

فکرِ اقبال کے منور گوشے

مطوع

صد سالہ جشنِ اقبال



سیلِ اختر

فکرِ اقبال کے منور گوشے

مرتبہ

سلیم اختر

نگ میل پبلی کیشنز۔ چوک اردو بازار۔ لاہور

۱۰۰

پہلی بار ————— اگست ۱۹۷۷ء

قیمت ————— ۲۵ روپے

کتابت ————— محمد اشفاق زاہد

طابع ————— نذیر حسین ندرت پرنٹر - لاہور

ناشر ————— نیاز احمد - سنگ میل پبلی کیشنز - لاہور

انتساب

اظہر جاوید اور "تخلیق" کے نام

عطائے شعلہ شرر کے سوا کچھ اور نہیں!

ترتیب

مرتب	پیش لفظ
	<u>فکرِ نو کی ضیاء</u>
فیض احمد فیض	اقبال : ایک گفتگو
احمد ندیم قاسمی	اقبال کے ساتھ انصاف کیجئے
عسزیز احمد	اقبال کی آفاقیت کا مسئلہ
سلیم احمد	اقبال اور ہندو اسلامی تہذیب
محمد علی صدیقی	ترقی پسندی کی ایک جہت : اقبال
ظہیر علی بدایونی	اقبال وجودیوں کے درمیان
سلیم اختر	اقبال کو مقصد پسندی افکار کی حساب بندی

ڈاکٹر وزیر آغا	اقبال کرکِ ناداں سے کرکِ شبِ تاب تک
پروفیسر محمد منور	مرگِ مجازی اور علامہ اقبال
انور سعید	اقبال کا تصورِ مرگ
بشیر احمد ڈار	اقبال اور مسئلہ زمان و مکان
سحر انصاری	اقبال کا تصورِ مملکت

مطالعہ اقبال کی جہات

ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار

اقبال خطوط کے آئینے میں

اقبال اور نذیر احمد کے فکری روابط

اکبر اور اقبال

اقبال کی تلمیحات

اقبال کی شاعری

اقبال اور مسجد قسطنطنیہ

ڈاکٹر ماہنامہ افتخار احمد صدیقی

ڈاکٹر خواجه محمد زکریا

ڈاکٹر آفتاب احمد

گلن نامتھ آزاد

عمیق حنفی

اقبال: مفسر اسلام

انسانی انام اسکی بقا اور اختیار

بندگی نامہ: اقبال کا نئی نسلیوں کے

ساتھ تعارف

اقبال کا مذہبی شعور

پروفیسر محمد عثمان

پروفیسر جیلانی کامران

ڈاکٹر شوکت بہنرواری

پیش لفظ

رازِ حرم سے شاید اقبال باخبر ہے

میں اس کی گفتگو کے اندازِ محرمانہ

علامہ اقبال کے فکر و فن کی توضیح میں قلم بند کئے گئے معروف ناقدین کے مقالات کے اس مجموعہ کا سرنامہ بننے والے شعر پر غور کریں تو محسوس ہوگا کہ اُن ناقدین کی کثیر تعداد اقبال کی گفتگو کے بحرمانہ انداز کی تشریح و توضیح میں مصروف رہی ہے کہ رازِ حرم محض ایک شاعرانہ ترکیب ہی نہیں بلکہ اقبال کے فلسفے کی اساس بھی ہے۔

علامہ اقبال پر جتنا — کام کیا گیا وہ بلاشبہ غالب کی استثنائی مثال سے قطع نظر تمام اردو شعراء کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ اقبال محض شاعر نہ تھے بلکہ مفکر اور فلسفی تھے ایسا مفکر جس نے لے اپنے فکر کی اساس بعض تصورات پر استوار کی اور ایسا فلسفی جس نے مشرقی فلسفے کی روایات و اساسیوں کو بدل کر رکھ دیا اقبال سے قبل اردو شاعری دشتِ غزل میں انساں و خیزاں آگہی کا سفر طے کرتی نظر آتی ہے مگر اقبال نے شاعری کو غزل کے نامرادانہ عشق کے گورکھ دھندے سے نکال کر اظہار و ابلاغ کی جن بلندیوں سے روشناس کرایا وہ ماضی کے شعراء کے تصور سے بھی بعید تھیں۔ اسی طرح اقبال سے قبل ہماری ذہنی تہذیب مربوط نظامِ فکر سے نا آشنا تھی۔ جس کے نتیجہ میں تخلیقی آفاق میں وسعت نہ تھی مگر علامہ کی صورت میں پہلی مرتبہ مسلمانانِ عالم کو ایک ایسا ترجمان میسر آیا جس نے انہیں مغربی سامراج کے ظلم ہو شربا کی تسخیر کے لئے اسمِ اعظم دیا اس لئے اگر علامہ اقبال نے یہ کہا تو کچھ غلط نہ تھا:

میری نوائے شوق سے شورِ حریمِ ذات میں

غلغلہ ہائے الاماں بتکدہٴ صفات میں

ورد دیکھا جائے تو اس کتاب میں شامل ہیں مقالات اسی "نوائے شوق" کی تفسیر قرار دیئے

جاسکتے ہیں ہمارے ہاں اب اقبال کا CULT بن چکا ہے جس کے باعث بعض اوقات فکرِ اقبال کی تفہیم کا درست تناظر نہیں ملتا۔ اندھی عقیدت غلو پر مبنی جس جذباتیت کو جنم دیتی ہے اس کے نتیجے میں اقبالیات کی مد میں آنے والی لاتعداد تحریروں میں سے معنی خیز اور فکر انگیز مقالات کی تعداد افسوسناک حد تک کم نکلتی ہے، بحیثیت مرتب مجھے اس کا شدت سے احساس ہے کہ اس کتاب کی ترتیب میں نام اور معیار دونوں کو برقرار رکھنے کے لئے کافی سے زیادہ دقت ہوئی۔

علامہ اقبال کی وسعتِ فکر کا یہ نتیجہ نکلا کہ مختلف اوقات میں مختلف حضرات اپنے اپنے مخصوص نظریات یا وقتی مصلحتوں کے تحت اقبال کی من بھاتی تشریح کر کے فکرِ اقبال سے سند حاصل کرتے رہے ہیں جنکے نتیجے میں آزاد افراط و تفریط کی یوں شکار ہو گئی کہ اقبال نہیں متضاد تصورات اور مناقض نظریات کا ایک گورکھ دھندہ بن کر رہ گئی، ہر شخص نے ہر موقع کے لئے اقبال کو استعمال کرنا چاہا۔ یوں کہ حکیم الامت کو سونٹھ کی گانٹھ بنا کر رکھ دیا۔

آج علامہ اقبال کے سنجیدہ قاری یا ناقد کی سب سے بڑی ضرورت علامہ کے اذکار کی تشریح و توضیح کے برعکس متضاد و مناقض آرا کے اس جھاڑ بھنکار سے دامن بچانا ہے، تشریح و توضیح تو بہت ہو چکی اب اس تشریح و توضیح کی اغلاط اور تضادات دور کرنے اور کم علمی پر مبنی تعصبات کے جلے صاف کرنے کا وقت آ گیا ہے۔

فکرِ اقبال کے منور گوشے کی ترتیب میں ان مقالات کو پیش نگاہ رکھا گیا ہے جو کسی نہ کسی طرح سے فکرِ اقبال کے کسی نئے گوشے پر روشنی ڈالتے ہیں۔ مطالعہ اقبال میں نئے مواد کا اناذہ کرتے ہیں یا اقبال کے بارے میں نیا نکتہ نظر، نیا تناظر اور نئی سوچ مہیا کرتے ہیں۔ ناقدین کے اسماء پر ایک نگاہ ڈالنے سے ہی اندازِ نظر میں تنوع کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ فکر کے مختلف دبستانوں سے وابستہ حضرات کی ان تحریروں سے مطالعہ اقبال کا نیا پس منظر تشکیل پاتا ہے۔ اس نکتہ کو ملحوظ رکھ کر ان فکر انگیز مقالات کا مطالعہ کرنے سے یہ امر اجاگر ہوگا کہ یہاں خیالات کے تنوع سے فکری الجھنیں پیدا کرنے کے برعکس کثرت سے وحدتِ جنم لیتی محسوس ہوتی ہے اور اسی میں اس کتاب کا جواز پہاں ہے۔

میں ان فاضل ناقدین کا ممنون ہوں جنہوں نے اپنے گرانقدر مقالات کتاب میں شامل کرنے کی اجازت دی اس ضمن میں مرزا ظفر الحسن صاحب میرے خصوصی شکریے کے مستحق ہیں جنہوں نے اپنے مجلہ "غالب" (کراچی) میں مطبوعہ فیض احمد فیض اور ڈاکٹر آفتاب احمد کے مقالات کی اشاعت کے لئے متعلقہ حضرات کی جانب سے خود اجازت دی (یہ دونوں میری رسائی سے باہر ہیں) آخر میں برادرم نیاز احمد کا شکریہ بھی لازم ہے جو اس کتاب کے صورتی حسن کے ضامن ہیں۔

سلیم اختر

لاہور: ۱۲ جولائی، سالِ اقبال

فکر نو کی ضیاء

- — اقبال : ایک گفتگو ، فیض احمد فیض
- — اقبال کے ساتھ انصاف کیجئے ، احمد ندیم قاسمی
- — اقبال کی آفاقیت کا مسئلہ ، عزیز احمد
- — اقبال اور ہندو اسلامی تہذیب ، سلیم احمد
- — ترقی پسندی کی ایک جہت : اقبال ، محمد علی صدیقی
- — اقبال وجودیوں کے درمیان ، ضمیر علی بدایونی
- — اقبال کی مقصد پسندی ، سلیم اختر

علامہ اقبال — ایک گفتگو

کبھی کبھی اس بات پر تعجب ہوتا ہے کہ علامہ اقبال پر جو بیسیوں کتابیں لکھی گئی ہیں وہ قریباً سب کی سب یا تو ان کے پیام، فلسفے اور فکر سے متعلق ہیں یا ان کی ذات اور سوانح کے بارے میں ہیں۔ میری نظر سے کوئی بھی کتاب ایسی نہیں گزری جس میں ان کے شعر کے محاسن اور خصوصیات بیان کی گئی ہوں۔

ایک تو علامہ اقبال اپنے کو شاعر کہلانا پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس کی وجہ سے لوگ ان کی فکر اور ان کے پیام کی طرف پوری توجہ دینے کی بجائے صرف شعر پر سر دھنتے رہیں گے۔ دوسرے یہ کہ کچھ ان کے مداح یہ چاہتے تھے کہ انہیں حکیم یا فلسفی یا مفکر ہی کی حیثیت میں جاننا جائے۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ اگر ان کی فکر یا ان کا پیام شعر کی صورت میں اظہار پذیر ہو تو یہ محض ایک اتفاقی یا ثانوی بات ہے۔

یہ تو صحیح ہے کہ آپ لفظ کو معنی سے اور شعر کو خیال سے الگ نہیں کر سکتے۔ اور یہ بالکل بیکار سی بحث ہے کہ ان دونوں میں زیادہ اہمیت کس کو دینا چاہیے۔ اس لئے کہ ایک کا وجود دوسرے کے وجود کے بغیر تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم اگر کوئی مفکر نثر میں لکھنے کی بجائے اپنے خیال کے اظہار کے لئے شعر کا انتخاب کرتا ہے تو لازماً اس طریقہ اظہار کی اپنی ایک مستقل حیثیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اس کے اپنے منفرد خصائص کا مطالعہ واجب ہو جاتا ہے۔ عین یہ مطالعہ بھی تسلی بخش جب ہی ہوتا ہے کہ شاعر اور شاعر کے فکر و پیام سے اس کا ربط پوری طرح ذہن میں واضح ہو اور پھر یہ دیکھا جائے کہ شاعر کی مختلف منازل

میں اور اس کے طریقہ اظہار یا ادائیگی کے اسالیب میں ارتقا کی کیا صورت رہی ہے۔
 اس نقطہ نظر سے غور کیجئے تو علامہ اقبال کے پورے کلام کے مطالعہ سے اولین تاثر
 یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ ایک مسلسل سفر اور مسلسل جستجو ہے۔ اس سفر اور اس جستجو میں ان کے
 ذہن نے جو منازل طے کی ہیں ان ہی کی مناسبت اور ان ہی کے تقاضوں سے انکے اشعار
 کی لغت، ان کے پیرایہ اور ان کی مہریت بھی بدلتی رہی ہے۔

بالکل ابتدائی کلام سے قطع نظر جو محض مشق یا تفریح طبع کے لئے لکھا گیا ہے۔ انکے
 کلام کا پہلا دور بیشتر مناظر قدرت کے مشاہدے اور اس مشاہدے کے پیدا کردہ تاثیر کا دور
 ہے۔ چنانچہ اس دور میں چاند، ستارے، پہاڑ، سمندر، جگنو، پرندے وغیرہ کو وہ اپنا موضوع
 ٹھہراتے ہیں اور ان کے باہمی ربط و رشتے، سیاق و سباق، ابتدا و انتہا اور اسباب و علل پر
 غور کرتے ہیں۔ جذباتی طور پر اور باطنی طور پر اس دور میں ایک طرح کی تنہائی اور اسی کی
 کیفیت ملتی ہے جو اس کے بعد کے دور میں جب وہ وطن سے دور یورپ میں مقیم ہیں اور
 بھی گہری ہو جاتی ہے۔

یورپ کے دور میں غالباً ان کی سب سے زیادہ ذاتی اور دلی واردات کا ذکر ملتا
 ہے اور اب وہ باہر کی دنیا کی بجائے اپنے من کی دنیا کے امرا و رموز کے انکشاف پر زیادہ
 متوجہ نظر آتے ہیں۔ اسلوب اظہار کے اعتبار سے ان کے کلام کا یہ دور کچھ غالب کے ابتدائی
 دور سے مشابہ ہے جس میں مضمون آفرینی کے لئے پرشکوہ انداز، غیر مانوس فارسی تراکیب
 اور بلند باگ لہجہ غالب ہے۔ ذہنی اور جذباتی اعتبار سے یہ سفر مناظر قدرت سے ہٹ کر
 اپنے وطن اور سرزمین پر مرکوز ہو جاتا ہے اور اس دور میں نیا سوال، سارے جہاں سے
 اچھا ہندوستان ہمارا جیسی نظمیں تخلیق ہوتی ہیں جو ایک طریقے سے ان کی تبلیغی شاعری
 کی ابتدا ہے۔ یہ دور بہت مختصر ہے۔

تھوڑے ہی عرصے میں عالمی حالات کے زیر اثر وطن کی بجائے ملت مرکزی موضوع
 ٹھہر جاتا ہے اور اب فطرت، اپنی ذات اور اپنے وطن کے محدود اظہار کی بجائے ان کے
 طائر خیال کو پرواز کے لیے زیادہ وسیع پہنائیاں نصیب ہوتی ہیں اور اسی مناسبت سے ان

کا پیرایہ اظہار بھی بدل جاتا ہے۔ یہ دور طویل نظموں کا دور ہے جس کے لئے مسدس کی صنف منتخب کرنے میں جو زمیہ، خطیبانہ اور بیانیہ موضوعات کے لئے انتہائی موزوں ہے اس عمل میں شعر کی لغت بھی بدل جاتی ہے اور اب اس میں غیر ضروری اور نیم نچتہ تراکیب و تشبیہات کی بجائے زیادہ صاف اور براہ راست انداز گفتگو ملتا ہے۔ تاہم روایتی خطابت کے آرائشی لوازمات بھی موجود ہیں۔ اس دور کا اختتام اور اگلے دور کی ابتدا مثنوی السرار و موزے ہوتی ہے۔ متذکرہ اختتام اور ابتداء کا ارتقائی عمل پیام مشرق اور بال جبریل میں تکمیل کو پہنچتا ہے۔ اردغانِ حجاز تک اس کی بازگشت ملتی ہے۔ جذباتی طور سے اس دور میں بار بار محبت کا ذکر ملتا ہے جو آخری دور میں داخل ہونے ہونے تک عشق میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

موضوع کے اعتبار سے اب فطرت، ذات، وطن، ملت — ان سب دائروں سے نکل کر ان کا ذہنی اور جذباتی سفر اپنے آخری مقام تک پہنچتا ہے جب انسان اور کائنات خالق اور مخلوق، دوا اور ماورا کے حقائق موضوع شعر ٹھہرتے ہیں اور اس کی رعایت سے اظہار کی لغت اس کا رنگ اور اس کا پیرایہ سب کچھ بدل جاتے ہیں۔

یہ دور خطابت سے کفایت، طوالت سے اختصار، تفصیل سے اجمال، فصاحت سے بلاغت، مسدس سے غزل قطعہ اور مثنوی میں بدل جاتا ہے۔ نظریاتی اعتبار سے تعمیر اور تزیین کی جگہ ایمان اور تمیق محبت کی بجائے عشق اور اندیشہ ہائے دور دراز کی بجائے کمال جنوں لے لیتے ہیں۔ اب ایک ایک کے اقبال سب شاعرانہ سہاروں یعنی محاکات تشبیہ و استعارہ اور امیجری کو ترک کر کے بے گوشت پوست الفاظ و خیالات کے بنیادی استخوان کے ڈھانچے بناتے ہیں جن میں غنائیہ شاعری کا بدل پیدا کرنے کے لئے شاعری کی روایات میں کچھ بالکل نئے اصنافے کہتے ہیں۔ مثلاً اسمائے معارفہ کا استعمال، گھر میرا نہ دلی نہ صفا ہاں نہ سمرقندیا سوادِ رومتہ السجری میں دلی یاد آتی ہے وغیرہ یا ایسے قدیم معروف لیکن غیر مانوس الفاظ کا استعمال جیسے آوازِ راحیل، کارواں، برگِ نخیل، کبود، بدلیاں، رنگِ برنگِ طیلباں وغیرہ۔ یا متروک بحروں کا استعمال جو مسجد قرطبہ میں ہے۔ یا غزلیات میں ترکِ ردیف۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جیسے جیسے علامہ اقبال کی فکر و خیال کا دائرہ وسیع ہوتا گیا ویسے ویسے ان کے موضوعات مرکز ہوتے گئے اور آخری مرکز پر پہنچ کر غزل، رباعی قطعہ، مثنوی کے شاعرانہ امکانات، جو جدید شعرا کی نظر سے اوجھل ہوتے جا رہے تھے، اور خاص طور سے غزل، علامہ کی کاوش سے اس طور دوبارہ واضح ہوئے کہ تنگنائے غزل کی وسعتیں دوبارہ ان کے معاصرین اور متاخرین پر اجاگر ہوئیں اور وہ عمل اب تک جاری ہے۔ دوم یہ کہ ان کے طویل سفر سخن میں جن بہ ظاہر تضادات پر کچھ لوگ حرف گیری کرتے ہیں وہ تضادات نہیں ارتقا کی منزلیں ہیں۔ کسی بھی شاعر مفکر اور ادیب کی عظمت کا مدار بیکر پٹنے میں نہیں ہے۔ خواہ وہ لکیر خود اس نے ڈالی ہو یا اس کے اجداد نے۔ بلکہ اس میں ہے کہ اس بیکر کو حالاتِ عالم اپنے افکار کی پختگی اور اپنے فن اور قدرت کی مناسبت سے نئی نہج میں متشکل کیا جائے۔ بقول اقبال سے

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں !

اقبال کے ساتھ انصاف کیجئے

وہ کون ہے جس کا شعور ذرا سا بھی بیدار اور ذوق ذرا سا بھی نکھرا ہوا ہو اور "ضرب کلیم" کا مطالعہ کرتے ہوئے علامہ اقبال کا یہ شعر اس کے دل و دماغ کو اپنی گرفت میں نہ لے لے۔

دہقاں ہے کسی قبر کا اگلا ہوا مردہ

پوشیدہ کفن جس کا ابھی زیندین ہے

اس شعر میں مروجہ ظالمانہ نظامِ معیشت اور استحصال و جبر سے اٹے ہوئے نظامِ مذہبی نے جس بھرپور اور ہمہ گیر انداز میں اظہار پایا ہے، وہ کسی معمولی شاعر کے بس کی بات نہیں ہے۔ اس شعر کے لفظ لفظ میں اور اس کے مضمون کی پرت پرت میں اقبال کی وہ شخصیت بول رہی ہے جسے اگر غیر ملکی حکومت کے دنوں میں عام لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رکھا گیا تو اس کی وجہ سمجھ میں آتی ہے، مگر جسے آزاد پاکستان پر ربع صدی تک حکومت کرنے والوں نے بھی بڑے التزام کے ساتھ چھپایا ہے۔ وہ ادارے اور گروہ جو ایک منصفانہ اور عادلانہ نظامِ معیشت کے مطالبے میں بھی غیر ملکی سیاسی نظریات کے جراثیم دریافت کر لیتے ہیں، معیشت کے بارے میں اقبال کے قطعی طور پر واضح اور نہایت غیر مبہم نظریات کو ہمارے حکمرانوں کی طرح ناپسند فرماتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے بھی نصف اقبال کی ترجمانی و تشریح کو اپنا وتیرہ بنائے رکھا اور باقی نصف کے متعلق کسی نے ذرا سی بھی گفتگو کا حوصلہ کیا تو اسے گردن زدنی قرار دے دیا۔

میری ان معروضات کا ایک ثبوت یہ ہے کہ جہاں تک میری یادداشت کام کرتی ہے،

قیام پاکستان کے بعد اب تک اقبال کا یہ شعر ایک بار بھی ریڈیو سے نشر نہیں ہوا اور ٹیلی وژن کی سکرین اس شعر سے مستقل طور پر محروم رہی۔ میں سوچتا ہوں آخر اس شعر میں ایسی کون سی ناگفتہ بہ بات کہی گئی ہے جو ان اماروں اور گروہوں کی طبع نازک پر گراں گذرتی ہے۔ اور اس لئے انہوں نے اقبال کے اس لاجواب شعر کو اقبال کے کلام میں سے عملاً خارج کر رکھا ہے۔ جب کہ یہ شعر فیوڈل ٹسکنے میں جکڑے ہوئے کسان کے روز و شب کی اتنی دلروز تصویر ہے کہ مجھے دنیا کی کسی بھی زبان کی شاعری میں اس کی مثال نہیں ملتی۔ ہر زبان کی شاعری اور ادب میں کسان کی مظلومیت کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے مگر صرف دو مصرعوں کے سولہ الفاظ میں جاگیر داری نظام کی پوری کارفرمائی اور اس کے نتائج کو سمودینا اقبال کے سے عظیم شاعر ہی کا کام تھا۔

فدا اس شعر کی تصویر کو اپنے سامنے لائے کہ ہمارا دہقان زندہ نہیں ہے، ایک مردے کی مثال ہے جسے اس کی قبر نے بھی قبول نہیں کیا اور اسے اگل کر باہر پھینک دیا ہے۔ مگر اس مردے کا کفن زیر زمین دفن پڑا رہ گیا ہے، اس لئے دہقان، جو بظاہر زمین پر چلا رہا ہے اور دھرتی کی کھدائی کر رہا ہے، دراصل اپنے کفن تک رسائی حاصل کرنے کی جدوجہد میں مصروف ہے۔ محنت کی بے ثمری کا ایسا لہذا دینے والا اظہار پڑھنے والے کو مجبور کر دیتا ہے کہ وہ انسانی محنت کو باوقار بنانے کی کوشش کرے اور محنت کو وقار بخشنا اور اس کا احترام کرنا کوئی گناہ نہیں ہے۔ اس کے باوجود اسی "گناہ" کی پاداش میں علامہ اقبال کے اس شعر سے عوام اناس کو محروم رکھنے کی کوشش کی جاتی رہی ہے تاکہ ان کے ذہنوں میں اپنے حقوق کا احساس نہ پیدا ہونے پائے اور وہ روز و شب کی محنت سے زندگی کی آسائشیں اور آسودگیاں حاصل نہ کریں بلکہ محض کفن حاصل کرنے کے لئے اپنی زندگیاں گنوا دیں۔

مگر، جیسا کہ میں ابتدا میں پھر چکا ہوں، علامہ کے تو اُدھے سے زیادہ کلام کو لوگوں سے پوشیدہ رکھنے کے لئے ایک طویل منصوبے پر برسوں تک عمل ہوتا رہا ہے، اور ستم یہ ہے کہ اس کے منصوبہ کاروں میں ارباب حکومت و سیاست کے علاوہ بعض ارباب

علم و ادب اور بعض اور باب تعلیم تک شامل تھے۔ پاکستان کے پہلے عام انتخابات کی تیاریوں کے دنوں میں ٹیلیوژن کی طرف سے علامہ کا ایک شعر عرصے تک ناظرین کو دن میں دس دس بار پڑھایا جاتا رہا۔ شعر یہ تھا۔

تری خاک میں ہے اگر شمر، تو خیال فقر و غنا نہ کر

کہ جہاں میں نانِ شعیب پر ہے مدارِ قوتِ حمیدری

شعر کی عمدگی میں کلام نہیں مگر جس بیزت سے اس شعر کی تکرار کو ضروری سمجھا گیا، وہ کسی صورت میں نیک نہیں تھی۔ مقصد یہ تھا کہ اے اہل پاکستان! افلاس و امارت اور محنت و سرمایہ کی بحث فضول ہے۔ کیونکہ اگر تمہارے اندر ایمان کا شمر موجود ہے تو فقر و غنا کا خیال مت کر دو کہ آخر حمیدر کہہ گا کہ قوت کا مدار جو کی روٹی پر تھا! اس شعر کو عوام کے افلاس اور اس پر صابر و شاکر رہنے کے جواز کے طور پر پیش کرنا علامہ اقبال کے نظریات کے ساتھ کھلی زیادتی ہے۔ اس شعر میں تاکید "نانِ شعیب کھانے کی نہیں ہے، اپنی خاک میں ایمان و یقین کے شمر کو زندہ رکھنے کی ہے۔ اسی لئے تو ایک اور جگہ علامہ نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی ہے کہ:-

جسے نانِ جوئی بخشی ہے تو نے

اسے بازوئے حمیدر بھی عطا کر

علامہ اقبال کی ایک اور محبوب اصطلاح "فقر" کے ساتھ بھی یاد لوگوں نے جی بھر کر بدسلوکی فرمائی ہے۔ یوں وہ علامہ کے کلام کے جس حصے کو لوگوں کی نظروں سے باہر نہیں چھپا سکتے، اس کی اپنے انداز میں تاویل کر لیتے ہیں اور "فقر" کے حوالے سے عوام کو اپنے افلاس پر قناعت کرنے کی تلقین کرتے رہتے ہیں۔ اس کے برعکس علامہ اقبال نے جگہ جگہ وضاحت کر دی ہے کہ ان کے فقر کا مفہوم "بے دوستی و رنجوری" نہیں ہے، ایک شانِ استغناء ہے جو اس حقیقت کو کبھی فراموش نہیں کرتی کہ "سلطنتِ روم و شام" کا حصول اس کے منافی نہیں ہے۔ مروجہ معیار فقر کے بارے میں علامہ واضح طور پر کہتے ہیں اور واضح طور پر کہنا ان کا اسلوب ہے، انہوں نے اعتراف کیا ہے کہ:-

رمز و ایما اس زمانے کے لئے موزوں نہیں

اور آتا بھی نہیں مجھ کو سخن سازی کا فن

ان کا سا بڑا سخن ورنہ تو خیر اس صدی میں پیدا ہی نہیں ہوا مگر وہ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ وہ غیر مبہم انداز میں بات کہنا پسند کرتے ہیں۔

میں ایسے فقر سے، اے اہلِ حلقہ، باز آیا

تمہارا فقر ہے بے دوستی و رنجوری

علامہ کے فقر کا معیار تو اس نوعیت کا ہے۔

آہ کہ کھویا گیا، تجھ سے فقیری کا راز

ورنہ ہے مالِ فقیر، سلطنتِ روم و شام

علامہ جب یہ کہتے ہیں کہ:

من کی دنیا؛ من کی دنیا سوز و مستی، ~~خیر~~ شوق

تن کی دنیا؛ تن کی دنیا سود و سودا، مکر و فن!

تو ان سے مخاطب قوم کے غربا نہیں ہوتے، وہ امر اور دُسا ہوتے ہیں جو "تن کی دولت"

سے بہرہ یاب ہیں اور انہوں نے اپنی زندگیوں کو اسی دولت کے نشے میں "سود و سودا"

اور "مکر و فن" کے لئے وقف کر رکھا ہے۔ روحانی بالیدگی کی اہمیت سے کسی بھی باشعور

اور مہذب انسان کو انکار نہیں ہو سکتا، مگر جسم و جان کا رشتہ برقرار رکھنا بھی تو ضروری

ہے، اور یہی وہ نکتہ ہے جس کو بعض عناصر نظر انداز کر جاتے ہیں۔ ان کی خواہش یہ ہے کہ

سود و سودا اور مکر و فن کا دھندا ہمیشہ کی طرح آئندہ بھی چلتا رہے اور علامہ کے اشعار

کی تاویل سے عوام کو سمجھایا جاتا رہے کہ "تن کی دولت" کی سی فضولیات سے پرہیز کرو

اور روکھی سوکھی کھا کر "من کی دولت" جمع کرتے رہو۔

غربا کو راضی برضا رکھنے کی اس مہم میں علامہ کا یہ شعر بھی بہت افراط

سے استعمال ہوا ہے بلکہ چند برس پہلے بعض سرکاری دفاتر میں اس شعر کو بطور طغریٰ

آویزاں کیا جاتا رہا۔

دل کی آزادی شہنشاہی، شکم سامانِ موت
فیصلہ تیسرا ترے ہاتھوں میں ہے، دل یا شکم؟

مگر اس شعر کے مخاطب بھی وہ امرا ہی ہیں جن کے قلب و ضمیر کو زرو سیم کی چٹان ہمہ وقت دبائے
اور چھپائے رکھتی ہے۔ چنانچہ صرف شکم کے بندے بن کر وہ دل کے اہتر از سے محروم رہتے
ہیں اور اس دولت کی صورت میں اپنے لئے سامانِ موت اکٹھا کرتے رہتے ہیں جو انہیں
”دل“ کے مطالبات پورا کرنے کی مہلت ہی نہیں دیتی۔ اس شعر کے، یا اس طرح کے دوسرے
اشعار کے، مخاطب وہ لوگ کیسے ہو سکتے ہیں جو تہی شکمی کی وجہ سے ہمہ وقت موت سے
دوچار رہتے ہیں۔

علامہ کے ان اشعار کے مطالب ان کے کئی دوسرے اشعار سے بھی واضح ہوتے
ہیں، مثلاً ”وہ فرماتے ہیں:۔“

تیری نگاہِ فرومایہ، ہاتھ ہے کوتاہ
تراگنہ کہ نخیلِ بلند کا ہے گناہ؟

دنیا کی نعمتیں تیرے سامنے موجود ہیں مگر تو انہیں دیکھ ہی نہیں پاتا۔ دیکھتا ہے تو ان تک
تیرا ہاتھ نہیں پہنچ پاتا، اس لئے کہ تو نے اپنی رسائی کو محدود اور اپنی بصارت اور
بعیورت کو محدود کر رکھا ہے۔ ان نعمتوں کی مثال کھجور کے اس بلند درخت کی سی ہے
جو پھلوں سے لدا کھڑا ہے مگر ان تک پہنچنے کے لئے سب سے پہلے تو تجھے یہ درخت
دریافت کرنا ہے اور اس کے بعد اس کی بلندی کو طے کر کے اپنی محنت کے ثمرات کو اپنی
دسترس میں لانا ہے۔

”سوال“ کے عنوان سے ایک قطعہ میں علامہ کہتے ہیں۔

ایک مفلس خود دار یہ کہتا تھا خدا سے
میں کر نہیں سکتا گلہ، دردِ فقیری
لیکن یہ بتا تیسری اجازت سے فرشتے
کرتے ہیں عطا مردِ فرومایہ کو میری؟

اس قطعہ میں تو علامہ نے شاعرانہ زبان کا بھی کوئی پردہ نہیں دکھا، کسی استعارہ سازی یا پیکر آفرینی سے بھی کام نہیں لیا۔ ایک خوددار مفلس کی زبان میں وہ صاف صاف پوچھتے ہیں کہ امارت و ثروت پر صرف مردانِ فردمایہ ہی کیوں قابض ہیں؟ یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ علامہ نے یہاں صرف "گلہ فقیری" کا نہیں، "گلہ درد فقیری" کا ذکر کیا ہے۔ یہ فقیری وہ کہ بے جس کا اظہار فقیر مناسب نہیں سمجھتا مگر کرب ناقابلِ برداشت ہے اس لئے وہ اس کا اظہار کر بھی دیتا ہے کہ الہی! آخر کیا سبب ہے کہ میرے مردانِ فردمایہ کو آسودہ زندگی کی ہر سہولت میسر ہو؟

ایک اور شعر میں علامہ نے ان "مردانِ فردمایہ" کی بڑی موثر تصویر کھینچی ہے۔

وہ شے کچھ اور ہے، کہتے ہیں جانِ پاک جسے

یہ رنگ و نم، یہ لہو — آب و نال کی ہے بیشی

وہ اپنے مخاطبین کو خبردار کرتے ہیں کہ یہ جو امرا کے چہروں پر چمک دکھ ہے تو اس سے اس طرح کا دھوکا کھانے کی ضرورت نہیں ہے کہ یہ ان کی روحانی تابندگی کا پردہ تو ہے! یہ تو محض جی بھر کر مرغن کھانے اڑانے اور دیگر ہر قسم کی مادی سہولتوں سے بہرہ یابی کا نتیجہ ہے — یعنی ان لوگوں کی تو صرف صحت اچھی ہے، ان کی روح بے چاری تو مرض الموت میں مبتلا ہے۔

مسئلہ یہ ہو کہ علامہ نے شکم پر روح کی فوقیت ہمہ زور دیا ہے، یا یہ ہو کہ علامہ انقلاب برپا کرنے کے لیے سب سے اول ذہنی انقلاب برپا کرنے کے حامی ہیں، اس حقیقت کو کوئی طرار سے طرار تاویل بھی نہیں جھٹلا سکتی کہ علامہ مروجہ زر پرست معاشرے کو کسی صورت اور کسی پہلو سے بھی برقرار رکھنے کے موید نہ تھے۔ وہ قومی مسائل پر چند افراد کے قبضے سے شدید نفرت کرتے تھے اور یہ قطعی نہیں مانتے تھے کہ فاقہ روحانی ظہارت کی بنیادی شرط ہے۔ جن افراد یا اداروں کو علامہ اقبال کے ارشادات سے یہ توقع ہے کہ ان میں کہیں نہ کہیں استحصالی نظام معیشت کے حق میں کوئی دلیل مل جائے گی، خود فریبی میں مبتلا ہیں۔ علامہ کے اشعار کو ان کے سیاق و سباق سے الگ کر کے دیکھنے

کا طرز عمل صرف وقتی طور پر ان کی ڈھارس بندھائے گا، ورنہ اس ضمن میں علامہ کے نظریات باسکل واضح اور غیر مبہم ہیں، اور علامہ کا یہی تو کمال ہے کہ ان کا کلام اپنی تاویل نہیں کرنے دیتا۔ متعلقہ موضوع پر علامہ کی براہ راست قسم کی منظموں میں ایک نظم "فرمان خدا" بہت مشہور ہے اور بچے بچے کی زبان پر ہے۔ چند برس پہلے ایک محترم بزرگ نے یوم اقبال پر اس نظم کے بارے میں اپنی طرف سے "انکشاف" فرمایا تھا کہ خدا کا یہ فرمان تو فرشتوں کے نام ہے، خدا کے بندوں نے خواہ مخواہ اپنے آپ کو اس فرمان کا مخاطب سمجھ لیا ہے۔ خدا تو فرشتوں سے اس قسم کی باتیں کہ رہا ہے کہ :-

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو

کاخ امرا کے ور و دیوار ہلا دو!

گر ماؤ غلاموں کا لہو سوز یقیں سے

کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

سلطانی جمہور کا آنا ہے زمانہ

جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

جس کھیت سے دہقان کو میسر نہیں روزی

اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو

کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پڑے

پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو!

میں ناخوش و نیراہوں مرمر کی سلوں سے

میرے لئے مٹی کا حرم اور بنا دو!

یقیناً اس نظم میں خدا نے یہ فرمان فرشتوں ہی کے نام جاری کیا ہے لیکن اگر فرشتوں

کا مسجود آدم — ان احکام کو خود ہی پورا کرنے پر کمر باندھ لے تو کیا وہ اس

طرح خدا کے حضور میں گستاخی کا ارتکاب کرے گا یا احکام خداوندی بجالا رہا ہوگا؟ کیا

خدا کی اس دنیا کے غریبوں کو جاگنے کے لئے فرشتوں کی طرف سے بھیجی ہوئے جانے

کی ضرورت ہے؟ کیا کاخِ امرا کے در و دیوار کو ہلانے، چڑھیوں کو بازوں سے لڑانے، سلطانی جہور کو قریب لانے اور اس کی راہ میں حائل ہونے والے ہر نقش کہن کو مٹانے، محنت کش کو اس کی محنت کے صلے سے محروم رکھنے والے کھیت کو جلانے اور خدا اور بندے کے درمیان فصیل کی طرح ایستادہ "پیرانِ کلیسا" کو "کلیسا" سے رخصت کر دینے کے لئے خدا کے بندوں کو خدا کے فرشتوں کا انتظار کرنا چاہیے؟ اور کیا حق بات یہ نہیں ہے کہ جب خدا کے بندے حق و انصاف کی قدروں کے احیا کے اس مبارک کام میں مصروف ہوں گے تو خدا کے فرشتے ان کے ممد و معاون ہوں گے۔۔۔ کیونکہ یہ بندے وہ کام کر رہے ہوں گے جو فرشتوں کے کرنے کے ہیں؛ فرشتوں کے نام اس قدر مثبت اور اتنے انقلابی فرمان میں سے ابن آدم غائب نہیں ہے، اپنی بلوری توانائیوں کے ساتھ موجود ہے۔

سرمایہ داروں اور بڑے زمینداروں کے ہاتھوں خلیقِ خدا کے استحصال کے سلسلے میں اگر علامہ کے نظریات کو سمجھنا ہو تو صرف "بالِ جبسریل" ہی میں ان کی نظمیں "گدائی" اور "الارض اللہ" اور "ساقی نامہ" اور "لینن خدا کے حضور میں پڑھیے۔" "گدائی" میں وہ اپنے "شہر کے والی" کے بارے میں فرماتے ہیں۔

"ناج پہنایا ہے کس کی بے کلاہی نے اسے؟

کس کی عربیانی نے بخشا ہے اسے زریں تبا؟

اس کے آبِ لالہ گوں کی، خون دہقان سے کشید

تیرے میرے کھیت کی مٹی ہے اس کی کیمیا!

اس کے نعمت خانے کی ہر چیز ہے مانگی ہوئی

دینے والا کون ہے؟ مردِ عزیز دے لے لے لے!

"الارض اللہ" کے آخر میں علامہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں (اور اس میں وہ بڑے زمیندار

— وہ خدا — سے مخاطب ہیں)؛

دہ خدا یا! یہ زمیں تیری نہیں، میری نہیں!

تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں!

اس کے باوجود یہ کیا ستم ہے کہ علامہ کے اشعار استحصال کی بنیادوں کو مضبوط بنانے کے لیے پیش کئے جاتے ہیں اور اس اقبال کو چھپایا جاتا ہے جو یوں نعرہ زن ہوتا ہے۔

حدیثِ بے خبراں ہے، "تو با زمانہ بساز"

زمانہ ہا تو بسازد، تو با زمانہ ستیز

اقبال کی آفاقیت کا مسئلہ

اقبال کے خیالات سے کوئی اتفاق کرے یا نہ کرے مگر اقبال کو بڑا شاعر سمجھی تسلیم کرتے ہیں۔ اعلیٰ شاعر کی کونسی خصوصیت ہے جو اقبال کے ہاں نہیں؟ فکر کی بلندی و پختگی، تخیل کی وسعت اور گہرائی، جذبات کا خلوص اور پاکیزگی، حسنِ ادا اور موسیقی۔ مگر کونسی چیز سب سے نمایاں ہے؟ میرا تاثر تو یہ ہے کہ فکر، اقبال کی شاعری کی نمایاں ترین خصوصیت ہے۔ اقبال کا کلام پڑھتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس میں جذبات اور تخیل دونوں فکر کے تابع ہیں اور شاید یہی وجہ ہے کہ سستی جذباتیت یا سطحیت اقبال کی شاعری میں کبھی نظر نہیں آتی اور نہ بے بہار و بے اساس تخیل و موثر کافی ہی نظر آتی ہے۔ یہی پختگی و بلندی فکر ہے جو اقبال کو دنیا کے تمام بڑے شعرا سے ممتاز کرتی ہے اور اقبال بناتی ہے۔ بانگِ درا کو اقبال کی نمائندہ تصنیف کیوں نہیں قرار دیا جاتا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ گو شاعر کی حیثیت سے اقبال کی عظمت بانگِ درا میں بھی کئی مقامات پر ظاہر ہوتی ہے لیکن اس میں فکر کا وہ عنصر بہت کم ہے جو اقبال کا اصل طرہ امتیاز ہے۔ بلاشبہ اقبال کا نمائندہ ترین مجموعہ اردو میں بال جبریل ہے اور فارسی میں جاوید نامہ ہے۔

فکر کی فراوانی نے اقبال کے بارے میں یہ عام خیال پیدا کر دیا ہے کہ وہ ایک باقاعدہ فلسفی ہیں جس کا ایک مستقل نظام ہے۔ بات صرف یہ ہے کہ بڑے شاعر کی طرح اقبال کا بھی تصور حیات و کائنات تھا اور چونکہ اس تصور کو اقبال نے جزئیات کی تصریح کے ساتھ پیش کیا اس لئے انہیں اصطلاحی معنوں میں فلسفی قرار دیا جاسکتا ہے۔ ویسے کچھ اس میں اقبال کی مابعد الطبیعیات سے دلچسپی کو بھی دخل ہے۔ یہ دلچسپی ان کی شاعری میں بھی نہ چھپ سکی چنانچہ تصور مکان و زمان اور تصور خودی خالص مابعد الطبیعی نوعیت

رکھتے ہیں اور یہیں سے ہماری مشکلات شروع ہوتی ہیں۔

اس حیثیت سے اقبال کی آفاقیت تسلیم کہ ان کا پیغام عالم گیر اور ساری انسانیت کے لئے ہے اور ان کا تصور حیات وسیع ہے لیکن اس حقیقت کو ماننے بغیر بھی چارہ نہیں کہ فکر و علمیت کا غلبہ اتنا زیادہ ہے کہ اسے اچھی طرح سمجھنے کے لئے بڑی کدوکاوش اور وسعت مطالعہ کی بھی ضرورت ہے اور یہ ہر ایک کے بس کی بات نہیں۔ اس لئے اقبال کے قارئین کا دائرہ محدود ہو جاتا ہے۔ ویسے تو ہر شاعر اور ہر ادیب کا مطالعہ ایک خاص ذخیرہ معلومات کا متقاضی ہوتا ہے مثلاً زبان اور اس کے مزاج سے واقفیت اور روایات و علامات سے آگہی۔ بہر حال لازمی ہے کہ اس کے بغیر شعر و ادب سمجھ ہی میں نہیں آسکتا۔ لیکن بخلاف اور شعرا کے اقبال کے افکار و خیالات کو سمجھنے کے لئے اس کے علاوہ اور بہت کچھ جاننے کی بھی ضرورت ہے جیسے فلسفہ و مابعد الطبیعیات، تاریخ و سیاسیات، عمرانیات و معاشیات، حدیث و علم کلام وغیرہ۔ اس علم کے بغیر اقبال کا مطالعہ کرنے سے افکار اقبال کا محض سرسری اندازہ ہی ہو سکتا ہے جو غلط فہمی پر منتج ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس قسم کی غلط فہمیاں اقبال کے بارے میں بھی پائی جاتی ہیں کوئی انہیں رجعت پسند کہتا ہے، کوئی ترقی پسند، کوئی اشتراکی، کوئی فسطائی، کوئی صوفی، کوئی تصوف دشمن، عرض جتنے منہ اتنی باتیں۔ یہ اختلاف کچھ اس وجہ سے نہیں ہے کہ اقبال کے خیالات و افکار ایک کل کی سی حیثیت رکھتے ہیں اور کُلّی حیثیت سے مطالعہ چاہتے ہیں۔ اور اس کے لئے خاصی علمیت کی ضرورت ہے اس طرح وہی بات جو اقبال کی عظمت کی ضامن ہے یعنی بلندی و وسعت فکر انہیں ایک عامی کی دسترس سے دور بھی کر دیتی ہے اور اگر یہ صحیح ہے کہ آفاقی شاعری وہ ہے جس سے ہر زمانے میں سمجھ بوجھ والا طبقہ لطف اندوز و متاثر ہو سکے تو اقبال کی شاعری میں آفاقیت کچھ ہے اور کچھ نہیں ہے۔ عمومی نقطہ نظر سے اقبال کا درس خودی، جس سے انسان کی قوت ارادی و قوت عمل کے لامحدود امکانات کا تصور وابستہ ہے کسی قدر مبالغہ آمیز سہی لیکن ایک آفاقی چیز ضرور ہے اور ہر کسی کو اپیل کر سکتی ہے مگر خودی کا وہ تصور جس پر اقبال کی فکر

کی تمام عمارت کھڑی ہے ایک پیچیدہ اور مغلق چیز ہے جو صرف ماہرین فلسفہ مابعد الطبیعیات کی ہی سمجھ میں آسکتی ہے۔ دوسروں کے بس کی بات نہیں، یہی بات تصورِ عشق پر صادق آتی ہے۔ اس کا عام مفہوم تو سمجھ ہی آتا ہے لیکن جب اس کے ڈانڈے برگساں کے تخلیقی ارتقا و وجدان اور نطشے کے میلان اقتدار سے جا ملتے ہیں تو ہم پھر منہ دیکھتے رہ جاتے ہیں کہ یہ سب کیا ہے۔ تصورِ زماں تو ان سب سے پیچیدہ چیز ہے، اس کا ذکر ہی کیا۔ اسی طرح ان کے کلام میں احادیث نبویؐ اسلامی فلسفہ و حکمت، متکلمین و حکما کے شہ پارے، صوفیہ و آئمہ کے خیالات، اہل عرفان اور ارباب کشف کے مقامات و احوال کی طرف جا بجا اشارے اور گزشتہ ساڑھے تیرہ سو سال میں اسلام کے آغوش میں پلنے والی مذہبی، علمی و سیاسی، اور ذہنی تحریکوں کی تاریخ، اقوام عالم کے قدیم و جدید بیجانا، ملل و مذاہب کا جدید ارتقا و خلافت، سلطنت اور سلوکیت کا عروج و زوال، مغرب اور حکمائے مغرب کے نظریے اور تصورات، غرض انسانی تہذیب و تمدن کے تمام اہم پہلوؤں پر حکیمانہ تبصرے ملتے ہیں۔ جن سے واقفیت کلام اقبال کے مقصود تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے تو اقبال کا نام سن کر یا ان کے کلام کو پڑھ کر بہت سے لوگ سرد ہنستے ہیں اور وہ واہ کرتے ہیں مگر ان میں زیادہ تر ایسے ہیں جو فیشن اور نمائش کی خاطر ایسا کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کا سارا کلام پڑھنے کے بعد ایک سیدھی سادی بات جو ایک عامی کی سمجھ میں بھی آتی ہے وہ یہ ہے کہ انسان اپنی صلاحیتوں اور قوتوں کو پہچانے اور ان سے کام لے خدا اور اس کے رسولؐ سے عشق رکھے، اسلامی تعلیمات کی حرکی روح کو سمجھے اور اس پر عمل کرے تو وہ حقیقت میں خدا کا جانشین بن سکتا ہے اور اپنی تقدیر کا آپ مالک بن سکتا ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ اقبال کے خصوصی اسکا لروں کے لیے مختص ہے، اسی لیے فہم نامہ کا سوال نہیں اٹھانا چاہیے۔ اقبال کی آفاقیت اسی مرکزی بات کو شاعرانہ طور پر پیش کرنے ہی میں پنہاں ہے نہ کہ فلسفیانہ نکتہ آفرینیوں کے حجابوں میں۔

اقبال کے کلام کا وہی حصہ میری رائے میں آفاقی ہے جس میں فلسفیانہ نکتہ طرازیوں نہیں ہیں۔ کیوں کہ اسی کلام میں شعریت ہے۔ وہی عام فہم نبی اور اسی میں عالمگیر اہل

بھی ہے۔

علمیت اور فکر سے انگریزی کے مشہور شاعر ملٹن کا کلام بھی بوجھل ہے۔ لیکن اقبال کو ملٹن پر اس لحاظ سے ضرور فوقیت حاصل ہے کہ جہاں ملٹن کی شاعری کی بنیاد صرف تخیل پر ہے وہاں اقبال کی شاعری میں سوز و خلوص نے ایک تڑپ پیدا کر دی ہے۔ واقعہ کچھ یوں معلوم ہوتا ہے کہ انسانیت کی پستی اور قوم کے درد نے ان کی فکر کو اکسایا لیکن جب فکر کو حرکت آئی تو ان کے سارے ذہن پر اسی کا راج ہو گیا۔ برہنہ بات کو سوچنا سمجھنا، تونا پرکھنا شروع ہوا اور حیات و کائنات اور اس کے مختلف مظاہر کے بارے میں خیالات معین ہونے لگے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زندگی اور اس کے مسائل تک اقبال فکر کے ذریعے سے پہنچے، احساس و تجربہ کے ذریعے سے نہیں۔ مگر جن نتائج پر وہ پہنچے، احساس و تجربہ کے ذریعے سے نہیں۔ مگر جن نتائج پر وہ پہنچے ان پر اس شدت سے انہیں یقین تھا کہ یہ یقین بجائے خود احساس کا بدل بن گیا۔ اور اسی یقین کی وجہ سے ان کی باتوں میں ایک وزن پیدا ہو گیا۔ مگر میرا خیال ہے کہ وہ اثر پیدا نہیں ہو سکا۔ جو ایک محسوس شدہ تجربے یا تاثر کے مؤثر اظہار سے پیدا ہوتا ہے۔ حال اور قال میں فرق تو ہوتا ہی ہے۔ ہاں جب کبھی اقبال آنحضرت صلعم کا ذکر کرتے ہیں یا ملت اسلامیہ کی زبوں حالی و پستی کو محسوس کرتے ہیں اور اس کی ترقی کی تمنا کرتے ہیں تبھی ان کا انداز قال کا نہیں حال کا ہوتا ہے اور کلام کی تاثیر کئی گنا زیادہ ہو جاتی ہے قال اور حال کے اس نکتہ کی وضاحت رومی اور اقبال کے تقابلی مطالعہ سے بھی بہ آسانی ہو سکتی ہے دونوں کا تصور عشق بڑی حد تک یکساں ہے لیکن صاف محسوس ہوتا ہے کہ رومی اپنے تجربے و احساس کے راستے سے اس تصور تک پہنچے ہیں اور اقبال فکر کے راستے سے۔ اسی لئے اقبال کے راستے سے اس تصور تک پہنچے ہیں اور اقبال فکر کے راستے سے۔ اسی لئے اقبال کے ہاں وہ مستی و سرشاری، وہ وارفتگی، وہ سپردگی، وہ سیلابی کیفیت نہیں پائی جاتی جو رومی کے ہاں ملتی ہے۔ تجربہ و تاثر کی شاعری میں جو عالمگیر اپیل ہوتی ہے۔ وہ خیالات و افکار کی شاعری میں نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ جب اقبال پیچ و تاب

رازی کے زیر اثر شعر کہتے ہیں تو خشک و بے مزہ فلسفہ طرازی ہوتی ہے اور جب سوز و ساز
 رومی کے زیر اثر، تو تیغ آبدار۔ اور یہی حصہ کلام آفاقی کہلانے کا مستحق ہے کیونکہ یہ پُر از
 تاثیر ہے اور اس کی اپیل عام ہے۔ منظوم خیالات و افکار بطور ضرب المثل اور قابل حوالہ
 نکات QUOTABLE MAXIMS کے تو خوب ہوتے ہیں لیکن ان کا خطاب زیادہ تر
 پڑھنے والوں کے دماغ سے ہوتا ہے لیکن ان کا خطاب زیادہ تر پڑھنے والوں کے دماغ سے
 ہوتا ہے نہ کہ دل سے۔ اس بات کی وضاحت کے لئے 'ساقی نامہ' پر نظر ڈالیے۔ یہ اقبال
 کی بہترین نظموں میں سے ایک ہے لیکن اس کا سب سے زیادہ اثر انگریز اور کامیاب
 حصہ وہ نہیں ہے۔ جہاں زندگی، موت اور خودی کے مسائل چھیڑے گئے ہیں بلکہ یہ ہے۔

شراب کہن پھر پلا ساقیا
 وہی جامِ گردش میں لا ساقیا
 مجھے عشق کے پر لگا کر اڑا
 مری خاک جگنو بن کر اڑا
 خرد کو غلامی سے آزاد کر
 جوانوں کو پیروں کا استاد کر
 ہری شاخ ملت ترے نم سے ہے
 نفس اس بدن میں ترے دم سے ہے
 تڑپنے پھر کئے کی توفیق دے
 مرا عشق میری نظر بخش دے
 جگر سے وہی تیر پھر پار کر
 تمنا کو سینوں میں بیدار کر
 ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر
 زمینوں کے شب زندہ داروں کی خبر

جوانوں کو سوزِ جگر بخش دے
 میرا عشق میری نظر بخش دے
 مری ناؤ گرداب سے پار کر
 یہ ثابت ہے تو اس کو سیار کر
 بتا مجھ کو اسرارِ مرگ و حیات
 کہ تیری نکلا ہوں میں ہے کائنات
 مرے دیدہ تر کی بے خوابیاں
 مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں
 مرے نالہ نیم شب کا نیا ز
 مری خلوت و انجمن کا گداز
 امنگیں مری آرزوئیں مری
 امیدیں مری جستجوئیں مری
 مری فطرت آئینہ روزگار
 غزالان افکار کا مرغزار
 مراد دل مری رزمگاہ حیات
 گمانوں کے لشکر یقین کا ثبات
 یہی کچھ ہے ساقی متاعِ فقیر
 اسی سے فیروں میں ہیں ہوں امیر
 مرے قافلے میں ٹاڈے اسے
 ٹاڈے ٹھکانے لگا دے اسے

اس حصہٴ نظم میں اقبال کے قلبی کیفیت اور تڑپ نے تاثیر پیدا کی ہے اور
 ممکن نہیں کہ کوئی اسے پڑھے اور متاثر نہ ہو اب ذرا مقابلہ کے لئے ان اشعار کو
 بھی دیکھیے۔

یہ موج نفس کیا ہے؟ تلوار ہے
 خودی کیا ہے؟ تلوار کی دھار ہے
 خودی کیا ہے راز درون حیات
 خودی کیا ہے بیداری کا نجات
 خودی جلوہ بدست و خلوت پسند
 سمندر ہے اک بوند پانی میں بند
 اندھیرے اجالے میں بے تابناک
 من و تو سے پیدا من و تو سے پاک
 ازل اس کے پیچھے ابد سامنے
 نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے

دیگرہ، دیگرہ - یہ پڑھتے ہوئے ہم ہر شعر پر رک کر سوچنے اور سمجھنے کی کوشش میں لگ جاتے ہیں۔ کچھ سمجھ میں آتا ہے، کچھ نہیں آتا۔ غرض دماغ کو حرکت ہوتی ہے دل کو نہیں کیونکہ ایسے مقامات پر مفکر اقبال شاعر اقبال پر حاوی ہے۔

علمیت اور فکر کے غلبے نے اقبال کے کلام پر جو اثرات پیدا کئے، ان کا سرسری سا جائزہ ہم لے چکے ہیں آئیے اب اک اور نکتہ غور کریں اقبال کی رفعت تخیل اور بلند فکری فکر نے انہیں ایسے اونچے مقام پر پہنچا دیا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے وہ ہماری اس دیکھی بھالی دنیا اور اس کی مادی و جذباتی زندگی سے قطع نظر کہہ کے اونچے اونچے بادلوں میں بیٹھے حکیمانہ مشورے عمومی انداز میں دے رہے ہیں اور انہی کے ہمارے آپ کے درمیان نہیں آتے ہمارے روزمرہ کے دکھ درد اور لطف و مسرت ہمارے روزمرہ کے تجربات و مشاہدات میں شریک نہیں ہوتے نہ ہمارے ساتھ ہنستے ہیں نہ ہمارے ساتھ روتے ہیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کی دنیا تصورات اور فکر و تخیل کی لطیف دنیا ہے جہاں مادی زندگی خال خال ہے۔ وہاں فرشتے حوریں ابلیس اور مختلف لوگوں کی روحیں تو بہت ہیں مگر گوشت پوست کے

انسان کم ہیں، وہاں چرند، پرند، پھول، پتے، چاند، تارے، سورج، دریا، سمندر
 ہوا، وقت غرض مجرود وغیرہ مجرود، ذمی روح سب انسان سے بائیں کرتے ہیں
 لیکن انسان آپس میں بہت کم کرتے ہیں روزمرہ زندگی سے میرے نزدیک
 اقبال کی یہ بے نیازی بھی ان کی افاقیت میں ایک حدمانع ہے آخر ہم ہر وقت
 فکر و تخیل کی دنیا میں پرواز کرتے نہیں رہ سکتے۔ ہاں کبھی کبھی اڑان لگانے میں
 کوئی ہرج نہیں۔

ملٹن کو خطاب کر کے درڈسورجھ نے کہا تھا:

THY SOUL WAS LIKE A
 STAR, AND DWELT APART
 THOU HADST A VOICE WHOSE
 SOUND WAS LIKE THE SEA
 PURE AS THE NAKED HEAVENS,
 MAJESTIC, FREE.

یہی بات اقبال پر صادق آتی ہے۔ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ ملٹن کا کلام باوجود
 پر عظمت ہونے کے عام طور پر نہیں پڑھا جاتا ہے۔ انگریزی ادب کے چند عالموں کے
 زیر مطالعہ رہتا ہے۔ اسی طرح اقبال کے کلام کا بیشتر حصہ صرف چند عالم فاضل حضرات
 کے لئے ہے، سب کے لئے نہیں۔ کیونکہ متذکرہ وجود کی بنا پر اس کی اپیل محدود ہو گئی
 اور عام نہیں رہی۔ کونسا حصہ آفاقی نوعیت رکھتا ہے، اس طرف میں پہلے اشارہ
 کر چکا ہوں۔

اقبال اور ہندوستانی تہذیب

عسکری صاحب نے لکھا ہے کہ اگر مذہب کا لفظ صرف جذباتی تاثر پیدا کرنے کے لئے نہ لیں اور اسے اس کی ٹھوس شکل میں دیکھیں تو یہ چار چیزوں کا مجموعہ ہوتا ہے۔

۱۔ عقائد ۲۔ عبادات ۳۔ رسوم

اور ۴۔ ان تینوں میں جذبات کی آمیزش

اس کے ساتھ ہی اب پروفیسر کراچین کا ایک قول دیکھئے۔ جس سے مذہب اور تہذیب کے رشتہ پر کچھ روشنی پڑتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم مذہب کی بات کرتے ہیں تو اس کے عقائد، احکام، عبادات اور رسوم کو دیکھتے ہیں۔ لیکن جب تہذیب کا لفظ کہتے تو ہمیں یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ اس مذہب کا (انفرادی اور اجتماعی طور پر) انسانوں پر کیا اثر پڑتا ہے۔ گویا مذہبی تہذیب، مذہب اور انسانوں کے باہمی عمل و رد عمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اب دونوں باتوں کو ملا کر ہندوستانی تہذیب کے بارے میں کم سے کم لفظوں میں جو زیادہ سے زیادہ بات کہی جاسکتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ یہ ایک مذہبی تہذیب تھی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ تہذیب اساسی طور پر چند عقائد پر قائم تھی جو عبادات، اخلاق اور احکام کے ایک نظام سے وابستہ تھے اور پھر وہاں سے نیچے اثر کر معاشرت اور رہن سہن کی چھوٹی سے چھوٹی تفصیلات تک پھیلے ہوئے تھے۔ یوں یہ تہذیب ایک مکمل اکائی تھی جو سونے، جاگنے، اٹھنے، بیٹھنے، کھانے، پینے سے لے کر موت اور پیدائش تک کے سارے اعمال کو ایک لڑی میں پروئے ہوئے تھی۔ چنانچہ ہم نے دیکھا کہ جیسے ہی یہ تہذیب

ایک اجنبی تہذیب سے متصادم ہوئی اس میں اوپر سے نیچے تک ایک زلزلہ آگیا۔ اور اب تک کسی کی سمجھ میں یہ نہیں آ رہا ہے کہ کون سی چیز کو کس طرح سنبھالا جائے۔ چنانچہ ہندو اسلامی تہذیب سے مغربی تہذیب کی آویزش کے اولین لمحے سے اب تک ہندی مسلمانوں کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ اس اجنبی تہذیب کے بارے میں ان کا رویہ کیا ہو؟ مسلمانوں کا ایک گروہ اپنی تہذیب کی کوئی بھی چیز چھوڑنے کے لئے تیار نہیں تھا۔ یعنی اس کا رویہ یہ تھا کہ ہم مغربی تہذیب سے نہ کچھ لینا چاہتے ہیں نہ اس کے بدلے میں اپنے پاس سے کچھ دینا چاہتے ہیں۔ اس گروہ کے بارے میں آپ کچھ بھی کہیں۔ لیکن اتنی بات ماننے کی ہے کہ وہ یہ بات وضاحت سے سمجھتا تھا کہ یہ دو تہذیبیں ایک دوسرے سے مل نہیں سکتیں۔ اور ان کو ملانے کی ہر کوشش کا مطلب اپنی تہذیب کی تباہی کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا۔ ہمیں یہاں اس سے غرض نہیں ہے کہ یہ نقطہ نظر صحیح تھا یا غلط؛ ابھی تو ہم صرف صورتِ حال کا جائزہ لے رہے ہیں۔ مسلمانوں کا دوسرا گروہ یہ دیکھ کر ایک طرف الگ تھلگ رہنا ناممکن ہے۔ اور دوسری طرف مغربی تہذیب کے اثرات کو بھی روکا نہیں جاسکتا۔ ایک اور نقطہ نظر کا قائل ہوا کہ جتنا بچا جاسکے بچا لیا جائے۔ اور جتنا قبول کیا جاسکے قبول کر لیا جائے۔ یہ وہی نقطہ نظر تھا جسے حالی نے "خدا صفا و دوع ماکد ر کے اسلامی اصول کی روشنی میں پیش کیا۔ حالی کے اس فارمولے سے جہاں ایک طرف یہ گنجائش نکلی کہ مغربی تہذیب کی جو چیزیں اچھی ہیں وہ لے لی جائیں اور جو بڑی ہیں وہ چھوڑ دی جائیں۔ وہاں خود اپنی تہذیب کے بارے میں یہ اصلاحی نقطہ نظر آگے بڑھا کہ اس کی بھی صرف اچھی چیزوں کو برقرار رکھا جائے۔ اور بری چیزوں کو ترک کر دیا جائے۔ بطور ایک عملی نقطہ نظر کے یہ فارمولا پہلے گروہ کے نقطہ نظر کی نسبت زیادہ کامیاب ثابت ہوا مگر اس نقطہ نظر کی ایک خامی بھی تھی۔ وہ یہ کہ ہمیں اچھی چیزیں ضرور اختیار کر لینی چاہئیں اور بری چیزیں ضرور چھوڑ دینی چاہئیں۔ مگر اچھے بڑے کا فیصلہ کیسے ہو اور کون کرے۔ چنانچہ اب ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص کے پاس اپنی پسندیدہ اور ناپسندیدہ چیزوں کی فہرستیں ہیں۔ اور آپس میں مناظرے ہو رہے ہیں کہ کون چیز سچ اچھی ہے۔ اور کون چیز سچ بری۔ ایک زمانے میں یہ مناظرے اتنے زوروں

سے چلے کہ ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے مسلمانوں کے پاس اس کے سوا اور کوئی کام نہیں رہ گیا ہے۔ ان مناظروں کے موضوعات کچھ اس قسم کے تھے — انگریزی زبان سیکھنی چاہیے یا نہیں؟ انگریزی لباس پہننا چاہیے یا نہیں۔ انگریزوں کی طرح پھری کانٹے سے کھانا چاہیے یا نہیں۔ انگریزوں کی طرح عورتوں کو بے پردہ رکھنا چاہیے یا نہیں۔ اب چونکہ یہ بحثیں ایک مذہبی تہذیب کے پس منظر میں ہو رہی تھیں اس لئے لوگ ان سوالات کو مذہبی سوالات سمجھتے تھے۔ دراصل وہ یہ جاننا چاہتے تھے کہ ان کا مذہب انھیں ان باتوں سے روکتا ہے یا نہیں؟ — بہر حال نخبوں اور مناظروں میں طرفین کے استدلال کا نتیجہ یہ نکلا کہ خاموشی سے یہ مان لیا گیا کہ وہ تہذیبی اور تمدنی اوضاع جو رسوم و رواج اور دوسری معاشرتی شکلوں میں اب تک مذہب کا جزو سمجھے جاتے تھے وہ مذہب کا جزو نہیں ہیں۔ دوسرے لفظوں میں روایتی مذہبی تہذیب کا ایک حصہ تہذیب سے الگ ہو گیا۔ اور خود مذہب کو بھی رسوم سے الگ کر لیا گیا۔ یہ ابتداء تھی۔ اس کے بعد ہم دیکھتے ہیں جیسے جیسے مغربی تہذیب ہمارے اندر جگہ پیدا کرتی گئی۔ ہماری تہذیب اور انجام کار مذہب کے بہت سے عناصر اس کے لئے جگہ خالی کرتے گئے۔ مثلاً جیسا کہ آپ دیکھ چکے ہیں پہلے مرحلے پر کہا گیا کہ رسوم کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ دوسرے مرحلے پر کہا گیا کہ فقہ کی تقلید بھی ضروری نہیں ہے، اور احادیث اور قرآن کی روشنی میں کوئی بھی فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ پھر احادیث کی حجت سے بھی انکار کیا گیا اور کہا گیا کہ ہمارے لئے صرف قرآن کافی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ روایتی مذہبی تہذیب کی روح نے اپنی زمانی و مکانی تشکیل کے لئے جتنے ادارے اور عوامل پیدا کئے تھے ان سب کا انکار کیا جانے لگا۔ سرسید سے غلام احمد پوینہ تک وہ تمام اشخاص و افراد جو روایتی مذہبی تہذیب میں ان تبدیلیوں کے نمائندے ہیں۔ ہمیں ان سب میں ایک گہرا اضطراب کام کرتا نظر آتا ہے۔ دراصل اس اضطراب کے پیچھے جو ہولناک حقیقت چھپی ہوئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ جس تبدیلی کو ظاہر میں نگاہیں ایک معمولی قسم کی ظاہری تبدیلی سمجھتی ہیں۔ وہ ہمارے اندر اترا کر ہمیں اتنی گہرائیوں میں بدل رہی ہے کہ حساس لوگ یہ محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ یہ تبدیلی

ہماری کسی چیز کو اپنی جگہ باقی نہیں چھوڑے گی۔ زیادہ اصطلاحی لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ ہم ایک سکونی تہذیب سے ایک حرکی تہذیب میں داخل ہو گئے ہیں۔ اور اس تہذیب کی روح ہمیں ہر وہ چیز چھوڑنے پر مجبور کر رہی ہے جو ہمیں تغیر یا حرکت سے روکتی ہے۔ خواہ وہ رسوم ہوں۔ یا فقہ ہو یا احادیث ہوں اور آخر میں چپکے سے یہ بھی کہ خواہ قرآن ہو۔ حرکی تہذیب کا یہی وہ دستور جو سب سے پہلے اقبال کے ذہن میں واضح ہوا اور تاریخی اعتبار سے بالکل اپنے ٹھیک وقت پر وہ اسلامی تہذیب بلکہ خود اسلام کے ایک عظیم فکری نمائندے کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتے ہیں۔ اور تشکیل جدید کی بنیاد رکھتے ہیں۔ جن لوگوں نے اقبال کے کلام اور بالخصوص تشکیل جدید الہیات کا مطالعہ کیا ہے وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ اقبال کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ مغربی تہذیب کی آمد سے جو مخصوص صورت حال پیدا ہوئی ہے اسے پیش نظر رکھ کر اسلام اور اسلامی تہذیب میں اصول حرکت کو بیان کیا جائے۔ اب اقبال یہ بھی جانتے تھے کہ مغرب کی مسیحی تہذیب خود ایک سکونی تہذیب تھی۔ اور جدید مغربی تہذیب اس سکون پرستی سے آزاد ہوئی ہے تو علوم جدیدہ سائنس کی بدولت۔ دوسرے لفظوں میں عقل استقرائی اور عمل اختیاری کے آزادانہ ارتقاء کے باعث۔ چنانچہ اقبال کا حقیقی مسئلہ یہ تھا کہ (۱) حرکت (۲) عقل استقرائی اور (۳) عمل اختیاری کی روشنی میں اسلامی تہذیب اور اسلام کی حقیقت کو از سر نو متعین کیا جائے۔ اقبال نے اس صورت حال کا جو تجزیہ کیا ہے۔ اور اس کی روشنی میں اسلام اور اسلامی تہذیب کی جو حقیقت بیان کی ہے۔ آپ اس سے اختلاف کریں یا اتفاق۔ لیکن یہ حیثیت اپنی جگہ کہ سرسید، حالی، شبلی، اکبر اور دوسرے مسلمان اہل فکر نے اس صورت حال کو اس طرح نہیں سمجھا تھا جس طرح اقبال نے سمجھا۔ اقبال سے پہلے ان بزرگوں کے یہاں نئی صورت حال صرف چند تمدنی اوضاع اور معاشرتی مسائل کے تغیر و تبدل کا مسئلہ ہے جب کہ خود اقبال نے بہت وضاحت سے محسوس کر لیا کہ صورت حال کی ایسی سطحی تعبیرات سے کام نہیں چلے گا۔ اور ہمیں زیادہ گہرائی میں اتر کر یہ دیکھنا پڑے گا کہ آیا اسلام اور اسلامی تہذیب اپنی روح کے اعتبار سے مغربی تہذیب کو

قبول کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اور قبول کر سکتے ہیں تو کس طرح۔ دوسرے لفظوں میں اقبال نے یہ بات سمجھ لی تھی کہ مغربی تہذیب ہمارے اندر جو تبدیلیاں لا رہی ہے ان کا تقاضا صرف اتنا نہیں ہے کہ کوٹ پتلون، پھری کانٹے یا کیک اور کوکوکولا کا جواز پیدا کر لیا جائے۔ بلکہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ حیات و کائنات، زمان و مکان، افعال اور فطرت، روح اور مادہ کے ان تصورات پر جو روایتی تہذیب میں موجود تھے ان پر نظر ثانی کی جائے۔ اور ان کو از سر نو اس طرح متعین کیا جائے کہ وہ مغربی تہذیب کی حقیقی ترقی کو اپنے اندر جذب کر سکیں۔ مختصر لفظوں میں اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب کا چیلنج ایک نئی الہیات کی تشکیل کا مطالبہ کر رہا ہے۔

اقبال نے تشکیل جدید میں جس نئی الہیات کی بنیاد رکھی ہے اس کے پیچھے اقبال کے دو بنیادی تصورات کام کر رہے ہیں اور اقبال یہ جانتے ہیں کہ نیا انسان "محسوس" کا خوگر انسان ہے جسے "اس قسم کے فکر کی عادت ہو گئی ہے جس کا تعلق اشیاء اور حوادث کی دنیا سے ہے۔" جس سے اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس انسان سے تعلق پیدا کرنے کے لئے ایک ایسے "منہاج کی ضرورت ہے جو نفسیاتی اعتبار سے اس ذہن کے قریب تر ہو جو گویا محسوس کا خوگر ہو چکا ہے تاکہ وہ آسانی سے اسے قبول کر لے۔" اقبال کے نزدیک یہ کام اس قسم کے لوگ باکل نہیں کر سکتے جو "عصر حاضر کے ذہن سے باکل بے خبر ہیں۔" اور اس لئے موجودہ دنیا کے افکار اور تجربات سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے (۲) پرانا طریقہ کار اس لئے بیکار ہے کہ "الہیات کے وہ تصورات جن کو اب ایک ایسی مابعد الطبیعیات کے الفاظ و مصطلحات میں پیش کیا جاتا ہے جو مدت ہوئی عملاً مردہ ہو چکی ہے۔ ان لوگوں کی نظر میں بیکار ہیں جن کا ذہنی پس منظر یکسر مختلف ہے۔ چنانچہ ان دونوں حقیقتوں کے پیش نظر اقبال کہتے ہیں "ہم مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظام فکر از سر نو غور کریں۔" اب چونکہ عصر حاضر کے انسان سے وہ انسان مراد ہے جو مغربی تہذیب سے پیدا ہوا ہے۔ اس لئے اقبال کی نئی الہیات کی تشکیل کی کوشش کا حقیقی مقصد مغربی اور اسلامی تہذیب کے درمیان مشترکہ عناصر کی جستجو ہے۔ اور وہ یہ ثابت کرنا

چاہتے ہیں کہ اسلام اور اسلامی تہذیب میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو "محسوس کے خاکہ" انسان کے ذہن کے مطابق نہ ہو مجھے افسوس ہے کہ اسلامی تہذیب کے بارے میں میرے ذاتی خیالات کچھ اس قسم کے ہیں جن سے اقبال کی تائید نہیں ہوتی۔ لیکن اقبال کی تشریح کرتے ہوئے میں یہاں صرف اس مسئلہ پر گفتگو کر رہا ہوں کہ اگر ہمیں مغربی تہذیب کو قبول کرنا ہے یا اپنے اندر جذب کر کے اس سے فائدہ اٹھانا ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمیں اقبال ہی کے ساتھ چل کر اسلامی اور مغربی تہذیب کی روح میں اتر کر ان کی ہم آہنگی کو الہیاتی بنیادوں پر ثابت کرنا پڑے گا۔ تشکیل جدید انہیں معنوں میں ایک ایسا ذریعہ کارنامہ ہے جسے جدید اسلام کی بائبل کہنا چاہیے

آئیے اب اختصار لیکن احتیاط کے ساتھ حرکت، عقل استقرائی اور عمل اختیاری کے سلسلہ میں اقبال کے چند بنیادی تصورات کا جائزہ لینے کی کوشش کریں۔ اقبال نے تشکیل جدید کے چھٹے خطبہ "الاجتہاد فی اسلام" میں اصول حرکت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"اسلام کے نزدیک حیات کی روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف و تغیر میں جلوہ گرہ دیکھتے ہیں۔ اب اسلامی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات و تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو دوامی اصول ہونا چاہئیں جو حیات اجتماعیہ میں منظم و ضبط قائم رکھیں کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی اصولوں ہی کی بدولت۔ لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب ہے کہ ہمیں اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے اس لئے کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے اس صورت میں ہم اس شے سے جس کی فطرت ہی حرکت ہے، حرکت سے عاری کر دیں گے۔"

اقبال کے نزدیک اس سوال کا "کہ اسلام کی ہیئت ترکیبی میں وہ کون سا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے؟" جواب ہے "اجتہاد" لیکن اقبال

اس حقیقت سے واقف ہیں کہ جس معاشرہ سے وہ خطاب کر رہے ہیں۔ وہ ایک تقلیدی معاشرہ ہے۔ اس لیے انھیں شکایت ہوتی ہے کہ اہل سنت والجماعت ایک طرف تو نظری طور پر اجتہاد کی ضرورت سے انکار نہیں کرتے۔ لیکن دوسری طرف عملاً اس کی اجازت بھی نہیں دیتے۔ آگے چل کر یہ شکایت تعجب میں بدل جاتی ہے اور وہ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ وہ نظام قانون جس کی بنیادیں قرآن پر استوار ہیں جو زندگی کو متحرک و متغیر قرار دیتا ہے اس میں ایسی جمود پسندی کیسے پیدا ہوئی؟ ذرا سی دیر میں اقبال اس کی وجہ عباسی عہد کی عقلیت پرستی کے خلاف رد عمل، رہبانی تصوف کی نشوونما اور بغداد کی تباہی میں ڈھونڈھ لیتے ہیں۔ اور اپنے مخصوص انداز میں ان کی تنقید کرتے ہوئے جو غلط ہو سکتی ہے مگر سطحی کبھی نہیں ہوتی اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں

”اندریں صورت مسلمانوں کا آزاد خیال طبقہ اگر اس امر کا دعویٰ دار ہے کہ اسے اپنے تجربات، علیٰ ہذا زندگی کے بدلتے ہوئے احوال و ظروف کے پیش نظر فقہ و قانون کے بنیادی اصولوں کی از سر نو تعبیر کا حق پہنچتا ہے تو میرے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو غلط ہو۔“

اقبال کے نزدیک مسلمانوں کے آزاد خیال طبقہ کا یہ مطالبہ قرآن حکیم کے عین مطابق ہے۔ اب چونکہ زندگی کے بدلتے ہوئے احوال و ظروف وہی ہیں جو مغربی تہذیب کی آمد سے پیدا ہوئے ہیں اس لیے اس خیال کا سیدھا سادا ترجمہ یہ ہے کہ مسلمان اپنے معاشرہ اور قانون میں ایسی تبدیلیاں کر سکتے ہیں جو مغربی تہذیب کے تقاضوں کے مطابق ہوں۔ چنانچہ مغربی اثرات کے تحت ترکی میں جو تغیرات رونما ہوئے ان کا کسی قدر تفصیل سے ذکر کرتے ہوئے اقبال ”اس تحریک کا جو حریت و آزادی کے نام سے عالم اسلام میں پھیل رہی ہے دل سے خیر مقدم کرتے ہیں۔“ اور اس کے ساتھ ہی شکایت کہ ہندی مسلمان ضرورت سے زیادہ قدامت پسند ہونے کی بنا پر ذرا ذرا سی بات کا برا مانتے ہیں۔ اور معمولی معمولی چیزوں پر بگڑ جاتے ہیں۔ اقبال کے اس پورے استدلال، شکایت اور تعجب میں ہمارے کام کی صرف اتنی بات ہے کہ مغربی اثرات کے تحت اب تک ہم اپنے

لباس، کھانے پینے کے طریقے رسوم و آداب تو بھوڑ ہی چکے تھے۔ اب تقلیدی فقہ بھی جا رہا تھا۔ یعنی ہم ہندو اسلامی تہذیب اور روایتی اسلام سے جو مغربی تہذیب کی آمد سے پہلے ہندی مسلمانوں کا مذہب تھا ایک قدم اور دور ہٹ رہے تھے۔

اقبال نے یہ کہہ کر کہ حقیقی اسلام تغیر و حرکت کا مخالف نہیں بلکہ اپنے تصور حقیقت میں اس کو جگہ دیتا ہے روایتی مذہب کو ایک طرح سے غیر حقیقی اسلام قرار دیا ہے۔ یہاں ہم عہد جدید کے مذہبی نظریات کی اس خصوصیت کو نمایاں کرنا چاہتے ہیں کہ ان کے نظریہ سازوں کے پاس مذہب کا ہمیشہ ایک ذاتی تصور ہوتا ہے جو اس مذہب سے مختلف ہوتا ہے جو معروضی طور پر معاشرہ میں موجود تھا۔ چنانچہ ہر نظریہ ساز حقیقی اسلام کے نام پر ایک ایسی چیز پیش کرتا ہے۔ جو صرف اس کے اپنے ذہن کی پیداوار ہوتی ہے۔ اس کا نتیجہ جیسا کہ ہونا چاہیے۔ ہمیشہ یہ نکلتا ہے کہ ہر شخص کا مذہب اس کا شخصی مذہب بن جاتا ہے۔ یا ان چند لوگوں کا جو اس کے ہم خیال ہوں۔ سرسید، ابوالکلام آزاد، علامہ مشرقی، غلام احمد پر ویزہ کا حقیقی اسلام ایسے ہی شخصی تصورات کا مجموعہ ہے۔ بہر حال اقبال کے نزدیک ہندو اسلامی تہذیب کا غیر حقیقی اسلام تین چیزوں کا پیدا کردہ تھا (۱) یونانیت (۲) مجوسیت یا عجیت (۳) وہ جمود جو مسلمانوں کے قوی عمل میں ضعف کی وجہ سے پیدا ہوا۔ اب یونانیت کے بارے میں اقبال کا یہ خیال تھا کہ یہ قطعی طور پر اسلام کی حقیقی روح کے منافی ہے۔ اس کی اقبال نے دو وجہیں بیان کی ہیں۔ (۱) یونانیت زندگی اور کائنات کا ایک سکونی تصور رکھتی ہے۔ جبکہ حقیقی اسلام کائنات کا حرکی تصور پیش کرتا ہے (۲) یونانیت "محسوس" سے گریز کر کے تجریدیت پرستی اور اس لئے الگ تھلگ تفکر میں مبتلا ہے جبکہ اسلام محسوس کو مجرد پر فوقیت دیتا ہے اور زندگی کی تکمیل عمل میں دیکھتا ہے۔ اسی طرح مجوسیت یا عجیت پر اقبال کا اعتراض یہ ہے کہ یہ ثنویت پرستی میں مبتلا ہو کر خیر و شر یا روح و مادہ یا حیات انہوی و حیات دنیوی کو الگ الگ کر دیتی ہے اور اس لئے دنیا سے فرار اور رہبانیت کا راستہ اختیار کرتی ہے۔ اقبال کے نزدیک عجی تصوف اسی روح عجیت کا مظہر ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ مسلمانوں کے قوی عمل میں ضعف پیدا ہونے کی وجہ سے یونانیت اور عجیت کے اثرات ان میں سرایت کر گئے۔ اور وہ اسلام کی حقیقی روح سے

دور ہو گئے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک حقیقی اسلام تک پہنچنے کے لیے یونانیت اور عجمیت دونوں سے آزاد ہونا ضروری ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ حقیقی اسلام کیا ہے؟

تشکیل جدید کے پانچویں خطبہ "اسلامی ثقافت کی روح" میں اقبال نے دو بہت مہم نگر مسائل پر بحث کی ہے۔ اس میں سے ایک شعور نبوت اور شعور ولایت کا فرق ہے اور دوسرا ختم نبوت کا عقیدہ۔ شعور نبوت اور شعور ولایت کے فرق کے ذریعہ اقبال نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ نبی، ولی یا صوفی کے برعکس حقیقتِ مطلقہ تک رسائی حاصل کر کے وہیں رک نہیں جاتا بلکہ دنیا میں واپس آتا ہے تاکہ دنیا کو اپنے روحانی تجربہ کے مطابق بدل سکے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ نبی حقیقتِ مطلقہ میں کھو جانے کے بجائے اس کو اپنے اندر جذب کر کے حقیقتِ خارجی کو تبدیل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس لئے نبی، ولی یا صوفی کے "ذکر و فحیم" کے بجائے دنیا کے عمل کو اپنی جولاں گاہ بناتا ہے۔ اس سے اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اسلامی ثقافت اپنی روح کے اعتبار سے عملی اور انقلابی ہے۔ ختم نبوت کے عقیدہ سے، اقبال کے نزدیک اسلام نے یہ ظاہر کرنا چاہا ہے کہ اب انسان کسی مافوق الفطرت رہنمائی کے بجائے اپنی عقل کے مطابق عمل کرے گا۔ اقبال کے اصل الفاظ ملاحظہ فرمائیے۔

"واردات باطن کی کوئی بھی شکل ہو ہمیں بہر حال حق پہنچتا ہے کہ عقل و فکر سے کام لیتے ہوئے اس پر آزادی کے ساتھ تنقید کریں اس لیے اگر ہم نے ختم نبوت کو مان لیا تو گو یا عقیدہ یہ بھی مان لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعویٰ کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے علم کا تعلق چونکہ کسی مافوق الفطرت سرچشمہ سے ہے لہذا ہمیں اس کی اطاعت لازم آیا ہے؟

اس اقتباس میں لفظ "اب" بہت اہم ہے۔

اس لفظ کو ذہن میں رکھیے اور اس کے ساتھ اقبال کے اس خیال پر کہ "اسلام کا ظہور استقرائی عقل کا ظہور ہے" غور کیجئے تو ایک دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے۔ اسلام کا ظہور اگر عقل استقرائی کا ظہور ہے تو اس کی کیا وجہ ہے کہ عقل استقرائی نبوت ہی تسلیم کرے جو اسے آگے چل کر ختم نبوت کے عقیدہ کو ماننا پڑے۔ اقبال نے شاید اس پر غور نہیں کیا کہ عقل استقرائی اپنی فطرت اور منہاج دونوں کے اعتبار سے نبوت کو تسلیم کرنے سے قاصر ہے۔ اور اس میں

اب یا جب کا سوال نہیں ہے۔ وہ تو جب بھی بروئے کار آئے گی واردات باطن کی ہر شکل پر خواہ وہ کسی زمانے میں بھی رونما ہوئی ہو آزادی کے ساتھ تنقید کرے گی۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ کسی بھی زمانے کی مافوق الفطرت رہنمائی کو تسلیم نہ کرے گی۔ جیسا کہ مغرب میں عقل استقرائی کی ترقی نے ثابت کیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ختم نبوت کی یہ تعبیر درست ہے تو عقل استقرائی کے لئے قرآن کی انتہائی بھی باقی نہیں رہے گی۔

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اقبال کا حقیقی مسئلہ یہ تھا کہ (۱) حرکت (۲) عقل استقرائی اور (۳) عمل اختیاری کی روشنی میں جو سائنس کی بنیاد میں اسلامی تہذیب اور اسلام کی حیثیت از سر نو متعین کی جائے۔ اب تک اقبال حرکت اور عقل استقرائی کو اسلام کا بنیادی تصور ثابت کر چکے ہیں۔ اب باقی رہ گئی اختیاریت۔ اختیاریت کی اصل اساس "محسوس" کا تجربہ اور مشاہدہ ہے۔ اقبال تشکیل جدید کے دوسرے خطبہ "مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار میں کہتے ہیں

"طبیعیات حاضرہ کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے یہ جان لینا ضروری ہے کہ مادہ ہے کیا؟ طبیعیات ایک اختیاری علم ہے اور اس کا تعلق موجودات خارجی یعنی ان حقائق کے مطالعہ سے جن کا ادراک ہم اپنے حواس کے ذریعہ کرتے ہیں گویا یہ محسوس مظاہر ہیں۔ جن سے اس کے مطالعہ کی ابتدا ہوتی ہے اور ان محسوس مظاہر پر ان کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔"

اقبال نے اسلام کی روح کو اختیاری کہا ہے اس لئے وہ بار بار ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام یونانیت کے برعکس ادراک بنا لیا اس پر بڑا زور دیتا ہے۔ اس کی دلیل میں وہ لکھتے ہیں کہ "قرآن نے سمع و بصر کا شمار اللہ تعالیٰ کے گراں قدر انعامات میں کیا ہے۔" اور اس سے بھی آگے یہ کہ قرآن اپنی اختیاری روح کو ظاہر کرنے کے لئے بار بار فطرت کے مشاہدے پر زور دیتا ہے۔ تشکیل کے پہلے خطبہ "علم اور مذہبی مشاہدات" کا یہ اقتباس ملاحظہ فرمائیے۔

"قرآن پاک نے فطرت کے مشاہدے میں غور و فکر کی ترغیب دلائی تو اس لیے کہ ہم اس حقیقت کا شعور پیدا کریں جس کی عالم فطرت کو اس نے ایک آیت ٹھہرایا ہے۔ لیکن یہاں توجہ طلب قرآن مجید کی وہ اختیاری روش ہے جس سے مسلمانوں کے اندر عالم واقعیت کا اقرار پیدا ہوا اور جس کی بدولت انہوں نے علوم جدیدہ کی بنیاد ڈالی۔ پھر یہ امر کہ اختیار اور مشاہدے

کی روح کو اس زمانے میں بیدار کیا گیا جو ذات الہہ کی جستجو میں مری کو بے حقیقت سمجھتے ہوئے سرے سے نظر انداز کر چکا تھا کوئی معمولی واقعہ نہیں۔

آخر میں حاصل کلام یہ ہے۔

”مذہب نے تو سائنس سے بھی زیادہ اس بات پر زور دیا کہ ہم اپنی مذہبی زندگی میں ٹھوس حقائق سے مس پیدا کریں ان میں کوئی نزاع ہے تو یہ نہیں کہ ایک کی بنا محسوسات کے مشابہے پر ہے اور دوسرا ان سے بے تعلق“۔

یوں لاقتنا ہی مباحث اور دلیلوں کے ذریعہ اقبال ثابت کرتے ہیں کہ ”اسلام ایک ایسا مذہب ہے جو اپنی روح کے اعتبار سے عملی، عقلی اور اختیاری ہے۔ اور اس کے بھی وہ عناصر ہیں جو اسے مغربی تہذیب اور عہد حاضر کے انسان سے ہم آہنگ بنانے میں۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک ”مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ترقی یافتہ صورت ہے۔“ افسوس کہ عقل استقرائی کے تقاضوں کی طرح اقبال یہاں بھی ہمیں یہ نہیں بتاتے کہ پھر مغربی تہذیب ہی کو جو اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ کلیتاً کیوں قبول نہ کر لیا جائے۔ اور اس کی ایک غیر ترقی یافتہ معنی اسلامی شکل کو کیوں برقرار رکھا جائے۔ اس کے ساتھ ہی وہ قرآن حکیم کے ان ارشادات کو بھی نظر انداز کر دیتے ہیں جن میں ان قدوتوں کو جن کی نظر محسوسات سے آگے نہیں جاتی گونگا، بہرا، اور اندھا کہا گیا ہے۔ یعنی اندھا وہ نہیں ہے جو مری کو بے حقیقت سمجھ کر ذات الہہ کی جستجو کرتا ہے بلکہ اندھا وہ ہے جو ادراک بالحواس کے فریب میں آکر ذات الہہ کی جستجو سے محروم ہو جاتا ہے ان معنوں میں جدید سائنس جس سے اسلام کی مطابقت کے لیے اقبال اتنی تکلیف اٹھا رہے ہیں ”اندھوں کا علم“ ہے۔

بہر حال جہاں تک اقبال کے دلائل کا تعلق ہے۔ اسلام اور سائنس کی روح ایک ہے۔ چنانچہ یہ اسلام ہی ہے جس نے انسان کو تسخیر فطرت کا سبق پڑھایا ہے جو سائنس کا مقصود ہے۔ مسلمان یونانیت اور عجیت میں مبتلا ہو کر اسلام کی اس اصل روح کو بھول بیٹھے۔ اور خرافات و روایات کا شکار ہو گئے۔ اس لئے مسلمانوں کے لئے فرنیگیوں کی

سائنس رد کرنے کی چیز نہیں ہے بلکہ پوری کشادہ دلی سے قبول کر لینے کی چیز ہے کیونکہ یہ انہیں کے اسلاف کی متاعِ گم گشتہ ہے اور اسے دوبارہ حاصل کرنا کسی نئی چیز کو پانا نہیں ہے بلکہ اپنی ہی چیز کو واپس لانا ہے۔

ممتاز حسین نے اپنے ایک مضمون میں حالی کی فسطنیت پر فخر کرتے ہوئے لکھا تھا کہ شیطان کی ایجادات ”ہپ ہپ“ اور شیطان کا علم ”تھو تھو“ لیکن اقبال پر شاید وہ یہ اعتراض نہ کر سکیں۔ وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ فرنیگوں کی سائنس نے اپنی بنیاد جس مادیت پر رکھی تھی۔ جدید طبیعیات خود اسے رد کر رہی ہے۔ اور اس نے مادہ کے اس تصور کو بالکل خیر باد کہہ دیا ہے جس کی مدد سے اس نے روحانیت کے خلاف لڑائی لڑی تھی۔ دل چاہتا ہے کہ اقبال ہمیں یہ بھی بتا دیتے کہ جدید سائنس اس نئی مغربی تہذیب و مادیت کو رد کرنے کے بعد کب اسلام قبول کر رہی ہے؟

میرے ذاتی اختلافات سے قطع نظر، اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلامی تہذیب کا یہ تصور اقبال کے تمام پیشروں سے زیادہ مضبوط بنیادوں پر مغربی تہذیب سے اس کی ہم آہنگی کا دروازہ کھولتا ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ اضطراب بھی کچھ تسکین پاتا ہے جو ہندو اسلامی تہذیب اور مغربی تہذیب کے تصادم سے ان لوگوں کے دل میں پیدا ہوتا ہے جو ایک طرف روایتی ہندو اسلامی تہذیب سے بھی نامطمئن ہیں اور دوسری طرف مغربی تہذیب سے بھی خوف زدہ۔ حالی نے خدا صفا و دمع ماکدر کا جو اصول قائم کیا تھا۔ اس کی روشنی میں سرسید سے اقبال تک ہم مغربی تہذیب کی درج ذیل چیزیں قبول کر چکے ہیں۔ کوٹ پتلون۔ پھری کاٹا۔ کیک، پیٹری اور کوکو کولا، کاسٹکس، ریڈیو، ٹیلیوژن، ٹیلیفون، ریفریجریٹر وغیرہ یعنی سائنسی ایجادات زبان اور نظام تعلیم، بے پردگی اور اس سے پیدا ہونے والے معاشرتی اسالیب اور آخر میں خود سائنس۔ اس کے بدلے میں ہمیں جو کچھ دینا پڑا ہے اس کی فہرست یہ ہے۔ رسوم۔ معاشرتی اوضاع، اخلاق و آداب۔ فقہ و حدیث۔ باقی رہ گئے عقائد تو آخر میں تشکیل جدید کے آخری خطبہ ”کیا مذہب کا امکان ہے؟“ کا ایک اقتباس ملاحظہ کیجئے۔

”عصر حاضر کا انسان اگر پھر سے وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھاسکے گا جو علوم جدیدہ کے نشوونما نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔ یوں ہی اس کے اندر ایمان و یقین کی اس کیفیت کا احیا ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں ایک شخصیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ و برقرار رکھ سکے گا۔ اس لیے کہ مذہب، یعنی جہاں تک مذہب کے مدارج عالیہ کا تعلق ہے، نہ تو محض عقیدہ ہے۔ نہ کلیسا۔ نہ رسوم و ظواہر۔ مذہب کی تعریف بیان کرتے ہوئے ہم نے اس کے جو عناصر چہارگانہ بتائے تھے اقبال نے مذہب کے مدارج عالیہ میں ان سب کی نفی کر دی ہے۔ اب ایک آخری چیز رہ گئی ہے۔ جذبات! راقبال کے الفاظ میں ”ایمان و یقین کی کیفیت“ یعنی مغربی تہذیب کو پوری طرح جذب کر کے ہمارے پاس روایتی ہندو اسلامی تہذیب کی صرف ایک چیز باقی رہ جائے گی۔ وہ یہ کہ ہم مغرب کے رنگ میں رنگنے کے بعد دھواں گاڑی میں مٹی بھینیں گے۔ کوکو کو لا پیس گے۔ عقل استقرانی پر ایمان لائیں گے۔ اور محسوس کے خوگر ہو کر ماورائے محسوس کا انکار کریں گے اور اس کے باوجود جذباتی طور پر خود کو مسلمان کہتے رہیں گے۔

ترقی پسندی کی ایک بہت اقبال

ہم ایک ایسے معاشرے سے تعلق رکھتے ہیں جہاں زندگی کے حقائق کی تفہیم میں جب تک مجاہدانہ بلکہ مجادلانہ جوش و خروش کا مظاہرہ نہ کیا جائے الفاظ اور معانی ایک دوسرے سے پیوست ہوتے دکھائی نہیں دیتے۔ پچھلے دنوں اقبال کی ترقی پسندی اور ان کی رجعت پرستی کی بحثوں میں یہ رجحان بہت واضح نظر آتا رہا ہے۔ ہمارے کچھ دانشوروں نے ترقی پسندی کے مفہوم کو اس قدر محدود اور جامد بنا کر رکھ دیا ہے کہ اقبال کے سلسلے میں گفتگو کرنے سے پہلے یہ جاننا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ وہ انیسویں صدی کے آخری ربع میں پیدا ہوئے۔ اس صدی کے اوائلی سالوں میں اپنی تعلیم سے فارغ ہوئے۔ ۱۹۰۵ء میں یورپ گئے اور ۱۹۰۸ء میں فارس میں مابعد الطبیعیات کے ارتقاء پر جرمنی سے ڈاکٹریٹ لے کر واپس ہوئے۔ اس عرصہ میں انہوں نے دونوں دنیا میں دیکھیں۔ اور ترقی و تنزل کے سماجی و معاشی عوامل پر غور کیا۔

دن چار سطور میں مندرج معلومات کو سامنے رکھ کر جب ہندوستان اور یورپ کی سیاسی و معاشی صورت حال کو سامنے رکھتے ہیں تو ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کو ایک عجیب دور ملا تھا۔ وکٹوریائی عہد کے خاتمہ کے بعد انگلستانی اور یورپی فکر و نظر میں گونا گوں تبدیلیوں کا اقبال اپنے خطوط اور مضامین میں بیان کرتے ہوئے ملتے ہیں۔ علم الاقتصاد (۱۹۰۱ء) ان کی پہلی تصنیف ہے۔ معاشیات کے موضوع سے اقبال کا تعلق اسی تصنیف سے قائم ہو جاتا ہے پھر مخزن میں ان کی تحریریں خاص طور پر اکتوبر ۱۹۰۳ء

میں طبع شدہ مضمون بعنوان قومی زندگی اس حقیقت پر وال ہے کہ اقبال کے یہاں قوم کا وہی مہنوم ہے جو سرسید اور ان کے رفقاء اپنے دو آہنگ و جمن اور پنجاب کے دوروں میں بیان کر رہے تھے۔

۶۱۹۰۸ میں یورپ سے واپسی اور قوم پرست اقبال کی رائن اور ڈینیوب کے کنارے کہیں گمشدگی یورپی قوم پرستی کے بارے میں ان کے انتہائی سخت موقف کا ثبوت ہے۔ قوم پرستی کی مخالفت اور بین الاقوامیت پر بڑھتے ہوئے اصرار کے پیچھے یہ ضروری نہیں کہ اقبال لا محالہ مارکسی نظریہ تاریخ کی ایک ضروری شق پر شعوری طور پر صاف کر رہے ہوں لیکن اس میں شک و شبہ کی زیادہ گنجائش نہیں کہ ۶۱۹۰۴ میں محزن میں مطبوعہ مضمون قومی زندگی میں اقبال نے قومی معیشت کے سوال کو جس طرح پھیرا ہے وہ مسلمان ہند کے لیے کافی چوزکا دینے والا تھا۔ "یورپ کے تاثرات" جو محمد بدر الدین خان شکیب کی مرتب کردہ کتاب ہے اور جس میں انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں درسگاہوں سے فارغ شدہ پچیس مسلمان اور ہندو اساتذہ فلاسفہ معالجین اور اعلیٰ عہدیداروں کے تاثرات درج ہیں۔ حال ہی میں میری نظر سے گزری۔ حیرانگی کی کوئی حد نہ رہی جب پچیس مشابہتیں وقت میں سے کسی ایک نے بھی یورپ میں ۱۸۷۰ء کے بعد سے بڑھتی ہوئی اشتراکی قوتوں، انیسویں صدی کی ماویت اور اخلاقی خلفشار کی طرف اشارہ تک نہیں کیا۔ سب حضرات یورپ کی ترقی پر شدید نظر آتے ہیں۔ اور اپنے مہوطنوں کی تمزلی پر کڑھتے ہوئے ملتے ہیں۔ ان بزرگوں کو یورپ اور ہندوستانی میں صرف ایک ہی فرق نظر آتا رہا۔ ایک ترقی پذیر یا ترقی یافتہ اور دوسرا ترقی کی دوڑ میں لنگڑا کر چلتا ہوا کمزور لیکن دیورہیل منظرہ الہی۔ لیکن زیادہ سے زیادہ تجزیاتی مطالعہ یہ ملتا ہے کہ فریضہ محنتی ہوتے ہیں اور ہم کاہل۔ اگر محنت کرنے لگیں تو بیڑا پار ہو جائے۔ کم از کم اس کتاب میں اس کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے اور ایک طرح یہ کتاب اقبال کے پیش روؤں اور ہم عصروں کے خیالات کا ایک ایسا مرقع ہے جو اقبال کی اہمیت متعین کرنے میں مدد دیتا ہے۔

یورپ سے ہندوستان واپسی کے بعد اقبال کا فی بدل چکے تھے۔ ۱۹۰۵ء سے پہلے وہ قوم پرست تھے۔ ۱۹۰۸ء کے بعد ان کی قوم پرستی علم و مشاہدہ کی روشنی کے سامنے ماند سی پڑتی دکھائی دینے لگی۔ ۱۹۰۹ء میں علی گڑھ یونیورسٹی کے طلباء کے سامنے "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" کے عنوان کے تحت ان کا مشہور و معروف خطبہ جس کے مترجم مولانا ظفر علی خاں نے ۱۹۱۱ء میں اسے برکت علی ہال ۹ ہوڑہ کے جلسہ عام میں پڑھ کر سنایا تھا ایک ایسے عالم کا خطبہ ہے جو حقائق کو حقائق جان کر اپنے خیالات میں ترمیمات قبول کرتا ہے۔ اقبال اپنی میراث، علم اور مشاہدہ کی باگوں کو کسی نامانوس نتیجہ کی طرف مڑتے ہوئے دیکھ کر گھبراتے نہیں وہ اپنے خیالات میں اس حد تک ترمیم اور تبدیلی کے ہمیشہ خوگر نظر آتے ہیں۔ جب تک ان کی تہذیب کا رنگ غالب رہ سکے وہ اپنے ہم عصر امریکی پیڑس PEARCE کی PRAGMATIC فکر کے اس حد تک ضرور قائل تھے کہ تبدیلی کی ناگزیریت کو برداشت کر سکیں۔

اقبال اپنے سماج میں تبدیلی، حرکت اور ترقی کے قائل تھے۔ یہ ایک ایسا جذبہ تھا جو انسان دوستی پر محمول تھا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم انھیں مارکس اور اینجلز کی فکر سے سو فیصد متفق سمجھیں یہ مطالبہ نہ تو اقبال کو ترقی پسند سمجھنے والے کہہ سکتے ہیں اور نہ ہی اقبال کے غیر ترقی پسند مورخ جو ترقی پسندوں کے کیمپ میں اقبال کی مداح سرانی سے بھنچلا اٹھتے ہیں۔

اقبال اپنے اشعار، خطبات، تقاریر، ڈرامے کے صفحات، علم الاقتصاد پر اپنی کتاب اور فلسفہ اور مذہب پر اپنی تصانیف کے ساتھ آج بھی زندہ ہیں۔ اقبالیات اب ایک باقاعدہ شعبہ بن چکا ہے۔ اقبال کے کلام اور نثری تخلیقات کے علاوہ ان کی بابت خارجی شواہد بھی اس رفتار سے ہم تک پہنچے ہیں اور پہنچ رہے ہیں لیکن اب خارجی شواہد میں راوی کا "میں دن بدن بہت مضحکہ خیز ہوتا جا رہا ہے۔ وہ فکر جس کی تمازت پورے برصغیر میں محسوس ہوتی تھی۔ جس کے لیے ہر مذہب و طبقہ خیال کے اعلیٰ ترین نمائندوں نے توصیفی کلمات ادا کئے تھے جس کی زندگی میں اس کے کلام پر

سردھننے والوں کے حلقے بن چکے تھے۔ جس کی سالگرہ قومی دن کے طور پر منانے کا رواج پڑ چکا تھا۔ جو گول میز کانفرنس میں لندن جائے تو ایشیا سوسائٹی کے مستشرقین اسے سر آنکھوں پر بھٹانے کے لیے ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی دوڑ میں گرفتار ہوں جو مصر جائے تو جامعہ الازہر کے چوٹی کے علماء کے جلو میں ہو۔ جو فلسطین پہنچے تو اپنے ہم عصر زعماء کے لیے باعث افتخار بنے۔ آج عجیب مخمضہ میں گرفتار ہے۔ غالباً اقبال بہت سے اتہام اور زبان درازیوں کی تردید چاہتے ہوں گے۔ لیکن جیسا کہ میں نے پہلے ذکر کیا کہ اقبالیات اب ایک باقاعدہ شعبہ بلکہ فن بن گیا ہے اور اقبال اقبالیات کے اسیر ہو کر رہ گئے ہیں۔ لیکن اب بھی اقبال مرحوم اپنے قارئین کے لیے ان کے براہ راست سوالات کے جوابات دینے کے لیے موجود ہیں۔

مطالعہ اقبال میں غالباً سب سے بڑی معاونت اس حقیقت سے ملتی ہے کہ ان کے یہاں قوم اور وطن کے کیا معنی ہیں۔ قوم ۱۹۰۵ء کے بعد کی مسلم قومیت ہے اور وطن گل ہندوستان لیکن خصوصیت سے شمالی اور شمال مغربی ہندوستان ازبنگالی تالندی کوتل اور ازبندی کوتل تا دادی مہران۔ اقبال سیاسی طور پر پورے برطانوی ہندوستان کے لیڈر تھے۔ لیکن ان کے تہذیبی مزاج کے جغرافیہ میں شمالی ہندوستان پر ماورالنہری اور مشرق وسطیٰ کے تاریخی اثرات سے مرتب ہونے والے دماغ کی حکمرانی تھی۔ وہ سرسید کی علی گڑھ تحریک کے بہت پر جوش حامی تھے۔ اور پنجاب یونیورسٹی سے فلسفہ میں ایم اے کی ڈگری حاصل کر کے وہ ان چند مسلمانوں میں سے ایک تھے۔ جنہوں نے انگریز حکمرانوں کے چہروں، لباس اور چٹکلوں کی بجائے انگریزی فکر کے منبع تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کی تھی۔ اپنی قوم کے مزاج داں تو وہ "نالہ، یتیم" (۶۱۸۹۹) کے زمانہ سے تھے، اس قوم کی ازسرنو تعمیر و ترقی میں "مخزن" کے رول کو سراہ کر انہوں نے جدید طرز احساس و فکر کے لیے بھی فراخ دلی کا مظاہرہ کیا تھا۔ مخزن کا اجراء ۱۹۰۱ء میں ہوا تھا جو ملکہ وکٹوریہ کا سال وفات ہے اور اردو ادب کی جدید تاریخ کا سال اول بھی سال اول اس طرح کہ مخزن صرت نئے موضوعات پر قلم اٹھانے کی ترغیب دینے کے لیے

نہیں آیا تھا۔ وہ اردو زبان میں بنیادی تبدیلیاں لانے کے لئے پیدا ہوا تھا۔ سر شیخ عبدالقادر خان بہادر شیخ نور الہی، پنڈت برہمچوہن و تاتریہ کیفی اور مولانا جعفر نجیب آبادی کے قائم کردہ اردو مرکز اور انجمن ارباب علم کے مقاصد میں منجملہ اور مقاصد کے اردو کی عام تحریروں سے عربی فارسی اور سنسکرت وغیرہ کے نامانوس اور خوشگوار الفاظ کے استعمال میں کمی کرنا بھی تھا۔ اس کے علاوہ بے قافیہ نظم کی ترویج کے علاوہ اردو شاعری میں ملکی خیالات، تلمیحات اور تشبیہات کو رائج کر کے اسے اصلی معنی میں ملکی شاعری بنانا تھا۔ اقبال سر عبدالقادر کے ادبی اجتہاد کے خلاف نہیں تھے لیکن ان کے خیالات کے سیلاب نے تو ان کے لیے خود اردو کو تنگنا بنانا کھدیا تھا۔ "نالہ یتیم" کے ساتھ ہمایہ، ہندوستان ہمارا، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت اور نیا شوالیہ کا مطالعہ کریں تو ایک عجیب قسم کی فضا ملتی ہے۔

۱۹۱۵ء میں اسرار خودی کی طباعت کے بعد اقبال کے یہاں برہمن لپسر اور برہمن زادہ کی تکرار تو بار بار ملتی ہے اب اقبال نغمہ ہندی ہے میرا لے تو حجازی ہے میری جیسی سطروں میں اپنے ہندی نغمہ پر زیادہ نازاں نہیں ہے۔ حجازی لے پر اصرار بڑھنا جا رہا ہے۔ رموز پنجودی ۱۹۱۸ء میں طبع ہوئی۔ اسرار خودی میں جاری و ساری احساس نفس کی موجیں رموز پنجودی میں ملت کو فرد پر ترجیح دینی ہوئی ملتی ہیں۔ اصل میں ۱۹۲۳ء میں بانگ درا کی پہلی بار اشاعت سے ۱۹۰۸ء تک کی منظموں کو رموز پنجودی کے بعد کا دودل گیا جو اردو قارئین کے لیے اقبال کے ذہنی گراف کو ایک ایسے نقطہ پر مرکوز دکھاتا ہے جس کی روایت اور سیمابیت سے علامہ اقبال بہت آگے نکل چکے تھے۔ بانگ درا کی شاعری ۱۹۲۳ء کے فارسی گو اقبال کی فلسفیانہ شاعری کی تفہیم میں مدد نہیں کرتی۔ رموز پنجودی ۱۹۱۸ء میں طبع ہوئی۔ پیام مشرق ۱۹۳۲ء میں ذبورہ عجم ۱۹۲۶ء میں، جاوید نامہ ۱۹۲۳ء میں، بال جبریل ۱۹۳۵ء میں، ضرب کلیم ۱۹۳۶ء اور ارغمان سباز ۱۹۳۸ء میں لیکن اقبال کے فکری مطالعہ کے لیے رسالہ مخزن میں مطبوعہ ان کے مضمون قومی زندگی سے اس کرب کو سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے جو ان تصانیف کے علاوہ پس چہ

باید کہ دائے اقوام مشرق اور مسافر (۲۱۹۳۲) میں بھی جاری و ساری ہے یہ مضمون اقبال کے سفر یورپ سے ایک سال پہلے طبع ہوا اور اسی مضمون میں وہ ہندوستان کی غربت اور پسماندگی کو دور کرنے کے لئے معاشی ترقی کے خواہاں نظر آتے ہیں وہ لکھتے ہیں کہ ایسا ملک جس کا دار و مدار محض زراعت پر ہو جیسا کہ ہندوستان کا ہے ترقی کی دوڑ میں کامیاب ہو سکتا ہے۔ اور نہ قحطوں اور وباؤں سے نجات پاسکتا ہے جب تک کہ وہ اپنی آبادی کی ضروریات پورا کرنے کی کوئی اور راہ نہ اختیار کرے، جب تک ہندوستان صنعتی ملک نہ ہوگا اور ہم جاپانیوں کی طرح اپنے پاؤں پر کھڑے نہ ہوں گے اس وقت تک قدرت ہمیں قحط کے تازیانے لگاتی رہے گی، طرح طرح کی وبائیں ہمیں ستانی رہیں گی، جس سے ہم جسمانی اور اخلاقی لحاظ سے ناتواں ہوتے جائیں گے۔ اقوام ہند میں سے ہمارے بھائیوں نے اس راز کو کس قدر سمجھا ہے، اور چونکہ یہ لوگ بالطبع اس کام کے لیے موزوں بھی ہیں اس واسطے یقیناً ان کے سامنے ترقی کا ایک وسیع میدان ہے لیکن مجھے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اگر اس اعتبار سے مسلمانوں کو دیکھا جائے تو ان کی حالت محذوش نظر آتی ہے 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۔ "..... اقباس ذرا طویل ہو گیا۔ لیکن اس کے آخری فقرہ میں توکل کا ذکر ہے اور اقبال توکل اور عجمی تصوف سے سخت بنیراء ALLERGIC ہیں۔ دوسری طرف وہ مغرب کی کھوکھلی تہذیب کی روز افزوں خود پسندی SUBJECTIVISM کے خلاف بھی تھے۔ نطشے نے بقول ذرشتت THUS SPOKE ZARTUSHTRA میں جس مغرب کی احساس و حرارت سے عاری لاش پر نوحہ پڑھا تھا اقبال نے رموز بخوردی میں خود اپنے معاشرہ کی بڑھتی ہوئی خود پسندی اور دنیا بیزاری کے خلاف ویسا ہی رد عمل دیتے ہیں جس طرح گوٹے کی پیام مغرب کے جواب میں پیام مشرق کی تصنیف کے ذریعہ۔ گوٹے مغرب میں روحانیت کے فقدان پر ماتم کنان تھے اقبال نے پیام مشرق میں مشرق کی روحانی

طاقت کے حق میں ایک ایسا کیس CASE تیار کیا جو مغربی اقوام کے دانش وروں کے لیے قابل ادراک تھا۔

دیارِ مغرب میں رہنے والو خدا کی لبتی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب نہ کم عیار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درمائدہ کارواں کو
شررفشاں ہوگی آہ میسری۔ نفس میرا شعلہ بار ہوگا

اس قسم کے اشعار میں اقبال نے نطشے اور اشپنگلر کی جانب سے مغربی تہذیب پر ہونے والی تنقید کو اپنے مشاہدہ کی روشنی میں دیکھا ہے اور انھیں اس حقیقت کا شدید احساس ہے کہ ان کی قوم ایک ایسے نوآبادیاتی نظام کے شکنجے میں جکڑی ہوئی ہے جس کی SHOCKWAVES

حالی کو مسدس پر مسدس بکھنے پر مجبور کرتی رہیں گی اس لیے شاعر اقبال نے فکری اور سیاسی رہنما اقبال کو اپنے ساتھ لیا اور ظلمتِ شب میں درمائدہ کارواں کی رہنمائی کے لیے شررفشاں آہ اور شعلہ بارِ نفس کو ضروری سمجھا اقبال کی فکر اگر غیر پختہ اور نورس ہوتی تو بڑی مقصدی شاعری کی ادعا نہیں صفا چٹ کر جاتی لیکن انہوں نے ایک درد مند دل ایک شب بیدار ذہن اور ایک دلولہ انگیز پیغام کے ذریعہ اپنی مقصدی شاعری سے کچھ ایسے نتائج حاصل کرنا شروع کر دیے کہ بعد میں ترقی پسند تحریک کی ادعایت کو اقبال کی مسطح ڈگر پر چلنے میں زیادہ دقت پیش نہیں آئی۔

دعائیں دین میرے بعد آنے والے میری وحشت کو
بہت کانٹے نکل آئے میرے ہمراہ منزل کے

مندرجہ بالا شعر شائقِ لکھنوی کا ہے اور غالباً اقبال اور ترقی پسندی کے

رشتہ کو اگر کسی شعری ہی کے ذریعہ سمجھنے کی شرط عائد کر دی جائے تو اس امتحان پر پورا اترتا ہے

لیکن اقبال کی ترقی پسندی کی جڑیں مغربی معیشت پر تعمیر شدہ سیاسی ڈھانچہ سے بے زاری اور مغربی سامراج کے خلاف نفرت ہی میں تلاش نہیں کرنی چاہئیں۔ یہ تو ایسے جذبات تھے جو محکوم ملک کے سماجی و معاشی طور پر رجعت پرست لوگوں میں بھی ملتے ہیں۔ اقبال کی ترقی پسندی مغل ہندوستان جیسے صنعتی ملک کی طرف رجعت پر غیظ و غضب کا اظہار ہے۔ جو ان کے مضمون قومی زندگی سے ہو پیدا ہے۔ ان کی ترقی پسندی جاپانی معیشت کے طرز پر ہندوستانی معیشت کی تشکیل نو کی خواہش سے بھی ثابت ہوتی ہے جاپان مغربی سائنس اور ٹیکنالوجی کو اپنا کر صرف پچیس سال کی مدت میں اس قابل ہو چکا تھا کہ ذریعہ روس کو شکست دے سکے۔ ایشیا کے ترقی پسندوں کے لیے ۱۹۰۴-۵ میں روس پر جاپان کی فتح براعظم ایشیا کی سرحدوں کا سبب بنی تھی۔ ۱۹۰۴-۵ میں اقبال جاپان ہی کی مثال دے سکتے تھے لیکن کیا جاپان کی مثال سائنس اور ٹیکنالوجی کی تائید کے بغیر ممکن ہو سکتی تھی؟ علی گڑھ میں اپنے خطبہ ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر (۱۹۰۹ء) میں ایک جگہ فرماتے ہیں۔

”سب سے اہم عقیدہ اس مسلمان کے سامنے جو قومی کام کے لیے اپنے آپ کو وقف کرتا ہے یہ ہے کہ وہ کیوں کہ اپنی قوم کی اقتصادی حالت کو سدھارنے اس کا فرض ہے کہ ہندوستان کی تمام اقتصادی حالت پر نظر غائب ڈال کر ان اسباب کا پتہ لگائے۔ جنہوں نے ملک کی یہ حالت کر دی ہے اس کا فرض ہے کہ کسی اور مسئلہ پر غور کرنے سے پہلے یہ دریافت کرے کہ ملک کی اس حالت میں کس حد تک ان بڑی بڑی اقتصادی قوتوں نے حصہ لیا ہے جو آج کل کی دنیا میں اپنا عمل کر رہی ہیں۔ جو شخص اس گتھی کو سلجھانے کا بیڑا اٹھائے اسے چاہیے کہ مذہب و ملت کے اختلاف کی طرف سے خالی الذہن ہو جائے اور

کسی ایک جماعت کی طرفداری یا پاسداری کے خیال کو اپنے پاس پھٹکنے نہ دے، اس لیے کہ اقتصادی قوتیں تمام قوموں پر اپنا عمل یکساں کرتی ہیں۔۔۔

اس اقتباس میں تین اہم باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ایک ترقی پذیر ملک کی معیشت پر بڑی بڑی اقتصادی قوتوں کے اثرات کی طرف اشارہ، پھر معاشی جنگ میں مذہب و ملت کی تفریق مٹا دینے پر زور اور تیسرے یہ کلیہ کہ اقتصادی قوتیں تمام قوموں پر اپنا عمل یکساں کرتی ہیں یہ نظریات آرم اسمتھ کے نظریات نہیں ہیں۔ میں یہ بھی نہیں کہنا چاہتا کہ یہ سوشلسٹ نظریات کے بنیادی دعوے نہیں ہیں۔

اقبال کی ترقی پسندی کی بہت سی جہتیں ہو سکتی ہیں۔ ترقی پسندی کوئی مذہب نہیں ہے جس کے مخصوص عقاید اور صحیفے ہوں لیکن ایک دور میں معاشی قوتوں اور سماجی رشتوں کے باہمی ارتباط کے اشارے بھی صحیح سمت میں اگلے قدم کے مترادف ہوتے ہیں۔ اقبال نے مذہب کو نئی تبدیلیوں کے لیے تیار کرنے کی سعی نہیں کی۔ بلکہ انھوں نے پہلے تعقل پسندی اور پھر وجدان کے ذریعہ کم از کم اپنے مذہب کی ترقی پسندانہ روح کو اس خوبی سے اجاگر کیا کہ درس نظامی کی بطلیموسی کائنات والے بزرگوں نے اقبال کے ساتھ کوپرنیکس اور آئن اسٹائن کو دیکھ کر بہت ناک بھنویں چڑھائیں۔

اقبال کا دوسرا بڑا کارنامہ عرب اور عجم کی بحث میں مساوات و عدم مساوات اور حقیقت پسندی و ماورائیت کے حوالے سے ایک ایسی نکتہ کی دین ہے جس سے آقا اور غلام کا فرق بٹ سکے اقبال کے عجمی تصوف پر اعتراضات بڑے واضح تھے۔ ایران و عرب کے درمیان ان کی ہمدردیاں عربوں کے ساتھ تھیں کیونکہ ان کے خیال میں اسلام کی اصل روح کو سمجھنے کے لیے عرب لطیف (ARABIA FELIXE) کے تہذیبی مزاج کو سمجھنا ضروری ہے۔ قبل از اسلام کا عرب ایک غریب ملک تھا۔ اس لئے عرب سماج میں طبقاتی امتیازات بہت واضح نہیں تھے۔ جذبہ مساوات نے ان میں خودداری اور خودداری نے عربوں میں وہ شان و مکننت پیدا کر دی تھی کہ وہ اجنبی اشخاص سے بھی بے تکلفی اور اخلاق سے پیش آگئے تھے۔ انہوں نے مذہب کو مافوق الفطری

حوالوں سے سمجھنے کی کوششیں نہیں کی۔ انہوں نے زرتشتی فلسفہ کی مدد سے مذہب کو
خواص اور عوام کے لئے الگ الگ کرنا نہیں چاہا۔ اسرارِ خودی میں کہتے ہیں۔

سکر صالح و رادب می بایدت

رجعتے سوئے عہد می بایدت

از چین زار عجم گل چیدہ

نو بہار ہندو ایران دیدہ

اند کے از گرمی صحرا بخور

بادہ دیر سینہ از حسر ما بخور

یا موز بے خودی میں اس طرح گویا ہوتے ہیں۔

بامریدے گفت اے جان پدر

از خیالات عجم باید حسد

قلب رازیں حرف حق گرداں قوی

باعرب در سازتا مسلم شوی

اس کے علاوہ اور بھی بہت سے اشعار میں وہ عجم کو عجمی تصوف کی رہبائیت،

دنیا بیزاری اور سریت جوئی کی وجہ سے اپنی تنقید کا ہدف بناتے ہیں حالانکہ اقبال

خود عجمی تھے اور اپنے آریائی ماضی سے معذرت خواہ نہیں تھے۔ ان کے فارسی کلام

میں جگہ جگہ برہمن پسرا اور برہمن زادہ کی تکرار ملتی ہے۔ لیکن اقبال بہتر معاشی حالت کے

ساتھ سماجی رشتوں کی باہم دگر مضبوطی کے اس قدر قائل تھے۔ کہ نازی ازم اور فاشزم

کے دور میں سماجی رشتوں کی مضبوطی پر اصرار کرنے کی پاداش میں کچھ لوگوں نے انہیں

فاشی تک کہہ ڈالا۔ نازیوں نے نطشے کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کیا تھا اور اس سے

کچھ ہمارے نقادوں نے بھی اقبال کو نطشے کی ستائش کرنے کے الزام میں ہٹلر اور

مسولینی کا ہمدر دھٹھرایا۔ نطشے کا نازی ازم سے دور کا بھی واسطہ نہیں تھا خود اقبال

کی طرف سے پورٹو ریجا جمہوریت کی مخالفت دراصل لبرل جمہوریتوں کی طرف سے

فاشیزم کی مخالفت پر ایک قسم کا لطیف طنز ہے۔ اور انھوں نے یہ کہنا چاہا ہے کہ فاشیزم فاشیزم چلانے والے خود اپنی نام نہاد جمہوریت کے گریبان میں تو جھانکیں جس کے تحت یورپی استعمار بین چوٹھائی دنیا کو غلام بنائے ہوئے تھے یہ چور کی داڑھی میں تنکے والی پھبتی تھی لیکن افسوس کہ ہمارے بہت سے فاضل نقادوں نے اقبال کے ان اشعار کو بھی غلط سمجھا جن میں تہہ در تہہ مفاہیم نہیں ہیں اور بس خیالات کو نظم کر دیا گیا ہے۔

اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ جاگیر داری عہد کے ماضی حال اور مستقبل کے خانوں میں منقسم وقت کی جگہ CONTINUUM SPACETIME کی عمل داری کو دل سے تسلیم کرنا ہے گو آئن اسٹائن کے نظریہ اضافیت سے کسی حد تک خود پسندی میں اضافہ بھی ہوا لیکن مالی کاروبار زیادہ سائنسی نظریہ ہے اور اس سے ایک سائنسی قانون میں ترمیم ممکن ہو سکتی تھی۔ ماضی کا حال میں موجود ہونا اور مستقبل کا حال میں موجود ہونے یا ہر سيارہ کا اپنا علیحدہ وقت کے فرق کو بیان کرنا اس مضمون کا مقصد نہیں ہے لیکن وقت کے بارے میں نئے نظریہ سے انسان انیسویں صدی کی متعین حدود پر پھلانگ لگا کر لائنٹیہا INFINITY کی پہنائیوں میں کھو گیا تھا۔ اور اس طرح انسان اور کائنات کے نئے رشتے سمجھ میں آئے اور ہماری کائنات بڑی پیمانہ پر اور رومان پرور ہوتی چلی گئی یہ رومانس آج تک باقی ہے اور کم ہوتا نظر نہیں آتا۔ اقبال نے اپنے خطبات ۱۹۲۸-۲۹ء میں خلافت کے ادارہ کے بارے میں بڑی انقلابی رائے دی تھی۔ انھوں نے مصطفیٰ اکمال کے تیسخ خلافت کے فیصلہ کو سراہا تھا اور انگریزوں کی مجلس عظمیٰ کو خلافت کی ذمہ داریاں سنبھالنے کا مجاز قرار دے کر اسلام کے ترقی پسندانہ رول کو واضح کیا تھا۔ ان کے نزدیک اداروں کا تقدس افراد کے اذہان میں ان اداروں کے بارے میں قدر و قیمت سے وابستہ تھا اور یہاں اقبال نے اپنے ہم عصروں سے کہیں زیادہ ترقی پسند ہونے کا ثبوت دیا تھا۔

اقبال انسان دوست شاعر تھے۔ انسان دوست ادبا، اپنے دور کے تنگ نظر ملاؤں کی نظر میں غیر مذہبی سمجھے جاتے ہیں۔ سو اقبال کو بھی "غیر مذہبی" اور "دہریہ"

کے خطابات سے نوازا گیا تھا۔ اور ایسا کیوں نہ ہوتا آخر مندرجہ ذیل شعر اقبال ہی کا ہے۔

آدمیت احترام آدم است

برتر از گردوں مقام آدم است

اب میں آخر میں ۱۹۲۵ء کے سال نو کے موقع پر لاہور ریڈیو اسٹیشن سے نشر ہونے والے پیغام کے ایک اقتباس کو پیش کرتا ہوں جو ان کی ترقی پسندی یا غیر ترقی پسندی کے حقیقی ضد و خال کو واضح نہ کرنے میں معاون ثابت ہوگا۔ مقام حیرت ہے کہ اب تک کسی نقاد نے اقبال کے آخری اہم پیغام کو خاطر خواہ اہمیت نہیں دی ہے۔ ۱۹۳۸ء میں اسپین کی خانہ جنگی ذہن میں رکھنے اور پھر ان مندرجہ ذیل سطور پر سر دھینے۔ یہ اس دور کی تحریر ہے جب اقبال کی بیسانی تقریباً جاتی رہی ہے اور وہ مکمل طور پر صاحب فراش ہیں۔ اقبال کہتے ہیں :-

”کیا آپ نہیں دیکھ رہے ہیں کہ ہسپانیہ کے عوام ایک ہی نسل، قومیت

زبان اور مذہب سے تعلق رکھنے کے باوجود ایک دوسرے کا گلا کاٹتے

ہوئے نظر آ رہے ہیں کیا وہ اپنی ثقافت و تہذیب کو خود اپنے ہاتھوں سے

ختم نہیں کر رہے ہیں کیوں؟ صرف اس لئے کہ ہسپانیوں کے دو طبقوں کے

درمیان معاشی نظریات کا فرق ہے اس لیے ظاہر ہوتا ہے کہ قومی اتحاد

بجانبہ بہت زیادہ پائیدار اور طاقتور نہیں ہوتا۔ صرف ایک اتحاد ہی کو

دوام حاصل ہے۔ اور وہ ہے اخوت انسانی جو نسل، قومیت، رنگ و زبان

سے بالاتر ہے۔ جب تک نام نہاد جمہوریت، مطعون قوم پرستی اور اخلاق

بانختہ سامراج کو دھجی و دھجی نہیں کر دیا جاتا اور جب تک انسان اپنے عمل

سے یہ ثابت نہیں کر پاتا کہ وہ پوری دنیا کو اللہ تعالیٰ کا گھرانہ سمجھتا ہے، اور

جب تک نسل، رنگ اور جغرافیائی قومیتوں کے احساسات ختم نہیں کئے

جاتے اس وقت تک ایک خوش و خرم اور مطمئن زندگی آزادی مساوات

اور اخوت کے خوبصورت آدرش حاصل نہیں کئے جاسکتے.....“

اقبال سے اختلافات کئے جاسکتے ہیں یہ اختلافات خود اقبال اور اقبالیات کے لیے ضروری ہیں۔ چونکہ کوئی انسان تناقضات سے خالی نہیں ہے اقبال کی فکر کی جوار بھانپنے بھی کئی پورن ماشی کے چاند دیکھے تھے لیکن انسان کو مقام محمود کی مسند پر فائز کرنے والا اقبال ہمیں ۱۸۹۹ء میں اپنی نظم، نالہ یتیم سے لے کر ارمان حجاز کی نظموں تک ہر بات انسان دوستی کے حوالہ سے کہتے ہوئے ملتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اقبال کے پیغام کو سمجھنے میں ان کے غیر مذہب ہم وطن گاندھی ہنر، بیگم اور سروجنی نائیڈو کے علاوہ غیر ملکی علماء مثلاً نکلسن، آربیری، سرفرانس ینگ ہنر بیڈ اور آرٹلڈ سے کم از کم ایک غلطی سرزد نہیں ہوئی اور وہ یہ کہ ان میں سے کسی نے اقبال کی انسان دوستی اور ترقی پسندی پر شک نہیں کیا۔ یہ اور بات ہے کہ اقبال کی ترقی پسندی مادہ کسی یعنی منکر کے تابع نہیں بلکہ ایک ترقی پسند سماج کے لئے سرگرداں ایک عظیم انسان دوست کی ترقی پسند فکر ہے جس پر سوشلسٹ خوش ہو سکتے ہیں۔ اور اسلامی روح و فکر کے شارح اور مجتہد اقبال کی ترقی، تبدیلی اور روحانیت کے فروغ کے لیے مساعی پر نازاں۔

لیکن ان دو بظاہر متضاد۔ سائنسی ترقی پسند اور روشن خیال مذہب دوست، حلقوں کے درمیان بھوٹ نفرت اور استحصال پہ قائم ایک ایسا طبقہ ہے جس کے استحصال کے لیے اقبال استحصال دشمن شاعر اور مدبر کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں۔

انقلاب دوس پر اقبال کی طرف سے خوشی کا اظہار اور مارکس کی بابت

نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارو کتاب

جس میں گرانفدر سطریشی رومال تحریک سے متعلق علماء کی فکر کا عکس ٹھہر سکتی ہے۔ مغرب زدہ اشرافیہ کی فکر کا اس کے لیے اسلام اور سوشلزم جمہوریت اور فاشزم تجارتی بحران اور افراط زر کی اصطلاحوں کو CONCRETE شکلوں میں دیکھ سکنے والے ذہن کی ضرورت تھی جو ایک نئی تاریخی حقیقت کے اثبات کے لیے تاریخی حقیقتوں میں عام رو و بدل کر سکے اور طرفانوں کے پھیڑوں کو روکنے کے لیے اپنی قوم کے جہاز کی قوت برداشت اور رفتار میں کمی پیشی کر سکے۔

۱۹۳۸ء کے سال نو کے پیغام میں ایک ہی زبان، رنگ، نسل اور مذہب کے درمیان معاشی آویزش کی وجہ سے خانہ جنگی اور اس کے نتیجہ میں قتل عام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انہوں نے کہا تھا کہ ایک ہی رشتہ کو دوام حاصل ہے اور وہ ہے اخوت انسانی کا رشتہ، معاشی انصاف اور صحیح جمہوریت کا رشتہ جس میں انسان کا انسان پر استحصال نہ ہو سکے اور اس لئے اقبال کے بارے میں ترقی پسندوں کا یہ خیال — خود سجاد ظہیر مرحوم نے اقبال کو ترقی پسند تحریک کا ہمدرد قرار دیا ہے — کہ وہ ان ہی میں سے تھے آج کی بات نہیں ہے یہ وہ رائے ہے جس کا اعتراف ان کے سیاسی حریفوں نے بھی کیا ہے لیکن مقام افسوس ہے کہ انسان کو مقام محمود تک لے جانے والے اقبال کو لوگ ترقی پسندانہ فکر کا دشمن گردان کر ان کی عزت افزائی نہ کرنا چاہتے ہیں جبکہ وہ نور

برتر انداز گروں مقام آدم است

کے قائل تھے جبکہ ہمارے بہت سے مذہبی رہنما آج بھی اقبال کی اس سطر کو دہراتے ہوئے ایک عجیب تذبذب میں گرفتار ہوں گے۔ لیکن پنڈت نہرو جیسے قوم پرست کے لیے اقبال کی فکر تک رسائی ممکن تھی۔ سیاسی اختلافات کے باوجود اکتشاف ہند — THE DISCOVERY OF INDIA میں نہرو نے اقبال کو اپنے آخری زمانہ میں اشتراکیت کی طرف مائل دکھایا ہے اور علی سردار جعفری نے ترقی پسند ادب میں یہاں تک تسلیم کیا ہے کہ اقبال نے "اپنی شاعری سے آزادی کے شعور کو بیدار کیا ہے"..... ایک اور جگہ لکھتے ہیں "ابھی تک اردو زبان نے اقبال سے بڑا شاعر نہیں پیدا کیا وہ ہمہ گیری اور وسعت ابھی کسی اور شاعر کو نصیب نہیں جو اقبال کی شاعری میں پائی جاتی ہے۔"

میں اقبال کے بارے میں سکھ بند سوشلسٹوں کے خیالات رقم کرنے سے قصداً پرہیز

کر رہا ہوں شاید ان خیالات کی اشاعت زیادہ سود مند بھی نہ ہو اور خواہ مخواہ ایک منفی مدعمل کو تقویت دے ورنہ بات تو یہ ہے کہ اقبال حسرت موہانی کی طرح ایک اشتراکی مسلم تھے۔ لیکن کیا کیا جائے کہ بعض شارحین اقبال اپنے نجی نقطہ نظر کو فکری چھینا چھپی کے اس دور میں خواہ مخواہ اقبال کے سرمنڈھ دیتے ہیں اور اقبال کو اپنے ظرف کی سطح پر کھینچ لاتے

ہیں۔ جس سے اقبال فہمی کی بجائے شاعرین اقبال فہمی کی ابتدا ہو جانی چاہیے۔ " اشتراکی مسلم کی اصطلاح بھی اقبال کے سرفرانس یگ ہزبینڈ کے نام خط سے مشتق ہے جس میں اقبال نے بوشیزم اور اسلام کے فرق کو ظاہر کیا ہے۔

مطالعہ اقبال میں کلام اقبال کے علاوہ خالد جی شواہد بھی ضروری ہیں اور اس سے انکے خطوط، خطبات اور مذہب و فلسفہ پر نثری تحریریں شعری مجموعوں سے کم اہم نہیں ہیں کیونکہ صرف اسی طرح مطالعہ اقبال ممکن ہے۔ مطالعہ اقبال کے لیے شاعری کے علاوہ دیگر تحریریں کے مطالعہ سے صرف ایک رخ بار بار آتا رہتا ہے کہ حرکت اور تبدیلی کا عاشق اقبال مذہبی روح کو خیر باد کہے بغیر ایک ایسا ترقی پسند ہے جس کے سامنے بہت سے بڑے علم خود ترقی پسند حضرات رجعت پرست دکھائی دیتے ہیں۔

اقبال و وجودیوں کے درمیان

اقبال اور وجودیوں میں کسی قسم کی مطابقت تلاش کرنا بالکل اس طرح ہو جائے کہ میں ابن العربی کو فرائڈ، ٹرونک اور ایڈلر کا پیش رو قرار دے دوں کیوں کہ اس نے بھی توحنت کے پھلوں کو دوزخ کی گرمی سے پکتے ہوئے دیکھا تھا۔ یا بقول کیرک گور، یورپ کے ایک چھوٹے سے نقشہ کی مدد سے ڈنمارک کا سفر کرنا چاہوں لیکن جب فرائڈ اور وجودیوں کے نظریات میں مماثلت ڈھونڈھی جاسکتی ہے، حالانکہ وجودیوں نے متفقہ طور پر فرائڈ کے لاشعور اور اس کی کڑی جبریت کو سرے سے تسلیم ہی نہیں کیا ہے، تو اقبال اور فلسفہ وجودیت میں کسی نوع کی ہم آہنگی تلاش کرنا محض "روشنی طبع" نہیں ہو سکتا۔ جب ہائیڈر، ہولڈرگن سے اور سارترے وجودیت کے ڈانڈے ملا سکتے ہیں تو اقبال میں وجودیت کا پر تو پایا جانا اس قدر حیران کن نہیں ہو سکتا کہ بے ساختہ کہہ دیا جائے کہ ایس چربو لچبی! کیوں کہ وجودیت نام ہے ہیگل سے نیتشے کی طرف بڑھتے کا۔ اور اقبال بھی یہ کہتے ہوئے کہ "ہیگل کا صدف گہرے خالی" کیرک گور اور نیتشے سے جا ملے ہیں:

نیشتر اندر دل مغرب فشرد

دستش از خون جلیپا امر است

اَل کہ بر طرَح حرم بت خانہ ریخت
قلبِ او مومن دماغش کا فراست

اس میں شک نہیں کہ وجودیوں نے نیتشے کے دماغ، اور اقبال نے قلب کو
گلے لگایا۔ اور اسی اختلاف کی وجہ سے ہائیڈرگرا انسان کے متعلق کہنے پر مجبور ہوا کہ!
" انسان کائنات میں پھینک دیا گیا ہے لیکن اس کا پھینکنے والا کوئی
نہیں۔ وہ اپنا جوہر خود متعین کرتا ہے۔"
اور اقبال نے کہا:

آیہ کائنات کا معنی دیر یاب تو
نکلے ترمی تلاش میں قافلہ ہائے رنگ بو

اقبال کا انسان وجودیوں کے بے نام اور ناقابل تعریف انسان کی مانند نہیں
لیکن اس اختلاف کے باوجود بعض اہم امور میں اقبال وجودیوں سے ہم آہنگ
نظر آتے ہیں۔

کیرک گور سے لے کر گبریل مارسل اور سارتر تک سب کے نزدیک انسان محض
ایک امکان کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اس کی زندگی امکانات کا ایک غیر مختتم سلسلہ ہے اور
ان امکانات کا انتخاب وہ خود کرتا ہے۔ اسی انتخابی عمل کے ذریعہ وہ خود کو بناتا بھی ہے
اور بگاڑتا بھی ہے اور اپنی کامیابی و ناکامی دونوں کا ذمہ دار وہ خود ہے۔ اس کی وجہ
سارتر کے لفظوں میں یہ ہے کہ:

" انسان سب سے پہلے وجود میں آتا ہے۔ اپنے آپ سے دوچار ہوتا

ہے۔ دنیا میں اہل پڑتا ہے۔ اور اپنی تعریف بعد میں متعین کرتا ہے۔"

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وجودیوں نے انسان کو موجودات کی حیوانی و نباتی
سطح پر پھینک دیا۔ اور انسان مادہ کے بے جان ڈھیر میں دبا ہوا ہے۔ ان کے
نزدیک انسان کاٹی اور گو بھی کے پھول سے بدرجہا بلند ہے، کیوں کہ بقول سارتر
وہ محض شے نہیں جس کی حیثیت معروضی ہو بلکہ اس میں داخلیت بھی موجود ہے اور

بقول کیرک گوردا خلیت ہی صداقت ہے۔ اس لئے انسانی وجود کا مسئلہ جلد موجودات سے بالکل مختلف ہے یہ جاننے کے لئے کہ انسانی وجود کی نوعیت جسے ہائیڈ گرنے DASEIN سے موسوم کیا ہے، کیا ہے؛ ہمیں موجود ہونے کی صحیح تعبیرات ڈھونڈنی ہوں گی، کیونکہ بقول ہائیڈ گرنے یہی مسئلہ فلسفیوں کے تغافل کی نذر ہو گیا۔ اقبال نے استفسار کیا تھا:

آدے با جوہرے اندر وجود

آنکے آید گاہے گاہے در وجود

اسی سوال کا جواب کیرک گور نے دیے کی کوشش کی ہے۔ وہ سوال

کیرک گور کے لفظوں میں یہ ہے:

”جو وجود میں آ رہا ہے وہ یا تو پہلے سے موجود تھا یا نہیں تھا۔ اگر

وہ پہلے سے موجود تھا تو کوئی چیز وجود میں نہیں آئی کیوں کہ وہ یہاں

ہمیشہ سے موجود تھی۔ اگر وہ پہلے سے یہاں موجود نہیں تھی۔ تو یہاں

کچھ نہیں تھا جو وجود میں آیا، کیونکہ یہاں کچھ نہ کچھ ہونا چاہیے جو وجود میں

آنے کے عمل میں گرفتار ہو۔“

اسی مشکل سے گھبرا کر ہیگل نے کہہ دیا تھا کہ:

”خالص وجود اور خالص عدم ایک ہی جیسے ہیں۔“

ہیگل کا یہ حل مزید مشکلات کا سبب بنا۔ کیرک گور کے نزدیک اس کا حل ”امکان

کا تصور“ ہے۔ جو ایک ایسی ہستی کی بابت ہے کہ موجود ہونے کے ساتھ غیر موجود

بھی ہے تب وجود میں آنا (BECOMMING) ”امکان“ سے ”واقعیت“ میں

قدم رکھنا ہو گا۔ اور اس موجود ہونے میں اس کی آزادی مضمر ہے جو وجود میں

آ رہا ہے، کیوں کہ واقعیت اختیار کرنے سے پہلے وہ محض ممکن ہوتا ہے۔ اور ممکن

کبھی بھی لزوم کا پابند نہیں ہو سکتا کیوں کہ لازم ہونا ”جوہر“ کی جبریت سے پیدا

ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جو لازم ہے وہ اپنے جوہر کی وجہ سے لازم ہے لیکن ممکن

اور واقعی کافر جو ہر کا نہیں بلکہ ہستی کا فسق ہے۔ زیادہ روایتی لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ممکن اور واقعی (حقیقی) کافر جو ہر کا نہیں بلکہ وجود کافر ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو کیرک گور کے نزدیک مستقبل ایک کھلا ہوا امکان ہے۔ انسان اپنی تقدیر کا خود مالک ہے۔ اس میں کوئی جوہر نہیں۔

کیوں کہ ہمارا "جوہر" ہماری انتخابی صلاحیت کو اپنے دائرہ کا پابند بنا لیتا ہے۔ وہ اپنے جوہر کے جبر و لزوم میں گرفتار ہو جانے کے بعد اپنی آزاد حیثیت کھو بیٹھتا ہے اس لئے سارے وجودی ہم آواز ہو کر کہتے ہیں کہ!

"انسانی وجود اس کے جوہر پر مقدم ہے۔ انسان پہلے وجود میں آتا ہے اور یہ جانے بغیر وجود میں آتا ہے کہ وہ کیوں آتا ہے۔ وہ جبر و لزوم کی زنجیریں توڑنے میں کامیاب ہو چکا ہے اور زندگی کی راہوں پر آزادانہ دوڑنے کے سوا اور کوئی راستہ اس کے سامنے نہیں۔ انسان اپنا جوہر خود تخلیق کرتا ہے اور اپنی تعریف خود متعین کرتا ہے۔"

چنانچہ بائیڈگر لکھتا ہے:

"انسان ایک امکان ہے اس میں ہو جانے کی قوت موجود ہے۔ اس کا وجود امکانات کا انتخاب ہے جو اس کے سامنے کھلے ہوئے ہیں اور چونکہ اس کا یہ انتخاب کبھی قطعی اور آخری نہیں ہوتا اس لئے ایک بار ہمیشہ کے لئے اس کا وجود غیر متعین ہے کیونکہ وہ محدود و پابند نہیں ہے۔"

اور کارل جیسپر لکھتا ہے:

"کوئی بھی انسان کی تمام امکانی قوتوں کا تصور نہیں کر سکتا۔ انسان خلاف توقع زیادہ سے زیادہ چیزیں کر سکنے کی قوت رکھتا ہے۔ وہ نامکمل ہے اور کبھی بھی مکمل نہیں ہو سکتا اور اس کا مستقبل کبھی بھی متعین نہیں ہو سکتا۔"

اقبال نے بھی انسانی ارادہ کی آزادی پر جس قدر زور دیا ہے اس قدر کسی اسلامی مفکر نے نہیں دیا۔ ان کے نزدیک انسان تقدیر کا زندانی نہیں بلکہ وہ ایک آزادانہ حیثیت رکھتا ہے :-

نہ ستارے میں ہے نہ گردشِ افلاک میں ہے

میری تقدیر مرے نالہ بے باک میں ہے

برخلاف اس کے جملہ فطرت محض مجبور ہے۔ یہ صرف انسان ہے جس کے حصہ

میں 'ندرتِ فکر و عمل' آئی ہے :-

ندرتِ فکر و عمل سے معجزاتِ زندگی

ندرتِ فکر و عمل سے سنگِ خارِ العلّ ناب

اور اپنی اس آزادی و مختاری کی بدولت وہ پوری فطرت سے درآوازہ اور

نظر آتا ہے :

فطرتِ آشفت کہ از خاکِ جہان مجبور

خود گرے، خود نگرے، خود شکنے پیداشد

ناچیز جہان مہ و پردی ترے آگے

وہ عالمِ مجبور ہے تو عالمِ آزاد

ترے مقام کو انجسمناس کیا جانے

کہ خاکِ زندہ ہے تو تابعِ ستارہ نہیں

اقبال کے نزدیک زمانہ کوئی خطِ کشیدہ نہیں جس پر انسان مجبورانہ حرکت

کر رہا ہے بلکہ وقت کا خط ہنوز منت کش کشیدہ ہے :

ہم زمانے کی حرکت کا تصور خطِ کشیدہ سے نہیں کریں گے کیوں :-

کہ یہ خط ابھی کھینچ رہا ہے اور اس سے مطلب وہ امکانات

ہیں جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں یا نہ آئیں :-

اس کے معنی یہ ہیں کہ اقبال کے نزدیک بھی مستقبل معرض وجود میں نہیں انسان

سعی و عمل کی راہوں پر آزادانہ دوڑ سکتا ہے۔

وہ کسی جبر و لزوم کا پابند نہیں کیوں کہ کائنات و حیات امکانات کا ایک غیر مختتم سلسلہ ہے۔ وہ پہلے سے سوچا ہوا منصوبہ نہیں۔ چنانچہ رقم طراز ہے:-

”ہمارے نزدیک قرآن مجید کے مطلع نظر سے کائنات کا کوئی تصور اتنا بعید نہیں جتنا یہ کہ وہ کسی پہلے سے سوچے سمجھے ہوئے منصوبے کی زبانی نقل ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے عرض کیا تھا کہ قرآن مجید کی رو سے کائنات میں اصناف ممکن ہے گویا وہ ایک اضافہ پذیر کائنات ہے۔ کوئی بنا بنایا موضوع نہیں جس کو اس کے صانع نے مدت ہوئی تیار کیا تھا۔ جو اب مارے کے ایک بے جان ڈھیر کی طرح امکانِ مطلق میں پڑا ہے جس میں زمانے کا کوئی دخل نہیں۔ اس لئے اس کا عدم وجود برابر ہے۔“

چونکہ کائنات کوئی پہلے سے سمجھا ہوا منصوبہ نہیں۔ اس لئے فکر و عمل کی راہیں اختیار کرنے کے لئے آزاد ہے۔ وہ پیدا ہی آزادی کے لہجے سے ہوا ہے۔ اس کا وجود عبارت ہے آزادی سے۔ آزادی اس کی فطرت کا اقتضاد ہے۔ جس کے بغیر وہ وجود ہی میں نہیں آتا۔

کہ جاں بے فطرت آزاد جاں نیست یہ وہی بات ہے جو سارتر نے کہی ہے:

”انسان بعض اوقات آزاد اور بعض اوقات مجبور نہیں ہو سکتا۔ وہ ہمیشہ اور مکمل آزاد ہے یا پھر وہ موجود نہیں۔“

کارل جیٹسپر کے نزدیک بھی انسان اپنی آزادی کا خود سرچشمہ ہے:

”بغیر فیصلہ کے انتخاب، بغیر عزم کے فیصلہ، بغیر فرض کے عزم اور بغیر وجود کے فرض نہیں ہو سکتا۔“

جیٹسپر کے نزدیک بھی انسان کوئی اتنا م یافتہ شے نہیں جس کا پشت در پشت

اعادہ ہوتا رہتا ہے۔ بلکہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو اپنی ایگو کی خود صورت گرہے اقبال کے نزدیک بھی خودی کی زندگی اختیار و خود گری کی زندگی ہے:

”خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے۔ جس کا ہر عمل ایک نیا موقف پیدا کر دیتا ہے۔ اور یوں اپنی خلاق اور ایجاد و طباعتی کے لئے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے۔“

مراتب وجود کا تعین اسی خود گری و خود آفرینی کے عمل سے ہوتا ہے۔ بے عملی اور ذوق عمل کی محرومی وجودیوں کے نزدیک خودی کے تاروں کو ڈھیلہ کر دیتی ہے۔ اگر انسان اپنی تخلیق کے لئے جدوجہد نہیں کرتا تو کائنات کی کوئی قوت اسے وجود میں نہیں لاسکتی۔ ہاں وہ خدا بھی نہیں جو ذوق کن نیکون کا شکار ہے۔ اگر انسان خود گری کی ذمہ داری قبول نہیں کرتا تو اس کے لئے معدوم ہو جانے کے سوا اور کوئی راہ باقی نہیں رہتی۔ سارتر کے نزدیک بھی انسان اپنے اعمال کا مجموعہ ہے۔ بلکہ وہ ”عمل محض“ کے سوا کچھ بھی نہیں چنانچہ وہ اقبال کا ہمنا ہو کر کہتا ہے:

”دنیا میں انسان کی موجودگی ایک طرح کا ”ہونا“ نہیں بلکہ محض ”کرنے“

کا ”انتخاب“ کا اور خود کو بنانے کا عمل ہے۔“

اقبال کے نزدیک انسان شے نہیں عمل ہے:

ہستم اگر می روم گر نہ روم نیستم

گویا اقبال کے نزدیک وہ سرے سے موجود ہی نہیں جو جنبش و حرکت کے اس کائنات گیر رقص بے تابی میں حصہ نہیں لے رہا ہو۔ اور وہ بھی انفعالی طور پر نہیں، جس طرح برگساں کی کائنات و انسان موجود جنبش و اضطراب ہے بلکہ وجودیوں کے فاعلی انسان کی مانند۔ جو جنبش و سکون اور جمود و عمل کے دو برابے پر کھڑا ہوا ہے:

”اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے وجود کے

قوی کو ترقی نہیں دیتا، اگر وہ زندگی کے بڑھتے ہوئے دھارے کا

زور محسوس نہیں کرتا تو اس کی روح پتھر کی بنجاتی ہے اور وہ
مثل مردہ مادہ کے ہو جاتا ہے۔

اور اس مردہ مادہ کی سطح سے جسے ہائیڈرو گرنے سرے سے موجود ہی نہیں
مانا، بلند ہونے کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ صرف سعی و عمل اور مقصد
کوشش زندگی کا راستہ ہے۔ بقول سارتر انسان صرف اپنے اعمال و مقاصد
کی وجہ سے کائنات میں ممتاز ہے گویا کائنات میں اس کا وجود مقصد کوشی جفا
طلبی اور اضطرابِ مسلسل کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اسی لئے اقبال نے زندگی کو جہد و عمل
روانی محض اور ذوقِ سفر کہہ کر لپکارا اور اپنی اس حرکیت کی قوت کے استعمال سے وہ
فطرت کے اعمال پر بھی اثر انداز ہو سکتا ہے:

اگر خودی میں تری انقلاب ہو پیدا

عجب نہیں ہے کہ یہ چار سو بدل جائے

اقبال نے خودی کو کہیں بھی انسانی وجود کے ایسے جوہر سے تعبیر نہیں کیا جاتا
نہ بخشہ خدائے بخشنده والے اصول کا عطیہ ہو بلکہ یہ انسان کے مرکز حیات کی
اطنابی حالت ہے جسے سارتر نے POUR-SOI کا احساسِ ذات کہا ہے
اقبال کی نظر میں یہ اسی احساسِ ذات کا تقاضہ ہے کہ انسان فطرت پر غلبہ
حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کرتا ہے۔ اور یہ احساسِ ذات ہی کا تقاضہ
ہے کہ اقبال کو جہانِ دیگر میں انفعالی طور پر موجود رہنا گراں گزرتا ہے:

بندہ آزاد را آید گراں

زیستن اندر جہانِ دیگر گراں

اور یہی احساسِ ذات اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کے عزائم بیدار کر دیتا

ہے :-

پھونک ڈالے یہ زمین و آسمانِ مستعار

اور خاکستر سے آپ اپنا جہان پیدا کرے

اور یہ خودی ہی کی بیداری سے جو آزاد تخلیقی عمل کو اپنا شعار بناتی ہے جسے سارتر نے POUR - soi انسانی انا کی تخلیقی فعالیت سے تعبیر کیا ہے وہ اسی خودی کی بیداری کا تسلسل ہے اس تسلسل کو برقرار رکھنے کا ایک ہی راستہ ہے۔ اور وہ یہ کہ انسان اپنی تخلیقی فعالیت کے سلسلہ کو ٹوٹنے نہ دے :

سزا آدم ہے ضمیر کن فکاں ہے زندگی

اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا صحیح نہیں کہ اقبال اور وجودیوں کے نزدیک انسان ایک مطلق آزادانہ حرکت ہے اور فطرت کے ناگزیر جبر سے بھی آزاد ہے۔ وجودیت کے معتبر ضمیمین نے جب وجودیوں کے آزاد انسان کو خلاف عقل اور خلاف مشاہدہ قرار دیا تو سارتر نے اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے حسب ذیل بیان دیا :

"ہیں اپنی جماعت، قوم اور خاندان کے مقسوم سے بھاگ نہیں سکتا اور نہ میں اپنے نصیب اور قوت ہی کو بنا سکتا ہوں۔ بلکہ میں اپنی معمولی احتیاجات و عادات پر بھی قابو حاصل نہیں کر سکتا۔ میں پیدائشی طور پر ایک مزدور اور فرانسیسی ہوں۔ جسے دراشت میں آتشک یا دق کا مرض ملا ہے۔ ایک زندگی کی تاریخ خواہ کچھ بھی ہو۔ وہ شکست و ناکامی کی داستان ہے..... یہ ضروری ہے کہ فطرت پر حکمرانی کرنے کے لئے اس کی اطاعت کی جائے۔ گویا یہ کہ جبریت کے حلقہ دام میں اپنے عمل کا نقش بھٹانا۔"

اقبال کے نزدیک بھی انسانی آزادی کی حدود ہیں اور انہیں حدود میں رہ کر وہ اپنی آزادانہ حیثیت برقرار رکھ سکتا ہے :

صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے پابہ گل بھی ہے

انہیں پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کیے

اقبال کے سامنے جبر و آزادی دونوں کی حدود روشن ہیں اسی لئے وہ کہتا ہے :

راز ہے راز ہے تقدیر جہان تگ و تاز

جوش کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز

لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ انسان اپنے اوپر چند آئین کی قید گوارا کرے۔

اور اسی جبر سے اختیار پیدا ہوتا ہے :

در اطاعت کوشش اے غفلت شعار

می شود از جبر پیدا اختیار

مطلق آزاد وجود وہی ہو سکتا ہے جو فطرت کے علائق سے قطعی مبرا ہو۔

انسان فطرت سے وابستہ بھی ہے اور آزاد بھی۔ وہ فطرت سے وابستہ اس

لئے ہے کہ اس کے وجود کی حقیقت محض داخل نہیں بلکہ معدومتی بھی ہے اور

اسی معدومیت کا نام فطرت سے متعلق ہوتا ہے۔ انسان جسے سارتر نے POUR

اور EN-SOI کا مجموعہ کہا ہے اس پر قادر نہیں کہ کامل داخلیت حاصل کرے۔

اس لئے فطرت سے اس کی وابستگی لازمی ہے۔ اسی لئے اس پر فطرت کی

اطاعت بھی لازم آتی ہے۔ لیکن چونکہ وہ صرف کارگہ فطرت کا مصنوع نہیں اور

اس میں ایک ایسا عنصر موجود ہے جسے وجودیوں نے "داخلیت" سے تعبیر کیا ہے۔

اور جسے ولیم جمیس شعور کے نام سے پکارتا ہے اور چونکہ یہ فطرت کے خلاف ظہور

میں آیا ہے اس لئے انسان ایک خاص حد تک ہی فطرت کی پابندی گوارا کر

سکتا ہے۔ کیوں کہ بقول سارتر شعور، انتخاب اور آزادی یقینوں کے معنی ایک

ہیں۔ شعور کا انتخابی عمل فطری اغراض کی تکمیل کے لئے نہیں ہوتا بلکہ اس کی اپنی

اغراض اور اپنے مقاصد ہوتے ہیں۔ جسے ہائیڈگر نے DASEIN (حقیقت انسانی)

کی جستجوئے صداقت بلکہ تخلیق صداقت اور جسے سارتر نے اقدار کی تخلیق سے

تعبیر کیا ہے۔ اقبال نے بھی خودی کے ایک پہلو کو قدر آفریں خودی سے تعبیر کیا

ہے۔ یہ انسان یا بقول سارتر انسانی داخلیت ہے جس کی وجہ سے اقدار کا وجود

ہوا۔ انسانی ذات کا یہ عنصر اسے فطرت پر تصرف و غلبہ حاصل کرنے کے لئے

اُکساتا ہے اور اسی لئے انسان فطرت سے مزاحم ہے۔ کیونکہ شعور کا تقاضا

ہی فطرت سے منہدام ہو جاتا ہے جسے سارتر نے اس طرح بیان کیا ہے :

”POUR-SOI آزاد نہیں ہو سکتی جو عالم سے منزاحم نہیں۔“
اقبال کی خودی بھی کشتہ لذت پیکار ہے اور یہی لذت پیکار خودی
کی زندگی ہے:

زندگی موت ہے کھو دیتی ہے جب ذوقِ خردش

اور اسی لئے اقبال تصادم، پیکار اور تیز کاری کے لئے اکساتا ہے:

بدریا غلط دبا موجش در آویز

انسان کی آزادی کا سرچشمہ اس کا شعور ہے۔ جسے سارتر نے ”فطرت میں
اجنبی اضافہ“ اور ”داخلیت“ کے نام سے پکارا ہے۔ اسی داخلیت اور شعور سے
اس کی آزادانہ حرکات و اعمال کے چشمے بھوٹتے ہیں اور اسی شعور کی وجہ سے
اس پر ایک ایسی ذمہ داری عاید ہوتی ہے جسے وجودیوں سے بہت پہلے حافظ
نے کہہ دیا تھا:۔

آسماں بارِ امانت متوانست کشید

قرعہ فالِ بنامِ من دیوانہ زدند

اسی ”بارِ امانت“ کو ”وجودی“ شعور کا بوجھ کہتے ہیں۔ اسی شعور کے بوجھ
کی وجہ سے اس کی حیثیت ”آزادی محض“ کے سوا اور کچھ باقی نہیں رہتی اور اسی
شعور کی وجہ سے انسان اقوال و ظروف اور قانونِ توارث کا پابند نہیں رہ
سکتا۔ وہ ان کے حلقوں کو توڑ کر اپنی آزادی کا بیباکانہ نعرہ بلند کرتا ہے۔

نہ ستارے میں ہے نہ گردشِ افلاک میں ہے

میری تقدیر میرے نالہ بیباک میں ہے

گو اقبال سارتر کی مانند نہیں کہتے کہ ”میرا بوجھ میری آزادی ہے“ لیکن

اقبال کے نزدیک بھی شعور کی پیدائش آزادی و اختیار کی پیدائش ہے۔
وجودی انسان کو صرف اس لئے آزاد قرار دیتے ہیں کہ اس میں ایک ایسا
غضب موجود ہے جسے مارکس اور اس کے متبعین نے اس لئے تسلیم نہیں کیا

تھا کہ اسے مان لینے سے "فطرت میں اجنبی اضافہ" کو تسلیم کرنا لازم آتا ہے۔
 کیرک گور سے لے کر سارتر تک سب کے نزدیک، شعور فطرت میں ایک اجنبی
 اضافہ ہے اور یہی انسان کی داخلیت ہے۔ اس داخلیت پر سارتر کو اس
 قدر یقین ہے کہ وہ بڑی جرأت سے کہہ اٹھتا ہے:

"یہاں کوئی کائنات موجود نہیں ہے سوائے انسانی کائنات اور
 انسانی داخلیت کی کائنات کے۔"

اور جسے اقبال نے بیان کیا ہے:

تو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے،

سارتر نے کہا تھا کہ انسان اپنے آپ کو ایک ایسی ہستی تسلیم کر لے جس کی
 وجہ سے عالم موجود ہے۔ یہی اقبال نے بہت پہلے کہہ دیا تھا:

جہاں رنگ و بو گلستا ما

زما آزاد و ہم وابستا ما

اس کے معنی یہ نہیں کہ اقبال اور سارتر منکر ہنگامہ موجود ہیں اور اعیان نامشہود
 پر ان کی نظر ہے۔ بلکہ وہ عقل کی چشم غلطیوں کے فساد سے بچنے کے لئے ہم آواز
 ہو کر کہہ دیتے ہیں:

کہ ہر موجود ممنون لگا ہے ست

اقبال اور وجودیوں نے فطرت کے خارجی وجود سے انکار نہیں کیا بلکہ وہ "ہنگامہ
 زبونی" ہمت ہے انفعال سے بچنے کے لئے شعور کی نسبت سے موجودات کے ہنگامہ
 کو بیا دیکھتے ہیں۔ جو ہم سے آزادانہ طور پر موجود ہونے کے باوجود ہم سے
 وابستا ہے:

زما آزاد و ہم وابستا ما

ہیگل کے ان "باعنی شاگردوں" نے ہیگل کے حدود سے قدم باہر نکلنے
 کی کوشش ضرور کی ہے۔ اور وہ اس طرح کہ ان کے نزدیک وجود فکرِ خالص

کے سوچنے کا عمل ہی نہیں بلکہ وہ آزادانہ طور پر موجود ہے۔ ایک کھلے ہوئے
 امکان کی مانند جس کا دروازہ کبھی انسان پر بند نہیں ہوتا۔ اور یہی عالم امکان
 جسے اقبال نے ممکنات کی دنیا کہا ہے، انسان کو ہمیشہ آواز دیتی رہتی ہے
 اور اقبال بھی اس چیز پر ایمان رکھتا ہے جسے ہائیڈرگرنے "امکان کی خاموش
 قوت" کہا ہے کیوں کہ یہ زندگی اور خودی کے آزاد تخلیقی عمل کے تسلسل کو ٹوٹنے
 نہیں دیتی بقول اقبال:

زندہ جاں را عالم امکان خوش است

مردہ دل را عالم اعیان خوش است

اور یہی وجودیت ہے۔

اقبال کی مقصد پسندی

میرا عقیدہ ہے کہ آرٹ یعنی ادبیات یا شاعری یا مصوری یا موسیقی یا معماری، ان میں سے ہر ایک زندگی کا معاون اور خدمت گار ہے۔ اسی بنا پر میں آرٹ کو ایجاد و اختراع سمجھتا ہوں نہ کہ محض آلہ تفریح، شاعر قوم کی زندگی کی بنیاد کو آباد بھی کر سکتا ہے اور برباد بھی، ملک کے شعرا پر لازم ہے کہ وہ نوجوان قوم کے سچے رہنما بنیں، زندگی کی عظمت کی بجائے موت کو زیادہ بڑھا کر نہ دکھائیں کیونکہ جب آرٹ موت کا نقشہ کھینچتا ہے اور اس کو بڑھا کر دکھاتا ہے تو اس وقت وہ سخت خوف ناک اور برباد کن ہو جاتا ہے اور جو حسن قوت سے خالی ہو وہ محض پیام موت ہے۔

دلبسری بے قاہری جا دو گری است

دلبسری با قاہری پیغمبری است

فکر اقبال کا یہ پہلو قدرے عجیب معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کے فلسفے کی ناپسندیدگی کے باوجود خود افلاطون ہی کی طرح ایک نظام فکر مرتب کرنے کے بعد مسائل زیست، ملی و قوعات اور مظاہر کائنات کا اس کی روشنی میں جائزہ لیا جس طرح افلاطون نے اپنے فلسفہ یونیت کی رو سے حیات و کائنات کی تشریح و توضیح کر کے زندگی کے مختلف پہلوؤں اور فن کے مختلف شعبوں کو محدود قرار دیا تھا، اسی طرح اقبال نے بھی اپنے فلسفیانہ نظام فکر کی اساس خودی پر استوار کی اور پھر اس معیار پر فرد، قوم اور تجربات و حوادث

کو پرکھا۔ دیکھا جائے تو اقبال کے یہاں خودی کو وہی مقام حاصل ہے جو نظام شمسی میں سورج کو، جس طرح دیگر تمام سیارگان اپنے محور اور مدار پر بظاہر آزاد گردش کرتے ہوئے بھی سورج کی کشش کے تابع اور اس سے کسب نور کرتے ہوئے بھی اپنی اپنی انفرادیت کا اظہار کرتے ہیں کچھ اس طرح عشق، مرد مومن، وجدان اور فنون کے تصورات کا خودی سے ہی رنگ چوکھا ہوتا ہے۔ فلسفہ اقبال کا مطالعہ ایک خاص نوع کی الجھن سے خالی نہیں اور یہ الجھن ایسی ہے جو ابتدا سے ہی ناقدین اقبال کے لیے نزاعی حیثیت کی حامل ہے اقبال فلسفی تھے یا محض شاعر؟ ہم اس مسئلے میں ہرگز نہ الجھیں تو بھی اتنا واضح ہے کہ اقبال وہ شاعر ہے جس نے خود کو کبھی شاعر کہلوانے کی کوشش نہ کی دراصل اقبال ایسا صاحب قلم ہے جس نے ادب کو مقصود بالذات نہیں سمجھا بلکہ اسے دیگر مقاصد کے حصول کا ایک ذریعہ جانا۔ اس لیے جب اس کی زندگی میں بعض ناقدین نے زبان و بیان کی غلطیوں پر اعتراضات کئے تو اقبال کا رویہ کچھ اس قسم کا رہا۔ ”گر نہیں ہیں مرے اشعار میں معنی نہ سہی“ غالب نے یہ بات اشعار میں انا کی تسکین کے لئے کہی تھی لیکن اقبال کا ذہنی رویہ یہی تھا کیونکہ اس نے شاعری کو بطور پیشہ نہیں اپنایا تھا۔ ”اقبال نامہ“ (مرتبہ شیخ عطا اللہ) کے بعض خطوط اقبال کے نظریات اور ادبی مسلک کی تفہیم کے لئے بے حد کارآمد ثابت ہوئے ہیں ان میں سے بعض خطوط تو اب حوالے کی چیزیں چکے ہیں چنانچہ ایسے ہی ایک خط کی منہ بولتی سطریں قابل غور ہیں۔

”شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کبھی میرا مطمع نظر نہیں رہا کہ فن کی بار بیکریوں کی طرف توجہ کرنے کا وقت نہیں۔ مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس! اس بات کو مد نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں کیا عجیب کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر تصور نہ کریں اس واسطے کہ آٹ غایت درجہ کی جان کا ہی چاہتا ہے۔ اور یہ بات موجودہ وقت میں میرے لیے ممکن نہیں۔“

اقبال کے افکار و پیغام کے تناظر میں ان کے تصور ادب اور نظریہ فنون کا جائزہ لینے پر یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ خیر مشروط طور پر ادب برائے مقصد کے حامی اور فن برائے

مقصد کے داعی تھے۔ وہ ترقی پسند نہ تھے لیکن مقصدیت کے معاملے میں ترقی پسندوں جیسے ہی کٹر تھے۔ ان کے بقول کسی قوم کی زندگی میں موقوف علیہ چیزیں محض شکل و صورت نہیں ہیں۔ مثلاً جو چیز حقیقتاً قوم کی زندگی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے وہ تخیل ہے جس کو شاعر قوم کے سامنے پیش کرتا ہے، وہ بلند نظریات ہیں جن کو وہ اپنی قوم میں پیدا کرنا چاہتا ہے۔ قومیں شعرا کی دستگیری سے پیدا ہوتی ہیں اور اہل سیاست کی پامردی سے نشوونما پا کر مرجاتی ہیں۔ پس میری خواہش یہ ہے کہ افغانستان کے شعرا اور انشا پرداز اپنے ہم عصروں میں ایسی روح پھونکیں جس سے وہ اپنے آپ کو پہچان سکیں۔ جو قوم ترقی کے راستے پر چل رہی ہے۔ اس کی اناہیت خاص تربیت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے مگر وہ تربیت جس کا خمیر احتیاط کے ساتھ اٹھایا جائے (مقالات اقبال - ص: ۲۱۹)

ادب برائے مقصد کے ضمن میں ترقی پسند خاصے بدنام ہو چکے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے ادب میں مقصدیت کا تصور پیش کیا تو یہ کوئی ایسی چونکا دینے والی بات تھی اور نہ ہی اس میں "انقلابی" ہونے کی سنسنی تھی کیونکہ اقبال اور ترقی پسندوں سے قبل جب سرسید نے ہندوستان میں اصلاحی تحریک کا آغاز کیا تو اس میں سب سے پہلے ادب کو مقصد کے تابع کرنے پر زور دیا گیا تھا۔ سرسید نے سب سے پہلے اس حقیقت کو سمجھا تھا کہ اعلیٰ ترقی مقاصد کے حصول میں ادب سے بھی کام لیا جاسکتا ہے۔ اور حالی نے اپنے مقدمے میں ان خیالات کو تنقیدی اصولوں کی صورت میں مدون کرتے ہوئے اس پر زور دیا کہ ادب کو اعلیٰ اخلاق کی ترویج سے قومی فلاح اور ملی بہبود کا ایک ذریعہ بنا چاہیے۔ نذیر احمد کے ناول اس مقصدیت کے دوسرے پہلو کی نشاندہی کرتے ہیں۔ حالی اور شبلی نے جن عظیم شخصیات کی سوانح حیات کو اپنا موضوع بنایا اس میں بھی قوم کے سامنے اعلیٰ انسانی مثالیں پیش کرنے کا جذبہ کارفرما تھا۔ اب تک اس نقطہ نظر سے اردو ادب میں مقصدیت کا جائزہ نہیں لیا گیا لیکن اس نقطہ نظر سے جائزہ لینے پر واضح ہو گا کہ ادب میں مقصدیت کے دائرے کی تین بڑی لہریں بنتی ہیں۔ سرسید تحریک۔ اقبال اور ترقی پسند ادب کی تحریک! یہ درست ہے کہ ان تینوں کے مقاصد

جداگانہ بلکہ متضاد تھے۔ سرسید تحریک کے بنیادی مقاصد اقبال اور اس کے عصر کے لیے ناقابل قبول ہو چکے تھے۔ اس طرح اقبال نے خودی کو مرکزی نقطہ قرار دے کر ملت بیضا کی تشکیل نو میں ادب اور فنون کو جو کردار سونپا وہ ترقی پسند ادب کی مقصدیت د "بیا سو پرا" اور "سرخ انقلاب" سے کوئی تعلق نہیں رکھتا، پھر بھی اتنا ضرور ہے کہ اس نقطہ نظر سے ادب میں مقصدیت کا مطالعہ یقیناً دلچسپ ثابت ہو سکتا ہے، اقبال نے کیونکہ اپنے افکار کی ترسیل کے لیے شاعری کو اپنایا تھا رگوں کو بطور خاص شاعر کہلوانے کی کوشش نہ کی تھی، اس لیے اس موقع پر شاعری کے بارے میں اقبال کے خیالات کا جائزہ دلچسپ اور مفید ہوگا۔

"اقبال نامہ کے بعض خطوط اس ضمن میں خاصے معلومات افزا ثابت ہوتے ہیں ان کے بقول۔

"میں فقط فرسودہ مضامین کی حد تک جدید و قدیم کی بحث کو مانتا ہوں۔ شاعری کی جان تو شاعر کے جذبات ہیں۔ جذبات انسانی اور کیفیات قلبی اللہ کی دین ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ طبع موزوں اس کے ادا کرنے کے لیے پراثر الفاظ کی تلاش کرے۔ نظم کے اصناف کی تقسیم جو قدیم سے ہے ہمیشہ رہے گی اور انسانی جذبات ماحول کے تابع رہیں گے۔ بس 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 پابندی عروض کی خلات درنی کی تو شاعری کا قلعہ منہدم ہو جائے گا۔ اس نقطہ خیال سے یہ کہنا پڑے گا اور یہ کہنا درست بھی ہے کہ موجودہ شعر کا کام تعمیری ہونا چاہیے نہ کہ تخریبی" (جلد ۱، ص: ۲۸۰)

"جذبات انسانی کی تخلیق یا بیداری کے کئی ذرائع ہیں جن میں سے ایک شعر بھی ہے اور شعر کا تخلیقی یا ایقاعی اثر محض اس کے مطالب و معانی کی وجہ سے نہیں بلکہ اس میں شعر کی زبان اور زبان کے الفاظ کی صورت اور طرز ادا کو بھی بہت بڑا دخل ہے..... ایک ہی شعر کا اثر مختلف قلوب پر مختلف ہوتا ہے بلکہ مختلف

اوقات میں بھی مختلف ہوتا ہے۔ اس اختلاف کی وجہ قلب انسانی کی اصلی فطرت اور اصلی تعلیم و تربیت اور تجربے کا اختلاف ہے۔ اگر کسی شعر سے مختلف اثرات مختلف قلوب پر پیدا ہوں تو یہ بات اس شعر کی قوت اور زندگی کی دلیل ہے۔ زندگی کی اصل حقیقت تنوع اور گونا گونی ہے۔ (جلد ۴، ص: ۳۷۱)

”اقبال نامہ“ میں ایک صاحب کو یہ مشورہ بھی دیا۔

”میرا دوستانہ مشورہ یہ ہے کہ آپ اپنے فرصت کے اوقات کے لیے شاعری سے بہتر مصروف تلاش کریں۔ اگر اردو کی خدمت کا شوق ہو تو اس وقت نظم سے زیادہ نثر کی ضرورت ہے۔“

شاعری کے ساتھ ساتھ زبان کے بارے میں بھی ان کے خیالات کا مطالعہ سودمند ہوگا۔ سردار عبدالرب نشتر کو لکھا۔

”زبان کو میں ایک بت تصور نہیں کرتا جس کی پرستش کی جائے بلکہ اظہار مطلب کا ایک انسانی ذریعہ خیال کرتا ہوں، زندہ زبان انسانی خیالات کے انقلاب کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے اور جب اس میں انقلاب کی صلاحیت نہیں رہتی تو مردہ ہو جاتی ہے۔ ہاں تراکیب کو وضع کرنے میں مذاق سلیم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہیے۔“

”زبانیں اپنی اندرونی قوتوں سے نشوونما پاتی ہیں اور نئے نئے خیالات و جذبات ادا کرنے کی صلاحیت پر ان کی بقا کا انحصار ہے“ شاعری اور زبان کے بارے میں اقبال کے ان خیالات نے چونکہ باضابطہ تنقیدی مقالات کی صورت میں اظہار نہ پایا۔ اس لیے ان سے تفصیلی شرح و بسط کی توقع بے سود ہوگی۔ زیادہ سے زیادہ انہیں اشارات قرار دیا جاسکتا ہے اور اشارات بھی ایسے جنہیں تمام ادبیات کی پرکھ کے لیے عمومی معیار کی حیثیت بھی نہیں دی جاسکتی ہے۔ لیکن اتنا ہے کہ انہیں خود اقبال کے فن کی تفہیم کے لیے اہم اشارات قرار دیا جاسکتا ہے۔ ادبیات کے ساتھ ساتھ فنون لطیفہ کے ضمن میں اقبال نے جن تصورات کا اظہار کیا ان کا بھی اقبال کے ان خیالات کی رد و نشانی میں جائزہ لینا سودمند ثابت ہو سکتا ہے۔

مندرجہ بالا اقتباسات کا اثر نگاہی سے جائزہ لیں تو مندرجہ ذیل امور واضح ہوتے

ہیں۔ غالب کی طرح اقبال بھی "آتے میں غیب سے یہ مضامین خیال میں" کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ وہ صوفیائے کرام کی طرح قلب کو شاعری کا مرکز قرار دیتے ہوئے اس عقیدے پر ایمان رکھتے ہیں کہ کیفیات قلبی اللہ کی دین ہیں۔ (اسی لیے تو شاعری نہ کرنے کا مشورہ دیا تھا، ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو اقبال نے بھی یہ بات اپنی ذات کے حوالے سے کہی ہے کیونکہ انہوں نے اپنے شاعرانہ جذب اور تخلیقی عمل کو الہام کی طرح پایا تھا۔ انہوں نے مختلف مواقع پر اپنی گفتگو اور بعض تحریروں میں یہی بتایا کہ ایک خاص نوع کی کیفیت طاری ہو جانے پر اشعار کی آمد شروع ہو جاتی تھی اور اس عالم میں غرق وہ محو تخلیق ہوتے، تنقیدی لحاظ سے اس کا بطور نظر یہ انگ جائزہ لیا جائے تو یہ بات افلاطون جتنی قدیم ثابت ہوگی جس کے بقول فن کی دیویوں (MUSES) کی عطا اور وجدانی دیوانگی کے بغیر اعلیٰ فن کار نہیں بنا جاسکتا۔ انگریزی میں رسن بالخصوص اس نظریے کا حامی تھا۔ اس نے حسن، تخلیقی عمل اور فنون لطیفہ کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ کسی حد تک مسلم صوفیاء کے افکار سے مماثلت رکھتے ہیں۔

اقبال اصناف سخن کی قدیم تقسیم کو پسند ہی نہیں کرتے بلکہ اسے برقرار رکھنے پر مصر بھی ہیں۔ بالفاظ دیگر وہ ٹیکنک کے نئے تجربات کے حامی نہیں سمجھے جاسکتے۔ یہ ہے بھی حقیقت! کیونکہ "اقبال نامہ" ہی کے ایک خط سے آزاد نظم کی مخالفت کا بھی علم ہونا ہے خود اقبال کا تمام کلام اس امر کا شاہد ہے کہ انہوں نے مسدس، ساقی نامہ اور غزل وغیرہ قدیم ترین پیرائے اظہار کو نہ صرف جدید طرز احساس کے ضمن میں کامیابی سے برتنا بلکہ اس ماہرانہ چابکدستی سے برتنا کہ اقبال کے ہاں یہ قدیم اصناف جدید معلوم ہونے لگتی ہے۔ گو اقبال نے بعض اوقات آہنگ کے خوبصورت تجربات بھی کئے مگر وہ تمام بھی قدیم تقسیم کے دائرے سے خارج ہیں۔

اسی طرح اوزان کی اہمیت پر زور دینا بلکہ پابندی عروض کی خلات درزی کو شاعری کا قلعہ منہدم ہو جانے کے مترادف قرار دینا بھی اس امر کا غماز ہے کہ بحیثیت ایک شاعران کا

مزاج اور تصور فن سراسر مشرقی تھا۔ ہر چند کہ وہ انگریزی فلسفے اور ادبیات سے گہری واقفیت رکھتے تھے لیکن اس کے باوجود انھوں نے جدید شعری تحریکات اور تجربات سے خود کو بچائے رکھا بلکہ اگر اقبال کے صنائع بدائع کا مطالعہ کریں تو نصف صد سے زیادہ صنعتیں ان کے کلام میں سے نکلیں گی لیکن بحیثیت شاعر اقبال کا کام یہ ہے کہ انہوں نے شعر کو مرد صحت اور لفظی بانڈی گری نہ جانا۔ دراصل ان کا فلسفہ اور ادب کی مقصد پسندی اڑے آجاتی ہے ورنہ جس شاعر کے لیے خیالات ہوں اور جسے داغ ایسے استاد سے شرف تلمذ حاصل ہو وہ اقبال نہ بنتا بلکہ داغ سے بڑھ کر "داغ" بنتا۔

اس کے بعد ہم تیسرے نکتے کی طرف آتے ہیں۔ یعنی وہ مواد اور زبان دونوں کی اہمیت تسلیم کرتے ہیں۔ اقبال ایک زبان پرست شاعر نہ بنے اور نہ ہی انہوں نے مقصدیت کو اندھے کی لاکھٹی بنا دیا بلکہ ان کے ہاں اس ضمن میں دونوں کے ماہرانہ امتزاج نے فنکارانہ توازن کو جنم دیا۔ زبان ایسی چیز ہے جس سے شعرا نے مقصد کو خوبصورت طریقے سے پیش بھی کیا اور اس سے مقصدیت کو چھپایا بھی، شعرا نے اسے سونمات کا بت سمجھ کر اس کی پرستش بھی کی اور خود کو اس کے مقابلے میں محمود غزنوی بھی جانا، لیکن اقبال کا یہ انداز نہیں بلکہ وہ تو زبان کے حسن سے پیغام کی گراں باری کو سبک بنا دینے کا کام لیتے ہیں۔

یہ اس لئے ہے کہ وہ زبان کو حرکی سمجھتے ہوئے اس کی تغیر پذیر می کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسی لیے تو وہ اسے بت نہیں سمجھتے۔ ابلاغ کے سلسلے میں زبان کو بالعموم سب سے بڑی رکاوٹ سمجھا جاتا ہے، یہ اس لیے کہ جہاں زبان اظہار میں ممد ثابت ہوتی ہے وہاں بعض پابندیوں کی بنا پر رکاوٹ بھی بنتی ہے، جذبات کا تیز دھارا جب زبان کو نحس و خاشاک کی طرح بہا دے تو پاگل کی بڑ، غصے کی بے ربط گرج اور ہڈیان کی چیخ جنم لیتی ہے لیکن یہی جذبات کا دھارا شدت اور تیزی کے باوجود زبان کے کناروں کے درمیان موجیں مارے تو شاعر کی تخلیق معرض وجود میں آتی ہے۔ اقبال نے "زندہ زبان انسانی خیالات کے انقلاب کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے" کہہ کر جس اہم انسانی حقیقت کی طرف اشارہ کیا بوریس پاسٹرنوک نے دوسرے الفاظ میں اس کی وضاحت

کی ہے۔ اس کے بقول: ”پیغام کی گراں باری کے شدید اور از خود رفتہ کردینے والے احساسات سے بھی غیر معمولی دریافت عمل میں لائی جاتی ہے۔ فنکار شدت احساس سے پرانی زبان کو یوں بروئے کار لاتا ہے کہ اس قدیم زبان کی بھی قلب ماہیت ہو جاتی ہے“^۱ اس کے ساتھ ہی ٹی۔ ایس ایلیٹ کا یہ قول بھی قابل غور ہے ”عظیم شاعر وہ ہے جو اپنی زبان سے زیادہ سے زیادہ کام لیتا ہے بلکہ صحیح معنوں میں عظیم شاعر تو اپنی زبان بھی عظیم بنا دیتا ہے۔ کیا یہ قول اقبال پر صادق نہیں آتا؟

مختلف قلوب اور طبائع پر شعر کے متنوع اثرات کے ذکر سے اقبال نے قاری اور شاعری کے درمیان اس نفسی رابطہ کی طرف اشارہ کیا ہے جو موثر الفاظ سے جنم لیتا ہے۔ یہ دراصل نفسیات کا مسئلہ ہے اور آئی اے رچرڈز، ولیم ایلمین، اور کینیڈہ برک وغیرہ نے اس موضوع پر بہت کچھ لکھا ہے جو دلچسپ بھی ہے اور بصیرت افروز بھی، اقبال کو نفسیات سے بطور خاص شغف نہ تھا بلکہ وہ تو کسی حد تک اس کے مخالف ہی معلوم ہوتے ہیں۔ اسی لئے انہوں نے اس مسئلہ پر نفسیاتی زاویہ سے روشنی ڈالنے کی کوشش نہ کی۔ یہ بات تو انہوں نے اپنے شاعرانہ وجدان کی امداد سے دریافت کی کہ ایک ہی شعر مختلف افراد کے لیے یکساں اثرات کا باعث نہیں ہو سکتا کیونکہ تعلیم و تربیت اور تجربات ذہنیت افراد کے اذہان و اقبال کے الفاظ میں ”قلوب“ کو متنوع طور سے CONDITIONED کرتے ہیں اس لیے ہر شعر ہر فرد کے لیے نہیں ہوتا۔

جیسا کہ ابتدا میں لکھا گیا اقبال باضابطہ ناقد نہ تھے اس لیے انہوں نے ادبی مسائل اور تنقیدی مباحث پر ایک پیشہ ور نقاد کے قلم سے نہ لکھا بلکہ اپنے وجدان، شاعرانہ شعور اور سب سے بڑھ کر اپنی تخلیقات سے وابستہ مخصوص مقاصد کے تحت جو کچھ محسوس کیا اسی کا اظہار کیا۔ بحیثیت مجموعی اقبال کے نظریہ ادب کا سبب ازہ

1. "THE PASTERNEK AFFAIR" P. 88

2. "NOTES TOWARDS THE DEFINITION OF CULTURE" P. III

لینے پر واضح ہوتا ہے کہ ان کے ضمیر میں مشرقی شعری روایات کوٹ کوٹ کر بھری
 ہیں لیکن وہ ان قدیم شعری روایات کے اندھے پجاری نہیں بنتے بلکہ یہ روایات ،
 بہ شعری سانچے ، یہ قدیم اسالیب ان کے ہاتھوں میں گویا گیلی مٹی بن جاتے ہیں اور
 وہ ایک ماہر کوڑہ گمہ کی طرح اس خام مواد سے دلکش اور حسین جام و مینا تیار
 کرتے ہیں۔

افکار کی جنابندی

- — اقبال کریمکِ ناداں سے کریمکِ شبِ تاب تک؛ ڈاکٹر وزیر آغا
- — مرگِ مجازی اور علامہ اقبال ، پروفیسر محمد منور
- — اقبال کا تصور مرگ ، انور سدید
- — اقبال اور مسئلہ زمان و مکان ، بشیر احمد ڈالہ
- — اقبال کا تصورِ ملکیت ، سحر انصاری



اقبال

کرمک ناداں سے کرمک شب تاب تک

کم لوگوں نے اس بات پر غور کیا ہے کہ اقبال کی شاعری میں کرمک ناداں (پروانہ) اور کرمک شب تاب (جگنو) شاعر کے دو مختلف ذہنی رویوں کی عکاسی علامتی انداز میں کرتے ہیں۔ ان میں سے پروانہ منزل کوشی اور جگنو خود شناسی کی علامت ہے۔ بلکہ اسے تو حضور راہ کا منصب بھی حاصل ہے۔ ابتداً اقبال پروانہ کے والد، شبیدانظر آتے ہیں۔ پھر ان کے ہاں جگنو سے تعلق خاطر ابھرتا ہے، کچھ عرصہ وہ ان دونوں کی معیت میں سفر کرتے ہیں اور ایسے لگتا ہے جیسے انھیں ان دونوں کی باری پر ناز ہے اور وہ انھیں یکساں اہمیت دینے کے قائل ہیں۔ مگر آخر میں پروانہ، جگنو کے مقابلے میں بتدریج اپنی اہمیت کھونے لگتا ہے اور اقبال کے فکر میں ایک انوکھی خود اعتمادی پیدا ہو جاتی ہے۔

پروانہ شمع کا عاشق زار ہے، اس قدر کہ شمع کو دیکھتے ہی وہ بے تاب سا ہو کر اس کا طواف کرنے لگتا ہے اور پھر اس پر اپنی جان نچھاور کر دیتا ہے۔ اپنی نظم "شمع و پروانہ" میں اقبال نے پروانے کے کام اور مقام کی نشان دہی بڑے خوبصورت پیرائے میں کی ہے۔

پروانہ تجھ سے کرتا ہے اے شمع پیار کیوں

یہ جان بے قرار ہے تجھ پر نثار کیوں

سیماب وار کھتی ہے تیری ادا سے آداب عشق تو نے سکھائے ہیں کیا سے؟

کرتا ہے یہ طواف تیری جلوہ گاہ کا پھونکا ہوا ہے کیا تیری برق نگاہ کا؟

آزار موت میں اسے آرام جاں ہے کیا؟
 غم خانہ جہاں میں جو تیسری ضیاء نہ ہو
 شعلے میں تیسرے زندگی جادواں ہے کیا؟
 اس لفظہٴ دل کا نخل متن ہر آنہ ہو
 ننھے سے دل میں لذت سوز و گداز ہے
 چھوٹا سا طور تو، یہ ذرا سا کلیم ہے

پردانہ اور ذوق تماشا شائے روشنی!

کیسے ذرا سا اور تمنائے روشنی!

اقبال نے اپنے اس نظم میں پروانے کے جو امتبیازی اوصاف بتائے ہیں، ان میں جاں نثاری، سیما بیت اور تمنائے روشنی خاص طور سے نمایاں ہیں۔ گویا پروانہ اپنے سے باہر کسی ایسی شے کا متلاشی ہے جو خود اسے نصیب نہیں۔ یہ چیز روشنی ہے اور چونکہ روشنی شمع سے برآمد ہو رہی ہے اس لئے شمع ہی پروانے کی منزل ہے۔ یہاں تک تو شمع اور پروانے کی کہانی اردو اور فارسی کی شعری روایت کے عین مطابق ہے، مگر جب اقبال پروانے کو کلیم اور شمع کو طور کا مقام عطا کرتے ہیں تو پروانہ روایتی عاشق کے مقام سے بلند ہو کر مجسم عشق بن جاتا ہے اور شمع محبوبہ کے ارضی پیچھے سے انگ ہو کر مجسم حسن کے روپ میں ظاہر ہو جاتی ہے۔ اقبال کے ابتدائی کلام میں حسن ازل کے ذکر کی بڑی فراوانی ہے یوں لگتا ہے جیسے انھیں پوری کائنات میں حسن ازل جاری و ساری نظر آیا ہے۔ حسن جس کی صفت روشنی (پیش) ہے۔ یہ ایک ایسی آگ ہے جس میں غسل کرنا باطن کی طہارت اور پاکیزگی پر منتج ہوتا ہے۔ چنانچہ شروع شروع میں حسن ازل ہی اقبال کی عزیز ترین منزل ہے اور وہ اس تک رسائی پانے کے لئے تب و تاب جادوانہ کو بردے کاروانے پر مستعد دکھائی دیتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کے ہاں پروانے کی کارکردگی کو اہمیت ہی اس لئے ملی ہے کہ پروانہ مجسم عشق اور تجسس ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ جب وہ بچے کو تجسس دیکھتے ہیں تو اسے طفلک پروانہ نو کا لقب عطا کر دیتے ہیں۔

کیسی حیرانی ہے یہ اسے طفلک پروانہ نو

شمع کے شعلوں کو گھڑیوں دیکھتا رہتا ہے تو

یہ مری آنکوش میں بیٹھے ہوئے جنبش ہے کیا
 روشنی سے کیا بغل گیری ہے تیسرا مدعا
 اس نظارے سے ترانہا سادل حیران ہے
 یہ کسی دیکھی ہوئی شے کی مگر پہچان ہے

مختصر یوں کہہ لیجئے کہ اقبال کے نزدیک شمع، روشنی کا منبع ہے اور روشنی حسن
 ازل ہے۔ دوسری طرف شاعر ایک طفلک پروانہ خوب ہے اور پروانہ عشق اور تجسس کی
 علامت! رہا عشق تو اس کا کام ہی ہے کہ پاسبان عقل کو بنظر تحقیر دیکھتا ہوا آگ میں
 بے خطر کود پڑے :-

بے خطر کو دپڑا آتشِ فرد میں عشق

عقل ہے جو تماشائے لب بام ابھی

پروانے کو اقبال نے ننھا سا کٹرا کہا ہے جس میں جرأت رندانہ اور شوق فضول کی
 فراوانی ہے۔ خود اقبال اپنی شاعری کے ابتدائی ادوار میں اسی "شوق فضول" کے
 اسیر اور نور ازل کے گرد طواف کرنے کی آرزو میں سرشار تھے مگر جلد ہی انھوں نے
 ایک اور نکتے سے کپڑے میں دلچسپی لینا شروع کر دی۔ یہ کپڑا جگنو تھا جو اڑتا تو پروانے ہی کی
 طرح تھا مگر کسی شمع کے گرد طواف کرنے کے بجائے اپنی ہی آتش پنہاں سے فیضیاب اور
 اپنی ہی ذات کی چمکا چوند میں آباد تھا۔ تاہم آغاز کار میں اقبال نے ان دونوں کپڑوں کے
 فرق کو اپنے خاص نقطہ نظر کی روشنی میں اس طور دیکھا کہ یہ فرق موہوم ہو کر رہ گیا۔ نقطہ نظر
 یہ تھا کہ ہر چیز میں حسن ازل کی جھلک موجود ہے، جو غنچے میں چٹک، پھول میں مہک، پروانے
 میں (داخلی) تپش، جگنو میں روشنی اور انسان میں کسک بن کر نمودار ہوتی ہے۔ لہذا کچھ
 فرق نہیں ان پانچوں میں!

ہر چیز کو جہاں میں قدرت نے دلبری دی

پروانے کو تپش دی، جگنو کو روشنی دی

رنگیں نوا بنایا مرغان بے زباں کو
 گل کو زبان دے کر تعلیم خامشی دی
 نظارہ شفق کی خوبی زوال میں تھی !
 چمکا کے اس پری کو مٹھوڑی سی زندگی دی
 رنگیں کیا سحر کو بانجی دلہن کی صورت
 پہننا کے لال جوڑا شبم کو ارسی دی
 سایہ دیا شجر کو، پردہ ازیں دی ہوا کو ،
 پانی کو دی روانی ، موجوں کو بے کلی دی

حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
 انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
 یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا
 واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے
 انداز گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ
 نغمہ ہے بوئے بلبل ، بو پھول کی چہک ہے
 کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
 جبکنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

گویا پروانے اور جگنو میں اگر کوئی فرق ہے تو محض یہ کہ جگنو کی روشنی اس کے
 تن بدن سے پھوٹی ہے اور پروانے کی تپش اس کے سینے ہی میں پنہاں رہتی
 ہے مگر حرارت دونوں میں ہے، یا پھر یوں کہہ لیجئے کہ دونوں حسن ازل کے نمائندے
 ہیں، لہذا بنیادی طور پر ان میں کوئی فرق نہیں۔

یہ سوال کہ اقبال نے کس جذبے کے تحت ان دونوں کیڑوں کے فرق کو مٹانے
 کی کوشش کی، موجودہ بحث سے خارج ہے۔ مگر ایک بات بالکل واضح ہے کہ اقبال

اس فرق کو مٹانہ سکے کیونکہ یہ ایک ہنسیادی فرق تھا اور اس لیے وہ اپنے فکری نظام میں قطعاً غیر شعوری طور پر پروانے اور جگنو کا موازنہ کرتے رہے تا آنکہ وہ پروانے کے دیار کو خیر باد کہہ کر جگنو کے دیار میں چلے آئے۔ یعنی انہوں نے روشنی کا طواف کرنے کے عمل پر اپنی ذات میں روشنی پیدا کرنے کے عمل کو فوقیت دے دی۔ یوں وہ اپنا عرفان حاصل کر کے اندر کی روشنی سے باہر کی دنیا کو منور کرنے لگے۔

صاف محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کو اس بات کا احساس بڑی شدت سے ہونے لگا تھا کہ روشنی کا طواف کنویں کے بیل کے طواف سے مختلف نہیں۔ کنویں کے بیل کی آنکھیں بند ہوتی ہیں اور چابک اسے رکنے نہیں دیتی۔ چنانچہ وہ ایک ہی دائرے میں لگا تار کھومتا چلا جاتا ہے۔ اقبال نے اپنے کلام میں اس تمثیل سے فائدہ تو نہیں اٹھایا لیکن وہ جب کہتے ہیں کہ

کریم ناداں طواف شمع سے آزاد ہو

اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو

تو طواف شمع کسی پابجولال قیدی یا کنویں کے بیل کے طواف ہی کی ایک صورت دکھائی دینے لگتا ہے۔ جبر کی یہ صورت اقبال کی فطری آزاد روی کے منافی تھی۔ اس لیے وہ زیادہ دیر اس کے رحم و کرم پر نہیں رہ سکتے تھے۔ بے شک انہوں نے پروانے کے عشق کو اپنے کلام میں بڑی اہمیت دی ہے لیکن جب یہ عشق محض ایک حقیقت بن جائے اور فطرت انسانی کے امکانات ختم ہونے لگیں تو اسے مزید کس حد تک خود پر مسلط رکھا جاسکتا ہے؟ اقبال کے ہاں جوش منور اور تمنائے روشنی اس قدر زیادہ تھی کہ انہیں باہر کی زندگی میں اس کی مثال پروانے کی لگن اور ذوق و ستوق ہی میں دکھانی دی چنانچہ اسی لئے وہ اس کی کارکردگی سے متاثر بھی ہوئے لیکن جب ان کی تمنائے روشنی کی سمت تبدیل ہو گئی اور وہ روشنی کی تلاش باہر کی زندگی میں کرنے کے بجائے اپنی ذات کے اندر کرنے لگے تو قدرتی طور پر پروانے کی علامت ان کے لیے کچھ زیادہ کارآمد نہ رہی بلکہ انہیں ایک ہی نقطے کے گرد مسلسل اور متواتر کھومتے چلے جانے کا عمل

بے معنی اور مضحکہ خیز نظر آنے لگا۔ چنانچہ انہوں نے پروانے کو "کر مک ناداں" کا لقب عطا کیا اور یوں اس کی عظمت کا اعتراف کرنے کے بجائے اس کے لیے جذبہ ترحم کا اظہار کرنے لگے۔ ایک مجبور قیدی کے لئے اور کون سا جذبہ بیدار ہو سکتا تھا! — دوسرے مصرع میں اقبال نے اپنی ذات کے اندر پیدا ہونے والی ایک انوکھی تبدیلی پر سے پردہ اٹھایا ہے۔ تبدیلی یہ تھی کہ اب اقبال روشنی کے کسی خارجی نقطے کی طرف لپکنے کے بجائے اپنی ہی ذات کے مرکزی نقطے میں آباد ہو گئے تھے۔ اس مرکزی نقطے کو اقبال نے "تجلی زاہ" کا نام دیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے جو روشنی انہوں نے باہر کی دنیا میں دیکھی تھی وہ اب ان کے اندر نمودار ہو گئی تھی۔ چنانچہ اسی لیے اب ان کے کلام میں خود شناسی اور عرفان ذات کا عمل زیادہ اہمیت اختیار کر گیا۔ معاً اقبال پر سقراط کے مقولے — "خود کو پہچان" کا مفہوم آئینہ ہو گیا۔ نتیجہ یہ کہ اب انہوں نے خود کو "کر مک ناداں" کے بجائے "کر مک شب تاب" کے روپ میں محسوس کیا۔ اب وہ شمع کے متلاشی نہیں بلکہ خود شمع بردار تھے۔ اور جہاں تاریک میں جہاں سے گزرتے ہر شے ان کے وجود کے دائرے میں آ کر روشن ہو جاتی۔ پروانے سے اقبال کا تعلق خاطر شخصیت کے ارتقا میں محض ایک ابتدائی مقام ہے، جب کہ جگنو سے ان کی دوستی ایک مستقل ذہنی روش کی غمازی کرتی ہے۔ "بال جبریل" کی نظم "پروانہ اور جگنو" میں جگنو سے اقبال کا یہ تعلق خاطر بالکل واضح انداز میں ابھر آیا ہے۔

پروانہ

پروانے کی منزل سے بہت دور ہے جگنو
کیوں آتش بے سوز پہ معزور ہے جگنو

جگنو

اللہ کا سو شکر کہ پروانہ نہیں میں
دریوزہ گر آتش بیگانہ نہیں میں

ہر چند اس نظم میں پروانے نے جگنو پر مغرور ہونے کا الزام لگایا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس الزام میں اس کا اپنا احساس کمتری ہی نمایاں ہوا ہے۔ جگنو کی روشنی کو "آتش بے سوز" کہنا ایسے ہی ہے جیسے کوئی بانجھ عورت کسی حاملہ عورت کا مذاق اڑائے۔ جگنو کی زبان سے اقبال نے جو جواب مہیا کیا ہے اس سے بات اور بھی واضح ہو گئی ہے۔ یعنی یہ بات کہ آتش بیگانہ کی درپوزہ گرمی سے زیادہ بری بات اور کوئی نہیں۔ چونکہ پروانہ آتش بیگانہ کی بھیک مانگنے کے لیے شمع کے آستانے تک جاتا ہے لہذا وہ بھکاری ہے جبکہ جگنو اپنی ہی "آتش بے سوز" سے فیض یاب ہے۔ اور اس لیے آزاد ہے۔ بس یہی اقبال کے فکر کا بنیادی نکتہ ہے کہ وہ ذات کے نمودار ہونے کو دوسروں کی کمائی پر گزراوقات کرنے کے عمل سے بدرجہا زیادہ قیمتی قرار دیتے ہیں۔

تیری قندیل ہے تیرا دل

تو آپ ہے اپنی روشنائی

کیا عجب میری نواہائے سحرگاہی سے
زندہ ہو جائے وہ آتش کہ تری خاک میں ہے

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے

خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت

معجزہ فن کی ہے خونِ حبر سے نمود

جگنو کے تصور نے اقبال کو اپنی ہی ذات کے امکانات کا جائزہ لینے کی تحریک دی اور وہ کسی خارجی منزل کے بجائے باطن کی نشوونما پر پوری توجہ مبذول کرنے لگے۔ خواصی کے اس عمل نے ان پر یہ بات واضح کر دی کہ ذات محض شخصیت کا نام نہیں، یہ اس سے ماورا بھی ہے۔ اقبال کے ہاں ذات بیک وقت بے کنار بھی ہے اور ایک فعال قوت بھی! دوسرے حکما اور فلاسفوں نے بھی ذات کی توضیح کی ہے لیکن بشیر نے اسے

جو ہر (ENERGY) یا "NOUMENON" کہہ کر اسے نمود و نمائش اور فہم و ادراک سے ماوراء قرار دیا ہے۔ اقبال کے ہاں ذات متحرک سے نا آشنا نہیں بلکہ ایک انوکھی قوت (ENERGY) کا گہوارہ ہے۔ ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ گودڑی میں چھپے اس نعل کی موجودگی کا احساس دلایا جائے اور تباہا جائے کہ یہ بیداری کائنات کا دوسرا نام ہے۔ چنانچہ ذات کی متحرک، ایمانی اور سر بسر فعال حیثیت کو نمایاں کرنے کے لیے اقبال نے "خودی" کا لفظ اختراع کیا جو خود پسندی یا خودداری کے ہرگز مترادف نہیں، یہ تو ایک ایسی روح رواں ہے جو اگر رک جائے تو ساری کائنات اُن واحد میں مرجھا کر منتشر ہو جائے۔ مگر دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ قوت (خودی) کہیں باہر کی دنیا میں نہیں۔ چنانچہ پروانے کی تقلید میں اس کا طواف کرتے چلا جانا بے معنی سی بات ہے۔ یہ قوت تو ایک آتش سیال ہے جو انسان کے سراپا میں ایسے ہی مستور ہے جیسے چنگاری جگنو میں چھپی ہوتی ہے، مگر انسان ہے کہ اسے اپنے اس خزانے (روشنی) کا علم ہی نہیں۔ اقبال کے الفاظ میں

خودی کیا ہے؟ راز درون حیات	خودی کیا ہے؟ بیداری کائنات
خودی جلوہ بدست و خلوت پسند	سمندر ہے اک بوند پانی میں بند
اندھیرے اجالے میں تابناک ہے	من و تو میں پیدا، من و تو سے پاک
ازل اس کے پیچھے، ابد سامنے	نہ حد اس کے پیچھے، نہ حد سامنے

یہ ہے مقصد گردش روزگار	کہ تیسری خودی تجھ پہ ہو آشکار
تو بے فاتح عالم خوب و زشت	تجھے کیا بتاؤں تری سر نوشت
حقیقت پہ ہے جامہ حرف تنگ	حقیقت ہے آئینہ گفزار تنگ
فروزاں ہے سینے میں شمع نفس	مگر تاب گفزار کہتی ہے بس

اگر یک سر مویں برتر پر دم
منسروغ تجلی بسوزد پر دم

گویا خودی سینے میں فروزاں ہے اور اپنے فروغ تجلی سے عالم کو منور کئے ہوئے ہے تاہم اس خودی کی حامل ہستی پروانے کے مانند نہیں، جگنو کی طرح ہے۔ مجبور نہیں، مختار ہے۔ درپوزہ گر نہیں، غنی ہے، اور ان سب سے زیادہ یہ کہ وہ منزلِ ناک ہے نہ کہ منزلِ کوشش!

اقبال کے نزدیک انسان کے اندر خودی کا بیدار ہونا محض اس لئے اہمیت کا حامل نہیں کہ اس سے وہ کائنات کا عرفان حاصل کرتا ہے بلکہ اس کی روشنی میں رہبری کے فرائض سرانجام دے سکتا ہے۔ یہاں بھی کرناک شب تاب سے اقبال کے تعلق خاطر ہی نے ان کے فکر میں ایک نئی سطح کا اضافہ کیا ہے۔ وجہ یہ کہ کرناک شب تاب متحرک روشنی کا پیچھے ہونے کے باعث دوسروں کو باسانی راستہ دکھانے لگتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبال نے باطن کی روشنی سے کائنات کے اسرار و رموز کو حل کرنے کا کام لینے سے بہت پہلے اس سے رہبری اور رہنمائی کا کام لینے کا درس دیا اور اسی لیے جگنو کی اس خاص صفت کو سب سے پہلے نمایاں کیا۔ ان کی ایک ابتدائی نظم ”ہمدردی“ جو اگرچہ ولیم کوپر سے ماخوذ ہے، جگنو کے اس منصب اور کارکردگی کو بڑی خوبی سے اجاگر کرتی ہے۔

تہنی پہ کسی شجر کی تنہا	بلبل تھا کوئی ادا اس بیٹھا
کہتا تھا کہ رات سر پہ آئی	اڑنے چگنے میں دن گزارا
پہنچوں کس طرح اشیاں تک	ہر چیز پر چھا گیا اندھیرا
سن کر بلبل کی آہ و زاری	جگنو کوئی پاس ہی سے بولا
حاضر ہوں مدد کو جان و دل سے	کیڑا ہوں اگرچہ میں ذرا سا
کیا غم ہے جو رات ہے اندھیری	میں راہ میں روشنی کروں گا
اللہ نے دی ہے مجھ کو مشعل	چمکا کے مجھے دیا بنا یا

بعد ازاں بھی جگنو کا یہ منصب سدا اقبال کے پیش نظر رہا اور وہ خودی کی حامل ہستی کو رہبری اور رہنمائی کے فرائض بجالاتے ہوئے بار بار دکھاتے رہے۔

صفت برق چمکتا ہے مرا فکر بلند
 کہ بھٹکتے نہ پھریں ظلمت شب میں راہی
 وادی ہستی میں کوئی ہمسفر تک بھی نہ ہو
 جادہ دکھلانے کو جگنو کا شرر تک بھی نہ ہو
 اندھیری شب میں جدا اپنے قافلے سے ہٹو
 ترے لیے ہے مرا شعلہ نوا قندیل

غور کیجئے کہ اقبال کی ابتدائی نظم "ہمدردی" میں جگنو نے جو بات کہی تھی یعنی
 کیا عزم ہے جو رات ہے اندھیری
 میں راہ میں روشنی کروں گا
 آگے چل کر وہی بات خود اقبال نے کہی:

اندھیری شب میں جدا اپنے قافلے سے ہے تو
 ترے لیے ہے مرا شعلہ نوا قندیل

جس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال نے خود کو جگنو کے منصب اور طریق کار سے پوری طرح
 ہم آہنگ کر لیا تھا اور وہ نہ صرف اپنی خودی کے تجلی زار میں عرفان کی دولت سے مالا
 مال ہو گئے تھے بلکہ جگنو ہی کی طرح بھولے بھٹکے مسافروں کو راستہ بھی دکھا رہے تھے۔
 خاتمے سے قبل مجھے یہ کہنا ہے کہ اگر ذرا فاصلے سے دیکھا جائے تو اقبال کی شاعری
 ایک ایسے سمندر کی طرح دکھائی دے گی جس میں متعدد دریا اور ندیاں گہر رہی ہیں سمندر
 والا حصہ اقبال کا وہ بنیادی تصور ہے جو عرفان ذات اور خود شناسی سے عبارت
 ہے اور جسے شاعر نے جگنو کی علامت میں پیش کیا ہے، جبکہ دریا اور ندیوں والا حصہ ان
 سارے تصورات پر مشتمل ہے جن کی مدد سے اقبال اس "سمندر" تک پہنچے ہیں۔ ان ہی
 ندیوں اور دریاؤں میں ایک دریا ئے عشق بھی ہے جس کے لیے اقبال نے پروانے کی
 علامت سے کام لیا ہے۔ یوں دیکھا جائے تو یہ معمہ حل ہو جاتا ہے کہ اقبال کے ہاں
 بیک وقت متعدد تصورات کی کار فرمائی کیوں کہ موجود ہے۔ ایسا نہیں ہوا کہ انھوں نے

اپنے بنیادی اور مرکزی تصور کو اجاگر کرنے کی دہن میں جملہ ذیلی اور معاون تصورات سے صریح نظر کر لیا ہو بلکہ یوں لگتا ہے کہ تمام ذیلی تصورات ان کے بنیادی تصور میں ختم ہوتے چلے گئے ہیں اسی بات کو پروانے اور جگنو کے تصورات کے سلسلہ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اقبال کی شاعری میں پروانے کی موت واقع نہیں ہوئی بلکہ اسے جگنو کا منصب عطا ہو گیا ہے اور جس روشنی کی اسے تلاش تھی وہ اسے نہاں خانہ دل سے مہیا کر دی گئی ہے۔

مرگ مجازی اور علامہ اقبال

مصر کے مشہور احمد شوقی نے کہا تھا

النَّاسُ صِنْفَانِ مَوْتِي فِي حَيَاتِهِمْ
وَآخِرُونَ بَيْتِنِ الْأَرْضِ أَحْيَا!

” لوگ دو قسم کے ہیں۔ ایک قسم ان کی جو جیتے جی مرے پڑے ہیں اور دوسرے وہ جو قبر میں بھی زندہ ہیں۔ مرگ مجازی سے اپنی مراد یہ پہلی موت ہے، اور مجازی آنجہانی یہی لوگ ہیں جو سانس تو لے رہے ہیں مگر ان کا شمار زندوں میں نہیں۔ چلتی پھرتی لاشیں۔۔۔ وہ نامساعد وجود جن کو قبروں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا ہو اور وہ جستجوئے قبور میں ادھر سے ادھر اور ادھر سے ادھر مارے مارے پھرتے ہوں ایسے لوگوں کی حیات کو حیات کون کہے۔ ان کی حیات ایک مرگِ مسلسل ہے۔ اس اعتبار سے ان کی حیات کو اگر کوئی حیات کہنے پر مصر ہو تو وہ حیات مجازی ہی کہلائے گی۔ حیات جسے حقیقت سے کوئی واسطہ نہ ہو۔ ایسی بے معنی زندگی کے مالک وہ افراد ہیں جن کی رد حیس منجمد اور قلب افسردہ ہیں، مقصد ناپید ہے اور عزم نابود نیکی اور بدی کے شعور سے محروم، بلکہ آدمیت کے احساس ہی سے عاری،

ایسے افراد جس معاشرہ میں جتنے زیادہ ہوں گے وہ معاشرہ اتنا ہی مردہ اور بے ذوق ہوگا۔ ظاہر ہے کہ معاشرہ افراد کی زندگی سے زندہ اور افراد کی مرگ سے مردہ کہلاتا ہے۔ زندگی ذمہ داری کا نام ہے اور ذمہ داری کا احساس خود آگاہی کے بغیر ممکن نہیں۔ جب کوئی فرد یہ نہ جانتا ہو کہ وہ کیا ہے اور کائنات

میں اس کا مقام کیا ہے تو اسے یہ کیونکر پتہ چلے کہ اس کے فرائض کیا ہیں — اور پھر جب تک یہ نہ کھلے کہ فرائض کیا ہیں تو یہ کیونکر واضح ہو سکتا ہے حقیقت کیا ہے۔ خود آگاہی مقام آدمیت سے آگاہی کا دوسرا روپ ہے اور یہ بڑا کٹھن مرحلہ ہے۔ آدمی خاک سے نمودار ہوا اور سینکڑوں گونا گوں عناصر نے ان کے جسدِ عنبری کی پرورش اور تکوین میں حصہ لیا — وہ ایک جاندار قطرہ آب سے شروع ہوا اور پلا بڑھا — اگر اس کی تربیت نہ ہو تو وہ تمام عمر ایک چلتا پھرتا ملبہ بنا رہتا ہے اس کی روح بیدار نہیں ہوتی۔ اگر اس کی تربیت ہو تو جب بھی جسم کا ملبہ اسے چین نہیں لینے دیتا۔ مادی دنیا سے برآمد ہونے والا اور مادی عنصر سے خوراک حاصل کرنے والا وجود اپنے مادی مصدر کی جانب مسلسل کھینچتا رہتا ہے اگر وہ عزم و ارادہ سے کام لے کر روح کو بیدار نہ رکھے تو اس کے وجود کا ملبہ مادی بلے کی طرف واپس چلا جاتا ہے گویا وہ بحیثیت انسان رحلت کر جاتا ہے۔ اور ایک دوپایہ باقی رہ جاتا ہے۔

علامہ اقبال کہتے ہیں —

دلے چوں صحبت گل مے پذیرد
ہماں دم لذتِ خواہش بگیرد!
شود بیدار چوں من آفریند!
چوں محکوم تن گردو بمیرد!

مطلب یہ ہے کہ جب دل مٹی کا صاحب بنتا ہے تو اسی دم اسے لذتِ خواب آن پکڑتی ہے جب وہ اپنے اندر میں (خودی) پیدا کر لیتا ہے تو جاگ پڑتا ہے مگر جب اس میں "پر تن مسلط ہو جائے تو وفات پا جاتا ہے۔ — یہ وفات مجازی وفات ہے۔ وہ بظاہر زندہ ہی ہوتا ہے۔

قرآن مجید کے بارے میں خداوند تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ

عَلَى الْكَافِرِينَ —

”قرآن تو یاد دلانی کرنے والی اور پڑھی جانے والی واضح کتاب ہے تاکہ وہ اس کو ڈرائے جو زندہ ہے، اور ان لوگوں کے حق میں اتمام حجت کر دے جو منکر ہیں۔ یعنی قرآن تائبہ تو کرتا ہے مگر انہیں جو زندہ ہیں۔ مردوں سے تو خطاب نہیں کیا جاتا، اس طرح ایک گروہ مردوں کا ہوا، دوسرا گروہ ان کا جو منکر ہیں۔ وہ جو ہوش و حواس تو رکھتے ہیں۔ جانتے بھی ہیں کہ قرآن کا ارشاد کیا ہے مگر اپنی ہوس، تمکنت اور حیوانیت کو ترک کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے ان کے حق میں قرآن اتمام حجت کر دیتا ہے۔ پھر جب وہ لوگ پکڑے جائیں تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمیں قبل از وقت مقنبہ نہیں کیا گیا۔ قرآن کریم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب کر کے کہا۔

”وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ، إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ“

”یعنی آپ ان کو تو کچھ نہ سنا سکیں گے جو قبروں میں ہیں آپ کا کام تو ڈرانا اور مقنبہ کرنا ہے۔ بس“

واضح ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کام مقنبہ کرنا ہے۔ خطے سے آگاہ کرنا ہے۔ پاداش عمل سے ڈرانا اور گمراہ اور انکارِ خدا کے عواقب ذہن نشین کرانا ہے۔ اس سے زیادہ ان کی ذمہ داری نہیں کوئی ماننے یا نہ ماننے، ہاں مگر یہ تو ظاہر ہے کہ جو زندہ ہوں گے وہ سن لیں گے۔ جن کا دل بیدار اور رو حیں ہوش میں ہوں گی۔ وہ حقیقت کو پالیں گے جن کے دلوں پر پردہ پڑا ہوگا ان کی مثال اہل قبور کی سی ہے۔

ایک عرب شاعر کہتا ہے

لَقَدْ أَسْمَعْتِ لَوْ نَادَيْتِ حَيًّا

وَلَكِنْ لَأَحْيَاةَ لِسُنِّ تَسَادِي

”اگر تو کسی زندہ کو پکارتا تو انہیں اپنی بات سنا بھی لیتا۔ مگر انہیں پکار رہا ہے

جن میں جان ہی نہیں۔“

قرآنی مفہوم کے مطابق ان کی آنکھیں تو ہیں مگر وہ دیکھتے نہیں۔ ان کے کان تو ہیں مگر وہ سنتے نہیں۔ ان کے دل تو ہیں مگر وہ بات کو سمجھتے نہیں۔ وہ حیوان بن کر رہ گئے ہیں بلکہ وہ تو حیوانوں سے بھی گزر گئے ہیں یہاں بھی مفہوم یہی ہے کہ بحیثیت انسان ان کی رحلت ہو چکی۔ ایسے افراد اور ایسے معاشرہ کو خدا اپنی رحمت کے سائے سے محروم کر دیتا ہے اور انہیں پاداشِ عمل کی گھڑی کے نازل ہونے تک ان کے حال پر چھوڑ دیا جاتا ہے۔ خدائے زندہ کا مردوں سے کیا کام۔

حضرت علامہ ارشاد فرماتے ہیں :-

ترا تن روح سے نا آشنا ہے
عجب کیا آہ تیری نارسا ہے
تن بے روح سے بیزار ہے حق
خدائے زندہ، زندوں کا خدا ہے

اسی مضمون کو انہوں نے شعر ذیل میں دہرایا ہے :-

نگاہِ شوقِ دلِ زندہ کی تلاش میں ہے

شکارِ مردہ سزاوارِ شاہباز نہیں!

بہر طور یہ امر بالکل عیاں ہے کہ قوم یا معاشرہ کوئی ایسی چیز نہیں جو ہوا میں معلق ہو۔ وہ زندہ و بیدار افراد کا ٹھوس مجموعہ ہے۔ اور ان کی بدنی اور روحانی - مادی اور فکری - ذہنی اور عقلی کاوشوں کے توافق کا نام ہے۔ لہذا فرد کا قومی مصالح کے لیے بیدار - باشعور اور باحوصلہ ہونا لازم ہے۔ بڑے بڑے افراد پیدا ہی بڑے نہ ہوئے تھے۔ ان کے کاموں نے اور ان کی محنت نے انہیں بتدریج بڑا بنایا جوں جوں بڑے کام عمل میں آئیں۔ ان کے کرنے والے بھی بڑے ہوتے چلے جاتے ہیں اور جس قوم میں کارہائے نمایاں سرانجام دینے والے افراد موجود ہوں وہ قوم دوسری اقوام کے مقابل سر بلند ہو جاتی ہے اور اس کا احترام زندہ قوموں کی بزم میں ایک

اہم قوم کی حیثیت سے ہونے لگتا ہے۔ علامہ اقبال نے بجا فرمایا تھا —

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر

ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارہ !

جس طرح افراد کو غفلت یا مرگِ مجازی سے پالا پڑتا ہے اسی طرح اقوام بھی

متاثر ہوتی ہیں۔ مسلم معاشرے نے بھی ایسے انقلابات بار بار دیکھے ہیں — سوچنے

والے اذہان اور درد مند دل کے مالک افراد اپنی اپنی جگہ کام کرتے رہے —

مسلمان بایوس نہیں ہوتا، تاہم خدا نخواستہ اگر وہ مرحلہ آجائے جب افراد معاشرہ

پر سوچنے لگیں کہ ہم کیا کر سکتے ہیں اور پھر خود ہی جواب بھی دے دیں کہ ہم تو کچھ بھی

نہیں کر سکتے۔ تو جان لیجئے کہ بُرے دن آن لگے ہیں اور اب قوم کا اللہ ہی حافظ

ہے — اوپر سے لے کر نیچے تک افراد معاشرہ کی اکثریت محض اپنی ذاتی غرض دہوس

اور فقط اپنی نمائش اور تن پروری کی خاطر کار فرما ہو — سیاست، تجارت، ملازمت

زراعت غرض جملہ شعبے آپا دہاپی کے صید زلوں بن کر رہ جائیں پھر دیکھا دیکھی بدی کے

میدان میں مقابلہ آن پڑے — کون زیادہ اہل ہے کا اصول پیش نظر نہیں رہتا۔ اس

کے برعکس فخر اس امر پر ہونے لگتا ہے کہ نا اہل تو کون ہے، کون دوسروں سے زیادہ

بدکار ہے۔ کون دوسروں سے زیادہ دنیوی مٹھاٹھ باٹھاٹھ قائم رکھ سکتا ہے، کون زیادہ

ظالم پرور ہے اور رہزن دوست، کون زیادہ "زند" ہے اور خدائی خوار غرض اقدار

معکوس ہو کر رہ جاتی ہیں اور مثبت اقدار کے مالک افراد بے آسرا دکھائی دینے لگتے۔

ان کے حقوق غضب ہوتے لگتے ہیں بے آسرا کی کوئی فریاد نہیں سنتا۔ حضرت

عبدالقادر بیدل نے کیا خوب کہا تھا —

جائے کہ زہ کنند کما نہائے امتیاز!

منظور ایں دآں نشدن ہم نشانہ ایست

ظاہر ہے کہ جب افراد کے اپنے مزاج میں ضبط باقی نہ رہے تو پھر ضابطے کہاں

کے؟ ایسے معاشرے کے افراد کو مجموعی اعتبار سے آدمیوں کا معاشرہ نہیں کہا

جاسکتا۔ وہ سوسائٹی محض "وحوشستان" ہوتی ہے۔ اور اس سوسائٹی سے تعلق رکھنے والے فرد کو آدمی کے بجائے BIOLOGICAL ORGANISM کہنا صحیح قرار پاتا ہے۔ ہوس کی زندگی اور تن کی پوجا کا نتیجہ اور جو بھی کیا سکتا ہے؛

دل کی آزادی شہنشاہی شکم سامانِ موت

فیصلہ تیرا ترے ہاتھوں میں ہے، دل یا شکم؟

آپا و ہاپی کی اس فضا میں حق بات کسی کی سمجھ میں آتی ہی نہیں۔ ایسی حالت خواہ کسی قوم میں رونا ہو پریشان کن ہے اور سوچنے والے افراد احساسِ اذیت کے جہنم میں جلنے لگتے ہیں اس لئے وہ لوگ ایسے معاشرے میں بیگانے اور پردہ لسی ہو کر رہ جاتے ہیں ایسی آپا و ہاپی کی زندگی کو علامہ اقبال نے کھلے بندوں موت قرار دیا ہے۔

تن بخولیش اندر کشیدن مردن است!

از جہاں در خود رسیدن مردن است!

بر تر از فکر تو آمد ایسے سخن!!!

ذائقہ جان تست محکوم بدن!!!

کیفیت یہ ہو تو علم اور علمی اسناد بھی مرد نہیں کرتیں اس لیے کہ بے نظم اور منتشر شخصیت کا علم سے کچھ بھی نہیں سنورتا، یہ کہنا غلط ہے کہ کوئی اونچی علمی ڈگری کا مالک دوسروں کے حقوقِ غضب نہیں کر سکتا یا معاملات میں بددیانت نہیں ہو سکتا یا یہ کہ عیاشی اور ادا باشی کے کوچوں کی سیر نہیں کر سکتا یا کہ وہ بڑی کرسی یا وسیع شان و شوکت کی خاطر قومی مفاد کو دغا نہیں دے سکتا۔ سقراط نے کہا تھا کہ لوگ شر سے آگاہ نہیں اگر وہ جانتے کہ شر کیا ہے تو اس کا ارتکاب نہ کرتے یہ محض مفروضہ ہے کتنے افراد ہیں جو آگاہ ہیں کہ شر کیا ہے اور خیر کیا ہے۔ مگر ان کی ایسی تربیت نہیں ہو پائی جو انہیں حیوانی عواطف اور وحشی جذبات کو لگام دینے کی اہلیت و ہمت عطا کرتی۔ لہذا ان کی دانش ان کی بے لگام خواہش کے آگے بے بس ہو کر

رہ جاتی ہے۔

البتہ عام حیوانوں کے مقابل اہل علم کی حیوانیت اور بے راہروی کا ایک خاصہ یہ ہے کہ وہ دوسروں کو گمراہ کرنے کے معاملے میں موثر تر اور زیادہ نتیجہ خیز ثابت ہو سکتی ہے۔ سوسائٹی میں علم و تجربہ کو بہر حال ایک اعتبار حاصل ہوتا ہے لہذا اہل علم و تجربہ کی غلط روی سوسائٹی کے عام افراد کو لاشعوری طور پر بدی کے قریب لے آتی ہے۔ ان اہل وقار کے رویے کی بدولت اور مثال کے باعث ان کا بدی سے بدکنا ختم ہو جاتا ہے۔ اور پھر گویا بدی یا شرفیٹن کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ بلکہ بقول مولانا حالی "ساچے میں ڈھل جاتی ہے۔ اور اس طرح قوم اور معاشرے کے شجر حیات کی جڑوں کو دیمک لگ جاتی ہے۔

چنانچہ سوسائٹی میں جو آدمی جتنے بھی اونچے مقام اعتبار پر فائز ہو اسے اتنا ہی زیادہ ذمہ دار ہونا چاہیے اور اسے اتنی ہی بہتر مثال پیش کرنی چاہیے۔ اس لئے کہ اولاد آدم کی بھاری اکثریت محض نقال ہوتی ہے اور علم و فکر کی سطح پر بھی فطرت نقالی ان کی جان نہیں چھوڑتی۔ وہ سوچے سمجھے بغیر اور تجربہ و تنقید کے جوہر سے کام لیے بغیر دوسروں کے نقش قدم پر چلتے رہتے ہیں۔ گویا ان کی اپنی بصیرت مرچکی، علامہ اقبال اسی کیفیت کے خلاف احتجاج کرتے ہیں اور کہتے ہیں۔

اگر تقلید بودے شیوہ خوب !

پیمبر ہمرہ اجساد رفتے !

"اگر بے سوچے سمجھے دوسروں کی نقالی کوئی اچھا اسلوب ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی وہی کچھ کرتے رہتے جو ان کے آبا کرتے رہتے تھے۔" مگر آپ نے غلط روایات و عقائد کے خلاف بغاوت کا آواز بلند کر دیا۔

ذرا غور کریں تو یہ نقالی درحقیقت ذہنی غلامی ہے اور یہ سیاسی غلامی سے بدتر ہے۔ سیاسی غلامی ذہن اور بدن دونوں کو مقید رکھتی ہے اور اس طرح غلام قوم کے بالعموم افراد احساسِ کمتری میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ وہ حاکم اور غالب

ا. اظہار اختیار کرتے لگتے ہیں اور چشم امتیاز و انہیں کر پاتے۔ ان سے بہ لطائف
 ل بھی اور جبراً بھی تقلید کرنے والوں کی حوصلہ افزائی عمل میں آتی ہے۔ ذراغوں
 نریری عندلیب" بنا دیا جاتا ہے۔ مگر ان کی دانش قابلِ اعتماد نہیں ہوتی۔ بقول
 رت علامہ سے

بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر

کہ دنیا میں فقط مردانِ حُر کی آنکھ ہے بینا

یہ غلامانہ زاویہ نظر وہ بد بلا ہے کہ ظاہر زنجیر غلامی ٹوٹ جانے پر بھی اینوں
 طرح رگ و ریشہ کونکما اور کابل بنائے رکھتی ہے۔ یہ غلام سوچنے کی ذمہ داری
 یوں پر ڈال دیتے ہیں اور اس طرح سہولت میں رہتے ہیں، پھر جو فیصلہ اوپر
 یں کا وہی فیصلہ ان کا — حکم بجالانا اور پیٹ بھرنے — گویا زندگی اس سے
 کچھ نہیں ہے

از غلامی مرد حق نہ آ رہند

از غلامی گوہر شش نار جہند

کور ذوق وینش رادانستہ نوش

مردہ بے مرگ و نغش خود بدوش

آبروئے زندگی در باختہ!

بچوں خواں باکاہ وجود درختہ

پیٹ بھرنے اور حیوانی سطح پر غیر ذمہ دارانہ زندگی بسر کرنے کا خواہاں رہنا
 ذہانتوں کا شیوہ ہے۔ چنانچہ علمی اور فکری سطح پر چند مقولوں اور اصولوں
 عین بن جانا بڑا ہی زہرناک امر ثابت ہوتا ہے۔ علامہ اقبال اس کھوکھلی مگر
 ظاہر بڑی خوبصورت اقتباس پسندی اور حوالہ پرستی کے ماہرین کی رائے تقلید سے
 ایسی توجیح کے ساتھ منع کرتے ہیں۔

کر بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ !

بلبل فقط آواز ہے طاؤس فقط رنگ

نام نہاد " روشن خیال " لوگ " یا " نک چڑھے " دانشور کچھ غلط اقدار کو اور مہمل انکار کو اپنے پُر فریب الفاظ میں پیٹ کر اور وسعتِ مطالعہ کی دھونس کے ساتھ سوسائٹی میں چلا دیتے ہیں۔ ان کے پاس مثبت محض خواب ہے اور منفی حقیقت — نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فیشن کے ساتھ وابستہ ہونے کی خاطر اور دانشور کہلانے کے شوق میں نمائشی افراد اپنی دانش سے رخصت اور تعطیل طلب کر لیتے ہیں۔ یہ انسان کی فطرت ہے۔ اگر وہ تربیت سے محروم رہے تو انکسار کا جوہر نشوونما نہیں پا سکتا۔ انکسار کے بغیر روح مردہ رہتی ہے اور روح جتنی مردہ ہو جسم اتنا ہی متنا ہے۔ چنانچہ نمائش اور ریا اور ڈینگ مردہ روحوں کا شیوہ ہے۔ یہ کوئی تازہ انکشاف نہیں۔ یہ قدیم حقیقت ہے اور ہر وقت قدیم ہے کسی نے خوب کہا ہے:

ALL TRUTH IS OLD—ONLY ERROR IS ORIGINAL

چنانچہ یہ فیشن گزیدگی اور روشن خیالی " کی اندھی تقلید بھی کوئی تازہ بد بختی نہیں، یہ بھی انسان کے ساتھ رہی ہے اور اسے اس کی اصل زندگی اور اصل حیثیت سے محروم کر کے مصنوعی حیثیت عطا کرتی رہی ہے مثلاً عہد بنی عباس کے ایک شاعر نے اپنے ایک دوست کو مخاطب کیا:

يَا بْنَ سَعِيدٍ يَا أَبَا جَعْفَرٍ

أَظْلَمْتَ دِينًا غَيْرَ مَا نَحْفِي !!

لَسْتَ بِزَمْدِيْقٍ وَ لَكِنَّا

أَحْبَبْتُ أَنْ تَعْرِفَ بِالظَّرْفِ

معنی ہے " اے ابو جعفر اے ابن سعید تم جس دین کا اظہار کر رہے ہو وہ اس سے مختلف ہے جس کو تم چھپا رہے ہو۔ میں جانتا ہوں کہ تم دہریئے نہیں ہو مگر تم چاہتے ہو کہ اپنے آپ کو دہریہ ظاہر کر کے لبرل (LIBERAL) اور

روشن خیال کہلواد " واضح رہے کہ یہ علم خودی کو بیدار کرنے کے بجائے خودی کے قتل کا ارتکاب کرتا ہے۔ یہ علم اپنی نظر سے دیکھنا نہیں سکھاتا —

دیکھئے تو زمانے کو اگر اپنی نظر سے

افلاک منور ہوں تیرے نور لبصر سے
ایسی دانش یعنی نمائشی اور فرمائشی دانش اور کھوکھلی بہیمی شخصیتوں کے کھوکھلے
جملوں اور حوالوں کی کو رائے تقلید افراد ہی کو نہیں پوری کی پوری اتوا کو موت سے ہمکنار
کر دیتی ہے۔ چنانچہ علامہ اقبال فریاد کرتے ہیں کہ جب تم بے تربیت علم کی نہرنا کی
کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہو تو پھر مجھ سے کیا پوچھتے ہو؟

چومی مینی کہ رہزن کاروان کشت

چہ پرسی کاروانے راجھاں کشت

مباش امین ازاں علمے کہ خوانی

کہ از دے روح قومے راتواں کشت

جس طرح جسم کو بعض غذا میں موافق آتی ہیں، بعض غذا میں موافق نہیں آتیں
بلکہ بعض تو جسم کی موت کا سبب بن جاتی ہیں۔ اسی طرح بعض خوراکیں قلب کو موافق
نہیں آتیں اور ان میں بعض ایسی بھی ہوتی ہیں جو آخر کار اس کی موت کا سبب
بن جاتی ہیں

قلب کے لیے اچھی غذا وہ باتیں ہیں جو روشنی۔ دلورہ۔ امید، مقادمت،
استقلال۔ صبر، صداقت، استغناء وغیرہ کے اوصاف پیدا کریں اور ہمہ نوعی
بمذہبوں کی راہ دکھائیں — غلط دواؤں کی طرح غلط افکار بھی قتل کر ڈالتے
ہیں چنانچہ نظریات اور آرا کا انتخاب کرتے وقت بھی ہوشیار رہنا چاہیے۔
کونسی آراء قومی زندگی کے عمومی مزاج کے لئے مفید ہیں اور کونسی مضر، ایک بزرگ
دوست کے بقول ذہن کی کھڑیاں کھلی رہنی چاہیے۔ مگر جب دھواں، غبار
اور بدبو نسیم کی کوئی شے تشریف لانے لگے تو انہیں بند بھی کر دینا چاہیے۔ اسی

طرح انکار کے دھوئیں، غبار اور بدبوئیں بھی ذہن کی کھڑکیوں کی راہ سے جلد دل میں داخل ہوتی ہیں۔ لہذا ذہن کی کھڑکیوں کے بارے میں احتیاط لازمی ہے پھر جس طرح انفرادی زندگی میں اس امر کا خیال ضروری ہے اسی طرح اجتماعی زندگی میں بھی ضروری ہے قوم کا بھی ایک ظاہری وجود ہوتا ہے اور ایک باطنی، اجتماعی رویہ اور مزاج بتاتا ہے کہ اس کا اجتماعی بطون اور خمیر کس حال میں ہے۔ اگر کسی قوم کا کوئی متعین مثبت مزاج نہیں تو جان لینا چاہیے کہ اس قوم کا جسد دل سے خالی ہے یا مطلب ہے کہ اس قوم کی کوئی مشترکہ پسند و ناپسند نہیں — متحدہ مقاصد نہیں، جہد و لیبقا کے لیے متفقہ لائحہ عمل نہیں، غرض وہ قوم جس کی کوئی شناخت ہی نہ ہو وہ دل سے خالی قوم ہے۔ جس طرح دل سے خالی جسم مردہ، اسی طرح دل سے خالی قوم مردہ —

زندگانی سوختن با ساختن

در گلے تخم دے انداختن

جب اس طرح نقالی ایک روشن عام بن جائے تو پھر اس کا مقابلہ بڑے دل گروے کا کام ہے۔ اس لیے کہ روشن عام کے خلاف چلنے والے شخص کو دیوار سمجھا جانے لگتا ہے فارسی زبان کا مقولہ ہے کہ "ہمزور در بے ہنراں خمر" اس طرح ایک صاحب نظر بہت سے کوتاہ بینیوں میں پھنس کر مبتلائے عذاب ہو جاتا ہے اور بقول کسے ع

روح را صحبتِ ناصحین عذابیت الیم

بہر حال سوسائٹی کے بگاڑ کا احساس کرنے والا شخص جو اصلاح کا ارادہ بھی کھتا ہو بے پناہ صعوبتوں سے دوچار ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ایسے شخص کی کوئی زبان ہی نہیں سمجھتا۔ شیخ علی حزیں نے کہا تھا۔

کس زبانِ مرا نئے نہیںد!

یہ عزیزیاں چہ التماس کنم!

چنانچہ عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ بظاہر بڑے عالی ہمت لوگ بھی مقابلے کی تاب

نہ لاکر گردن ڈال دیتے ہیں ایسے عالم میں علم، شعور، دانش اور ذہانت کے ساتھ ساتھ جرات مجنوناہ کی شدید ضرورت ہوتی ہے۔ ورنہ بگڑی ہوئی سوسائٹی کا دباؤ دہی کچھ کرنے پر مجبور کر دیتا ہے جو کچھ دوسرے کر رہے ہیں، اس لیے ہر فرد سوچتا ہے میں اکیلا کیا کر لوں گا۔ اپنے نظریات سے اتنی محبت کہ دیوانگی خطاب پائے دل کی زندگی کی علامت ہے اور اسی کے باعث ایک مٹوس شخصیت وجود میں آتی ہے، سوسائٹی کا شکنجہ بڑا سخت ہوتا ہے مگر اس کے بغیر عزم و ایمان کی آزمائش کیونکر ہو؟ علامہ اقبال فرماتے ہیں۔

عقل داویٰ ہم جنون نے وہ مرا

رہ بجز اندرون نے وہ مرا

علم در اندیشہ مے گیر و مقام

عشق را کا شانہ قلب لاینام

علم تا از عشق برخوردار نیست

جز تماشا خانہ افکار نیست

جیسا کہ ابھی بیان ہوا ایسی سوسائٹی میں جس کو انسانی معاشرے کے بجائے وحوشستان کہنا زیادہ صحیح ہو درس انسانیت دینا۔ تلقین انصاف کرنا اور تبلیغ ایمان و امانت کی خاطر سرگرم عمل رہنا بڑی ہی اذگھٹ گھاٹی ہے۔ اور محض ایک شخص کی کاوش و ہمت سے اصلاح احوال کی صورت عموماً متصور نہیں ہوتی۔ لیکن اہل یقین افراد اپنے معاشرے کے تن مردہ میں از سر نو جان بھونکنے کی خاطر تاج سے بے پروا جت جاتے ہیں۔ ان افراد کو ذمہ داری اور مسؤلیت کا احساس ایک مستی اور ایک نشہ ساعطا کر دیتا ہے۔ حیوانی سطح پر رہنے والے اور انسانی حوالے کی روح سے مردہ افراد ان پر سننے ہیں، انہیں دیوانہ کہتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ دو پایوں کا کسی کے بارے میں فتوے دیوانگی ہی اس کے آدمی ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے اصول و ایمان سے مضبوط وابستگی رکھنے

والے لوگ ہی صحیح معنوں میں جانتے ہیں کہ کون سی موت زندگی ہے اور کون سی زندگی موت ہے۔

کھول کے کیا بیان کروں تیرے مقامِ مرگ و عشق
عشق ہے مرگِ با شرف، موت حیاتِ بے شرف

دیوانے جب راہِ خدمت پر گامزن ہوتے ہیں تو اللہ سے پیشگی ضمانتِ کامیابی نہیں چاہتے۔ وہ تو ایک بات جانتے ہیں۔ "السَّعْيُ مَتْنٌ وَالْإِتْمَانُ مِنَ اللَّهِ" (کوشش میری طرف سے تکمیلِ خدا کی طرف سے) ایسے دیوانے یہ بھی خوب جانتے ہیں کہ سوسائٹی کے غلط رجحانات کو بارہا خدا کے پیغمبرؐ بھی نہ روک سکے۔ حضرت نوحؑ نے نو سو سال کے وعظ و نصیحت اور تلقین و تبلیغ کے باوجود کامیابی حاصل نہ کی اور آخر بگڑی ہوئی سوسائٹی جو دل اور روح کے اعتبار سے مردہ ہو چکی تھی عذابِ الہی کے طوفان کی نذر ہو گئی۔ — بنی اسرائیل کے ضمن میں خدا نے تعالیٰ نے ایک سے زیادہ بار قرآن میں یاد دلایا ہے کہ انہوں نے انبیاء کے قتل تک کا بھی ارتکاب کیا۔ اس لیے معاشرے کی عروقِ مردہ میں نئی جان دوڑانے کے خواہش مندوں کو اس بات سے بے نیاز اور بے خوف ہو کر میدانِ عمل میں کودنا چاہیے کہ وہ کامیاب ہوتے ہیں یا ناکام۔ ہو سکتا ہے کہ اللہ کے نزدیک خلوص والے شخص کی ظاہری ناکامی کی قیمت زیادہ ہو اور عام دنیا دار کی "فتوحات" کی کوئی اہمیت نہ ہو جن لوگوں کا ایمان یہ ہو کہ انہیں اس زندگی کے بعد اور زندگی بھی ملے گی اور وہ زندگی اس موجودہ فانی اور عارضی زندگی کے مقابل دائمی اور باقی رہنے والی زندگی ہوگی۔ — وہ اس دنیا کی ظاہری کامیابی اور ناکامی کو کوئی اہمیت نہیں دیتے ان کے لئے زندگی کا تقاضا مسلسل جدوجہد ہے اور جدوجہد کی راہ میں وفات پا جانا عین سرشاری ہے۔ ایسی موت ہی تو مرد کی شان کے شایاں ہے۔

نہ پنداری کہ مرد امتحانِ مرد!

نمیر و گرچہ زیر آسماں مرد!

تراشایاں چنیں مرگ است ورنہ

نہر مرگے کہ خواہی مے تو اں مرد!

مومن کامیاب ہوں تو کہتے ہیں 'الحمد للہ'، ناکام رہیں تو کہتے ہیں 'الحمد للہ'۔
اس لئے کہ اللہ تو دلوں میں پوشیدہ ارادوں اور نیتوں کو دیکھتا ہے۔ اور اس
کے مطابق نوازتا ہے۔ حیات بعد الموت کا تصور مردہ سوسائٹی کے دلوں میں ایمان
کی طرح راسخ کر دیا جائے تو جواب دہی کا احساس اور محنت کے اجر کا یقین
انہیں یاس کی سطح سے بلند کر سکتا ہے اور امید و آرزو کے درجہ بلند پر پہنچا سکتا
ہے۔ اول شرط یہ ہے کہ ایمان کا دلولہ اور خلوص خاطر موجود ہو۔

علامہ اقبالؒ کہتے ہیں :-

محبت کا جنوں باقی نہیں ہے

مسلمانوں میں خوں باقی نہیں ہے

صفیں کچ، دل پر لیشیاں سجدہ بے ذوق

کہ جذب اندروں باقی نہیں ہے

اسی مضمون کو زیادہ کرب کے ساتھ فارسی میں دہرایا گیا ہے :-

پیش مایک عالم فرودہ ایست

ملت اندر خاک او آسودہ ایست

رفت سوز سینہ تاتار و کرد!

یا مسلمان مرد یا تر آں بگرد!

یعنی از کار رفتہ دنیا ہمارے سامنے ہے اور اس دنیا میں ملت اسلامیہ بھی

چین سے سانس لے رہی ہے۔ حالانکہ مسلمان کا مزاج تو ہر لحظہ نیا انقلاب چاہتا

ہے۔ اس کی ترقی تو کہیں رکتی ہی نہیں۔ اس لیے کہ اس کے پاس قرآن ہے

جو ہر لحظہ ایک نیا جہان تخلیق کرتا ہے :-

زندہ مومن ز آیات خداست

ہر جہاں اندر بر او چوں قیاست

چوں کہن گمرد جہانے در برش!

می دید قرآن جہاں دیگر شش!

اگر صورت یہ ہے تو پھر مسلمان جہانِ مردہ میں کس طرح زندہ رہ سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان جہاں کہیں بھی ہے مردہ ہے خواہ وہ ترک ہے خواہ کر دہ، خواہ کوئی اور۔ علامہ اقبال تو کہتے ہیں کہ قرآن جزو جان بنے تو جان میں انقلاب آجاتا ہے۔ اور جب جان میں انقلاب آجائے تو دنیا ہی بدل جاتی ہے۔

چوں بجای در رفت۔ جاں دیگر شود!

جاں چو دیگر شد۔ جہاں دیگر شود

میر تقی میر نے کہا تھا۔

یہ تو تم کا کارخانہ ہے

یاں وہی ہے جو اعتبار کیا

یعنی خارجی دنیا ہمارے اندرونِ احساس کا پر تو ہے، اگر اندرون میں عزمِ تسخیر ہے تو کائنات کی ہر شے فتح مندی کے راستے کی علامت ہے۔ اگر اندرون ہزیمت پس ہے۔ تو ذرہ ذرہ حملہ آور ہونے کو تیار، دل میں مسرت ہو تو پھول کا کھلنا خندہ گل اور دل میں دکھ پس رہا ہو تو پھول کا جگر چاک، ایک نظر خوش ہے کہ اللہ نے کانٹوں کو بھی پھول عطا کر رکھے ہیں اور ایک نظر رور ہی ہے کہ اللہ نے پھولوں کو بھی کانٹے دے رکھے ہیں۔

اس اعتبار سے خدائے زندہ کی بھیجی ہوئی کتابِ زندہ جس قوم کے پاس ہو وہ مردہ دل اور مردہ ضمیر کیوں کر ہو سکتی ہے۔ اسے تو ساری کائنات مسخر اور مفتوح نظر آتی ہے۔

اے جو شبمِ بزم میں اُفتندہ در بغل داری کتابِ زندہ

شریف بھیج دیے جو قریش اور ان کے حلیفوں کی قوت اور تیاری کا ذکر بڑے مرعوب کن انداز میں کرتے تھے، اور مسلمانوں کو ڈراتے تھے کہ تمہارے دشمنوں نے یہ یہ کچھ سامان جنگ اکٹھا کر رکھا ہے، تم ان کا مقابلہ نہ کر سکو گے، ان سے ڈرو۔ اطاعت کرو ہتھیار پھینک دو، ورنہ مارے جاؤ گے۔ یہ لوگ گویا مدینہ طیبہ میں ابوسفیان کی "لابی" بنا رہے تھے جو مسلمانوں کی معنویت (MORALE) کو برباد کرنے کے لئے عمل پیرا ہے۔ مگر مسلمانوں پر اس کا الٹا اثر ہوتا تھا۔ ان کا خدا پر ایمان اور بھی بڑھ جاتا تھا۔ اس لیے کہ یہ صورت حال انہیں خدا کی پناہ لینے پر اور بھی زیادہ مجبور کرتی تھی۔ ابوسفیان نے سمجھا تھا کہ مسلمان گھبرا کر خدا سے بدگمان ہو جائیں گے۔ اسے احساس نہ تھا کہ مسلمان گھبراہٹ تو خدا کی طرف بھاگتے ہیں۔

الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ
إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (سورہ نمبر ۳ آیت ۱۷۳)

"وہ لوگ بھی تو ہیں کہ جن کو لوگوں نے کہا کہ "لوگ (تم سے لڑنے کے لئے) بہت کچھ اکٹھا کر لائے ہیں، لہذا ان سے ڈرو۔ تو اس بات نے ان کا ایمان اور بھی بڑھا دیا، اور وہ کہہ اٹھے ہمیں خدا کافی ہے اور وہی سب سے بہتر معتمد ہے۔"

مگر اس کے برعکس کچھ لوگ ہیں جن کا ایمان بے جان ہوتا ہے اور وہ خدا پرستوں کی حیثیت سے کسی شمار و قطار میں نہیں آتے۔ ایسے لوگوں کے بارے میں قرآن کریم کا ارشاد ہے:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ
وَإِنْ أَصَابَهُ فِتْنَةٌ أُنْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ - خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكُمْ
هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ -

لوگوں میں وہ بھی تو شامل ہے جو اللہ کی بندگی کرتا ہے مگر عین کنارے پر، اگر اسے مصلحتی میسر رہے تو اللہ کے باب میں مطمئن رہتا ہے۔ اور اگر آزمائش و امتحان کی صورت سے واسطہ پڑ جائے تو پیٹھ دکھا دیتا ہے۔ اس نے دنیا بھی کھوئی اور آخرت

بھی، یہ وہ خارہ ہے جو بڑا واضح ہے۔

ایسے بے یقین افراد کو از روئے ایمان وجود زندہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اور حضرت علامہ کو دکھ اسی بات کا ہے کہ انہیں اپنے دور حیات میں وہ مسلمان نہ ملے جو موت کو زندگی جانیں۔ اور جن سے موت خائف رہے۔ انہوں نے وہ مسلمان تو دیکھے جو دم مرگ تک موت سے لرزتے رہیں، لیکن وہ نہ دیکھے جن سے موت لرزہ براندام ہو۔

مسلمانے کہ مرگ ازوے بلرزو

جہاں گردیدم و اور اندیدم !!

سانس لینے والی نعشیں وہ لوگ ہیں جن کے دل مرچکے۔ امید نے ساتھ چھوڑ دیا یاں نے آن لیا اور یاں کے جلو میں طرح طرح کے داہے اور دوسو سے چلے آئے۔ پھر وہ داہے اور دوسو سے اس انداز سے خاطر نشین ہوئے کہ جو شخص ان داہوں اور دوسو کو غلط بتائے وہ پسند نہ آئے۔ فقط وہی آدمی پسند آئے جو اس باب میں ہم خیال اور ہم رائے ہو۔ مزاج کی ایک ہنج بن جاتی ہے۔ چرہ سی چرہ سی ہی کی باتوں سے محفوظ ہوتا ہے۔ شرابی شرابی ہی کے پاس جاتا ہے۔ متقی کو متقی ہی کے پاس راحت ملتی ہے۔ عاشق عاشقوں کی مجلس میں موانست محسوس کرتا ہے۔ یہ بالکل قدرتی بات ہے۔ یہ مزاجی ہم جنسی بڑی زور دار باہمی کشش کا باعث ہوتی ہے۔ چنانچہ سانس لینے والے مردے اپنے ہم جنسوں کے پاس جاتے ہیں، اس کا علاج یہ ہے کہ ان لوگوں کی مصاحبت اختیار کی جائے جو اصحاب ایمان ہیں، جن کے اعمال مثبت ہیں اور وہ پختہ یقین کی دولت سے مالا مال ہیں۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ "فتح الرحمانی" میں لکھتے ہیں۔

أَنْتَ مَيِّتٌ الْقَلْبُ وَصَحْبَتُكَ أَيْضًا لِمَوْتِي الْقُلُوبُ - عَلَيْكَ بِالْأَحْيَاءِ
وَالْتَجْبَاءِ وَالْبَلَاءِ أَنْتَ قَبْرٌ تَأْتِي قَبْرًا مِثْلَكَ - مَيِّتٌ مِثْلَكَ أَنْتَ زَمَنٌ
يَقُودُكَ زَمَنٌ مِثْلَكَ اَعْمَى يَقُودُكَ اَعْمَى مِثْلَكَ اَصْحَابُ الْمُؤْمِنِينَ الْمُؤْمِنِينَ

الصَّالِحِينَ دَا صَبْرٌ عَلَىٰ كُلِّ مَهْمٍ دَا قَبْلَهُ دَا عَمَلٌ بِهِ وَقَدْ أَفْلَحَتْ —

”تو مردہ دل ہے چنانچہ تیری صحبت بھی مردہ دلوں کے ساتھ ہے۔ تجھے چاہیے کہ ان کا دامن گیر ہو جو زندہ ہیں نجیب ہیں اور نجیبوں کے خلف ہیں۔ تو تو قبر ہے اور اپنی جیسی قبر کے پاس آتا ہے۔ تو تو لاغر ہے اور تیری قیادت تیرے ہی جیسے لاغر کے ہاتھ میں ہے تو تو اندھا ہے، اور تیری رہبری تیرے جیسا اندھا ہی کر رہا ہے — اہل ایمان، اہل ایقان اور صالحین کی مجلس اختیار کر — ان کی بات جو صلے سے سن، اسے قبول کر، اور اس کے مطابق عمل پیرا ہو۔ پھر جان لے کہ تو نے فلاح پالی۔“

حضرت علامہ فرماتے ہیں —

دل مردہ دل نہیں ہے اسے زندہ کر دوبارہ

کہ یہی آمتوں کے مرض کہن کا چہارہ

دل میں شبہات اور خوف زاتوہمات کا درد ایمان و محبت کی آگ کے بجھ جانے سے ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ چو لہا ٹھنڈا ہو جائے تو چیونٹیاں اور کیڑے مکوڑے وہاں سیر کرنے کے لئے تشریف لے آتے ہیں۔ لیکن ذرا آگ سلگائی جائے تو سہاگ اٹھتے ہیں۔ یہی عالم دل مردہ کا ہے۔ اس کا علاج محبت کی پیش اور ایمان کا سوز ہے اور بقول حضرت علامہ —

وہی دیرینہ بیماری وہی نامحکمی دل کی

علاج اس کا وہی آپ نشاط انگیز ہے ساقی

اور پھر یہی مضمون ساقی نامہ میں دہرایا گیا ہے —

شراب کہن پھر پلاساقیا

وہی جام گردش میں لاساقیا

مجھے عشق کے پَر لگا کر اڑا

میری خاک جگنو بن کر اڑا

ہری شاخ ملت ترے نم سے ہے
 نفس اس بدن میں ترے دم سے ہے
 تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے
 دل مرتضیٰ سوزِ صدیق دے
 جگر سے وہی تیر پھر پار کر!
 تمنا کو سینوں میں بیدار کر!
 ظاہر ہے کہ مے سے مراد ایمان کی وہ منزل ہے جسے عشق کہتے ہیں۔ نواب مصطفیٰ
 خاں شیفہ نے کہا تھا۔

قدح سے دل ہے مراد اور مے سے عشقِ غرض
 میں وہ نہیں کہ نہ سمجھوں زبانِ بادہ فروش
 علامہ اقبال کے یہاں ساتی سے اکثر اوقات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات
 مراد ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ دل مرتضیٰ اور سوزِ صدیق اور کس کی توجہ سے حاصل ہو
 گا۔ وہ کیفیت تو عشقِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک مرتبہ ہے۔ ایک حدیث ہے۔
 "أَلَا أَيْمَانَ لِمَنْ لَا مَحَبَّةَ لَهُ"

"جس کے دل میں محبت نہیں وہ ایمان سے محروم ہے۔"
 اور وہ محبت آپ ہی کی محبت ہے۔ اسی محبت کی کمی ہمارے دلوں کی نامحکمی ہے
 اور اسی محبت کی سرشاری دل کی ہر بیماری کا مداوا ہے۔ خوف، خدشہ، عناصر کی
 غلامی وغیرہ ہر بلا سے نجات اور ہر آزمائش میں فتح و نصرت اسی محبت کی بدولت حاصل
 ہوتی ہے۔

شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام
 میرا قیام بھی حجاب میرا سجد بھی حجاب
 تیری نگاہ ناز سے دونوں مراد پا گئے
 عقل غیاب و جستجو عشق حضور واضطراب

اسی عالم سرشاری میں علامہ یہ بھی اعلان کرتے ہیں کہ

طبعِ مسلم از محبتِ قاہر است

مسلم از عاشق نباشد کافر است

مسلمان مسلمان کی حیثیت سے زندہ ہے یا مردہ۔ اس کی نشانی یہی ہے کہ وہ خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت میں دنیا و مافیہا سے منہ موڑتا ہے یا نہیں۔ جسے محبت بلند نظری عطا نہیں کرتی وہ زمین کا ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور یہ مسلمان کا شیوہ نہیں۔ قرآن کا فیصلہ دو ٹوک ہے۔ اس کی کوئی تاویل قابل قبول نہ ہو سکے گی۔

”قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ بِنَاقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ ط وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ“

اے رسول! ان سے کہہ دیجئے کہ اگر تمہیں تمہارے والدین۔ فرزند۔ بھائی۔ بیویاں۔ اعزہ۔ کمائی ہوئی دولت تجارت جس میں مندرے کا خوف لاحق ہے اور رہائشی عمارات جن کو دیکھ دیکھ کر خوش ہوتے ہو۔ اللہ سے اور اللہ کے رسول سے۔ اور اللہ کی راہ میں جہاد کرنے سے عزیز تر ہیں تو پھر جو کس رہتے تانکہ اللہ اپنا فیصلہ صادر کر دے اللہ نافرمان اور بدعنوان لوگوں کو سیدھی راہ نہیں دکھاتا۔

سیدھی سی بات ہے کہ اگر عشق ہے تو اس پر ہر شے نثار محبت پر تو کسی شے کو ترجیح نہیں دی جاسکتی ہے محبوب وہی ہے جسے ترجیح حاصل ہے۔ پھر اگر اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی راہ میں ہر شے قربان کر دینے کا جذبہ موجود نہیں تو پتا چل گیا کہ محبت دنیا سے ہے۔ ماسوائے اللہ ہر شے وہ جو محبت کا مرکز بن جائے۔ وہ گویا ایک جھوٹا خدا ہے۔ پھر اور کافر کیا ہوتی ہے۔ بقول حضرت علامہ

بتوں سے تجھ کو امیدیں خدا سے تو میدی
مجھے بتا تو سہی اور کانسری کیا ہے

ایک عرب شاعر کہتا ہے :-

لَوْ كَانَ حُبُّكَ مَا دِقَالَ طَعْنَتَهُ !
إِنَّ الْمَحِبَّ لِمَنْ يَحِبُّ مُطِيعٌ ،

یعنی اگر تیری محبت صادق ہوتی تو تو مرضی محبوب کے حضور سر تسلیم خم کر دیتا۔ اس لیے کہ محب وہی ہوتا ہے جو محبوب کا اطاعت گزار ہے۔ بقول علامہ اقبال :-

طابع حق دیدنش نا دیدنش !
خوردنش ، نوشیدنش ، خوابیدنش

اگر یہ نہیں تو پھر دل حق پرست نہیں۔ وہ بت پرست ہے۔ زبان جو دعویٰ کرتی ہے وہ خیالات خام کی ترجمانی ہے۔ زبان کے کلمات کا دل سے کوئی تعلق نہیں۔ دنیا پرست کی نماز بھی شرک اور شرع کی دیگر پاسداریاں بھی شرک اس لئے کہ فیصلہ تو دل پر منحصر ہے اور دلوں کے مجید وہی جانتا ہے جو دلوں کا خالق ہے۔ خدا تو ہماری قربانیوں کے پیچھے جو خلوص نیت کار فرما ہوتا ہے اسے دیکھتا ہے۔ یہاں تک کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے رَبِّ تَالِ لِلْقُرْآنِ وَ الْقُرْآنُ يَلْعَنُهُ -

مکتنے ہیں قرآن کی تلاوت کرنے والے جن پر قرآن لعنت بھیج رہا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ قرآن کے مطالعے میں تو محض زبان مصروف ہوتی ہے قرآن کے احکام پر دل آمادہ نہیں ہوتا اور طبیعت کار بند نہیں ہوتی، دل اور طبیعت کا رجحان بدستور خلاف قرآن اعمال اور آمال کی طرف رہتا ہے۔ دنیوی تمنائیں اور مادی ہوا و ہوس حسین بتوں کی طرح دل میں آباد رہتی ہے جن پر ایمان کو قربان کر دیا جاتا ہے۔ حضرت علامہ کے الفاظ میں یوں کہہ لیجئے :-

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دین تکرہ تصور

جیسا کہ اوپر کہیں بیان ہوا آدمیوں کی اکثریت تجزیاتی دانش سے عاری ہوتی ہے۔ اور اس کے لیے اصول و ضوابط کے ساتھ لگاؤ پیدا کرنا آسان نہیں ہوتا۔ لہذا ان کے لیے آسان راہ نکالی ہے اور تقلید — بچے گھروں میں بڑوں کو دیکھتے ہیں۔ بڑے اندر اور باہر کے اپنے سے بڑوں کو دیکھتے ہیں۔ اس لیے سوسائٹی میں جو جتنا بڑا ہوا ہے اتنا ہی زیادہ محتاط رہنا چاہیے۔ کیونکہ اس کے عمل سے اس کا حلقہ اثر مثال اور نمونہ حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ وہ لوگ جو درجہ بدرجہ دوسروں کے لیے نمونہ بن سکتے ہیں یا جن سے سوسائٹی کے افراد کو زیادہ سے زیادہ واسطہ رہتا ہے۔ اچھے اعمال سے قطع تعلق کر لیں اور غلط راہوں پر چل دیں، تو پوری قوم بے راہ رہ جاتی ہے۔ اس لیے روشن اور مثبت معیار پیش نظر نہیں رہتے۔ اصول رحلت کر جاتے ہیں اور دل مردہ ہو جاتے ہیں۔ لوگ زندہ لاشوں کے سوا کچھ نہیں رہتے۔ ہر سوسائٹی میں درجہ بدرجہ اربابِ حکم و انتظام کا کردار بڑا کام کرتا ہے۔ اسی طرح اہل علم کا طبقہ ہے جسے موجود دور میں (INTELLIGENTSIA) کہا جاتا ہے یہ لوگ سوسائٹی کی ان پڑھ اکثریت کے لیے طرز عمل اور سلوک کا معیار قائم کرتے ہیں۔ اور کچھ وہ جو یوں تو دنیا کی ہر سوسائٹی میں موجود رہے ہیں مگر مسلم ملت میں اہم مقام حاصل رہا ہے۔ میرا مطلب ہے صوفیہ اور درویش — جو مسلمانوں کی روحانی تربیت کو اپنا فریضہ جانتے تھے۔ اور اہل دنیا سے بے نیاز ہو کر درس اخلاق و انسانیت دیتے تھے۔ ایسے لوگ اب بھی ہیں مگر کم ہیں، اور جو ہیں ان میں خالص سونا اور بھی نایاب، بہر حال مسلم معاشرے کی انہوں نے بے حساب خدمت کی۔ اگر ملت کو بادشاہوں اور دوسرے حاکموں کی غلط مثال پریشان کرتی تھی تو یہ لوگ اپنی پاکیزہ سیرت، اور مستغنی روش اور ہمدردی و دلجوئی کی مثال سے حوصلہ بندھاتے تھے۔ ایسے لوگ امت کو ہر دور اور ہر مقام پر میسر رہے جن کی بدولت امت کا اخلاقی ڈھانچہ ایک ہزار سال سے زائد عرصے تک مربوط رہا۔ لیکن اگر خدا نخواستہ حکام، اہل علم اور اہل فقر یعنی وہ سب اہم طبقے جن کو سوسائٹی کے وجود کے لیے ریڑھ کی ہڈی کا کام دینا ہے یکساں شکار خرابی

ہوں تو پھر باقی کیا رہا۔ اور پھر وہ سوسائٹی زندہ انسانوں کی سوسائٹی کیسے کہلائے؟
 حضرت ابو بکر و راق جو بڑے مشہور صوفی ہو گئے ہیں اور دیگر اکابر صوفیہ کی
 طرح بڑے جمید عالم اور فاضل بزرگ بھی تھے کہتے ہیں کہ لوگ تین قسم کے ہیں۔ ایک
 امرا (حکام) دوسرے علماء سوم فقراء۔ جب امرا بگڑ جائیں تو رعیت کی معاش
 اور کمائی بگڑ جاتی ہے، جب علماء بگڑ جائیں تو عبادات اور شریعت کے طریق بگڑ جاتے
 ہیں، اور جب فقراء بگڑ جائیں تو لوگوں کی عادات خراب ہو جاتی ہیں۔ امرا کا بگاڑ ظلم
 کے باعث صورت پذیر ہوتا ہے۔ علماء کو طمع خراب اور فقراء کو ریا اور نمود و نمائش
 برباد کر دیتی ہے۔ پھر اگر مسلمانوں کے کسی معاشرے میں حکام، علماء اور فقراء تینوں
 طبقے بگڑ جائیں تو اس معاشرے میں زندگی کہاں باقی رہی؟

قرآن اولاد آدم کے لیے مکمل منشورِ خلافت ہے اور ظاہر ہے کہ وہ کسی خاص قوم
 اور نسل اور وطن کے لئے نہیں اگر ایک جمعیت جو حامل قرآن ہونے کی مدعی ہو قرآن
 کے حقوق ادا نہ کرے گی تو خداوند تعالیٰ کسی اور جمعیت کو یہ موقع عطا کر دیں گے کہ
 وہ خداوندی منشور کو نافذ کرے اور اس کی روشنی میں دنیائے آدم کی بہبود و ترقی
 کا اہتمام کرے۔ اس لیے کہ قرآن کریم کو باقی اور محفوظ رکھنے کی ذمہ داری خدا نے
 خود لے رکھی ہے۔

”إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَنَحْنُ لَهُ لَمَّا فِظُونَ“

قرآن کی محافظت کا مطلب یہی نہیں کہ قرآن لوگوں کو زبانی حفظ ہو، قرآن کی
 محافظت کا معنی ہے اس کے احکام و قضایا اور اوامر و نواہی کا نفاذ اور اس کے
 نفاذ کا تحفظ۔ جو قوم اس فرض کی ادائیگی سے کوتاہی کرے گی۔ وہ قیامت کو سزا
 بھگتے گی۔ قیامت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحضور خدا شکایت کریں گے۔

”وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا“

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہیں گے اے میرے رب میری قوم نے اس

قرآن سے منہ موڑ لیا“

اور پھر واضح ہے کہ یہ کتاب جو زندہ دستور، زندہ اخلاق اور زندہ انسانیت ہے
مردوں کے پاس تو نہیں تھپوڑی جاسکتی۔ چنانچہ مردوں کو ہٹا دیا جائے گا یا یہ کہ ان سے
قرآن لے لیا جائے اور ان کو دے دیا جائے گا جو مردہ نہ ہوں اور کتاب زندہ سے
زندگی اندوز نہیں۔

وَإِنْ تَوَلَّوْا يَنْتَبِذْكُمْ اللَّهُ عَنِ عَذَابٍ يُدْرِكُ الْبَاطِلِينَ

اس مضمون کو حضرت علامہ نے بھی بڑی درد مندی کے ساتھ اشعار ذیل میں بیان
کیا ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ ہماری قوم میں قرآن پڑھا تو جاتا ہے۔ مگر قرآن کے
ساتھ قلبی لگاؤ نہ پڑھنے والوں کو ہے نہ پڑھانے والوں کو۔ اگر یہ بات ہے
تو جان لینا چاہیے کہ اللہ ہم جیسی ناکارہ اور بے اثر قوم سے یہ نعمت لے لے گا
۔ ایسی ہزاروں قومیں موجود ہیں جو قرآن کے مطابق عمل پیرا ہونے کا عہد کر لیں
گی۔ ذکر حق اس یا اس دور۔ اس یا اس امت سے وابستہ نہیں۔ نہ اس یا اس
جگہ سے اس کا تعلق ہے۔ لہذا خدا قرآن کو ہم سے لے کر کسی بھی دوسری اہل قوم کو
دے سکتا ہے۔ علامہ کہتے ہیں اس وقت مسلمان محض ظن و گمان اور تقلید کو رانہ پر چل
رہا ہے۔ اور میں اس خیال سے لرز کر رہ جاتا ہوں کہ مبادا کسی روز اللہ مسلمانوں
کو اپنے عشق کے سوز سے محروم کر دیں اور یہ عنایت کسی اور کے دل میں ودیعت
ہو جائے۔ وہ دن بے پناہ محرومی کا دن ہوگا۔

مخصل ما بے مئے و بے ساقی است

ساز قرآن را نواہا باقی است

زخمہ ما پے اثر انتہ۔ اگر !

آسماں دار و ہزاراں زخمہ در

ذکر حق از ذکر ہر ذاکر جداست

احتیاج روم و شام اور کجا است

حق اگر از پیش ما برداش
پیش قوم دیگرے بگزاروش!
از مسلمان دیدہ ام تقلید وطن

ہر زمان جانم بلرزو در بدن
ترتم آن روزے کہ محرومش کنند
آتش خود برول دیگر زنند

خدا نہ کرے کہ ایسا ہو۔ خدا نہ کرے کہ قرآن ہم سے کہے کہ اے امت مسلمہ کے
مردہ معاشرہ! میں ان کے پاس چلا جو زندہ ہیں اور زندگی کے قدردان ہیں۔
اب تم میرے اہل نہیں رہے۔ والسلام،

اقبال کا تصور مرگ

اقبال کی شاعری میں زندگی کا تصور ایک مثبت حقیقت کے طور پر ابھرتا ہے۔ اس نے حرکت اور حرارت کو اس ساحرانہ قوت سے تسخیر کیا ہے کہ زندگی جو دراصل انہیں دو قوتوں کی مصدر ہے خود انسان کے محیط اختیار میں اسیر ہو جاتی ہے اور حیات محض سانس کی آمد و شد کا نام نہیں رہتی بلکہ یہ فرد کو اعتمادِ ذات مہیا کر کے ایک طرف اس میں تسلیم و رضا کی خواہش پیدا کرتی ہے اور دوسری طرف مطلوبِ حقیقی سے وصال کے لئے عشقِ صادق کا تند و تیز جذبہ عطا کر دیتی ہے یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال انسان کو محض ایک گوشت پوست کا مجسمہ تصور نہیں کرتا بلکہ اسے ایک ایسے پیکر کے مترادف قرار دیتا ہے جس کی فطرت ممکناتِ زندگی کی امین ہے جو خدائے لویزل کا دستِ قدرت ہے اور جس کی نگاہِ خارا شکاف کے آگے سرِ کلیم و خلیل کی تمام حقیقتیں داشکاف ہیں۔ ہر چند اقبال پر زندگی کی جملہ کثافتوں کی حقیقت واضح ہے اور وہ فرد کو ان سے فرار کی تعلیم نہیں دیتا لیکن یہاں اس حقیقت کا اظہار ضروری ہے کہ وہ زندگی کے انبوہ میں فرد کو گم ہو جانے یا ایک عام معمول کے مطابق زندگی گزارنے کی تلقین بھی نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک افضل ترین زندگی وہ ہے جو جہانِ آب و گل کے ساتھ متعلق رہ کر بھی نہ صرف غیر معمولی ہو بلکہ اس جہانِ آب و گل کو تسخیر کرنے کی قوت بھی رکھتی ہو۔ چنانچہ تصوراتِ اقبال میں اس بنیادی حقیقت کو بھی اہمیت حاصل ہے کہ:

کمال ترک نہیں آب و گل سے مہجوری

کمال ترک ہے تسخیرِ خاکی و نوری

ذرا گہری نظر سے دیکھنے تو انسان کی یہی قوت تسخیر اقبال کے فلسفہ زندگی کا ماخذ ہے۔ اسی قوت سے اقبال نے مردِ مومن کے تصور کو جنم دیا ہے اور اس کے عملی اظہار کے لئے اس نے فلسفہ خودی کو تشکیل دے کر مردِ حر کو وہ مقام عطا کر دیا ہے جس سے اس کی دلیل خدا کے جلال و جمال کا پر تو بن جاتی ہے۔

اقبال کے نظریات میں خاک کی ناپائیداری تو مسلم ہے لیکن اس کے ہاں زندگی کا جو تصور سب سے نمایاں ہے وہ دائمی زندگی کا تصور ہے۔ دنیا نیک موت ایک ایسا نقطہ ہے جہاں شیشہ ساعت کی رفتار رک جاتی ہے اور ریگِ رواں کے سارے ذرے نہاں خانہٴ عدم میں گم ہو جاتے ہیں۔ موت۔ زندگی کے حال اور مستقبل کے سنگم پر ایک ایسا خوف ہے جو ہر وقت انسان کے ذہن پر مسلط رہتا ہے اور اسے ہمیشہ کرب و بلا۔ ماتم اور لوجہ گری کے آلام میں مبتلا رکھتا ہے تاہم یہ باور کرنا بھی مناسب ہے کہ زندگی موت کی اہم ترین ثنویت ہے۔ اور موت کے بغیر زندگی کا تصور بھی ممکن نہیں۔ پاسکل (PASCAL) کا قول ہے کہ انسان واحد ذی روح مخلوق ہے جسے یہ بھی معلوم ہے کہ موت اس کی زندگی کا لازمی انجام ہے۔ اقبال کے ہاں بھی موت کا ادراک واضح صورت میں موجود ہے اس کی ابتدائی شاعری میں یہ مسئلہ ایک سوال کی صورت میں ابھرتا ہے اور وہ دل انسان کے اس چھپے ہوئے کانٹے کا اسرار معلوم کرنے کے لئے فکری کاوش میں مبتلا نظر آتا ہے۔ چنانچہ بانگِ درا میں اس نے خفتگاں خاک سے جو بلا واسطہ استفسار کیا ہے اس میں موت کے مسئلہ کو احاسی اساسی حیثیت حاصل ہے اور اقبال اپنے اس اضطرابِ استفسار کو یوں ظاہر کرتا ہے۔

تم بتا دو راز جو اس گنبدِ گردوں میں ہے
موت اک چبھتا ہوا کا ناولِ انساں میں ہے

اقبال نے بظاہر یہ سوال ان لوگوں سے کیا ہے جو موت کی منزل سر کر چکے ہیں لیکن درحقیقت یہ نظم ان افکار و خیالات کا مرقع ہے۔ جو زندگی اور موت کے مسائل پر غور کرنے والے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ یہ نظم مخزن کے فروری ۱۹۰۲ء کے شمارے میں شائع ہوئی۔ اور یہ وہ دور ہے جب اقبال کا نکتہ جو دماغ اپنی شاعری کے ابتدائی زلزلے میں زندگی کے بیشتر الجھے ہوئے مسائل پر سوچ بچار کر رہا

تھا۔ اقبال کی نظموں کی ترتیبِ تخلیق مد نظر رکھے تو احساس ہوتا ہے کہ اس ابتدائی زمانے میں بھی جب بقول شمعے اقبال خود اقبال سے آگاہ نہیں۔ موت کے مسئلہ نے اس کی توجہ اپنی طرف مبذول کی۔ چنانچہ اس ضمن میں اس کی مشہور نظم "شمع و پروانہ" پیش کی جاسکتی ہے جو خفنگانِ خاک سے استفسار کی اشاعت کے صرف دو ماہ بعد اپریل ۱۹۰۲ء کے مخزن میں شائع ہوئی۔ اس نظم کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اقبال کا فکر موت کے مسئلہ پر ایک قدم اور آگے بڑھتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ ہر چند یہاں بھی اقبال نے پروانے کی جاں سپاری کو موضوع بنا کر یہ سوال اٹھایا ہے کہ:

پروانہ تجھ سے کرتا ہے اے شمع پیار کیوں؟

یہ جان بقترار ہے تجھ پر نثار کیوں؟

لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اس وقت مادے کی بے ثباتی اور زندگی جاوداں کے اسرار کو اگر لپدی طرح حل نہیں کر چکا تھا تو کم از کم اس سے واقف ضرور ہو چکا تھا۔ اور یہی وجہ ہے کہ اسے آزارِ موت سے اب کوئی خوف محسوس نہیں ہوتا:

آزارِ موت میں اسے آسامِ جاں ہے کیا؟

شعلے میں تیرے زندگی جاوداں ہے کیا؟

حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے موت کو انساں کے ایک معمولی تجربے کے طور پر قبول کیا ہے۔ اسے اس بات کا پورا شعور ہے کہ شاہ و گدا، امیر و مغرب اور پیر و جواں ہر شخص ایک روز اس بادۂ تلخ کا ذائقہ چکھے گا۔ مادی جسم سے جو ہر حیات پرواز کر جائے گا اور گوشت پرست کا استخوانی مجسمہ بالآخر خاک میں مل جائے گا۔ مثال کے طور پر یہ اشعار ملاحظہ ہوں جن میں اقبال نے فنا کو ہر چیز کی منزل قرار دیا ہے:

اول و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا

نقشِ کہن ہو کہ نو، منزلِ آخر فنا

ہر شے مسافر، ہر چیز راہی
کیا چاند تارے، کیا مرغ و ماہی

زندگی انسان کی اک دم کے سوا کچھ بھی نہیں
دم ہوا کی موج ہے، دم کے سوا کچھ بھی نہیں

شاید یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں رُوح کی طہارت اور فضیلت کو فوقیت دی ہے لیکن اس کے دنیاوی مسکن یعنی جسم کو روح کا بندی خانہ تصور کیا ہے۔ اقبال کی انفرادیت یہ ہے کہ اس کے ہاں یہ ردِ عمل منفی نہیں۔ اس میں احتجاج یا نہ ہر خد کا شاہد بھی نہیں بلکہ یہ ایک مثبت عمل ہے اس کے ہاں رشک کے جذبات پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ اقبال کے ہاں جو بلند و بالا پرواز کی خواہش نظر آتی ہے یہ دراصل اسی ہندی خانہ سے نجات پانے کی خواہش ہے اور وہ فطرت کی ہر اس شے کو ذہنی طور پر قبول کرتا ہے جس پر قید و پابندی کی کوئی قدغن نہیں۔ وہ کہیں ابر کی آوارہ خرامی پر رشک کرتا ہے کہ اس کے پاؤں میں کوئی زنجیر نہیں:

ہائے کہا فرطِ طرب سے تھومتا جاتا ہے ابر

فیل بے زنجیر کی صورت اڑا جاتا ہے ابر

کبھی ہمالہ کو تغاخر کی نظروں سے دیکھتا ہے جو پابہ گل ہونے کے باوجود
ہمدوشِ تریا ہے:

تیری عمر رفتہ کی اک آن ہے عہد کہن

داویوں میں ہیں تیری کالی گھٹائیں خیرنی

چوٹیاں تیری تریا سے ہیں سرگرم سخن

تو زمین پر اور پہنٹے فلک تیرا وطن

چشمہ دامن ترا آئینہ سیال ہے

دامنِ موجِ ہوا جس کے لئے رومال ہے

اور کبھی پرندے کے پیکر میں اس سہانے وقت کو یاد کرتا ہے جب "شہرِ دویرانہ" مراہ بکر مراہ بن میرا "مقا۔

اس قید خانے سے نجات کی خواہش اگر اقبال کے ہاں مجرد صورت میں ظاہر ہوتی تو شاید اس کی کوئی اہمیت نہ ہوتی کہ یہ بھی درحقیقت فرار کی ہی ایک صورت ہے اور بیشتر صوفی شعرا نے اس موضوع پر ان گنت اشعار تصنیف کئے ہیں، جو جماع کی محفلوں میں اور مشاعروں میں آج بھی پورے ذوق و شوق سے سنے جاتے ہیں۔ اقبال نے موت کے الجھے ہوئے مسئلے کو زندگی کے حوالے سے سلجھانے کی کوشش کی ہے اور اسی لئے جسم کے قید خانے سے نجات پانے کی خواہش اس کی آخری تمنا نہیں ہے بلکہ وہ اس حقیقت کو جاننے کے لئے بے تاب ہے جو اس ناپائیدار نقش کے مٹ جانے کے بعد آشکار ہوگی۔

ہیرا کلاہیتس کا قول ہے کہ زندگی آگ کی لطیف ترین متحرک قسم ہے اور ہمیشہ زندہ رہتی ہے اس کے خیال کے مطابق جو ہر حیات آگ کے ایٹمی ذروں سے بنا ہوا ہے۔ ایٹم کے یہ ذرے تمام جسم میں بکھرے ہوئے ہیں اور اسے تمام حسی اور برحسی قوتیں عطا کرتے ہیں۔ جب جسم کا کاسہ ٹوٹ جاتا ہے تو یہ ذرے بھی بکھر جاتے ہیں اور ہم سمجھتے ہیں کہ آدمی مر گیا ہے یا اس کا جسم خاک ہو گیا ہے۔ اقبال نے بھی زندگی کی اس ایٹمی توانائی کی حقیقت کو تسلیم کیا ہے اور اس کی دوامی حیثیت کو قبول کرتے ہوئے موت کو انسان کا انجام قرار نہیں دیا۔ چنانچہ اس کے نزدیک زندگی وہ نفع سوزاں ہے جو ہمیشہ فردزاں رہتی ہے اور جسے باوجود حادث کا کوئی شعلہ بجھا نہیں سکتا۔

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں
ٹوٹا جس کا مقدر ہو یہ وہ گوہر نہیں
آہ۔ غافل موت کا راز نہاں کچھ اور ہے
نقش کی ناپائیداری سے عیاں کچھ اور ہے

موت کے ہاتھوں سے مٹ سکتا اگر نقشِ حیات
 عام یوں اس کو نہ کر دیتا نظامِ کائنات
 جو ہر انسانِ عدم سے آشنا ہوتا نہیں
 آنکھوں سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں

یہ نکتہ میں نے سیکھا بوالحسن سے
 کہ جاں مرنی نہیں مرگ بدن سے
 چمک سورج میں کیا باقی رہے گی
 اگر بیزار ہوا اپنی کرن سے

یعنی زندگی کا پیکر تو ناپائیدار ہے لیکن خود زندگی جاوداں ہی نہیں پیہم جواں ہے۔
 اور اس کے ناپ تول کے تمام مروجہ پیمانے باطل ہیں:

تو اسے پیمانہٴ امروز و فردا سے نہ ناپ
 زندگی پیہم دواں، ہر دم جواں ہے زندگی
 موت کو سمجھے ہیں غافل اختتامِ زندگی
 ہے یہ شامِ زندگی - صبحِ دوامِ زندگی
 موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے
 خواب کے پردے میں بیداری کا ایک پیغام ہے

اقبال کے ان اشعار میں گوئٹے کے اس نظریے کی بازگشت بھی نظر آتی ہے کہ
 "موت اک نئی تعمیر کا بلا واسطہ نتیجہ ہے" اقبال اس نئی تعمیر کا نہ صرف منتظر ہے بلکہ وہ
 اسے انسانی زندگی کی ایک اعلیٰ ترین رفعت تصور کرتا ہے۔ اس رفعت کی ایک
 انتہا تو یہ ہے کہ جزو بکھر کر کل میں مدغم ہو جائے لیکن جلد ہی ایک نئی شکل میں
 ظاہر ہو۔ اور کل کی آئینہ نمائی کرنے لگے۔ اقبال کے قول کے مطابق:

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دامِ صدائے کن فیکون

اس لئے اس کے ہاں ہر ادغام (INTEGRATION) کے بعد ایک نئی تخلیق (CREATION) ظہور میں آتی ہے اور یہ اسی طرح ہے جیسے ایک بیج پہلے پودے کو جنم دیتا ہے۔ پھر اسے پر دان چڑھا کر درخت بناتا ہے یہ درخت برگ و بار اور ٹھرتاتا ہے اور آخر کار سارا درخت ایک چھوٹے سے بیج میں سما کر ایک روز مرہجا کر ٹنڈ منڈ ہو جاتا ہے۔ لیکن کیا درخت کی موت تخلیق کے اس مسلسل دائرے کو توڑ دیتی ہے؟ درخت کے بیج میں سما جانے اور پھر دوبارہ اپنی قوت تسخیر سے ایک ترقی یافتہ پودے کی شکل میں ظاہر ہونے کو اقبال کے فن میں ایک اہم موضوع کی حیثیت حاصل ہے اور اس نے موضوع کے فلسفیانہ پہلو کی طرف قاری کو اکثر متوجہ کیا ہے:

تخمِ گل کی آنکھ نہیرِ خاک بھی بیتاب ہے
کس قدر نشوونما کے واسطے بیتاب ہے
پھول بن کر اپنی تربت سے نکل آتا ہے یہ
موت سے گویا قبائے زندگی پاتا ہے یہ

وداعِ غنچہ میں رازِ آفرینشِ گلے
عدمِ عدم ہے کہ آئینہ دارِ ہستی ہے

مرنے والے مرتے ہیں لیکن فنا ہوتے نہیں
یہ حقیقت میں کبھی ہم سے جدا ہوتے ہیں

میں نے کہا کہ موت کے پردے میں ہے حیات
پوشیدہ جس طرح ہو حقیقتِ مجاز سے

مرقد کا شبتاں بھی اسے راس نہ آیا
 آرام قلندر کو تہہ خاک نہ آیا
 تلخا بڑ اجل میں جو عاشق کو مل گیا
 پایا نہ خضر نے مے عسر دارا نہ میں

گویا طبقاتی سطح پر انسان کا ایک انجام ضرور ہے لیکن یہ انجام بقول ڈاکٹر وزیر آغا ایک نئی تعمیر کی نوید بھی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ استخراج مناسب ہے کہ خالق کائنات نے مادہ اور روح کے ادغام سے جو انسانی مجسمہ تشکیل دیا ہے اقبال نے اس کے مادی پہلو کو اہم نہیں جانا بلکہ اس مدح حیات کو فوقیت دی ہے جس کی نگہبانی کا اسے یارا نہیں:

اس پیکرِ خاکی میں اک شے ہے سو وہ تیری
 میرے لئے مشکل ہے اس شے کی نگہبانی

ہارٹ مین کا قول ہے کہ زندگی سے مادے کی نفی موت ہے۔ اقبال نے اس خیال کی تائید نہیں کی بلکہ وہ سپائی نوزا کے اس خیال کو شدت سے قبول کرتا ہے کہ انسانی روح خدا کا عکس ہے اور کائنات کا روحانی پہلو پیش کرتی ہے اقبال کے ہاں جزو اور کل کا رشتہ بندے اور خدا کا رشتہ ہے جس طرح کل یعنی خالق کائنات کو زوال نہیں ہے اسی طرح جزو اپنی لاشخصی حیثیت میں دوامی ہے اور موت اس مقام اتصال کا نام ہے جب تھوڑے سے عرصہ کے لئے جزو کا تھرک رک جاتا ہے اور وہ کل کی ایک نئی شکل میں ظاہر ہونے کے لئے کل میں ہی سما جاتا ہے۔ شاید اسی لئے انسان کو اقبال نے ایک حباب سے تعبیر کیا ہے جو موج دریا کا حصہ ہے۔ اس سے جنم لیتا ہے اور پھر دوبارہ جنم لینے کے لئے اسی میں ضم ہو جاتا ہے۔

جنتِ نظارہ ہے نقش ہوا بالائے آب
 موج مضطر توڑ کر تعمیر کرتی ہے حباب

موج کے دامن میں پھر اس کو چھپا دیتی ہے
 کتنی بے دردی سے نقش اپنا چھپا دیتی ہے یہ
 پھر نہ کر سکتی حباب اپنا اگر پیدا ہوا
 توڑنے میں اس کو یوں ہوتی نہ بے پردہ ہوا
 قلمز مہستی سے تو ابھرا ہے مانند حباب
 اس زباں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی

ایک عام آدمی کی "نظریں چونکہ موت کی تخریب میں نئی تعمیر کا نقشہ دیکھنے
 سے قاصر ہیں اس لئے اقبال اس کوتاہ نظری پر گہرے تاسف کا اظہار کرتا ہے :
 چشم نابینا سے مخفی معنی انجام ہے
 تھم گئی جس دم زریں سیماں سیم خام ہر
 لیکن اسی لمحے وہ پورے تیقن کے ساتھ آدمی کو اس حقیقت کی طرف بھی
 متوجہ کرتا ہے کہ :

نفی ہستی اک کرشمہ ہے دل آگاہ کا
 لا کے دریا میں نہاں مرقی ہے الا اللہ کا

اب تک کی بحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال اس جوہر حیات کو
 زیادہ فوقیت دیتا ہے جو فرد کو تب و تاب جاودانہ عطا کرتا ہے اور زندگی کی رزم
 گاہ میں تگ و تاز مسلسل پر آمادہ کرتا ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ اقبال کے نزدیک
 زندگی۔ درحقیقت حرکت کا نام ہے۔ اس حرکت کو ذوق طلب کی حرارت اور عشق کی سنج
 بلاخیز قوت بخشتی ہے اور جب یہ حرکت قائم جاتی ہے تو انسان کے مادی جسم پر موت
 وارہ ہو جاتی ہے :

آتی تھی کود سے صدرا ز حیات ہے سکوں
 کہتا تھا موزنا تو اں لطف خرام اور ہے

موت بنے عیشِ جاوداں ذوقِ طلب اگر نہ ہو
 گردشِ آدمی ہے اور گردشِ جام اور ہے
 بختِ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی
 ہے یہی اے یخبرِ رازِ دوامِ زندگی سے
 ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
 حیاتِ ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں
 جس میں نہ ہو انقلابِ موت ہے وہ زندگی
 روحِ امم کی حیاتِ کشمکشِ انقلاب

اقبال نے انفرادی سطح پر انسان کو اجتماعی سطح پر ملت کو مادی موت سے بلند
 ہو کر حیاتِ جاوداں کا راز بتایا ہے اور اس زندگیِ جاوداں کا وسیلہ خودی کو
 قرار دیا ہے:

زندگانی ہے صدف۔ قطرہ نیساں ہے خودی
 وہ صدف کیا کہ جو قطرے کو گہر کر نرے
 ہو اگر خود نگر و خود گرد خو گیسر خودی
 یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے
 حیات کیا ہے خیال و نظر کی مجذوبی
 خودی کی موت سے اندیشہ ہائے گونا گوں

یہ وہ مقام ہے جہاں فرشتے بھی انسان کے مرکزِ حیات کو چھو
 نہیں سکتے!

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
 تیرے وجود کے مرکز سے دور بہتا ہے

جہاں انسان کی بقائے دوام کے راستے میں موت کوئی رکاوٹ پیدا

ہنیں کر سکتی اور وہ زندگی کی اعلیٰ ترین رفعتوں سے ہم کنار ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اقبال کی ایک بڑی عطا یہ بھی ہے کہ اس نے انسان کے دل سے موت کا خوف زائل کیا ہے اور اس کے دل میں حیات جاوید کی تڑپ پیدا کی ہے۔

اقبال اور مسئلہ زمان و مکان

اقبال کے فلسفیانہ نظام میں زمان و مکان کا مسئلہ ایک اہم مقام رکھتا ہے سب سے پہلے "اسرارِ خودی" میں جو ۱۹۱۵ء میں پہلی بار شائع ہوئی۔ اقبال نے زمان کے مسئلے پر بحث کی۔ امام شافعیؒ کا قول تھا "الوقت سیف" یعنی وقت ایک تلوار ہے۔ اس عنوان کے تحت اقبال نے زمانے کی ماہیت اور اس کی اہمیت بیان کی ہے۔ اس تلوار (زمانے) کی آبِ زندگی سے سرمایہ دار ہے۔ جس شخص کے ہاتھ میں یہ تلوار ہو وہ حضرت موسیٰؑ سے بڑھ کر بید بیضا کا سزاوار ہے۔ اس تلوار کی مدد سے حضرت موسیٰؑ نے دریائے احمر کو چاک کیا۔ یہی زمانے کی تلوار حضرت علیؑ کے ہاتھ میں تھی جس کی مدد سے انھوں نے خیبر شکن کا لقب پایا۔

مردِ حر اور مردِ عبد کا امتیاز اقبال کے نزدیک زمانے کی صحیح اور غلط تعبیر کا نتیجہ ہے۔ جس نے زمانے کو ایک ایسی طاقت سمجھا جس کے آگے سر خم کئے بغیر چارہ نہیں، وہ عبد ہے اور جس نے زمانے کی صحیح اہمیت کا احساس کر لیا وہ مردِ حر ہے، جس کے لئے اس کائنات کی تسخیر آسان ہو جاتی ہے:

عبدالایم زنجیرست و بس
 برب او حرف تقدیرست و بس
 ہمت حر با قضا گرد مشیرا
 حادثات از دست او صورت پذیر

وقت کی صحیح ماہیت سے واقفیت حیات ابدی کی ضامن ہے۔ جس نے اس کی
 حقیقت کو پایا، اس نے نہ صرف زندگی کے سر بستہ راز سے پردہ اٹھا دیا۔ بلکہ
 لی مع اللہ کی بلندیوں تک سرفراز ہو گیا:

تو کہ از اصل زماں آگے نہ
 از حیات جاوداں آگے نہ
 تا کجا در روز و شب با شمی اسیر
 رمز وقت از لی مع اللہ یادگیر
 وقت را مثل مکاں گسترده
 امتیاز دوش و سر و اگر دہ
 وقت ما کو اول و آخرید
 از خیابان ضمیر ماد مبد
 زندگی از دہر و دہر از زندگی ست
 لا تسبوا الدہر فرمان نبی ست

۱۹۲۰ء میں "اسرار خودی" کا انگریزی ترجمہ انگلستان میں چھپا۔ اس کے
 لئے اقبال نے اپنے فلسفہ حیات کا ایک خلاصہ انگریزی میں لکھ بھیجا جو ڈاکٹر نکلسن
 نے اس انگریزی ترجمے کے ساتھ شائع کیا۔ اس دیباچے میں اقبال نے زمانے
 کے متعلق لکھا:

"برگسان کا خیال ہے کہ زمانہ ایک لامتناہی خط نہیں جو مکان میں
 پھیلا ہوا ہے جس میں سے ہمیں طوعاً و کرہاً گزرنا پڑتا ہے۔ وقت

کا یہ تصور غلط ہے۔ زمان خالص میں طول نہیں ہوتا..... جب ہم وقت کو مختلف آفات میں تقسیم کرتے ہیں تو اس طرح وقت میں مکان کی آمیزش ہو جاتی ہے اور پھر اس پر قابو پانا مشکل ہو جاتا ہے۔ وقت کی صحیح ماہیت کے لئے ہمیں اپنے ضمیر کے اندر جھانکنے کی ضرورت ہے۔ صحیح وقت خود زندگی ہے جس کا دار و مدار ذات کی کشمکش کو برقرار رکھنے پر ہے جب تک ہم زمان کو مکان کے واسطے سے سمجھتے رہیں گے، ہم زمان کی قید میں مقید ہیں۔ یہ مکانی زمان عقل انسانی کی پیداوار ہے جس نے اپنے ماحول سے عہدہ برآ ہونے کے لئے یہ فریو تلاش کیا ہے۔ درحقیقت انسان زمان سے مادرا ہے اور اس مادرائت کا احساس اس دنیا کی زندگی میں ممکن ہے اگرچہ یہ احساس بالکل مختصر وقت کے لئے ہوتا ہے۔

”پیام مشرق“ (۶۱۹۲۳) میں ”نوائے وقت کے عنوان سے ایک نظم ہے۔ جس میں انہی خیالات کا اعادہ کیا گیا ہے۔ وقت تیغ جہاں سوز بھی ہے اور چشمہ حیراں بھی، وہ کسوت انسان بھی ہے اور پیراہن یزداں بھی۔ وہ انسان کے ضمیر سے پیدا ہوتا ہے اور اسی ضمیر میں پنہاں بھی ہے اگر وقت کو دیکھا جائے تو وہ یہ سچ ہے لیکن انسان اپنے ضمیر میں جھانکے تو وہ اس کی جان و روح ہے۔ انسان سے مخاطب ہو کر کہتا ہے:

آوارہ آب و گل! دریا ب مقام دل
گنجیدہ بہ جامے ہیں این قلم بے ساحل

از موج بلند تو سر بر زدہ طوفانم

زمان و مکان سے متعلق آخری بحث اقبال نے ”جاوید نامہ“ میں بڑی تفصیل سے پیش کی ہے۔ ”تمہید زمین“ کے عنوان کے تحت اقبال نے اپنے خیالات کو مولانا روم سے ملاقات کے طور پر پیش کیا ہے جہاں رومی نے معراج انسانی کے اسرار بیان کئے ہیں۔ یہ معراج کیا چیز ہے اس

زمین و آسمان کی حدود سے ماوراء ہونا، مادی قیود اور فانی حدود کی
 زنجیروں کو توڑ کر ابدیت کی نعمت سے سرفراز ہونا، اس دنیا کی چار دیواری
 میں بظاہر محبوس ہونے کے باوجود زمانی و مکانی پابندیوں سے بالا ہونا
 اور آخر کار ذات خداوندی کے جمال لایزال سے بہرہ یاب ہونا۔ یہی
 معراج انسانی کا مطمح نظر ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اس خاک و آب کی دنیا سے بلند و بالا کیسے ہوا جاسکتا ہے؟
 اس جگہ اقبال قرآن شریف کی ایک آیت کا حوالہ دیتے ہیں:

یا معشر الجن والانس ان استطعتوا ان تنفذوا من اقطار

السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان (۳۲:۵۵)

(اے انسان اور جن! اگر تم میں یہ استطاعت ہے کہ ان آسمانوں اور
 زمین کی حدود سے تجاوز کر سکو تو کر کے دیکھ لو۔ تم نہیں کر سکتے مگر

”سلطان“ سے)

اس آیت سے زمانی اور مکانی حدود سے ماوراء جانے کے امکان کی تردید
 کر دی گئی ہے، لیکن ایک استثناء موجود ہے۔ یعنی ماوراء جانے کے لئے اگر ”سلطان“
 میسر آجائے تو یہ ممکن ہے۔ یہ ”سلطان“ کیا ہے؟ اقبال کے نزدیک یہ وہ ”قوت“ ہے
 جو انسان کو محسوسات کی تسخیر سے حاصل ہوتی ہے اور جس کے نتیجے میں انسانی عقل
 اس محسوسات کی دنیا سے ماوراء جانے کے قابل ہو جاتی ہے۔ لیکن عام سائنسی نقطہ
 نگاہ کے مطابق یہ محسوسات کی دنیا ایک خلائے محض میں واقع ہے جس پر زمانے کا
 سیلان اثر انداز نہیں ہوتا۔ کائنات کا یہ تصور ذہن میں ایک ابہام پیدا کرتا ہے۔
 اگر اس دنیا کے محسوسات کو اس حیثیت میں دیکھا اور سمجھا جائے تو انسانی ذہن یہ
 تصور پیدا کرتا ہے کہ اس زمان و مکان کی پھر ایک حد ہونی چاہیے، جس سے
 لامحالہ انسان کے ذہن میں ایک ناقابل حل گنجلک پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اگر اس کو
 قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیت کی روشنی میں دیکھا جائے کہ ”الی ربک المنتقی“

(حدو انتہا تو صرف تیرے رب کی طرف ہے) یعنی اس دنیائے محسوسات کی حد مکانی و زمانی نہیں بلکہ اس کا منتہا تو رب کی ذات ہے۔ گویا انسانی زندگی کی بلندیوں کا مقصد آسمان و سیارگان کی طرف عروج نہیں بلکہ کائناتی زندگی و حیات میں گہرائی کی طرف ہے:

گفت اگر سلطان ترا آید بدست
می توں افلاک را از ہم شکست
باش تا معریاں شود این کائنات
شوید از داماں خود گرد جہالست

یہ عقل تو عشق کی کشمکش ہے۔ عقل کی مدد سے سلطان میسر آنے کا امکان پیدا ہوتا ہے اور اس کے بعد عشق کی ایک جست سے قصہ تمام ہو جاتا ہے:

عشق سلطان است و بہ بان مہیں
ہر دو عالم عشق را زیر نگین
لازماں و درش سردائے ازو
لامکاں وزیر دبالائے ازو

یہ زمان و مکان احوال جان سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔ اس فراخی جہاں سے ڈرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اگر انسان عقل کی منزل طے کرنے کے بعد عشق کے راستے سے آشنائی پیدا کرے یعنی سلوک کی ریاضت کے بعد جذب اندروں سے بہرہ ور ہو سکے تو پھر یہ زمان و مکان کی حدود بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے:

خرد ہوتی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زمان و مکاں لا الہ الا اللہ

رومی جب "زندہ رود" کو معراج کی کیفیت اور اس کے مختلف مراحل کی تفصیل بیان کر چکا ہے تو زردان کی روح ایک فرشتے کے لباس میں بادلوں کے پردوں سے نمودار ہوتی ہے۔ زردان "قدیم ایرانی مذہب میں زمانے کا نام

ہے اور اسی نام کی مناسبت سے ان کے ہاں ایک فرقہ پیدا ہوا تھا جس کے مطابق یزدآں اور اہرمن دونوں زردان کی پیداوار تھے۔ زردان زندہ رود سے مخاطب ہو کر کہتا ہے:

من حیاتم ، من عاتم ، من نشور
من حساب و دوزخ و فردوس و جود

دنیا میں ہر چیز، انسان، حیوان، پرندے، پتھر سب اس کے علم کے اسیر ہیں اور کوئی چیز اس کے فسوں سے آزاد نہیں، لیکن اس کے باوجود انسان اس قید و بند سے آزاد ہو سکتا ہے۔ اور یہ تبھی ممکن ہے کہ انسان اپنے ضمیر کی گہرائیوں میں ڈوب کر خالق کائنات سے ایک ایسا رشتہ قائم کرے جو اس کی ساری زندگی کی ظاہریت میں باطنیت پیدا کر دے جس سے ظاہریت بھی فنا نہ ہو اور بطن کی روحانی زندگی کے سوتے بھی جاری رہ سکیں۔ ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ میرے اور خدا کے درمیان ایک ایسا گہرا واسطہ اور رابطہ ہے جہاں کسی نبی مرسل اور فرشتوں کو بھی بار نہیں۔ اس قول کو اقبال نے 'لی مع اللہ' کے الفاظ سے بیان کیا ہے یہی وہ گہرا رابطہ ہے انسان کی فانی اور محدود ذات اور خدا کی لافانی اور لامحدود ذات کے درمیان جس سے انسان زمان و مکان کے طلسم سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ زردان کہتا ہے۔

لی مع اللہ ہر کہ اور دل نشست

آں جواں مردے طلسم من شکست

گر تومی خواہی من بنا شسم درمیاں

لی مع اللہ باز خواں از عین جاں

اس مختصر سی تشریح سے واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال کے فلسفہ میں زمان و مکان

کی اہمیت کتنی زیادہ ہے جب اقبال مدرا سے والے لیکچرول کی تیاری میں مشغول تھے تو ان دنوں وہ اس تلاش میں تھے کہ مسلمان حکماء نے ان مسائل پر کیا اور

کیسے بحث کی ہے۔ برگسان نے یقیناً زمان و مکان کے متعلق نئے انداز میں اس مسئلے کو پیش کیا تھا، لیکن برگسان سے کافی پہلے مسلمان حکماء نے ان مسائل پر غور و خوض کیا تھا اور ان کے افکار مختلف کتابوں میں موجود تھے۔ اس سلسلے میں اقبال نے سید سلیمان ندوی مرحوم سے بھی مدد چاہی۔ یہ سلسلہ مارچ ۱۹۲۸ء سے شروع ہو کر ستمبر ۱۹۳۳ء تک چلتا رہا۔ مارچ واپس خط میں اقبال، سید سلیمان کو لکھتے ہیں:

"شمس بازغہ" یا "صدرا" میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ زمان خدا ہے۔ "بخاری" میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے "لا تسبوا الدهر الخ"۔ کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے؟ اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہاں ملے گی؟

قرن وسطیٰ کے ایک یہودی حکیم موسیٰ بن میمون نے لکھا ہے کہ خدا کیلئے کوئی مستقبل نہیں ہے بلکہ وہ زمان کو لحظہ بہ لحظہ پیدا کرتا ہے میمون قرطبہ میں پیدا ہوا

اور قاہرہ میں مرا۔ غالباً بارہویں صدی کے آخر میں..... میرا گمان ہے کہ میمون کا مذکورہ بالا مذہب بھی ضرور کسی نہ کسی مسلمان حکیم کی خوشہ چینی ہے..... میں ایک مضمون لکھ رہا ہوں جس کا عنوان ہے: زمان کی حقیقت فلسفہ اسلام کی تاریخ میں.....

اسی طرح ایک دوسرے خط میں (۱۸ مارچ ۱۹۲۸ء) امام رازی کی "مباحث ثریہ" میں زمان کی بحث دیکھنے کی خواہش کی ہے۔ ۸ اگست ۱۹۳۳ء کے خط میں چند اسی طرح کے امور کے متعلق استفسار کرتے ہیں:

۱۔ حضرت می الدین ابن عربی کے "فتوحات" یا کسی اور کتاب میں حقیقت زمان کی بحث کس کس جگہ ہے؟

۲۔ حضرات صوفیہ میں اگر اور بزرگ نے بھی اس مضمون پر بحث کی ہو تو

اس کے حوالے سے بھی آگاہ فرمائیے۔

۳۔ متکلمین کے نقطہ خیال سے حقیقتِ زماں یا اُن سیال پر مختصر

اور مدلل بحث کون سی کتاب میں ملے گی؟

اس کے بعد ۴ ستمبر ۱۹۳۳ء کے خط میں لکھتے ہیں:

’رسالہ’ انغان فی ماہیتہ الزمان’ آج مل گیا..... نور الاسلام کا عربی رسالہ بابت

مکان جو رامپور میں ہے کس زبان میں ہے؟ فلمی ہے یا مطبوعہ؟ نور الاسلام کا

زمانہ کون سا ہے؟ (اقبال نامہ ’حصہ اول‘ ص ۱۵۶-۱۶۶)

لیکن اس سلسلے میں اہم ترین کتاب اقبال کو مولانا سید انور شاہ مرحوم کی

وساطت سے ملی۔ افسوس ہے کہ یہ اصل خط تو دستیاب نہ ہو سکا، لیکن اقبال

نے خود ایک مضمون میں اس خط کا حوالہ دیا ہے۔ ۱۹۲۸ء میں اورنٹیل کانفرنس کا

سالانہ اجلاس لاہور میں ہوا۔ اقبال اس کے عربی فارسی کے شعبے کے صدر تھے انہوں

نے انگریزی میں اپنا صدارتی خطبہ پڑھا جو بعد میں ’اسلامک کلچر‘ حیدرآباد میں اپریل

۱۹۲۹ء میں تھوڑی سی ترمیم سے چھپ گیا ہے۔ اس کا اردو ترجمہ جناب داؤد بہر

نے ’اورنٹیل کالج میگزین‘ (اگست ۱۹۳۷ء) میں شائع کر دیا۔ وہ ابتدا میں لکھتے ہیں:

’مقالے میں اقبال نے..... زمان و مکان کے تصور پر زیادہ توجہ

صرف کی ہے۔ زمان و مکان کی بحث اقبال کی زندگی کے آخری دنوں

تک ان کے فکر کا مرکز بنی رہی۔ میرے مشفق محترم مولوی فیوض الرحمن

صاحب اقبال کی زندگی میں نیلا گنبد لاہور کی مسجد میں تدریس کرتے

تھے۔ انہوں نے اپنے متعلق بتایا کہ ۱۹۳۸ء میں مارچ کی پہلی یا

دوسری تاریخ کو اقبال کے دوست، چودھری محمد حسین صاحب مجھے

ان کے گھر لے گئے اور مرحوم نے مجھ سے زمان و مکان کے مسئلہ اسلامی

تصور کے متعلق سوال پوچھے (ان دنوں ان کا گلا خراب تھا اس لئے

لکھ کر سوالات پیش کئے) میرے جوابات کو انہوں نے پسند فرمایا اور

خواہش کی کہ میں روز ان کے ہاں حاضر ہوا کروں۔ میں نے مجبوری

ظاہری کی کہ ۳ مارچ سے رمضان شروع ہے۔ پھر انہوں نے فرمایا کہ رمضان کے بعد آئیے۔ مگر رمضان کے بعد ان کی صحت زیادہ بگڑ گئی اور ۲۱ اپریل کو انتقال کر گئے۔ غرض یہ کہ ۱۹۲۸ء کے اس مقالے کے بعد بھی زندگی کے آخری سال تک وہ زمان و مکان کے اسلامی تصور کی تحقیق میں مشغول رہے۔

۲۸ اگست ۱۹۳۳ء کو اقبال نے پیر سید مہر علی گولڑوی کے نام ایک خط میں اس مسئلے کا ذکر چھیڑا اس میں دیگر باتوں کے علاوہ لکھتے ہیں:

”حضرت صوفیہ میں سے اگر کسی اور بزرگ نے بھی حقیقت زمان پر بحث کی ہو تو ان بزرگ کے ارشادات کے نشان بھی مطلوب ہیں۔ مولوی سید انور شاہ مرحوم و مغفور نے مجھے عراقی کا ایک رسالہ مرحمت فرمایا تھا۔ اس کا نام فی درایۃ الزمان“ (اقبال نامہ حصہ اول)

اس رسالے سے اقبال نے پورا استفادہ کیا اور اپنے لیکچروں میں تین مختلف جگہوں میں (لیکچر ۳، ص ۵۵، لیکچر ۵، ص ۱۳۴-۱۳۵، لیکچر ۶، ص ۱۸۳) اس رسالے کا ذکر عراقی کے نام سے کیا ہے اور پہلی دونوں جگہوں پر اس کا تفصیل سے خلاصہ بھی پیش کیا ہے۔ لیکن اور نٹیل کالج کے صدارتی خطبے میں اس رسالے کا ذکر اور مزید تفصیل سے کیا گیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”لیکن جدید ریاضیات کے اہم ترین تصورات میں سے ایک تصور کا یہ مختصر حوالہ میرے ذہن کو عراقی کی تصنیف ”نایۃ الامکان فی درایۃ الزمان“ کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ مشہور حدیث ”لا تسبوا الدھر فان اللہ ہوا الدھر“

میں دہر (یعنی TIME) کا لفظ آیا ہے اس کے متعلق مولوی سید انور شاہ صاحب جو دنیائے اسلام کے جدید ترین محدثین وقت میں سے ہیں، میری خط و کتابت ہوئی۔ اس مراسلت کے دوران میں مولانا موصوف نے مجھے اس کی ایک نقل ارسال کی.....

یہ معاملہ مشکوک ہے کہ اس کتابچے کا مصنف کون ہے۔ حاجی خلیفہ نے

اسے شیخ محمود کسی بزرگ کی تصنیف بتایا ہے۔ لیکن ان کا سراع مجھ کو اسلام کے علمی اعمار الزماں کی فہرست میں نہیں لگا۔ متن کے تقریباً وسط میں ذیل کا فقرہ وارد ہوتا ہے۔ اس مخدرہ غیبی..... درایام آخر الزماں از دست این ساقی عراقی جمال زلال شیریں مشاہدہ نمایند.....

اقبال نے لفظ "عراقی" سے یہ قیاس کیا کہ اس رسالے کا مصنف مشہور صوفی فخر الدین عراقی ہوگا۔ اس کے بعد اس مخطوطے سے ایک اور عبارت نقل کی، جس کے چند ابتدائی جملے یہاں درج کئے جاتے ہیں:

"و بایستے کہ اسرار عزیز در صمیم جاں سویدائے دل کنون و مخزون داشتے..... الخ"

جناب داؤد رہبر نے اس مقالے کا اردو ترجمہ کرتے وقت بہت کوشش کی اس مخطوطے کا سراع معلوم ہو۔ انہوں نے اقبال کی کتابوں اور کاغذات کو چھانا، دارالعلوم دیوبند کے کتب خانے سے معلوم کیا اور پھر سید انور شاہ مرحوم کے ذاتی کتب خانے میں تلاش کر دیا جو مجلس علمی ڈابھیل کو بطور عطیہ دیا گیا تھا، لیکن وہ انہیں نہ مل سکا۔ مگر خدا کا شکر ہے کہ اب یہ نسخہ مخطوطہ نہیں بلکہ مطبوعہ ہے۔ یہ عراقی کی تصنیف نہیں بلکہ عین القضاة ابو المعالی عبداللہ بن محمد المیانجی الہمدانی کی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جو مخطوطہ اقبال کو ملا تھا، وہ کتابت کی غلطیوں کے باعث صحیح طور پر پڑھا نہیں گیا اور اسی لئے ایک لفظ کے اندراج کے باعث اقبال نے اس کو "عراقی" کی تصنیف سمجھ لیا۔ جس عبارت سے اقبال نے اسے عراقی کی تصنیف سمجھا، وہ اس مطبوعہ نسخے میں یوں درج ہے:

"..... اس مخدرہ غیبی..... بردست مشاط، ہدایت و توفیق بر طالبان آخر الزماں جلوہ کن و تشنگاں آخر الزماں سا کہ در بیداری حیرت سرگردا نسند بردست ساقی لطف شربتے شافی فرست....." (فصل در بیان اکثہ، ص ۲۲)

دوسری عبارت جو اقبال نے اس انگریزی خطبے میں نقل کی وہ اس مطبوعہ نسخے کے ص ۳ (مقدمہ مصنف) پر درج ہے۔ ان دونوں عبارتوں سے تصدیق ہو جاتی ہے کہ

جس مخطوطے کا حوالہ اقبال نے اس خطبے میں دیا تھا وہ یہی ہے۔
 اس اہم کتاب کی دریافت اقبال کا مطالعہ کرنے میں بہت حد تک ثابت ہوگی اور
 اقبال اکیڈمی اس کا فارسی متن 'انگریزی ترجمہ مکمل تعلیقات کے ساتھ شائع کرنے کا انتظام
 کر رہی ہے۔

اس کتاب کا مصنف "عین القضاة" کے نام سے مشہور ہے۔ اس کا اصل نام عبداللہ بن محمد
 ہے۔ وہ ہمدان کا رہنے والا تھا۔ قیاس ہے کہ وہ ۴۹۲ ہجری مطابق ۱۰۹۸ عیسوی میں پیدا
 ہوا۔ مذہباً وہ اہل سنت اور شافعی تھا۔ لیکن تصوف میں مغلوب الحال ہونے کے باعث
 معتوب رہا۔ اس پر کفر کے فتوے لگے اور آخر کار اسی وجہ سے اُسے پھانسی دے دی گئی۔
 بعضوں نے کہا کہ وہ نبوت کا مدعی تھا۔ طریقت میں وہ شیخ احمد غزالی (برادر حجۃ الاسلام
 امام غزالی) کا مرید تھا۔ فلسفہ اور حکمت میں بلند مقام رکھتا تھا جو اس کی مختلف کتابوں
 کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس کا سن وفات یا شہادت ۵۲۵ ہجری مطابق ۱۱۲۱ء ہے۔
 اس کی زیر نظر تصنیف کا مکمل نام "غایۃ الامکان فی درایۃ امکان" یا رسالہ
 "الامکنۃ والازمنۃ" ہے۔ پہلے مصنف کا دیباچہ ہے۔ (ص ۴۴)
 جس میں خود اس نے اس رسالے کا نام "غایۃ الامکان فی درایۃ امکان" لیا ہے۔
 اس کے بعد فصل "فی التوحید" ہے (ص ۱۵-۱۴)۔ اس کے بعد فصل فی بیان امکان (ص ۲۱-۲۰)
 فصل "در بیان امکان" (ص ۲۲-۳۸)۔ اور فصل "در بیان زمان" (ص ۳۹-۵۴) ہے۔

اقبال کا تصور مملکت

علم سیاست میں مملکت کو انسان کی ایک شعوری اور ارادی تنظیم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ فرد اور معاشرے کے نگزیر رشتے نے مملکت کا تصور پیدا کیا ہے۔ اقبال کی شاعری کا موضوع انسان ہے۔ جس کا انتہائی درجہ انسان کامل یا مرد مومن ہے۔ اپنے اسی نظر بنے کی عملی تشکیل کے لئے اقبال نے خودی کا فلسفہ پیش کیا جس میں انفرادی خودی اور اجتماعی خودی کے الگ الگ مارج اور مقاصد کا احاطہ کیا گیا ہے۔ دنیا کے بعض اہم مفکرین کی طرح اقبال نے فردیت اپنے فلسفے کو شروع کیا اور اس کے منطقی نتیجے میں معاشرے اور مملکت تک ساری بحثوں کو اس میں شامل کیا ہے۔

اقبال جب فرد اور ملت کے رابطہ پر روشنی ڈالتے ہیں تو اس میں اتحاد اور یک جہتی کو بنیادی عنصر قرار دیتے ہیں۔ سیاست کی رو سے فرد اور معاشرے یا فرد اور ملت میں غیر مستحکم رشتہ اسی وقت استوار ہو سکتا ہے۔ جب سماج کے تمام اداروں کو باہم مربوط کر دیا جائے۔ معاشرے میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ مذہبی اداروں، سیاسی جماعتوں، تجارتی تنظیموں اور سماجی گروہوں کے مابین رشتے استوار ہوں ان رشتوں کو استوار کرنے اور یک جہتی کو فروغ دینے کا منصب سیاست کے ذریعے ہی پورا ہو سکتا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کے

یہاں بہت واضح تصور مملکت ملتا ہے۔ مذاہب عالم میں اقبال کو سب سے زیادہ اسلام پسند ہے کیونکہ وہ جس قسم کی مثالی مملکت کے قیام کے حامی ہیں اس کی تشکیل و تعمیر میں انہیں اسلام ہی سے سب سے زیادہ مدد ملتی ہے۔ اسلام سے مراد ان کے نزدیک ایک ایسا ضابطہ حیات ہے جو فرد کو اس درجے تک پہنچا دے جسے اقبال نے مرد مومن کہا ہے وہی مرد مومن جس کے بارے میں اقبال کی شرط یہ ہے:

ہو حلقہ دیاراں تو رہیشتم کی طرح نرم
 رزم حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن
 جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
 دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان

اقبال نے فرد اور جماعت کی نسبت سے جو کچھ لکھا ہے اس سے ہم ایک الگ فلسفہ تمدن مرتب کر سکتے ہیں اس میں قوت معرکہ کی حیثیت ان کے فلسفہ خودی کو حاصل ہے۔ اقبال کے نزدیک "خودی" ایک ایسی قوت ہے جو فرد میں اور انجام کار جماعت میں نمود، ایجاد اور اختراع کے جذبے کو مستحکم کرتی ہے اقبال کے فلسفہ تمدن کا منطقی نتیجہ جماعت کا وہ خارجی اور مادی وجود ہے جسے کسی خاص خطرہ ارض سے مخصوص کرنے کے بعد جدید علم سیاست نے مملکت کا نام دیا ہے۔

انسانوں کے حقوق و فرائض کے تحفظ کے لئے سیاسیات کے ماہرین نے مملکت کو تمدن کا ایک اہم جزو قرار دیا ہے۔ اقبال نے پہلے تو اسلام کے ایک نئے نقطہ نظر کی روشنی میں انسانوں کے حقوق و فرائض کو دریافت کیا، اس کے بعد ان حقوق و فرائض کے تحفظ کے لئے ایک مثالی مملکت کا تصور بھی دیا۔ اس مسئلے پر غور کرتے وقت اقبال کے پیش نظر ماضی کی مثال مملکتوں کا ایک پورا ارتقا رہا ہے۔ ان کی شاعری میں ارسطو، میکیاولی، ہابس، لاک، روسو اور جدید ماہرین علم سیاست کے افکار کے اچھے پہلو بھی مل جاتے ہیں۔ اور بُرے سلوؤں پر گڑھی تنقید بھی۔

افلاطون نے اپنی مثالی مملکت کو انصاف اور نیکی کے فسروع کا ذریعہ قرار دیا ہے۔

اس کے نظریے کے مطابق ریاست ہی بہترین شہری پیدا کر سکتی ہے۔ نیز اس کا بیان ہے کہ فلسفی میں چونکہ عقل و عمل کی ساری صلاحیتیں بدرجہ اتم موجود ہوتی ہیں اس لئے اس مملکت کا سربراہ ایک فلسفی کو ہونا چاہئے اقبال بھی مملکت کو انصاف، عدل اور نیکی کے سرورغ کا ذریعہ سمجھتے ہیں بشرطیکہ وہ مملکت سیاسی چہرہ دستیوں کا شکار نہ ہو۔ افلاطون نے ریاست کو افراد پر فوقیت دی ہے اور اسے ایک نصب العین اور مثال کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ اقبال کے تصور مملکت میں سب سے زیادہ اہمیت اقتدار کو حاصل ہے کیونکہ جہاں تک مملکت کا تعلق ہے اسے اقبال نے الارض ملکہ کے تصور سے وابستہ کیا ہے اقبال کے نزدیک مملکت کا وجود اس لئے ضروری ہے کہ خاص تمدن، معاشرت اور خاص نظام فکر کی حامل قوم کسی دوسری قوم کی محکوم بن کر نہ رہے۔ انسانوں کی مملکت کی آزادی اقبال کو بجد عزیز ہے اس لئے انہوں نے جذبہ حریت کے علمبرداروں کو ہمیشہ قدر کی نگاہ سے دیکھا ہے مملکت کا قیام اقبال کے نزدیک اس لئے ناگزیر ہے کہ اس کے بغیر قوم کی انفرادیت ابھر نہیں سکتی ہے۔

سیاسات میں مملکت چار عناصر سے عبارت ہے۔ آبادی، خطہ زمین، اقتدار اعلیٰ اور حکومت۔ اقبال نے جہاں کہیں ملت کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے انکی مراد مملکت کے اسی عنصر سے ہے جسے آبادی کہا جاتا ہے۔ خطہ زمین کے بارے میں اقبال کے دو نظریے ہیں ایک کی حیثیت ابتدائی نظریے اور دوسرے کی ارتقائی نظریے کی ہے۔ اقبال وطن اور حب وطن کو ابتدائی نظریے کی حیثیت سے اہم سمجھتے ہیں کیونکہ اس کے بغیر ملت کا کوئی جذباتی اور تاریخی رشتہ قائم نہیں ہو سکتا۔ لیکن چونکہ وہ مسلمانوں کو ایک بین الاقوامی تمدن کی نسبت سے دیکھتے ہیں اس لئے مملکت کے ارتقائی نظریے پر پہنچ کر وہ مملکت کو صرف جغرافیائی حدود تک قائم نہیں کرنا چاہتے کیونکہ بتان رنگ و خون کو توڑنے کے بعد ایک ملت میں گم ہو جانا اسی وقت ممکن ہے۔ جب جغرافیائی لاحقے اور سابقے ختم ہو گئے ہوں:

بتان رنگ و خون کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تو رانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

ان کا مسلک اس شعر سے اور واضح ہو جاتا ہے :

در دیش خدامت نہ شرقی ہے نہ غربی

گھر میرا نہ دلی نہ صفا ہاں ، نہ بحر قند

اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال ایک فنیوس جغرافیائی ماحول میں رہنے والی قوم کو ملت سے تعبیر نہیں کرتے ہیں بلکہ جوع الارض کی نفی کرتے ہوئے انسانی اقدار کے بین الاقوامی فرد غائب زور دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک فرد کے لئے ملت کا یہی وسیع تر نظریہ باعث کمال ہو سکتا ہے :

فرد را ربط جماعت رحمت است

جوہر اور اکمال از ملت است

اقبال چونکہ مملکت کا مقتدر اعلیٰ خدا کی ذات کو قرار دیتے ہیں اس لئے یہ گمان ہو سکتا ہے کہ وہ شاید مملکت کے تصور تخلیق ربانی کے حامی ہوں گے لیکن ایسا صرف جزوی طور پر صحیح ہے۔ اقبال اس کو تو مانتے ہیں کہ انسان زمین پر خدا کا نائب ہے، لیکن وہ بادشاہ کو خدا کا نائب یا ظل اللہ ماننے کے لئے تیار نہیں، بلکہ کیت کو اقبال نے ہمیشہ ہدف بنایا ہے اس اعتبار سے اقبال کا تصور مملکت تقاسم البس اور جان لاک کے مقابلے میں روسو سے زیادہ قریب ہے۔ روسو نے اپنے "معادہ عمرانی" میں ریاست اور حکومت کو الگ الگ ادارے کی حیثیت سے پیش کیا ہے اس کے نزدیک حکومت کو مملکت میں ایک منصرم یا کارندے کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ ایک روسو نے فرد کی اہمیت پر بہت زور دیا ہے اور انفرادی آزادی اور حقوق کے حصول و تحفظ کو مملکت کا ایک فریضہ قرار دیا ہے۔ اقبال کے یہاں بھی ملت کے اجتماعی تصور کے ساتھ ساتھ فرد کو بنیادی اہمیت حاصل ہے اقبال نے فرد کے تصور آزادی اور حقوق انسانی کے تحفظ کو اپنے نظریہ خودی میں اس طرح ڈھال دیا ہے کہ اس کی مادی، روحانی اور اخلاقی بنیادیں ایک ساتھ استوار ہو کر فرد کو معاشرے یا جماعت کا ایک اہم جزو بنا دیتی ہیں لیکن حقوق کے تحفظ کے سلسلے میں اقبال کا نظریہ، ہر برٹ اسپنر جیسا

نہیں ہے جو ریاست کو ہمہ کمپنی یا ہمہ سوسائٹی کے مترادف سمجھنا ہے۔ اقبال مملکت کو ایک ذمے دار ادارہ سمجھتے ہیں جس کے سر اگر ایک مخصوص معاشرے کی فلاح و بہبود کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے تو ساتھ ہی ساتھ معاشرے کے تمام افراد پر بھی یہ لازم ہے کہ وہ مملکت کی عظمت اور وقار کو قائم رکھیں۔ اس سلسلے میں اقبال نے معاشرے کے افراد کو زندگی کی اعلیٰ قدروں پر عمل پیرا ہونے کی تعلیم دی ہے اس ضمن میں کردار کی تعمیر و تشکیل پر زور دیتے ہوئے اقبال نے تعلیم، اخلاق اور عقل و عشق کے موضوعات پر اپنے مخصوص طرز فکر کے ساتھ تنقید بھی کی ہے انہیں مملکت کے افراد میں تربیت اور علم کے فعال اصولوں کی تلاش رہتی ہے۔ وہ "فقیہہ و صوفی و ملا کی ناخوش اندیشی" کے شاکی ہیں اور اسے عمل، جرات اور کردار کی بلندی کا قاتل سمجھتے ہیں:

گلا تو گھونٹ دیا اہل مدرسہ نے ترا

کہاں سے آئے صد ا لا الہ الا اللہ

کے خبر کہ سفینے ڈبو چکی کتنے

فقیہہ و صوفی و ملا کی ناخوش اندیشی

مملکت کے دوسرے عنصر یعنی خطہ ارض کے بارے میں اقبال کا نقطہ نظر بہت واضح ہے وہ زمین کو خدا کی ملکیت قرار دیتے ہیں۔ اس لئے ایک مخصوص خطہ ارض سے وابستہ ہونے کے باوجود وہ یہ کہتے ہیں کہ:

ہر ملک ملک ماست کہ ملک خدا لئے است

الارض اللہ کا مفہوم انہوں نے "جاوید نامہ" میں خوبی سے بیان کیا ہے اور زمین پر قابض ہونے یا اسے اپنی ملکیت سمجھنے والوں کو انہوں نے یہ نکتہ سمجھایا ہے کہ زمین سے تمہارا رشتہ بس اس قدر ہونا چاہیے کہ اس سے رزق حاصل کرو اور اس میں اپنے لئے ایک گورنمنٹ تلاش کرو۔ زمین کو اپنی جاگیر یا ملک نہ بناؤ۔

وہ خدا یا! نکستہ از من پذیر

لذق و گوراندے بگیر اور انگیر

ایک موقع پر یوں کہا ہے :

وہ خدا یا ! یہ زمین تیری نہیں، تیری نہیں

تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں

اقبال کے تصور مملکت میں اقتدار اعلیٰ کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے اس ضمن میں انہوں نے سولہویں صدی کے افکار و خیالات کا عمیق مطالعہ کر کے بعض اہم نتائج اخذ کئے ہیں سولہویں صدی عیسوی کی کلیسانی طاقتوں کی باہمی آویزش و پیکار کو دیکھ کر میکیاولی نے مذہب کو مملکت سے الگ رکھنے کا نظریہ پیش کیا تھا۔ میکیاولی کے نزدیک مذہب و اخلاق اور سیاست دو الگ الگ چیزیں ہیں اس نے مملکت کو اخلاق و مذہب سے بالاتر رکھنے کا نظریہ دیا ہے مملکت کے مفاد یا سیاسی اغراض و مقاصد کی تکمیل کے لئے مذہب سے کام لیا جاسکتا ہے۔ اس طرح میکیاولی نے حیلہ پروری، ریا کاری اور ابن الوقتی کا جا بجا براہ نظریہ مملکت پیش کیا۔ اقبال نے ”رموز بچودی“ میں اس کے علاوہ ایک موقع پر عمومی انداز میں میکیاولی کے نظریے کی یوں تردید کی ہے۔

جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو

جدا ہوویں سیاست سے تو رہ جاتی ہے جنگیزی

”رموز بچودی“ میں اقبال نے واضح طور پر کہہ دیا ہے کہ میکیاولی نے مملکت کو معبود

کا درجہ دے دیا ہے جو کسی طرح بھی مناسب نہیں کیونکہ اس طرح اس نے مذہب کو محسوس اور زہشت کو خوب بنانے کی کوشش کی ہے :

مملکت را دین او معبود ساخت

فکر او مذہب را محسوس ساخت

اقبال کے نزدیک اس قسم کے تصور مملکت سے باطل ترقی پاتا اور حیلہ اندازی کو فرس

حاصل ہوتا ہے :

باطل از تعلیم او بالیبہ است

حیلہ اندازی من گردیدہ است

اقبال اپنی مثال ملک میں سیاست کو مذہب و اخلاق سے الگ نہیں رکھنا چاہتے ہیں
نشاۃ ثانیہ کے بعد کے یورپ کی سیاسی تصویر جو انہوں نے کھینچی ہے اس میں میکیا اول کے
نظریے کے ساتھ ساتھ ہوس کی امیری اور ہوس کی وزیر کی کا بھی پردہ چاک کیا ہے۔

ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری، ہوس کی وزیر
دوئی ملک و دیں کے لئے نامرادی
دوئی چشم تہذیب کی نابصیری
ہوئی ہے ترک کلیا سے حاکمی آزاد
فرنگیوں کی سیاست ہے دیوبے زنجیر

اقبال ملک کو ایسا ادارہ سمجھتے ہیں جس سے انسانی فلاح و بہبود کا کام لیا جاسکے۔ وہ
ملکت کو مقصود بالذات نہیں سمجھتے وہ اس نظریے کے قائل نہیں کہ ملک کو الوہیت
کا درجہ سے دیا جائے اسی طرح اقدار اعلیٰ کے سلسلے میں بھی ان کا نقطہ نظر ہے کہ صرف خدا ہی
مقتدر اعلیٰ ہو سکتا ہے۔ "الہیات اسلامی کی تشکیل جدید" میں اقبال لکھتے ہیں:
"اصول توحید کو نوع انسانی کی ذہنی اور جذباتی زندگی میں ایک زندہ عنصر بنانے کا واحد عملی طریقہ اسلام
بجائیت ایک سیاسی نظام ہے یہ خدا کی وفاداری کا مطالبہ کرتی ہے نہ کہ تحت تاج کی وفاداری کا اور چونکہ
خدا تمام زندگی کی حتمی روحانی بنیاد ہے اس لئے خدا سے اس کی وفاداری درحقیقت خود
انسان کی مثالی فطرت سے وفاداری کے مترادف ہے۔"

یہاں پہنچ کر ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ اقبال نے اقدار اعلیٰ کو ذات خداوندی سے
کیوں منسوب کیا ہے خدا سے وفاداری کا مطلب یہ ہے کہ درحقیقت انسان خود اپنی
مثالی فطرت سے وفاداری کر رہا ہے اسی لئے وہ ایک سچے مسلمان کی شان یہ سمجھتے ہیں
کہ وہ کسی فرعون کے سامنے سر نہ جھکائے:

ما سوا اللہ را مسلمان بندہ نیست

میں فرعون نے سرش اٹکندہ نیست

اقبال اپنی مثالی مملکت میں کسی سیاسی نظام یا سیاسی جماعت کو اقتدار اعلیٰ سونپنے کے لئے تیار نہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ سروری صرف خدا کی ذات کو زیب دیتی ہے:

سروری زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے

حکمران ہے بس وہی باقی بتان آذری

لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ چونکہ انہوں نے انسان کی مثالی فطرت پر زور دیا ہے اس لئے افلاطون کی طرح وہ بھی مثالی انسان کو مملکت کا حکمران بنانے کے حق میں ہیں۔ افلاطون کا مثالی انسان فلسفی ہے اور اقبال کا مثالی انسان "مرد مومن"۔ اقبال "غیر حق" کے ہاتھوں میں عنان حکومت نہیں دینا چاہتے بلکہ عدل و انصاف کی اقدار کے امین اور محافظ کو حقیقی حکمران سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے نظریے کے مطابق عدل و انصاف سے روگردانی کرنے والا حکمران ضعیف اور ناتواں کے لئے قاہر و جاہر ثابت ہوتا ہے۔

اقبال اپنی مثالی مملکت میں آزادی اور حریت کو بنیادی شرط قرار دیتے ہیں پھر اتحاد، یکجہتی اور اتفاق کے ساتھ سماجی انصاف اور معاشی عدل کو ضروری سمجھتے ہیں اس مقصد کے حصول کے لئے اقبال نے زندگی کے سارے شعبوں کا جائزہ لیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ کس طرح ایک ملت ایک مثالی مملکت میں رہ کر اپنے وقار اور عظمت میں اضافہ کر سکتی ہے۔

مطالعہ اقبال کی جہات

- — اقبال خطوط کے آئینے میں ، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار
- — اقبال اور نذیر احمد کے فکری روابط ، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی
- — اکبر اور اقبال ، ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا
- — اقبال کی تلیمات ، ڈاکٹر آفتاب احمد
- — اقبال کی شاعری ، جگن نامتھ آزاد
- — اقبال اور مسجدِ قرطبہ ، عمیق حنفی

اقبال

خطوط کے آئینے میں

خطوط کی شخصی، سوانحی، فکری اور ادبی حیثیت اب اتنی واضح ہو کر سامنے آ چکی ہے کہ اس پر مزید کچھ لکھنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ جن تحریروں کو کچھ عرصہ پیشتر نجی امور و معاملات کے بارے میں قلم برداشتہ تحریریں سمجھ کر عام طور پر درخور اعتنا خیال نہیں کیا جاتا تھا، دیکھا گیا تو یہی تحریریں کسی شخصیت کو سمجھنے کا سب سے اہم ذریعہ قرار پائیں۔ غالب جو اپنی شاعری میں گنجینہٴ معنی کا طلسم بنا ہوا تھا، احباب کے نام اپنے نجی خطوط میں اس طرح جلوہ نما ہوا کہ سب نے پہچان لیا کہ ہیں وہ حضرت غالب، مرزا نوشہ، جو اقلیم شعر میں اس آن بان کے مالک ہیں کہ دوسرا کوئی نظردوں میں چلتا ہی نہیں۔ اور اب ایک نارمل انسان کی طرح دوستوں کے دوست اور غم زدوں کے غم خوار بن کر کس کس طرح اپنا انسانی روپ دکھاتے ہیں۔ غالب کے بعد سرسید، حالی، شبلی، آزاد، اکبر اقبال، ابوالکلام سب کے خطوط کی تلاش ہوئی اور ان کے ذریعے شخصیات کے مطالعے کا ایک نیا سلسلہ شروع ہوا۔

اقبال کے فکر و شعر کے مطالعے کی تحریک نصف صدی سے زائد عرصے پر پھیلی ہوئی ہے کچھ مدت سے ان کے خطوط اور دیگر تحریریں اور بیانات کی تلاش دوریافت کا سلسلہ جاری ہے اور اب ان کے خطوط کو مختلف زادلوں سے دیکھا جا رہا ہے اور ان سے مطالعہ اقبال میں مدد لی جا رہی ہے اقبال کے فکر و شعر کو سمجھنے اور اس پر حاشیہ آرائی کرنے والوں میں کئی طرح لوگ شامل ہیں جہاں ایسے اہل ذکر و نظر اصحاب ہیں جو اقبال کے دل کی گہرائیوں تک پہنچ کر اس کے ذہن کی وسعت پر داز کا احاطہ کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں وہاں ایسے حضرات کی بھی کمی نہیں جو اقبال کے دل تک پہنچنے بغیر محض خارجی افکار و نظریات کے حوالوں سے فکر اقبال کی من مانی تعبیر کرنے سے دریغ نہیں کرتے اور ان دونوں گروہوں کے درمیان بہت سے ایسے لوگ آ جاتے ہیں جو مخلص تو ہوتے ہیں لیکن یا تو حد سے بڑھی ہوئی اقبال پرستی انہیں حقائق سے دور لے جاتی ہے اور یا وہ اقبال کے بارے میں ذہنی طور پر کسی ابہام یا تضاد کا شکار ہوتے ہیں۔

”اقبالیات“ کا سلسلہ کافی پھیل چکا ہے اور شاعر فردا کی حیثیت سے مطالعہ اقبال کی تحریک آگے بڑھے گی جو خوش آئند بھی ہے اور تشویش انگیز بھی۔ جب افکار اقبال کا حلیہ بعض لوگوں نے ان کی زندگی ہی میں بگاڑنا شروع کر دیا تھا اور پھر سیاسی ابن الوقتوں نے اپنی اپنی اغراض کی پیش رفت کا ذریعہ بنانا بھی شروع کر دیا ہے اور یہ صورت پاکستان ہی نہیں بلکہ بھارت میں بھی اقبال کو پیش آرہی ہے تو آگے چل کر کیا کچھ نہ ہوگا؟ یہ امر ہمیں ایک لمحہ فکر یہ کی دعوت دیتا ہے خوش قسمتی سے اقبال کا نثری سرمایہ ان کے شعری افکار کے ساتھ ساتھ ان کی فکر و نظر کی سمیت متعین کرنے کے لئے موجود ہے خصوصاً ان کے خطوط جن میں زبان و بیان کا کوئی ایسا ابہام، جو شاعرانہ اسلوب میں بعض اوقات پیدا ہو جاتا ہے، موجود نہیں ہے اقبال کے نثری اسلوب نگارش کا جائزہ ہم الگ پیش کر رہے ہیں جس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ اقبال کی نثر اردو میں راست ابلاغ کی ایک ایسی بنیاد اور متین کوشش ہے جس میں شعریت کی کوئی گنجائش نہیں اس لئے اس میں جو کچھ ہے۔ بڑا صاف اور واضح اور صراحت کے ساتھ موجود ہے خصوصاً خطوط میں جو اکثر چھپنے کے لئے نہیں کھئے گئے تھے۔ اقبال اپنی صحیح شخصیت کے ساتھ ہمارے سامنے آتے ہیں یہ شخصیت ایک سادہ دل مسلمان اور لطیف مزاج انسان کی ہے

جو دستوں کا دست ہے اور اجنبیوں کا خیر خواہ و مجدد وہ زندگی کی معمولی معمولی باتوں سے لے کر بڑے بڑے افکار و مسائل تک سب میں دلچسپی لیتا ہے اور سب کے بارے میں اپنے تاثرات کا اظہار کرتا ہے ہم اس انسان کو سمجھ لیں تو اس کے اشعار کی باریکیوں اور افکار کی پیچیدگیوں کو سمجھنے میں اس سے بخوبی مدد مل سکتی ہے۔

جب کسی شخصیت کے خطوط کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو ان میں وحدت فکر و احساس کی تلاش ہوتی ہے خطوط درحقیقت انسان کی طبیعت کی طرح متنوع اور رنگارنگ ہوتے ہیں پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ نئی خطوط کے مخاطب بھی طرح طرح کے لوگ ہوتے ہیں ایک شخص کے روابط مختلف قسم کے لوگوں سے ہوتے ہیں جب وہ انہیں خطوط لکھے گا تو روابط کی یہی سطح اظہار خیال کے لیے دلچسپی کو متعین کرے گی۔ اقبال، جہاں قائد اعظم کو خط لکھتے ہیں وہاں عصری سیاسی امور و مسائل کے ساتھ ساتھ برصغیر کے مسلمانوں کے حال و مستقبل کے معاملات زیر بحث آتے ہیں، جہاں وہ سید سلیمان ندوی کو خط لکھتے ہیں وہاں دینی افکار اور فقہی مسائل موضوع بحث ہوتے ہیں جب مولانا غلام قادر گرامی کو خط لکھا جائے گا تو دوستی کی بے تکلفانہ فضا ہوگی اور شعرو سخن کے مسائل ہوں گے جب سید ندیر نیازی کو خط لکھے جائیں گے تو اپنی بیماری کی ذرا ذرا تفصیل (حکیم نابینا کے گوش گزار کرنے کے لئے) لکھی جائے گی اور اپنی کتابوں کی طباعت وغیرہ کے مسائل ہوں گے اور جب نیاز الدین خاں کو خط لکھے جائیں گے تو دیگر مراسم و دستاویز کے علاوہ کبوتروں کا بھی تذکرہ ہوگا یعنی یہ خطوط کا سلسلہ بھی ایک عجیب جہان رنگارنگ ہے اور اسی پر قلموتی میں شاعر مشرق اور مفکر مدت کی شخصی وحدت اپنے سارے خطوط و خیال کے ساتھ قاری کے سامنے آجاتی ہے۔

یہ درست ہے کہ اقبال نے بعض خطوط طباعت ہی کے لئے لکھے خصوصاً جو خطوط وقتاً فوقتاً اخبارات کے مدیران کو لکھے گئے وہ اشاعت ہی کے لئے تھے لیکن یہ خطوط بھی خط کے دائرے ہی میں شمار ہوں گے انہیں انشائیے نہیں کہا جاسکتا اسوا ان چند سفری خطوط کے جن میں سفری روداد انشائیے کے انداز میں لکھی گئی ہے، اخباری خطوط میں کسی نہ کسی

امر کی وضاحت کی گئی ہے یا کسی مسئلے کی طرف توجہ دلائی گئی ہے پھر وہ خطوط ہیں جو اقبال نے معاصر شخصیتوں کو بعض افکار و مسائل کے سلسلے میں لکھے ان میں بھی عام بے تکلفانہ خط و کتابت کا انداز نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ اس قسم کے خطوط غور و فکر کے بعد مناسبت و سنجیدگی سے لکھے جاتے ہیں لیکن خطوط کی ایک بڑی تعداد ایسی ہے جو بناہیت بے تکلفی کے ساتھ قلم برداشتہ لکھے گئے ہیں اور جن کو لکھتے وقت طباعت کا کوئی احساس مکتوب نگار کو نہیں تھا ایسے ہی خطوں کے بارے میں مکتوب نگار اس وقت چین جہیں ہوتا ہے جب ان کی طباعت کا مسئلہ خطرے کا نشان بن کر سامنے آتا ہے یہ حادثہ تقریباً ہر مکتوب نگار کو (جس کی عرفی حیثیت واضح ہو) پیش آتا ہے اقبال کے خطوط کے مجموعے اگرچہ ان کی رحلت کے بعد مرتب ہو کر چھپے لیکن ان کی زندگی میں بھی خطرے کی گھنٹی یوں بجی کہ خواجہ حسن نظامی نے ان کے کچھ نجی خطوط ایک مجموعے میں چھاپ دیئے۔ قدرتی طور پر اقبال اس بات پر مضطرب ہوئے۔ جب انہیں یہ معلوم ہوا کہ بعض احباب ان کے خطوط محفوظ رکھتے ہیں اور کسی نہ کسی دن ان کی طباعت کی باری بھی آسکتی ہے تو یہ اضطراب اور بڑھا، چنانچہ نیاز الدین خاں کو لکھتے ہیں:

”مجھے یہ سن کر تعجب ہوا کہ آپ میرے خطوط محفوظ رکھتے ہیں۔ خواجہ حسن نظامی بھی ایسا ہی کرتے ہیں۔ کچھ غرصہ ہوا، جب انہوں نے میرے بعض خطوط ایک کتاب میں شائع کر دیئے تو مجھے بہت پریشانی ہوئی۔ کیونکہ خطوط ہمیشہ عجلت میں لکھے جاتے ہیں اور ان کی اشاعت مقصود نہیں ہوتی۔ عدیم الفرستی تحریر میں ایک ایسا انداز پیدا کر دیتی ہے جس کو پرائیویٹ خطوط میں معاف کر سکتے ہیں۔ مگر اشاعت ان کی نظر ثانی کے بغیر نہ ہونی چاہیے۔ اس کے علاوہ میں پرائیویٹ خطوط کے طرز بیان میں خصوصیت کے ساتھ لا پرواہ ہوں۔ امید ہے آپ میرے خطوط کو اشاعت کے خیال سے محفوظ رکھتے ہوں گے۔“

(مکتوب نمبر ۱۹، اکتوبر ۱۹۱۹ء، مکاتیب اقبال، صفحہ ۲۴)

لیکن اس میں اچھے کی کوئی بات نہ تھی۔ خود اقبال بھی تو ایسا ہی کر رہے تھے۔

سب کے ذہنی بعض خاص خاص لوگوں کے خطوط وہ بھی محفوظ کر لیتے تھے اور اکبر آبادی کے خطوط کو حرز جاں بنا کر رکھنے کا ذکر تو خود انہوں نے اپنے خطوط میں کیا ہے۔ اس لئے احباب کا مکاتیب اقبال کو محفوظ رکھنا ایک اچھا عمل ہی ثابت ہوا۔ کیونکہ آج اقبال کے جتنے خطوط بھی شائع ہو چکے ہیں یا آئندہ شائع ہوں گے، ان کے ذریعے اقبال کی شخصیت اور ان کے خیالات کو زیادہ بہتر طور پر سمجھا جاسکے گا، اور پھر یہ خطوط فکر اقبال کی من مانی تاویلات کرنے والوں کی راہ ایک بہت بڑی رکاوٹ ثابت ہوتے رہیں گے۔

خطوط اقبال کے جو مجموعے اس وقت تک شائع ہو چکے ہیں ان میں بعض تو کسی ایک ہی شخصیت کے نام خطوط پر مشتمل ہیں اور بعض مجموعوں میں مختلف شخصیتوں کے نام خطوط کو یکجا کیا گیا ہے۔ پہلی قسم میں "شاد اقبال" (مرتبہ ڈاکٹر محی الدین زور) مکاتیب اقبال "بنام نیاز الدین خاں (شائع کردہ بزم اقبال لاہور) "مکاتیب اقبال" بنام غلام قادر گرامی (مرتبہ عبداللہ قریشی) "مکتوبات اقبال" بنام سید نذیر نیازی (شائع کردہ اقبال اکیڈمی کراچی) شامل ہیں۔ دوسری قسم کے مجموعوں میں "اقبال نامہ حصہ اول و دوم (مرتبہ شیخ عطاء اللہ) خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ علاوہ بریں "گفتار اقبال" (مرتبہ محمد رفیق افضل) "انوار اقبال" (مرتبہ بشیر احمد ڈار) میں اقبال کی دوسری تحریروں اور تقریروں کے علاوہ کچھ خطوط بھی شامل ہیں۔ کچھ متفرق خطوط جو بعض رسائل میں وقت فوقت چھپتے رہے، ابھی تک کسی مجموعے کی زینت نہیں بن سکے۔ مجموعی طور پر اقبال کے خطوط کی تعداد ایک ہزار کے لگ بھگ ہے۔ مردر ایام کے ساتھ اس تعداد میں اصناف کی توقع ہے۔

اقبال کے یہ خطوط ان کے حالات، خیالات، معاملات، جذبات، نظریات اور افکار کے مختلف گوشوں پر روشنی ڈالتے ہیں۔ خطوط اقبال کے مطالعہ میں یہ امر بہر کیف ملحوظ رہنا چاہیے کہ جس طرح غالب اور اقبال کے فکری محور مختلف ہیں اسی طرح غالب اور اقبال کے مجلسی احساس اور رشتہ احباب میں بڑا فرق ہے۔ اقبال، غالب کی طرح احباب کی محفلوں کے شیدائی نہیں تھے اور نہ ہی احباب یا ملاقاتیوں

سے ان کا رشتہ ایسا بے تکلفانہ تھا جن کے بغیر تنہائی میں زندگی گزارنا ان کے لئے مشکل رہتا، اور قید تنہائی کو دور کرنے کے لئے انہیں خطوط کا سہارا لینا پڑتا اور پھر ان خطوط میں ذات اور ماحول کی ایسی جزئیات شامل ہو جاتیں جو غالب کی طرح اقبال کو بھی ایک خوش طبع متحرک شخصیت کے روپ میں پیش کرتیں۔ اقبال کی میکلو ڈرورڈ اور بعد میں میورڈ (جادید منزل) کی صحبتوں کا ذکر اکثر وہ لوگ کرتے ہیں جو ان محفلوں میں شریک ہوتے ہیں بازار حکیمان اور انارکلی کی صحبتوں کا تذکرہ کرنے والے خال خال ہی نظر آتے ہیں۔ ان تذکروں کو بہ نظر عمود دیکھا جائے تو یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ محفل احباب سے زیادہ ایک غیر رسمی حلقہ درس و تدریس تھا جسے ایک آستانہ درویش سے تشبیہ دی جاسکتی ہے، جہاں ہر شخص بار پا سکتا تھا، آشنا اور نا آشنا بھی، اور اپنی علمی و روحانی تشنگی دور کر سکتا تھا۔ اقبال کی ذات ان محفلوں میں ایک معلم کی سی تھی جو استفسار کا جواب اور اپنے افکار کی توضیح کر رہا ہو۔ کبھی کبھی خوش مذاقی کی کوئی پھل بھری بھی چھوٹ گئی، یا حالات روزمرہ پر تبصرہ ہو گیا، یا پھر وہ اپنے خیالات میں محو ہو کر نفس و آفاق کی اس منزل سے کہیں دور چلے جاتے اور یہ گم شدگی کچھ دیر کے بعد ایک طویل ہونے سے ٹوٹی ہے یہ کیفیات بھی اکثر لوگوں نے بیان کی ہیں۔ اندریں حالات ایسے افراد اور ایسے مکتوب ایہم کی تعداد بہت کم ہے جن کو اقبال اپنا دل چیر کر دکھا سکیں یا جن سے وہ بیرونی انداز اور بے تکلف ماحول میں عام انسانی روابط کی سطح پر بات کر سکیں۔ اور جو ہیں، ان کے سامنے بھی اقبال کی مکمل شخصیت جلوہ گر نہیں ہوتی بلکہ کوئی ایک آدھ پہلو ہی اجاگر ہوتا ہے۔ مثلاً گرامی کے نام خطوط کی فضا بڑی گھریلو سی ہے۔ یہاں اقبال کی رگ نرافت بھی پھڑکتی ہے اور وہ پر لطف باتیں بھی کرتے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بالمشافہ مجلسوں میں یہ رنگ اور بھی شوخ ہوتا ہوگا۔ لیکن فن شعر کی بحثوں اور دیگر امور و معاملات کے اظہار میں یہ پُر لطف باتیں بھی لایہ صراحت کی طرح بھری ہوئی کہیں کہیں نظر آ جاتی ہیں بااں ہمہ اقبال کے بعض خطوط ان کی شخصیت کو سمجھنے میں بڑی مدد دیتے ہیں۔ ہر چند کہ ان میں غالب کی طرح خطوط کو کبھی مجلسی ماحول کی بازگشت کا ذریعہ نہیں بنایا۔ ان کے کچھ خطوط زیادہ سے زیادہ نصف ملاقات کے

حامل کہے جاسکتے ہیں، لیکن بے شمار دوسرے خطوط کے مقابلے میں کہ جن میں فکری مباحث زیادہ ہیں، یہ خطوط بھی غنیمت ہیں کہ شاعر مشرق کے شب و روز پر ان سے کچھ نہ کچھ روشنی پڑتی ہے۔

عطیہ فیضی کے نام اقبال کے دس خطوط انگریزی میں ۱۹۰۷ء سے ۱۹۱۱ء تک کے عرصے میں لکھے گئے جو اقبال کی زندگی کا شدید جذباتی بحران کا زمانہ بھی تھا اور اس جہان آب و گل میں نان و نمک کی اپنی راہیں متعین کرنے کا دور بھی تھا۔ ان خطوط میں اس زمانے کی ذہنی کیفیتیں اور جذباتی حالتیں منعکس ہیں۔ لیکن پوری پوری نہیں، شاید ان کہی باتیں زیادہ ہوں، کیونکہ:

”کاغذ جذبات انسانی کی حرارت کا کب متحمل ہوتا ہے اور کئی امور ایسے بھی تو ہوتے ہیں جن کا ضبط تحریر میں لانا مناسب نہیں ہوتا۔“

(اقبال نامہ، حصہ دوم، صفحہ ۱۴۲)

خواجہ حسن نظامی، اکبر الہ آبادی، مہاراجہ کشن پرشاد، غلام قادر گرامی، خان نیازالدین خان کے نام خطوط کا سلسلہ بھی کم و بیش اس زمانے میں شروع ہوا جن میں اقبال کے حالات، شخصیت اور معمولات کے بارے میں بہت سی باتیں سامنے آتی ہیں۔ پراسرار نظامی کے ساتھ اقبال کی خط و کتابت خاصی بے تکلفانہ ہے لیکن یہ خطوط نامکمل معلوم ہوتے ہیں۔ اسرار خودی کے مباحث میں اقبال اور حسن نظامی کے درمیان بہت تلخی پیدا ہو گئی تھی جو اکبر الہ آبادی کی کوششوں سے کچھ رفع ہوئی۔ غالباً اس کے بعد خطوط لکھے گئے ہوں گے جو ابھی ناپید ہیں۔ اکبر کے نام اقبال نے اپنے خطوط میں جس ارادت و عقیدت کا اظہار کیا ہے وہ اردو کے ان در بڑے شاعروں کے روابط پر روشنی ڈالتا ہے۔ اقبال نے لاہور میں اپنی فکری تنہائی کا اظہار بھی بڑے خلوص سے کیا ہے جو اس زمانے کی ذہنی کیفیت کا نقشہ پیش کرتا ہے۔ اسرار خودی کی تخلیق کے محرکات اور پھر اس کی طباعت کے بعد تصوف کی بحث میں اقبال کے موقف کی وضاحت بھی ان خطوط سے ہوتی ہے۔ مہاراجہ کشن پرشاد کے ساتھ اقبال کی خط و کتابت

میں ان کی حیات اور مزاج کے بعض نئے امور سامنے آتے ہیں۔ یہ خطوط ۱۹۱۶ء سے ۱۹۲۶ء کے دوران میں لکھے گئے۔ حیدرآباد کی ججی سے لے کر شاد اور اقبال کے بعض نجی امور تک ان میں زیر بحث آئے ہیں۔ کچھ معلومات جو بے ساختہ اقبال کے قلم سے نکل گئی ہیں، ان کی فکری اور جذباتی تربیت کا پتہ دیتی ہیں۔ مثلاً:

”سردی آرہی ہے۔ صبح چار بجے، کبھی تین بجے اٹھتا ہوں، پھر اس کے بعد نہیں سوتا، سوائے اس کے کہ مصلے پر کبھی اونگھ جاؤں“
(شاد اقبال، صفحہ ۶)

”بندہ رُوسیاہ کبھی کبھی تہجد کے لئے اٹھتا ہے اور بعض وقت تمام رات بیداری میں گزر جاتی ہے۔ اس وقت عبادت الہی میں بہت لذت حاصل ہوتی ہے“
(ایضاً، صفحہ ۸۵)

مولانا غلام قادر گرامی کے نام اقبال کے خطوط کا سلسلہ از حد دلچسپ ہے۔ یہ سلسلہ ۱۹۱۰ء سے شروع ہو کر ۱۹۲۶ء (گرامی کا سال وفات) تک چلا گیا ہے۔ گرامی عمر میں اقبال سے تقریباً بیس سال بڑے تھے۔ لیکن عمروں کا یہ تفاوت ان کی بے تکلفانہ دوستی میں جارج نہیں تھا۔ گرامی لاہور آتے تو اقبال کے ہاں ہی ٹھہرتے۔ اقبال انکے آرام و آسائش کا ہر طرح خیال رکھتے، ان کی ناز برداریاں کرتے شب و روز ان سے علمی گفتگو ہوتی، اشعار کی باریکیوں پر بحث کی جاتی، اقبال ان کا کلام سن کر محظوظ ہوتے، اپنا کلام سنا کر ان کی تنقیدوں سے فائدہ اٹھاتے۔ بعض اوقات شعری الجھنیں پیش کر کے اشکال کے حل میں ان سے رہنمائی حاصل کرتے^(۱)

اقبال لاہور میں گرامی کے لئے چشم براہ رہتے تھے کیونکہ یہ نجی محفلیں ان کے لئے تقویت روح کا باعث تھیں:

”غرض یہ کہ لاہور میں آپ کی بڑی مانگ ہے۔ باقی رہا میں، سو میرے

لئے آپ کا یہاں قیام کرنا تقویت روح کا باعث ہے۔ خدا جانے زندگی کب تک ہے، کچھ عرصہ کے لئے آجائے تاکہ میں بھی آپ کی صحبت سے مستفیض ہو جاؤں۔ یہ صحبتیں کسی زمانے میں تاریخ کے ورق بن جائیں گی۔

(مکاتیب بنام گرامی، صفحہ ۱۸۵)

ظاہر ہے اقبال کے خطوط ان صحبتوں کا بدل نہیں ہو سکتے، تاہم ان خطوں میں فن شعر کی باریکیوں پر بحث کے علاوہ بے تکلفانہ پھیڑ چھاڑ کی باتیں بھی ملتی ہیں۔ کلام اقبال کے بعض حصوں کے پس منظر کو جاننے اور تخلیقی محرکات کے ساتھ ساتھ فنی باریکیوں کو سمجھنے کے لئے یہ خطوط بہت اہم ہیں۔ زبان و بیان کی فنی باریکیوں کے لئے اقبال گرامی سے مشورہ کرتے تھے "آج صبح آنکھ کھلتے ہی وہ شعر ذہن میں آیا، ابھی اُسے خراج کی ضرورت ہے، عرض کرتا ہوں" (مکاتیب، صفحہ ۱۲۴) لیکن اگر مشورہ فکری مفہوم کے ادا کرنے میں قاصر ہوتا تو اقبال اسے قبول نہ کرتے۔ فکر اقبال کے دینی منابع پر ان کی بہت سی دوسری تحریریں بھی روشنی ڈالتی ہیں۔ لیکن گرامی کے نام ایک خط میں انہوں نے بڑی سادگی سے اپنے مطالعہ قرآن کا ذکر کرتے ہوئے اس فکری بصیرت کا انکشاف کیا ہے جو اس مطالعے سے انہیں حاصل ہوئی۔ "اسرار و رموز" کی تدوین کے بعد "حیات مستقبلہ اسلامیہ" کی تخلیقی تحریک کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قرآن شریف سے مسلمانوں کی آئینہ تاریخ پر کیا روشنی پڑتی ہے اور حجت اسلامیہ جس کی تاسیس دعوت ابراہیمی سے شروع ہوئی، کیا کیا واقعات و حوادث اُسندہ صدیوں میں دیکھنے والی ہے اور بالآخر ان سب واقعات کا مقصود و نایب کیا ہے، میری سمجھ اور علم میں یہ تمام باتیں قرآن شریف میں موجود ہیں اور استدلال ایسا صاف و واضح ہے کہ کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ تاویل سے کام لیا گیا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا خاص فضل و کرم ہے کہ اس نے قرآن شریف کا یہ مخفی علم مجھ کو عطا کیا ہے۔ میں نے پندرہ سال تک قرآن پڑھا ہے اور بعض آیات اور سورتوں پر مہینوں بلکہ برسوں غور کیا

اور اتنے طویل عرصہ کے بعد مندرجہ بالا نتیجے پر پہنچا ہوں۔

(مکاتیب اقبال بنام گرامی صفحہ ۱۲۵)

گرامی کے نام اقبال کے خطوط ان کی شخصیت کے بہت سے پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں۔ اقبال کی خوش طبعی ان خطوط میں قدم قدم پر عیوض رہی ہے۔ وہ تمہقے تو نہیں لگاتے لیکن تبسم زیر لب کے ساتھ چٹکیاں لے لے کر محفوظ ہوتے ہیں، مثلاً:

”آپ کا تخلص گرامی کی جگہ ”نومی“ ہونا چاہیے کیونکہ آپ سوتے بہت ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ رادن لنکا کے بادشاہ کی طرح آپ چھ ماہ سوتے ہیں اور چھ ماہ جاگتے ہیں۔“

(مکاتیب اقبال، صفحہ ۹۶)

”آپ کہاں ہیں؟ حیدرآباد میں ہیں یا عدم آباد میں؟ اگر عدم آباد میں ہیں تو مجھے مطلع کیجئے کہ میں آپ کو تعزیت نامہ لکھوں“

(ایضاً، صفحہ ۹۷)

”بندہ خدا کبھی کبھی اپنی خیریت سے تو مطلع کر دیا کرو۔ بوڑھے ہو کر جوانان رعنا کی ناز فرمائیاں چہ معنی دارد۔“

(ایضاً صفحہ ۱۰۵)

”سردی گئی، گرمی شروع ہو گئی اور گزر بھی جائے گی مگر آپ ہوشیار پور سے نہ ہلیں گے“

(ایضاً، صفحہ ۱۱۳)

”اس پیش گوئی کے لئے کہ گرامی لاہور کبھی نہ آئے گا کسی پیغمبر کی ضرورت نہیں۔ جالندھر اور ہوشیار پور کا ہر شیرخوار بلا تامل ایسی پیش گوئی کر سکتا ہے۔“

(ایضاً، صفحہ ۱۳۷)

”گرامی سال خوردہ ہے یعنی سالوں اور برسوں کو کھا جاتا ہے پھر بوڑھا کیونکر ہو سکتا ہے۔ بوڑھا تو وہ ہے جس کو سال اور برس کھا جائیں۔“

(ایضاً، صفحہ ۱۵۱)

”اگر کوئی شخص دنیا میں ایسا موجود ہے جس کو گرامی کی نیت اور نیک نفسی میں شبہ ہے تو وہ اقبال کے نزدیک کافر ہے۔ میں تو آپ کو دلی سمجھتا ہوں“
 آپ کس خیال میں ہیں ! (ایضاً، صفحہ ۲۱۵)

گرامی سے چھیڑ چھاڑ کا سلسلہ خان نیاز الدین کے نام خطوط میں بھی جاری رہتا ہے جو گرامی کے ہم وطن تھے :

”گرامی صاحب نے وعدہ کیا تھا کہ محرم میں تشریف لائیں گے مگر الکوئی لاپرواہی، اب معلوم نہیں کہاں تشریف رکھتے ہیں..... گرامی صاحب تو امام غائب ہو گئے معلوم نہیں اس غیبت صغریٰ کا زمانہ کب ختم ہو گا۔“
 (مکاتیب اقبال بنام نیاز، صفحہ ۱۰)

”گرامی صاحب نے شاید ملک الموت کو کوئی رباغی کہہ کر ٹال دیا ہے اور کیا تعجب کہ ہجو کہنے کی دھمکی دے دی ہو۔“

(ایضاً، صفحہ ۱۳)

”گرامی صاحب بیماری کے خوف سے سنا ہے خانہ نشین ہیں، ان کی جگہ ان کا خط آیا تھا۔“
 ایضاً، صفحہ ۱۴

”گرامی صاحب کی تپ کوئی نئی بات نہیں۔ شاعروں کو قدرتی تپ ہوتی ہے۔“
 (ایضاً، صفحہ ۱۴)

مزاح کا یہ قدرتی رنگ بہت کم دوسرے خطوط میں نظر آتا ہے۔ ماسٹر عبداللہ چغتائی سے اقبال کی خوش مذاقی کا رنگ مختلف ہے اور اس کا اظہار بھی خطوں میں کم ہوا ہے، زبانی روایتیں زیادہ ہیں۔ اقبال کی مجلس خاص میں بار پانے والوں میں چودھری سر شہاب الدین کے بارے میں بھی کچھ لطائف زبانوں پر ہیں۔ اگر اقبال کے لطائف و ظرائف کا کوئی مجموعہ ترتیب دیا جائے تو ان زبانی اور تحریری نمونوں کا ایک اچھا خاصا ذخیرہ جمع ہو سکتا ہے جو ان کے ظریفانہ مجلسی رویے کو افکار کی دبیز تہوں سے بے نقاب کر کے انہیں ایک عام انسان کے روپ میں پیش کرے گا۔

سید نذیر نیازی کے نام اقبال کے خطوط کا سلسلہ ۱۹۲۹ء سے شروع ہو کر ۱۹۳۶ء میں ختم ہوتا ہے۔ اس دوران میں 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 تک خطوں میں تحریر ہوتی ہیں۔ یہ خطوط بھی اقبال کی عادات اور معمولات پر خاصی روشنی ڈالتے ہیں۔ کھانے پینے میں ان کی پسند و ناپسند کا اندازہ بھی ان خطوط سے ہوتا ہے۔ مثلاً:

” آج چلغوزہ کھایا ہے۔ تازہ انجیر کی تلاش جاری ہے۔ سردی کا موسم ابھی شروع نہیں ہوا۔ لیکن ترشی کے لئے ترس گیا ہوں۔ لیموں کو تو میں ہاتھ نہیں لگانا۔ کیونکہ حکیم صاحب نے منع کر دیا ہے مگر کیا اور قسم کا پھل بھی منع ہے؟ وہی کی اجازت حکیم صاحب نے دی تھی لیکن اس میں بھی ترشی ہے۔ اس واسطے ڈرتا ہوں۔ ایک روز وہی کا آرائشہ کھایا تھا مگر وہ وہی اس قدر میٹھا تھا کہ آرائشہ میں کوئی لطف نہ تھا۔ پودینہ اور انار دانہ کی چٹنی کے لئے کیا حکم ہے؟“

(مکتوبات اقبال، صفحہ ۱۴۹)

اکثر خطوں میں اس طرح کی چھوٹی چھوٹی خواہشات کا اظہار ہوا ہے۔ کہیں فالودہ پینے کو کچھ کچھ دل چاہتا ہے، کہیں تریبوز کھانے کو جی چاہتا ہے۔ کہیں پھیپھڑا اور مغز کھانا تو درکنار، ان کے دیکھنے ہی سے کراہت سی ہوتی ہے۔ یہ سب جزئیات ظاہر ہے کہ بیماری کے دوران حکیم نابینا صاحب کے گوش گزار کرنے کے لئے لکھی گئی ہیں لیکن ان سے اقبال کے ذوق لطیف کا بھی پتہ چلتا ہے۔ تاہم بیماری کے علاوہ بھی انہوں نے بعض کھانوں اور پھلوں کے بارے میں اپنی رغبت اور اشتیاق کا اظہار کیا ہے۔ یہ باتیں معمولی سہی لیکن شخصیت اور مزاج کے مطالعے میں بڑی اہم ہیں۔

مجلسی احساسات اور زندگی کے عام معمولات ذمے داریوں اور نجی اشغال کے سلسلے میں اس طرح کی معلومات بھی خطوں میں بکھری ہوئی مل جاتی ہیں جو شخصی مطالعہ میں

بہت مفید ہیں :

”گھاؤں کی زندگی واقعی قابل رشک ہے اور اگر جابلندھر کے افغانوں میں کچھ اپنے قومی دلی خصائص ابھی تک محفوظ ہیں تو اسی زندگی کی وجہ سے، مگر گنے کی کبیر سے یاران ہم دم کی صحبت شیریں تر ہے اور اس میں صرف اس قدر نقص ہے کہ ہر وقت میسر نہیں آتی۔“

(مکاتیب اقبال بنام نیاز، صفحہ ۱۱)

”لاہور کورٹ میں تعطیل تھی۔ کچھری بند تھی اور میں چاہتا تھا کہ کسی جگہ جہاں لوگ میرے جاننے والے نہ ہوں چلا جاؤں اور تھوڑے دنوں کے لئے آرام کروں۔ پہاڑ جانے کے لئے سامان موجود تھا مگر صرف اسی قدر کہ تنہا جاسکوں۔ تنہا جا کر ایک پر فضا مقام میں آرام کرنا اہل خیال کو گرمی میں چھوڑ جانا بعید از مروت معلوم ہوا، اس واسطے ایک گاؤں چلا گیا، جہاں ویسی ہی گرمی تھی جیسی لاہور میں، مگر آدمیوں کی آمد و رفت نہ تھی۔“

(شاد اقبال، صفحہ ۳)

..... ہاں کبوتروں کے متعلق لکھنا بھول گیا۔ آپ نے دو جوڑا ارسال فرمائے تھے، جن میں سے ایک کا عدم وجود برابر تھا، کیونکہ وہ اپنے انڈے توڑ دیتا تھا۔ اب مہربانی کر کے دو جوڑا یا اگر دو نہیں تو ایک ارسال فرمائیے۔ وہ نسل کبوتروں کی بہت عمدہ ہے، اس نسل کے ہوں جس سے وہ پہلے کبوتر تھے۔“

(مکاتیب اقبال، بنام نیاز، صفحہ ۲۹)

اقبال کے ان خطوط کی تعداد جن میں ان کے دینی، سیاسی اور تعلیمی افکار و خیالات بکھرے ہوئے ہیں، بہت زیادہ ہے۔ ان میں سے بعض خطوط ملک کی نامور ہستیوں اور تاریخ ساز شخصیتوں کو لکھے گئے ہیں۔ مثلاً سیاسی امور و مسائل کے بارے میں قائد اعظم محمد علی جناح کے نام اقبال کے (انگریزی) خطوط جو اقبال کے خطبہ الہ آباد اور لندن کی گول میز کانفرنسوں کے بعد ۱۹۳۶، ۱۹۳۷ کے پر آشوب سیاسی حالات

میں لکھے گئے، پاکستان کے اسباب و محرکات اور پس منظر ہی پر روشنی نہیں ڈالتے بلکہ اس زمانے کی تاریخی دستاویزات ہونے کے علاوہ اقبال کی سیاسی بصیرت و آگہی کا لازماً ثبوت پیش کرتے ہیں۔ سید سلیمان ندوی کے سامعہ خط و کتابت، اقبال کے دینی افکار و احسات کا اہم ماخذ ہے۔

ملت اسلامیہ کی نشاۃ الثانیہ کے سلسلے میں اقبال نے اپنے خیالات کا اظہار خطبات و غیرہ میں بھی کیا ہے لیکن ان کے افکار کا موثر اظہار شاعری (فارسی و اردو) میں ہوا ہے اور پھر ان تخلیقی، شعری افکار کی وضاحت کے لئے ان کے خطوط بہت اہم ہیں۔ غالب نے بھی اپنے خطوط میں اپنے بعض اشعار کی تشریح کی ہے اور اقبال کو بھی اپنے بعض خطوط میں اپنے کلام کے فنی پہلوؤں کی وضاحت کرنی پڑی ہے۔ لیکن غالب اور اقبال میں یہ فرق واضح ہے کہ بنیادی طور پر شاعر ہوتے ہوئے ایک فلسفی کا انداز رکھتے تھے وہاں اقبال بنیادی طور پر مفکر تھے اور انہوں نے اپنے افکار کے دل پذیر اظہار کے لئے شعر کو ذریعہ بنایا ہے۔ اس لئے قدرتی طور پر جہاں غالب کے افکار غیر مربوط اور بوقلمون ہیں وہاں اقبال کے افکار مربوط اور حیات و کائنات کے بارے میں ایک خاص زاویہ نظر کے حامل ہیں۔ غالب کو تو صرف اپنے چند مشکل اور پیچیدہ اشعار کی تشریح کرنی پڑی، اقبال کا مسئلہ اشعار کی تشریح کا نہیں تھا، بلکہ افکار کی وضاحت کا تھا، کیونکہ ان کا کلام اپنی جگہ افکار کی ہم آہنگی کا حامل اور سوچ کے ایک نقطے کی طرف رہنمائی کرتا ہے:

نقطہ پر کار حق مرد خدا کا یقین

اور یہ عالم تمام وہم و ظلم و مجاز

اقبال نے اپنے بعض شعروں اور بعض جگہ خطوں میں اپنے شاعر ہونے سے انکار کیا ہے۔ اس کا مطلب یہی ہے کہ وہ بنیادی طور پر شاعر کہلانا پسند نہیں کرتے، ورنہ جہاں تک فن شعر کا تعلق ہے اقبال اس کی حقیقت و ماہیت سے بے گانہ نہیں تھے۔ فن شعر پر انہیں ماہرانہ دسترس حاصل تھی۔ یہ قدرت کا عطیہ بھی تھا اور ریاض کا ثمر بھی۔ لیکن ان کے ہاں فن، فکر کے تابع تھا، مقسود بالذات نہیں تھا۔ اسی لئے فن

کی باریکیوں پر گرامی ان کے مخاطب ہوتے تھے اور فکر کے معاملے میں ان کا روئے سخن ملتِ اسلامیہ اور عالمِ انسانی سے ہے۔ اقبال نے خطوط کے ذریعے ان اعتراضات کا جواب دینا اور غلط فہمیوں کو رفع کرنا ضروری خیال کیا جو معترضین ان کے افکار کے بارے میں پھیلا رہے تھے۔ الحاد کی وبا جدید تعلیم کے ساتھ ساتھ پھیل رہی تھی۔ اقبال کی زندگی کے آخری چند برسوں میں یہاں ترقی پسند ادبی تحریک کا چرچا ہوا اور ترقی پسند نقاد، جو بنیادی طور پر فکرِ اقبال کی دینی اساس سے یا تو بے گانہ تھے اور یا اس سے انہیں اختلاف تھا، اقبال کے شعری افکار پر تناقض کا الزام لگا رہے تھے۔ وطن اور وطنیت، جمہوریت اور آمریت، اسلام اور اثرِ اکتیت کے بارے میں طرح طرح کی موثر گافیاں کی جاری تھیں، اور جب کوئی صاحب ان امور کے بارے میں خود اقبال سے دریافت کرتا تھا تو وہ ان استفسار کا جواب دے کر مختصراً اپنے افکار کی غایت بیان کر دیتے تھے۔ مثال کے طور پر یہاں چند خطوط من و عن پیش کئے جاتے ہیں جن میں اختصار لیکن جامعیت کے ساتھ اقبال نے اپنے شعری افکار کی وضاحت کی ہے۔ مولوی ظفر احمد صدیقی کے نام مندرجہ ذیل خط ۱۲ دسمبر ۱۹۳۲ء کو لکھا گیا:

۱۔ جناب من، معترض..... قرآن کریم کی تعلیم سے بے بہرہ ہے۔ علیٰ ہذا القیاس، اسلامی تصوف میں مسئلہ خودی کی تاریخ اور نیز میری تحریروں سے ناواقف محض ہے۔ موخر الذکر صورت میں میں اسے معذور جانتا ہوں۔ آخر اس غلامی کے زمانہ میں مسلمانوں کے پاس کون سا ذریعہ ہے جس سے وہ اپنی آئندہ نسلوں کو اسلامی تصورات کے بننے اور بگڑنے کی تاریخ سے آگاہ کر سکیں۔ غلام قوم مادیات کو روحانیت پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہو جاتی ہے اور جب انسان میں خدے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتا ہے جس کا مقصد قوتِ نفس اور روحِ انسانی کا ترفع ہو۔

۲۔ اعتراض کا جواب آسان ہے۔ دینِ اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدے کی رو سے ہر شے پر مقدم ہے نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو ذرا

نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لئے حدود متعین کرتا ہے ان حدود کے متعین کرنے کا نام اصلاح اسلام میں شریعت یا قانون الہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو خواہ ہٹلر کی قانون الہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی تسکین کے لئے پامال کیا مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانے میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔ فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں دوسری صورت میں قانون الہی اور اخلاق کی پابند ہے۔ بہر حال حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکام الہی خودی میں اس حد تک سرا کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے۔ لیکن ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدہ کی رو سے یہ تفسیر لغباد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اسی تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔

۳۔ معترض کا یہ کہنا کہ اقبال اس دور ترقی میں جنگ کا حامی ہے، غلط ہے میں جنگ کا حامی نہیں ہوں۔ نہ کوئی مسلمان شریعت کی حدود معینہ کے ہوتے ہوئے اس کا حامی ہو سکتا ہے۔ قرآن کی تعلیم کی رو سے جہاد یا جنگ کی صرف دو صورتیں ہیں۔ محافظانہ اور مصلحانہ۔ پہلی صورت میں یعنی اس صورت میں جب کہ مسلمانوں پر ظلم کیا جائے اور ان کو گھروں سے نکالا جائے، مسلمان کو تلوار اٹھانے کی اجازت ہے (نہ حکم)

دوسری صورت جس میں جہاد کا حکم ہے ۹ : ۲۹ میں بیان ہوئی ہے۔ ان آیات کو غور سے پڑھیے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ چیز جس کو سیمول ہور جمعیت اقوام کے اجلاس میں (COLLECTIVE SECURITY) کہتے ہیں ہے قرآن نے اس کا اصول کس سادگی اور فصاحت سے بیان کیا ہے۔ اگر گزشتہ زمانے کے مسلمان مدیرین اور سیاسیین قرآن پر تدبر کرتے تو اسلامی دنیا میں جمعیت اقوام کے بنے ہوئے آج صدیاں گزر گئی ہوتیں۔ جمعیت اقوام جو زمانہ حال میں بنائی گئی ہے اس کی تاریخ بھی یہی ظاہر کرتی ہے کہ جب تک اقوام کی خودی قانون الہی کی پابند نہ ہو امن عالم کی کوئی سبیل نہیں نکل سکتی۔ جنگ کی مذکورہ بالا دو صورتوں کے سوائے میں اور کسی جنگ کو نہیں جانتا۔ جوع الارض کی تسکین کے لئے جنگ کرنا دین اسلام میں حرام ہے علیٰ ہذا القیاس دین کی اشاعت کے لئے تلوار اٹھانا بھی حرام ہے۔

۳۔ شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں۔ اس جاور میں اسلامی فقر کے تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں

۱۔ خود دار اور غیرت مند ہے کہ ادر کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا۔

۲۔ بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا۔ ۳۔ بلند پرواز ہے۔

۴۔ خلوت پسند ہے۔ ۵۔ تیز نگاہ ہے۔

آپ کے خط کا جواب حقیقت میں طویل ہے لیکن انیسویں کہ میں طویل نہ

خط لکھنا تو درکنار معمولی خط و کتابت سے بھی قاصر ہوں :-

(اقبال نامہ، حصہ اول، صفحہ ۲۰۱ تا ۲۰۵)

آل احمد سرور کے نام خط (مورخہ ۱۲ مارچ ۱۹۲۷ء) میں بھی کچھ شکوک و شبہات کے

ازالے کی صورت ملتی ہے:

”جناب من! میری آنکھوں میں پانی اترنے کے آثار ہیں۔ ڈاکٹر لکھنے

پڑھنے سے منع کرتے ہیں جب تک اپریشن نہ ہو جائے۔ معاف کیجئے گا
یہ خط اپنے ایک دوست سے لکھوا رہا ہوں۔

آپ کے دل میں جو باتیں پیدا ہوئی ہیں ان کا جواب بہت طویل ہے
اور میں بحالت موجودہ طویل خط لکھنے سے قاصر ہوں۔ اگر میں کبھی علیکریٹھ
حاضر ہوا یا آپ کبھی لاہور تشریف لائے تو انشاء اللہ زبانی گفتگو ہوگی
سر دست میں دو چار باتیں عرض کرتا ہوں:

۱۔ میرے نزدیک فاشنزم، 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 لئے
ہر نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے میرے کلام پر ناقدانہ نظر ڈالنے سے پہلے حقائق اسلامیہ
کا مطالعہ ضروری ہے۔ اگر آپ پورے غور اور توجہ سے یہ مطالعہ کریں تو ممکن ہے کہ آپ
انہیں نتائج تک پہنچیں، جن تک میں پہنچا ہوں۔ اس صورت میں غالباً آپ کے شکوک
تمام رنج ہو جائیں۔ یہ ممکن ہے کہ آپ کا VIEW مجھ سے مختلف ہو یا آپ خود دین
اسلام کے حقائق کو ہی ناقص تصور کریں۔ اس دوسری صورت میں دوستانہ بحث ہو
سکتی ہے جس کا نتیجہ معلوم نہیں کیا ہو۔

۲۔ آپ کے خط سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے میرے کلام کا بھی بالاستیعاب مطالعہ نہیں
کیا۔ اگر میرا یہ خیال صحیح ہے تو میں آپ کو یہ دوستانہ مشورہ دیتا ہوں کہ آپ اس طرف
بھی توجہ کریں کیونکہ ایسا کرنے سے بہت سی باتیں خود بخود آپ کی سمجھ میں آ جائیں گی۔^(۱)

۱۔ پروفیسر آل احمد سرور نے غالباً اقبال کے اس مشورے پر عمل کیا اور ان کے شکوک و شبہات کچھ دور
ہوئے۔ کیونکہ اس کے بعد انہوں نے اقبال پر جو مضامین لکھے ہیں جن میں "اقبال اور اس کے نکتہ چین"
بھی شامل ہے، ان میں تنقید کا مثبت انداز ملتا ہے۔ لیکن زمانے کی ستم ظریفی دیکھئے اب یہی دانشور
آکاش دانی پر بھارتی نقطہ نظر سے تنقید کا منفی رویہ اختیار کر کے انکار اقبال کی عجیب و غریب تاویلیں
پیش کر رہے ہیں۔ شاید روح اقبال پھر انہیں اپنے کلام کے بالاستیعاب مطالعہ کا مشورہ دے کر
صراطِ مستقیم پر ڈالے۔

۳۔ مسولینی کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے اس میں آپ کو تناقض نظر آتا ہے۔ آپ درست فرماتے ہیں لیکن اگر اس بندہ خدا میں SAINT اور DEVIL دونوں کے خصوصیت جمع ہوں تو اس کا میں کیا علاج کروں۔ مسولینی سے اگر کبھی آپ کی ملاقات ہو تو آپ اس بات کی تصدیق کریں گے کہ اس کی نگاہ میں ایک نامکن البیان تیزی ہے جس کو شعاع آفتاب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ کم از کم مجھ کو اسی قسم کا احساس ہوا۔

۴۔ آپ یونیورسٹی کے شعبہ اردو کے لیکچرار ہیں۔ اس واسطے مجھے یقین ہے کہ لٹریچر کے اسالیب بیان سے مجھ سے زیادہ واقف ہیں۔ تیمور کی روح کو اپیل کرنے سے تیموریت کو زندہ کرنا مقصود نہیں بلکہ وسط ایشیا کے ترکوں کو بیدار کرنا مقصود ہے۔ تیمور کی طرف اشارہ محض اسلوب بیان ہے اسلوب بیان کو شاعر کا حقیقی VIEW تصور کرنا کسی طرح درست نہیں۔ ایسے اسالیب کی مثالیں دنیا کے ہر لٹریچر میں موجود ہیں۔

(اقبال نامہ، حصہ دوم، صفحہ ۱۳۱۳ - ۳۱۵)

آل احمد سرور یا دوسرے متشکلیں اس قسم کی وضاحتوں سے مطمئن ہوئے یا نہیں لیکن معترضین کے اعتراضات یا منافقین کی تاویلات کا سلسلہ ابھی کوئی ختم نہیں ہو گیا۔ کیونکہ جس خانوادے کے لوگ کچھ عرصہ پہلے اپنے "ترقی پسندانہ" مسلک کی بنا پر اقبال کو ایک مسلم مفکر کی حیثیت سے دیکھتے ہوئے اسے رجعت پسند قرار دے رہے تھے، اسی خانوادے کے لوگ اب بدلے ہوئے حالات میں متفرق اشعار اقبال کو ان کے فکری سیاق سے الگ کر کے اقبال کو "ترقی پسند شاعر" بنانے کے کرب میں مبتلا ہیں۔ حالانکہ اقبال نہ پہلے "رجعت پسند" تھے اور نہ اب "ترقی پسند" ہو گئے ہیں بلکہ مارکسی تنقید کی ان اشتراکی اصطلاحوں سے بے نیاز وہ ہمیشہ ایک سیدھے سادے مسلمان تھے۔ اقبال کی فکر و نظر میں ایک سچے مسلمان سے بڑھ کر انقلابی اور ترقی پسند اور کون ہو سکتا ہے؟ چند مشابہتوں کی بنا پر اقبال نے اگر "خضر راہ"

میں اشتراکی انقلاب کو یا چند دوسری نظموں میں کارل مارکس، لینن وغیرہ کو سراہا ہے تو اس سے یہ کہاں ثابت ہو گیا کہ اقبال ان کے حلقہ اثر میں آگئے۔ انہی اشتراکی کوچہ گردوں کو "اقبال نے جس طرح "ابلیس کی مجلس شوریٰ" میں بے نقاب کیا ہے اور اسلام کی برتری کا بانگ دھل اعلان کیا ہے، اسے کیوں نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ جس طرح بعض معترضین کا یہ شیوہ ہے کہ وہ اپنی من پسند آیات قرآنی کو سیاق سے الگ کر کے من مانی تاویلات کرتے ہیں، اسی طرح اقبال کے کلام سے اپنے مطلب کا کوئی مصرعہ یا شعر یا کوئی ٹکڑا لے کر ناقدین کو عوام الناس کی گمراہی کے لئے کیسے کیسے پاڑے بیٹے پڑتے ہیں۔ اقبال کی شاعری پر بحث کی یہاں گنجائش نہیں لیکن سارے مباحث میں اقبال کا وہ خط قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے جو انہوں نے "خضر راہ کی اشاعت کے بعد سوشلسٹ حضرات کی مغالطہ انگیزی کے جواب میں "زمیندار" لاہور کو برائے اشاعت ارسال کیا تھا۔ اقبال نے اپنی اس نظم میں خضر کی زبانی واقعات عالم پر تبصرہ کرتے ہوئے بولشویک انقلاب کو خوش آئند قرار دیا تھا جس پر انہیں سوشلزم کا حلقہ بگوش سمجھ لیا گیا۔ اقبال نے غلط فہمی کو فوری طور پر رفع کرتے ہوئے اپنے فکری مسک کی وضاحت اس خط میں کی، جو درج ذیل ہے:

"مکرم بندہ جناب ایڈیٹر صاحب زمیندار، السلام علیکم! میں نے ابھی ایک اور دوست سے سنا ہے کہ کسی صاحب نے آپ کے اخبار میں یا کسی اور اخبار میں (میں نے اخبار ابھی تک نہیں دیکھا) میری طرف بولشویک خیالات منسوب کئے ہیں۔ چونکہ بولشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک ارہ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف ہے اس واسطے اس تحریر کی تردید میرا فرض ہے۔

میں مسلمان ہوں۔ میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ دلائل و براہین پر مبنی ہے کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سرمایہ داری کی قوت جب حد اعتدال سے تجاوز کر جائے تو دنیا کے لئے ایک

قسم کی لعنت ہے۔ لیکن دنیا کو اس کے مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریق یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے، جیسا کہ بولشویک تجویز کرتے ہیں۔ قرآن کریم نے اس قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لئے قانون میراث اور زکوٰۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے، اور فطرت انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریق قابل عمل بھی ہے روسی بالٹوزم یورپ کی ناقصیت اندیش اور خود غرض سرمایہ کاری کے خلاف بائیک نبردست رد عمل ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ کاری اور روسی بالٹوزم دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے۔ اور جس کاٹل نے اوپر اشارتاً ذکر کیا ہے۔ شریعت حقہ اسلامیہ کا مقصود یہ ہے کہ سرمایہ داری کی بنا پر ایک جماعت دوسری جماعت کو مغلوب نہ کر سکے اور اس مدعا کے حصول کے لئے میرے عقیدے کی رو سے وہی راہ آسان اور قابل عمل ہے جس کا انکشاف شارع علیہ السلام نے کیا ہے۔ اسلام سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا بلکہ فطرت انسانی پر ایک عمیق نظر ڈالتے ہوئے اسے قائم رکھتا ہے اور ہمارے لئے ایک ایسا معاشی نظام تجویز کرتا ہے جس پر عمل پیرا ہونے سے یہ قوت کبھی اپنی مناسب حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ مجھے افسوس ہے کہ مسلمانوں نے اسلام کے اقتصادی پہلو کا مطالعہ نہیں کیا ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ اس خاص اعتبار سے اسلام کتنی بڑی نعمت ہے۔ میرا عقیدہ ہے: *بمنعمۃ اخوانا* میں اسی نعمت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ کسی قوم کے افراد صحیح معنوں میں ایک دوسرے کے اخوان نہیں ہو سکتے۔ جب تک کہ وہ ہر پہلو سے ایک دوسرے کے ساتھ مساوات نہ رکھتے ہوں اور اس مساوات کا حصول بغیر ایک ایسے سوشل نظام کے ممکن نہیں جس کا مقصود سرمایہ کی قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھ کر مذکورہ بالا مساوات کی تخلیق و تولید ہو۔ اور مجھے یقین ہے کہ خود 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 اصول اساسی یا تو خالص اسلامی ہوں گے یا ان سے ملتے جلتے ہوں گے۔ موجودہ صورت میں روسیوں کا اقتصادی نصب العین خواہ کیسا ہی محسود کیوں نہ ہوں، ان کے طریق

عمل سے کسی مسلمان کو ہمدردی نہیں ہو سکتی۔ ہندوستان اور دیگر ممالک کے مسلمان جو یورپ کی پولیٹیکل اکانومی پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں، ان کے لئے لازم ہے کہ اس زمانے میں قرآن کریم کی اقتصادی تعلیم پر نظر غائر ڈالیں۔ مجھے یقین ہے کہ وہ اپنی تمام مشکلات کا حل اس کتاب میں پائیں گے لاہور کی لیبر یونین کے مسلمان ممبر بالخصوص اس طرف توجہ کریں۔ مجھے ان کے اغراض و مقاصد کے ساتھ ولی ہمدردی ہے مگر مجھے امید ہے کہ وہ کوئی ایسا طریق عمل یا نصب العین اختیار نہ کریں جو قرآنی تعلیم کے منافی ہو۔

(گفتار اقبال، صفحہ ۵-۸)

اقبال نے جس ہمدردانہ انداز، لیکن محسوس عقلی اور مدلل پیرائے میں اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے اس سے ساری غلط فہمیاں رفع ہو جاتی ہیں اور ان کے افکار کا یہ پہلو پوری طرح واضح ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد کلام اقبال میں تحریف یا تاویل کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ لیکن خدا بچائے ایسے پروپیگنڈہ باز نقادوں سے جو بد قسمتی سے ادب و فن میں بھی "ہزما سٹرز وائس" کی طرح اپنی ہی کہے جا رہے گئے۔ ان کے لئے ظاہر ہے کہ نہ کوئی دلیل کارگر ہو سکتی ہے اور نہ اپیل کام آ سکتی ہے

بہر کیف اقبال کے خطوط ان کی شخصیت اور افکار کا ایک ایسا صاف شفاف آئینہ ہیں جس پر انداز بیان کی کوئی باریک سی تہہ بھی نہیں جو حقیقت کو تھبلا سکے۔

اقبال اور نذیر احمد کے فکری روابط

اقبال کے ذہنی اکتسابات اور فکری روابط کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ اس کی تحدید و تعین دشوار ہے لیکن یہ بات وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ اس سلسلے کی اولین کڑیاں، علی گڑھ تحریک اور اس کے قائدین کے افکار و نظریات سے پیوستہ ہیں۔ کیونکہ جس ماحول میں اقبال نے شعور کی آنکھیں کھولیں اور جس فضا میں انہوں نے ذہنی ارتقا کی ابتدائی منزلیں طے کیں، اس پر علی گڑھ تحریک کے گونا گوں اثرات چھائے ہوئے تھے۔ سیالکوٹ میں ان کی طالب علمی کا تمام زمانہ علامہ میر حسن کے زیر سایہ گزرا جو ان کے معلم ہی نہیں مربی و آتالیق بھی تھے۔ علامہ موصوف عربی و فارسی کے خوش مذاق استاد اور کشادہ ظرف و روشن خیال عالم تھے۔ وہ ابتداء ہی سے علی گڑھ تحریک اور اس کے اصلاحی مقاصد سے گہری وابستگی رکھتے تھے۔ ۱۸۷۷ء میں مدرسۃ العلوم کی تقریب تاسیس میں شرکت کے لئے علی گڑھ گئے تھے اور مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے سالانہ جلسوں میں بھی شریک ہوئے جو کرتے تھے۔ سرسید سے ان کے ذاتی روابط کا اندازہ ان متعدد خطوط سے ہوتا ہے جو مکتوبات سرسید میں "نام مولانا سید میر حسن" کے عنوان سے شامل

ہیں۔ ان میں سے پہلے خط کی تاریخ یکم نومبر، ۱۸۷۷ء اور آخری خط کی تاریخ اربارچ ۱۹۸۸ء ہے۔ ان خطوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید کی تصانیف، انسٹی ٹیوٹ گزٹ اور تہذیب الاخلاق کے پرچے۔۔۔۔۔ ان کے زیر مطالعہ رہتے تھے۔ سرسید کی تفسیر القرآن سے دلچسپی، اس کی مختلف جلدوں کی اشاعت کا انتظار و اشتیاق اور اس سلسلے میں بیہم تقاضے، ان کے جہادی میلان کی دلیل ہیں۔ نذیر احمد سے بھی ان کے دیرینہ مراسم تھے، جن کی بنیاد تحریر کی مقاصد کے علاوہ ہم مذاقی اور ہم خیالی کے رشتوں پر قائم تھی۔ دونوں عربی زبان کے جید عالم، عربی ادب کے رسیا، بذلہ سیخ اور شگفتہ مزاج تھے۔ ۱۸۸۸ء کے دورہ پنجاب کے بعد نذیر احمد سال بہ سال لاہور آتے رہے۔ ان وجہ سے دونوں کے باہمی روابط زیادہ سے زیادہ استوار ہوتے گئے۔ اقبال جیسے ذہین اور مقرب خاص شاگرد جو سکول اور کالج کے ادقات کے علاوہ علامہ موصوف کے گھر پر بھی سات آٹھ برس تک مستقل حاضر باشی کی سعادت سے بہرہ یاب رہے، اپنے استاد محترم کے ان رجحانات و افکار سے یقیناً متاثر ہوئے ہوں گے۔ چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ گورنمنٹ کالج لاہور میں داخلے (۱۸۹۵ء) سے پہلے ہی وہ قومی مسائل کا شعور رکھتے تھے، نیز سرسید اور ان کے رفقاء کے علمی و ادبی کارناموں سے متعارف ہو چکے تھے۔

لاہور اس زمانے میں، قومی و ادبی تحریکات کا بہت بڑا مرکز تھا۔ مشاعروں میں غزل گوئی کی قدیم روایت کے ساتھ قومی مجالس میں نظم خوانی کا رواج عام ہو رہا تھا۔ اقبال کی غزل گوئی کا دور سیالکوٹ میں شروع ہو چکا تھا۔ لاہور آنے کے بعد قومی شاعری کا آغاز ہوا۔ فروری ۱۸۹۶ء میں انجمن کشمیری مسلمانان لاہور کے ایک جلسے میں انہوں نے "فلاح قوم" کے عنوان سے ۱۰۲۷ اشعار کی ایک نظم پڑھی تھی جس کے چند اشعار درج ذیل ہیں:

۱۔ مکتوبات سرسید مرتبہ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، صفحات ۲۹۳ تا ۳۰۸

۲۔ تاریخ سیالکوٹ، مولفہ شیخ نیاز احمد، طبع اول۔ ص ۱۰۴

کیا تھا گردش ایام نے مجھے محسوس
 بدن میں جان تھی جیسے قفس میں صید زبوں
 ہزار شکر کہ ایک انجمن ہوئی تمام
 یقین ہے راہ پہ آئے گا طالع واثروں
 بڑھے یہ بزم ترقی کی دوڑ میں یارب
 کبھی نہ ہو قدم تیز آشنائے سکوں
 جو تیری قوم کا دشمن ہو اس زمانے میں
 اسے بھی باندھ لے اقبال مورت مضمون

انجمن حمایت اسلام کا پلیٹ فارم، قومی شاعری کو بہت راسخ آیا۔ اگرچہ
 اقبال نے ۱۹۰۰ء میں انجمن کے سالانہ اجلاس میں پہلی مرتبہ اپنی نظم ”نالہ یتیم“^(۱)
 لیکر یہ سمجھنا درست نہ ہو گا کہ لاہور آنے کے بعد سے ۱۹۰۰ء تک اقبال اس اہم
 قومی ادارے سے بے نیاز و بے تعلق رہے۔

اقبال اور انجمن حمایت اسلام کے باہمی روابط کی طویل روداد بیان کرنے
 والے اسی نظم ”نالہ یتیم“ کو نقطہ آغاز قرار دیتے ہیں اور پھر ساری روداد میں بحث و
 نظر کا زاویہ یہی رہتا ہے کہ اقبال نے ایک قومی و ملی شاعر اور انجمن کے سیکرٹری اور
 صدر کی حیثیت سے اس قومی ادارے کی کیا خدمات انجام دیں۔ لیکن اقبال کے ذہنی
 ارتقا کے سلسلے میں یہ پہلو زیادہ قابل توجہ ہے کہ انجمن نے اقبال کے فکر و فن کی نشو و
 ارتقا میں کیا حصہ لیا۔ یہ پہلو موضوع زیر بحث سے بھی یک گونہ تعلق رکھتا ہے۔

۱۔ عام روایت یہ ہے کہ اقبال نے ۱۸۹۹ء کے اجلاس میں یہ نظم سنائی تھی۔ لیکن اس بارے
 میں کسی اختلاف رائے کی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ خود انجمن حمایت اسلام کی سالانہ
 روداد سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال نے یہ نظم انجمن کے پندرھویں سالانہ جلسے میں
 تاریخ ۲۴ فروری ۱۹۰۰ء بعد نماز عصر پڑھی تھی۔ (ملاحظہ ہو، رسالہ ماہواری انجمن۔

اگر انجمن ہی اقبال اور نذیر احمد کے درمیان گہرے روابط کا ذریعہ تھی (لہذا نہایت اختصار کے ساتھ یہاں اس پہلو کے چند نکات پیش کیے جاتے ہیں۔

۱۸۹۵ء میں جب اقبال سیالکوٹ سے ایف۔ اے پاس کر کے اعلیٰ تعلیم کی غرض سے لاہور آئے، اس وقت انجمن حمایت اسلام اختلافات کی ابتدائی کشمکش کے دور سے گزر کر ایک مستقل قومی ادارے کی حیثیت اور مرکزیت حاصل کر چکی تھی۔ انجمن کے سالانہ جلسے مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے جلسوں کی طرح قومی میلے سمجھے جاتے تھے۔ لیکن دونوں کے رنگ ڈھنگ جدا تھے۔ کانفرنس کا دائرہ عمل، تعلیمی، تہذیبی اور اقتصادی مسائل تک محدود تھا۔ لیکن انجمن بنیادی طور پر ایک مذہبی ادارہ تھی۔ اس کی تعلیمی ورفاہی سرگرمیوں کے باوجود، انجمن کی کاروائیوں میں مذہبی پہلو ہمیشہ نمایاں رہا۔ کانفرنس کا تعلق خواص سے تھا۔ اس کے جلسوں میں ہر علاقے کے مسلمانوں کے نمائندے اور اعلیٰ تعلیم یافتہ افراد کثیر تعداد میں شریک ہوتے تھے، قومی مسائل پر سنجیدگی سے بحث ہوتی اور پرمغز تقریریں کی جاتیں۔ انجمن کا رابطہ عوام سے زیادہ گہرا تھا اور عوام کے لئے سنجیدہ تقریروں سے زیادہ، پرجوش قومی دلی نظموں (اور چندہ آدر) ثابت ہوتیں۔ لہذا انجمن کے جلسوں میں قومی شاعری کی تحریک کو سب سے زیادہ فسوح حاصل ہوا۔ یہاں سکول اور کالج کے نومشوق شاعروں سے لے کر ارشد گورگانی جیسے کہنہ مشوق غزل گو تک، سبھی اپنی نظموں سے لوگوں کے قومی اور مذہبی جذبات کو برانگیختہ کرتے تھے۔ یہ نظموں عموماً مسدس اور ترکیب بند کی صورت میں ہوتیں۔ نوجوان شعراء میں اقبال کے علاوہ خوشی محمد ناظر، غلام بھیک نیرنگ اور احمد حسین خاں احمد کی نظموں کا ادبی معیار خاصا بلند تھا۔ اس طرح یہاں بھی مشاعروں کی سی مقابلے و مسابقت کی فضا موجود تھی۔ انجمن کے جلسوں میں نظم خوانی کی لے یہاں تک

۱۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو راقم الحروف کی تصنیف: مولوی نذیر احمد دہلوی۔ احوال و آثار۔

بڑھی کہ ایک مرتبہ خود نذیر احمد نے بھرے جلسے میں ٹوک دیا۔^(۱) بعض اخباروں میں بھی نکتہ چینیاں ہوئیں اور مولانا حالی کو جو اس روایت کے بانی تھے، انجمن کی طرف سے عذر خواہی کرنا پڑی۔

اب ذرا حاضرین کے مجمعے کا جائزہ لیجئے۔ یہاں بزرگان قوم اور علمائے دین بھی جلوہ افروز نظر آئیں گے اور مقامی و کلام، شعراء اور اساتذہ بھی۔ سکولوں اور کالجوں کے طلبہ بھی حمت بستہ ملیں گے اور ان سب سے کئی گنا زیادہ، پر جوش عوام کا ایک جم غفیر گوش برآواز ہو گا۔ یہ عوام کا لانعام نہیں بلکہ قومی شعور سے بہرہ مند اور ملی جذبے سے سرشار عوام تھے جنہیں سرسید نے اپنے ابتدائی دورے میں زندہ دلاں پنجاب کے لقب سے مخاطب کیا تھا۔ غرض انجمن کا جلسہ اپنے عناصر ترکیبی اور مجموعی فضا و ماحول کے لحاظ سے قوم کی حالت کا صحیح نمونہ تھا۔ جب اقبال اپنی نظریں یہاں سناٹے تو حاضرین کے والہانہ جوش عقیدت اور بے ساختہ داد و تحسین سے وہ محسوس کرتے تھے گویا وہ پوری قوم سے مخاطب ہیں اور ان کے دل کی دھڑکنیں لاکھوں، کروڑوں دلوں میں منقسم ہو رہی ہیں۔ رفتہ رفتہ انجمن کا یہ جلسہ اقبال کے لیے قوم کی علامت بن گیا۔ چنانچہ بانگ درا کی نظموں میں محفل، بزم اور سب سے

۱۔ مولانا عبدالمجید سالک نے وہ دلچسپ واقعہ اپنی سرگزشت میں بیان کیا ہے (ملاحظہ ہو سرگزشت طبع اول ۱۹۵۵ء، ص ۱۹، ۲۰)۔

۲۔ مولانا حالی نے قومی جلسوں میں نظم پڑھنا کے عنوان سے ایک مضمون لکھا جس میں یہ عذر پیش کیا: انجمن حمایت اسلام میں جو سالانہ جلسہ ہوتا ہے اس کا اصل مقصد چندہ جمع کرنا ہے..... دوسرے اس جلسے میں تعلیم یافتہ لوگوں کے علاوہ کثرت سے ایسے لوگ جمع ہوتے ہیں جن کی دلچسپی کے لئے کم و بیش نظموں کو پڑھا جانا درست فائدے سے خالی نہیں معلوم ہوتا۔ مقالات حالی، حصہ اول، کراچی، بار چہارم، ۱۹۵۷ء

زیادہ انجمن کا لفظ قوم کے لئے بطور استعارہ و علامت کے استعمال ہوا ہے۔ جس طرح (کسی زمانے میں) شاعرے کے خوش مذاق سامعین کا تصور، غزل گو شعراء کے خیالات میں ترفیع اور فن میں بلندی پیدا کیا کرتا تھا، اسی طرح انجمن کے جلسوں میں قوم سے براہ راست مخاطب کا تجربہ اقبال کے جذبہ و تخیل کے لئے قومی محرک ثابت ہوا اور غالباً ان کی ملی نظموں اس تجربے اور تحریک کے بغیر اتنی جاندار نہ ہوتیں۔

انجمن کے جلسوں کی ایک انفرادی خصوصیت یہ بھی تھی کہ ملک کے گوشے گوشے سے اکابر علماء اس میں شریک ہوتے اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں مسائل حاضرہ پر فکر انگیز تقریریں کرتے تھے۔ انجمن کی سالانہ روادوں میں حضرت سلیمان شاہ پھلواری، مفتی محمد عبداللہ ٹونچی، مولانا ثناء اللہ امرتسری، مولوی نذیر احمد دہلوی، علامہ شبلی نعمانی اور مولانا روجی کی تقریروں کا ذکر بار بار آیا ہے۔ زکری ارتقا کے اس اہم ترین دور میں جب اقبال کا متحرک و متجسس ذہن نئے نئے اثرات بڑی تیزی سے جذب کر رہا تھا، انجمن کے جلسوں میں وہ ان اکابر قوم کے ارشادات سے کس حد تک متاثر و مستفید ہوئے ہوں گے، اس کا اندازہ لگانا کچھ زیادہ دشوار نہیں۔ ان بزرگوں میں سے مولوی نذیر احمد کی انجمن آرا شخصیت ایک عرصہ دراز تک نوجوان شاعر کی عقیدت کا مرکز بنی رہی۔ نذیر احمد سے انہیں ذاتی طور پر جو قرب حاصل تھا اس کے کئی اسباب تھے۔

نذیر احمد اور علامہ میر حسن کے دیرینہ مراسم کا ذکر آچکا ہے۔ اس بنا پر یہ قیاس بے جا نہ ہوگا کہ اقبال اپنی طالب علمی کے ابتدائی دور ہی میں نذیر احمد کی ادبی خدمات سے آشنا تھے۔ علاوہ ازیں ۱۸۸۸ء سے ۱۹۰۵ء تک ہر سال نذیر احمد بالالتزام انجمن کے جلسوں میں شرکت کے لئے دہلی سے لاہور آتے رہے اور اپنی سحر انگیز خطابت سے انجمن کی رونق بڑھایا کیے، لہذا اقبال اپنے سفر انگلستان سے پہلے دس سال تک برابر ان کے خطبات اور ذاتی ملاقات سے شرف اندوز ہوتے رہے۔ اقبال نے انجمن کے اجلاس میں اپنی پہلی نظم (نارِ یتیم) نذیر احمد ہی کی صدارت

میں سنائی اور انہوں نے نوجوان شاعر کی حوصلہ افزائی ان الفاظ میں کی :

" میں نے دبیر اور انیس کی بہت سی نظمیں سنی ہیں ، مگر واقعی ایسی دل خراش نظم کبھی نہیں سنی : (۱)

ان کے ذاتی روابط کا ایک خاص سبب یہ بھی تھا کہ نذیر احمد انجمن کے جلسوں کے خطیب ہی نہیں بلکہ انجمن کے عظیم عمن اور سرپرست بھی تھے ، اس زمانے میں جبکہ علی گڑھ تحریک کے قائدین انجمن کی سرگرمیوں کو ایک باغیانہ اقدام سمجھتے تھے اور اسلامیہ کالج لاہور کو علی گڑھ کالج کا حریف ادارہ قرار دیتے تھے ، نذیر احمد نے انجمن کے مقامی اور بیرونی مخالفین کا ڈٹ کر مقابلہ کیا اور یہ ثابت کیا کہ علی گڑھ تحریک کا مقصد صرف ایک مرکزی ادارے کی تعمیر ہی نہیں بلکہ ملک بھر میں جدید تعلیم کی نشر و اشاعت ہے ، لہذا اسلامیہ کالج جیسی درسگاہوں کا قیام قومی ترقی کے لئے نہایت ضروری ہے ۔ اقبال بھی انجمن حمایت اسلام کی اجتماعی جدوجہد کو قومی اتحاد و تنظیم کے حق میں ایک شگون نیک سمجھتے تھے ۔ انہوں نے اپنی ابتدائی نظموں میں انجمن اور اس کے تعلیمی اداروں کے بارے میں عقیدت مندانہ جذبات کا اظہار کیا ہے :

علم کا محبوب رونق بخش کا شانہ تر ہو
انجمن اپنی مثال بزم جانا نہ تو ہو
پھر سماں بندھ جائے گا غرناطہ و لہذا کا
پھر ذرا مہجولا ہوا تازہ وہ افسانہ تو ہو

(نظم : اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے) (۱)

فریاد امت کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں۔

ایک یہ بزم ہے لے دے کے ہماری باقی
ہے انہی لوگوں کی ہمت پہ بھروسہ اپنا

۱۔ مدد لوانجمن حمایت اسلام (رسالہ ماہواری انجمن بابت ماہ مئی ۱۹۰۰ء، ص : ۲۶)

قوم کو جن سے شفا ہو وہ دوا کون سی ہے
 یہ چمن جس سے ہرا ہو وہ بنا کون سی ہے
 ہے نہاں جن کی گدائی میں امیری سب کی
 آج دنیا میں وہ بزم فقر کون سی ہے^(۱)

مختصر یہ کہ انجمن کے حامی و محسن کی حیثیت سے بھی اقبال کی نگاہ میں نذیر احمد کا بلند مقام تھا۔ اقبال اور نذیر احمد کے ذاتی روابط، ذہنی و فکری یگانگت کے رشتے سے اور زیادہ استوار ہو گئے۔ اس وقت تک نذیر احمد کی بیش تر تصانیف شائع ہو کر قبولیت عامہ حاصل کر چکی تھیں لیکن نذیر احمد کی دینی بصیرت، مائزگی خیال اور شگفتگی بیان، ان کی تحریروں سے زیادہ ان کی خطابت میں جلوہ گر ہو کر نوجوانوں کے دل و دماغ کو مسحور کر رہی تھی۔ ان کے خطبات نے اقبال کے زرخیز ذہن میں جن خیالات کی تخم ریزی کی ہے وہ آگے چل کر ان کی شاعری میں بار آور ہوئے، لیکن عین اسی دور کی بعض نظیں ایسی ملتی ہیں جن میں نذیر احمد کے دل نشین خطبات کا فیضان صاف نمایاں ہے۔ یہاں اقبال کی نظم "دین و دنیا" کو بہ طور مثال پیش کیا جاسکتا ہے۔ مسلمانوں کے مذہبی شعور کی اصلاح اور دین و دنیا کی دوئی کے تصور کا ابطال، نذیر احمد کے خطبات کے خاص موضوعات میں سے ہیں۔ اس دور کے مصلحوں اور مفکروں میں سے ہر ایک نے اس موضوع پر اظہار خیال کیا ہے۔ لیکن نذیر احمد جس شرح و بسط کے ساتھ اس مضمون کو عوام کے ذہن نشین کیا، انہی کا حصہ ہے۔ ان کے خطبات سے دو مختصر اقتباسات درج ذیل ہیں:

۱۔ "میرے نزدیک اسلام کی حقانیت کی سب سے قوی دلیل یہی ہے کہ وہ کسی دنیاوی ترقی..... دنیاوی فلاح کا مانع ہونا کیسا خارج اور مزاحم بھی تو نہیں..... جب دنیا کو شارع علیہ السلام کے قواعد کے مطابق

برتنے کا نام دین مٹھرا تو دنیا اور دین میں وہ نسبت ہوئی جو ہولی

اور صورت میں یعنی دنیا کے بدن دین متحقق نہیں ہو سکتا۔ (۱)

۲۔ ہم مسلمانوں کا دین اس قسم کا دین تو ہے نہیں کہ اس کو دنیا سے کچھ

سروکار نہ ہو۔ دنیا کو امن و صلح کاری اور سازگاری اور جائز خوشحالی،

یعنی شریعت کے طریقے سے برتنے کا نام دین ہے لیکن دنیا کو

بگاڑا دین نے اور دین کو بگاڑا مولویوں نے (۲)

انجمن کے سولہویں سالانہ اجلاس (منعقدہ ۲۴ فروری ۱۹۰۱ء) میں بھی نذیر احمد

کے لیکچر کا موضوع یہی تھا۔ لیکچر کا آغاز اس جملے سے ہوتا ہے:

” آج میں اس مجمع میں اس لئے کھڑا ہوتا ہوں کہ دنیا اور دین کے

باہمی تعلق میں جو عام غلط فہمی مسلمانوں میں واقع ہو رہی ہے اور

جس نے اولاً مسلمانوں کی دنیا اور ثانیاً مسلمانوں کے دین کو میرے نزدیک

بہت بڑا نقصان پہنچایا ہے، مسلمانوں کو اس سے آگاہ کروں!

اور لیکچر کا خاتمہ انہی کی نظم کے اس بند پر ہوا:

مخلوق ذی شعور ہے تو ہوشیار رہ

مت مستمند زندگی مستعار رہ

دنیا کا کاروبار کر اور دیندار رہ

امید دار رحمت پروردگار رہ

کس نے کہا ہے تجھ سے کہ دنیا کو چھوڑ بیٹھ

بس ایسی باتیں اپنی طرف سے نہ جوڑ بیٹھ

یہ لیکچر جو ”دین و دنیا“ کے عنوان سے انجمن کے ماہوار رسالے میں چھپا

۱۔ لیکچروں کو مجموعہ جلد اول۔ ص: ۸۴ - ۲۸۳

۲۔ لیکچروں کا مجموعہ جلد دوم۔ ص: ۹۲، ۹۳

(۱) تھا۔ نذیر احمد کے لیکچروں کے مجموعے میں شامل نہیں۔ اقبال نے دوسرے سال انجمن کے سترھویں سالانہ اجلاس (منعقدہ ۲۲، ۲۳، ۲۴ فروری ۱۹۰۲ء) کی مختلف نشستوں میں تین نظمیں سنائیں، جن میں سے ایک نظم کا عنوان ”دین و دنیا“ ہے۔ یہ نظم ۱۰۵۴ شمار پر مشتمل طویل مزاحیہ قطعہ ہے، جس میں پہلے ایک مولوی صاحب کا ذکر ہے جو انگریزی تعلیم کی مخالفت میں وعظ فرما رہے تھے اور آخر میں ایک ایسے شخص کی ملاقات کا بیان ہے جو علم دین کے شوق میں گداگری کر رہا تھا۔ شاعر اس سے مخاطب ہو کر کہتا ہے:

خوار ہے تو جیسے اسٹیشن پہ ہو بلٹی کا مال

تیری دینداری کا یہ ذلت ہی کیا انجام ہے

نظم کے یہ دونوں کردار نذیر احمد کے خطبوں میں اکثر طنز و تعریض کا نشانہ بنے ہیں۔ اس نظم کے مندرجہ ذیل متفرق اشعار نذیر احمد کے اقوال کی صدائے بازگشت ہیں:

مسلموں کو فکر دیں ہو، فکر دنیا کچھ نہ ہو

کچے حنظل کی طرح یہ بھی خیال خام ہے

صدقے جاؤں فہم پر دنیا نہیں دیں سے الگ

یہ تو اک پابندی احکام دیں کا نام ہے

الغرض دیں ہو تو اس کیساتھ کچھ دنیا بھی ہو

ورنہ روز روشن اسلام کی پھر شام ہے

دین دنیا کا محافظ ہے اگر سمجھے کوئی

جیسے بچے کے گلے میں ناخن خرغام ہے^(۲)

۱۔ رسالہ ماہواری انجمن حمایت اسلام۔ ماہ مئی ۱۹۰۱ء۔ ضمیمہ نمبر ۹۔ صفحات ۱۲۹ تا ۱۵۰

۲۔ رسالہ ماہواری انجمن حمایت اسلام۔ ماہ مئی ۱۹۰۲ء۔ ص ۲۵

دین و دنیا کی یہ تفریق، نذیر احمد کے نزدیک علماء کی تنگ نظری اور صوفیہ کی رہبانی تعلیمات کا نتیجہ ہے۔ اسلام ایک جامع اور متوازن نظام زندگی ہے جس میں مادی اور روحانی ترقی کی یکساں گنجائش ہے۔ چنانچہ ہمارے اسلامی فلسفہ کی زندگی اسلامی عدل و توازن کا نمونہ تھی۔ بقول نذیر احمد:

دین و دنیا کو برتتے تھے مگر عدل کیساتھ
دونوں پہلو کو ترازو میں تیار رکھتے تھے
کار دنیا میں تھے مشغول بہ ظاہر ہمہ تن
دل مگر یاد الہی میں لگا رکھتے تھے

لیکن جب دین و سیاست کی تفریق کے نتیجے میں طریقت و شریعت کے جداگانہ نظام قائم ہو گئے تو اہل شریعت نے رسم پرستی میں غلو کیا اور اہل طریقت کی روحانیت رہبانیت کی حد تک پہنچ گئی۔ غرض جب علماء اور مشائخ نے تشدد کی روش اختیار کی اور بہت سی باتیں جن کو اصل دین سے کوئی تعلق نہیں، داخل دین ہو گئیں تو اسلام جو "ملة سهلة سمحة" یعنی ایک آسان، فطری اور سادہ دین تھا، ایسا پیچیدہ اور دشوار ہو گیا کہ بقول نذیر احمد:

"اس کا سنبھالنا دیکتے ہوئے انگارے کو ہاتھ میں لئے رہنا ہو رہا ہے..... یہاں پھینکتے ناک کاٹی جاتی اور لوگوں کو مرتد اور کافر بنانے کے چیلے ڈھونڈے جاتے ہیں۔"^(۱)

۱۸۹۳ء میں نذیر احمد نے انجمن حمایت اسلام کے سالانہ اجلاس میں "فطرت اللہ" کے عنوان سے ایک معرکہ الارا خطبہ دیا، جس میں علماء کی تقلید جامد اور مشائخ کی تلقین زہد پر سختی سے نکتہ چینی کی نذیر احمد کی اس تقریر پر پیران طریقت کے حلقوں میں کھل بلی پچ گئی، حتیٰ کہ مقدمہ بازی تک ذہبت پہنچی۔ لیکن نذیر احمد کلمہ حق کہنے سے باز نہ آئے۔ دوسرے سال پھر انجمن ہی کے جلسے میں "توحید" کے موضوع پر لیکچر دیا جس میں اہل طریقت کے نظریہ "ہمہ دست"

ان کی پیر پستی، قبر پستی اور رہبانی توکل پیشگی کو اسلامی تعلیمات کے منافی ثابت کیا۔ یہی نہیں بلکہ اسلام اور پیغمبر اسلام کی علانیہ تبلیغ کے برخلاف، تصوف کے پراسرار نظام کے بارے میں یہ سوال اٹھایا:

”مشائخوں نے بلا تشبیہ فری مینوں کی طرح یہ اپنا خاص گروہ کیا بنا رکھا ہے کہ ایک تعلیم ہے سینہ بہ سینہ اور وہ راز ہے درمیان پیر و مرشد کے۔ اگر تعلیم وہی تعلیم ہے جو قرآن و حدیث و فقہ میں ہے تو اس کا اخفا کیا؟“ (۱)

۲۳ فروری ۱۹۰۲ء کو انجمن کے اجلاس میں اقبال نے اپنی طویل نظم ”اسلامیہ کالج کا خطاب“ سنائی تھی۔ اسی جلسے میں نذیر احمد نے پھر اسی موضوع پر لیکچر دیا جو انجمن کے رسالے میں ”رہبانیت“ کے عنوان سے شائع ہوا تھا۔^(۲) مختصر یہ کہ نذیر احمد نے اپنے خطبات اور اپنی دینی تصانیف (اجتہاد، رویائے صادقہ وغیرہ) میں عجمی تصوف پر بڑی قوت و شدت سے حملہ کیا اور اگرچہ اقبال کے لئے اپنے آبائی میلان تصوف سے یک لخت پیچھا چھڑانا دشوار تھا، تاہم تصوف کی حقیقت و ماہیت کے بارے میں کچھ سوالات ان کے ذہن میں ضرور پیدا ہوئے ہوں گے۔ بالآخر تحقیقی مطالعے کے بعد وہ تصوف کے خالق ہی مسلک اور عجمی نظریات کی مخالفت پر مجبور ہو گئے۔

نذیر احمد جدید تعلیم کے پر جوش حامی تھے اور اسے مسلمانوں کی مادی ترقی و خوش حالی کا یقینی ذریعہ مانتے تھے۔ اسی نقطہ نظر کے ماتحت انھوں نے ابتداء ہی سے سرسید کی تائید و حمایت کی۔ اپنے لیکچروں میں جہاں وہ آیات و احادیث سے استشہاد کرتے اور تاریخ

۱۔ لیکچروں کا مجموعہ، جلد اول۔ ص ۲۶۶

۲۔ رسالہ ماہواری انجمن حمایت اسلام۔ ماہ مئی ۱۹۰۲ء۔ ضمیمہ نمبر ۱۸ ص ۲۱۹

اسلام کے حوالوں سے مسلمانوں کو عبرت دلاتے وہاں ان کے ذہن رسا نے ترغیب و تشویق کا ایک نیا پیرایہ اختیار کیا۔ جس زمانے میں وہ قرآن مجید کا ترجمہ کر رہے تھے، انہیں حکمت قرآنی پر غور و تعمق کا موقع ملا۔ چنانچہ انہوں نے استخلاف آدم کی آیات سے یہ نکتہ اخذ کیا کہ خدا کی نیابت و خلافت کے فریضے سے عہدہ بردار ہونے کے لئے کائنات کا مشاہدہ و مطالعہ اور قوانین قدرت کا علم حاصل کرنا ضروری ہے۔ کائنات اور عالم فطرت کے مشاہدے اور تجربے سے جو علوم مدون ہوئے، انہیں طبیعی علوم یا سائنس کہا جاتا ہے۔ طبیعی علوم سکھے بغیر نہ تو انسان خلافت کا منصب حاصل کر سکتا ہے اور نہ "سخر لکم مافی السموات والارض جمیعاً" کا مصداق بن سکتا ہے۔ اس دلیل سے انہوں نے جدید علوم کی تحصیل کو ایک مذہبی فریضہ قرار دیا۔ یہاں ۱۸۹۶ء اور ۱۹۰۳ء کے دو لیکچروں سے مختصر اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں :

- ۱- "انسان کو خلیفہ اللہ کہا جاتا ہے اور اس خلافت کے یہی معنی ہیں کہ خدا نے انسان کو عقل دی ہے جس کی مدد سے وہ مخلوقات کے خواص اور ان کی تاثرات اور علت و معلول کے تعلقات کو دریافت کرے اور دریافت کیے پیچھے مخلوقات میں تصرفات کرے" (۱)
- ۲- "خدا نے آدمی کو اس لئے پیدا کیا ہے کہ دنیا میں رہ کر پتھر یعنی قوانین قدرت کی پابندی کے ساتھ ایک حد تک خدا کی نیابت کرے۔ قوانین قدرت سے مراد ہیں خواص الاشیا..... اور نتیجہ و سبب کے تعلقات..... ان قوانین کا علم..... ذاتی تجربے اور اپنائے جنس کے تجربوں سے حاصل ہوتا ہے..... پھر خدا کی نیابت کے یہ معنی ہیں کہ آدمی موجودات عالم پر حکمرانی کرے اور ان سے خدمت لے" (۲)

۱- لیکچروں کا مجموعہ، جلد دوم - ص ۱۷۳

۲- لیکچروں کا مجموعہ، جلد دوم - صفحات ۳۲-۵۳۳

نذیر احمد نے اس نکتے کو نہ صرف اپنے خطبوں میں تہ تکرار پیش کیا بلکہ آخری زمانے میں اس موضوع پر ایک مضمون بھی لکھا جو رسالہ صوفی دہلی (ماہ دسمبر ۱۹۰۹ء) میں شائع ہوا تھا۔ اقبال نے اپنے فلسفہ خودی میں خودی کے ارتقاء و استحکام اور منصب خلافت کے حصول کے لئے تخریر فطرت کو لازم قرار دیا ہے۔ گمان غالب ہے کہ نذیر احمد نے قرآنی آیات کی جو تفسیر بالوضاحت پیش کی اس سے وہ ضرور مستفید ہوئے ہوں گے۔

سر سید کے رفقاء میں نذیر احمد کی امتیازی شان یہ ہے کہ جہاں وہ سر سید کے اخلاص و ایثار کے دل سے قدردان تھے اور عمر بھر ان کی رفاقت کا دم بھرتے رہے، وہاں انہوں نے سر سید کے انتہا پسندانہ مسلک پر بے لاگ تنقید بھی کی۔ اپنی تصانیف (ابن الوقت) روپائے صادقہ (اجتہاد وغیرہ) کے علاوہ قومی مجالس میں سر سید کے منہ پر کھلم کھلا ان کے نظریات سے اختلاف کیا۔ یہ نذیر احمد کے خلوص اور نیک نیتی کا واضح ثبوت ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اختلاف رائے کے باوجود سر سید انہیں بہ اصرار اپنے دوروں میں ساتھ لے جاتے اور کانفرنس کے جلسوں میں ان کے لیکچروں کا خاص اہتمام کرتے تھے۔ اقبال اور نذیر احمد کے فکری روابط کے سلسلے میں یہ پہلو نہایت اہم ہے کہ سر سید کی عقلیت اور مغربیت کے خلاف ردِ عمل کی جو تحریک سر سید کی زندگی میں رونما ہوئی اور بعد میں اقبال کے ہاتھوں تکمیل تک پہنچی، اس کے قائد اول نذیر احمد تھے۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ جس سال نذیر احمد ایک خطیب اور قومی شاعر کی حیثیت سے سر سید کی تحریک میں عملاً شریک ہوئے، اسی سال (۱۸۸۸ء میں) ناول نگار کی حیثیت سے ابن الوقت کے قصبے میں، تقلید مغرب کے معاشرتی نتائج پیش کر کے علی گڑھ تحریک کی خامیوں کی نشاندہی بھی کی۔ لیکن بعض اختلافی پہلو ان کے ناولوں سے زیادہ، خطبات اور مذہبی تصنیفات میں نمایاں ہیں۔ خصوصاً آخری دور کے لیکچروں میں سر سید کی تعقل پرستی پر بحث و استدلال کے علاوہ، طنز و مزاح کے جو پیرایے انہوں نے اختیار کئے، ان سے نہ صرف اہل علم محظوظ ہوتے تھے بلکہ خود نیچری طبقہ بھی لطف اندوز ہوتا تھا۔

بہ ظاہر یہ عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ جو شخص جدید سائنس کی تعلیم کو مسلمانوں

کا مذہبی فریضہ فرار دیتا ہے، وہ عقلیت کا زبردست مخالفت بھی ہے۔ لیکن غور کیا جائے تو یہ رویہ فکری تضاد پر مبنی نہیں بلکہ ان کی حقیقت پسندی اور ذہنی توازن کی دلیل ہے۔ مذیر احمد ہر مسئلے کو قرآن اور اسلام کی کسوٹی پر پرکھتے تھے اس لئے ان فکری گمراہیوں سے محفوظ رہے جو ذہنی مرعوبیت یا بے اعتدالی کا لازمی نتیجہ ہیں۔ جس طرح انہوں نے طبیعی علوم کے بارے میں حکمت قرآنی سے بصیرت حاصل کی، اسی طرح عقلیت کی مخالفت میں بھی آیات قرآنی سے استشہاد کیا۔ مثلاً ان کے ایک اہم خطبے کے یہ اقتباسات ملاحظہ ہوں۔ یہاں پہلے وہ عقل انسانی کے اس فطری تفحص اور تجسس کی تعریف کرتے ہیں جو تمام علمی کمالات اور ذہنی اکتسابات کا نقطہ آغاز ہے :

”بے شک انسان کی قوتوں میں ایک قوت کیوری آسٹی (تفحص یا تجسس: CURIOSITY) بھی ہے کہ وہ ہر ایک چیز کی کنہہ کو دریافت کرنا چاہتا ہے اور یہی قوت ہے جو پرداز ترقی کے لئے بال و پر کا حکم رکھتی ہے اگر یہ قوت نہ ہوتی تو انسان بھی دوسرے جانوروں کی طرح فطری حالت سے ایک اچھ بھی آگے نہ سرک سکتا“^(۱)

اقبال نے اپنی ابتدائی نظموں میں اسی ذوق تجسس کو ”چراغ خانہ حکمت“ اور ”سرمایہ قوت“ قرار دیا ہے۔ لیکن عقل اور اس کی جستجو کی ایک حد ہے۔ خرابی اس وقت پیدا ہوتی ہے جب عقل کو دہاں رگیدا جائے جہاں وہ قدم قدم پر ٹھوکریں کھاتی اور عاجز و درماندہ رہ جاتی ہے :

”کیوری آسٹی حد سے بڑھ جائے تو اس کو کریزی کہتے ہیں..... انکریزی خواں اکثر اس قوت کا ابیوز (برا استعمال: ABUSE) کرتے ہیں یعنی جہاں مساع عقل نہیں دہاں عقل کو لے دوڑتے ہیں..... خدا نے عقل کو مدار تکلیف قرار دے کر قرآن کے متعدد مقامات پر عقل انسانی

کی رسائی کی ایک حد باندھ دی ہے کہ اس سے آگے نہ بڑھے۔ مثلاً
روح کے بارے میں فرمایا "سئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی
وما اوتیتم من العلم الا قلیلاً" (اے پیغمبر، تم سے لوگ روح
کا حال دریافت کرتے ہیں تو ان سے کہہ دو کہ روح خدا کا حکم ہے اور
تم کو تھوڑا سا ہی علم دیا گیا ہے۔) پس مسئلہ روح کی نسبت ہم کو
صاف طور پر منع کر دیا ہے کہ یہ باتیں تمہاری سمجھ سے باہر ہیں.....
دوسری جگہ فرمایا: "عندہ مفاتیح الغیب لا یعلم الا هو" (غیب کی
کنجیاں خدا ہی کے پاس ہیں۔ اس کے سوا کسی کو ان کی خبر نہیں).....
یہاں عقل کچھ کام نہیں کرتی اور یہی توجہ داعی ہوئی ہے کہ مذہب ہو
اور نور دہی ہم کو اس درطہ حیرت سے نکالے۔ اب جو کچھ ہم کو خدا نے
بتایا ہے، اس میں چون دچرا کرنا یا اس سے زیادہ کا حوصلہ کرنا یہی گریزی
ہے..... سائنس سے ثبوت دیکھتے دیکھتے ان لوگوں کا بنٹ آف
مانڈ (ذہنی رجحان: BENT OF MIND) اس طرح کا ہو جاتا ہے
کہ بدون اس قسم کے ثبوتوں کے ان کو تسلی نہیں ہوتی۔ (۱)

اقبال کا یہ بلیغ شعر اسی حقیقت کی ترجمانی کرتا ہے:

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور

چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے

اس میں شک نہیں کہ عقل و عشق کی کشمکش کو حل کرنے میں انہیں کانٹا، پرگساں

اور سب سے زیادہ رومی سے رہنمائی حاصل ہوئی لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں

کہ اقبال کی قوت فکر کو سب سے پہلے نذیر احمد کی تقریر و تحریر نے اس سمت میں

متحرک کیا۔

تہذیب دمدن کے میدان میں مغربیت کے سیلاب کا مقابلہ اکبر و اقبال نے بڑی پامردی سے کیا لیکن طوفان مغرب کے پہلے ریلے میں تہنا نذیر احمد ہی سینہ سپر ہوئے۔ انہوں نے اپنے ابتدائی نادلوں کو اسلام کی معاشرتی اقدار کے سانچے میں ڈھالا اور "ابن الوقت" میں مغربیت پر بھرپور وار کیا۔ انگریزی تعلیم کے مبلغ کی حیثیت سے نذیر احمد نے یہ اپنا فرض سمجھا کہ قوم کو "انگریزیت" کے مہلک اثرات سے متنبہ کر دیں۔ چنانچہ ابن الوقت کی تصنیف کے بعد بھی وہ اپنے خطبات میں برابر اس غلامانہ ذہنیت پر ضرب کاری لگاتے رہے۔ اگرچہ اقبال اوائل عمر ہی میں سرسید اور علی گڑھ تحریک سے متاثر ہوئے لیکن ان کی زندگی اور کلام کے مطالعے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابتدائی دور میں بھی وہ تجدید پسندی سے متنفر رہے۔ ان کی یہ سلامت لڑی خانگی ماحول اور علامہ میر حسن کی تربیت کا نتیجہ کہی جا سکتی ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ قوم کے تہذیبی مسائل کی گرہ کشائی میں انہیں نذیر احمد کے حقیقت پسندانہ اسلوب فکر سے بھی کافی مدد ملی۔ اقبال اور نذیر احمد دونوں اہل مغرب کی علمی و عملی جدوجہد کے معترف ہیں لیکن دونوں اس رجحان کے شدید مخالف ہیں کہ مغرب والوں کی عملیت و حرکیت، نظم و ضبط، تحقیق و تجسس کے بجائے ان کی تہذیب و معاشرت کے ظاہری پہلوؤں کی بھونڈی نقالی کو معیار ترقی مانا جائے۔ بعض حضرات نذیر احمد کے نقطہ نظر کو کٹھن ملائیت پر محسوس فرماتے ہیں لیکن نذیر احمد نے علماء کے استدلال (تشبہ بالنصاری) سے اختلاف کیا ہے۔ ان کے پیش نظر اس مسئلے کے قومی اور معاشرتی پہلو ہیں۔ وہ معاشرتی اصلاح کے پروگرام میں معقولیت کی حد قائم رکھنا چاہتے ہیں۔ جو لوگ اصلاح کی دھن میں قومی تہذیب و ثقافت کی بنیادوں کو ڈھانا اور قومی تشخص کو مٹانا چاہتے ہیں، ان کی اس روش پر نذیر احمد نے ابن الوقت میں یوں تبصرہ کیا ہے:

"جب قوم کا مذہب نذر ہا، لباس نذر ہا، طرز تمدن نذر ہا، علم نذر ہا، زبان نذر ہی تو امتیاز قومی بھی گیا گزرا ہوا، پھر کیسی رفارم اور کیسی خیر خواہی؟

اگر ہم ایک گھر کی رفتار کرنا چاہیں تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس کو جڑ بنیاد سے کھود کر پھینک دیں۔^(۱)

اقبال کا نقطہ نظر بھی یہی ہے۔ مغربی تہذیب کے جملہ مفاسد سے قطع نظر، مغرب کی کورانہ تقلید قومی خودی و خودداری کے منافی ہے۔ اگرچہ قوموں کی بقا و ارتقا کے لئے تغیر و انقلاب اور تجدید عمل ضروری ہے:

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

لیکن حرکت و انقلاب کی قوتیں قوموں کے اندر سے ابھرنی چاہئیں۔ زندہ قومیں اپنے فطری جوہر، اپنے مزاج و کردار اور اپنی روایات کے مطابق نئی راہیں نکالتی ہیں۔ اگر کوئی قوم دوسروں کی کورانہ تقلید اختیار کر لے تو یہ اس کے حق میں خودکشی کے مترادف ہے۔ لیکن گزشتہ صدی سے اب تک مختلف اسلامی ممالک میں قومی اصلاح کی جو تحریکیں ابھریں، ان کے مغرب زدہ قائدین، تجدید و ترقی کے نام پر تقلید فرنگی ہی کی دعوت دیتے رہے ہیں۔ اقبال نے اس مختصر قطعے میں تجدید و تقلید کا فرق کس خوبی سے واضح کیا

جو عالم ایجاد میں ہے صاحب ایجاد ہے :

ہر دور میں کرتا ہے طواف اس کا زمانہ
تقلید سے ناکارہ نہ کر اپنی خودی کو
کہ اس کی حفاظت کہ یہ گوہر ہے بیگانہ
اس قوم کو تجدید کا پیغام مبارک
ہے جس کے تصور میں فقط بزم شبانہ
لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازہ تجدید
مشرق میں ہے تقلید فرنگی کا بہانہ

آخر میں اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ اقبال، مشرق و مغرب کے جن اکابر شعراء حکماً سے متاثر ہوئے (مثلاً گوٹے، رومی، بیدل، کانٹ، برگساں، نیٹھے وغیرہ) ان کے سامنے — نذیر احمد یا حالی اور اکبر وغیرہ کی مفکرانہ حیثیت بہت پست ہے۔ نذیر احمد تو کجا، اقبال کو ان اکابر میں سے کسی کا (حتیٰ کہ "پیر رومی" کا بھی) مقلد نہیں کہا سکتا۔ لیکن اقبال کے نظام فلسفہ کی فلک بوس عمارت جس بنیاد پر قائم ہے اسے استوار کرنے میں گرد و پیش کی ان شخصیتوں کا بڑا ہاتھ ہے۔ ایک طالب علم، اپنی تعلیم کے اعلیٰ مدارج میں بڑے بڑے ماہرین و کالمینِ علم و فن سے کسب فیض کرتا ہے لیکن اس کے ذہن و کردار کی تشکیل میں والدین یا ابتدائی جماعتوں کے اساتذہ کا جو حصہ ہے، اسے کون نظر انداز کر سکتا ہے۔

اکبر اور اقبال

اقبال کو اکبر الہ آبادی کا نوجوان ہم عصر کہنا چاہیے۔ اقبال کی پیدائش کے وقت اکبر کی عمر اٹھائیس سال تھی۔ ۱۹۰۳ء میں جب اقبال اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے انگلستان روانہ ہوئے اس وقت اکبر ملازمت سے ریٹائر ہو چکے تھے۔ بطور شاعر یہ اکبر کی شہرت کے عروج کا زمانہ تھا۔ محزنِ زمانہ اور اس قسم کے مشہور رسائل ان کے کلام کو بالالتزام شائع کرتے تھے۔ ان کی وفات تک ان کی شہرت اور عزت میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ مشکل ہی سے اس دور کا کوئی نامور شخص ہو گا جس کے اکبر سے مراسم نہ ہوں۔ حالی، شبلی، ظفر علی خاں، سر عبدالقادر، حسرت موہانی، محمد علی جوہر، شوکت علی، گاندھی، مولیٰ لال نہرو، سید احمد خاں، سید محمود، محسن الملک، وقار الملک، اشرف علی تھانوی، نذیر احمد، عبدالحلیم شرر، عزیز لکھنوی، غرض کس کس کا نام گنوا یا جائے۔ انہیں حالاتِ نوجوان اقبال کو اکبر سے دلچسپی نہ ہوتی تو تعجب کی بات تھی۔

سلسلہ اقبال کی تاریخ پیدائش کا تعین ابھی تک نہیں ہوا۔ یہاں ۱۸۷۳ء کو سال ولادت مان کر حساب لگایا گیا ہے۔ اکبر الہ آبادی کی تاریخ پیدائش ۱۸۴۶ء لکھی جاتی ہے۔ مگر سر عبدالقادر نے اپنی انگریزی تصنیف میں سن ولادت اکبر ۱۸۴۵ء قرار دیا ہے، اور میری تحقیق کے مطابق یہی سن درست ہے۔ اس لحاظ سے اقبال کی پیدائش کے وقت اکبر کی عمر اٹھائیس سال ہوتی ہے۔

غالباً علامہ اقبال طالب علمی کے زمانے ہی میں اکبر کے کلام سے متاثر ہو چکے تھے۔ ان کا نظریہ کلام جو بانگ درا کے آخر میں بطور ضمیمہ شامل ہے، اس بات کا ثبوت ہے۔ چونکہ بانگ درا مرتب کرتے ہوئے اقبال نے اپنا بہت سا کلام قصداً نظری کر دیا تھا اس لئے یہ خیال کرنا غلط نہیں ہوگا کہ ”بانگ اکبر“ میں ان کا بہت سا کلام اس میں بار نہیں پاسکا۔ جو کچھ موجود ہے اس میں اکبر کے بعض الفاظ اور انداز بیاں کو اپنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ کئی جگہ یہ کوشش اس حد تک کامیاب رہی ہے کہ اس پر کلام اکبر کا دھوکا ہو جاتا ہے، مگر مجموعی طور پر اقبال کی کوشش ایک دوسرے درجے کے مقلد ہی کی رہی ہے۔ اس زمانے میں غالباً ان کی توجہ کلام اکبر کے اسلوب کی ندرت کی طرف رہی ہے۔ ان کی ظرافت کی نثر میں جو سنجیدگی اور گہرائی ہے اس طرف اقبال متوجہ نہیں ہوئے۔ انگلستان سے واپسی پر اقبال کی شاعری نئے رنگ میں رنگی جانے لگی۔ اس وقت انھیں خیالات اکبر کا صحیح معنوں میں علم ہوا۔ وہ ان کے علائم کی نثر میں پھپی ہوئی معنویت کو سمجھنے لگے۔ چنانچہ ۱۹۱۰ء میں جو خطبہ اقبال نے سترتچی حال علی گڑھ میں دیا، اس کا مندرجہ ذیل اقتباس ان پر اکبر کے روز افزوں اثرات کا شاہد ہے۔

”موجودہ نسل کا نوجوان مسلمان قومی سیرت کے اسالیب کے لحاظ سے ایک بالکل نئے اسلوب کا حاصل ہے، جس کی عقلی زندگی کی تصویر کا پردہ اسلامی تہذیب کا پردہ نہیں ہے..... اپنی قومی روایات کے پیرائے سے عاری ہو کر اور مغربی خیالات کے نشے میں ہر وقت سرشار رہ کر اس نے اپنی قومی زندگی کے ستون کو اسلامی مرکزہ نقل سے بہت پرے ہٹا دیا ہے..... اس حقیقت کو مولانا اکبر سے زیادہ واضح طور پر کسی نے بیان نہیں کیا، جو نئی نسل سے مسلمانوں کی موجودہ عقلی زندگی پر ایک نظر غائر ڈالنے کے بعد حسرت آفریں لہجے میں پکارا اٹھتے ہیں۔

شیخ مرحوم کا قول اب مجھے یاد آتا ہے

دل بدل جائیں گے تعلیم بدل جانے سے

اسی خطبے میں ایک اور مقام پر اقبال لویں اکبر کے بارے میں اظہار رائے کرتے ہیں۔

”جناب مولانا نے اکبر الہ آبادی جنہیں موزوں طور پر لسان العصر کا خطاب دیا گیا ہے، اپنے بذلہ سخا نہ پیرائے میں ان قوتوں کی ماہیت کے احساس کو چھپائے ہوئے ہیں جو آج کل مسلمانوں پر اپنا عمل کر رہی ہیں۔ ان کے کلام کے ظریفانہ لہجے پر نہ جائیے۔ ان کے شباب اور تہقہے ان کے آنسوؤں کے پردہ دار ہیں۔ وہ اپنے نہاں خانہ صنعت میں اس وقت تک آپ کو داخل ہونے کی اجازت نہیں دیتے جب تک کہ آپ ان کا مال خریدنے کے لئے ذوق سلیم کے دام اپنی جیب میں ڈال کر نہ آئیں۔“

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ۱۹۱۰ء تک اقبال نے اکبر کے کلام کو صحیح نفاظ میں دیکھنا شروع کر دیا تھا۔ ”ان کے کلام کے ظریفانہ لہجے پر نہ جائیے“ ایسا موزوں تنقیدی جملہ ہے کہ اکبر کے کسی نقاد سے بھی سرزد نہیں ہوا ہوگا لیکن ایک ایسی حقیقت کا بیان ہے جس سے مطالعہ کلام اکبر کے بعد انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ہم نے عموماً اکبر کے ظریفانہ لہجے سے دھوکا کھایا ہے، اس لئے ان کے افکار سے صحیح طور پر متمتع ہونے سے محروم رہے ہیں، اور اقبال نے چونکہ اس حقیقت کو جان لیا تھا اس لیے وہ اکبر کے کلام کی روح کو سمجھنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس کامیابی کے بعد ان کے اکبر سے ذاتی تعلقات استوار ہوئے۔ خط و کتابت کا سلسلہ چل نکلا۔ اکبر کے کلام پر اقبال نے بعض تحریروں میں اجمالاً اظہار خیال کیا اور ان سے عقیدت یہاں تک بڑھی کہ وہ چند بار صرف اکبر سے ملاقات کی خاطر الہ آباد گئے۔ اقبال کے مندرجہ ذیل اقتباس میں اس عقیدت کا شدت سے اظہار ہوا ہے۔

”میں آپ کو اسی نگاہ سے دیکھتا ہوں جس نگاہ سے کوئی مرید

اپنے پیر کو دیکھے، اور وہی محبت و عقیدت اپنے دل میں رکھتا ہوں۔“

خدا کرے وہ وقت جلد آئے کہ مجھے آپ سے شرفِ نیاز حاصل ہو اور
 میں اپنے دل کو چیر کر آپ کے سامنے رکھ دوں: سہ

یہ عقیدت بر بنائے ہم خیالی تھی۔ ہندوستان کے حالات اور ان میں مسلمانوں
 کی حیثیت کے متعلق اکبر اور اقبال میں مکمل اتفاق رائے موجود تھا۔ اس معاملے میں
 دونوں سرسید کے رد عمل کی حیثیت رکھتے تھے اگرچہ غلطی سے اقبال کو علی گڑھ تحریک
 کی توسیع اور اکبر کو رد عمل قرار دیا جاتا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ دونوں کے خیالات
 میں بہت کچھ ہم آہنگی ہے۔ سید احمد خاں مخصوص حالات کی وجہ سے مسلمانوں کو
 سیاست میں حصہ لینے سے منع کرتے تھے۔ ان کی نگاہ ہندوستان کے مسلمانوں کی
 بھلائی پر لگی ہوئی تھی، اس کے برعکس سید جمال الدین افغانی بین الا سلامی شخصیت
 تھے، اس لئے ان کی توجہ عالم اسلام کی پیشرفت پر تھی۔ محض ہندوستان کے مسلمانوں
 کے حالات کو سامنے رکھا جائے تو انھیں ہندوؤں کے مقابلے سے اصل خطرہ لاحق
 تھا۔ اس لیے سید احمد انھیں انگریزوں کے قریب لانا چاہتے تھے، تاکہ انگریزوں کی
 اعانت سے وہ اتنی ترقی کر جائیں کہ انھیں ہندوؤں کے غلبے کا ڈر نہ رہے۔ عالم
 اسلام کے حالات کا تجزیہ کیا جائے تو اسے اصل خطرہ انگریزوں سے تھا، جنہوں
 نے بیشتر اسلامی ملکوں کو محکوم بنا رکھا تھا اور پچھے کھچے علاقے کو قبضے میں لینے کی
 کوششیں جاری تھیں۔ اسلامی ممالک کے تمام اقتصادی ذرائع پر یورپ نے تسلط جما
 رکھا تھا۔ اس وجہ سے افغانی، مسلمانوں کے لیے سب سے بڑا خطرہ انگریزوں کو سمجھتے
 تھے۔ اکبر الہ آبادی اور اقبال کو بھی جمال الدین افغانی کے تجزیے سے پورا اتفاق تھا، مگر
 جہاں افغانی ہندوستان کی اندرونی سیاست میں مسلمانوں کے کانگریس سے
 اتحاد کے حامی تھے اقبال اور اکبر یہاں کے مخصوص حالات کے پیش نظر مسلمانوں کو کانگریس
 میں ضم کرنے کے مخالف تھے، بلکہ سید احمد خاں ہی کے انداز نظر کے مطابق ہندوؤں

کو مسلمانوں کے لیے مستقل خطرہ سمجھتے تھے۔ اکبر اور اقبال کے نقطہ نظر میں تھوڑا سا فرق تھا۔ اقبال وطن پرستی کے دورے نکلے تو اس بات کے قائل ہو گئے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتفاق ممکن نہیں۔ چنانچہ ہندوستان کے مسئلے کا حل انھوں نے پاکستان کے تصور کی صورت میں پیش کیا، مگر اکبر کے زمانے میں ہندوؤں کی فرقہ پرستی ابھی کھل کر سامنے نہیں آئی تھی اس لئے مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی، حسرت موہانی، ظفر علی خاں اور خود قائد اعظم محمد علی جناح انگریزوں کی مخالفت میں ہندو مسلم اتحاد کے داعی تھے۔ مگر رفتہ رفتہ ہندو فرقہ پرستی سے متنفر ہو کر سبھی کانگریس سے ہٹ گئے۔ شروع شروع میں اکبر الہ آبادی بھی ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے۔ انھوں نے اشعار میں ہمیشہ ہندو اور مسلمان دونوں کو اکٹھا انگریزوں کے مقابل رکھ کر پیش کیا۔

اے برہمن ہمارا تڑا ہے ایک عالم
ہم خواب دیکھتے ہیں تو دیکھتا ہے سپنا
کہاں کی پوجا، ناز کیسی، کہاں کی گنگا، کہاں کا زمزم
ڈٹا ہے ہوٹل کے در پہ ہر اک ہمیں بھی دو ایک جامِ صاب
شعر میں اکبر یہی مضمون تو ہر بار باندھ
اے مسلمان سچ لے اے برہمن زنا باندھ
مل کے باہم کیجیے اعیانہ سے بخت و جدال
بے نتیجہ باہمی تکرار رہنے دیجئے!

مگر پھر یہ در پہ ایسے واقعات پیش آئے کہ اکبر ہندو مسلم سوال پر تذبذب کا شکار ہو گئے۔ انہیں یا تو یہ اندازہ ہو چکا تھا کہ ہندو کسی قیمت پر مسلمانوں کو برابر کا درجہ دینے پر تیار نہیں ہیں، لیکن ان کی سمجھ میں یہ نہیں آتا تھا کہ مسلمان بیک وقت ہندوؤں اور انگریزوں سے کس طرح جنگ لڑ سکتے ہیں؟ وہ انگریزوں کو کسی طرح بھی مسلمانوں کے لیے مفید نہیں سمجھتے تھے، اس لیے ان کے ساتھ اتحاد کو کسی حالت میں بھی گوارا نہیں کر سکتے تھے، مگر ہندوؤں نے دیوناگری رسم الخط کی تحریک اور تقسیم بنگال کے

خلاف ایچی ٹیشن سے اکبر پر یہ آشکار کر دیا تھا کہ ہندو کبھی مسلمانوں کو برابری کی سطح پر قبول نہیں کر سکتے۔ اس متذبذب کیفیت کا اظہار اکبر نے ذیل کی نظم میں کیا ہے۔

امور ملکی کی بحث میں تم جو ہندوؤں کے بنو گے ساتھی
 نہ لاٹ صاحب خطاب دیں گے نہ راجہ جی سے ملیگا ہاتھی
 نہ اپنا مکھن وہ تم کو دیں گے نہ اپنی پوری وہ بانٹ دیں گے
 بیڑیگا موقع جو کوئی آ کر تو دونوں ہی تم کو چھانٹ دیں گے
 مگر وہ رہتے ہیں دور تم سے یہ لوگ ساتھی ہیں اور پڑوسی
 طے جٹے ہیں سوسائٹی میں ابیران میں تو ہم میں گھومسی
 ہنرل کو اپنی جو چھوڑ کر تم انھیں کی شرکت کرو نہ ٹل میں
 تو یہ تو کوئی نہ کہہ سکے گا تمہارے دشمن کہاں؟ بغل میں

ہندوؤں سے ان کی مایوسی برابر برصغیر رہی۔ ہندوؤں سے مخاطب ہو کر لہتے ہیں۔

انگہیزوں میں عظمت جہاں باقی ہے
 ہم میں اک شان علم روحانی ہے
 لیکن تم لوگ تو کسی میں بھی نہیں
 بازو نہ قوی نہ قلب نورانی ہے

یہاں تک کہ ہندوستان میں وہ مسلمانوں کے مستقبل سے مایوس ہو گئے۔

حکم انگلش کا ملک ہندو کا
 اب خدا ہی ہے بھائی صلو کا

یہ لفظی کا آخری مرحلہ ہے۔ اس کے بعد اثبات شروع ہوتا ہے، مگر ابھی وہ دور نہیں آیا کہ اکبر ۱۶۱۹ء میں چل بسے۔ اثبات کا مرحلہ اقبال نے طے کیا، جو اکبر کی وفات کے نو برس بعد خطبہ الہ آباد میں تصور پاکستان کی شکل میں ظاہر ہوا۔ کیا یہ محض اتفاق تھا کہ اقبال نے تصور پاکستان کو پیش کرنے کے لیے الہ آباد کے شہر کو منتخب کیا؟ اکبر سے

اقبال کی عقیدت کو دیکھتے ہوئے میرا خیال یہ ہے کہ اقبال نے الہ آباد کو سوچ سمجھ کر اس اہم تاریخی خطے کے لیے منتخب کیا تھا۔ وہ افکار اکبر کی اہمیت سے واقف اور اس کی بصیرت سے آگاہ تھے۔

اقبال کے ہاں اور بھی بہت سے نظریات ہیں جن کے رشتے اکبر کے خیالات سے جاملتے ہیں۔ اقبال کی فکر کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ وہ اس خالص اور اصل اسلام کو پھر سے رائج کرنا چاہتے ہیں جو عرب میں حضور اکرم اور صحابہ اکرامؓ کے عہد میں موجود تھا۔ جس میں سادگی تھی، خلوص تھا، محبت تھی، قربانی اور جہاد کا جذبہ تھا، اور جس میں وہ تصنع، وہ موٹنگا فیاں نہیں تھیں جو عجمیت کے زیر اثر مسلمانوں میں آگئیں۔ چنانچہ ان کے ہاں عرب اور عجم دو علامتیں ہیں جن میں سے اول الذکر صحیح اسلام اور ثانی الذکر دور انکار اسلام کے مفہوم میں استعمال کی جاتی ہیں۔ اقبال کے ہاں اس طرح کے کئی اشعار موجود ہیں۔

حرم کے پاس کوئی ابھی ہے زمزمہ سخن

کہ تار تار ہوئے جامہ ہائے احرامی

ذرا سی بات تھی اندیشہ عجم نے جسے

بڑھا دیا ہے فقط زیب داستان کیلئے

یہ خیال اکبر کے کلام میں کئی جگہ موجود ہے اور ایسے صاف اور دو ٹوک انداز میں کہ اقبال اس پر کوئی اصناف نہیں کر پائے۔ مجھے اردو کے کسی دوسرے شاعر کے ہاں یہ خیال نظر نہیں پڑا۔ حالی کے شکوہ ہند میں بالواسطہ طور پر یہ نظر یہ موجود ہے، لیکن وہاں ایسا واضح اور دو ٹوک انداز موجود نہیں جیسا اکبر کے ہاں موجود ہے، اور بعد میں اقبال کے ہاں دکھائی دیتا ہے۔ اکبر لکھتے ہیں۔

معاظہ تھا عرب کا خدائے واحد سے

عجم نے واسطہ رکھا شراب و شاہد سے

ادھر تھی حمد خدا ہی سے آشتی دل کو

ادھر تھی بحث نزاع حمید و حامد سے

نزاع حمید و حامد، کی ترکیب صاف ان عقلی موٹو گائیوں کی طرف اشارہ کرتی ہے جو صوفیاء و علمائے عجم نے اسلامی عقائد کی تشریح میں تفسیر میں روا رکھیں۔ اسی بات کو اقبال "بڑھا دیا ہے فقط زیب داستاں کے لئے" قرار دیتے ہیں۔

گزر رہے مری نظروں سے سب کا جلوہ

سب سے بہتر ہے روز و شب کا جلوہ

کہتا ہے عجم عجم میں جم ہے موجود

کہہ دو کہ عرب میں دیکھ رہا کا جلوہ

عجم میں شہنشاہی ہے، سطوت و شوکت ہے اور عرب میں اعدائیت اور فقر و قناعت۔ روز و شب کا جلوہ اسلام کی فطری سادگی کی مصوری کرتا ہے، جب کہ جمشید کی حشمت عجمیت کی علمبردار ہے۔ یہی بات ہے جو اقبال اسلوب بدل بدل کر بار بار ذہن نشین کراتے ہیں۔

دل مسلمائے عرب باید سپرد

تا دم نسیج حجاز از شام کرد

اقبال فلسفہ خودی کے مبلغ ہیں۔ وہ قوم کو عمل کی ترغیب دیتے ہیں۔ عمل اور گوشش کے موضوع پر ان کے ماں بے شمار اشعار موجود ہیں۔ ان کے خیال میں مسلمانوں کے زوال کا سبب وحدت الوجودی تصوف ہے، جس میں ایرانی اور ہندی عناصر بھی مل جاتے ہیں۔ انھوں نے دلیل سے، جوش بیان سے، مثال سے یہ بات ذہن نشین کرادی کہ ساری کائنات ایک ناختم ہونے والی کشمکش میں مصروف ہے۔ کشمکش کا خاتمہ اشیاء کی موت پر منتج ہوتا ہے۔ یہی کلیہ اسرار اور اقوام پر بھی صادق آتا ہے، بقول اقبال:۔۔۔

راز حیات لپوچھ لے خضر خمستہ گام سے
زندہ ہر ایک چیز ہے گوشش ناتمام سے

اقبال کوشش اور عمل کو اس قدر سراہتے ہیں کہ وہ بیہودہ لگنے لگے۔ ان کو خضعی سے بہتر سمجھتے ہیں یہاں تک کہ ان کے خیال میں :-

گرازدست تو کار نادر آید
گناہے ہم اگر باشد ثواب است

ظاہر ہے کہ یہ ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ جانے والوں کو کچھ کرنے پر اکسانے کا ایک طریقہ ہے۔ اکبر الہ آبادی کے بارے میں عام طور پر یہ غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ ان کے ہاں لفظی ہے، اثبات نہیں۔ وہ چیزوں کو رد کرتے ہیں، ان پر طنز کے تئیں چلا تے ہیں، منظر کی صدا بلند کرتے ہیں لیکن مثبت امتداد کی تلقین نہیں کرتے۔ اکبر کے ہاں کوشش اور عمل پر زور اقبال سے کم نہیں دیا گیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے قومی مرض یعنی تساہل کی تشخیص اقبال سے پہلے ہی اکبر کر چکے تھے۔ عمل اور کوشش کے متعلق ان کے چند اشعار یہ ہیں۔

جستجو ہی میں وہ لذت ہے کہ اللہ اللہ
کیوں میں پوچھوں وہ دل آرام ملیگا کہ نہیں

ایک قطع کا آغاز یوں ہوتا ہے۔

حسد ا حافظ مسلمانوں کا اکبر مجھے تو ان کی خوشحالی سے ہے یاں
یہ عاشق شاید مقصود کے ہیں نہ جا میں گے ولیکن سعی کے پاس

مسلمانوں میں عمل کے جاتے رہنے کا افسوس اسی طرح کرتے ہیں۔

عمل ان سے ہوا رخصت ارادوں میں خلل آیا

کوئی پوچھے تو ان کے ہاتھ کیا نعم البدل آیا

کاہلی اور توکل میں بڑا منرق ہے یا۔

اٹھو کوشش کرو بیٹھے ہوئے کس دھیان میں ہو

یہی نظر یہ اقبال کا ہے۔ توکل کا مطلب صرف ذاتی ضروریات کا کم کرنا ہے نہ کہ

قومی ترقی سے غافل ہو جانا۔

مغرب کے بارے میں اکبر و اقبال کے نظریات میں بڑی مماثلت پائی جاتی ہے۔ اگرچہ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مغرب نے ہمیں مہذب بنایا، سائنسی ایجادات سے ہماری زندگیوں کو آسودگی بخشی، ہمیں علم پڑھایا، غرض یہ کہ اگر ہندوستان میں انگریزوں کا درود سچا نہ ہوتا تو ہندوستان کے لوگ قرونِ مظلمہ میں زندگی گزار رہے ہوتے اور تاریک صدیوں کو تہذیب کا اجالا دینے والے مغرب کا ہمیں ممنون احسان ہونا چاہیے یا مخالف! اکبر اور اقبال دونوں کی یہ رائے ہے کہ مغرب نے یہاں کے لوگوں کو محض محکوم نہیں بنایا، ان کے ذہنوں کو بھی بہت حد تک تسخیر کر لیا ہے۔ چنانچہ اب ان میں یہ صلاحیت ہی باقی نہیں رہی کہ وہ اپنے قدیم درشے کی قدر و قیمت کے بارے میں کچھ سوچ سکیں۔ وہ مذاہب کو قابل ترک اس لیے سمجھتے ہیں کہ مغرب اسے ترک کر چکا ہے اور مغربی فلاسفوں کی تعلیم یہی ہے، ان کے نزدیک عربی اور فارسی زبانیں قابل قدر اس لیے نہیں کہ یہ سب بہادروں کی زبانیں نہیں ہیں۔ وہ اپنے لباس کو اس لیے برا سمجھتے ہیں کہ سفید خام آقا سے نہیں پہنتے، غرض اپنی ہر چیز کو مغرب کے مقابلے میں حقیر سمجھنے لگے ہیں۔ اقبال نے اسی قلب ماہیت کے بارے میں کہا تھا۔

مٹا جو نا خوب بستہ رنج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

اکبر نے اسی خیال کو یوں ادا کیا۔

موقع بحث نہیں صاحب اقبال ہیں آپ

میری ہر بات بری آپ کی ہر بات اچھی

اقبال دیکھتے تھے کہ لوگ اپنے زوال اور مغرب کے عروج کی عجیب عجیب توجیہات کرتے ہیں۔ کبھی یہ کہہ دیتے ہیں کہ مذہب ہماری ترقی میں رکاوٹ ہے، کبھی عورتوں کے پردے کو قومی ضیاع سے تعبیر کرتے ہیں، کبھی یہ شوشہ پھوڑ دیتے ہیں کہ ہماری زبان یا رسم الخط ہماری ترقی کی راہ میں حائل ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ ترقی کرنے والی قوم کے راستے میں اس قسم کی چیزیں کبھی حائل نہیں ہوتیں۔ اب ہم کہتے ہیں کہ ہم اس لئے کام

نہیں کر سکتے کہ ہمارے ملکوں کا موسم غیر معمولی طور پر گرم ہے، مگر ابن خلدون مغرب کی پسماندگی کو وہاں کی انتہائی سردی کا سبب جانتا تھا۔ اس لیے سچ تو یہ ہے کہ ایک بلند ارادہ اور محنتی قوم کے چوش کو کوئی رکاوٹ سرد نہیں کر سکتی۔ اقبال نے ذیل کے اشعار میں یہی خیال پیش کیا ہے۔

حکمت مغرب نہ از لادینی است
 نے فرد غش از خط لاطینی است
 نے ذرقص ساحران لاله رورت
 نے زعریاں ساق و نے از قطع مورت
 حکمت افزنگ از علم و فن است
 از ہمیں آتش چراغش روشن است
 علم و فن را اے جوان شوخ و سنگ
 مغز می باید نہ ملبوس فرنگ

اکبر کی دل نے ہو بہو یہی ہے۔ وہ کسی لباس، زبان، خطہ یا مذہب کو قومی ترقی میں حارج نہیں سمجھتے۔ مغرب کی ترقیات ان کے خیال میں وہاں کے لوگوں کی صنعت اور سائنسی ایجادات کی طفیل ہے۔ سائنس اور صنعت نے انھیں خوشحال بنایا ہے۔ مگر وہ اس بات پر افسوس کرتے ہیں کہ لوگ بنگلے، لباس اور خوراک میں تو انگریزوں کی نقالی کرتے ہیں، صنعت و ہنر میں نہیں کرتے جو اصل چیز ہے۔ فرماتے ہیں۔

غیر ملکوں میں ہنر کو سیکھ تکلیفیں اٹھا
 لطف کیا جو لدینے موڑ پدہ ذر کے زور سے

انگریزوں کی نقالی کرتے ہوئے خس پوش بنگلے سجا لینا فضول حرکت ہے۔ اللہ تعالیٰ ان بنگلوں کی پھتوں سے کلیں نازل نہیں فرمائے گا، بہ تو محنت اور کوشش سے ہی بنائی جائیں گی۔

بن گئے ہا سب ہنر صاحب کا کیا ہے آپ ہیں
کیا کلیں ٹپکیں گی سقف شکہ بخش پشش سے

دوسری چیز جس کی وجہ سے وہ منسوب کے مخالفت ہیں، منسوب کا خالص مادی نقطہ نظر ہے۔ سرسید احمد خان نے جو جدید تعلیم مشروع کی وہ ضروری تھی مگر ناممکن تھی۔ صرف فنون اور فلسفے کی ادھوری تعلیم قوم کے لیے بہت کم مفید ثابت ہو سکتی تھی، اس سے قوم میں الحاد پھیل گیا اور وہ نئے فلسفوں کو پٹھ کر لپٹور فیشن خدا اور مذہب کے منکر ہو گئے۔ اقبال لکھتے ہیں۔

ہم تو سمجھے تھے کہ لانے گی فراغت تعلیم

کیا خبر تھی کہ جلا آئے گا الحاد بھی ساتھ

اکبر نے اس سے پہلے ہی کہہ دیا تھا۔

شیخ مرحوم کا قول اب مجھے یاد آتا ہے

دل بدل جائیں گے تعلیم بدل جانے سے

اور یہ شعر بھی اسی مفہوم کا ہے۔

پہنچے شیخ سے نکلے تو پریشان ہیں اب

لوٹی تیسرے کے دانے یہ مسلمان ہیں اب

اب دونوں عظیم شعرا کے کچھ ہم معنی اشعار بلا تبصرہ ملاحظہ فرمائیے:

اقبال

اکبر

ہم میں باقی نہیں اب خالد جا بنا زکارنگ

دل پر غالب ہے فقط حافظ شیراز کارنگ

ہوشیار از حافظ صہبا گسار

جاش از زہرا جمل سرمایہ دار

اکبر اقبال

نہ ہو مذہب میں جب زور حکومت
تو وہ کیا ہے فقط اک فلسفہ ہے
عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دین بتکدہ تصورات

اور بھی دور فلک ہیں ابھی آنے والے
ناز اٹانہ کریں ہم کو مٹانے والے
شوق نہیں مغربی افق پر یہ بھنے خوں سے جوئے خوں ہے
طلوع فردا کا منتظر رہ کہ دوش و امر و زہے فسانہ
جو دیکھی ہسٹری اس بات پر مجھ کو یقین آیا
اسے جینا نہیں آیا جسے مرنا نہیں آیا

یہ تیرا اندیشہ سو دریاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی
جان ہی لینے کی حکمت میں ترقی دیکھی
موت کا روکنے والا کوئی پیدا نہ ہوا

وہ فکر گستاخ جس نے سرباں کیا ہے فطرت کی طاقنوں کو
انہیں کی بتیاب بجلیوں سے خطر میں ہے اسکا آشیانہ
خیال کیا ہو کسی کو بنائے مسجد کا
کہ مسجدوں کو ضرورت ہے اب نمازی کی

مسجدیں مریبہ خواں ہیں کہ نمازی نہیں ہے
یعنی وہ صاحب اوصاف حجازی نہیں ہے

اکبر اقبال

اونچے بہک رہے ہیں نیچے دبک رہے ہیں
ہے پیٹ ہی کا سودا دل کا پتا نہیں ہے

دل کی آزادی شہنشاہی شکم سامان موت
فصلہ تیرا تیرے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم؟

جسم و جاں کیسے کہ عقلوں میں تغیر ہو چلا
تھا جو مکروہ اب پسندیدہ ہے اور مقبول ہے

تھا جو نانا خوب بستہ رنج دہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

ایک قرآن ایک قبلہ ایک اللہ اک رسول
بد نصیبی ہے کہ تفسیر لوق دوامی ہو گئی

منفعت ایک ہے اس قوم کی نقصان بھی ایک
ایک ہی سب کا بنی دین بھی ایمان بھی ایک

حرم پاک بھی اللہ بھی قرآن بھی ایک
کچھ بڑی بات تھی ہوتے جو مسلمان بھی ایک

صوم ہے ایمان سے ایمان رخصت صوم گم
قوم ہے قرآن سے قرآن رخصت قوم گم

گر تو می خواہی مسلمان زیستن
نیت ممکن جز بہ قرآن زیستن

گشتہ ام مایوس ازیں انداز آغاز شما

لا الہیت نمایاں ہست والا الہ نیست

بالمب شیشہ تہذیب حاضر ہے مے لاسے

لگر سانی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانہ الا

کونسلوں میں سوال کرنے لگے !

قومی غیرت نے جب جواب دیا

ایکشن ممبری کونسل صدارت

بنائے خوب آزادی نے پھندے

ارمان کوئی اب مرے دل میں نہیں آتا

ٹوٹی ہوئی جو شاخ ہے وہ پھل نہیں سکتی

ڈالی گئی جو فصل خزاں میں شجر سے ٹوٹ

ممکن نہیں ہری ہو وہ فصل بہار سے

درخت جوڑ پہ ہے قائم تو استوار بھی ہے !

کبھی خزاں ہے اور اس پر کبھی بہار بھی ہے

ملت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ

پیوستہ رہ شجر سے امید بہار رکھ

یہ صرف چند مثالیں ہیں۔ تفصیلی تقابلی مطالعے سے اقبال کے نظام فکر کے

بہت سے رشتے کلام اکبر سے ملائے جاسکتے ہیں۔

اقبال کی تعلیمات

اقبال کی شاعری کی ایک نمایاں خصوصیت تعلیمات کا استعمال ہے بلکہ میں تو یہ کہوں گا کہ اردو شاعری میں اقبال نے تعلیمات سے جو کام لیا ہے، وہ فنی اور تخلیقی اعتبار سے ایک ایسا کارنامہ ہے کہ جو اسے باقی شعرا سے ممتاز کرتا ہے۔ بات یہ ہے کہ علاوہ اور چیزوں کے ہر شاعر کی شاعری ایک مخصوص ذہنی فضا کی آئینہ دار بھی ہوتی ہے۔ اس ذہنی فضا کی ترتیب و تعمیر میں شاعر کی اپنی افتاد مزاج اور رجحان طبیعت کے ساتھ ساتھ وہ ثقافتی روایات بھی بہت اہم حصہ لیتی ہیں جو نسلاً بعد نسل شاعر تک پہنچتی ہیں۔ اگر شاعر اپنے خیالات و تجربات کے اظہار اور ترجمانی کے لئے تعلیمات سے کام لینا چاہتا ہے تو وہ لامحالہ روایات کے اس مجموعے کی طرف رجوع کرتا ہے۔

اس بحث میں کچھ اور کہنے سے پیشتر یہ طے کر لیا جائے تو اچھا ہے کہ تلمیح سے کیا مراد ہے؟ شعر و ادب کی اصطلاح میں تلمیح کسی خاص ادائے مطلب کے لیے پرانے قصے، کہاہیوں، دیو مالایا تاریخی مذہبی اور فکری روایات کے کسی کردار یا واقعے کی طرف ایک اشارہ ہے۔ یہ تو موئی تلمیح کی ایک عام فہم تعریف، مگر خالص فنی نقطہ نظر سے تلمیح کا کامیاب استعمال ایک تخلیقی اسجاز کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ کہنے کی تو ضرورت نہیں کہ ہر تلمیح اپنے ساتھ خیالات و جذبات اور تصورات کا ایک معین سلسلہ وابستہ رکھتی ہے۔ شاعر جب کسی مناسب موقع پر اس کا استعمال کرتا ہے تو قاری کے ذہن میں خیالات و جذبات اور تصورات کا وہ سلسلہ جاگ اٹھتا ہے، گویا تلمیح شاعر اور اس کے قاری کے

درمیان ذہنی قربت پیدا کرنے کا ایک نہایت مؤثر وسیلہ ہے۔ تلمیح میں یہ خوبی اس لئے موجود ہے کہ تلمیح شاعر کی ذاتی یا انفرادی اختراع کا نتیجہ نہیں ہوتی بلکہ قوم کے ثقافتی ورثے اور اس لحاظ سے شاعر ادقاری دونوں کے اجتماعی شعور کا جزو ہوتی ہے۔ دونوں مشترک طور پر اس سے وابستہ جذبات و خیالات اور تصورات کا علم رکھتے ہیں۔ تلمیح کی یہ خوبی تلمیح اور استعارے کے درمیان ماہر الامتیاز بھی ہے۔ استعارہ تخلیق ہے شاعر کے تخیل کی، یہ اس کی انفرادی اختراع ہے۔ شاعر عام طور پر جو استعارہ استعمال کرتا ہے اس سے وابستہ تصورات ایک حد تک مشترک ضرور ہوتے ہیں۔ مگر شاعر کا تخیل اس میں چند نئے تصورات بھر دیتا ہے۔ اسے ایک خاص معنی و مفہوم کا لبادہ پہناتا ہے۔ استعارے کی بہترین مثال بھی اقبال ہی کی شاعری سے دی جاسکتی ہے۔ شاہیں سے وابستہ کچھ معروف تصورات ہیں مگر اقبال کا شاہیں ہمارا آپ کا جانا پہچانا شاہیں نہیں ہے۔ اقبال کے تخیل نے اسے ایک بالکل انوکھی اور مستقل حیثیت بخش دی ہے۔ استعارہ صرف مطلب کے مکمل اور مستحسن اظہار کے لئے ایک ذریعہ ضرور ہے مگر چونکہ اس میں شاعر کے تخیل کو دخل زیادہ ہے، اس لئے اس میں مقصد بن جانے کی صلاحیت بھی موجود ہے۔ اس کے برعکس تلمیح محض ایک ذریعہ ہے قاری سے ذہنی قربت حاصل کرنے کا، قاری کے ذہن میں ایسے تصورات بیدار کرنے کا جو اس کے اور شاعر کے درمیان مشترک ہیں۔

اچھا تو یہ طے ہو گیا کہ تلمیحات قوم کی ثقافتی روایات کا حصہ ہیں اور ان کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ شاعر اور اس کے قاری کا مشترک ورثہ ہیں اس لئے کسی شاعر کے ہاں تلمیحات کا استعمال اس بات کا ثبوت ہے کہ اپنی قوم کی مذہبی، تاریخی، فکری اور دوسری روایات سے اس کا رشتہ مضبوط ہے۔ تلمیحات سے شغف رکھنے والا شاعر یقیناً ماضی کی طرف دیکھے گا یا یوں کہہ لیجئے کہ ماضی کی طرف دیکھنے والے شاعر کے ہاں تلمیحات زیادہ طیس گی یعنی بہ نسبت اس شاعر کے جو حال و امر و ذمہ کی فضا میں گھرا ہوا ہو، انگریزی شاعری کی تاریخ میں کیٹس بڑا ماضی پرست شاعر گنرا ہے۔ وہ قدیم یونان اور ایلیزبتھ کے عہد کے انگلستان کی روح میں ڈوبا ہوا تھا چنانچہ اس کے کلام میں کثرت

سے یونانی دیومالا اور یونان وانگلستان کے اس دور کے تہذیب و تمدن اور ادب سے
ماخوذ تلمیحات ملتی ہیں۔

اقبال کو ماضی پرست کہنا تو غلط ہوگا۔ اقبال کی نظر ماضی و حال اور مستقبل سب پر
محیط ہے۔ اقبال ان معنوں میں زمانے کی قید سے آزاد شاعر ہے۔ اس کا دل و دماغ جہاں
اپنی قوم کے ماضی کی داستانوں سے معمور ہے وہاں اس کے ناسازگار حال پر رنج و غم بھی ہے۔
اور ایک نئی صبح کے تصور سے تانباک بھی۔ مگر اقبال کی شاعری کی وسعتوں کو محدود رکھنے
بغیر یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ ماضی کی یاد اقبال کی شاعری کا ایک بنیادی رجحان ہے۔ خود
اس کا اپنا قول ہے۔

”میری تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو“

اقبال کی ذہنی تربیت اور شاعرانہ شخصیت کی نشوونما میں اسلامی تاریخ، اسلامی
خیالات و افکار اور تصورات جو اہمیت رکھتے ہیں اس کے متعلق کچھ کہنا تحصیل لا حاصل ہے
اسلام کے ماضی سے اسی دل بستگی کی گونج اس کی تمام تخلیقات میں سنائی دیتی ہے چنانچہ
جب وہ عہد حاضر کے خلاف اپنے جہاد کا اعلان کرتا ہے یا تہذیب نو کی کارگاہ شیشہ گراں
کا طلسم توڑتا ہے تو اس کی بنیاد بھی یہی دل بستگی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے
کہ اقبال کا نظام اقدار اسلام کے نظام اقدار سے اور اقبال کی تلمیحات مسلمانوں کی مذہبی
تاریخی اور فکر سے ماخوذ ہیں۔ دور حاضر کی تہذیب اس نظام اقدار سے بالکل
مختلف بنیادوں پر قائم ہے بلکہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اقبال کی نظر میں یہ دونوں سراسر
ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ان کی باہمی آویزش خیر و شر کی آمیزش کے مترادف ہے۔ اس
اور آویزش کو اقبال نے مختلف پیرایوں میں بیان کیا ہے۔ اس ضمن میں چند تلمیحات
ایسی ہیں جو اقبال نے بار بار استعمال کی ہیں اور وہ اس کے ہاں خیر و شر کی علامات بن کر
رہ گئی ہیں۔ ان میں سے تلمیحات کے تین جوڑے خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ کلیم و فرعون،
عیلیٰ و مسرود، مصطفیٰ و بولہب، عصاے کلیم اور ضرب کلیم شاید اقبال کی محبوب ترین
تلمیحات ہیں۔ کلیمی اس کے لئے باطل کے خلاف جہاد اور حق کی فتح کی علامت ہے۔ ستیرہ

کاری اور جہاد اقبال کا خاص پیغام ہے۔ چنانچہ جب اس نے عصر حاضر کے خلاف اعلان جنگ کیا تو اس مجموعہ کلام کا نام ہی ضربِ کلیم رکھا۔ اب میں چند ایسے اشعار پیش کرتا ہوں جن میں ان تبلیغات کا استعمال ہوا ہے۔

ستیزہ کار رہا ہے اذل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

یہاں چراغِ مصطفوی کی تلمیح نوریانہ کی علامت ہے اور شرارِ بولہبی آگ یا شرک کی، باطل کی شکل بدلتی رہتی ہے مگر ایسا کوئی زمانہ نہیں جس میں وہ موجود نہ ہو۔ اس حقیقت کو اقبال نے ایک اور تلمیح کے ذریعہ یوں ظاہر کیا ہے۔

بدل کے بھیس پھراتے ہیں ہر زمانے میں
اگرچہ پیر ہے عالم جواں ہیں لات و منات

گو یا ہر زمانے کے لات و منات نئے ہوتے ہیں۔ حق و باطل کی کشمکش کو ایک اور جگہ یوں بیان کیا ہے۔

تازہ ہر عہد میں ہے قصہ فرعون و کلیم

حق ایک ابدی حقیقت ہے مگر باطل زمانے کے انداز کے مطابق روپ دھار لیتا ہے۔

حقیقت ابدی ہے مقامِ شبیری

بدلتے رہتے ہیں اندازِ کوئی و شامی

یہاں مقامِ شبیری کی تلمیح حق کی علامت ہے اور کوئی و شامی کی تبلیغات باطل کی قوتوں

کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ ایک جگہ مصطفوی اور بولہبی کی تبلیغات بڑے معنی خیز

اور دوسرے پیرائے میں استعمال ہوتی ہیں۔ اسلامی اتحاد کے تصور کی عظمت ظاہر

کرتے ہوئے کہا ہے۔

کہے یہ کافر ہندی بھی جرأتِ گفتار

اگر نہ ہو امرائے عرب کی بے ادبی

یہ نکتہ پہلے سکھایا گیا کس امت کو

وصال مصطفوی، انفراق بو لہبی

شرکے مقابلے میں خیر کی قوت جس طرح ابھرتی ہے اس کو بھی تلمیحوں کے ذریعے بیان کیا ہے۔

دفعتا جس سے بدل جاتی ہے تقدیر اُمم
ہے وہ قوت کہ حریت اسکی نہیں عقل حکیم
ہر زمانے میں دگرگوں ہے طبیعت اسکی
کبھی شمشیر محمدؐ ہے کبھی چوب کلیم!

خلیل و مزد کی حکایت بھی حق و باطل کی آویزش اور حق کی فتح کی حکایت ہے، اقبال نے اپنے کلام میں اس کی طرف بھی بار بار اشارہ کیا ہے، یہاں بھی مضمون وہی ہے کہ یہ عہد اور موجودہ تہذیب مزد کی آگ ہے۔ اور مردِ حق خلیل — اور اس آگ کے اثرات سے بچ نکلنا صرف اسی کا حصہ ہے۔

ہوں آتشِ مزد کے شعلوں میں بھی خاموش
میں بندہ مومن ہوں نہیں دانہ اسپند

عذابِ دانش حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل

آگ ہے اولادِ ابراہیم ہے مزد ہے
کیا کسی کو پھر کسی کا امتحاں مقصود ہے

یہ آخری شعر بجلی کی سرعت کے ساتھ حضرت ابراہیم اور مزد کی تمام حکایت ذہن میں لے آتا ہے، پھر دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ یہ حکایت کس کامیابی کے ساتھ اس عہد کے حالات پر منطبق کی گئی ہے۔ جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا تھا کہ کلیم، عصائے کلیم،

اور ضربِ کلیم اقبال کی محبوب ترین تلمیحیں ہیں انہیں جس طرح اس نے حق کی قوت اور خصوصیت سے اس کی مجاہدانہ قوت کی علامت کے طور پر ہاندھا ہے، اس کے ثبوت میں دو تین شعر سنئے۔

رشتی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم
عصا نہ ہو تو کلیبی ہے کارِ بے بنسیاد

تازہ پھر دانش حاضر میں ہوا سحرِ قدیم
گزر اس عہد میں ممکن نہیں بے چوبِ کلیم

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ مہنر کیا

مصطفوی و بولہبی، کلیمی و نسر عذنی، ابراہیمی و نسرودی، یہ سب تلمیحات مذہبی روایات کے ذخیرے سے ماخوذ ہیں۔ اس قسم کی چند ایک اور تلمیحات بھی اقبال نے اکثر استعمال کی ہیں۔ جن سے حضرت اسماعیل، خلفائے راشدین یعنی حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمرؓ، فاروق، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور ان کے بعد حضرت امام حسینؓ کی سیرت و کردار اور ان کے کارناموں کے تصورات وابستہ ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ ان تلمیحات میں اقبال نے ساری داستانِ حرم بیان کر ڈالی ہے جس کے متعلق وہ خود کہتا ہے۔

غریب و سادہ و رنگین ہے داستانِ حرم
ہنایت اس کی حسینؓ ابتدا ہے اسماعیل

حضرت اسماعیل کے بارے میں ایک اور شعر سنئے :-

یہ فیضانِ نظر تھا یا کہ کتب کی کرامت تھی
سکھائے کس نے اسماعیل کو آدابِ فرزندگی

یہاں ایک مشہور واقعے کی طرف اشارہ ہے جب حضرت اسماعیل اپنے والد حضرت ابراہیمؑ

کے ارشاد پر کہ خدا کا حکم یہی ہے خوشی ذبح ہونے کے لیے تیار ہو گئے تھے۔ اب ایک ایسا شعر نیچے جہاں اقبال نے اپنے فلسفے کے ایک بنیادی تصور یعنی عشق کی وضاحت کے لئے چار تلمیحات جمع کر دی ہیں۔

مدقِ خلیل بھی ہے عشقِ صبرِ حسین بھی ہے عشق
معرکہ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

مذہبی شخصیتوں اور ان سے متعلقہ واقعات و حالات کے علاوہ اقبال نے چند ایسی تلمیحات بھی استعمال کی ہیں جنہیں تاریخی یا حکایاتی تلمیحات کہنا چاہیے۔ تاریخی تلمیحات میں اس کی محبوب ترین تلمیح محمود و ایاز ہے :

کیا نہیں اور غزنوی کا رگہ حیات میں
بیٹھے ہیں کب سے منظرِ اہل حرم کے سومات

کوئی دیکھے تو میری نے نوازی
نفس ہمدی مقامِ نغمہ تازی
نگہِ آلودہ اندازِ انسرنگ
طبیعتِ غزنوی قسمتِ ایازی
ایک بگہ فقر اور خودی کی طاقت و جبروت کو شکوہ محمود کے نام سے یاد کیا ہے۔
حاصل اس کا شکوہ محمود
فطرت میں اگر نہ ہو ایازی

میں نے جنہیں حکایاتی تلمیحات کہا ہے ان میں سے فرہاد اور پرویز اقبال کی سب سے پسندیدہ تلمیح ہے۔ فرہاد اقبال کی عملی جدوجہد اور خارا شکنی کی علامت ہے اور پرویز جیلہ سازی اور عشرت و دولت کی۔

فرہاد کی خارا شکنی مذہب ہے اب تک
باقی نہیں دنیا میں طو کیت پرویز
خونِ رگ مہار کی گرمی سے ہے تعمیر
میںخانہ حافظ ہو کہ بت خانہ ہزار

بے محنت پیہم کوئی جو ہر نہیں کھلتا
روشن شررِ نیشہ سے ہے خانہ فرہاد

حسرید سکتے ہیں دنیا میں عشرت پر ویز

خدا کی دین ہے سرمایہ غم فرہاد!

آخر میں میں آپ کو یاد دلانا چاہتا ہوں کہ برعظیم کے مسلمانوں میں اقبال کی ہمہ گیر مقبولیت اس دور سے شروع ہوتی ہے جب پہلی جنگ عظیم سے ذرا پہلے جنگ بلقان کی وجہ سے بین اسلام ازم کی تحریک نے فروغ پایا۔ اپنی قوم سے اقبال کے ربط و تعلق کا یہ عالم تھا کہ ان کا تخلیقی احساس فوراً اپنے قومی فکر و شعور کی ان لہروں سے متاثر ہوا۔ یہ وہ دور ہے۔ جب اقبال نے وطنی قومیت کے تصور کو چھوڑ کر اسلام کے بین المللی تصور سے وابستگی کا گیت گایا۔ اقبال مشاعروں کے شاعر نہیں تھے۔ وہ دراصل قومی اجتماعات کے شاعر تھے۔ آپ کو معلوم ہو گا کہ ہر سال انجمن حمایت اسلام لاہور کے جلسے میں اقبال اپنی ایک قومی نظم پیش کرتے تھے اور یوں قوم کے دکھ درد میں ایک بامعنی اور تخلیقی سطح پر شریک ہوتے تھے۔ اس ربط و تعلق اور اس شرکت نے اقبال کو قومی فکر و شعور کا بہت زریک بنا دیا تھا۔ وہ قوم کے حال کا درد بیان کرتے ہوئے کھوئے ہوؤں کی جستجو کرنے لگتے تھے یعنی ماضی کی طرف لوٹتے تھے اور قومی ثقافتی سرمائے سے مانوڈ تلمیحات استعمال کر کے قوم کے اجتماعی جذبے کو اپیل کرتے تھے۔ اقبال اور اس کے سننے والوں میں جو فکری اور جذباتی ہم آہنگی پائی جاتی تھی اس کی بنا پر ان کے کلام میں قوم کے ثقافتی ورثے سے مانوڈ یہ تلمیحات وہ سا حیرانہ اثر انگیزی پیدا کرتی تھیں کہ جس کی داستانیں ہم نے اپنے بزرگوں سے سنی ہیں۔ ہزاروں کے مجمع میں ایک شاعر اپنے سامعین کو بے اختیار رلائے بھی اور ساتھ ہی ساتھ زندگی کی تنگ و تناز میں انہیں بڑھاوا بھی دے۔ شعر کی دنیا میں اس قسم کے اجتماعی کیتھارسس (CATHARSIS) کا تجربہ کم رہا ہوا ہے۔

اقبال کی شاعری

اقبال کے کلام کا ذکر کرتے ہی بات چیت کا رخ بالعموم ان سیاسی، مذہبی اور سماجی نظریات کی جانب مبذول ہو جاتا ہے جن سے علامہ اقبال کی شاعری عبارت ہے اور اکثر اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اقبال کی شاعری پر کچھ کہنے سننے کے عوض ان کا فلسفہ حیات اور اس سے وابستہ مسائل موضوع گفتگو بن جاتے ہیں۔ اس گفتگو میں خودی سے لے کر تصور زمان و مکان تک سب کچھ زیر بحث آ جاتا ہے اور اس کے دائرے سے اگر کوئی موضوع خارج رہ جاتا ہے تو وہ صرف اقبال کی شاعری کا موضوع ہے لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اس میں کوئی حیرت کی بات بھی نہیں کیوں کہ ایک تو خود اقبال نے اپنے فن اور اپنے نظریات میں کوئی حد فاضل قائم نہیں کی اور دوسرا یہ کہ حالی کے بعد ہمارے ادب میں جس رجحان نے بڑی تیزی سے ذہنوں کو گرفت میں لے لیا ہے وہ یہی ہے کہ شعر و ادب کوئی ایسا مفروضہ نہیں ہے جو خلا میں معلق ہو بلکہ اس کا تعلق براہ راست زندگی کے ساتھ ہے۔ اسی رجحان نے ادب برائے ادب اور ادب برائے زندگی کی بحث کو جنم دیا۔ یہی انداز فکر آگے چل کر ادب کی ترقی پسند تحریک کا خالق بنا۔ ادب کی ترقی پسند تحریک نے خوابیدہ ذہنوں کو جس طرح بھنبھوڑا اس کی اہمیت سے انکار نہیں لیکن تخلیق ادب کیساتھ مقصدیت کو اس شدت سے وابستہ کرنے کا انجام یہ ہوا کہ اکثر جو شیلے شعرا کے لیے شاعری بڑی حد تک ایک مشینی عمل بن کے رہ گئی۔ اور وہ گدا، سوز اور درد جو شاعری کی جان ہے مقصدیت کی بھینٹ ہو گیا لیکن اس سے اس نظریے کی اہمیت میں کمی نہیں آئی

جو ادب کی ترقی پسند تحریک نے پیش کیا تھا۔ شاعری میں ہماری زوال آمادہ نازل اور نثر میں فحش نگاری کے مردہ انداز سے ادب اور سماج کو جو خطرات لاحق تھے ان کا ترقی پسند تحریک نے جس جگر داری سے مقابلہ کیا وہ تاریخ ادب میں ایک جاودانی حیثیت رکھتا ہے۔ آرٹ کو خالص آرٹ کہہ کر اسے غیر خالص اور غیر افادی مقاصد کی نذر کر دینا ایک مجرمانہ فعل سے کم نہیں لیکن مقاصد کو ادب پر اس طرح حاوی کر دینا کہ میر تقی میر تک کی شاعری کو بھی کسی "ازم" کی چھاپ لگا کے پیش کیا جائے کوئی بہت مستحسن عمل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ میر تقی میر ہوں یا غالب حسرت ہوں یا جگر، حافظ ہوں یا جامی، کیٹس ہوں یا ورڈز ورتھ ان کا کارنامہ ان کے نظریات میں نہیں ہے بلکہ اس حسین و جمیل اور درد و گداز سے لبریز شاعری میں پنہاں ہے جو رہ رہ کے دلوں کو کھینچتی ہے اور ایک زمانے سے ہر پڑھنے والے کو متاثر کرتی چلی آ رہی ہے۔ اقبال کے یہاں اس حسن و جمال اور سوز اور تڑپ کے علاوہ سیاسی، سماجی اور معاشی نظریات کی بھی فراوانی ہے اور ہم نے اس بات پر غور کئے بغیر کہ ان نظریات کے بیان میں، جن سے ہم اتفاق بھی کر سکتے ہیں اختلاف بھی رکھ سکتے ہیں، دل کشی کہاں سے آئی، ان ہی نظریات کو متنازع اقبال سمجھ لیا۔ اس سے یہ ضرور ہوا کہ ہم نے فلسفی اقبال کو بھی پایا۔ سیاست داں اقبال کو بھی۔ ماہر تعلیم اقبال کو بھی اور پیغمبر دین خودی کو بھی لیکن شاعر اقبال کا سراغ ہم نہ لگا سکے۔ شاعری کے متعلق اقبال کے نظریے کا ذکر آیا تو ہم نے فوراً یہ اشعار سنا دیئے۔

تاثر غلامی سے خودی جس کی ہوئی بزم

اچھی نہیں اس قوم کے حق میں عجیلے

ایسی کوئی دنیا نہیں افلاک کے نیچے

بے معرکہ ہاتھ آئے جہاں تختِ جم کے

ادب کا ذکر آیا تو ہم نے یہ شعر پڑھ دیا۔

ہوئی ہے زیرِ فلک امتوں کی رسوائی

خودی سے جب ادب دیں ہوئے ہیں بیگانہ

اور اس کے ساتھ ہی "تخت جم وکے" اور "خودی" کو کلام اقبال کا مرکزی خیال سمجھ کر اپنے فرض سے سبکدوش ہو گئے۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس حقیقت پر بھی سوچ بچار کی ضرورت ہم نے نہ سمجھی کہ یہ اور اس کے ساتھ ہی اقبال کے سینکڑوں اشعار جو لوگوں کی زبانوں پر ہیں اس کا سبب کیا ہو سکتا ہے؛ کیا نظریات ہی کی وجہ سے اشعار میں یہ دل کشی، یہ جاذبیت پیدا ہو گئی ہے کہ وہ بے اختیار زبانوں پر آجائیں یا اس کا سبب وہ شاعرانہ کمال ہے وہ دروں بینی کا معجزہ ہے، انداز بیان کا وہ چٹیل پن ہے آہنگ کی وہ لچک ہے جو زدل خیزد بہ دل ریزو کے مصداق ہر شخص کے دل کی آواز بن گئی ہے۔

میر تقی میر کے اشعار ہمیں زبانی یاد ہوں تو ان کا کمال فن ہے۔ غالب، مومن، حافظ، شکیبائی کے اشعار ہمیں ازہر ہوں تو یہ ان کا شاعرانہ کمال ہے اور اقبال کے اشعار ہماری زبانوں پر رواں ہوں تو محض اس لئے کہ اقبال ہمارے سیاسی شاعر ہیں۔ مسلمانانِ عالم کی حالت زار دیکھ کر ان کا دل تڑپ اٹھتا ہے، انہوں نے پاکستان کا تصور پیش کیا ہے۔ انہوں نے ملکیت اور جاگیرداری کے خلاف آواز بلند کی ہے وغیرہ وغیرہ۔ نہ جانے یہ کہہ کر ہم اقبال کی شاعرانہ عظمت کا اعتراف کرنے کی کوشش کر رہے ہیں یا اس سے انکار کرنے کی۔

اب آپ اجازت دیں تو میں یہاں اقبال کے بعض اشعار پیش کر کے اپنی بات کو آگے بڑھاؤں۔ سب سے پہلے یہ نظم دیکھیے۔

خدا سے حسن نے ایک زوزیہ سوال کیا	جہاں میں کیوں نہ مجھے تونے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویرِ حنا ہے دنیا	شب و راز عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نموداسکی	وہی جس ہے حقیقت زوال ہے جسکی
کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی	فلک پہ عام ہوئی اختر سحر نے سنی
سحر نے تارے سے سن کر سانی شبنم کو	فلک کی بات بتا دی زمیں کے محرم کو
بھرائے پھول کے آنسو پیام شبنم سے	کلی کا ننھا سادل خون ہو گیا غم سے
چمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا	شباب سیر کو آیا تھا سو گوار گیا

اس بات سے تو انکار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اس نظم میں اقبال نے زندگی کے ایک بہت اہم پہلو پر فلسفیانہ نگاہ ڈالی ہے۔ یہ مصرع "وہی حسین ہے حقیقت زوال ہے جس کی عظمت خیال کا ایک شاہکار ہے لیکن اس مصرعے کو جس خوبی نے شاعرانہ شاہکار بنایا ہے وہ صرف عظمت خیال ہی نہیں ہے بلکہ اس کا حسن بیان اور اس کے آہنگ کا گداز بھی ہے۔ معنی نے اس میں عظمت پیدا کی ہے حسن پیدا نہیں کیا۔ عظیم شاعری کی آخری منزل بے شک بلندی خیال ہے لیکن پہلی منزل حسن بیان اور گداز دل ہے جس کے بغیر شاعری خیال پارہ تو بن سکتی ہے جگر پارہ نہیں بن سکتی۔ اور پھر وہ بحر معانی تو ہمیں حیرت میں ڈال دے جو اس سہاوت شعر کی چھوٹی سی نظم میں بند ہے لیکن اس نازک آگینے پر ہماری نظر نہ جائے جس میں سمندر کٹ کر آگیا ہے تو یہ ہماری ذرت نگاہی کی دلیل نہیں۔

یہ ساری نظم اول سے آخر تک کس سادگی سے کہی گئی ہے، معانی سے قطع نظر ہر شعر بلکہ ہر مصرعے کا دھیما ترغیم جس طرح سے ہمارے احساس کو چھیر رہا ہے اس کی مثالیں اردو شاعری میں زیادہ نہیں ملیں گی۔ ایک تھر تھرا ہٹ جو پہلے مصرعے سے آخری مصرعے تک موجود ہے اس نظم کا حسن ہے اور پھر اشعار کا باہمی ربط اور تسلسل اگر ہم نظر انداز کریں گے تو شاید اس نظم کا مفہوم تو ہم بیان کر لیں لیکن اس سے پوری طرح لطف اندوز ہونا ممکن نہ ہو سکے گا۔

یہ نظم ۱۹۰۵ء یا ۱۹۰۶ء کی ہے اب ایک بہت بعد کی نظم دیکھئے۔

کھول آنکھ زمیں دیکھ فلک دیکھ فضا دیکھ مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ
اس جلوہ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ ایام جدائی کے ستم دیکھ جنت دیکھ

بے تاب نہ ہو معرکہ بیم ورجا دیکھ

میں تیرے تصرف میں یہ باؤل یہ گھٹائیں یہ گنبد افلاک یہ خاموش فضا میں
یہ کوہ یہ صحرا یہ سمندر یہ ہوائیں تھیں پیش نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں

آئینہ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ

سجھنے کا زمانہ تیری آنکھوں کے اشارے دیکھیں گے تجھے دو دوسے گردوں کے ستارے
 ناپید ترے بحر تنہیل کے کنارے ! پہنچیں گے فلک تک تیری آہوں کے ترسے
 تعمیر خودی کھراثر آہ رسا دیکھ

خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شر میں آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
 چھتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں جنت تیری پنہاں ہے ترے خون جگر میں

اے پیچیدگی کشش پیہم کی جزا دیکھ

نالندہ ترے عود کا ہر تار ازل سے تو جنس محبت کا حزمیدار ازل سے
 تو پیر صنم حسانہ اسرار ازل سے محنت کش و خون ریز و کم آزار ازل سے

ہے راکب تقدیر جہاں تیری رضا دیکھ

روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے

آپ اس بات کو ایک لمحے کے لیے مہبول جانیے کہ فرشتے آدم کو یہ کہہ کر جنت
 سے رخصت کرتے ہیں۔

تیری نوا سے ہے بے پردہ زندگی کا منہیر

کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مضرابی

اور روحِ ارضی اسے محنت کش و خون ریز و کم آزا کہہ کے خطاب کرتی ہے یہ تو بات
 مفہوم کی ہوئی۔ اس لطافت اور نرمی کا اندازہ کیجئے جو اس مفہوم کو اس قدر دلنواز بنانے
 میں صرف ہوئی ہے اور اس کے ساتھ ہی اس باوقار ترفن کو سینے جو ہر بند کے پانچویں مصرعے
 سے پیدا ہونے ہے اور جو معنویت کا خالق ہے خانہ زاد نہیں۔ اس نظم میں نغمگی کی ایک
 ایسی کیفیت ملتی ہے جیسے صبح کی خاموش فضا میں نسیم سحر اپنی راگنی سنا رہی ہو۔

”روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے“ اقبال کی ان نظموں میں سے ہے جو نظم

کے لب و لہجہ کو بڑی حد تک غزل کے قریب لے جاتی ہیں۔ ایک دھیمے دھیمے ترفن کی
 بے نام سی کیفیت جو غزل کی جان ہے اس میں اور اقبال کی اکثر پیشتر نظموں میں موجود
 ہے لیکن ہم نے اقبال کے پیغام کو اتنی اہمیت دے دی ہے کہ اس کے شاعرانہ محاسن

ہماری نظر سے پوشیدہ ہو کر رہ گئے ہیں۔

اقبال بنیادی طور پر ایک شاعر تھے نہ کہ ایک فلسفی ہاں وہ ایسے شاعر ضرور تھے جو فلسفیانہ انداز نظر اور مفکرانہ دل و دماغ لے کر آئے تھے اور چونکہ اردو شاعری کی تاریخ میں اس انداز فکر کا شاعر پہلی بار ہمارے سامنے آیا ہم نے اسے فلسفی اور نہ جانے کیا کیا کچھ کہہ کر پکارنا شروع کر دیا اور اس کی نواسخی کو منظر انداز کر دیا۔ اقبال سے پہلے غالب کا فکر آفریں مغنمہ ہمیں ضرور چونکا چکا تھا لیکن غالب کے یہاں فلسفے کو ہم نے بھڑے ہوئے موتیوں کی صورت میں دیکھا۔ اقبال کے یہاں یہی موتی خوبصورت لڑیوں میں پروئے ہوئے نظر آئے اور پھر ہر لڑی دوسری لڑی کی نشان دہی کر رہی تھی۔ ہم نے اس فلسفیانہ دل و دماغ کے شاعر کو ترجمان حقیقت اور پیر مشرق کہہ کر جب اپنی عقیلت اور جذبہ احترام کا اظہار کرنا چاہا تو یہ بات بھول گئے کہ ایک شاعر کو شاعر نہ کہہ کر، ہم کتنی بڑی کوتاہی کے مرتکب ہو رہے ہیں۔ ہم رسمی غزل کے سحر میں گرفتاروں نے جب ایک انوکھے اور صحیح معنوں میں بڑے شاعر کو دیکھا تو اسے پہچان نہ سکے اور اپنی کم فہمی کی بنا پر اسے ان خطابات سے نوازا شروع کیا جو اس کے مرتبے کا پوری طرح سے پتہ نہیں دیتے تھے۔

اقبال کی زندگی ایک شاعر کی زندگی تھی۔ اس کی زندگی کے تجربات اور ہر وہ چیز جو اس نے دیکھی اور ہر وہ بات جو اس نے محسوس کی ایک شاعرانہ انداز سے بیان کی اپنے ہم عصروں سے اس کی زندگی اس قدر مختلف تھی کہ وہ اپنے تمام ہم عصروں کے مقابلے میں ایک جدید تر شاعر ہے بلکہ اکثر ان شعراء کے مقابلے میں بھی جدید ہے جو اس کے بعد منظر عام پر آئے۔

آپ اندازہ کیجئے کہ ایک شاعر دماغ سے اصطلاح لیتا ہے دماغ کے اس انداز میں شعر گوئی کی ابتدا کرتا ہے شروع میں غزلیں اس انداز کی کہتا ہے۔

نہ آتے ہمیں اس میں تکرار کیا تھی مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی۔

ہر چیز منع تو ہے ہمیں اے طبیب عشق لیکن بڑھے جو ضعف تو عشق بھی نہ کھائیں ہم

سرتِ جلوہ آں ماہِ تم سے دارم دست بر سینہ نظر بر لب با مے دارم

تم آزماؤ دہاں کو زباں سے نکال کے یہ صدقے ہوگی میرے سوال وصال کے

پیس ڈالا ہے آسماں نے مجھے کس کی رہ کا غبار ہونے کو

اور جب وہ اپنی گھسی پیٹی ڈگر کو چھوڑتا ہے تو غزل کا رتبہ اتنا بلند کر دیتا ہے کہ وہ دنیا کے ادبِ عالیہ کے ساتھ اکھڑی ہوتی ہے۔

غزل کا ایک اپنا مزاج ہے اپنا لب و لہجہ ہے اپنی علامتیں ہیں اپنے اشارے

ہیں۔ غزل کی مخصوص فضا اپنی علامتوں، اشاروں اور اسی لب و لہجہ کی مرہونِ منت ہے۔ غالب نے جب یہ شعر کہا تھا

ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفت گو

بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

تو انھوں نے جہاں غزل کی ایک جامع تعریف کی دہاں اس کی حد بندلیوں اور

پابندیوں کی جانب بھی ایک واضح اشارہ کیا۔ قلی قطب شاہ کے وقت سے لے کر جگر

اور فراق کے زمانے تک غزل کے اسلوب میں، انداز بیان میں، مفاہیم و مطالب

میں برابر تبدیلیاں جاری رہی ہیں لیکن اس کی بنیادی حقیقت آج بھی وہی ہے

جو سینکڑوں سال پہلے تھی۔ حسن و عشق کے معاملات، جمالیاتی اقدار کا تعین، دروں

بینی، انکشاف ذات کا عمل، احساس جمال کی تسکین، تہذیبِ نفس، غمِ جاناں اور

غمِ دوراں کا بیان آج بھی اس صنفِ سخن کا طرہ امتیاز ہے اور اس کے حسن کا راز

آج بھی وہی رمزیت و ایما بیت ہے جو کئی سو برس پہلے تھی۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی

نے "آتش گل" کے دیباچے میں غزل کو شاعری کی آبر و کہا ہے ان کے الفاظ میں ہماری

تہذیبِ غزل میں اور غزل ہماری تہذیب میں ڈھلی ہے۔ دونوں کو سمت و رفتار

ایک دوسرے سے حاصل ہوئی ہیں۔ ہماری غزل اور ہماری تہذیب کی سمت و رفتار کی

قابل ذکر منزل تو وہ ہے جو ہمیں ان اشعار میں نظر آتی ہے۔

میر کیا سادے میں بیمار ہوئے جس کے سبب

اسی عطار کے لونڈے سے دوا لیتے ہیں

فتنہ اٹھے گا ورنہ نکل گھر سے تو شتاب بیٹھے ہیں آکے طالب دیدار بے طرح

دل لشکر میں ایک سپاہی ندادے نے ہم سے چھپن یا

ہم درویش طلب میں اس کی ڈیرے ڈیے پھرتے ہیں

(میر)

اور اس کے بعد کے مدارج

وہ کہاں ساتھ سلاتے ہیں مجھے

خواب کیا کیا نظر آتے ہیں مجھے

(آتش)

پوچھتا ہے طنز سے کیا باندھی ہے کس پر کمر

باندھی ہے اس پر کمر کھولوں تراشلوار بند

(آتش)

سے ہو کر اقبال سے پہلے جہاں تک پہنچے ان کی ایک ملکی سی جھلک ملاحظہ ہو۔

دشنام دے رہے ہیں وہ عرض وصال پر

ان کا جواب کیا ہے، ہمارا سوال کیا

ہم آپ چھیڑ چھیڑ کے کھاتے ہیں گالیاں

کانوں کو چڑ گیا ہے مزا کوئی کچھ کہے

غیر کے ہمراہ بھرتے ہو خدائی خوار تم

عار ہوتی ہے، ہمارے پاس دم بھر بیٹھتے

دو چار وہ ہمیں نے تو نکلے بتا دیئے!

مشہور تم جہاں میں ہوئے جس کمال سے


(داغ)

محبوب کے ساتھ شاعر کا یہ تعلق اس انفعالی کیفیت کی پیداوار ہے۔ پہلے دن

سے ہماری غزل کے گرد گھوم رہی تھی۔ اقبال نے غزل میں عنایت کو پوری طرح قرار

رکھتے ہوئے اسے ایک پاکیزہ، ہوس ناکہ سے معرا اور باوقار لب و لہجہ عطا کیا۔ اقبال کا محبوب نہ تو سپاہی زاوہ ہے نہ کوئی آبرو بانختہ محفل آرا۔ ہمارے شعرا کے محبوب میں سب سے زیادہ کمی غفلت کی تھی اور اقبال کی شاعری نے اس کمی کو پورا کر دیا۔

ہو دید کا جو شوق تو آنکھوں کو بند کر
میرے مٹنے کا تماشا دیکھنے کی چیز تھی
میں تو نیاز ہوں مجھ سے حجاب ہی ادنیٰ
حجاب اکیر ہے آوارہ، کوئے محبت کو
نہ پھین لذت آہ سحر گہی مجھ سے
کہہ گئیں از محبت پر وہ داری ہائے شوق
کبھی حیرت کبھی مستی کبھی آہ سحر کا ہی
عالم سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
عین وصال میں مجھے جو وصلہ نظر نہ تھا
گہری آرزو فراق، شورش ہائے وہو فراق
(آخری تینوں اشعار نظم کے ہیں)

بس کہ غیرت می برم از دیدہ مینائے خویش
عشق را نامزم کہ از بے تابئی روز فراق
پے نظارہ روتے قومی کنم پاکش
مرز دیدہ بنیا شکایت دگر است
رہ عاقلی ہاکن کہ بہ اوتواں رسیدن
فرزانه بہ گفتارم، دیوانہ بہ کردارم
در عشق  سناسکی دانی کہ تفاوت جلیست
بہ شاخ زندگی، مانی زلشنہ بسی است
پوں تمام افتد سراپا نامی گدو نیاز

از ننگہ باقم بہ رخسارہ تو رو بسند دگر
جان مارا بست بادرد تو پیوند دگر
نگاہ شوق بہ جوئے سرشک می شوئم
کہ سچوں بہ جلوہ در آئی حجاب من نظر است
بدل نیاز مندے بہ نگاہ پاک بازے
از بادہ شوق تو ہیشیام دستم من
آں تیشہ، فر بادے این حیلہ پدیدے
تلاش چشمتہ حیواں دلیل کم طلبی است
قیس را لیلی بھی نامند در صحرائے من

ہم بہ ہوئے جلوہ پارہ کنم حجاب را
 دہد آتش جبدانی شرر مرا نمودے
 حدیث شوق ادای توای بہ خلوت دوست
 چساں آداب محفل رائگہ دارندومی سوزند
 بہ ضبط جوش جنوں کوشش در مقام نیاز
 چناں پیش حریم ادکشیدم نغمہ در سے
 اک جنوں ہے کہ باشعور بھی ہے
 ہم بہ نگاہ نار ساپردہ کشم بہ روئے تو
 بہ ہماں نفس بہ میرم کہ فردنشانم اد را
 بہ نالہ کہ ز آلالش نفس پاک است
 مپرس از ما شہیدان نگاہ بر سر ما ہے
 بہ ہوش باشش دمرو باقبائے چاک آبغا
 کہ دادم محرماں رالذت سوز جبدانی ہا
 اک جنوں ہے کہ باشعور نہیں

یہاں میر تقی میر کا یہ شعر بے اختیار یاد آتا ہے۔

نخوش ہیں دیوانی میر سے سب
 کیا جنوں کہ گیا شعور سے وہ

شعور کے ساتھ جنوں کہنے کی بات میر تقی میر نے بیان کی ہے۔ اس کی
 ممکن تشریح میر کی اپنی غزلیات میں مل سکے یا نہ مل سکے اقبال کی غزلیات
 میں یقیناً ملتی ہے۔

پروفیسر یوسف حشقی لکھتے ہیں "میں نے ۱۹۲۷ء میں حضرت علامہ مرحوم سے عرض
 کی تھی کہ آپ اپنا کوئی پسندیدہ شعر اپنے قلم سے میرے نسخہ زبور عجم کی لوح پر تحریر
 فرمادیتے؟" مرحوم نے حسب عادت بڑی سنجیدگی سے فرمایا: "مجھے تو اپنے سارے اشعار
 پسند ہیں" میں نے ہمت کر کے دوبارہ عرض کی کہ یقیناً آپ کو ضرور کوئی شعر ان میں سب
 سے زیادہ پسند ہوگا جس طرح آپ کو اپنی تمام تصانیف میں زبور عجم سب سے زیادہ
 پسند ہے۔ یہ سن کر انھوں نے کہا اچھا قلم دان اٹھالادو۔ یہ سن کر میں برآمدے سے اٹھ
 کر فوراً کمرے میں آگیا اور ان کا عہدہ و کٹورہ کا بنا ہوا قلم دان لے کر ان کے پاس واپس
 آیا۔ مرحوم نے قلم اٹھایا اور بلا تامل میری لوح کتاب پر لکھ دیا۔

تو شناسی ہنوز، شوق بمرود وصل
 چہیت حیات دوام؟ سوختن نام تمام

یہ طہارت و پاکیزگی جو اقبال کی شاعری میں قدم قدم پر نظر آتی ہے اقبال کی غزل کا صرف ایک ہی پہلو ہے۔ اقبال کی غزل بھی اقبال کی نظم کی طرح ایک جلوہ ہزار رنگ سے کم نہیں غزل میں اتنی جدت پیدا کرنے کے باوجود اقبال کی غزل میں وہ تمام خوبیاں موجود ہیں جو ہمارے پرانے استادوں نے غزل کے لئے ضروری قرار دی ہیں۔ مضمون آفرینی، بندش کی چستی، اسلوب بیان، صنائع بدائع لفظی و معنوی، تشبیہ و استعارہ کا حسن، رمزیت و ایمائیت لیکن ابھی تک ہم پرستاران پیغام اقبال نے ان محاسن کی پوری کھوج لگانے کی کوشش نہیں کی۔ بال جبریل کی پہلی غزل ہی کو لیجئے۔

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں

اس غزل میں اگرچہ شاعر نے محبوب حقیقی سے خطاب کیا ہے لیکن اس خطاب کے پردے میں انکشاف ذات کا جو عمل کار فرما ہے وہ اردو غزل کی ساری تاریخ میں ایک معجزے کی حیثیت رکھتا ہے اور پھر صنعت نزول جس کی مثالیں اردو فارسی شاعری میں کم ملتی ہیں۔ اس غزل میں جس حسن و خوبی سے کار فرما ہے اسے بیان کرنا آسان نہیں۔ غزل کی ابتدا ذات اور حریم ذات کے ذکر سے ہوتی ہے اور پھر علی الترتیب فکر بلیغ صفات، سحر و فرشتہ تجلیات، دیرو حریم، کعبہ و سومات اور وجود سے ہوتی ہوئی شاعر کے توہمات تک پہنچتی ہے۔ مقام حیرت یہ ہے کہ فکر کے اتنے دبیز پردوں کے باوجود نہ انکشافات ذات کا عمل پوشیدہ رہا ہے اور نہ وہ نطق کی دل کشی دھیمی پڑی ہے جو ان تمام پردوں کے پیچھے نغمہ سرا ہے۔ ایک جدید شاعر اپنے ہم عصروں سے کس قدر مختلف اور کس قدر جس قدر عظیم ہوتا ہے اس کی تعمیر میں اتنی ہی باریکی اور باریکی مبینی صرف ہوتی ہے۔

میں جس زمانے میں اسکول کی منزل سے گزر کر کالج میں پہنچا تو اقبال کے فارسی کلام سے میری دلچسپی کا آغاز ہوا۔ اسی زمانے میں میرے کان میں اقبال کا یہ شعر بڑا اٹھا۔

مرا بنگم کہ در ہندوستان دیگر نمی بینی

برہمن زادہ مرا شنلے روم و تبریز است

میں اس شعر کی معنی آفرینی، ندرت اور غنائی کیفیت سے اس قدر متاثر ہوا کہ مدتوں

اسے گلگتاتا رہا۔ راولپنڈی کی فنائیس جہاں میری کالج کی زندگی کی ابتدا ہوئی اس زمانے میں بھی ذکر اقبال سے معمور تھیں۔ محفلوں میں جلسوں میں اقبال کے دوسرے اشعار کے ساتھ مذکورہ شعر سننے کا بھی مجھے متعدد بار موقع ملا۔ چونکہ اکثر ادبی جلسوں اور محفلوں میں بھی کلام اقبال پڑھنے والوں کے سامنے ایک خاص مقصد رہتا تھا اس لیے یہ اور اس طرح کے دوسرے اشعار مثلاً

درمیان کارزار کفر و دیں ترکش مارا خدنگِ آخر میں
گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے
بالعموم سننے میں آتے تھے اور یہ شعر

مرا بنگر کہ درہند و ستال دیگر غمی بینی

برہمن زادہ رمز آشنائے روم و تبریز است

تو گو یا جانِ محفل کی حیثیت رکھتا تھا۔ اقبال کے فارسی کلام سے جب میری دلچسپی زیادہ بڑھی اور میں نے بالاتزام اقبال کی فارسی تصانیف کا مطالعہ کیا تو ایک دن، زبور عجم میں اقبال کی وہ غزل نظر سے گزری جو اس شعر۔

مرا بنگر کہ درہند و ستال دیگر غمی بینی، پر ختم ہوتی ہے۔ اس غزل کو دیکھ کر مجھ پر دو حقیقتوں کا انکشاف ہوا ایک تو یہ کہ اقبال کا رتبہ فارسی کے غزل گو شعرا میں کس قدر بلند اور کس قدر منفرد ہے اور دوسرا یہ کہ سیاست علم و ادب کے ساتھ کیا سلوک کرتی ہے۔ اس ساری غزل میں نقادوں اور مقرروں کو ایک یہی شعر نظر آیا جسے بار بار پڑھا جاسکے اور سنایا جاسکے۔ باقی اشعار ان کی نظر میں کوئی اہمیت نہ رکھتے تھے۔ حالانکہ اس غزل کے تمام اشعار ایک میخانہ الہام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ اشعار جس رچے ہوئے تغزل کی نشان دہی کرتے ہیں وہ ساری فارسی غزل کے لیے سرمایہ افتخار ہے۔

نوائے من ازاں پر سوز و بیباک و غم انگیز است
بناشاکم شررا فاد و باد صبح دم تیز است

نمار و عشق سامانے ولیکن تیشہ دار و !
 خراشد سینہ کبسا رو پاک از خون پرویز است
 مراد دل خلید امین نکتہ از مرد ادا دانے
 ز معشوقاں نگہ کاری ترا از حیرت دلاویز است
 بیا لینم بیا، یک دم نشیں، کز درد مجبوری
 ہتی پیمانہ بر بزم ترا پیمانہ لبس بریز است
 بہ بستاں جلوہ دادم آتش داغِ جدائی را
 نسیمش تیز ترمی سازد و شبنم غلط بریز است
 اشارت بادے پہناں خانماں بر ہم زندگین
 مرا آن غمزہ می باید کہ بیباک است و سخن بریز است
 نشیم ہر دور اور آب گل لیکن چہ پانہ است این
 خرد را صحبت گل خوش تر آمد دل کم آمیز است
 مرا بنجر کہ دہ ہندوستان دیگر مٹی بینی
 بر ہمین زادہ رمز آشنائے روم و تبریز است

اقبال کی تشبیہات و استعارات اور سرمایہ الفاظ کا اندازہ اس کی غزلوں سے بخوبی کیا جا
 سکتا ہے۔ ایک ہی لفظ کو طرح طرح کے معنی پہنانا کلام اقبال کی ایک خاص شان ہے۔ میرا اشارہ
 یہاں عشق اور خودی ایسے رفیع الشان الفاظ کی طرف نہیں ہے بلکہ اور سینکڑوں الفاظ کی طرف
 ہے مثلاً اسی غزل ہی کو لے لیجئے، بے باک، غم انگیز، خاشاک، ہتی پیمانہ، بستان، داغِ جدائی،
 نسیم وغیرہ سب طرح کلام اقبال میں آکر ایک جہان معنی کی صورت اختیار کر لی ہے۔

میں اس مقالے میں اقبال کی شاعری۔ خالص شاعری۔ کا ذکر غزل پر نہیں نظم پر
 ختم کرنا چاہوں گا اس لئے کہ غزل ہماری شاعری میں بہت کچھ ہے سب کچھ نہیں ہے نظم
 سب کچھ ہے غزل کا شاعر میر، غالب اور حافظ تو بن سکتا ہے رومی، فردوسی، دانٹے، شکسپیئر
 کالی داس، تلسی داس اور اقبال نہیں بن سکتا۔

اقبال کی غزل کے ذکر سے پہلے اس مقالے میں اقبال کی دو نظموں کا ذکر ہوا ہے اور دونوں اپنی مکمل صورت میں پیش کی گئی ہیں۔ مناسب تو یہ تھا کہ ان نظموں کا انتخاب پیش کیا جاتا لیکن میرے لئے مشکل یہ ہے کہ میں اقبال کی نظموں میں سے اشعار منتخب کرنے کا فن نہیں جانتا۔ اگر کسی شعر کے بغیر نظم مکمل ہو سکتی ہے تو میرا خیال ہے اقبال اس شعر کو خود ہی نظم سے خارج کر دیتے تاہم اپنی اس مشکل کے باوجود بخوفِ طوالت "مسجد قرطبہ" کا انتخاب ہی پیش کرنے کی کوشش کروں گا۔

"مسجد قرطبہ" آٹھ بند کی ایک نظم ہے۔ فن تعمیر کے اس شاہکار نے اقبال کے دل و دماغ کو جس طرح متاثر کیا اس کا بیان اس نظم کا مطالعہ کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ یہ نظم صرف اقبال ہی کا شاہکار نہیں بلکہ ساری اردو شاعری کا شاہکار ہے۔ اردو شاعری میں اس نظم کے سوا اگر کچھ بھی نہ ہوتا تو بھی ہماری شاعری دنیا کی صفت اول کی شاعری میں ایک ممتاز مقام حاصل کر سکتی تھی۔ "مسجد قرطبہ" شعریت، رومانیت، حقیقت پسندی، رمزیت اور ایمائیت کا ایک ایسا حسین امتزاج ہے کہ ساری اردو شاعری — روز اول سے آج تک — اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے۔

اس نظم کے بارے میں تو یہ بہت کہا چکا ہے کہ اقبال نے اس میں اندلس کے مسلمانوں کی تاریخ بیان کر دی ہے۔ مسلمانانِ عالم کو ان کے شاندار مستقبل سے آشنا کرنے کی سعی بیخ بھی فرمائی ہے۔ زمانے کی حقیقت اور کار جہاں کی بے ثباتی، عشق کی صفات، مسجد قرطبہ سے خطاب، مسجد کی شانِ شوکت کا ذکر مرد مومن کا تصور، عربوں کی فتوحات اور بیانِ عظمت رفتہ: یورپ کے انقلابات اور مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی طرف اشارہ بلکہ پیشگوئی یہ سب اس نظم میں موجود ہے لیکن ان موضوعات نے نظم کے مفہوم کو صرف عظمت ہی بخشی ہے اسے شاعرانہ حسن شاعر کے اسلوب نے عطا کیا ہے جس کی طرف شاید کم نظر گئی ہے۔

مجھے تو اپنی زندگی میں دو لاکھ بیاسی ہزار نو سو بیس مربع فٹ کے رقبے میں بنی ہوئی

سلفیہ مقالہ لکھنے کے بعد مجھے اس مسجد کو دیکھنے کا موقع بھی حال ہو چکا ہے اور یہ مسجد دیکھنے کے بعد

میری نظر میں نظم "مسجد قرطبہ" کی قدر قیمت اور بڑھ گئی ہے۔

اس عظیم الشان مسجد کو دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا اور تصور میں اس مسجد کے جلال و جمال کا اندازہ کرنا آسان بھی نہیں جس کی تعمیر پر ۱۹۷۷ء میں ڈیڑھ کروڑ روپیہ خرچ ہوا ہو اور جس کی آرائش اور زیبائش پر عبدالرحمن ثالث نے دو لاکھ اسی ہزار پانچ سو بیس دینار سرخ صرف کئے ہوں۔ جس میں ایک ہزار چار سو سترہ خالص سنگ مرمر کے ستون ہوں جس میں شام کے وقت دس ہزار بھارٹا فانوس روشن ہوتے ہوں اور جس کی صفائی پر تین سو فراسش مامور ہوں لیکن ان تمام حقائق کے علم کے باوجود اگر مجھے کبھی ہسپانیہ کی اس مسجد کو دیکھنے کا موقع ملے تو شاید میں اس وقت بھی یہ فیصلہ نہ کر سکوں کہ ہسپانیہ کی مسجد قرطبہ زیادہ جلیل و جمیل ہے یا بال جبریل کی مسجد قرطبہ۔

میرے ایک نفاذ دوست نے مجھے یہ بتایا کہ تنوع موضوعات اس نظم کی سب سے بڑی خوبی ہے۔ مجھے نظم کی اس خوبی سے انکار نہیں کیوں کہ چونٹھ اشعار کی نظم میں جسے باسانی طویل نظم نہیں کہا جاسکتا اقبال نے ایک جہان معنی بند کر دیا ہے۔ لیکن صرف تنوع موضوعات سے تو کوئی تحریر شہ پارہ شعر نہیں بن سکتی۔ محض تنوع موضوعات یا حکیمانہ خیالات سے تو نظم و نشر کی کتابیں بھری پڑی ہیں پھر اس حقیقت کو کیوں فراموش کیا جائے۔

حق اگر سوز سے نہ دارد حکمت است

شعری کہ دو چو سوز از دل گرفت

تنوع موضوعات یقیناً اس نظم کا حسن ہے لیکن اسے اس نظم کی سب سے بڑی خوبی تو نہیں کہا جاسکتا۔ حقیقت زمانہ، کار جہاں کی بے ثباتی، مرد خدا کے مکمل کئے ہوئے نقش میں رنگِ ثبات دوام، عشق کی صفات، مسجد کی عظمت کا ذکر، مسلمانانِ اندلس کی چھ سو سال کی تاریخ، جرمنی میں پیدائش، انقلابِ فرانس، مسولینی کے زمانے میں اہل اطالیہ کا عروج اور پھر مسلمانوں کو ان کے شان دار مستقبل کی جھلک دکھانا یہ سب شاعر کے تنوع موضوعات پر حاوی ہونے ہی کا ثبوت دیتے ہیں لیکن ان موضوعات کا ایک جگہ جمع کرنا تو محض اقبال کی عظمت کی دلیل ہے۔ اس معجزے پر ہمارے نظر کیوں نہیں جاتی جس کی بدولت یہ سیاسی، سماجی اور تاریخی موضوعات دو آتشہ بن گئے ہیں۔ نظم کا شدید تاثر موضوعات کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کا سبب درد گزار سے ہرگز شخصیت کا وہ

فن کارانہ بیان ہے جس نے ہمیں چھ سو برس کی تاریخ اردو شاعری میں پہلی بار پونڈکا یا ہے۔ نظم میں جو ایک بتدیج ارتقائی کیفیت نظر آتی ہے اس سے ہماری شاعری کا مزاج اس سے قبل کس حد تک آشنا تھا؟

شاعر کو میں عام انسانوں ہی کی جماعت کا ایک فرد سمجھتا ہوں اسے میں کوئی فوق البشر قسم کی مخلوق تصور نہیں کرتا۔ میں یہ ضرور محسوس کرتا ہوں کہ حسن کا ادراک — خواہ وہ حسن صورت ہو، حسن عمل ہو یا حسن خیال — شاعر اوروں کی نسبت زیادہ شدت سے کرتا ہے لیکن شاعر کے لئے صرف حسن کا ادراک ہی کافی نہیں۔ فن کارانہ اظہار کے بغیر ادراک حسن کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں۔ اگر کوئی شاعر شدید قوت احساس کو دوسروں تک اس طرح نہ پہنچا سکے کہ ان کے دلوں میں بھی قریب قریب وہی جذبات اور وہی دائمی مسرت بیدار ہو جائے جو دل شاعر میں موجود ہے تو ہم اس کو شاعر نہیں کہہ سکتے۔

فن کی پرکھ تو یہ ہے کہ آیا بحیثیت مجموعی اس کے تاثر سے خوشگوار کیفیت پیدا ہوتی ہے یا نہیں اور یہ خوشگوار کیفیت انسابط ہی کی نہیں انسوؤں کی تخلیق بھی کہہ سکتی ہے "مسجد قرطبہ" پر جس عظیم فن کار کی نظر پڑی ہے اس کا دل درد آشنا فن کے اس مفہوم سے پوری طرح آگاہ تھا۔

لیکن یہ بھی کیوں ضروری ہے کہ اس نظم کے محاسن مکمل طور سے بیان کرنے کا دعویٰ کیا جائے۔ ادب عالیہ میں ایسے عناصر کی موجودگی انتہائی ضروری ہے جنہیں بیان نہ کیا جاسکے۔ ہم اس نظم کے جلال و جمال کا ذکر ماعرفناک، حق معرفت تک کہہ کے بھی تو کہہ سکتے ہیں۔

"مسجد قرطبہ" میں شاعر کا تخیل اس تاریخی اور سیاسی پس منظر سے کہیں آگے پہنچا ہے جس نے نظم کا تانا بانا بننے کے لیے مواد بہم پہنچایا۔ ڈبلیو۔ بی نیٹس نے قوت متخیلہ کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے "ہمارے تخیلات آفاقی تخیل کے اجزائیں ہیں۔ اور جب ہم اپنے تخیلات میں وسعت پیدا کرتے ہیں اور فن کے حسن و سکون کی بدولت اسے ایک تغیر کی کیفیت سے آشنا کرتے ہیں تو اپنی محدود فانی شخصیت کی حدوں سے آگے نکل

کہ ایک غیر محدود لافانی شخصیت کی حدود میں داخل ہو جاتے ہیں " اس غیر محدود لافانی شخصیت کے تخیل کی ایک مثال دیکھئے ۔

اے حرمِ قرطبہ عشق سے تیرا وجود
 رنگ ہو یا خشت و سنگ چگ ہو یا حرفِ موت
 عشق سراپا دوامِ حس میں نہیں رفت و بود
 قطرہ خون جگر کس کو بناتا ہے دل
 معجزہ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
 تیری فضا دل فروز میری نوا سینہ سوز
 خون جگر سے صدا سوز و سرور و سرور
 عرشِ معلّے سے کم سینہ آدم نہیں
 تجھ سے دلوں کا حضور مجھ سے دلوں کی کشود
 گہ چہ کف خاک کی حد ہے سپہر کبود
 اس کو میسر نہیں سوز و گدازہ کبود
 پیکرِ نوری کو ہے سمیہ میسر تو کیا

اقبال کے اکثر نقادوں سے معذرت کے ساتھ میں یہ عرض کرنے کی جسارت کر رہا ہوں کہ آفاقیت صرف تبلیغِ مذہب ہی میں نہیں ہے بلکہ ہمارے اندر بھی ایک جہان - جہانِ صغیر - موجود ہے جس سے آفاقیت دور نہیں۔ شاعر کا تخیل جب فکر کی آخری حدود کو عبور کرتا ہے تو وہ انسانی تجربات اور قلبِ انسانی کے واردات کی ان سرزمینوں پر قدم رکھتا ہے جو ایک زمانے سے اس کے انتظار میں ہوتی ہیں یہاں آکر وہ اپنے خیالات اور تصورات کے امتزاج سے ایک ایسی دنیا کی تخلیق کرتا ہے جو قاری کو کبھی "ساقی نامہ" میں اپنی موجِ کیفیت آگے کے ساتھ بہا لے جاتی ہے کبھی "ذوق و شوق" بن کے اس کے دل کی دھڑکنوں میں نمودار ہوتی ہے اور کبھی "مسجدِ قرطبہ" بن کر اپنے جلال و جمال سے اسے مسحور بھی کرتی ہے اور مسحور بھی۔

تیرا جلال و جمال مردِ حسد کی دلیل
 تیری بنا پائدار تیسے ستوں بے شمار
 وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل
 تیرے دروہام پر وادیِ امین کا نور
 شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجومِ خیل
 تیرا منار بلند جلوہ گہ جب ریل
 اس کی اذانوں سے فاش مہرِ کلیم و خلیل
 اس کے سمندر کی موج دجلہ و نیوب و نیل
 عہد کہن کو دیا اس نے پیامِ رحیل

مطلع کی شان دیکھئے اور اس وقار کا اندازہ کیجئے جو اس کے لفظ لفظ سے برس رہا ہے۔ دوسرا اور تیسرا شعر اس (امیجری) شبیہ سازی کو اردو شاعری میں متعارف کر رہے ہیں جس کا اس سے قبل ہماری شاعری میں دور دور کہیں پتہ نہیں چلتا تھا۔ چوتھے، پانچویں اور چھٹے شعر میں مسلمانوں کو ان کے نشاۃ ثانیہ کی جھلک دکھائی جا رہی ہے لیکن خشک خطابت کا کہیں نام نہیں۔ کتنی بڑی بات کے لیے کتنا لطیف اور کیف سے لبریز انداز اختیار کیا ہے اور لفظ و معنی کے ربط کا یہ عالم ہے کہ مفہوم دیکھیں تو عصر حاضر کی سیاست کے ایک پہلو کا حامل اور لب و لہجہ پر نظر کریں تو ایسا جیسے رجز پڑھا جا رہا ہو۔ عزم، ہوصلے اور غنائیت سے لبریز۔ غنائیت کے بارے میں بی بی ایس۔ ایلیٹ نے تو یہ فتویٰ دیا ہے کہ اسے نظم کے ایک مصرعے میں تلاش نہیں کرنا چاہیے بلکہ ساری نظم کو اکائی مان کر اس کی غنائیت سے بحیثیت مجموعی لطف اندوز ہونا چاہیے لیکن کلام اقبال کے مطالعے کے بعد بی بی ایس۔ ایلیٹ کے اس فیصلے پر ایمان لانا ذرا دشوار ہو جاتا ہے کیونکہ اقبال کے یہاں ہر مصرع غنائیت میں ڈوبا ہوا ملتا ہے اور نظم کی حیثیت تو ایک میخانے سے کم نہیں۔ غنائیت کا ذکر آیا ہے تو اس نظم کے متعلق ایک چھوٹی سی بات اور بھی کہہ دوں۔ اس کی قارئین جو بھی چاہیں قیمت متعین کریں۔ اس نظم کا ہر بند غیر مردن اشعار پر مشتمل ہے اور ٹیپ کا ہر شعر مردن ہے۔ خدا جانے یہ محض اتفاق کی بات ہے یا ایک التزام ہے جو شاعر کے نغمہ آشنا احساس نے برقرار رکھا ہے۔

اعلیٰ شاعری کا ایک کمال یہ ہے کہ وہ ہمارے دلوں میں اشیاء واقعات اور تجربات کے بارے میں ایک نیا لیکن مانوس جذبہ پیدا کر دے۔ اس نئے اور مانوس جذبے کی پہچان شاید ان اشعار سے ہو سکے۔

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

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

خون جگر اور اس کے نقوش کا ذکر آیا ہے تو یہاں چند اشعار اور نقل کرنا میں مناسب سمجھوں گا۔ روح زمان و مکاں رزوان، مسافر اقبال، کو عالم علوی کی سیاحت کے لیے جاری ہے۔ اقبال اس کے روپ و ہوتے ہیں بیان و معانی کا ایک معجزہ صفحہ قرطاس پر نازل ہوتا ہے۔ اقبال اپنی کیفیت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

درنگاہِ اونہی دامنِ چہ برد	ازنگاہم این کہن عالم ربود
یا نگاہم برد گر عالم کشود	یا دگرگوں شد ہماں عالم کہ بود
مردم اندر کائنات رنگ و بود	زادم اندر عالم بے ہائے دہو
رشتہ من زان کہن عالم گست	یک جہان تازہ آمد بدست
از زیان عالمے حبانم پسید	تا دگر عالم ز حنا کم برد و مید
نن سبک تر گشت و جاں سیار تر	چشم دل نفسیدہ تر، بیدار تر

پر دگی ہا بے حجاب آمد پدید
منغمہ، انجسم بہ گوش من رسید

اقبال اور مسجد قرطبہ

مسجد قرطبہ ایمان کی حرارت والوں نے دم بھر میں نہیں بنا دی تھی بلکہ ۸۵ء سے ۱۲۳۶ء تک تعمیر و تجدید اور توسیع و تغیر کے مسلسل عمل سے گزرتی رہی تھی اور وہ بھی ایک ایسے پیکرِ جلال و جمال کی صورت میں کہ جب لگ بھگ سات سو برس سے اذانوں سے محروم اس کی فضاؤں میں "کافر ہندی" آنکلا تو اس کا پرانا پاپی من "بھی ایک عجیب و غریب ذوق و شوق سے معمور ہو گیا اور وہ ترپ کر اس کا نمازی بن گیا۔ یہ بھی ایک دلچسپ حقیقت ہے کہ ایک عظیم المثال اور عظیم الشان مسجد کی خرابی و دو والوں کے ایک بہت بڑے حلقہ تک اس وقت پہنچی جب اقبال کی نظم "مسجد قرطبہ" پچی سیاہی میں ٹیپا ہوش ہوئی۔ غرناطہ الحمراء، شبیلیہ، قرطبہ وغیرہ کا ذکر تو گا ہے گا ہے تاریخی ناول نگار کرتے رہے لیکن اس مسجد کو اردو والوں کی توجہ کا نقطہ ارتکاز بننے کا موقع اس نظم کی اشاعت سے پہلے حاصل نہ ہو سکا۔ مسدس حالی کے تین بند زوالِ خلافتِ اندلس کے لئے وقف ہیں۔

ہوا اندلس ان سے گلزارِ کیمر جہاں ان کے آثار باقی ہیں اکثر
جو چاہے کوئی دیکھ لے ان کو جا کر یہ ہے بیتِ حمرا کی گویا زباں پر

کہ تھے آلِ عدنان سے میرے باقی،
عرب کی ہوں میں اس زمین پر نشانی

ہویدا ہے غناطہ سے شوکت ان کی عیاں ہے بلندی سے قدرت ان کی
بطلیوس کو یاد ہے عظمت ان کی ٹپکتی ہے قادس میں سو حشر ان کی

تصیب ان کا اشبیلیہ میں ہے سوتا !

شب و روز ہے قرطبہ ان کو رونا

کوئی قرطبہ کے کھنڈر جا کے دیکھے مساجد کے مخراب و در جا کے دیکھے

حجازی امیروں کے گھر جا کے دیکھے خلافت کو زیر و زبر جا کے دیکھے

جلال ان کا کھنڈروں میں ہے یوں چمکتا

کہ ہو خاک میں جیسے کندں دکلتا،

”بیت حمرا“ اور بے نام کھنڈروں اور مسجدوں کی طرف اشارہ تو حالی نے کب

ہے لیکن مسجد قرطبہ کی طرف سے خاموشی ہوئی ہے۔ یوں بھی ”مد و جزر اسلام“ کا مفقود ملت

کو اپنی ذلت و خواری پر غیرت دلانا اور اس کی حمیت کو جھنجھوٹنا تھا نہ کہ آثار قدیمہ کے

جلال و جمال سے شعری عرفان حاصل کرنا۔ زیر غور نظم بھی اپنے عنوان میں محصور اور مصنوع

کی مجبور نہیں ہے بلکہ زیارت مسجد کے تجربے کو سعی تخلیق مکرر کے لئے بلے کی طرح کام

میں لاتی ہے۔ نظم تینوں زمانوں کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور اس لطیف و نازک خط

پر ایسا وہ ہے جو مرثیہ و قصیدہ کو امتیاز عطا کرتا ہے۔ جب اقبال پہلی بار بحیرہ روم

سے گزرے تھے اور انہیں ”صقلیہ“ کی زیارت کا موقع ملا تھا تو ان کا تجربہ ذرا مختلف

تھا اور اس میں جذباتیت اور رقت کا اثر نمایاں تھا۔

رو لے اب دل کھول کر اے دیدہ خوننا بہ بار

وہ نظر آتا ہے تہذیب حجازی کا مزار

اور آخر میں بھی یہی احساس ابھرتا ہے۔

درد اپنا مجھ سے کہہ میں بھی ہر پا درد ہوں۔ جس کی تو منزل تھا میں اس کا رواں کی گرد ہوں

رنگ تصویر کہن میں بھر کے دکھلا دے مجھے۔ قصہ ایام سلف کا کہہ کے تر پادے مجھے

میں ترا تحفہ سوئے ہندوستان کے جاؤں گا۔ خود یہاں روتا ہوں اوروں کو دباں لو اوڑنگا

یہاں اقبال کی دو اور مسجدوں کا ذکر بھی ان کی مسجد قرطبہ کی تنقیدی عین میں
معاون ثابت ہوگا۔ فرماتے ہیں

” بہت عرصہ ہوا، جب میں نے مسجد قوت الاسلام کو پہلی مرتبہ دیکھا
تھا۔ مغرب کا وقت تھا۔ جی چاہا کہ مسجد میں داخل ہو کر نماز ادا کر دوں۔
لیکن مسجد کی قوت اور حلال نے مجھے اس درجہ مرعوب کر دیا کہ مجھے اپنا یہ
فعل جبارت سے کم معلوم نہ ہوتا تھا۔ میرا احساس یہ تھا کہ میں اس مسجد میں
نماز پڑھنے کے قابل نہیں ہوں۔“

دہلی کی اس اولین مسجد قوت الاسلام پر اقبال اپنی نظم میں بھی انہیں خیالات اور احساسات
کا اظہار کرتے ہیں۔

ہے تری شان کے شایاں اسی مومن کی نماز

جس کی تکبیر میں ہو معرکہ بود و نبود،

اب کہاں میرے نفس میں وہ حرارت وہ گداز

بے تب و تاب دروں میری صلوٰۃ اور درد

ہے مری بانگ ازاں میں نہ بلندی نہ شکوہ

کیا گوارا سے تجھے ایسے مسلمان کا سجود

”پیرس کی مسجد“ کا سیاسی پس منظر اور اس کی تعمیر میں سامراج کا ہاتھ اقبال کو ایک مختلف تجربہ
دے گیا۔

میری نگاہ کمال ہنس کو کیا دیکھے،

کہ حق سے یہ حرم مغرب جی ہے بیگانہ

حرم نہیں ہے فرنگی کرشمہ بازوں نے

تن حرم میں پھپھادی ہے روح بت خانہ

یہ بت کدہ انہی غارت گردوں کی ہے تعمیر

دمشق ہاتھ سے ان کے ہوا ہے ویرانہ

”مسجد قرطبہ“ کی زیارت اقبال کے لئے مکمل واردات اتحاد بن گئی۔ اس طرز تعمیر اور محل وقوع نے ان کی اس نظم کو ترکیب اور صوتی اور سوری آہنگ عطا کیا اور اس کے تاریخی اور تہذیبی پس منظر نے نظم کو معنوی اور فکری مانیہ کا بنیادی مواد فراہم کیا۔ چونکہ اقبال کا مزاج لمحوہ حال کی اسیری قبول کرنا پسند نہیں کرتا، اس نظم میں بھی وہ نقطہٴ امروز کی کشتی پر سوار ہو کر دوش و فرذا کی طویل سیاحت کے لئے نکل پڑے۔ اس ایک شہر نے اقبال کو جتنی اور جیسی کیفیت اور کمیت عطا کی ہے شاید ہی کسی اور عمارت نے انہیں اس قدر متاثر کیا ہو۔

ہوائے قرطبہ شاید یہ ہے اثر تیرا
مری نوا میں ہے سوزِ درودِ عہدِ شباب
بالِ جبریل کی یہ غزل یا وہ دعا،

پھر وہ شراب کہن مجھ کو عطا کر کہ میں ،
ڈھونڈ رہا ہوں اسے توڑ کے جامِ دسبو
چشمِ کرمِ ساقیا دیر سے ہیں منتظر
جلوتیوں کے سبو خلوتیوں کے کدو
تیری خدائی سے ہے میرے جنوں کا گلہ

اپنے لئے لامکاں میرے لئے چار سو
فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں رُو بُرو

اور عبدالرحمن اول کا بویا ہوا کھجور کا پہلا درخت بھی سیاحت قرطبہ کا عطیہ ہے۔ ”ہسپانیہ“ طارق کی دعا اور قید خانے میں متمدد کی فریاد بھی سفرِ اندلس کے شعری تحائف ہیں۔ ”غرناطہ“ ”المرآ“ اور ”مدینۃ الزہرا“ کی شہرہ آفاق تعمیرات نے اقبال کو کسی قسم کا شعری تجربہ اور تحریک نہیں دی۔ ان کا اس سلسلے میں یہ بیان اہم ہے۔

” میں اپنی سیاحتِ اندلس سے بے حد لذت گیر ہوا۔ وہاں دوسری نظموں

کے علاوہ ایک نظم مسجد قرطبہ بھی لکھی جو کسی وقت شائع ہوگی۔ الحمر کا تو مجھ پر کچھ زیادہ اثر نہ ہوا۔ لیکن مسجد کی زیارت نے مجھے جذبات کی ایسی نعت تک پہنچا دیا جو مجھے کبھی نہ ہوئی تھی۔

اقبال قوت و صلابت اور تہذیب و شرافت کے امتزاج کے قایل تھے۔ انہیں کمال ہنر میں بھی حق کی تلاش تھی۔ وہ صرف تن حرم کے عاشق نہیں تھے۔ روح حرم کو بھی لازمی سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک فنون لطیفہ بھی معرکہ بود بود سر کرنے بغیر احترام و تقدیس کے حق دار نہیں بن سکتے۔ ایسا رعبِ جلال جو ناظر کے قوی کو شل کر دے اور ایسا سرورِ جمال جو ہوش گم کر دے ان کے لئے ناکافی تھا۔ وہ انسانی فن پاروں میں الوہی روح دیکھنے کے باوصف ان پر انسان ہی کو غالب دیکھنا چاہتے تھے۔

”میں الحمر کے ایوانوں میں جا بجا گھومتا پھرا مگر جد بھر نظر اٹھتی تھی دیوار پر
 ”ہو الغالب لکھا ہوا نظر آتا تھا۔ میں نے دل میں کہا یہاں تو ہر طرف
 خدا ہی خدا غالب ہے۔ کہیں انسان غالب نظر آئے تو بات بھی ہو گئی۔“

اسلامی فنِ تعمیر کی قوت، ہیبت اور جلال و جمال کے بارہ میں اپنی گفتگو میں اقبال نے کہا تھا۔

”اندلس کی بعض عمارتوں میں بھی اسلامی فنِ تعمیر کی اس خاص کیفیت کی جھلک
 نظر آتی ہے لیکن جوں جوں قومی زندگی کے قومی شل ہوتے گئے تعمیرات
 کے اسلامی انداز میں ضعف آتا گیا۔ وصال کی مین عمارتوں میں مجھے ایک خاص
 فرق نظر آیا۔ قصر زہرا دیووں کا کارنامہ معلوم ہوتا ہے مسجد قرطبہ مہذب
 دیووں کا مگر الحمر مہذب انسانوں کا۔“

نظم کا زمانہ تخلیق اوائل ۱۹۳۳ء ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب اقبال نہ صرف اپنی عمر کے لحاظ سے بلوغ و بزرگی کی منزل میں تھے بلکہ ان کا فکر و فن بھی پختگی، سنجیدگی اور متانت کی

دفتوں کو چھوڑا تھا اور جذبات کے جوش و خروش اور ایجادات کی، سبجانی شدت کو پیچھے چھوڑ آیا تھا۔ اقبال اور مسجد قرطبہ کے حالات میں بلا کی مشابہت تھی۔ دونوں اپنے اپنے تاریخی اور سیاسی حالات میں غیریت اور اجنبیت پارہے تھے۔ مسجد کے بنانے والے اسے غیروں کے ہاتھوں میں تنہا چھوڑ گئے تھے۔ یہی احساس اقبال کو ہندوستان میں تھا۔ یورپ متعدد تہذیبی، مذہبی اور سیاسی انقلابات کے بعد ایک ہولناک جنگ عظیم سے گزر کر دوسری کی طرف تیزی سے دیوانہ وار دوڑ رہا تھا۔ ہیگل کی عظیم فکری وراثت نپٹنے اور مارکس کی قطبی انتہاؤں میں بٹ چکی تھی اور اشتراکیت، لبرلزم اور منطائیت کو قومی سطحوں پر آزمایا جا رہا تھا۔ سامراج اور نوآبادیاتی نظام کی بنیادوں پر گل چھیرے اڑانے والی یورپی تہذیب اپنی بنیادوں میں ضعف اور ناپائیداری محسوس کرنے لگی تھی۔ عالم اسلام، انقلاب ترکیہ کے بعد جمود و تعطل اور حزن و اضمحلال کی کیفیت سے نکل کر حوصلہ و بیداری کا ثبوت دینے لگا تھا۔ اقبال کے خودی، بیخودی، عشق، خون جگر، مرد مومن، شاہین وغیرہ کے تصورات پہچانے جانے والے کرداروں کی حیثیت اختیار کر چکے تھے۔ کسی بھی زندہ اور ترقی پذیر قوم کی صحت اور قوم کا راز اقبال اس کے تصور زمان کو قرار دینے لگے تھے اور ان کا تصور زمان فلسفیانہ، متصوفانہ اور منطقی اصطلاحوں اور استدلالوں کے باوجود صرف حرکت و رفتار کا مترادف بن چکا تھا۔ اسلامی فکر ان کا مرکزی نقطہ توجہ بن چکی تھی۔ غزالی کے احیاء العلوم میں ڈیکارٹ کے منہاج (METHOD) کا، الجیبلی کے مرد کامل میں نطشے کے فوق البشر کا اور اشاعرہ و عراقی کے افکار پر برگسان کے زمان کا نقش اول انہیں نظر آچکا تھا۔ فقہ اسلامیہ کے ایک محقق محمود خضیری کو اپنے ایک کرم فرما کے ذریعے وہ مشورہ دیتے ہیں۔

”وہ نصیر الدین طوسی کی تحریروں کا وہ حصہ جس میں طوسی نے EUCLID

کے PARALLEL POSTULATE کو ثابت کرنے کی کوشش

کی ہے، بالخصوص مطالعہ کریں، بلکہ اس ضمن میں ان کے معاصرین کی

تحریروں کا مطالعہ بھی کریں اس تحقیق سے ان کو معلوم ہوگا کہ مسلمان ریاضی

دان قرونِ وسطیٰ میں ہی اس نتیجے تک پہنچ چکے تھے کہ یہ ممکن ہے کہ ابعاد
(DIMENSIONS) تین سے زیادہ ہوں۔

اقبال کے نزدیک تجربی منہاج یورپ سے پہلے بیرونی، کندی، ابن خلدون، ابن الہیثم وغیرہ اسلامی مفکروں نے برقی تھی۔ تصور زمان کے سلسلے میں وہ فلسفہ تاریخ کے باوا آدم ابن خلدون کو بھی ہر گسان کا پیش رو قرار دیتے ہیں۔ اسرار خودی (۱۹۱۴) رموز بیخودی (۱۹۱۸) پیام مشرق (۱۹۲۲) بانگِ درا (۱۹۲۴) زبورِ نجم (۱۹۲۶) خطبات (۱۹۳۰) اور جاوید نامہ (۱۹۳۲) کی اشاعت ہو چکی تھی اور اقبال مشرق کے ایک مفکر شاعر کی حیثیت سے عالمگیر شہرت کے مالک بن چکے تھے۔ تاریخ تہذیب اور مذہب انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے اوائل میں یورپ کے مفکروں اور ادیبوں کی مرکزی توجہ اور دلچسپی کے موضوعات تھے۔ ہیکل اور شپنگلر کے نظریات ہر جگہ موضوع بحث تھے انگریزی میں پاؤنڈ پیٹس اور ایلیٹ زوال مغرب کے کرہ ناک ایسے کو اپنے اپنے انداز میں نظم کر رہے تھے۔ اس سے پہلے کہ ہم اقبال کی مسجد قرطبہ میں تجمیۃ المسجد کی نقلیں پڑھیں بطور جملہ معترضہ

ایک بات عرض کر دوں۔ میرے خیال میں اقبال "کلی شاعر" ہیں یعنی (TOTAL POET) ان کے تمام تر ایجابات (RESPONSEE) شاعرانہ ہوتے ہیں یعنی ان کا پہلا ردِ ثل فوری، شدید، حسی یا جذباتی ہوتا ہے۔ وہ اپنے احساسات کے اظہار کے سلسلے میں یہ نہیں سوچتے کہ مصلحتِ وقت کا تقاضا کیا ہے یا ان کا بیان ان کے کسی پہلے بیان کے خلاف تو نہیں جا رہا ہے۔ وہ کسی شے، شخص، نظریے یا تجربے کو نہ پوری طرح رد کرتے ہیں نہ قبول۔ اگر انہیں تیمور، نپولین یا مسولینی کی کوئی ادا پسند ہے تو فوراً ادا شاعر پیش کرنے میں ذرا بھی تامل نہیں کرتے۔ اس بے ساختگی اور بے تکلفی سے بعض لوگوں کو ان پر تضاد بیانی کا گمان ہوتا ہے۔ وہ خود اپنے عہد کے فلسفیوں اور شاعروں کی

۱۔ اقبال نامہ حصہ دوم بنام ناصر عبدالقدح جاتی ص ۲۴۳
۲۔ تشکیلیں جدید (ترجمہ نذیر نیازی) خطبہ پنجم ص ۱۹۸

پستی اور اخلاقی غیر ذمہ داری کے پیش نظر اپنے شاعر یا حکیم ہونے سے انکار کرتے ہیں لیکن ان کا یہ انکار بھی ایک شاعرانہ ادا رکھتا ہے۔ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تنقید و تعریف شعر سے اپنا نظریہ فن ترتیب دیتے ہیں۔ شاعری ان کے لئے جزویت از پیغمبری اور شاعر تلمیذِ رحمن۔ پیغمبر محض اپنی ذاتی نجات کا طالب نہیں ہوتا۔ وہ صرف اپنے قلب کو روحانی واردات کا مکان بنانے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ اپنی پوری امت کی قلب ماہیت کے لئے کوشاں ہوتا ہے۔ پیغمبر اور شاعر کا شعور اور حیثیت ہی نہیں بلکہ منصب و مقصود بھی نوعیت میں یکساں ہوتا ہے۔ دونوں اپنی اپنی سعادت کے اعتبار سے اپنی قوم کی حالت میں انقلاب چاہتے ہیں۔

شاعر اندر سینہ ملت چو دل

ملتے بے شاعرے انبارِ گل

سوز و مستی نقش بند عالمست

شاعری بے سوز و مستی ماتمست

شعر را مقصود اگر آدم گری است

شاعری ہم وارث پیغمبری است (جاوید نامہ)

اقبال کا رویہ تحلیلی کم اور ترکیبی زیادہ ہے۔ وہ ایک مخصوص قسم کی جدیداتی منہاج سے کام لیتے ہیں۔ فلسفہ تاریخ، سیاست اور مذہب ان کی شاعری کے مافیہ ضرور ہیں لیکن ہیں سب کے سب شاعر کے معروض آخر شاعر کا مشاہدہ مطالعہ تجربہ اور اس کے واردات و معاملات ہی تو اس کی شاعری کے لئے مواد فراہم کرتے ہیں۔ اقبال نے اگر اپنے صنوا بط علم سے اپنا مواد لیا تو کیا غضب کیا۔

نظم کا پہلا بند اچانک شروع ہو جاتا ہے مسجد بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ نہ عمارت، نہ تاریخ۔ وقت کا تند و تیز اور بلاخیز دھارا شور کرتا ہوا اہل پڑتا ہے اور پھر ایک تلامذہ در آغوش سناٹا سا چھا جاتا ہے۔ صفیری آوازوں کی تکرار ایک معنی خیز سنسناہٹ اور سرسراہٹ پیدا کرتی ہے۔ "سلسلہ روز و شب" حلقہ زلف گرہ گیرہ بن جاتا

ہے۔ اہل تثلیث کی حفاظت میں اہل توحید کی یہ امانت اور وراثت کے زمانے کے انقلابات اور پھر زمانے کی قوت کی طرف شاعر کے دھیان کو لے جاتی ہے تو محالات کی منطق کے مطابق ہی لے جاتی ہے۔ زمانہ اقبال کے ذہن میں ایک خاص اور بھرپور معنویت رکھتا ہے اور ان کی شاعری کا نہایت اہم اور قومی کردار ہے۔

”میری ناقص رائے میں مذہبِ اسلام گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخِ اسلام میں ایسا وقت پہلے کبھی نہیں آیا۔“

اقبال قرآن مجید کو اپنے فکر و فن کا اہم ترین سرچشمہ سمجھتے تھے۔ قرآن مجید میں تسلسل و تبدلِ لیل و نہار کو بار بار ذات بحت کی آیات میں شمار کیا گیا ہے۔ کل یوم ہونے کی شان کہہ کر ذات کے ظہور و صفات کی ارتقائی شان کا اظہار کیا گیا ہے۔ شمس، قمر عصر کی قسمیں کھائی گئی ہیں۔ تقدیر کا نظریہ زبان کو منشا ایزدی کی جلوہ گاہ اور تجربہ گاہ کی حیثیت دیتا ہے۔ یہ وہ نظریات ہیں جو یونان کے گوسفندانِ قدیم کی ساکت اور جامد کائنات کے تصور کا ابطال کرتے ہیں اور کائنات و تخلیق کا حرکی نقطہ نگاہ پیش کرتے ہیں۔ اقبال کا یہی اندازِ فکر انہیں اس حدیث کی فلسفیانہ تعبیر کرنے کی ترغیب دلا گیا۔ لا تسبوا الدھر ان الدھر هو اللہ۔ اسی حدیث کی ایک اور شکل اس طرح بھی مشہور ہے — لا تسبوا الدھر فانی ان الدھر۔

”جناب ابوہریرہ سے روایت ہے، فرمایا رسول اللہ نے کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے کہ آدم کا بیٹا (یعنی انسان) زمانہ کو بُرا کہہ کر مجھ کو تکلیف دیتا ہے۔ حالانکہ زمانہ میں ہوں۔ میرے ہی ہاتھ میں سب کچھ ہے۔ میں دن رات کو بدلتا رہتا ہوں۔“

۱۔ اقبال نامہ (اول) بنام صوفی غلام مصطفیٰ تبسم ص ۵۱

۲۔ مشکوٰۃ شریف کامل (اردو) حدیث ۱۹ ص ۸۴

وقت کے اس الہی تصور پر بحث کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں۔

”زمانہ ایک بڑی ہی برکت و نعمت (لا تسبوا الدهر ان الدهر هو الله)
اگر ایک طرف موت اور تباہی لاتا ہے تو دوسری طرف وقت ہی آبادی و
شادابی کا منبع ہے۔ یہی اشیا کے پوشیدہ امکانات کو بروئے کار لاتا ہے
حالاتِ حاضرہ میں تغیر کا امکان ہی انسان کی سب سے بڑی دولت
اور ساکھ ہے۔“

پہلے بند میں ”سلسلہ روز و شب“ کی ترکیب کی تکرار سے زمانے کی ہمہ گیری کا
تاثر پیدا ہوتا ہے۔ زمانے کا تسلسل متناہی صورت کی طرف گمراہ کرتا ہے۔ سلسلہ روز و
شب نقش گیر حادثات ہے۔ اصل حیات و مہمات ہے تار حریر دور رنگ ہے جس سے
ذات اپنی قبائے صفات بنتی ہے، سازِ ازل کی فغان ہے جس سے دکھاتی ہے ذات
ذیر و ہم ممکنات۔ ذہن کبھی زمانے کی متناہیت کی طرف جاتا ہے اور کبھی لامتناہیت کی
طرف۔ ازل تا ابد جس کے وجود کا پھیلاؤ ہو وہ متناہی کیسے ہو سکتا ہے۔ زمان متسلسل
کے حوالے سے شاعر ہمیں زمانِ خالص یا زمانِ الہی یا زمانِ مطلق کا احساس دلا رہا ہے
اس ادائے شاعرانہ کا سراغ وہاں سے لگتا ہے جب ہمیں زمانے کے تار و پود سے ذات
کا اپنے لئے قبائے صفات تیار کرنے کی اطلاع دی جاتی ہے۔ ذاتِ مطلق ہی بصورت
زمان اپنی صفات کی تجلی اور ظہور کا سلسلہ شروع کرتی اور جاری رکھتی ہے۔ زمانِ خالص
صوفیا کی اصطلاح میں الان الدائم ہے جسے ETERNAL NOW کہا جاتا ہے۔ اللہ
تعالیٰ کی ”حاضرہ“ (OMNI-PRESENT) اسم صفت بھی اس کے مترادف معلوم
ہوتا ہے۔

”نفس بصیر کی زندگی تو استدام محض کی زندگی ہے، یعنی تغیر ہے تو اتر کی۔
یہ دوسری بات ہے کہ جب نفس انسانی خلوت سے جلوت یعنی قدر آشنائی

سے کار فرمائی کی طرف بڑھتا ہے یا دوسرے لفظوں میں وجدان سے
فکر کی جانب تو اس سے زبان جوہری کی تخلیق ہو جاتی ہے اب اگر
وادات شعور ہی سے ہمارے علم کا آغاز ہوتا ہے تو ہم ایک ایسا تصور
بھی قائم کر سکتے ہیں جس میں ثبات و تغیر یعنی زمانہ بحیثیت ایک وحدت
نامیہ یا بحیثیت دیومت اور زمانہ بحیثیت جواہر ایک دوسرے کی ضد
نہیں رہتے۔

مسجد قرطبہ کے پہلے بند کے بعض اشعار تیسویں صدی کے وحدت الوجودی فلسفی سپی تورا
کے افکار کی یاد تازہ کر دیتے ہیں۔ اس کے نزدیک مادہ اور نفس جوہر نہیں بلکہ جوہر واحد
یعنی خدا کے دو اغراض یا صفات (ATTRIBUTE) ہیں وہ حقیقت کو ایسی علاقائی
قرار دیتا ہے جس میں متناسبت اور لامتناسبت دونوں مدغم ہو جاتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ
جزویات کی طرف نہیں کلیت کی طرف توجہ دینا چاہیے۔ اقبال ایک جگہ اور اپنے حقیقت
زمان کے تصور کو ان لفظوں میں پیش کرتے ہیں۔

تو کہ از اصل زمان آگہ نہ

از حیات جادواں آگہ نہ

تاکجا از روز و شب باشی اسیر

رمز وقت ازلی مع الابد یادگیر

ایں دآں پیداست از اختیار وقت

زندگی سرسیت از اسرار وقت

اصل وقت از گردش خورشید نیست

وقت جاوید است و خور جاوید نیست

ہیکل تاریخ کو زمان میں ارتقائے روح قرار دیتا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح

مکان میں ارتقائے تصور (IDEA) فطرت کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہیگل کے نزدیک ارتقائے روح کے مدارج منطقی، فطرت اور تاریخ ہیں۔ اقبال کے نزدیک قرآن مجید نے واردات باطن کے علاوہ دو اور سوچشمہ ہائے علم مقرر فرمائے ہیں اور عالم فطرت اور عالم تاریخ ہیں۔ سورۃ ابراہیم کی پانچویں آیت میں "وذكرهم بايام الله" کے الفاظ سے اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ قرآن حکیم کی زبان میں ایام اللہ تاریخ کے مترادف ہے۔ لہذا تاریخ ذات کے ظہور صفات کی منظر گاہ بن جاتی ہے "ساز ازل کی فغاں" بھی قابل غور ہے۔ فغاں کے بجائے صدایا نوا کیوں نہیں کہا؟ "فغاں" سے اشارہ ہے کرب تخلیق کی طرف۔ وہ ذات واجب الوجود حسب اشیائے ممکن الوجود کی تخلیق کا ارادہ کرتی ہے تو سلسلہ روز و شب اس کا وسیلہ بنتا ہے تخلیق و توسیع کی راگنی آردھی اور وہی روز و شب کی تبدیلی کی صورت ہی میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ اقبال نے ان آٹھ اشعار میں اپنے تصورِ زمانہ کو شاعرانہ زبان میں شاعرانہ تجربے کی صورت میں پیش کیا ہے۔ اسلام کی بنیادی تعلیمات کے علاوہ اقبال کے پیش نظر ابن خلدون، اشاعرہ اور عراقی کے تصورات بھی تھے۔ عراقی کا رسالہ "فی دایۃ الایمان" جس کا خلاصہ اور تفسیر اقبال نے اپنے خطبات میں پیش کی ہے، ان کے تصورِ زمانہ کی صورت گری پر برگساں کے فلسفے سے زیادہ موثر رہا ہے۔ اس نظم کے پہلے بند میں اقبال نے ایک قول محال کی سی صورت پیدا کر دی ہے جو شعری منطق کا ایک پر اثر طریقہ ہے۔

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا...

ایک زمانے کی روح میں نہ دن ہے نہ رات

"شب و روز" کی حقیقت ایسے زمانے کی ہے جس میں نہ دن ہے نہ رات؟

ذرا لفظ حقیقت کی معنوی تہوں میں اتر کر اصلیت کی تہ پر رک جائیے۔ قول

محال آسان ہو جائے گا۔ چونکہ اصطلاحاتِ فلسفہ کے بجائے عام استعمال میں آنے والے

الفاظ کے ذریعے ترسیل مطالب کا تجزیہ کیا گیا ہے اس لئے بعض صاف اور واضح باتیں

بھی بہت شعر معلوم ہوتی ہیں۔ زمانے کی اور صفات کے ساتھ ساتھ ان کا کھرے

کھوٹے کا فیصلہ کرنے والی کسوٹی کا روپ بھی بہت اہم ہے۔ وہ صیرفی کائنات ہے اور فن کے شاہکار اور فنکار دونوں ہی کو پرکھتا ہے جو اس کے معیار پر پورا نہیں اترتا اس کی نجات موت سے ہو جاتی ہے اور جو پورا اترتا ہے اس کی معنویت اور افادیت ابد بکار ہو جاتی ہے۔ ہنر کے معجزے بھی آنی و فانی ہوتے ہیں کہ سارا کاجیا بے ثبات ہے۔ فنا کی منزل سے مفر نہیں لیکن فنا بذات خود بقا کا ایک پہلو ہے۔ اگر کوئی خوش عیار ہے تو فنا کی صورت اسے بقائے دوام حاصل ہو سکتا ہے یہ گریز، فنا کے استثنا کی یہ خوش خبری، دوسرے بند میں ملتی ہے جو پہلے بند کی ہیبت اور رعب و جلال کی دم بخود کر دینے والی فضا سے بروقت ہمیں نکال لاتا ہے۔

اب وقت پس پردہ چلا جاتا ہے اور عشق جو اقبال کا اتنا ہی محبوب تصور کردار ہے سامنے آتا ہے۔ عشق زمانے کا جواب ہے۔ اس کی اپنی بے پایاں قوتیں ہیں۔ ہر چند اقبال سے پہلے صوفیوں اور شاعروں کے یہاں اسکے کثرت استعمال نے اسے ایک بار لگائی جانے والی فقیرانہ صدا یا عادتاً دھرائے جانے والا لغز بنا دیا تھا اور اس کی حیثیت لگ بھگ کلتے (CLICHE) کی سی رہ گئی تھی، اقبال نے جذبہ و فکر کی نئی آپخ دے کر اس میں تازگی حرارت اور حرکت پیدا کر دی اقبال کے تصور عشق پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور محنت سے لکھا گیا ہے لیکن میں اقبال کے عشق کی کوئی واضح اور مستقل فلسفیانہ تعریف (DEFINITION) اب تک نہ پاسکا۔ یہ عشق خلاق قوت ہے جسے CREATIVE URGE بھی کہا جاسکتا ہے اور ELAN VITAL کا مترادف بھی۔ یہ ایک وجدانی رو ہے۔ مجھے اس اصطلاح میں کبھی INVOLVEMENT کا عکس نظر آتا ہے کبھی COMMITMENT کا اور کبھی ENGAGEMENT کی پرچھائیاں۔ اقبال نے کہ مذاجا اور طبعاً کلی شاعر ہیں۔ اس باطنی، سری اور شاعرانہ لفظ کو ایک فعال، متحرک، خلاق اور انقلاب آفرین تیز ادا کر دیا۔ عشق کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ تیز تند سیل رواں ہے جو وقت کے تہاں دھارے کے آگے سینہ سپر ہو جاتا ہے اور ان دو تلواروں کی ٹکر سے پیدا ہونے والی چنگاریاں نقوش کو رنگ ثبات دوام دے جاتی ہیں۔ عشق، خارج سے درآمد نہیں کیا جاتا بلکہ جوہر خودی کا عرض ہوتا

ہے۔ یہ وہ کچی شراب ہے جسے گھر میں کھینچا جاتا ہے اور پھر مٹی کے پیالے میں ہم مشربوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ اقبال نے کبھی کہا تھا کہ شعلہ حیات متسعار نہیں لیا جاسکتا۔ عشق شریعت کی تشریح و تعبیر بھی کرتا ہے اور جہاد فی سبیل اللہ میں شکروں کی سالاری بھی۔ بزم و رزم، خانقاہ و میکدہ، علم و عمل، فن و ہنر سبھی عشق سے وجود میں آتے ہیں۔ "سفر" اقبال کی شاعری کا کلیدی استعارہ ہے۔ عشق بھی مسافر ہے، ایک جگہ مقیم نہیں ہوتا بلکہ منزل بہ منزل آگے بڑھتا رہتا ہے۔

تیسرا بند خونِ جگر کی روانی کے لئے وقف ہے۔ خونِ جگر کی توانائی ہی عشق کو حرکت و رفتار عطا کرتی ہے۔ یہ اصطلاح بھی کسی واضح فلسفیانہ تعریف سے محروم ہے۔ سیاق و سباق اس کی معنویت کی تعیین کرتے ہیں۔ عشقِ جگر کو خون کر کے ہی قوت و تحرک حاصل کرتا ہے۔ خونِ جگر لگن، خلوص اور وفا کا مترادف ہے۔

اہل زمین کو نسخہ زندگی دوام ہے
خونِ جگر سے تربیت پاتی ہے جو سخنوری ہے

تیسرے بند میں شاعر اپنے معروض کے روبرو ہونے کا شعری احساس بھی کرتا ہے۔ پہلے دو بندوں میں بھی یوں توصیف و واحد مخاطب کا استعمال ملتا ہے لیکن خود کلامی کا لہجہ قائم رہتا ہے۔ اسی بند میں مجاز مرسل کی ایک خوبصورت مثال ملتی ہے۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزہ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

پہلا مصرعہ مصوری، فنِ تعبیر، موسیقی اور شاعری کے فنونِ لطیفہ کی طرف ہر ایک کے وسیلہ اظہار کے اشاروں کے ذریعے ہماری توجہ مبذول کرتا ہے۔ اسی بند میں شاعر اپنے معروض کے اوصاف و احوال کا مقابلہ و موازنہ کرتا ہے۔ مسجد کی فضا اگر دل افزو ہے تو شاعر کی نوا سینہ سوز۔ مسجد اگر دلوں کو لذتِ حضور بخشتی ہے تو شاعر

اپنی نوا سے انہیں اس لذت کو جذب کرنے کے لئے کشادگی و وسعت عطا کرتا ہے۔
 ایسی کشادگی جو سینہ آدم کو عرشِ معلیٰ کی رفعت سے آشنا کر دیتی ہے۔ ورنہ
 آدم خاکی نرثاد کی پہنچ آسمان یا حدِ نگاہ سے آگے کہاں۔ اقبال خونِ جگر اور سوزِ دل کے
 باعث انسان کو فرشتوں سے افضل سمجھتے ہیں کہ فرشتے سجدہ تو کرتے ہیں لیکن محض
 فرض و وظیفہ مان کر جب کہ انسان کا سوز و گداز اور ذوق و شوق اسے سجدہ کرنے اور
 لطفِ سجدہ سے مرشار ہونے کی ترغیب دیتے ہیں۔ یہی ذوق و شوق اور سوز و گداز
 کافر ہندی کے دل اور لب کو صلوات و درود سے معمور کر دیتا ہے اور اس کے
 رگ و پے میں اللہ ہو کا نعرہ گونجنے لگتا ہے۔

چونکہ ہندو مسجد کی عمارت، اس کی تاریخ اور اس سے وابستہ تہذیب کے
 نقوش کو اٹھارتا ہے۔ عشق اور عشق کی روح رواں یعنی سوز و گداز و خونِ جگر سے
 گزر کر اب شاعران تمام سے وجود میں آنے والے فن پارے اور اس کے جلال و
 جمال پر توجہ کرتا ہے۔ اقبال کے یہاں شاعری نہ حسن پرستی کا نام ہے نہ فنونِ لطیفہ کا
 مقصد افزائش و آرائشِ حسن۔ ان کے نزدیک صرف وہ حسن تہذیب کے کاشانے
 کو معنویت بخشتا ہے جس میں جلال و جمال کا متوازن امتزاج ہو۔ نام طور سے جلال
 کا مفہوم رعب و اب، شان و شوکت اور قوت و ہیبت ہوتا ہے۔ شان غضب
 جلال کا اہم ترین پہلو ہے۔ صوفیا کے نزدیک جلال تجلیِ قہاری اور جمال تجلیِ رحمت ہے۔
 جلال صفتِ استغنا ہے اور جمال صفتِ التفات۔ علمِ جمالیات میں جلال - SUB
 LIMITY کا مترادف ہے اور جمال BEAUTY کا۔ اقبال مسجدِ قرطبہ اور اس کے بنانے
 والے "مرد خدا" دونوں میں جلال و جمال کا اتصال قرار دیتے ہیں۔ اس مردِ خدا ہی
 نے اس قدر پائیدار بنیادوں پر فنِ تعمیر کا یہ شاہکار کھڑا کیا اور اسے اتنے ستونوں
 سے تقویت و استحکام بخشا کہ ان پر کھجور کے درختوں کا شبہ ہونے لگتا ہے۔ وہ
 بھی شام کے صحرا کے کھجور کے درخت۔ جاننے والے جانتے ہیں کہ مسجدِ قرطبہ کے بنانے
 والے عربی النسل تھے پھر یہ شام کی تخصیص کیوں؟ یہ خوبصورت تشبیہ اپنے اندر تاریخ

کا ایک باب چھپائے ہوئے ہے۔ عبدالرحمن الداخل یعنی بانی امارت قرطبہ اور بانی مسجد قرطبہ ملک شام سے مفزور اموی شہزادہ تھا شام میں اموی اقتدار کا غروب، اندلس میں اموی قوت کا طلوع تھا۔ امارت قرطبہ جو بعد میں خلافت قرطبہ بنائی گئی۔ شامیوں سے بھری پڑی تھی۔ مسجد کے معماروں پر زیادہ تر شامی تھے۔ مسجد کے چھتے عقیبتی دیوار سے عمودی نسبت رکھتے ہیں۔ نعل نما محرابیں اسی مسجد میں اپنی تکمیلی منزل کو پہنچتی ہیں۔ صحن کے اطراف چھتے جامع دمشق کے نمونے پر بنائے گئے ہیں۔ دو درجائی محرابیں *TWO TIER ARCHES* مسجد اقصیٰ میں پہلے ملتی ہیں اور مسجد قرطبہ میں اتنی ترقی یافتہ شکل میں ہیں کہ بدرجہ ایجاد آگئی ہیں۔ فن تعمیر کی یہ تمام خصوصیات شامی ہیں۔ ان دو درجائی محرابوں کا تاثر کھجور کے درختوں کے اقلیدی نقوش کا سا ہے۔ آئیے اس روح پرور منظر کو مسجد قرطبہ کے ایک اور زائر شفیق الرحمن کی نگاہ سے دیکھیں۔

”نفاست اور نستعلیق پن میں مسجد قرطبہ کا مقابلہ یونانی تعمیرات سے کیا جاسکتا ہے۔ اور کوئی طرز تعمیر ایسا نہیں جو ایسے لطیف تاثرات پیدا کرتا ہو۔ گائیٹر (GAUTIER) جب یہاں آیا تو ستونوں اور خوشنما محرابوں کے جھنڈ کو دیکھ کر اسے عرب کے نخلستان یاد آئے اور وہ محبت جو عربوں کو درختوں سے رہی ہے، اسے یوں محسوس ہوا راتوں رات سنگ مرمر کا جنگل کا جنگل آگ آیا ہے۔ نو سونازک ستون (جو کبھی بارہ سو تھے) جنہیں کار تھیج، روم اور باز لطینی سلطنت سے لایا گیا ہے۔ ہر ستون سے دو محرابیں اٹھتی ہیں، پھر اوپر دو محرابیں۔ ان محرابوں پر سرخ نقوش ہیں۔ جدھر نظر جاتی ہے ستونوں کی قطاریں اور محرابوں کے حاشیے نظر آتے ہیں۔ ستون اتنے نازک ہیں کہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ تیز ہوا چلی تو سب کچھ گر پڑے گا۔“

لیکن بارہ صدیوں سے سب کچھ اسی طرح قائم ہے۔ جس کی بنا کی پائیداری میں مرد خدا کا جلال اور اس ستونوں کی بے شماری میں اس کا جمال شامل ہو اور جو خونِ جگر سے سینچے ہوئے عشق کا کارنامہ ہو اس میں رنگِ ثبات دوام نہ ہو گا تو کس میں ہو گا۔ مسجد کا یہی جلال و جمال تھا کہ کیٹیل کا شاہ فرنانڈ ڈی ٹالٹ ۲۹ جون ۱۲۳۶ء کو فاتحانہ آن بان کے ساتھ قرطبہ میں داخل ہوا تو اس کے ساتھ آنے والے پادری اور سپاہی مسجد کے ایک حصے میں سینٹ میری کا کلیسا قائم کرنے کے باوجود مسجد کے مخصوص فنِ تعمیر اور نقوش کو مسخ کرنے کی جسارت نہ کر سکے۔ خلیفہ الحکم کے توسیعات والے حصے میں BARAQUE طرز کا ایک اور کلیسا پندرھویں صدی میں بن چکا تھا۔ سولہویں صدی کے اوائل میں پادریوں نے ہسپانیہ کے شہنشاہ چارلس خامس سے اجازت حاصل کر کے ستمبر ۱۵۲۳ء سے مسجد کے ایک اور حصے کو پتسمادینا شروع کیا۔ ۱۵۲۶ء میں چارلس قرطبہ کے دورے پر آیا ہوا تھا۔ پادریوں کی کارگزاری کے معائنے کے لئے مسجد میں جب آیا تو وہاں کا منظر دیکھ کر اسے تکلیف پہنچی اور وہ پادریوں سے یہ کہے بغیر نہ رہ سکا۔

”اگر میں جانتا کہ تمہارا ارادہ کیا ہے تو تم ہرگز یہ کچھ نہ کر سکتے تھے کیونکہ جو کچھ تم نے وہاں کیا ہے ویسا تو ہر جگہ ملتا ہے لیکن جو کچھ تم نے پہلے کیا ہے۔ یعنی توڑا پھوٹا اور مسخ کیا ہے ویسا دنیا میں کہیں نہیں ملتا۔“

”الف لیلہ“ کی ایک داستان میں مغرب کی کسی مسجد کا ذکر ہے جس کے یقیناً قلیبوں کے روشندانوں سے خدا کا نور نمازیوں پر براہ راست برستا ہے۔ ہر چند بلوی نے مسجد کا نام پتہ نہیں بتایا ہے مسجد قرطبہ ہی مغرب کی ایسی مسجد ہے جو الف لیلہ کے اس بیان سے مطابقت رکھتی ہے۔ قدرتی روشنی کے ایسے عمدہ انتظام کے علاوہ رات کو مسجد میں مصنوعی روشنی کے لئے بھی زبردست اہتمام تھا۔ مورخ المقری کے قول کے مطابق مسجد میں پیل کے گکٹ کئے ہوئے ۲۲۴ فانوس تھے جن کے روشندان شیشے

کے تھے۔ تینوں قبوں میں چاندی کے تین فانوس تھے جن میں تقریباً گیارہ سو روغنی چراغ روشن تھے۔ ہر شب رمضان میں کوئی تیس لڑتیل مسجد کے چراغوں میں جلتا تھا۔

تیرے دروہام پروادی امین کا نور

تیرا منار بلند جلوہ گاہ جب سیریل

مسجد کا تنہا منار بلند اپنے اصل نقشے پر قائم نہیں ہے۔ وقت اور تاریخ کے تغیرات نے نہ صرف اسے منارہ جبرس بنا دیا بلکہ اس کی ہیئت کو بھی بدل کر رکھ دیا۔ یہ وہ منارہ نہیں ہے جسے ہشام اول نے چالیس ہاتھ اونچا بنوایا تھا اور بقول المقرئ عبدالرحمن ثالث نے ۶۹۵۱ میں توڑ کر انہ سر نو ۴۳ ہاتھ کی بلندی تک پہنچایا تھا اور جس کے گیند پر طلائی اور سیمیں سیب جن میں سے ہر ایک کا دور ساڑھے تین بالشت تھا نصب کئے تھے۔ اقبال نے جس منارے میں جلوہ گاہ جبرئیل کا عکس دیکھا وہ BAROQUE طرز تعمیر کا موجودہ منارہ ہے۔ انڈسی موزونوں کی آواز اور اس کی روحانیت اور کیفیت تو اب کہاں لیکن ان کی خوش الحانی کے اثرات ہسپانوی روحانی نعمات جنہیں SACTA کہتے ہیں اب تک کنڈہ رکھے ہوئے ہیں۔ رب العالمین اور رحمتہ للعالمین کے عاشقوں نے الارض لٹھ کہہ کر جغرافیے اور نسل کی حدود میں اپنے آپ کو مقید نہ ہونے دیا اور ان کے بحر بیکراں میں دجلہ و دنیوب و نیل نے اپنے دلہانے قائم کئے۔ اسی مسجد کے مغربی سرے پر آج بھی "بنور شد" نامی محلہ آباد ہے اور مسجد کے اندر وہ جگہ موجود ہے جہاں ابن رشد کا درس جاری تھا اس مرد خدا کا دور دورہ عجیب تھا اور اس کی تاریخ لاجواب۔ آٹھویں صدی سے تیرھویں صدی تک یورپ کی سیاست و تہذیب ظلمت میں ڈوبی ہوئی تھی اور ایسے میں اسی مرد خدا نے قدیم یونانی علوم کے احیاء و تجدید کے ذریعے اور قرآن و حدیث کی حکمت کی بناء پر نئے علوم کی ترویج کے ذریعے تہذیب و ثقافت کے چراغ روشن کئے تھے۔ ارباب ذوق کو شراب پلانے والا اور ہر میدان شوق میں بے خطر گھوڑے دوڑانے

والا لاله کو اپنی نذرہ اور پناہ بنانے والا مرد خدا مسجد قرطبہ کے جلال و جمال کو اپنی دلیل کے طور پر چھوڑ گیا ہے۔

اقبال کے یہاں مرد کامل مرد مومن خدا انسان کا مثالی کردار پیش کرتے ہیں۔ حدیثوں میں مومن کی اور مومن کا اس کی کئی تعریفیں ملتی ہیں۔ مومن نیکو کار، بھولا، لوگوں میں ملاپنے اور ان کی اذیتوں پر صبر کرنے والا، باحیا، جس کے ہمسائے اس کی برائیوں سے محفوظ و مامون رہتے ہوں، جس کا دل عقائد باطلہ سے پاک اور زبان تصدیق و اقرار و حدانیت و رسالت سے آراستہ ہو، جو سب کے لئے پسند کرے وہ اپنے لئے بھی کرے اور اپنے لئے نہ کرے وہ کسی کے لئے نہ کرے اقبال اس بندہ مومن کا راز مسجد قرطبہ سے آشکارا پاتے ہیں۔ اس مسجد کے سقف و دیوار و بام، منبر و محراب ستون و درشہادت دیتے ہیں کہ اس مسجد کا بنانے والا بندہ مومن کس طرح اپنے دنوں کی تپیش اور راتوں کے گداز کو اس کی نذر کر گیا۔ بندہ مومن کا ہاتھ دراصل اللہ کا ہاتھ ہوتا ہے کہ سوائے اللہ کے کون غالب کار آفرین اور کارکشاد کار ساز ہو سکتا ہے۔ (اس عقیدے پر مکمل ایمان شہرہ آفاق باسنگ چیمپین محمد علی کلمے کو بھی ہے جو اپنے گھولنوں کو ضرب ید اللہ قرار دیتا ہے) بندہ مومن کا دل بے نیاز دونوں جہانوں سے استغنا برتا ہے۔ کیونکہ اس کے حلیں مقاصد کے بر مقابلہ اس کی امیدیں قلیل ہوتی ہیں۔ اقبال گرگ و دنیا کے خلاف ہیں ترک ہو س دنیا کے خلاف نہیں ہیں۔ ان کے لئے قلندری اور فقر ہی میں اصل شاہی مضمحل ہے۔ بندہ مومن کی کمال بندگی کا مقصور اپنے آپ میں اپنے مولیٰ کی صفات پیدا کرنا ہے۔ اسی لئے اس کا یقین محکم پر کارحق کا مرکزی نقطہ بن جاتا ہے اور اس نقطہ کے مرکز سے کھینچے ہوئے دائرے کے باہر جو کچھ ہوتا ہے وہم و طلسم و مجاز یعنی مایا، متھیا، چھل، کپٹ کے علاوہ کچھ نہیں ہوتا۔ بے اصل اور بے اساس ہوتا ہے۔ اس کا ایمان کامل اسے وجدان کا منتہی بنا دیتا ہے اور اس کی سیرت و شخصیت مقصود عقل اور محبوب عشق ہوتی ہے۔

کعبہ ارباب فن، بے حد بلیغ ترکیب ہے۔ آج بھی دور دور سے لوگ فن تعمیر

کی نزاکتیں سمجھنے کے لئے اس کا طواف کرنے آتے ہیں۔ مسجد نبوی کے علاوہ شاید ہی کوئی اور مسجد خوش نمائی اور فنی خوبیوں میں مسجد قرطبہ سے بڑھ کر ہو۔ ہمارے بڑے عزیز میں دہلی کی جامع شاہجہانی سرمایہ افتخار ہے۔ ۱۶۰۸ء میں یہ مسجد دس لاکھ روپوں کی لاگت سے بنی تھی۔ مسجد قرطبہ پر اس سے سات سو برس پہلے ڈیڑھ کروڑ روپے خرچ ہوئے تھے۔ ایک اور دلچسپ حقیقت یہ ہے کہ تاریخ کی صبح صادق ہی سے اس جگہ جہاں مسجد قرطبہ واقع ہے ایک نہ ایک معبد رہا ہے۔ فینقی یا یونانی نوآبادتاجروں کی ایک بستی تھی اور ان لوگوں نے اپنا بتکدہ یہیں بنا رکھا تھا۔ اس کے بعد رومی یہاں آئے اور اسی جگہ انہوں نے اپنا صنم خانہ بنایا۔ پھر کلیسا کے سینٹ ولست اس جگہ تعمیر ہوا۔ بعد ازاں عبدالرحمن الداخل نے اس مسجد کی اولین عمارت بنوائی جس کی تعمیر یونانی بنیئر نطینی رومی اور کارپتھی جے اور ساز و سامان سے ہوئی۔ اس کے بعد توسیعات میں نیا اور خاص طور پر تیار کیا ہوا ساز و سامان استعمال ہوا۔ ۱۲۳۶ء میں پانچ سو برس کے بعد یہاں پھر عیسائی اقتدار لوٹا اور — نئی طرز تعمیر کے گرجے بننے لگے۔ بتکدہ ہو کہ کلیسا — انسان کے ذوق عبودیت کی تسکین کا مقدس مسکن یہاں ہمیشہ رہا ہے۔

”جہاں تک اسلام کی تہذیبی تاریخ کا تعلق ہے میرا عقیدہ یہ ہے کہ سوائے

فن تعمیر کے استثنائے اسلامی فنون لطیفہ موسیقی مصوری بلکہ کسی حد تک شاعری

بھی ہنوز ظہور کے طالب ہیں۔ وہ فن وہ ہنر جس کا مصلح نظر اخلاق الہی کو

اپنے اندر جذب کرنا (تخلو باخلاق اللہ) دراصل انسان کے اندر ایک

غیر محدود بطلب (اجر غیر ممنون) پیدا کرتا ہے اور انجام کار اسے اس

زمین پر اللہ کی خلافت کا مستحق ٹھہراتا ہے۔“

شاعری کے سلسلہ میں اقبال نے انکسار سے کام لیا ہے ورنہ تاریخ شاہد ہے کہ

اسلامی ثقافت کی روح نے اپنا بھرپور اظہار فن تعمیر اور شاعری ہی کی صورت میں کیا ہے۔ موسیقی اور مصوری اسلامی طرز فکر اور شریعت کی پابندیوں کے باعث کوئی اسلامی صورت اختیار نہیں کر سکیں۔ خطاطی ان دو فنون لطیفہ کے علاوہ ایک اور فن ہے جس نے اسلامی شان پیدا کی۔ فن تعمیر کے سلسلے میں یہ اشعار بھی زیر غور رہیں تو اچھا ہے۔

دیدن او پختہ تر ساز ترا
 در جہاں دیگر انداز و ترا
 نقش سونے نقش گرمی آورد
 از ضمیر او خبر می آورد
 ہمت مردانہ طبع بلند
 درد سل سنگ ایں لولعل از جہنم

حالانکہ اقبال کے نزدیک "ہیگل کا صدف گہر سے خالی ہے لیکن ہیگل، مارکس سے پہلے، یورپ کا آخری نظام ساز مفکر ہے اور اس کی جدلیاتی منہاج نے فلسفیانہ انداز فکر کی جہت تبدیل کر دی۔ اقبال ہیگل سے کتنے متاثر ہیں یہ بحث میری موجودہ کوشش کے دائرے سے خارج ہے لیکن فنون لطیفہ کے سلسلے میں ہیگل کے نظریے کا ذکر بطور جملہ معترضہ ہو جائے تو کیا بُرا ہے۔ ہیگل کے نظام فلسفہ میں "روح" کے ارتقاء کی منزلیں منطق، فلسفہ فطرت (یعنی نفس داخلی)، فلسفہ قانون و اخلاقیات و عمران اور پھر فلسفہ تاریخ (نفس معروض) اور فلسفہ فنون لطیفہ و مذہب و فلسفہ (نفس مطلق) ہیں۔ ریاست "طل الہی" ہے اور تاریخ کی معراج لیکن فنون لطیفہ مذہب اور فلسفے کے اقلیم بالادماور لائے ریاست ہ اپنا آزادانہ وجود قائم رکھتے ہیں۔ فن تعمیر فنون لطیفہ کا ادنیٰ اور ابتدائی درجہ ہے کہ اس میں فکر و حیثیت کی دوئی نمایاں رہتی ہے۔ صورت گری اس دوئی کو مٹا دیتی ہے۔ مصوری اپنے باطن اور مافیہ کا منظر تو دیدہ بینا کو دکھاتی ہے لیکن رہتی مادے کی اسیر اور ایک

لمحے سے زیادہ کی ترجمانی نہیں کر سکتی۔ موسیقی داخلی اور غیر مادی فن ہے اور حیاتِ باطن کے تجربات کو ادا کرتی ہے لیکن چونکہ علامتی فن ہے کسی واردات کی ایک سے زائد تعبیر پر قادر نہیں۔ شاعری ارفع فن لطیف ہے۔ وہ مبہم اور غیر واضح آواز کو با معنی اور متعین آواز یعنی زبان میں تبدیل کر دیتی ہے اور مادے کو پوری طرح تصور یا فکر کے تابع کر لیتی ہے۔ شاعری فن الفنون ہے یعنی تمام فنون لطیفہ کا خلاصہ۔ اقبال کی یہ نظم اسلامی فنون لطیفہ کے دو سب سے زیادہ ترقی یافتہ اور قوی فورموں سے مرکب ہے۔ شاعری ہیگل کے نقطہ نگاہ سے مصوری اور موسیقی کے اجزا سے ترتیب پاتی ہے۔ اس دعوے کی بہترین دلیل اقبال کی یہ نظم ہے۔ ہیگل کے برخلاف اقبال مذہب کو فلسفے سے ارفع اور افضل مانتے ہیں۔ مذہب اپنے وسیع انسانی مفہوم میں اقبال کی فکر اور شاعری کا محبوب ترین موضوع ہے۔ "مسجد قرطبہ" تاریخ فنون لطیفہ فلسفہ اور مذہب سمبھی کو دامن میں سمیٹے ہوئے ہے یہ نظم بھی مردوموں کی طرح کامل ہے۔ مسجد کی عمارت اٹھانے والے مردانِ حق اور عربی شہسوار چونکہ خلقِ عظیم کی مجسم تفسیر تھے اور حق و صداقت پر ان کا یقین محکم اور اتباعِ رسل کے باعث ان کے کردار اخلاق مسنوں کے مثالی پیکر تھے۔ اس لئے اس مسجد کے حسن کا جواب اگر کہیں مل سکتا ہے تو صرف قلبِ مسلمان میں۔ اقبال اسطوتِ شاہی کو پسند نہیں کرتے تھے۔ اور مقامِ فقر کی بلندی چھونے والے مردوموں کی شانِ قلندری کی بادشاہی کے قائل تھے انہیں خلافتِ قرطبہ کی تاریخ میں یہی شان نظر آئی تھی۔ المصنوع باللہ ایک معمولی دبیر سے ترقی کرتے کرتے قرطبہ بن گیا تھا۔ اقبال مشرق و مغرب میں تاریخ کے بپا کئے ہوئے انقلاب کے شعور و آگہی کو شعری تجربہ بنا دیتے ہیں جہالت و جمہوریت کی شبِ ظلمت میں محصور یورپ کو علم و فن اور تہذیب سے متعارف کرنے والے اور وہاں نشاۃ ثانیہ کو تحریک دینے والے عربوں کا مسکن اندلس اور بالخصوص قرطبہ تھا۔ ابن رشد کا ذکر پہلے ہی آچکا ہے۔ ابن باجہ، ابن طفیل، ابن ظہر، ابن حزم، ابن خلدون کہاں تک نام گنوائے جائیں۔ راجر بکن نے یہیں چٹائیوں پر زانوئے تلمذتہ کیا تھا۔ دارالضنون پیرس اور بولونا کی یونیورسٹی میں ابن رشد کا غلفہ صدیوں تک بلند ہوتا

رہا۔ فلسفہ یونان کے عربی تراجم ہی اس علم کے لاطینی تراجم کی پہلی بنیاد بنے۔ ہسپانیہ
 نسل کی رگوں اور طرز زندگی میں عرب خون نمایاں ہے یوں بھی ہسپانوی زندگی عربوں
 کی مثال منساری مہمان نوازی زندہ ڈلی اور روشن جبینی سے تابناک ہے۔ اقبال کی
 نکتہ رسی لگا ہوں نے بعض ہسپانوی حینتاوں کی چشم غزال میں ان کا شجرہ نسب پڑھ کر
 ان کے عربی النسل ہونے کا راز پالیا۔ ہسپانوی نغموں میں حجازی لے اور ہسپانوی
 ہواؤں میں بوئے یمن کا سراغ پا کر اقبال کا دل روحانی مسرت سے لبریز ہو گیا۔
 چھٹا اور ساتواں بند اپنے نظامِ قوافی کے اعتبار سے بھی قابلِ غور ہے۔ دونوں کے
 اشعار نونِ غنہ پر ختم ہوتے ہیں اور غنہ کی آواز کی گونج پیدا کرتی ہے۔ چھٹے بند کے
 قوافی "این" کی آواز پر اور ساتویں کے "آن" کی آواز پر ختم ہوتے ہیں یہ دونوں بند "این" کے
 کے نکات پیش کرتے ہیں۔ نظم صوتی اور صورتی آہنگ کا اس کے معنوی آہنگ کے ساتھ
 کتنا گہرا ربط ہے نظم کے نظامِ قوافی سے ثابت ہوتا ہے۔ چھٹے اور ساتویں بند ہی میں
 اقبال اس آہ کو کھینچے بغیر نہ رہ سکے جسے وہ پوری نظم میں ضبط کئے رہے۔ ساتویں بند
 کا لہجہ ماضی سے مستقبل کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ عشقِ بلاخیز کا قافلہ سخت جان جس
 نے تاریخ کو اس کی معنویت عطا کی کہیں آس پاس ہی ہے لیکن معلوم نہیں کس
 دادی اور کس منزل میں ہے۔ آمد آمد کے آثار تو دکھائی دینے لگے ہیں صد ہا سال سے
 مغرب کے جو ممالک جمہوریت اور گناہی کے تاریک غار میں تھے۔ تہذیبِ دیاست
 کی بہت طے کر کے مائل بہ عروج ہیں۔ عشقِ بلاخیز کا وہ قافلہ سخت جان جس کی آہٹ
 پر اقبال دھیان لگائے بیٹھے ہیں کوئی بارہ سو برس پہلے ہسپانیہ کے ساحل پر
 اترتا تھا۔

طارق جو برکنارہ اندس سفینہ سوخت

گفتند کار توبہ نگاہ خرد خطا است

مارٹن لوتھر کی زیر قیادت المانیہ میں پاپائے روم کی عظمت اور روحانی قوت کے

خلاف اصلاحِ دین کی تحریک نے یورپ کی تاریخ کا رخ ہی بدل دیا تھا۔ وہ کشتی جو

جمود و قطل میں صدیوں سے گرفتار تھی پھر رواں ہوئی اور فکر یورپ اپنے آس پاس کی برف کے کٹے اور گپھلتے ہی سرگرم ہوئی۔ انقلاب فرانس یورپ کے سیاسی نظام پر ایک ضرب کاری ثابت ہوا اور اس کے دھماکے سے ساری دنیا کے تاج و تخت ہل گئے۔ مازینی (MAZZINI) اور گاریبالڈی (GARIBALDI) کی رہنمائی میں اطالوی قوم بھی سیاسی انقلابات سے روشناس ہوئی اور کہنے پرستی چھوڑ کر تجدید کی لذت سے آشنا ہوئی۔ سلسلہ روز و شب نے اقوام مغرب کے دن پھیر دیئے۔ ان خیالات کو دیکھ کر اقبال اپنے دل میں یہ محسوس کرنے لگے کہ ان کی اپنی قوم کی روح میں جو پھل نچی ہوئی تھی وہ بھی یقیناً کسی آنے والے انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ لیکن چونکہ رازِ خدائی فاش کرنے پر زبان قدرت نہیں رکھتی اس لئے دیکھتے رہیں کہ وقت کے بحر بے کنار کی تہ سے کونسا معجزہ ابھرتا ہے اور گنبدِ نیلوفری کیا رنگ بدلتا ہے۔ اب ہم نظم کے آخری بند تک آگئے ہیں۔ اسرارِ زمانہ رموزِ رازِ ہائے فن اور آثارِ انقلاب کے انکشاف ہمیں گھما پھرا کر زمانہ و مکان کے اسی نقطے پر لے آتے ہیں جہاں مسجدِ قرطبہ واقع ہے۔ مغرب کا وقت ہے۔ غروبِ آفتاب کا وقت ایک زبردست تاریخی معنویت پیش کر رہا ہے۔ ہم افکار و تصورات اور جذبات و احساسات کے ایک عالم کثرت میں ہیں اور شام کا یہ وقت جب دو وقت ایک دوسرے سے ملتے ہیں صرفیا کے نزدیک عالم کثرت کا استعارہ ہے۔

لعل بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب

بظاہر ایک رومانی ایج ہے جو شفقِ شام کے جلال و جمال کو نقش کرتی ہے لیکن اگر ہم پوری نظم کے تناظر میں اس تمثال کو دیکھیں تو آفتابِ اقتدارِ روحانی کی علامت بن جاتا ہے۔ اور لعل بدخشاں کا ڈھیر تہذیب و معاشرت کا خزانہ جسے آفتاب ایک ورثے کے طور پر ہمارے لئے چھوڑ گیا ہے۔ ہمارے کان اب تک وقت، تاریخ، تہذیب، سیاست، فلسفہ، مذہب کے سروں سے ترتیب پاتی ہوئی سمفنی طوفانی تحریکات کی تندرست موسیقی سن رہے تھے۔ اب وہ طغیانی تھم جاتی ہے اور دخترِ دہقان

کا سادہ و پرسوز گیت کشتی دل کو عہد شباب کی طرف بہا لے جاتا ہے۔ دہقان سپاہی
 دوشیزہ کا بے فکر و معصوم جوانی بذاتِ خود ایک سیلِ رواں ہے جو سوچ کی لے کو مدہم
 کر دیتا ہے اور کشتی دل کو تھکی دینے لگتا ہے۔ شاعر اب تک اپنے اطراف سے
 بے نیاز تھا اب اسے دادا لکیر اپنی طرف متوجہ کرتا ہے۔ وہ دریا کے آبِ رواں
 سے مخاطب ہو کر اپنی کیفیت بیان کرتا ہے۔ وہ اس سے کہتا ہے کہ اس کی
 آنکھوں میں دور آئندہ کا خواب ہے۔ عالم ابھی پردہ تقدیر میں ہے یعنی رازِ خدائی
 ہے۔ مستقبل اللہ کے اندازے کا نام ہے اور پھر اس عالم نو کی سحر کے جو الوارِ قلب
 شاعر پر پڑ رہے ہیں انہیں اگر بیان کر دیا جائے تو اقوامِ مغرب شاعر کے
 پر امید تصور کی تاب نہ لاسکیں گی اس لئے انقلابِ خوش آئند کی کھلی بشارت دینے
 کے بجائے شاعر انقلاب کی منطق بیان کرنا پسند کرتا ہے وہ قومیں جو کشمکشِ انقلاب
 سے نہیں گزرتیں ان کی روح بے جان ہوتی ہے۔ انقلاب ہی روحِ امم کی حیات
 ہے اور اس کا عدم وہ قوم جو ہر دور میں اپنے آپ کو سخت انتقاد و احتساب
 کے عمل سے گزارتی ہے اور ہر آن اپنے افکار و اعمال کا محاسبہ کرتی رہتی
 ہے دستِ تضادِ قدر میں شمشیر برہنہ بن جاتی ہے۔ اور یہ تمام عمل انہیں قوموں سے
 متوقع ہے جن پر خونِ جگر کی کارِ آفرینی اور انقلابِ خیزی کا بھید کھل چکا ہے نہ کوئی
 نقشِ خونِ جگر بجز نیکل ہو سکتا ہے نہ کوئی مجذوب کی بڑ اور سودائے خام کی حدود سے
 گزر سکتا ہے۔ لہذا جذبہِ عشقِ خلوصِ فکر و عمل اور انقلابِ آفرینی پیدا کئے بغیر اور اپنے
 ماضی و حال پر تنقیدی نگاہ ڈالے بنا ملتِ مسلمہ کچھ نہیں کر سکتی۔

”مسجدِ قرطبہ“ اقبال کی شاعرانہ کلیت کو جس طرح معرضِ اظہار میں لے آتی ہے اس
 طرح کا کامیاب تجربہ اور کسی ایک نظم میں مشکل ہی سے ملے گا۔ ذوق و شوق اور ساقیِ نامزد
 بھی زبردست نظیں ہیں لیکن مسجدِ قرطبہ کی بات ہی اور ہے۔ زیارتِ مسجد کا تجربہ شخصی طور
 پر اقبال کے لئے بے حد خلاق حاسن اور ابدیت آفرین تھا۔ یہاں نماز ادا کرنے اور
 دستِ دعا بلند کرنے کی ترغیبِ مسجد کی زیارت سے انہیں ملی۔ نماز کے بعد ان کی

دعانی البدیہ منظوم ہوتی گئی اور ان کی واردات و کیفیات کو اپنے اندر جذب کرتی گئی۔ میرا خیال ہے اسی دعا نے ایک ویسے کا کام انجام دیا اور نظم مسجد قرطبہ اسی دعا کی تاثیر و قبولیت کا ثمرہ ہے۔ دونوں کی بجز اور کیفیت ایک ہے اور دعا نظم کا ابتدائیہ معلوم ہوتی ہے۔ بہر حال نظم بذات خود ایک "کل" بن گئی ہے۔ آٹھ آٹھ اشعار کے آٹھ بندوں میں لگ بھگ سوا ہزار الفاظ صرف ہوئے ہیں اور بارہ سو برس کی تاریخ تہذیب فنون لطیفہ سیاسی پس منظر اور مذہبی عقائد کا پختہ شاعری کے کوزے میں ملخص ہو گیا ہے، گویا ایک لفظ ایک سال پر محیط ہے۔ نظم کا صوتی آہنگ اس کے لہجے کو وقار متانت سنجیدگی اور وزن عطا کرتا ہے۔ نظم کی بحر عروض کے دائرہ مشتبہ مزاحمت کی بحر منسرح ہے۔ جو کہیں مطوی موقوف اور کہیں مطوی مکشوف ہے۔ مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن یا فاعلان۔ کہیں کہیں دوسرا اور چھٹا رکن بھی فاعلات بن گیا ہے۔ اہل فارس کے قاعدے کے مطابق بحر مثنی الارکان استعمال کی گئی ہے۔ بحر کا نام المنسرح سے مشتق ہے اور اس کے معنی ہیں آسانی و روانی مفارقت اور جانے سے باہر آنا۔ عروضی مفہوم جانے سے باہر آنے کا خواہ کچھ ہو نظم کے اشعار ایسے نظم و ضبط اور رفتار و گفتار کی جمادٹ کا ثبوت دیتے ہیں کہ بحر کے یہ لغوی معنی بے محل ہو جاتے ہیں۔ اس کا آہنگ دھر پد کی ثابت قدمی اور جلالت رومی کا تاثر پیدا کرتا ہے۔ نظم رواں دواں ہے۔ الفاظ کی بندش چست ہے ایک ایک رکن یا دو ارکان پر لفظ یا تراکیب پورے توافق کے ساتھ بانڈھے گئے ہیں۔ ہر لفظ کھلا کھلا پورے تنفس کے ساتھ استعمال ہوا ہے اور کہیں سٹٹا یا سکریٹا نہیں۔ ان تمام خوبیوں کے باوصف نظم کے بہاؤ میں ایک مستقل مزاجی کی کیفیت ہے۔ جس طرح مسجد کی عمارت بھاری بھاری پتھروں سے تعمیر ہوئی ہے اسی طرح نظم کی ساخت بھاری بھکم اور جلیل الصوت الفاظ نے کی ہے۔ موزونیت روانی اور آہنگ کی مجموعی خوبی کے باعث "صیرنی" اور "بے ثغور" جیسے الفاظ بھی اپنی ثقالت کا احساس

نہیں ہونے دیتے اور یہ وہ الفاظ ہیں جنہیں خود اقبال نے بھی شاید ہی اپنی کسی نظم میں برتنا ہو۔ نظم سمت الہیوت ہے کہ ہر بند میں آٹھ اشعار ہیں۔ ہر بند کا پہلا شعر مطلع سے اس کے بعد چھ اشعار اسی کے ہم قافیہ ہیں اور آخری شعر بند کا ہے جس کے دونوں مصرعے مقفی تو ہیں لیکن پچھلے سات اشعار کے قافیے سے الگ قافیہ رکھتے ہیں۔ بند کے اشعار تمام کے تمام مروف بھی ہیں۔ چھ بندوں کے ۴۵ اشعار مضمرۃ الاخر ہیں۔ دادا لکبیر کا آب رواں پتھروں اور چٹانوں سے ٹکرا ٹکرا کر جس طرح پلٹتا ہے اور پلٹ پلٹ کر جس طرح ٹکراتا ہے اس کا صوری اور صوتی جواب اس نظام قوافی سے بہتر کیا ہو سکتا تھا۔ معنوی اور کیفیتیں سطح پر مضممتوں پر ختم ہونے والے یہ اشعار ذہن و قلب میں شورش بیا اور محو مجاہدہ افکار و احساسات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ عمارت کا نقشہ جس افلیسی اور ریاضیاتی فکر کے کمال کو پیش کرتا ہے۔ نظم کا ڈھانچا اسی تناسب اور توازن والی موسیقانہ فکر کی ترتیب دی ہوئی COMPOSITION کا احساس دلاتا ہے فکر و احساس کا ہیجان و بحران پانچویں بند میں عروج پاتا ہے اور چھٹے بند میں اسی نقطے پر قائم رہنے کے بعد ساتویں اور آٹھویں بند میں RESOLVE ہونے لگتا ہے۔ مسجد کی عمارت اور نظم کے تخلیقی عناصر و اجزا کی ان صوتی صوری اور معنوی نسبتوں کو بالارادہ پیدا نہیں کیا تھا بلکہ ان کی نگاری ہیئت و مواد کے مکمل شعری تجربے کے خلوص و بلوغ کا نتیجہ ہے یہ نظم زیارت مسجد کے بلے سے سعی تخلیق مکرر کی قوت اور کامیابی کے باعث معرض وجود میں آتی ہے اور ایک جہان تازہ سامنے لاتی ہے۔

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود

کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہان پیدا

اقبال : مفسر اسلام

- — انسانی انا اس کی بقا اور اختیار ، پروفیسر محمد عثمان
- — بندگی نامہ : اقبال کا نئی نسلوں کے ساتھ تعارف : جیلانی کامران
- — اقبال کا مذہبی شعور ڈاکٹر شوکت سبزواری

انسانی انا۔ اس کی بقا اور اختیار

علامہ اقبالؒ کو انسانی انا یا خودی میں کس قدر دلچسپی تھی، اس کا اندازہ اس امر سے لگائیے کہ ان کے فکر کا مرکزی نقطہ ہی خودی ہے اور ان کے نظام افکار کو اکثر نقادوں نے فلسفہ خودی سے موسوم کیا ہے۔ انسانی نفس، روح یا انا کیا چیز ہے اور بنیادی طور سے وہ کن اوصاف سے متصف ہے؟ کیا وہ جسم سے الگ کوئی حقیقت رکھتی ہے کہ نہیں؟ گویا وہ ذی اختیار اور اپنی سوچ اور عمل میں آزاد ہے؟ اور کیا موت کے بعد اسے بقا نصیب ہے؟ یہ ہیں وہ سوالات جن پر انسان ہمیشہ سے غور و فکر کر رہا ہے اور ان کے جوابات کا متلاشی ہے

(۱)

اقبال شروع ہی سے انسان کی عظمت و برتری کے قائل تھے۔ بانگ درا کے ابتدائی دور کی ایک نظم کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

۱۔ علامہ اقبالؒ کے چوتھے خطبے کا مطالعہ

" THE HUMAN EGO — HIS FREEDOM AND IMMORTALITY "

پریشان ہوں میں مشت خاک، لیکن کچھ نہیں کہتا
 سکندر ہوں کہ آئینہ ہوں یا گردِ کدورت ہوں
 یہ سب کچھ ہے مگر ہستی مری مقصد ہے قدرت کا
 سراپا نور ہو جس کی حقیقت، میں وہ ظلمت ہوں

نہ صبا ہوں، نہ ساقی ہوں، نہ مستی ہوں، نہ پیمانہ
 میں اس مینخانہ ہستی میں ہر شے کی حقیقت ہوں

یہ طرزِ فکر و احساس کہ انسان اس مینخانہ ہستی میں ہر شے کی حقیقت ہے وقت
 کے ساتھ بڑھتا ہی گیا۔ ادھر کے اشعار ۱۹۰۴ء کے ہیں۔ اب آپ "بالِ جبریل" کی
 ایک غزل دیکھیے جو ۱۹۳۰ء کے بعد کی یادگار ہے۔ انسان کائنات سے مخاطب ہے:

عالمِ آبِ دُخاکِ دُباد! سرِ عیاں ہے تو کہ میں؟
 وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں؟
 وہ شبِ درد و سوز و غم کہتے ہیں زندگی جیسے
 اس کی سحر سے تو کہ میں؟ اس کی اذیاں ہے تو کہ میں؟
 کس کی نمود کے لئے شامِ دسحر ہیں گرم سیر
 شانہ روزگار پر بارِ گراں ہے تو کہ میں؟
 تو کفِ خاکِ بے بصر! میں کفِ خاکِ دُخودنگر!
 کشفِ وجود کے لئے آبِ رواں ہے تو کہ میں؟

تاہم جہاں تک شعر کا تعلق ہے انسان کو ہر شے کی حقیقت ماننے والا اور اسے
 کشفِ وجود کے لئے "آبِ رواں" تسلیم کرنے والا اقبال کبھی کبھی اس کی طرف سے
 مایوس بھی ہو جاتا تھا۔ ایسے ہی ایک لمحے کا تاثر مندرجہ ذیل رباعی ہے:

یہی آدم ہے سلطان بکر و بہ کا ؟
 کہوں کیا ماجرا اس بے بکر کا ؟
 نہ خود ہیں ، نے خدا ہیں نے جہاں ہیں !
 یہی شہ کار ہے تیرے ہنر کا ؟

اور پھر یہ شکایت

ہو نقش اگر باطل تکرار سے کیا حاصل
 کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی ؟

لیکن اپنی نثر میں اور بالخصوص زیر مطالعہ انگریزی خطبات میں علامہ نے انسان کے منصب و مقام کے بارے میں جو کچھ کہا ہے ، اس میں نشیب و فراز نہیں ۔ اس کی بڑی وجہ غالباً یہ ہے کہ یہاں انہوں نے براہ راست قرآن حکیم سے استدلال کیا ہے اور وہی بات اور اتنی ہی بات کہی ہے جو قرآن پاک پیش کرتا ہے ۔ بہ قول اقبال ، کتاب اللہ سے تین باتیں بدیہی طور سے ثابت ہیں :

(۱) انسان اللہ تعالیٰ کا منتخب کیا ہوا اور اس کی طرف سے ہدایت یافتہ ہے :

” پھر اس کے رب نے (اپنے فضل کے لئے) اُسے (آدم کو) چن لیا۔ پس

اس کی طرف ملتفت ہوا اور اسے راہ دکھائی : (۲۰ : ۱۲۲)

(۲) ۔ باوجود اپنی خامیوں کے وہ زمین پر اللہ تعالیٰ کا خلیفہ اور اس کا نائب ہے :

” اور جب تمہارے رب نے فرشتوں سے کہا : ” میں زمین میں اپنا نائب بنانے

والا ہوں ، تو وہ بولے : کیا آپ وہاں ایسے کو بناؤ گے جو اس میں

فساد کرے اور خون بہائے اور ہم آپ کی پاکیزگی اور بڑائی بیان کرتے

ہیں ؟ ” رب تعالیٰ نے جواب دیا : ” میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں

جانتے ” (۲ : ۳۰)

(۳) وہ ایک باختیار شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خود کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا :
 ”ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے پیش کیا۔ سو انہوں
 نے اسے اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے۔ اور انسان نے اس
 (بارِ امانت) کو اٹھا لیا۔ وہ دراصل زیادتی کرنے والا اور بے سمجھ تھا۔“
 (۳۳ : ۷۲)

علامہ اقبالؒ نے اس امر پر افسوس اور حیرت کا اظہار کیا ہے کہ روحِ انسانی میں
 اپنی — خاص دلچسپی کے باوجود بہت کم مسلمان حکما ہمیں ایسے نظر آتے ہیں جنہوں نے
 انسانی شعور کی وحدت کو سنجیدہ غور و فکر کا موضوع بنایا ہو۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ
 ایرانی تصورات، جن کو یونانی افکار کے بعد مسلمانوں کے اذہان کو متاثر کرنے کا سب سے
 زیادہ موقع ملا، خود وحدت کی بجائے ہمیشہ دوئی کی طرف مائل رہے ہیں۔ اسلامی فکر کی
 مختلف شاخوں میں یہ تصوف ہی ہے جس نے عبادتِ دریاضت کے ذریعے سے وارداتِ
 باطنی کی وحدت تک پہنچنے کی کوشش کی، لیکن یہ کوشش بھی دو وجوہ سے چنداں بار
 آور ثابت نہ ہوئی۔ اول یہ کہ باطنی واردات کے ذریعے سے باکمال صوفیائے جن عمیق
 ترین تجربات کو بیان کیا، ان کے قارئین اکثر سو فہم اور دقتِ زبان کا شکار ہو گئے؛ دوسرے
 وہ تمام لٹریچر جو صوفیائے کرام کی بدولت پیدا ہوا، آج جدید ذہن کے لئے کچھ زیادہ قابلِ
 فہم نہیں رہا۔ نہ صرف زبان و بیان کی مشکلات اس راہ میں حائل ہیں بلکہ خود واردات
 کی جانچ پرکھ کا کوئی علمی اور قابلِ اعتماد ذریعہ اب تک نہ مسلمانوں نے دریافت کیا ہے
 اور نہ جدید علوم نے۔ یہاں علامہؒ نے منصورِ علاج کی مثال پیش کی ہے۔ علاج نے ”انالحت“
 کا جو نعرہ بلند کیا تو اس کے معاصرین اور بعد میں آنے والوں نے بالعموم اس کی تعبیر
 وحدتِ الوجودی تصورات کی روشنی میں کی اور یہ سمجھے کہ علاج کو ذاتِ باری تعالیٰ کے
 در اور پوری ہونے سے انکار تھا، حالانکہ فرانس کے نامور مستشرق موسیوے سینوں (MASS-
 IGNON) نے علاج کے جو بکھرے ہوئے مضامین مرتب کر کے شائع کئے ہیں ان سے
 یہ امر پائیدار ثبوت کو پہنچ جاتا ہے کہ علاج کا باطنی تجربہ قطرے کے سمندر میں مل جانے

کی تشکیل ممکن نہیں ہو سکتا۔ وہ دراصل اس بات کا اعلان تھا کہ انسانی انا تلاشِ حق میں ایک ایسے مقام پر پہنچ سکتی ہے جہاں وہ محکم ہو کر اپنے استحکام و ثبات کا شعور حاصل کر لیتی ہے۔ منصور کا نعرہ انا الحق و حقیقت انسانی انا کی حقیقت کا برملا اظہار تھا جسے اُس عہد کے حکمیں نے نا سمجھی کی بنا پر کفر و الحاد قرار دے دیا۔ باطنی واردات کے سلسلے میں ایک بڑی مشکل یہی ہے کہ شروع شروع میں اس کے تجربات نارمل اور سیدھے سادے ہوتے ہیں، لیکن اگلی منزلوں کا حال اس سے مختلف ہے اور جب تک اگلی منزلوں کو جاننے سمجھنے کا کوئی قابلِ اعتماد ذریعہ ہمارے ہاتھ نہیں آتا، ہم صوفیا کے باطنی واردات کو ایک ذریعہ علم کے طور پر چنداں کارآمد نہیں بنا سکتے۔ اس مرحلے پر یعنی اس خطے کے آغاز ہی میں علامہ نے مسلمانوں کی نئی نسل کو تلاشِ حق اور تحقیقِ علمی کے سلسلے میں جو نصیحت فرمائی ہے، زیادہ واضح لفظوں میں ان کے لئے جو طرزِ عمل تجویز کیا ہے وہ بڑی حد تک انقلابی ہے۔ علامہ چاہتے ہیں کہ ہم انکارِ سلف سے رشتہ توڑے بغیر اسلام کے پورے نظام پر از سر نو غور و فکر کریں اور اس کوشش میں جو نتائج ہم اخذ کریں ان کو دیانت داری کے ساتھ اپنائیں۔ اس حصہ خطاب کی اہمیت کے پیش نظر بلا کم و کاست میں اسے ترجمے کی صورت میں یہاں پیش کرتا ہوں؛

”چونکہ ہمارے پاس کوئی ایسا علمی طریقہ نہیں جس سے ہم ان باطنی تجربات کی قدر و قیمت طے کر سکیں جیسی مثلاً علاج کے اعلان میں مضمحل تھی، اس لئے ہم ان تجربات سے بہ طور ایک علم کے فائدے اٹھانے سے قاصر ہیں۔ اسی طرح وہ دینیاتی تصورات، جو عملاً ایک مردہ مابعد الطبیعیات کی اصطلاحوں میں ملبوس ہیں، اس نسل کے لئے کسی کام کے نہیں جو ایک مختلف ذہنی پس منظر کے حامل ہے۔ لہذا عصرِ جدید کے مسلمان کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ اسے اس کو ماضی سے پوری طرح رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام کے پورے نظام پر از سر نو غور کرنا ہے۔ غالباً شاہ ولی اللہ پہلے شخص تھے جنہوں نے اپنے اندر ایک نئی روح کا تقاضا محسوس کیا۔ تاہم وہ شخص جسے اس کام کی اہمیت

اور وسعت کا پورا پورا احساس تھا اور جسے اسلامی فکر و تاریخ میں گہری بصیرت نصیب تھی اور جوان اوصاف کے علاوہ انسانوں اور انسانی آداب کا نہایت وسیع تجربہ رکھنے کی بدولت ہمارے ماضی اور مستقبل کے درمیان ایک زندہ تعلق کا کام دے سکتا تھا جمال الدین افغانی تھا۔ اگر اس کی ان تھک مگر منقسم توانائی اسلام کو بہ طور ایک انسانی نظام فکر و عمل کے پیش کرنے کی خاطر وقف ہو جاتی تو آج دنیائے اسلام ذہنی اعتبار سے زیادہ مضبوط قدموں پر کھڑی ہوتی۔ ہمارے لیے اب فقط یہی راستہ ہے کہ ہم جدید علم کی طرف مودب مگر آزادانہ رویہ اختیار کریں اور اس علم کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کا جائزہ لیں، خواہ اس کوشش میں ہمیں اپنے اسلاف سے مختلف نتائج کیوں نہ اخذ کرنا پڑیں۔ اور زیر نظر موضوع کے بارے میں میں یہی طریق عمل اختیار کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں۔^۱

اس اقباس سے علامہ اقبالؒ کے علمی موقف کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے اور ان کے تمام خطبات ان کے اس موقف کا واضح ثبوت ہیں۔ وہ جدید علم سے بے تعلق رہنے یا اس کی تحقیقات کو بے سوچے سمجھے جھٹلانے کے قائل نہ تھے۔ وہ جدید علوم کی طرف ہمیں ایک ایسا رویہ اختیار کرنے کا بار بار مشورہ دیتے ہیں جس کے اجزائے ترکیبی سنجیدگی، احترام اور آزادی ہوں اور چاہتے ہیں کہ ہم جدید مسلمات کی روشنی میں اپنے صوفیانہ اور فقہی تصورات کا نئے سرے سے جائزہ لیں اور اگر اس کوشش میں ہم اپنے اسلاف سے مختلف نتائج پر پہنچیں تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔

(۲)

یوں کہنا چاہیے کہ ان تمہیدی بیانات کے بعد علامہ اقبالؒ خودی یا انسانی انا کی

ماہیت پر قدرے تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔ اس بحث کو جو کتاب کے تقریباً اٹھارہ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے، خاص خیال انگیز اور دلچسپ قرار دینا چاہیے۔ آغاز میں وہ ایک انگریز فلسفی بریڈلے (BRADLEY) کے تصورات کا جائزہ لیتے ہیں، پھر امام غزالیؒ کے خیالات پر تنقید کرتے ہیں، اور آخر میں جدید نفسیات کے ماہر ولیم جیمز (WILLIAM JAMES) کی بایوسی آتی ہے اور اس کے نتائج فکر پر تبصرہ کیا جاتا ہے۔ علامہ اقبالؒ کے ان انگریزی خطبات میں ایک دو نہیں کوئی درجن پھر مقامات ضرور ایسے ہیں کہ قاری ان کی نظر کی گہرائی اور ان کے خیالات کی ندرت پر عیش عیش کراٹھتا ہے اور ان کے لطف بیان پر سردھننا ہے۔ کتاب کے یہ دس بارہ صفحات جن میں خودی کی حقیقت و ماہیت کا بیان ہے، ایک ایسا ہی مقام ہیں جہاں علامہؒ کی عظمتِ فکر اور قدرتِ اظہار اپنے عروج پر ہیں۔

چونکہ یہ بحث خالص فلسفیانہ ہے، اور عام قاری کے لئے شاید اس کی تفصیلات میں چنداں دلچسپی نہ ہو، لہذا میں مختصراً وہ نکات بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہوں جن کو علامہؒ نے اپنی بحث کے دوران میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ بریڈلے کے خیالات کے جائزے کے بعد یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ہم جسے انسانی انا خودی یا نفس کہتے ہیں، کوئی لاکھ چاہے کہ اس کی حقیقت سے انکار کر دے اور بڑے بڑے فلسفیانہ فارمولے اور معیار مقرر کر کے اس کی صداقت سے بچنے کی سعی کرے، اسے کامیابی نصیب نہیں ہوتی اور بالآخر اسے کسی نہ کسی صورت میں یہ ماننا ہی پڑتا ہے کہ انسانی خودی ایک حقیقت، ایک سچائی ہے۔

بریڈلے نے ایک لمبے عرصے میں تین کتابیں لکھی تھیں جو بہت مشہور ہوئیں۔ پہلی کتاب "مطالعہ اخلاق" (ETHICAL STUDIES) میں اس نے خودی کو بلا تخیص ایک حقیقت کے طور پر قبول کر لیا؛ دوسری کتاب "منطق" (LOGIC) میں اس نے اسے ایک کارآمد مفروضے کے طور پر استعمال کیا، لیکن اپنی تیسری کتاب "حقیقت و شہود" (APPEARANCE AND REALITY) میں اس نے سوال کا بڑی گہرائی اور وقت نظر

کے ساتھ جائزہ لیا ہے۔ بریڈلے کے نزدیک حقیقت کی پہچان یہ ہے کہ وہ احساسات و تجربات کا متناہی مرکز ہو مگر تعارض و تناقض سے پاک، اور پھر اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ انسانی نفس مجموعہ تضادات ہے اور تغیر و ثبات کے مسلسل تضاد میں گرفتار، لہذا خودی کی حقیقت فریب سے زیادہ نہیں۔ لیکن اس کتاب میں وہ ذرا آگے چل کر یہ بھی لکھتا ہے کہ زندگی کی خواہ کوئی بھی صورت ہو اس کا ادراک فکر کے ذریعے ہی سے ممکن ہے، لیکن فکر کا دار و مدار نسبتوں پر ہے اور نسبتوں کے لیے تعارض ناگزیر ہے۔ لہذا اپنی تمام بے رحم منطق کے باوجود بالآخر بریڈلے کو اعتراف کرنا پڑا کہ خودی کسی نہ کسی صورت میں حقیقت ضرور ہے، یعنی ایک ناقابل انکار امر واقعی۔

یہاں علامہ نے یہ دلیل بھی دی ہے کہ خودی اپنی ابتدائی اور ناپختہ حالت میں بلاشبہ بہت سے تضاد و تعارض کا شکار ہوتی ہے، لیکن دیکھنا تو یہ ہے کہ اس کی رسائی کہاں تک ہے اور اس کی آرزو سے کس منزل تک لے جانے کے لیے بے قرار ہے۔ خودی کے سلسلے میں ان امکانات کو بھی تو ملحوظ رکھنا ضروری ہے جو اس کی زد میں ہیں اور جہاں پہنچ کر وہ ایسی مستحکم اور قوی ہو جاتی ہے کہ ہیجان اس کی وحدت کو درہم برہم نہیں کر سکتا۔ خودی کی پہلی خصوصیت جو اس بحث کے نتیجے میں سامنے آتی ہے یہ ہے کہ خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیاتِ نفس کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں اس ضمن میں علامہ نے اس امر پر روشنی ڈالی ہے کہ خودی پر زمان و مکان کی ان بندشوں کا اطلاق نہیں ہوتا جن کی اشیاء و اجسام پابند ہیں، اس لیے کہ جسم کا تعلق جب بھی ہو گا ایک مکان سے ہوگا، دو سے نہیں ہو سکتا۔ اس کے مقابلے میں خودی کو یہ قدرت حاصل ہے کہ ایسے کئی نظاماتِ مکانی کا تصور کر سکے۔ پھر عالم بیداری میں ہمارا شعور مکان

۱۔ ملاحظہ ہو رباعی (بالِ جبریل، صفحہ ۱۱۸) :

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی خودی کی خلوتوں میں کبریائی !

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

کچھ اور ہوتا ہے ، عالم خواب میں کچھ اور۔ نہ ان میں باہم کوئی نسبت ہوتی ہے ، نہ وہ ایک دوسرے میں محل ، نہ ایک دوسرے پر حاوی ، لہذا خودی کو ان معنوں میں مکاناً محدود نہیں ٹھہرایا جاسکتا جن معنوں میں جسم کو۔ یہی صورت زمان کی ہے۔ طبعی واقعات کی مدت زمانی تو ایک حقیقتِ حاضرہ ہے اور مکان پر منحصر ، لیکن خودی کی مدتِ زمانی اس کے باطن میں جاگزیں ہے اور اپنے ہی اندازہ میں حال اور مستقبل سے وابستہ۔ یہ اس لیے کہ جب کوئی طبعی حادثہ پیش آتا ہے تو اپنے وقوع کے کسی نشانات چھوڑ جاتا ہے جن کو دیکھ کر ہم اس کی مدتِ زمانی کا اندازہ کر لیتے ہیں۔ اگرچہ یہ نشانات خود مدتِ زمانی نہیں بلکہ ان کی علامت ہوں گے۔ حقیقی مدتِ زمانی کا تعلق بہ قول علامہ خودی اور صرف خودی سے ہے۔

خودی کی دوسری خصوصیت اس کی مخصوص خلوت ہے جس کی بدولت خودی کی اپنی ایک یکتا حیثیت ہے۔ فرض کیجئے آپ کوئی نتیجہ اخذ کرنا چاہتے ہیں اس کے لئے ضروری ہے کہ اس نتیجے سے متعلق امور ایک ذہن میں جمع ہوں۔ مثلاً اگر یہ مان لیا جائے کہ انسان فانی ہے اور یہ بھی تسلیم ہو کہ سقراط انسان ہے ، تو ان دونوں باتوں کا کوئی منطقی نتیجہ اس وقت تک برآمد نہیں ہو سکتا جب تک یہ دونوں باتیں ایک ذہن میں جمع نہ ہو جائیں۔ اس نتیجے پر پہنچنے کے لئے کہ سقراط فانی ہے ، پہلی دونوں حقیقتوں کا ایک ہی ذہن سے تسلیم کیا جانا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر مجھے کسی چیز کی خواہش ہے تو یہ میری ہی خواہش ہوگی اور اس کی تکمیل میری ہی خواہش کی تکمیل ہوگی اور اس کا لطف مجھ ہی کو حاصل ہوگا ، حتیٰ کہ اگر ساری دنیا اس چیز کی خواہش رکھتی ہو اور وہ شے دنیا بھر کو حاصل ہو جائے لیکن مجھے حاصل نہ ہو تو میری خواہش ناآسودہ رہے گی۔ یا پھر اگر میرے دانت میں درد ہو تو یہ تو ممکن ہے کہ اس درد میں دندان ساز مجھ سے ہمدردی کا ثبوت دے ، لیکن درد کا احساس صرف مجھ کو ہوگا۔ لہذا میری خوشی ، میری تکلیف اور اسی طرح میرا احساسِ ندامت ، میری افسردگی اور میرا احساسِ جوشِ دُخروش۔ یہ سب احساساتِ خط و کرب میرے احساسات ہی ہوں گے ، کسی دوسرے کے نہیں ہو سکتے۔

اور یہی میری خودی کی خلوت و یکنوائی کا ثبوت ہے۔ میری نفرت میری نفرت ہے، میری محبت میری محبت ہے۔ اسی طرح میرے عزائم اور میرے فیصلے میرے فیصلے ہیں جو صرف میری انفرادی خودی کے تار و پود ہوں گے۔ خدا بھی تو ایسا نہیں کرے گا کہ میری جگہ خود محسوس کرنا اور حکم لگانا شروع کر دے، یا یہ کہ اگر ایک کی بجائے دو راستے میرے لیے کھلے ہوں تو خود ان سے ایک کا انتخاب کر لے۔ میں اگر آپ کو پہچان لیتا ہوں۔ تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ میں پہلے بھی آپ سے مل چکا ہوں؛ لہذا میرا کسی شخص یا کسی مقام کو پہچانا میری ہی گذشتہ واردات پر مبنی ہو گا۔ دوسروں کے تجربات و واردات پر تو نہیں ہو سکتا۔ کیفیات نفسی کا یہی بے مثل ربط باہمی ہے جس کا اظہار ہم لفظ "میں" سے کرتے ہیں۔

وحدت و خلوت کے بعد علامہ نے خودی کی جس خصوصیت پر زور دیا ہے وہ گویا اس کی ہدایت کاری ہے۔ خودی اپنی وحدت و انفرادیت کے ساتھ زندگی کی فلاح و ترقی کے لئے منصوبے بناتی اور ارتقا کی راہ میں اس کی ہدایت دہنمائی کا فریضہ انجام دیتی ہے۔ خود قرآن حکیم نے اس طرف واضح اشارہ کیا ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ - قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُدْتِيئُمُ
مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (۸۴: ۱۷)

(لوگ آپ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ کہہ دیں کہ روح میرے رب کا امر (ہدایت و حکم) ہے۔ اور تم لوگوں کو زیادہ علم نہیں دیا گیا ہے)

اس آیت شریفہ کی معنویت کو جاننے کے لیے ہمیں اس فرق کو ملحوظ رکھنا ہو گا جو قرآن حکیم کے نزدیک "خلق" اور "امر" میں ہے۔ "خلق" کے معنی میں تخلیق و پیدائش اور "امر"

کے معنی میں ہدایت درہنمائی۔ قرآن حکیم نے ایک جگہ اللہ تعالیٰ کی صفات بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے: **أَلَا لَنَا الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ (۴ : ۵۴)**۔ (بلاشبہ اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے خلق بھی اور امر بھی) (پیدائش بھی اور ہدایت بھی)۔

اگر آپ ادھر کی آیت (۱۶ : ۸۷) پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ خالق کائنات نے روح کے بارے میں کسی حقیقت کا انکشاف فرمایا ہے تو وہ اس کا امر ربی ہونا ہے، وہ میرے رب کا ایک حکم، ایک ہدایت، ایک رہنمائی ہے۔ کیا اس سے خودی کی ہدایت کاری اور ہیرانہ کار فرمائی کا پتہ نہیں چلتا؟ اس حصہ گفتگو کو اقبال نے یوں سمیٹا ہے:

”لہذا میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں۔ میں شے نہیں، عمل ہوں۔ میرے محسوسات و مدرکات کیا ہیں؟ اعمال و افعال کا وہ سلسلہ جن میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لیے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کار فرما ہے۔ میری ساری حقیقت میرے اسی امر آفرین رویے میں پوشیدہ ہے۔ آپ میرا ادراک مجھے ایک شے مکانی سمجھ کر یاد دقت کی ترتیب میں واقعات کا کوئی مجموعہ جان کر نہیں کر سکتے۔ میں کوئی شے نہیں ہوں کہ آپ یوں کریں۔ آپ اگر سچ سچ مجھ کو جانا جانتے ہیں تو آپ کو مجھے دیکھنا ہو گا۔ آپ کو یہ دیکھنا ہو گا کہ میں جب کسی شے پر حکم لگاتا یا کوئی ارادہ کرتا ہوں تو اس میں میرا رویہ کیا ہوتا ہے، میرے مقاصد کیا ہیں اور تمناؤں کیا۔ صرف اسی صورت میں آپ مجھے سمجھ سکتے ہیں اور میری قدر و قیمت متعین کرنے کے قابل ہو سکتے ہیں۔“

(۳)

دوسرا اہم سوال یہ ہے کہ زمان و مکان کی اس دنیا میں خودی معرض وجود میں

کیونکہ آتی ہے۔ اس ضمن میں بھی قرآن حکیم کے ارشادات بہت واضح ہیں فرمایا:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلْطَةٍ مِنْ طِينٍ - ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً
فِي قَرَارٍ مَكِينٍ - ثُمَّ خَلَقْنَا النَّظْفَةَ عَلَقَةً وَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ
مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ
أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ - فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (۱۴:۱۲:۲۳)

(اور ہم نے پیدا کیا انسان کو مٹی کے خلاصے سے پھر بنایا ہم نے اس کو محفوظ
قرار گاہ میں نطفہ۔ پھر بنایا ہم نے نطفہ کو خون بستہ۔ پھر بنایا ہم نے
خون بستہ کو لومٹھڑا گوشت کا۔ پھر بنادیں ہم نے لومٹھڑے کی ہڈیاں۔
پھر پہنایا ہم نے ہڈیوں کو گوشت۔ پھر پیدا کر دیا ہم نے اس کو ایک
نئی مخلوق۔ پس بڑا بابرکت ہے اللہ سب سے بہتر خالق۔)

اس "خلق آخر" (نئی مخلوق) کا نشوونما نظام جسمانی کی بنا پر ہوتا ہے، اور
نظام جسمانی کیا ہے؟ کمتر خودیوں کی وہ لستی جن کے اندر سے ایک عمیق تر خودی ابھرتی

ہے۔ یہاں اقبال دو تصورات سے بحث کرتے ہیں ایک تصور ڈیکارٹ (DESCARTE) کا ہے جو روح اور جسم کو الگ اور ایک دوسرے سے آزاد خیال کرتا تھا مگر سمجھتا تھا

کہ دونوں کسی پراسرار طریق سے باہم وابستہ ہیں اور دوسرا تصور لائبنز (LIEBNIZ) کا ہے جس میں بدن کو مرکزی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ علامہ نے ان دونوں تصورات

کی معقول تردید کی۔ روح اور جسم کی علیحدگی اور ایک دوسرے سے آزادی کا تصور
اس لیے قابل قبول نہیں کہ اس کے نتیجے میں روح اور جسم دو متوازی نظامات تسلیم

کرنا پڑیں گے جو تجربے اور مشاہدے سے ثابت نہیں ہوتے۔ رہا لائبنز کا
نظریہ جس میں بتایا گیا ہے کہ روح بدن سے اور بدن روح سے اثرات قبول کرتا

ہے لیکن یہاں بدن کا پہلو یوں مجبوری رہتا ہے کہ اس تاثر و تقابل میں پہل بدن
کی طرف سے ہوتی ہے علامہ کا کہنا یہ ہے کہ ہمارے اعمال و تجربات میں بنیادی

بات یہ ہے کہ ہم کس جذبے یا محرک کے تحت کوئی کام کرتے یا اثر لیتے ہیں اور اس

کا انحصار اس امر پر ہے کہ ہم کس حد تک اس کام کی طرف ملتفت ہیں، اور التفات جو ہماری رضا و رغبت کا دوسرا نام ہے، دراصل ذہن کا عمل ہے، بدن کا ہرگز نہیں۔ اس بحث کو سمیٹتے ہوئے اقبال کہتے ہیں :-

”لہذا تعامل ہر یا متوازنیت، یہ دونوں نظریے اپنی اپنی جگہ پر ناکافی ہیں، اس لیے کہ جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو اس میں ذہن اور جسم ایک ہو جاتے ہیں۔ میں جب میز سے کتاب اٹھاتا ہوں تو میرا یہ فعل ایک ہی فعل ہوگا۔ نہ ہم اس کا تجزیہ کر سکتے ہیں، نہ ایسا کوئی خط کھینچ سکتے ہیں جس سے پتہ چلے کہ اس میں ذہن کا دخل کتنا ہے اور جسم کا کتنا۔ لہذا کسی نہ کسی رنگ میں دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے۔ دخلق، بھی اسی کے ہاتھ میں ہے اور ’امر‘ بھی اسی کے ہاتھ میں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ہم اس حقیقت کا تصور کیونکر کریں۔ ہمیں معلوم ہے جسم کوئی شے نہیں کہ ہم اُسے خلائے مطلق میں واقع سمجھیں، بلکہ ایک نظام اعمال یا نظام حوادث ہے جس سے روح اور بدن کا امتیاز تو دور نہیں ہوتا مگر جس سے وہ ایک دوسرے کے قریب ضرور آجاتے ہیں خودی کی خصوصیت ہدایت و اختیار ہے۔ برعکس اس کے بدنی افعال ہمیشہ اپنے آپ کو دہراتے رہتے ہیں۔ لہذا بدن کو روح کے افعال کا حاصل جمع کہیے یا اسے اس کی ’عادت‘ قرار دیجئے، وہ اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا“۔

اس بحث کے ضمن میں ذرا آگے چل کر علامہ نے ان سوالات کو بھی اٹھایا ہے۔ کہ مادہ کیا ہے؟ اور علت و معلول کے مسلمات کی روشنی میں خودی کی حیثیت کس طرح متعین ہوتی ہے؟ اور ان کے نہایت خیال انگیز جوابات یہاں کیے ہیں۔ مادہ کیا ہے؟

کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ گویا ادنیٰ خودیوں کی ایک بستی ہے جن کا میل جول اور باہمی عمل و رد عمل جب ایک خاص مقام پر پہنچ جاتا ہے تو اس سے ایک اعلیٰ تر خودی صدور میں آتی ہے۔ رہتی بات کہ اعلیٰ کا صدور ادنیٰ سے ہوتا ہے، سو بہ قول علامہؒ اس سے اعلیٰ کی قدر و قیمت اور مرتبے میں کوئی فرق نہیں آتا کیونکہ یہاں اہم بات یہ نہیں کہ کسی چیز کی ابتدا کیونکر ہوئی، اصل بات تو یہ دیکھنا ہے کہ جو چیز صادر ہوئی اس کی صلاحیتیں کیا ہیں، اس کا معنی و مطلب کیا ہے، اس کی انتہا کیا ہے، اس کی رسائی کہاں تک ہے؟ لہذا اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ حیاتِ ذی روح کی اس میں خالصاً طبعی ہے، یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ جس چیز کا ظہور و صدور ہوا وہ پھر اسی چیز میں گم ہو جائے گی جس سے وہ صادر ہوئی؟ کسی شے کی قدر و قیمت اس کی ابتداء سے نہیں، اس کے امکانات اور اس کی کامیابیوں سے طے پاتی ہے۔

علت و معلول کے ضمن میں اصل سوال یہ اٹھایا گیا ہے کہ کیا خودی اپنی فعالیت آپ متعین کرتی ہے؟ یہ سوال دراصل خودی کی آزادی کے سوال ہی کا ایک پہلو ہے جس کا جواب اقبالؒ نے یوں دیا ہے کہ خودی کو ایک صلاحیت "بصیرت" کی بھی نصیب ہے جس کی بدولت وہ بعض فیصلے علت و معلول کے عمل سے بے تعلق یا بے نیاز ہو کر کرتی ہے۔ خودی حیات کا وہ ترقی یافتہ منظر ہے جس کے سامنے بعض مقاصد ہوتے ہیں اور یوں کہنا چاہیے کہ ان مقاصد کی کشش یا ان کی تکمیل کا شوق اسے کشاں کشاں لیے جاتا ہے۔ یہ شوق، یہ جذبہ تکمیل مقاصد، یہ "بصیرت" خودی کی فعالیت کا سرچشمہ اور اس کی تمام سرگرمیوں کا راز ہے جو کسی خارجی علت و معلول کا پابند ہونے کے بجائے خود خودی ہی کی داخلی قوت سے جوش و نمو پاتا ہے۔ لہذا جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کی کارگزاریوں میں ہدایت اور با مقصد ضبط و تصرف کے دونوں پہلو کام کرتے ہیں تو کیا اس امر کے تسلیم کرنے میں کچھ تامل نہیں کرنا چاہیے کہ خودی خود بھی ایک آزاد علیت ہے اور اس مطلق خودی (یعنی ذات باری تعالیٰ) کی آزادی و اختیار میں حصہ دار جس نے خود اپنی آزادانہ مشیت سے اس متناہی خودی کے تصرف و اختیار کو گوارا کیا؟ ہمارے شعوری کردار کی

آزادی کی تائید قرآن حکیم کے اس نظریے سے بھی ہوتی ہے جو اس نے خودی کے اعمال و افعال کے بارے میں قائم کیا۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ - فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ -

(۲۹ : ۱۸)

(اور کہہ دیجئے: حق تو وہی ہے جو تمہارے رب کی طرف سے ہے۔ پس جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے انکار کرے۔)

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ - لَا تَنْفُسُكُمْ - وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا - (۱۷ : ۱۷)

(اگر نیکی کی تم نے تو نیکی کی اپنے لیے اور اگر تم نے برا کیا تو اپنے لیے۔)

(۴)

جب جبر و اختیار کا ذکر چھڑ جائے تو بات لامحالہ تقدیر پر جا پہنچتی ہے۔ زیر نظر خطبے کے اس حصے میں بھی یہی کچھ ہوا۔ علامہؒ یہ کہہ رہے تھے کہ اسلام انسانی نفسیات کی اس صداقت کو تسلیم کرتا ہے کہ آزادانہ عمل کی اہلیت انسان میں گھٹی بڑھتی رہتی ہے اور اسلام چاہتا ہے کہ خودی کی زندگی میں یہ اہلیت ایک مستقل اور برقرار عنصر کی حیثیت حاصل کرے۔ از روئے قرآن، نماز پنجگانہ کا مقصود بھی یہی ہے کہ خودی کو زندگی اور آزادی کے اصل منبع کے قریب تر لاکر اسے نیند اور کاروبار کے مشینی (دمنفی) اثرات سے پاک کرے۔ اسلام میں عبادت دراصل خودی کا پابندیوں (میکانیت) سے نکل کر آزادی کی طرف بڑھنے کا نام ہے۔ اور اقبالؒ جب اس بلیغ ہنکتے کو بیان کر چکے تو تقدیر کا سوال ان کے سامنے تھا۔ درحقیقت ان دونوں اسپنگلر (SPENGLER) کی کتاب "زوال مغرب" (DECLINE OF THE WEST) کا بڑا چرچا تھا اور اس نے یہ غلط رائے قائم کر کے اسے عام کرنے کی کوشش کی تھی کہ اسلام تقدیر پرست ہے، لیکن ساقی ہی اس نے اس حقیقت کو بھی تسلیم کیا تھا کہ زندگی کو جاننے اور اس پر اپنی گرفت مضبوط کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک ذہنی اور دوسرے کو، زیادہ

مناسب لفظ نمنے کی بنا پر، ہم حیاتی کہہ سکتے ہیں۔ ذہنی طریقہ علت و معلول کے کڑے نظام کے ذریعے سے عقلاً زندگی کے حقائق کو جاننا اور ان سے کام لینا ہے۔ حیاتی طریقہ یہ ہے کہ آپ بہ طور کل کے زندگی کی ناگزیر ضرورت کو انشراحِ قلب کے ساتھ قبول کریں جو اپنی باطنی ثروت کو بڑھاتی ہے۔ ہوئی زمانِ مسلسل کو پیدا کرتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ قرآن جسے 'ایمان' کہتا ہے وہ دراصل کائنات کو حیاتی طریقے سے سمجھنے کا نام ہے۔ بعض عقاید کو بے جان طور سے مان لینا ایمان نہیں۔ ایمان تو ایک نادر تجربے کی بدولت حاصل ہونے والا زندہ ایمان ہے۔ اس تجربے تک صرف مضبوط شخصیتیں ہی پہنچ سکتی ہیں اور اس اعلیٰ درجے کی 'راضی بہ رضا' کیفیت کو پاتی ہیں جسے کم فہمی کی بنا پر لوگ 'تقدیر پرستی' بھی کہہ سکتے ہیں۔ اسلامی تصوف کی تاریخ میں یہ تجربہ، جو حضور رسالت مآب کے ارشاد کے مطابق 'انسان میں اخلاقِ الہی پیدا کرتا ہے'، اُس طرح کے حملوں میں اظہار پذیر ہوا ہے۔

"میں حق ہوں" ("انا الحق" — منصور) "میں زمانہ ہوں" "میں قرآن ناطق ہوں"

(حضرت علیؓ)، "میری بڑی شان ہے" (بایزید بسطامی)۔ اسلام کے اعلیٰ تصوف میں قربِ الہی کے تجربے کے یہ معنی نہیں کہ انسانی خودی لا محدود خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دیتی ہے، بلکہ یہ ہیں کہ ذات لا محدود ازراہ فضل و کرم انسانی خودی کی آغوشِ محبت سے ہمکنار ہے۔ مولانا رومی نے کہا ہے:

علم حق در علم صوفی گم شود

ایں سخن کے باورِ مردم شود

(خدائی علم صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے، مگر عام لوگوں کے لیے اسے

باور کرنا آسان نہیں۔)

اس "راضی بہ رضا" کیفیت کو آپ خودی کی نفی یا اس تقدیر پرستی سے کیونکہ تعبیر

کر سکتے ہیں جو اسپنگلر کا مطلب ہے؟ یہ تو سراسر زندگی اور بے پایاں قوت ہے۔ جو

گولیوں کی بوچھاڑ میں انسان کو بہ کمال دلجمعی ادائے نماز کے قابل بناتی ہے۔

لیکن یہاں اقبالؒ نے پھر ایک سوال اٹھایا ہے جو بلاشبہ ہر قاری یا سامع کے دل میں پیدا ہو سکتا تھا۔ اگر اسلامی فکر کا ہنج یہ ہے تو صدیوں سے عام مسلمان ایک پست درجے کی تقدیر پرستی میں کیوں مبتلا ہے، اور اس کے گرد و پیش میں جو کچھ ہوتا ہے اسے وہ یہ کہہ کر کیوں قبول کر لیتا ہے کہ خدا کی مرضی یونہی تھی؟ اقبالؒ کہتے ہیں کہ اس صورت حال کی ذمہ داری کچھ تو فلسفیانہ فکر پر ہے اور کچھ سیاسی مفاد پرستی پر اور کچھ اس امر پر کہ مسلمانوں کے دلوں میں زندگی کا وہ جو شش رفتہ رفتہ ٹھنڈا پڑ گیا جسے اسلام نے ابتداء ان کے دلوں میں بھڑکا یا تھا۔ فلسفیانہ غور و فکر نے، جو علت و معلول کا پابند تھا، ایک ایسے خدا کا تصور اجاگر کرنا شروع کیا جو زندگی کے روزمرہ کاروبار سے وراہ الوریٰ کائنات پر باہر سے حکومت کرتا ہے اور دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے بس اس کے اشارہ ابرو سے ہوتا ہے۔ ادھر بنی امیہ نے کربلا میں جو قیامت ڈھائی تھی اس کی وجہ سے انہیں عوام کی طرف سے بغاوت کا دھڑکا لگا رہتا تھا۔ لہذا سیاسی مصلحتوں کی بنا پر اس خیال کو عام کیا گیا کہ جو کرتا ہے خدا کرتا ہے، بندوں کا اس میں کیا عمل دخل ہے؟ اس سے کربلا کے گناہوں پر پردہ ڈالنا مقصود تھا۔ چنانچہ روایت ہے کہ معبد نے حسن بصری سے کہا کہ امویوں نے مسلمانوں کو قتل کیا اور اس کی ذمہ داری خدا پر ڈال دی۔ حسن بصری نے جواب دیا: "خدا کے یہ دشمن جھوٹے ہیں۔" اس طرح صوفیا کی مخالفت کے باوجود مسلمانوں کے اندر عمل کو شل کر دینے والی تقدیر پرستی رفتہ رفتہ جڑ پکڑتی گئی۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ اس روش پر ہمیں چنداں حیران ہونے کی ضرورت نہیں۔ کیا بے شمار مغربی دانشور ابھی کل ایک سرمایہ دارانہ نظام معاشرے کو ایک قدرتی اور پُر جواز معاشرہ ثابت نہیں کر رہے تھے؟ اس طرح اگست کا مٹے (AUGUSTE COMTE) کا خیال تھا کہ سوسائٹی میں ہر فرد کا منصب اور کام ازلی وابدی طور سے مقرر ہے، اور یہی کچھ مسلمان سوسائٹی میں بھی ہوا۔

(۵)

آخری اور نہایت اہم سوال جو اس خطبے کے آخر میں اٹھا گیا، انسانی خودی کی بقائے دوام کا سوال تھا۔ اقبال کو انسانی زندگی کے اس پہلو میں بھی ابتدائے فکر ہی سے دلچسپی تھی۔ بانگِ درا کے پہلے حصے (۱۹۰۰-۱۹۰۵ء) کی ایک نظم ہے 'کنارہ روی'۔ اس نظم کا خلاصہ یہ ہے کہ سہ پہر کے تھے رلوی میں ایک کشتی چل رہی ہے۔ پانی کا بہاؤ تیز ہو رہا ہے اور ملاح زیادہ مسعدی اور چابک دستی سے موجوں کا مقابلہ کرتے ہوئے کشتی کو آگے لے جا رہا ہے۔ شاعر کنارے پر کھڑا یہ دلفریب منظر مشاہدہ کر رہا ہے۔ کشتی پہلے اس کے عقب میں تھی، پھر وہ اس کے سامنے آئی اور اس کے بعد آہستہ آہستہ آگے بڑھی حتیٰ کہ وہ اس کی نظروں سے اوجھل ہو گئی۔ شاعر کے دل میں اس منظر سے انسانی روح کی بقا کی ایک دلیل پیدا ہوئی۔ کیا کشتی لوٹ چکی ہے۔ پاش پاش ہو چکی ہے؟ نہیں، ایسا تو نہیں۔ وہ تو پانی میں پہلے کی طرح رواں ہے ہاں، جہاں سے شاعر کھڑا اسے دیکھ رہا تھا، بس وہاں سے دکھائی نہیں دیتی۔ کسی شے کا دکھائی نہ دینا، نظر نہ آنا، اس کے خاتمے، اس کی فنا کی دلیل نہیں ہو سکتی لہذا:

جہاں زندگی آدمی رواں ہے یو نہیں

ابد کے بحر میں پیدا یو نہیں، نہاں یو نہیں

شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا

نظر سے چھپتا ہے، لیکن منت نہیں ہوتا!

پھر ایک جگہ فرمایا:

فرشتہ موت کا چھوتتا ہے گو بدن تیرا

ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

وجود کے اسی مرکز کو جو فرشتہ موت کی زد سے باہر ہے، اقبالؒ خودی کا نام دیتے ہیں۔ اس طرح جو بلند پایہ نظم انہوں نے اپنی والدہ کی وفات پر لکھی اور جو 'بانگ درا' میں 'والدہ مرحومہ کی یاد میں' کے عنوان سے شامل ہے، اس میں بھی وہ موت کی حقیقت سے بحث کرتے ہوئے انسانی روح کی بقا پر متعدد دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلے اس نظم کے چنداں اشعار سنئے۔

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں!

ٹوٹنا جس کا مقدر ہو، یہ وہ گوہر نہیں!

زندگی محبوب ایسی دیدہ قدرت میں ہے

ذوقِ حفظِ زندگی ہر چیز کی فطرت میں ہے

موت کے ہاتھوں سے مٹ سکتا اگر نقشِ جیات

عام یوں اس کو نہ کر دیتا نظمِ کائنات

بے اگر ارزاں تو یہ سمجھو اجل کچھ بھی نہیں

جس طرح سونے ت جہنے میں خصل کچھ بھی نہیں

اس نظم میں پیش ہونے والی ایک دلیل بھی سن لیجئے۔ آسمان کی طرف دیکھو۔ ستارے

ہی ستارے ہیں۔ یہ ستارے کروڑوں بلکہ اربوں سال سے چمک رہے ہیں۔ انسان ان

سے بڑی ہستی ہے، اس لیے کہ وہ دانا دینا ہے، خود گرد و خود نگر ہے، خدا میں جہاں ہیں

ہے۔ لہذا اگر ان چمکنے والے ستاروں کی عمر کروڑوں برس ہو سکتی ہے تو انسان کے

لئے جو رتبے اور مقاصد ہیں ان سے بڑھ کر ہے، قدرت نے ان سے زیادہ عمر کیوں

نہ رکھی ہو گی!

آہ! سیماب پریشاں، انجم گردوں و سرور

مشوخیہ چنگاریاں، ممنونِ شب ہے جن کا سوز

عقل جس سے سر بزا نور ہے وہ مدت ان کی ہے
 سرگذشتِ نوعِ انساں ایک ساعت ان کی ہے!
 پھر یہ انساں آں سوئے افلاک ہے جس کی نظر
 قدسیوں سے بھی مقاصد میں ہے جو پاکیزہ تر
 جو مثالِ شمعِ روشنِ محفلِ قدرت میں ہے
 آسماں اک نقطہ جس کی وسعتِ فطرت میں ہے
 جس کی نادانی صداقت کے لیے بے تاب ہے
 جس کا ناخن سازِ ہستی کے لیے مضراب ہے
 شعلہ یہ کمتر ہے گردوں کے شراروں سے بھی کیا؟
 کم بہا ہے آفتاب اپنا ستاروں سے بھی کیا؟

اس نظم کے دو شعر بہ طرز قطعہ یہ بھی ہیں جن کا ہمارے موضوع سے براہ راست

تعلق ہے :

آدمی تابِ شکیبائی سے گو محروم ہے
 اس کی فطرت میں یہ اک احساسِ نامعلوم ہے

جو ہر انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
 آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے، فنا ہوتا نہیں

یہ تو شعر کی بات تھی۔ اب آپ خطبے کے زیرِ نظر حصے کی طرف آئیے۔ علامہ نے پہلے تو ابن رشد، کانت (KANT) اور نپٹشے (NIETZSCHE) کے بعض تصورات سے بحث کی ہے جو انہوں نے موت کے بعد انسانی زندگی کی ممکنہ صورتوں کے بارے میں پیش کیے ہیں اور اس کے بعد قرآن حکیم کی روشنی میں اس اہم سوال پر اسلام کے موقف کی وضاحت فرمائی ہے۔ بہ قول اقبال تین باتیں قرآن مجید سے نہایت واضح

ہیں : (۱۱) یہ کہ خودی کا ظہور اگرچہ زمان سے وابستہ ہے لیکن اس کا وجود زمانے سے متقدم نہیں (۶ : ۳۸) ؛ (۲) یہ کہ قرآن مجید کی رو سے ممکن ہے کہ انسان پھر اس کو ارض پر واپس آئے (۲۳ : ۹۹ - ۱۰۰ ؛ ۵۶ : ۵۹ ؛ ۶۱ - ۶۲) ؛ (۳) یہ کہ مناسبت کو بدبختی سے تعبیر کرنا غلطی ہے (۱۹ : ۹۳ - ۹۵)۔ تیسرے نکتے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مناسبتی خودی لا مناسبتی خودی کے سامنے حاضر ہو گی تو صرف اپنی انفرادیت کو ساتھ لیے، کیونکہ اس صورت میں وہ اپنی آنکھوں سے اپنے گزشتہ اعمال کو دیکھ کر اس امر کا اندازہ کر سکتی ہے کہ اس کا مستقبل کیا ہوگا (۱۶ : ۱۳ - ۱۴)۔ لہذا انسان کا انجام کچھ بھی ہو اس کے یہ معنی برگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھو دے گا۔ قرآن حکیم کی نظروں میں انسان کی انتہائی مسرت و سعادت یہ نہیں (جیسا کہ ہندو ازم اور بعض صوفیانہ گروہوں کا خیال ہے) کہ اپنی مناسبت سے محروم ہو جائے۔ اس کے "اجر غیر ممنون" کا مطلب ہے اس کے ضبط نفس، اس کی یکتائی اور ایک خودی کی حیثیت سے اس کی فعالیت کا زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کرتے جانا۔ حتیٰ کہ عالمگیر تباہی کا وہ منظر بھی جس سے قیامت کی ابتدا ہوگی اس قسم کی توانا اور ارتقا یافتہ خودی کے سکون و اطمینان پر ذرا برابر اثر انداز نہیں ہوگا۔ (۳۹ : ۶۹) ، لیکن ظاہر ہے اس قسم کے استثناء کا اطلاق انہی شخصیتوں پر ہو سکتا ہے جن میں خودی کی شدت انتہا کو پہنچ چکی ہو۔ لہذا اس کے نشو و ارتقا کی معراج یہ ہے کہ ہم اس خودی سے براہ راست اتصال میں بھی جو سب پر محیط ہے اپنے آپ کو قائم و برقرار رکھ سکیں جیسا کہ قرآن نے حضور رسالت مآب صلعم کے مشاہدہ ذات کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے :

مَا ذَاغَ الْبَصَرُ مَا طَعْنَى (۵۳ : ۱۷)

یہ ہے اسلام کے نزدیک انسانیتِ کامل کا تصور جس کا اظہار فارسی کے اس شعر سے بڑھ کر جو جناب رسالت مآب کے واقعہ معراج کے بارے میں کہا گیا اور کہیں نہیں ہوا :

موسمی زہوش رفت بیک جلوہ صفات
تو عین ذات می نگری و در تبستہ

اقبال کہتے ہیں یہ تینوں حقائق ذہن نشین ہو جائیں تو اسلام کا نقطہ نظر باسانی سمجھ میں آسکتا ہے۔ قرآن حکیم کی رو سے یہ عین ممکن ہے کہ ہم انسانی کائنات کے مقصود و مدعا میں حصہ لیتے ہوئے غیر نانی ہو جائیں (۵۵ : ۳۶ - ۴۰) اور یوں بھی جس ہستی کے ارتقا میں لاکھوں کروڑوں برس صرف ہوئے اس کے متعلق یہ کہنا کچھ غیر اغلب سا نظر آتا ہے کہ وہ ایک عبث اور لا حاصل سی شے کی طرح ضائع ہو جائے گی۔

یہاں اقبال ایک بار پھر اس امر پر زور دیتے ہیں کہ کائنات کے مقاصد میں انسان کی شرکت بہ حیثیت ایک ارتقا یافتہ خودی ہی کے ممکن ہے۔ انسانی خودی باشعور اور پختہ ہو کر ہی ان مقاصد کے حصول میں قدرت کا ہاتھ بٹا سکتی ہے جو اس کے سامنے ہیں (۹۱ : ۷ - ۱۰)۔ لہذا آخری اور نہایت اہم سوال یہ ہے کہ خودی اپنے آپ کو کس طریق سے محکم اور مقاصد قدرت سے ہم آہنگ بنا سکتی ہے۔ اقبال کے پاس اس کا سیدھا سادہ جواب ہے کہ عمل سے۔ عمل سے خودی پختہ کار اور مقاصد حیات میں مددگار بن کر اپنے آپ کو غیر نانی بناتی ہے۔ اقبال یہاں اس آیت شریفہ سے استدلال کرتے ہیں:

تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - الَّذِي
خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَتِيكُمْ اَحْسَنَ عَمَلًا وَهُوَ
الْعَزِيْزُ الْغَفُوْرُ (۲ : ۶۷)

(برکت والی ہے وہ ذات جسکے ہاتھ میں حکومت ہے اور وہ ہر شے پر قادر ہے۔ وہ ذات اقدس جس نے موت اور زندگی پیدا کی تاکہ تم لوگوں کو آزمائے کہ کون تم میں سے اچھے عمل کرتا ہے، اور وہ ذات قوت والی اور بخشنے والی ہے)

اقبال کہتے ہیں زندگی گویا وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے بے انتہا

مواقع میسر آتے ہیں اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے کہ اس کی استواری اور استحکام کس درجے کا ہے۔

خبطے کے آخر میں، لیکن اسی بحث کے ضمن میں، اقبال نے دو ایک بڑے نازک اور بڑی حد تک نئے خیالات بیان فرمائے ہیں۔

ایک یہ کہ بقائے روح یا بقائے خودی بہر حال ایک انعام، ایک جزا، ایک صلہ ہے، جو فقط اپنی کو نصیب ہوگا جو اس کے لئے مناسب جدوجہد کریں گے، جو اس کے اہل نکلیں گے۔ بقا ممت میں نہیں ملے گی۔ اس کی خیرات نہیں ملے گی۔ بقا حاصل کی جاتی ہے، ملتی نہیں۔ لہذا اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ کمزور خودی کے افراد عالم برزخ ہی میں رہ جائیں اور ان کی سزا، ان کا جہنم، ان کے فنا ہی کا دوسرا نام ہو۔ دوم، یہ مسئلہ بھی مسلمانوں میں متنازع فیہ ہے کہ بقائے روح کے ساتھ کیا جسم کو بھی دوبارہ ساخت ملے گی۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ جاننے کا ہمارے پاس کوئی یقینی ذریعہ نہیں کہ اگلے جہان میں جسم کی ضرورت بھی ہے یا نہیں، اور جسم کا جو تصور بھی ہم قائم کرتے ہیں، اس کا اطلاق دوسرے عالموں پر ممکن بھی ہے۔ قرآن سے جو بات قطعی واضح ہے یہ ہے کہ جسم کی تحلیل کے مصنفہ روح یا نفس کی زندگی ختم نہیں ہوتی۔

سوم، اگر ہم مکانی تصورات سے نجات حاصل کر لیں تو یوں بھی سمجھ سکتے ہیں کہ جنت و دوزخ مقامات نہیں، نفس کے احوال ہیں۔ اذروئے قرآن دوزخ کی آگ کسی خارجی ایندھن سے نہیں بلکہ خود قلوب کے شعلوں سے بھڑکتی ہے۔ دوزخ دراصل بہ طور انسان انسان کے ناکام ہونے کا اذیت ناک احساس ہے اور اذروئے قرآن کوئی انسان ابدی طور پر اس کیفیت میں نہیں رہے گا۔ یہ احساس اسے اصلاح پر مائل کر سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، دوزخ اذیت و ندامت کے بعد سنبھلنے اور اصلاح پذیر ہونے کی منزل بھی ہے۔

چہاں، جنت کوئی بے کاروں کی عشرت گاہ نہیں بلکہ خود وہ بھی ایک میدانِ عمل ہے جہاں ارتقا یافتہ نفوس قرب الہی کی پیہم کوشش میں ترقی و ارتقا کی مزید منزلیں طے کرنے میں مشغول رہیں گے۔ زندگی ایک مسلسل سفر ہے، آگے بڑھنے کا نام۔ ہر آن نئی شان۔

بندگی نامہ

اقبال کا نئی نسلوں کے ساتھ تعارف

ہماری نئی نسلوں نے جس فکری فضا میں سانس لینے کی ابتدا کی ہے۔ اس میں کثرتوں کے بدلتے ہوئے رشتے کچھ ایسے ابھرے ہیں کہ ان کے لئے وجود کو پہچانا قدرے دشوار ہو رہا ہے۔ اور ایک ایسی صورت پیدا ہوئے جہاں بدلتے ہوئے رشتوں کے حوالے سے وجود کی شناخت کا آغاز ہوا ہے۔ یہ ایک عجیب کیفیت ہے جیسے کوئی شخص اپنے سمٹتے پھیلتے ہوئے سائے سے اپنا قد اور اپنی شخصیت اخذ کر رہا ہو۔ کثرتوں کے رشتے بازار میں ٹھکی ہوئی روشنیوں کی طرح آدمی کو زاویوں میں تقسیم کرتے ہیں اور آدمی زاویوں کی بدلتی ہوئی ٹکونوں میں کبھی نقطہ کبھی لکیر اور کبھی دھبہ بنتا ہے۔ اور کوئی شخص اپنے وجود کو یوں تفریق ہوتے ہوئے شاید نہیں دیکھ سکتا۔ ایسے عجیب و غریب ماحول میں ایک بات صاف واضح ہوتی ہے کہ کثرتوں کی حکمرانی سے 'میں' کے قد و قامت میں تبدیلی رونما ہوتی ہے۔ اور اس وقت 'میں' کے حذف ہونے کی صورت حال ہمارے سامنے ہے۔ اور کون کہہ سکتا ہے کہ آنے والے کل میں ضمیر متکلم جو ہماری تاریخ کا عصری نشان ہے اپنے وجود کے حذف ہونے سے اسی طرح ناپید ہو جائے جیسے برقی صدیوں کے زیر اثر ذاتی یادداشت اور پھر اجتماعی یادداشت دونوں ناپید ہو جاتی ہیں۔ اس مرحلے پہ اقبال کا نئی نسلوں کے ساتھ تعارف ضمیر متکلم کو ایسے آشوب سے

بچانے کے لئے ضروری ہے۔ اور اس تعارف کے لئے میں نے زبورِ عجم کی مثنوی
بندگی نامہ کو منتخب کیا ہے !

بشیر احمد ڈار نے انسٹیٹیوٹ آف اسلامک کلچر کے لئے بندگی نامہ کو انگریزی
میں ترجمہ کرتے ہوئے لفظ بندگی کو غلامی کہا ہے اور بندگی کو محکومی اور غلامی کے
مترادف قرار دیا ہے۔ ایک اعتبار سے ایسا ترجمہ درست دکھائی دیتا ہے، لیکن اقبال
کے تاریخی فلسفے کی روشنی میں یہ لفظ محض غلامی اور اطاعت کے معانی نہیں دیتا۔ بندگی
در اصل اس عمل اور رشتے کی وضاحت ہے جہاں وفا کے دائرے میں کوئی فرد اپنے
وجودی رابطے سے کٹ کر کسی نئے رابطے کے ساتھ خود کو منسلک کرتا ہے۔ بندگی
انحراف اور وابستگی کے عمل کا نام ہے۔ بندگی کا ایسا مفہوم غالب میں بھی بخوبی دکھائی
دیتا ہے۔ یہ مفہوم عام زبان میں اپنوں کو چھوڑ کر غیروں کا بندہ بن جانے سے ظاہر ہوتا
ہے۔ حق مطلق کو ترک کر کے نمود کا بندہ بن جانے سے جس نوع کی بندگی مراد ہے وہ
ترک تعلق اور وابستگی کی نقل و حرکت ہے۔ جسے منفی عمل کے طور پر پہچانا جاتا ہے۔
اقبال کی نظم بندگی نامہ اسلام کی نئی نسلوں کے ترک تعلق اور نئی وابستگیوں کی شعری
واردات ہے، اور اس نظم کے سامعین موجودہ زمانے کی نو عمر نسلوں سے مرتب
ہوتے ہیں۔

بندگی نامہ، دو منظروں کی شعری دستاویز ہے۔ اور ایسے انسانوں کی فکری اور
ذہنی سرگزشت ہے جو ان دو منظروں کے درمیان اپنے وجود کی نفی سے ناپید ہو کر
جس نئے وجود میں ظاہر ہوئے ہیں وہ ایسے انسانوں کا وجود ہے جن سے ان کا ارادہ
پھن چکا ہے۔ اور ارادے کے تھپن جانے سے وہ جس منظر میں جینے پر مجبور ہوئے
ہیں وہ بندگی کا منظر ہے۔ ان کی یادداشت سے وہ بنیادی اور تاریخی منظر فراموش
ہو چکا۔ جب وہ ارادے اور چناؤ کے مالک تھے اور تاریخ ان کے تابع تھی۔ وہ
زندگی سے موت کے علاقے میں داخل ہو کر جسم کی بجائے سایہ بن چکے ہیں۔ بندگی نامہ
موت کی واردات کو پیش کرتا ہے، اور اس کے کردار جسم سے ارادے کے

پھن جانے کی کیفیت کو بیان کرتے ہیں۔ بندگی ادا دے کو محصور کرنے کی ایسی ہولناک کہانی ہے جس کے تحت فرد جسم محض بن جاتا ہے، قومیں منڈیوں میں بدل جاتی ہیں اور تہذیب اپنی پہچان سے محروم ہو جاتی ہے۔ یہ کیفیت بندگی کے عمل کا منطقی نتیجہ ہے..... یہ تجربہ ہر اس قوم کے لئے تلخی پیدا کرتا ہے جو اپنی تاریخ کی وارث ہوتی ہے، اور زمین پر اپنی تاریخ کو قائم کرنے کی ذمہ داری قبول کرتی ہے۔ اقبال کا ہماری نئی نسوں کے ساتھ تعارف اسی پس منظر کا طلب گار ہے اور ہم جو زمین پر اپنے قدم اٹھا کر چلتے ہیں کب یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ پاؤں کے بڑھنے کے ساتھ کہیں ہمارا سر تو خم نہیں ہے، سر کا خم ہونا بندگی کے عمل کا تعارف ہے۔ اور قوموں کا جھکا ہوا سر مستقبل کی پیدائش میں کبھی کوئی مدد نہیں دیتا۔

اس سے پہلے کہ میں بندگی نامہ پر مزید کچھ کہوں یہ کہنا مناسب ہے کہ میں نے بندگی نامہ میں سے صرف اس نظم کا تعارف اور وہ حصہ منتخب کیا ہے جو مذہب کے بارے میں ہے۔ فنون لطیفہ اور فن تعمیر کو اپنے زیر نظر جاڑے میں شامل نہیں کیا۔ بندگی نامہ کا انگریزی ترجمہ موجودہ زمانے کے سامعین تک پہنچنے کے لئے بے حد مفید ہے۔ اوند میں سمجھتا ہوں کہ وہ آشوب جو اس زمانے میں ہے بغیر کے عمل کے تابع ہے اور تاریخ کے اندر کثرتوں کو تسلیم کر کے ضمیر متکلم کی وحدت کو متاثر کرتا ہے، اس نظم کے حوالے سے بخوبی سامنے آ جاتا ہے۔

اب میں بندگی نامہ کے تعارف کا ترجمہ پیش کرتا ہوں۔

”دنیا کو اجالا دیتے والے چاند نے

اپنے خالق سے کہا.....“

میری روشنی رات کو دن میں بدل دیتی ہے..... ایک وقت وہ تھا

جب نہ رات تھی نہ دن تھا

اور میں وقت کی تہہ میں سویا تھا

میرے ساتھ کوئی تارا نہ تھا

اور تبدیلی اور بدلنے کی باتیں
 میری سرشت کے لئے ناقابل فہم تھیں
 سرحدیں میری روشنی سے ابھی نا آشنا تھیں
 اور ابھی سمندر میں

میرے دم سے لہریں بے چین ہونے سے قاصر تھیں.....
 اور بھڑکے افسوس! صد افسوس
 یہ سب کچھ بدل گیا۔ اور جو تھا نہ رہا
 وجود کے طلسم نے میرا اپنا آپ بدل دیا
 تجلی کے ذریعے اور

ظہور کے بے تاب اثر کے تحت!
 ہمیں نے سورج سے چمکنے کے آداب سیکھے
 اور زمین کی قیام گاہ کو روشن کیا
 آہ کیسی قیام گاہ
 آہ کیسی زمین
 شکوہ کے باوجود ناخوش

اور مسرت کے بغیر بے مسرت۔ زمین!
 اس کا چہرہ بندگی کے اثر سے اجڑا ہوا
 اور اطاعت کے تابع بگڑا ہوا منہ۔ آہ یہ زمین!
 اس کا انسان۔ آہ آدم
 پانیوں کی مچھلی کی طرح جال میں گرفتار.....
 اس نے اپنے خالق کو قتل کر دیا ہے
 اور انسان کی پوجا اختیار کی ہے

جب سے اے میرے رب تو نے
 میرا مقدر زمین کے ساتھ جکڑا ہے
 میں اس کے گردا گرد گھومنے سے شرمسار ہوں
 مٹی سے بنی ہوئی زمین
 روح کی روشنی سے بے بہرہ زمین
 سورج اور چاند کے ناقابل زمین
 کیوں نہ تو اسے خلاؤں میں بکھیر دے
 اور اس ڈوری کو کاٹ دے جو مجھے
 اس کے ساتھ جھڑتی ہے
 ہمیں جو آسمانی اشیاء ہیں زمین کے ساتھ مربوط
 کیوں ہیں ؟
 یا تو مجھے میری پابندی اور خدمت سے آزاد کر
 یا اس کے خس و خاشاک سے
 ایک نیا آدم اگا - نیا انسان ، نیا آدم !
 آہ میری ہمیشہ سے دکھتی ہوئی آنکھ
 اندھی ہو جاتی
 اے رب ، میرے رب
 اس زمین کو روشنی نہ دے ، اُجالے سے محروم رکھ
 اور نور اسے کبھی نہ چھو سکے !
 بندگی دل کو موت دیتی ہے
 اور روح کو جسم کا بوجھ بنا دیتی ہے
 بندگی سے نو عمر بڑھاپے کے اندر جیتے ہیں

اور جنگل کا شیر بے سز ہو جاتا ہے
 انسانوں کے گروہ بکھرنے لگتے ہیں
 اور گروہ کے افراد ایک دوسرے کے حلق پر حملہ کرتے ہیں
 اگر ایک کھڑا ہے تو دوسرا
 سجدے میں جھکتا ہے
 ان کے معاملات بغیر نظم کے پراگندہ رہتے ہیں
 جیسے امام کے بغیر نماز
 نیکی بھی راستہ بھول جاتی ہے
 اور نیک رہنے کا ارادہ بھی دم توڑ دیتا ہے
 خزاں کے بغیر درخت بھی
 پتوں کو ترستے ہیں
 اور موت کا خوف دروازے پر دستک دیتا ہے
 نیکی کے ذائقے سے بے خبر شر
 نیکی کے نام سے موسوم ہے
 وہاں - اور زندگی کی تمام تر عزتیں
 واقفیت کی محتاج ہیں
 لوگ چوپائے کی طرح
 گھاس اور دانے کی طلب کرتے ہیں
 ان کا ممکن اور
 ان کا غیر ممکن دونوں دیکھنے کے لائق ہیں
 اور ان کے دن اور مہینے
 کیسے گزرتے ہیں ؟ ان پر بھی نگاہ کرو
 کہ ہر گزرا ہوا دن آنے والے دن کا ماتم کرتا ہے۔

اور جیسے ذرہ ذرہ وقت کی ریت سے گرتا ہے

آہستہ آہستہ

یوں ان کی عمر کے لمحے کٹیٹے ہیں

صحرا کا تصور کرو جہاں عقرب اپنے ڈنگ کے ساتھ

تہہ در تہہ گشت کرتے ہیں

اور جس کی چیونٹیاں

انڈہوں کو ڈستی ہیں اور بچھوڑوں پر حملہ آور ہوتی ہیں

اور جس کی آنڈھیاں

دوزخ سے آگ حاصل کرتی ہیں

اور یہ سب کیا ہے

ہلاکت کے اسم شیطان کے لئے برابر بڑھتا ہوا جہاز آنڈھیاں

کشتیوں کی طرح

ہواؤں کا رخ بدلتی ہیں

اور آگ ہوا کے اندر ڈوب جاتی ہے

اور اس کے شعلے

آپس میں جذب ہو کر ضرب در ضرب پیدا ہوتے ہیں

اور دھوئیں کی دیوار

آگ کو تیز اور شدید تر کرتی ہے

آگ، ایسی آگ

جس کا لہجہ گرج اور غصہ طوفانی سمندر کی مانند ہے

اور ساحل پر

سانپ بل کھائے ہوئے سانپوں کو کاٹتے اور

ڈستے اور کھلتے ہیں

وہ سانپ
جن کے بھین نہر سے زیادہ نہر لیے ہیں
اور اس کی آگ
لوگوں پر یوں حملہ کرتی ہے
جیسے دیوانے کتے انسانوں پر لپکتے ہیں
وہ کتے

جخوف کے اندر خوف ہیں
اور جن کے جلنے سے
روشنی دم توڑتی ہے.....
ایک ایسے صحرا میں ہزار برس جینا
بہتر ہے

بندگی میں محض ایک لمحے کے لئے
جینے اور زندگی بسر کرنے سے !

یہ نظم چاند اور سورج، آدم، اور خالق کل کے رابطے اور حوالے سے
بندگی کے منفی ذہنی رویوں کو بیان کرتی ہے اور بندگی کے نہر اثر زندگی کی
قید کو ایک ہولناک صحرا کے کشفی منظر کی مدد سے واضح کرتے ہوئے بندگی
کو انسان کی حیات جاؤاں کے لئے ناقابل قبول مٹھراتی ہے۔ تاہم اس نظم
میں قابل عجز امر یہ ہے کہ اس میں چاند اور آدم کے درمیان غیریت کو نمایاں
کیا گیا ہے۔ اور ایسی زمین کو ناپسند قرار دیا گیا ہے جو اپنے خالق کے قاتل
آدم کی قیام گاہ ہے۔ اس ضمن میں پہلا سوال یہ ہے کہ چاند کو کیوں منتخب
کیا گیا ہے جب کہ چاند خود مستعار روشنی کا محتاج ہے۔ نور اور اجالا تو اصل
میں سورج کی سرشت ہے۔ اگر کائناتی مظہرات کی ان علامتوں کو قریب سے
دیکھا جائے تو یہ نظم فلسفہ اشراق سے متاثر نظر آتی ہے کہ اشراقیہ میں نور کی

بنیادی علامت سورج ہے۔ چاند اس نور سے روشنی مستعار لیتا ہے اور اپنے طور پر عروج و زوال کا پابند بھی ہے۔ اس اعتبار سے وہ آدم جو اپنے خالق کا قاتل ہے درحقیقت عروج و زوال کو کائناتی پس منظر میں سمجھنے سے نفی کرتا ہے۔ اور موجود کو لازوال قرار دے کر اپنے ہی سایے اور اپنے ہی ہمزاد کی پوجا کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ یہ صورت بنی اسرائیل کے بچھڑا پوجنے سے کچھ آگے کی ہے۔ شاید بچھڑا پوجنا ایک لحاظ سے معروض کے ساتھ تعلق تو قائم کرتا تھا، مگر انسان کا اپنے آپ کو پوجنا معروض سے خود کو کلیتاً منقطع کرنے کے مترادف ہے۔ خالق کل کائنات کا معروض ہے۔ اور معروض کو قتل کر کے جو تجربہ پیدا ہوا ہے۔ وہ بندگی کا تجربہ ہے۔ اسی ضمن میں ایک دوسری بات یہ ہے کہ چاند تاریخی اور اشاراتی اعتبار سے مسلمانوں کی تہذیب کا نشان بھی ہے اور جو کچھ ابھی ابھی کہا گیا ہے۔ چاند کے اس مفہوم کا اس روشنی میں پرکھنا بھی مناسب اور ضروری ہے۔ سورج کی روشنی نورانی ہے جو وحی کی شکل میں معروض میں ہے اور معروضی طور پر کائناتی ہے اس نظم کا آدم جب معروض سے بے تعلق ہوتا ہے تو اس صحرا میں جا پہنچتا ہے جو اس نظم کا آخری پیرا ہے۔ یہ صحرا ہی دراصل بندگی کا تجربہ ہے۔ اور اس میں جو علامتیں دکھائی گئی ہیں وہ ذہنی اور فکری تشنج اور جسم کے اندر قید ارادے کی بمنجند واردات کی نمائندگی کرتی ہیں۔ اقبال ارادے کے انجماد کو بندگی قرار دیتا ہے۔ انجماد ہی قوموں کو جمود سے آشکار کرتا ہے۔ اور ارادے کو قید کر کے جسم کو دوزخ مہیا کرتا ہے۔

اب میں اسی نظم کا وہ حصہ پیش کرتا ہوں جسے آسانی کے لئے ”مذہب در حالت بندگی“ کہا جاسکتا ہے۔ یہ صورت وجود کو تقسیم کر کے پیدا ہوتی ہے۔ انسانی جسم ارادے کے بغیر بندگی ہے اور جب ارادہ معروض میں انسانوں ہی کے مابین تقسیم ہو جائے تو کچھ افراد حاکم اور کچھ محکوم کے زمرے میں بٹ جاتے ہیں۔ فلسفوں اور تہذیبوں کی یلغار کے اس دور میں بندگی اپنے پس منظر سے انحراف

کا نام بھی ہے۔ لہذا مذہب کی جو صورت زیر نظر اقتباس میں دکھائی دیتی ہے وہ ہماری نئی نسلوں کی توجہ کی قدرتی طور پر مستحق ہے۔

ارادے کی قید میں

ہست کا شہد کر ڈواہٹ میں بدلتا ہے اور
 محبت مذہب سے اپنا رشتہ توڑ لیتی ہے،
 کثرت کے سلسلے میں ایک کی پہچان محبت ہے اور
 توحید کا اقرار اس رشتے کا اقرار ہے
 دشواریاں راہ کی دیوار ہیں تو دیوار باقی نہیں رہتی
 دشواری اپنا نام کھو بیٹھتی ہے،
 محبت دشواریوں کو عبور کرتی ہے

ارادے کی قید میں

عشق محض ہونٹ پر تڑپا ہوا لفظ ہے
 اور دست و بازو کے ساتھ اس لفظ کا ناطہ
 ٹوٹ جاتا ہے

جس نے ارادے کی قید میں دن کاٹے
 اس کی خواہش ایسا قافلہ ہے جو راہ کے بغیر ہے
 جو سفر سے کم شناس ہے
 اور علم اور یقین کے بغیر ہدایت سے بے خبر ہے
 جس نے ارادہ بیچ دیا وہ
 مذہب اور دانائی دونوں کا ٹھٹھا کرتا ہے
 اور جسم آبیاری پر خوش ہے
 وہ اپنے اسم کی فروخت پر خوش ہے
 اور اپنے ہونٹ پر خالق کا نام اڑائے پھرتا ہے۔

وہ اپنے خریدنے والے کو اپنے مرکز میں بلاتا ہے۔

اور حاکم کی پرستش کرتا ہے

تا کہ جھوٹ پھیلے

اور جھوٹ سے جھوٹ اگتا ہے

ایسا صنم کیسا صنم ہے

جھکو تو صنم قادر کل ہے، پھر آنکھ اٹھاؤ تو

اس کی جگہ خلا نظر آتا ہے

جھکنے میں حضور اور اٹھنے اور کھڑے ہونے میں عیب کی مثال

بندگی جھکنے رہنے کا طلسم ہے۔

ارادے کی قید کا صنم

جسم کی خوراک ہے مگر ہستی کے لئے مرگ ہے

خالق دونوں پر قادر ہے

یہ ایک ہے۔ صنم ہزار پہلو ہے

یہ ہر شے کے لئے وہ خود سے پرے بے بس ہے

یہ جدائی کا مرہم عطا کرتا ہے

وہ جدائی کے دکھ پیدا کرتا ہے

یہ اپنے پرستار کے لئے ایک اور واحد تعارف ہے اور

اس کی بنیائی، آواز اور ذہن

میں جاگزیں ہے

وہ اپنے پرستار کے کندھوں پر سوار

اس کے اسم کو تاراج کرتا ہے

گو جسم میں فروکش ہے

مگر جسم سے بے تعلق ہے

زندہ، مگر میں ہوں کے بغیر اسم کے بغیر
 یہ کیسا جا دو ہے؟ یہ کیسا طلسم ہے؟
 ارادے کی قید کا راز کیسا راز ہے؟
 سن! مرنا اور جینا ہست کے دو نام ہیں
 ایک کے پکارنے سے

دوسرا ابھرتا ہے
 سن! مچھلی کے لئے نہ کہسار کہسار ہے نہ صحرا صحرا
 اور اڑتے پہندے کے لئے
 بحر موجود نہیں.....

اور جس کے کان بند ہیں اس کے لئے نغمہ کیا اور
 صدا کیا شے ہے؟
 اور اندھے کے لئے رنگ بے رنگ ہے مگر صدا
 موجود ہے
 وہ جو ہے

اس کے لئے میرا مقام ازل سے ہے
 نفی کے اس طرف
 اثبات کے دوسری جانب دائم.....
 جو اس کا محرم ہے زندہ ہے جو نامحرم ہے مردہ ہے
 نامحرم کے لیے رونا رونا ہے کہ وہ
 اس امر سے نامحرم ہے جو روپوش ہے اور غیب میں ہے
 اس کا دل بدلنے سے بدکتا ہے
 اس کے کام مضبوطی سے کتراتے ہیں
 اور اس کی بات چیت بینائی کے بغیر ہے۔

اس کا مذہب اس کی دنیا کی طرح یک طرفہ ہے
 اس کی صبح رات سے زیادہ کالی اور
 اس کی عمر ورتی بوجھ سے زیادہ بوجھل ہے اور
 اس کا سینہ موت کو پالتا ہے
 اس کے سائے سے عشق بیمار ہوتا ہے اور اس کا سانس
 روشن آگ بجھا دیتا ہے
 وہ ریگنے والا کیرا
 جو مٹی میں دن کاٹتا ہے نہ تو سورج کا
 نہ چاند اور بدلتے ہوئے فلک کا
 اور نہ ان کی گردشوں کا محرم ہے
 سورج، چاند، آسمان
 اس کے لئے ناپید ہیں.....
 ارادے کی قید میں گرفتار بندے سے لپوچھو
 کشف کیا ہے؟ بنیائی کیا ہے؟
 وہ کب جانتا ہے؟ اس کا باطن زندگی کے توج سے ناواقف ہے
 اس کی آنکھیں دیکھنے سے محروم ہیں
 اس نے خوش خوراک میں دن کاٹے
 جی بھر کر پانی پیا
 اور پھر موت سے لگ کر سو گیا.....
 جس نے تمہیں اپنی قید میں جکڑا ہے
 وہ ایک بند کھوتا ہے اور دوسرا بند کس دیتا ہے
 اور پیچیدہ سے پیچیدہ تر مسئلے بتاتا ہے
 تم سے صرف اطاعت مانگتا ہے

اگر کبھی وہ ارادے کے قیدی کو غیظ و غضب کا نشانہ بناتا ہے

تو موت کے خوف کو نمایاں کرتا ہے

اور جب وہ جس نے اپنا ارادہ بیچ دیا

اپنے آپ میں محرم نہیں رہتا

اور خود اپنے آپ میں اجنبی بن جاتا ہے

تو ساری خواہشیں دم سادھ لیتی ہیں

وہ تو شطرنج کے مہروں میں شامل ہو چکا ہے

اور بادشاہ اور ملکہ کا کھیل کھیلتا ہے۔

اور آج اور اب کو جادواں سمجھتا ہے اور اس کے لئے

آنے والا کل بے کار ہے

جسم تہہ در تہہ پلتا ہے، بادشاہوں کے لطف و کرم سے

اور اس کی روح جولاہے کی ملکی کی طرح

گھومتی ہے

کیا یہ بہتر نہیں

کہ وہ بستی جو ایسی ہے غرق ہو جائے نابود ہو جائے

بجائے اس کے

کہ وہ ناموس ضائع ہو جو صاف اور شفاف ہے

زنجیریں پاؤں میں دکھائی دیتی ہیں مگر

دل اور روح کو پہنائی جاتی ہیں

آہ قسمت! یہ کیسی صورت ہے؟ یہ کیا مرحلہ ہے

یہ کیسے دن اور رات ہیں؟

بندگی اور مذہب کے رشتے کو سمجھنے کیلئے ضروری ہے کہ یہ رشتہ جس محل وقوع میں ظاہر ہوا ہے وہ ایک ایسے آدم کا پیدا کیا ہوا محل وقوع ہے جس نے

اپنے خالق کو قتل کر دیا ہے۔ خالق کو قتل کرنا ایک ایسا
 محاورہ ہے جو انسانی فکر سے براہ راست وابستہ ہے خالق، خدا اور معبود جس
 حقیقت مطلق وکل کی نمائندگی کرتے ہیں اسے صرف فکر ہی کے ذریعے نابود اور
 نیست کیا جاسکتا ہے۔ یعنی فکر ہی ایک ایسا ہتھیار ہے جو حقیقت مطلق کو
 امر سے نہیں میں منتقل کر سکتا ہے۔ قتل معبود کا تصور انیسویں صدی کے فکر کا
 بنیادی عقیدہ تھا، اور اس کے ساتھ ہی آدم کے تصور کو قائم کیا گیا تھا۔ یہ تصور
 ایک اعتبار سے استعمار کا فکری ہتھیار تھا جس کی مدد سے مشرق کی جانب پھیلتے ہوئے
 بلاد مغرب نے اقتدار آدم کے درپردہ اقتدار یورپ اور سفید فام انسان کے اقتدار
 تصور کو مستحکم کیا تھا۔ اگر معبود کے تصور کی تاریخ کا جائزہ لیا جائے تو شاید سب
 سے پہلے جس معبود کے قتل کی خبر ملتی ہے وہ آذر کے بتوں کا قتل تھا۔ ابراہیم کا
 آذی بتوں کو قتل کرنا اقتدار اور پرستش آدم کے تصور کو ذائل کرنا تھا۔ یہی رجحان
 فرعون اور موسیٰ کی ازم آرائی میں بھی دکھائی دیتا ہے۔ لکھی ہوئی انسانی تاریخ میں
 شق القمر کا واقعہ بھی انسانی معبود کے تصور کو ختم کرتا ہے اس رجحان سے ایک
 بات ضرور واضح ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جو قتل ہماری روایت میں دکھائی دیتا
 ہے وہ نگاہ کے وسیع ہونے کی شہادت دیتا ہے وہ معبود جو انسان کی نظر کو محدود
 کرتا ہے اسے راہ سے ہٹانا انسان کی فکری نشوونما میں مدد دیتا ہے۔ لیکن
 قتل معبود کے جس تصور سے اقبال کا سامنا ہوا ہے اور جو تصور ہماری نئی نسلوں
 کے فکری نعتشے پر بھی محیط ہے وہ انسان کو لا محدود کی بجائے محدود سے دوچار
 کرتا ہے۔ سامراجی فلسفے نے مشرقی ذہن کے اس پھیلتے ہوئے رجحان کو مقید
 کرنے کے لئے قتل معبود کا تصور پیدا کیا تاکہ فکری نشوونما کے سارے راستے مسدود
 ہو سکیں، اور تصور آدم کے پردے میں سفید فام انسان کی پرستش اور اس
 اقتدار قائم ہو سکے!

معبود اور نبیگی کی مساوات دائمی ہے، اور اقتدار آدم کا منطقی نتیجہ

غلام و آفت کا رشتہ ہے۔ یہ رشتہ نگاہ کے محدود ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔
 بندگی نامہ جہاں انحراف کی واردات کو بیان کرتا ہے وہیں نگاہ کے محدود ہونے
 کو قتل معبود سے بھی منسوب کرتا ہے۔ اور اس طرح اس آزمائش کی طرف اشارہ
 کرتا ہے جو محبت اور مذہب کے منقسم ہونے سے رونما ہوتی ہے۔ اس ضمن
 میں ان دو لفظوں (محبت / مذہب) پر غور کرنا ضروری ہے۔ عشق جو اقبال
 کا بنیادی فلسفیانہ لفظ ہے دراصل انسان کی فزیالوجی کا جزو ہے اس قوت کے
 اپنے دائرہ کار میں معروضی پیکر موجود نہیں ہوتا۔ یہ قوت فزیالوجی کی نمونہ ہے جیسے
 پتوں کا سبز رنگ یا دریا کا بہاؤ..... معروضی پیکر کے بغیر یہ قوت آشکار نہیں
 ہو سکتی۔ اسی لئے شاعر سلمیٰ کی تلاش کرتا ہے اور امر ادا لقیں عنیزہ اور فاطمہ
 کے لئے بے چین رہتا ہے۔ تاہم سوال یہ ہے کہ معروضی پیکر جو اس قوت کو
 وجود مہیا کرے اسے کون فراہم کرتا ہے؟ یہ معروضی پیکر فلسفہ مہیا کرتا ہے اور
 جب یہ قوت اس معروضی پیکر سے منسوب ہوتی ہے تو مذہب میں بدل جاتی ہے
 اسی لئے عشق کو داستانوں میں مذہب عشق بھی کہا گیا ہے اس نقطہ نظر کی
 روشنی میں محبت اور مذہب کا رشتہ دراصل انسان کی فزیالوجی اور ذہن کا رشتہ
 ہے۔ بندگی ذہن کو جسم سے جدا کرتی ہے، جسم کو مادے کے تاخت کا محور قرار
 دیتی ہے!

بندگی نامہ انسان کی باطنی نفسیات کی کہانی ہے جس میں فکر کی بندگی سے
 انسان کی موت کا فلسفہ ظاہر ہوا ہے۔ یہ موت اس انسان کی موت ہے جو اس
 سانچے سے گزرنے سے قبل فکر کی آزادی سے آشنا تھا اور اس کے فکر کی آزادی
 کثرتوں کے اندر وحدت کو تلاش اور قائم کرنے سے منسوب تھی۔ انحراف کا
 رجحان بھی ایسے ہی مفہوم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس مقام تک بندگی نامہ انسانی
 فلسفے کے اس درجے تک پہنچتا ہے جو اسیویں صدی کا مروجہ فلسفہ تھا اور
 جس کے تحت قتل معبود کا تصور رواج پایا تھا۔ تاہم جو بات ہمارے لئے

قابل توجہ ہے یہ ہے کہ بندگی کے اس سانچے سے کس طرح نجات پائی جاسکتی ہے؟ جیسے اوپر کہا گیا کہ فکر کو یورپی فلسفے نے ہتھیار کے طور پر استعمال کیا تھا، کچھ اسی طرح اس سانچے سے نجات کی راہ بھی فکری ہے۔

حیرت کے فلسفے نے غالباً پہلی بار معدوم اور مرگ کے فلسفے کو متروک قرار دیا ہے اور معاشرے کو معروض میں نئی تشکیل دینے کے عمل نے حیرت کو ایک آفاقی اور کائناتی تصور میں بدل دیا ہے۔ طبعی کائنات کی پیمائش کرنے کی سائنسی عادت نے انسان کو اس کے بیک وقت عظیم ہونے اور حقیر ہونے کی کیفیت سے دوچار کیا ہے۔ ذہن کے اندر نمایاں ہونے والے اس تضاد (عظیم / حقیر) نے کائنات کو حیرت کا ایک نیا لباس دیا ہے۔ اور اس حیرت کے ظاہر ہوتے ہی سارا علم ایک نئے حسن سے آشنا ہوا ہے۔ اور وہ نیا حسن کائنات کے ناقابل پیمائش ہونے کا حسن ہے۔ انسان کا ذہنی تضاد (عظیم / حقیر) پیمائش کے زائچوں کو متروک مٹھراتے ہوئے حیرت کے جس تصور کو قبول کرتا ہے وہ اس معروض مطلق کی گواہی دیتا ہے جو جسم کی پیمائشی سرحدوں پر حاوی اور محیط ہے، اور جو معاشرے کی تشکیلی صورتوں پر مسلط اور با معنی اعتبار سے حاکم ہے۔ حیرت کا فلسفہ ذہن کو معروض کل سے آشنا کرتا ہے، اور اس طرح اس محبت کو انسانی فزیالوجی میں بے تاب کرتا ہے جو معروض کی تلاش کے بغیر نوآزاد قوموں کی ابتلاء کا باعث بنتی ہے۔

بندگی نامہ معروض کل کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور متکلم کو سلمیٰ کی طرف بلاتا ہے، جو کبھی تاریخ ہے، کبھی معاشرہ ہے کبھی مستقبل ہے۔ لیکن سلمیٰ معروض میں محض ایک نام ہے، کیونکہ معروض کل فی الحقیقت معروض مطلق ہی کی ایک شناسا صورت ہے.....

ہمارا فکری سفر ضمیر متکلم کے حوالے سے مطلق کی پہچان کرتا تھا اور یہی کیفیت سترھویں صدی تک رہی۔ لیکن پھر معروض مطلق کی بجائے ضمیر متکلم نے خالص موضوعی صورت اختیار کی اور وہ ابتلاء رونما ہوئی جو بندگی نامہ میں دکھائی دیتی ہے..... نئی نسلوں کے ساتھ اقبال کا تعارف موضوع کا معروض کے ساتھ تعارف ہے!

اقبال کا مذہبی شعور

اقبال کا مذہبی شعور کچھ اس قدر گہرا، شدید اور ہمہ گیر ہے کہ جب تک صحیح مہرردانہ تجزیے کے بعد اس کی گہرائی، شدت اور اقبال کے فکری نظام میں اس کی وسعت دریافت نہ ہو اقبال کے ذہن اور اس کے پیغام کی روح تک رسائی کسی قدر دشوار ہے بعض خاصے ذہین اور ذمہ دار نقادوں نے لکھا ہے کہ اقبال کے فکرومن کی تعمیر تین بنیادی عناصر سے ہوئی ہے۔ اقبال کے مذہبی شعور کو میں ان میں زیادہ اہمیت دیتا ہوں۔ اس نے اقبال کے فکر کی تعمیر میں خصوصیت سے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے۔

مذہب، رسوم و روایات یا ادبام و خرافات کا نام نہیں، مذہب نام ہے عرفان ذات و کائنات کا اور اگر امعان نظر سے کام لے کر مذہب کی حقیقت پر غور کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ مذہب بنیادی طور پر، جیسا کہ اقبال نے اپنے آخری خطے میں صراحت کی ہے، ایک خاص قسم کا طرز حیات ہے۔ زندگی بسر کرنے کا فن، حقیقت سے نمٹنے اور اس تک رسائی حاصل کرنے کا واحد سنجیدہ وسیلہ۔ ہر شخص عالم ہو کر عامی، قوانین قدرت کے مطابق زندگی گزارنے پر مجبور ہے۔ صرف اتنی بات ہے کہ عالم قوانین قدرت اور ان کے گوناگوں اثرات سے باخبر ہوتا

ہے اور عامی بے خبر۔ قوانین قدرت کے سامنے بے بسی میں دونوں برابر کے شریک ہیں۔ مذہب یا یوں کہئے کہ برتر مذہب، انسان کو اس بے بسی سے نجات دلاتا اور اس کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ حقیقت سے آنکھیں چار کر سکے۔ مذہبی زندگی کا یہ وہ کردار ہے جو ذیل کے شعر میں براہِ فکندہ نقاب کیا گیا ہے۔

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات

مومن فقط احکامِ الہی کا ہے پابند

اور یہ شعر گویا اس کی شرح ہے :

کافر ہے تو تلوار پر کرتا ہے بھروسہ

مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی

قدرت کے قوانین کے سامنے انسان کی بے بسی جبر ہے۔ اقبال نے اسے تقدیر کے نام سے یاد کیا ہے۔ عام لوگ جبرِ مشیت کہتے ہیں۔ یہ لفظوں کا فسق ہے۔ جبرِ مشیت، جبرِ فطرت ہے۔ مطلب یہ ہے کہ انسان فطری قوانین کی زنجیروں میں کچھ اس طرح جکڑا ہوا ہے کہ فطرت کی بے پناہ قہرمانی طاقت کے سامنے مجبور و مقہور نظر آتا ہے۔ نژاد نو کے سرخیل کا ڈویل اور اس کی ذریت نے تو یہ کہہ کر گویا جبرِ فطرت کے سامنے سپردال دی کہ جبر (DETERMINISM) کا شعور آزادی ہے۔ سائنس نت نئی ایجادات، انکشافات تجربات کی پرانی زنجیروں کو گلا کر نئی زنجیریں ڈھالنے میں لگی ہوئی ہے۔ غالب کے لفظوں میں پانی کی روانی گویا پانی کے لئے زنجیر بن گئی ہے :

کشاکشہائے ہستی سے کرے کیا سحی آزادی

ہوئی زنجیر موج آب کو فرصت روانی کی

اقبال کا یہ خیال ہے کہ برتر مذہب میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ فرد جماعت دونوں کو آزادی سے ہمکنار کر سکے۔

مذہبی زندگی کے اقبال نے ایمان (FAITH) عرفان (THOUGHT) اور

کشف و عیاں (DISCOVERY) میں ارتقائی مدارج متعین کئے ہیں جن سے ایک فرد کی خودی کو درجہ بدرجہ گزرنا پڑتا ہے۔ اول درجہ ایمان میں، جس کو اسلام بھی کہہ سکتے ہیں، انسان مذہبی اصول و شرائع کو بے چون و چرا مان کر ان پر عمل پیرا ہوتا ہے۔ یہ ارتقائے خودی کا درجہ اطاعت ہے:

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار
ناکس از فرمان پذیرد کس شود
آتش ارباشد ز طغیان خس شود
ہر کہ تسخیر مرد پر دیمے کند
خویش راز بخیری آہیں کند

درجہ علم و عرفان میں جب مذہبی اصول و شرائع کی حقیقت نہاں انسان پر عیاں ہوتی ہے تو کائنات میں اسے ایک طرح کا توازن یا ہموازی نظر آتی ہے تیسری اور آخری منزل کے آتے ہی مذہبی اصول رچ پچ کر انسان کی زندگی میں گھر کر لیتے ہیں اور وہ نیابت الہی کے درجے پر نائز ہو جاتا ہے:

نائب حق در جہاں بودن خوش است
بر عناصر حکماں بودن خوش است
نائب حق ہمچو جان عالم است
ہستی او ظل اسم اعظم است
از رموز جزو کلے آگر بود،
در جہاں قائم بامر اللہ بود،

مذہبی زندگی کی یہ آخری منزل دراصل برتر مذہب ہے۔ اس کی شرح کرتے ہوئے اقبال نے جو موشگافیاں کی ہیں اور حیات و کائنات کے لاینحل عقدے حل کئے ہیں فلسفہ مذہب کی وہ ایک طویل داستان ہے۔ میں اس کا صرف

مٹاتے ہیں تو اس جیسی یا اس سے بہتر آیت کا نفاذ کرتے ہیں۔

یہ تغیر، تبدل، یا انقلاب ارتقا کی زندگی، اور جیسا کہ اقبال نے لکھا ہے، اثبات

ذات حق کی ایک بڑی علامت (ONE OF THE GREATEST SIGNS) ہے۔

اس منزل پر پہنچ کر کہا جاسکتا ہے، بلکہ کہا بھی گیا ہے، کہ جب تک تکمیل

نہیں ہوئی محو اثبات کا سلسلہ جاری رہا۔ شریعت کے بعد شریعت آتی رہی۔ تکمیل دین

کے بعد یہ سلسلہ منقطع ہو گیا۔ اسلامی شریعت آخری شریعت ہے۔ اس میں رد و بدل اور

شیخ رشخ کی گنجائش نہیں۔ اس سلسلے میں اقبال نے اپنے ایک خطبے میں بڑی نازک لطیف

اور دقیق بحث کی ہے۔

اس میں شبہ کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے کہ اسلام خدا کا آخری پیغام ہے وہ فرد

اور سماج دونوں کے لئے ایک جامع اور مکمل نظام حیات کی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن

کہیں اس پر بھی غور کیا گیا کہ ارتقا کی راہ پر تیزی سے حرکت کرنے والی موجودہ زندگی کے

دور میں نظامِ حیات کی جامعیت کے کیا معنی ہیں؟ دین کی تکمیل جسے قرآن حکیم نے تمام نعمت

کہا ہے کیا ہے؟ ایک بنا بنایا، اثر شائشا یا، محسوس، جامد، ناقابلِ حرکت دوسرے نظامِ حیات

موجودہ زندگی کی روز افزوں تہذیبوں کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ زندگی آگے بڑھو جائے

گی اور جاوید نظامِ حیات پیچھے رہ جائے گا۔ اسلام اس معنی میں مکمل نہیں کہ جاوید ہے

اس معنی میں مکمل ہے کہ حرکت پذیر ہے آگے بڑھنے اور ارتقا کرنے کی اس میں صلاحیت

ہے۔ زندگی کے ہر لمحہ بدلنے والے تقاضوں کو پورا کرتا اور زندگی کو آگے بڑھاتا ہے۔

اسلام تعبیر شدہ عمارت نہیں کہ حالات بدل جانے کی صورت میں ہمیں احساس ہو کہ مغرب

کے رخ کوئی کھڑکی ہوتی تو ٹھنڈی اور تازہ ہوا مل سکتی۔ اسلام عمارتی سامان اور

مسالے کی طرح ہے کہ مخصوص حالات گرد و پیش، ماحول اور مواقع کے گونا گوں تقاضوں

کے مطابق جب چاہیں اچھی سے اچھی عمارت بنا کر کھڑی کر لیں۔

کائنات کی طرح حیات کے بھی دو رخ ہیں۔ ایک رخ قائم و دائم یا پائیدار

ہے، دوسرا متحرک، متلون اور ناپائیدار۔ اولین رخ توحید کی نائندگی کرتا ہے۔ دوسرے

رخ میں اجتہاد کی جھلک نظر آتی ہے۔ اسلام نے زندگی کے ان دو رخوں کو ملحوظ رکھا ہے۔ ایک طرف اسلام نے زندگی کی تنظیم کے لئے عام اجازت دیا، جامع ابدی اصول ہمیں دینے ہیں جن کے ذریعے سے بقول اقبال ہم اس بدلنے والی دنیا میں قدم جما سکتے ہیں۔ دوسری طرف ان اصولوں کو تغیر آشنا رکھنے کے لئے اس کا اختیار دیا گیا ہے کہ اجتہاد سے کام لے کر ان سرمدی اصولوں کو روشنی میں صالح اور سازگار نظام کی تعمیر کی جائے۔ اسلامی زندگی ثبات و تغیر کے مقولات کی ہم آہنگی پر مبنی ہے۔ جب تک یہ ہم آہنگی ہے۔ اسلامی معاشرہ دن دگنی رات چوگنی ترقی کرے گا۔

اس مختصر سی فرصت میں اسلام کے ابدی اصولوں پر بحث نہیں کی جا سکتی اور نہ اس کا امکان ہے کہ اجتہاد کے وہ تاریخی اور فلسفیانہ پہلو روشنی میں لائے جائیں جو اقبال کے خطبے میں زیر بحث آئے ہیں۔ اس کے لئے جداگانہ صحبت چاہیے۔ عنوان کی نسبت سے صرف اتنا عرض کر سکتا ہوں کہ اقبال نے اپنے خطبے میں ایک سوال اٹھاتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ سوال آج تو صرف ترکوں کے سامنے ہے۔ کل تمام اسلامی ممالک کے سامنے آئے گا اور اس کا جواب انہیں دینا ہوگا۔ (سامعین کرام یہ فراموش نہ فرمائیں کہ پاکستان سب سے بڑا اسلامی ملک ہے) وہ سوال یہ ہے کہ کیا اسلامی قانون (شریعت) میں ارتقا کی صلاحیت ہے؟ اقبال نے سوال کے اشکال کا اعتراف کیا ہے۔ لیکن ان کا جواب اثبات میں ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ اسلامی قانون ارتقا پذیر ہے۔ وہ جامد نہیں متحرک ہے۔ حضرت رسالت پناہ کے حضور میں خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا تھا:

حسبنا کتاب اللہ، ہمارے لئے خدا کی کتاب کافی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے اس قول سے ان کی تنقیدی بصیرت اور اخلاقی جرات آئینہ ہوتی ہے۔ وہ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ قرآن حکیم میں جو عام

بنیادی اصول (GENERAL PRINCIPLES) اور قانونی نوعیت کے ضابطے -
 (RULES OF LEGAL NATURE) بیان ہوئے ہیں ان کا اجتماعی زندگی کی
 اساس یعنی خاندان سے تعلق ہے، وہ اپنی جگہ دانی ہی نہیں کافی بھی ہیں۔
 ہر آئے والے زمانے میں زندگی کے ہر آن نئی شان "قسم کے تقاضوں کے
 مطابق آسانی کے ساتھ ان پر عمل کیا جاسکتا ہے۔

رہا یہ سوال کہ قرآن کے بیان کردہ زندہ رہنے والے اصولوں اور
 ضابطوں کی تشکیل نو کیا کسی فرد واحد کے اجتہاد کی بنا پر ہو سکتی ہے؟ سو
 فکر اقبال پر محسوس طور پر کل کی حیثیت سے نظر ڈالنے کے بعد میں اس نتیجہ پر
 پہنچا ہوں کہ فرد کا اجتہاد اس کی ذات کے لئے سند ہے۔ لیکن پوری قوم
 کے لئے قرآن کے اس فرمان کے مطابق:

وامرہو شوریٰ بینہم

مسلمانوں کا امران کا آپس کا مشورہ ہے۔ اہل نظر اور اصحاب خبر کی جرح
 و قدح اور چھان پھٹک کے بعد ہی قوانین کی تشکیل نو کا سامان مہیا ہو
 سکتا ہے۔

آخر میں یہ بھی عرض کرتا چلوں کہ ہر چند فکر اقبال کا محور حرکت ہے۔
 کائنات بھی حرکت کر رہی ہے "کہ آرہی ہے دما دم صدائے کن فیکون" اور
 زندگی بھی انفرادی ہو کہ اجتماعی "دما دم رواں سے ہم زندگی" خالق
 حیات و کائنات کی ہر آن نئی شان ہے۔ کل یوم ہوا فی شان -
 پھر یہ حرکت دوری نہیں مستقیم ہے۔ یعنی بقول شخصے تاریخ اپنے کو دہراتی
 نہیں۔ "جو مٹا نہیں ہے جو ہے نہ ہو گا یہی" ایک حرف محرمانہ "مذہب کے
 عام اصولوں میں بھی ارتقا ہے جیسا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ اس کے باوجود ایک
 خاص مکتب خیال کی طرف سے اقبال کو ماضی پرستی، رجعت اور راجیائیت
 (REVIVALISM) کا طعنہ دیا جاتا رہا ہے۔ میرے خیال میں یہ زیادتی ہے۔

اقبال ماضی پرست ہرگز نہیں۔ وہ مستقبل کی طرف دیکھتے ہیں۔ وہ احوالی نہیں
 ارتقائی ہیں۔ وہ ماضی کو واپس لانا نہیں چاہتے اس کی اہمیت پر زور دیتے اور
 تجربے کی ضرورت جانتے ہیں۔ درخت کی جڑیں مضبوط ہوں تو تھانگ دینے
 سے وہ ہرا بھرا ہو کر پھول لانے لگتا ہے۔ آپ اسے احیا کہیں میں نشاۃ ثانیہ
 یا تشکیل نو کہتا ہوں۔ ان دونوں کا فرق واضح کرنے کا یہ موقع نہیں۔
