فکرِ اقبال کے نثری ماخذ

ڈاکٹر شمیم احمد

فکر اقبال کے نثری ماخذ

فکرِ اقبال کے نثری ماخذ

ڈاکٹر شمیم احمد

یہ کتاب اردو اکادمی، دہلی کے مالی تعاون سے شائع ہوئی

© جملہ حقوق بحق مصنف

سالِ اشاعت	جنوری ۲۰۰۶ء
تعداد	۵۰۰
قیمت	۲۰۰/روپے
کمپوزنگ	ریاض احمد فون 9811149017
طباعت	جید پریس، بلی ماران، دہلی۔۱۱۰۰۰۶
ناشر	**شمیم احمد**، ۸۳۵، عابد بلڈنگ، بلیماران، دہلی ۱۱۰۰۰۶
	فون: ۲۳۹۳۱۰۴۷، ۹۸۱۱۳۲۰۵۳۱

Fikre Iqbal Ke Nasri Maakhaz

Dr. Shamim Ahmed

M.A. (Urdu), M.A. (Persian)

Ph. D. (Urdu)

Rs. 200/-

تقسیم کار:

ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، گلی عزیزالدین وکیل، کوچہ پنڈت، دہلی ۱۱۰۰۰۶

موڈرن پبلشنگ ہاؤس ۹ گولا مارکیٹ، دریا گنج، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲

مکتبہ جامعہ لمٹیڈ، جامعہ نگر، اوکھلا، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ترتیب

تصویب

پیش لفظ

پہلا باب ۱۱

اقبال کے عصری رجحانات ومیلانات

سیاسی ومعاشرتی حالات، تعلیم وتربیت، معاصر تحریکیں

دوسرا باب ۴۱

نثرِ اقبال کے ماخذ

علم الاقتصاد، ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا،
تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مجموعہ ہائے مضامین ومقالات،
مجموعہ ہائے مکاتیب، ملفوظات، شذرات، متفرقات

تیسرا باب ۱۲۸

اقبال کے فلسفیانہ تصورات

تصورِ خودی، تصورِ تصوف، تصورِ توحید، تصورِ زماں، تصورِ تاریخ

چوتھا باب ۱۸۷

اقبال کے عمرانی واقتصادی تصورات

عمرانیات، ثقافت، مذہب اور سائنس، تصورِ تعلیم، اقتصادیات

پانچواں باب ۲۳۸

اقبال کی سیاسی فکر

وطنیت، جمہوریت، اشتراکیت، ملوکیت، خلافت، اسلامی مملکت

چھٹا باب ۲۶۹

اقبال کے ادبی تنقیدی تصورات

ساتواں باب ۲۸۸

اقبال کا نثری اسلوب

[illegible] ۱۳ مئی

[illegible] مع الخیر [illegible] زمانہ مبارک

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] مقصود ہے - والسلام

محمد اقبال ۲۴ جولائی ۱۹۳۶ء

لاہور میو روڈ

شیخ عنایت اللہ کے نام اقبال کے خط کا عکس مشمولہ خطوط اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی ص ۲۶۰

والدِ محترم

جناب قمر احمد

کے نام

تیرے نفس کی موج سے نشو و نمائے آرزو

پروفیسر عبدالحق
دہلی یونیورسٹی، دہلی

تصویب

اقبال کی دُعا جوانوں کو پیروں کا استاد کر مستجاب ہوئی اور مقبول بھی۔ اقبال کی جنوں خیز فکر ہر دور کے جوانوں میں زیادہ سے زیادہ سرگرم و سرجوش اور حریت و حرارت بخشنے کا کام انجام دیتی رہی ہے۔ اس نسل کے وجود و نمود سے اقبال بڑے پُر اُمید تھے جو بے جا بھی نہیں۔ عصرِ حاضر کے انقلاب آفریں حوادث میں مخاطبینِ اقبال کے نالہ ہائے گرم سے نشوونمائے آرزو کا اضطراب ہے جس سے مشرق و مغرب کے ایوانِ ثقافت وحشت زدہ ہیں۔ یہ راز خدائی ہے زبان کہنے سے قاصر ہے۔

اقبالیاتی مطالعے میں ڈاکٹر شمیم احمد میرے بہت ہی ہونہار اور لائق شاگرد ہیں جن کی صلاحیتوں پر میں بہت مسرور و مطمئن ہوں اور ان کی توفیقات میں ترقی و اضافے کے لیے دعا کرتا رہتا ہوں۔ اقبال کو شاگردیٔ داغ سخندان پر فخر تھا راقم بھی ڈاکٹر شمیم جیسے عزیز پر ناز و نیاز کا جواز رکھتا ہے۔ اقبالیات سے بے پناہ شوق اور حد درجہ شغف رکھنے کی وجہ سے مجھے ان پر ہمیشہ رشک آتا رہا ہے۔ دوران مطالعہ اکثر متن کی تفہیم اور پیدا شدہ مسائل پر مجھے ان کے درونِ نظر کی کارفرمائی متاثر کرتی رہی ہے۔ تجزیاتی عمل میں ان کے طرزِ فکر نے استصواب کی صورتیں پیدا کیں۔ اس تحقیقی مقالہ میں ان رُموز کا مشاہدہ کرنا مشکل نہیں ہے۔

مطالعۂ اقبال میں ہم اکثر اپنی نارسائیوں پر نادم ہوتے ہیں اور ناکام بھی کیونکہ ہم وسیلۂ اظہار کے ایک پہلو پر اکتفا کر کے مطمئن ہو جاتے ہیں جس میں صرف شاعری ہی خاطر میں لائی جاتی ہے جب کہ اس مطالعہ کا تقاضا ہے کہ نثری تحریروں پر بھی توجہ کی جائے۔ اقبال صرف شاعر نہ تھے وہ ایک انفرادی اور مخصوص فکر کے موجد اور مبلغ بھی تھے۔ اسی وجہ سے ان کی شاعری میں فکر کا تموج اور طوفان ہے۔ شاید یہ ممکن ہو کہ ان کی شعریات پر گفتگو کو

صرف نظم تک ہی منحصر رکھا جائے۔ حالاں کہ یہ بھی خام خیالی ہے۔ کیونکہ اقبال کے اسالیب ان کے افکار سے جس طرح مربوط ہیں انھیں الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ یوں بھی فن کے تجزیے میں فکر کا در آنا فطری بات ہے۔ اس پیچیدہ صورتِ حال میں تصورات کا تجزیہ تمام تحریروں کو خاطر میں لائے بغیر کیسے ممکن ہے؟ بہ الفاظِ دیگر اقبال کی کلّی تفہیم کے لیے ہر وسیلۂ اظہار کو بروئے کار لانا پڑے گا خواہ وہ نثر ہو یا نظم۔

''تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' اقبال کے فلسفیانہ تصورات کی اساس ہے اور اجتہاد بھی۔ یہ نثر میں ہے اور انھیں خطبات کی صورت میں پیش کیا گیا تھا۔ اسی طرح مقالات، مکاتیب، مضامین اور ملفوظات بھی کم اہم نہیں۔ مطالعے کے دوران کتابوں پر لکھے گئے حاشیے اور ڈائری کی عبارتیں بھی بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ ان نثر پاروں میں بہت سے ایسے نکات اور وضاحتیں بیان کی گئی ہیں جو شعری اظہار میں موجود نہیں یا تشنۂ توضیح ہیں۔

ڈاکٹر شمیم احمد نے بڑی کشادہ جبینی کے ساتھ ان مقامات اور مقدمات کی نشان دہی کی ہے اور فکرِ اقبال کے ان نثری مصادر کو موضوع مطالعہ بنایا ہے۔ اقبالیات میں ایک نئے امکان کی دریابی پر میں انھیں ہدیۂ تبریک پیش کرتا ہوں۔ ان سے پہلے دو ایک بزرگوں نے فکری نثر پاروں کو مرتب کرنے کی کوشش کی ہے مگر ان کی مدد سے فکری نظام کو مربوط کرنے میں ڈاکٹر شمیم احمد نے جو پہل کی ہے وہ قابل توجہ ہے اور اقبالیاتی سرمایۂ ادب میں ایک نئے باب کی بشارت سے کم نہیں ہے۔ اس آگہی سے استفادہ پر راقم ان کی بے پایاں بصیرت کو آفریں کہتا ہے۔

مئے جواں کہ بہ پیمانہ تو می ریزد

پروفیسر عبدالحق
یکم دسمبر ۲۰۰۵ء

پیش لفظ

اقبال کے فکر انگیز کلام نے اردو کو موضوعی اور فنی ہر دو اعتبار سے وہ عظمت و وقعت عطا کی کہ اس نو مولود زبان کا شمار دنیا کی بڑی زبانوں میں ہوتا ہے۔ بلاشبہ اقبال اردو زبان کی آبرو ہیں اور یہ انھیں کے کلام کا فیض ہے کہ اردو اب دنیا کی مقتدر زبانوں میں شامل ہے۔ اقبال اردو کے ایک ایسے منفرد شاعر ہیں جن کے یہاں شعر اور فکر گھل مل کر ایک ہو گئے ہیں۔ وہ انسان کی عظمت کے قائل ہیں۔ اس لیے انسان کو آسمان کی بلندیوں پر پرواز کرتا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں۔ انھوں نے اسلامی تعلیمات کو اپنی فکر کی اساس اسی لیے بنایا ہے کہ وہ انسان کو اس کے حقیقی مقام اور مرتبہ کا احساس دلانا چاہتے ہیں۔

اقبال نے ہماری قومی و ملی زندگی کو ذہنی و فکری اعتبار سے انتہائی بلندیوں سے ہم کنار کیا ہے۔ انھوں نے مشرق کے سوئے ہوئے ذہن کو جگانے اور انھیں زندہ قوم بنانے کے لیے اپنی فکر کی جولانیوں اور خیالات کی بلندی سے پیغامبری کے فرائض انجام دیئے۔ یقیناً اقبال کا یہ پیغام شاعری میں رونما ہوتا ہے اور اقبال ایک شاعر کی حیثیت سے ہی جانے اور پہچانے جاتے ہیں لیکن ایک پیغامبر جس کا مقصد انسانیت کی فلاح اور اصلاح ہے اس کی صرف شاعری ہی نہیں بلکہ اس کا لکھا ہوا ایک ایک جملہ، ایک ایک فقرہ اور ایک ایک لفظ یکساں اہمیت کا حامل ہے۔ اقبال نے اپنے پیغام کی ترسیل کے لیے شاعری کو ذریعہ بنایا تاہم ان کے افکار و تصورات کی توضیح و تشریح ان کی نثر میں ہی ملتی ہے۔ حالانکہ کم ہی لوگوں نے ان کی نثر کی طرف توجہ کی ہے لیکن متنوع اصناف پر مشتمل ہزاروں صفحات پر پھیلی ہوئی اقبال کی نثر میں ان کے افکار و خیالات پوری طرح واضح ہوتے ہیں۔

اقبال کی فکر کو صرف شاعری کے ذیل میں سمجھنے کی کوشش گویا ادھوری سچائیوں کو پکڑنے کی کوشش ہے۔ شعر کے نہاں خانے میں الفاظ کی جادوگری کے پیچھے نہ جانے معنی کے کتنے ذخیرے آباد ہوتے ہیں اور جن کے سبب اس بات کا بڑا احتمال رہتا ہے کہ ایک باکمال شاعر جسے زبان و بیان کے مختلف پیرایۂ اظہار پر کمال حاصل ہے وہ اپنی بات کو الفاظ کے کن پردوں میں مختصر اور پر تاثیر طور پر اس طرح بیان کر دے کہ قاری اس کی تاثیر میں کھو جائے اور شارح یا نقاد تلاشِ معنی کی جستجو میں من مانی تعبیر کر بیٹھے اور اقبال کی فکر کے ساتھ تو ہوا بھی کچھ ایسا ہی۔ مثلاً ''خضر راہ'' میں اشتراکیت کا خیر مقدم اور ''فرمان خدا'' میں غریبوں کو جگانے جیسے موضوعات نے اقبال کے نقاد کو یہ کہنے کے لیے ثبوت فراہم کیے کہ اقبال اشتراکی تھے۔ تاہم ان کی نثر کے مطالعے سے اس خیال کی نفی ہوتی ہے اور اقبال اپنی نثری تحریروں میں قطعیت کے ساتھ انکار کرتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ انھیں اشتراکیت سے دور کا واسطہ نہیں، ہاں، اس نظام سے غریب اور پسماندہ طبقے کی فلاح کا جو نظریہ فروغ پاتا ہے وہ چونکہ اسلام کی نظر میں پسندیدہ ہے اس لیے اقبال کے لیے بھی باعث کشش ہے۔

اب تک اقبال کی نثری تحریروں کے حوالے سے ان کی فکر کا باقاعدہ اور جامع مطالعہ نہیں کیا گیا جس کی اقبالیات کے سلسلہ میں بڑی ضرورت تھی۔ اسی لیے میں نے اقبال کی فکر کو ان کی نثری تحریروں کے حوالے سے سمجھنے کی کوشش کی ہے اور مختلف و متنوع افکار و تصورات پر نثرِ اقبال سے موزوں حوالے تلاش کر کے فکرِ اقبال کو نئی جہت سے ہم کنار کیا ہے۔ یہ میری طالب علمانہ کوشش ہے جو بہت کچھ تشنہ طلب بھی ہو سکتی ہے۔ یوں بھی اقبال کے افکار و تصورات کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ پی ایچ ڈی کے ایک مقررہ وقت اور منصوبہ بند کورس میں تمام امکانات کی تلاش اور پیشکش تقریباً ناممکن ہے۔ پھر بھی میں نے حتی الامکان اقبال کے اہم اور بنیادی تصورات پر نتیجہ خیز بحث کی ہے۔

اقبال کی فکر ان کے عہد کی آئینہ دار ہے۔ انھوں نے اپنے عہد کی سیاسی، سماجی، معاشی، تعلیمی اور مذہبی سرگرمیوں کا بغور جائزہ لیا اور اپنی ذہانت و ذکاوت سے ایک ایسا نظامِ فکر ترتیب دیا جو ان کے عہد کے متعدد مسائل کا حل تجویز کرتا ہے۔ چنانچہ اقبال کی فکر کا تنقیدی جائزہ لینے سے قبل یہ ضروری معلوم ہوا کہ ان کی تعلیم و تربیت، ان کے عہد کے فکری رجحانات اور اہم سیاسی و تمدنی انقلابات کا مطالعہ کیا جائے۔ اس مطالعہ کی روشنی میں جس باب کی تکمیل ہوئی اسے ''اقبال کے عصری رجحانات و میلانات'' نام دیا گیا۔

چونکہ اس مقالہ کی تسوید میں فکرِ اقبال کا مطالعہ نثری تحریروں کے حوالے سے مقصود تھا اس لیے دوسرے باب میں اقبال کی نثری تحریروں کا ایک مکمل جائزہ پیش کیا ہے۔ اس جائزے میں اردو، انگریزی یا دیگر زبانوں کی کوئی تخصیص نہیں۔ چونکہ اقبال کے بعض مضامین انگریزی زبان میں ہیں اور خصوصاً وہ سات خطبات جو اقبال کی فکر کا اہم ماخذ ہیں وہ بھی انگریزی زبان میں لکھے گئے ہیں۔ نیز ان کا مقالہ ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا اور بعض خطوط بھی انگریزی زبان میں تھے جن کے اب اردو تراجم موجود ہیں۔ اقبال کی دو مستقل نثری تصانیف کے علاوہ مضامین و مقالات، خطوط، خطبات، تقاریر، بیانات نیز ملفوظات کو بھی اقبال کی نثر کا حصہ مانتے ہوئے ان سب کا مختصر تعارف کرایا ہے اور ان کی فکری و ادبی اہمیت پر سیر حاصل گفتگو کی ہے۔

تصوف اور اس کے زیرِ اثر وحدت الوجودی نظریات کی نفی، خودی کی ماہیت، اس کی اہمیت اور ضرورت پر مبنی اقبال کے تصورات کا جائزہ ''اقبال کے فلسفیانہ تصورات'' کے عنوان کے تحت تیسرے باب میں پیش کیا ہے۔ اسی باب میں ان کے تصورِ زماں و مکاں اور تصورِ تاریخ پر بھی توجہ کی گئی ہے۔ چوتھے باب میں اقبال کے عمرانی و اقتصادی تصورات کے ذیل میں مذہب اور سائنس، تعلیم، تمدن اور اقتصادیات وغیرہ پر بحث کی ہے۔ پانچویں باب میں اقبال کی سیاسی فکر کے تعلق سے وطنیت، جمہوریت، اشتراکیت اور اسلامی مملکت کے بارے میں ان کے نظریات کا مطالعہ پیش کیا ہے۔ فن کے متعلق اقبال کے افکار کو چھٹے

باب کا موضوع بنایا ہے۔ چونکہ اقبال کے ان متنوع افکار کا جائزہ نثری تحریروں کے حوالے سے کیا ہے اسلیے اقبال کے نثری اسلوب کا تجزیہ ساتویں اور آخری باب میں پیش کیا ہے۔

یہ مقالہ استادِ مکرم پروفیسر عبدالحق کی زیرنگرانی پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ اقبال کی نثر کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ تحقیقی وتنقیدی شعور کے حامل اقبال شناس استاذی پروفیسر عبدالحق کے مشورے شامل حال نہ ہوتے تو میرے لیے بہت سے مشکل اور حل طلب مسائل کی وضاحت ممکن نہ تھی۔ استادِ مکرم کا شکریہ مجھ پر اس لیے بھی واجب ہے کہ آپ نے تصویب میں جس طرح میری حوصلہ افزائی کی ہے وہ میرے لیے باعث انبساط وفخر تو ہے ہی لیکن آپ کے اس اعتماد سے میری ذمہ داریوں میں اضافہ ہوا ہے۔ خدا کرے کہ میں ان ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہوں۔ میں شعبے کے دیگر اساتذہ کا بھی ممنون ہوں کہ انھوں نے مقالہ کی تیاری میں گراں قدر مشوروں سے نوازا۔ اپنے ساتھیوں میں طاہرہ منظور اور مجیب اختر کا شکریہ بھی مجھ پر واجب ہے کہ انھوں نے کتب کی فراہمی میں بڑی مدد کی۔ آخر آخر والد محترم، شریکِ حیات شیبا اور پیاری بیٹیوں اِقرا اور عِلما کا ذکر بھی لازم ہے کہ انھوں نے بہت سی خانگی ذمہ داریاں اپنے سر لے کر مجھے اس مقالے کی تیاری کا موقع فراہم کیا۔

ڈاکٹر شمیم احمد

یکم جنوری ۲۰۰۶ء

پہلا باب

اقبال کے عصری رجحانات و میلانات

اقبال اُنیسویں صدی کے نصف آخر یعنی ۱۸۷۷ء میں پیدا ہوئے۔ اُنیسویں صدی کا نصف آخر انقلابات وتغیرات کا ایسا عہد ہے کہ جس میں قدیم اقدار دم توڑ رہی ہیں یا دم توڑ چکی ہیں اور نئی اقدار تیزی کے ساتھ اپنی جگہ بنا رہی ہیں۔ سیاسی، سماجی، اقتصادی اور تہذیبی صورت حال میں مسلسل تبدیلیاں رونما ہو رہی ہیں۔ صاحب اقتدار اور صاحب ثروت بے یارومددگار اور بے دست وپا ہو گئے ہیں۔ اقتدار اب ان لوگوں کے ہاتھ میں ہے جو خودغرض اور لالچ وہوس کے دلدادہ ہیں اور جنھوں نے انتہائی چالاکی اور عیاری کے ساتھ ہندوستان کی عنان حکومت برطانیہ کو سونپ دی۔

مغلوں کے ہندوستان پر تین سو سالہ عہد حکومت کا خاتمہ، ان کی عظیم الشان سلطنت کے ٹکڑے ٹکڑے ہو کر بکھرنا، آخری مغل بہادر شاہ ظفر کا اپنے ہی قلعے میں محصور ہونا اور پھر جلاوطنی کی سزا بھگتنا، یہ وہ سیاسی انقلابات تھے جو اُنیسویں صدی کے نصف آخر میں رونما ہوئے اور جنھوں نے ہندوستان اور ہندوستانیوں کی زندگی کا نقشہ ہی بدل دیا۔

یوں تو ۱۷۰۷ء میں مغل بادشاہ اورنگ زیب کی وفات کے بعد ہی مغل سلطنت کا زوال شروع ہو گیا تھا لیکن ایک برائے نام حکومت بہرحال قائم رہی۔ رفتہ رفتہ ہندوستان میں سینکڑوں نیم خودمختار رجواڑے اور ریاستیں قائم ہونے لگیں۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے

نمائندے ہر ریاست اور رجواڑے میں صاحب اثر تھے اور راجے یا نواب ان کی منظوری کے بغیر کوئی بڑا انتظامی فیصلہ نہیں کر سکتے تھے۔ حقیقتاً کم وبیش تمام خود مختار یا نیم خود مختار ریاستوں کے اصلی موس خود انگریز تھے۔ یہ ریاستیں یا انگریزوں کی شہ پر قائم ہوئیں یا اُن کی مدد سے قائم رہیں۔ مغلوں کا وحدانی طرزِ حکومت (Unitary Goverment) مضبوط مرکزی نظم ونسق کا تقاضا کرتا تھا۔ انگریزوں نے مغلوں کے اس مرکزی نظام کو کمزور کرنے کے لئے خودغرض امیروں کو شہ دی کہ وہ مختلف علاقوں میں اپنی سلطنت قائم کریں۔ انگریز اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ جب کسی علاقے میں خود مختار حکومت قائم ہوجاتی ہے تو اس علاقے کی رعایا کی عقیدت اور وفاداری کا محور وہی شخص ہوجاتا ہے جو اس سلطنت کا موس ہو۔ ان ریاستوں کے قیام کے ساتھ ہی لوگوں کے دلوں میں مرکزی حکومت کے فرمانروا کے تئیں عقیدت اور وفاداری کا جذبہ ختم ہوتا جاتا ہے۔ ہندوستان میں خود مختار ریاستوں اور رجواڑوں کا قیام مغلوں کے سیاسی انتشار اور تمدنی زوال کا نہایت کامیاب ذریعہ تھا۔ انگریزوں نے آپسی افتراق کے اسباب پیدا کئے اور بالآخر یہی انتشار وافتراق ہندوستان میں مغلوں کے زوال کا محرک بنا۔

مغلیہ سلطنت کے آخری تاجدار بہادر شاہ ظفر نے ۱۸۳۷ء میں جب ہندوستانی سلطنت کی کمان سنبھالی اُس وقت ہندوستان کا نقشہ ہی تبدیل ہو چکا تھا۔ دکن میں نظام الملک اور ارکاٹ کے نواب، میسور میں حیدر علی، اور نوابان اودھ، اپنی اپنی ریاستیں قائم کر چکے تھے فرخ آباد، روہیل کھنڈ، پنجاب، سندھ اور کابل کے بیشتر علاقے مغل سلطنت سے الگ ہو چکے تھے۔

بہادر شاہ ظفر کے عہد حکومت میں اگر چہ مغلیہ سلطنت اپنا وقار کھو چکی تھی لیکن دلّی کے بادشاہ کا ایک بھرم قائم تھا۔ ملک بھر میں جاری ایسٹ انڈیا کمپنی کی لوٹ کھسوٹ اور نفع خوری کے شکار عوام ہی نہیں خواص بھی تھے۔ اقتصادی بدحالی کے اس دور میں ارباب حل وعقد میں بھی فیصلہ کرنے کی سکت معدوم ہوگئی تھی۔ اس نا اُمیدی کے ماحول میں سیاسی سوجھ بوجھ رکھنے والے بعض حضرات کی کوششوں اور بعض دیگر اسباب کے باعث ۱۸۵۷ء میں وہ

ہنگامہ برپا ہوا جسے غدر یا جدوجہد آزادی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور جس کے نتیجے میں بہادر شاہ ظفر کے بیٹوں کو شہید اور خود انہیں ملک بدر کر کے رنگون بھیج دیا گیا۔

انسان جب سے معرضِ وجود میں آیا ہے یہی دیکھتا چلا آرہا ہے کہ طاقتور اپنے جبر و استبداد اور ظلم و ستم کے ارتباط سے کمزوروں پر بے بسی و کس مپرسی کے دروا کرتے چلے آئے ہیں۔ چنانچہ انگریزوں نے بے کس اور کمزور مسلمانوں پر اپنے مظالم کی انتہا کر دی۔ انگریزوں نے حکومت مسلمانوں سے حاصل کی تھی۔ انھوں نے گزشتہ آٹھ سو سال سے ہندوستان میں قائم مسلمانی اقتدار کا خاتمہ کیا تھا اس لئے ان کے جبر و استبداد کے سب سے زیادہ شکار بھی مسلمان ہوئے۔ جاہ و حشمت اور سلطنت و حکومت تو پہلے ہی چھن چکی تھی اب بچا کھچا وقار و تمکنت، دولت و ثروت اور جائداد و وراثت بھی اس ظالم قوم کے ہاتھوں لٹ رہا تھا۔ اُمراء اور شرفاء کو جھوٹے الزامات لگا کر پھانسی پر چڑھایا جا رہا تھا تاکہ ان کی جائیدادیں ضبط کی جا سکیں۔ اس اندوہناک صورت حال سے نبرد آزما مسلمان قوم پستیوں کی اتھاہ گہرائیوں میں گرتی چلی گئی جہاں پہنچ کر شعور و ادراک کی تمام قوتیں دم توڑ چکی تھیں۔

انگریز تو مسلمانوں سے بدگمان تھے ہی اور انہوں نے اپنی حکمتِ عملی کا ایک پہلو یوں متعین کیا کہ مسلمانوں کو عہدوں اور منصبوں پر فائز نہ کیا جائے، دوسری طرف مسلمان بھی انگریزوں سے سخت نالاں تھے۔ مسلمانوں نے طے کیا کہ انگریزوں سے کوئی تعلق قائم نہ رکھا جائے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ چند مسلمانوں کے عہدوں پر فائز ہونے کے جو امکانات تھے وہ بھی ختم ہو گئے۔ دیگر ہم وطن قومیں انگریزی تعلیم اور تہذیب کی برکات سے فائدہ اٹھانے لگیں اور مسلمان مدارس تک محدود ہو گئے۔ ظاہر ہے کہ ان حالات میں مسلمانوں کی اقتصادی حالت خطرناک حد تک کمزور ہو گئی ہو گی اور معاشرتی و تعلیمی انحطاط بھی ان کو سب سے پچھڑی قوم ثابت کر رہا ہو گا کیونکہ قدیم مشرقی تعلیم سے واقف زیادہ تر حضرات پہلی تحریک آزادی میں داعیٔ اجل کو لبیک کہہ چکے تھے یا انگریزوں کے ہاتھوں شہید کر دیئے گئے تھے۔ مسلمان ایک ایسی قوم کے افراد بن کر رہ گئے جو تعلیمی اعتبار سے زبوں حال اور اقتصادی طور پر بدحال تھی۔ ایسے نازک وقت ضرورت اس بات کی تھی کہ اس تباہ حال قوم

میں شعور وادراک کی روشنی پیدا کی جائے۔ چنانچہ مسلمانوں کی شعوری بیداری اور اسلامی نظریہ حیات کے قیام کے لیے سرسید احمد خاں نے تعلیمی تحریک کی ابتداء کی۔

سرسید نے یہ مناسب خیال کیا کہ کسی مرکزی مقام پر ایک ایسا تعلیمی ادارہ قائم کیا جائے جہاں مسلمان اپنی تہذیبی روایات کے سائے میں علم حاصل کریں۔ سرسید کے رفقا نے اپنی تقاریر وخطبات کے ذریعہ حصول علم کی اہمیت پر زور دیا۔ خاص طور پر ڈپٹی نذیر احمد نے اس سلسلے میں بہت مفید کام کیے۔ انھوں نے عورتوں کی تعلیم وتربیت کو خصوصی اہمیت دی تاکہ عورت اپنے بچوں کو ابتدائی تعلیم دے سکے اور ان کے دلوں میں علم کا ایسا شوق پیدا کر سکے کہ وہ آئندہ بھی حصول علم کی کوشش کرتے رہیں۔ سرسید اور ان کے رفقا نے مسلمانوں کو اس بات کا یقین دلایا کہ انہیں مغربی تعلیم حاصل کرنے کی ضرورت ہے اس سے ایک طرف تو ان کی اقتصادی بدحالی دور ہونے کا سامان ہو کہ مغربی تعلیم کے ذریعہ انہیں سرکاری نوکریاں مل سکیں گی اور دوسرے وہ اس تعلیم کے اثر سے اپنا کھویا ہوا وقار پھر سے حاصل کر پائیں گے۔

علی گڑھ میں مدرسۃ العلوم کا قیام اور بعدازاں علی گڑھ یونیورسٹی کی تاسیس اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔

سرسید نے یہ بھی محسوس کیا کہ اردو، جو ہندوستانی عوام کی زبان ہے، عام طور پر شاعری کے اچھے برے نمونوں پر مشتمل ہے چند اخلاقی نظمیں اور مثنویاں ہیں۔ نثر کی زبان رنگین، پر تکلف اور پر تصنع ہے۔ یعنی فی الحال اردو زبان علمی مسائل پیش کرنے سے قاصر ہے لیکن سرسید نے اس زبان کو اپنایا اور اس کے ذریعہ اشاعتِ افکار وتعلیم کا کام کیا، اور نثر کی وضع ایسے بدل دی کہ انشاء پرداز ہر قسم کے موضوع ادا کرنے پر قادر ہو جائے چنانچہ سائنٹفک سوسائٹی کے زیر اہتمام مغربی علوم خصوصاً سائنسی علوم کا اردو زبان میں ترجمہ ہونے لگا۔ تہذیب الاخلاق کے ذریعے ایسے سماجی اور اصلاحی مضامین لکھے گئے جو قوم کی بیداری کے لیے لازمی تھے۔ نذیر احمد نے ناول نگاری کے ذریعہ، مولانا حالؔی نے اپنی نظموں اور نیچرل شاعری کے ذریعہ اور شبلی نے اپنی مایہ ناز تصانیف کے ذریعہ بدلتے ہوئے سماج کے

نئے خدوخال مرتب کیے۔

ساتھ ہی اس دور میں اصلاح سماج کی اور بھی تحریکیں جاری رہیں۔ راجہ رام موہن رائے کی برہمو سماج کی تحریک جو ہندو فلسفہ کی صداقتوں کو جدید مغربی سائنسی علوم سے مربوط کرنا چاہتی تھی۔ ستی کی رسم، بچپن کی شادی اور انسانی زندگی کی قربانی کی وحشیانہ رسم کے خلاف ایک موثر جدوجہد تھی۔ شمالی ہندوستان میں آریہ سماج، قدیم ویدک کلچر کے احیاء کی کوشش کر رہے تھے۔ مغربی ہندوستان میں پرارتھنا سماج وغیرہ اپنے اپنے طور پر ملک کی عوام کو بیدار کرنے اور انہیں بدلتی دنیا کے ساتھ تبدیل ہونے کے لیے تیار کر رہے تھے۔

گویا انیسویں صدی کے نصف آخر کے وسط میں نشاۃ ثانیہ کے آثار پیدا ہو چلے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ کے نتیجے میں جو افراتفری اور انتشار برپا ہوا تھا وہ کافی حد تک رفع ہو گیا تھا اور ایک نئے نظام کی بنیاد پڑ گئی تھی۔ حکمرانِ وقت یعنی انگریزوں کی زبان، ان کی طرز معاشرت، ان کا طریقۂ تعلیم اور نصاب تعلیم، سیاست نیز کھیل کود کے مقابلے بھی ہندوستانی اپنانے لگے تھے۔ ایک مخصوص طبقے میں انگریزوں کی تقلید فخر و امتیاز کا باعث تھی۔ مذہبی عقائد کی جگہ عقلیت پرستی کا دور دورہ تھا۔ جاگیرداری اور زمینداری نظام کے ساتھ ساتھ سرمایہ دارانہ نظام نے بھی ملک میں اپنے لئے جگہ بنالی تھی کہ انگریزوں کے لائے ہوئے صنعتی انقلاب سے دولت مند طبقہ مزید دولت جمع کرنے کے خواب دیکھ رہا تھا۔ آزادی کی لگن، وطن سے محبت، فلسفہ وحکمت، اقتصادی و معاشی نظریات، آزادیٔ نسواں، آزادیٔ افکار، جمہوری نظام حکومت، فنونِ لطیفہ، سائنسی نقطہ نگاہ، غرض اس نوع کی تمام باتوں کو ملک کا تعلیم یافتہ طبقہ قبول کر رہا تھا۔ سیاسی اور نیم سیاسی ادارے وجود میں آ رہے تھے۔

واقعتاً بگڑنے اور پھر دوبارہ تیزی سے بننے کا یہ عمل تاریخی اہمیت کا حامل ہے کہ ملک کے تقریباً ہر خطے، ہر گوشے، ہر قوم کے افراد اپنے اپنے طور پر اور متحد ہو کر بھی جدید ہندوستان کی نشوونما میں حصہ لے رہے تھے۔ پچاس سال کا یہ عرصہ انقلابات وتغیرات کا ایک ایسا عہد ہے کہ جس میں قدیم اقدار کا ٹوٹنا، بکھرنا اور مر جانا اور نئی اقدار کا جنم لینا، آزمائشوں سے گذرنا اور قبولیت پانا، یہ سارا عمل اتنی تیزی اور اتنی سرعت سے ہوا کہ یقین

کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔

یہ انقلاب آفریں عہد صرف اپنے زمانے تک محدود نہ رہا بلکہ جس نشاۃِ ثانیہ کے آثار اس عہد میں نمایاں ہوئے تھے وہ آثار، وہ عزائم، وہ افکار، وہ حوصلے آئندہ نسل کو ملے اور آئندہ نسل نے ان افکار ونظریات میں وہ رنگ بھرے، اپنی تعقل پسندی کے وہ جوہر دکھائے، اپنے حوصلہ اور عزائم سے حالات کو یوں تبدیل کیا کہ انگریز قوم ہندوستان کو آزادی دینے پر مجبور ہوگئی۔

اُنیسویں صدی کی آخری دہائیوں نے بیسویں صدی کے نصف اوّل کو وہ نابغہ روزگار ہستیاں دیں جو اس سے پہلے تاریخ کے اوراق میں کہیں نظر نہیں آتیں۔ افکار ونظریات کی ایسی بلند پروازی، منزل تک پہنچنے کے یہ حوصلے، یہ عزائم، تخیل، تعقل اور وجدان کی ایسی کرم فرمائیاں، افراد و کردار کی ایسی کہکشاں، نابغہ روزگار ہستیوں کا ایسا اجتماع ایک ہی خطے اور ایک ہی عہد میں موجود ہو، اس کی نظیر ملنی ناممکن ہے۔ علامہ محمدؒ اقبال، مولانا ابوالکلام آزاد، رابندرناتھ ٹیگور، پریم چند، پنڈت جواہر لعل نہرو، موہن داس کرم چند گاندھی، مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی اور محمد علی جناح، یہ افراد کی ایسی کہکشاں ہے جس نے اپنی آب وتاب سے تمام ہندوستان کو بیک وقت منور کیا۔ اس نسل نے دینی، تحقیقی، علمی، صحافیانہ، ادبی، تہذیبی اور سیاسی شعبوں میں گراں قدر کام کیے اور ہندوستانیوں کی سیاسی، معاشرتی اور ملی بیداری کا سبب بنے۔ اپنے اپنے میدان میں ہر ایک کی خدمت اور کارگزاری اساسی اہمیت کی حامل ہے۔

اقبال نے برطانوی سیاست کے ہتھ کنڈوں کا بغور مطالعہ کیا اور ہندوستان میں اس کے اثرات اور نتائج کے متعلق جو کچھ دیکھا، سوچا اور محسوس کیا اس پر ایک بالغ النظر فلسفی، انسانیت کے ہمدرد اور ایک بلند پرواز شاعر کی حیثیت سے عمل کیا تاکہ انگریزی استعمار کے خلاف اخلاقی، روحانی، تہذیبی اور فکری بنیادوں پر ایک ایسا نظام تہذیب مرتب کیا جا سکے جو انسان کو اس کی مختلف ارتقائی منازل کی طرف لے جا سکے۔ اس عظیم کام کو سرانجام دینے کے لئے بارگاہِ الٰہی سے اقبال کو ایک ایسا ذہن ملا تھا جس کی تعمیر میں ایک طرف برہمنی نسلی

لاشعور کی منطقی موشگافی تھی تو دوسری طرف اسلامی اخلاق اور روحانی اقدار کا ورثہ بھی شامل تھا۔ تاریخ اسلام کے مطالعے کے ساتھ ساتھ مشرق و مغرب کے افکار کے مطالعے نے بھی ان کے ذہن کی آبیاری کی تھی۔ ابتداء ہی سے ان کے چاروں طرف تصوف کے گہرے اثرات کے ساتھ ساتھ مذہبی ماحول تھا۔ ان کی والدہ مذہبی اور خدا ترس خاتون تھیں جبکہ ان کے والد اپنے عہد کے ایک ممتاز صوفی بزرگ تھے۔ اس طرح تصوف اور شریعت دونوں نے بچپن سے ہی ان کے تعمیر ذہن اور کردار سازی میں اہم رول ادا کیا۔

اقبال کے والد شیخ نور محمد نے اپنے بچے کو دینی تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے سیالکوٹ کے مشہور عالم مولانا غلام حسن کے ہاں بھیجنا شروع کیا۔ مولوی سید میر حسن بھی مولانا غلام حسن کے ہاں آیا کرتے تھے۔ انھوں نے طالب علم اقبال کی ذہانت کا مشاہدہ کیا اور یہ معلوم ہونے پر کہ اقبال ان کے دوست شیخ نور محمد کے صاحبزادے ہیں انہیں اپنے مدرسے میں لے آئے۔ سید میر حسن قصبے کے روشن خیال، صوفی منش، جدید تعلیم کے ہمدرد اور سر سید کی تعلیمی تحریک کے خاص حامیوں میں تھے۔ علمی مذاق سُتھرا اور گہرا تھا۔ فارسی ادبیات سے خاص دلچسپی تھی چنانچہ انہوں نے فارسی کی ایک لغت بھی مرتب کی تھی۔ سید صاحب نے روایتی انداز تدریس سے قطع نظر یہ کوشش کی کہ اقبال کے دل میں فارسی ادب کا احترام پیدا ہو جائے اور ان کے ذوق سلیم کی تربیت ہو چنانچہ انہوں نے اقبال کو گلستان، بوستان، سکندر نامہ، انوار سہیلی اور تصانیف ظہوری کا درس دینا شروع کیا۔[1]

گلستان فارسی نثر کی وہ شاہکار تصنیف ہے جس میں سعدی نے چھوٹے چھوٹے بلیغ جملوں میں نہایت لطیف اور دقیق حقائق بیان کیے ہیں۔ ساتھ ہی ظرافت کی ایسی چاشنی رکھی ہے کہ پڑھنے والا مطالب و معانی کے فہم کے علاوہ اسلوب کی دل پذیری اور دل نشینی سے بھی لطف اندوز ہوتا ہے۔ نثر کے ہر پانچ چھ فقروں کے بعد سعدی حسب موضوع اپنے یا کسی اور کے شعر بھی درج کرتے جاتے ہیں جس سے عبارت کا حسن دوبالا ہو جاتا ہے۔ یہی خوبیاں بوستان کی بھی ہیں۔ بوستان اگرچہ پند و نصائح اور اخلاق و موعظت کی منظوم

---

[1] روزگار فقیر ص ۱۷۰، ۱۷۱

داستانوں پر مشتمل ہے لیکن سعدی نے اپنے زندگی کے متنوع تجربات سے کام لے کر پندونصائح کی بظاہر اکتا دینے والی کیفیت کو اپنے منفرد اسلوب بیان سے دل نشیں بنا دیا ہے۔ سکندر نامہ، صنعت گری کے اعتبار سے بے نظیر کتاب ہے۔ نظامی گنجوی نے آہنگ ،ترنم اور نغمے کے امتزاج سے اس تصنیف کو یوں آمیز کیا ہے کہ صنعتوں کے ہجوم کے باوجود معنویت میں کمی نہیں آتی۔ کاشفی کی انوار سہیلی بھی چند ایسی کہانیوں کا مجموعہ ہے جن سے اچھے اخلاق سیکھنے کو ملتے ہیں تاہم انوار سہیلی کے مطالعہ کی ایک اہم غایت یہ بھی ہے کہ لائق استاد اس دلکش کتاب کی تاریخ بیان کرتے ہوئے طالب علم کو یہ بتائے کہ ان کہانیوں کی اصل سنسکرت کی ایک کتاب ہے۔ رودکی نے اس کتاب کو منظوم کیا، نصر اللہ نے اسے "کلیلہ دمنہ" کے نام سے نثری متن کی شکل دی اور پھر یہ کہ کلیلہ دمنہ کے متن اور انوار سہیلی کے متن میں کیا فرق ہے اور فارسی نثر نصر اللہ سے حسین واعظ کاشفی تک کن کن مراحل سے گذری ہے۔ ظہوری کی تصانیف خواہ سہ نثر ظہوری ہو یا اس کا دیوان، غائر مطالعہ کے بعد اندازہ ہوگا کہ ظہوری کی فنکاری کا کیا مقام ہے تکلف اور تصنع کے باوجود وہ مطالب جن کا بیان مطلوب ہے گنجلک نہیں ہوتے بلکہ اور واضح ہو جاتے ہیں۔ غالبؔ نے اسی لئے ظہوری کو روح روانِ معنی اور جہانِ معنی کہا تھا۔

سید میر حسن نے اقبال کو فارسی ادبیات کی یہ عظیم تصانیفِ نظم ونثر کچھ اس طرح پڑھائیں کہ اقبال کے ذوقِ سلیم کو جلا ملی اور مزید مطالعہ کا شوق پیدا ہوا۔ فارسی ادبیات کے ساتھ سید میر حسن نے اقبال کو عربی بھی پڑھائی اور ساتھ ہی مشرقی حکمت، تصوف اور فلسفے کے رموز اس طرح بیان کیے کہ اُسی زمانے میں اقبال کو اس سلسلے میں مزید مطالعے کی جستجو ہوگئی۔ اصل اہمیت اگرچہ شاگرد کے ذوق اور صلاحیت کو ہی حاصل ہے لیکن اسے ابھارنے اور نمایاں کرنے میں استاد کی توجہ اور صحبت بھی انتہائی اہمیت کی حامل ہیں۔ چنانچہ اقبال کے مذاقِ شعری، زباندانی، فارسی ادبیات کا شغف اور فکر ونظر کو پرواز دینے میں سید میر حسن کا بڑا ہاتھ ہے۔

جب اقبال نے مولانا میر حسن کی درسگاہ میں اپنی ابتدائی تعلیم مکمل کر لی تو وہ انھیں کے

مشورے سے اسکاچ مشن ہائی اسکول، سیالکوٹ میں داخل کرادیئے گئے۔ ۱۸۹۰ء میں اسی اسکول سے مڈل اور ۱۸۹۳ء میں ہائی اسکول پاس کیا۔ اسکاچ مشن اسکول اب انٹر کالج ہو چکا تھا۔ چنانچہ ۱۸۹۵ء میں اسی کالج سے اقبال نے سکنڈ ڈیویژن میں انٹر کیا۔ انٹر کے بعد گورنمنٹ کالج لاہور میں بی۔ اے کے لیے داخل ہوگئے۔ ۱۸۹۷ء میں عربی ادب اور فلسفے میں امتیازی نمبروں کے ساتھ بی۔ اے کیا۔ پروفیسر ٹامس آرنلڈ ۱۸۹۸ء کو علی گڑھ سے لاہور کے گورنمنٹ کالج میں آگئے تھے۔ اقبال کو فلسفے سے دلچسپی ابتداء ہی سے تھی انہوں نے ایم۔ اے کے لیے یہی مضمون پسند کیا اور پروفیسر آرنلڈ کے زیر تلمذ ۱۸۹۹ء میں ایم۔ اے کیا۔ [1]

یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ جس طرح اقبال کے پہلے استاد سید میر حسن کو مشرقی ادبیات، تصوف اور حکمت سے دلچسپی تھی اسی طرح لاہور میں پروفیسر آرنلڈ بھی فلسفہ کے بہترین استاد تسلیم کیے جاتے تھے۔ پروفیسر آرنلڈ نے اقبال کے تحقیقی وتنقیدی مذاق کو جلا دی اور نہ صرف مغربی ادب کے مطالعہ میں بلکہ ان کی شخصیت میں مشرقیت اور مغربیت کے امتزاج کی طرح ڈال دی۔ اقبال کی غیر معمولی ذہانت اور ذکاوت کو دیکھ کر پروفیسر آرنلڈ نے انہیں بڑی توجہ اور محنت سے پڑھانا شروع کیا۔ اقبال درس کے لیے کالج کے علاوہ ان کی نجی محفلوں میں بھی شریک ہوتے تھے۔ وہ ۱۸۹۹ء میں گورنمنٹ کالج سے فارغ التحصیل ہوکر نکلے تو کچھ ایسے حالات پیش آئے کہ انہیں پروفیسر آرنلڈ کی رفاقت کی سعادت مزید پانچ سال کے لیے پھر میسر آگئی۔ اورینٹل کالج کے پرنسپل ڈاکٹر ایم۔ اے سٹائن ۲۸/اپریل ۱۸۹۹ء کو اپنے عہدے سے سبکدوش ہوکر مدرسہ عالیہ کلکتہ میں بطور پرنسپل چلے گئے اور ان کی جگہ پروفیسر آرنلڈ کو اپنے اصل منصب یعنی پروفیسر شعبۂ فلسفہ، گورنمنٹ کالج کے فرائض کے ساتھ، قائم مقام پرنسپل مقرر کیا گیا۔ انہی دنوں اورینٹل کالج میں میکلوڈ عربک ریڈر (ریسرچ فیلوشپ) کی ایک اسامی خالی ہوئی تھی۔ جس کے لیے اقبال نے درخواست دی۔ چنانچہ میکلوڈ عربک ریڈر کے فرائض کی نوعیت اور اقبال کی اہلیت کے پیش نظر پنجاب یونیورسٹی سنڈیکیٹ نے اس تقرر کی منظوری دے دی۔ [2]

---

[1] زندہ رود ص ۵۱، ۶۸، ۶۹ [2] روزگار فقیر ص ۶۷

اگرچہ اقبال اپنے تقرر کی تاریخ ۱۳ مئی ۱۸۹۹ سے ۳۱ مارچ ۱۹۰۴ تک میکلوڈ عربک ریڈر کی حیثیت سے اورینٹل کالج سے وابستہ رہے۔ لیکن چار سال دس ماہ اٹھارہ دن کے عرصے میں عملاً سوا دو یا ڈھائی سال تک ہی انہوں نے اس منصب کے فرائض انجام دیئے۔ اس دوران انہوں نے گورنمنٹ کالج میں قائم مقام اسسٹنٹ پروفیسر انگریزی کی حیثیت سے تدریسی خدمات انجام دینے کے لیے دو بار بلا تنخواہ رخصت لی۔

یہاں دورانِ ملازمت پروفیسر آرنلڈ کی رفاقت میں اقبال کو اس بات کا موقع ملا کہ وہ مشرق و مغرب کی حکمت اور فلسفے کا مقابلہ و موازنہ کر سکیں۔ اقبال ابتدا ہی سے مختلف فکری رجحانات کا مطالعہ کرتے رہے تھے۔ فلسفے کی اعلیٰ تعلیم کے ساتھ تصوف کا عمیق مطالعہ، عقلیت اور وجدان، مذہب اور سیاست پر مختلف فکری رجحانات جو داخلی طور پر ایک دوسرے سے مربوط بھی ہیں، اقبال کی ذہنی تعمیر میں نہایت متوازن طور پر جمع ہوئے ہیں۔

یہ امر بھی غور طلب ہے کہ اقبال نے اپنی شاعری کی ابتداء سولہ یا سترہ برس کی عمر میں کی یعنی ان کی شاعری کی شروعات انیسویں صدی کی آخری دہائی سے ہوتی ہے۔ یہ وہ عہد تھا جب دنیائے شاعری میں تین آوازیں گونج رہی تھی۔ داغؔ کی غزل، حالیؔ کا مسدس اور اکبر کا ظریفانہ اور طنزیہ کلام، یہ تینوں آوازیں ایک دوسرے سے مختلف تھیں۔ اقبال نے ابتداءً داغ کی آواز سے آواز ملائی، انہیں کے انداز و اسلوب کو اپنا کر غزلیں کہنی شروع کیں ان سے کلام پر اصلاح بھی لی۔ ساتھ ہی اکبر کی معنی خیز ظرافت اور بلیغ طنز بھی ان کے ذہن کو اس رنگ کی شاعری کرنے پر آمادہ کرتا رہا لیکن اپنے عہد کے جس شاعر نے ان کے دل و دماغ کو حد درجہ متاثر کیا وہ حالیؔ کی پر سوز صدا تھی جس میں عظیم الشان ماضی کا مرثیہ بھی تھا اور عہد نو کی بشارت بھی۔

اقبال نے اپنی قومی خدمات کا آغاز وہاں سے کیا جہاں حالیؔ نے اسے چھوڑا تھا۔ اقبال مشرق کے ساتھ مغربی علوم سے بھی کما حقہ واقف تھے وہ سرسید کی احیائے ملت کی تحریک اور حالیؔ کی پر سوز صدا سے متاثر ضرور تھے لیکن اقبال نے سرسید اور حالیؔ کے مقابلے مغربی علوم خصوصاً انگریزی زبان اور فلسفہ و حکمت کا باقاعدہ مطالعہ کیا تھا اور ان کا ذہن مغرب

کے ان نظریات وخیالات کو استعمال کرنے کے لیے بیتاب تھا جس سے ہندوستان اور ہندوستانی عوام کو فائدہ پہنچ سکتا تھا۔ اسی لیے اقبال نے ابتداً وطنی موضوعات پر شاعری کی۔ ہندوستانی عوام کو ان کے ملی و ملکی مسائل سے آگاہ کرنے اور اپنے وطن سے محبت کا جذبہ پیدا کرنے کی غرض سے عمدہ نظمیں کہیں۔ اقبال اس دور میں مغربی خیالات سے زیادہ متاثر تھے اس لیے انگریزی ادب کی بعض معنی خیز اور نصیحت آموز نظموں کا خوبصورت ترجمہ ہندوستانی عوام کے لیے پیش کیا۔ گویا اقبال ابتدا ہی سے پیغامبری کے فرائض انجام دے رہے تھے۔ وہ اس بات کے خواہش مند تھے کہ فلسفہ وحکمت کی راہ سے اپنی قوم کو ازسرنو آباد کریں۔

اقبال اپنے عہد کے مسائل سے آگاہ تھے وہ ہندوستان میں نشاۃ ثانیہ کے آثار بھی دیکھ رہے تھے۔ لیکن ان کی دوربیں نگاہیں اس سے بھی آگے کسی روشن ستارے کی تلاش میں سرگرداں تھیں۔ مذہبی ماحول میں تربیت پایا ہوا ذہن بے تاب تھا کہ قرآن حکیم وسنت رسولؐ کی روشنی میں فلسفہ وحکمت کی راہ سے اپنی قوم کی بیداری کے لیے کوشش کی جائے۔ دردمند دل سے اٹھنے والی صدائیں کبھی ''تصویر درد'' کی شکل اختیار کررہی تھیں اور کبھی ''صدائے درد'' کی۔ ایسے میں اقبال فلسفہ کی مزید تعلیم حاصل کرنے کے لیے یورپ گئے وہاں انھوں نے میونخ یونیورسٹی سے پی ایچ۔ ڈی کی سند کے لیے جو مقالہ پیش کیا اس میں ایران کی مابعدالطبیعیات سے بحث کی گئی تھی اقبال نے ایران کے مفکروں اور فلسفیوں کے مابعد الطبیعیاتی نظام ہائے فکر کو جدید فلسفے کی زبان میں بیان کرکے ان پر تبصرہ کیا تھا۔ گویا یہاں بھی قدیم وجدید کا امتزاج اقبال کے ذہن کو نئے افکار عطا کررہا تھا۔

جس وقت اقبال یورپ پہنچے، یہاں انیسویں صدی کی سائنسی اور میکانکی فکر کے خلاف دو قسم کے نظریات جنم لے رہے تھے۔ ایک جذباتی جو نطشے، برگساں اور شوپنہار کے یہاں نظر آتے ہیں۔ دوسرے عقلی جو مارکس اور اینگلز کے یہاں ملتے ہیں۔ اقبال اس دور میں نطشے اور برگساں سے متاثر ہوئے۔ یورپ کے دورانِ قیام اقبال نے وہاں کی آزاد فضاؤں، آزادی کی بے راہ رویوں، مخلوط معاشرے کی رنگینیوں اور وطنی قومیت کی خود غرضیوں کو بہت قریب سے دیکھا۔ اہل مغرب کے بیدار جسم اور مردہ روح، نوآبادیاتی توسیع

پسندی، انسانوں کے درمیان فرق و امتیاز، عدم مساوات، استحصالی سرگرمیاں، مادّی ترقی اور روحانی زوال، غرض ہر پہلو ان کی نظر میں تھا۔ کیمبرج اور ہائیڈل برگ کے پرسکون ماحول میں اقبال کو ہندوستانی سیاست پر غیر جانبدارانہ طور پر غور و خوض کرنے کا موقع ملا۔ چنانچہ اقبال کے خیالات میں زبردست انقلاب پیدا ہوا۔ وطنی قومیت کا وہ تصور جس نے اقبال سے ہمالہ، ترانۂ ہندی، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، تصویر درد اور نیا شوالہ جیسی نظمیں لکھوائی تھیں، وہ تصور ختم ہوگیا کیونکہ یورپی تہذیب کے ذاتی مشاہدے نے انہیں جارحانہ قومیت کے خطرات سے آشنا کردیا تھا۔ وطنی قومیت کے اس تصور کی جگہ اسلامی اخوت اور ملی قومیت نے لے لی تھی۔ جغرافیائی اتحاد کے بجائے اسلامی وحدت ان کا نصب العین بن گئی تھی۔

دورانِ قیام یورپ اقبال نے ایشیا اور افریقہ کے وسیع و عریض خطوں میں پھیلے ہوئے اسلامی ممالک کو یورپ کی استعماری طاقتوں کی زد پر دیکھا تھا۔ ان مسلم ممالک کی نوجوان تعلیم یافتہ نسل، مغربی تہذیب اور وطنی قومیت سے متاثر ہوکر نفاق و افتراق میں مبتلا تھی۔ ترکی کی عثمانی سلطنت یورپی طاقتوں کا خصوصی ہدف تھی۔ یورپ، ایشیا اور افریقہ میں پھیلی ہوئی اس سلطنت کے حصے بخرے کرنے کی سازشیں ہورہی تھیں۔ زار روس نے اسے یورپ کا مرد بیمار قرار دے دیا تھا۔ ان مایوس کن حالات میں بعض ممالک میں احیائی تحریکیں اپنا کام کررہی تھیں۔ خصوصاً عرب میں وہابی، شمالی افریقہ میں سنوسی تحریکیں، الجزائر میں امیر امیر عبدالقادر، مصر میں عرابی پاشا احیائے دین کے جذبے سے سرشار تھے۔

اتحاد عالم اسلام کا تصور ابھر رہا تھا۔ سید جمال الدین افغانی اتحاد بین المسلمین کے لیے زندگی بھر کوششیں کرتے رہے وہ اور ان کے ہم خیال حضرات ان بکھری ہوئی تحریکوں کو اتحاد اسلام کے بلند مقصد کے لیے مربوط و متحد کرنے کے لیے مسلسل کوشاں رہے۔ ترکی میں عثمانی خلافت اتحاد بین المسلمین کی ایک علامت کے طور پر موجود تھی۔ سلطان عبدالحمید ثانی اتحاد اسلامی کے اس تصور کو اپنی سلطنت کی بقا کے لئے لازم سمجھتے تھے۔ انہیں کے آخری ایام حکومت میں اقبال کے دوست شیخ عبدالقادر اور مشیر حسین قدوائی نے اگست، ستمبر ۱۹۰۶

میں استنبول کا سفر کیا۔ غالب قیاس یہ ہے کہ استنبول سے واپسی پر دارالخلافت کے حالات وکوائف اور مسائل پر انگلستان میں گفتگو ہوئی ہوگی اور احیائی تحریکوں کا تذکرہ بھی ہوا ہوگا۔ میرے اس قیاس کو مارچ ۱۹۰۷ء میں کہے گئے ان اشعار سے تقویت ملتی ہے جو محض شعری اظہار ہی نہیں بلکہ حالات سے آگاہی کا قدرتی نتیجہ ہیں۔

سنا دیا گوشِ منتظر کو حجاز کی خامشی نے آخر
جو عہد صحرائیوں سے باندھا گیا تھا پھر استوار ہوگا
نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہشیار ہوگا

بلادِ اسلامیہ کی اس بدلتی ہوئی خوش گوار صورت حال سے متاثر ہو کر اقبال نے نہایت واضح انداز اور مؤثر ترین پیرائے میں مغرب کے استعماری نظاموں سے اپنی بے زاری کا اظہار کیا۔ انہوں نے خدا کی بستی کو دکان سمجھنے والوں کی تہذیب میں خودکشی کے آثار دیکھے اور اس نتیجے پر پہنچے کہ عالم انسانیت کی فلاح ونجات اسلامی فکر میں مضمر ہے۔

اقبال نے وطنی قومیت کے محدود تصور کو خیر باد کہہ کر وسیع تر انسانی اتحاد کے لیے مسلم قومیت کے نظریئے کو اختیار کیا جو رنگ ونسل کی جغرافیائی حدود سے نکل کر مشرق ومغرب کے انسانوں کو ایک عالمگیر وحدت کا راستہ دکھاتا ہے۔ اگرچہ اس عالمگیر وحدت کی بنا مذہب ہے لیکن اقبال نے اس مذہب کو انسانی فطرت کا وہ اعلیٰ درجہ قرار دیا ہے جو انسانی ذہن کو کل انسانیت سے جوڑ دیتا ہے اور قومیت کے اس خطرناک فریب سے نجات دلاتا ہے جس سے عالم گیر برادری کا تصور مجروح ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب تک ایک سمت کا تعین نہ کیا جائے منزل کا تعین ناممکن ہے۔ منزل خواہ کتنی ہی بلند صحیح لیکن انسانی فکر وعمل کو بروئے کار لانے کے لیے ایک نصب العین لازم ہے۔ اقبال انسانی فطرت کے اس راز سے باخبر تھے اور چاہتے تھے کہ جب تک ایک بلند تر مقصد انسان کے سامنے نہ ہو یہ اپنی پستی سے نہیں اٹھ سکتا۔ نوعِ انسانی کو اخوت ومحبت کی راہ ایک ایسا عقیدہ ہی دکھا سکتا ہے جو رنگ ونسل کی قید سے بالا ہو اور اسلام اس عقیدے کی بنا پر عرب وعجم، کالے اور گورے، مشرق ومغرب اور

شمال وجنوب کے امتیازات کو مٹا کر ایک بن جانے کا تصور پیش کرتا ہے۔ اس لئے انسان کی فلاح ونجات کے لیے اس سے بہتر کوئی نسخہ نہیں، اِقبال نے بھی اسے اپنایا۔ اسی لئے ان کے افکار وتصورات کی اصل اہمیت اور قدر و قیمت زیادہ تر اسلامی فکر کے حوالے سے ہے۔ انہوں نے اسلامی دنیا کو ایک نئی زندگی کا پیغام دینے کے علاوہ اسے ایک نیا فکری تناظر بھی عطا کیا۔ ان کی شاعری میں اسلام کی نشاۃِ ثانیہ کی آرزو کے ساتھ ساتھ مظلوموں اور محکوموں کی صورتِ حالت کا تجزیہ بھی ملتا ہے۔ حقیقتاً وہ صمیم قلب سے مشرق اور ایشیا کی مظلوم ومحکوم اقوام کی بیداری اور آزادی کے خواہاں تھے۔ اسی لئے انہوں نے نہایت واضح انداز میں مغرب کے استعماری نظاموں سے اپنی بے زاری کا اظہار کیا اور مشرقی اقوام کو خود شناسی، خود گری اور خودنگری کی تعلیم دی۔ انھیں قوت وتوانائی کے حصول کی راہ دکھائی ساتھ ہی قوت اور توانائی کو عالمگیر اتحاد کے بلند تر مقصد کے لیے استعمال کرنے کا سبق بھی صراحت کے ساتھ دیا۔

اقبال نے مُفکرِ وقت اور مصلح قوم کی حیثیت سے اپنے عہد میں ابھرنے والی مختلف تحریکوں کا بغور جائزہ لیا اور ان سے متاثر بھی ہوئے وہ قوم کی بیداری کے کوشاں تھے اس لیے انہیں ہر مذہبی، سماجی، سیاسی یا اصلاحی تحریک سے دلچسپی ہوتی اور وہ اس کی خوبی یا خامی پر غور کر کے اپنی رائے کا اظہار کرتے اور دوسروں کو تحریک سے وابستگی کی تلقین کرتے یا پھر کنارہ کشی اختیار کرنے کا مشورہ دیتے۔ اقبال کے عہد میں مختلف تحریکوں نے اپنے اپنے دائرہ عمل میں ملک کی آبادی کے ایک بڑے حصے کو متاثر کیا۔

جس زمانے میں اقبال کی تعلیم وتربیت کا آغاز ہوا ان دنوں جدید تعلیم یافتہ طبقے میں سرسید اور ان کی تعلیمی تحریک کا بڑا چرچا تھا۔ اقبال بھی بچپن میں ہی سرسید اور ان کے اصلاحی کارناموں سے واقف ہو گئے تھے کیونکہ ان کے استاد میر حسن سرسید کے زبردست حامی اور ان کی تحریک کے ترجمان سمجھے جاتے تھے۔ یوں بھی پنجاب میں سرسید کی تعلیمی تحریک کو بڑی مقبولیت حاصل تھی۔

سرسید نے مسلمانوں کو انگریزی تعلیم سے بہرہ ور ہونے کی دعوت دی تھی اور ساتھ

ہی مشرقی اقدار پر کاربند رہنے کی تلقین بھی کی تھی۔ یہ بات سچ ہے کہ سرسید مغربی تہذیب وتمدن کی خوبیوں کے بڑے معترف تھے لیکن ایسا نہیں کہ وہ مشرقی تہذیب کی عظمت سے بے خبر ہوں۔ اقبال نے بھی مغربی تعلیم سے استفادہ کیا اور پھر اس تعلیم سے آراستہ ہوکر جدید فلسفہ کے افکار وتصورات پر تصرف حاصل کرکے مغربی تہذیب کی برائیوں کو عام کیا اور مشرقی اقوام کو تلقین کی کہ ان کی قدیم تہذیب کی اقدار دائمی اور ابدی ہیں۔ وہ تاحیات اپنی تحریروں کے ذریعہ مشرقی اقدار کی عظمت بیان کرتے رہے۔

اس عہد میں زوال پذیر مسلم معاشرے کو پستی سے نکالنے کے لیے مختلف تجاویز پیش کی جارہی تھی سرسید اور ان کے رفقاء مغربی علوم وفنون کے حصول کو تمام امراض کا مداوا سمجھتے تھے جبکہ قدامت پسند علماء روایتی دینی تعلیم کے حصول اور روایتی اسلام پر سختی سے عامل رہنے کو لازمی سمجھتے تھے۔ جبکہ اقبال اپنے عہد کی ان متضاد کیفیتوں کے بغور مشاہدے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ مسلمانوں کے ذہن سے اسلامی زندگی کا صحیح تصور نکل گیا ہے اگر قوم میں اس تصور کے حصول کا شوق پیدا ہوجائے تو یہی نسخہ اکسیر اور تمام امراض کا علاج ثابت ہوگا۔

اقبال سرسید کی تعلیمی تحریک، سیاسی اور سماجی اصلاح کی کوششوں کو سراہنے اور ان سے متاثر ہونے کے باوجود کبھی ان کے مذہبی افکار وتصورات سے متفق نہ ہوسکے۔ سرسید نے مغرب کے زیر اثر مذہب کی جدید تفسیر کی لیکن اقبال اپنے علم وفضل، روشن خیالی اور جدید فلسفہ سے واقفیت کے باوجود روایتی اسلام کے ہی تابع رہے۔ فلسفی ہونے کے باوصف وہ توحید ورسالت، معجزات وکرامات کے قائل رہے۔ انہوں نے عقل کی نسبت عشق کو اپنا رہبر بنایا۔ یہ سرسید اور ان کے دور کی حد سے بڑھی ہوئی عقلیت پسندی کے خلاف ایک ردعمل بھی تھا۔ اسی سبب وہ عشق پر بے انتہا زور دے کر اسے خدا اور رسول تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیتے رہے۔

مذہبی امور میں سرسید کے ہم نوا نہ ہونے کے باوجود حقیقت یہ ہے کہ اقبال سرسید کے بڑے مداح تھے اور ان کے کارناموں کی اہمیت سے واقف تھے وہ انہیں عظیم انسان سمجھتے تھے اسی لیے انہوں نے اپنی نظم ونثر میں انہیں خراج عقیدت پیش کیا ہے۔

۱۸۵۷ء کی ہلاکت خیزی کے نتیجے میں مسلمان نہ صرف سیاسی حکمرانی سے بے دخل

ہو کر اقتصادی بدحالی کا شکار ہوئے بلکہ انہیں تہذیبی وفکری غلامی کا خطرہ بھی لاحق ہوگیا مسلمانوں پر یاس وناامیدی کے سائے دراز تر ہوگئے۔ شکستہ حال مسلمانوں کی متاعِ عزیز، مذہب بھی عیسائی پادریوں کے حملہ کا شکار تھا۔ پادری اسلام اور پیغمبر اسلام کو ہدفِ تنقید بنائے ہوئے تھے۔ ہر طرف مناظرے اور مجادلے کا بازار گرم تھا۔ عیسائی مشنری یہ کوشش کررہے تھے کہ جدید تعلیم اور تبلیغی سرگرمیوں کے سہارے مسلمانوں میں اسلام کی طرف سے بدگمانی پیدا کر کے ان کے دلوں میں شکوک وشبہات پیدا کردیں۔ انہوں نے اپنے ان حملوں کا نشانہ بھی نوجوان مسلمانوں کو بنایا جوان مخدوش حالات میں آسانی سے متاثر ہوسکتے تھے۔

مسلمان اس باہری دباؤ سے تو نبرد آزما تھے ہی، ساتھ ہی وہ اندرونی طور پر بھی انتشار وافتراق کا شکار تھے۔ معمولی اور فروعی مسائل کو ہوا دے کر مسلم قوم کو مختلف فرقوں میں تقسیم کیا جارہا تھا۔ حنفی اور غیر مقلد، وہابی اور بدعتی اور دوسرے فرقوں کی درجہ بندی کے سبب اکثر قتل وفساد اور مقدمہ بازی کا بازار گرم تھا۔

صوفیوں کی انتہا پسندی اور لالچی پیروں نے طریقت وولایت کے نام پر اسلام کی صورت مسخ کررکھی تھی۔ اسلامی تعلیمات کی معمولی شدُ بدُ رکھنے والے سادہ لوح عوام کی دین ودنیا تباہ کی جارہی تھی انہیں عیار درویش فال، تعویذ گنڈے اور غیب کی باتیں بتا کر گمراہ کررہا تھا۔ اسلام کی حقیقی روح سے ناواقفیت کے سبب لوگ روحانی سکون کی تلاش میں بھٹک رہے تھے اور جہاں اس سکون کے آثار نظر آتے وہاں مجمع لگ جاتا۔

پنجاب میں اگرچہ مسلمانوں کی تعداد زیادہ تھی لیکن سکھوں کی اسّی سالہ حکومت کے سبب ذہنی انتشار وبے چینی کی فضا عام تھی۔ تعلیم وتربیت سے غفلت کی وجہ سے ضعیف الاعتقادی اور تاویلات والہامات کا بڑا چرچا تھا اس مناسب ماحول سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مرزا غلام احمد قادیانی نے قادیانی یا احمدی تحریک کی ابتداء کی اور ایک مبلغ کی حیثیت سے نمودار ہوکر بتدریج محدث، مجدد، مہدی مُوعود، مثلِ مسیح اور پھر نبوت کا دعویٰ کر بیٹھے۔ مرزا غلام احمد قادیانی نے اپنی زندگی معمولی حیثیت سے شروع کی تھی لیکن اپنے دعوؤں اور ان کی مقبولیت کے ساتھ وہ ایک فرقے کے روحانی پیشوا بن گئے۔

درحقیقت انگریز مسلمانوں کے پرجوش مذہبی عقائد خصوصاً جذبۂ جہاد سے بے حد خائف تھے اور چاہتے تھے کہ مسلمانوں کے درمیان افتراق میں اضافہ ہو۔ اگرچہ سرسید بھی جدید تعلیم کے ذریعہ مسلمانوں کی مذہبی عصبیت کو کم کرنے کی کوشش کر رہے تھے لیکن جس تحریک نے انگریزوں کے مقاصد کی پورے طور پر بجا آوری کی وہ قادیانی تحریک تھی اس لیے برطانوی حکومت نے اس تحریک کی بھرپور مدد کی اور اسے پھلنے پھولنے کا موقع فراہم کیا۔ مرزا غلام احمد نے برطانوی حکومت کی غیر مشروط وفاداری اور جہاد کی منسوخی کو اپنے مذہب کی اساس قرار دیا۔

اقبال اپنے دور کی مذہبی تحریکوں میں سب سے زیادہ اسی تحریک سے متاثر ہوئے تھے۔ ایک تو یہ تحریک انہیں کے خطے کی تھی اور اس میں ان کے بزرگ، دوست احباب بھی شامل تھے۔ اقبال کچھ عرصہ تک اس تحریک کے بعض کارناموں کو سراہتے رہے لیکن اپنی زندگی کے آخری دور میں وہ کھل کر اس تحریک کی مخالفت کرنے لگے تھے بلکہ تحریر و تقریر کے ذریعہ اس کے خطرناک اثرات سے خبردار کرنے لگے تھے۔

قادیانیوں کا دعویٰ ہے کہ اقبال اور ان کے والد نے مرزا صاحب کے ہاتھ پر بیعت کی تھی گو اس کی کوئی شہادت ان کے پاس نہیں ہے۔

اقبال کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد، جن کا اقبال کی تعلیم و تربیت میں بڑا ہاتھ تھا اور جن کا اقبال بیحد احترام کرتے تھے، قادیانی تھے اور غالباً آخری عمر تک اسی مذہب پر قائم رہے لیکن جاوید اقبال نے شیخ عطا محمد کے ایک بیٹے اور دو بیٹیوں کی شہادت سے یہ ثابت کیا ہے کہ آخر میں انہوں نے تائب ہو کر قادیانیت چھوڑ دی تھی اسی لیے ان کی نماز جنازہ سُنی امام نے پڑھائی اور انہیں مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔[1]

۱۹۳۵ء میں اقبال نے قادیانیت کی کھلی تردید و مخالفت کا آغاز کیا اسی دور میں مجلس احرارِ اسلام نے تحفظ ختم نبوت کی تحریک چھیڑ رکھی تھی اقبال بھی اس تحریک میں شامل ہو گئے اور نظم و نثر میں قادیانیت کے خلاف اظہار خیال کرنے لگے۔ ۱۴ر مئی ۱۹۳۵ کو

---

[1] زندرود حصہ سوم ص ۵۷۰

انگریزی روزنامہ Statesman میں ''قادیانی اور جمہورِ مسلمان'' کے عنوان سے ان کا ایک مضمون شائع ہوا جس میں انہوں نے خالص دینی و علمی نقطۂ نظر کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اس مسئلہ کے فکری و نظری اور فقہی و کلامی پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ مضمون کے آغاز میں ہی لکھتے ہیں۔

''ہر ایسی جماعت جو تاریخی طور پر اسلام سے وابستہ ہو لیکن اپنی بنا نئی نبوت پر رکھے اور بزعم خود اپنے الہامات پر اعتقاد نہ رکھنے والے تمام مسلمانوں کو کافر سمجھے۔ مسلمان اسے اسلام کی وحدت کے لیے ایک خطرہ تصور کرے گا اور یہ اس لیے کہ اسلامی وحدت ختم نبوت سے ہی استوار ہوتی ہے''۔[1]

قادیانیت کے مسئلہ پر اقبال کے تصورات کے خلاف پنڈت جواہر لال نہرو نے کلکتہ کے رسالے Modern Review میں مسلسل تین مقالات لکھے اور قادیانیت کو مسلمانوں کی ایک اصلاحی تحریک ثابت کیا۔ اقبال نے پنڈت نہرو کے مقالات کے جواب میں مضمون لکھ کر یہ واضح کر دیا کہ یہ اصلاحی تحریک نہیں بلکہ مسلمانوں کو غلامی کی زنجیروں میں جکڑے رہنے کی عادت کو پختہ کرنے کی ایک تدبیر ہے۔ انہوں نے دلائل سے یہ ثابت کیا کہ احمدیت کا مقصد برصغیر اور عالم اسلام میں برطانوی حکمرانوں کی جڑوں کو مضبوط کرنا اور ان کی وفاداری کی بنیادوں کو مستحکم کرنا تھا۔ اقبال لکھتے ہیں۔

''مسلمان عوام کو جن میں مذہبی جذبہ بہت شدید ہے صرف ایک ہی چیز قطعی طور پر متاثر کر سکتی ہے اور وہ ربانی سند ہے۔ اس الہامی بنیاد کو احمدیت نے فراہم کیا، خود احمدیوں کا دعویٰ ہے کہ برطانوی شہنشاہیت کی یہ سب سے بڑی خدمت ہے جو انہوں نے انجام دی''۔[2]

---

1. حرفِ اقبال ص ۱۰۳، ۱۰۴ 2. حرفِ اقبال ص ۱۳۲

اقبال کے ان مضامین اور حقائق کے سامنے آجانے کے بعد پنڈت نہرو کو یقین ہو گیا تھا کہ قادیانی جماعت حقیقتاً انگریزی حکومت کی وفادار اور ان کی ایجنٹ ہے۔

جس دور میں مرزا غلام احمد قادیانی نے قادیانی مذہب کی بنیاد رکھی، تقریباً اسی دور میں ایران میں بابی یا بہائی تحریک کی ابتداء ہوئی۔ اس تحریک کے بانی سید علی محمد شیرازی نے شریعت محمدیہ کو منسوخ قرار دے کر ایک نئی رسالت، نئی شریعت اور نئے قبلہ کے تحت بالکل الگ اور نئے مذہب کی بنیاد ڈالی۔

ابتداء میں علی محمد شیرازی نے رُکن رابع اور امام غائب کا قائم مقام ہونے کا دعویٰ کر کے خود کو ''باب'' قرار دیا۔ جلدی ہی اپنے عہدے میں ترقی کر کے وہ مہدویت اور قائمیت کا دعوے دار ہو گیا اس کا کہنا تھا کہ میں ہی وہ امام موعود ہوں جس کے مسلمان تیرہ سو برس سے منتظر ہیں۔ بعد میں اس نے اپنے پیرووں کے مشورے پر خود کو صاحب شریعت رسول قرار دیا۔ اس نے کہا کہ انسانوں کی رہبری کے لیے مشیت اولیٰ کو ہمیشہ کسی نہ کسی انسانی صورت میں حلول کرنا پڑتا ہے۔ یہی پیغمبر ہوتے ہیں۔ حضرت آدمؑ سے حضرت محمدؐ تک جتنے پیغمبر آئے اگرچہ سب شکل وصورت میں الگ الگ تھے مگر فی الحقیقت ذاتِ واحد تھے۔ اب مشیت اولیٰ نے علی محمد باب میں حلول کیا ہے اور اس کے ذریعہ کلام کرتی ہے، ہدایت جاری کرتی ہے۔ باب نے قرآن کے مقابلے میں اپنی رسالت کی صداقت ثابت کرنے کے لیے ایک کتاب ''بیان'' لکھی آخری دنوں میں اس نے نبوت کا منصب اپنے ایک عقیدت مند اور جوشیلے مبلغ ملا محمد قدوس کے سپرد کر دیا اور خود الوہیت کے آخری منصب کا دعوے دار ہو گیا۔

اقبال نے اپنی تحریروں میں بعض جگہ بہائی مذہب کے بارے میں اظہار خیال کیا ہے۔ ضرب کلیم میں ''محمد علی باب'' کے عنوان سے ایک مختصر نظم میں باب پر طنز کیا ہے۔ اپنے خطبات میں بابی تحریک کا ذکر کرتے ہوئے اسے نجد کی وہابی تحریک کی ایرانی صدائے بازگشت قرار دیا ہے۔

"بابی تحریک جسے گویا عجمی صدائے بازگشت کہنا چاہیے
عربی احتجاجیت کی"۔ [1]

مترجم سید نذیر نیازی نے حاشیہ میں اقبال کے اس جملہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"بابی تحریک بھی شیعی مجتہدین کے خلاف صدائے
احتجاج تھی جیسے وہابی تحریک اربابِ تقلید کے
خلاف"۔ [2]

معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۳۰ء تک جب اقبال نے یہ خطبات دیئے تو وہ بابی مذہب کو کوئی اصلاحی تحریک یا کسی طبقہ کے خلاف صدائے احتجاج سمجھتے تھے لیکن بعد کے مطالعہ نے اقبال پر اس مذہب کی حیثیت واضح کردی تھی۔ انہوں نے آخری دور کی تحریروں میں بہائی مذہب کو اسلام سے الگ ایک جدید مذہب قرار دیا۔ اقبال کا خیال تھا کہ جس طرح حکومتِ برطانیہ نے قادیانیت کی سرپرستی کی اسی طرح روس نے اپنے مفادات کی تکمیل کے لیے بابی مذہب کے ساتھ حسن سلوک کا رویہ اپنایا۔ اقبال کے الفاظ میں۔

"روس نے بابی مذہب کو روا رکھا اور بابیوں کو اجازت دی کہ
وہ اپنا پہلا تبلیغی مرکز عشق آباد میں قائم کریں۔ انگلستان نے
بھی احمدیوں کے ساتھ رواداری برتی اور ان کو پہلا تبلیغی
مرکز ووکنگ میں قائم کرنے کی اجازت دی۔ ہمارے لئے
اس امر کا فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ روس اور انگلستان نے ایسی
رواداری کا اظہار شہنشاہی مصلحتوں کی بنیاد پر کیا یا وسعتِ
نظر کی وجہ سے۔ اس قدر تو بالکل واضح ہے کہ اس رواداری
نے اسلام کے لیے پیچیدہ مسائل پیدا کردیئے"۔ [3]

اقبال نے بابی مذہب کی پرجوش مبلغہ قرۃ العین طاہرہ کا ذکر "جاوید نامہ" میں

---

[1] تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ص ۲۳۴ [2] ایضاً ص ۲۳۴ [3] حرف اقبال ص ۱۳۴

خصوصیت کے ساتھ کیا ہے اور اس کی روح کو غالب وحلاج کی روحوں کے ساتھ فلک مشتری پر دکھاتے ہوئے ان ارواح کو ارواحِ جلیلہ کا خطاب دیا ہے۔ اقبال کے مطابق ان کے دل آتش عشق سے منور تھے اور ان کی روحیں اپنی ہی شراب سے سرمست تھیں۔

بابی مذہب کی اس مبلغہ سے اقبال کی دلچسپی اس کے عقائد ونظریات کے سبب نہیں بلکہ اس جذبۂ عشق کی بدولت ہے جو اسے اپنے مذہب اور عقیدہ سے تھا۔ وہ اس قدر پر جوش، باہمت اور جرأت مند بابی تھی کہ اس نے ایران کے بادشاہ کے دربار میں خود کو بہ بانگ دُہل بابی کہا اور بابی مذہب کی خوبیاں گنانے اور اس کے عقائد ونظریات کا بیان کرنے لگی جس کی پاداش میں اسے گلا گھونٹ کر مار ڈالا گیا۔ اقبال کی نگاہ میں طاہرہ کا مقام اسی عشق کی وجہ سے بہت بلند تھا۔ طاہرہ کو اپنے مسلک اور عقیدہ سے عشق تھا اور اس نے آخری دم تک اپنے اس عشق کو سر بلند رکھا اور اس کے لیے اپنی جان بھی قربان کر دی اس لیے اقبال کے یہاں اس کا کردار لائق تذکرہ بھی ہے اور قابل تحسین بھی۔

اس دور کی ایک اور اہم مذہبی تحریک وہابی تحریک تھی جس کے زبردست حامی عرب ممالک خصوصاً سعودی عرب میں آج بھی موجود ہیں۔ برصغیر میں دیوبند کے علماء اسی تحریک سے وابستہ سمجھے جاتے ہیں۔ غیر مقلد، ندوی، تبلیغی جماعت اور جماعت اسلامی وغیرہ سے تعلق رکھنے والے تمام افراد کم وبیش وہی عقائد ونظریات رکھتے ہیں جو وہابی تحریک کے عقائد ونظریات ہیں۔

اس تحریک کے بانی شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی تھے جو عرب کے مشہور علاقہ نجد کے شہر عیینیہ میں ۱۶۹۹ء یا ۱۷۰۳ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد عبدالوہاب فقیہ تھے اور ایک عرصہ تک عہدہ قضاء پر مامور رہے۔

شیخ محمد نجدی ایک انقلاب پسند ذہن اور بے چین روح لے کر پیدا ہوئے تھے انہیں مسلمانوں کے مروجہ عقائد واعمال میں شرک وبدعت کی بو آتی تھی چونکہ مسلمان، بزرگوں کے مزارات پر جانا، وہاں منت ماننا، بزرگوں سے مدد طلب کرنا اور نذر ونیاز وغیرہ کو جائز ومباح سمجھتے تھے اس لیے بیشتر مسلمانوں میں یہ عقائد رائج تھے۔ شیخ نجد اور ان کے مقلدین

نے اسے شرک و بدعت قرار دیا اور ان عقائد کے حامی ان کی نظر میں مشرک تھے۔

شیخ نے اپنی دعوت کا آغاز شہر خریملا سے کیا اور جوش و خروش کے ساتھ تحریر و تقریر کے ذریعہ اپنی دعوت کو عام کرنا شروع کیا جلدی ہی ان کے نظریات کی مخالفت بھی شروع ہوگئی۔ خود ان کے ضعیف والد اور ان کے بھائی سلیمان بھی ان کے مخالفت میں شامل ہوگئے خریملا میں مخالفت سے تنگ آکر شیخ نجد عینیہ کے حاکم عثمان بن احمد کے پاس پہنچے۔ اس نے ان کی دعوت کو قبول کیا اور اپنے علاقے کے ان تمام آثار کو مٹا دیا جن کی تعظیم ہوتی تھی۔ اس کے بعد شیخ نجد نے درعیہ کے حاکم محمد بن سعود سے رابطہ کیا اور انھیں مسلمانوں کی قیادت کا یقین دلایا۔ محمد بن سعود نے شیخ کی دعوت قبول کر لی۔ ان دونوں کی مشترکہ کوششوں نے ان پر کامیابی و کامرانی کی راہیں کھول دیں۔ مذہب اور اقتدار کی طاقت نے مل کر بہت سی اہم فتوحات کیں۔ ۱۷۶۵ میں محمد بن سعود کے انتقال کے بعد ان کا بیٹا عبدالعزیز امیر ہوا انہوں نے بھی شیخ کے مشورے سے کام کیا۔ نجد کی ریاست شیخ کی رہنمائی میں ایک نظریاتی ریاست بن گئی۔ طے یہ پایا کہ اُمور مذہب و تعلیم تو شیخ اور ان کی اولاد کے ہاتھ میں رہیں گے اور حکومت و سیاست آل سعود کے ہاتھ میں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ تقسیم آج بھی موجود ہے۔ ۱۷۹۳ء میں شیخ نجد کی وفات کے بعد ان کے مقلدین ان کی تحریک کو آگے بڑھانے کے لیے سرگرم رہے۔ ۱۹۲۵ء میں سعودیوں نے نجد کے ساتھ تمام حجاز پر قبضہ کرلیا اور مملکت سعودیہ عربیہ کی بناڈالی اور تب سے اب تک مملکت سعودیہ ہی تمام نجد و حجاز پر حکمراں ہے۔

اقبال کی تحریروں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں شیخ نجد اور ان کی تحریک سے غیر معمولی دلچسپی اور عقیدت تھی۔ انہوں نے اپنے خطبات میں شیخ نجد اور ان کی تحریک کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے۔

> ''بدعات کے مصلح عظیم محمد بن عبدالوہاب کا سال ولادت ۱۷۰۰ء ہے انہوں نے مدینہ منورہ میں تعلیم پائی۔ ایران کا سفر کیا اور آخرالامر اس آگ کو جو ان کی بے چین روح میں دبی ہوئی تھی۔ سارے عالم میں

پھیلا دیا ان کی طبیعت اور خیالات کا رنگ بھی وہی تھا جو امام غزالی کے شاگرد محمد ابن تومرت کا، یعنی بدعات کے اس بربر مصلح کا جن کا ظہور اسلامی اُندلس کے عہد زوال میں ہوا اور جن کی بدولت اس میں زندگی کی نئی لہر دوڑ گئی''۔[1]

مملکت سعودیہ عربیہ کے قیام اور اس حکومت کے ذریعہ مقابر و آثر کے انہدام پر تمام برصغیر میں زبردست بے چینی پھیل گئی اور یہاں سے مولانا محمد علی جوہر اور مولانا سید سلیمان ندوی وغیرہ نے وفود کی شکل میں جا کر سعودی حکومت کو اپنے سخت رویے میں نرمی برتنے اور حجاز مقدس کا نظام، عالم اسلام کے منتخب نمائندوں کے سپرد کرنے پر آمادہ کرنے کی کوشش کی۔ سعودی حکومت کی ان حرکات کے خلاف شدید غم وغصہ کے باوجود اقبال نے اس موقع پر سعودیوں کی حمایت کی اور اپنی رائے کا اظہار اس طرح کیا۔

''میں حجاز کی صورتِ حال سے پوری طرح مطمئن ہوں اور ابن سعود پر بدون تذبذب اعتماد کرتا ہوں میری رائے میں سلطان نجد ایک روشن خیال آدمی ہے''۔[2]

اقبال کے ان خیالات کے برملا اظہار کی وجہ سے انہیں وہابی سمجھا جانے لگا۔ ۱۹۲۶ء میں ان کی انتخابی مہم کے دوران مخالف اُمیدوار نے ان کے عقائد کا سوال اٹھا کر انہیں وہابی قرار دیا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبال کا تعلق کسی ایک مذہبی فرقہ سے جوڑنا تقریباً ناممکن ہے وہ اپنے عقائد و نظریات میں مختلف خیالات و نظریات کا مرکب تھے۔ وہ جب قادیانیت کی کارکردگی کو سراہتے ہیں اور قادیانیوں سے تعلق رکھتے ہیں تو اس تحریک کے حامی نظر آتے ہیں جب تقلید سے بے زار ہوتے ہیں تو غیر مقلد معلوم ہوتے ہیں۔ احادیث کی صحت کے

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۳۴، ۲۳۵ [2] گفتار اقبال ص ۱۲

متعلق شکوک وشبہات کا اظہار کرتے ہیں تو قرآن کو ہی حقیقی اسلام پاتے ہیں اور اہل قرآن کی صف میں شامل ہو جاتے ہیں۔ جب شیخ نجدی کی تعریف کرتے ہیں تو وہابی لگتے ہیں لیکن اس کے برعکس جب وہ اولیاء کے مزارات پر عقیدت واحترام سے حاضری دیتے ہیں اور رسولِ خدا سے عشق کا اظہار کرتے ہیں تو سنی حنفی معلوم ہوتے ہیں۔ نتیجتاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال اپنے دور کی بیشتر مذہبی تحریکوں سے متاثر ہونے کے باوصف کسی ایک گروہ یا مکتبِ فکر سے مکمل طور پر وابستہ نہ تھے وہ جن تصورات اور عقائد کو اسلامی تعلیمات کے مطابق پاتے انھیں اختیار کر لیتے تھے۔ اسی لیے ان کے یہاں مختلف نظریات کی آمیزش نظر آتی ہے۔

پین اسلامزم یا اتحاد بین المسلمین کے علمبردار سید جمال الدین افغانی ۱۸۳۹ء میں افغانستان کے شہر سعد آباد میں پیدا ہوئے۔ سید صاحب بہت ذہین تھے اس لیے جلد ہی مروجہ علوم کی تحصیل کر لی۔ ۱۸۵۶ء میں ہندوستان آئے۔ یہاں سے مسلم ممالک کی سیاحت کرتے ہوئے حجاز پہنچے اور حج کیا۔ بلادِ اسلامیہ کی سیاحت کے دوران انہوں نے ہر جگہ مسلمانوں کو کس مپرسی، بے چارگی اور غلامی میں جکڑا ہوا پایا۔ مسلم ممالک نا اتفاقی، اندرونی سازشوں اور بیرونی ریشہ دوانیوں کا شکار تھے۔ غربت وجہالت عام تھی اور اس سبب مسلمانوں کی فلاح وبہبودی اور ترقی کی تمام راہیں مسدود نظر آتی تھیں۔ سید جمال الدین افغانی نے مسلمانوں کی اس شکستہ حالی کے مداوے کے لیے مسلم ممالک کو غلامی کی زنجیروں سے نجات دلانا اور انہیں ایک پلیٹ فارم پر لانا ضروری سمجھا۔ انہیں احساس ہو گیا تھا کہ یورپی طاقتیں رفتہ رفتہ بلاد اسلامیہ کو نیست ونابود کر دیں گی اور ان ممالک کو اپنے ناپاک عزائم کے لیے استعمال کریں گی۔

سید افغانی کو آزادی سے بے پناہ عشق تھا ان کا خیال تھا کہ دنیا میں کوئی شخص کسی دوسرے شخص کو اور کوئی قوم کسی دوسری قوم کو غلام بنا کر نہ رکھے کیونکہ آزاد ہو کر ہی انسان کی نشو نما ممکن ہے۔ وہ خود بھی آزاد ہونا چاہتے تھے اور تمام ایشیائی اسلامی ممالک کی آزادی کے بھی خواہش مند تھے۔

گو اس دور میں بلادِ اسلامیہ کی دیگر مقتدر شخصیات بھی اپنے اپنے دائرے میں

حصولِ آزادی کے لیے کوشاں تھیں جن میں ترکی کے مدحت پاشا، تیونس کے خیر الدین پاشا ،طرابلس کے امام محمد بن سنوسی، ایران کے سید عبداللہ اور سید طباطبائی اور الجیریا کے امیر عبدالقادر اہم ہیں۔ لیکن ان سب میں سید جمال الدین افغانی کو برتری حاصل ہے کہ انہوں نے اپنی فہم و فراست سے مسلم ممالک میں آزادی کی روح پھونک دی۔

سید افغانی نے اپنے پیغام کی اشاعت کے لیے سب سے پہلا اخبار افغانستان میں 'شمس النہار' کے نام سے نکالا جس میں اصلاحی مضامین اور اہم تجاویز شائع کی گئیں۔ یہ اخبار ملک کے عوام میں بیداری پیدا کرنے کا اہم ذریعہ بنا۔ مصر میں سید افغانی نے ''ابوالنظارہ'' کے نام سے اخبار نکالا اور پیرس سے ''عروۃ الوثقی'' اخبار جاری کیا۔ اس کا پہلا شمارہ ۱۳؍مارچ ۱۸۸۵ء کو منظر عام پر آیا۔ عربی اور فرانسیسی زبان میں نکلے اس اخبار نے پیغام دیا کہ اسلامی ملکوں کو متحد و متفق کر کے انہیں مغربی استعمار سے بچایا جائے۔ اسلامی ممالک کے لیے ایک مشترکہ دفاعی نظام تجویز کیا گیا جس کے مطابق اگر کسی مسلم ملک پر مغربی ممالک کا حملہ ہو تو تمام ملک متحدہ طور پر اس کا دفاع کریں گے۔ ظاہر ہے ان خیالات کے حامل اخبارات کو زیادہ دن تک اپنا کام کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی تھی اس لیے صرف چھ مہینے میں ہی حکومت فرانس نے اس اخبار کو بند کر دیا۔

لیکن سید افغانی کا پیغام بیشتر مسلم ممالک میں پہنچ چکا تھا اور اسے قدر کی نگاہوں سے دیکھا جا رہا تھا سید افغانی بلادِ اسلامیہ کا ایک وفاق قائم کرانے کی کوشش کرتے رہے۔ حالانکہ مسلمان حکمراں ان کی اس تحریک سے کسب فیض نہ کر سکے اور اپنے اپنے خول میں محصور رہے لیکن سید افغانی کے بعد بھی ان کی یہ تحریک زندہ رہی اور اتحاد بین المسلمین کی کوششیں جاری رہیں۔

اقبال سید جمال الدین افغانی سے بے حد متاثر اور پین اسلامزم کی ان کی تحریک کے بڑے حامی تھے۔ اُن کا خیال تھا کہ موجودہ دور میں عالم اسلام اگر جمود و تعطل سے نکل کر ترقی کی راہ پر گامزن ہوا ہے اور ملائیت و ملوکیت کے پنجوں سے نکل کر وسیع النظری اور عقائد و اعمال کی آزادانہ تشریح و تعبیر کے اصول وضع کیے گئے ہیں تو یہ سب سید افغانی کی کوششوں کا

ثمر ہے۔ اقبال کے نزدیک ترکی، ایران اور مصر کے انقلابات سیّد افغانی کے تصورات ہی کے مرہونِ منت ہیں۔ ان کے خیالات نے مسلم ممالک کے نوجوانوں میں انقلاب وجدیدیت کی روح پھونک کر انہیں بیداری سے ہمکنار کیا تھا۔

اقبال سید جمال الدین افغانی کے نظریات وخیالات کے مداح رہے وہ مشرقی اقوام اور عالم اسلام کی نجات کا واحد ذریعہ اتحادِ ملت ہی کو سمجھتے تھے انہوں نے اسی لیے مغرب کے برپا کیے فتنے وطنیت کی مخالفت کی کیونکہ یہ تصور وطنیت قوموں کو صرف اپنے اپنے وطن تک محصور کرنے کے لیے تھا۔ چھوٹے چھوٹے خانوں میں بانٹ دینے والے اس تصور کے برخلاف اقبال نے وسیع تر ملت اسلامیہ کا جزو بننے کا پیغام دیا۔ وہ کبھی حرم کی پاسبانی کے لیے کبھی مشرق کی نجات کے لیے اور کبھی مسلمانوں کی ترقی کے لیے مسلم ممالک کے اتحاد کی کوشش کرتے رہے۔

اقبال نے جاوید نامہ میں سید جمال الدین افغانی کو بھرپور خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے انتہائی عقیدت ومحبت سے ان کا تذکرہ کیا ہے۔ اقبال جب رومی کے ساتھ فلک عطارد پر پہنچتے ہیں تو وہاں اُن کی ملاقات جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا کی ارواح مقدسہ سے ہوتی ہے۔ یہاں اقبال ان مقدس روحوں کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے سید افغانی کی زبان سے اپنا پیغام کہلواتے ہیں اور اپنے عہد کے مسائل اشتراکیت وملوکیت، مشرق ومغرب اور دین ووطن، خلافتِ آدم اور حکومت الٰہی کا منشاء ومقصد، ملکیت زمین وغیرہ کے متعلق اپنے استفسار پر جمال الدین افغانی سے اظہارِ خیال کراتے ہیں۔

اِدھر دنیا بھر کے ذی ہوش مسلم مفکرین اپنے اپنے طور پر اتحاد بین المسلمین کے لیے کوشاں تھے۔ اور اُدھر مسلمانوں کے مذہبی اتحاد کے علمبردار ترکی کی خلافتِ عثمانیہ کی حالت دگرگوں تھی۔ سلطنتِ عثمانیہ کئی صدیوں سے زوال پذیر تھی اور ایک ایک کرکے ان کے تمام مفتوحہ علاقے ان سے چھین لیے گئے تھے۔ اندرونی خلفشار اور بیرونی سازشوں نے اسے "مردِ بیمار" بنا دیا تھا۔ پہلی جنگ عظیم میں سلطان محمد خامس نے برطانیہ اور فرانس کی مخالفت میں جرمنوں کا ساتھ دیا۔ جرمنی اور اس کے اتحادیوں کی شکست کے سبب ترکی کو بھی

اُن تباہ کن نتائج کا سامنا کرنا پڑا جو مفتوح ملکوں کے ساتھ پیش آئے۔ جنگ کے بعد ترکی کے ٹکڑے کر کے فرانس اور برطانیہ نے آپس میں بانٹ لیے۔

شکست سے دو چار ہونے والے دوسرے اسلامی ممالک میں شام، مصر اور عراق وغیرہ اہم تھے جن پر برطانیہ اور فرانس کا قبضہ ہو چکا تھا۔ مرکز خلافت قسطنطنیہ بھی اتحادی فوجوں کے قبضے میں تھا اور خلیفہ اتحادی طاقتوں کے ماتحت۔ اس لیے دنیا بھر کے مسلمانوں میں بے چینی تھی کہ خلافت کا وجود خطرے میں ہے۔ برصغیر کے حساس مسلمان اس مسئلے سے کچھ زیادہ ہی پریشان اور خلافت کو ہر قیمت پر بچانے کے آرزومند تھے۔ اسی سبب خلافت کے تحفظ کے لیے تحریک خلافت کا آغاز ہوا۔ خلافت کمیٹی بنائی گئی جس کے محرک مولانا عبدالباری فرنگی محلی، مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی اور مولانا ابوالکلام آزاد تھے۔ ایک مرکزی خلافت کمیٹی کے تحت صوبائی اور علاقائی کمیٹیاں قائم ہوئیں۔ جلد ہی اس تحریک نے ایک سیاسی تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ شعلہ بیان مقرروں نے مسلمانوں کے جذبات کو برانگیختہ کر کے انہیں اس بات پر آمادہ کر دیا کہ وہ خلافت کے تحفظ کے لیے بہت کچھ قربان کرنے کو تیار ہو گئے۔ علی برادران کی والدہ 'بی اماں' کی شمولیت نے اس تحریک کو مسلم خواتین تک پہنچا دیا۔

گاندھی جی کی قیادت میں غیر مسلموں کی شرکت نے اسے مزید ہمہ گیر اور جدوجہد آزادی کی تحریک بنا دیا۔ گاندھی جی احتجاجی اور عوامی سیاست کے حامی تھے اس لیے وہ مسلمانوں کی ہمدردی میں تحریک خلافت سے منسلک اور عوامی احتجاج میں شریک ہو گئے۔ انہوں نے علی برادران کے ساتھ پورے ملک کے طوفانی دورے کیے اور تحفظِ خلافت کے ساتھ ساتھ عدم تعاون یا ترکِ موالات کا فلسفہ پیش کیا۔ عدم تعاون کا مطلب یہ تھا کہ انگریزی سرکار سے ہر قسم کا اغماض برتتے ہوئے سرکاری نوکریاں چھوڑ دی جائیں۔ سرکاری خطابات واپس کر دیئے جائیں، سرکاری یا امداد یافتہ تعلیمی اداروں میں تعلیم حاصل نہ کی جائے۔ تحریک خلافت کے قائدین نے گاندھی جی کے اس فلسفہ کو قبول کرتے ہوئے پانچ سو علماء کے دستخطوں کے ذریعہ اسے مذہبی فریضہ قرار دیتے

ہوئے اس کے وجوب کا فتویٰ صادر کر دیا۔

اس دور میں واقعات وحادثات کے لامتناہی سلسلے نے ہندوستان کی تمام قوموں کو متحد کر دیا۔ تحریکِ خلافت، تحریک ترک موالات، جلیاں والا باغ کا قتل عام، پنجاب میں مارشل لاء کا نفاذ، جمعیۃ العلماء ہند کا قیام، جامعہ ملیہ اسلامیہ کا قیام اور مولانا آزاد کی امامت اور ہجرت کی تحریکوں نے جدوجہد آزادی کی تحریک کو تیز تر کر دیا۔

برصغیر کے مسلمان تو خلافت کے تحفظ کے لیے اپنی جان ومال قربان کرنے کو تیار تھے لیکن دیگر مسلم ممالک اور خود ترکی میں اس کے لیے کوئی دلچسپی یا سرگرمی نہیں تھی۔ بلکہ نوجوان ترک تو خلافت کے مخالف اور اسے ختم کرنے کے خواہش مند تھے۔ ۳/مارچ ۱۹۲۴ کو مصطفیٰ کمال پاشا کی قیادت میں ترکی کو آزادی ملی اور اتاترک نے خلافت کو ختم کر کے ترکی کو جمہوریہ قرار دے دیا اور اسی کے ساتھ ہندوستان میں برپا ہونے والی تحریک خلافت دم توڑ گئی۔

باوجود اس کے کہ تحریک خلافت اپنے دور کی انتہائی اہم تحریک تھی اور اس کے دوررس نتائج بھی نکلے لیکن اقبال نے اس تحریک میں سرگرم حصہ نہ لیا بلکہ بعض اُمور میں اختلاف ظاہر کیا۔ ابتداء میں وہ خلافت کمیٹی کے رُکن بن گئے تھے لیکن گاندھی جی اور دیگر غیر مسلم قوموں کی شمولیت کے سبب انہوں نے اس تحریک سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ ان کا خیال تھا۔ کہ مسلمانوں کا احتجاجی سیاست میں ملوث ہونا مناسب نہیں۔

ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں۔

> ''اقبال نے اصولی طور پر خلافت یا ترک موالات کی تحریکوں میں حصہ نہ لیا کیونکہ وہ مسلمانوں کا ہندوؤں کے ساتھ مل کر تحریک ترک موالات میں شامل ہونا پسند نہ کرتے تھے وہ مسلمانوں کے احتجاجی یا ایجی ٹیشنل سیاست میں ملوث ہونے کے بھی خلاف تھے، علاوہ اس کے انہیں شبہ تھا کہ ان تحریکوں کے لیڈر گو بظاہر

مسلمان تھے لیکن درحقیقت مسلم قومیت کے بجائے
قومیت متحدہ کے مبلغ اور ترجمان تھے"۔ [1]

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اتحاد بین المسلمین کے علمبردار ہونے کے باوجود سمجھتے تھے کہ اس عہد میں تمام عالمِ اسلام ایک خلیفہ کے ماتحت جمع نہیں ہو سکتا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اُموی دورِ حکومت کے بعد خلافت محض ایک مذہبی علامت بن کر رہ گئی تھی اس لیے اقبال مسلم ممالک کے اتحاد کے لیے خلیفہ یا خلافت کو ضروری نہیں سمجھتے تھے۔ اتاترک کے فیصلے نے یہ ثابت کر دیا کہ اقبال کی رائے صائب تھی اور اب نام نہاد خلافت کی ضرورت نہیں رہ گئی تھی۔

اقوام عالم کی تاریخ کے مطالعے اور اپنے عہد کے مسائل و تحریکات کے مشاہدے سے اقبال کو اس حقیقت سے آگاہی حاصل ہو گئی تھی کہ جن قوموں میں احساس خودی باقی نہ رہا وہ فنا ہو گئیں یا زوال کا شکار ہو گئیں اور جن قوموں نے اپنی صلاحیتوں کو استعمال کرتے ہوئے اپنی خودی کو مستحکم کر لیا انہیں سرفرازی اور کامرانی نصیب ہوئی۔ اقبال کے عہد میں نفی خودی، مشرقی اقوام اور خصوصاً مسلمانوں کے رگ و پے میں سرایت کر گئی تھی۔ مسلمان دنیا کو کم تر اور حقیر سمجھنے لگے تھے اور دنیاوی ترقی کے لیے کوشش کرنے کو گمراہی خیال کرتے تھے۔ اس کی سب سے اہم وجہ وحدت الوجود کا غیر اسلامی نظریہ تھا جس نے مشرق وسطی کے اسلامی ممالک میں ترقی پا کر مسلمانوں کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا تھا۔ صوفیہ کا یہ عقیدہ کہ واحد وجود خداوند تعالیٰ کا ہے۔ جملہ موجودات اس کا پرتو ہیں۔ تمام کائنات اسی کے نور سے تخلیق ہوئی اور بالآخر ہر شے فنا ہو کر اسی کا جزو بن جائے گی۔ اس نظریے کی مقبولیت کے ساتھ ساتھ انسان کی بے وقعتی کا عقیدہ بھی عام ہوتا گیا۔ تقدیر کا مفہوم یہ طے پایا کہ انسان کے مقدر میں جو لکھ دیا گیا ہے وہ ہو کر رہے گا۔ تدبیر، عمل اور کوشش سب بے سود ہیں۔ وحدت الوجود کے اس نظریے نے ترکِ دنیا، ترکِ عمل اور رہبانیت کا درس دیا۔ شیخ محی الدین ابن عربی نے اس نظریے کی وکالت کی انہوں نے بعض قرآنی آیات اور

---

[1] زندہ رود حصہ سوم ص ۴۰۰

احادیث پاک سے استشہاد کرتے ہوئے عرفانِ نفس اور عرفان ذات کا درس دیا۔ عراقی اور حافظ نے اپنی شاعری کے ذریعہ ان خیالات کو عام کیا۔ حافظ نے دنیا کے کاروبار کو حقیر بتاتے ہوئے اسے افسانہ وافسوں سے زیادہ اہمیت نہ دی۔

وجودِ ما معمائیست حافظ
کہ تحقیقش فسوں است وفسانہ

اقبال کو اپنے تحقیقی مقالے ''ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا'' کی تیاری کے دوران فارسی کی شعری وفکری روایات کے گہرے مطالعے کا موقع ملا۔ یہاں اقبال کو فارسی شاعری کے بعض ایسے افکار نے چونکا دیا جو تصوف کے مسحور کن لباس میں شریعت سے متصادم تھے۔ اقبال کو ابتداء ہی سے تصوف سے شغف تھا اور وہ وحدت الوجود کے تصور سے بھی متاثر تھے لیکن اس مطالعے نے انہیں تصوف اور وحدت الوجود کے تصور کے بارے میں شک میں مبتلا کردیا اور انہوں نے اس بات پر غور کیا کہ تصوف کو اسلام کی سچی تعلیمات اور قرآن سے کوئی علاقہ ہے بھی یا نہیں نیز مروجہ تصوف کی تعمیر وتشکیل میں مجوسیت، مسیحیت، بدھ مت اور ویدانت وغیرہ نے کس حد تک حصہ لیا ہے۔ یہ ابتداء تھی اُس ذہنی کشمکش کی جو چند سال بعد اسرار خودی اور رُموز بے خودی کی صورت میں اقبال کی زندگی کا دستور العمل بن کر سامنے آیا اور اقبال نے وحدت الوجود کے نفی خودی کے فلسفہ کے خلاف اثباتِ خودی کا پیغام عام کیا۔ انسان کی حقیقت، کائنات میں اس کے مقام، دنیا میں انسان کے بھیجے جانے کی غرض وغایت، اشرف المخلوقات اور خلیفۃ اللہ کہے جانے کی وجوہات، فطرت کی تسخیر، محدود ولامحدود، مکان وزمان کی حقیقت، عقل ودل اور عشق وجنون کی حکایات، فلسفے کے یہ دقیق مسائل اقبال کی فکر اور ان کے تصورات کے اہم عنوانات ہیں جن پر وہ تاحیات روشنی ڈالتے رہے اور قوموں کو سعی وعمل پر آمادہ کرتے رہے۔

دوسرا باب

نثر اقبال کے ماخذ

اقبال کے افکار و تصورات نے بیسویں صدی میں برصغیر کے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی پر جو گہرے اثرات مرتب کیے اور عصر حاضر کے مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ کی تشکیل میں جو اہم اور بنیادی کام کیا اس کی مثالیں کم یاب ہیں۔ اقبال کے فکر و فن نے تاریخ، سیاست اور ادب پر یکساں اثرات وضع کیے ہیں۔ اقبال نے شاعری میں فکر کو شامل کر کے زندگی اور شاعری دونوں کے آفاق کو وسیع تر کر دیا۔ انہوں نے اردو شاعری کو وہ وسعت، بلندی اور شان و شکوہ عطا کیا کہ اردو دنیا کی دوسری زبانوں کے مقابلے اپنی اہمیت ثابت کر سکے۔ اردو شاعری کی لفظیات میں تغیر پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ انہوں نے شعری معنویت کے جن نئے امکانات کو اپنی شاعری میں منکشف کیا وہ صرف اردو شاعری ہی نہیں، پوری دنیائے ادب میں عدیم المثال ہیں۔ اقبال نے مشرقی ادب کی تاریخ میں پہلی بار یہ تصور پیش کیا کہ شاعری مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ مقاصد عالیہ کی تشریح و توضیح کا ایک مؤثر ذریعہ ہے۔

خود لکھتے ہیں۔

”میں نے نہ کبھی اپنے آپ کو شاعر سمجھا۔ اس واسطے کوئی میرا رقیب نہیں اور نہ میں کسی کو اپنا رقیب تصور کرتا

ہوں فن شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی۔ ہاں
بعض مقاصد رکھتا ہوں جن کے بیان کے لیے اس
ملک کے حالات و واقعات کی رُو سے میں نے نظم کا
طریقہ اختیار کیا ہے ورنہ

نہ بینی خیزد ازاں مرد فرو دست
کہ برمن تہمت شعر و سخن بست [1]

اقبال کے ان نیاز مندانہ خیالات سے اقبال کی مسلم شعری اور فنی حیثیت مجروح نہیں ہوتی البتہ اقبال کے اس بیان سے ایک بات ضرور واضح ہو جاتی ہے کہ باوجود اس کے کہ اقبال نے اپنی شاعری کو فکر اور اسلوب بیان کی جن بلندیوں سے آشنا کیا، انہیں اردو شاعری میں ایک نئے جہان معنی کی دریافت کہا جا سکتا ہے، لیکن اقبال شاعری کو ایک ذریعہ یا وسیلہ سے زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک اہمیت ان مقاصد خاص کی ہے جنھیں وہ لوگوں تک پہنچا کر ان کے ذوق عمل کو بیدار کرنا چاہتے تھے۔ پیامبری ان کے یہاں بنیادی حیثیت کی حامل ہے خواہ اس کے لیے ذریعہ شاعری بنی ہو یا نثر۔ اس لیے اقبال کی فکر پر گفتگو کرتے ہوئے ہمیں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہئے کہ ان کی فکر کو سمجھنے کا دعوی کرنے والا شخص صرف ان کے شعری کلام کا مطالعہ کر کے اس جہان معنی تک نہیں پہنچ سکتا جس کی آرزو خود اقبال نے کی تھی۔

فکر اقبال کے ذیل میں ان کی نثری تحریروں کی بھی اتنی ہی اہمیت ہے جتنی ان کے شعری کلام کی۔ ''فکر اقبال'' کے پہلے ہی صفحہ پر ''خلیفہ عبدالحکیم'' نے یہ مشورہ دیا ہے کہ نثری تحریروں کے حوالے سے اقبال کی فکر کو سمجھنے والا بھی ان کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتا۔ مجھے ابتداء ہی سے اس بات پر تعجب تھا کہ علم و ادب سے گہرا شغف رکھنے والے اس اقبال شناس بزرگ نے آخر یہ بات کیوں کہی۔

حقیقتاً ایک پیغامبر جس کا مقصد اصلاحِ قوم ہے، اس کی صرف شاعری ہی نہیں بلکہ

---

[1] مکاتیب اقبال صفحہ ۱۹۵، ۱۹۶

اس کا لکھا ہوا ایک ایک جملہ، ایک ایک فقرہ اور ایک ایک لفظ یکساں اہمیت کا حامل ہے۔ گو اقبال نے اپنے پیغام کی ترسیل کے لیے شاعری کو ذریعہ بنایا تاہم ان کے افکار کی توضیح وتشریح ان کی نثر میں ہی ملتی ہے۔ تاریخ، فلسفہ، منطق، علم کلام، تصوف، سیاست، مذہب، فن، عالمی ادب اور فنونِ لطیفہ جیسے متنوع موضوعات کے ہمہ گیر اور لطیف حوالے اقبال کے شعروادب میں پائے جاتے ہیں۔ متنوع موضوعات کی یہ فہرست اس بات کی غماز ہے کہ اگر ان موضوعات پر اپنے افکار وتصورات کو اقبال صرف شاعری تک محدود کر دیتے تو ان کے تصورات کی من مانی تعبیر کی جاتی رہتی۔ ہزاروں صفحات پر محیط اقبال کی نثری تحریریں نہ صرف ان کے افکار ونظریات کی تفصیل وجزئیات بلکہ ان کی شخصیت اور دل کی گہرائیوں تک پہنچنے میں ممد ومعاون ہیں۔ اور جن کا مطالعہ کیے بغیر اقبال کی فکر کے ساتھ انصاف نہیں کیا جا سکتا۔

واقعہ یہ ہے کہ اقبال کا شاعرانہ کلام مسحور کن حد تک پرکشش ہے اس لیے عام طور پر اقبالیات کا مطالعہ کرنے والے اکثر حضرات ان کی شاعری کے سحر میں گرفتار ہو کر یا اپنی سہل پسندی کے باعث اپنی تلاش وجستجو کو صرف شاعری تک محدود کر لیتے ہیں جو اقبال جیسے مفکر شاعر کی فکر کو سمجھنے کے لیے ناکافی ہے۔ یوں بھی نثر کا دائرہ شاعری سے زیادہ وسیع ہوتا ہے شاعری جذبات سے تعلق رکھتی ہے اور زیادہ تر جذبات پر اثر انداز ہوتی ہے۔ نثر جذبات کو متاثر کرنے کے ساتھ ساتھ ذہن وفکر پر بھی اپنا اثر چھوڑتی ہے۔ اقبال کے ہاں جو باقاعدگی، استواری اور غور وفکر کی فضا پائی جاتی ہے وہ نثر نگاری کا تقاضا کرتی ہے۔ فلسفہ، علم کلام، تصوف اور مابعد الطبیعیات کے جو دقیق مسائل اقبال کے ذہن وفکر میں موجزن تھے ان کو بیان کرنے کے لیے شاعری کا محدود کینوس ناکافی تھا۔ ان پیچیدہ موضوعات کے اظہار کے لیے نثر کا بطور ذریعہ ترسیل استعمال ناگزیر تھا کیونکہ نثر کے اثرات بڑے گہرے اور دوررس ہوتے ہیں۔ اقبال بھی سنجیدہ موضوعات کے ضمن میں نثر کی تاثیر سے واقف تھے اس لیے گو خود تو "ملک کے حالات وواقعات کی رو سے" اپنے پیغام کی ترسیل کے لیے شاعری کو موزوں سمجھا لیکن دوسروں کو کبھی اس کا مشورہ نہ دیا۔ چنانچہ مولوی شباب احمد کو لکھا۔

"دوستانہ مشورہ یہ ہے کہ آپ اپنے فرصت کے اوقات کے لیے شاعری سے بہتر مصرف تلاش کریں۔ اگر اردو کی خدمت کا شوق ہو تو اس وقت نظم سے زیادہ نثر کی ضرورت ہے"۔[1]

اس معاملے میں اقبال کے خیالات سرسید سے ملتے ہیں جو قوم میں نئے خیالات کے فروغ کے لیے شاعری کی نسبت نثر کو ترجیح دیتے تھے۔ سرسید نے انتہائی نامساعد حالات میں اصلاحِ قوم کی جس مہم کا آغاز کیا تھا اقبال اسے اس کی منطقی انتہا تک پہنچانے میں کامیاب رہے۔ حالانکہ اقبال نے سرسید کے دیگر رفقاء کی مانند نثر کو بطورِ خاص ذریعہ اظہار نہ بنایا لیکن ایک بات یقینی ہے کہ اپنے مزاج کے اعتبار سے اقبال کی نثری تحریریں سرسید اور حالی کی نثری روایات سے زیادہ قریب ہیں کہ مقصد پسندی سرسید اور حالی کی نثر کا وصف خاص ہے اور یہی مقصد پسندی اقبال کی نثر کا بھی جوہر قرار دی جاسکتی ہے۔ چنانچہ مضامین، خطبات، تقاریر اور خطوط میں اقبال نے الفاظ کی سجاوٹ کے مقابلے مواد کی منطقی پیش کش کو فوقیت دی ہے۔

نثری تحریروں میں اقبال کے فکری حوالوں کی تلاش سے قبل یہ بات ضروری معلوم ہوتی ہے کہ ان کی نثری تحریروں کا ایک مکمل جائزہ پیش کر دیا جائے۔ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ اقبال کے نثری سرمائے کے جائزے میں اردو اور انگریزی یا دیگر زبانوں کی کوئی تخصیص نہیں، چونکہ ان کے بعض مضامین انگریزی زبان میں ہیں اور خصوصاً وہ سات خطبات جو اقبال کی فکر کا اہم ماخذ ہیں وہ بھی انگریزی زبان میں لکھے گئے ڈاکٹریٹ کی سند کے لیے لکھا گیا ان کا مقالہ "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا" کے علاوہ بعض خطوط بھی انگریزی زبان میں تھے جن کے اب اردو تراجم موجود ہیں۔

اقبال کے بیش بہا نثری سرمائے میں مستقل نثری تصانیف کی حیثیت "علم الاقتصاد" اور "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا" کو ہی حاصل ہے۔ باقی مضامین و مقالات اور وہ

---

[1] اقبال نامہ حصہ دوم ص ۲۵۶

خطوط ہیں جو انہوں نے اپنے دوستوں عزیزوں اور ہم عصروں کو لکھے۔ ان کے علاوہ خطبات، تقاریر، بیانات، شذرات اقوال نیز ملفوظات بھی اقبال کی نثر ہی کا حصہ ہیں۔ مجموعی طور پر یہ تمام تحریریں مطالعہ اقبال کے سلسلے میں بنیادی حیثیت کی حامل ہیں اور ان کے افکار ونظریات کو سمجھنے میں معاون ہیں۔

علم الاقتصاد

''علم الاقتصاد'' اقبال کی پہلی تصنیف ہے جسے خود انہوں نے اپنی ''علمی کاوشوں کا پہلا ثمر'' قرار دیا تھا دسمبر ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی۔ [۱] اقبال کو معاشیات واقتصادیات کے موضوع سے گہری دلچسپی تھی۔ اس موضوع پر ان کا مطالعہ وسیع تھا۔ اورینٹل کالج لاہور میں ریڈرشپ کے فرائض منصبی میں تاریخ اور اقتصادیات کی تدریس کے علاوہ مختلف علوم وفنون کی بعض کتابوں کی تالیف اور ان کا ترجمہ شامل تھا۔ اورینٹل کالج کی سالانہ رپورٹ بابت ۱۹۰۱۔۱۹۰۲ (۸ر جون ۱۹۰۲) کے مطابق شیخ محمد اقبال ایم۔ اے نے مندرجہ ذیل تراجم اور تالیفات مرتب کیں۔

i۔ تاریخ کے موضوع پر اسٹبس (Stubbs) کی تصنیف Early Plantagenents کی اردو میں تلخیص اور اس کا ترجمہ۔

ii۔ علم الاقتصاد کے موضوع پر واکر کی تصنیف Political Economy کی اردو میں تلخیص اور اس کا ترجمہ۔

iii۔ علم الاقتصاد پر ایک نئی تصنیف (زیر ترتیب)

اورینٹل کالج کی اس رپورٹ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ علم الاقتصاد کی تصنیف سے قبل اقبال واکر کی تصنیف کا ترجمہ اور تلخیص پیش کر چکے تھے۔ یقیناً دورانِ تدریس اقبال نے اقتصادیات کے موضوع پر دیگر کتب کا مطالعہ بھی کیا ہوگا اور طلبہ کی ضرورتوں کے پیش

---

[۱] ممتاز حسن، مرتب علم الاقتصاد، ڈاکٹر عبادت بریلوی، مصنف اقبال کی اردو نثر نے علم الاقتصاد کا سن اشاعت ۱۹۰۳ء لکھا ہے۔ تاہم ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے اپنی کتاب ''تصانیف اقبال کا توضیحی وتنقیدی مطالعہ'' میں یہ ثابت کیا ہے کہ یہ کتاب پہلی بار ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی۔ اور پہلے ایڈیشن کے مطالعہ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔

نظر اقتصادیات جیسے خشک موضوع پر آسان زبان میں ایک کتاب تالیف کرنے کا خیال پیدا ہوا ہوگا اس خیال کو پروفیسر آرنلڈ کی تحریک سے جلا ملی اور علم الاقتصاد کی تالیف عمل میں آئی۔

یہ امر بھی قابل غور ہے کہ ہر ملک کے اقتصادی حالات اور معاشی نظام الگ الگ ہوتے ہیں، ہر ملک کی عوام کی اپنی ضروریات اور اپنے تقاضے ہوتے ہیں۔ عین ممکن ہے کہ اورینٹل کالج میں اقتصادیات کی تدریس کے لیے جو کتب رائج رہی ہوں وہ تمام انگریزی یا دوسری زبانوں کی کتابیں یا ان کا ترجمہ رہی ہوں اور ان کتب میں اپنے اپنے ممالک کی اقتصادیات سے بحث رہی ہو۔ ایسے میں اقبال کو یہ ضرورت بھی محسوس ہوئی کہ ہندوستان کے اقتصادی پس منظر میں ایک کتاب تالیف کی جائے تاکہ ہندوستانی طلبہ اپنے ملک کی اقتصادیات کو بہتر بنانے کی کوشش کرسکیں۔ 'علم الاقتصاد' کے بعض موضوعات سے میرے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ اقبال نے اس کتاب میں کچھ ایسے موضوعات پر بھی لکھا ہے جو صرف ہندوستان یا دوسرے نوآبادیاتی ممالک سے تعلق رکھتے ہیں جیسے زراعت، لگان، ساہوکار اور سود، محنتی کی اجرت، دستکار کا حصہ، مال گزاری اور آبادی کے مسائل۔

اقبال نے دیباچہ میں اس بات کی صراحت کی ہے کہ یہ کتاب کسی انگریزی کتاب کا ترجمہ یا چربہ نہیں بلکہ بہت سی مستند کتابوں سے ماخوذ ہے۔ کتاب کے مطالعے سے اقبال کے اقتصادی اور معاشی مسائل کو سمجھنے اور سمجھانے کے سلسلے میں جدت فکر، وسعت علم اور ترقی پسندانہ زاویہ نظر کا پتہ چلتا ہے۔ علم الاقتصاد کے مقدمہ میں ڈاکٹر انور اقبال قریشی اقبال کی اس وسعتِ نظر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

> ''اردو میں ایسی کتاب لکھنا جو اس مشکل مضمون کو عام فہم الفاظ میں بیان کر کے عوام کے لیے ایک نیا علمی ذخیرہ مہیا کردے ایک انتہائی قابل قدر کوشش تھی جس کی اہمیت اور افادیت آج بھی نظر انداز نہیں کی جاسکتی۔ اس کتاب کو پڑھنے کے بعد میری رائے تو یہ ہے کہ اقبال نے اپنے معاشیات کے شوق کو ترک

کر کے قوم پر ایک گونہ ظلم کیا ہے۔ اگر وہ معاشیات
سے بھی اپنی دلچسپی برقرار رکھتے تو مسلمانوں میں ممتاز
ماہرین معاشیات کا وہ فقدان نہ ہوتا، جو آج رونما
ہے"۔ [1]

اقبال نے جس دور میں یہ کتاب تصنیف کی اس وقت اردو میں اس موضوع پر کوئی باقاعدہ کتاب موجود نہیں تھی البتہ بعض انگریزی کتب کے تراجم کیے گئے تھے۔ ۱۹۰۴ میں اقتصادیات کے موضوع پر ایک باقاعدہ کتاب لکھنا قدرے مشکل کام تھا جبکہ اقبال ایک شاعر تھے اور شاعر فطرتاً حساس، جذباتی اور پر جوش ہوتے ہیں۔ اقتصادیات ایک خشک موضوع ہے۔ اس میں جذبات کی آمیزش ناممکن ہے اقبال ایک شاعر ہونے کے باوجود اپنے دور کے معاشی حالات سے بخوبی واقف تھے۔ یورپ کے سامراجی نظام اور ایشیا و افریقہ کی معاشی پسماندگی بھی ان کی نظر میں تھی۔

یقیناً اس موضوع پر کتاب تحریر کرنے میں اقبال کو خاصی دشواریاں پیش آئی ہونگی کیونکہ اس وقت تک اردو زبان ان اصطلاحات کو بیان کرنے سے قاصر تھی جن کی ضرورت اس کتاب کی تصنیف کے دوران پیش آئی۔ اس لیے اقبال نے بعض اصطلاحات عربی سے لیں جو اس زمانے میں عربی اخبار و رسائل میں معاشیات کے سلسلے میں مستعمل تھیں اور بعض اصطلاحات خود وضع کیں۔ کسی خاص انگریزی لفظ کے لیے متبادل اصطلاح نہ مل پانے کی صورت میں اقبال نے اس لفظ کا مفہوم وضاحت سے بیان کر دیا ہے۔ اقبال علم الاقتصاد کے دیباچے میں زبان کے سلسلے میں پیش آنے والی دشواریوں کا ذکر کرتے ہوئے اصطلاحات سازی اور محاورہ بندی کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"انگریزی محاورہ کی تقلید میں میں نے اسم ذات کو اسم
صفت کے معنوں میں بھی استعمال کیا ہے۔ مثلاً
سرمایہ، سرمایہ داروں کے معنوں میں یا محنت محنتیوں

---

[1] علم الاقتصاد مرتبہ ممتاز حسن ص ۲۱

کے معنی میں۔ اگرچہ یہ محاورہ اردو پڑھنے والوں کو غیر مانوس معلوم ہوگا تاہم اس کے استعمال میں ایسی سہولت ہے جس کو بامذاق لوگ خوب محسوس کر سکتے ہیں''۔ [1]

دیباچہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے یہ کتاب پروفیسر آرنلڈ کی تحریک پر لکھی تھی اور جیسا کہ خود اقبال نے شکریے کے ساتھ اعتراف کیا ہے علامہ شبلی نے اس کی زبان درست کی تھی۔

علم الاقتصاد پانچ حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصے میں علم الاقتصاد کی ماہیت اور اس کے طریق تحقیق پر روشنی ڈالی ہے۔ دوسرے حصے میں زمین، محنت اور سرمائے پر گفتگو کی ہے۔ تیسرے حصے میں تفصیل سے مسئلہ قدر، تجارت، زر نقد کی ماہیت، حق الضرب، زر کاغذی اور بین الاقوام کو پیش کیا ہے۔ چوتھے حصے میں لگان، سود، منافع، اجرت اور مال گزاری کے موضوعات پر اظہار خیال کیا ہے اور پانچویں و آخری حصے میں آبادی، وجہ معیشت، جدید ضروریات کا پیدا ہونا اور صرف دولت پر مفید معلومات فراہم کی ہیں۔

پیدائش دولت کے باب میں اقبال نے ضمنی طور پر زمین، محنت، سرمایہ اور پیدائش دولت کے لحاظ سے کسی قوم کی قابلیت پر بحث کی ہے وہ دولت اور تنظیم دولت کو افراد کے اخلاق اور روحانی نصب العین کے تابع دیکھنے کے خواہش مند ہیں۔ زرعی لگان کے باب میں اقبال نے بعض فلسفیوں کے حوالے سے اس خیال کو پیش کیا ہے کہ زمین چونکہ کسی خاص فرد یا قوم کی محنت کا نتیجہ نہیں بلکہ قدرت کا مشترکہ عطیہ ہے اس لئے اس پر قوم کے ہر فرد کو مساوی حق ملکیت حاصل ہے۔

حقیقتاً اہل محنت سے اقبال کو ہمدردی ہے وہ ان کی زبوں حالی پر نالاں ہیں اور چاہتے ہیں کہ انہیں آسودگی اور خوش حالی نصیب ہو معاشرہ انہیں قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھے۔ اقبال نے جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ نظام کی شدت سے مخالفت کی ہے۔ انہیں

---

[1] علم الاقتصاد مرتبہ ممتاز حسن ص ۳۳

زمیندار، کارخانہ دار اور ساہوکار کے مقابلے مزدور اور کاشتکار سے ہمدردی رہی ہے اس ہمدردی کا اظہار ان کے کلام میں بھی ملتا ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ دولت مزدور پیدا کرتا ہے لیکن مالک انہیں معاوضہ زکوۃ کی طرح دیتا ہے چنانچہ ملک کی اخلاقی اور تمدنی ترقی کے لیے اقبال اقتصادی خوش حالی کو ناگزیر خیال کرتے ہیں اور یہ نقطہ پیش کرتے ہیں کہ تعلیم اور اقتصادی ترقی لازم وملزوم ہیں۔ معاشی ترقی کا راز قومی تعلیم میں مضمر ہے۔ تعلیم ہی سے دست کار کا ہنر اور فن، اس کی محنت وکارکردگی اور ذہانت ترقی کرتی ہے اس کے اخلاق سنورتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک معیشت اور اخلاق ایک دوسرے سے باہم مربوط ہیں اگر اخلاق اور معیشت باہم نہ ہوں تو معاشرے میں بہت سی برائیاں جنم لیتی ہیں۔

اقتصادیات کا مطالعہ کرتے ہوئے اقبال کی نظر اس پہلو پر زیادہ تھی کہ نامساعد حالات افراد اور اقوام پر کیا اثر ڈالتے ہیں اور قوموں کے عروج وزوال میں ان کو کہاں تک دخل ہے ان کے نزدیک غربت وہ لعنت ہے جو انسانی کردار پر انتہائی مضر اثر ڈالتی ہے اور اس کی شخصیت کی مکمل نشوونما میں رکاوٹ بنتی ہے اقبال معاشی اطمینان کو آزادی کی مانند انسانی شخصیت کے بھرپور اظہار کا لازمہ سمجھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

> "مفلسی تمام جرائم کا منبع ہے۔ اگر ایسی بلائے بے درمان کا قلع قمع ہو جائے تو دنیا جنت کا نمونہ نظر آئے گی اور چوری، قتل، قمار بازی اور دیگر جرائم جو اس دہشت ناک آزار سے پیدا ہوتے ہیں یک قلم معدوم ہو جائیں گے"۔[1]

زبان وبیان کے اعتبار سے علم الاقتصاد موجودہ قواعد زبان اور جدید اسلوب کے قریب ترین ہے۔ اگرچہ کہیں کہیں املا قدیم قاعدے کے مطابق ہے۔ ۱۹۰۴ء میں جس وقت یہ کتاب مکمل ہوئی اس وقت اردو زبان علمی اعتبار سے اتنی ترقی یافتہ نہیں تھی کہ اس میں مستند علمی کتاب لکھی جا سکے۔ اس وقت کے باوجود اقبال نے معاشی مسائل آسان اور سادہ

---

[1] علم الاقتصاد مرتبہ ممتاز حسن ص ۲۵۸

زبان میں بیان کیے ہیں اور مثالیں دے کر اپنی بات کو آسان بنایا ہے۔

علم الاقتصاد اقبال نے درسی تقاضوں کے تحت لکھی تھی اس لیے اس میں اکثر مقامات پر سمجھانے کا انداز نظر آتا ہے۔ مثلاً اس قسم کے فقرے ''مگر یاد رکھنا چاہیے'' ''بہ الفاظِ دیگر یوں کہو کہ'' ''تم جانتے ہو کہ'' ''تم شاید یہ کہو گے کہ'' اور ''فرض کرو'' وغیرہ۔ اس طرزِ بیان سے بات واضح ہو جاتی ہے اور عبارت بوجھل معلوم نہیں ہوتی۔ اقبال کے اس معلمانہ اسلوب سے یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال نے علم الاقتصاد اپنے طلبہ کو ذہن میں رکھ کر لکھی تھی۔

گو علم معاشیات میں خاصی پیش رفت ہو چکی ہے۔ معاشی اصول و نظریات بہت حد تک تبدیل ہو چکے ہیں اور اس علم کا مطالعہ بھی عام ہوا ہے۔ ایوان حکومت کے وزراء، بڑے پیمانے پر تجارت کرنے والے کارخانے دار اور سرمایہ دار سے لے کر ابتدائی تعلیم حاصل کر رہے نوجوان تک آج معاشیات کی تعلیم حاصل کر رہے ہیں تاہم آج بھی متعدد معاشی مسائل اور معاشی ضروریات وہی ہیں جو ۱۹۰۴ء میں تھیں۔ اس لیے علم الاقتصاد بعض مسائل اور موضوعات کے لیے اب رہنمانہ بھی سہی تو بھی معلومات کا ایک ذریعہ تو ہو ہی سکتی ہے۔ ان سب سے بڑھ کر اس کی اہمیت اقبال کی اوّلین تصنیف کی حیثیت سے ہمیشہ قائم رہے گی۔

ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا

علامہ اقبال نے یورپ میں پی۔ ایچ۔ ڈی کی سند کے لیے ''ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقا'' کے عنوان کے تحت مقالہ تحریر کیا یہ مقالہ ان کی دوسری باقاعدہ تصنیف تھا۔ ایرانی مابعد الطبیعیات کے موضوع پر تحقیقی مقالہ لکھنے کے لئے مشرقی و مغربی فلسفے کی تاریخ سے واقفیت کے علاوہ فارسی و عربی اور کسی مغربی زبان میں مہارت درکار تھی۔ پروفیسر آرنلڈ نے مطلوبہ علمی استعداد کے ساتھ اقبال کے میلان طبع کو ملحوظ رکھتے ہوئے اور خصوصاً الجیلی پر ان کے مطبوعہ مقالے کی رعایت سے، موضوع تحقیق کے انتخاب میں

نہایت دانش مندی کا ثبوت دیا۔ اس موضوع پر اقبال کا تحقیقی مطالعہ اور غور فکر، کئی لحاظ سے مفید اور نتیجہ خیز ثابت ہوا۔ اس سلسلے میں انہیں متعدد انگریز و جرمن فضلا، نیز لندن، کیمبرج، ہائیڈل برگ اور میونخ کے بہترین کتب خانوں سے استفادہ کا موقع ملا۔ اپنے تحقیقی کام کے سلسلے میں، انگلستان اور جرمنی کے کتب خانوں میں جب مسلم علما و مفکرین کے علمی جواہر پارے، نادر مطبوعات و مخطوطات کی صورت میں محفوظ دیکھے تو اقبال حیرت زدہ رہ گئے۔

اس مقالے کی تیاری کے سلسلے میں اقبال کو وسیع پیمانے پر فارسی ادبیات کا مطالعہ کرنا پڑا انہوں نے ایران کے مشہور صوفی شعراء اور نثر نگاروں کے تفصیلی حالاتِ زندگی اور ان کی تصنیفات کا محققانہ جائزہ لیا۔ ایرانی متصوفین کے افکار نے اقبال کی علمی اور عملی زندگی پر بہت گہرا اثر ڈالا۔

اقبال نے اس مقالہ میں ایرانی قوم کی مخصوص روح اور سیرت و کردار کو منکشف کیا ہے اور اس ضمن میں دو اہم امور پر بحث کی ہے خود انہیں کے الفاظ میں:

> ۱۔ ''میں نے ایرانی تفکر کا منطقی سراغ لگانے کی کوشش کی ہے اور اس کو میں نے فلسفہ جدید کے زبان میں پیش کیا ہے۔
>
> ۲۔ تصوف کے موضوع پر میں نے زیادہ سائنٹفک طریقے سے بحث کی ہے اور ذہنی حالات و شرائط کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی ہے کہ تصوف ان مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف رہنمائی کرتی ہیں''۔ [۱]

ان دونوں پہلوؤں سے مقالے کا جائزہ لیا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ اقبال کو اپنی ان کوششوں میں نمایاں کامیابی حاصل ہوئی ہے، اور انھوں نے جابجا ذہنی اُپج اور فکری

---

[۱] دیباچہ فلسفۂ عجم ص ۳

اجتہاد کا ثبوت دیا ہے۔ مثلاً تصوف کے مآخذ پر بحث کرتے ہوئے سب سے پہلے اقبال نے مستشرقین کے نقطہ نظر اور طرز تحقیق سے اختلاف کیا ہے۔ مستشرقین، خارجی اثرات کا سراغ لگانے کی دُھن میں یک طرفہ نظریے قائم کر لیتے ہیں۔ چنانچہ فان کریمر اور ڈوزی نے ایرانی تصوف کا ماخذ ہندی ویدانت کو ٹھہرایا، نکلسن نے نوفلاطونی اثرات پر زور دیا اور پروفیسر براؤن نے یہ نظریہ پیش کیا کہ تصوف، سامی مذہب کے خلاف ایک آریائی رد عمل ہے۔ لیکن اقبال کی رائے میں ان محققین نے دو بنیادی حقیقتوں کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اول یہ کہ ہر قوم کا ایک مخصوص و منفرد ذہن و مزاج ہوتا ہے۔ کوئی تصور خارج سے کسی قوم کی روح کی گہرائیوں میں اُتر نہیں سکتا، جب تک کہ خود اس کی نفسیات میں وہ تصور ایک مخفی عنصر کی حیثیت سے جاگزیں نہ ہو، خارجی اثرات اس خفیہ عنصر کو بیدار کر سکتے ہیں، لیکن عدم محض سے اس کو وجود میں نہیں لا سکتے۔ دوم یہ کہ مستشرقین نے اس حقیقت کو ملحوظ نہیں رکھا کہ کسی قوم کے ذہنی ارتقا کے کسی مظہر کی اہمیت اور حقیقت، اسی صورت میں واضح ہو سکتی ہے جبکہ اس قوم کے گزشتہ فکری، سیاسی و اجتماعی حالات کی روشنی میں اس پر غور کیا جائے۔ اقبال کے نزدیک یہ تمام یک طرفہ نظریات ایک ایسے تصور تعلیل کے تحت وضع کیے گئے تھے جو قطعاً غلط تھا۔ لہٰذا انہوں نے صحیح تصور تعلیل کے مطابق اسلامی تاریخ کے ان اہم سیاسی، اجتماعی اور فکری عوامل کی نشان دہی کی ہے جو آٹھویں صدی عیسوی کے نصف آخر اور نویں صدی کے نصف اول میں پائے جاتے تھے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب صوفیانہ نصب العین اور اس کا فلسفیانہ جواز پیش کیا گیا۔

مختلف واقعات و انقلابات کے حوالے سے اقبال نے یہ ثابت کیا ہے کہ تاریخ کا یہ دور سیاسی بے چینی کا دور تھا۔ اس بے اطمینانی کی فضا میں اہل اللہ کا طبقہ پر سکون مراقبے کی طرف مائل ہونے لگا۔ ادھر ایران میں آزاد سلطنتوں (طاہریہ، صفاریہ، سامانیہ وغیرہ) کے قیام کے بعد وحدت الوجودی تصورات بتدریج نمو پذیر ہوئے جن پر آریائی رنگ چڑھا ہوا تھا۔ خلیفہ المامون کی حوصلہ افزائی سے مذہبی مناظروں کا بازار گرم ہوا۔ حتیٰ کہ اشاعرہ و معتزلہ کے مناقشوں اور مجادلوں نے بڑی ناخوش گوار صورت اختیار کر لی، جس

سے بیزار ہو کر فطرت سلیمہ روحانی بلندیوں کی طرف مائل ہونے لگی۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبال کی فکر دو منازل سے گذری ہے ماقبل وجدانی اور وجدانی۔ ابتدائی منزل میں وہ اس نظریہ کا تتبع کرتے ہیں جو وحدت الوجودی تصورات سے قریبی تعلق رکھتا تھا اور اس عہد کے متزلزل مسلم معاشرے کی اولین پسند تھا۔ لیکن یورپ کے سفر نے اقبال کے حوصلے اور فکر کو نئی توانائی اور ان کے عزم کو نئی قوت بخشی اب وہ انفعالیت، سکون و جمود اور نفی ذات کے بجائے فعالیت، عمل اور اظہار ذات پر زور دینے لگے۔ انہیں اپنے خیالات میں تقویت برگساں، نطشے اور میک ٹیگرٹ کے مطالعے سے حاصل ہوئی اور اس طرح وہ ذات یا خودی کی حقیقت اور ارادے کی قوت کو بنیادی اہمیت دینے لگے۔

اقبال کا یہ مقالہ چھ ابواب پر مشتمل ہے پہلے باب میں اسلام سے قبل کے فلسفہ ایران اور اس کے تحت ایرانی ثنویت، زرتشت اور مانی و مزدک پر بحث کی گئی ہے۔ دوسرے حصے میں یونانی ثنویت، تیسرے باب میں اسلام میں عقلیت کے عروج وزوال، چوتھے میں تصوریت اور حقیقت کے مابین تنازع، پانچویں میں تصوف اور آخری باب میں مابعد کے ایرانی تفکر پر بحث کی گئی ہے۔

نومبر ۱۹۰۷ء میں میونخ یونیورسٹی جرمنی نے اقبال کو اس مقالہ پر پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری تفویض کی۔ انگریزی زبان میں لکھی گئی یہ تصنیف The Development of Metaphysics in Persia کے نام سے ۱۹۰۸ء میں لندن سے لیوزک کمپنی کی طرف سے شائع ہوئی۔ بعد میں بزم اقبال لاہور نے ۱۹۵۴ء میں اسے شائع کیا۔

اردو میں ''فلسفہ عجم'' کے نام سے اس کا ترجمہ میر حسن الدین نے کیا۔ یہ ترجمہ حسن الدین صاحب کے مختصر دیباچے کے ساتھ پہلی بار ۱۹۳۶ء میں نفیس اکیڈمی حیدر آباد دکن سے شائع ہوا۔ مترجم نے اقبال سے اس کتاب کے ترجمہ کی اجازت چاہی تو اقبال نے جواب میں لکھا۔ (یہ کتاب پہلے کبھی لکھی گئی تھی اس وقت سے اب تک نئے امور کا انکشاف ہوا ہے اور خود میرے خیالات میں بھی بہت سا انقلاب آچکا ہے جرمن زبان میں غزالی، طوسی وغیرہ پر علیحدہ کتابیں لکھی گئی ہیں

جو میری تحریر کے وقت موجود نہ تھی میرے خیال میں اب اس کتاب کا صرف تھوڑا سا حصہ ایسا ہے جو تنقید کی زد سے بچ سکے۔[1]

اس موضوع کا دائرہ قبل اسلامی فلسفہ ایران (بحوالہ زرتشت، مانی مزدک) سے لے کر انیسویں صدی کے مذہبی مفکرین (محمد علی باب شیرازی اور بہاء اللہ) تک پھیلا ہے۔ موضوع کی وسعت کے پیش نظر یہ توقع فضول ہے کہ ہر مسئلہ اور ہر فرد کے بارے میں اقبال کی رائے حرف آخر ہوگی۔ اس وسیع موضوع کے مختلف پہلوؤں مغرب اور مشرق میں تحقیقی کام برابر جاری رہا۔ پھر یہ حقیقت بھی ملحوظ خاطر رہے کہ مقالہ کی تکمیل و اشاعت کے بعد، بعض بنیادی مسائل کے بارے میں خود اقبال کے نظریات بھی بدل گئے۔ اب مشرق میں بھی ابن مسکویہ، ابن سینا، فارابی، غزالی، طوسی وغیرہ پر مستقل تصانیف شائع ہو چکی ہیں۔ اقبال کے سامنے اس وقت جدید تحقیقی مواد موجود نہیں تھا۔ لہٰذا انہوں نے مستشرقین کے زیر اثر، ابن سینا، ابن مسکویہ اور فارابی جیسے عظیم حکما کے اجتہاد فکر کا اعتراف نہیں کیا اور انہیں نوفلاطونی دبستان کا مقلد قرار دیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مستشرقین سے استفادے کے باوجود اقبال نے اپنے ذاتی مطالعہ و تحقیق کی رسائی کی حد تک، بسا اوقات اپنی آزادانہ رائے کا اظہار کیا ہے۔ مثلاً باب دوم میں جہاں انہوں نے ابتدائی دور کے مذکورہ بالا حکما پر نو فلاطونی اثرات کی نشان دہی کی ہے، وہاں واضح الفاظ میں یہ بھی لکھا ہے کہ: ''پھر بھی ان پر کورانہ تقلید کا الزام لگانا ناانصافی ہوگی۔ ان کی تاریخِ فکر اس مجموعۂ خرافات میں سے نکل آنے کی ایک مسلسل کوشش ہے جو یونانی فلسفے کے مترجمین کی لاپروائی کا نتیجہ تھا''۔ اسی باب میں ابن سینا کو اقبال نے 'ایک علیحدہ نظام فکر'' کا بانی قرار دیا ہے۔ باب سوم میں حضرت امام غزالیؒ کے بارے میں لکھا ہے کہ مسلم علما کے ذہنوں میں عقلیت کا جو رعب طاری تھا، اسے انہوں نے کامل طور پر زائل کر دیا اور اس طرح عقلیت شکنی میں انہیں ہیوم پر تقدم حاصل ہے۔ اسی ضمن میں جدید فلسفہ مغرب کے بانی ڈیکارٹ (Descartes) کو فلسفیانہ اسلوب میں غزالی کا خوشہ چیں کہا ہے

---

[1] دیباچہ فلسفۂ عجم ص ۹

اقبال کا یہ مقالہ نہ صرف ایران کے متصوفانہ افکار کو سمجھنے میں ہماری مدد کرتا ہے بلکہ اس کی اہم بات یہ ہے کہ دراصل یہی مقالہ اقبال کے فلسفۂ خودی اور اس کی حرکی و عملی پہلوؤں کی اساس ہے اور مطالعہ اقبال کے سلسلے میں اسے نظر انداز کرنا بنیادی ماخذوں سے چشم پوشی کرنا ہے۔

مضامین:

علامہ اقبال نے مضمون نگاری کا آغاز اپنی اوّلین تصنیف ''علم الاقتصاد'' کے ساتھ ہی کر دیا تھا۔ 'بچوں کی تعلیم و تربیت' کے عنوان سے اردو میں ان کا پہلا مضمون 'مخزن' جنوری ۱۹۰۲ء میں شائع ہوا جواب تک کی تحقیقات کے مطابق اقبال کا قدیم ترین اردو مضمون ہے۔ انگریزی زبان میں ان کا ایک مضمون The Doctrine of Absolute Unity as Expounded by Abdul Karim Al-Jilanii بمبئی کے ایک انگریزی رسالے Indian Antiquary میں ۱۹۰۰ء میں شائع ہوا تھا۔

جس زمانے میں اقبال نے مضمون نگاری کا آغاز کیا اس وقت سر سید اور ان کے رفقا کی مقصد پسندی مضمون نگاری پر غالب تھی۔ لیکن ساتھ ہی 'مخزن' کی رومانی تحریک بھی ادیبوں کو متاثر کر رہی تھی چنانچہ مخزن سے تعلق رکھنے والے ادیبوں نے اپنی نثر کو پر اثر بنانے کے لیے تخیل کی چاشنی اور لطیف پیرایہ بیان کا عنصر نثر میں داخل کیا اور ہلکے پھلکے مضامین لکھ کر اردو نثر میں ایک نئے ذوق کی بنیاد ڈالی۔

اقبال بھی کسی حد تک اس تحریک سے متاثر ہوئے۔ اگرچہ ان کی زیادہ تر نثری تحریروں میں سر سید کی مقصد پسندی کی کارفرمائی غالب نظر آتی ہے تاہم ان کی نثری تحریریں مقصدیت کے ساتھ ساتھ سادہ و سلیس اور دلچسپ و لطیف ہیں۔ مخزن میں اقبال کے مضامین کا سلسلہ ۱۹۰۲ء سے ۱۹۰۵ تک جاری رہا۔ ۱۹۰۵ میں اقبال یورپ چلے گئے یہاں انھوں نے زیادہ تر انگریزی زبان میں مضامین لکھے۔ ہندوستان واپس آنے پر مضمون نگاری کا سلسلہ تقریباً موقوف ہو گیا اور اقبال کی توجہ اسرار خودی کی طرف مبذول رہی۔ علاوہ

ازیں بنیادی طور پر وہ ایک شاعر تھے اور شاعری کو بہتر وسیلہ اظہار سمجھتے تھے۔ نثر نگاری یا مضمون نویسی ان کے لئے ثانوی حیثیت رکھتی تھی۔ اسی سبب کسی خاص ضرورت کے تحت ہی مضمون نگاری کی طرف متوجہ ہوتے تھے۔ مضامین اقبال کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ بیشتر مضامین فرمائشوں پر تحریر کئے گئے یا پھر بعض اعتراضات کا جواب دینے کے لئے لکھے گئے مضمون نگاری کا یہ سلسلہ حالانکہ ان کی وفات کے وقت یعنی ۱۹۳۸ء تک جاری رہا۔ لیکن اقبال کو اپنی زندگی میں اپنے اس قیمتی نثری سرمائے کو جمع کرنے کا خیال کبھی نہیں آیا یہ مضامین مختلف رسالوں، اخباروں اور جریدوں کی زینت بن کر منظر عام پر آتے رہے لیکن ان مضامین کی رسائی صرف انہیں قارئین تک محدود رہی جو سنجیدہ موضوعات میں دلچسپی رکھتے ہیں اس طرح اقبال کے دیگر قیمتی نثری سرمائے کی طرح یہ مضامین بھی ان کی وفات کے بعد شائع ہوئے۔ مضامین کی اشاعت کا خیال سب سے پہلے احمد یہ پریس حیدرآباد کے تصدق حسین تاج کو آیا۔ انہوں نے مضامین اقبال کے نام سے ۱۹۴۴ء میں اقبال کا پہلا نثری مجموعہ ''مضامین اقبال'' کے نام سے مرتب کر کے چھاپا۔

اس کے بعد مضامین ومقالات کے کئی مجموعے شائع ہوئے جن کی تفصیل آگے آتی ہے۔

مضامین اقبال (طبع اوّل):

اس مجموعے میں اقبال کے چودہ نثر پارے شامل ہیں۔ ان میں سے آٹھ مضامین اردو زبان میں اور باقی انگریزی مضامین کے اردو تراجم ہیں جن کی تفصیل اس طرح ہیں۔

۱۔ زبان اردو: یہ مضمون ڈاکٹر وائٹ برجنٹ صاحب کے انگریزی مضمون کا ترجمہ ہے جو اقبال نے ''مخزن'' کی درخواست پر تحریر کیا تھا۔

۲۔ اردو زبان پنجاب میں: یہ مضمون اقبال نے کسی صاحب کے اعتراض کے جواب میں تحریر کیا تھا۔

۳۔ قومی زندگی: یہ ایک فکری مضمون ہے اور ''مخزن'' میں دو قسطوں میں شائع ہوا۔

۴۔ دیباچہ مثنوی اسرار خودی: یہ اقبال کی فارسی مثنوی ''اسرار خودی'' کا دیباچہ ہے۔

۵۔ دیباچہ مثنوی رموز بیخودی: یہ بھی فارسی مثنوی کا دیباچہ ہے، یہ مثنوی ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی تھی، لیکن ''مضامین اقبال'' میں اس کا سنہ اشاعت درج نہیں ہے۔

۶۔ دیباچہ پیام مشرق: یہ کتاب ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی تھی، لیکن اس کا سنہ اشاعت بھی درج نہیں۔

۷۔ فلسفہ سخت کوشی: ڈاکٹر نکلسن کے نام اقبال کے ایک طویل مکتوب مورخہ ۲۴ رجنوری ۱۹۲۱ء کا اردو ترجمہ ہے۔

۸۔ جناب رسالت مآب کا ادبی تبصرہ: یہ "Our Prohpet's Criticism of Contemporary Arabian poetry" کا اردو ترجمہ ہے۔ اصل مضمون پہلی بار لکھنؤ کے "New Era" (۲۸ رجولائی ۱۹۱۷ء) میں شائع ہوا۔ بعد میں اس کا اردو ترجمہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فن شعر کے مبصر کی حیثیت میں'' ''ستارۂ صبح'' لاہور (۱۸ راگست ۱۹۱۷ء) میں چھپا۔

۹۔ ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر: یہ The Muslim Community کا اردو ترجمہ ہے۔ مترجم مولانا ظفر علی خان ہیں۔

۱۰۔ خطبہ صدارت آل انڈیا مسلم لیگ منعقدہ الہ آباد، دسمبر ۱۹۳۰ء: اصل خطبہ انگریزی میں ہے سید نذیر نیازی نے اس کا اردو ترجمہ کیا۔

۱۱۔ ختم نبوت: Islam and Ahmadism کا اردو ترجمہ ہے، مترجم میر حسن الدین ہیں۔

۱۲۔ جغرافیائی حدود اور مسلمان: اقبال نے یہ مضمون مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں تحریر کیا تھا۔

۱۳۔ دیباچہ مرقع چغتائی: اصل تحریر انگریزی میں ہے، اس کا ترجمہ جناب غلام دستگیر رشید نے کیا تھا۔

۱۴۔ تقریر ادبی انجمن، کابل: جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے یہ اقبال کی کابل (افغانستان) میں کی گئی ایک تقریر ہے۔

اس طرح ''مضامین اقبال'' میں نثر پاروں کی کل تعداد چودہ بنتی ہے، مگر اردو نثر پارے تعداد میں صرف آٹھ ہیں، جن میں سے تین دیباچے (اسرار خودی، رموز بیخودی اور پیام مشرق) اور ایک تقریر ہے۔

مضامین اقبال (طبع دوم)

''مضامین اقبال'' کا دوسرا ایڈیشن ۱۹۸۵ء میں تصدق حسین تاج کے صاحبزادے اقبال حسین کی دلچسپی سے شائع ہوا۔ اس ایڈیشن میں پہلے ایڈیشن کے چودہ مضامین اور تین نئے نثر پاروں کا اضافہ کیا گیا۔

اس ایڈیشن میں اضافہ شدہ نثر پاروں کا تعارف اس طرح ہے۔

۱۔ اقبال کے ایک غیر مطبوعہ انگریزی خطبہ کا اردو ترجمہ: یہ انگریزی خطبہ اقبال نے اورینٹل کانفرنس منعقدہ لاہور ۱۹۲۸ء کے شعبہ عربی و فارسی میں پڑھا تھا۔ اس کا اردو ترجمہ محمد داؤد رہبر، بی۔ اے (آنرز) نے کیا۔

۲۔ خطبہ صدارت: آل انڈیا مسلم کانفرنس اجلاس منعقدہ لاہور ۲۱ر مارچ ۱۹۳۱ء میں یہ خطبہ دیا گیا۔

۳۔ حیات بعد موت کا اسلامی نظریہ: اقبال کا یہ مضمون The Muslim Revival ماہ ستمبر ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا۔ اس کا ترجمہ ڈاکٹر صادق حسن نے کیا ہے۔

اس طرح ''مضامین اقبال'' کی دوسری اشاعت میں نثر پاروں کی کل تعداد سترہ ہو جاتی ہے، لیکن اردو نثر پاروں کی تعداد میں اضافہ خاطر خواہ نہیں ہوا، کیونکہ نئی تحریروں میں سے دو انگریزی نثر پاروں کے تراجم ہیں۔ صرف ایک تحریر (خطبہ صدارت) اردو کی ہے۔

مقالات اقبال (طبع اوّل):

۱۹۶۳ء میں سید عبدالواحد معینی نے ''مقالات اقبال'' کے نام سے اقبال کے مضامین شائع کیے۔

ڈاکٹر سید عبداللہ نے مقدمہ میں اقبال کی نثر نگاری کی خصوصیات بتائی ہیں، اور یہ بھی بتایا ہے کہ اقبال کے مضامین کا آغاز ۱۹۰۲ء سے ہوا، لیکن انہوں نے یہ نہیں لکھا کہ اقبال کا پہلا مضمون کون سا تھا۔ مرتب نے پیش لفظ میں اقبال کی شخصیت اور فکر کے ذیل میں ان کے نثری مضامین کی اہمیت پر بحث کی ہے، اور ''مقالات اقبال'' میں شامل مقالات کے ماخذ کا ذکر کیا ہے۔

اس مجموعے میں شامل بیشتر تحریریں ''مضامین اقبال'' میں شائع ہو چکی تھیں۔ مرتب نے ''مضامین اقبال'' میں سے تمام اردو مضامین اس مجموعہ میں شامل کیے ہیں اس کے علاوہ دو انگریزی مضامین کے اردو تراجم شامل کیے ہیں ''مقالات اقبال'' میں اضافہ شدہ مضامین کا تعارف اس طرح ہے۔

۱۔ بچوں کی تعلیم و تربیت: یہ اقبال کا پہلا مضمون ہے، جو اردو میں لکھا گیا ہے اور ''مخزن'' جنوری ۱۹۰۲ء میں شائع ہوا۔

۲۔ اقبال کے دو خطوط ایڈیٹر ''وطن'' کے نام ۱۹۰۵ء۔ یہ خطوط اقبال کے سفر یورپ کی روداد ہیں جو اپنے اسلوبِ بیان اور موضوع کی وجہ سے انشائیہ کے ذیل میں آتے ہیں۔

۳۔ خلافت اسلامیہ ۱۹۰۸: اصل مضمون انگریزی میں تھا، اس کا ترجمہ چودھری محمد حسین نے کیا ہے۔

لیکن ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی لکھتے ہیں کہ ''خلافت اسلامیہ'' Political Sociological Thought in Islam کا ترجمہ ہے، جو لندن کے رسالے Review میں شائع ہوا۔ بعد ازاں The Hindustan Review (الہ آباد، دسمبر ۱۹۱۰ء اور جنوری ۱۹۱۱ء) اور پھر Muslim Outlook (۱۹۲۲ء) میں چھپا۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ سید عبدالواحد معینی نے اس کا عنوان ''اسلام میں خلافت Islam and Khilafat بتایا ہے، جو درست نہیں۔ درحقیقت یہ ایک ہی مضمون ہے جو تین بار مختلف رسائل میں طبع ہوا۔ اس کا اردو ترجمہ (از: چوہدری محمد حسین) ''خلافت اسلامیہ'' کتابچے کی

شکل میں لاہور سے شائع ہوا۔[۱]

۴۔ پین اسلام ازم: ۱۹۱۱ء کی محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس میں سجاد حیدر یلدرم کی تحریک پر مولانا شبلی نعمانی نے اقبال کا استقبال کیا اور تقریر بھی کی۔ اس کے جواب میں اقبال نے جو چند کلمات فرمائے وہ اس عنوان سے شائع ہوئے۔

۵۔ ایک دلچسپ مکالمہ ۱۹۱۴ء: یہ تصوف کے موضوع پر ایک دلچسپ مکالمہ ہے، جو محمد دین فوق نے اقبال سے مختلف سوالات کے ذریعے کیا تھا۔

۶۔ اسرار خودی اور تصوف: اکثر لوگوں نے اس امر کی شکایت کی تھی کہ اقبال نے تصوف کی مخالفت کی ہے، اس کے جواب میں اقبال نے اس مضمون میں تفصیل سے خودی اور تصوف پر روشنی ڈالی ہے۔ یہ مضمون ''وکیل'' امرتسر ۱۵؍جنوری ۱۹۱۶ء کے شمارے میں شائع ہوا۔

۷۔ اسرار خودی ۱۹۱۶ء: یہ مضمون اقبال نے خواجہ حسن نظامی کے اعتراضات کے جواب میں تحریر کیا ہے۔

۸۔ تصوف وجودیہ: یہ مضمون ''وکیل'' امرتسر ۱۲؍دسمبر ۱۹۱۶ء کے شمارے میں شائع ہوا۔ اقبال نے چند مضامین میں نبی کریمؐ کی اس پیشین گوئی پر بحث کی تھی کہ تین قرنوں کے بعد میری امت میں سمن کا ظہور ہوگا۔ یہ مضمون اس سلسلے کی دوسری کڑی ہے۔

۹۔ محفل میلاد النبیؐ: یہ ایک تقریر ہے، جو اقبال نے میلاد النبیؐ کی کسی محفل میں کی تھی۔

۱۰۔ تقاریظ بر تصانیف جناب فوق مرحوم: یہ محمد دین فوق کی تین تصانیف: ''امتحان میں پاس ہونے کا گر'' ''حریت اسلام'' اور ''سوانح علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی'' پر علامہ اقبال کی مختصر تقاریظ ہیں۔ ''مقالات اقبال'' میں ان تقاریظ کے آخر میں ۳؍دسمبر ۱۹۲۴ء درج ہے۔

---

[۱] تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ ص ۳۴۱

۱۱۔ اراکین انجمن حمایت اسلام کے نام: یہ بھی ایک تقریر ہے۔ اس تقریر کا ماخذ اور سنہ اشاعت درج نہیں ہے۔

۱۲۔ اسلام اور علوم جدیدہ: اقبال نے محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس منعقدہ ۱۹۱۱ء کے تیسرے جلسے کی صدارت فرمائی تھی۔ اس جلسے میں خواجہ کمال صاحب نے ''اسلام اور علوم جدیدہ'' کے موضوع پر تقریر کی تھی۔ اس تقریر کے اختتام پر اقبال نے چند مختصر اور جامع کلمات ارشاد فرمائے، جس سے اسلام کا تعلق علوم جدیدہ کے ساتھ واضح ہوتا ہے۔

۱۳۔ خطبہ عید الفطر: اقبال کا یہ خطبہ ۱۹۳۲ء میں عید الفطر کے موقع پر انجمن اسلامیہ پنجاب لاہور نے فیروز پرنٹنگ ورکس لاہور سے پمفلٹ کی صورت میں چھپوا کر تقسیم کیا تھا۔

اس طرح ''مقالات اقبال'' میں شامل بیشتر مضامین ''مضامین اقبال'' میں شائع ہو چکے تھے۔ پھر بھی تیرہ نئے نثر پارے اس مجموعے میں شامل ہیں۔ اگرچہ ان اضافہ شدہ نثر پاروں میں سے باقاعدہ اردو مضامین زیادہ نہیں ہیں، کیونکہ ان میں بیشتر انگریزی مضامین کے تراجم، تقاریر اور خطبات ہیں۔

مقالات اقبال (طبع دوم):

''مقالات اقبال'' دوسری مرتبہ ۱۹۸۸ء میں شائع ہوئی۔ اس اشاعت پر مرتبین کی حیثیت سے سید عبد الواحد معینی اور محمد عبداللہ قریشی کے نام درج ہیں۔

''مقالات اقبال'' کی دوسری اشاعت میں تقریباً نو نثر پاروں کا اضافہ کیا گیا ہے۔ اضافہ شدہ مضامین کا تعارف پیش ہے۔

۱۔ علم ظاہر و علم باطن: اقبال کا یہ مضمون اخبار ''وکیل'' (امرتسر) کے ۲۸/جون ۱۹۱۶ء کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ یہ ان مضامین کی ایک کڑی ہے جو ''اسرار خودی'' کی اشاعت کے بعد معترضین کے جواب میں اقبال نے تحریر کیے تھے۔

۲۔ اسلام اور تصوف: یہ مضمون انگریزی میں ہے اور ہفتہ وار New Era میں ۲۸ رجولائی ۱۹۱۷ کو شائع ہوا۔

۳۔ اسلام ایک اخلاقی تصور کی حیثیت میں: مرتب نے اس مضمون کو انگریزی مضمون کی تلخیص بتایا ہے، لیکن انگریزی مضمون کا عنوان اور سنہ اشاعت نہیں بتایا۔

۴۔ شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ: دسمبر ۱۹۲۸ء میں اقبال مدراس تشریف لے گئے، تو مدراس میں اپنے تین روزہ قیام میں گورنمنٹ محمڈن کالج کے اراکین اور انجمن خواتین اسلام نے ۷رجنوری ۱۹۲۹ء کو ٹاکرس گارڈن مدراس میں جو سپاسنامہ پیش کیا اس کے جواب میں اقبال نے یہ تقریر کی۔

۵۔ حکمائے اسلام کے عمیق مطالعے کی دعوت: یہ انگریزی میں صدارتی خطبہ ہے، جو اقبال نے اورینٹل کانفرنس لاہور کے شعبہ عربی و فارسی کے اجلاس منعقدہ ۱۹۲۸ء میں دیا تھا۔

۶۔ حکمرانی کا خداداد حق: یہ اقبال کے اس انگریزی مضمون کا اردو ترجمہ ہے جو Divine Right to Rule کے عنوان سے لاہور کے انگریزی ہفتہ وار Light کے رسول نمبر میں ۳۰ راگست ۱۹۲۸ء کو شائع ہوا تھا۔ اس کا ترجمہ پروفیسر ابوبکر صدیق (گورنمنٹ کالج جھنگ) نے کیا ہے۔

۷۔ لسان العصر اکبر کے کلام میں ہیگل کا رنگ: یہ انگریزی مضمون Touch of Hegalianism in Lisanul Asar Akbar کا اردو ترجمہ ہے۔

۸۔ افغانستان جدید: یہ کسی کتاب کا پیش لفظ ہے، اور انگریزی میں ہے۔ محمد عبداللہ قریشی کی فرمائش پر پروفیسر ابوبکر صدیق نے اس کا ترجمہ کیا۔

۹۔ اسلام کا مطالعہ زمانہ حال کی روشنی میں: یہ ایک خط ہے، جو اقبال نے ۱۴رنومبر ۱۹۲۴ء کو سید محمد سعید الدین جعفری کے نام لکھا تھا۔

اس طرح ''مقالات اقبال'' کی دوسری اشاعت میں اضافہ شدہ نو نثر پاروں میں سے اصلاً اردو مضمون صرف ایک (علم ظاہر و علم باطن) ہے۔ باقی تمام نثر پارے یا تو تقاریر،

پیش لفظ یا خط کی صورت میں ہیں، یا پھر کسی انگریزی مضمون کا اردو ترجمہ یا تلخیص ہیں۔

انوارِ اقبال:

بنیادی طور پر یہ مضامین کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ اس میں اقبال کی متفرق تحریریں شامل ہیں، مثلاً: خطوط، تقاریظ، مضامین، تقاریر، بیانات وغیرہ۔ اس مجموعہ نثر میں خطوط کی تعداد زیادہ ہے، جس کا جائزہ خطوط کے ذیل میں لیا جائے گا۔ یہاں صرف اس مجموعہ نثر میں شامل مضامین کا ذکر کرنا کافی ہے۔ یہ مضامین اپنی نوعیت کے اعتبار سے خاصے اہم ہیں۔ ان کی تفصیل اس طرح ہے:

۱۔ سودیشی تحریک اور مسلمان: ''زمانہ'' کانپور کے ایڈیٹر نے ۱۹۰۶ء کے آغاز میں سودیشی تحریک کے متعلق چند سوالات مرتب کیے اور ان کو مختلف مفکرین، ادیب اور سیاسی رہنماؤں کے پاس بھیجا۔ اقبال کا جواب، جو انھوں نے کیمبرج سے بھیجا تھا مئی ۱۹۰۶ء کے شمارے میں شائع ہوا۔

۲۔ اقبال سے مجید ملک کی ملاقات کا حال: اس میں مجید ملک نے اقبال سے اپنی ایک ملاقات کا حال بیان کیا ہے، یہ چونکہ اقبال کا تحریری نثر پارہ نہیں ہے، اس لئے اس کا شمار مضامین کی ذیل میں نہیں کیا جانا چاہئے۔

۳۔ مذہب اور سیاست کا تعلق: اقبال جب خطبات کے سلسلے میں مدراس گئے تو ۷ر جنوری ۱۹۲۹ء کو مدراس کے ایک اخبار ''سوراجیہ'' کے نمائندے نے آپ سے مذہب اور سیاست کے تعلق پر سوال کیا۔ اقبال نے اس سوال کا تفصیل سے جواب دیا۔ اس جواب کا متن تو نہیں مل سکا، البتہ اس کا جو حصہ محمد دین فوق کی کتاب ''مشاہیر کشمیر'' (جولائی ۱۹۳۰ء) میں طبع ہوا وہ ''انوار اقبال'' میں شامل کیا گیا۔ چونکہ یہ بھی ایک باقاعدہ مضمون نہیں ہے اور اس کا متن بھی دستیاب نہیں ہے، اس لئے اسے بھی مضامین کی ذیل میں نہیں لایا جا سکتا۔

۴۔ اقبال کی تقریر: اس کے ماخذ کا ذکر نہیں کیا گیا۔

۵۔ نبوت پر نوٹ: (۱) (۲) مسئلہ نبوت پر اقبال کی دو تحریریں جناب سید نذیر نیازی کو بھیجی گئی تھیں۔ جب اقبال نے قادیانی تحریک کے خلاف بیان دیا تو اس بیان پر مختلف حلقوں کی طرف سے اعتراضات شائع ہوئے۔ ان اعتراضات کی روشنی میں اقبال نے اپنا نقطۂ نظر واضح کرنے کی کوشش کی۔ یہ دو تحریریں اسی سلسلے میں ہیں۔

۶۔ حکمائے اسلام کے عمیق تر مطالعے کی دعوت: یہ اصل میں انگریزی زبان میں ایک صدارتی خطبہ تھا۔ اس کا ترجمہ ماہنامہ ''صوفی'' کے مارچ ۱۹۳۱ء کے شمارے میں شائع ہوا۔ دوسرا ترجمہ داؤد رہبر نے کیا جو اورینٹل کالج میگزین اگست ۱۹۴۷ میں طبع ہوا۔

۷۔ علم ظاہر و علم باطن: یہ مضمون اقبال نے ''اسرار خودی'' کی اشاعت کے بعد معترضین کے جواب میں تحریر کیا، اور یہ مضمون اخبار ''وکیل'' (امرتسر) کے ۲۸ر جون ۱۹۱۶ء کے پرچے میں شائع ہوا تھا۔

۸۔ مسلمانوں کا امتحان: محمد دین فوق نے اقبال سے اسلامی تصوف سے متعلق چند سوالات کیے۔ اقبال کے جوابات کو انہوں نے مختصراً اپنے ہفتہ وار اخبار کشمیری (۱۴ر جنوری ۱۹۱۳ء) میں عنوان بالا کے تحت شائع کیا۔

اس طرح ''انوار اقبال'' میں اصل اردو مضامین کی تعداد چار ہے، یعنی: (۱) سودیشی تحریک اور مسلمان، (۲) نبوت پر نوٹ (۳) علم ظاہر و علم باطن، اور (۴) مسلمانوں کا امتحان۔

اقبال کے نثری افکار:

عبدالغفار شکیل نے اقبال کے نایاب کلام کو کتابی صورت میں ''نوادر اقبال'' کے نام سے علی گڑھ سے شائع کیا۔ اس کتاب کی تحقیق کے دوران میں انہیں اقبال کے کچھ مضامین مختلف رسائل سے ملے، جو انہوں نے نقل کر لئے اور بعد میں انہیں ''اقبال کے نثری افکار''

کے عنوان سے کتابی شکل میں چھاپ دیا۔

کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے حصے میں اردو مضامین اور دوسرے حصے میں انگریزی مضامین کے تراجم کو پیش کیا ہے۔ مضامین کو دو حصوں میں تقسیم کرتے وقت مرتب نے کچھ زیادہ تحقیق سے کام نہیں لیا، کیونکہ حصہ اول میں تین تحریریں (شعبہ تحقیقات اسلامی کی ضرورت، اسلامیات، سال نو کا پیغام) بھی انگریزی تحریروں کے تراجم ہیں۔ اگر انہیں اس بات کا علم ہوتا تو وہ یقیناً ان تین تحریروں کو بھی حصہ دوم میں شامل کرتے۔

''پیش لفظ'' میں خلیق انجم اس کتاب کو ''مضامین اقبال'' کے بعد دوسری کتاب قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ: ''مضامین اقبال'' کے بعد شاید کوئی مجموعہ مضامین شائع نہیں ہوا'' حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ ''مضامین اقبال'' کے بعد اقبال کے مضامین کے کم از کم دو مجموعے شائع ہو چکے تھے، مثلاً: مقالات اقبال (۱۹۶۳ء) ''انوار اقبال'' (۱۹۶۷ء) جبکہ ''اقبال کے نثری افکار'' ۱۹۷۷ء میں شائع ہوئی۔ خلیق انجم نے اور مرتب نے بھی اس کتاب میں شامل نثر پاروں کی تعداد تینتیس بتائی ہے، جبکہ فہرست میں مضامین کی تعداد ۳۵ بنتی ہے۔ اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہے کہ مضامین کے شمار ۲۹ کے بعد باقی مضامین کو پھر نمبر ۲۸ سے شمار کیا گیا ہے۔ کتابت کی اس غلطی کی طرف کسی نے توجہ نہیں کی۔

مرتب نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ اس کتاب میں شامل مضامین کو پہلے پہل متعارف کرا رہے ہیں، حالانکہ حقیقت یہ نہیں ہے۔ اس مجموعے میں شامل تقریباً تمام نثر پارے ایسے ہیں جو کہیں نہ کہیں ضرور شائع ہوئے ہیں۔ اس مجموعہ مضامین میں شامل صرف دو تحریریں ایسی ہیں، جو کسی اور مجموعے میں شامل نہیں ہیں اسلامی یونیورسٹی، اور علم الانساب

۱۔ اسلامی یونیورسٹی: یہ ایک تقریر ہے جو اقبال نے ترکی کے مشہور ادیب اور شاعر خالد خلیل کے ایک سوال کے جواب میں لکھی۔

۲۔ علم الانساب: یہ ایک خط ہے جس کے ماخذ کا ذکر نہیں کیا گیا۔

مذکورہ بالا تمام مجموعوں (مضامین اقبال، مقالات طبع اول و طبع دوم، انوار اقبال اور

اقبال کے نثری افکار کا جائزہ لیا جائے تو ان میں اقبال کی تقریباً ہر طرح کی تحریریں ملتی ہیں، اور اگر ان مجموعوں میں شامل صرف اردو مضامین کی تعداد کا تعین کریں تو اردو مضامین کی تعداد سترہ بنتی ہے، یعنی:

(۱) بچوں کی تعلیم و تربیت (۲) زبان اردو (۳) اردو زبان پنجاب میں (۴) قومی زندگی (۵) جغرافیائی حدود اور مسلمان (۶) خطبہ صدارت (۱۹۳۱ء) (۷) اسرار خودی اور تصوف (۸) سر اسرار خودی (۹) تصوف وجودیہ (۱۰) اسلام اور علوم جدیدہ (۱۱) خطبہ عید الفطر (۱۲) علم ظاہر و علم باطن (۱۳) ایک دلچسپ مکالمہ (۱۴) سودیشی تحریک اور مسلمان (۱۵) نبوت پر نوٹ (i) (ii) (۱۶) مسلمان کا امتحان (۱۷) شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ۔

اقبال کے مذکورہ بالا سترہ اردو مضامین کو ان کی نوعیت کے لحاظ سے تین مختلف حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، اسی اعتبار سے ان کا جائزہ پیش کیا جائے گا۔

ملی و عمرانی مسائل:

(i) بچوں کی تعلیم و تربیت، (ii) قومی زندگی (iii) سودیشی تحریک اور مسلمان، (iv) شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ، (v) خطبہ صدارت، (۱۹۳۱ء) (vi) خطبہ عید الفطر ۱۹۳۲ء، (vii) نبوت پر نوٹ (۱) (۲)، (viii) جغرافیائی حدود اور مسلمان ۱۹۳۸ء (ix) اسلام اور علوم جدیدہ۔

لسانیات:

(i) زبان اردو (ii) اردو زبان پنجاب میں۔

تصوف اور اسرار خودی کی بحث:

(i) مسلمانوں کا امتحان، جنوری ۱۹۱۳ء (ii) ایک دلچسپ مکالمہ ۱۹۱۴ء (iii) اسرار خودی اور تصوف، (iv) سر اسرارِ خودی، (v) علم ظاہر و علم باطن، (vi) تصوف وجودیہ۔

ملی و عمرانی مسائل - اہمیت اور تبصرہ:

اقبال کو عنفوان شباب سے ہی ملی اور عمرانی مسائل و امور سے گہری دلچسپی رہی ہے، جس کا اظہار وہ نظم و نثر دونوں میں کرتے رہے ہیں۔ نثر میں انہوں نے انگریزی اور اردو زبان میں متعدد مضامین لکھے۔ ان میں بعض مضامین خاصے تفصیلی ہیں اور بعض مختصر ہیں، مگر اختصار کے باوجود اہم ہیں۔

عمرانی مسائل میں اقبال نے تعلیم کے مسئلے کو خصوصی اہمیت دی ہے۔ انہوں نے تقریباً ہر مضمون میں تعلیم کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ اس ضمن میں انہوں نے ایک تفصیلی مضمون ''بچوں کی تعلیم و تربیت'' کے عنوان سے تحریر کیا ہے۔ بچوں کی اچھی تعلیم اور بہتر تربیت کا مسئلہ ہمیشہ زیر غور رہا ہے، اقبال بھی اس مسئلے کی سنجیدگی سے بخوبی واقف تھے۔ وہ یہ جانتے تھے کہ بچوں کی تعلیم و تربیت ایک دشوار امر ہے کیونکہ قومی ترقی بچوں کی تعلیم میں مضمر ہے اور اگر بچوں کی ابتدائی تعلیم تشنہ رہ جائے تو ملک کا مستقبل مخدوش ہو جاتا ہے۔

''بچوں کی تعلیم و تربیت'' ایک تکنیکی موضوع ہے، جس میں بچے کی نفسیات کو مدنظر رکھ کر اس کی تعلیم و تربیت کے مختلف امور سے بحث کی گئی ہے۔ اس موضوع کی غایت اقبال کے الفاظ میں یہ ہے۔

> ''اس مضمون کی تحریر سے ہماری یہ غرض ہے کہ علمی اصولوں کی رو سے بچپن کا مطالعہ کر کے یہ معلوم کریں کہ بچوں میں کون کون سے قواء کا ظہور پہلے ہوتا ہے اور ان کی تعلیم و تربیت کس طرح ہونی چاہیے ہم ایک ایسا طریقہ پیش کرنا چاہتے ہیں جو محض خیالی ہی نہیں ہے بلکہ ایک قابل عمل طریق ہے۔ جس سے بچوں کی تعلیم کے لئے ایسے آسان اور صریح اصول ہاتھ آجاتے ہیں

جن کو معمولی سمجھ کا آدمی سمجھ سکتا ہے اور ان کے نتائج سے مستفید ہو سکتا ہے۔ ۱

چنانچہ اقبال نے بچوں کی تعلیم و تربیت کے لئے دس گیارہ علمی اصول وضع کیے ہیں۔ اقبال خود ایک تعلیم یافتہ انسان تھے۔ اور انہوں نے قدیم طریقہ تدریس اور جدید طرز تعلیم دونوں سے استفادہ کیا تھا اور اندرون ملک و بیرون ملک درس و تدریس کے شعبے سے وابستہ بھی رہے۔ اس مضمون میں انہوں نے جو اصول وضع کیے، ان کے پیچھے ان کا تجربہ اور مشاہدہ کارفرما تھا۔ اگر چہ یہ مضمون ۱۹۰۲ء میں لکھا گیا لیکن اقبال ابتداء سے ہی بچوں کی بہتر تعلیم و تربیت کی ضرورت محسوس کرتے تھے۔

''قومی زندگی'' ایک جذباتی انداز کا مضمون ہے، مگر مصنف نے جذبات و تخیل کی رو میں بہہ کر حقیقی مسائل کو نظر انداز نہیں کیا، ان حقیقی اور تلخ حقائق کو دردمندانہ پیرائے میں سادگی و سلاست اور روانی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ قوموں کے عروج و زوال کا نقشہ فکری انداز میں پیش کیا ہے۔

جذبے اور عقل کا خوشگوار امتزاج اس مضمون کا خاصا ہے۔ اس کی اہمیت کا احساس آغاز ہی میں ان سطور سے ہو جاتا ہے، جہاں اقبال اقوام عالم کی تاریخ کے اس نازک دور میں قلم اور تلوار کا موازنہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

> ''ایک زمانہ تھا جب کہ اقوام دنیا کی باہمی معرکہ آرائیوں کا فیصلہ تلوار سے ہوا کرتا تھا اور یہ فولادی حربہ دنیائے قدیم کی تاریخ میں ایک زبردست قوت تھی۔ مگر حال کا زمانہ ایک عجیب زمانہ ہے۔ جس میں قوموں کی بقا ان کے افراد کی تعداد، ان کے زور بازو اور ان کے فولادی ہتھیاروں پر انحصار نہیں رکھتی، بلکہ ان کی زندگی کا دارومدار اس کاٹھ کی تلوار پر ہے جو قلم کے نام سے موسوم کی جاتی ہے''۔ ۲

---

۱ مقالات اقبال طبع اوّل ص ۳۰۲ ۲ مقالات اقبال طبع دوم ص ۴۷

اقبال نے تمہیداً اس مقالہ میں دور حاضر کے انقلابات کا ذکر کیا ہے اور اس بات کا تقاضا کیا ہے کہ پس ماندہ قومیں اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر اپنی بقا کے لیے نئے نئے سامان بہم پہنچائیں۔ اس کے بعد وہ ان قوموں کا ذکر کرتے ہیں جو محنت، کوشش، تنظیم اور جدو جہد کے ذریعے معمولی حیثیت سے بلند مقام پر پہنچی ہیں یہاں وہ قدیم اقوام میں سے بنی اسرائیل اور پارسی اقوام کا ذکر کرتے ہیں، کہ جو صدہا سال کے مصائب جھیلنے اور اپنے وطن سے بے وطن ہونے کے باوجود آج بھی زندہ ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان دو قوموں نے انقلاب زمانہ کے تقاضوں کو سمجھا اور صنعت وتجارت کے وسائل اختیار کر کے حالات کا مقابلہ کیا۔ جدید اقوام میں وہ ایشیا میں جاپانی اور یورپ میں انگریز قوم کی مثالیں دیتے ہیں۔ صنعت وتجارت میں ترقی اور اصلاح تمدن نے ۳۶ سال کی مختصر مدت میں جاپان کی کایا پلٹ دی۔ قدیم وجدید اقوام کی ترقی کے اسباب کا ذکر کرنے کے بعد وہ ہندوستان کی مایوس کن حالات کا نقشہ کھینچتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ یہ قوم اپنی عظمت و بزرگی کے باوجود اپنی معمولی معمولی ضروریات کے لئے اقوام غیر کی محتاج ہے۔

اس ضمن میں مسلمانوں کے مختلف طبقات کے رویے، یعنی علماء کی فرقہ آرائی، امراء کی عیش پرستی اور عوام کی جاہلانہ رسوم پرستی کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے۔ پھر جاپان کی تاریخ کے حوالے سے مسلمانوں کو اجتماعی جدوجہد، ایثار و محنت کی تلقین کی ہے اور قومی تعمیر نو کے لئے اصلاح تمدن اور تعلیم عام کا لائحہ عمل پیش کیا ہے۔

اصلاح تمدن کے سلسلے میں حقوق نسواں، تعلیم نسواں اور اصلاح رسوم کے مسائل پر بھی اظہار خیال کیا ہے۔ اصلاح تمدن کے بعد قومی تعلیم کے بارے میں انیسویں صدی کے رہنماؤں کے مسلک کے برخلاف، ضروریات زمانہ کے مطابق سائنس، ٹیکنالوجی اور صنعت وتجارت پر زور دیا ہے۔

جذبے اور فکر کی آمیزش نے اس مضمون کے اسلوب میں سلاست اور روانی پیدا کر دی ہے۔ خیالات کا ایک بہاؤ ہے جس میں بے ساختہ طور پر بعض برجستہ فقرے تصویری پیرائے میں نظروں کے سامنے آ جاتے ہیں کہ جنہیں ادبی لحاظ سے خیال افروز کہا جا سکتا ہے، مثلاً:

"برق جس کی کی مضطربانہ چمک تہذیب کے ابتدائی
مراحل میں انسان کے دل میں مذہبی تاثرات کا ایک
ہجوم پیدا کر دیا کرتی تھی، اب اس کی پیام رسانی کا کام
دیتی ہے، سٹیم اس کی سواری ہے اور ہوا اس کے پنکھے
جھلا کرتی ہے"۔ ا

تشبیہ کی مثال ملاحظہ کیجئے:

"لڑکا خواہ منگنی سے پہلے اپنے سسرال کے گھر میں جاتا
ہی ہو، منگنی کے بعد تو اس گھر سے ایسی پرہیز کرنی پڑتی
ہے جیسے ایک متقی کو مے خانے سے"۔ ۲

غرض یہ کہ یہ مقالہ گہرے ملی و عمرانی مسائل کے ساتھ ساتھ اسلوبیاتی خصوصیات کا بھی حامل ہے۔

"سودیشی تحریک اور مسلمان" اقبال کا ایک فکری اور حقیقت پسندانہ نوعیت کا مضمون ہے۔ اس تحریک کے سلسلے میں انہوں نے اس کی افادیت اور نقصان پر اجمالاً روشنی ڈالی ہے۔

منشی دیا نرائن نگم، مدیر رسالہ "زمانہ" (کانپور) نے سودیشی تحریک کے متعلق اپریل ۱۹۰۶ء کے شمارے میں ایک سوال نامہ شائع کیا، اور اسے خاص طور پر مسلمان مفکروں، ادیبوں اور رہنماؤں کے پاس اظہار خیال کے لئے بھیجا۔ اقبال ان دنوں کیمبرج میں تھے۔ رسالہ پہنچتے ہی انہوں نے کیمبرج سے جواب بھیجا اور اقتصادی نقطۂ نظر سے مسئلے کے تمام پہلوؤں پر بھرپور تبصرہ کیا۔

اقبال ملک میں صنعتی ترقی کے زبردست حامی تھے، انہوں نے اپنے مضمون "قومی زندگی" میں بھی اس پہلو پر خاص زور دیا تھا۔ چنانچہ سب سے پہلے وہ اسی خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ سودیشی تحریک ہندوستان کے لئے ہی نہیں بلکہ ہر ملک کے لئے جس کے

ا مقالات اقبال طبع اوّل ص ۷۵ ۲ ایضاً ص ۹۵

اقتصادی اور سیاسی حالات ہندوستان کی طرح ہو مفید ہے، اس سے ملک میں خوشحالی بڑھے گی اور اقتصادی حالات درست ہوں گے۔ لیکن انہیں افسوس ہے کہ یہ تحریک منفی تحریک ہے ،لہٰذا وہ اس جوش وخروش کو ''طفلانہ حرکات'' قرار دیتے ہیں، لکھتے ہیں:

''بھلا یہ بھی کوئی عقل کی بات ہے کہ امریکہ اور جرمن کی چیزیں خریدو مگر انگلستان کی چیزوں کو ہندوستان کے بازاروں سے خارج کردو۔ اس طریق عمل سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ انگلستان سے ہم کو سخت نفرت ہے نہ یہ کہ ہم کو ہندوستان سے محبت ہے''۔ [1]

اقتصادی نقطۂ نظر سے وہ اس قسم کی تحریک کو غیر مفید بلکہ نا قابل عمل سمجھتے ہیں، کیونکہ مغربی خیالات اور تعلیم کی اشاعت سے ہماری ضروریات کا دائرہ وسیع ہو گیا ہے اور بعض اشیاء ایسی ہیں جنہیں ہمارا ملک سر دست تیار نہیں کر سکتا، اس لئے اس بات کی کوشش کرنا کہ ہمارا ملک ہماری ضروریات پوری کرنے میں خود کفیل ہو جائے سراسر جنون ہے۔

سودیشی تحریک کو عملی صورت دینے کے لئے اقبال نے کچھ تجاویز پیش کی ہیں، علاوہ ازیں اس تحریک کی کامیابی کے لئے سرمائے کی فراہمی کے مسئلے کے بارے میں بھی اپنی رائے دی ہے۔

مضمون ''شریعت اسلام میں مرد اور عورت کا رتبہ'' اقبال کے عورتوں کے بارے میں تصورات سمجھنے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ مرد کو عورت پر فوقیت حاصل ہے اور عورت درجے اور مرتبے میں مرد سے کمتر ہے۔ اقبال کا موقف ہے کہ اسلام میں مرد وزن میں قطعی مساوات ہے۔ اس ضمن میں انہوں نے قرآنی آیت: **الرجال قوامون علی النساء** ''پیش کی اور فرمایا کہ عربی محاورے کی رو سے اس کی یہ تفسیر صحیح معلوم نہیں ہوتی کہ مرد کو عورت پر فوقیت حاصل ہے۔ عربی گرائمر کی رو سے قائم کی صلہ علی پر آئے تو معنی محافظت کے ہو جاتے ہیں قرآن حکیم کی ایک اور آیت: **ھن لباس لکم**

---

[1] انوار اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار ص ۲۷، ۲۸

وانتم لباس لهن'' کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لباس بھی محافظت کے لئے ہوتا ہے۔مرد عورت کا لباس ہے۔دیگر کئی لحاظ سے بھی مرد اور عورت میں کسی قسم کا فرق نہیں۔

اقبال نے قرون اولیٰ کی عورتوں کی مثالیں دیں کہ وہ مردوں کے دوش بدوش کام کیا کرتی تھیں۔البتہ اسلام کے نقطۂ نظر سے مرد اور عورت کے فرائض الگ الگ ہیں۔مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ عورت ادنی ہے اور مرد اعلیٰ۔اسلام نے سب سے پہلے عورتوں کے حقوق کا تعین کیا۔عورت علیحدہ جائیداد کا حق رکھتی ہے۔جبکہ یورپ اپنی تمام تر مادی ترقی کے باوجود عورتوں کو مساوی حقوق دینے میں اسلام سے پیچھے ہے۔

اقبال ''آزادی نسواں'' کے خلاف تھے، کیونکہ اس سے بہت سی خرابیاں پیدا ہوتی تھیں، جیسا کہ انہوں نے انگلستان اور ترکی کی مثالیں دے کر واضح کیا ہے۔وہ کہتے ہیں کہ عورت پردے میں رہ کر بھی جائز اور نمایاں کام کرسکتی ہے۔عورتوں کے مسائل کو حل کرنے کے لئے انہوں نے اسلامی قانون کی عدالتیں قائم کرنے کی تجویز پیش کی ہے، تاکہ عورتوں کے طلاق کے مسائل اور تعداد ازدواج کے مسائل پر بہتر طریقے سے غور کیا جاسکے۔اس موضوع پر اقبال نے اس سے پیشتر بھی اپنے مضمون ''قومی زندگی'' میں تفصیل سے بات کی تھی، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھیں عورتوں کے مسائل سے گہری دلچسپی تھی۔

اقبال نے عورتوں کے لئے بہترین اسوہ حضرت فاطمہ الزہرہؓ کی ذات قرار دی ہے، اور بہترین رہنمائی کے لئے انبیاء سے رجوع کرنے کی تلقین کی ہے۔وہ عورتوں کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ اپنے حقوق کے لئے جدوجہد کریں تاکہ مرد کوان کے حقوق غصب کرنے کا موقع نہ ملے۔

اقبال نے ۲۱ر مارچ ۱۹۳۱ء میں آل انڈیا مسلم کانفرنس کے اجلاس کی صدارت کی تھی۔اس موقع پر انہوں نے ایک طویل اور تجزیاتی خطبہ پیش کیا جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے خاصا اہم ہے۔اس خطبہ میں نے انھوں نے اپنے بہت سے نظریات کی وضاحت کی ہے۔کانگرس کی پالیسیوں، مہاتما گاندھی کے سیاسی تصورات، حکومت برطانیہ کے صوبہ

سرحد اور کشمیر کے بارے میں کیے گئے فیصلوں پر اظہار خیال کیا ہے اور آخر میں کچھ تجاویز پیش کی ہیں۔ اس خطبہ کا بہ نظر غائر مطالعہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ اقبال برصغیر میں رونما ہونے والے سیاسی حالات و واقعات سے پوری طرح باخبر تھے اور نہ صرف باخبر تھے بلکہ سیاست میں دلچسپی بھی رکھتے تھے۔

''خطبہ عید الفطر'' میں اقبال نے اس اسلامی تہوار کے منانے کی غرض و غایت پر پرتاثیر انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ اقبال نے روزے کی انفرادی اور اجتماعی فائدوں کی وضاحت کرتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ روزے ماہ رمضان میں اس لئے مختص کیے گئے کہ اس مہینے میں احکام الٰہی کا نزول شروع ہوا تھا، یعنی اصل بات قوم کی اقتصادی اور تمدنی زندگی کی مجموعی اصلاح کے متعلق تھی۔

تقریر کے آخر میں اقبال مسلمانوں سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آج سے تم یہ عہد کرو کہ قوم کی اقتصادی اور معاشرتی اصلاح کی جو غرض قرآن حکیم نے قرار دی ہے، اس کو تم ہمیشہ مدنظر رکھو گے۔

خطبہ کا انداز مدرسانہ ہے۔ اپنی بات کو مدلل بنانے کے لئے اپنے گرد و پیش کی مثالیں دی ہیں اور انہیں قرآن پاک کے حوالے سے ثابت کر کے یہ دکھایا ہے کہ اگر مسلمان اسلام کے زریں اصولوں کو مدنظر رکھیں تو وہ بہت سی خرابیوں اور برائیوں سے بچ سکتے ہیں۔

''نبوت پر نوٹ (۱) (۲)'' اقبال کا ایک معلومات افزا اور تشریحی نوعیت کا مضمون ہے، جو انہوں نے قادیانی تحریک کے خلاف تحریر کیا تھا۔ اس میں اقبال نے نبوت کے دو اجزا بتائے ہیں اور کہا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ مجھ میں ہر دو اجزا نبوت کے موجود ہیں، یعنی یہ کہ مجھے الہام وغیرہ ہوتا ہے اور میری جماعت میں داخل نہ ہونے والا کافر ہے تو وہ شخص کاذب ہے۔ نبوت کے سلسلے میں اپنے دوسرے نوٹ میں وہ وحی کا مقابلہ عقل سے کر کے وحی کا مقام متعین کرتے ہیں، اور ان کے علاوہ وحی کا طریقہ کار بھی بتاتے ہیں۔

''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' اقبال کا آخری نثری مضمون تھا، جو ان کی وفات سے

محض چند ماہ پہلے لاہور کے ایک روزنامے ''احسان'' میں شائع ہوا۔ اقبال نے یہ مضمون انڈین نیشنل کانگریس کے ہم نوا مولانا حسین احمد مدنی کے اس بیان کے جواب میں لکھا کہ: ''اقوام اوطان سے بنتی ہیں''۔ اقبال نے مولانا حسین کے اس بیان پر حیرت اور تعجب کا اظہار کیا اور مشہور قطعہ تحریر فرمایا، جس کا ایک مصرع یہ تھا: ع۔ سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است۔ لیکن حسین احمد مدنی اس مصرعے میں لفظ ''ملت'' اور ''وطن'' کے فرق میں الجھ گئے اور اپنی بات پر اڑے رہے، تو اقبال کو ناچار نثر کا سہارا لینا پڑا۔ اس مضمون میں اقبال نے جدید وطنیت کی انسانیت کش اصل کو بے نقاب کیا ہے، اور اس کے مقابلے میں اسلام نے نسل آدم کو جن انسانی بنیادوں پر متحد ہونے کی عملاً دعوت دی ہے، اس کی حقیقت بڑے موثر دلائل کے ساتھ بیان کی ہے۔ انھوں نے ''ملت'' اور ''قوم'' کی فرضی تفریق پر بہت دلچسپ اور ایمان افروز بحث کی ہے، اور حسین احمد مدنی اور ان کے ہم خیال افراد کی غلط فہمی دور کرنے کے لئے محکم دلائل پیش کیے ہیں۔

اسلام اور علوم جدیدہ کے نام سے لکھا گیا مضمون اگرچہ مختصر ہے مگر اس مختصر سی تحریر سے اسلام اور علوم جدیدہ کے مابین تعلق کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ اقبال کا کہنا ہے: ''میں دعوے سے کہہ سکتا ہوں کہ اسلام مغربی تہذیب کے تمام عمدہ اصولوں کا سرچشمہ ہے''۔

اقبال یورپین مفکرین کے اس قول پر تعجب کا اظہار کرتے ہیں کہ اسلام اور علوم جدیدہ یکجا نہیں ہو سکتے۔ حالانکہ یورپ میں علم کا چرچا مسلمانوں ہی کی یونیورسٹیوں سے ہوا تھا۔ بڑے بڑے یورپی فلاسفر مثلاً: بیکن، ڈیکارٹ، اور مل وغیرہ کے فلسفہ کی بنیاد تجربہ اور مشاہدہ پر ہے۔ حتی کہ ڈیکارٹ کے بیشتر تصورات غزالیؒ کی احیاء العلوم میں موجود ہیں۔ علاوہ ازیں راجر بیکن خود ایک اسلامی یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ تھا۔ جان اسٹوارٹ مل نے منطق کی شکل پر جو اعتراض کیا ہے، بعینہٖ وہی اعتراض امام فخر الدین رازیؒ نے بھی کیا تھا اور مل کے فلسفہ کے تمام بنیادی اصول شیخ بو علی سینا کی مشہور کتاب ''شفاء'' میں موجود ہیں۔ غرض زندگی کے ہر اچھے پہلو پر اسلام نے گہرا اثر ڈالا ہے اور علوم جدیدہ کی بنیاد جن اصولوں پر ہے، وہ مسلمانوں کے فیض کا نتیجہ ہیں۔

اقبال کے ملی و عمرانی مضامین کے جائزے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ قومی زندگی کے مختلف موضوعات کو پیش کرنے کے لئے اقبال نے جو نثر لکھی، وہ اس لحاظ سے اہمیت رکھتی ہے کہ اس میں کسی قسم کا الجھاؤ اور ابہام نہیں ہے۔ اس میں صفائی اور صاف گوئی، بے خوفی اور بے باکی کی خصوصیات ہیں۔ اقبال نے قومی وملی اور فلسفیانہ موضوعات کو جس انداز میں پیش کیا ہے وہ اردو مضمون نگاری کی روایت میں خاصی اہمیت رکھتے ہیں۔

لسانیات:

لسانی موضوعات پر لکھے اپنے مضامین میں اقبال ایک ماہر لسانیات اور بہترین تنقید نگار نظر آتے ہیں۔ اس موضوع پر ان کا پہلا مضمون ۱۹۰۲ء کے ''مخزن'' میں شائع ہوا۔ یہ مضمون خود اقبال نے نہیں لکھا بلکہ ڈاکٹر وائٹ برجنٹ کے مضمون کا ترجمہ ہے، جو اقبال نے شوق اور دلچسپی سے کیا۔ ظاہر ہے کہ اس مضمون میں جو خیالات پیش کیے گئے ہیں، وہ اقبال کے نہیں ہیں، لیکن مضمون کے ترجمہ سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ انہیں اس موضوع سے خاص دلچسپی ہے، اور اسی سبب انھوں نے یہ ترجمہ کیا ہے۔

''اردو زبان پنجاب میں'' کے عنوان سے اقبال کا یہ مضمون ''مخزن'' میں چھپا۔ اس مضمون سے اقبال کی زبان دانی اور لسانی معاملات پر خاصی روشنی پڑتی ہے۔ اقبال کی شہرت جیسے جیسے پھیلتی گئی، ان کے مداحوں اور معترضوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا۔ اکثر لوگوں کو اس بات پر اعتراض تھا کہ اقبال زبان و بیان کی نزاکتوں کا خیال نہیں رکھتے، یہی وجہ ہے کہ ان کے کلام میں بہت سے الفاظ قواعد کی رو سے صحیح نہیں ہیں، اقبال اگرچہ اس قسم کے اعتراضات کی بالعموم پرواہ نہیں کرتے تھے کیونکہ ان کا مدعا ومقصد عوام تک اپنی بات پہنچانا تھا، نہ کہ اسلوب کی خوبیاں گنوانا۔ ویسے بھی وہ اپنے آپ کو روایتی شعراء سے الگ تصور کرتے تھے۔ اقبال پر جب اس قسم کے اعتراضات کی تعداد بڑھنے لگی تو انہیں ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ اس کا شافی جواب دیں چنانچہ انہوں نے یہ مضمون لکھا۔ یہ مضمون اگرچہ اعتراض کے جواب میں لکھا گیا ہے لیکن انداز ایسا ہے

کہ ناگوار نہیں گزرتا۔ اعتراض کا جواب دینے کے لئے وہ جس طرح سے اساتذہ کے اشعار کے حوالے دیتے ہیں، وہ زبان کے گہرے شعور اور فن شاعری کے اصولوں سے گہری واقفیت کے مظہر ہیں۔

اقبال زبان اور تہذیب وتمدن کی باہمی اثر پذیری کو تسلیم کرتے ہیں۔ زبان کا مزاج متعین کرنے میں معاشرتی حالات اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ الفاظ کے اخذ وقبول اور رد ومتروک کا عمل حالات کا مرہون منت ہے۔ تمدنی حالات کے نتیجے میں زبان میں نئے نئے الفاظ شامل ہوتے رہتے ہیں اور اس عمل کے منطقی نتائج کے خلاف مزاحمت، زبان کی نشو ونما اور ذخیرہ الفاظ میں اضافے کو روکنے کے مترادف ہوتی ہے۔ اسی لئے اقبال اردو میں پنجابی الفاظ کے استعمال پر اعتراضات کے جواب میں تعجب کا اظہار کرتے ہیں۔

موضوع کے اعتبار سے اقبال کا یہ مضمون بہت اہمیت کا حامل ہے، کہ اس سے زبان کے بارے میں ان کے خیالات کا اظہار واضح انداز میں ہوتا ہے۔

تصوف اور اسرار خودی:

''مسلمانوں کا امتحان'' کے عنوان سے اپنے مضمون میں اقبال نے ''تربیت خودی'' کے دوسرے مرحلے ضبط نفس کو ایک مختلف انداز میں پیش کیا ہے۔ اس زمانے میں اقبال ''اسرار خودی'' کی تصنیف میں مشغول تھے۔ اس مثنوی میں بھی انہوں نے ضبط نفس کے تحت اشعار درج کیے ہیں۔

اقبال اس مضمون میں کہتے ہیں کہ اسلامی نقطۂ نظر سے انسانی زندگی قربانیوں کا ایک عظیم الشان سلسلہ معلوم ہوتی ہے۔ یہاں اقبال نے اسلامی ارکان کے حوالے سے یہ بات واضح کی ہے کہ اللہ تعالی مسلمانوں کو کس کس طرح آزماتا ہے، مثلاً اللہ تعالی نے نماز کے ایسے اوقات مقرر کئے ہیں، جن میں انسان آرام کا طالب ہوتا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالی نے زکوۃ وصدقات مقرر کیے ہیں کہ میرے بندے میری راہ میں اپنا مال خرچ کرسکتے ہیں یا

نہیں۔اس مختصر تحریر کے آخر میں اقبال لکھتے ہیں۔

''غرض ارکان اسلام کی پابندی مسلمانوں کا ایک عظیم امتحان ہے اور دراصل اسی کا نام اسلامی تصوف ہے کیونکہ شعائر اسلام کی پابندی سے روح کو وہ تدریجی تربیت حاصل ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس میں تبتیل الا اللہ کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے''۔[1]

''ایک دلچسپ مکالمہ'' مکالماتی انداز کا ایسا مضمون ہے جو تصوف کے موضوع پر ہے، محمد دین فوق نے اقبال سے مختلف سوالات کے ذریعے تصوف اور ضرورت مرشد کے متعلق استفسار کیا تھا۔اس مکالمے سے تصوف کے بارے میں اقبال کے بہت سے افکار وخیالات کی وضاحت ہوتی ہے۔یہ مکالمہ خاصا دلچسپ ہے، جیسا کہ اس کے عنوان سے بھی ظاہر ہے۔

جب اقبال سے یہ سوال کیا گیا کہ صوفیوں سے مسلمانوں کو کیا فائدہ پہنچا؟ تو انہوں نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ صوفیوں نے انسانوں کو انسان اور مسلمانوں کو مسلمان بنایا اور انہوں نے مسلمانوں کی اخلاقی تعلیم وتربیت میں اہم کردار ادا کیا۔

ایک سوال کے جواب میں اقبال نے فرمایا کہ اسلامی تصوف رہبانیت کے سخت خلاف ہے۔قانون الٰہی تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے لو لگانے کے ساتھ ساتھ دنیاوی امور کی طرف بھی توجہ دی جائے اور اپنے گھر بار، اہل وعیال کا خاص خیال رکھا جائے۔اسی طرح اقبال نے عرس کی رسم، عرس کا مقصد، اولیاء کی کرامات، قبروں پر جانا اور پیر ومرشد کی ضرورت کے سوالات کے جواب میں انتہائی معلومات افزا جوابات دیئے۔

اقبال نے ''اسرار خودی'' میں ادب اور تصوف کے بارے میں اپنا موقف بیان کرتے ہوئے حافظ کی شاعری اور افلاطون کے فلسفے پر خاص طور پر نکتہ چینی کی تھی، چونکہ حافظ کی شاعری ذوق عمل کے لئے تباہ کن تھی، اس لئے اقبال نے اسے مسلمانوں کے لئے خطرناک قرار دیا تھا۔مگر کچھ لوگ اقبال کے نقطہ نظر کو صحیح طور سے نہ سمجھ سکے اور اعتراضات

کی بوچھار کردی۔ چنانچہ اقبال نے اپنے موقف کی وضاحت کے لئے اردو نثر میں چند مضامین لکھے۔

اس سلسلے کا پہلا مضمون ''اسرار خودی اور تصوف'' ہے، جو ۱۵ر جنوری ۱۹۱۶ء کے ''وکیل'' (امرتسر) میں شائع ہوا تھا۔ اس میں حافظ کی شاعری اور مسئلہ وحدت الوجود کا ذکر کیا کہ وہ کس طرح اسلامی فکر و ادب میں یونانی اثرات کے ذریعہ داخل ہوا۔

حافظ کے متعلق اپنے بیان میں اقبال نے اس بات پر زور دیا کہ ہمیں ان کی شاعری کا تنقیدی جائزہ لیتے وقت اس عقیدت سے الگ رہنا چاہئے جو صوفیانہ مشاغل کے باعث بعض لوگوں کو حافظ کی ذات سے پیدا ہو جاتی ہے۔ مزید یہ کہ ''اسرار خودی'' کے متعلقہ اشعار سے مقصود ادبی تنقید تھی، حافظ کی ذات کو زیر بحث لانا ہرگز مطلوب نہ تھا۔ اقبال، حافظ کی شاعرانہ عظمت کے منکر نہ تھے، مگر اس شاعری نے جو کم ہمتی، پست اخلاقی ایک طرح کی توہم پرستی کو مسلمان معاشرے کا جزو بنایا تھا اقبال اس کے شدید مخالف تھے۔

اس مضمون کا انداز بیان دلچسپ او پیرایہ بیان اس قدر دھیما ہے کہ جس پر نکتہ چینی کی جارہی ہے، شاید وہ بھی پڑھے تو اس کو تکلیف نہ ہو۔ آخری جملے خاص طور سے پڑھنے کے قابل ہیں۔ یعنی یہ کہ حافظ کی دعوت موت کی طرف ہے، جس کو وہ اپنے کمال فن سے شیریں کر دیتے ہیں تاکہ مرنے والے کو اپنے دکھ کا احساس نہ ہو۔

دوسرا مضمون ''سر اسرار خودی'' خواجہ حسن نظامی کے چند اعتراضات کے جواب میں لکھا گیا تھا۔ اس مضمون سے اسلام اور تصوف کے موضوع پر مزید روشنی پڑتی ہے اور بے عملی اور دنیا سے کنارہ کشی کے خلاف اقبال اور اسلام کا موقف واضح تر ہو جاتا ہے۔ اس مضمون سے ضمناً یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ معترضوں کے جواب میں اقبال کس بردباری اور عالمانہ وقار کا ثبوت دیا کرتے تھے۔

تیسرا مضمون ''علم ظاہر و علم باطن'' بھی ''اسرار خودی'' کے معترضین کے جواب میں تحریر کیا گیا۔ صوفیائے اسلام میں ایک گروہ ایسا ہے جو شریعت اسلامیہ کو علم ظاہر کے حقارت آمیز خطاب سے تعبیر کرتا ہے اور تصوف سے وہ باطنی دستور العمل مراد لیتا ہے جس سے

سالک کو فوق الادراک حقائق کا عرفان یا مشاہدہ ہوجاتا ہے۔ اقبال ایسے صوفیوں کے گروہ کے سخت خلاف ہیں، چنانچہ وہ تفصیل سے مختلف علماء اور قرآنی آیات کے حوالے سے علم ظاہر اور علم باطن کے موضوع پر روشنی ڈالتے ہیں۔ اس مضمون سے بھی رہبانیت کے مسئلے کی مزید وضاحت ہوجاتی ہے۔ یہ مضمون ظاہر کرتا ہے کہ اقبال جہاں معترضین کے اعتراضات کا مدبرانہ انداز میں جواب دینا جانتے ہیں وہاں انہیں دلائل و براہین سے قائل کرنا بھی جانتے ہیں۔ یہ خصوصیت ان کی علمیت کی دلیل ہے۔

''تصوف وجودیہ'' میں نبی کریمؐ کی اس پیشین گوئی پر بحث کی گئی ہے کہ تین قرنوں کے بعد میری امت میں سمن کا ظہور ہوگا۔ اس مضمون میں اقبال نے ''سمن'' کے لفظ کی وضاحت، جس تحقیقی انداز میں کی ہے، بے حد اہم ہے۔

اقبال کے اردو مضامین مقصدیت کے ساتھ ساتھ دیگر فنی محاسن کے بھی حامل ہیں۔ ان مضامین میں یکسانیت، پھیکا پن اور خشکی کا غلبہ نہیں ہے، بلکہ رومانی تحریک کے زیر اثر مقصدیت کے ساتھ ساتھ زبان و بیان کی چاشنی اور تخیل کی کارفرمائی بھی نظر آتی ہے۔ جس سے مضامین میں دلچسپی کے ساتھ ساتھ روانی اور سلاست بھی پیدا ہوگئی ہے۔

اقبال کے لئے مضمون نویسی اگرچہ ثانوی حیثیت رکھتی تھی، اس کے باوجود انہوں نے متنوع موضوعات پر سیر حاصل مضامین یادگار چھوڑے ہیں۔ ان مضامین میں اقبال کے بعض مبہم اور وضاحت طلب تصورات واضح ہوجاتے ہیں۔ اس کے علاوہ بعض مجمل نکات مفصل توجیہات کے آئینہ میں اجاگر ہوتے ہیں۔

مطالعہ بیدل فکر برگساں کی روشنی میں:

نو دریافت شدہ اقبال کا یہ انگریزی مضمون ڈاکٹر تحسین فراقی نے مرتب کر کے اقبال اکادمی پاکستان سے ۱۹۸۸ء میں کتابی صورت میں شائع کیا ڈاکٹر تحسین فراقی نے تعارف کے عنوان سے اس مضمون کا تفصیلی جائزہ پیش کیا ہے اقبال کے خط میں اس مذکورہ مضمون کو ڈاکٹر فراقی نے اقبال میوزیم سے حاصل کیا اور اسے مرتب کر کے اقبال ریویو (انگریزی)

کے شمارہ اکتوبر۔دسمبر ۱۹۸۶ میں شائع کرایا۔لیکن مضمون میں اقبال کے بعض اہم تصورات کی موجودگی کے سبب ڈاکٹر فراقی نے مضمون کا اردو ترجمہ کتابی صورت میں شائع کرنا ضروری سمجھا۔

اس کتاب میں اقبال کے مضمون Bedil in the light of Bergson کا اردو ترجمہ، اصل قلمی متن کا کامل عکس، انگریزی ٹائپ میں مکمل متن اور اردو وانگریزی دونوں زبانوں میں تعارف دیا ہے۔ مضمون سے متعلق حواشی بھی تحریر کیے گئے ہیں۔

تعارفی کلمات میں بیدل اور برگساں سے اقبال کی فکری مقاربت ومغائرت کا اجمالی ذکر کیا ہے اور تینوں مفکروں کے تصورات میں مماثلتیں تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔جس کے لیے مرتب نے اقبال کی نثری اور شعری تحریروں سے استفادہ کرتے ہوئے مثالیں پیش کی ہیں۔بعض اندرونی شہادتوں کی بناپر اس مضمون کو ۱۹۱۶ء کے آس پاس کی تصنیف بتایا ہے۔

زیرِ نظر مضمون میں اقبال نے بیدل اور برگساں کے افکار میں جو مماثلتیں تلاش کی ہیں وہ دلچسپ بھی ہے اور حیران کن بھی۔اقبال نے اس مضمون میں فلسفۂ تغیر وحرکت کے ذیل میں دونوں مفکروں کے نظریات پیش کیے ہیں دلچسپ بات یہ ہے کہ خود اقبال بھی اسی فلسفۂ تغیر وحرکت کے قائل ہیں۔

اقبال نے اس مضمون میں بیدل اور برگساں کے بعض نظریات سے شدید اختلاف بھی کیا ہے مثلاً انہوں نے بیدل کے صوفیانہ تصور نزول Descent پر سخت اعتراضات کیے ہیں۔اور برگساں کے اس نظریہ کی تنقید کی ہے کہ عقل کی حیثیت گناہِ ازلی کی سی ہے اور حق تک رسائی محض اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہم ''قبل عقل وشعور'' کی حالت کی طرف رجعت کرجائیں۔اسی طرح ''تصورِ فنا'' پر اعتراض کرتے ہوئے اسے عجمی تصور کا شاخسانہ قرار دیا ہے۔

اگر یہ مضمون ۱۹۱۶ کے آس پاس لکھا گیا تو ممکن ہے کہ ''اسرارِ خودی'' پر ہونے والے ردِ عمل کی وجہ سے اقبال نے اس مضمون کی عدم اشاعت ہی میں مصلحت سمجھی ہو۔اور شاید اسی

وجہ سے اقبال اس مضمون پر نظر ثانی نہ کر سکے کیونکہ اصل انگریزی مسودے میں املا کی بعض غلطیوں کے علاوہ چند الفاظ بھی درج ہونے سے رہ گئے ہیں۔ مرتب نے ان تسامحات اور فروگزاشتوں کو دور کرنے کی کوشش کی ہے۔

خطوط

اقبال نے اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں خط لکھے ان خطوں کی صحیح تعداد کا اندازہ کرنا تقریباً ناممکن ہے کیونکہ اقبال کے بے شمار خطوط ضائع ہو گئے۔ ''اقبال نامہ'' کے مرتب شیخ عطاء اللہ نے دیباچہ میں اقبال کا ایک خط بسکٹ فروش کی دکان سے پڑیا کی صورت میں دستیاب ہونے کی خبر سنائی ہے اس کے باوجود اقبال کے خطوں کا ایک بڑا ذخیرہ مجموعوں کی شکل میں منظرِ عام پر آیا جس سے ان کی شخصیت کے مطالعے میں مدد ملتی ہے۔

گو خطوط باقاعدہ اور مستقل تصنیف کی حیثیت نہیں رکھتے لیکن اقبال کے خطوط ان کے افکار و تصورات اور فلسفہ کے اظہار اور شرح و وضاحت میں ان کی دیگر تصانیف سے کم اہم نہیں اور اس اعتبار سے کہ خطوطِ اقبال ان کی شخصیت، رجحانات اور نفسیاتی و جذباتی کیفیتوں کے ترجمان ہیں ان کی اہمیت مستقل تصانیف سے بھی زیادہ ہے۔

اقبال کی زندگی میں ان کے خطوط کا کوئی مجموعہ شائع نہیں ہوا لیکن ان کی وفات کے بعد مختلف مکتوب الیہم نے اپنے نام لکھے گئے اقبال کے خطوط کو مجموعوں کی شکل میں شائع کیا اس کے علاوہ بعض مرتبین نے مختلف مکتوب الیہم سے اقبال کے خطوط حاصل کر کے ان کی اشاعت کا انتظام کیا۔ اقبال کی وفات کے بعد ان کے جتنے مجموعہ ہائے مکاتیب بہ زبانِ اردو اب تک شائع ہو چکے ہیں ان کی تفصیل اس طرح ہیں:

(۱) شاد اقبال، مرتبہ: ڈاکٹر سید محی الدین قادری زور۔ اول ۱۹۴۲ء

(۲) اقبال بنام شاد: مرتبہ: محمد عبداللہ قریشی اول: جون ۱۹۸۶ء

(یہ مجموعہ ''شاد اقبال'' ہی کی اشاعت مکرر ہے، اس میں کچھ مزید خطوط بھی شامل کیے گئے ہیں جو اس سے قبل ''صحیفہ'' اقبال نمبر (حصہ اول) ۱۹۷۳ء میں شائع

ہوئے تھے)

(۳) اقبالنامہ (حصہ اول) مرتبہ: شیخ عطااللہ ایم۔اے۔ اول:۱۹۴۴

(۴) اقبالنامہ (حصہ دوم) مرتبہ: شیخ عطاء اللہ ایم۔اے۔ اول: ۱۹۵۱ء

(۵) مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان۔ اول:۱۹۵۴ء، دوم: ۱۹۸۶ء

(٦) مکتوبات اقبال، مرتبہ، سید نذیر نیازی۔ اول: ستمبر ۱۹۵۷ء دوم: اکتوبر ۱۹۷۷ء

(۷) انوار اقبال، مرتبہ: بشیر احمد ڈار اول: مارچ ۱۹٦۷ء دوم: ۱۹۷۷ء

(۸) مکاتیب اقبال بنام گرامی، مرتبہ: محمد عبداللہ قریشی۔ اول: اپریل ۱۹٦۹ء دوم: جون ۱۹۸۱ء

(۹) خطوط اقبال، مرتبہ: ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی۔ اول: ۱۹۷٦ء دوم: ۱۹۷۷ء

(۱۰) خطوط اقبال بنام بیگم گرامی، مرتبہ: سید حمید اللہ شاہ ہاشمی۔ اول: جنوری ۱۹۷۸ء

(۱۱) اقبال نامے، مرتبہ: ڈاکٹر اخلاق اثر۔ اول: ۱۹۸۱ء

(۱۲) اقبال جہان دیگر، مرتبہ: محمد فرید الحق۔ اول: جولائی ۱۹۸۳ء

(۱۳) مظلوم اقبال۔ شیخ اعجاز احمد اول ۱۹۸۵ء

(۱۴) کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول مرتبہ: سید مظفر حسین برنی۔ طبع اول ۱۹۸۹ء طبع دوم ۱۹۹۱ء

(۱۵) کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم ۱۹۹۱ء

(۱٦) کلیات مکاتیب اقبال جلد سوم، ۱۹۹۳ء

(۱۷) کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد چہارم ۱۹۹۸ء

(۱۸) مکاتیب سر محمد اقبال بنام سید سلیمان ندوی ۱۹۹۲ء

آئندہ صفحات میں اردو خطوط کے ان مجموعوں کا جائزہ پیش ہے۔

شاد اقبال:

خطوط اقبال کی اشاعت میں اولیت کا شرف جامعہ عثمانیہ کے صدر شعبہ اردو ڈاکٹر محی الدین قادری زور کو حاصل ہے، جنہوں نے ''شاد اقبال'' کے زیر عنوان اقبال کے ۴۹ اور شاد کے ۵۲ خطوط شائع کیے۔

مہاراجا سر کشن پرشاد سے اقبال کے دوستانہ تعلقات تھے۔ خطوط کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال، مہاراجا سے اپنے ذاتی مسائل بھی بیان کر دیا کرتے تھے۔

''شاد اقبال'' اعظم اسٹیم پریس حیدر آباد دکن سے پہلی بار ۱۹۴۲ء میں شائع ہوئی۔ سید محی الدین قادری زور نے اس کا مقدمہ لکھا ہے، جس میں انہوں نے اقبال اور شاد کے باہمی تعلقات کا ذکر کیا ہے اور شاد کی علم دوستی اور علم پروری کا تذکرہ کیا ہے۔ صفحہ: ۳۹ پر شاد کا ۲۹ر دسمبر ۱۶ء کے خط کا عکس درج ہے اور صفحہ: ۴۰ پر اقبال کے ۲۴ر اکتوبر ۲۳ء کے خط کا عکس ہے۔ اس کے بعد دونوں شخصیات کی ایک ایک تصویر ہے۔ تمام خطوط کو تاریخ وار ترتیب دیا گیا ہے۔ پہلا خط اقبال کا ہے۔ اس کے جواب میں دوسرا خط شاد کا، تیسرا خط اقبال کا اور چوتھا شاد کا، آخر تک یہی ترتیب ہے۔

مرتب نے ۱۹ر دسمبر ۱۹۱۹ء اور اکتوبر ۱۹۲۲ء کے دوران تقریباً تین سال کے خطوط فراہم نہ ہو سکنے پر افسوس کا اظہار کیا ہے لیکن اس کے کچھ عرصہ بعد شاد کے نام اقبال کے خطوط دستیاب ہو گئے، جسے محمد عبداللہ قریشی نے ''صحیفہ'' میں چھاپ دیا۔ ''صحیفہ'' میں شامل مکتوبات پر بات آگے کی جائے گی۔

''شاد اقبال'' میں خطوط کے ساتھ حواشی اور تعلیقات نہیں دیئے گئے، اگرچہ کشن پرشاد کے اپنے خطوط سے اقبال کے خطوط کے بعض وضاحت طلب اُمور نمایاں ہو جاتے ہیں، تاہم بعض باتوں کی وضاحت ضروری تھی اور محی الدین قادری زور کے لئے اس زمانے میں ان ذاتی نوعیت کی باتوں کا سراغ لگانا بہ نسبت آج کے قدرے آسان تھا۔ شاید کسی نے اس وقت اس امر کی طرف توجہ نہیں کی، اس لئے اس مجموعہ مکاتیب کے کئی

حصوں کی وضاحت نہ ہو سکی۔

ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے ''شاد اقبال' میں اس بات پر افسوس کا اظہار کیا تھا کہ ۱۹ردسمبر ۱۹۱۹ء اور ۱۱راکتوبر ۱۹۲۳ء کے درمیانی زمانے کے خطوط دستیاب نہ ہو سکے، لیکن خوش قسمتی سے اس مدت کے ۴ خطوط اور ۱۹۱۳ء اور ۱۹۱۶ء کے درمیانی زمانے کے ۴۶ خطوط دستیاب ہو گئے۔ اقبال اکیڈمی نے شاد کے نام اقبال کے ان پچاس خطوط کو خرید کر محفوظ کر لیا اور عبداللہ قریشی نے انہیں مرتب کر کے ''صحیفہ'' اقبال نمبر (اول) اکتوبر ۱۹۷۳ء میں ایک طویل مقدمے اور حواشی و تعلیقات کے ساتھ شائع کر دیا۔ اس طرح شاد کے نام اقبال کے خطوط کی تعداد ۹۹ ہو جاتی ہے۔ یہ پچاس خطوط ''صحیفہ'' میں ایک مضمون کی صورت میں شائع ہوئے تھے۔ ان کو کتابی صورت میں چھاپنے کی ضرورت تھی، چنانچہ محمد عبداللہ قریشی نے انہیں بھی نئے مجموعے ''اقبال بنام شاد'' میں شامل کر لیا۔

اقبال بنام شاد:

''صحیفہ'' میں اقبال کے شاد کے نام پچاس خطوط اور ''شاد اقبال'' میں شامل اقبال کے ۴۹ اور شاد کے ۵۲ خطوط کو کتابی صورت میں محمد عبداللہ قریشی نے جون ۱۹۸۶ء میں شائع کیا۔ یہ کتاب ''بزم اقبال'' لاہور نے چھاپی ہے۔ عبداللہ قریشی نے ''صحیفہ'' میں شامل اپنے طویل مقدمے کو بعینہٖ نقل کر دیا ہے، یہ امر قابل افسوس ہے کہ انہوں نے سرورق پہ ڈاکٹر محی الدین قادری زور کا نام نہیں دیا۔ یہ ان کا اخلاقی فریضہ تھا کہ وہ اقبال کے خطوط کے اولین مرتب کا حوالہ دیتے۔ اپنے طویل مقدمے میں انہوں نے ''شاد اقبال'' کے مرتب کے مقدمے سے استفادہ کیا ہے، لیکن اس کا حوالہ بھی کہیں نہیں دیا۔

''اقبال بنام شاد'' میں خطوط کی ترتیب ''شاد اقبال'' کی نسبت مختلف ہے، یعنی اس میں پہلے تمام خطوط اقبال کے ہیں اور اس کے بعد شاد کے خطوط ہیں۔

اقبال نامہ، حصہ اول:

اقبال کے خطوط کا یہ مجموعہ شیخ عطاء اللہ، لیکچرار معاشیات، علی گڑھ یونی ورسٹی نے

مرتب کر کے بہ اہتمام شیخ محمد اشرف، تاجر کتب، کشمیری بازار، لاہور سے شائع کیا۔ جلد اول میں مرتب نے خطوط کی تعداد درج نہیں کی لیکن آخری خط کا نمبر شمار ۲۶۷ ہے اور اس کے بعد بھی ایک خط ڈاکٹر نکلسن کے نام درج ہے۔ صابر کلوروی لکھتے ہیں کہ اس مجموعے میں خطوط کی کل تعداد ۲۶۶ ہے اور اس میں وہ خط بھی شامل ہے، جو ڈی مونٹ مورینسی کے نام ہے اور دیباچے میں دیا ہوا ہے۔ تعداد میں فرق اس لئے ہے کہ اس مجموعے میں خط نمبر ۱۸۳ اور خط نمبر ۲۰۲ سرے سے موجود ہی نہیں ہیں۔ مزید برآں خط نمبر ۲۰۵ خط نہیں ہے، بلکہ یہ اسد ملتانی کی نظم ''شبنم کا قطرہ'' ہے۔

اقبال نامہ حصہ اول کے سرورق یا دیباچے میں اس کا سنہ اشاعت درج نہیں ہے۔ شیخ عطاء اللہ نے دیباچے میں بتایا ہے کہ ان خطوط کی تدوین وترتیب کے کام کا آغاز فروری ۱۹۴۳ء میں ہوا۔ اور اس میں ڈیڑھ سال کا عرصہ لگا۔ بشیر احمد ڈار نے اس کا سنہ اشاعت ۱۹۴۴ء لکھا ہے۔ [1] صابر کلوروی نے بھی سنہ اشاعت ۱۹۴۴ء ہی قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہمارے اس بیان کو ایک اور شہادت سے بھی تقویت ملتی ہے کہ میر ولی اللہ ایبٹ آبادی، جو اقبال کے معاصر ہونے کے ساتھ ان کے دوست تھے، اقبال کے متعلق ہر کتاب منگوا کر اپنی لائبریری میں محفوظ کر لیتے تھے۔ ان کے ذاتی کتب خانے میں جو انہوں نے بعد میں پشاور یونیورسٹی کو عطیے کے طور پر دے دیا ''اقبال نامہ'' جلد اول، کا نسخہ بھی موجود ہے جو انہیں شیخ احمد نامی کسی صاحب نے بطور عطیہ دیا تھا۔ نسخہ پیش کرنے کی تاریخ ۴/دسمبر ۱۹۴۴ء ہے، جو اس بات کے ثبوت میں مضبوط دلیل ہے کہ یہ مجموعہ ۱۹۴۴ء کے اواخر میں شائع ہو چکا تھا۔ [2]

اقبال سے شیخ عطاء اللہ کو گہری عقیدت تھی اور یہی احترام اور عقیدت مندی اس مجموعے کی تدوین وترتیب کا بنیادی محرک بنی۔ وہ دیباچے میں لکھتے ہیں۔

''اگر چہ اقبال کے مکاتیب کی فراہمی واشاعت سے
مقصود ایک حد تک ان جواہر پاروں کو دستبرد زمانہ سے

---

[1] دیباچہ: Letters of Iqbal [2] مکاتیب اقبال کے ماخذ ص ۴۷

محفوظ کر لینا ہے۔ لیکن اقبالنامہ کی اشاعت سے میرا
سب سے اہم مقصد اقبال کے آئندہ سیرت نگار کے
لئے بعض و مسائل اور خود کی زندگی پر اقبال کی تحریری
شہادتیں مہیا کرنا ہے"۔[1]

مرتب کی عقیدت مندی اپنی جگہ ایک مستحسن امر ہے، لیکن یوں محسوس ہوتا ہے کہ اس مجموعے کو کسی اسکیم کے بغیر افراتفری میں مرتب کیا گیا ہے۔ بعض خطوط کے تراجم ناقص ہیں، بعض خطوط کے متون پڑھنے میں غلطیاں ہوئی ہیں، کچھ خطوط نامکمل چھاپے گئے ہیں۔ علاوہ ازیں بعض غیر متعلق چیزیں بھی اس مجموعے میں شامل کر لی گئی ہیں، مثلاً فلسطین پر بیان (ص: ۴۵۱) شبنم کا قطرہ: اسد ملتانی (ص: ۳۴۰) لمعہ حیدر آبادی کی نظم (ص: ۲۹۳)

اس میں سات خطوط کی عکسی نقول دی گئی ہیں۔ مرتب نے کہیں بھی یہ وضاحت نہیں کی کہ آیا انہوں نے تمام خطوط کے اصل متن ملاحظہ کیے تھے یا نہیں؟ "اقبال نامہ" میں جن سات خطوط کے عکس دیے گئے ہیں ان کے تقابلی جائزے سے نقل شدہ متن میں بیسیوں اغلاط نظر آتی ہیں، مثلاً: حافظ محمد اسلم جیراجپوری کے نام خط کا جو عکس دیا گیا ہے، اس میں ایک جگہ عبارت پڑھی نہیں گئی، لہٰذا اسے بغیر کسی وضاحت کے چھوڑ دیا گیا ہے، مزید یہ کہ بعض الفاظ و عبارات میں ترمیم و اضافہ کر دیا گیا ہے۔ گویا تدوین و ترتیب کے ضمن میں جس غایت درجہ کی محنت و کاوش کی ضرورت ہوتی ہے، مرتب نے اس کا خیال نہیں رکھا، نتیجتاً اس مجموعے میں بہت سی اغلاط اور تصرفات و محذوفات در آئی ہیں اور متون خطوط کو مجروح کرنے کا باعث بنی ہیں۔

"اقبال نامہ" جلد اول، میں سب سے بڑی خامی جس کا تذکرہ متعدد محققین نے بھی کیا ہے وہ تاریخ و سنہ کے بارے میں مرتب کی بے احتیاطی ہے۔ ان گنت خطوط کی تاریخ مہینہ یا سال غلط لکھا ہے، یا سرے سے لکھا ہی نہیں۔ مرتب نے دیباچے میں لکھا ہے کہ وہ مکاتیب کے سلسلے میں تقدیم و تاخیر کو اہم نہیں سمجھتے، حالانکہ اقبال کے افکار کو اپنے عہد کے

---

[1] اقبال نامہ، حصہ اوّل ص ح

حوالے سے پرکھنے اور ان کی مستند سوانح حیات مرتب کرنے کے کام میں خطوط کی تاریخ محررہ کا صحیح صحیح معلوم ہونا بے حد ضروری ہے۔ صابر کلوروی نے اس سلسلے میں متعدد خطوط کی صحیح تاریخ کا تعین نہایت دقت اور محنت سے کیا ہے۔ [1]

"اقبال نامہ" کے ان نقائص سے یہ نتیجہ ہرگز اخذ نہیں کرنا چاہئے کہ اقبالیات میں اس کی اہمیت نہیں۔ اس کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے، کیونکہ تعداد کے اعتبار سے اس میں اقبال کے سب سے زیادہ خطوط شامل ہیں، اگر شیخ عطاء اللہ بروقت خطوط کی تدوین و ترتیب کا فیصلہ نہ کرتے تو یقیناً آج مکتوبات اقبال کا ایک بڑا ذخیرہ ضائع ہو چکا ہوتا۔ علاوہ ازیں ان خطوط سے اقبال کی شخصیت ان کے مشاغل اور دیگر مصروفیات کا بھی علم ہوتا ہے۔

"اقبال نامہ" اول کی اشاعت کے بعد اس میں شامل ڈاکٹر عباس خاں لمعہ حیدر آبادی کے بیشتر خطوط کو ڈاکٹر محمد دین تاثیر نے "وضعی" قرار دیا۔ اس ضمن میں عبدالواحد معینی کا بیان ہے کہ "شیخ عطاء اللہ یہ فیصلہ کر چکے ہیں کہ ان میں سے اکثر خطوط کو آئندہ اشاعت میں حذف کر دیا جائے گا"۔ [2]

ان خطوط میں اقبال نے لمعہ حیدر آبادی کی شاعری کی بے حد تعریف و توصیف کی ہے اور ان کی شاعرانہ صلاحیتوں کا اعتراف کیا ہے۔ اقبال، جنہوں نے ہمیشہ اصلاح سخن سے پہلو تہی کی ہے، وہ لمعہ کو نہ صرف اپنے مفید مشوروں سے نوازتے ہیں بلکہ مسلسل اصلاحیں بھی دیتے ہیں۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ لمعہ حیدر آبادی کے ٹیگور سے بھی دوستانہ مراسم تھے اور انہوں نے اقبال اور ٹیگور کو ملانے کی بھی کوشش کی۔ ان چونکا دینے والی باتوں کی وجہ سے لمعہ کے نام، اقبال کے خطوط پر بعض محققین اقبال نے شکوک وشبہات کا اظہار کیا۔

اقبال نامہ (حصہ دوم)

اقبال کے ۱۸۷ خطوط کا یہ مجموعہ بھی شیخ عطاء اللہ، شعبہ معاشیات، ہیلی کالج آف کامرس لاہور نے لاہور سے باہتمام شیخ محمد اشرف شائع کیا۔ اس مجموعے کی اشاعت کی

---

[1] مکاتیب اقبال کے ماخذ [2] قصہ ایک خط کا۔ از ڈاکٹر وحید عشرت، مشمولہ: مجلہ اقبالیات، ۳،۷ اقبال اکادمی، لاہور جولائی۔ ستمبر ۱۹۸۷ ص ۹۸، ۹۹

نوید شیخ عطاء اللہ نے ''اقبالنامہ (حصہ اول)'' ہی میں سنادی تھی لکھتے ہیں:

''ابھی کافی اور اہم مواد خطوط کی صورت میں میرے پاس موجود ہے۔ تلاش و جستجو جاری ہے مجھے توقع ہے کہ میں جلد از جلد حصہ دوم کی اشاعت کے فرض سے سبکدوش ہوسکوں''۔ [1]

اس مجموعے کے مکتوب الیہم کی تعداد ۴۳ ہے، جن میں محمد علی جناح، اکبر الہ آبادی، مولوی عبدالحق، عطیہ بیگم، مہاراجا کشن پرشاد، صاحب زادہ آفتاب احمد، خواجہ حسن نظامی کے نام قابل ذکر ہیں۔

''اقبالنامہ'' حصہ دوم میں بھی انہی اغلاط کو دہرایا گیا ہے جن کا ذکر اس سے قبل ''اقبال نامہ، حصہ اول'' میں کیا جاچکا ہے۔ یعنی بعض خطوط پر سنین اور تاریخیں درست نہیں ہیں۔ حصہ دوم میں بھی حصہ اول کی طرح بعض خطوط نامکمل چھوڑ دیئے گئے ہیں۔ بعض مقامات پر مصلحتاً متن حذف کردیا گیا ہے۔

مندرجہ بالا خامیوں کے باوجود ''اقبال نامہ، حصہ اول و دوم'' کی اہمیت مسلم ہے اور شیخ عطاء اللہ کے الفاظ میں''

''ان خطوط کے مطالعے کے بعد اقبال کی ذات سے متعلق جو امتیازات مجھے نظر آئے ہیں، ان میں ان کا خلوص، ان کی علم دوستی، اسلام سے ان کی شیفتگی، ہندوستان کے مسلمانوں کی زبوں حالی پر ان کی دلسوزی اور اصلاح حال پر ان کی کوشش، ممالک اسلامیہ کے اتحاد واستقلال واستحکام کی تجاویز اور کوشش، اہل وعیال سے محبت، دوستوں کے لئے جذبہ مروت اور عالم انسانیت کے لئے فلاح وخیر سگالی

---

[1] اقبال نامہ حصہ اوّل صفحہ ظ

کے جذبات نمایاں ہیں۔ اقبال کو سمجھنے کے لئے ان
کے کلام کی طرح، ان کے خطوط کا مطالعہ بھی
دوستداران اقبال کے لئے لازمی ہے"۔[1]

دیباچے میں شیخ عطاء اللہ نے اس عزم کا اظہار کیا ہے کہ اقبال کے افکار سے وسیع حلقہ کو روشناس کرانے کی غرض سے اس مجموعے کے اہم مکاتیب کو انگریزی اور فارسی میں شائع کرایا جائے گا، اور اگر ممکن ہوا تو عربی میں بھی اس کی اشاعت کا اہتمام پیش نظر رہے گا۔ مگر افسوس کہ تراجم کا یہ منصوبہ بروئے کار نہ آسکا۔

مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خاں، طبع اول:

یہ مجموعہ نیاز الدین خان کے نام اناسی (۷۹) خطوط پر مشتمل ہے۔ سال اشاعت درج نہیں ہے، مگر ایس اے رحمان کی تمہیدی سطور بہ عنوان "تصدیق" پر ۸ر جولائی ۱۹۵۴ء درج ہے، جس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ سال اشاعت بھی ۱۹۵۴ء ہوگا۔ یہ مجموعہ بزم اقبال لاہور نے شائع کیا ہے اور مکتوب الیہ کے دو صاحبزادوں، خان افتخار الدین احمد اور خان نفیس الدین احمد کے ادبی ذوق کا مرہون منت ہے۔ پیش لفظ ایس اے رحمان نے لکھا ہے جس میں انہوں نے بتایا ہے کہ مکتوب الیہ بستی دانشمنداں (جالندھر) کے رئیس اور علم و ادب سے شغف رکھنے والے بزرگوں میں سے تھے۔ ادبی ذوق کے علاوہ اقبال اور خان نیاز الدین خان دونوں کو اعلیٰ نسل کے کبوتر پالنے کا شوق تھا، چنانچہ یہ ان خطوط کا ایک نمایاں موضوع ہے۔

تمہیدی سطور میں ایس اے رحمان نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ اس مجموعے میں شامل خطوط میں سے، سوائے ایک خط کے انہوں نے تمام خطوط خود ملاحظہ کیے ہیں، اور اس طرح ان خطوط کی صحت اور استناد کی ایک روشن مثال قائم کی ہے۔

دو خطوط کی عکسی نقول بھی شامل کتاب ہیں۔ عکسی نقول کے جائزے سے اس امر کی

---

[1] اقبال نامہ حصہ دوم ص ۱۴، ۱۵

وضاحت ہو جاتی ہے کہ متون اصل کے مطابق ہیں۔ یہ خطوط جنوری ۱۹۱۶ء اور جون ۱۹۲۸ء کے درمیانی عرصے پر محیط ہیں۔ یہ خطوط ان دو خطوط کے علاوہ ہیں جو ہمیں ''اقبال نامہ'' حصہ دوم (ص: ۳۱۷) پر ملتے ہیں۔

زیر نظر مجموعے میں یہ اہتمام کیا گیا ہے کہ اگر خط کی تاریخ شروع میں درج ہے تو اسے شروع ہی میں رہنے دیا ہے اور اگر آخر میں درج ہے تو اسے آخر میں درج کیا گیا ہے تاہم سنین کے سلسلے میں یہ ترمیم کردی گئی ہے کہ ۱۶ء (عکس خط، ص: ۳)، ۱۷ء (عکس خط، ص: ۱۱) کو ۱۹۱۶ء اور ۱۹۱۷ء میں تبدیل کردیا گیا ہے۔ اقبال کے نام کے جزو ''محمد'' پر علامت ''ؐ '' نہیں بنائی گئی، حالانکہ اقبال اس علامت کا خاص طور پر اہتمام کرتے تھے۔

خط نمبر ۴۴ (ص: ۳۲) میں دس مقامات پر دس اصحاب کے نام اور ان کے کوائف حذف کردیے گئے ہیں، تاہم حاشیئے میں یہ وضاحت کردی گئی ہے کہ ایسا مصلحتاً کیا گیا ہے۔ کسی خط کا سنہ تحریر مشکوک نہیں ہے، البتہ خط نمبر ۴۱ (ص: ۲۹، ۳۰) پر دو تاریخیں درج ہیں، ایک تاریخ آغاز میں (لاہور، ۱۶ر اپریل ۱۹۲۰ء) اور ایک تاریخ آخر (لاہور، ۱۱ر مئی ۱۹۲۰) میں، گمان غالب ہے کہ خط کے آخر میں درج تاریخ خط نمبر ۴۲ کی ہے، جو ٹائپ کی غلطی سے خط نمبر ۴۱ کے آخر میں درج ہوگئی ہے۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ دیگر مجموعہ ہائے مکاتیب کی نسبت اس میں متون کی نقل بمطابق اصل ہیں اور تحریفات و محذوفات کی تعداد بھی زیادہ نہیں ہے اس مجموعے کے منظر عام پر آنے سے بقول ایس اے رحمان ''اقبالیات کے ذخیرے میں بیش بہا اضافہ'' ہوا ہے۔

مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان، طبع دوم:

اس مجموعے کا دوسرا ایڈیشن ۱۹۸۶ء میں اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کے زیر اہتمام شائع ہوا۔ اس کا مقدمہ پروفیسر مرزا محمد منور نے تحریر کیا ہے۔ طبع اول، میں حواشی و تعلیقات کی کمی محسوس ہوتی تھی، اس لئے اس ایڈیشن میں اس کا اہتمام کیا گیا ہے، نیز خان محمد نیاز الدین خان کا مختصر تعارف اور مکاتیب گرامی بنام نیاز الدین خان کا بھی اضافہ کردیا گیا

ہے۔مکتوب الیہ کے صاحبزادے نفیس الدین احمد ایم۔اے۔(علیگ) نے ''تعارف'' میں خطوط کی ترتیب واشاعت کے پس منظر پر روشنی ڈالی ہے۔خان نیاز الدین خان کے سوانحی خاکے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صاحب قلم تھے اور شعر بھی کہتے تھے، ان کی متعدد قلمی یادگاریں ۱۹۴۷ء کے ہنگاموں کی نذر ہوگئی۔ان میں ایک فارسی کتاب کا ترجمہ، خودنوشت بہ عنوان، ''حیات بے ثبات'' اور اردو فارسی کلام پر مشتمل بیاض شامل تھی۔مزید برآں انہوں نے ''پیام مشرق'' کا منظوم اردو ترجمہ بھی کیا تھا، اقبال نے اسے پسند تو کیا، مگر فرمایا کہ شائع نہ کیا جائے، ورنہ اصل کتاب نگاہوں سے اوجھل ہو جائے گی۔

پروفیسر محمد مرزا منور نے مقدمے میں اقبال کی شخصیت اور ان کی مکتوب نگاری پر تنقیدی نگاہ ڈالی ہے ان کا خیال ہے کہ غالب کے سوا، اردو کے شاید ہی کسی دوسرے شاعر نے اتنے خطوط لکھے ہوں گے۔تاہم غالب اور اقبال میں فرق یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء کے بعد غالب نے مکتوب نویسی کو اپنی تنہائی کی تسکین کے لئے بہ طور مشغلہ حیات اختیار کیا تھا، مگر اقبال نے محض تنہائی سے گھبرا کر یا فارغ ایام کی شکم پروری کے لئے شاید ہی کبھی خط لکھا ہو۔ان کے خطوط کی کثیر تعداد لوگوں کے مکاتیب کا جواب ہے۔

مکتوبات اقبال، طبع اول:

مکاتیب اقبال کا یہ مجموعہ ممتاز حسن کی تحریک پر مرتب کیا گیا اور اسے اقبال اکادمی، کراچی نے ستمبر ۱۹۵۷ء میں شائع کیا۔اس مجموعے کی نمایاں خوبی یہ ہے کہ اسے مکتوب الیہ (سید نذیر نیازی) نے خود مرتب کیا ہے، وہ لکھتے ہیں اقبال سے باقاعدہ خط وکتابت کا آغاز ۱۹۲۹ میں ہوا۔ابتدا میں پیام مشرق کی طباعت اس کا سبب بنی۔پھر انگریزی خطبات تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کے اردو ترجمے نے اس سلسلے کو اور آگے بڑھایا۔ ۱۸۲ مکاتیب کا یہ مجموعہ ۱۹۲۹ء اور ۱۹۳۶ء کے درمیانی عرصے میں لکھے گئے خطوط پر مشتمل ہے، جب مکتوب الیہ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں استاد تھے۔دو مختصر خطوط ۱۹۳۷ء کے ہیں، تب وہ لاہور جا چکے تھے۔

دیباچے میں خطوط کی تعداد ۱۸۲ بتائی گئی ہے جبکہ صحیح تعداد ۱۷۹ ہے۔ ان میں ۱۷۷ خطوط سید نذیر نیازی کے نام ہیں۔ ایک خط ان کے والد کے نام اور ایک خط کے مکتوب الیہ مولانا سلامت اللہ شاہ ہیں۔ دو خط انگریزی میں ہیں (صفحات: ۲۸، ۲۹ اور ۳۳۹)، ابتدا میں دو خطوں کا عکس دیا گیا ہے۔

اس مجموعے میں اقبال کے خطوط کا متن قدرے خفی قلم میں دیا گیا ہے اور پس منظر نسبتاً جلی خط میں، چنانچہ غور سے دیکھنا پڑتا ہے کہ اصل خط کہاں سے شروع ہوا اور کہاں ختم ہوا۔ خطوط پر خط نمبر بھی درج نہیں ہیں۔ حواشی و تعلیقات کہیں کہیں زیادہ طویل ہو گئے ہیں اور خود مرتب کو بھی اس کا احساس ہے، لکھتے ہیں: ''مجھے اعتراف ہے کہ یہ تصریحات کہیں کہیں ضرورت سے زیادہ طویل ہو گئی ہیں''۔

سید نذیر نیازی کے نام خطوط میں اقبال نے اپنی بعض کتابوں کی طباعت کے کاروباری معاملات سے لے کر اپنی مہلک بیماری، گلے کی خرابی اور آواز کا بیٹھ جانا، کے بارے میں چھوٹی چھوٹی جزئیات تحریر کر دی ہیں۔ سید نذیر نیازی نے اس مجموعہ مکاتیب کو خود مرتب کر کے اس کے پس منظر پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

مکتوبات اقبال، طبع دوم:

اقبال اکادمی پاکستان لاہور نے اکتوبر ۱۹۷۷ء میں طبع اول کا فوٹو لیکر یہ مجموعہ دوبارہ شائع کیا۔ طبع دوم کی ضخامت میں چار صفحات کم کر دیئے گئے ہیں۔ بلاشمار کے ابتدائی صفحات بارہ کے بجائے آٹھ ہیں۔ دوسرے ایڈیشن کے صفحات ۱۴۲، ۱۴۳ پر کچھ عبارت محذوف ہے، گویا ان صفحات کی فوٹو کاپی صحیح نہیں بنائی گئی۔

انوار اقبال، طبع اول:

بشیر احمد ڈار کی مرتبہ یہ کتاب اقبال اکادمی کراچی نے مارچ ۱۹۶۷ء میں شائع کی۔ یہ اقبال کی متفرق تحریروں کا مجموعہ ہے، جس میں مضامین، تبصرے، کتابوں پر آرا اور مختلف لوگوں کے نام خطوط بھی ہیں۔ اس میں چونکہ زیادہ تعداد خطوط کی ہے، اس لئے اس کا جائزہ

مکا تیب کے مجموعوں کے ضمن میں پیش کیا جا رہا ہے۔

جس زمانے میں یہ مجموعہ مرتب ہوا، بشیر احمد ڈار اقبال اکادمی کے ڈائریکٹر تھے۔ انہوں نے بڑی کاوش اور تگ و دو سے اکادمی میں موجود بہت سا غیر مطبوعہ اور غیر مدون مواد مرتب کیا۔ ''انوار اقبال'' میں شامل اصل خطوط کی تعداد ۱۷۵ ہے، لیکن صابر کلوروی نے خطوط کی تعداد ۱۹۱ بتائی ہے۔ [1]

اس مجموعے میں اقبال کے دو خطوط کے عکس دیئے گئے ہیں۔ دو فارسی خطوط بھی شامل ہیں، یہ سعید نفیسی کے نام ہیں۔ مرتب کتاب نے ان خطوط کا اردو ترجمہ بھی دیا ہے۔ سر اکبر حیدری کے نام خط (ص:۳۲) اصلاً انگریزی میں ہے اس کا اردو ترجمہ بھی دیا گیا ہے۔ بعض دیگر خطوط پر بھی اصلاً انگریزی خط ہونے کا گمان گزرتا ہے، لیکن اس کی تصریح نہیں کی گئی، مثلاً مظفر الدین قریشی کے نام خطوط، انگریزی میں معلوم ہوتے ہیں۔

اس مجموعے میں شامل خطوط میں کوئی داخلی ترتیب موجود نہیں ہے اور نہ انہیں سنین وار مرتب کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مجموعے میں گیارہ خطوط ایسے ہیں جن کا ذکر فہرست میں نہیں ہو سکا، مثلاً: بنام خواجہ حسن نظامی (ص:۴)، ثاقب کانپوری (ص:۵)، خواجہ وصی الدین (ص:۶)، عبدالعلی شوق سندیلوی (ص:۹) حاجی محمد احمد خاں (ص:۱۱)، محمد عبدالقوی فانی (ص:۱۵)، ابوالمکارم محمد عبدالسلام متخلص بہ سلیم (ص: ۱۵)، اظہر عباس (ص: ۱۶)، سر اکبر حیدری (ص: ۳۲)، نجم الغنی رامپوری (ص: ۲۸۴)، محمد ادریس (ص:۳۱۶)۔

۱۹۱ خطوط کے اس مجموعے میں ۱۸۳ خطوط نئے ہیں۔

''انوار اقبال'' کے متعدد خطوط تاریخ یا سنہ کے بغیر ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مرتب کتاب نے بعض خطوط کے سلسلے میں صحیح تاریخ کی دریافت میں کوشش ضرور کی ہے، لیکن پھر بھی متعدد خطوط کی تاریخ کی نشان دہی نہیں ہو سکی۔

اس مجموعے میں حواشی و تعلیقات کی طرف مناسب توجہ نہیں کی گئی، چنانچہ وضاحت

---

[1] مکا تیب اقبال کے ماخذ مشمولہ: اقبال ریویو، جولائی ۱۹۸۲ ص: ۷۰

طلب امور تشنہ رہ گئے ہیں۔ مرتب نے اکا دکا مقامات کے سوا کہیں نہیں بتایا کہ کسی خط کا ماخذ کیا ہے کیونکہ اس مجموعے میں شامل بیشتر خطوط مختلف اخبار ورسائل میں شامل ہو چکے تھے۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی حوالوں کی اس کمی کے بارے میں لکھتے ہیں کہ انہوں نے بشیر احمد ڈار کو ''انوار اقبال'' کی اس خامی کی طرف متوجہ کیا تو ڈار نے ۲۰ ردسمبر ۱۹۷۲ء کو جواباً یوں وضاحت کی۔

> ''جہاں تک ماخذات کی کمی کا معاملہ ہے، اس کی ایک خاص وجہ تھی۔ جیسے لوگ دوسرے لوگوں کی محنت پر ڈاکہ ڈالنے کے عادی ہیں، اور پھر اس کو تسلیم کرنے سے منکر۔ اگر آپ بالفرض 'انقلاب' کے حوالے سے کوئی چیز بڑی محنت سے معلوم کر کے شائع بھی کروادیں تو کچھ عرصے بعد یہی چیز انقلاب، کے حوالے سے وہ خود کسی مجموعے میں شامل کر کے تمام سرخروئی اپنے لئے مخصوص کر لیتے ہیں۔ ان کی اس حرکت سے بچنے کے لئے میں نے عملاً ان تمام ماخذات کو آخری مسودے سے حذف کر دیا تھا''۔
> ہاشمی صاحب اس ضمن میں لکھتے ہیں کہ سرقے کے خدشے سے حوالے حذف کرنا اصلاً غلط ہے۔ اس سے کتاب کی ثقاہت مجروح اور اس کی استنادی حیثیت ختم ہو جاتی ہے۔[1]

''انوار اقبال'' دوسری بار ۱۹۷۷ میں طبع اول کا عکس لے کر شائع کی گئی۔

مکاتیب اقبال بنام گرامی، طبع اول:

اقبال کے نوے خطوط پر مشتمل یہ مجموعہ، مولانا گرامی اور اقبال کے باہمی ربط و تعلق کا

---

[1] تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ ص ۲۴۷

ایک دلچسپ مرقع ہے۔ اقبال کے اصل خطوط شیخ سردار محمد کے توسط سے اقبال اکادمی کو حاصل ہوئے تھے۔ چنانچہ یہ مجموعہ مکاتیب اپریل ۱۹۶۹ء کو اقبال اکادمی کراچی سے چھپا۔ مقدمہ وتعلیقات محمد عبداللہ قریشی کی قلم سے ہیں۔ تمہید وتعارف غلام رسول مہر اور ممتاز حسن کا ہے۔ سب سے پہلا خط ۱۱رمارچ ۱۹۱۰ء کا ہے، اور آخری ۳۱رجنوری ۱۹۲۷ء کا۔

مولانا غلام رسول مہر نے ''تمہید وتعارف'' میں گرامی کی شخصیت اور اقبال وگرامی کے باہمی تعلقات پر روشنی ڈالی ہے۔ مرتب نے مقدمہ میں گرامی کے سوانح، ان کی شخصیت وشاعری، زیرنظر خطوط اور ان کے حوالے سے اقبال اور گرامی کے باہمی روابط کی تفصیل مہیا کی ہے۔ گرامی کے بعض جوابی خطوط بھی دستیاب ہوئے ہیں، جن سے محمد عبداللہ قریشی نے تعلیقات وحواشی میں استفادہ کیا ہے۔ حواشی کے ضمن میں محمد عبداللہ قریشی کی دیدہ ریزی یقیناً داد کی مستحق ہے۔ انہوں نے مکاتیب اقبال کے مرتبین کے لئے ایک تابندہ مثال قائم کی ہے۔ خطوط تاریخ اور سنہ وار مرتب کیے گئے ہیں، مگر سات خطوط پر کوئی تاریخ یا سنہ درج نہیں، ان میں سے چھ خطوں کے سنہ تو صاحب مرتب نے متعین کردیے ہیں، تاہم ایک خط (ص:۹۲) کا حتمی سنہ متعین نہیں ہوسکا اور صرف اتنا لکھ دیا گیا کہ یہ خط ۱۹۱۰ء اور ۱۹۱۲ء کے درمیانی عرصے میں لکھا گیا تھا۔

اس مجموعے میں شامل بعض مکاتیب قبل ازیں مختلف مجموعوں میں چھپ چکے ہیں۔

مرتب نے حواشی وتعلیقات کا جو التزام کیا ہے، ان کی اہمیت اور افادیت میں قطعی کوئی کلام نہیں، مگر بعض تعلیقات طویل ہوگئے ہیں، مثلاً: سر عبدالقادر (صفحات: ۱۰۷، ۱۰۸)، نواب ذوالفقار علی خاں (صفحات: ۱۰۸، ۱۰۹) اور اکبر الہ آبادی (ص: ۱۷۸) کے تعارفی شذرات اگر مختصر ہوتے تو بہتر تھا، مرتب نے تعلیقات میں نظم ''خضر راہ'' پر اپنی طرف سے اظہار خیال کے بعد نظم کے متعلق غلام رسول مہر کا طویل تنقیدی مضمون نقل کردیا ہے، حالانکہ اس کی کوئی خاص ضرورت نہیں تھی۔

مجموعے کے آخر میں ایک اشاریہ ہے، جس میں نظموں اور کتابوں کے حوالوں کے علاوہ اشخاص کا اشاریہ بھی دیا گیا ہے، مگر بعض اشخاص مثلاً: مرزا جلال (ص:۱۸۵)،

چودھری خوشی محمد (ص:۲۰۴) کا ذکر نہیں کیا گیا، اسی طرح اشاریے میں خطوط کے موضوعات کا حوالہ بھی نہیں دیا گیا، چنانچہ اس اشاریے کو جامع اور مکمل نہیں کہا جا سکتا۔

مکاتیب اقبال بنام گرامی، طبع دوم:

اقبال اکادمی پاکستان لاہور نے یہ مجموعہ جون ۱۹۸۱ء میں دوبارہ شائع کیا، جو طبع اول کی عکسی اشاعت ہے۔ آخر میں ''اضافہ طبع دوم'' کے تحت گرامی کے نام ایک نئے اور بیگم گرامی کے نام سات خطوط (ماخوذ از ''خطوط اقبال بنام بیگم گرامی'' مرتبہ: حمید اللہ شاہ ہاشمی) کا اضافہ کیا گیا ہے۔ طبع دوم میں مرتب نے ایک نیا دیباچہ بھی تحریر کیا ہے جس میں انہوں نے بتایا ہے کہ گرامی کے نام خطوط جس اسلوب سے مرتب کیے گئے تھے اسے بے حد پسند کیا گیا اور اس کے بعد خطوط کا جو بھی مجموعہ منظر عام پر آیا، اس کے مرتب نے ان کی اسی روش کی پیروی کی۔

اس مجموعہ مکاتیب سے اقبال کے نظریہ فن اور فن شاعری کے رموز سے ان کی واقفیت کا اظہار ہوتا ہے۔ شاعری کے نقاد کی حیثیت سے بھی ان کا مقام و مرتبہ متعین ہوتا ہے۔ بعض نظموں اور اشعار خصوصاً فارسی اشعار کے شان نزول کی طرف بھی اشارے ملتے ہیں۔ اقبال کی حیدرآباد میں ملازمت کی خواہش کی بعض تفصیلات بھی پہلی بار منظر عام پر آئی ہیں۔

خطوط اقبال:

خطوط اقبال کے اس مجموعے میں اقبال کے ایک سو گیارہ خطوط شامل ہیں۔ اسے رفیع الدین ہاشمی نے مرتب کیا ہے اور مکتبہ خیابان ادب، ۳۹ چیمبر لین روڈ، لاہور سے ۱۹۷۶ء میں شائع کیا۔ ''پیش لفظ'' میں ڈاکٹر سید عبداللہ نے لکھا ہے کہ اس مجموعے میں اقبال کے وہ خطوط شامل ہیں، جو ۱۹۷۶ء سے پہلے شائع ہونے والے کسی باقاعدہ مجموعے میں شامل نہ ہو سکے یا اگر شامل تھے تو ان کا متن غلط یا نامکمل تھا۔

زیر نظر مجموعے میں اردو کے ۹۱، انگریزی کے ۱۹ اور عربی کا ایک خط شامل ہے۔ عربی

اور انگریزی خطوط کا اصل متن مع ترجمہ دیا گیا ہے۔ مجموعے میں اقبال کے ۹ اردو اور انگریزی خطوط کی عکسی نقول بھی شامل ہیں۔ اقبال کے نام جامعہ ازہر کے علامہ مصطفیٰ المراغی کے جوابی خط کی عکسی نقل بھی مہیا کی گئی ہے۔

''خطوط اقبال'' کے آغاز میں مکاتیب اقبال کے مختلف مجموعوں کا مختصر جائزہ پیش کرتے ہوئے، اقبال کے خطوط اور ان کی خطوط نویسی پر ایک تنقیدی نظر ڈالی گئی ہے۔ خطوط کی ترتیب تاریخ وار ہے، البتہ ایک مکتوب الیہ کے نام جملہ خطوط یکجا ہی دیے گئے ہیں۔ ہر خط سے پہلے مکتوب الیہ کا مختصر تعارف اور خط کا مختصر پس منظر درج ہے۔ مختصر پاورقی تعلیقات میں متن خط کے اختلافات اور بعض شخصیات وغیرہ کے بارے میں تعارفی اشارات موجود ہیں۔ کتاب کا تیسرا حصہ (ضمیمے ص: ۲۹۲ تا ۳۰۸)، متون مکاتیب سے متعلق بعض نثری و شعری تحریروں پر مشتمل ہے۔ چوتھے حصے بعنوان: ''ماخذ'' میں ہر خط کے ذریعہ حصول، قبل ازیں اس کی اشاعت اور بعض انگریزی خطوط کے ناقص ترجموں سے بحث کی گئی ہے۔ مجموعے کے آخر میں کتابیات اور ایک مفصل اشاریہ بھی شامل ہے۔

خطوط اقبال، طبع دوم:

تقریباً ایک سال بعد ۱۹۷۷ء میں طبع اول کے عکس پر مبنی ''خطوط اقبال'' کی ایک اور اشاعت دہلی سے عمل میں آئی۔

خطوط اقبال بنام بیگم گرامی:

بیگم مولانا گرامی کے نام اقبال کے خطوط کا یہ مختصر مجموعہ، حمید اللہ ہاشمی نے مرتب کر کے جنوری ۱۹۷۸ء میں فیصل آباد سے شائع کیا تھا۔ مولانا گرامی کی وفات کے بعد، بیگم گرامی ان کا کلام مرتب کر کے چھپوانا چاہتی تھیں۔ اس سلسلے میں وہ اقبال سے مشورہ و اعانت کی طالب ہوئیں۔ یہ خطوط مولانا گرامی کے ورثا سے حاصل کر کے مرتب کیے گئے ہیں۔

مرتب نے مجموعے کے ابتدائی حصے میں مولانا گرامی اور اقبال کے باہمی بے

تکلفانہ روابط پر روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے اقبال کے مطبوعہ مکاتیب کے علاوہ، گرامی کی غیر مطبوعہ یادداشتوں سے بھی مدد لی ہے، پھر بیگم گرامی کا مختصر تعارف کرایا ہے۔ اس کے بعد خطوط اقبال کا متن درج ہے۔ آخر میں عکس خطوط شامل ہیں۔ بیگم گرامی کے نام اقبال کے کل سات خطوط ہیں۔

اس مجموعے میں مولانا گرامی کے نام، اقبال کا ایک غیر مطبوعہ خط بھی شامل ہے۔ محمد عبداللہ قریشی نے ان تمام خطوط کو ''مکاتیب اقبال بنام گرامی'' کے دوسرے ایڈیشن میں شامل کرلیا ہے مگر خطوط کی عکسی نقول شامل نہیں کیں۔

اقبال نامے:

یہ مجموعہ ڈاکٹر اخلاق اثر نے مرتب کیا اور ۱۹۸۱ء میں طارق پبلی کیشنز: صادق منزل چوکی امام باڑہ بھوپال سے شائع ہوا۔ کل صفحات ۱۰۴ ہیں۔ دیباچہ (بہ عنوان: اقبال نامے) میں مرتب نے اس مجموعے کی تدوین کے بارے میں اس طرح اظہار خیال کیا ہے:

> ''اردو کے عظیم شاعر اقبال کے بھوپال سے متعلق اکہتر غیر مطبوعہ اور مطبوعہ مکاتیب کے مجموعے 'اقبال نامے' کو ترتیب دینے کی سعادت مجھے حاصل ہوئی ہے۔
> اس مجموعہ میں وہ تمام دستیاب مکاتیب شامل ہیں جو علامہ اقبال نے لاہور سے بھوپال میں موجود یا بھوپال سے بھوپال میں موجود اور بھوپال سے باہر موجود اپنے دوستوں اور عقیدت مندوں کو تحریر کیے تھے''۔ [۱]

مرتب نے زیر نظر مجموعے میں انگریزی خطوط کے تراجم دیئے ہیں، اصل انگریزی متن درج نہیں کیا، چنانچہ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ یہ متون کس حد تک اصل کے مطابق ہیں۔ مرتب نے حواشی و تعلیقات کا اہتمام نہیں کیا اور نہ اس بات کا حوالہ دیا ہے کہ مطبوعہ

۱۔ اقبال نامے ص ۹

خطوط انہوں نے کس مجموعے سے اخذ کیے ہیں، بعض خطوط کئی بار چھپ چکے ہیں، مرتب نے اس امر کی وضاحت نہیں کی کہ اس نے کس مطبوعہ متن کو بنیاد بنایا ہے۔ غیر مطبوعہ خطوط جو اس مجموعے کے ذریعے پہلی بار سامنے آئے ہیں، اگر مرتب ان کی عکسی نقول بھی شامل کر دیتے تو مجموعے کی افادیت میں مزید اضافہ ہو جاتا۔ مرتب نے ''اقبال نامے'' (تحقیقی وتنقیدی مطالعہ) کے عنوان کے تحت جو معلومات فراہم کی ہیں اور اقبال کے بھوپال سے تعلق پر بحث کی ہے، اس میں حوالوں کی عدم موجودگی بری طرح کھٹکتی ہے۔

مجموعی طور پر یہ مجموعہ اس اعتبار سے اہم ہے کہ اس میں اقبال کے بھوپال سے متعلق خطوط ایک جگہ جمع کر دیے گئے ہیں۔ علاوہ ازیں چند غیر مطبوعہ خطوط بھی سامنے آ گئے ہیں۔

اقبال۔ جہان دیگر:

یہ مجموعہ محمد فرید الحق ایڈووکیٹ نے مرتب کر کے، گردیزی پبلشرز کراچی سے جولائی ۱۹۸۳ء میں شائع کیا۔ کل صفحات ۱۵۲ ہیں۔ خطوط کی کل تعداد ۴۴ ہے، جن میں سے اردو خطوط کی تعداد ۳۵ ہے اور ۹ انگریزی خطوط ہیں۔

یہ خطوط معروف عالم اور سیاست دان مولانا راغب احسن کے نام ہیں۔ ان خطوط سے اقبال کے علمی مشاغل، دینی مسلک اور سیاسی فکر کے متنوع پہلو روشن تر ہو کر ہمارے سامنے آتے ہیں۔ یہ خطوط، اقبال اور مولانا راغب احسن کے مابین ۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۷ء کے عرصے تک خط وکتابت پر محیط ہیں۔ یہ تمام خطوط محمد فرید الحق کے پاس محفوظ ہیں۔

مولانا راغب احسن کے نام خطوط کی تعداد اکتالیس ہے، اور یہ تمام خطوط سوائے ایک خط کے جو ''اقبالنامہ'' حصہ دوم، (ص:۲۴۱) میں شامل ہے، غیر مطبوعہ ہیں اور اس مجموعہ کے ذریعہ پہلی بار سامنے آئے ہیں۔ اس مجموعے میں ایک خط انوری بیگم (ص:۲۷) کے نام ہے اور ایک انگریزی خط (ص:۱۲۱) مولانا شفیع کے نام ہے، علاوہ ازیں ایک خط (ص:۳۳) کے القاب ''ڈیر مولانا'' درج ہیں، یہ خط بھوپال سے لکھا گیا ہے۔ داخلی شہادتوں کی بنا پر ہم اسے مولانا راغب احسن کے نام قرار نہیں دے سکتے، اس خط میں اس

طرح کے جملے ملتے ہیں۔

"راغب احسن کی مجھے خود فکر ہے"۔ "آج راغب صاحب کا خط بھی آیا ہے"۔ "راغب صاحب کے خط سے جو حالات معلوم ہوئے"۔

ان جملوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ خط مولانا راغب کے نام نہیں ہے تاہم مکتوب الیہ کی وضاحت نہیں ہو پائی۔ اس مجموعے کی اہم ترین خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تمام خطوط کے عکس دیے گئے ہیں، انگریزی خطوط کے عکس اور اردو تراجم بھی دیے گئے ہیں۔ دیگر مجموعہ ہائے مکاتیب کی نسبت زیر نظر مجموعے میں ۳۰ء کو ۱۹۳۰ء نہیں بنایا گیا اور اقبال کے نام کے جزو "محمد" پر علامت "م" کا اہتمام کیا گیا ہے، سوائے چند خطوط (ص ۳۹، ۴۷) کے جہاں یہ التزام نہیں کیا گیا، علاوہ ازیں اگر تاریخ خط کے آغاز میں درج ہے تو اسے آغاز ہی میں رہنے دیا ہے اور اگر آخر میں درج ہے تو اسے آخر میں درج کیا ہے۔

مظلوم اقبال

"مظلوم اقبال" اقبال کے بھتیجے شیخ اعجاز کی تصنیف ہے۔ گو یہ خطوط کا مجموعہ نہیں لیکن اس کتاب میں اقبال کے ۱۰۳ خطوط شائع کیے گئے ہیں۔ اس لیے مجموعہ ہائے مکاتیب کے ذیل میں اس کا ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

شیخ اعجاز احمد نے ۱۹۸۵ء میں ناشر کی حیثیت سے یہ کتاب کراچی سے شائع کی۔ مصنف نے کتاب کے عنوان 'مظلوم اقبال' کی صراحت میں یہ جواز پیش کیا ہے کہ اقبال کی زندگی، شخصیت، عقائد اور فکر کی من مانی تعبیریں کی جاتی رہی ہیں اور کی جا رہی ہیں اس لیے اقبال سے زیادہ کوئی مظلوم نہیں۔

دراصل اقبال کے یہ 'صالح' بھتیجے قادیانی تھے اور انھوں نے اس کتاب کے ذریعہ نہایت چالاکی سے غیر متعلقہ اور جزوی واقعات کے حوالے سے اقبال کو قادیانی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور اقبال کے والد، والدہ، بھائی شیخ عطا محمد (مصنف کے

والد) بھابھی (والدۂ مصنف) اور بہنوں گویا تمام خاندان کو قادیانی بتایا ہے۔ حالانکہ ڈاکٹر جاوید اقبال (فرزند اقبال) اقبال کی سوانح 'زندہ رود' کے ذریعہ ان تمام اُمور کی وضاحت کر چکے تھے اور اس بات کا ثبوت پیش کر چکے تھے کہ اقبال قادیانی مسلک سے تعلق نہ رکھتے تھے۔ خود شیخ اعجاز نے مظلوم اقبال میں ''زندہ رود' کو مستند اور حرفِ آخر قرار دیا ہے پھر بھی بعض مذموم مقاصد کے پیش نظر اقبال کی شہرت اور مقبولیت سے فائدہ اٹھانے کی سستی کوشش کی گئی ہے۔

اس کتاب میں شامل ۱۰۳ خطوط میں سے بیشتر اس سے قبل شائع ہو چکے تھے ان خطوط کی عکسی نقول نیشنل میوزیم کراچی میں محفوظ ہیں لیکن مصنف نے کوئی عکس شائع نہیں کیا۔ چند ایک کو چھوڑ کر اکثر خطوط نجی اور ذاتی نوعیت کے ہیں جن کا تعلق گھریلو خیر و عافیت سے ہے۔ اقبال کی ازدواجی زندگی کے بارے میں بعض خطوط کے اہم حصے شیخ اعجاز نے کاٹ دیئے ہیں جس سے خواہ مخواہ اقبال کی ازدواجی زندگی کے متعلق شکوک وشبہات پیدا ہوتے ہیں جبکہ جاوید اقبال ان معاملات کو کھول کر بیان کر چکے تھے۔

بعض خطوط شیخ اعجاز کے نام ہیں جن میں ان کی تعلیم اور ان کی اولاد کے نام رکھنے کے سلسلے میں مشورے دیئے گئے ہیں۔ چند خطوط شیخ عطاء محمد کے نام ہیں۔ چند خطوط میں گول میز کانفرنس کا ذکر ہے ایک خط میں 1919 کے پنجاب میں مارشل لاء کا ضمنی تذکرہ ہے۔ چند خطوط میں اقبال کی والدہ کی بیماری اور دیگر خانگی مصروفیات کا ذکر ہے۔

یہ خطوط اقبال کی خانگی زندگی کا پتہ تو دیتے ہیں لیکن ان خطوط میں اقبال کے فکری حوالے تقریباً مفقود ہیں درحقیقت ان خطوط کا محور شیخ اعجاز کی ذات ہے اس لیے اسے اہتمام سے شائع کیا گیا ہے۔

کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول:

''کلیات مکاتیب اقبال'' جلد اول، اردو اکادمی، دہلی سے ۱۹۸۹ء میں شائع ہوئی۔ اسے سید مظفر حسن برنی نے مرتب کیا ہے۔ کل صفحات ۱۲۰۷ ہیں۔ خطوط تاریخ

وار مرتب کیے گئے ہیں۔ انگریزی اور جرمن زبان میں، اقبال کے خطوط کے اردو تراجم پیش کیے گئے ہیں۔ انگریزی اور جرمن خطوط کے تراجم شامل کرنے کی غایت مرتب نے یہ بتائی ہے کہ چونکہ خطوط کو سنہ وار مرتب کیا گیا ہے، اس لئے ان تراجم کو بھی حسب موقع شامل کیا گیا ہے۔

اردو اکادمی دہلی نے اقبال کے تمام معلومہ مکاتیب کو پانچ جلدوں میں چھاپنے کا منصوبہ بنایا ہے۔ ان پانچ جلدوں کو کس طرح ترتیب دیا گیا ہے، اس کے متعلق مرتب لکھتے ہیں:

> ''علامہ اقبال کے تمام معلومہ خطوط کی تدوین واشاعت کا منصوبہ اس طرح بنایا گیا ہے کہ انہیں پانچ جلدوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ اس تقسیم کے لئے کوئی جواز بھی ہونا چاہئے تھا۔ بہت غور وفکر کے بعد اقبال کی تصانیف کو نشان راہ بنایا گیا ہے، یعنی رموز بیخودی ''بانگ درا'' بال جبریل، اور پھر آخری زمانہ۔ اس طرح اقبال کے ذہنی سفر کو سمجھنے میں بھی کافی آسانی ہوگی۔

(۱) جلد اول۔ میں ۱۸۹۹ء سے ۱۹۱۸ء تک لکھے ہوئے تین سوانیس (۳۱۹) خطوط شامل ہیں، جن میں سے ایک غیر مطبوعہ ہے اور ایک سو تینتیس (۱۳۳) خطوط کے عکس دیے جارہے ہیں۔ (۱۹۱۸ء ان کی تصنیف 'رموز بیخودی' کا سال اشاعت ہے)۔

(۲) جلد دوم۔ اس میں ۱۹۱۹ء سے ۱۹۲۸ء تک لکھے ہوئے مکتوبات درج کیے گئے ہیں (اس سال ان کے چھ خطبات، فکر اسلامی کی تشکیل جدید لکھے گئے)۔

(۳) جلد سوم۔ میں ۱۹۲۹ء سے آخر ۱۹۳۴ء تک لکھے ہوئے خطوط شامل ہیں (جنوری ۱۹۳۵ء میں 'بال جبریل' کی اشاعت ہوئی)۔

(۴) جلد چہارم - میں ۱۹۳۵ء سے ۱۹۳۸ء تک لکھے ہوئے مکتوبات شامل کیے گئے ہیں (۲۱/اپریل ۱۹۳۸ء علامہ اقبال کی تاریخ وفات ہے)۔ اس آخری جلد کے دوسرے حصے میں علامہ کے خطوط کا تنقیدی و تحلیلی مطالعہ بھی پیش کیا گیا ہے۔

علاوہ ازیں:

(الف) چاروں جلدوں میں شامل خطوط کی مکمل فہرست (بحسب تاریخ)

(ب) مکتوب الیہم کی مکمل فہرست (ابجدی ترتیب سے)

(ج) چاروں جلدوں میں اشخاص، مقامات و ادارے اور کتب و رسائل کا مکمل اشاریہ بھی دیا جا رہا ہے۔

سب جلدوں کا ایک جامع اشاریہ (Master Index) اور خطوط میں جن موضوعات پر لکھا گیا ہے، ان کا اشاریہ آخری جلد میں دیا جا رہا ہے۔

(۵) جلد پنجم - علامہ اقبال کے انگریزی خطوط پر مشتمل ہے۔ انگریزی کے تمام خطوط کا اردو ترجمہ جلد اول تا چہارم میں باعتبار تاریخ اپنے اپنے مقام پر دے دیا گیا ہے انگریزی کے اصل خطوط اس جلد میں تاریخی ترتیب سے یک جا کر دیے گئے ہیں"۔[۱]

مقدمہ میں مرتب نے مختلف زبانوں میں مکتوب نگاری کی ابتداء پر روشنی ڈالی ہے، علاوہ ازیں اقبال کے مکاتیب کے مختلف مجموعوں کا مختصر سا تعارف بھی پیش کیا ہے، مگر ان خطوط کو بھی جو خطوط کے کسی مجموعے کے بجائے، مختلف کتابوں (مثلاً: اقبال یورپ میں، Iqbal His Political Ideas at Cross Road. میں چھپے ہیں، مرتب نے ان کا ذکر مجموعہ ہائے مکاتیب کی ذیل میں کیا ہے۔ مرتب نے مختلف مجموعہ ہائے مکاتیب کی صرف اولین اشاعت کا حوالہ دیا ہے، حالانکہ کئی مجموعے اس سے زیادہ بار شائع ہو چکے ہیں۔ مقدمہ میں مرتب نے ان امور کا تذکرہ بھی کیا ہے، جو "کلیات مکاتیب اقبال" کی ترتیب و تدوین میں پیش نظر رکھے گئے، یعنی تمام خطوط کو تاریخ وار مرتب کیا گیا ہے، جن خطوط کی تاریخیں پچھلے مجموعوں میں غلط چھپ گئی تھیں، بعد میں کی جانے والی تحقیق

---

[۱] مقدمہ ص ۴۱ تا ۴۳

کی روشنی میں ان کی تاریخیں درست کر لی گئیں۔ جن خطوط پر تاریخ درج نہیں تھی، ان کا زمانہ اندرونی و بیرونی شہادتوں کی روشنی میں متعین کیا گیا ہے۔ کئی خطوط ایسے ہیں، جن پر نہ تاریخ درج ہے اور نہ کسی دوسرے ذریعے سے ان کے زمانہ کتابت کا تعین ہو سکا ہے، ایسے خطوط چوتھی جلد کے آخر میں درج کر دیے جائیں گے۔

مقدمے میں جن معروف اور غیر معروف اصحاب کا ذکر آیا ہے، ان کی تفصیل مقدمے کے آخر میں حواشی میں دی گئی ہے۔ حواشی کی ترتیب و تدوین میں نثار احمد فاروقی صاحب نے معاونت کی ہے۔ یہ خطوط جن مکتوب الیہم کو لکھے گئے یا ان مکاتیب میں جن شخصیات کا ذکر آیا ہے ان کے متعلق مختصر سوانحی نوعیت کے حواشی دیے گئے ہیں۔ حواشی سے قبل حواشی کی فہرست درج کی گئی ہے۔ کتابیات کی تفصیل ص ۱۱۳۵ تا ۱۱۵۰ پہ دی گئی ہے۔ اشاریہ ص ۱۱۵۱ سے ۱۱۸۶ تک پھیلا ہوا ہے۔ اشاریے کے عنوانات یہ ہیں: (۱) اشخاص، (۲) ممالک، شہر، مقامات، (۳) اخبارات و رسائل (۴) انجمن، ادارے، کانفرنس (۵) کتابیں، ڈکشنریاں، انسائیکلو پیڈیا۔ انگریزی کتابیات کی فہرست ص ۱۲۰۴ تا ۱۲۰۷ پہ درج کی گئی ہے۔

''کلیات مکاتیب اقبال'' جلد اول، میں کل ۳۱۹ خطوط ہیں، ان میں ۲۶۹ اردو خطوط، ۱۷ جرمن خطوط کے اردو تراجم اور ۳۳ انگریزی خطوط کے اردو تراجم شامل ہیں۔ ۱۳۳ خطوط کی عکسی نقول شامل کی گئی ہیں، مگر ۱۳۳ عکسی نقول کے بجائے کل عکس ۱۴۰ ہیں، تعداد میں فرق، شاید اس وجہ سے ہے کہ مرتب نے ان عکسی نقول کو شمار نہیں کیا، جو پہلے بھی منظر عام پہ آ چکی ہیں اور اب انہیں اس کلیات میں شامل کیا گیا ہے۔ مرتب نے یہ تعداد ان عکوس کی بتائی ہے جو اس کلیات کے ذریعے پہلی بار منظر عام پہ آئے ہیں، مگر مقدمے میں کہیں اس کی وضاحت نہیں کی۔

''کلیات مکاتیب اقبال'' میں، جن مجموعہ ہائے مکاتیب سے خطوط اخذ کیے گئے ہیں، ان کے آخر میں ماخذ کی نشان دہی کر دی گئی ہے، یہ نشان دہی تشنہ ہے کیونکہ ماخذ کے ساتھ صفحات نمبر درج نہیں کیے گئے۔ علاوہ ازیں خط اگر ''اقبال نامہ'' سے لیا گیا ہے تو

قوسین میں محض ''اقبال نامہ'' کے الفاظ لکھے گئے ہیں یہ وضاحت نہیں کی گئی کہ متعلقہ خط اقبال نامہ حصہ اول سے لیا گیا ہے، یا حصہ دوم سے۔ سب سے بڑا نقص اس ضمن میں یہ نظر آتا ہے کہ مختلف مجموعہ ہائے مکاتیب سے خطوط نقل کرتے وقت، کامل احتیاط سے کام نہیں لیا گیا، نتیجتاً متن میں بہت سے تصرفات راہ پا گئے ہیں۔ مرتب نے بعض مقامات پہ تو ان تصرفات کی وضاحت کی ہے، مگر بیشتر مقامات پہ یہ التزام نظر نہیں آتا۔

کلیات مکاتیب اقبال جلد اوّل (طبع دوم):

مذکورہ کلیات کا دوسرا ایڈیشن ۱۹۹۱ء میں شائع ہوا۔ مذکورہ ایڈیشن کے دیباچے میں بعض جگہ یہ تبدیلی کی گئی ہے۔ فلیپ پر اقبال شناسوں مثلاً ڈاکٹر مختار الدین احمد، محمد ظہیر الدین احمد، ڈاکٹر صابر کلوروی، ڈاکٹر انور سدید اور ڈاکٹر وحید عشرت وغیرہ کی آرا درج ہیں۔ اس ایڈیشن میں ضمیمہ کے طور پر پندرہ سولہ صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے، اس میں ۱۹۱۸ء تک کے عرصہ کے درج ذیل خطوط کا اضافہ کیا گیا ہے۔

(i) خط بنام سر ولیم روتھن اسٹائن ۱۸ر دسمبر ۱۹۰۲ء ماخذ قومی زبان جنوری ۱۹۹۱ء

(ii) خواجہ غلام الحسنین ۱۹۰۴ء

(iii) شعیب قریشی ۸ر نومبر ۱۹۱۸ء مشمولہ ہماری زبان ۸ر نومبر ۱۹۸۹ء

(iv) محمد عبداللہ العمادی ۱۰ر اکتوبر ۱۹۱۸ء (غیر مطبوعہ، عکسی)

آخر الذکر دونوں خطوط کے عکس بھی شامل کتاب کیے گئے ہیں ایک اور خط کا عکس بھی مرتب کو بعد میں دستیاب ہوا ہے جو شامل کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں سر ولیم روتھین اسٹائن، خلیفہ عبدالحکیم اور گولز یراگنائس پر بھی وضاحتی نوٹ بطور حواشی کتاب میں اضافہ کیا گیا ہے۔

کلیات مکاتیب اقبال۔ جلد دوم:

اردو اکادمی دہلی نے اقبال کے مکاتیب پانچ جلدوں میں چھاپنے کا جو پروگرام مرتب کیا ہے، اس کے تحت دوسری جلد میں ۱۹۱۹ء سے ۱۹۲۸ء تک کے خطوط شامل کیے گئے ہیں۔ بہ قول سید مظفر حسین برنی: ''اس مدت کا تعین اس لحاظ سے کیا گیا کہ ۱۹۲۸ء میں علامہ

نے فکر اسلامی کی تشکیل جدید، کے موضوع پر اپنے مشہور زمانہ خطبات لکھے تھے اور ان خطبات کے مباحث پر اس عہد کے علماء سے خط وکتابت کرتے رہے تھے''۔

خطبات کے علاوہ یہ دور (۱۹۱۹ تا ۱۹۲۸ء) اقبال کی نجی، علمی، ادبی اور سیاسی زندگی میں نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ برصغیر کی سیاسی تاریخ میں بھی یہ دور کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال کے خطوط میں اس سیاسی صورت حال پہ کافی مواد مل جاتا ہے۔ ''پیام مشرق'' ''بانگ درا'' ''زبور عجم'' اور خطبات اسی دور میں منظر عام پر آئے گویا علمی وادبی لحاظ سے اقبال کی زندگی میں یہ دور خاصا زرخیز رہا۔

زیر نظر کلیات ۱۹۹۱ء میں شائع ہوا اور اسے بھی سید مظفر حسین برنی نے مرتب کیا ہے۔ مرتب نے اس جلد میں خطوط کی کل تعداد چار سو اکتیس بتائی ہے۔ جبکہ کل تعداد چار سو تیس ہے۔ ایک خط ضمیمے میں شامل ہے جو علامہ نے کیپٹن منظور حسن کے نام لکھا تھا (ص: ۱۱۱۸)۔ ضمیمے میں شامل خط پہ نمبر شمار نہیں ہے، تاہم فہرست کے مطابق اس کا نمبر ۴۳۰ بنتا ہے اور یوں کل خطوط چار سو تیس ہوئے۔ ایک سو دس خطوط کے عکس دیے گئے ہیں مگر مرتب نے عکوس کی تعداد ایک سو بارہ بتائی ہے۔ دراصل فہرست میں ایک سو بارہ عکوس کا ہی حوالہ دیا گیا ہے مگر صفحہ ۳۷۲ اور صفحہ ۴۲۵ پہ لفظ عکس لکھا گیا ہے تاہم عکس نہیں دیا گیا۔ یوں عکوس کی کل تعداد ایک سو دس ہوئی۔ انگریزی خطوط کی تعداد بھی تینتیس (۳۳) کے بجائے سینتیس (۳۷) ہے فہرست میں بعض انگریزی خطوط کے ساتھ لفظ ''انگریزی'' نہیں لکھا جس سے صحیح تعداد متعین نہ ہو سکی، مثلاً: خط بنام مہاتما گاندھی، ص: ۲۱۶، خط بنام سردار ایم۔ بی۔ احمد، ص: ۳۸۶ خط بنام دینا ناتھ، ص: ۵۲۳، خط بنام مرزا محمد سعید، ص: ۶۵۱، خط بنام حمید احمد انصاری، ص: ۱۰، ۱۲، ۱۷، فہرست میں ان خطوط کے ساتھ لفظ انگریزی درج نہیں کیا گیا، اس لئے تعداد کا صحیح تعین نہیں کیا جا سکا۔

زیر نظر کلیات ۱۱۲۴ صفحات پر محیط ہے۔ ''حرف آغاز'' سکریٹری سید اشتیاق عابدی نے تحریر کیا ہے۔

زیر نظر کلیات میں ''کلیات مکاتیب اقبال جلد اول'' ہی کی طرح جس مجموعہ مکاتیب

سے خط لیا ہے، اس کا صرف نام لکھ دینے پر اکتفا کیا ہے، جو نا کافی ہے۔ اگر صفحات کے نمبر بھی درج کر دیے جاتے تو بہتر تھا۔ جو خطوط ''اقبالنامہ'' سے لیے گئے ہیں، ان کے ساتھ جلد اول یا دوم نہیں لکھا۔

کلیات مکاتیب اقبال (جلد سوم):

سید مظفر حسین برنی کی مرتبہ ''کلیات مکاتیب اقبال'' جلد سوم، جنوری ۱۹۲۹ء سے دسمبر ۱۹۳۴ء تک کے خطوط پہ محیط ہے۔ مذکورہ کلیات ۱۹۹۳ء میں اردو اکادمی دہلی سے شائع ہوا۔ اس میں ضمیمہ سمیت ۴۱۲ خطوط ہیں، جبکہ مقدمے میں ۴۰۶ خطوط کی نشان دہی کی گئی ہے۔۔ اس جلد میں ۱۴ غیر مطبوعہ خطوط بھی شامل ہیں سو (۱۰۰) مکاتیب انگریزی کے ہیں اور بہ قول مرتب: ''چند خطوط کا ترجمہ پہلی بار کیا ہے اور باقی خطوط کے ترجموں پر نظر ثانی کی گئی ہے۔ دو خط فارسی زبان میں بھی ہیں جو ایران کے ادیب ونقاد سعید نفیسی کے نام ۲۶/اگست ۱۹۳۲ء اور ۴/نومبر ۱۹۳۲ء کو لکھے گئے۔ ان خطوط کے اردو ترجموں کے ساتھ اصل فارسی متون بھی شامل کر دیے ہیں''۔

اس کلیات میں ایک سو اسی (۱۸۰) خطوط کے عکوس کی نشان دہی کی گئی ہے جبکہ فہرست میں ۱۸۸ مکاتیب کے عکوس کا ذکر کیا گیا ہے تاہم سات مکاتیب کے عکس کا حوالہ تو دیا گیا ہے مگر شامل نہیں کیے گئے اور یوں مجموعی عکوس کی تعداد ۱۸۱ بنتی ہے۔

کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد چہارم:

کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد چہارم ۱۹۹۸ میں اردو اکادمی دہلی سے شائع ہوئی اس جلد میں جنوری ۱۹۳۵ تا اپریل ۱۹۳۸ تک کے خطوط شامل ہیں۔ اقبال کی زندگی کے آخری دور کے کل ۳۶۵ خطوط اس جلد میں شامل ہیں جس میں ۳۸ غیر مدون اور ۲۲ غیر مطبوعہ خطوط ہیں۔ ۸۰ خطوط انگریزی اور ایک خط عربی زبان میں ترجمہ کر کے پیش کیے گئے ہیں۔ ۱۶۴ خطوط کے عکس بھی اس جلد میں شامل ہیں۔

مذکورہ جلد کے ضمیمے میں ۵۳ مزید خطوط شامل کیے گئے ہیں جو مختلف ادوار میں لکھے

گئے۔ ان میں سے ۱۴۱ غیر مدون اور ۲ غیر مطبوعہ خطوط ہیں۔ ضمیمے میں ۱۳ خطوط کے عکس بھی شامل ہیں۔ حالانکہ ضمیمے کی الگ فہرست میں ۱۵ خطوط کے عکوس کی نشاندہی کی گئی ہے۔ تاہم مرتب نے مقدمے میں ضمیمہ میں شامل عکوس کی تعداد ۱۳ ہی بتائی ہے۔ ۶ خطوط انگریزی سے ترجمہ ہیں۔

اس طرح اس جلد میں خطوط کی کل تعداد ۴۱۸ بنتی ہے۔ ضمیمے میں اقبال کے اہم برقی پیغامات بھی شامل کیے گئے ہیں جن کی تعداد ۱۳ ہے۔ ایک تار جاوید اقبال کے نام ہے جو ذاتی نوعیت کا ہے باقی تمام سیاسی نوعیت کے حامل ہیں۔

ناقدین اور محققین اقبال نے کلیات کی ابتدائی تین جلدوں پر تبصرے کرتے ہوئے جن اغلاط اور کوتاہیوں کی نشاندہی کی تھی، ان کی روشنی میں مرتب نے ہر جلد کا ایک تفصیلی تصحیح نامہ علیحدہ علیحدہ تیار کر کے زیر نظر جلد میں شامل کر دیا ہے۔ تصحیح ناموں میں مرتب کے دعویٰ کے مطابق تمام اغلاط درست کر دی گئی ہیں۔ بعض جگہ تشریحی اور توضیحی نوٹ بڑھائے گئے ہیں۔ تعلیقات میں بھی ضروری اضافے اور رد و بدل کیے گئے ہیں۔

اس طرح کلیاتِ مکاتیب اقبال کی چار جلدوں میں اقبال کے کل ۱۵۷۷ دستیاب خطوط شامل ہو گئے ہیں جن میں ۱۳۸ غیر مدون اور ۴۶ غیر مطبوعہ خطوط ہیں۔ ۱۳۰۸ خطوط اردو، ۲۴۹ انگریزی، ۱۷ جرمن، ۲ فارسی اور ایک عربی زبان میں ہیں۔ کل ۶۱۳ خطوط کے عکسی نقول بھی کلیات میں شامل ہیں۔ حالانکہ مقدمے میں مرتب نے کلیات کی چاروں جلدوں میں شامل خطوط کے عکسی نقول کی تعداد ۵۶۷ بتائی ہے جو صحیح نہیں ہے۔

کلیات کی جلد اوّل کے مقدمے [۱] میں مرتب نے یہ اشارہ کیا تھا کہ ان تمام جلدوں کا ایک جامع اشاریہ، جس میں چاروں جلدوں میں شامل خطوط کی تاریخ اور مکمل فہرست، ابجدی ترتیب سے مکتوب الیہم کی مکمل فہرست اور چاروں جلدوں میں اشخاص، مقامات، اداروں اور کتب و رسائل کی فہرست ہوگی، آخری جلد میں شائع کیا جائے گا لیکن یہ جامع

---

[۱] کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد اوّل ص ۴۲

اشاریہ اس آخری جلد میں شامل نہیں ہے۔ مصنف نے مقدمے میں اس کی وضاحت کرتے ہوئے وقت کی کمی کو ذمہ دار بتایا ہے اور کلیات کا ایک جامع اشاریہ مع اشاریہ موضوعات کتابی صورت میں الگ سے شائع کرنے کا اشارہ دیا ہے۔ [1]

مرتب نے خطوطِ اقبال کا ایک انتخاب اردو، ہندی اور انگریزی زبانوں میں شائع کرنے کی خواہش کا بھی اظہار کیا ہے۔

خدا کرے مرتب کے یہ منصوبے پایہ تکمیل کو پہنچیں تا کہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کو اقبال کی شخصیت اور افکار کو سمجھنے میں مدد ملے اور اقبال کی فکر کے تئیں یا بعض تصورات کے تئیں جو معاندانہ روش غیر اردوداں طبقے کے بعض احباب میں پائی جاتی ہے، متنِ اقبال کا از خود مطالعہ کرنے سے اس روّیہ کا تبدیل ہونا ممکن ہے جو اقبال اور پرستارانِ اقبال کے حق میں خوش آئند بات ہوگی۔

مکاتیب سر محمد اقبال بنام مولانا سید سلیمان ندوی:

اقبال نے اپنے معاصرین کو مختلف امور کے سلسلے میں خطوط تحریر کیے۔ ان کی وفات کے بعد اقبال کے عقیدت مندوں نے ان مکاتیب کو مجموعوں کی صورت میں چھاپنا شروع کر دیا اور یہ یقیناً ایک قابل تحسین فعل تھا۔ کچھ شخصیات تو ایسی ہیں کہ اقبال کے ان کے نام خطوط ایک علیحدہ مجموعے کی صورت اختیار کر گئے ہیں۔ مثلاً: قائد اعظم، عطیہ فیضی، مولانا راغب احسن، مولانا غلام قادر گرامی، خان محمد نیاز الدین خان، سید نذیر نیازی وغیرہ۔ ''مکاتیب سر محمد اقبال بنام مولانا سید سلیمان ندوی'' بھی اسی سلسلے کی کڑی ہے۔ اگرچہ سید سلیمان ندوی کے نام خطوط ''اقبالنامہ'' حصہ اول، میں شائع ہو چکے ہیں لیکن ان خطوط کو الگ چھاپنے کی ضرورت کچھ یوں بھی تھی کہ یہ تعداد میں زیادہ ہیں اور ایک اور اہم بات یہ کہ اقبال نے سید سلیمان ندوی سے دینی امور پر دیگر مسائل کو سلجھانے کے لئے مفید مشورے طلب کیے ہیں، جو اس امر کی دلیل ہیں کہ اقبال میں علمی انکسار حد درجہ بڑھا ہوا تھا۔

---

[1] کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد چہارم ص ۳۲

زیر تبصرہ مجموعہ مکاتیب، سید شفقت رضوی نے مرتب کر کے ۱۹۹۲ء میں الحزن پرنٹرز (مکتبہ رشیدہ) پاکستان چوک، کراچی سے شائع کیا۔ کتاب ۱۴۳ صفحات پہ محیط ہے۔ مرتب نے مقدمہ میں مولانا سید سلیمان ندوی کے حالات زندگی اور ان کی علمی و ادبی کاوشوں کا سرسری سا جائزہ پیش کیا ہے، اس طرح اقبال کے حالات زندگی اور سید سلیمان ندوی کے ساتھ ان کے روابط کا تذکرہ بھی کیا ہے۔

اگر چہ سید صاحب کے نام علامہ کے خطوط ''اقبالنامہ'' میں چھپ چکے ہیں۔ مگر ماخذ کے ذیل میں مرتب نے ''معارف'' کی جلد ۳۷ نمبر ۴ تا جلد ۵۷ نمبر ۱ کا حوالہ دیا ہے۔

خطوط اقبال کے ان اردو مجموعوں کے جائزے کے بعد اب چند انگریزی خطوط کے مجموعوں کا مختصر جائزہ پیش ہے۔

"Letters of Iqbal to Jinnah"

"Letters of Iqbal to Jinnah" کے نام سے محمد شریف طوسی نے جناح کے نام اقبال کے تیرہ خطوط کو مرتب کیا۔ یہ مجموعہ مختصر ہونے کے باجود معنوی اہمیت کا حامل ہے۔ جناح کی خواہش تھی کہ اقبال کے نام ان کے جوابی خطوط بھی شامل کر کے، مجموعے کو معنوی اعتبار سے زیادہ مکمل اور مربوط بنا دیا جائے۔ لیکن اقبال کے ہاں سے جناح کے جوابی خطوط دستیاب نہ ہو سکے۔ چنانچہ انہوں نے اس پر ایک پیش لفظ کا اضافہ کر کے مجموعہ اشاعت کے لیے دے دیا۔

"Iqbaql's Letters to Attiya Begum"

عطیہ بیگم کے نام اقبال کے نو خطوط پر مشتمل مجموعہ "Iqbql Letters to Attiya Begum" اس لیے اہمیت رکھتا ہے کہ اس میں پہلی بار اصل مکاتیب کے عکس شائع کیے گئے۔ پہلا خط کیمبرج سے ۱۴ر جنوری ۱۹۰۷ء اور آخری لاہور سے ۱۴ر دسمبر ۱۹۱۱ء کو لکھا گیا ان خطوط سے اس عرصے میں اقبال کے جذباتی ہیجان، ذہنی خلفشار اور قلبی اضطراب کا اندازہ لگانے میں مدد ملتی ہے۔ عطیہ بیگم کے وضاحتی اشاریوں نے خطوط کے

پس منظر کو مزید واضح کر دیا۔ ان خطوط کی اشاعت سے اقبال کی زندگی کے ایک اہم دور سے متعلق نہایت قیمتی اور بالکل نیا مواد منظر عام پر آیا جس کی بنیاد پر اقبال کے نقادوں کو ان کی جذباتی زندگی کے متعلق حاشیہ آرائی کے مواقع فراہم ہو گئے۔

"Letters and writings of Iqbal"

بشیر احمد ڈار نے اقبال کی نثری تحریروں کا مجموعہ "Letters and writings of Iqbal" مرتب کر کے ۱۹۶۷ء میں کراچی سے شائع کیا۔ اس میں اقبال کی دوسری تحریریں بھی شامل ہیں تاہم خطوط کی تعداد زیادہ ہے۔ اقبال کے انگریزی خطوط ترجمے کی صورت میں ''اقبال نامہ'' میں اور کچھ انگریزی خطوط کے مجموعوں میں شائع ہوتے رہے۔ لیکن تمام انگریزی خطوط کتابی اور مدون صورت میں اس مجموعے کے ذریعے پہلی بار سامنے آئے۔ ہر خط سے پہلے مکتوب الیہ کا مختصر تعارف اور خط کا پس منظر بیان کیا گیا ہے۔ بعض مقامات پر پاورقی حواشی بھی درج ہیں۔ اقبال کے انگریزی خطوط کا یہ اوّلین مجموعہ اس لیے اہمیت رکھتا ہے کیونکہ اس کے ذریعہ انگریزی خطوط کا متن یکجا صورت میں سامنے لایا گیا۔ بعد ازاں اس مجموعے کی توسیع اور اضافہ شدہ صورت "Letters of Iqbal" کے نام سے شائع ہوئی۔ بشیر احمد ڈار نے اس نئے مجموعے میں بہت سے نئے خطوط شامل کیے اور متفرق تحریروں کو خارج کر دیا۔ اب اس کی نوعیت مجموعہ مکاتیب کی ہے۔ ایک سو تین خطوط پر مشتمل اس مجموعے میں تین جزوی خطوط، ایک نامکمل خط اور چار درخواستیں بھی شامل ہیں۔ مرتب نے عطیہ بیگم اور جناح کے نام لکھے گئے خطوط کو اس مجموعے میں شامل کر لیا ہے۔ اس طرح اس مجموعے میں اقبال کے نام انگریزی خطوط یکجا ہو گئے ہیں۔ ڈار نے مکتوب الیہم کے تعارف اور خطوط کے توضیح طلب مقامات کے بارے میں تفصیلی حواشی وتعلیقات اور شذرات لکھے ہیں ان توضیحات کے ذریعہ خطوط کی تفہیم میں مدد ملتی ہے۔

روح مکاتیب اقبال:

زیر بحث مجموعہ محمد عبداللہ قریشی نے مدون کیا، جو جشن صد سالہ اقبال نومبر ۱۹۷۷ء

کے موقع پر اقبال اکادمی لاہور نے شائع کیا۔ یہ خطوط کا کوئی نیا مجموعہ نہیں بلکہ مختلف مجموعہ ہائے مکاتیب میں سے ۱۲۴۳ خطوں کے اقتباسات تاریخ وار جمع کر دیے گئے ہیں۔ یہ مجموعہ ۴۸۷ صفحات پہ محیط ہے۔

محمد عبداللہ قریشی نے دیباچے میں اس مجموعے کی تدوین و ترتیب اور مقصد پر روشنی ڈالی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ان تمام مجموعوں (یعنی جو اس مجموعے سے پہلے شائع ہو چکے ہیں) کے خطوط کو یکجا کر کے پہلے تاریخ وار مرتب کیا ہے، پھر ہر خط کی اقبال ہی کے الفاظ میں تلخیص کر کے گویا دریا کو کوزے میں یا سمندر کو صدف میں بند کر دیا ہے، اس مجموعے کی اشاعت کے مقاصد یہ ہیں:

(۱) علامہ کے وہ تمام خطوط، جو کہیں نہ کہیں مل سکتے ہیں، یک جا ہو کر ایک نظر میں دیکھے جا سکیں۔

(۲) روزنامچہ یا آپ بیتی قسم کی ایک چیز تیار ہو جائے۔

(۳) سوانح نگاروں کو حضرت علامہ کے روزانہ معمولات، شب و روز کی سرگرمیوں، ذہنی اور مزاجی کیفیتوں، ملکی سیاست کے اتار چڑھاؤ، ادبی اور کاروباری مشغلوں، موسموں کے تغیر و تبدیل، حوادث عالم کے اثرات، روحانی اور جسمانی عوارض، خوشی اور غمی، تفریحات اور مرغوبات کا حال معلوم کرنے میں آسانی ہو۔

(۴) اقبال کی سلامت روی، ان کی رواداری، بے تکلف دوستوں سے ان کی محبت اور نفرت، خوش طبعی، شگفتہ مزاجی اور بذلہ سنجی کے واقعات سامنے آ سکیں۔

خطوط اقبال کی اہمیت:

خطوط اقبال کے متعدد حوالوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اقبال کی شاعری کا مقصد وہ نہیں تھا جو عام طور پر شاعروں کا ہوا کرتا ہے بلکہ وہ شاعری کے وسیلے سے اپنی قوم کو بیدار کرنے اور اسے درپیش مسائل کے گرداب سے باہر نکالنے کا کام لینا چاہتے تھے۔ ان کی خواہش تھی کہ وہ اسلام کے تعلق سے فکر و خیال کی جدید تشکیل کر کے اسلام کو پھر سے وہ

قوت بنا سکیں کہ وہ اس مضطرب اور بے چین دنیا کو ایک معتدل تہذیب سے روشناس کر سکے اس بات کا اظہار انہوں نے اپنے کئی خطوط میں کیا ہے۔

اقبال ایشیائی اقوام کو مغرب کے ذہنی غلبے سے آزاد کرانے کے خواہش مند تھے تا کہ وہ مغرب کے سیاسی افکار اور معاشی نظام کے اثرات سے بچ کر اسلام کے تصور سیاست اور نظام معیشت پر غور کریں۔ اس راستے کو اقبال نے تفکر اور اجتہاد کا راستہ قرار دیا ہے اور جس کے حوالے ان کی تمام تحریروں خصوصاً خطبات اور خطوط میں نظر آتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اسلام

> ''نوع انسان کی اقوام کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کرنے اور نسل وقومیت کی مصنوعی مگر ارتقائے انسانی کی ابتدائی مراحل میں مقید امتیازات کو مٹانے کا عملی ذریعہ ہے اس وجہ سے اور مذاہب (یعنی مسیحیت، بدھ ازم وغیرہ) سے زیادہ کامیاب رہا ہے'' ۔[1]

وطن کا تصور اقبال کی فکر میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے وہ وطنیت کے مغربی تصور کو انتہائی مضر اور اسلامی روح کے منافی سمجھتے ہیں خان محمد نیاز الدین خان کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔

> یوروپ جس قومیت پر ناز کرتا ہے وہ محض بودے اور سست تاروں کا بنا ہوا ایک چیتھڑا ہے۔[2]

وطنیت کے اس مغربی تصور کے خلاف اقبال کے خطوط میں بہت سے حوالے ملتے ہیں اسی طرح تصوف کے مسئلے پر بھی اقبال نے اپنے خطوط میں جا بجا اظہار خیال کیا ہے اور نظریہ توحید، وحدت الوجود اور صوفیا کے دیگر تصورات پر اپنی رائے کا کھلے دل سے اظہار کیا ہے جن کا تفصیل سے ذکر آئندہ باب میں آئے گا۔

خطوط اقبال ایک طرف فکر اقبال کا اہم ماخذ ہیں دوسری طرف ان خطوط سے اقبال کی

---

[1] خطوط اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی ص ۱۶۵، ۱۶۶ [2] مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان ص ۹

شخصیت کے بہت سے بے نام پہلو سامنے آتے ہیں۔ ان کے مزاج کی حلاوت، رواداری، رکھ رکھاؤ اور خلوص وغیرہ پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ ان خطوط میں اقبال اپنے خیالات کی خود وضاحت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں صاف اور سادہ زبان میں اپنا نقطہ نظر پیش کرتے ہیں۔

خطوط اقبال کے مطالعہ سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ ان کی فکر اور ذہن آئینہ کی طرف صاف ہے وہ دوستوں کی محفلوں میں خوش مزاج ہیں اور اپنی شگفتگی کی بنا پر رونق محفل ہیں۔ مولانا گرامی کے نام ان کے خطوط میں اقبال کی خوش گفتاری کا پہلو عیاں ہوتا ہے۔ خان محمد نیاز الدین خان کے نام خطوط سے اقبال کے کبوتر پالنے کے شوق کا علم ہوتا ہے۔ آموں سے ان رغبت کا پتہ ملتا ہے۔

ان باتوں کے علاوہ خطوط سے اقبال کی زندگی اور ان کے عہد کی بے شمار معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ بہت سے واقعات کی تصدیق ہوتی ہے۔ بہت سے لوگوں کی تاریخ پیدائش و تاریخ وفات کی نشان دہی ہوتی ہے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے وکالت کا آغاز کب کیا۔ [1] 1905 میں وہ پہلی بار دہلی گئے۔ [2] ایک خط سے جاوید اقبال کی سال پیدائش کی تصدیق ہوتی ہے۔ [3] ایک خط سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے مسجد قرطبہ میں جنوری ۱۹۳۲ء میں نماز پڑھی تھی۔ لکھتے ہیں:

"میں آج شام ہسپانیہ سے مع الخیر واپس آ گیا۔ اور اپنی
خواہش کے مطابق مسجد قرطبہ میں نماز پڑھی"۔ [4]

ایک خط میں برگساں سے اپنی دو گھنٹے کی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔

ان کے علاوہ اقبال کے خطوط سے ان کی بہت سی نظموں اور مجموعہ کلام کی تکمیل و اشاعت کی تاریخ معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً ۱۳ جولائی ۱۹۱۴ء کے آس پاس مثنوی اسرار خودی لکھنی شروع کی جو ۱۸ر جنوری 1915 کو مکمل ہوئی۔ [5] یکم جولائی ۱۹۱۷ء کے ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ مثنوی رموز بیخودی ختم ہونے کو ہے۔ [6] ۸ر مارچ ۱۹۲۳ء کو لکھتے ہیں کہ

---

[1] خطوط اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی ص ۳۷ [2] ایضاً ص ۷۳ [3] ایضاً ص ۱۷۶ [4] ایضاً ص ۲۱۱
[5] ایضاً ص ۲۲۷ [6] مکاتیب اقبال بنام گرامی ص ۹۸، ۹۹

پیام مشرق کا تب لکھ رہا ہے۔[۱] ۳۱ مارچ ۱۹۲۷ء کے خط میں مولانا گرامی کو اطلاع دیتے ہیں کہ میری کتاب زبور عجم ختم ہوگئی۔[۲] ۳۰ جنوری ۱۹۲۸ء کے خط میں لکھتے ہیں۔

آخری نظم جاوید نامہ جس کے دو ہزار اشعار ہوں گے
ابھی ختم نہیں ہوئی۔ ممکن ہے مارچ تک ختم ہوجائے۔
یہ ایک قسم کی ڈوائین کامیڈی ہے اور مثنوی مولانا روم
کی طرز پر لکھی گئی ہے۔[۳]

عمر کے آخری حصے میں طویل علالت کے دوران اقبال نے جو خطوط اپنے دوست واحباب کو لکھے ان سے ان کے مرض کی شدت تو پتہ چلتی ہی ہے ساتھ ہی ان کے صابر وشاکر مزاج کے بہت سے پہلو نمایاں ہوتے ہیں وہ علاج کے سلسلے میں اپنے دوستوں سے مشورے طلب کرتے اور ان مشوروں پر عمل کر کے اپنا تفصیلی حال بھی لکھتے۔

عطیہ فیضی کے نام اقبال کے خطوط ذاتی نوعیت کے ہیں۔ اقبال کی ذہنی پیچیدگیوں اور زندگی کے ایک خاص دور میں ان کی نفسیاتی کیفیتوں کی ترجمانی کرتے ہیں۔ ان خطوں میں ہم ایسے اقبال سے ملتے ہیں جو ایک عام انسان ہے اس کے سینے میں بھی دل دھڑکتا ہے اور یہ دل صرف قوم وملت کے درد سے ہی نہیں بلکہ مہ جبینوں کے حسن اور ان کے ناز وادا سے بھی متاثر ہوتا ہے۔

خطوط اقبال کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خطوں کا جواب دینے میں بڑے مستعد تھے اور عام طور پر ہر خط کا جواب دیتے تھے ان کے خطوں میں اکثر اس قسم کے جملے اور فقرے مل جاتے ہیں جیسے "آپ کا نوازش نامہ آج صبح ملا"، "ابھی آپ کا خط آیا وغیرہ۔ اسی طرح اختصار اور جامعیت بھی اقبال کے خطوط کی اہم خصوصیات ہیں۔

مختصر یہ کہ خطوط اقبال معلومات کا ایک ایسا ذخیرہ ہیں جن کے مطالعے سے اقبال کی زندگی کے مختلف گوشے وضاحت کے ساتھ سامنے آجاتے ہیں۔ خطوط کے مطالعہ کے بغیر اقبال کی فکر، شاعری اور قومی خدمات کو پوری طرح سمجھ پانا ناممکن ہے۔

---

[۱] ایضاً ص ۱۴۴ [۲] ایضاً ص ۲۲۷ [۳] اقبال نامہ اوّل مرتب شیخ عطاء اللہ ص ۲۱۶

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ

اقبال کی فلسفیانہ تصنیف ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' سات خطبات پر مشتمل ہے۔ یہ خطبات انہوں نے مدراس کی ''مسلم ایجوکیشنل ایسوسی ایشن آف سدرن انڈیا'' کی دعوت پر مدراس، حیدرآباد اور علی گڑھ میں دیئے تھے۔ ابتداء میں اس میں چھ خطبات شامل تھے اور اس مناسبت سے اس کا انگریزی نام "Six" lectures on the reconstruction of religious thought in Islam" تھا اور اسی نام سے ۱۹۳۰ میں شائع ہوئی۔ بعد ازاں اس میں ایک لکچر کا اضافہ کر دیا گیا اور ان سات خطبات کو ۱۹۳۴ میں آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، لندن نے Reconstruction of religious thought in Islam کے نام سے شائع کیا۔

۱۹۵۸ میں بزم اقبال لاہور سے اس کتاب کا اردو ترجمہ ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کے نام سے شائع ہوا۔ خطبات کا ترجمہ سید نذیر نیازی نے کیا اور انہیں کے بیان کے مطابق ترجمہ کا کام اقبال کی زندگی میں ہی مکمل ہو گیا تھا اور اقبال نے اس کے بعض حصوں کو دیکھا بھی تھا۔

ان خطبات میں اقبال نے اسلام اور فلسفہ کے تعلق پر جدید تر نقطہ نگاہ سے بحث کرتے ہوئے فلسفہ اسلام پر غور و فکر کرنے کے لئے نئی راہیں دکھائی ہیں وہ مسلمانوں کو اسلام کی حقیقی تعلیمات کی قدر و قیمت اور شاندار ماضی سے روشناس کرانا چاہتے تھے تاکہ عہد حاضر کے مسلمان اپنے بزرگوں کے کارناموں سے واقف ہو کر اپنے مستقبل کو روشن و تابناک بنا سکیں۔

خطبات درج ذیل موضوعات پر مبنی ہیں۔

۱۔ علم اور روحانی وجدان

۲۔ مذہبی وجدان کی فلسفیانہ جانچ

۳۔ تصور باری تعالیٰ اور دعا کا مفہوم

۴۔ نفس انسانی، مسئلہ اختیار و بقا

۵۔ اسلامی ثقافت کی روح

۶۔ اسلام کی تعمیر میں اصول حرکت

۷۔ روحانی وجدان کی حقیقت کا امکان

یہ خطبات اس لحاظ سے بے نظیر ہیں کہ اس میں مذہب کو انسانی نظام حیات میں ایک مؤثر مقام دینے کے لیے دلائل دیئے گئے ہیں۔ یقیناً اس سے قبل بھی مذہب کی عقلی تعبیریں کی جاتی رہی ہیں لیکن یہ تعبیریں چونکہ زیادہ تر ان فلسفیوں سے متاثر اور ماخوذ تھیں جنہوں نے مذہب سے مایوس ہو کر فلسفے میں پناہ لی تھی اس لیے بیشتر علماء فلسفہ اور مذہب ہی میں مطابقت پیدا کرنے پر ہی متوجہ رہے یا پھر عقل وفکر کی دنیا کو مذہب کے لیے واردات و وجدان سے الگ مان کر دونوں کی جدا راہوں کا تعین کرتے رہے۔ اقبال کے خیال میں یہ طرز قرآنی تعلیمات کے مطابق نہ تھی اس لیے کہ قرآن نے ہر آدمی کو زندگی پر غور و فکر کرنے کی دعوت دی ہے۔ چنانچہ اقبال نے اپنے خطبات میں مختلف موضوعات کے بیان سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ فکر و وجدان یا سائنس و مذہب ایک دوسرے سے الگ یا لاتعلق نہیں ہیں۔

اقبال نے ان خطبات میں فلسفہ زماں و مکاں، مادیت، عقلیت، قومیت، وطنیت، اشتراکیت، نظریہ ارتقاء، فلسفہ بقائے روح، نظریہ علم، قصہ ابلیس و آدم، عقل و عشق کا موازنہ، مذہب اور فلسفے کا موازنہ، سائنس اور مذہب کا مقابلہ، کائنات کی حقیقت، اسلامی اور غیر اسلامی تصوف، فلسفہ خودی، یورپ پر اسلام کے احسانات، اسلامی ثقافت کی خصوصیات، مسئلہ خیر و شر اور مسئلہ جبر و قدر جیسے دقیق اور فلسفیانہ موضوعات و مباحث پیش کیے ہیں۔

اقبال نے ہر اس نظریے کی مخالفت کی ہے جو اسلام کی حقیقی روح کے خلاف ہے۔ انہوں نے اسلام کے حرکی نظریہ حیات، ارتقائی تصور کائنات، خودی، روحانی اقدار اور اخلاقی بلندیوں کے حصول پر زور دیا ہے۔ وہ مسلمانوں کو تلقین کرتے ہیں کہ موجودہ دور کے تقاضوں، علمی کمالات اور سائنسی تحقیقات کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کی تشکیل جدید کا کام سنبھالیں۔ وہ اسلام کو ارتقاء پذیر اور زندہ دین قرار دیتے ہیں۔

دین صرف نظریات وعقائد کا مجموعہ نہیں بلکہ وہ ان نظریات وعقائد کو عملی جامہ پہنانے کی تلقین کرتا ہے جس کا پوری زندگی سے تعلق ہے۔ خطبہ اوّل ''علم اور مذہبی واردات ومشاہدات'' میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

> ''دین ایک شعبہ جاتی معاملہ نہیں، نہ ہی یہ محض خیال
> اور نہ ہی صرف جذبہ وتاثر ہے اور نہ صرف یہ عمل کا نام
> ہے بلکہ یہ انسان کی مکمل زندگی کا اظہار ہے''۔ [1]

اقبال کے ان خطبات کی اہمیت اس بات میں تو مضمر ہے ہی کہ ان کے ذریعہ اقبال نے مسلمانوں کو اسلامی تعلیمات کی تشکیل جدید کی طرف مائل کیا۔ ساتھ ہی ساتھ یہ خطبات ان کے کلام کی تشریح وتوضیح کا کام بھی دیتے ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ اپنے مضمون ''گلشن راز جدید۔ خطبات کے آئینے میں'' میں خطبات کی اہمیت کو قبول کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''میں نے گلشن راز جدید کو خطبات اقبال کے حوالے
> سے پڑھا ہے اور مجھے یہ دیکھ کر خوشی ہوتی ہے کہ یہ
> دونوں کتابیں ایک دوسرے کی شرح کا کام دیتی ہیں۔
> میں نے دیکھا کہ گلشن راز کے مطالب خطبات کی
> توضیحات کے ذریعہ خاصے آسان ہوجاتے ہیں''۔ [2]

خطبات کا اسلوب علمی اور فلسفیانہ ہے اس میں سادگی اور چاشنی نہیں۔ اقبال کے فلسفیانہ نظریات کو سمجھنے کے لیے قدم قدم پر رک کر غور وفکر کرنا پڑتا ہے۔

بکھرے خیالات

بکھرے خیالات اقبال کی ڈائری کا ترجمہ ہے جو اقبال کی وفات کے ایک عرصے بعد اُن کے کاغذات سے دستیاب ہوئی۔ چونکہ اس ڈائری کے اندراجات انگریزی زبان میں تھے اور خود اقبال نے اس کا عنوان Stray Reflcction رکھا تھا اس لئے

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامی ص ۱۴ [2] اقبال سہ ماہی مجلہ، بزم اقبال ص ۲

جاوید اقبال نے ۱۹۶۱ میں اسی عنوان سے انگریزی زبان میں شائع کیا۔ بعد ازاں پاکستان میں شذراتِ اقبال کے نام سے اس کا ترجمہ شائع ہوگیا۔ اس دوران ہندوستان میں ڈاکٹر عبدالحق اس کا ترجمہ کر چکے تھے۔ یہ ترجمہ ۱۹۷۵ء میں بکھرے خیالات کے نام سے منظر عام پر آیا۔

اس ڈائری میں ۷؍اپریل ۱۹۱۰ء سے اندراجات شروع ہوئے اور کچھ مہینے جاری رہ کر اسی سال اندراجات کا یہ سلسلہ موقوف ہوگیا۔ یہ یاداشتیں اقبال کی زندگی کے نہایت اہم دور سے متعلق ہیں کیونکہ اقبال اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے تین سال 'یورپ' میں گذار کر لوٹے ہیں۔ چنانچہ قیامِ یورپ کے دوران اقبال کے مشاہدات وتصورات کے عکس اس ڈائری میں ملتے ہیں جوان کی ذہنی وفکری سرگذشت کا اہم ماخذ ہیں۔ یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ عین اسی دور میں اقبال نے عطیہ بیگم کے نام خطوط لکھے جن میں جذباتی ہیجان عروج پر ہے جب کہ اس ڈائری میں جذبات کے مقابلے اقبال کا فکری روّیہ غالب ہے۔

اس یادداشت میں فن، فلسفہ، ادب، سائنس اور مذہب جیسے متنوع موضوعات پر اقبال کے تصورات ملتے ہیں۔ بہ ظاہر ان شذرات میں کوئی تسلسل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تصورات کسی طے شدہ منصوبے کے تحت نہیں لکھے گئے پھر بھی اقبال کے یہ شذرات مطالعۂ افکارِ اقبال کے سلسلے میں بے حد معاون ہیں۔

ملفوظات

اقبال کے معاصرین، دوست واحباب اور ان سے ملاقات کے لیے آنے والے دوسرے بہت سے لوگوں کو مختلف اوقات میں اقبال سے ہم کلام ہونے کا موقع ملا۔ اقبال کی صحبت میں بیٹھ کر یہ لوگ مستفیض ہوئے اور ان ملاقاتوں کے درمیان ہوئی گفتگو کو اہم سمجھتے ہوئے اس کو ریکارڈ کرلیا۔ اقبال کی یہی گفتگو، ملفوظات اقبال کا ماخذ ہے۔ یہ ملفوظات دو مستقل کتابوں اقبال کے حضور از نذیر نیازی اور اقبال کے چند جواہر ریزے از خواجہ

عبدالحمید کی صورت میں شائع ہوئے اس کے علاوہ بھی ملفوظات کے کئی مجموعے شائع ہوئے۔ ملفوظات کی نوعیت کے متعلق بتاتے ہوئے سید نذیر نیازی لکھتے ہیں۔

> ''حضرت علامہ کے ارشادات کی دنیا وسیع تھی، اتنی وسیع کہ ہم اُن کی خدمت میں حاضر ہیں۔ کوئی بات شروع ہوئی، کیسے؟ اور کہاں سے؟ اس سے غرض نہیں، غرض ہے تو اس سے کہ بات شروع ہوئی۔ ہم نے حضرت علامہ کا مزاج پوچھا یا حضرت علامہ نے خود اپنی طبیعت کا حال بیان کیا کوئی استفسار فرمایا، یا کسی امر کی طرف اشارہ ہوا اور بات ہے کہ معمولی سے معمولی مسائل، معمولی سے معمولی واقعات اور حوادث سے پھیلتے پھیلتے اسلام، عالم اسلام، تاریخ، تمدن، سیاست اور معیشت سب پر چھا گئی''۔[1]

ملفوظات، اقبال کی تصنیف نہیں بلکہ ان کی نوعیت سماعی متن کی ہے تاہم اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ ملفوظات سے اقبال کی بعض نظموں اور تصانیف کے پس منظر پر روشنی پڑتی ہے۔ بعض اشعار و مضامین کا زمانہ تحریر متعین ہوتا ہے۔ ملفوظات میں بعض اشعار و نکات کی شرح ملتی ہے۔ اقبال کے یہ ملفوظات ان کی شاعری اور افکار کا تتمہ تو ہیں ہی ساتھ ہی ان ملفوظات کی اہمیت اس بات میں بھی مضمر ہے کہ ان سے اقبال کی شخصیت کے نئے اور نادر پہلو سامنے آتے ہیں۔ ملفوظات میں، ہم اُن کی شخصیت کو زیادہ قریب اور زیادہ گہرائی سے دیکھ سکتے ہیں۔ اقبال کا طرز زندگی، طرز فکر، احساس دردمندی اور نرم دلی بہت واضح ہیں۔

تاریخ تصوف

اقبال نے فارسی مثنوی ''اسرار خودی'' کے ذریعے نظریہ ''خودی'' پیش کیا تو بعض

---

[1] اقبال کے حضور سید نذیر نیازی ص ۹

لوگوں نے اسے تصوف پر ایک حملہ تصور کیا۔ درحقیقت ایسا نہیں تھا، بلکہ اقبال کی مثنوی، تصوف کے صرف ان غیر اسلامی عناصر کے خلاف ایک احتجاج تھی، جو امتداد زمانہ سے اس میں داخل ہو گئے تھے۔ اقبال کا نظریہ خودی تصوف اسلام کے نظام تربیت کا ایک جزو ہے۔ یہ اس سے متصادم نہیں، دونوں ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں خودی کے استحکام اور استواری کے لئے اسلام کے بنیادی عقائد و نظریات کا جاننا اور ان پر سختی سے کاربند رہنا ضروری ہے۔

اقبال نے اس مخالفت کے پیش نظر عزم کر لیا تھا کہ ''اسلامی تصوف'' کی ایک مبسوط تاریخ لکھ کر اپنے نظریے کی صحت کو ثابت کریں۔ ان کے مکاتیب سے پتا چلتا ہے کہ انہوں نے اس کام کا آغاز بھی کر دیا تھا مگر بہ وجوہ وہ اپنے اس عزم کو پایۂ تکمیل تک نہ پہنچا سکے اور ایک دو باب لکھ کر اس کام کو ادھورا چھوڑ دیا، مثلاً: خان محمد نیاز الدین خان کو لکھتے ہیں:

> ''تصوف کی تاریخ لکھ رہا ہوں۔ دو باب لکھ چکا ہوں یعنی منصور حلاج تک پانچ چار باب اور ہوں گے۔ اس کے ساتھ ہی علامہ ابن جوزی کی کتاب کا وہ حصہ بھی شائع کر دوں گا جو انہوں نے تصوف پر لکھا ہے۔ گو ان کی ہر بات میرے نزدیک قابل تسلیم نہیں مگر اس سے اتنا تو ضرور معلوم ہوگا کہ علماء محدثین اس کی نسبت کیا خیال رکھتے ہیں''۔ [1]

لیکن اقبال اپنے اس کام کو پایۂ تکمیل تک نہ پہنچا سکے اور محض دو باب ہی مکمل کر سکے، ایک خط بنام اسلم جیراجپوری، محررہ ۱۷ مئی ۱۹۱۹ء میں لکھتے ہیں:

> ''میں نے ایک تاریخ تصوف کی لکھنی شروع کی تھی مگر افسوس کہ مسالہ نہ مل سکا اور ایک دو باب لکھ کر رہ گیا۔ پروفیسر نکلسن 'اسلامی شاعری اور تصوف' کے نام سے

---

[1] مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان ص ۲۰

ایک کتاب لکھ رہے ہیں جو عنقریب شائع ہوگی۔ ممکن
ہے کہ یہ کتاب ایک حد تک وہی کام کر دے جو میں کرنا
چاہتا تھا''۔[1]

کچھ معلوم نہ تھا کہ متذکرہ ''ایک دو ابواب'' کہاں گئے اور ان کا انجام کیا ہوا۔ عام خیال یہ تھا کہ امتداد زمانہ کی نذر ہو گئے لیکن یہ ابواب، اقبال کے کاغذات میں محفوظ رہے۔ ۱۹۷۷ء میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے اقبال کے بیشتر کاغذات اقبال میوزیم کو دے دیے۔ تصوف سے متعلق ''ایک دو ابواب'' بھی انھیں کاغذت میں شامل تھے۔

۱۹۸۲ء میں پروفیسر صابر کلوروی، کو اپنی تحقیق کے سلسلے میں میوزیم کے کاغذات تک جناب عبدالجبار شاکر کے توسط سے رسائی ہوئی تو انہوں نے انکشاف کیا کہ مذکورہ بالا ''ایک دو ابواب'' تا حال محفوظ ہیں۔ کلوروی صاحب نے انہیں مرتب کر کے، حواشی کے ساتھ ''تاریخ تصوف'' کے نام سے شائع کر دیا۔

''تاریخ تصوف'' ۱۹۸۵ء میں مکتبہ تعمیر انسانیت لاہور سے شائع ہوئی۔ کتاب کے آخر میں ضمیمہ شامل کیا گیا ہے جو ان انگریزی اشارات پر مشتمل ہے جو تاریخ تصوف کی تیاری میں اقبال نے زیر مطالعہ انگریزی زبان میں لکھی گئی کتب پر تحریر کیے تھے۔ تاریخ تصوف کی تدوین میں اقبال نے جن کتب سے استفادہ کیا تھا، ان کی فہرست بھی دی گئی ہے۔ اس کتاب کے حواشی کے ضمن میں مرتب نے جن کتب سے مدد لی ہے ان کی فہرست بھی شامل ہے۔ آخر میں مرتب نے ایک اشاریہ بھی ترتیب دیا ہے، اشاریے میں صرف اصل متن کے حوالے شامل کیے گئے ہیں، حواشی شامل نہیں ہیں۔ اشاریے کے عنوانات یہ ہیں: (الف) موضوعات (ب) اسماء (اشخاص، کتب)۔

اقبال نے یہ کتاب ۱۹۱۶ء میں لکھنا شروع کی تھی، مگر اس کو مکمل نہ کر سکے۔ صرف دو ابواب لکھے جا سکے تھے، تیسرے باب کا لوازمہ جمع کر لیا تھا اس کے علاوہ اگلے ابواب کیلئے متفرق اشارات لکھ لئے تھے۔ بعض اشارات ان کتابوں میں درج ہیں جو اس کتاب کی

---

[1] اقبال نامہ حصہ اوّل ص ۵۴

تدوین میں اقبال کے زیر مطالعہ تھیں۔ کچھ اشارات انگریزی زبان میں لکھے گئے، بعض مقامات پر انہوں نے کسی حدیث، آیت یا کتاب کی طرف صرف اشارہ کر دیا تھا۔

صابر کلوروی نے ان تمام اشارات کو پانچ ابواب میں تقسیم کر دیا ہے، اور جن امور کی طرف اقبال نے صرف اشارہ کیا ہے انہیں حواشی میں ذرا تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

تاریخ تصوف کی تدوین میں اقبال کی زیادہ تر توجہ تصوف میں ''غیر اسلامی عناصر'' پر مرکوز رہی تھی، اس مقصد کے لئے انہوں نے صوفی شعراء کے ہاں اس عنصر کا کھوج لگانے کے لئے فارسی اشعار کا انتخاب بھی کیا تھا، مرتب نے ان اشعار کا ترجمہ حواشی میں افادہ عام کے لئے شامل کر دیا ہے۔

اقبال نے ''تاریخ تصوف'' کے ''ایک دو ابواب'' تحریر کیے اور بہ وجوہ اس کتاب کو مکمل نہ کر سکے۔ یہ ''ایک دو ابواب'' زیادہ تفصیلی نہیں ہیں، مگر ان سے تصوف کے متعلق اقبال کے نظریات سمجھے جا سکتے ہیں۔ جیسے

> ''علم باطن جس کو اسلامی اصطلاح میں تصوف بھی کہتے ہیں ایک نہایت دلچسپ اور عجیب وغریب چیز ہے۔ اس کی دلچسپی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس کے غرائب نے اقوام عالم کے بعض بہترین دل و دماغ رکھنے والے آدمیوں کو اپنی طرف کھینچا ہے اور عوام کے تخیلات پر ایک گہرا اثر ڈالا ہے، کیونکہ اگر ان تمام علوم کو جن کا مجموعی نام علم باطن ہے۔ ایک کرہ سے مثال دی جائے تو اس کا قطب شمالی اعلیٰ درجہ کی فلسفیانہ موشگافی ہے اور اس کا قطب جنوبی ذلیل ترین توہم پرستی ہے'' ۔[1]

''اسرار خودی'' کی اشاعت کے بعد اقبال پر شدید اعتراضات کئے گئے، یہ

---

[1] تاریخ تصوف ص ۲۸

اعتراضات مختلف نوعیت کے تھے۔ بعض علماء نے یہ کہا کہ وہ صوفی تحریک کو مٹانا چاہتے ہیں، اقبال نے مدلل انداز میں ان اعتراضات کے جوابات تحریر کیے، چنانچہ ''تاریخ تصوف'' کے باب اوّل میں بھی انھوں نے وضاحت کی کہ وہ کس قسم کے تصوف کے خلاف ہیں، نیز یہ کہ صحیح اسلامی تصوف ان کے نزدیک کیا ہے۔

''تاریخ تصوف'' کا دوسرا باب بہ عنوان ''تصوف کے ارتقا پر ایک تاریخی تبصرہ'' ۶ صفحات پر مشتمل ہے، اس میں اقبال نے ابتداء میں لفظ صوفی اور تصوف کی وضاحت کی ہے اور پھر تصوف کے ارتقاء کا ذکر کیا ہے۔ اس باب کی تیاری میں اقبال نے عربی کتب سے استفادہ کیا ہے۔ چنانچہ اس باب میں عربی اشعار اور عربی کتب کے اقتباسات نظر آتے ہیں۔ اقبال نے جہاں عربی اشعار اور اقتباسات درج کیے ہیں، وہاں ان کا مفہوم بھی تحریر کر دیا ہے، اس طرح عربی اشعار اور اقتباسات کو دیکھ کر الجھن نہیں ہوتی۔

تیسرا باب نوٹس کی شکل میں موجود ہے، ان اشارات کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال تیسرے باب میں منصور حلاج کے عقائد کو زیر بحث لانا چاہتے تھے اس مقصد کے لیے انہوں نے ''کتاب الطواسین'' سے متعدد حوالے نقل کیے تھے، اس کے علاوہ منصور کے حالات اور عقائد کے ضمن میں بعض معاصرانہ شہادتیں بھی جمع کر لی تھیں۔ ابن الجوزی اور پروفیسر براؤن کی تحقیقات سے بھی خاطر خواہ فائدہ اٹھایا گیا تھا۔

''تاریخ تصوف'' کے ان ''ایک دو ابواب'' کا اسلوب سادہ اور عام فہم ہے۔ عبارت کو ثقیل، گنجلک اور بھاری بھرکم صوفیانہ اصطلاحات سے بوجھل نہیں بنایا۔ انداز بیان مختلف مقامات پہ وضاحتی اور تشریحی نوعیت کا ہے۔ اپنی بات کے ثبوت میں مختلف طرح کی تاریخی مثالیں پیش کی ہیں، یہ مثالیں قاری کی دلچسپی میں اضافہ کرتی ہیں۔

افسوس کہ اقبال اپنے اس کام کو پایہ تکمیل تک نہ پہنچا سکے، اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ مواد کی کمی اور کتابوں کی عدم فراہمی، دوسرے اقبال کی مخصوص افتادِ طبع بھی اس کام کی تکمیل میں حارج تھی، تیسرے پروفیسر نکلسن کی کتاب ''اسلامی شاعری اور تصوف'' کی اشاعت سے اقبال نے محسوس کیا کہ یہ کتاب وہی کام انجام دے

سکتی ہے، جو میں انجام دینا چاہتا تھا، نتیجہ ان وجوہ سے "تاریخ تصوف" کی تکمیل نہ ہو سکی۔ صابر کلوروی صاحب اس ضمن میں تحریر کرتے ہیں کہ دو اور امور بھی اس کی تکمیل میں مانع رہے ہوں گے، اول "رموز بیخودی" کی تصنیف اور دوم "اسرار خودی" کے قلمی ہنگامے کا سرد ہو جانا اقبال اس ٹھنڈی آگ کو دوبارہ سلگانا نہیں چاہتے ہوں گے، یہ کتاب بھڑوں کے چھتے میں دوسرا پتھر ہو سکتی تھی۔

اگر چہ یہ کتاب مکمل نہ ہو سکی، تاہم دو ابواب اور اشارات سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اقبال کس نوعیت کی کتاب لکھنا چاہتے تھے، اگر یہ کتاب مکمل ہو جاتی تو تصوف کی تاریخ میں یقیناً ایک اہم اور قابل قدر اضافہ ثابت ہوتی۔

متفرق:

اقبال کو ہم مسلمانوں کے ملی اور سیاسی رہنما کی حیثیت سے بھی جانتے ہیں۔ حالانکہ انہوں نے عملی سیاست میں کبھی قدم نہیں رکھا لیکن ۱۹۲۶ء سے ۱۹۲۹ء تک وہ پنجاب کی مجلس قانون ساز کے ممبر رہے۔ ایک ممبر کی حیثیت سے انہوں نے متعدد تقاریر کیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے کئی بار علاقائی اور کل ہند کانفرنسوں میں بھی تقریریں کیں۔ پنجاب مسلم لیگ کے صدر بھی رہے اور لندن میں منعقد ہوئی گول میز کانفرنس میں بھی قومی و ملی مسائل پر خطاب کیا۔ ان تقاریر کے علاوہ اقبال نے ایک مفکر رہنما کی حیثیت سے مختلف قومی، سیاسی و ملی مسائل پر بیانات جاری کیے۔ کچھ مسلم رہنماؤں کے ساتھ مشترکہ اپیلیں بھی جاری کیں۔ بعض مسائل پر اقبال کے نظریات معلوم کرنے کے لیے اخباری رپورٹروں نے ان کے انٹرویو لیے۔ اس طرح مختلف مواقع پر اقبال کی قلم سے نکلی نگارشات ان کی فکر خصوصاً قومی و سیاسی نظریات کو سمجھنے میں مددگار رہیں۔

اقبال کی زیادہ تر تقریریں انگریزی زبان میں ہیں اور بیانات بھی عام طور پر انگریزی زبان میں ہی ملتے ہیں۔ حالانکہ اقبال کی یہ تقاریر، بیانات اور انٹرویو مستقل تصنیف کی حیثیت نہیں رکھتے اس کے باوجود اقبال کی ان نثری نگارشات کے سات یا آٹھ مجموعے

انگریزی وار دو ترجمے کی صورت میں مختلف مرتبین نے شائع کیے۔ اقبال کی یہ نگارشات ان کے فکری ارتقا اور ذہنی سرگذشت کو سمجھنے میں معاون ہیں۔

''نگارشاتِ اقبال''

اقبال نے دوست واحباب کی کتب، رسائل یا ان کی کسی کاوش کے سلسلے میں تقاریظ اور آراء کا بھی اظہار کیا۔ ادبی لحاظ سے اور اقبال کی شخصیت کے انعکاس کے ذیل میں ان کی اہمیت ہے یا نہیں، مگر اس سے انکار ممکن نہیں کہ یہ اقبال کی قلم سے نکلی ہیں۔ ان تقاریظ اور آرا سے بھی ویسی ہی بے نیازی برتی گئی جو ان کی دیگر نثری تحریروں کے لیے روا رکھی گئی ہے۔ اقبال کی یہ تقاریظ اور آرا یکجا صورت میں دستیاب نہ تھیں، البتہ ادھر ادھر مختلف کتب ورسائل میں بکھری ہوئی تھیں۔ زیب النساء نے ایسی تمام تحریروں کو ''نگارشاتِ اقبال'' کے زیر عنوان مرتب کر کے چھاپ دیا ہے۔

''نگارشاتِ اقبال'' مکتبہ تعمیر انسانیت لاہور سے ۱۹۹۳ء میں شائع ہوئی۔ یہ کتاب ۱۲۰ صفحات پہ محیط ہے۔ دیباچہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے تحریر کیا ہے۔ ''مقدمے'' میں اقبال کی متفرق تحریروں کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے۔ ''نگارشاتِ اقبال'' کا سنہ وار گوشوارہ ص ۸۹ سے ص ۹۹ تک محیط ہے۔ یہ گوشوارہ سات کالموں میں منقسم ہے، جس کی تفصیل اس طرح ہے۔

کالم نمبر ۱ میں تاریخ تحریر ہے، یعنی وہ تاریخ جو اقبال نے رائے تحریر کرنے کے بعد درج کی، صحیح تاریخ کا تعین نہ ہونے کی صورت میں، قریب ترین قیاسی تاریخ تحریر کو قلابین میں درج کیا گیا ہے۔ کالم نمبر ۲ میں کتاب یا رسالہ کا نام مع مصنف اور مرتب درج ہے۔ کالم نمبر ۳ میں ان آرا کی نوعیت درج ہے۔ کہ آیا وہ دیباچے ہیں؟ تقاریظ یا تاثرات؟ کالم نمبر ۴ میں دیباچہ یا تقاریظ کی ضخامت کا ذکر ہے۔ کالم نمبر ۵ میں آرا کی اشاعت (بالعموم اشاعت اول) کا ذکر ہے۔ کالم نمبر ۶ میں ان کی مزید اشاعتوں کا ذکر ہے۔ کالم نمبر ۷ میں دیباچوں اور آرا کی عکسی نقول کی نشان دہی کی گئی ہے۔ اگر عکس کہیں چھپا ہے تو اس کالم میں 'عکس' لکھ دیا گیا ہے اور عکس دستیاب یا موجود نہ ہونے کی

صورت میں کراس (x) لگا دیا گیا ہے۔ [1]

''نگارشات اقبال'' میں جن اشخاص کی تحریروں پر اقبال نے اظہار خیال کیا ہے، یا جنہیں اقبال نے خراج تحسین پیش کیا ہے۔ ان کا مختصر سا حال الفبائی ترتیب سے، کتب و جرائد کی تفصیل اور اقبال کی تحریروں پر مبنی اشاریہ بھی شامل کیا گیا ہے۔

''نگارشات اقبال'' دو حصوں میں تقسیم ہے۔ اول حصے میں کتب و جرائد پر تقاریظ، دیباچے اور آرا شامل ہیں، جبکہ دوسرے حصے میں متفرق تاثرات اور اسناد شامل ہیں، اس طرح کل انسٹھ (۵۹) نگارشات ہیں۔

دیباچہ میں ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی صاحب لکھتے ہیں:

> ''نگارشات اقبال'' بنیادی طور پر مختلف کتابوں پر علامہ کی تقاریظ و آراء کا مجموعہ ہے۔ یہ تحریریں بظاہر اتنی اہم نظر نہیں آتیں، بعض کو علامہ نے متروک قرار دیا تھا اور بعض رواداری میں، اور از راہ وضع داری لکھی ہوئی معلوم ہوتی ہیں، مگر ان کے عقب میں اقبال کی دلچسپ، دل کش اور وضع دار شخصیت کی جھلکیاں نظر آتی ہیں، اور اس طرح ہمیں ان کے بعض محسوسات، ذہنی افتاد اور ان کے مخصوص انداز فکر و نظر کا بھی اندازہ ہوتا ہے''۔ [2]

اقبال کی ان متفرق تحریروں کو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے۔ ان کی اہمیت اور افادیت مسلم ہے۔ مجموعی طور پر جب ہم ''نگارشات اقبال'' پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں اقبال کی شخصیت کے چند نئے گوشے روشن ہوتے نظر آتے ہیں۔ ان تقاریظ میں برصغیر کا عظیم شاعر اور فلسفی ایک عام انسان کی طرح چلتا پھرتا، گفتگو کرتا اور رسوم و رواج کو نبھاتا دکھائی دیتا ہے۔ اقبال کی نثر میں ان تقاریظ کی معنویت و افادیت نظر انداز نہیں کی جا سکتی اور اقبال کی مستند سوانح عمری مرتب کرتے ہوئے ان سے بھی بخوبی استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] نگارشاتِ اقبال ص ۸۹، ۹۰ [2] ایضاً ص ۱۲

تیسرا باب

اقبال کے فلسفیانہ تصورات

تصورِ خودی

مخلوقاتِ عالم میں سے صرف انسان ہی ایسی مخلوق ہے جس کے دل میں خدا نے یہ آرزو پیدا کردی ہے کہ وہ اس کائنات میں اپنا مقام بلند پہچانے اور عناصر کو اپنی خدمات کے لیے مسخر کرے۔ اقبال ہی کے الفاظ میں

انسان کو راز جو بنایا
راز اس کی نگاہ سے چھپایا

تجسس، جو انسان کے دل میں ایک سوالیہ نشان بن کر رہتا اور سعی پیہم پر ابھارتا رہتا ہے اقبال کو بھی کائنات کی گتھی سلجھانے پر آمادہ کرتا ہے، چنانچہ وہ اپنی ابتدائی نظموں میں کبھی مادے سے زندگی کا موازنہ کرتے ہیں کبھی سورج، چاند، ستاروں سے سوالات کرتے ہیں اور کبھی شمع کو مخاطب کر کے کہتے ہیں کہ تم اپنی تخلیق کے راز سے ناواقف ہو لیکن میں اپنے وجود کے مقصد سے آگاہ ہوں اور یہ مقصد مجھے آمادۂ پیکار رکھتا ہے۔

حصولِ علم کے لیے سفرِ یورپ کی روانگی سے قبل اقبال کے دل میں بہت کچھ جاننے کی تڑپ رہی اور وہ سراپا استفسار بنے رہے لیکن اپنے اس تعلیمی سفر کے دوران ان پر ایشیا اور یورپ کے موازنے نے بہت سے راز فاش کردیئے اور انھیں ہندوستانی مسلمانوں کی

زبوں حالی کا شدید احساس ہو گیا۔ اس احساس کے زیر اثر انھوں نے مشرق کی مردہ قوموں میں تازہ خون دوڑانے کے لیے خودی کے نام سے اپنا ایک فلسفیانہ نظریہ مرتب کیا، جوان کی ذات کا بنیادی وصف ہے اور جس کے بغیر ان کی فکر نامکمل ہے۔

خودی اپنی عام صورت میں تو ایک انسانی مفہوم ہے لیکن فکرِ اقبال کے مخصوص سیاق وسباق میں یہ لفظ ایشیا کے مسلمانوں کے اجتماعی تشخص کا اِستعارہ ہے۔ یہ ایک ایسا تصور تھا جس نے بیسویں صدی کے نصفِ اوّل میں برِ صغیر کے مسلمانوں کے تخیل کو بہت زیادہ متاثر کیا۔ اگر اقبال کی شعری ونثری تحریروں خصوصاً تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے آخری تین خطبات کا غائر مطالعہ کیا جائے تو ایک نتیجہ اُبھر کر سامنے آتا ہے اور وہ یہ کہ خودیابی، خود فہمی، خودشناسی، خودآگہی، اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی اجتماعیت کی حیاتِ ثانیہ کے لئے نقطہ آغاز کی حیثیت رکھتی ہے۔

ہندوستان کی سیاسی غلامی کا سبب جہالت وگمراہ اور فرسودہ سوچ کو گردانا جاتا ہے لیکن ہندوستانیوں کی ذہنی اسیری میں ان دونوں عناصر کے علاوہ ایک تیسرا بڑا عنصر بھی کار فرما رہا جس کو اصطلاحاً احساس کمتری کہا جاسکتا ہے، اقبال نے اپنے فلسفہ خودی کے بیان میں جا بجا اس امر کی وضاحت کی کہ انسان صرف اُسی وقت انسان کے حقیقی منصب تک پہنچ سکتا ہے جبکہ وہ احساس کمتری کا شکار نہ ہو اور اپنی اس آفاقی حیثیت سے آگاہ ہو کہ اُس کے اندر ترقی وترویج اور کمال وعروج کے امکانات کلیۃً موجود ہیں۔ اقبال واقف تھے کہ اگر یہ احساس ہندوستانیوں میں پیدا ہو جائے تو کوئی شبہ نہیں کہ وہ دست نگری اور اقتدارِ فرنگی سے خود کو آزاد کرنے کی جدوجہد پر آمادہ ہو جائیں۔

بنی نوع انسان کے ساتھ خالقِ ارض وسما نے کچھ ایسے اُصول وضوابط برتے ہیں جن کو مدنظر رکھتے ہوئے انسان خدا کی نظر میں معراج حاصل کرتا ہے مثلاً خالقِ کائنات نے زمین وآسمان کو ہزارہا موقع ہائے رنگین سے آراستہ کیا ہے لیکن انسان کی پہنچ اُن تک اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ منزل کی جستجو کا خواہش مند نہ ہو۔ وہ صرف خواہش نفسی میں ہی مبتلا نہ رہے بلکہ اپنی تمام طاقت سے اُس کوشش کو سرانجام دے جو

خدائی اُصول وضوابط سے ارتباط کا رشتہ رکھتی ہے۔صرف یہی وہ واحد صورت ہے جس سے انسان کچھ پا سکے۔

قرآن کی اسی فکر کو اقبال نے قیامِ انگلستان کے دوران پیامِ عشق کے عنوان سے رقم کیا اور واضح الفاظ میں بتایا کہ انسان کے لیے ترقی وارتقاء عروج وکمال اور بلندی ومعراج طاقت یا حکومت وثروت پر منحصر نہیں بلکہ یہ عظیم خزانہ ہر انسان کے لیے خود اس کے سینہ میں موجزن ہے، منزل کے حصول کی خاطر صرف محنت وجدوجہد شرط ہے۔

"نہیں ہے وابستہ زیرِ گردوں کمال شانِ سکندری سے
تمام سامان ہے تیرے سینے میں تو بھی آئینہ ساز ہو جا"

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

"اور یہ کہ انسان کو وہی کچھ ملتا ہے جس کی وہ کوشش کرتا ہے"۔(النجم:۳۹)

اقبال ایک سچے مسلمان تھے اور وہ صرف جسم یا روح پر ایمان نہیں رکھتے تھے بلکہ وہ دونوں کے باہمی ربط ووجود سے فرد کی تخلیق پر یقین رکھتے تھے اسی یقین نے انھیں جسمانی وروحانی ارتقا کی خاطر خودی کی تبلیغ کرنے پر آمادہ کیا جو انسان کی زندگی میں وہ اکائی ہے جو روح اور جسم کے باہمی ملاپ کو ظاہر کرتی ہے اسرارِ خودی کے دیباچے میں خودی کی ماہیت بیان کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں۔

"یہ وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات وجذبات وتمنیات مستنیر ہوتے ہیں جو فطرتِ انسانی کی منتشر وغیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے یہ خودی "انا" یا "میں" جو اپنے عمل کی رُو سے ظاہر ہے لیکن اپنی حقیقت کی رُو سے مضمر ہے جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکی کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی

فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس
فریب یا دروغِ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا
ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد وقوم کا طرزِ عمل اس
نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے"۔ [1]

اقبال نے مندرجہ بالا اقتباس میں خودی کی تعریف سوالیہ انداز میں کی ہے اس کو ایجابی طریقہ پر اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ خودی، وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ ہے۔
۲۔ اس سے تمام انسانی تخیلات، جذبات وتمنیات مُستنیر ہوتے ہیں۔
۳۔ یہ فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بندی کرتی ہے۔
۴۔ یہ اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے پوشیدہ ومضمر ہے۔
۵۔ یہ تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر اس قدر لطیف ہے کہ خود مشاہدے میں نہیں آسکتی۔
۶۔ خودی ایک لازوال حقیقت ہے۔
۷۔ یہ زندگی کے فوری عملی اغراض کے حصول کا عارضی ذریعہ یا فریب تخیل نہیں ہے۔

مذکورہ بالا نکات پر غور کرنے سے خودی کا ایک جامع تصور سامنے آجاتا ہے۔ اقبال نے یہاں خودی کی روایتی منطقی تعریف کرنے کے بجائے اس کی ماہیت کو مختصر اور بلیغ انداز میں سمجھانے کی غرض سے اس کے خواص کا ذکر کیا ہے۔ ان خواص کا بغور مطالعہ یہ احساس دلاتا ہے کہ ان میں سے دو نکات بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ خودی وحدت وجدانی یعنی شعور کا روشن نقطہ ہے اور دوسرے یہ کہ شعورِ انسانی کا یہ روشن نقطہ (خودی) انسان کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بندی کرتا ہے۔ لفظ خودی اقبال کی فکر میں الہامی کیفیات کا آئینہ دار ہے اس امر کا روشن مظہر ہے کہ فرد ذہنی طور پر ایک

---

[1] مقالاتِ اقبال ص ۱۵۲

خود آگاہ وحدت کی طرح کام کرنے کے بھرپور مزاج سے ہم آہنگ ہے خواہ اس میں کامل طور پر خود آگہی پیدا نہ ہوئی ہو۔

شعور سے صرف خارجی آگہی مراد ہے جبکہ شعور کی وہ شکل جو خودی کہلاتی ہے اُس سے آگہی در آگہی مراد ہے یہ صورت صرف اُسی وقت عالم وجود میں آتی ہے جب مدارجِ فکر ترقی کی راہ اختیار کر جائیں۔ یہ حالت انسان کی اپنی ہی کوششوں سے پیدا ہو سکتی ہے جب فکر مشاہدۂ باطن کے قابل ہو جائے۔

اب اگر ہم فکر اقبال کی روشنی میں قرآنی پیغام پر نگاہ ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ قرآن بیداریٔ خودی کی طرف مسلسل آمادہ کرتا ہے۔ جیسے قرآن پاک میں اللہ تعالی فرماتا ہے۔ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ (سورۂ حشر ۱۹) (یعنی اور مت ہو اُن جیسے جنھوں نے بھلا دیا اللہ کو پھر اللہ نے بھلا دیئے ان کو ان کے جی) یہ آیتِ مبارک اقبال کے فلسفۂ خودی کی اساس ہے۔ سید نذیر نیازی کو بڑا اشتیاق تھا کہ وہ اقبال سے اُن کے فلسفۂ خودی کی اساس معلوم کریں۔ ایک روز نیازی صاحب سے ملاقات کے دوران اُن کے اصرار پر اقبال نے اُنھیں اپنی لائبریری سے قرآن پاک لانے کو کہا اور پھر سورۂ حشر کی مذکورہ آیت نیازی صاحب کے سامنے پیش کی اور بتایا کہ یہ آیتِ مبارک ہی اُن کے فلسفۂ خودی کا محرک بنی۔ کیونکہ اس آیت میں اللہ تعالٰی نے انسان کو متنبہ کیا ہے کہ جو لوگ اللہ کو بھلا دیتے ہیں اللہ تعالٰی انھیں اُن کی جانوں سے غافل کر دیتا ہے۔ اقبال کے مطابق انھوں نے اسی غفلت اور بے خبری کو دور کرنے کے لیے فلسفۂ خودی کا پیغام دیا۔[1] اقبال واقف تھے کہ خدا نے انسان میں جسم و ذہن کے ربط کے ساتھ کچھ خاص صلاحیتیں بھی ودیعت کی ہیں جن کو ماحول کے اثرات کے سبب انسان اپنے ہاتھوں ختم کر لیتا ہے اس کی مثال یوں پیش کی جاتی ہے کہ ہندوستانیوں نے اپنے ہی ہاتھوں غلامی کا سامان پیدا کیا اور پھر جب انھیں غلام بنا لیا گیا تو انھوں نے اسے مقدر سمجھ کر قبول کر لیا اور غلامی کے اس ماحول

---

[1] قرآن اکیڈمی کراچی کے بانی اور صدر اعلیٰ ڈاکٹر اسرار احمد نے دورۂ تفسیرِ قرآنِ پاک کے دوران اس آیتِ مبارک کی تفسیر بیان کرتے ہوئے بتایا کہ ڈاکٹر صاحب نے خود سید نذیر نیازی کی زبانی یہ واقعہ سنا ہے۔

میں وہ قطعی بھول گیا کہ وہ کون ہے اور کیا یہ غلامی اُس کی ذات کا حصہ ہے در حقیقت اقبال یہی چاہتے ہیں کہ انسان کی یہ خفیہ صلاحیتیں اس کی اپنی کوششوں سے منظر عام پر آئیں اور اپنے ارتقا و سربلندی کا سامان مہیا کریں۔ اقبال کی نگاہ میں صرف یہی احساس خودی کی تشکیل میں ممد و معاون ثابت ہو سکتا ہے۔

اقبال اپنے چوتھے خطبے میں شعور کی حقیقت واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

> ''شعور ایک وحدت ہے اور حیاتِ ذہنی کی شرط اوّلین۔ وہ الگ الگ اجزا کا مجموعہ نہیں کہ ایک دوسرے کو اپنی خبر دیتے رہتے ہیں لہٰذا شعور کے اس نظریے سے ایک تو خودی ہی کی حقیقت کا کوئی سراغ نہیں ملتا، دوسرے اس سے محسوسات و مدرکات کا وہ عنصر بھی کالعدم ہو جاتا ہے جسے کم از کم اضافی طور پر مستقل ٹھہرایا جاتا ہے''۔ [1]

وہ شخص جو خودی یا خود آگہی کے احساس پر قادر ہو گیا اور اس نے اپنی ذاتی صلاحیتوں کو بیدار کر کے ارتقا کی دُشوار منازل طے کر لیں۔ اقبال اُسے زندگی کی معراج قرار دیتے ہیں۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ جب تک انسان اپنی ذات سے آگہی کا شعور بیدار نہیں کر لیتا وہ ایک محتاج کی سی زندگی گذارتا ہے۔ اور حقیقی و مثالی مقصد حیات اس کی نگاہ سے بہت دور ہوتا ہے گویا اقبال کا تصور خودی انسان کو اس کے مقصدِ حیات سے آگاہ کرتا ہے۔

سید نذیر نیازی لکھتے ہیں۔

> ''اقبال کے غور و تدبر کا یہ ایک بہت بڑا کارنامہ ہے کہ اس نے خودی کی اساس پر ایک جدید مذہب فلسفہ کا آغاز کرتے ہوئے الٰہیات اسلامیہ کی تجدید اور بہ حالاتِ موجودہ اس کے عمرانی حقائق کی از سر نو تعمیر کی۔

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۵۳

وہ ایک ایسا نظریۂ حیات پیش کرتا ہے جس میں اخلاق
اور مذہب کو نہایت خوبی سے سمویا گیا۔ حیات کی اصل
خودی سے ہے۔ ایک انفرادیت جو اور مرکوز بالذات
حقیقت جس کا تعقل ہم اپنے داخلی محسوسات و مدرکات
یعنی اندرونِ وجود میں کرتے ہیں۔ [1]

خودی انسان کو اپنی پوشیدہ صلاحیتوں سے آگاہ کرانے کا نام ہے لیکن ذات آگہی کے یہ معنی قطعی نہیں کہ انسان خودی کے نشے میں سرشار اور دائرہ شریعت کے باہر چلا جائے۔ حقیقی معنوں میں خودی کی بیداری انسان کو حدودِ شریعت کے اندر رکھتے ہوئے اسے اس کے رتبے و منصب سے آگاہ کرتی ہے اور جہاں اس میں احساسِ بندگی پیدا ہوتا ہے وہیں اُس کی فکر اس احساس پر بھی غلبہ حاصل کرتی ہے کہ زمین پر وہ اللہ کا نائب بن کر آیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اسے تمام مخلوقات ارضی و سماوی پر برتری و فضیلت دی گئی ہے لیکن خود آگہی کی تعریف ہی یہ ہے کہ اس سے ذات میں تکبر کی پیدائش عمل میں نہیں آتی بلکہ یہ حقیقی مقصدِ حیات کو سمجھ لیتا ہے۔ اس امر کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال ظفر احمد صدیقی کے نام ایک مکتوب میں لکھتے ہیں۔

''دین اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدے کی رُو سے ہر
شئے پر مقدم ہے نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو
فنا نہیں کرتا بلکہ اس کے لیے حدود متعین کرتا ہے اس
حدود کے متعین کرنے کا نام اصطلاحِ اسلام میں
شریعت یا قانونِ الٰہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو
خواہ ہٹلر کی قانونِ الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان
ہو جاتی ہے۔ مسولینی نے حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔
فرق صرف اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی

---

[1] اقبال کا مطالعہ اور دوسرے مضامین از سید نذیر نیازی ص ۲۶

قانون کی پابند نہیں تھی۔ دوسری صورت میں قانون الٰہی اور اخلاق کی پابند ہے۔ بہرحال حدودِ خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ حب الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائے کہ خودی کے پرائیویٹ امیال وعواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے بعض نے اس کا نام بقا رکھا ہے۔ لیکن ہندی و ایرانی صوفیا میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفۂ ویدانت و بدھ مت کے زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ ہے۔ میرے عقیدے کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے زیادہ خطرناک ہے اور ایک معنی میں میری تمام تر تحریریں اس تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔" [1]

اقبال کے اس بیان سے خودی اور خود شعوری کی ماہیت واضح ہو جاتی ہے اس کی حدود متعین ہو جاتی ہیں اور یہ بھی پتہ ملتا ہے کہ اسلام میں خودی کا کیا مقام ہے۔

بیداریٔ خودی انسان کو اُس کے نصب العین اور مقصدِ حیات سے قریب تر کر دیتی ہے اور جب اس پر یہ احساس غلبہ حاصل کرتا ہے کہ وہ خود ایک ایسی ذات کا رہین منت ہے جو کائنات کا خالق ہے اور زندگی اور موت اُسی کے حکم سے ہیں تو اس میں عبودیت کا وصف پیدا ہوتا ہے اور خودی کا وہ حصہ بیدار ہوتا ہے جو شعور سے آگہی کی طرف لے جاتا ہے اور آگہی در آگہی کے دروازے کھلتے چلے جاتے ہیں۔ اقبال کا تصور خودی یہی ہے کہ

---

[1] اقبال نامہ حصہ اول صفحہ ۲۰۲،۲۰۱

ایک طرف تو انسان میں احساسِ عبودیت بیدار ہوتا کہ وہ خدا کا وفادار بن سکے اور دوسری طرف احساسِ انسانیت و منصب کی بیداری عمل میں آئے جس کے تحت اس میں یہ احساس پیدا ہوا کہ کائنات میں اُسے کس جاہ و منصب کا حق دار ٹھہرایا گیا ہے۔ گویا آگہی خودی سے اگر عبودیت بیدار ہوگئی تو انسان خود اپنا منصب اور اپنی ذمہ داریاں سمجھ لے گا اور یہ جان جائے گا کہ رب العالمین نے زمین و آسمان میں جو کچھ پیدا کیا ہے یہ سب اسی کے لیے ہے اور اُسی کے لیے مسخر کر دیا گیا ہے ان سب پر اسے فضیلت ہے پھر اس کا کیا سبب ہے کہ وہ ان کے آگے سجدہ ریز ہو اور اُن کو اپنا حاجت روا و معبود سمجھے اور اُن کے آگے ہاتھ پھیلائے۔ اُن سے مدد طلب کرے۔ ڈر اور خوف کھائے۔ خودی جب بیدار ہوتی ہے تو اس بات کا احساس پیدا ہوتا ہے کہ انسان احسن تقویم سے اسفل السافلین کی طرف خود ہی رجوع کرتا ہے اور اپنے منصب نیابت کو وہ خود اپنے ہاتھوں گراتا ہے۔ اس ضمن میں اقبال کا ماننا ہے کہ اسلامی عبادات بھی خودی کی تربیت اور اس کے استحکام میں معاون ثابت ہوتی ہیں۔ چنانچہ خطبات میں اقبال لکھتے ہیں۔

> ’’اسلام کو تو نفسیاتِ انسانی کی اس زبردست حقیقت کا بھی اعتراف ہے کہ ہماری یہ قدرت کہ آزادی و اختیار سے جیسے چاہیں عمل کریں ہمشہ یکساں نہیں رہتی۔ لہٰذا اسلام چاہتا ہے کہ آزادی و اختیار کی یہ قدرت خودی کی زندگی کا ایک مستقل عنصر بن جائے۔ اوقاتِ صلوۃ کا تعین بھی جو قرآن مجید کے نزدیک خودی کو زندگی اور اختیار کے حقیقی سرچشمے سے قریب تر لا کر اسے اپنی ذات پر قابو حاصل کرنے کا موقع دیتی ہے اسی مقصد کے پیش نظر کیا گیا تا کہ ہم نیند اور کسب معاش کی میکانیت آفریں اثرات سے محفوظ رہیں گویا صلوۃ سے اسلام کی ایک غرض یہ

بھی ہے کہ خودی میکانیت سے بچے اور اس کے
بجائے آزادی و اختیار حاصل کرے"۔ [1]

حقیقت یہ ہے کہ جب یہ احساس انسان میں پیدا ہو جائے کے نہ وہ اتنا عالی مرتبہ ہے جتنا وہ اپنے آپ کو تصور کرتا ہے اور نہ اتنا پست جتنا اُس نے اپنے آپ کو گردان لیا ہے تو اُس کی زندگی میں ایک نئی صبح طلوع ہوتی ہے اور وہ ایک انسان کامل کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔

اقبال کی نگاہ میں زندگی کا مقصد خدا کی ذات میں جذب ہو کر فنا ہونا یا عالم بے خودی نہیں بلکہ صفاتِ خداوندی کو اپنے اندر جذب کر کے مقصدِ نیابت کی تکمیل کرنا ہے۔ اقبال نے بارہا اس بات کی وضاحت کی ہے کہ اُن کی فکر درس فنا کے بجائے تعلیم بقا کا اہتمام کرتی ہے صرف اس لیے کہ یہی وہ راستہ ہے جو مشرق کے تنِ مردہ اور رہبانیت کی افسردہ روح میں جان پیدا کر سکتا ہے۔

اقبال خودی کے قیام اور استحکام کے لیے اُس نصب العین کے خواہش مند ہیں جو صرف مقاصد ہائے تخلیق سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ سکوت و جمودِ حیات سے۔ اس بات کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ زندگی میں عظمت و بلندی کسی بلند مقصد کی لگن اور سچے نصب العین کی گرمی سے ہی پیدا ہونا ممکن ہے، نہیں تو وہ لوگ جن کے سینے عظیم مقاصد سے خالی ہوتے ہیں وہ فضیلت و برتری سے محروم درجۂ نیابت الٰہی کی نفی کرتے ہیں۔

حقیقت میں جو شخص جس قدر اعلا و ارفع مطمحِ نظر کا حامل ہوگا اس نسبت سے اس کی زندگی کامرانی و قوت سے بھرپور ایک بہترین انسان کی مثالی نمائندہ ہوگی۔ غور کیا جائے تو معلوم ہوتا کہ خدا نے انسان کو درجۂ نیابت صرف اسی لیے سونپا تھا کہ اس کے پاس ایک اعلیٰ مطمح نظر اور گرانقدر مقصد زیست ہے اور مزید یہ کہ خلیفۃ الارض ہونے کے ناطے اسے علم کی دولت سے مامور کیا گیا تاکہ زندگی کے مقاصد کی تشکیل سہل و آسان ہو جائے۔

اسلام نے انفرادی ذمہ داری اور سعی و عمل کو زندگی کا اصل اصول قرار دیا ہے اسی سعی

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۶۴، ۱۶۵

وعمل کی بدولت انسان خود کو اشرف المخلوقات ثابت کر سکتا ہے اقبال نے اپنے خطبات میں آیتِ مبارک ” **انا عرضنا الامانة علی السموٰات والارض والجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها وحملها الانسان**“ کی تشریح یوں کی ہے کہ جس امانت کا بوجھ آسمان، زمین اور پہاڑوں نے اٹھانے سے انکار کر دیا وہ شخصیت اور احساس خودی کی ذمہ داری تھی جسے انسان نے قبول کر لیا۔ اس ذمہ داری کی بدولت اس کی تمام تر فضیلت اور عظمت پیدا ہوئی اور اسی سے اس میں اتنا اعتماد پیدا ہوا کہ نہ صرف حقائق اشیا کا علم حاصل کر سکے بلکہ اپنی ضرورت کے مطابق فطرت میں تصرف کر سکے۔ اپنی اس استعداد کی بدولت انسان رفعت وکمال کے اعلاترین مرتبے تک پہنچ سکتا ہے انسان کو اختیار دیا گیا ہے کہ اپنے فکر و عمل سے حالات و حقائق میں تغیر کرے۔ اس کے تصور اور ارادے کو آزاد چھوڑ دیا گیا تاکہ وہ کائنات کو مسخر کرے۔

خطبات میں اقبال لکھتے ہیں۔

> ”خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے جس کا ہر عمل ایک نیا موقع پیدا کرتا اور یوں اپنی خلاقی اور ایجاد و طباعی کے لیے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے“۔ [1]

دنیا کی تمام اشیا کلیۃً انسان کی خادم ہیں اور اسی کے لیے بنائی گئی ہیں تاکہ یہ اُن کو اپنے استعمال میں لائے اور اپنے مالک کے بتائے ہوئے طریقوں پر ان سے خدمت لے لیکن اگر یہ خود ان ماتحت ابنائے جنس کے آگے سر جھکاتا ہے انھیں خود سے بڑا اور لائق عبادت تسلیم کرتا ہے جیسے کہ انسان نے آگ پانی اور سورج وغیرہ کو طاقتور مان کر انھیں دیوتا بنا لیا تو وہ اپنے اوپر سراسر ظلم کرے گا اور گویا خلیفۃ الارض کے اعلا مقام سے دست برداری کا اعلان کرے گا۔

انسان کی زندگی کا اہم مقصد یہ بھی ہے کہ وہ جس کا نائب ہے اس کی سچے دل سے اطاعت کرے اپنے آقا کی املاک جائز طریقے پر استعمال میں لائے۔ اس کی رعیت پر عدل

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۸۷

وانصاف سے حکومت کرے۔ اُن کو نگرانی وتحفظ کی ضمانت دے اور یہ سب کام صرف اس حیثیت سے انجام دے کہ وہ اپنے آقا کا نمائندہ ہے اپنی ماتحت چیزوں پر اپنے آقا کا امین ہے وہ اُسی صورت میں ایک مثالی نائب ہوسکتا ہے جب اس کی ذات سے خیانت کا کوئی عمل سرزد نہ ہو۔

اقبال قرآن کی روشنی میں اس بات کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ اس امانت میں نہ صرف مادی اشیا شامل ہیں بلکہ خود نفسِ انسان بھی اسی زمرے میں آتا ہے لہٰذا خدا کی مرضی وہدایت کے مطابق نفس کا استعمال بھی ہونا چاہیئے۔ خدا کی مرضی ورضا وحی والہام کے ذریعہ انسانوں تک پہنچادی گئی ہے اب یہ اس کا فرض ہے کہ ان تعلیمات کی روشنی میں اپنے مقاصد حیات کی تشکیل عمل میں لائے۔

خودی کی ساخت اور اس کے فلسفہ کو جاننا عرفانِ نفس کی روشن منزل ہے جہاں عرفانِ رب سے بھی از خود آشنائی ہوتی ہے اور اس طرح اس منزل پر انسان اس حقیقت سے بھی واقف ہوجاتا ہے کہ خودی سے جہاں انسان اور کائنات کی تخلیق کے مقاصد وابستہ ہیں وہیں انفرادی تشخص کا استحکام بھی زندگی کی ضمانت بن کر اُبھرتا ہے۔

اقبال تمام زندگی رہبانیت سے جہاد کرتے رہے اور اُن تمام رہبانی تصورات سے جو عجمی تصوف کے راستے سے اسلامی فکر کا جز بن گئے ہیں، ملت اسلامیہ کا دامن چھڑانے کی کوششیں کرتے رہے۔ قناعت وتوکل اور تسلیم ورضا کے غلط معنی مسلمانوں میں عام ہوگئے تھے کہ نفس کشی کے سہارے تمام آرزوؤں کا گلا گھونٹا جائے اور تمناؤں کا قلع قمع کیا جائے صرف اس لیے کہ انسان جتنا بے آرزو اور بے تمنا ہوتا جائے گا اتنا ہی خدا کا قرب حاصل ہوگا۔ اقبال کا پیغام اس کے برعکس ہے ان کا کہنا ہے خود خدا کی ماہیت خودی ہے اور خودی کی ساخت بجز مقصد آفرینی ومقصد کوشی کے کچھ نہیں۔

ڈاکٹر نکلسن کے نام ایک خط میں جو اسرارِ خودی کے دیباچے میں شامل ہے۔ اقبال اپنے نظریہ ارتقا کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"زندگی جذب وتسخیر کی بڑھتی ہوئی رو ہے یہ اپنے

راستہ کی تمام رکاوٹوں کو جذب و تسخیر سے دور کر دیتی
ہے اس کی حقیقت کا راز اس میں ہے کہ یہ آرزوؤں
اور نصب العینوں کی مسلسل تخلیق کرتی رہتی ہے اور اپنی
بقاء و توسیع کے لیے بعض آلات مثلاً حواس اور دماغ
وغیرہ ایجاد کرتی ہے یا یوں کہیے کہ اپنے اندر سے
ابھارتی ہے۔ یہ آلات و وسائل اس کو رکاوٹوں پر قابو
پانے میں مدد مہیا کرتے ہیں“۔[1]

اقبال کے ان دلائل کی روشنی میں یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ خودیٔ نفس میں تمنا اور آرزو کس قدر اہمیت کی حامل ہیں اور یہ بھی کہ بیداریٔ خودی میں تخلیقِ مقاصد کو امتیاز حاصل ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ انسان وہی کچھ حاصل کرتا ہے جس کے بننے اور حاصل کرنے کی تمنا اس کے دل میں موجزن ہوتی ہے۔ اگر آرزوئیں پست اور گھٹیا ہوں تو اس کا نتیجہ ایک گھٹیا اور پست انسان کی شکل میں نمودار ہوگا اس لیے جو شخص اپنی ذات، اپنے نفس اور اپنی خودی کی ترقی کا خواہش مند ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ بلند مقاصد پیدا کرے۔

جیسا کہ پہلے ذکر آیا کہ مقاصدِ تخلیق سے خودی اور عرفانِ خودی تشکیل پاتی ہے تو یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جذبہ عشق اس کو استحکام عطا کرتا ہے۔ عشق، خودی کی اصل ماہیت ہے اور اس کا اپنی ذات سے باہر کسی پر عاشق ہونا قطعی مقصود نہیں بلکہ صرف اور صرف ارتقا کی طرف پرواز ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ یہ ہر کیفیت و ماحول سے گزر کر آگے بڑھنے کی خواہاں ہے اس کو صرف ارتقا سے عشق ہے جو منزلِ مقصود کا راستہ ہے۔

اسرارِ خودی کے تیسرے باب میں اقبال وضاحت کرتے ہیں کہ خودی زندہ تمناؤں اور با مقصد آرزوؤں کی آغوش میں آنکھ کھولتی ہے اور جذبہ عشق کی بدولت ابھر کر جوان اور مستحکم ہوتی ہے۔ اور جب یہ اس آگ میں جلتی ہے جسے عشق کی آگ کہتے ہیں تو اس کا

---

[1] اسرارِ خودی صفحہ ۱۸

طلوع ایک ایسے پر نور جگمگاتے سورج کی مانند ہوتا ہے جسے کبھی غروب کا داغ نہ سہنا پڑے۔ اپنی اس ماہیت میں یہ اس عالم فانی کی ہر مادّی شئے کو ٹھوکر مارتی ہے اس لیے کہ اس کی نگاہیں عرفانِ حقانیت و ایقانِ حقیقت کر چکی ہیں۔

یہ اقبال کا یقیناً ایک بہت بڑا کارنامہ ہے کہ انھوں نے عشق کا مفہوم بدلا اور اس کے حقیقی مقصد سے آگہی پیدا کی۔ اس کی حقیقت کو ابہام کے اندھیروں سے محفوظ رکھتے ہوئے ٹھوس اور واضح نظریات کے ساتھ پیش کیا۔ سفرِ عشق میں ہزاروں مقامات و رنگ سہی لیکن تکمیل خودی میں عشق کا جو عنصر کارفرما ہے وہ یقیناً کسی نفس کامل کی محبت ہے تاکہ انسانی خودی کردار و سیرت کا مکمل نمونہ بن سکے۔ اقبال اپنے اس تصور کی وضاحت کرتے ہوئے اسرار و رموز میں لکھتے ہیں کہ انسان کے دل میں ایک محبوب موجود ہے اگر انسان اسے دیکھنے سے قاصر ہے تو آؤ میں بتاؤں۔

هست معشوقے نہاں اندر دلت | چشم اگر داری، بیا بنمائت
عاشقانِ او ز خوباں خوب تر | خوشتر و زیبا تر و محبوب تر [1]

یہ محبوب کون ہے اور کیسا ہے اس کی وضاحت میں اقبال لکھتے ہیں۔

در دلِ مسلم مقامِ مصطفیٰ است
آبروئے ما ز نامِ مصطفیٰ است [2]

اقبال کا رسول خداؐ سے یہ عشق یا اس کی تلقین محض جذباتی نوعیت کے سبب نہیں بلکہ یہ ایک اعلیٰ نصب العین اور انسانی معراج سے محبت کا بے مثال احتسابی مظاہرہ ہے تاکہ افراد ایک مرکز کو پا کر مطلوبہ اوصاف و کردار ابھار سکیں اور اس طرح تخلیق مقاصد جو خودی کا اہم حصہ ہیں پورے ہو سکیں لیکن تقلید نبیؐ کے تصور سے یہ غلط فہمی پیدا نہیں ہونی چاہئے کہ اقبال ایک انسان کی خودی کو کسی نفسِ کامل کی خودی پر منطبق دیکھنا چاہتے ہیں بلکہ اس سے مقصد صرف یہی ہے کہ جن ہستیوں نے اپنی خودی کے ممکنات کو وجود پذیر کیا ہے اور اپنی ذات کو رشک افلاک و ملائک بنایا ہے اُس سے عشق کیا جائے۔ لیکن اس کے معنی یہ بھی نہیں کہ یہ

---

[1] اسرار و رموز صفحہ ۱۹ [2] ایضاً صفحہ ۱۹

عشق برائے ذات ہو بلکہ سیرت و کردار کی وہ مکمل شکل پیدا کی جائے جو محبوب کا عکس ہو ایسے عشق سے انسانی خودی کم مائیگی کا شکار نہیں ہوتی بلکہ اس پر حقیقی معنوں میں محبوب کی خودی کا رنگ چڑھ جاتا ہے۔ مسلمانوں کے لیے یہ محبوب حضرت محمدؐ کے سوا کوئی نہیں۔

اقبال ایک سچے مسلمان اور شیدائی رسولؐ تھے ان کے خیال میں چودہ سو سال قبل محمدؐ کی شکل میں ظاہر ہونے والی شخصیت دنیا کا سب سے بڑا انقلاب ہے۔ وہ انقلاب نفس کا بہترین نسخہ قرآن کو سمجھتے ہیں جو اوّل تا آخر انسان کو انقلابی تبدیلیوں کے لیے آمادہ کرتا ہے۔

اقبال کی اسی اسلام پسندی کا ذکر کرتے ہوئے سید نذیر نیازی لکھتے ہیں۔

"اقبال کا شمار بھی ان جلیل القدر ہستیوں میں کرنا چاہیے جن کو یقین تھا کہ افکار و خیالات کے تصادم اور تہذیب و تمدن کا پیہم اختلاف محض اس لیے ہے کہ انسان کو دراصل ہمیشہ ہی سے آرزو تھی کہ وہ کسی ایسے نصب العین پر نظر رکھے جو قائم و دائم ہو اور یہ سب تغیرات نا تمام کوششیں ہیں اُس کے حصول و اتمام کی۔ انھوں نے محسوس کیا کہ اس نصب العین کی تعبیر اسلام ہی کی شکل میں ممکن ہے پھر جوں جوں یہ حقیقت عقلاً اور فکراً اُن پر منکشف ہوتی گئی وہ ایک غیر معمولی جوش اور سرگرمی کے ساتھ اس کی تفسیر و تشریح میں مصروف ہو گئے ان کی حیات آفریں اور سراپا قوت شاعری نے صدیوں کی یاس اور مردہ دلی کو اُمید اور شگفتگی سے بدل دیا اور ان کے زبردست تخیل اور گہرے غور و فکر نے جمود اور بے حسی کو توڑ کر ایک حرکت سی پیدا کر دی"۔ [1]

---

[1] اقبال کا مطالعہ اور دوسرے مضامین ص ۴۸، ۴۹

اقبال کے تصور خودی کے ضمن میں اس کی حقانیت، ارتقا، خودی کی بیداری اور استحکام میں تخلیق مقاصد اور عشق کا کردار اب تک ہمارے زیر بحث رہے۔ ان تمام مباحث کے ذیل میں یہ سوال بھی ابھرتا ہے کہ خودی کی موت کی وجوہات کیا ہیں؟ اقبال نے مرگِ خودی کے ذمہ دار عوامل کا ذکر کرتے ہوئے اسرارِ خودی کے پانچویں باب میں بڑی وضاحت سے سوال اور نفیِ ذات پر بحث کی ہے۔ ''سوال'' سے مراد کلیتہً دوسروں کی محتاجی ہے جبکہ نفیِ ذات انسانی زوال و کم مائیگی کی نشان دہ ہے۔

سوال کے موضوع پر اقبال پروفیسر نکلسن کو لکھتے ہیں۔

''ذاتی محنت و کاوش کے بغیر جو کچھ بھی حاصل ہو وہ سوال کے ذیل میں آتا ہے۔ ایک امیر آدمی کا بیٹا جو باپ کی کمائی ہوئی دولت کو ورثہ میں پاتا ہے ایک سوال ہے۔ یہی حیثیت ہر اس شخص کی ہے جو دوسروں کے خیالات میں سوقیا ہے۔ پس خودی کے استحکام کے لیے ہمیں جذبہ محبت جذب و عمل کی قوت پیدا کر لینی چاہئے اور سوال یعنی بے عملی کی ہر نوع سے بچنا چاہئے۔'' [1]

گزشتہ چند صدیوں میں مسلمانانِ عالم نے اُن وسائل سے کنارہ کشی اختیار کر لی جو دنیوی خوشحالی اور فارغ البالی کے لیے ضروری معاشی اعمال تصور کیے جاتے تھے۔ اس کے نتیجے میں ناداری و افلاس اور بھوک و ننگے پن نے جنم لیا۔ یہ حالات کسی بھی فرد یا قوم کے لیے سخت تباہی و بربادی کا سامان بن سکتے تھے اس لیے کہ حاجت مندی انسان کو ناکارہ بنا دیتی ہے جبکہ اسلام عزتِ نفس اور اعتمادِ ذات کے ساتھ انسان کو زندگی بسر کرنے کا سبق

---

[1] مضامین اقبال ص

دیتا ہے۔ اس نے تمام زمین بلکہ تمام کائنات کو بنی نوع انسان کے لیے میدانِ فکر و عمل قرار دیا ہے اور یہ ترغیب دی ہے کہ وہ اپنے معاش کے حصول اور اپنے دیگر بھائیوں کی فارغ البالی کے حصول کے لیے ہر ممکن جائز طریقے سے جدوجہد کرے۔ جسے ہم اقتصادیات کی زبان میں پیداواری صلاحیت میں اضافے کا نام دے سکتے ہیں۔

حقیقت تو یہ ہے کہ تحفظ خودی اور آبرومندانہ زندگی کا تقاضا یہی ہے کہ افلاس و ناداری کے باوجود نامساعد حالات کے آگے ہتھیار نہ ڈالے جائیں اور دوسروں کے زیر بار ہونے کے بجائے ذاتی تگ و دو جاری رکھے جائے اور ان تمام حالات سے احتراز کیا جائے جو سوال کی کیفیت کو ابھارتی ہیں۔

انسان کی فطرت ہے کہ یہ ہمیشہ اقتدار اور جاہ وحشمت کی تمنائی رہی لیکن اقبال کی نگاہ میں اقتدار کا مزہ اُسی وقت ہے جب اُسے ذاتی جدوجہد اور انفرادی قابلیت کے بل بوتے پر حاصل کیا جائے جو اقتدار غیر کے سہارے حاصل ہو اسے غیرت وخودداری کی نفی پر قائم قرار دیتے ہیں۔

۱۹۱۹ء میں مولانا محمد علی جوہر کی قیادت میں مسلمانانِ ہند کا ایک وفد برطانیہ کے دورہ پر گیا تاکہ خلافت عثمانیہ کی بحالی کے لیے برطانوی سرکار کی امداد اور تعاون حاصل کیا جائے۔ اقبال کی خوددار طبیعت پر یہ فعل گراں گزرا اور انھوں نے وہ مشہور قطعہ لکھا جس کی صداقت وفد کی ناکامی کی صورت میں ظاہر ہوگئی۔

خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے
مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشاہی [۱]

اقبال کے نزدیک زندگی کا ثبوت یہی ہے کہ آپ اپنی دنیا پیدا کرے دوسروں کے طفیل کسی چیز کو حاصل کرنا کیفیت سوال ہے جو خودی کا بدترین دشمن ہے۔

خودی کی موت کا ذمہ دار دوسرا عنصر نفی ذات یا نفی خودی ہے۔ نفی خودی کی یہ کیفیت اُس وقت تباہ کن ثابت ہوتی ہے جب کسی فرد یا قوم کے دل میں یہ

---

[۱] بانگ درا صفحہ ۲۸۶

احساس پیدا ہو جائے کہ سخت کوشی کے مقابلے میں تن آسانی، اقتدار کے مقابلے میں محکومی اور حاجت روائی کے مقابلے حاجت مندی بہتر قابلِ فخر ہے۔ اس لیے دنیا کی تمنا اور حفاظت ذات بے سود ولا حاصل ہے۔ دیکھا جائے تو یہ وہی کیفیت ہے جو صدیوں اہل مغرب کے سر پر رہبانیت کے نام سے مسلط رہی۔ اسلامی تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہود ونصاری اور یونانی فلسفے سے متاثر عجمیوں نے اسلام کے غلبہ حاصل کرنے کے بعد اس کی فکری نہج کو گمراہ کرنے کے خاطر نہایت غلط راستے اختیار کیے۔ بعض اختراعی مخلوط تصورات کو فلسفے وتصوف کے زمرے میں لایا گیا اور جس کے سبب قناعت پسندی، گوشہ نشینی، قطع علائق اور دیگر خودداریٔ نفس سے محروم کرنے والے تصورات نے مسلمانوں کو گھیر لیا جو کہ انحطاط وزوال پذیری کے بنیادی عناصر ہیں۔ یہی روش نفی خودی کی ترغیب دیتی ہے۔ اس لیے اقبال کو اُن تمام لوگوں سے شکایت تھی جو اس کا سبب بنے اور اس ضمن میں حافظ کا نام سرفہرست ہے۔ اقبال کے مطابق حافظ کا کلام مسلمانوں کو وہی ترغیب دیتا ہے جو فرمانروائے کلیسا اہل کلیسا کو دیا کرتے تھے۔

حافظ سے متعلق اپنے نظریات کا اظہار کرتے ہوئے اقبال اپنے مضمون مطبوعہ اخبار 'وکیل' امرتسر بابت ۱۵ر جنوری ۱۹۱۹ء میں لکھتے ہیں کہ:

> ''شاعرانہ اعتبار سے میں حافظ کو نہایت بلند پایہ سمجھتا ہوں۔ جہاں تک فن کا تعلق ہے یعنی مقصد اور شعراء پوری غزل میں بھی حاصل نہیں کر سکتے خواجہ حافظ اسے ایک لفظ میں حاصل کرتے ہیں۔ اس واسطے کہ وہ انسانی قلب کے راز کو پورے طور پر سمجھتے ہیں۔ لیکن فردی اور ملی اعتبار سے کسی شاعر کی قدر وقیمت کا اندازہ کرنے کے لیے کوئی معیار ہونا چاہئے۔ میرے نزدیک وہ معیار یہ ہے کہ اگر کسی شاعر کے اشعار اغراضِ زندگی

میں ممد ومعاون ہیں تو وہ اچھا شاعر ہے اور اگر اس کے اغراض زندگی کے منافی ہیں یا زندگی کی قوت کو کمزور کرنے اور پست کرنے کا میلان رکھتے ہیں تو وہ شاعر خصوصاً قومی اعتبار سے مضرت رساہے''۔

''جو حالت حافظ اپنے پڑھنے والوں کے دلوں میں پیدا کرنا چاہتے ہیں وہ حالت ان افراد واقوام کے لیے جو اس زمان ومکان کی دنیا میں رہتے ہیں نہایت ہی خطرناک ہے۔ حافظ کی دعوت موت کی طرف ہے جس کو وہ اپنے کمال فن سے شیریں کردیتے ہیں تاکہ مرنے والوں کو اپنی موت کا احساس نہ ہو''۔ [1]

حقیقت یہ ہے کہ تصوف کی بہت سی قسمیں ہیں۔ اقبال کو وہ تصوف پسند تھا جس میں خودی کو مستحکم کرنے والے خیالات ملتے ہیں اور وہ اس تصوف کے مخالف تھے جو خودی کی پرورش کے بجائے اس کی کاٹ کرتا ہے۔ رہبانیت کی طرف راغب کرتا ہے، ترک علائق کا درس دیتا ہے۔ چنانچہ اقبال رومی کو اپنا مرشد مانتے ہیں لیکن محی الدین ابن عربی کی مخالفت کرتے ہیں۔ فنی خودی کے صوفیانہ خیالات نے اقبال کو وحدت الوجود کا بھی مخالف بنا دیا۔

تصوف

اقبال کی تعلیمات اور اُن کی فکر کا مطالعہ ہمیں اس نتیجہ کی جانب گامزن کرتا ہے کہ فکر اقبال ہدایاتِ الٰہی کے کلی انطباق کے بعد ہی کوئی فکری ونظری اظہار منظر عام پر لاتی ہے۔ اس لیے اقبال کی فکر تصوف کے اُن تصورات کو رد ہے جو انسان کو تزکیہ نفس وخدا شناسی کی

---

[1] مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی صفحہ ۶۷

خاطر تائبِ دنیا اور بزدلی و بے بسی اور لاچاری وسوال کی کیفیات میں مبتلا کرتے ہیں۔

اقبال نے تصوف سے متعلق اپنے بعض نظریات کی وضاحت اپنی تصنیف فلسفہ عجم میں کی ہے اس کتاب کے دیباچے میں اقبال لکھتے ہیں۔

"تصوف کے موضوع پر میں نے سائنسی طریقے سے بحث کی ہے اور اُن ذہنی حالات وشرائط کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی ہے جو اس قسم کے واقعہ کو معرضِ ظہور میں لے آتے ہیں۔ لہٰذا اس خیال کے برخلاف جو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف ان مختلف عقلی واخلاقی قوتوں کی باہمی عمل واثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف اس کی راہنمائی کرتے ہیں"۔ [1]

اقبال کی اسلامی تصوف پر بڑی گہری نگاہ تھی لیکن وہ صرف اُسی تصوف کے حق میں تھے جو قرآن اور تعلیمات نبیؐ سے کلیتہً ماخوذ ہو۔ اقبال نے تصوف کی نفی کبھی نہیں کی بلکہ اس فلسفہ تصوف کے نقص بیان کیے جو کلیسا کا ودیعت کردہ یا عجمی تصورات سے رنگا ہوا تھا۔ اس ضمن میں اقبال نے مسلم صوفیا کی جو حالت پیش کی ہے اسے دیکھ کر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ یہ مانی ومزدک کے افکار اور اُن کے فلسفہ کے شکار تھے۔ تاہم اقبال اس حقیقت سے بھی واقف تھے کہ گمراہ کن عجمی تصوف کے خاتمہ کی خاطر چند نفوس اُٹھے اور انھوں نے مسلمانوں کو ان افکار سے نجات دلانے کی کوشش بھی کی۔ ایک خط میں لکھتے ہیں۔

"خواجہ نقش بند اور مجدد الف ثانی سرہند کی میرے دل میں بڑی عزت ہے مگر افسوس کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگ گیا ہے یہی حال سلسلۂ

---

[1] فلسفہ عجم ترجمہ میر حسن الدین صفحہ ۱۶

قادریہ کا ہے جس سے میں خود بیعت رکھتا ہوں
حالانکہ حضرت محی الدین کا مقصود اسلامی تصوف کو
عجمیت سے پاک کرنا تھا"۔ [1]

رہبانیت اور ترک دنیا اللہ تعالیٰ کی ہدایات اور اس کے احکامات میں سے نہیں یہ چیز انسانی ذہن کی اختراع ہے۔ خدا اپنے بندوں سے یہ خواہش کرتا ہے کہ وہ بندگی کے فرائض دنیا سے علیحدہ رہ کر نہیں بلکہ اس سے وابستہ و پیوستہ رہ کر سرانجام دیں اور دل و دماغ، عقل وفہم اور دیگر ظاہری و باطنی قوتوں کو ادائے بندگی کے سلسلے میں کارآمد بنائے۔ انسان کے فطری و جذباتی مطالبات اور جبلی خواہشات بھی کلیتہً مادّی ہونے کے باوجود منصبی ذمہ داریوں کی بہتر اور ٹھیک ٹھیک انجام دہی کے لیے آلاتِ مطلوبہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس لیے ان تمام فطری قوتوں کا صحیح استعمال اور جذباتی خواہشات کی مناسب و جائز تکمیل عین تقاضائے الٰہی ہے اس کے برعکس ان فطری تقاضوں کو کچل دینا یا فنا کر دینا نہ صرف سخت نادانی ہے بلکہ منشائے خدا کی نافرمانی اور کھلی مخالفت بھی ہے لیکن صوفیا کا وہ گروہ جس کی اقبال نے مخالفت کی اور انہیں فلسفہ عجم کا مقلد و متابع قرار دیا، ہدایت ربانی کی قبولیت سے فکری و عملی دونوں طرح منکر ہے۔

اس تصور تصوف کی رو سے ہر وہ شئے جو مادّیات و جمادیات سے متعلق ہو، یکسر ترک کر دینے سے عرفانِ خدا حاصل ہوتا ہے۔ ان صوفیا کی نگاہ میں ایسا اس لیے ضروری ہے کہ اس سے عاشق خدا کو اپنے محبوب حقیقی کے وجد انگیز تصور سے ایک لمحہ بھی محرومی حاصل نہیں ہوتی اس طرح لذت و سرور کا جو نشہ اسے خالق مطلق کو دیکھ لینے کی مسلسل آرزو اور جہد پیہم سے حاصل ہوتا ہے اس کا بدل دنیا کی کوئی شئے نہیں۔ ان محدود نظر صوفیا کی نگاہ میں دنیوی علائق اس تصور محبوب کے سامنے دیوار بن جاتے ہیں اور جمال و حسن کی دید میں باعث تداخل ہوتے ہیں۔

ان تصورات کے ذیل میں یہ کیسے ممکن تھا کہ اقبال تصوفِ اسلامی کے مقلد ہونے

---

[1] اقبال نامہ اوّل صفحہ ۷۸،۷۹

کے باوجود عجمی و یونانی تصورات و افکار سے مغلوب تصوف کو گوارا کریں اسی لیے انھوں نے اپنی تحریروں میں اس تصوف کے حامی صوفیاء کی سخت نکتہ چینی کی ہے۔

منصور حلاج کے حلولی عقیدے اور شیخ اکبرؒ کے وجودی خیالات اور ان کی تصنیف فصوص الحکم کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ الحاد و زندقہ کا مجموعہ ہے۔ ۱۷رمئی ۱۹۱۹ء کو مولانا اسلم جیراج پوری کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔

> ''منصور حلاج کا رسالہ الطواسین جس کا ذکر ابن حزم کی فہرست میں ہے فرانس میں شائع ہوگیا ہے۔ جن کے اصل معتقدات پر اس رسالے سے بڑی روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان منصور کی سزا دہی میں بالکل حق بجانب تھے۔ اس کے علاوہ ابن حزم کی کتاب میں جو کچھ منصور کے متعلق لکھا ہے اس کی رسالے سے پوری تائید ہوتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ بعض ممیز صوفیا قریباً سب کے سب منصور سے بے زار تھے۔ معلوم نہیں متاخرین اس کے اس قدر دلدادہ کیوں ہوگئے''۔ [۱]

اقبال نے اکابر صوفیا کے کلام اور ان کی تصانیف کا مطالعہ کیا تو انھیں تصوف کے حوالے سے دی ہوئی تعلیمات یونانی افکار و خیالات پر منطبق نظر آئیں جسے انھوں نے غیر اسلامی قرار دیتے ہوئے محمد نیاز الدین خان کے نام لکھے گئے ایک خط مورخہ ۱۹رجنوری ۱۹۱۶ء میں لکھا۔

> ''یہی افلاطونیت جدید جس کا اشارہ میں نے اپنے مضمون میں کیا ہے فلسفہ افلاطون کی ایک بگڑی ہوئی شکل ہے جس کو اس کے ایک پیرو نے مذہب کی شکل

۱؎ اقبال نامہ حصہ اوّل صفحہ ۵۴

میں پیش کیا مسلمانوں میں یہ مذہب حران کے عیسائیوں
کے تراجم کے ذریعہ پھیلا اور رفتہ رفتہ مذہب اسلام کا جزو
بن گیا۔ میرے نزدیک یہ قطعاً غیر اسلامی ہے اور قرآن
کریم کے فلسفہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ تصوف کی
عمارت اسی یونانی بے ہودگی پر تعمیر کی گئی ہے۔ [1]

عیسائی مذہب کے ماننے والوں نے از منۂ وسطیٰ کے متصوفانہ ضابطہ اخلاق میں تزکیہ نفس کے عمل میں تین مدارج متعین کیے اپنے گناہوں کے اقرار کے سلسلے میں احساسِ ندامت پھر اقرار بالقلب اور آخر میں ایک طرح کی تشفی کا حصول۔ ان میں اولین مرحلے سے مراد ہے کہ انسان اپنے نفس کی گہرائیوں کو ماسوا کے غلبے سے آزاد کرنے کا احساس پیدا کرے اور جسم اور ماحول کی ترغیبات سے خود کو الگ نہ کر پانے پر ملال کا اظہار کرے۔ دوسرے مرحلے میں اس امر کا اقرار کہ گناہوں سے اجتناب اور بے رغبتی لابدی ہے اور تیسرا مرحلہ اس تمام عمل کا نقطہ انجام ہے۔ یعنی جب دل ماسوا کے غلبے سے خالی ہوگا تب ہی اُس میں ذاتِ خداوندی سے اتصال کا جذبہ پیدا ہونا ممکن ہے۔ ان دونوں مراحل کے لیے صبر وقناعت اور اختیاری تنگ دستی بلکہ تنگ دامانی لازمی ہے۔

تصوف کی بھی دو اقسام بتائی گئیں بعض مقصود بالذات جیسے محبت، رضا، صبر، شکر، قناعت، سخاوت، زہد اور تقوی وغیرہ اور بعض مقصود بالغیر جیسے ذکر، مراقبہ، ارادت، ریاضت اور مجاہدہ وغیرہ۔ یعنی اس تصور سے مراد وہ اجتناب کُل ہے جو حسّی لذات وکیفیات کے سلسلے میں برتا گیا ہو اور جو اندرون کا وہ ٹھہراؤ، بے تعلقی اور سکون ہے جس سے انسان کو وہ کامیابی نصیب ہوتی ہے جو روحانی کیف کے ادراک اور حصول کا پیش خیمہ ہے۔

تصوف پر یونانی وعجمی تصورات اقبال کے لیے تکلیف دہ اور پریشان کن تھے یہی سبب ہے کہ انھوں نے اس امر کا تہیہ کر رکھا تھا کہ وہ اسلامی تصوف پر غیر اسلامی عناصر کی موجودگی کو بے نقاب دعریاں کر کے رہیں گے اور اسلامی تصوف کو اس کے حقیقی ومثالی رنگ

---

[1] مکاتیب اقبال بنام محمد نیاز الدین خان صفحہ ۱-۲

میں پیش کریں گے۔

چنانچہ انھوں نے اپنی مثنوی ''اسرار خودی'' کے ذریعہ نہ صرف تصوف پر عجمی تصورات کو بے نقاب کیا بلکہ اسلامی تصوف کی حقیقت سے بھی روشناس کرایا۔ اس ضمن میں دیباچہ میں خود ہی لکھتے ہیں۔

> ''ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی اثرات کے اثر میں ہیں ان کو عربی اسلام سے اور اس کے نصب العین اور غرض وغایت سے آشنائی نہیں ان کے ادبی تصورات بھی ایرانی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں۔ جس کی اشاعت رسول اللہؐ کے منہ سے ہوئی۔ صوفی لوگوں نے اسے تصوف پر ایک حملہ متصور کیا۔ اور یہ خیال کسی حد تک درست بھی ہے۔ انشاء اللہ دوسرے حصے میں دکھاؤں گا کہ تصوف کیا ہے اور کہاں سے آیا اور صحابہ کرام کی زندگی سے کہاں تک ان تعلیمات کی تصدیق ہوتی ہے جس کا تصوف حامی ہے''۔ [1]

دیباچے کے اس اقتباس سے بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اقبال کا مطالعہ تصوف بہت بسیط تھا اور ان کے خیالات عجمی تصوف سے متناقض لیکن قرآنی احکامات وسنت نبویؐ کے مکمل ارتباط کا نتیجہ تھے۔ اور اسی سبب عشق الٰہی اور عشق رسولؐ میں سرشار ہونے کے باوجود اقبال اپنی راہ سے نہیں بھٹکے۔ وہ اس تصور کے مبلغ ہیں کہ جو شخص عشق الٰہی میں گرفتار ہو اس کی ذات سے اس کا بہترین ردِ عمل انسانوں سے محبت واخوت ہے جبکہ صوفیا عام طور پر عشق الٰہی کی وہ صورت اختیار کرتے ہیں جو تجرّد ورہبانیت کی نمائندہ ہوتی ہے۔ اور جو اقبال کے خیال میں حیات افزا ہونے کے بجائے حیات سوز ہے۔ اقبال کے ہاں خدا سے عشق کا تقاضا یہ

---

[1] دیباچہ مثنوی اسرار خودی صفحہ ص ۴

ہرگز نہیں کہ اس سے خودی کی موت واقع ہو بلکہ عشق الٰہی کا مقصد خدا اور رسول پر مکمل ایمان رکھتے ہوئے شریعت کے اصول اور قرآن کی ہدایات کو اپنی زندگی کا جز بنانے اور عملی و فکری طور پر اس کا مظاہرہ کرنا ہے۔ جبکہ فلسفہ تصوف عقل و بصیرت سے خالی عشق کا مطالبہ کرتا ہے جہاں فہم و ادراک کے کسی بھی مؤثر انطباق کی گنجائش نہیں۔ حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ اہل تصوف میں اسی عشق کے وجود کی حقانیت کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں۔

"عشق سے مراد وہ بے قراری و شوریدگی ہے جو اپنا مطلوب و مقصود حاصل نہ ہونے کے باعث انسان کے باطن میں جنم لیتی ہے اور تمام قوتِ باطنیہ میں سرایت کر جاتی ہے۔ اس کی غایت صرف یہ ہے کہ مقصود تک رسائی ممکن ہو اور محبوب کا وصال میسر آئے اوّل تو اس عشق کا مقام قلب نفس ہوتا ہے جو تمام کیفیات ہائے نفسانیہ کا مرکز ہے اور پھر وہ وہاں سے پھیل کر تمام باطنی قوتوں پر چھا جاتا ہے اور وہ بیداری عمل میں آتی ہے جس کا مقصد صرف یہ ہے کہ انسان اپنے محبوب حقیقی کی یافت میں محو ہو کر اپنے آپ سے بے خبر ہو رہے۔ [1]

حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ کے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ کیفیت عشق میں عقل و بصیرت اور علم و ادراک کی کسی طرح بھی رسائی ممکن نہیں۔ یہ لازمی امر ہے کہ جب عقل ذات سے دور ہوگی تو منطق و استدلال اور فکر و احساس کی تمام قیود ختم ہو جائیں گی اور صرف عشق کی حکمرانی ہوگی۔

حقیقتاً جب عشق عقل سے عاری ہو تو انسان اپنی اس ماہیت میں نہیں رہتا جو انسان کی تخلیق کا مقصد ہے جبکہ اقبال ایک ایسے مبلغ ہیں جو انسان کو اس کے مقصد تخلیق سے آگاہ

---

[1] صراط مستقیم ص ۵

کرتے ہیں اور جن کے نزدیک عشق و عقل ایک جان ہو کر ہی اپنا اپنا حق پورا کر سکتے ہیں۔ ان کے خیال میں عشق کو کبھی بھی عقل و ادراک سے تجاوز نہ کرنا چاہئے کیونکہ اسی عمل کے سبب مشرق و مغرب دونوں گمراہ ہیں اقبال کے مطابق اگر یہ دونوں عناصر یکجا سفر کریں تو ایک نیا عالم وجود میں آسکتا ہے۔

غربیاں را زیرکی ساز حیات
شرقیاں را عشق رازِ کائنات
زیرکی از عشق گرد و حق شناس
کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہمبر شود
نقشبند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بند
عشق را با زیرکی آمیزہ دہ [1]

اس امر سے انکار ممکن نہیں کہ جب تک عقل و عشق باہم نہ ہوں معاشرے کی فلاح و ترقی ممکن نہیں۔ اسلام کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اطاعت و عبادت عشق کے درجے تک پہنچے اور عبادت گذار سچا عاشق ہو لیکن یہ عشق عقل یا معرفت کی بدولت ہوتا کہ گمراہ ہونے کے امکانات ختم ہو جائیں اور اعمال صراطِ مستقیم سے نہ ہٹ سکیں۔ اس کے برعکس اگر عشق عقل سے ترکیب نہ پائے تو یہ انسان کو اجتماعیت سے فرار اور انفرادیت سے محبت کرنا سکھا دیتا ہے یعنی جیسے جیسے کیفیت عشق پروان چڑھتی ہے ہر ماسوا سے بے گانگی اتنی ہی شدت سے بڑھتی جاتی ہے یہاں تک کہ عاشق اپنے محبوب کے سوا ہر شئے کے وجود سے بے خبر ہو جاتا ہے۔ اس کیفیت کو تصوف کی اصطلاح میں فنا کہا جاتا ہے۔

اقبال کی نگاہ میں تصوف کا یہ تصور قرآن اور اسلامی تعلیمات سے میل نہیں کھاتا اور نہ اس کے پاس کسی وحی یا ہدایت کی سند ہے۔ جب ہم اس پر اتفاق رکھتے ہیں کہ اللہ کی ہر

---

[1] جاوید نامہ ص ۶۵

کتاب اور ہر شریعت ایک ہی مقصد کے تحت اتاری گئی تو اس امر کی کوئی گنجائش ہی نہیں کہ صحیفہ آدمؑ سے قرآن تک کسی بھی شریعت میں ایسی زندگی کی دعوت دی گئی ہو اس لیے کہ انسان کا نصب العین اور اس کے منصب نیابت کا تعین تخلیق آدمؑ کے وقت ہی طے پا چکا اور جو مقاصدِ تخلیق قرآن نے بیان کیے وہ روز اوّل سے بیان کیے جا رہے ہیں کسی بھی شریعت اور تعلیم میں کوئی اختلاف نہیں۔ رہبانی طرز تصوف کی تعلیم کسی الہامی کتاب میں نہیں تو پھر یہ تصور آیا کہاں سے؟ اس کا جواب قرآن پاک میں اللہ تعالی دیتا ہے اور فرماتا ہے۔

''کہ انھوں نے آپ ہی رہبانیت کی خود ساختہ راہ اختیار کر لی ہم نے انھیں اسکا حکم نہیں دیا تھا''۔ (الحدید:۲۷)

اس فلسفہ تصوف کی سب سے بڑی گمراہی یہ ہے کہ انسان کیفیت عشق یا حالت فنا میں وحی و رسالت کی ضرورت و تکریم سے بے گانہ ہو جاتا ہے اور اس کی اہمیت وقدر و قیمت کو قطعی نظر انداز کر دیتا ہے۔ اس بے فکری کا پس منظر اسی عشق الٰہی سے مزین ہے جو انسان میں کیفیت جنوں بیدار کر کے خالقیت و ربوبیت کو اس طرح مجروح کرتا ہے کہ عشق الٰہی کا گرفتار خدا کو صرف محبوب کی شکل میں دیکھے اور اس کے معبود اور حاکم کی حیثیت کو نظر انداز کر دے۔ اس صورت حال کے تحت صوفیاء سمجھتے ہیں کہ محبوب خود انھیں اپنے احکامات سے بے نیاز کر دے گا کیونکہ صفت حسن و جمال بے نیازی ہے۔ ان کی نظر میں خالق کو اس امر کی فکر مطلق نہیں ہوتی کہ اس کا عاشق بارگاہ میں کس طرح پہنچے گا۔ اس لیے کہ محبوب کا یہ کام نہیں کہ وہ اپنے چاہنے والوں کو اپنے وصل و دیدار کے ذرائع بتائے۔ یہ فرض تو خود عشق کا ہے کہ وہ اپنی کیفیت جنوں کے سہارے ویرانوں اور تنہائیوں میں سرگشتہ و سرگرداں پھرے اور اُس منزل کی جستجو کرے جو نشانِ حبیب ہو، چنانچہ اس فلسفہ تصوف میں صوفی کے نزدیک اہم چیز دیدار و وصل کی جدوجہد ہے اور ان کے خیال میں خدا پرستی وہ عمل ہے جس کے لیے کسی سہارے اور کسی واسطے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ انسان ذکر و فکر اور مراقبات ہی کی مدد سے وہ سب کچھ کر سکتا ہے جس کی خواہش اللہ کو ہے۔ اسی لیے ان صوفیا کے لیے وحی و رسالت کا وجود بے کار اور بے معنی ہو جاتا ہے۔ جبکہ اقبال ایک سچے مسلمان کی حیثیت

سے وحی کی قرآنی شکل اور رسالت محمدیؐ پر مکمل ایمان رکھتے تھے۔ چنانچہ سید نذیر نیازی کے نام ایک مکتوب میں نبوت کے متعلق لکھتے ہیں۔

"نبوت کے دو اجزا ہیں:

(۱) خاص حالات میں واردات جن کے اعتبار سے نبوت روحانیت کا ایک مقام خاص تصور کی جاتی ہے۔

(۲) Socio Political Institution قائم کرنے کا عمل یا اس کا قیام۔ اس ادارے کا قیام ایک نئے اخلاقی تقاضے کی تخلیق ہے جس میں پرورش پا کر فرد اپنے کمالات تک پہنچتا ہے جو فرد اس نظام کا ممبر نہ ہو یا اس سے انکار کرے وہ ان کمالات سے محروم ہو جاتا ہے اس محروم کو مذہبی اصطلاح میں کفر کہتے ہیں گویا اس دوسرے جزو کے اعتبار ی نبی کا منکر کافر ہے۔

اسلام کو دین فطرت کے طور پر Realise کرنے کا نام تصوف ہے ایک اخلاص مند مسلمان کا فرض ہے کہ وہ اس کیفیت کو اپنے اندر پیدا کرے۔ [1]

عجمی تصوف کے متعلق اقبال کا تجزیہ یہی تھا کہ ارباب عشق و فنا دین اسلام کو ایک ذاتی معاملہ گردانتے ہوئے انفرادی زندگی تک محدود ہو کر اجتماعی زندگی سے کوئی سرد کار نہیں رکھنا چاہتے۔ اس تصور کی بنیاد خود غرضانہ طرز زندگی پر اُستوار کی گئی تھیں جہاں معاشرہ اور انسان کا باہمی رشتہ شدت سے مجروح ہوتا تھا۔ اقبال کے نزدیک اس تصور کے ماننے والوں کو اس بات سے کوئی واسطہ نہیں کہ نظام تمدن و سیاست کیا ہونا چاہئے صلح و جنگ کے اصول، معیشت و معاشرت کی بنیادوں کے اصول وضع کرنے یا برتنے سے انھیں کوئی غرض نہیں ان کی نگاہ میں اگر کوئی چیز مقدم ہے تو وہ صرف یہ کہ وہ لوگوں کو زندگی کے معاملات میں صوفیانہ پہلو کی پابندی

---

[1] انوار اقبال مرتب بشیر احمد ڈار ص ۴۶

کا درس دیں اور اُن چیزوں کو تلاش کریں جس سے آتش عشق فروزاں ہوتی چلی جائے۔

اقبال کے افکار جن کی اساس قرآنی تعلیمات ہیں کے مطالعہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ دین فطرت کی رو سے انسان کا مقصد اللہ کی رضا، آخرت کی فلاح اور جنت کا حصول ہے جو عبادت کی صحیح شکل اختیار کرنے سے ہی ممکن ہے۔ اقبال کے مطابق انسان خدا کا بندہ ہے جس نے اسے اپنے نائب کی حیثیت سے پیدا کیا۔ کچھ اہم ذمہ داریاں سپرد کیں۔ بعض اختیارات دیئے اور کچھ خدمات مقرر کیں اور زمین پر اقتدار دیا۔ ان تمام اُمور کی رو سے اقبال کے مطابق بندگی کا حق اُسی وقت پورا ہوتا ہے جبکہ انسان دنیا میں اپنا کام، اپنے مالک کے مقاصد اور اپنی ذمہ داریوں کو سمجھے اور صحیح طور پر ادا کرے۔ اس کی آئندہ ترقی بھی اسی بات پر منحصر ہے کہ وہ موت سے قبل اپنی ذمہ داریوں کو بہ احسن سرانجام دے اور موت کے بعد اپنے آقا کے سامنے حساب کتاب کی خاطر پیش ہو تو اس کے اعمال اسے فرض شناس اور فرماں بردار بندہ ثابت کریں نہ کہ سست، کاہل، نافرمان اور باغی، یہی اسلام کا مقصود عبادت ہے اور اقبال کے نزدیک حق بندگی۔

یہاں یہ حقیقت بھی ملحوظ رہے کہ اسلام روحانی ترقی اور محبوب کے وصل و دیدار کا بھی راستہ بتاتا ہے کہ انسان خدا کو جنگلوں، بیابانوں اور ویرانوں میں نہیں پا سکتا اگر اس کو دیدارِ الٰہی اور قرب الٰہی کی تمنا ہے تو اسے انسانوں کے درمیان اور دنیوی زندگی کے ہنگاموں میں تلاش کرے جہاں یہ اسے اس قدر قریب ملے گا گویا آنکھ دیکھ رہی ہو اس لیے کہ جو شخص دنیا میں منکرات سے بچ کر اور خدا سے ڈر کر زندگی بسر کرے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اسے خدا کی یافت ہوگئی۔ اقبال کے نزدیک یہی اُمور ایک مسلمان صوفی کے لیے رضائے الٰہی کا اظہارِ مطلوبیت ہیں اور اقبال اپنی تحریروں کے ذریعہ اس جانب ترغیب کا اہتمام کرتے ہیں۔

توحید

عقیدۂ وحدت الوجود ارباب تصوف کے عقائد اور ان کے طرزِ فکر و عمل کی بنیاد ہے۔ اس عقیدہ کے مطابق واحد یعنی خدائے لاشریک جو ہر شئے کا خالق اور آفریدگار ہے اپنی تمام

مخلوق میں حسن اور نور کی صورت میں جاری و موجود ہے اور تمام اشیاء اس کے وجود کا مظہر ہیں۔ یعنی یہ کل مخلوقات یا عالم طبعی کا اصل وجود اور قائم بالذات ہے اس کے سوا ہر چیز مجاز ہے۔ حقیقت و مجاز کا یہی تصور دراصل وحدت الوجود کے عقیدے کی بنیادی اساس ہے۔

اس تصور کو یونان میں بڑی مقبولیت حاصل تھی۔ جن حکماء نے اس موضوع پر اظہارِ خیال کیا ان میں اپی کورس، افلاطون، دیونیس اور فلاطینوس کے نام سرفہرست ہیں۔ وحدت الوجود کے ان متبعین نے گو کہ مختلف طریقوں سے اس عقیدہ کے بارے میں اپنے خیالات و افکار کا اظہار کیا ہے لیکن کہنا سب یہی چاہتے تھے کہ جو کچھ ہے وہ سب حقیقت اور مادیت ہے۔ یہ کائنات بہ حیثیت مجموعی ایک شعور رکھتی ہے اور یہی چیز الوہیت ہے۔ یہ عالم مستقل ارتقائی کیفیات سے دو چار ہے۔ پانی، ہوا اور مٹی کے عناصر آگ سے ظہور میں آئے ہیں۔ آگ بار بار انھیں اپنے اندر جذب کر لیتی ہے روح، انسان اور خدا کی فطرت ایک ہی ہے، جو ایک دوسرے پر عمل اور ردِ عمل کرتے رہتے ہیں۔ ان یونانی حکماء نے عقیدۂ وحدت الوجود کا جو تصور پیش کیا اس سے مسلمان حکماء و صوفیا کے ذہن شدید متاثر ہوئے اور اس کے اثرات آج بھی ہمارے صوفیاء کرام میں موجود ہیں۔

اقبال بھی ابتداء میں اسی عقیدے کے پیرو تھے کیونکہ ان کو یہ فکر ورثہ میں ملی تھی ان کے والد ایک بڑے صوفی تھے جن کے ہاتھ پر اقبال بیعت ہو چکے تھے۔ اسی لیے ان کے ابتدائی کلام میں اس عقیدہ سے متاثر اشعار نظر آتے ہیں۔ لیکن اقبال جلد ہی ایک ایسی روشن منزل سے آشنا ہوئے جو قرآنی فکر کا حقیقی مظہر تھی۔ قرآن و حدیث کے عمیق مطالعہ نے ان پر یہ انکشاف کیا کہ وحدت الوجود کا عقیدہ ایک غیر فطری اور غیر اسلامی عقیدہ ہے تو وہ فوراً اس عقیدے سے تائب ہو گئے۔ اپنی ان کیفیات کا واضح الفاظ میں بیان کرتے ہوئے ''اسرارِ خودی اور تصوف'' کے موضوع پر ایک مضمون لکھتے ہیں۔

> ''مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصے تک ایسے عقائد و مسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیا کے ساتھ خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن

شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے ہیں۔ مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی کا مسئلہ قدیم ارواح، مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلاتِ ستہ یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبد الکریم جیلی نے اپنی کتاب انسانِ کامل میں کیا ہے"۔ [1]

اقبال نے نہ سرف اُن عقائد کو تسلیم کرنے سے انکار کیا جس کی تعلیم شیخ محی الدین ابن عربی اور دیگر صوفیاء دیا کرتے تھے بلکہ اپنے اس انکار کی دلیل میں بڑی تفصیل سے مضامین کا ایک سلسلہ بھی شروع کیا جو اخبار وکیل میں چھپتے رہے۔ فلسفہ وحدت الوجود کی سخت نفی کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

"مسئلہ وحدت الوجود مسئلہ تنزلاتِ ستہ کی فلسفیانہ تکمیل ہے بلکہ یوں کہیے کہ عقل انسانی خود بخود تنزلات ستہ سے وحدت الوجود تک پہنچتی ہے اکثر صوفیا صرف اسی مسئلے کے قائل ہیں بعض اس طرح کہ یہ محض ایک کیفیتِ قلبی یا مقام کا نام ہے۔ میرا مذہب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نظامِ عالم میں جاری وساری نہیں بلکہ نظامِ عالم کا خالق ہے اور اس کی ربوبیت کی وجہ سے ہی یہ نظام قائم ہے۔ جب وہ چاہے گا اس کا خاتمہ ہو جائے گا حکماء کا مذہب تو جو کچھ ہے اس سے کچھ بحث نہیں، رونا اس بات کا ہے کہ یہ مسئلہ اسلامی لٹریچر کا منفک عنصر بن گیا اور اس کے ذمہ دار زیادہ تر صوفی شاعر ہیں جو پست اخلاق اس فلسفیانہ اصول سے بطور نتیجہ پیدا ہوتے ہیں۔ ان کا بہترین گواہ فارسی زبان کا لٹریچر ہے"۔ [2]

---

[1] مضامینِ اقبال ص ۱۵۸ [2] مقالاتِ اقبال صفحہ ۱۶۲۔۱۶۳

اقبال کے محولا بالا اقتباس اور اس سلسلے کے دیگر مضامین کے مطالعہ کے بعد یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اقبال جو اپنی ابتدائی زندگی میں وحدت الوجودی نظریات کے قائل تھے کس قدر سخت اور مدلل انداز میں، ان نظریات کی نفی کرتے ہیں اور اسے غیر اسلامی قرار دیتے ہیں۔ یہ بھی مسلم حقیقت ہے کہ ان عقائد کی سب سے زیادہ تاویلیں فارسی ادب میں ہی ملتی ہیں۔ فارسی ادب کے سب سے بڑے شاعر حافظ کا کلام وحدت الوجودی نظریات کی تبلیغ میں سب سے آگے ہے۔ اقبال نے واضح طور پر حافظ پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ اپنی شاعری میں ایک ایسی کیفیت کو محبوب بناتے ہیں جو زندگی کے مقاصد کے منافی ہے اور انسان کو موت کی طرف لے جاتی ہے۔ حافظ کی مخصوص اور متاثر کن لب و لہجے میں ڈوبی ہوئی ان تعلیمات نے مسلمانوں کو بڑی حد تک زوال پذیر بنایا اور ان کے انحطاط کا باعث بنی۔ ایک اور بڑی خرابی اس عقیدے کے سبب یہ ہوئی کہ مسلمان حقیقی عقیدۂ توحید سے دور ہوتا گیا یا کم از کم توحید کی اصل ماہیت مسخ ہو گئی۔

کائنات کے تمام مظاہر میں علت و معلول اور اضافات و تغیر موجود ہیں اگر ان سب کو باطل تصور کر کے ختم کر دیا جائے تو خدا کی ذات محبت کے سوا کچھ نہیں رہتی اور تمام مخلوق بے اصل ہو جاتی ہیں۔ خالق و مخلوق کے درمیان تفاوت اور تقابل کو ختم کر کے عاشق و محبوب کا ایک نیا رشتہ قائم کیا جاتا ہے جو یقیناً قرآنی نکتۂ نگاہ کے منافی ہے۔ صوفیاء نے اسے توحید گردانا اور توحید و وحدت الوجود کے عقائد کا فرق مٹا کر دونوں کو ایک کر دیا۔ وحدت الوجودی نظریے سے اختلاف کا سب سے بڑا پس منظر یہی ہے کہ توحید اور وحدت الوجود دو متضاد نظریات ہیں۔ توحید اسلام کی بنیاد ہے جبکہ وحدت الوجود توحید کی حقانیت کو مجروح کرتا ہے اقبال بھی اس نظریے کے قائل ہیں کہ وحدت الوجود کی موجودگی سے عقیدۂ توحید مجروح ہوتا ہے۔

اسلام کے تمام فکری و عملی نظام کی بنیاد ایک خدا پر ایمان ہے۔ باقی تمام احکام، اصول، قوانین اور طرز ہائے زندگی اسی ایک اصل سے وابستہ ہیں۔ تمام کائنات خدا کے حکم سے وجود میں آئی ہے اور اس کائنات کے تمام نظام منصوبہ بند طریقے سے خدا کے حکم

سے ہی چل رہے ہیں لیکن حقیقی عقیدۂ توحید کی حیثیت صرف اسی قدر نہیں کہ یہ تسلیم کرلیا جائے کہ اللہ موجود ہے بلکہ ضروری یہ ہے کہ انسان اپنے اندر اللہ کی صفات کا ایک کامل وصحیح تصور پیدا کرے اور اس بات پر یقین رکھے کہ خدا تمام جلالی و جمالی صفاتِ عالیہ سے متصف ہے۔

اسلام میں صرف ایک خدا کے اثبات کی کوئی حقیقت نہیں کیونکہ دیگر مذاہب کے ماننے والے بھی کسی نہ کسی طور ایک خدا کے موجودگی پر یقین کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ اسلام کی امتیازی وانفرادی شان یہی ہے کہ اس نے خدا کی صفاتِ عظمیٰ کا حقیقی علم بخشا اور ایک ذاتِ واحد کو تمام اعلاصفات سے متصف بتایا پھر اسی علم کو ایمان بنا کر عظیم الشان فکری و عملی نظام کی بنیاد رکھی۔

قرآن کریم کے ذریعہ یہ بھی بتایا گیا کہ خدا جو اس کائنات کا خالق ہے، کے جیسا اس کائنات میں کوئی نہیں "لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ" یعنی کائنات کی جتنی اشیاء اور قوتیں ہیں ان میں سے کسی پر بھی الوہیت کی تعریف منطبق نہیں ہوتی۔ کائنات کے تمام موجودات محتاج ہیں، مسخر ہیں، مخلوق ہیں اور ان کے تمام افعال وتاثرات کا سرچشمہ ذاتِ الٰہی ہے۔ اس لیے کائنات کی کوئی بھی شئے ایسی نہیں کہ وہ اپنے اندر الوہیت کا معمولی شائبہ بھی رکھتی ہو۔ یہی وہ نفی وحدت الوجود ہے جس کے بعد انسان کو صرف اور صرف ایک خدا پر ایمان لانا، اس کی عزت وتوقیر کرنا اور اس کے احکامات بجالانا لازم ہوجاتا ہے۔ الوہیت کا یہ تصور انسان کو بندگی کے آداب سکھاتا ہے۔

الوہیت کے حقیقی نظریے کے برخلاف وحدت الوجودی صوفیا نے توحید کے نظریے کو زبردست زک پہنچائی۔ ان کے نزدیک خدا صفات وکمال سے متصف ضرور ہے لیکن انسان کے تعلق کی نسبت سے اس کی جمالی صفات خصوصاً حسن مطلق سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ ان کے خیال میں خدا کی حیثیت معبود سے زیادہ مطلوب حقیقی اور محبوب مطلق کی ہے اور ان دونوں حیثیتوں کا تقاضہ یہ ہے کہ خدا اور انسان کے درمیان اصل تعلق محبوب حقیقی اور عاشق صادق کا ہونا چاہیۓ۔

اقبال جنھوں نے اوّل الذکر قرآنی تصور توحید کی وکالت کی، دین فطرت کی رو سے

حق ہے جبکہ صوفیا کا بیان کردہ تصور باطل پر مبنی ہے۔ وحدت الوجودی تصور کے مطابق خدا محض حسن و جمال کی تصویر ہے جو کائنات میں جاری و ساری ہے۔ جبکہ اقبال نے اپنی نثری و شعری تحریروں کے ذریعہ یہ ثابت کیا کہ خدا حسن و جمال کی صورت میں جاری و ساری نہیں بلکہ اس کا پیدا کرنے والا ہے۔ صرف خدا ہی کائنات اور عالم رنگ و بو میں تمام طاقتوں کا مالک ہے۔ اس کے سوا کوئی نفع نقصان پہنچانے والا نہیں، کوئی صاحب اختیار و بااثر نہیں۔ یہی یقین انسان کو خدا کے سوا تمام چیزوں سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ وہ سوائے خدا کے کسی کے آگے گردن نہیں جھکاتا اور نہ ہی دست سوال دراز کرتا ہے۔ توحید کا یہی تصور انسان میں بیداریٔ خودی و عزت نفس پیدا کرنے کا باعث ہے اور اسی کیفیت سے عاجزی وانکساری بھی پیدا ہوتی ہے اس لیے کہ اس تصور پر ایمان رکھنے والا بخوبی جانتا ہے کہ اس کے پاس جو کچھ ہے وہ سب خدا کا عطا کردہ ہے اور خدا جس طرح بخش دینے پر قادر ہے اسی طرح وہ چھین لینے پر بھی قدرت رکھتا ہے۔

اقبال نے نہ صرف وحدت الوجود کی نفی کی بلکہ اہل تصوف کو یہ یقین دلانے کی بھی کوشش کی کہ اگر اُن کے ذہن سے حسن و جمال کا وہ تصور جو کسی بت سے کم نہیں ختم ہو جائے تو فلسفہ توحید کی حقانیت ان پر آشکار ہو جائے گی اور توحید کی یہی حقانیت پیروی اور اتباع رسولؐ کی طرف گامزن کرے گی۔ اور جس کا نتیجہ خدا سے محبت کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ کیونکہ قرآن نے خدا سے محبت میں شدت اختیار کرنے کی ترغیب دینے کے ساتھ ساتھ طریقۂ محبت بھی بتا دیا اور ساتھ ہی اُس لطف و بخشش کی وضاحت بھی فرمادی جو محبت کے نتیجے میں عاشقانِ صادق کو میسر آئے گی۔

"قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله (اے رسول) آپ کہہ دیجئے اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو، خدا تم سے محبت کریگا"۔ (سورۂ آل عمران :۳۱)

وحدت الوجودی نظریے کے مبلغ جس نتیجے کے خواہش مند ہیں یعنی رضائے الٰہی اور حب الٰہی وہ رسول خدا کی حقیقی محبت سے میسر آئے گا۔ لیکن اس محبت اور عشق کا مطلب یہ

نہیں کہ عاشق صادق درِ مولا پر ہمہ وقت ہاتھ پھیلائے طالب سعادت رہے بلکہ حقیقی پیروی اور مکمل اتباع ہی عشق صادق کا مظہر ہے۔ اسی لیے اقبال اپنی تحریروں میں رسول خداؐ سے محبت کی تبلیغ کرتے ہیں ساتھ ہی وہ خود بھی عاشق رسولؐ کی حیثیت سے جلوہ گر ہوتے ہیں اور اُسی کرم ونوازش کے طلب گار نظر آتے ہیں جس کی بشارت خدا نے آیت مذکور میں دی ہے۔

وحدت الوجود کا یہ نظریہ درحقیقت عشق بے عقل کا نتیجہ ہے اور اقبال کے نزدیک عشق بے عقل تو مضر ہے ہی لیکن اگر عقل بے توحید ہو تو بے حد خطرناک ہے۔ اس لیے کہ جب تک انسانی عقل کو توحید کا سہارا نہ تھا وہ بھٹکتی اور ٹھوکریں کھاتی رہی لیکن جب پیغاماتِ رسولؐ کے ذریعہ عقل رمزِ توحید سے آشنا ہوئی تو اس گمراہ مسافر کو اپنی منزل میسر آ گئی۔

در جہانِ کیف وکم گردید عقل

پے بہ منزل برد از توحید عقل[1]

حقیقتاً ہم باری تعالیٰ کی ذات کا ادراک طبعی یا حسی طور پر نہیں کرتے۔ چنانچہ جب اس کا ادراک ہی طبعی نہیں تو اس سے محبت طبعی کیوں کی جائے۔ اس سے محبت کا تعلق عقلی اور وجدانی طور پر ہوتا ہے۔ قرآن کریم نے واضح طور پر عشق اور اس کے تمام فطری تقاضوں سے مکمل اجتناب برتا ہے جس کے سبب اللہ تعالیٰ کے ساتھ عقلی محبت کا ثبوت سامنے آتا ہے۔ محبت الٰہی اطاعتِ الٰہی کا نام ہے اور اطاعتِ الٰہی اسی وقت ممکن ہے جب دین کو مکمل طور پر زندگی میں عام کیا جائے۔ اقبال بھی خالص اسلامی تصورِ اطاعت پر یقین رکھتے ہیں جس کی رو سے مومن کا مقصود صرف خدا کی بندگی اور اس کی رضا ہوتا ہے۔

اقبال نے خدا کی جو صفات بیان کی ہیں ان کے اظہار میں معشوقیت کا ذکر کہیں نہیں ملتا اور ان کے نزدیک خدا اگر جمالی صفات رکھتا ہے تو اس میں جلالی صفات بھی بکثرت موجود ہیں یعنی وہ اپنی صفات کی رو سے خالقیت، ربوبیت، رحمت، محبت اور عفو ودرگذر جیسی خصوصیات کا ہی پیکر نہیں بلکہ قادرِ مطلق ہونے کی حیثیت سے وہ قہار وجبار اور عادل ومنتقم

---

[1] اسرار ورموز صفحہ ۹۱

بھی ہے۔ اقبال کا یہ تصور الوہیت اسلامی تعلیمات کے مطابق ہے کیونکہ خدا نے اپنے پر ایمان اُسی وقت قبول کیا ہے جب ایمان لانے والا اس کی تمام صفات سے کماحقہ آگاہ ہو۔ جو اُس کی صفات کو صرف جمال کے پیکر میں دیکھے یا صرف جلال کے پیکر میں وہ ایمان سالم ہی نہیں۔ ان میں سے کسی ایک صورت پر چلنے والے کو قرآن نے ایمان کی روشنی سے محروم قرار دیا ہے۔ اقبال کے مطابق اگر انسان خدا کی تمام صفات کو ذہن میں جگہ نہیں دیتا اور صرف چند ایسے تصورات پر یقین رکھتا ہے جس سے وحدت الوجود یا اس جیسے کسی اور تصور کو تقویت ملتی ہے تو نہ صرف یہ کہ وہ تصور باطل و ناقص ہے بلکہ اس تصور کے حامل افراد بھی ذہنی و فکری اعتبار سے ناقص و ناکارہ ہیں۔

افکارِ اقبال کے مطالعہ سے خدا کی جو حیثیت سامنے آتی ہے وہ اس کے معبود اور خالقِ حقیقی ہونے کے نشان دہ ہے نہ کہ معشوق ہونے کی۔ بے شک اقبال کے کلام اور ان کی نثری تحریروں میں اللہ سے بے پایاں سچی محبت نظر آتی ہے لیکن اس سچی محبت میں عشق کی ایسی کوئی کیفیت نہیں جس سے ذاتِ الٰہ اقبال کی نظر میں معشوق ٹھہرتی ہو۔ حقیقتاً اقبال نے صوفیا کے خلاف اپنی آواز اسی لیے بلند کی تھی کہ ان کے افکار اور طرز عمل سے خدا کی تمام صفات اور اس کی حیثیت مجروح ہوتی ہے جبکہ اقبال خدا کو جمال و جلال دونوں سے متصف دیکھتے تھے اور اسے خالق حقیقی کے ساتھ معبودِ حقیقی بھی تسلیم کرتے تھے۔

اقبال تصورِ الٰہ کے ساتھ بنیادی اہمیت اثباتِ ذات کو دیتے ہیں اور اس فعل کو قطعی مسترد کرتے ہیں کہ سکون کی انتہائی منزل فنا فی اللہ ہے۔ اپنے اس نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے مثنوی اسرارِ خودی کے دیباچے میں لکھتے ہیں۔

> ”ظاہر ہے کہ کائنات اور انسان کے بارے میں میرا یہ نظریہ ہیگل اور اس کے ہم خیالوں اور ارباب وحدت الوجود سے بالکل مختلف ہے جن کے خیال میں انسان کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ وہ خدایا حیات کلی میں جذب ہو جائے اور اپنی انفرادی ہستی کو مٹا دے۔ میری رائے

میں انسان کا اخلاقی اور مذہبی منتہائے مقصود یہ نہیں ہے
کہ انسان خدا کی ذات میں جذب ہو جائے بلکہ اس کے
برعکس یہ کہ خدا کو اپنے اندر جذب کرے۔ میں نے
افلاطون کے فلسفے پر جو تنقید کی ہے اس سے میرا مطلب
ان فلسفیانہ مذاہب کی تردید ہے جو بقا کے عوض فنا کو
انسان کا نصب العین قرار دیتے ہیں۔ ان مذاہب کی تعلیم
یہ ہے کہ مادہ کا مقابلہ کرنے کے بجائے اس سے گریز کیا
جائے۔ حالانکہ انسان کا جوہر یہ ہے کہ انسان مخالف
قوتوں کا مردانہ وار مقابلہ کرے اور انھیں اپنا خادم بنالے
اس وقت خلیفۃ اللہ کے مرتبہ کو پہنچ جائے گا"۔ [1]

تصور اِلہٰ کے ساتھ اقبال کا یہ بقا و دوام کا تصور اُن یونانی و عجمی فلسفوں کی قطعاً تردید کرتا ہے جہاں اگر خدا کا تصور موجود ہے تو ذات کی نفی کی گئی ہے۔ اقبال کے نزدیک اگر عشق باعقل ہو تو یہی عشق انسان کو دوام و بقا کا درس دیتا ہے نہ کہ حیات کے انقطاع کا۔ اس ضمن میں اقبال یہ صراحت بھی کرتے ہیں کہ توحید بنیادی طور پر حیات کا فطری تقاضا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص خدائے واحد کی اطاعت کرتا ہے تو وہ فطرتِ صحیحہ کی اطاعت کرتا ہے۔ اپنے خطبہ اجتہاد فی الاسلام میں لکھتے ہیں:

"اس اصول کا تقاضا ہے کہ ہم صرف اللہ کی اطاعت
کریں نہ کہ سلوک وسلاطین کی پھر چونکہ ذات الٰہ فی
الحقیقت روحانی اساس ہے لہٰذا اللہ کی اطاعت فطرتِ
صحیحہ کی اطاعت ہے"۔ [2]

اقبال کی فکر توحید کو بشریت کے حقیقی مقام اور منصب سے آگاہی کا ایک بنیادی واساسی ذریعہ تصور کرتی ہے جو انسان کو شرف وعظمت کا درس دیتا ہے اور اسے دنیا کی تمام

---

[1] دیباچہ اسرار خودی ص ا [2] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ صفحہ ۲۲۷

طاقتوں سے بے نیازی اور خدا سے محبت واطاعت کی ترغیب دیتا ہے۔ اقبال کی خواہش یہی تھی کہ صوفیا وحدت الوجودی نظریات و دیگر عجمی عقائد کو خیر باد کہہ کر خلوت گزینی سے چھٹکارا حاصل کریں۔ اور مشاہدۂ فطرت و اصلاح ملت کا عزم کریں جس کا انھیں حکم دیا گیا ہے اس لیے کہ خدا کے نزدیک یہی افضل ترین کام ہے۔

تصورِ زماں و مکاں

اقبال نے ایک سچے دانشور اور عظیم فلسفی کی طرح فکر و فلسفہ کے تمام اہم نکات وتصورات کو سمجھنے اور اپنے مطالعہ و مشاہدہ کی روشنی میں اپنے نظریات قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ تصور کائنات، تصور انسان، تصور اللہ، تصورِ تقدیر، تصورِ عشق، تصورِ عقل، تصورِ روحِ ثقافت اسلامی، تصورِ اجتہاد اور تصورِ زماں و مکان پر اپنی شعری و نثری تحریروں میں سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ خصوصاً خطبات میں زماں و مکان کے مسئلے پر ان کے موقف کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے۔ اپنے پانچویں خطبے میں اقبال نے زماں و مکاں کی اہمیت کو واضح کرنے کے لیے اسے مسلم ثقافت کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''اسلامی تہذیب وثقافت کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو ہم دیکھتے ہیں کہ فکر محض ہو یا نفسیاتِ مذہب یعنی تصوف کے مدارجِ عالیہ۔ دونوں کا نصب العین یہ رہا کہ لامتناہی سے لطف اندوز ہوں بلکہ اس پر قابو حاصل کریں۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ جس تہذیب وثقافت کی یہ روش ہوگی اس کے لیے زماں و مکاں کا مسئلہ زندگی اور موت کا مسئلہ بن جائے گا''۔ [1]

'بانگِ درا' کی پہلی نظم 'ہمالہ' کے آخری مصرعے ''دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو'' سے لے کر اقبال کے دم آخر ان کی زبان پر جاری قطعے کے مصرعے ''سر آمد روزگارِ ایں فقیرے'' تک اقبال تمام زندگی اس مسئلے سے اپنی دلچسپی کا اظہار کرتے رہے۔ اقبال کے

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۰۳، ۲۰۴

تصورِ زماں کی شاعرانہ توضیحات زبورِ عجم اور گلشن راز جدید میں بھی کہیں کہیں ملتی ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے اس تصور کی فلسفیانہ توضیح وتشریح ان کی نثری تحریروں میں زیادہ بہتر طور پر ہوئی ہے اور اس ضمن میں ان کے خطوط اور خطبات دونوں لائق توجہ ہیں۔

خطوط میں بالخصوص سید سلیمان ندوی، خواجہ غلام السیدین اور عبداللہ چغتائی کے نام خطوں میں ماہیت زمان کی جانب اجمالی اشارے کیے گئے ہیں اور بعض موقعوں پر زماں ومکاں کے مسئلے کے متعلق مشورہ طلبی کی صورتیں نظر آتی ہیں۔ ذیل میں ان تینوں حضرات کے نام اقبال کے خطوط کے تین الگ الگ اقتباس درج ہیں۔ جن سے اس تصور کے متعلق اقبال کی دلچسپی کا اندازہ تو ہوتا ہی ہے ساتھ ہی ان کے اس خیال کو بھی تقویت ملتی ہے کہ مسلم ثقافت میں اس مسئلے کو زندگی اور موت کا مسئلہ سمجھا جانا چاہیے۔

سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

> ''زمان ومکان وحرکت کی بحث اس وقت فلسفہ اور سائنس کے مباحث میں سب سے زیادہ اہم ہے۔ میری ایک مدت سے خواہش ہے کہ اسلامی حکماء اور صوفیا کے نقطہ نگاہ سے یورپ کو روشناس کرایا جائے۔ مجھے یقین ہے کہ اس کا بہت اچھا اثر ہوگا''۔ [1]

خواجہ غلام السیدین کے نام ۱۸/اپریل ۱۹۳۶ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں۔

> ''زمانہ ایک بڑی ہی نعمت وبرکت (لاتسبو الدھر ان الدھر ھو اللہ) ہے اگر ایک طرف موت اور تباہی لاتا ہے تو دوسری طرف وقت ہی آبادی وشادابی کا منبع ہے۔ یہی اشیاء کے پوشیدہ امکانات کو بروئے کار لاتا ہے۔ حالاتِ حاضرہ میں تغیر کا اِمکان ہی انسان کی سب سے بڑی دولت اور سا کھ ہے''۔ [2]

---

[1] اقبال نامہ حصہ اوّل ص ۱۶۵ [2] ایضاً ص ۳۱۷

۱۳ر جون ۱۹۳۷ء کے ایک خط میں عبد اللہ چغتائی کو لکھتے ہیں

"یہ ممکن ہے کہ مکان کے ابعاد Dimensions تین سے زیادہ ہوں اور ہمارے اسلامی صوفیا تو ایک مدت سے تعدد زمان و مکان کے قائل ہیں۔ یہ خیال یورپ میں سب سے پہلے جرمنی کے فلسفی کانٹ نے پیدا کیا تھا لیکن مسلمان صوفیا اس سے پانچ چھ سال پہلے اس نکتے سے آشنا تھے"۔ ۱

اقبال نے اپنے خطبات میں کئی جگہ زمان و مکان کے مختلف قدیم و جدید نظریوں پر تنقیدی نظر ڈالی ہے اور ان کی صحت و عدم صحت کے متعلق تفصیلی بحث کی ہے۔ اقبال کے تصور زماں و مکاں کے بارے میں اظہارِ خیال سے قبل یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے سے وابستہ اُن اہم نظریات کا اجمالی جائزہ لیا جائے جن کا ذکر اقبال نے خطبات میں کیا ہے۔

یونانی فلسفی افلاطون کے مطابق فطرت ٹھوس اشیا کا ایک مجموعہ ہے جس کے درمیان ایک خلا ہے جس کی کوئی شکل و صورت یا خاصیت نہیں۔ اس کے نزدیک مکان کوئی خارجی مطلق شئے نہیں بلکہ اس کا مقصد محض یہ تھا کہ وہ مختلف مادّی اشیاء کی ترتیب کے لیے ایک واسطے کا کام دے۔ ایک اور یونانی فلسفی زینو کا خیال تھا کہ فضا ایک لامتناہی درجے تک قابل تقسیم شئے ہے یعنی فنا کے کسی حصہ کو جس قدر چاہیں چھوٹے اجزا میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اس نظریہ سے اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ فضا میں حرکت نظر کا دھوکا ہے کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ کسی محدود وقت میں لامحدود نقطے طے کیے جا سکیں۔ حرکت کو اس طرح غیر حقیقی تصور کرنے سے فضا کے خارجی مستقل بالذات وجود کی نفی ہو جاتی ہے۔

یونانی مفکر اس خیال پر کاربند تھے کہ کائنات سکونی ہے۔ ان کا ماننا تھا کہ مقام کے بدلنے اور حرکت کی وجہ سے نقطوں، خطوں اور شکلوں میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا۔ اقبال نے خطبات میں مسلم علماء خاص کر الاشعری، ابن حزم، طوسی اور عراقی کے افکار پر تفصیلی بحث کی

---

۱ اقبال نامہ حصہ دوم ص ۳۴۴

ہے۔ اشاعرہ کے تصور کا ذکر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں۔

''اشاعرہ نے زمان ومکان کی لامحدود تقسیم پذیری کے تصور کو رد کر دیا ان کے خیال میں زمان، مکان اور حرکت لفظوں اور آنوں پر مشتمل ہوتے ہیں جن کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی۔ گویا زمان ومکان کے متعلق اشاعرہ کا تصور ایک طرح کا کوانٹم تصور ہے۔ اس تصور کی مدد سے انھوں نے زینو کے اس خیال کی تردید کی کہ حرکت ناممکن ہے جب زمان ومکان کو صرف ایک حد تک قابل تقسیم مان لیا جائے تو پھر صریحاً یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ ایک محدود وقت میں مکان میں نقل مقام اور حرکت کی جا سکے''۔ [1]

اشاعرہ کے اس خیال کے برعکس اقبال کا ماننا ہے کہ بغیر وقت کے تخیل کے حرکت کو تصور نہیں کیا جا سکتا اور چونکہ وقت نفسیاتی زندگی سے پیدا ہوتا ہے اس لیے حرکت کی نسبت وقت اہم ترین ہے۔ اقبال کے نزدیک زمان کوئی مطلق شئے نہیں بلکہ نفسیاتی زندگی پر منحصر ہے ان کو اشاعرہ اور دیگر جدید علمائے طبیعیات کے اس خیال سے اتفاق ہے کہ زمان ومکان، دو علیحدہ ایک دوسرے سے بے تعلق چیزیں نہیں ہیں بلکہ صرف ایک ہی چیز نقطہ آن موجود ہے جسے سائنس داں سلسلۂ زماں مکاں کا نام دیتے ہیں۔ لیکن نقطوں اور آنوں کے باہمی رشتوں کے متعلق اقبال کو اشاعرہ کی رائے سے اختلاف ہے۔ ان کے خیال میں نقطہ اور آن دونوں میں سے آن زیادہ اساسی ہے۔ حالانکہ نقطے کو آن سے جدا نہیں کیا جا سکتا بلکہ آن کے ظہور کے لیے نقطہ لازمی ہے۔

اقبال نے اپنے خطبات میں مسلم مفکرین کے تصورات پیش کرتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ یونانیوں کے سکونی تصور کائنات کے خلاف مسلم علماء نے کائنات کا حرکی تصور

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ صفحہ ۸۶

پیش کیا کیونکہ اسلام اور قرآن کی تعلیم کے مطابق کائنات ایک ارتقا پذیر متحرک کائنات ہے اور چونکہ حرکت اس کا اساسی جزو ہے اس لیے کائنات کے ہر نظام میں حرکت جاری ہے۔

فرانس کے فلسفی ڈیکارٹ نے فضا کا ایک نیا تصور پیش کیا۔ اس نے کہا کہ تمام اشیا ذہن یا مادے سے تعلق رکھتی ہیں۔ ذہن اور مادے میں کوئی رشتہ نہیں۔ ذہن کی خاصیت خیالی ہے جو نہ تو جگہ گھیرتا ہے اور نہ فضا میں کسی ترتیب کا حامل ہے۔ جبکہ مادہ فضا میں واقع ہے اور جگہ بھی گھیرتا ہے اس مفروضے کی بنا پر ڈیکارٹ کا خیال تھا کہ تمام فضا میں کوئی نہ کوئی چیز ضرور موجود ہونی چاہیے ورنہ خالی فضا کسی کام کی نہ رہے گی اور یہ خالق کائنات کے کمال کے منافی ہے کہ کسی چیز کو بے مقصد پیدا کرے۔

نیوٹن نے زماں کو ایک خط کی طرح تصور کیا جس کا کچھ حصہ طے کیا جا چکا ہے۔ جس کو ماضی کہتے ہیں کچھ حصے پر ہم چل رہے ہیں جسے حال کہتے ہیں اور کچھ حصہ طے کرنا باقی ہے اس کو مستقبل کہتے ہیں یہ نظریہ زماں کا خارجی ادراک کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن زمان کی حقیقت کی وضاحت نہیں کرتا۔ اگر زمانہ کو ایک خط کی طرح تصور کر لیا جائے تو پھر زمانے دو ہی کہے جا سکتے ہیں۔ ماضی اور مستقبل۔ جس کو حال کہا جاتا ہے وہ ایک ایسا نقطہ موہوم ہے جس کو یا تو پار کر لیا گیا ہے اور وہ ماضی ہو چکا ہے یا اس نقطہ کو پار کرنا باقی ہے اور اس صورت میں اس کو مستقبل کہا جائے گا۔

نیوٹن کے خیال میں زمان و مکان مطلق خارجی وجود رکھتے ہیں اور کسی مشاہد یا متحرک شئے پر منحصر نہیں ہیں۔ اقبال نے نیوٹن کے اس تصور سے اختلاف کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "اگر وقت کوئی ایسی چیز ہے جو خود بخود اور بلا کسی
> خارجی شئے کے حوالے کے مسلسل طور پر بہتا ہے تو ہم
> یہ نہیں سمجھ سکتے کہ کسی شئے کے اس بہاؤ میں داخل
> ہونے سے کوئی تغیر پیدا ہو سکتا ہے اور وہ اس شئے سے
> مختلف ہو سکتی ہے جس نے اس بہاؤ میں حصہ نہ لیا ہو۔
> اور اگر ہم وقت کو ایک ندی کے بہاؤ کے طور پر سمجھنے

کی کوشش کریں تو پھر ہم اس کی ابتداء، انتہاء اور حدود کو
نہیں سمجھ سکتے"۔ [1]

اقبال نے نطشے کے تصورِ زمان ومکان پر بھی تنقیدی نظر ڈالی ہے۔ نطشے کا خیال تھا کہ زماں داخلی یا موضوعی شئے نہیں بلکہ ایک حقیقی اور لامتناہی عمل ہے جو بار بار لوٹ کر آتا ہے اور چونکہ کائنات محض توانائی کے تغیروں کا نام ہے اس لیے اس کا ماننا ہے کہ یہ دنیا ازل سے قائم ہے اور ابد تک رہے گی وقت کے اس لامتناہی تصور کا لازمی نتیجہ ہے کہ توانائی کے مرکزوں کی تمام ممکنہ ترتیبیں اور اجتماع ختم ہو چکے ہیں۔ ہر واقعہ اپنے آپ کو ایک دوسری ترتیب میں بار بار دہراتا ہے جواب ہو رہا ہے وہ اس سے پہلے بھی بے شمار مرتبہ ہو چکا ہے اور آئندہ بھی ہوتا رہے گا۔

اقبال نے نطشے کے اس تصور کو ایک بہت سخت قسم کی میکانیت اور جبریت قرار دیا ہے جس کی بنیاد بقائے توانائی کے مفروضے پر رکھی گئی ہے۔ اقبال نطشے کے اس تصور کو تقدیر کے تصور سے بھی زیادہ قنوطی اور یاس انگیز مانتے ہیں چونکہ نطشے کے اس تصور کے مطابق کائنات میں کوئی نئی واردات نہیں ہو سکتی۔ اس لیے یہ تصور انسان کو عمل اور جدوجہد کی طرف راغب ہونے سے روک دیتا ہے۔

اقبال نے جہاں ان مغربی مفکروں کے زمان ومکان سے متعلق تصورات سے اختلاف کیا ہے وہیں اپنے خطبات میں آئن اسٹائن کے تصور اضافیت کا اعتراف کرتے ہوئے اسے زمان ومکان کی حقیقت کو سمجھنے میں معاون قرار دیا ہے۔

آئن سٹائن نے نظریاتی اور تجرباتی بنا پر مطلق مکان اور مطلق زمان کے تصور کو ناقابل قبول بتایا ہے اس کا کہنا ہے کہ اگر کوئی دو واقعات ایک ہی وقت ایک ہی جگہ اور ایک ہی نظام میں رونما ہوں یعنی اگر شاہد ساکن ہوں یا یکساں سیدھی رفتار سے حرکت کر رہے ہوں تو ہم وقتی کا ایک معین تصور کیا جا سکتا ہے اور اس کی واضح تعریف کی جا سکتی ہے لیکن اگر نظام مختلف ہوں اور ملاقات مختلف مقام پر واقع ہوں تو اس تعریف سے کام نہیں چلے گا۔

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ صفحہ ۱۰۲

آئن اسٹائن نے مثالوں سے واضح کیا ہے کہ واقعات کا ہم وقت ہونا ایک اضافی چیز ہے۔ایک مشاہد زید کے لیے جو واقعات ہم وقت ہوں ضروری نہیں کہ دوسرے مشاہد بکر کے لیے بھی وہ ہم وقت ہوں بلکہ یکے بعد دیگر ہو سکتے ہیں۔ مزید یہ کہ وقت کے بہاؤ کی شرح کا بھی ان دونوں کے لیے یکساں ہونا ضروری نہیں۔ اس کا مطلب وقت کوئی مطلق شئے نہیں بلکہ اضافی ہے۔ ہر مشاہد کا اپنا ذاتی وقت ہوتا ہے اور اگر دو مشاہد بلحاظ ایک دوسرے کے اضافی حرکت کررہے ہوں تو ان کے وقت بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوں گے۔

وقت کے تصور کو اگر صحیح مان لیا جائے تو مکان بھی مطلق نہیں بلکہ اضافی قرار پائے گا کیونکہ دو متحرک اشیا کے درمیان فاصلہ کوئی معنی نہیں۔ جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ کس خاص وقت کے لیے یہ فاصلہ ناپا جارہا ہے اور کون سا مشاہد اس فاصلے کو ناپ رہا ہے۔اب چونکہ وقت اضافی ہے اس لیے فاصلہ جو وقت پر منحصر ہے لازماً اضافی ہوگا۔آئن اسٹائن کے اس نظریہ اضافیت کے مطابق زمان اور مکان نہ تو مطلق ہیں اور نہ ایک دوسرے سے غیر متعلق بلکہ اضافی اور ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔

نتیجتاً کائنات کا سہ ابعادی تصور جو انیسویں صدی تک قابل قبول تھا غلط ٹھہرا اور اب چار ابعاد مان لیے گئے۔ کیونکہ کائنات محض مقاموں اور نقطوں کا مجموعہ نہیں بلکہ واقعات پر مشتمل ہے۔اس لیے کسی واقع کو معین کرنے کے لئے صرف اس کا جائے مقام کافی نہیں بلکہ واقعہ کے ظہور پذیر ہونے کا وقت معلوم ہونا بھی لازمی ہے۔اس طرح واقعے کے تعین کے لیے چار ابعاد یعنی طول، عرض، بلندی اور وقت کے معلوم ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔

اقبال زمان ومکان کے اس اضافی تصور سے متفق ہیں۔ان کا خیال ہے کہ زمان اور مکان دونوں اضافی اور حقیقی ہیں لیکن ان دونوں میں زمان زیادہ اساسی اہمیت رکھتا ہے۔ اگر چہ تمام اشیا میں زمان ومکان موجود ہیں لیکن ان کا باہمی تعلق ایسا ہے جیسا جسم اور ذہن کا یعنی زمان، مکان کا ذہن ہے۔اقبال آئن اسٹائن کے اس نظریے کے متعلق یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ ایک سائنسی نظریے کی حیثیت سے صرف اشیا کی ساخت سے بحث کرتا ہے لیکن اشیاء کی ماہیت پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا یعنی یہ نظریہ زمان کی بعض ایسی خصوصیات کو نظر انداز کردیتا

ہے جن سے ایک انسان کا واسطہ پڑتا ہے۔

اقبال کا ماننا ہے کہ خالص طبیعیاتی نقطہ نظر سے ہم زمان کا صرف جزئی تعین کر سکتے ہیں جبکہ صحیح طریقہ کار یہ ہے کہ ہم زمان سے متعلق روزمرہ مشاہدات کا نفسیاتی تجزیہ کریں جس سے زماں کی ماہیت کا ٹھیک پتہ چل سکے۔ اقبال یہاں قرآن کریم کی آیات کا حوالہ دیتے ہیں جن میں زماں سے متعلق ہمارے مشاہدات کو اضافی قرار دیتے ہوئے شعور کے نامعلوم مدارج کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

"ہم کہتے ہیں کائنات ایک مجموعہ ہے متناہی اشیاء کا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ایک جزیرے کی طرح خلائے محض میں پڑی ہے پھر اگر زمانہ بھی ایک سلسلہ ہے باہم دگر منفرد آنات کا تو اس میں کوئی معنی پیدا نہیں ہوں گے نہ وہ کائنات ہی پر اثر انداز ہو سکے گا۔ مگر یہ کائنات کا وہ تصور ہے جس سے ذہن انسان حیران و سرگرداں رہ جاتا ہے۔ ہم اس خیال سے کہ ہمارے مرئی زمان و مکاں کی ایک حد بھی ہے، مبہوت رہ جاتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں متناہی گویا ایک حد ہے جس نے ذہن انسانی کو حرکت سے روک رکھا ہے اور جس کی حدود سے آگے نکلنے کی ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ ہمارا ذہن زمانِ مسلسل اور مکان مرئی کی خلائیت محض پر غالب آجائے"۔ [1]

حقیقتاً زماں ایک قسم کی تخلیقی فعلیت ہے اس کے بارے میں تواتر کا تصور کرنا ٹھیک نہیں اور نہ ہی اسے ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کرنا مناسب ہے بلکہ زماں خالص دوران و مرور ہے۔ انسانی ذہن خالص زمان کو متواتر آنات میں تقسیم کر لیتا ہے تا کہ اس

---

[1] تشکیل جدید الہیات اسلامیہ صفحہ ۲۰۲، ۲۰۳

طرح حقیقت کی فعلیت کا تصور اور اس کی پیمائش کی جا سکے۔

اقبال نے داخلی زندگی کے لحاظ سے انا کے دو رخ بتائے ہیں جو ہمارے مادّی اور روحانی وجود کے متناظر ہیں۔ اقبال نے انھیں فاعل انا اور عاقل انا کا نام دیا ہے۔ فاعل انا زماں ومکاں کی طبیعی دنیا سے ربط پیدا کرتا ہے اور اگرچہ وہ اپنی عضوی وحدت کو قائم رکھتا ہے لیکن اس کا ظہور چند معین کوانٹم حالتوں میں ہوتا ہے۔ عاقل انا کا پتا ہمارے شعوری تجربے کی تحلیل سے چلتا ہے۔ انسان اپنی زندگی میں اس قدر منہمک ہو جاتا ہے کہ وہ عاقل انا کی طرف سے غافل رہتا ہے۔ یہ انا خالص دوران میں وجود رکھتا ہے۔ عاقل انا کا زمان طبعاً غیر مسلسل ہوتا ہے اور اس سے تمام تغیر اور حرکتیں نا قابل تقسیم ہوتی ہیں اس زماں کے متعلق قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے۔

”انا کل شیٔ خلقناہ بقدر وما امرنا الا واحدۃ کلمح بالبصر. ترجمہ: ہم نے سب چیزوں کو ایک مقررہ تقدیر پر پیدا کیا ہے ہمارا حکم ایک تھا آنکھ کی جھپک کی مانند تیز“۔ (سورہ القمر :۴۹ و ۵۰)

فاعل انا کے لیے یہی ایک غیر منقسم لمحہ دنوں اور برسوں میں تقسیم ہو جاتا ہے گویا فاعل انا کا دوران جسے ہم سالوں اور صدیوں میں شمار کرتے ہیں عاقل انا کے لیے ایک آن واحد ہے۔ اس کی مثال روشنی کی کرنوں سے دی جا سکتی ہے جو تعداد میں اتنی زیادہ ہوتی ہیں کہ انھیں شمار کرنے کے لیے ہزاروں لاکھوں سال درکار ہیں لیکن انسان اس روشنی کو ایک لمحے میں یعنی دیکھنے کے ایک واحد نوری عمل کے ذریعہ محسوس کر لیتا ہے اور اس طرح تواتر اور کثرت کو وحدت میں بدل دیتا ہے۔

قرآن کریم کے مطابق کائنات ایک ہر دم تشکیل پانے والی کائنات ہے نہ کہ ایک مکمل چیز جو ایک عرصہ پہلے اپنے خالق کے حکم سے مکمل طور پر تیار ہو گئی تھی اور اب فضا میں ایک بے جان شئے کی طرح ہر طرف پھیلی پڑی ہے جس پر وقت کے گزرنے کا کچھ احساس نہیں۔ اقبال کا ماننا ہے کہ اگر ہم ماضی، حال اور مستقبل کو زماں کے اجزائے لاینفک تصور کر لیں تو گویا ہم زماں کو ایک سیدھا خط تصور کر رہے ہیں جس کا کچھ حصہ ہم پیچھے چھوڑ آئے

ہیں اور کچھ خصہ ہمارے سامنے ہے جسے ہم نے طے کرنا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ زماں ایک زندہ تخلیقی حرکت نہیں بلکہ ایک سکونی مطلق شئے ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ مستقبل ایک کھلے امکان کی حیثیت رکھتا ہے نہ کہ ایک معین اور ثابت واقعے کی۔ مستقبل کے امکانات کے لیے ہمیشہ گنجائش رہتی ہے۔

اسلام نے زماں کو حقیقی مانا ہے اقبال بھی اسے حقیقی تسلیم کرتے ہیں وہ زندگی کو زماں میں ایک مسلسل حرکت سمجھتے ہیں اور جو شخص زماں کی اصل حقیقت سے واقف نہیں وہ حیاتِ جاوداں سے بھی آگاہ نہیں۔

زمانے کو حقیقت تسلیم کرنے والی حدیث **لا تسبو الدھر** الخ جس کا مفہوم ہے ''زمانے کو برامت کہو کیونکہ زمانہ خدا ہے''۔ کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال بتاتے ہیں۔

> حقیقت کا لازمی جزو دہر ہے۔ برگسان نے مجھ سے یہ حدیث سنی تو اچھل پڑا ...... وقت کو ہم Eternal جاوداں مانتے ہیں مگر وہ گذر بھی رہا ہے۔ ان دونوں کو ملایا جائے تو جس چیز کو ہم 'اب' کہتے ہیں وہ اب، جاوداں ہے۔ رات اور دن کی تمیز ہم نے قائم کی ہے۔ وقت اس تمیز سے پاک ہے۔ ہندو وقت کو مایا کہتے ہیں۔ ایران میں یزدان اور اہرمن کا تصور روشنی (دن) اور تاریکی (رات) کی نشان دہی کرتا ہے۔ ان دونوں کا اجتماع حقیقت ہے۔ قرآن پاک میں بار بار دن اور رات کا ذکر آیا ہے ...... وقت کا تصور شخصیت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ ہندوستان صداقت کا متلاشی ہے، ایران جمال کا اور عرب نیکی کا، اسلام نے ان تینوں کو شخصیت میں جمع کر دیا ہے۔ [1]

---

[1] ملفوظاتِ اقبال ص ۱۳۲

قرآن کریم میں ارشادِ ربانی ہے۔

''آسمانوں اورزمین کی پیدائش اور رات دن کے
بدلنے میں عقل مندوں کے لیے نشانیاں ہیں''۔

اس آیات میں پہلے مکان اور پھر زمان کی تبدیلی کا ذکر کرتے ہوئے عقل مندوں کو جن نشانیوں کی طرف متوجہ کیا گیا ہے اُس میں وقت کا گذرنا اوراس کے نتیجے میں زندگی اور کائنات کے نت نئے رنگ شامل ہیں۔ کیونکہ وقت گردشِ زمانہ کے ساتھ بے کارو بے وقعت چیزوں کونیست ونابود کر کے زندگی کو نیا اسلوب عطا کرتا ہے۔ وقت ارتقاء کا اوّلین درجہ ہے اور یہی ترقی کی آخری منزل بھی۔ سائنس دانوں کے نظریۂ ارتقا کے مطابق حیات یک خلوی شکل میں وجود میں آئی اور گردش ایام کے سہارے کثیر خلوی اور پیچیدہ ترین شکل اختیار کی۔ ماہرین سائنس کا خیال ہے کہ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ خلوی تبدیلیاں شروع ہوئیں جو ایک طویل عرصے بعدنئی نوع میں اضافہ کا سبب بنیں اور یہ نئی نوع وقت کے مسلسل تغیر کے نتیجے میں ایک نئی نسل اورنئی جنس کا اضافہ کرتی رہی اور وقت کا یہی دوران ان انواع میں تفریق وتفاوت کا سبب بنتا رہا۔ چنانچہ ہرنئی نسل کو وقت کا مقابلہ کرنا پڑتا جب کبھی یہ وقت کے پیدا کردہ ماحول پر قابو پالیتے تو نسل کی نشونما ہوتی اور تولید وتناسل کا عمل بخوبی انجام پاتا ورنہ یہ نوع تباہ وبرباد ہوجاتی۔ ڈارون کے اس نظریہ ارتقا کی روشنی میں یہی بات منظرعام پر آتی ہے کہ زندگی کا وجود خواہ کسی بھی شکل میں ہو سلسلہ روز وشب کی گردش سے نہایت متاثر ہوتا ہے اور اقبال کا اِسی سلسلہ کو حیات ومَمات کا انحصار قرار دینا بالکل ٹھیک معلوم ہوتا ہے۔

اقبال کے تصورِ وقت کا محاکمہ کرتے ہوئے علی سردار جعفری نے اس تصور کو ایک ایسا نظریاتی حربہ قرار دیا ہے جس سے ہندوستان کی تحریک آزادی کو جلا ملی۔ انھیں کے الفاظ میں۔

اقبال کو ایک ایسے تصورِ وقت کی تلاش تھی جس سے
مسلمانوں کی پس ماندگی کا علاج ہواور مردہ رگوں میں
دوبارہ تازہ خون دوڑنے لگے اور یہ خواہش ہماری
تحریک آزادی کی پیدا کی ہوئی اُمنگوں میں سے ایک

ہے اس لیے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اقبال کا تصورِ وقت
ہماری تحریک آزادی کا ایک نظریاتی حربہ ہے اور ان
کے فلسفہ خودی کا ایک ایسا جزو جس کے بغیر اس کی
تکمیل ممکن نہیں۔ [1]

حقیقتاً فنا آفریں ہاتھوں سے صرف وہی چیزیں اپنا دامن بچا سکتی ہیں جن میں خیر وتخلیق کی استعداد بدرجہ اتم موجود ہو اور وہ سرعت کے ساتھ اپنی منزل کی جانب رواں ہوں۔ اس لیے کہ وقت کسی کی رعایت نہیں کرتا جس کے اعمال وافعال تعمیری ہیں اور جو ہر وقت صحیح کام کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں انھیں زندگی میں فروغ حاصل ہوتا ہے اور وہ وقت کے بدلتے ماحول کو بڑی آسانی سے قابو میں کر لیتے ہیں لیکن جو لوگ اس استعداد اور صلاحیت سے محروم ہوتے ہیں وقت کا تیز وتند ریلا انھیں اپنے ساتھ بہا کر صفحۂ ہستی سے مٹا دیتا ہے۔

اقبال نے اسرار رموز کے اٹھارہویں باب میں حضرت امام شافعیؒ کا قول نقل کیا ہے جس میں وقت کو تلوار سے تشبیہ دی گئی ہے۔

گفت اطعمنی فانی جائع
فاعجل فالوقت سیف قاطع

اقبال کہتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ کا یہ قول وقت کی بہترین تفسیر ہے کہ یہ تلوار جس فرد کے ہاتھ میں ہوگی زمانہ اُسی کے پیچھے اور اُسی کے قابو میں ہوگا۔ اقبال آگے لکھتے ہیں کہ صاحب سیف کی قوت کا کیا پوچھنا۔ موسیٰؑ کے ہاتھ میں یہی تلوار تھی حضرت علیؓ بھی اسی تلوار کی طاقت سے خیبر شکن کہلائے اس تلوار کو حاصل کرنے کی اوّلین شرط ہے کہ ہم وقت کی اہمیت کو جانیں اور اس کے بارے میں کسی غلط فہمی اور توہم پرستی کے شکار نہ ہوں۔ اقبال لکھتے ہیں کہ جو لوگ وقت کو ایک سیدھی لکیر تصور کرتے ہیں جس پر قیامت تک کے واقعات وحوادث درج ہیں اور اسے ماضی، حال اور مستقبل میں بانٹ کر اور ٹکڑے ٹکڑے کر کے دیکھنے کے عادی ہیں وہ کبھی وقت کی حقانیت اور اس کی تخلیقی قوتوں کو نہیں سمجھ سکتے۔ اقبال کا

---

[1] اقبال شناسی ص ۹۱

مانتا ہے کہ وقت کے کسی خط پر روز قیامت تک کا ایک ایک واقعہ اور ایک ایک حادثہ پہلے سے ثابت نہیں کہ اس کی ناگزیری کے سامنے انسان بے بس و ناکارہ ہو جائے بلکہ وقت ایک ظاہری طبعی پہلو ہے جس کو ہم سہولت کے لیے ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ یہ وقت کا ظاہر ہے جس سے اس کا باطن متاثر نہیں ہوتا۔

وقت کا باطن انسان کے باطن کی طرح زبردست تخلیقی اور انقلابی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کے ساتھ وہی شخص ربط رکھ سکتا ہے جو پہلے اپنے باطن میں جھانکے اور اپنے اندرون کو ظاہر میں لائے۔ جو شخص اپنے باطن میں ڈوب کر زندگی کو مسخر کرنے کی سعی کرتا ہے وقت کی تخلیقی قوت اس کے ہاتھ کی تلوار بن جاتی ہے۔ پھر وہ شخص چاہے تو تاریخ کا رُخ موڑ دے واقعات کی کایا پلٹ دے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ''زمانے کے فہم میں صرف خارج کے حوالے سے قدم بڑھایا گیا تو اس کی حقیقت کا صرف ایک حد تک ہی ادراک ہو سکتا ہے اس کا صحیح طریق یہ ہوگا کہ ہم اپنی حیاتِ شاعرہ کا تجزیہ باعتبار نفسیات بڑی احتیاط سے کریں کیونکہ زمانے کی حقیقت کا انکشاف ہوتا ہی ہے ہماری وارداتِ شعور میں''۔ [1]

اقبال کو یقین تھا کہ اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں پر اچھی طرح غور کریں تو ہمیں تسلسلی اور عارضی دوران کی تہہ میں حقیقی دوران کا پتہ ملے گا جس میں تغیر محض مختلف حالتوں کے تواتر کا نام نہیں بلکہ جس کی اصل صفت مسلسل تخلیق ہوتی ہے۔

تصورِ تاریخ

اقبال کے ذہن و مزاج کی ایک خصوصیت جو ہمیں ان کے فکری ارتقا کے ہر دور میں حیرت انگیز طور پر متاثر کرتی ہے وہ ان کی حقیقت پسندی اور فکر و نظر کی ہمہ گیری ہے۔ اقبال غالباً پہلے اسلامی مفکر ہیں جنھوں نے قرآن کریم کے نظریہ علم کو سمجھنے اور اسے بیان کرنے

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۸۹

کی کوشش کی۔ اقبال نے کہا کہ قرآن کریم کے نزدیک علم کے تین بڑے ذرائع ہیں۔ (۱) انسان کا اپنا باطن (۲) مشاہدۂ کائنات اور (۳) تاریخ

تاریخ کو ایک بنیادی ذریعہ علم قرار دینا اسلام کا ایک بہت بڑا علمی کارنامہ ہے۔ جس کی قدر و قیمت کا خاطر خواہ اندازہ نہیں لگایا گیا تاہم اقبال نے پوری علمی جرأت کے ساتھ اسلام کے اس انقلاب آفریں نقطہ نظر یعنی تصورِ تاریخ کا خاکہ ابھارنے کی کوشش کی ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے البیرونی، ابن مسکویہ اور ابن خلدون سے بھی پورا پورا استفادہ کیا ہے۔ اقبال نے ان تینوں مفکروں کے افکار میں ان اجزا کو تلاش کرنے کی کوشش کی جنھیں فکر جدید اور کائنات کے حرکی تصور کی بنیاد قرار دیا جا سکے۔ حرکت اور تغیر کے تصورات جو ان مفکرین کے یہاں نظر آتے ہیں اقبال کے نزدیک اسلامی فکر کے ثمرات ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ''مجھے یقین ہے کہ یہ ماہیت زمان کی بحث کے باب میں مسلم علمائے کلام کا معروضی نقطہ نگاہ ہی تھا جس نے ابن مسکویہ کے حیات بحیثیت حرکتِ ارتقائی کے نظریئے کے لیے راہ ہموار کی اور ماہر ریاضیات البیرونی پر سکونی نظریۂ حیات کے نقص کو واضح کیا۔
> اس تمام صورت حال نے ابن خلدون (م ۱۴۰۶ء) کے لیے جس کے نظریہ زماں نے بحیثیت ایک مسلسل تخلیقی حرکت کے ہمارے جدید فلسفہ تاریخ کی بنیاد رکھی، فکری ورثے کی تشکیل کی''۔ [۱]

اقبال کے خیال میں علمائے کلام کی کاوشوں نے ابن مسکویہ کے ارتقائی تصور حرکت کے لیے راستہ ہموار کیا اور ابن خلدون کے تخلیقی حرکت کے حامل تصور زماں نے ہمارے جدید فلسفہ تاریخ کی بنیاد رکھی۔ اقبال کے مطابق اسلامی فکر نے جو راستہ اختیار کیا اس کی انتہا ہر پہلو اور ہر رنگ سے کائنات کے حرکی تصور پر ہوئی۔ پانچویں خطبے اسلامی ثقافت کی روح

---

[۱] نو دریافت شدہ نامکمل مضمون بعنوان مسلم فلسفے میں زماں کا مسئلہ (ترجمہ) مشمولہ جہاتِ اقبال از ڈاکٹر تحسین فراقی ص ۴۸

میں اقبال لکھتے ہیں۔

> ''ابن مسکویہ کے اس نظریئے سے کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے، مزید تقویت پہنچی اور ابن خلدون کے تصور تاریخ سے مزید قوت حاصل ہوئی۔ قرآن نے تاریخ کو ایام اللہ سے تعبیر کیا اور اسے علم کا ایک سرچشمہ ٹھہرایا ہے اس کے علمی مطالعے کے لیے بڑے وسیع اور گہرے تجربے کے ساتھ ساتھ بڑی پختہ عقل عمل کی ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں زندگی اور زمانے کی ماہیت کے بارے میں بعض اساسی تصورات کے نہایت صحیح ادراک کی بھی''۔[1]

ابن خلدون تاریخ نگاری میں ایک نئے طریقہ کار اور نئے طرزِ فکر کا بانی ہے اس نے تاریخ کو عمرانیات کے ساتھ مربوط کیا۔ اگرچہ ابن خلدون کے نظریہ تاریخ کو بہ تمام وکمال قرآن کریم کے تصور تاریخ یا اس کی تشریح کے مترادف نہیں قرار دیا جاسکتا البتہ ابن خلدون کے مقدمہ اور کتاب العبر کی جلد اول میں تاریخ و عمرانیات میں جو ربط پایا جاتا ہے نیز ابن خلدون نے تاریخ کے تصور کی تشکیل میں حرکت و تغیر کو جو اہمیت دی ہے اس کے پیش نظر اقبال نے اس کے خیالات کو قابل توجہ قرار دینے کے ساتھ ساتھ انھیں اسلامی فکر سے مستفاد قرار دیا ہے۔

اقبال کے نزدیک ابن خلدون کی اہمیت ایک تو اس لیے ہے کہ وہ پہلا مفکر اور مورخ ہے جس نے تاریخ کو ایک علم کی حیثیت سے مدون کرنے کی ضرورت کو محسوس کیا اور تاریخ کی پہلی علمی تعبیر پیش کی۔ دوسرا سبب اس کی اہمیت کا یہ ہے کہ ابن خلدون نے تاریخ کے عمل کو بہت حد تک قرآن کریم کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔

اس اقتباس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک تاریخ کے مطالعے کے لیے وسیع

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۱۳، ۲۱۴

علم، تجربے اور پختہ عقل عملی کی ضرورت ہے اس لیے کہ تاریخ میں انسانی معاشرے کے جملہ شعبے آجاتے ہیں تاریخ احاطہ پسند علم ہے جو پوری زندگی کو محیط ہے۔ فکری، عملی، حرفی، تجرباتی، ادبی، صنعتی، ملکی، سیاسی، اقتصادی، دینی اور نظریاتی غرض انسانی حیات کا کوئی شعبہ نہیں جس کی روداد تاریخ نہ کہلائے۔ مگر یہ تمام ہمہ نوعی، ہمہ رنگی اور ہمہ جہتی کاوشیں الگ الگ کچھ بھی ہوں کسی بھی بلند درجہ کی مالک ہوں اور کیسے ہی لطیف تجزیئے کا ہدف ہوں اس وقت تک معانی و مفاہیم سے آشنا نہیں ہوتیں جب تک ان کے باہمی روابط کی حقیقت واضح نہ ہو۔ زندگی کی کلیت کے حوالے اور تصور کے بغیر تاریخ کا رُخ اور مرتبہ ارتقا سمجھ میں نہیں آسکتا۔ زندگی کی کلیت سے کٹ کر نہ کوئی فلسفہ سمجھ میں آسکتا ہے نہ کوئی سیاسی انقلاب اور نہ کوئی اقتصادی تغیر۔ اقبال لکھتے ہیں۔

> ''ارتقائے فکر کو انسانی سرگرمی کے دوسرے پہلوؤں سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ فلسفہ کی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ متعدد اقوام نے کیا غور وخوض کیا ہے لیکن ان متعدد سماجی اور سیاسی اسباب کو نہیں بتاتیں جنہوں نے فکر انسانی کے امتیازی کردار کو متعین کیا ہے۔ مکمل تاریخ فلسفہ کی تدوین ایک عظیم کارنامہ ہوگا''۔[1]

اس ضمن میں اقبال کا وہ خطبہ بھی ملاحظہ ہو جو انھوں نے ۱۱ر جون ۱۹۳۲ کو لاہور کے ایک جلسہ میں دیا تھا۔ یہ پنجاب کے مسلمانوں کا احتجاجی جلسہ تھا اور اس احتجاجی جلسے کی وجہ یہ تھی کہ پنجاب یونیورسٹی کے صدر، شعبہ تاریخ، پروفیسر بروس نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ ہندوستانیوں کو صرف ہندوستان کی تاریخ کا مطالعہ کرنا چاہئے اس لیے اسلامی تاریخ کا نصاب میں شامل رہنا ضروری نہیں، اسے خارج کر دینا چاہئے۔ اقبال نے اس تجویز کی مخالفت کرتے ہوئے یہ دلیل پیش کی کہ تاریخ کسی ایک علاقے کے باشندوں کی تاریخ نہیں، تاریخ تو تمام عالم انسانی کی اجتماعی دولت و میراث ہے۔ اقبال کے الفاظ میں

---

[1] بکھرے خیالات ص ۷۵، ۷۶

"واقعہ یہ ہے کہ تاریخ اجتماعی حیثیت سے انسانی روح
کی ایک حرکت ہے، روحِ انسانی کا کوئی ماحول نہیں
بلکہ تمام عالم اس کا ماحول ہے اگر اسے کسی قوم کی
ملکیت سمجھا جائے تو یہ تنگ نظری کا ثبوت ہے۔ میں
اٹلی گیا تو مجھے ایک شخص پرنس کپتانی ملا۔ وہ اسلامی
تاریخ کا بہت دلدادہ ہے اس نے تاریخ پر اتنی کتابیں
لکھی ہیں اس قدر روپیہ صرف کیا ہے کہ کوئی اسلامی
سلطنت اس کے ترجمے کا بندوبست بھی نہیں کرسکتی۔
اس نے لاکھوں روپیہ صرف کرکے تاریخی مواد جمع کیا
ہے۔ جب میں نے ان سے پوچھا کہ آپ کو اسلامی
تاریخ سے دلچسپی کیوں ہے تو انھوں کہا اسلامی تاریخ
عورتوں کو مرد بنادیتی ہے"۔ [1]

حقیقت یہ ہے کہ ملکوں کی سرحدیں مادّی نقوش ہیں۔ اس کے برخلاف انسانی تاریخ سرمایۂ حیات ہے۔ مکانی سرحدیں تو کجا تاریخ کے لیے کوئی زمانی سرحد بھی نہیں زمانے کو ناپ کر اور کاٹ کر ماضی کے مختلف ٹکڑوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ انسان اپنی سہولت کے لیے زمانے کا تعین کرتا ہے تاکہ متعلق دور پیش نظر رہے مگر نہ کوئی دور کٹ سکتا ہے اور نہ اس دور کی نسبت سے وہ زمانہ کٹ کر اپنے دھارے سے الگ ہوسکتا ہے۔

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیل کم نظری، قصہ جدید وقدیم

اقبال کے نزدیک زندگی ایک مسلسل ارتقائی حرکت کا نام ہے اور تاریخ انسانی ترقی کی ایک مسلسل حرکت ہے جس کو ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ تاریخ کی حیثیت انسان کے لیے ایک لائحہ عمل، ایک جولانگاہ امکان، ایک تازیانہ

---

[1] گفتار اقبال ص ۱۵۳، ۱۵۴

عبرت اور ایک جرأت آموز درس کی ہے تا کہ انسان ہر لمحہ اپنے کردار اور رویئے کا جائزہ لیتا رہے۔ دیکھتا رہے کہ وہ ترقی کی طرف گامزن ہے، ٹھہراؤ کا شکار ہے یا روبہ زوال ہے۔ اگر تاریخ کے مطالعہ سے انسان خود آگاہ رہے تو یقیناً پھر وہ بہتر سے بہتر آدمی بننے کی خواہش سے محروم نہیں رہ سکتا۔ زندہ تمنا حرکت پر آمادہ کیے رکھتی ہے۔ اقبال نے تاریخ کے مطالعے کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے نومبر ۱۹۲۹ میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے طلبہ کی طرف سے پیش کردہ سپاس نامے کے جواب میں دورانِ خطاب کہا تھا:

> ''میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جو صرف اپنے ماضی سے محبت کرتے ہیں میں تو مستقبل کا معتقد ہوں مگر ماضی کی ضرورت مجھے اس لیے ہے کہ میں حال کو سمجھوں، اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ سرچشمہ تہذیب وشائستگی کو سمجھا جائے تا کہ یہ معلوم ہو سکے کہ آج دنیائے اسلام میں کیا ہو رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں چاہتا ہوں کہ آپ ماضی کو سمجھیں، چونکہ ہم جدید تہذیب وشائستگی کے اصولوں سے ناواقف ہیں اس لیے ہم علوم جدیدہ کو حاصل کرنے میں دیگر اقوام سے پیچھے پڑے ہوئے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ آپ ان گم گشتہ رشتوں پر نظر ڈالیں جن کے ذریعے سے ہم ماضی و مستقبل سے وابستہ ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ علوم جدیدہ پر اصول استقرائی عائد کیا گیا ہے۔ یہ وہ نعمت ہے جو قرآن شریف نے دنیا بھر کو عطا فرمائی ہے اس طریقہ استقرائی کے نتائج وثمرات ہم کو آج نظر آرہے ہیں''۔[1]

---

[1] گفتارِ اقبال ص ۷۵

اقبال کو مسلمانوں کی عظمت رفتہ، اُن کی ملی زندگی کے نشیب و فراز کی روداد، اسلامی سیاسیات اور اسلامی فکر کی نشو نما وار تقا نیز قوموں کے عروج و زوال کے محرکات کی تفہیم کے عمل سے جو گہری دلچسپی تھی اُس کے سبب یہ ناگزیر تھا کہ اُن کے ہاں تاریخ کے بارے میں ایک مخصوص رویہ پیدا ہو جائے۔ اقبال کی تحریروں میں جا بجا اُن کا یہ اندازِ نظر ایسا مربوط و مسلسل ہے کہ ہم اسے ان کا تصورِ تاریخ کہہ سکتے ہیں۔ اگر چہ اُن کا فلسفۂ تاریخ زیادہ تر اُن استدراکات سے عبارت ہے جو انھوں نے کسی حد تک البیرونی اور بہت حد تک ابن خلدون اور مغربی مورخوں میں اشپنگلر کے خیالات کا محاکمہ کرتے ہوئے تحریر کیے ہیں۔ اسی طرح اقبال کے تصور تاریخ کا ایک رشتہ ان کے تصور زمان و مکان سے بھی ملتا ہے۔

تاریخ کے بارے میں اقبال کا دعویٰ کہ یہ استقرائی عمل کا بہت بڑا ماخذ ہے قرآن کریم کے اصولِ تاریخ سے مستنبط ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ کسی بھی موضوع سے متعلق حقائق کو اس طرح مرتب کیا جائے کہ اُن سے کسی عمومی نتیجے کا استخراج ممکن ہو۔ اس اصول کی طرف اقبال نے اپنے ایک شعر میں واضح اشارہ کیا ہے۔

میں کہ مری غزل میں آتشِ رفتہ کا سراغ
میری تمام سر گذشت کھوئے ہوؤں کی جستجو

اقبال کے تصور تاریخ کے ضمن میں یہ حقیقت بھی ملحوظ رہنی چاہئے کہ اکثر و بیشتر صورتوں میں تاریخ سے اقبال کی مراد اسلامی تاریخ ہی ہے۔ اسلامی تاریخ کے زندہ تر، قوی تر اور جلیل و جمیل تر عناصر کی تشکیل نو اقبال کی زندگی کی سب سے بڑی قوت محرکہ رہی ہے۔ ہسپانیہ کا اُن کا سفر فہم تاریخ میں اُن کے استقرائی طریق کار کا عملی نمونہ تھا۔ ۱۹۳۲ میں گول میز کانفرنس کے لیے جب انھیں ہندوستانی وفد کا ایک نمائندہ منتخب کیا گیا تو انھوں نے افریقہ، ترکی اور ہسپانیہ کی سیاحت کا ارادہ کر لیا۔ ۲۱ مئی ۱۹۳۲ کے ایک خط میں اس کا ذکر ملتا ہے۔ [1] چند ماہ بعد ایک اور خط میں لکھتے ہیں:

---

[1] اقبال نامہ حصہ دوم ص ۲۸۴

اگر اب کے نکلا تو اسپین کی سیر کا بھی قصد ہے انشاء اللہ
عربوں کے قدیم شہر بھی دیکھوں گا اور اُن پر لکھوں گا
بھی۔ [1]

اقبال نے اپنے ان ارادوں پر عمل کیا۔ ہسپانیہ میں وہ سب سے پہلے میڈرڈ گئے۔ یہاں سے اسکوریال، جہاں عربی تصانیف کا بڑا ذخیرہ باعثِ کشش تھا۔ اسکوریال سے وہ طلیطلہ پہنچے۔ اس شہر کو انھوں نے عربی تمدن کے آثار و باقیات کا خوبصورت نمونہ پایا۔ یہاں سے وہ قرطبہ پہنچے جس کی عظیم الشان مسجد نے اُن کے دل و دماغ کو حد درجہ متاثر کیا اور یہ تاثر مسجد قرطبہ جیسی عظیم الشان نظم کی تخلیق کا باعث بنے۔ اس سفر کے دوران اقبال کا تاریخی شعور پورے عروج پر رہا۔ مسجد قرطبہ کے متعلق ایک گفتگو کے دوران انھوں نے فرمایا تھا۔

''میری رائے میں آج تک اس سے زیادہ خوبصورت
اور شاندار مسجد روئے زمین پر نہیں بنی۔ اس کے نقوش
دیکھ کر جو لذت قرآن اور اسلام کے مفہوم کے متعلق
میں نے حاصل کی وہ بیسیوں تفسیروں سے حاصل نہ
کر سکا''۔ [2]

بنیادی طور اقبال کا تصور تاریخ اُن کے تصور زماں پر استوار ہے۔ وقت کو اقبال نے ایک ارتقائی حرکت قرار دیا ہے تاہم تاریخ زمانے میں ایک تخلیقی حرکت ہے جو محض مرور زماں نہیں بلکہ اس پر اضافہ ہے۔ اگرچہ مرور زماں کائنات میں واقعہ ہونے والی ہر حرکت کی تہہ میں موجود ہوتا ہے لیکن کائنات میں واقع ہونے والی حرکات تاریخ نہیں۔ تاریخ انسانی اعمال سے بنتی ہے اور انسانی اعمال، ارادے اور عمل کے ہم آہنگ ظہور کا نتیجہ ہیں۔ انسانی ارادہ اور عمل تاریخ کو ایک اخلاقی مفہوم عطا کرتا ہے یہ ارادہ و عمل ہی کی کارفرمائی ہے جس کے سبب ہم اقبال کے تصور تاریخ کو اُن کے تصور خودی سے جوڑ سکتے ہیں۔ چونکہ تاریخ انسانی ارادے اور عمل کی بدولت فیصلہ کن لمحات میں داخل ہوتی ہے اس لیے وہ اشخاص جو

---

[1] اقبال نامہ حصہ دوم ص ۲۲۰ [2] اقبال کے چند جواہر ریزے از عبدالحمید ص ۴۳

قوی الارادہ اور سرگرم عمل ہوتے ہیں وہ تاریخ کے عمل میں شامل رہتے ہیں اور بعض صورتوں میں خود تاریخ کی تخلیق کرتے ہیں یعنی جن افراد کی خودی پختہ ہوتی ہے اور جو اپنے عمل وارادے کے ذریعے خودی کی قوت تخلیق کا بھرپور اظہار کرتے ہیں وہ تاریخ کے فیصلوں پر اثر انداز ہوتے ہیں اُن کا جوش کردار تاریخ کے دھاروں کو بدل دیتا ہے اقبال کے خیال میں تاریخ کے عمل میں افراد واقوام کی ذہنی زندگی کا تسلسل رونما ہوتا ہے۔ اگرچہ تاریخ کو کوئی ارادتاً تخلیق نہیں کرسکتا اس لیے کہ تاریخ میں اسباب وعلل کی کارفرمائی بہرحال رہتی ہے۔ لیکن تاریخ کے جبری لزوم کو کوئی اگر توڑ سکتا ہے تو وہ انسانی خودی کی بے پناہ قوت تخلیق ہے ۔اقبال تاریخ کے علم کو کسی قوم کی اجتماعی خودی کی بقا اور نشو نما کا ایک بہت بڑا ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ تاریخ حال و مستقبل کو ماضی کے ساتھ مربوط کر کے قوموں میں وقت کی کلیت کا احساس پیدا کرتی ہے۔ یہ فطرت اور زمانے کے باہم ملاپ پر صاحب ارادہ انسان کی تخلیقی فعلیت اور آزاد علیت کا اجتماعی اظہار ہے جو ہر حال میں اخلاقی معنویت سے لبریز اور ایک داخلی منطق کی آئینہ دار ہوتی ہے۔

فلسفۂ تاریخ کا یہ بنیادی سوال رہا ہے کہ قومیں عروج کس طرح حاصل کرتی ہیں اور پھر کون سے اسباب وعلل اس کے آزار اور پھر موت کا باعث بنتے ہیں۔ اقبال نے اپنی تحریروں میں اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ قومیں بے سبب نہیں مرتیں۔ اقبال نے اپنے اشعار میں قوموں کی موت کے جو اسباب گنائے ہیں اس میں خودی کی موت، مرکز سے جدائی، عمل سے دوری، وحدت کی نفی اور آرزو کا ترک کرنا وغیرہ شامل ہیں۔ ان تمام اسباب کو ایک جامع اصطلاح خودی کے تحت لا کر کہا جا سکتا ہے کہ قومیں تب مرتیں ہیں جب عرفان، شعور اور خودی کی موت واقع ہو جاتی ہے۔

تاریخ، مرورِ زمان کے بظاہر بے کیف عمل میں واقعات وحوادث کے نقش ونگار کے مسلسل اضافے کی حیثیت رکھتی ہے اس میں داخلی اور خارجی تضادات ٹکراؤ اور کشمکش کی صورت حال کو جنم دیتے ہیں۔ جو افراد واقوام کے کردار کی صلابت اور ان کی صلاحیت کی بقا کے لیے ایک امتحان گاہ بن جاتی ہے۔ تاریخ مرورِ زماں کا انسانی مفہوم بھی ہے اور ایک ایسی

خود مختار فعلیت بھی جس کا دھارا انسان کو تقدیر و مشیت بن کر بھی چھوتا ہے اور ارادہ و عمل کا پیغام بن کر بھی۔

اس ضمن میں ابن خلدون اور اشپنگلر کے تصورات کا ذکر کیا جائے تو معلوم ہوگا یہ کہ دونوں ماہرینِ تاریخ انسانی تمدنوں کو حیاتیاتی مظاہر سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان حیاتیاتی مظاہر کے تین درجے ہیں اوّل عہدِ طفلی، دوم عہد جوانی، سوم کہن سالگی اور موت۔ اس تصور سے لازماً یہ نتیجہ اخذ کیا جائے گا کہ تمدن اور تہذیب ایک دفعہ مرنے کے بعد پھر حیاتِ تازہ سے ہم کنار نہیں ہوتیں لیکن اقبال ان دونوں ماہرین کے تصورات کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگرچہ تقدیر کا غیر مرئی ہاتھ قوموں اور ملتوں کو موت کے گھاٹ اتارتا رہتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس تقدیری قانون کا بلا استثناسب قوموں پر اطلاق کیا جائے۔

اقبال کے اسی تصور کا نتیجہ ہے کہ وہ مسلم ملت کی زبوں حالی پر دل گرفتہ ہونے کے باوجود اس کے روشن مستقبل اور اس کی حیاتِ تازہ سے ہرگز نا اُمید نہیں۔ مسلم ملت کے بقا کا اس قدر پختہ یقین اس ایمانِ مکمل کے بغیر ممکن ہی نہیں جس نے اقبال کے پورے وجود کا احاطہ کر رکھا تھا۔ یہ یقین دراصل اسلام کے ساتھ ان کی والہانہ محبت کا زائیدہ تھا اور اس کے نتیجے میں ان کے یہاں ایک مخصوص تصورِ زماں اور تصور تاریخ پیدا ہوا جس کی روح میں اُمید اور روشنی کا لہو دوڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔

چوتھا باب

اقبال کے عمرانی واقتصادی تصورات

عمرانی تصورات

اقبال کواپنی زندگی کے ابتدائی دور سے ہی اس بات کا شدید احساس تھا کہ معاشرے کا تعلیم یافتہ فرد ہونے کے ناطے معاشرے کے تئیں ان پر کچھ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں ان کے وطن ہندوستان کے بیشتر عوام ان پڑھ اور تعلیم سے بے بہرہ تھے۔ مختلف سیاسی، سماجی، ملکی، اقتصادی، تعلیمی اور تہذیبی مسائل سے دوچار اس قوم کو اپنے مسائل کا حل تلاش کرنے کی فرصت تو دور اپنے مسائل سے آگہی تک نہ تھی۔ قوم وملت کے چند باثروت نفوس کو چھوڑ کر زیادہ تر افراد روزی روٹی کے مسئلے سے نبرد آزما تھے ان کے لیے صرف معاشی آسودگی کا حصول ہی تمام جدوجہد کا مرکز تھا۔

دردمند دل اقبال جیسے جیسے علم کی منزلوں میں آگے بڑھتے گئے ملکی وملی ذمہ داریوں کا احساس فزوں تر ہوتا گیا۔ چنانچہ اس دور میں اقبال نے عمرانیات کا بھرپور شعور رکھتے ہوئے اپنی قوم کے اجتماعی احوال کا جائزہ لیا۔ اس دور میں عمرانیات علم کی ایک اہم شاخ کے طور پر مقبول ہو رہا تھا اور علم الحیات کے جدید نظریات کی روشنی میں انسانی معاشرے اور اس کے مختلف ادارات کا مطالعہ دلچسپ بھی تھا اور مفید بھی۔ اقبال نے ''علم الاقتصاد'' کی تالیف کے دوران ہی عمرانیات سے بھی گہری دلچسپی لینی شروع کردی تھی۔ علم الاقتصاد پر اپنی اولین

تصنیف میں اقبال نے ملک وقوم کے اجتماعی مسائل کو مدنظر رکھا ہے اور بعد کے مضامین میں اپنی قوم وملت کے اجتماعی حالات کو جدید عمرانی تصورات کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔اس سلسلے میں اقبال کے دو مضامین ''قومی زندگی'' اور ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' خصوصی طور پر توجہ کے طالب ہیں۔فکر اقبال کے تدریجی ارتقا کے سلسلے میں یہ دو مضامین اس لیے بھی اہم ہیں کہ ان میں سے اوّل الذکر یورپ جانے سے پہلے لکھا گیا اور مخزن کے شمارے اکتوبر ۱۹۰۴ میں شائع ہوا اور دوسرا مضمون یورپ سے واپسی کے بعد انگریزی میں لکھا گیا اور علی گڑھ کے اسٹریچی ہال میں پڑھا گیا۔

''قومی زندگی'' کے عنوان سے اقبال کا مضمون دو قسطوں (اکتوبر ۱۹۰۴ اور مارچ ۱۹۰۵) میں شائع ہوا۔مضمون کی ابتداء میں اقبال نے تمہیداً دورِ حاضر کے انقلابات کا ذکر کرتے ہوئے یہ واضح کیا ہے کہ موجودہ علمی انکشافات اور سائنسی ترقی کی وجہ سے انسانی تہذیب وتمدن میں جو انقلاب رونما ہوا ہے۔اس کا تقاضہ یہ ہے کہ پسماندہ قومیں اپنی بقا کے لیے نئے نئے سامان بہم پہنچائیں۔اقبال نے فلسفہ ارتقا کے ایک اہم اصول ''تنازع للبقا'' کی وضاحت کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ دیگر انواع مثلاً حیوانات ونباتات کی طرح انسان کی فنا وبقا کا انحصار محض قدرتی اسباب پر نہیں بلکہ انسان کو ایسی قوتیں عطا کی گئیں ہیں کہ وہ انقلاب وتغیر کے لوازم پر غور کر کے بقائے حیات کے سامان بہم پہنچائے۔اقبال لکھتے ہیں۔

> ''شرائطِ زندگی کے متعلق ایک اور غور طلب بات ہے کہ وہ تمام حالات جن پر کسی قوم کی زندگی کا دارومدار ہے۔انسانی کوشش سے ایک خاص ترتیب میں جمع ہوسکتے ہیں۔بالفاظِ دیگر قوم کی زندگی قوم کے اختیار میں ہے یا پودوں اور حیوانوں کی طرح افرادِ انسانی کی زندگی بھی قوائے فطرت کے غیر اختیاری عمل پر منحصر ہے؟ اگرچہ زندگی کی اصلیت مخلوقات کی صورت میں

وہی ہے۔ تاہم انسان اپنی عقل خدا داد کی وجہ سے آفرینش کی ہر صورت سے متمیز ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اُسے ایک ایسی قوت دی ہے جس کی وساطت سے یہ شرائط زندگی کو سمجھ سکتا اور ہر انقلاب کے لوازم پر غور کرسکتا ہے۔ اس کی گرفت ایسی زبردست ہے کہ یہ قدرت کے محض کو معلوم کرکے ان سے فائدہ اٹھا سکتا اور اپنی ارتقا کے رخ کو متعین کرسکتا ہے۔۔۔۔۔ اگر انسان عقل کے زیور سے معری ہوتا تو ترقی اور تہذیب وتمدن کے لیے کوششیں کرنا بالکل بے سود ہوتا۔ ہماری زندگی حیوانوں اور درختوں کی طرح ہوتی۔ ہم کسی انقلاب کا مقابلہ نہ کرسکتے اور ہماری بقاو فنا کا انحصار محض قدرتی اسباب پر ہوتا جن کی قوت کے سامنے ہم بالکل بے کس ہوجاتے"۔[1]

بعض حیوانی جبلتوں میں اشتراک کے باوجود انسان اشرف المخلوقات ہونے کی بنا پر دیگر انواعِ حیوانی سے الگ اور ممتاز ہوجاتا ہے۔ وہ طاقتور ہوتے ہوئے بھی اپنے ہم جنسوں سے نیک سلوک کرتا ہے۔ وہ اپنی آ: ندہ نسلوں کے لیے ایثار وقربانی کرتا ہے۔ یہیں سے اس کا اجتماعی شعور واحساس بیدار ہوتا ہے۔ اقبال اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ علم الحیات کے نظریے اس ایثار وقربانی کا کوئی عقلی جواز پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ اس مرحلے پر مذہب ہماری رہنمائی کرتا ہے کیونکہ نیکی وبدی کا تصور عقل سے نہیں عقیدے سے ملتا ہے۔ مذہب نے انسان کو نہ صرف اپنے خالق کی رضا کے لیے نیکی کا راستہ دکھایا بلکہ مذہب نے انسانی تہذیب وتمدن کے سلسلے میں ذہنی وروحانی انقلاب کے ذریعے بہت سی تدریجی اور انقلابی تبدیلیاں بھی کیں۔ اس کی ایک واضح مثال حضور اکرمؐ کی عظیم شخصیت ہے کہ انھوں نے

---

[1] مقالاتِ اقبال ص۴۴

غلامی کے احساس کو مٹا کر آقا اور غلام میں مساوات قائم کر کے انسان کو انسان کے استحصال سے روک دیا اور انسانی تاریخ کا رُخ بدل دیا۔ چنانچہ اقبال پیغمبرؐ کے اس عظیم عمرانی انقلاب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''سب سے پہلے نبی عربؐ نے انسان کو فطری آزادی کی تعلیم دی اور غلاموں اور آقاؤں کے حقوق کو مساوی قرار دے کر اس تمدنی انقلاب کی بنیاد رکھی جس کے نتائج کو اس وقت تمام دنیا محسوس کر رہی ہے۔ ایسا کرنا گویا نوع انسانی کے ایک کثیر حصے کو اس آزاد مقابلے کے میدان میں واپس لے آنا تھا جس کے اثر سے تہذیب وتمدن کی اعلیٰ صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور جو دنیا کی تمام تہذیب وشائستگی کی بیخ و بنیاد ہے۔ حکیم عربؐ کی اس مبارک تعلیم کا نتیجہ کیا ہوا؟ مسلمانوں میں غلام بادشاہ ہوئے۔ غلام وزیر ہوئے، غلاموں کو اعلیٰ تعلیم دی گئی اور غلاموں میں فلسفی اور ادیب پیدا ہوئے''۔ [1]

اس بحث کے بعد اقوامِ عالم میں سے دو قدیم اقوام کی بقا اور دو جدید اقوام کی نشونما کے اسباب بیان کیے ہیں۔ قدیم اقوام میں سے بنی اسرائیل اور پارسی قوم اپنے وطن سے بے وطن ہوئے اور صدہا سال کے مصائب جھیلنے کے باوجود آج تک زندہ ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں قوموں نے انقلابِ زمانہ کو سمجھا اور صنعت وتجارت کے وسائل اختیار کر کے حالات کا مقابلہ کیا۔ مقالے کی دوسری قسط میں دو جدید اقوام جاپان اور انگریز قوم کی مثالیں پیش کی ہیں۔ بیسویں صدی کے آغاز میں مشرق اقصیٰ کے چند چھوٹے چھوٹے جزیروں میں بسنے والی جاپان قوم نے اجتماعی زندگی کا مثالی نمونہ پیش کر کے دنیا کو حیرت

---

[1] مقالاتِ اقبال ص ۴۶

میں ڈال دیا۔ صنعت و تجارت میں ترقی اور اصلاحِ تمدن نے تیس پینتیس سال کی مختصر مدت میں جاپان کی کایا پلٹ دی۔ لیکن ہندوستان اپنی تاریخی عظمت اور قدرتی وسائل کے باوجود ذرا ذرا سی بات میں اقوامِ غیر کا محتاج ہے۔ دیگر ہندوستانی اقوام کے مقابلے مسلمانوں کی حالت زیادہ مخدوش ہے۔ چنانچہ مسلمانوں کی معاشرتی، معاشی اور اخلاقی صورت حال کا عبرت انگیز ذکر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

> ''یہ بد قسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے، صنعت کھو بیٹھی ہے تجارت کھو بیٹھی ہے۔ اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہو کر ایک بے معنی توکل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے''۔[1]

اس ضمن میں مسلمانوں کے مختلف طبقات کے رویے، علماء کی فرقہ آرائی، امرا کی عیش پرستی اور عوام کی جاہلانہ رسم پرستی کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے۔ اس کے بعد جاپان کی مختصر تاریخ کے حوالے سے مسلمانوں کو اجتماعی جدوجہد، ایثار و محنت کی تلقین کی ہے اور قوم کی تعمیر نو کے لیے اصلاحِ تمدن اور تعلیم عام کا لائحہ عمل تجویز کیا ہے۔ چونکہ اصلاح تمدن کا تعلق مذہب سے ہے۔ اس لیے اقبال نے نہایت محتاط لفظوں میں فقہ اسلامی کی تجدید پر زور دیا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ''میرا منصب نہیں ہے کہ مذہبی اعتبار سے گفتگو کروں مگر اس قدر کہنے سے باز نہیں رہ سکتا کہ حالات زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہو گئی ہیں کہ فقہا کے استدلالات جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے ایک نظر ثانی کا محتاج ہے''۔[2]

گو اسلامی فقہ کی تدوینِ نو کا مسئلہ بعد میں اقبال کی سنجیدہ غور و فکر کا موضوع بنا لیکن

---

[1] مقالاتِ اقبال ص ۵۱ [2] ایضاً ص ۵۴

یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اس زمانے میں بھی وہ اس کی اہمیت کو شدت سے محسوس کر چکے تھے۔ حالانکہ انھوں نے اس سلسلے میں اپنے نتائجِ فکر کا کھُل کر اظہار نہیں کیا لیکن ملت کی تعمیر نو کے لیے اس مسئلے کو بنیادی اور نازک قرار دیتے ہوئے اس کی پیش رفت کے لیے ایک صدی کی ضرورت اور ایک سے زیادہ دماغوں کی موجودگی کا احساس کیا۔ اقبال اپنی زندگی میں اس مسئلے کو ہر ممکن طریقے سے سلجھانے کے لیے کوشاں رہے۔ چنانچہ اجتہاد کے موضوع پر ایک مضمون لاہور کی ایک مجلس میں پڑھا لیکن بعض قدامت پسند علماء کے اعتراض کے سبب از راہِ احتیاط اس مضمون کی اشاعت کو روک کر اس اہم مسئلے پر مزید غور وفکر کرتے رہے اور اس سلسلے میں دینی فکر کے حامل علماء سے مشورے بھی طلب کرتے رہے۔ بعدازاں اسے خطبات میں شامل کیا۔

اصلاحِ تمدن کے سلسلے میں اقبال نے حقوق نسواں، تعلیم نسواں اور اصلاح رسوم کے مسائل پر بھی اظہار خیال کیا تعلیم کے بارے میں اس دور کے بعض مسلم رہنماؤں کے مسلک کے برخلاف ضرورتِ زمانے کے مطابق سائنس، ٹکنالوجی اور صنعت وتجارت پر زور دیا اقبال بنی نوع انسان کی فلاح وترقی، ان کی زندگی میں امن وسکون، صلح وآشتی اور مختلف شعبہ حیات میں ان کی کامیابی کو صرف اسی نکتے پر مرکوز سمجھتے ہیں کہ انسان انفرادیت کا بت توڑ کر اجتماعیت میں گم ہو جائے اور ایک ایسی یکجا اکائی کی شکل اختیار کرے کہ باہم انفرادیت وجود پذیر ہوتے ہوئے بھی انفرادیت دکھائی نہ دے بلکہ ہر فرد سمٹ کر ایک فرد کی شکل میں سامنے آئے۔

ابتدائے انسانیت سے عہد حاضر تک ہزارہا مفکرین نے فرد وملت کے باہمی تعلقات پر اپنے نظریات وافکار کا اہتمام کیا ہے ان میں کہیں فرد محکوم اور ملت حاکم اور کہیں دونوں کو برابر کا درجہ دیتے ہوئے بھی انفرادیت کی تذلیل کے عمل کا مظاہرہ کیا گیا ہے۔

"The Muslim Community A Sociological Study." کے عنوان سے ۱۹۱۰ء میں اقبال نے علی گڑھ میں جو خطبہ دیا وہ ان کے عمرانی تصورات کے سلسلے میں ایک اہم اضافہ ہے۔ اس خطبے میں اگرچہ اقبال نے عملی طور پر صرف

دو فوری توجہ کے طالب اُمور یعنی مسلمان اُمت کی تعلیمی پسماندگی اور اس کے مضر اثرات اور غربائے قوم کی عام حالت کی اصلاح پر بحث کی۔ لیکن ساتھ ہی مغرب کے جدید عمرانی تصورات کا اسلام کے اجتماعی نظام کے حوالے سے جائزہ لے کر ان کی نئی تعبیر تلاش کی ہے۔ علم الحیات کے جدید اصولوں کے حوالے سے فرد اور ملت کی اپنی اپنی اعتباری حیثیت اور ان دونوں کے باہمی تعلق کا جائزہ لیتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

"علم الحیات کے اصولوں نے حال ہی میں اس حقیقت پر روشنی ڈالی ہے کہ فرد فی نفسہ ایک ہستی اعتباری ہے یا یوں کہیے کہ اس کا نام مجرداتِ عقلیہ کے قبیل سے ہے جن کا حوالے دے کر عمرانیات کے مباحث سمجھنے میں آسانی پیدا کردی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر فرد اس جماعت کی زندگی میں جن کے ساتھ اس کا تعلق ہے، بمنزلہ ایک عارضی آنی لمحہ ہے۔ اس کے خیالات، اس کی تمنائیں، اس کا طرز بود و ماند، اس کے جملہ قوائے دماغی وجسمانی بلکہ اس کے ایامِ زندگی کی تعداد تک اس جماعت کی ضروریات وحوائج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے جس کی حیاتِ اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی مظہر ہے۔ فرد کے افعال کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ بر سبیل اضطرار بلا ارادہ کسی ایک خاص کام کو جو جماعت کے نظام نے اس کے سپرد کیا ہے انجام دیتا ہے اور اس لحاظ سے اس کے مقاصد کو جماعت کے مقاصد سے تخالفِ کلی بلکہ تضادِ مطلق ہے"۔[1]

اقبال جہاں فرد کی اہمیت اور اس کے کردار کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں وہیں وہ فرد

---

[1] مقالاتِ اقبال ص ۱۱۶

کی اجتماعی زندگی کو نہایت ضروری تصور کرتے ہیں اور اجتماعیت کو فرد کی بقاو سلامتی کا نشان گردانتے ہیں ان کے نزدیک قوم کسی افرادی انتشار کا نام نہیں بلکہ موجودہ اور آئندہ نسلوں کی یکجائی و جماعت بندی کا نام ہے نیز قوم موجودہ افراد کا اجتماع نہیں بلکہ یہ غیر محدود اور لامتناہی حیطہ فرد ہے جن کے اجزائے ترکیبی میں مستقبل کی نسلوں کا اشتمال بھی شریک ہے جو اگرچہ عمرانی حد نظر کے نوری منتہا کے دوسری طرف واقع ہیں لیکن یہی ایک زندہ جماعت کا سب سے اہم بنیادی جز ہونے کی اہلیت رکھتا ہے۔

اقبال فرد کو جماعتی زندگی کی اخلاقی اقدار کا تابع دیکھنا چاہتے ہیں۔ فرد کی شخصیت عمرانی ماحول کے بغیر روشن نہیں ہو سکتی۔ خودی کی تربیت، جو زندگی کا مقصد ہے۔ تنظیم ملت کے بغیر ممکن نہیں اس لیے ضروری ہے کہ فرد کے جسمانی اور روحانی قوئ وقف ہوں اجتماعی زندگی کے مقاصد کے لیے۔

حقیقتاً افراد جلدی ختم ہو جاتے ہیں لیکن قومیں اپنی آئندہ نسلوں کے ذریعہ اپنی زندگی کو دائمی بنا لیتی ہیں۔ ان کی زندگی غیر محدود ہوتی ہے اگر افراد تنزل کا شکار نہ ہوں تو۔ فرد جب خود کو قوم کا پابند بنا لیتا ہے اور معاشرے کی خدمت میں اپنے حصہ کو بخوبی ادا کرتا ہے تو اس وقت وہ اپنے وجود کے بلند ترین مقام تک پہنچتا ہے۔ انسانی ارتقا کا منتہا یہ ہے کہ فرد اور جماعت کے اقدارِ حیات میں ہم آہنگی پیدا ہو جو تمدن اس مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے وہی زندگی کے مسائل کو بہ احسن دور کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اقبال اسلام کے سچے شیدائی اور فلسفہ توحید و رسالت کے ایک بڑے مبلغ تھے۔ ان کے نزدیک افرادی اختلاط کا نام ملت ضرور ہے لیکن افراد کی شیرازہ بندی مثالی ملت کی تعمیر و ترقی اور اس کے استحکام کے لیے ایک زندہ و فعال قانون کی ضرورت اشتدادی کیفیت کے ساتھ فروغ پاتی ہے جس کو صرف فلسفہ توحید و رسالت ہی بہتر اور احسن طریقے پر پورا کر سکتا ہے۔ اقبال فلسفہ توحید کو ایک آفاقی صداقت ہی نہیں سمجھتے بلکہ اسے ایک ایسی فعال تحریک سمجھتے ہیں جو انسان کو خواہ وہ انفرادی صورت میں ہو یا اجتماعی شکل میں ان تمام انداز فکر و عمل سے آگاہ کرتی ہے جو ایک کامل انسان کا وطیرۂ خاص قرار دیئے جا سکتے ہیں۔

عہد حاضر میں انسان انفرادی و اجتماعی طور پر جس افراتفری اور انتشار کا شکار ہے اس کا سبب صرف یہی ہے کہ نہ ان میں خالق مشترک ہے اور نہ مخلوق۔ ہر قوم ایک الگ معبود کا اہتمام کیے ہوئے ہے۔ نسل و شہریت جدا ہونے کے سبب اعتقادات اور اخلاق میں بھی تقابل موجود ہے اور باعثِ حیرت امر یہ ہے کہ قومیں اس علیحدگی کی کیفیت سے جدا ہونا پسند نہیں کرتیں بلکہ اس کے استحکام کے لیے کوشاں ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب تک عصبیت کی یہ گرہ موجود ہے افراد کے درمیان یکجائی کی فضا کا پیدا ہونا قطعی محال ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اس رشتہ کا مشترک ہونا لازمی ہے کہ سب ایک خدا کی حقیقت کو تسلیم کریں اور اس کے اتارے ہوئے قانون کو اپنا کر محبت و اخوت اور اتحاد کی راہ اختیار کریں۔ یقیناً یہی وہ بنیاد ہے جس پر ایک عالم گیر معاشرے کی بنا قائم ہو سکتی ہے اقبال کے ہاں یہ احساس نہایت شدت سے ابھرتا ہے کہ انسان اسی وقت درجۂ نیابت پر فائز ہو سکتا ہے جب وہ قطعی انفرادی طور پر ان مقاصد سے وابستگی اختیار کرے جو خود اس کے وجود سے بلند و بالا جماعت کی فلاح و بہبود سے وابستہ و منسلک ہوں۔

یہاں یہ امر بھی واضح کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اسلام جس اجتماعیت کا تصور پیش کرتا ہے اس سے یہ سمجھ لینا کہ معاشرے میں فرد کی اپنی حیثیت مجروح ہوتی ہے، غلط ہے۔ اسلام باوجود اس کے ایک مثالی اجتماعی زندگی کا خواہاں ہے فرد کی جداگانہ شخصیت و کردار کا قائل ہے وہ فرد کو انسان کے اجتماعی نظام کا ایک بے جان حصہ یا اس نظام کے ماحول کا عکاس نہیں سمجھتا بلکہ اسے اجتماعی زندگی کا اہم جز و اور تاریخ ساز ہستی قرار دیتا ہے۔ وہ ایک طرف اس میں اس احساس کو فروغ دیتا ہے کہ فرد اپنے اعمال کا خود ذمہ دار اور جواب دہ ہے اور دوسری طرف وہ اس میں اس جذبے کو بیدار کرتا ہے کہ وہ تنہا کچھ نہیں جب تک وہ اپنے ہم نفسوں سے باہم اشتراکِ عمل کا مظاہرہ نہ کرے۔

حقیقت یہ ہے کہ قومیں افراد سے بنتی ہیں اور قوموں کا عروج و زوال افراد کی صلاحیت اور نا اہلی سے وابستہ ہوتا ہے۔ فرد کی زندگی اور ترقی کا محرک جسمانی و ذہنی اور روحانی نشو نما کا جذبہ ہے۔ شخصیت کے یہ تینوں پہلو ہم آہنگ ہوں اور ان کی مناسب نشو

ونما ہوتو فرد تکمیل کی طرف بڑھتا ہے اوراس سے فرداورقوم دونوں کو فائدہ پہنچتا ہے۔ اس لیے جو قومیں ترقی کرنا چاہتی ہیں ان کے افراد کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی شخصیت اور صلاحیتوں کی تربیت کریں۔ انفرادی ذمہ داری کا احساس، سعی وعمل کی کارگزاری اور ایجاد وتخلیق کی صلاحیت افراد کی یہ تین بڑی صفتیں ہیں جس کے سبب قومیں ترقی کرتی ہیں۔ ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیرو ما بانفسھم سے استشہاد کرتے ہوئے اقبال خطبات میں لکھتے ہیں:

”اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے
وجود کے قویٰ کو ترقی نہیں دیتا اگر وہ زندگی کے بڑھتے
ہوئے دھارے کا زور محسوس نہیں کرتا تو اس کی روح پتھر
بن جاتی ہے اور وہ مثل مردہ مادے کے ہوجاتا ہے“۔ [1]

اقبال اس امر پر یقین رکھتے تھے کہ مادی وروحانی زندگی کا اسلام میں جو امتزاج پیدا کیا گیا ہے وہ ہر دور میں ہر قسم کے انقلابات سے نمٹنے کی بھرپور صلاحیت رکھتا ہے اور اس انقلابی قوت کو جماعتی قوت کا جز قرار دیتا ہے اس لیے کہ تغیرات سے عہد برآ ہونا صرف اجتماعی قدروں کی وساطت سے ہی ممکن ہے۔ ملت اسلامیہ نے اپنے نظام حیات وطریق تمدن کے ذریعہ ایک ایسی بنیاد ڈالی ہے جس کے سبب اس میں لازوال قوت حیات وتجدید عمل پیدا ہوگئی ہے۔ تاریخی پس منظر پر نگاہ ڈالیے تو دنیا میں سینکڑوں قومیں ابھرتیں اور پھر معدوم ہوتی نظر آئیں گی لیکن اسلام ہر دشوار گزار منزل سے گزرتا رہا اور ہمیشہ پہلے سے بڑھ کر اجتماعی قوت کے ساتھ سامنے آیا۔

درحقیقت اقبال نے اپنے عہد کے تمام تہذیبی، سیاسی، معاشرتی اور معاشی مفاسد اور مسائل کو نگاہ میں رکھا اور ایک سچے مسلمان کی طرح قرآن وسنت اور حکمت بالغہ کی روشنی میں ان کا تجزیہ کرکے ان کے تدارک کے لیے تجاویز پیش کیں۔ چنانچہ انھوں نے محدود جغرافیائی حدود سے بالا ہوکر عالم انسانی کی بقا وارتقا کے لیے ایک ایسے نظام تمدن کو اپنا

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۲

آئیڈیل بنایا جو رنگ ونسل اور مشرق ومغرب کے امتیازات سے بلند ہوکر ایک خدا کے عقیدے اور تہذیبی وفکری وحدت کے حوالے سے انسان کو دورِ حاضر کی کشمکش سے نجات دلا سکے۔ اُن کے نزدیک یہ تمدن صرف اسلام پیش کرتا ہے اور اس دور کی متحارب فضا میں انسانیت اپنی بقاوسلامتی کے لیے اس مثالی نمونے کو نظر انداز نہیں کر سکتی۔

چنانچہ پہلی جنگ عظیم نے جدید تہذیب کو تباہی کے دہانے پر لا کھڑا کیا۔ اور یہ تہذیب اپنے ہی بنائے ہوئے ہتھیاروں کے ہاتھوں تباہی وبربادی کے کنارے پر پہنچ گئی۔ اقبال نے اس عالمی کشمکش کا ذکر کرتے ہوئے لکھا:

> ''حقیقت یہ ہے کہ اقوام عالم کا باطنی اضطراب جس کی اہمیت کا صحیح اندازہ ہم محض اس لیے نہیں لگا سکتے کہ خود اس اضطراب سے متاثر ہیں ایک بہت بڑے روحانی اور تمدنی انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ یورپ کی جنگ عظیم ایک قیامت تھی جس نے پرانی دنیا کے نظام کو قریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا ہے اور اب تہذیب وتمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لئے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے''۔[1]

اپنے عہد کی تہذیبی اور روحانی بے چارگی نے اقبال کو دل گرفتہ رکھا۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ ان کے معاصر عالمی تہذیبی صورت حال خطرناک حد تک انسان دشمن بن گئی ہے۔ اخلاقی اقدار دم توڑ رہی ہیں اور ذاتی اغراض ومقاصد نے ہر فرد کو اتنا خود غرض بنا دیا ہے کہ سب ایک دوسرے سے متصادم ہیں۔ خطبات میں اپنے عہد کے عمرانی مسائل کا تجزیہ کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

> ''عصر حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے۔

1۔ پیام مشرق ص ۹

یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے۔ خیالات اور تصورات کی جہت سے دیکھیے تو اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے۔ سیاسی اعتبار سے نظر ڈالیے تو افراد افراد سے۔ اس میں اتنی سکت ہی نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور نا قابل تسکین جوع زر پر قابو حاصل کر سکے۔ یہ باتیں ہیں جن کے زیر اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لیے اس کی جدوجہد ختم ہو رہی ہے بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ وہ در حقیقت زندگی ہی سے اکتا چکا ہے۔۔۔۔ مادیات کی اس با قاعدہ نشو نما نے اس کے رگ و پے بھی مفلوج کر دیئے ہیں کچھ ایسی کیفیت مشرق کی بھی ہے۔ اس کے لیے سلوک و عرفان کے جو صوفیانہ طریق ازمنہ متوسط میں وضع کیے گئے تھے اور جن کی بدولت مشرق و مغرب میں کبھی مذہبی زندگی کا اظہار بڑی اعلیٰ اور ارفع شکل میں ہوا تھا۔ اب عملاً بے کار ہو چکے ہیں"۔[1]

اقبال نے ایک حقیقت پسند مفکر اور انسان دوست فلسفی کی طرح مشرق اور مغرب کی قوموں کو ان کی کمیوں اور کوتاہیوں سے آگاہ کیا۔ انہیں اندازہ تھا کہ اب زمانہ مقامیت کا نہیں نئی نئی ایجادات کے نتیجے میں اب فاصلوں اور زمانوں کی حدود سمٹ چکی ہیں۔ اقوامِ عالم کی باہمی مفاہمت میں ہی انسان کی بقا اور سلامتی کا راز مضمر ہے۔ لیکن دنیا کی قومیں اقبال کے ان تصورات کے برعکس اپنی تہذیب کا مظاہرہ کر رہی تھیں اور اقبال اپنے عہد کی عالم گیر سیاسی و عمرانی انقلابات کو دیکھ رہے تھے۔ انھوں نے مغربی جمہوریت کے پردے میں شہنشاہیت اور آمریت کے دیو کو عریاں ہوتے دیکھا اور بعض ممالک میں سرمایہ داری کا

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۸۹۔ ۲۹۰

خاتمہ بھی نظر آیا۔ جمہوریت، آمریت اور اشتراکیت کی کشمکش اور گراں خواب چینیوں کو بھی بیدار ہوتے دیکھا اور ہمالہ کے چشموں کو بھی ابلتے دیکھا لیکن عالمی اضطراب میں کوئی کمی نہیں آئی۔ عالمی تہذیب کی اس حزن انگیز اور دردناک صورت حال نے اقبال کو اس درجہ متاثر رکھا کہ انھوں نے یکم جنوری ۱۹۳۸ کو آل انڈیا ریڈیو سے سال نو کا جو پیغام دیا وہ ان کے درد مند دل انسان سے ان کی محبت، مغربی جمہوریت، ملوکیت، قومیت، اشتراکیت اور فسطائیت سے ان کے شدید نظری اختلاف کا مظہر ہے۔ اس پیغام میں اقبال نے کہا:

> ''اس زمانے میں ملوکیت کے جبر واستبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں قدرِ حریت اور شرف انسانیت کی وہ مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کرسکتا جن نام نہاد مدبروں کو انسانوں کی قیادت اور حکومت سپرد کی گئی ہے وہ خونریزی سفاکی، زیردست آزادی کے دیوتا ثابت ہوئے جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ اخلاقِ انسانی کے نوامیس عالیہ کی حفاظت کریں انسان کو انسان پر ظلم کرنے سے روکیں اور انسانیت کی ذہنی اور علمی سطح کو بلند کریں انھوں نے ملوکیت اور استعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگانِ خدا کو ہلاک وپامال کرڈالا، صرف اس واسطے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا وہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے''۔[1]

اقبال کا ماننا ہے کہ اس عالم گیر فتنہ وفساد کا حل صرف اسلام کے پاس ہے۔ اس لیے

---

[1] Speeches, Writings and Statements of Iqbal P: 250

وہ مسلم ملت کو از سرِ نو حیات تازہ سے ہمکنار دیکھنا چاہتے ہیں کہ اسی کے توسط سے دنیا کو امن وسکون کا پیغام ملے گا۔ حقیقتاً جس طرح کوئی قوم سوچے گی اور جن نظریات پر عمل کرے گی اور جس قسم کے اخلاق کو اپنائے گی اس کی تہذیب وتمدن کا وہی رنگ ہوگا۔ اقبال کو بے عملی، کمزوری اور محتاجی کے مقابلے جوشِ کردار، قوت اور استحکام پسند تھا۔ وہ جرات، اعتماد اور معقولیت کے دلدادہ تھے۔ وہ مشکلات سے گھبرا کر پیچھے ہٹنے والوں کو پسند نہ کرتے تھے بلکہ تسخیرِ کائنات کے خواہش مند تھے۔ وہ مادہ پرست نہ تھے لیکن اس کی حقیقت کو تسلیم کرتے تھے۔ ان کے نزدیک زندگی کی اصل روحانی ہے لہٰذا انسان کی تکمیل کے لیے روحانی اصولوں کی پابندی ضروری ہے۔ وہ تمام انسانوں کو ایک برادری تصور کرتے ہیں اور نسل ورنگ اور زبان کے امتیازات کو قطعی مسترد کرتے ہیں اسی سبب وہ اسلام میں اقوامِ عالم کے تمام مسائل کا حل دیکھتے ہیں کہ یہ مذہب انسانی زندگی کو انسانی وحدت کے اصول پر استوار کرتا ہے۔ اس میں اتنی لچک، تنوع اور وسعت ہے کہ یہ ہر زمانے اور ہر مقام کے لیے دستورِ حیات بن سکتا ہے اس میں دین اور سیاست، سائنس، عقل، فکر اور نظر غرض زندگی کے مادی اور روحانی اقدار کے سلسلے مل جاتے ہیں۔ اقبال کے عمرانی تصورات کا یہ مرکزی نقطہ ہے کہ اسلام ہی عالم گیر انسانی معاشرتی نظام کی راہ دکھاتا ہے۔

مذہب اور سائنس

اقبال بنیادی طور پر اسلام کو ایک جامع ومکمل ضابطۂ حیات تسلیم کرتے ہیں۔ اسلام نے تحصیل علم پر جس شدت سے زور دیا ہے اور اسے انسانی زندگی کی بنیادی ضرورت قرار دیا ہے اس کی نظیر دنیا کا کوئی مذہب پیش نہیں کر سکتا اور نہ ہی کوئی نظام۔ اسلام کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے مادّی وسائنسی تعلیم کو اعلیٰ اخلاقی اقدار کے تابع کیا یا بقول اقبال سائنس کو مسلمان کیا۔

طلوعِ اسلام سے قبل مذہبی پیشواؤں کی منظم کوشش تھی کہ عوام کو پڑھنے لکھنے اور سوچنے سمجھنے سے باز رکھا جائے تاکہ عوام کم علمی اور جہالت میں مبتلا رہ کر ان پیشواؤں کے تابع رہیں۔ عوام کو جاہل رکھنے کی سازش کے خلاف سب سے پہلا جہاد اسلام نے کیا اور ہر

فرد کو علم حاصل کرنے کی تاکید کی۔ قرآن کریم میں بار بار سوچنے سمجھنے اور غور و فکر کرنے کی تلقین کی گئی۔ مظاہر فطرت کو خدا کی نشانیاں بتایا گیا اور یہ کہا گیا کہ یہ انسانوں کے لیے مسخر کردی گئی ہیں۔ اس ذہنی انقلاب کا نتیجہ تھا کہ قرونِ اولی کے مسلمانوں نے سیاست اور تمدن کے علاوہ علم و فن کے میدان میں بڑی فتوحات کیں اور تقریباً پانچ سو سال تک علمی دنیا کی رہبری کا فرض انجام دیا۔ اسی لیے اقبال کا خیال تھا کہ قرآن جو تعلیمی تصور پیش کرتا ہے وہ آفاقی حیثیت کا حامل اور مثبت نتائج سے لبریز ہے اور یہی نہیں بلکہ اس کے دائرے میں سائنس سے لے کر فنون تک تمام تعلیمی نظریات اور ان پر کام کرنے کی ترغیب موجود ہے۔

اقبال علم کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''ہمیں یہ کہنا چاہئے کہ علم انسان کی نوعیت تصوری ہے اور تصوری علم کا یہی حربہ ہے جسے ہاتھ میں لے کر انسان حقیقت وابستہ یا قابل مشاہدہ پہلوؤں کی طرف قدم بڑھاتا ہے''۔ [1]

اقبال کی مذکورہ تعریف علم حقیقت پر مبنی ہے۔ اس لیے کہ علم کی بنیاد نظریات سے شروع ہوتی ہے جو بذاتِ خود کائناتی حقائق سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک سائنسداں یہ کہے کہ زمین سورج کے گرد محوِ حرکت ہے اور خود بھی اپنے مدار پر گردش کرتی ہے اور زمین کی اس گردش سے دن ورات کا عمل ظہور میں آتا ہے۔ یہ ایک نظریہ ہے۔ لیکن سائنسداں کا یہ نظریہ حقیقت کی وہ دلیل ہے جسے آج تک کوئی جھٹلا نہیں سکا۔ چنانچہ حقیقتاً علم کی بنیاد تصور سے شروع ہوتی ہے کیونکہ یہی وہ فعل آزادی ہے جو مشاہدین فطرت کو تلاش وجستجو پر مجبور کرتا ہے اور خوب سے خوب تر کی تلاش میں اس کو منزل کی جانب گامزن رکھتا ہے۔ نظریات قبل از تحقیق پیدا ہوتے ہیں۔ فوری طور پر نظریات کو ثابت نہیں کیا جاتا بلکہ صرف قبول کیا جاتا ہے اور پھر ان کی مدد سے کائناتی حقائق کو ثابت کیا جاتا ہے۔

جب یورپ کی نشاۃِ ثانیہ کا دور شروع ہوا تو وہاں کے علمی حلقوں میں مادیت اور الحاد

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۲

کی تحریک زور پکڑتی گئی اور لوگوں نے مذہب کو سائنس کے اصولوں پر پرکھنا اور ان پر پورا نہ اترنے کے سبب مسترد کرنا شروع کیا۔ جن لوگوں نے مذہب کو قطعی طور پر ترک نہیں کیا وہ بھی مذہب کو خدا اور بندے کے درمیان ایک خانگی معاملہ سمجھ کر واجبی سے مذہبی بنے رہے اور اسے دنیاوی معاملات سے بالکل بے دخل کر دیا۔ مغرب کے یہ سائنسی اور فلسفیانہ خیالات ان کے سیاسی غلبے اور تسلط کے ساتھ ساتھ مشرقی ممالک میں بھی پھیلتے گئے اور ان کی تعلیم اور تہذیب سے متاثر ہو کر برصغیر کے مسلمانوں میں بھی رائج ہوتے چلے گئے۔

جدید تعلیم کی معمولی شُد بُد حاصل کر کے گمراہی اور مادہ پرستی میں مبتلا ہونے والے نوجوانوں کی اصلاح و تربیت کے لیے اقبال نے ضروری سمجھا کہ ان نظریات کے خلاف آواز بلند کریں اور عقلِ محض کی خامیوں اور کمزوریوں کو اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم اور تجربے کے نقائص اور کوتاہیوں کو واضح کریں۔ قیام یورپ کے دوران جس مغربی تہذیب کا مشاہدہ اقبال نے کیا تھا اور جس سے ہمارے نوجوان متاثر ہو رہے تھے۔ چونکہ اس کی بنیاد سائنس اور ٹکنالوجی یعنی عقلی علوم پر رکھی گئی تھی اور اس میں روحانیت اور مذہب کا شائبہ بھی نہ تھا اس لیے اقبال نے یہ ضروری سمجھا کہ عقل و عشق کا موازنہ کر کے عقل کی کوتاہ دامنی کا پردہ چاک کیا جائے۔ چنانچہ خطبات میں لکھتے ہیں۔

> ''سائنس کو اس امر سے کوئی غرض نہیں کہ الیکٹرون کا وجود حقیقی ہے یا غیر حقیقی۔ ہوسکتا ہے کہ الیکٹرون محض ایک علامت یا قرارداد ہو۔ یہ صرف مذہب ہی ہے جو حقیقت کے متعلق سنجیدہ طور پر بحث کرتا ہے۔ ایک اعلیٰ درجہ کی واردات کی حیثیت سے مذہب کا یہ کام ہے کہ وہ فلسفہ الٰہیات کے تصوروں کی تصحیح کرے یا کم از کم اُس عقل محض کو مشتبہ ثابت کرے جو اس قسم کے تصوروں کی تشکیل کرتی ہے''۔ [1]

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۸۴

اقبال نے اپنے خطبات کے دیباچے میں وضاحت کردی ہے کہ اس دور کا انسان، جسے کائنات کی ہر شئے کے متعلق سوچنے سمجھنے کی عادت ہوگئی ہے اور جسے خود اسلام نے اس طرح کے غوروفکر کی تلقین کی۔ مذہب کے متعلق وہ داخلی کیفیات پیدا نہیں کرسکتا جس پر در حقیقت دین کا دارومدار ہے۔ صوفیا یہ صلاحیت پیدا کرسکتے ہیں لیکن عام انسان میں یہ صلاحیت بہت کم ہوتی ہے اس لیے اس قسم کا ذہن رکھنے والے لوگوں کا یہ مطالبہ کہ مذہب کے متعلق معلومات کو سائنٹفک شکل میں پیش کیا جائے عین فطری ہے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ اسی مطالبے اور ضرورت کے پیش نظر انھوں نے یہ خطبات تحریر کیے ہیں اقبال بتاتے ہیں کہ طبعی سائنس کی بنیادوں میں تبدیلی ہورہی ہے اور تبدیلی کے باعث وہ مادیت جو سائنس کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی معدوم ہوتی جاری ہے اس لیے اب وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس ایک دوسرے میں ایسی ہم آہنگی محسوس کریں جس کا اس سے قبل خیال بھی نہیں آسکتا تھا۔ اقبال خطبات کے دیباچے میں لکھتے ہیں۔

> ''یہ مطالبہ کیا غلط ہے کہ مذہب کی بدولت ہمیں جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے۔ چنانچہ یہی مطالبہ ہے جسے ان خطبات میں جو مدراس مسلم ایسوی ایشن کی دعوت پر مرتب ہوئے اور مدراس حیدرآباد اور علی گڑھ میں دیئے گئے، میں نے اسلام کی روایاتِ فکر، علی ہذا ان ترقیات کا لحاظ رکھتے ہوئے جو علم انسانی کے مختلف شعبوں میں حال ہی میں رونما ہوئیں، الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید سے ایک حدتک پورا کرنے کی کوشش کی ہے''۔[1]

اُنیسویں صدی کے آخری حصے میں جب نیوٹن کے نظریات پر مبنی طبعیات اپنے عروج پر پہنچ رہی تھی۔ عین اسی زمانے میں چند ایسے تجربے اور مشاہدے ہوئے

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۴۰

کہ علم طبیعیات میں ایک ہمہ گیر انقلاب پیدا ہوا۔ مادہ اور توانائی، ذرہ اور موج، جوہر اور عنصر، زمان و مکان اور علت و معلول جیسے بنیادی تصور تغیرات نے نیوٹن کی طبیعیات کے بجائے اس جدید طبیعیات کی تشکیل کی جس کی بنیاد کوانٹم اور اضافیت کے نظریوں پر رکھی گئی۔

اضافیت کے نظریے سے قبل یہ سمجھا جاتا تھا کہ مادہ اور توانائی دو متضاد تصور ہیں جبکہ جدید طبیعیات نے تجربوں سے یہ ثابت کیا کہ دونوں ایک دوسرے کی مختلف شکلیں ہیں کبھی مادہ توانائی میں تبدیل ہو جاتا ہے اور کبھی توانائی مادے میں۔ جب کوئی ذرہ حرکت کرتا ہے تو اس کے وزن میں اضافہ ہو جاتا ہے اور جب وہ ذرہ ساکن ہوتا ہے تو اس کا وزن کم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جوہر کو مادہ کا سب سے چھوٹا ذرہ سمجھا جاتا تھا اور یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اس کی مزید تقسیم ممکن نہیں لیکن اس صدی کے آغاز میں کیے گئے مشاہدوں سے پتہ چلا کہ ہر جوہر کے اندر بہت سے ذرے ہوتے ہیں جو الیکٹرون پروٹون اور نیوٹرون پر مشتمل ہوتے ہیں۔

اپنے خطبات میں ان اصولوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اقبال اس امر کی وضاحت کرتے ہیں کہ طبیعی سائنس مادیت کو خیرباد کہہ چکی ہے اور اب حقیقت کے متعلق سائنس اور مذہب میں کوئی تضاد نہیں۔ لیکن وہ اس حقیقت کو بھی آشکار کرتے ہیں کہ سائنس حقیقت کو ایک باضابطہ منظم وحدت کے طور پر نہیں پیش کرتی بلکہ اس کے مختلف اجزا سے فرداً فرداً بحث کرتی ہے۔ سائنس کی تین بڑی قسمیں مادہ، زندگی اور ذہن سے متعلق علوم یعنی طبیعیاتی، حیاتیاتی اور نفسیاتی علوم پر مشتمل ہیں اور اس امر سے سائنس کی محدود رسائی کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان میں سے ہر علم، حقیقت کا صرف ایک پہلو پیش کرتا ہے مکمل حقیقت کو بیان نہیں کرتا۔

اس کے برعکس مذہب حقیقت کو ایک وحدت کی حیثیت سے محسوس کرتا ہے اور اس لیے اس کو سائنس سے جو حقیقت کے اجزا سے بحث کرتی ہے کسی قسم کا کوئی اندیشہ نہیں ہو سکتا۔ اس نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

''اس میں شک نہیں کہ سائنس کی نظریوں کی بدولت ہمیں قابل اعتماد علم حاصل ہوتا ہے کیونکہ ہم اس کی توثیق کر سکتے ہیں اور ان نظریوں کی مدد سے واقعات کی پیش گوئی کر سکتے اور قوائے فطرت پر تصرف حاصل کر سکتے ہیں لیکن ہمیں یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ جس چیز کو سائنس کہا جاتا ہے وہ حقیقت کا کوئی واحد منظم تصور پیش نہیں کرتی۔ اس کے یہاں کچھ ہے تو حقیقت کے جزوی تصورات ہیں جن کا آپس میں کوئی جوڑ نہیں۔ یوں تو سائنس کا موضوع مادہ بھی ہے اور حیات اور نفس بھی۔ لیکن جہاں آپ نے یہ سوال کیا کہ مادہ، حیات اور نفس کا باہمی تعلق کیا ہے تو آپ پر یہ بات آشکار ہو جائے گی کہ ان سے جن علوم میں بحث کی جاتی ہے، ان کی حیثیت محض ٹکڑوں کی ہے، لہٰذا وہ اس قابل ہی نہیں کہ اس سوال کا کوئی جواب دے سکیں''۔[1]

گو کہ سائنس حقیقت کے اجزا سے بحث کرتی ہے لیکن سائنس کا موضوع بحث ہونے کی وجہ سے فطرت کا وجود ایک مصنوعی چیز ہے اس لیے اقبال کا خیال ہے کہ پوری صحت کے ساتھ مطالعہ کرنے کے لیے سائنس اس کے ایک چھوٹے سے حصے کا انتخاب کرتی ہے اور اسی وجہ سے مصنوعی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور سائنس کو مکمل انسانی تجربے کے زیر اثر مطالعہ کرنے سے اس کی حیثیت یک لخت بدل جاتی ہے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ فطری علوم کی ممتاز خصوصیت ہی یہ ہے کہ وہ جزوی ہوں کیونکہ اپنی ماہیت اور فعل کے اعتبار سے ان میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ حقیقت کا کوئی واحد اور مکمل نظریہ قائم کر سکیں۔ اس طرح اقبال یہ ثابت کرتے ہیں کہ مذہب اور سائنس کے مابین کوئی اختلاف پیدا نہیں ہو سکتا۔ ان کا خیال ہے کہ مذہب کو بھی

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۶۳، ۶۴

معقول بنیادوں پر استوار کرنا ضروری ہے۔ اگرچہ مذہب کی روح عقیدہ اور ایمان ہے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایمان محض احساسات اور جذبات سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔ اور اس میں غور وفکر کا عنصر بھی شامل ہوتا ہے۔ اپنے پہلے خطبہ کی ابتدا ہی میں لکھتے ہیں:

"مذہب کی حیثیت محض احساس کی نہیں، اس میں تعقل
کا ایک عنصر بھی شامل رہتا ہے"۔ [1]

مذہب چونکہ انسان کی داخلی اور خارجی زندگی کی تشکیل اور رہنمائی کرتا ہے اور اُن صداقتوں پر مشتمل ہوتا ہے جن سے انسان کی سیرت و کردار کی تعمیر ہوتی ہے اس لیے اقبال کے خیال میں مذہب کی ان صداقتوں کو غیر معین نہیں چھوڑا جاسکتا۔ کوئی شخص اس کے لیے تیار نہیں ہوسکتا کہ اپنے عمل کی بنیاد مشتبہ اصولوں پر رکھے۔ اسی سبب مذہب کے لیے یہ لازم ہے کہ اس کی تشکیل معقول بنیادوں پر کی جائے۔ اقبال ہی کے الفاظ میں

"یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ہم اپنے اعمال وافعال کی بنیاد کسی
ایسے اصول پر رکھیں جو بجائے خود مشتبہ ہے۔ دراصل
مذہب کا منصب اور مقام ہی کچھ ایسا ہے کہ اس کے
بنیادی اصولوں کے لیے ہمیں معتقدات سائنس سے
بھی کہیں بڑھ کر کسی عقلی اساس کی ضرورت ہے"۔ [2]

اقبال کا خیال ہے کہ وجدان اور فکر کو ایک دوسرے کے مقابل اور متضاد سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ یہ دونوں ایک ہی سرچشمے سے نمودار ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں فرق صرف اس قدر ہے کہ عقل حقیقت کا تجزیہ کر کے اس کو جزواً جزواً سمجھتی ہے اور وجدان بہ حیثیت مجموعی اسے اخذ کر لیتا ہے۔ دونوں کو اپنی نشو نما کے لیے ایک دوسرے کی ضرورت ہے۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ فطرت کا مشاہدہ انسان کو حقیقت مطلقہ کے طرز عمل کے قریب تر کر دیتا ہے اور اس سے ہمارا باطنی ادراک تیز تر ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک علم کی ہر جستجو عبادت ہی کی ایک شکل ہے اس لیے وہ سائنسی مشاہدہ کو بھی ایک ایسا فعل قرار دیتے

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲ [2] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۳،۲

ہیں جیسا کہ صوفی حقیقت و معرفت کی طلب میں سلوک و عرفان کی منزلیں طے کرتا ہے۔

اقبال بتاتے ہیں کہ مذہب کو عقلی بنیادوں پر استوار کرنے کا کام نبی آخر حضرت محمدؐ نے خود ہی شروع کیا تھا جن کی مستقل دعا یہ تھی کہ اے خدا! مجھے اشیا کی حقیقت کا علم عطا فرما۔ قرآن انسان کو عالم محسوسات کا مشاہدہ کرنے اور اس کے ذریعہ حقیقت کا پتہ چلانے میں مدد لینے کی تلقین کرتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں

> ”پیغمبر اسلامؐ کی ذاتِ گرامی دنیائے قدیم اور جدید کے مابین ایک واسطے کی حیثیت رکھتی ہے۔ اپنے سرچشمہ وحی کے اعتبار سے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے آپ جدید دنیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ آپ ہی کا وجودِ گرامی ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رُخ کے عین مطابق تھے۔ لہٰذا اسلام کا ظہور استقرائی عقل کا ظہور ہے“۔ [1]

سائنس جب تک مذہب کے ساتھ نہ چلے وہ کامیاب زندگی کی ضمانت نہیں دے سکتی۔ اقبال حس، ادراک اور عقل کو علم کے ذریعوں میں شمار کرتے ہیں لیکن ان کے نزدیک وحی سب سے بلند و برتر ذریعہ علم ہے اس لیے کہ خدا کی نگاہ میں علم کا تعلق صرف مادّے سے نہیں بلکہ زندگی کے ہر پہلو اور ہر گوشے سے ہے۔ کائنات کا وجود سیاروں کی گردش، نظام شمسی کا توازن، دن رات کا ظہور، بارش، قحط کا وجود، الغرض زندگی کے تمام مظاہر اسی خالق کی قوتوں کے اثرات کا نتائج و اظہار ہیں اس ذات کی جہاں سینکڑوں قوتیں ہیں وہیں اس کی ایک وسیع اور لامحدود قوت علم بھی ہے۔ اس لیے ہر ایک علم خواہ ظاہر میں شخصی ہو لیکن درحقیقت اُسی ذاتِ واحد کے علم کا نتیجہ ہے جو اُس نے انسان میں روح پھونکتے وقت ودیعت کیا تھا۔ اس طرح ہر وہ علم جو دنیا میں کسی کو بھی معلوم ہے اس کے علم کے سامنے کوئی

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۹۳

حیثیت نہیں رکھتا جو علم کا منبع و مخرج ہے اور جب کوئی نفس اجزائے ترکیبی شعوری وغیر شعوری سے پوری یکسوئی اور وحدت کے ساتھ نفس خداوندی سے وابستہ ہوتا ہے تو جو اثرات اس کے نفس پر پڑتے ہیں وہ علمی اصطلاح میں وحی کہلاتے ہیں لیکن یہ فعل ارادی نہیں غیر ارادی ہے اس میں خالق خود انتخاب نفس کرتا ہے تا کہ اپنے علم کو اپنی رضا و خوشنودی کی خاطر انسان کی فلاح و بہتری کے لیے استعمال کرا سکے۔ مثلاً دیگر انبیاء کرامؑ کی طرح آخری پیغمبر کو ایک ایسے وقت منتخب کیا گیا جبکہ دنیا کے پاس علم کا وجود نہ تھا اور وہ جہالت، بد کرداری اور گمراہی کے علاوہ مختلف اخلاقی برائیوں کا شکار تھی۔ رسول خداؐ پر وحی کی صورت میں علم خداوندی کا نزول ہوا جسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ نبی کریمؐ کی تعلیم کا اہتمام کیا گیا جو آج بھی قرآن کی شکل میں سامنے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ اور اس تعلیم و تربیت کے اہتمام سے یہ ہوا کہ چند سالوں میں تاریکی کے بادل چھٹ گئے اور ایک نئی صبح طلوع ہوئی۔ اقبال وحی کو ذرائع علم میں کیا مقام دیتے ہیں یہ ان کے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے۔

> ''وحی کا فعل حقائق کا انکشاف ہے یا یوں کہیے کہ وحی تھوڑے وقت میں ایسے حقائق کا انکشاف کرتی ہے جن کو مشاہدہ برسوں میں بھی نہیں کر سکتا، گویا وحی حصول علم میں وقت کا عنصر ہے، خارج شئے کی ایک ترکیب ہے۔ انسان کے ترقی کے ابتدائی مراحل میں اس ذریعہ علم کی بے انتہا ضرورت تھی کیونکہ ان مراحل میں انسان کو ان مقامات کے لئے تیار کیا جا رہا تھا جن پر وہ علم کے قوائے عقلیہ کی تنقید سے خود اپنی محنت سے علم حاصل کرے۔ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش ارتقائے انسانی کے اس مرحلہ میں ہوئی جبکہ انسان کو استقرائی علم سے روشناس کرانا مقصود تھا۔ [1]

---

[1] انوار اقبال ص ۴۷

اقبال کا ماننا ہے کہ اسلام میں نبوت اپنے معراج کمال کو پہنچ گئی اور ختم نبوت کی ضرورت کو تسلیم کرلیا گیا۔ کیونکہ انسان ہمیشہ خارجی سہاروں پر زندگی بسر نہیں کرسکتا۔ اس کے شعورِ ذات کی تکمیل اسی میں مضمر ہے کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔ تاہم اقبال یہ بھی صراحت کردیتے ہیں کہ تصورِ ختم نبوت کا مطلب یہ نہیں کہ زندگی میں اب صرف عقل کا عمل دخل رہ جائے اور جذبات کی کوئی جگہ نہ رہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال حیاتِ ملی کی توسیع اور نشونما کے لیے عالم فطرت اور تسخیر قوائے فطرت کو ناگزیر سمجھتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ خیال کہ فکر چونکہ محدود ہوتی ہے اس لیے لامحدود کو نہیں سمجھ سکتی علم میں فکر کی حیثیت کے متعلق ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ فکر کو ساکن اور جامد سمجھ لینے کی وجہ سے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی حالانکہ وہ متحرک ہے اور اپنی داخلی لامحدودیت کو بتدریج ظاہر کرتی جاتی ہے۔ یہ اس تخم کی طرح ہے جو شروع سے ہی اپنے اندر پوری وحدت کو سموئے ہوتا ہے۔ گویا ذرہ میں ایک کل پوشیدہ ہے اور اس کل کو قرآن کریم لوح محفوظ کہتا ہے جس میں تمام عالم موجود ہے لیکن اس کا اظہار بتدریج ہو رہا ہے۔ اسی بنا پر فکر کے لیے یہ قطعی ممکن ہے کہ وہ لامحدود کو سمجھ سکے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ہم اس کائنات کی جزوی حقیقتوں پر غور کرتے کرتے ہی لامحدود کو تصور کرنے کی تربیت حاصل کرتے ہیں اور اسی لیے قرآن کریم میں بار بار مظاہر فطرت کے مشاہدے اور ان کے متعلق غور وفکر کی تاکید کی گئی ہے۔ اقبال کا ماننا ہے کہ قرآن حکیم کے اس حکم کی بجا آوری سے مسلمانوں میں عالم واقفیت کا احترام پیدا ہوا اور انھوں نے علوم جدیدہ کی بنیاد ڈالی۔

ان تمام دلائل کی روشنی میں اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ موجودہ سائنسی دور میں انسان کو مذہب کی اشد ضرورت ہے اور اس کے بغیر جہانِ تازہ کی نمونا ممکن ہے۔ ان کے خیال میں جس مایوسی اور دل گرفتگی میں آج کی دنیا گرفتار ہے اور جس کے زیر اثر انسانی تہذیب کو ایک زبردست خطرہ لاحق ہے اس کا علاج نہ تو عہد وسطی کی صوفیانہ تحریک سے ہوسکتا ہے اور نہ جدید زمانے کی وطنیت اور لادینی اشتراکیت کی تحریکوں سے۔ اس وقت دنیا کو حیاتِ نو کی ضرورت ہے۔ اگر عصر حاضر کا انسان دوبارہ وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکے گا جو

جدید سائنس نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔ صرف اسی طرح اس کے اندر ایمان اور یقین کی اس کیفیت کا احیا ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں ایک انفرادیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا۔

تصورِ تعلیم

علم، شعورِ انسانیت کا مبدءِ بنیادی ہے اور مرکزِ تعمیر و ترقی اور وسعت و بلندی ہے وہ قومیں تباہ و برباد ہو جاتی ہیں جو شعوری بدحالی اور علمی پس ماندگی کا شکار ہوں۔ علم و فن اور شعور و آگہی سے بے اعتنائی برتنے والی قوموں کو ہمیشہ غلام بنایا گیا اور ان کے ساتھ طرح طرح کے ظلم روا رکھے گئے۔ لیکن غلام قومیں اپنی بے علمی کی وجہ سے انسانیت سوز مظالم کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنے سے قاصر رہیں۔ انہیں یہ احساس ہی نہیں تھا کہ ان کے مصائب ان کی تقدیر یا خدا کی طرف سے بھیجے گئے عذاب کا حصہ نہیں بلکہ غالب قوموں کی خودغرضی کا نتیجہ ہیں۔

اقبال اہل ہند کی غلامی کی بنیادی وجہ یہی قرار دیتے ہیں کہ انھوں نے راہِ عمل کو ترک کر دیا اور جہالت و ضلالت کے اندھیروں میں تیزی سے مدغم ہوتے چلے گئے۔ سرسید نے ہندوستانیوں کی غلامی کے اسباب کا اندازہ کر لیا تھا۔ وہ یہ بھی دیکھ رہے تھے کہ انگریز قوم جس نے ہندوستان پر اپنا تسلط قائم کیا تھا اُن کے مظالم اور جارحیت کا سب سے زیادہ شکار مسلمان قوم تھی کیونکہ انگریزوں نے حکومت مسلمان بادشاہوں سے چھینی تھی اس لیے لامحالہ مغلوب مسلمانوں کو اُن کے عتاب کا شکار ہونا ہی تھا۔ دیگر ہم وطن قومیں کسی نہ کسی طرح اپنے آپ کو بچانے اور زندگی کی دوڑ میں ہم رکاب رہنے کی کوشاں تھیں اور کسی قدر کامیاب بھی۔ لیکن تباہ حالی کا شکار مسلمان قوم پستیوں کی گہرائیوں میں ڈوبتی ہوئی صرف اپنے آپ کو زندہ رکھنے کی کوشش میں سرگرداں تھیں۔ شعور و ادراک کی حسیں دم توڑ چکی تھیں ایسے میں سرسید نے مسلمانوں میں شعوری بیداری پیدا کرنے کے لیے 'علم' کو اپنی تحریک کا مرکز بنایا۔

اقبال نے بھی اس بات کو شدت سے محسوس کیا کہ جب تک مسلمان حصول علم کی

خاطر آگے نہیں بڑھتا وہ ذلت اور پستی سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکتا۔ چنانچہ انھوں نے علم وفن اور فروغِ فکر کی طرف اپنی قوم کو راغب کیا کیونکہ یہ ان کے خدا اور رسولؐ کی بنیادی تعلیم تھی وہ اس امر سے بخوبی آگاہ تھے کہ خالق کائنات کا بنی نوع انسان کو پیدا کرنا درحقیقت ایک صاحب علم وفن مخلوق کی پیدائش ہے جو زمین پر خدا کے نائب کی حیثیت سے اپنے فرائض انجام دے سکے اور منشائے الٰہی کی تکمیل احسن بنیادوں پر کر سکے۔

خواجہ غلام السیدین کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں

"علم سے میری مُراد وہ علم ہے جس کا دارومدار حواس پر ہو، عام طور پر میں نے علم کا لفظ انھیں معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس علم سے وہ طبیعی قوت ہاتھ آتی ہے جس کو دین کے ماتحت رہنا چاہئے اگر دین کے تحت نہ رہے تو محض شیطنت ہے مسلمان کے لیے لازم ہے کہ وہ علم کو مسلمان کرے۔

بولہب را حیدرِ کرار کن

اگر یہ بولہب حیدرِ کرار بن جائے یا یوں کہیے کہ اس کی قوت دین کے تابع ہوجائے تو نوع انسان کے لیے سراپا رحمت ہے"۔ [1]

اقبال کے نزدیک علم کا سرچشمہ رب ذوالجلال کی ذات ہے اشیاء کی حقیقت اور ہدایت وضلالت کا علم اسی کا ودیعت کردہ ہے۔ اور چونکہ علم کا تعلق محض لوازماتِ حیات ہی سے نہیں بلکہ مقصدِ حیات سے بھی ہے اس لیے قرآن کی روشنی میں زندگی کا جو مقصد قرار پاتا ہے اس کا تقاضا ہے کہ اسلامی نظام تعلیم میں رب کی معرفت، غلبہ دین اور الہامی اصول وہدایت کے تحت فرد اور معاشرے کی صورت گری کو مرکزی اہمیت دی جائے۔

اقبال کے تعلیمی تصوارت پر تنقیدی نگاہ ڈالنے سے قبل یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ

---

[1] اقبال نامہ حصہ اوّل ص ۵۵

بحیثیت ماہر تعلیم اقبال کے مقام اور مرتبہ کا تعین کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ تعلیمی نظام میں اقبال کے تعلیمی نظریات کی کوئی اہمیت اور افادیت ہے بھی یا نہیں۔

تعلیم کا شعبہ ایسا ہے کہ جن سے مہذب معاشرے کے ہر فرد کو اپنی زندگی میں کبھی نہ کبھی سابقہ پڑتا ہے اور جس کے متعلق وہ غور وفکر سے نہ بھی صحیح تو بھی ذاتی تجربے سے ہی ایک رائے قائم کرتا ہے پھر اقبال کو تو نہ صرف برصغیر میں بلکہ یورپ کے دو بڑے ملکوں انگلینڈ اور جرمنی میں اعلیٰ تعلیم اور تحقیق کا موقع ملا اور لاہور اور لندن جیسے اہم تعلیمی مراکز میں تعلیم دینے کا بھی تجربہ ہوا۔ ان تجربوں کے علاوہ ایک بلند پایہ مفکر ہونے کے باعث اقبال نے مسئلہ تعلیم کے مختلف پہلوؤں پر کافی غور وخوض کیا اور اس کا اظہار وقتاً فوقتاً اپنی نظموں اور نثری تحریروں میں کرتے رہے۔ ایک مفکر کی حیثیت سے جو کچھ انھوں نے اس مسئلے پر سوچا اس کو عملی طور پر برتنے کا موقع بھی انھیں ملا۔ چنانچہ اقبال نے اپنی پیشہ وارانہ زندگی کا آغاز معلم کی حیثیت سے کیا اور ایک عرصے تک اسی پیشے سے وابستہ رہے۔ معلمی کے پیشے کو ترک کرنے کے باوجود ان کی تقریباً پوری زندگی تعلیمی وتدریسی مشاغل میں بسر ہوئی۔ مختلف جامعات کی نصابی کمیٹیوں کے ممبر کی حیثیت سے اور تعلیم کی اعلا اسناد کے امتحان کے سلسلے میں، مختلف اداروں میں بہ حیثیت ممتحن اقبال کا بلایا جانا اس امر کا ثبوت ہے کہ تعلیمی مشاغل سے ان کی دلچسپی کسی نہ کسی طور عمر بھر قائم رہی۔

تدوین نصاب کے سلسلے میں اودھ اور صوبہ پنجاب کے تعلیمی نصاب کے لیے چھٹی، ساتویں اور آٹھویں جماعت کی اردو کورس کی کتابیں حکیم احمد شجاع کے تعاون سے ترتیب دیں۔ گورنمنٹ کالج لاہور کے شعبہ تاریخ کے پروفیسر لالہ لام پرساد کے اشتراک سے ''تاریخ ہند'' مرتب کی۔ فارسی نثر ونظم کا ایک انتخاب ''آئینہ عجم'' کے نام سے میٹریکولیشن کے طلبہ کے لیے ترتیب دیا اور جدید بی۔ اے کورس (فارسی) کے لیے انتخاب نکات بیدل مرتب کیا۔

نیز وہ خطبات جو انھوں نے مختلف تعلیمی انجمنوں کی دعوت پر مختلف جگہوں پر اعلیٰ تعلیم یافتہ حضرات سے خطاب کرتے ہوئے پیش کیے ان کی حیثیت بھی توسیعی خطبات کی ہے جو تعلیم کے ماہرین کا خاصہ ہیں۔ ۶/اپریل ۱۹۳۳ کو وائسرائے ہند کی جانب سے طلب

کردہ تعلیمی کانفرنس میں اقبال کو مدعو کیا جانا اور بعد ازاں اسی سلسلے میں لندن میں قائم کردہ سب کمیٹی میں اقبال کا ممبر ہونا اور اسی سال والئی افغانستان نادر شاہ کی خصوصی دعوت پر سید سلیمان ندوی اور سر راس مسعود کے ساتھ افغانستان کے نظام تعلیم اور افغان یونیورسٹی کے قیام کے سلسلے میں مشورے دینے کے لیے افغانستان جانا اس امر کی واضح دلیل ہے کہ اقبال کو مسائل تعلیم پر غیر معمولی قدرت حاصل تھی اور ان کے خیالات وافکار کو علمی وادبی حلقوں میں خصوصی اہمیت دی جاتی تھی۔ بطور ماہر تعلیم اقبال کی کوششوں کا اعتراف کرتے ہوئے ڈاکٹر فرمان فتح پوری لکھتے ہیں:

> ''انھوں نے تعلیم کی فنی اور عملی صورتوں پر غور کیا ہے مسائل تعلیم کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا ہے، اپنے فلسفہ حیات میں مناسب جگہ دی ہے۔ تعلیم کے عام معنی واثرات پر روشنی ڈالی ہے۔اس کے ڈھانچے اغراض اور معیار کو موضوع گفتگو بنایا ہے اپنے عہد کے نظامِ تعلیم پر تنقیدی نگاہ ڈالی ہے۔ مدرسہ، طلبہ، اساتذہ اور نصاب سب پر اظہار خیال کیا ہے۔ صرف مشرق نہیں، مغرب کے فلسفہ تعلیم اور نظامِ کار کو بھی سامنے رکھا ہے۔ دونوں کا ایک دوسرے سے مقابلہ کیا ہے، ان کے درمیان حد فاصل کھینچی ہے خرابیوں اور خوبیوں کا جائز لیا ہے۔ اور یہ بتایا ہے کہ زندگی کو کامیاب طریقے سے برتنے اور اس کی مزاحمتوں پر قابو پانے کے لیے کس قسم کی تعلیم اور نظام تعلیم کی ضرورت ہے''۔ [1]

اقبال کی تعلیمی فکر تعلیمی میلان میں جن بنیادی اصولوں کا اہتمام کرتی ہے اس میں یہ اصول مرکزی حیثیت کا حامل ہے کہ علم کی تشکیل کچھ اسی طرح عمل میں لائی جائے جس کے

---

[1] اقبال سب کے لیے ص ۱۰۲

حصول سے طالب علم کو ایک متوازن وہم آہنگ زندگی کے ارتباط کا احساس ہو اور اس میں وحدتِ علم کی ایسی خصوصیات پیدا ہوں جن سے وہ کائنات کی رنگارنگ اور اس میں واقع تغیر وتبدل کے درمیان وحدت علمی کی خصوصیات کو پرکھ سکے اور ان سے استفادہ کر سکے۔

وحدت علم کا حصول انسانی معاشرے میں صرف اُسی وقت ممکن ہے جب اسلام کے حرکی تعلیم کو اپنایا جائے جس سے مراد عقیدہ پر مبنی ایسی تعلیم ہے جو کائنات اور انسان کے مابین رشتے کی وضاحت کر سکے اور جس کے مشاہدات سے ایسے نتائج اخذ ہوں جو بالواسطہ یا بلا واسطہ انسانی ضروریات زندگی کو احسن طریقے پر پورا کرتے ہوں۔ اقبال نے بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے کہ معاشرے میں زندگی کا احساس ہونا چاہئے یعنی اسے تغیر نواز اور تبدل پسند ہونا چاہئے اور اس میں مسلسل تعمیر نو ہونی چاہئے اس لیے کہ یہی اسلامی نظریۂ حیات کا خاصہ ہے۔ خطبات میں اقبال نے بتایا کہ قرآن نفس اور آفاق دونوں کو حصول علم کا ذریعہ سمجھتا ہے خدا کا جلوہ دونوں قسم کے تجربات میں نظر آتا ہے لیکن انسان کا فرض ہے کہ وہ تجربات کے ہر اس پہلو کا جائزہ لے جو حصول علم کا ذریعہ ہیں۔

تعلیم بذات خود مقصد و منزل نہیں بلکہ منزل تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ہے۔ حقیقی مقصود ومنزل تو نظریہ حیات اور تمدن وثقافت ہے جس کو نکھارنے کا کام تعلیم کے ذمہ ہے۔ تعلیم کا نظم ان ہی نظریات و مقاصد کے لیے حاصل کرنا چاہئے جو کسی قوم وملت کے مقصد وجود ہیں۔ ملت کی تہذیب اس کے مذہب کی بقا اور نشونما تعلیم کا اصل مقصد ہونا چاہئے تعلیم کو اسلامی نظریات سے ہم آہنگ کرنے سے ہی یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ کوئی قوم بغیر تعلیم کے ترقی نہیں کر سکتی۔ پرانے زمانے میں جسمانی طاقت کسی قوم کی برتری و بالادستی کو منوانے کے لیے کافی تھی لیکن موجودہ زمانے میں ذہنی ودماغی قابلیت ہی فیصلہ کن قوت ہے۔ اب جنگوں میں تیر، تلوار اور نیزوں کا استعمال نہیں کیا جاتا اب تو دور دورہ میزائل اور ایٹم بم کا ہے اور یہ سب جسمانی قوت کے نہیں، ذہنی قوت کے مظاہر ہیں۔ تجربے اور فکر کی کرشمہ سازی سے جتنی ذہنی ترقی ہوتی ہے وہ صرف تعلیم کی رہین منت ہے اس لیے فی زمانہ اگر کسی قوم کو اپنا دم خم بنانا اور ترقی کرنا ہے تو اس کے لیے

ضروری ہے کہ وہ موجودہ زمانے کی ذہنی قوت کا ساتھ دے اور تعلیم کے اسلحہ سے لیس ہو۔

تعلیم کا مسئلہ یوں تو ہر قوم اور ہر معاشرے کے لیے ہر زمانے میں اہم رہا ہے لیکن اسلامی معاشرے میں اس کی اہمیت دو گونہ ہے۔ ایک تو یہ کہ تعلیم کے بغیر مسلم قوم کا ثبات وقیام ناممکن ہے دوسرے یہ کہ تعلیم اسلام کا بنیادی وصف ہے۔ اقبال اسلام کو ایک ایسی تعلیمی تحریک سمجھتے تھے جس کے ہر رکن سے درس وتدریس اور تعلیم وتربیت عیاں ہے۔ انہیں کے الفاظ میں

> ''اسلام ایک خالص تعلیمی تحریک ہے۔ صدرِ اسلام میں اسکول نہ تھے۔ کالج نہ تھے، یونیورسٹیاں نہ تھیں لیکن تعلیم وتربیت اس کی ہر چیز میں ہے۔ خطبہ، جمعہ، عید، حج، وعظ غرض تعلیم وتربیت کے بے شمار مواقع اسلام نے بہم پہنچائے ہیں''۔ [1]

اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اسلام نے مشاہدۂ فطرت پر بار بار زور دیا۔ حقیقتاً یہ اپنے گردوپیش کی دنیا کے مطالعہ کا ذوق اور اس میں پائی جانے والی اشیاء کی حقیقت جاننے کا شوق ہی تو ہے جس نے جدید علوم کو موجودہ مرتبہ عروج تک پہنچایا ہے۔ اقبال کا ماننا ہے کہ اسلام کا ظہور عقل استقرائی کا ظہور ہے۔

اسی لیے انھوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ اکتساب علم کے دو اہم ذرائع یعنی استقرائی طرز استدلال اور تجربی طریق تحقیق کی بنیاد مسلمانوں نے ڈالی ہے۔ ایک خط میں وہ لکھتے ہیں:

> ''انگریزی کتابوں میں ہم ہندی مسلمانوں کو یہ سکھایا گیا ہے کہ منطق استقرائی کا موجد بیکن تھا۔ لیکن فلسفہ اسلامی کی تاریخ بتاتی ہے کہ یورپ میں اس سے بڑا جھوٹ آج تک نہیں بولا گیا۔ ارسطو کی منطق کی شکل اول پر سب سے پہلے اعتراض کرنے والا ایک مسلمان

---

[1] مضامین اقبال ص ۳۷

منطقی تھا۔ یہی اعتراض جان اسٹوارٹ مل کی کتابوں
میں دہرایا گیا ہے اور مسلمانوں کا استقرائی طریق
بیکن سے مدتوں پہلے سارے یورپ کو معلوم تھا'' [1]

اقبال نے مسلمانوں کی ان یونیورسٹیوں کا ذکر کیا ہے جہاں یورپ کے طلبہ آ کر تعلیم حاصل کرتے تھے اس سے ان کی مراد خصوصاً وہ اسلامی درس گاہیں ہیں جو اسپین میں قائم تھیں۔ اقبال نے یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ علوم جدیدہ درحقیقت مسلمانوں کی میراث ہے اور یہ بھی کہ یورپ ان عرب مسلمانوں کا شاگرد ہے جنھوں نے نہ صرف سات سو سال کی طویل مدت تک اسپین کے تخت و تاج کو زینت بخشی بلکہ اس کی درسگاہوں میں درس و تدریس اور تجربہ خانوں میں داد تحقیق دی اور اس ملک کے گوشے گوشے میں علم کی وہ شمعیں روشن کیں جن کی ضیا باریوں سے سارا یورپ جگمگا اٹھا۔ اسی لیے اقبال مسلمانوں کو یہ ترغیب دیتے ہیں کہ وہ ان علوم کی تحصیل کریں کیونکہ یہ ان کے اسلاف کا ورثہ ہے اور انھیں علوم کی بدولت وہ ترقی یافتہ قوموں کے شانہ بشانہ چل سکتے ہیں۔

حالانکہ اقبال جدید علوم کو اسلامی تہذیب و تمدن کی توسیع پذیری کا اظہار سمجھتے ہوئے مسلمانوں کو ان سے بہرہ مند ہونے کی ترغیب دیتے ہیں لیکن ساتھ ہی انھوں نے مغربی علوم کی بڑی سخت تنقید بھی کی ہے اس تنقید کی اہم وجہ یہ تھی کہ اقبال کو یورپ میں تین سال رہ کر طالب علم اور استاد کی حیثیت سے وہاں کی درس گاہوں، نظام تعلیم، طریقۂ تدریس، نصاب اور اس سے پیدا ہونے والی تہذیبی زندگی کو قریب سے دیکھنے کا پورا موقع ملا تھا۔ ان کی بالغ نظری دیکھ رہی تھی کہ مغرب کا نظامِ تعلیم مادّی ترقی کی دھن میں غیر اخلاقی بنیادوں پر استوار ہو رہا ہے۔ خطبات میں لکھتے ہیں:

''عہد حاضر کے تنقیدی فلسفوں اور علوم طبیعہ میں
اختصاص نے انسان کی جو حالت کر رکھی ہے بڑی ناگفتہ
بہ ہے۔ اس کے فلسفۂ فطرت نے تو بے شک اسے یہ

---

[1] اقبال نامہ حصہ دوم ص ۳۴۳

صلاحیت بخشی کہ قوائے فطرت کو تسخیر کرے مگر مستقبل
میں اس کے ایمان واعتماد کی دولت چھین کر۔ عصر حاضر
کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مترتب ہوئے ان کے
زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے، یعنی وہ اپنے ضمیر
اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے۔ خیالات اور تصورات کی
جہت سے دیکھئے تو اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم
ہے۔ سیاسی اعتبار سے نظر ڈالیے افراد، افراد سے۔ اس
میں اتنی سکت نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور ناقابل
تسکین جوعِ زر پر قابو حاصل کر سکے"۔ [1]

اقبال ملک کے تعلیمی اداروں سے بھی نالاں ہیں کیونکہ ان درسگاہوں میں نہ صرف دینی عنصر کا فقدان ہے بلکہ وہ معاشرے کو بے دین بنانے کا ایک ذریعہ ہیں۔ ملت کے دین وثقافت سے ان کا اغماض اور طالب علموں کو پڑھائے جانے والے مضامین کے ناخدا شناس اور ملحدانہ رنگ نے نوجوان نسلوں کے ذہن واخلاق پر نہایت تباہ کن اثرات مرتب کیے ہیں ان میں ضرورت سے زیادہ تعلیم کے افادی اور تجارتی پہلو پر زور دیا گیا ہے اور اس کے انسانی پہلو سے صرف نظر کر لیا گیا ہے۔ یہ تعلیمی ادارے زندگی کے بلند نصب العین کے لیے تڑپ پیدا کرنے سے قاصر رہے ہیں ان اداروں نے تعلیم یافتہ لوگوں کو ڈگری اور بعد ازاں نوکری کا حصول ہی سکھایا ہے ان کی اخلاقی اور سماجی نشو نما کو کوئی اہمیت نہیں دی ہے نہ ان کی شخصیت کو سنوارنے کی کوشش کی گئی ہے اور نہ تخلیقی صلاحیتیں بیدار کرنے کی۔

فکر اقبال کے مطالعے سے یہ احساس اُجاگر ہوتا ہے کہ بے عقیدہ تعلیم سے جہاں اور منفی نتائج پیدا ہوتے ہیں وہیں یہ عمل سیاسی وذہنی اسیری میں بھی نہایت اہم کردار ادا کرتا ہے۔ شعور، انسانی تہذیب کا وہ بلند وبالا مینارۂ نور ہے جس کا وجود حس وادراک کا امین اور عدم وجود جاہلیت اور اقل آگہی کا بے کراں سمندر ہے۔ مطالعہ قرآن سے اس امر کا پختہ

---

[1] اقبال نامہ حصہ دوم ص ۳۷

یقین ہوتا ہے کہ اگر انسان شعور کی روشنی سے بے بہرہ و نا آشنا ہوتا تو کبھی منصب خلافت و نیابت اس کے سپرد نہ کیا جاتا۔

اقبال نے مغرب کی بے عقیدہ تعلیم اور اس کے فلسفۂ حیات سے جس نفرت کا اظہار کیا ہے اس کی اہم وجہ یہی ہے کہ یہ تعلیم مادّیت اور دہریت کے فروغ کا ایک مؤثر ذریعہ ہے۔ اقبال کے خیال میں اس طرزِ تعلیم سے جہاں ہندوستانیوں نے غلامی کو قبول کیا وہیں سینکڑوں اخلاقی و سماجی برائیاں بھی اس کے سبب در آئیں۔ خصوصاً بے راہ روی، جہالت، گمراہی، رہبانیت، تقدیر پرستی اور عمل سے بیگانگی کی روش سے اقبال بہت ناخوش تھے۔ اس لیے انھوں نے مسلمانوں کے آگے تعلیم کا وہ مقصد رکھا جس کا نزول خالق کائنات کی طرف سے انسان کے لیے ہوا تھا۔ خطبات میں لکھتے ہیں۔

> ''انسان ہی کے حصے میں یہ سعادت آئی ہے کہ اس عالم کی گہری سے گہری آرزوؤں میں شریک ہو جو اس کے گرد و پیش موجود ہیں اور اپنی علی ہذا کائنات کی تقدیر خود متشکل کرے کبھی اس کی قوتوں سے توافق پیدا کرتے ہوئے اور کبھی پوری طاقت سے کام لیتے ہوئے اور مرضی و غایت کو ڈھال کر، اس لحظہ بہ لحظہ پیش رس اور تغیر زا عمل میں خدا بھی اس کا ساتھ دیتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ پہل انسان کی طرف سے ہو''۔ [1]

اقبال کی تعلیمی فکر کے مطالعے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ تعلیم کا مقصد طلبہ میں مذہب اور نظریۂ حیات کی تفہیم و آگہی اور اس کا ادراک پیدا کرنا ہے انھیں یہ سکھانا ہے کہ وہ کس طرح اور کیونکر زندگی کے اعلیٰ نصب العین کے لیے تعلیم کا استعمال کریں۔ اقبال کے خیال میں انسان اپنے تخلیقی عمل سے ماحول کو مسلسل تغیر کے دائرے میں لاتا رہتا ہے اور حقیقتاً ان تبدیلیوں میں ترقی کا راز مضمر ہے۔ اس لیے اقبال کے نزدیک فرد کی تعلیم و تربیت اس لیے

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۸۸، ۲۸۹

بھی ضروری ہے کہ اس سے معاشرے میں آزادی فکر و ندرتِ عمل کی رفتار تیز ہوتی ہے۔

اقبال کی تحریروں کے مطالعے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ تعلیم کے سلسلے میں ان کا مقصودِ نظر ان کے تصور خودی سے الگ نہیں۔ فلسفۂ خودی کی روح عظمت آدم اور احترامِ انسانیت ہے۔ جس کے لیے ایک ایسے معاشرے کی تشکیل ضروری ہے۔ جن کی بنیاد نسل و رنگ یا علاقائی تفریق کے بجائے اخوتِ انسانی اور عالم گیر انسانی برادری پر رکھی گئی ہو۔ تمام امتیازات کو بالائے طاق رکھ کر ہر شخص کو تکمیل خودی کے یکساں مواقع حاصل ہوں۔ تکمیل خودی سے مراد فرد کی متوازن سیرت و کردار کی تخلیق ہے۔

اقبال کا احساسِ فکر اس حقیقت سے لبریز تھا کہ کردار و سیرت کی تفسیر قوموں کی زندگی کا بنیادی عنصر ہے۔ جس کی غیر موجودگی میں انسانی رویہ قطعاً مثبت شکل اختیار نہیں کر سکتا۔ حقیقی و مثالی تعلیم وہی ہے جو انسان کو اچھائی اور برائی سے روشناس کرانے کا کلی شعور عطا کرے اور اس صداقت پر روشنی ڈالے کہ معاشرے میں انسانوں کو کس طرح اور کس طور پر باہمی معاملات و کاروبار زندگی طے کرنے چاہئیں۔

اقبال اخلاق کو انسان کی فطری حس کا نام دیتے ہیں کیونکہ اس احساس کے سبب انسان صفاتِ محمودہ کو پسند اور مذمومہ کو ناپسند کرنے کے عمل میں داخل ہوتا ہے نیز ان میں باہمی تقابل و تفاوت کا واضح فرق سمجھ میں آتا ہے۔ اقبال ایک ایسے طریقہ تعلیم کے نفاذ کے خواہش مند تھے جو بنیادی طور پر کرداری تشکیل کے عناصر صبر و رضا، عدل و انصاف، سچائی و ایمانداری، خلوص و محبت اور مساوات و اخوت سے بھرپور ہے اور حرص و طمع، ظلم و جبر، دروغ گوئی، حقوق و فرائض کی ادائیگی میں غاصبانہ رویہ اور ایسی ہی خرابیوں کے مقابلے کے لیے تیار کر سکے۔

اقبال کے نظریہ تعلیم میں سب سے زیادہ اہمیت طالب علم کے کردار و اخلاق کی تشکیل کی ہے وہ اسے ایک نفسیاتی صداقت گردانتے ہیں کہ کردار کے بنیادی رجحانات کی اساس زندگی کے ابتدائی دور میں ہی پڑ جاتی ہے۔ اچھی اور مثالی تربیت آئندہ آنے والے ادوار میں درخشاں و کامران مستقبل کی نمائندہ ہوتی ہے۔ اسی سبب انسان اپنی نئی نسل کی تعمیر

وتربیت کے بہتر طریقوں کو اختیار کرنے کی ہر ممکن کوشش کرتا رہا ہے اقبال بھی اسی فکر کو لے کر آگے بڑھتے ہیں۔

اقبال کے تعلیمی نظریات میں ایک بنیادی اصول یہ ہے کہ جب بچوں کو درس دیا جائے تو ان کی سابقہ معلومات کی مدد سے اس نئے سبق کو اس طرح ہم آہنگ کیا جائے جس سے کہ بچے کو نئی معلومات ذہن نشین کرنے میں آسانی ہو۔ اقبال نے بچوں کے لیے اسباق کو بہتر بنانے میں اس امر پر خاص زور دیا کہ بچہ کے فطری رجحانات کو مدنظر رکھتے ہوئے انھیں اگر دلچسپ بنایا جائے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ سبق بچے کے لیے سہل و آسان ہو جائے۔ اقبال نے اس بات پر بھی زور دیا کہ بجائے اس کے کہ بچہ پر ایک وقت میں زور ڈالا جائے، اس کی تعلیم کو مختلف طریقوں سے اس طرح تقسیم کر دیا جائے کہ تعلیم اس کے لیے آسان ہو اور اسباق کو آہستہ آہستہ بتدریج مشکل پہلوؤں کی طرف رواں رکھا جائے تاکہ کمسن ذہن اسباق کو ذہن نشین کرنے میں آسانی محسوس کرے۔ تعلیمی موضوع پر تحریر کردہ اپنے مقالے ''بچوں کی تعلیم وتربیت'' میں اقبال نے بڑے عالمانہ انداز تعلیمی اصول وضوابط مرتب کیے ہیں۔ اپنے مضمون کی غایت بتاتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

> ''اس مضمون کی تحریر سے ہماری غرض یہ ہے کہ علمی اصولوں کی وجہ سے بچپن کا مطالعہ کر کے یہ معلوم کریں کہ بچوں میں کون کون سے قویٰ کا ظہور پہلے سے ہوتا ہے اور ان کی تعلیم وتربیت کس طرح ہونی چاہیے۔ ہم ایک ایسا طریق پیش کرنا چاہتے ہیں جو محض خیالی نہیں بلکہ ایک قابل عمل طریق ہے جس سے بچوں کی تعلیم کے لیے ایسے آسان اور صریح اصول ہاتھ آتے ہیں جن کو معمولی سمجھ کا آدمی سمجھ سکتا ہے اور ان کے نتائج سے مستفید ہو سکتا ہے''۔ [1]

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۳۶

اقبال کے اس بیان سے بچوں کی بہتر تعلیم وتربیت کے لیے جو بنیادی اصول ظاہر ہوتا ہے اس کے تحت ایک معلم کو اس امر کا تجزیہ کر لینے سے کہ کون سے قوی کا ظہور بچوں میں پہلے ہوتا ہے، تدریسی مراحل آسان تر ہوتے جاتے ہیں۔ اقبال اس امر کے سخت مخالف تھے کہ بچوں میں دورانِ تدریس جبر وتشدد کا عمل روا رکھا جائے۔ انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ دورانِ تربیت پیار ومحبت اور شفقت کا اظہار کیا جائے کیونکہ تعلیم کے میدان میں طلبہ کے ساتھ سختی وتشدد برتنا سخت مضر ہے۔ خصوصاً چھوٹے بچوں پر تشدد اور غصہ کے عمل سے ان کی طبیعت میں ایک الجھاؤ پیدا ہو جاتا ہے اُمنگ اور ولولہ ختم ہو جاتا ہے ذہن پیچیدگیوں کا شکار ہو کر اوصافِ مذمومہ کی طرف راغب ہونے لگتا ہے۔ غیرت وحمیت کا مادہ ختم ہو جاتا ہے اور جھوٹ وبدگوئی اس کی جگہ لے لیتی ہے اور اس طرح آنے والی زندگی بڑی تباہی کا پیش خیمہ ہوتی ہے جس سے نہ صرف فردِ واحد بلکہ پورے معاشرے پر بُرے اثرات کا اندیشہ ہوتا ہے۔

اقبال تعلیم کے عمل کے دوران سن بلوغ کی بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ وہ اساتذہ پر زور دیتے ہیں کہ وہ بچے کی اس دور کی تمام تعلیمی ضروریات کا مناسب خیال رکھیں کیونکہ یہ وقت اس کی زندگی کا اہم ترین حصہ ہے۔

''بچوں کی تعلیم وتربیت'' کے عنوان سے لکھے گئے اس مضمون میں اقبال نے بڑی وضاحت سے تعلیم کے ایسے کئی نکتوں پر بحث کی ہے جو نفسیاتی ارتباط کا شاندار مظہر ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ''جو لوگ بچوں کی تعلیم وتربیت کے صحیح اور علمی اصولوں کو مدنظر نہیں رکھتے وہ اپنی نادانی سے سوسائٹی کے حقوق پر ایک ظالمانہ دست درازی کرتے ہیں۔ بچہ ایک متعلم ہستی نہیں بلکہ سراپا ایک محرک ہستی ہے جس کی ہر طفلانہ حرکت سے کوئی نہ کوئی تعلیمی فائدہ اٹھانا چاہیے۔ بڑا ضروری ہے کہ استاد اپنی مثال بچوں کے

سامنے پیش کرے تاکہ اس کے ہر فعل کی نقل کرنے کی
تحریک ہو۔ استاد کو چاہیے کہ قوتِ دائمہ کی نمو ہی کی
طرف خاص خیال رکھے ایسا نہ ہو کہ یہ قوت بے قاعدہ
طور پر بڑھ جائے اور اس سے قوائے عقلیہ کی ترقی میں
نقص پیدا ہو''۔ [1]

اقبال کے نزدیک تعلیم میں اس وقت تک کوئی عملی تبدیلی نہیں آسکتی جب تک کہ اساتذہ کی حالتِ زار کو نہ بدلا جائے کیونکہ معصوم ذہنوں پر استاد ایک دائمی اور ان مٹ نقش ثبت کرتا ہے۔ اس کے اعتقادات واقدار، برتاؤ وکردار طلبہ کے لیے نمونے کا کام دیتے ہیں لہٰذا اساتذہ کو اس منزل تک لائے بغیر یہ ممکن نہیں کہ طلبہ کو بہتر اخلاق کا پیکر بنایا جائے۔ تربیت وکردار کے ضمن میں اقبال کے نزدیک دوسرا اہم قدم تعلیمی ماحول کی اصلاح ہے۔ وہ درسگاہوں میں ایسا ماحول چاہتے ہیں جو طالب علم کو اپنے مذہب پر فخر کرنا سکھائے۔ اخلاقی اقدار کو بہتر زندگی کے لیے ناگزیر قرار دے اور حریت کے جذبات کو پروان چڑھائے۔

اسلامی تعلیمات پر اپنی فکر کا مینار بلند کرنے والے اقبال اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ اسلام صرف مردوں کی تعلیم پر زور نہیں دیتا بلکہ خواتین کی تعلیم کو بھی لازمی قرار دیتا ہے۔ کیونکہ ایک خواندہ عورت کسی قوم کے ثقافتی ورثہ کی بہترین محافظ اور نئی نسل کی صحت مند نشونما کی ضامن ہوتی ہے۔ تاہم اقبال کے خیال میں عورتوں کی تعلیم کا مقصد متعین ہونا چاہیے یعنی خواتین تعلیم حاصل کریں مگر ایسے مقصد کے تحت جو نسوانی زندگی اور اس کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو۔ ان کے خیال میں تعلیم نسواں کے تعلق سے مغربی ممالک کے معاشرتی اور تعلیمی اداروں کی اندھا دھند تقلید انتہائی مضرت رساں ہے خواتین کی تعلیم کا یہ مقصد کہ انھیں مردوں کے دوش بدوش زندگی کے ہر میدانِ عمل میں جوتا جائے یا ملازمتوں کے لیے تیار کیا جائے غلط ہے۔ اقبال کے خیال میں ان کی تعلیم برائے زندگی وخانہ داری ہو نہ کہ برائے ملازمت۔

---

[1] مقالاتِ اقبال ص ۳۰۲

مرد اور عورت کے درمیان مساوات کے نظریے کے دو پہلو ہیں۔ ایک کا تعلق انسانیت سے ہے اور دوسرے کا تعلق ان کی صنف سے ہے۔ بہ حیثیت انسان مرد اور عورت مساوی ہیں لیکن بہ حیثیت صنف ان دونوں میں امتیاز ہے جبکہ مغربی تصورِ مساوات یہ ہے کہ مرد اور عورت ہر لحاظ سے مساوی ہیں۔ بہ حیثیت انسان اور بہ حیثیت صنف دونوں پہلوؤں کو تہذیب حاضر نے گڈمڈ کر دیا ہے جس کے سبب اس تہذیب سے متاثر معاشروں میں بے شمار الجھنیں اور بعض پیچیدگیاں پیدا ہو گئیں ہیں۔ اقبال اس مغربی تصور کو مساوات مطلق گردانتے ہوئے اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''کھلے لفظوں میں اس امر کا اعتراف کروں گا کہ بجوائے آیۂ کریمہ الرجال قوامون علی النساء میں مرد اور عورت کی مساوات مطلق کا حامی نہیں ہو سکتا''۔ [1]

مساوات مطلق اور خواتین کی مکمل آزادی کی مخالفت کرنے کے باوجود اقبال تعلیم نسواں کے مخالف نہیں ہیں بلکہ وہ اس کے پر جوش حامی ہیں مزید یہ کہ وہ عورت کی تعلیم کو مرد کی تعلیم پر ترجیح دیتے ہیں کیونکہ وہ عورت کو تہذیب و تمدن کی جڑ قرار دیتے ہیں۔

> ''ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ تمدن کی جڑ کی طرف اپنی توجہ مبذول کریں اور اپنی قوم کی عورتوں کو تعلیم کے زیور سے آراستہ کریں۔ مرد کی تعلیم صرف ایک فرد کی تعلیم ہے، مگر عورت کو تعلیم دینا حقیقت میں تمام خاندان کو تعلیم دینا ہے۔ دنیا میں کوئی قوم ترقی نہیں کر سکتی۔ اگر اس قوم کا آدھا حصہ جاہل مطلق رہ جائے''۔ [2]

اقبال عورتوں کو تعلیم دلانے کے حق میں تو ہیں لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کون سی تعلیم؟ انگریزی حکومت کی سرپرستی میں قائم شدہ اسکولوں، کالجوں، یونیورسٹیوں میں دی

---

[1] مقالاتِ اقبال ص ۱۳۶ [2] مقالاتِ اقبال ص ۵۶، ۵۷

جانے والی جدید تعلیم یا گھروں اور مدرسوں میں رائج مشرقی طرز کی تعلیم۔

۱۹۰۴ میں لکھے گئے اپنے مضمون ''قومی زندگی'' میں اقبال نے خود یہ سوال اٹھایا ہے کہ مسلمان عورتوں کے لیے طریقہ تعلیم جدید مغربی انداز کا ہونا چاہیے یا کوئی دوسرا؟ پھر واضح طور پر یہ لکھا ہے کہ انھوں نے اس سوال پر غور وفکر کیا ہے اور ایک نتیجے پر پہنچے ہیں لیکن اس طریقہ تعلیم کا اظہار اس وقت انھوں نے اس لیے نہیں کیا کہ قوم ابھی اس مسئلے کے بارے میں یکسو نہیں ہوئی تھی۔[1]

ڈائری کے مندرجات سے اقبال کے یہ خیالات سامنے آتے ہیں۔

''میں مطلقاً آزاد طریقۂ تعلیم کا قائل نہیں ہوں۔ دیگر تمام اُمور کی طرح طریقۂ تعلیم کا تعین بھی ایک قوم کی ضروریات کے ماتحت ہونا چاہیے۔ ہمارے مقصد کے لیے مسلمان لڑکیوں کی دینی تعلیم کافی ہے''۔[2]

اقبال کی خواہش تھی کہ کسی مرحلے پر بھی عورت کی تعلیم دین سے بے گانہ نہ ہو۔ ابتدائی، ثانوی اور اعلیٰ تعلیم کے ہر مرحلے میں دین اور اس کی روح جاری وساری رہے۔ اس کے لیے اہم بات یہ ہے کہ ابتدا میں عورت کو ٹھیٹھ مذہبی تعلیم دی جائے کیونکہ مذہبی تخیل سے عورت کی فطرت کو ایک خصوصی لگاؤ ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ عورت ایک فرد نہیں بلکہ ایک ادارہ ہے جس کے سپرد ملت کی تعمیر و تشکیل کا عظیم الشان کام ہے۔ پھر اقبال کی یہ خواہش بھی تھی کہ عورت کو جو تعلیم دی جائے وہ ایسی ہو کہ عورت کو فرائض زوجیت وامومت عمدگی سے انجام دینے کے قابل بنائے اس اصول کی اساس ایک تو منشائے فطرت ہے اور دوسرے ارتقائے نسوانیت کی تکمیل ہے۔

اقبال عورتوں کی اعلیٰ تعلیم کے بھی حامی تھے۔ ۱۹۳۶ میں انجمن حمایت الاسلام لاہور کے سالانہ جلسے کی صدارت کرتے ہوئے انھوں نے دو تجاویز پیش کی تھیں ایک تو یہ کہ انجمن مسلمان لڑکیوں کے لیے علیحدہ نصاب مرتب کرے اور دوسرے یہ کہ انجمن ایک امتحان لینے

---

[1] مقالاتِ اقبال ص ۵۴ [2] بکھرے خیالات ص ۶۳

والے ادارے کے طور پر کام شروع کرے اور پھر اسی ادارے کو خواتین کی آزاد یونیورسٹی میں تبدیل کرے۔[1]

اس طرح اقبال نے اپنی مختلف تحریروں میں تعلیم کی اہمیت کی وضاحت کی۔ اس کے حصول کو لازمی قرار دیا۔ مغربی تعلیم کے بے قاعدگیوں سے بچنے اور ان کی کورانہ تقلید کی مذمت کی اور اُن نظریات کو اپنانے کی تلقین کی جس سے شعور پختہ اور ترقی کی طرف گامزن ہو خواہ یہ نظریات مغربی ہوں یا مشرقی۔ لیکن ساتھ ہی مذہبی اخلاقی تعلیم کو زندگی کا لازمی جزو قرار دیا۔ فرد اور سماج کی فلاح کے لیے کردار اور شخصیت سازی کی ضرورت کو اُجاگر کیا۔ معاشرے کی ضروریات اور تقاضوں کے مطابق نصاب مرتب کرنے اور تعلیمی ماحول پیدا کرنے پر زور دیا مردوں کے ساتھ ساتھ عورتوں کو تہذیب وتمدن کی بنیاد قرار دیتے ہوئے ان کی تعلیم وتربیت کو بھی لازمی بتایا۔

اقتصادی تصورات

اقبال کو معاشیات کے موضوع سے گہری دلچسپی تھی۔ حالانکہ انھوں نے دورانِ تعلیم اس علم کا با قاعدہ مطالعہ نہیں کیا تھا تاہم وہ اپنے ذاتی مطالعے اور منصبی ذمہ داریوں کے سبب اقتصادی مسائل ونظریات کو خوب اچھی طرح سمجھنے لگے تھے اس باب میں اقبال کا مطالعہ خاصا وسیع ہو گیا تھا۔ محمد علی جناح کے نام اپنے خطوط میں انھوں نے اقتصادی امور پر بحث کی ہے اور دورِ حاضر کے عمرانی تقاضوں سے مناسب رکھنے والے معاشی نظام کو اپنی ضرورتوں کے مطابق اختیار کرنے کی طرف بھی اشارے کیے ہیں۔ ''علم الاقتصاد'' کے عنوان سے اقتصادیات کے موضوع پر اردو میں پہلی کتاب کی تالیف انھوں نے کی۔ تاہم اقبال خود کسی معاشی نظریے کے بانی نہیں تھے وہ شاعر، فلسفی اور بلند پایہ مفکر تھے ان کے کلام میں بھی جگہ جگہ معیشت کے موضوع پر اظہار خیال ملتا ہے جسے اقبال کے وسیع مطالعے اور دلچسپی کے سبب ان کے تاثرات کا اظہار کہا جا سکتا ہے۔

---

1. مقالاتِ اقبال ص ۲۱۴

اقبال ایک زرعی ملک میں پیدا ہوئے اور صوبہ پنجاب جو ان کی جائے پیدائش ہے کے زیادہ تر افراد زراعت کے پیشے سے ہی وابستہ تھے۔ اس عہد میں زراعت جاگیردارانہ نظام کے استحصال کا شکار تھی جاگیردار کا کاشتکار پر جور و ستم، ساہوکار کا مقروضوں پر جبر یہ سب اقبال کے سامنے تھے۔ بڑے سرمایہ داروں کی تجارت کے نام پر اپنے سرمائے کی طاقت سے بازاروں اور منڈیوں پر اجارہ داری، ذخیرہ اندوزی اور حصول منافع کے دیگر طریقہ کار سب سامنے کی باتیں تھیں۔ وکالت پیشہ ہونے کے سبب اقبال کو عدالتی، انتظامی اور معاشی اندازِ فکر اور طریقہ کار کا علم ہو گیا تھا۔ چنانچہ ان کی اوّلین تصنیف علم الاقتصاد سے لے کر ان کی زندگی کے آخری دور میں جناح کے نام لکھے گئے خطوط نیز آخری مجموعہ کلام ارمغانِ حجاز تک زراعت اور کاشتکار کے موضوع پر ان کے بے شمار بصیرت افروز خیالات ملتے ہیں۔

علم الاقتصاد کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنے عہد کے مروجہ معاشی نظریات کا تجزیہ کرتے ہوئے انکی تنقید کی ہے مثلاً ماہرینِ اقتصادیات کے فرائض بیان کرتے ہوئے وہ اس امر کی جانب توجہ دلاتے ہیں کہ علم الاقتصاد کی بنیاد فطرت کے صحیح اصولوں پر قائم ہونا ضروری ہے۔ بعض ماہرین نے اس مفروضے پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھی ہے کہ انسان فطرتاً خود غرض اور جذبہ ایثار سے کلیتہً عاری ہے اقبال اس مفروضے کو رد کرتے ہوئے متنبہ کرتے ہیں کہ اگر کسی قوم میں ایسے اصول رائج ہو جائیں جو اس قسم کے غلط مشاہدے پر مبنی ہوں تو دو ایک صدیوں میں اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس قوم کے ہر فعل میں بے جا خود غرضی اور زر پرستی در آئے گی اور یہ قوم ذلت اور پستی کا شکار ہو کر رہے گی۔

اقتصادیات کے غیر اخلاقی پہلوؤں کے ضمن میں اقبال فلسفہ جدید کے قانون بقائے حیات کا ذکر کرتے ہیں یعنی اس دنیا میں ہر جگہ مسلسل پیکار جاری ہے جس میں قوی افراد فتح پاتے ہیں اور ضعیف افراد صفحہ ہستی سے مٹ جاتے ہیں۔ اقتصادیات کے ایک عالم واکر کا خیال یہ ہے کہ یہ قانون صرف حیوانات تک محدود ہے انسان باہمی تعاون کے سبب اس قانون کی زد سے محفوظ رہتا ہے۔ اقبال نے واکر کے اس نظریے کی مدلل تردید کی ہے۔ ان کی رائے میں ایسا صرف اس وقت ممکن ہے جب تمام انسان حقیقی بھائیوں کی طرح زندگی بسر

کریں مگر عملاً ایسا نہیں ہوتا اس سبب جو اجنبیت اور غیریت حیوانوں میں موجود ہے وہی مختلف قوموں کے درمیان بھی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ اقبال کے خیال میں حیوانات میں افراد کے درمیان اور انسانوں میں اقوام کے درمیان مسلسل کشمکش و پیکار جاری رہتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ افکار و نظریات، خیالات و مذاہب اس قانون کی زد میں آتے ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں:

''جو خیال یا مذہب، انسان کے تمدنی حالات اور اس کی
عقلی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی نہ کر سکے گا ضرور ہے کہ
وہ انسان کی جدید روحانی ضروریات کو پورا نہ کر سکنے
کے باعث معدوم ہو جائے''۔[1]

یہاں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ اقبال اقتصادیات اور تمدن یا عمرانیات کو باہم متعلق سمجھتے ہیں ایک جگہ اس تعلق کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''کسی شئے کی حقیقی قدر و منزلت اس پر منحصر ہے کہ وہ
کہاں تک ہماری زندگی کے اعلیٰ ترین مقصد کے حصول
میں ہم کو مدد دیتی ہے یا یوں کہو کہ ہر شئے کی اصل
وقعت کا فیصلہ تمدنی امور سے ہوتا ہے''۔[2]

اقبال کے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے معاشی نظریات کا منشا وہ معاشرتی خلیج تھی جو جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ نظام کے سبب محنت کش عوام اور دولتمند خواص میں پیدا ہو گئی تھی۔ غربت اور دولت کے اس فرق کو رفع کرنے اور ان متضاد مفادات کے حامل طبقوں کی طبقاتی آویزش ختم کر کے اطمینان اور آسودگی لانا اقبال کا اصل مطمح نظر تھا۔ حکومت غیر ملکی تھی جو اپنے ملک برطانیہ کی دولت میں اضافے کو زیادہ اہمیت دیتی تھی اور ہندوستان یا ہندوستانیوں کی فلاح سے کم واسطہ رکھتی تھی۔ چنانچہ اقتصادیات کے ماہرین عام طور پر سرمایہ دارانہ نظام کی تائید میں حکومت کی مداخلت اور قانونی پابندیوں سے آزاد و بے قید معیشت کے حامی تھے۔ اقبال نے اس کی جابجا مخالفت کی ہے ایک جگہ بے قید معیشت کے مختلف

---

[1] علم الاقتصاد ص ۲۰۰ [2] ایضاً ص ۱۳۶

پہلوؤں کا جائز لیتے ہوئے نہایت بلیغ انداز میں یہ حکیمانہ نکتہ پیش کرتے ہیں۔

> یاد رکھنا چاہئے کہ حقیقی آزادی قیود کو دور کرنے سے
> حاصل نہیں ہوتی، بلکہ بعض قیود ایسے ہوتے ہیں کہ جن
> سے آزادی کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔ [1]

بے قید معیشت کے حامیوں میں ملکیت کا جو تصور رائج ہے اقبال کے خیال میں جب تک یہ تصور قائم ہے عوام آسودہ خاطر نہیں ہو سکتے۔ اقبال کا خیال ہے کہ زمین چونکہ کسی خاص قوم یا فرد کی محنت کا نتیجہ نہیں بلکہ قدرت کا مشترکہ عطیہ ہے اس لیے اس پر قوم کے ہر فرد کو مساوی حق ملکیت حاصل ہے۔ اقبال کے شعری کلام اور نثری تحریروں میں جگہ جگہ اس قسم کے واضح اشارے ملتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ زمین کو ملکیت کے بجائے متاع قرار دیتے ہیں۔ جس سے صرف ایک مختصر مدت کے لیے انسان کو حق انتفاع بقدرِ محنت دیا گیا ہے۔ قرآنی آیت الارض للہ کے مفہوم سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ چونکہ زمین اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام نوعِ انسانی کے لیے رزق مہیا کرنے کا وسیلہ ہے اسی لیے اقبال زمین کی امانت کی حیثیت پر زور دیتے ہیں۔ خواجہ عبدالرحیم کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

> ''اسلام کے نزدیک زمین وغیرہ امانت ہے ملکیت
> مطلقہ جسکو قدیم وجدید قانون تسلیم کرتے ہیں، میری
> ناقص رائے میں اسلام نہیں''۔ [2]

اقبال کے اس فکری رجحان کے سلسلے میں علم الاقتصاد کے وہ حصے خاص طور سے قابل توجہ ہیں جہاں انھوں نے ذاتی ملکیت کی مخالفت اور محنت کش طبقے کے حقوق کی پرجوش حمایت کی ہے۔ ''پیداوارِ دولت کے حصہ دار'' کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے اس دورِ تمدن کا ذکر کیا ہے جب قبائلی معاشروں میں شخصی ملکیت کا مطلق وجود نہ تھا۔ اس ابتدائی تمدن میں اشتراکِ عمل اور اشتراکِ ملکیت انسان کا اصولِ معاشرت تھا۔ چنانچہ اقبال اس بحث سے نتیجہ اخذ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

[1] علم الاقتصاد ص ۱۸۴ [2] اقبال نامہ حصہ دوم ص ۳۸۵

"یہ شے کسی خاص فرد یا قوم کی محنت کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ قدرت کا ایک مشترکہ عطیہ ہے جس پر قوم کے ہر فرد کو مساوی حق ملکیت حاصل ہے۔[1]

اسی باب میں اضافہ آبادی کے سبب سے لگان میں اضافے کے عدم جواز پر بحث کرتے ہوئے زمین کی شخصی ملکیت کے اصول کی مخالفت کی ہے۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ افزائش آبادی کے نتیجے میں غیر مزروعہ زمینوں کو زیر کاشت لانا پڑتا ہے۔ ایسی صورت میں زمیندلگان میں اضافہ کرتا چلا جاتا ہے۔ لیکن یہ زائد دولت جو اسے ملتی ہے۔ اس کی ذاتی کوششوں یا اس کی زمینوں کی پیداوار میں اضافے کا نتیجہ نہیں لہٰذا اس کا یہ منافع انصاف کے خلاف ہے۔

مسئلہ ملکیت کے بارے میں اقبال نے جو کچھ کہا اس کا منتہا اور مقصود در حقیقت زمین کے بارے میں قرآن کا آفاقی نقطہ نظر پیش کرنا ہے، ملکیت زمین کے بارے میں کسی قسم کا حتمی، آئینی یا قانونی فیصلہ دینا نہیں۔ اسلام کا نظامِ معیشت ایک ایسی عمرانی تحریک سے وجود میں آتا ہے جو بنی نوع انسان کی وحدت کی بنا پر اخلاقی جدوجہد کرنے والے روحانی ذہن کے حامل افراد سے تشکیل پاتی ہے جس میں معیشت اور نیکی ایک دوسرے کو پروان چڑھاتے ہیں۔ ہر زمانے میں پیداوار کے طریقے بدل جانے سے معیشت کے نظام میں تبدیلی ہو جاتی ہے اس لیے اس نظام میں انفرادی اور اجتماعی حقوق میں تصادم ناگزیر ہو جاتا ہے۔ اسلام اس تصادم کو روکنے کی جو تدبیر کرتا ہے وہ انسانی نفسیات میں ایک اہم تبدیلی سے مملو ہے۔ اسلام ایک ایسے معاشرے کا خواہش مند ہے جس میں اخلاقی جدوجہد کرنے والے افراد کی سیرت کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ وہ طلب حقوق کی نسبت فرائض کی بجا آوری پر زیادہ زور دیتے ہیں اور اگر فرائض کی بجا آوری کو مقدم سمجھا جائے تو حقوق خواہ وہ افراد کے ہوں یا اجتماع کے، حاکم کے ہوں یا محکوم کے خود بخود ادا ہو جائیں گے اور انفرادی و اجتماعی حقوق کا تصادم ختم ہو جائے گا۔

---

[1] انوارِ اقبال ۲۴۵

حقیقتاً اقبال کی تعلیمات کی غرض و غایت ہی افراد کی ذاتی خوبیوں کو پروان چڑھانا ہے اس لیے اقبال معاشی ترقی کی روکاوٹوں کو اس لیے دور نہیں کرنا چاہتے تھے کہ قوم کی دولت مندی میں اضافہ ہو یا کہ مادی اعتبار سے افراد کا معیارِ زندگی بلند ہو بلکہ محض اس لیے کہ ان میں اعلی اخلاقی اقدار کے لیے جدوجہد کی امنگ پیدا ہو اور ہر فرد کی خودی ترقی کرے اور فرد کی تخلیقی صلاحیتیں محض معاشی مشکلات کی وجہ سے برباد نہ ہو جائیں اور اس کی خودی کی نشونما رک جائے۔ اقبال کی معاشیات کے موضوع سے دلچسپی تمام تر اس روحانی نصب العین کے تابع تھی جو اسلام کا طرۂ امتیاز ہے نہ کہ قومیانے یا اشتراکیت کی غرض سے جس میں ہمہ گیر معاشرے میں افراد کی ذاتی صلاحیتوں کو آزادانہ طور پر ابھرنے کا موقع نہیں ملتا۔ خطبات میں اس امر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دارومدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظم ہے بلکہ اس بات پر ہے کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں اور قدرت اور صلاحیت کیا ہے؟
> یوں بھی جب معاشرہ حد سے زیادہ منظم ہو جائے تو اس میں فرد کی ہستی سرے سے فنا جاتی ہے۔ وہ اپنے گردوپیش کے اجتماعی افکار کی دولت سے تو مالامال ہو جاتا ہے لیکن اپنی حقیقی روح کھو بیٹھتا ہے''۔ [1]

درحقیقت ایک سچے مسلمان کی طرح اقبال کا معاشی طور پر غور کرنے کا انداز بھی یہ تھا کہ اسلام میں معیشت اور اخلاق باہم دگر مربوط اور ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ ان کے نزدیک لوگوں کو ملکیت پر حقیقی طور سے مالکانہ تصرفات کا حق نہیں انھیں مالک کہنا ازراہِ مجاز ہے۔ ورنہ حقیقتاً مالک حقیقی نے افراد کو اپنی مخلوق ہونے کے تعلق سے اپنی ملک سے کچھ مقررہ اصولوں کے تحت فائدہ اٹھانے کی اجازت دی ہے اس لیے خدا کی عطا کردہ تمام نعمتیں مخلوق کی متاع ہیں۔ جس کو زیادہ سے زیادہ مشروط ملک کہا جاسکتا ہے۔ اس پر نہ

---

1. تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۵۱

کلیتاً افراد کا اقتدار ہے نہ معاشرے یا ریاست کا اختیار۔ مال کے متاع ہونے اور لوگوں کے اس پر محدود تصرف ہونے کی وجہ سے مال کے مخصوص افراد میں سمٹ آنے کے جو خطرات ہوتے ہیں اور اس کے نتیجے میں کثیر تعداد کی مفلسی اور فقر کا شکار ہونے کا جو اندیشہ ہوتا ہے وہ ختم ہو جاتے ہیں۔

اسلام کے معاشی نظام کی تشکیل میں صرف پیداوار میں اضافے کے اقتصادی تقاضے پورا ہونا کافی نہیں بلکہ ان اعلیٰ ملی مقاصد اور انفرادی اقدار کو پیش نظر رکھنا بھی لازم ہے جو انسانی زندگی کی اہم ترین غائت ہے۔ اقبال خطبات میں انسان کی فلاح کے لیے جو تین چیزیں تجویز کرتے ہیں اس سے اُن کے معاشی تصورات کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔ لکھتے ہیں:

"عالم انسانی کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کا روحانی استخلاص اور وہ بنیادی اصول جس کی نوعیت عالم گیر ہو اور جن سے انسانی معاشرے کا ارتقا روحانی اساس پر ہوتا ہے"۔[1]

کائنات اور فرد کی روحانی تعبیر کا احساس اقبال کو ابتدا سے ہی تھا اسی لیے علم الاقتصاد میں انھوں نے اس امر کا اظہار کیا کہ ذریعہ روزگار یا پیشہ انسان کو روحانی اعتبار سے بھی متاثر کرتا ہے۔ چنانچہ اقبال لکھتے ہیں:

"اس میں کچھ شک نہیں کہ تاریخ انسان کے سیل رواں میں اصولِ مذہب بھی بے انتہا مؤثر ثابت ہوتے ہیں مگر یہ بات بھی روزمرہ کے تجربے اور مشاہدے سے ثابت ہوتی ہے کہ روزی کمانے کا دھندا ہر وقت انسان کے ساتھ ساتھ ہے اور چپکے چپکے اس کے ظاہری اور باطنی قویٰ کو اپنے سانچے میں ڈھالتا رہتا ہے"۔[2]

اقبال کے نزدیک دولت کو اقتصادیات اور اخلاقیات کے تابع رکھنا ضروری ہے اور

---

[1] تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ص ۲۷۹ [2] علم الاقتصاد ص ۲۲

یہ بھی لازم ہے کہ انسان اپنے اخلاق سنوارے کیونکہ اس کے بغیر ترقی ممکن نہیں۔ اس ضمن میں ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر میں لکھتے ہیں:

"اقتصادی مقابلے میں تربیت کے اخلاقی عنصر کی ضرورت کچھ کم نہیں پڑتی۔ اعتماد باہمی، دیانتداری، پابندیٔ اوقات اور تعاون وہ اخلاقی اوصاف ہیں جو مہارتِ فن کی برابر کی جوڑ ہیں۔ ہندوستان میں بہت سے کارخانے محض اس لیے نہ چل سکے کہ کارخانہ داروں کو ایک دوسرے پر بھروسہ تھا نہ اصولِ امدادِ باہمی رہنما تھا۔ اگر ہم اچھے کاریگر اچھے دکاندار، اچھے اہل حرفہ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اچھے شہری پیدا کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں چاہیے کہ انھیں اوّل پکا مسلمان بنائیں"۔[1]

اقبال معاشرے میں جو بنیادی تبدیلیاں لانا چاہتے ہیں ان میں سے ایک معاشرے میں پھیلی ہوئی غربت کو ختم کرنا ہے۔ غربت اور معاشی پسماندگی سے اقبال کو نفرت ہے اور وہ اسے تحقیر آمیز نظروں سے دیکھتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک مفلسی روحانی قوی کی دشمن ہے اور اس کے سبب اخلاقی اور تمدنی اعتبار سے انسان کے کردار کو زبردست خطرہ لاحق رہتا ہے۔ ان کا ماننا ہے کہ اسی مفلسی سے تمام جراثیم جنم لیتے ہیں اور اگر یہ مفلسی ختم ہو جائے تو دنیا جنت کا نمونہ بن جائے۔ تاہم ان کے نزدیک غربت سے نمٹنے کے لیے صحیح لائحہ عمل کا تعین صرف اسلامی تہذیب کرتی ہے۔ جس کے مطابق زندگی کو ایک وحدت کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے۔ اسلامی تہذیب معیشت اور اخلاق کے باہم دگر منحصر ہونے پر اصرار کرتی ہے۔ اسلام کی مثالی تہذیب کا اعلیٰ ترین نصب العین یہ ہے کہ ایسے معاشرے کو معرض وجود میں لایا جائے جو غم اور خوف سے پاک ہو۔ اس تناظر میں معاشرے سے

---

[1] مقالاتِ اقبال ص ۳۴

غربت کا خاتمہ اللہ تعالیٰ کی محبت سے پیدا ہونے والا ایک بلند ترین اخلاقی داعیہ بن جاتا ہے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ:

> ''ابتدائی دور کی عیسائیت کے پیروکار مفلسی اور دنیا
> بیزاری کو اپنی شان سمجھتے تھے جبکہ اسلام غربت کو ایک
> برائی سمجھتا ہے''۔[1]

غربت وافلاس وہ لعنتیں ہیں جو انسانی کردار پر مضرت رساں اثر ڈالتی ہیں اور انسان کی شخصیت کی نشوونما میں روک بنتی ہیں چنانچہ اقبال معاشی اطمینان کو آزادی کی طرح انسانی شخصیت کے بھرپور اظہار کا لازمہ سمجھتے ہیں ان کی خواہش ہے کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دلخراش صدائیں ہمیشہ کے لیے مٹ جائیں تاکہ معاشی آسودگی کی خاطر لوگ فقیری یا جرم کی راہ نہ اپنائیں اقبال مفلسی کے اسباب گناتے ہوئے آبادی میں روز افزوں اضافے کو غربت کا سب سے زیادہ ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔

علم الاقتصاد میں آبادی کے مسئلے پر اقبال نے بڑی تفصیل سے گفتگو کی ہے ان کا خیال ہے کہ جیسے جیسے انسانی ضروریات کا دائرہ وسیع ہوتا ہے انسان کو یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ بھی زیادہ سے زیادہ وسائل کے حصول کے ساتھ اپنی زندگی امیرانہ ٹھاٹ باٹ سے گذارے۔ نئی خواہشوں کو پورا کرنے کے لیے بعض دفعہ اسے اپنی دوسری خواہشوں کا گلا گھونٹنا پڑتا ہے اور وہ اپنی ضروریات کو محدود کرلیتا ہے اقبال کا خیال ہے کہ اس ضمن میں بالعموم انسان اپنی قوت توالدوتناسل کو بھی کفایت شعاری سے برتنے لگتا ہے۔ اس کی مثال پیش کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

> ''بعض ممالک میں جہاں کی زمین بالعموم چھوٹے
> چھوٹے مالکانِ خودکاشت میں منقسم ہے زمیندار زیادہ
> اولاد سے گھبراتے ہیں کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ جس قدر
> اولاد زیادہ ہوگی اس قدر ان کی جائیداد زیادہ حصوں

---

[1] انوارِ اقبال ص ۱۴۰

میں منقسم ہوگی اور اگر ان کی اولاد کے ہاں بھی اولاد
پیدا ہونا شروع ہوگئی تو حصہ زمین کی وہ قلیل مقدار ان
کے گزارے کے لیے کسی طرح کافی نہ ہوگی''۔ [1]

اقبال کے نزدیک کثرتِ اولاد خاندان کی ذہنی اور جسمانی صحت پر ناخوشگوار اثرات مرتب کرتی ہے اور آبادی کی کثرت قومی مفلسی میں اضافے کا باعث ہی نہیں بنتی بلکہ اس سے قوم کی روحانی، اخلاقی اور جسمانی نمو پر بھی برا اثر پڑتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کی آمدنی قلیل ہو اور اس کے خاندان میں اضافہ ہوتا جائے تو اُس خاندان میں وہ خوشحالی نہیں رہے گی جو اولاد کی بڑھی ہوئی تعداد سے پہلے تھی۔ قلت معیشت کے سبب یہ خاندان رفتہ رفتہ بعض ایسی بیماریوں کا شکار ہو جائے گا جس سے اس خاندان کی آئندہ نسلیں بھی متاثر ہوں گی۔ اس ضمن میں اقبال کا خیال ہے کہ قلت معیشت اور کثرت آبادی کا وبا اور قحط کے ذریعہ قدرت علاج کرتی ہے لیکن اقبال انسان کو اس کی ذمہ داریوں کا احساس دلاتے ہوئے یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ ملک کی آبادی پر مناسب گرفت یوں کی جائے کہ عائلی منصوبہ بندی اور ضبط تولید کو مناسب اہمیت دی جائے۔ اس سلسلے میں اقبال نے بچپن کی شادی اور تعدد ازدواج سے احتراز کرنے اور بالعموم ضبط نفس سے کام لینے کا مشورہ دیا ہے۔

شخصیت کی تعمیر میں اخلاقی تربیت اور کردار کی پاکیزگی کے لیے پرسکون اور خوش گوار ماحول کا بہت زیادہ حصہ ہے۔ بچہ اخلاقی شائستگی اور خود اعتمادی کے اصول سب سے پہلے ماں کی آغوش سے ہی سیکھتا ہے اور اس نعمت سے محروم نسل فکری انتشار اور لامقصدیت کا شکار ہو جاتی ہے۔ کثرت اولاد کی موجودگی میں بچہ کی پرورش اس طور ممکن ہی نہیں چنانچہ اپنے ملک کی بڑھتی ہوئی آبادی کے پیش نظر اقبال یہ مشورہ پیش کرتے ہیں:

''اقتصادی لحاظ سے ان کی بہبودی اسی میں ہے کہ وہ
حتی المقدور ان حیوانی خواہشوں کو پورا کرنے سے

---

[1] علم الاقتصاد ص ۱۴۰

پرہیز کریں اور جہاں تک ممکن ہو بچوں کی کم سے کم
تعداد پیدا کریں یہ مطلب بڑی عمر میں شادی کرنے یا
بالفاظ دیگر شرح پیدائش کو کم کرنے اور نفسانی تقاضوں
کو بالعموم ضبط کرنے سے حاصل ہو سکتا ہے''۔ ۱

مضبوط قومی اقتصادیات کی تشکیل کے لیے اقبال خاندانی منصوبہ بندی کو لازم خیال کرتے ہیں اور وہ اسے معاشی مسائل کا ایک حل سمجھتے ہیں۔ اقبال نے بڑھتی ہوئی آبادی کے پیش نظر، تحدید نسل اور کنبہ بندی کے مسئلے پر اس زمانے میں توجہ دی جب کہ ہندوستان کی آبادی صرف تیس کروڑ تھی جبکہ یہ مسئلہ عرصہ دراز تک ماہرین اقتصادیات کے تغافل کا شکار رہا۔

واقعہ یہ ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ معاشی عوامل پر اقبال کی نظر پختہ تر ہوتی گئی برصغیر کے مسلمانوں کے اقتصادی مسائل سے ان کی دلچسپی عمر بھر قائم رہی انھیں برصغیر کی غریب عوام کی اقتصادی مجبوریوں کا خوب اندازہ تھا۔ عمر کے آخری سالوں میں اقبال کو یہ احساس شدت سے ہونے لگا تھا کہ مسلمان عوام کی معاشی حالت روز بروز بدتر ہوتی چلی جارہی ہے۔ ۲۸ رمئی ۱۹۳۷ء کو محمد علی جناح کے نام ایک خط میں اقبال نے لکھا:

''روٹی کا مسئلہ روز بروز شدید تر ہوتا جارہا ہے۔
مسلمان محسوس کر رہے ہیں کہ گزشتہ دوسو سال سے ان
کی حالت مسلسل گرتی چلی جارہی ہے۔۔۔۔ لہٰذا
سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو افلاس سے کیونکر
نجات دلائی جاسکتی ہے۔ مسلم لیگ کا مستقبل اس امر
پر موقوف ہے کہ وہ مسلمانوں کو افلاس سے نجات
دلانے کی کیا کوشش کرتی ہے''۔ ۲

یہی سبب ہے کہ اقبال نے معاشرے کے پسماندہ طبقات یعنی مزدوروں، کسانوں اور دیگر کم مایہ افراد کی پرزور حمایت کی ہے اور سرمایہ داری و جاگیرداری کی شدید مذمت کی۔

---

۱ علم الاقتصاد ص ۱۴۶ ۲ اقبال نامہ جلد دوم ص ۳۷۹

یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اقبال جتنے بڑے نقاد سرمایہ داری وجاگیرداری کے ہیں اتنی ہی تنقید اشتراکیت کی بھی کرتے ہیں۔ کیونکہ ان کے خیال میں اشتراکیت کا یہ دعویٰ کہ محض خارجی تنظیمی احوال میں تبدیلی سے انسانی فطرت بدل جاتی ہے، لغو ہے۔ وہ صرف معاشی مساوات کو مساواتِ شکم سے تعبیر کرتے ہیں اور اسے یک رُخا قرار دیتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ روس میں اشتراکی نظام کا قیام معاشرے میں انقلاب آفریں اخلاقی اقدار قائم کرنے کا باعث نہیں تھا اس نظام اور اس انقلاب میں جو عملی کشش تھی وہ عوام اور محنت کرنے والے طبقے کے جذبہ انتقاع کی تسکین تھی اور یہ جذبہ سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کی ظالمانہ سختیوں اور خودغرضانہ ناانصافیوں کے سبب تھا چنانچہ اس منفی جذبے نے روس میں خونی انقلاب تو برپا کیا لیکن اس کے سہارے کوئی مستقل تعمیری نظام قائم کرنا ناممکن تھا۔ کسی نظام کو مستقل قائم رکھنے کے لیے مستقل تعمیری اقدار کی ضرورت ہوتی ہے جو اقبال کے نزدیک صرف مذہب ہی مہیا کرتا ہے۔ خدا کا تصور ہی ایسی مستقل قدروں کا سرچشمہ ہے۔ یہی تصورِ الٰہ افراد اور معاشرے کو اخوت، مساوات، ہمدردی اور محبت کے رشتے سے انسانیت کے مشترک مفاد سے وابستہ رکھتا ہے۔ سر فرانسیس ینگ ہسبنڈ کو اقبال نے اپنے ایک خط میں لکھا:

> ''روسی ذہن کا موجودہ منفی انداز برابر جاری نہیں رہ سکے گا اس لیے کہ سماج کا کوئی نظام بھی خدا بیزار بنیاد پر قائم نہیں رہ سکتا۔ ملک میں جوں ہی چیزیں درست ہو جائیں گی اور لوگوں کو سکون کے ساتھ سوچنے کا موقع ملے گا تو انھیں اپنے نظام کے لیے کسی مثبت بنیاد کی جستجو پر مجبور ہونا پڑے گا''۔ [1]

حقیقتاً مارکسی نظریہ حیات نہ صرف یہ کہ ارادے اور انسان کے اختیار کو محدود کر دیتا ہے بلکہ بہت سے انفرادی اور اجتماعی مظاہر کی صحیح توجیہ بھی نہیں کر سکتا جبکہ افراد کی عملی قوتوں

---

[1] خطوطِ اقبال ص ۲۱۴

کی نشو نما کے لیے آزاد میدان اور آزاد فکر لازم ہے چنانچہ اقبال کو شکم سیری کی خاطر دل کی آزادی کی قربانی دینے پر شدید اعتراض ہے۔

اقبال کو ظلم اور استحصال سے نفرت ہے۔ اگر وہ فرد کو سماج کا ایک ذمہ دار اور مفید رُکن دیکھنا چاہتے ہیں پھر بھی وہ فرد کی آزادی کے قائل ہیں۔ وہ ندرت، جدت اور انقلاب کو پسند کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک زندگی ارتقا پذیر ہے اور انسانی تمدن کو فطرت کے مقاصد میں معاون ہونا چاہئے۔ معیشت میں وہ عدل و انصاف کے قائل ہیں۔ جاگیرداری اور سرمایہ داری کو قطعی مسترد کرتے ہیں۔ وہ ایک ایسے مثالی معاشرے کی تشکیل کے خواہش مند ہیں جو انسانی برابری پر قائم ہو جس میں غریبی اور جہالت نہ ہو جہاں افراد کی ذہنی، روحانی اور جسمانی صحت کا فروغ ہو۔ جس جگہ سست روی اور بے کاری کا وجود نہ ہو۔ بلکہ ہر شخص سرگرم عمل ہو اور جوش کردار کے نشے میں سرشار ہر شخص اپنی نشو نما میں مصروف ہو۔

پانچواں باب

اقبال کی سیاسی فکر

وطنیت وقومیت

اقبال ایک باکمال شاعر تھے۔ ابتدا میں ان کی شاعری ایک شاعر کے حسین اورخوبصورت جذبات واحساسات کی بھرپور ترجمانی کرتی رہی۔ لیکن ان کی شاعری وانداز بیان کی جمالیاتی لذت وچاشنی بہ حیثیت تصوراتی جذبات کے زیادہ عرصہ برقرار نہ رہ سکی۔ اس لیے کہ وہ ایک حقیقت پسند اور حساس دل انسان تھے۔ انھوں نے ایک ایسے دور میں آنکھیں کھولیں تھیں جب ان کی قوم پر گمراہی اور تنزل پذیری کے سیاہ بادل چھائے ہوئے تھے۔ شاعر کی حیثیت سے اقبال نے نہ صرف اپنے ماحول کو متاثر کیا بلکہ آنے والی نسلوں کے ذہن پر بھی ان مٹ نقوش چھوڑے ہیں۔ ایک بلند پایہ فلسفی کی حیثیت سے ان کے فلسفے میں ماضی وحال کی بھی جھلکیاں نظر آتی ہیں اور مستقبل کے لئے ایک پیام بھی۔ انھوں نے اپنے پیام خودی سے ملت کے کاروانِ خفتہ کو جادہ پیما کردیا۔ چنانچہ وہ عالی مرتبت مفکر کی حیثیت سے ہمارے سامنے جلوہ گر ہوتے ہیں۔ اقبال کے یہ تمام کمالات اپنی جگہ لیکن حیرت تب ہوتی ہے جب یہ شاعر، فلسفی اور مفکر سیاست کے میدان خارزار میں قدم رکھتا ہے۔ کیوں؟ کیونکہ اس کا مقصد حیات قوم کی رہبری اور رہ نمائی ہے۔ پھر وہ کسی شکل میں ہی کیوں نہ ہو۔ طبعاً عزت پسند اقبال کی سیاسی زندگی کا آغاز یوں تو بیسویں صدی کی ابتدا

سے ہوتا ہے جب انھوں نے عوامی جلسوں میں سیاسی اور نیم سیاسی نظمیں پڑھنی شروع کر دی تھیں۔ قیام یورپ کے دوران ان کا تعلق بعض سیاسی اداروں سے رہا۔ بعد ازاں اقبال ہندوستان بالخصوص اسلامی ممالک کے سیاسی حالات سے متعلق اپنے تاثرات کا اظہار اپنی تحریروں میں کرتے رہے لیکن ملک وملت کے سیاسی حالات وکوائف سے اقبال کے اس تعلق کی نوعیت عملی سے زیادہ ایک گونہ علمی ہے۔

۱۹۲۶ سے عملی طور پر اقبال کی سیاسی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ اخبار زمیندار میں ۲۰ جولائی ۱۹۲۶ کو پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے ممبر کے انتخاب میں شرکت کا اعلان کرتے ہوئے اقبال نے تخیل کی بلندیوں سے اتر کر سیاست کی وادیوں میں قدم رکھنے کی وجہ اس طرح بیان کی۔

> ''اب قوم کی مصیبتیں مجبور کر رہی ہیں کہ اپنا حلقہ عمل
> قدرے وسیع کر دوں۔ شاید میرا ناچیز وجود اس طرح
> اس ملت کے لیے زیادہ مفید ہو سکے جس کی خدمت
> میں میری زندگی کے تمام لیل ونہار گذرے ہیں''۔

اقبال ۵ر دسمبر ۱۹۲۶ کو پنجاب کونسل کے رکن منتخب ہو گئے۔ چنانچہ اقبال اس دور کی تمام اہم سیاسی سرگرمیوں میں شریک رہے۔ ان کی اسی سیاسی فہم وفراست کی وجہ سے انہیں پہلی دوسری وتیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے مدعو کیا گیا۔

گو اقبال نے اپنے سیاسی افکار پر مبنی کسی علیحدہ تصنیف کا اہتمام نہیں کیا تھا لیکن ان کی تحریریں سیاسی فکر کی بھر پور نمائندگی کرتی ہیں۔ ہم نے پہلے باب میں اقبال کے عہد کے سیاسی اور تہذیبی رجحانات کا جائزہ لیا تھا۔ اس باب میں موضوع کے ارتباط سے ہم اقبال کی فکر کی سیاسی جولانیوں کا مظہر دیکھیں گے اور قومیت، جمہوریت، ملوکیت، خلافت اور اشتراکیت پر ان کے افکار کا جائزہ پیش کریں گے۔

وحدت انسانی کا تصور اور انسانیت کی خدمت کا نصب العین اقبال کی شخصیت اور فکر میں ابتداء ہی سے ایک بنیادی محرک کی حیثیت رکھتا ہے۔ زندگی کے مختلف ادوار میں

یہی جذبہ اپنے اظہار کے لیے مختلف صورتیں اختیار کرتا رہا۔ شاعری کے ابتدائی دور میں اس جذبے نے اپنے ماحول اور عصری حالات کے زیرِ اثر قومیت اور وطنیت کی شکل اختیار کی۔ یوں بھی اس دور میں مغرب سے درآمد نیچرل شاعری کے دیگر لوازم کے ساتھ حب الوطنی کا موضوع بھی اردو شاعری میں مقبول ہو رہا تھا۔ جدید نظم کی تحریک کے علم بردار حالی، آزاد اور دیگر شعرا نے اس موضوع پر پُر تاثیر نظمیں لکھیں اقبال بھی اس تحریک سے متاثر ہوئے اور انھوں نے اپنی نظموں میں وطن سے دلی عقیدت و محبت اور ہندوستان کے کوہ و دریا اور مناظر فطرت سے گہرے لگاؤ کا اظہار کیا۔ ''ہمالہ''، ایک آرزو، ''ابر کوہسار'' وغیرہ اسی جذبے کے تحت لکھی گئیں۔ ''ترانہ ہندی'' اور ''ہندوستانی بچوں کا قومی گیت'' میں وطن کی عظمت و محبت کا پر جوش اظہار ہوا ہے۔ ''نیا شوالہ'' میں حب الوطنی کے جذبہ کا اظہار تمام تر شاعرانہ فنکاری کے ساتھ ہوا ہے۔ یہ تمام نظمیں اقبال نے ۱۹۰۵ سے قبل لکھیں تھیں جن میں انھوں نے صاف طور پر وطن پرستی کا اظہار کیا ہے اور ہندوستان کی غلامی کا ماتم کیا ہے۔ درحقیقت اس دور میں اقبال کے خیالات وافکار بڑی حد تک اپنے سیاسی ماحول سے ہم آہنگ ہیں۔ انگریز کے سامراجی شکنجے سے نکلنے کے لیے ہندوستانیوں کے مابین اتحاد کو لازمی سمجھا جا رہا تھا اور اس اتحاد کے لیے وطن کی محبت سے بڑھ کر اور کوئی چیز نہیں تھی۔ انڈین نیشنل کانگریس کی سیاسی جدوجہد قوت و شدت اختیار کر رہی تھی۔ کانگریسی رہنما، وطن کی بنیاد پر متحدہ قومیت کے تصور پر زور دے رہے تھے تعلیم یافتہ طبقے میں مغرب کے سیاسی و جمہوری تصورات عام ہو رہے تھے۔ مغربی ادبیات کا مطالعہ انھیں وطن پرستی کے جذبات اور وطنی قومیت کے تصورات سے آگاہ کر رہا تھا۔ ظاہر ہے کہ اقبال بھی عصری محرکات و عوامل سے متاثر ہوئے ہوں گے نیز علم الاقتصاد کے مطالعے سے ان پر یہ حقیقت واضح ہوئی ہوگی کہ اہل وطن کی بہبودی اور ملک کی اقتصادی خوش حالی کے لیے آزادیِ وطن ناگزیر ہے اور وطن کی آزادی کے لیے کسی ایک مرکز کی ضرورت انھیں قومیت کے تصور کی طرف کھینچ لائی ہوگی۔

لیکن چونکہ اقبال کی وطن پرستی کا بنیادی محرک انسان دوستی اور وحدتِ انسانی کا

تصور تھا اس لیے بعد میں بھی جب وہ وطنیت کے محدود اور مہلک تصور سے برگشتہ خاطر ہوئے تو اس جذبے نے اپنی تکمیل کے لیے اسلام کی آفاقیت کا سہارا لیا۔ فکر ونظر کا مرکز وہی رہا۔ دائرے وسیع تر ہوتے چلے گئے۔

اقبال ابتدا میں مغرب کی مادی ترقی اور اہل مغرب کی عمل پسندی سے بے حد متاثر ہوئے لیکن جلد ہی اقبال کی دور رس نگاہ نے خارجی مظاہر سے گزر کر بنیادی حقائق کا اندازہ کیا کیونکہ وہ اپنے جذبہ محبت انسانی کے تقاضے کے تحت اقوامِ عالم کو ایک قوم اور ساری دنیا کو اپنا وطن سمجھتے تھے اس لیے انہوں نے ہندوستانی قوموں کے اختلافات دور کرنے کے لئے وطن کو باہمی اشتراک واتحاد کی بنیاد قرار دیا تھا۔ اقبال سمجھتے تھے کہ وحدت قومی وحدتِ انسانی کے اعلیٰ نصب العین کی طرف ایک ابتدائی قدم ہے لیکن یورپ میں سہ سالہ قیام کے دوران ان پر یہ حقیقت واضح ہوئی کہ وطنیت کا تصور، عالمی وحدت کی راہ میں حائل ہے۔ یورپ کے تمام چھوٹے بڑے ممالک کے باشندے مذہباً عیسائی ہیں ان میں تہذیب وتمدن کے لحاظ سے بھی کچھ بہت زیادہ فرق نہیں لیکن وطنیت نے وحدت اور یگانگت کے ان تمام رشتوں کو منقطع کر کے انھیں ایک دوسرے کا حریف بنا دیا ہے۔ اور اس طرح وطنیت کا یہ نظریہ امن ومحبت کی جگہ ایک مذہب کے ماننے والوں کے درمیان مستقل کشمکش اور نزاع کا باعث بنا ہوا ہے۔ اقبال دیکھ رہے تھے کہ وطنیت کے تصور پر مبنی سیاسی نظام مغرب کی ملحدانہ اور مادہ پرست تہذیب کا شاخسانہ ہے۔ اہل مغرب نے انسانی اقدار کو پس پشت ڈال کر مادی قوت کے حصول کو اپنی تمام علمی وعملی سرگرمیوں کا محور بنالیا ہے۔ طبیعی علوم اور سائنسی ایجادات کی بدولت انھوں نے فطرت کی تسخیر کر طاقت تو بہت حاصل کرلی ہے لیکن اپنی مادہ پرستی کے ہاتھوں وہ اس طاقت کو وحشیانہ طریقے سے استعمال کر رہے ہیں۔

قیامِ یورپ کے دوران اقبال کو نظریہ وطنیت کے تاریخی محرکات اور سیاسی اثرات کے مطالعہ ومشاہدے کا بھی موقع ملا۔ انھوں نے جب غور کیا کہ یہ انسانیت کش نظام مغربی دنیا پر کس طرح مسلط ہوا تو معلوم ہوا کہ اس کی جڑیں مغربی تہذیب کی گہرائیوں میں پیوست ہیں۔ اہل مغرب کا اولین فکری ماخذ اور ان کے بیشتر نظریات کا سرچشمہ فلسفہ یونان

ہے۔گو قدیم یونان کے سیاسی تصورات کی بنیاد ایک حد تک اخلاقی اقدار پر تھی لیکن عیسائیت کے تصور ثنویت نے ابتدا ہی میں دین و اخلاق کو سیاست سے جدا کر دیا تھا سترہویں صدی تک کلیسائی اقتدار کے ماتحت یورپ کے ممالک مذہبی رشتے سے منسلک رہے اور یہ نظام اپنی تمام تر خرابیوں کے باوجود یورپ کے حیاتِ اجتماعی کی بنیاد بنا رہا۔ چوتھی صدی عیسوی سے سولہویں صدی عیسوی تک تقریباً ایک ہزار برس کے تاریک ترین دور (Dark Ages) میں کلیسائی اقتدار کی بداعمالیوں سے انسانیت کی جو پامالی اور مسیحیت کی جو خواری ہوئی اس کی داستانِ خوں چکاں انتہائی عبرت ناک ہے۔ سترہویں صدی میں جب یورپ میں نشاۃِ ثانیہ Renaissance کا آغاز ہوا تو ایک طرف پروٹسٹنٹ تحریک نے یورپ کے ثقافتی اور دینی وحدت کا خاتمہ کر دیا اور دوسری طرف لادینی رجحانات نے مذہب اور سیاست کو ایک دوسرے سے دور کر دیا۔

یورپ کی حکومتیں جب کلیسا کی جبریت سے آزاد ہوئیں تو اخلاقی قیود سے بھی آزاد ہونے لگیں۔ سولہویں صدی کے آغاز میں میکیاولی نے سیاست کے جو نظریات پیش کیے اس سے غیر اخلاقی سیاست کی بنیادیں مستحکم ہوتی گئیں۔ میکیاولی نے اپنی کتاب The Prince میں قوت اور حصول قوت ہی کو سیاست کی اعلیٰ قدر تسلیم کیا ہے۔ اس کے نزدیک قوت ہی حق و باطل اور عدل و انصاف کا پیمانہ ہے۔ حکمراں کو شیر کی طرح قوی اور جری ہونے کے علاوہ لومڑی کی طرح چالاک اور مکار بھی ہونا چاہئے اور ایک دور اندیش حکمراں کو اس وقت اپنے کسی عہد کا پابند نہ رہنا چاہئے جب یہ پابندی خود اس کے مفاد کے خلاف ہو۔ یہی سبب ہے کہ اقبال نے کیمبرج کے دوستوں کی ایک صحبت میں میکیاولی اور مغرب کے سیاست دانوں کو شیطان کا فرستادہ پیغمبر قرار دیا تھا۔ [1] حقیقت یہ ہے کہ یورپ میں میکیاولی کے سیاسی نظریات نے اتنی مقبولیت حاصل کی کہ آج بھی مغرب میں سیاست کا سب بڑا مدوبر وہی سمجھا جاتا ہے جو اپنے شاطرانہ مکروفریب سے اپنی قوت کا استعمال کرے اور حریفوں کو روند ڈالے۔

---

[1] آثار اقبال ص ۵۹

مختصر یہ کہ جب مغرب کے سیاسی نظام میں مذہب واخلاق کا کوئی مقام باقی نہ رہا تو مملکت کی ترقی اور استحکام کے لیے ایک مضبوط نظریاتی بنیاد کی ضرورت محسوس ہوئی جس سے عوام کی وفاداریاں وابستہ ہوں۔ مغرب کی ملحدانہ تہذیب نے وطن پرستی یا قومیت کو اعلیٰ نصب العین کے طور پر منتخب کرلیا۔ یورپ کو خدا اور مذہب کے انکار کے بعد ایک معبود کی تلاش تھی چنانچہ وطن پرستی نے حق پرستی کی جگہ لے لی۔

وطنیت کا تصور درحقیقت عہد قدیم کی قبائلی عصبیت کی ایک شکل ہے۔ قبائلی نظام میں حق وناحق کے دہرے اخلاقی پیمانے رائج تھے مثلاً اپنے قبیلے میں ڈاکہ یا قتل جرم تھا لیکن اگر کوئی شخص قبیلے سے باہر ایسی کوئی واردات کرتا تو اسے قابل احترام سمجھا جاتا تھا۔ میکیاولی نے بھی اپنے مجوزہ سیاسی نظام کے لیے دہرا اخلاقی نظام مرتب کیا یعنی معاشرتی زندگی میں جھوٹ بولنا، دھوکا دینا یا بدعہدی وغیرہ جرم ہے البتہ سیاست کے دائرے میں یہ سب قومی مصلحت کے سبب جائز ہے۔

نظریہ وطنیت اور اپنے نسلی تکبر کے نشے میں مغرب کے ارباب حکومت نے جس کی لاٹھی اس کی بھینس جیسے جنگل کے قانون کو اپنی خارجہ حکمت عملی کی بنیاد بنایا اور سامراجی نظام قائم کرنے کے لیے پسماندہ اور کمزور ممالک کی تلاش شروع ہوگئی۔ صنعتی انقلاب کے بعد تجارتی مقابلے کی دوڑ شروع ہوئی۔ لہٰذا نئی منڈیوں کی تلاش میں مغرب کے ہوس پرستوں نے تمام دنیا کے پسماندہ ممالک پر دھاوا بول دیا۔ اپنی ریشہ دوانیوں سے کمزور ممالک کی حکومتوں کو کھوکھلا کردیا اور بہت جلد ان ممالک کو غلام بنالیا گیا ان پر انسانیت سوز ظلم ڈھائے گئے لیکن تہذیب وتمدن کے علم برداران مغربی ممالک کے سیاسی تصورات انھیں انسانیت کش اقدامات کرنے کی اجازت دیتے تھے۔ اس دوران مغربی کی ان مادہ پرست قوموں کی تجارتی وسیاسی رقابتیں بھی آپس میں مستقل پیکار اور تصادم کا باعث بنتی رہیں۔ گذشتہ صدی میں دو عالم گیر جنگوں کی تباہ کاریاں اہل مغرب کی قوم پرستی اور غیر اخلاقی سیاست کی چیرہ دستی کا نتیجہ ہیں۔

اقبال تین سال تک قومِ فرنگ کی معاشرتی تہذیبی فضا میں سانس لیتے رہے۔

اس دوران اقبال کو اپنے ساتھی طلبہ کے طرز فکر و عمل کے مشاہدے کا موقع بھی ملا ساتھ ہی ان کی نگاہیں مغرب کو تجزیاتی طور پر پرکھتی رہیں۔ اقبال اور مغربی تہذیب کے درمیان فاصلے جتنے قریب ہوتے گئے اقبال ذہنی اور روحانی طور پر اس پُر فریب زندگی سے اتنے ہی دور ہوتے چلے گئے اور قومِ فرنگ کے درمیان ہوتے ہوئے بھی ان کی فکر نے اس کے خلاف ایک باقاعدہ محاذ قائم کرلیا۔ اپنے ذہن و فکر کے انقلاب کا ذکر کرتے ہوئے اقبال اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

> ''اس زمانے میں سب سے بڑا دشمن اسلام اور اسلامیوں کا نسلی امتیاز و ملکی قومیت کا خیال ہے پندرہ برس ہوئے جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا اس وقت میں یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں انقلاب عظیم پیدا کردیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلمان کردیا'' [1]

اقبال نے دینی نقطہ نظر سے وطنیت کے تصور کا جائزہ لیا تو انہیں یہ ملحدانہ اور مادہ پرستانہ نظریہ لگا۔ وطنیت سے محض حب الوطنی یا اہل وطن سے محبت مراد نہیں بلکہ یہ ایک سیاسی بازی گری ہے جس کے تحت وطن ہی اعلیٰ ترین قدر اور خیر و شر کا معیار ہے۔ وطنیت کے اس نظام میں خدا، مذہب اور اعلیٰ انسانی اقدار کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہ جاتی۔ یورپ کی اس مادہ پرست تہذیب نے اقبال کے خیالات میں انقلاب عظیم پیدا کردیا۔ اس ذہنی انقلاب کے بعد اقبال کے جذبات و تصورات کا رُخ وطنیت سے ملت یا بین الاقوامیت کی طرف ہوگیا۔

اقبال کے ذہنی رجحان میں اس تبدیلی کا مطلب یہ نہیں کہ اقبال ۱۹۰۵ تک تو وطن کے موئد و ثنا خواں رہے اور اس کے بعد اس کے مخالف اور دشمن ہو گئے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال وطن کی نہیں وطنیت کی مخالفت کرتے ہیں۔ ۱۹۰۸ کے بعد بھی اقبال وطن کے ویسے ہی مداح رہے جیسے پہلے تھے لیکن وطنیت کے سخت مخالف ہو گئے۔ انسان کو اپنے پیدائشی مقام

---

[1] انوار اقبال ص ۱۷۶

اور اس جغرافیائی ماحول سے جس میں وہ رہتا بستا ہو، لازماً محبت ہوتی ہے اور اسی محبت کا نام حب الوطنی ہے اقبال کے نزدیک حب الوطنی ایک فطری وغیر ارادی جذبہ ہے اور اسے وہ قوموں کے استحکام کے لیے ضروری خیال کرتے ہیں۔ اقبال نے ۱۹۳۲ میں مسلم لیگ کے صدارتی خطبے میں اپنے نظریات کی وضاحت کرتے ہوئے کہا تھا۔

> ''میں نے مغربی وطنیت کی مخالفت کی۔ اس لیے نہیں کہ اسے اگر ہندوستان میں نشونما پانے کا موقع میسر آئے تو مسلمانوں کو مادی فوائد حاصل ہوں گے بلکہ میری مخالفت صرف اس لیے ہے کہ میں ان میں ملحدانہ مادیت پرستی کے بیج دیکھتا ہوں جو میرے نزدیک انسانیت کے لیے سب سے بڑا خطرہ ہیں حب الوطنی ایک طبعی وصف ہے انسان کی اخلاقی زندگی میں اس کا مکمل ہاتھ ہے لیکن اصل اہمیت اس کے ایمان، تہذیب اور روایات کو حاصل ہے۔ میری نگاہوں میں یہی اقدار اس قابل ہیں کہ ہمیشہ زندہ رہیں'' [۱]

اقبال وطنیت کے فتنہ سے خوب آگاہ تھے اور وہ اس تصور کو اسلامی اصول وقوانین کے منافی سمجھتے تھے۔ چنانچہ اقبال نے اپنے فلسفیانہ نکتہ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے ہندوستان کی صورت حال کے مطابق اس مقصد کے لیے اپنی تحریک شروع کی کہ ہندوستان کے مسلمان مغرب کی اس سیاسی چال بازی کو سمجھ لیں اور وطنیت کے فتنے سے دور رہیں۔ سفر یورپ سے قبل بھی اقبال جانتے تھے کہ اسلام نے قبائلی عصبیتوں کو مٹا کر اور رنگ ونسل کے بت توڑ کر صرف ایک کلمہ حق کی بنیاد پر دنیا بھر کے انسانوں کو متحد کر دیا ہے۔ لیکن وحدت انسانی کا یہ تصور کتنی عظمت کا حامل ہے اس کا اندازہ انھیں اس وقت ہوا جب انہوں نے مغربی وطنیت کے مقابلے ملت کے بلند انسانی و آفاقی تصور کا جائزہ لیا۔ وہ ذہنی طور پر اسلام کی حقانیت کا

۱۔ حرف اقبال ص ۶۱

ادراک تو رکھتے تھے اب قلبی طور پر بھی اسلام کی حقیقی روح سے آگاہ ہو گئے۔ اقبال کو احساس ہوا کہ دنیا کو وطنیت کی تخریب کاری اور مادہ پرست تہذیب کی ریشہ دوانیوں سے صرف اسلام ہی نجات دلا سکتا ہے۔ لیکن انھوں نے دیکھا کہ خود مسلم اقوام بھی وطنیت کے دام میں گرفتار اور اپنے حقیقی نصب العین سے بے خبر ہیں۔ مغرب نے عالم اسلام میں اسلامی طرز حیات و اندازِ فکر کو فروغ دیا۔ نتیجتاً مسلمان صرف نام کے مسلمان رہ گئے جو اپنے شاندار ماضی کو بھول کر تباہ کن مستقبل کو اپنا رہے تھے۔ ہر شعبہ زندگی میں مغربی تہذیب و تمدن اور مغربی سیاسی افکار کی تقلید مسلمانوں کی روش بن چکی تھی، حقیقت پسندانہ طرز فکر کے ساتھ ان سیاسی حالات کا تجزیہ کرتے ہوئے سراج الدین پال کے نام ایک خط میں اقبال لکھتے ہیں:

> ''افسوس ہے کہ مسلمان مردہ ہو چکے ہیں۔ انحطاطِ ملی نے ان کے تمام قوی کو شل کر دیا ہے اور انحطاط کا سب سے بڑا جادو یہ ہے کہ یہ اپنے صید پر ایسا اثر ڈالتا ہے جس سے انحطاط کا مسحور اپنے قاتل کو اپنا مربی تصور کرنے لگ جاتا ہے یہی حال اس وقت مسلمانوں کا ہے، مگر ہمیں اپنے ادائے فرض سے کام ہے''[1]

مذکورہ الفاظ اور اس کے پس منظر میں پوشیدہ لہجہ اس امر کی وضاحت کرتا ہے کہ اقبال مغربی سیاسی افکار کے اثر و نفوذ اور اس کے پیدا شدہ نتائج سے بخوبی آگاہ تھے۔ اور مسلمانوں کے انحطاط کے پس منظر میں ان کی نگاہیں وہ سب دیکھ رہی تھیں جو عالم اسلام کو درپیش تھا۔ اسلامی ممالک کے درمیان انتشار اور نفرت کا جذبہ دراصل سب سے الم ناک حادثہ تھا جو بڑی حد تک ملی انحطاط کا سبب تھا۔ اقبال کے نزدیک مغرب کی یہ سیاسی فتح در حقیقت مسلمانوں کے اس فعل آزاد کا ثمر تھی جس میں مسلمان تعلیماتِ قرآنی اور اپنے اسلاف کے نقوش بھول کر آپس میں الجھ گئے تھے اور اس طرح ارادی طور پر انھوں نے اپنے لیے تباہی و بربادی کے دروازے وا کیے۔ اسی شعور و احساس نے اقبال کی فکر کے زاویے

---

[1] اقبال نامہ جلد اول ص ۳۴

بدل دیئے اور ان کے جذبات کا دھارا وطنیت سے بین الاقوامیت کی طرف مڑ گیا۔ چنانچہ ڈاکٹر نکلسن کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

> "اسلام ہمیشہ رنگ و نسل کے عقیدے کا، جو انسانیت کے نصب العین کی راہ میں سب سے بڑا سنگ گراں ہے، نہایت کامیاب حریف رہا ہے............ میں دیکھ رہا ہوں کہ قومیت کا عقیدہ، جس کی بنیاد نسل یا جغرافیائی دور ملک پر ہے دنیائے اسلام میں استیلا حاصل کر رہا ہے اور مسلمان عالم گیر اخوت کے نصب العین کو نظر انداز کر کے اس عقیدے کے فریب میں مبتلا ہو رہے ہیں، جو قومیت کو ملک و وطن کی حدود میں مقید رکھنے کی تعلیم دیتا ہے۔ اس لیے میں ایک مسلمان اور ہمدرد نوع انسان کی حیثیت سے انھیں یہ یاد دلانا مناسب سمجھتا ہوں کہ ان کا حقیقی فرض سارے بنی آدم کی نشوو ارتقا ہے"۔ [1]

تمام نظام ہائے عالم کے برعکس اسلام کسی بھی قسم کی حد بندی کا قائل نہیں وہ ملک ونسب، رنگ و نسل کو تسلیم نہیں کرتا اور نہ انسانی رفعت و منزلت کو پیدائشی طور پر یعنی خاندانی و نسلی بنیادوں پر تسلیم کرنے کا حق دیتا ہے۔ بلکہ اسلام انسان کو یہ موقع فراہم کرتا ہے کہ وہ بلند کردار سے کام لے کر اپنے مقام کا تعین کرے۔ اس طرح اخلاقی بنیادوں پر ایک بلند و عظیم معاشرہ کا وجود عمل میں آتا ہے جبکہ اہل مغرب کی نگاہ میں نسلی اشتراک قومی سطح کے اظہار کا بھرپور واسطہ قرار پاتا ہے اور یہی کسی قوم کی بنیاد ہے۔ لیکن فکر اسلامی اس کی اجازت نہیں دیتی۔ اس کے نزدیک قومیت کی بنیاد مشترک عقائد کا ارتباط ہے۔ دنیا کی ہر قوم خواہ وہ کسی بھی ملک، رنگ اور زبان سے تعلق رکھتی ہو اسلامی قومیت میں باہم مربوط

---

[1] اقبال نامہ جلد اول ص ۴۶۸۔۴۶۹

ہو کر اکائی ہو جاتی ہے اگر وہ اسلامی نظریۂ حیات اپنا لے۔ مغربی فکر میں سیاسیات کے نزدیک مقاصد کا اشتراک بھی سیاسی ضرورت کی بنیاد پر قومیت کی تشکیل کرتا ہے لیکن اہل اسلام ایسی کسی دوسری قوم کا حصہ نہیں بن سکتے۔ اسلام کسی بھی مادّی وحسی بنیاد پر قومیت کی تشکیل عمل میں نہیں لاتا بلکہ وہ عقیدہ ومسلک کی بناء پر اپنے ماننے والوں کو ایک ملت میں پرو دیتا ہے۔ اقبال کے تمام تر افکار کا سرچشمہ اسلامی فکر اور اسلامی تعلیمات ہیں۔ چنانچہ وطنیت وقومیت کے موضوع پر اقبال نے جو کچھ لکھا اور کہا وہ کلیتاً فکر اسلامی پر منطبق ہے۔ اقبال نے قومیت کے ہر اس تصور کی شدید مخالفت کی جس کا معیار رنگ، نسل اور زمین وزبان وغیرہ پر ہو۔ اپنے مضمون ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں اقبال لکھتے ہیں:

> ''اسلام تمام قیود سے بے زاری کا اظہار کرتا ہے اس کی قومیت کا دار و مدار ایک خاص تنزیہی تصور پر ہے جس کی جسیمی شکل وہ جماعتِ اشخاص ہے جس میں بڑھنے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔ اسلام کی قومیت کا تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے اس کا اصل اصول مظاہر کائنات کے متعلق ایک ایسا اتحاد خیال ہے جو سب انسانوں کو ایک رشتۂ وحدت میں پرو سکتا ہے۔ قطع نظر اس بات کے کہ اس کے ماننے والے افریقہ کی کالی دنیا سے متعلق ہیں یا ریگستان بطحا کے شجاع، عرب یا گنگا کی وادیوں میں بسنے والے آریہ ہیں یا پامیر کے بلند کوہساروں کے مکیں، کوئی زمینی قید ان میں تفرقہ نہیں ڈال سکتی، کوئی مادی جدائی انہیں جدا نہیں کرسکتی اور کوئی نسل یا زبان کا امتیاز ان میں افتراق پیدا نہیں کرسکتا''۔[1]

1۔ مقالاتِ اقبال ص ۶۳

قیامِ یورپ کے دوران اقبال کو سید جمال الدین افغانی کی پین اسلامزم کی تحریک کے مطالعے کا بھی موقع ملا۔ سید افغانی کی تحریک کے زیر اثر اس وقت بھی بین الملیت کے قیام کی تحریک جاری تھی۔ فرانس اور انگلینڈ کے مستشرقین میں سید افغانی کے کئی مداح موجود تھے ایسے ہی ایک قدر شناس پروفیسر نکلسن سے اقبال کو سید افغانی اور ان کی تحریک کے بارے میں تفصیلی معلومات حاصل ہوئیں۔ چنانچہ اقبال نے لندن میں پان اسلامک سوسائٹی کے قیام میں حصہ لیا اور اس کے زیر اہتمام کئی لیکچر بھی دیئے۔ وہ جانتے تھے کہ مسلم ممالک کو ایک مرکز پر لانے اور مظلوم ملت کو مغربی شکنجے سے نجات دلانے کے لئے طویل فکری جدوجہد کی ضرورت ہے۔ اس دور میں اقبال نے زوال ملت کے اسباب پر غور وفکر کیا اور غالباً انہیں یہ احساس ہوا کہ جس طرح مغرب کے یک رُخے پن سے اہل مغرب مادہ پرستی میں مبتلا ہیں اسی طرح تصوف کی انتہا پسند روحانیت نے مسلمانوں کو مردہ دلی اور بے عملی میں مبتلا کردیا ہے۔ چنانچہ اقبال نے ایک ایسے فلسفہ حیات کی تشکیل کا ارادہ کیا جو اسلام کی متوازن تعلیمات کی مطابق دین ودنیا، روح اور مادہ، عشق وعقل اور فرد وجماعت کے تضادات سے پاک ہو اس لیے انھوں نے فلسفہ خودی کے ذریعہ مسلمانوں میں یہ احساس بیدار کیا کہ وہ قابل فخر تہذیب وتمدن کے مالک ہیں جس کا مبدا اسلام ہے اور اسی راستے کو اختیار کر کے وہ اپنی زبوں حالی، شکستہ فکری اور غلامی سے نجات پا سکتے ہیں۔ اقبال نے جذبہ خودی بیدار کرتے ہوئے مسلمانوں کو وہ نقش قدم اپنانے کی دعوت دی جوان کے اسلاف کا وطیرہ تھا۔

اس طرح اقبال، سفر یورپ کے بعد سے اپنی زندگی کے آخری دور تک مغربی تہذیب کے خلاف فکری محاذ پر برسرپیکار رہے۔ دوسری گول میز کانفرنس کے دوران جب اقبال لندن میں مقیم تھے تو ۱۸ر نومبر ۱۹۳۱ کو کیمبرج یونیورسٹی کے طلبہ کی طرف سے ان کے اعزاز میں ایک دعوت کا اہتمام کیا گیا اس تقریب میں اقبال نے نوجوانوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا:

''میں نوجوانوں کو نصیحت کرتا ہوں کہ وہ دہریت
ومادیت سے محفوظ رہیں۔ اہل یورپ کی سب سے

بڑی غلطی یہ تھی کہ انھوں نے مذہب وحکومت کو علیحدہ
علیحدہ کردیا۔ اس طرح ان کی تہذیب روح اخلاق
سے محروم ہوگئی اور اس کا رخ دہریانہ مادیت کی طرف
پھر گیا"۔[1]

حقیقت یہ ہے کہ نوعِ انسانی کو اخوت ومحبت کی راہ ایک ایسا ہی عقیدہ دکھا سکتا ہے جو رنگ ونسل کی قید سے آزاد ہو اور اسلام چونکہ اسی عقیدے کی بنا پر مشرق ومغرب، شمال وجنوب، عرب وعجم، کالے اور گورے کے امتیازات کو مٹا کر ایک ملت واحد میں ضم ہو جانے کا تصور پیش کرتا ہے اس لیے نوعِ انسانی کی فلاح کے لیے یہی نسخہ کیمیا افضل ہے۔

اقبال نے اپنی زندگی کے آخری دور میں دو مختلف مباحث میں وطن اور وطنی قومیت کے متعلق اپنے مؤقف کی وضاحت کی۔ ایک تو احمدیت کے سلسلے میں پنڈت جواہر لال نہرو کے مضامین کے جواب میں اور دوسرے مولانا حسین احمد مدنی کے اس ارشاد کے جواب میں کہ اقوام کی تشکیل اوطان سے ہوتی ہے۔ پنڈت نہرو کے مضامین کے سلسلے میں اقبال اپنے طویل انگریزی مضمون میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

"اگر قومیت کے معنی وطن کی محبت اور اس کی ناموس کے
لیے جان تک قربان کردینے کے ہیں تو یہ مسلمانوں کے
ایمان کا ایک جزو ہے۔ وطنی قومیت کا اسلام سے اس
وقت تصادم ہوتا ہے جب وہ ایک سیاسی تصور بن جاتا
ہے اور اتحاد انسانی کا بنیادی اصول ہونے کا دعوی کرتا
اور یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اسلام شخصی عقیدے کے پس منظر
میں چلا جائے اور قومی زندگی میں ایک حیات بخش عنصر
کی حیثیت سے باقی نہ رہے"۔[2]

---

[1] گفتارِ اقبال ص ۲۵۴ [2] مضامین اقبال ص ۱۶۸

مولانا حسین احمد مدنی کے اس ارشاد پر کہ قومیں اوطان سے بنتی ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں:

''مجھ کو حقیقت میں مولانا کے اس ارشاد پر بھی اعتراض نہیں۔ اعتراض کی گنجائش اس وقت پیدا ہوتی ہے جب یہ کہا جاتا ہے کہ زمانۂ حال میں اقوام کی تشکیل اوطان سے ہوتی ہے اور ہندی مسلمانوں کو یہ مشورہ دیا جائے کہ وہ اس نظریے کو اختیار کریں۔ ایسے مشورے سے قومیت کا جدید فرنگی نظریہ ہمارے سامنے آتا ہے جس کا ایک اہم دینی پہلو ہے جس کی تنقید ایک مسلمان کے لئے از بس ضروری ہے افسوس ہے کہ میرے اعتراض سے مولانا کو یہ شبہ ہوا کہ مجھے کسی سیاسی جماعت کا پروپیگنڈہ مقصود ہے۔ حاشا وکلا میں نظریۂ وطنیت کی تردید اس زمانے سے کر رہا ہوں جب کہ دنیائے اسلام اور ہندوستان میں اس نظریے کا کچھ ایسا چرچا بھی نہ تھا۔ مجھ کو یورپین مصنفوں کی تحریروں سے ابتدا سے ہی یہ بات اچھی طرح معلوم ہوگئی تھی کہ یورپ کی ملوکانہ اغراض اس امر کی متقاضی ہیں کہ اسلام کی وحدتِ دینی کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریۂ وطنیت کی اشاعت کی جائے۔ چنانچہ ان لوگوں کی تدبیر جنگ عظیم میں کامیاب بھی ہوگئی اور اس کی انتہا یہ ہے کہ ہندوستان میں اب مسلمانوں کے بعض دینی پیشوا بھی اس کے حامی نظر آتے ہیں''۔[1]

---

[1] مضامین اقبال ص ۱۷۵

مغربی قومیت سے بین الاقوامیت کے آفاقی تصور تک پہنچنے میں اقبال کے ذہنی سفر کا مطالعہ یہ واضح کرتا ہے کہ اقبال حب الوطنی کے فطری جذبے سے کبھی منحرف نہیں ہوئے صرف وسیع تر انسانی اتحاد کے بلند مقصد کے تحت وہ اسلام کی طرف رجوع کرتے ہیں جو شعوب وقبائل کے فطری امتیازات کو تسلیم کرتے ہوئے رنگ ونسل، شرقی وغربی، قوی وضعیف کے مابین احساس امتیاز کو مٹاتا اور نوع انسانی کو ایک برادری کا سبق دیتا ہے۔

نظریاتی طور پر پہلی جنگ عظیم کے بعد اہل مغرب بھی جمعیت الاقوام کے مرکز کی طرف آئے اور لیگ آف نیشن کا قیام عمل میں آیا لیکن غالب اور طاقتور اقوام خودغرضی اور مفاد پرستی سے پیچھا نہ چھڑا سکیں، چنانچہ دوسری جنگ عظیم ہوئی۔ اس عالم گیر جنگ کی تباہ کاری کے بعد اقوام متحدہ بنائی گئی۔ لیکن سپر پاور کی مادہ پرستی اور استعماری ریشہ دوانیاں بدستور ہیں۔ نتیجہ ہمہ گیر عالمی اضطراب کی صورت میں سامنے ہے اور جس کا اظہار اب دہشت گردی کی صورت میں ہو رہا ہے۔ گو عالم کاری (Globalization) کے نام پر دنیا کے ممالک کو ایک پلیٹ فارم پر لانے کی کوششیں کی جا رہی ہیں لیکن عملاً ابھی تک اس میں کامیابی نہیں ملی ہے کیونکہ بین الاقوامی برادری کے قیام واستحکام کے لیے کوئی اخلاقی بنیاد ابھی تک فراہم نہیں ہوئی ہے۔

اقبال کا نظریہ اتحاد انسانی، اتحادِ اسلامی کے حوالے سے اس اخلاقی بنیاد کو فراہم کرتا ہے کیونکہ اسلام کی رو سے انسانی فضیلت کا معیار نہ تو برطانوی، امریکی، فرانسیسی، جرمن یا روسی ہونے سے ہے اور نہ عربی، ایرانی، افغانی یا ہندوستانی ہونے سے ہے بلکہ اس میں ہے کہ کون زیادہ سے زیادہ انسانی محاسن اور اخلاق کا بہترین نمونہ ہے۔ ہاں اپنے وطن سے فطری محبت اور لگاؤ کا مسئلہ تو ہر شخص کی پہچان کے لیے ایک قدرتی ذریعہ ہے اور اس کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ اقبال کے ابتدائی دور کی شاعری میں بھی یہ جذبہ والہانہ انداز میں ملتا ہے اور بعد کے ادوار میں بھی یہ فطری جذبہ فکر واحساس کی شدت کے ساتھ موجود رہا ہے۔

جمہوریت وملوکیت اور خلافت

عملی طور پر انسانی برادری کے قیام کے لیے ایک ایسے لچک دار سیاسی نظام کی ضرورت پیش آتی ہے جس میں افراد کو اپنی رائے کے برملا اور واضح اظہار کی آزادی حاصل ہوتا کہ ملک کی داخلہ یا خارجہ پالیسی کے طور پر قانون سازی کے دوران دانشوروں کی آرا کے پیش نظر ان اصولوں کو آئین کا حصہ بنایا جائے جس سے عالمی برادری کے نظریے کو تقویت ملتی ہو۔ چنانچہ دنیا کے مختلف سیاسی نظام ہائے حکومت میں صرف جمہوری حکومت ہی اس قسم کی بنیاد فراہم کرتی ہے جس کے تحت نظریاتی وعملی طور پر اخلاقی اصولوں کے قیام کی ہمہ جہت اور ہر ممکن کوشش کی جاسکے۔ تاہم اس طرز حکومت کے متعلق مختلف حکماء کی مختلف آرا ہیں۔ جہاں اس سیاسی نظام کو بہترین طریقہ حکومت قرار دیا گیا وہیں اس کے معائب گناتے ہوئے اسے رد بھی کیا گیا۔ جمہوری نظام میں فرد کو آزادی حاصل ہوتی ہے۔ ہر ایک کو یکساں طور پر جینے اور پنپنے کا حق حاصل ہوتا ہے جبکہ دوسرے نظام ہائے حکومت جیسے جاگیر دارانہ نظام، شہنشاہیت یا ملوکیت میں فرد کے استحصال کے مواقع بڑھ جاتے ہیں ایسی حکومت کا حکمراں اپنے فعل وعمل کے لیے کسی کے سامنے جوابدہ نہیں ہوتا اس لیے اس پر سماج اور فرد کے تئیں اخلاقی ذمہ داری بھی عائد نہیں ہوتی۔

اقبال چونکہ فرد کی آزادی کے قائل ہیں اور فرد کی خودی کی تکمیل پر زور دیتے ہیں۔ مذہب اور اخلاق ان کے فکری نظام میں بنیادی اہمیت رکھتے ہیں اور وہ حریت، مساوات اور اخوت پر زور دیتے ہیں اس لیے دیگر نظام ہائے حکومت کے مقابلے وہ جمہوریت کو زیادہ دلچسپی کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ چنانچہ خلافتِ اسلامیہ کے موضوع پر اقبال نے جو مضمون لکھا اس میں کسی حد تک انتخاب کے طریقے کی تعریف کی۔ ''اسلام ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین کی حیثیت سے'' میں جو جولائی ۱۹۱۰ میں شائع ہوا اقبال نے یہ موقف اختیار کیا۔

”ملتِ اسلامیہ کے لیے بہترین طرزِ حکومت
جمہوریت ہی ہوسکتا ہے کیونکہ یہی نظام فرد کے تمام
امکاناتِ ارتقا کی ضمانت دیتا ہے“۔[1]

اقبال کا خیال ہے کہ اسلام میں کسی برتری کی گنجائش نہیں معاشرے کے تمام افراد مساوی ہیں۔ ان کے نزدیک خلیفہ بھی خطاؤں سے پاک نہیں۔ اس لیے وہ بھی قانون کا اسی طرح پابند ہے جیسے معاشرے کے دیگر افراد۔ اگر وہ قانون کی خلاف ورزی کرتا ہے تو اسے معزول کیا جاسکتا ہے یا دیگر کوئی سزا بھی دی جاسکتی ہے۔ درحقیقت اقبال جمہوریت میں اسلام ہی کی روح کارفرما دیکھتے ہیں اور اسی لیے اسے قابلِ تعریف سمجھتے ہیں۔ اس دور کے اپنے مضامین میں اقبال عہدِ نبوی سے قبل کے عرب قبائل میں جمہوری روح کی نشاندہی کرتے ہیں اور رسول اللہؐ اور خلفائے راشدینؓ کے عمل سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ اس وقت حکمراں کا انتخاب اتفاقِ رائے سے طے پاتا تھا نہ کہ سابقہ حکمراں اپنا جانشیں مقرر کرتا۔ گویا عرب کی سیاست میں ابتدا سے ہی روایتی بادشاہت کے خیال سے قطعاً بُعد اور مغائرت تھی۔

فکری ارتقا کے اس دور میں اقبال جمہوریت کے مثبت پہلوؤں سے خاصے متاثر رہے اور اس طرزِ حکومت کی تعریف و توصیف میں اقبال اس درجے آگے بڑھے کہ انھوں نے برطانیہ کی جمہوریت پسندی کو ان ممالک پر احسانِ عظیم سے تعبیر کیا جو برطانوی استعمار سے قبل آمریت کے چنگل میں گرفتار تھے۔ دراصل اس دور میں جمہوریت کی تحسین کے پس منظر میں اقبال کا وہ تصورِ حیات کارفرما ہے جو فرد کی آزادی اور اس کی خودی کی تکمیل کا خواہش مند ہے۔ چنانچہ جو تصورِ حیات بھی فرد کی آزادی اور اس کی شخصیت کے امکانات کو بروئے کار لانے میں معاون ہوسکتا ہے اقبال اس کی تعریف کیے بغیر نہیں رہتے۔ لیکن ساتھ ہی اقبال ان منفی پہلوؤں کو بھی نظر انداز نہیں کرتے جن میں معیار کے بجائے مقدار اور قابلیت کے بجائے مقبولیت کو وجہ امتیاز سمجھا جاتا ہے۔ اقبال کی حقیقت بیں نظر انسان

---

[1] مقالاتِ اقبال جلد دوم ص ۲۱۳

دوستی، مساوات، اخوت اور فرد کی آزادی کے پردے میں مغربی جمہوریت کے روشن چہرے کے ساتھ اس کے تاریک باطن کو بھی دیکھ لیتی ہیں۔ شذرات میں ایک جگہ اقبال لکھتے ہیں:

''تصورات کا باہمی طور پر عمل و ردِ عمل ہوتا ہے سیاست
میں انفرادیت کے بڑھتے ہوئے رجحان کے اثرات
سے معاصر سائنسی افکار محفوظ ہیں۔ جدید فکر کائنات کو
زندہ سالمات کی ایک جمہوریت سمجھتی ہے'' [1]

اقبال کا خیال ہے کہ مغربی جمہوریت استبداد، تسلط اور غلبۂ عام کی ایک نئی شکل ہے گویا یہ ملوکیت کی قائم مقام ہے۔ حقیقتاً جمہوریت ابھی تک اکثریت کی آمریت سے آزاد نہیں ہو سکی اور صاحب استعداد و حکمرانی کے اہل حضرات عوام کی بھیڑ کے سامنے ٹھہر نہیں پاتے۔ عوام کے جذبات و احساسات کا فائدہ اٹھا کر شاطر لوگ انہیں اپنے دام میں پھنسا لیتے ہیں اور پھر یہ نا اہل لوگ عوام پر حکمرانی کرتے ہیں۔ بظاہر تو یہ عوام کی حکومت ہے عوام پر لیکن درحقیقت صاحب اقتدار حضرات کی حکومت ہے تمام قوم پر۔ اور چونکہ اقتدار پر متمکن حضرات کا یہ نصب العین ہوتا ہے کہ ہر وہ کام خیر ہے جس سے اقتدار محفوظ رہے اس لیے وہ اپنے نصب العین کے تحفظ کے لیے کوئی بھی غیر انسانی کام کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرتے۔

واقعہ یہ ہے کہ ہر تصورِ حیات کے پیچھے بعض فکری محرکات کارفرما ہوتے ہیں۔ مغرب میں جمہوریت کا ارتقا صنعتی انقلاب کے بعد ہوا۔ عناصر فطرت کی تسخیر نے اہل مغرب کو ایک قائم بالذات احساسِ برتری کا تحفہ دیا۔ اس انقلاب کے نتیجے میں مادی اشیاء کے اضافے نے مادے کو مرکز کائنات قرار دے دیا۔ مذہب انسانی کا ذاتی معاملہ قرار پایا اور مذہب کا سیاست سے کوئی واسطہ نہیں رہا۔ مادے اور دنیا کو سب سے بڑی حقیقت سمجھا جانے لگا۔ ان فکری نتائج پر مغربی معاشرے کی جدید تشکیل ہوئی اس لیے اقبال اپنے ایک شذرے بعنوان ''مسلم جمہوریت'' میں مغربی اور اسلامی جمہوریت کا موازنہ کرتے ہوئے مغربی جمہوریت کو یورپی معاشروں کی معاشی نشاۃِ ثانیہ کا نتیجہ قرار دیتا ہے دوسری طرف ان

---

[1] بکھرے خیالات ص ۷۵

کا ماننا ہے کہ مسلم جمہوریت معاشی توسیع کے نتیجے میں نہیں بلکہ ایک اصول روحانی کے طور پر مدوّن ہوئی اور اس کا مقصد فرد کے مخفی امکانات کو ارتقا بخشنا تھا۔ اقبال اپنے خطبات میں صاف اور واضح لفظوں میں مسلم جمہوریت کو روحانی جمہوریت قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''ہمیں چاہیے آج ہم اپنے اس موقف کو سمجھیں اور اپنی حیاتِ اجتماعیہ کی از سرِ نو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی رہنمائی میں کریں تا آنکہ اس کی وہ غرض وغایت جو ابھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئی ہے یعنی اس روحانی جمہوریت کی نشو نما جو اس کا مقصود ومنتہا ہے، تکمیل کو پہنچ سکے''۔[1]

اقبال اس امر پر کامل یقین رکھتے تھے کہ مادی وروحانی زندگی کا اسلام میں جو امتزاج پیدا کیا گیا ہے وہ ہر دور میں ہر قسم کے انقلابات سے نمٹنے کی بھر پور صلاحیت رکھتا ہے۔ مغربی جمہوریت نے ظلم واستبداد کے پردے میں جس مساوات کی بات کی وہ درحقیقت انفرادی حقوق کی زبردست پامالی کا مظہر ہے جبکہ اسلام نے انفرادیت اور انفرادی حقوق بحال رکھے ہیں اور ان کے تحفظ پر زور دیا ہے۔

اقبال مغربی جمہوریت کو ظلم واستبداد اور غلبہ عام کی ایک سیاسی چال سمجھتے ہیں جن میں بھولے بھالے تعلیم سے بے بہرہ عوام کو مٹھی میں لے کر اقتدار حاصل کیا جاتا ہے اور پھر بااختیار ہو کر یہی لوگ عوام پر ظلم وجبر اور تباہی وبربادی کا سلسلہ شروع کر دیتے ہیں۔ جمہوریت کا معیار وہ متوسط آدمی ہے جس کی ضرریات حکومت کے نزدیک محض روٹی، کپڑا اور مکان کی مناسب سہولتوں کی فراہمی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جاننے والا اور نہ جاننے والا برابر نہیں ہو سکتے لیکن جمہوریت عالم اور ان پڑھ دونوں کے ووٹ کو مساوی سمجھتی ہے۔ جبکہ اقبال معاملاتِ حکومت میں جمہوری طرز پر عوامی مداخلت کے قائل ہی نہ تھے اس لیے کہ ان کے نزدیک کسی بھی ملک کی سو فی صد آبادی باشعور وباعلم نہیں ہو سکتی اور ان عناصر کی عدم

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۷۷

موجودگی میں فرد مسائل حکومت کو سمجھنے کی طاقت نہیں رکھتا۔ واقعہ یہ ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ مغربی جمہوریت کی مخالفت کے ضمن میں اقبال کے یہاں شدت پیدا ہوتی گئی اور وہ اس سے بدظن ہوتے گئے۔ مس فارقوہرسن کے نام ۲۲ر مئی ۱۹۳۲ کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

”مجھے خدشہ ہے کہ ہندوستان میں جمہوریت کا نتیجہ خونریزی کے علاوہ کچھ نہ ہوگا اور اس سے ایک طرح کی بے اطمینانی کے لیے میدان ہموار ہوگا۔ مگر کوئی شخص بھی نہیں چاہے گا کہ ملک کے اندر ایسی بے اطمینانی بڑھتی رہے“۔[1]

اس بڑھتی ہوئی بے اطمینانی کا سبب درحقیقت اس نظامِ حکومت کے وہ جرائم تھے جن میں ملکی اور بین الاقوامی سطح پر بتدریج اضافہ ہو رہا تھا جس کا اظہار اقبال نے اس دور میں کئی مرتبہ کیا۔ سید نذیر نیازی کے ساتھ مسجد شہید گنج کے مسئلے پر ایک گفتگو میں اقبال نے اپنی رائے ظاہر کرتے ہوئے کہا۔

”ہماری حالت تو جو ہے سو ہے لیکن اس انگریزی حکومت کو دیکھئے جسے ڈیما کریسی اور رائے عامہ کے احترام کا دعویٰ ہے اگر ڈیما کریسی کی یہی شان ہے جس کا ثبوت حکومت دے رہی ہے تو ایسی ڈیما کریسی کسی شریف قوم میں پرورش نہیں پاسکتی“ [2]

اقبال نے ہر سو مغربی جمہوریت کو ظلم و جبر اور استبداد کی شکل میں موجود پایا۔ اس میں انھوں نے جماعت اور فرد کی تباہی و بربادی دیکھی۔ سیاسیاتِ عالم پر اُن کی گہری نگاہ تھی اور وہ مغرب میں جمہوریت کی ناکامی اور بعض ممالک میں اس کے قیام پر مضطرب تھے چنانچہ ۱۵ر جنوری ۱۹۳۴ کو راغب احسن کے نام اپنے اضطراب کو یوں بیان کرتے ہیں:

”دنیا اس وقت نئی تشکیل کی محتاج ہے۔ جمہوریت فنا

---

[1] خطوطِ اقبال ص ۲۱۴ [2] اقبال کے حضور میں ص ۱۷۵

ہورہی ہے۔ سرمایہ داری کے خلاف ایک جہاد عظیم
ہورہا ہے۔ تہذیب وتمدن بھی ایک کشمکش میں مبتلا
ہے۔ ان حالات میں آپ کے خیال میں دنیا کی جدید
تشکیل میں اسلام کیامدد کرسکتا ہے" [1]

یہ اضطراب سید سلیمان ندوی کے نام اسی تاریخ کے ایک اور خط میں ملتا ہے جس میں تقریباً یہی مضمون لکھا گیا ہے۔ [2]

درحقیقت اقبال مغربی جمہوریت کو نہ صرف یورپ کے لیے بلکہ ہندوستان کے لیے بھی ایک خطرہ تصور کرتے تھے۔ انگریزوں نے ہندوستان میں پہلے منٹو مارلے اصلاحات کے ذریعے اور بعد میں مانٹیگ چیمسفورڈ اصلاحات کے ذریعہ ذمہ دار ہندوستانی حکومت کی جانب پیش رفت کی تھی۔ یہ وہ دور تھا جب ہندستان میں آزادی کی تحریک زور پکڑ رہی تھی۔ گاندھی جی کے زیر اثر بڑی تعداد میں عوام اس جدوجہد میں شریک ہورہے تھے۔ لیکن بعض دوسرے رہنماؤں خصوصاً تلک کی جدوجہد میں ہندو جارحیت کے اثرات اور آریہ سماج اور بعض دوسرے عناصر کی مسلم دشمنی نے یہ خطرہ پیدا کردیا تھا کہ اگر آزاد ہندوستان میں جمہوری حکومت کا قیام عمل میں آیا تو ہندو اپنی عددی کثرت کے نتیجے میں اقلیتوں خصوصاً مسلمانوں کے حقوق پامال کریں گے۔ ۲۴ رجولائی ۱۹۳۴ کو ایڈورڈ ٹامسن کے نام اپنے خط میں ان خدشات کا اظہار کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

"آپ جانتے ہیں کہ میں جمہوریت میں ایمان نہیں
رکھتا۔ جمہوریت کی طرف قدم (جو میرے نزدیک
ہلاکت خیز ہوگا) بہرحال اٹھایا جاچکا ہے۔ اب ہمیں مالی
تباہی، سیاسی نراج اور ہندوازم سے پارہ پارہ ہونے کے
لیے تیار رہنا چاہیے۔ جو اس وسیع، غیر منظم اور فاقہ کش
ملک میں جمہوریت کے نفاذ کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے" [3]

---

[1] اقبال جہان دیگر ص ۶۷ [2] اقبال نامہ حصہ اول ص ۱۸۱ [3] کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد ص ۳۶۷

مغربی طرز کی جمہوریت کے بارے میں اقبال کے خیالات دیگر وجوہات کے علاوہ ہندوستان کی سیاسی صورتِ حال کی وجہ سے ایک مخصوص میلان کے حامل ہو گئے تھے۔ تاہم یہاں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ جس طرح اپنے فکری ارتقا کے ابتدائی دور میں اقبال نے جمہوری طرز کو بہ نظر احسن دیکھا تھا اسی نظریے کے تحت اپنے چھٹے خطبے میں اقبال نے جمہوری طرز حکومت کو اسلامی روح کے مطابق قرار دیا ہے۔[1] ایک طرف اس طرز حکومت کے خلاف اپنی تحریروں میں مذمت کا رُخ اپنانا اور دوسری جانب اسے اسلام کی روح کے مطابق قرار دینا بظاہر متضاد صورتیں ہیں لیکن درحقیقت اس امر میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ اقبال جمہوریت کی روح یعنی حریت فکر وعمل کے تو قائل ہیں لیکن اس کے عملی مغربی مظاہر کے نقاد ہیں۔

اشتراکیت اور اسلامی مملکت

پہلی جنگ عظیم کے دوران اکتوبر ۱۹۱۷ میں روس میں زارشاہی کا تختہ الٹ کر مزدور، کسان اور پسماندہ عوام کے نام پر اشتراکی انقلاب برپا ہوا اور مغرب کے سرمایہ دارانہ جمہوری نظام کے خلاف کارل مارکس اور اینجلز کی معاشی مساوات کی تحریک نے نظریے سے عمل کے میدان میں قدم رکھا۔ لینن اور ان کے ساتھیوں کی رہنمائی میں روس کا انقلاب مغرب کی سرمایہ داری اور جمہوریت کے پردے میں سرمایہ دار کو ملنے والی رعایات کے خلاف ایک بہت بڑے ردِ عمل کی صورت میں اُبھرا۔ ایشا کی محکوم اور مجبور اقوام کے لیے یہ انقلاب اس لحاظ سے بڑا خوش آئند تھا کہ اس سے مغربی استعمار پر کاری ضرب پڑی اور اس طرح ان محکوم اقوام کے لیے بھی اپنی جدوجہد قدرے آسان ہوگئی۔ اقبال بھی اسی جذبے کے تحت روس کے اشتراکی انقلاب کو خوش آمدید کہتے ہیں کہ اس سے افرنگ کی بالادستی ختم ہونے کے آثار نمایاں ہوئے۔ چنانچہ اپنی شعری کلام میں اقبال نے خضر کی زبانی اس انقلاب کا خیر مقدم کیا اور بعض دیگر موقعوں پر مزدوروں اور کسانوں کے حقوق کی وکالت کرتے ہوئے اشتراکیت کے بعض پہلوؤں کی تعریف وتوصیف کی۔

تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ اقبال اشتراکی تھے بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ انھوں نے اشتراکیت کے جن اُمور کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا وہ پہلے ہی اسلام میں موجود تھے۔ اقبال کو صدمہ اس بات کا تھا کہ مسلمانوں نے اسلام کو خیر باد کہہ کر دنیا کے جدید نظاموں میں پناہ لینی شروع کردی ہے۔ چنانچہ غلام السیدین کے نام اپنے ایک خط میں اپنے مؤقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیت کے اور مذہب کے خلاف ہیں اور اس کو افیون تصور کرتے ہیں۔ لفظ افیون اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا۔ میں مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان مروں گا، میرے نزدیک تاریخِ انسانی کی مادی تعمیر سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں، مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا۔ باقی رہا سوشلزم سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے''۔ [1]

اقبال نے اشتراکیت کو اس لیے رد کیا کیونکہ یہ نظام اخلاقی اور روحانی اقدار کو قطعی مسترد کرتا ہے۔ اس نظام کا بانی کارل مارکس مادّی دنیا کی چند روزہ زندگی کو مقصودِ کل قرار دیتا ہے جبکہ انسان صرف ایک مادی حیوان ہی نہیں اس کے اندر روح بھی پائی جاتی ہے جو مادّے سے ماورا ہے۔ انسان اپنی مادّی ضروریات کی تکمیل کے ساتھ ساتھ روحانی غذا کا بھی محتاج ہے جبکہ اشتراکی نظام انسانی فطرت کی خواہشات اور اس کی پکار سننے کے لیے تیار نہیں۔ وہ نہ صرف منکر خدا ہے بلکہ الحاد کی روش کو منتہائے مقصود سمجھتا ہے اور اقبال ایسے کسی بھی نظام کو لائق اعتنا سمجھنے کے لیے تیار نہیں جو ذاتِ الٰہ کا منکر ہو۔

محولہ بالا اقتباس میں اقبال اگر اسلام کو سوشلزم کی ایک قسم قرار دیتے ہیں تو اس کی

---

[1] اقبال نامہ حصہ اول ص ۳۱۸

وجہ صرف یہ ہے کہ اسلام بھی غریب، مزدور اور کس مپرسی کے شکار افراد کے حقوق تسلیم کرتا ہے اور انھیں سماج میں ادنی طبقہ سمجھنے کے بجائے سب کو برابر مانتا ہے لیکن اسلامی مساوات اور اشتراکی مساوات میں کئی بنیادیں فرق ہیں۔

آزادی انسان کا فطری حق ہے اور اسی آزادی کے ساتھ فطری مساوات بھی وابستہ ہے کہ انسان بنیادی طور پر ایک ہیں اور اس کے تمام قدریں انسان ہونے کے ناطے مشترک ہیں۔لیکن اس سے یہ مراد لینا قطعی غلط ہے کہ کیونکہ تمام انسان فطری طور پر مساوی ہیں اس لیے انھیں مساوی سہولتیں اور آسائشوں کا حق دار بھی ہونا چاہئے۔ یہ انداز فکر حقیقت کی نفی کرتا ہے جو اشتراکی مساویت کی بنیاد ہے۔ یہ قطعی درست ہے کہ انسان مساوی ہونے کے ناطے اپنے حقوق وفرائض اور معاملات میں مساوی حیثیت کا مالک ہے لیکن اپنی صلاحیت کے اعتبار سے ہر فرد انفرادی طور پر مختلف کردار کا حامل ہوتا ہے اس لیے بلا لحاظ، ہر کسی کے لیے یکساں طرزِ زندگی کی پیدائش عدل وانصاف کے خلاف قرار پاتی ہے کیونکہ جو شخص جیسی صلاحیت کا مالک ہوگا اور جتنی محنت کرے گا اسی کے مطابق وہ اپنے لیے سہولتوں کے در وا کرتا چلا جائے گا۔اشتراکیت نے دولت کی مساویانہ تقسیم کے تحت افراد کو یکساں مساوی سہولتوں کا حق دار قرار دیا ہے۔ معاشی مساوات کا یہ تصور ناانصافی پر استوار ہے۔ حقیقی معاشی مساوات کا تصور اسلام کی دین ہے جس کے تحت معاشی تگ ودو اور جدوجہد کے مساوی مواقع فراہم کیے جاتے ہیں کسی بھی طبقے کو کسی قسم کی خصوصی مراعات کا حق دار قرار نہیں دیا جاتا۔ الغرض اسلام میں اشتراکیت کی طرح مساوات سے مراد دولت کی مساوی تقسیم نہیں بلکہ حصول دولت کے مساوی مواقع کی فراہمی ہے تا کہ ہر شخص اپنی محنت وصلاحیت کا صلہ صحیح طور پر حاصل کر سکے۔

اسلام کی معاشی مساوات کا زریں اصول یہ ہے کہ معاشرے کے افراد جو کسی وجہ سے بنیادی ضروریات زندگی کی فراہمی میں ناکام رہے ہیں ان کی ضروریات کی کفالت کی ذمہ داری معاشرے پر عائد کی گئی ہے تا کہ ایسے افراد معاشی تنگ دستی کے خطرناک نتائج سے محفوظ رہ سکیں۔اس لئے اقبال اسلام کی فراہم کردہ معاشی مساوات کو زیادہ لائق تحسین

سمجھتے ہیں۔ جناح کے نام ۲۸ مئی ۱۹۳۷ کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"شریعت اسلامیہ کے طویل و عمیق مطالعہ کے بعد میں
اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اسلامی قانون کو معقول طریق
پر سمجھا اور نافذ کیا جائے تو ہر شخص کو کم از کم معمولی حصول
معاش کی طرف سے اطمینان ہو سکتا ہے"۔[۱]

اشتراکیت کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ یہ فرد کی مستقل وجداگانہ شخصیت کو تسلیم کرنے سے انکار کرتی ہے اور مملکت کو ایک خاص طبقے کا آلہ کار بنا دیتی ہے۔ اقبال ایسے کسی بھی تصور کو پسند نہیں کرتے جس میں فرد کی بنیادی حیثیت اور انفرادی شخصیت مجروح ہوتی ہے۔ وہ فرد کی صداقت کو تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ اس کی نشو نما اور ارتقا پر زور دیتے ہیں اور طبقات کی نفی کرتے ہیں۔ پھر سب سے اہم بات یہ کہ اشتراکیت کی بنیاد مذہب کی نفی پر رکھی گئی۔ مقصد زیست خدا پرستی نہیں بلکہ شکم پروری ہے تو پھر اقبال ایسے نظریات کے حامل تصور کو خارج از علت قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں:

"بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرہ اسلام
سے خارج ہونے کے مترادف ہے"۔[۲]

مارکس جس فلسفۂ حیات کا بانی ہے اس میں کائنات کی حقیقت صرف ایک مادے کی سی ہے اور اس سے بڑھ کر کچھ نہیں۔ چنانچہ جب مادہ ہی سب کچھ ٹھہرا تو اس سے ماورا کسی ہستی کو تسلیم کرنا ممکن نہیں۔ اشتراکی نظام کے تحت لوگوں کو یہ سمجھانے کی کوشش کی گئی کہ انسان چونکہ سپر پاور ہے اس لیے اسے خود کو اتنا ادنی تصور نہیں کرنا چاہئے کہ وہ اپنے سے بڑی کسی ہستی کو اپنے خیالات میں جگہ دے۔ اشتراکی سمجھتے ہیں کہ جو لوگ کسی بھی ایسی ذات کو تسلیم کرتے ہیں وہ صحیح طور پر کائنات کو نہیں سمجھ سکے ہیں۔ مارکس کہتا ہے کہ جب انسان کائنات کے سارے اسرار سمجھ لے گا تو خود ہی اس ذات کے تصور کو اتار پھینکے گا۔ اس کے نظریے کے مطابق کسی بھی دور کا اقتصادی نظام اس دور کی معاشرتی، تمدنی اور تہذیبی زندگی

---

[۱] خطوطِ اقبال بنام جناح ص ۱۶ [۲] اقبال نامہ جلد اوّل ص ۳۱۸

کی بنیاد ہوتا ہے اور یہی چیز تہذیب، مذہب، فلسفہ حیات اور فنونِ لطیفہ کا منبع ہوتی ہے۔ اس کا ماننا ہے کہ وہ لوگ جو تصور کرتے ہیں کہ پیٹ کے تقاضوں سے ہٹ کر بھی کچھ اور تقاضے اور ضروریات ہیں وہ فریب خوردہ ہیں۔ اوّل و آخر شکم ہے اور تمام قدریں اسی ایک پودے سے پھوٹتی ہیں۔ مارکس اپنے فلسفے میں معاشی نظام کو دو چیزوں کا مرکب بتاتا ہے۔ پہلی چیز اس کے نزدیک پیداواری صلاحیت ہے اور دوسری چیز اقتصادی روابط جبکہ اقبال کی تحریروں سے آشکار ہوتا ہے کہ صرف معیشت ہی تہذیب و تمدن کی تبدیلی یا اس کے نئے سرے سے پیدائش کی ذمہ دار نہیں بلکہ اس کی تعمیر میں دیگر عوامل بھی شامل ہوتے ہیں۔

اشتراکیت کے متعلق اقبال کے افکار کا تجزیہ کیا جائے تو عام طور پر تین صورتیں نظر آئیں گی۔ پہلی صورت میں ایک اہم عالمی واقعے کے طور پر اشتراکی انقلاب کا تذکرہ ہے اور یہ مشرق کے محکوم ممالک کا قدرتی ردِ عمل ہے جو حیرت و مسرت کے ملے جلے جذبات کا حامل ہے۔ دوسری صورت میں اقبال اشتراکیت کو مغرب کے سرمایہ دارانہ نظام اور اس کے استعماری کردار کا قدرتی شاخسانہ قرار دے کر اس کی تحسین کرتے ہیں۔ تیسری صورت میں اقبال نے اشتراکیت کے مقابلے اسلام کے معاشی انصاف اور اخوت و مساوات کو پیش کر کے اوّل الذکر صورتوں پر اس کی برتری ثابت کی ہے۔ لیکن ابتدائی دو صورتوں کے سبب بعض دانشوروں کو یہ اشکال ہوا کہ اقبال اس تصورِ حیات کو نا صرف پسند کرتے ہیں بلکہ اس کے مبلغ کی حیثیت سے وہ خود بھی اشتراکی ہیں۔

۱۹۲۳ء میں اسلامیہ کالج لاہور کے پروفیسر کامریڈ غلام حسین اور ان کے چند ساتھی اشتراکی سرگرمیوں کی بنا پر گرفتار کر لیے گئے۔ مدیر انقلاب کامریڈ شمس الدین حسن نے اس گرفتاری کے خلاف ''زمیندار'' میں ایک مضمون لکھا جس میں اقبال کو اشتراکی قرار دیتے ہوئے انھوں نے یہ الفاظ لکھے:

> ''اگر بالشویک خیالات کا حامی ہونا جرم ہے تو پھر
> ہمارے ملک کا سب سے بڑا شاعر ڈاکٹر سر محمد اقبال
> کیوں قانون کی زد سے بچ سکتا ہے کیونکہ بالشویک

نظام حکومت کارل مارکس کے فلسفہ سیاسیات کا لب
لباب ہے اور کارل مارکس کے فلسفہ کو عام فہم زبان میں
سوشلزم اور کمیونزم کہا جاتا ہے۔ ان حالات میں اگر
کوئی تھوڑی سی عقل کا مالک بھی سر محمد اقبال کی خضر راہ
اور پیام مشرق کو بغور دیکھے تو وہ فوراً اس نتیجے پر پہنچے گا
کہ علامہ اقبال یقیناً ایک اشتراکی ہی نہیں بلکہ
اشتراکیت کے مبلغ اعلا ہیں"۔ [1]

اقبال کو ان خیالات کی اشاعت کا علم ہوا تو انھوں نے اگلے ہی روز ایک طویل مکتوب میں اسی روزنامہ میں اپنے نظریات کی وضاحت بڑے سنجیدہ، نرم اور معتدل انداز میں کی اور کہا کہ:

"میں مسلمان ہوں، میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ دلائل
وبراہین پر مبنی ہے کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی
امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے"۔ [2]

اس کے بعد اقبال نے مارکس کی اشتراکیت اور مغرب کی سرمایہ داری دونوں کو افراط وتفریط کا نتیجہ قرار دیا ہے اور اسلام کے معاشی نظام پر روشنی ڈالی ہے۔ ان تمام مباحث سے اقبال نے جو نتیجہ اخذ کیا وہ ملاحظہ ہو۔

"روسی قوم بھی اپنے موجودہ نظام کے نقائص تجربے
سے معلوم کر کے کسی ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے
پر مجبور ہو جائے گی جس کے اصولِ اساسی یا تو خالص
اسلامی ہوں گے یا ان سے ملتے جلتے ہوں گے" [3]

۱۹۲۳ میں ظاہر کیا گیا اقبال کا یہ خیال کس قدر دور اندیشی کا مظاہرہ تھا۔ ۱۹۹۰ میں اشتراکی انتہا پسندی کا سب سے بڑا مرکز روس ٹکڑے ٹکڑے ہو کر بکھر گیا۔ ملک کے

---

[1] گفتار اقبال ص ۵،۶ [2] گفتار اقبال ص ۷ [3] گفتار اقبال ص ۷

سیاسی نظام کے خلاف خانہ جنگی ہوئی اور نتیجے میں روس سے جدا ہو کر کئی ممالک نے اپنے اپنے سیاسی نظام کی بنیاد ڈالی۔

حقیقتاً اقبال معاشی عدم مساوات کے مسئلے کو بڑے شدت سے محسوس کر رہے تھے جس نے مغرب کی تمدنی تاریخ میں افراط وتفریط کی ہولناک صورت پیدا کر دی تھی۔ پہلے ملوکیت کے نام پر ظلم وتشدد روا تھا پھر سرمایہ داری، جمہوریت اور وطنیت کے نام پر یہی کچھ ہوا۔ اوراس کے بعد اشتراکیت کا دور دورہ ہوا تو یہاں بھی عوام کی حکومت کے نام پر چند مقتدر افراد نے انسانوں کو زدوکوب کیا اور ان سے رونے اور سسکنے کی قوت بھی سلب کر لی۔ معاشی ناہمواری کو دور کرنے کے نام پر چند دانشوروں کا ہمہ مقتدر بن جانا اور کروڑوں انسانوں کو ضمیر کی آزادی اور فکر کی آزادی سے محروم کر کے انھیں حیوانوں کے درجے تک پہنچانا یہ تاریخ کا ایسا الم انگیز سانحہ ہے جسے انسانیت کا کوئی بہی خواہ پسند نہیں کرتا۔ چنانچہ اقبال جو فرد کی خودی کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور ایک ایسے معاشرے کا تصور پیش کرتے ہیں جو ہر قسم کے استحصال سے پاک ہو جس میں اخوت اور مساوات کا چلن ہو اور جس کا ہر فرد خالق کائنات کے حضور اپنے تمام نیک وبد اعمال کے لیے جوابدہ ہو وہ کیسے اس نظامِ اشتراکیت کو اپنی فکر میں جگہ دے سکتے ہیں۔ بہترین نظامِ حکومت کا تصور اسلام نے پیش کیا اور اقبال اسی تصور کے نمائندے بن کر ہمارے سامنے آتے ہیں اسی لیے اقبال نے ۱۲/مارچ ۱۹۳۷ کو تمام نظام ہائے سیاست کو مسترد کرتے ہوئے آل احمد سرور کے نام اپنے مکتوب میں لکھا:

> ''میرے نزدیک فاشزم، کمیونزم یا زمانہ حال کے اور ''ازم'' کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ہر نقطہ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے'' [1]

اقبال کی سیاسی فکر پر گفتگو کرتے ہوئے آل احمد سرور نے جو نتیجہ اخذ کیا ہے اسے

---

[1] کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد چہارم ص ۴۳۶

یہاں پیش کرنا مناسب نہ ہوگا۔ وہ لکھتے ہیں:

''اقبال کا یہ احسان ضرور ہے کہ انھوں نے ہمیں قوم پرستی اور جمہوریت کے متعلق مقبول خیالات پر نظر ثانی کرنے کی طرف مائل کیا۔ ان کا یہ بھی احسان ہے کہ انھوں نے عقل پرستی کی نارسائی واضح کر کے پر سوز عقلیت پر زور دیا اور عقل کو ادب خوردۂ دل بنانے کی سعی کی ان کا یہ کارنامہ بھی فراموش نہیں کیا جا سکتا کہ انھوں نے سرمایہ داری اور کمیونزم کے درمیان ایک تیسرے راستے پر زور دیا۔ یوں انہیں سوشلزم سے ہمدردی ہے مگر وہ سوشلسٹ نہیں کہے جا سکتے۔ انھیں سرمایہ داری سے نفرت ہے مگر وہ اسلامی قوانین کے ذریعے سے سرمایہ داری پر پابندی عائد کرنے اور ایک منصفانہ سماج قائم کرنے کے حق میں ہیں''۔[1]

اقبال ایک ایسے کامل اور مثالی معاشرے کے متمنی تھے جو موجودہ قوانین انصاف و اندازِ فکر و عمل اور جذبات و احساسات سے مختلف قرآنی احکامات پر انطباقِ عمل کا مظاہرہ کرے، جہاں مساوات و اخوت اور یکجہتی کے زندہ نمونے ہوں اور جو عہد حاضر کی گمراہ تہذیب و تمدن اور الحادی فکر کے برعکس ایک زندہ و پرنور نشان کا علم بردار ہو۔ اقبال کا خیال ہے کہ ایسا فعال و ذی حیات معاشرہ صرف اسلامی نظریہ حیات کی بنیادوں سے اٹھ سکتا ہے۔

اسلامی مملکت و معاشرے کا بنیادی وصف یہ ہے کہ یہ ایک اصولی اور نظریاتی مملکت کا زریں تصور ہے جس کی بنیاد نہ نسل پر ہے اور نہ رنگ پر اور نہ زبان اس کی حصہ دار ہے اور نہ وطن و معیشت کا اشتراک اس کی اساس ہے۔ بلکہ یہ مثالی معاشرہ اسلامی نظریہ حیات کا علم بردار، ریاست میں خدا کی حاکمیت کا اعلان کرنے اور اس کے قانون کا نفاذ عمل

---

[1] دانشور اقبال ص ۱۲۵

میں لانے والا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام وہ مکمل ضابطہ حیات ہے جو بنی نوع انسان کی ہر شعبہ حیات میں مکمل راہ نمائی کرسکتا ہے۔ چنانچہ مسلمانانِ عالم بالخصوص برصغیر کے مسلمانوں کے جمود کی کیفیت اور انحطاط سے چھٹکارے کے لیے اقبال اسلام کی سربلندی کو لازمی سمجھتے تھے۔ سید غلام بھیک نیرنگ کو ۵/دسمبر ۱۹۲۸ کے خط میں لکھتے ہیں:

''میرے نزدیک تبلیغ اسلام کا کام اس وقت تمام کاموں پر مقدم ہے اگر مسلمانوں کا مقصد سیاسیات سے محض آزادی اور اقتصادی بہبود ہے اور حفاظتِ اسلام اس مقصد کا عنصر نہیں ہے جیسا کہ آج کل کے قوم پرستوں کے رویہ سے معلوم ہوتا ہے تو مسلمان اپنے مقاصد میں کبھی کامیاب نہ ہوں گے''۔[1]

یہ امر مغربی فکر کے پرستاروں کے لیے نہایت معترض عمل تھا کہ اقبال اسلامی نظریہ حیات کے پس منظر میں ایک خاص جماعت کی رہبری کر رہے ہیں بالخصوص ڈاکٹر نکلسن نے اقبال کی اس فکر پر اعتراضات کیے اور ان اعتراضات کے لیے یہ جواز پیش کیا کہ مسلمان اسلامی مملکت میں موجود اقلیتوں یعنی غیر مسلموں سے امتیاز برتیں گے۔ اقبال کو وہ ایک پرجوش مذہبی رہ نما سمجھتے ہیں جس کا ہر فعل و عمل عہد حاضر کے مسلمان کا قول و فعل دکھائی پڑتا ہے۔ اقبال نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھا:

''شاعری اور فلسفے میں انسانی نصب العین ہمیشہ عالم گیر ہوتا ہے لیکن جب اس کی تعمیل عملی زندگی میں کی جائے تو لامحالہ اس کا آغاز کسی مخصوص جماعت سے ہوگا جو اپنا مستقل و مخصوص موضوع رکھتی ہے اور جس کی حدود میں تبلیغ عملی و لسانی وسعت سے پیدا ہوسکتی ہے اور یہ جماعت میرے عقیدے کے مطابق اسلام ہے'' [2]

---

[1] اقبال نامہ حصہ اوّل ص ۲۰۹ [2] دیباچہ اسرار خودی ص ۶

اقبال نے اپنے اس نظریہ سیاسیات پر اعتراض کرنے والے منکرین کے جواب میں نہایت وضاحت سے فرمایا کہ ان کا تخیل کسی بے راہ، اندھی وجامد تقلید اور خوش اعتقادی کا ثمر نہیں بلکہ عملی ونظریاتی تحریکوں کے پس منظر میں اسلام کے ترقی پذیر ممکنات کے وجود نے انھیں ان افکار کو بنیاد بنانے پر مجبور کیا۔ اقبال نے اس امر کی بھی مدلل وضاحت کی کہ انھوں نے عہد حاضر کی تہذیب اور اس کے سیاسی ومعاشرتی نظام کا بغور مطالعہ کیا ہے اور اس تجرباتی مشاہدے کے بعد وہ ببانگ دہل یہ کہہ سکتے ہیں کہ عہد حاضر میں اسلام وہ واحد مذہب ہے جو بنی نوع انسان کے تمام سیاسی مسائل کا حل نہایت سہل انداز میں پیش کرتا ہے۔

اسلام مملکت کا جو تصور پیش کرتا ہے۔ اس کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک شورائی وجمہوری ریاست کی زندہ مثال ہے اس میں انسان مساوی ہیں۔ وحدتِ آدم اور انسانی مساوات اس کے بنیادی اصول ہیں اور اس لیے قیادت کی ذمہ داری ان لوگوں کو حاصل ہوتی ہے جو کسی خاص فرد، طبقے یا گروہ کے بجائے پوری ملت کے ترجمان ہوں۔ ارباب حکومت اُمورِ ریاست میں بنیادی قوانین واصول کا انعقاد باہمی مشورے اور رضامندی سے کرتے ہوں اور نظامِ حکومت جمہوری خواہشات کے مثبت رویوں کو تسلیم کرتا ہو۔

اسلامی ریاست کا مزاج نہ تو آمریت کو گوارہ کرسکتا ہے اور نہ شہنشاہیت کو۔ یہ صرف جمہوری طرز حکومت ہے لیکن ملحوظ رہے کہ وہ جمہوریت نہیں جو مغرب کی پیداوار ہے بلکہ وہ مثالی کامل جمہوریت جو قرآن کی روشنی سے منور ہے۔

چھٹا باب

اقبال کے ادبی تنقیدی تصورات

اقبال نے انسانیت کے سچے بہی خواہ کی حیثیت سے مختلف شعبہ ہائے زندگی پر جامع اور بسیط اظہار خیال کیا، تہذیبی، سیاسی، سماجی، مذہبی اور اقتصادی اُمور پر اقبال نے فرد کو فرد کی حیثیت سے اور معاشرے کے ایک رُکن کی حیثیت سے اس کی ذمہ داریوں سے آگاہ کیا اور ایک اعلیٰ اخلاقی اقدار کے حامل معاشرے کی تشکیل پر زور دیا جہاں انسان کی فلاح اور نشو ونما ممکن ہو۔ اقبال کے یہ تمام خیالات ان کی شعری ونثری تحریروں میں اجاگر ہوتے ہیں۔ ایک عظیم تخلیق کار کی حیثیت سے اقبال کو ادب کا بھی گہرا شعور تھا۔ چنانچہ انھوں نے اپنی تخلیقات میں جگہ جگہ تنقیدی اشارے کیے ہیں جس سے شعروادب کے بارے میں ان کی رائے کا پتہ ملتا ہے۔

فنون لطیفہ کے متعلق اقبال کا مطمح نظر یہ تھا کہ اگر اس سے ہماری قوتِ ارادی بیدار ہوتی ہے اور زندگی کی مشکلات کا سامنا کرنے میں مدد ملتی ہے تو آرٹ قابل قبول ہے اور اگر نتیجہ اس کے برعکس نکلتا ہے تو آرٹ بالکل بے کار اور لغو ہے۔ فن فی نفسہٖ برا نہیں لیکن اس سے پیدا شدہ نتائج اگر برے ہیں تو اقبال اسے ناپسند کرتے ہیں۔ فنون لطیفہ سے مراد عام طور پر شاعری، موسیقی، رقص ومصوری وغیرہ ہوتی ہے۔ اقبال اس ضمن میں آرٹ کی غرض وغایت پر تفصیل سے روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''حیات تمام انسانی اعمال کا منتہائے مقصود ہے۔ انسانی اعمال کا مقصد صرف یہ ہے کہ اس کی زندگی شاندار مؤثر اور روز افزوں ہو جائے اس لیے ضروری ہے کہ جملہ انسانی آرٹ کو اس مقصد عظمیٰ کے ماتحت رکھا جائے اور جو شئے زندگی کو جس قدر فراوانی عطا کرے اسی قدر اعلیٰ اور اشرف خیال کیا جائے۔ بلند ترین آرٹ وہ ہے جو ہمارے اندر خفتہ قوتِ ارادی بیدار کر دے تا کہ ہم زندگی کی مشکلات کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکیں۔ وہ تمام علوم وفنون جو خواب آور ہیں جو ہمیں ان حقائق گرد وپیش سے غافل کر دیں جن کے حصول پر زندگی کا انحصار ہے وہ دراصل بربادی اور موت کا پیغام ہیں۔ آرٹ وہ ہے جو ہمارے اندر بیداری کی روح پھونکے نا کہ وہ جو ہم پر حالت سکر قائم کر دے جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ آرٹ کا منتہائے مقصود خود آرٹ ہے وہ نادانستہ طور پر ہمیں گمراہ کرنے اور ہماری زندگی اور توانائی کو فنا کرنے کی کوشش کرتے ہیں''۔[1]

اردو میں ادب برائے زندگی اور ادب برائے ادب کے متعلق بحث ایک عرصے تک جاری رہی۔ ۱۹۳۶ میں ترقی پسند تحریک نے ادب برائے زندگی کے رجحان کو فروغ دیا اور ادب میں مقصدیت پر زور دیا۔ لیکن یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ اقبال اس تحریک کے آغاز سے پہلے ہی ادب برائے زندگی کے نظریے پر کاربند تھے وہ ادب برائے ادب کے قطعی قائل نہ تھے اور ایسے آرٹ کو وہ زندگی اور توانائی کی فنا کا ذریعہ تصور کرتے تھے۔ انھوں نے بار بار اس پہلو پر زور دیا کہ ادب اگر زندگی کے کام نہ آئے اور اسے حسین، سہل

---

[1] جہانِ اقبال از عبدالرحمٰن طارق ص ۲۸۰

اور کارآمد بنانے میں حصہ ادا نہ کرے اور کسی مقصد کا حامل نہ ہو تو وہ ادب بے کار اور لغو ہے۔ ادب کو اقبال نے ہمیشہ اس معیار پر جانچا کہ وہ زندگی کی فلاح کے لیے کس حد تک سودمند ہوسکتا ہے اور معاشرے کی بہبودی اور فرد کے لیے فن کس درجہ ممد و معاون ہے۔ چنانچہ مئی ۱۹۳۵ء میں خواجہ عبدالحمید سے گفتگو کرتے ہوئے اقبال نے ایسے ادب کو جو معاشرے کے لیے سودمند نہ ہو ممنوع قرار دینے کی تجویز پیش کی۔ اقبال کے خیالات نقل کرتے ہوئے خواجہ صاحب لکھتے ہیں۔

> ''اگرچہ آرٹ کے متعلق دو نظریے موجود ہیں اوّل یہ کہ آرٹ کی غرض محض 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 کے ماتحت ہے ہر چیز کو انسانی زندگی کے لیے وقف ہونا چاہیے اور اس لیے 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 اُن کے جذباتِ عالیہ کو مردہ کرنے والا ہو قابل نفرت اور پرہیز ہے اور اس کی ترویج حکومت کی طرف سے ممنوع قرار دینی چاہیے''۔[۱]

اقبال نے ادب برائے زندگی کے مؤقف کی حمایت کرتے ہوئے ادب کو مقصد کے تابع قرار دیا۔ اقبال خود ایک عظیم شاعر تھے اور شاعری فنونِ لطیفہ کا ایک جز ہے لیکن ان کی شاعری وقت گزاری کا مشغلہ نہ تھی اور نہ ہی وہ مشاعرے والے شاعر تھے انھوں نے اپنی شاعری کو اپنے فلسفے، اپنے پیغام اور اپنے خیالات کو لوگوں تک پہنچانے کے لیے استعمال کیا۔ وہ اپنی شاعری کے لیے داد خواہی اور واہ واہی کے طلب گار نہ تھے بلکہ شدت سے اس بات کے خواہش مند تھے کہ ان کی شاعری کو سننے والا اور پڑھنے والا ان کی فکر کو سمجھے اور اس پر عمل کرے۔

---

[۱] ملفوظاتِ اقبال از ابواللیث صدیقی ص ۱۲۸

عام طور پر شاعری کے تصور میں عشق و عاشقی کی داستانیں، ہجر و فراق کی کہانیاں، محبوب کی جفا کاریاں اور اس کے حسن کے دلنشیں بیان کے مقاصد کو لازمی سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اقبال ان لغویات سے دور حقائق کی دنیا پر نظر رکھتے ہیں۔ وہ عشق کرتے ہیں اور اس کا بڑے جوش و خروش سے ذکر بھی کرتے ہیں لیکن یہ عشق کسی نازک اندام حسینہ سے نہیں بلکہ مقاصدِ عالیہ، جستجوئے پیہم اور عظیم منزلوں سے ہے۔ جس کی کیفیات کو اقبال نے اپنے کلام میں بڑی خوبی سے بیان کیا ہے۔ اقبال نے اپنی فکر کے سہارے شاعری کی روایات کے غیر فطری بندھنوں کو توڑ کر ایک نئے لب و لہجے اور ایک نئے مقام سے آشنائی حاصل کی اور اس مقام پر پہنچ کر اقبال صاف کہہ دیتے ہیں کہ ہم شاعر نہیں اور نہ ہی صف شعراء میں بیٹھنے کے قابل ہیں۔ خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں:

> ''آپ کو معلوم ہے کہ میں اپنے آپ کو شاعر نہیں تصور کرتا اور نہ کبھی بحیثیت فن کے میں نے اس کا مطالعہ کیا ہے پھر میرا کیا حق ہے کہ صف شعراء میں بیٹھوں''۔ [1]

''جوہر'' کے اقبال نمبر میں مولانا عبدالماجد دریابادی نے اقبال کی شاعری کی بارے میں جو رائے پیش کی وہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اقبال کی شاعری، عام شعراء کی شاعری سے بالکل مختلف اور مخصوص مقاصد کی حامل تھی۔ مولانا روم اور اقبال کو شاعری کے ضمن میں، ہم پلہ قرار دیتے ہوئے مولانا ماجد نے لکھا:

> ''مولانائے روم کا اسم شاعری کے دیوان میں لکھ لیا گیا ہے لیکن دنیا جانتی ہے کہ مثنوی کی معنویت کو مشاعرہ والی شاعری سے بھلا کیا نسبت، بس یہی صورت اقبال کے لیے ہے وہ باوجود بڑا اور مشہور شاعر ہونے کے شاعر نہیں ہے بلکہ اپنے پیام سے نبوت کی جانشینی کا حق ادا کر رہا ہے''۔ [2]

---

[1] اقبال نامہ حصہ دوم ص ۳۶۷ [2] اقبالیات کا تنقیدی جائزہ از قاضی احمد میاں اختر ص ۵۵

اقبال کی شاعری کا سب سے بڑا کارنامہ واضح انقلابی طرز فکر کو لوگوں کی زندگی میں رائج کرنا ہے انھیں اس بات کا شدت سے احساس ہے کہ ایک مسلمان ہونے کی حیثیت سے وہ شاعری کی ضمن میں اپنی ذمہ داریوں سے مکمل اور مناسب طور پر عہدہ برآ ہو سکیں اور اس مذموم شاعری سے بچیں جس کی قرآن سخت مذمت کرتا ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ربانی ہے۔

> ''اور شاعروں کی پیروی وہی کرتے ہیں جو گمراہ ہیں۔ کیا آپ نے نہیں دیکھا کہ وہ (مضمون کے) ہر میدان میں سر مارتے ہیں اور زبان سے ایسی باتیں کہتے ہیں جن پر خود عمل نہیں کرتے۔ مگر وہ شاعر اس سے مستثنیٰ ہیں جو ایمان لائے، نیک کام کیے۔ خدا کو کثرت سے یاد کیا اور کفار کے ظلم و جور کا انتقام اپنے پاکیزہ اور ایمان پرور کلام سے لیا''۔ (سورہ الشعراء ۲۲۱۔۲۲۷)

اس آیت میں شعرا کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ پہلی شکل مذموم ہے اور دوسری محمود۔ قرآن کے نزدیک مذموم شاعری حقائق سے دور صرف قصہ کہانیوں تک محدود ہوتی ہے۔ آں حضورؐ کے زمانے میں ایسے شاعر بہ کثرت تھے جن کا کلام عریانی و فحاشی سے بھرا پڑا تھا۔ اور جو صرف محبوب اور شراب کی قصیدہ آرائی کیا کرتے۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ جب آپؐ کے سامنے شاعری کا ذکر کیا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا ھُوَ کَلَامٌ فَحُسْنُہُ حُسْنٌ وَقَبِیْحُہُ قَبِیْحٌ یعنی شعر ایک ایسا کلام ہے جس کا مضمون اگر اچھا ہے تو وہ اچھا ہے اور جس کا مضمون قبیح تو وہ برا ہے۔ اس طور قرآن اور حدیث کی روشنی میں اقبال کی شاعرانہ حیثیت وہ قرار پاتی ہے جو اسلام کے نزدیک پسندیدہ ہے۔

اقبال نے اپنے مضمون رسالت مآب کا ادبی تبصرہ میں یہ حقیقت واضح کی ہے کہ حضورؐ نے اپنے عہد کی عربی شاعری کے متعلق جن ناقدانہ خیالات کا اظہار فرمایا وہ مسلمانوں کے لیے ہمیشہ ادبی نصب العین کی دلیل رہیں گے۔ حضورؐ کے ادبی تبصرے کو

پیش کرتے ہوئے اقبال امراء القیس کے متعلق حضور کی رائے بیان کرتے ہیں۔ یہ شاعر اسلام سے چالیس سال پہلے گذرا تھا جس کے بارے میں حضورؐ نے فرمایا وہ شاعروں میں سب سے بڑا شاعر ہے۔ لیکن انہیں جہنم کی طرف لے جانے والا لیڈر بھی ہے۔ اس ارشاد سے اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ حضورؐ اعلیٰ درجہ کی شاعری کے مرتبہ شناس تھے اور امراء القیس کی شاعری کے موضوع کو ناپسند کرنے کے باوجود اس کے شاعرانہ کمال کا اعتراف فرمایا۔ لیکن چونکہ اس شاعر کی حسین شاعری سننے والوں کو زندگی کے حقائق سے غافل کر کے ان میں بے خودی کی کیفیت پیدا کرتی ہے اور مئے ومحبوب کی طرف راغب کرتی ہے اس لیے اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔ چنانچہ اقبال نے اپنے منصب کا پاس رکھتے ہوئے عشق ومہجوری کی داستانیں بیان کرنے کے بجائے اپنی شاعری کو اپنے پیغام کا ذریعہ بنایا۔

اقبال بھلے ہی خود کو شاعر کہلانا پسند نہ کریں لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ فن شعر کی حقیقت وماہیت سے خوب آشنا تھے۔ اور اس فن پر انہیں ماہرانہ دسترس حاصل تھی لیکن ان کے ہاں فن، فکر کے تابع تھا مقصود بالذات نہیں تھا۔ اپنی شعری عظمت کی بنا پر اقبال دنیائے شعر وادب میں ایسے بلند مقام پر فائز تھے کہ نو آموز شاعر بڑی کثرت سے اپنی شعری کاوشیں اصلاح کی خاطر اقبال کی خدمت میں بھیجا کرتے تھے۔ اقبال نے اگرچہ شاگرد بنانے سے گریز کیا تاہم اصلاحِ شعر کی بہت سی مثالیں ان کے خطوط میں ملتی ہیں مثلاً مدراس کے ایک شاعر ابوالمعانی محمد عبدالرحمٰن شاطر کے نام اپنے ایک خط مورخہ ۲۴ رفروری ۱۹۰۵ میں ان کی منظومات اور قصیدوں پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

> ''اکثر اشعار بہت بلند پایہ اور معنی خیز ہیں۔ بندشیں صاف اور ستھری ہیں اور اشعار کا اندرونی درد مصنف کے چوٹ کھائے ہوئے دل کو نہایت نمایاں کر کے دکھا رہا ہے۔ انسان کی روح کی اصلی کیفیت غم ہے۔ خوشی ایک عارضی شئے ہے۔ آپ کے اشعار اس امر پر شاہد

ہیں کہ آپ نے فطرتِ انسانی کے اس گہرے راز کو
خوب سمجھا ہے"۔[1]

غم کو انسانی فطرت کا لازمہ قرار دیتے ہوئے اقبال نے شاعری میں اس کی کیفیت کے بیان کو سراہا ہے اور متذکرہ شاعر کی تعریف کی ہے لیکن اقبال کی یہ رائے محض رسمی رائے نہیں کیونکہ اقبال اس معاملے میں کسی رعایت کے قائل نہیں۔ تنقید کے ضمن میں اقبال اپنی رائے دوٹوک اور واضح انداز میں ظاہر کرنے میں یقین رکھتے ہیں کسی قسم کے تکلف کے قائل نہیں۔ ان کے خطوط کے مطالعے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جن نوآموز شعرا میں صلاحیتوں کا فقدان ہو اور ان کی شاعری اقبال کے نظریہ شعر سے تطابق نہ رکھتی ہو تو اقبال بلا تکلف اپنی رائے کا اظہار کر دیتے ہیں۔ ضلع لائل پور کے ایک شاعر شاکر صدیقی نے اپنا کلام روانہ کرتے ہوئے اقبال سے اصلاح کی خواہش کی تھی جس کا جواب اقبال نے یوں دیا:

"اردو زبان میں آپ سے زیادہ نہیں جانتا کہ آپ
کے کلام کو اصلاح دوں۔ باقی رہے شاعرانہ خیالات
وسوز وگداز، یہ سیکھنے سکھانے کی شئے نہیں، قدرتی بات
ہے، ان سب کے علاوہ مجھ کو اپنے مشاغل ضروری سے
فرصت کہاں کہ کوئی ذمہ داری کا کام اپنے سر لوں۔
میں نے آپ کے اشعار پڑھے ہیں میری رائے میں
آپ اس جھگڑے میں نہ پڑیں تو بہتر ہے"۔[2]

اقبال کے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک شاعری کوئی اکتسابی فن نہیں بلکہ شاعر کے اندرون جو کیفیات موجزن ہوتی ہیں ان کے برملا اور مناسب اظہار سے یہ فن تقویت پاتا ہے شاعری میں تخیل کی کارفرمائی، روح اور دماغ کے تعلق کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر اکبر منیر کو لکھتے ہیں:

---

[1] خطوطِ اقبال ص ۲۹ [2] اقبال نامہ ص ۴۲۸

''آپ کی نظم سے مجھے اندازہ ہوتا ہے کہ اگر آپ نے مشق جاری رکھی اور غور و فکر کی عادت ڈالی تو ایک روز آپ کو اس میدان میں بہت بڑی کامیابی نصیب ہوگی۔ شعر کا منبع و ماخذ شاعر کا دماغ نہیں۔ اس کی روح ہے۔ اگر چہ تخیل کے بے پایاں وسعتوں کو محفوظ رکھنے کے لیے دماغ کی اشد ضرورت ہے''۔ [1]

اقبال غور و فکر کی عادت ڈالنے کے ساتھ ساتھ روح کو شعر کا ماخذ قرار دیتے ہیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ غور و فکر میں بھی دماغ کی کارفرمائی ہوتی ہے۔ یہاں دماغ سے اقبال کی مراد وہ شاعری ہے جس میں فرسودہ مضامین کو لفظی بازیگری اور صناعی سے سجا کر نئے انداز میں پیش کیا جاتا ہے۔ ایسی شاعری میں اثر و تاثیر کی کیفیت نہیں پائی جاتی اس لیے اقبال روح کو شعر کا اصل ماخذ قرار دیتے ہیں ساتھ ہی تخیل کی بے پایاں وسعتوں کو قابو میں رکھنے کے لیے دماغ کی ضرورت کو بھی لازمی بتاتے ہیں کیونکہ دماغ کی کارفرمائی سے تخیل رنگین اور حقیقت پر تاثیر ہو جاتی ہے۔ اپنے مضمون اسرارِ خودی اور تصوف میں شاعری میں حسن کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

''شاعری نام ہی اس کا ہے کہ اشیا و مقاصد کو اصلیت سے حسین تر بنا کر دکھایا جائے تا کہ اوروں کو ان اشیا اور مقاصد کی طرف توجہ ہو اور قلوب ان کی طرف کھنچ آئیں۔ ان معنوں میں ہر شاعر جادوگر ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ کسی کا جادو کم چلتا ہے کسی کا زیادہ۔ خواجہ حافظ اس اعتبار سے سب سے بڑے ساحر ہیں۔ مگر دیکھنے کی بات یہ ہے کہ وہ کون سے مقصد یا حالت یا خیال کو محبوب بناتے ہیں''۔ [2]

---

[1] اقبال نامہ حصہ دوم ص ۱۵۴   [2] مقالاتِ اقبال ص ۶۹

اقبال حافظ کی شاعری کی مذمت کرتے ہیں کیونکہ حافظ کی شاعری زندگی کو بے حقیقت بناتی ہے اور پڑھنے والے پر بے بسی اور مردنی طاری کرتی ہے۔ اقبال کے نزدیک اگر شاعر کے پاس کوئی پیغام نہیں ہے اور اس کا فن معاشرے میں عزم وحوصلہ پیدا کرنے میں ناکام اور اس کو ترقی کی راہ پر گامزن کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ اس کے کلام سے معاشرے پر جمود طاری ہوتا ہے اور منفی اثرات مرتب ہوتے ہیں تو اقبال ایسے فنکار کو فنکار ماننے سے انکار کرتے ہیں۔

اقبال کا تنقیدی شعور زندگی دوست ہے وہ زندگی کے معاملات، مسائل اور موضوعات کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ زندگی اور زمانے کا مطالعہ ان کے نزدیک فنکار کے لیے لازم ہے۔ اثر وتاثیر کو وہ شاعری کا خاصہ قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ وحشت کلکتوی کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''شعر کا بڑا خاصہ یہ ہے کہ ایک مستقل اثر پڑھنے والے کے دل پر چھوڑ جائے'' [1]

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اثر وتاثیر کے سبب وہ مضمون کی قربانی دینے کے لیے راضی ہوں۔ وہ اس اثر سے مفید کام لینے کے خواہش مند ہیں نہ کہ مضر، چنانچہ حافظ کی شاعری میں زبردست اثر آفرینی کی کیفیت کا ذکر کرتے ہوئے طنزاً لکھتے ہیں:

> ''اگر لٹریری اصول یہ ہے کہ حسن حسن ہے خواہ اس کے
> نتائج مفید ہوں یا مضر تو خواجہ حافظ دنیا کے بہترین
> شعراء میں سے ہیں''۔ [2]

اقبال کی ڈائری فن کے موضوع سے شروع ہوتی ہے اور وہ فن کو ایک مقدس جھوٹ کہتے ہیں۔ اس ڈائری میں فن کے موضوع پر اقبال نے جگہ جگہ اندراجات کیے ہیں جن کے مطالعے سے اقبال کے نظریہ فن کے متعلق یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ان کے نزدیک فن انسانی تخلیق کا پاکیزہ ذریعہ اظہار ہے اور اس کے اعلاترین مقاصد ہیں۔ یہ صرف تفریح اور لطف اندوزی کا ذریعہ نہیں بلکہ زندگی کے مختلف حقائق کی ترجمانی اور مقاصد آفرینی سے

---

[1] خطوطِ اقبال ص ۱۱۰ [2] اقبال نامہ حصہ دوم ص ۳۱۴

عبارت ہے۔ معاشرے کی فکری توانائی، اس کے جذبہ واحساس اور تہذیبی اقدار کے لطیف تصورات کو جمالیاتی پیکر میں ڈھالنا فن کا ایک اور اہم مقصد ہے۔ اس لحاظ سے فن جزو پیغمبری ہے۔ ''شاعر اور روح عالم'' کے عنوان سے لکھے شذرے میں اقبال ان خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔

> ''کائنات ایک بڑی علامت کے سوا کچھ بھی نہیں لیکن وہ ہمارے لیے ان علامتوں کی ترجمانی کی زحمت کبھی بھی گوارا نہیں کرتی۔ یہ شاعر کا فرض ہے کہ وہ ان کی ترجمانی کرے اور بنی نوع انسان پر ان کے اسرار منکشف کرے اس سے ظاہر ہوگا کہ شاعر اور روحِ عالم ایک دوسرے کے مخالف ہیں کیونکہ شاعر ان اسرار کی نقاب کشائی کرتا ہے، جسے روحِ عالم پوشیدہ رکھتی ہے''۔ [1]

شذرات میں اقبال نے بعض شعراء اور فلاسفہ رومی، بیدل، ورڈس ورتھ، حافظ، گوئٹے، ہائنے، شیکسپئر، آسکر وائلڈ، غالب اور آزاد کے فنی حسن اور فکری رجحانات کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے بعض حضرات سے اپنی عقیدت اور فیضان اندوزی کا اظہار بھی کیا ہے۔ لکھتے ہیں

> ''مجھے اعتراف ہے کہ میں نے ہیگل، گوئٹے، مرزا غالب، مرزا عبدالقادر بیدل اور ورڈس ورتھ سے بہت کچھ لیا ہے اول الذکر دونوں شاعروں نے اشیا کے اندرون تک پہنچنے میں میری رہبری کی۔ تیسرے اور چوتھے نے مجھے یہ سکھایا کہ شاعری کے غیر ملکی تصورات کو جذب کرنے کے بعد بھی جذبہ واظہار میں کیسے مشرقیت کو برقرار رکھا جاسکتا ہے اور مؤخر الذکر نے میری طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچالیا''۔ [2]

---

[1] بکھرے خیالات ص ۹۳۔۹۴ [2] بکھرے خیالات ص ۷۳

مذکورہ بالا اعتراف سے اقبال کے ادبی نصب العین کے ساتھ ان کے مطالعے کی وسعت اور متنوع پہلوؤں کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ وہ اردو، فارسی، انگریزی اور جرمن ادب کے عظیم شعراء کا نام لیتے ہوئے ان سے اخذ واستنباط کا ذکر کرتے ہیں۔ غالبؔ اور بیدل کے کلام سے اقبال کو غیر ملکی تصورات کواپنانے کی تحریک ملی۔ گویا ان دونوں شعراء کے کلام میں حکیمانہ فکر کے جو اشارے ملتے ہیں اور جن سے ان کا نظریہ حیات متعین ہوتا ہے اُسے اقبال دونوں شعراء کے مطالعے کی وسعت کا رہین منت مانتے ہیں لیکن اقبال کو یہ بھی تسلیم ہے کہ غیر ملکی خیالات کو اپنانے کے باوجود ان شعراء نے اپنے کلام میں مشرقیت کو برقرار رکھا۔ اقبال نے غالبؔ اور بیدلؔ دونوں کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے ان کے تقابلی مطالعے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ میاں بشیر احمد کے نام ''پیغام'' میں درج ذیل فکر افروز نکات کی نشاندہی کی ہے۔

> ''ان (مرزا غالب) کے فارسی کلام کی حقیقت اور ان کی تعلیم کے مختلف پہلوؤں کو سمجھنے کے لیے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے اوّل یہ کہ عالم شعر میں مرزا عبد القادر بیدل اور غالب کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ دوم یہ کہ مرزا بیدل کا فلسفہ حیات غالبؔ کے دل ودماغ پر مؤثر کہاں تک ہوا اور مرزا غالب اس فلسفہ حیات کو سمجھنے میں کس حد تک کامیاب ہوئے''۔[1]

حقیقتاً اقبال بیدل کی نفس انسانی میں گہری بصیرت کے بے حد مداح ہیں۔ بیدل کی فکر سے اقبال کی شیفتگی کی ایک وجہ یہ بھی کہ اقبال ہی کی طرح بیدل بھی وجدان ہی کو معیار اور وسیلہ قرار دیتے ہیں جس کی مدد سے کائنات کی تفہیم ممکن ہے۔ دونوں اس بات کے قائل ہیں کہ صرف عقل پرستی سے بات نہیں بنتی۔ برگساں بھی وجدان پر زور دیتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اصل اور سچی مابعد الطبیعیات وجدان کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے نہ کہ عقلی موشگافیوں کے

---

[1] گفتار اقبال ص ۲۰۷

ذریعے۔ بیدل، برگساں اور اقبال کے ہاں وجدان اور تعقل کے ضمن میں جو مماثل فکر پائی جاتی ہے اس کا بہترین اظہار ان کے مضمون ''مطالعہ بیدل فکر برگساں کی روشنی میں'' ہوا ہے۔

درحقیقت اقبال کی تحریروں کے مطالعے سے ان کا ادبی نصب العین متعین ہوتا ہے۔ یہ پتہ لگتا ہے کہ اقبال شاعری میں وجدان اور عقل کو کیا اہمیت دیتے ہیں۔ وہ مختلف ادبی فنکاروں خصوصاً ان شعرا کے کلام پر جن کے یہاں فکر وفن کی آمیزش ملتی ہے اظہار خیال کرتے ہیں۔ شعر میں فکر کی موجودگی اور فکری حوالوں سے کسی شاعر کا ادبی مرتبہ متعین کرنے کی طرف توجہ دلاتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں۔

> ''بیدل کی شاعری کا جائزہ لیتے ہوئے ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ کسی ایسے شاعر سے مابعد الطبیعیات کے ایک مرتب اور منضبط نظام کی توقع نا انصافی پر مبنی ہے جس کے بے چین ذہن کو ترتیب وتہذیب کے تکلیف دہ عمل میں پڑے بغیر ایک گریزپا حقیقت Reality کے بے انتہا مختلف پہلوؤں سے صرف نظر کرنے کے سوا چارہ نہیں''۔ [1]

شاعری میں فلسفے کی کارفرمائی کے متعلق ایک شذرے میں ظاہر کی گئی اقبال کی یہ رائے بھی ملاحظہ ہو۔

> ''فلسفہ انسانی تعلق کی برفیلی رات میں کانپتا ہوا جوہر ہے۔ شاعر نمودار ہوتا ہے اور ان کو معروضیت کی حرارت بخش دیتا ہے''۔ [2]

اقبال نے مختلف ادبی وشعری موضوعات، شعراء اور ان کے کلام کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کے مطالعے سے اقبال کے تنقیدی مزاج، ادب سے متعلق ان کی تجزیاتی صلاحیتوں، شعری ذوق اور مختلف زمانوں میں مختلف زبانوں کے ادب پر ان کی گہری

---

[1] مطالعہ بیدل فکر برگساں کی روشنی میں ص ۲۹ [2] بکھرے خیالات ص ۱۰۱

نظر کا اندازہ ہوتا ہے۔کبھی وہ اشعار کی بندش کو سراہتے ہیں اور کہیں فلسفیانہ نقطہ نظر کی داد دیتے ہیں۔اور کہیں اسلوب بیان کی توصیف کرتے ہیں کہیں شاعر کے ذہن و تخیل کو اس کے ادبی مرتبے کے تعین میں سب سے اہم محرک قرار دیتے ہیں۔ غالب کے عنوان سے غالب کی عظمت کا بیان کرتے ہوئے اقبال غالب کے ذہن اور تخیل کو اہم ترین وجہ عظمت بتاتے ہیں۔

''میری نظر میں مرزا غالب فارسی شاعر کی حیثیت سے عام معلم ادبیات میں ہم ہندوستانی مسلمانوں کا غالباً واحد مستقل اضافہ ہے۔ بلا شبہ وہ ان شاعروں میں سے ایک ہے جس کا ذہن و تخیل اسے نسل و قومیت کے تنگ حدود سے بلند تر مقام پر فائز کرتا ہے۔ غالب کی عظمت کا اعتراف ابھی ہونا ہے''۔[1]

روس کے عظیم ادبی فنکار ٹالسٹائی کی عالمی ادب میں بے پناہ اہمیت ہے۔ وہ دنیا کے ان چند فنکاروں میں سے ہے جن کے فن کی عظمت اور وقعت میں ہر دور میں اضافہ ہوتا رہا ہے۔اقبال کو بھی اس ادیب کی عظمت کا احساس تھا۔ چنانچہ ۱۹۰۵ میں دورانِ سفر یورپ روسی زبان جاننے والے ایک پادری نے جب اقبال سے سوال کیا کہ کیا وہ ٹالسٹائی بننا چاہتے ہیں تو اقبال نے جواب دیا۔

''ٹالسٹائی بن جانا آسان نہیں۔ زمین سورج کے گرد لاکھوں چکر لگاتی ہے تب جا کے کہیں ایک ٹالسٹائی پیدا ہوتا ہے''۔[2]

جرمنی ادب خصوصاً گوئٹے اور اس کے ڈرامے فاوسٹ پر اقبال کی گہری نظر تھی۔ اقبال نے کئی موقعوں پر گوئٹے کی فکری و ادبی اہمیت کا اعتراف بھی کیا ہے لیکن ادبی تنقید کے ضمن میں وہ ڈھکے چھپے انداز کے قائل نہیں۔ اپنے مشاہدات کا برملا اور واضح اظہار اقبال کی تنقید کا وصف خاص ہے۔ چنانچہ دیباچہ پیام مشرق میں حافظ اور گوئٹے کے فکر و فن پر گفتگو

---

[1] بکھرے خیالات ص ۷۱ [2] خطوط اقبال ص ۹۱

کرتے ہوئے اقبال نے مدلل انداز میں یہ بتایا ہے کہ گوئٹے کے بعض افکار حافظ سے مستعار تھے۔ اقبال لکھتے ہیں

"۱۸۱۲ میں فان ہیمر نے خواجہ حافظ کے دیوان کا پورا ترجمہ شائع کیا اور اسی ترجمے کی اشاعت سے جرمن ادبیات میں مشرقی تحریک کا آغاز ہوا، گوئٹے کی عمر اس وقت ۶۵ سال کی تھی اور یہ وہ زمانہ تھا کہ جب جرمن قوم کا انحطاط ہر پہلو سے انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ ملک کی سیاسی تحریکوں میں حصہ لینے کے لئے گوئٹے کی فطرت موزوں نہ تھی اور یورپ کی ہنگامہ آرائیوں سے بے زار ہوکر اس کی بے تاب اور بلند پرواز روح نے مشرقی فضا کے امن وسکون میں اپنے لیے ایک نشیمن تلاش کرلیا تھا۔ حافظ کے ترنم نے اس کے تخیلات میں ایک ہیجان عظیم برپا کردیا جس نے آخر کار مغربی دیوان کی ایک پائیدار اور مستقل صورت اختیار کرلی مگر فان ہیمر کا ترجمہ گوئٹے کے لیے محض ایک محرک ہی نہ تھا بلکہ اس کے عجیب وغریب خیال کا ماخذ بھی تھا۔ بعض بعض جگہ اس کی نثر خواجہ کے اشعار کا آزاد ترجمہ معلوم ہوتی ہے"۔ [۱]

ایسے ہی واضح اور دوٹوک انداز میں اقبال کی ادبی تنقید کا اظہار پروفیسر ضیا احمد بدایونی کے نام ان کے ایک خط میں بھی ہوتا ہے جس میں انھوں نے مومن کی شاعری کی سخت نکتہ چینی کی ہے۔ درحقیقت اقبال تنقید میں تکلف کے قائل نہیں وہ ایک سچے فنکار کی حیثیت سے اپنے صحیح اور حقیقی نظریات کا اظہار کرتے ہیں۔ شعراء کی عظمت اور ان کے کلام کی مقبولیت اظہار رائے میں اقبال کے آڑے نہیں آتی۔ مومن، جسے عہد غالب کا عظیم شاعر

۱۔ دیباچہ پیام مشرق ص ۴

تصور کیا جاتا ہے اور جن کی ذہانت وطباعی کا بڑا چرچا ہے اس کے متعلق اقبال پروفیسر ضیا احمد بدایونی کو لکھتے ہیں۔

> ''آپ کی نوازش ہے کہ آپ نے مرتبہ غزلیات مومن کا ایک نسخہ مجھے عنایت فرمایا جس کی ترتیب وتدوین میں معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے بڑی کاوش سے کام لیا ہے۔ میں نے مومن کو زندگی میں پہلی بار پڑھا لیکن مجھے اعتراف ہے کہ ان کی شاعری سے مجھے بہت مایوسی ہوئی۔ شاذ ونادر ہی وہ تغزل کے کسی حقیقی جذبے تک پہنچ سکے۔ ان کے خیالات طفلانہ ہیں۔ وہ اکثر اپنے جذبات کے سوقیانہ پن کو چھپانے میں ناکام نظر آتے ہیں''۔ [1]

مومن کی شاعری کا عام رنگ معاملہ بندی ہے اس سبب مومن کے متعلق اقبال کی یہ رائے صائب معلوم ہوتی ہے۔ تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مومن کا اتباع اقبال کے استاد داغ نے بھی کیا اور یہی رنگ خود اقبال کی ابتدائی غزلوں میں بھی ملتا ہے۔

اقبال نے اپنے معاصر اشخاص سے علمی ادبی اور شعری مسائل پر تبادلہ خیال کیا ہے۔ بعض خطوط کے جواب میں اقبال کے شعر وادب کے بارے میں ان کا نقطہ نظر واضح ہوتا ہے۔ اس ضمن میں مولانا گرامی اور سید سلیمان ندوی کے نام ان کے خطوط بالخصوص ادبی تنقید سے متعلق اقبال کے خیالات کی وضاحت کرتے نظر آتے ہیں۔ مولانا گرامی سے اکثر فن شعر کی باریکیوں پر گفتگو کرتے۔ ان کے اشعار پر داد دیتے اور اپنے منتخب اشعار مولانا گرامی کو لکھ بھیجتے۔ مولانا گرامی اپنے دور میں کلاسیکی فارسی شاعری کے کامل الفن اور فن شناسوں میں بلند مرتبے پر فائز تھے۔ اس لیے مولانا گرامی سے اقبال کی خط وکتابت زیادہ تر ادبی نوعیت کی ہے۔ ان خطوط میں اقبال اپنے بعض اشعار پر مولانا گرامی سے مشورے کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ مثلاً اس خط میں

---

[1] کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد سوم ص ۳۷۳

"میں نے پچھلے خط میں لکھا تھا کہ اس فکر میں ہوں کہ حضرت سیدہ کے متعلق ایک ایسا شعر لکھا جائے جو معانی کے اعتبار سے ایک سو شعر کے برابر ہو آج صبح آنکھ کھلتے ہی وہ شعر ذہن میں آیا۔ ابھی خراد کی ضرورت ہے عرض کرتا ہوں۔

گریہ شب ہائی آں بالا نشیں
هم چو شبنم ریخت بر عرش بریں

اس شعر کو بہ نظر غور ملاحظہ فرمایئے بالانشیں ریختن کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے مگر کسی قدر کھٹکتا بھی ہے اب آپ جانیں اور آپ کا کام۔ میں نے مضمون پیدا کر دیا"۔ [1]

سید سلیمان ندوی کی رائے کو بھی اقبال صائب سمجھتے تھے۔ بہت سے علمی وادبی معاملات میں اقبال نے ان سے استفسار کیا ہے۔ بیشتر موقعوں پر سید سلیمان ندوی کی رائے کو قبول کیا ہے لیکن بعض جگہ ان سے اختلاف کی کیفیت بھی ملتی ہے۔ مگر اختلاف میں بھی ان کا لہجہ عاجزانہ ہے۔ ان کی شاعری میں زبان اور محاورے کی گرفت کی گئی تو اقبال سید صاحب کو لکھتے ہیں:

"بعض خیالات زمانہ حال کے فلسفیانہ نکتہ نظر کا نتیجہ ہیں ان کے ادا کرنے کے لیے قدیم فارسی اسلوب بیان سے مدد نہیں ملتی۔ بعض تاثرات کے اظہار کے لیے الفاظ ہاتھ نہیں آتے اس واسطے مجبوراً ترکیب اختراع کرنی پڑتی ہے جو ضروری ہے کہ اہل زبان کو ناگوار ہو کہ دل و دماغ اس سے مانوس نہیں"۔ [2]

---

[1] اقبال نامہ ص ۵۳ [2] اقبال نامہ حصہ اوّل ص ۱۴۵

اقبال زبان و بیان کے سلسلے میں عام طور پر الجھنے سے بچتے ہیں۔ اعتراضات کا عاجزانہ جواب دیتے ہوئے یہ لکھتے ہیں کہ زبان دانی میرا مقصد نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ شعر وادب کے بارے اقبال کا مطمحِ نظر قطعی الگ تھا۔ انھوں نے تمام شعری روایات سے استفادہ کیا۔ زبان کی صحت، بیان کی صفائی، فن کی نزاکتوں اور اسلوب کی ندرت پر پوری توجہ دی لیکن کبھی ان چیزوں کو مقصود بالذات نہیں سمجھا اور نہ اس کی خاطر موضوع اور مقصد کو قربان کیا۔

اہل زبان خصوصاً اہل لکھنؤ زبان و بیان کے معاملات میں اقبال پر اعتراضات کرتے رہے۔ خود کو اہل زبان قرار دیتے ہوئے انھوں نے اہل پنجاب خصوصاً اقبال کو ہدف ملامت بنایا۔ لیکن اقبال نے ان اعتراضات کی پرواہ نہیں کی۔ یوں بھی اہل لکھنؤ کی شاعری موضوع اور مقصد سے زیادہ زبان و بیان پر ہی منحصر ہوتی تھی کیا کہا جائے سے زیادہ کیسے کہا جائے کی اہمیت تھی۔ ظاہر ہے کہ اقبال اس نظریے سے کیسے تطابق کر سکتے تھے۔ چنانچہ محمد دین فوق کے نام اپنے خط میں اقبال نے لکھا۔

> ''لکھنؤ والے یا اور معترضین یہ خیال کرتے ہیں کہ اقبال شاعر ہے مگر میری غرض شاعری سے زبان دانی کا اظہار یا مضمون آفرینی نہیں''۔ [1]

بھلے ہی اقبال زبان دانی یا مضمون آفرینی کو اپنی شاعری کی غرض و غایت نہ سمجھیں لیکن اقبال اپنی شاعری کے فکری و فنی پہلوؤں سے غافل نہیں ہوتے۔ زبان و بیان کے سلسلے میں وہ اس قدر احتیاط کے قائل تھے کہ انھوں نے بعض دفعہ صحت الفاظ کے متعلق سید سلیمان ندوی سے رائے طلب کی اور اپنی لغزشوں سے آگاہ کرنے کی درخواست کی۔ کیونکہ اقبال فن کے تکنیکی پہلو پر زیادہ زور دیتے ہیں چنانچہ عروض، زبان و بیان کی اہمیت اور الفاظ کی موزونیت کو وہ کبھی رد یا کم نہیں کرتے۔

اپنے ایک خط میں اس طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

---

[1] انوار اقبال ص ۶۴

"نظم کے اصناف کی تقسیم جو قدیم سے ہے، ہمیشہ رہے
گی۔ اور انسانی جذبات ماحول کے تابع رہیں گے۔
پس یہ سمجھ لیا جائے کہ جس شاعر کے جذبات ماحول
سے اثر پذیر ہوں وہ شاعر جدید رنگ کا حامل متصور
ہو سکتا ہے نہ کہ نفس شعری۔ اگر ہم نے پابندئ عروض
کی خلاف ورزی کی تو شاعری کا قلعہ ہی منہدم ہو جائے
گا اور اس نقطہ خیال سے یہ کہنا پڑے گا اور یہ کہنا
درست ہے کہ موجودہ شعراء کا کام تعمیری ہونا چاہئے نہ
کہ تخریبی"۔ [1]

اسی خط میں اقبال بلینک ورس کو نا قابل قبول قرار دیتے ہوئے اس کے مستقبل سے مایوسی کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ اقتباس بھی ملاحظہ ہو۔

"غزل اور رباعی کے لیے قافیے کی شرط تو لازمی ہے
اگر ردیف بھی بڑھا دی جائے تو سخن میں اور لطف بڑھ
جاتا ہے۔ البتہ نظم ردیف کی محتاج نہیں۔ قافیہ تو ہونا
چاہیے۔ اب کچھ عرصے سے بلا ردیف اور قافیہ نظمیں
لکھی جاتی ہیں اور یہ انگریزی نظموں کی تقلید ہے جس کا
نام انگریزی میں بلینک ورس ہے جس کو نثر مرجز کہنا
چاہیے۔ اگرچہ پبلک مذاق کچھ ایسا ہو چلا ہے مگر
میرے خیال میں یہ روش آئندہ مقبول نہ ہوگی"۔ [2]

گو اقبال کی یہ رائے صائب نہ ہو سکی اور آج بلینک ورس یا نثری نظم عوام میں بہت مقبول ہے لیکن اقبال ردیف اور قافیہ سے پیدا ہونے والی کیفیات، غنائیت، ترنم وغیرہ کو شاعری کا لازمہ سمجھتے ہیں۔

---

[1] اقبال نامہ ص ۲۸۰ [2] ایضاً ص ۲۷۹

اقبال نے اپنی ایک نظم کے اسلوب بیان کی تصریح کرتے ہوئے آل احمد سرور کو لکھا تھا کہ اسلوب بیان کو شاعر کا حقیقی نکتہ نظر سمجھنا درست نہیں کیونکہ بعض ایمائی اور اشاراتی اسلوب کو معنوی اعتبار سے تہہ دار بنا کر پیش کرنا شاعروں کا وصف خاص رہا ہے۔ چنانچہ اقبال نے بھی ایمائیت کا یہ پہلو اپنی شاعری میں استعمال کیا۔

واقعہ یہ ہے کہ اقبال کی تمام تر شاعری پیغامبری ہے وہ معاشرے کی اصلاح اور فرد کی فلاح چاہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ شاعری کا مقصد یہی ہونا چاہئے کہ اس سے متاثر ہو کر فرد اور معاشرہ صالح بنے تا کہ دونوں میں ترقی کے امکانات روشن ہوں۔ اقبال نے شعر و ادب کو اسی زاویہ سے دیکھا۔ انھوں نے اسی نکتہ نظر کے تحت شعر کی تخلیق کی اور یہی مطمحِ نظر شعر کی تنقید میں بھی کار فرما رہا۔

ساتواں باب

اقبال کا نثری اسلوب

اسلوب کے متعلق مختلف لوگوں کی مختلف رائے ہیں۔ تاہم ایک رائے جس پر زیادہ تر لوگوں نے اتفاق کیا ہے وہ یہ ہے کہ اسلوب انسانی شخصیت کا آئینہ دار ہے۔ اسلوب سے مراد وہ طرز یا اسٹائل ہے جس کے تحت لکھنے والا اپنے افکار، خیالات، جذبات اور احساسات کا اظہار کرتا ہے۔ دراصل اسلوب دو بنیادی چیزوں کا مرکب ہوتا ہے۔ اوّل خیال یا تجربہ اور دوم اس تجربے کے اظہار کے لیے الفاظ کا استعمال۔ اسی لیے یہ بات وثوق سے کہی جاتی رہی ہے کہ اسلوب دراصل ادیب کی شخصیت ہے جو الفاظ کی شکل میں جلوہ نما ہوتا ہے۔ اسلوب کے بارے میں اطہر پرویز لکھتے ہیں۔

> ''ہر بڑے شاعر اور بڑے ادیب کی اپنی محفل ہوتی ہے، جہاں لفظوں، فقروں، ترکیبوں اور جملوں کو مہذب کیا جاتا ہے اسی تہذیب اور اس تہذیب کے آداب اور طور طریق کو اسلوب کہا جاتا ہے'' [1]

اسلوب، قاری اور تخلیق کار کا تعارف ہوتا ہے اور قاری اس تعارف کے دوران نہ صرف ادیب کو پہچانتا ہے بلکہ اس کے شعور اور تحتِ شعور میں جو جولانیاں سر اٹھا رہی ہیں

---

[1] ادب کا مطالعہ ص ۱۴۶

ان سے بھی بڑی حد تک واقف ہو جاتا ہے۔ اس صورتِ حال کے پیدا ہونے کا واحد سبب یہ ہے کہ ادیب اپنے اسلوب کے ذریعہ اپنے خیالات ونظریات کی وضاحت کرتا ہے۔ یہ نظریات وخیالات اس کے ذہنی اور جذباتی تجربات کی صورت میں سامنے آتے ہیں۔ وہ اپنے تجربات کو بیان کرنے کے لیے ایسے الفاظ کا استعمال کرتا ہے جو اظہار وابلاغ کی خصوصیت کے ساتھ ساتھ حسن وجمال کا منبع ہوں۔ الفاظ اور زبان کا امتزاج تخلیق میں ایک مخصوص آہنگ پیدا کر دیتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ نغمگی اور موسیقیت وجود میں آتی ہے اور نئی علامتوں کی تشکیل سے مخصوص تصویریں ابھر کر سامنے آتی ہیں۔

ہر تخلیق کار کا اپنا مخصوص طرز نگارش یا اسلوب ہوتا ہے جو اس کے ماحول یا ذاتی تجربات ومشاہدات کی دین ہوتا ہے۔ اگر اسلوب نگار مزاجاً درویش منش ہے تو اسلوب بھی اسی رنگ میں رنگا ہوا ملے گا۔ لکھنے والا اگر مبالغے کو پسند کرتا ہے تو اس کی تحریر میں بھی مبالغہ کا انداز غالب نظر آئے گا۔ اقبال چونکہ فطری طور پر بے نیاز، منکسر المزاج، سادہ لوح اور درویش صفت انسان تھے لہٰذا ان کے نثری اسلوب میں ان کے مزاج کے یہ اوصاف بخوبی دیکھائی دیتے ہیں۔

اس باب میں اقبال کی اردو نثر کا فنی مطالعہ مقصود ہے۔ اقبال نے اردو میں شاعری بھی کی اور نثر بھی لکھی۔ بعد میں اردو کے علاوہ فارسی میں بھی شاعری کی اور انگریزی زبان میں مضامین، خطبات وخطوط بھی لکھے۔ انگریزی میں لکھی گئی اقبال کی نثری تحریروں کا اردو میں ترجمہ بھی کیا گیا۔ تاہم اس مطالعے میں صرف ان نثری تحریروں کو پیش نظر رکھا گیا ہے جو اقبال نے اردو میں لکھیں۔ ان نگارشات میں ان کی تصنیف علم الاقتصاد، مکاتیب کے مجموعے اور مضامین شامل ہیں۔

اسلوب کے متعلق جہاں یہ کہا جاتا ہے کہ ہر لکھنے والے کا اپنا ایک مخصوص اسلوب ہوتا ہے وہیں یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ بعض اوقات اسلوب انفرادی نوعیت کا ہوتا ہے اور کبھی اس میں مشترکہ عناصر کی گونج سنائی دیتی ہے۔ جب ہم اقبال کی تحریروں کا جائزہ لیتے ہیں تو اس میں ہمیں انفرادی اسلوب کے علاوہ، معاصرین کے اثرات بھی واضح طور پر نظر

آتے ہیں۔ اقبال کے عہد میں نثری اسالیب کے ارتقا کا جائزہ لیا جائے تو اس زمانے میں ایک طرف تو سرسید اور ان کے رفقا کی قائم کردہ علمی وادبی روایت ملتی ہے اور ساتھ ہی رومانی نثر نگاروں کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔

سرسید نے اردو نثر کو اجتماعی مقاصد زندگی کا وسیلہ اظہار بنا کر اس میں مدعا نگاری اور بے ساختگی پر بڑا زور دیا۔ ان کے رفقا نے عام طور پر اس مقصد پسندی کو ملحوظ رکھا اور اپنے اپنے انداز میں تہذیبی، مذہبی، اخلاقی، معاشرتی اور تعلیمی مسائل کو منطقی انداز میں پیش کیا۔ البتہ جذبے اور تخیل سے اپنی تحریروں میں حتی المقدور گریز کیا۔ اس مقصد پسندی سے نثر میں افادیت تو پیدا ہوئی لیکن اسلوب میں جذبات واحساسات سے بے اعتنائی کے سبب ان کی نثر لطافت ودلکشی سے محروم ہوگئی۔ مقصد پسندی اور منطقی انداز میں پیش کش کے عام رجحان کے باوجود سرسید کے دور کے ان نثر نگاروں کی درجہ بندی کی جاسکتی ہے۔

سرسید نے تو سوائے چند ایک مضامین کے اپنی نثر میں حسن ولطافت سے پرہیز ہی کیا اسی لیے ان کے اسلوب کو خشک کہا جاتا ہے۔ حالی چونکہ شاعر تھے اس لیے عبارت کے حسن پر ان کی نظر تھی اور کبھی کبھی ان کی خشک بیانی میں شاعرانہ ابہام شامل ہو کر لطافت پیدا کر دیتا ہے۔ نذیر احمد بنیادی طور پر ناول نگار تھے ان کے ناولوں کا قصہ پن اور گھریلو زندگی کے نقشے جن میں وہ محاوروں اور دلّی کی عام چٹخارے دار زبان کے استعمال سے حسن پیدا کر دیتے ہیں، دلچسپ ہوتے ہیں۔ شبلی کے یہاں ان حضرات سے الگ ایک لطیف اور شیریں اسلوب پایا جاتا ہے۔ وہ علمی مطالب کے بیان میں کم سے کم الفاظ کے استعمال اور زیادہ سے زیادہ مفہوم سمونے کی کوشش میں ایجاز واختصار کی جو شکل اختیار کرتے ہیں وہ بہت اہم ہے۔ آزاد سرسید کے دبستانِ نثر سے جدا اور کسی حد تک رومانی نثر نگاروں کے پیش رو کہے جاسکتے ہیں۔ وہ تخیل کی پرواز، استعارے اور لفظی صنائع کے استعمال سے اپنی نثر کو رنگین بنا دیتے ہیں۔ یہ اہل قلم حضرات اقبال کی پچھلی نسل سے تعلق رکھتے ہیں جو اردو زبان کے فطری سرچشموں عربی، فارسی، سنسکرت وغیرہ سے واقف تھے اس نسل نے مغربی علوم اور زبانوں کے چرچے تو سنے تھے اور حتی الوسع انھیں اپنی زبان میں ڈھالنے کی کوشش بھی کی تھی

تاہم مغربی علوم کا باقاعدہ مطالعہ ان اہل قلم نے نہیں کیا تھا۔ اقبال کی ہم عصر نئی نسل مغربی زبانوں اور ان کے علوم سے آگاہ ہونے کے علاوہ مشرقی زبانوں اور ان کے علوم سے بھی قریب تھی اس لیے قدرتی طور پر ان کے افکار اور اسلوب میں ایک نیا رنگ ظاہر ہوا جسے رومانی نثر کا آغاز کہا جاتا ہے۔ اس رومانی انداز میں مشرق و مغرب کی آمیزش تھی جس نے اس نثر کو لطیف اور دلچسپ بنا دیا۔

اسلوب کے مطالعے میں مصنف کے تعلیمی مراحل، طبعی میلانات، نفسیاتی محرکات، زمانے کے رجحانات اور اسلوب کے ارتقائی سلسلے کے علاوہ دیگر عوامل بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔ اقبال کے نثری اسلوب کے مطالعے میں ان باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ اقبال کی طالب علمی کے زمانے میں جدید تعلیم کے حصول کا سلسلہ ملک بھر میں پھیلنا شروع ہو گیا تھا مغربی تعلیم کے ادارے تیزی سے بن رہے تھے اقبال نے بھی سیالکوٹ میں مشن اسکول اور لاہور کے گورنمنٹ کالج میں تعلیم حاصل کی۔ دورانِ تعلیم انگریزی کے علاوہ عربی ان کا خاص مضمون تھا۔ اور اس زبان میں بی۔ اے۔ تک انھوں نے خاصی استعداد بہم پہنچائی تھی۔ فارسی انھوں نے اسکول اور کالج میں تو نہیں پڑھی تاہم سیالکوٹ کے مدرسے میں میر حسن جیسے قابل استاد کی صحبت میں اس زبان میں خاصا درک حاصل کر لیا تھا جو آگے چل کر ان کی فارسی شاعری کے لیے معاون ثابت ہوا۔ عربی و فارسی کی اس استعداد کا اقبال کی نثر پر خاصا اثر ہوا۔ خاص طور پر جب علمی مطالب کی ادائیگی کے لیے انھیں تراکیب وضع کرنے کی ضرورت پیش آئی تو عربی و فارسی کی معلومات سے انھیں بہت فائدہ پہنچا۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اعلی تعلیم کے لیے اقبال کا موضوع فلسفہ تھا۔ تاریخ سے انہیں دلچسپی تھی۔ اور پیشہ وارانہ تعلیم کے طور پر قانون کا مطالعہ بھی کیا۔ ان مضامین کے مطالعے نے ان کے ذہن کو علمی مطالب کے ادراک اور پھر ان کے مناسب اظہار کے لیے ایک خاص سانچے میں ڈھالا۔ جیسا کہ ابھی ذکر آیا کہ اسلوب کے مطالعے میں زمانے کے رجحانات بھی کار فرما ہوتے ہیں اور عہد اقبال میں عام طور پر جو اسلوب ہمیں ملتا ہے اسے دو حصوں میں یعنی سر سید تحریک اور رومانی تحریک سے متاثر مصنّفین میں بانٹا جا سکتا ہے۔

اقبال ایک طرف تو سرسید تحریک سے متاثر نظر آتے ہیں اور دوسری طرف ''مخزن'' کی رومانی تحریک کا اثر بھی ان کی تحریروں میں ملتا ہے انھوں نے سرسید تحریک سے مقصدیت، منطقیت، استدلال اور رومانی تحریک سے شگفتگی، لطافت اور تشبیہ و استعارہ جیسی صفات لی ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ اقبال کا اپنا کوئی انفرادی اسلوب نہیں تھا، غلط ہوگا۔ ڈاکٹر عبداللہ اقبال کے اسلوب نگارش کے بارے میں لکھتے ہیں۔

''اقبال کا ذہن دو عناصر سے مرکب ہے۔ اوّل حقائق حکیمہ سے خاص شغف، دوم شدید جذباتی کیفیتوں سے وابستگی، حقائق کے بیان کے سلسلے میں ان کا مقصد، مطلب کو عقلی انداز میں سمجھانا ہے اور ان کے بعض مضامین میں یہی رجحان کارفرما ہے لیکن اقبال کے اکثر مضامین (خواہ وہ علمی ہوں یا ادبی) تخیل اور جذبات کی مدد لیے بغیر آگے نہیں بڑھتے۔ ان کا اسلوب ایک حکیم کا اسلوب بھی ہے مگر ایسے حکیم کا جو حکمت میں شعر کا سا رس پیدا کرنا ضروری سمجھتا ہے'' [1]

اقبال جہاں ٹھوس علمی موضوعات کو سنجیدہ اسلوب میں پیش کرتے ہیں وہاں علمی موضوعات میں دلکشی پیدا کرنا بھی جانتے ہیں۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ عہد اقبال کے نثر نگاروں میں علمی موضوعات کے بیان میں بے ساختگی، سلاست اور دلکشی پیدا کر کے علمی و ادبی اسلوب کو ہم آہنگ کرنے میں شبلی نعمانی کا مرتبہ سب سے بلند ہے۔ رومانی دور کے نثر نگار بھی شبلی کے انداز سے زیادہ متاثر ہوئے۔ اقبال بھی چونکہ اسی دور سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے شبلی سے ان کا متاثر ہونا بھی ناگزیر تھا۔ علم الاقتصاد کے مسودے کو بہ نظر اصلاح شبلی کی خدمت میں پیش کرنا اور شبلی کا اس کتاب کے بعض حصوں کی زبان درست کرنا اسی تاثر کے سبب تھا۔

---

[1] مقالات اقبال طبع دوم ص ۱۰

اسلوب کے مطالعے میں موضوع کی رعایت بھی لازمی عنصر ہے جہاں دیگر عوامل اسلوب پر اثر انداز ہوتے ہیں وہیں موضوع کی نوعیت بھی لب و لہجے کو متعین کرنے میں بڑا حصہ لیتی ہے۔ موضوع اگر جذباتی اور تاثراتی ہوگا تو اسی اعتبار سے اسلوب پر تخیل کی گرفت مضبوط ہوگی اور اگر موضوع عقلی ہوگا تو اس کی مناسبت سے شعور و ادراک کا غلبہ ہوگا۔ علمی نثر جذبات سے پاک ہوتی ہے اس میں سنجیدہ معلومات اور خشک حقائق منطقی پیرائے میں پیش کر کے کچھ نتیجے نکالنا مقصود ہوتا ہے اس میں تاثرات کی گنجائش ہی نہیں ہوتی اور نہ متاثر کرنا اصلی مقصد ہوتا ہے۔ علمی نثر کا اصل مقصد قائل کرنا ہوتا ہے۔ موضوع کو مناسب اور مختصر الفاظ میں پیش کر دینے سے راست ابلاغ اور قائل کرنے میں آسانی ہوتی ہے۔ سادگی اور سلاست بھی اضافی باتیں شمار ہوں گی کیونکہ علمی موضوع پر اظہارِ بیان کے دوران کچھ اصطلاحات کا استعمال بھی کیا جائے گا اور بعض ایسے الفاظ بھی یقیناً استعمال ہوں گے جو صرف متعلقہ علم سے تعلق رکھتے ہوں اور عام فہم نہ ہوں اور یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ اس قسم کی نثر کے مخاطب بھی عام لوگ نہیں ہوتے بلکہ وہی لوگ ایسی نثر کی طرف رجوع کرتے ہیں جنھیں متعلقہ علم کی تلاش ہوتی ہے، اب اگر مؤلف علمی نثر لکھتے ہوئے اصطلاحات اور بعض ادق الفاظ کے استعمال کے باوجود وضاحت سے اپنی بات پیش کرنے میں کامیاب ہو جائے تو کہا جائے گا کہ مؤلف کا اسلوب اطمینان بخش ہے۔ اقبال کی تالیف 'علم الاقتصاد' اسی ذیل میں شمار ہوتی ہے۔

۱۹۰۴ میں جب اقبال نے اس کتاب کی تالیف کی اس وقت ایسے علمی موضوع کو اردو میں پیش کرنے کی کوئی روایت نہیں تھی۔ اقتصادیات جیسے موضوع کے لیے جو ایک نئے مضمون کی حیثیت سے ملک کے نظامِ تعلیم میں شامل ہو رہا تھا، اصطلاحات وضع کرنے کی بھی ضرورت تھی۔ اقبال کو بھی اس دُشواری کا احساس تھا اس لیے بعض اصطلاحات انھوں نے خود وضع کیں اور بعض عربی زبان کی متداول اصطلاحات کو استعمال کیا۔ انگریزی محاورے کی تقلید میں اسم ذات کو اسم صفت کے معنوں میں استعمال کرنے کی اطلاع انھوں نے خود دیباچے میں دی ہے۔ سرمایہ داروں کے لیے ''سرمایہ'' اور محنت کشوں کے معنی میں

''محنت'' کا استعمال کیا ہے۔ محاورے اور اصطلاحات کے استعمال میں مذاقِ سلیم سے کام لیا ہے۔ خواہ مخواہ غیر مانوس عربی الفاظ کے استعمال سے پرہیز کیا ہے۔ اقبال اصطلاحات سازی کی وضاحت کرتے ہوئے دیباچے میں لکھتے ہیں:

''نئی علمی اصطلاحات کے وضع کرنے کی دقت کو ہر باندازق آدمی جانتا ہے۔ میں نے بعض اصطلاحات خود وضع کی ہیں اور بعض مصر کے اخباروں سے لی ہیں، جو زمانہ حال کی عربی زبان میں آج کل متداول ہی، جہاں جہاں کسی اردو لفظ کو اپنی طرف سے نیا مفہوم دیا ہے، ساتھ ہی اس کی تصریح بھی کردی ہے'' [1]

علمی لحاظ سے زبان کو باثروت بنانے کی اس غیر معمولی کوشش کے باوجود اقبال نے انکساری سے کام لیتے ہوئے یہ عذر پیش کیا ہے کہ وہ اہل زبان نہیں ہیں اس سبب اس کتاب میں اقتصادی اصولوں کے حقیقی مفہوم کو ''حتی الامکان'' واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اقبال زبان و بیان کی باریکیوں اور نزاکتوں سے بخوبی واقف تھے اور یہ بھی جانتے تھے کہ موضوع کی مناسبت سے کس قسم کا اسلوب اختیار کرنا چاہئے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے انگریزی، عربی اور فارسی کے مختلف اسالیب کے پیش نظر اردو میں ایک نئی طرح کی علمی نثر لکھنے کا رواج عام کیا۔ 'علم الاقتصاد' کے اسلوب کو اردو میں علمی نثر کا ایک کامیاب تجربہ کہا جاسکتا ہے۔

علم الاقتصاد میں کوئی غیر متعلقہ بات، معنوی ابہام یا لفظی رعایت کا بلا سبب استعمال نظر نہیں آئے گا۔ اقتصادیات کا موضوع خشک ہے۔ اس لیے عبارتیں متانت اور وقار کے ساتھ معلومات کی ترسیل کرتی ہیں۔ اس موضوع کے لیے منطقی استدلال لازمی تھا۔ اس لیے اقبال کی نثر میں بھی منطق واستدلال کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں۔

''یہ امر بھی ظاہر ہے کہ جوں جوں آبادی بڑھتی ہے

---

[1] علم الاقتصاد ص ۳۲،۳۳

ضرورت ان زمینوں کو کاشت میں لانے پر مجبور کرتی ہے جو اس سے پہلے غیر مزروعہ پڑی تھیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو زمینیں افزائش آبادی سے پیشتر کاشت کی جاتی تھیں ان کا لگان بڑھ جاتا ہے۔ زمیندار روز بروز دولت مند ہوتے جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ مزید دولت جو ان کو ملتی ہے نہ ان کی ذاتی کوششوں اور نہ ان کی زمینوں کے محاصل کی مقدار بڑھنے کا نتیجہ ہوتی ہے۔ بلکہ صرف آبادی کی زیادتی سے پیدا ہوتی ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ آبادی کی زیادتی سے قوم کے خاص افراد کو فائدہ پہنچے اور باقی قوم اس سے محروم رہے" [1]

حقیقت یہ ہے کہ علم الاقتصاد کے وسیع مطالعے کی ذہنی کاوش اور اس موضوع پر اردو میں اوّلین کتاب کی تصنیف کرنے کی تمام فنی ولسانی مشکلات سے عہدہ برآ ہونے کی کامیاب کوشش کسی زبردست محرک جذبے کا پتہ دیتی ہے۔ کتاب کے مطالعے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ ایک نوجوان شاعر و مفکر اہل وطن کے افلاس وغربت کے شدید احساس میں گرفتار ہے اور اہل وطن کی اخلاقی وتمدنی ترقی کے لیے معاشی خوش حالی کو ناگزیر شرط سمجھتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"غریبی قوائے انسانی پر بہت برا اثر ڈالتی ہے بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلا آئینے کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجود وعدم برابر ہو جاتا ہے۔ اپنی موجودہ اقتصادی حالت کو سنوارنا ہماری تمام بیماریوں کا آخری نسخہ ہے اور اگر یہ نسخہ استعمال نہ کیا گیا تو ہماری بربادی یقینی ہے" [2]

---

[1] علم الاقتصاد ص ۱۵۲ [2] ایضاً ص ۱۱۲

جذبے کی کارفرمائی کے باوجود منطق واستدلال کے ساتھ پختگی اور روانی اقبال کے اسلوب کی اہم خصوصیات ہیں۔ اقبال نے اردو میں علم الاقتصاد لکھ کر اردو کا دامن علمی موضوعات کے لیے وسیع کر دیا اور اردو کو اس اعتراض سے بری کر دیا کہ یہ زبان دقیق علمی مباحث کو بیان کرنے سے عاجز ہے۔

''مخزن'' میں شائع ہونے والے ابتدائی دور کے مضامین میں اقبال نے رومانی تحریک کی بعض خصوصیات سے اپنے اسلوب کو سجایا ہے لیکن اعتدال کے ساتھ۔ بچوں کی تعلیم وتربیت اور قومی زندگی ابتدائی دور کے مضامین ہیں جن کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال تخیل سے کام لیتے ہیں لیکن تعقل کا غلبہ رہتا ہے۔ جذبہ بھی کارفرما ہے تاہم یہاں بھی فکر غالب ہے۔ آرائش بیان کے بجائے حقائق کا اظہار پیش نظر ہے۔ اسی سبب اقبال کی ان تحریروں کو پڑھ کر قاری اسلوب کی زیبائش سے لطف اندوز ہونے میں نہیں الجھتا اُس کی نظر صرف مطالب پر رہتی ہے۔ اقبال کے یہاں ابلاغ کے تقاضوں کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اور یہی ان کی نثر کا وصف خاص ہے۔ اسلوب بیان اور مدعا نگاری کے حسین امتزاج سے مملو ان کی تحریریں اپنی معتدل لطافت اور دلکشی سے پڑھنے والوں کو محظوظ بھی کرتی ہیں اور اپنے علمی مطالب سے ذہنوں کو قائل اور دلوں کو متاثر کرتی ہیں۔ ''بچوں کی تعلیم وتربیت'' میں بچوں کی نفسیات، ان کی ذہنی ترغیبات اور ان کے ماحول کے محرکات کو مدنظر رکھ کر ان کی تعلیم وتربیت کے مختلف اُمور سے بحث کی گئی ہے۔ اس خالص علمی اور تکنیکی موضوع میں تعلیمی اصطلاحات کا در آنا ناگزیر تھا۔ جیسے

> ''جس طرح تصورات کے لیے مقابلہ مدرکات کی اور
> تصدیقات کے لیے مقابلہ تصورات کی ضرورت ہے
> اسی طرح استدلال کے لیے جو مقابلہ تصدیقات سے
> پیدا ہوتا ہے یہ ضروری ہے کہ بچے کے علم میں کافی
> مقدار تصدیقات کی ہو استاد کو خیال رکھنا چاہئے کہ بچے
> کے مدرکات تصورات، تصدیقات اور استدلالات اس

کے علم کے انداز کے ساتھ ترقی کرتے جائیں" [1]

محولہ بالا اقتباس میں مستعمل مشکل الفاظ کے باوجود اس مضمون میں اقبال نے فلسفہ تعلیم کی باریکیوں کو سادا، سلیس اور دلنشیں انداز میں خوش اسلوبی سے سمجھایا ہے۔ اپنی بات کی وضاحت کے لیے گردوپیش کی زندگی کے مشاہدات سے ایسی چھوٹی چھوٹی جزئیات پیش کی ہیں جو بعض مقامات پر منہ بولتی تصویر معلوم ہوتی ہیں۔ اس مضمون میں اقبال کا اندازِ بیان تشریحی نوعیت کا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

> "بچوں میں بڑوں کی نقل کرنے کا مادہ خصوصیت سے زیادہ ہوتا ہے۔ ماں ہنستی ہے تو خود بھی بے اختیار ہنس پڑتا ہے۔ باپ کوئی لفظ بولے تو اس کی آواز کی نقل اتارے بغیر نہیں رہتا۔ ذرا بڑا ہوتا ہے اور کچھ باتیں بھی سیکھ جاتا ہے تو اپنے ہم جولیوں کو کہتا ہے کہ آؤ بھئی ہم مولوی بنتے ہیں تم شاگرد بنو۔ کبھی بازار کے دکان داروں کی طرح سودا سلف بیچتا ہے۔ کبھی پھر پھر کر اونچی آواز دیتا ہے کہ چلے آؤ انار رستے لگا دیئے" [2]

اقبال نے اس مضمون میں جا بجا گفتگو اور مکالمے کا پیرایہ اختیار کر کے بے تکلفی کا رنگ دیا ہے۔ جو انشائیہ نگاری کا خاصہ ہے۔ اس میں وہ خشکی اور ثقالت نہیں جو علم الاقتصاد کے اسلوب میں نظر آتی ہے۔ "قومی زندگی" معاشرتی، تہذیبی اور اقتصادی مسائل پر لکھا گیا مضمون ہے جس میں جذبات کی شدت کا تاثرات پر حاوی ہونا لازمی تھا لیکن اقبال کا قلم یہاں بھی بے قابو نہیں ہوتا۔ وہ تلخ حقائق کو دردمندی کے ساتھ بڑی سادگی اور روانی سے بیان کرتے چلے جاتے ہیں اور ان حقائق سے جو نتائج اخذ کرتے ہیں وہ پڑھنے والے کو متاثر و مطمئن کرتے ہیں۔ جذبے اور فکر کی آمیزش نے اس مضمون میں روانی پیدا کر دی ہے۔ چھوٹے چھوٹے معنی خیز جملے اسلوب کو رواں کر دیتے ہیں اور پڑھنے والے کو لحظہ بھر

---

[1] مقالاتِ اقبال ص ۴۱ [2] مقالاتِ اقبال ص ۳۸

غافل نہیں ہونے دیتے۔

> ''عوام کی تو کچھ نہ پوچھئے، کوئی اپنی عمر کا اندوختہ بچے کے ختنے پر اُڑا رہا ہے۔ کوئی استاد کے خوف سے اپنے ناز پروردہ لڑکے کا پڑھنا لکھنا چھڑا رہا ہے۔ کوئی دن بھر کی کمائی شام کو اڑاتا ہے اور کل کا اللہ مالک ہے کہہ کر اپنے دل کو تسکین دیتا ہے کہیں ایک معمولی بات پر مقدمہ بازیاں ہو رہی ہیں۔ کہیں جائیداد کے جھگڑوں سے جائیدادیں فنا ہو رہی ہیں۔ غرض کس کس کی شکایت کریں لنکا میں جو رہتا ہے باون ہی گز کا ہوتا ہے'' ۔[1]

اقبال کی علمی نثر خشک اور بے کیف نہیں ہے۔ علمی موضوع کو آسان اور دلچسپ انداز میں اس طرح پیش کرنا کہ قاری کی دلچسپی آخر تک قائم رہے خاصا مشکل کام ہے تاہم اقبال اس پر قابو پانے میں کامیاب رہے ہیں۔ ان کے سنجیدہ مضامین بھی محض سنجیدہ اور ثقیل نہیں ہے اس میں جذبے اور تخیل کی کارفرمائی ہے۔ اقبال اپنے اسلوب میں جمالیاتی اقدار کو نمایاں کرنے کا خاص خیال رکھتے ہیں کہیں ڈرامائی انداز سے ان کی معنویت میں اضافہ ہوتا ہے کہیں لطائف و واقعات کو بیان کر کے کہیں تفصیلات و جزئیات پیش کر کے اور کہیں تشبیہ و استعارے سے کام لے کر اپنے اسلوب میں جمالیاتی قدروں کو نمایاں کرتے ہیں۔ مثلاً:

> ''لڑکا خواہ منگنی سے پہلے اپنے سسرال کے گھر میں جاتا ہی ہو، منگنی کے بعد تو اس گھر سے ایسا پرہیز کرنا پڑتا ہے کہ جیسے ایک متقی میخانے سے'' [2]

گو اقبال اپنی تحریروں میں عام طور پر تشبیہ و استعارے کا استعمال نہیں کرتے لیکن

---

[1] مقالاتِ اقبال ص ۵۳ [2] مقالات اقبال ص ۵۸

کہیں کہیں اس کی مثالیں مل جاتی ہیں۔ ان کے استعمال کا مقصد خیال یا تجربے کی وضاحت ہوتا ہے چونکہ نثر میں تشبیہ واستعارے کا استعمال اس کے اثر کو بڑھاتا ہے تاہم آرائش وزیبائش کے مقصد سے ان کی بھرمار کی جائے تو خاطر خواہ اثر نہیں پڑتا۔

اقبال کے اسلوب کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ سنجیدہ اور علمی موضوعات کو بھی دلچسپ اور پر لطف بنا کر پیش کرتے ہیں۔ شاعری کی طرح ان کی نثر میں بھی بعض جگہ تصویر کشی کے نمونے ملتے ہیں خاص طور پر کسی علمی نکتے کی وضاحت کے سلسلے میں جب وہ کوئی واقعہ بیان کرتے ہیں تو ان کا تخیل کچھ ایسی تصویریں بناتا ہے جو جاندار اور بولتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔

> ''لاہور کے کسی محلے میں جا نکلو، ایک تنگ وتاریک کوچے پر ہماری نظر پڑے گی جس کے وحشت زا سکوت کے طلسم کو رہ رہ کر یا لاغر، نیم برہنہ بچوں کی چیخ وپکار یا کسی پردہ نشین بڑھیا کی لجاجت آمیز صدا توڑتی ہوگی جس کی سوکھی اور مرجھائی ہوئی انگلیاں برقع میں سے نکل کر خیرات کے لیے پھیلی ہوئی ہوں گی''۔ [1]

مسلمان قوم کی تباہ حالی، خصوصاً غرباء کی اس پامالی کا نقشہ دیکھ کر افسردگی کا احساس ہوتا ہے۔ جزئیات یعنی لاغر و نیم برہنہ بچوں کی چیخ وپکار اور پردہ نشین بڑھیا کی سوکھی مرجھائی اور خیرات طلب کرتی انگلیاں اس عبارت کا وصف خاص ہیں۔ یہ جزئیات دل کو متاثر کرتی ہیں اور افلاس وغربت کی تصویر حواس پر چھا جاتی ہے۔

اقبال کی تحریروں میں مشاہدے کی شدت، جذبات کی ہیجان انگیزی اور تخیل کی بلند پروازی یہ سب صفات مل کر واردات وکیفیات کی ایسی تصویروں کو بے نقاب کرتی ہیں جو منھ سے بولتی ہوئی نظر آتی ہیں۔

اقبال کے ابتدائی دور کے مضامین میں جذبات اور تاثرات کا جو ہجوم ہے وہ

---

[1] مقالاتِ اقبال ص ۱۳۲

کچھ تو رومانی تحریک کے زیر اثر ہے اور کچھ طبیعت کا وہ رنگ بھی اس میں جھلکتا ہے جو ایام شباب کی یادگار ہے۔ بانگ درا کی ابتدائی دور کی شاعری کو بھی ان نثر پاروں کے ساتھ رکھ کر دیکھا جائے تو میری بات صحیح معلوم ہوگی۔ اس عہد کے ملکی وقومی خیالات کے زیر اثر جذباتی ہیجان پیدا ہونا قدرتی امر تھا جو شاعری میں قدرے گہرا اور شوخ ہو گیا لیکن نثر میں اپنی عقلی تربیت کی وجہ سے اقبال نے جذبے اور فکر کی آمیزش میں معتدل رویہ اختیار کیا ہے۔ یورپ سے واپسی کے بعد اس جذباتی ہیجان میں کافی کمی آچکی تھی اب جذبہ واحساس، فکر کی بلند پروازی کے ساتھ مل کر حقائق کی ایک نئی دنیا تلاش کر رہا تھا۔ اور اس تلاش وکوشش کا نتیجہ اسرار اور رموز تھیں۔ اس زمانے میں اقبال نے جو دیباچے، مقدمے اور مقالات لکھے وہ علمی نثر کا ایسا نمونہ ہیں جن کا مقابلہ کسی بھی بڑی زبان کے لکھنے والوں کی نثر سے کیا جا سکتا ہے۔

اس دور میں لکھے گئے زیادہ تر مضامین چونکہ فلسفیانہ نوعیت کے ہیں اس لیے ان مضامین میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے اسلوب میں ایک خاص ٹھہراؤ آ گیا ہے۔ وہ بڑے ٹھوس انداز میں فلسفیانہ مسائل پر بے ساختہ لکھتے چلے جاتے ہیں۔ خودی، تصوف اور زمان ومکان جیسے تصورات پر لکھتے ہوئے علمی اصطلاحات اور عربی وفارسی کے دقیق الفاظ بھی اقبال کی تحریروں میں آجاتے ہیں لیکن وضاحت ہر جگہ پیش نظر رہتی ہے۔ کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ مطالب بیان کرنا اسلوب اقبال کا ایک عام وصف ہے۔ اسرار خودی کا دیباچہ جو پہلے ایڈیشن کے ساتھ شائع ہوا۔ اقبال کی فلسفیانہ تحریروں میں قابل ذکر ہے۔ تصوف اور وحدت الوجود کے موضوع پر اقبال لکھتے ہیں:

> ''مغربی ایشا میں اسلامی تحریک بھی ایک زبردست پیغام عمل تھی گو اس تحریک کے نزدیک انا ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے مگر مسئلہ انا کی تحقیق وتدقیق بھی مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب وغریب مماثلت رکھتی ہے اور وہ یہ کہ جس

نقطہ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا"۔ [1]

اقبال کے ان دیباچوں میں جو عالمانہ سنجیدگی اور فکری گہرائی پائی جاتی ہے وہ اردو نثر کے لئے نئی چیز ہے۔ اقبال نے فلسفیانہ موضوعات پر سادہ اور رواں نثر لکھنے کا نیا تجربہ کیا ہے۔ اقبال سے پہلے اس قسم کے نثر کے نمونے اردو میں نہیں ملتے۔ رموز بے خودی کا دیباچہ اور اسرارِ خودی کے دیباچے بھی مختصر، صرف دو صفحات پر مشتمل ہیں لیکن ان چند سطور میں بھی اقبال نے فلسفے کی روح سمودی ہے۔ پیام مشرق کے دیباچے میں تنقیدی اسلوب اختیار کیا ہے تاہم اس میں کوئی پیچیدگی نہیں اور کسی قسم کا ابہام بھی نہیں۔ اقبال کی یہ تحریریں ذہن کو روشن کرتی ہیں، فکر کو جلا دیتی ہیں اور اعصاب کو متاثر کرتی ہیں۔

مثنوی اسرارِ خودی میں اقبال نے چونکہ عجمی تصوف کے نقائص کو وضاحت سے بیان کیا تھا اور مسلمان قوم کی بے عملی، تقدیر پرستی اور زبوں حالی کا ذمہ دار اسی تصوف کو ٹھہرایا تھا اس لیے اقبال پر اعتراضات کی بوچھار ہوگئی اور بحث کے ایک سلسلے کا آغاز ہوا۔ اقبال نے بھی اس میں حصہ لیا۔ اگرچہ اس بحث نے خاصی ناخوشگوار صورت اختیار کرلی تھی لیکن اقبال مناظرے کی اس فضا میں بھی جذبات سے کہیں مغلوب نہیں ہوئے اور اپنے موقف کی حمایت میں استدلال کا دامن تھامے رکھا اور اس طرح بحث کی تلخیوں کو آلودگی سے بچا کر نکل گئے۔ اقبال نے اتنے متوازن، متین اور سلجھے ہوئے انداز میں ان اعتراضات کا جواب دیا کہ معترض از خود شرمندہ ہوگئے۔ "اسرارِ خودی اور تصوف" اور "سرِ اسرارِ خودی" میں اقبال کا یہی سلجھا ہوا انداز ملتا ہے۔

"تمام وہ باتیں جن کی وجہ سے ہم جیتے جاگتے اونگھنے لگیں اور جو جیتی جاگتی حقیقتیں ہمارے گرد و پیش موجود

---

[1] مقالاتِ اقبال ص ۱۵۵

> ہیں کہ انھیں پر غلبہ پانے کا نام زندگی ہے۔ ان کی طرف سے آنکھوں پر پٹی باندھ لیں، انحطاط اور موت کا پیغام ہے۔ صنعت گر کو چنیا بیگم کے حلقہ عشاق میں داخل نہ ہونا چاہئے۔ مصورِ فطرت کو اپنی رنگ آرائیوں کا اعجاز دکھانے کے لیے افیون کی چٹکی سے احتراز واجب ہے۔ یہ پیش پا افتادہ فقرہ جس سے ہمارے کانوں کی آئے دن تواضع کی جاتی ہے کہ کمال صنعت اپنی غایت آپ ہے۔ انفرادی اجتماعی انحطاط کا ایک عیارانہ حیلہ ہے جو اس لیے تراشا گیا ہے کہ ہم سے زندگی اور قوت دھوکا دے کر چھین لی جائے'' [1]

اقبال کے ابتدائی دور کے ایک اور مضمون ''اردو زبان پنجاب میں'' میں بھی ایسی ہی متین اور متوازن انداز میں اعتراضات کا جواب ملتا ہے۔ بعض اہل زبان حضرات کی طرف سے اقبال کے اردو کلام پر زبان کے اعتراضات کیے گئے تھے۔ جس کا جواب انھوں نے اس مضمون میں دیا اور اس میں بعض ایسے نکتے اٹھائے جو لسانی نقطہ نظر سے بہت اہم ہیں۔ اقبال کشمیری نژاد پنجابی تھے۔ اردو لکھتے تھے لیکن ان کی مادری زبان پنجابی تھی۔ یہ قدرتی امر ہے کہ وہ محاورات میں اہل زبان کے پابند نہیں ہو سکتے تھے اور ان کا روزمرہ اپنے ماحول سے بے گانہ نہیں ہو سکتا تھا اس لیے کہ اقبال زبان کے معاملے میں زیادہ حقیقت پسند واقع ہوئے ہیں اور یہی روش ان کے اسلوب کی انفرادی خصوصیت ہے۔ مذکورہ مضمون میں بڑی متانت سے جواب دیتے ہیں۔

> ''تعجب ہے کہ میز، کمرہ، کچہری، نیلام وغیرہ اور فارسی اور انگریزی کے محاورات کے لفظی تراجم کو بلا تکلف استعمال کرو لیکن اگر کوئی شخص اپنی اردو تحریر میں کسی

---

[1] مقالاتِ اقبال ص ۱۹۰

پنجابی محاورے کا لفظی ترجمہ یا کوئی پرمعنی پنجابی لفظ استعمال کردے تو اس کو کفر و شرک کا مرتکب سمجھو اور باتوں میں اختلاف ہو تو ہو مگر یہ مذہب منصور ہے کہ اردو کی چھوٹی بہن یعنی پنجابی کا کوئی لفظ اردو میں گھسنے نہ پائے۔ یہ قید ایک ایسی قید ہے جو علم و زبان کے اصولوں کے صریح مخالف ہے اور جس کا قائم و محفوظ رکھنا کسی فرد و بشر کے امکان میں نہیں ہے"۔ [1]

حقیقتاً اقبال کی نثر ان کے ذہنی اور فکری مشاغل کا عکس ہے۔ ان کے اسلوب میں فکری اور جذباتی تجربے کے امتزاج اور اعتدال و توازن کی خصوصیت پڑھنے والے پر سکوت کا اثر چھوڑتی ہے اس میں پر شور کیفیت نہیں ہے۔ اقبال کی نثر جذبات میں ہیجان پیدا نہیں کرتی بلکہ ذہنی، جذباتی اور جمالیاتی طور پر تہذیب پیدا کرتی ہے۔ اقبال کی علمی نثر پر گفتگو کرتے ہوئے سلیم اختر نے اقبال کے اسلوب کو لیگل ڈرافٹنگ کا نام دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"مجھے تو نثر نگار اقبال وکیل نظر آتا ہے۔ اس کی نثر میں ادبی حسن کے مقابلے میں لیگل ڈرافٹنگ کا اندازہ زیادہ نمایاں نظر آتا ہے"۔ [2]

اقبال کے نثری اسلوب میں سنجیدگی اور غیر جذباتی انداز کے ساتھ استدلال کی قوت ضرور کارفرما ہے لیکن ان کے اسلوب کو لیگل ڈرافٹنگ کا نام دینا مناسب نہیں۔ در حقیقت علمی اور فلسفیانہ موضوعات کو آسان اور سادہ زبان میں بیان کرنا بہت مشکل کام ہے۔ ایسے موضوعات پر لکھتے ہوئے سنجیدہ اور سادہ اسلوب اختیار کرنا لازمی امر ہے لیکن اقبال کے اس اسلوب کا ایک پہلو اور ہے اور وہ یہ کہ فکری توانائی، زندگی کی حرارت، جذبے کی پر خلوص کیفیت کا بے ساختہ اظہار، الفاظ کی در و بست، فقروں کی نوک پلک اور

---

[1] مقالاتِ اقبال ص ۲۲۲ [2] "اقبال" سہ ماہی مجلہ بزم اقبال ص ۹۳

عبارت کی روانی کے ساتھ مل کر اتنا دلکش ہوگیا ہے کہ ان کا مطالعہ کرتے ہوئے حکیمانہ وفلسفیانہ حقائق ذہن نشین ہوتے چلے جاتے ہیں۔ علمی نثر کا یہ حکیمانہ انداز اقبال کا خاص کارنامہ ہے لیکن ان کی نثر صرف اسی دائرے میں محدود نہیں۔ چونکہ اقبال کی نثر کے موضوعات مختلف ہیں۔ اس لیے اسلوب کی بھی متنوع صورتیں ان کی تحریروں میں نظر آتی ہیں۔ حقیقتاً اقبال موضوع اور اسلوب کی ہم آہنگ کے قائل ہیں۔ اس لیے مختلف موضوعات کو پیش کرتے ہوئے وہ اس اسلوب سے کام لیتے ہیں جو موضوع کے ساتھ مناسبت رکھتا ہو۔ یہی سبب ہے کہ فلسفیانہ اور علمی موضوعات کے بیان میں ان کے یہاں سنجیدہ اسلوب ملتا ہے لیکن ادبی اور تنقیدی موضوعات کے لیے وہ ایسے اسلوب سے کام لیتے ہیں جس میں جذبے اور تخیل کی کارفرمائی ہوتی ہے۔ عام انسانی معاملات کے بیان میں ان کا اسلوب لطیف اور شگفتہ ہوتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اقبال کے ہاں نثر کے کئی اسالیب ملتے ہیں۔ اسلوب تو ان کا ایک ہی ہے تاہم موضوع کی مناسبت سے بعض جزوی تبدیلیاں اس طرح رونما ہوتی ہیں کہ ان کے یہاں یک رنگی کے بجائے رنگارنگی پیدا ہو جاتی ہے اور یہ نیرنگی خطوط میں اور بھی نمایاں ہوتی ہے۔ کیونکہ یہاں اسلوب کا لب ولہجہ مکتوب نگار اور مکتوب الیہ کے درمیان تعلقات کی نوعیت اور ان مطالب وموضوعات سے بھی متعین ہوگا جو خط کی تحریر کا باعث ہوئے۔

اقبال کے مکتوب الیہم کی تعداد بہت زیادہ ہے اور ان میں مختلف اہلیت کے لوگ شامل ہیں اس لیے اسلوب کا مسئلہ یہاں اور بھی نازک ہو جاتا ہے۔ اور پھر خطوط کے ساتھ یہ معاملہ تو ہے ہی کہ خطوط قلم برداشتہ لکھے جاتے ہیں اور ان کی وجہ تحریر علمی اور کاروباری معاملات کے مختلف تقاضے ہوتے ہیں اس لئے ضروری نہیں کہ خطوط اطمینان وفراغت ہی سے لکھے گئے ہوں۔ پھر خطوط نجی ہوتے ہیں جو اشاعت کی غرض سے نہیں لکھے جاتے۔ اقبال نے بھی چونکہ اشاعت کی غرض سے خطوط نہیں لکھے تھے اس لیے ان میں بعض خطوط بالکل رسمی سے اور بعض ایک جملے پر مشتمل ہیں۔ یہ مختصر خطوط اقبال کی شخصیت یا ان کے اسلوب پر کوئی روشنی نہیں ڈالتے۔ البتہ وہ مکاتیب جن میں اقبال کے افکار کی وضاحت

ہوتی ہے ان میں اقبال نے موضوع کی مناسبت سے جامع اسلوب اختیار کیا ہے۔ مثلاً عطیہ فیضی، سر کشن پرشاد، سید سلیمان ندوی اور مولانا گرامی کو لکھے گئے خطوط میں ایک خاص ادبی اسلوب نمایاں ہوتا ہے۔

اقبال کے کم از کم دو خطوط ایسے ہیں جن میں انھوں نے انگلستان کے سفر کے تاثرات قلم بند کیے چونکہ یہ خطوط ایڈیٹر وطن کے نام اشاعت کی غرض سے لکھے گئے تھے اس لیے انھیں مضامین یا انشائیے کہنا مناسب ہوگا۔ اقبال نے دورانِ سفر اپنے مشاہدات، تجربات اور واقعات کو جذبات و احساسات کے رنگ میں ڈھال کر ایک دلچسپ روداد کی صورت میں پیش کیا ہے۔ اقبال نے ایک خط میں سمندر کی کیفیت کو دلفریب منظر بنا کر اس طرح پیش کیا ہے۔

> ''راستے میں ایک آدھ بارش بھی ہوئی۔ جس سے سمندر کا تلاطم نسبتاً بڑھ گیا اور طبیعت اس نظارے کی یکسانیت سے اکتانے لگی۔ سمندر کا پانی بالکل سیاہ معلوم ہوتا ہے اور موجیں زور زور سے اٹھتی ہیں ان کو سفید جھاگ چاندی کی ایک کلغی سی پہنا دیتی ہے اور دور دور تک ایسا معلوم ہوتا ہے گویا کسی نے سطح سمندر پر روئی کے گالے بکھیر ڈالے ہیں'' [1]

دورانِ سفر مدن کے قریب جب اقبال کو یہ بتایا گیا کہ جہاں سے اُن کا جہاز گذر رہا ہے وہ سمت سیدھے مدینے کو جاتی ہے تو اقبال کے دل میں وفورِ شوق کی جو کیفیت پیدا ہوئی اور جس کا اظہار انھوں نے والہانہ انداز میں کیا وہ اظہار ادبی نثر کا ایک اعلیٰ نمونہ ہے۔

> ''اے عرب کی مقدس سرزمین! تجھ کو مبارک ہو، تو ایک پتھر تھی جس کو دنیا کے معماروں نے رد کر دیا تھا۔ مگر ایک یتیم بچے نے خدا جانے تجھ پر کیا فسوں پڑھ دیا

1۔ مقالات اقبال ص ۱۰۹، ۱۱۰

کہ موجودہ دنیا کی تہذیب و تمدن کی بنیاد تجھ پر رکھی گئی

-------- تیرے ریگستانوں نے ہزاروں مقدس

نقش قدم دیکھے ہیں اور تیری کھجوروں کے سائے نے

ہزاروں ولیوں اور سلیمانوں کو تمازت آفتاب سے

محفوظ رکھا ہے کاش میرے بدکردار جسم کی خاک

تیرے ریت کے ذروں میں مل کر تیرے بیابانوں میں

اڑتی پھرے اور یہی آوارگی میری زندگی کے تاریک

دنوں کا کفارہ ہو۔ کاش میں تیرے صحراؤں میں لٹ

جاؤں اور دنیا کے تمام سامانوں سے آزاد ہو کر تیری تیز

دھوپ میں جلتا ہوا اور پاؤں کے آبلوں کی پروانہ کرتا

ہوا اس پاک سرزمین میں جا پہنچوں جہاں کی گلیوں

میں بلالؓ کی عاشقانہ آواز گونجتی تھی''۔ [1]

حقیقت اور تخیل کے ملاپ نے یہاں تمثیل کے پیرایے کا سہارا لیا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال نثر نگار سے زیادہ شاعر معلوم ہوتے ہیں۔ جذبات سے معمور خیال افروز نثر کے اس قسم کے نمونے اقبال کے یہاں بہت کم ملیں گے لیکن ان دو خطوط سے واضح ہو جاتا ہے کہ اگر اقبال اس قسم کی نثر لکھتے رہتے تو رومانی نثر نگاروں میں اہم مقام حاصل کر لیتے۔ مذکورہ بالا اقتباسات ۱۹۰۵ کے سفر کے ہیں۔ ۱۹۳۱ کے سفر کے متعلق جو خط اقبال نے لکھا وہ بھی ادبی نثر کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ ذیل کے اقتباس میں تشبیہ اور تمثیل کی ندرت ملاحظہ ہو۔ ساتھ ہی ضرب کلیمی اور گرم مزاجی کی تلمیحات نے اس مختصر بیان کو فکر انگیز بنا دیا ہے۔

''سمندر بالکل خاموش ہے۔ طوفان کا نام ونشان تک

نہیں ہے۔ موسم بھی نہایت خوشگوار رہا۔ البتہ بحر احمر

میں گرمی تھی یہ سمندر عصائے کلیم کا ضرب خوردہ ہے۔

---

[1] مقالات اقبال ص ۷۵

گرم مزاج کیوں نہ ہو چاروں طرف جہاں تک نگاہ
کام کرتی ہے سمندر ہی سمندر ہے گویا قدرتِ الٰہی نے
آسمان کے نیلگوں خیمے کو الٹ کر زمین پر بچھا دیا
ہے"۔ [1]

بعض خطوط میں اقبال نے اپنے افکار کی وضاحت کی ہے۔ بعض خطوط میں کسی علمی مسئلے پر استفسار کیا ہے یا پھر کسی کے استفسار کا جواب دیا ہے۔ ان خطوط کے مکتوب الیہم کی شخصیت، علمی مرتبے اور تعلقات کی نوعیت کے مطابق ہی اظہارِ خیال کیا جائے گا۔ ایجاز واختصار اقبال کے اسلوب کا ایک نمایاں وصف ہے۔ چونکہ بنیادی طور پر وہ شاعر ہیں اس لیے مباحث کو کم سے کم الفاظ میں سمیٹنے کی ترکیب سے خوب واقف ہیں۔ خطوط میں اقبال کا یہ انداز قدم قدم پر اپنی جھلک دکھاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ایجاز واختصار اسلوب کی معمولی خوبی نہیں۔ لفاظی اور بڑھا چڑھا کر بیان کرنا نسبتاً آسان کام ہے اس کے مقابلے مختصر الفاظ میں اپنی بات کہنے کا فن بے حد مشکل۔ سید مظفر حسین برنی نے کلیاتِ مکاتیب اقبال (جلد چہارم) میں گوئٹے کا ایک واقعہ بیان کیا ہے کہ ایک دفعہ اس نے اپنے دوست کو غیر معمولی طولانی خط کے آخر میں لکھا کہ اگر میں اتنا عدیم الفرصت نہ ہوتا تو تمہیں ایک مختصر خط لکھتا۔ مولانا محمد علی کے متعلق بھی برنی صاحب نے بتایا ہے کہ انہیں یہ شکوہ تھا کہ ان کے پاس اختصار سے لکھنے کا وقت نہیں۔ اقبال کی تحریروں خاص طور پر خطوط میں یہ انداز قدم قدم پر اپنی جھلک دکھاتا ہے۔ قاضی نذیر احمد کے نام ایک خط میں تعصب اور عصبیت میں امتیاز بتاتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"عصبیت اور چیز ہے اور تعصب اور۔ تعصب ایک
بیماری ہے اور عصبیت زندگی کا ایک خاصہ جس کی
پرورش اور تربیت بہت ضروری ہے"۔ [2]

اکبر شاہ نجیب آبادی کے نام لکھے گئے ایک جملے میں معنیٰ کی ایک دنیا آباد ہے۔

---

[1] گفتارِ اقبال ۱۴۱ [2] کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد چہارم ص ۴۶۴

''روزمرہ کی زندگی میں اسلام یُسر ہے عُسر نہیں ہے۔'' [1]

چونکہ خطوط میں طول بیانی کی گنجائش ذرا کم ہوتی ہے اور پھر اقبال بخوبی واقف تھے کہ جن حضرات کو وہ خط لکھ رہے ہیں ان کی فضیلتِ علمی کیا ہے اس لیے وہ اپنے خطوط میں ایجاز بیان کی روش بے تکلفی سے استعمال کرتے ہیں تاہم وہ کسی مسئلے کے بیان میں جزئیات کو بھی نظر انداز نہیں کرتے جس سے ان کے خطوط میں ایک وضاحتی اور تشریحی نوعیت کا اسلوب بھی دکھائی دیتا ہے۔ مثلاً ظفر احمد صدیقی کے نام اپنے خط میں اقبال نے اس پرندے کی خصوصیات کو اختصار مگر وضاحت سے بیان کیا ہے۔ جس سے وہ اپنی شاعری میں متعدد کام لیتے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

''شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں۔ اس جانور میں اسلامی فقر کے تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں۔ (۱) خوددار اور غیرت مند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا۔ (۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا (۳) بلند پرواز ہے (۴) خلوت پسند ہے (۵) تیز نگاہ ہے۔'' [2]

اپنے مفصل خطوط میں بھی اقبال ممکنہ حد تک اختصار سے کام لیتے ہیں اور دقیق و پیچیدہ مسائل کو بھی آسان زبان میں کم سے کم الفاظ کا استعمال کرتے ہوئے بیان کر دیتے ہیں۔

خطوط اقبال کی نثر کا ایک اور پہلو بھی قابل ذکر ہے۔ اقبال عام طور پر سنجیدگی اور متانت کا دامن نہیں چھوڑتے لیکن بعض اشخاص کے ساتھ ان کے روابط اس قسم کے تھے کہ اقبال خط لکھتے ہوئے اپنی شوخی اور زندہ دلی کے جوہر کو چھپا نہیں سکتے تھے۔ مولانا گرامی اقبال کے ایک ایسے ہی مکتوب الیہ تھے جن کی شخصیت سے اقبال کو جو محبت تھی اور جو بے تکلف تعلق تھا اس کا تقاضا تھا کہ ان کے ساتھ شوخی کا انداز اختیار کیا جائے۔ پھر یہ خطوط خواہ

---

[1] کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد چہارم ص ۳۸۲ [2] اقبال نامہ حصہ اوّل ص ۲۰۵

گرامی کے نام ہوں یا نیاز الدین خاں کے نام بے تکلف صحبتوں کی پر بہار کیفیتوں کے حامل ان خطوط کے مختصر اقتباسات میں اقبال کی بذلہ سنجی ملاحظہ ہو۔

"گرامی صاحب نے شاید ملک الموت کو کوئی رباعی کہہ کر ٹال دیا ہے اور کیا تعجب کہ ہجو کہنے کی دھمکی دے دی ہو"۔ [1]

لرامی صاحب کی تپ کوئی نئی بات نہیں۔ شاعروں کو قدرتی تپ ہوتی ہے"۔ [2]

گرامی سال خوردہ ہے۔ یعنی سالوں اور برسوں کو کھاجاتا ہے۔ پھر بوڑھا کیوں کر ہوسکتا ہے۔ بوڑھا تو وہ ہے جس کو سال اور برس کھا جائیں"۔ [3]

عطیہ فیضی کے نام لکھے گئے خطوط میں بھی کہیں کہیں اقبال کی حس ظرافت کا شوخ رنگ ابھر آتا ہے۔ خواجہ حسن نظامی بھی اقبال کے بے تکلف احباب میں سے تھے اور خواجہ صاحب کو لکھے گئے خطوط میں اقبال انہیں "اسرار قدیم" "پیارے نظامی" اور "پر اسرار نظامی" کہہ کر مخاطب کرتے ہیں۔ ایک خط میں تفریح طبع کے میلان نے ایسا اسلوب اختیار کیا ہے جیسا غالب نے اپنے بعض خطوط میں برتا ہے۔

اقبال لکھتے ہیں۔

"سرمست سیاح کو سلام، متھرا، ہردوار، جگن ناتھ، امرناتھ جی سب کی سیر کی۔ مبارک ہو، مگر بنارس جا کر لیلام ہوگئے کیوں، ٹھیک ہے نا۔ بلکہ ہمارے میر صاحب نیرنگ اور اکرام کو بھی ساتھ لے ڈوبے۔ میرے پہلو میں ایک چھوٹا سا بت خانہ ہے کہ ہر بت اس صنم کدے کا رشک صفت آذری ہے۔ اس پرانے

---

[1] مکاتیب اقبال بنام نیاز الدین خاں ص ۱۳ [2] ایضاً ص ۹۷ [3] ایضاً ص ۱۵۱

مکان کی کبھی سیر کی ہے؟ خدا کی قسم بنارس کا بازار
فراموش کر جاؤ'' ۱

حقیقت یہ ہے کہ زبان و بیان پر اقبال کو جو ملکہ حاصل ہے وہ موضوع اور اسلوب کے درمیان مناسبت پیدا کرنے میں بڑا اہم کردار ادا کرتا ہے۔ وہ پیچیدہ فلسفیانہ، تہذیبی، معاشرتی اور اقتصادی مسائل کو آسان زبان میں ادا کر دیتے ہیں۔ اقبال نے اپنی تحریروں کے لیے جو زبان استعمال کی ہے اور جس مخصوص لہجہ و آہنگ کو برتا ہے وہ خیال، تجربے اور نظریے کی تصاویر بنا کر سامنے کھڑا کر دیتا ہے۔ زبان کے صحیح استعمال، موزوں الفاظ، بلیغ جملے اور فقرے، عبارت کی روانی اور کہیں کہیں تشبیہ و استعارے کی مرصع کاری اقبال کی نثر کو رنگین بنا دیتی ہے اس سے اقبال کی نثر میں ایک ادبی شان پیدا ہو جاتی ہے۔

''بھائی شوکت، اقبال عزلت نشیں ہے اور اس طوفانِ بے تمیزی کے زمانے میں گھر کی چار دیواری کو کشتی نوح سمجھتا ہے'' ۲

''علوم اسلام کی جوئے شیر کا فرہاد آج ہندوستان میں سید سلیمان ندوی کے اور کون ہے'' ۳

عالمانہ سنجیدگی، متانت اور علمی اصطلاحات کے باوجود اقبال کا رجحان ادبیت و شعریت کی طرف نظر آتا ہے۔ قومی زندگی جیسے سنجیدہ مضمون کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو۔

''امراء کی عشرت پسندی کی داستان سب سے نرالی ہے۔ خیر سے چار لڑکے اور دو لڑکیاں پہلے سے ہیں ابھی میاں تیسری بیوی کی تلاش میں ہیں اور پہلی دو بیویوں سے پوشیدہ کہیں کہیں پیغام بھیجتے رہتے ہیں۔ کبھی گھر کی جوتی پیزار سے فرصت ہوئی تو بازار کی کسی حسن فروش نازنین سے بھی گھڑی بھر کے لیے آنکھ لڑا آئے'' ۴

---

۱ اقبال نامہ حصہ دوم ص ۳۵۶ ۲ ایضاً حصہ اول ۲۵۵ ۳ ایضاً حصہ دوم ص ۱۶۶ ۴ مقالات اقبال ص ۵۲

اس اقتباس میں اسلوب کا تیکھا پن اور شوخی ملاحظہ ہو۔ محاورے اور روزمرہ کا برمحل استعمال اردو زبان پر اقبال کی دسترس کو ثابت کرتا ہے۔ فلسفیانہ اور علمی موضوعات کو وضاحت سے پیش کرنے کے لئے اقبال نے انگریزی اور فارسی کے محاوروں کے آسان اور سلیس ترجمے کیے اس کے علاوہ نئی نئی تراکیب وضع کیں۔

اگرچہ اقبال نے نثر کو باقاعدہ اظہار کا ذریعہ نہیں بنایا مگر ان کا جتنا بھی نثری سرمایہ ہے وہ موضوعات اور اسلوب بیان ہر دو اعتبار سے اردو نثر کی تاریخ میں بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ نثر میں اقبال کا اپنا ایک اسلوب ہے جو ان کی شخصیت اور مزاج کا پرتو ہے۔ انھوں نے کلیتاً کسی کی پیروی نہیں کی تاہم اپنے دور کے رجحانات اور دیگر محرکات کے سبب ایک خاص انداز کی طرح ڈالی۔ لہٰذا اقبال کو صاحب طرز نثر نگار کہا جا سکتا ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ اقبال کو صاحب طرز نثر نگار قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

> ''اقبال کا تخلیقی اور فکری جوہر ان کی نثر اور شاعری میں ہم رنگ نہ سہی ہم مزاج ضرور ہے۔ ان کی نثر کے ان نمونوں کے سامنے آجانے سے ہمیں ان کی شاعری میں اور بھی تیقن ہو گیا ہے اور یہ بھی یقین ہو گیا ہے کہ شاعر اقبال ایک منفرد طرز کا نثر نگار بھی ہے'' [1]

اقبال نے ایک ایسے زمانے میں اردو زبان کو فلسفہ، حکمت اور سائنس کے رموز سے آگاہ کیا جب مشرقی و مغربی علوم باہم مل رہے تھے اور اقبال مغرب سے مرعوب ہوئے بغیر مشرق و مغرب کے علمی ارتباط کے خواہش مند تھے۔ اقبال گہرا انسانی شعور تو رکھتے ہی تھے ساتھ ہی انگریزی، عربی، فارسی اور جرمن زبانوں سے بھی واقف تھے اردو زبان کے اسلوب پر ان کی گرفت اتنی مضبوط ہے کہ درحقیقت انھوں نے اردو کی بیش بہا خدمت انجام دی۔

---

[1] مقالاتِ اقبال ص ۱۹۔۲۰

Published by :
Dr. Shamim Ahmed
835, Abid Building, Ballimaran, Delhi-110006