ہندوستان میں اقبالیات

آزادی کے بعد
اور
دوسرے توسیعی لیکچر

پروفیسر جگن ناتھ آزاد

ہندوستان میں اقبالیات

آزادی کے بعد

اور

دوسرے توسیعی لیکچر

پروفیسر جگن ناتھ آزاد

مکتبہ علم و دانش، مزنگ، لاہور

پہلا ہندوستانی اڈیشن ۱۹۸۹ء

پہلا پاکستانی اڈیشن ۱۹۹۱ء

قیمت پچاس روپے

مطبع مرکنٹائل پریس، لاہور

فہرست

- پیش لفظ ــــ ڈاکٹر محمد امین اندرابی 5
- ــــ ہندوستان میں اقبالیات۔ آزادی کے بعد 9
- ــــ اقبال ــــ مغربی مصنفین کی نظر میں 47
- ــــ انسان ــــ اقبال کی نظر میں 67
- ــــ اقبال اور جوش 89

پیشِ لفظ

پروفیسر جگن ناتھ آزاد ایک پہلودار شخصیت کے مالک ہیں، اُن کی شاعرانہ حیثیت مسلم ہے، ان کے شعری مجموعے "بیکراں" سے "بوئے رمیدہ" تک قارئین سے دادِ تحسین حاصل کر چکے ہیں، وہ ایک خوبصورت اور دل کش نثری اسلوب کے بھی مالک ہیں اُن کی شگفتہ اور خوشگوار نثر سفرناموں سوانحی اور تنقیدی مضامین کی صورت میں ذہنوں کو روشنی، دلوں کو فرحت اور بالیدگی عطا کرتی ہے۔ لیکن اس سب کے باوجود ان کی متنوع شخصیت کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جو اب اِن کی شخصیت پر اس قدر چھا گیا ہے کہ انکی سب سے بڑی پہچان بن گیا ہے اور وہ ہے اقبال اور اقبالیات سے اِن کا تقریباً پچاس برسوں سے انہماک اور تعلقِ خاطر ــــــ پروفیسر آزاد اپنی طالب علمی کے دور ہی میں حافظِ اقبال مشہور ہو گئے تھے۔ اسی بناء پر لاہور میں ان کے استاد مولانا تاجور نجیب آبادی انہیں علامہ کی خدمت میں لے جانا چاہتے تھے، لیکن اشتیاق کے باوجود اس لیے نہیں گئے کہ اپنے ذہن میں انہوں نے اپنے محبوب شاعر کا جو پیکر سجا رکھا تھا اُس سے عام انسانی سطح پر ملنے کی انہیں ہمت نہیں ہوئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ کبھی علامہ سے نہیں مل سکے۔ لیکن اس خود اختیار کردہ ہجر نے انہیں ایک ایسی لذتِ آرزو سے سرشار کیا کہ وہ جہاں بھی رہے اور جس حال میں بھی رہے اپنے محبوب شاعر سے کبھی غافل نہیں رہے۔ خود ان کے فکر و فن کے بے شمار پہلوؤں پر برابر لکھتے رہے اور اس موضوع پر شایع ہونے والی ہر تحریر پڑھتے رہے چنانچہ آج وہ بلا شبہ اقبال پر چلتے پھرتے قاموس ہیں۔ بیسیوں مضامین و مقالات کے علاوہ اقبال پر اس وقت تک ان کی تصنیفات و

تالیفات کی تعداد ایک درجن کے قریب ہے۔ اب پچھلے کئی برسوں سے وہ اقبال کی ایک مفصل سوانح حیات "رودادِ اقبال" کے نام سے لکھ رہے ہیں، جس کی تین جلدیں اب تک تیار ہو چکی ہیں۔ یہ سوانح جب مکمل ہو جائے گی تو یقیناً پروفیسر آزاد کا سب سے وقیع اور بلند مرتبہ کارنامہ (OPUS MAGNUM) کہلائے گا اور اقبالیات میں ایک گراں قدر اضافہ ہوگا۔

اقبالیات کے باب میں پروفیسر آزاد کا ایک خاص امتیاز یہ بھی ہے کہ جب برصغیر کی تقسیم کے بعد ہندوستان میں اردو پر بالعموم اور اقبال پر بالخصوص بہت ہی بُرا وقت آن پڑا تھا اور اس وقت کے سیاسی حالات کی وجہ سے اقبال ہندوستان میں شجرِ ممنوعہ قرار دیئے گئے تھے انہوں نے نہ صرف اقبال اور اقبالیات سے اپنا شغف جاری رکھا بلکہ نامساعد حالات اور معترضین کی تلخ اور حوصلہ شکن باتوں کی پروانہ کرتے ہوئے اقبال کا دفاع کیا۔ یہاں تک کہ ہندوستان میں ایک طرح سے اقبال کا احیائے نو ہوا۔ اس ضمن میں اقبال صدی تقاریب کے سلسلے میں ان کی ترتیب دی ہوئی "اقبال نمائش" جسے ہندوستان کے مختلف شہروں میں لاکھوں لوگوں نے دیکھا اور سراہا، بطورِ خاص قابلِ ذکر ہے۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ اسے ابتدا ہی سے پروفیسر آزاد کا تعاون حاصل رہا ہے۔ انسٹی ٹیوٹ کے قیام کے زمانے ہی سے وہ اس کے سمیناروں، لیکچروں اور دوسری تقریبوں میں شریک ہوتے رہے ہیں۔ انسٹی ٹیوٹ سے یہ تعلق خاطر جہاں پروفیسر آل احمد سرور سے ان کے رشتۂ اخلاص و محبت کی بناء پر بھی تھا وہاں یہ تعلق اس عشق و محبت کا غماز بھی ہے جو پروفیسر آزاد کو اقبال کے نام سے ہے۔ چنانچہ پروفیسر سرور کے سبکدوش ہونے کے بعد جب بڑے تأمل اور پس و پیش کے بعد میں نے انہیں "آزادی کے بعد ہندوستان میں اقبالیات" کے موضوع پر لیکچر دینے کے لیے مدعو کیا تو انہوں نے نہایت فراخدلی سے نہ صرف میری دعوت کو شرفِ قبولیت بخشا بلکہ کئی طرح سے میری حوصلہ افزائی بھی کی۔

پروفیسر آزاد کے مقالات جو انہوں نے انسٹی ٹیوٹ کے سمیناروں میں پیش کئے ہیں، وقتاً فوقتاً انسٹی ٹیوٹ کی مطبوعات میں شامل ہوتے رہے ہیں۔ البتہ توسیعی خطبات کے طور پر جو مقالات انہوں نے یہاں پڑھے تھے وہ اب تک بوجوہ شایع نہیں ہو سکے تھے۔ ان خطبات کو زیرِ نظر مجموعے کی صورت میں پیش کرتے ہوئے مجھے ایک گونہ طمانیت کا احساس ہو رہا ہے کہ اس ذمہ داری سے

میں عہدہ برآ ہو کر سبکدوش ہو رہا ہوں۔ امید ہے کہ ان مقالات سے اقبالیات کے بہت سے گوشے روشن ہو جائیں گے۔

ڈاکٹر محمد امین اندرابی

اقبال انسٹی ٹیوٹ
کشمیر یونیورسٹی، سرینگر

ہندوستان میں اقبالیات

آزادی کے بعد

صاحب صدر محترم پروفیسر شمس الدین صاحب، قایم مقام ڈایریکٹر اقبال انسٹی ٹیوٹ ڈاکٹر محمد امین اندرابی صاحب، معزز خواتین اور حضرات!

میں وایس چانسلر پروفیسر بشیر الحق اور اقبال انسٹی ٹیوٹ یونیورسٹی آف کشمیر کا تہ دل سے شکر گذار ہوں کہ انہوں نے ایک بار پھر مجھے یہ موقع دیا ہے کہ یہاں حاضر ہو کر علامہ اقبال کے بارے میں آپ کے ساتھ بات چیت کروں۔

حضرات جب ڈاکٹر اندرابی نے مجھے یہ موضوع دیا "ہندوستان میں آزادی کے بعد اقبالیات" اور فرمایا کہ ستمبر کے آخر میں اس موضوع پر اقبال انسٹی ٹیوٹ میں ایک یا دو لیکچر مجھے دینا ہیں تو مجھے اس مضمون کی تیاری کے لیے وقت بہت کم نظر آیا۔ خاص طور پر جب کہ اس دعوت اور لیکچر کے درمیان میرے سامنے دو تین لمبے لمبے سفر بھی تھے۔ اگرچہ یہ سفر ملک کے اندر تھے لیکن ان میں وقت کافی صرف ہوتا تھا۔ اس لیے میں مذبذب تھا کہ یہ دعوت قبول کروں یا نہ کروں۔

مشکل ایک اور بھی تھی اور وہ یہ کہ یہ موضوع دو قسم کے رویوں کی نشان دہی کر رہا تھا یعنی اس موضوع کو سامنے رکھتے ہوئے ایک تو اس انداز سے لیکچر تیار کیا جا سکتا تھا کہ اقبالیات کے تعلق سے ۱۹۴۷ء سے آج تک ہندوستان میں علمی اور ادبی نوعیت کا کیا کیا کام ہوا ہے کون کون سی کتابیں چھپی

ہیں، ان کتابوں میں کس کس موضوع سے بحث کی گئی ہے کون کون سے اہم مقالات مختلف جرائد میں شایع ہوئے ہیں ، کن رسایل کے اقبال نمبر چھپے ہیں۔ کن کن یونیورسٹیوں میں اقبال پر ایم فل کے ڈسرٹیشن اور پی ایچ ڈی اور ڈی لٹ کے تھیسس لکھے گئے ہیں اور ان کے موضوعات کیا ہیں، کہاں کہاں سمینار ہوئے، ان میں کن کن قابلِ ذکر ماہرینِ اقبالیات نے حصہ لیا ہے۔ ان سمیناروں میں کن کن خاص موضوعات پر بحث ہوئی ہے۔ کہاں کہاں اقبال اکیڈمیاں قایم ہوئی ہیں، کس کس یونیورسٹی میں اقبال چیئر قایم ہوئی ہے اور اس چیئر کی بدولت کیا کیا کام ہوا ہے وغیرہ وغیرہ۔

ظاہر ہے یہ لیکچر تو نہ ہوا، تحقیقی انداز کا ایک مقالہ ہوا جو پھیل کے پوری کتاب بن سکتا ہے اور جب تک کتاب نہ بنے موضوع کے ساتھ انصاف نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر صرف اقبال کے متعلق کتابوں یا اہم مقالوں ہی کو لیا جائے جو آزادی کے بعد ہندوستان میں لکھے گئے تو فہرست کتنی ہی مختصر کیوں نہ ہو اس میں پروفیسر آل احمد سرور، علی سردار جعفری، ظ۔ انصاری، اسلوب احمد انصاری مسعود حسین خان، پروفیسر مشیر الحق، ڈاکٹر عالم خوندمیری، ڈاکٹر وحید اختر، ڈاکٹر شکیل الرحمان، ڈاکٹر حامدی کاشمیری، ڈاکٹر اکبر حیدری، فراق گورکھپوری، کلیم الدین احمد، رشید احمد صدیقی، شمیم حنفی، خواجہ احمد عباس، رشید نازکی، ڈاکٹر یوسف حسین خان، امتیاز علی عرشی، سید مظفر حسین برنی، پروفیسر عبدالغنی، سید صباح الدین عبدالرحمٰن سعادت علی خان، مغنی تبسم، ڈاکٹر گیان چند، ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، شبیر احمد خان غوری، ڈاکٹر تارا چرن رستوگی، ڈاکٹر عشرت حسن انور، عبدالسلام خان، کبیر احمد جائسی، مجنوں گورکھپوری، مصلح الدین سعدی، سید خلیل اللہ حسینی، شمس تبریز خان، مفتی جلال الدین، ڈاکٹر عابد رضا بیدار، عبدالحق، خواجہ غلام السیدین، ڈاکٹر سید عابد حسین، پروفیسر غلام عمر خان، باقر مہدی، عبدالقوی دسنوی، شاہ معین الدین ندوی، شمس الرحمٰن فاروقی، کانٹ ویل اسمتھ ڈاکٹر ملک راج آنند، اقبال سنگھ، ڈاکٹر محمد حسن، نیاز فتح پوری، عبدالماجد دریابادی وغیرہ کی کتابوں اور مقالوں پر بحث ضروری ہو جاتی ہے۔ اور یہ فہرست ابھی مکمل نہیں۔ نہ ہی یہاں محض نام گنوانا میرا مقصد ہے بلکہ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر ایک علمی اور ادبی انداز کا مقالہ تیار کیا جاتا تو اس کے ابعاد کہاں کہاں تک جا سکتے تھے۔

اور پھر جن مصنفین کا میں نے ذکر کیا ہے یا اگر ان جرائد کا ذکر کروں جن کے اقبال نمبر شائع

ہوئے ہیں تو یہ سارا ادب مطبوعہ صورت میں آپ کے سامنے موجود ہے۔ اور آپ کی نظر سے گزر چکا ہے ہندوستان بھر کے اقبال سیمناروں میں آپ میں سے زیادہ تر حضرات شرکت کرتے رہے ہیں۔ ان کی روداد اخبارات میں پڑھتے رہے ہیں، مثلاً کشمیر یونیورسٹی کا سب سے پہلا اقبال سیمینار جو ٹیگور ہال میں منعقد ہوا تھا اور جس میں شیر کشمیر شیخ محمد عبداللہ مرحوم نے بھی شرکت فرمائی تھی۔ اُس کی بہت عمدہ روداد ڈاکٹر حامدی کاشمیری نے لکھی تھی اور وہ سرینگر کے ایک اہم روزنامہ "آئینہ" میں شایع ہوئی تھی۔ اسی طرح کا ایک بہت بڑا سیمینار یونیورسٹی گرانٹس کمیشن اور جواہر لال نہرو یونیورسٹی کی شترکہ کوششوں سے نئی دہلی میں منعقد ہوا تھا۔ اس کی روداد ڈاکٹر محمد حسن نے لکھی اور یہ کئی اخبارات میں شایع ہوئی تھی اب ان تمام چیزوں کو دوبارہ آپ کے سامنے پیش کرنا مجھے مناسب نظر نہ آیا۔

دوسری صورت یہ تھی کہ میں اس مقالے میں اُس پس منظر کی نشان دہی کروں جو آزادی کے بعد اقبالیات کے متعلق ہمارے سامنے آیا اور اُس ماحول کا ذکر کروں جس میں اقبال پر کام کرنے والوں نے اپنے کام کی ابتدا کی۔ جہاں تک اقبال یا اقبالیات کا تعلق ہے کس طرح مثبت دھارے اور منفی دھارے ساتھ ساتھ چلتے رہے، کس طرح سے ایک خالص علمی اور ادبی نوعیت کا صحیح کام کرنے کے لیے بھی کام کرنے والوں کو بسا اوقات مصلحت اندیشی سے کام لینا پڑا۔ گویا ظہیر کاشمیری کے اس شعر کو اپنا رہنما بنانا پڑا کہ

کبھی ہوا کا کبھی اپنا رُخ بدل کے چلو

یہ دور برق و شرر ہے سنبھل سنبھل کے چلو

کس طرح وہ لوگ جو مثبت انداز سے کام کرنا چاہتے تھے منفی طور پر کام کرنے والوں سے خوف کھاتے رہے کہ کہیں ایسا نہ ہو جائے کہیں ایسا نہ ہو جائے۔

تو میں نے سوچا کہ یہ ایک ایسی تصویر ہے جو ابھی تک شاید نئی نسل کے طلبہ کے سامنے نہ آئی ہو کیوں نہ اسی تصویر کو اس کے تناظر سمیت پیش کیا جائے۔

اور پھر اس میں میرے لیے ایک آسانی بھی تھی اور وہ یہ کہ تحقیقی مقالہ لکھنے کے لیے اندرابی صاحب نے جو وقت دیا وہ بہت ہی کم تھا بالخصوص جب اس کم وقت میں دو تین سفر بھی میرے سامنے تھے، تحقیقی مقالے کے لیے کتابوں اور جرائد کے اقتباسات اور اُن کے حوالے بھی ضروری تھے۔ اور اُن کیلئے

بہت زیادہ وقت درکار تھا۔ اور ایک ایسا مقالہ جو محض یادداشتوں پر مبنی ہو مجھے کتابوں اور ان کے حوالوں سے بے نیاز بھی کر سکتا تھا۔ چنانچہ میں نے یہی دوسرا طریقہ اختیار کیا اور سوچا کہ گذشتہ چالیس برس میں اقبال اور اقبالیات کے تعلق سے جو کچھ میری آنکھوں نے ہندوستان میں دیکھا ہے اور کانوں نے سنا ہے وہی آپ کے سامنے پیش کر دوں۔ ہاں اپنے کاغذات میں مجھے چند ایک حوالے پاکستانی اخبارات کے ایسے مل گئے جن کا ذکر کیے بغیر یہ داستان نامکمل رہتی چنانچہ ان اقتباسات کو میں نے مناسب جگہ پر اس تحریر میں شامل کر لیا ہے۔

میں یہاں یہ بھی عرض کر دوں کہ یہ مقالہ زیادہ تر ریل اور ہوائی جہاز کے متعدد سفروں میں لکھا گیا۔ اسے صاف کرنے کی مہلت ابھی تک نہیں ملی۔ کچھ حصہ اس کا گھر میں اور یونیورسٹی میں بیٹھ کے بھی لکھا ہے۔ میں یوں بھی بدخط واقع ہوا ہوں اور ریل میں اگر کچھ لکھوں تو وہ بعض دفعہ میں پڑھ بھی نہیں سکتا۔ لیکن میں اسے پڑھنے کی کوشش کروں گا تاکہ جو کچھ لکھا ہے آپ کے سامنے پیش کر دوں۔

(۲)

حضرات ۱۹۴۷ء کے بعد ہندوستان میں اقبالیات کی داستان ایک سناٹے اور ہنگامے کی ملی جلی داستان ہے۔ اس میں ہماری قومی زندگی کے کئی پہلو سامنے آتے ہیں، ہم چاہیں تو انہیں مثبت اور منفی کا نام بھی دے سکتے ہیں اور چاہیں تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جمہوری نظام میں ہر شخص کو اجازت ہے جو وہ چاہے کہے، کوئی روک ٹوک نہیں ہے۔

بہر طور ہندوستان کے آزاد ہوتے ہی ملک میں دو موضوعات کے متعلق بڑی حد تک خاموشی چھا گئی۔ ایک اردو، دوسرا اقبالیات۔ لیکن آج کی بات چیت میں میرا موضوع چونکہ اقبالیات ہے اس لیے میں اپنے مقالے کو اسی موضوع تک محدود رکھوں گا۔

ایسا تو نہیں تھا کہ اقبال کے متعلق کوئی منفی کھلم کھلا پراپیگنڈا کسی سطح پر ہوا ہو یا کوئی ایسا حکم نامہ جاری ہوا ہو کہ اقبالیات کا موضوع شجر ممنوع کی حیثیت رکھتا ہے لیکن ریڈیو پر یا کسی جلسے میں اقبال کا نام سننے میں آنا بند ہو گیا۔ درسی کتب کی بات میں اس لیے نہیں کر رہا ہوں کہ اردو کو خود اپنی جان کے لالے پڑے ہوئے تھے۔ اردو کی درسی کتب میں اقبال کا کلام شامل ہو یا نہ ہو اس کا سوال کہاں پیدا ہوتا تھا۔

مگر اُس وقت چونکہ منفی اور مثبت دھارے ساتھ ساتھ بہہ رہے تھے اس لیے میں اس داستان کو چند حصوں میں تقسیم کر کے بیان کرنے کی کوشش کروں گا مثلاً

۱۔ اقبال پر تحریری کام ۔ ۲۔ اقبال کی تاریخ ولادت کا مسئلہ ۔ ۳۔ اقبال صدی تقاریب،

۴۔ جلسے اور سمینار ۔ ۵۔ یونیورسٹیوں میں اقبال چیئر کا قیام وغیرہ

۔ ۳ ۔

ابھی ہندوستان کی آزادی میں کوئی آٹھ ماہ کی مدت باقی تھی کہ جنوری ۱۹۴۷ء میں ڈاکٹر سچدانند سنہا کی انگریزی کتاب IQBAL : THE POET AND HIS MESSAGE منظرِ عام پر آئی۔ اس کتاب میں مصنف نے دو باتوں پر زور دیا تھا ایک تو یہ کہ اقبال کے کلام میں نغمگی کی کمی ہے اور دوسرا یہ کہ اقبال کا کلام صرف مسلمانوں کے لیے ہے اور اس میں عالمگیر اپیل نہیں رہی ہے۔ کلیم الدین احمد نے جو اگرچہ اقبال کے مداحوں میں نہیں تھے بلکہ اُن کے خیالات بھی قریب قریب اسی طرح کے تھے اس کتاب پر مخالفانہ تبصرہ کیا تھا لیکن ایک تو کتاب اور تبصرہ دونوں انگریزی میں تھے اور ساتھ ھی اہلِ ملک کی توجہ اُس وقت اُس سیاسی ہنگامہ آرائی کی جانب ہو چکی تھی جس کی ابتدا ہندوستان اور بالخصوص شمالی ہندوستان میں ہو گئی تھی اس لیے اُس دور میں نہ اس کتاب کا صحیح معنوں میں نوٹس لیا گیا اور نہ اس پر مخالفانہ تنقید کا۔ ہاں ۱۹۴۷ء کے بہت بعد پروفیسر ایم شریف نے اس کتاب کے بارے میں ڈاکٹر سچدانند سنہا کو ایک خط لکھا جو تنقید کا ایک عمدہ نمونہ ہے اور پروفیسر شریف کی کتاب PAPERS ON IQBAL میں AN UNFINISHED LETTER کے عنوان سے شریکِ اشاعت ہے۔

میرا خیال ہے جنوری ۱۹۴۷ء سے اگست ۱۹۴۷ء تک ڈاکٹر سچدانند سنہا کی مذکورہ کتاب کے علاوہ اقبال کے متعلق کوئی قابلِ ذکر کتاب ہندوستان میں نہیں چھپی۔ ویسے ڈاکٹر سید عابد حسین کی کتاب "مضامین عابد" ۱۹۴۷ء میں شایع ہوئی۔ اس میں اقبال پر دو مضامین شامل ہیں ایک "اقبال کا تصورِ خودی" اور دوسرا "عقل و عشق اقبال کی شاعری میں" ۔ میری ناقص رائے میں اقبال کے تصورِ خودی پر جتنے بھی مضامین میری نظر سے گزرے ہیں ان میں بہترین مضمون ڈاکٹر سید عابد حسین کا ہے۔ میں خود ستمبر اکتوبر ۱۹۴۷ء تک لاہور میں رہا جہاں میرا تعلق پیشہ وارانہ طور پر صحافت سے تھا۔ وہاں بھی میں نے دیکھا کہ اگست ۱۹۴۷ء تک تحریک

پاکستان کی حمایت میں لاہور کے مسلم اخبارات جو کچھ لکھتے تھے اس میں قاید اعظم کا ذکر زور و شور سے ہوتا تھا اور یہ ہونا بھی تھا کیونکہ قاید اعظم خود اس تحریک کے کارواں سالار تھے لیکن علامہ اقبال کا ذکر اس تعلق سے اخبارات میں کبھی نظر نہیں آیا۔ پاکستان میں گراف کی یہ تبدیلی کہ علامہ اقبال کا نام قاید اعظم کے نام سے بھی زیادہ اہمیت کا حامل ہو گیا بعد کی بات ہے۔ اور آج یہ گراف پاکستان کے مختلف صوبوں میں مختلف انداز سے ہمارے سامنے آ رہا ہے۔

(۴)

آزادی کے بعد اگر میں غلطی نہیں کرتا تو علامہ اقبال پر سب سے پہلی اہم کتاب جو ہندوستان میں شایع ہوئی وہ مجنوں گورکھپوری کی کتاب تھی "اقبال" جس کے بارے میں مجنوں صاحب نے لکھا ہے کہ یہ میرے وہ نوٹس ہیں جو کالج میں لیکچروں کے لیے میں لکھ لیا کرتا تھا۔ لیکن اس کے باوجود اقبال پر یہ چھوٹی سی کتاب مجنوں صاحب کی تنقید نگاری کا ایک خوبصورت نمونہ ہے۔

اب اتفاق کی بات ہے کہ اقبال کی شاعرانہ عظمت کو تسلیم کرنے کے باوجود اس کتاب میں بھی ایک اہم نکتہ وہی ہے جس پر ڈاکٹر سچدانند سنہا نے اپنی کتاب میں زور دیا تھا۔ یعنی مجنوں صاحب کو بھی اقبال کی شاعری میں حجازی لے کھٹکتی تھی۔ دوسری بات نظریۂ شاہین کے بارے میں تھی۔ اور اس پر بھی مجنوں صاحب معترض تھے حالانکہ اقبال آل احمد سرور کے نام اپنے ایک خط میں شاہین کی علامت سے متعلق خاصی وضاحت کر چکے تھے اور وہ خط چھپ بھی چکا تھا۔ حجازی لے اور نظریۂ شاہین سے متعلق مجنوں صاحب کی رائے پاکستان جانے کے بعد تبدیل ہوئی اور جہاں تک میرا خیال ہے کتاب میں مذکورہ رائے کی وجہ سے مجنوں صاحب کی یہ کتاب پاکستان میں شایع نہیں ہو سکی۔

(۵)

ہندوستان میں آزادی سے پہلے بھی اقبال پر متوازن مضامین لکھنے والوں میں آل احمد سرور کا نام خاصی اہمیت رکھتا ہے۔ اب مجھے یہ تو یاد نہیں کہ آزادی کے بعد ایک دو سال کے اندر اندر سرور صاحب نے کون کون سے مضامین لکھے لیکن ان کے مضامین کو اہل نظر نے ہمیشہ قدر اول کے مضامین سمجھا ہے اور آج بھی علامہ اقبال کے بارے میں ان کی تحریریں منارِ نور کی حیثیت رکھتی ہیں۔

لیکن یہ دور یعنی آزادی کے فوراً بعد کا دور اقبالیات کے لیے بڑا عجیب وغریب دور تھا۔ بات اگرچہ آزادی سے ذرا پہلے کی ہے لیکن اس کا تعلق یقیناً اُس ماحول کے ساتھ ہے جو آزادی کے فوراً بعد ہمارے سامنے آیا۔ سردار جعفری نے علامہ اقبال کے متعلق ایک کتاب لکھی اور اُس میں ان پر فاشسٹ ہونے کا الزام لگایا۔ یہ کتاب کسی حد تک ANTI - IQBAL رجحان لیے ہوئے تھی۔ اس کے خلاف خاصا طوفان برپا ہوا اور انجام کار اس کتاب کی تمام جلدیں تلف کردی گئیں۔ یہاں اس بات کا ذکر بھی غالباً بے محل نہ ہوگا کہ پاکستان بننے کے بعد احمد ندیم قاسمی نے بھی جو وہاں ادب کی ترقی پسند تحریک کے روحِ رواں تھے اقبال کے متعلق دو ایک مضامین اسی انداز کے لکھے جن کا مخالفانہ ذکر فیض احمد فیض نے اکثر کیا۔ فیض صاحب اگرچہ ترقی پسندی کے معاملے میں قاسمی صاحب سے دو قدم آگے تھے لیکن اقبال کے معاملے میں انہوں نے احمد ندیم قاسمی اور سردار جعفری دونوں سے اختلافِ رائے کیا۔ آج ان دونوں حضرات کے خیالات بدل چکے ہیں اور اقبال کے متعلق یہ جو کچھ لکھ رہے ہیں وہ اقبال پرستی کی حدوں کو چھوئے یا نہ چھوئے (اور اقبال پر لکھنے کے یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ ہم اقبال پرستی کے دایرے میں مقید ہو جائیں) کم از کم کوئی ایسی بات ان کے قلم سے نہیں نکل رہی ہے جسے ANTI - IQBAL کہا جا سکے۔ بلکہ اقبال پر ان کا موجودہ رویہ علمی، ادبی اور فکری اعتبار سے اقبالیات میں ایک گراں قدر اضافہ ہے اور ہم لوگ اکثر اپنی تحریروں اور تقریروں میں ان کا ذکر کرتے ہیں۔ کہیں نہ کہیں اختلافِ رائے کے باوجود۔

یہاں میں اس امر کی بھی وضاحت کردوں کہ ان دو مقتدر اہلِ قلم کا ذکر میں نے اس غرض سے نہیں کیا کہ اقبال کے متعلق ان کے ابتدائی خیالات اور بعد میں ان کے خیالات پر ان کی نظرِ ثانی کی بات کروں بلکہ میں بتانا یہ چاہتا ہوں کہ شروع میں جو کچھ جعفری صاحب اور قاسمی صاحب نے لکھا وہ اس ماحول کے زیرِ اثر لکھا جو دونوں ملکوں میں ادب کی ترقی پسند تحریک کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا۔ اُس وقت تحریک کے نظریات میں ایک شدت تھی اور یہ اصول کارفرما تھا کہ جو ہمارے ساتھ نہیں ہے وہ ہمارا مخالف ہے۔ تحریک کے اہم شعرا، نثر نگار اور نقاد ن م راشد، میراجی اور سعادت حسن منٹو کو مخالف کیمپ کے اہلِ قلم میں شریک کرتے تھے۔ اور اُس زمانے کے جراید میں جو تحریک کے ساتھ تھے ان اہلِ قلم کی

کی تخلیقات شایع نہیں ہوتی تھیں۔

علامہ اقبال کے متعلق سردار جعفری کے خیالات میں مذکورہ تبدیلی جلد واقع ہوئی اور ۱۹۵۱ء میں ترقی پسند ادب کی پہلی جلد کا پہلا ایڈیشن جب شایع ہوا تو سردار جعفری کے خیالاتِ اقبال کے متعلق بدل چکے تھے۔ دراصل اُس وقت سردار جعفری کی دُور بین نگاہوں نے بہت پہلے یہ حقیقت دیکھ لی تھی کہ تحریک کا اس طرح تنگ نظری کا شکار ہو جانا خود تحریک کے لیے مضر ہے چنانچہ جب انہوں نے ترقی پسند تحریک کو BROAD-BASED بنانے کی کوشش کی اور چاہا کہ اس کے اصولوں اور طرزِ عمل میں سے عصبیت کے عنصر کو خارج کر دیا جائے تو اقبال کے بارے میں اُن کے خیالات میں تبدیلی آئی۔ چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب "ترقی پسند ادب" میں جہاں کئی موقعوں پر اقبال سے اختلاف کیا۔ مثلاً عورت کے موضوع پر۔ یا اقبال کے اِس خیال پر — کہ از مغز دو صد خر فکر انسانے نمی آید یا اُن کی درویشی، قلندری، شاہینی اور انفرادیت پرستی پر وہاں اِس طرح کی بات بھی لکھی کہ جیسے ہم پتھر اور مٹی کی گود سے سونا نکال لیتے ہیں اور باقی ماندہ مٹی کو پھینک دیتے ہیں اسی طرح اقبال کی رجعت پسندی سے بھی ہم ترقی پسندی کے جواہرات چن سکتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی انہوں نے اقبال کے بعض نظریات مثلاً فن برائے فن کے نظریے کی مخالفت سامراج اور سرمایہ داری کی مخالفت اور انسان کا عظیم الشان تصور جو اقبال نے ہمیں دیا ہے ان تمام پر بڑی عالمانہ بحث کی اور ان کے خیالات جب ترقی پسند تحریک پر اثر انداز ہوئے تو بحیثیت مجموعی تحریک میں سے اقبال دشمنی کے عناصر ختم ہونا شروع ہو گئے۔ اگرچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ سید سجاد ظہیر آخر تک اقبال کے افکار کو بڑی حد تک غیر ترقی پسندانہ کہتے رہے۔

لیکن سردار جعفری کی اس کتاب کا اثر صرف علمی اور ادبی حلقوں تک محدود رہا۔ جہاں تک عوام کا تعلق ہے وہاں تک اس کتاب کے اثرات پہنچنے میں بڑی دیر لگی۔ یہ میں ۱۹۵۱ء ۱۹۵۲ء کی بات کر رہا ہوں۔

— ۶ —

اب میں ایک دو برس آگے جانا چاہتا ہوں۔ زمانہ یہ وہ تھا کہ ریڈیو پر علامہ اقبال کا کلام

سُننے میں نہیں آتا تھا اور نہ ہی یہ درسی کتب میں نظر آتا تھا۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالنا چاہیے کہ اس طرح کی کوئی پابندی عاید کی گئی تھی۔ ایسی کوئی بات نہیں تھی، ماحول ہی ایسا بن گیا تھا۔ ملک کی تقسیم اکثریت کی ایک بڑی تعداد کو پسند نہیں آئی تھی، مہاتما گاندھی کو تو ۱۹۴۹ء ہی میں نتھو رام گوڈسے نے پستول کی گولی کا نشانہ بنا دیا تھا۔ اور اگرچہ تقسیم سے بہت پہلے پنڈت مدن موہن مالویہ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی کے ایک جلسے میں فرمائش کر کے طلبہ سے سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا کا ترانہ سُن چکے تھے لیکن اب پنڈت مدن موہن مالویہ کے جاننے اور ماننے والے بڑی حد تک اِس ترانے سے بے نیاز ہو چکے تھے۔ ہندوؤں میں عام خیال یہ تھا کہ ملک کی تقسیم کی ذمہ داری علامہ اقبال کے اُس خطبۂ صدارت پر ہے جو انہوں نے ۱۹۳۰ء میں عام خیال یہ تھا کہ ملک کی تقسیم کی ذمہ داری علامہ اقبال کے اُس خطبۂ صدارت پر ہے جو انہوں نے ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ الہ آباد میں پڑھا، جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں علامہ اقبال کے خلاف کوئی منظم تحریک تو نہیں چلی لیکن ایک خاموش طریقے سے اقبال کو نظر انداز کرنے کا سلسلہ جاری رہا۔

یہاں ۵۵-۱۹۵۴ء کا ایک ذاتی واقعہ بھی سُن لیجیے، جناب آصف علی اصغر فیضی جموں و کشمیر یونیورسٹی سرینگر کے وائس چانسلر تھے۔ انہوں نے مجھ سے فرمائش کی کہ میں جموں و کشمیر یونیورسٹی سرینگر میں تین لیکچر غالب کے فکر و فن کے متعلق دوں اور پھر یہی لیکچر یونیورسٹی کے جموں ڈویژن میں بھی دیے جائیں۔ جموں میں اُس وقت الگ یونیورسٹی نہیں تھی۔ بلکہ جموں و کشمیر یونیورسٹی ہی کا ایک ونگ جموں میں کھول دیا گیا تھا۔

میں نے اُن سے کہا کہ غالب پر بھی کبھی میں لیکچر دے دوں گا لیکن اس وقت تو آپ مجھ سے اقبال پر لیکچر دلوائیے۔ فیضی صاحب جیسے سناٹے میں آ گئے۔ فرمانے لگے ۴۷ء سے لیکر آج تک کسی نے جموں و کشمیر میں اقبال کا نام نہیں لیا۔ آپ کیوں اس موضوع پر لیکچر دینا چاہتے ہیں۔ میں نے کہا ایسا نہیں ہے۔ اقبال کا ذکر نجی محفلوں میں ہوتا ہے۔ اقبال کی شاعری پر بات چیت بھی ہوتی ہے۔ یہاں سے ایک اخبار نکلتا ہے "آفتاب" اس کی پیشانی پر علامہ اقبال ہی کا ایک شعر لکھا ہوتا ہے۔

جس خاک کے ضمیر میں ہو آتشِ چنار　　ممکن نہیں کہ سرد ہو وہ خاکِ ارجمند

اس کے علاوہ کشمیر کے تقریباً ہر پڑھے لکھے گھر میں جہاں مجھے جانے کا اتفاق ہوا ہے علامہ اقبال کے کلام کے مجموعے موجود ہیں۔ اقبال کشمیر ہی کے فرزند ہیں۔ اس یونیورسٹی میں اقبال پر لیکچروں کا انتظام بہت پہلے ہونا چاہیئے تھا۔ فیضی صاحب نے کہا کہ آپ سوچ لیجیے میں اس پر غور کروں گا اور پرسوں آپ کو قطعی طور پر بتاؤں گا۔ انہوں نے پرسوں کے لیے مجھے کھانے کی دعوت دی اور جب میں ان کے یہاں ڈنر پر پہنچا تو غالباً وہ اس مسئلے پر پوری طرح غور کر چکے تھے۔ شیر کشمیر شیخ محمد عبداللہ کا دورِ وزارتِ اعظمی تو اُس وقت ختم ہو چکا تھا، بخشی غلام محمد کا زمانہ تھا۔ ممکن ہے انہوں نے بخشی صاحب سے بھی اس ضمن میں مشورہ کیا ہو۔ بہر طور مجھ سے انہوں نے جب بات چیت شروع کی تو وہ کچھ اس طرح تھی کہ فرض کیجیے آپ یہاں ہماری یونیورسٹی میں اقبال پر لیکچر دیتے ہیں تو آپ بات چیت کس طرح شروع کریں گے، میں نے کہا فیضی صاحب یہ تو آپ نے بڑا مشکل سوال کیا ہے کیونکہ میں نے ابھی تک لیکچر لکھنے کے بارے میں ان نکات پر غور نہیں کیا ہے۔ لیکن اتنا میں جانتا ہوں کہ یہ لیکچر میں اس لیے نہیں لکھوں گا کہ یہ مجھے صرف جموں و کشمیر میں پڑھنا ہیں۔ ہو سکتا ہے میں یہ لیکچر ملک کے دوسرے حصوں میں بھی دوں اور چونکہ ۱۹۴۷ء کے بعد کسی بھی یونیورسٹی میں علامہ اقبال کے متعلق یہ پہلے توسیعی لیکچر ہوں گے اس لیے میں میں کوشش یہی کروں گا کہ کسی قسم کی غلط بیانی کیے بغیر جس حد تک ممکن ہو سامعین کو اپنے ساتھ لے کر چلوں۔ کسی بھی بڑے فن کار کے فکر و فن کے ذکر میں اختلافِ رائے کی گنجائش تو ہوتی ہی ہے لیکن میری کوشش یہی ہوگی کہ اختلافِ رائے ایسی مخالفت کی صورت اختیار نہ کرے کہ ہمارا مقصد ہی فوت ہو جائے۔

اس کے بعد انہوں نے رسمی یعنی FORMAL دعوت نامہ مجھے دے دیا اور دہلی واپس جا کر میں نے اپنے مقالات کی ابتدا کر دی۔ محترم فیضی صاحب کی فرمائش تین لیکچروں کے لیے تھی۔ اور میں نے ان لیکچروں کے یہ عنوانات تجویز کیے۔

۱۔ کلامِ اقبال کا ہندوستانی پس منظر

۲۔ کلامِ اقبال کا صوفیانہ لب و لہجہ

اور ۳۔ اقبال اور اس کا عہد

چونکہ میرا ارادہ ان لیکچروں کو کشمیر سے باہر بھی مختلف جلسوں میں پڑھنے کا تھا۔ اس لیے میں اپنی بات چیت کی ترتیب بھی رکھنا چاہتا تھا۔

لیکن جب یہ تینوں لیکچر مکمل ہو چکے اور میں نے کشمیر آنے کے لیے رخصت کی درخواست دی تو یہ درخواست ہمارے پرنسپل انفارمیشن آفیسر نے اُس وقت کے وزیر ڈاکٹر بی وی کیسکر کو بھیج دی جہاں سے یہ درخواست نامنظور ہو کر واپس آ گئی۔ میں نے چاہا کہ وزیر موصوف کے ساتھ ملاقات کر کے اس موضوع پر بات کروں لیکن جواب آیا کہ اگر اقبال کے توسیعی لیکچروں کے متعلق بات کرنا ہے تو ملاقات ممکن نہیں۔ میں نے اپنے پرنسپل انفارمیشن آفیسر کو قایل کرنے کی کوشش کی کہ یہ ایک خالص ادبی معاملہ ہے۔ یونیورسٹی میں لیکچر دینا ہیں علامہ اقبال کے فکر و فن کے متعلق' لیکن جب متعلقہ وزیر میری چھٹی نامنظور کر چکے تھے تو پرنسپل انفارمیشن آفیسر کیا کر سکتے تھے جب کہ وہ خود بھی یہ نہیں چاہتے تھے کہ میں اس موضوع پر لیکچر دوں ورنہ وہ چار دن کی چھٹی کی یہ درخواست وزیر موصوف کو بھیجتے ہی کیوں۔

بہر طور یہ معاملہ تو جہاں تھا وہیں رہ گیا۔ کچھ مدت بعد یہ لیکچر کتابی صورت میں 'اقبال اور اُس کا عہد' کے نام سے ادارہ انیس اُردو الہ آباد نے شایع کئے لیکن یہ بات جو میں نے شروع کی ہے اور جسے طول دیتے ہوئے مجھے جھجک بھی محسوس ہو رہی ہے اور الجھن بھی ہو رہی ہے کیونکہ اس میں میری ذات بھی شامل ہو گئی ہے ابھی ختم نہیں ہوتی۔ ہندوستان میں اس کتاب کے تین چار ایڈیشن چھپے اور سیاسی اعتبار سے اس کتاب پر کہیں کوئی اعتراض دیکھنے میں نہ آیا لیکن چند برس بعد جب اس کا پہلا پاکستانی ایڈیشن شایع ہوا مکتبہ توسیع لاہور کی طرف سے تو اس پر جو تبصرے چھپے اُن میں ایک نمایاں نقطہ یہ بھی تھا کہ ہندوستان کی آزادی کے لیے قربانی دینے والے جن قومی زعما کا ذکر اس کتاب میں کیا گیا ہے مثلاً مہاتما گاندھی' ابوالکلام آزاد' جواہر لال نہرو' محمد علی جوہر' راجندر پرشاد' حسرت موہانی وغیرہ وہاں قاید اعظم محمد علی جناح کا نام بھی ہونا چاہیے تھا۔ جہاں تک پہلے لیکچر کلام اقبال کا ہندوستانی پس منظر کا تعلق ہے یہاں ہندوستان میں تو ایک نقاد نے یہ اعتراض کیا کہ اس میں ہندوستان کے تہذیب و تمدن اور قدیم فلسفے کے ساتھ اقبال کے دلی لگاؤ کو بڑھا چڑھا کے بیان کیا گیا ہے لیکن پاکستان میں اس وقت تک جب کہ یہ کتاب وہاں کے طلبہ کے لیے کئی برس تک امدادی کتابوں میں شامل رہی ہے اور اس کے کئی

ایڈیشن چھپ چکے ہیں یہ اعتراض کسی تبصرے میں نظر نہیں آیا۔

حضرات میں ایک بار پھر یہاں اپنے اور اپنی کتاب کے ذکر کے لیے معذرت خواہ ہوں لیکن میرا مقصد ہندوستان کے اُس ماحول اور اُن حالات کی ایک جھلک دکھانا تھا جن حالات میں اقبالیات کے سلسلے میں بعض اہلِ قلم حضرات نے کام شروع کیا۔

— ۷ —

یہ جو میں نے چند سطور قبل عرض کیا ہے کہ ۱۹۴۷ء میں آزادی کے بعد اقبالیات کے تعلق سے ایک طرح کا سناٹا چھا گیا تھا تو اس کی ذرا سی وضاحت کر دوں کہ یہ سناٹا علمی اور ادبی ماحول میں نہیں، سماجی اور مجلسی ماحول میں تھا، لیکن چونکہ ایک مقام پر آکر علمی اور ادبی ماحول، سماجی ماحول کے ساتھ مل جاتے ہیں اس لیے اس سناٹے کے اثرات بحیثیت مجموعی ملک بھر میں نمایاں ہوتے رہے۔ آپ علامہ اقبال پر ایک مضمون لکھتے ہیں یہ کسی ماہنامے یا جریدے میں شایع ہوتا ہے اور اہلِ قلم حضرات اس پر بات چیت کرتے ہیں تو یہ ایک طرح سے سب کچھ ایک علمی اور ادبی حدود کے اندر ہوتا ہے لیکن آپ جب وہ مضمون یا مقالہ کسی بڑے جلسے میں پڑھتے ہیں تو وہ ہمارے سماجی اور مجلسی ماحول پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اس وقت اس بات کا بھی امکان ہے کہ اس کا رد عمل علمی ماحول کے رد عمل سے مختلف ہو۔

میں یہ اس لیے عرض کر رہا ہوں کہ چند سطور قبل جو سناٹے کا ذکر میں نے کیا ہے اس سے کہیں یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ آزادی کے دو چار سال بعد تک ہمارے ملک کے اہلِ قلم نے اقبال پر کچھ لکھا ہی نہیں۔ ایسا نہیں تھا۔ اب اس وقت جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں یہ مقالہ لکھتے وقت میرے سامنے حوالے کی کوئی کتاب تو نہیں ہے لیکن جہاں تک میرا حافظہ کام کرتا ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ مجلہ عثمانیہ حیدر آباد دکن، نگار لکھنؤ، معارف اعظم گڑھ، شاعر آگرہ، اردو دہلی، سب رس حیدر آباد، آج کل دہلی، کتاب نما دہلی، برہان دہلی، فروغِ اردو لکھنؤ، شاہراہ دہلی، علی گڑھ میگزین علی گڑھ، دار العلوم دیوبند کا میگزین (اس کا نام مجھے یاد نہیں رہا شاید اس کا نام تجلی ہے) کاروانِ ادب بمبئی، زمانہ کانپور وغیرہ کے صفحات اس دور میں بھی اقبال اور اقبالیات کی روشنی سے جگمگاتے رہے جب کہ بحیثیت مجموعی اقبال

کے بارے میں خاموشی چھائی ہوئی تھی۔ اور ان جرائد میں جن کا ذکر میں نے کیا ہے لکھنے والے مستند اہل قلم اور ادیب تھے۔ اب میں قطعیت کے ساتھ تو نہیں بتا سکوں گا کہ کس ادیب کا کون سا مضمون کس جریدے میں کس ماہ شایع ہوا لیکن اتنا یاد ہے کہ اردو دہلی میں ۱۹۴۷ء کے آخر میں عزیز احمد کا مضمون "اقبال اور ارتقائے تخلیق" شایع ہوا تھا۔ دوسرے جرائد میں لکھنے والے تھے، غلام ربانی عزیز، فرمان فتح پوری، آل احمد سرور، اختر علی تلہری، عبدالسلام ندوی، راجندر ناتھ شیدا، نیاز فتح پوری، نور الحسن ہاشمی، شوکت سبزواری، سید احتشام حسین، سردار جعفری، فراق گورکھپوری، باقر مہدی اور متعدد دوسرے حضرات، پروفیسر مسعود حسین خان کا مضمون مجھے یاد ہے ہم لوگوں نے آج کل میں شایع کیا تھا اس کا عنوان تھا ـــــ "ہے عجب مجموعۂ اضداد اے اقبال تو"۔ پروفیسر عشرت حسین انور نے تو اقبال کے متعلق مضامین کی ایک فوج میدان میں اتار دی تھی۔ ان کے زیادہ تر مضامین "معارف" اعظم گڑھ میں شایع ہوئے تھے۔ اور ان کے عنوانات یہ تھے۔ اقبال اور برگساں، اقبال اور جیمز وارڈ، اقبال اور نٹشے، اقبال اور ولیم جیمز وغیرہ وغیرہ۔

اور یہ جو راقم التحریر نے شروع میں دو ایک کتابوں کا ذکر کیا ہے یہ صرف ایک خاص رجحان کی نشان دہی کے لیے تھا۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں ہوگا کہ اُس دور میں ان کے علاوہ اقبال پر کتابیں شایع ہی نہیں ہوئیں۔ عبدالسلام ندوی کی "اقبال کامل" میں سمجھتا ہوں ۱۹۴۸ء ہی میں شایع ہوئی۔ ظہیر الدین جامعی کی کتاب "اقبال کی کہانی کچھ اُن کی اور کچھ میری زبانی" اس کے دو ایک برس بعد چھپی۔ اسی زمانے میں یکتا امروہوی کی ایک کتاب آئی تھی "اقبال خواتین کی نظر میں"۔ دو چار برس بعد ظفر احمد صدیقی کی کتاب "حکمت کلیمی" چھپی تھی۔ یہاں یہ ذکر بھی بے محل نہ ہوگا کہ وکٹر کرنن کی کتاب POEMS FROM IQBAL ۱۹۴۷ء میں اور اقبال سنگھ کی کتاب THE ARDENT PILGRIM ۱۹۵۱ء میں شایع ہوئیں۔ غالباً یہ بات کم لوگوں کے حافظے میں ہوگی کہ عطیہ فیضی کی انگریزی کتاب IQBAL اول اول ۱۹۴۷ء کے آخر میں ہندوستان ہی میں چھپی تھی اور اس کے ناشر تھے ACADEMY OF ISLAMIC PUBLICATIONS BOMBAY

اسی دور میں ہندوستان کے ایک شہر نے بڑے حوصلے اور عزم کے ساتھ اقبالیا

کی شمع روشن کی اور اس شمع کی روشنی روز بروز بڑھتی ہی گئی۔ یہ شہر حیدرآباد ہے اور جناب خلیل اللہ حسینی اور ان کے رفقائے کار کی بدولت جو اقبال اکیڈمی قایم ہوئی اس نے اقبالیات کے فروغ کے لیے بڑا کام کیا۔ یہ ادارہ روزِ اول ہی سے ایک فعال ادارہ رہا ہے اور اس کے زیرِ اہتمام متعدد سمینار جن میں آل انڈیا سمینار اور انٹرنیشنل سمینار بھی شامل ہیں منعقد ہو چکے ہیں۔

اس ادارے کے علاوہ حیدرآباد کے اور اداروں نے بھی اقبال پر سمینار منعقد کیے، حیدرآباد میں علامہ اقبال کی مقبولیت کا سبب ایک تو ان کا فکر و فن ہے جو علمی اور ادبی دنیا میں ہر جگہ مقبول ہے دوسرا حیدرآباد شہر ہے جہاں انہوں نے THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کے چھ لیکچروں میں سے ایک لیکچر دیا تھا۔ اس کے علاوہ دکن کا ذکر سلطان فتح علی خان کے ذکر کے ساتھ علامہ اقبال کے کلام میں خاص طور سے آیا ہے جس کی بدولت آندھیرا پردیش اور میسور کے لوگ علامہ اقبال کے ساتھ ایک خاص تعلق خاطر محسوس کرتے ہیں اور پھر مہاراجہ سرکشن پرشاد، سر اکبر حیدری اور سروجنی نائیڈو کے ساتھ جو ان کے مراسم رہے وہ دکن کی علمی اور ادبی تاریخ کا ایک پائیدار حصہ بن چکے ہیں۔

ایسی ہی بات مجھے کشمیر کے بارے میں بھی کہنا ہے کہ یہاں بھی علامہ اقبال کی مقبولیت کا سبب صرف ان کا فکر و فن ہی نہیں ہے بلکہ اقبال فرزند کشمیر ہیں۔ اور ملک کے ہر حصے سے زیادہ سرزمین کشمیر کو اقبال پر فخر اور ناز ہے۔ اقبال کے کلام میں، خطوط میں، خطبات میں کشمیر کا ذکر جس طرح سے آیا ہے اور ان کی اپنی زندگی میں کشمیر اور مسائل کشمیر کی جو اہمیت رہی ہے اس پر اتنا کچھ لکھا گیا ہے کہ اس موضوع پر میرے لیے یہاں کچھ کہنے کی گنجایش باقی نہیں ہے۔

حضرات، راقم الحروف نے جموں و کشمیر یونی ورسٹی کے لیے جن لیکچروں کا ذکر کیا ہے یہ لیکچر راقم الحروف نے ملک کی بعض اور علمی اور ادبی انجمنوں کے زیرِ اہتمام بھی دیے۔ یہ لیکچر دینے کا اتفاق مجھے دہلی میں بھی ہوا۔ انجمن ترقی اردو اور انجمن تعمیرِ اردو دہلی کے جلسوں میں۔ اس کے چند روز بعد میں حسبِ معمول نبے بھائی سید سجاد ظہیر سے ملنے گیا تو انہوں نے چھوٹتے ہی کہا کہ سنا ہے اِن دنوں تم مسلم فرقہ پرستی کو فروغ دینے کی کوشش کر رہے ہو۔ میں شروع میں ان کی بات نہ سمجھا، انہوں نے اپنی بات کی

وضاحت کی اور بتایا کہ اقبال مسلم فرقہ پرستی کا نمائندہ ہے۔ اقبال کے متعلق ہندوستان میں کہیں کوئی لیکچر ویکچر نہیں ہو رہے ہیں تمہیں یہ کیا سوجھی ہے۔ میں نے اپنا نقطہ نگاہ واضح کرنے کی کوشش کی۔ لیکن میں انہیں قائل نہ کر سکا۔ میرے نزدیک ہندوستان میں اقبالیات کی تصویر کا یہ ایک نیا پہلو تھا کیونکہ اس وقت تک ترقی پسند تحریک کے دو بڑے علمبردار ایک ہندوستان میں دوسرا پاکستان میں اقبال کے متعلق نئے فکری نتایج پر پہنچ چکے تھے لیکن تحریک کے امیرِ کارواں آخر تک اقبال کو مسلم فرقہ پرستی کا نمائندہ سمجھتے رہے۔

— ۸ —

وقت گزرتا گیا اور علامہ اقبال کے متعلق مختلف جراید میں چھپنے والے مقالات کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا۔ جن مصنفین کا نام میں نے اس باب کے شروع میں لیا ہے۔ ان کے مقالات اور ان میں سے بعض کی کتابیں منظر عام پر آئیں۔ دراصل جوں جوں سیاسی فضا میں ٹھہراؤ آتا چلا گیا اور تقسیم ملک سے پیدا شدہ گرد بیٹھتی چلی گئی۔ اردو اور اقبال دونوں کے متعلق ملک کا بحیثیت مجموعی رویہ بدلتا چلا گیا۔ دراصل اقبال اتنا بڑا شاعر ہے کہ ملک کی علمی اور ادبی فضا سے اس کی عدم موجودگی کو ملک نے خود محسوس کیا۔ بعض اہم انگریزی، ہندی اور دوسری زبانوں کے اخبارات اور جراید نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ وہ اقبال کے متعلق علمی اور ادبی مقالات شایع کریں۔ ہندوستان ٹائمز، ٹائمز آف انڈیا، نوبھارت ٹائمز، اسٹیٹسمین اور انڈین ایکسپریس۔ ان سب اخبارات نے اپنے ادبی ضمیموں میں اس کمی کو محسوس کیا اور اقبال پر مضامین کبھی کبھار ان میں چھپنے لگے۔

یہاں مجھے یہ کہنے کی اجازت دیجیے کہ ہندوستان ایک بڑا ملک ہے۔ بڑے سے میری مراد محض یہ نہیں کہ رقبے کے اعتبار سے بڑا ملک ہے بلکہ میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ تہذیبی اور تمدنی اعتبار سے بھی ایک بڑا ملک ہے۔ یہاں فرقہ وارانہ فسادات کے باوجود ان عناصر کی بھی کمی نہیں جنہیں صحت مند عناصر کہا جا سکتا ہے۔ اس بڑے ملک نے علامہ اقبال کے متعلق خاموشی اختیار کر کے ایک بہت بڑی غلطی کی تھی اور ملک کو جب اس غلطی کا احساس ہوا تو اس نے اس غلطی یا کوتاہی کی تلافی بھی ایک بڑے ملک کے شایانِ شان طریقے سے کی۔ یعنی جب اقبال کی یاد منانے کا خیال اس ملک کو آیا تو گویا

اس موضوع پر جلسوں اور سمیناروں کا ایک سیلاب آگیا۔

غالباً ۱۹۶۰ء یا ۱۹۶۱ء میں علامہ اقبال کی غزلیں آل انڈیا ریڈیو سے نشر ہونا شروع ہوئیں۔ یہ گویا ایک طرح سے GREEN SIGNAL تھا کہ اقبال کا ذکر اس ملک میں شجرِ ممنوعہ کی حیثیت نہیں رکھتا لیکن اس مثبت اندازِ فکر کے ساتھ ہی ساتھ مخالف سمت میں بھی رَو چلتی رہی۔ ہندی کی مشہور شاعرہ مہادیوی ورما نے جن کا انتقال ابھی چند روز قبل ہی ہوا ہے آل انڈیا ریڈیو کے اس طرزِ عمل کو MUSLIM APPEASEMET کے رجحان سے منسوب کیا، ساتھ ہی انہوں نے اردو کے خلاف بھی بیان دیا۔ ان کے دوسرے ہمنوا ہندی کے ایک اور اہلِ قلم اور شاعر بھگوتی چرن جی تھے جنہوں نے اقبال کے متعلق کچھ نہ کہا لیکن اردو کے بارے میں کہا کہ ہندوستان میں اردو کے فروغ کے لیے جو کوششیں ہو رہی ہیں یہ ہندوستان کے اندر ایک LINGUISTIC PAKISTAN بنانے کی کوششیں ہیں۔ انگریزی اخبارات میں یہی لفظ LINGUISTIC PAKISTAN شایع ہوا تھا اور اس قسم کی آوازیں اکادکا ہی سہی آج بھی سننے میں آجاتی ہیں۔ اور اگر آپ غور سے دیکھیں تو انگریزی اخبارات میں علامہ اقبال کی شاعری یا فلسفے کے متعلق کوئی مضمون شایع ہوتا ہے تو اس کے دو چار روز بعد اسی اخبار میں اس مضمون کے بارے میں دو ایک مکتوب ایسے ضرور چھپ جاتے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مکتوب نگار حضرات کو اس موضوع پر مضمون کا چھپنا پسند نہیں آیا اور ان مکاتیب میں اس بات کا ضرور ذکر ہوتا ہے کہ اقبال ہی نے پاکستان کا تصور پیش کیا تھا۔ اور ہندوستان کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کی ذمہ داری انہی کی ہے۔ انگریزی کے مشہور صحافی کے این سود کا مقالہ WHO FATHERED PAKISTAN جو کچھ مدت قبل ہندوستان ٹائمز میں شایع ہوا تھا اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

لیکن ایک جمہوری ملک میں اس طرح کا اختلاف رائے کوئی حیرت یا عجوبے کی بات نہیں۔ اور نہ ہی اس اختلاف رائے کو آج کوئی بڑی بات سمجھا جاتا ہے۔ بڑی بات یہ ہے کہ اقبال اور ان کے فکر و فن کو نظر انداز کرنے کا جو رجحان ۱۹۴۷ء میں شروع ہوا تھا وہ آج نظر نہیں آرہا ہے۔

— ۹ —

آج جب ہم اس سارے ملک اس بدلے ہوئے رجحان پر نظر ڈالتے ہیں تو کچھ یوں محسوس ہوتا ہے کہ ملک کے علماء فضلاء، دانشور اور تخلیقی فنکار شعوری یا غیر شعوری طور پر کسی ایسے لمحے کے انتظار میں تھے جو تاریخ ادب کے اس بدلتے ہوئے دھارے کو تیز تر کر دے اور اقبال ہندوستان کے ایک بڑے شاعر کے طور پر پھر ہندوستان کو واپس مل جائیں۔ یہ لمحہ ۷۳-۱۹۷۲ء میں ملک کے سامنے آگیا جب علامہ اقبال کی تاریخ ولادت ایک متنازعہ فیہ مسئلے کی صورت میں رونما ہوئی۔

۱۹۷۲ء کی ابتدا کا زمانہ تھا کہ برصغیر ہند و پاک میں علامہ اقبال کے جشن صد سالہ کا غلغلہ بلند ہوا۔ اس وقت تک صورت یہ تھی کہ علامہ اقبال کی تاریخ ولادت قطعی طور پر ہم لوگوں کے سامنے نہیں تھی۔ جہاں تک اقبال کی سوانح عمریوں کا تعلق ہے دو کتابیں اس وقت خاص اہمیت کی حامل تھیں۔ ایک عبداللہ انور بیگ کی انگریزی تصنیف THE POET OF THE EAST (۱۹۳۹) اور دوسری مولانا عبدالمجید سالک کی کتاب "ذکر اقبال" (۱۹۵۵) اور دونوں کتابوں میں علامہ اقبال کی تاریخ ولادت ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء دی گئی تھی۔ فقیر سید وحید الدین کی کتاب "روزگار فقیر" (جلد اول) کا نقش ثانی ۱۹۶۳ء میں چھپ چکا تھا اور اس میں پورا ایک باب بعنوان "تاریخ پیدائش۔ ایک غلطی کا ازالہ" موجود تھا اور اس میں ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو تاریخ ولادت قرار دیا گیا تھا لیکن اس کتاب نے اہل نظر کو اس وقت تک اپنی طرف اس طرح متوجہ نہیں کیا تھا جس کی یہ مستحق تھی۔

اقبال کے بارے میں اس وقت تک خاصی تعداد میں ایسی کتابیں اور مقالے چھپ چکے تھے جن میں اقبال کی تاریخ ولادت دی گئی تھی۔ ہند و پاک کے جن اہم مصنفین نے اس موضوع پر قلم اٹھایا تھا ان کی تعداد ساٹھ سے زیادہ تھی اور ان میں محمد الدین فوق، رام بابو سکسینہ، وی جی کرنین، خلیفہ عبدالحکیم، عبدالمجید سالک، بابا جان غفور روف، ڈاکٹر جاوید اقبال، ڈاکٹر وحید قریشی، مالک رام، نواب سر ذوالفقار علی خان، لالہ سری رام، سید عابد علی عابد، عبداللہ انور بیگ، سید عبدالواحد معینی، مس میریا اسٹیپس، انیس ملک، راج آنند، سر راس مسعود، محمد طاہر فاروقی، حافظ محمود شیرانی، مولوی احمد دین، سچدانند سنہا، اینے میری شمل، اقبال سنگھ، شیخ اکبر علی، فقیر سید وحید الدین، چراغ حسن حسرت ایسے اہل قلم حضرات شامل تھے۔ ان حضرات

کے دیئے ہوئے سنین ۱۸۷۳ء سے ۱۸۷۷ء تک پھیلے ہوئے تھے۔ ان سنین کے دنوں اور مہینوں میں بھی فرق تھا۔ بعض نے اپنی رائے بدل بھی لی تھی، مثلاً ڈاکٹر وحید قریشی نے جو پہلے ۱۸۷۷ء کے حق میں تھے بعد میں ۱۸۷۳ء کے حق میں دلایل دیے۔ اسی طرح مالک رام نے بھی پہلے ۱۸۷۷ء کے حق میں تھے بعد میں ان کی رائے بھی یہی ہوگئی کہ تاریخ پیدایش ۱۸۷۳ء ہے۔ محمد الدین فوق نے ایک جگہ تاریخ پیدایش ۱۸۷۵ء لکھی ہے اور دوسری جگہ ۱۸۷۶ء۔ سید عبدالواحد معینی نے پہلے ۱۸۷۳ء کو اور پھر ۱۸۷۷ء کو صحیح قرار دیا۔ اسی طرح محمد طاہر فاروقی بھی ۱۸۷۳ء سے ہٹ کے ۱۸۷۷ء پر آگئے تھے۔ ۱۹۵۸ء میں حکومت پاکستان نے پوسٹ ڈیپارٹمنٹ کی طرف سے ایک ٹکٹ جاری کیا جس پر تاریخ پیدایش ۱۸۷۳ء درج تھی بعد میں ۱۹۷۷ء میں ایک اور یادگاری ٹکٹ جاری کیا جس پر تاریخ ۱۸۷۷ء چھپی تھی گویا ع شد پریشان خواب من از کثرت تعبیرہا والی بات تھی۔

اب اسے سالک صاحب کی کتاب کی مقبولیت سمجھیں یا کچھ اور، عام رائے ہندوستان میں ۱۸۷۷ء کے حق میں تھی۔ اس وقت قدرتی طور پر یہ بات ہمارے سامنے نہ آسکی کہ پاکستان میں صورت حال کیا ہے لیکن ہندوستان میں عاشقان کلام اقبال کا جھکاؤ ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء ہی کی طرف تھا، اور اس تاریخ کو صحیح تسلیم کرنے والے حضرات بار بار ذکر اقبال کا حوالہ دیتے تھے۔ اس کا سبب ایک تو میں یہ سمجھتا ہوں کہ ہندوستان کے علمی اور ادبی حلقوں میں سالک صاحب اور ان کی تحریروں کو بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ آج بھی یہی صورت ہے اور دوسرا سبب ممکن ہے یہ بھی ہو کہ عاشقان کلام اقبال جلد از جلد صدی تقاریب منانا چاہتے تھے۔ بصورت دیگر انہیں چار سال یا پانچ سال اور انتظار کرنا پڑتا۔

تو گویا ۱۹۷۲ء کے آخری مہینوں کے آتے آتے ہندوستان کی فضا صدی تقاریب کے غلغلے سے معمور ہو چکی تھی اور ہندوستان کی متعدد علمی اور ادبی انجمنیں ملک کے طول و عرض میں ۱۹۷۳ء ہی میں صدی تقاریب منانے کے لیے سرگرم عمل ہو گئیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ اس موضوع پر اختلاف رائے بھی شروع ہو گیا۔ نہ جانے اس کا سبب کیا تھا لیکن یہ اختلاف رائے بڑی حد تک ملک کے انگریزی اخبارات تک محدود رہا۔ یہاں یہ بات بھی توجہ طلب ہے کہ انگریزی اخبارات میں جو کچھ چھپتا تھا اس کے اردو ترجمے ملک کے اردو اخبارات میں بالعموم شایع ہو جاتے تھے۔ اس کا ایک سبب تو یہ

ہوگا کہ یہ بحث راقم التحریر کے اس مقالے سے شروع ہوئی جو ۱۸ فروری ۱۹۷۳ء کو انگریزی روزنامہ ہندوستان ٹائمز (نئی دہلی) میں شایع ہوا اور دوسرا بڑا سبب اس کا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہندوستان کا اردو داں طبقہ ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء کے علاوہ کسی اور تاریخ کا ذکر سننے کو بھی تیار نہ تھا کیونکہ اس صورت میں صدی تقاریب چار یا پانچ سال اور آگے چلی جاتیں۔

اس گہما گہمی کے عالم میں ملک کی دو بڑی علمی اور ادبی جماعتوں نے ۱۹۷۳ء ہی میں صدی تقاریب منانے کا اعلان کیا۔ غالب اکیڈمی نئی دہلی نے تو ۲۲ فروری ۱۹۷۳ء ہی صدی تقاریب کی تاریخ مقرر کی اور اقبال اکیڈمی حیدرآباد نے اپنی سہولت کے پیش نظر ۱۱ مئی سے ۲۴ مئی ۱۹۷۳ء کی تاریخ طے کیں۔ جب ان دونوں اداروں نے صدی تقاریب کا اعلان کیا اور ملک کے مختلف حصوں سے مقالہ نگار حضرات کو دعوت دی تو ۱۹۷۳ء کی بات ذہنوں میں پختہ تر ہو گئی اور ۱۹۷۷ء کی تاریخ سے اکثر لوگ خالی الذہن ہو گئے۔

۲۲ فروری ۱۹۷۳ء ہی پر اجتماعِ آرا کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ سیال کوٹ اور لاہور میں علامہ اقبال کے مکانوں پر بھی محکمہ آثارِ قدیمہ کی جانب سے یہی تاریخ درج کی گئی تھی۔

آل انڈیا ریڈیو نئی دہلی نے اس ادارے کی طرف سے جنوری ۱۹۷۳ء میں ایک خط ملک کے متعدد اہلِ قلم کو لکھا گیا۔ یہ ایک عجیب و غریب قسم کا خط تھا۔ اس میں اقبال کی تاریخ پیدائش کے متعلق دو ایک مصنفین کے حوالے دینے کے بعد چند لاتعلق سی رسمی باتیں لکھی گئی تھیں اور آخر میں مکتوب الیہ حضرات سے اس موضوع پر آراء طلب کی گئی تھیں۔ آخری جملہ اگر میں غلطی نہیں کرتا تو یہ تھا۔ I SHOUD BE GRATEFUL IF YOU COULD KINDLY LET ME KNOW YOUR VIEWS ON THE SUBJECT.

یہ خط اگرچہ خلوصِ نیت پر مبنی تھا لیکن اُس وقت آل انڈیا ریڈیو کے شعبۂ اردو میں جو لوگ اتنے اہم کام کا بیڑا اٹھا رہے تھے ان کی موضوع سے عدمِ واقفیت اس خط کی عبارت سے ظاہر تھی لیکن آل انڈیا ریڈیو

کو تو بہت دیکھ بھال کے قدم اٹھانا ہی تھا اور ریڈیو کے اعلیٰ حکام بالخصوص ڈایریکٹر جنرل عبد اللطیف بروا کی یہ احتیاط پسندی ہر اعتبار سے قابلِ تعریف ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ شعبۂ اردو سے متعلق جن لوگوں کے سپرد انہوں نے یہ کام کیا وہ اس کام کے اہل نہیں تھے ورنہ اس خط کا متن بالکل مختلف ہوتا اور ویسے بھی تحقیق کے مسایل ووٹوں سے حل نہیں ہوتے۔

پروفیسر آلِ احمد سرور اُس زمانے میں علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ میں پروفیسر اور صدر شعبہ اردو تھے۔ انہوں نے ساری صورت حال کے پیشِ نظر خاصی احتیاط سے کام لیا انہوں نے اس سلسلے میں جس سمینار کا اعلان کیا اور اس کے لیے دعوت نامے بھیجے اُس کی تاریخیں انہوں نے پہلے ۲۲، سے ۲۵، فروری رکھیں بعد میں یہ تاریخیں ۲۳، سے ۲۶، مارچ کردی گئیں لیکن ۲۲، سے ۲۵، فروری والے دعوت ناموں میں بھی انہوں نے یہ نہیں لکھا کہ یہ سمینار اقبال صدی تقاریب کے سلسلے میں منعقد کیا جارہا ہے، بلکہ یہ لکھا کہ شعبۂ اردو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے زیرِ اہتمام اکثر کسی نہ کسی علمی اور ادبی موضوع پر سمینار منعقد کیے جاتے ہیں، یہ سمینار بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے، ہوسکتا ہے سرور صاحب نے یہ سمینار مارچ تک اسی لیے ملتوی کردیا ہو کہ کہیں شعبہ اردو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کو بھی ۲۲، فروری ۱۸۷۳ء کا حامی نہ سمجھ لیا جائے جب کہ تاریخِ پیدائش ابھی تک قطعی طور پر طے نہیں ہوئی۔

حضرات! ان سطور میں اقبال کی تاریخ ولادت پر بحث کرنا مقصود نہیں ہے لیکن اس امر کی طرف ایک اشارہ میں ضرور کرنا چاہوں گا کہ اِس سلسلے میں ہندوستان میں جو کام ہوا اس کی جانب پاکستان کا ردِ عمل کیا تھا۔

اس بات کے تسلیم کرنے میں اہلِ ہند کو کوئی تامل نہ ہونا چاہیے کہ بحیثیت مجموعی علامہ اقبال کی تاریخ ولادت کا مسئلہ پاکستان کے لیے ہندوستان کے مقابلے میں کہیں زیادہ اہمیت رکھتا تھا لیکن ۱۹۷۳ء میں ریڈیو پاکستان سے کبھی صدی تقاریب کے تعلق سے ۲۲، فروری ۱۸۷۳ء کی تاریخ سننے میں نہ آئی، پاکستان پریس میں بھی اس تاریخ کا ذکر ۱۹۷۱ء تک دیکھنے میں نہ آیا۔ اس سے اِس نتیجے پر پہنچنا غلط نہ ہوگا کہ پاکستان کے ادبی حلقوں نے بڑی حد تک ۲۲، فروری ۱۸۷۳ء کی تاریخ کو نظر انداز ہی کیا۔ وہ ۷۷ء ہی کے انتظار میں رہے۔ اقبال کے حلقۂ نیاز مندان اور ان پر تحقیقی کام کرنے والوں میں سید نذیر نیازی

ڈاکٹر ممتاز حسن، بشیر احمد ڈار، میاں محمد شفیع، پروفیسر یوسف سلیم چشتی، ڈاکٹر سید عبداللہ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، ڈاکٹر وحید قریشی، شورش کاشمیری، عبداللہ ملک، خواجہ عبدالحمید عرفانی، ملک اسلم حیات بیرسٹر، مشفق خواجہ، خواجہ عبدالرحیم (سیکرٹری مزار اقبال کمیٹی) پروفیسر محمد منور، ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی غلام رسول مہر اور غلام رسول خان ایسے حضرات شامل تھے لیکن انہوں نے ۷۳ء یا ۷۷ء میں صدی تقاریب منانے کے سوال پر کبھی غور نہیں کیا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ ہندوستان میں جب اقبال صدی تقاریب کسی نہ کسی صورت میں ۷۳ء ہی میں شروع ہوگئیں اور اس کے متعلق اعلانات اس سے ایک برس قبل ہی نظر آنے لگے تو پاکستان کے بعض حلقوں میں اس کا ردِ عمل اچھا نہیں ہوا لیکن یہ ردِ عمل بڑی حد تک غلط فہمی پر مبنی تھا۔ اس کی کوئی حقیقی بنیاد نہیں تھی۔ مثلاً نوائے وقت (لاہور) نے ۲۷ جنوری کی اشاعت میں لکھا۔

علامہ اقبال کا یوم ولادت

یہ مذاق ختم کیجیے

حکیم الامت علامہ اقبال کی تاریخ پیدائش آج کل پاکستان کے علمی، ادبی، تحقیقی اور بعض سیاسی حلقوں میں بحث و تمحیص کا موضوع ہوئی ہے۔ ایک مکتبِ فکر ۲۲ فروری سنہ ۱۸۷۳ء یا ۲۹ دسمبر سنہ ۱۸۷۳ء کو علامہ اقبال کا یومِ پیدائش قرار دیتے ہوئے اس سال شاعرِ مشرق کا صد سالہ یومِ ولادت منانے کی تقاریب منعقد کرنے پر اصرار کر رہا ہے۔ (ہمارے ہمسایہ ملک بھارت کے حکمران بھی اس سال علامہ اقبال کا صد سالہ یومِ ولادت سرکاری طور پر منا رہے ہیں) دوسرا طبقۂ خیال اس تاریخ سنہ ۱۸۷۳ء کو غلط قرار دیتا ہے۔ اس مکتبِ فکر کے نزدیک علامہ کا یومِ ولادت ۹ نومبر سنہ ۱۸۷۷ء تھا جو علامہ صاحب کے پی ایچ ڈی کے مقالے کے دیباچے میں ان کے اپنے ہاتھ سے درج شدہ ہجری تاریخ (۳ ذیلعقدہ سنہ ۱۲۹۴ ہجری) سے اخذ ہوتی ہے۔ یہ بحث

ہنوز جاری ہے اور اول الذکر طبقہ اسی سال علامہ اقبال کا یوم ولادت منانے پر اصرار کر رہا ہے شاید اس لیے کہ ہم کہیں بھارت سے پیچھے نہ رہ جائیں۔

ہمارے لیے یہ امر ناقابل فہم ہے کہ ہمارے ارباب فکر و دانش خود علامہ اقبال کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تاریخ پر یقین کیوں نہیں کرتے اور تحقیق و تجسس کے نام پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کیوں کر رہے ہیں کہ علامہ صاحب نے اپنی تاریخ پیدائش کے بارے میں خدانخواستہ دروغ گوئی سے کام لیا تھا۔ کیا یہ مشاہیر قوم کی شخصیت مسخ کرنے کی مذموم کوشش نہیں؟ پھر اگر علامہ اقبال واقعی فروری یا دسمبر ۱۸۷۳ء میں پیدا ہوئے تھے تو کیا یہ ارباب تحقیق و دانش گذشتہ سال سوئے ہوئے تھے اور اب انہیں بھارت کی طرف دیکھ کر ہوش آیا ہے۔ جہاں تک بھارت کا تعلق ہے وہاں کانگریسی حکمران علامہ اقبال کے صد سالہ یوم ولادت کی تقاریب کو اپنے سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کر رہے ہیں۔ کانگریسی حکمرانوں کو بھارت کے اردو بولنے والے علاقوں (یوپی) میں عام انتخاب درپیش ہیں۔ وہ اس علاقے میں مسلمانوں کے ووٹ حاصل کرکے اپنے اقتدار کو مستحکم کرنا چاہتے ہیں۔ اسی طرح وہ مقبوضہ کشمیر میں کشمیری الاصل علامہ اقبال کا نام استعمال کرکے کشمیریوں کی ہمدردیاں حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ پھر ہمیں اس حقیقت کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیئے کہ بھارتی حکمران علامہ اقبال کو ہمیشہ اپنے نقطۂ نظر سے پیش کرتے رہے ہیں۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ علامہ اقبال سارے ہندوستان کے شاعر

تھے (علامہ کے ابتدائی زمانے کی نظمیں اسی لیے آل انڈیا ریڈیو سے نشر کی جاتی ہیں) اس طرح وہ یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ علامہ نے دو قومی نظریہ پیش نہیں کیا تھا۔ وہ تو سارے ہندوستانیوں (پاکستانی مسلمانوں سمیت) کے شاعر تھے۔ بھارتی حکمران علامہ اقبال کا یہ تصور عالم اسلام (بالخصوص ہمارے عرب بھائیوں) میں بھی ہمارے اساسی نظریہ کو غلط ثابت کرنے کے لیے پیش کرتے ہیں۔

ہمیں بھارتی حکمرانوں سے کوئی شکوہ نہیں ہونا چاہیئے۔ انہوں نے تو ابھی تک پاکستان کے قیام وجود کو ذہنی طور پر قبول نہیں کیا اور وہ ہمارے اساسی نظریات پر وار کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے نہیں جانے دیتے لیکن سوال یہ ہے کہ ہمارے اپنے دانشور اور ارباب فکرو نظر حکیم الامت شاعر مشرق اور نظریہ پاکستان کے خالق کے ساتھ کیا سلوک کر رہے ہیں ....

ہندوستان میں اقبال صدی تقاریب کے سلسلے میں جو کوششیں ہو رہی تھیں ان پر یک قلم یہ کہہ کر پانی پھیر دینا کہ بھارت کے سیاسی حکمران اقبال صدی تقاریب کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کر رہے ہیں کوئی مستحسن اور قابل تعریف انداز فکر نہیں تھا۔ دراصل ولادت اقبال کے متعلق متعدد تاریخوں کی موجودگی میں حکومت پاکستان کی طرف سے قایم کی ہوئی کمیٹی قطعی تاریخ ولادت کے بارے میں جلد کوئی فیصلہ نہ کر سکی۔ اس کمیٹی نے یکم فروری ۱۹۷۴ء کو اعلان کیا کہ اقبال کی تاریخ ولادت ۹ نومبر ۱۸۷۷ء ہے۔ کمیٹی کے اس تساہل کا بھی اہل پاکستان نے اچھا اثر نہ لیا۔ اس دوران میں متعدد محققین پاکستان نے اپنے اپنے طور پر مختلف تاریخوں کے حق میں اپنے اپنے دلایل پیش کرنا شروع کر دئے تھے اور کوئی واضح تصویر سامنے نہیں آ رہی تھی، چنانچہ اس صورت حال کے پیش نظر پاکستان کے بزرگ شاعر مولانا وقار انبالوی نے اپنے تاثرات اس قطعے کی صورت میں ظاہر کئے۔

اقوام کے پیکر کو مقدر کی طرف سے
اُس دیدۂ بیدار سی دولت نہیں ملتی
ہم جشنِ ولادت تو منانے پر مُصر ہیں
اقبال کی تاریخِ ولادت نہیں ملتی

اس وقت تک ہندوستان کے طول و عرض میں ہندوستان ٹائمز (نئی دہلی) کے مذکورہ مقالے کے نتائج (یعنی ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو اقبال کی تاریخِ ولادت کے طور پر تسلیم بھی کیا جا چکا تھا اور ساتھ ہی جوشِ اشتیاق میں ۱۹۷۳ء سے اقبال صدی تقاریب کا آغاز بھی ہو گیا تھا۔ یہ صورتِ حال پاکستان کے بعض اخبار نویس حضرات کو ناگوار گزری اور انہوں نے اس خدشے کا اظہار کیا کہ شاید یہ کوئی دوڑ ہے جس میں ہندوستان پاکستان سے آگے نکلا جا رہا ہے۔ حالانکہ ایسی کوئی بات نہیں تھی۔ حقیقت حال یہ ہے کہ عاشقانِ اقبال کی نہ پاکستان میں کمی ہے نہ ہندوستان میں۔ یہ کسی دوڑ کا سوال نہیں تھا۔ نہ اس میں کوئی سیاست پنہاں تھی محض اظہارِ عقیدت کی بات تھی۔

انہی دنوں پاکستان ٹائمز (راولپنڈی)[1] میں ایک خط شایع ہوا جس میں یہ عبارت درج تھی: "ہندوستان کی وزیر اعظم اُتر پردیش کے آنے والے انتخابات میں مسلمانوں کے ووٹ حاصل کرنے کے لیے بے شک علامہ اقبال کا نام استعمال کر کے اپنے آپ کو اور دنیا کو دھوکہ دیں۔ میں تمام سچے پاکستانیوں سے گذارش کرتا ہوں کہ وہ علامہ اقبال کی آئیڈیالوجی کے دشمنوں کے ہاتھوں میں کھیلنے سے گریز کریں"۔

گویا عجیب صورتِ حال تھی۔

بجُرمِ عشقِ توام می کُشند و غوغائیست
تو نیز بر سرِ بام آ کہ خوش تماشائیست

مذکورہ خط سے قبل ۲۵ جنوری ۱۹۷۴ء کے پاکستان ٹائمز میں بھی ایک خط اسی مضمون کا

[1] : ۲۰ جنوری ۱۹۷۴ء۔

چھپ چکا تھا جس میں لکھا تھا: "۱۸۷۳ء کی حمایت میں ایک دلیل یہ پیش کی جا رہی ہے کہ حکومتِ ہند نے بھی یہ تاریخ قبول کرلی ہے اور وزیرِ اعظم اندرا گاندھی کی زیرِ صدارت ایک کمیٹی تشکیل پا چکی ہے۔[1] جس کا مقصد یہ ہے کہ یوپی اسمبلی کے انتخابات میں جو مسز گاندھی کے لیے خاص اہمیت رکھتے ہیں مسلمانوں کے ووٹ حاصل کیے جائیں۔ جہاں تک ہندستانیوں کا تعلق ہے انھوں نے اس سلسلے میں (اقبالیات کے تعلق سے) کوئی تحقیقی کام نہیں کیا ہے۔" اسے کہتے ہیں ماروں گھٹنا پھوٹے آنکھ۔ اب اس ضمن میں کیا کہا جائے۔ ہندستان میں اقبال پر کام ہوا ہے یا نہیں یا اُس وقت ہوا تھا یا نہیں یہ ایک خالص علمی بحث ہے مذکورہ اخبارات نے تو اپنی بحث میں علمی اور ادبی پہلو کو قریب ہی نہیں آنے دیا۔ دراصل اس تحریر میں اس طرح کے اقتباسات کو مجھے نظرانداز کرنا چاہیے تھا لیکن بات چونکہ ذرا سخن گسترانہ آپڑی ہے اس لیے ان اقتباسات کا ذکر میں نے ضروری سمجھا اور اس سلسلے میں مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ مذکورہ اخبارات اگر اس طرح کی تحریریں شایع کرنے سے قبل اپنے ملک کے ادیبوں، شاعروں، محققوں اور دانشوروں کے ساتھ اس موضوع پر بات کرلیتے تو وہ یقیناً انہیں قابلِ قدر مشورہ دیتے۔ ہندستان میں اقبال پر کام کرنے والوں اور اقبال صدی تقاریب منانے والوں کے لیے یہ بات بڑے اطمینان اور حوصلے کا باعث رہی کہ پاکستان

---

[1] کل ہند اقبال صدی تقاریب کمیٹی کے ساتھ وزیرِ اعظم ہند محترمہ اندرا گاندھی کا اس کے علاوہ اور کوئی تعلق نہیں تھا کہ بطور وزیرِ اعظم ہم لوگوں کو ان کی سرپرستی حاصل تھی، وہ اس کمیٹی کی صدر نہیں تھیں کمیٹی کی تشکیل یوں تھی:

سرپرست :- جناب فخرالدین علی احمد صدر جمہوریہ

صدر :- جناب درگا پرساد دھر

صدر مجلس عاملہ :- جناب اندر کمال گجرال

سیکرٹری :- جناب علی سردار جعفری

جوائنٹ سیکرٹری :- جگن ناتھ آزاد، ڈاکٹر قمر رئیس

اور یہ کمیٹی مارچ ۱۹۷۳ء کے بعد معرضِ وجود میں آئی تھی۔

کے کسی ادیب، دانشور یا محقق نے مذکورہ اخبارات کے خیالات کی تائید نہیں کی اور وہ اپنے اپنے انداز سے اس کام کا تعریفی الفاظ میں ذکر کرتے رہے جو ہندوستان میں اقبال کے متعلق ہو رہا تھا۔ پاکستان کے ادیبوں اور نقادوں کا رویہ اب بھی اہل ہندوستان کے کام بالخصوص ہندوستان میں اقبالیات کی جانب معروضی اور خالص ادبی انداز کا ہے اور کسی نے اس ادبی نوعیت کے کام کو شک و شبہ کی نگاہ سے نہیں دیکھا بلکہ پاکستان کے متعدد ادیب اور اہل قلم کل ہند اقبال صدی تقاریب میں شریک بھی ہوئے۔

"ہندوستان ٹائمز" نئی دہلی میں مطبوعہ راقم التحریر کے مقالے کا ذکر اس سے قبل آچکا ہے اس مقالے کو بنیاد بناتے ہوئے علی سردار جعفری نے علی گڑھ کے سمینار میں ۲۲ مارچ ۱۹۷۳ء کو اس مضمون کا ریزولیوشن پیش کیا کہ ہندوستان میں ۷۷ء ہی میں اقبال صدی تقاریب منائی جائیں گی۔ اس ریزولیوشن کی تائید پروفیسر آل احمد سرور نے کی اور چند تقریروں کے بعد جن میں ڈاکٹر عالم خوندمیری اور ڈاکٹر خلیل الرحمان اعظمی کی تقریریں خاص اہمیت رکھتی ہیں یہ ریزولیوشن متفقہ طور پر پاس ہوا۔ ہندوستان کی جس کمیٹی کا ذکر "پاکستان ٹائمز" کی مذکورہ بالا تحریر میں ہوا ہے اس کی تشکیل اس ریزولیوشن کے بعد عمل میں آئی اور اس کا پہلا اجلاس ۲۹ دسمبر ۱۹۷۳ء کو نئی دہلی میں منعقد ہوا۔ اس سے قبل نہ کوئی کمیٹی تھی اور نہ ہی محترمہ اندرا گاندھی کبھی کسی اقبال کمیٹی کی صدر رہیں۔ یہ سب زیب داستان کی باتیں تھیں۔

لیکن اسی اخبار "پاکستان ٹائمز" کے کالم نگار محمد ادریس نے لاہور لوٹ بک کے زیر عنوان ۲۲ جنوری ۷۷ء کے شمارے میں کچھ مختلف قسم کی بات کہی۔ ان کا لب و لہجہ اخباروں کی عام روش سے بہت مختلف تھا انہوں نے اس کالم میں لکھا:

> "آخر اس کمیٹی کا کیا ہوا جو اقبال کی تاریخ ولادت کے تعین کے لیے قائم کی گئی تھی؟ اطلاع یہ ہے کہ کمیٹی ابھی تک کسی نتیجے پر نہیں پہنچی۔ اس سے ان لوگوں کے ڈیڈیکیشن کا اندازہ ہوتا ہے جو اقبال پر تحقیق کا ڈھنڈورا پیٹتے رہتے ہیں۔
>
> کیا اس سے ہماری تہذیبی مکاری پر روشنی نہیں پڑتی کہ ہم نے اب اقبال صدی تقاریب کی بات شروع کر دی ہے کیونکہ سرحد پار اس تقریب

کے منانے کا فیصلہ ہو گیا ہے۔ اگر ہم اقبال کے بارے میں دیانت دار قسم کے لوگ ہیں تو ہم اس سلسلے میں وہ سب کیوں نہیں کرتے جو ہمیں کرنا چاہیئے۔ ہمیں اقبال کے تعلق سے کسی طرح کی بناوٹ سے کام نہیں لینا چاہیئے۔ ہمیں اقبال کے بارے میں باتیں بھی کرنا چاہئیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ اقبال کے متعلق کام بھی کرنا چاہیئے۔ مگر ہمیں اقبال اور اس کی تعلیم کے متعلق باتیں کرنے کے بہانے نہیں ڈھونڈنا چاہئیں۔ ہمیں چاہیے کہ ہم اقبال کے بارے میں ذرا اور دیانت دار ہو جائیں۔ ......

آل انڈیا ریڈیو نئی دہلی کے جس مراسلے کا ذکر پہلے آچکا ہے اس میں شیخ اعجاز احمد اور جناب مالک رام کی باہمی بات چیت کا ذکر ہے۔ راقم التحریر نے اس سلسلے میں جب مالک رام صاحب سے بات کی تو انہوں نے بتایا کہ ان کی ملاقات شیخ اعجاز احمد کے ساتھ کراچی میں ۱۹۵۲ء میں ہوئی تھی اور وہ بھی تھوڑی دیر کے لیے کراچی کی بندرگاہ پر جب مالک رام صاحب یورپ سے واپس آرہے تھے ___ اور ۱۹۵۲ء میں تو اقبال کی تاریخ ولادت موضوعِ بحث ہی نہیں بنی تھی نہ ہندوستان میں نہ پاکستان میں۔ یہ مسئلہ کسی حد تک ۱۹۶۳ میں بحث وتمحیص کا موضوع بنا جب فقیر سید وحید الدین کی کتاب "روزگارِ فقیر" (جلد اوّل) کا دوسرا ایڈیشن منظرِ عام پر آیا لیکن اُس وقت بھی اِس کتاب کی تحقیقی اہمیت کو بہت کم لوگوں نے تسلیم کیا حالانکہ یہ کتاب خاصی RECOGNITION کی مستحق تھی اور ہے۔

شیخ اعجاز احمد کے ساتھ ۱۹۵۲ء والی ملاقات کے بعد جب مالک رام نے انسائیکلوپیڈیا آف انڈین مسلمز (کلکتہ) کے لیے اقبال پر اپنا چھوٹا سا مقالہ لکھا تو اس میں انہوں نے ۹ نومبر ۱۸۷۷ء ہی کو اقبال کی تاریخ ولادت قرار دیا۔ اس کے بڑی مدت بعد انہوں نے سہ ماہی "تحریر" (جولائی ستمبر ۷۵ء) میں جب انہوں نے اقبال کی تاریخ ولادت کے عنوان سے مضمون لکھا تو انہوں نے ڈاکٹر منظیر صوفی کی تائید میں ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ء کو اقبال کی تاریخ ولادت کے طور پر تسلیم کیا۔

یہاں میں ہندوستان میں تشکیل پائے ہوتے ایک ایسے کام کا بھی مختصر طور پر ذکر کرنا چاہتا ہوں جس کی کوئی بہت زیادہ علمی یا ادبی اہمیت تو نہیں لیکن عوامی اور سماجی سطح پر اس کی بہت اہمیت رہی

ہے اور وہ ہے اقبال نمائش کی تشکیل۔ اس کا ذکر میں اس لیے بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ اس نمائش کی تشکیل و تکمیل میں کشمیر یونیورسٹی کو اتنا ہی کریڈٹ جاتا ہے جتنا حکومتِ ہند کی وزارتِ اطلاعات و نشریات کو۔ اس لیے کہ اس نمائش کی تجویز اوّل اوّل کشمیر یونیورسٹی کی طرف سے پیش ہوئی۔

یہ نمائش ۲۰ اکتوبر ۱۹۷۳ء کو پہلی بار سرینگر میں منعقد ہوئی اور اس کے بعد ہندوستان کے مختلف شہروں مثلاً دہلی (تین بار) علی گڑھ، پٹنہ، بمبئی، دیم باڑی (ممتل ناڈو) جموں، مدراس، چنڈی گڑھ، پٹنہ، حیدرآباد لکھنو اور ملک کے متعدد علمی اور ادبی مرکزوں میں منعقد ہوئی اور ڈی اے وی پی کے ریکارڈ کے مطابق یہ نمائش کوئی تین لاکھ افراد نے دیکھی۔ پہلی بار جب یہ سرینگر میں منعقد ہوئی تو ریکارڈ کے مطابق کوئی نو ہزار افراد نے یہ نمائش دیکھی۔ یہ نمائش علامہ اقبال کی تصویروں اور ان کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تحریروں اور تصویروں کی تعداد ۷۰۵ تھی۔

اس نمائش کا افتتاح حکومتِ ہند کے وزیر اطلاعات و نشریات جناب اندر کمار گجرال نے کیا تھا۔ جناب شیخ محمد عبداللہ اس میں مہمانِ خصوصی کے طور پر شریک ہوئے۔ جموں و کشمیر کے گورنر جناب ایل کے جھا اور وزیر اعلیٰ جناب سید میر قاسم نے بھی شرکت کی۔ جناب محمد یوسف ٹینگ سیکریٹری کلچرل اکیڈمی جموں و کشمیر اور پروفیسر شکیل الرحمان صدر شعبہ اردو کشمیر یونیورسٹی نے اپنے خطباتِ استقبالیہ لکھے۔ ٹینگ صاحب کا خطبہ استقبالیہ کلچرل اکیڈمی کی جانب سے تھا اور ڈاکٹر شکیل الرحمان کا کشمیر یونیورسٹی کی جانب سے۔

اس نمائش کی تشکیل و تکمیل میں کشمیر یونیورسٹی کے علاوہ جن اداروں کا تعاون حاصل رہا وہ ہیں عثمانیہ یونیورسٹی لائبریری حیدرآباد، اقبال اکیڈمی حیدرآباد، خدابخش لائبریری پٹنہ، مولانا ابوالکلام آزاد لائبریری علی گڑھ، رضا لائبریری رام پور، دہلی یونیورسٹی لائبریری دہلی، کشمیر یونیورسٹی لائبریری سرینگر جموں یونیورسٹی لائبریری جموں، ڈائرکٹریٹ آف انفارمیشن آندھرا پردیش، ڈائرکٹریٹ آف انفارمیشن بہار، ڈائرکٹریٹ آف انفارمیشن جموں و کشمیر اور جموں و کشمیر اکیڈمی آف آرٹ کلچر اینڈ لینگویجز۔

شیخ محمد عبداللہ نے اپنی تقریر میں فرمایا تھا کہ اقبال نے مجھ سے وعدہ کیا تھا کہ وہ ایک بار پھر کشمیر آئیں گے اگرچہ موت کے ظالم ہاتھوں نے انہیں دوبارہ کشمیر آنے کا موقع نہیں دیا لیکن اس نمائش کو

دیکھ کر میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ وہ اس تصویری پیکر میں کشمیر تشریف لے آئے ہیں"۔

نمائش کی تجویز جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں کشمیر یونیورسٹی کی جانب سے تھی منصوبہ بندی اور رابطے کا کام پریس انفارمیشن بیورو نے انجام دیا عکاسی کا کام فوٹو ڈویژن کے تعاون کے پایۂ تکمیل تک پہنچا اور تزئین و تشکیل کے مراحل اگزیبیشن یونٹ ڈائرکٹریٹ آف ایڈورٹائیزنگ اینڈ وژول پبلسٹی کے ہاتھوں طے ہوئے۔

اپنے اس مقالے کے شروع میں جس منفی لہر کا میں نے ذکر کیا ہے اس کا ایک پہلو اس نمائش کی ترتیب و تشکیل کے دوران میں یوں دیکھنے میں آیا کہ جب یہ نمائش زیر ترتیب تھی تو اس کے مرتب نے ملک کے انگریزی اور اردو اخبارات میں چھوٹے چھوٹے مضامین لکھے تھے۔ علامہ اقبال کی بعض تحریروں اور تصویروں کی تلاش کے لیے۔ اس کے خطوط بھی ہندوستان میں اردو اور دوسری زبانوں کے اخبارات میں چھپے تھے۔ ان خطوط کے جواب میں جہاں مرتب کو ملک کے بعض علمی اور ادبی حلقوں سے خاصا تعاون ملا وہاں اسے بعض عتاب نامے بھی موصول ہوئے جن میں اس قسم کی عبارت درج تھی کہ آپ ہندوستان کے ایک دشمن کی یاد میں نمائش کا انتظام کر رہے ہیں اس وقت ہندوستان میں مسلم نواز حکومت نہ ہوتی اور کوئی صحیح طرح کی جمہوری حکومت ہوتی تو آپ اس وقت جیل خانے میں ہوتے۔ ایک صاحب نے یہ لکھا کہ آپ کا نام ملک کے غداروں کی فہرست میں لکھا جائے گا۔

نئی دہلی کے انگریزی اخبار "مدر لینڈ" نے اس نمائش کو ملک دشمن نوعیت کا کام قرار دیا اور طنزاً لکھا کہ "اقبال نمائش کے مرتب اب اس نمائش کے بعد جناح نمائش مرتب کریں گے جو ملک کے مختلف حصوں میں منعقد کی جائے گی۔

— ۱۰ —

حضرات! یہ میں پہلے ہی عرض کر چکا ہوں کہ میں نے اپنے اس مضمون کو ایک تحقیقی مقالہ بنانے کی کوشش نہیں کی ورنہ میں یہ بات بھی تفصیل سے بیان کرتا کہ آج ہندوستان کی ساٹھ کے قریب ان یونیورسٹیوں میں جن میں اردو پوسٹ گریجویٹ سطح پر پڑھائی جا رہی ہے اقبالیات کا موضوع نصاب کا حصہ ہے کہیں ایم اے میں کہیں ایم فل میں SPECIAL STUDY کے طور پر پی ایچ ڈی کے

تھیسس بھی بڑی تعداد میں لکھے جا چکے ہیں جن کی تفصیل وقتاً فوقتاً ہفتہ وار "ہماری زبان" نئی دہلی اور ماہنامہ "کتاب نما" نئی دہلی میں شایع ہوتی رہتی ہے۔

اقبال صدی تقاریب کے دوران میں ہندوستان کی متعدد یونیورسٹیوں میں ملک کے علمی اور ادبی اداروں کے زیر اہتمام بڑے بڑے اقبال سمینار منعقد ہوئے۔ متعدد جرایدنے جن میں سہ ماہی "اردو ادب" دہلی، "آج کل" دہلی، "شاعر" بمبئی، "آواز" دہلی، "مشہور" کلکتہ، "قومی آواز" بمبئی، "شیرازہ" سرینگر، "برگ آوارہ" حیدرآباد، "الاولیاء" سرینگر، "شعاع" اورنگ آباد، "نگار" لکھنؤ، "تحریک" نئی دہلی، "ھما اقبال نمبر" نئی دہلی، "ھما اقبال صدی نمبر" نئی دہلی، "ہماری زبان" نئی دہلی، "شعور" حیدرآباد، "بلٹز" بمبئی، "آہنگ" گیا، "اقبال ریویو" حیدرآباد، "جامعہ" دہلی اور "تعمیر" سرینگر کے اقبال نمبر خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

جہاں تک انگریزی جرایدکا تعلق ہے INDO - IRA کلکتہ کا اقبال نمبر "ہندوستان ٹائمز" نئی دہلی، "ٹائمز آف انڈیا" نئی دہلی اور "السٹریٹیڈ ویکلی" کے اقبال سپلیمنٹری کا ذکر یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے۔ "پاکستان ٹائمز" لاہور نے اس موقع پر ایک ایسا اقبال سپلیمنٹ بھی شایع کیا جس میں اقبالیات سے متعلق صرف ہندوستان کے اہل قلم کے مضامین شریک اشاعت کئے گئے تھے۔

ہندوستانی جرایدکے خاص نمبروں کے علاوہ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ہندوستان کے قریباً تمام اہم جراید میں اقبال اور اقبالیات سے متعلق اکثر مضامین شایع ہوتے رہتے ہیں۔ اس معاملے میں ماہنامہ "شب خون" الہ آباد جسے شمس الرحمان فاروقی مرتب کرتے ہیں اور سہ ماہی "گفتگو" بمبئی جس کے مدیر علی سردار جعفری ہیں خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ "زبان وادب" پٹنہ، "روح ادب" کلکتہ، "شاعر" بمبئی، "سب رس" حیدرآباد، "پرواز ادب" پٹیالہ، "تعمیر ہریانہ" چنڈی گڑھ، "قومی راج" بمبئی، "نیا دور" لکھنؤ، "کتاب نما" دہلی، "مریخ" پٹنہ، "آج کل" نئی دہلی، "ایوان اردو" نئی دہلی، "امکان" بمبئی، "اکادمی" لکھنؤ، "نخلستان" جے پور، "توازن" مالی گاؤں، "لوئم" حیدرآباد، "سہیل" گیا، "لمحے لمحے" بدایوں اور دوسرے جراید میں اقبال اور اقبالیات سے متعلق اہم مضامین شایع ہوتے رہتے ہیں۔ اقبال انسٹی ٹیوٹ

یونیورسٹی آف کشمیر کا سہ ماہی "اقبالیات" اور اقبال اکیڈمی حیدر آباد کا سہ ماہی "اقبال ریویو" دونوں اقبالیات ہی کے لیے وقف ہیں۔ جہاں تک اقبال انسٹی ٹیوٹ کے بارے میں جس کے کام سمیناروں کے علاوہ ایم فل اور پی۔ ایچ۔ ڈی کے تحقیقی مقالوں اور اقبال کے متعلق کتابوں پر مشتمل ہیں بہت کچھ کہنے کی ضرورت ہے لیکن اس سے اس لیے صرف نظر کیا جا رہا ہے کہ ایک تو یہ مقالہ یونیورسٹی آف کشمیر میں پڑھا جا رہا ہے جہاں کے اساتذہ اور طلبہ میری بہ نسبت اقبال انسٹی ٹیوٹ کی قابل قدر کارگزاری کے متعلق بہت زیادہ جانتے ہیں دوسرے ان علمی اور ادبی اداروں کی سرگرمیوں کو جن کے کام لمحہ بہ لمحہ ملک اور اہل ملک کے سامنے آتے رہتے ہیں اس مقالے میں بحث کا موضوع نہیں بنایا گیا اس ضمن میں اقبال انسٹی ٹیوٹ سرینگر اور اقبال اکیڈمی حیدر آباد کے علاوہ اقبال ادبی مرکز بھوپال کا ذکر بہت ضروری ہے جس کے زیر اہتمام آل انڈیا سطح کے سمینار بالعموم منعقد کیے جاتے ہیں۔

اقبالیات اور اقبال کے متعلق سے کشمیر میں جو کام ہوا ہے اسے میں نے تفصیل سے بیان نہ کرنے کی وجہ پہلے بیان کر دی ہے ورنہ اقبالیات کو زندہ و توانا رکھنے کے لیے کشمیر میں نہ اہل قلم حضرات کی کمی ہے نہ انجمنوں کی۔ مثلاً ڈاکٹر شکیل الرحمٰن کی زیر ہدایت ایک انجمن کچھ مدت تک اقبالیات کے سلسلے میں خاصا کام کرتی رہی۔ آج بھی بزم اقبال جس کے سیکرٹری نحوی صاحب ہیں ہر اعتبار سے قابل تعریف کام کر رہی ہے صرف ایک اہل قلم رشید ناز کی نے اقبال پر کوئی ایک درجن کے قریب مقالات لکھے ہیں۔

اس موقعے پر اس کام کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا جو ریڈیو کشمیر سرینگر ریڈیو کشمیر جموں اور لیہہ اور ٹیلی ویژن سرینگر کی بدولت ہمارے سامنے آتا رہتا ہے۔ جہاں تک ٹیلی ویژن دہلی، ٹیلی ویژن بمبئی، ٹیلی ویژن لکھنؤ، ٹیلی ویژن کلکتہ اور ٹیلی ویژن سرینگر کے ان پروگراموں کا تعلق ہے جن کا موضوع اقبال یا اقبالیات ہے ایک مفصل اور جامع تحقیقی مقالے کی ضرورت ہے، ٹیلی ویژن سنٹر سرینگر سے تو اقبال کے سلسلے میں بعض ایسے قیمع پروگرام ٹیلی کاسٹ ہوئے ہیں کہ اگر انہیں محفوظ رکھا جاتا تو ہمارے آرکائیوز کی لائبریری چمک اٹھتی۔ اس ضمن میں نصرت الاسلام سرینگر اور "علم و دانش" سرینگر کا ذکر کیے بغیر یہ داد مکمل نہیں ہو سکتی۔ نصرت الاسلام کے نگران مولانا محمد فاروق ہیں اور "علم و دانش" ایک مدت تک بشیر غیاث الدین کی زیر ادارت شایع ہوتا رہا۔ ان دونوں جراید کے اقبال نمبر اقبالیات میں خاصی اہمیت

کے حامل ہیں۔

کشمیر کے اخبارات ویسے بھی اقبال کے ذکر سے لبریز ہوتے ہیں لیکن صدی تقاریب کے موقعے پر اکثر اخبارات نے اقبال نمبر شایع کیے جن میں آفتاب، سرینگر ٹایمز، آئینہ، نوائے صبح اور بعض دوسرے اخبارات کے اقبال نمبر خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

اقبال پر ڈاکٹر حامدی کاشمیری کے مقالات کا ذکر اس مضمون میں بہت تفصیل سے ہونا چاہیے تھا۔ ڈاکٹر حامدی کاشمیری کے ساتھ اختلافِ رائے کے باوجود ان کے مضامین کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کے فن کے متعلق خواہ وہ اقبال کی غزلوں میں موضوعیت کا مسئلہ ہے خواہ اقبال کی نظموں کے ساختیاتی پہلو کا تعلق ہے انہوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ نقادانِ اقبال ہی کو نہیں پرستارانِ اقبال کو بھی دعوتِ فکر دیتا ہے اور یہ کسی بھی تنقیدی مضمون کی بہت بڑی خوبی ہے

جموں و کشمیر کی کلچرل اکیڈمی نے اِس ضمن میں تاریخ ساز کام کیا ہے۔ اقبال صدی تقاریب کے موقعے پر اس اکیڈمی نے جموں و کشمیر میں سال بھر تک صدی تقاریب منانے کا پروگرام بنایا اور اس سلسلے میں اس کے لبریز افادیت اجلاس ریاست بھر کے اسکولوں، کالجوں اور دوسرے علمی اور ادبی اداروں میں پورے ایک برس تک منعقد ہوتے رہے۔ کلچرل اکیڈمی کے سیکریٹری محمد یوسف ٹینگ صفِ اول کے ادیب ہیں۔ انہوں نے خود بھی اس موضوع پر لکھا اور شیرازہ (اردو، ہندی، کشمیری اور ڈوگری) کے اقبال نمبروں کے لیے دوسرے اہلِ قلم حضرات کو بھی لکھنے کی دعوت دی، اور اس طرح سے جموں و کشمیر کی متعدد زبانوں میں اقبال پر اچھا خاصا ذخیرۂ مضامین ان خاص نمبروں کی صورت میں طبع ہو کر محفوظ ہو گیا۔

اگرچہ اس مقالے میں ہندستان کے دو ایک اقبال سمیناروں کا ذکر ہو چکا ہے لیکن یہ بات ادھوری رہے گی اگر اس ضمن میں چند ایک اور سمیناروں کا ذکر نہ کیا جائے۔

اس سلسلے میں سب سے بڑا اقبال سمینار آل انڈیا اقبال صدی تقاریب کمیٹی کے زیر اہتمام ۱۹۷۷ء میں نئی دہلی میں منعقد کیا گیا جس کا افتتاح اُس وقت کے وزیرِ اطلاعات و نشریات جناب ایل کے اڈوانی نے کیا۔ یہ ایک انٹرنیشنل سمینار تھا جس میں ہمارے پڑوسی ملک پاکستان کے علاوہ جرمنی

سے اینے میری شمل، چیکوسلواکیہ سے یان مارِیک اور روس سے پروفیسر چیلی شیو شریک ہوئے۔

اقبال اکیڈمی حیدرآباد نے یوں تو ۱۹۷۳ء سے ۱۹۷۷ء تک کئی اقبال سمینار منعقد کئے لیکن اس اکیڈمی کے زیر اہتمام ۱۹۸۶ء کا اقبال سمینار ایک انٹرنیشنل اقبال سمینار تھا جس میں متعدد ہندوستانی ماہرینِ اقبالیات کے علاوہ پاکستان، روس اور عرب ممالک سے بھی اقبال شناس اہلِ قلم نے شرکت کی۔

کشمیر یونیورسٹی کے اُس اقبال سمینار کا ذکر جو ۱۹۷۷ء میں منعقد ہوا پہلے آچکا ہے اس کے علاوہ جموں و کشمیر کلچرل اکیڈمی نے بھی ایک اقبال سمینار جموں میں منعقد کیا جس میں اندرونِ ملک کے نقادوں نے حصہ لیا۔ جموں یونیورسٹی جموں کے زیرِ اہتمام اسی سال جشنِ اقبال منایا گیا جس میں دو روزہ سمینار کے علاوہ ایک رات علامہ اقبال کی یاد میں مشاعرے کے لیے وقف کی گئی اور ایک رات علامہ اقبال کے کلام پر مبنی موسیقی کا پروگرام منعقد کیا گیا۔ اس موقعے پر اقبال نمائش کا بھی اہتمام کیا گیا جو جموں یونیورسٹی کے کیمپس نمبر 1 میں سات روز تک جاری رہی۔

ڈاکٹر محمد حسن کی کوششوں سے جواہر لال یونیورسٹی میں، ڈاکٹر قمر رئیس کی مساعی سے دہلی یونیورسٹی میں اور ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کے زیرِ اہتمام جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی میں معیاری اقبال سمینار منعقد ہوئے۔ سمیناروں میں پیش کئے ہوئے مقالات بھی کتابی صورت میں چھپے۔ کلکتہ میں دو اقبال سمینار منعقد ہوئے ایک کلکتہ یونیورسٹی کی جانب سے جس کا انتظام وہاں کے شعبہ اردو نے کیا دوسرا حکومت مغربی بنگال کے زیرِ اہتمام۔

اردو اکیڈمی بھوپال، مسلم ایجوکیشنل ٹرسٹ جبل پور اور مسلم ایجوکیشنل ٹرسٹ ونیم باڑی کے سمینار بھی یادگاری سمینار تھے۔ اس ضمن میں بہار کے اردو فارسی اور عربی انسٹی ٹیوٹ کا اقبال سمینار بھی ایک مستقل اہمیت کا حامل قرار دیا جا سکتا ہے۔ میسور یونیورسٹی اور بمبئی یونیورسٹی نے اقبال پر لیکچروں کا اہتمام کیا۔ میسور یونیورسٹی کے لیکچر بعد میں کتابی صورت میں شایع ہوئے۔

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ایک اقبال سمینار کا ذکر اس سے قبل ہو چکا ہے۔ ایک اور سمینار ۱۹۸۶ء میں شعبۂ فارسی کے زیرِ اہتمام اس یونیورسٹی میں منعقد ہوا۔ یہ ایک انٹرنیشنل سمینار تھا جس میں پاکستان اور دوسرے ملکوں سے اقبال پر کام کرنے والے حضرات نے شرکت کی۔

یونیورسٹیوں میں اقبال چیئر کا قیام یقیناً ایک مستحسن قدم ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یونیورسٹی آف کشمیر کے علاوہ اور جن دو یونیورسٹیوں میں اقبال چیئر کا قیام عمل میں آیا ہے وہاں وہ محض برائے نام ہی ہے۔ عثمانیہ یونیورسٹی اور کلکتہ یونیورسٹی ان دونوں یونیورسٹیوں میں اقبال چیئر کے قیام کی خبریں اخبارات میں بڑے زور شور سے شایع ہوئی تھیں لیکن حقیقت یہ تھی کہ اردو کے پروفیسر کی پوسٹ کا نام اقبال چیئر رکھ دینے ہی پر اکتفا کی گئی تھی۔ کلکتہ یونیورسٹی میں کئی برس ہوئے اقبال چیئر کے لیے فیض صاحب منتخب ہوئے تھے۔ فیض صاحب کی زندگی میں یہ خبریں ہم لوگوں تک پہنچتی رہیں کہ وہ کلکتہ آکر اقبال چیئر کا عہدہ سنبھالنے پر رضامند نہیں ہیں۔ چنانچہ یہ عہدہ خالی رہا اور اب سنا ہے کہ موجودہ صدر شعبہ اردو کی پوسٹ ہی کا نام اقبال چیئر رکھ دیا گیا ہے۔

جہاں تک یونیورسٹی آف کشمیر کی اقبال چیئر کا تعلق ہے اس کی خصوصیت صرف یہی نہیں ہے کہ وہ واقعی اقبالیات سے متعلق کام کے لیے معرضِ وجود میں آئی اور بعد میں اسی نے اقبال انسٹی ٹیوٹ کی صورت اختیار کی بلکہ اسے یہ بھی ایک مقامِ امتیاز حاصل ہے کہ یہ دنیا بھر کی یونیورسٹیوں میں پہلی اقبال چیئر ہے۔ ۱۹۷۷ء کی بات ہے لاہور اور سیال کوٹ میں پہلی اقبال عالمی کانگریس منعقد ہوئی۔ وہاں جنرل محمد ضیاالحق نے جو اُس وقت پاکستان کے چیف مارشل لا ایڈمنسٹریٹر تھے ہم مندوبین کو گورنمنٹ ہاؤس لاہور میں چائے کی دعوت دی۔ وہاں باتوں باتوں میں راقم التحریر نے جنرل صاحب سے کہا کہ غالباً یہاں پنجاب یونیورسٹی میں اقبال چیئر تو ہوگی۔ یونیورسٹی کے وائس چانسلر پروفیسر خیرات محمد ابنِ رسا بھی وہاں چائے پر مدعو تھے۔ جنرل صاحب نے ان سے مخاطب ہوتے ہوئے فرمایا کہ آزاد صاحب کیا پوچھ رہے ہیں۔ وائس چانسلر نے جواب دیا کہ ابھی تک اس یونیورسٹی میں اقبال چیئر قایم نہیں ہوئی ہے۔ راقم التحریر نے کہا کہ گویا اس ضمن میں کشمیر یونیورسٹی بازی لے گئی کہ وہاں شیخ صاحب محترم نے اقبال چیئر قایم کر دی ہے۔ اس دعوت میں پاکستان کے شعرا، ادبا، نقادان اور محققین کے علاوہ اخبارات ریڈیو اور ٹی وی کے نمایندے بھی بڑی تعداد میں موجود تھے۔ چنانچہ دوسرے دن کے اخبارات میں یہ خبر بڑے اہتمام سے شایع ہوئی کہ کشمیر یونیورسٹی میں شیخ محمد عبداللہ کی بدولت اقبال چیئر قایم ہو چکی ہے لیکن پنجاب یونیورسٹی لاہور میں ابھی یہ چیئر قایم نہیں ہوئی۔ اسی شام کو فیصل آڈی ٹوریم

میں جنرل ضیاالحق نے انٹروڈکٹری سیشن کی صدارت فرمائی اور اپنی تقریر میں یہ اعلان کیا کہ ہم پنجاب یونیورسٹی لاہور میں اقبال چیئر قائم کر رہے ہیں۔ راقم التحریر کے بعض دوستوں نے ہنسی مذاق میں اس فیصلے کی مبارک باد راقم التحریر کو دی۔

چنانچہ بہت جلد وہاں اقبال چیئر قائم ہو گئی جس پر ڈاکٹر جاوید اقبال کا تقرر ہوا لیکن ساتھ ہی یہ فیصلہ بھی ہوا کہ جب تک جسٹس جاوید اقبال ہائی کورٹ میں جج رہیں گے ان کی جگہ پر پروفیسر مرزا محمد منور، پروفیسر اقبال چیئر کے طور پر کام کریں گے (جسٹس جاوید اقبال بعد میں پنجاب ہائی کورٹ کے چیف جسٹس مقرر ہوئے اور اب وہ سپریم کورٹ کے جج ہیں)

اس کے بعد کیمبرج یونیورسٹی میں حکومت پاکستان کے تعاون سے اقبال چیئر قائم ہوئی اور اسی پر ڈاکٹر معزالدین کا تقرر ہوا۔ میونخ یونیورسٹی کی اقبال چیئر اس سلسلے کی جدید ترین کڑی ہے۔ جہاں اس وقت پروفیسر فتح محمد ملک اقبال پروفیسر کے طور پر کام کر رہے ہیں۔

حضرات پنجاب یونیورسٹی لاہور، کیمبرج یونیورسٹی اور میونخ یونیورسٹی کی اقبال چیئر کے ذکر کی اس مقالے میں گنجائش نہیں تھی لیکن پنجاب یونیورسٹی لاہور کی اقبال چیئر کی بات چونکہ یونیورسٹی آف کشمیر کی اقبال چیئر سے چلی تھی اس لیے برسبیل تذکرہ میں نے اس کا ذکر کر دیا ہے۔

میں نے شروع میں عرض کیا تھا کہ اقبال پر جو کتابیں یا مقالے ہندوستان میں لکھے گئے ہیں وہ چونکہ کسی نہ کسی صورت میں قارئین کرام کے سامنے ہیں اس لیے ان کا ذکر میں اس مقالے میں نہیں کروں گا لیکن میں سمجھتا ہوں کہ دو باتوں کا ذکر ضروری ہے۔

ایک بات تو اقبال کے خاندان اور آبائی گاؤں کے متعلق ہے۔ یہ ایک ایسا موضوع ہے جس پر سرزمین جموں و کشمیر کے اقبال شناسوں نے جو کام کیا ہے اور اپنی بحث میں جو جو سوال انہوں نے اٹھائے ہیں ان کی ادب اقبالیات میں بڑی اہمیت ہے اس ضمن میں غلام نبی ناظر، محمد یوسف ٹینگ، بی پی شرما، اکبر حیدری اور اوتار کرشن رہبر کا کام اس معیار کا ہے کہ ہم اس سے متفق ہوں یا نہ ہوں اسے نظرانداز کر کے ہم آگے نہیں بڑھ سکتے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہندوستان میں (اور پاکستان میں بھی) اقبال کے فکر پر جتنا کام ہوا

ہے اس کے مقابلے میں اقبال کے فن پر بہت ہی کم کام ہوا ہے۔ میری ناقص رائے یہ ہے کہ اقبال کو اگر ہم بطورِ شاعر کے نظر انداز کر دیں گے تو اقبال پر بحیثیت مفکر یا بحیثیت سیاست داں ہماری بات ادھوری رہے گی۔

اور فکر کی بات یہ ہے کہ ہم نے اقبال کی شاعری کو فلسفہ سمجھ لیا اور ان کے شعری مجموعوں ہی کو بنیاد بنا کر ان پر فلسفیانہ بحث کے انبار لگا دئے ہیں۔ اور ان کے فلسفے کی کتاب THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کو ہم فراموش کر گئے ہیں حالانکہ اگر ہم دیانت داری سے اقبال کے فلسفے کو سمجھنا چاہتے ہیں تو ہمیں THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM میں ڈوبنا پڑے گا۔ میں یہ عرض کرنے کی کوشش نہیں کر رہا ہوں کہ ہم نے مذکورہ کتاب کو زیبِ طاق نسیاں بنا کے رکھ دیا ہے۔ ایسا نہیں ہے صرف اتنی بات ہے اس پر کام اقبال کی شاعری کے مقابلے میں بھی کم ہوا ہے۔ پاکستان میں بھی اور ہندوستان میں بھی۔ پاکستان میں غالباً صرف تین مصنفین نے سنجیدگی سے اس کتاب کے مباحث پر قلم اٹھایا ہے۔ ان میں ایک ہیں خلیفہ عبدالحکیم دوسرے ڈاکٹر سید عبداللہ اور تیسرے ڈاکٹر محمد معروف۔ ہندوستان میں بھی اس موضوع پر جہاں تک میرے محدود علم کا تعلق دو تین ہی اقبال شناس اہلِ قلم نے اپنی تحریروں میں بحث کی ہے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے تو اس موضوع پر ایک کتاب جو ان کے اقبال انسٹی ٹیوٹ میں دئے ہوئے لیکچروں پر مشتمل ہے پیش کر دی ہے دوسرے دو حضرات ہیں پروفیسر اسلوب احمد انصاری اور پروفیسر مشیر الحق اور اگر آپ اجازت دیں تو میں اس ضمن میں کانٹ ویل اسمتھ کا نام بھی لوں گا۔ اگرچہ وہ ہندوستانی نہیں ہیں لیکن وہ ہندوستان میں رہے ہیں اور ان کی کتاب MODERN ISLAM IN INDIA اور پھر اس کا نیا ایڈیشن MODERN ISLAM IN INDIA AND PAKISTAN جن میں اقبال کے فلسفے پر خاصی بحث موجود ہے ہندوستان ہی میں چھپی ہیں۔ یہ کتاب THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کے ذکر سے بھی خالی نہیں۔ اور آخر میں یہ عرض کر کے اس بات چیت کو ختم کروں گا کہ اس مختصر سی

فہرست میں ڈاکٹر معین شاکر کی کتاب FROM KHILAFAT TO PARTITION
کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔

اِقبالؔ مغربی مصنفین کی نظر میں

اقبال نے مغرب، مغربی علوم وفنون اور مغربی تہذیب کے متعلق جو کچھ لکھا ہے یا کہا ہے اسے اقبال کے نقادوں نے اکثر بحث و تمحیص کا موضوع بنایا ہے لیکن یورپ اور امریکہ کے مُستشرقین نے جو کچھ اقبال کے بارے میں کہا اُس پر ابھی پوری طرح سے توجہ نہیں دی گئی حالانکہ یہ موضوع بھی اقبالیات کے تعلق سے بڑی اہمیت رکھتا ہے۔

یوں تو اقبال کے فکروفن نے ایک بڑی تعداد میں مغربی اہلِ قلم کو اپنی متوجہ کیا ہے جن میں آرتھر آربری، ٹامس آرنلڈ، آر۔ اے نکلسن، سوریل، وہائٹ ہیڈ، میکٹگرٹ، ایچ آر۔ اے گِب، گراہم بیلی، ای جی، براؤن، کانٹ ویل اسمتھ، ڈکٹر کرنین، جے سی روم، ایڈورڈ ٹامسن، رش بروک ولیمز، الفریڈ گیلام اومالے جی، ای گرنے بام، رچرڈ سامنڈس، جے۔ اے۔ ہے وڈ اور رابرٹ وہٹ مور (انگلستان) اینے میری شمل، حیسیٹ، السارشس بینسنڈر، جے، ڈبلیو فک، برنڈ منیویل ویلچر اور پروفیسر ہیل (جرمنی) لیوسی کلاد مترے، ہینری ماسے اور ایوالیورو وچ (فرانس) آتھر جیفری، الیساندر بسانی اور

ایم نالینو (اٹلی) یان ماریک (چیکوسلواکیہ)، بابا جان غفوروف، مس ایم. ٹی. اسٹیپنیں، گورڈن پلونوسکایا، این۔ آئی پری گارینا اور این پی انیکی یبو (روس) ولیم ڈگلس، باربرا میٹکاف، مسز لنڈا ملک، فری لینڈ ایبٹ، شیلا میک ڈونو اور مارگن کینتھ (امریکہ) خاص طور سے قابل ذکر ہیں لیکن میرے نزدیک ٹامس آرنلڈ کا نام سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ جس نے اقبال کے زمانہ طالب علمی ہی میں اقبال کے جوہر قابل کو پہچان لیا تھا اور اس کے بارے میں یہ کہا تھا کہ اقبال ایسا طالب علم اُستاد کو محقق اور محقق کو زیادہ بہتر محقق بنا دیتا ہے یہ اُس زمانے کی بات ہے جب اقبال ابھی گورنمنٹ کالج لاہور میں پڑھتے تھے اور اُس وقت تک نہ اقبال خود یورپ پہنچ کر خاور شناسوں کے سامنے آئے تھے اور نہ ہی ان کا کلام یورپ تک پہنچا تھا۔

خاور شناسوں کی مذکورہ فہرست میں تنتالیس مصنفین کے نام ہیں اور ممکن ہے یہ فہرست نامکمل ہی ہو کیونکہ ایک تو یہاں ناموں کی فہرست پیش کرنا میرا مقصد نہیں دوسرا مجھے اس بات کا دعویٰ بھی نہیں کہ میں ہر اُس مغربی خاور شناس کے نام سے آشنا ہوں جس کی تحریروں میں اقبال کا ذکر آیا ہو۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ تصویر کا دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ ان تمام کے تمام اہل قلم نے اقبال پر اس خیال سے قلم نہیں اٹھایا کہ وہ اقبال کی شاعری یا فلسفے کا تجزیہ کریں یا اس پر بحث کریں بلکہ بعض نے تو محض سیاسی موضوع پر لکھتے وقت اقبال ہی کے سیاسی بیانات یا تقریروں یا خطوط یا ملاقاتوں ہی کا ذکر کرنا کافی سمجھا ہے مثلاً ایڈورڈ ٹامسن یا رچرڈ سائمنڈس،

اُن اہل قلم میں جنہوں نے اقبال کے کلام اور نثر کا بغور اور بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے اولیت کا حامل نام پروفیسر آر۔ اے نکلسن کا ہے جنہوں نے ۱۹۲۰ء میں اقبال کی مثنوی اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ کیا۔ دراصل یہی ترجمہ اول اول مغرب میں اقبال کی شہرت کا سنگ بنیاد بنا۔ اُس وقت تک اقبال کے کلام کا نہ تو کوئی انگریزی ترجمہ ہوا تھا اور نہ ہی انگریزی میں کوئی قابل ذکر مقالہ یا کتاب اقبال کے متعلق شایع ہوئی تھی۔ نواب مالیر کوٹلہ کے بھائی نواب سر ذوالفقار علی خان، کے ٹی، سی، ایس، آئی کی اقبال کے متعلق کتاب A VOICE FROM THE EAST جس نے اقبال کا مغرب میں مزید تعارف کرایا دو برس بعد ۱۹۲۲ء میں شایع ہوئی۔

نکلسن کا یہ ترجمہ نکلسن کی اقبالیات اور اسلامیات سے غیر معمولی دل چسپی کا آئینہ دار ہے ۔ اگرچہ اس میں کہیں کہیں ترجمے کی اغلاط موجود ہیں لیکن اس سے نکلسن کے کام کی عظمت پر حرف نہیں آتا ۔ خواجہ غلام السیدین اس ضمن میں نکلسن کی ایک غلطی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں : " میں نے علامہ مرحوم کی توجہ اس طرف مبذول کرائی تھی کہ نکلسن نے "اسرار خودی" کے ترجمے میں تصورت طفلان نَے مرکب کی " کو غلط پڑھ کر بجائے نے کا ترجمہ REED کرتے کے "ز" کو اس کے ساتھ ملا کر "زنے" پڑھا تھا اور اس کا ترجمہ "WOMAN" کیا تھا ۔" اس کے ساتھ ہی سیدین صاحب لکھتے ہیں " یہ ہیں ہمارے بہترین مستشرقین " ! نکلسن کی مذکورہ غلطی کے متعلق میں سیدین صاحب سے متفق ہونے کے باوجود اُن کی اس طنزیہ رائے میں ان کا ہم خیال نہیں ہوں کہ " یہ ہیں ہمارے بہترین مستشرقین " ۔ نکلسن یقیناً ہمارے بہترین مستشرقین میں سے ہیں اور اس قسم کے کسی سہو کی نشان دہی کر کے نکلسن کے سارے کام پر پانی پھیر دینا کوئی مستحسن بات نہیں ۔ جہاں تک اس ترجمے کا تعلق ہے اس میں اغلاط اور بھی ہیں اور ان اغلاط کی اصلاح خود علامہ اقبال نے کی لیکن ان اغلاط کے باوجود نکلسن کے ترجمے کی اہمیت کسی طرح کم نہیں ہوتی ۔ بڑی بات یہ ہے کہ نکلسن نے اپنی کسی غلطی پر اصرار نہیں کیا اور علامہ اقبال کے تصحیح کردہ ترجمے کی بنا پر اپنے ترجمے میں اصلاح کی اور ان تصحیحات کے ساتھ اس کا دوسرا ایڈیشن ۱۹۴۰ء میں لاہور سے شایع ہوا ۔

یہاں اس دوسرے ایڈیشن کی داستان کا ذکر ضروری تو نہیں لیکن چونکہ یہ ایک دلچسپ کہانی ہے ۔ اس لیے میں چاہتا ہوں کہ یہ میں آرتھر آربری کے الفاظ میں آپ کو سناؤں ۔ آرتھر آربری "NOTES ON IQBAL'S "ASRARE-I-KHUDI" میں لکھتے ہیں :

AFTER PROFESSOR R.A.NICHOLSONS DEATH IN 1945 HIS LIBRARY WAS SOLD TO A WELL- KNOWN CAMBRIDGE BOOKSELLER, AS I WAS LOOKING THROUGH THE VOLUMES OFFERED TO THE PUBLIC , I CHANCED UPON A COPY OF HIS TRANSLATION OF IQBALS' " ASRAR - I - KHUDI", IN THE FIRST EDITION(LONDON,1920) AND WAS IMMEDIATELY INTERESTED TO OBSERVE THAT THIS COPY WAS HEAVILY CORRECTED AND ANNOTATED, IN A HAND AFTER THAN THE TRANSLATORS. ON STUDYING THE CHARACTER OF THE NOTES, IT SEEMED LIKELY TO ME THAT THESE(AND OF COURSE THE CORRECTIONS)

EMANATED FROM NO OTHER SIR MOHAMAD IQBAL HIMSELF. THIS SUPPOSITION WAS STRENGTHENED WHEN I FOUND A FEW LINES OF DEDICATION IN A COPY OF ONE OF THIS PUBLICATION WHICH HE HAD SENT AS A PRESENT TO PROFESSOR NICHOLSON. PROBABILITY AT LAST BECAME A CERTAINTY WHEN I SHOWED THE BOOK TO MR. JAVID IQBAL, WHO IS AT PRESENTS STUDYING WITH ME IN CAMBRIDGE: HE CONFIRMED THAT THE CORRECTIONS AND ANOTATION WERE INDEED IN THE HAND-WRITING OF HIS REVERED FATHER.

اس کے بعد اقبال کا نیا فارسی مجموعۂ کلام شایع ہوا تو رینالڈ اے نکلسن نے ایک طویل مقالے کی صورت میں اس پر تبصرہ کیا۔ اس مقالے میں پہلے تو نکلسن نے ان الفاظ میں اقبال کی دونوں مثنویوں "اسرارِ خودی" اور "رموزِ بے خودی" کا جایزہ لیا۔

HE REGARDS REALITY AS A PROCESS OF BECOMING, NOT AS AN ETERNAL STATE. THE TEMPLA SERENA OF THE ABSOLUTE FIND NO PLACE IN HIS SCHEME OF THINGS: ALL IS IN FLUX. HIS UNIVERSE IS AN ASSOCIATION OF INDIVIDUALS HEADED BY THE MOST UNIQUE INDIVIDUAL I.E. GOD. THEIR LIFE CONSISTS IN THE FORMATION AND CULTIVATION OF PERSONALITY. THE PERFECT MAN " NOT ONLY ABSORBS THE WORLD OF MATTER BY MASTERING IT ; HE ABSORBS GOD HIMSELF INTO HIS EGO BY ASSIMILATING DEVINE ATTRIBUTES". HENCE THE ESSENCE OF LIFE IS LOVE, WHICH IN ITS HIGHEST FORM IS " THE CREATION OF DESIRES AND IDEALS, AND THE ENDAVOUR TO REALISE THEM." DESIRES ARE GOOD OR BAD ACCORDING AS THEY STRENGTHEN OR WEAKEN PERSONALITY, AND ALL VALUES MUST BE DETERMINED BY THIS STANDARD.

یہاں اس امر کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ نکلسن کی یہ تحریر ۱۹۲۴ء کی ہے جب کہ اقبال کی نثری تصنیف THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM ابھی تک منظرِ عام پر نہیں آئی تھی۔ THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM میں تو اقبال نے اپنے فلسفے کو ایک مربوط صورت دی ہے لیکن محض اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی اور پیامِ مشرق کے مطالعے سے اقبال کے فلسفۂ خودی نظریۂ خدا اور اس کے زمان و مکان کے تصور کو اس طرح غیر مبہم سلجھے ہوئے اور سریع الفہم اندازِ بیان میں پیش کر دینا ایک معجزے سے کم نہیں۔
نٹشے اور برگساں کے ساتھ اقبال کے ذہنی قرب و بُعد کا ذکر کرتے ہوئے نکلسن اپنی خلشِ دل کا اظہار بھی کرتے ہیں اور کہتے ہیں۔

THE AFFINITIES WITH NEITZSCHE AND BERGSON NEED NOT BE EMPHASISED. IT IS LESS CLEAR, HOWEVER, WHY IQBAL IDENTIFIES HIS IDEAL SOCIETY WITH MOHAMMADS' CONCEPTION OF ISLAM, OR WHY MEMBERSHIP OF THAT SOCIETY SHOULD BE A PREVILEGE RESERVED FOR MUSLIMS. HERE THE RELIGIOUS ENTHUSIAST SEEMS TO HAVE KNOCKED OUT THE PHILOSOPHER - - A RESULT WHICH IS LOGICALLY WRONG BUT POETICALLY RIGHT.

ہم میں سے اکثر نکلسن کی اس رائے کے ساتھ متفق ہوں یا نہ ہوں یہ ایک حقیقت ہے کہ نکلسن نے اقبال کے جن خیالات پر کسی قدر اظہارِ حیرت کیا ہے وہ آج بھی اقبال کے نظامِ فکر میں اقبال کے اکثر نقادوں اور مداحوں کے لیے ایک امرِ متنازعہ فیہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اقبال کے یہ خیالات اکثر مستشرقین کے لیے ہمیشہ ایک سوالیہ علامت کی صورت میں رہے اور کسی نہ کسی طرح مستشرقین اس کا اظہار کرتے رہے ہیں۔ اسی موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے گراہم بیلی HISTRY OF ARDU LITERATURE (1932) میں لکھتے ہیں:

HE SINGS THE PRAISES OF MUSLIM ACHIEVEMENTS, FOR HE IS NOT A

NATIONAL BUT A MUSLIM PATRIOT, ONE WHO HAS IMBIBED SOME OF THE CULTURE OF WEST, BUT HOLDS HIMSELF RATHER ALOOF; NOT SO MUCH ANTAGONISTIC TO IT AS SUSPICIOUS OF ITS REFFECTS ON HIS CO - RELIGIONISTS.

دراصل گراہم بیلی اس عقدے کو جو خود نکلسن اور گراہم بیلی کے سامنے آیا کھولتے کھولتے
رہ گئے۔ جہاں تک میرا خیال ہے گراہم بیلی کی نظر سے THE RECONSTRUCTION OF
THOUGHT IN ISLAM نہیں گزری ہوگی یا ممکن ہے چونکہ ان کا مقصد اردو ادب کی تاریخ
لکھنا تھا اس لیے انہوں نے اپنا مطالعہ اقبال کے مجموعہ کلام "بانگِ درا" ہی تک محدود رکھنا کافی سمجھا
ہو حالانکہ ۱۹۳۲ء سے تین سال قبل THE RECONSTRUCTION RELIGIOUS
THOUGHT IN ISLAM چھپ چکی تھی۔ اگر گراہم بیلی اس کتاب کا مطالعہ کرتے تو شاید
اقبال کی مندرجہ ذیل تحریر میں کہیں نہ کہیں انہیں اپنے سوال کا جواب نہ سہی اس کی ایک جھلک ہی
نظر آجاتی۔

> DURING THE LAST FIVE HUNDRED YEARS RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM HAS BEEN PRACTICALLY STATIONERY,. THERE WAS A TIME WHEN EUROPEAN THOUGHT RECEIVED INSPIRATION FROM THE WORLD OF ISLAM, THE MOST REMARKABLE PHENOMENA OF MODERN HISTORY, HOWEVER, IS THE ENORMOUS RAPADITY WITH T WHICH THE WORLD OF ISLAM IS SPIRITUALLY MOVING TOWARDS THE WEST. THERE IS NOTHING WRONG IN THIS MOVEMENTS FOR EUORPEAN CULTURE, ON ITS INTELLECTUAL SIDE IS ONLY A FURTHER DEVELOPMENT OF SOME OF THE MOST IMPORTANT PHASES OF THE CULTURE OF ISLAM. OUR ONLY FEAR IS THAT THE DAZZLING EXTERIOR OF EUROPEAN CULTURE MAY ARREST OUR MOVEMENT AND WE MAY FAIL TO REACH THE TRUE INWARDNESS OF THAT CULTURE.

میرے نزدیک اقبال کی اس تحریر میں پروفیسر نکلسن کے اُس اعتراض کا جواب بھی موجود ہے جو انہوں نے دبی زبان میں اپنے مذکورہ مقالے میں یہ کہہ کے کیا ہے:

HE KNOWS GOETH, BYRON AND SHELLEY, HE IS AS FAMILIAR WITH " ABOVE SPRACH ZARATHUSTRA" AND L'EVOLUTION CREATRICE AS HE IS WITH THE QURAN AND THE MATHNAWI. BUT WITH THE HUMANISTIC FOUNDATIONS OF EUROPEAN CULTURE HE APPEARS TO BE LESS INTIMATELY ACQUAINTED AND WE FEEL THAT HIS CRITICISM. THOUGH NEVER SUPERFICIAL, IS SOMETIMES LACKING IN BREADTH.

ویسے اپنے اس اعتراض کا جواب نکلسن کے اسی مقالے میں موجود ہے جس میں وہ لکھتے ہیں:

WHILE IQBAL HAS BEEN PROFOUNDLY INFLUNCED BY WESTEN CULTURE, HIS SPIRIT REMAINS ESSENTIALLY ORIENTAL.

اس نکتے کی وضاحت خود اقبال کے الفاظ میں دیکھئے۔ اپنے ایک لیکچر FREEDOM AND IMMORTALITY میں لکھتے ہیں:

THE TASK BEFORE THE MODERN MUSLIMS IS, THEREFORE, IMMENSE. HE HAS TO RETHINK THE WHOLE SYSTEM OF ISLAM WITHOUT COMPLETELY BREAKING WITH THE PAST .... THE ONLY COURSE OPEN TO US IS TO APPROACH MODERN KNOWLEDGE WITH A RESPECTFUL BUT INDEPENDENT ATTITUDE AND TO APPRECIATE THE TEACHINGS OF ISLAM IN THE LIGHT OF THAT KNOWLEDGE EVEN, THOUGH WE MAY BE LED TO DIFFER FROM THOSE WHO HAVE GONE BEFORE US.

فکرِ اقبال کا یہ ایک ایسا پہلو ہے جس پر مستشرقین نے تو کیا خود ہندوستان اور پاکستان کے اکثر طلبائے اقبالیات نے کام کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی حالانکہ فکرِ اقبال کا یہی پہلو سب سے زیادہ توجہ کا مستحق ہے۔ لیکن دو چار خاور شناس جنہیں میں مستشرق نہیں کہوں گا اور جن کے ناموں کا ڈنکا بھی نکلسن اور آربری کی طرح ہندوستان یا پاکستان میں نہیں بجا ایسے بھی ہیں جنہوں نے فکرِ اقبال کے اس پہلو کی طرف کام کرنے کا اشارہ کیا ہے ان میں ایک ہیں جے کلاڈو روم۔ جو THE POET OF THE EASH کی تمہید میں لکھتے ہیں:

ONLY THOSE WHO ARE QUALIFIED BY A CLOSE STUDY OF THE QURAN CAN SAY HOW FAR IQBAL MAINTAINED INVIOLATE THE SPRIT OF THE TEACHINGS OF THE QURAN, BUT THERE CAN BE NO QUESTION THAT HE HAS WIDENED THE HORIZON OF ISLAMIC THOUGHT AND REVEALED UNSUSPECTED RESILIENCY INTO IT TO THE PRESSURE OF THE CHANGES THROUGH WHICH THE WORLD IS PASSING TODAY. IQBAL HAS DEMOLISHED ONCE FOR ALL THE BIZARRE STRUCTURE WHICH THE HAIR SPLITING INTERORETORS THE TEACHINGS OF ISLAM AND THE INVOLVED SYSTEM OF THOUGHT OF SOME OF THE SUFIS ERECTED FOR ISLAM. HE HAS ATTEMPTED TO RESTORE TO ISLAM THE GRANDEUR OF ITS SIMPLICITY . TIME ALONE WILL SHOW IF HE HAS SUCCEEDED BUT THE IRRESISTABLE APPEAL OF THE CRY FROM HIS HEART FOR DIRECTNESS IN THE INTERPRETATIONS OF THE TEACHINGS OF ISLAM IS ALREADY PRODUCING CHANGES IN ISLAMIC OUTLOOK WHICH PROMISES TO RATIONALISE LIFE IN ISLAMIC COUNTRIES.

اسی تمہید میں جے سی روم ایک قدم اور آگے جاتے ہیں اور اقبال کے فکری سرچشموں کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

HOW FAR THE STREAM OF IQBALS THOUGHT WAS INFLUENCED BY THE CURRENT OF HINDU THOUGHT AS IT WAS BY THE CURRENTS OF ISLAMIC AND WES TERN THO UGHTS IS DIFFICULT TO SAY, BUT THE FEARLESSNESS WITH WHICH HE PLUNGED INTO UNFATHOMABLE DEPTHS AND THE CONSISTENCY WITH WHICH HE UPHELD THE DICTATES OF REASON SEEM TO SUGGEST THAT THE FORCE OF GENERATIONS OF HINDU THOUGHT WHICH FORMED THE WARP OF HIS MIND, EVEN IF COVERED WITH ISLAMIC THOUGHT, WAS NOT EXTINCT.

دوسرے مغربی اہل قلم اس ضمن میں ولیم اوڈگلس، جنھوں نے واشنگٹن میں متعدد اجلاس کی صورت میں اقبال کی شاعری اور فلسفے پر بحث مباحثے کے لیے ایک فضا پیدا کی اور جو اقبال کی شاعری اور فکر و فن کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

THE MOST REMARKABLE PHENOMENON OF MODERN HISTORY TO IQBAL WAS THE NEW SPIRITUAL UNDERSTANDING BETWEEN THE EAST AND THE WEST ______ IQBAL WAS A VOICE FROM THE EAST THAT FOUND A COMMON DENOMINATOR WITH THE WEST AND HELPED BUILD THE UNIVERSAL COMMUNITY THAT TOLERATES ALL DIFFERENCES IN RACE, IN CREED, IN LANGUAGE.

پروفیسر آرتھر آربری کا ذکر اس مقالے کے شروع میں آچکا ہے، نکلسن کی طرح اقبال پر آرتھر
آربری کے کام کا کینوس بھی خاصا وسیع ہے۔ "زبورِ عجم" کا انگریزی ترجمہ PERSIAN PSALMS
پیامِ مشرق کے قصۂ رباعیات "لالۂ طور" کا ترجمہ TULIPS OF SINAI "شکوہ و جوابِ شکوہ" کا ترجمہ
COMPLAINT AND ANSWER "رموزِ بے خودی" کا ترجمہ MYSRIES OF
SELFLESSNESS اور "جاوید نامہ" کا ترجمہ ان کے ایسے کام ہیں جو اقبالیات کے سلسلے

میں ان کے نام کو ہمیشہ زندہ رکھیں گے۔ یہاں یہ کہنے کی اجازت چاہوں گا کہ جس طرح "اسرارِ خودی" کے ترجمے میں پروفیسر نکلسن سے بعض اغلاط سرزد ہوئیں اسی طرح آرتھر آربری کے انگریزی ترجمے میں بھی کہیں کہیں اغلاط موجود ہیں جن کا مختصر سا ذکر میں ایک طویل مقالے میں جو چند برس ہوئے ماہنامہ "شب خون" الٰہ آباد میں شایع ہوا تھا کر چکا ہوں لیکن جیسا کہ میں نے اس مقالے میں ذکر کیا ہے اس ترجمے کی قدر و قیمت محض چند اغلاط کی بنا پر کسی طرح کم نہیں ہو سکتی۔ اس میں محاسن کا پلڑا کہیں بھاری ہے اور آرتھر آربری کے قلم کی جولانی اور شگفتگی جو اول سے آخر تک جادو جگاتی چلی جاتی ہے ترجمے کے ادب کی ایک بیش بہا متاع ہے۔ اردو اور فارسی غزل کا ترجمہ انگریزی یا کسی بھی زبان میں خاصا مشکل سمجھا گیا ہے۔ اس معاملے میں آرتھر آربری جس کامیابی کے ساتھ عہدہ برا ہوئے ہیں وہ ہر اعتبار سے قابلِ توصیف ہے۔ ترجمے کے آخر میں قرآن اور حدیث کے حوالے اس امر کی دلالت کرتے ہیں کہ آربری کا عربی زبان اور اسلامیات کا مطالعہ قابلِ رشک ہے۔

"زبورِ عجم" اور "جاوید نامہ" کے ترجموں کی تمہید میں آرتھر آربری نے اقبال کے فکر و فن پر بڑی عالمانہ بحث کی ہے اور ترجمے کے متعلق قاری کو خاصے اہم نکتوں سے روشناس کیا ہے۔ اس تمہید میں آپ نے شیخ محمود احمد پرنسپل گورنمنٹ کالج میرپور کے انگریزی ترجمہ جاوید نامہ کے ذکر میں کسی بخل سے کام نہیں لیا۔

جہاں تک مطالعۂ نظم و نثرِ اقبال کا تعلق ہے میں سمجھتا ہوں کہ آرتھر آربری نے اقبال کا ایک ایک لفظ بغور پڑھا ہے یہاں تک کہ جاوید اقبال کی مرتب کی ہوئی۔ اقبال کی ڈایری STRAY REFLECTIONS تک کا حوالہ بھی انہوں نے دیا ہے۔

مجھے آرتھر آربری کی یہ احتیاط بہت پسند آئی ہے کہ انہوں نے جہاں دوست کو انگریزی میں بھی جہاں دوست ہی لکھا ہے اور غیر محتاط مترجمینِ اقبال کی طرح جہاں دوست کا لفظی ترجمہ کر کے اسے وشوامتر نہیں لکھ دیا۔ یہ دراصل شیوجی مہاراج کا ذکر ہے۔ شیوجی مہاراج کے ساتھ اقبال کے سوال و جواب اگر اقبال کی شاعری میں ایک میخانۂ الہام کی حیثیت رکھتے ہیں تو ان کا انگریزی ترجمہ آرتھر آربری کے فن کی بدولت مئے دو آتشہ کی صورت اختیار کر گیا ہے۔ اس حصے میں آربری سے صرف ایک

لغزش ہوئی ہے۔ اقبال جب کہتے ہیں

گفت حُجت چیست گفتم روئے دوست

تو یہاں حُجت کا لفظ ایک مکمل سوال کی صورت میں آیا ہے یعنی عرفان وایقان کے حصول کا ذریعہ کیا ہے۔ آربری نے یہاں "حجت" کا لفظی ترجمہ PROOF لکھ دیا ہے لیکن اس قسم کی لغزشیں سمندر میں قطرے کی حیثیت بھی نہیں رکھتیں۔

ایسا ندر بسانی عارفِ اقبال بھی ہیں اور عاشقِ اقبال بھی۔ "جاوید نامہ" کا اطالوی زبان میں ترجمہ جو روم سے ۱۹۵۲ء میں شایع ہوا انہی کے قلم کا مرہونِ منت ہے۔ ویسے بھی جہاں تک اقبالیات کا تعلق ہے بسانی نے زیادہ تر کام جاوید نامہ ہی پر کیا ہے۔ انہوں نے دانتے کی ڈیوائن کامیڈی اور جاوید نامہ کا ایک تقابلی مطالعہ بھی پیش کیا ہے۔ عربی بہت اچھی جانتے ہیں اور اقبال پر جب لکھتے ہیں تو اپنی تحریروں کو جا بجا آیاتِ قرآنی سے مزین کرتے ہیں۔

مغربی مصنفین میں ولفرڈ کانٹ ویل اسمتھ کا نام بہت بڑا نام ہے۔ ان کی کتاب جس کا پہلا ایڈیشن تقسیم ہند سے قبل MODERN ISLAM IN INDIA کے نام سے اور دوسرا ایڈیشن تقسیم ہند کے بعد MODERN ISLAM IN INDIA AND PAKISTAN کے نام سے چھپا ایک ایسی کتاب ہے جسے ہندوستان اور پاکستان میں سیاسیات یا سماجیات کا کوئی طالب علم نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اس کتاب میں اقبال کے متعلق دو باب ہیں۔ ایک کا عنوان ہے IQBAL THE PROGRESSIVE اور دوسرے کا ہے IQBAL THE REACTIONARY۔ میں سمجھتا ہوں کانٹ ویل اسمتھ نے اس عمارت کی تعمیر میں خشتِ اول ہی ٹیڑھی رکھی ہے۔ ایک شخصیت کو دو حصوں میں تقسیم کرنا نفسیاتی تجزیے میں ممکن ہو تو ہو فکری یا فنی اعتبار سے ممکن نہیں دراصل اقبال اتنے بڑے شاعر تھے کہ ہر جماعت اور فرد کی ہمیشہ یہ خواہش رہی کہ وہ اقبال کو اپنے نظامِ فکر کے سلسلے سے وابستہ شاعر و مفکر ثابت کر سکے۔

کانٹ ویل اسمتھ کا شمار ایسے ہی اقبال پسندوں میں ہوتا ہے۔ اسمتھ چونکہ خود

سوشلسٹ بلکہ کمیونسٹ ہیں اور کمیونسٹ بھی ایک وسیع المطالعہ اور بخوبی جانتے ہیں کہ اقبال کو سوشلسٹ کہنا آسان نہیں اس لیے انہوں نے جابجا اس طرح کی لفاظی کا سہارا لیا ہے۔ "جذباتی اعتبار سے اقبال سوشلسٹ تھے۔" "ذہنی اعتبار سے وہ سوشلسٹ نہیں تھے۔" "وہ تجزیاتی طور پر یہ نہیں جانتے تھے کہ سرمایہ داری میں کیا خرابی ہے۔" "انہوں نے اشتراکیت کے بارے میں مختلف قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے۔" "ان کی تحریروں سے سوشلسٹ قسم کا تاثر جھلکتا ہے۔" "آخر میں انہوں نے کئی اشتراکیانہ نظمیں کہیں اور انہوں نے مغربی تہذیب کی مخالفت میں کارل مارکس کا نام استعمال کیا۔" "لیکن بنیادی بات یہ ہے کہ انہیں اس بات کا علم ہی نہیں تھا کہ اشتراکیت کیا ہے۔" یہ ایک طرح سے بے سروپا باتیں ہیں اور ایک ایسے طالب علم کی جو صدق دلی سے اقبال کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے کوئی رہنمائی نہیں کرتیں۔ اقبال کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ نہیں جانتے تھے کہ اشتراکیت کیا ہے اور پھر ان کے کلام کو اشتراکیانہ قرار دے کر اس پر بحث کرنا اقبال کو ان کی شخصیت سے باہر لے جاکر دیکھنے کی کوشش ہے۔ کسی بھی فن کار کا مطالعہ اس کی شخصیت سے باہر جاکر نہیں کیا جاسکتا۔

ڈاکٹر محمد دین تاثیر اس سلسلے میں خلط بحث سے کام لیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "پیام مشرق" میں اقبال لینن کو قیصر ولیم کی پست سطح پر لے آئے ہیں۔ ان کا اشارہ نظم موسوم بہ لینن و قیصر ولیم کی طرف ہے۔ اس نظم سے یہ اندازہ لگانا کہ قیصر ولیم کو اقبال نے کسی پست سطح پر رکھا ہے خواہ مخواہ کی کھینچا تانی ہے۔ اس نظم میں اقبال نے نہ تو قیصر ولیم کو کسی پست سطح پر دکھایا ہے اور نہ لینن کو۔ قیصر ولیم اور لینن پہلی جنگ عظیم کے دو کردار ہیں۔ ایک کے لیے جنگ زوال کا اور دوسرے کے لیے عروج کا باعث بنی۔ خیر کہنا میں یہ چاہتا ہوں کہ کانٹ ویل اسمتھ نے اپنی مذکورہ کتاب میں ڈاکٹر تاثیر کا یہ فقرہ نقل کیا ہے لیکن اپنی طرف سے اس میں لفظ "جہنم" کا اضافہ کر دیا ہے اور فقرہ یوں مکمل کیا ہے کہ اقبال لینن کو جہنم میں قیصر ولیم کی سطح پر لے آئے ہیں۔ معلوم نہیں اسمتھ نے یہ لفظ "جہنم" کہاں سے شامل کیا ہے کیونکہ یہ لفظ نہ تو کہیں اقبال کی نظم میں آیا ہے اور نہ ڈاکٹر تاثیر کی مذکورہ تحریر میں۔

کانٹ ویل اسمتھ کے الفاظ میں "اقبال اقتصادیات اور سماجیات سے بھی ناواقف تھے اور اسی ناواقفیت کی بنا پر وہ ہندوستان اور اسلام میں ان جماعتوں کو نہ پہچان سکے جو دراصل

انہی کے مقاصد کی ترجمانی کر رہی تھیں۔ اپنی عملی زندگی میں انہوں نے انہی جماعتوں کی مخالفت کی، اور اُن جماعتوں کی حمایت کی جو ان کے مقاصد کے خلاف کام کر رہی تھیں"۔ لیکن اقبال پر یہ اعتراض کرتے وقت اسمتھ یہ بات بھول جاتے ہیں کہ اقبال کے سامنے مسلمانوں کی بہبود کا ایک اپنا تصور تھا۔ پہلے تو اقبال کو کھینچ تان کے سوشلسٹ ثابت کرنا اور پھر اُن کے سوشلزم پر اعتراض کرنا اور یہ کہنا کہ وہ سوشلزم کے بارے میں یہ نہیں جانتے تھے اور وہ نہیں جانتے تھے ایک مہمل قسم کی تنقید ہے۔ ہاں اقبال کے بعض اشعار کی روشنی میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال مغربی یورپ کے جمہوری نظام پر اشتراکی نظام کو ترجیح دیتے ہیں لیکن اشتراکی نظام کے مقابلے میں اسلام کو بدرجہا بہتر نظام سمجھتے ہیں۔ اس لیے کانٹ ویل اسمتھ اقبال کو سوشلسٹ کہہ کر اُن پر سوشلزم سے ناواقف ہونے کا اتہام لگانے کے عوض اگر اقبال کو سوشلسٹ نہیں بلکہ مسلمان تسلیم کریں تو غلط بحث کا بڑی حد تک خاتمہ ہو جائے گا۔ اُس صورت میں کانٹ ویل اسمتھ کے اعتراض کی نوعیت بھی بڑی حد تک بدل جائے گی اُنہیں اس بات کا تو حق ہوگا کہ اسلام کے مقابلے میں اشتراکی نظام کو بہتر قرار دیں لیکن یہ کہنے کی گنجائش نہیں ہوگی کہ اقبال تھے تو سوشلسٹ لیکن سوشلزم کی حقیقت سے بے خبر تھے۔

وکٹر کرنین نے اپنی توجہ اقبال کی اردو نظموں ہی پر مرکوز رکھی ہے، وکٹر کرنین کی کتاب POEMS OF IQBAL جو اقبال کی بعض منتخب اردو نظموں کے ترجموں پر مشتمل ہے شعری ترجموں کی مقبول ترین کتابوں میں ہے۔ اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ یہ اقبال کے شعری ارتقاء کی ایک جامع تصویر پیش کرتی ہے۔ مترجم نے اِن ترجموں میں صرف قافیے کی اسکیم ہی کو برقرار نہیں رکھا بلکہ کوشش یہ کی ہے کہ اصل نظم کے وزن کا آہنگ بھی ترجمے میں برقرار رہے۔ بعض ترجمے جس میں اقبال کی نظم "مسجدِ قرطبہ" کا ترجمہ بھی شامل ہے نہایت عمدہ ترجمے ہیں۔

فرانسیسی اہلِ قلم میں ایوا میورووِچ اور لیوسی کلاد میترے کا ذکر پہلے ہی ہو چکا ہے۔ اول الذکر خاتون کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا اور ایک

DEVLOPMENT OF METAPHYSICS IN PERSIA کے ترجمے میں مصروف ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے محمد مقری کے ساتھ مل کر پیامِ مشرق کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا ہے اور ثانی الذکر نے فکرِ اقبال پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا انگریزی ترجمہ مولانا عبدالمجید ڈار بیرسٹر ایٹ لا لاہور نے INTRODUCTION TO THE THOUGHT OF IQBAL کے عنوان سے کیا ہے۔ یہ کتاب جو مندرجہ ذیل آٹھ ابواب HIS LIFE AND WORKS, HIS PHILOSOPHY OF PERSONALITY, THE PERFECT MAN AND THE SOCIETY, METAPHYSICS AND PHILOSOPHY OF RELIGION, IQBAL AND ORIENTAL THOUGHT, THE POET اور THE GHAZAL پر مشتمل ہے اقبالیات میں ایک گراں بہا اضافہ ہے۔ دراصل یہ کتاب مفکرِ اقبال کے بارے میں ہے۔ شاعرِ اقبال پر آخر میں ایک باب ہے جس میں فاضل مصنف نے اقبال کی فلسفیانہ شاعری اور غزلیہ شاعری کا تجزیہ کیا ہے۔

مس شیلا میک ڈونو سر جارج ولیم یونی ورسٹی مونٹریال (کینیڈا) میں دینیات کی اسسٹنٹ پروفیسر ہیں۔ PAKISTAN AND THE WEST ان کی ایک مشہور کتاب ہے۔ انہوں نے میک گل انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی ہے۔ اسلامیات اور اقبالیات سے انہیں خاص دل چسپی ہے۔ اقبال کی نظم مسجدِ قرطبہ پر ان کا مقالہ اقبالیات اور ادبیات میں بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس مقالے میں مس شیلا میک ڈونو نے اقبال اور ٹی ایس ایلیٹ کی شاعری کا موازنہ کیا ہے۔

الوا میو رُووِچ، لیوسی کلاد میترے اور شیلا میک ڈونو کے بعد صنفِ نازک کی فہرست میں دو بہت ہی اہم نام آتے ہیں۔ ان میں ایک ہیں، روسی مصنفہ مس ایم ٹی اسٹیپانیانس دوسری ہیں جرمن مصنفہ اینے میری شمل۔

مس ایم ٹی اسٹیپانیانس نے اپنی کتاب PAKISTAN: A PHLISOPHY AND SOCIOLOGY میں اقبال کا فکری رشتہ شاہ ولی اللہ اور سر سید احمد خان

کے ساتھ ملایا ہے۔ اس کتاب کے انگریزی ترجمے میں جو ایک روسی مصنف آرکوس ٹیوک نے کیا ہے ہمیں اقبال اور مغرب کے تعلق سے یہ عبارت نظر آتی ہے۔

AND IQBAL HIMSELF DID TAKE FROM THE WEST WHATEVER CORRESPONDED MOST TO THE BASIC PREMISES OF HIS PHILOSOPHIC CONCEPTION. HE MADE IT HIS GOAL TO CREATE A SYSTEM ON MODERNISED ISLAM, AND TRIED TO PROVE THAT THE PHILOSOPHY OF ISLAM WAS NOT OUT - DATED BUT MERELY NEEDED TO HAVE ITS PRINCIPLES EXPRESSED IN THE TERMINOLOGY AND IDEAS OF THE NEW TIMES. FROM THE PREMISE IT REMAINED FOR HIM TO FIND POINTS OF CONTACTS BETWEEN MUSLIM PHILOSOPHY AND THE MODERN THEORIES OF THE WEST. HE INTERERTED HIMSELF, FOR INSTANCE, IN THE GNOSIOLOGICAL IDEAS OF BERGSON, WHICH HE FOUND SIMILAR TO THOSE OF RUMI; THE LATTER IN HIS OPINION, HAD ANTICIPATED WESTEM PHILOSOPHESE, ESPECIALLY BERGSON, IN HIS TREATMENT OF THE RELATION BETWEEN INTELLECT AND INTUTION ___

SOME SCHOLARS WOULD HAVE IT THAT IQBALS' PHILOSOPHY IS A SORT OF CERBON COPY OF NEITZSCHEISM. PROF. E.G.BROWN OF GREAT BRITAIN HAS EVEN CALLED IT AN ORIENTAL ADAPTATION OF NEITZSCHEISM. OFTER SCHOLARS TAKE THE DIAMETRICALLY OPPOSITE VIEW, COMPLATELY DENYING ANY NIETZSEHEAN INFLUENCE ON THE MUSLIM REFORMER AND SEEING " NOTHING IN COMMON " BETWEEN THEM.

اس قسم کے خیالات پر میں اپنی کتاب "اقبال اور مغربی مفکرین" میں اور اپنے طویل مقالے "اقبال کا تصور زمان و مکاں" میں مفصل بحث کر چکا ہوں۔ اس لیے اس بحث کو یہاں دھرانا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ مختصراً اتنا ہی کہنا کافی ہے کہ مذکورہ بالا دونوں آراء انتہا پسندانہ ہیں۔ جہاں تک نیٹشے کا تعلق ہے۔ اقبال اور نیٹشے کے افکار قرب کی بہ نسبت بعد کہیں زیادہ ہے۔

اقبالیات کے تعلق سے مس اینیا ناس کا ایک خاص موضوع ہے۔ اقبال کے نظام فکر

اخلاقیات کا مقام۔ اس ضمن میں اُن کا مقالہ PROBLEMS OF ETHICS IN IQBAL'S PHILOSOPHY کیفیت و کمیت دونوں کے اعتبار سے اقبالیات میں بلند مقام کا حامل ہے۔

اب آخر میں میں اُس مستشرق خاتون کا ذکر کروں گا جس نے اقبال کے متعلق دنیائے ادب میں مقالات اور تقریروں کا مینہ برسادیا ہے اور وہ ہے GABRIEL'S WING کی مصنفہ اینے میری شمل۔ یہ جرمن خاتون جو یونیورسٹی آف بون میں پروفیسر رہ چکی ہیں، آج کل امریکہ میں ہیں اور اقبال کے فکر و فن پر لیکچروں کے سلسلے میں کئی بار ہندوستان اور پاکستان کا سفر کر چکی ہیں۔

اینے میری شمل کی کتاب GABRIEL'S WING بال جبریل کا ترجمہ نہیں ہے بلکہ اقبال کے مذہبی افکار کا ایک مطالعہ ہے۔ یہ کتاب STUDIES IN THE HISTORY OF RELIGIO S (SUPPLEMENT TO NUMENS) کے سلسلے کی چھٹی کتاب ہے جو ۱۹۶۳ء میں لیڈن (نیدرلینڈز) میں چھپی۔ چار سو اٹھائیس صفحات کی یہ کتاب مندرجہ ذیل پانچ ابواب پر مشتمل ہے:

I MOHAMMAD IQBAL
- (A) THE HISTORICAL BACKGROUND
- (B) HIS LIFE
- (C) THE AESTHETIC SIDE OF HIS WORK
- (D) THE RELIGIOUS MOTIVES

II HIS INTERPRETATION OF FIVE PILLARS OF FAITH
- (A) THERE IS NO GOD BUT GOD
- (B) MOHAMMAD IS THE MESSENGER OF GOD
- (C) PAAYER
- (D) FASTING, ZAKAT, PILGRIMAGE AND JIHAD

(III) HIS INTERPRETATIONS OF THE ESSENTIALS OF FAITH

(A) I BELIEVE IN GOD AND IN HIS ANGLES

(B) .. .. AND IN HIS BOOKS

(C) .. .. AND IN HIS MESSENGERS

(D) . . . . AND IN THE LAST DAY

(E) . . . . AND IN THE PREDESTINATION THAT GOOD AND EVIL BOTH COME FROM GOD

(IV) SOME GLIMPSES OF WESTERN AND EASTERN INFLUENCE ON IQBAL'S THOUGHT, AND ON HIS RELATIONS TO MYSTICS AND MYSTICISM

(V) TO SUM UP

یہ کتاب اول سے آخر تک کلامِ اقبال اور فکرِ اقبال کے ساتھ اینے میری شمل کی شدید دل چسپی کی داستان سُناتی ہے۔ مصنفہ کا علم و فضل ایک ایک سطر سے نمایاں ہے اور کہیں کہیں انگریزی زبان کی اسقام کے باوجود بحیثیتِ مجموعی ساری کتاب کی عبارت قاری کو بدرجہ اتم متاثر کرتی ہے۔

کہیں کہیں زبان کی اسقام کی جو بات میں نے کی ہے۔ اس کے متعلق دراصل میں اینے میری شمل کے ان جملوں کے بعد کہ

I APOLOGIZE FOR THE ENGLISH STYLE OF THE PRESENT BOOK ________ I AM AFRAID THAT INSPITE OF THE HELP OF SOME FRIENDS WHO DID THEIR BEST TO BRUSH UP THE STYLE, SOME CLUMSY PHRASES OR AWKWARD EXPRESIONS HAVE NOT YET BEEN REMOVED

کچھ کہنے کی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔ ویسے بھی میرے لیے اینے میری شمل کی زبان پر تبصرہ کرنا اس لیے نامناسب ہے کہ انگریزی نہ اُن کی اپنی زبان ہے نہ میری۔

اینے میری شمل شاعرہ بھی ہیں اس لیے اس کتاب کا اندازِ بیان اکثر جگہوں پر شاعرانہ ہو گیا ہے۔ یہ اندازِ بیان اگرچہ کتاب کی دل کشی میں اضافہ کرتا ہے لیکن تحقیقی اور تنقیدی نثر کے لیے یہ اندازِ بیان

مناسب نہیں۔

یہاں ایک اور بات کا ذکر بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اور وہ یہ کہ اگرچہ یہ کتاب اقبالؒ کے مذہبی افکار کے متعلق ہے لیکن اقبال کی شاعری پر کام کرنے والوں کے لیے بھی اس میں نہایت مفید نکتے موجود ہیں۔ مثلاً ڈاکٹر موصوفہ دیباچے میں لکھتی ہیں:

- - - - - NEARLY NOBODY HAS MADE, UNTIL NOW, A SIMPLE CAREFUL ANALYTICAL INDEX OF THE MOTIFS OF SYMBOLS, IQBAL USES IN HIS POETRY, OR OF THE METERS HE PREFERS, IN SHORT OF HIS POETICAL TEACHNIQUE.

ویسے اس کتاب کا جو مقصد ہے وہ مصنفہ کے ان الفاظ میں دیکھیے۔

THE AIM OF THE PRESENT BOOK IS NOT TO ADD SOME MORE THEORIES TO THOSE ALREADY EXISTING. IT WILL SIMPLY SHOW IQBAL'S VIEW OF THE ESSENTIALS OF ISLAM, I.E; THE FIVE PILLARS OF FAITH, AND THE CREED WHICH IS TAUGHT TO EVERY MUSLIM CHILD.

ڈاکٹر شمل علم کا سمندر ہیں اور تاریخِ مذاہبِ عالم پر ان کی گہری نظر ہے۔ یہ دونوں باتیں GABIREL'S WING میں جا بجا نظر آتی ہیں۔ اس کے باوجود تحقیق کے معاملے میں اُن سے بعض کوتاہیاں سرزد ہوئی ہیں جن کی تصحیح کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں ضروری ہے مثلاً یہ بات اب طے پا چکی ہے کہ شیخ عطا محمد کی مرتبہ کتاب "مکاتیبِ اقبال" میں ڈاکٹر لمعہ کے نام اقبال کے جو خطوط درج ہیں وہ سب کے سب جعلی ہیں ان میں سے کسی ایک بھی خط کے متعلق اس بات کا کوئی ثبوت نہیں مل سکا کہ واقعی یہ خط اقبال نے ڈاکٹر لمعہ کے نام لکھا ہے۔ میں خود بھی ایک مدت تک ان خطوط کے متعلق غلط فہمی کا شکار رہا ہوں لیکن اب جب کہ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ یہ خطوط جعلی ہیں تو اقبال پر کام کرنے والوں کو چاہیئے کہ ان خطوط کو قطعاً نظر انداز کر دیں۔

ڈاکٹر موصوفہ صفحہ ۱۴۶ پر لکھتی ہیں۔

HIS INTRODUCTION TO THE FIRST EDITION OF RUMUZ GIVES AN IMPRESSIONS OF WHAT HE AIMED AT:-

اس کے بعد مندرجہ ذیل اقتباس درج ہے :

JUST AS IN THE INDIVIDUAL LIFE, THE ACQUISITION OF GAIN, PROTECTION AGAINST INJURY, DETERMINATION FOR ACTION AND APPRECIATION OF HIGHER VALUES ARE ALL DEPENDENT ON THE GRADUAL DEVELOPMENT OF THE EGO - CONCIOUSNESS, ITS CONTINUITY, ENHANCEMENT AND CONSOLIDATION. SIMILARLY THE SECRET OF THE LIFE OF NATIONS AND PEOPLE DEPENDS ON THE SAME PROCESS WHICH CAN BE DESCRIBED AS THE DEVELOPMENT, PRESERVATION AND CONSOLIDATION OF THE COMMUNAL EGO - - - - -.

یہ سارا اقتباس کوئی ڈھائی سو الفاظ پر مشتمل ہے۔ نہ جانے ڈاکٹر موصوف نے اقبال کی کون سی اردو نثری تحریر کا اقتباس اِس ترجمے کی صورت میں پیش کیا ہے۔ رموزِ بے خودی کے دیباچے سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ آئندہ ایڈیشن میں اس کی تصحیح بھی ضروری ہے۔

لیکن یہ معمولی فروگذاشتیں اینے میری شمل کی کتاب GABIREL'S WING کی اہمیت کو کسی طرح کم نہیں کرتیں بلکہ اس کی حیثیت ایک دلیلِ راہ کے طور پر برقرار رہتی ہے۔

اینے میری شمل جاوید نامہ کا جرمن زبان میں ترجمہ بھی کیا ہے۔ اس کے علاوہ اقبالیات کے تعلق سے ایک اور نایاب مسودہ بھی اُن کے پاس ہے اور وہ ہے "پیامِ مشرق" کے بعض حصوں کا جرمن ترجمہ جو ارلنگن یونیورسٹی کے پروفیسر ہیل نے کیا ہے لیکن اس سے قبل کہ اس ترجمے کے چھپنے کی نوبت آتی پروفیسر ہیل کا انتقال ہوگیا۔ میں نہیں کہہ سکتا یہ ترجمہ اس وقت تک چھپ چکا ہے یا نہیں۔

*

U-670

انسانؔ اقبالؔ کی نظر میں

اقبالؔ نے جس طرح اپنی اردو اور فارسی شاعری میں عظمتِ انسان کے گیت گائے ہیں اس کی مثال شاید کسی اور زبان کی شاعری میں نہ مل سکے۔ کلامِ اقبال میں کہیں تو عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے ہوئے نظر آتے ہیں اور کہیں کہکشاں، ستارے اور نیلگوں افلاک عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر دکھائی دیتے ہیں۔ کہیں مشتِ خاک کے فرشتوں سے زیادہ تابناک ہونے کی بشارت ملتی ہے تو کہیں یہ خاکِ پُراسرار ثریا سے بھی اونچی جاتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔

اس ضمن میں ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ کیا اقبال کا عظمتِ آدم کا یہ تصور محض خالی خولی ایک جذباتی تصور ہے یا اس میں ایسے عوامل شریک ہیں جن کی بنیاد میں شعوری اور سماجی حقیقتیں کام کر رہی ہیں۔

اس بحث کو شروع کرنے سے قبل یہ بیان کر دینا بھی نامناسب نہیں ہوگا کہ انسان کے روئے زمین پر ظہور کا مسئلہ ان مشکل ترین مسائل میں سے ایک ہے جن سے ذہنِ انسانی تخلیقِ کائنات سے لیکر آج تک دوچار ہوتا چلا آرہا ہے۔ اکبرؔ الہ آبادی نے اس دقیق مسئلے کو اپنے مزاح کا موضوع بنایا اور یہ کہہ کر بات کو ہنسی میں ٹالنے کی کوشش کی۔

کہا منصور نے خدا ہوں میں   ڈارون بولا بوزنہ ہوں میں

ہنس کے کہنے لگے مرے اک دوست
فکرِ ہر کس بہ قدرِ ہمت اوست

حالانکہ منصور کے انا الحق کہنے سے اُس نظریۂ ارتقاء کی تردید نہیں ہوتی جو ڈارون نے پیش کیا تھا۔ انا الحق پر اقبال کا یہ اعتراض تو سمجھ میں آسکتا ہے کہ یہ ہندو ویدانت کا اثر تھا۔[1] لیکن یہ کہ انا الحق کہنے سے جدید نظریۂ ارتقاء کی نفی ہوتی ہے۔ قرینِ قیاس نہیں۔ کشودِ اسرار کی اس کڑی منزل سے اقبال بھی گزرے ہیں اور نظامِ کائنات میں انسان کا ایک اعلیٰ اور ارفع مقام متعین کرنے کے باوجود ان کا ذوقِ تجسس اس قسم کے اشعار میں ظاہر ہوتا رہا ہے۔

کوئی اب تک نہ یہ سمجھا کہ انسان
کہاں جاتا ہے آیا ہے کہاں سے

خرد مندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے
میں خود اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے
اگر مقصودِ کل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے
میرے ہنگامہ ہائے نو بہ نو کی ابتدا کیا ہے

دراصل اقبال کے نزدیک حقیقت کی بنیاد روحانیت ہے اور اسی روحانیت پر یہ سارا نظامِ عالم قائم ہے۔ زندگی کا یہ کارخانہ اقبال کی نظر میں محض ذراتی یا غیر ذی روح عناصر کے باہمی

---

[1] ۔ کائنات کے متعلق جب یہ نقطہ نظر قائم ہوا تو اس کا براہِ راست نتیجہ غیر شخصی جذب کے تصور کی صورت میں برآمد ہوا۔ سب سے پہلے یہ تصور بایزید بسطامی میں رونما ہوا اور یہ اس مکتب کے مابعد کے مخصوص خط و خال میں سے ہے۔ اس تصور کے نشو و نما پر اُن ہندو زائرین کا اثر پڑا ہوگا جو ایران میں سے ہوتے ہوتے اُن بدھی مندروں کو جایا کرتے تھے جو اُس وقت باکو میں موجود تھے۔ اس مکتب کو حسین منصور نے بالکل وحدت الوجودی بنا دیا اور ایک سچے ہندو ویدانتی کی طرح انا الحق (اہم برہم اسمی) چلا اٹھا۔
DEVELOPMENT OF METAPHYSICS IN PERSIA BY IQBAL)

ترجمہ از میر حسن الدین

کا نتیجہ نہیں ہے چنانچہ آغازِ کائنات سے لے کر انسان کی ظہور پذیری تک کی منازل کو محض طبعیاتی اور کیمیاوی اصطلاحات میں بیان کرنا اقبال کے نظامِ فکر کے ساتھ متصادم ہونے کے مترادف ہے اس لیے اقبال کی شاعری میں اقبال کا نظریہ انسان تلاش کرنے کے لیے اس تصور کو بالائے طاق رکھنا پڑے گا کہ انسان کی تخلیق اس مادے سے ہوتی ہے جس کا مقدر انجام کار ایک غیر متحرک اور جامد صورت اختیار کرنا ہے بلکہ اس کے خلاف فلسفہ اقبال کی رو سے انسان علت العلل ماہیت کی بنیادی صداقت ہے۔ اقبال کا یہ نظریہ کلام اقبال میں جا بجا نظر آتا ہے۔ "زبورِ عجم" میں کہتے ہیں۔

برخیز کہ آدم را ہنگام نمود آمد — ایں مشتِ غبارے را انجم بہ سجود آمد
آں راز کہ پوشیدہ در سینہ ہستی بود — از شوخیِ آب و گل در گفت و شنود آمد
مہ و ستارہ کہ در راہِ شوق ہم سفر اند — کرشمہ سنج و ادا فہم و صاحبِ نظر اند
چہ جلوہ ہاست کہ دیدند در کفِ خاکے — فضا بہ جانبِ افلاک سوئے ما نگرند

اقبال کے نزدیک یہ ایک بنیادی روحانی صداقت ہے کہ انسان خدا ہی کی تخلیق ہے لیکن خالق اور مخلوق کا یہ رشتہ یہیں ختم نہیں ہو جاتا بلکہ اقبال کی شاعری میں یہ ایک ایسا پہلو اختیار کرتا ہے جو اس سے قبل دیکھنے میں نہیں آیا تھا اور اس کی مثالیں کلامِ اقبال میں اول سے آخر تک موجود ہیں۔

مجھ کو پیدا کر کے اپنا نکتہ چیں پیدا کیا — نقش ہوں اپنے مصور سے گلہ رکھتا ہوں میں
کبھی ہم سے کبھی غیروں سے شناسائی ہے — بات کہنے کی نہیں تو بھی تو ہرجائی ہے
یا کشا ایں پردہ اسرار را — یا بگیر ایں جانِ بے دیدار را
نخلِ فکرم ناامید از برگ و بر — یا تبر بفرست یا بادِ سحر
خدائی اہتمامِ خشک و تر ہے — خداوندا خدائی دردِ سر ہے
و لیکن بندگی استغفر اللہ — یہ دردِ سر نہیں دردِ جگر ہے

لیکن یہ اقبال کی بنائی ہوئی خالق و مخلوق کے رشتے کی مکمل تصویر نہیں بلکہ اس تصویر کے متعدد پہلوؤں میں سے محض ایک پہلو ہے۔ ایک اور پہلو جو اس تصویر میں شامل ہے

یہ ہے۔

متاعِ بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی

اس تصویر کا ایک اور اہم پہلو "زبورِ عجم" کی اس غزل میں نظر آتا ہے۔

ما از خدائے گم شدہ ایم او بہ جستجو ست
چوں ما نیاز مند و گرفتارِ آرزو ست

گاہے بہ برگِ لالہ نویسد پیامِ خویش
گاہے درونِ سینۂ مرغاں بہ ہائے ہوست

در نرگس آرمید کہ بیند جمالِ ما
چنداں کرشمہ داں کہ نگاہش بہ گفتگو ست

آہے سحر گہے کہ زند در فراقِ ما
بیرون و اندرون زبر و زیر و چار سو ست

ہنگامہ بست از پے دیدارِ خاکئے
نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بو ست

ان تمام پہلوؤں میں جو اقبال کے قایم کیے ہوئے خدا اور انسان کے رشتے کی محض ایک جھلک پیش کرتے ہیں کہ خواہ بندگی اقبال کے لیے دردِ سر ہو یا مقامِ بندگی دے کر اقبال شانِ خداوندی لینے کو بھی تیار نہ ہوں یا خدا انسان کی تلاش میں سرگرداں ہو ـــــ ایک نکتہ آئینے کی طرح روشن ہے اور وہ ہے ذاتِ مطلق سے الگ انسان کا اپنا وجود۔ سمندر سے الگ ندی کا اپنا وجود قطرہ الگ سمندر الگ۔ انائے مقید الگ انائے مطلق الگ

اے خوشا آں جوئے تنک مایہ کہ از ذوقِ خودی
در دلِ خاک فرو رفت و بہ دریا نہ رسید

یہ بدریا نرسیدن ہی انسان کی خودی کا کمال ہے جسے فلسفۂ اقبال میں ایک مرکزی خیال کی حیثیت حاصل ہے۔

یہ تو خیر خالق و مخلوق کے باہمی رشتے کے مختلف پہلوؤں کی بات ہوتی۔ بنیادی بات اس تعلق سے فکرِ اقبال میں یہ ہے کہ خدا نے کائنات اور انسان کو اپنی فراوانیِ تکمیل کے باعث پیدا کیا۔ ذاتِ خداوندی تخلیقی قوتوں سے لبریز ہے اور ان تخلیقی قوتوں کے قدرتی بہاؤ کا ایک مظہر تخلیقِ آدم ہے۔ اس مخلوق کے اندر ذاتِ خداوندی کی غیر محدود تخلیقی قوتیں تو نہیں لیکن اس میں وہ صلاحیتیں موجود ہیں

جو جادۂ تکمیل پر گامزن ہو کر انسان کے اندر خدائی صفات کے پیدا کرنے کا موجب بن سکتی ہیں لیکن یہ سب رحمتِ خداوندی کا ایک تتمہ ہے اس کے سوا اس کی نہ کوئی اصل و حقیقت ہے نہ بنیاد۔

رحمتِ خداوندی کا یہ مظہر — انسان — گلشن کائنات کا گلِ سرسبد ہے۔ یہ شاخِ نہالِ سدرہ ہے۔ خار و خس چمن نہیں ہے۔ ذاتِ مطلق نے ربوبیت کی آب و تاب اور شانِ ربانی انسان ہی کے ذریعے سے نمایاں کی ہے۔ تخلیق کائنات کا سبب دراصل تخلیق آدم ہی ہے۔ گویا اقبال کے نزدیک اس عظیم ارتقا پذیر نظام میں انسان کا ظہور کوئی اتفاقی امر نہیں ہے اور نہ ہی اس بے حد و بے پایاں کائناتی حقیقت میں انسان محض ایک ذرے کی حیثیت رکھتا ہے بلکہ

تو فرزندہ تر از مہرِ منیر آمدۂ

ترے علم و محبت کی نہیں ہے انتہا کوئی
نہیں ہے تجھ سے بڑھ کر سازِ فطرت میں نوا کوئی

اقبال کے نزدیک کائنات کی تخلیق محض اس مقصد کے پیشِ نظر ہوئی ہے کہ انسانی انا کے ظہور اور اس کی تکمیل کے لیے زمین تیار کی جائے۔ کائنات اگر ایک تمثیل ہے تو انسان اس تمثیل کا عظیم ترین کردار۔ انسان ایک ایسی کتاب ہے جس میں کائنات کی حیثیت محض ایک دیباچے کی سی ہے۔ انسان کے بغیر کائنات بالکل ایسی ہی ہے جیسے ہیملٹ پرنس آف ڈنمارک کے بغیر۔

انسان کی روئے زمین پر ظہور کی تصویر اقبال نے اپنے سحر کارانہ انداز میں یوں پیش کی ہے۔

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد

فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خودگرے خودشکنے خودنگرے پیدا شد

خبرے رفت ز گردوں بہ شبستانِ ازل
حذر اے پردگیاں پردہ درے پیدا شد

آرزو بے خبر از خویش بہ آغوشِ حیات
چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شد

زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

انائے مطلق کے ساتھ انائے مقید کا رشتہ اقبال نے اپنی شاعری اور اپنی نثر میں بڑی وضاحت

سے بیان کیا ہے۔ انائے مقید انائے مطلق کے اندر ایک جاودانی زندگی بسر کر رہی ہے۔ اقبال نے انسان کو اکثر غیر فانی کہا ہے۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک انسان انائے مطلق کی تخلیقی قوت کے اندر ایک امکان کے طور پر موجود ہے، گویا کہ انائے مقید انائے مطلق کی ایک مخلوق ہوتے ہوئے بھی اس سے الگ ایک ہستی رکھتی ہے۔

زآثارِ خودی کس را خبر نیست　　خودی در حلقۂ شام و سحر نیست
زخضر ایں نکتۂ نادر شنیدم　　کہ بحر از موجِ خود دیرینہ تر نیست
ضمیرش بحرِ ناپیدا کنارے　　دلِ ہر قطرہ موجِ بے قرارے
حیاتِ آتش خودی ہا چوں شررہا　　چو انجم ثابت و اندر سفر ہا

ربانی حقیقت کے اندر ایک امکان کے طور پر انا کی موجودگی غیر فانی ہے لیکن اس امر کو فراموش بھی نہ کرنا چاہیے کہ اس انا کی نمود کا سبب محض حکمِ ربانی اور تخلیقِ ربانی ہے اور سلسلۂ ارتقا ہی اس کے حصول کا باعث بنتا ہے، گویا حقیقتِ مطلقہ میں ایک امکان کے طور پر اس کا قیام بے شک قدیم سہی لیکن کائنات میں اس کی نمو حادث ہے۔

اندھیرے اجالے میں ہے تابناک　　من و تو میں پیدا من و تو سے پاک
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے　　نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
زمانے کے دریا میں بہتی ہوئی　　ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی
سفر اس کا انجام و آغاز ہے　　یہی اس کی تقویم کا راز ہے
کرن چاند میں ہے شرر سنگ میں　　یہ بے رنگ ہے ڈوب کر رنگ میں
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر　　ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر

اقبال آدم کے جنت سے زمین تک کے سفر کو ایک سفرِ ارتقا کے روپ میں دیکھتے ہیں یہ زوالِ آدم نہیں ہے بلکہ عروجِ آدم ہے۔ زمین آدم کے لیے کوئی مصائب خانہ نہیں ہے جہاں آدم کو سزا بھگتنے کے لیے بھیج دیا گیا ہو۔ یہاں اقبال قرآن کے نظریۂ ہبوطِ آدم کو جدید ارتقاء کی روشنی میں دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عہد نامۂ قدیم آدم کی حکم عدولی کے لیے زمین کو بُرا

بھلا کہتا ہے لیکن قرآن زمین کو انسان کے لیے مسکن و مامن سمجھتا ہے اور اسے انسان کے لیے ذریعہ منفعت قرار دیتا ہے جسے اپنے تصرف میں لانے کے لیے انسان کو اللہ تعالیٰ کا شکر گزار ہونا چاہیئے[1] وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ [2]

گویا ہبوطِ آدم کی روایت بیان کرنے سے قرآن کا مقصد یہ بتانا نہیں ہے کہ انسان جنت سے انتقالِ مکانی کر کے زمین پر آیا بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ انسان جبلّی میلان کی ایک ابتدائی حالت سے چل کے آزادانہ کے باشعور تصرف تک کی منزل تک پہنچا جہاں اس کے اندر شک کرنے کی صلاحیت بھی پیدا ہوئی اور حکم عدولی کرنے کی صلاحیت بھی۔ یہ ہبوط کوئی اخلاقی معزولی نہیں ہے بلکہ یہ انسان کے سادہ شعور سے خود آگاہی کے اولین پرتو کی جانب سفر ہے۔" اس بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

> "انسان کا حکم عدولی کا پہلا عمل اس کا آزادانہ طور پر
> اپنے اختیار کو استعمال کرنے کا پہلا عمل بھی تھا اور یہی
> سبب ہے کہ آدم کا پہلا ارتکابِ جرم معاف کر دیا گیا تھا۔"

اور یہیں سے اقبال کے تصورِ عظمتِ انسان کی ابتدا ہوتی ہے۔ اسی سلسلے میں اقبال لکھتے ہیں: "جنت میں جس کا ذکر اس روایت میں آیا ہے سب سے پہلا واقعہ جو رونما ہوا انسان کا ارتکابِ جرمِ حکم عدولی تھا جس کے فوراً بعد اسے جنت سے نکال دیا گیا۔ دراصل قرآن اس لفظ (جنت) کا مفہوم جس طرح سے اس روایت میں آیا ہے خود بیان کرتا ہے۔ اس روایت کے دوسرے حصے میں باغ (جنت) کا جو بیان دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ اس میں نہ بھوک ہے نہ پیاس نہ گرمی نہ عریانی۔ اس لیے اس ضمن میں

---

[1] THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کے صفحہ ۸۴ پر اس آیت کا حوالہ صحیح نہیں دیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ طباعت کی غلطی ہے۔ مذکورہ آیت دراصل سورہ الاعراف کی نویں آیت نہیں بلکہ دسویں آیت ہے (آزاد)

[2] اور ہم ہی نے زمین میں تمہارا ٹھکانا بنایا اور اس میں تمہارے لیے سامانِ معیشت پیدا کیے۔ (مگر) تم کم ہی شکر کرتے ہو (ترجمہ فتح محمد جالندھری)

میری سوچ اس مفہوم کی جانب مائل ہے کہ قرآنی روایت میں جنت ایک ابتدائی حالت کے تصور کا نام ہے جس میں انسان عملی طور پر اپنے ماحول سے لاتعلق رہتا ہے اور نتیجتاً اُس انسانی طلب کے نیش کو محسوس نہیں کرتا جس کی نمود ہی دراصل انسانی تہذیب کے آغاز کی نشاندہی کرتی ہے"۔

طلبِ انسانی کے اس نیش سے انسان جنت میں نہیں بلکہ زمین پر آ کے آگاہ ہوتا ہے۔ گویا اُسے اپنی صلاحیتوں اور ان صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کا احساس زمین ہی پر آ کے ہوتا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ انسان کو زمین پر نائبِ حق بنا کر بھیجا جاتا ہے۔ یہ منصب انسان کو جنت میں حاصل نہیں تھا۔ دوسرے الفاظ میں زمین انسان کے لیے ہر اعتبار سے ایک ارفع تر مقام ہے۔

بقولِ اقبال "خیر یا نیکی کوئی جبر کا معاملہ نہیں ہے بلکہ ایک اخلاقی نصب العین کے سامنے آزادانہ طور پر سپردگی کا نام ہے۔ اور آزاد انا جب آزاد انا کے ساتھ بغیر کسی جبر کے تعاون کرتا ہے تو خیر یا نیکی معرضِ وجود میں آتی ہے۔ ایک ایسا فرد (جو آزادیٔ فکر سے عاری ہے اور) جس کی حرکات مشینی حرکات کی حیثیت رکھتی ہیں اس قابل نہیں ہوتا کہ اُس سے خیر یا نیکی ظہور پذیر ہو سکے۔

اپنے اس خیال کو اقبال جاوید نامہ میں نہایت فن کارانہ انداز سے پیش کرتے ہیں جب تخلیقِ کائنات کے پہلے ہی دن آسمان زمین کو ملامت کرتا ہے —— افق سے پہلی صبح طلوع ہوتی ہے اور وہ عالمِ نوزادہ کو اپنے پہلو میں لے لیتی ہے۔ یہ زمین اس وقت تک محض ایک خاکدان ہے۔ اس کا دشت کسی کارواں سے آشنا نہیں ہے۔ نہ اس کے پہاڑوں میں کوئی نہر ہنگامہ آرا ہے نہ اس کے صحرا پر ابھی بادل نے تراوش کی ہے۔ اشجار کی شاخیں اور طائروں کی نغمہ ریزی دونوں مفقود ہیں۔ نہ کہیں مرغزار ہے نہ رمِ آہو۔ اس کے بحر و بر روح کی تجلّی سے خالی ہیں۔ زمین کا پیکر کہ طیلساں کی مانند ہے ایک پیچ و تاب کھاتے ہوئے دھوئیں پر مشتمل ہے۔ سبزہ بادِ بہار سے ناآشنا زمین کی گہرائیوں میں سویا ہوا ہے —— ایسے وقت میں چرخِ نیلی فام نے زمین کو یہ کہتے ہوئے طعنہ دیا کہ میں نے کسی کو بھی اس خستہ حالت میں نہیں دیکھا جس خستہ حالت میں تجھے دیکھ رہا ہوں۔ میری وسعتوں میں تجھ ایسا کور چشم کہاں ملے گا۔ میری قندیل خورشید کے بغیر تو روشنی سے محروم ہے۔ خاک اگر بلندی میں کوہِ الوند بھی بن جائے تب بھی وہ خاک ہی ہے وہ آسمان کی طرح

روشن و پائندہ نہیں ہوسکتی۔ یا تو دلبری کے سازوسامان کے ساتھ بسر کر یا احساسِ کمتری سے مرجا زمین آسمان کے اِس طعنے سے شرمندہ ہوتی ہے اور اس پر ناامیدی دلگیری اور اضمحلال غلبہ پا لیتے ہیں چنانچہ وہ خُدا کے حضور میں اپنی بے نوری پر تڑپ اٹھتی ہے حتیٰ کہ آسمان کے اُس طرف سے یہ آواز سُنائی دیتی ہے۔

اے امینے از امانت بے خبر — غم مخور اندر ضمیرِ خود نگر
روزہا روشن ز غوغائے حیات — نے ازاں نورے کہ بینی در جہات
نورِ صبح از آفتاب داغ دار — نورِ جاں پاک از غبارِ روزگار
نورِ جاں بے جادہ ہا اندر سفر — از شعاعِ مہر و مہ سیار تر
شستۂ از لوحِ جاں نقشِ اُمید — نورِ جاں از خاکِ تو آید پدید
عقلِ آدم بر جہاں شبخوں زند — عشقِ او بر لامکاں شبخوں زند
راہ داں اندیشۂ او بے دلیل — چشمِ او بیدار تر از جبرئیل
خاک و در پرواز مانندِ ملک — یک رباطِ کہنہ در راہش فلک
می خلد اندر وجودِ آسماں — مثلِ نوکِ سوزن اندر پرنیاں
داغہا شوید ز دامانِ وجود — بے نگاہِ او جہاں کور و کبود
گرچہ کم تسبیح و خوں ریز است او — روزگاراں را چو مہمیز است او
چشم او روشن شود از کائنات — تا بہ بیند ذات را اندر صفات

یہی نظریہ اردو میں ایک اور انداز کا میخانۂ الہام بن کے ہمارے سامنے آیا ہے جب روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتے ہوئے کہتی ہے۔

سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے — دیکھیں گے تجھے دُور سے گردوں کے ستارے
ناپید ترے بحرِ تخیّل کے کنارے — پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے

تعمیرِ خودی کر اثرِ آہِ رسا دیکھ

خورشیدِ جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں — آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں

جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں
بچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں

اے پیکرِ گل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

نالندہ ترے عود کا ہر تار ازل سے
تو جنسِ محبت کا خریدار ازل سے

تو پیرِ صنم خانہ اسرار ازل سے
محنت کش و خونریز و کم آزاد ازل سے

ہے راکبِ تقدیرِ جہاں تیری رضا دیکھ!

اقبال خیر و شر کی بحث میں آزادی کو نیکی کے لیے ایک شرط قرار دیتے ہیں لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ انائے مقید کو جسے طرح طرح کے اعمال کی اضافی اقدار پر غور و خوض کرنے کے بعد ایک طرزِ عمل کو منتخب کرنے کی قوت حاصل ہے ظہور کی اجازت دینا دراصل ایک بہت بڑا خطرہ مول لینا ہے اور ذاتِ حق نے یہ خطرہ مول لینا قبول کیا تو محض اس لیے کہ اسے انسان کی ذات پر پورا بھروسہ تھا۔[1] اب یہ دیکھنا انسان کا کام ہے کہ وہ اس بھروسے کا کیونکر اہل ثابت ہو سکتا ہے۔ شاید یہ خطرہ مول لینے ہی سے ایسی مخلوق کی (جس کی تخلیق خیر محض کے تانے بانے سے ہوئی ہو اور پھر پست سے پست سطح پر اُسے لے آیا گیا ہو) امکانی قوت کا امتحان بھی لیا جاسکتا ہے اور انہیں فروغ بھی دیا جاسکتا ہے۔ قرآن نے اسی مفہوم کو واضح کرنے کے لیے کہا ہے[2] اور پرکھنے کے لیے ہم تمہاری نیکی اور بدی سے آزمائش کرتے رہیں گے۔ کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ[3]۔ اس لیے خیر اور شر

---

[1] یہاں اقبال HIS IMMENSE FAITH IN MAN کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ لفظی ترجمہ یہ ہوگا کہ "خدا کو انسان کی ذات میں بے انتہا اعتقاد تھا۔"

[2] THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM میں اس آیت کا حوالہ بھی غلط دیا ہوا ہے۔ یہ طباعت ہی کی غلطی ہو سکتی ہے۔ دراصل یہ سورۃ الانبیا کی پینتیسویں آیت ہے نہ کہ چھتیسویں۔ (آزاد)

[3] ہر متنفس کو موت کا مزہ چکھنا ہے اور ہم تم لوگوں کو سختی اور آسودگی میں آزمائش کے طور پر مبتلا کرتے ہیں اور تم ہماری طرف ہی لوٹ کر آؤ گے (ترجمہ فتح محمد جالندھری) محمد پکتھال نے سختی اور آسودگی کی جگہ WITH BIL AND WITH GOOD لکھا ہے جو یقیناً بہتر ترجمہ ہے۔

متضاد کیفیتیں ہونے کے باوجود ایک ہی کُل کے جزو ہیں۔

ان تمام حوالوں کے بعد یہ بحث یہاں پہنچتی ہے کہ بقولِ اقبال انسان کی تخلیق تو خدا ہی کرتا ہے لیکن اس کا ارتقاء مادّے (زمین) کا مرہونِ منت ہے۔ زندگی کی پہلی صُورت بے شک ایک خلیاتی ہیئتِ اجتماعی ہو لیکن زندگی کا عروج (اشرف المخلوقات) انسان ہی ہے۔ اقبال کا نظریہ انسان نظریۂ ارتقاء کی نفی نہیں کرتا بلکہ اسے ایک اپنا مفہوم عطا کرتا ہے۔ صرف نظریۂ ارتقاء ہی کیا اقبال نے جو بھی عظیم نظریات ورثے میں پائے انہیں بالعموم جوں کا توں قبول نہیں کیا بلکہ ان کی اپنے غور و فکر کے پیش نظر ایک نئی تفسیر پیش کی ہے۔ اس کتاب کا جو آج THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کے نام سے ہمارے سامنے ہے ابتدائی مجوزہ نام تھا ISLAM AS I UNDERSTAND IT۔ حُبِّ وطن کا نظریہ اقبال تک پہنچا تو اقبال نے اسے ایک وسیع معنی پہنائے۔ اشتراکیت کا نظریہ اقبال کے سامنے آیا تو اسے بھی اقبال نے جوں کا توں قبول نہیں کیا بلکہ اس میں روحانیت کا عنصر داخل کرنے کی کوشش کی۔ اقبال اپنی ان کوششوں میں کامیاب ہوئے یا نہیں یہ ایک الگ بات ہے لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اقبال نے ہر نظامِ فکر کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے کی کوشش کی اور اپنے فکر و نظر کی روشنی میں اسے جانچنے پرکھنے میں مصروف رہے۔ نظریہ عظمتِ انسان بھی انہی نظریات کی ذیل میں آتا ہے۔

جہاں تک ارتقاء کا تعلق ہے اقبال مادّے کی اہمیت کے منکر نہیں لیکن مادّے کے متعلق ان کا نظریہ مادہ پرستوں والا نہیں بلکہ وہ مادّے کو رُوح کا لباسِ ظاہری کہتے ہیں۔ مادّہ اقبال کے نزدیک ایک "غیر نفس" یا "غیر انا" (NON - SELF) حقیقت ہے جسے انائے مطلق اپنے ظہور کے لیے پس منظر کے طور پر معرضِ وجود میں لائی ہے۔

اقبال کی شاعری اور نثر دونوں اس امر کا ثبوت مہیا کرتی ہیں کہ اقبال ارتقاء کے قائل ہیں اور تعلیم قرآن کی روشنی میں اس کا جواز بھی مہیا کرتے ہیں۔ "پیامِ مشرق" کی نظم "تسخیرِ فطرت" اس کی ایک عمدہ مثال ہے جس میں ابلیس آدم کو "او بہ نہاد است خاک" کہہ کے اُسے سجدہ کرنے سے انکار

کرتا ہے۔ اس ضمن میں افکارِ ابلیس کے ماقبل کے حصّہ نظم کا آخری شعر اقبال کا نظریہ اور وضاحت سے بیان کرتا ہے۔

زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

ارتقاء کے بارے میں اقبال کے خیالات ایک منضبط انداز سے ہمیں ان کی تصنیف Development of Metaphysics in Persia میں نظر آتے ہیں، اس ضمن میں اقبال نے ابنِ مسکویہ کے مختلف نظریات بالخصوص نظریۂ ارتقاء کو بڑی اہمیت دی ہے۔ "الکلام" میں مولانا شبلی نے ابنِ مسکویہ کے نظریۂ ارتقاء کا جو خلاصہ پیش کیا ہے اقبال نے اس کا مکمل طور پر حوالہ دیا ہے اور اس سے قطعاً کوئی اظہارِ اختلاف نہیں کیا۔

مولانا شبلی نے ابنِ مسکویہ کے نظریۂ ارتقا کا مندرجہ ذیل خلاصہ پیش کیا ہے:

" ابتدائی جوہر کے اتحاد سے فلزاتی اقلیم وجود میں آئی جو حیات کی ادنیٰ ترین صورت ہے۔ اقلیم نباتی ارتقا کا اعلیٰ زینہ ہے۔ پہلا ظہور خودرو گھاس کا ہے۔ پھر پودے اور مختلف قسم کے درخت وجود میں آتے ہیں ان میں سے بعض کے ڈانڈے اقلیم حیوانی سے مل جاتے ہیں کیونکہ ان میں بعض حیوانی خصوصیات ظہور پذیر ہوتی ہیں نباتی اور حیوانی اقالیم کے درمیان حیات کی ایک اور صورت پائی جاتی ہے جو نہ تو حیوانی ہے نہ نباتی بلکہ دونوں کی خصوصیات اس میں مشترک ہیں (جیسے مرجان) حیات کی اس درمیانی منزل کے بعد قوت حرکت اور زمین پر رینگنے والے کیڑوں کے حاسۂ لمس کے نشو ونما کا درجہ ہے۔ عمل تفریق کے ذریعے سے حاسۂ لمس سے حوادث کی دوسری صورتیں نمو پاتی ہیں یہاں تک کہ ہم اعلیٰ درجے کے حیوانات کے طبقے تک پہنچ جاتے ہیں جہاں عقل ایک ارتقائی حالت میں ظہور

پذیر ہونے لگتی ہے۔ بتدریج اس میں انسانیت کی کچھ جھلک سی آجاتی
ہے جو مزید نشو و نما کے بعد بتدریج راست قامت ہو جاتا ہے
اور انسان کی طرح اس میں بھی قدرتِ فہم پیدا ہو جاتی ہے۔ یہاں
حیوانیت کا اختتام اور انسانیت کا آغاز ہوتا ہے۔"

ابنِ مسکویہ کے نظریۂ ارتقاء اور جدید نظریۂ ارتقا میں اس قدر حیرت انگیز مماثلت کے باوجود اس حقیقت کو فراموش نہ کرنا چاہیے کہ اس مماثلت کے اندر عدمِ مماثلت کے عناصر بھی چھپے ہوئے ہیں۔ ابنِ مسکویہ کے نظریے کی بنیاد روحانیت پر ہے اور ڈارون کے نظریۂ ارتقاء کی بنیاد مادیت پر۔ ابنِ مسکویہ اس سارے ارتقائی نظام کے لیے مادے کو قطعی بنیاد قرار نہیں دیتا۔ اس کے نزدیک اس تمام ارتقائی سلسلے کا مخزن و منبع ذاتِ حق ہے نہ کہ مادہ۔ واجب الوجود صرف خدا کی ذات ہے۔ مادہ واجب الوجود نہیں بلکہ حقیقتِ مطلق کے صدورِ مظاہر کے عمل میں ایک مرحلہ ہے اور اس مرحلے کی غرض و غایت یہ ہے کہ انجام کار اسے اس منظر کے لیے پس منظر کا کام دینا ہے جسے اشرف المخلوق یا انسان کہتے ہیں۔ گویا دوسرے لفظوں میں ارتقاء کا یہ سارا سلسلہ بے مقصد نہیں ہے بلکہ بامقصد ہے کیونکہ مشیتِ ایزدی کے مطابق اس سلسلۂ ارتقا میں وہ لمحہ ایک ناگزیر حیثیت رکھتا ہے جب انائے مطلق کے مظاہر میں سے انائے مقید اعلٰے ترین اور اشرف ترین مظہر کے کائنات میں جلوہ افروز ہو۔ اقبال اس نظریۂ ارتقائے کے قایل ہیں۔

دمیکہ ہستی ز آثارِ خودی است — ہرچہ می بینی ز اسرارِ خودی است
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او — غیر او پیداست از اثباتِ او
در جہاں تخمِ خصومت کاشت است — خویشتن را غیر خود پنداشت است

یعنی انائے مطلق انائے مقید کے لیے سرچشمے کی حیثیت رکھتی ہے۔ انائے مطلق سے انائے مقید کے پھوٹنے کا عمل شاعرانہ الفاظ میں وہی ہے جو شعلے سے شرر کے پھوٹنے کا عمل ہے۔

ضمیرش بحرِ ناپیدا کنارے — دلِ ہر قطرہ موجِ بیقرارے
نہ او را بے نمودِ ما نمودے — نہ ما را بے کشودِ او کشودے

سرِ برگِ شکیبائی ندارد بجز افراد پیدائی نہ دارد
حیاتِ آتشِ خودی ما چوں شررہا چو انجم ثابت و اندر سفرہا
جہاں را از ستیزِ او نظامے کفِ خاک از ستیزِ آئینہ فامے
درونِ سینۂ ماخاورِ او فروغِ خاکِ ما از جوہرِ او

صرف انائے مقید ہی کیا اقبال کے نزدیک ساری حقیقت کائنات کا مخرج و منبع خدا ہی کی ذات ہے۔ یہاں اس امر کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اقبال سلسلۂ ارتقا میں ایک تخلیقی ظہور کے قایل ہیں یعنی کم سطح والے ظہور کے بعد اونچی سطح والا ظہور سامنے آتا ہے اور ہر مرحلہ لامتناہی امکانات کا حامل ہوتا ہے۔ یعنی خلیے کے ارتقاء کی موجودہ صورت — انسان — ارتقا کی قطعی اور آخری صورت نہیں ہے۔ انسان کے لیے ذہنی طور پر بھی اور عضویاتی طور پہ بھی ابھی کئی ارتقائی مراحل منتظر ہیں۔ اقبال کے اس شعر 'عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں۔ کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے' میں اشارہ صرف انسان کے خلا میں پرواز کی طرف نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ہی اس شعر میں اور بھی کئی اشارے مضمر ہیں۔ لفظ عروج ذہنی روحانی اور جسمانی ہر طرح کی بلندی کے مفہوم کا حامل ہے۔ اس ضمن میں اقبال روح اور جسم کو الگ الگ کر کے دیکھنے کے بھی قایل نہیں۔ انہیں روح یا جسم میں کوئی تناقض یا تضاد نظر نہیں آتا۔ روح اور جسم اقبال کے نزدیک ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔ "جاوید نامہ" میں اپنے ان خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

اے کہ گوئی محملِ جان است تن سرِ جاں را در نگر بر تن متن
محملے نے، حالے از احوالِ اوست محملش خواندن فریبِ گفتگوست
چیست جاں؟ جذب و سرور سوز و درد ذوقِ تسخیرِ سپہرِ گرد گرد
چیست تن؟ با رنگ و بو خو کردن است با مقامِ چار سو خو کردن است

گویا اقبال کے نزدیک انسانی جسم کی تخلیق کسی ایسے مادے سے نہیں ہوئی جو روح سے قطعاً بے تعلق یا بے نیاز ہے اور یہ بھی نہیں کہ جسم کی تخلیق اس لیے ہوئی ہے کہ روح اس میں قیام کر سکے۔ جسم بھی اسی حقیقت کا ایک پرتو ہے جس حقیقت کا ایک پرتو روح ہے۔ یہ دونوں لازم و ملزوم

ہیں۔ انہیں ایک دوسرے سے الگ الگ تصور کرنا اور الگ الگ بیان کرنا کوتاہی فکر بھی ہے اور کوتاہی زبان بھی۔ اس نکتے کو اقبال گلشن راز جدید میں یوں سحر کار انداز سے بیان کرتے ہیں۔

تن وجاں را دو تا گفتن کلام است
تن وجاں را دو تا دیدن حرام است

بجاں پوشیدہ رمز کائنات است
بدن حالے ز احوال حیات است

عروس معنی از صورت حنا بست
نمود خویش را پیرایہ ہا بست

حقیقت روئے خود را پردہ باف است
کہ او را لذتے در انکشاف است

اقبال کے نزدیک جسم اور روح میں نہ کوئی دوئی ہے نہ کوئی مفارقت۔ دونوں ایک ہی حقیقت کے مظہر ہیں بلکہ اقبال تو یہ بھی کہتے ہیں کہ دونوں کی ساخت ایک ہی شے سے ہوتی ہے روح بھی اعمال کے ایک نظام کا نام ہے اور جسم بھی۔ دونوں کے اعمال میں کوئی حد فاصل قائم کرنا بھی ممکن نہیں۔ اقبال یہاں ایک چھوٹی سی مثال دے کر اپنا مفہوم واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کہتے ہیں جب میں میز پر سے کتاب اٹھاتا ہوں تو یہ طے کرنا مشکل ہے کہ اس عمل میں میرے جسم کا کتنا حصہ ہے اور روح کا کتنا۔ روح کے اظہار کے لیے جسم کی موجودگی ضروری ہے لیکن اقبال کے بیان میں ایک الجھن اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب وہ ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ روح کی اہمیت جسم کے مقابلے میں زیادہ ہے۔ جہاں جسم اپنی ہستی برقرار رکھنے کے لیے روح کا محتاج ہے وہاں روح حقیقت ربانی کی محتاج ہے۔

یہاں اقبال روح کے بارے میں ایک اور لطیف نکتہ پیش کرتے ہیں۔ مسئلہ ارتقاء کے متعلق یہ لکھنے کے بعد کہ ابن مسکویہ پہلا مسلمان تھا جس نے نمود انسان کے متعلق ایک واضح اور کئی پہلوؤں سے ایک جدید تھیوری پیش کی۔ آپ کہتے ہیں کہ "رومی نے جب حیات جاوداں کے مسئلے کو حیاتیاتی ارتقا کا مسئلہ کہا اور بعض مسلمان مفکرین کے نظریے کے برعکس اُسے ایک ایسا مسئلہ قرار نہ دیا جو خالص مابعد الطبیعاتی انداز کے دلائل سے حل ہو سکے تو رومی کا یہ انداز فکر قرآن کی روح کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ تھا لیکن نئی دنیا کے لیے مسئلہ ارتقا اُمید اور جوش و ولولہ کا باعث نہیں بلکہ ایک

پریشانی اور قنوطیت کا سبب بنا ہے۔ اس کی وجہ یہ غیر مدلل جدید مفروضہ ہے کہ انسان کی موجودہ ساخت ذہنی بھی اور نفسیاتی بھی حیاتیاتی ارتقاء میں حرفِ آخر کی حیثیت رکھتی ہے اور موت جیسے ایک حیاتیاتی وقوعہ سمجھا جاتا ہے تعمیری مفہوم سے عاری ہے"[1]۔ یہاں اقبال یہ کہہ کر کہ دنیا کو اس وقت ایک رومی کی ضرورت ہے جو انسان کے اندر ایک اُمید افزا رویہ پیدا کر سکے اور اس کے دل میں زندگی کے لیے جوش اور ولولے کی شمع روشن کر سکے۔ اس کے بعد وہ مثنوی سے رومی کے چند اشعار دہراتے ہیں جن کا مفہوم اس طرح سے ہے:

"اس کے بعد جیسا کہ تم جانتے ہو خالقِ اعظم نے انسان کو
حیوانی حالت سے انسانی حالت تک پہنچایا چنانچہ انسان
ایک فطری نظام سے دوسرے فطری نظام میں پہنچ گیا
حتیٰ کہ وہ دانا اور توانا ہو گیا جیسا کہ وہ اب ہے اپنی اولین
روحوں کے بارے میں اب اُسے کچھ یاد نہیں اور اُسے موجودہ
روح کی حالت سے بھی تبدیل کر دیا جائے گا"

پھر اس کے بعد اقبال لکھتے ہیں: "لیکن جس نکتے نے مسلمان فلسفیوں اور فقیہوں میں خاصا اختلاف رائے پیدا کیا ہے یہ ہے کہ کیا انسان کے ظہورِ نو (بروز) کے معنی یہ ہیں کہ اُسے اپنا پہلا مادی (جسمانی) ذریعہ بھی عطا ہو گا۔ ان میں سے اکثر علما جن میں اسلام کے آخری عظیم فقیہہ شاہ ولی اللہ بھی شامل ہیں اس خیال کے حامی ہیں کہ انسان کا ظہورِ نو (بروز) انا کے نئے ماحول کے ساتھ مطابقت رکھتے ہوئے کسی نہ کسی جسمانی ذریعے کا متقاضی ہو گا"[2]

اس مقام پر اگر اقبال کا اضطرابِ قلبی اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے اور چونکہ رومی اور شاہ ولی اللہ کے نظریات اُن کے عقیدے سے ٹکراتے نظر آتے ہیں اس لیے وہ سورہ ق کی تیسری اور چوتھی

---

[1] ۔ انسانی انا اُس کی آزادی اور حیاتِ ابد (اقبال)

[2] ۔ انسانی انا اُس کی آزادی اور حیاتِ ابد (اقبال)

آیت کا ترجمہ پیش کرتے ہوئے رومی اور شاہ ولی اللہ کے نظریات کی تردید کرتے ہیں اور کہتے ہیں: "میرے نزدیک یہ آیات بڑی وضاحت سے کہہ رہی ہیں کہ کائنات کی ماہیت کے پیش نظر یہ بات ممکن ہے کہ انسانی اعمال کے قطعی جائزے کے لیے جس طرح کی انفرادیت کی ضرورت ہے اُسے کسی اور طرح سے برقرار رکھا جا سکے۔ یہ دوسرا طریقہ کیا ہے ہم اس کے بارے میں نہیں جانتے نہ ہی اس "تخلیق نو" کی ماہیت کے بارے میں ہمیں اس کے ساتھ جسم کا تصور وابستہ کرنے سے خواہ وہ کتنا ہی لطیف کیوں نہ ہو کوئی مزید بصیرت یا دقتِ نظری حاصل ہو سکتی ہے۔ قرآن کی یہ مطابقات ایک حقیقت کو ہمارے سامنے پیش کرتی ہیں لیکن اس کی ماہیت یا کردار کو فاش نہیں کرتیں۔ چنانچہ فلسفیانہ طور پر بات کرتے ہوئے ہم اس سے زیادہ آگے نہیں جا سکتے کہ انسان کی گذشتہ تاریخ کے پیش نظر یہ انتہائی غیر اغلب نظر آتا ہے کہ اس کا کیریر جسم کے خاتمے کے ساتھ ختم ہو جائے" [1]

اِس موقع پر اقبال کے مندرجہ ذیل خط کا ذکر بے محل نہ ہوگا۔ جو انہوں نے اسی موضوع پر علامہ سید سلیمان ندوی کو لکھا:

"مرزا غالب کے اِس شعر کا مفہوم آپ کے نزدیک کیا ہے

ہر کجا ہنگامۂ عالم بود　　　رحمۃً للعالمینے ہم بود

حال کے ہیئت دان کہتے ہیں کہ بعض سیاروں میں انسان یا انسانوں سے اعلیٰ تر مخلوق کی آبادی ممکن ہے۔ اگر ایسا ہو تو رحمۃ اللعالمین کا ظہور وہاں بھی ضروری ہے۔ اس صورت میں کم از کم محمدیہ کے لیے تناسخ یا بروز لازم آتا ہے۔ شیخ اشراق تناسخ کے ایک شکل میں قایل تھے۔ اُن کے اس عقیدے کی وجہ یہی تو نہ تھی؟" (مکاتیب اقبال صفحہ ۱۱۶-۱۱۷)

اب اس بحث کو ہم اقبال کی نظم و نثر کو بنیاد بنا کر دور تک نہیں لے جا سکتے۔ بالخصوص جب کہ اقبال خود یہ کہہ کے اِس بحث کا دروازہ بند کر دیتے ہیں کہ "یہ دوسرا طریقہ کیا ہے ہم اس کے بارے میں نہیں جانتے۔ نہ ہی اِس "تخلیق نو" کی ماہیت کے متعلق ہمیں اِس کے ساتھ جسم کا تصور وابستہ کرنے

---

[1] ۔ انسانی انا اُس کی آزادی اور حیاتِ ابد (اقبال)

سے خواہ وہ کتنا ہی لطیف کیوں نہ ہو کوئی مزید بصیرت حاصل ہو سکتی ہے۔" لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کہ اس بحث کا دروازہ بند کر دینے کے باوجود اقبال انسان کے "اندر چھپے ہوئے امکانات اور ان امکانات کی روشنی میں عظمتِ آدم کا جو تصور پیش کرتے ہیں وہ فکرِ اقبال اور شعرِ اقبال کی عالمِ انسانیت کو ایک دین ہے۔ اسی مذکورہ مقالے "انسانی انا اس کی آزادی اور حیاتِ ابد" میں بروز کی بحث کو نامکمل چھوڑ کے وہ پھر "عروجِ آدمِ خاکی" کے موضوع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور لکھتے ہیں "دوزخ اور جنت احوال ہیں، جگہیں نہیں ہیں...... قرآن کے الفاظ میں جہنم خدا کی بھڑکائی ہوئی آگ ہے، جو دلوں کو زیرِ نگیں کر لیتی ہے۔ کسی فرد کی بطور انسان کے اپنی ناکامی کا تکلیف دہ احساس۔ جنت وہ مسرت ہے جو انتشار اور شکست وریخت کی قوتوں پر فتح پانے سے نصیب ہوتی ہے[1]۔ اسلام میں ہمیشہ کے لیے مردود قرار دیے جانے کا کوئی تصور نہیں ہے۔ بعض آیات میں دوزخ میں پڑے رہنے کے تعلق سے 'مدتوں' کا جو لفظ آیا ہے (۷۸: ۲۳) اس کے متعلق خود قرآن ہی سے یہ بات ظاہر ہے کہ اس کا مفہوم ہے 'ایک معینہ مدت'۔ جہاں تک شخصیت کے ارتقاء اور اس کی نشوونما کا تعلق ہے وقت قطعی طور پر غیر متعلق نہیں ہے، کردار مائل بہ استقلال ہوتا ہے۔ اس کو تشکیلِ نو کے لیے پورا وقت ملنا چاہیے۔ اس لیے قرآن کی رو سے جہنم کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ کوئی جاودانی اذیت ہے۔ جو ایک منتقم مزاج خدا نے انسان پر مسلط کر دی ہے۔ یہ دراصل ایک اصلاحی تجربہ ہے جس کی بدولت ایک بے لچک اور درشت انا کو ایک بار پھر حساس بنایا جا سکتا ہے تاکہ وہ لطفِ خداوندی کی لطیف موجِ نسیم سے لذت یاب ہو سکے۔ اسی طرح سے جنت کوئی ایسی جگہ نہیں ہے جہاں انسان چھٹی منانے کے لیے پہنچ گیا ہو۔ زندگی ایک اکائی ہے اور مسلسل اکائی۔ انسان ہمیشہ آگے کی طرف قدم بڑھا رہا ہے تاکہ وہ اس صداقتِ مطلق کی تازہ ترین تجلیات سے فیض یاب ہو سکے، جو ہر لحظہ ایک نئی آن اور نئی شان سے نمایاں ہو رہی ہے اور تجلیاتِ ربانی حاصل کرنے والی شخصیت کوئی

---

[1] قایل ہم بھی ہیں دوزخ و جنت کے معنی کے ہیں معتقد نہیں صورت کے
دوزخ تاریکیاں تری دوری کی جنت انوار ہیں تری قربت کے (محروم)

جامد شخصیت نہیں ہو سکتی۔ آزاد انا کا ہر عمل ایک نئے محل اور نئے مقام کی تخلیق کرتا ہے اور اِس طرح سے تخلیقی نقاب کشائی کے مزید مواقع فراہم کرتا ہے۔"

اقبال کے انگریزی مقالے "انسانی انا، اس کی آزادی اور حیاتِ ابد" کا یہ اقتباس قدرے طویل ہو گیا ہے لیکن یہ اقتباس اقبال کے فکر و نظر کا وہ پہلو ہمارے سامنے لے آتا ہے جس کی بدولت اقبال نے اردو اور فارسی شاعری کو عظمتِ آدم کے موضوع پر انتہائی نادر اشعار دیئے ہیں مثلاً:

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن — زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا

مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے — وہ دشتِ سادہ وہ تیرا جہانِ بے بنیاد

مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں — انہی کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفٰے سے مجھے — کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

نہ تو زمیں کے لیے ہے نہ آسماں کے لیے — جہاں ہے تیرے لیے تو نہیں جہاں کے لیے

غافل نہ ہو خودی سے کر اپنی پاسبانی — شاید کسی حرم کا تو بھی ہے آستانہ

یقیں پیدا کر اے غافل یقیں سے ہاتھ آتی ہے — وہ درویشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے فغفوری

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

واقف ہو اگر لذتِ بیداریٔ شب سے — اونچی ہے ثریا سے بھی یہ خاکِ پُراسرار

آغوش میں اس کی وہ تجلی ہے کہ جس میں — کھو جائیں گے افلاک کے سب ثابت و سیار

مشکل نہیں یارانِ چمن! معرکۂ باز — پُرسوز اگر ہو نفسِ سینۂ دُرّاج

شاید کہ زمیں ہے یہ کسی اور جہاں کی — تو جس کو سمجھتا ہے فلک اپنے جہاں کا

جو عالمِ ایجاد میں ہے صاحبِ ایجاد — ہر دور میں کرتا ہے طواف اس کا زمانہ

ہاتھ ہے نام اس کا آسماں — زیرِ پر آ گیا تو یہی آسماں زمیں

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا — یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک

فلک کو کیا خبر یہ خاکداں کس کا نشیمن ہے — غرض انجم سے ہے کس کے شبستاں کی نگہبانی

بلند تر ز سپہر است منزلِ من و تو — براہِ قافلہ خورشید میل فرنگ است

درونِ گنبدِ در بستہ اش نگنجیدم
من آسمانِ کہن را چو خار پہلویم

صد جہاں می روید از کشتِ خیالِ ما چو گُل
یک جہان و آں ہم از خونِ تمنا ساختی

طرحِ نو افگن کہ ما جدّت پسند افتادہ ایم
ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی

باغباں گر ز خیابانِ تو بر کند مرا
صفتِ سبزہ دگر بار دمیدن آموز

نقشِ دگر طراز دہ آدمِ پختہ تر بیار
لُعبتِ خاک ساختن می نہ سزد خدائے را

در دستِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

در طلبش دل تپید، دیر و حرم آفرید
ما بہ تمنائے او، او بہ تمنائے ماست

منہ از کف چراغِ آرزو را
بدست آور مقامِ ہائے و ہو را

مشو در چار سوئے ایں جہاں گُم
بخود باز آ و بشکن چار سو را

دل دریا سکوں بیگانہ از تُست
بہ جیبش گوہرِ یک دانہ از تُست

تو اے موجِ اضطرابِ خود نگہدار
کہ دریا را متاعِ خانہ از تُست

سحر ہا در گریبانِ شبِ اوست
دو گیتی را فروغ از کوکبِ اوست

نشانِ مردِ حق دیگر چہ گویم[1]
چو مرگ آید تبسم بر لبِ اوست

ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من
چہ زمان و چہ مکاں شوخیِ افکارِ من است

سازِ تقدیرم و صد نغمۂ پنہاں دارم
ہر کجا زخمۂ اندیشہ رسد تارِ من است

اے من از فیضِ تو پایندہ نشانِ تو کجاست
ایں دو گیتی اثرِ ماست جہانِ تو کجاست

عشق اندر جستجو افتادہ و آدم حاصل است
جلوۂ او آشکار از پردۂ آب و گِل است

---

[1] ۔ اقبال کے اس مصرعے میں خواہ نخواہ ترمیم کر کے اسے یوں لکھنا شروع کر دیا ہے "نشانِ مردِ مومن با تو گویم" مجھے اس ترمیم کے بارے میں صرف یہی کہنا ہے کہ "ترمیم یافتہ" مصرع اقبال کا نہیں ہے۔ (ملاحظہ ہو ارمغانِ حجاز"۔ لاہور ایڈیشن ۱۹۳۸ء صفحہ ۱۶۵)

آفتاب و ماہ و انجم می تواں دادن زدست　　　در بہائے آں کفِ خاکے کہ دار اے دل است

یکے در معنیِ آدم نگر از من چہ می پرسی　　　ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے

چناں موزوں شود ایں پیش پا افتادہ مضمونے　　　کہ یزداں را دل از تاثیرِ او پرخوں شود روزے

تو کیستی ز کجائی کہ آسمانِ کبود　　　ہزار چشم براہِ تو از ستارہ کشود

من آں جہانِ خیالم کہ فطرتِ ازلی　　　جہانِ بلبل و گل را شکست و ساخت مرا

ہنگامۂ ایں محفل از گردشِ جامِ من　　　ایں کوکبِ شامِ من ایں ماہِ تمامِ من

عقل تو حاصلِ حیات عشقِ تو سرِ کائنات　　　پیکرِ خاک خوش بیا ایں سوئے عالمِ جہات

زہرہ و ماہ و مشتری از تو رقیبِ یک دگر　　　از پئے یک نگاہِ تو کشمکشِ تجلیات

اس طرح کے دل کش اور معنی آفریں اشعار سے جن کا موضوع عظمتِ آدم ہے اقبال کا کلام لبریز ہے — اور اقبال نے عظمتِ آدم کا جو معیار پیش کیا ہے اُس کے لیے بنیادی شرط سوزِ دروں ہے، جستجوئے پیہم ہے، عمل اور مسلسل عمل ہے۔ اس کے لیے رنگ و نسل اور مذہب و ملت کی قید نہیں اور اسی میں اقبال کی اپنی عظمت کا راز پنہاں ہے۔ کفر اور اسلام اقبال کی نگاہ میں کچھ اور ہی مفہوم رکھتے ہیں۔ اقبال مسلمان کو کافر اور کافر کو مسلمان کہتے ہیں محض اسی شرط کے پیشِ نظر جو انہوں نے ایک مثالی انسان کے لیے عاید کی ہے، یعنی عشق، سوزِ دروں، کاوشِ پیہم، تلاشِ مسلسل۔ اس ضمن میں اقبال کے مندرجہ ذیل اشعار جو فلسفۂ اقبال کے مرکزی خیال پر بھرپور روشنی ڈالتے ہیں، خاص توجہ کے مستحق ہیں۔

اگر ہے عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی　　　نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق

کافر ہے مسلماں تو نہ شاہی نہ فقیری　　　مومن ہے تو کرتا ہے فقیری میں بھی شاہی

کافرِ بیدار دل پیشِ صنم　　　بہ ز دیندارے کہ خُفت اندر حرم

اور اسی زاویۂ نگاہ کے پیشِ نظر اقبال تصوّف کی بحث میں محی الدّین ابنِ عربی کی تعلیم کو اسلام کی تعلیم سے دور اور دیباچۂ "اسرارِ خودی" میں بھگوان کرشن کی تعلیم کو تعلیمِ اسلام کے قریب قرار دیتے ہیں اور یہی اقبال کا وہ عالم گیر اندازِ فکر ہے جس کے پیشِ نظر وہ جب گورو نانک دیو کا ذکر کرتے ہیں تو انہیں مردِ کامل کہتے ہیں۔

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

اور یہی فکرِ اقبال کا وہ پہلو ہے جس پر کھُلے دل کے ساتھ مزید کام کرنے کی اور مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔

اقبالؔ اور جوشؔ

یہ آج سے کوئی تیس برس پہلے کی بات ہے۔ ۱۹۵۰ء کی۔ نریش کمار شاد نے مجھ سے ایک انٹرویو لیا تھا۔ عنوان تھا "اقبال اور جوش"۔ یہ زمانہ جوش صاحب کی انتہائے شہرت کا زمانہ تھا۔ اقبال کا نام ہندوستان میں بوجوہ کم لیا جا رہا تھا۔ اقبال پر سُرور صاحب کے مقالات کے علاوہ کسی اور نقاد کی کوئی نئی قابلِ ذکر تحریر نظر نہ آتی تھی۔ مجنوں گورکھپوری کی کتاب چھپ چکی تھی لیکن وہ اس لیے ہندوستان میں اقبال کے احیاء کا کام نہ دے سکتی تھی کہ اس میں اقبال کی غلط اندیشیوں اور کوتاہیوں پر زیادہ زور دیا گیا تھا۔

وقت گذرتا گیا، جوش صاحب کا نام مقبولیت کی انتہائی بلندیوں سے اُترنا شروع ہوا۔ خلیل الرحمن اعظمی کے مقالے نے اس مقبولیت پر ضرب کاری لگائی۔ غالباً ۱۹۵۵ء یا ۱۹۵۶ء میں جوش صاحب پاکستان چلے گئے۔ اگرچہ وہاں انہوں نے "طلوعِ فکر" اور "لافانی حروف" ایسی معرکہ آرا نظمیں کہیں لیکن یہ اُن کی گرتی ہوئی مقبولیت کو سنبھال نہ سکیں۔ اسی مدت میں ہندوستان میں اقبال کا احیاء شروع ہوا اور ۷۷ء بلکہ ۷۳ء کے آتے آتے ہندوستان کی فضا ایک بار پھر اقبال کے نام اور کلام سے معمور ہو گئی۔

اس دوران میں ایک ہی سانس میں کسی کے منہ سے میں نے اقبال اور جوش کا نام

نہ سنا۔ ہاں اقبال اور رومی، اقبال اور نٹشے، اقبال اور فخطے، اقبال اور برگساں، اقبال اور براؤننگ اقبال اور دانتے، اقبال اور امام شافعی اور اقبال اور بھرتری ہری کے نام اکثر سننے میں آتے رہے اور اب جب پروفیسر آل احمد سرور نے مجھ سے فرمایش کی کہ میں "اقبال اور جوش" کے عنوان سے ایک مقالہ لکھوں تو مجھے حیرت سے زیادہ مسرت ہوئی اور نظیری کا یہ مصرع میری زبان پر آگیا:

پس از مدت گزر افتاد بر ما کاروانے را

میں ایک مدت سے یہ محسوس کر رہا تھا کہ جوش کی شاعری کی ہمارے نقادوں نے وہ داد نہیں دی جس کی یہ مستحق ہے اور اب جب کہ جوش کا نام اقبال کے نام کے ساتھ میرے سامنے آیا، مجھے دلی مسرت ہوئی لیکن ساتھ ہی یہ احساس بھی ہوا کہ اس مقالے میں جس کا عنوان "اقبال اور جوش" ہے شاید میں جوش کی شاعری کے ساتھ انصاف نہ کر سکوں کیونکہ جوش کی شاعری پر لکھنے کے لیے ضروری ہے کہ صرف جوش ہی کی شاعری پر لکھا جائے۔ "اقبال اور جوش" کے موضوع میں اتنی گنجایش نہیں کہ جوش کی شاعری پر سیر حاصل تبصرہ کیا جا سکے۔

میں نے ابھی ایک انٹرویو کی بات کی ہے جو نرلیش کمار شاد نے کوئی تیس برس قبل مجھ سے لیا تھا۔ یہ اس وقت میرے سامنے ہے اور اس میں اس طرح کے سوالات ہیں۔

> جوش کا اس وقت اردو شاعری میں کیا مقام ہے؟ جوش اور اقبال میں سے آپ کسے بڑا شاعر مانتے ہیں؟ لیکن بعض لوگ اقبال کے مقابلے میں جوش کو بڑا شاعر قرار دیتے ہیں اس پر آپ کا تبصرہ کیا ہے؟ میرا خیال ہے آپ بات ٹالنے کی کوشش کر رہے ہیں، آپ واضح طور پر بتائیے کہ آپ کو اقبال کی شاعری نے زیادہ متاثر کیا ہے یا جوش کی شاعری نے؟ اس سوال میں مجھے پہلے سوال کا جواب مل جائے گا۔ تو گویا آپ کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر چودہ پندرہ برس کی عمر میں آپ کے زیرِ مطالعہ جوش کی کتابیں آتیں تو آپ اس وقت جوش کو اقبال

> سے بڑا شاعر مانتے۔ آپ کو ان دونوں شاعروں میں بنیادی فرق کیا نظر آتا ہے، ان دونوں کی شاعری کے بنیادی فرق سے متعلق میں آپ کی رائے جاننا چاہوں گا، یہ فرق جسے آپ بنیادی فرق کہتے ہیں ان دونوں کی شاعری پر کس طرح اثر انداز ہوا ہے؟ ایجاز اور اطناب دونوں کو آپ شعر کے محاسن کہتے ہیں حالانکہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، جب آپ یہ کہتے ہیں کہ جوش کے کلام کی بنیاد فکر و نظر کی گہرائی پر نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ جوش کے کلام میں تضادات بھی ہوں گے اور اس میں ذہنی ارتقاء بھی مفقود ہوگا وغیرہ وغیرہ۔

اس انٹرویو کی طرف اشارہ کرنے سے میرا یہ مقصد نہیں ہے کہ میں انہی سوالات کو موجودہ مقالے کی بنیاد بنا رہا ہوں بلکہ یہ کہنا مقصود ہے کہ اقبال اور جوش پر بات چیت کرتے وقت ان میں سے بعض سوالات اس وقت بھی ہر پھر کر سامنے آجاتے ہیں لیکن اس ضمن میں جس اہم بات کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے یہ ہے کہ جب ہم اقبال اور رومی یا اقبال اور بھرتری ہری یا اقبال اور برگساں پر بات چیت کرتے ہیں تو ذہن کے نہاں خانے میں کہیں نہ کہیں یہ بات پوشیدہ ہوتی ہے کہ ان شعرا یا مفکرین کے افکار کا اقبال نے کس حد تک اثر قبول کیا، کس حد تک ان کے ساتھ چلے اور کس حد تک ان سے الگ ہٹ کے اپنے لیے نئی راہ نکالی لیکن جوش صاحب کے تعلق سے ایسی کسی بات کا تصور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اقبال نے جوش سے کسی قسم کا اثر لیا نہ ان کے ساتھ شعوری طور پر اقبال کی فکری مماثلت یا عدم مماثلت کا سوال پیدا ہوا، لیکن کیا جوش اقبال سے متاثر ہوئے یا نہیں یہ کلام جوش کے مطالعے میں ایک اہم سوال ہے۔

جوش صاحب کی رفاقت میں راقم التحریر کی زندگی کے نو برس بسر ہوئے اور یہ نو برس اس طرح بسر ہوئے کہ خود جوش کے الفاظ میں عرش تو میرے صرف دن کے رفیق ہیں آزاد دن اور رات

کے رفیق ہیں۔ اس طویل رفاقت کی مدت میں جوش صاحب کے ساتھ ہر اُس موضوع پر بات ہوتی جس پر ہم دونوں میں بات چیت ممکن تھی اور علامہ اقبال کی شاعری کا ذکر تو ایک بار نہیں کئی بار آیا اور میں مختصر الفاظ میں یہ کہوں گا کہ میں نے اس طویل مدت میں جوش صاحب کے مُنہ سے اقبال کی شاعری کے متعلق کبھی جملۂ خیر نہیں سنا۔ ہاں اقبال کی تعریف میں وہ اقبال کے ایک احسان کا ذکر کیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ اقبال نے انہیں سر اکبر حیدری کے نام ایک خط دیا تھا جس کی وجہ سے انہیں حیدر آباد پہنچتے ہی دار الترجمہ میں ملازمت مل گئی تھی، لیکن جہاں تک اقبال کی تخلیقات کا تعلق ہے جوش صاحب کو اقبال کی شاعری پسند تھی نہ نثر۔ نثر کی بات یہ ہے کہ ایک بار ہم لوگوں نے "آج کل" کا خطوط نمبر شایع کرنے کا فیصلہ کیا۔ میرے پاس علامہ اقبال کے چند خطوط تھے جو انہوں نے والد محترم کے نام لکھے تھے۔ ان میں سے ایک خط لا کے میں نے جوش صاحب کے سامنے رکھا کہ اسے آج کل میں شریک اشاعت کرنا چاہیے۔ اس میں ایک فقرہ تھا "مجھے یقین ہے کہ تھوڑے ہی عرصے میں تمام شعر کہنے والوں میں آپ کا نمبر اول ہوگا۔" جوش صاحب نے یہ فقرہ پڑھتے ہی کہا "عرصہ تو میدان کو کہتے ہیں۔ انہیں یہ بھی نہیں معلوم۔ یہ اسے مدت کے معنی میں استعمال کر رہے ہیں۔" یہ محض ایک مثال ہے۔ اقبال کی شاعری کے متعلق اُن کی رائے کی ایک جھلک اس انٹرویو میں بھی موجود ہے جو ۱۹۷۶ء کے آخر میں پاکستان کے اخبارات میں شایع ہوا۔ اور جس کی بنا پر حکومت پاکستان نے ریڈیو اور ٹیلی ویژن کے دروازے جوش صاحب پر بند کر دیے۔ اس انٹرویو کے چند حصے میں جوش صاحب ہی کے الفاظ میں یہاں درج کر رہا ہوں: "میرے نزدیک قدرت نے اُن کو (اقبال کو) ایک سمندر بنایا تھا۔ وہ کوشش کر کے ایک دریا میں تبدیل ہو گئے۔ قدرت نے اُن کو آفاقی شاعری کے لیے پیدا کیا تھا۔ وہ اسلامی شاعری پر اُتر آئے۔ وہ قطبین کو چھو سکتے تھے لیکن انہوں نے اپنے آپ کو محدود کر لیا عرب اور حجاز میں۔ پھر انہوں نے جو تعلیم دی اُس سے نقصان پہنچا۔ ایک روز وہ بیمار تھے۔ میں پہنچا اُن کے پاس۔ غالباً اقبال ڈے تھا۔ تو جب باتیں ہو رہی تھیں تو وہ لیٹے ہوئے تھے۔ میں نے اُن سے کہا صاحب آپ پر بڑی ذمہ داری عاید ہوتی ہے۔ اسلام اور قرآن کی۔ اس لیے کہ ہم لوگ جو ہیں اسلامی شاعر نہیں ہیں۔ آپ مبلغ اسلام ہیں۔ آپ کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ

آپ اسلام کے خلاف باتیں کریں لیکن آپ نے ، وہ گڑبڑا کے اٹھ بیٹھے۔ بولے صاحب آپ نے تو بڑی بات کہی ہے۔ بہت سخت بات کہی ہے۔ میں نے کہا میں آپ سے عرض کروں کہ میں نے بھی کسی بنیاد پر کہی ہے۔ میں نے کہا کہ قرآن کی بحث کو ابھی چھوڑیے قرآن کی فصاحت کے متعلق دیکھئے۔ جو لوگ قرآن کو آسمانی کتاب نہیں سمجھتے اُن کی رائے بھی یہ ہے کہ قرآن عربی کی فصیح ترین کتاب ہے۔ اس کی یہ خوبی دیکھئے کہ اگر کسی مفہوم کو ادا کرنے کے لیے دس لفظ ہیں تو سب سے زیادہ کھنکتا ہوا لفظ چھانٹ لیتی ہے۔ اب میں نے کہا انسانی تعلقات دیکھئے، معرفت ہے، اس کے بعد اُنس ہے، اس کے بعد حُب ہے۔ اس کے بعد عشق ہے، اس کے بعد وِلا ہے۔ وِلا سب سے زیادہ قوی لفظ تھا اس کو قرآن نے ترک کیا۔ عشق کو قرآن نے ترک کیا، تھرڈ کلاس کے "حُب" کے لفظ کو قرآن نے لیا۔ اپنی فصاحت کو مجروح کیا قرآن نے۔ لیکن "عشق" اور وِلا کو نہیں لیا۔ آخر کیا "عِلت" تھی کہ عشق سے قرآن نے اپنا دامن بچایا تو اب یہ معلوم ہوا کہ عشق جو ہے وہ قرآن کا مردود لفظ ہے اور فکر — قرآن نے ہزار بار کہا تفکر یا الباب، تعقل یا الباب، فکر کرو، دیکھو، غور کرو، تو فکر اس کا محبوب لفظ ہے تو آپ نے قرآن کے محبوب لفظ کو مردود قرار دیا اور مردود لفظ کو محبوب قرار دیا۔ آپ فرماتے ہیں ع "عشق تمام مصطفیٰ، عقل تمام بولہب۔" تو آپ نے

معلوم نہیں اس بحث کا اقبال نے کیا جواب دیا۔ جوش نے مجھ سے اس ملاقات کا دو ایک بار ذکر کیا تھا اور میرے یہ پوچھنے پر کہ اقبال نے کیا جواب دیا تھا انہوں نے کہا کہ وہ خاموش ہو گئے۔ اور پاکستان کے اخبارات میں بھی جن میں یہ انٹرویو شایع ہوا ہے اس بات کا کوئی ذکر نہیں کہ علامہ اقبال نے اُس وقت جوش صاحب کو کیا جواب دیا لیکن حسن عطا سپروائزر ایکسٹرنل سروسز ڈویژن ریڈیو پاکستان نے جو یہ انٹرویو لے رہے تھے جواب میں اتنا کہا کہ جوش صاحب، خود آپ کی شاعری اسلامی نظریات سے پُر ہے اور آپ نے اپنے جس مجموعے کا نام لیا ہے وہ میں نے بچپن میں پڑھا تھا اور میں نے دیکھا کہ اس میں آپ اقبال سے آگے چلے گئے ہیں اور اس میں اس قسم کے روحانی تصورات ہیں کہ ہمارے معاشرے کی جان ہیں،" لیکن حسن عطا صاحب نے جوش کے اس اعتراض کا کوئی جواب نہ دیا جو

انہوں نے اقبال کی شاعری پر لفظ عشق کے تعلق سے کیا تھا۔

اقبال پر یہ اعتراض جوش کی شاعری میں بھی موجود ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ کسی نے جوش کے اس قسم کے اعتراضات کا نوٹس نہیں لیا۔ "سموم و صبا" میں ایک رُباعی ہے

یا علم کی منزلوں میں گھبراتے ہیں یا علم کی وادیوں سے کتراتے ہیں
کیوں شرم انہیں آتی نہیں اے عقلِ سلیم جو لوگ کہ عشق عشق چلاتے ہیں

یہاں اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ضرورت نہیں ہے کہ کلامِ اقبال میں عشق اور فکر کا کیا مقام ہے لیکن اتنا کہنا بھی ضروری ہے کہ جوش نے کلامِ اقبال میں عشق اور فکر یا عقل کا مفہوم سمجھنے کے لیے یا تو کلامِ اقبال کا پوری توجہ سے مطالعہ نہیں کیا اور یا اس مفہوم کو سمجھ نہیں سکے کیونکہ اقبال کے یہاں عقل اور عقلِ محض میں فرق ہے اور اس کی مثالیں کلامِ اقبال میں قدم قدم پر ملتی ہیں۔

پیدا ہے فقط حلقۂ اربابِ جنوں میں
وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلے کو شرر سے

یا مردہ ہے یا نزع کے عالم میں گرفتار جو فلسفہ لکھا نہ گیا خونِ جگر سے

عقل ہم عشق است و از ذوقِ نظر بیگانہ نیست

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

عشق، صیقل می دہد فرہنگ را

صرف یہی نہیں بلکہ THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM اول سے آخر تک فلسفیانہ مباحث سے لبریز ہے۔ ان مباحث کی صرف ایک ہی جھلک دیکھیے

--- NOR IS THERE ANY REASON TO SUPPOSE

that THOUGHT AND INTUITION ARE ESSENTIALLY

OPPOSED TO EACH OTHER. THEY SPRING UP FROM

THE SAME ROOT AND COMPLEMENT EACH OTHER

یہاں میں یہ عرض کر دوں کہ جوش کا بھی فلسفے اور فکر کے ساتھ ایک لگاؤ ضرور ہے اور ان کی نظمیں

نقاد، فریبِ ہستی، جمال وجلال، نوحۂ آگاہی، آدم کا نزول ان کے اس لگاؤ کی آئینہ دار ہیں لیکن اُن کا لگاؤ فلسفے کے ساتھ اس طرح کا لگاؤ ہے کہ جب انہیں عاشقانہ شاعری یا منظر نگاری سے فرصت ملتی ہے تو وہ فلسفیانہ موضوعات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ دونوں موضوعات میں ایک حدِ فاصل واضح طور پر نظر آتی ہے۔ اُن کے یہاں فلسفے نے کبھی اس طرح سے جذبے کی صورت اختیار نہیں کی کہ ایک کو دوسرے سے الگ کر کے نہ دیکھا جا سکے۔

جوش صاحب کے ساتھ نو برس کی رفاقت میں اقبال کی شاعری پر طرح طرح کے اعتراضات میں نے اُن کی زبان سے سنے۔ اقبال کے کسی شعر پر اعتراض کرنا کوئی جرم نہیں، علمی اور ادبی قسم کے اعتراضات کی بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ لیکن کلام اقبال پر جوش صاحب کے اعتراضات اکثر معاندانہ اعتراضات کی ذیل میں آتے تھے جن میں وہ استہزا کا پہلو خاص طور سے نمایاں کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ یادوں کی برات" میں انہوں نے اپنے ایک دوست قاضی خورشید احمد کی زبان سے اقبال کی ایک غزل پر اعتراضات سپردِ قلم کیے ہیں۔ میرے نزدیک "یادوں کی برات" کا یہ حصہ بھی اس کے اکثر دوسرے حصوں کی طرح ایک افسانوی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ یہ اعتراضات جوش صاحب خود انہی الفاظ میں اقبال کی شاعری پر اکثر کیا کرتے تھے اور جی کھول کر اس غزل کا مذاق اڑایا کرتے تھے ــــــ کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں ۔ اب اِس غزل کے بارے میں جو کچھ انہوں نے "یادوں کی برات" میں قاضی خورشید احمد کی زبان سے کہلوایا ہے اور جو دراصل اُن کے اپنے خیالات اور اپنے الفاظ ہیں وہ بھی سن لیجیے۔

کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں

کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

"بھلا یہ بھی کوئی شعر ہے۔ شاعر صاحب اللہ تعالیٰ سے فرماتے ہیں کہ ہر چند میرے ماتھے میں ہزاروں سجدے پھدک رہے ہیں لیکن جب تک تو اطلاق و تنزیہ کے دایرے سے نکل کر چھپن چھری یعنی جانکی بائی آف الہ آباد کے لباس میں انگیا کرتی پہن کے نہیں آئے گا میں تیری بارگاہ میں ایک بھی سجدہ نہیں کروں گا۔ اِس سے زیادہ مادہ پرستی اور اہانتِ الٰہی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

نہ کہیں جہاں میں اماں ملی جو اماں ملی تو کہاں ملی ‏ ‏ ‏ ‏ مرے جرم ہائے سیاہ کو ترے عفو بندہ نواز میں

"اِس کے معنے یہ ہیں کہ شاعر نے جس قدر بھی اودے، نیلے، پیلے، سفید اور دھانی گناہ کیے تھے وہ جب "عفوِ بندہ نواز" کے تنبو کے دروازے پر پناہ مانگنے آئے تو انہیں بھگا دیا گیا لیکن شاعر صاحب کے حبشیوں کی طرح کالے کلوٹے گناہوں نے درخواست کی تو انہیں فوراً پناہ دے دی گئی۔

"کاش کوئی اللہ میاں سے جاکر پوچھے کہ آپ کو انسان کے حبشی گناہوں پر کیوں پیار آتا ہے۔ اس کے علاوہ اِس شعر کے پہلے مصرعے میں "جہاں" کا لفظ انتہائی حشو ہے"۔

اقبال کا شعر ہے

جو میں سر بسجدہ ہُوا کبھی تو زمین سے آنے لگی صدا
ترا دل تو ہے صنم آشنا تجھے کیا ملے گا نماز میں

جوش صاحب اِس شعر کو یوں پڑھتے تھے۔

کبھی قبلہ رُخ جو کھڑا ہوا تو حرم سے آنے لگی صدا
ترا دل تو ہے صنم آشنا تجھے کیا ملے گا نماز میں

اُن سے میں نے کئی بار عرض کیا کہ پہلا مصرع یوں نہیں ہے جیسے آپ پڑھتے ہیں بلکہ یوں ہے۔

جو میں سر بسجدہ ہوا کبھی تو زمیں سے آنے لگی صدا

لیکن وہ صرف یہی نہیں کہ اس کو اسی طرح پڑھنے پر مصر تھے بلکہ اس پر مندرجہ ذیل اعتراضات بھی ہمیشہ کیا کرتے تھے:

"پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ عراقی کے شعر کا پر تو ہے (حالانکہ یہ عراقی کے شعر کا پر تو اُسی صورت میں ہے جس صورت میں "بانگ درا" میں چھپا ہے نہ کہ جس طرح جوش صاحب اسے پڑھا کرتے تھے) اور دوسری بات یہ ہے کہ مصرعِ اول کے جزوِ اول یعنی "کبھی قبلہ رُخ جو کھڑا ہوا" میں ایک ایسی فحاشی اور بدتمیزی کی گئی ہے جس کو میں زبان پر نہیں لا سکتا۔ توبہ توبہ 'کھڑا ہوا'۔ ایسی فحاشی۔ معاذ اللہ"

اُسی زمانے میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں کی کتاب "روحِ اقبال" کا دوسرا یا تیسرا ایڈیشن شایع ہوا تھا۔ میرے پاس وہ ایڈیشن تھا۔ جوش صاحب نے پڑھنے کے لیے مانگا اور مجھے جب یہ کتاب واپس ملی تو اُس پر اِس قسم کے حواشی درج تھے:۔ "یا تے فارسی دب رہی ہے۔ اتنا تو معلوم نہیں اور چلے ہیں شاعری کرنے"۔ اس قسم کے اعتراضات بیسیوں تھے۔ "روحِ اقبال" کا یہ نسخہ مجھ سے محمد طفیل مدیر نقوش نے لے لیا اور غالباً یہ ابھی تک اُن کے پاس محفوظ ہے۔ اسی زمانے میں جوش صاحب نے ایک قوالی بھی لکھی تھی جس کی ردیف تھی "آہے واہ"۔ اِس میں اقبال کے روحانی اور صوفیانہ مضامین کا مذاق اڑایا گیا تھا۔

یہ تمام واقعات میں نے محض تفریح طبع کے لیے پیش نہیں کیے بلکہ جوش کا یہ نفسیاتی پس منظر سامنے لانے کے لیے پیش کیے ہیں کہ جوش اپنے آپ کو اقبال سے بہتر فلسفی شاعر سمجھتے تھے اگرچہ انھوں نے کبھی ان الفاظ میں اپنی شاعری کا ذکر نہیں کیا لیکن نو برس کی رفاقت میں اتنی بات ضرور میرے سامنے آگئی تھی۔ ایک بار جوش صاحب کی محفل میں اُن کے برادرِ خورد رئیس احمد صاحب نے کہا اقبال خوش قسمت تھا کہ اُسے نکلسن ایسا مترجم مل گیا۔ اگر جوش صاحب کو بھی کوئی ایسا ہی مترجم مل جائے تو یورپ اور امریکہ میں ان کا نام اقبال سے بھی زیادہ مشہور ہو سکتا ہے۔ جوش صاحب نے اس احمقانہ بات پر رئیس احمد خاں کو ہرگز نہ ٹوکا۔

یہاں اپنی بات کو زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کرنے کے لیے میں ایک اور واقعے کا ذکر بھی ضروری سمجھتا ہوں۔ ایک دن حسبِ معمول میں اپنے کمرے میں بیٹھا کام کر رہا تھا کہ چپراسی نے آکر کہا جوش صاحب یاد کر رہے ہیں۔ میں اُن کے کمرے میں پہنچا۔ عرش وہاں پہلے ہی موجود تھے۔ بسمل سعیدی بھی تھے۔ جوش صاحب اپنی ایک نظم سنانا چاہتے تھے اس لیے ہم سب کی حاضری ضروری تھی۔ نظم کا عنوان مجھے اب صحیح طور سے یاد نہیں آرہا ہے۔ غالباً "حرفِ آخر" کا ایک حصہ تھا شاید وہی حصہ تھا جس کا عنوان ہے "سینۂ عدم میں وجود کا پیچ و تاب"۔ نظم انھوں نے پیغمبرانہ شان کے ساتھ سنانا شروع کی۔ الفاظ کا طنطنۂ مصرعوں کا شکوہ اور طمطراق آواز کی گھن گرج کے ساتھ مل کر ایک عجیب کیفیت پیدا کر رہے تھے۔ تیس چالیس اشعار کی نظم تھی یا شاید اس سے بھی کچھ زیادہ تعداد میں

اشعار ہوں گے۔ ختم ہوئی تو چھوٹا سا کمرہ واہ وا کی آواز سے گونج اٹھا۔ اور پھر خاموشی چھا گئی۔

تھوڑی دیر کے بعد مہر سکوت کو توڑتے ہوئے میں نے کہا کہ اس سے ملتے جلتے موضوع پر اقبال نے بھی کہا ہے۔ بسمل سعیدی بولے "لیکن اقبال کے یہاں یہ بات کہاں"۔ جوش صاحب کی محفل میں اقبال کا ذکر، ہم لوگ بہت سوچ سمجھ کر کیا کرتے تھے لیکن اُس وقت نہ جانے کیوں بے خیالی میں جلدی سے یہ فقرہ میرے مُنہ سے نکل گیا۔ اقبال کا ذکر بے احتیاطی سے کرنے میں اندیشہ یہ رہتا تھا کہ نہ جانے بات کہاں تک پہنچے اور اس سلسلے میں دو ایک تلخ تجربے بھی ہو چکے تھے۔

لیکن بسمل سعیدی کی بات سن کر عرش بول اٹھے "جوش صاحب آپ نے ایک ہی بات کو چالیس پچاس طریقوں سے بیان کیا ہے۔ آپ کی قادر الکلامی کی داد نہیں دی جا سکتی"۔ غالباً اس جملے میں چھپی ہوئی تنقید پر جوش کی نگاہ نہیں گئی۔ بولے "ہاں یہ تو ہمارا خاص فن ہے اور پھر اس خشک فلسفیانہ موضوع کو دلکش بنانے کے لیے اسے طرح طرح سے بیان کرنا بھی بہت ضروری ہے" اور پھر انیس کا یہ مصرع پڑھا۔

اک پھول کا مضموں ہو تو سو رنگ سے باندھوں

میرے مُنہ سے اتنا ہی نکلا "لیکن انیس نے یہ مصرع فلسفیانہ شاعری کے متعلق نہیں کہا"۔

"کیسی شاعری کے متعلق کہا ہے؟" جوش نے طنزیہ انداز سے سوال کیا؟

میں نے عرض کیا "فلسفیانہ شاعری میں کمالِ فن ایجاز ہے نہ کہ اطناب جیسے ملٹن کی شاعری میں"۔ عرش اور بسمل بھانپ گئے کہ میں نے مصلحتاً اقبال کا نام نہیں لیا۔ عرش اور بسمل ان محفلوں کے مردِ میدان تھے۔ انہوں نے کوئی اور موضوع چھیڑ کے بات کا رُخ بدل دیا کیونکہ وہ یہ دیکھ رہے تھے کہ یہ بات چیت جوش صاحب کو پسند نہیں آ رہی ہے۔

میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ جوش کا فکر اور فلسفے کے ساتھ ایک لگاؤ ضرور ہے۔ اس کے ساتھ ہی جوش کو وہ اندازِ بیان بھی ملا ہے جو گہرے دقیق فلسفیانہ مضامین کے لیے بہت مناسب ثابت ہو سکتا ہے۔ یہ اندازِ بیان جوش کے ہمعصروں میں اور کسی کو نصیب نہیں ہوا۔ جہاں تک جوش کی زبان کا تعلق ہے بقول آل احمد سرور اقبال کی زبان اور جوش کی زبان میں بنیادی طور

پر کوئی فرق نہیں۔ جوش صاحب کو مختلف مسائل پر سوچ بچار کرنے کا شوق بھی ہے۔ لیکن کمی یہ رہی کہ یہ شوق ان کی فطرتِ ثانیہ نہ بن سکا اور وہ اپنی سوچ بچار اور وجدان کو یک جان نہ کر سکے۔ بعض دفعہ میں نے انہیں فلسفیانہ کتابوں پر نظر ڈالتے بھی دیکھا اور ان کتابوں کا استعمال اکثر انہوں نے یوں کیا کہ ان میں مندرج فلسفیانہ مقولوں کو منظوم لباس پہنا دیا۔ کبھی نظم کے اشعار میں اور کبھی رباعیات میں۔

لیکن اقبال کا تعلق فلسفے کے ساتھ محض منہ کا مزہ بدلنے کے لیے نہیں بلکہ ایک گہرا تعلق ہے اور خود اقبال کے الفاظ میں:

> "میری زندگی کا بیشتر حصہ مغربی فلسفے کے مطالعے میں صرف ہوا ہے اور یہ نقطۂ نگاہ میری فطرتِ ثانیہ بن گیا ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر میں اسلام کے حقایق اور صداقتوں کا مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے کرتا ہوں۔"

صرف یہی نہیں بلکہ وہ اپنے چوتھے لیکچر THE HUMAN EGO – HIS FREEDOM AND IMMORTALITY میں لکھتے ہیں:

> "ہمارے سامنے واحد راستہ یہی ہے کہ ہم علوم جدید کی جانب ایک مؤدبانہ اور آزادانہ رویّہ اختیار کریں اور انہی علوم کی روشنی میں تعلیم اسلام کو سمجھیں خواہ اپنی اس کوشش میں ہمیں اپنے پیش رووں سے اختلاف ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔"

u-670

اسی بات کو انہوں نے "ضربِ کلیم" میں ساحرانہ انداز سے پیش کیا ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ یہاں ان کا فکر صرف فکر نہیں رہا بلکہ جذبہ بن گیا ہے۔

ہے فلسفہ میرے آب و گل میں — پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں
اقبال اگرچہ بے ہنر ہے — اس کی رگ رگ سے بے خبر ہے

اس کے برعکس جوش کے یہاں فکر اکثر و بیشتر جذبہ نہیں بنتا بلکہ وہ فکر کو شعر کا لباس پہناتے ہیں۔ ویسے اقبال کے نظریۂ عقل و عشق پر اعتراض کرنے کے باوجود جوش کا اپنا نظریہ اگر وہ واقعی کوئی نظریہ ہے تو اس موضوع کے متعلق اقبال سے مختلف نہیں۔ جوش ایک رباعی میں کہتے ہیں:

اللہ رے خواہشوں کا اندھا طوفان — حسرت، ہلڑ، ہراس، ہلچل، ہیجان
اُمڈے ہوئے جذبات ہیں پیغامِ فنا — جب تک کہ نہ ہوں عقل کے زیرِ فرماں

اب اس کے ساتھ اقبال کا یہ شعر پڑھیئے۔

پیدا ہے فقط حلقۂ اربابِ جنوں میں
وہ عقل کہ پاجاتی ہے شعلے کو شرر سے

یا

وہ علم اپنے بتوں کا ہے آپ ابراہیم
کیا ہے جس کو خدا نے دل و نظر کا ندیم

یا

گفت حکمت را خدا خیر کثیر
ہر کجا ایں خیر را یابی بگیر

افکارِ حسن کے بارے میں جوش صاحب کہتے ہیں:

کیا گوہر شاہوار ناسفتہ رہیں — داناؤں کے افکارِ حسن خفتہ رہیں
اے ہمتِ مردانہ سخن ہائے دقیق — کیوں دہشتِ ابلہاں سے ناگفتہ رہیں

اور جیسا کہ میں نے عرض کیا ہے اقبال افکارِ حسن کے بارے میں بہت پہلے کہہ چکے ہیں۔

THE ONLY COURSE OPEN TO US IS TO APPROACH modern knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teachings of Islam in the light of that knowledge even though we may be led to differ from those who have gone before us

یا چہ خوش بودے اگر مردِ نکو پے | زبندِ پاستاں آزاد رفتے
اگر تقلید بودے شیوۂ خوب | پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے

یا

مدت سے ہے آوارۂ افلاک مرا فکر | کر دے اسے اب چاند کی غاروں میں نظر بند
کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق | نے ابلہِ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند

اگر جوش صاحب کی نظر سے اقبال کے یہ افکار نظم و نثر کی صورت میں نہیں گزرے تو بات دوسری ہے ورنہ یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ جوش صاحب نے فکرِ اقبال اور شعرِ اقبال کے متعلق زبان سے "لا" کہنے کے باوجود کسی نہ کسی طرح سے "بلے" کہا ہے اور اقبال کے فکر و فن کا اثر قبول کیا ہے۔

جوش صاحب کی دو ایک اور خوبصورت رُباعیاں دیکھیے:

آوارہ کو آسودۂ منزل کر دو | نادان کو داناؤں میں شامل کر دو
در پر آیا ہے وحی لے کر جبریل | خدام، خود اس پہ وحی نازل کر دو

کل رات گئے عینِ طرب کے ہنگام | پر تو یہ پڑا پشت سے کس کا سرِ جام
تم کون ہو؟ جبریل ہوں، کیوں آئے ہو | سرکار فلک کے نام کوئی پیغام

ان رُباعیات کے مصرعوں کا آہنگ، الفاظ کا دروبست، ان میں نغمگی کی کیفیت ماورائے تعریف ہے لیکن نہ جانے کیا بات ہے کہ جب بھی یہ اور جوش صاحب کا اس طرح کا کلام میری نظر سے گزرتا ہے میرا ذہن بے اختیار اقبال کے اس شعر کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔

قیدِ دستور سے بالا ہے مگر دل میرا
فرش سے شعر ہوا عرش پہ نازل میرا

یہ چند مثالیں دے کر میں یہ کہنے کی کوشش نہیں کر رہا ہوں کہ جوش اقبال کے خوشہ چین ہیں، نہ ہی اس طرح کی مثالوں سے ایسی باتیں ثابت کی جاسکتی ہیں۔ کہنا میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ اگرچہ جوش فکرِ اقبال کو ہدفِ تنقید بناتے ہیں لیکن دونوں کے یہاں فکری ہم آہنگی اگر ہم تلاش

کرنا چاہیں تو اِس کی مثالیں ہمیں مل سکتی ہیں، اور اقبال پر تنقید کے باوجود جوش اقبال کے اثر سے آزاد نہیں۔

"انتخابِ جوش" کے دیباچے میں سید احتشام حسین لکھتے ہیں:۔ "شدتِ جذبات اور سریع الحسی نے جوش میں بہت سے متضاد عناصر پیدا کر دیے ہیں اور چونکہ وہ سب باتیں اُن کی شاعری اور گفتگو میں نمایاں جگہ پا چکی ہیں اس لیے جوش ان سے دستبردار بھی نہیں ہوتے۔ گو تفکر انہیں بچپن سے عزیز رہا ہے اور انہوں نے اسے سینے سے لگائے رکھا ہے لیکن ان کا ذہن طبعاً جذباتی ہے منطقی نہیں ہے۔ ان کی منطق بھی جذبات ہی کی گود میں پرورش پاتی ہے۔ مذہب، خدا، حیات بعد موت، جبر و اختیار، مقصدِ حیات، علم انسانی، عقل و عشق، جنون و حکمت ان تمام مسائل پر انہوں نے غور کیا ہے اور حسین ترین شاعرانہ انداز میں ان کے نازک مقامات کو پیش کیا ہے لیکن ہر مقام پر عقل و جذبہ کی آویزش اتنی شدید رہی ہے کہ مفکر جوش کو شاعر جوش نے اکثر شکست دے دی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک طرف مطلق جبر کے قائل ہیں اور دوسری طرف انسان کو عمل پر اکسا کر اُسے خدا بننے اور کائنات کی تشکیل کرنے کی دعوت دیتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ دونوں باتیں جبر کے تحت ہو رہی ہیں"۔ اپنی اس بات چیت کو احتشام صاحب اس فقرے پر ختم کرتے ہیں:۔ "یہاں اُن کے خیالات اور معتقدات کی بحث بے محل ہوگی"۔ لیکن میں یہ سمجھتا ہوں کہ جوش کی اس نارسائی میں خود جوش کا ہاتھ ہے۔ کہنے کو تو وہ اکثر کہتے ہیں کہ میری زندگی تین کاموں کے لیے وقف ہے، کتاب، کائنات اور کاکل لیکن مطالعۂ کتاب یا دوسرے لفظوں میں مسلسل غور و خوض کے لیے ان کی زندگی وقف نہ ہو سکی۔ قریباً ہر روز وزراء سے باقاعدہ ملاقاتیں اور ہر روز اُن کے اپنے دربار میں خوشامدی شعرا اور مصاحبین کی حاضری اور اس کے ساتھ ہی نائے و نوش کے بلاناغہ شغل نے کتاب کے ساتھ انہیں وہ ربط پیدا ہونے ہی نہ دیا جو ایک فلسفی شاعر کا ہونا چاہیئے۔ اقبال کے مقابلے میں دانشمندانہ سطح تو اُن کی کم پائے کی تھی ہی وہ مطالعہ کتب کو کام میں نہ لا کر اُن وسیع معلومات سے بھی محروم رہے جو اقبال کی شاعری کے عناصرِ ترکیبی میں ایک اہم حیثیت رکھتی ہیں۔ معلوم نہیں مطالعۂ کائنات سے وہ کیا مراد لیتے ہیں۔ اپنے گرد و پیش کے ماحول سے تو میں نے انہیں بہت بے خبر پایا۔

مجھے حیرت اس بات پر ہے کہ جب مذکورہ ریڈیو انٹرویو میں جوش صاحب یہ کہہ رہے تھے کہ "میرے نزدیک پاکستان جو بنا ہے اس سے نقصان پہنچا ہے مسلمان کو بھی نقصان پہنچا ہے ہندو کو بھی نقصان پہنچا ہے۔ ہم نے جو ایک تہذیب بنائی تھی ایک ہزار برس میں وہ پاش پاش ہوگئی" اور یہ سارا الزام وہ علامہ اقبال اور قائد اعظم محمد علی جناح کو دے رہے تھے تو انہیں یہ بات کیوں یاد نہ آئی کہ اگر یہ الزام ہے تو اس الزام سے وہ خود بھی بری الذمہ قرار نہیں دیے جا سکتے تقسیم ہند سے ذرا قبل کانگریس سے خطاب کرتے ہوئے انہوں نے کہا تھا:

تو میں چاہتی ہے تو میری یہ بات مان ہوتا ہے جڑ فساد کی اشتر کہ خاندان
تو چاہتی ہے دونوں کا ہو ایک ہی مکان وہ سونا جائے بھاڑ میں جس سے کٹیں کان

ہو گی جدا تو ہو گا مزے سے نباہ بھی
نکلے گی تم میں اس سے محبت کی راہ بھی

ہاں لیگ کو بھی حق ہے کہ وہ اپنا گھر بنائے بچوں کو اپنے اپنی زباں اپنے فن سکھائے
حسب مراد اپنی تمناؤں کو جگائے اپنے محل کے طاق میں اپنے کنول جلائے

قانون کو اپنے ڈھب سے گھٹا اور بڑھا سکے
اس کی پسند کے جو ہیں گانے وہ گا سکے

خیر اس بات کو چھوڑیے، جوش صاحب کہہ سکتے ہیں کہ یہ پارٹی لائن تھی۔ اگرچہ کسی تخلیقی فن کار اور پارٹی لائن کا یہ رشتہ کبھی میری سمجھ میں نہیں آیا لیکن یہ سمجھنے سے میں بالکل ہی قاصر ہوں کہ جب پاکستان کو معرض وجود میں آئے بتیس برس ہو چکے تھے اور اسے ایک سیاسی اور تاریخی حقیقت تسلیم کیے ہوئے بھی اتنی ہی مدت گزر چکی تھی اس مسئلے کو چھیڑنا کہ پاکستان کا وجود میں آنا ایک سیاسی غلطی ہے کس سطح کا تفکر ہے کس انداز کی دانشوری ہے اور کس نہج کا فلسفہ ہے۔

غالباً جوش کا غنچۂ فکر خض نفس کے زور سے وا ہوا۔ آفتاب کا پرتو اس کے نصیب میں نہیں تھا۔ خدا جانے انہیں اپنی اس کوتاہی کا احساس تھا یا نہیں لیکن انہوں نے اپنے کلام میں فکری عناصر کی کمی کو شکوہ الفاظ سے پورا کرنے کی کوشش کی اور ظاہر ہے کہ اس کوشش کو کوشش ناکام ہی

ہوناتھا۔ شکوہِ الفاظ فکری شگفتگی اور ندرت کا نعم البدل نہیں ہو سکتا۔ تفکر کی چمک دمک پیدا کرنے کے لیے صرف بار بار عقل، خرد، فکر اور فلسفے کا مختلف انداز سے ذکر کرنا ہی کافی نہیں اس میں فکری گہرائی کا ہونا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جوش کے یہاں فلسفیانہ قسم کے اشعار بھی قاری کو دعوتِ فکر نہیں دیتے اور اقبال کے یہاں دعوتِ فکر قدم قدم پر موجود ہے خواہ وہ نظم قدرتی مناظر کے متعلق ہی کیوں نہ ہو۔ یہاں میں اپنی بات کی وضاحت کے لیے صرف دو مثالیں پیش کروں گا۔

جوش صاحب اپنی نظم "مناجات" میں کہتے ہیں۔

مرے اشتیاقِ تبحر کو دیکھ / تجسس، تامل، تفکر کو دیکھ
مرے ذوقِ کشفِ حقیقت کو دیکھ / مری کاوشوں کی صداقت کو دیکھ

اگر مجھ میں ذوقِ تعبد نہیں / تجسس ہے مولا، تمرد نہیں
میں آئینہ اندیش و اطوار میں / حقیقت ہے یارب تعلی نہیں

صحیفے بغل میں دبا کر نہ آ / تفلسف کی شمعیں بجھا کر نہ آ
روایت سے دل کی نہ تسخیر کر / درایت کے منبر سے تقریر کر
روایت کا سلمہ ستارہ نہ ٹانک / درایت کے سنگین غرفے سے جھانک
عقیدت سے پہچان سکتا نہیں / روایات سے مان سکتا نہیں
نہ مجھ سے طلب کر سجود و رکوع / فرازِ خرد سے ہو یارب طلوع

نہ لیلیٰ کے مانند محمل میں آ / نہ عشق و جوانی کی منزل میں آ
جسے عشق کہتے ہیں تلبیس ہے / یہ مردانِ اوباش کی ریس ہے
یہ وہ لفظ ہے بے وقار و مہیں / جو قرآں میں اک بار آیا نہیں
رسالت نے اس کو کیا ناپسند / مشیت نے اس کو کیا ناپسند

تِرا عشق اور ولولوں کا اُبھار
یہ فحاشی ذہن ہے کردگار
ترے وصل کا شوق ربِ غفور
ادب کے منافی، شرافت سے دور

اگر تو ہے دراصل ربِ غیور
تو خوش وضع و سنجیدہ ہوگا ضرور
جو یہ ہے تو راہِ متانت سے آ
مرے روبرو بابِ حکمت سے آ

یقیں ہے تو کیوں گم ہے گرداب میں
جھلک قصرِ دانش کی محراب میں
یقیں بن کے جب تک نہ آئے گا تو
تو اے وہمِ دلیرینۂ اہلِ ہو

رہِ کفر کی خاک چھانے کا جوش
نہ مانا ہے تجھ کو نہ مانے کا جوش

اس کے برعکس اقبال کی نظم 'کنارِ راوی' کے آخری چار اشعار دیکھئے:

رواں ہے سینۂ دریا پہ اک سفینۂ تیز
ہوا ہے موج سے ملاح جس کا گرمِ ستیز
سبک روی میں ہے مثلِ نگاہ یہ کشتی
نکل کے حلقۂ حدِ نظر سے دور گئی
جہازِ زندگیِ آدمی رواں ہے یونہی
ابد کے بحر میں پیدا یونہی نہاں ہے یونہی
شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا
نظر سے چھپتا ہے لیکن فنا نہیں ہوتا

جوش کے اشعار تبحر، تجسس، تامل، تفکر، کشفِ حقیقت، صداقت، تجسس، تمرد، آئینہ اندیش، اطوار ہیں، حقیقت، تعلی، تفلسف، روایت، درایت، قصرِ دانش، خرد، عشق اور یقین ایسے الفاظ اور تراکیب کی بھرمار کے باوجود قاری کو دعوتِ فکر دینے سے معذور ہیں لیکن اقبال کے اشعار جو فلسفیانہ ترکیبوں اور بندشوں سے پاک ہیں اور جو بادی النظر میں بیانیہ اشعار نظر آتے ہیں۔ بہ یک وقت وجدان کو متاثر بھی کرتے ہیں اور قاری کو غور و فکر کی دولت بھی عطا کر رہے ہیں۔

"خرابات" جوش صاحب کی ایک خاصی دل کش نظم ہے۔ اُن کے مزاج کے عین

مطابق خرابات کی فضا میں بقول جوش اندیشۂ آلام خارج از بحث ہے اور حکم ایزدی ہے کہ یہاں ہمیشہ جام گردش میں رہے۔ اس نظم میں جوش رسمِ شمارِ مہ و سال کو محض وہم قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں۔

ذرّے ذرّے پہ ہے آتنا ابدیت کا جلال
وقت رہتا ہے سدا لرزہ بر اندام یہاں

یہاں ابدیت اور وقت نے شعر میں ایک حسن پیدا کر دیا ہے لیکن اگر جوش ابدیت اور وقت کے فلسفیانہ مفہوم سے آگاہ ہوتے اور ان پر یہ رمز آشکار ہوتی کہ وقت کا لفظ فلسفے میں کس کس معنی میں استعمال ہوا ہے یا ابدیت خود وقت کی شانوں میں سے ایک شان ہے اور اس خیال کے پیشِ نظر شعر کہتے تو اسی شعر ہی پر بات ختم ہو سکتی تھی، اس صورت میں ایک ہی بات کو ان تین اشعار میں کہنے کی ضرورت ہی باقی نہ رہتی۔

اک تو ہم ہے رہ و رسم شمارِ مہ و سال — اک تمسخر ہے نظامِ سحر و شام یہاں
ذرّے ذرّے پہ ہے آتنا ابدیت کا جلال — وقت رہتا ہے سدا لرزہ بر اندام یہاں
خوابِ صد سالہ کے مانند ہے اے محرمِ راز — وقفۂ یک نفس و لغزشِ یک گام یہاں

اسی طرح سے "بھٹکی ہوئی نیکی" مسئلہ خیر و شر پر اظہارِ خیال میں ایک ناکام شاعرانہ کوشش بن کے رہ گئی ہے حالانکہ جہاں تک نفسِ مضمون کا تعلق ہے اردو شاعروں نے (اقبال کو چھوڑ کے) بڑی حد تک اس مضمون کو حلقۂ بیرونِ در ہی رکھا ہے۔ محض یہ نکتہ بیان کرنے کے لیے کہ

جتنے بھی زمیں پر مجرم ہیں خواہش ہی کے زیرِ فرماں ہیں
ہر جرم سیہ کے مخرج پر خواہش ہی کی لہریں تاباں ہیں

اکیس اشعار کی نظم کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔ یہاں میں یہ نہیں کہوں گا کہ "جرم سیہ" کی ترکیب پیشِ نظر رکھیے اور "مرے جرم ہائے سیاہ کو ترے عفو بندہ نواز میں" پر جوش صاحب کا اعتراض بھی دیکھیے بلکہ صرف یہ کہوں گا کہ یہ نظم کی بے جا طوالت ہی ہے جس نے جوش ایسے کھرے فن کار سے ایسے معمولی اور غیر شاعرانہ مصرعے کہلوائے۔

اک دُھن ہے ترقی کرنے کی اک جوش ہے آگے بڑھنے کا

اور

ہر شے کی تڑپتی فطرت میں خواہش ہے ترقی کرنے کی

اور

المختصر ان تشریحوں سے ہم پر یہ حقیقت کھلتی ہے

ان کمزور مصرعوں سے قطع نظر جوش کا کمالِ فن اُن کے لفظوں کی تراش خراش، تشبیہوں، استعاروں، مشاہدے، خلوص، منتخب الفاظ کے استعمال اور "اک پھول کا مضموں ہو تو سو رنگ سے باندھوں" میں پنہاں ہے۔ اس طرح کا مصرع کہنا جو سہلِ ممتنع کی مثال ہو مثلاً

تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن

یا

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا

یا

خطا کس کی ہے یا ربِّ لامکاں تیری ہے یا میرا

یا

کھول آنکھ فلک دیکھ زمیں دیکھ فضا دیکھ

بڑی حد تک جوش کے بس کی بات نہیں بلکہ کسی بھی ایسے شاعر کے بس کی بات نہیں جو کتابی زبان استعمال کرتا ہو۔ جوش مصرعے کی سجاوٹ اور آرائش کے قایل ہیں اور اس طرح سے انہوں نے نہایت خوبصورت شاعری کی تخلیق کی ہے۔ لیکن بڑی شاعری کے لیے صرف خوبصورت ہونا ہی کافی نہیں۔ بڑی شاعری کے لیے یہ ضروری ہے کہ اُس میں فکر کی فولادی چٹان پگھل کے پانی بن جائے، موم بن جائے۔ محض خوبصورت شاعری کا تخلیق کار جہاں یہ جانتا ہے کہ مجھے کیا کہنا ہے وہاں بڑی شاعری کا تخلیق کار اس راز سے بھی آشنا ہے کہ مجھے کیا نہیں کہنا ہے۔ وہ وراۓ شاعری چیزے دگر ہست کے سرِّ پنہاں سے بھی واقف ہے۔ میں یہاں ایک ہی موضوع پر اقبال اور جوش کی نظموں کے چند اشعار پیش

کر کے اس بات چیت کو ختم کرتا ہوں۔ طلوعِ صبح کا منظر ہے۔ جوش صاحب کہتے ہیں۔

تاروں نے جھلملا کے جو چھیڑا ستارِ صبح
گانے لگی چمن میں نسیمِ بہارِ صبح
غنچوں کی چشمِ ناز سے ٹپکا خمارِ صبح
ابھرا افق سے جامِ زمرد نگارِ صبح
شاعر کی روح عشق کی ہمراز ہو گئی
دنیا تمام جلوہ گہِ ناز ہو گئی

شمعیں ہوئیں خموش چمکنے لگے طیور
الٹی نقاب چرخ نے چھلکا زمیں پہ نور
سینوں میں اہلِ دل کے ہوئے قلب چور چور
آنکھوں سے رخ پہ دوڑ گیا آنسوؤں کا نور
دریا بہے چٹک گئیں کلیاں گلاب کی
پھوٹی کچھ اس ادا سے کرن آفتاب کی

سبزے پہ لہر آئی جنوں خیز ہو گیا
جھونکا ہر اک نسیم کا گلریز ہو گیا
شب کا سکوت لحن دلاویز ہو گیا
رنگِ حیات ولولہ انگیز ہو گیا
تنویر خندہ زن ہوئی تاریک رات پر
حسنِ ازل کی چھوٹ پڑی کائنات پر

چالیس بند کی اس نظم کے یہ ابتدائی تو اشعار ہیں۔ آخری کچھ اشعار یہ ہیں:

کندن سے یہ کلس یہ دلاویز کوہسار
یہ دلکشا چمن یہ فرح بخش لالہ زار
شاخوں کا دلبری سے لچکنا یہ بار بار
یہ مہر کا جمال نہ پنہاں نہ آشکار
یہ آسمان جلوہ گری پر تلا ہوا
یہ حسنِ لازوال کا پرچم کھلا ہوا

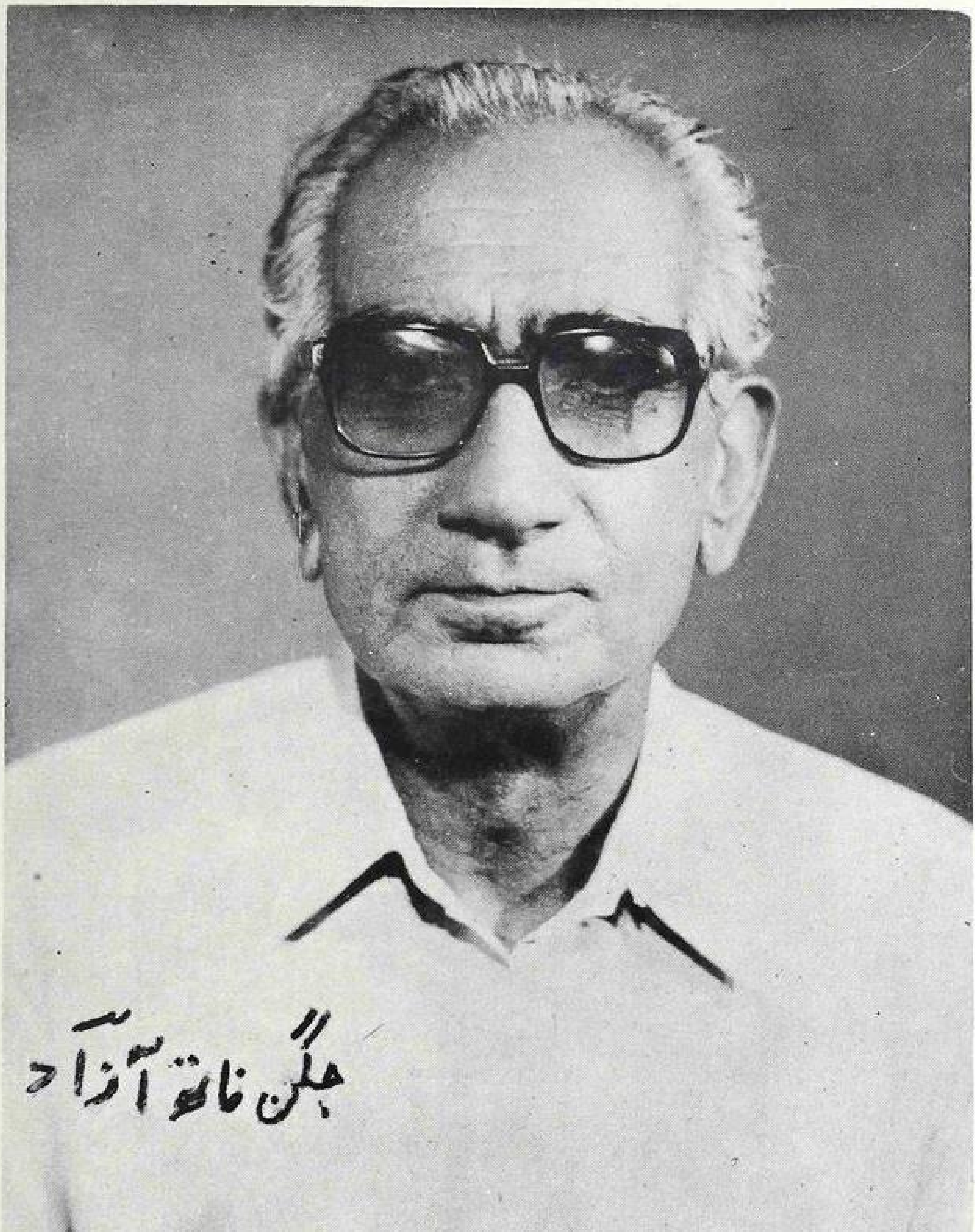
اے شیخ تو نہیں ہے حقائق سے بہرہ یاب
فطرت پرست جوش پر اور اس قدر عتاب
فطرت بھی تیری طرح سے ہے صاحبِ کتاب
اس دین کا صحیفۂ زریں ہے آفتاب
خاشاک کہہ رہا ہے جسے تو وہ پھول ہے
ناداں! اصحابِ غنچہ کشا بھی رسول ہے

اب اقبال کے اشعار دیکھئے۔ یہ بھی طلوعِ صبح کا منظر ہے۔

قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں
حسنِ ازل کی ہے نمود چاک ہے پردۂ وجود
دل کے لیے ہزار سود ایک نگاہ کا زیاں
سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحاب شب
کوہِ اضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں
گرد سے پاک ہے ہوا برگِ نخیل دھل گئے
ریگِ نواحِ کاظمہ نرم ہے مثلِ پرنیاں
آگ بجھی ہوئی ادھر ٹوٹی ہوئی طناب ادھر
کیا خبر اس مقام سے گذرے ہیں کتنے کارواں

آئی صدائے جبرئیل تیرا مقام ہے یہی
اہلِ فراق کے لیے عیشِ دوام ہے یہی

اول الذکر اور ثانی الذکر نظموں میں جو فرق ہے وہی فرق جوش اور اقبال کی شاعری میں ہے اور میں اِس فرق کو یہ کہہ کے بیان نہیں کروں گا کہ جوش صاحب کی نظم چالیس بند پر مشتمل ہونے کے باوجود جہاں سے چلی تھی قریب قریب وہیں آ کے ختم ہو گئی اور اقبال کی نظم کا مذکورہ بند نو اشعار میں اتنی منزلیں طے کر گیا کہ اس پر اس وقت تک دنیا کی مختلف زبانوں میں صفحوں کے صفحے لکھے جا چکے ہیں اور ابھی صفحوں کے صفحے لکھے جائیں گے بلکہ صرف یہ کہوں گا کہ یہ وہی فرق ہے جسے میں نے محض خوبصورت شاعری اور عظیم شاعری کا فرق کہہ کے بیان کیا ہے۔


جگن ناتھ آزاد