئی اگر دفتر میں ہے

☆☆☆

[مجموعہ مضامین۔ مقالات عصمت جاوید۔ سال اشاعت 2006ء سے انتخاب]

ضربِ کلیم

ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ

علامہ اقبال انیسویں صدی کے آخیر ہی سے اردو میں شعر کہنے لگے تھے اور ان کا اردو کلام وقتاً فوقتاً اردو رسائل بالخصوص مخزن، زمانہ اور نیرنگ خیال وغیرہ میں شائع ہوتا تھا لیکن یہ عجب اتفاق ہے کہ ان کا پہلا مجموعہ کلام جو منظر عام پر آیا وہ ان کی فارسی مثنوی اسرارِ خودی ہے جو 1915ء میں شائع ہوئی۔ جس میں جہاں ان کے ابتدائی دور کا کلام ہے وہیں شکوہ، شمع و شاعر، طلوع اسلام اور خضر راہ جیسی مشہور اور ہنگامہ خیز نظمیں شامل ہیں۔ بانگ درا سے قبل اور بعد میں اقبال کے دوسرے فارسی مجموعے مثلاً رموز بیخودی پیام مشرق، زبورِ عجم اور جاوید نامہ شائع ہوئے اور بانگ درا کے گیارہ سال بعد ان کا دوسرا اردو مجموعہ بالِ جبریل کے نام سے 1935ء میں شائع ہوا۔ بال جبریل کے پہلے حصے میں زبورِ عجم کے طرز کی کچھ غزلیں اور پیام مشرق کی طرز کچھ دو شعری قطعات ہیں۔ یہ حصے زبورِ عجم سے جوش بلندی اور رنگینی بیان کے اعتبار سے بہت ملتا جلتا ہے اور اب محسوس ہوتا ہے جیسے وہی باتیں جو زبور عجم میں فارسی میں بیان کی گئی تھیں انھیں اقبال نے اردو کے قالب میں ڈھال دیا ہے۔ بال جبریل کا دوسرا حصہ جس میں مختلف موضوعات پر نظمیں ہیں کافی اہم ہیں اس حصے میں مسجد قرطبہ، ساقی نامہ اور ذوق شوق جیسی والہانہ نظمیں ہیں۔ بال جبریل کی اشاعت کے ایک سال بعد ہی یعنی 1936ء میں اقبال کا تیسرا اُردو مجموعہ کلام ضرب کلیم کے نام سے شائع ہوا۔ اقبال کے ایک خط سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اس تیسرے مجموعہ کلام کا نام صور اسرافیل رکھنا چاہتے تھے لیکن ارادہ بدل دیا۔ بال جبریل میں اقبال کا ایک شعر گاندھی جی کے مرن برت کی ناکامی سے متعلق ملتا ہے۔

رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم
عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد

ممکن ہے اسی شعر کی بنیاد انھوں نے اپنے اس مجموعہ کلام کا نام ضرب کلیم رکھا ہو۔ کتاب کے سرورق پر یہ الفاظ بھی ہیں ''ضرب کلیم یعنی اعلان جنگ دورِ حاضر کے خلاف'' اور ضرب کلیم کی وجہ تسمیہ مندرجہ ذیل اشعار میں بیان کی ہے:

نہیں مقام کی خوگر طبیعت آزاد   ہوائے سیر مثالِ نسیم پیدا کر
ہزار چشمہ ترے سنگِ راہ سے پھوٹے   خودی میں ڈوب کے ضربِ کلیم پیدا کر

اس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ ضرب کلیم کے موضوعات سخن وہ ہیں جن میں دور حاضرہ کے رجحانات کے خلاف شدید ردعمل پایا جاتا ہے۔حالؔی کے مسدس کا لب لباب یہ تھا ''چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی''، لیکن اقبالؔ نے حالؔی کی طرح زمانے کے ساتھ گھاٹے پر سودا کرنے سے انکار کیا اور زمانے کی مقابلہ کرنے کی ٹھان لی۔وہ پہلے ہی کہہ چکے تھے:

حدیثِ بیخبراں ہے کہ بازمانہ بساز   اگر زمانہ نہ سازد تو بازمانہ ستیز

زمانہ کا مقابلہ کرنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی راستے کی چٹان کو توڑنا چاہے۔اس کے لیے تیشے کی ضرورت ہے۔اقبالؔ کو عصائے کلیمی میں یہ تیشہ دکھائی دیتا ہے اس لیے وہ حضرت موسیٰ کی زندگی سے اس واقعہ کو بطور تلمیح استعمال کرتے ہیں کہ انہوں نے جب پتھر پر اپنا عصا مارا تھا تو اس کی ضرب سے بارہ چشمے پھوٹ بہے تھے۔۔اس طرح وہ چاہتے ہیں کہ زمانے کا مقابلہ کرنے کے لیے 'ضرب کلیم' کی ضرورت ہے۔انسانیت کا علاج زمانے کے رخ کو بدل دینا ہے اور یہ صرف 'ضرب کلیم' سے ممکن ہے۔سمجھوتہ بازی' زمانہ پرستی' اور ابن الوقتی سے نہیں۔کتاب کی ابتدا میں جہاں وہ ناظرین سے مخاطب ہیں اپنے نقطہ نظر کو واضح الفاظ میں بیان کرتے ہیں؛

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر   ترا زجاج نہ ہو سکے گا حریفِ سنگ
یہ زورِ دست و ضربتِ کاری کا ہے مقام   میدان جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خونِ دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات   فطرت لہو ترنگ ہے غافل نہ جل ترنگ

مذکورہ بالا اشعار میں اقبالؔ نے ناظرین کتاب سے تلقین کی ہے کہ وہ زمانے کے سنگین حقائق پر نظر رکھیں کہیں ایسا نہ ہو کہ انسانی فطرت جو شیشے کی طرح کمزور بنائی گئی ہے وہ حقائق زندگی سے ٹکرا کر پاش پاش ہو جائے۔اس لیے وہ دور حاضر کو میدان جنگ قرار دیتے ہیں جہاں حریف پر وار کرنے کی ضرورت ہے ایسے موقع پر نوائے چنگ سنانا اپنی موت کو دعوت دینا ہے۔اس دنیا میں وہی قومیں باعزت زندگی گزار سکتی ہیں جو دن رات خون دل و جگر پیتی رہتی ہیں' جدو جہد میں مشغول رہتی ہیں کیونکہ زندگی جل ترنگ نہیں ہے۔عیش و عشرت کا نام نہیں ہے بلکہ 'لہو ترنگ' ہے یعنی خون سے کھیلنا اسکا محبوب مشغلہ ہے لفظ جل ترنگ کے قیاس پر جو ایک باجے کا

نام ہے اقبال نے 'لہوترنگ' کی نئی اصطلاح وضع کر کے اپنے بنیادی نقطہ نظر کو نہایت جامعیت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اس نظم کے بعد اقبال نے 'تمہید' کے نام سے کچھ اشعار پیش کیے ہیں جن میں اسی نقطۂ نظر کو پیش کیا ہے کہ موجودہ دور خیالی فلسفوں میں کھو جانے کا نام نہیں ہے۔

اگر نہ سہل ہو تجھ پر زمیں کے ہنگامے   بری ہے مستی اندیشہ ہائے افلاکی

انھیں اس کا افسوس ہے کہ ایشیائی قومیں افیونیوں کی طرح ذوق عمل سے محروم ہیں۔ وہ اپنے ذمہ یہ کام لیتے ہیں کہ ان قوموں کو خواب غفلت سے بیدار کیا جائے:

عطا ہوا ہے خس و خاشاک ایشیا مجھ کو   کہ میرے شعلہ میں ہے سرکشی و بے باکی

'ضرب کلیم' میں پیغام اقبال کے تمام اساسی پہلو مل جاتے ہیں۔ یہ دراصل وہ ہتھیار ہیں جن کی مدد سے عصر حاضر کا مقابلہ کیا جا سکتا ہے ان تمام ہتھیاروں میں سب سے بڑا ہتھیار خودی ہے۔ جس کے بغیر ضرب کلیم ناممکن ہے۔ خود فرماتے ہیں: ع خودی میں ڈوب کر ضرب کلیم پیدا کر۔ خودی اقبال کا محبوب موضوع ہے۔ اس کی اہمیت پر انھوں نے اسرار خودی سے لیکر بال جبریل تک کئی اشعار میں روشنی ڈالی ہے۔ ضرب کلیم میں بھی اسی خودی کی اہمیت کو بار بار جتاتے ہیں مثلاً وحدانیت کو خودی کو کا سرچشمہ قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

خودی کا سر نہاں لا الہ الا اللہ   خودی ہے تیغ فساں لا الہ الا اللہ

ایک فلسفہ زدہ سید زادے کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا   زناری برگساں نہ ہوتا

ایک مختصر نظم 'خودی کی تربیت' میں وہ بتاتے ہیں کہ اس کی تربیت کے لیے کون سا ماحول اور کس کی رہنمائی ضروری ہے۔ حضرت موسیٰ میں خودی کی روح اس لیے پیدا ہوئی کہ انھیں شہر سے دور ہوائے دشت میسر آئی اور حضرت شعیب جیسا رہنما ملا اور انھیں کئی ایک دن تک شبانی کرنی پڑی۔ فرماتے ہیں:

خودی کی پرورش و تربیت پہ ہے یہ موقوف   کہ مشت خاک میں پیدا ہو آتش ہمہ سوز
یہی ہے سر کلیمی ہر اک زمانے میں   ہوائے دشت و شعیب و شبانی شب و روز

ایک اور نظم 'خودی کی زندگی' میں فرماتے ہیں:

خودی ہو زندہ تو دریائے بیکراں پایاب   خودی ہو زندہ تو کہسار پرنیاں و حریر

وہ ہندی مکتب میں جہاں غلامی کی تعلیم دی جاتی ہے خودی کا نام بھی لینا مناسب نہیں سمجھتے:

اقبال یہاں نام نہ لے علم خودی کا موزوں نہیں مکتب کے لیے ایسے مقالات

خودی جب مردہ ہوتی ہے تو اس سے قومیں تباہ ہو جاتی ہیں۔ اخلاق پست ہو جاتے ہیں حلال اور حرام کی تمیز اٹھ جاتی ہے 'مرگ خودی' میں فرماتے ہیں:

خودی کی موت سے مغرب کا اندروں بے نور خودی کی موت سے مشرق ہے مبتلائے جذام

خودی کی موت سے ہندی شکستہ بال و پر قفس ہوا ہے حلال اور آشیانہ حرام

خودی کی موت سے غلامی کا ضمیر انھیں غلامی پر رضامند کر دیتا ہے۔ اقبال نے غلامی کی طرح طرح سے مذمت کی ہے۔ ضرب کلیم میں بھی وہ نفسیات غلامی کے مضمرات کو مختلف نظموں میں واضح کرتے ہیں غلامی میں قوموں کا ضمیر بدل جاتا ہے:

اسی قرآں میں ہے اب ترک جہاں کی تعلیم جس نے مومن کو بنایا مہ و پرویں کا امیر

تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

انھیں کلام الٰہی بھی اس لیے ناقص نظر آنے لگتا ہے کہ غلامی سے نفرت سکھاتا ہے اس لیے اقبال غلام قوموں کے لیے اجتہاد کو بھی خطرناک قرار دیتے ہیں۔ نظم اجتہاد میں فرماتے ہیں:

ہند میں حکمت دیں کوئی کہاں سے سیکھے نہ کہیں لذت کردار نہ افکار عمیق

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

ان غلاموں کا یہ مسلک ہے کہ ناقص ہے کتاب کہ سکھاتی نہیں مومن کو غلامی کے طریق

اقبال تو ایسی نبوت کے قائل ہیں جو قوت و شوکت کا پیام دے۔ فرماتے ہیں:

وہ نبوت ہے مسلماں کے لیے برگ حشیش جس نبوت میں نہیں قوت و شوکت کا پیغام

(نبوت)

اور یہ الہام بندہ آزاد کو ہوتا ہے محکوم کو نہیں:

ہو بندۂ آزاد اگر صاحب الہام ہے اس کی نگہ فکر و عمل کے لیے مہمیز

محکوم کے الہام سے اللہ بچائے غارت گر اقوام ہے وہ صورت چنگیز

(الہام اور آزادی)

یہ بندہ آزاد ہی ہے جس کے تصورات میں بے پناہ وسعت ہوتی ہے۔ غلامی کی قسمت میں یہ وسعت وہمہ گیری کہاں:

جہاں میں بندۂ حر کے مشاہدات ہیں کیا　　تری نگاہ غلامانہ ہو تو کیا کہیے

وہ غلام ملک میں آزادیٔ فکر کے بھی قائل نہیں کیونکہ یہ آزادی فکر ان کی خوئے غلامی ہی کو پختہ کرتی ہے:

ہے کس کی یہ جرأت کہ مسلماں کو ٹوکے　　حریت افکار کی نعمت ہے خدا داد
قرآن کو بازیچۂ تاویل بنا کر　　چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد
ہے مملکت ہند میں ایک طرفہ تماشا　　اسلام ہے محبوس ' مسلمان ہے آزاد

اسی لئے وہ طنزاً غلام مسلمان سے کہتے ہیں۔

وحدت کی حفاظت نہیں بے قوت بازو　　آتی نہیں کچھ کام یہاں عقل خدا داد
مسکینی و محکومی و نومیدیٔ جاوید　　جس کا یہ تصوف ہو وہ اسلام کرے ایجاد
مُلاّ کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت　　ناداں یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد

غلاموں کی نمازوں میں بھی روح ہوتی ہے۔ ان کے سجدے طویل ہوتے ہیں کیونکہ انھیں سوائے بے روح عبادت کے کوئی کام نہیں۔ فرماتے ہیں:

کہا مجاہد ترکی نے مجھ سے بعد نماز　　طویل سجدہ ہیں کیوں اس قدر تمھارے امام
وہ سادہ مرد مجاہد وہ مومن آزاد　　خبر نہ تھی اسے کیا چیز ہے نماز غلام
طویل سجدہ اگر ہیں تو کیا تعجب ہے　　ورائے سجدہ غریبوں کو اور ہے کیا کام

(غلاموں کی نماز)

انھیں ہندوستان کی غلامی کا دکھ تھا بلکہ ہندستان سے انھیں شکایت تھی کہ غلامی پر رضا مند ہوا کیسے۔ ہندوستان کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

یورپ کی غلامی پہ رضا مند ہوا تو　　مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

قادیانیوں نے انگلستان میں اشاعت اسلام کا کام شروع کیا تھا لیکن اقبال اس سے مطمئن نہیں تھے کیونکہ انھیں معلوم تھا کہ انگریزی اخوت کی بنیاد انسانیت پر نہیں بلکہ نسل پر رکھتا ہے۔ انگریز مسلمان ہو بھی جائے تو وہ ہندوستان کے مسلمان غلاموں کو آزاد نہیں کردیگا۔

اگر قبول کرے دین مصطفیٰ انگریز سیاہ روز مسلماں رہیگا پھر بھی غلام

اقبالؔ نے ضرب کلیم کو عصر حاضر کے خلاف جنگ قرار دیا ہے۔ عصر حاضر اقبالؔ کی نظروں میں کئی لحاظ سے غیر تشفی بخش ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ اس کی مادیت پرستی ہے اور ایسا مادی نظام جس میں روحانی قدروں کے لیے کوئی جگہ نہیں اقبالؔ کی نظروں میں انتہائی خطرناک ہے۔ آج کے انسان نے مادی ترقی تو کرلی ہے لیکن اسکی بدولت دنیا میں خوشی کا دور نہیں آیا ہے بلکہ انسانی مسائل اور زیادہ پیچیدہ ہوگئے ہیں۔ زمانہ حاضر کے انسان کی تصویر اقبالؔ نے اس طرح کھینچی ہے:

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرہوں کا اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
اپنی حکمت کے خم و پیچ میں الجھا ایسا آج تک فیصلۂ نفع وضرر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا زندگی کی شب تاریک سحر نہ کرسکا

مغربی تہذیب میں خدا پرستی اور دینداری کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ اور اقبالؔ کی نظر میں تہذیب جس کی بنیاد الحاد اور بیدینی پر ہو اس کی تباہی یقینی ہے۔

نہاد زندگی میں ابتدا لاَ انتہا الا پیام موت ہے جب لا ہوا الِاَّ سے بیگانہ
وہ امت روح جس کی لا سے آگے بڑھ نہیں سکتی یقین جانو ہوا لبریز اس ملت کا پیمانہ
(لا و اِلاّ)

مغربی تہذیب روحانی قدروں کی نفی کرنے کی وجہ سے نہ بلند خیالی رکھ سکتی ہے اور نہ ذوق لطیف:

فساد قلب ونظر ہے فرنگ کی تہذیب کہ روح اس مدنیت کی رہ سکی نہ عفیف
رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید ضمیر پاک و خیال بلندو ذوق لطیف

اس تہذیب کی لاش سے اگر کوئی فائدہ اٹھائیگا تو وہ یورپ کے یہودی ہیں۔ فرماتے ہیں:

تاریک ہے افرنگ مشینوں کے دھوئیں سے یہ وادی ایمن نہیں شایانِ تجلی
ہے نزع کی حالت میں یہ تہذیب جوانمرگ شاید ہوکلیسا کے یہودی متولی

وہ شام جس نے یورپ کو حضرت عیسیٰؑ جیسے غم خواری اور کم آزاری کرنے والا پیمبر دیا اس کے بدلے میں یورب نے اس ملک پر تسلط جما کر وہاں شراب خانے' جوا گھر اور فحاشی کے اڈے

کھول دیے:

فرنگیوں کو عطا خاک سوریا نے کیا ‏ ‏ نبی عفت و غم خواری و کم آزادی
صلہ فرنگ سے آیا ہے سوریا کے لیے ‏ ‏ مے و قمار و ہجوم زنانِ بازاری

(یورپ اور سوریا)

اقبالؔ نہ تو یورپ کی لادین سیاست سے مطمئن ہیں اور نہ ان کی جمہوریت سے۔ جمہوریت کے بارے میں فرماتے ہیں:

اس راز کو اک مرد فرنگی نے کیا فاش ‏ ‏ ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں ‏ ‏ انساں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

وہ مشرق و مغرب دونوں سے مطمئن نہیں ہیں کیونکہ مشرق کو غلامی کی بیماری ہے اور مغرب کو جمہوریت کی:

یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید ‏ ‏ وہاں فرض کا سبب ہے نظام جمہوری

(مشرق و مغرب)

جب وہ مسلماں کو انگریزوں کے عطا کیے ہوئے منصوبوں پر خوش پاتے ہیں تو فرماتے ہیں:

ہوا ہے بندۂ مومن فسونئ افرنگ ‏ ‏ اسی سبب سے قلندر کی آنکھ ہے نمناک
ترے بلند مناصب کی خیر ہو یارب ‏ ‏ کہ ان کے واسطے تو نے کیا خودی کو ہلاک
شریکِ حکم غلاموں کو کر نہیں سکتے ‏ ‏ خریدتے ہیں فقط ان کا جوہرِ ادراک

اس عصرِ حاضر کا جادو توڑنے کے لیے وہ مسلمان کو فقر کی تلقین کرتے ہیں:

یہ فقر غیور جس نے پایا ‏ ‏ بے تیغ و سناں ہے وہ غازی
مومن کی اسی میں ہے اسیری ‏ ‏ اللہ سے مانگ یہ فقیری

(جاوید سے)

اسی فقر کی دولت کو کھو کر ہی مسلمان غلامی کی لعنت میں گرفتار ہوا ہے:

کیا گیا ہے غلامی میں مبتلا تجھ کو ‏ ‏ کہ تجھ سے ہو نہ سکی فقر کی نگہبانی

(سلطانی)

خود اسلام ان کی نظر میں فقر و غیور کا دوسرا نام ہے:

لفظ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہے تو خیر　　　دوسرا نام اسی دین کا ہے فقر غیور

(اسلام)

وہ مسلمان کے زوال کا اصل سبب افلاس نہیں بتاتے بلکہ اس کی وجہ قلندری کا فقدان سمجھتے ہیں۔ کہتے ہیں:

سبب کچھ اور ہے تو جس کو خود سمجھتا ہے　　　زوال بندۂ مومن کا بے زری سے نہیں

اگر جہاں میں مرا جوہر آشکار ہوا　　　قلندری سے ہوا ہے تونگری سے نہیں

اقبال فقر کو ترک دنیا اور رہبانیت سے بالکل الگ سمجھتے ہیں۔ رہبانیت ایک منفی عمل ہے اس کے برعکس فقر معاشرے میں فعال کردار ادا کرتا ہے:

کچھ اور چیز ہے شاید تری مسلمانی　　　تری نگاہ میں ہے ایک فقر و رہبانی

سکوں پرستی راہب سے فقر ہے بیزار　　　فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

یہ فقر مرد مسلماں نے کھو دیا جب سے　　　رہی نہ دولت سلمانی و سلیمانی

فرنگ تہذیب عقل و دانش کو اپنا رہنما بناتی ہے لیکن اقبال عقل و دانش کی محدودیت سے اچھی طرح واقف ہیں:

عشق سراپا حضور علم سراپا حجاب　　　علم ہے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب

وہ عقل پرست اور فلسفہ زدہ حضرات جو ہر شئے کو عقل کی کسوٹی پر کستے ہیں واقعہ معراج کی تہہ میں انسانی عظمت کا جواز چھپا ہے، اسے سمجھ ہی نہیں سکتے:

تو معنی والنجم نہ سمجھا تو عجب کیا　　　ہے تیرا مدو جزر ابھی چاند کا محتاج

(معراج)

اس لیے وہ طالب علم سے توقع رکھتے ہیں کہ وجدان کے ذریعے صاحب کتاب بن جائے صرف کتاب خواں نہ رہے:

تجھے کتاب سے ممکن نہیں فراغ کہ تو　　　کتاب خواں ہے مگر صاحب کتاب نہیں

(طالب علم)

وہ صوفی سے یہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ اس حیات و ممات کی دنیا میں عملی دلچسپی لے کر اس کی کایا پلٹ دے:

تخیلات کی دنیا غریب ہے لیکن غریب تر ہے حیات وممات کی دنیا
عجب نہیں کہ بدل دے اسے نگاہ تری بلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دنیا

(صوفی سے)

اقبالؔ کی نظر میں زمانے کا مقابلہ ایک مرد قلندر ہی کر سکتا ہے کیونکہ

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر

(قلندر کی پہچان)

یہ مرد قلندر مرد مومن سے جدا ہستی نہیں۔ اور مرد مومن وہ ہے جو آفاق پرست نہیں ہوتا بلکہ آفاق اس میں گم ہوتے ہیں:

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

(کافر و مومن)

مغربی تہذیب کے مقابلے میں جو انتہا پسندی کا شکار ہے اقبالؔ اسلامی تہذیب کا نقشہ کھینچے ہوئے بتاتے ہیں کہ یہ اعتدال کا بہترین نمونہ ہے:

نہ اس میں عصر رواں کی حیا سے بیزاری نہ اس میں عہد کہن کے فسانہ و افسوں
حقائق ابدی ہر اساس ہے اس کی یہ زندگی ہے نہیں ہے طلسم افلاطوں
عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوق جمال عجم کا حسن طبیعت، عرب کا سوزِ دروں

(مدنیت اسلام)

اور مرد مسلماں بھی ان کی نظر میں مثالی شخصیت کا حامل ہے کیونکہ اس میں بھی توازن ہے:

قدرت کے مقاصد کا عیار اس کے ارادے دنیا میں بھی میزان قیامت میں بھی میزان
جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم دریاؤں کے دل جس سے دہل جائے وہ طوفان
فطرت کا سرورِ ازلی اس کے شب و روز آہنگ میں یکتا صفت سورۂ رحمٰن

(مرد مسلمان)

غرض وہ اسی مرد مسلماں سے توقع رکھتے ہیں کہ وہ عصر حاضر کا رخ بدل دے۔

اقبالؔ نے ضرب کلیم میں عورت اور فنون لطیفہ سے متعلق بھی اپنے نقطۂ نظر کو واضح کیا ہے اور یہ نقطۂ نظر دراصل ان کے اس وسیع تر نظریے کا حصہ ہے جس کی بنیاد اسلامی طریقہ فکر پر

ہے۔ دورِ حاضر میں زن و مرد کے مساویانہ حقوق پر زور دیا جاتا ہے اور آزادیٔ نسواں کے نعرے لگائے جاتے ہیں لیکن اقبالؔ اسے بھی تہذیبِ حاضر کا ایک فریب سمجھتے ہیں۔ عورت کی فطرت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے اسے معاشرے میں مرد کے برابر آزادی دی گئی ہے لیکن اس میں عورت کا قصور نہیں جو فطرتاً پاکیزہ اور باحیا ہوتی ہے:

قصورِ زن کا نہیں کچھ اس خرابی میں — گواہ اس کی شرافت پہ ہیں مہ و پروین
فساد کا ہے فرنگی معاشرت میں ظہور — کہ مرد سادہ ہے بیچارہ زن شناس نہیں

وہ حکیمِ فرنگ سے ایک سوال پوچھتے ہیں:

کوئی پوچھے حکیمِ یورپ سے — ہند و یونان ہیں جس کے حلقہ بگوش
کیا یہی ہے معاشرت کا کمال — مرد بے کار و زن تہی آغوش

(ایک سوال)

اقبالؔ مرد ہی کو عورت کا نگہبان سمجھتے ہیں اور جس قوم نے اس حقیقت کو نہیں سمجھا وہ جلد ہی تباہ ہو جاتی ہے:

نے پردہ، نہ تعلیم نئی ہو کہ پرانی — نسوانیتِ زن کا نگہبان فقط مرد
جس قوم نے اس زندہ حقیقت کو نہ پایا — اس قوم کا خورشید بہت جلد ہوا زرد

(عورت کی حفاظت)

اقبالؔ عورت کی عظمت کے قائل ہیں۔ اس کی تخلیق کا دائرۂ عمل مرد کی تخلیقات سے مختلف ہے۔

مکالماتِ فلاطوں نے لکھ سکی لیکن — اسی کے شعلہ سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں

لیکن تہذیبِ حاضر عورت کو ماں بننے سے روکتی ہے، دینی تعلیم سے روکتی ہے اور اسے مرد بنا دیتی ہے جس کا انجام خود تہذیب کے حق میں خطرناک ہے:

تہذیبِ فرنگی ہے اگر مرگِ اُمومت — ہے حضرتِ انساں کے لیے اس کا ثمر موت
جس علم کی تاثیر سے زن ہوتی ہے نازن — کہتے ہیں اسی علم کو اربابِ نظر موت
بیگانہ رہے دیں سے اگر مدرسۂ زن — ہے عشق و محبت کے لیے علم و ہنر موت

(عورت اور تعلیم)

اقبالؔ عورت کو مرد کے برابر اس لیے مقام نہیں دے سکتے کہ خود فطرت کا یہی تقاضا ہے:

جوہر مرد عیاں ہوتا بے منت غیر غیر کے ہاتھ میں ہے جوہر عورت کی نمود
میں بھی مظلومیٔ نسواں سے ہوں غمناک بہت نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود

(عورت)

اقبالؔ نے ضرب کلیم' میں فنون لطیفہ سے متعلق بھی اپنا نقطہ نظر پیش کیا ہے جو دراصل ان کے بنیادی طرز فکر ہی کا لازمی نتیجہ ہے۔ اقبالؔ کے نظام فلسفہ کا مرکزی نقطہ خودی ہے۔ وہ خودی ہی کو اصل حیات سمجھتے ہیں چنانچہ اپنے اس نظریے کی بنا پر وہ فنون لطیفہ کو خودی ہی کے تابع رکھنا چاہتے ہیں۔ اقبالؔ کی نظر میں فنون لطیفہ

اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

(دین و ہنر)

ایک اور جگہ کہتے ہیں:

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

(وجود)

اقبالؔ ڈرامہ نگاری اور ایکٹنگ کے بھی خلاف تھے کیونکہ ایکٹنگ سے خودی کی موت واقع ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں:

حریم تیرا' خودی غیر کی معاذ اللہ دوبارہ زندہ نہ کر کاروبار لات و منات
یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے رہا نہ تو' تو نہ سوز خودی نہ ساز حیات

(تیاتر)

اور یہ سرور دراصل ہے کیا۔ اسکا سرچشمہ مغنی کا دل ہے اور یہ وہ دل ہے جو تخت کو بھی الٹ دیتا ہے۔ اگر موسیقی میں شاعر کا یہی دل دھڑکتا ہے تو اس کے ذریعے مقصد حیات کی تکمیل ہوتی ہے:

آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرور مے اصل اسکی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے
دل کیا ہے؟ اس کی مستی و قوت کہاں سے ہے؟ کیوں اس کی اک نگاہ الٹتی ہے تخت کے

جس روز دل کی رمز مغنی سمجھ گیا　　سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے

(سرود)

اسی لیے اقبالؔ موسیقی کی دو قسمیں قرار دیتے ہیں، ایک جو حلال ہیں دوسری حرام۔ وہ نغمہ خودی کے استحکام میں مدد دے حلال ورنہ حرام ہے:

اگر نوا میں ہے پوشیدہ موت کا پیغام　　حرام میری نگاہوں میں نالے وچنگ ورباب

(سرودحرام)

ایک اور جگہ کہتے ہیں:

شاعر کا نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو　　جس سے چمن افسردہ ہووہ بادسحر کیا

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں　　جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

(فنون لطیفہ)

وہ مصور سے کہتے ہیں:

فطرت کو دکھایا بھی ہے، دیکھا بھی ہے تو نے　　آئینہ فطرت میں دکھا اپنی خودی بھی

(مصور)

شاعری کے بارے میں فرماتے ہیں:

وہ شعر کہ پیغام حیات ابدی　　یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگ سرافیل　　(شعر)

اسی لیے شاعر اسے کہتے ہیں:

شیشے کی صراحی ہو کہ مٹی کا سبو ہو　　شمشیر کی پابند ہو تیزی میں تری لے　(شاعر)

ہندوستان کے ہنرمندوں سے اقبالؔ مایوس ہیں۔ کیونکہ وہ جسمانی لذتیت کے شکار ہیں اور یہ بات قوم کے حق میں سم قاتل ہے:

چشم آدم سے چھپاتے ہیں مقامات بلند　　کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار

ہند کے شاعر وصورت گرد افسانہ نویس　　آہ بیچاروں کے اعصاب پر عورت ہے سوار

(ہنروران ہند)

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

تو ہے میت یہ ہنر تیرے جنازے کا امام　　نظر آئی ہے جسے مرقد کے شبستاں میں حیات

وہ بدن کے نہیں بلکہ روحانی رقص کے قائل ہیں:

چھوڑ یورپ کے لیے رقص بدن کے خم و پیچ　　روح کے رقص میں ہے ضرب کلیم اللہی

اقبال ہنر میں صرف کمال ہنر کو نہیں دیکھتے بلکہ ہنر کی تہہ میں جو جذبہ ہے اس پر نگاہ رکھتے ہیں فرنسیوں نے ایک طرف دمشق پر قبضہ جمایا اور دوسری طرف پیرس میں مسجد بھی بنائی۔ اقبالؔ اس مسجد کی خوبصورتی سے مطمئن نہیں کیونکہ اس کے بنانے والے وہی ہیں جو مسلمانوں کے دشمن ہے۔ فرماتے ہیں:

مری نگاہ کمال و ہنر کو کیا دیکھے　　کہ حق سے یہ حرم مغربی ہے بیگانہ

یہ بت کدہ انھیں غارت گروں کی ہے تعمیر　　دمشق ہاتھ سے جن کے ہوا ہے ویرانہ

غرض فنون لطیفہ سے متعلق اقبالؔ کا نقطہ نظر، جیسا کہ انھوں نے ضرب کلیم کی مختلف نظموں میں پیش کیا ہے ان کے نظریۂ حیات کا تابع اور دور حاضرہ کے رجحانات سے عین متضاد ہے۔

ضرب کلیم کی نظموں سے متعلق یہ رائے عام طور پر پیش کی جاتی ہے کہ اس میں فلسفہ زیادہ ہے اور شاعری کم۔ لیکن یہ رائے درست نہیں۔ اس رائے کو پیش کرنے والے یہ دلیل دیتے ہیں کہ ضرب کلیم اقبالؔ کے دور کا آخری کا کلام ہے جب ان میں فکر کی پختگی آ گئی تھی اور وہ جوش اور ولولہ باقی نہیں رہا تھا جو جوانی کی دین ہوتا ہے۔ دراصل ضرب کلیم میں فلسفہ زیادہ اور شاعری کم دیکھنے والوں کے سامنے اقبالؔ کا دوسرا مجموعہ بال جبریل ہوتا ہے۔ جس میں والہانہ غزلوں کی کثرت ہے۔ لیکن اس قسم کی رائے رکھنے والے یہ حقیقت فراموش کر دیتے ہیں کہ ضرب کلیم بال جبریل کی اشاعت سے صرف ایک سال بعد شائع ہوئی ہے۔ کیا صرف ایک سال کی قلیل مدت میں فکر اقبالؔ میں اس قدر پختگی آ گئی اور ان کے جوش اور ولولے میں اس قدر اضمحلال پیدا ہو گیا کہ ضرب کلیم کی نظموں میں شعریت کو قائم نہیں رکھ سکے۔ یہ خیال مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے۔ اس رائے کے پیش کرنے والے اس بنیادی حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ اقبالؔ نے اپنے پیغام کو اس دلکش اسلوب میں پیش کیا ہے اور اپنے کلام میں مواد و ہیئت کو اس طرح ہم آہنگ کیا ہے کہ ایک کو دوسرے سے الگ کرنا ناممکن نہیں۔ ضرب کلیم میں اقبالؔ نے کون سا نیا فلسفہ پیش کیا ہے؟ انھوں نے وہی باتیں دہرائی ہیں جنھیں وہ بانگ درا، بال جبریل

اور اپنے فارسی کلام میں پیش کر چکے ہیں ۔ اگر بال جبریل میں اقبال کی مسجد قرطبہ ساقی نامہ اور ذوق وشوق جیسی معرکتہ الآراء نظمیں ہیں تو ضرب کلیم میں فنون لطیفہ ، شعاع امید ، سلطان ٹیپو کی وصیت ، زمانہ حاضر کا انسان اور مدنیت اسلام جیسی شاہکار نظمیں بھی شامل ہیں ۔ البتہ ضرب کلیم میں اقبال کی کوئی نظم نہیں ہے ۔ اکثر نظمیں تین تین چار چار اشعار پر مشتمل ہیں لیکن محض اس بناء پر شاعرانہ اعتبار سے ضرب کلیم کو کم درجہ دینا کسی طرح مناسب نہیں ۔ دراصل ضرب کلیم میں شعریت کو نہ پانے والے وہ لوگ ہیں جو صرف غزل کے دلدادہ ہیں ۔ بال جبریل میں غزلوں کی کثرت ہے اور ضرب کلیم میں غزلیں نہ ہونے کے برابر ہیں ۔ البتہ محراب گل کے افکار کے تحت اقبال نے اس مجموعے میں کچھ غزلیں بھی شامل کی ہیں لیکن ان کی تعداد بیس سے زیادہ نہیں جبکہ بال جبریل میں تقریباً 75 غزلیں ہیں اور چونکہ ضرب کلیم میں اقبال نے اکثر موضوعات پر جن میں خودی ، عورت ، فنون لطیفہ ، سیاسیات وغیرہ شامل ہیں اپنے نقطہ نظر کو واضح کیا ہے اس لیے بادی النظر میں یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ ضرب کلیم میں شعریت میں کمی آگئی ہے لیکن جب ہم ان نظموں کو غور سے پڑھتے ہیں تو اقبال کے شاعرانہ کمال کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کیونکہ انھوں نے اختصار اور جامعیت کے ساتھ زندگی کے مختلف مسائل کے متعلق اپنی رائیں اس خوبصورت انداز میں پیش کی ہیں کہ کہیں شعریت کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا ۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ضرب کلیم اقبال کے شعری مجموعوں میں وہی مقام رکھتی ہے جو بانگ درا اور بال جبریل کا ہے ۔

☆☆☆

(مجموعہ مضامین ۔ مقالات عصمت جاوید ۔ سال اشاعت 2006ء سے انتخاب)

شعلہ بن کر پھونک دے خاشاک غیر اللہ کو
خوف باطل کیا کہ ہے غارت گر باطل بھی تو
(اقبال)

اقبالؔ اور مناظر قدرت

ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ

انسان اور فطرت کا باہمی تعلق اتنا ہی قدیم ہے جتنا اس کرہ ارض پر انسان کا وجود ۔ابتداء میں انسان کو براہِ راست جس سے واسطہ پڑا تھا وہ فطرت ہی ہے اس کے سر پر پھیلا ہو نیلگوں آسمان' آسمان میں دن کا اجالا بکھیر نے والا سورج' اس کی کبھی کم اور کبھی زیادہ ہونے والی گرمی' کبھی خاموش لیٹا ہوا اور کبھی بپھرا ہوا سمندر' آسمان میں تیرتے ہوئے کہیں دودھیا اور کہیں سیاہ رنگ کے بادل' ان میں پیدا ہونے والی گھن گرج اور تڑپتی اور کڑکتی ہوئی بجلیاں' بارش' زمین پر دور دور تک پھیلی ہوئی ہریالی اور حد نظر تک پھیلے ہوئے ہرے بھرے جنگل' پھر شام کے وقت آہستہ آہستہ بڑھنے والا اندھیرا' رات کے اندھیرے میں آسمان پر چمکتا ہوا چاند اور آسمان کو زینت بخشنے والے بے شمار تارے' ابلتے چشمے' گرتے آبشار' بادصبا' آندھیاں' اونچے اونچے پہاڑ' اس پر اگے ہوئے پیڑ پودے' رنگ برنگے پھول' پھول' پرند' غرض فطرت کی اسی دلفریب آغوش میں انسان پلتا اور بڑھتا رہا اور بدلتے ہوئے موسموں اور حالات کے مطابق خود کو ڈھالتا رہا۔ چونکہ ادب بھی گرد پیش کی زندگی ہی سے نمو پاتا ہے اس لیے دنیا کا کوئی ادب انسانی زندگی میں فطرت کے عمل دخل کے احساس و اعتراف سے خالی نہیں ۔اردو ادب بھی اس سے مثتنیٰ نہیں لیکن یہ بھی ایک تلخ حقیت ہے کہ چند اسباب کی بنا پر فطرت' بالخواص مناظر فطرت کو اردو کے قدیم ادبی سرمایے میں وہ مقام نہ مل سکا جس کہ وہ مستحق ہیں۔ فارسی مذاق سخن اور اس کے درباری تعقات کی بنا پر جو مصنوعی اسالیب پروان چڑھے ان کے زیر اثر اردو میں بھی فطرت کا چہرہ صناعی' ہنرمندی' مبالغہ آرائی اغراق' نازک خیالی اور معنی آفرینی کے تیزاب سے مسخ کر دیا گیا۔ بے شک انیسؔ کے اکا دوکا اشعار اور جدید شاعری کے پیش رو نظیرؔ اکبرآبادی اور اسکے بانی مبانی حالیؔ کے یہاں مناظر قدرت کی تصویرکشی میں بے جا مبالغہ آرائی سے پرہیز ضرور کیا گیا اور زندگی کی جیتی جاگتی تصویریں بھی پیش کی گئیں لیکن ان تصویروں کی تقدیر میں صرف

دور کا جلوہ رہا کیوں کہ ان میں شاعر اپنی پوری شخصیت کے ساتھ غائب ہوتا ہے۔ پس پردہ فنکاری کی ذاتی شرکت (Personal involvement) کہیں بھی نظر نہیں آتی۔
لیکن جب ہماری نظریں کلام اقبال پر پڑتی ہیں اور اس زاویے سے ہم ان کے کلام کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم یہ اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اقبال کی شاعری میں جہاں تک اردو ادب کا تعلق ہے پہلی بار فطرت اور مناظر قدرت کو ان کا جائز ادبی مقام ملا ہے اقبال نے اپنے کلام میں مناظر قدرت کے ساتھ ساتھ فطرت کے گونا گوں پہلوؤں کو جس انداز میں اجاگر کیا ہے وہ اپنے طرز کی پہلی اور اب تک کی آخری کوشش ہے۔

اقبال نے اپنی غزلوں میں جستہ جستہ مناظر قدرت سے متعلق اپنے فنی نقطہ نظر کی طرف اشارے کیے ہیں۔ مثلاً انکا خیال ہے اور بالکل صحیح خیال ہے کہ مناظر قدرت کا اپنا ایک حسن ہوتا ہے اور مناظر قدرت کو دیکھنے والے ان میں اپنی جمالیاتی حس کی تسکین کا سامان بھی پاتے ہیں۔ لیکن جب یہی قدرت کے نظارے اشعار میں ڈھل جاتے ہیں اور ان کے اشعار سے جو ذہنی پیکر قاری یا سامع کے ذہن میں بنتے ہیں ان کا حسن کچھ اور ہی ہوتا ہے کہ یہ حسن اصل نظاروں میں بھی نہیں ہوتا۔ اس لیے اقبال کہتے ہیں:

جمیل تر ہیں گل و لالہ فیض سے اس کے   نگاہِ شاعر رنگیں نوا میں ہے
جادو عروس لالہ مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب   کہ میں نسیم سحر کے سوا کچھ اور نہیں

دراصل مناظر قدرت اقبال کے نزدیک ایسا انمول خزانہ ہے جسے خریدا نہیں جاسکتا لیکن جو مفت بھی آپ کو مل سکتا ہے بشرطیکہ آپ کے پاس اس انمول خزانے سے بہرہ یاب ہونے کے لیے قدرشناس نگاہ بھی ہو۔ اپنی ایک نظم ' نگاہ ' میں فرماتے ہیں:

بہار و قافلہ لالہ ہائے صحرائی   شباب و مستی و ذوق و سرور و رعنائی
اندھیری رات میں یہ چشم گین ستاروں کی   یہ بحر ! یہ فلک نیلگوں کی پہنائی
سفر عروس قمر کا عماریٔ شب میں   طلوع مہر و سکوتِ سپہر مینائی
نگاہ ہو تو بہائے نظارہ کچھ بھی نہیں   کہ بیچتی نہیں فطرت جمال و زیبائی

یوں تو اقبال نے اپنے گردوپیش کی کائنات میں سے سورج ' چاند ' تارے ' پھول ' پیڑ ' شبنم ' جگنو ' پہاڑ' حتی کہ سرزمین اندلس میں کھجور کے بوئے ہوئے

درخت کو بھی یا تو مخاطب کیا ہے یا ان کے حوالے سے اپنی نظم میں کوئی بات کہی ہے۔ مثلاً گل رنگیں سے انہیں یہ شکوہ ہے:

تو شنا سائے خراش عقدہ مشکل نہیں اے گل رنگیں تیرے پہلو میں شاید دل نہیں

تو کبھی آفتاب صبح سے یہی شکوہ ہے کہ انسان کی طرح اس میں راز فطرت کی جستجو کی تڑپ نہیں، یہی شکایت انہیں چاند سے بھی ہے کہ:

سیکڑوں منزل ہے ذوق آگہی سے دور تو

وہ نرگس اور صنوبر کو بھی قدرت کے خاموش تماشائی قرار دیتے ہیں اور انسان کو دانا بینا اور توانا وہ جو چاہے تو چمنستاں کی ہیت بدل سکتا ہے۔ کبھی پھولوں کی انجمن میں جگنو کی جلتی بجھتی روشنی سے مسحور ہو کر جمال فطرت کے واحد سر چشمے کا سراغ لگا کر اس نتیجے پر پہنچتے ہیں:

انداز گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ نغمہ ہے بوئے بلبل بو پھول کی چہک ہے

غالبؔ بھی کہتے ہیں:

وہی ایک بات ہے جو یاں نفس واں نکہت گل ہے
چمن کا باعث ہے مری رنگیں نوائی کا

لیکن یہ اور اس طرح کی نظموں میں اقبالؔ فطرت کا حسن تلاش کرنے کے لیے ان عناصر فطرت میں دلچسپی نہیں لیتے بلکہ ان کے پیش نظر کچھ اور مسائل ہوتے ہیں۔ اس لیے ایسی نظموں میں مناظر قدرت کی تلاش بے سود عمل ہوگا۔

یہاں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ اقبالؔ کے نزدیک مناظر قدرت کی عکاسی کبھی بھی مقصود بالذات نہیں رہی کہ وہ ان مناظر کو صناع ازل کی کاریگری کا اعلیٰ ترین نمونہ بنا کر پیش کریں۔ مناظر قدرت سے متعلق ان کا رویہ وہی ہے جو انگریزی ادبیات میں lake) (poets کے رومانی شعراء مثلاً ورڈزورتھ۔ کیٹس اور شیلی وغیرہ کا تھا۔ فطرت کبھی تو ان کے نجی و کائناتی مسائل کی رازداں بن کر ان کے دکھوں میں شریک ہوتی ہے، کبھی ان میں حوصلہ مندی پیدا کرتی ہے۔ کبھی ان کے دکھوں سے بے نیاز ہو کر انہیں اور زیادہ دکھی بھی کر دیتی ہے۔ (فطرت اور انسان کے درمیان الگا (Alienation) کا یہ احساس صرف انکی ایک نظم انسان میں نظر آتا ہے) کبھی ادبیات عرب کی خیالی محبوبہ سلیمیٰ کی آنکھوں میں سمٹ کر

اپنی بکھری ہوئی خوبصورتی کو درجہ کمال میں ظاہر کرتی ہے ' کبھی شاعر کو یہ درس دیتی ہے کہ کوشش ناتمام ہی زندگی کا راز ہے۔ کبھی دنیا کی محفلوں سے اکتائے ہوئے انسان کے لیے آغوش وسکون وا کرتی ہے اور اس کے دل کو جذبہ خدمت خلق سے معمور کرتی ہے۔ اقبال نے اپنی اکثر نظموں میں مخصوص فضا کی تعمیر یا مناسب نفسیاتی ماحول پیدا کرنے کے لیے بھی مناظر فطرت کا برمحل استعمال کرتے ہوئے منظر کشی کا سہارا لیا ہے۔ اگر چہ یہ صحیح کہ اقبال نے منظر نگاری کو اپنے فن کا مطمع نظر کہیں نہیں بنایا ہے اور نہ منظر کشی کو مقصود وفن سمجھ کر اپنی شاعرانہ ہنر مندی یا زور وقلم کا مظاہرہ کیا ہے۔ لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ اتنی ہی درست ہے کہ جب اقبال کو منظر نگاری کے لیے کوئی فنی ضرورت پیش آئی تو اس سلسلے میں انھوں نے کوئی بے توجہی نہیں برتی بلکہ اسے برابری کی اہمیت دیتے ہوئے اپنے مافی الضمیر کے اظہار میں نہ صرف مناظر قدرت سے مدد لی بلکہ ان کی پیشکش میں وفنی چابکدستی دکھائی ہے کہ اگر ان حصوں کو متعلقہ نظموں کے سیاق وسباق سے ہٹا کر بھی دیکھا جائے تو وہ اپنی صوری و معنوی دلکشی نہیں کھوتی بلکہ اپنے پیروں پر کھڑا ہونے کا کس بل رکھتی ہیں۔ لیکن منظر نگاری کے سلسلے میں اقبال کے یہاں جو بے مثال اسلوب ہمیں ان کی دور آخر کی نظموں میں ملتا ہے وہ ابتدائی دور کی نظموں میں نہیں ملتا۔ دراصل منظر نگاری کے سلسلے میں ان کے یہاں مختلف اسالیب ملتے ہیں۔ ایک تو وہی قدیم اسلوب ہے جس پر فارسی کے درباری اسلوب کی گہری چھاپ تھی اور جو پامال اور غیر آہنگ (Discordant) تشبیہوں اور استعاروں کی بدولت دل پر گہرا اثر نہیں چھوڑتا۔ ہمیں یہ بات نہیں بھولنی چاہیے کہ جس ادبی ماحول میں اقبال کی ابتدائی شاعری پروان چڑھی اس میں اسی قدیم اسلوب کا بول بالا تھا اور قاری کے لیے یہی معیار سخن تھا اور مذاق سخن بھی۔ مثلاً اپنے ابتدائی دور کی ایک نظم میں اقبال ماہ نو کی تصویر اس طرح کھینچے ہیں۔

ٹوٹ کر خورشید کی کشتی ہوئی غرقاب نیل ایک ٹکڑا تیرتا پھرتا ہے روئے آب نیل
طشت گردوں میں ٹپکتا ہے شفق کا خون ناب نشتر قدرت نے کیا کھولی ہے فصد آفتاب
چرخ نے بالی چرالی ہے عروس شام کی نیل کے پانی میں یا مچھلی ہے سیم خام کی

یا پھر ہمالہ کو مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ابر کے ہاتھوں میں رہوار ہوا کے واسطے تازیانہ دے دیا برق سر کوہسار نے

جنبش موج نسیم صبح گہوارہ بنی جھومتی ہے نشہ مستی میں ہر گل کی کلی

ہمالہ کو شاعر اسطرح مخاطب کرتا ہے.

مطلع اول فلک جس کا ہے وہ دیوان ہے تو سوئے خلوت گاہ دل دامن کش انسان ہے تو

یا

برف نے باندھی ہے دستار فضیلت تیرے سر خندہ زن ہے جو کلاہ مہر عالم تاب پر

یہ انیس و دبیر کے قدیم اسلوب کی یاد تازہ کرنے کے لیے کافی ہیں۔ لیکن اس نظم میں قدیم اسلوب کی ان دبیز تہوں سے بھی اقبال کا وہ اسلوب جھانکتا ہے. جس میں جاذبیت اور تازہ کاری ہے اور جو شاعری کے مستقبل کے نکھرے ہوئے اور پختہ اسلوب نشاندہی کرتا ہے۔

آتی ہے ندی فراز کوہ سے گاتی ہوئی کوثر و تسنیم کی موجوں کو شرماتی ہوئی

آئینہ سا شاہد قدرت کو دکھلاتی ہوئی سنگ رہ سے گاہ بچتی گاہ ٹکراتی ہوئی

چھیڑتی جا اس عراق دلنشیں کے ساز کو اے مسافر! دل سمجھتا ہے تری آواز کو

یا پھر اسی نظم کے اشعار.

وہ خموشی شام کی جس پر تکلم ہو فدا وہ درختوں پر تفکر کا سماں چھایا ہوا

ان کی نظمیں کنار راوی، بزم انجم اور گورستان شاہی میں بھی قدیم اسلوب کے کئی نمونے ملتے ہیں مثلاً

شراب سرخ سے رنگین ہوا ہے دامن شام لیے ہے پیر فلک دست رعشہ دار میں جام

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

پہنا دیا شفق نے سونے کا سارا زیور قدرت نے اپنے گہنے چاندی کے سب اتارے

البتہ کنار راوی کے اس آخری بند میں دریائے راوی میں نگاہ سے اوجھل ہوتی کشتی سے حیات بعد ممات کا جو سبق اخذ کیا ہے وہ اقبال ہی کا حصہ ہے۔

رواں ہے سینہ دریا پہ اک سفینہ تیز ہوا ہے موج سے ملاح جس کا گرم ستیز

سبک روی میں ہے مثل نگاہ یہ کشتی نکل کے حلقہ حد نظر سے دور گئی

جہاز زندگی آدمی رواں ہے یوں ہی ابد کے بحر میں پیدا یونہی نہاں ہے یونہی

شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا نظر سے چھپتا ہے لیکن فنا نہیں ہوتا

اسی دور کی نظموں میں مناظر قدرت کی تصویر کشی کے سلسلے میں اقبال کا وہ اسلوب بھی ملتا ہے جسے اگرچہ انہوں نے آگے چل کر جاری نہیں رکھا لیکن اپنی سادگی پرکاری اور روانی کے باعث اس کی جاذبیت اور دلکشی سے آج بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً ابتدائی دور کی ایک نظم ''ابر کہسار'' میں کہیں کہیں قدیم اسلوب کی چھاپ ہونے کے باوجود غضب کی روانی پائی جاتی ہے۔ بالخصوص یہ دو بند ملاحضہ ہوں۔

(1)

ہے بلندی سے فلک بوس نشیمن میرا　　ابر کہسار ہوں گل پاش ہے دامن میرا
کبھی صحراء کبھی گلزار ہے مسکن میرا　　شہر و ویرانہ مرا' بحر مرا بن میرا
کسی وادی میں جو منظور ہو سونا مجھ کو　　سبزہ کوہ ہے' دل کا بچھونا مجھ کو

(2)

دور سے دیدہ امید کو ترستا ہوں　　کسی بستی سے جو خاموش گزر جاتا ہوں
سیر کرتا ہوا جس دم لب جو آتا ہوں　　بالیاں نہر کو گرداب کی پہناتا ہوں
سبزہ مزرع نو خیز کی امید ہوں میں　　زادہ بحر ہوں' پروردہ خورشید ہوں میں

ابر کہسار کی تجسیم{Personification}اور صیغہ واحد متکلم کے استعمال نے ابر کہسار اور قاری کے درمیان انسانی رشتہ قائم کیا ہے جس کی وجہ سے نظم میں بے پناہ اثر پیدا ہو گیاہ ایک نظم ''انسان اور بزم قدرت میں'' صبح خورشید سے مخاطب ہوتے ہوئے فرماتے ہیں:

سرخ پوشاک ہے پھولوں کی درختوں کی ہری　　تیری محفل میں کوئی سبز کوئی لال پری
ہے ترے خیمہ گردوں کی طلائی چادر　　بدلیاں لال سی آتی ہیں افق پر جو نظر
کیا بھلی لگتی ہے آنکھوں کو شفق کی لالی　　مئے گلرنگ خم شام میں تو نے ڈالی
رتبہ تیرا ہے بڑا شان بڑی ہے تیری　　پردہ نور میں مستور ہے ہر شئے تیری

ان کی ایک مقبول نظم ''ایک آرزو'' میں منظر نگاری کا جو اسلوب ملتا ہے اس میں بھی یہی سادگی و پرکاری ہے۔ یہ نظم اس اعتبار سے بھی اہم ہے کہ اس میں فطرت کا ایک نیا پہلو پیش کیا گیا ہے۔ شہری زندگی کی ہنگامہ آرائی اور صوتی اور دیگر ماحولیاتی آلودگی سے اکتائے

ہوئے دلوں کے لیے فطرت کی گود ہی روحانی اور مادی سکون عطا کرتی ہے۔ یہ سکون پرور منظر ملاحظہ ہو۔ الفاظ کس قدر سادہ لیکن پرکشش استعمال ہوئے ہیں:

لذت سرور کی ہو چڑیوں کے چہچہوں میں — چشمے کی شورشوں میں باجا سا بج رہا ہو
مانوس اس قدر ہو صورت سے میری بلبل — ننھے سے دل میں اسکے کھٹکا نہ کچھ مرا ہو
صف باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں — ندی کا صاف پانی تصویر لے رہا ہو
ہو دل فریب ایسا کوہسار کا نظارہ — پانی بھی موج بن کر اٹھ اٹھ کے دیکھتا ہو
آغوش میں زمین کی سویا ہوا ہو سبزہ — پھر پھر کے جھاڑیوں میں پانی چمک رہا ہو
پانی کو چھو رہی ہو جھک جھک کے گل کی ٹہنی — جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو

اقبال کی غزلوں کا اپنا ایک آہنگ، اپنا مخصوص لب ولہجہ اور اپنے پسندیدہ مضامین ہیں جو اُردو غزل کے عام مزاج سے مختلف لیکن ان کے مجموعی اسلوب کی توسیع ہیں۔ بال جبریل کی ایک خوبصورت غزل ہے جس کا مطلع ہے:

پھر چراغ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن — مجھ کو پھر نغموں پہ اکسانے لگا مرغ چمن

اسے غزل مسلسل کہیے یا غزل کی ہیت میں ایک خوبصورت نظم۔ اصطلاحات کے اس فرق سے اس غزل یا نظم کی ادبی جاذبیت میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ اس میں دو بظاہر غیر متعلق شعری تجربے ملتے ہیں۔ ابتدائی چار اشعار قدرتی منظر کی ایک انتہائی دلکش تصویر پیش کرتے ہیں اور آپس میں ظاہری سطح پر بھی مربوط ہیں جن کے بعد کے پانچ اشعار میں کوئی قرینہ بھی نہیں رکھا جس سے قاری کو یہ اشارہ ملے کے ان میں کوئی معنوی ربط ہے۔ لیکن درحقیقت زیریں سطح پر ان میں گہرا جذباتی اور معنوی ربط با آسانی محسوس کیا جا سکتا ہے۔ ان میں ایک ان کہا باطنی رشتہ ہے۔ قدرتی مناظر سے متعلق تن کی نہیں بلکہ من کی دنیا سے ہے، شاعر کے یہ دو مختلف تجربے قاری یا سامع کو بغیر کسی شعوری کوشش کے من کی دنیا کی تلاش میں شہر سے دور ایسے قدرتی ماحول میں لے جاتے ہیں جہاں فطرت کا سارا ظاہری و باطنی حسن بے نقاب ہے۔ جہاں تن کی دنیا کا مکروفریب اور چھل کپٹ نہیں بلکہ ایسی دولت ہاتھ آتی ہے جو لازوال ہے ' جہاں نہ فرنگیوں کا راج ہے نہ شیخ و برہمن کے جھگڑے اور نہ غیروں کی غلامی قبول کرنے کی مجبوری۔

پھر چراغ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن — مجھ کو پھر نغموں پہ اکسانے لگا مرغ چمن
پھول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار — اودے اودے نیلے نیلے پیلے پیلے پیرہن
برگ گل پر رکھ گئی شبنم کا موتی باد صبح — اور چمکاتی ہے اس موتی کو سورج کی کرن
حسن بے پروا کو اپنی بے نقابی کے لیے — ہوں اگر شہروں سے بن پیارے تو شہر اچھے کہ بن

اس کے بعد کے اشعار میں شاعر من کی دنیا کا ذکر چھیڑ دیتا ہے:

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی — تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن
من کی دنیا؟ من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق — تن کی دنیا؟ تن کی دنیا سود و سودا مکر و فن
من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں — تن کی دنیا چھاؤں ہے آتا ہے دھن جاتا ہے دھن
من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج — من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن
پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات — تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن

یہ ساری غزل یا نظم اقبال کے اس سادہ پرکار اسلوب کی نمائندگی کرتی ہے جوان کے پاس سادہ اسلوب کی ارتقائی صورت ہے۔ جس کی کچھ مثالیں اوپر گزر چکی ہیں۔ اس غزل یا نظم کے میں مناظر فطرت پس منظر کے طور پر آئے ہیں۔

''گورستان شاہی'' میں بھی قدیم اسلوب کا گہرا رنگ ہے اس نظم کا ابتدائی بند اپنے سادہ اسلوب سے قطع نظر اس لیے بھی اہم ہے کہ اس میں قدرت کا ایک منظر نظم کے غم ناک ماحول پیدا کرنے میں تمہید کا کام دیتا ہے۔

آسماں بادل کا پہنے خرقۂ دیرینہ ہے — کچھ مکدر سا جبین ماہ کا آئینہ ہے
چاندنی پھیکی ہے اس نظارہ خاموش میں — صبح صادق سو رہی ہے رات کی آغوش میں
کس قدر اشجار کی حیرت فزا ہے خامشی — بربط قدرت کی دھیمی سی نوا ہے خامشی
باطن ہر ذرہ عالم سراپا درد ہے — اور خاموشی لب ہستی پہ آہ سرد ہے

اس نظم میں موضوع کی رعایت سے ذیل کا بند بھی قاری یا سامع کی توجہ اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ شاعر کے پیش نظر قوموں کے عروج و زوال کے نشیب و فراز ہیں ان کی نگاہوں کے سامنے چاند کا خوبصورت چہرہ ہے جو سیمابی قبا پہنے محو خرام ہے۔ لیکن شاعر اس کی خوبصورتی کے انجام کے بارے میں سوچنے لگتا ہے کہ جب وقت سحر ستارے اس کا ساتھ چھوڑ

جاتے ہیں تو صبح صادق کی روشنی میں وہ ابر کے ایک ٹکڑے کی طرح پھیکا اور بے نور ہو جاتا ہے۔

چاند جو صورت گر ہستی کا اک اعجاز ہے | پہنے سیما بی قبا محو خرام ناز ہے
چرخ بے انجم کی دہشت ناک وسعت میں مگر | بیکسی اس کی کوئی دیکھے ذرا وقت سحر
ایک ذرا سا ابر کا ٹکڑا جو مہتاب تھا | آخری آنسو ٹپک جانے میں ہو جسکی کا فنا

اپنی نظم ''روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے'' میں اقبال وہ منظر پیش کرتے ہیں جب جنت سے نکالے ہوئے حضرت آدم کے قدم پہلی بار زمین پر پڑتے ہیں تو روح ارضی فطرت کا سارا خام مواد آدم کے حضور میں پیش کرتے ہوئے ان کا استقبال کرتی ہے اور ان سے التجا کرتی ہے کہ وہ اس خام مواد کو تصرف میں لا کر یہیں ایک نئی جنت تعمیر کریں ۔ یہ نظم اقبال کے نظریہ تسخیر کائنات کی ترجمانی کرتی ہے جس کی رو سے کائنات ابھی نا تمام ہے اور تخلیقی عمل سے گزر رہی ہے۔ سیارہ زمین پر پہنچتے ہی آدم جن فطری مناظر سے پہلی بار دو چار ہوئے تھے ان کا نقشہ کس قدر سادگی سے پیش کیا گیا ہے۔ روح ارضی حضرت آدم سے کہتی ہے:

کھول آنکھ زمیں دیکھ فلک دیکھ فضا دیکھ | مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ

پھر کہتی ہے:

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل ' یہ گھٹائیں | یہ گنبد افلاک' یہ خاموش فضائیں
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 ضرر میں | آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں | جنت تری پنہاں ہیں تیرے خون جگر میں
اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ

اس نظم میں اگرچہ منظر نگاری ضمنی طور پر ہوئی ہے لیکن اس فنکارنہ انداز میں کہ سارا منظر نگاہوں میں گھوم جاتا ہے اس کی بھرپور معنویت دل پر نقش ہو جاتی ہے۔

منظر نگاری کے سلسلے میں اقبال کا ایک اسلوب وہ ہے جو ان کے اس پختہ اسلوب

سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے جس کی بدولت اقبال' اقبال بنے' اس اسلوب میں خیال اور جذبے میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ اس میں لفظوں کی صوتی حسن اور بحر کے صحیح استعمال سے بھی تاثر کا جادو جگایا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ان کی نظمیں ''چاند اور تارے'' اور ''ایک شام'' دریائے نیکر' ہائیڈل برگ کے کنارے پر اردو ادب میں شاہکار کا درجہ رکھتی ہیں اور مناظر قدرت پر اقبال کی نظموں میں انہیں امتیازی مقام حاصل ہے۔

''چاند اور تارے'' میں دو بند میں تارے شبانہ روز کی مسلسل گردش سے تھک ہار کر چاند سے شکایت کرتے ہیں کہ آخر سفر کا یہ سلسلہ کب ختم ہوگا شاعر کا کمال یہ ہے کہ وہ مناسب بحر کے انتخاب اور برمحل الفاظ کے استعمال سے تھکن کے اس لہجے کی بازیافت میں کامیاب ہوا ہے جس میں ستارے چاند سے شکایت کرتے ہیں۔ تقریباً ہر مصرعے سے بوجھل پن اور اکتاہٹ کا احساس ہوتا ہے۔

نظارے رہے وہی فلک پر ہم تھک بھی گئے چمک چمک کر
کام اپنا ہے صبح و شام چلنا چلنا چلنا مدام چلنا
رہتے ہیں ستم کش سفر سب تارے انسان شجر حجر سب
ہوگا کبھی ختم یہ سفر کیا منزل کبھی آئے گی نظر کیا

دوسرے بند میں چاند نے جو جواب دیا ہے اس میں ایک طرح کی رواقیت نمایاں ہے جو احساس جبریت سے پیدا ہوتی ہے۔ چاند کا جواب حقیقت پسندانہ اور جذبات سے عاری ہے۔

جنبش سے ہے زندگی جہاں کی یہ رسم قدیم ہے یہاں کی
اس رہ میں مقام بے محل ہے پوشیدہ قرار میں اجل ہے
چلنے والے نکل گئے ہیں جو ٹھہرے ذرا کچل گئے ہیں
انجام ہے اس خرام کا حسن آغاز ہے عشق' انتہا حسن

نظم ''ایک شام'' میں فطرت کے سکوت کو شاعر نے بڑی فنکارانہ چابکدستی سے ابھارا ہے اور اس سکون پرور ماحول میں اپنے غم کا مداوا تلاش کیا ہے۔ یہ غم ذاتی بھی ہوسکتا ہے اور کائناتی بھی اس نظم کی جاذبیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ صفیری صوتیہ / ش /

کی تکرار قابل توجہ ہے۔ جس کی وجہ سے خاموشی کا ایک سماں بندھ جاتا ہے۔

خاموش ہے چاندنی قمر کی — شاخیں ہیں خموش ہر شجر کی
وادی کے نوا فروش خاموش — کہسار کے سبز پوش خاموش
فطرت بے ہوش ہوگئی ہے — آغوش میں شب کے سوگئی ہے
تاروں کا خموش کارواں ہے — یہ قافلہ بے درا رواں ہے
خاموش ہیں کوہ و دشت و دریا — قدرت ہے مراقبے میں گویا
اے دل تو بھی خموش ہوجا — آغوش میں غم کو لے کے سوجا

نظم ''تنہائی'' میں بھی فطرت کے سکوت اسی انداز میں ابھارا گیا ہے:

یہ رفعت آسمان خاموش — خوبیدہ زمیں جہاں خاموش
یہ چاند ' یہ دشت و در یہ کہسار — فطرت ہے تمام نسترین زار
موتی خوش رنگ پیارے پیارے — یعنی ترے آنسوؤں کے تارے
کس شے کی تجھے ہوس ہے اے دل — قدرت تری ہم نفس ہے اے دل

''خضر راہ'' اقبال کی معرکتہ الارا نظم ہے۔ اس میں ان تمام سوالات کے جواب خضر کی زبانی بیان کیے گئے جن سے اقبال کا پر آشوب عہد دوچار تھا اور جو آج بھی مشرق کی کمزور قوموں کے لیے دردِ سر اور دردِ جگر بنے ہوئے ہیں۔ نظم کی ابتداء میں اقبال خضر سے ملاقات کا بیان پیش کرتے ہیں۔ انہوں نے اس ملاقات کے لیے رات کا وقت اور ساحل دریا کا انتخاب کیا ہے۔

ساحل دریا پہ میں ایک رات تھا محو نظر — گوشہ دل میں چھپائے اک جہان اضطراب

اقبال نے اس نظم میں قدرتی ماحول اور فضا کی نقش گری اس کامیابی سے کی ہے کہ وہ نظم کا ایک نامیاتی حصہ بن گئی ہے۔ نظم کے ابتدائی بند میں شاعر نے فطرت کے سکوت اس کی مادرانہ شفقت اور سکون بخشی کی بڑی کامیاب تصویر کھینچی ہے اور منظر نگاری میں اپنا کمال دکھایا ہے۔

شب سکوت افزا ' ہوا آسودہ ' دریا نرم سیر — تھی نظر حیراں کہ یہ دریا ہے یا تصویر آب

شاعر نے ماحول کی سکونی کیفیت کو ایک بے حس و حرکت مگر خوبصورت عکسی تصویر

میں منتقل کر دیا ہے چونکہ شاعر اپنے دل میں ایک جہاں اضطراب لیے ہوئے ساحل دریا پر پہنچتا ہے۔اس لیے شاعر کی اضطرابی کیفیت اور فطرت کے پر سکون ماحول میں تضاد کا رشتہ قائم ہو جاتا ہے۔جس کی وجہ سے شاعر کی بیقراری اور فطرت کی سکون پروری دونوں شدت اختیار کرتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔پھر کہتے ہیں:

جیسے گہوارے میں سوجاتا ہے طفل شیر خوار　　　موج مضطر تھی کہیں گہرائیوں میں مست خواب

موجِ مضطر اور طفل شیر خوار میں مساوات قائم کر کے شاعر نے اس حقیقت کی طرف لطیف اشارہ کیا کہ جس طرح عالم بے داری میں بچہ سونے سے پہلے روتے ہوئے ہاتھ پاؤں مارتا ہے اسی طرح سطح آب پر کچھ دیر پہلے موج مضطر بھی ہاتھ پاؤں مارتی تھی' لیکن جس طرح بچہ روتے روتے سوجاتا ہے ابھی تک روتے روتے سو گیا ہے' اسی طرح موج مضطر' بھی دریا کی گہرائیوں میں محوخواب ہے۔طفل شیر خوار کی تشبیہہ سے نہ صرف فطرت کی سادگی اور معصومیت بلکہ اس مادرانہ شفقت کا بھی احساس ہوتا ہے۔صرف نرم دریا تصویر کی طرح بے حس وحرکت نہیں ہے بلکہ پرندے جو فطرت کا فعال عنصر ہیں وہ بھی اپنے اپنے آشیانوں میں اسیر ہیں کیونکہ رات نے ان پر جادو کر دیا ہے۔آسمان میں ٹمٹماتے ہوئے تارے بھی گرفتار طلسم ہیں۔آسمان میں صرف ایک جادوگر ہے چاند جس نے ستاروں کی روشنی مدھم کر دی ہے۔

رات کے افسوں سے طائر آشیانوں میں اسیر　　　انجم کم ضو گرفتار طلسم ماہتاب

ایسے طلسماتی ماحول میں خضر شاعر کے پہلو میں اچانک ظاہر ہو کر شاعر سے خود ہی مخاطب ہوتے ہیں:

اس نظم میں فطرت کی ایک اور تصویر پیش کی گئی ہے۔شاعر کے اس سوال کے جواب میں کہ خضر شہری آبادیاں چھوڑ کر کیوں صحرا نوردی کو پسند کرتے ہیں۔خضر اس سوال کے جواب میں صحرا کی پرسکون اور جفا طلب زندگی کا نقشہ کھینچتے ہوئے صحرائی زندگی کا منظر پیش کرتے ہیں۔خضر فرماتے ہیں:

کیوں تعجب ہے مری صحرا نوردی پر تجھے　　　یہ تگا پوئے دمادم زندگی کی ہے دلیل

اے رہین خانہ تو نے وہ سماں دیکھا نہیں　　　گونجتی ہے جب فضائے دشت میں بانگ رحیل

وہ حضر بے برگ وساماں وہ سفر بے سنگ ومیل   ریت کے ٹیلے پہ آہو کا بے پروا خرام
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

اس نظم میں تقریباً ہر تشبیہ اور استعارہ ایمائی (Suggestive) ہے۔ ٹھوس اور جامد نہیں۔ یہ استعارے صرف تزئین و آرائش کے لیے باہر سے استعمال نہیں ہوئے ہیں بلکہ شاعر کے طرز احساس کا مظہر ہیں اور استعاروں کا صحیح ادبی منصب بھی یہی ہے۔

اپنی شاہکار نظم ''ساقی نامہ'' کے ابتدائی اشعار میں ساقی سے شراب طلب کرنا اور موسم بہار کی تصویر اس صنف سخن کا ایک روایتی مضمون ہے۔ اقبالؔ نے اس روایت کو اپنی جادو گری سے اس طرح زندہ کیا ہے کہ اس تصویر سے جو نشاطیہ ماحول بنتا ہے وہ پوری نظم کے پر جوش اور نشاطیہ لہجے سے ہم آہنگ ہے۔

ہوا خیمہ زن کاروانِ بہار   ارم بن گیا دامن کہسار
گل و نرگس و سوسن و نسترن   شہید ازل لالہ خونیں کفن
جہاں چھپ گیا پردۂ رنگ میں   لہو کی ہے گردش رگ سنگ میں
فضا نیلی نیلی ، ہوا میں سرور   ٹھہرتے نہیں آشیاں میں طیور

طیور آشیاں میں کیوں نہیں ٹھہرتے۔ اس کی توجیہ اقبالؔ کے اس فارسی شعر میں وضاحت سے ملتی ہے:

بہ آشیاں نہ نشینم زلذتِ پرواز گہے
بہ شاخ گلم گاہ بر لب جوئے

غرض اقبالؔ نے مناظر قدرت کی عکاسی سے اگر ایک طرف اپنی نظموں میں مناسب ماحول اور فضا تیار کرنے کا کام لیا ہے تو دوسری طرف ان مناظر کی عکاسی میں اپنی فنکارانہ چابکدستی بھی دکھائی ہے۔

☆☆☆

(مطبوعہ سہ ماہی مجلہ۔ اقبال ریویو ۔ حیدرآباد۔ شمارہ 1997ء)

اقبآل کا فنی ارتقاء۔ بانگ درا کے آئینے میں

ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ

اقبآل کے شعری اسلوب کا تجزیہ کرتے ہوئے جو سب سے بڑی دقت ایک نقاد کو پیش آتی ہے وہ ان کا کلام کا فکری پہلو ہے جو اس قدر توانا' منظم اور پر کشش ہے کہ نگاہیں اسی میں الجھ کر رہ جاتی ہیں اور ہم ان کے کلام کے باطنی حسن کو' اثر کی شعریت کو ' اسی تخلیقی حرارت کو جو فکر کو سیال بنا کر اسے اسلوب کے ساتھ ایک نامیاتی کل میں ڈھالتی ہے شعوری طور پر نظر انداز کر دیتے ہیں بلکہ اکثریت ایسے قارئین اور نقادوں کی ملے گی جو اقبآل کی شاعری سے فکر و فلسفے کو چن لیتے ہیں اور منطقی اور عقلی سطح پر اس کا تجزیہ کرتے ہوئے یا تو ان کے فکری نظام میں نقائص تلاش کر کے ان پر فسطائیت' بنیادی پرستی اور رجعت پسندی کا الزام عائد کرتے ہیں یا پھر انہیں ایک اسلامی شاعر' عہد نو کا نقیب اور انسانی سماج کی تعمیر نو کا ایک عظیم معمار اور عہد حاضر کا نجات دہندہ قرار دے کر ان کے سامنے فرق عقیدت جھکا دیتے ہیں۔ مدح و ذم کی اس فکری آویزش میں فکر اقبال پر جو گزرتی ہے سو وہ گزرتی ہے لیکن شعر اقبآل پس پشت ڈال دیا جاتا ہے اور یہ حقیقت یک قلم فراموش کر دی جاتی ہے کہ اقبال ایک شاعر بھی تھے، شاعر ہی کی حیثیت سے وہ عالمی ادب میں ایک منفرد مقام اور خواص وعوام کے دلوں میں جگہ رکھتے ہیں اور انہوں نے شعر کے ذریعے عوام سے رابطہ قائم رکھا تھا۔ بے شک اقبآل خود کو شاعر کہلوانے کے حق میں نہیں تھے کیونکہ وہ اپنے پیغام کو جس کی بنیاد ہی فلسفۂ عقیدہ و عمل پر تھی ایک زندہ توانائی کی حیثیت سے عام کرنے میں سنجیدہ دلچسپی رکھتے تھے اور فن کو محض تفنن طبع اور کشاکش دنیا سے گریز کا ذریعہ اور اسے مقصود بالذات سمجھنے کے حق میں نہیں تھے۔ وہ اپنے ابتدائی دور کے ان سطح پرست نقادوں سے بھی نالاں تھے جو تنقید کی صرف شین قاف درست کرنے ہی کو اس کی معراج سمجھتے تھے۔ اس کے علاوہ انہیں خطرہ تھا کہ کہیں ان کے پیغام کو بھی جوانی کی ترنگ سمجھ کر نظر انداز نہ کر دیا جائے وہ فن کو خانہ زادِ حیات سمجھتے تھے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ فنِ شعر کے جمالیاتی پہلوؤں کو یکسر نظر انداز کرتے

تھے۔ وہ جانتے تھے کہ جمالیات کا التزام موضوع و مواد کو دو دھاری تلوار بنا دیتا ہے۔ ایسا ہی مثالی شاعر ان کے پیش نظر تھا جب انہوں نے کہا:

شاعر رنگین نوا ہے دیدۂ بینائے قوم

یا

شاعرے در سینۂ ملّت چو دل ملّت بے شاعرے انبارِ گل

وہ ہر پیدائشی فنکار کی طرح اس راز سے واقف تھے کہ ہیت و مواد میں مساوات ہی مثالی فن کی پہچان ہے۔ اقبآل کے آخری دور کے کلام میں ہمیں اسی مساوات کے کوندے لپکتے ہوئے دل میں محسوس ہوتے ہیں اور ان کا فن اس منزل میں دکھائی دیتا ہے جہاں شاعر اقبآل کو مفکر اقبآل سے یا مفکر اقبآل کو شاعر سے منسلک کر کے ان کے افکار یا اشعار کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی جائے تو ہم نہ شاعر اقبآل کے ساتھ انصاف کر پائیں گے اور نہ مفکر اقبآل کے ساتھ۔

اقبآل نے اپنا ادبی سفر اپنے افکار کی نثری ترویج سے نہیں بلکہ اپنی تخلیقی صلاحیتوں کے شعری اظہار سے شروع کیا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ اقبآل نے ارتقائی سفر کے کسی مرحلے میں فن کی بالا دستی کو کبھی قبول نہیں کیا۔ نہ ہیئتی تجربے کیے اور نہ ردیف و قوافی کی پابندیوں سے گریز کیا۔ لیکن انہوں نے فن کے مطالبوں کو زندگی کے مطالبوں پر قربان بھی نہیں کیا بلکہ پہ بگل رہ کر بھی انہوں نے اردو اور فارسی میں نئی شعریات کی تخلیق کی اور اپنے نظریہ جمالیات میں جلال کو جمال کا اور قاہری کو دلبری کا ہم رتبہ قرار دیا۔ اور اس طرح ایک نئے زاویے سے فن کی تشکیل کی۔ ان کا کمال یہی ہے کہ انہوں نے اپنے کلام میں لطافت و نفاست کی جگہ سوز و گداز، تندی و سرمستی اور سرکشی و بے باکی کو جگہ دی اور شعر عجم کے کشاکش گریز رجحانات سے شعوری اجتناب کرتے ہوئے وہ کس بل پیدا کیا جو شعر عجم کی دلاوزی کو بھلا دیتا ہے۔ ان کا مردانہ لب و لہجہ اور خطیبانہ راست بیانی اس جمالیاتی قدر و قیمت کا نعم البدل ہے جو لہجے کی نسائی لطافتوں اور مبہم اور پہلو دار انداز بیان میں پائی جاتی ہے ان کے بیانیہ اسلوب میں بھی حیرت انگیز جامعیت پائی جاتی ہے۔ جسے انہوں نے اپنے ایک خط میں (Epigrammatic Style) سے تعبیر کیا ہے۔

اقبالؔ کے کلام میں شعری اسلوب کی یہ جاذبیت ایک دن میں نہیں آئی بلکہ اظہار و ابلاغ اور اپنے ماضی الضمیر میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے انہوں نے اپنے میڈیم کو کھنگالا۔ زبان کے غنائی امکانات کو ٹٹولا' اس کی ایمائی صلاحیتوں کو ابھارا اور اس کے جمالیاتی پہلوؤں کو روشن کیا ہے۔ لیکن یہ شہر روم صرف ایک دن میں تعمیر نہیں ہوا ہے۔ ان کا شعری اسلوب اپنے میڈیم سے ابتداء ہی سے نبرد آزما رہا ہے اور ان کی یہ مسلسل کوشش رہی ہے کہ وہ اپنے وسیلہ اظہار پر اس حد تک قابو پالیں کہ ان کے افکار اپنے شعری اظہار میں اپنا نقطۂ ماسکہ خود تلاش کرلیں جب تجربے کی آنچ اور جذبے کی تپش خیال کو اپنے اندر پگھلا کر جذب کر لیتی ہے اور اپنا لسانی اظہار چاہتی ہے تو بعض صورتوں میں زبان کی شکست و ریخت بھی اس کے لیے ضروری ہو جاتی ہے لیکن اقبالؔ نے شعری اظہار کے لیے عروض و قوافی کی روایتی پابندیوں کو جو انہیں ادبی ورثے میں ملی تھیں نہ صرف بے چون و چرا قبول کیا بلکہ بلینک ورس (آزاد نظم) کے روشن مستقبل کے بارے میں ایک خط میں اپنے اندیشوں کا اظہار کیا ہے۔ (اقبالؔ نامہ صفحہ 279 منقول از اقبالؔ کا ادبی تنقیدی شعور از سلیمان اطہر جاوید مطبوعہ اقبالؔ نمبر۔ شاعر 1988ء)

پھر بھی اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ روایتی حصار میں رہتے ہوئے بھی انہوں نے اپنی زبان آپ بنائی اور اردو شاعری کو نہ صرف نئی لفظیات سے آشنا کیا بلکہ اسے ایک نیا رنگ و آہنگ بھی دیا ہے۔ حالی اور اکبر کو اقبالؔ کا پیش رو بھلے ہی سمجھا جائے لیکن شعری اسلوب میں اقبالؔ کا کوئی پیش رو نہیں۔ انہوں نے لفظوں سے نئے نئے پیکر تراشے ' تاریخی شخصیتوں کو نئی معنویت کا حامل بنایا۔ حسینؓ و حیدرؓ ' شعیبؑ و کلیمؑ ' ابراہیمؑ و اسمٰعیل اور محمود و ایاز یہ سبھی مذہبی اور تاریخی شخصیتیں ان کے کلام میں نئی نئی علامتیں بن کر ابھری ہیں۔ صرف تاریخی اور مذہبی شخصیتیں ہی نہیں بلکہ مختلف شہروں' ندیوں اور پہاڑوں کے نام بھی کلام اقبالؔ میں گہری معنویت اختیار کر لیتے ہیں۔ یہی حال پرندوں کی دنیا کے درویش کا ہے جو اقبالؔ کی محبوب علامت ہے۔ اقبالؔ نے شاہین و عقاب کے علاوہ دوسرے پرندوں سے بھی علامت کا کام لیا ہے۔ جیسے کرگس' چکور' تیتر' ممولا اور کبوتر وغیرہ جو شاہین کی عظمت ابھارنے کے لیے استعمال کیے گئے ہیں۔ پھولوں میں لالہ صحرائی ان کی محبوب علامت

ہے۔اسی طرح بالواسطہ اظہار کے لیے اقبالؔ نے اپنے اکثر نظموں میں مکالمے سے بھی کام لیا ہے اور بعض نظموں میں یہ مکالمے ڈرامائی تصادم کو ابھارنے کے لیے اور کہیں خود کلامیہ کے ذریعے ڈرامائی تاثر پیدا کرنے کے لیے استعمال ہوئے ہے۔اقبالؔ کے شعری اسلوب کا ارتقاءان کے پہلے مجموعۂ کلام بانگ درا کی روشنی میں پرکھا جاسکتا ہے۔

بانگ درا1924ء میں منظر عام پر آئی۔اس کی ترتیب وتدوین سے قبل کے تین شعری مجموعے اسرار خودی(1915)' رموز بیخودی(1918)ءاور پیام مشرق(1923)ء میں شائع ہو چکے تھے۔ان تینوں مجموعے میں اقبالؔ نے فارسی زبان پر اپنی دسترس کا ثبوت دیا تھا اور فنی سوجھ بوجھ کے جوہر دکھائے تھے۔بانگ درا کی اشاعت سے قبل ہی اقبالؔ کا کلام انجمن حمایت اسلام کے جلسوں اور متعدد ادبی رسائل مثلاً اتحاد' دلگداز' صوفی اور مخزن کے ذریعہ عوام وخواص تک پہنچ چکا تھا۔عاشقان اقبالؔ اس کلام کو نوٹ کرلیا کرتے تھے حتیٰ کہ بانگ درا کی اشاعت سے قبل ہی عبدالرزاق حیدرآبادی کا مرتب کردہ کلیات اقبالؔ شائع ہو گیا تھا۔لوگوں کے اصرار پیہم پر اقبالؔ نے بانگ درا کی تدوین کی طرف توجہ دی۔لیکن 1924ء تک اقبالؔ کا ادبی شعور بالغ ہو چکا تھا۔اقبالؔ نے متعدد موضوعات پر نظمیں کہیں تھیں' ان کی کئی غزلیں بھی چھپ چکی تھیں۔کچھ نظمیں وقتی موضوعات پر تھیں' کچھ فرمائشی کچھ مصلحت کے زیر اثر' اکثر و بیشتر نظمیں نظر ثانی کی محتاج تھیں غرض ان کے مطبوعہ اردو کلام رطب ویابس سبھی کچھ موجود تھا۔اگر اقبالؔ اپنا اردو کلام میر کی طرح جوں کا توں شائع کرتے تو ان کلام پر بھی بلندش بغایت بلند اور پستش بغایت پست کی پھبتی صادق آتی۔اس لیے میں گیان چند جین مرتب ''ابتدائی کلام اقبالؔ'' کی اس رائے سے متفق نہیں ہوں کہ اقبالؔ کا یہ عمل تنسیخ اولاد معنوی کو سپرد عدم کرنے کے مترادف ہے فرماتے ہیں: ''اولاد معنوی کو سپرد عدم کرنا دل پر پتھر رکھ کر ہی ممکن ہے۔اقبالؔ نے کتنی جگرداری کے ساتھ یہ قربانی کی۔'' یہ قربانی نہیں تھی بلکہ اپنے باغ سے جھاڑ جھنکار دور کرنے کا عمل تھا۔نالۂ یتیم اور مثنوی ابر گہربار (فریاد امت) اقبالؔ کی مقبول ترین نظمیں تھیں جنہوں نے کلام اقبالؔ کو صوبہ پنجاب کے گھر گھر پہنچادیا تھا بلکہ یہ نظمیں ان کی عوامی مقبولیت کا سنگ بنیاد تھیں لیکن چونکہ یہ نظمیں فنی اعتبار سے ناقص تھیں۔ان میں ارتقائے خیال کا فقدان تھا اور مرکزی موضوع ابھر نہیں پایا تھا اس

لیے اقبالؔ نے انہیں بھی مسترد کر دیا جس سے پتہ چلتا ہے کہ اقبالؔ صرف عوامی مقبولیت کو فن کی عظمت کا معیار نہیں سمجھتے تھے۔ ابر گہر بار کا صرف ایک بند جس کا پہلا مصرع ہے۔

"قصہ دار و رسن بازیءِ طفلانہ دل" عنوان "دل" کے تحت بانگ درا کی زینت بن سکا۔ غرض انہوں نے کہیں کسی مطبوعہ نظم سے کچھ اشعار نظری کر دیے تو کچھ اشعار میں ردو بدل کیا تو کہیں کسی طویل نظم سے چند اشعار منتخب کر کے انہیں ایک علیحدہ نظم کی شکل دے دی ۔اس سے صاف ظاہر ہے کہ ساتھ ساتھ کس طرح کہنا ہے کا بھی پورا پورا خیال تھا اور وہ اپنی شاعرانہ حیثیت کو بھی نہیں بھولے۔ وہ اپنے وسیلہ اظہار کو خوب تر بنانے میں ہمیشہ کوشاں رہے اس بات کے شواہد موجود ہیں کہ وہ اردو کی طرح اپنے فارسی کلام پر بھی اشاعت سے قبل اور اشاعت کے بعد نظر ثانی کیا کرتے تھے۔ خوب سے خوب تر بنانے کی یہ دھن ان کی ادبی تربیت کے ابتدائی دور میں واضح نظر آتی ہے لیکن جب انہوں نے اپنا حقیقی اسلوب پالیا تو یہ بھی کہا۔

مری مشاطگی کی کیا ضرورت حسن معنی کو کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنا بندی

بہر حال اس قدر چھان پھٹک کے بعد بھی بانگ درا کی ابتدائی دور کی نظموں میں اُردو شاعری کے بالخصوص فارسی نظم و نثر کے گھسیٹے پٹے استعارے بکثرت دکھائی دیتے ہیں مثلاً لیلیٰ شب' دستار فضیلت' شاہد قدرت ' پر مرغِ تخیل ، فردوس تخیل ،کشت فکر' شاہد مضمون' گرہ دانہ اسپندر روح کا طائر نشتر ،قدرت سے فصد آفتاب کا کھلنا، صیاد اجل اور ریاض دہر جیسے پائمال استعارے ملتے ہیں جو اب کثرت استعمال سے اپنی معنوی تاثر کھو چکے ہیں۔ لیکن اس کے باوصف اس دور کی نظموں میں کہیں کہیں وہ جلوے بھی نظر آتے ہیں جو شاعر کے روشن مستقبل کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اس دور کی نظموں میں گلِ رنگیں' عہد طفلی' ابر کہسار' بچوں کے لیے لکھی ہوئی نظمیں جو انگریزی نظموں سے ماخوذ ہیں' ایک آرزو' کنار راوی' زہد رندی' تصویر درد' سر گزشت آدم' جگنو' صبح کا ستارہ' اور التجائے مسافر جیسی نظمیں عام روایتی انداز کے مختلف ہیں۔ یہ نظمیں بلا شبہ حالیؔ کی قائم کردہ نیچرل شاعری کی روایت میں ایک نئی جہت کا اضافہ ہیں اور اقبالؔ کی شاعرانہ عبقریت (Poetic Genius) کا نشان منزل بھی۔ ان میں انفرادی اور ذاتی تجربات کا لسانی اظہار لفظ و معنی

میں ہم آہنگی قائم کرنے کی جدو جہد میں مصروف نظر آتا ہے۔اور اس منفرد اسلوب کی سمت میں سفر کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے جس کی دریافت کی منزل شاعر کے فنی پیش رفت میں بعد میں آئی۔بعض نظموں میں یہ تہہ نشیں لہریں سطح سے بلند ہو کر اچھلتی بھی ہیں لیکن پھر ڈوب بھی جاتی ہیں مثلاً نظم ''عقل و دل'' (مطبوعہ 1906ء بعد نظر ثانی) کا صوتی آہنگ شاعر کے آئندہ اسلوب سے اس قدر مماثل ہے کہ اگر یہ نظم بانگ درا کی ادوار مابعد کی نظموں کے ساتھ ترتیب دی جاتی تو قاری کو اس بات کی داخلی شہادت کہیں نہ ملتی کہ یہ دورِ اول کا نقش ہے۔

عقل نے ایک دن یہ دل سے کہا — بھولے بھٹکے کی رہنمائی ہوں میں
ہوں مفسر کتابِ ہستی کی — مظہرِ شان کبریا ہوں میں
دل نے سن کر کہا یہ سب سچ ہے — پر مجھے بھی تو دیکھ کیا ہوں میں
رازِ ہستی کو تو سمجھتی ہے — اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں میں
ہے تجھے واسطہ مظاہر سے — اور باطن سے آشنا ہوں میں
علم تجھ سے تو معرفت مجھ سے — تو خدا جو' خدا نما ہوں میں
تو زماں و مکاں سے رشتہ بپا — طائر سدرہ آشنا ہوں میں
کس بلندی پہ ہے مقام مرا — عرش رب جلیل کا ہوں میں

اسی طرح ''تصویر درد'' (مطبوعہ 1904ء) کے اکثر اشعار اقبال کے شعری اسلوب میں اس کے ابتدائی نقوش پر خوشگوار اضافہ محسوس ہوتے ہیں۔

یہ دستورِ زباں بندی ہے کیسا تیری محفل میں — یہاں تو بات کرنے کو ترستی ہے زباں میری
وطن کی فکر کر ناداں مصیبت آنے والی ہے — تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں

یہی بات سرگذشت آدم (مطبوعہ 1904ء بعد از نظر ثانی) کے مجموعی آہنگ کے بارے میں کہی جا سکتی ہے لیکن بحیثیت مجموعی اس دور کی نظموں میں بڑی ناہمواری ملتی ہے۔ایسا لگتا ہے کہ ابھی شاعر نے اپنے لہجے کو پایا نہیں ہے اور نہ فکری سطح پر ابھی کوئی مخصوص نظام تشکیل پایا ہے۔اس دور کی غزلیں بھی روایتی رنگ میں ڈوبی ہوئی ہیں لیکن کہیں کہیں برق جلوے (Flashes) بھی نگاہوں کو چکا چوند کر جاتے ہیں مثلاً

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

بڑی باریک ہیں واعظ کی چالیں　　　لرز جاتا ہے آوازِ اذاں سے
مانا کہ تیری دید کے قابل نہیں ہوں میں　　　تو میرا شوق دیکھ مرا انتظار دیکھ
ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں　　　مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں
اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبانِ عقل　　　لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

حصہ دوم کی نظمیں جو 1905ء اور 1908ء کے درمیان لکھی ہوئی نظموں کا انتخاب ہے شاعر کے فنی پیش رفت کی نشان دہی کرتی ہیں۔ یہ اقبال کے قیام یورپ کا زمانہ ہے اس دور کی اکثر نظمیں ذاتی نوعیت کی ہیں اور بیشتر نظمیں کسی پیام کی حامل نہیں کچھ نظموں میں اسلوب کی قدامت نمایاں ضرور ہے لیکن جن نظموں میں شاعر نے اپنی ذاتی محرومیوں' احساس تنہائی کی شدت یا حسن نسوانی کی بجلی کو الفاظ میں اسیر کرنے کی کوشش کی وہاں لفظ و معنی میں ہم آہنگ نظر آتی ہے''۔ کی گود میں بلی دیکھ کر'' انفرادی احساس کی عکاسی کرتی ہیں۔ اگرچہ ان خالص نجی نظموں میں بھی شاعر اپنے تعلیمی رجحان کو جو آگے چل کر اس کا غالب رجحان بنا روک نہیں پایا ہے لیکن احساس تنہائی پر ان کی نظم ''ایک شام'' شدید داخلیت کی حامل ہے۔ اس میں وہ سارا کرب سمٹ آیا ہے جو شاعر نے ایک شام دریائے نیل کے کنارے محسوس کیا تھا۔ یہ نظم شاعر کے مخصوص موڈ کی حامل ہے اور اس نظم کا صوتی آہنگ اس موڈ کی باز تخلیق میں کامیاب نظر آتا ہے۔

تاروں کا خموش کارواں ہے　　　یہ قافلہ بے درا رواں ہے
خاموش ہیں کوہ دشت و دریا　　　قدرت ہے مراقبے میں گویا
اے دل تو بھی خموش ہو جا　　　آغوش میں غم کو لے کے سو جا

نظم" تنہائی" اسی کیفیت کی حامل ہے البتہ نظم" فراق" میں طرز احساس کی قدرت ہے جو ایک تشبیہ میں ڈھل گئی ہے۔

یہ کیفیت ہے مری جان ناشکیبا کی　　　مری مثال ہے طفلِ صغیر تنہا کی
اندھیری رات میں کرتا ہے وہ سرود آغاز　　　صدا کو اپنی سمجھتا ہے غیر کی آواز
یونہی میں دل کو پیام شکیب دیتا ہوں　　　شب فراق کو گویا فریب دیتا ہوں

نظم ''انسان'' میں یہ احساس تنہائی پھیل کر کائنات گیر ہو جاتا ہے۔ جب قدرت

کے دیگر عناصر ذوق آگہی سے محروم فطرت کے اصولوں کی بے چوں و چرا پابندی کرتے ہوئے اپنی اپنی دنیا میں مست ہیں اور انسان کے اس غم میں شریک نہیں ہوتے جو اس کے ذوق تجسس کی دین ہے۔

کوئی نہیں غمگسار انساں کیا تلخ ہے روزگار انساں

اس دور کی نظموں میں ''حقیقت حسن'' اردو ادب کا ایک شاہکار ہے۔ یہ نظم پہلی بار مخزن مارچ 1906ء میں اقبال کے اس نوٹ کے ساتھ شائع ہوئی تھی۔

''اصل خیال جرمن نثر میں دیکھا گیا۔ میں نے ناظرین کے لیے تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ اردو نظم میں منتقل کر دیا۔ (منقول از ابتدائی کلام اقبال مرتبہ ڈاکٹر گیان چند ص ۲۹۶)

خیال نادر سہی لیکن تخلیقی سطح پر کہ اس نظم کے تمام کردار متحرک' پریشان اور خوف زدہ محسوس ہوتے ہیں۔ اور پوری نظم میں ڈرامائی حرکت کو اسیر کر لیا گیا ہے جیسے اچانک کسی دل دوز حقیقت کا انکشاف ہوا ہو اور ایک ناگوار اطلاع ایک مقام سے دوسرے مقام تک بسرعت تمام پہنچ رہی ہو چاروں طرف ایک سراسیمگی کا عالم طاری ہے اور لطف یہ ہے کہ حسینوں کی اس سراسیمگی میں ان کے حسن کے عارضی پن کا راز چھپا ہوا ہے۔ پوری نظم ایک نامیاتی کل ایک جذباتی اکائی بن گئی ہے۔

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا شب دراز عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمود اس کی وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہے جس کی
کہیں قریب تھا' یہ گفتگو قمر نے سنی فلک پہ عام ہوئی' اختر سحر نے سنی
سحر نے تارے سے سن کر سنائی شبنم کو فلک کی بات بتا دی زمیں کے محرم کو
بھر آئے آنسو پیام شبنم سے کلی کا ننھا سا دل خون ہو گیا غم سے
چمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا

اسی قسم کی صوتی و معنوی جنبش کا احساس نظم ''چاند اور تارے'' میں بھی محسوس ہوتا ہے۔

ڈرتے ڈرتے دم سحر سے تارے کہنے لگے قمر سے
نظارے رہے وہی فلک پر ہم تھک بھی گئے چمک چمک کر

ہر مصرع سے ایک طرح کی تھکن، بوجھل اور اکتاہٹ کا احساس نمایاں ہے لیکن چاند کے جواب میں ایک حوصلہ ہے اور مجبوری سے سمجھوتہ کرنے پر قناعت آسا اطمینان بھی۔ یہ پوری کیفیت ایک ہی بحر میں کہے ہوئے ہر شعر سے ٹپکتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔

اس دور کی کچھ نظموں میں کچھ نہ کچھ پیغام بھی دیا گیا ہے جیسے ''پیام طلباء علی گڑھ کالج کے نام''۔ ''پیام عشق'' اور ''عبدالقادر کے نام'' نامی نظموں میں۔ ان نظموں میں لہجے' وہ جلال استقلال استقامت اور آہنگ نہیں ہے۔ جو شاعر کی بعد کی نظموں کی پہچان ہے۔ مثلاً ان اشعار کا آہنگ دیکھیے۔

شام کرم پہ ہے مدار عشق گرہ کشائے کا　　دیر و حرم کی قید کیا جس کو وہ بے نیاز دے

عشق بلند بال ہے رسم و رہِ نیاز سے　　حسن ہے مست ناز اگر تو بھی جواب ناز دے

موت ہے عشق جاوداں ذوق طلب اگر نہ ہو　　گردش آدمی ہے اور گردش جام اور ہے

-

سن اے طلبگارِ درد پہلو میں ناز ہوں تو نیاز ہو جا

میں غزنوی سومنات ِ دل کا ہوں تو سراپا ایاز ہو جا

نہیں ہے وابستہ زیر گردوں کمال شان سکندری سے

تمام ساماں ہے تیرے سینے میں تو بھی آئینہ ساز ہو جا

یا پھر یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

ایک فریاد ہے مانندِ سپند اپنی بساط　　اسی ہنگامے سے محفل کو تہ و بالا کر دیں

جلوۂ یوسفِ گم گشتہ دکھا کر ان کو　　تپش آمادہ تراز خون زلیخا کر دیں

بادۂ دیرینہ ہو اور گرم ہو ایسا کہ گداز　　جگر شیشہ و پیمانہ و مینا کر دیں

ان اشعار کا آہنگ اکھڑا اکھڑا سا لگتا ہے۔ حالانکہ کہیں کہیں غزنوی' ایاز' اور شانِ سکندری جیسے الفاظ بھی آجاتے ہیں جو آگے چل کر اقبال کے شعری اسلوب کا امتیازی نشان بن گئے ہیں۔ لیکن پھر بھی ان اشعار میں وہ نامیاتی کُلّیت نہیں محسوس ہوتی جو شخصیت کے اندرونی پرتو سے پھوٹتی ہے، کہیں ردیف ساتھ نہیں دے رہی ہے تو کہیں مرکب فعل دو مصرعوں میں ہٹ کر شعر کے مجموعی تاثر کو زائل کر رہا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شاعر کی پیامی

نظموں کا لہجہ ابھی خود کو دریافت کرنے کے عمل میں مصروف ہے۔اس حصے کی داخلی نظموں کے مقابلے میں یہ نظمیں کم معیاری محسوس ہوتی ہیں۔

تیسرے حصے کی نظمیں اقبال کے پختہ کا اسلوب کی طرف ایک اہم قدم ہیں۔اس حصے میں میں کچھ کمزور نظمیں ایسی بھی ہیں جنہیں ان کے اسلوب کے پیش نظر حصہ اول میں ہونا چاہیے تھا۔مثلاً ''نمود صبح'' انتہائی کمزور نظم ہے۔یہ دراصل اس قصیدے کی تشبیب کے منتخبہ اشعار ہیں، جسے اقبال نے مہاراجہ کشن پرشاد کی مدح میں لکھا تھا۔نظم '' فلسفۂ غم'' بھی اسلوب کے اعتبار سے حصہ اول کی نظموں کی یاد دلاتی ہے لیکن نظم کے آخری دو بند میں شاعر اپنے فطری اسلوب کو اسیر کرنے میں بڑی حد تک کامیاب دکھائی دیتا ہے۔اس حصے کی صرف ایک نظم ذاتی نوعیت کی ہے۔''پھول کا تحفہ عطا ہونے پر''۔بقول مصنفؔ ذکر اقبالؔ یہ نظم ایک ٹی پارٹی کی دین ہے جس میں اقبالؔ شریک تھے اور انہیں شہزادی بمبا دلیپ سنگھ کی ایک یورپین سہیلی نے ایک پھول بطور تحفہ پیش کیا تھا۔یہ نظم ذاتی محرومی کا المیہ ہے لیکن یہ المیہ روایتی انداز بیان کی وجہ سے نظم میں اس قدر شدت سے نہیں ابھر سکا ہے جتنا ان کے دور دوم کی نظم ''ایک شام'' میں ہمیں محسوس ہوتا ہے۔یہ نظم فکری سطح پر شاعر کی ذاتی محرومی کی اطلاع تو دیتی ہے لیکن وہ حس عطا نہیں کرتی جو اس محرومی کو چھو سکے۔اس حصے میں چھوٹی چھوٹی نظمیں بھی ہیں اور طویل نظمیں بھی۔مختصر نظموں میں انسان، فاطمہ بنت عبداللہ، غلام قادر روہیلہ، ارتقا۔اور شیکسپیر وغیرہ اعلیٰ پائے کی نظمیں ہیں۔

اس حصے کی طویل نظموں کے عنوانات ہیں۔شکوہ، جوابِ شکوہ، والدۂ مرحومہ کی یاد میں شمع و شاعر، خضر راہ اور طلوع اسلام۔اسلوب کے اعتبار سے شمع و شاعر اقبالؔ کے پیغمبرانہ اسلوب کی سمت میں بڑا اہم قدم ہے۔اس طویل نظم کا ہر بند ایک مکمل اکائی ہے اور نظم کے کئی موڈز (moods) ہیں لیکن یہ مختلف موڈز نظم کے اندر ایک توسیعی دائرے میں نہیں پھیلتے۔اگر پہلے بند میں شمع شاعر کی کمزوریوں کا پردہ چاک کرتی ہے اور اس میں خلوص کی کمی کا شکوہ کرتی ہے تو دوسرے بند میں شاعر کی شعلہ بیانی کو بے محل قرار دیتے ہوئے اس بات کی شکایت بھی کرتی ہے کہ شاعر کے پیغام کی پذیرائی کرنے والوں کا عہد گذر گیا۔

پھول بے پرواہیں، تو گرمِ نوا ہو یا نہ ہو　　　کارواں بے حس ہے آوازِ درا ہو یا نہ ہو

تیسرے اور چوتھے بند میں بھی یہی شکوہ قائم رہتا ہے لیکن چوتھے بند کے خاتمے پر یکا یک نظم کا یہ موڈل بدل جاتا ہے اور شمع مایوسی کی باتیں کرتے کرتے اچانک چونک کر کہتی ہے۔

شام غم لیکن خبر دیتی ہے صبح عید کی ظلمت شب میں نظر آئی کرن امید کی

یہاں سے نظم کا موڈ رجائی ہو جاتا ہے۔

مژدہ اے پیمانہ بردارِ خمستانِ حجاز بعد مدت کے ترے رندوں کو پھر آیا ہے ہوش

لیکن موڈ کی اس اچانک تبدیلی کا نظم کے حدود میں شاعرانہ منطق کا کوئی جواز پیدا نہیں کیا گیا ہے اس لیے یہ تبدیلی اندر سے ابھری ہوئی نظر آنے کے بجائے اوپر سے لادی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔

نظم ''والدۂ مرحومہ کی یاد میں'' بھی فنی خامی کا شکار نظر آتی ہے۔ فنی اعتبار سے یہ نظم اتنی مکمل نہیں جتنی اقبال کی دور مابعد کی طویل نظمیں ہیں۔ اگر چہ یہ نظم شخصی مرثیے کی حیثیت رکھتی ہے لیکن اس میں شدید داخلیت اور اثائیت کہیں بھی نظر نہیں آتی۔ نظم کا ارتقا منطقی خطوط پر اس انداز میں ہوا ہے کہ ہر مقام پر شاعر کی فکر حاوی نظر آتی ہے۔ نظم کی ابتداء جبریت (Predenterminism) کے مفلوج کن احساس کے زیر اثر ہوتی ہے۔ فلسفی شاعر کا روایتی رویہ اسے ذاتی جذبات سے اس قدر بلند کر دیتا ہے کہ وہ دعویٰ کرتا ہے۔

میرے لب پر قصۂ نیرنگیٔ دوراں نہیں دل مرا حیراں نہیں، خنداں نہیں گریاں نہیں

لیکن اس دعوے کے فوراً بعد شاعر یہ بھی کہتا ہے

پر تری تصویر قاصد گریۂ پیہم کی ہے آہ یہ تردید میرے حکمتِ محکم کی ہے

لیکن یہ تردید خالص بیانیہ انداز میں ہوئی ہے اور قاری کو ذرا بھی (Convincing) محسوس نہیں ہوتی اور نظم کے رگ و ریشہ میں فلسفی شاعر کی حکمت محکم برابر اپنا کام کرتی ہوئی دکھائی دیتی ہے کیونکہ شاعر یادوں کے سہارے ماں کی گود میں کھوئی ہوئی جنت پانے کے باوجود علم کی سنجیدہ گفتاری کو نہیں بھولتا اور ایک دو بند کے فوراً بعد حیات و ممات کے متعلق فلسفہ طرازی شروع کر دیتا ہے۔ اگر چہ شاعر نے حیات ابدی کے اثبات میں جو دلائل پیش کیے ہیں ان کی حیثیت تمثیلات کی ہے لیکن جو طرز استدلال اختیار کیا گیا ہے وہ

ایک فلسفی کا ہے۔اپنی ماں کی تصویر دیکھنے کے بعد شاعر کے دل میں جو محبت جاگتی ہے وہ نظم کے تانے بانے سے ابھرتی ہوئی محسوس نہیں ہوتی۔البتہ نظم کے آخری تین شعر جذبات میں ڈوبے ہوئے ہیں۔کہنا یہ ہے کہ ''شمع وشاعر'' کی طرح ''والدۂ مرحومہ کی یاد'' میں نامی نظم میں شاعر کا فن ارتقائی منازل سے گذرتا ہوا ضرور محسوس ہوتا ہے لیکن بعد کی طویل نظموں ''خضر راہ'' اور طلوع اسلام میں یہ ارتقائی سفر اس منزل میں داخل ہو جاتا ہے جہاں پہنچ کر اقبال نے مسجد قرطبہ' ابلیس کی مجلس شوریٰ اور ساقی نامہ جیسی بے مثال طویل نظمیں تخلیق کیں اور لینن خدا کے حضور میں' ذوق وشوق' شعاع امید۔فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں اور روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے جیسی چھوٹی لیکن شاہکار نظمیں پیش کیں۔

'خضر راہ'' میں اقبال نے خضر کی زبانی اپنے عہد کے سلگتے ہوئے مسائل سے متعلق اپنی فکری روش کا اظہار کیا ہے۔فنی پختگی کے اعتبار سے یہ نظم ان بہترین نظموں میں شمار ہوتی ہے۔جو بال جبرئیل میں شامل ہے۔شکوہ اور طلوع اسلام کی طرح ''خضرہ راہ'' بھی اس مخصوص عالمی صورت حال کی دین ہے جب پہلی عالمی جنگ کے بعد مسلمانان عالم مغربی استماریت کے شکنجے میں جکڑ چکے تھے اور روس میں پرولتاری آمریت کا نیا تجربہ شروع ہو چکا تھا۔موضوعاتی اعتبار سے خضر راہ میں زبردست اپیل تو تھی ہی لیکن اس نظم کی عظمت کا راز صرف اس عصری اپیل میں نہیں بلکہ عصری مسائل کے فنی اظہار میں بھی ہے۔

یوں تو اقبال نے عناصر فطرت میں دلچسپی شروع ہی سے لی اور چاند ستاروں سورج اور صبح پر ان کی متعدد نظمیں بانگ درا میں موجود ہیں لیکن اس نظم میں انہوں نے فطرت کا استعمال پہلی بار نظم کے پس منظر کے طور پر کیا ہے۔جس کی وجہ سے ماحول اور فضاء کی جیتی جاگتی تصویر قاری کے دل پر نقش ہو جاتی ہے۔جس میں شاعر کی ملاقات خضر سے ہوتی ہے اس نظم میں فطرت کی نقش گری' نظم کا نامیاتی حصہ بن گئی ہے۔نظم کے ابتدائی بند میں شاعر نے فطرت کے سکوت' اس کی مادرانہ شفقت اور سکون بخشی کی بڑی خوبصورت تصویر کھینچی ہے۔

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

شاعر نے فطرت کی سکونی حالت کو ایک بے حس حرکت مگر خوبصورت تصویر کی شکل میں ڈھال دیا ہے اور اس کے اندرونی اضطراب کو جو موج مضطر کا روپ دھارتی ہے ایک

سوئے ہوئے بچے سے تعبیر کیا ہے۔

جیسے گہوارے میں سو جاتا ہے طفلِ شیر خوار　　موجِ مضطر تھی کہیں گہرائیوں میں مستِ خواب

موج مضطر کو طفلِ شیر خوار سے متعلق کر کے اس حقیقت کی طرف بھی لطیف اشارہ کیا ہے کہ جس طرح حالت بیداری میں بچہ سونے سے پہلے روتے ہوئے ہاتھ پاؤں مارتا ہے اسی طرح سطح آب پر موج مضطر بھی ہاتھ پاؤں مارتی تھی۔ جس طرح بچہ روتے روتے سو جاتا ہے' ابھی تک روتے روتے سو گیا ہے۔ اسی طرح موج مضطر بھی دریا کی گہرائیوں میں کہیں سوئی ہوئی ہے۔ طفل شیر خوار کی تشبیہ سے نہ صرف فطرت کی سادگی اور معصومیت بلکہ اس کی مادرانہ شفقت کا بھی احساس ہوتا ہے۔ ہر چیز ساکت و صامت ہے۔ نرم رو دریا تصویر آب کی طرح خاموش اور بے حس و حرکت ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فطرت پر جادو کر دیا گیا تھا صرف دریا ہی نہیں بلکہ سارا ماحول ایک ساکت تصویر کی طرح خاموش ہے۔ کیونکہ پرندے جو فطرت کا فعال عنصر ہیں اپنے اپنے آشیانوں میں اسیر تھے اور ستارے بھی سحر زدہ تھے۔

رات کے افسوں سے طائر آشیانوں میں اسیر　　انجم کم ضو گرفتار طلسم ماہتاب

آسمان میں صرف ایک جادوگر تھا' ماہتاب جس نے ستاروں کی روشنی مدھم کر دی تھی۔ شاعر نے فطرت کی یہ سکونی کیفیت اس لئے ُابھاری ہے کہ وہ اس کا تقابل اپنے اندرونی اضطراب سے کر سکے۔ وہ ایسے پر سکون ماحول میں اپنے گوشۂ دل میں ایک جہانِ اضطراب لیے ہوئے پہنچا ہے۔ اس کے ذہن میں بظاہر مختلف لیکن اندرونی طور پر ایک دوسرے سے مربوط سوالات ابھرتے ہیں جن کے تسلی بخش جواب کے لیے وہ بے قرار ہے۔ اس اندرونی جہاں اضطراب کے مقابلے میں خارج میں فطرت کا سکوت اور زیادہ واضح ہو کر ابھرتا ہے۔

دوسرے بند میں شاعر نے فطرت کے ایک دوسرے پہلو کو ابھارا ہے کہ وہ کس طرح فطرت انسانی کی تقدیر بنانے میں اپنا فعال کردار ادا کرتی ہے۔ خضر صحرا نوردی کو تگا پوئے دمادم کا مظہر اور فطرت کی گود کو اس کی اساس قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں۔

اے رہینِ خانہ تو نے وہ سماں دیکھا نہیں　　گونجتی ہے جب فضائے دشت میں بانگِ رحیل

وہ حضر بے برگ و ساماں وہ سفر بے سنگ و میل ریت کے ٹیلے پہ وہ آہو کا بے پروا خرام
وہ نمودِ اختر سیماب پا ہنگامِ صبح یا نمایاں بام گردوں سے جبین جبرئیل
اہل ایماں جس طرح جنت میں گردِ سلسبیل اور وہ پانی کے چشمے پر مقام کارواں
وہ سکوتِ شام صحرا میں غروب آفتاب جس سے روشن تر ہوئی چشم جہاں بینِ خلیل

خضر راہ کی تشبیہوں اور استعاروں کا مقابلہ ان کی ابتدائی دور کی نظم جگنو سے کیجئے تو اندازہ ہوگا کہ شاعر اپنے فن کے ارتقائی سفر میں کس طرح رفتہ رفتہ اظہار کو اپنے بس میں کر لیتا ہے ۔جگنو میں استعمال کی ہوئی تشبیہیں اگرچہ اپنے اپنے طور پر نادر ہے۔لیکن جامد اور غیر آہنگ (Discordant) ہیں۔یہ تشبیہیں ایک دوسرے سے مربوط ہو کر وحدت تاثر نہیں پیدا کرتیں بلکہ صرف خارجی زیبائش و آرائش کا کام دیتی ہیں اور صاف پتہ چلتا ہے کہ غالب کی چکنی ڈلی کی طرح یہ نظم بھی صرف تخیل کی جولانیاں دکھانے کے لیے لکھی گئی ہے اور جس میں شاعر نے ایک رنگ کے مضمون کو سو ڈھنگ سے باندھنے کا کمال دکھایا ہے اس برخلاف ''خضر راہ'' کی تشبیہیں اپنے اندر تلازمات کا ایک سلسلہ رکھتی ہیں یہ سلسلہ ممکن ہے ذہن شاعر میں نہ ہو لیکن ان تشبہوں میں بالقوہ موجود ہوتا ہے۔یہی نہیں بلکہ یہ تشبیہیں صاف طور پر شاعر کے طرز احساس کا مظہر محسوس ہوتی ہیں۔

نظم ''طلوع اسلام'' اقبالؔ کا ایک عظیم شاہکار ہے۔اگرچہ ترکوں کی جس فتح سے متاثر ہو کر یہ نظم کہی گئی تھی وہ عارضی ثابت ہوئی لیکن شاعر کے جذبات پائندہ ہیں۔یہ نظم اقبالؔ کے فنی بلوغ کا پتہ دیتی ہے۔اس طویل نظم کے مختلف بند معنوی اعتبار سے مربوط نظر آتے ہیں اور پوری نظم ایک نعرۂ مستانہ: ایک ترانہ مسرت اور ایک نغمۂ سرخوشی بن گئی ہے اور شاعر کے اس جوش مسرت کی ترجمانی کرنے میں کامیاب ہے جسے اس نے اتاترک کی کامرانیوں پر اپنے دل میں موجزن پایا۔پوری نظم میں اسی جوش و سرمستی کی لہریں اچھلتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں اور شاعر نے جو خواب دیکھا تھا اس کی تعبیر اسے اپنی آنکھوں کے سامنے جیتی جاگتی شکل میں دکھائی دینے لگتی ہے اور وہ خوش ہو کر کہہ اٹھتا ہے۔

دلیل صبح روشن ہے ستاروں کی تنک تابی افق سے آفتاب ابھرا گیا دورِ گراں خوابی

اس نظم میں مرد مومن کی اصطلاح میں انسان کی عظمت کا راگ جس بلند آہنگی سے

چھیڑا گیا ہے اس کی مثال ''مسجد قرطبہ'' میں ملتی ہے۔ ''خضر راہ'' میں مختلف تصویریں ہیں۔ مختلف مسائل کے جوابات ہیں۔ لیکن طلوع اسلام ایک مکمل واحدہ ایک متحرک نامیہ ہے۔ اگر چہ یہ نظم سراسر خطابیہ ہے لیکن شاعر کا لہجہ خطیبانہ امکانات کے باوجود پیغمبرانہ ہے اور یہی وہ لہجہ ہے جسے اقبال نے سعی وکاوش کے بعد پایا ہے اور جس نے شاعر کو احتجاج (Agitational) بنانے سے باز رکھا اور پروپیگنڈے کی پست سطح پر آنے سے روکا ہے۔ بانگ درا کا کلام اقبال کے اسی فکری وفنی ارتقاء کی دستاویز ہے۔

☆☆☆

[مطبوعہ سہ ماہی مجلّہ اقبال ریویو۔ حیدرآباد ۔شمارہ 2004ء]

پیغام شہیدؒ

آتش درد دل دگر بر کردہ ام	داستانی از دکن آوردہ ام
درکنارم خنجر آئینہ فام	می کشم او را بتدریج از نیام
نکتہ گویم ز سلطان شہید	زاں کہ ترسیم تلخ گردد روز عید
پیشتر رفتم کہ بوسم خاک او	تا شنیدم از مزار پاک او
در جہاں ناتواں اگر مردانہ زیست	ہمچو مرداں جاں سپردم زندگیست

نوٹ: علامہ اقبال نے مندرجہ بالا اشعار حضرت ٹیپو سلطان شہید کے بارے میں لکھے تھے۔ جو 12/مارچ 1929ء کے روزنامہ انقلاب لاہور میں شائع ہوئے تھے۔ یہ اشعار اقبال کے کسی مجموعے میں نہیں ہیں۔ بشیر احمد ڈار نے ''انوار اقبال'' میں ان اشعار کا فوٹو شائع کیا ہے۔

☆☆☆

اقبال کا تصورِ تہذیب

ڈاکٹر انور معظم

اقبال کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے اور لکھا جاتا رہے گا۔ میرؔ اور غالبؔ کے بعد اُردو کے تیسرے بڑے شاعر اقبال سمجھے جاتے ہیں اس فرق کے ساتھ کہ وہ ایک مفکرؔ بھی ہیں ۔اس اتفاق رائے کے بعد اختلاف رائے شروع ہو جاتا ہے۔ یہ اختلاف رائے ان کی مفکرانہ شخصیت کے گرد گھومتا ہے۔ ان کی فکر کے مشرقی اور مغربی ماخذ، مغرب پر ان کی تنقید، تصور خودی کی تفسیر، اسلامی فکر، مابعد الطبعیات، تصوف، تصورِ قومیت ۔ یہ وہ موضوعات ہیں جن پر مختلف زاویوں سے بات کی گئی اور مختلف اور بعض اوقات متصادم نتائج اخذ کیے گئے، اقبال کے مبصرین میں ایشائی ہیں، اور مغربی مسلمان ہیں اور غیر مسلم، قدیم اسلامی دینیاتی مکتب خیال ہے اور جدید اسلامی نقطہ نظر، ادبی تنقید نگار ہیں اور سماجی علوم کے ماہرین بھی۔ بظاہر کوئی بھی تصور اس قدر مختلف علوم اور مکاتیب خیال کے توسط سے زیرِ بحث آئے تو نتائج کا مختلف ہونا غیر متوقع نہیں۔ لیکن پھر شرط یہ ہے کہ زیرِ بحث تصور اس قدر گیرائی وسعت اور معنی آفرینی رکھتا کہ ان ہمہ علمی نقطۂ نظر کے تجزیئے کا متحمل ہو سکے۔

سوال یہ ہے کہ فکرِ اقبال کا وہ موضوع کیا ہے جس نے مشرق اور مغرب دونوں کے مختلف علوم اور مکاتب خیال کو اپنی جانب متوجہ کر رکھا ہے؟ پھر یہ کہ اقبال کے پاس موضوع ایک ہے یا ایک سے زیادہ، جیسا کہ ابھی ذکر کیا گیا ہے۔ گفتگو تو متعدد موضوعات پر ہوتی رہی ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ ان میں سے کسی ایک موضوع پر گفتگو شروع کریں تو بات پھیل کر دوسرے موضوعات کا بھی احاطہ کرنے لگتی ہے۔ مثلاً تصور خودی پر بات کریں تو، توحید، خالق اور مخلوق کا رشتہ، تصورِ زمان و مکاں، تاریخ اور پھر وحدتِ انسان کے مسائل بھی زیرِ بحث آجاتے ہیں یا پھر تصور قومیت کا تجزیہ کیا جائے تو قوم، ملّت، مغربی تہذیب، مشرقی انداز انسانی برادری اور بالآخر توحید تک بات پہنچ جاتی ہے، ایک موضوع سے دوسرے موضوعات کا رشتہ محض اقبال کے مبصرین کے اظہارِ علمیت یا ذوق فکر کا پیدا کردہ نہیں بلکہ اس لیے کہ اقبال کے یہاں ہر ایک موضوع دوسرے کئی موضوعات سے ایک اندرونی ربط رکھتا ہے۔ مطلب یہ کہ اقبال کے پاس

کوئی نہ کوئی ایک سلسلہ ایسا ہے جو تمام موضوعات کو ملا کر ایک وسیع تر فکری چوکھٹا بناتا ہے۔ کوئی ایک ڈور ایسی موجود ہے جو بظاہر مختلف اور آزاد افکار کو ایک دوسرے سے معنوی اعتبار سے مربوط رکھتی ہے اگر ایسا مسئلہ فکر ہے تو وہ قائم اور بامعنی اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک اس کا کوئی ایک مرکز باہم ربط کی گنجائش نہ فراہم کرتا ہو۔ سوال یہ ہے کہ وہ مرکزی خیال، تصور یا موضوع کون سا ہے؟ میری رائے میں اقبال کی فکر اور فن کا مرکزی تصور تہذیب کا تصور ہے۔ اقبال تہذیب کے پس منظر پیش منظر، اور استقبالی منظر میں محو نظر آتے ہیں۔ تہذیب جو ظاہر اور باطن دونوں کا احاطہ کرتی ہے انسان اور کائنات کے اعتباری اور ماورائی دونوں العباد کی عکاس ہے جو عبد اور معبود مغرور اور خواجہ، پیغمبر اور اُمت، حاکم اور محکوم، جلال اور جمال ادب اور دوسرے فنونِ لطیفہ سب کا احاطہ کرتی ہے۔ غالبؔ کا موضوع موجود کائنات میں فرد کی موجودگی تھا۔ اقبالؔ کا موضوع تہذیب ہے۔ اسی لیے اقبالؔ، غالبؔ سے مختلف ہیں، اور اسی لیے وہ اپنے دوسرے ہم عصر اور بعد آنے والے شعرا سے مختلف ہیں۔ غالبؔ ہر موڈ کا شاعر ہے۔ اقبالؔ چند مخصوص فکر بستہ جذباتی لمحوں کا شاعر ہے۔ وہ مخصوص فکر بستہ جذباتی لمحے جو تہذیب حاضر میں فیصلہ کن کردار ادا کرتے ہیں۔

میں نے عرض کیا کہ اقبالِ تہذیب کے پس منظر، پیش منظر اور استقبالی منظر میں محو نظر آتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ ماضی، حال اور مستقبل تینوں زمانوں کو موجود وحدت کی طرح محسوس کرتے ہیں۔ ایسی زندگی وہی جی سکتا ہے۔ جو تاریخ اور کائناتی زماں کے باہمی ربط کا شعور رکھتا ہوا اقبال کے تصورِ تہذیب میں وقت کا تصور کلیدی اہمیت رکھتا ہے۔ ماضی حال اور مستقبل کے باہمی ربط کی دریافت میں غالباً ماضی غالب اثر رکھتا ہے۔ ماضی یا تاریخ تہذیب کا حافظہ ہونے کے باعث حال کی صورت گری اور اس میں انسان کے عمل کو متعین کرسکتا ہے اور یوں مستقبل کی تخلیق کا ذمہ دار بھی ہے۔ ایک انتہائی ذہین اقبال شناس عالم خوند میری اقبال کے تصورِ زماں کی تخلیقی تحسین کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اقبالؔ کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ایک حرکت پذیر کائنات میں انسانی موقف کو متعین کرنے کی کوشش کی۔ کائنات اگر تغیر پذیر ہے۔ تو پھر انسانی تقدیر بھی معیّن نہیں تغیر پذیر ہے۔ اقبال کی نظم ''ہمالہ'' کا حوالہ دیتے ہوئے وہ بتاتے ہیں کہ اقبال ماضی کو واپس لانے کا آرزومند ضرور ہے۔ لیکن نئے معنوں کے ساتھ اس نظم میں اقبال

کائنات کی تکوین (Becoming) اور تغیر کے تضادات کو باہم آمیز کر کے نئی تعبیر کی کوشش کے اضطراب سے گزر رہا ہے۔ اس ربط کا قیام اسی وقت ممکن ہے جب شاعر کی بصیرت تکوین کے کائناتی نظام اور تاریخ کے عمل کے اندرونی آہنگ کو دریافت کر لے۔ عالم خوندمیری اقبال کی فکر میں انسانی ارادے کو تخلیقی طاقت کا حامل قرار دیتے ہیں۔ جو وقت یعنی تاریخ پر فتح پا سکتا ہے۔ وقت ہی تقدیر اور تاریخ کے درمیان ایک واسطہ ہے اور تاریخ کا ایک اہم تخلیقی محرک ''ارادہ'' ہے۔ ''جواب شکوہ'' عالم خوندمیری کی نظر میں انسانی ارادے کی آزادی کا اعلان ہے اور اس امر کا اظہار کہ حال ماضی سے مختلف ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ انسانی ارادہ زمانے کے بہاؤ میں مداخلت کی قدرت رکھتا ہو۔'' جہاں دینیاتی نقطۂ نظر سے یہ نظم خدا کی مشیت کے جواز کا اعتزار نظر آتی ہے وہیں انسانی نقطۂ نظر سے اس بات کا اعلان ہے کہ انسانی تقدیر محض مشیت الٰہی کا ایک اٹل اظہار نہیں بلکہ تاریخ کے قوانین کے چوکھٹے میں اپنا ایک آزاد وجود بھی رکھتی ہے''۔ (نقوش، اقبال نمبر، جلد دوم)

تاریخ اور تہذیب کے حرکی تصور میں اقبال کے متعین کردہ انسانی موقف کی تشریح کے بعد عالم خوندمیری مختلف تمدنوں پر نظر ڈالتے ہوئے بتاتے ہیں کہ ''جن تمدنوں نے ماضی حال اور مستقبل کے ادوار کو حقیقت اور ماہئیت سے بے تعلق تصور کر لیا وہاں تاریخ کا شعور اپنے لیے کوئی جگہ حاصل نہ کر سکا۔ احیائیت پسند رجحانات انہیں تمدنوں میں ظاہر ہوتے ہیں جن میں زمانہ کسی نہ کسی طرح حقیقت کا حامل ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بھرپور شدت اور فعال احیائیت ہمیں ان تمدنی علاقوں میں نظر آتی ہے جہاں یہودیت، عیسائیت اور اسلام کا چلن رہا ہے یا جہاں ان کے گہرے اثرات رہے ہیں۔ جہاں ان تمدنوں میں احیائیت ایک بے پناہ جوش عمل کے ساتھ ماضی میں استغراق اور اس میں ڈوبے رہنے کا رجحان نظر آتا ہے۔'' (حوالہ بالا)

وقت اور تہذیب کے باہمی ربط کی پوری وضاحت اقبال کے لکچر ''اسلامی تہذیب کی روح'' میں ملتی ہے ۔ تعجب ہے کہ یہ موضوع اقبال شناسوں کی زیادہ توجہ حاصل نہ کر سکا۔ یہ صحیح ہے کہ اس لکچر کے بعض نکات کو علیحدہ علیحدہ موضوع بحث بنایا گیا لیکن اس پر کم غور کیا گیا ہے کہ یہ ایسے تمام نکات تہذیب کے تصور کی نسبت ہی سے اپنی ہمہ گیریت بیان کر سکتے ہیں۔ اس خطبے میں اقبال نے تہذیب کی صورت گری سے سب سے بڑے ذریعے یعنی انسانی علم کے ماخذ

سے بحث کی ہے۔ علم کا تعلق تہذیب سے وہی ہے جو خالق کا مخلوق سے ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ علم کی نوعیت یا اس کی سمت کا انحصار تصورِ علم پر مبنی ہے اگر تصورِ علم میں تہذیب حرکت پذیر ہے تو علم کے ماخذ لامحالہ ایسے ہوں گے جو تہذیب کو جامد نہ رہنے دیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ اسلامی تہذیب کو تخلیق کرنے والا تصورِ علم، جو قرآن مجید سے ماخوذ ہے انسانی تہذیب نما کو علم کی خبر دیتا ہے۔ انسانی تہذیب حرکی ہے۔ کیونکہ خود کائنات موجود و جامد نہیں بلکہ حالتِ تکوین میں ہے۔ وہ ہر آن متغیر ہے۔ اگر ایسا ہے تو علم کے ماخذ بھی ایسے ہی ہونے چاہیں جو تہذیبی حرکت کو وجود میں لاتے رہیں۔ اور تبدیلی کے عمل میں رکاوٹ نہ بنیں۔ مسلمانوں کی تہذیب کے اس کردار کو اقبال تین بنیادی خیالات کے ذریعے واضح کرتے ہیں۔ پہلا ختمِ نبوت کا تصور، دوسرا تکوینی مظہر فطرت اور تیسرا تصورِ تاریخ۔ ان تینوں کو اسلامی تہذیب میں اقدار قرار دیتے ہیں۔ ان تینوں تصورات کے ذریعے اقبال یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اسلام ایک متغیر عالم گیر انسانی تہذیب کی بقا اور اعلیٰ رواج کے حصول میں مددو معاون ہے۔

ختم نبوت کے قرآنی عقیدے کی اقبال بڑی بلیغ اور فکر انگیز تعبیر کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اسلام میں نبوت اپنی تکمیل کو پہنچ کر خود اپنے خاتمے کی ضرورت دریافت کرتی ہے اس میں نکتہ یہ ہے کہ 'بقول اقبال' حیات آگے کھینچے والی ڈوریوں کی سراسر محتاج نہیں رہ سکتی بلکہ مکمل خود شعوری کے حصول کے لیے انسان کو خود اس کے وسائل کے حوالے کرنا ہوگا۔ اس کی تشریح کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ اسلام میں پادریوں کے نظام اور موروثی بادشاہت کا ختم کیا جانا قرآن میں عقل اور تجزیے کا بار بار تذکرہ اور قرآن کا فطرت اور تاریخ پر بطور انسانی علم کے ماخذ، زور دنیا...... یہ سب اسی تصور ختم بنوت کے مختلف پہلو ہیں۔ گویا اقبال کی نظر میں اسلام نے وحی کے ذریعہ ہدایت کو اب ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا ہے اور اب انسان خود اپنی باطنی اور ظاہری صلاحیتوں کی بنا پر تبدیلی کے مطالبوں کو پورا کرنے کے قابل ہو چکا ہے وہ صلاحیتیں جو اللہ کی ودیعت کردہ ہیں۔ اقبال کا مزید یہ کہنا ہے کہ اسلام کا معرض وجود میں آنا عقل استقرائی کا معرض وجود میں آتا ہے۔ یوں دیکھا جائے تو ''پیغمبرِ اسلام قدیم و جدید دنیا کے درمیان کھڑے نظر آتے ہیں۔ ان کی وحی کا ماخذ تو قدیم دنیا سے تعلق رکھتا ہے۔ مگر اسی وحی کی روح جدید دنیا سے وابستہ ہے۔ پیغمبر اسلام کی ذات میں حیات اپنی نئی سمت کے لیے موزوں ماخذ علم دریافت کرتی

ہے۔'' اگر ایسا ہے تو پھر باطنی تجزیہ کیا بے حقیقت ٹھہرے گا؟ اقبال کہتے ہیں کہ ایسا نہیں کیوں کے قرآن النفس اور آفاق دونوں کو ماخذ علم قرار دیتا ہے۔ ختم نبوت کا مطلب یہ نہیں کہ عقل نے جذبے کی جگہ لے لی ہے۔ بلکہ مطلب یہ کہ چونکہ مافوق الفطرت آفرینش کا دعویٰ کرنے والا ہر قسم کا شخصی اقتدار اب تاریخ انسانی میں ختم ہو چکا ہے۔ لہٰذا خود باطنی تجربے کی جانب ایک آزادانہ تنقیدی رویہ پیدا کرنا ضروری ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ختم نبوت کے تصور کے تحت متصوفانہ تجربہ اب مسلمان کے لیے ایک مکمل طور پر فطری تجربہ ہے جس کا انسانی تجربے کے دوسرے پہلوؤں کی طرح تنقیدی جائزہ لیا جاسکتا ہے۔

اقبال کا ختم نبوت کا تصور کئی سوالات سامنے لاتا ہے۔ جن کا تعلق انسان اور خدا کے موجود تعلق متغیر اور ابدی اقدار کے باہمی ربط، باطنی تجربے پر عقلی تنقیدی رویے کی نوعیت وغیرہ سے ہے''۔ ہم اس وقت ان سوالات سے بحث نہیں کریں گے یہ بات نوٹ کی جاسکتی ہے کہ اپنے اس تصورِ ختم نبوت کے ذریعے اقبال اسلام کو ایک ایسی ذہنی اور روحانی طاقت ٹھہرا رہے ہیں جو تہذیبِ جدید کی ہر آن بدلتے ہوئے تقاضوں کو چند ابدی اقدار کے ذریعے پورا کرنے کی اہلیت رکھتی ہے اور اس میں عقل اور سائنس دونوں کے لیے جگہ موجود ہے۔

حصولِ علم کے دو مآخذ فطرت اور تاریخ ہے۔ اقبال قرآن مجید کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ اللہ نے فطرت کے مظاہر میں ہر آن تبدیلیوں کو اپنی نشانیوں سے تعبیر کیا ہے اور قرآن مجید اصرار کرتا ہے کہ ان نشانیوں پر غور کیا جائے۔ ان سے نتائج اخذ کیے جائیں کیونکہ بقول اقبال وہ ''جو اپنی زندگی میں ان نشانیوں کو نہیں دیکھتا وہ آنے والی زندگی کی حقیقتوں کو بھی نہیں دیکھ سکے گا''۔ اسلام نے ٹھوس حقائق کو انسانی فکر کا محور قرار دیا ہے۔ ماضی کے علمی ورثے کو علم کا مآخذ سمجھنے سے روکا ہے۔ یہاں اقبال اپنا ایک اور فکر انگیز نتیجہ پیش کرتے ہیں وہ یہ کہ روحِ قرآن اصلاً قدیم فکر کی مخالف ہے۔ یہی وجہ تھی کہ مسلمانوں نے اپنے فکری شعر کے دوسرے دور میں نورانی فلسفۂ نظری کو رد کیا۔ یونانی فلسفۂ نظری کے خلاف اسی بغاوت نے مسلمانوں میں مختلف طبیعی اور سماجی علوم اور ریاضیات کو بڑھاوا دیا۔

مسلم تہذیب کی روح کا پہلا اہم نکتہ یہ ہے کہ وہ علم کے لیے ٹھوس اور محدود پر اپنی نظر جماتی ہے۔ یعنی وہ جو محسوس ہے اسی علم کا مآخذ ہونا چاہیے۔ محسوس کو اسیر کر کے اور اس پر قابو پا

کر ہی انسانی ذہن محسوس سے ماورا جا سکتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اسلام میں زمانِ مطلق کا کوئی تصور نہیں۔ البیرونی کائنات کے سکونی نظریئے کا قائل نہیں تھا۔ ایک خیال کارکرد (Function - idea) ہماری تصویر کائنات میں وقت کا عنصر شامل کر دیتا ہے اور معیّن کو متغیر میں تبدیل کر دیتا ہے اسی کے ساتھ کائنات کو موجود نہیں بلکہ تکوینی قرار دیتا ہے۔ اقبال اس طرح زمان و مکان کو حقیقی تصور کرتے ہیں جو مسلسل تغیر اور تکوین سے عبارت ہیں قرآن کی رو سے انسانی علم کا تیسرا ذریعہ تاریخ ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ قرآن کی بنیادی تعلیمات میں سے ایک یہ ہے کہ اقوام بہ حیثیت مجموعی جانچی جاتی ہیں اور اپنی غلطیوں کا خمیازہ یہاں اور بھی بھگتی ہیں اس بات کو قرآن مسلسل تاریخی شہادتوں سے ثابت کرتا ہے اور اصرار کرتا ہے کہ انسان کے ماضی اور حال کے تجربوں پر غور کیا جائے۔ ابنِ خلدون کی پوری کیفیت قرآن کے اسی تصورِ تاریخ پر مبنی ہے۔ تاریخ کے علمی استعمال کا مطلب ہے ایک وسیع تر تجربہ، عقل عملی کی اعلیٰ پختگی اور حیات اور وقت کے بارے میں دو بنیادی تصورات کی عملی صورت گری۔ یہ وہ تصورات ہیں اولاً نوعِ انسانی کے آغاز کی وحدت جس میں علاقائی قومیت یا قومی خصوصیات کے لیے کوئی جگہ نہیں اور دوم، وقت کی حقیقت کا شدید احساس اور وقت میں ایک مسلسل حرکت کے طور پر تصورِ حیات۔ اقبال کے خیال میں ابنِ خلدون کا تصورِ تاریخ انہیں دو باتوں سے عبارت ہے یعنی کہ تاریخ ایک مسلسل اور اجتماعی حرکت اور وقت میں ایک حقیقی ناگزیر واقعہ ہے۔ اسپنگلر کے خیال کو اقبال ناقص ٹھہراتے ہیں کہ ہر تہذیب کا ایک مخصوص نامیاتی نظام ہے جو اپنے سے پہلے کی یا بعد کی تہذیبوں سے کوئی نقطۂ اتصال نہیں رکھتی۔ اقبال کا کہنا ہے کہ ''عالم جدید کی مخالف قدامت روح دراصل یونانی فلسفے کے خلاف اسلام کی بغاوت کی تخلیق کردہ ہے۔''

اقبال کے تصورِ تہذیب کے اس فلسفیانہ پس منظر میں اقبال کے ان رویوں کو جانچا جا سکتا ہے جو انہوں نے عصری مسائل کی جانب اختیار کیے۔ دیباچۂ رموزِ بے خودی میں انہوں نے اسی تہذیبی تناظر میں ''قومی انا'' پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ ''جس طرح افراد میں نفع حاصل کرنا اور نقصان سے محفوظ رہنا منحصر ہے۔ یقین عمل ذوقِ حقائق عالیہ اور احساسِ نفس کے تدریجی نشونما پر، اسی طرح اقوام کی حیات کا راز قومی انا، کی حفاظت، تربیت اور استحکام میں مضمر ہے۔ افراد کی صورت میں احساسِ نفس کا تسلسل قوتِ حافظہ ہے۔ اقوام کی صورت میں اس کا تسلسل و استحکام

قومی تاریخ کی حفاظت سے ہے۔ تاریخ، قومی انا کے تسلسل کو قائم رکھتی ہے۔''

اقبال کے بظاہر خالصاً فلسفیانہ تصورات خودی، عشق، انسان کامل اُن کے تصورِ تہذیب کے اجزاء بن کر حقیقی مسائل سے مربوط ہو جاتے ہیں۔ اپنے ایک مضمون میں انقلاب کی صورت گری کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کے انقلاب پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو اور کوئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو۔'' اقبال اس اندرونی انقلاب کے لیے تصادم اور پیکار کو ضروری سمجھتے ہیں کیونکہ ان سے انسان کو زیادہ استحکام اور استقلال حاصل ہوتا ہے۔'' اس تصادم کی نوعیت سیاسی نہیں بلکہ اخلاقی ہے۔ اقبال اسی خیال کے پیش نظر سکون و جمود اور اسی تصوف کو جو محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو، رَد کرتے ہیں۔ اس اندرونی انقلاب کی شرط کے تناظر میں اقبال مسلمانوں کی سیاسی فتوحات کو اہمیت نہیں دیتے۔ بلکہ انہیں اسلام کے مقصد کے حق میں کشور کشائی کو مُضر قرار دیتے ہیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ سیاسی فتوحات میں کامیابیوں کی وجہ سے'' وہ اقتصادی اور جمہوری اصول نشو و نما نہ پا سکے ہیں جن کا ذکر قرآن کریم اور احادیث نبوی میں جا بجا آیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مسلمانوں نے ایک عظیم الشان سلطنت قائم کر لی لیکن ساتھ ہی ان کے سیاسی نصب العین پر غیر اسلامی رنگ چڑھ گیا اور انہوں نے اس حقیقت کی طرف سے آنکھیں بند کر لیں کہ اصلاحی اصولوں کی گیرائی کا دائرہ کس قدر وسیع ہے۔''

اقبال کی اسلام اور مسلمانوں سے فکری اور جذباتی نسبت نے اقبال کی تحسین و تنقید میں کئی مسائل پیدا کیے۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ اس نسبت کا اختیار کرنا بھی اقبال کی ایک تہذیبی ضرورت ہے۔ اقبال پیدائشی مسلمانوں سے زیادہ ایماناً مسلمان تھے۔ آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس الٰہ آباد 1930ء کے خطبہ صدارت میں اقبال نے صراحت کی کہ '' مجھے اس جماعت سے دلی محبت ہے جو میرے اوضاع و اطوار اور میری زندگی کا سرچشمہ ہے اور جس نے اپنے دین اور اپنے ادب، اپنی حکمت اور اپنی تمدن سے بہرہ مند کر کے میرے ماضی نے از سر نو زندہ ہو کر مجھ میں یہ احساس پیدا کر دیا ہے کہ وہ اب بھی میری ذات میں سرگرم کار ہے۔''

ایک دوسری جگہ ڈاکٹر نکلسن کو لکھتے ہیں کہ انہوں نے محض محبت کے پیش نظر مسلمانوں کو اپنا مخاطب نہیں ٹھہرایا'' بلکہ دراصل عملی حیثیت سے میرے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا کہ ایک خاص جماعت یعنی مسلمانوں کو اپنا مخاطب قرار دیا جائے کیونکہ تنہا یہی جماعت میرے

مقاصد کے لیے موزوں واقع ہوئی ہے۔''　　(مضامین اقبال ص ۷۱)

اسلامی تہذیب کے فلسفے کی عملی صورت گری میں اقبال کو ضرورت تھی ایک تصور کی جو کہ تہذیبی تغیر کو عقیدے کی ابدیت سے ہم آہنگ کر سکے۔ اقبال نے اس کے لیے اجتہاد کے تصور کا انتخاب کیا جو ان کی نظر میں اسلام کا اصول حرکت ہے وہ کہتے ہیں کہ ''اسلام کے مطابق تمام زندگی کی آخری روحانی اساس ابدی ہے اور وہ اپنے کو متنوع اور تغیر میں ظاہر کرتی ہے۔ حقیقت کے ایسے تصور پر مبنی معاشرے کو، اپنی زندگی میں، ابدیت اور تغیر کی صورتوں میں توافق پیدا کرنا ہی ہے۔ اپنی اجتماعی زندگی کو منظم بنانے کے لیے اس کے پاس ابدی اصول ہونے چاہئیں کیونکہ اس عالمِ تغیر مسلسل میں قدم جمانے کے لیے ابدیت جگہ فراہم کرتی ہے۔ لیکن اگر ابدی اصولوں کا مطلب یہ لیا جائے کہ وہ تبدیلی کے ہر امکان سے خالی ہوں تو پھر یہ اصول جو فطرتاً متحرک ہیں اُسے غیر متحرک بنانے لگیں گے۔ اسلامی تہذیب کا اصول حرکت اجتہاد ہے۔ اقبال تہذیبی تبدیلی میں مذہب کے کردار کے ضمن میں واضح کرتے ہیں کہ اسلام میں روحانی اور مادی عوامل کا کوئی امتیاز موجود نہیں۔ روحانی مادی ہے اور مادی روحانی ہے۔ اسی لیے عقیدے اور تہذیب میں کوئی اندرونی تضاد اور تخالف کی گنجائش نہیں نکلتی۔ اسلامی تہذیب کا حرکی تصور، اسی لیے، اسلامی قانون کو بھی جامد یا غیر حرکی نہیں بنا سکتا۔ اقبال کا ایمان ہے۔ کہ اجتہاد اسلامی قانون کو تہذیبی تبدیلیوں کا ساتھ دینے میں پوری پوری مدد دیتا ہے۔

تہذیب کی حرکت پذیری کسی قوم کو بھی صاحب ارادہ اور صاحب عقل قرار دیتی ہے۔ اقبال اپنے مضمون ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں بتاتے ہیں کہ قوم کو محض افراد کا مجموعہ قرار دینا اصولاً غلط ہے۔ قوم اس سے بڑھ کر اور بہت اور کچھ ہے۔ کوئی قوم محض حال میں وجود نہیں رکھتی بلکہ آنے والی نسلوں کی بھی روحانی اور ذہنی نمائندگی کرتی ہے۔ موجود افراد کی فوری اغراض آئندہ نسلوں کی اغراض کے تابع ہوتی ہے۔ اقبال اشارہ کرتے ہیں کہ ''اقوام کے لیے سب سے بڑا مسئلہ یہ ہوا کرتا ہے کہ قومی ہستی کا مسئلہ بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے''۔ مسلمانوں کی قومی تشکیل سے بحث کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ مسلمان ایک قوم اس اعتبار سے ہیں کہ ''ان کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور تاریخی روایات کا ورثہ بھی یکساں ہے۔ قومیت کا دارومدار ایک خاص تہذیبی تصور پر ہے۔ جس کی تجسیمی شکل وہ جماعت اشخاص

ہے۔جس میں بڑھنے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔'' پھر اقبال اصرار کرتے ہیں کہ اسلام کی زندگی کسی مخصوص قوم سے وابستہ نہیں اور زمان و مکان سے آزاد ہے۔اسی لیے حُبِ وطن اسلامی زندگی میں بنیادی اہمیت نہیں رکھتا۔لیکن اقبال حُبِ وطن کی حقیقی نوعیت اور اس کے جواز کو تسلیم کرتے ہیں اگر کوئی اور جذبہ اتحاد قوم کو پیدا کرنے والا موجود نہ ہو۔مسلمانوں کے لیے اعتقاد مرکزی وحدت کی ضمانت پیش کرتا ہے۔اعتقاد'اقبال' کی نظر میں ،اپنے مفہوم کے لحاظ سے عقلی نہیں قومی ہے۔اس سلسلے میں وہ کہتے ہیں کہ مذہب کو فلسفہ نظری بنانے کی کوشش میری رائے میں بے سود محض لغو اور مہمل ہے ۔ مذہب کی اصلی غائت یہ ہے کہ زندگی کی سطح کو بتدریج بلند کرنے کے لیے ایک مربوط و مناسب عمرانی نظام قائم کیا جائے۔''

اقبال مسلمانوں میں ایک یک رنگ تہذیب دیکھتے ہیں جس کا خارجی اظہار ارکان و قوانین اسلام ہیں۔اسلامی تمدن ان کے خیال میں ،سامی تفکر اور آریہ تخیل کے اختلاط کا ماحصل ہے۔مسلمان بننے کے دو شرائط ہیں ایک تو مذہب اسلام پر بلا شرط ایمان اور دوسرے اسلامی تہذیب کے رنگ میں رنگ جانا۔اس سے مراد یہ ہے کہ مسلمانوں کا ذہنی منظر ایک ہو۔وہ مظاہر آفرینش پر ایک خاص پہلو سے نظر ڈالیں اور اشیاء کی ماہیت اور قدر و قیمت کو خالصتاً اسلامی انداز سے جانچیں۔گویا اسلامی تہذیب کے تین عناصر ہیں ایک مذہبی عقیدہ ۔دوسرے ذہنی سرمائے کا ماضی کے علمی سرمائے سے مستفید ہونا تا کہ وہ ماضی اور مستقبل کے ساتھ حال کے ربط کو مسلسل محسوس کرتا رہے۔اور تیسرا عنصر ہے اسلامی خصائل کا استعمال کرنا۔تہذیب کے تحفظ اور نشونما کے لیے اقبال تعلیم کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں ان کا خیال ہے کہ فرد اور معاشرے کا ربط تعلیم کے ذریعے قائم ہوسکتا ہے۔ایسی تعلیم جو محض حال کی نہیں بلکہ مستقبل کی ضروریات سے مشروط ہو۔تعلیم کسی قوم کی شناخت کو نسلاً بعد نسل منتقل کرتی رہتی ہے تا کہ تہذیبی تسلسل برقرار رہ سکے۔اس ضمن میں اقبال کی مغربی تمدن پر شدید تنقید قابل توجہ ہو جاتی ہے۔اقبال مغربی علوم کے مخالف نہیں تھے۔وہ مغرب کی تہذیب کے ان عناصر کے مخالف تھے جو انسانی معاشرے کے اتحاد اور انسانی اقدار کو مجروح کرنے کا تقاضہ رکھتی ہیں۔ وہ مغربی تہذیب کے علمی پہلو کے معترف ہیں لیکن اس کی غیر علمی اقدار کے نہیں ۔مغربی کلچر میں عقلیت اور افادیت پرستی کی دوسرے حیات آفریں عناصر پر ترجیح اور اسلامی روحانی اقدار کے ساتھ ان کے تصادم پر اقبال کی

تنقید کو اسی نظری پس منظر میں سمجھنا چاہئے ۔ یہ دوہرانے کی ضرورت نہیں کہ اسلامی تہذیبی اقدار کی نشو ونما کیلئے اقبال نے سائنسی طاقت کے ناگزیر ہونے پر بہت اصرار کیا ہے ۔ وہ عمومی طور پر تہذیبوں کے باطنی کردار کے تحفظ کے قائل ہیں اور اسی لیے اسپنگلر کے نظریے کے برعکس ، وہ مختلف تہذیبوں کی باہم اثر پذیری سے انکار نہیں کرتے ۔ لیکن چاہتے ہیں کہ یہ اثر پذیری تخلیقی ہو، تقلیدی نہیں ۔ مثلاً جدید مغرب نے اسلامی تہذیب سے استقراء کا اصول تخلیقی اعتبار سے قبول کیا اور اسے علوم کے طریقوں میں استعمال کیا ۔ کسی تمدن کو تقلیدی طور پر قبول کرنا غلامی ہے ۔ اقبال کے نزدیک کسی دوسرے تمدن میں اپنے کو محو کر دینا کسی دوسرے مذہب میں داخل ہونے سے زیادہ خطرناک ہے ۔ تمدن ایک دوسرے سے یقیناً اثر انداز ہوتے ہیں ۔ لیکن کسی دوسری تہذیب کے اثرات کو قبول کرتے ہوئے خود اپنی تہذیب کے بنیادی اصولوں اور روح کو باقی رکھنا بے حد ضروری ہے ۔

اقبال کے تصور تہذیب کے اس سرسری جائزے سے یہ بات اُبھر کر آتی ہے کہ اقبال تہذیب کے مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے اسلامی عقیدے اور مسلمانوں کی ذہنی تاریخ کو سامنے رکھتے ہیں ، ان کی شاعری میں بھی یہ روایت موجود ہے ۔ لیکن یہاں یہ نکتہ ذہن میں رہنا چاہئے کہ اگر ان کے اسلامی تصورات کی تعبیرات کو پیشِ نظر رکھا جائے تو اسلام کی مخصوص گروہ کا عقیدۂ حیات بن کر نہیں اُبھرتا بلکہ اس میں ایک کائناتی بُعد محسوس ہوگا ۔ جو انسانوں کو ایک قوم ، ایک گروہ کی طرح دیکھتا ہے ۔ جہاں ان کا رشتہ انسان سے ہے ، محض مسلمان سے نہیں تصورات کے ساتھ ان کا یہ فلسفیانہ برتاؤ کسی اقبال کو کسی مخصوص مذہبی گروہ کی حد بندیوں سے آزاد کر دیتا ہے ۔ ان کی فلسفیانہ فکر نے انسان کو مرکز خودی بنا کر پیش کیا ہے ۔ انسانی تہذیب کی اعلیٰ تر منزلیں ایک اعلیٰ خودی یا ''قومی انا'' ہی حاصل کر سکتی ہے اور اس خودی کا استحکام محض ایک روحانی عمل نہیں بلکہ نفسیاتی ، سماجی ، سیاسی اور اخلاقی اقدار کی عملی صورت گری ہے ۔

اوپر جو کچھ کہا گیا ہے وہ اقبال کی نثر پر مبنی ہے ۔ ۔ وہ نثر جسے اقبال نے اپنے خیالات کو منظم شکل میں مرتب کرنے کے لیے منتخب کیا ۔ یہی زاویہ نظر اقبال کی شعری تخلیقات میں بھی محسوس کیا جا سکتا ہے ۔ اقبال کی شاعرانہ عظمت اقبال کی فکر کے سہارے قائم ہے ۔ مسئلہ تہذیب سے ان کا گہرا قلبی و فکری تعلق ان کے موضوعات ، شخصیات اور علامات کے انتخاب میں منعکس

ہوتا ہے۔اقبال نے رام، کرشن مسولینی مارکس یا لینن جیسی مختلف اور باہم متصادم نقطۂ نظر رکھنے والی ہستیوں کا مثبت انداز میں حوالہ دیا ہے۔ یہ بات خود اقبال کے نقطۂ نظر کے ٹھیک تعین میں الجھنیں پیدا کرتی رہی ہے۔انہیں روکا جاسکتا ہے اگر ہم اس امر کو ملحوظ رکھیں کہ ان شخصیتوں کی طرف اقبال کی کشش دراصل ان شخصیتوں کے ان چند نمایاں اوصاف کی طرف کشش ہے جو اقبال کی پسندیدہ تہذیب کی تشکیل کے ذرائع بن سکتے ہیں۔دراصل اقبال نے بعض شخصیتوں کا انتخاب ان کے بعض خصائل کی وجہ سے کیا۔مگر انہیں پوری طرح قبول نہیں کیا۔اس بات کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان خصائل کا انتخاب کیا گیا اور ان کی خاطر ان شخصیتوں کا نام بھی لیا گیا۔ ظاہر ہے ایسا کرتے ہوئے انہوں نے ان شخصیات کے پورے تاریخی کردار کو نظر انداز کر دیا۔اس کی مثال کے لئے میں اورنگ زیب اور خوش حال خٹک کا ذکر کروں گا۔اقبال ان دونوں کا پسندیدہ انداز میں ذکر کرتے ہیں جب کہ خوشحال خاں خٹک مغلوں کا جانی دشمن تھا۔ایک طرف اقبال اورنگ زیب کے مداح ہیں۔

درمیانِ کارزارِ کفر و دیں　　ترکشِ ما را خدنگِ آخریں

دوسری طرف خوش حال خٹک کی حریت پسندی کو خراج بھی پیش کرتے ہیں!

مغل سے کسی طرح کم تر نہیں　　قہستاں کا یہ بچۂ ارجمند
کہوں تجھ سے اے ہم نشیں دل کی بات　　وہ مدفن ہے خوشحال خاں کو پسند
اڑا کر نہ لائے جہاں باد کوہ　　مغل شہسواروں کی گرد سمند

اس پس منظر میں اقبال کی تشبیہات، علامات اور پیکروں پر غور کیا جائے تو ان میں سے بیشتر تہذیبی کردار کی حامل نظر آئیں گی۔مثلاً شاہین، لالہ، قلندر درویش، مئے خانہ، شمع، جگنو، پروانہ، ہمالہ، نے، نوازی وغیرہ انہیں اقبال نے اپنے تہذیبی تغیر کی مناسبت سے، شعوری طور پر منتخب کیا ہے۔(یہ بات قابلِ توجہ ہوگی کہ فکر اقبال پر تمام مباحث اپنی علامت، تشبیہات اور پیکروں پر مرکوز ہیں) چنانچہ شاہین کے بارے میں خود اقبال کا کہنا ہے ''شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں ہے، اس پرندے میں اسلامی فقر کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں۔(1) خوددار اور غیرت مند ہے کہ اوروں کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا۔(2) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا۔(3) بلند پرواز ہے۔(4) خلوت نشین ہے۔(5) تیز نگاہ ہے۔''

اقبال کی علامات میں پہلی بات جونظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ ہر اہم علامت یا اصطلاح نئی ہے۔ جیسے لالہ، قلندر، شاہین، درویش، یا پرانی علامتوں کو نئے مضمون میں استعمال کیا گیا ہے۔ جیسے مئے خانہ، شمع، جگنو، پروانہ دوسری بات یہ کہ تمام نئی اور پرانی علامات ان اعلیٰ انسانی اقدار کی نمائندگی کرتی ہیں جو کسی تہذیب کو روحانی، اخلاقی، اور علمی اعتبار سے مضبوط اور مستحکم بنا سکتی ہیں۔ اور تیسرے یہ کہ تمام اصطلاحات / علامات / پیکر تبدیلی کے عمل کو شروع کرنے اور جاری رکھنے کا تقاضہ رکھتی ہیں۔ مثلاً قلندر، مومن، درویش ملتی جلتی صفات اور اقدار کے مجموعے کے آئینہ دار ہیں۔

قلندر: مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر — ایاّم کا مرکب نہیں مراکب ہے قلندر

نہ تخت وتاج میں، نے لشکر وسپاہ میں ہے — جو بات مردِ قلندر کی بارگاہ میں ہے

مومن: جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم — دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان

خاکی ونوری نہاد، بندۂ مولا صفات — ہر دو جہاں سے غنی، اس کا دلِ بے نیاز

جو اقدار ان علامتوں کی محل ہیں وہ ہیں۔ زمانے کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھالنا، طاقت واختیار کا حامل ہونا۔ اپنی تقدیر یا اپنی زندگی خود تعمیر کرنے کی اہلیت، جمالی اور جلالی صفاتِ کردار وغیرہ۔ اقبال کے تہذیبی تغیر کے مرکزی تصور سے وابستہ ایک بڑی بلیغ حسین اور طاقتور علامت 'لالہ' ہے جیسا کہ عابد علی عابد نے اپنی تصنیف ''شعرِ اقبال'' میں کہا ہے۔ 1905ء تک یعنی ''بانگِ درا'' کے حصہ اول تک اقبال کی شاعری میں لالہ نظر نہیں آتا۔ 1905ء تا 1908ء کے درمیان اور پھولوں کے ساتھ لالہ کا ذکر ہوتا ہے۔ فراقِ دل عاشقاں کے اظہار کے لیے ایسا لگتا ہے کہ اقبال نے 1908ء کے بعد اصطلاحات اور علامات سازی پر توجہ دینی شروع کی۔ نظم ''بلادِ اسلامیہ'' میں ''لالہ'' کا ''لالۂ صحرا'' بن جانا بتاتا ہے کہ اقبال تہذیب کے مسئلے میں الجھ چکے تھے۔

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

تہذیبِ حجاز کا لالۂ صحرا کی صورت اختیار کرنا، اقبال کے تخیل میں ابتدائی اسلامی تہذیب کی نوعیت بھی واضح کرتا ہے۔ خیال کیجئے۔ ایک بے آب و گیاہ ریگ زار کی وسعت میں کھلا سرخ لالے کا پھول..... انتہائی، حیرانی کے ساتھ ساتھ سموم کے مقابلے کھلے رہنے کی تاب، غضب کی

صلاحیت نمو وغیرہ، اسلامی تہذیب کے ساتھ لالہ خود اُمتِ اسلامیہ کی علامت کے طور پر بھی آیا ہے۔

بیا ساقی! نوائے مرغزار از شاخسار آمد　　　بہار آمد، نگار آمد، نگار آمد قرار آمد

سرِ خاک شہیدے برگ ہائے لالہ می پاشم　　　کہ خونش با نہالِ ملت ما ساز گار آمد

''بالِ جبریل'' میں نظم ''لالہ صحرا'' ملتی ہے۔ اس مجموعے میں چند اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اپنے مثالی انسان کے لیے بھی اسی علامت کا استعمال کرتے ہیں

چمن میں رختِ گل شبنم سے تر ہے　　　سمن ہے، سبزہ ہے بادِ سحر ہے

مگر ہنگامہ ہو سکتا نہیں گرم　　　یہاں کا لالہ بے سوزِ جگر ہے

تہذیبِ مجاز سے لالہ اب بھی وابستہ ہے:

خیاباں میں ہے منتظر لالہ کب سے　　　قبا چاہئے اس کو خونِ عرب سے

''ضربِ کلیم'' میں لالہ مسلم نوجوان کی علامت بھی بنتا ہے:

اہلِ حرم سے اُن کی روایات چھین لو　　　آہو کو مرغزارِ ختن سے نکال دو

اقبال کے نفس سے ہے لالے کی آگ تیز　　　ایسے غزل سرا کو چمن سے نکال دو

ایک جگہ لالہ خود فکرِ اقبال کا مظہر بن جاتا ہے۔

چوں چراغ لالہ سوزم در خیابانِ شما　　　اے جوانانِ عجم، جانِ من و جانِ شما

من مثال لالہ صحرا ستم

یہ بات واضح ہے کہ اقبال نے 'لالہ' کو اردو کی کلاسیکی شاعرانہ روائت سے نہیں بلکہ ''شاہین'' کی طرح ''لالہ'' کو بھی اپنی تہذیبی تصور کی وضاحت کے لیے منتخب کیا اور اسی تناظر میں اسے مختلف زاویوں سے استعمال کیا۔ انہی نئی علامتوں میں ''ہمالہ'' ''قدامت'' عظمت، احساس اور فکر کو مہمیز کرنے کی صلاحیت اور ارتقائے زندگی کی علامت ہے۔ اگر چیکہ ''ہمالہ'' ایک ہی نظم کا موضوع بنا ہے۔ لیکن اقبال کے طاقتور تخیل نے اس ایک ہی نظم میں ہمالہ کو ایک پہاڑ سے کسی حیات آفریں اقدار کا مجسم بنا دیا اور ہمالہ اردو شاعری میں ایک شخصیت بن گیا یہ بات مسجد قرطبہ پر زیادہ بڑے پیمانے پر صادق آتی ہے۔ یہ نظم از اول تا آخر ایک تہذیب کے عروج و زوال کی مسحور کن داستان ہی نہیں بلکہ عالمی تہذیبوں کی اقدار کی باہمی آویزش کا مرقع بھی ہے۔

پرانی اور مانوس علامتوں کو بالکل نئے تہذیبی تناظر میں استعمال کیے جانے والی

مثالوں میں مئے خانہ، شمشیر وسنان، طاؤس ورباب شمع پروانہ کو شامل کیا جاسکتا ہے۔

مئے خانہ یوروپ کے دستور نرالے ہیں لاتے ہیں سُرور اول، دیتے ہیں شراب آخر
میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیر امم کیا ہے شمشیر وسنسان اول، طاؤس ورباب آخر

شمع پروانہ:

کچھ اس میں جوشِ عاشق حُسنِ قدیم ہے چھوٹا سا طور تو یہ ذرا سا کلیم ہے

جگنو اور پروانہ:

مثل آئینہ مشو محوِ جمالِ دگراں از دل ودیدہ فرو سُوئے خیال دِگراں

پروانے پر جگنو کو ترجیح یوں حاصل ہے کہ وہ اپنی آگ رکھتا ہے!

وہ نارائی پروانہ تا کے نگیری شیوہ مدرانہ تا کے
یکے خودر بسوز خویشن سوز طوافِ آتشِ بیگانہ تا کے

پروانہ:

پروانے کی منزل سے بہت دور ہے جگنو کیوں آتش بے سوز پر مغرور ہے جگنو

جگنو:

اللہ کا سوشکر کہ پروانہ نہیں میں دَریوزہ ِگر آتشِ بیگانہ نہیں میں

اگر اقبال کے کلام میں محولہ شخصیتوں مقامات اور واقعات کی فہرست بنائی جائے تو آپ دیکھیں گے کہ ان میں سے بیشتر کا تعلق مختلف ملکوں، زبانوں، مذہبوں ادبی روائتوں، مکاتب خیال اور تہذیبوں سے ہے چونکہ وہ اسلام کو ازل سے ابد تک پھیلا ہوا فلسفہ اور طرزِ حیات سمجھتے ہیں اسی لیے انہوں نے ہر فلسفہ اور طرزِ حیا ت کے سرمائے کو ابد تک پیدا ہونے والی تہذیب کی اقدار کی تقویت کے لیے استعمال کیا۔ چاہے آپ اسے اسلامی تہذیب کہیں، چاہے مستقبل کے انسان کی ہمہ گیر تہذیب، کوئی فرق نہیں پڑتا۔ یہیں آ کر اقبال کے فکر وشعر کے اُس امتیازی عنصر کا ذکر نا گزیر ہو جاتا ہے جسے میں توانائی کا نام دونگا اور پر جن منتخب علامات کا ذکر کیا گیا وہ عبارت ہیں اُن اقدار، صفات، عناصر، عوامل، مکاتب، خیال اور ذرائع سے جو کسی تہذیب میں تبدیلی لانے کے ضامن ہوتے ہیں۔ صلاح الدین احمد نے اقبال کی شاعری میں ان عناصر کے لیے حرکت وحرارت کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں، یہ دونوں بھی توانائی ہی کی مختلف صورتیں ہیں۔ وہ

توانائی جو تغیر کے عمل کو شروع کرنے اور برقرار رکھنے کے لیے ضروری ہے۔ اقبال کے یہاں 'توانائی' ایک تباہ کن ذریعے کے طور پر نہیں بلکہ ایک مثبت تبدیلی کے ماخذ کے طور پر اہمیت رکھتی ہے۔اس بحث میں اقبال کا رویہٗ مغربی تہذیب کی جانب رویہ بھی قابلِ تذکرہ ہے۔ اقبال اساسی طور پر ایک ایشیائی شاعر ہیں۔ ان کے وجدان کا سرچشمہ ایشیائی اور حجازی تہذیب ہے، مغربی تہذیب ان کی فکر کے سرچشموں میں بہت اہمیت رکھتی ہے، وجدان تو نہیں، لیکن فکر انتخابی ہوسکتی ہے۔ اقبال نے مغربی تہذیب سے انہیں تصورات کو قبول کیا جو ایشیائی تہذیب اور روح سے ہم آہنگ تھے اور باقی حصوں کو رد کیا، اس اہم نکتے کو بھولنا نہیں چاہئے کہ اقبال غالباً پہلے ایشیائی مفکر ہیں جنہوں نے اپنی تہذیب کی شناخت اور نشاندہی کے لیے خود اپنی اصطلاحات اور علامتیں وضع کیں۔ دوسرے مفکرین کی طرح مغربی اصطلاحیں استعمال نہیں کیں۔

اقبال کی فکر اقبال کی شاعرانہ عظمت کا اہم عنصر ہے۔ اقبال نے ایک شاعر کی طرح سونچا ہے۔ شعری منطق میں فکری نتائج اور عقائد کوئی مستقل جگہ نہیں رکھتے یہی وجہ ہے کہ بعض جگہ اقبال اپنے کو جھٹلاتے نظر آتے ہیں۔ لیکن شعری سچائی اور غیر شعری سچائی میں فرق ضروری ہے۔ ایک مفکّر کے مقابلے میں شاعر انسانی اور کائناتی رشتوں کی بصیرت زیادہ ہی رکھتا ہے، افراد واقعات اور مظاہر، استعاروں اور علامات میں تبدیل ہو کر نئی معنویت اختیار کر لیتے ہیں، اس عمل میں بعض وقت ایسا بھی ہوتا ہے۔ اشیا اور علامت کے درمیان روائتی، مانوس رشتہ ٹوٹ جاتا ہے اور اس رشتے کی غیر موجودگی شاعر کے قارئین کو شاعر کے بارے میں غلط نتائج اخذ کرنے پر مائل کر دیتی ہے، یہ صورتِ حال اقبال جیسے شاعر کے مطالعے میں اور نازک ہو جاتی ہے۔ جو ماضی، حال اور مستقبل میں پیدا ہونے والی تہذیب سے اپنے استعارے اور علامات منتخب کرتا ہے، دیکھا جائے تو اقبال کے بارے میں اختلاف رائے اقبال کی علامتوں اور استعاروں کے پیدا کردہ ہیں۔ اسی لیے ضروری ہے کہ تہذیب میں اقبال کی محویت کا تجزیہ زیادہ سے زیادہ ہو۔

☆☆☆

[مطبوعہ دوماہی مجلّہ۔ ذہن جدید۔ دہلی]

اقبال کا تصوّرِ فن

ڈاکٹر وحید اختر

اُردو میں آزاد، سرسیّد، اور حالؔی نے جس مقصدی ادب کی تحریک کا آغاز کیا تھا، بظاہر اقبالؔ اُس کی زائیدہ اور مبلغ نظر آتے ہیں۔ اسی نقطہ نظر سے ادب کے سماجی، سیاسی کردار کے نقیب، حقیقت پسندی اور ترقی پسندی کے نقیب اُنھیں اپنا ہم نوا سمجھتے ہیں اور اس میں شک بھی نہیں کہ ادب کے اجتماعی منصب کا شعور ہماری شاعری میں اقبالؔ ہی کے وسیلے سے قبولِ عام کی سند حاصل کرسکا۔ اس کے برخلاف وہ ناقدین وشعرا، جو ادب کی مقصدیت کے منکر ہیں۔ اقبالؔ کی گہری داخلیت اور رومانی طرزِ احساس کو اپنے نقطۂ نظر سے ہم آہنگ پاکر باقی اقبالؔ کو رد کر دیتے ہیں۔ اقبالؔ کی جمالیات کے متعلق کوئی نظریہ پیش کرنا اتنا سہل نہیں۔ ہر بڑے شاعر کی طرح اقبالؔ کے مطالعے کے لیے قدیم اور مروجہ ''شعریات'' ناکافی ثابت ہوتی ہے 'شعریات' فن کی عمومی اصولوں کو انفرادی کارناموں سے قطع نظر کرکے آفاقی کلّیوں کی صورت میں پیش کرتی ہے۔ شعریات کے اصولوں کی پابندی کلاسکیت ہے اعلیٰ سطح پر، اور روایت وقدامت پرستی ہے، عام سطح پر، سچی بات تو یہ ہے کہ ہر بڑا شاعر اپنی 'شعریات' اپنے ساتھ لاتا ہے۔ عمومی اصولوں کا اطلاق اس گمراہ کن ہوسکتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ کبھی کبھی شاعر کی اپنی تفسیر شعریات بھی اس کی روح کو سمجھنے میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ بیسویں صدی کے ہندوستان میں آرو بندو نے شعریات پر بہت کچھ لکھا ہے لیکن اس مسئلے پر ان کی کتاب ''شعرِ مستقبل'' کہیں کہیں خود ان کی شاعری کی نفی کرتی ہے۔ وہ شعر کی مقصدیت کا انکار کرتے ہیں۔ مقصودانہ شاعری پر زمینی شاعری کو ترجیح دیتے ہیں۔ شعر میں فلسفے کے دخل کے خلاف ہیں۔ لیکن یہ سب باتیں خود ان کی شاعری میں موجود ہیں۔ شاعر، ہر نظریے، اور کبھی کبھی خود اپنے تراشے ہوئے نظریات سے بھی، اپنے تخلیقی عمل میں ماورا ہوجاتا ہے۔ یہی ماورائیت اعلیٰ شاعری کا جوہر ہے۔ اس لیے میں سمجھتا ہوں کہ شاعری یا فنون کے متعلق اقبالؔ کی بکھری ہوئی آرا کو منضبط کرنے کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ خود ان کی شاعری کو اساس بنا کر ان کے نظریۂ فن کو سمجھا جائے۔

''بانگِ درا'' کا دیباچہ شاہد ہے کہ قیامِ لندن کے دوران اقبالؔ ترکِ شعر پر مصر

تھے۔شیخ عبدالقادر نے آرنلڈ کی تائید حاصل کر کے انھیں اس ارادے سے باز رکھا۔وہ اپنا وقت شاعری کے بجائے کسی مفید کام میں صرف کرنا چاہے تھے۔انھیں یہ یقین دلایا گیا کہ وہ شعر کے ذریعہ ہی ملک وقوم کی مفید خدمت کر سکتے ہیں۔اس کے بعد انھوں نے اس ''مفید کام'' کے لیے فارسی کو ذریعہ اظہار خیال بنایا۔اس سے بھی ان کے قدردانوں کو شکایت ہوئی، کیوں کہ گیسوئے اردو اقبال کی شانہ کشی سے منّت پذیر ہونے کا متقاضی تھا۔اس واقعے سے سمجھنا کہ اقبال بر عکس مشورہ ملنے پر شعر گوئی ترک کر دیتے محض سطح بینی ہے۔اقبال فطرتاً شاعر تھے اور انھیں خود اعتراف تھا کہ وہ 'بے عمل' ہیں۔میاں بشیر احمد کی روایت ہے کہ ایک بار انہوں نے کہا ''ٹیگور عملی آدمی ہے اور اس کی شاعری امن و خاموشی کا پیغام دیتی ہے اور میری شاعری میں جدو جہد کا ذکر ہے' لیکن میں عملی آدمی نہیں ہوں''۔ ٹیگور کے متعلق اقبال کی رائے سے بحث نہیں' البتہ خود اپنے لیے انہوں نے جو کچھ کہا اس کی شہادت ان کی زندگی سے ملتی ہے۔اقبال کی 'بے عملی' درحقیقت ان کی تخلیقی فعالیت کا نقاب تھی۔عمل کے میدان میں اکثر تخلیق کا عمل' جو خلوت گزینی اور دروں بینی کا متقاضی ہوتا ہے' رک جاتا ہے۔اس کی قریبی مثال مخدوم ہیں جو تلنگانہ کی مسلح جدو جہد کے دوران ایک شعر بھی نہ لکھ سکے۔اقبال نے یہ جدو جہد اپنے اندرون میں کی اور اس جہد کا اظہار سوائے شاعری کے اور کسی صورت میں ممکن نہیں تھا۔اُن کی خود سے' زمانے سے اور خدا سے ستیز اُن کے کلام میں جاری وساری ہے۔اگر وہ اس داخلی ستیز کو خارجی جہد پر قربان کر دیتے تو شاید ہماری جہد آزادی کے بہت سارے رہنماؤں میں سے ایک ہوتے' مگر شاعر نہ ہوتے تو شاید کچھ بھی نہ ہوتے۔شاعری سے انھوں نے مفید کام لیا تو کس طرح؟ قوم وملک کو بیدار کر کے یا خود شاعری کی نئی جہات وامکانات کو بروئے کار لا کر۔شاعری کی مقصدیت کا ایک تصور تو یہ ہے کہ وہ سماجی آلہ کار بنے۔دوسرا اور زیادہ صحیح تصور یہ ہے کہ وہ خود اپنے مقصد کی تکمیل کرے۔دونوں حیثیتوں سے ان کی شاعری مقصد کی تکمیل کرتی ہے۔لیکن یہ مقصد ان پر اوپر سے لادا نہیں گیا تھا بلکہ ان کی ''لسانی استعداد نے جو مانگا'' (ابنِ عربی) انھوں نے وہی شعر کو دیا اور اس سے وہی کام لیا۔اس طرح ان کے شعر کی مقصدیت داخلی تجربے کا تقاضا بن جاتی ہے۔آرنلڈ مشورے دیتے یا نہ دیتے اقبال شعر گوئی ترک کر ہی نہیں سکتے تھے۔ان کا وجود شاعری کا متقاضی تھا۔

شیخ عبدالقادر نے اقبال کی برجستہ گوئی اور روانیِ طبع کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا ہے مگر

یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ ہر شعر یا نظم کو، جیسی وہ نازل ہوتی تھی، جوں کا توں قبول کر لیتے تھے۔ اس کے شواہد ہیں کہ وہ نہ صرف الفاظ اور ترکیبوں میں تبدیلی کرتے اور مشورۂ اصلاح قبول کرتے تھے۔ اقبال اپنی زبان پر ''اہلِ زبان'' کے اعتراضات سے بھی واقف تھے اور حتی المقدور محاورۂ اہلِ زبان کی پابندی کی کوشش بھی کرتے تھے۔ ایسا نہ ہوتا تو داغ ایسے زبان کے شاعر، کا تلمذ اختیار نہ کرتے اور ان دوستوں سے جن کی زبان دانی پر اعتماد تھا مشورہ نہ کرتے۔ حبیب الرحمٰن خاں شیروانی کو لکھتے ہیں: ''نظر ثانی کے وقت آپ کی تنقیدوں سے فائدہ اٹھاؤں گا''۔

مولانا سیّد سلیمان ندوی سے کہتے ہیں: ''صحت الفاظ و محاورات کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا ہے ضروری ہوگا۔ لیکن اگر آپ ان لغزشوں کی طرف بھی توجہ کرتے تو آپ کا ریویو میرے لیے مفید ہوتا۔ اگر آپ نے غلط الفاظ اور محاورات نوٹ کرر کھے ہیں تو مہربانی کر کے مجھے ان سے آگاہ کیجیے کہ دوسرے ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہو جائے۔ ایک اور خط میں، مولانا سلیمان ندوی ہی کے نام، اپنی زبان کے لیے اساتذہ کی زبان سے جواز پیش کرتے ہیں:

''مثالیں اساتذہ میں موجود ہیں۔ اگر آپ اجازت دیں تو لکھوں گا، محض یہ معلوم کرنے کے لیے کہ میں نے غلط مثالیں تو نہیں انتخاب کیں''۔

اقبال کے مکاتیب میں اپنی اردو اور فارسی شاعری پر اہل زبان کے اعتراضات کا جواب بھی ملتا ہے اور جواز میں اساتذہ کے اسناد بھی۔ وہ زبان کے استعمال میں محتاط تھے، البتہ جہاں انہوں نے تذکیر و تانیث کی غلطی کی ہے جیسے ع اشارہ پاتے ہی صوفی نے توڑ دی پرہیز وہاں وہ محاورے کی تقلیدِ محض کے قائل نہیں۔ اُسی وقت اُن کو متہم قرار دیا گیا، لیکن اُن کے بعد اور خود اُن کے اثر سے شعری زبان میں جو انحراف ہوئے اور جنہیں نام نہاد اہل زبان شعراء جیسے جوشؔ اور جگرؔ نے ''میں جائز سمجھتا ہوں'' کہہ کر جائز ٹھہرایا، ان کی اغلاط کا بذاتِ خود جواز ہیں، زبان کی غلطی زبان کے جامد تصور کے لحاظ سے عیب سہی، لیکن اگر اظہار میں معاون ہو تو 'ضرورتِ شعری' بن جاتی ہے۔ ترقی پسند اور جدید ادب نے جس طرح زبان شعر کو بدلا ہے وہ محض چند افراد کا شوق فضول نہیں بلکہ زبان کی تبدیلی کے وقتی تقاضے کا نتیجہ ہے۔ لیکن اسکے یہ معنی ہرگز نہیں کہ زبان کی ہر غلطی تخلیقی اور تاریخی تقاضے کا جز ہوتی ہو۔ جدید شاعری میں یہ غلطیاں بیشتر زبان پر عدم قدرت کا نتیجہ ہوتی ہیں کیونکہ زبان تخلیقی عمل اور تاریخی تبدیلی سے ٹوٹتی ہے اور مسخ

نہیں ہوتی بلکہ بنتی ہے۔ اقبالؔ کی شاعری میں لسانی انحراف کی اکثر مثالیں ''بننے کا عمل'' ہیں۔ ''ٹوٹنے کا عمل'' نہیں۔ سلیمان ندوی کو ''کور ذوق'' کی ترکیب پر اعتراض تھا۔ لیکن یہی بے مزہ ترکیب ظہوریؔ کے یہاں سے نکال کر اقبالؔ نے پیش کی اور آج یہ اور ایسی کتنی ہی تراکیب اردو زبان و ادب کے موثر اظہار کا وسیلہ ہیں۔ اقبالؔ نے صرف وجدانی کیفیت پر اعتبار نہیں کیا، انہوں نے زبان اور محاورے کا بھی احترام کیا۔ شعری زبان کی طرف ان کا یہ رویہ جدید اردو شعریات کے معماروں کی توجہ چاہتا ہے۔

یہاں جملۂ معترضہ کے طور پر یہ کہتا چلوں کہ اقبالؔ پنجابی ہونے کی وجہ سے اہل زبان کی آمریت سے ڈرتے رہے حالاں کہ اُن کی بغاوت تخلیقی تھی۔ دہلی یا لکھنو کے چند خاندانوں کو اہلِ زبان سمجھنا ابتدائی زمانے میں شاید صحیح رہا ہو جب اردو محدود تھی۔ حالاں کہ ایسا اس وقت بھی نہ ہوسکا۔ آج تو اہل زبان ہر اس شخص کو ماننا پڑے گا جس کی مادری زبان اردو ہو اور شاید یہ بھی کافی نہ ہو ان کو بھی اہلِ زبان ماننا چاہیے جو اردو میں اظہار پر قدرت رکھتے ہیں۔ پنجاب، دکن، بہار، بنگال، گجرات، بمبئی اور کشمیر کے محاورات بھی زبان میں آج اتنے ہی دخیل ہیں جتنے مخصوص اہلِ زبان کے۔ محاورہ یا روزمرّہ جامد نہیں ہوتا، اس لیے ہر موقع پر قدما سے سند مل سکتی ہے نہ اس کی ضرورت ہے۔ اقبالؔ کو اس کا احساس تھا۔ لکھتے ہیں :

''شعر محاورے اور بندش کی درستی اور چستی ہی کا نام نہیں''۔

غالبؔ نے کہا تھا ''شعر معنی آفرینی ہے، قافیہ پیمائی نہیں''۔ اقبالؔ معنی آفرینی کو محض چست بندشوں اور محاوروں کی درستی سے ماورا سمجھتے ہیں۔ وہ زبان کی نشونما کے فطری تقاضوں پر نظر رکھتے ہیں سردار عبدالرب نشترؔ کو 1923ء میں لکھتے ہیں:

''زبان کو میں ایک بت تصور نہیں کرتا جس کی پرستش کی جائے۔ بلکہ اظہارِ مطالب کا ایک انسانی ذریعہ خیال کرتا ہوں۔ زندہ زبان انسانی خیالات کے انقلاب کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے اور جب اس میں انقلاب کی صلاحیت نہیں رہتی تو مردہ ہوجاتی ہے۔ ہاں تراکیب کے وضع کرنے میں مذاقِ سلیم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہیے''۔

اسی مسئلہ پر مولوی عبدالحق چودہ برس بعد لکھتے ہیں:۔

''زبانیں اپنی اندورنی قوتوں سے نشونما پاتی ہیں اور نئے خیالات وجذبات کے ادا

کر سکنے پر ان کے بقا کا انحصار ہے۔''

یہی نہیں، وہ قوم کے زوال کو بھی لسانی فتوحات وادبیات میں کارفرما دیکھتے ہیں۔ایک خط میں لکھا ہے:

''خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھیے کہ ان کے ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا''۔

اس ایک جملہ میں دو نکات مضمر ہیں۔ایک تو یہ کہ وہ مرثیے کو دورِ انحطاط کی پیداوار سمجھتے ہیں، دوسرے وہ اسے اردو ادبیات کا کمال بھی مانتے ہیں۔اقبالؔ نے مرثیہ نہیں لکھا۔لیکن اگر مسدسِ حالیؔ مسلمانوں کا مرثیہ ہے تو اقبالؔ کی شاعری کا بڑا حصہ بھی عظمت رفتہ کا مرثیہ ہے۔فرق یہ ہے کہ وہ اپنی مرثیہ خوانی سے عظمت کی بازیافت اور آتشِ رفتہ کے سراغ کا کام لینا چاہتے ہیں وہ کھوئے ہوؤں کی جستجو اس لیے کرتے ہیں کہ اپنے عصر کو گمشدگی سے بچالیں اس جستجو میں انھوں نے زبان کی کھوئی ہوئی تخلیقی فعالیت کو بھی کھوجنے اور اس سے کام لینے کی سعی کی۔

اس سعی میں انھوں نے ''انحطاط پذیر ہندوستانی مسلمانوں کی ادبیات کی انتہائی کمال'' ''مرثیے'' کے آہنگ اور زبان سے بھی فائدہ اٹھایا۔اقبالؔ کی ابتدائی نظموں، خصوصاً ''شکوہ'' و''جوابِ شکوہ'' اور مسدس کے فارم یا قصیدے کے اسلوب میں لکھی ہوئی اکثر نظموں میں انیسؔ کے لہجے اور زبان کی جھنکار صاف سنائی دیتی ہے۔اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے بعد آنے والوں کی طرح کسی صنف یا طرزِ اظہار کو انحطاط یا قدامت کی پیداوار سمجھ کر یکسر نظر انداز نہیں کیا۔بلکہ اپنے لہجے کی تشکیل کے لیے ہر مناسب امر سے کام لیا ہے۔یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اقبالؔ کا زبان اور شعر کا تصوّر محدود نہیں تھا۔انھوں نے غالبؔ اور حالیؔ کے ساتھ داغؔ کی قدر کی۔رومی، عطار، حافظ، محمود، شبستری، سنائی عرفی، نظیری، قرۃ العین، طاہرہ، بیدل، خاقانی، خوشحال خاں خٹک، غنی کاشمیری، صائب اور ایسے دوسرے بہت سے مشرقی شاعروں کے ساتھ شکسپیر، گوئٹے، ورڈس ورتھ، دانتے، ایمرسن، لانگ فیلو وغیرہ سے بھی استفادہ کیا ہے۔ان کے کلام میں جن شاعروں کے نام یا حوالے ملتے ہیں، وہ مختلف النوع ہیں، لیکن اکثر کے یہاں وہ تخلیقی حرکیت ملتی ہے جو اقبالؔ کا مقصودِ شعر تھی۔یہ تخلیقی حرکیت اقبالؔ کے مجموعی فلسفۂ حیات و کائنات کے فنّی اظہار ہی کا نام ہے۔اقبالؔ، بیدل، کو غالب، پر اس لیے فوقیت دیتے ہیں کہ

بیدلؔ کا تصوّف حرکی ہے اور غالبؔ کا سکونی۔ کہتے ہیں:

''بیدل کے کلام میں خصوصیت کے ساتھ حرکت پر زور ہے۔ یہاں تک کہ اس کا معشوق بھی صاحب خرام ہے۔ اس کے برعکس غالبؔ کو زیادہ تر اطمینان و سکون سے الفت ہے۔ بیدلؔ نے ایک شعر میں ''خرام می کاشت'' کی ترکیب استعمال کی ہے۔ گویا سکون کو بھی بہ شکل حرکت دیکھا ہے''۔

اقبالؔ نے جس غالبؔ کو منتخب کیا ہے، وہ یک گونے بے خودی میں سرشار تصور جاناں کیے ہوئے نہیں بیٹھا ہے بلکہ قاعدۂ آسماں کو گردش دے رہا ہے۔ ''جاوید نامہ'' میں 'فلکِ مشتری' پر غالبؔ یہ غزل پڑھتے ہوئے ملتے ہیں

زحیدریم من وتو، زما عجب بنود　　　　گر آفتاب سوئے خاوران بگردانیم

اس غزل میں جس طرح پوری کائنات انسان کی تخلیقی لے پر ناچتی دکھائی دیتی ہے، وہ اقبالؔ کا پسندیدہ آہنگِ شعر ہے۔ انھوں نے غالبؔ اور بیدلؔ کے موازنے میں غالب سے ناانصافی کی تھی لیکن جاوید نامے میں غالبؔ کو حلاجؔ اور طاہرہ کے ساتھ حرکت کا پیامبر دکھا کر اس کی تلافی کردی ہے۔ وہ غالبؔ ہی سے کہلواتے ہیں۔

شاعراں بزمِ سخن آرا ستند　　　　ایں کلیماں بی ید بیضا ستند

آنچہ توازمن بخواہی کافری است　　　　کافری کوماورا ی شاعری است

حافظ کی شاعری پر اُن کا بنیادی اعتراض یہی تھا اس میں حرکت و فعالیت کی جگہ انحطاط زائیدہ بے خودی کا عنصر غالب ہے۔ حافظ پر ان کی تنقید درست نہیں۔ مگر یہ تنقید یہاں اس لیے اہم ہے کہ ہم اس کی مدد سے اقبالؔ کے نظریۂ شعر کو سمجھ سکتے ہیں۔ اقبالؔ کی لفظیات اور نشاطیہ آہنگ پر حافظ کا گہرا اثر ہے، اسی طرح جیسے انیسؔ کا۔ وہ دونوں کے شعر کی روح سے متفق نہ ہوتے ہوئے بھی ان کے اسالیب کے امکانات کو برتتے ہیں۔ حافظ کا اثر انھوں نے گوئٹے کے توسط سے بھی قبول کیا ہے۔ لیکن ان کے تخلیقی عمل نے اس اثر کی قلبِ ماہیت کردی ہے۔ شعر کی حرکیت محبوب ہونے کی بنا پر ہی وہ حلاجؔ کی زبان سے نظیریؔ کو یوں خراجِ تحسین پیش کرتے ہیں۔

بہ مُلکِ جم ندہم مصرعِ نظیری را　　　　کسی کہ کشتہ شداز قبیلۂ مانیست

عرفی کے فن کا نچوڑ بھی انھیں اسی ایک شعر میں ملتا ہے، جسے انھوں نے الفاظ بدل

بدل کر اپنے یہاں کئی جگہ دہرایا ہے۔

نوا را تلخ ترمی زن چوں ذوقِ نغمہ کم یابی　　حُدی را تیز ترمی خواں چوں محمل را گراں بینی

'شیکسپیر' پر لکھتے ہوئے اس کے اس وصف پر زور دیتے ہیں کہ فطرت کے 'حفظ اسرار' کی سعی کے باوجود وہ سراپردۂ ہستی کا محرم بن گیا تھا۔

ہے ترے فکر فلک رس سے کمال ہستی　　کیا تری فطرتِ روشن تھی مآلِ ہستی

اقبال کے لیے شعر کی تخلیقی حرکیت محض فن کے دائرے میں نہیں رہتی بلکہ وہ کائنات کی حرکیت اور انسان کی تخلیقی فعالیت سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ انھیں یہ خصوصیت رومی کے یہاں سب سے نمایاں نظر آئی، اس لیے انھوں نے مولانا روم کو دنیا کے تمام شاعروں میں سے اپنی رہنمائی کے لیے چن لیا۔ خود اقبال کے کلام، خصوصاً بال جبریل، ضرب کلیم، زبور عجم اور جاوید نامہ کی تخلیقات میں لفظوں کے دروبست اور بحر کے انتخاب سے حرکت کا آہنگ پیدا ہوتا ہے۔ ان کی بہترین اردو نظمیں ذوق و شوق، شعاعِ امید، مسجد قرطبہ اور ساقی نامہ حرکت کا بھی آہنگ رکھتی ہے۔ یہ حرکت شعر کا محض داخلی آہنگ نہیں۔ وہ اس کی لَے حرکی کائنات کی تغیر آفرینی اور انسانی تخلیقیت کی انقلاب آفرینی سے ملا دیتے ہیں۔ ان کے شعر کا مخصوص و منفرد آہنگ ان کی روح کا نغمۂ تخلیق ہے جو شاعروں کے وسیلے سے زمان و مکان پر فتح پانا چاہتا ہے۔ اقبال کے عہد کے لیے ہندوستان میں فن برائے فن اور فن برائے زندگی کی بحث نئی تھی۔ خواجہ عبدالوحید لکھتے ہیں کہ 'ادب لطیف'' کی تعریف کے جواب میں اقبال نے کہا کہ:

''اگرچہ آرٹ کے متعلق دو نظریے ہیں۔ اوّل یہ کہ آرٹ کی غرض حسن کا احساس پیدا کرنا ہے، اور دوم یہ کہ آرٹ سے انسانی زندگی کو فائدہ پہنچنا چاہیے۔ ان کا ذاتی خیال یہ ہے کہ آرٹ زندگی کی ماتحت ہے۔ ہر چیز کو انسانی زندگی کے لیے وقف ہونا چاہیے اور اس لیے ہر وہ آرٹ جو زندگی کے لیے مفید ہو اچھا اور جائز ہے اور جو زندگی کے خلاف ہو، جو انسانوں کی ہمتوں کو پست اور ان کے جذباتِ عالیہ کو مردہ کرنے والا ہو قابلِ نفرت و پرہیز ہے اور اس کی ترویج حکومت کی طرف سے ممنوع قرار دی جانی چاہیے۔''

یہاں اقبال فن کی مقصدیت کے اتنے کٹر حلیف بن گئے ہیں کہ وہ آمرانہ حکومتوں کی طرح اس پر احتساب کی تائید کرتے ہیں۔ اسی ذیل میں وہ یہ بھی کہتے ہیں حکومت کا سب

سے بڑا فرض افراد کے اخلاق کی حفاظت ہے۔ لیکن یہ بھول جاتے ہیں کہ جمہوریت میں حکومت کے اخلاق کی نگہداشت کا فرض افراد پر بھی عاید ہوتا ہے۔ اقبالؔ کی نظر میں قرآن کا وہ نظریۂ شعر تھا جو شعرا کو دو صفوں میں تقسیم کرتا ہے۔ تلامذۂ رحمٰن اور تلامذۂ شیطان۔ وہ رحمانی تلمذ کو ہی حقیقی شعر کی پہچان مانتے ہیں۔ لیکن دل چسپ بات یہ ہے کہ اپنے کلام میں ابلیس کے انکار اور کربِ آزادی و تخلیق سے فیضان حاصل کر کے اُسے ''خواجۂ اہلِ فراق'' بھی مانتے ہیں۔ اقبالؔ کا تصور فن کی اخلاقیات جامد اخلاق کے تصور کی تابع نہیں، ان کا تصورِ اخلاق بھی حر کی کشادہ ہے۔ برگساں(کی OPEN MORALITY) کی طرح۔ وہ افلاطون کی طرح شاعری اور فنونِ لطیفہ کو مخرب اخلاق سمجھ کر ریاست سے باہر نہیں کرتے بلکہ اسے اپنی مثالی ریاست میں اقدارِ حیات کی تشکیل کا آلۂ کار بنانا چاہتے ہیں۔ شاعری کی نارسائی اور بے حضوری پر اقبالؔ کے خیالات سے یہ گمان ہوسکتا ہے کہ وہ افلاطون اور ہیگل کی طرح شعر کو علم کی ادنیٰ ترین سطح مانتے تھے۔ خود کہتے ہیں۔

فلسفۂ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا — حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

لیکن اسی کے ساتھ ان کے یہاں یہ خیال بھی جگہ جگہ ملتا ہے کہ روبرو حرفِ تمنا کہہ سکے تو وہ کائنات کے راز فاش کرنے میں جزوِ پیغمبری بن جاتا ہے۔ جہاں اقبالؔ نے افلاطون کے فلسفے کو عمومی طور پر رد کیا ہے وہیں اس کے نظریۂ شعر کی بھی تردید کی ہے۔ شعر نقل کی نقل نہیں 'اگر وہ نقل رہتا ہے تو بے حضور ہے اور شعر نہیں۔ شعر کائنات کو اپنی تخلیقی قوت سے نئی ترکیب دیتا ہے' یہاں وہ ارسطو کے ہم خیال ہیں۔ جہاں وہ خدا کی خلاقی کے روبرو انسان کی خلاقی کو کھڑا کرتے ہیں وہاں تمنا کی جرأت و بے باکی ان سے یہ کہلواتی ہے۔ ع تو شب آفریدی' چراغ آفریدم۔ یہ انسان کی خلاقی ہے جو مٹی سے ایاغ اور صحراؤں سے گلستاں تخلیق کرتا ہے کہساروں کے لیے اس کا شر رتیشہ اور اندھیروں کے لیے اس کی تخلیقیت چراغ بن جاتی ہے۔ ہندوستانی اور اسلامی فلسفوں میں علم کی مثال نور سے دی گئی ہے۔ یہ نور محض اندھیرے کو دور کر کے اشیا و مظاہر کے خدوخال ہی روشن نہیں کرتا' بلکہ تخلیق کی سطح پر شجرنور بن کر فن کے برگ و بار بھی لاتا ہے۔ شاعری اُن کے لیے یہی شجرِ نور ہے جو رحمانی ہوتے ہوئے بھی زمین میں اپنی جڑیں پیوست کیے ہوئے ہے۔ اس کی زد پر افلاک بھی ہیں اور اس کی دسترس میں ابدالآباد

بھی۔ اقبال شوپنہار کی طرح شعر کو تخلیقی ارادے کا جوہر مانتے ہیں جو فطرت کے اندھے ارادے پر غالب آجاتا ہے لیکن وہ شوپنہار کی طرح فن کو سکون کی پناہ گاہ نہیں سمجھتے بلکہ تسخیر کائنات کا جدلیاتی عمل مانتے ہیں۔

اقبال ہر اُس نظریۂ فن کو رد کرتے ہیں جو محض سکون بخش ہو یا جس کا واحد مقصود احساسِ حسن ہو۔ انھوں نے جمالیت پسندوں (ASTHETES) کے نظریۂ فن برائے فن ہی کو رد نہیں کیا بلکہ حسن کو ایسی قدر بھی مانا ہے جو خالص موضوعی نہیں۔ بلکہ معروض و موضوع کے باہمی رشتے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہاں وہ قدر کے جدید ترین حرکی اضافی تصور کی پیش قیاسی کرتے ہیں۔ حفیظ ہوشیار پوری کا بیان ہے کہ میں نے اقبال کے سامنے قدر کے یہ دو نظریے پیش کیے تھے:

1) قدر ایک خارجی حقیقت کے انکشاف کا نام ہے۔ جس کا منبع نفسِ انسانی کی حدود سے باہر ہے، رادھا کرشنن کے الفاظ میں روحِ مطلق ہے۔

2) قدر نفسِ انسانی کی تخلیق ہے اور اس سے باہر اس کا وجود نہیں یا رادھا کرشنن کے لفظوں میں قدر نفسِ غیر مطلق کی استعداد کا انتہائے کمال ہے۔

اقبال نے کہا یہ دونوں نظریے درست ہیں کیوں کہ یہ ایک ہی تصویر کے دو رُخ ہیں اور تصویر ان میں سے کسی ایک کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی۔ قدر کا وجود بیک وقت خارجی اور داخلی ہے۔ اور اس کو محض خارجی داخلی تصور کرنے کی بنیاد اس غلطی پر ہے۔ جس میں مغرب اور مشرق دونوں شریک ہیں۔ کوئی خالص مادّی یا کوئی خالص روحانی نقطۂ نظر قدر کی ماہیت کی تسلّی بخش تشریح نہیں کر سکتا۔ فلسفے کی روایت یہ ہے کہ وہ عام طور پر روح اور مادّے دونوں میں سے ایک کو حقیقت تصور کر کے اور دوسرے کو سراب سمجھ کر ترک کرتا رہا ہے۔ حالاں کہ دونوں کے امتزاج کا نام حقیقت ہے۔ یہی روایتی غلطی مسئلہ قدر پر بھی اثر انداز ہوئی ہے اور اس لیے یہ دو متضاد نظریہ پیدا ہو گئے ہیں۔ قدر کا سرچشمہ خارجی ہے لیکن اس کی تخلیق میں انسانی استعداد کا بہت بڑا حصہ ہے۔

اس طرح اقبال فن کار کی انفرادیت کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ یہی فن اور سائنس کا فرق ہے کہ دو سائنس داں اپنے اپنے مشاہدات و تجربات سے ایک ہی 'قانون فطرت' اخذ کر سکتے ہیں' مگر دو آرٹسٹ بعینہٖ ایک ہی چیز نہیں بنا سکتے۔ اس جگہ یہ نکتہ بھی مضمر ہے کہ فن کار فطرت کا اپنے طور پر انکشاف ہی نہیں کرتا بلکہ اسے انفرادی طور پر تخلیق بھی کرتا ہے۔ فن اور فن کار کی انفرادیت اور خلاّ

قیت کا یہ تصور اقبالؔ کو عہدِ جدید کے وجودی مفکرین (Existentialists) سے قریب لے آتا ہے۔ یہ امر بھی حیرت ناک ہے کہ انھوں نے اپنے فلسفے میں انفرادیت کے تحفظ (خودی کی بقاو نشونما) انسانی آزادی اور خلاّقیت پر اتنا ہے زور دیا ہے جتنا وجودیئین کے یہاں ملتا ہے۔

اب تک جو بحث ہوئی ہے اس سے چند باتیں سامنے آتی ہے:

اقبالؔ فن کو زندگی کا آلۂ کار مانتے ہیں۔ جس کا مقصد زندگی کی حرکیت کو تیز کرنا اور انسانی مقاصد کے تابع رکھنا ہے۔ یہ مقصدیتِ شعر خود تخلیقی عمل کا تقاضا ہے۔ فن میں قدر خواہ حسن کی ہو یا اخلاق کی ہو کائنات کے قانونِ حرکت وتغیر سے متعین ہوتی ہے۔ قدر نہ خالص مادّی ہے نہ خالص روحانی۔ اقبالؔ روح و مادّہ کی معنویت کے منکر ہیں ان کا تصورِ کائنات وحدتی ہے۔ روح اور مادّے میں جدلیاتی ربط ہے۔ یہ ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں جو جامد اور مطلق نہیں۔ حقیقت عدم ہے نہ ہستی۔ بلکہ نمو (BECOMING) فن کا سرچشمہ خارجی ہے مگر فن کار کی انفرادی استعداد اس کی اقدار کی تخلیق کرتی ہے۔ فن کو حرکی ہونا چاہیے۔ اپنے داخلی آہنگ میں بھی اور خارجی تاثر میں بھی۔ اقبالؔ فن کار کی آزادی کا احترام کرتے ہیں، اگرچہ وہ اپنے کسی اونگھتے ہوئے لمحے میں اس پر حکومت کے احتساب کی بھی بات کرتے ہیں۔ مگر ان کا تصورِ حریت، اس میں مانع آتا اور اس خیال کی نفی کرتا ہے۔

فن کا یہ تصور اقبالؔ کے فلسفۂ حیات کا منطقی نتیجہ ہے۔ وہ کائنات کو حرکی ارتقا پذیر اور مسلسل تخلیقی عمل مانتے ہیں۔ زماں کائنات کی اسی تخلیقی قوت کا مظہر ہے جو انائے مطلق کے ارادے کا اظہار ہے۔ مکاں بھی اسی کا اظہار ہے۔ انسان اپنی اصل میں خدا کی صفت تخلیق کا مظہر ہے۔ نہ کائنات میں میکانکی جبر ہے نہ انسان کے ارادہ وعمل میں۔ ارتقا تخلیقی یا فجائی ہے، میکانکی نہیں۔ انسان زماں اور ارتقا کے عمل میں شریکِ فاعل ہے۔ وہ آزاد ہے، خلاّق ہے اور اپنی خودی کے اثبات ونشونما کے وسیلے سے نفس لامحدود سے رشتہ قائم کرتا ہے، جو عینیت نہیں، مگر اسے اپنی تقدیر کا معمار بنا دیتا اور ابدیت سے ہم کنار کرتا ہے۔ اگر اقبالؔ کے اشعار کا گہرا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ فن کو بھی انہی انسانی اوصاف سے متصف مانتے ہیں جس فن میں یہ اوصاف نہیں، وہ ناقص ہے۔

اقبالؔ نے اسلامی تہذیب کی روح کو یونانی کلاسکیت کے مغائر مانا ہے۔ ان کے

نزدیک کلاسیکیت کے خلاف یہ روحانی اور تصوراتی بغاوت ہے اس بغاوت کی قوتِ محرکہ ''اجتہاد'' ہے اسی اصول کا وہ فن پر اطلاق کرتے ہیں۔اسی لیے اقبالؔ نے کلاسکیت کے خلاف بغاوت کی۔ان کے فن کو بحیثیت مجموعی 'مخالفِ عقلیت روحانیت' کا اظہار سمجھنا چاہیے۔اس کی قوتِ محرکہ بھی اجتہاد ہے جو روایت بستگی اور قدامت پسندی سے بغاوت کرتا ہے۔اور جہان تازہ کی افکار تازہ سے تخلیق کرتا ہے اقبالؔ کے لیے فن بھی کلاسکیت سے بغاوت ہے۔چونکہ ان کا رُخ ایک طرف کھوئے ہوؤں کی جستجو کی طرف ہے اور دوسری طرف مستقبل کی تعمیر کی سمت، اس لیے ان کے فنّی روّیے کو رومانی مستقبلیت (ROMANTIC FUTURISM) بھی کہا جا سکتا ہے۔

اقبالؔ نے نبی اور صوفی کا امتیازی وصف یہ بتایا ہے کہ نبی صوفی کی طرح صرف اپنی نجات نہیں چاہتا ،وہ معراج سے واپس آتا ہے تاکہ انسانوں پر بھی حقیقت کا انکشاف کرے جن مستشرقین نے رسولِ اکرمؐ کو نعوذ باللہ نفسی مریض (PSYCHOPATH) کہا ہے، ان کے جواب میں اقبالؔ کہتے ہیں کہ اگر ایک نفسی مریض انسانی تاریخ کے دھارے کو بدل سکتا ہے تو اس نفسی مظہر کی تحقیق ضروری ہے۔وہ کہتے ہیں کہ علم الاقوام کی روٗ سے ایسا مریض انسانی معاشرے اور تاریخ کی تشکیل میں ایک جان دار عامل ہوتا ہے۔وہ حقائق کی اضافہ بندی کر کے علل دریافت نہیں کرتا بلکہ زندگی اور اس کی حرکت کو اس طرح متصور کرتا ہے کہ انسانی اعمال کے لیے نئے اوضاع تخلیق کرے۔اس میں شک نہیں کہ اس طریقے میں کھائیاں اور التباسات ہیں مگر ویسے ہی جیسے سائنسی طریقے میں ہیں۔ نبوت پر اس کا اطلاق تو کافرانہ جرأت مندی ہے۔لیکن اس کا اطلاق فنکار پر ضرور ہو سکتا ہے۔شاعر کا کام پیغمبر کی طرح اپنے مذہبی تجربے کو اظہار کی زبان دینا اور اسرار کائنات کو فاش کرنا ہے۔اس کا تجربہ غیر عقلی اور غیر تجزیاتی ہونے کی وجہ سے مذہبی تجربے کے مماثل ہے۔وہ اپنے اس تجربے کو فن کی زبان دے کر حیات وکائنات کی حرکت کو اپنی گرفت میں لیتا اور انسانی اعمال کے لیے اوضاع تخلیق کرتا ہے۔شاید اسی لیے اقبالؔ نے عشق اور خلاف فنکارانہ قوت کو 'جنوں' کا نام دیا ہے اور صاحبِ جنوں ہونے کی دعا مانگی ہے۔

اقبالؔ فرائیڈ کی ہمہ جنسی تعبیر مذہب وفن کو رد کرتے ہیں مگر ینگ (Jung) کے اجتماعی لاشعور اور بنیادی ٹائپ (Archetype) کے نظریے کا مذہب اور فن پر اطلاق کرتے ہیں۔اس کا کہنا ہے کہ فن کی اصل ماہیت ، مذہب کی طرح نفسیات کا موضوع نہیں بن سکتی۔لیکن

فن کی ہیت کا عمل (یعنی تخلیقی عمل) نفسیات کا موضوع بن سکتا ہے اقبال ینگ کے نتائج سے پوری طرح اتفاق نہ کرنے کے باوجود اس کی نفسیات کے ذریعہ مذہبی تجربے اور فن کو سمجھنے کی اہمیت تسلیم کرتے ہیں اور بھی مانتے ہیں کہ فن کا تخلیقی تجربہ مذہبی تجربے سے مشابہ ہے اسی لیے اقبال نے صحائف کی استعاراتی اور علامتی زبان کی بھی فن کارانہ انداز میں توجیہہ کی ہے۔ قرآن کی زبان کی استعاراتی توجیہہ اُن کے فن کو سمجھنے کی ایک اہم جہت کی نشاندہی میں معاون ہوسکتی ہے۔

ہبوطِ آدم کا قصہ قدیم دنیا کے تمام ادبوں میں ملتا ہے۔ اس قصے کی سامی صورت تک خود کو محدود رکھتے ہوئے، اقبال کہتے ہیں کہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس کی ابتدا دنیا میں انسانی دکھ کی بہتات کے احساس سے ہوئی۔ اس احساس نے زندگی کا قنوطی نظریہ پیدا کیا، جو فطری تھا۔ ایک قدیم بائبلی تصویر میں ہمیں سانپ (علامتِ ذکر)، درخت اور عورت نظر آتی ہے جو مرد کو سیب (دوشیزگی کی علامت) پیش کررہی ہے۔ اس کے معنی واضح ہیں، انسانی جوڑا اپنے جنسی فعل کی سزا میں عالمِ قدس سے زمین پر اتارا گیا۔ قرآن نے اس قصے کو جس طرح پیش کیا ہے اگر اس کا تقابل عہد نامۂ عتیق کی کتاب پیدائش سے کیا جائے تو قرآنی نظریے کا فرق اور مقصد دونوں واضح ہوجائیں گے۔ قرآن نے سانپ اور پسلی کی کہانی کو نظر انداز کیا ہے سانپ کو قصے سے محذوف کرنا اس کا ثبوت ہے کہ قرآن زمین پر نزول آدم کو جنسی فعل کی سزا بتا کر زندگی کا قنوطی نظریہ پیش کرنا نہیں چاہتا۔ قرآن میں اس قصے کی نوعیت عہد نامۂ عتیق کی طرح تاریخی نہیں۔ قرآن نے عموماً بشر اور آدم کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ آدم عمومی معنی میں ہے۔ یہاں آدم اور حوا اسمائے خاص نہیں۔ قرآن میں دو اشجار کا بیان ہے۔ شجر اور شجر ابدیت۔ آدم و حوا نے دونوں کا پھل چکھا جبکہ عہد نامۂ عتیق میں انسان دوسرے شجر تک نہیں پہنچ سکا جس کے اطراف ایک شعلہ آرا تلوار رقصاں و جوالاں پہرہ دے رہی ہے۔ عہد نامہ، زمین کو لعنت گاہ قرار دیتا ہے اور قرآن منفعت خانہ مانتا ہے۔

اقبال اس قرآنی قصے سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ آدم کا جنت سے سفر اس کی تشنگی علم کا سفرِ جستجو ہے، وہ بتاتے ہیں کہ یہ قصہ اُن آیات کے فوری بعد مذکور ہوا ہے جن میں انسانی فضیلت کا بیان ہے۔ یعنی یہ تشنگیِ علم، جو جنت سے زمین پر آنے کی محرک ہے، انسان کی فضیلت کی دلیل ہے۔ دوسرا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان افزائش نسل کے لیے زمین پر آیا۔ تیسرے یہ کہ انسان میں زندگی کرنے کی بے پناہ خواہش بحیثیت ایک حقیقی فرد کے اسے زمین کی کارگہہ عمل میں کھینچ لائی۔

ہبوطِ آدم کے قرآنی قصے اور اس سے اقبالؔ کے اخذ کردہ نتائج کی روشنی میں خود اقبالؔ کے تصورِ انسان کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ان کی شاعری میں یہی استعاراتی زبان ہے جس میں معانی کی کئی تہیں ہیں۔جنت سے آدم کا سفر اور روحِ ارضی کا استقبالِ آدم اسی گہری معنویت کے حامل ہیں۔زمینی زندگی انسان کی جستجو کا تخلیقی سفر ہے جو اپنی تکمیل تک خدا کو بھی انتظار کرنے کا مشورہ دیتا ہے۔اسی طرح اقبالؔ نے برزخ کو حیات وموت کا درمیانی تعطل مانا ہے اور حشر کو آفاقی مظہر۔وہ قیامت کے معینہ دن کے زیادہ قائل نہیں، قیامت تو ہر لمحہ برپا ہوتی رہتی ہے۔ برزخ زمان ومکاں کی طرف انسانی انا کے روّیے کی تبدیلی سے بھی عبارت ہوسکتا ہے اور اسے شعور کی دوسطحوں کی درمیانی دہلیز بھی کہا جاسکتا ہے اقبالؔ کی ان استعاراتی توجیہات سے ایک تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فن کو نفسیات کی جدید اصطلاحوں کی زبان میں سمجھنے کی اہمیت تسلیم کرتے تھے۔انھوں نے مذہبی فکر کی تشکیلِ نو میں جا بجا نفسیات اور نفسیاتی طریقے کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے۔دوسرے یہ کہ وہ شعر کی زبان کو سادہ بیانیہ زبان نہیں سمجھتے بلکہ استعارات وعلامات کی زبان سمجھتے ہیں۔شعری علایم ایک تہذیب کی دین ہوتے ہیں اور استعارات کی تخلیق میں فن کار کا انفرادی تجربہ بھی استعداد کے مطابق کارفرما رہتا ہے۔باالفاظ دیگر علایم واستعارات کی تشکیل اجتماعی لاشعور اور انفرادی شعور مل کر کرتے ہیں۔

اقبالؔ کے فلسفہ وفن کا مرکز انسان ہے۔وہ فلسفے میں اثباتِ خودی پر زور دیتے ہیں اور فن میں اس کے تخلیقی اظہار پر، یہ تخلیقی اظہار شعر کی تخلیق نہیں بلکہ خودگری اور آدم گری ہے۔سروشِ آسمانی ندا نہیں، یہ انسانی انا کی صدائے تخلیق ہے جو تمام کائنات کو دمادم نغمۂ کُن فَیَکُن سنا رہی ہے۔جاوید نامے میں سروش کا جلوہ اس طرح دکھاتے ہیں۔

گفت ایں پیکر چو سیم تاب ناک　　زاد در اندیشۂ یزدانِ پاک

بازبے تابانہ از ذوقِ نمود　　در شبستانِ وجود آمد فرود

ہمچو ما آوارہ و غربت نصیب　　تو غریبی، من غریبم، او غریب

شانِ او جبریلی و نامش سروش　　می برد از ہوش و می آرد بہ ہوش

غنچۂ ما را گسترد ز شبنمش　　مردہ آتش زندہ از سوزِ دمش

زخمۂ شاعر بسازِ دل از و اوست　　چاک ہا در پردۂ محمل از اوست

دیدہ ام در نغمۂ اوٗ عالمی　　　آتشے گیر از نوائے اودی

(جلوۂ سروش)

شاعر کی تعریف یوں کی ہے۔

فطرت شاعر سراپا جستجو است　　　خالق و پروردگارِ آرزو است

شاعر اندر سینۂ ملّت چو دل　　　ملتے بے شاعرے انبارِ گِل

سوز دمستی نقش بندِ عالمے است　　　شاعری بے سوز دمستی ماتمے است

شعر را مقصود اگر آدم گری است　　　شاعری ہم وارثِ پیغمبری است

آدم گری کے لیے یہ عرفان ضروری ہے کہ آدم کے بغیر دونوں جہان کچھ نہیں۔ وہ طاسین گوتم میں گوتم کی زبان سے کہتے ہیں۔

از خود اندیش واز یں بادیہ ترساں مگذر　　　کہ تو ہستی و وجود دو جہاں چیزے نیست

اگر انسان ہی حقیقت کُل ہے تو خود نمائی و خود آرائی ہی زندگی ہے اس نکتے کو زرتشت کی زبان سے ادا کروایا ہے۔

خویشتن را وانمودن زندگی است　　　ضربِ خود را آزمودن زندگی است

ہر انکشافِ حقیقت عشق کے بغیر نامکمل رہتا ہے۔

گفتۂ پیغمبری دردِ سراست　　　عشق چوں کامل شود آدم گراست

اقبالؔ کی مصطلحات میں عشق، وجدان اور تخلیقی قوت دونوں کی جامع تصویر ہے۔ یہ وسیلۂ علم بھی ہے اور اخلاقی قوت بھی۔ یہی عشق کامل ہوکر آدم گر بنتا ہے اور اسی کو تمام برتری زیب دیتی ہے۔ محکماتِ عالمِ قرآنی کے ذیل میں خلافت آدم کے عنوان سے کہتے ہیں۔

برتر از گردوں مقامِ آدم است　　　اصلِ تہذیب احترامِ آدم است

اس مقام کو پانے کے لیے خلوتِ نفس لازمی ہے۔

در نگر ہنگامہ آفاق را　　　زحمتِ جلوہ مدہ خلاق را

حفظِ ہر نقش آفریں از خلوت است　　　خاتمِ اوٗ رانگیں از خلوت است

یہ خلوت دروں بینی یا وجودیاتی موضوعیت (Subjectivily) کا دوسرا نام ہے۔ اس طرح اقبالؔ کا نظریہ فن آدم کو مرکز مان کر دروں بینی کو تخلیقی تجربے کی اساس بنا کر بیسویں صدی کے

دوسرے نصف کے وجودی نظریہ فن سے قریب آجاتا ہے۔ اقبالؔ کے یہاں اپنے عصر، معاشرے اور کائنات سے ستیز کر کے اسے انسانی معنی پہنانے کی جو کوشش ملتی ہے، وہ بھی بڑی حد تک وجودیاتی تصورِ معنویت کے مماثل ہے۔ فرق یہ ہے کہ اقبالؔ ایک خلاق مقصدی انا کو خالق مان کر کائنات کی لایعنیت کا انکار کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ابتداء سے کائنات وحیات بامعنی ہیں لیکن انسان کا تخلیقی عمل اسے ہر لمحہ نئے معانی عطاء کرتا رہتا ہے۔ کائنات کے معانی کا عمل انسان کا تخلیقی عمل ہے۔ یہی فن وشعر کا مقصد ہے کہ وہ ہر لمحہ نئے معانی کی تخلیق کرتا رہے۔ معانی کی یہ تخلیق تخلیق اقدار بھی ہے، تخلیق خودی یا خود تخلیق بھی، اور تخلیقِ حیات وکائنات بھی۔ ہر نئے معنی کے ساتھ خلاق بھی نیا جنم لیتا ہے اور کائنات کو بھی زندگی ملتی ہے کیوں کہ نئے معانی کے انکشاف کے ساتھ پرانی کائنات مرجاتی ہے اور اس کے عمل سے نئی کائنات تخلیق پاتی ہے۔ اس طرح فن کار کو بھی اس عمل میں ہر لمحہ زندگی ملتی ہے۔ یہی تخلیقِ معانی، ہوائے بالِ جبریل بھی ہے اور آتش ضرب کلیم بھی۔ اسی سے فن میں گرمی، لذتِ دوام، سوز وسرور، کیف ومستی اور نشاط وامید کی کیفیات پیدا ہوتی ہیں۔ 'اپنی آگ' اقبالؔ کا محبوب استعارہ ہے اور شمع پسندیدہ علامت۔ اپنی آگ یا شعلہ اور شمع تخلیقی قوت ہی کی نمائندگی کرتی ہیں۔ گوتم نے کہا تھا: 'تم اپنی نجات کے لیے خود مشعل بن جاؤ'۔ اقبالؔ نے گوتم بدھ کا اثر فلسفۂ تغیر میں بھی قبول کیا ہے اور نجات کے تصور میں بھی۔ خود شعلگی خود ہدایتی ہے، یہی نجات، افراد کی بھی اور فنکار کی بھی۔ اس تصور کے لیے اقبالؔ مختلف النوع الفاظ نئی معنویت کے ساتھ برتتے ہیں۔ عشق، جوشِ جنوں، سوزِ یقیں، خونِ جگر، ضرب کلیم، اپنی آگ، شعلہ وغیرہ۔ یہ آگ ہی زندگی میں گرمی اور تخلیق میں 'سوزِ حیاتِ ابدی' پیدا کرتی ہے۔

'اقبالؔ نے فن کی اس گرمی پر بہت زور دیا ہے۔ انھیں ہندوستانی ادب وموسیقی میں رامائن کے استثنا کے ساتھ اس گرمی کا فقدان نظر آتا ہے۔ ان کے خیال میں قوالی کی گرمی بھی منشیات کے زائیدہ ہیجان کی طرح مصنوعی ہے۔ انھیں افسوس تھا کہ مسلمانوں نے اپنی موسیقی پیدا نہیں کی۔ جہاں گئے وہاں کی موسیقی قبول کر لی۔ فنونِ لطیفہ میں مسلمانوں کا سب سے نمایاں کارنامہ فن تعمیر ہے وہ فن سے جس گرمی اور مردانگی کے طالب ہیں، وہ انھیں حضرت عمر کی مسجد اور دِلّی کی مسجد قوت الاسلام میں دکھائی دی۔ حمید احمد خاں سے روایت ہے کہ اقبالؔ نے کہا:

"بہت عرصہ ہوا جب میں نے مسجد قوۃ الاسلام کو پہلی مرتبہ دیکھا تھا، مگر جو اثر میری

طبعیت پر اس وقت ہوا وہ مجھے اب تک یاد ہے۔ شام کی سیاہی پھیل رہی تھی اور مغرب کا وقت قریب تھا۔ میرا جی چاہا کہ مسجد میں داخل ہو کر نماز ادا کروں۔ لیکن مسجد کی قوت وجلال نے مجھے اس درجہ مرعوب کر دیا کہ مجھے اپنا یہ فعل ایک جسارت سے کم نہ معلوم ہوتا تھا۔ مسجد کا وقار مجھ پر اس طرح چھا گیا کہ میرے دل میں احساس تھا کہ میں اس مسجد میں نماز پڑھنے کے قابل نہیں ہوں''۔

قوت وجبروت کے اسی احساس نے اُن سے ''مسجد قوۃ الاسلام'' کے عنوان سے یہ شعر کہلوایا۔

ہے تری شان کے شایاں اسی مومن کی نماز ۔۔۔ جس کی تکبیر میں ہو معرکہ بود و نبود

اس کے برخلاف ''پیرس کی مسجد'' کے کمال ہنر میں انھیں حق سے بے گانگی اور روحِ بُت خانہ کارفرما نظر آتی ہے۔

یہ بُت کدہ انھیں غارت گروں کی ہے تعمیر ۔۔۔ دمشق ہاتھ سے جن کے ہوا ہے ویرانہ

اقبالؔ کا خیال ہے کہ قومی زندگی کے زوال کے ساتھ ساتھ تعمیرات کے اسلامی انداز میں ضعف آتا گیا کہتے ہیں:

''(اندلس 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''۔

الحمرا کے لیے فرمایا ''جدھر نظر اٹھی تھی دیوار پر 'ہوا الغالب' لکھا ہوا نظر آتا تھا۔ میں نے دل میں کہا۔ یہاں تو ہر طرف خدا ہی خدا غالب ہے۔ کہیں انسان غالب نظر آئے تو بات بھی ہو تاج محل کے لیے کہا کہ بعد کی عمارتوں کی طرح اس میں بھی قوت کے عنصر کو ضعف آ گیا ہے۔ دلی کی جامع مسجد کو 'بیگم' کہا۔ ان کا خیال ہے کہ ''دراصل یہی قوت کا عنصر ہے جو حسن کے لیے توازن قائم کرتا ہے۔'' یہی جلال وقوت اہرام مصر کی تعمیر میں مضمر ہے۔

اہرام کی عظمت سے نگوں سار ہیں افلاک ۔۔۔ کس ہاتھ نے کھینچی ہے ابدیت کی یہ تصویر

قطرت کی غلامی سے کر آزاد ہنر کو ۔۔۔ صیاد ہیں مردانِ ہنرمند کہ نخچیر

ترک اور سوری فنِ تعمیر کو مردانِ آزاد کا کارنامہ مان کر کہتے ہیں۔

خویش را از خود بروں آوردہ اند ۔۔۔ ایں چنیں خود را تماشا کردہ اند

سنگ ہا با سنگ ہا پیوستہ اند ۔۔۔ روزگارے را بآنے بستہ اند

دیدنِ او پختہ تر سازد ترا ۔۔۔ در جہانِ دیگر اندازد ترا

ہمت مردانہ وطبع بلند　　　دردل سنگ ایں دو لعلِ ارجمند

تاج میں قوت کے ضعف کے باوجود انھیں جلال کا یہ حسن نظر آتا ہے۔

عشق مرداں سر خودرا گفتہ است　　　سنگ را بانوک مژگاں سفتہ است

عشق مرداں پاک در نگیں چوں بہشت　　　می کشاید نغمہ ہا از سنگ وخشت

''بندگی نامے'' ہی میں موسیقی اور مصوری پر بھی نظمیں ملتی ہیں غلامی کی موسیقی نارِ حیات سے تہی، طبع غلام کی طرح پست، ذوقِ فرداولذّت امروز سے محروم ہے۔

از نئے او آشکار رازِ او　　　مرگ یک شہراست اندر سازِ او

من نمی گویم کہ آہنگش خطاست　　　بیوہ زن را ایں چنیں شیون رواست

مطرب ما جلوۂ معنی ندید　　　دل بصورت بست واز معنی رمید

معنی کو گرفت میں لانے والی موسیقی کی کیفیت یوں بیان کی ہے۔

نغمہ باید تندرو مانند سیل　　　تابُرد از دل غماں را خیل خیل

نغمہ می باید جنوں پرورۂ　　　آتشے در خونِ دل حل کردۂ

از نم او شعلہ پروردن تواں　　　خاکشی را جزوِ او کردن تواں

می شناسی؟ در سرود است آں مقام　　　کاندرُو بے حرف می روید کلام

نغمۂ روشن چراغِ فطرت است　　　معنیٔ او نقش بندِ صورت است

نغمہ گر معنی ندارد مردہ ایست　　　سوز او از آتش افسردہ ایست

قوت وجلال ہی معنی کی تخلیق کرتا ہے۔اس سے عاری ہوکر مصوری آذری بن جاتی ہے جو روح ابراہیمی سے تہی ہے۔

فطرت اندر طیلسان ہفت رنگ　　　ماندہ برقرطاس اُو با پائے لنگ

بے تپش پروانۂ کم سوز او　　　عکس فردا نیست در امروز او

از نگاہش رخنہ در افلاک نیست　　　زانکہ اندر سینہ دل بیباک نیست

خاکسار و بے حضور و شرمگیں　　　بے نصیب از صحبت روح الامیں

یہ وہ مصوری ہے جو خود کو فطرت کے سپرد کردیتی ہے یا افلاطون کے الفاظ میں نقل کی نقل اتارتی ہے۔ دوسری مصوری وہ ہے جو فطرت کی تکمیل کرتی ہے، اس پر اضافہ کرتی ہے۔

آں ہنرمندے کہ بر فطرت فزود — رازِ خودا برنگاہ ما کشود
فطرت پاکش عیار خوب وزشت — صنعتش آئینہ دار خوب وزشت
عین ابراہیم وعین آذراست — دستِ او ہم بت شکن، ہم بت گراست

فنکار کی فطرت ہی خیر وشر اور خوب وزشت کی کسوٹی ہے تخلیق بت شکنی بھی ہے، بت گری بھی، جو خود شکنی اور خود گری کے عمل کے لیے لازمی ہے۔ اقبال نے سرودِ حلال اور سرود حرام کی تعریف اس طرح کی ہے۔

جس کی تاثیر سے آدم ہو غم وخوف سے پاک — اور پیدا ہو ایازی سے مقامِ محمود
وانجم کا یہ حیرت کدہ باقی نہ رہے — تو رہے اور تیرا زمزمۂ لاموجود

-

اگر نوا میں ہے پوشیدہ موت کا پیغام — حرام میری نگاہوں میں نائے وچنگ ورباب

اقبال نے جلال وقوت کو حسن توازن پیدا کرنے والا عنصر کہہ کر فن کے لیے اُسے لازمی قرار دیا ہے۔ یہ جلال وقوت خودی کا اظہار ہے، خلاق اقدار ہے، خلاق معانی ہے اور کائنات کا وجود اسی پر منحصر ہے۔ خاقانی، رومی، مرزا بیدل، غالب، گوئٹے، عرفی، نظیری، حلاج، طاہرہ، اور جتنے بھی شاعروں کو انھوں نے داد دی ہے اسی بنا پر کہ ان کی معنی آفرینی جلال وقوت کا مظاہرہ اور فطرت پر انسان کے غلبے کا اثبات ہے۔ اسی ہنر کو حیاتِ ابدی حاصل ہے جو خونِ جگر سے بنتا اور ضرب کلیم کا کام کرتا ہے۔ اقبال کے یہاں کثرت سے ایسے اشعار ملتے ہیں جن میں اُن کا تصورِ شعر تخلیقی اظہار کی زبان پا کر دو آتشہ ہو گیا ہے۔ مثال کے طور پر چند شعر پیش کرتا ہوں۔

جس روز دل کی رمز مغنی سمجھ گیا — سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے

-

ہے شعرِ عجم گرچہ طرب ناک ودل آویز — اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیر خودی تیز
اقبال ہے یہ خارا تراشی کا زمانہ — از ہر چہ بآئینہ نمایند بہ پرہیز

-

وہ شعر کہ پیغام حیاتِ ابدی ہے — یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگِ سرافیل
نوا کو کرتا ہے موجِ نفس سے زہر آلود — نے نواز کہ جس کا ضمیر پاک نہیں

وہ نغمہ سردیِ خونِ غزل سرا کی دلیل | کہ جس کو سُن کے ترا چہرا تابناک نہیں

سینہ روشن ہو تو ہے سوزِ سخن عینِ حیات | ہو نہ روشن تو سخن مرگِ دوام اے ساقی
علاج آتشِ رومی کے سوز میں ہے ترا | تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں
حدیثِ بادہ و مینا و جام آتی نہیں مجھ کو | نہ کر خارہ شگافوں سے تقاضہ شیشہ بازی کا
جہانِ صوت و صدا میں سما نہیں سکتی | لطیفۂ ازلی ہے فغانِ چنگ و رباب
مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی | کہ بانگِ صورِ سرافیل دل نواز نہیں
خوش آ گئی ہے جہاں کو قلندری میری | وگرنہ شعر میرا کیا ہے، شاعری کیا ہے
مرے گلو میں ہے اک نغمہ جبرئیل آشوب | سنبھال کر جسے رکھا ہے لامکاں کے لیے
اندھیری شب ہے جُدا اپنے قافلے سے ہے تو | ترے لیے ہے مرا شعلۂ نوا قندیل
کی عجب میری نواہائے سحر گاہی سے | زندہ ہو جائے وہ آتش کہ تری خاک میں ہے
عزیز تر ہے متاعِ امیر و سلطاں سے | وہ شعر جس میں ہو بجلی کا سوز و برّاقی
ترے نفس سے ہوئی آتشِ گل تیز تر | مُرغِ چمن! ہے یہی تری نوا کا صلہ
میری نوا سے ہوئے زندہ عارف و عامی | دیا ہے میں نے انھیں ذوقِ آتش آشامی
کر بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ | بلبل فقط آواز ہے طاؤس فقط رنگ
ہے یہی میری نماز، ہے یہی میرا وضو | میری نواؤں میں ہے میرے جگر کا لہو

سنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت | معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر سِل کو بناتا ہے دل | خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرُود
شوق مری لے میں ہے شوقِ مری نے میں ہے | نغمۂ اللہ ہو میرے رگ و پے میں ہے
نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر | نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

میں صورتِ گل دستِ صبا کا نہیں محتاج | کرتا ہے مرا جوشِ جنوں میری قبا چاک

لوح بھی تو، قلم بھی تو، تیرا وجود الکتاب

شعر سے روشن ہے جانِ جبرئیل و اہرمن | رقص و موسیقی سے ہے سوز و سرورِ انجمن

شاعر لوح بھی ہے، قلم بھی، کتاب بھی اور کتاب خواں بھی۔ یہ کتابِ وجود ہے جو اس پر لمحہ لمحہ خود اس کے دل کے آسمان سے نازل ہو رہی ہے، جسے اس کے خون کا قلم لکھ رہا ہے اور اس کے تجربے کی آنکھ پڑھ رہی ہے۔ اس طرح فن یا شعر اقبال کے لیے اصل وجود، تقاضائے وجود اور تخلیق وجود بن جاتے ہیں۔ ان کے خیال میں شعر کو سمجھنے کے لیے بھی اسی تجربے کی ضرورت ہے۔ جو شاعر کے تجربے کے مماثل ہو انہی کے لفظوں میں کتاب خواں کو صاحبِ کتاب ہونا چاہیے یا یہ کہیے کہ اسے کتابِ شعر اس طرح پڑھ لینی چاہیے جیسے وہ اسی پر نازل ہوئی ہے۔ جو شرائط اقبال نے شاعری کے لیے رکھی ہیں، وہی ذوق شعر پر تنقیدِ شعر بھی صادق آتی ہیں۔ انہوں نے ایک جگہ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ میرے شعر کو سمجھنے کے لیے اسلام کو سمجھنا ضروری ہے۔ اس شرط کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کے فن کو سمجھنے کے لیے ان کے فلسفے سے شناسائی لازمی ہے۔ اُن کے یہاں اسلامی فن و فکر کا نچوڑ ملتا ہے۔ ان کے دیدۂ بینا کی نظارگی اور اشک ریزی میں شامل ہونے کے لیے اسلامی تہذیب کی روح کو سمجھنا ضروری ہے۔ اسی لیے میں نے ابتداء میں عرض کیا تھا کہ انھیں مقصدیت و جدیدیت، حقیقت پسندی و موضوعیت کی محدود عمومی اصطلاحوں میں سمجھنا لاحاصل ہے۔ ان کو سمجھنے کے لیے نئی شعریات مدون کرنی پڑتی ہے جس کے اجزائے ترکیبی انکی شعری اور نثری تخلیقات میں بکھرے ہوئے ہیں۔

اقبال کے عہد میں جو نئی شعری جمالیات تشکیل پا رہی تھی اس کا سراغ ہمیں ایک حد تک آروبندو گھوش کی کتاب ''شعرِ مستقبل'' میں ملتا ہے۔ اقبال اور آروبندو میں کئی مماثلتیں ہیں۔ دونوں روح و مادہ کی ثنویت کے منکر اور ان کی وحدت کے قائل ہیں۔ دونوں کائنات کو التباس یا مایا ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ دونوں کے یہاں مخالف عقلیت رجحان ہے مگر سائنسی فتوحات اور استدلالی تحلیل عقل کا یکسر انکار نہیں، دونوں اس کے عملی نتائج کے مُقر ہیں۔ دونوں نے مشرق کی نشاۃ ثانیہ کے لیے مغرب کی مادیت کے سیلاب پر مشرقی روحانیت کا بند باندھنے کی کوشش کی۔ دونوں فلسفی شاعر ہیں۔ اس لحاظ سے آروبند کے نظریۂ شعری کا سرسری تذکرہ بے محل نہ ہوگا۔ اقبال کی طرح آروبند بھی جمالیات کو غلط رویہ مان کر رد کرتے ہیں۔

آروبند جمالیات کو حسن کا فلسفہ مانتے ہوئے کہتے ہیں اس کا حقیقی تعلق 'رس' سے ہے جو ذہن کا مخصوص ردِ عمل ہے۔ وہ جمالیات کو فوقِ ذہن نہیں کہتے، جو روحانی قوت ہے اور آفاقی

ابدی حسن کا نظارہ کرتی ہے اور اسے نیا قالب عطا کرتی ہے۔ اقبال کے یہاں شاعری اس روحانی قوت ہی کا ایک اظہار ہے۔ آرو بند اس قوت کو (AESTHESIS) کہتے ہیں جو ایسا شعوری، ذہنی، حیاتی اور جسمانی ردعمل ہے۔ جس سے روح میں محض مسرت یا نشاط سے کہیں زیادہ گہری اور دیرپا کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اقبال بھی شاعری کو محض حظ کی چیز نہیں سمجھتے۔ آرو بند کے یہاں قوت و جلال کا وہ تصور نہیں جسے اقبال فن کا لازمہ قرار دیتے ہیں لیکن وہ اس معاملے میں اقبال سے متفق ہیں کہ شعر سے نہ تو وہ عامی لطف لے سکتا ہے جس کا مقصود صرف تفنن طبع ہے اور نہ وہ ناقد جو اُسے فنی مہارت و کمال کا شعبدہ سمجھتا ہو، شعر دونوں سے بالاتر ہے۔ زبان پر اعلیٰ دسترس نثر کا مطمح نظر ہے جس کے وسیلے سے وہ قوت اور تاثیر پیدا کرتی ہے۔ شعر ان حدوں سے ماورا جاتا ہے اور زیادہ نمایاں غنائی آہنگ (RHYTHMIC BALANCE) چاہتا ہے۔ وہ تمثالات سے نظر کا کام لیتا اور زیادہ پُر قوت زبان کی تخلیق کرتا ہے۔ آرو بند شاعر کو فلسفی نہیں مانتے۔ فلسفہ مجرد ہے اور شاعری ٹھوس۔ شاعر کا منصب صداقت کے متلاشی کا ہے جو رس اور صداقت کو ملا کر انھیں ارتفاع عطا کرتا ہے۔ یہاں آرو بند ایک نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ شاعر کو عقلی فلسفے یا انسانیت کے لیے کسی پیغام کا نقیب نہیں ہونا چاہیے اگر چہ بحیثیت فرد وہ ان کا حامل ہوسکتا ہے، مگر بحیثیت شاعر وہ ان سے ماورا ہوتا ہے۔ اقبال کے یہاں بحیثیت مفکر ہمیں پیغام ملتا ہے۔ لیکن اس پیغام کو شعر کا جامہ پہنانے میں وہ خود اپنے فلسفے اور پیغام سے ماورا ہو جاتے ہیں اور ان کی شاعری آفاقی صداقت کا اظہار بن جاتی ہے۔

آرو بند نے شعر مستقبل کے لیے تین مشاہدات پیش کیے ہیں۔

1) موضوعیت کا نئی توانائی مذہبی اور روحانی تصوری عناصر کو از سرِ نو مستحکم کر یگی۔

2) یہ داخلی رُوح کی صداقت کو پا کر حیات اور ہماری ہستی، فکر اور فطرت، مادّی اور روحانی اور نفسی عوامل کی نئی بصیرت دے گی اور ان میں نئی ہم آہنگی پیدا کرے گی۔

3) یہ شاعری روایتی معنی میں متصوفانہ نہیں ہوگی کیوں کہ اس کا رشتہ انسان کی زندگی سے ہوگا۔

اقبال کی شاعری میں ان تینوں باتوں کا سراغ ملتا ہے۔ اس طرح یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اقبال کی شاعری کہیں کہیں برہنہ تبلیغ کے عنصر کے باوجود عہد حاضر کی شاعری کا نقطۂ آغاز ہے، یہ وہ نقطہ ہے جس میں قدیم شعری روایت کا نچوڑ ہے اور جو پھیل کر مستقبل کے جہانِ فن کی مختلف

سمتوں کی نشان دہی بھی کرسکتا ہے۔ خود اقبال کی شاعری اس جدید شعری جمالیات کا اشاریہ فراہم کرتی ہے۔ اُن کے تصورِ کائنات اور چند مذہبی، سیاسی، سماجی معتقدات سے اختلاف کے باوجود اقبال کا تصورِ شعر جدید شعریات کے لیے مناسبت و معنویت کا حامل ہے۔

اقبال کی اپنی شاعری نے کلاسکیت سے رومانیت کی طرف سفر کیا۔ رومانیت کے اس سفر میں انہوں نے ورڈس ورتھ اور گوئٹے سے اثر قبول کیا۔ بعد میں ان کے یہاں رومانیت و کلاسکیت کا وہ امتزاج نظر آتا ہے جس کی تشکیل میں مِلٹن، دانتے اور رومی کا گہرا اثر ملتا ہے۔ ابتداء میں ان کے کلاسیکی آہنگ پر انیس کا اثر ملتا ہے پھر ان کے یہاں بیدل اور غالب کے لہجے کی پر چھائیاں نمایاں ہونے لگیں۔ بانگِ درا کی آخری نظموں خصوصاً شمع و شاعر، خضرِ راہ اور طلوعِ اسلام میں کلاسکیت رومانیت سے ہم آہنگ ہو کر ایک منفرد اور توانا لہجے کو جنم دیتی ہے جو غزل میں ع 'کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباس مجاز میں' والا حرکیاتی داخلی آہنگ بن جاتا ہے۔ یہ آہنگ، جو بظاہر خطابیہ اور رجز یہ ہے۔ مگر بباطن سوزِ یقیں کا فردا آفریں حرکی آہنگ ہے، ضرب کلیم کا وہ لہجہ بن جاتا ہے جو اقبال کی انفرادی عظمت کا لہجہ ہے۔

نہ ہے زماں نہ مکاں، لاالٰہ الا اللہ

محرب گل افغان کے افکار میں اس لہجے میں آزادی کے لئے پہاڑوں سے ٹکرا کر پیدا ہونے والی گونج کی طرح کوہسار شکن بن گئی ہے۔ بال جبریل میں ان کے فن کا کمال نئی رفعتوں کو چھوتا ہے۔ ان کی شاہ کار نظمیں مسجد قرطبہ، ذوق و شوق، شعاعِ امید اور ساقی نامہ میں اقبال کے لہجے کی بلندی آہنگی اور قوت دل کی آگ میں تپ کر وہ پر سوز کیفیت اختیار کرتی ہے جو رعظیم شاعری کو جوہر ہے۔ اس اسلوب کی ایک مثال

قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں — چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں
حسنِ ازل کی ہے نمود، چاک ہے پردۂ وجود — دل کے لیے ہزار سود ایک نگاہ کا زیاں
سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحابِ شب — کوہِ اضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں
گرد سے پاک ہے ہوا، برگ و نخیل دھل گئے — ریگِ نواحِ کاظمہ نرم ہے مثلِ پرنیاں
آگ بجھی ہوئی اِدھر، ٹوٹی ہوئی طناب اُدھر — کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

یہ نہ تو محض فطرت نگاری ہے، نہ محض بیانیہ شاعری، اس میں کلاسیکی آہنگ کی آفاقیت

رومانیت کی آگ سے آمیز ہو کر عصرِ حاضر کا خود نگر، خود شکن اور خود زا لہجہ بن جاتا ہے۔ اس اسلوب کی دوسری بہترین مثالیں ساقی نامہ اور مسجد قرطبہ میں ملتی ہیں۔ جدید نقطۂ نظر سے اقبال کی ان نظموں میں نظم کی وہ وحدت نہیں جو آج نظم کا لازمہ سمجھی جاتی ہے لیکن ان کے مختلف بندوں میں وہ داخلی وحدت ہے جو تخلیقی تجربے کی نامیاتی وحدت کی خلاقانہ نمائندگی کرتی ہے۔

جہاں جہاں اقبال کے یہاں فلسفے یا پیغام کا عنصر شعوری طور پر غالب آگیا ہے وہاں ان کی شاعری محض نظم نگاری بن گئی ہے۔ جیسے اسرار و رموز کی بیشتر فلسفیانہ موشگافیوں یا سطحی مزاحیہ طنزیہ شاعری اور وقتی اہمیت کے سیاسی سماجی نعروں میں اپنی شاعری کے ان حصوں میں وہ فلسفہ وحدود ِمکاں و زماں سے ماورا نہیں جا سکے۔ زمان و مکاں اور مخصوص فلسفیانہ تصورات سے اوپر اُٹھنے اور ماورا جانے کی خصوصیت ہی شاعر کو خلاقِ عالم کے روبرو کھڑا کرتی ہے۔

اقبال کی شاعری نے بیانیہ اور رمزیہ، رومانی اور کلاسیکی، خطابیہ اور خود کلامی کے حدود کو توڑ کر ثابت کیا کہ یہ اصطلاحات صرف شاعری کو سمجھنے اور لہجوں کی ساخت کے وسیلے ہیں، خود شاعری یا شاعر کا شناس نامہ نہیں۔ ان کی شاعری شاہد ہے کہ بیانیہ میں رمزیہ اور خود کلامی میں خطابیہ آہنگ ضم ہو سکتا ہے۔ اسی طرح شاعری کی مقصدیت ایک طرف قدر آفرینی کا وسیلہ بن سکتی ہے تو دوسری طرف تخلیق کے عمل کی داخلی مسرت و بہجت۔ اقبال کے تصورِ فن کی بہترین مثال خود ان کی اچھی شاعری سے ملتی ہے اور ان کی شاعری کے بہترین نمونے ان کے تصورِ فن کو تخلیقی سطح پر سمجھنے کے لیے بنیاد فراہم کرتے ہیں۔

اقبال کے کلام سے شاعری کی ایک نئی تعریف نکلتی ہے۔ شعر حیات افروزی و قدر آفرینی ہے۔

☆☆☆

('اقبال کا فن'، مرتبہ گوپی چند نارنگ۔ سن اشاعت 1999ء (طبع دوم سے انتخاب)

اقبال اور مغربی فکر

ڈاکٹر وحید اختر

تازہ پھر دانشِ حاضر نے کیا سحرِ قدیم | گزر اس دور میں ممکن نہیں بے چوبِ کلیم

ایک اور شعر میں اقبال کہتے ہیں:

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

جس دانشِ حاضر کے تازہ کیے ہوئے سحرِ قدیم اور عذابِ آتشیں سے اقبال عصائے کلیم و دلِ خلیل کے ساتھ گزر جانا چاہتے ہیں، وہ مغرب کے فکری سرمائے اور تہذیبی ورثے کے سوا کچھ اور نہیں۔ عصرِ حاضر کے خلاف اعلانِ جنگ بھی ان کے لئے مغربی فلسفہ و سائنس کے مذہب شکن سیلاب کا مقابلہ ہی ہے۔ ایک طرف تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال دانش مغرب کو رد کرنے پر مصر ہیں، لیکن دوسری طرف ان کے افکار کی نشوونما میں مغرب کا حصہ اگر غالب نہیں تو کچھ کم بھی نہیں نظر آتا۔ مغرب اور مغربی فکر کی جانب اقبال کا رویہ اسی ردّ و قبول کی کشاکش سے عبارت ہے۔ انہوں نے اپنے فلسفے کے انتخابی (Elective) کردار کی تشکیل میں جہاں مغرب کے بہت سے تصورات کو رد کیا ہے۔ وہیں کئی ہم عصر مغربی فلسفوں کا اثر بھی قبول کیا ہے۔

اقبال کی فکر کے ماخذوں کے سراغ لگانے کا ایک طریقہ تو وہ ہے جو عموماً اختیار کیا گیا ہے۔ یعنی ان ماخذوں کو مشرقی اور مغربی فلسفوں میں تقسیم کر کے انہیں بیان کیا اور سمجھایا جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہوسکتا کہ خود فکرِ اقبال کے مختلف پہلوؤں کا تجزیہ کرتے ہوئے ان کے باہمی رشتے انسانی فکر کی مجموعی نشوونما میں تلاش کیے جائیں جس کے سلسلے میں جداگانہ خیالات اور مختلف خطوطِ ارتقاء کے تحت مغرب و مشرق کی فکر ایک دوسرے متاثر تو ہوئی مگر ممیز رہی۔

اقبال کی فکر کے ماخذوں کو مغربی و مشرقی خانوں میں تقسیم کرنے کا ایک نتیجہ یہ بھی نکل سکتا ہے کہ ہم اُن کی انفرادیت اور جدتِ طبع (Originality) کو نظر انداز کر کے انکے فلسفے کو محض انتخابی مان لیں۔ لیکن یہ اقبال کے سا تھ بے انصافی ہوگی۔ کس مفکر نے اپنا چراغ دوسروں کے چراغوں سے روشن نہیں کیا؟ اقبال کی وسعتِ مطالعہ، مشرق و مغرب سے ان کی یکسا شناسائی

کو ان کی کم زوری سمجھنے کی بجائے ان کی ہمہ گیری سے تعبیر کیوں نہ کیا جائے؟ اقبال نظری مفکر نہ تھے، بلکہ ان کا مقصود زندگی کا ایک لائحہ عمل مرتب کرنا تھا۔ اس لحاظ سے ان کی نظر تصوارت کے ساتھ ان کے نتائج پر بھی تھی۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ انہوں نے نتائج کا اندازہ کر کے تصورات کو رد یا قبول کیا ہے۔ مغرب سے انہوں نے جو بھی اخذ و استفادہ کیا اور جس کا فیضان اُن کی فکر میں نمایاں ہے، اُس کا تعین ان نتائج کی روشنی میں بہتر طور پر کیا جا سکتا ہے، جن کو وہ ایک قوم کے عمل کا مقصود قرار دینا چاہتے تھے۔ مغرب کی طرف اقبال کا ذہنی رویہ ان کے اسی مقصدی اور عملی طرز عمل (Pragmatic approach) سے متعین ہوتا ہے۔

اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل جدید کے ابتدائی خطبے سے اقبال کے طرز فکر کو وضاحت سے سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ بد قسمتی سے نثر میں یہی ایک کتاب ہے، جس میں انہوں نے اپنے فلسفے کی تفصیل نہیں بلکہ محض تمہید پر اکتفا کیا ہے۔ ان کی شاعرانہ تصانیف موثر ہونے کے باوجود شاعرانہ زبان کی کثرتِ معانی و تعبیر کی بناء پر ان کے فلسفے کی زیادہ موثر تفسیر تو قرار دی جا سکتی ہیں ،مگر ان کے فلسفے کا مقدمہ نہیں بن سکتیں۔ شاعری کے توسّط سے ان کے یا کسی فلسفی شاعر کے نظام کو سمجھنے میں اُن ظاہری تناقضات میں الجھنے اور گم ہو جانے کا اندیشہ بھی رہتا ہے، جو فلسفیانہ فکر کے فروعات برگ و بار کہے جا سکتے ہیں۔ وہ تمام تصورات جن میں مغربی فکر کی پر چھائیاں، یا جن میں مغرب کے تہذیبی روئے سے گریز کا پیغام ہے ان کی شاعری میں پھیلے ہوئے ہیں۔ کہیں منضبط شکل میں جیسے اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی، زبورِ عجم، جاوید نامہ، گلشنِ رازِ جدید کی فکریات میں اور کہیں غیر منضبط شکل میں جیسے قطعات، غزلیات اور مختصر نظموں میں اس کے بر خلاف تشکیلِ نو میں ان عناصر کا مربوط خاکہ مل جاتا ہے۔ جن سے وہ اپنی فکری سطح پر اسلام اور مسلمانوں کے لیے ایک نقشۂ عمل بنانا چاہتے تھے اس نقش عمل کی تشکیل میں انہوں نے کسی جگہ بھی مغربی فکر اور اس کے چیلنج کو فراموش نہیں کیا ہے۔

اقبال کے سامنے جو بنیادی مسئلہ ہے وہ یہ کہ یورپی فکر نے اسلام سے فیضان حاصل کیا اور خود اسلام تقریباً پانچ صدیوں تک خواب کے عالم میں رہنے کے بعد، اب اُٹھا ہے تو تیزی سے مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اقبال کے سامنے نہ صرف برِ صغیر کے مسلمان تھے جو مغربی تعلیم کے ذریعے جدید فلسفہ و سائنس کا اثر قبول کر رہے تھے۔ بلکہ ایشیائے بعید مشرق وسطیٰ اور افریقہ کے مسلم

ممالک میں بیداری کی وہ لہر بھی ان کے پیشِ نظر تھی جو مغرب الصل ہونے کے باوجود مغربی تسلّط کے خلاف انقلاب آفریں ردِّعمل کا نتیجہ تھی۔ اقبال مغرب کی طرف پیش قدمی کو برا نہیں سمجھتے تھے۔ مگر انہیں خطرہ یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کے ذہن نے یوروپی تہذیب کے اثر کو اپنی فکری جڑوں سے کٹ کر قبول کرلیا تو انکی ترقی کی رفتار رک سکتی ہے وہ مغربی کلچر کے ظاہر سے چکا چوند ہو کر اس کی حقیقی روح تک پہنچنے میں ناکام ہو سکتے ہیں۔

اقبال کی کئی نظموں میں مغربی تہذیب کی سخت تنقید ملتی ہے۔ یہاں ان کے حوالوں کا موقع نہیں۔ انہوں نے جن مغربی فلسفوں سے اثر قبول کیا ہے ان میں سب نے مغرب کی تہذیبی وفکری روایت کے کسی پہلو کی تنقید کی یا اس کی کسی کمزوری کے ازالے کی کوشش کی ہے۔

آربری کا خیال صحیح ہے کہ جب اقبال نے یہ لکھا کہ ''یقین کرو، آج یورپ انسان کے اخلاقی ارتقا میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ تو یہ بات انہوں نے پہلی بار نہیں کہی تھی اقبال کا یہ بھی خیال ہے کہ یورپ کی تصوریت یا آدرش واد کبھی بھی اس کی زندگی میں ایک زندہ عامل نہیں بن سکا اس کے برخلاف وحی کے ذریعے مسلمان ان تصورات کا سرمایہ دار ہے۔ جو زندگی کی انتہائی گہرائیوں سے اُٹھتے اور اپنی ظاہری خارجیت کو داخلی تجربہ بنا دیتے ہیں۔ مسلمانوں کے لیے زندگی کی روحانی اساس ایمان کا معاملہ ہے اور اسکے لیے ایک عام مسلمان بھی اپنی جان دے سکتا ہے۔'' آربری نے اقبال کے اس دعوے کو جو مغرب کی قوتِ یقین وعمل کا یکسر انکار ہے۔ بے جا طور پر ان کی اذعانیت سے تعبیر نہیں کیا ہے۔ اسی اذعانیت کا دوسرا رُخ یہ ہے کہ مغرب کی تمام تر ذہنی وتہذیبی فتوحات کو محض اسلام کی خوشہ چینی مانا جائے۔ اقبال کے یہاں یہ رجحان بھی جلی نہ سہی خفی صورت میں ضرور ملتا ہے۔ انہیں اس بات کا احساس تھا کہ مسلمانوں سے فلسفۂ سائنس سیکھ کر ہی مغرب نے وہ سب کچھ حاصل کیا ہے جس کی بناء پر اسے تفوق حاصل ہے۔ لیکن اقبال نے اسلام کی عمل آفریں اور یقین پرور تعلیمات کی صدیوں تک بے اثری کا تجزیہ سماجیاتی نقطۂ نظر سے کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اقبال جو دین وسیاست کو پھر ملانا چاہتے ہیں، مغربی تہذیب کے ارتقا میں سائنس کو دینیات کے تسلط سے آزاد کرانے کی اہمیت کو نظرانداز کرتے ہیں۔ زوالِ بغداد سے قبل ہی مسلم ذہن کا انحطاط شروع ہو چکا تھا اس میں شک نہیں کہ اس دورِ انحطاط نے بعض عقبری شخصیتیں پیدا کیں مگر ان کا دائرۂ اثر مسلمانوں

میں بھی بہت محدود حلقے تک رہا۔ فلسفے کو مذہب کا تابع بنانے اور سائنسی نظریات کے مابعد الطبیعاتی مضمرات کو مذہب کے لئے خطرہ سمجھنے کی وجہ سے مسلمان پہلے ذہنی اور پھر اس کے نتیجے کے طور پر سیاسی و معاشی لحاظ سے پسماندہ ہوتے گئے۔ مغرب نے عقلی اور سائنسی طریقہ کار کے ثمرات کو حاصل کرنے اور ان کو اپنی طاقت کا سرچشمہ بنانے میں جو کامیابی حاصل کی مسلمانوں کی علمی کاوشوں میں عہدِ زرّیں کے بعد ان کا فقدان ہو گیا۔ اسلام عملی مذہب ہونے کے باوجود عمل سے قطع نظر کر کے محض نظریاتی بحثوں اور درونِ ذات کی متصوفانہ تاویلوں میں کھو گیا۔ اقبال نے مغرب کے ساتھ تو انصاف نہیں کیا مگر انہوں نے مسلمانوں کی اس کمزوری کو ضرور پا لیا تھا اسی لیے وہ جہاں کانٹ پر تنقید کرتے ہیں کہ اس نے حقیقت کو بالذات اور بظاہر میں تقسیم کر کے علم کی وحدت کو دوبارہ کیا، وہیں وہ غزالی پر بھی معترض ہیں کہ انہوں نے عقل اور وجدان کے درمیان خلیج کو وسیع کیا اور یہ نہ دیکھ سکے کہ دونوں عضویاتی طور پر مربوط ہیں۔ ان کے خیال میں کانٹ اور غزالی نے الگ الگ راستے اختیار کرنے کے باوجود ایک ہی غلطی کا ارتکاب کیا۔ کانٹ نے شے بالذات، اور ذات الٰہی کو نامعلوم قرار دیا۔ وہ خدا کا اثبات نہ کر سکا۔ غزالی نے اپنے مذہب کی بنیاد تشکیک پر رکھی اور تحلیلی فکر کو یکسر رد کر دیا۔ یہ کہ بعض محققین و مورخین کا یہ خیال کہ غزالی نے عقلیت کی بنیاد کو منہدم کر کے مسلمانوں میں سائنس و فلسفہ کی ترقی کو روک دیا، ایک حد تک قابلِ فہم ہے۔ اس کے برخلاف کانٹ کی تنقیدِ عقل محض، تحلیلی فکر کی اہمیت اور کارفرمائی کو ختم نہ کر سکی بلکہ مغربی فلسفے میں مذہبی فکر کے مخالفِ عقلیت رویے پر مبنی ارتقا کا نقطۂ آغاز بن گئی۔ یعنی غزالی نے تو مسلمانوں کا رشتہ مادّے سے توڑ دیا جس کے استوار رکھنے کی ضرورت تھی اور کانٹ نے محض عقل پر تکیہ کرنے کے خطرات سے آگاہ کر کے مغربی فکر کو اس نئی جہت سے آشنا کیا جو مغرب کے کلچر کو یک رخے پن سے نکالنے کا وسیلہ بنی۔ اس لحاظ سے کانٹ کا اثر مثبت ہے جبکہ غزالی کا منفی۔ اقبال کے یہاں عشق کی اصطلاح وجودی تجربے کے متعارف ہے اور عقل و وجدان کے علاوہ عمل اور تحقیق کو بھی اپنے احاطے میں لے لیتی ہے اقبال کے فلسفے پر جن مغربی فلسفیوں کا اثر ہے ان میں کانٹ کو خصوصیت حاصل ہے۔ وہ کانٹ سے اس لیے بھی متاثر ہوئے کہ اس نے خالص عقلیت کے حدود و خطرات سے آگاہ کیا اور اس لیے بھی کہ اس نے خدا اور مذہب کے تصورات کو انسانی عمل، خصوصاً اخلاقی کردار کے لیے لازم

قرار دیا۔ وہ اثباتِ وجودِ خدا کی دلیلوں پر کانٹ کی تنقید کو بھی قبول کرتے اور عقیدے کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ سر سیّد اور اقبال میں بنیادی فرق یہی ہے کہ سر سیّد عقلیت کے اصول کو ان حدود کے باہر بھی عائد کرتے اور مذہب کے عقائد و معاملات کو بھی عقلی یا سائنسی بنیاد پر سمجھنا اور ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ سر سیّد مغرب سے بالواسطہ طور پر سرسری شناسائی رکھتے تھے اس لئے وہ مغربی علوم کی ترقی سے مرغوب ہو گئے۔ وہ جدید مغربی فکر کی عقلیت اور متکلمانہ عقلیت کے فرق کو نہ سمجھ سکے۔ اقبال مغربی فلسفے کے عارف ہونے کی وجہ سے جانتے تھے کہ عقل کے اپنے حدود ہیں۔ اسی لیے وہ وجدان اور عشق پر زور دیتے ہیں۔ وجدان علم کی وحدت کا سرچشمہ ہی نہیں کائنات کے حرکی کردار کا بھی کشاف ہے۔ وہی حقیقت جو اعلیٰ تر سطح پر وجدانی علم میں من حیث الکل منکشف ہوتی ہے، عقل کے دائرے میں ریزہ ریزہ ہو کر ہاتھ آتی ہے۔ اسی لیے وہ عقلی علم کو وجدانی علم کے مقابلے میں کم تر مانتے ہیں۔ پہلے کے نصیب میں حضوری ہے تو دوسرے کا مقدر دوری و مہجوری۔ لیکن اقبال بھی کانٹ کی طرح عقل کے تحلیلی منہاج کو علم کائنات کے لیے ضروری مانتے ہیں۔ یہ ایک الگ مسئلہ ہے کہ انہوں نے عقل کی کم مائیگی پر جتنا اصرار کیا ہے شعر کے وسیلے سے ان کے اثرات اس قوم پر جسے وہ عمل کے لیے آمادہ کرنا چاہتے تھے، علمی اور عملی میدانوں میں ان کے خاطر خواہ نہیں مرتب ہوئے۔ مسلمانوں کو اقبال کے زمانے میں بھی عقلیت کی جتنی ضرورت تھی اور آج بھی ہے اس کا ثبوت مذہب سے لے کر سیاست و سماج اور سائنسی نظریات و انکشافات تک کے معاملات میں ان کے غیر عقلی (Irrational) رویے میں ملتا ہے اس لحاظ سے شاید آج بھی سر سیّد کی عقلیت پسندی ہمارے لیے زیادہ معنویت و مناسبت (Relevance) رکھتی ہے۔ یہاں اقبال کے دفاع میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے شعر یا پیغام کی عامیانہ تفسیر کے ذمے دار نہیں، کیوں کہ وجدانیت کے نقیب ہونے کے باوجود وہ مذہبی فکر کی تشکیلِ نو عقلی بنیادوں پر ہی کرنا چاہتے تھے وہ اپنے فلسفے میں تو عقل کو اسکا جائز مقام دیتے ہیں مگر ان کی تنقید عملی کے شعری اظہار کی تیز و تند شراب نے رندانِ قدح خوار کو اس بے رنگ اور پھیکی دوا سے پوری طرح بہرہ ور نہ ہونے دیا۔ اسی لیے ان کے تصورِ عشق نے تو دلوں کو گرمایا، خون کی گردش تیز کی اور مجاہدین کو نعروں سے سرشار کیا، مگر اسلامیات کی تشکیلِ نو کے ان اصولوں پر آج تک پوری طرح غور و فکر نہ ہو سکا جن میں بہت

امکانات تھے۔ برخلاف اسکے روحانی تجربے یا وجدان اور عقل کی خلیج پہلے سے کچھ زیادہ ہی وسیع ہوگئی۔ یہ وہی اعتراض ہے جو خود اقبال کو غزالی پر تھا! باوجود اس کے کہ اقبال کی فکر کا رستہ مغرب کے ان فلسفوں سے ملتا ہے جنہیں فلسفہ ہائے حیات یا ارادیتی فلسفے کہا جا سکتا ہے، اقبال سرے سے عقل کے منکر نہیں بلکہ انہوں نے صرف عقل و وجدان کی دوئی کو پسند نہیں کیا، بلکہ شوپنہائر نطشے اور برگساں کی اس کم زوری پر تنقید بھی کی ہے۔ ان فلسفیوں سے ان کی اثر پذیری اور اختلاف دونوں کا راز اُن کے وجدانی تصوّرِ حیات و علم میں ہے۔ وہ حیات اور علم ہی کو عضویاتی وحدت نہیں مانتے بلکہ علم و عمل کی وحدت کے بھی قائل ہیں۔ یہاں آ کر ان کا رشتہ عملیت اور مقصودیت کے فلسفے اور جدلیاتی مادّیت سے بھی مل جاتا ہے۔ اقبال کے فلسفے میں عملیت اور مقصودیت فلسفے کے عناصر بھی بہ آسانی تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ ان بظاہر متضاد و متخالف نظریوں میں یہ خصوصیت مشترک ہے کہ ان سب فلسفوں نے مغربی فکر کی روایتی جوہریت (Essentialism) اور تجریدیت (Abstractionlism) کے خلاف بھی بغاوت کی اور خالص عقلیت کے مابعد علمیاتی مضمرات کی بھی نفی کی۔ اقبال کے لیے یہ طرزِ فکر اسلامی فکر سے قریب تر تھا۔ اسلام وہ مذہب تھا جس کی بنیاد وحی یعنی اعلیٰ ترین وجدان پر ہے، مگر وہ عقل کے آزادانہ استعمال میں مانع نہیں۔ اقبال نے تشکیلِ نو کے آغاز ہی میں کائنات اور اس کے علائم پر غور وخوص کی عقلی دعوت کو نمایاں کیا ہے۔ مظاہر فریب خیال نہیں حقیقت کی نشانیاں ہیں۔ انسان اشیا کو نام دینے کا ملکہ رکھتا ہے۔ اشیا کو نام دینے کا مطلب ہے۔ انکو تعقلات (Concepts) میں ڈھالنا۔ یہ علم کی ابتدا ہے۔ اقبال کے نزدیک انسانی علم کا کردار تعقلی ہے۔ اسی تعقل و تامّل کے ذریعے وہ مشہود حقیقت کو سمجھتا ہے۔ خود فطرت اک علامت ہے۔ اس علامت کو سمجھنا یعنی اس سے ہم آہنگ ہونا ہی تسخیرِ فطرت ہے کیوں کہ تسخیر وہ عمل ہے جو بغیر علم کے ممکن نہیں۔ اقبال تجربی طریقہ علم کو بھی انسان کی حیاتِ روحانی کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ خارجی حقیقت کو جاننے کا یہی طریقہ ہے۔ حقیقت اپنے کو داخلی اور خارجی علامات ہی میں منکشف کرتی ہے۔ مظاہر ہی کے ذریعے ہم چھپی ہوئی حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں۔ اس لیے مظاہر کا تحلیل و تجزیہ انکشافِ حقیقت کا طریقہ ہے یہاں اقبال کی فکر اور جرمن مفکر ایڈمنڈ ہسرل کی مظہریات (Phenomenology) میں بھی مماثلت نظر

آتی ہے۔ ہسرل کے لیے مظہر ہی حقیقت کو جاننے کا ذریعہ ہے۔ وہ کانٹ کی طرح مظہر اور حقیقت کی دوئی کو نہیں مانتا۔ اقبال مظہر کائنات کو اسلامی اور قرآنی تصور کے مطابق حقیقت مانتے ہیں۔ آدمی کو فطرت کے مزاحم ماحول ہی میں اپنی زندگی کو برقرار رکھنا ہے اور انہی کے حدود میں رہ کر حقیقت کی کُنہ تک نہ پہنچنا ہے۔ اس لیے وہ مرئی کو غیر مرئی پر قربان نہیں کرسکتا غیر مرئی کا عرفان مرئی کے وسیلے ہی سے ہوتا ہے۔

اقبال کے فلسفے میں زمان کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ انہوں نے زمان کو اتنی اہمیت دی کہ اسے خدا کا ہم معنی بنا دیا۔ زمان سیف ہے، فعّال لما یرید ہے تخلیق کا سرچشمہ ہے، تقدیر کا متبادل ہے۔ نہ صرف شاعری، بلکہ تشکیلِ نو میں بھی انہوں نے زمان کے تصور کو بہت تفصیل سے پیش کیا ہے۔ وہ لا تسبّو الدھر کی حدیث کو بھی بار بار نقل کرتے ہیں۔ زمان کو انہوں نے اتنی صفات سے متصف کیا کہ ان پر ایک نقاد کو ''زروانیت'' کے ملحدانہ خیالات کو اسلامی فکر میں داخل کرنے کا گمان ہوا۔ اقبال قدیم مسلم فلاسفہ سے متفق نہیں جنہوں نے یونانی خصوصاً افلاطونی فکری روایت کے زیرِ اثر زماں کی حقیقت سے انکار کیا تھا۔ کندی اور ابن سینا زماں کو غیر حقیقی مانتے ہیں۔ متکلمین کا جوہریتی نظریہ بھی زماں کو حقیقت ماننے کے بجائے غیر مستقل احوال کا تواتر قرار دیتا ہے۔ اقبال زماں کی حقیقت پر یہ دلیل لاتے ہیں کہ کائنات حقیقی ہے اس لیے زماں بھی حقیقی ہے۔ کیوں کہ کائناتِ زمانی رشتوں میں موجود ہے یہی نہیں بلکہ وہ علم کو بھی زماں ہی سے ماخوذ مانتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ علم کا ظہور محدود تعقلات کے تواتر سے سلسلہ وار یا پیمائشی زمان (Serial) ہی میں ہوتا ہے مگر یہ زماں میں مقید علم اپنی حرکت کی وجہ سے محدود سے لامحدود تک جاسکتا ہے کیوں کہ خود فکر کی حرکت اس بات کی متقاضی ہے کہ وہ محدودیت سے نکل کر اس کامل لامحدود تک پہنچ سکے جو تمام محدود فکر میں ہمہ وقت موجود ہے۔ فکر کا یہ عمل وجدان کی سطح پر ممکن ہے۔ عقل سلسلے لمحات زماں کا علم حاصل کرتی ہے اور وجدان دورانِ خالص کا یہی نہیں بلکہ وہ دورانِ خالص کے تخلیقی عمل میں شریک ہوجاتا ہے۔ اس طرح اقبال کے یہاں وجدان عقل ہی کی اعلیٰ ترین شکل ہے (Time)، اس سے الگ نہیں۔ دجدان کو مذہبی اصطلاح میں روحانی یا باطنی تجربہ کہا گیا ہے۔ یعنی روحانی تجربہ کی سطح پر بھی ہم عقل سے مدد لے سکتے ہیں۔ عیسائیت نے باطنی علم اور عرفانِ نفس کو روحانی زندگی کے لیے کافی قرار دے کر باہر کی دنیا

سے آنکھیں پھیرلیں۔اقبال کہتے ہیں کہ اسلام بھی باطنی تجربےاورعرفانِ نفس کوروحانی ترقی کے لیے لازمی مانتا ہے۔مگر وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ اسی باطنی تجربے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خارجی عالمِ مادّی سے روحانی وجود الگ نہیں۔

اس طرح اقبال نے قرانی تصورِ کائنات کی رو سے عالمِ مادّی کا اثبات کیا ہے۔اس عالم کا علم عقل اور تجربے سے ہی ہوتا ہے۔سائنسی علوم جو کائنات کے قوانین کو سمجھتے ہیں اور کائنات کی تسخیر میں معاون ہوتے ہیں اسلام، کی فکر کی تشکیل جدید کیلئے کام میں لائے جانے چاہئیں کیوں کہ اسلام روح و مادّہ اور موضوع و معروض کی دوئی کو نہیں مانتا۔ مادّی علم روحانی ترقی کے لیے ضروری ہے۔سائنس نے کائنات کی وسعت کا انکشاف کر کے انسان کے وجود کو اتنا حقیر بنا دیا کہ اسے دوبارہ اشرفیت کی مسند پر بٹھانے کے لیے انسانی فکر کو جدّ و جہد کرنی پڑی۔اقبال کے فلسفے میں انسان کی خودی اسے تمام کائنات سے افضل اوراس کا حاکم بناتی ہے۔اقدار اور آدرش انسانی خودی میں پیوست ہیں، جواُسے ہر وقت مضطرب وفعّال رکھتے ہیں۔یہی اس کی آزادی ہے۔اقبال نے لوحِ محفوظ کو غیر متعین امکاناتِ علم کا استعارہ کہا ہے انسانی خودی بھی غیر متعین امکانات سے لبریز ہے جو اسے مخلوق کے درجے سے بلند کر کے خالق مجازی بنا دیتی ہے۔اسی کے وسیلے سے انسان زمانِ خالص کا شریکِ کار بن کر اپنی تقدیر بھی بن جاتا ہے اور کائنات کو اپنی مرضی سے ڈھال بھی سکتا ہے۔

اقبال کی فکر کے ان پہلوؤں کو سامنے رکھا جائے تو سقراط اور افلاطون پر اُن کی تنقید سمجھ میں آسکتی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ سقراط نے علمِ انسانی پر اس قدر زور دیا کہ علمِ کائنات کو نظر انداز کر دیا۔کائنات کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ افلاطون کے فلسفے میں مادّی دنیا اور زماں کے انکار کی صورت میں ظاہر ہوا۔اقبال نے جتنی سخت تنقید افلاطون کے فلسفے پر کی ہے، کسی اور پر نہیں کی ۔وہ مغربی فکر کے یک رُخے پن کا سرچشمہ اور خود اسلام میں زمان و دہر کی حقیقت سے انکار کے تصورات کو افلاطون ہی کے اثر سے تعبیر کرتے ہیں۔اسی کے ساتھ افلاطون نے عقل کو انسان کا جوہر مان کر اس کے حواس، ارادے اور عمل کو'مایا' (فریب خیال) ہی کے مظاہر سمجھا۔مغرب کے جدید مکاتبِ فکر میں اس افلاطونی روایتِ فکر کے خلاف بغاوت انہی دو سمتوں سے ہوئی۔زماں کی حقیقت کا اثبات تقریباً تمام ہم عصر فلسفوں میں ملتا ہے۔خصوصیت

سے برگسانیت، علیست ومقصودیت ،جدلیاتی مادّیت اوروجودیت میں ان فلسفوں میں عقل کی ہمہ دستی کو بھی رد کیا گیا ہے۔ برگساں وجدان کو اور وجودی فلسفی وجودی تجربے کو جو کل انسانی وجود کا تجربہ ہے، علم وعمل دونوں کی اساس مانتے ہیں۔ عملیت ومقصودیت نے تجربے میں عمل کو بھی شریک کیا، جدلیاتی مادّیت نے نظریے اور عمل کی دوئی کو دور کر کے دونوں کو ایک دوسرے کا حلیف قرار دیا۔ یہ تمام فلسفے افلاطونی روایت سے منحرف اور باغی تھے۔اسی لیے انہوں نے اقبال کو متوجہ اور متاثر کیا۔

اقبال کا تصور زماں برگساں، اسپنگلر اور الگزینڈر کے تصوراتِ زماں سے قریب ہے۔لیکن وہ برگساں سے اس بات میں اختلاف کرتے ہیں کہ ایک تو اس نے نفس کی تخلیقی فعلیت کو زماں کے تحت رکھا۔دوسرے اسکے نزدیک ایک طرح کی جبریت ہے۔جبریت کی حدتک یہ کہا جاسکتا ہے برگساں کے ''آزاد مستقبل'' کے تصور میں خود جبریت کی نفی مضمر ہے۔ البتہ اقبال نفس یا انا کو زماں پر مقدم مانتے ہیں۔جبکہ برگساں موخر قرار دیتا ہے۔زماں کی جس تخلیقی قوت کا سرچشمہ برگساں زندگی کو مانتا ہے اقبال اسے خدا کہتے ہیں۔اسی کے ساتھ وہ انسان کی خودی کو بھی زماں پر فوقیت دیتے ہیں۔

اقبال کے تصورِ خودی کی تشکیل کے سلسلے میں اسلامی اور متصوفانہ تصورات کے علاوہ جن مغربی فلسفیوں کا نام لیا جا سکتا ہے۔اُن میں نطشے کو اولیت حاصل ہے۔نطشے کے نزدیک تجربے کو غیر ایغو کا نتیجہ سمجھنا اذعانیت ہے اور ایغو کا ثمرہ ماننا تصوریت۔اگر ہم ایغو کو مبداء حقیقت مانیں تو موضوع و معروض کی دوئی ختم ہو سکتی ہے۔اس کے نزدیک تمام فکر کا بنیادی مادّہ شعورِ ذات ہے۔وہ اسے واقعہ نہیں بلکہ عمل مانتا ہے۔اپنے ساتھ غیر ایغو کا بھی اثبات کرتا ہے اس لیے کوئی شے اس کے باہر نہیں۔نطشے کی یہ تصوریت افلاطونی مثالیت سے مختلف ہے ، جو عقل کی جگہ ایغو کو اصل حقیقت مانتی ہے۔شیلنگ نے بھی وجود کو شعور سے پہلے مانا، اس ادّعا کو وجودیت کے بنیادی اصول کا پیش خیمہ بھی سمجھا جا سکتا ہے۔اسی دور کے تیسرے جرمن مفکر شوپنہائر نے عقل کی جگہ ارادے کو بنیادی حقیقت قرار دیا۔ مادّہ ارادے کی راہ میں حائل ہوتا ہے۔اس لیے ارادہ کو اپنی فعلیت میں ہزیمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔اس لیے شوپنہائر ارادے اور خواہش کی نفی ہی میں نجات ڈھونڈتا ہے۔شوپنہائر کے اس قنوطی اندازِ نظر کو اقبال نے رد کیا، لیکن وہ بھی ایک حد تک

ارادے یا اس کے اظہار یعنی عمل کو عقل پر مقدم مانتے ہیں۔ اسی سلسلے میں نطشے کا بھی نام آتا ہے۔ انسانی ارادہ اپنا مکمل اظہار فوق البشر میں کرسکتا ہے جو مستقبل کا انسان ہے۔

نطشے کے ایغو سے نطشے کے فوق البشر تک جو فکری سلسلہ ہے وہ اقبال کو اپنی مذہبی فکر سے قریب تر نظر آتا ہے۔ اسی لیے خدا کے منکر نطشے کے قلب کو وہ مومن اور دماغ کو کافر کہتے ہیں۔ یہ فکری سلسلہ یونانی روایتِ فلسفہ سے جس کو اقبال رد کرتے ہیں کھلا ہوا انحراف تھا۔ اس میدان میں اقبال کو اپنے فکری لائحہ عمل کے لیے اثباتِ خودی اور عمل کے عناصر نظر آئے اسی لئے ان کی فکر پر اس مخالف عقلیت میلان کا نمایاں اثر پڑا۔ برگساں کا فلسفہ بھی اسی سلسلہ کی کڑی ہے جس سے اقبال کے ذہنی رشتے پر اس جگہ بحث کرنا اس لیے غیر ضروری ہے کہ اس پر بہت کچھ لکھا جاچکا ہے۔ علیت ، مقصدیت اور جدلیاتی مادّیت نے نظریے اور عمل کی دوئی کو ہی دور نہیں کیا بلکہ نظریئے کو عمل کا نتیجہ مانا دوسرے اختلاف کے باوجود اس حد تک یہ دونوں نظریات متحد ہیں۔ اقبال کی فکر کا مقصود عمل تھا اور ان کے لیے اسلامی فکر کی تشکیلِ نو عملی زندگی میں مسلمانوں کی ترقی کا وسیلہ تھی۔ اس لحاظ سے ان کی فکر کو ایک معنی میں عملی اور مقصدی بھی کہا جاسکتا ہے۔ اقبال نے خود بھی باطنی تجربے کو ولیم جیمس کی اصطلاحات میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ اسی کے ساتھ وہ باطنی تجربے اور انسانی ذہن کے اعمال کی تفسیر میں فرائڈ کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔ لیکن فرائڈ باطنی تجربے کے مذہبی پہلو کا منکر ہے۔ اس لیے وہ ولیم جیمس کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ انھوں نے باطنی تجربے کے لئے عقلی جانچ اور عملی مقصدی جانچ دونوں کی اہمیت تسلیم کی ہے۔ یہاں یہ بات اہم ہے کہ وہ مذہبی تجربے کو ایسی کیفیت کہتے ہیں جس کا ایک وقوفی پہلو بھی ہے۔ اس وقوف کو بجز منطقی تصدیق کسی اور شکل میں لفظوں میں ادا نہیں کیا جاسکتا لیکن اس کی ترسیل ممکن ہے کیونکہ مذہب چند افراد تک محدود نہیں۔ یہ تجربہ دوسروں تک منتقل ہوسکتا ہے اور اس کی صداقت کو جانچنے کے دو طریقے ہمارے اختیار میں ہیں ایک عقلی جانچ ہے۔ دوسرا علمی مقصدی، عقلی جانچ تنقیدی توضیح کا نام ہے جو پہلے سے کسی مفروضہ انسانی تجربے پر مبنی نہ ہو۔ بلکہ کوشش یہ ہو کہ ہم اس تشریح سے مذہبی تجربے میں منکشف ہونے والی حقیقت تک پہنچ سکیں۔ علمی مقصدی جانچ اس تجربے کے ثمرات کی بناء پر فیصلہ کرتی ہے۔ پہلا طریقہ فلسفی کا ہے، اور دوسرا پیغمبر کا۔

جدلیاتی مادّیت بنیادی طور پر ارتقائی فلسفہ ہے۔ بعض مسلم مفکّرین نے فطرت کے ارتقاء کے جدلیاتی عمل کی بہت پہلے پیش بینی کی تھی۔ مارکس اور اینگلز کے فلسفے میں اس عمل کی مادّی توجیہہ کی گئی جو اقبال کے لیے قابلِ قبول نہ تھی۔ لیکن اس فلسفے کا یہ اصول کہ نظریہ اور عمل میں وحدت ہے، اقبال کے لیے اجنبی نہ تھا ۔ وہ خود کہتے ہیں ''انسان کا مجموعی یا کلّی تجربہ علم حقیقت کی اساس ہے۔ لیکن یہ علم عمل ہی میں اپنا اظہار چاہتا ہے۔ اقبال کو مغرب پر یہ اعتراض تھا کہ اس نے علم و عمل کی ثنویت کو مان کر محض عقل پر زور دیا۔ جدلیاتی مادیت نے اس ثنویت کا تجزیہ کیا ۔ اس میں مغربی تہذیب کی اُن ہی کم زوریوں اور اُنہی امراض کی نشان دہی کی گئی تھی جنہیں اقبال انسان کے اخلاقی ارتقا میں سب سے بڑی رُکاوٹ'' سمجھتے تھے۔ مارکس سے اقبال نے جو گہرا اثر قبول کیا، مارکس اور لینن پر ان کی نظمیں اس کی شاہد ہیں۔ یہی نہیں اقبال نے ایک جگہ یہاں تک مانا ہے کہ اشتراکیت خدا پر ایمان لے آئے تو اس کا لایا ہوا انقلاب اسلام کے اصولوں کے عین مطابق ہوگا۔ اقبال جو آزادی کو قدر الاقدار مانتے ہیں، اس نظریے کی تاریخی جبریت نا قابلِ قبول تھی۔

اقبال کے فلسفے میں آزادی کو جو مقام دیا گیا ہے، وہ کسی متقدم فلسفے میں نہیں مل سکتا۔ وہ مشرقی اور اسلامی دنیا پر مغربی سامراج کے تسلط کو بجا طور پر نہ صرف سیاسی اور معاشی ترقی کے لیے رکاوٹ سمجھتے تھے بلکہ روحانی اور اخلاقی ترقی کے لیے بھی آزادی پر یہ اصرار مشرق کی سماجی، سیاسی، معاشی اور ذہنی پس ماندگی کے پس منظر ہی میں سمجھا جا سکتا ہے۔ وہ ملّت کو آزادی کی فضا میں عمل پیرا دیکھنا چاہتے تھے، ان کے خیال میں صدیوں کی غلامی نے مسلمانوں کو اپنے مذہب کے فعال کردار سے محروم کر دیا تھا۔ تصوف کے خلاف ابتدا میں ان کا ردِّ عمل اس کے ترکِ عمل کی بنا پر تھا۔ اسلام باطنی تجربے کے ساتھ عقلی اور تجربی علم کو بھی لازمی قرار دیتا ہے۔ تصوف نو افلاطونیت اور دوسرے غیر اسلامی اثرات کے تحت سماجی سیاسی انتشار و انحطاط کی حوصلہ فرسا فضا میں گوشۂ عزلت کی طرف فرار تھا۔ بعد میں جب اقبال نے تصوف کے حرکی تصور سے مولانا روم کی رہبری میں رجوع کیا تو انہوں نے اپنے یہاں متصوفانہ فکر کے عملی اور حرکی کردار ہی کو اُجاگر کیا۔ تصوف کا عرفان اور باطنی تجربہ خود کو فنا کرنے پر منتج نہیں ہوتا، بلکہ خودی کے اثبات اور عملی دنیا میں اس کے آزادانہ تخلیقی اظہار کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ عمل آزادی کے بغیر ممکن نہیں

اور آزادیٔ عمل ہی کے وسیلے سے بروئے کار آتی ہے۔

اقبال کو جہاں جہاں بھی آزاد عمل کا فلسفہ ملا، انہوں نے اسے سراہا۔ وہ کرشن کے نش کام کرم (بے نفس عمل) کے بھی اتنے مداح ہیں جتنے مغربی اقوام کے جذبۂ عمل کے معترف ہیں۔ وہ تمام جدید فلسفے جن کی طرف اقبال مائل ہوئے زماں کی جلوہ آرائی کے لیے تغیر کی حقیقت کو قبول کرتے ہیں۔ ارادیت اور زماں مرکز فلسفوں میں تغیر، عمل اور آزادی کی اساس بن جاتا ہے۔ جدلیاتی مادیت مقصدیت برگسانیت، شوپنہائر اور نطشے کی ارادیت تغیر کو حقیقت اور ارادے یعنی آزادی کے عمل کو اس کا مصدر مانتے ہیں۔ اقبال نہ تو مابعد الطبیعاتی جبریت کو کسی قیمت پر قبول کرتے ہیں نہ تاریخی اور سماجی جبریت کو۔ اس رجحان کو مغرب کی مخالف کلاسکیت اور رومانی تحریکوں سے تقویت ملی۔ کلاسکیت ہر مظہر و وقوعہ کو قوانین کا تابع اور علت و معلول کی زنجیر میں بندھا ہوا دیکھتی ہے۔ اٹھارویں صدی کی سائنسی اذعانیت ،میکانکیت اور جبریت مغرب کے فلسفے آرٹ اور ادب میں کلاسکیت بن گئی تھی۔ انتہا پسند عقلیت اس میلان کی حلیف تھی۔ رومانیت نے عقلیت و میکانکیت کے جبر کے خلاف فلسفہ وفنونِ لطیفہ میں آواز بلند کی۔ ارتقا کے نظریئے کی بنیاد طبعی قوانین نہیں حیاتیاتی قوانین تھے۔ حیات اور شعور طبعی قوانین کی مطلق العنانی کو چیلنج کرتے ہیں۔ ڈارونیت کی تفسیر ارتقا میکانیکی قوانین خصوصاً ایک منفی قانونِ انتخاب طبعی پر مبنی تھی۔ ارتقائیت حقیقت کو حرکی اور فعال مانتی ہے اور تمام ظہور ونمود کو مستقل تغیرات کے ثمرات قرار دیتی ہے۔ یہاں تک اقبال اس کے ساتھ ہیں لیکن ایک تخلیقی آزاد سرچشمہ عمل واقدار کی بھی انہیں تلاش ہے۔ یہاں انہوں نے برگساں اور الگزینڈر کی حیاتی ارتقائیت کا سہارا لیا۔ وھائٹ ہیڈ کا نظریۂ کائنات حقیقت کو عمل جانتا ہے اور عمل کو خدا کی فعلیت کا کرشمہ قرار دیتا ہے۔ اقبال وہائٹ ہیڈ کے اس نیم سائنسی اور اذعانی تصور سے متاثر ہوئے کیوں کہ یہاں انہیں اپنے عقیدے کے لیے ایک طرح سے سائنسی بنیاد مل رہی تھی۔ اسی نقطہ نظر سے وہ آئین اسٹائین کے نظریۂ اضافیت کو بھی قبول کرتے ہیں۔ جس پر انہوں نے پیامِ مشرق میں ایک نظم بھی لکھی ہے۔

جلوۂ می خواست مانندِ کلیم ناصبور — تاضمیر مستیزا، اوکشود اسرارِ نور
ازفرازِ آسماں تاچشمِ آدم یک نفس — زود پروازے کہ پروازش نیا یدد رشعور

آئین اسٹائن کے یہاں زماں ومکاں کی اضافیت اقبال کو اپنے موضوعی تصورِ زماں کی موید نظر آتی ہے۔ لیکن انہیں اضافیت پر یہ اعتراض ہے کہ زماں ومکاں کا چوتھا بُعد قرار دے کر اس نظریئے نے مستقبل کو بھی ماضی کی طرح معین مانا ہے۔ لیکن یہاں اقبال کا نظریہ صحیح نہیں کیوں کہ زماں مکاں کا چوتھا بعد نہیں خود اسی حقیقت کا جزوِ لانیفک ہے۔ جسے آئین اسٹائین ''زماں مکاں تسلسل'' (Space - time Continuum) کہتا ہے۔ آئین اسٹائین کے یہاں مادّہ بھی اس مکاں زماں تسلسل کا ایک جزو ترکیبی ہے۔ مکاں زماں تسلسل، کی ماہیت ہی حرکت، قوتِ جاذبہ اور تغیر کا سرچشمہ ہے۔ اقبال نے آئین اسٹائین کے خالص طبیعی نظریے سے مابعد طبیاتی نتائج اخذ کیے حالانکہ آئین اسٹائین کو جیمس جینیس اور ایڈنگٹن کی سائنسی تصوریت پر یہ اعتراض تھا کہ اس کے استنباط نہ تو سائنسی ہیں نہ فلسفیانہ۔ اقبال جدید طبیعات کے انکشافات سے بہت پُر اُمید تھے۔ جب مادّے کی بنیادی اکائی بالآخر توانائی کا خزانہ ٹھیرتی ہے اور جوہر کے اندر ذرّات کی حرکت میں آزادی کا امکان ہے تو علم کائنات کو آخر کار ایک غیر مادی توانائی اور سرچشمۂ آزادی کا اقرار کرنا پڑے گا۔ یہاں انہیں وھائٹ ہیڈ اُمید کی روشنی دکھاتا ہے۔ وہائٹ ہیڈ کے نزدیک عقیدہ احساس سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہے۔ مذہب اس کے نزدیک عمومی صداقتوں کا ایک ایسا نظام ہے جسے گر خلوص سے برتا اور پوری قوت سے بروئے کار لایا جائے تو اس کے اثر سے کردار تو بدلا جا سکتا ہے۔ اقبال وھائٹ ہیڈ سے اتفاق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مذہب حیات انسانی کا صرف ایک شعبہ نہیں۔ یہ صرف احساس ہے نہ صرف عمل بلکہ آدمی کا ہمہ جہت اظہار ہے۔ اس لیے فکر اور وجدان ایک دوسرے کے حریف نہیں حلیف ہیں۔ حقیقت کو سمجھنے کے دو طریقے ہیں: تفکری مشاہدہ اور علامات کی تسخیر۔ ثانی الذکر کا مقصود کائنات پر غلبہ پانا نہیں بلکہ اس کے صحیح علم کی روشنی میں حیاتِ روحانی کا صعود وارتفاع ہے۔

آئین اسٹائین نے انہیں بتایا کہ مادّہ مستقل نہیں بلکہ مربوط وقوعات کا نظامِ مسلسل ہے۔ فکر اس عمل میں سے علاحدہ کیے ہوئے غیر حرکت پذیر وقوعات کی بنا پر زماں ومکاں کی حقیقی ماہیت کو بدل دیتی ہے۔ یہ عقلی فکر کے تحلیلی کردار کی کمزوری ہے۔ لیکن سائنسی اور عقلی علم پھر بھی اقبال کے خیال میں شرطِ اول ہے۔ وہ مانتے ہیں کہ مذہب کو اس وقت عقلی بنیاد کی اس سے کہیں زیادہ ضرورت ہے۔ جتنی سائنسی اذعانات کو اثباتی منطقیت نے سائنس کو عقلی بنیاد فراہم کرنے

کی کوشش کی جبکہ اقبال اس کے برخلاف مذہب کو عقلی بنیاد دینے کی ضرورت محسوس کرتے ہین۔ اثباتی منطقیت عقلی بنیاد پر مابعد الطّبیعات کی نفی ہے۔

فلسفۂ اقبال اس کا اثبات نظریہ توثیق پذیر ،مذہب اور خدا کی منکر ہے اقبال مذہبی تجربے کی توثیق اعلیٰ تر سطح کے تجربے سے کرتے ہیں جس میں عقل کا عنصر بھی کارفرما رہتا ہے۔ کائنات کے سائنسی خاکہ میں آزادی کا امکان ہے بھی تو بہت کم۔ اسی لیے اقبال سائنس سے استفادے کے باوجود مذہبی تجربے کی طرف لوٹتے ہیں۔ جو آزادی کا ضامن ہے۔ سائنس کی حد سے بڑھی ہوئی طبعیت (Physicalism) مغربی معاشرے کی اسیر صنعت اور اداریت زندگی مین اس قدر نفوذ کر گئی کہ بیسویں صدی میں فرد انسانی محض ایک متبادل مشینی پرزہ بن کر رہ گیا۔ اقبال جن کے فلسفۂ خودی میں فرد اور اس کی آزادی و انفرادیت کا اثبات ہی معاشرے کی صحت و ترقی کا راز ہے، اس صنعتی میکانیکی اور جبر زائدہ و جبر پرور معاشرت کو انسان کی اخلاقی ترقی میں مزاحم سمجھتے ہیں۔ یہی رّدِعمل ہم عصر مغربی مفکرین میں ہائیڈ گر اور یاسپرس سے ہوتا ہو سارتر اور دوسرے وجودئیین کے یہاں وجودیت کا فلسفہ بن گیا۔ وجودیت نے نطشے کی تنقید مغرب کو آگے بڑھایا۔ کرکے گارڈ نے مذہب کو مذہبی اداروں سے آزادی دلانے کی کوشش کی تھی۔

وجودیت کے شارحین تمام سماجی، سیاسی اداروں کو زندگی کی لایعنیت کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک آزادی انسانی وجود کا جوہر ہے۔ فرد سے موجودہ معاشرے نے یہ آزادی چھین کر اس کی زندگی کو بے معنی بنا دیا ہے۔ انسان ہی کائنات کو آزادی سے روشناس کراتا اور بامعنی بناتا ہے۔ معنی کی دریافت آزادی ہی میں ممکن ہے۔ اس لیے کہ آزادی ہی نہ صرف عمل بلکہ تمام علم کا بھی سرچشمہ ہے۔ وجودیت نے عقلیت کی بھی کڑی تنقید کی اور عقل کو وجودی تجربے، کے حدود میں محض ثانوی درجہ دیا۔ وجودیت کا موضوعی تجربہ فلسفۂ اقبال اور مذہب کے باطنی تجربے کا دوسرا نام ہے۔ اسی تجربے میں انسان کو آزادی وخلاقی کا عرفان ہوتا ہے۔ انسان طبیعی مادّے کی طرح بند، تیار شدہ اور جامدِ حقیقت نہیں، کشادہ، آزاد اور پُر از امکانات وجود ہے، جو خود اپنی تخلیق بھی کرتا ہے اور اپنے ماحول کو بھی ڈھالتا ہے۔ مغرب کے معاشرے کی ہمہ گیر جبریت میں یہ فرد کی آزادی کو از سرِ نو منوانے کا فلسفہ ہے۔ اقبال کے

یہاں وجودیت اور اس کے ہم عصر شارحین کا کوئی حوالہ نہیں ملتا، لیکن جرمن سے ان کی واقفیت کی بنا پر یہ خوش گمانی بے بنیاد نہ ہوگی کہ وہ اس فلسفے سے بالآخر بے خبر نہ رہے ہوں گے۔ اقبال کی زندگی تک یہ فلسفہ نہ تو تحریک بنا تھا، نہ اس کے پورے امکانات بروئے کار آئے تھے۔ اقبال کے لیے اس فلسفے کی مذہبی تفسیر نا قابل قبول ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ جس طرح اقبال کے یہاں موضوع ومفروض، وجود وشہود، روحانیت، مادّیت اور نظریہ وعمل کی دوئی (Dichotomies) ختم ہو جاتی ہے۔ اس طرح وجودیت کے بعض شارحین، خصوصاً سارتر نے بھی ان فلسفیانہ تفریقوں کو انسانی تجربے میں تحلیل کر دیا ہے۔ انسانی وجود کا جوہر یعنی آزادی، ماورا سے رشتہ رکھتی ہے، مذہبی وجودیت ماورا کو خدا کے مترادف مانتا ہے۔ اس طرح انسانی وجود کی ماورائیت عقیدہ و مذہب پر منتج ہوتی ہے۔ میں نے اپنے ایک مقالے میں اقبال کی فکر کے وجودی عناصر کا تفصیلی تجزیہ کیا ہے۔ ویسے بھی اشاروں ہی سے کام لیا جا سکتا ہے۔ ایک نکتہ اور عرض کردوں کہ وجودیت اور بعض دوسرے جدید مغربی مکاتیب کی طرح اقبال بھی غایتیاتی تصور کائنات کا رد کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اس طرح تعین لازم آتا ہے، جو خودی کے آزادانہ تخلیقی اظہار میں مانع آتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وجودئین کی طرح وہ بھی آزادی کو تمام اقدار کا سرچشمہ مانتے ہیں۔ اور اسی نقطہ نظر سے مختلف فلسفوں کو قبول ورد کرتے ہیں۔

اقبال غاتیاتی نظریے کے خلاف ہیں، مگر انسانی وجود اور اس کے عمل کو ان اقدار کے حصول کا تدریجی عمل مانتے ہیں جو انسانی فطرت کا لازمہ ہیں۔ لیکن عمل کی یہ مقصودیت ماقبل تعین کا نتیجہ نہیں۔ انسانی وجود اپنے مقاصد کا خود تعین کرتا ہے اور ان کی تخلیق کرتا ہے۔ اس عمل کو اقبال خدا کے وجود اور اس کے قوانین کے عرفان کا تابع مانتے ہیں۔ اس طرح ان کے یہاں بے روک انفرادیت پسندی اور حریت کوشی کی جگہ متوازی انفرادیت اور حریت کا تصور ملتا ہے۔
اقبال نے مغربی نظام ہائے ریاست کی تنقید اسی زاویۂ نگاہ سے کی ہے۔ وہ جمہوریت اور اشتراکیت دونوں سیاسی نظاموں پر تنقید کرتے ہیں۔ لیکن دونوں سے ہمدردی رکھتے ہیں۔ اگر اقبال کا نظریۂ ریاست تشکیل دیا جاسکتا ہے تو اس میں جمہوریت اور اشتراکیت دونوں کے عناصر موجود ہوں گے۔ مغربی جمہوریت کے سامراجی اور سرمایہ دارانہ اور استحصالی کردار کو وہ جمہوریت کے آدرش کی نفی سمجھتے ہیں، اسی طرح اشتراکیت کی سماجی تاریخی جبریت کو بھی انسانی

فرد کی آزادی کا نقیض قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اشتراکیت مغرب کے سماجی ارتقا کا فطری اور منطقی نتیجہ ہے اسی طرح مخالف عقلیت رُجحان اور اداروں سے وابستہ ہونے پر پرزور مغربی عقلیت کی اس روایت کے خلاف بغاوت ہے۔ جس نے بالآخر کائنات اور سماج ہی نہیں انسانی عمل کی بھی میکانکی اصولوں کا تابع بنادیا۔

اقبال فطری طور پر مغربی فلسفوں سے متاثر ہوئے جنہوں نے خود مغرب کی فکری اور تہذیبی روائیت کے خلاف آواز اُٹھائی اور اس کے امراض کی تشخیص کی۔ اقبال جو مشرق کو مغرب کی سائنسیت وعقلیت کی طرف پیش قدمی کرتا ہوا دیکھ رہے تھے۔ اس کا خیر مقدم کرتے ہیں لیکن اس کے خطرات سے بھی آگاہ کرتے ہیں۔ ان کی تنقیدِ عقلیت عقل کی نفی نہیں، بلکہ عقل کو از سرنو استوار بنیادوں پر قائم کرنے کا پیش خیمہ ہے۔ انہیں اپنے عملی فلسفے کے لیے اسلامی ہم عصر فکر سے مواد نہیں مل سکتا تھا، اسی لیے انہیں مغربی علوم کی طرف رجوع کرنا پڑا۔ جو انکے مقصد میں معاون ہو سکتے تھے۔ ان کا اصل مقصد یہ تھا کہ وہ مغرب کے یک رخے پن کو جس نے روح کو مادّے سے عقل کو باطنی تجربے یا وجدان سے علم کو عمل سے جدا کر دیا تھا، اسلامی زندگی میں دور کر کے اسلامی اصولوں پر مبنی ایک ایسا نظام پیش کریں جو حقیقت کو من حیثیت الکل قبول کرے۔ اس کام کے لیے وہ عقلی تفکّر کی اہمیت کو مانتے ہیں، چنانچہ وہ عقل کی تنقید میں برگساں سے اختلاف کرتے ہیں۔ ایک برگساں ہی نہیں سارے مغربی مفکروں کی تنقید یا تعریف ان کے یہاں اُس عملی فلسفے کی روشنی ہی میں سمجھی جاسکتی ہے جسے وہ اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کی بنیاد بنانا چاہتے تھے۔ مغرب سے ہماری واقفیت میں اقبال شاید سب سے اہم وسیلہ ہیں، کیوں کہ انہوں نے ہمیں خبر ہی نہیں نظر بھی دی۔ وہ مغرب کے خوشہ چیں نہیں عارف تھے، کہیں کہیں انہوں نے تنقید میں افراط سے کام لیا ہے۔ کیوں کے وہ پیغمبر نہیں مفکر تھے۔ ہم آج بھی مغرب اور مغربی فکر کو سمجھنے، ، برتنے اور اپنانے کے عمل میں اُن کے افکار سے مدد لے سکتے ہیں۔

☆☆☆

[مطبوعہ سہ ماہی مجلّہ۔ اسلام اور عصر جدید۔ نئی دہلی۔ شمارہ جنوری 1976]

اقبال اور مشرقی فکر

ڈاکٹر وحید اختر

اقبال کی فکر کو مشرقی اور مغربی مآخذوں کی مدد سے سمجھنے کی کوئی کوشش اس وقت تک نتیجہ خیز نہیں ہوسکتی جب تک ہم اقبال کو ان کے عہد کے تناظر میں نہ دیکھیں جس میں ان کے افکار کی تشکیل ہوئی۔ یہ نکتہ بھی ملحوظ رہنا چاہیے کہ اقبال کی فکر مختلف قدیم مکاتیب فلسفہ کے تصورات کا گلدستہ نہیں، بلکہ خود ان کی زمینِ فکر کا زائیدہ و پروردہ شجرِ صدا ہے۔ اس کی آبیاری کے لیے انھوں نے مختلف سرچشموں سے کام لیا ہے، مگر اسی حد تک جس حد تک وہ ان کی فکر کے لیے سازگار ہوسکتے تھے۔ جس طرح مغرب کی طرف اقبال کا رویہ ردّ و قبول کی کشاکش سے عبارت ہے، اسی طرح انھوں نے مشرق کی قدیم فکر کو پورا کا پورا قبول نہیں کیا، مشرق سے بھی انھوں نے وہی لیا جو ان کے لائحہ عمل کے مطابق کارآمد ہوسکتا تھا۔ اقبال کی انتخابیت تخلیقی اور طبع زاد فکری رویّے پر مبنی ہے، محض اخذ و اکتساب کا غیر تخلیقی عمل نہیں۔

اقبال کے فکری کارنامے کو کبھی کبھی کم کر کے دیکھا اور دکھایا جاتا ہے۔ یہ مان بھی لیا جائے کہ وہ اصطلاحی مفہوم میں کوئی مستقل و منضبط نظام فکر پیش نہ کر سکے، تب بھی یہ کہنا کہ ان کی نظر اسلام اور مسلمانوں تک محدود رہی اور ان کے یہاں وہ آفاقیت نہیں جو دوسرے مفکر شاعروں یا ہم عصر ہندوستانی مفکرین کے یہاں ملتی ہے یہ اقبال کو پوری طرح نہ سمجھ سکنے کا نتیجہ ہے۔ مغربی شعرا میں دانتے اور ملٹن اپنے مذہبی معتقدات کے اتنے ہی اسیر ہیں جتنے اقبال۔ اسی طرح ٹیگور اور آربند و ہندو فکر کی روایت کے اتنے ہی اثر میں ہیں جس قدر اقبال اسلامی فکر کے۔ اگر دانتے اور ملٹن کے یہاں آفاقی قدریں اور تصورات مل سکتی ہیں اور وہ ہمارے عہد کے لیے معنی خیز ہوسکتے ہیں، اگر ٹیگور اور آربندو ہم عصر انسان دوستی کے مسلک اور وسیع النظر روحانیت کے نقیب مانے جاسکتے ہیں تو اسی معیار سے باوجود اپنی فکر کی اسلامیت کے اقبال بھی مسلکِ انسانیت اور ماورائے مذاہب روحانیت کے پیامبر ہونے کے ساتھ ہمارے عہد کے لیے معنی خیز ہوسکتے ہیں اور ہیں۔ کسی ایک مذہب یا نظامِ فکر سے وابستگی آفاقیت اور عصری معنویت کے منافی نہیں۔

میرے نزدیک اقبال کی فکر کے مطالعے میں بنیادی اہمیت ان کی کتاب ''اسلام میں

مذہبی فکر کی تشکیلِ نو" کو دینی چاہیے۔ "مابعد الطبعیات عجم" کو بعض فلاسفہ کے متعلق ان کی آرا کے حوالوں کے لیے ضمنی طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے۔ جہاں تک ان کی شاعری کا سوال ہے اور اس کی عظمت واہمیت کا سوال ہے، اس کی عظمت واہمیت کو تسلیم کرنے کے ساتھ اُس دشواری کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے جو شاعر کی مختلف مزاجی کیفیات کے ظاہر کرنے والے اشعار کی بنا پر شعر سے منضبط فلسفے کی تدوین کی کوشش میں سامنے آسکتی ہے۔ ان کی شاعری ان تصورات کا فنکارانہ اظہار ہے جو ان کی فلسفیانہ نثری تحریروں میں زیادہ وضاحت سے ملتے ہیں اس لیے ان کی نثر کو شعر کی تفہیم کے لیے بنیادی وسیلہ ماننا پڑے گا۔ شعر کی توجیہہ وتاویل میں جو دشواری اس کے بغیر پیش آسکتی ہے اس کی ایک مثال پر اکتفا کرنا چاہتا ہوں۔ زمان کے تصور کو اقبال کی فکر میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ زمان ان کے لیے حقیقی ہے، فعال ہے، خلاق ہے اور ان کے خیال میں حدیث قدسی (لا تسبو اا لدھر) کے مطابق خدا کے مترادف ہے۔ اب صرف ایک مصرع لیجیے ع

نہ ہے زماں، نہ مکاں، لا الٰہ الا اللہ

جب تک اقبال کا تصور زماں اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ پیش نظر نہ ہو اس کی تعبیر کئی طرح سے ہوسکتی ہے۔ ایک تو یہ کہ اقبال زمان ومکان کے منکر ہیں اور صرف خدا کا اثبات کرتے ہیں۔ زمان ومکان کا انکار ان تصوری فلسفوں میں ملتا ہے جن کے شارح مغرب میں افلاطون اور مشرق میں شنکر ہیں۔ دوسری تفسیر یہ ہوسکتی ہے کہ روایت کے مطابق کوئی خدا نہیں بجز خدائے حقیقی کے، اس لیے زمان ومکان کا انکار محض زمان ومکان کو الوہیت کا درجہ دینے کا انکار ہے۔ یہ مفہوم ایک حد تک اقبال کی فکر سے قریب ہے لیکن "انا الدھر" اور اس جیسے دوسرے قول "الوقت سیف" کے مطابق نہیں جسے انھوں نے قبول کیا ہے۔ تیسری تشریح یہ ہوسکتی ہے کہ اقبال خدائے واحد کے اثبات کے ساتھ زمان ومکان کی معروضیت کا انکار کر رہے ہیں، اُن سے یکسر منکر نہیں۔ یعنی زمان ومکان معروضی وجود نہیں رکھتے بلکہ اگر ہیں تو خدا کے موضوع ذہنی کی حیثیت سے ہیں، یا یوں کہیے کہ موضوعی ہیں۔ اس مصرع کے خلاف اقبال کے دوسرے مصرعے اور اشعار انہی تصورات کی تردید کے لیے استعمال کیے جاسکتے ہیں۔ اس لیے صرف یہی کافی نہیں کہ اقبال کے اس مصرعے کو اس کے شعری سیاق وسباق میں رکھ کر سمجھیں۔ اس نظر سے دیکھا جائے تو اقبال کے مخالف افلاطونی رویے اور شنکر کی تنقید کو سامنے رکھنا پڑے گا اور اس لیے پہلے مفہوم کو رد کرنا ہوگا۔ دوسرے اور تیسرے مفاہیم

کی تطبیق ہی سے ان کا صحیح تصورِ زمان سامنے آ سکتا ہے۔ کیونکہ اقبال زمان کو خدا کی صفتِ تخلیق کا مظہر یا وسیلہ مانتے ہیں اور ساتھ ہی زمان کی معروضیت کو ترک کر کے اس کی موضوعیت و اضافیت پر زور دیتے ہیں۔ زمان کے اس تصور کی تشکیل میں انھوں نے مشرق و مغرب کے فلاسفہ کو سامنے رکھا ہے وہ افلاطون، شنکر اور کانٹ کی تنقید کرتے ہیں۔ برگساں، الیگزینڈر، آئن اسٹاین، رامانج، عراقی، رومی، ابن خلدون اور آرو بندو کے قریب نظر آتے ہیں۔ زمان کی حقیقت کا اعتراف تغیر اور ارتقا کو حقیقی ماننے پر منتج ہوتا ہے یا دوسری جہت سے تغیر و ارتقا کو آفاقی قانون تسلیم کرنے سے خود بخود زمان کی واقعیت ثابت ہوتی ہے۔ تغیر کے مغربی جدید نظریات کے ساتھ اقبال مہاتما بدھ کے فلسفۂ تغیر کو قبول کرتے ہیں۔ ارتقا کے تخلیقی فلسفے انھیں اسلامی مذہبی فکر سے ہم آہنگ نظر آتے ہیں۔ تغیر کے عمل کو خدا کی خلاّقی اور انسان کی قوت تخلیق، عمل اور اختیار کے تصورات سے ربط دیا جائے تو ان کی فکر کے دوسرے پہلوؤں پر مغرب و مشرق کے مختلف النوع اثرات نمایاں ہوتے ہیں۔ غرض یہ کہ ایک تصور سے کئی تصورات اور کئی فلسفوں کا سلسلہ ملتا اور رشتہ نکلتا ہے۔ محض شعرِ اقبال سے ان تمام فکری سلسلوں کا سُراغ لگانا بہت دشوار ہے۔ البتہ اُن کے تمام تصورات کو ایک کُل کی شکل میں ترتیب دینے کے بعد ان کی شاعری کو سمجھنے اور اس کی قدر کا اندازہ لگانے میں آسانی ہوتی ہے۔ یہاں میں نے محض ایک مثال سے ان مختلف جہات و تصورات کی نشان دہی کی ہے جن کے امتزاج سے اقبال کی فکر متشکل ہوئی ہے۔ اس تشکیل میں اساسی اہمیت اقبال کی فکر کے اسلامی عناصر ہی کو دینی پڑے گی۔ مغربی فکر کو وہ اسی حد تک قبول کرتے ہیں جہاں تک وہ اس بنیادی فکر سے ہم آہنگ ہے اور اس کی تشکیلِ نو کے کام آ سکتی ہے۔

عموماً فکرِ اقبال کے مشرقی سرچشموں کو اسلامی اور غیر اسلامی مآخذوں میں تقسیم کیا جاتا ہے مثلاً غیر اسلامی مآخذوں میں گوتم بدھ کے تصورِ تغیر، رامانج کے دویتا (ثنویت) بھگوت گیتا یا کرشن کے پیغامِ عمل خصوصاً نش کام کرما کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح نانک سوامی رام تیرتھ پر ان کے اشعار بھرتری ہری اور جہاں دوست (ہندوستانی مفکر) کے حوالوں اور آرو بندو سے اُن کی فکر کی مماثلتوں پر توجہ کی جا سکتی ہے۔ اسلامی مآخذوں میں قرآن و حدیث کے علاوہ جنید، مولانا روم، الجیلی، شہاب الدین مقتول (صاحب حکمۃ الاشراق) عراقی، غزالی، ہجویری، منصور حلاّج، شیخ احمد سرہندی مجدّد الف ثانی، شاہ ولی اللہ، سر سید اور جمال الدین افغانی کا خصوصیت سے ذکر آتا ہے۔

شاعروں میں بیدلؔ، غالبؔ اور حالیؔ کے اثر کو اہمیت دی جاتی ہے۔ مخالفانہ تنقید کے ذیل میں ابنِ عربی اور حافظ کا حوالہ ملتا ہے۔ یہ سب مثبت اور منفی اثرات اپنی جگہ اہم ہیں۔ ان کی تفصیلات میں گئے بغیر یہاں صرف یہ عرض کروں گا کہ ان تمام مآخذوں و اثرات کو علاحدہ علاحدہ دیکھنے کے بجائے اقبال کو اس کوشش کے تناظر میں سمجھا جائے جسے وہ اسلامی مذہبی فکر کی تشکیلِ نو کا نام دیتے ہیں، تو اقبال کے ان تمام مشرقی سرچشموں کے حقیقی رشتے کو سمجھنے میں زیادہ مدد مل سکتی ہے۔

اقبال اسلام کو نئے سائنسی اور صنعتی دور کے تقاضوں کے مطابق از سرِ نو فکر و عمل کا سرچشمہ بنانا چاہتے تھے۔ ایک طرف اُن کے پیشِ نظر مغرب کی طرف سے آئی ہوئی وہ روشنی تھی جو علم و خبر کا مبدا تھی اور جس سے چشم پوشی کو وہ کوتاہیِ نظر سمجھتے تھے۔ دوسری طرف اس روشنی کے جلو میں وہ اندھیرا بھی تھا جسے وہ مادیت اور الحاد، اخلاقی اقدار کے زوال اور روحانیت کی موت سمجھتے تھے۔ ایک طرف وہ اسلام کو جدید مغربی علوم سے بہرور اور مغرب کی عملی قوتوں سے بارآور دیکھنا چاہتے تھے، دوسری طرف ان خطرات و امراض کا ازالہ بھی کرنا چاہتے تھے جن سے خود مغربی تہذیب دوچار تھی، اور ہے۔ اسلام کی حیاتِ نو اُن کے نزدیک مشرق کی ذہنی، معاشی اور سیاسی آزادی کے لیے لازمی تھی۔ اُن کی بصیرت ہمالہ کے چشموں کو اُبلتا اور گراں خواب چینیوں کو سنبھلتا بھی دیکھ رہی تھی اور شیخ و برہمن کو معبدوں کی چوکھٹ پر خوابیدہ بھی پا رہی تھی۔ وہ مغرب کے مخالف نہیں تھے، مگر مغرب کے نظامِ استحصال کے خلاف ضرور تھے جو عروقِ مردۂ مشرق سے اپنے پیمانوں کے لیے شرابِ حیات کشید کر رہا تھا۔ فرنگ کے خلاف اُن کی بغاوت ہندوستان اور مشرق کی جہدِ آزادی میں وجود کی پوری قوت سے شرکت کا اظہار تھی اور فرنگی شعرا و فلاسفہ سے ان کی عقیدت اور ذہنی قربت مغرب کے اُس تہذیبی ورثے سے اُن کی وابستگی کا وسیلہ جسے وہ انسانی آفاقی ورثہ مانتے تھے۔ یہ تضادات و تناقضات نہیں۔ اگر ہر عامل کو الگ الگ کر کے دیکھا جائے تو بظاہر ایسا نظر آئے گا۔ لیکن اگر ان کی فکری تشکیلِ نو کے لائحہ کو سامنے رکھا جائے تو ان تمام عناصر کو ایک فکری وحدت میں تحلیل کرنا ممکن ہے۔

''تشکیلِ نو'' کا آغاز علمیاتی مسئلے سے ہوتا ہے۔ اقبال عقل کی حدود کا جائزہ لینے کے بعد ایک اور ذریعۂ علم پر زور دیتے ہیں۔ یہ مذہبی تجربہ ہے جسے ہم وجدان کہہ سکتے ہیں مگر اس کے وسیع تر مفاہیم کی تحدید کر کے اس کا دوسرا نام 'عشق' ہے جو اس کے بیشتر مفاہیم کو سمیٹ لیتا ہے۔ میں

سمجھتا ہوں کہ برگساں کی تقلید میں عقل کے برخلاف محض وجدان پر زور اقبال کے مذہبی تجربے کے ساتھ پورا انصاف نہیں۔ شاعری میں اقبال نے وجدان کے بجائے عشق کی اصطلاح عقل کے مقابل کثرت سے استعمال کی ہے۔ عشق صوفیا کے نزدیک ایک وسیلۂ علم بھی ہے، وسیلۂ قربت حق بھی، اور آلۂ عمل بھی، تخلیق کا سرچشمہ بھی ہے اور اختیار کا مظہر بھی۔ اقبال جہاں وجدان کے مفہوم کو پوری طرح برگساں کے فلسفے تک محدود نہیں کرتے، وہیں وہ غزالی سے بھی اختلاف کرتے ہیں۔ غزالی پر اُن کا یہ اعتراض ہے کہ غزالی نے عقلیت کی محدودیت سے تو آگاہ کیا، مگر اس کے عملی ثمرات کو نظر انداز کیا اور مذہبی تجربے کی اُس وحدت کو نہ دیکھ سکے جس میں عقل وجدان ہی کا جز ہے۔ یہ اعتراض بے جا نہیں کیونکہ غزالی اپنے مہتم بالشان فکری کارنامے کے باوجود اسلام میں عقلیت اور سائنس کے زوال کا نقطۂ آغاز بن جاتے ہیں۔ اقبال عقلیت اور سائنس کو ترک کرنے کے حق میں نہیں۔ کیونکہ قرآن بار بار عقل کو اُکساتا اور نظر کو دعوت دیتا ہے۔ اقبال اپنے مخالف عقلیت میلان کے باوجود تصوف کے مخالف عقل رویّے کی تنقید کرتے ہیں۔ اقبال کی شاعری کو بہت باریک بینی سے پڑھا جائے تو عقل کی طرف اُن کے مثبت رویّے کے کچھ مدّھم نقوش مل سکتے ہیں لیکن پورا جادہ اُن کی نثری تحریروں ہی سے روشن ہوتا ہے۔ اقبال مذہبی تجربے سے عقل کو خارج نہیں کرتے۔ وہ جیمس کے ساتھ اس تجربے کے مفید مقصد (Pragmatic) پہلوؤں کو بھی دیکھتے ہیں اور فرائیڈ کی تحلیل نفسی سے بھی مدد لیتے ہیں۔ جس طرح انھوں نے مغرب کی عقلیتِ محض کو رد کیا اُسی طرح وہ مشرق کی عموماً اور تصوف کی خصوصاً اس لیے تنقید کرتے ہیں کہ اس نے اسلامی تعلیمات میں مضمر عقلیت و علمیت کی روح کو سُلا دیا۔ اقبال کے نزدیک حقیقی وسیلۂ علم وہ ہے جس میں وجدان، عقل ہی کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ مذہبی تجربہ عقل سے بالاتر ہے مگر عقل کا مخالف نہیں۔ اقبال کی تشکیلِ نو بنیادی طور پر تعقل پسند فکر کی زائیدہ ہے مخالف عقل نہیں ہے۔ اقبال کے خوشہ چینیوں اور تنگ نظر شارحوں کی کم بینی ہے جنھوں نے اقبال کے نظام کے مغز کو چھوڑ دیا اور استخوان سے عقل دشمنی کے جذبات مشتعل کرنے کا کام لیتے رہے اور مسلمانوں کو عقلی علوم و عقلیت سے دور کرتے رہے۔ اقبال اسلام کو جدید رنگ میں ایک ایسا عقلی نظام دینا چاہتے تھے جو سائنسی نظریات و تصورات سے بقدر ضرورت استفادہ کر سکے۔ وہ ملّائیت اور ادّعایت کے ہم نوا نہیں تھے جس نے انھیں اپنا حلیف بنالیا، یہ حادثہ برصغیر کی اسلامی فکر میں مردہ بدست زندہ کے بجائے زندہ

بدستِ مردہ کی عبرت ناک مثال ہے۔

اقبال عقلیت کے حدود سے آگاہ تھے، اسی لیے انھوں نے شاہ ولی اللہ اور سر سید کی بھی تنقید کی ہے۔ سر سید اور شبلی جس عقلیت کو زندہ کرنا چاہتے تھے وہ قرونِ وسطیٰ کی متکلمانہ عقلیت تھی۔ اقبال کے سامنے عیسائی، اسلامی اور یورپی فلسفے کی پوری داستان تھی۔ اس عقلیت لا حاصلی کو انھوں نے کانٹ کی تنقیدِ عقل محض کے ساتھ دیکھا اور سمجھا تھا۔ اس لیے وہ سر سید کی طرح ذاتِ باری کے وجود کی منطقی دلیلوں پر تکیہ نہیں کرتے۔ اقبال نے خود بھی تشکیلِ نو کے دوسرے باب کے آغاز میں ان دلیلوں کی کمزوری دکھائی ہے اور ساتھ ہی خدا کے اسلامی نظریہ سے بحث کی ہے۔ اسلام کا خدا فلسفیوں کا مابعد الطبعیاتی تصور یا علت العلل نہیں، زندہ اور حقیقی وجود ہے جسے منطقی عقل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ گہرے وجودی مذہبی تجربے سے جانا اور پایا جا سکتا ہے۔ اقبال کو احساس تھا کہ خدا شناسی کی اساس متکلمانہ عقلیت پر نہیں، بلکہ مذہبی تجربے کی گہرائی اور وسعت پر ہے۔ وہ سر سید کی اصلاحی تحریک، ان کی عقل پسندی، سائنس دوستی سے متاثر ہوئے لیکن انھوں نے سر سید کی عقلیت کے حدود کا صحیح اندازہ کیا، اسی لیے اس کی توسیع دوسری جہت میں کی۔ یہ جہت عقل و عشق کے امتزاج سے عبارت ہے۔ وہ کانٹ کے اس لیے قائل ہیں کہ اس نے عقل کو منہدم نہیں کیا بلکہ اسے اپنی تصوریت میں عقلی تجربے تک رسائی کا زینہ بنایا۔ یہ کام نہ غزالی کر سکے، نہ شاہ ولی اللہ، نہ سر سید۔ اسی لیے اقبال کو یہ شکایت ہے کہ ان میں سے کوئی اسلامی مذہبی فکر کی تشکیلِ نو کے عظیم الشان کام سے صحیح معنوں میں عہدہ برآ نہ ہو سکا۔

مذہبی تجربے کے ذیل میں اقبال نے زمان سے بحث کی ہے۔ یہاں اس بحث کی گنجائش نہیں کہ اقبال کے یہاں زروانیت یا غیر اسلامی تصوراتِ زماں کس حد تک در آئے یا کس حد تک اقبال کا یہ تصور اسلام کے دائرے سے باہر ہے۔ اقبال پر عجمی اثرات ہیں، ان سے انکار صحیح نہیں۔ لیکن میں اس طرح کی بحث کو لا حاصل سمجھتا ہوں۔ اس کی تحقیقی اور علمی اہمیت تو تسلیم کی جا سکتی ہے مگر ان موشگافیوں میں اقبال کا اصل مقصد نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ قرآن نے زمان و مکان کی واقعیت کو تسلیم کیا ہے۔ اسی لیے اقبال اُن اسلامی اور غیر اسلامی نظریات کو رد کرتے ہیں جو زمان و مکان کا انکار کر کے کائنات، مادّے اور غیر خدا کے وجود کی نفی کرتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ وحدت الوجود کی تنقید اور وحدت الشہود سے اثر پذیری میں اقبال اس بات کو نظر

انداز کر گئے کہ ابن عربی اوران کے ہم نوا کائنات کو خدا کا عین تو مانتے ہیں، مگر اس کی واقعیت کے منکر نہیں، اور وحدت الشہود کائنات کی غیریت کو ماننے کے باوجود بالآخر اُسے ''ظل'' یا شنکر کی اصطلاح میں ''مایا'' قرار دے دیتا ہے۔ اس لحاظ سے اگر وحدت الوجود میں کچھ عناصر غیر اسلامی ہیں تو وحدت الشہود بھی قرآنی تصورِ کائنات کے مطابق نہیں۔ اقبال نے زمان و مکان دونوں کا اثبات کیا ہے اور قرآن سے بکثرت حوالے دے کر اپنے نقطۂ نظر کو تقویت پہنچائی ہے۔ انھوں نے اشاعرہ کے نظریۂ کے نظریۂ جوہریت (Atomism) کی تنقید کی ہے کیونکہ اس نظریے کے مطابق زمان لمحات کا مجموعہ ہے اور مکان نقاط کا۔ اس طرح وہ تسلسل نہیں۔ اقبال زمان کو مسلسل اور ناقابلِ تقسیم مانتے ہیں اور ان کی خالص ریاضیاتی تقسیم نظری ہے حقیقی نہیں۔ کائنات اور خدا کو دورانِ خالص یا زمانِ حقیقی کی وساطت ہی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ وجدان یا عشق اس زمان کے عرفان ، بلکہ اس کے عملِ تخلیق میں انسانی شرکت کا وسیلہ ہے۔ عقل اسے نہ سمجھ سکتی ہے نہ اس کے عمل میں شریک ہوسکتی ہے کیونکہ اس کا کردار تحلیلی ہے ترکیبی نہیں۔ اقبال کے اس تصور اور برگساں کے تصور میں گہری مماثلتیں ہیں۔ دونوں بیسویں صدی کے تغیر پذیر عہد میں سانس لے رہے تھے۔ افلاطونی روائے فکر اثبات کو حقیقت مانتی چلی آئی تھی اسی روایت سے اسلامی مفکرین نے خوشہ چینی کی تھی۔ اقبال اثبات کو فریبِ نظر سمجھتے ہیں اور تغیر کا اثبات کرتے ہیں۔ بیسویں صدی کے تمام فلسفے تغیر کی اصلیت اور زمان کی واقعیت کے ساتھ عمل، انسانی اختیار اور خلاقی کو تسلیم کرتے ہیں۔ اقبال اپنے عہد سے باخبر اور تغیر و تخلیق، انسانی عمل و اختیار کے عظیم الشان فکری اور عملی نتائج سے متاثر تھے۔ وہ انسانی تخلیق و عظمت کے قصیدہ خواں ہیں اور شعری چھوٹ کا سہارا لے کر انسان کو خدا کے مقابل کھڑا کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ زمان کے فعال اور خلاق تصور کے ذریعہ وہ اسلامی فکر کو ایک حرکی، فعالی، تخلیقی قوت بنانا چاہتے تھے۔ عراقی کے یہاں زمان کی اضافیت اور موضوعیت کا جو تصور ملتا ہے اُسے انھوں نے آئین اسٹائن کے نظریات کی روشنی میں قبول کیا کیونکہ یہاں انھیں اسلامی فکر کی سطح پر اس جہت میں ایک طرح کی سائنسی پیش بینی و پیش قدمی نظر آئی۔ زمان کے اس تصور کی اہمیت اقبال کے فلسفے کے عملی مضمرات میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے اُن کا یہ تصور مجرد فکر نہیں بلکہ اُن کے عہد کے تقاضوں سے مربوط اور ان کے مقصد کے حصول کا وسیلہ ہے۔

اقبال کی فلسفیانہ فکر میں تصورِ زمان سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے کیونکہ اسی سے

عشق، وجدان، خدا اور انسان کے تصورات منسلک ہیں۔ کسی اور مسلم مفکر نے زمان کو یہ اہمیت نہیں دی تھی۔ اقبال پہلے مسلم فلسفی ہیں جنھوں نے اس تصور کی اہمیت اور اس کے عملی مضمرات کو سمجھا۔ یہاں وہ مشرق سے زیادہ مغرب کے زیر اثر ہیں مگر وہ اپنی تاویلات میں اسلامی فکر کے بنیادی سرچشمے قرآن اور حدیث سے دانستہ انحراف نہیں کرتے۔

اقبال کے یہاں دوسرا اہم تصور ''خودی'' ہے۔ وہ وحدت الوجود کو اسی لیے رد کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ فنائے خودی کی تلقین ہے۔ مولانا روم سے اس لیے متاثر ہیں کہ ان کے یہاں انھیں بقائے خودی کے اثبات کا جواز ملتا ہے۔ اولین صوفیا میں وہ جنید بغدادی سے متاثر ہیں کیونکہ انھوں نے بایزید کے وحدت الوجودی تصور فنا کے مقابل شریعت کو ملحوظ رکھتے ہوئے بقا پر زور دیا۔ بایزید اصحاب سکر میں سے ہیں جو صحو کو حجاب سمجھتے ہیں اور فنا کو وسیلۂ وصل بالحق۔ جنید سکر کے مخالف اور صحو کے قائل ہیں۔ قرآن سے اپنے حق میں دلیل دیتے ہیں کہ عبد عبادت کی انتہا پر بھی غیر موجود یا معدوم نہیں ہوتا۔ جس مقام کو فنا کہا جاتا ہے وہ دراصل بقا ہے۔ اس منزل تک عبد ابتلا سے گذر کر پہنچتا ہے۔ جنید نے حلاّج کو اپنے حلقۂ ارادت میں لینے سے انکار کر دیا تھا۔ حلاّج نے کہا تھا کہ اگر سکر حجاب ہے تو صحو بھی حجاب ہے۔ ہجویری جنید کی تقلید میں صحو اور بقا کے قائل ہیں۔ اقبال نے بقا کے اسی تصور سے خودی کا تصور لیا۔ انھیں بقا کا یہی تصور زیادہ وضاحت اور اصرار کے ساتھ شیخ مجدّد کے یہاں ملا۔ لیکن جنید ہوں یا شیخ مجدّد وہ مقام 'فنا' کا یکسر انکار نہیں کرتے، البتہ فرق بعد الجمع یعنی عرفانِ بقا کو اس سے اعلیٰ مقام مانتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک کائنات ایک نفسِ مطلق اور بہت سے محدود نفوس پر مشتمل ہے۔ انسان کا منتہا اپنے نفس یا خودی کو ترقی دینا ہے، فنا کرنا نہیں۔ اس سلسلے میں انھیں شیخ الاشراق کے فلسفے سے بھی تائیدی تصورات ملے شیخ الاشراق یہ مانتے ہیں کہ اشیا کے وجود کی اصل تصورات یا کلیات یعنی اعیان نہیں بلکہ ہر شے وجود بالذات ہے۔ ذات شے اس کی اپنی ہے، ماخوذ و مستفاد نہیں۔ شیخ الاشراق کلیات کو اصل آشیانہ مان کر پوری افلاطونی ارسطا طالیسی اور اسلامی فکری روایت کی تردید کرتے ہیں۔ اقبال ان سے اس معاملے میں بھی متفق ہیں اور نفس کے مستقل اور علاحدہ وجود کے معاملے میں بھی۔ عبدالکریم الجیلی کے یہاں انسانی نفس کا آدرش ''انسان کامل'' میں ملتا ہے۔ اقبال کا مردِ مومن الجیلی کے ''انسانِ کامل'' کا دوسرا نام ہے، دونوں کے نزدیک پیغمبر اسلام

ہی انسانِ کامل کا مثالی نمونہ ہیں اور تمام مذہب و تجربہ مذہبی کا سرچشمہ ع

بمصطفےٰ برساں خویش کہ دیں ہمہ اوست

شیخ الاشراق اور الجیلی کے نظریات سے ''مابعد الطبعیات عجم'' میں اقبال نے تفصیلی بحث کی ہے۔

خودی اور بقا کے تصورات کی بنا پر ہی اقبال شیخ احمد سرہندی سے متاثر ہوئے کیونکہ ان کے یہاں عینیت و غیریت، فنا و بقا کے متصوفانہ مباحث کا نچوڑ ملتا ہے۔ اقبال کے خیال میں حق و خلق کی عینیت فنا کے تصور تک لے جاتی ہے۔ اس لیے مسلمانوں کے قوائے عمل کو مضمحل کرتی ہے، برخلاف اس کے غیریت کا نظریہ بقا تک پہنچاتا ہے اور عمل و ارتقا کا سیلہ بن سکتا ہے۔ اقبال کے سامنے اپنے زمانے کے تقاضے تھے، وہ مسلمانوں کو فعّال و ترقی پذیر، خلّاق و باختیار دیکھنا چاہتے تھے اسی لیے انھوں نے اُن مفکرین کا اثر قبول کیا جو خودی اور بقا کے تصورات کے مؤید تھے۔ اقبال نے بعد کے زمانے میں منصور حلاّج کے نعرۂ ''انا الحق'' کی تاویل اپنے نظریۂ خودی کے مطابق یوں کی کہ خودی ہی حق ہے۔ اس طرح یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ انفرادی مفکرین یا نظام ہائے فلسفہ سے زیادہ اہمیت اُن تصورات کو دیتے تھے جو اُن کے نظامِ فکر کے مطابق ڈھالے جا سکیں۔

انسانی اختیار اور اس کے تصورات پر اقبال کے فلسفۂ شعر میں جو زور ہے وہ مسلمانوں اور مشرق خصوصاً ہندوستان کی سیاسی اور معاشی غلامی کا فطری ردِّعمل تھا۔ اقبال نے آزادی کی سیاسی جدوجہد کو اپنے فلسفے سے نظریاتی اور اسلامی بنیاد فراہم کی۔ اسلامی ثقافت کی روح سے بحث کرتے ہوئے وہ ان تصورات ہی پر زور دیتے ہیں اور اسلام کے معاشرتی ڈھانچے میں حرکت و ارتقا کو اصل الاصول کے طور پر کارفرما دیکھنا چاہتے ہیں۔ یہ وہ مسائل ہیں جن سے اسلامی دنیا ہی نہیں ساری انسانیت آج بھی دوچار ہے۔

اس جگہ نہ ضرورت ہے اور نہ گنجائش کہ ان تمام مشرقی اور اسلامی تصورات کی جزئیات سے بحث کی جائے جنھیں اقبال نے ردیا قبول کیا ہے اس کے بجائے اس پر ایک سرسری نظر ڈالنے پر اکتفا کرنا ہوگا۔

1۔ اقبال کی فکر کا بنیادی سرچشمہ قرآن ہے، اس کو معیار مان کر وہ نظریات کو قبول یا رد کرتے ہیں۔

2۔ قرآنی آیات کے حوالوں سے وہ عمل، تفکر، بقا، اختیار اور انسانی عظمت کے اُن پہلوؤں پر زور دیتے ہیں جنھیں وہ ملت اسلامیہ کے افراد میں کارفرما دیکھنا چاہتے ہیں۔

3۔ اقبال نے مشرقی فکر کے یک طرفہ پن کو مغرب کی دینویت وعملیت سے ہم آہنگ کرنے کی سعی کی۔

4۔اقبال نے زمان اور تغیر کا جو تصور پیش کیا وہ بڑی حد تک ہمارے عہد کی تیز رفتار تبدیلیوں سے متاثر تھا اور اس کے فعال و حرکی کردار سے مسلمانوں کو ہم آہنگ کرنے کا وسیلہ بن سکتا ہے۔

5۔اقبال نے مشرق میں اپنی فکر کے سرچشموں کو صرف اسلام تک محدود نہیں رکھا بلکہ غیر اسلامی ایرانی اور ہندی مفکرین سے بھی فیضان حاصل کیا۔

6۔اقبال کو اپنی برہمن زادگی پر ناز ہے۔اُن کی فکر میں آریائی اور ہندوستانی تہذیب کی روح بھی کارفرما ہے۔ وہ نقاد جو اُن کی اسلامیت کو ہندوستانیت کے مغایر سمجھتے ہیں، دانستہ یا نادانستہ ان کی فکر میں آریائی ذہن کی زیریں لہر کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ہندوستانیت اسلامی فکر کے عطر سے ہم آمیز ہو کر اُن کے بنیادی تصورات کو آفاقیت سے روشناس کرتی ہے۔

7۔تصوف کی طرف اقبال کا رویہّ اُن کے عملی اور مفید مقصد فلسفے سے متعین ہوتا ہے اس لیے وہ اُس میں سے صرف اپنے کام کے عناصر چن لیتے ہیں اور بقیہ کو رد کر دیتے ہیں۔

8۔اقبال کے سامنے لائحہ عمل تھا، اُس کی روشنی میں انھوں نے قدیم فلسفوں اور جدید تصورات کو پرکھا اور اپنایا۔

ان چند نتائج کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کی فکر کے کئی عناصر، جو اگرچہ اسلامی لباس میں ہیں، مگر عصری اور آفاقی صداقت رکھتے ہیں۔اُن کے بعض تصورات مثلاً تغیر، زمان، خودی، عشق، فقر، انسانِ کامل ہمارے عہد کے مابعد الطبعیاتی، علمیاتی اور اخلاقیاتی مسائل کا ایسا حل پیش کرتے ہیں جنھیں اختلاف عقائد و مسلک کے باوجود اہمیت دی جانی چاہیے۔اقبال نے خدا اور بندے کی غیریت پر زور دیا لیکن انھوں نے زمان و مکان، روح و مادّہ، عقل و ماورائے عقل، موضوع و معروض، تصوف اور شعریعت کی ثنویت کو ختم کرنے کی کوشش کی اور اس طرح خانہ بند فکر کو وحدت سے آشنا کیا۔یہ وحدت تجربے کی سطح پر وجودی تجربے کا حصہ بن جاتی ہے اور سیاسی سماجی دائرہ کار میں ثنویت کو رفع کرنے کا مقصد فکر و عمل کی وحدت پر زور دینا ہے۔ان کی فلسفیانہ فکر کے یہ ایسے اجزا ہیں جو جدید تر فلسفوں سے مماثلت و مناسبت رکھتے ہیں اور انھیں ہمارے دور کے لیے، خصوصاً اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کی عصری ضرورت کے لیے بامعنی اور ہم سے متعلق (Relevant) بناتے ہیں۔اقبال سے صدفی صد اتفاق کرنا ضروری نہیں لیکن وہ مشرقی روایت کے تناظر میں ہمارے عہد کے عوامل و عناصر کو سمجھنے کے لیے آج بھی معاون ہو سکتے ہیں،

اس لیے بھی کہ وہ مشرق سے بیزار نہیں اور مغرب سے حذر نہیں کرتے۔

اقبال کے افکار سے فیضان پانے والوں کا سلسلہ طویل ہے۔ تنگ نظر ملائیت نے اُن کی تنقید مغرب کو جدید علوم کے خلاف استعمال کیا، علاحدگی پسندی کے مسلمان مبلغین نے انھیں دو قومی نظریے اور تصور پاکستان کے خالق کی حیثیت سے اُبھارا، رضا کار کا حیدر آباد، اقبال کے کلام کو مذہبی تقدس کے پردے میں مخصوص سیاسی تصورات، جہاد کے نعروں اور مذہبی عصبیت کے لیے استعمال کرتا رہا۔ احیا پسند تحریکوں نے ماضی سے اقبال کے رومانی لگاؤ کو تجدد و احیائیت، عصرِ حاضر سے بیزاری اور انقلابی سیاسی معاشی تصورات کی تردید کا سرچشمہ بنالیا۔ اقبال نے مطالعۂ قرآن کے ادارے کی نگرانی کے لیے مولانا ابوالاعلیٰ کی سفارش کی تھی، یہ سفارش جماعت اسلامی کی خلافتِ الٰہیہ کی بازیافت کے تصور کا جواز مان لی گئی۔ دوسری طرف قوم پرستوں نے اقبال کی حب الوطنی اور حریت پسندی پر زور دیا۔ ترقی پسندوں نے اقبال کی اشتراکیت سے دلچسپی کو اپنی پسندیدہ قبا پہنائی۔ جدید تر ادبی میلانات کے کچھ نمائندوں نے مغرب پر ان کی تنقید کو صنعتی معاشرے میں انسان کی تنہائی، آزادی کے زوال اور اخلاقی اقدار کے بحران پر زور دینے کے لیے چن لیا۔ اقبال کے یہاں مختلف فکری دھارے ملتے ہیں، لیکن اگر ان کی فکر کو من حیث الکل نہ دیکھا جائے بلکہ اُس کے اجزا ہی کو الگ الگ کُل مان لیا جائے تو اقبال کی ایسی کئی یک رخی تعبیریں ہو سکتی ہیں۔ اقبال کے شاہین کے تصور، مسولینی پر ان کی نظم اور ایسے ہی چند متفرق اشعار کو لے کر اقبال کو فاشٹ بھی کہا گیا ہے اور لطیفہ یہ ہے کہ اقبال پر چوتھے دہے کے چند ناپختہ اشتراکی نوجوانوں کے اس اعتراض کو آج آٹھویں دہے میں سن رسیدہ احیاء پرست غیر مسلم سیاسی قائدین اور اُدبا اپنے مقصد کے موافق پا کر دُہراتے نہیں تھکتے۔ قوم اور قوم پرستی کے مسئلے پر اقبال اور مولانا حسین احمد مدنی کی بحث میں مولانا مدنی نے بجا طور پر اقبال کو اس طرف توجہ دلائی تھی کہ وہ قوم بلحاظ جغرافیائی اور علاقائی وحدت اور ملت بحیثیت مذہبی وحدت کے فرق کو اسلامی بین الاقوامیت کی رو میں نظر انداز کر رہے تھے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ اقبال اپنے مخصوص تصورات اور افتادِ طبع کی بنا پر مغرب کی بعض ایسی شخصیتوں سے متاثر ہوئے جن کا سیاسی مسلک اور نظریاتی موقف یکسر غلط تھا۔ یہ بھی درست ہے کہ وہ اشتراکی تصورات سے اس حد تک متاثر تھے کہ وہ اشتراکیت کو مشرف بہ اسلام کرنے ہی میں مسلمانوں کے مستقبل کی نجات کا خواب دیکھ رہے تھے

۔ یہ بھی غلط نہیں کہ ان کی بعض تحریروں اور بیانات سے تصور پاکستان کو تقویت ملی ۔ یہ بھی واقعہ ہے کہ وہ مسلم لیگ کے صدر رہے۔ ان تمام پہلوؤں کو اگر اس نظر سے دیکھا جائے کہ اقبال مذہبی مجدّد تھے نہ سیاسی نظریہ ساز، نہ عملی رہنما، بلکہ وہ بنیادی طور پر شاعر اور مفکّر تھے تو ان بظاہر متناقض اجزائے فکر کو مجموعی فکرِ اقبال سے ان کے صحیح موقف کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ احیائیت کا اعتراض بیشتر قوم پرست رہنماؤں پر بھی اتنا ہی صادق آتا ہے جتنا اقبال پر، آروبندو ہی نہیں ٹیگور تک پر ہندو تصوف کی فکر کا اثر اتنا ہی گہرا ہے، جتنا اقبال پر اسلامی فکر کا۔ اس طرح مہاتما گاندھی سے آروبندو تک مختلف سطحوں کے قائدین و مفکرین مغرب کی صنعتیت زدہ مادیت گزیدہ تہذیب کے خلاف مشرق کی روحانیت ہی کے حلیف نہیں، بلکہ کبھی کبھی اس کی پسماندگی کے بھی وکیل نظر آتے ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی آج 1976ء کی بین الاقوامی صورتِ حال، فکری میلانات، ملکی حالات اور ادبی علمی تصورات کے لیے صدفی صد بامعنی نہیں۔ اقبال کیا، کسی کو بھی ہم صدفی صد قبول نہیں کر سکتے کیونکہ تخلیقی عمل اور ارتقا پذیر ذہن خود اپنے آپ کو بھی جزواً جزواً رد کرتا رہتا ہے۔ لیکن جس طرح اپنے آپ کو رد کرتے رہنے کے باوجود ہم اپنے تخلیقی عمل اور شخصیت کو رد نہیں کر سکتے کیونکہ اسی سے ہمارا وجود عبارت ہے اسی طرح اقبال بھی ہمارے ساتھ ہیں۔ وہ ہمارا ماضی ہیں اس لیے کہ ان کے افکار میں پورے مشرقی اور اسلامی فلسفے کا نچوڑ بھی ملتا ہے اور ہندوستان کی تحریک آزادی کا عطر بھی۔ لیکن اقبال ہمارے حال کا بھی جزو ہیں کیونکہ ان کے فلسفے کی مشرقیت نے ہمیں مغرب کو سمجھنا اور اس کے ضروری عناصر کو قبول کرنا بھی سکھایا ہے۔ ہم اس بصیرت سے کام لے سکتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ ہم مشرق و مغرب کو انھی کی نظر سے دیکھیں۔ لیکن ان کی نظر کو ہم اپنے نظریوں کی رہنما روشنی کے طور پر آج بھی استعمال کر سکتے ہیں۔ جہاں یہ رہنما روشنی کام نہ دے، وہاں اور روشنیاں کام میں لائی جاسکتی ہیں۔ اقبال کا سب سے بڑا فکری کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے مشرق کی روح کی بازیافت کی اور اسے عہد حاضر کے تقاضوں کا لباس پہنایا۔ آج اگر یہ قبا موزوں نہیں رہی تو اس میں قطع و برید ہوسکتی ہے لیکن اسے اُتار پھینکنا اپنے ماضی اور اپنی روایت سے ناآگہی قرار پائے گا۔

☆☆☆

[مطبوعہ: مجلّہ اسلام اور عصر جدید۔ نئی دہلی شمارہ: اپریل 1976ء]

اقبال اور عصری حسیّت

ڈاکٹر وحید اختر

اقبال ''اسرارِ خودی'' کی تمہید میں کہتے ہیں۔

نغمہ ام از زخمہ بے پرداستم | من نائے شاعرِ فرداستم
عصرِ من دانندۂ اسرار نیست | یوسفِ من بہرِ ایں بازار نیست
ناامیداستم زیارانِ قدیم | طورِ من سوزد کہ می آید کلیم
نغمۂ من از جہانِ دیگر است | این جرس را کاروانِ دیگر است

اقبال اپنے عصر سے مایوس کیوں تھے؟ وہ کس فردا کے شاعر تھے؟ وہ کون سے گلشنِ نا آفریدہ کے نغمہ طراز تھے؟ ان کے یوسفِ فن کو کس بازار کی آرزو تھی؟ وہ کس کارواں کے لیے بانگِ جرس کا کام کررہے تھے؟ اور کن کلیموں کے لیے ان کا طورِ وجود سُلگ رہا تھا۔

یہ سوالات وہ ہیں، جو اقبال اور بعد کے زمانے کے رشتے کو سمجھنے میں معاون ہو سکتے ہیں۔ غالب کو بھی اپنے عہد سے شکوۂ ناشناسی رہا اور اقبال کو بھی، حالانکہ آخری دور میں انھیں یہ احساس ہو چلا تھا کہ اب ان کی نوا انجمن میں تنہا نہیں۔ اقبال کو اپنی زندگی ہی میں غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوگئی۔ غالبؔ کے قدر دانوں کی بھی ان کے زمانے میں کمی نہ تھی۔ پھر تنہائی کا یہ شکوہ کیوں؟ اس میں شک نہیں کہ غالبؔ اور اقبالؔ کو دادِ سخن دینے والے ان کے معاصرین میں بھی بہت تھے، لیکن ساتھ میں یہ واقعہ ہے کہ یہ دونوں شاعر ہر بڑے شاعر کی طرح جس نئی حسیّت کے ترجمان تھے، وہ ان کے اپنے عہد میں کمیاب تھی۔ ادبی حسیّت اپنے کلچر، ادبی روایات، عقائد و تصورات کے نظام، آدابِ معاشرت اور عصری تقاضوں سے بنتی ہے، اسی کو ہم کسی عہد کا ادبی مذاق کہتے ہیں۔ ہر عہد کا مذاق عموماً روایت سے وابستہ اور اپنے عصری تقاضوں کا پابند ہوتا ہے۔ ادبی مذاق بدلتا رہتا ہے، مگر یہ تبدیلی اتنی آہستہ رَو ہوتی ہے کہ وسیع تر حلقوں تک اس کا نفوذ کم ہی ہوتا ہے۔ بڑا شاعر بالکل ہی نئی حسیّت کا علمبردار ہوتا ہے۔ وہ روایت سے وابستہ ہونے کے باوجود اُسے اپنے تخلیقی تجربے سے نئی شکل دیتا ہے۔ اور اس کے اس جمود کو توڑتا اور اُس سے منحرف ہوتا ہے، جو اس کے بیشتر ہمعصروں

کے لیے ادبی ذوق کا معیار ہوتا ہے۔ اسی طرح نئی حسیّت روایت آفریں بھی ہوتی ہے۔ اس کی روایتِ وابستگی جامد نہیں، متحرک ہوتی ہے، اس لیے بادی النظر میں انحراف نظر آتا ہے۔ غالبؔ کی زبان کو میرؔ و مرزا کی زبان سمجھنے والے نہ سمجھ سکے، حالانکہ غالب کے یہاں دونوں کی روایت کے زندہ عناصر جذب تھے، اور نئی شکل اختیار کر رہے تھے۔ ان کے ہمعصروں کے لیے وہی میر و مرزا سند تھے، جن کی زبان اور اسلوب کو انھوں نے ایسی جامد روایت مان لیا تھا، جس میں تغیر اور زمانے کا ساتھ دینے کی صلاحیت نہیں تھی۔ غالبؔ، میر و مرزا کی جس روایت کو آگے بڑھا رہے تھے، وہ روایت اس جامد تصور سے مختلف تھی جس کو ان کے معاصرین نے سند کا درجہ دے دیا تھا۔ یہی نہیں غالب کے یہاں تمام فارسی شاعری کی روایت کو بھی توسیع مل رہی تھی، اور ایک طرح سے ان کی شاعری ہند ایرانی روایت ہی کا تسلسل تھی۔ جامد روایت کی لکیر پیٹنے والے تسلسل و توسیع کو انحراف سمجھتے ہیں۔ یہی اقبال کے ساتھ بھی ہوا۔ ان کی شاعری کی زبان کو اہلِ زبان بدعت عظیمہ سمجھتے رہے۔ یگانہ ایسا پُر از امکانات شاعر بھی اقبال کی مثل کو داخل دفتر قرار دے کر مطمئن ہو گیا۔ میں سمجھتا ہوں کہ یگانہؔ عظمت کے امکانات رکھتے ہوئے بھی اس عظمت تک نہ پہنچ سکے کہ وہ روایت کو فعّال اور ارتقا پذیر سمجھنے کے بجائے جامد مان بیٹھے۔ اس معیار کی بنا پر وہ غالب سے بھی منکر رہے۔ اقبال نے نہ صرف غالب کو سمجھا اور اُن کی روایت کی توسیع کی، بلکہ انھوں نے غالبؔ ہی کی طرح فارسی کے کلاسیکی سرمایے کو بھی اس روایت کے تسلسل کا فعّال حصّہ بنایا، جس کا آبگینہ ان کی صہبا کی تندی سے پگھل رہا تھا۔ اقبال کے ہاتھوں روایت کا یہ آبگینہ پگھل کر نئے عہد کی حسیّت بن گیا۔ اقبال کے معاصرین و معتقدین نے اُن کے مذہبی اور سیاسی افکار کا چھلکا تو اُتار لیا، مگر وہ مغز جو نئی حسیّت سے عبارت تھا، ان کی دسترس سے دور ہی رہا۔ بظاہر یہ بات عجیب معلوم ہوگی، اس لیے کہ اقبال کو ان کی زندگی میں بھی شارحین و مفسرین مل گئے تھے، اور بعد میں بھی کسی وقت اُن کے مدّاحوں، خوشہ چینوں اور مریدوں کی کمی نہیں رہی۔ لیکن میری یہ بات شاید بالکل غلط نہیں کیونکہ اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ آج تک اقبال پر جو کچھ لکھا گیا ہے اس کا بہت بڑا حصّہ اُن کے افکار سے متعلق ہے، ان کے فن اور حسیّت سے بہت کم بحث کی گئی ہے۔ اقبال نے جو نیا جمالیاتی ذوق پیدا کیا اس کی داد انھیں فوری مل بھی نہیں سکتی تھی۔ اقبال کی زندگی اور فکر پر بہت سے محققین اور مفسرین نے قابل قدر کام کیا ہے۔ اس میں سے کچھ کام ان کی زندگی میں ہوا اور کچھ بعد میں ہوتا رہا اور اب

بھی ہو رہا ہے۔ ان کی جو تعبیریں ہوئیں، وہ مختلف بھی ہیں اور متضاد بھی۔ یہ سارا کام اس فکری مزاج کا پروردہ ہے، جسے اقبال کے عہد آفریں اثر نے پروان چڑھایا۔ گاہے گاہے ان کو فن اور جمالیاتی قدروں کی نگاہ سے بھی دیکھا گیا۔ لیکن یہ نگاہ ان کے فن پر اپنے مختلف زاویوں سے پڑتی رہی کہ ہر ایک نے اقبال کے کسی خاص پہلو کو روشن کیا اور عموماً اقبال کی کلیت نظروں سے اوجھل ہوگئی۔ یہ ناگزیر بھی تھا۔ جس طرح ہر عہد کی اپنی حسیّت ہوتی ہے، اسی طرح ہر مکتبِ خیال اور ہر فرد کی بھی اپنی حسیّت ہوتی ہے۔ ہر بڑے شاعر کو اس کے ناقد اور مفسّر اپنی حسیّت کی آنکھ سے دیکھتے ہیں۔ اس لیے یہ امر تعجب خیز نہیں کہ جہاں اقبال کی فکر کو مخصوص مذہبی اور سیاسی نظریات رکھنے والوں نے اپنے تخیلات کا لباس پہنایا، وہیں ان کی شاعری کو ہر ادبی ناقد نے اپنے ادبی نظریے کے پیمانے میں ڈھالا۔ ہر ایک کے لیے اُتنا ہی اقبال اہم ہے، جتنا اس کے لیے قابلِ قبول ہے۔ باقی عدمِ مناسبت کی بنا پر رد ہو جاتا ہے۔ اقبال مذہبی حسیّت کے بھی شاعر ہیں، اسلام میں احیائیت کے بھی وکیل ہیں، ترقی پسند نظریات کے بھی حامی ہیں، مارکسزم اور آزادیِ مشرق کے بھی حلیف ہیں، وجودیت کی فکر سے بھی مماثلت رکھتے ہین اور جدیدیت کی مختلف الجہات تعبیروں سے بھی کہیں نہ کہیں قریب آجاتے ہیں، وہ وطن پرست بھی ہیں اور بین الاقوامیت کے بھی شارح ہیں۔ یہ تمام بظاہر متناقض و متضاد میلانات ان کی فکر میں ملتے ہیں۔ شاعری میں اگر وہ کلاسیکیت کے نمائندے مانے جاسکتے ہیں، تو رومانیت سے بھی ان کا رشتہ جوڑا جاسکتا ہے۔ ان کے یہاں خطابت کے ساتھ رمزیت اور اشاریت بھی ہے۔ ان کے ہاں مابعد الطبعیاتی گہرائی کے ساتھ تغزل کی غنائیت بھی ہے۔ ان کے ہاں اجتماعی شعور کی وحدت کے ساتھ فرد کے وجود کی اہمیت پر بھی اصرار ہے۔ ان کے ہاں عقل و عشق کی کشمکش بھی ہے، مغرب و مشرق کی آمیزش بھی۔ ان کی بشارتِ فردا کا لہجہ نشاطیہ اور رجائی ہے، تو ان کے کربِ وجود کا نالہ حزنیہ اور تنہائی کا شکوہ سنج ہے۔ وہ تسخیرِ فطرت کے انسانی کارناموں کے رجز خواں ہین، تو گم گشتگیِ ایماں اور خودی کے نوحہ خواں بھی ہیں۔ ان کی یہ تمام کیفیات اور احساسات، واردات و تاثرات حقیقی ہین، اور ان کے داخلی تجربے کی آگ سے روشن۔ سوال یہ ہیکہ ان میں سے ہمارے عہد کی حسیّت کیا قبول کرسکتی ہے؟ اسی بات کو یوں کہا جاسکتا ہے کہ اقبال ہمارے لیے کس حد تک مناسبت (Relevance) رکھتے ہیں؟

اقبال کی عصری مناسبت کی بحث کو میں یہاں حسیّت کے دائرے تک محدود رکھنا چاہتا

ہوں۔اس دائرے میں روایت، فکر عقیدہ، عصری تقاضے اور اثرات سب کچھ آجاتے ہیں، اس لیے یہ دائرہ بجائے خود بہت وسیع ہے۔ لیکن اس کا مرکز جمالیات ہے۔ حسیت اردو میں (Sensibility) کا مترادف مانا جاتا ہے۔لیکن اس سے بہتر اور زیادہ جامع اصطلاح اردو میں وضع ہونے کی گنجائش ہے۔(Sensibility) کو فلسفے میں کانٹ (Kant) کی جمالیات سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ وہ ملکہ ہے جس کے ذریعے ذہن حسیاتی وجدانات کو قبول کرتا ہے۔ یہ منفعل ہے جب کہ عقل وفہم فاعل ہیں۔کانٹ نے ''تنقیدِ عقلِ محض'' کے پہلے حصے ،ماورائی جمالیات میں حسیت کو علمِ حواس سے مخصوص مان کر زمان ومکان کو اس کی صورتیں قرار دیا ہے، جو تجرباتی طور پر حقیقی ہیں مگر ماورائی طور پر خیالی یا مثالی۔کانٹ کی اصطلاح کے مطابق حسیت مظاہر کو زمان ومکان کے تناظر میں دیکھنے کا نام ہے۔ یہ ملکہ وجدانات کا ایک سلسلہ ہے۔

ایڈمنڈ برک نے حسیت کو تخیل کی مسرتوں کا میلان مانا ہے۔اس کے معنی ہیں نفیس تاثرات۔لیکن یہ دونوں معنی محدود ہیں۔آج حسیت کو طرزِ احساس یا محسوسات کے مجموعی نظام کے وسیع تر مفہوم میں استعمال کیا جاتا ہے۔اس میں احساس کے ساتھ تخیل بھی شامل ہے۔اس لحاظ سے اسے جمالیاتی ذوق یا ادبی مذاق کہہ سکتے ہیں۔ احساسات، علم، حواس اور تخیل جمالیاتی تجربے کے اجزائے ترکیبی ہیں۔لیکن انھیں عقائد وتصورات، معاشرتی تقاضوں اور دوسری اقدار سے یکسر الگ نہیں کیا جاسکتا۔اس لحاظ سے بحث اقبال کی حسیت کی ہو یا اقبال کو نئی حسیت کے سیاق وسباق میں سمجھنے کا سوال ہو، ان کی فکر کے مجموعی نظام کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں تک شعری سطح پر فکر کا سوال ہے، اس کا اظہار بھی جذبات کی زبان ہی میں ہوتا ہے، محض مجرّد تصورات و اصطلاحات کی زبان میں نہیں۔اسی صورت میں فکر مجرّد نہیں، مرئی پیکروں اور تمثالوں میں ڈھل گئی ہے۔انھوں نے ہماری شاعری کو اس طرح وہ نئی زبان دی جو جدید افکار کو بھی جذبے کی اصطلاح میں ادا کرسکتی ہے۔زبان کا یہ نیا استعمال انھیں عہد مابعد کی حسیت کے لیے معنی خیز بنا دیتا ہے۔ چند بنیادی سوالات حسیت کی اس بحث کے حدود متعین کر سکتے ہیں:

1۔اقبال کے عہد کی حسیت اور نئی حسیت میں فرق ہے، تو کیا اور کتنا؟

2۔اقبال کا نظریۂ شعر آج کس حد تک قابلِ قبول ہے؟

3۔اقبال کی فکر کے کون سے عناصر ہمارے لیے وقعت کے حامل ہیں؟

4۔اقبال نے ہماری شعری روایت کی کس طرح توسیع کی اور وہ ہماری حسیت سے کتنی مناسبت رکھتی ہے؟

5۔اقبال کا اثر بعد کی شعری روایت پر کتنا ہے؟

6۔اقبال کی زبان کا جدید حسیّت کے بدلتے ہوئے محاورے سے کیا رشتہ ہے؟

ان سوالات کی روشنی میں اقبال کی شاعری اور فکر کی قدر و قیمت کا از سرِ نو اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ ہر عہد قدما کا از سرِ نو جائزہ لیتا اور اپنی حسیّت کے مطابق ان کو قبول کرتا ہے۔ یہ عمل مسلسل ہوتا رہتا ہے۔ ضروری نہیں کہ میر و سودا، انیس و نظیر، غالب اور اقبال ہمارے لیے وہی اہمیت یا معنی رکھتے ہوں، جو وہ اپنے عہد کے لیے یا ہمارے عہد سے پچھلے ادوار کے لیے رکھتے ہیں۔ ایلیٹ نے تنقید کا بنیادی منصب اسی اندازۂ قدر کو مانا ہے۔ روایت کے تسلسل کا مفہوم یہ نہیں کہ ہم قدما کو اسی طرح مانیں اور اسی قدر مانیں، جتنا پچھلے ادوار میں لوگ مانتے آئے ہیں۔ شاعری زندہ اور تغیر پذیر وجود ہے جو شاعر کی موت کے بعد بھی روایت بن کر باقی رہتی ہے اور ہر زمانے کے اثرات اور تقاضوں کا سامنا کرتی ہے۔ چھوٹے شاعر امتدادِ زمانہ کا مقابلہ نہیں کر سکتے اور مر جاتے ہیں۔ ان کا نام تو تاریخ میں رہ جاتا ہے، مگر ان کی شاعری ختم ہو جاتی ہے کیونکہ وہ روایت بن کر اپنا تسلسل قائم نہیں رکھ سکتی۔ بڑے شاعر مختلف زبانوں میں بار بار اندازۂ قدر کے عمل سے گزر کر زندہ رہتے ہیں۔ کچھ ادوار میں ان کی اہمیت کم ہو جاتی ہے، کچھ میں بڑھ جاتی ہے۔ مگر وہ روایت کا حصہ بنے رہتے ہیں۔ کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ کسی فراموش شدہ شاعر یا شاعری کی گم گشتہ روایت کو ایک زمانے کے بعد دریافت کیا جاتا ہے اور اسے نئی اہمیت مل جاتی ہے۔ مگر یہ صلاحیت اسی شاعر میں یا شاعری میں ہوتی ہے، جو زندہ رہ سکے۔ فارسی شاعری میں بیدل اور انگریزی شاعری میں مابعد الطبعیاتی شاعروں کی از سرِ نو دریافت اس کی مثال ہے۔ فکر میں بھی کبھی کبھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ جیسے کر کے گارڈ (Kierkegaard) جسے اس کے عہد اور اس کے فوری بعد کے عہد میں نظر انداز کیا گیا، مگر وجودیت میں اس کی بازیافت ہوئی۔ اقبال کا تعلق ہمارے قریبی ماضی سے ہے۔ لیکن ان کی موت کے بعد ادب میں کئی تحریکیں اور نسلیں گزر چکی ہیں۔ اس لیے از سرِ نو ان کے اندازۂ قدر کی ضرورت ہے۔ اقبال نے جس کاروانِ فردا کے لیے نوا سرائی کی تھی، وہ آج بھی اس میں شامل ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ ان کا کتنا وجود پیچھے رہ گیا ہے اور کتنا ہمارے ساتھ ہے۔

اقبال اپنے عہد کی حسیّت کے پروردہ بھی تھے اور خود اس کے خالق بھی۔ پروردہ ان معنوں میں کہ انھوں نے بیسویں صدی کے آغاز کی ملکی اور بین الاقوامی تبدیلیوں کو احساس کی سطح پر محسوس کیا اور انھیں شعر کی زبان میں ڈھالا۔ اس معنی میں ان کے طرزِ فکر و احساس کے بعض اجزائے ترکیبی نے جدید حسیّت کا تانا بانا تیار کیا ہے۔ ان کے شعورِ مشرق اور عرفانِ مغرب کے تخلیقی اظہار کے بغیر ہماری حسیّت جدید نہیں ہو سکتی تھی۔ اس وقت کا مشرق مغربی فکر سے بہرور ہونے کے ساتھ نئی صنعتی اور مشینی تہذیب کی برکات و فتوحات سے فیضیاب بھی ہو رہا تھا اور مغربی سامراج کے استحصال کا شکار بھی۔ اس کی اپنی تہذیبی روایات گم ہو رہی تھیں۔ اس لیے ان کی بازیافت کی ضرورت بھی محسوس ہو رہی تھی۔ علمی اور تہذیبی سطحوں پر اقبال نے مغرب کا گہرا اثر قبول کیا تھا، مگر وہ مشرق کی روح کو بھی قائم رکھنا چاہتے تھے۔ اس لیے ان کے یہاں مشرق و مغرب کی آمیزش و آویزش کا عجیب مرکب ملتا ہے جو ان کے فکری تناقضات کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ تخلیق کی سطح پر یہ تناقض تحلیل ہو کر وحدت بن جاتا ہے۔ شعری منطق عام منطق سے اسی طرح مختلف ہے، جیسے تعقل سے جذبے اور احساس کی منطق۔

روحِ مشرق کی بازیافت اقبال کو اسلامی سرچشموں تک بھی لے گئی اور اس رمز تک بھی کہ آزادی کے بغیر اس کی باز آفرینی ممکن نہیں۔ اسلام اور اس کے نظامِ اقتدار کو ان کی حسیّت میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ تصورِ خودی، جو ان کے فلسفے کا مرکز ہے یہیں سے پیدا ہوا۔ خودی کا تصور ہی ان کی شاعری کی اسلامیت اور مشرقیت، حریت پسندی اور ردِّ تہذیبِ مغرب کی اساس ہے۔ اس وقت آزادی کی جدوجہد توانائی کے سرچشمے ماضی میں تلاش کر رہی تھی۔ گاندھی اور آروبندو، ٹیگور اور نذرِ اسلام، محمد علی اور ابوالکلام آزاد، تلک اور آریہ سماج تحریک سب نے مذہب کی طرف رخ کیا۔ اگر یہ آج گناہ سمجھا جائے، تو اقبال تنہا اس کے مرتکب نہیں ہوئے۔ مسلم لیگ پر پاکستان کے تصور کے توسط سے بھی اثر پڑا۔ وہ سائنس اور ٹکنالوجی کے خلاف نہ تھے، انھوں نے تغیر کو حقیقت مانا، زمان کے متحرک کی تفسیر کی، اشتراکیت، جمہوریت اور آزادی کے جدید نظریات کا استعمال کیا، داخلی تجربے، انفرادیت، تخلیقیت اور وحدانیت پر اصرار کیا۔ وہ عشق کے نغمہ خواں ضرور تھے، مگر عقل دشمن نہیں تھے۔ ان کا عشق مغربی ادب و فکر کے مخالفِ عقل میلان کا متبادل ہے، جو آگے چل کر دوسری جنگ عظیم کے بعد کی حسیّت کا غالب جزو بننے والا تھا۔ انھوں نے صنعتی تہذیب کے امراض اور

سامراجیت کے استحصال کے اثرات کی جو تشخیص کی وہ اپنے دور کی مغربی فکر سے ہم آہنگ تھی، اس لیے یہ اس دور کی حسیت کا جزو ترکیبی بھی تھی۔ یہ دور ہندوستان میں اجتماعی تحریکوں کا تھا، اس لیے ان کے ہاں ملت کی وحدت پر اصرار بے وقت نہیں تھا۔ وہ ہندوستان کے پہلے شاعر ہیں، جنھوں نے تمام مشرق میں آزادی کی ابھرتی ہوئی تحریکوں کو محسوس کیا۔ ان سے پہلے ہی ادب کی افادیت اور مقصدیت کا تصور سامنے آ چکا تھا۔ انھوں نے اُسے قبول کیا اور بعد کی ترقی پسند تحریک نے اسے عام کیا۔ وہ تمام شعری، مذہبی اور فکری میلانات جو بے عملی، افسردگی اور اضمحلال کے ترجمان تھے، تحریکِ آزادی اور مستقبل کی تعمیر کے لیے انھیں مہلک نظر آئے۔ انھوں نے اپنی نظریہ فن میں ان کی مذمت کی۔ وہ غلاموں کے فنونِ لطیفہ ہی کے مخالف نہیں، غلاموں کے مذہب اور طویل سجدوں سے بھی بیزار ہیں۔ آزادی اُن کے یہاں قدرالاقدار کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ آزادی فرد کی بھی ہے اور قوم اور ملت کی بھی۔ ان تمام عناصر کو انھوں نے فلسفۂ خودی میں ترکیب دے کر اُسے اپنے عہد کی زندگی آفریں شاعری بنا دیا۔

اقبال کے وقت سے اب تک جو تبدیلیاں ہوئی ہیں، ان کی رفتار بہت تیز رہی ہے۔ کہنے کو تو صرف چالیس برس گزرے ہیں، مگر غور کیجیے، تو ان چالیس برسوں میں کئی عہد گزر گئے۔ مغربی تہذیب اور سامراجیت نے جوہری اسلحوں سے نہ صرف خودکشی کی تیاری کی، بلکہ اسے مشرق کشی کے لیے آزمایا بھی۔ اقبال کے لیے آزادی محض آرزو تھی، جو ہمارے لیے حقیقت بن گئی۔ انھوں نے مشرق کی بیداری کا خواب دیکھا تھا ہم اس کی تعبیر دیکھ رہے ہیں۔ انھوں نے صنعت کے جن خطرات کا اندازہ کیا تھا، وہ آج عفریت بن کر ہمارے اعصاب پر سوار ہیں۔ انھوں نے ستاروں سے آگے کی جس دنیا کو تخیل سے طے کیا تھا، آج وہاں آدمی کے قدم پہنچ گئے ہیں۔ انھوں نے مرگِ خودی کے جس خطرے کی طرف توجہ دلائی تھی، وہ آج ازالۂ انسانیت (Dehumanization) کا عمل بن گیا ہے۔ آزادی اپنے ساتھ تقسیم اور فسادات کے ہولناک تجربات لائی، جس نے ان کی رجائیت کو قتل کیا۔ مذہب نے احیائیت کی وہ شکلیں اختیار کیں، جو ظلمت پسندی اور رجعت پسندی کے آسیب بن کر ہمارے معاشرے پر مسلط ہیں۔ ان کا عہد خواب، اُمید، آرزو، بیداری اور رومانیت کا عہد تھا۔ ہمارا عہد شکستِ خواب، آسیب مرگ، قتل آرزو، خود گم گشتگی اور رومانیت گریزی کا عہد ہے۔ ان کے خواب آج بھی ہمارے ساتھ ہیں، مگر ان کی دی ہوئی تعبیروں کے رشتے گم

ہیں۔ان تبدیلیوں کے زیر اثر ادب کا مذاق بھی بدلتا رہا ہے اور حسیّت بھی۔ترقی پسند تحریک نے اقبال کے مذہبی تصورات کو رد کیا، مگر ان کے مقصدی نظریۂ شعر کو عام کیا۔برسوں تک ان کے لہجے کی خطابت اور بلند آہنگی سے کام لیا جاتا رہا۔ان کی اشتراکیت دوستی اور قوم پرستی لے لی گئی، ان کی سیاسی اسلامیت چھوڑ دی گئی۔ان کی رجائیت اور پیغامِ عمل کو قبول کر لیا گیا اور ان کی داخلیت و دروں بنی، فطرت سے ہم آہنگی کو قبول کیا، ان کے لہجے کی خطابت اور بلند آہنگی کو ترقی پسند سیاسی شاعری کے اکہرے پن اور نعرے بازی کا سر چشمہ سمجھ کر چھوڑ دیا اور حزن کی اُس لے کو بڑھایا گیا جو تنہائی کی خود کلامی کا لہجہ بن سکتی تھی۔یہ نسل بھی ترقی پسند نسل کی طرح اقبال کی شاعری کی فضا میں اور ان کی زائیدہ حسیّت کے زیرِ اثر پروان چڑھی تھی۔اس لیے غیر شعوری سطح پر اقبال کا ایک حصہ اس دور میں بھی زندہ رہا۔اس دور میں جس آواز کی بازیافت ہوئی وہ میرؔ کی آواز تھی۔یہ کہنا تو مشکل ہے کہ میر کے لہجے کی گہرائی واقعی ہمارا حصہ بن سکی، لیکن جدید غزل کے لہجے میں کہیں کہیں جیسے ناصرؔ کاظمی کے یہاں وہ گم شدگی، افسردگی اور خود کلامی پھلی پھولی جس سے میر کی غزل کی اوپری فضا بنتی ہے۔اس دور میں بعض ترقی پسند شعرا جیسے فیضؔ کے توسط سے دوسرے کلاسیکی شعرا کا بھی احیا ہوا، جن میں خصوصیت سے سوداؔ اور مصحفیؔ کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ترقی پسند دور نے اقبال کے ساتھ نظیرؔ اور انیسؔ کے لہجے کے امکانات کو بھی ایک حد تک آگے بڑھایا تھا۔جیسے جیسے شاعری، سیاسی مسائل اور فکری ابعاد سے دُور ہوتی گئی، اقبال اس سے دُور ہوتے گئے۔جدیدیت نے جہاں سے اقبال کو چھوڑا، وہاں سے غالبؔ کو اپنانا شروع کیا، اس لیے غالبؔ، اقبال کی وابستگی کے برخلاف آزاد ذہن کی نمائندگی کرتے ہیں، غالبؔ کا شعورِ زیست وجودی تجربے کی دروں بنی کا حامل ہے، اور ان کے یہاں ایمان کی جگہ تشکیک کی لہر ملتی ہے۔شعرا کے اس ردّ قبول کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جدید شاعری غالب یا میر یا کسی اور شاعر کی آوازِ بازگشت بن گئی، یا واقعی نظیرؔ اور انیسؔ اور اقبال کے اثر سے بالکل آزاد ہوگئی۔زندہ شاعری اتنی آسانی کے ساتھ اپنے مابعد دَور کا ساتھ نہیں چھوڑ سکتی۔شعوری طور پر اقبال بیزاری جدید شاعری اور اس کی تفسیروں اور تنقیدوں میں برسوں نمایاں رہی، اس کے کئی اسباب تھے۔ایک تو یہ کہ وہ موضوعات جو اقبال کی شاعری کا تانا بانا ہیں، بیجا طور پر موضوعاتِ شعر کے دائرے سے خارج سمجھ لیے گئے، دوسرے بلند آہنگی، وضاحت اور خطابت کو عیب سمجھا جانے لگا اور اُس کی جگہ خود کلامی، ابہام اور ترسیل کے اغلاق کو حسن مان لیا گیا۔تیسرا بڑا سبب وہ فضا تھی، جس

نے اقبال کو خطِ تقسیم کے دونوں طرف احیا پرست اسلامی شاعر کی صورت میں پیش کیا۔ آہستہ آہستہ یہ غبار اب چھٹ رہا ہے اور نئی نسل اقبال کو اپنے طور پر جزواً جزواً اور فرداً فرداً دریافت کر رہی ہے۔

اقبال کی شاعری میں جو موضوعیت اور داخلیت ہے، وہ ہمیشہ شعری تخلیق کی اساس رہی ہے۔ ترقی پسندی سے انحراف کے بعد اس کی اہمیت اور بڑھ گئی ہے۔ اقبال نے نری عقل پرستی کے خلاف جو بغاوت کی تھی، وہ شاعری میں جذبے اور احساس کے تفوق کا اظہار بن گئی ہے۔ وجودیت کے مقبول ہوتے ہوئے میلان نے بھی ان عناصرِ شعریت کے فروغ میں مدد دی ہے۔ اقبال نے صنعتیت اور سرمایہ داری تہذیب کے جن خطرات کی طرف اشارے کیے تھے، اسے آج کی حسیّت ازالہ انسانیت (De-humanization) کے روپ میں محسوس اور بیان کر رہی ہے۔ شہروں کے ہجوم اور فروکش ماحول سے بیزاری اور فطرت کی طرف واپسی کے میلان مین دنیا اقبال کی شاعری کے اس حصے سے قریب آ رہی ہے جو اردو میں فطرت سے ہم آہنگی کے شاہکار کا درجہ رکھتی ہے۔ عقلیت اور مادّیت کے بوجھ سے دبی ہوئی روح کسی عقیدے کی تلاش اور مذہبی تجربے کو وسیلۂ اظہار بنا رہی ہے۔ اقبال کے وہ مخصوص مذہبی تصورات جو اُن کے دور کی سیاست کے زیرِ اثر تھے، رَد ہو سکتے ہیں، مگر ان کی عمیق مذہبی حسیّت تخلیقی تجربے کی وحدانیت کی آج بھی حلیف ہے۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اقبال کی حسیّت، ہمارے عہد سے مختلف ہوتے ہوئے بھی، ہمارے لیے وقعت کی حامل ہے۔ ان کے نظریۂ شعر میں سماجی افادیت اور اخلاقی، مذہبی، سیاسی مقصدیت پر جو زور ہے وہ قابلِ قبول نہ ہو تب بھی اُن کے تصورِ شاعری کے اساسی اجزائے ترکیبی ہر دور میں اچھی شاعری کا معیار مانے جاتے رہیں گے۔ انھوں نے شاعری کی زبان کی توسیع کی، غزل کا لہجہ اور فضا یکسر بدل ڈالی، نظم کو صحیح معنوں میں نظم بنایا۔ ان کی تخلیقات کا بڑا حصہ ہمارے ادب کا شاہکار ہے اور تربیت یافتہ ذوق کو ان کے بعض تصورات سے اختلاف کے باوجود اُن سے اعلیٰ جمالیاتی مسرت حاصل ہوتی ہے۔

آج کی حسیّت اقبال کی زبان میں بات نہیں کر سکتی کیونکہ اُن کے شعر کی زبان اُن کے نظریات و تصورات کی اصطلاحات سے گرانبار ہے۔ ان کے جذبے کی زبان بھی ان کے تفکر کی زبان کا آئینہ ہے۔ جدید طرزِ فکر و احساس بحیثیت مجموعی اقبال سے مختلف ہے۔ اس کے باوجود جب بھی جذبہ فکر کی اصطلاحات کا وسیلہ ڈھونڈتا ہے، اُسے غالب یا اقبال کی طرف مُڑ کر دیکھنا ہی پڑتا

ہے۔ عمومیت کے ساتھ یہ بات بھی کہی جا سکتی ہے کہ اقبال نے زبان کو وسعت دینے کے لیے جو جرأت مندانہ اور مجتہدانہ روّیہ اپنایا تھا، اس نے بعد کی شعری زبان کی تشکیل میں وقیع کام کیا ہے۔ انھوں نے اردو شاعری کو مرّوج جامد روایت کی مصنوعی زبان سے آزاد کر کے اس کا رشتہ زندہ زبان سے جوڑا، اور قدما کی زبان کی اس طرح بازیافت و توسیع کی کہ کلاسکیت کی زبان بھی نئی حسیّت کے اظہار کی اہل سمجھی جانے لگی۔ اقبال کے بغیر نہ جوش کا تصور ہو سکتا ہے، نہ ترقی پسند شاعری کا اور نہ آزاد شاعری میں اس اسلوب کا جس کی بہترین مثال ن۔ م۔ راشد ہیں۔ اقبال نے وہ زبان تخلیق کی جس میں ان کی حسیّت بات کر سکتی تھی۔ فارسی زبان کو انھوں نے موضوع کے تقاضے کے لحاظ ہی سے منتخب نہیں کیا، بلکہ اس لیے کہ وہ اُن کے پیغام کو زیادہ لوگوں تک لے جا سکتی تھی۔ اگر جدید شاعری روایت سے انحراف اور لسانی حرمتوں کی شکست کی بات کرتی ہے، تو اس کے لیے اقبال کی زبان ہی انحراف کی زبان کی نظیر ہو سکتی ہے۔ مکمل انحراف جسے انقطاع کہا جاتا ہے، نہ اقبال کے لیے ممکن تھا، نہ آج کسی شاعر کے لیے ممکن ہے۔ انحراف کا ہر تجربہ ہمیشہ کسی نہ کسی روایت سے منسلک ہوتا ہے۔

اقبال کی اپنی شاعری روایت کے سلسلۃ الذہب کا آخری چراغ ہے۔ انھوں نے اسلامی فکر کی عقلیت کی روایت کی توسیع ''تشکیل جدیدِ الٰہیاتِ اسلامی'' کی شکل میں کی۔ ان کا منہاج عقلی ہے اور فلسفہ وجدانی۔ ان کے یہاں معتزلہ، متصوفین اور ہند اسلامی فکر کے جدید تصورات کے ساتھ شاہ ولی اللہ، سرسید، شبلی اور حالی کی فکروں کا امتزاج اور توسع ملتی ہے۔ اس کام کے لیے انھوں نے مشرق کی فکر سے وہ چراغ چن لئے، جو اُن کے وجدانی فلسفۂ خودی کی تشکیل میں مدد و معاون ہو سکتے تھے اور اس سے ہم آہنگ تھے۔ مغربی تہذیب و ادب سے بھی انھوں نے وہی لیا، جو اُن کی فکر و فن کی روح سے ہم آہنگ تھا۔ اس سلسلے میں دو نام خصوصیت سے اہم ہیں: گوئٹے اور دانتے۔ یہ دونوں شاعر مشرق کی روحانیت اور تصوف کی روایت سے متاثر ہوئے تھے۔ اقبال نے اُن سے وہی لیا جو ان کا اپنا تھا۔

اقبال کی شاعری سے بھی ان کے تنقیدی شعور کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ انھوں نے اکثر مفکروں اور شاعروں کا نئے سرے سے مقام متعین کرنے کی کوشش کی۔ افلاطون اور افلاطونی روایت کو انھوں نے تجربیت اور عقلیت کے رجحان کی بنا پر رد کیا۔ افلاطون اُن کے یہاں مغربی فلسفے

کے ان میلانات کا نمائندہ ہے، جواُن کی فکر کی اسلامیت اور جدیدیت کے مغائر تھے۔ انھوں نے کانٹ، نطشے، ہیگل، برگساں، مارکس، نتائجیت (ولیم جیمس) اور لینن کو اپنی حسیّت کی آنکھ سے دیکھا اور دکھایا۔ وہ لے لیا جو قابلِ قبول تھا، وہ رَد کر دیا جواُن کے مذاق سے نا آہنگ تھا۔ اسی طرح ان کی حسیّت نے مغرب و مشرق کی فکری اور شعری روایت کے ان پہلوؤں و جذب کر لیا جو اس کے قاب میں ڈھل سکتے تھے۔ انھوں نے رومی کو اسی طرح مرشد مانا، جس طرح دانتے نے ورجل کو مانا تھا۔ لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ دانتے کی عیسائیت سے ورجل کی غیر عیسائیت پوری طرح ہم آہنگ نہ تھی جب کہ رومی کا مزاج ان کی بیسویں صدی کے مزاج سے پوری طرح مناسبت رکھتا تھا۔ اس طرح اقبال کے یہاں نہ صرف رومی کی قلبِ ماہیت ہوجاتی ہے، بلکہ عطار، عرفی، نظیری، قرۃ العین طاہرہ، مغربی، بیدل، غالب حالی، انیس، خوشحال خاں خٹک، محراب گل خاں، گوئٹے، دانتے اور تمام اہم مفکرین اور مغربی فلاسفہ کی روح نئے قالب میں سامنے آجاتی ہے۔ انھوں نے مارکس کو کلیمِ بے تجلّی اور مسیحِ بے صلیب کی شکل میں دیکھا، اور لینن کو خدا کے حضور میں کھڑا کر دیا۔ مسولینی کی شخصیت کی عقلیت اور نطشے کی جمہور دشمنی بھی ان کے فلسفۂ خودی کی تعبیریں بن جاتی ہیں۔ انھیں یہ متضاد اور مناقض میلانات اس لیے متناقض نظر نہ آئے کہ انھوں نے ان سب میں سے وہی منتخب کیا تھا، جوان کے اپنے پیمانۂ فکر وفن میں ڈھل سکتا تھا۔ یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ کہیں کہیں ان کی بصیرت سے لغزش ہوئی ہے، جس کی وجہ سے اُن کی مفکرانہ شاعری، مذہبی احیا پرستی اور سیاسی علاحدگی پسندی کی حلیف سمجھی گئی۔ یا پھر یہ کہ ان تحریکوں نے انھیں اپنا لیا، اس لیے کہ اقبال کا یہ جُز ان کے مفیدِ مطلب تھا۔ لیکن اس کے باوجود برِ صغیر میں ایک جدید ذہن کی تشکیل اور نئی حسیّت کی تربیت میں ان کا حصہ اور تمام شاعروں سے زیادہ ہے۔ جس طرح اقبال نے قدماء کے یہاں اپنی تمام حسیّت کی روح کا سراغ لگایا اسی طرح ہم بھی اقبال کے ہاں وہ روح تلاش کر سکتے ہیں جو ہماری حسیّت کے مناسبِ حال ہے۔ اقبال کے عہد اور ہمارے عہد میں زمانی اور فکری لحاظ سے جو فاصلہ ہے، وہ قابلِ لحاظ ہے۔ لیکن تجربات واحساسات کی نوعیت کے لحاظ سے بھی بڑے فاصلے پیدا ہوگئے ہیں۔ وہ ہم سے قریب ہو کر بھی دُور ہوگئے ہیں اور دور ہو کر بھی قریب ہیں۔ دور اس مفہوم میں کہ جدید حسیّت ان کے مخصوص سیاسی، سماجی، اور مابعد الطبیعاتی تصوّرات قبول نہیں کرسکتی۔ اور قریب اس معنی میں کہ انھوں نے مشرق و مغرب کی جس آویزش کو احساس کی سطح پر برتا اور نئی

تہذیب کے جن عوامل کو سمجھا، وہ اب بھی ہمارے تجربے میں شامل ہیں۔ اقبال ہمارا ماضی ہیں، اس لیے حال میں بھی شریک ہیں۔ وہ اُس حد تک ماضی ہیں، جس حد تک دُور ہو گئے ہیں اور اِس حد تک حال، جس حد تک ہمارے ساتھ چل سکتے ہیں، اقبال نے روایت کی جس طرح توسیع کی اور اس توسیع کو جس طرح بذاتِ خود نئی روایت بنایا، اسے ہم جوں کا توں قبول کرنے پر مجبور نہیں۔ ہر عہد اسی طرح اپنے اقبال کو دریافت کر سکتا ہے جس طرح انھوں نے قدما کو دریافت کیا۔ اقبال کا تاریخی دور ہم سے مختلف تھا۔ اس لیے ان کی حسیّت ہماری حسیّت سے لازماً مختلف ہے۔ لیکن ہماری حسیّت انھیں اپنے تصورات و تجربات، اپنے اقدار و مذاق سمجھ اور اپنا سکتی ہے۔

خود اقبال نے اُن شاعروں کو دادِ سخن دی ہے، جو مر کر زمانے کی آنکھیں کھول دیتے اور سرمۂ چشمِ اہلِ نظر بن جاتے ہیں۔

اے بسا شاعر کہ بعد از مرگ زاد — چشمِ خود بر بست و چشمِ ما گشاد
رختِ ناز از نیستی بیروں کشید — چوں گل از خاکِ مزارِ خود دمید

انھیں اپنے فن پر اعتماد تھا۔

نغمہ ام ز اندازۂ تار است بیش — من نترسم از شکستِ عُودِ خویش
چشمۂ حیواں براتم کردہ اند — محرمِ رازِ حیاتم کردہ اند

انھیں اپنے نالے کے اندازِ نو کی ایجاد و جہان آفرینی کا اندازہ تھا اور اسی کو وہ حاصلِ سخن سمجھتے تھے۔

نالہ را اندازِ نو ایجاد کن — بزم را از ہائے وہُو آباد کن
خیز و جانِ نو بدہ ہر زندہ را — از قُمِ خود زندہ تر کن زندہ را

وہ فن کو زندگی کی تخلیقیت کے مرادف سمجھتے ہیں:

زندگی مضمونِ تسخیر است و بس — آرزو افسونِ تسخیر است و بس
حُسن خلّاقِ بہارِ آرزوست — جلوہ اش پروردگارِ آرزوست
سینۂ شاعر تجلّی زارِ حُسن — خیزد از سینائے او انوارِ حُسن
از نگاہش خوب گردد خوب تر — فطرت از افسونِ او محبوب تر

اُن کی شاعری میں تبلیغی (Didactic) عنصر قوی ہے لیکن وہ بنیادی طور فن کو تخلیقِ حسن کا عمل مانتے ہیں۔ حسن ان کے یہاں جامد اور متعین نہیں، متحرک متغیر اور اضافی ہے۔ ضربِ کلیم،

زورِ حیدری اور فقرِ شبیری ان کے یہاں محض اخلاق کی علامتیں نہیں۔ ان کے یہاں خیر اور صداقت ہی کا نام حُسن ہے۔ محض خیال نہ خیر ہے نہ صداقت۔ وہ جلال، قوت اور شکوہ کی ادائے حُسن کے پارکھ ہیں۔ مسجدِ قوت الاسلام انھیں پیرس کی مسجد کے مقابل حسین نظر آتی ہے۔ وہ تخلیق کے عمل میں قہاری اور جباری کو حُسن کی ادا مانتے ہیں۔

نہ ہو جلال تو حسنِ جمال بے تاثیر　　　نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتشناک

مجھے سزا کے لیے بھی نہیں قبول وہ آگ　　　کہ جس کا شعلہ نہ ہو تند و سرکش و بیباک

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں

جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا، وہ ہنر کیا!

اسی لیے انھوں نے غلاموں کے فنونِ لطیفہ، ادبیاتِ اسلامیہ اور ہند کے شاعر و صورت گر د و افسانہ نویس کو ہدفِ تنقید بنایا ہے کہ تصورِ حسن منفعل اور جامد ہے۔ ان میں وہ جلال اور توانائی نہیں، جو اپنی دنیا آپ پیدا کر سکے۔ اقبال کے نظریۂ جمال اور ان کی جمالیاتِ شعر کو کسی طرح ان کے فلسفۂ زیست، تصورِ خودی، نظریۂ زمان و وجدان اور مذہبی عقائد سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ جس طرح ان کے خیال میں سیاست دین سے جدا ہو کر چنگیزی بن جاتی ہے، اسی طرح ادب خودی سے بیگانہ ہو کر رسوائی بن جاتا ہے۔

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

جس طرح اقبال کے فلسفے کا نچوڑ تصورِ خودی ہے اسی طرح ان کی جمالیات میں فن و شعر کا حاصل بھی تعمیرِ خودی ہے، جو فن اس مقصد کے حق میں کارآمد نہیں، وہ جمالیاتی قدر کا بھی حامل نہیں۔ اپنے مختلف فارسی اور اردو مجموعوں میں اقبال نے شعر و ادب اور دوسرے فنونِ لطیفہ پر بھی بہت تفصیل سے لکھا ہے اور مختلف زمانوں اور زبانوں کے شاعروں پر بھی۔ اقبال نے انھیں شاعروں کو اپنایا جن کے ہاں تعمیرِ خودی کے امکانات ملتے ہیں۔ منصور کے انا الحق کی بھی انھوں نے نئی تفسیر کی کہ ''خودی حق'' ہے۔ شعرا کے سلسلے میں مولانا روم کی شاعری انھیں تعمیرِ خودی اور جوہرِ خودی کی تخلیق جلالی شان کی سب سے مکمل ترجمان نظر آتی ہے۔ اقبال کے رومی وحدت الوجودی خانقاہوں کے رومی نہیں۔ انھوں نے رومی کو اپنے لیے خود تلاش کیا۔ ان کے ہاں روایت کے رَدّ و قبول کا جدلیاتی عمل آتشِ رفتہ کے اس سراغ کا عمل ہے۔ اسی لیے یہ کہنا غلط نہیں کہ اقبال نے مشرق و مغرب کی فکر اور ادبیات کے متنوع نگار خانے میں اپنی روایت خود تلاش کی۔ یہ روایت ہی ہے جس میں ان کی حسیت کو اپنا چہرہ نظر آتا ہے۔ اسی طرح

اقبال سے ہم یہ بھی سیکھ سکتے ہیں کہ اپنے لیے روایت کا انتخاب ہم خود کیونکر کر سکتے ہیں۔

ایلیٹ نے روایت کی بازیافت کے جو اصول دریافت کیے ہیں، وہ ہمارے لیے بھی معنی خیز ہیں۔ ایلیٹ کا خیال ہے کہ ہر عہد جس طرح قدیم شعرا کو سمجھتا اور قبول کرتا ہے، وہی اس کے لیے روایت کا زندہ عنصر اور روایت کے تسلسل کا ضامن ہے۔ ہر نسل آرٹ کو دوسری نسلوں سے مختلف نظریے سے دیکھتی ہے، اس سے اپنے تقاضوں کی تکمیل کا مطالبہ کرتی ہے اور اپنے تصورات کے مطابق کام لیتی ہے۔ وہ یہ دریافت کرتی ہے کہ روایت میں اس کے لیے کتنا حصّہ کار آمد ہے! ممکن ہے کہ وہ اس کی اہل نہ ہو۔ ممکن ہے وہ اس کا فیصلہ کسی واضح معیار کی بنا پر نہ کر سکے۔ لیکن وہ روایت کی جو تعبیر کرے گی، وہی اس کے مناسب حال ہوگی۔ اس کے لیے تاریخی حِس کی ضرورت ہے۔ کوئی شاعر، کوئی فنکار اپنا علاحدہ معنی نہیں رکھتا۔ اس کی وقعت، اس کے عہد اور گزشتہ شعرا سے اس کے رشتے کی روشنی ہی میں متعین ہوتی ہے۔ ادب کی عظمت خالص ادبی معیاروں سے متعین نہیں ہوتی، بلکہ افکار اور تاریخی حِس کے تناظر میں متعین ہوتی ہے۔ البتہ یہ کہ کوئی ادب، ادب ہے بھی یا نہیں، اس کا تعین ادبی معیار ہی کریں گے۔ ہم کیا پڑھتے ہیں، اس کا تعلق ہمارے ادبی ذوق سے نہیں، بلکہ اس سے ہے کہ ہم خود کیا ہیں! مذاق شعر بالغ ذہنوں کے لیے محض کسی شعر پارے کی پسند پر مبنی نہیں ہوتا، بلکہ اچھی شاعری کے تجربات کے مجموعی تسلسل سے عبارت ہوتا ہے۔ یہی مذاقِ شعر قدما کی قدر کا اندازہ کرتا اور ان میں سے وہ جو مناسب اور وقیع (Relevant) ہے، چُن لیتا ہے۔ دانتے نے ورجل کا انتخاب اس لیے کیا کہ وہ کائناتی اور انسانی مقدر (Destiny) کا شاعر ہے۔ اس کا تصورِ مقدر عیسائیت کی روح سے ہم آہنگ تھا۔ جب دانتے نے اس کا انتخاب کیا تو یہ صرف اس کے اپنے لیے نہیں تھا بلکہ کل عیسائیت کے لیے تھا اور ورجل کو صرف دانتے کی شعری روایت ہی کا رہنما نہیں بنتا تھا، بلکہ مغرب کی روایت کا بھی جس کا اٹوٹ سلسلہ رومی تہذیب کو عیسائی حسیّت کا جزو بنا دیتا ہے۔

اقبال نے جس روایت کا انتخاب اور تشکیل کی، وہ ان کی تاریخی حِس، ان کے ادبی مذاق، اور ان کے فلسفۂ خودی کا مشترک انتخاب تھا۔ ایک مخصوص روایت کے نمائندوں کا انتخاب محض ان کے ذوق کا معاملہ نہیں بلکہ ان کی پوری شخصیت، فلسفے اور عہد کے تقاضے کا نتیجہ ہے۔ یہ روایت بالکل اُسی طرح اور اسی شکل میں ہمارے لیے بھی وقیع نہیں۔ اگر ہم اپنی روایت، اپنے شعرا،

اپنے عہد کے تقاضوں کا خود انتخاب کریں، تو یہ روایت ہماری رہنمائی کر سکتی ہے۔ اقبال کی فکر کے کئی عناصر، ان کی فلسفیانہ اصطلاحات، ان کی عجمی زبان اور عربی لَے، ان کی اسلامیت، دین و ہنر و سیاست کی وحدت پر اُن کا اصرار، ان کے بعض سماجی تعصبات (مثلاً جمہوریت، عورتوں کی تعلیم وغیرہ کے متعلق اُن کے خیالات) اور اُن کی ذاتی پسند اور ناپسند کے سب ہی معیار ہمارا ساتھ نہیں دے سکتے۔ اُن کی زبان ان کی حسیّت اور شخصیت کی زبان ہے۔ اس لیے وہ ہماری زبان نہیں بن سکتی۔ تجربات، موضوعات کا تعین کرتے ہیں اور موضوعات اپنی زبان اپنے ساتھ لاتے ہیں۔ اس لیے ہماری زبان لازماً ان سے مختلف ہوگی، خصوصاً اس لیے بھی کہ پچھلے چالیس برسوں میں زبان تہذیبوں معاشرت، سیاست و معیشت کے تقاضوں اور تبدیلیوں کے ساتھ خود تبدیل ہوگئی ہے۔ آج ادب کا لہجہ اور شعر کا محاورہ بدل گیا ہے۔ اس تبدیلی میں بھی اقبال ہمارے لیے اس واسطے وقیع ہیں کہ انھوں نے خود شاعری کی روایتی زبان کو بدلا اور اسے روایتی عشقیہ تصورات کے جامد استعارات و علامات کی جگہ نئے متحرک خیالات عطا کیے۔ اسی طرح اقبال نے جس طرح تازہ اور اجنبی تجربات کو شاعری کے دامن میں جگہ دے کر اس کے دائرے کو وسیع کیا وہ بھی ہمارے لیے وقیع ہے۔ اقبال کا کُل کا کل نہ تو اُن کے احیا پرست فرقہ پرور مقلدین کے لیے آج قابلِ قبول ہے، نہ ترقی پسندوں کے لیے کل قابل قبول تھا۔ اسی طرح ہم بھی کل اقبال کی جگہ صرف اس اقبال کو منتخب کریں گے، جو تاریخی شعور، موضوعات کی تازگی، فکر وفن کی وسعت اور زبان کے اجتہاد کا نام ہے یہ اقبال اپنی فکری وسعت اور گہرائی کے ساتھ ہماری شاعری کی زندہ روایت ہے۔

گذشتہ اردو شعرا کو دو طرح سے دیکھا جا سکتا ہے: ایک تو یہ کہ ان میں وہ عنصر جو آفاقی ہے، تلاش کیا جائے اور اُس کی بنا پر ان کی عظمتِ فن کا اعتراف بھی کیا جائے اور انھیں قبول بھی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وہ ہمارے جمالیاتی معیار پر کس حد تک پورے اُترتے ہیں، اسی حد تک وہ ہمارے حال میں شامل ہو سکتے ہیں۔ پہلے طریقے میں جس عنصر کو آفاقی کہا گیا ہے، عموماً اسے جمالیاتی عنصر مانا جاتا ہے۔ لیکن جمالیاتی معیار یا عنصر مذہب، اخلاق، اقدار، سیاسی، سماجی تصورات اور کسی عہد کے مخصوص تقاضوں کا نتیجہ ہوتا ہے، ان سے الگ نہیں۔ اس لیے جمالیاتی عنصر کو مطلق ماننے سے بہتر یہ ہے کہ ہم اس کو صداقت کی اضافیت کی شکل میں تسلیم کریں۔ جمالیاتی تجربہ بھی صداقت ہے۔ صداقت کا تجربہ جامد اور مطلق نہیں، مختتم اور قطعی نہیں، بلکہ زمان کے عمل اور

انسان کی تخلیقیت کی طرح مسلسل ہے۔ اقبال کے ضمن میں خصوصیات سے جمالیاتی تجربہ شعری صداقت ہی کا انکشاف ہے۔ یہ صداقت زمان ومکان کی پابند ہونے کے باوجود بے زمان اور بے مکاں ہوتی ہے۔ کیونکہ انسانی تجربے اور عمل کے سلسلے میں جاری وساری رہتی ہے۔ اقبال کی کامیاب ترین نظمیں اور اشعار اسی شعری صداقت کی حامل ہیں اور ان کا وہ کلام جو بے زمان ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے، ہمیشہ جمالیاتی حس کی تسکین اور صداقت کے شعری انکشاف کے عمل کی توسیع کرتا رہے گا اور ہر دور اس سے حاصل ہونے والے تجربے کو اپنے جمالیاتی معیاروں اور شعری صداقتوں میں ڈھالتا رہے گا۔ اسی صورت میں اقبال کی مذہبی شاعری بھی سیکولر ذہن کا جزوِ تشکیل بنتی ہے۔

دوسرا طریقہ اقبال کو اپنے عہد کے جمالیاتی معیار سے پرکھنے کا ہے۔ ہمارے عہد کا جمالیاتی ذوق اقبال کے عہد سے کئی حیثیتوں سے مختلف ہے۔ اس کا غالب شعری اسلوب مخالفِ رومانیت ہے۔ اس میں اقبال کی سیاست ومعاشرت سے شدید دلچسپی کے خلاف شدید داخلیت پسندی ہے، بلند آہنگی سے اغماض ہے، خطابت سے گریز ہے۔ اس لیے بھی کہ اس کا رشتہ قاری سے ٹوٹ گیا ہے اور اس لیے بھی کہ اس کا تخاطب اکثر اپنی ہی ذات سے ہوتا ہے۔ اقبال کے ہاں احدیت کا وہ زبردست رجحان ہے، جو ہر کثرت، ہر دوئی کو واحد میں ضم کردیتا ہے۔ جدید حسیّت کثرت کو فرضی یا زبردستی کی وحدت پر قربان کرنے کو تیار نہیں۔ اسے کثرت ہی میں حقیقت نظر آتی ہے۔ یہ جدید فلسفیانہ نظریات کا بھی نتیجہ ہے اور معاشرے کی انتہائی کلّیت پسندی اور ریاست و معیشت کی واہمہ اُوستی کے خلاف بھی ردِ عمل ہے۔ اقبال کے یہاں کلاسکیت اور رومانیت کی حسین آمیزش ہے جس سے ان کے لہجے کی شعریت، غنائیت اور شکوہ کی تشکیل ہوتی ہے۔ جدید شاعری کا اسلوب نثری لہجہ عموماً کھردرا رویہ حقیقت پسندانہ ہے۔ یہ بڑی حد تک کلاسکیت کی مرصّع سازی اور رومانیت کی مثالی فضا سے عاری ہے۔ اقبال مایوسی، علاحدگی، مرگ آثاری کے مخالف ہیں۔ جدید حسیّت ان باتوں کو اہمیت دیتی ہے۔ اس لحاظ سے آج کی جمالیات میں شعری حسن کا معیار اور اثر کا پیمانہ مختلف ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ جدید حسیّت کے یہ تمام عناصر اور میلانات مستحسن ہیں۔ لیکن یہ ضرور کہوں گا کہ ان پر حکم لگانے سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ یہ آج کے تاریخی شعور کا اظہار کرتے ہیں یا نہیں۔ اگر کرتے ہیں تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ان کے توسط سے ہم پر جو شعری صداقت منکشف ہوتی ہے وہ حال اور موجود سے بے اطمینانی، بیزاری اور بغاوت کا جذبہ ہے، جو اپنی دنیا

آپ تخلیق کرنے کے لیے بیتاب ہے اور عمل کی راہ نہ پا کر اپنے آپ میں گوشہ گیر ہو گئی ہے۔ ذات کی طرف اس شعری سفر کو اقبال کی اصلاح میں خودی کے سمندر میں غوطہ زنی بھی کہا جا سکتا ہے۔ یہیں اقبال آج کی حسیّت کے ساتھ آ جاتے ہیں۔ ان میں اور جدید شاعری میں موضوعیت (Subjectivty)، فرد پر زور (خودی) صنعتیت اور استحصال کے پیدا کردہ امراض سے بیزاری، آزادی اور تخلیقیت کے تصورات اور تجربات مشترک ہیں۔ یہ موضوعیت، فرد کی تلاش، عصرِ حاضر کے خلاف اعلان جنگ، آزادی کوشی اور تخلیقیت، اپنی جزئیات میں اقبال کے تصورات سے مختلف ہونے کے باوجود ایک ہی تخلیقی سرچشمے سے پھوٹی ہے۔ اقبال اور ہمارے تجربے، ماحول، ورثے اور روایت میں بہت کچھ مشترک ہے۔ جمالیاتی ذوق سماج کی بالائی تعمیر کا حصہ ہے، جو نمایاں طور پر اور بہت جلد نہیں بدلتا۔ اس لیے ہمارے اور اقبال کے حسن، شعر اور فن کے تصورات میں اب بھی بہت کچھ مشترک ہے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اقبال برِ صغیر کے جدید ذہن ہی کے نہیں، جدید حسیّت کے بھی معمار ہیں۔ ہمارے اور ان کے درمیان جو اختلاف ہے، اسے خود ان کی سند حاصل ہے۔ ع " جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود " اور یہ بھی کہ

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک　　دلیلِ کم نظری قصہ قدیم و جدید

حسیّت کے اختلاف کے باوجود بنیادی شعری صداقت جو ہر عہد اور نسل کے تخلیقی عمل میں منکشف ہوتی ہے، قدیم و جدید سے ماورا ہے۔ اس لیے اقبال آج بھی جدید ہیں۔ اصل سوال یہ ہے کہ ہم ان کی کیا تعبیر کرتے اور ان کو کس طرح قبول کرتے ہیں۔

☆☆☆

[مجموعہ مضامین۔ نذر حمید۔ مرتبہ مالک رام۔ نئی دہلی۔ سن اشاعت 1981ء سے انتخاب]

اقبال کی فکر میں وجودی عناصر

ڈاکٹر وحید اختر

ِکر کے گارڈ (Kierkegaard) نے کہا تھا:

''ہمارے عہد کی بدنصیبی یہ ہے کہ اس نے علم تو حاصل کرلیا اور یہ بھول گیا کہ زندگی کرنے کے کیا معنی ہوتے ہیں۔''

اقبال کہتے ہیں:

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا — اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
اپنی حکمت کے خم و پیچ میں اُلجھا ایسا — آج تک فیصلۂ نفع و ضرر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا — زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا

حقیقت میں نہ تو ِکر کے گارڈ نے علم کو لاحاصل قرار دیا ہے، نہ اقبال نے، بلکہ دونوں علم کو ''زندگی کرنے'' کے ہنر اور انفرادی تجربے کی اہمیت سے آشنا کرنا چاہتے ہیں۔ ِکر کے گارڈ نے بھی عقل کی تنقید عقل ہی کے اشاروں سے کی ہے، اقبال نے بھی کر کے گارڈ نے بھی فرد کے وجودی تجربے کو تمام علم کی اساس مانا اور اس تصور ہمہ اوست کی تردید کی جو فرد کو کل پر قربان کر دیتا ہے۔

ِکر کے گارڈ نے بھی رواجی مذہب اور اس کے شعائر پر کاری ضرب لگائی اور اقبال نے بھی۔ یہی نہیں، بلکہ اور بھی بہت سے نکات پر دونوں کا اتفاق ہے۔ دونوں کی اصطلاحات الگ الگ ہیں، دونوں کے ثقافتی اور مذہبی نقطۂ نظر مختلف ہیں مگر مقصود ایک ہی ہے۔ دونوں مذہب کو ایسی اساس دینا چاہتے ہیں جس پر عہد جدید کی عقلی، سائنسی اور مشینی زندگی کے ماحول میں مذہب کی تشکیلِ نو کا کام سرانجام ہو سکے۔ ِکر کے گارڈ سے وجودیت (Existentialism) کے باضابطہ فلسفے کا آغاز ہوتا ہے، اقبال شاید ِکر کے گارڈ سے واقف بھی نہ تھے اور نہ انھوں نے کہیں وجودیت کی اصطلاحوں میں بات کی، مگر ِکر کے گارڈ کی موت کے پچاس ساٹھ سال بعد انھوں نے اپنی فکر کو بڑی حد تک وہی سمت دی، جو وجودیت کے بنیادی طرزِ فکر سے گہری مماثلت رکھتی

ہے۔ کر کے گارڈ کی تحریریں کلاسیکی اور ہم عصر ادب و فلسفہ سے عارفانہ شناسائی کی گواہ ہیں، اقبال کی وسعتِ مطالعہ پر ان کی زندگی کے عینی شاہدوں کے علاوہ خود ان کی شاعری اور نثر بھی دلالت کرتی ہیں۔

اس تمہید کا مقصود اقبال کی فکر کو زبردستی وجودیت کے زُمرے میں لانا نہیں ہے بلکہ اقبال کی فکر میں ان عناصر کی نشان دہی کرنا ہے جو وجودیت کے اساسی طرزِ فکر سے گہری مماثلت رکھتے ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس مطالعے سے اس نتیجے تک بھی پہنچا جا سکتا ہے کہ اقبال کے مسائل بھی بڑی حد تک وجودی نوعیت کے ہیں۔ اقبال یا کسی اور مفکّر و شاعر کو کسی باضابطہ مکتب خیال یا تحریک کے قالب میں ڈھالنا کوئی کارِثواب نہیں۔ اقبال کی ہمہ گیر مقبولیت اور تقسیمِ ہند سے قبل اور بعد کی سیاست پر ان کے گہرے اثر نے مختلف نقاطِ نظر کے ناقدوں کو مجبور کیا ہے کہ وہ انھیں اپنے پسندیدہ حلقے میں محصور کر لیں۔ لیکن ایسی تمام کوششیں کسی غیر ادبی مقصد کے لئے مفید ثابت ہوئی ہوں تو ہوئی ہوں، شعر و فلسفہ کی کوئی قابل قدر خدمت انجام دینے سے قاصر رہی ہیں۔ میں نہ تو ایسی سعی لاحصل کا مرتکب ہونا چاہتا ہوں نہ اقبال کی فکر کی کثیر جہتی کو ایک خطِ مستقیم میں تحویل کرنا چاہتا ہوں۔ فکر و فن کا ارتقا خطِ مستقیم میں ہوتا بھی نہیں۔ اس پیچ در پیچ سفر کو سمجھنے کے لیے شاعر کی روح کے ساتھ سفر کرنا لازمی ہے۔ اقبال اپنے تخلیقی سفر میں کئی راہوں سے گزرے، انھوں نے صرف مشرق و مغرب کا گہرا مطالعہ ہی نہیں کیا، بلکہ انھیں اپنے اندر جذب بھی کیا۔ ان کا فلسفہ ایک حد تک انتخابی (Elective) ہے۔ ان پر مذہب، خصوصاً اسلام، کلاسیکی ادب خصوصاً رومی، مشرقی فلسفہ خصوصاً تصوف، مغربی فلسفہ خصوصاً وہ فلسفے جو ہریت (Essentialism) اور تجریدیت (Abstractionism) کے خلاف ہیں اور ان کے ساتھ سائنس، تاریخ، اقتصادیات، عمرانیات، نفسیات اور فنونِ لطیفہ کے مختلف نظریات اور تحریکیں اثر انداز ہوتی رہی ہیں۔ اسلام کے بعد اگر وہ کسی اور سیاسی سماجی معاشی نظام سے گہرے طور پر متاثر ہوئے تو وہ اشتراکیت ہے، جس کی انھوں نے تنقید بھی کی ہے۔ انھیں پاکستان کے نظریے کا خالق سمجھا جاتا ہے، وہ مسلم لیگ کی سیاست سے وابستہ رہے، اس کے باوجود ان کے یہاں قومیت اور بین الاقوامیت کے عناصر بھی آخری دور تک بہ آسانی تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ جس شاعر کی فکر میں اتنا تنوع اور اس قدر جہات اور ابعاد ہوں، اُس پر کسی ایک نظریے یا تحریک کی قبا

موزوں ہونا مشکل ہی ہے۔ اقبال اپنے عہد اور اس کی زندگی کے تقاضوں کے ترجمان بھی ہیں اور اس ایک منزل کا نشان دکھانے والے بھی۔ ان کا عہد جس قدر پیچیدہ ہے، ان کی شاعری بھی اتنے ہی پیچیدہ افکار و تجربات کی حامل ہے۔ اس تنوع اور کثیر جہتی میں ہمیں وہ نقطہ تلاش کرنا چاہتے جسے مرکز بنا کر ان کی فکر کا پرکار حرکت کرتا ہے۔

''میرے نزدیک یہ نقطہ انسانی وجود ہے۔ اقبال کو ہم کسی سیاسی، سماجی، معاشی اور مذہبی تصور سے وابستہ کردیں۔ لیکن اس نقطے پر نگاہ رکھنا لازمی ہے، کیونکہ یہی اقبالیات کی تمام تفسیروں کی کسوٹی بھی ہے اور میزان بھی۔'' ''یوں تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ انسانی وجود ہمیشہ سے تخلیقی فنون کی اساس رہا ہے۔ لیکن اقبال کی خصوصیت یہ ہیکہ ان کی منضبط فکر بھی، جسے ہم ان کا فلسفہ کہتے ہیں، انسانی وجود ہی سے متعلق ہے۔ تمام قدیم و جدید مکاتیبِ فلسفہ میں وجودیت ہی وہ واحد طرزِ فکر ہے جس نے انسانی وجود، خصوصاً فرد کو اپنا موضوع بنایا ہے۔ اس لحاظ سے اقبال اور وجودیت کا موضوع ہی مشترک نہیں بلکہ مسائل بھی مشترک ہیں اور ان مسائل کو دیکھنے والی نظر بھی ایک ہی سی ہے۔''

اس سے قبل میں نے اپنے بعض مضامین میں تخلیقی ادب اور وجودیت کے مشترک عناصر اور مماثل طریق کار سے بحث کی ہے، اسی طرح وجودیت اور تصوف میں بھی بہت سے عناصر مشترک ہیں۔ اگر ایک جملے میں اسے سمیٹا جا سکے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ ادب، تصوف اور وجودیت فرد کے داخلی اور شخصی تجربے کے اظہار اور رسائی کے مختلف نام ہیں۔ جدید تحلیلی فلسفے کی اصطلاح میں وجودیت ادبی فلسفہ (Literary Philosophy) ہے۔ چنانچہ وہ مفکّر اور وہ ادیب بھی جو وجودیت کے ایک مستقل فلسفہ بننے سے پہلے کے عہد سے تعلق رکھتے ہیں، یا اس سے باضابطہ تعلق نہیں رکھتے، ایک حد تک وجودیت کے دائرے میں شامل ہو سکتے ہیں۔ یہ فہرست بہت طویل ہو سکتی ہے لیکن کچھ ناموں کا ذکر ضروری جیسے سینٹ اگسٹائن، ابن عربی، رومی، دوستوفسکی، اونامونو، کافکا اور ہمارے یہاں غالب اور اقبال۔ غالب اور اقبال دونوں فرد کے کُل وجود کے شاعر ہیں اور دونوں تصوف سے متاثر ہیں اس لیے ان کے یہاں وجودیت کے عناصر کی تلاش بہت آسان ہو جاتی ہے۔

اقبال کے لیے یہ کہنا بحث طلب ہوگا کہ انھوں نے براہِ راست وجودی مفکّرین کا

مطالعہ کیا اور ان سے اثر لیا۔ کیونکہ ان کے زمانے تک کر کے گارڈ کا نام تاریخِ فلسفہ میں اگر جگہ بھی پاتا تھا تو حاشیے ہی میں اور یہ حقیقت ہے کہ دوسری جنگ عظیم تک ہائیڈیگر (Heidegger) اور یاسپرس (Jaspers) کے انگریزی ترجمے نہیں ملتے تھے۔ اقبال جرمن جانتے تھے، اس لیے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے جرمن میں ہائیڈیگر اور یاسپرس کا مطالعہ کیا ہو۔ لیکن اس قیاس کی تائید کے لیے بھی شواہد نہیں ملتے۔ انھوں نے 1935ء سے کئی برس قبل مطالعہ ترک کر دیا تھا۔ اس کے بعد ان کی بینائی زائل ہوگئی۔ ان کے جتنے دوستوں، جاننے اور ملنے والوں نے ان پر جتنا بھی لکھا ہے اس سے اور خود اقبال کے مکتوبات و ملفوظات سے کہیں کسی وجودی مفکر کے مطالعے یا اس تحریک سے ان کی شناسائی کا سراغ نہیں ملتا۔ البتہ نطشے کا ان پر گہرا اثر رہا ہے اور نطشے کو ایک معنی میں وجودی مانا جا سکتا ہے۔ اسی طرح برگساں کا فلسفہ بھی فلسفۂ زیست ہونے کی بنا پر وجودیت سے قریب آجاتا ہے اور اقبال پر برگساں کا اثر کسی دلیل یا بحث کا محتاج نہیں۔ اس طرح اقبال کی وجودیت سے اثر پذیری بالواسطہ ہی مانی جاسکتی ہے۔ اس کے باوجود اقبال اور وجودیت کی فکر میں جو عناصر مشترک ہیں ان سے یہی سمجھا جا سکتا ہے کہ اقبال اپنے طور پر اسی طرح وجودیت کے بنیادی نکات تک پہنچے جس طرح اپنے دعوے کے مطابق برگساں کے فلسفے کو جاننے سے پہلے وہ اس کے فلسفے کے بنیادی نتائج تک از خود پہنچ چکے تھے۔

وجودیت کو دو طرح سے دیکھا جا سکتا ہے۔ ایک تو وجودیت بحیثیت مستقل تحریک کے جو دوسری جنگِ عظیم کے دوران تحریکِ مزاحمت کے طور پر شروع ہوئی اور آگے چل کر مابعدِ جنگ یورپ کی مجروح محروم یقین مردہ تہذیب کا اظہار بن کر پھیلی۔ دوسری طرف وجودیت ایک میلانِ فکر ہے جو بعض مغربی فلاسفہ اور متقدمین، ادیبوں اور شاعروں کے یہاں ملتا ہے، جو فردِ انسانی کے وجود کو نقطۂ آغاز مان کر اُس کے مسائلِ زیست کے توسط سے انسان اور کائنات و حقیقت کے رشتوں کو سمجھتا ہے۔ یہ میلان مغرب کی فکر میں افلاطونی عقلیت کی روایت کے نیچے صدیوں دبا رہا۔ مغربی فلسفے کے انسان میں یونانی علم الاصنام کے خداؤں سے بھی کہیں کم انسانی وجود کی شان نظر آتی ہے۔ ادب نے تو دیوتاؤں کو بھی انسان بنا دیا مگر فلسفہ انسان کی تجرید کر کے اُسے بھی کلیہ یا عین سمجھتا رہا۔ مشرق میں مذہبی فلسفے خالص عقلی فلسفوں کے مقابل کہیں زیادہ بااثر رہے ہیں ۔ ہندو دیومالا سے لے کر ویدوں اور اپنشدوں کے دیوتا اور اوتار بھی انسانی صفات سے متصف اور

انسانی مسائل سے دوچار نظر آتے ہیں۔ اس فلسفے کا نقطۂ عروج گوتم بدھ کے فلسفے میں ملتا ہے، جن کا رویہ خدا کے مسئلے میں لا ادری (Agnostic) ہے۔ ان کے لیے بنیادی مسئلہ انسان کا دُکھ ہے جو غربت، بیماری، موت اور شر کی متنوع صورتوں میں ان کے سامنے آتا اور نروان کا راستہ پوچھتا رہا۔ اقبال گوتم بدھ اور ان کے فلسفۂ تغیر و انسان سے کافی متاثر تھے۔ وجودیت کے میلانات ہندی، ایرانی، سرّی فلسفے اور مسلمانوں کے متصوفانہ فلسفے میں کافی قوی ہیں۔ اس سلسلے میں ابنِ عربی، رومی، الجیلی، سعدی، حافظ اور اخوان الصفا کے فلسفے کی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔ اسی میلان نے وجودی کی متصوفانہ بحثوں میں کہیں کہیں وجودی فکر کا انداز پیدا کر دیا ہے۔ یہ سلسلہ بیدلؔ اور غالبؔ سے ہوتا ہوا اقبال پر ختم ہوتا ہے۔ اس طرح اقبال مشرقی فکر میں وجودیت کے میلانات کا نقطۂ عروج بن کر سامنے آتے ہیں۔ اس نقطے پر مشرق کے وجودی میلان کے ساتھ مغرب کے وجودی میلانات بھی آ کر مل گئے ہیں۔ اس لحاظ سے اقبال وجودیت کی جدید مغربی تحریک سے نا آشنا رہنے کے باوجود وجودی میلان کے شارح بن جاتے ہیں۔ حضرت علیؓ سے منسوب قول من عرف نفسه فقد عرف ربه کے علاوہ نہج البلاغۃ میں ان کا اس سے زیادہ معنی خیز ایک اور قول ملتا ہے هلك امرء لم يعرف قدره (جس شخص نے اپنی قدر نہ جانی وہ تباہ ہوا) یہ وہی بات ہے جو کر کے گارڈ نے اس طرح کہی کہ علم کی زیادتی نے جینے کے معنی گم کر دیے ہیں۔ اقبال کا فلسفۂ خودی حضرت علیؓ کے اس قول اور صوفیا کی تفسیرِ وجود کا جامع ہے جو اپنی اصل میں وجودی طرزِ فکر کی اساس مانا جا سکتا ہے۔

اقبال کے فلسفے کا مرکزی تصور خودی ہے۔ فردِ انسانی کے وجود کے آزادانہ اظہار کا اثبات۔ مذہب، کائنات، معاشرت، سیاست، معیشت، فنونِ لطیفہ، تہذیب کے مختلف عناصر سب خودی کا اظہار ہیں۔ یہ خودی کائنات گر قوت بھی ہے اور معرفتِ حق کا وسیلہ بھی۔ علم اور عقل اس کے ہتھیار ہیں، وجدان اس کی خود آگاہ جبلت۔ یہ خودی خلّاق بھی ہے اور اصلاً آزاد بھی۔ یہ زماں کی فاعلیت کی شریک ہی نہیں، اس کا مصدر بھی ہے۔ خودی کا فنا ہو جانا نہ انسانیت کے لیے مفید ہے، نہ خدا کے نزدیک پسندیدہ۔ خودی کا عرفان اپنے وجود کے تجربے سے ہوتا ہے اور یہ تجربہ خودی کے استحکام، ارتفاع اور توسیع کے ساتھ یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے

یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

خودی مکمل ہو کر مرضیِ خالق بن جاتی ہے (ومن الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله) خودی اپنی تکمیل کے لیے آزادی چاہتی ہے۔ آزادی اس کی صفت نہیں بلکہ اس کا جوہر ہے۔ اقبال نے خودی پر زور اس لیے دیا کہ ان کے خیال میں تصوف کے نظریہ وحدت الوجود کے اثر سے مسلمان یہ سمجھنے لگے تھے کہ انکارِ خودی اور فنائے خودی ہی انسان کا مقصودِ منتہا ہے۔ جس طرح شیخ مجدد نے عینیت عبد و معبود کے نظریے کی تردید اس لیے ضروری سمجھی تھی کہ خدا اور انسان کی دوئی، جو حقیقت ہے، نظروں سے اوجھل نہ ہو، اسی طرح اقبال نے فنائے خودی کے تصور کی شدت سے مخالفت اور تنقید کی۔ تصوف کے ساتھ اقبال کے رویے کے دو رُخ ہیں۔ وہ وحدت الوجود کے منفی اثرات کے خلاف ہیں، مگر ابن عربی کی عظمت فکر اور تصوف کے اس کردار کے قائل ہیں جو ان کی نظر میں اسلامی ہے اور تزکیۂ نفس کے ساتھ عمل اور تکمیلِ خودی کی بھی تعلیم دیتا ہے۔ اقبال کے سامنے مسلمانوں کا انحطاط تھا اور اس کا مداوا انھیں اثباتِ خودی میں نظر آیا۔ اسی کے ساتھ مغربی جمہوریت اور سائنسی ترقی کی پروردہ تہذیب میں فرد کی بے مائیگی اور کم قدری کو بھی دیکھ رہے تھے۔ نئے سائنسی انکشافات سے کائنات کی وسعت کا جو تصور سامنے آیا، اس نے انسان کو لا انتہا کائناتوں میں ایک ذرۂ ناچیز بنا دیا۔ اقبال کے ملفوظات و مکتوبات میں جا بجا یہ اشارے ملتے ہیں کہ علم ہیئت کا مطالعہ پستی اور اضمحلال پیدا کرتا ہے۔ اقبال ستاروں سے آگے اور جہانوں کی خبر دینے کے باوجود انسان کی اہمیت کے اثبات کے لیے کوپرنیکس کے انکشاف اور اس پر مبنی تصورِ کائنات کو نفسیاتی خوف کے ساتھ دیکھتے تھے۔

نطشے نے اقبال سے پہلے کہہ دیا تھا کہ:

''آدمی ناقابلِ یقین طور پر خود اپنی نظروں میں اپنی وقعت کھو چکا ہے۔ کوپرنیکس کے بعد کے بعد سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان ایک ڈھلوان سطح پر آ گیا ہے اور وہ تیزی سے اپنے مرکز سے دور ہوتا جا رہا ہے۔ کس طرف؟ کیا نیستی میں گر رہا ہے؟ وہ اپنی نیستی کے بے پناہ احساس میں گرتا جا رہا ہے۔

اقبال اس مجذوب فرنگی سے متاثر تھے جس نے آدمی کے مرض کی تشخیص بھی کی تھی اور اس ''فوق البشر'' کا تصور بھی پیش کیا تھا جو قوت، جلال، آزادی اور اختیار، بے پناہ ارادۂ زندگی کا

حامل اور ما ورائے خیر و شر ہے۔ نطشے سے پہلے کر کے گارڈ کو بھی ہمہ اوستی تصورِ کائنات میں فرد کا زوال محسوس ہوا تھا۔ اس نے کہا تھا کہ ''ہر عہد اپنی مخصوص محرومیاں رکھتا ہے۔ ہماری زندگی کا مسئلہ نہ لذّت ہے نہ شوق نہ شہوت بلکہ یہ ہے کہ ہم ایک قسم کے ''ہمہ اوست'' کے تصور کے زیرِ اثر فرد کو تحقیر کی نظر سے دیکھتے ہیں۔'' اسی کے ساتھ اُس نے یہ بھی کہا تھا کہ علم کی بہتات میں ہم جینے کے معنی بھول چکے ہیں اور یہ بھول چکے ہیں کہ دروں بینی کی کیا اہمیت ہے۔ اسی لیے اس کا کام تھا کہ اس بنیاد پر وہ تصوری فلسفے اور عیسائیت کے درمیان غلط فہمی کو سمجھائے۔ یہی وہ کام تھا جسے کر کے گارڈ سقراطی منصب کہتا تھا۔ اس کے نزدیک سقراط کے فلسفے کی مرکزی تعلیم یہ تھی کہ ''خود کو پہچانو۔'' خود آگاہی کی تکمیل کا کام کر کے گارڈ کی طرح اقبال نے بھی سنبھالا اور یہی ان کے فلسفۂ خودی کی بنیاد ہے۔ کر کے گارڈ کو احساس تھا کہ فرد کو بنیاد بنا کر ہیگل کی منطقی وجودیات کی طرح کا کوئی نظام پیش نہیں کیا جا سکتا'' کیونکہ ایک منطقی نظام تو ممکن ہے مگر وجودیاتی نظام ناممکن ہے۔'' یہی سبب ہے کہ اقبال کے یہاں بھی کوئی مکمل نظام تلاش کرنے میں سخت دشواری پیش آتی ہے۔ بعد میں ہائیڈیگر اور سارتر (Sartre) نے وجودیاتی نظام پیش کرنے کی کوشش ضرور کی جو منطقی نظام کی حیثیت رکھتا ہے مگر اب بھی وجودیت کو مستقل نظامِ فلسفہ ماننے والے مشکل ہی سے ملیں گے۔ وجودی طرزِ فکر منطقی طرزِ فکر سے مختلف ہونے کی وجہ سے منضبط نظامِ فکر نہیں بن سکتا۔ چونکہ اقبال کا مرکزی موضوع بھی فردِ انسانی کا وجود ہے اس لیے انکے ہاں منطقی نظامِ فکر نہیں مل سکتا یہی نہیں اگر افلاطون سقراط کی تعلیمات کو اپنے نظام کی شکل میں پیش نہ کرتا سقراطی فلسفے کو بھی منضبط منطقی نظامِ فکر ماننا ممکن نہ ہوتا۔

جس طرح شعر کی اپنی منطق ہوتی ہے اسی طرح وجودی تجربے کی اپنی منطق ہوتی ہے جو عقلی منطق کے معیار پر پوری نہیں اُترتی۔ صرف یہی نہیں کہ اقبال کا مسئلہ اور کر کے گارڈ کا مسئلہ ایک تھا بلکہ دونوں نے اس کے حل کے لیے راستہ بھی ایک ہی اختیار کیا۔ وہ خودی کے عرفان کو عقل اور علم دونوں کی تہذیب کے لیے ضروری سمجھتے تھے اور اس طرح مذہب اور عقلی علوم کی درمیانی خلیج کو پاٹنا چاہتے تھے۔ انھیں احساس تھا کہ عرفانِ خودی کے بغیر علم حجاب بن جاتا ہے اور فلسفہ و شعر بے حضور ہو جاتے ہیں۔ اقبال کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ نفسیاتی تھا۔ کر کے گارڈ نے ''جادۂ زیست کے مراحل'' عنوان سے تین انسانی انواع (Type) سے بحث کی ہے۔ اقبال نے اس

طرح کی مفصّل اور مدلل بحث تو نہیں کی مگر ان کے یہاں بھی جمالیاتی، اخلاقیاتی اور مذہبی انواع کی نشان دہی کی جاسکتی ہے۔ کر کے گارڈ کے یہاں پہلی نوع اصولِ لذت کی تابع ہے، دوسری نوع مروجہ اخلاقی قوانین کی اور مذہبی نوع اپنی اندرونی آواز کی تابع ہے۔ جمالیاتی اور اخلاقیاتی سطحوں پر آزاد نہیں نہ اسی سطح پر آزاد ہے وہ نہ صرف اپنے طرزِ زندگی کے انتخاب میں آزاد ہے بلکہ اپنی کائنات کا بھی خود انتخاب کرتا ہے۔ فرد کا اس سطح پر انتخاب واختیار ہی مطلق بھی ہے اور ابدی وثوق کا حامل بھی۔ اس سطح پر پہنچے بغیر مذہب بھی محض ایک ضابطۂ قوانین رہ جاتا ہے اور مذہب کی روح سے تہی رہتا ہے۔ اقبال کے یہاں جمالیئین (Aesthetes) کا بھی وہی تصور ملتا ہے جو کر کے گارڈ کے یہاں ہے۔ اقبال نہ فن برائے فن کے قائل ہیں، نہ محض اصولِ لذت کی پیروی کے خواہاں۔ کر کے گارڈ کا خیال جمالیت پرست (Aesthetes) کی افسردگی روح کی بیماری ہے جو مایوسی پر ختم ہوتی ہے۔ اس کی یہ مجبوری خود اختیاری ہے کیونکہ اس کے وجود نے اسی کو منتخب کیا ہے۔ اسی طرح اپنے کو مروجہ قوانین واخلاق کے حوالے کردینا بھی ذات کا صحیح اظہار نہیں۔ یہ وجود کو غیر معتبر (Inauthentic) بناتا ہے۔ وجود کو اعتبار مذہبی سطح پر ہی حاصل ہوتا ہے۔ اقبال نے غلاموں کے فنونِ لطیفہ پر جو تنقید کی ہے وہ ایک معنی میں جمالیئین کی تنقید ہے۔ اسی طرح مروجہ اخلاقی قدروں اور رواجی مذہب اور اس کے اجارہ داروں پر اقبال کی سخت تنقید و تعریض کر کے گارڈ کی اخلاقیاتی نوع کی تنقید سے گہری مماثلت رکھتی ہے۔ کر کے گارڈ نے جسے مذہبی مرحلہ کہا ہے، وہ اقبال کے یہاں اثباتِ خودی کا مقام ہے۔ اس سطح پر آدمی مکمل آزاد ہے۔ اس لیے کہ وہ صرف اپنے احکامِ خودی کا تابع ہے اور یہ احکام اس کے اپنے بسائے ہوئے ہیں، باہر سے اس پر مسلّط نہیں کیے گئے۔ یہیں مرضیِ انساں مرضیِ یزداں بن جاتی ہے۔ اقبال مسلمانوں کو ہی نہیں تمام ایشیائی اقوام بلکہ تمام بنی نوع انسان کو اس منزل تک لے جانا چاہتے ہیں۔

کر کے گارڈ نے اپنے عہد کی نفسیاتی گرہ کو سلجھانے کے لیے فرد کے احترام اور اس کی آزادی پر زور دیا ہے۔ اس کے خیال میں عقلی نظام ہائے فلسفہ نے جو وجود کو جوہر (Essence) کے تابع مانتے ہیں۔ فرد کو نہ تو زندہ حقیقت مانا، نہ گوشت پوست کے آدمی کے مسئلہ کو سمجھا۔ اسی لیے وہ عقلی طریقۂ کار کے خلاف ہے۔ کر کے گارڈ کو ہیگل اور اس کی پشت پر جتنا خیالی اور تجربی

فلسفہ تھا (اور جس کی اساس عقلی تھی) سبھی کے خلاف نبرد آزما ہونا پڑا۔ کر کے گارڈ کی موضوعیت (Subjectivity) عقل پر اسی طرح تنقید کرتی ہے جس طرح برگساں کی وجدانیت (Intuitionism) نے کی۔ یہاں اس تنقیدِ عقل وعقلیت کی تفصیل میں جانے کی گنجائش نہیں۔ لیکن اتنا کہنا ضروری ہے کہ کر کے گارڈ عقل کی حدود اور اس کی نارسائی دکھانے کے باوجود سراسر مخالفِ عقل نہیں ہے۔ کم وبیش یہی موقف برگساں اور اقبال کا بھی ہے۔ اقبال کا طریقۂ کار بھی موضوعی ہے اور انھوں نے بھی عقل کی تنقید کی ہے۔ مگر وہ عقل اور عشق (وجدان) کی تطبیق میں کر کے گارڈ سے کہیں آگے ہیں۔ ایک طرح سے اقبال کا رویہ سارتر کی طرح عقل وغیر عقل یا فوقِ عقل کے دورُخے پن (Dichotomy) کو دور کرتا ہے۔ اقبال کے اشعار میں جہاں کثرت سے عقل کی تنقید کی مثالیں مل جائیں گی، وہاں عقل وعشق کی ہم آہنگی کی مثالیں بھی کم یاب نہیں۔ اپنی نثر میں بھی انھوں نے اس مسئلے سے کئی مقامات پر مفصل بحث کی ہے۔ اس لیے یہ خیال کہ اقبال کا روّیہ عقل دشمنی کا ہے، محض سطح بینی ہے۔ "اقبال نے عقل کی فتوحات کو مانا اور اس کی برکات کو نہ صرف تسلیم کیا بلکہ اپنے مخاطبوں کو اس سے پورا فیض اٹھانے کی ترغیب بھی دی۔ مگر وہ عقل کو خودی کا محض ایک ہتھیار سمجھتے ہیں۔ کل انسانی وجود پر حاوی نہیں مانتے۔" یہی موقف وجودئین کا بھی ہے۔ کل انسانی وجود اور اس کے بھر پور اظہار کو اقبال نے خودی کہا ہے۔ یہی ان کے نزدیک خیر وشر کا معیار ہے۔ ہر وہ چیز جو خودی کی تکمیل کی راہ میں حائل ہو شر ہے اور ہر وہ شئے جو خودی کی تکمیل میں ممد ومعاون ہو خیر ہے۔ اگر عقل اس مقصد کے حصول میں حائل ہو تو شر ہے اور اگر معاون ہو تو خیر۔ یہی سبب ہے کہ اقبال نے اپنے فلسفہ وشعر میں تجربی علوم (جن کا ذریعۂ علم عقل ہے) اور عشق (خودی کی خلاق قوت) کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی لیے انھوں نے غزالی کی تنقیدِ عقل کی انتہا پسندی کو قبول نہیں کیا۔ وہ متصوفانہ تجربے کو تو عرفان کی اساس مانتے ہیں، مگر ان کا طریقۂ کار مختلف ہے۔ اسی لیے اقبال کے یہاں تصوف بھی ایک نیا قالب اختیار کر لیتا ہے۔

اقبال کی تربیت ایک صاحبِ حال صوفی باپ کے زیر اثر ہوئی۔ بچپن سے مولانا روم کی مثنوی ان کے کان میں پڑتی رہی۔ مشرقی ادب کے وسیع مطالعے نے بھی انھیں تصوف کے ذوق سے آشنا کیا۔ لیکن ایک منزل پر جب انھیں اپنے ماحول سے آگاہی ہوئی تو احساس ہوا کہ خانقاہی

تصوف کے منفی نظریات نے قوم کے قوائے عمل کو مضمحل کر دیا ہے۔ ان کی تنقیدِ تصوف کی بنیاد بھی موضوعی تجربے ہی پر مبنی ہے اس لیے اس تنقید کی اساس بھی متصوفانہ ہی ہے۔ اقبال نے فلسفۂ عجم میں تصوف کے ساتھ عقلیت اور تشکیک کا رشتہ تسلیم کیا ہے۔ غزالی تشکیک کی راہ سے تصوف تک پہنچے تھے اور انھوں نے عقلیت کو رد کیا تھا۔ اقبال اپنے عرفانِ خودی سے جسے وجودی تجربی کہا جا سکتا ہے۔ تصوف کی عقلی تنقید تک پہنچے۔ انھوں نے عقلیت کو یکسر ترک نہیں کیا۔ یہ وہ موڑ تھا کہ جہاں وہ تشکیک کے مرحلے سے بھی گزرے، خود وجودی تجربہ بعض صورتوں میں تشکیک کو جنم دے سکتا ہے جو مروّجہ عقائد، رواجی مذہب اور مسلّم اصول و اخلاق و قوانین کو شک کی نظر سے دیکھنے لگتی ہے۔ 1909ء میں اقبال عطیہ فیضی کو خط میں لکھتے ہیں:

''کتابوں کے بوسیدہ اوراق میرے لیے سرمایۂ مسرت سے عاری ہیں۔ میری روح کا سوز انھیں اور تمام سماجی رسم و رواج کا جلا کر خاک کر دینے کے لیے کافی ہے۔ آپ کہتی ہیں کہ دنیا کو ایک خدائے خیر نے پیدا کیا۔ ممکن ہے ایسا ہو۔ لیکن دنیا کے حقائق تو کسی دوسرے نتیجے ہی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ اگر عقلِ انسانی ہی کو معیار قرار دیا جائے تو ہزاروں کی نسبت ایک قادرِ مطلق اور ابدی اہرمن پر ایمان لانا زیادہ آسان نظر آتا ہے۔' ایک اور خط میں لکھتے ہیں:

> ''میرا سینہ یاس انگیز اور غم انگیز خیالات کا خزینہ ہے۔ یہ خیالات میری روح کی تاریک بانبیوں سے سانپ کی طرح نکلے چلے آتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ میں ایک سپیرا بن جاؤں گا، گلیوں میں پھروں گا اور تماش بین لڑکوں کی ایک بھیڑ میرے پیچھے ہوگی۔''

اقبال کا یہ دور وہ ہے جب وہ خود اپنی تلاش میں تھے۔ بانگِ درا میں ایسے اشعار کثرت سے مل جائیں گے جن میں ایک بے نام افسردگی اور کہیں کہیں قنوطیت کی لہر نمایاں ہے۔ اس وقت اقبال کا علم اور ان کی عقل کا تمام سرمایہ وجودی تجربے کی آنچ میں پگھل رہا تھا۔ اس منزل پر انھیں مسلّم قوانین و اخلاق ہی میں نہیں بلکہ خدا کے وجود میں بھی شک تھا۔ بعد میں جب انھوں نے خود کو پالیا اور اس شک اور مایوسی سے نکل آئے تب بھی نہ صرف رسمی اخلاق بلکہ مذہب کے مرجحہ شعایر بھی انھیں کبھی اپیل نہ کر سکے۔ اسی طرح وہ افسردگی بھی جس سے وہ گزر آئے تھے، آخر وقت تک پلٹ پلٹ کر اُن کے سامنے آتی رہی۔ یہ بے نام بے وجہ خوف وجود کی دہشت ہے۔ نیستی کی دہشت، اس کی دہشت جو نہیں ہے، جو ہو سکتا ہے۔ یہ اپنے وجود کے امکانات اور اس کی ماورائیت

کی دہشت ہے۔ اقبال نے اس دہشت سے فرار کی راہ نہیں ڈھونڈی، بلکہ اسے بھی اپنا وجودی تجربہ سمجھ کر قبول کیا۔ یہ دہشت انتخاب و اختیار کی محرک ہے۔ اگر اسے نظر انداز کیا جائے تو پھر جبر ہی اختیار کرنا پڑتا ہے، جس کے بعد وجود اپنا اعتبار کھو دیتا ہے۔ اقبال کے یہاں موت کا شعور، جو وجودی تجربے کا لازمی جز ہے، زندگی کا حلیف بن جاتا ہے، حریف نہیں رہتا۔ یہ وجودی تجربہ، جسے تصوف کی اصطلاح میں متصوفانہ تجربہ کہا جاتا ہے، کرکے گارڈ اور اقبال کے یہاں مشترک ہے جس نے کرکے گارڈ کو خود اختیاری سکھائی اور اقبال کو خودی کی تکمیل کا راستہ دکھایا۔

اپنے وجود کی آزادی کا شعور آزادی کی دہشت ساتھ لاتا ہے۔ اس مرحلے پر اگر وجود دہشت کا سامنا کرتا ہے تو اسے بے حد سنجیدہ ہونا پڑتا ہے۔ یہ وہ مرحلہ ہے جہاں جمالیاتی اور اخلاقیاتی سطحیں بہت پیچھے رہ جاتی ہیں۔ کرکے گارڈ اس سنجیدگی کو بحران اور عزم کی فضا کا نام دیتا ہے یہ آزادی کی ابتداء ہے، ارادے کا بپتسمہ ہے۔ یہاں انتخاب و اختیار ناگزیر ہے، شخصیت کی تکمیل کے لیے فیصلہ کُن ہے۔ سنجیدہ اور باوقار شخصیت ہی حقیقی شخصیت ہے جو آزادانہ انتخاب کرتی ہے۔ غیر سنجیدہ غیر حقیقی شخصیت انتخاب اور آزادی سے فرار کرتی ہے، اس کا یہ انتخاب اختیار نہیں، جبر بن جاتا ہے۔ کیونکہ دنیا میں پناہ لینا، سقوطِ آدم ہے (ہائیڈیگر) اور وجود کو غیر معتبر بناتا ہے۔ آزادی کا انتخاب فرد تنہائی میں کرتا ہے، ہجوم میں خود کو گم کرنے والا اس حق کو تج دیتا ہے۔ انتخاب میں غلط یا صحیح کی اہمیت نہیں۔ اصل چیز توانائی، خلوص اور دل سوزی ہے۔ کرکے گارڈ بھی کہتا ہے کہ:

> ''جس کا انتخاب کیا گیا وہ موجود نہیں ہوتا بلکہ انتخاب کے ساتھ وجود میں آتا ہے۔ جو انتخاب کیا گیا، وجود میں نہ آئے تو انتخاب ممکن نہیں۔

> سارتر نے اسی کو یوں کہا ہے کہ: ''فرد انتخاب میں اپنے آپ ہی کو نہیں اپنی دنیا، اپنے ماحول کو بھی تخلیق کرتا ہے، یعنی وجود میں لاتا ہے۔''

کرکے گارڈ نے کہا ہے کہ: ''میں خود کو خلق نہیں کرتا، منتخب کرتا ہوں۔'' لیکن یہاں انتخاب و اختیار اور تخلیق کے مفہوم میں فرق نہیں۔

> اسی بات کو ابنِ عربی نے یوں کہا تھا کہ: ''اپنی زبانِ استعداد سے تمھارے عین نے جو مانگا، وہی اسے ملا۔''

ابنِ عربی نے بھی اس طرح سے فردِ انسانی کی صلاحیتوں اور اعمال کو جبر نہیں بلکہ اس کی فطرت کا آزادانہ اظہار مانا تھا۔ کر کے گارڈ کو اپنے عہد کے مغربی سماج فرد کے وقار کو بحال کرنے کے لیے اس انتخاب کی اہمیت پر زور دینا پڑا تھا اور اقبال کو اپنے غلام ملک محکوم ایشیا اور جبر زدہ مغرب سب کے لیے اس انتخاب کی اہمیت اور اس کے ساتھ آزادی کے احترام پر توجہ مرکوز کرنی پڑی تا کہ فرد اپنی خودی کی تکمیل کر سکے۔

آزاد انتخاب کا موقع بحران ہی فراہم کرتا ہے۔ کر کے گارڈ نے حضرت ابراہیم کے بیٹے (عیسائی عقیدے کے مطابق حضرت اسحاق) کی قربانی کی مثال دی ہے جہاں قانون مذہبی سطح کے وجودی تجربے کے انتخاب سے متصادم نظر آتا ہے کر کے گارڈ کے خیال میں اخلاق نفس آفاقی نفس ہے کیونکہ اس کے بغیر قوانین و اخلاق کا احترام پیدا نہیں ہو سکتا اور یہی تمام انسانوں کو مدنیت کے رشتے میں منسلک کرتا ہے۔ اقبال جب ''رموزِ بے خودی'' میں تقلید کو اجتہاد سے بہتر قرار دیتے ہیں تو ان کا مقصود بھی یہی ہے کہ اگر اعلیٰ سطح کا تجربۂ خودی میسّر نہ آئے تو قوم کے لیے اخلاقی آفاقی قانون کی پابندی بہتر ہے۔ ان کے نزدیک تصوف کا نچوڑ قد أفلح من تزکّیٰ ہے اخلاقی سطح پر تزکیۂ نفس یہی ہے کہ اپنی فلاح ملّت کی فلاح سے منسلک کر دی جائے۔ لیکن اسی کے ساتھ کر کے گارڈ اور اقبال اس بات پر بھی متفق نظر آتے ہیں کہ اعلیٰ روحانی یا وجودی تجربے کی سطح پر اخلاقی آفاقی قانون اور فرد میں مفاہمت ہو جاتی ہے، تضاد و تصادم ختم ہو جاتا ہے۔ وجود غیر معتبر اس وقت بنتا ہے جب کسی ایک کو بے جا طور پر غلبہ حاصل ہو۔ اقبال نے ''اسرارِ خودی'' کے بعد ''رموزِ بے خودی'' لکھ کر فرد اور آفاقی اخلاقی اصولوں میں ہم آہنگی کا راستہ دکھایا تھا۔

کر کے گارڈ اور اقبال کے خیالات میں ایک فرق کی طرف اشارہ ضروری ہے۔ یہ فرق بحران کے تصور سے متعلق ہے۔ کر کے گارڈ کے یہاں بحران مرکزی نقطہ ہے جہاں وجود خود کو منکشف کرتا ہے پورے امکانات اور دہشتوں کے ساتھ۔ اقبال کے یہاں بحران کا تصور نہیں ملتا۔ وہ سماجی اور سیاسی بحران کا حل تو پیش کرتے ہیں، مگر عرفانِ خودی میں انفرادی تجربۂ بحران کو ان کے یہاں کوئی اہمیت نہیں دی گئی۔ اس کا بنیادی سبب کر کے گارڈ اور اقبال کے مذہبی یا مثالی کرداروں کے فرق میں مضمر ہے۔ کر کے گارڈ کے ہاں مذہبی سطح کے بحران، انتخاب اور آزادی کی

علامت ہے قربانیِ اسحاقؑ جہاں ہاجرہ لرزاں وترساں ہیں اور ابراہیمؑ متذبذب۔ اسحاق اپنے باپ کی اطاعت کررہے ہیں، ان کی اپنی آواز کا کوئی ذکر نہیں۔ اقبال کے یہاں موت کے سامنے لرزش، تذبذب اور خوف نہیں بلکہ بے خوفی، رضا اور یقین ملتا ہے۔ ان کے سامنے یہ قرآنی تعلیمات تھیں کہ ''اللہ کے ولی وہ ہیں جن پر خوف وحُزن طاری نہیں ہوتا۔'' (ألا انَ أولیاء اللہ لا خوف علیھم ولا ھم یحزنون) اور یہ بشارت کہ ''خدا کی راہ میں قتل ہونے والے مرتے نہیں، زندہ رہتے ہیں۔'' ان تعلیمات کے نمونے انھیں شہیدانِ راہِ حق خصوصاً شہیدِ کربلا کے اُسوۂ حسنہ میں ملتے ہیں جن سے اقبال نے ''رمزِ قرآنی'' سیکھا اور جنھیں ''معنیِ ذبحِ عظیم'' کہا۔ کربلا کے سفر میں علی اکبر ابن الحسینؑ سے باپ نے فرمایا کہ ''میں نے خواب میں سنا، کوئی کہہ رہا ہے کہ یہ لوگ اپنی موت کی طرف اپنے قدموں سے بڑھ رہے ہیں۔'' تو نوجوان علی اکبرؑ نے جواب دیا ''بابا ہم حق پر ہیں تو موت کا کیا خوف۔'' علی اکبر باپ کی مرضی سے نہیں بلکہ خود اپنی مرضی سے موت کو حق سمجھ کر قبول کرتے ہیں۔ حضرت عیسیٰؑ نے جو کرکے گارڈ کے فلسفے اور تعلیمات کا سرچشمۂ فیضان ہیں، کہا تھا ''اے آسمانی باپ! موت کا یہ پیالہ بہت تلخ ہے، اسے تو میرے منھ سے ہٹالے۔'' حسینؑ ''اضاءِ بقضانہ و تسلیماً بامرہ'' کا پیکر ہیں اور ''یأ یتھا النفس المطمئنۃ ارجعی الی ربک راضیۃ مرضیۃ'' کے مخاطب۔ اقبال کے یہ مثالی کردار موت کے سامنے لرزاں، محزوں، خوف زدہ اور مذبذب نہیں۔ ان کے لیے موت کا انتخاب بحران نہیں بلکہ زندگی کی دوسری اور زیادہ پائدار صورت ہے۔ اسی لیے اقبال کے یہاں بحران کی جگہ وجودی انفرادی تجربے میں رضا کی اہمیت ہے۔

غریب وسادہ ورنگیں ہے داستانِ حرم
نہایت اس کی حسینؑ، ابتدا ہے اسمٰعیلؑ

اس شعر کو محض تاریخی پس منظر میں دیکھنے کے بجائے اگر اسمٰعیلؑ کی قربانی یا کر کے گارڈ کے عقیدے کے مطابق قربانیِ اسحاقؑ اور حسینؑ کی قربانی کے فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے سمجھا جائے تو اس کی معنویت آشکار ہوتی ہے۔ اسمٰعیلؑ جس آزادانہ انتخابِ مرگ کا نقطۂ آغاز ہیں، حسینؑ اس کی انتہا۔ یہاں ایک نکتہ اور قابلِ لحاظ ہے کہ اسحاقؑ کی قربانی کا واقعہ صرف مذہبی معنویت رکھتا ہے جب کہ شہادتِ حسینؑ مذہبی سطح پر اثباتِ خودی کے علاوہ گہرے سیاسی، سماجی اور تاریخی

معانی بھی رکھتی ہے۔ یہ شہادت تاریخ ساز نقطہ بھی ہے اور انقلاب آفریں سماجی مضمرات کا حامل بھی۔ اسی لیے اقبال کا موت اور آزادی کا تصور کر کے گارڈ سے کہیں زیادہ وسیع، حرکی اور فعالی ہے جس کے مضمرات بہت دور رس اور نتیجہ خیز ہیں۔ اس لحاظ سے اقبال کے یہاں مقامِ شبیری خودی کا استعارہ اور حسینؓ کا نام آزادانہ زندگی بسر کرنے کی علامت بن جاتا ہے۔

(2)

یہاں تک میں نے کر کے گارڈ اور اقبال کی فکر کی ان مماثلتوں کی طرف اشارے کیے ہیں جو اقبال کی فکر میں وجودی عناصر کی تلاش میں نشانِ راہ کا کام دے سکتی ہیں۔ اس کی جب تک تھوڑی سی شرح اقبال کے اشعار سے نہ کی جائے، بات تشنہ رہے گی۔ کر کے گارڈ نے جس منصب کی اپنے فلسفے سے تکمیل کی، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ (الف) اس نے تخیل آفریں دروں بینی (موضوعیت) پر زور دیا۔ (ب) وہ اخلاقی دردمندی پیدا کی جو فرد خدا اور آدمی دونوں سے قریب لاتی ہے۔ (ج) فرد کی تنہائی اور غیر معتبر زندگی، جس میں کلیسائی نظامِ مذہب بھی شامل ہے، سے نجات کا راستہ دکھایا اس طرح اس نے فرد کا بحیثیت فرد احترام سکھایا جو آزادی کے حق کو تسلیم کیے اور اس پر پوری طرح عمل پیرا ہوئے بغیر ممکن نہیں۔ اگر اس کے ساتھ اقبال کے مفکرانہ اور شاعرانہ منصب کو دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ انھوں نے اپنے فلسفۂ خودی کے وسیلے سے عرفانِ ذات کی اہمیت کا احساس دلایا جو بعد کے دور میں فلسفہ وادب کا مرکزی مسئلہ بننے والا تھا۔ انھوں نے اخلاق کا وہ تصور پیش کیا جو اسلام سے پوری طرح وابستہ ہونے کے باوجود آفاقی اخلاقی قدروں کا حامل ہے اور فرد کی محرومی تنہائی سے نجات کا وہ راستہ دکھایا جس کی سب سے بڑی قدر یا قدرالاقدار آزادی ہے۔ اس منصب کی تکمیل کے لیے انھوں نے عقل کی تنقید بھی کی، ان فلسفوں کا ابطال بھی کیا جو جوہریت اور تجریدیت پر مبنی ہیں، حریت کا وہ تصور بھی پیش کیا جو انفرادی اور اجتماعی آزادی میں مطابقت پیدا کرتا ہے۔ اقبال کا تصورِ توحید، جو اسلامی توحید کی نئی تفسیر ہے، فرد و جماعت کی ہم آہنگی کی اساس ہے۔ ان کے یہاں توحید کے تصور اور مذہب کے اسلامی تصورات کے باوجود مرکزی موضوع فردِ انسانی ہی رہتا ہے۔ توحید اس کی خودی کی تکمیل ہی کا وسیلہ ہے۔ خیر و شر، اختیار و آزادی، زمان و مکاں، سیاست و معیشت کے سارے تصورات فرد کے وجودی تجربے ہی کے فروغ ہیں۔

اقبال نے موضوعی وجودی تجربے کے اثبات کے لیے عقل کی جس طرح تنقید کی ہے اور عشق سے اس کا جس طرح موازنہ کیا ہے، اس کی مثالیں کثرت سے ان کے فارسی اور اردو کلام میں مل جائیں گی۔ عشق ان کے یہاں وجودی تجربے اور اس کے آزادانہ اظہار ہی کا نام ہے۔

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں　　ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں
خرد واقف نہیں نیک و بد سے　　بڑھی جاتی ہے ظالم اپنی حد سے
حیات کیا ہے خیال و نظر کی مجذوبی　　خودی کی موت ہے اندیشہ ہائے گوناگوں
عقل گو آستاں سے دُور نہیں　　اس کی تقدیر میں حضور نہیں
نگہ اُلجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں　　خرد کھوئی ہوئی ہے چار سو میں
گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور　　چراغِ راہ ہے، منزل نہیں ہے

-

چہ کنم کہ عقلِ بہانہ جو گرہے بروئے گرہ زند　　نظرے! کہ گردشِ چشمِ تو شکند طلسمِ مجازِ من
زِ سد فسوں گریِ خرد بہ تپیدنَ دلِ زندۂ　　زکنشتِ فلسفیاں درا، بحریم سوز وگدازِ من

خرد کی یہ تنقید مخالف عقلیت رُجحان کی آئینہ دار ہے۔ اقبال عقل و عشق کے موازنے میں عشق کی فضیلت کے نغمہ خواں ہیں۔ ان کی نظم "علم و عشق" (ضربِ کلیم) عشق کو سراپا حضور اور علم کو سراپا حجاب کہنے کے بعد یہ بھی کہتی ہے۔

علم مقامِ صفات، عشق تماشائے ذات
علم ہے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب
علم ہے ابن الکتاب، عشق ہے اُمّ الکتاب

یہاں علم عقل کا زائیدہ و پروردہ ہے۔ اقبال اس علم کو رموز دینوی کی عقدہ کشائی کے لیے ضروری سمجھتے ہیں، لیکن اسے عشق سے ہم آہنگ کرنا چاہتے ہیں جس کے بعد عقل بھی عشق بن سکتی ہے۔ عقل و عشق کے امتزاج میں دونوں ہی کی فلاح ہے۔

عقل ہم عشق است واز ذوقِ نگہ بیگانہ نیست
لیکن این بیچارہ راآں جراتِ رندانہ نیست

-

زیرکی از عشق گردد حق شناس — کارِ حق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں بازیرکی ہم بر شود — نقشبندِ عالمِ دیگر شود
خیزو نقش عالمِ دیگر بنہ — عشق رابازیرکی آمیزدہ

''بانگِ درا'' کی ایک نظم میں اقبال مقامِ حیرت سے سوال کرتے ہیں۔

بیتاب ہے ذوق آگہی کا — کھلتا نہیں بھید زندگی کا
حیرت آغاز وانتہا ہے — آئینے کے گھر میں اور کیا ہے

خالص عقلیت آئینہ خانۂ دہر کو طلسم مایا اور پرچھائیں قرار دیتی ہے۔ اقبال اس عقلیت سے مطمئن نہیں، افلاطون کے فلسفے کی تنقید انھوں نے اسی نظر سے کی ہے۔

رخش او در ظلمت معقول گم — در کہستانِ وجود افگند ہم
آنچناں افسونِ نامحسوس خورد — اعتبار از دست وچشم وگوش بُرد
عقل خود را بر سرِ گردوں رساند — عالمِ اسباب را افسانہ خواند
کارِ او، تحلیل اجزاے حیات — قطعِ شاخ سروِ عناے حیات
فکرِ افلاطون زیاں را سود گفت — حکمتِ او بود را نابود گفت
فطرتش خوابید وخوابے آفرید — چشمِ ہوشِ او سرابے آفرید
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود — جانِ او وارفتہ معدوم بود
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت — خالقِ اعیان نامشہود گشت
زندہ جاں را عالمِ امکاں خوش است — مردہ دل را عالمِ اعیاں خوش است

(اسرارِ خودی)

اقبال کی طرح کر کے گارڈ کی تنقیدِ عقلیت کا اصل ہدف افلاطونی فلسفہ ہی ہے جو جوہر یا عین کو وجود پر فوقیت دیتا ہے۔ کر کے گارڈ وجود کو جوہر یا عین سے مقدم مانتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک اعیان حقیقی ہیں، مطلق ہیں، مکمل ہیں، غیر متغیر ہیں، دایم و ثابت ہیں اور دنیائے موجودات اضافی، متغیر، ناقص اور بے ثبات ہیں۔ افلاطون کا فلسفۂ اعیان مغربی فلسفے کی تاریخ پر اس طرح اثر انداز ہوتا رہا کہ ارسطو سے لے کر ہیگل تک سب نے فروعی اختلافات کے باوجود کلیات وتعریفات کو اصل مانا اور عالمِ خارجی کو اس کے شیوٗن مظاہر میں شمار کیا۔ ڈیکارٹ، لائبنز اور

اسپنوزا کی ریاضیاتی عقوریت سے لے کر لاک، برکلے، اور ہیوم کی تجربیت تک اس کا اثر ظاہر ہے۔لاک نے حواس کو ذریعہ علم ماننے کے بعد مادی اشیاء کو خواص میں تحلیل کر دیا، خواص کو برکلے نے ذہنی تصورات قرار دے کر لاک کے نظریۂ علم کو اس کی منطقی حد تک پہنچایا اور ہیوم کی ارتیابیت نے علم کے امکان ہی سے انکار کر دیا۔ تجربیت بھی عقلیت کی طرح حقیقت کی کُنہ کو اس لیے نہ پا سکی کہ اس نے ٹھوس حقیقی وجود کو اصل ماننے کے بجائے محض تصورات کا طلسم قرار دیا۔ ہیگل کے یہاں آ کر عینیت مطلقیت بن گئی۔ کر کے گارڈ کا ردِ عمل تاریخ فلسفۂ مغرب میں اس لیے اہم ہے کہ اس نے وجود کی اوّلیت کا احساس دلایا اور یہ بتایا کہ فلسفے کی ساری گمراہیاں اور غلط نتائج جوہریت اور تجریدیت ہی پر مبنی ہیں۔ حتیٰ کہ سقراط بھی جو گوشت پوست کے زندہ انسان سے دلچسپی رکھتا تھا، بالآخر آدمی کو بحیثیت فرد نہیں بلکہ نوع، کلّیہ اور جوہر کے طور ہی پر قبول کرتا ہے۔ ارسطو نے عقل کو انسان کا جوہر قرار دے کر واقعیت کو تجریدیت سے آمیز کر دیا تھا۔ شلنگ کے یہاں وجود کی اوّلیت کے اشارے ضرور ملتے ہیں مگر وہ بھی عینیت کے حصار کو نہ توڑ سکا۔ شوپنہار نے عقل کے بجائے ارادے کو اصل کائنات مانا، مگر اس کا ارادہ بھی ایک کلّی، مطلق تصور ہے، افراد کا انفرادی ارادہ نہیں۔ مادیت کے فلسفے میں وجود مقدّم ہے اور تصور موخر۔ مگر بیشتر مادّی فلسفوں میں بھی مادّہ منفرد مادی موجودات سے اوپر اُٹھ کر ایک تصور ہی بن جاتا ہے۔ ان مختلف و متضاد فلسفوں میں ایک ہی غلطی بار بار اس لیے دُہرائی گئی کہ سب نے اُلٹی سمت سفر کیا۔ کر کے گارڈ نے پہلی بار اس غلطی کا احساس دلایا کہ ذہن (عقل) جس چیز کو بھی چھوئے اس کی تجرید کر دیتا ہے۔ کر کے گارڈ نے Either/or میں کہا ہے کہ:

''عام طور سے موجود فرد کے لیے دو ہی راستے کھلے ہوئے ہیں۔ یا تو وہ یہ کر سکتا ہے کہ حتی الامکان اس بات کو بھولنے کی کوشش کرے کہ وہ ایک زندہ موجود فرد ہے، یا وہ اپنی ساری توانائی اس حقیقت پر مرتکز کر دے کہ وہ ایک موجود فرد ہے۔''

افلاطونی عقلیت و تجریدیت کی روایت کے زیرِ اثر پروان چڑھنے والے سارے فلسفے پہلا راستہ اختیار کرتے ہیں۔ اقبال نے اسرارِ خودی، رموزِ بیخودی، پس چہ باید کرد، جاوید نامہ، گلشنِ راز جدید اور اپنی بیسیوں مختصر اور طویل نظموں میں اس راستے کو غلط بتایا ہے۔ افلاطونیت سے لے کر وحدت الوجود کے عیسائی، اسلامی اور ہندی تصورات کے بڑے حصے کو وہ اسی بنا پر غلط،

گمراہ کن اور مہلک سمجھتے ہیں۔ فرد کا انکار، وجود کا انکار ہے جو کائنات اور خدا تک کے انکار پر منتج ہو سکتا ہے۔ اسی لیے رکر کے گارڈ کی طرح انھوں نے بھی دوسرا راستہ اختیار کیا۔ اس راستے میں انھیں عقل اپنی تمام معجز سامانیوں کے باوجود راہ کا پتھر نظر آئی، جو کہستانِ وجود کو سم آلود کرتی اور دست وچشم و گوش یعنی حواس کا اعتبار کھو دیتی ہے۔ اس کا کام تحلیل ہے جو وجود کو من حیث الکل نہیں پا سکتی بلکہ ٹکڑوں میں بانٹ کر دیکھتی اور سمجھتی ہے۔ یہ تحلیلی طریق کار حقیقت کی تغیر پذیری اور نمو آفرینی کو ساکت تصویروں میں بدل دیتا ہے۔ اس لیے عقل ہمیں وجود کا جو بھی تصور دیتی ہے وہ یک رُخا اور ساکن ہوتا ہے۔ فعال تغیر پذیر نہیں۔ افلاطون کے برخلاف اقبال ثبات کو نہیں، تغیر کو حقیقت مانتے ہیں۔ افلاطون کے یہاں ثبات حقیقت ہے اس لئے زماں التباس ہے اور تغیر فریب نظر۔ اقبال کے لیے زماں حقیقی ہے اور تغیر اس کی کارفرمائی۔ اقبال نے اکثر موقعوں پر اُس حدیثِ قدسی کا حوالہ دیا ہے جس میں دَہر کو خدا کہا گیا ہے۔ زماں کو حقیقی ماننے کے ساتھ ہی وہ اس کو ایک حد تک موضوعی اور اضافی بھی مانتے ہیں۔ برگساں کے نظریۂ زماں پر ان کی تنقید بھی ہے کہ برگساں نے اس کی خلاق قوت کے سرچشمے کی نشان دہی کی اور نہ اس کو سمت و مقصد سے آشنا کیا۔ اقبال کے نزدیک زماں کا سرچشمہ وجود ہے اور وجود کا خلاقانہ اظہار خودی سے ہوتا ہے۔ اس طرح زماں خودی کی قوت کا دوسرا نام بن جاتا ہے۔ وہ تخلیقِ مقاصد کو بھی خودی اور زماں کا لازمہ قرار دیتے ہیں۔ اقبال سے بہت پہلے درد کہہ چکے ہیں۔

گر درمیاں حساب نہ ہو ماہ و سال کا　　　لے کر ازل سے تا بہ ابد ایک آن ہے

درد کا نظریۂ تجدّدِ امثال وقت کی تغیر کاری اور وجود کی ہر لمحہ خود آفرینی کی متصوفانہ شرح ہے۔ دوسرے صوفیاء خصوصاً مولانا روم کے یہاں بھی زماں کا یہ خلاق اور فعال تصور ملتا ہے۔ اقبال نے اس متصوفانہ تصور کو جدید فلسفے کی اصطلاحات سے آمیز کر کے اسے اپنے نظریۂ وجود میں بہت اہم جگہ دی ہے۔ تشکیلِ جدیدِ الہیاتِ اسلام میں انھوں نے زماں کے مختلف تصورات سے تفصیلی بحث کی ہے اور برگساں کے نظریے کی صداقت کے ساتھ اس کی خامیاں بھی دکھائی ہیں۔ زماں کو وجودی تجربے اور تغیر کو وجود کے اظہار و انتخاب و آزادی سے رکر کے گارڈ نے بھی ربط دیا اور بعد کے وجودئیین نے بھی۔ ہائیڈیگر کے نزدیک انسانی وجود 'وجودیاتی' اس لیے ہے کہ وہ زماں کا شعور رکھتا اور اس میں شامل ہے۔ دوسرے موجودات محض وجودی اس لیے ہیں کہ انھیں زماں کا

شعور نہیں۔ یعنی تاریخ اور زمانہ اس کے لیے ہی بامعنی ہے جو اس کا شعور بھی رکھے اور اس کے عمل میں شریک بھی ہو۔ اس طرح اقبال اور وجودیت کے شارحین زماں کو حقیقت ماننے کے ساتھ ہی اسے وجود خصوصاً وجودِ انسانی کے تجربے کا لاینفک جز مانتے ہیں۔ وجود اور زماں کا یہ نیا تصور عقلیت اور تجریدیت کی رسائی سے باہر رہا۔ اسی لیے ،کر کے گارڈ سے لے کر آج تک تمام وجودئیین نے بھی عقلیت وعینیت کی تنقید کی اور اقبال نے بھی۔

وجودیت کی عمومی تعریف تو یہ ہے کہ یہ وجود کو جوہر یا عین سے مقدم مانتی ہے۔ اسی بات کو ،کر کے گارڈ سے الفاظ مستعار لے کر سارتر نے کہا کہ ''موضوعی تجربے کو نقطۂ آغاز ہونا چاہئے۔'' وجود کی تعریف ممکن نہیں کیونکہ ہر تعریف تجرید ہے جو انفرادی کو عمومی اور آفاقی بنا کر اس سے وجود چھین لیتی ہے اور محض ایک مجرد تصور میں ڈھال دیتی ہے۔ وجودیت پر یہ اعتراض کہ وہ وجود کو سنسنی خیز فلم کی طرح پیش کرتی ہے، اس حقیقت پر دال ہے کہ وہ وجود کی تمام تیز رفتار تغیر پذیریوں اور نیستی کے ہست ہونے کی دہشت، افسردگی اور اس کے ساتھ انتخاب وارادہ کی آزادی کو متحرک وفعّال صورت میں پیش کرتی ہے ___ وجودیت کے حرکیاتی تصورِ وجود کی اساس وجودی تجربہ ہے۔ یہ وجودی تجربہ انفرادی اور موضوعی ہے جسے ،کر کے گارڈ نے صداقت کہا ہے۔ یہی ایک ناقابلِ تردید حقیقت ہے اور دوسری تمام صداقتیں اسی سے نکلتی ہیں۔ وجودیت سے قبل فلسفے میں نظریۂ انسان تو تھا مگر فرد یا شخص کا کوئی نظریہ نہیں تھا۔ مغرب میں یہودیت اور عیسائیت نے حقیقی عرفانِ نفس کو روشناس کیا۔ توریت وانجیل کا 'میں' فرد ہے، گوشت پوست کا دُکھ جھیلتا، دہشت اور موت کا سامنا کرنے والا۔ وجودیت افراد سے اس گہری مذہبی وابستگی ہی کی نئی شکل ہے جو لامذہبی یا دہری فلسفہ بننے کے باوجود فرد سے ہر حال میں وابستہ رہتی ہے۔ یہ وابستگی وجود سے وابستگی ہے۔ برونیف نے کہا ہے کہ '' آدمی نے حقیقی ہستی کے علم کی طاقت کھو دی اور حقیقت سے دُور ہو کر علم کے مطالعے میں لگ گیا۔ کوئی بھی ہستی تک پہنچتا نہیں بلکہ اُس سے آغاز کرتا ہے۔'' آدمی ہی وجود ہے جو خود کو جان سکتا ہے۔ مارسل نے کہا ہے کہ '' آدمی خود اپنے لیے ایک راز ہے اور دوسری چیزیں اس کے مسائل ہیں۔'' آدمی کے لیے کوئی سوال اپنے وجود اور اس کے مقدر سے زیادہ اہم نہیں۔ تمام وجودئیین اس بات پر متفق ہیں کہ جب آدمی کو یہ احساس ہو جائے کہ اُس کے وجود کا مسئلہ سب سے اہم ہے اور یہ کہ اس کا انفرادی وجود اس بات سے مختلف معنی رکھتا ہے کہ وہ

نوعِ انسانی کا محض ایک رُکن ہے تو ایک نئی فہم، نیا احساس اور نئی زندگی شروع ہوتی ہے۔ اقبال کا موقف وجودی طرزِ فکر سے بہت زیادہ قریب ہے، جب وہ کہتے ہیں کہ:

این جہان چیست صنم خانۂ پندارِ من است

تو وہ عالم کو حلقۂ دامِ خیال نہیں مانتے بلکہ اس کے علم کو فرد کے موضوعی تجربے پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ اس تفسیر کی تائید وجود اور خودی کے متعلق ان کے افکار واشعار سے ہوتی ہے۔

ازفسوں کاری دل، سیر وسکوں، غیب وحضور
این کہ غماز وکشائندۂ اسرارِ من است

سازِ تقدیرم و صد نغمۂ پنہاں دارم
ہر کجا زخمۂ اندیشہ رسد تارِ من است

اے من از فیض تو پایندہ! نشانِ تو کجاست
این درگیتی اثرِ ماست جہانِ تو کجاست

(زبورِ عجم)

''گلشنِ زارِ جدید'' میں 'اندر خود سفر کُن' کے معنی کی شرح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آدمی خود اپنے کو پہچانے تو اُسے معلوم ہوگا کہ وہی وجود، حسن، کائنات سب کا امین ہے۔

چراغِ در میانِ سینۂ تُست چہ نور است این کہ در آئینۂ تُست

مشو غافل کہ تو اورا امینی
چہ نادانی کہ سوے خود نہ بینی

(گلشنِ راز جدید)

کلمۂ ''انا الحق'' کی شرح بھی اقبال نے اسی طرح کی ہے۔

وجودش شعلہ از سوزِ درون است
چو حسن اورا جہانِ چند وچون است

کند شرحِ انا الحق ہمتِ او
پے ہر کن کہ می گوید یکون است

(ارمغانِ حجاز)

''انا الحق'' اور ''موضوعیت ہی حقیقت ہے'' کے لفظی معنی میں کوئی اختلاف نہیں۔ اقبال نے کئی مقامات پر 'انا الحق' کی جو تفسیر کی ہے وہ فرد کے موضوعی تجربے کو صداقت کی اساس اور معیار ماننے ہی سے عبارت ہے۔ یہ موضوعی انفرادی تجربہ ہی عرفانِ ذات اور عرفانِ حقیقت ہے۔ اسی کو اقبال نے خودی کہا ہے جسے وہ نظامِ عالم کی اصل قرار دیتے ہیں اور تسلسلِ حیات وتعیناتِ وجود کو استحکامِ خودی پر ہی منحصر مانتے ہیں۔''

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است
ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است

خویشتن راچون خودی بیدار کرد | آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او | غیر او پیداست از اثباتِ او
ساز داز خود پیکرِ اغیار را | تافزاید لذّتِ پیکار را
خودفریبی ہاے اوعینِ حیات | ہمچوگل از خودی وخوعینِ حیات
خامۂ اونقشِ صدامروز بست | تابیارد صبح فردائے بدست
می شوداز بہرِ اغراضِ عمل | عامل ومعمول واسباب وعلل
خیز دانگیز دپردتاید رمد | سوز دافروز دکشد، میرددمد

یہ 'خودی' کوئی مجرد تصور نہیں بلکہ حقیقی وجود ہے فرد کا۔ آخر شعر صرف اور صرف انسانی وجود پر صادق آسکتا ہے۔ اقبال یہاں وجودیین کے ہم زبان ہیں اور یہ بھی مانتے ہیں کہ خودی خود اپنی دنیا خلق کرتی ہے۔ یہی عقل کو بھی جنم دیتی ہے اور عشق کو بھی۔

گل بجیب آفاق از گل کاریش | شب زخوابش روز از بیداریش
شعلۂ خوددرشرر تقسیم کرد | جزپرستی عقل راتعلیم کرد
خودشکن گردیداجزا آفرید | اند کے آشفت وصحرا آفرید
بازاز آشفتگی بیزار شد | وزبہم پیوستگی کہسار شد
وانمودن خویش راخوے خودی است | خفتہ درہر ذرّہ نیروے خودی است
قوتِ خاموش وبے تاب عمل | ازعمل پابندِ اسبابِ عمل
چوں حیاتِ عالم اززورِخودی است | پس بقدرِ استواری زندی است

''اسرارِ خودی'' میں اقبال نے تخلیق وتولید مقاصد کو حیاتِ خودی مانا ہے اور عشق و محبت کو استحکام خودی کی بنیاد کہا ہے۔

آگہی ازعلم وفن مقصود نیست | غنچہ وگل ازچمن مقصود نیست
علم ازسامانِ حفظِ زندگی است | علم از اسبابِ تقویمِ خودی است
علم وفن ازپیش خیزانِ حیات | علم وفن ازخانہ زادانِ حیات

یہ خودی جب عشق کی دولت سے مالا مال ہو آتشِ رومی وسوزِ تبریز بنتی ہے۔

درشبستانِ حراخلوت گزید | قوم وآئین وحکومت آفرید

اپنی تفسیرِ خودی میں اقبال سرتا سر موضوعی وجودی تجربے کی زبان میں بات کر رہے ہیں:

خودی اندازہ ہائے مافزوں است — خودی زاں کل کہ تو بینی فزوں است
اگر چشمے کشائی بر دلِ خویش — درون سینہ بینی منزل خویش
سفر اندر حضر کردن چنیں است — سفر از خود بخود کردن ہمین است

(زبورِ عجم)

فرد کو اپنے وجودی تجربے ہی سے موت کا عرفان ہوتا ہے ۔

مپرس از من تو عالمگیریِ مرگ — من تو از نفس زنجیریِ مرگ

فنارا بادۂ ہر جام کردند — چہ بیدردانہ اوراعام کردند
تماشا گاہِ مرگِ ناگہاں را — جہانِ ماہ وانجم نام کردند

(زبورِ عجم)

وجودئیین کے نزدیک موت بھی بامعنی اور عظیم بن سکتی ہے بشرطیکہ اس کو مجبوراً قبول نہ کیا جائے، اس سے بھاگنے کی کوشش نہ کی جائے بلکہ اسے آزادنہ انتخاب کیا جائے۔ اقبال موت و زیست کو اعتبارات اسی موضوعی وجودی تجربے کی بنا پر قرار دیتے ہیں ۔

مردن وہم زیستن اے نکتہ رس — ایں ہمہ از اعتبارات است وبس
ماہیاں را کوہ وصحرا بے وجود — بہرِ مرغاں قعرِ دریا بے وجود
مردِ کر سوزِ نوارا مردۂ — لذّتِ صوت وصدارا مردۂ
آنکہ حی لایموت آمد حق است — زیستن با حق حیاتِ مطلق است
ہر کہ بے حق زیست جز مردار نیست — گر چہ کس در ماتمِ او زار نیست
از نگاہش دیدنی ہا در حجاب — قلبِ او بے ذوق وشوق انقلاب
سوز مشتاقی بکرداش کجا — نورِ آفاقی بگفتارش کجا
مذہب اوتنگ چون آفاقِ او — از عشا تاریک تر اشراقِ او
زندگی بارِ گراں بردوشِ او — مرگِ او، پروردۂ آغوشِ او

عشق را از صحبتش آزار ہا   از دمش افسردہ گردتار ہا

(زبورِ عجم و بندگی نامہ)

گر فنا خواہی ز خود آزاد شو   گر بقا خواہی بخود آباد شو

(رموزِ بے خودی)

ان اشعار میں اقبال نے موت کو وجودئیین کی اصطلاح میں ''نامعتبر'' وجود مانا ہے اور زندگی کو معتبر وجود۔ اس لحاظ سے انھوں نے مرگ و زیست کو اعتبارات کہا ہے۔ مرگ و زیست وجود کے اعتبارات ہیں جو اثباتِ خودی یا نفی خودی کا نتیجہ ہیں۔

وجودئیین کے یہاں آزادی عدم کا دوسرا نام ہے۔ عدم انسان کے وجود کی اس لحاظ سے بنیاد ہے کہ انسان ہی عدم کو ہست کر سکتا ہے۔ یہی اس کی آزادی ہے اور اپنی اس آزادی میں وہ عدم کی صورت گری کر کے خالق کا درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ اقبال نے ایک موقع پر کہا تھا:

''حقیقی خالق بے شک اللہ تعالیٰ ہے لیکن اس کے علاوہ بھی خالق ہو سکتے ہیں جیسا کہ آیۂ احسن الخالقین سے ظاہر ہے۔ خدائے پاک دوسرے تمام خالقوں سے احسن ہے۔''

اسی لحاظ سے انھوں نے یہ بھی کہا تھا کہ:

''موجودہ دنیا اپنے تمام علم و تہذیب اور صنائع و بدائع سمیت مسلمانوں کی مخلوق ہے۔

اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے وہ یہ مانتے ہیں کہ تمام کائنات انسان کے لیے خلق کی گئی ہے (لولاك ما خلقت الافلاك) اگر کائنات کو انسان اپنا معبود نہیں خدمت گزار مانے تو انسانی خودی کا عرفان ہے، جو قرآن سے پہلے کہیں نظر نہیں آتا۔ اقبال کی اس تشریح خلاّقی آدم اور وجودئیین کے اس دعوے میں کہ انسان ہر لمحہ خود کو خلق کرتا اور اپنی کائنات کو خلق کرتا ہے جو مماثلت ہے، اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ انسان کی خلاقی پر وجودیت میں بھی زور ہے اور اقبال کے یہاں بھی۔ لیکن اس خلاّقی کی اولین شرط آزادی ہے۔ وجودیت میں آزادی قدر الاقدار اور ام الفضائل کا درجہ رکھتی ہے۔ اگر اقبال کے فلسفے و شعر کا غائر نظر سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کے یہاں بھی آزادی سے اعلیٰ کوئی قدر نہیں۔ مذہب ہو یا اخلاق اگر آزادی سے تہی ہے تو بے جان ہے۔ ''رموزِ بے خودی'' میں انھوں نے مقصودِ رسالت محمدیہ ''تشکیل و تاسیس حریت و مساوات و اخوتِ نبی نوع آدم'' ہی کو مانا ہے۔

حریت زاد از ضمیرِ پاک او　　　　ایں مے نوشیں چکید از تاکِ او
کل مومن اخوۃ اندر دلش　　　　حریت سرمایۂ آب و گلش
ناشکیبِ امتیازات آمدہ　　　　در نہادِ او مساوات آمدہ

(رموزِ بے خودی)

حریت کو جس طرح وجودیت کے شارحین نے ذمہ داری اور فرائض سے منسلک کیا ہے اسی طرح اقبال بھی حریت کو ذمہ داری کا دوسرا نام جانتے ہیں۔ سارتر اور دوسرے وجودئیین کے ''تصورِ آزادی' پر اسی طرح نراجیت یا انفرادیت پرستی کا الزام غلط ہے جس طرح اقبال کے نظریۂ خودی پر یہ اعتراض صادق نہیں آتا۔ ہر وجودی مفکّر نے یہ مانا ہے کہ 'عرفانِ ذات' دوسرے انسانوں کے تجربے کو سمجھنا اور اُس کی آزادی کا احترام کرنا سکھاتا ہے۔ انسانی وجود کی اصل مان لیا جائے تو پھر یہ بھی لازم آتا ہے کہ نہ صرف فرد اپنی آزادی بلکہ تمام افرادِ انسانی کی جی، معاشی، سیاسی، اخلاقی اور مذہبی آزادی کے لیے کوشاں ہو۔ مردِ آزاد تمام دُنیا اور عالمِ انسانیت کے لیے خود کو ذمہ دار سمجھتا ہے کیونکہ وہ اپنے عہد اور اپنی کائنات کا خالق ہوتا ہے۔ اقبال کے یہاں بھی آزادی کا یہی تصور ہے۔ غلام کا وجود حقیقی معنوں میں وجود ہی نہیں، وہ سرتا سر غیر معتبر ہے۔ اسی لیے اسے قبر بھی قبول کرنے سے انکار کرتی ہے کیونکہ

ہر موت کا پوشیدہ تقاضا ہے قیامت

اور غلام قیامت یعنی از سرِ نو زندگی کے بارِ ذمہ داری کو اُٹھانے کے لیے تیار نہیں۔

بانگِ اسرافیل ان کو زندہ کر سکتی نہیں　　　　روح سے تھا زندگی میں بھی تہی جن کا جسد
مر کے جی اُٹھنا فقط آزاد مَردوں کا ہے کام　　　　گرچہ ہر ذی روح کی منزل ہے آغوشِ لحد

(ارمغانِ حجاز)

-

عبد گردد یاوہ در لیل و نہار　　　　در دلِ حُر یاوہ گردد روزگار
عبد از ایام می بافد کفن　　　　روز و شب را می تند بر خویشتن
مردِ حُر خود راز گل بر می کند　　　　خویش را بر روز گاراں می تند
عبد چون طائر بدامِ صبح و شام　　　　لذّتِ پرواز بر جانش حرام

سینۂ آزادۂ چابک نفس | طائرِ ایام راگردد قفس
دمبدم نو آفرینی کارِ حُر | نغمہ پیہم تازہ ریز دتارِ حُر
عبدرا ایام زنجیراست وبس | برلبِ او حرفِ تقدیراست وبس
ہمتِ حُر باقضا گردد مشیر | حادثات ازستِ او صورت پذیر
رفتہ و آئندہ درموجودِ او | دیرہا آسودہ اندرزودِ او

(رموزِ بے خودی)

غلام وقت کا اسیر شاکی تقدیر ہے اور آزاد وقت کا مرکب نہیں، راکب ہے۔ وہ خود وقت ہے۔

نغمۂ خاموش دارد سازِ وقت | غوطہ دردل زن کہ بینی رازِ وقت
مہر ومہ و انجم کا محاسب ہے قلندر | ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر

اقبال نے زماں کے تصور کو جہاں جہاں بھی اپنے اشعار میں باندھا ہے، زماں آزادی کی قوتِ تخلیق ہی بن کر سامنے آتا ہے۔ خضرِ راہ، مسجدِ قرطبہ، الوقت سیف (رموزِ بیخودی) زمانہ، ساقی نامہ اور دوسری بہت سی نظموں میں زماں کی فعالیت اور خلاقی انسانی وجود کی آزادیِ اظہار و عمل ہی کی شکل ہے۔

اقبال نے مومن وکافر کی تفریق بھی آزاد اور غلام کے مفہوم میں کی ہے۔

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گُم ہے | مومن کی یہ پہچان کہ گُم اس میں ہیں آفاق
پسند روح و بدن کی ہے وانمود اس کو | کہ ہے نہایتِ مومن خودی کی عریانی
وجود صیرفی کائنات ہے اس کا | اسے خبر ہے یہ باقی ہے اور وہ فانی

مستی کردار، قلندری، فقر سب مردِ حُر ہی کے کردار کے مختلف مظاہر ہیں۔ غلام یا کافر وہ ہے جو اپنی آزادی کے حق کا انکار کرے۔

دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام | ظالم اپنے شعلۂ سوزاں کو خود کہتا ہے دود
تقدیر کے پابند جمادات و نباتات | مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند
فطرت کے تقاضوں پہ نہ کر راہِ عمل بند | مقصود ہے کچھا ور ہی تسلیم ورضا کا

اقبال کے یہاں قوت وجلال کی طرف جو کشش ملتی ہے اُس کا سبب یہ ہے کہ وہ جلال

وقوت کوخودی کی آزادی کا اثبات اور فانی موجودات کی دُنیا میں اُس کے دوام کی علامت سمجھتے ہیں۔ جلال و جمال وجود ہی کے دوشیون ہیں۔ جب تک فنونِ لطیفہ جمالیاتی مرحلے میں اسیر ہیں، خودی کا عرفان نہ ہونے کی وجہ سے پوری طرح آزاد نہیں ہوتے۔ اقبال کو الحمرا کے قصر سے زیادہ مسجدِ قرطبہ اور جامع مسجد دہلی سے زیادہ مسجد قوت الاسلام متاثر کرتی ہے۔ اقبال کو جہاں بھی جلال وقوت کے مظاہر نظر آئیں وہ نظریات کے صواب و ناصواب سے بحث کیے بغیر اُن سے اثر قبول کرتے ہیں کیونکہ یہ مظاہر مقصد ناشناس ہونے کے باوجود آدمی کے آزادانہ انتخاب اور ارادے ہی کا اظہار ہیں۔ آزادی کے بغیر عمل بے عملی بن جاتا ہے۔ اقبال نے خانقاہی نظام، ملائیت، تصوف کی قناعت پسندی، توکل، رہبانیت، ترک لذات اور مذہبی شعایر کے جمود کو اسی آزادانہ عمل سے عاری پا کر ان کی تنقید اور کہیں کہیں تضحیک بھی کی ہے۔ اقبال اپنی گہری مذہبیت اور اسلام سے استوار وابستگی کے باوجود عمل کی روح سے عاری اور سوزِ دل سے تہی صوم وصلوٰۃ کو عبث سمجھتے ہیں۔ اگر آزادی کی روح کارفرما نہ ہو تو مسلمانی بھی کافری اور زندیقی ہے اور اگر عمل کی روح ہو تو کافری بھی مومنی وقلندری۔ اشتراکیت اور اس کے رہنماؤں خصوصاً مارکس اور لینن کی جتنی اور جیسے لفظوں میں اقبال نے تعریف کی ہے، چند بزرگانِ اسلام کو چھوڑ کر کسی کو ویسا خراجِ تحسین پیش نہیں کیا۔ مارکس اقبال کے نزدیک کلیم بے تجلّی اور مسیحِ بے صلیب ہے۔ پیغمبر نہیں مگر صاحبِ کتاب ہے۔ مارکس اور لینن صاحبِ کتاب عملی ہونے کی وجہ سے اقبال کی نظر میں محترم ہیں۔ انھوں نے کئی جگہ ان اشتراکی رہنماؤں کے انقلاب آفریں پیغام وعمل کو روحِ اسلام کے مطابق مانا ہے۔ جاوید نامے میں افغانی سے کہلوایا ہے کہ اشتراکیت نے وہی کام کیا جو تیرہ سو برس قبل اسلام نے کیا تھا اور جو آج بھی مسلمانوں کو کرنا چاہیے تھا مگر وہ اپنے منفی رویے اور بے روح مذہب پرستی کی وجہ سے اس کے اہل نہیں رہے۔ اشتراکیت ایک تحریکِ آزادی ہے جس نے ہزارہا سال کے استحصال اور غلامی سے محنت کشوں کو نجات دلائی۔ اقبال اس آزادی کے رجز خواں بھی ہیں اور سرمایہ پرستی کے سفینے کی غرقابی کے منتظر بھی۔ اقبال نے اشتراکیت کا انکارِ مذہب کو عقل پرستی کا نتیجہ سمجھ کر لینن سے خدا کے حضور میں کہلوایا۔

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے ہردم متغیر تھے خرد کے نظریات

اور اشتراکیت کے انکارِ خدا کا جواز بھی خود ہی پیش کیا ہے۔

وہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے معبود وہ آدمِ خاکی کہ جو ہے زیرِ سماوات
مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات

لینن خدا کے عدل کو بھی ایک طرح سے چیلنج کرتا ہے ۔

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات

عدل کا مسئلہ بھی خیر و شر کی طرح متکمانہ فلسفے میں صراط کے پُل کی دھار کی طرح نازک رہا ہے اور عقلی دینیات اسے منطقی سطح پر حل کرنے سے اب تک قاصر ہے۔ اقبال کی مذہبیت ادّعائی نہیں تھی، انھوں نے عقل کو شک میں ڈالنے والے مہتم بالشان وجودیاتی اور کونیات اخلاقیاتی اور مابعد الطبیعاتی مسائل کی خلش اپنے وجود میں محسوس کی۔ یہی خلش انھیں خدا کے اس تصور تک لائی جو انسان کو اختیار اور انتخاب و ارادہ کی آزادی عطا کرتا ہے۔

مارکس اور لینن کی طرح اقبال نطشے کے جذبۂ آزادیٔ عمل سے بھی متاثر ہوئے اور اس کے گہرے حاسۂ اخلاق کو جو اخلاقیات کی سطح سے اُٹھ کر ،کر کے گارڈ کی مذہبی سطح کا انتخاب و عمل بن جاتا ہے ان لفظوں میں سراہا۔

قلبِ او مومن دماغش کافر است

اقبال کے یہاں لینن خرد کے نظریات کا اسیر ہے اور نطشے دماغ کی کافری کا۔ اس طرح اقبال یہاں بھی اس طرف توجہ دلا رہے ہیں کہ عقلی طرزِ فکر حقیقت کے انتہائی عرفان تک پہنچانے کا اہل نہیں۔

،کر کے گارڈ کی مذہبی فکر میں سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اس نے مذہب کو عقل و منطق سے سمجھنے سمجھانے، ثابت اور رد کرنے کی تمام کوششوں کی بے فیضی کا احساس دلایا اور مذہب کی بنیاد پھر سے اس وجودی تجربے پر استوار کرنیکی طرف توجہ دلائی جو مذہب کی اساس ہے۔ رسمی مذہب پر ،کر کے گارڈ نے صرف تنقید ہی بلکہ اُسے حقیقی مذہب کے قیام کی خاطر ختم کرنے کا بھی پیغام دیا۔ اس سے قبل کانٹ نے دینیات میں عقلی و منطقی دلائل کی کمزوری اور ناکامی کی نشان دہی تو کی تھی مگر کسی مفکّر مصلح نے شعائرِ مذہب ہی کے انہدام کا اعلان نہیں کیا تھا۔ مغرب نے یہ کامیابی تو نشاۃِ ثانیہ میں حاصل کرلی کہ ریاست کو کلیسا سے آزاد کرالیا مگر ابھی مذہب کو کلیسا سے آزاد کرانے کا کام باقی تھا۔ نطشے نے جس خدا کی موت کا اعلان کیا تھا۔ وہ پیرانِ کلیسا کا خانہ ساز خدا

ہے۔نطشے سے پہلے کر کے گارڈ نے کلیسائیت کو رُوح مذہب کے منافی قرار دے کر بتایا کہ مذہب خدا اور فرد کے درمیان براہِ راست رشتے کا نام ہے۔ یہ رشتہ نہ تو اخلاقیاتی سطح پر قائم ہوسکتا ہے نہ کلیسائی نظام کی مذہبیت کے تحت۔ کانٹ نے وجودِ خدا کی تمام دلیلوں کا نقص دکھانے کے بعد خدا کو اخلاقی دلیل سے ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔ کر کے گارڈ کا عرفانِ مذہب اس سے بہت آگے جاتا ہے۔ اسے اپنے عہد کے فرد کی تنہائی کا سبب کلیسائی مذہب میں دکھائی دیا۔فردِ انسان کی یہ تنہائی اسی وقت دور ہوسکتی ہے جب خدا اور بندے کے درمیان وجودی سطح پر براہِ راست رشتہ قائم ہو۔اقبال نے بھی کر کے گارڈ کی سطح پر آکر سونچا،ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے اشعار میں کر کے گارڈ بول رہا ہے۔

کیوں خالق ومخلوق میں حائل رہیں پردے پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اُٹھادو
حق را بسجودے، صنما ں را بطوافے بہتر ہے چراغِ حرم ودیر بُجھادو

غالبؔ تو یہ کہہ کر رُک گئے تھے۔

زنہار ازاں قوم مباشی کہ فریبند حق را بسجودے،صنما ں را بطوافے

لیکن اقبال بُت شکنی میں اُن سے بھی آگے بڑھ کر خدا کی زبان سے 'چراغِ حرم ودیر' بُجھادینے کا حکم دے رہے ہیں۔

اقبال بھی کر کے گارڈ کی طرح مذہب کو مُردہ وکہنہ بے روح وبے عمل شعائرِ مذہب سے آزاد کرنا چاہتے ہیں۔کسی صوفی کا یہ قول کہ ''صوفی کا کوئی مذہب نہیں ہوتا'' اسی صداقت کا ایک رخ ہے۔جس کے اقبال داعی ہیں۔اس طرح اقبال کی اسلام وابستگی رواجی مذہب سے نابستگی بن جاتی ہے۔غالب صرف زندگی سے وابستہ تھے وہ نظریات وعقائد سے نابستہ رہے۔

''ان کے یہاں آفاقیت کا امکان نابستہ ذہن کی وجہ سے اقبال سے کہیں زیادہ ہے۔لیکن اقبال نے اپنی وابستگی کو ہی جس طرح آزادی ونابستگی بنایا،اس نے ان کے تجربے کو وہ آفاقیت دی کہ ایک طرف وہ کر کے گارڈ کے ہم زبان ہیں تو دوسری طرف عہدِ حاضر کے وجودئیین کے اس تصورِ آزادی کے پیشرو ہیں جو کر کے گارڈ سے بھی وسیع تر مضمرات رکھتا ہے۔اقبال کے یہاں آزادی کا تصور صرف رسمی مذہب سے آزادی تک محدود نہیں بلکہ اُس کے سماجی،سیاسی اور معاشرتی مضمرات کر کے گارڈ کے تصورِ آزادی

سے کہیں زیادہ ہیں۔"

وہ بیسویں صدی کے وجودی فلسفیوں کی طرح مغرب کی صنعتی اور مشینی سوسائٹی کے جبر کو بھی یاسپرس کی طرح محسوس کرتے ہیں۔ انھوں نے اس خطرے کی طرف اپنی تنقید تہذیب مغرب میں واضح اشارے کیے ہیں۔ وہ جمہوریت کے استبداد اور اشتراکیت کے نظریے کی مادّی اور تاریخی جبریت کے خطروں کی بھی پیش قیاسی کرتے ہیں اور اسی کے ساتھ وہ آزادیِ فرد کو سارتر کی طرح کائناتی اور آفاقی ذمہ داری کا فلسفہ بھی بنادیتے ہیں جو نری انفرادیت پرستی نہیں رہتا بلکہ انسان دوستی کا مسلک بن جاتا ہے۔ اسی طرح اقبال کی مذہبی فکر غیر مذہبی مسائل کا بھی احاطہ کرلیتی ہے، ان کا مواد تو اسلامی ہے مگر کردار آفاقی۔

اقبال سے پہلے کسی مفکّر یا مصلح نے مشرق میں فرد کی آزادی کو اتنی اہمیت نہ دی تھی کہ وہ اُس کے نظامِ اخلاق و مذہب کی قدر الاقدر بن جاتی۔ اقبال کے نظامِ فکر کا یہ سب سے انقلاب آفریں کارنامہ ہے۔ آزادی کا یہ محدود تصوّر مذہب کے دائرے میں رہ کر پیش کرنا اتنی بڑی اجتہادی جرأت ہے کہ اقبال نے واقعی مذہبی فکر کی تشکیلِ نو کا نیا باب کھول دیا۔ مذہبِ اسلام کی یہ توجیہ کہ وہ سیاسی، سماجی، معاشی اور اخلاقی آزادی کو اُم الفضائل مانتا ہے، جدید دور کی مشینی اور سماجی وسیاسی جبریت کی فضا میں بالِ جبریل کی نئی پرواز بھی ہے اور ضربِ کلیم کا نیا انداز بھی۔

رواجی مذہب کے پرستاروں اور بے روح شعائر کے گرفتاروں نے اقبال کی حریت فکر کو اپنے بند حصاروں میں قید کرنے کی کوشش کر کے اقبال کے اس جذبۂ آزادی کو گرفتار کرنا چاہا جسے وہ خودی کے سفرِ معراج کا شہپر مانتے ہیں۔ اقبال لادینی سیاست اور منکرِ خدا اشتراکیت میں تو ایمان کی روح دیکھ بھی لیتے ہیں مگر غلام ذہنوں کے قیام وقعود میں انھیں اس کا شائبہ بھی نہیں ملتا۔ حیلہ جو فقیہ، بہانہ ساز مُلّا، قبر فروش صوفی اور عدل ناشناس قاضی پر دو چار جگہ نہیں بیسیوں مقامات پر انھوں نے سخت ترین تنقید کی ہے۔ وہ طویل سجدہ بے عملی کو حضوری نہیں حق سے دُوری جانتے ہیں
۔

ہزار کام ہیں مردانِ حُر کو دنیا میں
انھیں کے ذوقِ عمل سے ہیں امتوں کے نظام

طویل سجدہ اگر ہیں تو کیا تعجب ہے
ورائے سجدہ غریبوں کو اور ہے کیا کام

خدا نصیب کرے ہند کے اماموں کو
وہ سجدہ جس میں ملّت کی زندگی کا پیام

جس معرکے میں مُلّا ہوں غازی　　　میں جانتا ہوں انجام اس کا

قوم کیا چیز ہے، قوموں کی امامت کیا ہے　　　اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام

اقبال شعائر پرستی کے بجائے مذہب کی روح کو کرکے گارڈ کی طرح قربانی اسمٰعیل کے آزاد ارادے کی صورت میں کارفرما دیکھنا چاہتے ہیں۔

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

کیا کسی کو پھر کسی کا امتحاں مقصود ہے　　　آگ ہے، اولادِ ابراہیم ہے، نمرود ہے

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

اسی لیے وہ کلیسا شکنی کو بُت شکنوں کی سبک دستی ہی کا کارنامہ سمجھتے ہیں۔

خبر نہیں کہ ضمیرِ جہاں میں ہے کیا بات　　　روش قضائے الٰہی کی ہے عجیب و غریب

وہی کہ حفظِ چلیپا کو جانتے تھے نجات　　　ہوئے ہیں کسرِ چلیپا کے واسطے مامور

کہ توڑ ڈالے کلیسائیوں کے لات و منات　　　یہ وحیِ دہریتِ روس پر ہوئی نازل

صاف محسوس ہوتا ہے کہ اقبال مسلمانوں کی بُت پرستیوں کے خاتمے کے لیے بھی کسی خلیل کے منتظر ہیں۔ اقبال اس جذبۂ آزادی کو بھی جو لا کی منزل میں ہے، خودی کا مظاہرہ سمجھتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ عہدِ حاضر کا یہ جذبۂ حریت و عمل الّا کی منزل تک بھی آجائے۔

اسرارِ خودی میں اقبال نے تربیتِ خودی کے تین مراحل پر زور دیا ہے، اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابتِ الٰہی۔ نیابتِ الٰہی کا مرحلہ کرِ کے گارڈ کے مذہبی مرحلے کے متساوی ہے جو فرد کو کرِ کے گارڈ سے زیادہ عظمت اور فرائض سونپتا ہے۔ اس مرحلے پر یہ انکشاف ہوسکتا ہے کہ خودی کی فنا نہیں بلکہ بقا انسان کا مقصود و مدّعا ہونا چاہیے۔ اقبال نے ظاہر میں نہ سہی اپنے باطن میں لا کا کرب بھی سہا اور الّا سے قبل کی نیستی اور امکانات کی دہشت کا بھی سامنا کیا۔ لا خودی کا اثبات ہے اور انسان کا اقرار۔ ان کے نزدیک ایک الّاخودی کی معراج ہے اور انسان کی آزادی کا ازلی

یثاق۔ان پر یہ بات ان کے اپنے وجودی تجربے نے منکشف کی۔اسی لیے ان کا کلمۂ توحید لاکھوں کروڑوں کلمہ گویانِ توحید سے مختلف ہے۔ان کا گناہ وثواب رواجی اخلاق کا پابند نہیں، وہ خود اپنا قانون اخلاق بناتا ہے کیونکہ یہ ایمان علم کا سماعی ایمان نہیں، محض اقرار باللسان نہیں بلکہ تصدیق بالقلب ہے۔یہی وہ فقر ہے جو اقبال کے نزدیک خودی اور آزادی کا منتہا ہے۔

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ ۔۔۔ فقر ہے میروں کا میر، فقر ہے شاہوں کا شاہ
فقر مقامِ نظر، علم مقامِ خبر ۔۔۔ فقر میں مستی ثواب، علم میں مستی گناہ
علم کا 'موجود' اور، فقر کا 'موجود' اور ۔۔۔ اشہد ان لا الٰہ، اشہد ان لا الٰہ

اقبال کا مردِ آزاد فقر سے موجود ہے اور اس کی کائنات ہی نہیں اس کا خدا بھی فقر کا 'موجود' ہے۔اسلامی فکر اور تصوف کی تاریخ میں اقبال کا تصوف آزادی اور خودی، عمل اور حرکت کا ایسا مسلک ہے جس کی مثال ان سے پہلے کہیں اور نہیں ملتی۔اس مسلک میں تضادات وتناقضات ہیں، مگر یہ منطقی نظامِ فکر کے تضادات ہوں تو ہوں، وجودی تجربے کی سطح پر باہم دگر آمیز ہو جاتے ہیں۔اقبال کی فکر کے بعض پہلو جدید سیاسی سماجی تصورات کے لحاظ سے ناپسندیدہ سہی مگر اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ انھوں نے جو کچھ سوچا اور کہا، وہ ان کے وجود کی آواز تھی۔وہ اپنے وجود سے وفادار رہے اور یہ "وفاداری بشرطِ استواری" تھی۔ہمارا تجربہ وجود اقبال کے وجود کی بعض آوازوں کے خلاف بھی جا سکتا ہے مگر وجودی تجربے کا خلاقانہ اور آزاد اظہار جو انتخاب کرتا ہے اس کے لیے وہی ناگزیر ہوتا ہے۔اس میں اُس کے اپنے وجود کے تقاضے بھی ہوتے ہیں اور تاریخی حالات کے بھی۔یہاں خطا وثواب سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ جو کچھ کہا گیا وہ کس یقین، آزادی اور دل سوزی سے کہا گیا۔اقبال کی شاعری ان کے وجودی تجربے کا اظہار ہے اور اس لحاظ سے حقیقی شاعری ہے۔ان کی عظمت اس میں ہے کہ اپنی سیاسی اور سماجی فکر کی بعض کوتاہیوں کے باوجود اسلام وابستگی نے انھیں ذہن بستہ نہیں کیا بلکہ انسان اور انسانیت کے دُکھ درد سے وابستہ کر دیا۔یہ وجود کی وابستگی ہے جس کا نام انفرادی سطح پر خودی اور اجتماعی سطح پر آزادی ہے۔اسی وجود بستگی نے انھیں روحانیت کے آسمانوں کی بجائے زمین کے دل کی دھڑکن کا محرم بنایا اور انھیں عہدِ حاضر کے اہم ترین مفکروں اور شاعروں میں مقام دلایا۔وہ اصطلاحی معنوں میں وجودی نہ سہی لیکن اس میں تو کوئی شک نہیں کہ وہ مشرق میں اسی طرح وجودی طرزِ فکر واحساس کے پیشرو ہیں جس طرح

مغرب میں دوستوفسکی اور نطشے بیسویں صدی کی وجودیت کے ہراول مانے جاتے ہیں۔

اونا مونو، نے کہا تھا کہ ''ایک فلسفی کو کسی نہ کسی شکل میں شاعر بھی بننا چاہیے۔'' یہ بات وجودیت کے فلسفے پر سب سے زیادہ صادق آتی ہے کیونکہ اس کی زبان بھی شاعری کی طرح موضوعی، انفرادی ہوتے ہوئے بھی آفاقی صداقت کے امکانات رکھتی ہے۔ اونا مونو کا یہ قول اقبال کے خلاّقانہ فلسفے اور فلسفیانہ شاعری سے زیادہ شاید کسی اور وجودی مفکّر اور شاعر پر بھی صادق نہیں آتا۔ اقبال نے اس خودی کو تمثالی پیکروں کی زبان دی جس کے لیے کِرکے گارڈ نے کہا تھا کہ ''نفس (یا وجود) ہم سے اس قدر قریب ہوتے ہوئے بھی ہماری دسترس سے اتنی دُور ہے کہ ہم اُسے براہِ راست تصوّرات کے ذریعے نہیں پا سکتے۔'' سارتر اور کامو نے اسی لیے تخلیقی ادب کا سہارا لیا۔ جہاں تصورات کی رسائی نہیں ہوتی وہاں تخلیقی تجربے کی زبان ساتھ دیتی ہے۔ یہ وہ سدرہ ہے جس کے آگے جبریل کے توپَر جلتے ہیں مگر بشریت اپنے وجود کے ساتھ پہنچ جاتی ہے۔ اقبال کی شاعری نے ان واردات و تجربات کو زندگی کی حرارت دی جو مجرد تصورات بن کر بے روح ہو جاتے۔ اقبال کی کتاب وجود کو پڑھنے کے لیے اور اس کی روح کو پانے کے لیے اسی حقیقی معتبر تجربۂ وجود کی نگاہیں درکار ہیں، جو ہمارے وجود کے سوا ہمیں کوئی اور نہیں دے سکتا۔

اقبال کی فکر اور شاعری میں وجودیت کے جتنے عناصر ہیں اتنے ایک جگہ کسی اور مشرقی مفکّر یا شاعر کے یہاں اس قدر منضبط صورت میں نہیں مل سکتے۔ اسی بنا پر ہمارے درمیان کچھ صاحب نظر اقبال کو وجودیت کا پیشرو مانتے ہیں۔ بڑے فن کی ایک پہچان یہ بھی ہے کہ ہم اس میں اپنے عہد کے اجتماعی اور انفرادی تجربات کو اس طرح پڑھیں کہ ہم خود کو اس کے وسیلے سے ازسرِ نو دریافت کر سکیں۔ اگر اقبال کے فکر و فن میں اس جدید طرزِ فکر کا سُراغ ملتا ہے جس سے بالفرض وہ علمی سطح پر پوری طرح آشنا نہ تھے تو یہ بھی اُن کی عظمت کی دلیل ہے۔ اگر اقبال کا اس نظر سے مطالعہ ہم پر اقبال کو سمجھنے کی کچھ نئی راہیں کھولتا اور ان راہوں کے توسط سے ہمیں خود اپنے گم شدہ وجود اور اس کی معنویت تک پہنچاتا ہے تو عہدِ حاضر کی لایعنیت میں معنویت کی تلاش کا یہ بھی ایک وسیلہ ہو سکتا ہے۔ اقبال اپنے فلسفۂ خودی و آزادی سے وجود کو ایک نئے معنی دیتے ہیں۔

مارسل پروست نے فن کی یہ تعریف کی ہے کہ:

''حقیقی فن کی عظمت اس میں ہے کہ وہ اس حقیقت کی بازیافت حصول ہے اور ہمارے

سامنے پیش کش ہے۔جس سے ہم اس قدر دُور ہو کر جیتے ہیں اور جس سے ہم روز بروز دُور تر ہوتے جاتے ہیں۔ یہ حقیقت خود ہماری زندگی ہے، زندگی جیسی کہ وہ حقیقت میں ہے لیکن لوگ اسے دیکھنے سے اس لیے قاصر رہتے ہیں کہ وہ اسے روشنی میں لانے کی کوشش نہیں کرتے اور اس طرح ان کا ماضی بے شمار تصویری منفی فلموں سے بھر جاتا ہے جو اس لیے بیکار پڑی رہتی ہیں کہ عقل نے ان کے عکسوں کو اُبھارا ہی نہیں۔''

اقبال ہمیں خود اپنی زندگی سے قریب تر بھی لاتے ہیں اور ہمیں یہ بھی بتاتے ہیں کہ ''ہمارا عہد یہ بھول رہا ہے کہ جینے کے کیا معنی ہیں۔'' اقبال سے زندگی کے مختلف پہلوؤں کی تفسیر و تعبیر میں اختلاف کرنے کے باوجود ہم زندگی کے معنی سیکھ سکتے ہیں۔ عہدِ حاضر کے خلاف اقبال نے اعلانِ جنگ اسی لیے کیا تھا کہ وہ لایعنیت کو وجود کے معنی سکھانا چاہتے تھے۔ ہمارے لیے اسی لحاظ سے اقبال آج بھی اہم ہیں اور آئندہ بھی رہیں گے۔

اقبال کو خدا پرستانہ سماجی وجودیت (Theistic Socail Existentialism) کا شارح مانا جا سکتا ہے۔ ان کا وجودی میلان نفی محض کی طرف نہیں بلکہ اثبات اور حرکیت کی طرف ہے۔ اقبال کے اس حرکی وجودی طرزِ فکر کی شرح کے لیے شاعری کی زبان ہی موزوں ترین ہو سکتی تھی کیونکہ اصطلاحی اور منطقی فلسفے کی زبان جامد ہوتی ہے۔ اقبال کی شا عری کی زبان ان کے فلسفے کی حرکت و فعّال قوت کا پورا پورا ساتھ دیتی ہے۔ وجودیت کو خود ادبی یا شاعرانہ فلسفہ سمجھا جاتا ہے۔ اقبال نے فلسفے کو شاعری اور شاعری کو فلسفہ بنانے میں اسی لیے کامیابی حاصل کی کہ ان کے یہاں دونوں کی اساس فرد کا وجودی تجربہ ہے۔ اسی لیے اقبال نہ صرف وجودی نقطۂ نظر سے بلکہ عمومی انسانی تجربے کے لحاظ سے ہمیشہ وقیع رہیں گے۔

☆☆☆

[مطبوعہ سہ ماہی مجلّہ اسلام اور عصر جدید ۔ دہلی۔ شمارہ جنوری۔ اپریل 1974ء]

اقبال اور اسلامی فکر کی تشکیلِ نو

ڈاکٹر وحید اختر

اقبال نے ''اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو'' کے عنوان سے نئے تقاضوں کی روشنی میں اجتہاد کا ایک لائحہ عمل اور اس کے کچھ اساسی اصول پیش کیے۔ ہندوستان میں اسلام کی تفسیرِ نو کا سلسلہ شیخ احمد سرہندی سے ہوتا ہوا شاہ ولی اللہ، شبلی اور سرسیّد تک پہنچتا ہے۔ اقبال اسی سلسلے کی آخری کڑی ہیں۔ اٹھارہویں صدی کے آغاز سے عرب اور افریقی مسلم ممالک میں اسلام کی تشکیلِ نو کی تحریکیں اٹھنی شروع ہوگئی تھیں جن کا نقطۂ عروج پان اسلامیت ہے۔ اقبال کا اس تحریک سے بھی ذہنی رشتہ تھا۔ اقبال نہ صرف ان اسلامی تحریکوں کے موید تھے بلکہ انھوں نے مغرب میں سائنس وفلسفہ، صنعت اور ٹیکنالوجی کے فروغ کا بھی گہرا جائزہ لیا تھا۔ وہ بیسویں صدی میں مغربی تہذیب کے زوال سے بھی آشنا تھے۔ انھوں نے مغرب کی فکری اور سیاسی تاریخ سے بھی استفادہ کیا۔ وہ مغرب کو کہیں رد کرتے ہیں اور کہیں قبول — ردّ وقبول کے اس عمل میں ان کے سامنے اسلام کی نشاۃِ ثانیہ کا نصب العین ہی رہتا ہے۔ مجموعی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے اسلامی تہذیب کی روح کو ہمیشہ مغرب کی روح سے مختلف سمجھا۔ اختلاف کے اس عرفان نے انھیں جدید مغربی علوم کی روشنی میں اسلام کی اصل روح کی بازیافت پر اُکسایا۔ وہ مغرب کے یکسر منکر نہیں اس سے وہ سائنسی علوم سیکھنا چاہتے ہیں کیونکہ یہ مسلمان کی اپنی گم شدہ میراث ہے لیکن وہ

مغربی مادّی ترقی کو یک رخا ارتقا سمجھ کر اسلام کے ارتقا کو مستقبل کے لیے روحانی راستے پر گامزن دیکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال کے یہاں روحانیت یا مذہبیت روح و مادّے کا تناقض نہیں، بلکہ دونوں کی ہم آہنگی سے عبارت ہے اور یہی اُن کے نزدیک اسلام کی روح ہے۔ ''اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیلِ نو'' کو انہی خطوط پر پیش کیا گیا۔ یہ ایک اجتہادی کارنامہ ہے جس کے احکامات کو پوری طرح اب تک نہ سمجھا گیا ہے اور نہ اُس سے فائدہ اٹھانے کی کوشش ہوئی ہے۔

اقبال کی یہ کتابیں نثر میں اُن کی واحد مستقل، مربوط اور منظم کتاب ہے جس میں ان کے فلسفیانہ مسلک اور مذہبی اجتہاد کا یکجا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے:

1۔ علم اور مذہبی تجربہ
2۔ مذہبی تجربے کے الہامات کی فلسفیانہ جانچ
3۔ خدا کا تصور اور عبادت کا مفہوم
4۔ انسانی انا، اس کی آزادی اور لافانیت
5۔ مسلم تہذیب کی روح
6۔ اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول
7۔ کیا مذہب ممکن ہے؟

پہلے باب میں انھوں نے مذہبی تجربے کے علمی پہلو سے سائنس کی روشنی میں بحث کی ہے اور سائنس سے اس کا تقابل کرتے ہوئے اس علم کی ہمہ گیری کو سائنس کے یک رخے پن سے افضل قرار دیا ہے۔ انھوں نے نہ صرف نظری لحاظ سے بلکہ عملیتی Pragmatic یا نتائجی نقطہ نظر سے بھی مذہبی تجربے اور اس پر مبنی علم کو درست، ضروری اور مفید قرار دیا ہے۔ اسی باب میں انھوں نے کائنات کی ماہیت، تغیر کی ہمہ گیری، زمان کے تصور اور فعالیت سے بحث کی ہے۔ آخر میں مذہبی تجربے کی اہم خصوصیت پر روشنی ڈالی ہے۔ دوسرے باب میں انھوں نے وجودِ خدا کے روایتی دلائل سے آغاز کر کے کائنات کی ماہیت سے تفصیلی بحث کی ہے اور تفصیل سے نظریۂ زمان کی تفسیر و توجیہ کی ہے۔ تیسرے باب میں خالق و عبد کے رشتے کو اسلامی عبادات کی روشنی میں ایک فعّال شکل میں پیش کیا ہے۔ چوتھے باب میں خودی، انسانی آزادی اور بقا کے تصور سے فلسفیانہ بحث کی ہے۔

پانچویں باب میں اسلامی تہذیب کی قوتِ معرکہ یعنی عقلیت، استخراجی طریقہ کار اور ہر طرح کی اذعانیت کے خلاف بغاوت کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ چھٹے باب میں اجتہاد کے مسئلے پر سیر حاصل بحث کی ہے اور ساتواں مذہب کی ضرورت اور عہدِ حاضر میں اس کی معنویت کا اثبات کرتا ہے۔

پوری کتاب میں جو مسئلہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے، وہ زماں کا مسئلہ ہے۔ زماں کی حقیقت اور فعالیت پر اقبال سے قبل کسی مسلم مفکر نے اتنا زور نہیں دیا تھا۔ اس مسئلے کی طرف انھیں عہدِ جدید کی تغیر آفرینی اور تازہ کاری نے متوجہ کیا۔ تغیر کا یہ عمل تاریخ کے کسی بھی دور میں اتنا واضح اور انقلاب آفریں نہیں بن سکا تھا جتنا بیسویں صدی میں بنا، زماں کے ساتھ تغیر کا مسئلہ جڑا ہوا ہے۔ اقبال تغیر کو حقیقتِ ابدی تسلیم کرتے ہیں کیونکہ تغیر کے عمل ہی میں اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی امید ہے وہ اسلام کو تغیر کے عمل میں شریکِ فاعل دیکھنا چاہتے ہیں۔ نیز اسلام کی تشکیلِ جدید کی ضرورت بھی اسی لیے محسوس ہوئی ہے کہ وہ اُسے تغیر پذیر کائنات سے ہم آہنگ دیکھنا چاہتے ہیں اور یہ وقت کا ناگزیر تقاضا ہے۔ تقریباً نصف صدی قبل انھوں نے کہا تھا:

> ’’حیرت کی بات نہیں کہ مسلمانون کی نئی نسل، ایشیاء اور افریقہ میں، اپنے عقیدہ کی نئی توجیہ چاہتی ہے۔ اسلام کی بیداری کے ساتھ یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم آزادانہ طور پر یہ دیکھیں کہ یورپی فکر کیا ہے اور اس کے فکری نتائج اسلام کی دینیاتی فکر پہ نظر ثانی کرنے یا اس کی از سرِ نو تشکیل کرنے میں کہاں تک ہماری مدد کر سکتے ہیں۔

اقبال کو یقین ہے کہ مذہب کو سائنس سے خطرہ نہیں کیونکہ سائنس بھی حقیقت کو سمجھنے کا ایک طریقہ ہے جو مذہبی تجربے کی مدد کر سکتا ہے بشرطیکہ ہم اُس کے یک رُخے پن پر غالب آسکیں سائنس، طریقہ کار کے اختلاف کے باوجود مذہب کے ساتھ متحد المقصد ہے۔ دونوں اپنے اپنے طور پر حقیقت کو جاننے کی کوشش کرتے ہیں وہ خود مذہب کو اثباتی سائنس مانتے ہیں۔ سائنس صرف نظری علم ہے جب کہ مذہب نظریے اور عمل کو ہم آہنگ کرنے کا علم ہے، سائنس اپنے نتائج پر قدرت نہیں رکھتی۔ مگر مذہب ایسا علم ہے جو عمل کے ذریعے نتائج کو اپنے مقصد کے

مطابق ڈھالتا ہے۔ وہ کائنات کی تفہیم بھی ہے اور تسخیر بھی اگر ہم مذہب کو محض علم یا محض عمل سمجھ لیں تو اس کی روح فوت ہو جاتی ہے۔ مذہب علم و عمل کی ہم آہنگی ہے اسی لیے اقبال اس پر زور دیتے ہیں کہ مذہبی تجربے کی روشنی میں جدید علوم کو استعمال کر کے انھیں عمل کی وہ سمت اور مقصدیت عطا کریں جو تغیر پذیر کائنات کو انسانی مقصد کے تابع رکھے اس مقصد کے لیے وہ اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کو ناگزیر سمجھتے ہیں۔

کائنات، ثابت، جامد اور مستقل نہیں۔ اقبال ان یونانی تصورات کی تردید کرتے ہیں جو یا تو اعیان (تصورات) کو ثابت جان کر مادّے کی نفی کرتے ہیں یا مادے کو اصل حقیقت مان کر مقصد اور غایت کا انکار کرتے ہیں۔ اقبال نے اکثر مقامات پر افلاطون پر سخت تنقید کی ہے کیونکہ وہ تغیر کو التباس مانتا ہے اور اثبات کو اصل حقیقت۔ اس کے ساتھ انھوں نے ارسطالیسی منطق کو بھی رد کیا جو صدیوں تک اسلامی فکر پر مسلّط رہی وہ اسلام کو تصوریت اور اثباتیت کی ہم آہنگی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال نے میکانکیت کو بھی رد کیا ہے اور میکانکی قانونِ علّیت کو بھی۔ وہ کائنات میں علّت و معلول کے قانون کو کارفرما دیکھتے ہیں مگر میکانکی انداز میں نہیں بلکہ آزادانہ اور مقصدی انداز میں۔ وہ کائنات کو وہائٹ ہیڈ کی طرح ایک عمل سمجھتے ہیں جو غیر حرکی خلا میں موجود نہیں بلکہ ایسے وقوعات کا نظام ہے جو مسلسل تخلیقی بہاؤ رکھتے ہیں۔ مجرد فکر انھیں کاٹ کر جامد بنا دیتی ہے یا اس طرح دیکھتی ہے۔5 قدیم طبیعیات نے فطرت کو مادیت کی اصطلاح میں سمجھا اور مادّے کو جامد، ساکن مان کر فطرت کی توجیہ میکانکی قوانین سے کی۔ جب کہ جدید طبیعیات مطلقیت کی جگہ اضافیت پر اور مادّی جواہر کے جمود کی بجائے اُن کی قوت و حرکت پر زور دیتی ہے۔ کائنات کی اس ماہیت کو زمان کے قدیم تصورات سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ اقبال نے افلاطون، کانٹ، اشاعرہ، عراقی، رومی اور ابن حزم کے ساتھ برگساں، آسپنسکی اور آئن سٹائن کے نظریاتِ زماں سے مفصل بحث کی ہے۔ وہ برگساں کے تصور ''دورانِ خالص'' کو حقیقی زمان کا صحیح نظریہ مانتے ہیں۔ ان کے خیال میں برگساں کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ ارادے اور فکر کی ثنویت کا شکار ہو گیا۔ آئن سٹائن کے نظریے کی خامی یہ ہے کہ وہ زماں کو مکاں کا چوتھا بُعد Dimension مان کر اُس کی آزاد تخلیقی قوت سے انکار کرتا ہے اس کے برخلاف اسپنسکی

Ouspensky زمان کو اپنے سے ماورا حرکت مانتا ہے اور بتاتا ہے کہ ہماری فکر اس قدر مکان بستہ رہی ہے کہ ہم زمان کو بھی مکان کی جنس سے ہی سمجھتے ہیں جو غلط ہے۔ 7 اقبال کا خیال ہے کہ قرآن مجید میں سلسلہ وار زماں Serial اور غیر سلسلہ وار زمان Nonserial دونوں کا ذکر ملتا ہے۔ اُلوہی زماں غیر سلسلہ وار ہے مگر خدا سلسلہ وار زمان سے متعلق ہو کر بھی ماورائے زماں رہتا ہے۔ زمان اور مکان اس کے دو اظہارات ہیں۔ اقبال زمان کو معروض مانتے ہیں مگر اس کے ساتھ اُسے انسانی آزادی اور تخلیقیت کا جز بھی سمجھتے ہیں۔ انسان اور زمان ایک دوسرے کے حریف نہیں، حلیف ہیں۔ وہ زمان کی حرکت کو مقصدی مانتے ہیں۔ زمان کو یہ مقصدیت انسان کا عمل عطا کرتا ہے۔ اقبال نے نطشے کے نظریہ ''تواترِ ابدی'' Eternal Recurrence کو اس لیے رد کیا ہے کہ اس کے مطابق زمان کی مسلسل حرکت ایک دائرے اور متعین وقوعات کی پابند ہو جاتی ہے آزاد اور تخلیقی نہیں رہتی۔ یہ بھی برگساں کی طرح ایک قسم کا نظریۂ زماں ہے۔ اقبال نے زماں کو حقیقی اور فاعل مان کر ارتقا کے نظریے کو تسلیم کیا ہے۔ زمان کا انکار ارتقا کا انکار ہے ان کا خیال ہے کہ قرآن میں ارتقا کے نظریے کے شواہد ملتے ہیں۔ جاحظ، اخوان الصفا، ابن مسکویہ اور رومی نے اس نظریے کی تشکیل، اسلامی تعلیمات کی روشنی میں پہلے بھی کی ہے۔ اقبال ارتقا کے میکانکی تصور کو رد کر کے فجائی یا تخلیقی ارتقا Creative or Emergent کو قبول کرتے ہیں۔ مگر اسے برگساں کی میکانیت سے متمائز کرنے کے لیے موقدیت اور روحانیت کی اصطلاحوں میں بیان کرتے ہیں۔

اقبال نے زمان کے ساتھ مکان اور مادّے کی حقیقت کو تسلیم کیا ہے۔ انھیں آئن سٹائن کے اس خیال سے اتفاق ہے کہ اگر مادّہ نہ ہوتا تو تمام کائنات ایک نقطے پر سمٹ جاتی۔ انھوں نے عراقی کے حوالے سے مکان کی مختلف سطحوں کا ذکر کیا ہے اور اس طرح مکان کی اضافیت کو بھی تسلیم کیا ہے۔ اگر مکان کو علیحدہ سے دیکھا جائے تو وہ نقطوں میں قابلِ تقسیم ہے لیکن عمل کے بہاؤ میں وہ ناقابلِ تقسیم وحدت ہے۔ کائنات، زماں اور مکاں میں موجود ہے۔ ہم جسے فطرت کہتے ہیں، وہ خدا کے لیے ایک لمحہ پرّاں ہے۔

اقبال خدا کی شخصیت کو مانتے ہیں جو لامحدود ہے اور زماں و مکاں سے ماورا۔ وہ نفسِ مطلق ہے مگر نفس کی محدودیت سے بالا ہے۔ وہ خدا کے علم بسیط اور ہر جگہ موجودگی کو بھی تسلیم

کرتے ہیں کیونکہ قرآن کی آیات سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ وہ ہر جگہ ہوتے ہوئے بھی مکان سے ماورا ہے اور تاریخ کے دھارے پر متصرف ہوتے ہوئے بھی اپنی مطلق شخصیت رکھتا ہے۔ اقبال نے جزئی اور کلی علم کی متکلمانہ بحث نہیں چھیڑی بلکہ محدود لا محدود کے رشتے پر توجہ صَرف کی ہے۔ پوری کائنات میں صرف آدمی اپنے خالق کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر شریک ہوسکتا ہے اور یہی شرکت نفسِ محدود کو لافانیت عطا کرتی ہے۔ انا کے دو رُخ ہیں۔ عرفانی Appraciative اور فاعلی Sefficient عرفانی انا دورانِ خالص میں رہتی ہے اور فاعلی انا سلسلہ وار زمان میں۔ انا کی زندگی مسلسل حرکت ہے۔ عرفانیت Appraciation سے کارکردگی تک، اور وجدان سے عقل تک۔ اسی عمل سے جوہری زماں پیدا ہوتا ہے۔12 انائے مطلق میں یہ تقسیم نہیں نہ اس کے لیے کوئی غیر ہے۔ تاریخ اور کائنات کا علم خدا کو ایک ابدی 'حال' کی شکل میں ہوتا ہے۔ عبادت کے ذریعے انسان کا محدود نفس خدا کے نفسِ لامحدود سے تعلق پیدا کرتا ہے۔ عبادت مراقبہ ہے اور مراقبہ علم ہے۔ عبادت علم الیقین ہے، رویت باری ہے۔ یہ رویت یا علم انسان کو عمل کی قوت عطا کرتا ہے اور مقصد کے حصول تک رہنما ہوتا ہے۔ اجتماعی عبادت اجتماعی حصولِ علم کا محرک بنی ہے۔ عبادت انفرادی ہو یا مشترکہ، یہ اظہار ہے، انسان کی داخلی اُمنگ کا جو کائنات کے ہیبت ناک سکوت سے جواب چاہتی ہے۔ یہ دریافت کا ایسا عمل ہے جس کے ذریعے نفی ذات کے لمحے میں نفس اپنا اثبات کرتا ہے اور حیاتِ کائنات میں اپنی قیمت کا تعین کرتا اور اپنے کو ایک حرکی عامل کی حیثیت سے جانتا ہے۔

اقبال کے نزدیک انسان خدا کی منتخب مخلوق ہے اس کا خلیفہ ہے اور آزاد شخصیت رکھتا ہے۔ اقبال کے فلسفے کا ایک بنیادی تصور انسانی خودی ہے ان کے نزدیک منصور حلاج کا دعویٰ انا الحق متکلمانہ عقلیت کے لیے چیلنج بن کر ابھرا۔ خودی انسان کی پوری شخصیت ہے، یہاں روح اور جسم کی دُوئی نہیں۔ جسم و روح کے درمیان متوازیت اور باہمی تعامل کے نظریات ناکافی ہیں۔ عمل کے دوران یہ دونوں متحد رہتے ہیں اور یہی حقیقت ہے۔ نفس آزاد شخصی علیت ہے۔15 عبادت اسے میکانکی علیت سے آزاد کرتی ہے۔ اقبال نے جبریت کے نظریے کی شدید مخالفت کی ہے اور اسے استبدادی مطلق العنان شاہی کا سیاسی حیلہ قرار دیا ہے، جس پر سب سے بڑی ضرب

کربلا نے لگائی۔ انسان خود اپنی تقدیر ہے۔ حضرت علی کا قول ہے کہ ''میں قرآنِ ناطق ہوں''، اور بایزید کا کہنا ہے کہ ''اعظم ما شانی'' اور حسین بن منصور حلاج کا نعرۂ اناالحق اسی کی نشاندہی کرتے ہیں۔ نفس انسانی کی محدودیت عبادت وشہادت کے وسیلے سے لافانیت حاصل کرتی ہے۔ کانٹ اور جدید فلسفے میں دوامِ نفس کا مسئلہ خالص اخلاقی ہے۔ قدیم فلسفے میں اس کی نوعیت مابعدالطبیعیاتی تھی۔ اقبال کے لیے یہ مسئلہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآنی نظریۂ تقدیر جزوی طور پر اخلاقی ہے اور جزوی طور پر حیاتیاتی نفس کی ابتدا ہے۔ وہ موت کے بعد زمین پر واپس نہیں آتا اور محدودیت بدبختی نہیں۔ کیونکہ وہ محدودیت کے وسیلے سے ہی لامحدود نفس تک رسائی حاصل کرتا، اپنے اعمال گزشتہ کو پرکھتا اور امکاناتِ مستقبل کا فیصلہ کرتا ہے۔ قرآن محدودیت سے مکمل آزادی کا قائل نہیں۔ برزخ، جنت، دوزخ اور حشر مختلف کیفیات ہیں جن کا قرآن میں استعاراتی بیان ملتا ہے۔ برزخ، موت اور حشر کا درمیانی تعطل ہے۔ حشر ایک آفاقی مظہرِ حیات ہے جس کا اطلاق حیوانات اور طیور پر بھی ہوتا ہے۔ جنت اور دوزخ عارضی کیفیات ہیں۔ مستقل مقامات سزا نہیں، نہ عذابِ جہنم ابدی ہے۔ نہ جنت مکمل تعطیل کا نام ہے۔ یہ سب وہ منزلیں ہیں جن سے انسان آزادانہ گزرتا اور مستقبل کے تخلیقی امکانات کو بروئے کار لاتا ہے۔ 18

اقبال نے ہبوطِ آدم کو بھی زوال سے تعبیر نہیں کیا بلکہ اسے انسان کے ارادۂ زندگی و عمل کے نتیجے سے تعبیر کیا ہے۔ قرآن میں آدم کے جنت سے اخراج کا قصہ انسان کی تشنگیٔ علم اور آزاد نفس پر شعوری اختیار کی خواہش کو بیان کرتا ہے۔ یہی نفس انسان کی ماہیت ہے۔ جس نے اس طرح اپنا اثبات کیا۔ 19 اسی طرح بقا کے حصول پر قادر ہو سکتا تھا۔ آزادی، تخلیقیت اور خواہشِ دوام انسانی انا کی بنیادی صفات ہیں اور ان ہی کے ذریعے وہ لامحدود نفسِ ربانی کا شریکِ کار ہو سکتا ہے۔ تخلیقی عمل میں شرکت کی یہی خواہش اسے جنت کی بے عملی سے کارِ جہاں کی عمل گاہ میں لائی۔ زماں حصولِ مقصد کا طویل انتظار ہے۔ مگر یہ انتظار انفعالی کیفیت نہیں، جہد و عمل کا لامتناہی سلسلہ ہے۔

مذہبی تجربہ ہمیں کائنات، زمان، مکاں، خدا اور خودی کا علم عطا کرتا ہے۔ اس تجربے کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے، اُسے وجدان اور عقل کے خانوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ مذہبی

تجربے میں یہ دونوں علیحدہ نہیں ہوتے۔ خود مذہبی تجربہ بلاواسطہ، ناقابلِ تجزیہ اور متعلق باللہ ہوتا ہے۔ یہ ناقابلِ ترسیل ہوتا ہے لیکن اس کا وقوفی Cognitue عنصر خیال کی شکل اختیار کرتا ہے اور خیال الفاظ کا جامہ پہنتے ہیں۔ اس جگہ اقبال نے ضمنی طور پر قرآن کے الفاظ اور معانی کی قدامت کی بحث کے لاحاصل ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ تجربہ، خیال اور اس کا لفظی اظہار ایک دوسرے سے پیوست ہوتے ہیں۔ اس لیے تقدم تاخر کی بحث فضول ہے۔ مذہبی تجربہ سلسلۂ زمان و مکان سے بالکل غیر منقطع نہیں ہوتا اس لیے عارف یا صوفی عام تجربات کی سطح پر واپس آجاتا ہے اور انھیں سمجھنے میں بھی مدد کرتا ہے۔ اقبال نے عام صوفی اور نبی میں بنیادی فرق یہی بتایا ہے اور صوفی عبدالقدوس گنگوہی کے خیال کے مطابق نبی کی طرح معراج سے واپس آنا پسند نہیں کرے گا۔ لیکن نبی پر یہ واپسی فرض ہے اور یہی اس کی عظمت کی دلیل ہے۔ 21ے نبی کا یہی منصبِ اسلامی تہذیب کی ایک اہم خصوصیت یعنی اجتماعی نجات و فلاح سے عبارت ہے۔ نبوت وہ مذہبی شعور ہے جس میں وحدانی تجربہ اپنی حدود سے باہر نکل کر حیاتِ اجتماعی کے دھاروں کو موڑنے اور بدلنے کے مواقع تلاش کرتا ہے۔

وحی قرآن کے مطابق ایک آفاقی وصف حیات ہے۔ اقبال کے خیال میں ختمِ نبوت کے معنی وحی کے سلسلے کے منقطع ہونے کے نہیں، وحی حیات کا تخلیقی عمل ہے۔ انھوں نے ختم نبوت کی توجیہ یہ کی ہے کہ یہ دراصل ہر طرح کی اذعانیت کے خاتمے کا اعلان ہے۔ اسلام ایسا مذہب ہے جس کے ساتھ استخراجی طریقہ پیدا ہوا اور خالص تفکری طریقہ ختم ہوا۔ پردیت اور مشابہت کا اقتدار ختم ہوا۔ رسول کی تاریخ بیں اور تاریخ ساز نظر دیکھ رہی تھی کہ اس خاتمۂ اذعانیت کے بعد اب انسان کسی نبی کو تسلیم نہیں کرے گا۔ بلکہ عقل، مشاہدے اور تجربے سے وہ علم حاصل کرے گا جو اب تک اسے نبیوں کے وسیلے سے ملتا تھا۔ نبوت کے خاتمے کے معنی یہ بھی نہیں کہ اب جذبے کی جگہ پوری طرح عقل نے لے لی ہے۔ ختم نبوت کے تصور کی اہمیت اس بات میں ہے کہ نبوت کے سلسلے کے انقطاع نے ایک آزاد تنقیدی رویّے کو جنم دیا جو مذہبی تجربے کو بھی شخصی سند یا کسی مافوق الفطرت مبداء کی بنیاد پر تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے کیونکہ اسلام کے ظہور کے بعد تاریخ میں اب اس کی گنجائش نہیں رہی تھی۔

مسلمانوں نے یونانی فلسفے کو قبول کر کے اسلام کی روح سے انصاف نہیں کیا۔ یونانی تہذیب کی روح عقلیت ہے، اسلام اس کلاسیکی عقلیت کے خلاف بغاوت ہے۔ غزالی جنھوں نے اس راز کو سمجھا تھا، ارسطو کی منطق کی ہی پیروی کرتے رہے۔ اسلام میں عقل کے ساتھ وجدان، تفکر کے ساتھ عمل اور تصور کے ساتھ ٹھوس حقیقت پر زور ہے۔ اس کا طریقہ استقرائی نہیں، استخراجی ہے۔ قرآن میں جابجا تعقل، تفکر اور مراقبے کے پہلو بہ پہلو مشاہدے پر زور ہے۔ مشاہدہ مرئی حقیقت کا ہوتا ہے۔ مشاہدے کے ذریعے مرئی حقیقت کا علم سائنس بنتا ہے اس طرح اسلام نے سائنس کی ترقی کا راستہ دکھلایا۔ یونانی فلسفے میں ٹھوس مرئی حقیقت پر تصور غالب تھا اسلام کا آدرش ''لامحدود'' ہے جب کہ یونانی ذہن کا آدرش تناسب تھا۔ اسی لامحدود کی تلاش میں اسلام نے منطق، ریاضیات، حیاتیات، نظریۂ ارتقا اور نفسیات کے مطالعے کو ترقی دی۔

اسلامی تہذیب کی، دوسری بنیادی خصوصیت اس کی تاریخی بصیرت ہے۔ قرآن میں انسانی تاریخ کے حوالے جابجا ملتے ہیں۔ ابنِ خلدون نے سب سے پہلے فلسفۂ تاریخ کی تدوین کی اور یہ قرآنی تصور تاریخ ہی کا اثر تھا۔ قرآن نے واقعات کو تنقیدی نظر سے دیکھنے کا سبق دیا ہے اسی لیے مسلمانوں نے علم رجال کی بنیاد ڈالی۔ روایت کو قبول کرنے کے لیے راوی کا معتبر ہونا ضروری ہے۔ قرآن میں تاریخ کے دو بنیادی اصول بیان کیے گئے ہیں: (۱) تمام انسانوں کی ابتدا ایک ہی اصل سے ہوئی ہے (۲) زماں حقیقی ہے اور زندگی میں ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہے۔ 25 اسپنگلر نے اسلام پر تقدیر پرستی کا الزام لگایا ہے جو اسلام کی تاریخیت کی روشنی میں سراسر غلط ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ مغربی تہذیب سرتاسر مخالف کلاسیکی ہے لیکن یہ بھول جاتا ہے کہ کلاسکیت کے خلاف بغاوت کا راستہ تو سب کو اسلام ہی نے دکھایا۔

اقبال سمجھتے ہیں کہ جب اسلام نے اپنی تہذیب کی حرکی روح کو بھلا دیا تو وہ زوال کا شکار ہو گیا۔ عموماً زوال کا ذمہ دار ترکوں کو قرار دیا جاتا ہے۔ اقبال اس سے متفق نہیں، ان کے خیال میں اسلامی فکر کے زوال کے تین اسباب ہیں:

(1) متکلمین کی یونانی فلسفے کے زیر اثر عقلی موشگافیاں جو روحِ اسلامی کو بروئے کار لانے میں مانع رہیں۔

(2) تصوف کے دائرے میں مرتاضیت کا فروغ جس نے بے عملی اور ترکِ دنیا کی تعلیم عام کی۔

(3) زوالِ بغداد کے ساتھ اسلام کے سائنسی اور عقلی علوم کا خاتمہ ۔۔ جس نے مذہبی اذعانیت کو راسخ کیا۔ شکست خوردہ ذہن مذہب کو شیش محل سمجھ کر اس میں بند ہو گئے اور آزاد تفکر و اجتہاد کے تمام دروازے کھڑکیاں بند کرلیں۔

اسلام کی حرکی قوت کی کلید اجتہاد ہے جسے مسلمانوں نے ترک کردیا اور اس کے نتیجے کے طور پر ملائیت اور ذہن بستگی کو فروغ ہوا۔ اس کے خلاف سب سے پہلی بغاوت ابن تیمیہ نے کی۔ انھوں نے اپنے زمانے کے عوام کی گری ہوئی اخلاقی اور علمی حالت کی بنا پر اجماع کے اصول سے انکار کیا ہے کیونکہ اس وقت اجماع کے معنی تھے ذہنی زوال و جمود، قدامت پسندی اور اندھی روایت پر اتفاق۔ سیوطی نے سولہویں صدی میں ابن تیمیہ کی تائید کی اور یہ نظریہ پیش کیا کہ ہر صدی کے خاتمہ پر ایک مجدد کا ظہور میں آنا ضروری ہے۔ آہستہ آہستہ یہ خیال پیدا ہونے لگا کہ اسلام کی اصل روح تک رسائی کے لیے قرآن وسنت کی طرف مراجعت ضروری ہے۔ ابن تیمیہ کے اثر نے اٹھارویں صدی میں نجد سے اُٹھنے والی وہابی تحریک کو جنم دیا۔ ابن تیمیہ نے تمام مکاتیب فقہ کی مطابقت اور حرفِ آخر ہونے سے انکار کر کے اپنے لیے اجتہاد کی آزادی کا اعلان کیا تھا جس کا بالواسطہ اور بلاواسطہ اثر سیاسی تحریک، پان اسلامی تحریک اور بابی تحریک میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ترکی میں حلیم ثابت نے جدید عمرانی تصورات پر اسلامی قانون کی بنیاد رکھنے کی طرف توجہ دلائی۔ اقبال نے محسوس کیا کہ ہمیں بھی ترکوں کی طرح اپنے ورثے پر تنقیدی نظر ڈالنی چاہیے۔ اگر ہم اس پر سخت تنقید نہ کرسکیں تو کم از کم دوسرے مضر اثرات کے بڑھتے ہوئے نفوذ کو روکنے کی کوشش تو کر ہی سکتے ہیں۔ اقبال حکیم پاشا سے بھی متاثر ہیں جنھوں نے قومیت کے تصور کو غیر اسلامی قرار دیتے ہوئے بین الاقوامیت پر زور دیا۔ ان کی نظر میں یہ ایسے اجتہادات ہیں جو مستقبل کے لیے اسلامی فکر کی نئی تشکیل کے لیے راستے اور طریقے کی نشاندہی کرتے ہیں۔

اجتہاد کے تین درجے ہیں:

1۔ قانون سازی کا مکمل اختیار جو عملی طور پر بانیانِ مکاتیب فقہ کے لیے مخصوص سمجھا جاتا ہے۔

2۔ اضافی اختیار جو کسی مخصوص مکتبِ فقہ کے دائرے میں رہ کر ممکن ہے۔

3۔ خصوصی اختیار جو کسی ایسے خاص مسئلے میں استعمال کیا جاسکتا ہے جسے آئمۂ فقہ نے حل نہیں کیا۔

اقبال کی دلچسپی دراصل پہلے درجے سے ہے کیونکہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس اختیار صرف آئمۂ فقہ تک محدود نہیں ہونا چاہیے جس طرح قدیم فقہا نے اپنے زمانے کے حالات کو دیکھ کر قانون بنائے، نئے تقاضوں کی روشنی میں یہ اختیار علماء اور امت کو حاصل ہونا چاہیے۔ اسلام میں اجتہاد کی اس لیے گنجائش ہے، کہ ابتدا میں کوئی لکھا ہوا قانون موجود نہ تھا۔ رسول کے بعد خلفا اور صحابہ کے بعد تابعین موقع کے لحاظ سے قرآن اور سنت کی روشنی میں فیصلے کرتے تھے۔ خود آئمۂ مکاتب اربعہ نے اپنے وقت کی ضرورت کے مطابق فقہ کی تدوین کی۔ ان میں اختلاف کی موجودگی، تاویل وتوجیہ میں آزادی کے ساتھ کٹر پن اور اندھی تقلید کی نفی کرتی ہے۔

اجتہاد کے بنیادی ماخذ چار ہیں۔ قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس۔

قرآن ضابطۂ قوانین نہیں اس کا بنیادی مقصد انسان میں خدا اور کائنات کی نسبت سے اعلیٰ شعور پیدا کرنا ہے۔ اس طرح یہ علم اخلاق وعلم، مدن وسیاست ومعیشت کے کچھ عمومی اصول پیش کرتا ہے۔ کہیں کہیں کچھ ضوابط قانونی نوعیت کے بھی مل جاتے ہیں۔ مثلاً خاندان سے متعلق۔ اس کی ضرورت اس لیے تھی کہ قرآن روحانیت کو انسانی زندگی سے الگ نہیں کرتا۔ اس کے ساتھ اسلام نے مذہب کو سیاست ومعاشرت سے بھی متحد رکھا۔ ان اصولوں کی روشنی میں قرآن کے علم کی مدد سے بدلتے ہوئے حالات کی توجیہ وتفسیر کی جاسکتی ہے۔

حدیث دوسرا اہم ماخذ ہے، لیکن اس احادیث کے کثیر ذخیرے میں ضعیف اور موضوع حدیثیں اس کثرت سے شامل ہیں کہ حدیث سے سند کے لیے بہت احتیاط اور دقتِ نگاہ کی ضرورت ہے۔ خود اقبال پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ انھوں نے ایک ضعیف یا موضوع حدیث قدسی لاتسبو الدھر پر اپنے تصور زماں کی پوری عمارت کھڑی کی ہے۔

تیسرا ماخذ اجماع ہے جو اقبال کے نزدیک اسلام کا اہم ترین قانونی تصور ہے لیکن انھیں یہ بھی احساس ہے کہ ایک تو یہ تمام فرقوں میں متفق علیہ نہیں، دوسرے اسے اسلام میں کبھی بھی مستقل ادارے کی صورت حاصل نہیں ہوئی کیونکہ ہر دور کے اہلِ اقتدار کو اجماع میں اپنے لیے

خطرہ نظر آیا۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ موجودہ جمہوری دور میں اسمبلیاں اور پارلیمان اس کی جگہ لے سکتی ہیں۔ جیسا کہ ایران میں بھی علماء کی ایک مجلس تشکیل دی گئی تھی لیکن ساتھ ہی اقبال یہ سوال اُٹھاتے ہیں کہ کیا وہ اسمبلیاں جہاں عموماً اراکین اسلام کے اصولوں سے ناواقف ہوتے ہیں، اجماع کا نعم البدل ہوسکتی ہیں؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا اجماع قرآن سے انحراف بھی کرسکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ دوسرے سوال کا جواب نفی میں ہوگا۔ البتہ پہلے پر مزید غور کرنے کی ضرورت ہے۔ ابن تیمیہ نے اجماع پر جو تنقید کی تھی وہ آج بھی عامۃ المسلمین کی ذہنی پسماندگی، قدامت پسندی وتقلیدی رویّے کی وجہ سے بڑی حد تک صحیح ہے۔ البتہ تعلیم یافتہ طبقے کے مشورے اور باہمی مذاکرے سے اجتہاد کا کام کیا جاسکتا ہے مگر علمائے دین جدید تعلیم یافتہ طبقے کے مخالف ہیں اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ ان سے بیزار ہے — قیاس قانون سازی میں تمثیلی دلالت Analogical Reasoning کی شکل ہے جس کا استعمال ابوحنیفہ نے کیا۔ یہ اصول آریائی ذہن کی تجریدیت پر ٹھوس حقائق کا بند باندھتا ہے۔ ابوحنیفہ کے اسکول نے اس اصول کی روشنی میں تخلیقی مطابقت پذیری کا ثبوت دیا ہے لیکن بعد میں چل کر اسی اصول کو بھی محض جامد سمجھ لیا گیا۔ قیاس جس فکری جرأت کا متقاضی ہے، اس کی ہمارے دور کے مجتہدین میں افسوسناک کمی ہے۔

اقبال قاضی شوکانی کے حوالے سے کہتے ہیں کہ اجتہاد کی اجازت خود حیاتِ محمدیؐ میں بھی صحابہ کو حاصل تھی، جس کا ثبوت یہ واقعہ ہے کہ معاذ کو حاکم یمن مقرر کرتے وقت پیغمبرؐ نے دریافت کیا کہ تم معاملات کا فیصلہ کس طرح کروگے؟ انھوں نے کہا کتاب خدا کی روشنی میں، پھر دریافت فرمایا اگر کتابِ خدا سے کسی معاملے میں ہدایت نہ ملے تو؟ جواب دیا پیغمبر خدا کی نظیروں کا اتباع کروں گا۔ سوال ہوا ''اگر وہاں بھی نہ ملے تو؟ جواب میں کہا، تب میں اپنے فیصلے پر عمل کروں گا۔''

دورِ انحطاط میں یہ کہا جانے لگا کہ اب بابِ اجتہاد بند ہوگیا ہے۔ یہ عذر تقلید اور روایت پرستی کا زائیدہ تھا جس نے اسلامی روح کو ترک کردیا تھا۔ سرخسی نے دسویں صدی میں اس پر تنقید کی تھی اگر بابِ اجتہاد کے بند ہونے کا اعلان کرنے والے یہ سمجھتے ہیں کہ علمائے عہدِ گزشتہ کو آج کے علماء سے زیادہ آسانیاں حاصل تھیں تو یہ محض افسانہ طرازی اور لغویت ہے۔ انھوں نے کہا کہ

بعد والوں کے لیے علمائے ماسبق کے مقابلے میں اجتہاد آسان تر ہے کیونکہ احادیث اور تفاسیر کا ذخیرہ روز بروز بڑھتا چلا گیا ہے اور تحقیق کے لیے زیادہ محنت کی ضرورت نہ رہی۔ اقبال دورِ حاضر کی تقلید پرستی پر بھی تنقید کرتے ہیں۔ بنیادی اصولوں اور نظامہائے فقہ میں کوئی چیز اجتہاد کو مانع نہیں۔ عہدِ جدید کے علمائے علم اور تجربے کے ساتھ جرأت مندانہ طور پر اسلام کے افکار کی از سرِ نو تشکیل کر سکتے ہیں۔ مگر ان کی مصلحت پسندی اور روایت بستگی انھیں اس جرأت کی توفیق نہیں دیتی۔ اقبال کے خیال میں آج انسانیت کو تین چیزوں کی ضرورت ہے۔

1۔ کائنات کی روحانی توجیہ

2۔ فرد کی روحانی آزادی، اور

3۔ انسانی سماج کے روحانی ارتقا کے لیے آفاقی اہمیت رکھنے والے اصول

اقبال کے خیال میں یہ دولت صرف اسلام کو حاصل ہے۔ یورپ نے عظیم الشان تصوری نظامہائے فلسفہ تعمیر کیے مگر یہ تصوریت مغربی زندگی کا غالب عنصر کبھی نہ بن سکی۔ خالص تفکر کسی قوم کے مزاج کو بدل نہیں سکتا۔ اسلام کے پاس تصوریت کی قوتِ محرکہ پہلے سے موجود تھی اسی لیے اس نے اپنی فعالیت اور حرکت پذیری سے دنیا میں انقلاب برپا کر دیا تھا۔ ناممکن نہیں، اگر اسلام تشکیلِ نو کے بعد پھر پہلی ایسی فعالیت کے ساتھ دنیا کی رہنمائی کر سکے کیونکہ مسلمانوں کے علاوہ اور کسی کے پاس ختم نبوت کی دی ہوئی وہ توانائی نہیں جو روحانی اتحاد پیدا کر سکے۔

اسلام ہی اقبال کے خیال میں ایک ایسا مذہب ہے جو نظری اور عملی دونوں پہلوؤں کو ساتھ لے کر چلتا ہے۔ ایک طرف وہ سائنسی مشاہدے اور تجربے کا مبلغ ہے، دوسری طرف عمل کی آزادی اور خلاقیت کا نقیب۔ سائنس کی ترقی نے فکر کی دنیا میں انسان کو اپنے آپ سے متصادم کر دیا اور سیاست و معاشرت میں دوسرے افراد سے اس تصادم پر غلبہ سائنس کے لیے اس واسطے ممکن نہیں کہ وہ مقاصد کا کوئی نظام نہیں دے سکتی۔ مذہب کی اقدار کے تابع ہو کر ہی ان دونوں پہلوؤں میں تطابق پیدا کیا جا سکتا ہے۔ اسلام میں، نہ تو نفس کائنات کے لیے غیر ہے نہ کائنات نفس کی حریف، اس لیے مذہب ہی خود اجنبیت اور کائناتی اجنبیت کو دور کر کے حقیقت کے تمام پہلوؤں کو دوبارہ متحد و ہم آہنگ کر سکتا ہے۔ اس سلسلے میں ہم سائنس سے مدد لے سکتے ہیں کیونکہ

سائنس کو مقاصدِ مذہب کے تابع کرنا پڑے گا اسی صورت میں روحانی جمہوریت اور اسلامی اشتراکیت کا نظام دنیا میں نافذ کیا جا سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام مغرب کے تصورِ قومیت کا بھی مخالف ہے اور کسی قوم کی سامراجیت کا بھی۔ اسلام اگر حدودِ مکاں سے بالاتر ہے تو عرب سامراجیت کے تصور سے بھی ماورا ہے۔ مستقبل میں اسلام کی ترقی کے لیے ضروری ہے کہ ہر مسلم قوم اپنے ورثے اور موجودہ تقاضوں سے فائدہ اُٹھا کر اپنی نئی تشکیل کرے اسی ترقی کے بعد ہی عالمِ اسلام آزاد اور ترقی یافتہ اقوام کی مجلسِ اتحاد بن سکتا ہے۔ یہ ترقی مادّی بھی ہوگی اور روحانی بھی اور مادی اور روحانی آزادی ایک دوسرے کے لازم ملزوم ہیں۔

اقبال نے اسلامی افکار کی تشکیلِ نو کے لیے جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ عقلی اور سائنسی ہے لیکن اس کی بنیاد مذہبی عقیدے، خصوصاً توحید کے آزادی بخش اصول پر ہے۔ توحید اپنے روحانی مضمرات اور عملی امکانات کے ساتھ ایسا عقیدہ ہے جو نفسِ لامحدود کی حضوری عطا کرتا ہے۔ یہ حضوری خود احتسابی کی وہ صلاحیت دیتی ہے جو نفس کو اپنے ماضی پر تنقید اور مستقبل کی نئی تعمیر کا اہل بناتی ہے۔ اقبال نے فلسفیانہ تصوّرات کو عقیدے سے ہم آہنگ کرنے کے لیے سائنسی نظر اور رویّے سے مدد لی ہے ان کے فلسفے کے ارکان چار ہیں:

1۔ توحید، یعنی نفس لامحدود کی خلاقیت و فعالیت پر وہ ایمان جو نفسِ محدود کو بھی ان اوصاف سے مزیّن کرتا ہے۔

2۔ کائنات کا حرکی تصور جس میں زمان و مکان خدا کے اظہارات ہیں اور تخلیقی فعلیت کا آزاد مظہر۔ وہ کائنات کو حقیقی مان کر انسان کی فعلیت اور تخلیقیت کی آماجگاہ بنا دیتے ہیں۔

3۔ خودی جو آزاد انسانی انا کی فعالیت کا جدید تصور ہے۔ یہ تصور بے عملی کے تمام میلانات کا ردّ ہے۔

4۔ اجتہاد کا حرکی اصول جو اسلامی نظام کو جامد اور زوال آمادہ ہونے سے بچاتا ہے۔

اقبال نے مختلف مغربی فلاسفہ پر جو تنقید کی ہے اس سے بھی اختلاف ہو سکتا ہے اور اپنے پیش رو مسلم مفکرین کی جن خامیوں اور ناکامیوں کی طرف اشارے کیے ہیں ان سے بھی صد فیصد اتفاق ناممکن ہے۔ اس کی بھی گنجائش ہے کہ ہم ان کے مخصوص فلسفیانہ تصورات، مثلاً نظریۂ زماں

سے اختلاف رکھتے ہوں۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اقبال سائنس کی ترقی سے یہ غلط امید وابستہ کیے ہوئے تھے کہ اس کے انکشافات انسان کو کائنات کی روحانیت کے تصور کی طرف لے جا رہے ہیں۔ اقبال کے زمانے میں جیمز جینس اور ایڈنگسٹن کے جدید طبعیات کی تحقیقات پر مبنی فلسفیانہ تصورات کافی مقبول تھے اس لیے انھوں نے یقیناً ان کا اثر قبول کیا ہوگا۔ ان طبعیین کا یہ ادّعا تھا کہ مادّہ اپنے آخری تجربے میں توانائی یا دوسرے لفظوں میں روحانی قوت ہے اور جوہر کے اجزائے ترکیبی کی آزادئ حرکت ان میں ایک آزاد نفس کی موجودگی کا ثبوت ہے۔ اقبال نے وحی کے عالمگیر ہونے کا جو تصور پیش کیا ہے اس کی بنیاد بھی اس تصور پر ہے کہ کائنات کا ذرّہ ذرّہ خودی اور آزادی کا سرمایہ دار ہے۔ طبعیات دانوں کے ان محتاجِ دلیل فلسفیانہ تصوّرات کو آئن سٹائن ہی نے ردّ کر دیا تھا جس کے تصورِ زمان و مکان سے اقبال نے بڑی حد تک استفادہ کیا ہے۔ مسلم اقوام کی بیداری کی بناء پر انھوں نے اسلامی اقوام کی برادری اور بین الاقوامیت کا جو تصور پیش کیا تھا وہ بھی بعد کے برسوں میں بڑھتی اور مضبوط ہوتی ہوئی قومیت کی تحریکوں سے ٹکرا کر پاش پاش ہوگیا۔ ان کے جمہوریت اور اشتراکی معاشرے کے تصورات کو بھی غیر جمہوری اور غیر اشتراکی قرار دے کر رد کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ان تمام باتوں کے باوجود تشکیلِ جدید کے لیے انھوں نے جو تصورات پیش کیے ہیں ان کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ اقبال نے پہلی بار اسلامی فکر کو تغیر کے انقلاب آفریں تصور اور ارتقا کے روحانی ابعاد سے روشناس کرایا۔ آج بھی مسلم علماء میں ایسے عمائدین موجود ہیں جو تغیر کے منکر ہیں یا اسلامی نظامِ فکر و معاشرت کو تغیر پذیر حالات کے ساتھ بدلنے کے مخالف ہیں اقبال نے اسی جامد ذہن پر ضرب لگائی تھی۔ لیکن تقلید اور قدامت پرستی نے اس ضرب کو سہ کر جیسے اقبال کے تصورات خودی و عشق سے مسلح ہو کر خود ان کے بعض تصورات کو انہی کے خلاف استعمال کیا۔ ان کی مخالف عقلیت تنقید کو تو اپنا لیا گیا لیکن ان کے نظامِ فکر کی عقلی بنیاد اور طریقہ کار کو رد کر دیا گیا خود اقبال پرستوں کی اکثریت آج بھی ہندوستان اور پاکستان میں اُن کے حرکی تصورات اور اجتہاد کی انقلابی ضرورت کی سب سے بڑی حریف ہے۔ اقبال کی شاعری کی جذباتی اپیل نے انھیں اللہ کی رحمت کا تو مسلمانوں کے نزدیک مستحق بنا دیا لیکن ان کی فکر کی اجتہادی عقلیت کو امت کے لیے برکت نہ مانا گیا۔ یہاں اس کا

موقع نہیں کہ خود فکرِ اقبال کے تناقضات سے تفصیلی بحث کی جائے نہ ان کے مثبت اور منفی اثراتِ مابعد کے جائزے کی گنجائش ہے۔ مختصر طور پر اتنا کہا جا سکتا ہے کہ چند فروعات میں اختلاف کے باوجود ان کے پیش کردہ لائحہ عمل کے بنیادی اصول آج ان کے وقت سے بھی زیادہ لائق توجہ ہیں۔ سرسیّد اجتہاد کے دروازے سے اس لیے ٹکرا کر رہ گئے کہ ان کے پاس جدید مغربی فلسفے، تاریخ اور سائنس کے تازہ آلات نہ تھے۔ اقبال کو یہ آلات میسّر تھے جن سے انھوں نے دروازہ کھول دیا۔ لیکن یہ کشادہ دروازہ آج بھی آنے والوں کو چشمِ تہی سے تک رہا ہے۔ اقبال نے علمائے دین کے لیے جدید سائنسی اور معاشرتی علوم سے آگاہی کی جو شرط لگائی تھی وہ اب بھی تشنۂ تکمیل ہے۔ ہمارے علماء جدید علوم سے بے بہرہ تغیر کے عمل سے ہراساں اور اسلام کی تشکیلِ نو میں فرد کی فعال آزادی کے منکر ہیں۔ ہماری وہ نسلیں جو جدید تعلیم سے بہرہ ور ہیں، دین کی روح سے ناآشنا ہیں، علما سے خوفزدہ ہیں اور قدامت پسندی کے اندیشے سے کمزور ہیں۔ جب تک یہ دونوں گروہ ایک دوسرے کے ساتھ اشتراکِ فکر و عمل نہ کریں گے جدید علم مذہب سے اور مذہب جدید علم سے ہم آہنگ نہ ہو سکے گا۔ اس لیے اسلامی افکار کی تشکیلِ نو ممکن نہ ہو سکے گی اس تشکیلِ نو سے وہ جہانِ تازہ پیدا ہو سکتا ہے جس کی بشارت اقبال نے دی تھی۔ ہم ابھی تک پرانی تعمیر کے سنگ وخشت کو بتوں کی طرح پوج رہے ہیں۔ ہم میں اُس بت شکن جرأتِ فکر کی کمی ہے جو پرانی تعمیر کو ڈھا کر نئی تعمیر کر سکے۔ اقبال میں خود بھی شاید پوری طرح بت شکنی کا حوصلہ نہ تھا اسی لیے وہ اجتہاد کے چند بنیادی اصولوں سے بحث کر کے تفصیلات سے دامن بچا گئے۔ ان کی تازہ کارفکر قدیم پرستی سے پوری طرح نبرد آزما نہ ہو سکی، وہ خود اپنے اجتہادی کارنامے کو مسلم عوام وعلما کے سامنے لاتے ہوئے ڈرتے تھے۔ ان کی اُمیدیں جدید تعلیم یافتہ نسل سے وابستہ تھیں لیکن آزادی کے بعد کے حالات نے تقسیم کے دونوں طرف عقلیت کے بجائے رجعت، سائنسی رویّے کے بجائے تنگ نظری، ارتقائیت کے بجائے احیا پرستی کے قدم اور بھی مضبوط کر دیئے۔ اگر اقبال کے اس کارنامے کی توجیہ وتفسیر بھی کی گئی تو مخالف عقلیت متعصبانہ تنگ نظری، علیحدگی پسندی اور محدود قومی تقاضوں کے تحت ہی کی گئی۔

☆☆☆

(مطبوعہ اقبال ریویو۔ لاہور۔ شمارہ جنوری 1992ء)

اقبال کا تصوّرِ زماں

ڈاکٹر وحید اختر

کیا زماں حقیقی ہے؟ بہت سے سوالاتِ فلسفہ کی طرح اس کے بھی کئی جوابات ہیں۔ زماں حقیقی ہے، غیر حقیقی ہے، اضافی طور پر حقیقی یا غیر حقیقی ہے۔ یہ ادراک کی ایک صورت ہے۔ زمانِ مطلق کوئی شے نہیں، کیونکہ مختلف نظام ہائے زماں ہیں اور بہت سے مسائل ماہیتِ زماں کے سوال سے جُڑے ہوئے ہیں۔ کیا زماں قائم بالذات ہے؟ زماں کا مکان اور مادّے سے کیا رشتہ ہے؟ زماں، اگر حقیقی ہے تو اُس کا خدا، نفس، آزادی، تخلیقیت اور ارتقا سے کیا تعلق ہے؟ یہ اور اس طرح کے بہت سے سوالات ہیں جو آخر کار حقیقت کی اصل ماہیت کے مسئلے تک پہنچاتے ہیں۔ ان میں سے ہر مسئلہ صدیوں سے زیرِ بحث رہا ہے۔ زماں کے مسئلہ کو ہم دوسرے بہت سے بنیادی مسائل سے الگ کر کے سمجھ نہیں سکتے۔ یہ لاینفک طور پر ان اہم مباحث سے مربوط ہے جو ہر دور میں وجودیاتی، کونیاتی، سماجی، سیاسی اور اخلاقی مضمرات کے حامل ہیں، ادوارِ گذشتہ کے تمام بڑے فلسفی اس مسئلے سے نبرد آزما ہوتے رہے ہیں۔ افلاطون کے نزدیک زماں غیر حقیقی ہے، کم از کم اضافی طور پر۔ برکلے، ہیوم اور ماخ اسے انفرادی شعور پر مبنی مانتے ہیں۔ کانٹ اسے مکان کی طرح ادراک کی ماقبل تجربی صورت قرار دیتا ہے۔ ہیگل اسے روحِ مطلق کی ایک (Category) کہتا ہے۔ اس کے برخلاف مادّیین زماں کو حقیقی اور معروضی مانتے ہیں۔ نیوٹن اور اس کے تتبع

میں اٹھارویں اور انیسویں صدی کے سائنسداں اسے مطلق قایم بالذات قرار دیتے ہیں، مکان مادّے اور حرکت کا تابع نہیں سمجھتے۔ عہد جدید میں آئین اسٹاین، ایڈنکسن، برگسان، سیموئیل، الکزینڈر، میک ٹکارٹ، سی ڈی براڈ، ہائزنبرگ اور دوسرے بہت سے سائنسداں اور فلسفی حقیقت کے اس ڈھکے چھپے عامل پر نئے انداز سے روشنی ڈالتے ہیں۔ یونانی روایت کے مطابق ابتدائی عرب فلاسفہ نے افلاطون اور ارسطو کی تقلید میں زماں کو غیر حقیقی سمجھا۔ وہ بتدریج اس نتیجے پر پہنچے کہ زماں اور مکان دونوں کے مختلف نظامِ مدارج ہیں، مجموعی طور پر اسلامی فکر میں زماں کو موضوعی، اضافی اور نتیجتاً غیر حقیقی مانا جاتا رہا، جب کہ زماں کے کلاسیکی اور اضافیت نے اسے غیر حقیقی مانا، جدید سائنسی اضافیت اسے حقیقی و معروضی اور مکان و مادے اور حرکت سے مربوط قرار دیتی ہے۔ قدیم تصوراتِ زماں کی غلطی کی بنیاد اس حقیقت میں ہے کہ اس نے زماں کو حقیقتِ کلی سے الگ کر کے سمجھنے کی کوشش کی۔ یہ سچ ہے کہ زماں و مکاں کی بحث ہمیشہ ایک ساتھ چلتی ہے، مگر یہ مان کر کہ یہ دونوں مستقل بالذات ہیں۔ مغربی سائنس میں زماں کے تمام غلط تصورات کی بنیاد اقلیدس کی سہ ابعادی جیومیٹری اور نیوٹن کے مطابق قایم بالذات تصورِ زماں پر ہے۔ بیسویں صدی کے طبیعیاتی انکشافات اور غیر اقلیدسی جیومیٹری کے ارتقا نے ماہیتِ زماں کے متعلق ہمارے تصورات کو یکسر بدلنے میں بڑا کام کیا ہے۔

مسئلہ کیا ہے؟:

موجودہ صدی سائنسی ایجادات اور تکنیکی ترقیوں کے ہم رکاب آنے والی زبردست تبدیلیوں کی لہروں پر آگے بڑھ رہی ہے۔ سائنسی انقلاب، یعنی سائنسی دریافتوں کو باضابطہ طور پر نئی تبدیلیوں کے لیے استعمال کرنے کا میدان جو صرف سائنسی دائرہ ہائے کار تک محدود نہیں رہا، بلکہ اس نے سماجی ڈھانچے اور معاشی سیاسی نظام پر بھی اثر ڈالا۔ ترقی یافتہ کے ساتھ پسماندہ ممالک پر بھی اس کا اثر پڑا۔ جنگ اور تجارت سائنسی ترقی کے دو بنیادی محرکات رہے ہیں، لیکن ان کے ثمرات نے نئی سیاسی تحریکوں اور معاشی تبدیلیوں کو جنم دیا۔ دو عظیم عالمگیر جنگوں نے نئے سرے سے ہماری زمین کا نقشہ ہی نہیں بدلا، بلکہ مختلف ممالک کی زندگیوں میں بھی نمایاں تبدیلیاں لائیں۔ ہر جنگ کی تباہ کاری بطور تلافی نئے ممالک کے لیے آزادی کی دولت جلو میں لائی۔

سامراج کے حصے بخرے کیے اور سیاسی معاشی طاقتوں کی از سرِ نو شیرازہ بندی کی۔ ہماری صدی نے جس طرح تیز رفتار تبدیلیوں کو جھیلا ہے، گذشتہ تمام صدیوں نے مل کر بھی اُن کا عشرِ عشیر نہیں بھگتا تھا۔ تغیر کا مسئلہ زماں سے مربوط ہے۔ تغیر نے جس شدت سے ہمیں اپنی حقیقت وقوت کا احساس دلایا، اُسی شدت سے ہمیں زماں کے حقیقی ہونے پر غور کرنا پڑا۔ طبعی ماحول، سماجی ادارے، سیاسی نظریے، معاشی اخلاقی، مذہبی اور جمالیاتی اقدار سب مسلسل تغیر کی زد میں ہیں۔ اس تغیر سے آنکھیں چُرا کر آج زماں کا التباس کہنا ناممکن ہوگیا ہے۔ تغیر کی یہ کارفرمائی خارج کر ہمارے اندرون کو بھی اُتھل پتھل کرتی رہی ہیں۔ اس کی لہروں کی لپیٹ میں ہمارا شعور، احساس، جذبہ، خواہشات و مقاصد سب ہی تو ہیں۔ عقاید، ان کے پایۂ اقتدار، نظام ہائے اقدار کوئی تغیر کی انقلاب آفرینی سے مامون نہیں۔ اسی لیے بلا استثنا تمام کے تمام جدید مکاتیب فلسفہ تغیر کو حقیقت مانتے ہیں۔ جدلیاتی مادیت، نتائجیت، برگسانیت، حقیقیت، وجودیت اور تجربیت واثباتیت کے تمام فلسفے تغیر کو اصل حقیقت قرار دے کر آگے بڑھتے ہیں۔

تغیر زمانی سلسلے ہی میں ممکن ہے۔ اس لیے بغیر زماں کو حقیقی مانے تغیر کی حقیقت کو قبول کرنا ممکن ہی نہیں۔ اقبال فلسفے کے عالم کی نظر اور شاعر کا دل رکھتے تھے۔ انھوں نے دماغ اور دل دونوں سطحوں پر تغیر کی اثر آفرینی کے جلوہ ہائے رنگ کو اپنے تجربے میں سمویا تھا اور سائنسی انکشافات سے بھی باخبر تھے اور یہ بھی جانتے تھے تغیر کاری کے عملی نتائج کس طرح انسانی کائنات کے ہر پہلو اور ہر شعبے پر اثر انداز ہو رہے ہیں۔ وہ تغیر کی آنکھ سے آنکھ ملا کر اُس کی قوت کا راز سمجھنا چاہتے تھے۔ یہ مسئلہ اقبال کے لیے، دوسرے بہت سے فلاسفہ کی طرح محض نظریاتی مسئلہ نہیں تھا، بلکہ عملی مسئلہ تھا۔ افراد اور قوموں کی زندگی و موت کا سوال ـــ ہم تغیر کے اس سیلاب میں کس طرح اپنے انفرادی وجود کی سالمیت اور قومی یا ملّی وجود کی کلّیت کا تحفظ کر سکتے ہیں؟ اور کون سا نیا تصور زماں ہے جو ہمیں زماں کے رخشِ بے عناں کا راکب بنا دے؟ ابتدائی دور کی ایک نظم میں انھیں یہ احساس ہو چکا تھا۔

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

وہ بودھ کے فلسفۂ تغیر سے متاثر ہوئے۔ جدید فلسفوں کا اثر قبول کیا۔ تغیر کو اصل کائنات مان کر وہ اس کے دھارے پر قابو پانا چاہتے تھے۔ انسان، وقت کے بہاؤ میں بے بس تنکا نہیں، بلکہ اس کا رخ موڑ سکتا ہے۔ اس حرکی فلسفے کو بنیاد کسی ایسے تصورِ زماں پر ہونی ضروری ہے جو انسان (اس کی خودی) کو تمام حرکیت، تغیر، تخلیقیت وحریت کا منبع قرار دے۔ اقبال کے نزدیک ایسا ہی فلسفہ مشرق کو عموماً اور ہندوستان اور مسلمانوں کو خصوصاً عہدِ حاضر کی تغیر آفرینی کے سیلاب میں زندہ رکھ سکتا ہے اور آگے بڑھا سکتا تھا۔ اقبال کا تصورِ زماں ان کے اسی عملی مقصد کی فکری اساس ہے۔

اقبال کے پیشِ نظر ایسے فلسفے کی تشکیل تھی جو مشرق کی غلام اقوام کو سامراج کے چنگل سے نجات دلا کر آزادی اور ترقی کی راہ پر گامزن کر سکے۔ جو عروقِ مردۂ مشرق میں تازہ خون دوڑائے، اور صدیوں سے دم توڑتی مشرقی تہذیبوں کو حیاتِ نو عطا کرے۔ اس مقصد کے لیے وہ اسلام کی ایسی تفسیر پیش کرنا چاہتے تھے جو بے عملی اور فنا کے اثرات سے آزاد ہو۔ اس لیے انھوں نے افلاطونیت اور وحدت الوجودی تصوف کی فنا کوشی پر سخت تنقید کی جو عمل اور نفسِ انسانی کی نفی کرتی تھیں۔ فنا کے مقابل انھوں نے بقا کا تصور پیش کیا، اور ترکِ عمل کی جگہ عمل کا نظریہ، بلکہ لائحۂ عمل تشکیل دیا۔

یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اقبال مسلم فلاسفوں میں اس لحاظ سے ممتاز ہیں کہ انھوں نے سب سے پہلے اور سب سے بڑھ کر زماں کی اصلیت پر زور دیا۔ یہ صحیح ہے کہ بکھرے ہوئے اشعار اور اسلامی فکر کی تشکیلِ نو میں زماں سے متعلق جستہ جستہ تصورات وتنقیدات کے علاوہ زماں پر کوئی مستقل باضابطہ فلسفیانہ کام انھوں نے نہیں کیا، جب کہ ان کے عہد کے کئی فلسفیوں نے اس پر پوری پوری کتابیں تصنیف کیں۔ لیکن یہاں یہ بھولنا نہیں چاہیے کہ اقبال کا بنیادی مقصد کوئی فلسفیانہ نظریہ پیش کرنا نہیں تھا، بلکہ وہ دراصل اسلامی فکر کی اس نہج پر تشکیلِ نو کرنا چاہتے تھے کہ تغیر کے دور میں اسلام اور مسلمانوں کے لیے تحفظ وترقی کی زمین تیار ہو سکے۔ ان کا مطمحِ نظر محض نظریاتی نہیں بلکہ بڑی حد تک عملی تھا۔ یہ بھی صحیح ہے کہ اقبال نے مختلف تصوراتِ زماں سے اپنی تصنیف میں پوری طرح بحث نہیں کی۔ ان کی تنقیدیں اور تجزیے بھی عموماً سرسری ہیں، لیکن یہ بھی

غلط نہیں کہ تقریباً وہ تمام تصورات جو ان کے مقصدِ تشکیلِ نو سے مطابقت رکھتے تھے، ان کی کتاب میں زیرِ بحث آئے ہیں۔ وہ زماں کے فلسفہ پر کوئی دستاویز تیار نہیں کر رہے تھے، بلکہ اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کا تصوراتی خاکہ مرتب کر رہے تھے۔ انھوں نے اسی لحاظ سے ان تمام نظریات کا حوالہ دیا ہے جنھیں وہ رد یا قبول کرنا چاہتے تھے۔ ایک لحاظ سے ان کے فکری حوالہ جات کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ اشاعرہ کے نظرۂ جوہریت، ابن حزم کی تردیدِ جوہریت، نظّام کے تصورِ طفرہ (چھلانگ) اور عراقی کی انواعِ زماں کی بحث کے ساتھ غزالی، طوسی، جاحظ، ابن مسکویہ، ابنِ رشد، میر داماد، جلال الدین دوّانی، ملا باقر، شاہ ولی اللہ اور کتنے ہی دوسرے مسلم فلاسفہ کے تصوراتِ زماں کی طرف اقبال نے اشارے کیے ہیں۔ انھوں نے اجمالاً ہی سہی افلاطون، زینو، کانٹ نیوٹن، رسل، برگساں، کر کے گارڈ، آئین اسٹاین، ایڈینگٹن، کینٹر، جیمس جینز، آسپنسکی، رائس، اسپنگر، ولیم جیمس، یہاں تک کہ براڈ کے تصورات کا بھی حوالہ دیا ہے۔ زماں کے ساتھ انھوں نے اس سے متعلقہ تمام مسائلِ فلسفہ کا احاطہ کرنے کی کوشش کی۔ چھ یا سات خطبات کے مختصر سے مجموعے میں ان سب مسائل سے پوری طرح انصاف کرنا بھی ممکن نہیں تھا۔ اس لیے خود تشکیلِ نو کا کام بھی وہ ادھورا ہی چھوڑ گئے، اس کے لیے صرف ایک خاکہ تیار کر دیا۔ اقبال کے نثری کام کی ان کوتاہیوں کے باوجود اس سے انکار ممکن نہیں کہ انھوں نے جس کام کی طرف قدم اُٹھایا، وہ بذاتِ خود مہتم بالشان تھا۔ جدید فلسفوں اور سائنس کی روشنی میں اسلامی تصورات کی نئے سرے سے تفسیر و تقدیر آسان کام نہ تھا۔ زماں کے مسئلہ سے ان کی گہری دلچسپی کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ تشکیلِ نو کے ہر باب میں، خواہ وہ مذہبی تجربے سے بحث کر رہے ہوں یا تصورِ خدا سے، نفسِ انسانی کا تجزیہ کر رہے ہوں یا اختیار و بقا کا، مسلم تہذیب کی روح، موضوعِ گفتگو ہو یا اصولِ اجتہاد، وہ بار بار زماں کے مسئلہ کا ذکر چھیڑتے ہیں۔ ایک طرح وہ اس مسئلے کی گرفت میں تھے۔ اس سے بچنا اور آنکھیں چرانا ان کے لیے ناممکن تھا کیونکہ وہ اس کے عملی نتائج اور سماجی، سیاسی مضمرات کو دیکھ رہے تھے۔ ان کے نزدیک عہدِ جدید کے مسلمان کے سامنے یہ عظیم الشان کام ہے کہ وہ ماضی سے ناتا توڑے بغیر اسلام کے پورے نظام پر پھر سے غور کرے۔

اقبال کے سامنے ایک اور کام تھا، ہزاروں برسوں سے فلسفہ میں جو تضادات مشکل سمجھے

جاتے تھے ان کو نظر و عمل دونوں کی سطح پر ایک وجدانی فکر میں تحلیل کرنا، فطرت اور خدا، نفس اور غیر نفس، عقل اور غیر عقل، نظریہ اور عمل، فرد اور سماج، جبریت اور اختیار ان میں مفروضہ تطبیقی جوڑ اسلامی فکر کے وجدانی نظام میں تحلیل کیا جاسکتا ہے۔ ان تضادات کی تحلیل اس لیے ضروری تھی کہ مشرق و مغرب اور مادیت و روحانیت کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ کیا جاسکے۔ اقبال کے خیال میں ان تضادات کی اساس عقلیتی تصور کائنات ہے، تجزیاتی عقل مظاہر، عناصر کو ٹکڑے ٹکڑے تو کردیتی ہے، جوڑ کر انھیں پھر سے وحدت عطا نہیں کرسکتی۔ مغرب نے عقلیت کو رد کیا تو تجربیت کو اپنایا۔ یہاں بھی حواس اور فہم کی تجزیاتی اہلیت پر ضرورت سے زیادہ اعتماد ماورائے حواس و فہم و مظاہر کا انکار کر کے حقیقت کو ناقابلِ فہم بنادیتا ہے یا کم از کم ان حقیقتوں کو جو اس وسیلۂ علم سے ماورا ہیں پوری تصویر سے ہم آہنگ نہیں کرسکتا۔ اس کا نتیجہ طبیعیت، Physicalism کی شکل میں نکلا اور اس کا ردِ عمل مخالفِ عقلیت میلان کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اقبال شوپنہار سے برگساں تک مخالف عقلیت فلسفے کی تنقیدِ عقلی سے واقف تھے۔ لیکن انھیں کر کے گارڈ کی تنقیدِ عقلیت کا علم نہ تھا۔ کم از کم میرے نزدیک اس واقفیت کے شواہد کہیں نہیں ملتے۔ وہ برگسانیت سے متاثر ہوئے، جس کی پشت پناہی ایک حد تک نتاجیت کر رہی تھی۔ اس طرح انھیں مغرب میں عقل و غیر عقل، (وجدان؟) اور نظریہ و عمل میں ہم آہنگی کا ایک میلان نظر آیا۔ مارکس اور اینگلز بھی نظریہ و عمل کی وحدت پر زور دے چکے تھے۔ بیسویں صدی کے آغاز سے قبل نظریے کو طبعی اور سماجی حقیقت کی تبدیلی کا آلۂ کار مان لیا گیا تھا۔ اقبال کے فلسفے کی بنیاد میں یہ نتاجیتی اور آلاتیتی فلسفہ کار فرما رہے۔ انھوں نے اس نئے زاویۂ نظر کو اسلامی فکر کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ بنیادی مسئلہ وہی تغیر سے عہدہ برآ ہونے کا ہے جس کی تہ سے زماں کی حقیقت کا سوال بار بار سر اٹھاتا ہے۔ اقبال نے جن مسائل کو فکری سطح پر تشنہ چھوڑا، انھیں تخلیقی تجربے کی سطح پر حل کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ ان کے ہر متناقض تصورات ان کے تصور زماں کی بنیاد پر تعمیر کی ہوئی بالائی عمارت میں ایک دوسرے سے دست و گریباں نہیں رہتے، بلکہ باہم دگر پیوست ہو جاتے ہیں۔ فلسفۂ خودی، تصورِ وجدان، آزادی، بقا اور خدا کے تصورات ایک دوسرے سے اس طرح مربوط ہیں کہ ایک کو دوسرے کے حوالہ کے بغیر سمجھا ہی نہیں جاسکتا۔ ان کی وحدت کا احساس ان کی فلسفیانہ نثر سے کہیں

بڑھ کر ان کی شاعری میں ہوتا ہے۔

تغیر، تاریخ اور ارتقا:

اقبالؔ متعدد آیاتِ قرآنی کے حوالے سے تغیر کی ناقابلِ تردید حقیقت کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ قرآن قابلِ مشاہدہ حقیقت پر زور دے کر اس پر غور وفکر اور تجربی رویہ اپنانے کی دعوت دیتا ہے۔ اسی اثر سے مسلمانوں میں سائنسی نظر اور طریقۂ استخراج کی ترقی ہوئی۔ نظریۂ تغیر کو سمجھنے اور اس پر قابو پانے ہی کے وسیلے سے پائدار تہذیب تعمیر ہوسکتی ہے۔ جب مسلمانوں نے اس امکان سے چشم پوشی کی تو وہ ذہنی اور سیاسی حیثیت سے زوال کا شکار ہوگئے۔ ایک حیران کن سوال یہ ہے کہ مسلمان نظریاتی سائنسوں میں غیر معمولی ترقی کے باوجود اس کے عملی ثمرات سے بہرور کیوں نہ ہوسکے؟ اقبالؔ کے خیال میں اس کا جواب یہ ہے کہ ایشیائی تہذیبوں کی ناکامی کا سبب یہ ہے کہ انھوں نے نظریہ کو اہمیت دی، اس کی طاقت کو نظرانداز کیا (نظرِ بے عمل) اسی لیے انھوں نے اطلاقی سائنسوں کو وہ ترقی نہیں دی جو تغیر کے بہاؤ کو ان کی مرضی کے مطابق رخ دے سکتی ۔ مغرب نے یہ طاقت حاصل کی، مگر وہ عملی نتائج میں اس قدر کھو گیا کہ اُسے وجود اور فکر کی وحدت کا احساس نہ رہا۔ یہ دوسری طرح کی دوئی ہے جس نے عقل کے تضادات کو جنم دیا۔

قابلِ مشاہدہ مظاہر تغیر زمانی و مکانی میں واقع ہوتے ہیں ۔۔ مکان فکر میں قابلِ تقسیم اور عمل میں ناقابلِ تقسیم ہے ۔ یہی بات زماں پر بھی صادق آتی ہے، ہیگل کہتا ہے کہ عقلِ مطلق خود کو مکان میں بشکل فطرت ظاہر کرتی ہے اور زمان میں بصورتِ تاریخ۔ اقبالؔ کے نزدیک تاریخ مطلق یا محدود عقل کے کشودنی کا نام نہیں، بلکہ خودی کا مسلسل تخلیقی عمل ہے۔ قرآن فطرت اور تاریخ کے مطالعے کی دعوت دیتا ہے تاکہ انھیں مسخر کیا جاسکے۔ قرآن میں تاریخِ گذشتہ کے جابجا حوالے مطالعۂ تاریخ کی اہمیت کا احساس دلانے کے ساتھ مسلمانوں کو زماں کا گہرا شعور ودیعت کرتے ہیں۔ اسی لیے پہلا باضابطہ فلسفۂ تاریخ ایک عرب ''ابنِ خلدون'' کا مرہونِ منت ہے۔ اقبالؔ کا خیال ہے کہ قرآن میں نظریۂ تاریخ کے نقوش ملتے ہیں، ان دو اصولوں کی شکل میں۔

الف۔انسانی آفرینش کی وحدت

ب۔زماں کی حقیقت کا گہرا شعور اور تصورِ حیات، مسلسل زمانی حرکت کی صورت میں۔

ان اصولوں نے مسلمانوں کو بتایا کہ زماں اور تغیر حقائق ہیں اور ان کو تاریخی تنقید کے طریقۂ کار کی تشکیل پر متوجہ کیا ۔اس کے نتیجے کے طور پر مسلمانوں میں فطرت، زندگی، انسان اور انسانی اصولوں کے متعلق ارتقائی امور کو فروغ حاصل ہوا، جس کے مطابق فطرت ایک فعّال حقیقت ہے۔اسی لیے اقبالؔ نے فطرتِ جادو، اور ساکن مادّے کے ارسطوئی طبیعی تصورات کو رد کیا جن پر اشاعرہ کے نظریۂ جوہریت کی بنا تھی۔اقبال وہایٹ ہیڈ سے متفق ہیں کہ کائنات آزاد تخلیقی فعلیت ہے ۔اقبالؔ نے فطری طور پر ارتقا کے میکانکی تصور کو بھی رد کیا جو ایک منفی اصول، انتخابِ فطرت یا زیادہ صحیح لفظوں میں ''فطری اخراج'' پر مبنی ہے۔اقبالؔ ارتقا میں ایک تخلیقی اصول کو کارفرما دیکھتے ہیں اسی لیے وہ تخلیقی اور فجائی نظریاتِ ارتقا کے قریب آجاتے ہیں۔لیکن ان نظریات کی رو سے عقل عملِ ارتقا کی پیداوار ہے، جب کہ اقبالؔ کے یہاں ارتقا کی تخلیقی قوت کا مصدر نفس کی فعلیت ہے جس میں عقل و وجدان دونوں شامل ہیں ۔اقبال بتاتے ہیں کہ برگساں ارادے اور فکر کی دوئی تسلیم کرتا ہے، یہی اس کی ناکامی ہے کیونکہ یہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو شیون ہیں۔برگساں کا انکارِ مقصدیت جبریت پر منتج ہوتا ہے ۔حالانکہ مستقبل ایک کشادہ حقیقت ہے، بستہ نہیں[8]۔اسے نہ تو قانونِ فطرت پابند کرسکتا ہے نہ قوانینِ تاریخ۔اقبال مارکس کے اس لیے قائل ہیں کہ اس نے فلسفۂ تاریخ کے اصول دریافت کیے، لیکن وہ اس کی تاریخی جبریت سے بھی متفق نہیں۔اس مقام پر اقبال کشادہ مستقبل پر زور دینے کی وجہ سے وجودیت کے تصورِ آزادی سے بہت قریب آجاتے ہیں جس کے مطابق مستقبل انسانی وجود کے غیر متعین و لامحدود امکانات کے اظہار سے عبارت ہے۔انسانی وجود تاریخی وجود ہے، اس لیے کہ اس کا حال بھی ہے اور مستقبل بھی۔مستقبل مکمل طور پر ماضی و حال سے متعین نہیں ہوتا'' یہ کسی طے شدہ راستے پر سفر کا نام نہیں، انسانی وجود اپنی ابتدا ہی سے اپنی توسیع کرتا ہے، اس طرح کہ یہ توسیع ہی اس کی اصل خصوصیت بن جاتی ہے'' ۔یہ توسیع انسانی وجود کی ماورائیت ہے۔ماورائیت خود کے معنی ہیں اپنی مخفی قوتوں کا بالفعل بنانا۔اسی وجودی معنی میں اقبال کا انسان خود اپنی تاریخ بناتا ہے۔انسانی وجود کی تاریخیت کا

ایسا عمیق عرفان مسلم فکر کی تاریخ میں اقبالؔ سے قبل کہیں بھی نہیں ملتا۔ اس طرح اقبال نے ایک فعّال فلسفۂ تاریخ کے اصول کی طرف اشارہ تو کر دیا، مگر وہ خود کوئی منضبط نظریہ تشکیل نہ دے سکے۔ اس مجوزہ فلسفۂ تاریخ کا اصل الاصول زماں کا وہ تصور ہے جس کی رو سے انسان زماں کی بے عناں لہروں کا راکب ہے، سمت نما ہے، حاکم ہے۔ زماں دراصل انسان کی تاریخ ہے، جس کا منبع نفسِ مطلق ہے اور جو اپنی توانائی انسان کے نفسِ محدود سے اخذ کرتا ہے۔ کائنات کی تاریخ کا ارتقا انسانی تاریخ وارتقا ہے۔ انسان کے لیے اگر کوئی یقین ہے تو وہ خود یقینی کے علاوہ کچھ نہیں۔ کوئی تاریخی حقیقت کتنی ہی سادہ کیوں نہ ہو، ہزاروں ماقبل حقائق کا نچوڑ ہوتی ہے اور اس کے تانے بانے انسانی تجربے سے ملے ہوتے ہیں۔ ہر زمانی وقوعہ انسانی تجربے سے پھوٹتا ہے۔ تاریخ صرف انسانی عمل کے حوالے سے بامعنی ہے۔ زماں انسانی تجربے کے مظہر کی حیثیت سے، ہمیشہ انسانی زماں ہوتا ہے۔ اقبالؔ نے ''اسرارِ خودی'' میں امام شافعی کے قول ''الوقت سیف'' کی تشریح اس طرح کی ہے ۔

من چہ گویم سرّ ایں ''شمشیر چیست'' ۔۔۔ آبِ او سرمایہ دار از زندگیست
صاحبش بالاتر از امید و بیم ۔۔۔ دستِ او بیضا تر از دستِ کلیم
سنگ از یک ضربتِ او تر شود ۔۔۔ بحر از محرومیِ نم بر شود
در کفِ موسیٰ ہمیں شمشیر بود ۔۔۔ کارِ او بالاتر از تدبیر بود
سینۂ دریائے احمر چاک کرد ۔۔۔ قلزمے را خشک مثلِ خاک کرد
پنجۂ حیدر کہ خیبر گیر بود ۔۔۔ قوتِ او از ہمیں شمشیر بود

تو کہ از اصلِ زماں آگہ نۂ
از حیاتِ جاوداں آگہ نۂ [10]

زماں دستِ انسان میں فطرت کو تسخیر کرنے کا حربہ ہے، تاریخ کی تشکیل کا آلہ ہے۔ مسلمان جو اس انقلابی تصور کے وارث تھے، جب غیر تخلیقی، خطی تصورِ زماں کے اسیر ہوئے، تاریخ کے دھارے سے کٹ کر تنکوں کی طرح بہہ گئے۔ عہدِ جدید جو ہمارے قافلے کی گرد سے رونما ہوا تھا، پسماندگی کا خاک بن گیا۔ اس طرح اقبال کے نزدیک زماں، صرف ایک تصور نہیں بلکہ مخصوص مقاصد کے حصول کا عملی وسیلہ بھی ہے۔

تصورِ زماں — تاریخی تناظر میں:

افلاطون زماں کو غیر حقیقی مانتا ہے اور مہاتما بدھ حقیقی۔ اقبالؔ افلاطون کو رد کرتے ہیں مہاتما بدھ کو قبول۔ مثنوی اسرارِ خودی کا ابتدائی حصہ تنقیدِ افلاطون ہے، کیونکہ افلاطون کے فلسفہ کے مریضانہ اثر نے مسلم ذہن کو مفلوج کر دیا۔

رخشِ او در ظلمتِ معقول گم　　در کہستانِ وجود افگندہ سم
آنچناں افسونِ نامحسوس خورد　　اعتبار از دست و چشم و گوش برد
عقلِ خود را بر سرِ گردوں رساند　　عالمِ اسباب را افسانہ خواند
فکرِ افلاطوں زیاں را سود گفت　　حکمتِ او بود را نابود گفت
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت　　خالقِ ایمانِ نامشہور گشت

مسلمان ذہن اس منفی فلسفے سے سم خوردہ ہو کر تصوف و بے عملی کی بھول بھلیاں میں گم ہو گیا۔ افلاطون تغیر کا منکر ہے اسے التباس مانتا ہے۔ اقبالؔ گوتم بدھ سے متفق ہیں کہ تغیر حقیقت ہے مگر وہ اسے شر نہیں مانتے کیونکہ ان کے نزدیک نجات تغیر کے بہاؤ سے نکلنے کا نام نہیں، اس پر قابو پانے کا نام ہے۔ وہ یہ مانتے ہیں کہ حیات خواہش زائیدہ ہے مگر خواہش کو شر نہیں، خیر اور مصدرِ عمل مانتے ہیں۔

زندگی مضمونِ تسخیر است و بس　　آرزو افسونِ تسخیر است و بس
زندگی صید افگن و دامِ آرزوٗ　　حسن را از عشق پیغام آرزوٗ
از چہ روٗ خیزد تمنا دمبدم؟　　ایں نوائے زندگی را زیر و بم

اس طرح اقبالؔ گوتم بدھ کے فلسفے کو بھی جزئی طور پر رد کر دیتے ہیں۔ خواہش، جسے آرزو اور تمنا کا نام دیا جاتا ہے، حقیقتِ زمانی پر قابو پانے کے جوشِ حیات ہی کے مترادف ہے، جو زمانی ہے حقیقی ہے، کیونکہ زماں خود کی صفت ہے یا خود خدا ہے۔

مغربی فلسفے نے زماں کو طبیعی کائنات تک محدود کر دیا جب کہ مسلم ذہن نے اسے طبیعی کائنات سے الگ کر کے روحانی اہمیت دی۔ دونوں صورتوں میں نتیجہ ایک ہی نکلا۔ حقیقتِ زماں کا انکار۔ مسلم فلاسفہ نے کندی (پیدائش ۹ویں صدی) سے ابنِ رشد (۱۱۲۶ تا ۱۱۹۸ء) زماں کو قبل و بعد

کا سلسلہ مان کر غیر حقیقی بنا دیا ۔ اقبالؔ نے اس طرزِ فکر پر تنقید کی ہے ۔

در گِلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی　　وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار　　فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
ساختی ایں رشتہ را زنارِ دوش　　کشتۂ مثلِ بتاں باطل فروش

اشاعرہ کے نظریۂ جوہریت نے وقت کو غیر مسلسل نقاط کا تواتر مان کر وجود کو عرض قرار دیا جو بذاتِ خود موجود رہنے کے اہل نہیں اسی کے ساتھ ایک مثبت پہلو اس نظریہ کا یہ ہے کہ اس میں مسلسلے (Continuum) کا تصور بھی مضمر ہے جسے اقبالؔ نے اس نقطۂ نظر سے اشاعرہ اور معتزلہ کے دلائل کی وقعت کو تسلیم کیا ہے ۔

اقبال کا خیال ہے کہ اشعری زمان و مکاں کی بے نہایت تقسیم پذیری کے قائل نہ تھے ۔ ابنِ حزم نے اجزائے لا یتجزیٰ کے تصور کی تردید کی ۔ اشاعری جوہریت خدا کی تخلیقی فعلیت کو جوہری مانتی ہے ۔ (اتفاقیت) ۔ اسلام میں جوہریت کا عروج و زوال اقبال کے نزدیک ارسطا طالیسی تصورِ کائنات متعین کے خلاف پہلی بغاوت ہے ۔ میکڈانلڈ نے تسلیم کیا ہے کہ یونانی فکر میں اسلامی جوہریت کے مماثل کوئی تصور نہیں ، البتہ اس کے مماثل تصورات بدھ مت میں ملتے ہیں ۔ زینو نے مکاں کی بے نہایت تقسیم پذیری کی بنا پر حرکت کا انکار کیا تھا اور اس طرح ایک مستقل بالذات مکان کی تردید کی تھی ۔ اشعری نظریے نے اس قولِ محال کو حل نہیں کیا ، لیکن نظام کے نظریۂ طفرہ میں اس مشکل پر غالب آنے کی کوشش ملتی ہے ۔ جوہری نظریے کے غیر مسلسل نقاط اور نظام کے نظریۂ طفرہ کو باہم ملا لیا جائے تو پلینک کے نظریۂ تسلسل کی پیش قیاسی کی جا سکتی ہے ۔ اقبال کے خیال میں یہ نظریہ دو مفروضات تک لے جاتا ہے:

الف ۔ کسی شے کی کوئی مستقل ذات یا ماہیت نہیں

ب ۔ جواہر کا ایک ہی نظام ہے یعنی روح لطیف قسم کا مادہ ہے

اقبال پہلے مفروضے کو تسلیم کرتے ہیں اور دوسرے کو رد کیونکہ اس کا نتیجہ خالص مادیت ہے ۔ یہ نظریہ جوہر کو مکانی بناتا ہے ، جو الوہی قوت کی حیثیت سے اصلاً روحانی ہے ۔ اقبالؔ کا مقصود یہ ہے کہ اشعری جوہریت کو روحانی کثرتیت کے نظریے میں بدل دیں ۔ یہاں وہ لائبنیز کے نظریۂ مونادات

(روحانی جواہر) کے قریب آجاتے ہیں نظریۂ جوہریت جس کو عرض کہتا ہے، اقبال اُسے ماقبلِ جوہر مانتے ہیں۔ نفس یا خودی عرض نہیں، بلکہ جوہر اوراس کی حرکت سے زیادہ اساسی حقیقت ہے۔ ہر جوہر ایک نفس ہے اس لیے حقیقتِ نفوس پر مشتمل ہے (ہمہ نفسیت)

اشاعرہ کے واحد نظامِ جواہر کے تصور کو مابعد مسلم مفکرین نے رد کر دیا۔ اقبال کا خیال ہے کہ عراقی نے زماں و مکاں کی مختلف انواع کا ذکر کیا ہے ۔ لیکن یہاں اس حقیقت کی طرف اشارہ ضروری ہے کہ اضافیتِ زماں و مکاں کے جس نظریے کو اقبالؔ نے عراقی سے منسوب کیا ہے، وہ دراصل عراقی کا نظریہ نہیں۔ مولانا امتیاز علی عرشی کی حالیہ تحقیق کی رُو سے یہاں اقبال نے غیر محققانہ روش اختیار کی ہے، اور ایک دوسرے مسلم مفکر کے خیالات کو عراقی سے منسوب کر دیا ہے، جب کہ عراقی کی کسی شعری یا نثری تصنیف میں، جو دستیاب ہیں، کہیں اس مسئلے سے کوئی بحث نہیں ملتی۔ اقبال نے اس غلط انتخاب کی بنا پر عراقی کی جدتِ فکر کو بہت سراہا ہے — اور اب تک تمام اقبالیین آنکھ بند کر کے اقبال کی رائے کو قبول کرتے آئے ہیں۔

اس تصورِ کثرتیتِ زماں و مکاں جو عراقی سے (اقبال کے ہاں) منسوب ہے ہمیں دوسری صورتوں میں ہندوستانی مسلم مفکرین کے یہاں بھی ملتا ہے۔ خواجہ میر دردؔ نے ۱۸ ویں صدی میں تجددِ امثال کے صوفیانہ نظریے کی نئی تاویل کی اور اس کی مدد سے وجود و عدم کی دوئی کو خدا کی مسلسل تخلیقیت کے ذریعے حل کیا۔ انھوں نے وجود کی اس خصوصیت کو ایک جدلیاتی عمل کے ذریعے بیان کیا ہے۔ نظام کی تائید کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ یہ عمل اجسام سے متعلق ہے جو اعراض پر مشتمل ہیں۔ اعراض کا ہر آن تجدد ہوتا ہے ۔ دردؔ کے مطابق اعراض ایک دوسرے کے تعلق سے (مکانی ترتیب) زمانِ اضافی کو پیدا کرتے ہیں، جس کی اصل زمانِ حقیقی ہے۔ کوئی وقوعہ مطلق بہ ذات زمانِ حقیقی میں ہوتا ہے۔ دردؔ نے شے بالذات کو زماں سے الگ نہیں مانا ہے (کانٹ سے اختلاف) وہ کہتے ہیں کہ شے زماں پر ہی مشتمل ہے ۔ دردؔ کا یہ تصورِ زماں حیرت ناک طور پر جدید ہے، جس کا خلاصہ ان کے اس شعر میں ملتا ہے۔

لے کر ازل سے تا بہ ابد ایک آن ہے　　گر درمیاں حساب نہ ہو ماہ و سال کا

دردؔ کے نزدیک ایک زماں وجودِ حقیقی کی مسلسل تخلیقی فعلیت ہے۔ یہ مکانی ہے (سلسلہ وار تواتر ہے)

اعراض کی نسبت ہے۔ حقیقی ہے اپنے نفس کی نسبت۔

اس طرح کے نظریات کی بنا پر اقبال کا یہ خیال غلط نہیں کہ برگساں کا تصورِ زماں مغربی فکر سے زیادہ اسلامی فکر سے قریب ہے۔ اس لیے اقبال کا یہ دعویٰ کہ انھوں نے اپنا تصورِ زماں برگساں کے تصور سے ناواقف رہتے ہوئے آزادانہ پیش کیا، (دعوائے محض معلوم نہیں ہوتا) اقبال کے تصورِ زماں کے ماخذ مسلم فکر کے ارتقائی مراحل میں تلاش کرنے چاہئیں، مغربی فلسفے میں نہیں۔ ہائزن برگ کو تسلیم ہے کہ پلینک کے quantam نظریے سے قبل سائنس میں مادّی نرخ لیے ہوئی تھیں [26]، جب کہ مسلم فکر نے قرونِ وسطیٰ ہی میں جواہر کی فعلیت اور تسلسل کو ایک قوتِ حیات یعنی نفس سے منسوب کیا تھا۔ برگساں کا دورانِ خالص، مغربی تہذیب کے مکان بستہ احساسِ زماں سے ماورا جاننے کی پہلی کوشش ہے۔

مکان۔ زمان مسلسلہ اور حرکت:

فلسفۂ عینیت پر اقبال کا حملہ افلاطونی روایت کی تردید ہے جو دنیائے حواس کی تغلیط کر کے مکان کی نفی کرتی ہے۔ مکان کو زیادہ سے زیادہ جو رتبہ مغربی عینی فلسفے نے دیا اس کے مطابق حسیت کی ماقبل تجربی صورت ہے۔ (کانٹ) قرآن زمان و مکان کو حقیقی گردانتا ہے۔ مسلم فلسفے میں زمان و مکان کو ہمیشہ باہم دگر مربوط مانا گیا ہے۔ یہ یونانی اثر تھا جس کے تحت ابتدائی عرب فلاسفہ نے مستقل بالذات زماں اور مستقل بالذات مکاں کا تصور پیش کیا۔ مستقل بالذات مکاں حرکت کی توجیہ پیش نہیں کر سکتا اور نہ کمی حرکت کی نہ کیفی حرکت کی۔

مکانِ مدرک اپنے میں موجود اور حرکت کرتے اجسام کے رشتوں کے مجموعے کا نام ہے، جو محدود، احساسی طور پر مسلسل اور تین ابعاد یا چھ جہات میں پھیلا ہوا ہے۔ اسے ہم عام ادراکِ حواس کی ٹھوس اشیا کے مکانی صفات و روابط کے ذریعے جانتے ہیں۔ ادراکِ مکانی کا تجربی نظریہ مانتا ہے کہ مکانِ مدرک مختلف حواس کی مکانی خصوصیات کے باہمی ربط پر مبنی ہے۔ ارسطو نے مکان کو تمام اشیا کا ظرف مانا تھا۔ اسے عموماً ایک عظیم خلا کہا جاتا تھا۔ تعقلی یا ریاضیاتی مکان ذہنی تشکیل ہے، جو روابط مدرکہ کی تجرید کر کے انھیں غیر محدود، بے نہایت قابلِ تقسیم اور ریاضیاتی طور پر مسلسل

بنا دیتا ہے۔ غیر اقلیدسی جومیٹری کے ظہور میں آنے تک مغربی سائنس صرف واحد نظامِ مکانی کو مطلق حقیقت مانتی آئی تھیں۔ مسلم ذہن نے کبھی بھی مکان کا مطلقیتی تصور قبول نہیں کیا۔ اقبال کے الفاظ میں ''یونانیوں کا آدرش تناسب تھا نہ کہ لامحدود۔ محدود کا اپنی معینہ حدوں میں مادی وجود ہی یونانیوں کے پیشِ نظر رہا ۔'' اس کے برخلاف اقبال کا خیال ہے کہ مسلمانوں کا آدرش غیر محدود ہے۔ جو کسی طرح بھی جوہریت کے نظریے کو ہضم نہیں کرسکتا۔ نصیر طوسی نے (۱۲۰۱۔۱۲۷۴ء) پہلی بار بطلیموس کے بعد (۸۷۔۔۱۶۵) اقلیدسی جومیٹری کے اصولوں کی دقتوں کی طرف توجہ دلائی۔ طوسی کے خیال میں یہ ضروری ہے کہ ہم زماں کی زاید از مکاں حرکت کے لیے مکانِ مدرک کے علاوہ کوئی اور بنیاد تلاش کریں ۔ بیرونی نے خالص سائنسی نقطۂ نظر سے اُس وقت کے سائنسی تصور کائنات کی کوتاہیوں کو محسوس کیا ۔ یہیں اقبال عراقی سے اس نظریے کو منسوب کرتے ہیں جس کے مطابق مختلف مدارجِ مکان اور مختلف مدارجِ زماں ہیں، مادے سے خدا تک مکان وزماں کے مختلف نظام ملتے ہیں۔ وجود کے مادیت سے روحانیت خالص تک مختلف مدارج ہیں۔ مادی اجسام کا زماں ماضی، حال مستقبل میں قابل تقسیم ہے۔ غیر مادی اجسام کا زماں سلسلہ وار ہے مگر مادی اجسام کے زماں سے تیز رفتار۔ الوہی زماں نا قابلِ تقسیم ہے۔ تواتر، تغیر اور امتداد سے مطلقاً آزاد ہے، یہ ماورائے ابد ہے ۔ اسی طرح مکان کی بھی تین اقسام ہیں: مادی اجسام کا مکاں، غیر مادی اجسام کا مکاں اور الوہی مکاں ۔ اس نظریے میں زمان و مکان کے مختلف نظام ہی نہیں بلکہ زمان ومکان اور مادہ وحرکت کی اضافیت بھی مضمر ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ جو خیال مسلم فلاسفہ نے پیش کیا تھا اُس کا سائنسی اور ریاضیاتی ثبوت چھ صدی بعد مغربی طبعیین نے فراہم کیا۔ سیکچری (وفات 1819) گاس (وفات 1885) لوباچیوسکی (وفات 1856) بوایائی (وفات 1860) اور رائمن نے جدید نظریۂ زماں ومکاں کی پیش رفت میں حصہ لیا۔ ٹیلروف، فیودورف اور ان کے متبعین نے بتایا کہ مکاں کی خصوصیات ان میں موجود مادی اجسام پر مبنی ہوتی ہیں اور مادّے کے طبیعی کیمیائی خواص مکان میں جواہر کی تقسیم کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔ ان انکشافات کی بنا پر پہلی بار زمان ومکان کی وحدت کا تصور منکوفسکی نے پیش کیا اور اس کے فوری بعد آئین اسٹائین نے اسے اپنے نظریۂ اضافیت میں تسلیم کیا ۔ نیوٹنی نظریے نے زمان ومکان کو

مطلقاً جداگانہ قرار دیا تھا۔ اضافیت کی رُو سے یہ علاحدگی ناممکن ہے۔ حقیقت چہار ابعادی سلسلہ ہے جس میں تین ابعاد مکانی ہیں اور ایک زمانی۔ مادہ اور حرکت اس کے اجزائے لاینفک ہیں۔ مکاں میں تمام اشیاء و وقوعات شامل ہیں جب کہ زماں میں تغیرات و حرکات۔ زماں مکاں سلسلہ اسی صورت میں بے حرکت و بے تغیر سمجھا جاسکتا ہے جب کہ اسے زماں سے الگ تصور کیا جائے ۔ الگزینڈر اور لائیڈ مارگن نے مابعد الطبیعیاتی طور پر زماں، مکاں کو کائنات کی بنیاد تسلیم کیا جس سے مادہ زندگی، ذہن اور Diety کی نمود ہوئی ہے۔

اقبال جدید سائنس اور ریاضیات کی ترقیوں سے آگاہ تھے، انھوں نے کینٹر کے نظریۂ ریاضیاتی تسلسل کا حوالہ دیا ہے جس کی رُو سے زمان و مکاں مسلسل ہیں۔ ان کے نزدیک آئین اسٹائین کے نظریے کی اہمیت دوگونہ ہے۔ ''ایک تو یہ کہ یہ فطرت کے معروضی وجود کو ختم نہیں کرتی بلکہ اس تصور کو ختم کرتی ہے کہ مادہ مکاں میں سادہ وقوعہ ہے۔ اس نظریے نے کلاسیکی طبیعیات کا رُخ مادیت کی طرف کر دیا تھا۔ جدید طبیعیات اضافیت کی رُو سے مادّہ تغیر پذیر حالتوں کے کسی مستقل مجموعے کا نام نہیں، بلکہ باہم دگر مربوط وقوعات کا نظام ہے۔ دوسرے یہ کہ اس نظریے کی رُو سے مکان مادّے پر منحصر ہو جاتا ہے۔ آئین اسٹاین کے مطابق کائنات بے کراں مکان میں ایک جزیرہ نہیں۔ یہ متناہی ہے مگر حدوں سے آزاد۔ اس کے ماورا کوئی خالی مکان نہیں۔ مادّے کی غیر موجودگی میں کائنات سکڑ کر ایک نقطہ بن جائے گی ۔''

اقبال کو آئین اسٹائین کے نظریے میں دو مشکلات نظر آتی ہیں:

1۔ یہ مادّے کی ساخت سے بحث کرنے کے باوجود اس کی ماہیت اولیٰ پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا ۔

2۔ زماں، اس نظریے میں بحیثیت آزاد تخلیقی حرکت کے کوئی معنی نہیں رکھتا۔ نتیجتاً یہ جبریت کو قبول کرتا ہے۔ گویا مستقبل پہلے سے طے شدہ ہے۔ اُسی تیقن کے ساتھ جیسے ماضی متعین ہے ..

ان دشواریوں کی بنا پر طبیعیات اضافیت زماں کی اصل ماہیت بیان نہیں کرسکتی۔ برگسانی نظریے کی طرح جبریت اس کا بھی نتیجہ ہے۔ اضافیت کا زماں نہ تو سلسلہ وار ہے نہ دورانِ خالص،

بلکہ مکان کا چوتھا بُعد ہے اور اس لحاظ سے زماں زماں ہی نہیں رہتا[38]۔ لیکن اقبال کا یہ اعتراض حق بجانب نہیں انھوں نے اضافیت کی غلط توجیہ کی ہے۔

اقبال نے آسپنسکی کی کتاب Tertium Organon کا بھی حوالہ دیا ہے، جس میں زماں کو ایک سہ ابعادی شکل کی ایسی حرکت سے تعبیر کیا گیا ہو جو اپنے سے وراجاتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ زماں بھی مکاں کی سمت بن کر سلسلہ وار زماں ہو جاتا ہے ۔ اقبال کا کہنا ہے کہ زماں، زماں مکاں سلسلے کے بُعدِ چہارم کی حیثیت سے ہمارے تجربے کا زماں نہیں۔ حرکت اس نظریے میں ہمیشہ علّی ہوتی ہے۔ اقبال کے نزدیک قانونِ علت زندگی اور ذہن کی سطح پر منطبق نہیں ہوتا۔ بلکہ یہاں غایت اور مقصد کے اصول کارفرما ہیں۔ علّی حرکت نہیں بلکہ مقصدی اور غایتی حرکت اپنے اندر کی زائیدہ ہے۔ یہ کسی خارجی علت کا نتیجہ نہیں۔ عقل، جس پر سائنسی نظریات مبنی ہیں، اس حرکت کو سمجھ نہیں سکتی، جو ملکہ اس کا ادراک کرتا ہے، وہ برگساں کی اصطلاح میں وجدان یعنی خودآگاہ جبلت ہے۔ اقبال کی اصطلاح میں اسے عشق کہا جانا چاہیے۔ عشق وجدان (بحیثیت ملکۂ علم) اور محبت (بحیثیت تخلیقی قوت) دونوں پر محیط ہے۔ عشق ہی زماں کی اصل ماہیت کو جاننے اور اس کی تخلیقی قوت میں شرکت کا اہل ہے۔ خودی (یا نفس) عشق کا مصدر ہے اور ماقبلِ زماں ہے۔ یہ عرض نہیں، بلکہ تمام اعمال کا منبع ہے۔ اس کی جز آزادی میں ہے۔ اس لیے زماں عشق کی فعلیت کے لحاظ سے جبر بستہ نہیں۔ حرکتِ حقیقی، جو زمانِ حقیقی میں مضمر ہے، قوتِ حیات ہے، زماں عملِ خودی بن کر ارتقا کے پسِ پشت کارفرما ہے۔ حرکت کمّی اور کیفی تغیرات کا روپ دھار کر حیات و مادّہ کی نئی ہیئتوں کو جنم دیتی ہے۔ یہی قوت ارتقا کو مقصدی بناتی ہے۔ زمانِ حقیقی ایک سرے پر ذاتِ مطلق سے وابستہ ہے اور دوسرے سرے پر نفسِ متناہی یعنی انسانی نفوس سے۔ اس رشتے کا عرفان انسان کو محدودیت پر غالب آنے اور بقا کے حصول میں مدد دیتا ہے۔ زروان (روحِ زماں) مسافرِ افلاک کا رہ نما، اقبال کی زبان میں یوں رجز خواں ہے۔

گفت "زروانم" جہاں را قاہرم　　ہم نہانم از نگہ، ہم ظاہرم
بستہ ہر تدبیر با تقدیرِ من　　ناطق و صامت ہمہ نخچیرِ من
دانہ از پروازِ من گردد نہال　　ہر فراق از فیضِ من گردد وصال

ہم عتابے، ہم خطابے آورم — تشنہ سازم تا شرابے آورم
من حیاتم، من مماتم، من نشور — من حساب و دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ در بندِ من است — عالمِ شش روزہ فرزندِ من است
ہر گلے کز شاخ می چینی منم — اُمّ ہر چیزے کہ می بینی منم
در طلسمِ من اسیر است این جہاں — از دمم ہر لحظہ پیر است این جہاں
لی مع اللہ ہرکرا در دل نشست — آں جواں مردے طلسمِ من شکست
گر تو خواہی من نباشم درمیاں — لی مع اللہ باز خواں از عینِ جاں

اضافیت کی بہترین شاعرانہ تفسیر اقبال نے ''جاوید نامہ'' کے ان اشعار میں پیش کی ہے۔

ہر جہاں را ماہ و پروینی دِگر — زندگی را رسم و آئینی دِگر
وقتِ ہر عالم رواں مانند رُز — دیر یا ز ایں جا و آں جا تند رو
سالِ ما ایں جا مہے، آں جا دمی — بیشینِ ایں عالم بہ آں عالم کمی
عقلِ ما اندر جہانے ذو فشون — در جہانے دیگرے خوار و زبون

زمان و مکاں کے متنوع سلسلے عقل پر بند ہیں، صرف عشق پر تازہ عوامل اپنے در کھول دیتے ہیں۔

زماں و مکاں کی خدا سے نسبت:

اقبال نے بار بار لا تسبو الدھر (حدیثِ قدسی) کا حوالہ دیا ہے۔ اس حدیث کے موضوع یا ضعیف ہونے سے بحث نہیں، البتہ یہ اہم ہے کہ بعض ناقدینِ اقبال اس تکرار کے پردے میں اقبال کے یہاں شرک کی جھلک دیکھتے ہیں۔ زروانیت زماں کو خدا مانتی ہے۔ اقبال نے یہ خیال وہیں سے لیا۔ اسی لیے ''جاوید نامے'' میں زماں زروان کے روپ میں سامنے آتا ہے۔ یہ تنقید میرے خیال میں دور از کار اور متعصبانہ ہے۔ اقبال نے اس کی معنویت کو زماں کی حقیقت اور خلاق قوت کے ثبوت میں برتا ہے۔ اُن کا مقصود نہ بدعت ہے نہ اسلام میں مشرکانہ خیالات کی ترویج۔ اقبال نے ایک اور حدیث لی مع اللہ کا حوالہ بھی اسرار و رموز دونوں میں دیا ہے۔

اسی کے ساتھ وہ الوہی مکان اور الوہی زمان کے تصورات (منسوب بہ عراقی) کا بھی ذکر کرتے ہیں۔

یہاں کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ الوہی مکان وزماں کی ماہیت کیا ہے؟ ایک وجود جو زمان ومکاں میں ہو، تغیر سے اثر پذیر ہوسکتا ہے، کیا ہم تغیر کو خدا سے منسوب کرسکتے ہیں؟ کیا خدا نے کائنات کو زماں میں خلق کیا؟ کیا خدا مسلسل تخلیقی عمل کے ذریعے اپنی تکمیل کرتا ہے؟ ان میں سے کچھ سوالات خطرناک نتایج تک لے جاسکتے ہیں۔ لیکن اقبال نے جس طرح تصورِ الہٰ کی تفسیرِ نو کی ہے، اُس نے خدا کے تصور کو بدعت کی ان کھائیوں سے بچالیا ہے۔ انھوں نے خدا کے کمال اور حیات دونوں کا حق ادا کیا ہے جب کہ ابنِ حزم نے خدا کے کمال پر اس کی حیات کو قربان کردیا تھا۔ اقبال لکھتے ہیں: ''تغیر کا اس معنی میں کہ یہ ناقص حالت سے نسبتاً کامل حالت کی طرف حرکت ہے، یا اس کے برعکس حیاتِ خداوندی پر اطلاق نہیں ہوسکتا۔ لیکن تغیر کی یہی ایک ممکنہ شکل نہیں۔ اپنے شعوری تجربے کی عمیق تر بصیرت دکھاتی ہے کہ سلسلہ وار دوران کے ظاہر کی تہہ میں حقیقی دوران ہے۔ نفسِ مطلق دورانِ خالص میں موجود ہے، جہاں تغیر متغیر کیفیات کے تواتر کا نام نہیں رہتا بلکہ اس کی حقیقی صورت سامنے آتی ہے۔ یہ اصل میں مسلسل تخلیق کا حقیقی کردار ہے' ۔

خدا کے لیے تغیر انکشافِ ذات کے مترادف ہے۔ انسانی ناموجود سے الوہی ناموجود مختلف ہے۔ اس کے معنی ہیں وجودِ خدا کے لامحدود تخلیقی امکانات کی ناگزیر شکل پذیری جو اس پورے عمل میں اپنی کُلیت کو محفوظ وباقی رکھتی ہے ۔ اقبال کے نزدیک مکان وزماں وہ توجیہات ہیں جن کی مدد سے فکرِ انسانی نفسِ مطلق کی تخلیقی فعلیت کو سمجھتی ہے ۔ کائنات خدا کی خلاقی کا جزوی اظہار ہے۔ خدا کی لامتناہیت ممتد نہیں مرتکز ہے۔ اس کے لیے کوئی شے غیر نفس نہیں۔ تمام زماں اور تمام تخلیق اسی پر منحصر ہے۔ کائنات اُس کی غیر نہیں۔ انسانی ذہن کی تلاشِ ثبات نے متعین کائنات کی تخلیق کی۔ خدا کی ذات میں ثبات وتغیر باہم آمیز ہیں۔ اس کی کامل ذاتِ ثابت انکشافِ ذات کے عمل میں کائنات کی بے روک تخلیق کرتی ہے۔ تغیر اُس کی ہدایتی تخلیق/ رہنمایانہ تخلیق کی ایک شان ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ عربی الفاظ ''خلق'' اور ''امر'' ان دو طریقوں کو ظاہر

کرتے ہیں، جن کے ذریعے خدا کی خلّاقیت ہم پر منکشف ہوتی ہے۔ خلق تخلیق ہے اور امر ہدایت رہ نمائی۔ خدا کی حیاتِ انکشافِ ذات کسی آدرش کے حصول کی جستجو نہیں۔ وہ بذاتِ خود کسی آدرش کی جستجو نہیں کرتا، کیونکہ وہ خود موحّد بالذات ہے۔ لیکن اُس کی تخلیقی فعلیت مظاہری تغیر کو ایک با مقصد عمل بناتی ہے۔ اقبال کے یہاں تخلیقی مقصدی ارتقا کا تصور الوہی تخلیق سے ماخوذ اور الوہی رہ نمایانہ فعلیت کے تابع ہے۔ اسی تخلیقی عمل کی بنا پر ذہن و مادّہ عملی سطح پر ایک ہو جاتے ہیں ۔

اقبال اتفاقیت کے نظریے (Occasionalism) کو رد کرتے ہیں کیونکہ اس طرح تخلیق اتفاقی یا عرض قرار پاتی ہے۔ درآں حالاں کہ ایک مسلسل عمل ہے، ہر جگہ ہر وقت جاری و ساری، خدائی زماں، دورانِ خالص، آغاز انجام سے آزاد ہے۔ یہ ''دائمی رب'' ہے رفتہ و آیندہ، ماضی و مستقبل دونوں میں حاضر ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ مستقبل پہلے سے متعین ہے، ایسا نہیں زماں میں شامل ''کشادہ امکان'' ہے۔ دوامِ زماں کی نفی نہیں بلکہ ''ہمہ موجود'' کا اثبات ہے، الوہی تخلیق کا مسلسل دھارا۔

زماں اور خودی (نفس):

اقبال کی رائے میں دورانِ خالص نفس ہی کے توسط سے ثابت ہوتا ہے۔ وقوعات و اشیا کی کثرت زمانِ محض و مکانِ محض کے ذریعے بیان نہیں ہو سکتی۔ یہ کام نفس یا خودی کرتی ہے، جس کے دو رُخ ہیں، ایک نفس ناطقہ ہے، دوسرا نفسِ فعّال۔ نفسِ ناطقہ کا مقام دورانِ خالص ہے جہاں تغیر ہے مگر تواتر کے بغیر۔ حیاتِ نفس ناطقہ سے فاعلیت تک اور وجدان سے عقل تک سفر ہے۔ جوہری قوت اسی حرکت کا ثمرہ ہے ۔ نفس کا شعوری تجربہ یعنی وجدانی تغیر و ثبات کے تضاد کو دور کرتا ہے۔ نفسِ ناطقہ کے لیے زماں نامیاتی کُل یا دوام ہے، نفسِ فعال کے لیے یہ جوہری ہے۔ نفسِ ناطقہ دوران کی کثرتیت کو نامیاتی کُل میں منقلب کر دیتا ہے۔ نفسِ فعال حقیقت کا تجزیہ کرتا ہے اور نفسِ ناطقہ تمام تضادات کو ترکیب دیتا ہے۔ نفس کے لیے کوئی شے اُس کی غیر نہیں۔ یہ اپنے اندر حقیقتِ خارجی کو جذب کر لیتا ہے جب کہ تجزیاتی فکر اسے غیر سمجھتی ہے۔

فشٹے کے خیال میں نفس اپنے آپ کو چند مخصوص ''پیش قدمیوں'' کی صورت میں بروئے کار

لاتا ہے۔ پہلی پیش قدمی احساس ہے، دوسری تفرقِ نفس واحساس ہے، تیسری ادراک کو دنیائے اشیا میں ڈھالتی ہے، چوتھی اور پانچویں منطقی وتعقلی سطح پر دنیا کے نفس میں انجذاب سے عبارت ہیں۔ چھٹی یا آخری پیش قدمی یہ انکشاف ہے کہ نفس تمام قوانینِ علم کا منبع ہے۔ اس سطح پر غیر نفس، نفس میں تحلیل ہوجاتا ہے۔ اقبال کی اصطلاح میں یہ دورانِ خالص کی سطح ہے۔ فشٹے کہہ سکتا ہے کہ آخری پیش قدمی کے ساتھ نفس خود غائب ہو جاتا ہے۔ لیکن اقبال اس کے برخلاف کہیں گے کہ اسی سطح پر تو نفس ''انا الحق'' کا نعرہ لگا سکتا ہے۔ یہ وجدانِ انانیت سے ہی عالمِ موجودات میں کسی شئے کے مقام کا تعین کرتا ہے۔

انسان، اقبال کے مطابق نیابتِ خدا کے لیے منتخب کیا گیا ہے (خلافت)، اس منزل تک جو اعلیٰ ترین منزل ہے، رسائی دو اور مرحلوں سے گزر کر ہی ممکن ہے۔ یہ دو مراحل ہیں اطاعتِ قانون (شریعت) اور ضبطِ نفس ۔ خدا قرآن کی زبان میں انسان کو مخاطب کر رہا ہے "انی جاعل فی الارض خلیفة" (میں زمین پر خلیفہ بناؤں گا) [پارہ ۲، آیت ۲۸]۔ اقبال نے ''اسرارِ خودی'' کے باب نہم کے تیسرے حصے میں اس کی تفسیر کی ہے۔ ہر شخص نیابتِ الٰہی کی اہلیت رکھتا ہے کیونکہ وہ بالقوۃ عالمِ اصغر ہے اور تمام الوہی صفات کا حامل۔ ان صفات کے ظہور کے لیے لازمی ہے کہ فرد ارفع ترین عرفانِ نفس کی منزل پر فائز ہو۔ "من عرف نفسه فقد عرف ربه" اسی منزل پر رضائے انسانی رضائے الٰہی بن جاتی ہے (ومن الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضاة الله و الله رؤف بالعباد) اسی منزل پر زمانِ اضافی زمانِ الوہی بن جاتا ہے اور انسان "لی مع الله" کا دعویٰ کرسکتا ہے۔ اب زماں، الوہی ہدایتِ فعلیت ہوجاتا ہے، انسان سے بیگانہ نہیں رہتا بلکہ خود انسان کا تخلیقی عمل قرار پاتا ہے۔ اسی مفہوم میں حلاج "انا الحق" کہہ سکتے ہیں اور بایزید بسطامی "سبحان ما اعظم شانی" جب کہ علی ابن ابی طالب فرماتے ہیں ''میں قرآنِ ناطق ہوں'' تو ان کا مطلب یہی ہے کہ منزلِ عرفان کی آخری حد پر مشیتِ انسانی مشیتِ ربانی بن جاتی ہے (ماینطق عن الهوىٰ ان هو الا وحیٌ یوحیٰ) ۔ قولِ رسولؐ ''انا الدھر'' انسان کو زماں کا عین کہہ کر اُس کے عمل کو الوہی عمل بنا دیتا ہے۔ اقبال نے حلاج کے نعرۂ "انا الحق" کو بالکل نیا مفہوم دیا ہے۔ ''میں حق ہوں'' کے ایک معنی یہ ہیں کہ انسان صداقت (حق)

ہے، دوسری طرح سے اِسے پڑھیے تو ''انا'' یعنی خودی حق ہے۔ اقبالؔ اس دوسرے مفہوم کو قبول کرتے اور اپنے نظریۂ خودی کا جواز پیدا کرتے ہیں۔ اسی مفہوم میں خودی تمام زماں، اور 'بود و ہست' اور جو ہونے والا ہے، اس کا مصدر بن جاتی ہے۔ اس طرح انسان مخلوق نہیں رہتا بلکہ خالق کا درجہ حاصل کر لیتا ہے۔

نغمۂ کن فیکون کے ساز پر رقص کرتی ہوئی کائنات تکمیل شدہ نہیں بلکہ مسلسل تخلیق کا ایک عمل ہے۔ اسے ضرورت ہے ایک ہستیِ خلاق کی، جو خدا کی خلاقی کو بروئے کار لائے۔ انسان الوہی امرِ تخلیق کی تکمیل کا آلۂ کار ہے۔ قرآن ارشاد فرماتا ہے: '' خدا تمام خالقین میں بہترین خالق ہے'' (پارہ ۲۳، آیت ۱۴)۔ اس طرح قرآن خود دوسرے خالقوں کے امکان کی نشان دہی کر رہا ہے۔ انسان خود اپنی جگہ خالق ہے۔ اس خیال کو اقبالؔ نے اپنی چند شاہکار نظموں اور اشعار میں بڑی شدت سے پیش کیا ہے۔ خدا کی بے ربط کائنات میں ربط احسن انسان کا آوردہ ہے۔ اقبالؔ کا انسان خدا کے حضور بھی اپنی خودی کو برقرار رکھتا اور عملِ تخلیق میں خالق کی شرکت کا دعویدار بنتا ہے۔ اقبالؔ بھرتھری ہری کی زبان سے ''جاوید نامہ'' میں کہتے ہیں:

ایں جہانے کہ تو بینی اثرِ یزداں نیست   چرخہ از تست و ہمہ آں رشتہ کہ براوکِ تو برشت [49]

حورانِ جنت مسافرِ جنت سے کہتی ہیں ۔ شیوہ ہا داری مثالِ روزگار ۔۔ یعنی انسان زماں کی صفات کا حامل ہے۔

الیف۔ ایچ۔ بریڈلے کے شاگرد اے۔ ای۔ ٹیلر کی دلیل یہ ہے کہ مدرک زمان و مکان حقیقی نہیں ہو سکتے کیونکہ اُن کے لیے ''یہاں'' اور ''اب'' کے متعین تجربے کی شرط ہے۔ تعقلی زمان و مکان حقیقی نہیں ہو سکتے کیونکہ ان میں اندرونی امتیاز کا کوئی اصول موجود نہیں، اس لیے وہ منفرد نہیں۔ ٹیلر کا کہنا ہے کہ زماں اور مکاں کا نظام فانی افراد کی داخلی مقصدی زندگیوں کے مابین منطقی رشتے کا ناقص مظاہری اظہار ہے ۔ اقبال اس دقت پر قابو پا لیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ہماری داخلی زندگی سے زماں کا رشتہ منطقی نہیں وجودیاتی ہے۔ ٹیلر سوال کرتا ہے کہ تجربۂ مطلق کس طرح زماں و مکاں سے ماورا جا سکتا ہے؟ فلسفۂ اقبال میں اس کا جواب یہ ہے کہ تجربۂ مطلق صرف وجودِ مطلق سے متعلق ہے اور وہ ماورائے زماں و مکاں ہے۔ افراد بھی زماں و مکاں سے

ماورا ہوسکتے ہیں اپنی تخلیقی فعلیت کے وسیلے سے۔ زماں مکاں کا چوتھا بُعد نہیں اس نکتے پر اقبالؔ نے بار بار نظریۂ اضافیت کی غلط توجیہ کی ہے، دانستہ یا نادانستہ طور پر۔ اقبالؔ کہتے ہیں کہ اس کے بجائے مکاں حیاتِ خودی کے وقوعاتِ زمانی کی مقرونیت ٹھوس شکل اختیار کرنے یا مرئیت کا نام ہے۔ اعلیٰ تر سطح پر 'انا' زماں و مکاں سے ماورا ہوسکتا ہے۔ حقیقی وجود صرف انائے مطلق کا ہے اور وہ نفوسِ محدود کی سلطنت کا لائینز کی (انانیت) ہر نفس یا انا مقصد بالذات ہے۔ اس لیے اس کا اپنا نظامِ زمانی ہوتا ہے۔ انائے محدود زماں پر زماں میں رہ کر فتح پاتا ہے۔ اقبالؔ کے اس خیال کی ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی نظم "شہرِ سوختہ" حیرت انگیز ہے۔ دونوں برگسانی نظریۂ زماں سے قریب ہیں۔ ایلیٹ کی اس نظم کا خاتمہ ہی اسی خیال پر ہوتا ہے۔

محدودیت، آزادی (اختیار) اور لافانیت:

اقبالؔ قرآنی قصۂ آدم سے دو اصول اخذ کرتے ہیں:

(الف) حیاتِ فرد کی بے محابا، بے روک تمنائے لامحدودیت

(ب) اجتماعی لافانیت کا حصول تعددِ نفس (تولید) کے وسیلے سے ۔

اقبال کے نزدیک انسان نے آزاد شخصیت کی امانت تباہی کا خطرہ مول لے کر قبول کی ہے۔ انا آزاد شخصی علّیت ہے۔ اس کی تقدیر اس کے اپنے وجدانی تجربے سے متعین ہوتی ہے، یہی خود یقینی یا خود تقدیری ہے۔

اسلام کے اعلیٰ تر فلسفۂ تصوف کے مطابق وجدانی تجربے میں موجود انا غیر محدود انا میں ضم ہوکر اپنی انفرادیت گم نہیں کرتا، بلکہ انائے محدود لامحدود کو اپنے آغوشِ عشق میں سمیٹ لیتا ہے ۔ اسلام کا منتہا اثباتِ خودی ہے نہ کہ نفی خودی۔ اقبال نے منفعل تصوف پر اس کے تصورِ فنا ہی کی بنا پر تنقید کی ہے۔ جب کہ خرد کے آزادانہ وجود اور مشیتِ الٰہی کے فعّال آلۂ کار ہونے سے انکار کے مترادف ہے۔ زندہ رود کے لفظوں میں۔

گردشِ تقدیرِ مرگ و زندگیست　　　　کس نداند گردشِ تقدیر چیست

تقدیر تعینِ ماقبل نہیں، بلکہ حقیقت میں انا کی آزادانہ تخلیقیت ہے۔

اے کہ گوئی بودنی ایں بود، شد | کارہا پابندِ آئیں بود، شد
معنیِ تقدیر کم فہمیدۂ | نے خودی را، نے خدا را دیدۂ
مردِ مومن باخدا دارد نیاز | با تو ما سازیم، تو با ما بساز
عزمِ او خلاقِ تقدیرِ حق است | روزِ ہیجا تیرِ او، تیرِ حق است

(جاوید نامہ، ص142)

اقبال کے فلسفہ وشعر میں 'آزادی قدر الاقدار' مقصد المقاصد کی حیثیت رکھتی ہے۔ وہ وجودی مفکرین کے اس خیال سے متفق نظر آتے ہیں کہ انسانی وجود کی بنا آزادی پر ہے۔ سارتر کے قول کو کہ ''انسان آزاد رہنے کے لیے مجبور ہے'' اقبال شاید اس طرح اُلٹ دیتے، ''انسان آزاد رہنے کی سعادت پر مامور ہے۔'' آزادی سزا نہیں، عطا ہے۔ سارتر کے نزدیک انسان کے لیے، آزادی کے سوا کوئی چارہ نہیں، انسان آزادی کا انتخاب اپنے طور پر کرتا ہے، وہ اُس پر خارج سے تھوپی نہیں گئی۔ یہ اس کے وجود کا داخلی تقاضا ہے۔ ابن عربی کہتے ہیں 'تمھارے عین نے اپنی لسانِ استعداد سے جو مانگا، وہ تمھیں ملا، اس کا مطلب یہی ہے کہ انسان نے اپنے وجود و مقدر کا انتخاب خود کیا ہے، کوئی جبر نہ تھا۔ اقبال نے اس قول کی شاعرانہ تفسیر بھی ایک جگہ کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ افعال دو طرح کے ہوتے ہیں، خودی کا تحفظ کرنے والے اور خودی کو فنا کرنے والے۔ تحفظ اور فنا کا انحصار اس پر ہے کہ ہم اپنی آزادی کا اثبات کرتے ہیں یا نفی۔

اقبال کے نزدیک خودی کی ابتدا زماں میں ہوتی ہے اس لیے یہ محدود ہے لیکن محدودیت بدنصیبی نہیں ۔وہ کہتے ہیں:

> ''قرآن محدودیت سے مکمل آزادی کو اعلیٰ ترین سعادت نہیں مانتا۔ انسان کے لیے 'فیضِ جاری' یہ ہے کہ وہ بتدریج اپنی محرومی کا معمار بنے، اپنی انفرادیت کی بقا اور اپنی خودی کی مسلسل فعلیت کو بروئے کار لاکر ۔''

وہ قرآن کے حوالے سے کہتے ہیں کہ روزِ نشور بھی پوری طرح نشو یافتہ خودی کو فنا نہیں کرسکتا۔ لامحدودیت امتداد نہیں، ارتکاز ہے کہ عمل خودی کو ارتکاز کے لیے زمین فراہم کرتا ہے۔ زندگی عملِ خودی کی جولان گاہ ہے۔ عمل ہی میں خودی لافانیت حاصل کرتی ہے۔ اقبال

شہادتِ حسین ۔ کے اس عملِ حصولِ لافانیت کی مثال مانتے ہیں۔ شہادت قبولیتِ مرگ نہیں، انتخاب آزادی وخود تقدیری ہے۔

لافانیت تخلیقِ خودی اور تخلیقِ کائنات کے انسانی عمل ہی میں قابلِ حصول ہے۔ یہ منتہائے عرفان ہے۔

نیستی از معرفت بیگانگی ست

اے کہ جوئی در فنا مقصود را در نمی یابد عدم موجود را

(جاوید نامہ، ص154)

خودی مرگِ بدن سے فنا نہیں ہوتی۔ وہ خودی جو حیاتِ عمل سے تکمیل پاتی ہے، فنا پر غلبہ پالیتی ہے۔ شہادت حیاتِ ابدی ہے جس کے ذریعے انسانی انا خلاقیت ومشیتِ الٰہی کا حصہ دار بن کر، زماں پر فتح پالیتا ہے۔

اقبال کو نطشے کے نظریہ تکریرِ ابدی میں بقا کا ایک مثبت تصور نظر آتا ہے۔ نطشے کانٹ اور شوپنہایر کے برخلاف زماں کو حقیقی اور لامتناہی عمل مانتا ہے۔ لیکن اس کے نظریے میں متعین واقعات بار بار دُہرائے جاتے ہیں۔ یہ میکانکیت کی ایک بے لچک شکل ہے۔ اس لیے جبریت کو قبول کرنے پر مجبور ہے۔ زماں کو اگر دوسری حرکت مان لیا جائے تو بقا نا قابلِ برداشت ہوتی ہے۔ نطشے کا مافوق البشر اس سے پہلے بھی پیدا ہو چکا ہے، اور بعد میں بھی پیدا ہوگا۔ وہ ارتقا نہیں تکرار کا نمائندہ ہے۔

اقبال کا خیال ہے کہ زماں کی تخلیقی فعلیت اپنا اعادہ نہیں کرتی۔ یہ آزاد ہے، جر بستہ نہیں۔ اسی لیے نطشے کا نظریہ محدودیت پر غلبہ پانے میں ناکام رہتا ہے۔ کانٹ کے لیے بقا ایک اخلاقی اصولِ متعارفہ ہے اور بس۔ قرآنی نظریہ جزواً اخلاقیاتی ہے اور جزواً حیاتیاتی۔ اقبال برزخ کو موت اور حشر کا درمیانی وقفۂ تعطلِ حیات کہتے ہیں۔ وہ حشر کو ایک آفاقی مظہرِ حیات مانتے ہیں۔ روزِ جزا کی سزا وعطا کا فیصلہ خدا پر منحصر نہیں، خود انسان پر منحصر ہے۔ اسے وہی ملتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔ بقا انا کی دسترس میں ہے، لیکن انسان کو اسے جیتنا پڑتا ہے، یہ بطور تحفہ نہیں ملتی۔ اقبال اس پر اصرار کرتے ہیں کہ لافانیت زماں کی زنجیروں سے آزادی نہیں بلکہ یہ مستقل حضوری حق

ہے۔ جسے یہ حضوری حاصل ہو وہ باقی باللہ ہو جاتا ہے۔

وقتِ ما کو اوّل و آخر ندید — از خیابانِ ضمیرِ ما دمید
زندہ از عرفانِ اصلش زندہ تر — ہستیِ او از سحر تابندہ تر
زندگی از دہر و دہر از زندگیست — لا تسبّوا الدھر فرمانِ نبیست

''اسرارِ خودی'' کے حصہ پنجم میں دکھایا گیا ہے کہ جب خودی کو عشق سے استحکام حاصل ہو جائے تو وہ کائنات کی خارجی اور داخلی قوتوں کی حاکم بن جاتی ہے۔ عشق فلسفۂ اقبال میں قوتِ محرکہ ہے، خالقِ اقدار و امثال ہے، اور انسانی آزادی کی علامت ہے۔ اسی کے وسیلے سے خودی محدودیت پر غلبہ پاتی ہے اور لافانیت حاصل کرتی ہے۔ یہ نفیِ انفرادیت نہیں اثباتِ انفرادیت ہے۔ اقبال کا تصورِ عشق متصوفانہ عشق کا نقطۂ کمال ہے، لیکن اسے اقبال نے نئی معنویت دے کر اس کی قلمرو کو اس قدر وسیع کر دیا ہے کہ اُس میں خودی، زماں، تخلیقیت، آزادی حتیٰ کہ خدا بھی اس کی باہوں میں سمٹ آتا ہے۔

اقبال کا تصورِ زماں تاریخِ فلسفہ میں منفرد ہے۔ انھوں نے اس تصور کو محدودیت پر فتح پانے کا ہتھیار بنایا۔ اس تصور کے آثار سماجی حقیقت اور تاریخی صورتِ حال میں تلاش کیے جا سکتے ہیں جسے وہ بدلنا چاہتے تھے۔ اس طرح اس تصور میں بے پناہ سماجی اور سیاسی مضمرات ہیں۔ یہ مجرد خیال آرائی نہیں۔ اس تصور نے اس حقیقتِ موجود کے بطن میں جنم لیا جسے اقبال نے اسلامی آدرشوں کے مطابق نئے سرے سے تشکیل کرنا چاہتے تھے۔ زماں میں رہ نمایانہ خلاّقیت اور تمدنی ارتقا مضمر ہیں۔ اقبالؔ اجتہاد کو اسلامی فکر کا اصولِ متحرکہ مانتے ہیں۔ اس اصول کا منتہا زماں کی ہم رکابی نہیں، بلکہ زماں کی عنان گیری ہے۔ اقبالؔ نے اپنے تصورِ زماں میں اس حرکت کا اصول دریافت کیا ہے۔ یہ ارتقا کی تخلیقی حرکت اسلامی فلسفہ اصولِ مذہب کی از سرِ نو تشکیل و بازیافت کی متقاضی ہے۔ اجتہاد جامد اصولوں پر مبنی نہیں بلکہ روحِ زماں کی ترجمانی ہے۔

اقبال کے تصورِ زماں میں کئی عناصر ایسے ہیں جنھیں غیر سائنسی یا مابعد سائنسی کہا جا سکتا ہے۔ مثلاً زماں کا عملِ خودی سے رشتہ، اس کی پُر اسرار قوتِ الوہی خلاّقیت کے وسیلۂ اظہار کی حیثیت سے، اس کا وہ بُعد جو لافانیت سے ملتا ہے، یا اس کا ماورائے زماں جانے کا امکان۔

لیکن میں پوچھنا چاہتا ہوں کہ کیا سائنس آج تک حقیقت کے اس مبہم حصے کو سمجھنے سمجھانے کے قابل ہوسکی ہے جسے زماں کہتے ہیں، سائنس جس زماں سے بحث کرتی ہے وہ مظہری زماں ہے یا زائد سے زائد زماں و مکاں سلسلے کا چوتھا بُعد — اگر ایک ماہرِ طبیعیات زماں کو مکانی وقوعات کے حوالے سے سمجھ سکتا ہے تو ایک فلسفی مکانی وقوعات کو زمانی رشتوں کے وسیلے سے کیوں بیان نہیں کرسکتا؟ یہ محض نظریاتی ترجیح کا مسئلہ ہے۔ کسی فلسفی، صوفی یا شاعر کو اس کے اس حق سے محروم نہیں کیا جاسکتا کہ وہ حقیقت کے مابعد سائنسی پہلوؤں پر مذہبی نقطۂ نظر سے سوچے اور خصوصاً زماں ایسے مسئلے کو سمجھنے کے لیے تو روحانی تجربے کا حوالہ ناگزیر ہو جاتا ہے۔ آئین اسٹائین نے تسلیم کیا ہے کہ آزادی اور مقصد اب تک سائنسی تصورات نہیں بن سکے ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم انھیں غیر سائنسی سمجھ کر اپنی ہر بحث کے دائرے سے خارج کردیں۔ اقبال کے تصورِ زماں میں مقصد اور آزادی دونوں شامل ہیں، اور ان کے علاوہ ایسے کئی تصورات ہیں جو ابھی سائنس کے دائرۂ مباحث میں نہیں آسکے جیسے عشق، وجدان، تخلیقیت۔ اقبال کو انھیں سمجھنے کے لیے ایسی اصطلاحات استعمال کرنی پڑیں جن کا مفہوم تجربی سائنسوں میں اب تک متعین اور واضح نہیں۔ لیکن ہمارے انفرادی وجودی تجربے اور سماجی تجربے میں ان کی اہمیت و وقعت مسلّم ہے۔ اقبال کی ان اصطلاحات کی معنویت ان کے لیے اور بڑھ جاتی ہے جو ان کے تصورِ کائنات اور نظامِ اقدار کو قبول کرتے ہیں۔ ہم اب تک علم کی اُس منزل کو نہیں پہنچ سکے ہیں جہاں ہر بات سائنسی اصطلاح میں قابلِ فہم ہوگئی ہو۔ احساس و ادراک کے تجربے سے ماورا تجربے کی اور بھی منزلیں اور بھی شکلیں ہیں۔ اقبال کا تصورِ زماں ایسے ہی تجربات کے حوالے سے ہمارے لیے معنویت کا حامل ہے۔

☆☆☆

(کلیاتِ وحید اختر۔ جلد اول۔ سال اشاعت 2007ء سے انتخاب)

ایڈورڈ کارپینٹر۔ فکرِ اقبال کا ایک غیر تسلیم شدہ ماخذ

ڈاکٹر انور ثاقب

یہ بات قانونِ فطرت کے عین مطابق ہے کہ ہر مفکر اپنے پیش روؤں سے اور اہلِ بصیرت ہمعصروں کی فکر سے مُتاثر ہوتا ہے اور اپنے نتائج فکر سے بعد میں آنے والوں کے ذہن کو متاثر کرتا ہے۔ علامہ اقبال بھی اسی طرح میک ٹیگرٹ، گوئٹے، نطشے، برگساں، حکیم سنائی، حکیم رازی، امام غزالی، عطار، رومی، اور مجدد الف ثانی سے متاثر ہوئے۔ اقبالیات پر ہونے والی ہر گفتگو میں اسی قسم کے نام بار بار دہرائے جاتے ہیں۔ لیکن آج پہلی بار دنیائے اُردو کو فکرِ اقبال کے ایک ایسے ماخذ سے روشناس کرایا جارہا ہے جس پر اب تک اُردو ادب کے کسی نقاد یا محقق نے روشنی نہیں ڈالی۔ جسکے باعث آج تک یہ ماخذ غیر تسلیم شدہ رہا۔ میری مراد انگلستان کے مفکر و شاعر ایڈورڈ کارپینٹر (Edward Carpenter) سے ہے جو آج تک اپنی شخصیت کی عہد آفرینی کے باوجود طبعی خلوت پسندی اور شرمیلے پن کے باعث دنیائے ادب میں بہت کم جانا پہچانا گیا۔

راقم الحروف نے اپنی تحقیق کے دوران ایسے کئی شواہد جمع کیے ہیں جن سے صاف پتہ چلتا ہے کہ علامہ اقبال بالواسطہ ضرور کارپینٹر سے مُتاثر ہوئے ہیں گو انھوں نے تحریراً کبھی اِس بات کا اعتراف نہیں کیا۔ اسی قسم کی ایک اور مثال ڈی۔ ایچ لارنس کی ہے جس نے زندگی بھر کارپینٹر کا نام زبان پر آنے نہیں دیا حالانکہ فرانسیسی محقق ایمیلی دلاوے (Emily Delavenay) نے اپنی کتاب (''D.H.Lawrence andEdward Carpenter'') میں تیس سالہ تحقیق کے نتیجے میں یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ لارنس کے تمام چونکا دینے والے افکار و نظریات ایڈورڈ کارپینٹر کی فکر کا نتیجہ تھے۔ دونوں کی تحریر میں اسقدر مماثلت پائی جاتی ہے کہ بعض اوقات یوں محسوس ہوتا ہے گویا لارنس نے کارپینٹر سے خیالات ہی نہیں لئے بلکہ مِن وعَن الفاظ تک مستعار لیے ہیں۔

قبل اس کے علامہ اقبال پر کارپینٹر کے فکر و فن کا جائزہ لیا جائے مناسب ہوگا کارپینٹر کا مختصر سا تعارف پیش کر دیا جائے۔ انگلستان کا یہ مفکر و پیامبر شاعر، ماہر نفسیات و ماہر علم الانسان، نبّاض سیاست و صوفیِ اہلِ بصیرت 1844ء میں پیدا ہوا اور 1929ء تک علوم وفنون

پر اپنی فکری ہمہ جہتی کے انمٹ نقوش مرتب کرتا رہا۔ اپنی تحریروں کے ذریعہ کارپینٹر نے جارج برنارڈ شاہ، ای۔ ایم۔ فاسٹر، ایچ۔ جی ویلز، مہاتما گاندھی، آروبندو گھوش، رابندر ناتھ ٹیگور، سروجنی نائیڈو، والٹ وہٹمن، پرل بک، ٹالسٹائی جیسی بیسیوں شہرہ آفاق شخصیتوں کو متاثر کیا۔

کارپینٹر نے اپنی فعال زندگی کا بیشتر حصہ کیمبرج میں گزارا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں جب اقبال اپنے سفرِ یورپ کے دوران کیمبرج میں مقیم رہے اُن دنوں یونیورسٹی کے ہر شعبے میں کارپینٹر کے فکروفن کا چرچہ بڑی عزت واحترام سے کیا جاتا تھا اور ہر نو وارد کسی نہ کسی طرح کارپینٹر سے متاثر ہوتا تھا۔ وہاں اقبال کے استاد میک ٹیگرٹ، خود کارپینٹر کے مداحوں میں تھے۔ فلسفہ خودی کے بارے میں کارپینٹر اور میک ٹیگرٹ کے نظریات میں بے حد مماثلت پائی جاتی ہے۔

ایڈورڈ کارپینٹر نے جب اپنی کتاب (An Appreciation And An Exposition) لکھی تب اس کا مسودہ کارپینٹر کو بتایا۔ اس کتاب کا دوسرا باب خودی کی ماہیت سے متعلق ہے جس کی ابتداء میک ٹیگرٹ کے اس اقتباس سے ہوتی ہے۔

عشق ہی ہم میں غیروں سے ہم میں وہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔ جس میں ہماری کائنات کی اصل حقیقت مضمر ہے۔ ہم کائنات کو ایک ایسی روحانی اکائی کی صورت میں دیکھنے لگتے ہیں جس کی تاسیس اُن مختلف افراد کے ذریعہ ہوتی ہے جن کا اپنا کوئی انفرادی وجود باقی نہیں رہتا بلکہ یہ اجزاء اسی روحانی اکائی کے مظہر بن جاتے ہیں۔''

یہ اقتباس گویا کارپینٹر کے اپنے نظریہ عشق اور نظریہ خودی کا خلاصہ ہے جس پر مذکورہ کتاب میں سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ ان حالات میں ہم کیا سوچ سکتے ہیں کہ اپنے دوسالہ قیام کے دوران اقبال نے کبھی بھی کارپینٹر یا اُسکی درجنوں تصنیفات کا ذکر اپنے اُستاد یا اور کسی سے نہیں سنا ہوگا؟ یقیناً سنا ہوگا اور ضرور متاثر ہوئے ہونگے تبھی تو اُنھوں نے اپنی بیشتر تصانیف کے نام کارپینٹر کی کتابوں سے ملتے جلتے رکھے مثلاً ''بالِ جبرئیل'' کو لے لیجئے۔ اقبال سے قبل کسی اُردو یا فارسی شاعر نے ایسا نام کبھی اپنی کتاب کے لئے نہیں چنا۔ یہ صحیح ہے کہ اقبال نے بالِ جبرئیل کی ترکیب مرزا غالب کی اُس مشہور غزل سے لی ہے جس میں آخری مغل تاجدار بہادر شاہ ظفر کے اندازِ سخن اور رفتار قلم کی تعریف یوں کی گئی ہے:

تیرا اندازِ سخن، شانہ زلفِ الہام　　　تیری رفتارِ قلم، جنبشِ بالِ جبرئیل

لیکن کیا بالِ جبرئیل کی ترکیب کارپینٹر کی کتاب ("Angel's Wings") کا عکس نہیں معلوم ہوتی ؟ اسی طرح اقبال کی مزید دو تصانیف کے نام کارپینٹر کی کتابوں کے ناموں سے ملتے جلتے ہیں۔ اقبال کی ''پیامِ مشرق'' کارپینٹر کی (Light From the East) سے مشابہ معلوم ہوتی ہے۔ اُسی طرح ''ضربِ کلیم'' کارپینٹر کی (''Moses : A Drama'') سے مشابہ دکھائی دیتی ہے۔ یہ تو ہوئی عنوانات میں مشابہت کی بات۔ اب آیئے دیکھیں دونوں کے خیالات میں کس حد تک مماثلت ہے۔ کارپینٹر کے مجموعہ کلام (Towards Democracy) اور اقبال کی ''بالِ جبرئیل'' میں ایسی کئی نظمیں ملیں گی جن میں خیالات کی بیحد یکسانیت ملے گی۔ اپنی نظم (To Become a creator) ''میں کارپینٹر خودی کو اُن رفعتوں تک لے جانے کی تلقین کرتا ہے جہاں ذات اور غیر ذات کا فرق مٹ جاتا ہے۔ جہاں بندہ خود کو آقا سمجھنے لگتا ہے یعنی:

من تو شدم تو من شدی تا کس نہ گوید　　　بعد ازاں من دیگرم تو دیگری

"And all this and all that you see, and all that you thinkand all that you experience, is the evidence of yourself,"Yourself coming to you over the ages, "Therefore go forth and be in truth thy own Creator."

تقریباً ایسے ہی خیالات کی بازگشت اقبال کے اس شعر میں ملاحظہ فرمایئے:

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

اقبال اور کارپینٹر دونوں کشف و وجدان کو علم کے حصول کا سب سے معتبر ذریعہ مانتے ہیں۔ دونوں خالص تجربیت (Empiricism) کے قائل نہیں ہیں۔ حقیقت مطلق کا وجدان کشف ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ اِس وجدان کو کارپینٹر کائناتی شعور یا (Consciousness Cosmic) کہتا ہے۔ دونوں اس بات کے قائل ہیں کہ جب تک انسانی ذہن خیالات (Thoughts) سے مکمل طور پر آزاد نہ ہو جائے کائناتی شعور کا حصول ناممکن ہے۔ کارپینٹر نے خیالات سے آزاد ہونے کے عمل کو بے حد اہمیت دی ہے

اور کارپینٹر کے اس نظریے کو روسی مفکر پی۔ڈی۔اوسپنسکی (P.D.Ouspensky) نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف (Tertium Organum) میں بے حد سراہا ہے اور اپنے ذاتی تجربات کی بناء پر اس نظریے کی تصدیق کی ہے۔ یہ کتاب علامہ اقبال کو بے حد پسند تھی۔ چنانچہ اُنہوں نے خود جابجا اس کتاب کے حوالے اپنی کتاب " تشکیل جدید الٰھیات اسلامیہ " میں دیئے ہیں۔اس طرح یہ ثابت ہوا کہ کارپینٹر کے نظریات کا علم علامہ اقبال کو بالواسطہ اوسپنسکی کی تحریروں کے ذریعے بھی ہوا تھا۔ چنانچہ وہ بھی کارپینٹر کی طرح اپنی نظم "ماہر نفسیات" میں خیالات سے آزادی حاصل کرنے کی تلقین ان الفاظ میں فرماتے ہیں:

جرأت ہے تو افکار کی دنیا سے گزر جا — ہیں بحرِ خودی میں ابھی پوشیدہ جزیرے
کھلتے نہیں اِس قلزمِ خاموش کے اسرار — جب تک تو اِسے ضربِ کلیمی سے نہ چیرے

کارپینٹر کی جس فکر انگیز کتاب نے مہاتما گاندھی، ٹالسٹائی، اور بیسیوں عہد آفریں شخصیتوں کو متاثر کیا ہے وہ ہے (Civilization: Its Cause And Cure) مغربی تہذیب پر شائد اب تک اس سے بہتر تنقید نہیں لکھی گئی۔ اقبال بھی کارپینٹر کے ہم خیال نظر آتے ہیں۔علامہ کے ان اشعار میں کارپینٹر ہی کے خیالات کی گونج سنائی دیتی ہے:

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

علاوہ بریں کارپینٹر اور اقبال کے فلسفہ عقل و عشق اور خیر و شر میں بھی بیحد مماثلت پائی جاتی ہے۔ جس کا احاطہ کرنا اس جگہ ممکن نہیں۔اس کیلئے ایک مستقل تصنیف درکار ہے۔ ہمیں اُمید ہے کہ اردو ادب کے محققین مستقبل قریب میں فکرِ اقبال کے اس غیر تسلیم شدہ ماخذ پر ضرور اپنی توجہ مبذول کریں گے اور یہ مختصر سا مضمون اقبالیات کے میدان میں نئے امکانات کو روشن کرنے کا باعث بنے گا۔

☆☆☆

(مجموعہ مضامین۔صریر خامہ۔سال اشاعت۔ 2004ء سے انتخاب)

علامہ اقبال۔ ایک عظیم شاعر

میر ہاشم

علامہ اقبال کا ذہنی سرمایہ بے اندازہ اور اوران کی شاعری کا کینوس بہت وسیع اور ہمہ گیر ہے۔ ان کی شاعری کا مطالعہ مختلف پہلوؤں سے کیا جا سکتا ہے۔ مختلف اور متضاد مکتب خیال کے لوگ اپنے اپنے نقطۂ نظر اقبال کے قائل اور قصیدہ خواں ہیں یہ ان کی عظمت کا ایک ثبوت ہے۔ اقبال نے فارسی اور عربی تعلیم شمس العلماء سید میر حسن جیسے استاد سے حاصل کی۔ ایف۔ اے سیالکوٹ کالج سے کیا اور بی۔ اے لاہور سے۔ پروفیسر آرنلڈ جیسی غیر معمولی شخصیت سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کی۔ اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ کا رخ کیا1905ء سے1908ء تک یورپ میں رہے۔ فلسفۂ عجم پر مقالہ لکھ کر ہیڈل برگ اور میونخ کا رخ کیا اور وہاں سے ڈاکٹر یٹ کی ڈگری حاصل کی۔ ہیڈل برگ میں نے ڈاکٹر اقبال کے اعزاز میں ایک اسٹریٹ کو ''اقبال'' کے نام سے موسوم کیا اور برٹش سرکار نے انھیں ''سر''یعنی نائیٹ(Knight) کا خطاب عطاء کیا جو ان کے نام کے ساتھ استعمال ہونے لگا۔ کیمبرج یونیورسٹی کے میک ٹیگرٹ، براؤن، نکلسن، اور سارلی قابل ہستیوں کی رہنمائی حاصل رہی۔ پروفیسر نکلسن نے اقبال کی مشہور فارسی نظم ''اسرار خودی'' کا انگریزی ترجمہ کیا، اس پر دیباچہ لکھا اور حاشیہ پر وضاحتی نوٹ بھی۔ اس کی وجہ سے یورپ اور امریکہ میں اقبال روشناس ہوئے۔ اس طرح شاعر مشرق نے مغرب میں علم کے اعلیٰ مدارج طے کیے۔ ورڈس ورتھ، کانٹ، ہیگل، اور نیٹشے کے افکار سے اقبال متاثر ہوئے۔ انھوں نے نظم ''پیامِ مشرق'' گوئٹے کے جواب میں لکھی تھی۔ بعض نقادوں کا خیال ہے کہ ''جاوید نامہ'' اور ''ڈیوائن کامیڈی'' میں مماثلت ہے۔ اقبال نے شبلی سے بھی فیض حاصل کیا۔

اقبال کی شاعری کا بڑا حصہ فارسی میں ہے۔ فارسی کے مشہور شعرا فردوسی، انوری، سعدی، حافظ، نظامی، امیر خسرو، بیدل، جامی، خاقانی، عرفی، عطار اور غالب سے بھی متاثر رہے لیکن جلال الدین رومیؔ کے وہ بہت قائل تھے۔ کہتے ہیں:

اٹھا نہ پھر کوئی رومیؔ عجم کے لالہ زاروں سے　　　وہی آب وگلِ ایراں، وہی تبریز ہے ساقی

اسی کشمکش میں گذریں مری زندگی کی راتیں کبھی سوز و ساز رومیؔ، کبھی پیچ و تاب رازیؔ

یورپ سے لوٹ کر ڈاکٹر سر محمد اقبال نے بیرسٹری کا پیشہ اختیار کیا۔ ایک اسکالر کی حیثیت سے معاشیات، ہسٹری، فلسفہ اور مذہبیات پر مقالات قلم بند کرتے رہے ان کے سات مدد خطبات کا مجموعہ ("Reconstruction of religious thought in Islam") کے نام سے مشہور ہے یعنی ''مذہبی افکار کی اسلام میں تشکیلِ نو'' یہ خطبات مدراس، حیدرآباد اور علی گڑھ میں دیے گئے تھے۔

حکیم ملت علامہ اقبال بنیادی طور پر رومانی شاعر تھے۔ عام طور پر رومانی شاعری کی ا صطلاح کو ذرا محدود معنی میں استعمال کرنے کا رواج چل پڑا ہے۔ اس اصطلاح کے ساتھ ہی ذہن اختر شیرانی کی ''سلمیٰ'' کی طرف چلا جاتا ہے۔ یہ انگریزی کے لفظ (Romance) سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں:

(A pleasurable feeling of excitement and wonder associated with love in a sentimented or idealized way.)

رومانی شاعری سے مراد تخیلاتی شاعری ہے۔ جس میں حیرت اور محبت کی فراوانی ہو ،شاعرِ مشرق کا بنیادی اپروچ (Approach) رومانی تھا۔ ان کی اصلاحی، قومی اور مذہبی حسیت کی نظموں میں بھی رومانیت کارفرما ہے۔ ان کا فلسفۂ خودی بھی رومانی انداز کا ہے۔ ان کا یہ کہنا:

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

یا

مومن ہو تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی

شاعر اقبال اہل دل بھی تھے اور اہلِ نظر بھی۔ ''حسن نسوانی ہو یا مناظرِ قدرت کا حسن ،داستانِ ماضی کی دل فریبی ہو یا عظمتِ کردار کی دل نوازی'' ان کے لیے سرمایۂ جاں تھی۔ ان کی مشہور نظم ''ہمالہ'' ہے۔ یہ ان کے مجموعہ کلام ''بانگِ درا'' کی پہلی نظم ہے۔ اس کے چند اشعار

مطلعِ اول فلک جس کا ہو وہ دیواں ہے تو سوئے خلوت گاہ دل دامن کشِ
انساں ہے تو جنبشِ موجِ نسیم صبح گہوارہ بنی جھومتی ہے نشۂ ہستی میں ہر گل کی کلی

لیلیٰ شب کھولتی ہے آ کے جب زلف رسا — دامنِ دل کھینچتی ہے آبشاروں کی صدا
وہ خموشی شام کی جس پر تکلم بھی فدا — وہ درختوں پر تفکر کا سماں چھایا ہوا

اس نظم کا اسلوب، الفاظ کی ترکیب، منظر کشی کا کمال، تخیل کا حسن، نئی تشبیہوں کے ساتھ مصوری ایک نیا تحفہ تھا۔ جو اقبال نے اردو شاعری کو دیا۔ نظم ''ماہِ نو'' کا یہ بند:

ٹوٹ کر خورشید کی کشتی ہوئی غرقابِ نیل — ایک ٹکڑا تیرتا پھرتا ہے روئے آبِ نیل
طشتِ گردوں میں ٹپکتا ہے شفق کا خونِ ناب — نشترِ قدرت نے کیا کھولی ہے فصدِ آفتاب
چرخ نے بالی چرا لی ہے عروسِ شام کی — نیل کے پانی میں یا مچھلی ہے سیمِ خام کی

(بانگِ درا)

تشبیہ اور استعارے اپنے اچھوتے پن میں اپنی مثال آپ ہیں۔ یہ اقبال کی قوتِ صناعی کا نمونہ ہے۔ نظم ''کنارِ راوی'' کے یہ اشعار:

سکوتِ شام میں محوِ سرود ہے راوی — نہ پوچھ مجھ سے جو کیفیت ہے میرے دل کی
شرابِ سرخ سے رنگیں ہوا ہے دامنِ شام — لیے ہے پیرِ فلک دستِ رعشہ دار میں جام
فسانۂ ستمِ انقلاب ہے یہ محل — کوئی زمانِ سلف کی کتاب ہے یہ محل

(بانگِ درا)

استعاروں، تشبیہوں اور رمز و کنایہ سے مزین یہ نظم اثر آفرینی میں لاجواب ہے۔ یہ وہ نظمیں ہیں جن میں جذبات اور تخیلات کی کارفرمائی زیادہ ہے۔

ایک خالص رومانی نظم ''حسن و عشق'' ہے۔ اس نظم کا پہلا بند تشبیہ مسلسل کی ایک بہترین مثال ہے۔

جس طرح ڈوبتی ہے کشتیِ سیمینِ قمر — نورِ خورشید کے طوفان میں ہنگامِ سحر
جیسے ہو جاتا ہے گم نور کا لے کر آنچل — چاندنی رات میں مہتاب کا ہم رنگ کنول
جلوۂ طور میں جیسے یدِ بیضائے کلیم — موجۂ نکہتِ گلزار میں غنچے کی شمیم

ہے ترے سیلِ محبت میں یوں ہی دل میرا

تو جو محفل ہے تو ہنگامۂ محفل ہوں میں — حسن کی برق ہے تو، عشق کا حاصل ہوں میں

تو سحر ہے تو مرے اشک ہیں شبنم تیری　　شامِ غربت ہوں اگر میں، تو شفق تو میری
میرے دل میں تری زلفوں کی پریشانی ہے　　تیری تصویر سے پیدا میری حیرانی ہے
حسن کامل ہے ترا، عشق ہے کامل میرا
ہے مرے باغِ سخن کے لیے تو بادِ بہار　　میرے بے تاب تخیّل کو دیا تو نے قرار
جب سے آباد ترا عشق ہوا سینے میں　　نئے جوہر ہوئے پیدا مرے آئینے میں
حسن سے عشق کی فطرت کو ہے تحریکِ کمال　　تجھ سے سرسبز ہوئے میری امیدوں کے نہال
قافلہ ہو گیا آسودۂ منزل میرا

(بانگِ درا)

نظم ''وصال'' کے چند شعر

جستجو جس گل کی تڑپاتی تھی اے بلبل مجھے　　خوبیِ قسمت سے آخر مل گیا وہ گل مجھے
میرے پہلو میں دلِ مضطر نہ تھا، سیماب تھا　　ارتکاب جرمِ الفت کے لیے بے تاب تھا
غازۂ الفت سے یہ خاکِ سیہ آئینہ ہے　　اور آئینے میں عکسِ ہمدمِ دیرینہ ہے
ضو سے اُس خورشید کی اختر مرا تابندہ ہے　　چاندنی جس کی غبارِ راہ سے شرمندہ ہے
یک نظر کردی و آدابِ فنا آموختی　　اے خنک روزے کہ خاشاکِ مرا وا سوختی

(بانگِ درا)

یہ ایک راست رومانی نظم ہے۔ ایک اور نظم ''ایک آرزو'' اپنی سادگی، سلاست اور شاعرانہ مصوری کے لحاظ سے دنیا کی تمام زبانوں کی خوبصورت شاعری کا ایک حصہ ہے۔

مرتا ہوں خامشی پر، یہ آرزو ہے میری　　دامن میں کوہ کے اک چھوٹا سا جھونپڑا ہو
گل کی کلی چٹک کر پیغام دے کسی کا　　ساغر ذرا سا گویا مجھ کو جہاں نما ہو
پانی کو چھو رہی ہو جھک جھک کے گل کی ٹہنی　　جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو
کانوں پہ ہو نہ میرے دیر و حرم کا احساں　　روزن ہی جھونپڑی کا مجھ کو سحر نما ہو

(بانگِ درا)

اور اس نظم کا یہ شعر خیالات کی پاکیزگی اور انسانی ہمدردی کا نمائندہ ہے۔

راتوں کو چلنے والے رہ جائیں تھک کے جس دم　　امید اُن کی میرا ٹوٹا ہوا دیا ہو

اور اقبال کا یہ دیا شعلۂ نوا کی صورت رہنمائی کر رہا ہے۔ شاعر اقبال نے مناظر قدرت اور حسنِ فطرت کی تصویر کشی بالکل نئے اور منفرد انداز سے کی ہے۔ تشبیہ، پیکر تراشی اور استعارہ سازی میں ایک ندرت ہے۔ انگریزی شاعری سے بے انتہا واقفیت کی وجہ سے ان کی منظر کشی میں نیا حسن و آہنگ پیدا ہو گیا ہے۔ ان کی ایک نظم ''ایک شام'' کے عنوان سے ہے۔ یہ نظم دریائے ''نیکر'' کے کنارے کہی گئی تھی۔ دریائے نیکر جرمنی کے ہائیڈل برگ میں واقع ہے۔ اس وقت وہاں جو سکوت اور خاموشی طاری تھی اس کی اقبال نے مہارت سے تصویر کشی کی ہے کہ خاموشی آواز دیتی محسوس ہوتی ہے۔ چاند، شجر، وادی، کہسار، دریا کا خرام اور تاروں کا قافلہ، سب پر خاموشی چھائی ہوئی ہے۔ یہ ایک بے مثال نظم ہے۔

اقبال کی ایک نظم ''جگنو'' ہے۔ اس نظم کا موضوع ایک طرح سے تصوف کا ہے۔

انداز گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ — نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی — جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے

لیکن اس نظم کی ابتدا جگنو کے تعلق سے بہت غیر معمولی تشبیہات سے ہوتی ہے۔

جگنو کی روشنی ہے کاشانۂ چمن میں — یا شمع جل رہی پھولوں کی انجمن میں
آیا ہے آسماں سے اُڑ کر کوئی ستارہ — یا جان پڑ گئی ہے مہتاب کی کرن میں
یا شب کی سلطنت میں دن کا سفیر آیا — غربت مین آ کے چمکا، گمنام تھا وطن میں
تکمہ کوئی گرا ہے مہتاب کی قبا کا — ذرہ ہے یا نمایاں سورج کے پیرہن میں

اس طرح کی تشبیہات اردو شاعری میں پہلی مرتبہ دیکھنے میں آتی ہیں۔

ایک طویل نظم ''ساقی نامہ'' ہے۔ یہ ایک ہمہ جہتی نظم ہے مگر اس کی ابتدا منظر نگاری سے

ہوا خیمہ زن کاروانِ بہار — اِرم بن گیا دامنِ کوہسار
گل و نرگس و سوسن و نسترن — شہید ازل لالہ خونیں کفن
جہاں چھپ گیا پردۂ رنگ میں — لہو کی ہے گردش رگِ سنگ میں
فضا نیلی نیلی ہوا میں سرور — ٹھہرتے نہیں آشیاں میں طیور
وہ جوئے کہستاں اُچکتی ہوئی — اٹکتی، لچکتی، سرکتی ہوئی
اچھلتی، پھسلتی، سنبھلتی ہوئی — بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوئی

پہاڑوں کے دل چیر دیتی ہے یہ　　　　رکے جب تو سِل چیر دیتی ہے یہ

(بالِ جبرئیل)

آگے چل کر شاعرِ مشرق نے مذہبی حسیت اور مذہبی شعور کے ساتھ بڑی عظیم شاعری کی ہے۔ جس کا اظہار ''بالِ جبرئیل'' کی شاعری میں ہوتا ہے لیکن یہ مذہبی حسیت ''بانگ درا'' کی شاعری میں بھی نظر آتی ہے۔ یہاں ان کا مذہبی شعور، وسیع المشربی، اتحاد، اتفاق، ہم آہنگی اور دیگر مذاہب کے احترام کے ساتھ ہے۔ یہی اردو شاعری کی روایت بھی رہی ہے۔ اقبال نے اپنی نظموں میں 'سوامی رام تیرتھ' کو ''گوہرِ نایاب'' اور رام کو 'امامِ ہند' کہا ہے۔ انھیں افسوس ہے کہ اہلِ ہند نے ''گوتم'' کے پیغام کی قدر نہ کی اور اسے دیس سے نکال دیا۔

''شمعِ گوتم جل رہی ہے محفلِ اغیار میں''

اور گرونانک کے بارے میں کہا:

نورِ ابراہیم سے آذر کا گھر روشن ہوا　　　　بت کدہ پھر بعد مدت کے مگر روشن ہوا

حکیمِ ملت ایک سچے محبِ وطن تھے۔ ان کی کئی نظموں اور نظم نما غزلوں میں حب الوطنی کا جذبہ کارفرما ہے۔ ''ترانۂ ہندی'' قومی ترانے کی شکل اختیار کر گیا ہے۔ ذرا وسعتِ نظر سے کام لیا جاتا تو اس ترانے کو قومی ترانہ بنایا جاتا۔

ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا　　　　مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا

اقبال کو اپنے وطن ہندوستان کی ایک ایک چیز عزیز ہے۔

خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

نظم ''صبح کا ستارا'' وطن پر جاں نثاری کے جذبے سے سرشار ہے۔ انھوں نے اپنے ہم وطنوں کو فرقہ پرستی اور تعصب کے برے نتائج سے آگاہ کیا ہے۔

یہ وہ پھل ہے کہ جنت سے نکلواتا ہے آدم کو　　　　شجر ہے فرقہ آرائی، تعصب ہے ثمر اس کا

یہاں ''پھل'' اور ''جنت'' علامت (symbol) کے طور پر آئے ہیں۔ اپنے وطن عزیز کو غلامی کی زنجیروں میں جکڑا دیکھ کر اقبال دل گیر ہو جاتے ہیں۔

عبادت چشمِ شاعر کی ہے ہر دم باوضو رہنا　　　　تھمے کیا دیدۂ گریاں وطن کی نوحہ خوانی میں

شاعرِ مشرق نے محبت اور ہم آہنگی کا پیغام جگہ جگہ دیا ہے۔

محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے
کیا ہے اپنے بخت خفتہ کو بیدار قوموں نے

بیابانِ محبت دشتِ غربت بھی، وطن بھی ہے
یہ ویرانہ، قفس بھی، آشیانہ بھی، چمن بھی ہے

اور ہم آہنگی کی ضرورت کو اس طرح واضح کرتے ہیں۔

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

(بزمِ انجم۔ بانگِ درا)

ہم آہنگی سے ہے محفل جہاں کی
اسی سے ہے بہار اس بوستاں کی

شاعرِ مشرق نے اپنی شاعری میں مسلسل اور مختلف انداز میں جہد پیہم اور آرزوئے ناتمام کا پیغام دیا ہے۔ وہ قوم کے ہر فرد کے لیے اس طرح دست بہ دعا ہیں۔

ضمیرِ لالہ میں روشن چراغِ آرزو کر دے
چمن کے ذرّے ذرّے کو شہیدِ جستجو کر دے

اقبال کی پسندیدہ علامت ''لالہ'' ہے۔ اس علامت کو انھوں نے مختلف مقامات پر مختلف معنی اور مختلف انداز میں استعمال کیا ہے۔ ''بالِ جبرئیل'' کی شاعری میں علامہ اقبال کی مذہبی حسیت بڑے طمطراق کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے۔ اس مجموعہ کلام میں غزلوں کی تعداد نسبتاً زیادہ ہے۔ اقبال نے غزل کو نئی لفظیات، نئی فکر، نیا خیال اور نئی جہت سے آشنا کیا۔ اپنی نظموں کی طرح غزلوں میں بھی حیات و کائنات کے مسائل کی پیش کشی کی ہے۔ استعاروں، تشبیہوں اور پیکر تراشی میں وسعت اور غیر معمولی تبدیلی نظر آتی ہے۔ نظم اور غزل کے درمیان بڑا فرق ہے۔ اقبال نے اپنی غزلوں میں اس فرق کو کم کر دیا۔ اس انحراف پر سخت تنقیدیں بھی ہوئیں۔ بالآخر اقبال کی توانا شاعری نے سب کو خاموش کر دیا۔ اقبال کی غزلیں، نظم نما غزل کی تعریف میں آتی ہیں۔ اقبال کو کھوئے ہوؤں کی جستجو تو تھی مگر وہ شاعرِ فردا ہیں ان کا کہنا ہے۔

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

وہ احیا پرستی کے قائل نہیں تھے بلکہ ان کی نظر نئے امکانات کی طرف تھی۔

کریں گے اہلِ نظر تازہ بستیاں آباد
مری نگاہ نہیں سوئے کوفہ و بغداد

اقبال نے نوجوانوں کو جستجو، عمل، جدو جہد، یقین، حوصلہ مندی اور کوشش پیہم کا پیغام دیا ہے۔ یہ پیغام ہر دور میں چراغِ سرِ راہ رہے گا۔

عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں
تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے

جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں   اے پیکر گل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

یہ پیغام انقلابی نوعیت کا ہے۔ اقبال مایوسی اور ناامیدی کو گناہ سمجھتے ہیں۔ ہر حال میں آرزو مندی کے قائل ہیں۔

دوہرا دکھ کی ہے مجروحِ تیغِ آرزو رہنا   علاجِ زخم ہے آزادِ احسانِ رفو رہنا

تمنا آبرو کی ہو اگر گلزارِ ہستی میں   تو کانٹوں سے الجھ کر زندگی کرنے کی خو کر لے

اقبال کے کلام اور پیغام کی معنویت اس اکیسویں صدی میں بھی برقرار ہے اور آئندہ بھی رہے گی۔ انھوں نے کوئی سو سال پہلے آگاہ کیا تھا۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز   چراغ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

'چراغ مصطفوی' اور 'شرارِ بولہبی' کی علامتیں اس شعر کو مذہبی شعور عطا کرتی ہیں۔ حق و باطل کی آویزش کو ظاہر کرنے کے لیے اس سے آگے کسی اور علامت کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اور کوئی علامت اس ستیزہ کاری کو اس قدر زوردار طریقے سے واضح نہیں کر سکتی یہ آگاہی ساری انسانیت کے لیے ہے۔ معراج کے واقعے سے اقبال نے جو نتیجہ اخذ کیا ہے وہ انقلابی نوعیت کا ہے۔

رہِ یک گام ہے ہمت کے لیے عرش بریں   کہہ رہی ہے یہ مسلمان سے معراج کی رات

یہ پیغام کہ ہمت اور حوصلے کے لیے کوئی بھی منزل دور نہیں، ساری انسانیت کے لیے سبق آموز ہے ان کا کہنا ہے

آشکارا ہے یہ اپنی قوتِ تسخیر سے   گرچہ اک مٹی کے پیکر میں نہاں ہے زندگی

اقبال کا کلام جدوجہد، عمل پیہم، حوصلہ مندی اور جرأت مند اقدامات کے لیے اکساتا ہے۔ ان کی ایک نظم خدا کے ساتھ ایک مکالمہ کی صورت میں ہے۔

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم   سفال آفریدی، ایاغ آفریدم

بیابانِ و کہسار و زاغ آفریدی   خیابان و گلزار و باغ آفریدم

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم   من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

یعنی تو نے رات پیدا کی تو میں نے اسے روشن کرنے کے لیے چراغ بنایا۔ تو نے بیابان و کہسار اور پرند پیدا کیے تو میں نے سبزہ زار، گلزار اور باغ بنائے۔ تیرے پیدا کیے ہوئے پتھر سے

میں نے آئینہ بنانے کا فن ایجاد کیا اور زہر کی تلخی کو دور کر کے اسے شیریں کر دیا یعنی زہر کا تریاق دریافت کیا۔ تیری پیدا کی ہوئی مٹی سے میں نے پیالہ بنالیا۔ بہ ظاہر خدا کے ساتھ ایک انقلابی نوعیت کا مکالمہ ہے لیکن علامہ اقبال یہ پیغام عام انسانوں کو بالواسطہ دے رہے ہیں کہ اس روئے زمین پر انسان کی حیثیت خدا کے نائب یا خلیفہ کی ہے اور اس کا فرض ہے کہ اس دھرتی پر پیدا شدہ امکانات کو بروئے کار لائے اور پنی محنت، عقل، ریسرچ، دریافت اور ایجادات کے ذریعہ دنیا کو جنت بنانے کا کام انجام دیتا رہے۔

شاعر ملت کی مذہبی حسیت (Religious sensibility) ادب کو وسیع تر شعور عطا کرتی ہے۔ ان کا یہ شعور بہت جرأت آمیز ہے۔

ٹھہر سکا نہ ہوائے چمن میں خیمۂ گل — یہی ہے بادِ بہاری؟ یہی ہے بادِ مراد؟
قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن — ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد
مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے — وہ دشتِ سادہ، وہ تیرا جہانِ بے بنیاد
مقام شوق ترے قدسیوں کے بس میں نہیں — انھیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

یہ شکایت سے زیادہ انسانی حوصلہ مندی کا قصیدہ ہے۔

دانشور اقبال کا فلسفۂ حیات ہر دور میں ساری انسانیت کے لیے بڑی معنویت رکھتا ہے۔ وہ اُردو کے پہلے شاعر ہیں جنھوں نے فلسفے میں ڈاکٹریٹ کیا اور وہ بھی جرمنی سے۔ وہ جانتے تھے کہ زندگی کا کارواں رواں دواں رہتا ہے۔ کوئی نظامِ حکومت اور کوئی آئین ہر زمانے اور ہر دور میں یکساں کار آمد اور قابلِ قبول نہیں رہ سکتا۔ انھوں نے خبر دار کیا کہ

آئینِ نو سے ڈرنا، طرزِ کہن پہ اڑنا — منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

مشرقِ وسطیٰ کی وہ مملکتیں جہاں شخصی حکمرانی یا آمریت قائم ہے اور جس کے خلاف آوازیں اُٹھ رہی ہیں، ان کے لیے حکیم ملت کا یہ پیغام باعث نجات ہے۔ ان کی شاعری نئے سفر اور نئی منزلوں کی تلاش کا حوصلہ دیتی ہے۔

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود — کہ ہر لحظ تازہ ہے شانِ وجود

اردو شاعری اور خاص طور پر غزل کی روایت وسیع المشربی اور رواداری کی رہی ہے علامہ اقبال نے بھی اس روایت کو آگے بڑھایا ہے۔ غزل میں عام طور پر مُلاّ، زاہد اور واعظ پر

شدید طنز ہے۔اقبال نے بھی ملائیت، برہمنیت اور تنگ نظری کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔

عجب واعظ کی دینداری ہے یارب — عداوت ہے اسے سارے جہاں سے

کیا صوفی و ملاّ کو خبر میرے جنوں کی — ان کا سرِ دامن بھی ابھی چاک نہیں ہے

مجھ کو تو سکھا دی ہے افرنگ نے زندیقی — اس دور کے ملاّ ہیں کیوں ننگِ مسلمانی

غرورِ زہد نے سکھلا دیا ہے واعظ کو — کہ بندگانِ خدا پر زباں دراز کرے

شاعرِ مشرق نے فرشتوں کو بھی اپنے طنز کا نشانہ بنایا ہے۔

نہ کر تقلید اے جبرئیل میرے جذب و مستی کی — تن آساں عرشیوں کو ذکر و تسبیح و طواف اولیٰ

علامہ اقبال کی زندگی ہی میں ''ترقی پسند ادب'' کی تحریک کو عروج حاصل ہو چکا تھا۔1925ء میں دنیا بھر کے ترقی پسند ادیبوں کی ایک کانفرنس پیرس میں بلائی گئی اور یہ طے پایا کہ ''ادیب اور شاعر کو اپنے نہاں خانوں سے نکل کر انسانوں کی اجتماعی مفاد اور تہذیب و ثقافت کی اعلیٰ اقدار کے تحفظ کے لیے رجعت پسندوں کے مقابل آجانا چاہئے اور اور فن کو انسانوں کی خدمت کے لیے وقف کر دینا چاہئے۔

مفکر و دانشور اقبال نے اس تحریک کے آغاز سے قبل ہی اپنی شاعری کو اجتماعی مفاد اور تہذیب و ثقافت کی اعلیٰ اقدار کے لیے وقف کر دیا تھا ڈاکٹر سر محمد اقبال اپنے عہد کے بہت باخبر شاعر تھے۔وہ انقلابِ روس اور اس کے مضمرات سے بخوبی واقف تھے اور متاثر بھی۔جس کا اظہار ان کے کلام میں جا بجا ہوتا ہے۔

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم — بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ گفتار

اندیشہ ہوا شوخیٔ افکار پہ مجبور — فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بے زار

ڈاکٹر اقبال عظیم فلسفی تھے وہ کارل مارکس کے فلسفے سے بھی واقف تھے۔

وہ کلیمِ بے تجلی، وہ مسیحِ بے صلیب — نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب

(ابلیس کی مجلس شوریٰ۔ارمغان حجاز)

یہ انقلاب روس ہی کا اثر تھا کہ علامہ اقبال نے یہ پیغام دیا۔

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو — کاخِ امرا کے درو دیوار ہلا دو

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

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی　　　اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو
(فرمانِ خدا فرشتوں سے ۔ بالِ جبرئیل)

وہ کسانوں کو ان کے مقام، اہمیت اور حقیقت سے اس طرح آگاہ کرتے ہیں۔

آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا　　　دانہ تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو، حاصل بھی تو
کانپتا ہے دل ترا اندیشۂ طوفان سے　　　نا خدا تو، بحر تو، کشتی بھی تو، ساحل بھی تو
کیوں چمن میں بے صدا مثلِ رمِ شبنم ہے تو　　　لب کشا ہو جا سرودِ بربطِ عالم ہے تو

دنیا بھر کے کسانوں کے لیے، شاعر مشرق کا پیغام اپنی آپ مثال ہے۔ ایسی مثال دنیا کی کسی زبان کی شاعری میں ملنا محال ہے۔ انقلاب روس کے بعد دنیا بھر کے نو آبادیاتی ممالک میں آزادی اور بیداری کی لہر دوڑ گئی تھی اور اقبال نے بھی یہ محسوس کر لیا تھا کہ نو آبادیاتی نظام زیادہ عرصہ تک قائم نہیں رہ سکتا۔

دلوں میں ولولۂ انقلاب ہے پیدا　　　قریب آ گئی شاید جہانِ پیر کی موت

سرمایہ دارانہ نظام میں مزدور طبقے کا کس طرح استحصال کیا جاتا ہے اور ایک بورژوائی طبقہ کس طرح دولت کے تمام وسائل پر قابض ہو جاتا ہے، اس کا احساس ڈاکٹر اقبال کو پوری طرح تھا۔ چنانچہ وہ مزدور طبقے کو اس اکسپلائی ٹیشن (Exploitation) سے آگاہ کرتے ہیں اور انھیں بیداری کا پیغام دیتے ہیں۔

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے　　　خضر کا پیغام کیا، ہے یہ پیامِ کائنات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار　　　انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات
اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے　　　مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے
(سرمایہ و محنت، بانگِ درا)

اقبال کا مذہبی شعور، خدا کے سامنے لینن کی زبان سے، یہ شکایت پیش کرتا ہے۔

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں　　　ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات

کوئی بھی حساس شاعر اپنے دور کے واقعات، حالات اور تحریکات سے بے خبر نہیں رہ سکتا۔ اقبال کے دل میں نہ صرف ملت کا بلکہ ساری انسانیت کا درد تھا۔ ڈاکٹر اقبال کا مذہبی شعور عام مذہبیت سے بہت آگے اور ارفع تھا۔ اپنی کتاب

"Reconstruction of religious thought in Islam" کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں۔

I have tried to meet even thoiugh partially this urgent demand byattempting to reconstruction muslims religious philosophy with due regard to the philosophical tradition of Islam and the more recent developments in the various domains of human knowledge.our duty is to carefully watch the progress of human thoght and to maintain an independent critical attitude towards it."

چنانچہ وہ کہتے ہیں:

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی روح امم کی حیات کشمکشِ انقلاب

شاعر مشرق اقبال کی شاعری کا احاطہ کسی ایک مضمون میں تو کیا' ایک کتاب میں کرنا بھی ممکن نہیں۔ اس دانائے راز نے اپنی نظموں اور غزلوں میں زندگی کے جتنے مسائل پیش کیے ہیں اور جن فلسفیانہ خیالات سے آگہی کے چراغوں کو روشن کیا ہے اس کی نظیر اردو تو کیا دنیا کی کسی اور زبان کی شاعری میں نہیں ملتی۔ انھوں نے اردو شاعری کو نئی لفظیات دی ہیں اور غزل کو نئی جہت سے روشناس کروایا ہے۔ روایتی قدروں کے احترام کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس سے انحراف بھی کیا ہے۔ یہ انحراف غزلوں میں عام طور پر نظر آتا ہے۔ ان کی غزلوں کی بلند آہنگی قابل دید ہے۔ ان کی شاعری کو نئے محاورے، علائم، پیکر، تلمیحات، استعارے اور تشبیہات سے مالا مال کیا۔ ان کی ابتدائی نظموں میں نادر تشبیہات کی قوسِ قزح اور منظر نگاری کا کمال اپنے عروج پر ہے۔ انھوں نے شاعری کا ایسا رنگ و آہنگ دیا جو انھیں سے مخصوص ہے۔ جدیدیت کی تحریک نے زندگی کی لایعنیت کا پروپگنڈا کیا۔ داخلیت پر زور دیا۔ شخصی اور مہمل علامتوں کے ذریعہ شاعری کو ژولیدہ اور ناقابلِ فہم بنا دیا۔ علامہ اقبال کی شاعری نے زندگی کی لایعنیت کے تصور کو رد کیا۔ انھوں نے بتلایا کہ زندگی بامعنی اور بامقصد ہے اسے بامراد بنانے کی تلقین کی۔

شاعری کے لیے علامتوں کے استعمال کو انھوں نے ناگزیر نہیں سمجھا۔ ان کی شاعری میں شاہین، مومن، خودی اور لالہ وغیرہ جیسے الفاظ مختلف موقعوں پر علامتوں کے طور پر استعمال ہوئے ہیں۔ لفظ 'ملت' کو بعض مقامات پر انھوں نے ساری انسانیت کے لیے بھی استعمال کیا۔ ترقی پسند تحریک کے علم بردار اور ممتاز ترین اور منفرد شاعر فیض احمد فیضؔ نے اپنے ایک مضمون میں قومی زندگی میں اقبال کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ذہنی زندگی میں جو تلاطم اقبال کے افکار سے پیدا ہوا غالباً اس سے پہلے کسی بھی واحد مصنف واحد ادیب واحد شاعر یا واحد مفکر کے حصے میں نہیں آیا۔ اس طرح کا تلاطم کسی نے اقبال کے بعد پیدا نہیں کیا۔ آفاقی طریقے سے سوچنے کا ڈھب اور سوچنے کی ترغیب اقبال نے پیدا کی۔ شعر میں فکر، شعر میں حکمت اور شعر میں وہ عظمتیں جن کو ہم شاعروں سے نہیں فلاسفروں سے متعلق کرتے ہیں وہ محض اقبال کی وجہ سے ہمارے ہاں پیدا ہوئی ہیں۔ اقبال کی مثال ایک ندی یا نہر کی سی نہیں ہے جو ایک ہی سمت جاری ہو بلکہ ان کی مثال تو ایک سمندر کی سی ہے جو چاروں طرف محیط ہے۔ چنانچہ ہم ان کو مکتب فکر نہیں کہہ سکتے ایک جامعہ یا ایک یونیورسٹی سے تشبیہ دے سکتے ہیں۔''

ڈاکٹر ملک راج آنند ایک نامور ناول نگار اور ترقی پسند تحریک کے ایک اہم ستون ہیں، لکھتے ہیں: ''اقبال نے انسان کا جو تصور پیش کیا ہے وہ vitalist ہے Resileant ہے اور Integral ہے'' انھوں نے اقبال کو of new concept of mankind Prophet " کہا ہے۔ اور اقبال نے خود اپنے بارے میں کہا تھا

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

☆☆☆

(مجموعہ مضامین۔ چاندتاروں کا بن۔ سے انتخاب)

علّامہ اقبال کا فلسفۂ عشق

سید امجد علی

لفظ عشق کے لغوی معنی ہیں کسی شئے کا نہایت دوست رکھنا۔ بعض طبیب کہتے ہیں کہ عشق ایک مرض ہے جس کا تعلق جنوں سے ہے جو حسن کو دیکھ کر پیدا ہوتا ہے۔ عشق ہی وہ جوہر وگوہر ہے جس کے ذریعہ ہم خدا شناسی، خدارسی حاصل کر سکتے ہیں ۔ عشق ہی انسان کے لئے وہ لامحدود پیمانہ اور زینہ ہے جس سے ہم لامحدود ہستی یعنی خدا کو پاسکتے ہیں۔ عشق کا مقام قلب انسانی ہے اور اسمیں میں اتنی وسعت ہے کہ ارض وسما میں اتنی وسعت نہیں خالق ارض وسما زمین آسمان میں نہیں سما سکتا بلکہ قلب انسانی میں سما سکتا ہے بقول خواجہ درد

ارض و سماں کہاں تیری وسعت کو پا سکے
دل ہی ہے وہ جگہ جہاں تو سما سکے

عقل کے ذریعہ خدا رسی ایک امر ناممکن ہے۔ عقل ایک محدود پیمانہ ہے جو لا محدود کو گرفت نہیں کر سکتی۔ بقول اکبرالہ آبادی " جو عقل میں آگیا پھر وہ خدا کیونکر ہوا"، اب علامہ اقبال یوں فرماتے ہیں۔

عقل واقف نہیں نیک و بد سے
بڑھی جاتی ہے ظالم اپنی حد سے

عقل چراغِ رہگزر ضرور ہے۔ لیکن چراغِ رہگزر کو منزل کی خبر نہیں ہے۔ عقل کی قسمت میں حضوری نہیں ہے بلکہ حضوری عشق کی قسمت میں لکھی ہوتی ہے۔ کسی شاعر نے کیا خوب لکھا ہے۔

عشق کیا شئے ہے کسی کامل سے پوچھا چاہئے کس طرح جاتا ہے دل بے دل سے پوچھا چاہئے

فلسفہ عشق کے دو بڑے امام گزرے ہیں۔ ایک مولانا جلال الدین رومی جو فارسی زبان کے ایک بڑے مثنوی نگار شاعر گزرے ہیں اور دوسرے علاّمہ اقبال۔ علاّمہ اقبال نے مولانا جلال الدین رومی سے روحانی فیض حاصل کیا ہے اور عشق کے اسرار و رموز انھیں سے حاصل کئے ہیں۔ مولانا روم عشق کے سلسلہ میں فرماتے ہیں:

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما　　　　　　تو طبیعی جملہ علت بڑے ما

یعنی عشق کو شاباشی دی جارہی ہے اور اُسے ایک اچھے جنون سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور ہماری جسمانی اور روحانی امراض کا عشق ہی ڈاکٹر اور حکیم ہے۔ انسان کا مقصد زندگی اور منزل زندگی بھی عشق ہی ہے۔ یہ کائنات یہ آدم یہ عالم سب عشق ہی کے مرکز محور ہے۔ یہ وہ بارِ امانت الٰہی ہے جو تمام مخلوقات میں صرف آدم ہی نے اُٹھایا۔ اسی کی وجہ سے ہم اشرف المخلوقات اور خدا کے خلیفہ بنے۔ بقول حافظ شیرازی

آسماں بارِ امانت نتوانست کشید　　　　　　قرعۂ فال بہ نامِ من دیوانہ

یعنی آسمان نے بھی بارِ امانت اُٹھانے سے انکار کیا تو مجھ دیوانہ کے نام قرعۂ فال نکلا۔ عام طور سے عشق سے متعلق دو اصطلاحیں مشہور ہیں ایک حقیقی دوسرے مجازی۔ لیکن اقبال نے اس کے ساتھ ساتھ ایک نیا تصورِ عشق پیش کیا ہے۔ عشق حقیقی کے مفہوم انسانوں کی باہمی بے لوث محبت مراد ہے۔ جس میں خود غرضی نہ ہو اور یہ عشق الٰہی کہلاتا ہے اور یہ اُس وقت پیدا ہوتا ہے۔ جب دل حرص و ہوس سے پاک ہو۔ دین کا جوہر وگوہر بھی عشق ہی ہے۔ عشق مجازی میں بے لوثی نہیں ہوتی اس میں حرص اور ہوس ہوتی ہے۔ لیکن علامہ اقبال کا عشق ایک نئے عنوان اور سج دھج کے ساتھ سامنے آتا ہے۔ ان کا یہ راستہ نرالا اور انوکھا ہے اور دوسرں سے مختلف۔ ان کے پاس ایک وسیع معنی میں عشق استعمال ہوا ہے اور وہ ایک کائناتی تصور ہے جس سے وہ فطرت پر غالب آتے ہیں۔ ان کے پاس فطرت نگاری تو ہے لیکن فطرت پرستی نہیں ہے ان کے پاس عشق عقل کی ضد تو نہیں بلکہ عشق عقل سے اعلیٰ وارفع ہے جہاں عقل کا گزر نہیں وہاں عشق پہنچ جاتا ہے اس ایک شعر میں عشق و عقل کا موازنہ ہو جاتا ہے۔

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق　　　　　　عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

اقبال کے فلسفۂ خودی میں عشق کو ایک بڑا مقام حاصل ہے۔ خودی عشق سے مستحکم اور لازوال بن جاتی ہے۔ دونوں لازم وملزم ہیں۔ اقبال کے یہاں عشق کا مفہوم نہ دنیاوی ہے اور نہ صوفیانہ۔ بلکہ اس سے مراد اپنے مقصد کی لگن ہے اور یہ لگن جتنی شدید ہوگی اتنی ہی زیادہ قوت کے ساتھ انسان آگے بڑھے گا ترقی کریگا۔ اقبال نے اپنے فلسفۂ عشق میں چند اشعار جو پیش کیئے ہیں وہی میں پیش کررہا ہوں۔

عقل انسانی ہے فانی زندۂ جاوید عشق ہے ابد کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید عشق
عشق سوزِ زندگی ہے تا ابد پائندہ ہے عشق کے خورشید سے شامِ اجل شرمندہ ہے

اگر حرارت صحیح معنی میں ہوتو کائنات کی تسخیر اور اس پر غالب آنے کے لیے ایک ارادہ ہی کافی ہے۔ زندگی میں مصائب کا مقابلہ کرتے ہوئے اس پر غالب آنا ہی کمال ہے۔

اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصۂ تمام

عشق کے اس جذبے کو روشن رکھنے کے لئے انسان اپنے ارتقاء کے لئے نئے نئے مقاصد تخلیق کرتا ہے۔ نئی نئی آرزؤں کو جنم دیتا ہے۔ اور نئے نئے راستوں کی طرف بڑھتا ہے۔ نئے مقاصد عمل کیلئے اکساتے ہیں۔ ان کو حاصل کرنے کا خیال ہمارے سینے میں عشق کا جذبہ پیدا کرتا ہے اور یہی ہماری ارتقائی ہے۔ علاّمہ فرماتے ہیں:

ما زِ تخلیق مقاصد زندہ ایم از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

ہم تخلیق کے مقاصد سے زندہ ہیں اور آرزو کی شعاع سے روشن ہیں۔ اقبال کے پاس ایک مربوط فکری نظام ہے وہ خودی اور عشق کے ذریعہ تسخیر کائنات کا راستہ بتاتے ہیں اور انسان کو مقامِ انسانیت سے روشناس کراتے ہیں۔ ان کے فلسفۂ عشق میں تڑپ، لگن، جستجو، آرزو، جوش کردار شامل ہیں۔

عشق کا ایک مفہوم یہ بھی ہے کہ ایک ایسا جوش۔ ولولہ امنگ اور تڑپ پیدا ہوجائے۔ جو ہماری زندگی اور بندگی کو یکسر بدل کر رکھدے۔ اور یہ ایک سماجی نوعیت کا بھی جذبہ ہو اور سماج میں عشق ایک ایسی روح پھونک دے کہ اس کی زندگی میں خزاں کے بجائے بہار ہی بہار ہو اور یہ عشق کا جذبہ دنیا میں ایک انقلاب اور ہیجان پیدا کردے۔ یہاں کی بادشاہت فلسفی کے ساتھ نہ ہو بلکہ قلندر کے ساتھ میں ہو یہاں سکندر کا کام قلندر کو کرنا ہوگا۔ عقل سود و زیاں کو تولتی ہے ۔علامہ عشق کے ذریعہ مقصد حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ:

بہ خرد راہِ عشق می جوئی بہ چراغ آفتاب می جوئی

یعنی تو عقل کے ذریعہ عشق کا راستہ تلاش کرتا ہے تو چراغ کے ذریعہ آفتاب کو تلاش کرتا ہے یہ سراسر نادانی ہے۔ اقبال کے پاس عشق کے ساتھ ایک چیز بھی ہے جس کا نام فقر ہے اور یہ فقر غیور کہلاتا ہے۔ فقر در اصل شانِ بے نیازی کا نام ہے اور یہ ایک بڑی نعمت ہے۔ شخصیت کی

ترقی کیلئے عشق ایک ریڑھ کی ہڈی ہے اقبال نے مولانا رومی کو کاروان عشق و مستی کا امیر کہا ہے اور ان کو صوفی اور عاشق قرار دیا ہے۔ وہ جنوں کو عقل کا لباس قرار دیتے ہیں۔ بغیر جنوں کے عقل ناتمام رہتی ہے اگر جنوں کا ساتھ دے تو قدر و منزلت بڑھ جاتی ہے۔ انسان کے پاس دو قوتیں کارفرما ہیں ایک عقل دوسرے عشق۔ ایک کا تعلق دماغ سے ہے دوسرے کا دل سے۔ عقل کا تعلق ابلیس سے ہے اور عشق کا تعلق آدم سے۔ اقبال کو انسان اور انسانیت کی تلاش ہے۔ انسان کے لئے تین انمول نعمتیں ہیں۔ ایک عقل۔ دوسرے علم اور تیسرے عشق۔ ان میں عشق کا درجہ اور مقام سب سے بلند و بالا ہے۔ عشق کی تاثیر تقدیر بھی بدل دیتی ہے۔ اس کے اثر سے حبشی رومی سانپ مچھلی اور تلخ شیریں بن جاتا ہے۔ قوتِ عشق سے پست بالا بن جاتا ہے۔ عشق کو مسخر حیات و کائنات ہونا چاہئے۔ اب علامہ کے چند اشعار علم و عشق کے عنوان مکالمہ کی شکل میں سنیئے ۔

علم نے مجھ سے کہا عشق ہے دیوانہ پن　　　عشق نے مجھ سے کہا علم ہے تخمین و ظن
علم مقام صفات عشق تماشائے ذات　　　عشق سکون و ثبات عشق حیات و ممات
عشق مکان و مکیں عشق زمان و زمیں　　　عشق سراپا فیض اور یقیں فتح باب
عشق پہ بجلی حلال عشق پہ حاصل حرام　　　علم ہے ابن الکتاب عشق ہے اُمّ الکتاب
عشق کے ہیں معجزات سلطنت و فقر و دیں　　　عشق کے ادنیٰ غلام صاحبِ تاج و نگیں

ان اشعار سے عشق کی فضیلت علم و عقل دونوں پر ہوتی ہے۔ عشق لازوال ہے اور موت سے بھی فنا نہیں ہوتا۔ بقول مرزا بے دل۔

ہرگز غیرد آنکہ دل از زندہ شد بہ عشق　　　ثبت است بر جریدہ عالم دوام

یعنی جس کا دل عشق کی وجہ سے زندہ رہتا ہے وہ کبھی بھی نہیں مر سکتا۔ اور ہم اس دنیا میں زندہ جاوید ہو گئے۔

☆☆☆

(مطبوعہ روزنامہ اورنگ آباد ٹائمز۔ اورنگ آباد۔ شمارہ 12 مارچ 1991ء)

اقبالؒ کا آہنگِ شاعری

سید امجد علی

اقبال کی شاعری ایک ایسا سنگم ہے جہاں فکرِ خیال کے مختلف دھارے آ کر ملتے ہیں اور پھر اپنی اپنی قسمت بہہ نکلتے ہیں۔ کبھی ان دھاروں کی لکیریں اتنی واضح اور صاف ہوتی ہیں کہ ہم چاہیں تو ہر لکیر کو الگ الگ گن سکتے ہیں اور کبھی یہ لکیریں آپس میں غلط ملط ہو کر فکر و فلسفہ کے مختلف دھاروں کا ایک حسین اور متوازن امتزاج پیش کرتی ہیں۔ اس کی وجہ اقبال کا ذہنی تجسس اور مشرق و مغرب کے مختلف مدرسہ ہائے فکر کا بالا استعیاب مطالعہ ہے۔ اقبال کی ذہنی سمت متعین کرنے اور ان کے خیال وفکر اور فلسفہ زندگی کی راہ ہموار کرنے میں قرآن اور حدیث تو بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ مشرق و مغرب کے بڑے مفکرین اور فلسفیوں کا بھی ہاتھ ہے جہاں ان کی فکر پر مشرق کے غالب، حالی، سعدی، حافظ، مولانا رومی، الغزالی، سینا اور شاہ ولی اللہ جیسے عظیم شاعروں اور مفکروں نے اپنے نقوش چھوڑے ہیں۔ وہاں مغرب کے کانٹ، برگساں، ڈیکارٹ، روسو، ہگل، شوپنہاءر، نطشے اور لینن جیسے مفکروں نے بھی ان کے اندازِ فکر متاثر کیا ہے۔ اقبال نے ان شعراء اور فلاسفہ میں سے ہر ایک کا گہری نظر سے جائزہ لیا ہے اور ہر ایک سے اپنے طور پر اثر قبول کیا ہے۔ غالب کے کلام نے اقبال کو شعر میں فلسفیانہ لہجے کی تشکیل سے آشنا کیا۔ حالی کی بیوہ کی مناجات، شکوہ ہند اور مسدس حالی نے انہیں قوم کی زبوں حالی کا علاج ڈھونڈنا سکھایا' سعدی شیرازی نے انہیں درویشانہ صفات خودداری سے آگاہ کیا' حافظ نے انہیں عمل تصوف کا علم عطا کیا اور آخر میں مولانا رومی کی شہرۂ آفاق مثنوی نے روحانی تجلیوں سے ان کے قلب ونظر کو منور کر دیا اور اس طرح مولانا رومی ان کے روحانی مرشد ٹھہرے۔ دوسری طرف نطشے کے فلسفہ مافوق البشر (سپر مین) نے انہیں مرد مومن کی یاد دلائی۔ لینن کے معاشی نقطۂ نظر نے انہیں دنیا کے غریبوں کو جگانے' کاخ امراء کے درو دیوار ہلانے' کنجشک فرمایہ کو شاہین سے لڑا دینے اور دہقان کو کھیت سے روزی میسر نہ آنے کی صورت میں ہر خوشہ گندم کو جلا دینے کا مشورہ دیا ہے۔

جس شاعر کو دنیا کے اتنے مشہور مفکرین نے متاثر کیا ہو اس کے ذہن میں مختلف اور

متضاد خیالات و تصادم ایک لازمی امر ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال نے ان متضاد خیالات اور فلسفوں کو اپنی تخلیقات میں کس طرح جگہ دی ہے اور انہیں ایک وحدت میں سمونے اور اکائی کی شکل دینے کے لئے کیا طریق کار اختیار کیا ہے۔ بعض فلسفیوں اور مفکروں سے اقبال نے بڑی توانائی حاصل کی ہے۔ لیکن ان کے نظریوں اور اصولوں کو بعینہ قبول کرنے کے بجائے ان سے کچھ عناصر جذب کر کے انہیں اپنے نظریۂ حیات کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی ہے اور بعض مفکرین کے خیالات کو انہوں نے سرے سے مسترد کر دیا ہے مثلاً شوپنہائر کا انہوں نے بغور مطالعہ کیا لیکن اس کے اس فلسفے کو کہ انسان محض مجبور ہے، قبول کرنے سے انکار کیا اور اس کے بر عکس اس حقیقت کو آگے بڑھانے کی سعی کی کہ انسان لامحدود طاقت کا مالک ہے اور اپنے اندر تسخیر کائنات وفطرت کی مکمل صلاحیت رکھتا ہے یہی رجائیت اقبال کی عظمت کی دلیل ہے۔
مختلف فلسفیانہ خیالات کے مطالعہ سے اقبال نے اپنے نظریہ حیات کی کشمکش اس طرح کی کہ اس کی وضاحت کے لیے کچھ الفاظ مقرر کر لیے اور انہیں مخصوص مفاہیم سے متصف کیا چنانچہ عشق جنوں عقل، خودی وجدان، عمل، یقین، ایمان، حرکت، سکون، شاہین وغیرہ ایسے الفاظ ہیں۔ جو اقبال کی فکری اساس کی صراحت میں نہایت اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ وہ جنون شوق کے مقابلے میں عقل کو نہایت اہم سمجھتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ عقل عمل سے پہلے سوچ بچار سے کام لیتی ہے اور اس کی نظر ہمیشہ انجام پر رہتی ہے جس کی وجہ سے اس کے یہاں پس وپیش اور ہچکچاہٹ پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے برخلاف عشق راہ کی دشواریوں کی خاطر میں نہیں لاتا اور تمام کٹھنائیوں کو پھاندتا ہوا منزل کی طرف بے باکانہ رواں دواں رہتا ہے۔ عقل عشق کی اس جرأت رندانہ کو حیرت کی نگاہ سے دیکھتی ہے اور محو تماشائے لب بام رہتی ہے۔

بے خطر آتشِ نمرود میں کود پڑا عشق
عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

اقبال نے اپنی شاعری، مختلف تحریروں، تقریروں اور مکاتیب میں اپنے نظریات کے بیان میں اتنی وضاحت اور صراحت سے کام لیا ہے کہ ہمیں ان کی تخلیقات کا تجزیہ کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہونی چاہئے۔ جو شخص انسانی زندگی اور موجودہ سماج کے بنیادی مبادیات کا کوئی واضح تصور رکھتا ہے۔ اس کے لیے کلام اقبال کوئی معمہ نہیں۔ اقبال نے زندگی کے بنیادی حقائق کے طرف ایسے بلیغ اشارے کیے ہیں جو کسی بڑے شاعر ہی کا طرۂ امتیاز ہو سکتے ہیں اور جس کی

بنیاد پر ادبی دنیا میں اقبال کی عظمت مسلم ہے ان کی شاعری کے اس پہلو پر کھل کر تبصرہ کرنے کے لیے تفصیل اور وقت درکار ہے۔اس لئے اس چھوٹے سے مضمون میں ایک آدھ نکتے کی طرف اجمالی اشارہ ہی ممکن ہے۔ایشیائی ادب کے متعلق ایک عام خیال یہ ہے کہ اس کی آواز کی لَے ہمیشہ قنوطی رہی ہے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارے سماجی نظام دولت کی غلط تقسیم نے مٹھی بھر انسانوں پر عیش وعشرت کے دروازے کھول دیئے اور عوام کی بڑی اکثریت کو اطمینان اور سکون سے محروم رکھا جس نے رفتہ رفتہ لوگوں میں مجبوری اور بے بسی کا احساس پیدا کر کے ان کے ذہن سے انسانی عظمت کا خیال بالکل محو کر دیا ہے۔حکمراں طبقے اور اہلِ فراغت کی ہمنوائی میں مذہب کے کچھ ٹھیکداروں نے مذہبی اصول وضوابط کو غلط روشنی میں پیش کیا اور مذہبی روایات کی غلط تاویلات کر کے دنیا کو دارالمحن قرار دیا۔موت کو تمام دکھوں کا علاج بتایا اور تیغ وستم سے بچنے کے لیے صبر کی ڈھال عوام کے ہاتھ میں تھمادی اور اس طرح دنیا ایک مقام بے ثبات اور دام فریب سے زیادہ کچھ نہ رہی۔جہاں انسان مجہول اور مجبور محض بن کر رہ گیا۔میرؔ کہتے ہیں۔

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی چاہتے ہیں سو آپ کرے ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

چنانچہ دنیا کے اس مفروضہ بھیانک تصور نے بس کے چہرے سے حسن اور رنگ وروغن بالکل کھرچ ڈالا اور انسان کے دل میں اس سے بے زاری کا احساس پیدا کر دیا ہے۔شاعروں' ادیبوں اور دانشوروں کی وساطت سے مجبوری' ناچاری' و بے بسی اور اس سے پیدا شدہ بے زاری کے احساس کی رسائی آہستہ آہستہ ادب تک ہوئی اور اس طرح ایشیائی ادب کے بیشتر حصے پر قنوطیت کا گہرا رنگ چڑھ گیا۔لیکن ایشیاء کی مردم خیز خاک سے دانشوروں کی ایسی ہستیاں بھی اٹھیں جنھوں نے اپنے جواہر پاروں سے تعلیم علم وفن کے گوشے گوشے کو اجالا کر کے رکھ دیا۔فردوسی کی رزمیہ نظم شاہنامہ نے عوام کے ہاتھ سے صبر کی سپر لے کر انہیں تیغ عمل عطا کی اور ظلم کا شکار رہنے کے بجائے ظالموں پر وار کرنا سکھایا۔حافظ وسعدی نے لوگوں کو بے عمل خانقاہی تصوف کے حصار سے نکال کر زندگی کی صاف وشفاف فضا میں لا کھڑا کیا۔عمر خیام نے جام نغمہ سے رس نچوڑا اور زندگی کی رگوں میں کیف ونشاط کا لہو دوڑا کر جینے کا سلیقہ سکھایا۔غالب نے زندگی کو فکر وخیال کے پر لگا کر پستی سے بلندی کی طرف دوڑایا اور اقبال نے ان سبھوں سے توانائی حاصل کر کے ہمیں انسانی عظمت ور انسان کے اندر چھپی ہوئی بے پناہ قوتوں اور

امکانات سے آگاہ کیا۔ اقبال کا یہی وہ انسانی عظمت اور تسخیر فطرت کی صلاحیت کا اعتراف ہے کہ جو ہمیں ان کے کلام کے مطالعے کی دعوت دیتا ہے اور یہی وہ رجائیت ہے جس کی بناء پر ان کا شمار عظیم شاعروں میں ہوتا ہے۔

قدیم کے مقابلے میں جدید کو تسلیم کرنے والا ذہن وفکر خیال کی دنیا میں بڑی اہمیت رکھتا ہے اور اپنے رچے ہوئے بالیدہ شعور کا پتہ دیتا ہے۔ اقبال نے نئے تقاضوں کو سمجھنے اور انہیں کشادہ پیشانی سے قبول کرنے کا مشورہ دیا ہے۔ جو لوگ نئی چیزوں کو شک وشبہ اور خوف کی نگاہ سے دیکھتے ہیں وہ ترقی کے بنیادی اصولوں سے واقف نہیں اور اس لیے زندگی کی دوڑ میں پیچھے رہ جاتے ہیں وہ کاروانِ ہستی کی تیز گامی کا ساتھ نہیں دے سکتے اور اس لیے کچل کر رہ جاتے ہیں۔ ماضی کا سنگ گراں ان کی راہ میں حائل ہو جاتا ہے اور حال و مستقبل کی منزل ان کی آنکھوں سے اوجھل ہو جاتی ہے

طرزِ کہن پہ اڑنا، آئینِ نو سے ڈرنا | منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں
یہ کاروانِ ہستی ہے تیز گام ایسا | قومیں کچل گئی ہیں جس کی رواروی میں

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ عہدِ جدید کی ہر چیز کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ وہ چھان پھٹک سے کام لینے کے قائل ہیں۔ وہ مغربی علوم و فنون سے فائدہ اُٹھانے کی حمایت ضرور کرتے ہیں۔ لیکن مغربی تہذیب کی اندھا دھند تقلید کو اچھا نہیں سمجھتے۔ اس معاملے میں وہ جنون کی رہبری چاہتے ہیں

تہذیب نو ئی کارگہ شیشہ گراں ہے | آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو

اقبال نے جمہوریت کی حمایت بھی کی ہے اور اس کی تعریف وتوصیف میں ان کے نغموں کی لَے میں بڑی طراری اور تیکھا پن ہے۔

☆☆☆

(مطبوعہ روزنامہ اورنگ آباد ٹائمز ۔اورنگ آباد۔ شمارہ جنوری 1910ء)

ذوق وشوق

شفیق فاطمہ شعری

1937ء میں حکومت برطانیہ کے مقرر کردہ رائل کمیشن کی رپورٹ شائع ہوئی، جس میں تقسیم فلسطین کی تجویز پیش کی گی تھی۔ علامہ اقبال اس شرانگیز منصوبہ سے باخبر ہیں اور اسکے نتیجہ میں مستقبل کے فلسطین کا نقشہ بھی انکی نگاہ میں ہے۔

حضرت کرزن کو اب فکر مداوا ہے ضرور — حکم برادری کے معدہ میں ہے درد لایطلاق
وفد ہندوستان سے کرتے ہیں سرآغا طلب — کیا چورن ہے پئے ہضم فلسطین و عراق

ذوق وشوق فلسطین میں لکھی گی۔ بین الاقوامی فتنہ پروری کے اس پس منظر کے باوجود شاعر کے لہجہ میں تلخی اور برافروختگی کی کیفیت کم ہے شاید یہ برکتوں سے نوازے ہوئے اس زمانی ومکانی ماحول کا اثر ہے جو نظم کو اپنے بچاؤ میں بہالئے جارہا ہے کتنے دن بعد مہبوط آدم سے کتنے دن بعد۔ عروج انسان کامل کا سماں دیکھا۔ اس خطہ ارض نے جس کا نام فلسطین ہے۔ اب یہاں کے دلکشا مناظر مظاہر آیات جیسے نظر آتے ہیں۔ ان نشانیوں کے مشاہدہ کے بعد وہ امین حسن یوسف ودم عیسی اور دارائے خاتم سلیمان وید بیضا معراج کے بلاوے سے نوازے گئے پھر اللہ کی معیت کا وہ سہانا وقت نصیب ہوا۔ جس میں نہ کسی ملک مقرب کی سمائی ہے نہ کسی نبی مرسل کی اس وقت بھی وہ فصل ادب پھر مقام بندگی و پیغمبری کے شایان شان ہے حضور حق آپ نے قائم رکھا۔

جب سے فصل ادب کی بات چلی — تب سے ہے یہ درد انا کی بے میعاد دکھن
اک فصل شہادت کی میعاد بنی — اقصی تا سدرہ شارع عام رواں روشن آباد بنی
تب سے ہر باز اشہب نے — پایا اپنے شہپر کا جواز

-

آئی صدائے جبرئیل تیرا مقام ہے یہی — اہل فراق کے لئے عیش دوام ہے یہی

اقبال نے اس فصل ادب کو فراق سے تعبیر کیا ہے۔ یہ فراق ہی ہے جو سوز وساز، آرزومندی کی بقا کا ضامن اور گداز عشق میں شخصیت کے ارتقاء دمبدم کا جواز ہے۔ جبکہ اسکے برعکس اصل کے مفروضہ میں قانون کشش معطل ہو کر رہ جاتا ہے واہمہ ہمہ اوست کے خوشنما دھندلکوں میں حق

و باطل کے درمیان فرق کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے۔ یہاں سے انسان کا موقوف ناپید ہو جاتا ہے اب وہ آزادی کی اس امانت کا امین باقی نہیں رہا جو روز ازل اسے بخشی گئی تھی۔ علامہ اقبال کا نغمہ فراق یہاں سے نغمۂ عشق کی گونج میں ڈھلنے لگتا ہے۔ عشق کی دنیا حرکت وعمل کی دنیا ہے، اسکی کارفرمائی کا دائرہ بہت وسیع ہے ۔ شرع ودین، حکومت، سیاست، معاشرت وعلوم، فنون غرضکہ ہر مظہر حیات، عشق سے فیض یابی سے بعد ہی اپنی حقیقی پہچان کو آشکار کر سکتا ہے۔

عشق نہ ہو تو شرع و دین بتکدۂ تصورات

عشق نہ ہو تو عبادت رسمیت کی نمائندگی کرنے لگتی ہے۔ عبادت گزاروں کا ایک طبقہ اپنے اصلی تشخص پر مصنوعی تشخص کو ترجیح دینے لگتا ہے۔ کچھ افراد احساس برتری میں مبتلا ہو جاتے ہیں، جسکی وجہ سے انکے اور اجتماعیت کے درمیان دلسوزی مساوات اور اپنایت کے رشتے ختم ہو جاتے ہیں۔ عشق بے پناہ قوت ہے اسکو جھٹلا کر تاج و سریر و سپاہ کی مدد سے موروثی شاہی ادارہ ، اقتدار اعلیٰ کا دعویدار بنتا رہا اور فرعون و قیصر و کسریٰ کے انجام کو پہنچتا رہا۔ عشق سے محروم معاشرہ میں معیار عزو شرف صرف زر پرستی ہے۔ یہاں درباردارانہ ذہنیت تہذیب وتمدن کی اساس اور خوف وہراس کی جکڑی ہوئی قدروں کو انسانی اقدار قرار دیا جاتا ہے۔ عصر حاضر میں علوم و فنون اور سائنسی ترقی کی اساس فرنگی منطق ہے جسکی رو سے دنیا بین الاقوامی جنگوں کی بھٹی، سازشوں کا اکھاڑا، نیوکلر اسلحہ کا گودام اور کسی نہ کسی سپر پاور کی جاگیر ہے۔ دین فطرت نے بنی آدم کو کرامت کت جس جوہر سے مکرم کیا تھا اب اسکی بازیابی کے لئے کون سرگرم عمل ہو ۔ ع قافلہ حجاز میں ایک حسین بھی نہیں

اندرونی بے سروسامانی اور بیرونی ہلاکت آفرینی کی ہمہ جہتی یلغار کا پورا اندازہ کرنے کے باوجود اقبال نے ' ذوق و شوق ' کے آہنگ میں غیر معمولی توازن برقرار رکھا ہے ، ابتداء سے آخر تک فکرو نظر کی تابانی شعریت کے رچاؤ میں ڈوبی ہوئی ہے۔ اس نظم میں وہ جتنے صاف گو اور حق پسند ہیں اتنے ہی دارائے دل دردمند بھی۔ نظم اپنے اختتامی دور میں حضور حق مکالماتی پیرایۂ اظہار کی آئینہ دار ہے

بیا کہ بے تو ندارم مجالِ گفت وشنید

یہاں ہر شعر اپنی جگہ ایک شاہ کار تخلیق ہے۔ قاری اسکے حسن میں ڈوبتے ابھرتے رہنے کے کیف کو محسوس کر سکتا ہے مگر کچھ بیان نہیں کر سکتا ہے۔

☆☆☆

اقبال۔ ایک عہد آفریں شاعر

سیّدہ مہر

شعوری منزل میں آنے کے بعد دنیا عظیم اعلی وارفع ہستیوں سے خالی نہیں ۔ان میں حکیم، دانا تاریخ دہر کے عالم، دانشور، علم کیمیا و نجوم کے ماہر، علماء اور خطیب شامل ہیں ۔ان مین شعراء ،ادباء لاتعداد ہیں جو اپنی ذہانت، قابلیت خطابت، اعلی صلاحیت سے ابدالا باد تک اپنی چمک دکھاتے رہنگے ۔ علامہ اقبال ان ہی ہستیوں میں سے ایک ہیں جو اپنے سر پر ادب کا تاج زریں رکھتے ہیں ۔اقبال کا مطالعہ کرنے والا ہر متنفس اس سے متفق ہے ۔دنیا کے تمام مہذب زبانوں میں ان کے کلام کا ترجمہ ہو چکا ہے ۔انکے فقید المثال شاعری کی تفہیم کیلئے کئی ادارے قائم ہیں ۔شہروں شہروں سیمینار، کانفرس، لیکچرس ہوئے ہیں ۔جن میں پر مغز عالمانہ مضامین، مقالے اقبال کے فن اور شاعری پر پڑھے جاتے ہیں ۔ بڑے شاعر کا کمال ہر دور کے لیے ہوتا ہے ۔اقبال کا معاملہ بھی یہی ہے ۔اقبال کی شاعری میں فکر اور قوت اظہار اور انسانی ذہن کو اپنی گرفت میں لینے کی بے پناہ صلاحیت ہے ۔یوں تو بیسویں صدی "اقبال صدی" ہو سکتی جہاں اقبال شہرت کی بلندیوں پر چھا جاتے ہیں ۔لیکن اسکے بعد بھی یہ چمک ماند نہیں پڑتی بلکہ چہار دانگ عالم میں پھیل کر اپنا لوہا منواتی رہے گی

اقبال کی پیدائش سیالکوٹ میں 1879ء ہوئی ۔انکا گھرانہ ایک معزز گھرانہ تھا 1905ء میں لاہور جا کر گورنمنٹ کالج سے ۔گریجویشن کیا ۔ایم ۔اے کیا اور جرمنی جا کر پی. ایچ. ڈی کی ڈگری حاصل کی ۔پھر وطن واپس آئے اس سے پہلے انگلینڈ سے قانون کی ڈگری حاصل کی ۔اقبال کی، غیر معمولی علمی قابلیت پر حکومت برطانیہ نے انکو "سر" کا خطاب دیا تھا ۔سر عبدالقادر کہتے ہیں کہ جب ایک عرصہ بعد معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب کی شاعری عالمگیر شہرت حاصل کر چکی ہے تو سرکار انگریزی نے ازراہ قدر دانی سر کا خطاب عطا کیا ہے اب وہ ڈاکٹر سر محمد اقبال کے نام سے مشہور ہیں ۔ لیکن ان کا یہ پیغام جس میں حقیقت خداداد ہے نام کا نام اور تخلص کا تخلص ہے، ان کی ڈگری اور "سر" سے زیادہ مشہور اور مقبول ہے ۔وطن واپسی پر اقبال نے وکالت کا پیشہ اختیار کیا ۔اور دیانت داری سے اس

پیشے کو نبھاتے رہے۔ اقبال کے اجداد کشمیری برہمن تھے جنھوں نے اسلام قبول کرلیا تھا،۔ اپنے برہمن ذادہ ہونے پر وہ فخر کرتے تھے۔ کشمیر سے انھیں بے حد لگاؤ تھا عام بول چال پنجابی تھی اُردو و فارسی میں ید طولی حاصل تھا۔ لباس بھی پنجابی پہنا کرتے تھے اقبال کا شعری سفر عہد طفلی ہی سے شروع ہو چکا تھا۔ سیالکوٹ کے مشاعروں میں شرکت کرتے تھے۔ ابتداء ہی سے روایتی شاعری کو اپنایا، اس دور میں مرزا داغ کا بے حد شہرہ تھا۔ اقبال نے بھی ان کی شاگردی اختیار کی۔ خط و کتابت کے ذریعہ کلام اصلاح کے لئے روانہ کرتے۔ مگر بہت جلد داغ نے کہہ دیا کہ کلام میں اصلاح کی ضرورت نہیں۔ پہلے پہل اقبال، داغ کے زیر اثر غزل کہا کرتے تھے۔ اسکے بعد نظم کی طرف متوجہ ہوئے اور ایسی معرکعتہ آرا نظمیں لکھیں کہ لوگ عش عش کرا اٹھے۔ آہستہ آہستہ ان کے کلام میں گہرائی اور گیرائی آتی گی نظموں کے علاوہ رباعیات میں بھی طبع آزمائی کی۔ ابتداء میں رسالہ مخزن ' میں غزلیں اور نظمیں میں شائع کیں بعد میں ملک کے دیگر رسائل میں شائع ہوا۔ علامہ اقبال مشاعروں میں تحت الفظ میں اپنا کلام سناتے تھے۔ بعد میں ترنم سے بھی سنانے لگے۔ اقبال نے اُردو کے ساتھ ساتھ فارسی زبان میں بھی شعر کہنا شروع کردیا۔ اقبال کا پہلا مجموعہ کلام ' بانگ درا ' ہے۔ جس میں سہل اور دلچپ انداز کی چھوٹی چھوٹی نظمیں ہیں۔ جیسے 'ایک گائے اور بکری '۔ ' مکڑا اور مکھی ' پرندے کی فریاد '؛ نصیحت کے طور پر ایک بڑی پُر اثر نظم اقبال نے لکھی ہے۔ بچوں کی قطار میں ہر بچہ اپنے ہاتھ میں ایک چراغ لئے ہوئے تھا مگر ماں نے دیکھا کی اسکا بچہ بجھا ہوا چراغ ہاتھ میں لئے کھڑا ہے پوچھنے پر وہ کہتا ہے کہ ' تیرے آنسوؤں نے بجھا دیا ہے۔ 'مصیبت پڑنے پر گویا صبر و استقلال کی نصیحت ہے۔ ترانہ ہندی اپنے دلچپ تاثرات کی وجہ سے بے مثال ہے۔ یہ ترانہ قومی ترانے کا درجہ حاصل کر چکا ہے۔ والدہ مرحومہ کی یاد بڑی دل پذیر ہے۔ ''عبدالرحمٰن اول کا سرزمین اندلس میں بویا ہوا کھجور کا پہلا درخت'' میں ایک درد کا احساس ہوتا ہے۔ ''ہمالہ'' یہ نظم بھی ایک شہکار ہے۔ جگنو اس نظم میں بے حد لطیف انداز ہے۔

پروانہ اک پتنگا، ''جگنو'' بھی اک پتنگا ‏ ‏ ‏ یہ روشنی کا طالب وہ روشنی سراپا

اقبال کا فلسفہ، فلسفہ خودی ہے، جیسے وہ اپنی جان سے زیادہ عزیز رکھتے ہیں۔ اقبال حرکت عمل اور قوت کے دلدادہ تھے، وہ نوجوانوں کو عمل اور بلند مقاصد کیلئے مستعد دیکھنا چاہتے تھے۔

بزدلی اور کمزوری انھیں ناگوار لگتی تھی ۔اپنی ایک نظم میں اسکو واضح کیا ہے معری گوشت نہیں کھاتا تھا لیکن اسکے دستر خوان پر جب پرندے کا گوشت رکھا گیا تو اسنے کہا ہے جرم ضیفی کی سزا مرگ مفاجات ۔شاہین اقبال کا پسندیدہ پرندہ ہے کیونکہ وہ قوت اور خوداری کا مظہر ہے۔اسکا ٹھکانہ پہاڑوں کی چٹانوں پر ہوتا ہے اپنا شکار خود کر کے کھاتا ہے۔اسکی پرواز بلندیوں پر ہوتی ہے اس لئے کہتے ہیں۔"گرگس کا جہاں اور ہے شاہین کا جہاں اور"۔

پلٹ کے جھپٹنا جھپٹ کر پلٹنا　　　لہو گرم رکھنے کا ہے یہ بہانہ

اقبال شجاعت ،نڈر پن ،بہادری کو قوم کا شعار بنانا چھاہتے تھے ۔وہ محنت کش مزوروں کے طرفدار ہیں۔اگر مزدور کو اسکی محنت کا معاوضہ نہیں ملتا تو وہ بہ بانگ دہل کہتے ہیں۔

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روٹی　　　اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو

محنت کشوں کیلیئے وہ حضور صلعم کے اس قول سے متاثر ہیں ۔"مزدور کو اسکا پسینہ سوکھنے سے پہلے اس کی مزوری چکادو"۔

اقبال کو اپنے وطن سے بے حد محبت ہے بطور خاص وہ، یکجہتی اتفاق،واتحاد کا درس دیتے ہیں۔وہ ہندوستان کو آزاد وہ اسکا کھویا ہوا وقار لوٹانے کے خواہش مند تھے،انکی دعا تھی۔

جوانوں کو پھر آہ سحر دے　　　میرا چشم بصیرت عام کر دے

اپنے معاشرے میں واضح عقیدے کیساتھ حصہ لینے اور تنگ نظری سے گریز اور وسیع النظری اختیار کرنے کی تلقین کرتے رہے اور تحریک آزادی کے نقیب بن کر ابھرے۔اقبال ایک سچے مسلمان تھے۔حضور صلعم سے انکو عشق تھا۔فرزندان اسلام سے بھی بے حد عقیدت تھی ۔ان کی خواہش تھی کہ دنیا بھر کے مسلمان ایک پرچم تلے جمع ہو جائیں اور اسلام کا نظریہ یکجہتی کو پیش کریں اقبال حقیقت میں پان اسلامیزم کے قائل تھے۔ وحید الدین سلیم اقبال کے بارے میں کہتے ہیں ۔اقبال اسلامیات کے مخلص طالب علم تھے۔وہ علم عرفان کے بحر بیکراں ہونے کے باوجود منسکر المزاج تھے،سچ تو یہ ہے کہ،اقبال کی فکر کا محور اسلام ہے یہی ان کی تعلیم کا مقصد ہے ۔یہ صرف مسلمانوں تک محدود نہیں بلکہ سارے عالم کے لئے ہے۔ اقبال کی تصانیف میں بانگ درا، بال جبریل،ضرب کلیم ،کے علاوہ جاوید نامہ اور رموز بے خودی ہیں۔آخری دو تصانیف فارسی میں ہین۔ان کی بہترین نظموں میں مسجد قرطبہ ،شکوہ

جواب شکوہ، بلند پایہ تصانیف ہیں۔اتنی زیادہ مقبولیت ادبی دنیا میں کسی اور نظم کو نہیں ملی ہے۔ اللہ نے علامہ اقبال کو زبردست درویشی طبع عنایت کی تھی۔تصوف میں بلند مقام عطا ہوا وہ متاثر کن لہجہ میں کہتے ہیں۔

نسیما حجاز آید کہ نہ آید وگر دانائے را زآید کہ نہ آیدے

میں اپنے اس مضمون کو جناب طیب عثمانی کی کتاب ''اقبال شخصیت اور پیام'' کے اس اقتباس پر ختم کرتی ہوں۔لکھتے ہیں۔

اقبال کی فکری بلندی جوں جوں بڑھتی گئی اسکی شاعری میں اسلامی رنگ نکھرتا گیا۔یہاں تک کہ ایک دور وہ آیا اقبال قرآ ن میں گم ہو چکا تھا۔اسکی شاعری قرآن کی آواز بازگشت بن گی۔ آخیر دور اقبال نے جو کچھ کہا وہ قرآن کا پرتو ہی تھا وہ قرآن میں کھو چکا تھا۔اسکی زندگی عشق رسول اور محبت الٰہی میں سرشارتھی۔

☆☆☆

علامہ اقبال کا آخری کلام

سرود رفتہ باز آید کہ نہ آید

نسیمے از حجاز آید کہ نہ آید

سرِ آمد روزگار ایں فقیرے

دگر دانائے باز آید کہ نہ آید

نوٹ: علامہ کی وفات سے ۱۰ رمنٹ قبل کہے گئے تھے۔

وقت ساڑھے پانچ بجے صبح۔بروز جمعرات

19 رصفر المظفر 1357ھ

21 راپریل 1938ع

ایک محرک دو نظمیں

ڈاکٹر رعنا حیدری

اُردو شاعری میں مسجد کا ذکر یوں تو سیکڑوں جگہ ملتا ہے لیکن میرے پیش نظر صرف دو نظمیں ہیں۔ ایک علامہ اقبال کی نظم ’مسجد قرطبہ‘ جو بال جبریل میں شامل ہے اور دوسری اختر الایمان کی نظم مسجد جو ’’آب جو‘‘ میں ہے۔ دونوں ہی نظموں میں شاعر کا مرکزی موضوع جسے تحریک ہی کہہ سکتے ہیں مسجدؔ ہی ہے۔ اقبال کی نظم میں ’’مسجد قرطبہ‘‘ جو ھسپانوی تاریخ کے اہم دور کی نشاندھی کرتی ہے ’خون مسلمان‘ کی امین ہے اور اس لیے وہ ’سرزمین حرم‘ کے مانند ہے۔ اقبال کی نظر میں مسجد قرطبہ ایک تاریخی یادگار ہی نہیں بلکہ خود ایک سنگ وخشت سے لکھی ہوی مستقل تاریخ ہے۔ اقبال کی باریک بیں نظر اسکے نقش ونگار میں ایک پورے تمدن اور شعور کی پوشیدہ داستان دیکھ لیتی ہے۔ اور اسطرح مسجد قرطبہ ایک راستہ یا ذریعہ اس داستان قدیم تک پہنچنے کا بن جاتی ہے۔ لیکن اختر الایمان کے یہاں مسجد عظمت رفتہ کا مرثیہ ہے۔ انکی نظر میں وہ کسی داستان قدیم کی نشاندھی نہیں کرتی بلکہ حال کی زبوں حالی کا نقشہ پیش کرتی ہے۔ اگر ہم بنیاد کو تلاش کرنے کی سعی کریں تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دونوں شاعروں نے مسجد کے شام کے منظر سے متاثر ہو کر نتائج اخذ کیے ہیں.

لعل بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب　　　وادی کہسار میں غرق شفق ہے سحاب

اختر الایمان بھی شام ہی کی عکاسی کرتے ہیں.

اور جاتے ہوے سورج کے وداعی انفاس　　　روشنی آ کے دریچوں کی بجھا جاتے ہیں
چاند پھیکی سی ہنسی ہنس کے گزر جاتا ہے　　　ڈال دیتے ہیں ستارے دُھلی چادر اپنی

مسجد قرطبہ میں شام کا دھندلکا تاریخی مسجد اور ھسپانیہ کی سرزمین شاعر کے لیے شدید تاثر کا باعث بن جاتے ہیں. مسجد کی خاموش فضاء جو صدیوں سے بے اذان ہے شاعر کے ذہن کے مختلف گوشوں کو وا کر دیتی ہے مختلف نقوش ابھرنے لگتے ہیں اور شاعر اس دور میں پہنچ جاتا ہے جس میں اس کی تعمیر ہوی تھی۔ دوسری طرف اختر الایمان کی نظم میں برگد کی گھنی چھاوں میں خاموش وملول ویران سی مسجد کا شکستہ سا کلس پاس بہتی ہوی ندی کو تک رہا ہے لیکن شاعر کے

ذہن میں ماضی کے نقوش نہیں ابھرتے وہ ماضی کے تصورات میں نہیں کھوتا بلکہ حال میں زندہ رہ کر مستقبل کی آواز سننے لگتا ہے۔

اقبال کی نظم میں دور ماضی جذبات کے لیے تازیانے کا کام کرتا ہے.فکر شاعر صدیوں کا فاصلہ طے کرنے لگتی ہے اور مسجد ایک متحرک قوم کی جانفشانی اور ذوق عبدیت اور اسکے تصور حیات کی زندہ علامت بن جاتی ہے اور حال ماضی سے وابسطہ ہو جاتا ہے اور یہی احساس یادوں کا سلسلہ وقت سے منسلک کر دیتا ہے .شاعر کی نظر مسجد اور اسکے معماروں کی تاریخ سے ہٹ جاتی ہے اور اسکے سامنے صرف وقت باقی رہ جاتا ہے اور وہ وقت جس نے تاریخ کو بھی یاد ماضی بنا دیا جو حال اور ماضی ہر رنگ میں جلوہ گر ہے لیکن پھر بھی کچھ نہیں صرف وقت کے اس دھند لکے میں گرد و پیش گم ہو جاتے ہیں اور یہ شاعر لیے ایک لا متناہی سلسلہ بن جاتا ہے۔

سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات　　　سلسلہ روز شب اصل حیات و ممات
تجھکو پرکھتا ہے یہ مجھکو پرکھتا ہے یہ　　　سلسلہ روز شب صیرفی کائنات

یہی وہ لا متناھی اور مہیب سلسلہ ہے جو شہروں کو ویرانوں اور ویرانوں کو شہروں میں تبدیل کرتا رہتا ہے .اور یہی تسلسل ومحرک اصل زندگی ہے .۔اختر الایمان کے یہاں تصور ماضی نہیں ابھرتا بلکہ حال ہی مختلف مناظر کو پیش کرتا ہے اور وقت کی اہمیت کو اُجاگر کرتا ہے۔

اور ٹوٹی ہوئی دیوار پر چنڈول کہیں　　　مرثیہ عظمت رفتہ کا پڑھا کرتا ہے
گرد آلود چراغوں کو ہوا کے جھونکے　　　روز مٹی کی نئی تہہ میں دبا جاتے ہیں
یا ابابیل کوئی آمد سرما کے قریب　　　اس کو مسکن کے لیے ڈھونڈ لیا کرتی ہے
فرش جاروکشی کیا ہے سمجھتا ہی نہیں　　　واقف طرۂ شبنم بھی نہیں ہے حمام
طاق میں شمع کے آنسو ہیں ابھی باقی　　　اب مصلے ہے نہ منبر نہ موذن نہ امام

مسجد قوم کی جانفشانی اور ذوق عبودیت اور اسکے تصور حیات کی زندہ علامت نہیں بلکہ ایک سسکتی دم توڑتی زوال آمادہ قوم کی علامت بن جاتی ہے۔.

آ چکے مصاحب افلاک کے پیغام وسلام　　　کوہ دراب نہ سنیں گے وہ صدائے جبریل
اب کسی کعبہ کی شاید نہ پڑے گی بنیاد　　　کھوگئی دشت فراموشی میں آواز خلیل

اقبال کی نظم مسجد قرطبہ سلسلہ روز شب کی تکرار سے اچانک شروع ہوتی ہے اور روز شب

کے سلسلے کی طرح متحرک ہوجاتی ہے۔یوں محسوس ہوتا ہے گویالفظوں کاایک دریا موجزن ہے. پرشورآواز کے ساتھ ہر مصرعہ ایک نئی لہر کی طرح تیز سے تیز تر ہوتا جاتا ہے۔ یہ روانی ہی وقت کی روانی ہے جوتغیر زمانے سے بے نیاز ہے۔

تیرے شب وروز کی اورحقیقت ہے کیا ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات

اس متحرک وقت کے سامنے ہر چیز بے حقیقت ہوجاتی ہے۔.

آنی وفانی تمام معجزہ ہائے ہنر کار جہاں بے ثبات! کار جہاں بے ثبات
اول وآخرفنا، باطن وظاہر فنا نقش کہن ہوکہ نو: منزل آخرفنا

اس مقام پر پہنچ کراحساس ہونے لگتا ہے کہ وقت ایک جبر سا بن گیا ہے جسکی زد میں ہر شئے پڑتی ہے لیکن وہ ہر شئے کی زد سے دور ہے اوراس سے ایک ویرانی کااحساس ہوتا ہے۔ .اخترالایمان کی نظم منظرکشی سے شروع ہوتی ہے اورویران سی مسجد کے پاس سے بہتی ہوئی ندی کی آہستہ خرامی سے آگے بڑھتی ہے. یہاں الفاظ میں دریا کی لہروں کا ساجوش وخروش نہیں ہے.لیکن یہاں وقت کے سامنے ہر چیز کی بے وقعتی کااحساس ملتا ہے۔

تیز ندی کی ہرایک موج تلاطم بردوش چیخ اُٹھتی ہے وہیں دُور سے فانی فانی
کل بہالوں گی تجھے توڑ کے ساحل کے قیود اورپھر گنبد و مینار بھی پانی پانی

اس مقام پر پہنچ کر وقت کے جبر یہ ہونے کااحساس ہوجاتا ہے۔.ان دونوں نظموں میں کافی مماثلت ہے۔.اس مقام تک دونوں شعراء متفق ہیں کہ ساری کائنات وقت سے عبارت ہے۔وقت کا دھارا عدم کو وجوداور وجودکو عدم میں تبدیل کرتا رہتا ہےاوراپنے ساتھ ہر اُس چیز کو بہا لیجاتا ہے جس کی زندگی کو ضرورت نہیں رہتی.لیکن اقبال اس مقام پر نہایت چابکدستی سے اپنی نظم کا رخ موڑ لیتے ہیں.وہ اس منزل پر ٹھیرنہیں جاتے ہیں جبکہ اختر الایمان اس منزل آکر ٹھیرجاتے ہیں۔.اقبال اس منزل سے آگے نکل جاتے ہیں.وہ اس ویرانے میں بھی ماضی کے سہارے کچھ تلاش کرلیتے ہیں جن پر کچھ تصاویر متحرک ہیں یہیں سے وقت کا جبراختیار میں تبدیل ہونے لگتا ہےاورانسانی زندگی کی کم مائیگی ختم ہونے لگی ہے۔

ہے مگراس نقش میں رنگ ثبات دوام جس کوکیاہوکسی مرد خدانے تمام

اوراس مرد خدا کاضمیر عشق سے اُٹھتا ہے۔.

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ　　　عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام

اس مقام پر پہنچ کر عشق ہی کائنات پر حاوی ہوجاتا ہے اور وقت کی سرکشی ختم ہوجاتی ہے۔

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو　　　عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا　　　اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

عشق دم جبرئیل، عشق دل مصطفٰی　　　عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام

وقت کی جگہ عشق نے عنان کائنات سنبھال لی اور مسجد قرطبہ بھی اسکے زیر اثر آگئی۔

اے حرم قرطبہ، عشق سے تیرا وجود　　　عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود

اب ویرانے کا تصور مٹ جاتا ہے عشق کی حکمرانی ہوجاتی ہے؛ سینہ آدم میں بھی اسکی جلوہ گری نظر آنے لگی ہے...عرش معلٰی سے کم سینۂ آدم نہیں۔ اور وقت ویرانے میں متحرک ہوجاتا ہے۔یہی انسان اقبال کا تصور حیات ہے۔اس کو وہ مرد مومن کے نام موسوم کرتا ہے۔یہی مرد مومن اپنے تمام جاہ وجلال کے ساتھ مسجد قرطبہ کی خاموش فضاء میں اقبال کا ہمدم و دمساز بن جاتا ہے اور ایک تمدن کی تاریخ دھرانے لگتا ہے۔

تجھ سے ہوا آشکار بندہ مومن کا راز　　　اس کے دنوں کی تپش اس کی شبوں کا گداز

اس کا مقام بلند، اس کا خیال عظیم　　　اس کا سرور اس کا شوق، اس کا نیاز اس کا ناز

اور اس مرد مومن کے اوصاف یہ ہیں۔

ہاتھ ہے اللہ کا، بندہ مومن کا ہاتھ　　　غالب و کار آفریں، کارگشا کارساز

یہی مرد مومن عقل کی منزل اور عشق کا حاصل ہے۔

عقل کی منزل ہے وہ، عشق کا حاصل ہے وہ　　　حلقہء آفاق میں گرمی محفل ہے وہ

مسجد قرطبہ چونکہ اس مرد مومن کی سعی وکاوش کا نتیجہ ہے اس لئے ساری تاریخ ساری یادیں اس مسجد میں سمٹ آئی ہیں اس لئے شاعر کو اس مسجد سے عشق ہوجاتا ہے اور پھر اسکی نظر میں یہی مسجد باقی رہ جاتی ہے۔اور صرف وہ پیکر باقی رہ جاتے ہیں جنھوں نے اس مسجد کی تعمیر کی تھی۔اور جنکی وجہ سے۔

جن کے لہو کی طفیل آج بھی ہیں اندلسی　　　خوش دل وگرم 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　　رنگِ حجاز آج بھی اس　کی نواؤں میں ہے

اب اقبال کی نظم تدریجی ارتقاء کے ساتھ تکمیل کے آخری مراحل طے کرنے لگتی ہے اور شاعر مسجد قرطبہ کو دیکھتے دیکھتے پھر وقت کی دھند میں گُم ہونے لگا ہے۔ مسجد سے وابستہ یادوں کا سلسلہ قوموں کے عروج و زوال داستان بیان کرنے لگتا ہے. ہر چیز پھر وقت کے دائرہ عمل آنے لگتی ہے اور ماہ وسال انسانی کوششوں اور کاوشوں کو کامرانی و ناکامی سے دوچار کرنے لگتے ہیں. مستقبل کے متعلق پھر ایک خلاء پیدا ہو جاتا ہے.۔

دیکھیے اس بحر کی تہہ سے اُچھلتا ہے کیا　　گنبد نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا

وقت کے اس سوال کا جواب بھی وقت ہی دے سکتا ہے اور اب یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ وقت کے سوا کچھ باقی نہیں صرف ایک شام کا دھندلکا ہے اور کچھ باقی نہیں۔

وادیٔ کہسار میں غرق شفق ہے سحاب　　لعل بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب

وقت کا دریا موجزن ہے اور شاعر خواب میں گم۔۔

آبِ رواں کبیر، تیرے کنارے کوئی　　دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب

تاریخ گزر رہی ہے ۔وقت کا ہر لمحہ ایک پیام ہے اور شاعر گوش برآواز ہے چشم بینائی زندگی کے نئے جلوے دیکھنے میں محو ہے

عالم نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں　　میری نگاہوں میں ہے اسکی سحر بے حجاب

اسطرح اقبال کی نظم پر یقین لہجے پر ختم ہوجاتی ہے۔ اختر الایمان یہ پر یقین لہجہ پیدا نہ کر سکے۔

☆☆☆

رباعی

توغنی از ہر دو عالم من فقیر　　روز محشر عذر ہائے من پذیر

در حسابم راتو بینی ناگزیر　　از نگاہ مصطفےٰ پنہاں بگیر

نوٹ: علامہ اقبال نے اپنی یہ رباعی محمد رمضان انگلش ماسٹر گورنمنٹ ہائی اسکول ڈیرہ غازی خان کو دے دی تھی ۔اور اپنے خط میں لکھا تھا کہ وہ رباعی جو آپ کو پسند آ گئی ہے۔ اپنے نام سے مشہور کریں۔ مجھے کوئی اعتراض نہیں۔

برصغیر کے مسلمان اور علامہ اقبال

ڈاکٹر میر مجاہد علی

کہتے ہیں سخنور کہ تھا شاہِ سخن اقبال
ظاہر میں فقط شعر تھا اہلِ فن اقبال

ہے اصل حقیقت یہ کہ تھا بُت شکن اقبال
مولد کو وطن کہتا تھا یہ بے وطن اقبال

تہذیب وسیاست کی طلسمات کو توڑا
سچائی سے ہر جھوٹی کرامت کو توڑا

علامہ اقبال ایک مشہور شاعر بھی تھے اور فلسفی بھی تھے۔ وہ حکیم بھی تھے اور قوم کے موذن بھی تھے۔ وہ صوفی بھی تھے اور بے خودی کے رمز شناس بھی۔ لیکن سب سے بڑھ کر علامہ اقبال بیسویں صدی کے برصغیر کے مسلمانوں کی فکری تشکیل نو کے سب سے بڑے دانشور بھی تھے۔ اُن کے خیالات سے اور شاعری سے برصغیر کے مسلمانوں کو اپنی منزل کا راستہ نظر آیا۔ ورنہ پتہ نہیں وہ کب تک غلام رہتے۔ دنیا کے تمام اہم دانشوروں میں اقبال ہی وہ واحد مسلم فلسفی تھے جنھوں نے اپنے نظریات، افکار اور اس کے نتائج کو شاعری میں پیش کیا۔ اقبال نے فارسی زبان میں بھی شاعری کی لیکن ان کو شہرت اُردو شاعری ہی سے ملی تھی۔

اقبال ایک انقلابی شاعر تھے ۔ انکی زندگی میں ہی ایران اور ترکی میں انقلابی صورت پیدا ہوئی تھی اور اسے پسند بھی کیا گیا تھا۔ وہ مسلمانوں کی فکری تشکیلِ نو کے لئے ہر وہ تحریک کو خوش آئین سمجھتے تھے۔ جو مسلمان کی زندگی کے جمود کو توڑے۔ وہ چاہتے تھے کہ تمام اسلامی ممالک میں ایک نیا انقلاب جلد سے جلد آئے۔ جو ملتِ اسلامیہ کو نہ صرف مغربی سیاست سے بلکہ مغربی مادیت، وطنیت اور مسلمانوں میں بڑھتے الحاد سے بھی نجات دلوائے۔

مسلمانوں کے خودساختہ رہنما مسلم قوم کو جو سبق پڑھا رہے تھے۔ اسمیں علامہ اقبال کو ملت اسلامیہ کے لئے حقیقی ترقی کے راستے نظر نہ آتے تھے۔ علمائے اکرام کا رویہ بھی پوری طرح ٹھیک نہیں تھا۔ اقبال نے برصغیر کے مسلمانوں کو یاد دلایا کہ پیغمبرِ اسلام کی حکمتِ وبصیرت کی بدولت ہی تمام دنیا میں انکو عزت، وقار اور دولت نصیب ہوئی ہے۔ اسلام ایک مکمل ترقی پسند دین ہے۔ اقبال مسلمانوں کو آگاہ کرتے ہیں کہ اس صدی میں اگر ہندوستانی مسلمانوں کو ترقی کرنا ہے تو اُنھیں پیغمبرِ اسلام کی ہی باتوں پر عمل کرنا ہوگا ۔ اسلام کے دور اولین کے

اقدار اور طرزِ فکر و عمل کا مطالعہ کرو۔ پیچھے کی طرف دیکھتے ہوئے تیزی سے آگے بڑھو۔

علامہ اقبال نے خود اسلام اور تاریخِ اسلام کا گہرا مطالعہ کیا اور اسلامی نظریات پر پابند رہنے والے خلفائے راشدین کے کارنامے حیات کو پسند کیا۔ کم و بیش تین سو سال سے زائد ہوئے براعظم ایشیاء زوال پذیر رہا۔ اس کے مقابلے یورپ فکر و عمل اور تعلیم میں تیزی سے ترقی کی منزلیں طے کرتا گیا۔ مسلمان ان برسوں میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی فلسفیانہ بحث میں الجھے رہے۔ مسلمانوں کی سیاسی زندگی اور اقتصادی ترقی کے لئے کوئی نئی کوشش ہوئی اور نہ کوئی نئے افکار ہی پیدا ہوئے۔ اس وجہ سے اکثر مسلمانوں نے صوفیوں کے اختیار کردہ راہِ عمل کو اپنا لیا۔

رموزِ مملکتِ خویش خسرواں دانند گدائے گوشہ نشینی تو حافظا مخروش

اس ذہنیت نے مسلمانوں کی (Dynamic Life) کو جمود میں بدل دیا۔

حالانکہ حضرت عمرؓ کے زمانے سے اسلام میں نئے مسائل کے حل کے لئے تازہ ذرائع کی تلاش اور کوششوں کا آغاز ہو چکا تھا۔ علامہ اقبال کا یہ نظریہ تھا کہ مسلمانوں کے تمام دنیاوی معاملات ہمارے مذہبی رشتوں سے الگ اور لاتعلق نہیں رہ سکتے ہیں۔ یہ بات مسلمانوں کی سیاسی فکر پر بھی عائد ہو سکتی ہے۔ اس لئے ہمارے معاشرتی طرزِ عمل کو ہمارے عقیدے کا ہر لحاظ سے پابند ہونا چاہئے۔ جو ہمیں ایک مخالف معاشرتی ماحول میں ترکِ دنیا کا سبق نہیں دیتا مسلمانوں کو خاص کر کے حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے افکار اور کارناموں کو ہر وقت سامنے رکھنا چاہئے تاکہ ہم غیر مسلموں کے دوش بدوش زندہ رہنے کا حل تلاش کر سکیں اور وقت کے لحاظ سے ہمارے مسائل اور ملکی قوانین کو از سرِ نو مرتب کر سکیں اور اسلامی ممالک میں اقتصادی

معاشی اور تعلیمی ترقی کو بڑھا سکیں۔ عرب میں حضرت عمرؓ کے وصال کے بعد ہی سے شیرازۂ حکومت بکھرنا شروع ہو چکا تھا۔ حضرت علیؓ نے اپنے زمانے میں وقت کے بدلتے تیور اور خود مسلمانوں کی بدلتی ذہنیت کو بھانپ لیا تھا۔ انھوں نے پہلا کام یہ کیا کہ کعبہ شریف اور مسجد نبویؐ کی عظمت، تقدس اور حفاظت کی خاطر اپنی حکومت کا پائے تخت کوفہ منتقل کرایا تھا۔ لیکن بہت جلد خود حضرت علیؓ اور ان کی آل کو نہایت بے دردی سے قتل کر دیا گیا۔ اور پھر شاہ پرستی کی عجمی روایات نے اسلامی خلافت کو تیزی سے ملوکیت میں تبدیل کر دیا۔

غلامی دو طرح کی ہوتی ہے۔ایک ذہنی غلامی اور دوسری سیاسی غلامی۔سیاسی غلامی کا اثر ہر خاص وعام کی زندگی کے ہر پہلو پر پڑتا ہے۔مثلاً ہم ہمارے چند علمائے دین اور ارباب سیاست کی کارکردگی کو دیکھیں تو ان میں سے اکثر حکمرانوں کی ہم زبانی اور فتویٰ فروشی سے اقتدار کے ہمنوا بن جاتے ہیں اور ظلِ اللہ کے نام کا خطبہ مساجد میں پڑھنا شروع کرا دیتے ہیں یا اس پر مجبور کرائے جاتے ہیں۔ شعراء قصیدہ خواں ہو جاتے ہیں۔سیاسی غلامی وقتی ہوتی ہے۔لیکن ذہنی غلامی صدیوں جاری وساری رہتی ہے۔علامہ اقبال کہتے ہیں کہ پیغمبرِ اسلام حضرت محمد صلی اللہ وعلیہ وسلم کی کوششوں سے مسلمان ذہنی غلامی سے بہت جلد آزاد ہو گیا۔لیکن سیاسی غلامی میں جکڑتا گیا۔1905 سے 1908ء تک علامہ اقبال نے یورپ کا سفر حصول علم کی خاطر کیا تھا۔
اکبر آلہ آبادی نے اقبال پر طنز کرتے ہوئے کہا تھا:

سدھاریں شیخ کعبہ کو ہم انگلستان دیکھیں گے وہ دیکھیں گے گھر خدا کا ہم خدا کی شان دیکھیں گے

7 ستمبر 1921ء کے اپنے ایک مکتوب میں علامہ اقبال لکھتے ہیں۔"حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب وہوا نے مجھے مسلمان کر دیا ہے۔"اور یہ بھی حقیقت ہے علامہ اقبال اس کے بعد سے ہندوستانی مسلمان بھی مسلمان بن گئے۔

شور ہے ہو گئے دنیا سے مسلماں نابود ہم یہ کہتے ہیں کہ تھے بھی کہیں مسلم موجود
یوں تو سید بھی ہو مرزا بھی ہو افغان بھی ہو تم بھی کچھ ہو بتاؤ تو مسلمان بھی ہو

اقبال کو یورپ میں رہنے سے حکمتِ مغرب سے گہرا تعلق پیدا کرنے اور اس کی تہذیب و تمدن کا براہِ راست مشاہدہ کرنے سے طرح طرح کے فائدے حاصل ہوئے۔انھوں نے یورپ کی سطحی جلوؤں کو بھی دیکھا۔لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس کے باطن پر بھی گہری نظر ڈالتے گئے۔علامہ اقبال نے مغرب میں علم وہنر کے کمالات اور انسانی زندگی کی بہبود کے لئے ان کے مفادات کو بھی دیکھا۔اُنھوں نے جلد یہ محسوس کر لیا کہ مغرب کے علم وفن کی نظر زیادہ تر فن کی طرف ہے من کی طرف نہیں۔دماغ کی تربیت تو اعلیٰ پیمانے پر ہوتی ہے لیکن روح پیاسی رہ جاتی ہے۔
سر سید احمد خان ہو کہ حالی وشبلی ان حضرات کو مغربی تہذیب کا روشن پہلو نظر آیا اور وہ اس کی تجلّی سے مرعوب ومغلوب بھی تھے۔لیکن اقبال نے اس کو نظر کا دھوکا قرار دیا۔مغربی اقوام نے ان کی بستیوں کو خرید وفروخت کی دوکانیں سمجھ رکھا ہے۔اگر کوئی ملک ان کی پالیسی کے خلاف نظر آتا

ہے تو وہ اس کے خلاف اعلانِ جنگ کر کے اس کے معدنی ذخائر پر قبضہ جما لیتے ہیں۔ اس شعر میں کیا خوبصورت اشارہ کیا ہے۔

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیاں بنے گا نا پائدار ہوگا

علامہ اقبال نے علمی وفکری نظریات کی ترتیب وتدوین میں جدید مغرب کی علمی وفکری تحریکات سے بہت زیادہ استفادہ کیا۔ یورپی مفکروں، فلسفیوں اور سائنس دانوں کے افکار و خیالات کا نہ صرف مطالعہ کیا بلکہ عقلی علوم اور روحانی علوم میں مطابقت پیدا بھی کی۔ یورپ میں اقبال اپنی تحقیقی فکر ونظر کی وجہ سے اس نتیجے پر پہنچے کہ تحقیق و تسخیر، انکشاف وتلاش سے متعلق تمام علوم اپنے مقاصد میں قرآنی روح کے عین مطابق ہیں۔ اقبال کے نزدیک ایشیائی علم جو شعور و خودی اور اجتماعی قوتوں کو کمزور کرنے کا سبب ہو معتبر نہیں ہو سکتا ہے۔ علم کا بنیادی مقصد عام ذہنوں کو بیدار کرنا ہے۔ اس سلسلے میں یورپی مفکروں جن میں نیوٹن، ڈیکارٹ، آئین سٹائین، مارکس، بائی زن برگ، ہیوم، ایڈنگٹن، وسل۔ ڈراون، بیکن، برگساں، وہایٹ بیڈ، لینن، رینان وغیرہ کے افکار کا مطالعہ بے حد سودمند ثابت ہوا۔

یورپ سے واپسی پر اقبال کا جہاز ابھی سمندر میں ہی تھا کہ جزیرۂ سلسلی سامنے دیکھائی دیا۔ جہاں سے یورپ نے علم وفن کے اپنے چراغ روشن کئے تھے۔ کلام اقبال میں سر زمین اندلس کا ذکر دیگر یورپ کے ذکر کی نسبت ایک انفرادی شان رکھتا ہے۔ اقبال اس سرزمین کو ''حرم مرتبت'' قرار دیتے ہیں۔ اور اس کا ذکر بڑے خلوص اور عقیدت سے کرتے ہیں۔ اس سرزمین سے وابستہ مسلمانوں کی تقریباً آٹھ صدیوں کی تاریخ ہے۔ یہ علوم وفنون کی درخشاں تاریخ ہے۔ علامہ اقبال نے جب اندلس کا سفر کیا تو اسلامی تاریخ کی یہ شاندار یادیں اور سرزمینِ مغرب پر بکھرے ہوئے روشن نقوش منور ہو گئے۔ علامہ اقبال پہلے مسلمان تھے جنھوں نے سقوط اندلس کے بعد مسجد قرطبہ میں اذان دے کر نماز پڑھی تھی۔ اسلام کا یہ شاندار ماضی دیکھ کر ان کی آنکھیں اشک بار تھیں۔

تیرا تحفہ سوئے ہندوستان لے جاؤں گا
خود یہاں روتا ہوں اوروں کو وہاں رلواؤں گا

یورپ کا سفر علامہ اقبال کی سوچ پر اثر کر گیا۔ اُنھوں نے یہ فیصلہ کرلیا اب باقی عمر اب اپنی شاعری سے اسلامی دنیا اور خاص کر کے ہندوستانی مسلمانوں کو بیدار کریں گے۔

میں ظلمت شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر افشاں ہوگی آہ میری نفس مرا شعلہ بار ہوگا

''بلادِ اسلامیہ'' ان کی پہلی نظم ہے جو یورپ کی واپسی کے بعد انھوں نے لکھی تھی۔ یہ نظم علامہ اقبال کے دل میں برپا انقلاب کا پتہ دیتی ہے۔ اقبال پہلے ''وطن'' اور ''پھر عہد وطنیت'' کے دائرے سے باہر قدم رکھ چکے تھے۔ اقبال نے کھلے عام ہندوستان کو اپنا وطن قرار دے کر اس کے تعلق سے جذبہ وطنیت کو اُبھارا ، ہم مذہبی اختلافات کو بالائے طاق رکھ دیں اور غیر ملکی حکومت نے جو احساس کمتری پیدا کر دیا ہے اس کے خلاف زبردست ردِ عمل کریں۔ اقبال نے یہ محسوس کرلیا تھا کہ وطن پرستی کی تحریک ہندوؤں میں بہت زیادہ ہے لیکن ان کے ساتھ مشکل یہ ہے کہ ہندو قوم کئی ذاتوں میں بٹی ہوئی ہے۔ کوئی رام کا پجاری ہے تو کوئی راون کا کوئی آریا ہے تو کوئی دراوڑی اقبال نے پہلے ترانہ ہندی لکھا۔

سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا

اس ترانہ سے مسلمانوں سے زیادہ ہندو متاثر ہوئے تھے۔ اس کے ساتھ ہی اقبال کا ذہن اب عالم اسلام کی طرف راغب ہوگیا تھا۔ انھوں نے اب ملی ترانہ لکھا۔

چین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا
مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

بلا داسلامیہ کا آخری بند مدینہ منورہ کے بارے میں ہے۔ جس کے ساتھ تمام دنیا کے مسلمانوں کو قلبی اور روحانی لگاؤ ہے یہ شہر خواب گاہ رسول ہے ملت اسلامیہ کی عظمت کی ولادت گاہ یہ شہر عالم اسلامی کا نقطہ جاذب و مرکز رہا ہے اور رہے گا۔ ملت اسلامیہ کو اگر ایک مرکز پر لانا ہے تو تمام اسلامی ممالک کے صدور سرنگوں کیے اس مقام پر جمع ہو جائیں۔ اور عالم اسلام کی معاشی واقتصادی ، علمی، صنعتی، تجارتی ترقی کے لئے ایک مشترکہ منصوبہ عمل میں لائیں۔ یہ اسلام کا سب سے بڑا کرشمہ ہے۔ اقبال اس حقیقت سے اسلامی ریاست کے تصور تک پہنچ چکے تھے۔ ہندوستان میں سیلف گورنمنٹ کا نقشہ ابھر رہا تھا۔ ایسی حالت میں مسلمان کیا کریں

گے۔؟ علامہ اقبال کو یہ سوال بے چین کئے ہوا تھا۔ برصغیر کے مسلمانوں کے لئے ایک علیحدہ علاقہ ہو جہاں وہ اکثریت میں ہوں اور وہ اپنی شریعت کے لحاظ سے زندگی بسر کر سکیں۔

اقبال کے نزدیک عالمی خلافت کا مسئلہ اپنی اہمیت ختم کر چکا تھا۔ خلافت دورِ حاضر میں نا قابلِ عمل ہے مسلمانوں کا امیر المومنین ہندوستانی مسلمانوں کے لئے کیا کرے گا۔؟ اقبال کو یہ کامل یقین تھا کے اسلام کبھی فرسودہ نہیں ہوا ہے۔ ملت اسلامیہ صدیوں کے انحطاط سے اسلام سے دور ہوگئی ہے حالانکہ اسلام میں اصول حرکت اور زماں و مکاں کے تصور نے اہم رول ادا کیا ہے۔ یہ ملت مرحومہ دوبارہ اسلام کی طرف لوٹے گی اور اسکو اسلام کی طرف لوٹنا ہی ہوگا۔ مسلمانوں کو اسلام کے دور اول کا مطالعہ کر کے اس پر عمل پیرا ہونا ہی ہوگا۔ ملت اسلامیہ کی نشاۃ ثانیہ کا دور آنے والا ہے مگر۔ مصر، ایران ، ہندوستان، پاکستان، سعودی عرب، بنگلا دیش، عراق، شام، اور دوسرے ممالک کے رہنما قوم کو جو سبق پڑھا رہے ہیں۔ اس سے حقیقی ترقی کا راستہ نظر نہیں آتا ہے۔ فکری اور تعلیمی ترقی ناممکن ہے۔ پھر بھی اقبال مایوس نہیں۔

جن کو آتا نہیں دنیا میں کوئی فن تم ہو

اپنے انگریزی خطبات میں اقبال نے اسلام میں اصول مقصد کو ایک مثال سے واضح کیا ہے۔ زندگی میں چند اٹل قوانین کی سخت ضرورت ہوتی ہے۔ ان کی بناء پر مسلسل تغیر اور ترقی لازمی ہے۔ اگر ہر طرح کے قوانین کو نا قابلِ تغیر سمجھ لیا جائے تو جمود پیدا ہو جاتا ہے اور ترقی کی رفتار ختم ہو جاتی ہے۔ گزشتہ صدیوں سے مسلمان اپنی لاپروائی اور جمود کی وجہ سے پیچھے ہوتے جا رہے ہیں۔ تغیر کا نام ہی جہاد ہے۔ کسی بھی نصب العین کے حصول کی مسلسل کوشش کو جہاد قرار دیا جاتا ہے۔ دراصل جہاد ہی اصول حرکت ہے۔

حضرت معاذؓ کو یمن کا حاکم بنا کر روانہ کرتے ہوئے رسول اللہؐ نے جو ہدایت فرمائی وہ ہر دور میں مسلمانوں کے لئے بے حد اہم ہے۔ وہ اسلام میں تغیر کو اجاگر کرتا ہے۔ رسول اللہؐ نے پوچھا۔ کہ کن اصولوں سے فیصلے کرو گے؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا کہ از روئے قرآن۔ فرمایا قرآن میں کسی معاملہ کی بابت ہدایت نہ ملے تو پھر کیا کرو گے؟ حضرت معاذؓ نے جوب دیا سنتِ نبوی کو چراغ راہ بناؤں گا۔ فرمایا اگر معاملات ایسے ہو جن کی وضاحت اور صراحت قرآن اور سنت دونوں میں نہ ہو تو پھر کیا طرزِ عمل اختیار کرو گے؟ جواب دیا۔ پہلے خدا کو حاضر و ناظر جان

کر اپنے قلب سے فتوی لے کر اجتہاد کروں گا۔ اور صاحب فہم لوگوں سے مشورہ کروں گا۔ اس طرح نبی کریم رسول اللہ صلی اللہ وعلیہ وسلم نے مسلمانوں کے لئے ہر دور میں جدید قانون سازی کیلئے راستہ فراہم کر دیا۔

علامہ اقبال کے نزدیک زماں ومکاں کا سائنس اور فلسفیانہ مسئلہ کافی اہم ہے۔ وہ مسلمانوں کو اس پر ہمیشہ غور وفکر کی دعوت دیتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ انسانی زندگی زماں کے مسلسل تغیر وحرکت کا دوسرا نام ہے۔ وقت انسان سے مخاطب ہو کر کہتا ہے۔ میری اصل حقیقت کو معلوم کرنے کے لئے تو خود اپنے اندر دیکھ میں تیری جان ہوں۔ میں ہر جگہ ہوں۔ دنیا کے ہنگامے میری وجہ سے ہوتے ہیں۔ میں ہمیشہ متحرک ہوں۔ مجھ میں تیرا راز اور تجھ میں میرا راز پوشیدہ ہے۔ جو شخص زماں کی حقیقت سے واقف نہیں وہ حیات جاوداں سے بھی آگاہ نہیں ہے۔ مسلمانوں نے خود ہی اپنے اوپر اجتہاد کا دروازہ بند کر لیا۔ وہ زندگی کے ہر معاملے میں دوسروں کی تقلید کرنے لگے۔ بقائے ملت اور ارتقاء ملت اور احیائے ملت کی باتیں کئی دانشور کرتے آئے ہیں۔ لیکن اسلامی دنیا میں دانشوروں کا فقدان ہے تو پھر بقائے ملت کون کرے گا؟ سُنّی فقہ میں خلیفہ صرف ایک فرد ہو سکتا ہے۔ لیکن خلافت کے بارے میں ترکوں نے جو اجتہاد کیا اقبال اُسے پسند کرتے ہیں۔ خلافت آج محض ایک فرد نہیں بلکہ ایک جماعت کے سپرد ہو سکتی ہے۔ جسے ملت منتخب کرے۔ جمہوری طرزِ حکومت نہ صرف روحِ اسلام کے موافق ہے بلکہ زمانہ حال میں بہتر ہے۔ اقبال کے انگریزی خطبات ہر طرح سے پر نور ہیں۔ وہ اب ہندوستانی قومیت سے ہوتے ہوئے بین اسلامیت کے لئے سوچ رہے تھے۔

برصغیر کے مسلمانوں کی فکری تشکیلِ نو کے لئے اقبال نے جو خواب دیکھا تھا۔ کیا وہ پورا ہوا ؟ اسکا جواب ہمیں 19ویں صدی میں (Atomictechnology) کے میدان میں حاصل کامیاب جدو جہد سے ملتا ہے۔ برصغیر کے مسلمانوں کی یہ ابتدا ہے۔ عالم عرب اپنے قیمتی وسائل کے باوجود بھی صنعتی ،علمی ،سائنسی میدان میں خاطر خواہ کامیاب نظر نہیں آتا۔

جدید سائنسی تعلیم کے میدان میں پورا عالم عرب بہت ہی پیچھے ہے۔ علامہ اقبال کو یہ یقین تھا کہ برصغیر کے مسلمان ہی عالم اسلام کے لئے آگے آئیں اور یہ

اہم کام انجام دیں گے۔

ہندوستان تین ملکوں میں بٹ گیا۔ بھارت، پاکستان اور بنگلہ دیش ہر ملک کے مسلمان اپنے اپنے مسائل میں بُری طرح اُلجھے ہوئے ہیں۔ عراق، شام، مصر، قطر، سعودی عربیہ. پاکستان. تمام عالم اسلام بھی گوناگوں مسائل سے دوچار ہے۔ جس میں سب سے بڑا مسئلہ آج فلسطین. عراق اور کشمیر کا ہے۔ ایک عظیم تعلیمی مذہبی، سیاسی، معاشی، اقتصادی، سائنسی انقلاب ہی مسلم عوام کی بقاء اور سرخروی کی وجہ بن سکتا ہے اقبال کو یہ یقین تھا کے مسلمانوں کے تمام مسائل کا حل خود انکے پاس موجود ہے اور وہ ہے قرآن اور حدیث کی روشنی، مسلمان تو صرف قرآن حکیم لے کر نکلے تھے. اور دنیا پر چھا گئے تھے. پھر ایسا کیا ہوا کہ ذلیل و خوار ہو گئے. اقبال اسکی وجہ بتلاتے ہیں۔

خوار از مہجوری قرآں شدی　　　　شکوہ سنجِ گردش دوراں شدی

اے وہ اُمت مسلمہ! تو قرآن کو ترک کرنے کے باعث ذلیل و خوار ہوئی ہے۔ لیکن تو گردش دوراں کا شکوہ کر رہی ہے اور اپنے زوال کا سبب فلک کج رفتار کو قرار دے رہی ہے، حالانکہ فلک تو کسی قوم کو نہیں بدلتا ہے اپنی بدقسمتی اور محرومی کے ذمہ دار تم خود ہو۔ ہر قوم عروج و زوال سے گذرتی ہے۔ علامہ اقبال مایوس نہیں تھے انھوں نے ہمیں بیدار کر دیا ہے ہمیں بھی اللہ، قرآن اور رسول پر بھروسہ رکھنا چاہئے۔

☆☆☆

(مطبوعہ روزنامہ ہندوستان۔ اورنگ آباد)

اقبال۔ پنڈت جواہر لال نہرو کی نظر میں

ہم ایک سیاسی دور سے گذر رہے ہیں جس میں افراد کی عظمت اور اہمیت ان کے اس حصہ سے جانچی جاتی ہے جو وہ سیاسی میدان میں لیتے ہیں۔ اگر چہ یہ عظمت یا اہمیت کی کسوٹی نہیں ہے۔ قوم اپنے شاعروں اور فلسفیوں سے پہچانی جاتی ہے نہ کہ ارباب سیاست سے اور اس طرح سر محمد اقبال کا درجہ بحیثیت شاعر و فلسفی دور حاضر کے موقتی ارباب سیاست سے کہیں اعلی ہے۔ یہ حق بجانب ہوگا اگر ہم ان کی یاد میں ہدیہ عقیدت پیش کریں اور ان کے کلام سے ہدایت حاصل کریں۔

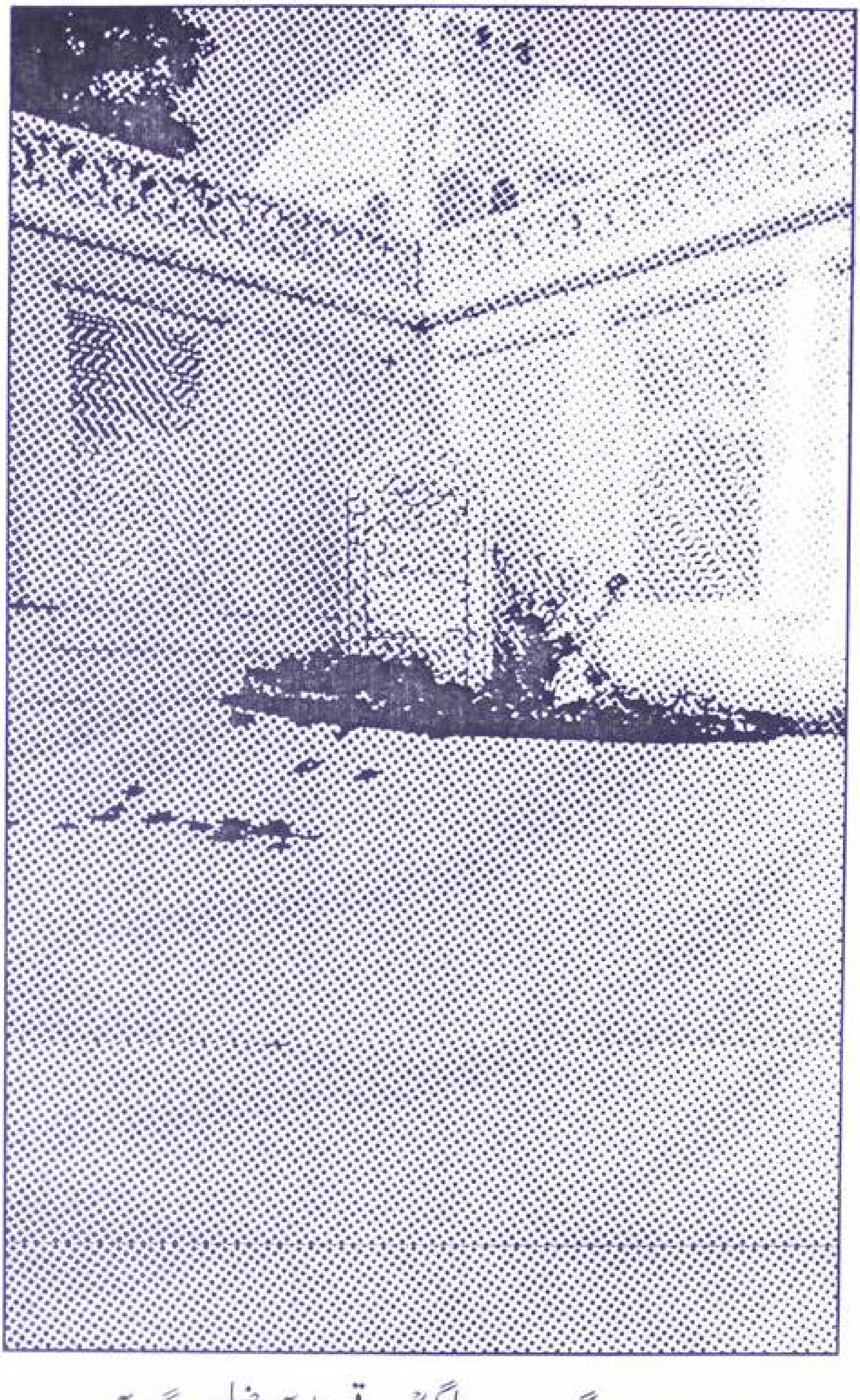
(پنڈت نہرو کا پیغام ماہنامہ سب رس حیدرآباد اقبال نمبر۔ جون 1938)

تصاویر

برصغیر کی دو عظیم شخصیتیں جن سے علامہ اقبال کو بہت عقیدت تھی

حضرت اورنگ زیب عالمگیرؒ
(1618-1707ء)

حضرت ٹیپو سلطان شہیدؒ
(1750-1799ء)



مزار حضرت اورنگ زیب عالمگیرؒ۔ واقع خلد آباد ضلع اورنگ آباد
جس کی زیارت علامہ اقبال نے 24/ مارچ 1910ء کو کی تھی

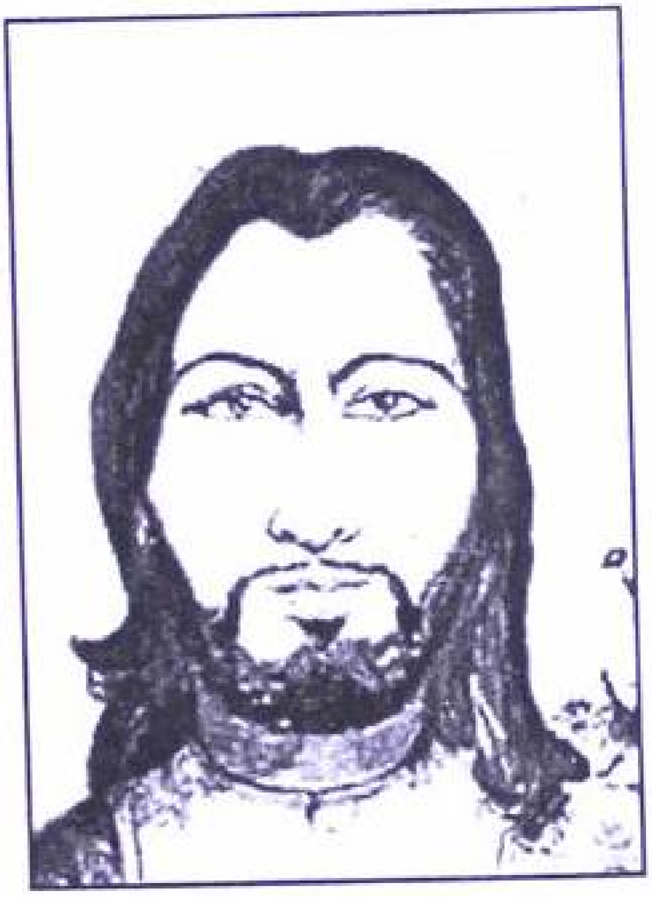
اورنگ آباد کی تین نامور شخصیتیں

بانی شہر اورنگ آباد۔ ملک عنبر

(1548-1626ء)

مشہور شاعر ولی اورنگ آبادی

(1667-1707ء)



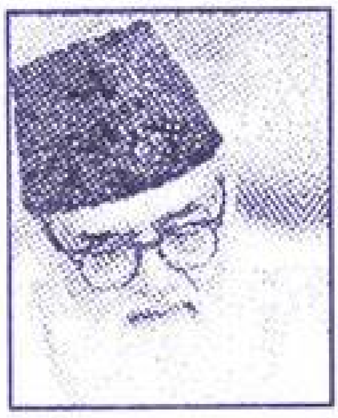
مشہور شاعر سراج اورنگ آبادی

(1712-1763ء)

تصاویر

کتاب ''اقبال اور اورنگ آباد'' کے چند قلم کار

سکندر علی وجؔد

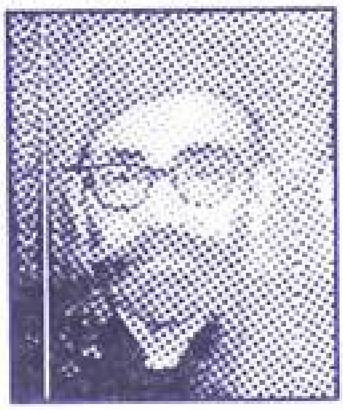

ابوالاعلیٰ مودودی

ڈاکٹر محمد عباس علی خان لمعؔہ

حکیم احمد حسینی بےخوؔد

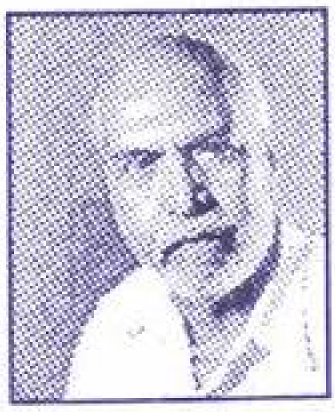
عیسیٰ خان

یوسف ناظم


یعقوب عثمانی

ولی محمد خان

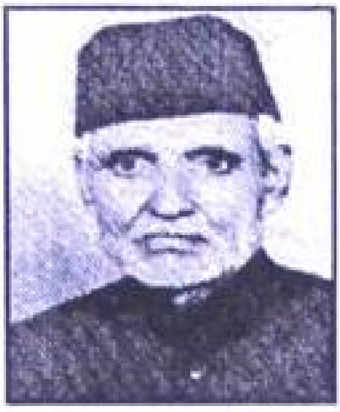
ڈاکٹر رفیعہ سلطانہ


ڈاکٹر عصمت جاوید شیخ

اختر الزماں ناصؔر

ڈاکٹر وحید اختر

عبدالرؤف عروج



سید امجد علی

راجہ غضنفر علی

ڈاکٹر انور ثاقب

میر ہاشم

شفیق فاطمہ شعریٰ

حمایت علی شاعر

ڈاکٹر انور معظم

سیدہ مہر

ڈاکٹر رعنا حیدری

سیدہ حسنہ بانو

ڈاکٹر میر مجاہد علی

☆☆☆

(ختم شد)

Iqbal Aur Aurangabad

علامہ اقبالؒ ہندوستان کی دو عظیم المرتب شخصیتوں حضرت اورنگ زیب عالمگیرؒ اور حضرت ٹیپو سلطان شہید سے بے حد عقیدت رکھتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ مارچ 1910ء میں جب بہ غرض سیاحت انھوں نے پنجاب سے باہر قدم نکالے تو سرزمین دکن کے دو شہروں ''حیدرآباد'' اور ''اورنگ آباد'' کو منتخب کیا تھا۔ اقبال کا دورہ اورنگ آباد بہت ہی مختصر تھا اسلئے اکثر کتابوں میں اسکا ذکر نہیں ملتا۔ اس سفر کے محرکات ، قیام اورنگ آباد، رفقائے سفر، اس تعلق سے لکھے گئے خطوط، ذاتی بیاض میں اندرجات، اورنگ زیب عالمگیرؒ کے بارے میں ان کی لکھی گئی فارسی نظمیں ایک انگریزی مضمون، انکے اردو تراجم ان سب کا اس کتاب میں احاطہ کیا گیا ہے۔

شہر سخنوراں اورنگ آباد سے علامہ اقبال کے بارے میں پہلی نظم اور مضمون لکھنے کا سہرا اسکندر علی وجدؔ کے نام ہے۔ جنھوں نے سن 1934ء میں یہ کاوش کی تھی۔ اقبال کے دورہ اورنگ آباد کے سو سال (2010ء۔1910) مکمل ہونے پر اس عرصے میں اقبال کی شاعری اور فکر و فن کے تعلق سے ملک کے مختلف ادبی رسائل میں بکھری پڑی اورنگ آباد کے اہل قلم صاحبیں کی نگارشات (نظم و نثر) کو یکجا کیا گیا ہے جو ''اقبالیات اورنگ آباد'' کے عنوان سے کتاب کی زینت ہیں۔

یہ ادبی سرمایہ شاید کمیت میں کم ہو مگر کیفیت میں کم نہیں، اور بلاشبہ اقبالیات میں ایک اضافہ ہے۔

عنایت علی