اقبال

آئینہ خانے میں

مرتبہ

آفاق احمد

مدھیہ پردیش اُردو اکیڈمی بھوپال

اقبال آئینہ خانے میں

(مقالات و تقاریر اقبال سمینار منعقدہ بھوپال)

مرتب

پروفیسر آفاق احمد

مدھیہ پردیش اُردو اکیڈمی - بھوپال

حق اشاعت: مدھیہ پردیش اُردو اکیڈمی۔ بھوپال

تعداد	گیارہ سو
اشاعت	۱۹۷۹ء (پہلا ایڈیشن)
ترتیب	پروفیسر آفاق احمد
ناشر	محسن علی سکریٹری ایم۔ پی اُردو اکیڈمی
کتابت	محمد عمر خوشنویس
طباعت	گورنمنٹ سینٹرل پریس بھوپال
قیمت	۳۰ روپے

ملنے کا پتہ

مدھیہ پردیش اُردو اکیڈمی

3 / 186 / E پروفیسرز کالونی بھوپال - 462002

ترتیب

ابتدائیہ	مرتب
اقبال آئینہ خانے میں	پروفیسر آفاق احمد
خطبۂ افتتاحیہ	جناب ہری بھاؤ جوشی
خطبۂ استقبالیہ	حکیم سید قمر الحسن
اقبال اور عصرِ حاضر	ڈاکٹر شبیہ الحسن نونہروی
اقبال کا تصورِ فقر	ڈاکٹر اسلوب احمد انصاری
اقبال کی تلاش میں	ڈاکٹر ظ۔ انصاری
اقبال کے اردو کلام کا عروضی مطالعہ	ڈاکٹر گیان چند
تلاشِ اقبال	جناب انعام الرحمٰن
اقبال: فکر و فن	ڈاکٹر ابو محمد سحر
اقبال کے خطوط	ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی
اقبال کے قومی و وطنی نظریات	جناب اختر سعید
اقبال کی نثری تخلیقات	ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی
محمد اقبال	جناب فیض احمد فیض

قیام بھوپال کی یادگار آخری نظم "امید" کے دو شعر

مقابلہ تو زمانے کا خوب کرتا ہوں
اگرچہ میں نہ سپاہی ہوں نے امیر جنود
مجھے خبر نہیں یہ شاعری ہے یا کچھ اور
عطا ہوا ہے مجھے ذکر و فکر و جذب و سرود

ابتدائیہ

مدھیہ پردیش اُردو اکیڈمی کے زیر اہتمام ۱۹۷۸ء کے اوائل میں اقبال صدی تقریبات اعلیٰ پیمانہ پر منعقد کی گئیں۔ ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی، ڈاکٹر گیان چند، ڈاکٹر ظ انصاری، ڈاکٹر شبیہ الحسن نونہروی، ڈاکٹر اسلوب احمد انصاری، ڈاکٹر ظہیر صدیقی، ڈاکٹر ابو محمد سحر، جناب اختر سعید اور جناب انعام الرحمٰن خاں نے مقالے پڑھے اور تقاریر کیں۔

مدھیہ پردیش کی ادب اور فنونِ لطیفہ کی انجمنوں کے وزیر جناب ہری بھاؤ جوشی نے اقبال صدی سیمینار کا افتتاح کرتے ہوئے یہ وعدہ کیا تھا کہ اس سیمینار میں جو تقاریر ہونگی اور جو مقالے پڑھے جائیں گے انہیں اُردو اکیڈمی کتابی شکل میں شائع کریگی تاکہ علامہ اقبال کو بھوپال سے اور بھوپال کو علامہ اقبال سے جو خاص نسبت اور گہرا تعلق رہا ہے وہ اس خراجِ عقیدت کے ذریعہ اور گہرا اور مضبوط ہو جائے۔

زیرِ نظر کتاب انہیں مقالات و تقاریر پر مشتمل ہے۔ اس کے ساتھ سیمینار کی روداد اور مقالوں پر جو بحث ہوئی اور مختلف سوالات قائم کئے گئے ان کا احاطہ کرنے کی بھی کوشش کی گئی ہے تاکہ یہ مجموعہ ہر لحاظ سے مکمل اور وقیع ٹھہرے۔

اقبال صدی تقریبات میں شرکت کے لئے ممتاز دانشور و شاعر جناب فیض احمد فیض کو بھی دعوت دی گئی تھی مگر بعض مجبوریوں کی وجہ سے یہ تقریبات اُن کی شرکت سے محروم رہیں۔ لیکن ستمبر میں جب فیض صاحب بھوپال تشریف لائے تو انھوں نے بطورِ خاص اس مجموعہ میں اشاعت کے لئے اپنا ایک انگریزی مقالہ عنایت فرمایا، جس کی شمولیت "اقبال آئینہ خانے میں" ایک گراں قدر اضافے کی حیثیت رکھتی ہے۔

اُردو اور دوسری زبانوں میں اقبال کی حیات، شاعری اور فکر و فلسفہ پر کتب کی تعداد سیکڑوں سے تجاوز کر گئی ہے لیکن ابھی شاعر کی فکرِ رسا کے کتنے ہی گوشے اور پہلو

ایسے ہیں جنہیں منور کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ خاص طور سے یہ سوال زور دار آوازیں مختلف حلقوں کی طرف سے کیا جارہا ہے کہ آج کے زمانہ میں اقبال کی RELEVANCE کیا ہے؟ اس سمینار میں مشہور ترقی پسند شاعر مجروح سلطانپوری نے اس سوال کو اٹھایا اور اس پر سیر حاصل بحث ہوئی جس میں مختلف دانشوروں نے حصّہ لیا اور اپنا نقطۂ نظر پیش کیا۔ یہ بحث بھی روداد میں شامل ہے۔

مجھے یقین ہے کہ بھوپال میں منعقدہ اقبال صدی سمینار کے مقالات، تقاریر اور مباحث پر مشتمل یہ مجموعہ اقبالیات میں ایک خوشگوار اضافہ ثابت ہوگا۔ اور بھوپال کو اقبال سے اور اقبال کو بھوپال سے جو ایک تعلق خاص رہا ہے اس کی ایک اہم دستاویز کی حیثیت سے قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

اس موقع پر میں اقبال کے ارادت مندوں کی طرف سے جناب ہری بھاؤ جوشی کا شکریہ ادا کرنا اپنا فرض سمجھتا ہوں کہ انھوں نے اقبال صدی سمینار کا افتتاح کرتے ہوئے جو وعدہ فرمایا تھا اُسے پورا کیا۔ نیز اس کتاب کی اشاعت میں ذاتی دلچسپی لی۔ اسی کے ساتھ میں اُردو اکیڈمی کے سکریٹری جناب محسن علی صاحب کا بھی شکر گذار ہوں کہ انھوں نے اس کتاب کی اشاعت و طباعت کے مختلف مرحلوں میں اعانت فرمائی اور اپنے مفید مشوروں سے زیر نظر مجموعہ کو "حسنِ سیرت" کے ساتھ "حسنِ صورت" بھی عطا کیا۔ اس بات کی خوشی ہے کہ سمینار میں جتنے بھی مقالات پڑھے گئے اور تقاریر کی گئیں وہ سب اس کتاب میں شامل ہیں۔ اس تعاون کے لئے مقالہ نگاروں اور مقررین کا جتنا بھی شکریہ ادا کیا جائے کم ہے۔

آفاق احمد

پروفیسر آفاق احمد

اِقبال آئینہ خانے میں

(اقبال صدی سمینار منعقدہ بھوپال کی روداد)

دار الاقبال ریاست بھوپال نے شاعرِ مشرق علامہ اقبال کی جو قدر دانی اور پذیرائی کی تھی اور جس طرح اُن کے قدم لئے اور اُنھیں اپنی پلکوں پر جگہ دی تھی وہ ادبی تاریخ کا ایک ناقابل فراموش حِصّہ ہے۔ اُسی بھوپال میں جو کبھی ایک چھوٹی سی ریاست کا صدر مقام تھا اور جو اب ایک وسیع و عریض صوبہ کی راج دھانی ہے "اقبال صدی تقریبات" کا آغاز بڑی شاعرانہ صداقت و معنویت کا حامل ٹھہرا۔ اِن سہ روزہ تقریبات میں اقبال سمینار اور ہند و پاک مشاعرہ شامل تھے۔

ان تقریبات کا افتتاح ۲۳ فروری ۱۹۷۸ء کو مدھیہ پردیش کی فنونِ لطیفہ و ادب کی انجمنوں کے وزیر جناب شری بھاؤ جوشی نے علامہ اقبال کی تصویر پر پھول مالائیں چڑھا کر کیا۔ یہ تصویر بھوپال کے مایۂ ناز آرٹسٹ ایم عرفان مرحوم نے اقبال ہی کے اشعار کے ذریعہ بنا کر اپنے موقلم کا کمال دکھایا تھا۔

ٹیگور ہال میں منعقدہ اس تقریب میں شری جوشی نے بڑے شاعرانہ انداز میں "عالمی اخوت اور انسانیت کا پیغام" سُنانے والے شاعر و مفکر اقبال کو خراجِ عقیدت پیش کیا اور کہا کہ اقبال کے دیوان کی پہلی نظم "ہمالیہ" ہے اور اُن کی شاعری بھی اتنی ہی سر بلند ہے۔

شری جوشی نے مدھیہ پردیش اُردو اکیڈیمی کو مبارکباد دی کہ اُس نے اقبال صدی تقریبات کی شروعات کے لئے بھوپال کو منتخب کیا۔ اسی کے ساتھ آپ نے یہ بھی اعلان کیا کہ اس سمینار میں جو مقالے پڑھے جائیں گے انہیں کتابی شکل میں شائع کیا جائے گا تاکہ

بھوپال سے اقبال کو اور اقبال سے بھوپال کو جو خاص نسبت اور گہرا تعلق رہا ہے وہ اور زیادہ گہرا اور مضبوط ہو جائے۔

ممتاز صحافی اور بزرگ ادیب حکیم سید قمر الحسن مدیر اعلیٰ روزنامہ "ندیم" نے خطبۂ استقبالیہ پڑھا اور اُمید ظاہر کی کہ اُردو کے جو آفتاب و مہتاب یہاں جمع ہیں اُن کی نگارشات سے علامہ اقبال کے کلام و پیام کے ایسے نئے پہلو اور انوکھے گوشے سامنے آئیں گے جن سے اقبالیات کے مرقع میں اس آفاقی شاعر کے فن، فکر، فلسفہ، نظریہ اور عقیدے پر مشتمل جامع اور خیال انگیز تصویر جلوہ گر ہوگی۔

ابتدا میں اُردو اکیڈمی کے سکریٹری محسن علی صاحب نے اقبال صدی تقریبات کی تفصیلات بتائیں اور معزز مہمانوں اور سامعین کا شکریہ ادا کیا۔

سمینار کے پہلے اجلاس کے صدر الصدور پروفیسر ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی تھے۔ جبکہ مجلس صدارت میں پروفیسر ڈاکٹر ظ انصاری، پروفیسر ڈاکٹر گیان چند، پروفیسر ڈاکٹر شبیہ الحسن، پروفیسر ڈاکٹر اسلوب احمد انصاری، ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی، ڈاکٹر ابو محمد سحر اور جناب مجروح سلطانپوری شامل تھے۔ اس اجلاس کی نظامت جناب اختر سعید فرما رہے تھے۔

سب سے پہلے لکھنؤ یونی ورسٹی میں شعبۂ اُردو کے صدر ڈاکٹر شبیہ الحسن کو اظہار خیال کی دعوت دی گئی۔ آپ نے اپنی تقریر کی ابتدا میں بھوپال سے اقبال کی خصوصی نسبت کا ذکر کیا اور کہا کہ علامہ اقبال نے عصر حاضر کے خلاف جس جنگ کا آغاز کیا تھا اُس جنگ کے اعلان کے واسطے بھوپال کی سرزمین کو منتخب کیا۔ آپ نے فرمایا کہ اقبال صرف عہد حاضر کے نہیں بلکہ تاریخ کے دائمی عمل کے رمز شناس تھے۔ "زندگی کی وسعتیں، عالم اکبر کو موضوع بنانا اور انسان کامل کی نمود۔ یہ وہ غیر معمولی چیزیں ہیں جو اقبال کی شاعری کے ذریعہ ہمارے معاشرہ اور ذہن تک پہنچی ہیں —" ڈاکٹر شبیہ الحسن نے اقبال کی شاعری کے مجموعی مزاج، اس کے فارم اور اقدار کی جو نئی تقدیر اُن کے

کلام میں ملتی ہے اُس پر بھی اپنے مخصوص خطیبانہ انداز میں روشنی ڈالی۔

اس اجلاس کا دوسرا مقالہ مُسلم یونی ورسٹی علی گڑھ میں انگلش ڈیپارٹمنٹ کے صدر ڈاکٹر اسلوب احمد انصاری نے "اقبال کے تصوّرِ فقر" کے عنوان سے پڑھا۔ اس مقالہ میں ڈاکٹر انصاری نے تصوّف کے سلسلہ میں اقبال کے AMBIVALENT رویہّ، عشق و خودی کے تصورات، رہبانیت اور اقبال کی رمزیات پر روشنی ڈالی۔ آپ نے کہا کہ "اقبال کے یہاں فقر وسیع مفہوم میں نفسی و روحانی زندگی میں ایک تنزیہی کیفیت کے حصول کے ہم معنی ہے۔" آپ اقبال کے تصورِ فقر کے سلسلے میں اس نتیجہ پر پہنچے کہ "اقبال کے فقر کے تصور میں جو عناصر تشکیلی حیثیت رکھتے ہیں، وہ ہیں اول فقر کا عشق اور وجدانی کیفیات سے الحاق اور واسطہ، دوسرے اُس کا حرکی ہونا اور تیسرا انقلاب انگیز ہونا۔"

ڈاکٹر انصاری کے مقالہ کے سلسلے میں دو سوال بڑی شد و مد کے ساتھ اُٹھائے گئے۔ ایک تو یہ کہ اقبال جب کہ اجتناب کلی پر زور دیتے تھے تو کیا وجہ ہے کہ اُن کے روابط اور مراسم ایسے لوگوں سے بھی نظر آتے ہیں جو دُنیاوی اعتبار سے جاہ و منصب رکھتے تھے اور جنہیں شوکت و قوت کا اشاریہ کہا جاسکتا ہے؟ دوسرا سوال رہبانیت سے متعلق تھا ڈاکٹر انصاری نے اپنے مقالہ میں ایک جگہ لکھا تھا کہ "رہبانیت گریز اور بے عملی کی طرف لے جاتی ہے۔" ڈاکٹر ظ انصاری نے پوچھا کہ یہ فاضل مصنّف کی رائے ہے یا اقبال کی یا دونوں کی؟

ظ، انصاری صاحب نے کہا: "فقر کوئی ایسی سکہ بند چیز نہیں ہے۔ اس کے دو پہلو ہیں۔ اسی طرح رہبانیت کے بھی دو پہلو ہیں۔ ایک رہبانیت بے عملی کی طرف لے جاتی ہے اور ایک رہبانیت تہذیب کا بار صدیوں اٹھا کر چلتی ہے ......

یہ رہبانیت مسیحیوں کے پاس بھی تھی، بدھسٹوں کے پاس بھی تھی اور اسلام نے جب یہ کہا لَا رُهْبَانِيَّةَ فِي الْاِسْلَامِ تو مسلمانوں کے بہترین SAINTS اور اولیا جو گزرے انھوں نے اس رہبانیت کا خلاصہ اور اس کے بہترین عناصر اپنے اندر

سموئے جو تصوف کی شکل میں ظاہر ہوئے۔ ہمارا ادب، ہماری اخلاقیات، یہاں تک کہ ہماری دینی بغاوت انہیں رہبانیین کی بدولت صدیوں کا سفر طے کر سکی جن کو اقبال نے بڑی بے رحمی سے بعض جگہ بے عملی کا طعنہ دیا ہے۔"

ڈاکٹر اسلوب احمد انصاری نے کہا کہ اقبال کے سامنے ایک مقصد تھا۔ وہ مقصد یہ تھا کہ جمود و بے عملی میں گرفتار مسلم قوم کے شعور میں عمل و حرکت کی ایک لہر پیدا کر دیں۔ اس کے لئے یہ ضروری تھا کہ وہ اُن تمام چیزوں کی تنقید کریں جو اُن کی رائے میں مسلمانوں میں جمود اور تعطل کی ذمہ دار تھیں۔ ڈاکٹر اسلوب احمد انصاری نے ظ صاحب کی اس بات سے تو اتفاق کیا کہ ہندوستان کے بعض صوفیوں نے بہت سے ایسے کام کئے ہیں جو اہل عمل سے منسوب ہیں۔ لیکن بحیثیت مجموعی تصوف کا جو اثر عوام پر پیدا ہوا اور زندگی کے معاملات میں روگردانی اور انحراف کا میلان پیدا ہوا اقبال اس کے خلاف تھے۔ اس لئے ایک خاص مقصد کے زیر اثر ان چیزوں کو HIGH LIGHT کیا جو تصوف کا جز تھیں۔ اقبال اس مروّجہ تصوّف کے مضر اثرات کے خلاف جہاد کرنا چاہتے تھے جو اُن کے زمانہ میں موجود تھا۔ اقبال نے اس مروجہ تصوف کے خلاف بہت AFFIRMATIVE اور POSITIVE تنقید کی اور اس کے برعکس جو تصور پیش کیا اس میں ایک INITIATIVE، ایک للکار، ایک مقابلے اور زندگی کی طرف YES کہنے کا جو رجحان ہے اُس کی نمائندگی کرتا ہے۔

اقبال کے اجتناب کلّی پر زور دینے کے سلسلے میں اسلوب صاحب نے کہا کہ وہ مسولینی یا نادر شاہ یا اور لوگوں کے بارے میں جو بھی تحسین کا جذبہ رکھتے تھے، اُس کی بنیاد دوسری تھی۔ وہ اِن سب کو قوت کا اشاریہ سمجھتے تھے۔ انہیں یہ نظر آتا تھا کہ وہ CULT OF ENERGY جو اُن کے یہاں ایک بہت اہم اصول اور تصوّر اور محرک کی حیثیت رکھتا تھا، یہ لوگ اُس کا مجسمہ تھے۔ اِن دونوں باتوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے۔ ایک شخص قوّت، مردانگی، جُرأت اور حوصلہ مندی کی تحسین کر سکتا ہے اور دوسری طرف وہ ایسے لوگوں کے لئے بھی تحسین کا جذبہ رکھ سکتا ہے

جو دل کی گہرائیوں میں رہتے ہیں یا روح کی پرداخت کی طرف جن کی توجہ زیادہ ہوتی ہے اقبال کا فقر کا تصور ایجابی و مثبت ہے۔ سلبی نہیں۔ کوئی منفی یا انفعالی کیفیت اقبال کے تصورِ فقر میں نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس یہ حرکی تصور ہے۔

ڈاکٹر اسلوب احمد انصاری کے مقالہ پر جاندار بحث کے بعد ڈاکٹر ظ انصاری نے جو ان دنوں بمبئی یونی ورسٹی میں روسی زبان کے پروفیسر ہیں اپنا مقالہ "اقبال کی تلاش میں" پڑھا۔ اختر سعید صاحب نے تعارف کراتے ہوئے کہا کہ "غالب شناسی، خسرو شناسی کے بعد آج آپ ظ صاحب کو اقبال شناسی کی منزل میں دیکھیں گے"۔

ظ صاحب نے مقالہ کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ اقبال شناسی کا انہیں نہ کوئی دعویٰ ہے اور نہ زعم۔" بس زندگی کے ہر دور میں اقبال کی نظم و نثر کا مطالعہ کرتے رہے۔ اس دفعہ یہ خیال آیا کہ اقبال میلہ لگے گا ملک میں۔ لاؤ ہم بھی پڑھیں پھر نظر ثانی کریں اپنے خیالات پر، حالانکہ اقبال اتنا پڑھا لکھا شاعر ہے۔ اتنا وسیع موضوع ہے کہ اس کی تلاش میں نکلنے کے لئے بے پناہ تیاری کی ضرورت ہے۔ لیکن جب ہم ڈھونڈھنے نکلے اقبال کو تو چند باتیں کھلیں اور اُن میں ایک بڑے نکتے کی بات مجھ کو ملی۔ ابھی اس کو میں کسوٹی پر پرکھ رہا ہوں، کس رہا ہوں کہ وہ صحیح ہے یا غلط؟ بہرحال اس طویل مضمون کے جس کے ۴۰، ۵۰ صفحات ہیں۔ چند ٹکڑے آپ کو سُنا دوں"۔

اس تمہید کے بعد ظ صاحب نے اپنی اقبال کی تلاش کے بارے میں کچھ مضمون میں سے اور بہت کچھ زبانی ارشاد فرمایا۔ ان کی تقریر اقبال، کلام اقبال اور فکرِ اقبال کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کئے ہوئے تھی۔ اُن میں اقبال کی نظم و نثر کے اصل سرچشمے اور اجزاءِ ترکیب، اُن کے ذکر و فن کا DETERMINING FACTOR، زوال اُمت کے اسباب کی تلاش، ہندوستان کی تہذیبی کشمکش اور قومی آزادی کی تحریک، خودی اور انا، اقبال کا اپنے خیالات کو REVISE کرتے رہنا، اسلام میں عجم کے تصور کی شمولیت، گستن و پیوستن، سرّ الفراق اور سرّ الوصال، قومیت، حب وطن، وحدۃ الوجود سب ہی شامل تھے۔ ظ صاحب نے ارتقائی دائرہ کی شکل

میں اقبال کا جو مطالعہ کیا تھا اس کا نچوڑ انھوں نے اپنی اس تقریر میں پیش کیا۔

ظ صاحب نے اپنی تقریر میں ایک جگہ کہا تھا کہ عجم کی جو پوری شکل ایک فلسفہ کے روپ میں ہے، وہ بہت بھیانک ہے۔ "لفظ عجم بڑا خوفناک ہے، جیسا فرنگ ویسا ہی عجم ہے۔ یہ ایک راکشس ہے جس کے بہت سے سر ہیں۔ کہیں وہ تہذیب میں ہے۔ کہیں وہ آرٹ میں ہے، اسلام میں بھی ہے۔" اختر سعید صاحب نے ظ صاحب کی تقریر اور مقالے کو "مثبت گفتگو" قرار دیتے ہوئے ان کے ارشادات سے بڑی حد تک اتفاق ظاہر کیا۔ مگر اس سے متفق نہ ہو سکے کہ اقبال کی نظر میں عجم کا تصوّر بھیانک تھا یا ایسا ہی تھا جیسا کہ فرنگ کا۔ آپ نے کہا کہ اقبال نے خود فرمایا ہے کہ ہندوستان سے فلسفہ، عجم سے جمالیات اور عرب سے روحانیت حاصل کر سکے اور دُنیا کے سامنے رکھ سکتے ہیں اور یہ حقیقت ہے کہ اقبال کے یہاں جہاں جہاں جمالیاتی تصور نظر آتا ہے وہ سب عجم کی دَین ہے۔ اس لئے عجم کے سلسلے میں اقبال کے یہاں ایسا بھیانک تصور نظر نہیں آتا جو ساری مادی اور روحانی قدروں کو برباد کر دینے والا ہو۔ اختر صاحب نے ظ صاحب سے کہا کہ اس تصوّر کے سلسلے میں اگر وہ تائیدی اشعار یا اقبال کی نثری تخلیقات سے روشنی عطا فرمائیں تو مناسب ہو گا۔

ظ، صاحب نے فوراً یہ شعر پڑھا:

تصوّف، تمدّن، شریعت، کلام
بتانِ عجم کے پجاری تمام

ظ صاحب نے بتایا کہ انھوں نے ایک باب الگ سے "عجم کی تلاش اقبال کے یہاں" کے عنوان سے لکھا ہے۔ عجم دراصل ایک لفظ نہیں ہے۔ عجم صرف ایران کے لئے نہیں ہے۔ عربوں نے اپنے زمانہ میں نان عرب کے لئے عجم کا لفظ بنایا۔ عجم یعنی گونگا۔ پُرانے روسیوں نے بھی ایسا ہی ایک لفظ جرمن کے لئے بنایا تھا

NEMITS - یعنی گونگے! عام طور سے بیک ورڈ لوگوں کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ وہ دوسروں کو گونگا سمجھتے ہیں۔ تو اقبال کے یہاں عجم نہ محض گونگا ہے، نہ ایران ہے، نہ عراق ہے، نہ غیر عرب ہے۔ بلکہ اس میں ہر وہ شئے شامل ہے جو اسلام میں تین سمتوں سے آئی۔ ایک ملوکیت سے۔ اقبال نے بنی اُمیہ کے آخری زمانہ کو IMPERIALIST دور کہا ہے۔ یعنی خلافت راشدہ کے بعد جو مسلمانوں کو ایران کے قالین، خود، گھوڑے اور دولت دنیا کی جو TRO PHIES ملیں۔ اُن ٹرافیز نے جو مسندیں بچھائیں اور جو دربار کئے اور ملوکیت کے راستے سے جو چیزیں اسلام میں داخل ہوئیں یعنی آداب شاہی۔ اسی لئے فقر غیور کو کہتے ہیں۔

اے مرے فقر غیور فیصلہ تیرا ہے کیا
خلعت انگریز یا پیرہن چاک چاک؟

عرب کے پاس جب پیرہن چاک چاک تھا تو اسلام اصلی حالت میں تھا مگر جب وہاں خلعت آیا تو ملوکیت نے اسلام میں PENETRATE کیا۔ دوسری سمت ہے ملا یعنی وہ جس نے کلیسا کی تقلید میں اسلام میں INSTITUTIONAL LIFE پیدا کی۔ عابد و معبود اور مخلوق و خالق میں پردے حائل کردئے۔ تیسرا راستہ ہے تصوّف! وہ DEVOLOPMENT OF METAPHYSICS IN PERSIA کا مطالعہ کرتے ہوئے اس نتیجہ پر پہنچے کہ جسے اسلامی فلسفہ کہا جاتا ہے وہ دراصل عجم کا فلسفہ ہے اور انھوں نے فیصلہ کیا کہ عجم محض ایک لفظ یا اصطلاح نہیں ہے بلکہ اس نے اسلام کو غیر اسلامی بنا دیا ہے اور اسلام میں رہبانیت کو پھیلایا ہے۔

مس شفیقہ فرحت نے جو مہارانی لکشمی بائی گرلز کالج بھوپال کے شعبۂ اردو سے وابستہ ہیں، اس بات سے اتفاق نہ کرتے ہوئے کہ اقبال نے ہندوستان کی قومی تحریکات اور تحریک آزادی میں اپنے کلام کے ذریعہ حصّہ لیا، ظ صاحب سے دریافت کیا کہ کیا وہ اقبال کے کلام سے اس کی دلیل دے سکتے ہیں؟۔

ظ صاحب نے برجستہ کہا کہ اقبال کے پاس اس قدر قوی MATTER ہے کہ شاید کسی اور زبان میں نہیں ہے۔ VOLUME کم ہے مگر قوت بہت زیادہ ہے۔ یہ اتنا وسیع موضوع ہے کہ اس پر گھنٹوں گفتگو کی جا سکتی ہے۔

مباحثہ کے اختتام پر اُردو کے ممتاز محقق اور نقاد پروفیسر خواجہ احمد فاروقی نے عالمانہ انداز میں سمینار کی اس نشست میں پیش کئے گئے مقالات و تقاریر پر اظہار خیال کیا۔ اس سے قبل آپ نے دانشگاف انداز میں بھوپال کے اقبال سمینار کی تعریف کی اور کہا کہ "میں نے بہت سے قومی اور بین الاقوامی سمیناروں میں شرکت کی ہے لیکن اپنے معیار، مباحث اور سامعین کی دلچسپی کے لحاظ سے یہ سمینار جتنا کامیاب قرار دیا جا سکتا ہے اس کی مثال نہیں ملتی۔"

خواجہ صاحب نے مدھیہ پردیش سرکار سے مطالبہ کیا کہ وہ شیش محل کو جہاں علامہ اقبال نے قیام فرمایا تھا اقبال یادگار کی شکل میں محفوظ کر دے۔ خواجہ صاحب نے فرمایا: "جب میں جرمنی گیا تھا تو ہائیڈل برگ میں ایک جگہ میں نے ایک تختی لگی دیکھی جس پر لکھا ہوا تھا کہ یہاں سنہ ۱۹۰۷ء میں اقبال نے قیام کیا تھا۔ حکومت جرمنی نے اس مکان کو اقبال یادگار کے بطور محفوظ کر لیا ہے بھوپال نے بھی اقبال کی بڑی قدر دانی کی تھی۔ نواب حمید اللہ خاں نے ان کو لائف پنشن دی تھی۔ یہاں اقبال نے شیش محل میں قیام کیا تھا جسے اقبال یادگار کی شکل میں محفوظ کرنے کی ضرورت ہے۔"

سامعین نے خواجہ صاحب کی اس تجویز کی تالیاں بجا کر تائید کی۔ میرا خیال ہے کہ یہ ایک جائز اور مناسب مطالبہ تھا۔ اقبال نے نہ صرف شیش محل میں قیام فرمایا بلکہ اُن کی ۶ نظمیں بھی اسی قیام کی یادگار ہیں۔ وہ نظمیں ہیں "صبح" "مومن" "امرائے عرب سے" "ابلیس کا فرمان اپنے سیاسی فرزندوں کے نام" "جمعیت اقوام" اور "مسولینی"۔

بھوپال میں اقبال نے شیش محل کے علاوہ راحت منزل اور ریاض منزل

میں بھی قیام فرمایا تھا۔ ریاض منزل اقبال کے قدرداں سر راس مسعود کی سرکاری رہائش گاہ تھی۔ ریاض منزل کی یادگار تخلیقات ہیں "سلطانی" "تصوف" "وحی" "مقصود" "حکومت" "نگاہ" اور "امید" شامل ہیں۔ یہ سرزمین بھوپال ہی تھی جہاں اقبال نے اپنی شاعری کے بارے میں کہا تھا ؎

مجھے خبر نہیں یہ شاعری ہے یا کچھ اور
عطا ہوا ہے مجھے ذکر و فکر و جذب و سرود

اور "امید" کا یہ مژدہ سنایا تھا ؎

غمیں نہ ہو کہ بہت دور ہیں ابھی باقی
نئے ستاروں سے خالی نہیں سپہر کبود

بلاشبہ بھوپال کے اس قیام، قدردانی اور ان نظموں کی بھوپال میں تخلیق نے علامہ اقبال اور بھوپال کے رشتے کو لازوال بنا دیا ہے۔

اقبال صدی سمینار کی دوسری نشست ۲۳ رفروری ۱۹۷۸ء کی سہ پہر کو ٹیگور ہال میں منعقد ہوئی۔ اس نشست کے صدر الصدور ڈاکٹر ظ۔ انصاری تھے۔ تین مقالے پڑھے گئے جن کے عنوانات تھے۔ "اقبال کے اردو کلام کا عروضی مطالعہ" (ڈاکٹر گیان چند) "اقبال فکر و فن۔ اردو کلام کی روشنی میں" (ڈاکٹر ابو محمد سحر) اور "تلاش اقبال" (جناب انعام الرحمن خاں)

ڈاکٹر گیان چند جین کے لئے بھوپال اجنبی نہیں تھا۔ آپ نے اپنی ملازمت کا سب سے زیادہ حصہ بھوپال میں بسر کیا ہے۔ یہاں اردو کی اعلیٰ تعلیم اور تحقیق و تنقید کے صحیح ذوق کو عام کرنے میں جتنا آپ کا حصہ ہے اتنا کسی اور کا نہیں۔

اختر سعید صاحب نے جین صاحب کا تعارف کراتے ہوئے بہت درست فرمایا کہ "یہاں ہر دس میں سے آٹھ جین صاحب کے شاگرد ہیں۔"

گیان چند صاحب کا مقالہ نئے موضوع پر تھا۔ اس میں آپ نے اقبال نے

اپنے کلام میں جن ۲۴ اوزان میں شعر کہے ہیں اُن کو دو جدولوں کے ذریعہ پیش کیا تھا اور تفصیلی روشنی ڈالی تھی۔ پہلے جدول میں اشعار کے اوزان اور دوسرے جدول میں نظموں اور غزلوں کے اوزان شمار کئے گئے تھے اور بتایا تھا کہ اقبال کی شعری صلاحیت کن سانچوں میں ڈھلنا زیادہ قبول کرتی تھی۔ آپ نے یہ بھی بتایا تھا کہ شروع کے مجموعوں میں اقبال نے رمل اور ہزج میں خوب اپنی جولانیٔ طبع کا مظاہرہ کیا ہے۔ لیکن بعد کی مجموعوں میں اقبال کی مشکل پسند طبیعت نے اِسے کم نوازا۔ جین صاحب نے "مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن" کو شاعر اقبال کا مظہر قرار دیا جب کہ منسرح مطوی موقوف کو مفکر اقبال کی آواز کہا۔ ڈاکٹر جین نے یہ بھی بتایا کہ ایک وزن جسے اقبال فارسی شاعری کے لئے پسند کرتے تھے وہی اُردو میں شعر گوئی کے لئے اُنہیں ناپسند تھا۔ ڈاکٹر جین کی مراد " رمل مقصور یا محذوف " سے تھی۔ یہ وزن اقبال کے پیرِ طریقت رومی کا پسندیدہ وزن ہے۔ اقبال نے اپنی فارسی مثنویوں میں اسی وزن کو استعمال کیا ہے اگر اقبال کے اُردو فارسی کلام کو مِلا کر دیکھا جائے تو سب سے زیادہ اشعار اسی میں ملیں گے۔ حالانکہ اُردو میں اُن کی تعداد صِرف ۳۷ ہے ڈاکٹر جین نے اقبال کے عروضی تجربوں پر بھی روشنی ڈالی اور مجموعی جائزہ لیتے ہوئے کہا کہ " وہ بلند بانگ اور پُرشکوہ اوزان کی طرف زیادہ مائل رہے۔"

بھوپال کے نوجوان شاعر جناب سرفراز دانش نے " شکستِ ناروا" کے سِلسلے میں استفسار کیا کہ فاروقی صاحب کے حوالہ سے یہ بتایا گیا ہے کہ شکستِ ناروا صرف بحرِ شکستہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر یہی صورت دوسری کسی بحر میں آ پڑے تو کیا عیب نہ ہوگا یا اُسے شکستِ ناروا نہیں کہیں گے؟

ڈاکٹر ابو محمد سحر نے جو حمیدیہ کالج بھوپال میں شعبہ اُردو کے صدر اور بھوپال یونی ورسٹی میں آرٹس فیکلٹی کے ڈین ہیں " اقبال: فکر و فن" کے عنوان سے اپنا مقالہ پڑھا۔ اس میں آپ نے اقبال کے فکر و فن کا اُن کے اُردو کلام کی روشنی میں جائزہ لیا تھا۔ سحر صاحب نے مقالہ پڑھنے سے قبل بتایا کہ آپ نے مجموعی حیثیت سے اقبال پر

کئی اسباب سے لکھنے کا فیصلہ کیا ہے۔" ایک تو اس وجہ سے کہ ہم اقبال کی مجموعی حیثیت کو کسی طرح نظر انداز نہیں کر سکتے۔ محض کسی نئے پہلو کی تلاش میں یا کوئی نئی بات پیش کرنے کی دھن میں ہمیں جہاں تک ممکن ہو، اقبال کے کلام کو مسخ نہیں کرنا چاہیئے۔"

سحر صاحب نے فرمایا: "مجھے اکثر یہ احساس ہوا ہے کہ ہر شخص اپنے نقطۂ نظر اور خیال کے مطابق اقبال کے کلام کو ڈھال لیتا ہے اور بعض اوقات یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ کیا یہ ایک ہی شخص کا کلام ہے جس کی اتنی مختلف تعبیریں کی جا رہی ہیں۔"

سحر صاحب نے اپنے مقالہ میں بتایا کہ اقبال کی فکر دنظریے ارتقائی مدارج کس طرح طے کئے ہیں۔ اقبال کا تصور وطنیت، اُن کے نظریۂ قومیت میں تبدیلی زندگی اور کائنات کے بارے میں اُن کا خاص فلسفہ جو روحانیت، اخلاق اور حرکت وعمل پر مبنی ہے، عشق وعقل کا تعلق، اقبال کا فلسفۂ خودی جو اُن کے تصورِ عمل سے بندھا ہوا ہے، مروجہ تصوف اور طریق خانقاہی کی مخالفت، اُن کے پیام کی عالمی اساس کے ساتھ فاضل مقالہ نگار نے اقبال کے اسالیب بیان میں تبدیلی کا جائزہ بھی پیش کیا تھا۔

مقالہ پر بحث کا آغاز ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی نے کیا۔ سحر صاحب نے اقبال کے نظریہ عقل، عشق اور تصوّف کے بارے میں جو جائزہ پیش کیا تھا۔ صدیقی صاحب کا استفسار اسی سے متعلق تھا۔ ڈاکٹر اسلوب احمد انصاری نے اقبال کے عشق و عقل کے تصوّر پر روشنی ڈالی اور اقبال کے متعدد اشعار سے واضح کیا کہ اقبال کے نزدیک عشق کیا سکھاتا ہے۔ خود سحر صاحب نے، جو کہ اپنے مقالہ کے آغاز میں یہ کہہ چکے تھے کہ وہ ایک مکتبی قسم کے آدمی ہیں اور اُن کی کوشش ہر صورت میں یہ ہوتی ہے کہ وہ کسی موضوع کو خود اچھی طرح سمجھیں اور پھر دوسروں کو سمجھائیں، اقبال کا یہ شعر پھر دہرایا ؎

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

اس شعر سے عقل وعشق دونوں کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ اقبال ایک باخبر شاعر تھے اور اس بات کو جانتے تھے کہ انسانی زندگی میں عقل وعشق دونوں ضروری ہیں۔

اس نشست کا آخری مقالہ بھوپال کے جناب انعام الرحمٰن خاں نے پڑھا "تلاشِ اقبال" کے عنوان سے اس مقالہ میں فاضل مقالہ نگار نے اقبال کے ذہنی سفر کا جائزہ لیتے ہوئے فرمایا کہ" اقبال نے کیونکہ اسلام کو اپنی فلسفیانہ باریک بینی سے جانچ کر قبول کیا تھا اس لئے اُس کے یہاں ابتدائے سفر کی باتیں بھی ملتی ہیں اور آخری منزل کی بھی جہاں پہنچ کر اس کا سفرِ تحقیق ختم ہو گیا"

انعام الرحمٰن صاحب کی تلاش کا حاصل یہ تھا کہ اقبال ایک خاص پیغام کا داعی ہے اور وہ اسلام کا پیغام ہے اور اس کے کلام میں وہی جامعیت ہے جو اس پیغام کی خصوصیت ہے۔ اسی کے ساتھ انعام الرحمٰن صاحب نے اقبال کے تصوّرِ خودی پر بھی تفصیل سے اظہارِ خیال کیا اور بتایا کہ اقبال کی خودی کس قدر وسیع الاطراف ہے جب کوئی فرد اپنی خودی کو جگا لیتا ہے تو اس کی نگاہ سے تقدیریں بدل جاتی ہیں۔

اس مقالہ پر بحث میں حصہ لیتے ہوئے بھوپال میں نیشنل آرکائیوز کے کیپر آف ریکارڈز جناب یوسف کمال بخاری نے دریافت کیا کہ" اقبال کو ہر مکتبۂ فکر کے لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ شاید اُن کا ہے اور اُن کے مکتبۂ فکر کی ترجمانی کر رہا ہے۔ وطن پرستوں نے وطن پرست، اشتراکیوں نے اشتراکی اور بین الاقوامیوں نے اُسے بین الاقوامی سمجھا۔ اقبال نے اشتراکیت کی جو تائید کی ہے یا اشتراکی لوگ اس کو اپنا ہم نوا اور ترجمانی کرنے والا سمجھتے ہیں تو کیا یہ درست ہے؟"

انعام الرحمٰن خاں صاحب نے جواب دیا:" اقبال جس پیغام کا علم بردار ہے اُس میں انسانی سیرت کے تمام تقاضے موجود ہیں۔ اُس نے ہر تقاضہ کو بیان کیا ہے۔

مگر جب وہ تقاضہ انسانی فطرت کے حدود سے آگے بڑھ جاتا ہے اور کلمۂ جامعہ بن جاتا ہے یا خود ایک فلسفہ کی شکل اختیار کر لیتا ہے تو اقبال وہاں سے اس کا مخالف ہے۔ میرے مضمون میں اس کی کئی مثالیں موجود ہیں۔"

مقالات کا دور ختم ہونے کے بعد ڈاکٹر ظ انصاری نے اپنی صدارتی تقریر میں اقبال کے کلام کے اُن مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی جنہیں مختلف مقالوں میں پیش کیا گیا تھا۔ خاص طور سے انہوں نے اقبال کے ردّ و قبول کے عمل کا جائزہ لیا۔ اس میں اقبال کی اسلامی فکر، گستن اور پیوستن کے عمل، تصوّف کے تاریخی رول اور رہبانیت، اشتراکیت کی لے اور اقبال کی فکر کے مختلف گوشے شامل تھے۔ ظ صاحب کی تقریر کا جادو جگا کر یہ نشست اختتام کو پہنچی۔

اقبال صدی سمینار کی تیسری نشست ۲۴ فروری کو منعقد ہوئی۔ اس کے صدر الصدور ڈاکٹر گیان چند تھے۔

اس نشست کا پہلا مقالہ ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی کا تھا جس میں خواجہ صاحب نے اپنی زرنگار نثر میں اقبال کے خطوط کا جائزہ لیا تھا۔ خواجہ صاحب نے اقبال کو سرسیّد تحریک کا گل سرسبد قرار دیا جس نے مستقبل کی امید افزا تصویر کھینچ کر صبح عید کی خبر دی۔ خواجہ صاحب نے فرمایا کہ اقبال کی شاعری بغیر نثر کی مدد کے سمجھ میں نہیں آسکتی اور خطوط میں اُن کی سیرت اور شخصیت کے اصلی خد و خال جھلکتے ہیں۔

اس مقالہ میں خواجہ صاحب نے اقبال کے خطوط کے مختلف مجموعوں کا حوالہ دیتے ہوئے اقبال کے نظریۂ فن، اُن کی بعض اہم نظموں کی شان نزول، عجمی تصوّف، مغرب کی خوشہ چینی کے باوجود مغربی تعلیم کی خرابیوں سے آگاہی اور اس کا اظہار، علمی نکات و معارف، سیاسی خیالات اور مذہبی تصورات پر روشنی ڈالی۔ عطیہ بیگم فیضی کے نام خطوط کو اقبال کی زندگی کے بہت سے اہم گوشوں پر روشنی ڈالنے والا بتاتے ہوئے کیا معنویت سے بھرپور جملہ لکھا ہے کہ "یہ شراب جام بلور کے باہر بھی عکس ریز ہونے لگتی ہے۔"

خواجہ صاحب نے اقبال کے خطوط کے اسلوب کا جائزہ بھی پیش کیا کہ " یہ خطوط سوانحی، جذباتی اور فکری اہمیت سے قطع نظر اسلوب کی خوبصورتی اور نثر کی شگفتگی سے بھی خالی نہیں ہیں۔"

ڈاکٹر اخلاق آثر نے جو بھوپال کے ریجنل کالج آف ایجوکیشن میں شعبہ اُردو کے صدر ہیں اور جن کی کتاب " اقبال اور شیش محل" حال ہی میں شائع ہوئی ہے، سوال کیا کہ علامہ اقبال نے ایک ہی دن، ایک ہی تاریخ میں ایک ہی مکتوب الیہ کو تین خط تحریر کئے ہیں اس کی وجہ عجلت پسندی یا غور و فکر کی کمی ہے یا کوئی اور سبب ہے؟ ——

اس موقع پر اختر سعید صاحب نے جناب ممنون حسن خاں کو دعوت دی اور کہا کہ " ایک جیتی جاگتی شہادت یہاں موجود ہے۔ جس نے اُن آنکھوں کو دیکھا ہے۔ ہماری خوش قسمتی ہے کہ اس وقت ممنون صاحب ہمارے درمیان موجود ہیں۔"

ممنون صاحب کی آمد پر سامعین نے بے اختیار تالیاں بجا کر اُن کا خیر مقدم کیا۔ ممنون صاحب جنہیں سر راس مسعود نے اقبال کا اکرمان کہا تھا، فرما رہے ہیں: "مجھے علامہ کا کام بطور سکریٹری کرنا پڑتا تھا۔ وہ تمام خطوط اور تار مجھے دے دیا کرتے تھے اور خاص طور سے ہدایت تھی کہ میں اُن کے جوابات جلد از جلد ان سے لکھوالوں۔ کچھ تو وہ مجھ کو خود بول دیا کرتے تھے کہ بھئی اس کا جواب اس طرح سے لکھ دو میں دستخط کر دوں گا لیکن جو خاص خاص لوگوں کے خطوط ہوتے تھے ان کا جواب وہ خود تحریر کرتے تھے۔ ایک دن انہوں نے مجھے خطوط کی گڈی دی اور کہا کہ ممنون صاحب ذرا اس کو دیکھ لینا۔ ان میں برٹرینڈ رسل کا خط ہے، اس میں مارگن فاسٹر کا خط ہے۔ اس میں رائٹ آنریبل فشر کا خط ہے۔ اور اُن کے جواب میں چاہتا ہوں کہ آج ہی آپ مجھ سے لکھوا لیں۔"

اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ علامہ چاہتے تھے کہ خطوط کے جواب جلد از جلد دے دیئے جائیں۔"

خواجہ احمد فاروقی نے فرمایا کہ اقبال نے اس کا اہتمام کیا ہے کہ خط کا جواب مختصر ہی کیوں نہ ہو فوراً دے دیا جائے۔ یہ اہتمام غالب بھی کرتے تھے اور مشرقی

اقتدار کے حامل جو لوگ ہیں وہ اس کا اہتمام کرتے ہیں کہ خط کے جواب میں تاخیر نہ ہو۔ بہرحال فوراً جواب دیتے تھے۔ انہوں نے زیادہ بڑے نہیں مختصر خط لکھے ہیں۔ اس طرح ممکن ہے چند باتیں رہ گئی ہوں اور انہوں نے دوبارہ خط لکھ دیا ہو۔ اس طرح کی مثالیں بھی ہیں۔"

اس نشست کا دوسرا مقالہ اختر سعید صاحب نے پڑھا جس میں اقبال کے قومی اور وطنی نظریات کا ان کے عہد کے آئینہ میں جائزہ لیا گیا تھا۔ آپ نے اس مضمون کے بارے میں کہا کہ دراصل یہ ایک طویل مضمون کا حصہ ہے جس کا عنوان ہے "اقبال کا عہد اور ان کی فکر کا مستقبل"۔ اقبال کی فکر کے مستقبل تک پہنچنے کے لئے بہت سی منازل سے گزرنا پڑتا ہے، یہ پہلی منزل ہے۔

اختر سعید صاحب نے اپنے مقالہ میں قومی و وطنی تحریکات کے پس منظر میں اقبال کے نظریات پر اظہار خیال کرتے ہوئے اقبال کے ذہنی سفر کا جائزہ پیش کیا اور کہا کہ "اقبال حُبِ وطن میں تو اپنے وطن کے کانٹوں کو بھی سنبل وریحاں سے خوشتر سمجھتے ہیں۔ لیکن سیاسی نقطۂ نگاہ سے وطنیت کو عالم گیر اخوت کے راستے میں رکاوٹ سمجھتے ہیں۔ اقبال کے لئے وطنیت سے آزاد ہونے کی تعلیم ایک عظیم برادری کے ساتھ منسلک ہو جانے کی تعلیم ہے اور اس برادری کا نام انسانیت ہے۔"

یوسف کمال بخاری صاحب نے مقالہ کو پُرمغز قرار دیتے ہوئے دریافت کیا۔ "اقبال بنیادی طور پر شاعر تھے یا مُفکر؟" جس کے جواب میں اختر سعید صاحب نے برجستہ کہا کہ "مفکر بھی تھے اور شاعر بھی! بنیادی طور پر شاعر تھے۔"

اس سیمینار کا آخری مقالہ ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی کا تھا جس میں آپ نے اقبال کی نثری تخلیقات کا جائزہ لیا تھا۔ آپ نے تمہید میں فرمایا کہ مقالہ میں اختصار و اجمال سے کام لیا گیا ہے اگر کہیں وضاحت یا مثالوں کی کمی محسوس ہو تو محترم خواجہ احمد فاروقی صاحب کا مضمون اتنا جامع تھا کہ بہت سی چیزوں کا جواب اس میں مل جائے گا۔

ظہیر صاحب کے مضمون پر بحث میں حصہ لیتے ہوئے بھوپال کے ڈاکٹر سید حامد حسین نے جو انگریزی کے استاد ہیں، ظہیر صاحب کے مقالہ کو اپنے موضوع پر ایک بھرپور مقالہ قرار دیا اور کہا کہ اقبال کے شعری اسلوب کے بارے میں تو ہم نے بہت سی باتیں پڑھی اور سُنی ہیں۔ اگر ظہیر صاحب نثری اسلوب کے بارے میں بھی واقف کراتے تو عنایت ہوتی۔ حامد صاحب نے فرمایا کہ "کہیں میں نے پڑھا تھا کہ سنہ ۱۹۱۳ء کے آس پاس اقبال نے ایک جگہ یہ کہا تھا کہ ظرف یعنی اُردو زبان میں مظروف یعنی اس زبان میں ادا کئے جانے والے خیالات کی گنجائش نہیں ہے۔ خطوط اور دوسرے قسم کے مقالے اور مضامین جو اُردو میں اقبال نے تحریر کئے ہیں اُن کے پیش نظر اقبال کی اُردو نثر کے اسلوب کے بارے میں بھی جاننے کا متمنی ہوں۔"

ظہیر صاحب نے جواب دیا کہ اقبال کے طرز نگارش یا اسلوب کے سلسلے میں کسی قسم کا فیصلہ کرنا مناسب نہ ہوگا۔ اقبال کے جو اُردو کارنامے ہمارے سامنے ہیں، اُردو میں اقبال کی معاشیات اور اُن کے خطوط دو بڑی چیزیں ہیں۔ اُن کو دیکھ کر یہ محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کی نثر میں کوئی ندرت یا جدّت نہیں ملتی۔ اُن کے خطوط کو ہم کسی بڑے فنکار کے خطوط کے مقابلے میں پیش نہیں کر سکتے۔ اس حیثیت سے اقبال کا مطالعہ بہت زیادہ سودمند نہ ہوگا۔

اس بحث کے بعد جناب مجروحؔ سلطانپوری نے ایک بار پھر اس سوال کو اُٹھایا کہ آج کے زمانہ میں اقبال کی RELEVANCE کیا ہے؟

مجروحؔ صاحب نے فرمایا: "اقبال کی بلندی، اُن کی گہرائی، ان کی پہلودار فکر، فن اور شخصیت کے بارے میں مختلف طریقے سے جو بات آپ تک پہنچائی جا رہی ہے اُسے آپ سُن رہے ہیں۔ لیکن میں اس پورے دانشوروں کے گروہ سے ایک سوال پوچھوں گا۔ اس میں کسی کی تخصیص نہیں ہے جو چاہے اس کا جواب دے۔ میرے ذہن میں بہت دنوں سے ایک شبہ ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس سے بہتر موقع کوئی اور

نہیں ملے گا۔ جب وہ شبہ خدا کرے، شبہ ثابت ہو اور وہ رفع ہو۔ اپنے اسی سوال کو سمجھانے کے لئے میں دو چار جملے عرض کر دوں گا۔ اقبال بحیثیت شاعر، بحیثیت مفکر کیا ہیں کیا نہیں؟ وہ آپ سن رہے ہیں اور سنیں گے، پڑھ چکے ہیں، پڑھ رہے ہیں اور پڑھیں گے۔ ان کے پیغام کی جو عملی حیثیت ہے اسی عہد میں ــ اسی عہد میں جب سائنس نے اور مشین نے انسان کو ایسی VICIOUS CIRCLE میں لپیٹ لیا ہے کہ آج انسان یورپ میں تو اندرونی طور پر ٹوٹ رہا اور بکھر رہا ہے لیکن اس کی رفتار اور اس کی لپیٹ سے باہر آنا اس کے بس میں نہیں ہے۔ یورپ کے ساتھ ساتھ ساری دُنیا کیونکہ اس کی دست نگر اور تابع ہے! ذہنی طور پر اور اکنامیکل طور پر اس لئے وہ بھی اس کی شریک ہو جاتی ہے۔ تو آج کی دُنیا میں جو پیغام اقبال کا ہے کہ اُس کو ہم عملی طور پر کس طرح آج کی دُنیا پر منطبق کر سکتے ہیں اور کیا اس کا انطباق ممکن ہے؟ عملاً کیا اس بات کا امکان ہے کہ ہم اُسے برت سکیں۔ کم از کم سائنس کی اس دوڑ میں، مشین کی اس دھوم دھام میں، ان کا پیغام جو عالمی برادری اور عالمی انسانیت کا ہے، جو انسان کے جسم کے مقابلے میں اس کی روح اور اس کے ذہن سے زیادہ گفتگو کرتا ہے۔ یہ چیز ممکن ہے؟ ممکن ہے تو اس کی شکل کیا ہوگی؟"

اس مسئلہ پر ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی، ڈاکٹر ظ انصاری، جناب اختر سعید خاں، شاکر علی خاں، ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی اور جناب محمود الحسینی نے اظہار خیال کیا۔

جناب فضل تابش استاد شعبہ اردو حمیدیہ کالج نے بحث کو موضوع تک محدود رکھنے پر زور دیا۔

ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے فرمایا کہ اس سوال کا ٹھیک جواب اُسی وقت دیا جائے گا جب ہمیں موجودہ سوسائٹی کے بارے میں صحیح واقفیت ہوگی۔ اس سلسلہ میں حال میں شائع ہونے والی کتاب .... THE FUTURE SHOCK کے حوالے سے آپ نے بتایا کہ موجودہ سوسائٹی زوال کی طرف جا رہی ہے وہ تمام خوبیاں جو سماج کو توانائی بخشتی ہیں ختم ہوتی جا رہی ہیں۔ مثلاً

گھر کا نظام ہے وہ اس وجہ سے بکھرتا جارہا ہے کہ ہماری موجودہ زندگی بہت رواں دواں ہے،
اس موقع پر خواجہ صاحب نے اپنے قیام یورپ کے تجربات بتاتے ہوئے کہا:

"وہاں کی مشینی زندگی نے یہ صورتِ حال پیدا کردی ہے کہ کسی میں اتنی سکت باقی نہیں ہے کہ وہ محبت دے سکے جو ہماری پہلی زندگی تھی، جس میں محبت کے رشتے بڑے مضبوط تھے اور جس میں ماں کا پیار اور باپ کی محبت بہت کچھ معنی رکھتے تھے۔ یہ ساری چیزیں یورپ کی زندگی میں ختم ہوتی جارہی ہیں۔ وہاں دیواریں قائم ہوگئی ہیں۔ یہ اُن کے یہاں کی زندگی ہے جس میں مشین نے بہت سی صفات کو ختم کردیا ہے۔ اقبال کہتا ہے ؎

مشرق خراب و مغرب ازاں بیشتر خراب
عالم تمام مردہ و بے ذوق و جستجو

اقبال چاہتا ہے کہ جو مُردنی چھائی ہوئی ہے وہ ختم ہو اور وہ اعلیٰ صفات جو انسان کی انسانیت کو قائم رکھتی ہیں۔ انہیں دوبارہ اُبھارا جائے ورنہ ہر چیز سے بے رغبتی اور بے توجہی عام ہوگی ALIENATION پیدا ہوگا۔ آپ کتنی ہی مشینیں پیدا کرلیجیے اُن سے خوشی کا سرچشمہ حاصل نہیں کرسکتے۔

خواجہ صاحب نے فرمایا کہ مہلک ہتھیار تیار کیے جارہے ہیں اور ہم برابر تباہی اور ہلاکت کی طرف جارہے ہیں۔ خود یورپ کے لوگ اب یہ سمجھتے ہیں کہ جو کچھ ہوا غلط ہوا ہمیں اپنی زندگی میں تبدیلی پیدا کرنا چاہیئے۔ ٹی وی کہتا ہے۔

WE HAVE NO TIME TO STAND AND REFLECT

میں سمجھتا ہوں ہمارے دَور کی زندگی پر بھی یہ جملہ صادق آتا ہے۔ ان حالات میں اس زمانہ کے وہ سارے لوگ جو انسانی ترقی میں دلچسپی رکھتے ہیں، وہ یہ چاہتے ہیں۔ کہ اقبال کی اُن باتوں کی طرف دوبارہ توجہ دی جائے جن سے انسان کی انسانیت قائم رہ سکتی ہے۔

ڈاکٹر ظ انصاری نے جو دراصل مجروح صاحب کے مخاطب اصلی تھے، اس بحث

کا آغاز ہی یہ کہہ کر کیا کہ انہوں نے اقبال کا مطالعہ ہی اسی نقطۂ نظر سے کیا ہے کہ آج کے زمانہ میں اقبال کی RELEVANCE ہے۔

ظ صاحب نے فرمایا "ہم جب اپنے سرمایہ کا جائزہ لیتے ہیں تو ایک طریقہ اکیڈمک ہے اور دوسرا طریقہ قومی اور عوامی زندگی کا۔ اس نقطۂ نظر سے ہمیں دیکھنا پڑتا ہے کہ ہم آج جس دُنیا میں جی رہے ہیں اس میں دانتے کی کیا اہمیت ہے، ملٹن کی کیا اہمیت ہے۔ اور فردوسی کی کیا اہمیت ہے۔ اسی طرح اقبال کو بھی دیکھا جائے اس خاکسار نے گیارہ بارہ برس فرنگ کی تہذیب میں بسر کئے اور اُسے دیکھا اور برتا ہے اور میں کہہ سکتا ہوں کہ اقبال کی آج بھی اہمیت اور RELEVANCE برقرار ہے۔"

ظ صاحب نے مثال دیتے ہوئے کہا کہ "غرارہ کو کہتے تھے کہ دورِ حاضر میں نہ چلے گا چھوڑ دیا تھا لوگوں نے۔ اب واپس آرہا ہے۔ ایشیا میں بھی، یورپ میں بھی! کہتے تھے کہ ساڑھی PRIMITIVE لباس ہے۔ تہذیب سے پہلے کا۔ بغیر سلا کپڑا۔ کام نہیں کرسکتی عورت۔ لیکن اس ملک میں ساڑھی والی ہی زیادہ کام کر رہی ہے۔ RELEVANCE تو ہے۔ اسی طرح اقبال کی بھی اہمیت اور RELEVANCE ہے مگر یہ اہمیت انہیں جوں کا توں قبول کرنے میں نہیں ہے بلکہ اس کے لئے CRITICAL اور ANALYTICAL اپروچ چاہیئے۔ کچھ ہمیں اُس میں سے تراشنا پڑے گا، کچھ قبول کرنا پڑے گا۔"

مجروح صاحب مطمئن نہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں: "اقبال کے پیغام کی تان جہاں پر ٹوٹتی ہے اور جو شکل ہمیں اُس سے ملتی ہے وہ خلافت راشدہ کی شکل میں ہے۔ اگر ہم اُس کو بقول ظ صاحب ELIMINATE کر دیں تو پھر اقبال کے پیغام کی اہمیت جزوی رہ جاتی ہے کلی نہیں رہتی۔ کلی حیثیت سے وہ بازوئے حیدر چاہتے تھے۔ ذوالفقار چاہتے تھے۔ تو اس حیثیت سے اس روشنی میں اگر اقبال کے پیغام کی اصلاح ہم کریں تو ہمیں کیا یہ حق پہنچتا ہے؟ اگر ہمیں یہ حق پہنچتا ہے تو ٹھیک ہے، ہم آپ کے ساتھ ہیں۔

لیکن کسی شاعر کے پیغام کو بدلنے کا ہمیں حق نہیں ہے تو میں پھر اپنا یہ سوال دُہراؤں گا کہ ہم اقبال کے پیغام کو آج کے زمانہ میں کس طرح منطبق کریں ؟"

اختر سعید صاحب نے اس موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے فرمایا کہ اقبال روح کا شاعر ہے جسم کا شاعر نہیں۔ وہ تفصیلات میں نہیں جاتا ہے۔ یعنی گھر کی آرزو ہے، گھر کس شکل سے بنے گا ؟ یہ اُس کے پیش نظر نہیں۔ جب ہم اقبال کی آرزومندی پر غور کرتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ اقبال یوٹوپین نہیں تھا بلکہ یوٹوپک تھا۔ اُس نے ایک تصوراتی جنت کا صرف خاکہ ہی پیش نہیں کیا بلکہ اس خاکہ کے چند سالوں کے تجربات کو بھی سامنے رکھا ہے۔ اب وہ چند سالوں کے تجربات آج کے دَور میں دُہرائے جاسکتے ہیں یا نہیں ؟ مجھے اتفاق ہے کہ اُس طرح نہیں دُہرائے جاسکتے مگر ان کی روح کی کارفرمائی ضرور دیکھی جاسکتی ہے۔ مثال کے طور پر انسان کی عظمت کی ساری باتیں اور وہ خصوصیات جن کی طرف اقبال نے اشارہ کیا ہے، وہ سب کی سب حاصل کی جاسکتی ہیں اگر فرد کی زندگی کو سنوار دیا جائے۔ اب فرد کی زندگی کو سنوارا جائے یا سماج کو سنوارا جائے ؟ یہ ایک الگ بحث ہے۔ مگر چند ملک ایسے ہیں جہاں اجتماعی زندگی کو سنوارنے کے بعد کم سے کم وہ چند خصوصیات ضرور حاصل ہوگئی ہیں جو اقبال چاہتے تھے۔ اگر میں اشتراکی ملکوں کا حوالہ دوں تو کم سے کم آدھا نظامِ حکومت جو اقبال کا تصوراتی ہے، وہ اپنی جگہ بیچ نظر آئے گا۔

روزنامہ "الجمراء" بھوپال کے مدیرِ اعلیٰ اور ممتاز صحافی جناب محمود الحسینی نے یہ نقطۂ نظر پیش کیا کہ اقبال جو نظامِ فکر پیش کرتے ہیں وہ اُن کا طبع زاد نہیں ہے۔ اقبال نے دراصل اسلام کو پیش کیا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہمیں اُس کا حق حاصل ہے کہ ہم اسلامی فکر و عمل میں کوئی تبدیلی پیدا کریں۔ اسلام کے بنیادی اصولوں کے مطابق جو اساسی تصوّرات ہیں اُن میں تبدیلی کا سوال پیدا نہیں ہوتا ہے۔ تمدنی تبدیلیاں ہر زمانہ میں ہوتی رہتی ہیں لیکن جہاں تک فکر کا سوال ہے وہ یہاں سے شروع ہوتا ہے کہ یہ کائنات اپنے آپ وجود میں آگئی یا اس کا کوئی پیدا کرنے والا ہے ؟ یہ دو الگ راستے ہیں۔

ان کی بنیاد پر جو نظامِ فکر، نظامِ تمدن اور نظامِ معیشت بنے گا وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوگا۔ محمود صاحب نے روس اور دوسرے اشتراکی ملکوں کی مثال کو غلط قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ وہاں جو نظامِ معیشت اور نظامِ اقتصادیات ہے وہ اس سمت سفر سے شروع ہوتا ہے کہ انسان کا کوئی خدا نہیں ہے۔ کوئی خالق نہیں۔ وہ اپنا نظامِ حیات بنانے کے لئے آزاد ہے۔ دو بالکل متضاد اور مختلف چیزیں ہیں۔ ہم کو پوری سچائی کے ساتھ اقبال کو تلاش ضرور کرنا چاہیئے مگر اس کے نظریات کو اپنی فکر کے مطابق مسخ کرکے پیش نہیں کرنا چاہیئے۔

بھوپال کے بزرگ رہنما خان شاکر علی خاں جو پوری بحث بڑی دلچسپی سے سن رہے تھے، خاموش نہ رہ سکے اور آپ نے مائک پر آکر فرمایا کہ "حضرت اقبال" پر رحم فرمایا جائے وہ صرف شاعر تھے۔ ان کو پولٹیکل رہنما یا مذہبی لیڈر قرار نہ دیا جائے۔ ورنہ بڑی مصیبت پیش آئے گی۔ کہیں سے اُن کو پاکستانی کہا جائے گا، کہیں سے ہندوستانی اور کہیں سے قوم پرور اور کہیں سے فرقہ پرور۔ خدا جانے کیا کیا۔ خود اقبال نے فرمایا ہے

زندگی انجمن آرا و نگہدار خود است

اے کہ در قافلہ بے ہمہ شو بہ ہمہ رو

جگر صاحب بھی ایک موقع پر فرما گئے ہیں ؎

بہار اپنی جگہ پر سدا بہار رہے

یہ چاہتا ہے تو تجزیۂ بہار نہ کر

میرا کہنا ہے کہ اقبال شاعر تھے اور اعلیٰ درجہ کے شاعر تھے اور شاعر کے بارے میں قرآن پاک کا یہ فیصلہ بالکل صحیح ہے کہ یَقُوْلُوْنَ مَا لَا یَفْعَلُوْنَ ۝

سمینار کی آخری نشست کا صدارتی خطبہ ارشاد فرماتے ہوئے ڈاکٹر گیان چند نے عالمانہ انداز میں پڑھے گئے مقالات پر تبصرہ فرمایا۔ آپ نے خواجہ صاحب کے طرزِ تحریر طرزِ گفتگو کی شگفتگی کو سراہتے ہوئے کہا کہ خطوط کے اسلوب اور اقبال کے پیغام اور سوانح کے بارے میں بہت کچھ معلوم ہوا۔ اختر سعید صاحب نے اقبال کے متنازعہ پہلو

کے بارے میں توجہ دلائی۔ میں تو یہ اعتراف کرتا ہوں کہ اس مضمون کو سن کر اور کل سے آج تک جو مضامین سُننے میں آئے ہیں۔ ابھی ظہیر صاحب نے بھی مقالہ پڑھا۔ ان سب سے میرے ذہن کے بہت سے شک رفع ہوگئے ہیں اور اقبال کا نظریۂ وطنیت بہت صاف ہوگیا ہے۔"

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا: "واقعی اقبال وطن اور حب وطن کے خلاف نہیں تھے بلکہ اس سیاسی تصوّر کے خلاف تھے جو یہ چاہتا ہے کہ ہماری قوم ترقی کرے۔ دوسروں کو خواہ اس سے نقصان پہنچے۔ وہ اُس سیاسی تصوّر کے خلاف تھے جو قوموں کو بانٹتا اور دوسروں کے مفادات کو کچل کر اپنے مفادات حاصل کرنا چاہتا ہے۔"

ڈاکٹر صاحب نے بھوپال کے اقبال صدی سمینار کے بارے میں مجموعی تاثر بتاتے ہوئے کہا کہ میں نے جن سمیناروں میں شرکت کی ہے اور جن کے بارے میں سُنا ہے اُن میں کہیں سامعین کی اتنی تعداد نہیں تھی جتنی یہاں نظر آئی۔ بڑے خیال انگیز اور بصیرت افروز مضامین پڑھے گئے۔ آپ نے اُردو اکیڈمی کو مُبارکباد دی کہ اس کا پہلا جلسہ ہی اتنا شاندار رہا اور مولوی عبدالحق کے حوالہ سے کہا کہ انہوں نے بابائے اُردو کے لئے فرمایا تھا کہ جس مجموعہ کی ابتدا ہمالہ ہو اس کی انتہا کیا ہوگی۔" یہ میں اردو اکیڈمی کے لئے کہہ سکتا ہوں کہ جس ادارہ کی ابتدا یہ اقبال سمینار ہے تو اس کی انتہا کیا ہوگی۔"

آپ نے دانشگاف انداز میں بھوپال کی ادبی خدمات کا تذکرہ کیا اور کہا کہ ایک سمینار بھوپال شناسی پر ہونا چاہیئے۔ آپ نے فرمایا کہ اختر صاحب نے کہا تھا کہ یہاں پر دس میں سے آٹھ میرے شاگرد ہیں۔" اگر میں شاگردوں کے شاگردوں کو بھی شمار کرلوں تو یہ تعداد بہت بڑھ جاتی ہے۔"

آخر میں جین صاحب نے اتنا بڑا اور کامیاب جلسہ کرنے پر اُردو اکیڈمی کے سکریٹری سید محسن علی صاحب کو مُبارکباد دی اور کہا کہ میں بحیثیت میزبان خود کو بھی اس مُبارکباد میں شامل کرتا ہوں۔ کیوں کہ میں نے خود کو کبھی بھوپال والوں سے الگ نہیں سمجھا ہے۔

جین صاحب خطبۂ صدارت ارشاد فرما کر اپنی جگہ بیٹھ گئے۔ ٹیگور ہال بڑی دیر تک

تالیوں سے گونجتا رہا۔

آخر میں اختر سعید صاحب نے، جو کہ نہایت خوش اسلوبی سے اقبال صدی سمینار کی تین یادگار نشستوں کی نظامت فرما چکے ہیں، بڑے جذباتی انداز میں معزز مہمانوں اور باذوق سامعین کا شکریہ ادا کیا۔

اس طرح مدھیہ پردیش اُردو اکیڈمی کے زیر اہتمام منعقدہ اقبال صدی سمینار اختتام کو پہنچا۔ اس سمینار کی کامیابی کے لئے مدھیہ پردیش کے وزیر پنچایت جناب ہری بھاؤ جوشی، اُردو اکیڈمی کے سکریٹری جناب محسن علی اور سمینار کی تیاری کمیٹی کے اراکین نے جو شب و روز محنت کی وہ بارآور ثابت ہوئی۔ حکومت مدھیہ پردیش نے بھوپال کے تینوں گورنمنٹ کالجوں کے شعبۂ اُردو کے اساتذہ کو پابند کیا کہ وہ اس سمینار میں ہمہ وقت موجود رہ کر اسے مثالی بنانے کی کوشش کریں۔ حالانکہ اس محرومی کا احساس رہا کہ ڈاکٹر یوسف حسین خاں، پروفیسر آل احمد سرور، جناب سردار جعفری، ڈاکٹر محمد حسن اور پروفیسر جگن ناتھ آزاد اپنی بعض مجبوریوں کی وجہ سے شریک نہ ہو سکے۔ تاہم اس سمینار میں جن ممتاز ادیبوں، دانشوروں نے شرکت فرمائی اور علامہ اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر جو گراں قدر مقالات پڑھے اور تقریریں کیں اور جو مباحثہ ہوا اور جس طرح سامعین نے ضبط و نظم اور دلچسپی کے ساتھ مختلف جلسوں میں شرکت کی اور بحث میں حصّہ لیا۔ اس نے اقبال صدی سمینار کو ایک یادگار سمینار کی شکل عطا کی۔

جناب ہری بھاؤ جوشی

خطبۂ افتتاحیہ

اس وقت پوری دنیا میں اردو کے مہان شاعر اقبال کی شتابدی منائی جا رہی ہے۔ مدھیہ پردیش میں بھی آج اقبال شتابدی سمارہ وہ کا پرارمبھ کیا جا رہا ہے۔ یہ بڑے گنتہ کی بات ہے کہ اس سمارہ وہ کی شروعات ہمارے وشال پرانت کی راجدھانی بھوپال میں کی جا رہی ہے۔

علامہ اقبال کو بھوپال سے ایک خاص نسبت اور تعلق رہا ہے۔ مدھیہ پردیش اُردو اکیڈمی نے بھوپال میں اقبال شتابدی سمارہ وہ منا کر اس تعلق کو اور مضبوط کر دیا ہے۔

اقبال ہمارے دیس کے مہان شاعروں میں سے تھے۔ انھوں نے اپنی شاعری کے ذریعہ وشو میتری اور انسانیت کا پیغام سُنایا۔ اور اپنی نظم "تصویرِ درد" میں "انیکتا میں ایکتا" کا جو سبق دیا ہے اُسے آنے والی پیڑھیاں سدا یاد رکھیں گی۔

اقبال کو اپنے وطن سے بڑا پیار تھا۔ یہاں کے اونچے اونچے پہاڑ گنگناتی ندیاں، سندر شہر، مہان شاعر اور مذہبی رہنما ان کی سوچ کا دھرا رہے۔ ان کے نزدیک خاکِ وطن کا ہر ذرہ دیوتا تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ ملک بدیسی سامراج کی غلامی سے آزاد ہو۔ وہ اپنے لہو کے چراغوں سے وطن کی تاریک راتوں میں چراغاں کرنا چاہتے تھے۔ ان کا دل دکھوں کے اتھاہ ساگر میں ڈوب جاتا تھا جب انہیں یہ خیال آتا کہ دیس باسیوں میں پھوٹ کے بیج بوئے جا رہے ہیں۔ وہ ایک ایسا "نیا شوالہ" بنانا چاہتے تھے جس میں غیریت کے سارے پردے اٹھا دیئے جائیں۔ ان کا کہنا تھا ؂

شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے

اقبال کے "ترانہ ہندی" - "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا - نے ملک کی آزادی کے لئے جو سنگھرش چھڑا ہوا تھا اُسے حوصلہ دیا۔ اُن کی نظمیں "ہمالیہ" "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت" "نانک" "رام" "سلطان ٹیپو کی وصیت" "نیا شوالہ" اور "تصویر درد" ان کی دیش بھگتی کے ایسے روشن مینار ہیں جو سدا اُن کے کِوِتو کی مہانتا کے اُجالوں سے اُپ مہادیپ کو روشن رکھیں گے۔

اقبال کے دیوان کی پہلی نظم "ہمالیہ" ہے۔ مجھے کہنے دیجئے کہ اقبال کی شاعری بھی اتنی ہی سربلند ہے جتنا ہمالیہ ہے۔

میں اس موقع پر آپ سب دِدوانوں کا خوب صورت جھیلوں اور ہری بھری پہاڑیوں سے گھرے ہوئے اور اپنے پراکرتک درشیوں کے لئے مشہور شہر میں سواگت کرتا ہوں۔ اور اُردو اکیڈمی کو بدھائی دیتا ہوں کہ اس نے اقبال شتابدی سماروہ کا آیوجن کیا ہے۔

میں اِس سماروہ کا اُدگھاٹن کرتے ہوئے یہ اعلان کرنا چاہتا ہوں کہ اس سمینار میں جو تقریریں ہوں گی اور جو لیکھ پڑھے جائیں گے۔ انہیں اُردو اکیڈمی ایک پُستک کے روپ میں پرکاشت کرے گی۔ مجھے وشواس ہے کہ علامہ اقبال کو بھوپال سے اور بھوپال کو علامہ اقبال سے جو خاص نسبت اور گہرا تعلق رہا ہے وہ اِس شردھانجلی کے ذریعہ اور گہرا اور مضبوط ہو جائے گا۔

جناب حکیم سیّد قمر الحسن

خطبہ استقبالیہ

آج ہمارے لئے یہ بڑی شادمانیوں کا موقع اور غیر معمولی مسرتوں کا دن ہے کہ ہم بھوپال میں شاعرِ مشرق علامہ اقبال پر اُن کی ولادت کے جشن صد سالہ کے سلسلہ میں ایک ایسی مجلس مذاکرات کا انعقاد کر رہے ہیں، جس میں ملک کے اُردو کے چوٹی کے ادیب، نکتہ سنج نقاد، صاحب نظر محقق اور بلند پایہ دانشور حصّہ لے رہے ہیں۔

ہمارے ان معزز مہمانوں میں اُردو کے ایسے ملک گیر شہرت اور مقبولیت کے ارباب علم و ادب شامل ہیں، جن کی ذات اور شخصیت کسی تعارف کی محتاج نہیں۔

اقبالیات اور اُردو ادبیات کے مختلف موضوعات پر اُن کی بیش بہا تخلیقات شاہکار کی حیثیت رکھتی ہیں۔

ہم اُردو کے ان آفتابوں اور مہتابوں کا پورے احترام و خلوص کے ساتھ خیر مقدم، استقبال اور پذیرائی کرتے ہیں، اور یہ یقین رکھتے ہیں کہ اُن کے معیاری مقالات، معلومات افزا نگارشات اور بصیرت افروز خطبات سے علامہ اقبال کے کلام و پیام کے ایسے نئے پہلو اور انوکھے گوشے سامنے آئیں گے، جن سے اُردو ادب کے ذخیرہ میں بیش قیمت اضافے کے علاوہ اقبالیات کے مرقع میں اس آفاقی شاعر کے فن، فکر، فلسفے، نظریے اور عقیدے پر مشتمل ایسی جامع اور خیال انگیز تصویر جلوہ گر ہوگی، جو صاحبان ذوق سے یقیناً خراجِ نظر حاصل کرے گی۔

حضراتِ محترم! یہ حقیقت وضاحت محتاج وضاحت نہیں کہ علامہ اقبال کو بھوپال سے اور بھوپال کو علامہ اقبال سے ایک خصوصی نسبت، ایک خاص ربط اور ایک قلبی وجذباتی

تعلق رہا ہے۔ وہ مختلف اوقات میں متعدد بار بھوپال تشریف لائے۔ شیش محل اور ریاض منزل میں اُن کا قیام رہا۔ ضربِ کلیم کی مشہور نظمیں انھوں نے یہیں کے ماحول میں کہیں اور اپنے اس تعلق کو یادگار بنانے کے لئے ہر نظم پر خود ہی یہ نوٹ بھی دیا کہ یہ شیش محل یا ریاض منزل میں تخلیق پذیر ہوئی ہے

ضربِ کلیم کو اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال سے معنون کرتے ہوئے، یہ فرماکر، کہ

زمانہ با امم ایشیا چہ کرد و کند | کسے نہ بود کہ ایں داستاں فرو خواند
تو صاحبِ نظری آنچہ در ضمیرِ من است | دلِ تو بیند و اندیشۂ تو مے داند
بگیر ایں ہمہ سرمایۂ بہار از من | "کہ گُل بدستِ تو از شاخ تازہ تر مانند"

علامہ نے اپنے بھوپال سے ربط و تعلق پر مُہرِ دوام ثبت فرمادی!

حاضرینِ کرام! اس پس منظر میں اقبال پر یہ مجلس مذاکرات ایک خاص اہمیت اور امتیازی حیثیت کی حامل ہے جس کے انعقاد پر بھوپال اور اہلِ بھوپال کو ہمیشہ فخر و ناز رہیگا۔ جہاں تک بھوپال کا تعلق ہے، اُسکی تاریخ اس پر شاہد ہے کہ وہ شروع ہی سے علم و فضل کا گہوارہ، شعر و ادب کی سرزمین اور شہرِ غزل رہا ہے، بلکہ اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا کہ بھوپال اپنی خوش سواد وادیوں، پر فضا پہاڑیوں، حسین جھیلوں اور قدرتی مناظر کی بوقلمونیوں کے اعتبار سے فطرت کا گنگنایا ہوا ایک نغمہ اور شاہدِ ازل کی ایک مرصع نظم کا پیکرِ جمیل محسوس ہوتا ہے۔

ہم اپنے معزز مہمانوں کو یقین دلاتے ہیں، ہمارے دلوں میں اُن کے لئے جتنی وسعت خلوص و محبت ہے۔ اُس کی کوئی حد و پایاں نہیں اور یہی وہ نذرانۂ اخلاص و عقیدت ہے جسے اُن کی خدمت میں بہ تقریب پذیرائی پیش کرتے ہوئے ہم خود کو مسرور و مطمئن محسوس کرتے ہیں۔

آخر میں ہم اپنے وزیرِ اعلیٰ شری وریندر کمار سکلیچا، اُنکی حکومت اور وزیرِ ادبیات و فنونِ لطیفہ شری ہری بھاؤ جوشی کی اُس خصوصی دلچسپی، اُردو نوازی اور علم و ادب کی سرپرستی کا تشکرانہ، منت پذیرانہ اور سپاس گزارانہ اعتراف اپنا خوشگوار فریضہ سمجھتے ہیں جس کی بدولت ہم اس قابل ہوسکے کہ علامہ اقبال پر اس مہتمم بالشان مجلس مذاکرہ کا انعقاد عمل میں آیا۔ اس مجلس کو کامیاب بنانے میں سرکاری انتظامیہ کے مختلف شعبوں نیز اُردو اکیڈمی کی مختلف ذیلی کمیٹیوں نے اس تقریب کے اہتمام و انتظام میں جس اشتراکِ عمل کا ثبوت دیا ہے وہ بھی ہمارے لئے لائقِ تحسین و تشکر ہے۔

ڈاکٹر شبیہ الحسن نونہروی

اقبالؔ اور عصرِ حاضر

اقبالؔ کو بھوپال سے خصوصی نسبت رہی ہے۔ اور نہ صرف یہ کہ انھوں نے بہت سی وہ نظمیں کہ جن سے اقبال عبارت ہیں بھوپال میں نظم کی ہیں اور ایک مجموعۂ کلام .. "ضربِ کلیم" انھوں نے یہاں کے فرماں روا کو نذر کیا ہے۔ بلکہ اس سے بھی زیادہ اہم چیز یہ ہے کہ اُن کا وہ مجموعہ کہ جس میں بہت سی نظمیں بھوپال میں کہی گئی ہیں یعنی ضربِ کلیم' اُس کا ذیلی عنوان ہے کہ " اعلانِ جنگ عصرِ حاضر کے خلاف"! اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال نے جس جنگ کا آغاز کیا تھا اس جنگ کے اعلان کے واسطے انھوں نے بھوپال کی سرزمین کو منتخب کیا۔ اور یہ کوئی معمولی بات نہیں ہے۔ اس لئے کہ اقبالؔ کی جنگ ایک عجیب وغریب جنگ تھی اور ایک ایسی جنگ تھی کہ جیسی جنگ نہ اُردو شاعری کے کسی دَور میں لڑی گئی اور نہ اقبال کے علاوہ کوئی دوسرا شاعر ایسی جنگ کے اعلان اور ایسی جنگ کے لڑنے کی حیثیت رکھتا تھا۔ انھوں نے اس جنگ کے لئے جو ہتھیار جمع کئے تھے جو ساز وسامان جمع کئے تھے اور اس جنگ کو جو جمالیاتی اسلوب دیا تھا وہ کم سے کم اُردو ادب اور اُردو شاعری کی تاریخ کا ایک نادر واقعہ ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ وہ غیر معمولی نظریہ اور غیر معمولی تصوّرات تھے اور غیر معمولی احساس جمال تھا کہ جس نے مل جُل کر انھیں صرف عہدِ حاضر کا نہیں بلکہ تاریخ کے دائمی عمل کا ایک رمز شناس بنا دیا تھا۔ اس رمز شناسی کے ساتھ اقبالؔ نے جو کچھ کہا ہے وہ بنی نوع انسان کے لئے ایک عظیم تحفہ، ایک عظیم قوت اور ایک عظیم توانائی کی حیثیت رکھتا ہے۔

یوں تو شاعری کے اندر کیا کچھ نہیں ملتا ہے، لیکن میں یہ گزارش کروں گا کہ

اگر آپ دُنیا کی شاعری کا جائزہ لیں اور بالخصوص اُردو شاعری کا جائزہ لیں تو بڑے دِل کش موضوعات کے باوجود ایسا معلوم ہوگا کہ انسان شاید مکمل طور پر شاعروں اور فلسفیوں کی گرفت میں نہیں آیا تھا اور اس کے مکمل سیاق وسباق پر نظر ڈالنا فنکاروں کے لئے ممکن نہ ہوسکا تھا۔ شاعری میں یا فلسفہ میں ہم کو جو انسان ملتا ہے، جو کائنات ملتی ہے اور جو زندگی ملتی ہے اور جس قسم کے خیالات و افکار کا سلسلہ ملتا ہے، اس میں ایک طرح کی جُزویت، ایک طرح کی ناتمامی ہے۔ موضوع انسان رہا ہے مگر انسان کامل بہت کم موضوع بنا ہے۔ موضوع زندگی رہی ہے مگر اپنی مکمل رنگارنگی کے ساتھ زندگی کو موضوع بننے کا اتفاق کم ہوا ہے۔ کائنات شاعروں کا موضوع ضرور رہی ہے لیکن اتنی وسعت اور آفاقیت کے ساتھ نہیں کہ جیسے اقبال کے یہاں ملتی ہے۔

اقبال کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اُن کی شاعری میں ہم کو انسان کامل کا پہلی مرتبہ تصور ملتا ہے۔ ان کی شاعری میں کائنات کا نہیں بلکہ عالم اکبر کے مطالعہ سے شاعری کا آغاز ہوتا ہے۔ زندگی کی وسعتیں، عالم اکبر کو موضوع بنانا، اور انسانِ کامل کی نمود، یہ وہ غیر معمولی چیزیں ہیں جو اقبال کی شاعری کے ذریعہ ہمارے سماج، معاشرہ اور ہمارے ذہن تک پہنچی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اقبال ان تمام چیزوں پر عبور حاصل نہیں کرسکتے تھے اگر ان کے پاس وہ چشم تماشا نہ ہوتی جو ستاروں سے بھی آگے دیکھنے کی اہلیت رکھتی تھی، اور جو انسان کی ذات کے نہاں خانوں میں شہاب ثاقب کی طرح در آنے کی صلاحیت رکھتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ کسی شاعر نے اتنے بلند اُفق سے، جہاں تک کہ اُردو کا کم سے کم تعلق ہے، نہ تو کائنات کا مطالعہ کیا اور نہ انسان کا مطالعہ کیا اور نہ اس کی ذات وصفات کے نہاں خانوں میں اتنا در آنے کی کوشش کی جو ہمیں اقبال کے یہاں ملتی ہے۔ انھوں نے اس کوشش میں اپنی فلسفیانہ ریاضت اور اپنے فلسفیانہ ذہن سے بڑا استفادہ کیا۔ کچھ ماحول بھی ایسا سازگار ہوا، حالات بھی ایسے مطابق ہوئے۔ مقصد یہ کہ انھوں نے فلسفیانہ نقطۂ نظر سے آغاز کیا۔ تعقّل، تفکّر، فلسفیانہ موشگافی، کائنات کی فلسفیانہ تفسیر اور اِن سب چیزوں سے جو سرمایہ حاصل ہوا

تھا اُس سرمایہ کو شاعری کے لئے استعمال کرنا ایک بے حد مشکل کام تھا۔ الگ سے فلسفی بن جانا، میں سمجھتا ہوں کہ، نہ تاریخ کا کوئی نادر واقعہ ہے اور نہ کوئی بہت مشکل کام ہے۔ اسی طرح الگ سے شاعر بن جانا نہ تاریخ کا کوئی نادر واقعہ ہے نہ کوئی بہت بڑا کمال ہے۔ لیکن دراصل اقبال کے یہاں ہوا یہ کہ فلسفیانہ افکار نے رل مل کر ایک ایسی شخصیت ایک ایسا اسلوب اختیار کیا کہ اُن افکار کا انتقال، اُن افکار کا SUBLIMATION ان کا ارتفاع اُسی طریقہ سے لطیف اجزاء میں ہوا کہ جس طریقہ سے مادہ اپنی ارتقائی منزل میں تبدیل ہو کر توانائی بن جاتا ہے، انرجی بن جاتا ہے۔ اقبال کے یہاں سب سے بڑی اہمیت یہ ہے کہ فلسفہ اپنے CRUDE FORM میں نہیں آتا بلکہ وہ ارتقاع کی منزل میں پہنچ کر ایک انرجی میں منتقل ہوتا ہے اور ظاہر ہے جب وہ انرجی میں منتقل ہوتا ہے تو جذبہ اور وجدان کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس لئے میں یہ سمجھتا ہوں کہ اقبال کے جذبہ اور وجدان کی سب سے بڑی صفت یہ ہے کہ وہ فلسفہ اور اس کی پیچیدگیوں کے ارتفاعی عمل اور ارتفاعی شکل کا نام ہے۔ اس سے اُس کشمکش کا احساس ہوتا ہے جو کشمکش ازل سے اس عالم میں جاری ہے اور ابد تک جاری رہے گی۔ کسی نہ کسی طرح کی توانائی کے بغیر اس کشمکش کا نہ تصوّر کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کشمکش کے سلسلے میں کسی فیصلہ کن بات کا کہنا ممکن ہو سکتا ہے۔ اقبال نے اس کشمکش کو فلسفہ اور جذبہ کے اینگل سے سمجھنے کی کوشش کی اور اُن کے یہاں ایک ایسا خود کار نظام وجود میں آگیا کہ جس خود کار نظام کو چلانے کے لئے ان کا وہی فلسفہ سب سے زیادہ کام آیا جس کو وہ فلسفہ کہتے ہیں یا جذبہ کہتے ہیں۔ لیکن نام اُس کا مشترک ہے اور وہ ہے خودی!

دراصل خودی اقبال کے پورے نظامِ فکر اور شاعری میں کوئی ایسی صفت نہیں ہے کہ جس کو ہم لغات یا فلسفہ کی کتابوں کو دیکھ کر سمجھ سکیں۔ بلکہ وہ کم و بیش اسی طرح کی ایک طاقت و توانائی ہے۔ جیسے سائنٹک انرجی کے بارے میں، ہم لی بائی ڈو (LIBIDO) کا نام جانتے ہیں۔ یہ انرجی اور یہ طاقت اُن کی تخلیقی سائیکل کو رواں

رکھنے میں بیش بہا مدد پہنچاتی ہے۔ اور جب یہ تخلیقی سائیکل چلتی ہے اور یہ دائرہ رواں ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ اُس میں آفاق گیری کی صلاحیت تو شروع سے ہی موجود تھی مختلف قسم کے موضوعات آتے ہیں، مختلف قسم کے مسائل سے اُس کا گزر ہوتا ہے۔ اُس میں مدنیت کا بھی تصوّر ہے، جمہوریت پر بھی اظہارِ خیال ہے۔ سیاست بھی اُس میں ہے، ملوکیت بھی ہے۔ سرمایہ و محنت کی کشمکش بھی ہے اور اس کے علاوہ وہ ہزاروں موضوع جو آپ کو اقبال کی شاعری میں پھیلے ہوئے ملتے ہیں۔ یہ اُسی سائیکل کا ایک جُزو ہیں۔ لیکن ہم ان کو اُسی وقت سمجھ سکتے ہیں کہ جب اس کی رفتاری وحدت کو سمجھ لیں۔ اور یہ ہم سمجھیں کہ اُس رفتاری وحدت سے جُدا کر کے یہ سماج، معاشرہ اور کائنات کے مختلف رنگ تھے جن کو اُن کی شاعری نے وقتاً فوقتاً پیش کیا ہے۔ یہ تمام سب چیزیں مل جل کر جس بنیادی کشمکش تک پہنچتی ہیں اور جس کا ادراک اور وجدان اقبال کی شاعری میں بے حد اہمیت رکھتا ہے وہ بالآخر عقل اور عشق کے درمیان ایک آویزش ہے، ایک کشمکش ہے اور اس کشمکش سے پیدا ہونے والی وہ توانائی ہے کہ جس توانائی کو مختلف شاعر، مختلف فلسفی، مختلف طریقوں سے استعمال کرتے رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اقبال کی جو تعلیم تھی، اقبال کا جو پس منظر تھا۔ بہت جلد انھوں نے یہ محسوس کر لیا کہ اس کشمکش میں دو بنیادی حریفوں یعنی عقل و عشق کا جہاں تک تعلق ہے، اُنکی جغرافیائی حد بندی اور ان کا جغرافیائی نام اس عہد میں مشرق اور مغرب میں تبدیل ہو چکے ہیں۔ انہیں یہ محسوس ہوا کہ جب تک مشرق اور مغرب کے سلسلے میں کوئی ایسا سیٹل مینٹ نہ ہو جو باہمی مفاہمت اور مفاد کے اوپر موقوف ہو، اُس وقت تک بنی نوع انسان کے لئے بہبود کی کوئی راہ نکالنا ممکن نہیں ہو سکتا ہے۔ انھوں نے اس بات کے اوپر غور کیا کہ جہاں تک عشق کا تعلق ہے وہ لادینی افکار کی بنا پر مغرب میں مُردہ ہو رہا ہے اور جہاں تک عقل کا تعلق ہے وہ بے ربطیٔ افکار کی وجہ سے مشرق میں غلام ہو رہی ہے ظاہر ہے کہ جس قوت کے اوپر اس کائنات کی بہبود کا دار و مدار تھا اگر وہ ایک خطہ میں غلام ہے اور دوسری قوت دوسرے خطہ میں مردہ ہے تو اس کائنات کا انجام معلوم!

اُن کی پوری زندگی اور اُن کا پورا پیغام اور مقصود یہی تھا کہ وہ عشق کو مغرب میں زندہ کرے اور عقل کو مشرق میں غلامی سے نجات دِلائے۔

یہ کوئی معمولی منصب نہیں تھا۔ کیوں؟ اس لئے کہ سوئے اتفاق سے جن لوگوں کا اور جس دُنیا کا اِن مسائل سے سابقہ پڑ گیا تھا وہ دُنیا اضمحلال اور خمول کے عجیب وغریب دَور اور عجیب وغریب تصوّرات سے گذر رہی تھی۔ جن لوگوں کے لئے یہ پیغام تھا، اقبالؔ کی فطرت شناس اور رمز شناس نظر نے اس بات کو خوب اچھی طرح پہچان لیا تھا کہ یہ سارا پیغام محکوموں کو دیا جا رہا ہے، مجبوروں کو دیا جا رہا ہے، جو اپنے ماضی کی نہ صرف وراثت سے محروم ہو چکے ہیں بلکہ اُس فردا سے بھی محروم ہو چکے ہیں کہ جو فردا اُن کی تقویم میں ضرور آئے گا۔ اور جس میں ان کی تقدیر کا فیصلہ ہوگا۔ اور جس کے اوپر ان کے آئندہ مستقبل کا انحصار ہوگا۔ وہ یہ دیکھ رہے تھے کہ سماج میں محکومیت نے عجیب وغریب گل کھلائے ہیں اور اسی محکومیت کا اثر ہندوستان کے ذہن کے اوپر، ہندوستان کی تہذیب کے اوپر، ہندوستان کے فنونِ لطیفہ کے اوپر، جتنا برا پڑ رہا ہے اُس کا اِتنا مکمّل احساس کرنے والا شاید اقبال کے علاوہ اور اُس عہد کا کوئی دوسرا شاعر نہیں تھا۔

انھوں نے یہ دیکھا کہ جن لوگوں کو میدانِ جنگ میں جہاد کرنا ہے، اُن کی کیفیت یہ ہے کہ جن کو تیغ بے نیام ہونا چاہیئے تھا وہ عملاً نیام بے تیغ بن چکے ہیں۔ خواہ یہ نیام کتنی ہی زر نگار کیوں نہ ہو۔ اگر وہ تیغ سے خالی ہے تو کس معرکہ میں کام آسکتی ہے؟ نَے ہے مگر نفس کا وجود نہیں ہے، آہو ہے مگر نافہ کہیں نہیں مِل رہا ہے۔ اقبال نے اس بات کی فکر کی کہ اس تلوار کو زیادہ رواں اور درست بنائیں اور انھوں نے اس بات کی بھی کوشش کی کہ جو نفس ہم کو تاریخ نے دے دیا ہے اُسی نفس کو ہم مکمل طریقہ سے اپنے فائیدہ اور مستقبل کے لئے استعمال کریں۔ اس لئے کہ تاریخ کسی کو لمبی لمبی زندگی نہیں دیتی ہے اور نہ شاعر کسی امّت کو، کسی قوم کو لمبی زندگی دے سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جن لوگوں کو تاریخ سے ایک لمحہ دستیاب ہو جائے۔ ان کے اوپر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اُس لمحہ سے عمرِ جاوداں پیدا کریں۔ جن لوگوں کو ایک ذرّہ مِل جائے

اُن کے بنیادی فرائض میں یہ شامل ہے کہ وہ اُس سے ایک صحرائے بے رواں پیدا کریں اگر ایک قطرہ کا بھی سکون مِل جائے تو بحرِ بے کراں پیدا کرکے، اُمتیں اس دُنیا میں باقی رہ سکتی ہیں ورنہ ان کے زوال کو کوئی روک نہیں سکتا۔ اس نکتہ کو ہمارے شاعروں میں سب سے بہتر اقبال نے ہی سمجھا۔ اور سب سے بہتر اقبال نے برتا ہے۔

یہ سب چیزیں اُن کو رفتہ رفتہ ایک ایسے میدان میں لائیں کہ جو میدان نبرد آزمائی اور مہم جوئی کا میدان تھا۔ اس لئے اگر اقبال کی شاعری کے مجموعی مزاج کو آپ سمجھنا چاہتے ہوں اور مجموعی مزاج کے بعد جو اس کے اظہار کا طریقہ ہوا ہے اور جس طرح وہ مجموعی مزاج فن میں ڈھلا ہے، اس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کی شاعری کا مزاج اور اقبال کی شاعری کا اُس کے نتیجہ میں جو لازمی فارم نمودار ہوا ہے، اگر آپ غور فرمائیں گے تو مجھے یقین ہے کہ آپ اس سے اتفاق کریں گے کہ اُنکی شاعری کا مجموعی مزاج رزمیہ ہے۔ وہ بیسویں صدی کے سب سے بڑے رزم نگار ہیں سب سے بڑے ایپک پوئٹ ہیں۔ اور لازماً اُن کی شاعری کے اظہار کا سب سے مناسب اور بہتر اسلوب جس کو انھوں نے قبول کیا اس کا نام اس سے بہتر کوئی اور نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ رجز ہے۔

اقبال نے رزمیہ تصورات سے آغاز کیا اور اپنی شاعری کو ایک طریقہ سے رجز بنا دیا۔ ظاہر ہے کہ اس رجز کے لئے کسی نہ کسی اعلانِ جنگ کی ضرورت تھی۔ یہ رجز ان کی شاعری میں بار بار نمودار ہوتا رہتا ہے اور "ضربِ کلیم" اور "بالِ جبریل" میں اس رجز کی آوازیں ہم زیادہ بہتر اور صاف طریقہ سے سُنتے ہیں۔ یہ رجز کاہے کے لئے تھا؟ یہ رزمیہ کس چیز کے لئے تھا؟ ظاہر ہے کہ اور کوئی مقصد نہیں تھا سوائے اس کے کہ اقبال یہ چاہتے تھے کہ انسان کو اس دُنیا میں، اس کائنٹیکس میں کہ جس میں اس کو رکھا گیا ہے، اُن تخلیقی مقاصد کے سیاق و سباق میں کہ جس کے لئے اُس کو ایک سفر پر روانہ کیا گیا تھا اور جس سفر میں اُس سے چپکے سے یہ کہہ دیا گیا تھا کہ:

شورشِ طوفاں حلال ، لذّتِ ساحل حرام

اگر انسان نے شورشِ طوفان کو برداشت کرنا چھوڑ دیا ہے اور لذّتِ ساحل کے اوپر قناعت کر لی ہے۔ تو وہ انسان اپنے تخلیقی مقاصد کو اور اُن بڑے بڑے کارناموں کو کہ جو اس دُنیا میں بھیج کر اس کے ہاتھ انجام دِلانا مقصود ہیں سرانجام نہیں دے سکتا ہے۔ اس لئے انھوں نے ایک رجز پڑھا۔ اُس قوّت کے خلاف، اُن مزاحمتوں کے خلاف جو انسان کے مکمل شکل میں ترقی یافتہ بننے میں رُکاوٹ بنی ہوئی تھیں۔ یہ درست بات ہے کہ ہم چاہے اُس رفتار سے، اُس نقطۂ نظر سے اتفاق کریں یا نہ کریں لیکن اقبال کا مقصود بہر حال ایک رجز تھا۔ اور ان معنوں میں وہ اُردو کے بہت سے دوسرے شاعروں کے مقابلے میں ممتاز تھے۔ اُنھوں نے غالب کے بعد شاعری کی، اُنھوں نے غالب کے بعد اپنے فن کو پیش کیا، اُن میں اور غالب میں بڑی یکسانیت کے باوجود بڑا اختلاف بھی معلوم ہوتا ہے۔ اگر دیوان غالب کے پہلے صفحہ کو آپ کھولیں تو پہلا شعر فریاد سے شروع ہوتا ہے:

نقشِ فریادی ہے کس کی شوخیٔ تحریر کا

ظاہر ہے کہ غالب جس کشمکش میں تھے اُس کشمکش میں فریاد ہی بلند کرنا بہت بڑا کارنامہ تھا۔ غالب کے دیوان کا آغاز فریاد سے ہوتا ہے۔ لیکن اقبال نے "ضربِ کلیم" کو عصرِ حاضر کے خلاف اعلانِ جنگ قرار دیا ہے۔ اور "بالِ جبریل" جو نغمۂ شوق وہ بلند کرنا چاہتے ہیں اس میں فریاد نہیں ہے بلکہ ایک ایسا رجز ہے جس سے حریمِ ذات میں بھی شور ہے اور بتکدۂ صفات میں بھی الاماں ہے۔ یہ الامان اور یہ شور ایک جنگ اور ایک پیکار کو ہمارے سامنے لاتا ہے۔ اس پیکار کو اقبال نے جس طرح شاعرانہ حُسن اور شاعرانہ جمالیات سے مالا مال کیا ہے، یہی اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔

اقبال کے اِس رزمیہ کے لئے کہیں اور سے FORM نہیں آیا تھا، کہیں اور سے اس کے لئے الفاظ نہیں آئے تھے۔ بالکل اُسی طریقہ سے جس طرح خاکستر کا فارم، شعلہ کا فارم، چنگاری کا فارم خود اس کے خاکستر میں موجود ہوتا ہے، اُسی طرح اقبال

اندر جو کچھ بھی شعلہ اور جو کچھ بھی چنگاری موجود تھی۔ اُس نے خود بخود جب خاکستر کو اپنے اوپر پہن لیا تو اس سے اقبال کا فن ایک فارم کی شکل میں نمودار ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ یہ خاکستر بھی اقبال کی تھی اور خاکستر نہیں تھی بلکہ ایک ایسا جامۂ زیبا تھا کہ جیسا جامۂ زیبا اُردو کے کم شاعروں نے اپنے خیالات و افکار کو مہیا کیا ہوگا۔

اقبالؔ کو جس جہاد میں مشغول رہنا پڑا اور اس کے بعد وہ جس دائمی قدر کی طرف بڑھے ہیں اور جس دائمی نظام اقدار کو اپنی شاعری کے اندر سمویا ہے، وہ خود اپنی جگہ ایک بڑی جدوجہد، ایک بڑے جہاد، ایک بڑی آزمائش کا کام تھا۔ یہ نہیں ہے کہ انھوں نے اقدار نظام کو بڑی آسانی کے ساتھ قبول کر لیا ہو اور اپنی شاعری میں برت لیا ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ اُس قدر تک، اُس VALUE تک پہنچنے کے لئے کہ جس ویلیو کو اُن کے کلام میں پاتے ہیں، اُنھیں نہ جانے کتنے نئے ویلیوز کو پیدا کرنا پڑا۔ اور نہ جانے کتنے پُرانے ویلیوز کو توڑنا پڑا۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبالؔ کی شاعری میں جو سحر ہم کو ملتی ہے، وہ سحر خون صد ہزار انجم سے پیدا ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر خون صد ہزار انجم نہ ہوتا تو اس سحر کا نمودار ہونا بھی بہت مشکل تھا۔ اُس کی شاعری کے اندر جو نظام اقدار ہم کو ملتا ہے وہ حقیقتاً ویلیوز کا کوئی انفرادی تصور نہیں ہے کہ مختلف جگہوں پر اُن ویلیوز کو مختلف مجموعوں یا مختلف نظموں میں SET کر دیا ہے۔ بلکہ ان تمام اقدار سے مِل کر اقدار کی ایک نئی تقدیر اقبالؔ کے کلام میں ملتی ہے۔ اور یہی نئی تقدیر اقبالؔ کے یہاں حقیقتاً SOURCE OF VALUES ہے۔ میں یہ نہیں کہہ سکتا ہوں کہ اقبالؔ کے کلام میں ویلیو ہے۔ نہیں! بلکہ TRANSVALUATION OF VALUES ہے۔ یہ ایک نہایت پیچیدہ مسئلہ ہے کہ ہزاروں ویلیوز کس طرح مِل جُل کر ایک نئی ویلیو، ایک نئی قدر کو متعین کرتی ہیں۔ اور وہ نئی قدر جو ہزاروں قدروں

سے بل جُل کر بنتی ہے۔ ایک نئے سماج کے لئے بشارت کی حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال کے یہاں بھی کچھ ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے یہاں اقدار کی ایک نئی تقدیر نظر آتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس نئی تقدیر کو سماجی عمل سے گزرنا پڑے گا۔ اس نئی تقدیر کو مختلف آزمائشوں سے گزرنا پڑے گا۔ لیکن اب تک اقبال کے کلام میں جو تاثیر، جو قوت اور جو توانائی معلوم ہوتی ہے اور اقدار کا جو سلسلہ معلوم ہوتا ہے 'میرا خیال ہے' بہت سی چیزیں اگر اقبال کے کلام میں غلط بھی ثابت ہو جائیں گی تو بھی اُن کے خیالات آئندہ اُردو نظم و نثر کی نہیں بلکہ قوم کی رہنمائی کرتے رہیں گے!

ڈاکٹر اسلوب احمد انصاری

اقبال کا تصوّرِ فقر

اپنے انگریزی خطبات" اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو" میں اقبال نے تصوف کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے اُن سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ اس کی نفسی بنیاد اور نوعیت سے پوری طرح آگاہی رکھتے ہیں۔ ولیم جیمز کی طرح اُن کا بھی یہ خیال ہے کہ یہ تجربہ ناقابل تجزیہ بھی ہے اور اس کا ابلاغ بھی مشکل ہے۔ اقبال نے اس رائے کا اظہار بھی کیا ہے کہ شریعت اور طریقت میں بجز اس کے کوئی فرق نہیں ہے کہ جس حقیقت کا ادراک ہم شعری سطح پر اور قانون کی خارجی شکل میں کرتے ہیں اس کا احساس ہمیں اندرونی سطح پر ایک شدید اور سریع ردِ عمل کے طور پر اپنی نفسی زندگی میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھی بدیہی ہے کہ یہ شدید تجربہ اپنی تندی کی وجہ سے اور بحیثیت ایک عضوی کل (ORGANIC WHOLE) اظہار کی گرفت میں لائے جانے سے پہلے ہی پارہ پارہ ہوجاتا ہے اور ہم صرف چند خزف ریزوں کو چننے پر ہی اکتفا کر سکتے ہیں۔ مزید برآں کوئی بھی شدید نجی تجربہ پوری جماعت کے لئے لائحۂ فکر و عمل کی بنیاد نہیں بن سکتا۔ کیونکہ یہ تجربہ اختصاصیت کا مالک بھی ہوتا ہے۔ اور اُسے قابل وثوق وسائل کی روشنی میں متعین بھی نہیں کیا جاسکتا۔

تصوف کے سلسلے میں اقبال کا رویہ شروع سے ہی دورخا (AMBIVALENT) رہا ہے۔ ایک طرف انہیں صوفیاء اور اہل قلب اور اہل حال بزرگوں سے گہری ارادت تھی اور دوسری جانب وہ عزلت، علیحدگی اور بے عملی کے اُس رجحان کے شدید طور پر مخالف تھے جو متصوفانہ زندگی کا منطقی انجام انہیں نظر آتا تھا۔

مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں
بہانہ بے عملی کا بنی شراب الست

بہ حیثیت ایک ادارے کے اور بوجہ اُس عجمی عنصر کے، جو تصوف میں در آیا تھا وہ اسے گہرے شبہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔ اصلی حجازی الاصل تصوّف پر جو رنگ آمیزی ایران میں کی گئی، اس کے نتیجہ کے طور پر متصوفانہ زندگی اور معمولات میں کارگہ حیات سے انحراف کا جواز تلاش کیا گیا۔ اس کے منفی اور مضر اثرات زندگی کے ہر ہر مرحلے پر نظر آتے ہیں۔ اور اسی لئے یہ ایک خاص مرحلے تک اور بہ حیثیت مجموعی اقبال کے لئے قابل قبول نہ ٹھہرا۔

فقر، جسے ہم متصوفانہ نظام اقدار سے منقطع کرکے نہیں دیکھ سکتے، اقبال کے فکری نظام میں بنیادی اہمیت کا مالک ہے۔ اقبال نے اُس کے ڈانڈے عشق سے ملائے ہیں اور عشق اور خودی کے تصورات باہم پیوستہ ہیں۔ اقبال کے یہاں فقر اور استغناء ہم معنی الفاظ ہیں اور استغناء سے مراد وہ اجتناب اور بے رغبتی ہے جو ارادی ہے، اضطراری نہیں۔ اسے باہر سے عائد نہیں کیا جا سکتا۔

انگلستان کے ازمنۂ وسطیٰ کے متصوفانہ ضابطۂ اخلاق میں تزکیۂ نفس یعنی (PENANCE) کے عمل میں تین مدارج متعین کئے گئے ہیں۔ اقبال گناہوں کے سلسلے میں احساسِ ندامت (CONTRITION) دوسرے اُن کا اقرار بالقلب (CONFESSION) اور آخر آخر میں ایک طرح کی تشفی (SATISFACTION) کا حصول! ان میں اولین مرحلے سے مراد ہے کہ انسان اپنے نفس کی گہرائیوں کو ماسوا کے غلبے سے آزاد کرنے کا اندرونی احساس کرے، یہاں جسم اور ماحول کی ترغیبات گوناگوں سے اپنے آپ کو الگ نہ کرسکنے پر ملال کا اظہار ہے۔ دوسرے مرحلے میں اس امر کا اقرار ہے کہ گناہوں سے اجتناب اور بے رغبتی لابدی ہے اور تیسرا مرحلہ اس پورے عمل کا نقطۂ انجام ہے

اس بات کو ذرا مختلف پیرائے انداز میں اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب دِل ماسوا کے غلبہ سے خالی ہو جائے تب ہی اُس میں ذاتِ خداوندی سے اتصال کا جذبہ پیدا ہو سکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر بیمانۂ دِل کو خالی کرنے اور پُر کرنے کے اعمال یکے بعد دیگرے

بھی وقوع پذیر ہو سکتے ہیں اور متوازی بھی ہیں یعنی بیک وقت بھی ظاہر ہوتے ہیں۔ دونوں کے لئے اور خاص طور پر پہلے مرحلہ میں صبر و قناعت اور اختیاری تنگ دستی بلکہ تنگ دامانی ضروری ہے۔ اعمال تصوف دو قسم کے شمار کئے جاتے ہیں۔ بعض مقصود بالذات ہیں جیسے محبت، رضا، زہد، تقویٰ، صبر، شکر، قناعت اور سخاوت وغیرہ۔ اور چند مقصود بالغیر ہیں جیسے ذکر، مراقبہ، ارادت، ریاضت اور مجاہدہ وغیرہ! لیکن یہاں یہ اضافہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فقر سے مراد محض محرومی کی زندگی نہیں ہے جو مجبوراً اختیار کی گئی ہو بلکہ اس سے مراد دراصل وہ اجتناب کل (RENUNCIATION) ہے جو حسی لذات و کیفیات کے سلسلے میں برتا گیا ہو اور جو اندرون کا وہ ٹھہراؤ، بے تعلقی اور سکون ہے جو ایسا کرنے میں ممد ہوتا ہے۔ ایسا کرنے میں جو کامیابی انسان کو نصیب ہوتی ہے وہی دراصل پیش خیمہ ہے روحانی کیف کے ادراک اور حصول کا:

کمالِ ترک نہیں آب و گِل سے مہجوری
کمالِ ترک ہے تسخیرِ خاکی و نوری

اقبالؔ کے یہاں دراصل فقر عبارت ہے دِل اور نظر کی عفت اور طہارت سے اور جسمانی اور ارضی زندگی کی تحریصات اور ترغیبات کے ترک کرنے سے جو بالآخر انفس و آفاق پر غلبہ اور تفوق حاصل کرنے کی طرف رہنمائی کرے۔ زیادہ وسیع مفہوم میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ نفسی اور روحانی زندگی ایک تنزیہی کیفیت کے حصول کے ہم معنی ہے اقبالؔ کے لئے تصوف کی وہی صورت قابلِ قبول ہے جس کی بنیاد مراقبہ (CONTEMPLATION) اور تطہیر نفس کے اس اصول پر ہے جس کی ابتدا نبی کریمؐ کے پاکیزہ معمولات سے ہوئی اور جس کی توسیع اور تسلسل اور کشادگی کا سراغ حضرت علیؓ کے اعمال میں نظر آتا ہے اقبالؔ کے فقر کے تصور کا نقش قرآن کریم کی اس آیت میں جھلکتا ہے

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

اقبالؔ کے کلیدی رمزیات کے نظام میں فقر کا تضاد سکندری میں ملتا ہے، کیونکہ ایک طرف فقر دِل کی تونگری اور روحانی فتوحات کا ہم معنی ہے تو سکندری

اشارہ ہے دنیوی جاہ و جلال، توسیعِ مملکت اور کشور کشائی و جہاں بانی کا۔ جیسا کہ اس سے پہلے کہا گیا۔ کمالِ ترک ہے تسخیرِ خاکی و نوری

اور "تسخیرِ خاکی و نوری" میں عالمِ آب و گل اور عالمِ امکان دونوں پر دسترس کی طرف اشارہ مخفی ہے۔ "بالِ جبریل" میں اقبال نے فقر اور اسکندری کے درمیان تضاد کو اس طرح برملا ظاہر کیا ہے۔

مرا فقر بہتر ہے اسکندری سے
یہ آدم گری ہے وہ آئینہ سازی

اس ضمن میں یہ بیان بھی قابلِ غور ہے۔

دارا و سکندر سے وہ مردِ فقیر اولیٰ
ہو جس کی فقیری میں بوئے اسداللّٰہی

یہاں "آئینہ سازی" سے مراد وہ تزئین وہ آرائش، وہ نقش بندی اور وہ طمطراق ہے جو مادی زندگی اور اس کے مطالبات سے عہدہ برا ہونے میں صرف ہوتا ہے اور "آدم گری" سے اشارہ شخصیت اور اس کے اندرونی محرکات کی تشکیل اور شیرازہ بندی سے ہے، اور بوئے اسداللّٰہی رمز ہے اُس جذبہ کا جو الوہی صفات سے اپنے آپ کو متصف کرنے کے لئے انسان کے دل میں پایا جاتا ہے۔ یہی انسانی سعی کا منتہائے مقصود ہے۔ اس پر تزکیۂ نفس سے متعلق تمام اعمال مرتکز ہی یا ہونے چاہئیں۔ انسانی کوششوں کی منزلِ اعلیٰ یہی ہے کہ وہ صفاتِ ربانی کے آئینہ میں اپنے آپ کو ڈھالے۔ "اسداللّٰہی" کی اصطلاح میں ایک طرح کی منقلب تشبیہہ (INVERTED ANTHROPOMORPHISM) کی طرف اشارہ پوشیدہ ہے۔ انسان کی تخلیق کیونکہ خدا کے نقش کے مطابق کی گئی ہے اور انسان کے لئے خدا کا تصور قائم کرنا انسانی تصورات اور تخیلات کے وسیلے کے بغیر ممکن نہیں، اس لئے اُس کے لئے ارتقا کے کمال کی منزل یہی ہے کہ وہ خدا کے انسانی تصور کے مطابق اپنی شخصیت کی تکمیل کا راستہ اپنائے۔ اس طرح خدا اور انسان کے درمیان ربط و اتصال کا سلسلہ پیدا ہو سکتا ہے۔

یہ بات بار ہا دُہرائی گئی ہے کہ اقبالؔ کے فکری نظام اقدار میں عشق کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ عشق کی وساطت کے بغیر خودی اپنی نشو و ارتقاء کے اندرونی عمل میں ناکام اور ادھوری رہتی ہے۔ لیکن یہ امر بھی اس قدر قابل لحاظ ہے کہ اقبالؔ کے ہاں فقر اور عشق ہم معنی الفاظ ہیں۔ جس طرح عشق کا حریف علم ہے اور اس کے برعکس اور متضاد کیفیت کو پیش کرتا ہے۔ اُس طرح وہ فقر کا بھی مدمقابل ہے۔ "بال جبریل" کی ایک مشہور نظم جس شعر سے شروع ہوتی ہے۔ اُس میں اُس شعر کی، جس کا حوالہ ابھی دیا گیا، تکرار نظر آتی ہے۔

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ!
فقر ہے میروں کا میر، فقر ہے شاہوں کا شاہ

یہاں دُنیوی شان و شوکت اور جاہ و جلال کی دربردہ نفی کر کے اس نفسی اور روحانی طمانیت اور شکوہ کو سراہا گیا ہے جو فقر و فاقے کی زندگی بسر کرنے والوں کو نصیب ہوتا ہے اور جب تک یہ صفات پیدا نہ ہوں فقر اور گدائی میں امتیاز مشکل بلکہ ناممکن ہے۔

جو فقر ہوا تلخیِ دوراں کا گِلہ مند
اس فقر میں باقی ہے ابھی بُوئے گدائی

فقر کے معجزات گِنانے کے بعد تین اشعار میں علم اور فقر کو متضادات کے طور یوں سامنے لایا گیا ہے۔

علم کا مقصود ہے پاکیٔ عقل و خرد
فقر کا مقصود ہے عفت قلب و نگاہ
علم فقیہہ و حکیم، فقر مسیحؑ و کلیمؑ
علم ہے جویائے راہ، فقر ہے دانائے راہ
فقر مقامِ نظر، علم مقامِ خبر
فقر میں مستی ثواب، علم میں مستی گناہ

دوسرے شعر کے دوسرے مصرعے سے نظم "عقل و دل" میں دل کے جواب کا یہ مصرعہ ذہن میں گونجنے لگتا ہے۔

تو خدا جو، خدا نما ہوں میں

یہاں حواس علم کے اکتسابات کی نفی نہیں کی گئی لیکن علم اور فقر کے مخصوص دائرہ کار اور اُن کے مخصوص اعمال کے منتہائے مقصود کی طرف بلیغ اشارے کئے گئے ہیں۔

اقبالؔ اس امر کا بخوبی احساس رکھتے ہیں کہ تجرباتی علوم عقل و خرد کے جن نازک ارتعاشات کا عکس پیش کرتے ہیں، ان سے ذہن میں ایک طرح کی جودت اور بُراقی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن حواس اور علم کی کائنات کے پہلو بہ پہلو نفس اور روح کی کائنات بھی کچھ کم اہمیت کی حامل نہیں اور اس کی پرداخت بھی اسی قدر ضروری ہے۔ مسیح و کلیم میں ایک طرف اور فقیہہ اور حکیم میں دوسری جانب جو فرق ہے، وہ دراصل نظر و خبر یا علم و وجدان کے مابین امتیاز کے مانند ہے۔ ایک طرف اصرار، حقیقت آخری کے براہِ راست ادراک پر ہے اور دوسری جانب تجزیئے اور تحلیل کی وساطت سے مشاہدہ اور چھان بین کے عمل کی بنیاد پر لیکن غیر یقینی طور سے نتائج کے استنباط پر ہے۔

"مستی" کا لفظ دونوں طرح کے سیاق و سباق میں معنی خیز ہے۔ لیکن دو مختلف قسم کی کیفیات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ "فقر کی مستی" ایک طرح کے روحانی اہتزاز (EXTASY) اور کیف کے ہم معنی ہے۔ اور اس کے لئے جواز کسی دلیل کا محتاج اور تابع نہیں۔ اور اُسے استغراق (CONTEMPLATION) کے عمل سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ علم کی مستی ایک طرح کے (CONCAPISCENCE) سے عبارت ہے۔ جو پندار اور خود فریبی سے پیدا ہوتا ہے۔ اس خیال کو ایک دوسری جگہ اس طرح پیش کیا ہے۔

ایک سرمستی و حیرت ہے سراپا تاریک　　ایک سرمستی و حیرت ہے تمام آگاہی

اور پانچواں شعر:

علم کا موجود اور　فقر کا موجود اور
اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلٰه　اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلٰه

خاص اہمیت کا حامل ہے۔ گو پہلے مصرعے میں کسی طرح کی صراحت موجود نہیں۔ لیکن دوسرے مصرعے سے یہ بات بخوبی ظاہر ہے کہ اس میں فقر کے موجود کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اسی سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ علم کا موجود اس کے سوا اور اس کے متضاد ہے۔ یعنی اگر دوسرا مصرع خدا کی ہستی کے ادراک کا اثبات اور اعلان ہے (ایسی ہستی کے ادراک کا جو لفظ و معنی اور رنگ وصوت سے بے نیاز اور مستغنی ہے) تو علم کا موجود یعنی مرجع و مرکز وہ موجودات ہیں جن کا تعلق حواس ظاہری سے ہے اور آخری شعر میں ہم بالآخر اسی نفسی زندگی کی طرف لوٹ آتے ہیں، جس کا ذکر شروع میں کیا گیا تھا :

دِل اگر اس خاک میں زندہ و بیدار ہو
تیری نگہ توڑ دے آئینۂ مہر و ماہ

"آئینۂ مہر و ماہ" ایک استعاراتی رمز ہے، ہمارے اردگرد پھیلی ہوئی اس کائنات کا جس میں حواسِ ظاہری کی وجہ سے ہم مقید ہیں۔ اِن پابندیوں کو شکست دے کر ہی ماورائیت (TRANSCENDENCE) کی طرف وہ سفر ممکن ہے، جو انسانی سعی و عمل کی معراج اور انسان کے خوابوں کی تکمیل کی غمازی کرتا ہے اور اس بصیرت کی وجہ سے ممکن الحصول ہے جو عشق یا فقر کی دین ہے اس سے ماقبل شعر میں کہا گیا

چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغِ خودی
ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کارِ سپاہ

یہاں فقر اور خودی کے درمیان تعلق ظاہر ہے۔ اور خودی کے لئے تیغ کا رمز اقبال کی اساطیریت (SYMBOLOGY) کا، ڈبلو بی ایٹس کی اساطیریت کی طرح ایک اہم حصّہ ہے اور اس سے بدیہی مشابہت رکھتا ہے۔

"بالِ جبریل" کی ایک معروف نظم بہ عنوان "فقر" میں اقبال نے فقر کی دو اصناف کا موازنہ کیا ہے۔ یعنی ایک وہ جو پست ہمتی اور دون فطرتی کی طرف لے جاتا ہے۔ اور دوسرا وہ جس سے انسان کے قلب پر اسرارِ جہاں گیری منکشف ہوتے ہیں۔

اقبال فرماتے ہیں ؎

اِک فقر سکھاتا ہے صیّاد کو نخچیری
اِک فقر سے کھُلتے ہیں اسرارِ جہانگیری
اِک فقر سے قوموں میں مسکینی و دِلگیری
اِک فقر سے مٹّی میں خاصیتِ اکسیری
اِک فقر ہے شبّیری، اس فقر میں ہے میری
میراثِ مسلمانی، سرمایۂ شبّیری!

یہاں تضاد، حیات کے اثبات اور اس کے انکار کے درمیان ہے۔ "اسرارِ جہانگیری" سے مُراد ہوس اور خواہشات دنیوی کے بھنور میں اپنے آپ کو ڈال دینے سے نہیں ہے بلکہ موجودات کے وجدانی ادراک سے ہے اور نخچیری سے مُراد ترغیبات کے سامنے سپر اندازی نہیں ہے۔ اسی طرح خاصیتِ اکسیری سے غرض یہ ہے کہ صحیح اور صالح قسم کا فقر، فرد کی کجروی اور بے بصری سے دُور رکھ کر ہمیں اشیاء کا عرفان بخشتا ہے اسی طرح ایک لفظ "شبّیری" میں دنیوی لذّات سے بے رغبتی، کردار کی صلابت، اور اسی کے ساتھ نظر کی پختگی، رضائے الٰہی کے سامنے بہ تمام و کمال سرنگوں ہونے کا جذبہ اور روحانی اہتزاز کا وہ تجربہ شامل ہے جس سے تصوّف اور فقر عبارت ہیں۔

"بانگِ درا" کی اولین نظموں میں سے ایک نظم "عقل و دل" میں اقبال نے عقل اور عشق کو دو اساسی تصورات بلکہ محرکات (MOTIFS) کے طور پر غیر جانبداری اور معروضیت کے ساتھ ایک دوسرے کے بالمقابل رکھا ہے۔ اس طرح "ضربِ کلیم" میں علم و عشق کے درمیان اسی طرح کا تضاد قائم کیا گیا ہے۔ تیسرے بند کے پہلے شعر کا پہلا مصرع اس طرح شروع ہوتا ہے:

عشق کے ہیں معجزات سلطنت و فقر و دیں

یہاں بھی عشق اور فقر کو آپس میں متحد کیا گیا ہے۔ سلطنت سے مُراد بدیہی طور پر زمین کی سلطنت مُراد نہیں ہے۔ بلکہ وہ تصوّف ہے جو ان کو داخلی طور پر یعنی باطن کی دُنیا میں حاصل ہوتا ہے۔ ایک اور نظم میں جس کا عنوان ہے "سلطانی"

تصوف کی طرف اس نوع کے رجحان کو اس طرح پیش کیا گیا ہے۔

کسے خبر کہ ہزاروں مقام رکھتا ہے
وہ فقر جس میں ہے بے پردہ روحِ قرآنی
خودی کو جب نظر آتی ہے قاہری اپنی
یہی مقام ہے کہتے ہیں جس کو سلطانی
یہی مقام ہے مومن کی قوتوں کا عیار
اسی مُقام سے آدم ہے ظلِّ سُبحانی
یہ جبر و قہر نہیں ہے۔ یہ عشق و مستی ہے
کہ جبر و قہر سے ممکن نہیں جہانبانی

"سلطانی" کے عنوان میں قوت و شوکت کا وہ رمز پوشیدہ ہے جسے اقبال بنایت پسند کرتے ہیں۔ لیکن اس کی بنیاد بھی فوق الارضی ہے۔ خودی کی 'قاہری' خودی کی اپنی بے پناہ قوتوں کا شعور ہے اور یہی دراصل وسیلہ ہے روحانی حقائق کے ادراک کا۔ "جبر و قہر" سے مراد ایک طرح کی مادی جبریت بالزدم (DETERM-INISM) ہے اور یہ ایک منفی اور حیات کش قوت ہے۔ "جبر و قہر" کا تضاد "عشق و مستی" میں ملتا ہے جس کے ذریعہ زندگی کا اثبات ممکن ہے اور اسی کے ذریعہ انفرادی قوتِ فیصلہ، خود اعتمادی اور اختیار کو برتنے کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ سُلطانی، جہانبانی اور جہاں گیری سب اسی قوتِ فیصلہ، عشق اور روحانی اہتزاز کے حصول کے ثمرات ہیں۔

اسلام کا پورا نظام کائنات واقدار رہبانیت کی نفی کرتا ہے۔ کیونکہ رہبانیت گریز اور بے عملی کی طرف لے جاتی ہے اور اسلام میں حرکت کے اصول کو خاص طور پر مرکز نگاہ بنایا گیا ہے۔ "فقر و راہبی" کے عنوان سے ایک نظم میں طنزیہ لہجے کا آغاز اس طرح ہوتا ہے۔

کچھ اور چیز ہے شاید تری مسلمانی
تری نگاہ میں ہے ایک، فقر و رہبانی

اپنا مخصوص نقطۂ نظر اس ضمن میں اقبال نے اس طرح پیش کیا ہے۔

سکوں پرستیٔ راہب سے فقر ہے بیزار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

اس کے بعد کے اشعار میں خیال کی لہر اس طرح بڑھتی اور حجم اختیار کرتی جاتی ہے

پسند روح و بدن کی ہے وانمود اس کو
کہ ہے نیابتِ مومن خودی کی عریانی
وجود صیرفیٔ کائنات ہے اُس کا
اُسے خبر ہے کہ یہ باقی اور وہ فانی

اور پھر آخری شعر میں "دولت سلمانی و سلیمانی" کے ہاتھ سے چلے جانے کا سبب بھی فقر کے اس حرکی تصوّر کو خیرباد کہنے کو بتایا ہے۔

یہ فقر مردِ مسلماں نے کھو دیا جب سے
رہی نہ دولتِ سلمانی و سلیمانی

اقبال کے لئے فقیر اور قلندر مترادف ہیں اور اس لئے قلندر کا جو حرکی، ایجابی اور مثبت تصور مندرجہ ذیل شعر میں معرضِ اظہار میں آیا ہے، وہ صاحب فقر پر بھی پوری طرح صادق آتا ہے۔

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر
ایام کا مرکب نہیں، راکب ہے قلندر

ایک غزل کے ایک شعر میں قومی تشخص کی مدافعت کے لئے دو عناصر کی نشاندہی اس طرح کی ہے۔

خوار جہاں میں کبھی ہو نہیں سکتی وہ قوم
عشق ہو جس کا جسور، فقر ہو جس کا غیور

اسی بات کو ایک دوسرے انداز میں "ضربِ کلیم" میں اس طرح پیش کیا ہے۔

خود دار نہ ہو فقر تو ہے قہر الٰہی
ہو صاحب غیرت تو ہے تمہید امیری

اور یہ "فقر غیور" ہی اقبالؔ کے نزدیک اصل دین اور اصل حیات ہے۔

لفظِ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہے تو خیر
دوسرا نام اسی دین کا ہے فقر غیور

یہی "فقر غیور" پیرِ حرم کی آنکھوں سے اوجھل اور اس کے عمل کے دائرہ کار سے باہر چلا گیا ہے۔ یہی "فساد اندیشہ و نظر" کا سرچشمہ ہے۔ اس کے اوجھل ہو جانے ہی کا نتیجہ یہ ہے کہ زندگی کے حرکی مزاج سے ناآشنائی اور ایک طرح کی قنوطیت ہم پر غالب آ گئی ہے۔ ایک نظم "اے پیرِ حرم" میں اسی ذہنی انحطاط اور پراگندگی کا ماتم اس طرح کیا ہے!

اے پیرِ حرم رسم و رہِ خانقاہی چھوڑ
مقصود سمجھ میری نوائے سحری کا
اللہ رکھے تیرے جوانوں کو سلامت
دے ان کو سبق خود شکنی، خود نگری کا
تو اُن کو سکھا خارہ شگافی کے طریقے
مغرب نے سکھایا انہیں فن شیشہ گری کا

"پیرِ حرم" پر طنزیہ وار دراصل اس راہبی پر وار ہے جو حرکی فقر کے خلاف ایک مجہول کیفیت کا دوسرا نام ہے۔ یہاں "خارہ شگافی" ایک مثبت، حرکی اور توانائی سے لبریز عمل ہے اور یہ "شیشہ گری" کا تضاد پیش کرتا ہے، جس کا تعلق ایک طرح کی سوفسطائیت (SOPHISTICATION)، ایک طرح کی خود مکتفی جمالیات اور ایسے فلسفۂ زندگی سے ہے جو اپنی شکست آپ ہے۔ اور جو ناامیدی اور نراج کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور جو بالخصوص مغرب کے نظام فکر کی دین ہے۔ اقبالؔ مشرق کی خشک رہبانیت اور مغرب کی مادہ پرستانہ زندگی اور اس کی

ظاہری اور خیرہ کن چمک دمک دونوں کے خلاف ہیں۔ کیونکہ اِن دونوں کے پسِ پشت جو نظام اقدار ہے وہ فقر کے وسیع ترین مفہوم سے بمراحل دور ہے۔

اقبالؔ، جیسا کہ پہلے بھی کہا گیا، اس فقر کے قائل ہیں جو حجازی الاصل ہے۔ بہ الفاظ دیگر وہ مسیحی تصورِ حیات کے بھی ناقد ہیں اور عجمی تہذیب کے منفی موثرات کے بھی! اُن کے تصور میں اطاعت و انقیادِ الٰہی، تطہیر و تزکیۂ نفس اور ہستیٔ مطلق سے ارتباط اور اتصال کا وہ جذبہ شامل ہے۔ جو بنیادی اور مرکزی اہمیت کا حامل ہے "ضربِ کلیم" کی ایک مشہور نظم "جاوید سے" کے مندرجہ ذیل اشعار قابلِ غور ہیں۔

ہمت ہو اگر تو ڈھونڈ وہ فقر — جس فقر کی اصل ہے حجازی
اس فقر سے آدمی میں پیدا — اللہ کی شان بے نیازی!
روشن اسی سے فرد کی آنکھیں — بے سُرمۂ بوعلی و رازی
یہ فقرِ غیور جس نے پایا — بے تیغ و سناں ہے مردِ غازی

مومن کی اسی میں ہے امیری
اللہ سے مانگ یہ فقیری

پہلے دو اشعار سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقبالؔ، فقر کے سلسلے کی جڑ اس خدا رسی، اُس مراقبے اور ماسوا سے منہ موڑ کر اُس نورِ وحدانیت میں پاتے ہیں جو اسلامی تعلیمات کا جزو لاینفک ہے۔ اس میں تزکیۂ نفس کا جو عنصر ہے وہ ہمیں اس اخلاص کی طرف لے جاتا ہے جسے قرآن کریم کی لغت میں "احسان" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور "احسان" کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت اسی طرح کرو گویا تم اُسے دیکھ رہے ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو سکے تو وہ تو تمہیں دیکھتا ہے اس امر کو قرآن کریم کے بلیغ اور معنی خیز اندازِ بیان میں اس طرح کہا گیا ہے۔

فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ

تیسرے شعر میں فقر کا تعلق اُس عشق، وجدان یا بصیرت سے ظاہر کیا گیا ہے۔ جسے عقل کی موشگافیوں اور محدود رسائیوں پر ایک طرح کی فوقیت حاصل ہے۔ چوتھے

شعر میں اس حرکی عنصر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو فقر کو رہبانیت محض سے ممیز کرتی ہے اور پانچویں شعر میں امیری سے مُراد ایک طرح کی فضیلت ہے یعنی اُن الوہی صفات کا حصول جو انسان کو سربراہی کی صلاحیت اور امتیاز عطا کرتی ہیں۔ یہ فقیری بھی دراصل ایک طرح کے جمال، ایک قسم کی روحانی قوت اور ایک طرح کی نفسی صلابت کی ضمانت کرتی ہے۔

یہ امر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اقبال نے "فقر" کو صرف اپنے فکر کی آماجگاہ نہیں بنایا ہے بلکہ اُسے اپنی عملی زندگی میں برتا ہے وہ واقعی حجازی الاصل ہے۔ فقر کی ایک لازمی شق، جیسا کہ اس سے قبل بھی اشارہ کیا گیا۔ استغناء ہے جو انسان کے اندر ایک عجیب وضع کا احساس قلندری پیدا کر دیتا ہے۔ یعنی وہ دنیوی لذات اور ترغیبات سے بے نیاز ہو کر اپنے اندرون کی کائنات کو خود مکتفی تصوّر کرنے لگتا ہے۔ "ارمغان حجاز" کے مندرجہ ذیل اشعار جو نظام حکومت سے ایک عطیّہ وصول ہونے پر کہے گئے تھے، اقبال کی شخصیت کے اس پہلو کی بھرپور نمائندگی کرتے ہیں:

تھا یہ اللہ کا فرماں کہ شکوہ پرویز
دو قلندر کو کہ ہیں اس میں ملوکانہ صفات
مجھ سے فرمایا کہ لے اور شہنشاہی کر
حُسنِ تدبیر سے دے آنی و فانی کو ثبات
میں تو اِس بارِ امانت کو اٹھاتا سرِ دوش
کامِ درویش میں ہر تلخ ہے مانند نبات
غیرتِ فقر مگر کر نہ سکی اس کو قبول
جب کہا اُس نے یہ ہے میری خدائی کی زکات

خالص شعری سطح پر اقبال نے فقر کے امین کے لئے "شاہین" کا رمز استعمال کیا ہے کیونکہ اس پرندے میں جیسا کہ خود اقبال نے بالصراحت کہا ہے وہ تمام صفات پائی جاتی ہیں جو استغنا، خارہ شگافی، علیحدگی، بے اعتنائی اور اپنے خون کی آگ میں جلنے

کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ چنانچہ "بالِ جبریل" کی ایک نظم میں اس عنوان سے مندرجہ ذیل برجستہ اشعار ملتے ہیں۔

کیا میں نے اس خاکداں سے کنارہ
جہاں رزق کا نام ہے آب و دانہ
بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجھ کو
ازل سے ہے فطرت مری راہبانہ
ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری
جواں مرد کی ضربتِ غازیانہ
یہ پورب، یہ پچھم، چکوروں کی دنیا
مرا نیلگوں آسماں بیکرانہ
پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں
کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ!

یہاں یہ اشارہ کرنا شاید بے محل نہ ہو کہ اقبالؔ کے بعض کوتاہ اندیش مبصرین نے "شاہین" کو برہنہ قوت کا استعارہ سمجھ کر اقبال کو فاشزم کا حامی قرار دینے کی سعی لاحاصل اور سعی مذموم کی ہے۔ اقبال، قوت کے تحسین شناس ضرور ہیں۔ لیکن ایسی قوت و شوکت کے جو اخلاقی ضابطوں کی سخت گیری کو اپنے اوپر سے گزارنے کے حق میں ہے۔

"بالِ جبریل" کی ایک معرکتہ الآرا نظم ذوق و شوق ہے جس کا عنوان ہی "اہتزاز" (EXTASY) کی کیفیت کا قائم مقام ہے اور اُسے اُبھارتا ہے، ایک سے ایک بلیغ شعر ملتا ہے:

شوکتِ سنجر و سلیم، تیرے جلال کی نمود
فقرِ جنید و بایزید، تیرا جمال بے نقاب

اسلامی تصوّف کی تاریخ میں حضرت بایزید بسطامیؒ اور حضرت جنید بغدادیؒ

کی شخصیتیں جو بظاہر ایک دوسرے کی ضد معلوم ہوتی ہیں، مرکزی اہمیت کی حامل ہیں۔ بایزیدؒ حالت سُکر (INTOXICATION) کے قائل تھے۔ اور حضرت جُنیدؒ صحو (SOBRIETY) اور صبر کے مسلک پر کاربند۔ اوّل الذکر فنا کے اصول کو برتنے کے سبب (SUBJECT -OBJECT RELATIONSHIP) کو اہمیت نہیں دیتے تھے۔ کیونکہ ان کا خیال تھا کہ صاحب حال صوفی جس نفسی کیفیت سے دوچار ہوتا ہے، وہاں یہ فرق اور امتیاز مٹ جاتا ہے۔ اور اس طرح خیر اور شر کے درمیان تفاوت بھی محو ہو جاتا ہے وہ معرفت الٰہی کے زینے پر عمل استغراق (CONTEM PLATION) کے وسیلے سے چڑھنا چاہتے ہیں۔ اور خود سپردگی، تجاذب باہمی اور خود فراموشی کی کیفیت کو تصوف کا عطر جانتے ہیں۔ اُن کے نزدیک ذات کا عرفان صفات سے منزہ ہو کر کیا جانا چاہیئے۔ حضرت جُنیدؒ بادۂ عشق کے لذت شناس لیکن احکام شریعت کے پابند تھے۔ اور شریعت اور طریقت کے درمیان خط امتیاز کو ملحوظ رکھنے کے حق میں تھے۔ ان کا خیال تھا کہ آغاز کار میں جو رشتہ عبد اور معبود کے درمیان قائم ہوا تھا، اُس کی توثیق انسان کی نفسی اور روحانی زندگی میں برابر ہوتی رہنی چاہیئے۔ حضرت بایزیدؒ اور حضرت جنیدؒ دونوں ایک ہی تصویر کے دو رُخ پیش کرتے ہیں۔ کیونکہ ایک اُلوہی ذات سے اتصال کی خواہش دونوں کے یہاں قدر مشترک کی طور پر موجود ہے۔ اقبالؔ کے لئے فقر ایک ایجابی تصوّر ہے سلبی نہیں۔ اور چونکہ حِسیّات سے اجتناب خود اختیاری ہے۔ اس لئے فقر کو اُنہوں نے جمالِ الٰہی کے ایک کرشمہ کی طور پر متصوّر کیا ہے اور اُسے قوّت و شوکت اور جلال محض سے ممیز کیا ہے۔

"ضربِ کلیم" کی ایک نظم "فقر و ملوکیت" میں مندرجہ ذیل اشعار غور طلب ہیں:

فقر جنگاہ میں بے ساز و یراق آتا ہے
ضرب کاری ہے اگر سینے میں ہے قلبِ سلیم!
اُس کی بڑھتی ہوئی بے باکی و بے تابی سے
تازہ ہر عہد میں ہے قصّہ فرعون و کلیم!

اب ترا دَور بھی آنے کو ہے اے فقرِ غیور
کھا گئی روحِ فرنگی کو ہوائے زر و سیم!

یہاں "بے ساز و یراق" ہونے کے باوجود، فقر مسکینی و محرومی کی علامت نہیں بلکہ اس میں ایک طرح کی مبارزت طلبی پائی جاتی ہے۔ ایک انقلابی قوت ہے جو اشیائے عالم کی شیرازہ بندی کرنا چاہتی ہے۔ حق و باطل کی جنگ میں 'فقر' حق کی قوت ہے اور اس کے بالمقابل ملوکیت ایک طاغوتی قوّت ہے۔ جسے یہ شکست دے کر زیر کرنا چاہتی ہے۔ "ہوائے زر و سیم" کو جو قوت متوازن کر سکتی ہے وہ فقر کی قوت ہے اُس سے ایسے نفسی انقلاب اور اندرونی تغیر کی بُنیاد پڑ سکتی ہے جو ہمارے اندازِ نظر کو یکسر بدل ڈالے۔

اقبال کے فقر کے تصوّر میں جو عناصر تشکیلی حیثیت رکھتے ہیں، وہ ہیں، اوّل فقر کا عشق اور وجدانی کیفیات سے الحاق اور واسطہ، دوسرے اس کا حرکی ہونا۔ اور تیسرا انقلاب انگیز ہونا۔ اور اسی لئے یہ فقر کی مروجہ اور مُسلّمہ شکلوں سے ایک امتیازی شان رکھتا ہے۔ "ضربِ کلیم" میں نظم "صوفی سے" میں جو تین شعر ہمیں ملتے ہیں، وہ ایک طرح سے اس بحث کا لب لباب پیش کرتے ہیں۔

تری نگاہ میں ہے معجزات کی دُنیا
مری نگاہ میں ہے حادثات کی دُنیا
تخیلات کی دُنیا غریب ہے لیکن
غریب تر ہے حیات و ممات کی دُنیا!
عجب نہیں کہ بدل دے اِسے نِگاہ تری
بُلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دُنیا

یہاں یہ جتانے کی ضرورت نہیں کہ صوفی سے مُراد تصوّف کی مروّجہ صورتوں پر کاربند وہ انسان ہے جو اقبال کے مردِ فقیر کا تضاد پیش ہے۔ یہ پہلے ہی کہا جا چکا ہے کہ فقر اور راہبی میں بعد المشرقین ہے۔ نظم کا مخاطب اصلی، یعنی صوفی، در اصل رہبانیت

مجسّم ہے اور فقر کے حامل نصب العینی انسان کی ضد۔ یہاں ایک طرف معجزات اور تخیلات کی پُرفریب کائنات ہے جو صوفی اور شاعر کے پرواز کی آماجگاہ ہے اور دوسری جانب حادثات اور حیات و ممات کی دُنیا ہے جس سے ہمیں سروکار بھی ہوتا ہے اور جس پر ہماری نظریں جمی بھی رہتی ہیں۔ اور جس کے سلسلے میں ایک حرکی اور حقیقت پسندانہ ذہنی رویّے کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن دراصل ممکنات (POSSIBILITIES) کی دُنیا دونوں پر حاوی اور دونوں سے وسیع تر ہے۔ "ممکنات" سے مراد وہ ماورائیت (TRANSCENDENCE) ہے جو کرۂ ارضی کے رجحانات اور ہیجانات کی نفی نہیں کرتی اور نہ یہ معجزات اور تخیلات کی دُنیا کے مترادف ہے۔ یہ دراصل وجودیّت کی روح کا عکس پیش کرتی ہے۔ اس میں نظریں افق کی طرف اٹھتی ہیں۔ اس میں ماضی، حال اور مستقبل ایک عضوی کل میں تبدیل ہو جاتے ہیں اور مستقبل ایک کھلے امکان کی طرح نظر کے سامنے رہتا ہے۔ بغیر اس کے کہ یہ گرد و پیش کو کائنات سے صرفِ نظر کرنے کی ترغیب دِلائے، اِس میں وجود کے معنی و مفہوم کے انکشاف کا جذبہ پوری توانائی کے ساتھ موجود ہے۔

ڈاکٹر ظ۔ انصاری

اقبال کی تلاش میں

یہ شاعر ہماری زبان کا سب سے باشعور اور بیدار فنکار تھا۔ سچ پوچھئے تو بیسویں صدی میں اردو فارسی ادبیات نے اس ایک شاعر کی بیداری کی برکت سے کم از کم ایک صدی کا فاصلہ طے کیا اور وہ عالمی پیمانہ کے مسائل حاضرہ سے دو بدو بات کرنے کے قابل ہوئی۔

اقبال کی جس نظم و نثر کے ہم رسیا ہیں وہ چالیس برس میں پھیلی ہوئی ہے اور اس کی قدر و قیمت آنکنے کے لئے لازم ہے کہ ہم اُس کے اصل سرچشموں پر جو در اصل اجزائے ترکیب یا COMPONENTS ہیں نظر رکھیں۔ یہ چاروں ایک دوسرے سے گھُلے ملے ہیں اِنہیں سہولت کی خاطر یوں ترتیب دوں گا۔

۱۔ مسلم پنجاب و کشمیر، ۱۸۵۷ء کے بعد،

۲۔ ہندوستان کا تہذیبی رینا ساں RENAISSANCE اور قومی آزادی کی تحریک،

۳۔ جرمنی (بسمارک کے بعد) اور جرمن کلاسیکی فلاسفی،

۴۔ یورپ اور مغربی سیاست کے مثبت اور منفی نتائج۔

بعد کے دونوں سرچشمے یعنی جرمنی اور یورپ، بظاہر ایک خانے "فرنگ" میں شمار ہو سکتے تھے۔ مگر نہیں۔ گہرائی میں اُترئیے تو ان کی اصلیت مختلف ہے اور اُن کے اثرات اقبال کے شعور پر بھی مختلف نتیجوں میں ظاہر ہوئے۔

سوال ہوگا کہ اور اسلام؟۔ (کیوں کہ یہ چار سرچشمے جو ہم نے گنائے ہیں اُن میں

اسلام کا نام ہم نے کہیں نہیں لیا ہے)

اقبال خود بار بار اعلان کرتے ہیں کہ :

"میں نے اپنی زندگی کا زاید حصّہ اسلام اور اسلامی فقہ وسیاست، تہذیب وتمدن اور ادبیات کے مطالعہ میں صرف کیا ہے۔ .... میرا جو فلسفہ ہے وہ قدیم مسلمان صوفیاء وحکماء کی ہی تعلیمات کا تکملہ ہے۔ بلکہ بالفاظ صحیح تر یوں کہنا چاہیئے کہ یہ جدید تجربات کی روشنی میں قدیم متن کی تفسیر ہے۔"

یہاں میں نے پھر لفظ اسلام کو ایک طرف رکھا ہے اور اس پوری بحث میں یہ کہا ہے کہ دراصل ان کا مطالعہ، جو کچھ بھی ہو، اور وہ ہے اور وہ اپنی جگہ ٹھیک ! لیکن اُن کی فکر وفن کا جو DETERMINING FACTOR ہے اور جو چیز اُنہیں سمت دیتی ہے وہ ہے ہندوستانی مسلمان! اسلام کا بھی وہ اُسی نقطۂ نظر سے مطالعہ کرتے ہیں، شعر بھی اسی نقطۂ نظر سے لکھتے ہیں۔ ہندوستانی مسلمان کو اس کے ماضی میں بھی دیکھتے ہیں۔

زوال امت کے اسباب کی تلاش اقبال کی چالیس برس کی زندگی کا حاصل ہے۔ یہ مسئلہ شاعر کے سامنے کبھی اس طرح نہیں رہا ہے۔ نہ اُردو میں نہ فارسی میں۔ فردوسی میری نظر میں ہے۔ اس کے باوجود یہ عرض کر رہا ہوں۔ مذاہب میں جس طرح کا یہ نعرہ انھوں نے لگایا اور جسے بار بار بیان کیا ہے۔ وہ ہے" اجتہاد" یعنی .... RE-ORIENTATION اور RE-INTERPRETATION یا کوئی نئی تفسیر اسلام کے بنیادی مسائل کی ایسی کہ وہ آج کے حالات میں فٹ ہو سکے۔ اس کے پیچھے بھی یہی ذہن ہے کہ آخر مرض کیا ہے ؟ یہ گرے کیوں جا رہے ہیں ؟ زوالِ اُمت کیا ہے ؟ اِس کو بیس سال کے وقفے میں انھوں نے دوبارہ DEFINE کیا۔ ایک بار جب" اسرار خودی" شائع ہوئی اور اس پر ایک مضمون لندن کے ATHENAEUM میں نکلا۔ اقبال نے ڈاکٹر نکلس کو خط لکھا اور یہ کہا کہ جناب یہ شخص جس نے تبصرہ کیا ہے میری بات کو سمجھا نہیں۔ یہ مجھے جرمن رائٹرز سے متاثر کہہ رہا ہے۔ اور پھر اپنے خط کو ختم کرتے ہیں اس بات پر کہ

آپ پڑھئے۔ پروفیسر میکنزی نے INTRODUCTION TO SOCIOLOGY
میں ایک جگہ لکھا ہے کہ آج کے زمانہ میں ہمیں اِس کی ضرورت ہے، اُس کی ضرورت ہے۔
اور آخر میں وہ کہتے ہیں کہ آج کے زمانہ میں شاید ہم کو ایک پیغمبر سے زیادہ ایک شاعر کی
ضرورت ہے جو پیغمبر کا فریضہ انجام دے سکے۔

پھر ۱۹۳۳ء میں انھوں نے افغانستان کی انجمن ادبی کابل میں تقریر کی وہ خط
سَن اکیس ۲۱ کا ہے، یہ تقریر ۳۳ء میں کی۔ یہ وہ وقت ہے جب اقبال اپنے خیالات
میں پختہ ہو چکے ہیں۔ اُن کی پختگی یعنی ایک مقام پر ٹھہر جانا، زوالِ اُمت کے اسباب تلاش
کر لینا، تشخیص کر لینا اُس مرض کا اور اس کا علاج تجویز کرنا۔ اِس مقام پر اقبال سن
۲۱ اور ۲۲ کے درمیان ذہنی طور پر آگئے تھے۔ لیکن ۱۹۳۳ء میں وہ تقریر کرتے ہیں
اور وہی بات کہتے ہیں کہ مسولینی نے اپنی قوم کے سامنے ایک آئیڈیل رکھا اور کہا کہ
بھئی ہم بہت گر گئے، انحطاط ہے اب پھر سے کیوں کر حیات تازہ حاصل ہو۔ یہ اقبال
کا مسلسل مسئلہ ہے۔ مسلسل پھانس ہے اُس کے سینہ کی اور یہی اصل چابی ہے کہ
مسولینی اُسے بار بار یاد آتا ہے۔ برگساں اور جتنے مفکر ہیں، لائن ہے پوری، ہر ایک
میں وہ وہی چیز تلاش کرتے ہیں۔ مسولینی میں بھی کہ اُس نے ایک آئیڈیل رکھا اپنی قوم
کے سامنے کہ بھائی نکلنے کا راستہ بس یہ ہے کہ ہم ایک کردار ایسا پیدا کر دیں۔ جو
اینگلو سیکسن قوموں کا سارا قرضہ چکا دے یا پھر ہم ایک دانتے پیدا کر دیں۔ جو کہ
ایک نئی جنت پیش کرے یا پھر ہم اپنی قوم میں سے ایک کولمبس کہیں سے لائیں جو ایک نیا براعظم
دریافت کرے۔

اقبال وہ کولمبس ہیں جنھوں نے ہندوستانی مسلمانوں کے لئے ایک نیا براعظم دریافت
کیا۔ وہ ایک ڈاکٹر ہیں جنھوں نے ایک نئی سینتھی نکالی۔ اور ہندوستان کی تہذیبی کشمکش
اور قومی آزادی کی تحریک اور اُس کے ساتھ کلچرل رنا ساں اور REVIVALISM
کی جو ایک لہر تھی، اُس میں اقبال نے اپنا علاج تشخیص کیا ہے۔ کئی جگہ انھوں نے بنی
اسرائیل کی مثال دی ہے اور یہ کہا ہے .... ہاں!

یہاں مجھے یہ بات آپ سے مختصر طور پر کہنی چاہیئے۔ وہ یہ کہ ۱۹۰۴ء میں اقبال کے دو تین مقالے چھپے ہیں۔ بہت اہم مقالے۔ اس میں ایک آرٹیکل "مخزن" میں شائع ہوا۔ وہ اس میں لکھتے ہیں کہ میں برابر اس فکر میں ہوں کہ ہندوستان کی سیاسی غلامی دور ہونے کی ترکیب کیا ہو۔ بالخصوص مسلمانوں کے افلاس، غربت اور پسماندگی کا علاج کیسے کیا جائے ——— یہ ایک عجیب اتفاق اور COINCIDENCE ہے اور مجھ پر اچانک ظاہر ہوا۔ کارل مارکس کے بارے میں اینگلز نے ایک جگہ لکھا ہے کہ اس کا موضوع پولٹیکل اکانومی نہیں تھا، وہ فلسفہ کا آدمی تھا۔ لیکن جب فلسفہ پڑھتے پڑھتے وہ ورکنگ کلاس کے مصائب تک پہنچا تو اس نے کہا کہ فلسفے کے پاس اُن کا علاج نہیں ہے، وہ خود مفلس ہے! تب اُس نے PHILOSOPHY OF POVERTY کے جواب میں ایک کتاب لکھی THE POVERTY OF PHILOSOPHY اُس نے کہا کہ مجھے اِس مسئلہ کا حل پولٹیکل اکانومی میں تلاش کرنا چاہیئے۔ چناں چہ زندگی کے ۴۰ برس اُس نے اس میں بسر کئے۔ اور جو DAS CAPITAL کی تین جلدیں ہیں، وہ اسی کی دین ہیں فلسفی جو اکانومسٹ ہوگیا۔ اسی طرح یہ فلسفی شیخ محمد اقبال۔ جس کی زندگی فلسفہ ہے۔ اور جو اس پر فخر کرتا ہے کہ میرے رگ و ریشہ میں فلسفہ ہے، وہ اپنی نوجوانی میں پولٹیکل اکانومی کو اپناتا ہے۔ سوچتا ہے شاید مسئلہ اکانومک ہے۔ لاؤ اِسے دیکھوں ــــ چُناں چہ "علم الاقتصاد" ان کی چھوٹی سی کتاب ہے جو ۱۹۰۴ء یا ۱۹۰۵ء میں چھپی ہے اور "مخزن" میں جس کا برابر اشتہار آتا تھا، اس میں بھی وہ کہتے ہیں کہ میں اس فکر میں رہا کہ ہندوستان کی جو سیاسی غلامی ہے اس کی جڑ اکانومک غلامی میں ہے اور اقبال اس نتیجہ پر پہنچ گئے کہ اس کی جڑ معاشی غلامی ہے۔ گاندھی جی کی سودیشی تحریک سے کوئی پندرہ برس پہلے انہیں یہ احساس تھا کہ جب تک ہندوستان بدیسی مال کا محتاج رہے گا وہ سر نہیں اٹھا سکتا۔ اگر ہندوستان کی سودیشی تحریک یا لوکل مینوفیکچر کو اتنی ترقی دی جائے کہ وہ یورپین مال کی غلامی سے آزاد ہو سکے تو ہندوستان آزادی کے قریب پہنچ جائے گا۔ نوجوان اقبال اس نکتہ پر پہنچے اور "علم الاقتصاد" کے فوراً بعد

ایک اور بے حد اہم مضمون لکھا جس کا عنوان "قومی زندگی" ہے اور وہ بھی "مخزن" میں شائع ہوا۔ میرا خیال ہے کہ ہر طالب علم اور پڑھانے والے کو اس مضمون سے سمجھنا شروع کرنا چاہیئے۔ فصیل کشور ہندوستاں، ہمالہ، نیا شوالہ یہ سب ٹھیک ہیں، وہ تو ہے ایک دَور ـــــ اس مضمون کو داخل نصاب ہونا چاہیئے ـــــ اس مضمون میں اقبال کی نظر اس بات پر جاتی ہے کہ یہ دیکھو وہ کون سی قومیں ہیں جو زوال پذیر ہونے کے بعد اُس سے نکل آئیں۔ اپنے اس آرٹیکل میں وہ توجہ دلاتے ہیں کہ چار قومیں ایسی ہیں جنھوں نے حیات تازہ یا نئی زندگی حاصل کی ہے۔ آؤ ذرا تلاش کریں کہ اُن کے پاس راز کیا ہے نئی زندگی کا۔ چار قوموں میں وہ گِناتے ہیں

بنی اسرائیل ـــ جی ہاں! سب سے پہلے بنی اسرائیل ان کے ذہن میں آتا ہے۔ یہ بڑی اہم بات ہے۔ "اسرار خودی" میں انہوں نے اس پر کئی شعر خرچ کئے ہیں۔

عبرت از احوالِ اسرائیل گیر

اس وقت اسرائیل صیہونیت ZIONISM کی تحریک نہیں تھا۔ فلسطین کا مسئلہ نہیں تھا۔ یہ فرسٹ ورلڈ وار کے بعد شروع ہوا۔ اعلان بالفورس کے بعد ١٩١٤ء میں زبانی طور پر اور ١٩١٩ء میں عملی طور پر شروع ہوا۔

ـــــ تو یہ چار قومیں ہیں۔ بنی اسرائیل، چینی، ہندو یعنی ہندوستانی اور پارسی یہ ہیں وہ جو بار بار دھتکارے گئے، غلام رہے، پیسے گئے اور پھر انھوں نے اپنی قومی زندگی کو بچا لیا۔ وہ کہتے ہیں کہ آیئے تلاش کریں کہ اس کا رمز کیا ہے؟۔ اور اس تلاش میں وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ بنی اسرائیل کے پاس بکھراؤ اور بے وطنی کے باوجود نئی زندگی حاصل کرنے اور اپنی اجتماعی حیثیت کو مضبوطی کے ساتھ تھامے رہنے کا سبب اُن کی تہذیبی وحدت، تاریخی تسلسل اور اس بات کا شعور اور احساس ہے کہ ہم اسرائیل ہیں، ہم کو نکالا گیا ہے، بے وطن کیا گیا ہے۔ دیکھئے "احساس" اور "نفس" یہ سب الفاظ استعمال کرنے کے بعد اقبال اسی کو ڈیولپ کرکے "خودی" اور "انا" کے لفظ پر لائے۔ جس طرح ہم پٹرول کروڈ نکالتے ہیں اور صاف کرکے پٹرول لیم وغیرہ

کی شکل میں لے آتے ہیں ۔ بالکل اسی طرح تمام مرحلوں سے گذر کر اقبال نے خودی کو یہ شکل دی ۔ اور اس خودی میں شری شنکراچاریہ اور جرمن کلاسیکل فلاسفی سے وہ تار کھینچ لیا اور کہا کہ یہ تصوریں نے " الانسان الکامل " کے یہاں سے لیا ہے اسلام اور صوفیاء کی تحریروں سے حاصل کیا ہے ۔

اسرائیل اور پھر ہنود ۔ کہتے ہیں ، کیا ہے بھائی ، کیسے ہندوستان بار بار آزاد ہوتا ہے ۔ غلام ہوتا ہے ۔ پھر نکل آتا ہے ۔ اقبال کا ترانہ ہندی آپ میں سے ہر شخص کو یاد ہوگا اور آج کل تو برصغیر میں اور بھی زیادہ گونج رہا ہے ۔ کہتے ہیں ۔

یونان ، مصر و روما ، سب مٹ گئے جہاں سے
باقی مگر ہے اب تک نام و نشاں ہمارا ،

یہ کون ہے " ہمارا " جس کا نام و نشاں باقی ہے ؟ ۔ ہندوستان ؟ PRE ISLAMIC INDIA? ۔ کس کا نشان باقی ہے ؟ یونان کو کہتے ہیں مٹ گیا ۔ اور مصر ؟ جب یہ کہا تو وہ سمجھ رہے تھے کہ یہ بھی مٹ گیا ۔ مگر اقبال جب وہاں گئے اور دیکھا کہ وہ پھر سے زندہ ہو رہا ہے تو کہتے ہیں کہ میں غلط تھا ، اب صحیح ہوں اور شاید اب بھی صحیح نہیں ہوں ۔

ایک شاعر میں یہ اخلاقی جرأت ہونا چاہیئے کہ وہ اپنے آپ کو برابر REVISE کرتا رہے ۔ یہ پولیٹیکل لیڈروں کا کام نہیں ہے ۔ یہ شاعر کا کام ہے کہ وہ اپنے آپ پر نظر ثانی کرتا رہے ۔ یہ بڑی جرأت کا کام ہے اور اقبال میں یہ اخلاقی جرأت ہمیشہ رہی ۔

میں نے جو چار سر چشموں والی بات کہی ہے تو وہ آہستہ آہستہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اگر ہم ایک مری ہوئی اور گری ہوئی قوم میں یہ شعور پیدا کر دیں کہ تو ایک ہے اور تیرے درمیان کوئی تار ہے جو تجھے جوڑے ہوئے ہے ۔ خواہ تو کسی سرزمین پر ہو ۔ اور جو قومیں مٹ گئیں ، اُن میں سے پھر کچھ قومیں کفن جھاڑ کر کھڑی ہو رہی ہیں ۔ مثلاً ہندوستان پھر آزادی کی طرف جا رہا ہے ۔ جی ہاں اقبال کو اس کا یقین تھا کہ ہم عنقریب قومی اور سیاسی آزادی حاصل کریں گے ۔ اور یہ یقین اتنی قوت کے ساتھ تھا کہ شاید

پولیٹیکل لیڈروں کو بھی نہ رہا ہوگا۔

اس احساس کو اقبال نے دو لفظوں میں پیش کیا۔ خودی اور بے خودی۔ فرد کی خودی اور قوم میں بے خودی یعنی ایک احساس! تعین ذات کا مطلب ہے خودی۔ خودی کے لئے اقبال نے لفظ EGO استعمال کیا ہے۔ جبکہ "اسرارِ خودی" کے ترجمہ میں نکلسن نے THE SELF استعمال کیا تھا۔ مگر اقبال نے جو نوٹ انہیں لکھ کر بھیجا اور جو دیباچہ میں شامل ہے، خودی کو EGO سے تعبیر کرتا ہے۔ THE EGO یعنی میں ہوں۔ اور میرا تیرا رشتہ ہے۔ میں اپنی خودی ایک ملّت یا ایک جماعت یا ایک گروپ آف پیوپل یا کمیونٹی کے حوالے کرتا ہوں۔ یہ ہے بیخودی!

اقبال پر یہ اسرار و رموز تب کھلے جب وہ زوالِ اُمّت کے اسباب تلاش کر رہے تھے۔ تاریخ اس وقت کس کے ہاتھ میں تھی؟ تاریخ یورپ کے ہاتھ میں بھی تھی اور ہندو رہنماؤں کے ہاتھ میں بھی! اس کا اعتراف خود اقبال نے ذرا VAGUE لفظوں میں، مگر اچھّے انداز میں کیا ہے۔

میں نے جب ایک طالب علم کی حیثیت سے اس کی تلاش شروع کی تو میری نظر "اسرارِ خودی" کے دیباچہ پر ٹھہری۔ پروفیسر نکلسن نے "اسرارِ خودی" کے انگریزی ترجمے کے دیباچہ میں لکھا تھا کہ اس مثنوی کی اشاعت نے ہندوستانی مسلمانوں کی نوعمر نسل میں طوفان برپا کر دیا ہے اور اب آگے چل کر دیکھنا ہے کہ جن کا شعور بیدار ہوا ہے وہ کدھر قدم بڑھاتے ہیں۔ مقامِ خداوندی کا دور سے تصوّر کر کے کیا ان کی تسلّی ہو جائے گی۔ یا وہ اِس نئے پیغام کو ایسے مقاصد کے لئے اختیار کریں گے جو خود مصنف (اقبال) کے ذہن میں بھی موجود نہیں۔

گویا پہلی جنگِ عظیم کے فوراً بعد اقبال کے پیغام سے برپا ہونے والے طوفان کے متعلق ادبی نہیں، سماجی، سیاسی اندیشے سات سمندر پار تک محسوس کئے جانے لگے تھے۔ وہ اس لئے کہ مقامی اور عالمی صورتِ حال سے اُن کا گہرا رشتہ تھا۔ یہ پیغام جس خاک سے اُٹھا تھا، بالآخر اُسی میں جذب ہونے اور رنگ لانے والا تھا!

اقبال نے کئی جگہ اپنی تحریروں میں، اپنے مضامین میں، اور تشکیل جدید الہٰیات اسلامیہ میں لوتھر سے بحث کی ہے۔ لوتھر کی جرمن پروٹسٹنٹ تحریک جو ریفارمیشن پر ختم ہوئی، اس کا مقصد اچھا تھا۔ اس نے کلیسا کو رومن مرکز سے الگ کرنے کا نعرہ بلند کیا۔ تاکہ اس کی قوم آزاد ہو جائے رومن کیتھولک مرکز یعنی اطالیہ سے ۔۔ لیکن لوتھر کی اس تحریک کا نتیجہ کیا ہوا کہ اس کی جگہ اخلاقیات کے قومی نظامات نے لے لی۔ یعنی انسان کا ایک دوسرے کے ساتھ بسر کرنے کا ETHICS یا مورل یا مذہبی تصور جو پہلے انسانی تھا، جغرافیائی نہیں تھا۔ وہ مذہبی تھا، بین الاقوامی تھا مسیحیت کے پاس۔ لیکن لوتھر کی تحریک نے جب جرمن کسانوں کی بغاوت کو ایک مذہبی روپ دیا ...... یہ اقبال کے الفاظ نہیں ہیں، یہ مارکس کے ہیں .... اقبال کے لفظ یہ ہیں کہ جب تحریک کی یہ شکل بنی تو نتیجہ یہ ہوا کہ قومیں بن گئیں، اخلاقی نظام کے حدود بن گئے کہ یہ اطالین، تو فرانسیسی، وہ جرمنی۔ تو جرمن اٹھے اور جرمن قومی اخلاقی نظام بنا جس کا فرانس سے ٹکراؤ ہونا ضروری تھا۔ اور پھر یورپ میں سیاسی جنگوں کا ایک باب کھل گیا۔ حالانکہ لوتھر کی نیت نیک تھی۔ یہی سوال ایک یوروپین کرٹک نے اقبال کی تحریروں کے بارے میں کیا کہ نیت آپ کی نیک ہے لیکن اس کا نتیجہ کیا ہوگا؟

وہ برابر اسی تلاش میں رہتے ہیں اور جا بجا اقبال کہتے ہیں کہ صاحب! اسلام میں جو عجم شامل ہو گیا .... اسے انھوں نے کہیں وحدۃ الوجود کہا ہے اور کہیں رہبانیت .... تو عجم جو شامل ہو گیا تو اس نے سب گڑبڑ کر دی۔ میل کر دیا خالص چیز میں ..... یہ بالکل ایسی ہی چیز ہے جو پروٹسٹنٹ کہتے تھے کہ ہم مسیحیت کو صاف کریں گے کلیسا کے میل سے اقبال بھی اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ہم صاف کریں گے اسلام کو اور سیدھا صاف ستھرا اسلام جو عرب سے چلا ہم اس کی طرف لائیں گے۔ حالانکہ اقبال کہیں کہتے ہیں کہ عجم سے میں نے یہ سیکھا، عجمی لے ہے لیکن عجم کی پوری شکل جو ایک فلسفہ کے روپ میں ہے، وہ بہت بھیانک ہے۔ یہ جو لفظ عجم ہے بڑا خوفناک ہے۔ جیسا فرنگ ویسا ہی عجم ہے یہ ایک راکشش ہے۔ جس کے بہت سے سر ہیں۔ کہیں وہ تہذیب میں ہے، کہیں وہ آرٹ

ہیں ہے، اسلام ہیں بھی ہے۔ اس لئے صحیح اسلام لاؤ۔

اقبال نے خود بھی اس سے بحث کی ہے۔ ۱۷۹۹ء ایک تاریخ مقرر کی۔
۱۷۹۹ء میں ہندوستان اور یورپ یا ایشیا اور یورپ دونوں جگہ اسلام کی تقدیر پر آخری مہر لگی۔ "اسی سال جنگ نوارینو واقع ہوئی جس میں ترکی کا بحری بیڑہ تباہ ہو گیا۔ اور اسی سال ٹیپو کو شکست ہوئی۔ جو لوگ سرنگاپٹنم گئے ہیں ان کو ٹیپو کے مقبرے پر یہ تاریخ کندہ نظر آئی ہوگی۔

"ہندوستان اور روم کی عظمت ختم ہو گئی"

اب اقبال کا متفکر اور مفکر ذہن تلاش کرتا ہے کہ اب جینے کی صورت کیا ہو۔ ختم ہو جائیں، بکھر جائیں، ASSIMILATE ہو جائیں۔؟

نہیں! وہ پھر واپس جاتے ہیں۔ زندہ رہنے کی وہی صورت ہے۔ ایک تو فرد میں احساس خودی پیدا کرو، ان صفات کے ساتھ، جنہیں تم آئیڈیل صفات شمار کرتے ہو اور دوسرے اس میں ایک تاریخ کا۔ میں کیوں نہ اسے اسلام کہہ دوں۔ یہ آسان ہے۔ آنکھوں کے سامنے ایک جماعت مقررہ موجود ہے۔ اس میں کیوں نہ یہ احساس جگایا جائے کہ ماضی کے تمام ورثہ کو سنبھالے ہوئے نئے دور کے تقاضوں کے مطابق خود کو ڈھالے۔ یورپ سے واپسی پر اقبال یہاں آکر ٹھہرتے ہیں۔

میری ایک چھوٹی سی تلاش یہ ہے کہ جب وہ یہ نعرہ لگاتے ہیں کہ تہذیبی وحدت کو ایک SOLID شکل دینے کی ضرورت ہے، ایک ایسی ٹھوس DEFINITION میں اسے دینا چاہتا ہوں کہ لوگ اپنے وجود کا جداگانہ احساس کر کے دوسروں سے ہاتھ ملا سکیں۔ کیونکہ آگے چل کر ہندوستان اگر فیڈرل اسٹیٹ بنا اور اس نے آزادی حاصل کی تو مسلمانوں کی تہذیبی وحدت اور سیاسی قوت کی حفاظت کا سامان پہلے سے ہونا چاہیئے اور اس کی گارنٹی اور ضمانت ہونا چاہیئے کہ تب وہ جی سکیں گے اور ہندوستان کی تحریک آزادی کا ایک بازوئے شمشیر زن بن سکیں گے۔

یہاں آکر وہ ٹھہرتے ہیں۔ تقریباً ۱۹۱۳ء کے قریب۔ یورپ کے مطالعہ اور تجربوں

کے بعد ـــــ ایک غلام قوم کا ایک حساس شاعر جاتا ہے۔ ہر وقت اس کے سینے پر ایک بوجھ رکھا ہے کہ میری امت کیوں کر جئے، دنیا کے سامنے کیسے سر اٹھا کر چلے۔ خود انھوں نے اپنے خط میں لکھا ہے کہ یورپ سے واپس آنے کے بعد دو تین سال میری سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ کیا کروں۔ اپنے دوستوں کے نام خطوط میں لکھتے ہیں کہ شعر کہنا چھوڑ دوں ؟ خودکشی کر لوں ؟ ملک سے چلا جاؤں ؟ راستہ سمجھ میں نہیں آتا کیا کروں ؟۔ آخر راستہ اُن کے سامنے کھُلا۔ اور وہ دو لفظوں میں۔ اقبال کے دو لفظ جو انھوں نے دراصل تصوّف کی اصطلاحوں کی طور پر استعمال کئے ہیں۔ اُن میں اقبال کا ذہن اور اُسکی تبدیلیاں نظر آتی ہیں۔ اور وہ دو لفظ ہیں "سرّ الفراق" اور "سرّ الوصال" جسے دوسری جگہ انھوں نے "گسستن" اور "پیوستن" کہا ہے۔

خواجہ حسن نظامی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں کہ "میرے نزدیک گسستن عین اسلام ہے اور 'پیوستن' رہبانیت یا ایرانی تصوّف ہے۔ اور اسی کے خلاف میں صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں۔ آپ کو یاد ہوگا کہ جب آپ نے مجھے 'سر الوصال' کا خطاب دیا تھا تو میں نے آپ کو لکھا تھا کہ مجھے 'سر الفراق' کہا جائے۔"

ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے اسلام کو پیوستن کہا ہے۔ یعنی جر طواں اور طاقتوں سے، خیالات سے، تہذیبوں اور آداب سے میں اسے گسستن سمجھتا ہوں یعنی ALIENATION جُدائی اختیار کرنا، اپنا وجود الگ کر کے رکھنا اور اُس کی حفاظت کرنا، دوسری قوتوں سے اپنی شرطوں پر ہاتھ ملانا۔

سنہ ۱۹۳۴ء کے قریب جب پنڈت جواہر لال نہرو سے قادیانیوں کے مسئلہ پر اقبال کی بحث چلی۔ یہ وہ زمانہ ہے جب اقبال بے حد متحرک تھے۔ شاعری کے علاوہ سیاست میں بھی۔ غالباً اُسی زمانہ میں ان کی شاعری کا پر دُکشن سب سے زیادہ ہے۔ یعنی سنہ ۱۹۳۰ء اور سنہ ۱۹۳۵ء کے درمیان۔ بہترین کلام انھوں نے کہا۔ "بال جبریل" ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی اور ہم ۱۹۷۸ء میں اُن کا دِن منا رہے ہیں۔ ۴۳ سال ہو گئے ہیں۔ اس عرصہ میں اُردو زبان اُس زمانہ کے مقابلہ میں دس گنی پھیل چکی ہے اور زیادہ تعلیم یافتہ لوگ اُس کے دامن

تے ہیں۔ مگر اُردو زبان ابھی تک "بالِ جبریل" سے بہتر مجموعہ پیش نہیں کر سکی ہے۔۔۔۔۔

ہاں تو اقبالؔ اس زمانہ میں لکھتے ہیں۔

"اگر قومیت کے معنی حب الوطن کے اور ناموسِ وطن کے لئے جان تک قربان کر دینے کے ہیں تو ایسی قومیت مسلمانوں کے ایمان کا جزو ہے اس قومیت کا اسلام سے اُسی وقت تصادم ہوتا ہے۔ جبکہ وہ سیاسی تصور بن جاتی ہے اور اتحادِ انسانی کا بنیادی اصول ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اور یہ مطالبہ کرتی ہے کہ اسلام شخصی عقیدے کے پس منظر میں چلا جائے اور قومی زندگی میں ایک حیات بخش عنصر کی حیثیت سے باقی نہ رہے۔"

"ترکی، ایران، مصر اور دیگر اسلامی ممالک میں قومیت کا مسئلہ پیدا ہی نہیں ہوتا۔ ان ممالک میں مسلمانوں کی زبردست اکثریت ہے اور یہاں کی اقلیتیں جیسے یہودی، عیسائی اور زرتشتی اسلامی قانون کی رُو سے یا تو اہلِ کتاب ہیں یا اہلِ کتاب سے مشابہ ہیں جن سے معاشی اور ازدواجی تعلقات قائم کرنا اسلامی قانون کے لحاظ سے جائز ہے۔ قومیت کا مسئلہ مسلمانوں کے لئے صرف ان ممالک میں پیدا ہوتا ہے۔ جہاں وہ اقلیت میں ہوں اور جہاں قومیت کا یہ تقاضہ ہو کہ وہ اپنی ہستی کو مٹا دیں۔ جن ممالک میں مسلمان اکثریت میں ہیں اسلام قومیت سے ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے کیونکہ یہاں اسلام اور قومیت عملاً ایک ہی چیز ہیں۔ جن ممالک میں مسلمان اقلیت ہیں۔ مسلمانوں کی یہ کوشش کہ ایک تہذیبی وحدت کی حیثیت سے خود مختاری حاصل کی جائے حق بجانب ہے۔ دونوں صورتیں اسلام کے بالکل مطابق ہیں۔ جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے میں یقین کامل کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ مسلمان ہند کسی ایسی سیاسی تصوریت کا شکار نہیں بنیں گے جو اُن کی تہذیبی وحدت کا خاتمہ کر دے۔ اگر اُن کی تہذیبی وحدت محفوظ ہو جائے تو ہم اعتماد کر سکتے ہیں کہ وہ مذہب اور حب الوطنی میں

ہم آہنگی پیدا کرلیں گے۔"

سنہ ۱۹۳۰ء میں الہ آباد میں مسلم لیگ کا صدارتی خطبہ پڑھا۔ اور ۱۹۳۴ء۔ ۱۹۳۵ء کے آس پاس انھیں یہ محسوس ہو گیا کہ یہ جو علیحدگی کا احساس یا اس سے قوم کو نئی زندگی دینے پر شدت سے تقاضہ شاید کمزور ہے۔ اور انھوں نے اپنے آخری دور میں اپنے خیالات پر نظر ثانی کی۔

بزرگوں سے یہ طریقہ چلا آرہا ہے کہ بڑی بات کو دو چار لفظوں کی کھونٹی پر ٹانگو تو میں نے ایک کھونٹی ٹھونکی اپنے مطالعہ کی دیوار میں اور اس پر یہ ٹانگا:

ہنگامہ بست از پئے دیدار خاکے
نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست

اب اسے چاہے وحدۃ الوجود کا "ہمہ اوست" کہیے یا "وحدۃ الشہود" کا "ہمہ از اوست" دونوں کی گنجائش ہے۔ لیکن اس صورت حال کے باوجود ہم اقبال کی ۴۰ برس کی کمائی کو مجموعۂ اضداد نہیں کہہ سکتے۔ وقت کی ترتیب اور مختلف اثرات کی سراغ رسانی اور احتیاط کے ساتھ چھان کر دیکھئے تو ان میں مسلسل حرکت اور مسلسل جستجو کا عمل نظر آئے گا۔ البتہ یہ حرکت ایک سیدھی سمت میں نہ عمودی VERTICAL ہے نہ افقی HORIZONTAL فکر اقبال کی سطحیں بدلتی جاتی ہیں اور ہر بار وہ بلند تر سطح پر نقطۂ آغاز کی جانب رخ کرتا اور کمانی کا سا دائرہ بناتا گزرتا ہے۔ مثلاً وہ شروع ہوتا ہے کہ ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا سے اور پھر ہمالہ ہے، شوالہ ہے۔ لیکن سفر جاری ہے۔ ہم محسوس کرتے ہیں کہ وہ دور نکل گیا۔ اب وہ لکھ رہا ہے "چین و عرب ہمارا" دور نہیں نکل گیا۔ فاصلہ ہوا اور اس نے پھر دائرہ کی شکل اختیار کر لی۔ اور چلتا رہا۔ یعنی نہ تو وہ نقطۂ آغاز پر واپس جاتا ہے اور نہ اس سے مخالف سمت میں سفر تمام کرتا ہے۔ ارضی کشش فنکار کو اپنی طرف کھینچتی ہے، مابعد الطبیعاتی تفکر اور عینی فلسفے اسے نیلگوں فضا کی طرف بلاتے ہیں اور "پس چہ باید کرد" کا سوالی مسلسل مسافرت میں بسر کرتا ہے، اپنے ماضی کو رد کئے بغیر اور مستقبل کی خوش خیالی سے دست بردار ہوئے بغیر وہ اپنے تاریخی دور کی حرکت و حرارت کی نمائندگی کرنے میں دیر تک کہیں نہیں تھمتا۔

یہ ایک اچھی بات ہے، ایک بڑے ذہن کے لئے اچھی بات ہے۔ یہ کڈھو کے بیل کے لئے شاید اچھی اور مبارک بات ہو کہ وہ دائرہ مکمل کرے۔ اقبال جیسے جی نی یس کے لئے مسلسل ۴۰ برس کا سفر ہے۔

میں نے ارتقائی دائرہ کی شکل میں اقبال کا مطالعہ کیا ہے اور وہ جو ایک عام خیال ہے کہ رومی اُن کے پیر اور وہ اُن کے مُرید ہندی۔ اس خیال میں تھوڑی ترمیم کرنا چاہیئے کہ جس وحدۃ الوجود کو رومی اپنا عقیدہ سمجھتے ہیں اور جس کے پیش رو فریدالدین عطار اور حکیم سنائی ہیں، اقبال ۱۹۰۷ اور ۱۹۰۸ میں اُنہیں عطار اور سنائی کو نامنظور اور رد کر چکے ہیں۔ لیکن میری جو تلاش ہے اقبال کی اور جسے میں نے موٹے لفظوں میں ارتقائی دائرہ کہا ہے۔ اس ارتقائی دائرہ میں پڑنے کے بعد اب اقبال سوچتے ہیں کہ اگر اس سارے سرمایہ کو رد کر دوں تو میرا ماضی بھی اس میں ڈوبتا ہے۔ میرے والد سے مجھے تصوف ملا، اپنے نومسلم خاندان سے مذہبی فرائض کی پابندی اور عقیدت ملی۔ مولانا روم سے زبان ملی، مثنوی کا یہ انداز ملا۔ پھر غزالی تک پہنچا۔ کیا سب کو رد کر دوں؟ نہیں۔ رومی بیچ کا نکتہ ہے۔ وہ اس کے ماضی اور اس کے مستقبل کے خیالات کے درمیان دوراہے پر کھڑے ہیں۔

۱۹۱۳ اور ۱۹۱۴ کے بعد جب اقبال اپنے خیالات کو پوری شکل دے رہے تھے تو اُس وقت اُنہیں محسوس ہوتا ہے کہ رومی یعنی وحدۃ الوجود یعنی عجم کا وہ زندہ حصہ، وہ TRADITION جو ہزار ہا برس کی دین ہے اور جس نے اُسے غیر ملکوں میں قابل قبول بنایا، سیاسی طاقت سے محروم ہونے کے بعد زندہ رہنا سکھایا، وہ یونسٹن کا جو نکتہ ہے۔ اُس سے میں بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ تب رومی ان کے کام آیا۔ تب رومی کی اُنگلی انھوں نے پکڑ لی۔ تب رومی کو وہ ہیگل سے ملاتے ہیں اور گوئٹے سے ملاتے ہیں اور اس پر افسوس ظاہر کرتے ہیں کہ اسپنوزا نے رومی کا مطالعہ نہیں کیا ورنہ وہ اس کا پیر ہوتا۔ اس کے بعد اقبال کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ہندوستان کے مسلمان کا مرض یا زوالِ اُمت کا سبب تصوف نہیں ہے اور وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ گستن

علاج نہیں ہے، سرّ الفراق علاج نہیں ہے، سرالوصال بھی اتنا ہی بڑا علاج ہے اُنہیں یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ پوستن کے بغیر ہم آزادی سے جی نہیں سکتے۔ ہندوستان کی آزادی سے مشرق کی آزادی، مشرق کی آزادی سے مُسلم مُلکوں کی آزادی وابستہ ہے۔ اس سے انکار کر کے ہندوستانی مُسلمان نجات کا راستہ تلاش نہیں کر سکتا۔

یہ ارتقائی دائرہ ہے جس پر اقبالؔ اپنا سفر تمام کرتا ہے! اب سودیشی موومنٹ، گاندھی جی اور ہندوستان کی آزادی کے حق میں اُس کی زبردست آواز بلند ہوتی ہے:

در غلامی زادۂ آزاد میر

(تم غلامی میں پیدا ہوئے آزاد ہو کے مرو)

یہ اقبالؔ کا پیغام ہندوستان کی پوری تحریک آزادی اور مشرق کی تحریکِ آزادی بہترین عناصر جذب کرتی ہے جب وہ گزشتن و پیوستن کے درمیان توازن قائم کرنے کے قابل ہوئی

ڈاکٹر گیان چند

اقبال کے اردو کلام کا عروضی مطالعہ

اُردو میں اقبال پر جتنی زیادہ کتابیں لکھی گئی ہیں اتنی کسی اور ادیب پر نہیں۔ ان کے ہر پہلو پر کچھ نہ کچھ بلکہ بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ مجھے معلوم نہیں کہ کسی نے ان کے فنی مطالعے کے سلسلے میں عروضی پہلو کا تجزیہ بھی کیا کہ نہیں۔ چونکہ میری محدود نظر سے نہیں گزرا اس لئے میں اقبال کے اسی پہلو کا جائزہ لینا ہوں۔ اس جائزے میں کلیات اقبال ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ طبع دوم ۱۹۷۶ء کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ اس طرح ان کے تمام اُردو مجموعوں کا احاطہ کر لیا گیا ہے لیکن بعد کی دریافت شدہ ابتدائی باقیات کو شامل نہیں کیا گیا۔ مضمون میں کہیں کہیں فارسی کلام کا بھی ذکر ہو گا گو وہ براہِ راست میرے دائرۂ تحریر میں نہیں آتا۔ میں اس مضمون میں بحر اور زحافات کے ناموں پر اکتفا نہیں کروں گا۔ زحافات کے نام وحشت انگیز ہوتے ہیں اور محض ان کے بل پر موازین یعنی ارکان وزن کی پہچان مشکل ہوتی ہے۔ ان کو حل کرنے کے لئے کتاب کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ اس لئے میں بحر کے ساتھ ارکانِ وزن کو صریحاً لکھوں گا۔

اقبال کے عروضی تجزیے کے طور پر اول میں دو جدول پیش کرتا ہوں۔ پہلے جدول میں اقبال کے تمام اُردو مجموعوں کے اشعار کو شمار کیا گیا ہے۔ واضح ہو کہ:

(۱) میں نے پورے اشعار کو شمار کیا ہے۔ اشعار سے آزاد مصرعوں مثلاً مخمس کا پانچواں مصرع یا مصرعوں کے ٹکڑوں مثلاً مستزاد کے نیم مصرعوں کو نظر انداز کر دیا ہے۔

(۲) شمار میں دوسروں کے وہ سب اشعار بھی شامل کر لئے گئے ہیں جو اُردو نظموں کا

جزو ہیں۔ مثلاً بال جبریل کی نظم پیر و مرید میں ۲۷ شعر مثنوی مولانا رومؒ کے ہیں انہیں شمار میں لے لیا گیا ہے۔

(۳) وہ فارسی اشعار بھی لے لئے گئے ہیں جو اُردو مجموعوں کا جزو ہیں۔ ارمغانِ حجاز کے صرف اردو کلام کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے کیونکہ کلیاتِ اُردو میں وہی شامل ہے۔

(۴) میں نے اشعار و اوزان کو صرف دو بار شمار کیا ہے۔ ممکن ہے میزان میں دو چار کا سہو ہو گیا ہو۔ اشعار کو گنتے وقت واہی نقوی کا یہ طنزیہ مصرع

ع اس نے سب نقطے گنے ہیں میر کے دیوان کے

بار بار میرے ذہن میں لہراتا تھا۔ کئی بار گِن کر میں اس تعریض کا موزوں ترین ہدف نہیں ہونا چاہتا تھا۔

اس جدول میں اوزان کو کثرتِ استعمال کی بنا پر ترتیب دیا ہے یعنی سب سے پہلے وہ وزن ہے جس میں سب سے زیادہ اشعار ملتے ہیں۔ اس کے بعد اس سے کم مستعمل وزن۔

دوسرے جدول میں اشعار کے بجائے نظموں اور غزلوں کو پیشِ نظر رکھا ہے۔ یعنی سب سے پہلے وہ وزن لیا ہے جس میں سب سے زیادہ نظمیں ہیں۔ اگر ایک نظم کے مختلف اجزا ایک سے زیادہ اوزان میں ہیں تو ان نظم پاروں کو علیحدہ شمار کیا ہے۔ دونوں جدولوں میں میزان کے کالم کی بنا پر ترتیب دی گئی ہے۔ ان دونوں جدولوں میں اشعار کا جدول زیادہ اہم ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کی شعری صلاحیت کن سانچوں میں ڈھلنا زیادہ قبول کرتی تھی۔

جدول ۱ اشعار کے اوزان

نمبر شمار	وزن کا نام	وزن کے ارکان	بانگ درا	بال جبریل	ضرب کلیم	ارمغان حجاز	میزان
۱	رمل مثمن محذوف یا مقصور	فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن یا فاعلات	۸۵۶	۸۵	۲۸	۸۴	۱۰۵۳
۲	مجتث مثمن مخبون ابتر وغیرہ	مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن یا فعلان	۲۱۲	۱۹۶	۲۴۴	۴۵	۶۹۷
۳	ہزج مثمن اخرب مقصور یا محذوف	مفعول مفاعیل مفاعیل فعولن یا مفاعیل	۱۰۰	۱۴۲	۲۷۲	۴۹	۵۶۳
۴	رمل مثمن مخبون مقصور محذوف ابتر	فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن یا فعلان وغیرہ	۳۵۷	۴۸	۱۱۹	۴	۵۲۸

جدول عا اشعار کے اوزان

نمبر شمار	وزن کا نام	وزن کے ارکان	بانگ درا	بال جبریل	ضرب کلیم	ارمغان حجاز	میزان
۵	ہزج مثمن سالم	مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن	۳۴۲	۱۰۰	۷	۱۱	۴۶۰
۶	مضارع اخرب مکفوف محذوف یا مقصور	مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن یا فاعلات	۱۹۸	۱۲	۳۵	۳	۲۴۸
۷	ہزج مسدس مقصور یا محذوف	مفاعیلن مفاعیلن فعولن یا مفاعیل	۲۰	۹۲		۳۴	۱۴۶
۸	متقارب مثمن مقصور یا محذوف	فعولن فعولن فعولن فعل یا فعول	۱۹	۱۱۵			۱۳۴
۹	ہزج مسدس اخرب مقبوض یا محذوف	مفعول مفاعلن فعولن	۴۸	۲۷	۵۴		۱۲۹
۱۰	مضارع مثمن اخرب	مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن	۱۲۱	۷			۱۲۸
۱۱	منسرح مطوی موقوف	مفتعلن فاعلات مفتعلن فاعلات یا مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن		۹۴	۲۴	۶	۱۲۴
۱۲	متقارب مثمن سالم	فعولن فعولن فعولن فعولن	۳۵	۴۲	۳	۱۲	۹۲
۱۳	رجز مثمن مطوی مخبون	مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن یا مفتعلن مفاعلان مفتعلن مفاعلان	۲۸	۶۳			۹۱
۱۴	ہزج مثمن اخرب	مفعول مفاعیلن مفعول مفاعیلن	۲۱	۵۴	۱۴	۱	۹۰
۱۵	خفیف مسدس مخبون ابتر وغیرہ	فاعلاتن مفاعلن فعلن یا فعلان	۶۲	۱۲	۲		۷۶
۱۶	رمل مسدس مقصور یا محذوف	فاعلاتن فاعلاتن فاعلن یا فاعلان	۶	۶۰			۶۶
۱۷	متقارب مقبوض اثلم شانزدہ رکنی	فعول فعلن فعول فعلن فعول فعلن فعول فعلن	۴۷	۱۰	۳	۶	۶۶
۱۸	رمل مثمن مشکول	فعلات فاعلاتن فعلات فاعلاتن		۲۱	۱۰		۳۱
۱۹	متقارب مثمن اثلم	فعلن فعولن فعلن فعولن یا فعلان		۱۲	۱۴		۲۶
۲۰	کامل مثمن سالم	متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن	۲۰				۲۰
۲۱	متدارک مخبون یا مقطوع شانزدہ رکنی	فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن	۱۳				۱۳
۲۲	رجز مثمن سالم	مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن	۸				۸
۲۳	ہندی وزن سرسی	فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فاع			۵		۵
۲۴		مفعول مفاعلن مفاعیلن فع	۲				۲
میزان			۲۵۱۵	۱۱۹۲	۸۳۴	۲۵۵	۴۷۹۶

جدول نمبر ۲۔ نظموں کے اوزان

نمبر شمار	وزن کا نام	وزن کے ارکان	بانگ درا	بال جبریل	ضرب کلیم	ارمغان حجاز	میزان
۱	مجتث مخبون ابتر	مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن یا فعلان وغیرہ	۲۲	۲۳	۷۶	۶	۱۲۷
۲	ہزج اخرب مقصور یا محذوف	مفعول مفاعیل مفاعیل فعولن یا مفاعیل	۷	۲۶	۶۷	۹	۱۰۹
۳	رمل مقصور یا محذوف	فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن یا فاعلات	۴۶	۱۳	۷	۴	۷۰
۴	رمل مخبون مقصور محذوف یا ابتر	فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن یا فعلان	۲۱	۷	۳۵	۱	۶۴
۵	ہزج مسدس مقصور یا محذوف	مفاعیلن مفاعیلن فعولن یا مفاعیل	۳	۴۲	—	۱۴	۵۹
۶	ہزج مثمن سالم	مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن	۱۸	۱۳	۳	۳	۳۷
۷	مضارع اخرب مکفوف مقصور محذوف	مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن یا فاعلات	۲۷	۳	۷	۱	۳۸
۸	ہزج مثمن اخرب	مفعول مفاعیلن مفعول مفاعیلن	۳	۹	۲۲	۱	۱۶
۹	ہزج مقبوض محذوف وغیرہ	مفعول مفاعلن فعولن یا مفعول فاعلن فعولن	۶	۴	۳	—	۱۳
۱۰	مضارع اخرب	مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن	۱۲	۱	—	—	۱۳
۱۱	متقارب سالم	فعولن فعولن فعولن فعولن	۴	۶	۱	۲	۱۳
۱۲	منسرح مطوی موقوف	مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن یا مفتعلن فاعلات مفتعلن فاعلات		۵	۴	۳	۱۲
۱۳	رجز مطوی مخبون	مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن یا مفتعلن مفاعلان مفتعلن مفاعلان	۴	۷			۱۱
۱۴	متقارب مقبوض اثلم شانزدہ رکنی	فعول فعلن فعول فعلن فعول فعلن فعول فعلن	۵	۱	۱	۱	۸
۱۵	خفیف مسدس مخبون ابتر وغیرہ	فاعلاتن مفاعلن فعلن یا فعلان	۳	۲	۱		۶
۱۶	متقارب مقصور یا محذوف	فعولن فعولن فعولن فعول یا فعل	۲	۴			۶
۱۷	رمل مسدس مقصور یا محذوف	فاعلاتن فاعلاتن فاعلن یا فاعلات	۲	۲			۴
۱۸	رمل مثمن مشکول	فعلات فاعلاتن فعلات فاعلاتن		۳	۲		۵
۱۹	متقارب مثمن اثلم	فعلن فعولن فعلن فعولن یا فعولان		۲	۲		۴
۲۰	کامل مثمن سالم	متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن	۳				۳

جدول نمبر ۲ ۔ نظموں کے اوزان

نمبر شمار	وزن کا نام	وزن کے ارکان	بانگ درا	بال جبریل	ضرب کلیم	ارمغان حجاز	میزان
۲۱	متدارک مخبون یا مقطوع شانزدہ رکنی	فعِلن فعِلن فعلن فعِلن فعِلن فعلن فعلن فعِلن	۳				۳
۲۲	رجز سالم	مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن	۱				۱
۲۳	ہندی وزن سرسی	فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فاع			۱		۱
۲۴	ہزج اخرب مقبوض ابتر	مفعول مفاعلن مفاعیلن فع	۱				۱
میزان			۱۹۳	۱۸۳	۲۰۳	۴۵	۶۲۴

نظموں کے جدول کی اس لئے اہمیت ہے کہ نظم کہنے سے پہلے وزن کا انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ اس جدول سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبالؔ نے کتنی بار کس وزن کا انتخاب کیا۔ اس میں نظموں کے طول کی نشان دہی نہیں کی گئی ہے جس سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ وزن کا انتخاب کرنے کے بعد شاعر کی فکر اس سانچے میں کتنی دُور تک چل سکی۔ ایک نظم میں زیادہ اشعار کہنے کے معنی ہیں کہ شاعر کو اس وزن میں کہتے رہنا زیادہ آسان معلوم ہوا۔ اس طرح مکمل صورت حال دونوں جدولوں پر نظر رکھنے ہی سے واضح ہو سکے گی۔

فارسی میں بھی اقبالؔ نے ان ۲۴ اوزان کے علاوہ کسی اور وزن میں کچھ نہیں کہا۔ بلکہ ان سب میں بھی نہیں کہا۔ ذیل میں اول ان اوزان کے بارے میں فرداً فرداً اپنے مشاہدات پیش کرتا ہوں۔ مجموعی جائزہ بعد میں لیا جائے گا۔

(۱) رمل : فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن یا فاعلات

میری رائے ناقص میں اُردو میں دو اوزان سب سے زیادہ مقبول ہیں۔ مندرجہ بالا اور دوسرا رمل ہی کا فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن۔ اقبالؔ نے اول الذکر میں سب سے زیادہ اردو اشعار یعنی ۱۰۵۳ کہے لیکن ان میں سے ۸۵۶ بانگ درا ہی میں ہیں۔ باقی کسی مجموعے میں سو اشعار بھی نہیں۔ نظموں کی تعداد کے لحاظ سے اس وزن کا نمبر دوسرا ہے

جس کے معنی یہ ہیں کہ اس وزن میں کئی طویل نظمیں کہی گئیں مثلاً "شمع اور شاعر" "والدۂ مرحومہ کی یاد میں" "خضرِ راہ" "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ"۔ دوسری قابلِ ذکر نظمیں "ہمالیہ" "مرزا غالب" "داغ" "فلسفۂ غم" "جبریلؑ و ابلیس" ہیں۔ یہ وزن بہت سہل اور سبک ہوتا ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بعد کے مجموعوں میں اقبال کی مشکل پسند طبیعت نے اسے کم نوازا۔ شاید اس وزن میں گفتگو کرنا ابلیس کو بہت مرغوب ہے۔ وہ جبریل سے بات کرے کہ اپنے مشیروں سے مشورہ کرے یا خدا کے مُنہ آئے، اس کے مُنہ سے الفاظ اس وزن میں ڈھلتے ہیں۔ ملاحظہ ہو جبریل اور ابلیس، تقدیر یعنی ابلیس اور یزداں، ابلیس کی مجلسِ شوریٰ۔ زبورِ عجم کی ایک نظم 'خواجہ اور مزدور' اسی وزن میں ہے اور اس میں ہر شعر کے بعد دو چھوٹے ٹکڑے اسی وزن میں ہیں۔

خواجہ از خونِ رگِ مزدور سازد لعلِ ناب
از جفائے دہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب
انقلاب، انقلاب، اے انقلاب

اقبال نے مناظرِ فطرت کے لئے اس وزن کو بطورِ خاص پسند کیا۔ بانگِ درا کی کئی نظمیں اس رنگ و آہنگ میں ہیں۔ ان کے علاوہ بالِ جبریل کی ایک مترنم غزل بھی ابتدائے فطرت ہی سے متعلق ہے۔

پھر چراغِ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن

مجتث - مفاعلن فِعلاتن مفاعلن فعلن

اس کے آخر میں فعلن کی جگہ فعلان، فِعلن اور فِعلان بھی لایا جاسکتا ہے۔ یہ بھی اردو کا مقبول وزن ہے۔

اقبال کو یہ وزن بانگِ درا سے زیادہ بالِ جبریل میں اور بالِ جبریل سے زیادہ ضربِ کلیم میں مرغوب رہا۔ بالِ جبریل میں سب سے زیادہ اشعار اسی وزن میں ہیں۔ ضربِ کلیم میں مقبولیت کے اعتبار سے یہ دوسرے نمبر پر ہے۔ جہاں تک نظموں کی تعداد کا تعلق ہے یہ وزن چوٹی پر ہے۔ اس میں کوئی طویل نظم تو نہیں ملتی لیکن مختصر نظمیں اور غزلیں بکثرت

ہیں مثلاً

حقیقتِ حُسن: خدا سے حُسن نے اک روز یہ سوال کیا۔

ساقی: نشہ پلا کے گرانا تو سب کو آتا ہے۔

اور وہ پرشکوہ نظم: خودی کا سرِ نہاں لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ۔

جاوید کے نام: دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر۔

بالِ جبریل کی کئی کئی غزلیں بھی اسی وزن میں ہیں مثلاً:

ضمیرِ لالہ مئے لعل سے ہوا لبریز۔

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں۔

اثر کرے نہ کرے سن تو لے مری فریاد۔

۴۔ ہزج: مفعول مفاعیل مفاعیل فعولن یا مفاعیل۔

اُردو میں اس مضمون کو مرثیہ گویوں نے مقبول بنایا ہے۔ اقبالؔ کے یہاں اشعار کے اعتبار سے اس کا نمبر تیسرا اور نظموں کی تعداد کی رو سے دوسرا ہے۔ اس میں بھی بانگِ درا سے زیادہ اشعار بالِ جبریل میں ہیں۔ ضربِ کلیم کے سب سے زیادہ اشعار اور سب سے زیادہ نظمیں اسی وزن میں ہیں۔ اسی وزن میں اقبالؔ کی کئی چھوٹی لیکن مشہور نظمیں ہیں مثلاً

زہد و رندی ۔ اقبالؔ بھی اقبالؔ سے آگاہ نہیں ہے۔

وطنیت ۔ ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے۔

فرمانِ خدا ۔ اٹھو مری دُنیا کے غریبوں کو جگا دو۔

شعاعِ اُمید ۔ اک شوخ کرن شوخ مثالِ نگہ حور۔

فنونِ لطیفہ ۔ اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن وغیرہ

انھوں نے اس وزن میں ایک اردو مستزاد بھی کہا ہے یعنی شعر کے بعد ایک چھوٹا ٹکڑا بھی لائے ہیں۔ ارمغانِ حجاز میں ملّازادہ ضیغم لولابی کشمیری کا (کذا) بیاض کا پہلا جزو یہ ہے۔

پانی ترے چشموں کا تڑپتا ہوا سیماب
مرغانِ سحر تیری فضاؤں میں ہیں بے تاب

اے وادیٔ لولاب

پیامِ مشرق میں ایک فارسی نظم "شبنم" اسی وزن میں ہے۔ جس میں ہر شعر کے بعد تین چھوٹے چھوٹے مصرعے انھیں قوافی میں آئے ہیں۔ اس طرح قوافی کے تواتر سے ترنم آفرینی کی ہے۔

در پیرہنِ شاہدِ گل سوزنِ خار است
خار است ولیکن زندیمانِ نگار است

از عشق نزار است
در پہلوے یار است
ایں ہم ز بہار است

زبورِ عجم میں ایک مخمس "از خوابِ گراں خیز" میں بھی ہر بند کے آخیر میں ایک چھوٹا ٹکڑا شامل کیا ہے۔

۴۔ رمل = فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن فعلن

اس وزن کا آخری رکن فعلان، فعلن، فعلان بھی آسکتا ہے اور شاذ پہلے فاعلاتن کی جگہ بھی فعلاتن لے آتے ہیں۔ میں اس وزن کو وزن (۱) کے ساتھ اُردو کے دو مقبول ترین اوزان میں مانتا ہوں۔ بانگِ درا میں اس کا دوسرا نمبر اور ضربِ کلیم میں تیسرا ہے۔ بالِ جبریل اور ارمغانِ حجاز میں اس وزن میں بہت کم اشعار کہے۔ پورے کلام میں اشعار اور نظموں دونوں کے اعتبار سے اس کا چوتھا نمبر ہے۔ اس کی مشہور ترین نظمیں "شکوہ" اور "جواب شکوہ" ہیں۔ چھوٹی نظموں میں "بچے کی دعا" "لب پہ آتی ہے دعا بن کے تمنا میری" بہت مشہور ہے۔ "بالِ جبریل" سے مجھے اس کی ایک غزل یاد آتی ہے۔

ع لا پھر اک بار وہی بادہ و جام اے ساقی

ارمغانِ حجاز میں صرف چار شعر کی ایک نظم ہے۔ "سر اکبر حیدری صدر اعظم حیدر آباد

دکن کے نام"۔ اس کا آخری شعر مشہور ہے۔

غیرتِ فقر مگر کر نہ سکی اس کو قبول
جب کہا اس نے یہ ہے میری خدائی کی زکات

۵۔ ہزج ۔ مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن

اُردو میں سالم بحروں کا رواج بہت کم رہا ہے لیکن یہ بحر طویل ہونے کے باوجود سالم شکل میں مقبول رہی ہے۔ حفیظ جالندھری نے اس میں اپنا ضخیم شاہنامہ لکھا۔ غالب کی مشہور غزلیں اسی پردے میں ظاہر ہوئیں۔

کسی کو دے کے دِل کوئی نوا سنجِ فغاں کیوں ہو
بہت بے آبرو ہو کر ترے کوچے سے ہم نکلے

رمل مثمن محذوف کی طرح اس وزن کے سانچے میں بھی الفاظ آسانی سے ڈھل جاتے ہیں۔ اقبال کو بانگ درا اور بالِ جبریل میں یہ وزن مرغوب رہا لیکن ضرب کلیم اور ارمغانِ حجاز میں نہ ہونے کے برابر ہے۔ اس میں بانگ درا کی دو مشہور طویل نظمیں تصویر درد اور طلوع اسلام ملتی ہیں۔ بالِ جبریل کی کئی پاروں کی نظم "حکیم سنائی کے مزار پر" اسی وزن میں ہے۔ ان کے علاوہ کئی مشہور و مقبول غزلیں قابلِ ذکر ہیں۔ مثلاً:

اگر کج رَو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے
دگرگوں ہے جہاں تاروں کی گردش تیز ہے ساقی

۶۔ مضارع ۔ مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن یا فاعلات

یہ بھی اردو کا مشہور وزن ہے۔ مرثیوں کے لئے بھی سب سے مقبول ہے۔ یعنی ہزج کے وزن مفعول مفاعیل مفاعیل فعولن سے بھی زیادہ نوّے فی صدی مرثیے انھیں اوزان میں ملتے ہیں۔ غزلوں کے لئے بھی یہ پسندیدہ رہا ہے۔ اقبال نے بانگ درا میں اس وزن میں تقریباً ڈیڑھ سو اشعار کہے لیکن بعد کے مجموعوں میں یہ معروف عام وزن

ان کی نظرِ انتخاب سے گر گیا۔ بانگ درا کی دو مشہور غزلیں اس وزن میں ہیں۔

موتی سمجھ کے شانِ کریمی نے چن لئے

مجنوں نے شہر چھوڑا ہے صحرا بھی چھوڑ دے

نظموں میں کوئی غیر معمولی نظم اس وزن میں نہیں۔ بانگِ درا میں بھی رام ......

لبریز ہے شرابِ حقیقت سے جامِ ہند اور ضرب کلیم میں ابی سینیا۔

ع یورپ کے کرگسوں کو نہیں ہے ابھی خبر،

کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔

۷۔ ہزج مسدس ۔ مفاعیلن مفاعیلن مفاعیل یا فعولن

اُردو میں اس وزن میں اقبال کے ۱۴۶ اشعار ملتے ہیں۔ ان کے قطعات بنام رباعی کو نظر انداز نہ کریں تو اقبال نے اس میں بہت کم اشعار کہے۔ بانگ درا کی ایک غزل اس وزن میں ہے جس کا یہ شعر مشہور ہے۔

بڑی باریک ہیں واعظ کی چالیں

لرز جاتا ہے آوازِ اذاں سے

ان کی فارسی کی مشہور مثنوی گلشن رازِ جدید اسی وزن میں ہے۔ اُردو میں سب سے زیادہ اشعار بالِ جبریل میں ہیں۔ ضرب کلیم میں اس وزن میں ایک شعر بھی نہیں۔ معلوم نہیں کیوں اقبال نے اس وزن کو اپنی نام نہاد رباعیوں کے لئے پسند کیا۔ سترہ اٹھارہ سال پہلے "ہماری زبان" کے صفحات پر بحث چلی تھی کہ اقبال کی ان نظموں کو رباعی کہا جا سکتا ہے کہ نہیں۔ ڈاکٹر محمود الٰہی قدیم فارسی شاعر باطاہر کے یہاں سے ایسی مثالیں تلاش کر لائے تھے جن میں اس نے رباعی کے مقررہ اوزان کے علاوہ کسی اور وزن کے قطعے کو رباعی کہا تھا۔ چونکہ رباعی ایک اصطلاحی نام ہے۔ اس لئے اس کا اطلاق اس کے مقررہ اوزان کی نظموں پر ہی ہو گا۔ دوسرے اوزان میں دو بیتی قطعہ کہنے کی ممانعت نہیں لیکن انھیں رباعی کہنے پر کیوں اصرار کیا جائے۔ انہیں قطعہ کیوں نہ کہا جائے۔ معلوم نہیں خود اقبال نے ان قطعوں کو رباعی کہا تھا یا

ناشرین نے یہ نام دے دیا تھا۔ سب سے پہلے بالِ جبریل میں یہ نظمیں نظر آتی ہیں۔ دوسری غزل کے بعد ہی ایک نظم ہے۔

تِرے شیشے میں مَے باقی نہیں ہے

یہاں غزلوں کے بعد ایک دم ۳۹ ایسی دو بیتی نظمیں ہیں، جن پر رباعیات کا عنوان دیا ہے۔ اس طرح کی ۱۳ نظمیں ارمغانِ حجاز کے اُردو حصّے میں ہیں۔ فارسی میں اس کی قطعہ نما رباعیاں اور زیادہ ہیں۔ پیامِ مشرق کی ابتدا ہی میں لالۂ طور کا عنوان ہے اور اس طرح کی ۱۶۳ نظمیں ہیں۔ وہاں انہیں رباعی نہیں کہا گیا اگر کہہ بھی دیا جاتا تو بھی راقم الحروف کے نزدیک یہ قطعات ہی رہتے۔ اقبال کے علاوہ اُردو کے کسی اور شاعر نے کسی دوسرے وزن کی نظموں کو رباعی نہیں کہا۔ اس وزن کا سب سے زیادہ زور ارمغانِ حجاز کے فارسی حصّے میں ہے جو پورے کا پورا اسی وزن میں ہے۔ اس کی نظمیں اسی وزن کے دو بیتی بندوں سے تشکیل پاتی ہیں۔

۸۔ متقارب: فعولن فعولن فعولن فعول یا فعل۔

یہ مثنویوں کا مشہور ترین وزن ہے۔ اس مختصر وزن میں شعر کہنا بہت آسان ہے، فردوسی نے جب اس میں شاہنامہ اور نظامی نے سکندر نامہ لکھا تو خیال ہوا کہ یہ وزن رزمیہ کے لئے موزوں ہے۔ لیکن سعدیؒ نے اس میں اخلاقی مثنوی بوستاں اور میر حسن نے بزمیہ مثنوی سحرالبیان لکھی۔ اس طرح اس وزن کی صلاحیتیں لامحدود ہیں۔ اقبال نے صرف ایک طویل نظم مثنوی کی ہیئت میں لکھی ہے۔ اس کے علاوہ الخول نے معدودے چند شعر ہی اس وزن میں کہے۔ بانگِ درا میں ایک بچّوں کی نظم "ماں کا خواب" اس وزن میں ہے۔ ضربِ کلیم اور ارمغانِ حجاز میں اس وزن میں ایک شعر بھی نہیں۔

۹۔ ہزج: مفعول مفاعلن فعولن یا مفعولن فاعلن فعولن یا مفاعیل۔

اس وزن میں چار متبادلات کی اجازت ہے۔ مفعول مفاعلن کی جگہ تسکین اوسط کے زحاف کے ساتھ مفعولن فاعلن آسکتا ہے اور آخر میں فعولن کی جگہ مفاعیل! یہ وزن مثنوی گلزارِ نسیم اور ترانۂ شوق کی وجہ سے مشہور ہے۔ مختصر اوزان سیدھے سادے

مضامین کے لئے بہت مناسب ہوتے ہیں۔ اقبال نے بانگ درا میں بچوں کی[1] مناظرِ فطرت کی کئی نظمیں اس وزن میں کہیں مثلاً:

ہمدردی = ٹہنی پہ کسی شجر کی تنہا۔

چاند اور تارے = ڈرتے ڈرتے دم سحر سے

انسان = قدرت کا عجیب یہ ستم ہے

ایک شام تنہائی وغیرہ۔ بانگِ درا میں جو وزن مظاہرِ فطرت کی سادگیوں اور رنگینیوں کے بیان کے کام میں لایا گیا ہے۔ بالِ جبریل کی غزلوں میں اسی کے ذریعے خودی کے راز افشا کئے گئے ہیں مثلاً

تعمیرِ خودی میں ہے خدائی یا فطرت کو خرد کے روبرو کر

بالِ جبریل کی نظم "عبد الرحمان اول کا بویا ہوا کھجور کا پہلا درخت"

ع "میری آنکھوں کا نور ہے تو"

بھی اسی وزن میں ہے۔ ضربِ کلیم کی دو نسبتاً طویل نظموں میں ایک فلسفہ زدہ سید زادے"[1] اور جاوید کو درس دیا ہے۔ پہلی نظم کی ابتدا ہے۔ ع تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا۔ جاوید کو انتباہ کیا ہے۔ ع غارت گرِ دیں ہے یہ زمانہ۔ ارمغانِ حجاز میں اس وزن میں کوئی شعر نہیں۔

۱۰۔ مضارع = مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن

اس وزن میں اقبال نے بانگ درا میں ۱۲۱ شعر اور بارہ نظمیں کہیں۔ جب کہ بالِ جبریل میں سات شعر کی صرف ایک غزل ہے۔ تھوڑے اشعار کے باوجود میں اسے بانگِ درا اور اقبال کے اہم اوزان میں شمار کروں گا۔ یہ وزن بہت نرم رو ہے۔ اس کا مزاج سکون یا اداسی کا معلوم ہوتا ہے۔ اس میں اضطراب یا تفلسف کے مضامین بہ آسانی نہیں کھپائے جا سکتے۔ اس وزن میں اقبال کی دو قسم کی نظمیں ہیں۔

(۱) قومی (۲) مناظرِ فطرت کی ــــ قومی نظموں نیا شوالہ، ترانۂ ہندی ترانۂ ملی اور ہندوستانی بچوں کا قومی گیت ع چشتی نے جس زمیں میں پیغامِ حق سنایا۔

مشہور ترین ہیں۔ اگر "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" کو اقبال کی سب سے زیادہ معروف نظم قرار دیا جائے تو یہ وزن بھی اسی قدر اہم ہو گا۔

جہاں تک میری پسند کا تعلق ہے میں مناظر فطرت کی نظموں کو زیادہ پسند کرتا ہوں۔ ان سب میں فطرت پسندی کے ساتھ نرم سیری ہے۔ ان کا ٹھہراؤ بعض اوقات غم زدگی کا روپ دھار لیتا ہے۔ ان میں یہ سادہ نظمیں قابلِ ذکر ہیں۔

پرندے کی فریاد = آتا ہے یاد مجھ کو گذرا ہوا زمانہ

ایک آرزو = دُنیا کی محفلوں سے اُکتا گیا ہوں یارب

بزمِ انجم = سورج نے جاتے جاتے شامِ سیہ قبا کو

بالِ جبریل میں اس وزن میں ایک غزل ملتی ہے۔ اقبال کی بعد کی شاعری کو دیکھتے ہوئے ہم توقع نہیں کر سکتے کہ وہ اپنی فلسفہ طرازی کے لئے یہ نرم اور سبک سیر وزن منتخب کریں گے۔ **اس** میں شبہ نہیں کہ شاعرِ اقبال اس وزن کے پردے میں نہایت کامیابی سے ظاہر ہوا ہے۔

۱۱۔ منسرح مطوی موقوف = مفتعلن فاعلات مفتعلن فاعلات

بسیط مطوی = مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن

بسیط میں فاعلن کی جگہ فاعلات نہیں لایا جا سکتا۔ لیکن منسرح میں دونوں جگہ فاعلات کو بدل کر فاعلن بھی لا سکتے ہیں۔ اقبال نے فاعلن کی جگہ فاعلات بھی باندھا ہے۔ مثلاً نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر

نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

اس لئے ان کی تقطیع بسیط میں نہ کر کے منسرح میں کی جائے گی۔

میں نے اس سے پہلے وزن مفعول فاعلاتن کو شاعر اقبال کا مظہر قرار دیا ہے۔ زیرِ نظر وزن، کو میں مفکر اقبال کی آواز کہوں گا اس وزن کا مزاج بالکل غیر ہندی ہے۔ اقبال کے علاوہ اُردو کے دوسرے شعراء نے اسے بالکل کم استعمال کیا ہے اقبال کی بدولت ہی اُردو اس سے روشناس ہوئی۔ اقبال نے بھی بانگِ درا میں

اسے بالکل نہیں برتا۔ میں اقبال کی نظموں میں مسجد قرطبہ کو سب سے عظیم نظم سمجھتا ہوں یہ اور اس کے ساتھ کی نظم دُعا اسی دشوار گزار وزن میں ہے۔ اس نظم میں فکر کی جو رفعت اور عظمت ہے یہ وزن بخوبی اس کا حریف ہو سکا ہے۔ اس وزن میں بالِ جبریل اور ضربِ کلیم میں کچھ غزلیں بھی ہیں۔ لیکن ان میں بھی نظموں کی طرح تفلسف ہے اس سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ شاید یہ وزن گہرے خیالات ہی کا امین ہے۔ لیکن فارسی مجموعے پیامِ مشرق سے اس کا بطلان ہو جاتا ہے۔ وہاں انھوں نے اسے بہار کا غنائیہ اور ساربانوں کا حدی بنا کر کامیابی سے پیش کیا ہے ملاحظہ ہو۔

فصلِ بہار = خیز کہ در کوہ و دشت خیمہ زد ابرِ بہار

حدی = تیز ترک گام زن منزلِ ما دور نیست

معلوم ہوتا ہے کہ کسی وزن کا بالطبع کوئی مزاج نہیں ہوتا۔ قادر الکلام استاد کے ہاتھوں میں آکر وہ کھیلتا ہے۔ استاد اسے جس رنگ میں ڈھالنا چاہتا ہے۔ وہ اسے بے چون و چرا قبول کر لیتا ہے۔

اب ان اوزان کو لیا جاتا ہے جس میں اقبال نے سو سے بھی کم اردو شعر کہے۔

۱۲۔ متقارب۔ فعولن فعولن فعولن فعولن۔

اس مشہور اور قدیم وزن میں اقبال نے ہر مجموعے میں کچھ اشعار کہے لیکن کُل ملا کر اس میں ان کی ابتدائی نظم عشق اور موت معروف ہے۔ جس کا آخری مصرعہ ہے۔

ع قضا تھی شکارِ قضا ہو گئی وہ

بانگ درا میں چند غزلیں ہیں جن میں سے پرانے رنگ کی یہ غزل مشہور ہے۔

ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں

اور جدید رنگ میں بالِ جبریل کی غزل کا طنطنہ دیکھئے۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں۔

اور ضربِ کلیم میں اس وزن میں شاہین نے اپنی جبلت پھرت کا مظاہرہ کیا ہے۔

جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا　　لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ

۱۳- رجز، مثمن، مطوی، مخبون = مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن۔

اس وزن کے آخر میں مفاعلان لانا جائز ہے۔ لیکن اہلِ عرب کے مطابق پہلے مفاعلن کو مفاعلان نہیں کیا جا سکتا۔ عروضی اصطلاح میں حشو میں ازالہ کا زحاف جائز نہیں لیکن اہلِ ایران و ہند نے اسے جائز سمجھا ہے اس لئے دونوں جگہ مفاعلن کو حسب ضرورت مفاعلان کیا جا سکتا ہے۔ پہلے مفاعلان کی مثال میں غالب کا مشہور مطلع ہے

دل ہی تو ہے نہ سنگ و خشت درد سے بھر نہ آئے کیوں
روئیں گے ہم ہزار بار کوئی ہمیں ستائے کیوں

اقبال نے دونوں جگہ بے روک ٹوک مفاعلان کا استعمال کیا ہے۔

تیرا امام بے حضور، تیری نماز بے سرور
ایسی نماز سے گزر، ایسے امام سے گذر!

یہ وزن گیارھویں وزن مفتعلن فاعلن کا جوڑی دار ہے حالانکہ وہ منسرح یا البسیط میں تھا اور یہ رجز میں ہے۔ لیکن دونوں کا مزاج یکساں ہے۔ یعنی دونوں کا آہنگ رجزیہ ہے اور لے حجازی اور عجمی۔ گو اس وزن میں اقبال سے پہلے بھی چند غزلیں ملتی تھیں لیکن اسے مقبول کرنے کا سہرا اقبال کے سر ہے۔ بال جبریل کی ابتدا ہی اس سے ہوئی ہے۔

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں

اور آگے چل کر: گیسوئے تابدار کو اور بھی تاب دار کر

اس سے پہلے وہ بانگ درا میں بھی اسے چار نظموں میں برت چکے ہیں۔ بال جبریل میں اس وزن میں سات غزلیں یا نظمیں ہیں۔ وہاں فرشتے اسی لحن میں نغمہ سرائی کرتے ہیں۔

عقل ہے بے زمام ابھی عشق ہے بے مقام ابھی

اور فلسطین میں اپنی مشہور نظم ذوق و شوق کے لئے بھی اقبال اسی کا انتخاب کرتے ہیں۔

صدقِ خلیل بھی ہے عشق، صبرِ حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

ضربِ کلیم اور ارمغان حجاز میں انھوں نے اس وزن کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا۔ اس طرح انھوں نے اُردو میں اس وزن میں کُل ۹۱ اشعار کہے ہیں۔ اشعار شماری سے پہلے مجھے گمان تھا کہ یہ اقبالؔ کا مرغوب وزن ہے اور اس میں انھوں نے بہت اشعار کہے ہوں گے۔ لیکن شمار کرنے پر میرا مفروضہ غلط ثابت ہوا۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اقبال کو یہ وزن محبوب تھا۔ انھوں نے اسے اُردو سے زیادہ فارسی میں سرسبز کیا۔ یہ گنج بادآوردہ ہے ہی ایران سے درآمدہ۔ حافظ کی چند غزلیں اس وزن میں ہیں۔ قیاس چاہتا ہے کہ اقبالؔ نے انھیں سے متاثر ہو کر اس وزن کو اپنایا۔ زبورِ عجم میں ایک مشہور غنائیہ غزل ملاحظہ ہو۔

فصلِ بہار ایں چنیں، بانگ ہزار ایں چنیں
چہرہ کشا، غزل سرا، بادہ بیار ایں چنیں

اور پیامِ مشرق میں اس وزن میں گیت ہی گانے لگے۔

ہستیِ ما، نظامِ ما
مستیِ ما، خرامِ ما (سرودِ انجم)

ایسی ہی موسیقیت ان کی نظم کشمیر میں ہے

رخت بہ کاشمر کشا کوہ و تل و دمن نگر — سبزہ جہاں جہاں ببیں، لالہ چمن چمن نگر
بادِ بہار موج موج، مرغِ بہار فوج فوج — صلصل و سار زوج زوج، بر سرِ نارون نگر

ان اشعار کو پڑھ کر بے اختیار قاآنی کے قصیدہ کی یاد آتی ہے۔

ع۔ نسیمِ خلد می وزد مگر ز جوئبارہا

اقبالؔ کے یہاں مناظرِ فطرت کا مترنم بیان اسی طرح ہے لیکن حیرت ہے کہ اقبال نے قاآنی کے پسندیدہ وزن مفاعلن مفاعلن مفاعلن مفاعلن میں کچھ نہیں کہا۔ اور جن فارسی غزلوں اور نظموں کی نشان دہی کی گئی ہے، ان میں اقبال خالص متغزل غنائیہ

شاعر کی حیثیت سے سامنے آئے ہیں۔ بینا مبر اقبال کے ساتھ شاعر اقبال کی حیثیت بھی اتنی ہی اہم ہے۔ یہ ان کی ندرت ہے کہ

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں

والے وزن میں وہ

جوئے سرود آفریں آتی ہے کوہسار سے
پی کے شراب لالہ گوں میکدۂ بہار سے

(شاعر بانگ درا)

اور ع فصل بہار ایں چنیں بانگ ہزار ایں چنیں، جیسے نغمے بھی بکھیر سکے۔ یہ اور اس سے ملتا جلتا وزن نمبر ۱۱۔ اردو کو اقبال کی دین ہیں۔ انھوں نے ان کے امکانات کو روشن کر دکھایا اور ان کی بدولت یہ محترم ہوئے۔

۱۴۔ ہزج اخرب۔ مفعول مفاعیلن مفعول مفاعیلن۔

میرے ذہن میں یہ وزن میر کی غزل ع کچھ موج ہوا پیچاں اے میر نظر آئی۔ اور جگر کی غزل ع اک آگ کا دریا ہے اور ڈوب کے جانا ہے، سے وابستہ ہے۔ اس میں بھی عربی روایات عروض کے مطابق درمیانی مفاعیلن میں تسبیغ کا زحاف لگا کر مفاعیلان کرنا جائز نہیں لیکن ایران اور ہندوستان میں یہ عام رہا ہے۔ اقبال نے بھی ایسا کیا ہے۔

یا اپنا گریباں چاک یا دامن یزداں چاک

اس وزن میں اقبال کی ایک مشہور نظم دعا ملتی ہے۔

ع۔ یارب دل مسلم کو وہ زندہ تمنا دے

نظموں کے علاوہ اس میں انھوں نے چند غزلیں بھی کہیں۔

پھر باد بہار آئی اقبال غزل خواں ہو۔ وغیرہ

بال جبریل میں نسبتاً زیادہ کہا ہے۔

۱۵۔ خفیف مخبون ابتر وغیرہ:　　　فاعلاتن مفاعلن فعلن

اس کا آخری رکن فعلن، فعلان، فِعلن، فعلان میں سے کچھ بھی ہو سکتا ہے۔ یہ اُردو کا ایک مقبول ترین اور آسان وزن ہے۔ اقبال نے بانگِ درا میں اس وزن میں ۶۲ شعر کہے۔ لیکن بعد میں ان کی مشکل پسند طبیعت اس پیش پا افتادہ سانچے سے اجتناب کرنے لگی۔ بالِ جبریل میں ۱۲ اور ضربِ کلیم میں صرف دو اشعار ملتے ہیں۔ نظموں اور غزلوں کی تعداد صرف ۲ ہے اس وزن میں ہلکی پھلکی نظمیں ملتی ہیں۔ مثلاً ایک گائے اور بکری جس کا یہ شعر مشہور ہے۔

یوں تو چھوٹی ہے ذات بکری کی
دِل کو لگتی ہے بات بکری کی

یا سیرِ فلک یا وہ مشہور مزاحیہ قطعہ

ع۔ لڑکیاں پڑھ رہی ہیں انگریزی

لیکن بالِ جبریل میں آ کر اس ہلکے پھلکے وزن میں بھی کس سہولت کے ساتھ اپنے گہرے افکار کو ادا کر دیتے ہیں۔

عقل گو آستاں سے دُور نہیں　　　اس کی تقدیر میں حضور نہیں

۱۶۔ رمل مقصور یا محذوف۔　فاعلاتن فاعلاتن فاعلن

یہ وزن مثنوی مولانا روم کا ہے اور رومی اقبال کے پیرِ طریقت ہیں۔ فارسی مثنویوں کے لئے اقبال نے اسی کا انتخاب کیا۔ اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی، پس چہ باید کرد، مسافر، زبورِ عجم کی مثنوی بندگی نامہ اور جاوید نامہ کا یہی وزن ہے۔ اس طرح اردو فارسی کلام کو مِلا کر دیکھا جائے تو اقبال نے اس وزن میں سب سے زیادہ اشعار کہے یہ مختصر وزن آسانی سے الفاظ کا جامہ قبول کر لیتا ہے۔ اس لئے لمبی نظموں کے لئے بہت موزوں ہے۔

اُردو میں اقبال کو یہ وزن بالکل پسند نہیں۔ بانگ درا میں صرف ۶ غیر اہم اشعار ہیں اور بالِ جبریل میں ایک ۵۸ شعر کی نظم "پیر و مرید" ہے۔ جس کے ۵۸ شعروں میں

۳۱ اقبال کے ہیں اور ۲۷ مولانا روم کے ۔معلوم ہوتا ہے وہ اس وزن کو صرف مثنوی کی گون کا مانتے تھے۔

۱۷۔ متقارب مقبوض اثلم شانزدہ رکنی : فعول فعْلن فعول فعْلن فعول فعْلن فعول فعْلن۔ اس وزن میں ہر مجموعے میں چند شعر ملتے ہیں۔ بانگ درا میں اس وزن میں کئی غزلیں کہی گئی ہیں۔ جن میں مشہور ترین یہ ہے۔

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدارِ یار ہوگا

۱۸۔ رمل مثمن مشکول فعِلات فاعلاتن فعِلات فاعلاتن۔ اس وزن میں تین غزلیں بال جبریل میں اور دو ضربِ کلیم میں کہیں۔

نہ زباں کوئی غزل کی نہ زباں سے باخبر میں
کوئی دلکشا صدا ہو عجمی ہو یا کہ ہندی

اس دور میں اقبال کو عجمی اور تازی صدائیں ہی دلکش معلوم ہوتی تھیں۔

۱۹۔ متقارب مثمن اثلم فعْلن فعولن فعولن فعولن

اس وزن میں فعولن کی جگہ فعولان لانا پسندیدہ نہیں خصوصاً پہلے فعولن کی جگہ۔ لیکن اقبال دونوں جگہ لائے ہیں۔ ع ساحل کی سوغات خار و خس و خاک

اس وزن میں انھوں نے بال جبریل میں ۱۲ اور ضربِ کلیم میں ۱۴ اشعار کہے۔ یہ وزن ہے تو متقارب جیسی سہل بحر کا لیکن چونکہ شکستہ ہو گیا ہے اس لئے ایسا وزن اقبال کے ڈھب کا تھا اور انھوں نے اس میں اپنے مخصوص رنگ کے اشعار کہے ہیں۔

ع ہر شے مسافر ہر چیز راہی یا

اے مہرہ باقی، اے مہرہ بازی جیتا ہے رومی، ہارا ہے رازی

۲۰۔ کامل مثمن سالم۔ متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن

اس وزن کی اٹھان بھی بالکل غیر ہندی ہے۔ اقبال سے پہلے اُردو میں اس وزن کی دو غزلیں بہت مشہور رہیں۔

خبر تحیرِ عشق سن نہ جنوں رہا نہ پری رہی (سراج)

وہ جو ہم میں تم میں قرار تھا تمہیں یاد ہو کہ نہ یاد ہو (مومن)

اس وزن میں اقبال نے صرف بانگ درا میں ۲۰ شعر کہے ہیں جن میں سب سے مشہور اور اہم وہ غزل ہے۔

کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں

اس ایک غزل نے اس وزن کو پایۂ اعتبار بخشا۔

۲۱۔ متدارک مجنون مقطوع شانزدہ رکنی

فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن

اگر حرف فعلن بہ سکون آٹھ بار لایا جائے تو یہ وزن بحر متقارب اور متدارک دونوں میں مشترک ہو جاتا ہے۔ لیکن فعلن حرف متدارک میں آتا ہے اور یہ ایک سے لیکر آٹھ جگہ تک آسکتا ہے۔ اقبال نے اس وزن میں صرف تین غزلیں لکھیں جن میں کُل مِلا کر ۱۳ اشعار ہیں اور یہ سب بانگِ درا میں ہیں۔ ان میں سب سے مشہور شعر یہ ہے۔

اقبال بڑا اُپدیشک ہے مَن باتوں میں موہ لیتا ہے

گفتار کا یہ غازی تو بنا کِردار کا غازی بن نہ سکا

انھوں نے موہ کی یا ہائے ہوز کو ساقط کر دیا جو مناسب نہ تھا۔ یہ وزن خالص ہندی ہے جو ہندی کے سویا سے مشابہ ہے۔ اقبال جو بار بار اپنی نوا کو عجمی اور حجازی کہتے ہیں وہ ایسے سو فی صدی ہندی وزن میں لکھنے پر کیوں راغب ہوئے۔ یہ تو میؔر ہی کو راس آسکتا تھا۔

۲۲۔ رجز مثمن سالم مُستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن۔

اس میں اقبال نے صرف آٹھ شعروں کی ایک غیر اہم نظم کہی جو تمی کے اس مشہور شعر کی تضمین ہے۔

رفتم کہ خار از پا کشم محمل نہاں شد از نظر

یک لحظہ غافل گشتم و صد سالہ راہم دُور شد

۲۳- ہندی وزن سرسی - فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فاع

ضربِ کلیم میں محراب گل افغان کے نام سے کئی نظم پارے ہیں ان میں پہلی نظم پانچ اشعار کی ہے۔

ع رومی بدلے شامی بدلے بدلا ہندوستان

اس میں ہر شعر کے بعد ٹیپ کے دو ٹکڑے آتے ہیں۔ اپنی خودی پہچان
او غافل افغان

یہ نظم کسی اردو وزن میں تقطیع نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ کوئی وزن چہاردہ رکنی نہیں ہوتا۔ یہ ہندی کا مشہور ماترائی وزن سرسی ہے جس میں ۲۱ ماترائیں ہوتی ہیں اور سولھویں ماترا کے بعد وقفہ ہوتا۔ بالفاظِ دیگر دو اجزا ہوتے ہیں پہلا سولہ ماترا کا اور دوسرا گیارہ ماترا کا۔ اردو میں اگر دوسرے جزو میں گیارہ کے بجائے دس ماترائیں ہی ہوں یعنی فاع کی جگہ فع لایا جائے تو بھی کچھ مضائقہ نہیں۔ معافی چاہتا ہوں۔ ایک ثقہ مضمون میں ایک فلمی گیت سے مثال دینے کی

کھلم کھلا پیار کریں گے ہم دونوں !
اس دنیا سے نہیں ڈریں گے ہم دونوں

یہاں ۲۶ ماترائیں ہیں اور توازن و ترنم میں کوئی کمی نہیں۔ لیکن اقبال نے ہندی کے مطالبے کو سختی سے نبایا ہے اور آخر میں ہمیشہ فاع لائے ہیں۔ چنانچہ مصرع ملاحظہ ہو۔ اونچی جس کی لہر نہیں ہے وہ کیسا دریائے

دریا کو دریائے باندھنا ۲۷ویں ماترا کی خاطر ہی ہے۔ اس وزن میں اردو کے کئی اور شعرائے طبع آزمائی کی ہے مثلاً

دل میں ڈر کا تیر چبھا ہے سینے پر ہے ہاتھ = میرا جی
پیٹ بڑا بدکار ہے بابا پیٹ بڑا بدکار = جوش
خوابوں کا تاریک خرابہ ہے میری جاگیر = عمیق حنفی
سات سمندر پار سے گوری آئی پیا کے دیس = مصطفٰے زیدی

ہونٹ گلابی نین شرابی مکھڑا بدرِ منیر۔ ناصر شہزاد

۲۴۔ رباعی = ہزج اخرب مقبوض ابتر۔ مفعول مفاعلن مفاعیلن فع

اقبال نے اُردو میں صرف ایک رباعی، رباعی کے مقررہ اوزان میں لکھی ہے اور وہ بھی بانگ درا کے مزاحیہ کلام میں ہے۔

ع۔ مشرق میں اصولِ دین بن جاتے ہیں

پیامِ مشرق کے آخر میں خرد کے عنوان سے متفرق اشعار ہیں۔ وہاں بھی ایک فارسی رُباعی ہے۔

گل گفت کہ عیشِ نوبہارے خوش تر

عجیب اتفاق ہے کہ اُردو اور فارسی رباعیوں کے آٹھوں مصرعے مندرجہ بالا ایک ہی وزن میں ہیں۔

عروضی تجربے

اُن کے دو عروضی تجربے توجّہ چاہتے ہیں۔

(۱) انھوں نے کئی نظموں کے اجزا مختلف اوزان میں لکھے ہیں مثلاً ارات اور شاعر (کلیات ص ۱۷۲) کے دو مختلف الوزن اجزاء

کیوں میری چاندنی میں پھرتا ہے تو پریشاں

میں تیرے چاند کی کھیتی میں گہر بوتا ہوں (ص ۱۷۲، ۱۷۳)

فرشتوں کا گیت اور فرمانِ خدا فرشتوں سے، اگر ایک ہی نظم کے دو اجزا ہیں تو ان میں بھی دو اوزان ہیں۔

عقل ہے بے زمام ابھی، عشق ہے بے مقام ابھی

اُٹھو مری دُنیا کے غریبوں کو جگا دو

"یورپ سے ایک خط" میں بھی دو بحریں ہیں، یعنی پہلے جزو کا وزن ہے۔

اک بحرِ پُر آشوب و پُر اسرار ہے رومی (کلیات ص ۱۴۸)

دوسرے جزو کا عنوان "جواب" ہے اور اس میں رومی کے دو فارسی اشعار فاعلاتن فاعلاتن فاعلان کے وزن میں ہیں۔ اگر اقبال پوری نظم کا ایک ہی وزن رکھنا چاہتے تو دونوں

اجزا ایک ہی وزن میں لکھ سکتے تھے۔ ارمغانِ حجاز میں ایک نظم "عالمِ برزخ" کے نام سے ہے جس میں مُردہ اور قبر میں سوال وجواب ہوتے ہیں۔ دوبار صدائے غیب آتی ہے۔ اور آخر میں زمین کچھ کہتی ہے۔ اس کے مختلف اوزان کے نمونے یہ ہیں۔

کیا شے ہے؟ کس امروز کا فردا ہے قیامت؟
گرچہ ہر ذی رُوح کی منزل ہے آغوشِ لحد
آہ یہ مرگِ دوام، آہ یہ رزمِ حیات

فارسی میں بھی یہ ٹکنیک نظر آتی ہے۔ پیامِ مشرق کی نظم تسخیرِ فطرت کے پانچ حصوں میں تین اوزان ہیں۔

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
نوری ناداں نیم، سجدہ بآدم برم!
چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن

ایک نظم صحبتِ رفتگان (در عالمِ بالا) کے عنوان سے ہے۔ اس میں مختلف مرحومین کچھ کہتے ہیں اور مختلف اوزان ہیں۔

(۲) ان کا دوسرا تجربہ یہ ہے کہ پابند نظموں میں انھوں نے مصرعے نصف طول کے لکھے یعنی مثمن وزن کے ساتھ ربع وزن ہیں۔ یہاں مستزاد کا ذکر نہیں۔ ان سے ہٹ کر ایسی مستقل نظمیں ہیں جس میں ایک شعر کے مصرعے چار ارکان کے ہوتے ہیں اور اُن کے بعد کئی مصرعے ۲دو ارکان کے۔ یہ تجربہ فارسی ہی میں ہے۔ ملاحظہ ہو پیامِ مشرق سے۔

فصلِ بہار میں ایک مصرعہ چار ارکان کا ہوتا ہے۔ اس کے بعد پانچ مصرعے اس سے نصف یعنی دو ارکان کے اور آخر میں پھر پہلے چار رکنی مصرعے کی تکرار ہے۔ یہ ایک بند ہوا نظم حدی کے مصرعے بنیادی طور سے ۲دو ارکان کے ہیں لیکن ہر پانچ مصرعوں کے بعد ایک چار رکنی مصرع ع۔ تیز ترک گام زن منزلِ ما دُور نیست، آگیا ہے اور اُسے ہر پانچ چھوٹے مصرعوں کے بعد دُہرا دیا جاتا ہے۔ نظم شبنم میں ایک مثمن ارکان والے شعر کے بعد اس سے نصف طول کے تین مصرعے ہیں۔ مستزاد میں عموماً ایک اور شاذ ۲دو چھوٹے

ٹکڑے ہوتے ہیں۔ تین کبھی نہیں ہوتے۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال کے یہ تجربے خوشگوار اور کامیاب ہیں۔

عروضی کمزوریاں

اقبال کے اردو کلام میں مجھے ایک جگہ کے علاوہ کہیں کوئی عروضی غلطی نہیں نظر آتی۔

اقبال بڑا اپدیشک ہے مَن باتوں میں موہ لیتا ہے

اس مصرعہ میں موہ بروزن فع آیا ہے یعنی اس کا و یا یائے ہوز ساقط ہوتی ہے اس کا جواز نہیں۔ شکستِ ناروا کا سقم ان مصرعوں میں پایا جاتا ہے۔ شکستِ ناروا کی اصطلاح پہلی بار حسرت موہانی نے اپنے رسالے "معائب سخن" میں وضع کی۔ اس پر تفصیلی اور تجزیاتی بحث شمس الرحمٰن فاروقی صاحب نے اپنی کتاب عروضی آہنگ اور بیان کے ایک باب میں کی ہے۔ بعض اوزان ایسے ہوتے ہیں جن کے درمیان ایک وقفہ لازمی ہوتا ہے۔ یہ دو گروہوں میں بانٹے جا سکتے ہیں۔

۱۔ ایسے اوزان جن کے ارکان کی ترتیب دب دب ہوتی ہے۔ یعنی ایک مصرعہ میں دو مختلف ارکان کے دو۲ جوڑے ہیں انہیں فاروقی نے شکستہ بحر کہا ہے۔ مثال:

مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن

مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن

۲۔ زیادہ طویل اوزان جن کے نصف کے بعد سانس کو ایک وقفہ درکار ہوتا ہے مثلاً

مفتعلن مفتعلن مفتعلن مفتعلن

یا شانزدہ رکن اوزان جن کے ہر مصرعے میں آٹھ ارکان ہوتے ہیں۔ ان آٹھوں کو آسانی سے ایک سانس میں نہیں پڑھا جا سکتا۔ ان دونوں قسموں کے اوزان میں نصف جزو کے بعد توقف لازمی ہے۔ یہ ضروری ہے کہ پہلے جزو کے ساتھ لفظ یا ترکیب مکمل ہو جائے اور لٹک کر دوسرے جزو تک نہ جائے۔ ترکیب کی یہ صورتیں ہو سکتی ہیں۔

۱۔ اضافت یا عطف کی ترکیبیں چشمِ گرداب، سوز و ساز

ب۔ جار مجرور کی ترکیب یا کئی اجزا سے مرکب فعل مثلاً۔

مجھے تسلیم ہے کہ ان اشعار میں لَے، نوا اور صدا سے ہیئت خارجی یا الفاظ مُراد نہیں بلکہ طریق کار وگرمی جذبات کی طرف اشارا ہے لیکن پھر بھی یہ نکتہ قابلِ توجہ ہے کہ اقبال ہندی نغمہ پر اتنا معذرت خواہ ہے کہ پانی پانی ہوا جارہا ہے۔ اسے تو عجمی خم یا عجمی مضراب پر بھی شرمندگی ہے۔ وہ صرف حجازی لَے اور عربی نوا پر فخر کرتا ہے یہ ایک مزاج کی نشاندہی کرتا ہے۔ شعر کا وزن لَے اور آہنگ میں ایک اہم حصّہ ادا کرتا ہے۔ اقبال کے اُردو کلام کو دیکھیں تو یہ ارتقاصاف نظر آتا ہے کہ وہ مختصر آسان اور زیادہ مقبول اوزان سے آہستہ آہستہ دور ہوتے جاتے ہیں اور اپنے گہرے افکار کے لئے منتقل، دشوار گذار ورجز یہ قسم کے اوزان کا انتخاب کرتے ہیں۔ ہندوستانی مزاج سے نزدیک وہ وزن ہے جسے ہندی بحر کہا جاتا ہے اور جو فعلن فعلن یا فولن سے تشکیل پاتا ہے۔ ہماری کہاوتوں اور بچّوں کی مکتبی تک بندیوں پر نظر ڈالئے تو وہ اسی وزن پر کہی جاسکتی ہیں۔ مثلاً

جان بچی لاکھوں پائے لوٹ کے بدھو گھر کو آئے

تختی پہ تختی تختی پہ اینٹ وغیرہ۔

اقبال نے بانگ درا میں ان اوزان میں کچھ اشعار کہے لیکن بعد میں جب اُن پر عجمیت اور حجازیت کا غلبہ ہوا تو انھوں نے ایسی بحروں کو اپنی متاعِ خاص بنایا۔

مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن

مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن

مفعول مفاعیل مفاعیل مفاعیل

اردو کا سب سے مقبول وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن ہے۔ بانگ درا میں اس وزن میں ۶۵۸ اشعار ہیں۔ لیکن بعد کے مجموعے میں سو شعر بھی نہیں ہیں وہ تو شکر کیجیے کہ ارمغانِ حجاز میں اس وزن میں ۴۸ شعر ہو گئے۔

چھوٹے اور مسدس اوزان بھی اقبال کو زیادہ پسند نہیں ہیں۔ ان میں کہے گئے اشعار کا تناسب اقبال کے کلام میں بہت کم ہے۔ معلوم نہیں کیوں وہ رباعی کے وزن

آمیزش سے بے چاری کے، رہے ہیں وغیرہ

مندرجہ بالا پورے مرکبات کو ایک جزو میں ہونا چاہیئے اگر ایسا نہیں ہوگا تو شکست ناروا عیب واقع ہو جائے گا۔ اقبال کے کلام سے اس کی چند مثالیں دیکھئے۔

ع دریا کی تہ میں چشم / گرداب سو گئی ہے (بانگ درا، کلیات اردو ص ۱۷۲)

ع یہ بھی سنو کہ نالۂ / طائر بام در ہے (بانگ درا، کلیات ص ۱۱۴)

ع۔ روشن ہے جام / جمشید اب تک (بالِ جبریل، کلیات ص ۳۶۳)

مرا ساز گرچہ ستم رسیدہ زخمہ ہائے عجم رہا
وہ شہیدِ ذوق وفا ہوں میں کہ نوا مری عربی رہی (بانگ درا۔ کلیات ص ۲۸۲)

تر آنکھیں تو ہو جاتی ہیں پر کیا لذت اس رونے میں
جب خونِ جگر کی آمیزش / سے اشک پیازی بن نہ سکا (بانگ درا ص ۲۹۱)

ع۔ کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے / ہیں مری جبینِ نیاز میں

اے بادِ صبا کملی والے سے جا کہیو پیغام مِرا
قبضے سے اُمت بے چاری / کے دیں بھی گیا، دُنیا بھی گئی

سب سے خراب مثال "ستم رسیدہ" والے شعر کی ہے جہاں تیغ قاطع رسی کے بعد آکر گرتی ہے دوسرے مصرعوں میں بھی مصرعہ کے دوسرے جزو کا "سے اشک" "ہیں مری" کے دیں سے شروع ہونا خوشگوار نہیں۔ واضح ہو کہ شکست ناروا عروضی غلطی نہیں کمزوری ہے۔

مجموعی جائزہ

اقبال کے تین اشعار ملاحظہ ہوں۔

عجمی خم ہے تو کیا مے تو حجازی ہے مری
نغمہ ہندی ہے تو کیا لَے تو حجازی ہے مِری (شکوہ)

مِرا ساز اگرچہ ستم رسیدۂ زخمہ ہائے عجم رہا
وہ شہیدِ ذوق وفا ہوں میں کہ نوا مری عربی رہی (بانگ درا)

نہ زباں کوئی غزل کی نہ زباں سے باخبر میں
کوئی دِل کشا صدا ہو عجمی ہو یا کہ تازی

کو بھی پسند نہیں کرتے۔ وہ بلند بانگ اور پرشکوہ اوزان کی طرف زیادہ مائل ہیں۔ بانگ درا میں اقبال کی پہچان/مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن کے سُبک سیر وزن سے ہوئی ہے۔ تو لبد میں ذیل کے دو اوزان سے :

۱۔مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن۔ ۲۔مفتعلن فاعلات مفتعلن فاعلات۔

تعداد اشعار سے قطع نظر یہ اقبال کی اصلی آواز اور طرہ امتیاز معلوم ہوتے ہیں۔ بالطبع یہ اوزان دقیق ناہموار اور سنگلاخ معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اقبال نے اُردو میں انھیں نباہ دیا ہے اور فارسی میں تو انھیں چنگ ورباب کا نغمہ بنا دیا ہے، میں اقبال کے مصرع میں ترمیم کر کے کہہ سکتا ہوں۔

ع کوئی دل کشا صدا ہو عجمی ہو یا کہ ہندی

جناب انعام الرحمٰن خاں

تلاشِ اقبال

عام طور پر بڑے آدمیوں کے مقام اور ان کی عظمت کے بارے میں اختلاف رہا ہے کسی بڑے آدمی کو بعض لوگ عظیم مانتے ہیں اور کچھ دوسرے لوگ نہیں مانتے۔ مگر اقبال تاریخ کی ان گنی چنی ہستیوں میں سے ایک ہے جس کی عظمت و عبقریت پر ہر مکتب فکر کے لوگ متفق ہیں۔ اسلام پسند اسے اسلام کا شاعر مانتے ہیں۔ اور اشتراکی ذہن رکھنے والے اس کے کلام سے اشتراکیت کے لئے دلیل لاتے ہیں۔ کچھ لوگ اسے وطن پرست سمجھتے ہیں اور کچھ دوسرے لوگ وطن پرستی کا مخالف۔ بعض لوگ اسے تصوف کا حامی سمجھتے ہیں اور بعض لوگ تصوف کا مخالف۔ غرض یہ کہ ہر خیال کا آدمی اسے اپنی رائے کا مؤید ثابت کرتا ہے۔ شاید کسی عظمت کی اس سے زیادہ واضح دلیل کوئی نہیں ہوگی کہ ہر خیال کا آدمی اس کے سائے میں پناہ لے۔

سوال یہ ہے کہ اقبال کو یہ عظمت کس وجہ سے حاصل ہوئی؟ اور کیوں اس کے کلام میں ہر شخص کو اپنی رائے کی تائید مل جاتی ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ اقبال لامذہب نہیں بلکہ ایسے مذہب کا نمائندہ ہے جو تقلیدی و روایتی نہیں بلکہ تحقیقی و اختیاری ہے۔ زندہ ازموں اور مسلکوں کی طرح تحقیق کے بعد اسے اختیار کیا جاتا ہے۔ جو لوگ قومیتوں یا مذہبوں کے حصار میں بند ہیں۔ ان کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ ؎

اُڑتی پھرتی تھیں ہزاروں بلبلیں گلزار میں
دل میں کیا آئی کہ پابندِ نشیمن ہو گئیں
وسعتِ گردوں میں تھی اُن کی تڑپ نظارہ سوز
بجلیاں آسودۂ دامانِ خرمن ہو گئیں۔

نہ یہ نصیحت ان کے دل میں اُترتی کہ ؎

یہ ہندی یہ خراسانی یہ افغانی یہ تورانی تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بے کراں ہو جا

سب مانتے ہیں کہ عالمی برادری یا دوسرے الفاظ میں ایک صحتمند متحدہ قومیت بنانے والا یہ پیغام فکر و تحقیق کا مستحق ہے اور آدمی اسے اپنے ارادہ سے ترک یا اختیار کرتا ہے۔ لیکن یہی حضرات جب اقبال پر کلام کرتے ہیں تو یہ بات ان کی نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے کہ تلاش و جستجو کے راستہ میں آدمی تحقیق کے مختلف مرحلوں سے گذرتا ہے اور قدرتی طور پر اس مرحلہ کی بات کہتا ہے جہاں سے وہ گفتگو کر رہا ہے۔

اقبال نے چونکہ اسلام کو اپنی فلسفیانہ باریک بینی سے جانچ کر قبول کیا تھا۔ اس لئے اس کے یہاں ابتدائے سفر کی باتیں بھی ملتی ہیں اور آخری منزل کی بھی جہاں پہنچ کر اس کا سفر تحقیق ختم ہو گیا۔

پھر اس ذہنی سفر سے بھی زیادہ قابل لحاظ بات یہ ہے کہ اسلام ——— آج کے مسلمان کا مزعومہ اسلام نہیں حقیقی اسلام ——— انسان کی ——— مسلمان ہی کی نہیں انسان کی ——— ہر فطری پکار کا جواب ہے۔ جتنے ہمہ گیر اور وسیع الاطراف انسان کے داعیات اور اس کی ضروریات ہیں اتنا ہی ہمہ گیر اور وسیع الاطراف یہ پیغام ہے۔ انسانی فطرت کا کوئی داعیہ اور انسانی سماج کی کوئی ضرورت ایسی نہیں ہے جس کی حدبندی اور تکمیل یہ پیغام نہ کرتا ہو۔ اپنے وطن سے محبت آدمی کی شرافت کا تقاضہ ہے اس لئے اس نے کہا: "حُبّ الْوَطَنِ مِنَ الْاِیْمَانِ" لیکن داعی وہ وطن پرستی کا نہیں خدا پرستی کا ہے۔ ظلم انسان کی شریفانہ فطرت کے منافی ہے۔ یہ پیغام بھی ظلم کو برداشت نہیں کرتا چاہے کوئی کرے اور چاہے کسی پر ہو۔ مزدور پر ہو یا مزدور کے نام پر ہو۔ انسانی فطرت عدل و مساوات چاہتی ہے۔ اسلام بھی مساوات کی تعلیم دیتا ہے لیکن وہ مساوات نہیں جو سب کے قد کاٹ کر برابر کر دے۔ بلکہ ایسا عدل و مساوات کہ کسی کی طرف سے کسی پر بھی ظلم نہ ہو۔ لوگوں کے درمیان حقوق میں توازن و تناسب ہو اور ہر ایک کو اس کا حق بے لاگ طریقہ سے دیا جائے۔ اتنا ہی نہیں۔ اسلام تو عدل سے آگے بڑھ کر معاشرہ میں احسان کی مٹھاس گھول دیتا ہے۔ "اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ" یہ احسان عدل کی

انصاف سے زاید ایک چیز ہے جس کی اہمیت اجتماعی زندگی میں عدل سے بھی زیادہ ہے عدل اگر معاشرہ کو تلخیوں سے بچاتا ہے تو احسان اس میں شیرینی اور رس پیدا کرتا ہے۔

بھوکوں کو کھانا کھلانا اسلام میں بنیادی اہمیت رکھنے والی نیکی ہے اور اس کے دائرہ اختیار میں کوئی بھوکا نہیں رہ سکتا۔ لیکن راتب بندی کا رزق جس سے پرواز میں کوتاہی آتی ہو اسے پسند نہیں چاہے کتنا ہی زیادہ ہو اور جسم کو کتنا ہی موٹا کر دے۔

اس پیغام کی تمام خصوصیات بیان کرنے کا یہ موقع نہیں۔ یہاں تو صرف اتنی بات نظر میں رکھنے کی ہے کہ اقبال چونکہ اس پیغام کا علمبردار ہے۔ اس کے کلام میں بھی وہی جامعیت ہے جو اس پیغام کی خصوصیت ہے۔ انسانی فطرت کے وہ سب مختلف تقاضے اس پیغام میں پورے ہوتے ہیں جنھیں آج کی پڑھی لکھی انتہا پسندی نے متضاد بنا دیا ہے۔ اس لئے یہ انتہا پر کھڑے ہوئے لوگ یہ سمجھ بیٹھتے ہیں کہ وہ صرف میرے دل کی بات کہہ رہا ہے۔ حالاں کہ وہ ہر قلب سلیم کی بات ہے۔

وہ حبِ وطن سے سرشار ہے اور کہتا ہے "خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرّہ دیوتا ہے"۔ لیکن وطن سے یہ فطری محبت جب حدود سے آگے بڑھ کر کلمہ جامعہ اور سیاسی مسلک بن جاتی ہے تو وہ صاف کہتا ہے۔

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

تصوف کی نمایاں خصوصیت ہے۔ عشقِ الٰہی میں سرشار ہو جانا۔ اور اقبال علم و عقل کے معاملہ میں عشق کا حامی ہے اور کہتا ہے۔

روزِ ازل یہ مجھ سے کہا جبریل نے
جو عقل کا غلام ہو وہ دِل نہ کر قبول

مگر جب اس نے دیکھا کہ تصوف خود ایک فلسفہ بن گیا ہے اور سیر مقامات کے کیف و سرور نے خود فراموش صوفی کی اور اس کے زیر اثر الست کی خودی کو سلا دیا ہے تو اس نے بے جھجک کہا۔

یہ ذکر نیم شبی یہ مراقبے یہ سرور　　　تری خودی کا نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں

اور کہا۔

تری نگاہ میں ہے معجزات کی دُنیا
مری نگاہ میں ہے حادثات کی دُنیا
تخیّلات کی دُنیا غریب ہے لیکن
غریب تر ہے حیات و ممات کی دُنیا

مزدور پر ظلم ہوتا دیکھ کر وہ تڑپ جاتا ہے اور کہتا ہے۔

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی
اس کھیت کے ہر دانۂ گندم کو جلا دو

اور خوش خبری دیتا ہے۔

گیا دورِ سرمایہ داری گیا
تماشہ دِکھا کر مداری گیا

لیکن اس ظلم کا ردِّ عمل جب ایک فلسفہ اور ایک آئیڈیالوجی بن جاتا ہے تو صاف کہتا ہے۔

دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک
مزدکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو

بے شک وہ ایک ملّت کا ترجمان بھی نظر آتا ہے۔ اور ملّت کو اتحاد کا سبق دیتے ہوئے کہتا ہے "موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں"۔ لیکن درحقیقت وہ اس ملّت کو انسانیت کی حقیقی خدمت کے لئے تیار کرنا اور وحدت انسانی کا علمبردار بنانا چاہتا ہے۔ جس طرح پنڈت نہرو جیسے اشتراکیت پسند لوگ قوم پرستی کے علمبردار کی حیثیت سے پہلے ایک قوم میں سوشلزم لاکر بعد میں انٹرنیشنل سوشلزم تک پہنچنا چاہتے تھے۔ اس طرح اقبال ملت کے اتحاد کو انسانیت کے اتحاد کا وسیلہ بنانا چاہتا ہے اور جب ملّت کو اس کے لئے تیار نہیں پاتا تو رو کر کہتا ہے۔

"آہ وہ تیرِ نیم کش جس کا نہ ہو کوئی ہدف"

جو لوگ دین سے وابستگی کو اس کی کسرِ شان سمجھتے ہیں وہ اس کے ساتھ انصاف نہیں

کرتے۔ وہ خود اپنے دین سے نہیں شرماتا اور ہر چیز کو دینی نقطۂ نگاہ سے دیکھتا ہے۔ سیاست جو خالص دنیوی چیز کہلاتی ہے اور عملاً سیکولر ہو بھی گئی ہے۔ اس کے متعلق بھی وہ یہ دعویٰ رکھتا ہے کہ "جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی"

مگر وہ "خاک کی آغوش میں تسبیح و مناجات" کرانے والے مذہب کو برگ حشیش کہتا ہے وہ اس مذہب کا قائل ہے جو کائنات کی تسخیر کراتا ہے وہ "ابلیس کی مجلس شوریٰ" میں ابلیس سے کہلواتا ہے۔

ہر نفس ڈرتا ہوں اس امت کی بیداری سے میں
ہے حقیقت جس کے دیں کی احتساب کائنات

وہ عبادت کرتے ہوئے آفاق میں گم ہو جانے کے قائل نہیں۔ اس کے نزدیک:

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے   مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہے آفاق

جن اصحاب کے نزدیک ٹائی اور سوٹ وغیرہ ظاہری چیزوں کا نام تہذیب ہے ان کی بات تو دوسری ہے۔ لیکن اقبال کی نظر تہذیب کی ان بنیادوں پر ہے جو زندگی کا نقشہ بناتی اور سفر کا رخ متعین کرتی ہیں اس معنی میں وہ مغربی تہذیب کا مخالف ہے اور چونکہ اس نے مغربی علوم پی کر اور مغربی تہذیب میں اتر کر اسے دیکھا تھا اس لئے اس کی تنقید زیادہ جاندار ہے اور اس کے لئے اس نے نئے نئے اسالیب پیدا کئے ہیں۔ مثلاً

زمن اے باد صبا گوئے زدانائے فرنگ
عقل تا بال کشودہ است گرفتار تر است
عجب آں نیست کہ اعجاز مسیحا داری
عجب ایں است کہ بیمار تو بیمار تر است

وہ حرکت و عمل کا پیامبر ہے اور اس پیام کو پہنچانے کے لئے اس نے عجیب عجیب اسلوب اختیار کئے ہیں۔ مثلاً

ساحل افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم
ہیچ نہ معلوم شد آں کہ من کیستم۔

موج ز خود رفتۂ تیز خرامید و گفت
ہستم اگر می روم گر نہ روم نیستم

حرکت وعمل کے ساتھ ہی وہ قوت وشوکت کا بھی داعی ہے۔ مگر وہ قوت نہیں جو ظلم کا آلہ ہو بلکہ وہ قوت جو انسانیت کے بھٹکتے اور ڈگمگاتے ہوئے جہاز کے لئے قطب نما بھی ہو اور لنگر بھی۔ اس لئے وہ قوت کے ساتھ ملائمت بھی چاہتا ہے۔ اور اپنے آئیڈیل انسان کی جو نطشے کے فوق البشر سے مختلف ہے اور جس کا نام اس کے یہاں "مردِ مومن" ہے یہ صفت بتاتا ہے۔

جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفاں

اور

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

اور اپنے آئیڈیل انسان سے کہتا ہے۔

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

پھر جس طرح وہ عشق وجنوں کا عاشق ہے اور کہتا ہے۔

بے دھڑک کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

اس طرح وہ عقل و دانش کا بھی دلدادہ ہے اور کہتا ہے۔

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنوں

اور قلتِ فکر کی شکایت کرتے ہوئے کہتا ہے۔

دو صد دانا دریں محفل سخن گفت
سخن نازک تر از برگِ سمن گفت

دلے با من بگو آں دیدہ ور کیست
کہ خارے دید و احوالِ چمن گفت

خود اس نے فراست مومن کا جو نمونہ پیش کیا ہے اس پر حیرت ہوتی ہے۔ خلافت تحریک کے سیلاب میں پورے ملک کے دانشور بہ گئے تھے لیکن اس نے کہا۔

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے
تو احکامِ حق سے نہ کر بے وفائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا؟
خلافت کی کرنے لگا تو گدائی
"مراد ز شکستن چناں عار ناید۔
کہ از دیگراں خواستن مومیائی"

اسے خود بھی اپنی اس صفت کا احساس تھا چنانچہ آخری لمحات میں اس کی زبان پر تھا

سر آمد روزگار ایں فقیرے
دگر دانائے راز آید کہ ناید

اقبال کی وہ خصوصیت جس نے "اقبالیات" کے نام سے اس کے کلام کو ایک موضوع بنا دیا ہے وہ اس کے فکر کی بلندی اور نگاہ کی تیزی ہے۔ پھر جتنا بلند اس کا فکر ہے اتنا ہی ذمہ دار اس کے نغمہ کا آہنگ ہے اور جیسی ندرت اس کے خیالات میں ہے ویسے ہی اچھوتے اس کے اسالیب ہیں۔ مثلاً درد و سوز اس کی اتنی قیمتی متاع ہے کہ وہ اس کے عوض شانِ خداوندی بھی لینے کو تیار نہیں ہے

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

اس کے نزدیک یہی وہ نعمت ہے جو بندہ کو حاصل ہے خدا کو نہیں، اس دردِ دل کی تلاش میں وہ سمندر میں اترا مگر وہاں اسے موتی تو ملے گوہر دل نہیں ملا۔ پہاڑ پر چڑھا وہاں بھی اسے قطرۂ خون سے بنا ہوا لعل نہیں ملا۔ چاند پر پہنچا اس میں بھی اسے فروغ داغ

کے لئے جلوۂ دل نہیں ملا۔ بالآخر اسے خدا سے کہنا پڑا۔

جہاں تہی ز دل و مشت خاک من ہمہ دل

چمن خوش است و لے درخور نوایم نیست

اس کی نظر میں انسانی جسم کا سب سے قیمتی عضو اس کی آنکھ ہے۔ اس لئے نہیں کہ وہ دیکھتی ہے بلکہ اس لئے کہ ع۔ "مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ"

اُس کی رائے ہیں۔ "عبادت چشم شاعر کی ہے ہر دم باوضو رہنا۔"

اور چونکہ خود وہ صحیح معنی میں "دیدۂ بینائے قوم" تھا۔ اس نے جو کچھ کہا دماغ سے نہیں دل سے کہا اس لئے خود اسی کے الفاظ میں

دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے

پَر نہیں طاقتِ پرواز مگر رکھتی ہے

پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کلام میں تاثیر اسی وقت پیدا ہوتی ہے جبکہ صاحب کلام کسی شخصیت کے عشق کی چوٹ کھا چکا ہو۔ مولانا جامیؒ جیسی مقدس ہستی نے کہا ہے۔

متاب از عشق رو گرچہ مجازی است

کہ آں بہرِ حقیقت کارسازی است

اقبالؒ کے پیام و کلام کے موثر ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ عشق مصطفےٰؐ کی چوٹ کھائے ہوئے تھا۔ کئی واقعات اس عشق کی شہادت دیتے ہیں مگر اسکی ایک رباعی شاید بڑی بڑی نعتوں پر بھاری ہے جو دعا کے انداز میں کہی گئی ہے

تو غنی از ہر دو عالم من فقیر

روزِ محشر عذر ہائے من پذیر

یا اگر بینی حسابم ناگزیر

از نگاہِ مصطفےٰ پنہاں بگیر

وہ اس دردمندی کے ساتھ انسان کی خودی کو جھنجھوڑتا ہے۔ اس کے نزدیک ......

"خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے" اور "سمندر ہے اک بوند پانی میں بند" اور چونکہ خودی و خودداری سخت کوشش کے بغیر محض ایک فریب ہے۔ اس لئے عنایۃً ملی ہوئی جنت بھی اسے پسند نہیں۔ کہتا ہے۔

"مجھے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں"
"جنت تری پنہاں ہے مرے خونِ جگر میں"

اقبال نے انسان کو اتنا ہی بلند مقام دیا ہے جتنا قرآن نے اسے دیا ہے۔ پورے کون و مکان میں دو ہی وجود اس کی نگاہ میں قابل لحاظ ہیں۔ خدا اور انسان۔ اور اس نے اپنی غیر معمولی قوتِ تخیلہ سے کام لے کر کیسے کیسے دلفریب اسالیب میں بندہ کو خدا کے مقابلے میں کھڑا کر دیا ہے مثلاً۔

نوائے عشق را ساز است آدم
کشاید راز و خود راز است آدم
جہاں او آفرید ایں خوب تر ساخت
مگر با ایزد انباز است آدم

خدا انسان سے شکایت کرتا ہے کہ میں نے تو ایک آب و گل سے جہان کو پیدا کیا تھا تو نے "ایران و تاتار و زنگ" کے بت گھڑ لئے۔ میں نے ایک خاک سے فولاد پیدا کیا تھا۔ تو نے "شمشیر و تیغ و تفنگ" بنا ڈالے۔ نہال چمن کے لئے تو نے کلہاڑا بنا لیا۔ اور طائر نغمہ زن کے لئے پنجرہ؟ ...... انسان پلٹ کر جواب دیتا ہے۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و زاغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم

اقبال فلسفی و مفکر ہے یا شاعر؟ یہ کوئی مشکل سوال نہیں۔ وہ بیک وقت فلسفی بھی ہے

مفکر بھی، داعی و مصلح بھی اور شاعر بھی۔ شعر دراصل قلبی احساس و ار دات کے موزوں الفاظ کا جامہ پہن لینے کا نام ہے۔ شاعر چونکہ حد درجہ حساس اور قوت متخیلہ کا مالک ہوتا ہے۔ ساتھ ہی وہ لفظ و بیان پر اتنی قدرت رکھتا ہے کہ مؤثر و موزوں الفاظ میں اپنا قلبی تاثر دوسروں کو منتقل کر دے۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو بات صاف ہے۔ جو شاعر جس سطح سے سوچتا ہوگا۔ جو خیالات رکھتا ہوگا۔ جو آئیڈیالوجی مانتا ہوگا۔ جس چیز کا احساس و درد اس کے دل میں ہوگا۔ اسی رنگ کی چیزیں اس کے قلب پر وارد ہونگی اور اس کی قوت متخیلہ اور قدرت بیان کے سہارے دوسروں پر نازل ہونگی ـــــ شاخ گل دیکھ کر ایک شاعر نے کہا۔

دیدہ ام شاخ گلے برخویش مے پیچم کہ کاش
مے توانستم بہ یک دست ایں قدر ساغر گرفت

مگر پھول ہی میں دوسرے شاعر کے دیدۂ عبرت نے دیکھا۔

بے مہریٔ دہر بیں کہ در یک ہفتہ
گل سر زد و غنچہ گشت و بشگفت و بریخت

اس پھول کو دیکھ کر ایک شاعر کو اپنا محبوب یاد آگیا۔ "اے گل بہ تو خورسندم تو بوئے کسے داری" یہی نظر کی تیزی اور نقطۂ نگاہ کی بات ہے کہ فوارہ کو کس نے نہیں دیکھا۔ مگر اقبال نے اس میں اپنا پسندیدہ قوت و بلندی کا کرشمہ دیکھ لیا۔

یہ آبجو کی روانی یہ ہمکناری خاک
مری نگاہ میں ناخوب ہے یہ نظّارہ
اُدھر نہ دیکھ اِدھر دیکھ اے جوانِ عزیز
بلند زور دروں سے ہوا ہے فوّارہ

مگر وہ چیز جس کی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ جس گروہ انسانی میں ایک اقبال پیدا ہو جائے اس گروہ کو صاحب اقبال ہی ہونا چاہیئے۔ وہ اس کا تصور خودی ہے اس خودی کے مفہوم و مدعا کو خود اقبال نے تو عجیب عجیب انداز سے دلوں میں اتارنے کی کوشش کی ہی ہے۔ دوسرے صاحب اقبال لوگوں نے بھی اس پر بہت کچھ لکھا ہے۔ لیکن اقبال کی پیش کردہ خودی، اِس قدر

اہم اور اتنی وسیع الاطراف ہے کہ اس کی وضاحت جتنی بار اور جتنے طریقوں سے کی جائے اتنا ہی اچھا ہے۔

انسان نے خود کو نہ پہچان کر ہمیشہ اپنے ساتھ ظلم کیا ہے۔ چاہے زمانہ قدیم کا توہم پرست انسان ہو یا آج کا روشن خیال۔ اس نے ہمیشہ اپنے کو نہایت گھٹیا مقام سے دیکھا ہے۔ آج کا عقلیت پرست انسان یہ سمجھتا ہے کہ اس نے بہت اعلیٰ مقام حاصل کر لیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ آج کا ترقی یافتہ انسان بھی خود شناسی سے ایسا ہی محروم ہے جب پہلے کے تاریک دور میں ارواح کو پوجنے والا انسان محروم تھا۔ فرق صرف شکلوں میں ہوا ہے ورنہ خود کو پست سمجھنے میں دونوں یکساں ہیں۔ جہالت کے دور کا انسان اگر خود کو نہ پہچان کر اپنے معزز سر کو چاند اور سورج کے سامنے جھکاتا تھا۔ دریاؤں اور پہاڑوں کے آگے گر پڑتا تھا تو آج کا انسان آغوش علم کا پروردہ خود کو سوشل اینیمل کہہ کر حیوانی زندگی سے ہدایت حاصل کر رہا ہے اور اپنی حیوانی خواہشات کے آگے سجدہ ریز ہے۔ اس کی نظر جسم سے گذر کر داخل میں جاتی بھی ہے تو شرف انسانی تک نہیں پہنچتی خواہشات میں اُلجھ کر رہ جاتی ہے۔ کسی بھلے آدمی کی نظر بھوک پر پڑی تو اسے ساری دُنیا روٹی ہی کے لئے لڑتی جھگڑتی نظر آنے لگی۔ اور اس نے ایک فلسفہ گھڑ کر یہ نظریہ پیش کر دیا کہ انسان کے لئے قوت محرکہ اس کی بھوک ہے روٹی کے لئے ہی وہ لڑتا رہا ہے اور روٹی کے لئے ہی اسے لڑنا چاہیئے۔ کسی دوسرے خدا کے بندے کی نگاہ انسان کی صنفی خواہش پر جم گئی تو اسے نظر آیا کہ دُنیا کی ساری چہل پہل ایک شہوت کی وجہ سے ہے حتیٰ کہ ایک ماں بھی اپنے بیٹے سے اس جذبہ کے تحت محبت کرتی ہے اس طرح اس شریف آدمی کی نظر شرمگاہ میں سمٹ کر رہ گئی اور دُنیا اُسے شہوت رانی کا اڈہ نظر آنے لگی۔ یہ تمام نظریات دراصل نتیجہ ہیں اس ایک بات کا کہ انسان نے خود اپنا مجد و شرف نہیں پہچانا اور خود کو بھی ایک جانور سمجھ بیٹھا۔ اسلام نے بہت بڑی خدمت یہ انجام دی کہ انسان کو اس کے مجد و شرف سے واقف کرایا۔ انسان کو اس نے بتایا کہ تو زمین پر اللہ کا نائب ہے۔ یہ سب چیزیں جنھیں تو نادانی کے ساتھ اپنے سے بڑا سمجھتا ہے۔ کسی سے خوف کھا کر اس کے آگے سجدہ ریز ہو جاتا ہے اور کسی سے

اُمید باندھ کر اسے پوجنے لگتا ہے یہ سب تجھ سے کمتر، تیرے خدمت گذار اور تیرے ہی لئے مصروف کار ہیں۔ خود اپنے خدمت گاروں کے آگے سر ٹیک دینا نہ صرف نادانی ہے۔ نہ صرف اپنے رحیم و کریم آقا کی ناشکری ہے بلکہ خود تیری انتہائی ذلت ہے۔ جو خواہشات و جذبات اور صلاحیتیں تجھ کو اس لئے دی گئی ہیں کہ ان کو استعمال کر کے اپنے مقام لائق تک پہنچے۔ انہی کی خدمت میں مصروف ہو جانا نہ صرف رذالت و نمک حرامی ہے بلکہ خود تیری توہین ہے۔ تیرے مسجودِ ملائک سر کے لئے تو یہی ایک بات زیبا ہے کہ وہ اپنے مالک کے آگے ضرور جھکے اور کسی دوسرے کے سامنے ہرگز نہ جھکے ——

تاریخ گواہ ہے کہ اس پیغام نے انسان کو عزّ و شرف کا جو مقام عطا کیا وہ اسے کہیں نہیں ملا تجربہ شاہد ہے کہ اس پیغام نے انسانی زندگی کو جو تناسب و اعتدال، حسن و جمال اور شوکت و جلال بخشا وہ اسے کسی جگہ نہیں ملا اور عقل کہتی ہے کہ انسانیت پر یہ بہار کسی اور بارش سے نہیں آسکتی۔

تاریخ کا سب سے بڑا حادثہ یہ ہے کہ خود فراموش انسانوں میں سے جو لوگ خود کو پہچان کر اس پیغام کے امین بنے تھے وہ بھی خود کو بھول گئے اور دُنیا نے بھی ان کی اس حیثیت کو بھلا دیا۔ ان کی اس بھول نے ان کے افکار و عقائد میں بھی کسی ایک جانب جھکاؤ پیدا کیا اور اعمال میں بھی۔ ایک طرف ظلّ اللہ بن کر انھوں نے وہ سب کچھ کیا جو اولیاء الشیطان کے کرنے کا تھا۔ چینت و چالاک گھوڑے کی طرح زیر بار چلنے کے بجائے جنازے کی طرح لوگوں کے کاندھوں پر چلے۔ دوسری طرف زبان سے لا رھبانیۃ فی الاسلام کہتے ہوئے ترک لذات اور ترک دُنیا کی لذات میں گُم ہو گئے۔ ایک طرف خدا کو مانتے ہوئے اسے تو آئینی تخت پر بٹھا دیا اور خود عقول عشرہ ایجاد کر کے آسمانوں کی گردش میں پھنس گئے۔ دوسری طرف خدا کو مانا تو اس طرح کہ انھیں ذرہ ذرہ میں خدا نظر آنے لگا۔ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ پڑھتے ہوئے لا موجود الا اللہ پر ایمان لے آئے اور اپنے وجود ہی سے انکار کر بیٹھے۔ بڑا بننے پر آئے تو زبان حال سے اَنَا رَبُّکُمُ الْاَعْلٰی کہنے لگے اور انکسار و فروتنی کی طرف جھکے تو خود کو ساری دنیا سے کمتر سمجھ بیٹھے۔ حتّٰی کہ پستی و ذلت کی عادت ڈالنے کے لئے مشقیں کی جانے لگیں۔ (مثلاً فرقۂ ملامتیہ) نتیجہ یہ نکلا کہ جابر و سرکش کے لئے مرغوب چارہ بن گئے۔

ان حالات میں اور ایسے گوناگوں راگوں کے درمیان ایک گرج سنائی دی۔ اس نے کڑک کر کہا" یہ کیا فضول بات ہے کہ میں کچھ نہیں۔ نادان تو ہی سب کچھ ہے۔

دانہ تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو، حاصل بھی تو"

" ناخدا تو، بحر تو، کشتی بھی تو، ساحل بھی تو"

"مے بھی تو مینا بھی تو، ساقی بھی تو، محفل بھی تو"

اس نے تن بہ تقدیر انسان سے کہا

عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں — تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

اس نے خود فراموش انسان سے کہا۔ " اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی۔"

اس نے کہا نادان! اپنی خودی پہچان۔ جو چیز تجھے حاصل ہے وہ پہاڑوں اور دریاؤں کو میسر نہیں۔ جو مقام تیرا ہے وہ چاند اور سورج کو حاصل نہیں۔ تو ملاءِ اعلیٰ کا مکین ہے۔ تو امانت الٰہی کا امین ہے۔ تو اس زمین کا آسمان ہے تو آفاق میں گم ہو جانے کے لئے نہیں۔ آفاق کو تجھ میں گم ہونا چاہیئے۔

نہیں تیرا نشیمن قصرِ سلطانی کے گنبد پر
تو شاہیں ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں میں

اقبال نے جس خودی کو بیدار کیا وہ سروں کے جھکنے اور اٹھنے میں ایک خاص کیفیت پیدا کر کے انہیں ایک مخصوص شکل کا پابند بناتی ہے۔ جو سر خدا کی جناب میں جھکے بغیر دوسروں کے مقابلہ میں بلند ہونا چاہتا ہے وہ خود شناس نہیں۔ اور جو سر دوسری اطراف سے اکڑے بغیر خدا کے سامنے جھکے اس کا جھکنا دراصل جھکنا ہی نہیں۔ جب آدمی خود کو پہچان کر خدا کا غلام بن جاتا ہے تو ساری خدائی اس کی سرپرستی میں آجاتی ہے۔ اس کا سر خدا کے سامنے جھکتا ہے اور ساری خدائی کا دل اس کے سامنے۔ یہ وہ چیز ہے جو خود آگاہ بندہ کے لئے مخصوص ہے۔ دنیا کی کوئی ہستی اس نعمت میں اس کی شریک نہیں۔ گویا لاشریک خدا کا پرستار اس پہلو سے خود لاشریک ہے۔ ایسا خود آگاہ وجود جب تیار ہو جاتا ہے تو اس کی اذان سے وہ سحر طلوع ہوتی ہے۔ جس سے نور کے چشمے پھوٹتے ہیں اور شبستان وجود لرز جاتا ہے۔

اس سے لالہ کے جلتے ہوئے جگر میں ٹھنڈک آتی ہے اور باطل کے طوفان دہل جاتے ہیں۔ وہ بخارا یا بدخشاں نام کے کسی نشیمن میں سو نہیں جاتا بلکہ یہ بندۂ خاکی جبریل امین کا ہمسایہ بن جاتا ہے اس کی زندگی برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہوتی ہے اس کے یہاں شورش طوفان حلال ہوتی ہے اور لذت ساحل حرام۔ اسے جمع شدہ حاصل سے نہیں کوندجانے والی بجلی سے دلچسپی ہوتی ہے وہ "ابن الکتاب" نہیں رہتا "ام الکتاب" بن جاتا ہے۔ وہ خیر پہ عامل ہی نہیں خیر کا سرپرست ہوتا ہے۔ اس طرح وہ شر سے بچتا ہی نہیں شر کے استیصال کی سوچتا ہے۔ وہ تقدیر کے ہاتھ میں بے بس کھلونا نہیں بنا رہتا بلکہ احکام الٰہی کا پابند ہو کر خود "تقدیر یزداں" بن جاتا ہے وہ محض "مستیٔ گفتار" میں بدمست نہیں رہتا بلکہ اس کے رگ و پے میں "مستیٔ کردار" اتر جاتی ہے اس کو ان چیزوں سے زیادہ دلچسپی نہیں رہتی کہ "ابنِ مریم مرگیا یا زندۂ جاوید ہے" اور ہیں کلام اللہ کے الفاظ حادث یا قدیم" اس کی تسکین ان "الٰہیات کے ترشے ہوئے لات ومنات" سے نہیں ہوتی۔ اس کا حوصلہ "مصافِ زندگی" میں کود کر "احتساب کائنات" چاہتا ہے وہ "سیل تندرو" بن کر کوہ و بیابان سے گذرتا ہے اور "گلستان راہ میں آئے توجوئے نغمہ خواں" بن جاتا ہے۔

خدا شناس و خود آگاہ آدمی مغرور نہیں ہوسکتا۔ وہ انتہائی منکسر المزاج اور اپنے بنی نوع کا سچا خادم ہوتا ہے اگر کسی نے خود بینی کو خود شناسی سمجھ لیا ——— کیونکہ دونوں کی حدیں ملی ہوئی ہیں ——— تو سمجھنا چاہیئے کہ ابھی اس کی خودی جاگی نہیں ہے۔ جو شخص صرف اکڑتا ہے۔ وہ خود شناس نہیں۔ اور جو شخص جھکتا ہے وہ بھی خود آگاہ نہیں قیام کی جگہ قیام اور سجود کی جگہ سجود اسی وقت ممکن ہے۔ جب کہ آدمی اپنے مقام کو اچھی طرح پہچان لے۔ اس کے بغیر وہ قیام کے موقعہ پر سجدہ میں گر جائے گا اور سجدہ کی جگہ کھڑا رہ جائے گا۔ مختصر یہ کہ خود کو پہچانے بغیر آدمی خدا کو نہیں پہچان سکتا اور خدا کو پہچانے بغیر خود کو پہچاننا ممکن نہیں۔ "من عرف نفسہٗ فقد عرف ربہٗ"۔

مُنکرِ حق نزد مُلّا کافر است
مُنکرِ خود نزدِ من کافر تر است

اقبالؔ کے نزدیک جب کوئی فرد اپنی خودی کو جگا لیتا ہے تو اس کی نگاہ سے "بدل جاتی ہیں تقدیریں" لیکن جب کسی جماعت یا سوسائٹی کی خودی جاگ پڑتی ہے تو پھر اس کی قوّتِ تسخیر کا، اس کی جاذبیت کا اور اس کے حرکت و عمل سے برسنے والی برکتوں کا اندازہ کرنا آج کے ترقی زدہ انسان کے لئے تو بہت ہی مشکل ہے ایسی جماعت کے قدموں سے دُنیا میں سچ مچ بہار آجاتی ہے۔ یہ دُنیا دارالمحن ہوتے ہوئے دارالسلام ——— امن اور سلامتی کی جگہ ——— بن جاتی ہے۔

ڈاکٹر ابو محمد سحر

اقبال: فکر و فن

(اُردو کلام کی روشنی میں)

اقبال نے جب میدانِ سخن میں قدم رکھا تو ہندوستان میں امیر مینائی، داغ دہلوی، حالی اور اکبر الہ آبادی کی شاعری کا ڈنکا بج رہا تھا۔ ابتدا میں وہ حالی اور اکبر کی قومی اور اصلاحی شاعری کے مقابلے میں امیر و داغ کی روایتی شاعری سے زیادہ متاثر ہوئے۔ چنانچہ انھوں نے نہ صرف غزل گوئی سے شاعری کا آغاز کیا بلکہ اس وقت کے گلدستوں کے لئے طرحی غزلیں کہیں اور امیر و داغ کے رنگ میں طبع آزمائی کی۔ داغ سے انھوں نے خط و کتابت کے ذریعے سے تلمذ بھی اختیار کیا۔ ان کے قلمزد کلام میں داغ اور امیر دونوں سے عقیدت کا اظہار ملتا ہے۔ امیر مینائی کے دیوان "صنم خانۂ عشق" سے متعلق ان کا یہ مقطع قابلِ ذکر ہے۔

عجیب شے ہے صنم خانۂ امیر اقبال
میں بُت پرست ہوں رکھ دی وہیں جبیں میں نے

امیر و داغ سے استفادہ کرنے کے بعد انھوں نے غالب سے اثر قبول کیا۔ یہ اردو غزل کی ایک بہتر روایت کی تقلید تھی۔ انھوں نے عارضی طور پر اس میں بھی جو سرگرمی دکھائی وہ ان کے اس شعر سے ظاہر ہے۔

سکونِ دل سے سامانِ کشودِ کار پیدا کر
کہ عقدہ خاطرِ گرداب کا آبِ رواں تک ہے

غالب کا بالواسطہ اثر تو ان پر بعد میں بھی رہا لیکن ان کو خود اپنا راستہ نکالنے میں زیادہ دیر نہیں لگی۔ ان کی جدت پسند اور ہمہ گیر طبیعت مروجہ غزل گوئی تک محدود نہیں رہ سکتی تھی۔ وہ اردو شاعری کے جدید رنگ و آہنگ سے بے خبر نہ تھے اور نہ قومی حالات سے بے تعلق رہ سکتے تھے۔ چنانچہ انیسویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے ان کی قومی شاعری کا آغاز ہو گیا جو بیسویں صدی کے انقلاب آفریں پس منظر میں فکر و فن کی انتہائی بلندیوں تک پہنچ گئی۔

اقبال کی فکر و نظر نے یوں تو کئی مدارج ارتقا طے کئے ہیں لیکن ایک خاص موڑ اس وقت آیا جب ان کے نظریۂ قومیت میں تبدیلی ہوئی۔ ابتدائی دور میں وہ وطنیت کے ایک نہایت پرجوش علمبردار تھے اور مذہب کو قومی معاملات سے الگ رکھنا چاہتے تھے۔ تاہم انفرادی حیثیت سے مذہبی رجحان ان کے یہاں اس دور میں بھی موجود تھا۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک اپنے قیام یورپ کے زمانے میں انھوں نے مغربی ممالک کی جارحانہ وطنیت اور مادہ پرستی، بے دین سیاست، جمہوری نظام کے کھوکھلے پن اور سامراجی عزائم کا بہت قریب سے جائزہ لیا۔ ہندوستان میں فرقہ آرائی کے فروغ کے خلاف بھی انھوں نے شدید ردِّ عمل قبول کیا۔ اس کے ساتھ ہی ان کے یہاں یہ عقیدہ پیدا ہوا کہ دوسری قومیں تو جس طرح چاہیں ترقی کر سکتی ہیں لیکن مسلمان اپنے مذہب سے روگردانی کر کے دنیا میں کچھ حاصل نہیں کر سکتے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں کو الگ الگ زاویوں سے دیکھنے لگے۔ وہ غیر مذہبی قومیت سے مذہبی بین الاقوامیت اور روحانی نظام زندگی کی طرف آئے اور ایک عالم گیر روحانی تمدن کے تصور کو عملی جامہ پہنانے کے لئے انھوں نے اسلام اور دنیائے اسلام کو منتخب کیا۔ اسلامی عقائد اور فکر و فلسفہ کی صداقت اور دنیائے اسلام کے ایک روشن مستقبل پر ان کا یقین و اعتماد جس نسبت سے بڑھتا گیا اسی نسبت سے ان کے کلام میں فلسفیانہ گہرائی اور پیغمبرانہ شان میں بھی اضافہ ہوتا گیا۔ پہلی جنگ عظیم اور انقلاب روس نے انہیں کچھ نئے موضوعات دیئے۔ باوجود اس کے کہ کوئی مختلف رجحان یا تحریک صحیح معنوں میں ان کے نظریاتی حصار میں اپنی جگہ بنانے میں

کامیاب نہیں ہوتی، ان کے کلام میں ایسے اشعار برابر ملتے ہیں جن میں وہ بلا امتیاز مذہب وملت حب الوطنی، انسان دوستی اور آزادی کی ترجمانی کرتے ہیں۔ جابجا انھوں نے اپنے مذہبی وملی رجحان کو دیگر تصورات کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی شعوری کوشش بھی کی ہے۔ مثال کے طور پر "خضر راہ" میں دنیائے اسلام کے لئے وہ ایک بالکل مذہبی لائحہ عمل پیش کرتے ہیں لیکن تمام بنی نوع انسان کو بھی ایک پیغام دیتے ہیں۔ انقلاب روس کوئی اسلامی انقلاب نہ تھا۔ لیکن وہ بڑی گرم جوشی سے اس کا خیر مقدم کرتے ہیں اور مغرب ومشرق میں بندۂ مزدور کے دور کے آغاز کی بشارت دیتے ہیں۔ آخر عمر کی ایک نظم "شعاعِ امید" میں انھوں نے اپنے مجموعی نقطۂ نظر کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے۔

اک شوخ کرن شوخ مثالِ نگہ حور — آرام سے فارغ صفت جوہر سیماب
بولی کہ مجھے رخصتِ تنویر عطا ہو — جب تک نہ ہو مشرق کا ہر اک ذرہ جہاں تاب
چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو — جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب
خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز — اقبال کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب
چشم مہ و پرویں ہے اسی خاک سے روشن — یہ خاک کہ ہے جس کا خزف ریزۂ دُرناب
اس خاک سے اٹھے ہیں وہ غواص معانی — جن کے لئے ہر بحر پر آشوب ہے پایاب
جس ساز کے نغموں سے حرارت تھی دلوں میں — محفل کا وہی ساز ہے بیگانہ مضراب
بت خانے کے دروازے پہ سوتا ہے برہمن — تقدیر کو روتا ہے مسلماں تہ محراب

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

اقبال نے زندگی کے متعدد پہلوؤں پر حکیمانہ وفلسفیانہ نظر ڈالی ہے۔ زندگی اور کائنات کے بارے میں وہ ایک خاص فلسفہ رکھتے ہیں جو روحانیت، اخلاق اور حرکت وعمل پر مبنی ہے۔ ان کے نزدیک کائنات کی اصل روح ہے۔ اس لئے وہ اپنے خیالات کی ساری عمارت ــــ روحانی بنیادوں پر قائم کرتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود

وہ کائنات کو ایک روائتی صوفی کی طرح وجودِ مطلق کا "ظلِ موہوم" یا "حلقۂ دامِ خیال" نہیں قرار دیتے بلکہ اس کے مادی وجود کو بھی تسلیم کرتے ہیں روحانیت اور مادیت کے اس امتزاج کے ساتھ وہ زندگی اور کائنات کا ایک ارتقائی تصور رکھتے ہیں۔ ان کے مطابق کائنات میں نہ توجمود ہے اور نہ تکرار۔ وہ ہر لحہ ارتقا کی منزلیں طے کرتی چلی جارہی ہے۔ یہی وجہ ہے وہ اس کو ایک عمل ناتمام سے تعبیر کرتے ہیں۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دما دم صدائے کُن فیکون

زندگی بھی ارتقاء کے اسی طلسم میں گرفتار ہے چنانچہ وہ بھی کوشش ناتمام اور گردشِ پیہم سے عبارت ہے۔

رازِ حیات پوچھ لے خضرِ خجستہ گام سے
زندہ ہر ایک چیز ہے کوششِ ناتمام سے
پختہ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی
ہے یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی

اقبال محض سانس کے آنے جانے کو زندگی نہیں سمجھتے۔ زندگی مسلسل جدوجہد اور حرکت وعمل کا نام ہے۔ اسے زندگی اور موت کے عام تصورات سے نہیں پرکھا جاسکتا کیونکہ کبھی کسی بلند مقصد کے لئے جینا اور کبھی مرجانا زندگی ہوتا ہے۔ زندگی چوں کہ بجائے خود ایک تخلیقی قوت ہے اس لئے غیر فانی اور دنیاوی وقت کے تعینات سے بلند تر ہے۔ محنت اور سخت کوشی اس کی دوسری علامتیں ہیں۔

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیمِ جاں ہے زندگی
تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں پیہم دواں ہر دم جواں ہے زندگی
زندگانی کی حقیقت کوہ کن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگِ گراں ہے زندگی

زندگی کے یہ اصول ہر جگہ کارفرما ہیں خواہ انفرادی زندگی ہو یا اجتماعی زندگی۔ عمل پیہم اور سعئ مسلسل اضطراری چیزیں نہیں ہیں بلکہ ان کے مقاصد ہیں۔ اس طرح زندگی ایک جہدِ مسلسل ہے جو کسی مقصد کو مدِ نظر رکھ کر کی جائے۔ اقبال نے تخلیق و تسخیر کو زندگی کے اعلیٰ ترین مقاصد قرار دیا ہے۔

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِ آدم ہے ضمیرِ کُن فکاں ہے زندگی

گرچہ اک مٹی کے پیکر میں نہاں ہے زندگی
آشکارا ہے یہ اپنی قوتِ تسخیر سے

اقبال کی تلقین عمل کی بنیاد یقین اور محبت سے استوار ہوتی ہے۔ جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ عمل سے عمل نیک یا عمل صالح مراد لیتے ہیں۔

یقیں محکم عمل پیہم محبت فاتح عالم
جہادِ زندگانی میں یہ ہیں مردوں کی شمشیریں

عمل کا محرک حقیقی عشق ہے۔ اقبال عشق کو بھی عام اور محدود معنوں میں نہیں استعمال کرتے بلکہ اس سے ایک ابدی قوت مراد لیتے ہیں جس کا خاصہ مستی، انہماک اور پیہم آرزو ہے۔ عشق ہی انسان کو حرکت و عمل پر مجبور کرتا ہے، اس سے بڑے بڑے کام کراتا ہے اور اس طرح کائنات کے ارتقائی عمل میں ممد و معاون ثابت ہوتا ہے۔ دنیا کی تمام چیزیں فانی ہیں لیکن عشق اور اس کے کارہائے نمایاں غیر فانی ہیں۔

اول و آخر فنا باطن و ظاہر فنا
نقش کہن ہو کہ نو منزل آخر فنا

ہے مگر اس نقش میں رنگ ثبات دوام
جس کو کیا ہو کسی مرد خدا نے تمام

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

عشق زندگی کے لئے سرچشمۂ ہدایت کا بھی کام دیتا ہے۔ اقبال انسان کی رہبری کے لئے عشق کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں۔ قطع نظر اس کے کہ عشق ان کے نزدیک "ابد کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید" یا "اصل حیات" ہے وہ عشق کو عقل پر ترجیح اس لئے بھی دیتے ہیں کہ عقل انسان کو چون و چرا اور سود و زیاں کے الجھیڑوں میں ڈال کر تشکیک و تذبذب میں مبتلا کر دیتی ہے۔ جس سے قوت عمل اور ادراک حقائق دونوں کو نقصان پہنچتا ہے اس کے برعکس عشق میں تشکیک و تذبذب کی گنجائش نہیں ہوتی۔ وہ تیزی سے منزل مقصود کی طرف بڑھتا ہے اور کامیابی اس کے قدم چومتی ہے۔ اقبال چونکہ ادراک حقائق اور حرکت و عمل کے دلدادہ ہیں اس لئے انھیں عشق ہی کی ادا پسند ہے۔

ان کا مشہور شعر ہے۔

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق　　　عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

لیکن وہ سطحی معنوں میں نہ جنون و دیوانگی کے قائل ہیں اور نہ زندگی کو ہوش و خرد سے بیگانہ کر دینا چاہتے ہیں۔ انھوں نے عقل کی مذمت میں صرف اس کے کمزور پہلو کو پیشِ نظر رکھا ہے جو عقل کی پوری تصویر نہیں ہے۔ وہ اس سے بے خبر نہ تھے کہ انسانی زندگی میں عقل و عشق کی قوتیں دوش بدوش چلتی ہیں اور دونوں ضروری ہیں۔ خود ان کا کلام عقلی صلاحیتوں کا ایک نہایت بلند معیار پیش کرتا ہے اگرچہ انھوں نے اس کو اکثر صرف عشق کا کرشمہ بتایا ہے۔ وہ "حدیثِ رندانہ" ہی کو سب کچھ نہ سمجھتے تھے بلکہ حکیمانہ نظر کے بھی معترف تھے۔ ان کے اس شعر سے عقل و عشق دونوں کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔

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

اسی طرح مومن کے تصور میں بھی انھوں نے عقل کو ایک مناسب مقام دیا ہے۔

عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ
حلقۂ آفاق میں گرمیٔ محفل ہے وہ

مجنوں گورکھپوری کے الفاظ میں اقبال کا تصورِ عشق "جنسی اور زوجی تحریک کے عنصر سے بالکل معریٰ ہو گیا ہے۔" لیکن یہاں جنسی اور زوجی تحریک کے عنصر کا تقاضا بے محل ہے۔ اس کی ضرورت اس وقت ہو سکتی تھی جب اقبال نے زندگی کو جنسی اور زوجی سطح پر پیش کیا ہوتا۔ اُن کا یہ اعتراض بھی قابلِ قبول نہیں ہے کہ "اقبال کا تصورِ عشق محض ایک ماورائی قوت ہو کر رہ گیا ہے اس میں انسانیت کی بو بہت کم باقی رہ گئی ہے۔" حقیقت یہ ہے کہ اقبال کا تصورِ عشق جن محرکات کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے وہ انسانی زندگی کے ہر میدان میں جاری و ساری ہیں۔ اقبال ہی کا شعر ہے۔

عطار ہو، رومی ہو، رازی ہو، غزالی ہو　　　کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہِ سحر گاہی

اقبالؔ نے جب اسلامی تاریخ وتمدّن کا مطالعہ کیا تو انھیں تصوّف کے عروج میں مسلمانوں کا زوال نظر آیا۔ صوفیوں کی تعلیم ترکِ دنیا اور نفیٔ خودی پر مبنی تھی چوں کہ اس پر ضرب کاری لگائے بغیر حرکت وعمل کا کوئی پیغام کارگر نہیں ہو سکتا تھا اس لئے انھوں نے مروّجہ تصوّف اور طریقِ خانقاہی کی سخت مخالفت کی۔ مروّجہ تصوّف کی غیر اسلامی بنیادوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے وہ صوفی سے کہتے ہیں۔

جس کا یہ تصوّف ہو وہ اسلام کر ایجاد مسکینی ومحکومی ونومیدئ جاوید

انھوں نے نہ صرف مروجہ تصوف کی مخالفت کی بلکہ اس کے نفیٔ خودی کے برخلاف اثباتِ خودی کا نظریہ پیش کیا جس کو ان کے فلسفۂ زندگی کا نچوڑ کہا جاسکتا ہے۔ ان کے نزدیک زندگی کا مقصد بالآخر خودی کی تکمیل بن جاتا ہے۔

خودی سے اقبالؔ کی مراد "احساسِ نفس" یا "تعینِ ذات" ہے۔ انسان کا نفس یا انا ایک مخلوق ہستی ہے اور اس لحاظ سے فانی ہے لیکن یہ اعتباری یا موہوم نہیں بلکہ علیٰحدہ وجود کا مالک ہے اور عشق پر مبنی عمل سے غیر فانی بن سکتا ہے۔ عشق جوہرِ زندگی ہے تو خودی جوہرِ عشق۔ عشق کے بغیر خودی ناقص ہے اور خودی کے بغیر زندگی بے حقیقت۔ خودی "سِرّ زندگانی" "رازِ درونِ حیات" اور "بیداری کائنات" ہے وہ ایک ایسی طاقت ہے جو ہر چیز پر غالب آسکتی ہے۔ اس کے امکانات لامحدود ہیں۔ اس کی تکمیل کے ذریعہ سے انسان نیابتِ الٰہی کا درجہ حاصل کرسکتا ہے۔ قوّت اور غلبے وغیرہ پر زور کے باوجود اقبالؔ کا تصوّرِ خودی بھی ایک روحانی تصوّر ہے۔ شیطنت اور فرعونیت سے اس کو الگ رکھنے کے لئے انھوں نے واضح اشارے کئے ہیں۔

خودی کی شوخی وتندی میں کبر وناز نہیں
جو ناز ہو بھی تو بے لذّتِ نیاز نہیں
ملّت کو جو فرعون کی میراث بنا دے
اربابِ نظر میں وہ خودی ننگِ خودی ہے

افراد کی طرح قوموں کی بھی خودی ہوتی ہے۔ فرد کی خودی قوم کی خودی سے ہم آہنگ

ہو کر اور زیادہ مضبوط اور مستحکم ہو جاتی ہے۔ فارسی کلام میں اقبالؔ نے اس کیفیت کو بیخودی سے موسوم کیا ہے۔ اُردو میں جابجا فرد اور مِلّت کے ربط پر زور ملتا ہے۔

فرد قائم ربط ملّت سے ہے تنہا کچھ نہیں　　موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں
مِلّت کے ساتھ رابطۂ استوار رکھ　　پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ

اقبالؔ اپنے فلسفۂ خودی سے دنیائے اسلام میں بے عملی، انفعالیت اور تقدیر پرستی کے اثرات کو مٹانا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں۔

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے　　خودی تیری مُسلماں کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں　　تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے

ساری دنیا کے لئے ان کا پیغام یہی ہے۔ ان کے مطابق دنیا کے مختلف اقوام کی زندگی میں زوال پذیر عناصر کا سبب خودی کی موت ہے۔

خودی کی موت سے مغرب کا اندروں بے نور
خودی کی موت سے مشرق ہے مُبتلائے جذام

خودی کی موت سے ہندی شکستہ بالوں میں
قفس ہوا ہے حلال اور آشیانہ حرام

یوں تو اقبالؔ ہر مذہب و مِلّت کے لوگوں کو اپنی انفرادی اور اجتماعی خودی کی تربیت اور حفاظت کی تلقین کرتے ہیں لیکن ان کا خیال ہے کہ خودی کی تکمیل کے لئے جن سازگار حالات کی ضرورت ہے وہ پوری طرح صِرف اسلام میں موجود ہیں۔ شاید یہی سبب ہے کہ وہ اپنے انسانِ کامل کو "مومن" کا نام دینے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

اقبالؔ کا فلسفۂ خودی جوان کے تصورِ عمل کے ساتھ بندھا ہوا ہے۔ روحانیت، صداقت اور خلوص پر مبنی ہے لیکن انھوں نے نطشے کی طرح قوت پر بہت زور دیا ہے شاہین اور باز کو ہیرو بنانے میں عمل پرستی کے ساتھ ساتھ قوت پرستی بھی جھلکتی ہے وہ فرد اور قوم کی خودی میں ہم آہنگی کے قائل ہیں اور مسلمانوں کو جہاں گیری اور جہانداری کا درس دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض ناقدین کو ان کے فلسفۂ خودی میں

فاشیت کا عکس دکھائی دیا ہے۔ لیکن اس پہلو پر زیادہ زور دینے سے اقبال کا مقصد عروق مردۂ مشرق میں خون زندگی دوڑانا تھا۔ شاہین اور باز یقیناً سفاک پرندے ہیں لیکن اقبال نے سفاکی کے پیش نظر ان کو اپنا ہیرو نہیں بنایا ہے۔ ان کی مثال دے کر انھوں نے حرکت و عمل، سخت کوشی اور خودداری وغیرہ کی تعلیم دی ہے وہ جب شاہین کی زبان سے یہ کہتے ہیں کہ

جھپٹنا پلٹنا پلٹ کر جھپٹنا
لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ

یا بچۂ شاہیں سے عقاب سال خوردکی یہ نصیحت نظم کرتے ہیں کہ

جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر
وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

تو یہاں بھی ان کا مقصد جارحیت کی تلقین نہیں ہے۔ یہ فطرت کا ایک مشاہدہ ہے کہ شاہین کبوتر کا شکار کرتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ انسان بھی لہو گرم رکھنے کے لئے اپنے سے کمزور انسان کا شکار کرے کیونکہ انسانی زندگی میں لہو گرم رکھنے کے اور بہت سے طریقے ہو سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ اقبال کے اصل مقصد کو کس طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ وہ شہ زوروں کے حامی نہیں ہیں بلکہ کمزوروں کو طاقت ور بنانا چاہتے ہیں اور کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑانے کا حوصلہ رکھتے ہیں۔

اقبال کے تصور حیات و کائنات پر اسلامی عقائد اور بعض اسلامی اکابر خصوصاً مولانا روم کی تعلیمات کی گہری چھاپ ہے۔ ساتھ ہی ساتھ انھوں نے بعض مغربی مفکرین کے مفید مطلب نظریات سے بھی اثر قبول کیا ہے۔ مثلاً احساس انا، اور انا اور غیر انا کے تصادم کے پیش نظر ایک "انائے ساعی" کے تصورات میں فشتے کے فلسفے کا عکس نظر آتا ہے۔ اسی طرح قوت کا تصور نطشے، اور تغیر، حرکت اور تخلیق کے نظریات ہیگل اور برگساں کے بعض نظریات سے مماثلت رکھتے ہیں۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اور فلسفۂ اقبال کے دوسرے ناقدین نے کسی نہ کسی حیثیت سے ان ماخذ کی نشان دہی کی ہے۔ مجنوں گورکھپوری کی یہ رائے بھی اہمیت سے خالی نہیں کہ" اقبال کا فلسفۂ خودی جرمنی کے مشہور ماہر ریاضیات

فلسفی لائبنیز (LEIBNITZ) کے نظریۂ فردیات (THEORY OF MONADS) سے اگر براہِ راست ماخوذ نہیں ہے تو اس سے بہت کچھ ملتا جلتا ضرور ہے۔" اس میں شک نہیں کہ اقبال نے عالمی فکر و خیال کے مختلف سرچشموں سے استفادہ کیا ہے لیکن اس میں ان کا خون جگر بھی شامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نظریات و تصورات میں بڑی انفرادیت محسوس ہوتی ہے۔ بقول پروفیسر آل احمد سرور "باوجود اس کے کہ اقبال کے یہاں حیرت انگیز تنوع ہے، ان کے یہاں حیرت انگیز وحدت بھی ہے۔ ان کا ایک مکمل فلسفۂ حیات، ایک آہنگ اور ایک پیغام ہے۔ اس فلسفۂ حیات کے لئے وہ دوسروں کے ممنون بھی ہیں مگر کسی کے مقلد نہیں۔"

جزوی طور پر اقبال کے فلسفۂ زندگی پر چاہے جو بھی اعتراض کیا جائے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس میں بڑی گہرائی، حرارت اور توانائی ہے۔ ان کا کلام صرف جوش اور ولولہ نہیں پیدا کرتا بلکہ انسانی زندگی کے بلند عزائم و مقاصد اور رموز و حقائق کے جذباتی تجربے میں قاری کو شریک کر کے وہی سکون عطا کرتا ہے جو ان بلندیوں تک پہنچنے کے بعد انسان کو حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کا راز یہ ہے کہ ان کی فکر شاعرانہ تھی اور ان کا اظہار شعریت سے بھرپور ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ محض ایک مفکر ہوتے، شاعری میں ان کا کوئی خاص مقام نہ ہوتا۔

اقبال نے اپنے مجموعۂ کلام بانگ درا کو تین حصوں میں تقسیم کیا تھا۔ ان کے فکری ارتقا کے اعتبار سے یہ تقسیم بڑی اہمیت رکھتی ہے اور اس کا کچھ نہ کچھ اثر فنی ارتقا پر بھی ہے لیکن موخرالذکر کے لحاظ سے واضح طور پر ان کی شاعری کے صرف دو دور یکجا کئے جا سکتے ہیں ایک ابتدا سے بانگ درا تک اور دوسرا اس کے بعد۔ بانگ درا کی اشاعت ۱۹۲۴ء میں ہوئی۔ فارسی میں اسرار خودی (۱۹۱۴ء)، رموز بیخودی (۱۹۱۸ء) اور پیام مشرق (۱۹۲۲ء) کی اشاعت اس سے پہلے ہو چکی تھی۔ بانگ درا کے بعد فارسی میں زبور عجم (۱۹۲۷ء) جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) اور مسافر (۱۹۳۳ء) کی اشاعت عمل میں آئی۔ ان کے اردو کلام کا دوسرا مجموعہ بال جبریل ۱۹۳۵ء کے آخر یا ۱۹۳۶ء کی ابتدا میں شائع ہوا۔

اور تیسرا مجموعۂ کلام "ضربِ کلیم" ۱۹۳۶ء میں منظرِ عام پر آیا۔ آخر عمر کا اُردو اور فارسی کلام ان کی وفات کے بعد "ارمغانِ حجاز" کے نام سے شایع ہوا۔ اس تفصیل سے یہ اندازہ لگانا دشوار نہیں کہ اگرچہ اقبالؔ نے بانگِ درا کی اشاعت سے کم و بیش دس سال پہلے فارسی میں شعر کہنا شروع کر دیا تھا لیکن بانگِ درا کی اشاعت کے بعد انھوں نے فارسی شاعری کی طرف زیادہ توجّہ کی۔ جہاں تک حجم کا تعلق ہے اس صورتِ حال میں اردو شاعری کافی خسارے میں رہی۔ تاہم فارسی کی منتق و مُزاولت کی وجہ سے جو فائدہ پُہنچ سکتا تھا اس سے وہ بہرہ یاب بھی ہوئی۔

بانگِ درا کے بعد چونکہ خیالات اور اسالیب بیان میں انتہا درجے کی پختگی آچکی تھی اس لئے تفلسف اور شعریت دونوں اعتبار سے بالِ جبریل بانگِ درا سے خاصا مختلف مجموعۂ کلام ہے۔ بانگِ درا میں بحیثیت مجموعی اقبال کا فن نظم کا فن ہے تو بالِ جبریل میں غزل کے فن کا غلبہ ہے۔ بانگِ درا میں تسلسل و تفصیل کا خیال رکھا گیا ہے۔ بالِ جبریل میں اختصار و اشاریت سے کام لیا گیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں بانگِ درا بیانیہ ہے تو بالِ جبریل رمزیہ۔ بالِ جبریل میں زیادہ تر الٰہیات اور اجتماعیات کو شعر و نغمہ کے روپ میں پیش کیا گیا ہے۔ اقبالؔ کے متعلق یہ قول کہ انھوں نے شعر کو فلسفہ اور فلسفے کو شعر بنا دیا اردو کلام میں پوری طرح بالِ جبریل ہی پر صادق آتا ہے۔

بالِ جبریل کے بعد اقبالؔ کے فن میں زوال کے آثار نظر آنے لگتے ہیں۔ ضربِ کلیم میں فلسفہ شاعری پر غالب ہے، حالانکہ اس میں بھی ایک بلند پایہ نظم "شعاعِ اُمّید" موجود ہے جس کو ان کی بہترین نظموں کے ساتھ رکھا جا سکتا ہے۔ اسی طرح ارمغانِ حجاز کی نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" میں بھی ایک بار پھر ان کا فن "خضرِ راہ" کے قریب آجاتا ہے لیکن ان کے فنی ارتقا کی وہ منزلیں بہرحال گم ہو جاتی ہیں جو انھوں نے خضرِ راہ سے مسجدِ قرطبہ تک طے کی تھیں۔

ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی

اقبالؔ کے خطوط

مکتوباتی ادب، تاریخ نثر کا ایک اہم جزو ہے۔ اُس کا دائرہ نثر سے مِلا ہوا بھی ہے اور اُس سے الگ بھی ہے۔ مکتوبات میں نثر کی خوبیاں بھی ہیں اور اُس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ انکشافِ ذات یا اظہارِ حال کا شوق انسان کے خمیر میں داخل ہے اِس وجہ سے ادب کے وہ اصناف، جن کے ذریعے ہم کسی شخصیت کے پورے خد و خال دیکھ سکیں ہمیشہ دلچسپی کا باعث رہیں گے۔ ذاتی خطوط اور خود نوشت سوانح عُمری کے ذریعے ہم مُصنّف کی روزمرّہ کی زندگی، اُس کے جذبات و احساسات، اُس کے اعمال و اشغال کا پتہ چلا سکتے ہیں۔ ہم دوسروں کی زندگی معلوم کرکے دِلچسپی محسوس کرتے ہیں اور اُس کی دراصل وجہ یہ ہے کہ ہم خود اپنی ذات سے دِلچسپی رکھتے ہیں۔ دوسروں کی محبّت و نفرت، اُن کا رنج و غم، اُن کی کامیابی اور ناکامیابی ہمارے لئے کوئی غیر چیز نہیں۔ انسانی فطرت ہر جگہ ایک ہی سی ہے اِس آئینے میں ہمیں دوسروں کی صورت کے ساتھ اپنی صورت بھی نظر آتی ہے اِس لئے اچھے خطوط اور اچھی خودگذشت وہی سمجھی جائے گی جس میں زندہ شخصیت یا فردیت پورے طور پر جلوہ گر ہو یا جس میں ایک خاص لمحہ، یا ایک خاص کیفیت کا احاطہ کرلیا گیا ہو۔

شخصیت کا اظہار جتنا خطوں میں ہوتا ہے اتنا اور کسی ذریعے سے نہیں ہوتا شخصیت ہے بڑی پیچیدہ چیز۔ محبوب کی زُلفِ خَم بہ خَم سے زیادہ پُر اسرار۔

اُس کی تعمیر میں تاریخ و تمدن، شعور و لاشعور، ماحول و وراثت کے ہزاروں عوامل کام کرتے ہیں اس لئے انسانی شخصیت کی نقاب کشائی آسان نہیں ہے لیکن بے تکلف خطوں میں جو اشاعت کے خیال سے نہ لکھے گئے ہوں اور جہاں مصلحت کی دراندازی اور عاقلانہ حزم و احتیاط نہ ہو، اس حقیقت کا جلوہ نظر آجاتا ہے۔ اس اصول کی روشنی میں اقبالؔ کے خطوط غیر معمولی اہمیت کے حامل ہیں۔

اقبالؔ کا رشتہ برگساں، نطشے، شوپنہار اور دوسرے مغربی مفکرین سے جوڑا گیا ہے لیکن میرے خیال میں وہ سرسیدؔ کی تحریک کا گلِ سرسبد ہیں۔ اس وقت ایشیا کا سیاسی، مادی اور اخلاقی تنزل انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ یہاں اگر کچھ رہ گیا تھا تو صرف اوہام کا تار و پود۔ قوائے عمل شل ہو چکے تھے اور شعلۂ حیات سرد ہو رہا تھا۔ مغرب نے انیسویں صدی کے اواخر میں جو نوآبادیاتی نظام کا جال پورا تھا اس کے زبوں صید صرف مسلمان تھے۔ اس موقع میں ہندوستان کی حالت اور بھی ناگفتہ بہ تھی۔ اس وقت سرسیدؔ احمد خاں نے جو قوم کی سطحی کمزوری کی تہ میں فولاد کی قوت دیکھ رہے تھے۔ ہندوستانیوں کو اس پر اُبھارا کہ وہ "بے تکلف اپنی زندگی کو مغربی تمدن سے رگڑ کھانے دیں۔" اس رگڑ سے ابتدا میں انھیں سخت صدمہ پہنچا جس کے خلاف اکبرؔ الہ آبادی نے آواز اُٹھائی۔ مگر اس سے وہ چنگاریاں بھی نکلیں جنھوں نے فروغِ جاوداں حاصل کیا۔

سرسیدؔ کی تحریک نے ہمیں نئی ادبی اور تہذیبی قدریں دیں۔ حالیؔ نے عظمتِ دیرینہ کی یاد دلائی۔ اکبرؔ نے ہنسا ہنسا کر اشکبار کیا اور زبوں حالی اور نگوں ساری کے تذکرے سے غیرت کی آنکھ کھولی اور اقبالؔ نے مستقبل کی امید افزا تصویر کھینچ کر صبحِ عید کی خبر دی۔

حالیؔ اور اکبرؔ اور اقبالؔ تینوں کو اپنے ماضی سے محبت تھی لیکن اُن کی محبتوں میں فرق بھی تھا۔ حالیؔ اس پر نکتہ چینی کر سکتے تھے۔ اکبرؔ کو یہ نکتہ چینی گوارا نہ تھی۔ حالیؔ نئی چیزوں کو لینے کے لئے تیار تھے۔ اکبرؔ بالعموم نئی چیزوں

سے خفا تھے۔ اقبالؔ " چلو تم اُدھر کو ہوا ہو جدھر کی " کے نظریے کو حدیثِ بے خبراں سمجھتے تھے۔ اگر زمانہ موافق نہیں تو وہ ماضی کی صالح روایات کی مدد سے " با زمانہ ستیز " کی تعلیم دیتے تھے مگر اس میں شک نہیں کہ حالیؔ اور اکبرؔ دونوں نے عزتِ نفس کو بیدار کیا اور خود اعتمادی پیدا کی جو اس حزن و یاس کے عالم میں بہت بڑی خدمت ہے۔

لیکن حالیؔ اور اکبرؔ کی نظریات کی تہ تک نہیں پہنچی تھی۔ " انھوں نے بیمار قوم کا مرض تو تشخیص کر لیا لیکن اس مرض کا سبب نہیں پہچان سکے۔ اکبرؔ نے اُن کے تنزّل کا باعث یہ قرار دیا کہ وہ اپنے مرکز یعنی مذہب سے منحرف ہو گئے۔ اور حالیؔ نے یہ کہا کہ وہ اجتہادِ فکر اور وسعتِ نظر چھوڑ کر تقلید پرست اور تنگ خیال بن گئے۔ مگر دونوں میں سے کسی نے یہ نہ بتایا کہ آخر اُن کے مذہب سے منحرف ہونے یا تقلید و تعصّب اختیار کر لینے کی وجہ کیا تھی۔ اس وجہ کے معلوم کرنے کے لئے اقبالؔ کی فلسفیانہ نگاہ کی ضرورت تھی۔" (مضامینِ عابد ص ۵، ۶)

اقبالؔ کو مشرق و مغرب دونوں کے علم و حکمت سے واقفیت تھی۔ انھوں نے اس مرض کو سمجھنے کی کوشش کی اور محسوس کیا کہ عملی اور روحانی انحطاط سب سے زیادہ افسوسناک ہے۔ اُنھوں نے مشرق کی درماندہ اقوام میں پھر جان ڈالنا چاہی۔ عالمِ اسلامی کے عروقِ مُردہ میں خودی کے ذریعے خونِ زندگی دوڑانا چاہا اور عملِ پیہم اور کوشش ناتمام کا درس دیا۔ انھوں نے فرد کی اہمیت اور خودی کی تربیت کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا۔ نظامِ عالم میں انسان کے مقام بلند اور اس کے استعمال کے وسیع اور لامحدود امکانات کو ظاہر کیا۔ مادّی ترقّی کی کوششوں میں تزکیہ روحانی کی ضرورت سمجھائی جس کے بغیر مادّی ترقّی، ہلاکت اور بربادی کا پیش خیمہ ہے۔ انھوں نے اقوامِ یورپ کو یہ پیغامِ عبرت دیا کہ اگر وہ روحانیت سے بیزار ہو کر " این جہانی " تصوّرِ حیات پر مُصر رہیں گے تو اُن کی تہذیب تباہ و برباد ہو جائے گی۔ اس کے ساتھ اُنھوں نے اقوامِ مشرق اور خاص طور پر مُسلم

اقوامِ مشرق میں روحانی فضیلت اور برتری کا احساس از سرِ نو پیدا کرنے کی کوشش کی اور تمام مسائلِ مہمہ کو قرآن کی کسوٹی پر جانچ کر حیات افروز اور خودی پرور ترانوں میں اپنا فیصلہ صادر کیا۔

اقبال نے ان حکیمانہ اور فلسفیانہ مسائل کو اِس سلیقے کے ساتھ آب و رنگِ شاعری میں سمو کر پیش کیا ہے کہ دِل و نظر ان میں جذب ہو کر رہ جاتے ہیں اور بعض وقت سخن آرائی خود طرزِ ادا کی ندرت اور طرفگی پر وجد کرنے لگتی ہے۔ لیکن ان کی یہ شاعری بغیر نثر کی مدد کے سمجھ میں نہیں آسکتی۔ نثر میں اُنھوں نے بڑا سرمایہ چھوڑا ہے۔ اُن کے مضامین ہیں، تقریریں ہیں، خطبے ہیں، بیانات ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ خطوط کا بھی ایک اچھا خاصا ذخیرہ ہے جن میں ان کی سیرت اور شخصیت کے اصلی خط و خال جھلکتے ہیں۔

اقبال کے خطوں کے کئی مجموعے شائع ہو چکے ہیں:

(۱) شادِ اقبال مرتبہ ڈاکٹر محی الدین قادری زور مطبوعہ حیدرآباد دکن

(۲) اقبال نامہ دو جلدوں میں مرتبہ شیخ عطاءاللہ مطبوعہ لاہور

(۳) اقبال کے خطوط عطیہ بیگم فیضی کے نام (انگریزی میں) مطبوعہ بمبئی

(۴) اقبال کے خطوط جناح کے نام (انگریزی میں) مطبوعہ حیدرآباد دکن

(۵) مکاتیبِ اقبال بنام نیاز الدین خاں مرتبہ بزمِ اقبال لاہور

(۶) مکتوباتِ اقبال بنام سید نذیر نیازی مرتبہ سید نذیر نیازی مطبوعہ کراچی

(۷) انوارِ اقبال (اقبال کے ۸۵ خط) } مرتبہ بشیر احمد ڈار مطبوعہ کراچی

(۸) لٹرز اینڈ رائٹنگز آف اقبال (انگریزی) } مرتبہ بشیر احمد ڈار مطبوعہ کراچی

(۹) مکاتیبِ اقبال بنام مولانا گرامی مرتبہ محمد عبداللہ قریشی مطبوعہ کراچی

(۱۰) خطوطِ اقبال ۱۱۱ خطوط مرتبہ رفیع احمد ہاشمی دہلی سنہ ۱۹۷۷ء

جناح کے نام مکاتیب سے جو مئی سنہ ۳۶ء اور نومبر سنہ ۳۷ء کے درمیان لکھے گئے ہیں، اقبال کے سیاسی خیالات پر روشنی پڑتی ہے۔ لیکن اُس اقبال پر نہیں

جو فرشتوں کو آدم کی تڑپ اور آدم کو آداب خداوندی سکھاتا ہے۔ پہلا مجموعہ مہاراجہ کشن پرشاد اور ڈاکٹر اقبال کی باہمی مراسلت پر مشتمل ہے۔ اس سے جہاں اقبال کی پاک مشربی اور فقر دوستی ظاہر ہوتی ہے وہاں حیدر آباد کی غلط بخشی اور قدر ناشناسی پر بھی روشنی پڑتی ہے[1]۔ اقبال کے ساتھ یہ چوچلا محض زبانی تھا۔ بیگار سب لینا چاہتے تھے لیکن عملی امداد یا خدمت کے لئے تیار نہیں تھے۔ ان خطوں کی ادبی اہمیت کم ہے، سوانحی زیادہ ہے۔ اقبال بزرگوں کا ادب کرتے تھے وہ دوربینی، فقر، قلندری اور سادگی کے دلدادہ تھے۔ شاد صوفی تھے۔ بزرگوں کی آنکھیں دیکھے ہوئے تھے۔ ان کا احترام اسی وجہ سے مناسب تھا کہ وہ احترام کے آداب سے واقف تھے مگر اقبال نے شاد کو اس سے زیادہ کچھ اور نہ دیا۔ غالباً اس سے زیادہ کے شاد مستحق بھی نہ تھے۔ اس لئے یہ خط اقبال کی پوری شخصیت کو سمجھنے کے لئے زیادہ مفید نہیں۔

دوسرا مجموعہ اقبال نامہ دو جلدوں میں نہایت اہم اور دلچسپ ہے۔ اس لئے کہ اس سے اقبال کی شاعری کے پس منظر اور دل و دماغ کی سرگذشت کو سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے۔ تیسرا مجموعہ انگریزی میں ہے لیکن اس سے اقبال کی شخصیت اور سیرت پر بے مثل روشنی پڑتی ہے۔ اس لئے ہم نے اسے بھی شامل کر لیا ہے۔

اقبال کے خطوں سے، اُن کے نظریۂ فن کے متعلق بیش قیمت مواد فراہم کیا جا سکتا ہے۔ انھوں نے غالباً نظری تنقید نگاروں مثلاً ڈرائی ڈن، آرنلڈ وغیرہ کا خصوصی مطالعہ نہیں کیا تھا۔ بلکہ قدیم یونان اور جدید مغرب کے تمام فلاسفہ کے ساتھ ساتھ اُن کے فنی نظریوں کو غور سے پڑھا تھا۔ اسی لئے ان کے نظریۂ فن میں غیر معمولی شادابی اور توانائی ہے اور ان کے ادبی اور تنقیدی نقطۂ نظر میں شروع سے آخر تک زندگی و تازگی، صحت و انفرادیت ملتی ہے۔ اقبال، فن برائے

---

[1] شاد اقبال ص ۴۴، ۷۷، ۸۷

فن کے مخالف تھے اور وہ آرٹ کو اخلاقیات اور حیاتیات سے علیحدہ کرنا نہیں چاہتے تھے۔ ایک جگہ انھوں نے اس مہلک نظریے پر سختی سے نکتہ چینی کی ہے:

"مُصوّرِ فطرت کو اپنی رنگارنگ نگار آرائیوں کا اعجاز دکھانے کے لئے افیون کی چُسکی سے احتراز واجب ہے۔ یہ پیش پا افتادہ فقرہ جس سے ہمارے کانوں کی آئے دِن تواضع کی جاتی ہے کہ کمالِ صنعت اپنی غایت آپ ہے۔ انفرادی اور اجتماعی انحطاط کا ایک عیارانہ حیلہ ہے جو اسی لئے تراشا گیا ہے کہ ہم سے زندگی اور قوّت دھوکا دے کر چھین لی جائے۔"[1]

اِس قسم کے خیالات کا اظہار اقبالؔ نے سیّد سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں کیا ہے۔

"شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمحِ نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کا وقت نہیں۔ مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس۔ اِس بات کو مدِ نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ کیا عجب کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر تصوّر نہ کریں۔ اس واسطے کہ آرٹ (فن) غایت درجہ کی جانکاہی چاہتا ہے اور یہ بات موجودہ حالات میں میرے لئے ممکن نہیں۔"[2]

اقبالؔ شاعری کے لئے حیات بخشی کو ضروری سمجھتے ہیں۔ وہ ایسے آرٹ کو اہمیت نہیں دیتے ہیں جس کی کوئی غایت نہ ہو۔ ان محدود معنوں میں وہ اپنے آپ کو شاعر بھی نہیں کہتے۔

"میں نے کبھی اپنے آپ کو شاعر نہیں سمجھا۔ اس واسطے میرا کوئی رقیب نہیں اور نہ میں کسی کو اپنا رقیب تصوّر کرتا ہوں۔ فنِ شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی ہاں بعض مقاصد خاص رکھتا ہوں۔ جس کے بیان کے لئے اس ملک کے حالات و

---

[1] جناب رسالت مآب: ادبی تبصرہ مطبوعہ مضامین اقبال ص ۷۸۔ [2] اقبال نامہ حصّہ اول ص ۱۰۸۔

روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کر لیا ہے۔"[1]

اقبال شعر کے لئے ایک نصب العین ضروری سمجھتے تھے اور اس آرٹ کو مُضر خیال کرتے تھے جو معنوں کو پست اور جذبات کو مُردہ کر دے۔ زبان کے معاملے میں بھی اُن کا نظریہ، زندگی سے علیحدہ نہیں ہے۔ وہ اسے جامد اور میکانکی چیز نہیں سمجھتے۔ سردار عبد الرب نشتر کو لکھتے ہیں:

"زبان کو میں ایک بُت تصوّر نہیں کرتا جس کی پرستش کی جائے بلکہ اظہار مطالب کا ایک انسانی ذریعہ خیال کرتا ہوں۔ زندہ زبان انسانی خیالات کے انقلاب کے ساتھ بدلتی رہتی ہے اور جب اس میں انقلاب کی صلاحیت نہیں رہتی تو مُردہ ہو جاتی ہے۔ ہاں تراکیب کے وضع کرنے میں مذاقِ سلیم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہیئے۔"[2]

اقبال حرکت اور ارتقا کے قائل ہیں۔ اس کا پرتو ان کے ادبی نظریے میں بھی موجود ہے۔ وہ آزادیِ تخلیق کو ضروری سمجھتے ہیں لیکن لاقدر اور بے مقصد آزادیِ تخلیق کو نہیں۔

سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں:

"میری خامیوں سے مجھے ضرور آگاہ کیا کیجئے۔ آپ کو زحمت تو ہو گی لیکن مجھے فائدہ ہو گا۔ بادۂ نارسا کے لئے مجھے کوئی سند یاد نہیں۔ بادۂ نارس یا میوۂ نارس (بمعنی خام) لکھتے ہیں۔ لفظ مینار غلط ہے۔ صحیح لفظ مِنار (بغیر "ی" کے ہے) یہ الفاظ اُس زمانے کی نظموں میں واقع ہوئے ہیں جس زمانے میں میں سمجھتا تھا کہ لٹریچر میں ہر طرح کی آزادی لے سکتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض نظموں میں میں نے اصولِ بحر کا بھی خیال نہیں کیا' اور ارادۃً۔"

"بعض خیالات زمانہ حال کے فلسفیانہ نقطۂ نظر کا نتیجہ ہیں۔ ان کے ادا کرنے

---

[1] اقبال نامہ ص ۱۹۵، ۱۹۶۔ [2] اقبال نامہ ص ۱۰۱۔

کے لئے قدیم فارسی اسلوب بیان سے مدد نہیں ملتی۔ بعض تاثرات کے اظہار کے لئے الفاظ ہاتھ نہیں آتے۔ اس واسطے مجبوراً نئی زبان، نئی ترکیب اختراع کرنی پڑتی ہے۔ جو ضرور ہے کہ اہل زبان کو ناگوار ہو کہ دل و دماغ اس سے مانوس نہیں ہیں۔ بعض اشعار کے لکھنے میں تو مجھے اس قدر روحانی تکلیف ہوئی کہ الفاظ میں بیان نہیں ہو سکتی۔"[۱]

یہ وہ زمانہ ہے جب اقبال کی جدّت طرازیوں سے دہلی اور لکھنؤ کے لوگ خفا تھے۔ اکبر اور حسن نظامی کی متصوفانہ مخالفت میں ایک دبی ہوئی چنگاری اس احساس کی بھی تھی کہ اقبال اہل زبان نہیں ہیں۔

اقبال اپنے دل و دماغ کی سرگذشت بھی مختصر طور پر لکھنا چاہتے تھے۔ جس سے لوگوں کو ان کی شاعری اور افکار کے سمجھنے میں سہولت ہو[۲]۔ لیکن یہ کام وہ نہ کر سکے۔ تاہم ان کے خطوں میں ایسا مواد موجود ہے جو اُن کی نظموں اور تنقیدی صلاحیتوں پر روشنی ڈال سکتا ہے۔

عطیہ بیگم فیضی کو لکھتے ہیں:

"مجھے نظموں کے انتخاب میں بے حد مشکل پیش آرہی ہے۔ گزشتہ ۵-۶ برس کے عرصے میں جتنی بھی نظمیں کہی ہیں وہ نجی حیثیت رکھتی ہیں اور میرا خیال ہے کہ عوام کو اُن سے کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی۔ ان میں سے بعض میں نے ضائع بھی کر دی ہیں تاکہ ایسا نہ ہو کہ کوئی چرا کر چھپوا دے[۳]۔

کشن پرشاد شاد کو لکھتے ہیں:

"اس تنہائی میں مثنوی اسرارِ خودی کے حصہ دوم کا کچھ حصہ لکھا گیا۔ اور ایک نظم کے خیالات یا پلاٹ ذہن میں آئے ہیں جس کا نام ہو گا "اقلیم خموشاں" یہ نظم اُردو میں ہو گی اور اس کا مقصود یہ دکھانا ہو گا کہ مُردہ قومیں دُنیا میں

---

[۱] اقبال نامہ ص ۱۴۵۔ [۲] اقبال نامہ ص ۱۰۹۔ [۳] اقبال از عطیہ بیگم ص ۷۳

کیا کرتی ہیں۔ ان کے علم وحالات و جذبات و خیالات کیا ہوتے ہیں۔[1]

منشی سراج الدین کو پرندے کی فریاد کے متعلق لکھتے ہیں:

"مندرجہ بالا نظم کی بندش ملاحظہ فرمایئے۔ چونکہ بچّوں کے لئے ہے۔ اس واسطے اضافات اور دقّتِ مضمون سے خالی ہے۔ علاوہ بریں فریاد کرنے والا آخر پرندہ ہے۔"[2]

پیامِ مشرق کے متعلق لکھتے ہیں:

"فی الحال میں ایک مغربی شاعر کے دیوان کا جواب لکھ رہا ہوں جس کا قریبًا النصف حصّہ لکھا جاچکا ہے۔ کچھ نظمیں فارسی میں ہوں گی کچھ اردو میں۔"[3]

خضرِ راہ کے متعلق لکھتے ہیں:

"جوشِ بیان کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا صحیح ہے مگر یہ نقص اس نظم کے لئے ضروری تھا (کم از کم میرے خیال میں) جناب خضر کی پختہ کاری، ان کا تجربہ اور واقعات وحوادثِ عالم پر اُن کی نظر، ان سب باتوں کے علاوہ اُن کا اندازِ طبیعت، جو سورہ کہف سے معلوم ہوتا ہے، اِس بات کا مقتضی تھا کہ جوش اور تخیل کو اُن کے ارشادات میں کم دخل ہو۔ اس نظم کے بعض بند میں نے خود نکال دیئے اور محض اس وجہ سے کہ اُن کا جوشِ بیان بہت بڑھا ہوا تھا۔ اور جنابِ خضر کے اندازِ طبیعت سے موافقت نہ رکھتا تھا۔ یہ بند اب کسی اور نظم کا حِصّہ بن جائیں گے۔"[4]

اقبال نے ضربِ کلیم کے آرٹ کے متعلق تفصیل سے لکھا ہے۔ راس مسعود کو لکھتے ہیں:

"یہ ایک اعلانِ جنگ ہے، زمانہ حاضر کے نام اور ناظرین سے میں نے خود کہا ہے کہ "میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ" نوائے چنگ

---

[1] شادِ اقبال ص ۳۔ [2] اقبال نامہ ص ۲۲ [3] اقبال نامہ ص ۱۰۷۔ [4] اقبال نامہ ص ۱۱۹

یہاں موزوں نہیں ہے۔"

جاوید نامہ کے متعلق لکھتے ہیں:

"آخری نظم، جاوید نامہ، جس کے دو ہزار شعر ہوں گے، ابھی ختم نہیں ہوئی ممکن ہے مارچ تک ختم ہوجائے۔ یہ ایک قسم کی کامیڈی ہے اور مثنوی مولانا روم کے طرز پر لکھی گئی ہے۔ اس کا دیباچہ بہت دلچسپ ہوگا اور اس میں غالباً ہند و ایران بلکہ تمام دُنیائے اسلام کے لئے نئی باتیں ہوں گی۔ ایرانیوں میں حسین ابن منصور، حلاج، قرۃ العین، ناصر خسرو وغیرہ کا نظم میں ذکر آئے گا۔ جمال الدین افغانی کا پیغام مملکت روس کے نام ہوگا۔"[۱]

اقبال کے خطوں سے ان کے افکار و اقبال پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ وہ تصوف سے بخوبی آشنا تھے لیکن گوسفندی طبیعت اور خانقاہی مزاج کو پسند نہیں کرتے تھے۔ ان کے نظام فکر میں مسکینی و محرومی و محکومی کو دخل نہیں ہے اس لئے انھوں نے عجمی تصوّف کی افیونی خصوصیت کی جابجا مخالفت کی ہے۔

خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں:

"حضرت امام ربّانی نے مکتوب میں ایک جگہ بحث کی ہے کہ گسستن اچھا ہے یا پیوستن۔ میرے نزدیک گسستن عین اسلام ہے اور پیوستن رہبانیت یا ایرانی تصوّف ہے۔"[۲] بالفاظ دیگر "حالت سکر، منشائے اسلام اور توانینِ حیات کے مخالف ہے اور حالتِ صحو جس کا دوسرا نام اسلام ہے، توانینِ حیات کے عین مطابق ہے.... رسولِ کریم کے صحابہ میں صدیق و عمر تو بکثرت ملتے ہیں مگر حافظ شیرازی کوئی نظر نہیں آتا۔"[۳]

علامہ اقبال نے خطبات میں حضرت عبدالقدوس گنگوہی کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایک محفل میں معراج شریف کا ذکر تھا حضرت نے فرمایا۔ قسم ہے خُدا کی اگر میں عرش

۱؎ اقبال نامہ ص ۲۰۶ - ۲؎ خطوط اقبال دہلی ص ۱۱۶ ۳؎ ایضاً ص ۱۱۷

تک پہنچ جاتا تو ہرگز واپس نہ آتا۔ اقبال فرماتے ہیں یہی تو صوفی اور پیغمبر میں فرق ہے صوفی اُس حالت سے باہر آنا نہیں چاہتا لیکن پیغمبر واپس آتا ہے اور اللہ کی مخلوق کی بھلائی کے لئے کام کرتا ہے۔

ادب اور تصوف پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"یہ حیرت کی بات نہیں ہے کہ تصوّف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولٹیکل انحطاط کے زمانہ میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی یہی چاہیئے تھا جس قوم میں طاقت و توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی۔ تو پھر اُس قوم کا نقطۂ نگاہ بدل جایا کرتا ہے۔ ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین وجمیل شے ہو جاتی ہے۔ اور ترکِ دُنیا موجبِ تسکین۔ اِس ترکِ دُنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی و کاہلی اور اِس شکست کو جو اُن کو زندگی کی کشمکش میں ہو چھپایا کرتی ہیں۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھیے کہ ان کے ادبیات کا انتہائی کمال، لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔"[1]

محمد اسلم جیراجپوری کو لکھتے ہیں :

"جب تصوّف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظامِ عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے ایک کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے"[2]

سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں :

"اِس میں ذرا شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سرزمینِ اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔"[3]

ایک موقع پر لکھتے ہیں :

"ہندی اور ایرانی صوفیا میں سے اکثر نے مسئلۂ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیرِ اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ

---

[1] اقبال نامہ ص ۴۴۔ ۴۵۔ [2] اقبال نامہ ص ۵۴۔ [3] اقبال نامہ ص ۷۸۔

محض ہیں۔ میرے عقیدے کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں، اس تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔"[1]

مولانا ظفر علی خاں نے تصوّف پر کچھ مضامین لکھے۔ بعض لوگ یہ سمجھے کہ یہ اقبال کے لکھے ہوئے ہیں۔ خواجہ حسن نظامی کو خاص طور پر یہ بدگمانی تھی۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر اقبال مہاراجہ کشن پرشاد شاد کو لکھتے ہیں:

"تصوّف پر جو مضامین انھوں نے لکھے یا لکھ رہے ہیں اُن سے میرا کوئی تعلق نہیں۔ خواجہ صاحب کو یہی بدظنی تھی۔ مگر کچھ عرصے کے بعد جب ان کی بدگمانی رفع ہو گئی تو انھوں نے مجھے معذرت کا خط لکھا جس کے جواب میں میں نے انھیں مزید یقین دلایا کہ اس بحث سے میرا کوئی تعلق نہیں۔ میں نے دو سال کا عرصہ ہوا تصوّف کے بعض مسائل سے کسی قدر اختلاف کیا تھا اور وہ اختلاف ایک عرصے سے صوفیائے اسلام میں چلا آتا ہے۔ کوئی نئی بات نہ تھی۔ مگر افسوس ہے کہ بعض ناواقف لوگوں نے میرے مضامین کو تصوّف کی دشمنی پر محمول کیا۔ مجھے تو اس اختلاف کے ظاہر کرنے کی بھی ضرورت نہ تھی۔ محض اس وجہ سے کہ اپنی پوزیشن کا واضح کرنا ضروری تھا کہ خواجہ صاحب نے مثنوی اسرارِ خودی پر اعتراض کئے تھے۔ چونکہ میرا عقیدہ تھا اور ہے کہ اس مثنوی کا پڑھنا اس ملک کے لوگوں کے لئے مفید ہے اور اس بات کا اندیشہ تھا کہ خواجہ صاحب کے مضامین کا اثر اچھا نہ ہوگا۔ اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔"[2]

اقبال کا خیال ہے کہ حیات اس لئے وجود میں آئی ہے کہ وہ کائنات کی غیر منظم قوتوں کو تسخیر کر کے ان میں حسین نظم و ضبط پیدا کرے اور انھیں اپنے کام میں لائے۔ عجمیت اس نظریے کے خلاف ہے۔ وہ ہمیں جگاتی نہیں، سُلاتی ہے۔

---

[1] اقبال نامہ ص ۲۰۳۔ [2] شاد اقبال ص ۷۶، ۷۷۔

بیدار نہیں کرتی، غافل اور کاہل کر دیتی ہے۔ اس لئے اقبالؔ نے اس کی شدت سے مخالفت کی ہے اور اس کو قومی زوال کا سب سے بڑا سبب قرار دیا ہے۔ اس عجمی اثر سے ہمارے ادب میں غیر متوازن جمالی نقطۂ نظر پیدا ہوا ہے جسے اقبالؔ نے رد کر کے، حسن کو حرکت اور ارتقا سے وابستہ کر دیا ہے۔

اقبالؔ عجمیت کے متعلق لکھتے ہیں:

"ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں۔ ان کو عربی اسلام سے اور اس کے نصب العین اور غرض وغایت سے آشنائی نہیں۔ ان کے لٹریری آئیڈیل بھی، ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں جس کی اشاعت رسول اللہ صلعم کے منہ سے ہوئی۔ صوفی لوگوں نے اسے تصوف پر ایک حملہ تصور کیا اور یہ خیال کسی حد تک درست بھی ہے۔ انشاء اللہ دوسرے حصے میں دکھاؤں گا کہ یہ تصوف کیا ہے اور کہاں سے آیا ہے۔ اور صحابہ کرام کی زندگی سے کہاں تک ان تعلیمات کی تصدیق ہوتی ہے جس کا تصوف حامی ہے۔" (اقبال نامہ۔ ص ۲۴)

سراج الدین پال کو لکھتے ہیں:

"حقیقت یہ ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل وشعار میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کر دینا ہے یہ ایک نہایت SUBTLE طریق تنسیخ کا ہے اور یہ طریق وہی قومیں اختیار یا ایجاد کر سکتی ہیں جن کی فطرت گوسفندی ہو۔ شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعرا ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفہ کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلانِ طبیعت موجود تھا۔ اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصہ تک اس کا نشوونما نہ ہونے دیا تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ابھر آیا۔ یا بالفاظ دیگر

مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدت الوجود تھی ان شعراء نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شئے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔ اگر اسلام افلاس کو بُرا کہتا ہے تو حکیم سنائی افلاس کو اعلیٰ درجہ کی سعادت قرار دیتا ہے۔ اسلام جہادِ فی سبیل اللہ کو حیات کے لئے ضروری تصور کرتا ہے تو شعرائے عجم اس شعارِ اسلام میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں۔"[1]

اقبال کے نزدیک مسلمان کی تعریف یہ ہے:

"گرامی کو خاکِ پنجاب جذب کرے گی یا خاکِ دکن۔ اس سوال کے جواب کے لئے حسب الحکم مراقبہ کیا گیا جو انکشاف ہوا عرض کیا جاتا ہے۔ گرامی مسلم ہے اور مُسلم تودہ خاک نہیں کہ خاک اُسے جذب کرسکے۔ یہ ایک قوت ایک نورانیہ ہے جو جامع ہے جواہر موسویت اور ابراہیمیت کی۔ آگ اسے چھو جائے تو برد و اسلام بن جائے۔ پانی اُس کی ہیبت سے خشک ہو جائے۔ آسمان و زمین میں یہ سما نہیں سکتی کہ یہ دونوں ہستیاں اس میں سمائی ہوئی ہیں پانی آگ جذب کر لیتا ہے۔ عدم بود کو کھا جاتا ہے مگر جو قوت جامع اضداد ہو اور محلل تمام تناقضات کی ہو، اسے کون جذب کرے۔ مسلم کو موت نہیں چھو سکتی کہ اس کی قوت، حیات و موت کو اپنے اندر جذب کر کے حیات و ممات کا تناقض مٹا چکی ہے۔"[2]

اقبال کے خیالات کا اصلی سرچشمہ قرآن ہے اور انھوں نے اکثر جگہ اس کے صحیح مطالعے پر زور دیا ہے:

"ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے (قرآن کے) کمال کو عملی طور پر ثابت کیا جائے کہ سیادت انسانی کے لئے تمام ضروری قواعد اس میں موجود ہیں

---

[1] اقبال نامہ۔ ص ۳۵-۳۶۔ [2] اقبال نامہ ص ۳۵۷-۳۵۸۔ نیز ص ۳۶۱-۳۶۲

اور اس میں فلاں فلاں آیات سے فلاں فلاں قواعد کا استخراج ہوتا ہے .....
جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانۂ حال کے "جورس پروڈنس" پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا۔ وہی اسلام کا مجدّد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا۔"[1]

وہ خود بھی چاہتے تھے کہ عہدِ حاضر کے افکار کی روشنی میں قرآن کی تشریح کریں راس مسعود کو لکھتے ہیں :

"...... اس طرح میرے لئے ممکن ہو سکتا تھا کہ میں قرآنِ کریم پر عہدِ حاضر کے افکار کی روشنی میں وہ اپنے نوٹ تیار کر لیتا جو عرصہ سے میرے زیرِ غور ہیں۔ لیکن اب تو نہ معلوم کیوں ایسا محسوس کرتا ہوں کہ میرا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکے گا اگر مجھے حیاتِ مستعار کی بقیہ گھڑیاں وقف کر دینے کا سامان میسر آئے تو میں سمجھتا ہوں کہ قرآنِ کریم کے ان نوٹوں سے بہتر کوئی پیشکش مسلمانِ عالم کو نہیں کر سکتا۔"

اقبال شاعرِ ماضی، شاعرِ حال اور شاعرِ مستقبل تینوں حیثیتوں کے جامع ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ماضی کے سرمایہ سے قطع نظر نہیں کیا۔ حال کی ضرورتوں کا لحاظ رکھا اور مستقبل کے لئے وسعت پیدا کی۔ ان کا ایک رُخ ماضی کی طرف ہے۔ انھوں نے مشرق کے علاوہ مغرب سے بھی خوشہ چینی کی ہے اور اس کا اعتراف جابجا کیا ہے۔ صوفی غلام مصطفےٰ تبسّم کو لکھتے ہیں :

"میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعے میں گذری ہے اور یہ نقطۂ خیال ایک حد تک طبیعت ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اس نقطۂ نگاہ سے حقائقِ اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں اور مجھ کو بارہا اس کا تجربہ ہوا ہے کہ اُردو میں گفتگو کرتے ہوئے میں اپنے مافی الضمیر کو اچھی طرح ادا نہیں کر سکتا۔"

---

[1] اقبال نامہ۔ ص ۴۷۔

ڈاکٹر نکلسن کو لکھتے ہیں :

"انگریزوں کو چاہیئے کہ میرے خیالات کو سمجھنے کے لئے جرمن مفکر کے بجائے اپنے ایک ہموطن فلسفی کے افکار کو رہنما بنائیں۔ میری مراد الکزینڈر سے ہے جس کے گلاسکو والے خطبات پچھلے سال شائع ہو چکے ہیں[1]"

باوجود مغرب سے خوشہ چینی کے اقبال مغربی تعلیم کی خرابیوں سے پوری طرح آگاہ تھے۔ وہ مولانا عبدالماجد دریابادی کو لکھتے ہیں :

"دیکھا مغربی کالجوں کے پڑھے ہوئے مسلمان نوجوان روحانی اعتبار سے کتنے فرومایہ ہیں۔ ان کو معلوم نہیں کہ اسلامیت کیا ہے اور وطنیت کیا چیز ہے۔ وطنیت ان کے نزدیک لفظ وطن کا محض ایک مشتق ہے۔ اور بس[2]"

حافظ فضل الرحمٰن انصاری کو لکھتے ہیں :

"جہاں تک اسلامی ریسرچ کا تعلق ہے فرانس، جرمنی، انگلستان اور اٹلی کی یونی ورسٹیوں کے اساتذہ کے مقاصد خاص ہیں جن کو عالمانہ تحقیق اور احقاقِ حق کے ظاہری طلسم میں چھپایا جاتا ہے۔ سادہ لوح مسلمان طالب علم اس طلسم میں گرفتار ہو کر گمراہ ہو جاتا ہے[3]"

اقبال کی نظر وقت کے اہم تقاضوں پر تھی اور وہ ایک جدید معاشرتی نظام کی تلاش میں سرگرداں تھے وہ نئے نظام میں مذہب کے اعلیٰ اور صحت مند تصور کو باقی رکھنا چاہتے تھے اور ان کی دلی خواہش تھی کہ ماضی کے تندرست عناصر کی مدد سے مستقبل کو سنوارا جائے۔ وہ قوموں کی زندگی میں نئے اور پرانے دونوں عناصر کو برابر کی اہمیت دیتے تھے۔ ان کی آرزو تھی کہ پرانے حقائق کو جدید افکار کی روشنی میں پیش کیا جائے۔

---

[1] اقبال نامہ۔ ص ۴۵۷، ۴۵۸۔ [2] اقبال نامہ ص ۳۴۲، ۳۹۸۔ [3] ایضاً ص ۳۹۸۔

سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں :

"میرا مقصود یہ ہے کہ زمانہ حال کے جورس پروڈنس کی روشنی میں اسلامی معاملات کا مطالعہ کیا جائے مگر غلامانہ انداز میں نہیں بلکہ ناقدانہ انداز میں۔[1]"

سید صاحب کو ہی ۱۵ جنوری ۱۹۳۴ء کے خط میں لکھتے ہیں :

"دنیا اس وقت عجیب کشمکش میں ہے۔ جمہوریت فنا ہو رہی ہے اور اس کی جگہ ڈکٹیٹرشپ قائم ہو رہی ہے۔ جرمنی میں مادّی قوت کی پرستش کی تعلیم دی جا رہی ہے۔ سرمایہ داری کے خلاف پھر ایک جہادِ عظیم ہو رہا ہے۔ تہذیب و تمدّن (بالخصوص یورپ میں) حالت نزع میں ہے۔ غرض کہ نظامِ عالم ایک نئی تشکیل کا محتاج ہے۔ ان حالات میں آپ کے خیال میں اسلام اس جدید تشکیل کا کہاں تک ممد ہو سکتا ہے۔[2]"

ڈاکٹر نکلسن کو لکھتے ہیں :

"میری فارسی نظموں کا مقصود اسلام کی وکالت نہیں بلکہ میری قوتِ طلب و جستجو تو صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے کہ ایک جدید معاشرتی نظام تلاش کیا جائے اور عقلاً یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کوشش میں ایک ایسے معاشرتی نظام سے قطع نظر کر لیا جائے جس کا مقصد وحید، ذات پات رتبہ و درجہ، رنگ و نسل کے تمام امتیازات کو مٹا دینا ہے۔[3]"

اقبال کے خطوط سے علمی نکات و معارف پر روشنی پڑتی ہے اور ان کے سیاسی خیالات صحیح پیش منظر اور پس منظر کے ساتھ سامنے آجاتے ہیں۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت کے متعلق لکھتے ہیں یہ دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں :

"سرمایہ داری کی قوت جب حدِ اعتدال سے تجاوز کر جائے تو دنیا کے لئے

---

[1] اقبال نامہ۔ ص ۱۴۷۔ [2] اقبال نامہ۔ ص ۱۸۱۔ [3] اقبال نامہ ص ۲۷۲۔

ایک قسم کی لعنت ہے۔ لیکن دُنیا کو اس کے مُضر اثرات سے نجات دِلانے کا طریق یہ ہے کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے جیسا کہ بالشویک تجویز کرتے ہیں۔ قرآن کریم نے اس قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لئے قانونِ میراث، حُرمتِ ربا اور زکوٰۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے اور فطرت انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریق قابلِ عمل بھی ہے[1]۔"

اقبال کے متعلق اکثر یہ کہا گیا ہے کہ وہ جنگ کے حامی ہیں لیکن انھوں نے اس کی شدت سے مخالفت کی ہے[2]۔ امن کے متعلق ان کا خیال ہے کہ جب تک اقوام کی خودی قانونِ الٰہی کی پابند نہ ہو امن عالم کی کوئی سبیل نہیں نکل سکتی۔ اقبال نے اپنے خطوں میں خودی[3]، سخت کوشی[4]، فقر پسندی[5]، غلامی[6]، وطنیت[7] اور مادیت[8] پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ کوئی اداشناس مبصر جو اقبال کے ذہنی اُفق کو دیکھنا چاہتا ہے وہ اِن خطوں سے قطع نظر نہیں کر سکتا۔

اقبال کے خطوط اُن کے سوانح نگار کے لئے بھی بے حد اہم ہیں۔ ان کی معلومات کا دائرہ بہت وسیع تھا لیکن وہ اسے برابر وسیع کرنے میں مصروف رہتے تھے جو خطوط انھوں نے سید سلیمان ندوی اور دوسرے علما کو لکھے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دل میں علم کی کرید اور تحقیق کی لگن تھی وہ عمر بھر سیکھنے اور سمجھنے میں لگے رہے۔ وہ اپنے تنقید نگاروں سے خفا نہیں ہوئے بلکہ ان سے استفادہ کیا۔ اکبرالٰہ آبادی خواجہ حسن نظامی اور مولانا حسین احمد مدنی سے اختلاف ہوا۔ لیکن ان کے احترام میں فرق نہیں آیا۔ انھوں نے سید سلیمان ندوی اور نواب حبیب الرحمان خاں کی دِل کھول کر تعریف کی ہے۔ اس تعریف سے ان کا مرتبہ گھٹا نہیں بلکہ بڑھ گیا ہے۔ ان کے بعض کم نظر نیازمندوں نے صِرف اس وجہ سے ان کے کچھ خطوط اقبال نامہ سے خارج کر دیئے ہیں حالانکہ دوسروں کی عظمت کا اعتراف کرنے سے اقبال کی عظمت

---

[1] خطوطِ اقبال۔ اڈیٹر زمیندار کے نام خط ص ۱۵۵۔ نیز ص ۲۲۷۔ [2] اقبال نامہ ص ۲۰۳-۲۰۴
[3] ایضاً ۲۰۲-۲۴۲۔ [4] ایضاً ص ۱۸-۱۰۰۔ [5] ایضاً ص ۲۰۶۔ [6] ایضاً ص ۲۰۱۔ [7] ص ۲۴۰۔ [8] ایضاً
ص ۳۱۹

گھٹتی نہیں، بڑھ جاتی ہے۔

اقبال کی سیرت کی ایک اہم خصوصیت ان کی وسیع القلبی ہے۔ انھوں نے اپنے معاصرین کا ذکر بڑے احترام کے ساتھ کیا ہے۔ ان کے جتنے مجموعے اب تک شائع ہوئے ہیں۔ ان میں ایک خط بھی ایسا نہیں جس سے ہمعصرانہ چشمک کا اظہار ہو۔ اس اعتبار سے وہ اپنے معاصرین سے بہت بلند تھے۔ سید سلیمان ندوی کو انھوں نے "استاد الکل"[1] اور "علوم اسلام کی جوئے شیر کا فرہاد"[2] کہا ہے اور ان کے علمی کمالات کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔

"اگر میری نظر اس قدر وسیع ہوتی جس قدر آپ کی ہے تو مجھے یقین ہے کہ میں اسلام کی کچھ خدمت کر سکتا۔ فی الحال آپ کی مدد سے کچھ نہ کچھ لکھوں گا۔"[3]

سید صاحب نے پیام مشرق کی تعریف کی اس کے تذکرے میں لکھتے ہیں:

"مگر میرے لئے آپ کی رائے پروفیسر نکلسن کی رائے سے زیادہ قابل افتخار ہے۔"[4]

اقبال کے خطوں سے ان کی محبت، نیک نفسی اور دردمندی کا بھی اندازہ ہوتا ہے وہ عالمِ فطرت اور عالمِ معاشرت کے حقائق کو ہمدردی کی نظر سے دیکھتے ہیں اور دوسروں کو دکھاتے ہیں۔ یہ درد، یہ سوز، شاعری کی جان اور انسانیت کا جوہر ہے۔ شاؔد کو لکھتے ہیں:

"مجھے جو خلوص سرکار سے ہے اس کا راز معلوم کرنا کچھ مشکل نہیں۔ یہ راز مضمر ہے اس دل میں جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو بخشا ہے۔ سرکار کی قبائے امارت میں میرے دل کو مسرت ہے مگر میری نگاہ اس سے پرے جاتی ہے اور اس چیز پر جا ٹھہرتی ہے جو اس قبا میں پوشیدہ ہے۔ الحمد للہ کہ یہ خلوص کسی غرض کا پردہ دار نہیں اور نہ انشاء اللہ ہوگا۔ انسانی قلب کے لئے اس سے بڑھ کر زبون بختی اور کیا ہو سکتی ہے کہ اس کا خلوص پردۂ اغراض و مقاصد ہو جائے۔"[5]

اقبال کی زندگی کے بہت سے حالات پردۂ خفا میں ہیں لیکن انھوں نے جو

---

[1] اقبال نامہ ص ۸۰ [2] ایضاً ص ۱۶۶ [3] ایضاً جلد اول [4] ایضاً ص ۱۲۰ [5] شاد اقبال ص ۳۳

خطوط عطیہ بیگم فیضی کو لکھے ہیں ان سے بعض اہم گوشوں پر روشنی پڑتی ہے اور یہ شراب جام بلور کے باہر بھی عکس ریز ہوتے لگتی ہے۔ اقبال نے اپنی پہلی بیوی کے انتقال کا ذکر شاد کے ایک خط میں کیا ہے:

"اس عرصہ میں بہت سے آلام ومصائب کا شکار رہا۔ بیوی کا انتقال ہوگیا جس سے اب تک قلب پریشان ہے۔ دوسری بیوی کے یہاں خدا کے فضل و کرم سے لڑکا ہوا۔ جس سے کسی قدر تلافی ہوئی۔ خدائے تعالیٰ کا شکر ہے خوشی ہو یا غم سب کچھ اس کی طرف سے ہے اور

ہر چہ از دوست می رسد نیکوست

بچہ کا نام جاوید رکھا گیا ہے۔" (شاد اقبال۔ ص ۱۶۲)

لیکن پہلی بیوی سے ان کے تعلقات شگفتہ نہیں رہے۔ وہ اس قید گراں بار سے سخت پریشان تھے۔ اسی لئے نہ وہ ملازمت کے خواہشمند تھے نہ ہندوستان میں رہنے کے عطیہ کو لکھتے ہیں:

"ہاں میں نے علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں فلسفہ کی کرسی صدارت قبول کرنے سے انکار کردیا ہے۔ چند روز پہلے مجھے گورنمنٹ کالج لاہور میں تاریخ کی کرسی صدارت بھی پیش کی گئی تھی لیکن میں نے قبول نہیں کی۔ دراصل میں ملازمت نہیں کرنا چاہتا۔ میں جلد سے جلد اس ملک سے بھاگ جانا چاہتا ہوں۔ لیکن مجھ پر اپنے بھائی کی طرف سے اخلاقی فرض عائد ہوتا ہے جو مجھے باہر جانے سے روک رہا ہے۔ میری زندگی حد درجہ قابلِ رحم ہے۔ مجھ پر خواہ مخواہ بیوی ٹھونسی جارہی ہے حالانکہ میں نے والد صاحب کو لکھا ہے کہ میرے انکار کے باوجود آپ کو شادی کے انتظامات کرنے کا کیا حق ہے۔ میں اسے گزارا دینے کو تیار ہوں لیکن اسے پاس رکھ کر میں اپنی زندگی کو عذاب میں مبتلا نہیں کرنا چاہتا۔ ایک انسان کی حیثیت سے میرا حق ہے کہ اپنی خوشی اور مسرت کا خیال رکھوں۔ لیکن قدرت یا سماج اسے چھیننا چاہتی ہے۔ میں دونوں کا مقابلہ کر رہا ہوں

میرے سامنے اب ایک ہی راستہ ہے، اس ملک کو ہمیشہ کے لئے چھوڑ کر چلا جاؤں یا شراب پینی شروع کر دوں تاکہ خودکشی میں آسانی ہو۔ مجھے ان خشک کتابوں کے ویران صفحات سے مسرت نہیں ہو سکتی۔ میری روح میں ایک شعلہ سا بھڑک رہا ہے جو ان کتابوں اور سماجی بندھنوں کو پھونک دینے پر قادر ہے۔ ایک اچھے خدا نے یہ سب کچھ پیدا کیا ہے۔ آپ یہی کہیں گی نا۔ ممکن ہے ایسا ہی ہو لیکن اس زندگی کے حقائق بالکل دوسرے نتائج کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ عقلی طور پر ایک قادرِ مطلق اہرمن کا تصور یزداں سے آسان ہے۔ مجھے اس گفتگو کے لئے معاف کیجئے گا۔ مجھے ہمدردی کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ چند سطریں اپنے آپ کو سبکسار کرنے کے لئے لکھی ہیں۔"

(اقبال از عطیہ بیگم ص ۳۷، ۳۸)

اقبال نے اس خط میں امید کا دامن ہاتھ سے چھوڑ دیا تھا اور وہ خدا کی رحمت کے بجائے اہرمن کے تصور میں پناہ لینے لگے تھے۔ لیکن یہ کیفیت عارضی اور ہنگامی تھی۔ اگلے ہی خط میں انھوں نے اس کمزوری پر قابو پالیا اور ان کا لب و لہجہ سنبھل گیا۔ ۱۷ اپریل ۱۹۰۹ء کے خط میں لکھتے ہیں:

"مائی ڈیر مس عطیہ۔ آپ کے ڈھارس بندھانے والے الفاظ کا شکریہ۔ آپ کے خط سے مجھے بڑا سکون پہنچا۔ آپ نے لکھا ہے میں بہت سے سوال کرنا چاہتی ہوں تو پوچھئے نا۔ آپ جانتی ہیں کہ میں آپ سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں رکھتا اور ایسا کرنا میں گناہ سمجھتا ہوں۔ میں اعتراف کرتا ہوں کہ میرے خطوط اطمینان بخش نہیں ہوتے۔ لیکن ان اسباب کی بنا پر جن کا آپ نے گزشتہ خط میں حوالہ دیا ہے۔ ایسا ہونا لازمی ہے۔ بھول جانے کا الزام مجھ پر نہ لگایئے۔ میں بھولتا نہیں آپ سے صرف اس لئے جواب سننا چاہتا ہوں کہ دیکھوں آپ کس طرح جواب دیتی ہیں۔

"کل رات میں جنت میں گیا تھا۔ راستہ میں دوزخ کے دروازے سے

ہو کر گذرنا پڑا۔ میں نے اس مقام کو بے حد سرد پایا۔ جب میں نے حیرت کا اظہار کیا تو لوگوں نے مجھے بتایا کہ یہ مقام اپنی ذات سے بے حد سرد ہے۔ لیکن بعد کو بہت زیادہ گرم ہو جائے گا۔ کیوں کہ ہر شخص دنیا سے اپنی آگ ساتھ لائے گا چنانچہ میں بھی اس ملک میں جہاں کوئلہ کی کانیں یوں بھی کم ہیں، زیادہ سے زیادہ دہکتا ہوا کوئلہ جمع کرنے کی فکر میں ہوں۔

چیف کورٹ کے بار روم میں عبدالقادر سے اکثر ملاقات ہوتی رہتی ہے مگر عرصہ سے آپ کے متعلق کوئی گفتگو نہیں ہوئی۔ اب میں دوسروں سے بات چیت نہیں کرتا۔ میری اب ذات پریشان خیالات کی کان ہو کر رہ گئی ہے۔ یہ خیالات میری روح کے گہرے اور تاریک سوراخوں سے سانپوں کی طرح نکلتے چلے آرہے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ میں سپیرا بن جاؤں گا۔ گلی گلی گھوما کروں گا اور شوقین بچّوں کے گروہ میرا تعاقب کریں گے۔

یہ خیال نہ کیجئے کہ میں قنوطی ہوں۔ میں آپ کو بتاتا ہوں کہ مصیبت میں انتہائی لذت ہے، میں اپنی بدنصیبی سے محظوظ ہوتا ہوں اور ان لوگوں پر ہنستا ہوں جو اپنے آپ کو خوش سمجھتے ہیں۔ آپ نے دیکھا ہے کہ میں کس طرح اپنی مسرت کے سامان فراہم کر لیتا ہوں۔"

عطیہ بیگم نے لکھا کہ اپریل ۱۹۰۹ء سے جولائی ۱۹۱۱ء تک اقبال کی زندگی مختلف افکار اور آلام کا ہدف رہی ہے۔ اس کا اثر ان کے خیالات اور تخلیقات پر بھی پڑا۔ وہ شیلے اور بائرن کے بجائے نطشے اور شوپن ہار میں زیادہ دلچسپی لینے لگے۔ ان کے یہاں مسرت کی ترنگ کے بجائے فلسفیانہ گہرائی آتی جاتی ہے۔ ان ہی مصائب نے ان کی خودی کے گہر کی پرورش کی اور ان کو "منکر خویشتن مشو" کا سبق سکھلایا۔

اصل یہ ہے کہ اس زمانے میں اقبال مختلف قسم کی پریشانیوں میں گرفتار رہے۔ ان میں مالی پریشانیاں سب سے زیادہ تکلیف دہ تھیں۔ ان کا

ارادہ یہ بھی تھا کہ حیدر آباد جائیں اور جاکر نوکری کر لیں.... لیکن عطیہ بیگم نہیں چاہتی تھیں کہ وہ کسی دیسی ریاست میں جاکر پھنسیں اور اپنے اصلی مقاصد کو بھول جائیں۔

۱۰ اپریل ۱۹۱۰ء کے خط میں لکھتے ہیں:

"میں نے یہ کہاں کہا ہے کہ نظام کا میرے کمالاتِ علمی کا اعتراف کرنا باعثِ اعزاز ہے۔ آپ کو معلوم ہے کہ میں ان باتوں کی پرواہ نہیں کرتا اور نہ یہ چاہتا ہوں کہ کوئی مجھے شاعر کی حیثیت سے جانے...... میں شاعری کے لئے اپنے اندر کوئی جوش و خروش نہیں پاتا....... میرے پاس ہندوستان کے گوشہ گوشہ سے خط آرہے ہیں کہ اپنا مجموعہ چھپوا دوں۔ ایک صاحب نے جن سے غالباً آپ مل چکی ہیں یہ وعدہ کیا ہے کہ وہ میرا سب کام کر دیں گے۔ یعنی اُس پر مقدمہ لکھوا دیں گے۔ ہندوستان کے سب سے اچھے پریس میں چھپوا دیں گے اور جرمنی میں اس کی جلد بندھوا دیں گے۔ لیکن شاعری کے لئے اب میرا جی نہیں چاہتا۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے میری لیلئ سخن کو ہلاک کر دیا ہے اور میرے تخیل کی ساری رنگینیاں ختم ہو گئی ہیں"۔

(اقبال از عطیہ بیگم ص ۷۳، ۷۸)

۷ جولائی ۱۹۱۱ء کے خط سے معلوم ہوتا ہے کہ باوجود پریشانیوں کے اقبال نے اس صورتِ حال پر قابو پالیا ہے اور وہ مجموعہ چھپوانے کے انتظامات میں مصروف ہیں۔

" مجھے افسوس ہے کہ آپ کے کرم ناموں کا اب تک جواب نہ دے سکا۔ بات دراصل یہ ہے کہ پچھلے دنوں بے حد پریشان رہا۔ میری بدنصیبی وفادار کتے کی طرح میرا تعاقب کرتی رہی ہے۔ اس لئے مجھے بھی بدنصیبی سے محبت ہو گئی ہے۔ تفصیل پھر لکھوں گا۔

اپنی نظموں کی ایک نقل آپ کو بھجوانے میں مجھے خوشی ہوگی۔ لیکن آپ میری نظمیں لے کر کیا کریں گی۔ یہ میرے دُکھے دِل کی پکار ہیں........ مجھے

نظموں کے انتخاب میں بے حد مشکل پیش آ رہی ہے۔ گزشتہ ۵۔۷ برس کے عرصہ میں جتنی بھی نظمیں کہیں ہیں وہ نجی حیثیت رکھتی ہیں اور میرا خیال ہے کہ عوام کو اُن سے کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی۔"

(اقبال از عطیہ بیگم ص ۷۱، ۷۲)

عطیہ بیگم کے نام جو آخری خط دستیاب ہوا ہے وہ ۱۰ ستمبر ۱۹۳۱ء کا لکھا ہوا ہے۔ اس پر صرف یہ شعر درج ہے:

"پرائیویٹ

عالمِ جوشِ جنوں میں ہے روا کیا کیا کچھ
کہیئے کیا حکم ہے دیوانہ بنوں یا نہ بنوں"

اس سے پتہ چلتا ہے کہ جو خط و کتابت اقبال نے عطیہ بیگم کے ساتھ ۱۹۰۹ء میں شروع کی تھی وہ ۲۲ رسال میں فلسفہ حیات کی بہت سی منزلوں کو طے کر چکی تھیں۔ اس لئے کہ شاعری کی دنیا میں بسا اوقات اظہارِ حال سنفسرانہ انداز میں بھی کیا جاتا ہے۔

اقبال کے خطوں میں عبارت اور انشارت کے محاسن نہیں ہیں۔ خالص انشاء اور ادب کے نقطۂ نظر سے بھی ان کا کوئی درجہ نہیں ہے۔ اکثر جگہ ان میں زبان اور بیان کی غلطیاں بھی ہیں۔ ان خطوں میں حالی کی نثر کا سادہ حُسن بھی نہیں ہے جس کی آب و تاب زمانہ کے انقلاب میں قائم رہتی ہے لیکن پھر بھی یہ خط ایک عظیم شاعر کے قلم سے نکلے ہیں، سوانحی، جذباتی اور فکری اہمیت سے قطع نظر وہ اسلوب کی خوبصورتی اور نثر کی شگفتگی سے خالی نہیں ہیں:

مولوی انشاء اللہ خاں کو لکھتے ہیں:

"ہم کتاب کے کیڑے ہیں اور مغربی دماغوں کے خیالات ہماری خوراک ہیں۔"

نہر سوئز کے فرانسیسی انجینئر کے متعلق لکھتے ہیں:

"دُنیا کی روحانی زندگی پر مہاتما بدھ نے بھی اس قدر اثر نہیں کیا۔ جس قدر اس مغربی دماغ نے زمانۂ حال کی تجارت پر کیا ہے۔ کسی شاعر کا قلم

اور کسی سنگ تراش کا ہونا اس شخص کے تخیل کی داد نہیں دے سکتا[1]۔"

یہ شگفتہ نگاری بھی ملاحظہ ہو :

"آپ کا تخلص گرامی کے بجائے نومی ہونا چاہیئے۔ راون لنکا کے بادشاہ کی طرح آپ چھ ماہ سوتے ہیں اور چھ ماہ جاگتے ہیں۔"

یا "آپ کے کبوتر بہت اچھے ہیں مگر افسوس کہ زمانۂ حال کی مغربی تہذیب سے بہت متاثر معلوم ہوتے ہیں۔ مقصود اس سے یہ ہے کہ بچوں کی پرورش سے بہت بیزار ہیں[2]۔"

بعض جملے حکیمانہ اقوال کا درجہ رکھتے ہیں اور اس قابل ہیں کہ آبِ زر سے لکھے جائیں :

"حدودِ خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے[3]۔"

یا "طاقت کا سرچشمہ فراست ہے[4]۔"

یا "اکثر انسانوں کو کنجِ تنہائی میں بیٹھے ہمہ دانی کا دھوکا ہو جاتا ہے[5]۔"

یا "زندہ زبان انسانی خیالات کے انقلاب کے ساتھ بدلتی رہتی ہے اور جب اس میں انقلاب کی صلاحیت نہیں رہتی تو مردہ ہو جاتی ہے[6]۔"

یا "شاعری محض محاورات اور اظہارِ بیان کی صحت سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہے[7]۔"

ان میں غالب کے خطوں کی سی طرحداری اور البیلاپن نہ سہی، خیال کی گہرائی اور استدلال کی قوت ہے۔ ہمیں یہ دیکھنا چاہیئے کہ ان میں کیا لکھا ہے یہ نہیں کہ وہ کس طرح لکھے گئے ہیں۔ ان میں خیال اور فکر کی وہ خوبصورتی ہے جو گہرے سمندر سے حاصل کئے ہوئے موتی میں ہوتی ہے۔

---

[1] اقبال نامہ حصہ دوم ص ۲۶۸ [2] بنام نیاز الدین خاں مرحوم [3] اقبال نامہ حصہ اول ص ۲۰۲ [4] ایضاً ص ۴۵۴ [5] ایضاً ص ۱۱ [6] ایضاً ص ۵۶ ۔ [7] خطوط اقبال ص ۱۳۳ ۔

جناب اختر سعید

اقبال کے قومی اور وطنی نظریات

(اُن کے عہد کے آئینہ میں)

پیغمبر اور شاعر اپنے عہد کے زائیدہ ہوتے ہیں لیکن اپنے عہد سے ناآسودہ و بیزار۔ اگر وہ اپنے عصر سے مطمئن ہوں تو نہ پیغمبر کو خدا اور انسان کے درمیان کھو جانے والی کڑیوں کو تلاش کرنا پڑے نہ شاعر کو اس غیر منظم اور غیر مرتب کائنات کو حسنِ ترتیب دینے کی ضرورت پیش آئے۔ اقبال بھی اپنے عہد کی کشتِ ویران سے ناآسودہ و بیزار تھے۔ وہ پیغمبر نہ تھے، شاعر تھے لیکن ان کے نزدیک بزمِ حیات کی ترتیب و تنظیم عہدالست کی تجدید کے بغیر ممکن نہ تھی اور وہ زندگی کا نغمہ الوہی ساز پر چھیڑے بغیر اس عظیم الشان فریضہ کو انجام نہیں دے سکتے تھے جو شاعری کی حدیں پیغمبری سے ملا دیتا ہے۔ میں نے یہ بات "شاعری جزویست از پیغمبری" کے فرسودہ قول کی بنا پر نہیں کہی ہے۔ اس قول کی شہادتیں مشکل سے دستیاب ہوتی ہیں۔ البتہ پیغمبری میں شاعری کی روح تابندہ اور رخشندہ ہوتی ہے۔

اقبال شاعر بھی تھے اور فلسفی بھی، ان کا فلسفۂ خودی ایک مکمل نظامِ حیات ہے لیکن ان کے افکار ان کی شاعری کے چراغ سے روشن ہیں۔ فلسفہ شعر کا شوخ و شنگ جامہ پہن کر فلسفہ کہلایا جا سکتا ہے یا نہیں۔ میں وثوق کے ساتھ کچھ نہیں کہہ سکتا لیکن اگر جواب نفی میں ہے تو مجھے بڑی خوشی ہوگی۔ مجھے اُمّ العلوم یعنی فلسفہ کی عظمت سے انکار نہیں ہے اور اس کا بھی اقرار ہے کہ اس علم میں میں خاصہ نیازمند ہوں لیکن اتنی بات تو سبھی جانتے ہیں کہ فلسفہ میں اقبال کے ممدوح و منسوب ان سے بھی نامور گذرے ہیں۔ یہ اعجاز تو ان کی شاعری

کا ہے کہ جب فلسفہ شعر کا پیکر اختیار کر لیتا ہے تو حیات کے رُخ پر جذبہ وفکر کے رنگوں کی چھوٹ پڑنے لگتی ہے۔

اقبال کے عہد میں فکر اسلامی کے مدعی اور وکیل تو بہت تھے۔ فکر اسلامی کا شاعر کوئی نہیں تھا جو خوابیدہ ذہنوں اور مُردہ دِلوں میں انقلاب پیدا کر دیتا۔ اقبال کی شاعری کا بیشتر حصّہ اسلامی افکار پر مشتمل ہے۔ جس کے لئے کسی معذرت کی ضرورت ہے نہ چشم پوشی کی۔ اور یہ بھی حقیقت ہے کہ ان کے عہد میں اسلام کی بصیرت رکھنے والی چند ہستیاں اُن سے عظیم تر تھیں۔ لیکن اقبال کے پیغام کا اثر جس وسیع پیمانے پر ہوا اس کے مقابلے میں ان اکابر کے خیالات و تبلیغ کا اثر و نفوذ نہ ہونے کے برابر ہے۔ خود اقبال کے مضامین خاص طور پر اسلام کی تشکیل نو پر اُن کے لیکچرز جن سے اہل نقد اقبال کو سمجھنے سمجھانے کا کام لیتے ہیں ارباب فکر و نظر کی ایک چھوٹی سی دُنیا تک محدود ہیں۔ لیکن اقبال کے شعر کی زد میں خواص بھی ہیں اور عوام بھی۔ اہل فکر بھی اور اہل باطن بھی۔ بقول میر ؎

پہ میرے شعر نے روئے زمیں تمام لیا

اقبال نومبر ۱۸۷۷ء میں پیدا ہوئے اور ۶۰ سال سے کچھ اوپر زندگی گذار کر ۱۹۳۸ء میں اپنے پیدا کرنے والے سے جا ملے۔ ان کی عمر میں سے ۲۰ سال عہد طفلی اور اوائل شعور کے کم کر دیجئے تو اقبال کو اپنے جذبات اور افکار کی منزلیں طے کرنے کے لئے تقریباً ۴۰ سال کا عرصہ ملا۔ یہ چالیس سال ہندوستان اور بیرونی ممالک کے لئے قدیم وجدید کی آویزش و آمیزش کا ایک ایسا دَور تھا جسے ہم کرب انقلاب کا نام دے سکتے ہیں۔ اس کرب کا جائزہ لینے کے لئے ہمیں ان کی پیدائش سے ۲۰ سال پیچھے جانا پڑے گا۔

۱۸۵۷ء کی ناکام سعی انقلاب کے بعد مغل سلطنت کا ٹمٹماتا ہوا چراغ بجھ چکا تھا اور لال قلعہ کی فتح کے بعد برطانوی سامراج کا پرچم ہندوستان کے پایۂ تخت پر لہرا رہا تھا۔ انگریز کی نظر میں بغاوت کے بانی مبانی مسلمان تھے۔ جنھوں نے برطانیہ کے پنشن یافتہ ۷۰ سترسالہ بوڑھے مغل بادشاہ سراج الدین ظفر کے سر پر نام نہاد بادشاہت کا تاج رکھ کر اسے انگریز کے مقابل لا کھڑا کیا تھا اور جس کی برائے نام سالاری میں ۵ مہینے تک دِلّی کی سرحدوں

پر انگریز کے خلاف جنگ لڑی گئی تھی۔ باوجود اس کے کہ یہ جنگ آزادی عوامی اور قومی تھی اور ہندو مسلمان سب اس میں شریک تھے لیکن ایک انگریز مصنف ہنری میڈ کے بقول "اس سرکشی کو سپاہیوں کی بغاوت کا نام نہیں دیا جاسکتا۔ بہت جلد اس کی حقیقت آشکارا ہوگئی، یہ اسلامی بغاوت تھی" دلی کی فتح کا جشن قتل عام کی شکل میں منایا گیا، لیکن مسلمان اس کے خاص نشانہ تھے۔ قیصر التواریخ کی رو سے "ستائیس ہزار مسلمانوں نے پھانسی پائی۔ سات دن برابر قتل عام رہا اس کا حساب نہیں" مسلمانوں کو اس بغاوت کی بہت بڑی قیمت چکانی پڑی۔ ان کی جائدادیں اور املاک ضبط کرلی گئیں۔ اور معاش کے دروازے ان پر بند کردیئے گئے۔ انہیں سرکاری ملازمتوں سے محروم کردیا گیا۔ اگر کسی نے سرکاری ملازمت کی اہلیت پیدا کر بھی لی تو بقول سر ولیم ہنٹر۔

> "انہیں سرکاری اعلانات کے ذریعہ خاص احتیاط کے ساتھ ممنوع کردیا جاتا ہے۔ ان کی بے کسی کی طرف کوئی متوجہ نہیں ہوتا اور اعلیٰ حکام تو اُن کے وجود کو تسلیم کرنا اپنی کسرِ شان سمجھتے ہیں۔"

انگریزی حکومت کے قیام کے ساتھ ہندوستان کا زرعی نظام جس پر صدیوں سے ہندوستانی حکومت کا مدار تھا درہم برہم ہوچکا تھا۔ غلامی کی لعنت کے ساتھ انتشار، بدحالی، بیکاری، افلاس جہالت، بے یقینی، قدامت پرستی، اخلاقی پستی اور ضعیف الاعتقادی اپنی انتہا کو پہنچ چکی تھی۔ مذہب کی حیثیت رسم و رواج سے زیادہ کچھ نہ تھی۔ تہذیب و تمدن کے وہ تناور درخت، اپنی پتیاں جھاڑ چکے تھے جن کے سائے میں زندگی کے مسافر دم لیا کرتے تھے۔ اس عہد کے مسلمانوں کی جیتی جاگتی تصویر حالی کا مسدس ہے جسے وقت کی پلک پر ٹھہرا ہوا آنسو کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔

برطانوی سامراج نے اپنی تہذیب، زبان اور مغربی افکار کو ہندوستان پر اس طرح مسلط کردیا تھا کہ مقامی زبانیں اور افکار مفلوج ہو کر رہ گئے تھے۔ انگریزی کی انتقامی آگ سے جو گھرانے محفوظ تھے ان کی سیاست حکومت برطانیہ کی خوشامد، مفاد پرستی اور ذاتی عیش پسندی کے سوا کچھ نہ تھی۔ ملک میں ایک مایوس کن خاموشی چھائی ہوئی تھی، لیکن اس سناٹے میں کچھ

آوازیں تھیں جو ملک کے مختلف علاقوں سے اُبھر رہی تھیں۔ ان آوازوں میں راجہ رام موہن رائے اور ان کے ساتھیوں کی برہمو سماج کی تحریک تھی جو ہندو فلسفوں کی گہری صداقتوں کو مشرق کی جدید سائنسی تعلیمات سے مربوط کرنا چاہتی تھی۔ جوستی کی رسم، بچپن کی شادیوں اور انسانی قربانیوں کی وحشیانہ رسم کے خلاف ایک موثر جد و جہد تھی۔ مغربی ہندوستان میں پرارتھنا سماج اور سرونٹ آف انڈیا سوسائٹی بھی اِن ہی خطوط پر کام کر رہی تھی۔ شمالی ہندوستان میں آریہ سماجی قدیم ویدک کلچر کی احیاء کی کوشش کر رہے تھے۔

انگریز اور مسلمانوں کے مابین UNDERSTANDING کی فضا پیدا کرنے، مسلمانوں کو زبوں حالی اور احساسِ کمتری سے نکالنے اور انہیں جدید تعلیم سے آراستہ کرنے کا فریضہ سید احمد خاں اور ان کے رفقا انجام دے رہے تھے۔ سرسید کا رسالہ اسبابِ بغاوتِ ہند انگریز اور ہندوستانی مسلمانوں کے درمیان افہام و تفہیم کی ایک جراٗت مندانہ کوشش تھی یہ رسالہ سرسید نے اس وقت لکھا جب انگریز کے دِل میں انتقام کی آگ بھڑک رہی تھی سرسید نے اس رسالہ میں جہاں بغاوت کے دوسرے اسباب بیان کئے وہیں ان دو وجوہ پر خاص طور پر زور دیا کہ اولاً انگریز نے ہندوستان میں طویل قیام و حکمرانی کے باوصف نہ ہندوستانیوں کو اپنے قریب آنے کا موقع دیا۔ نہ خود اُن کے قریب ہو کر انھیں سمجھنے کی کوشش کی جو اصولِ حکمرانی کے خلاف ہے۔ اس دوری نے فریقین کے درمیان غلط فہمیاں پیدا کیں اور ان کے درمیان خلوص و یگانگی کے جذبات پیدا نہیں ہو سکے۔ ثانیاً ہندوستان کے زرعی نظام میں جو تبدیلیاں لائی گئیں۔ اس کی وجہ سے وہ مفاس و فلاش ہو گئے اور ان کے اندر حکمران طبقہ کے خلاف باغیانہ جذبات پیدا ہو گئے۔ چونکہ اس سے پہلے کی تمام حکومتیں املاک اور زمینیں تقسیم کر کے رعایا کو اپنا حلیف بنایا کرتی تھیں اس لئے ان کا مخالفانہ جذبہ قدرتی تھا۔

سرسید نے اس رسالے کی پانچسو جلدیں شائع کرا کے برطانوی ممبران پارلیامنٹ اور دوسرے لوگوں کو بھیجدیں۔ اس رسالہ کا انگریزی ترجمہ برطانوی پارلیامنٹ میں پیش ہوا اور بعض ممبران نے اسے باغیانہ قرار دیا اور سرسید کو سزا دینا چاہا۔ لیکن زیادہ تر ممبران نے اس پر ٹھنڈے دِل سے غور کرنا مناسب سمجھا اور سرسید کے خلاف کوئی کارروائی عمل میں

نہیں لائی گئی۔

سرسید کا دوسرا عظیم کارنامہ علی گڑھ کالج کا قیام تھا۔ جس نے مسلمانوں کی زندگی میں انقلاب پیدا کر دیا۔

اقبال انقلاب کی سعی نامشکور کے پورے بیس سال بعد پیدا ہوئے۔ جب طوفان تھم چکا تھا۔ ملک میں جو افراتفری اور انتشار کا عالم تھا رفع ہو گیا تھا اور ایک نئے نظام کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ انگریز کی زبان اس کے معاشرتی آداب، اس کا نصاب تعلیم اور اس کی سیاست اور کھیل کے میدان ہندوستانیوں کی زبان، نصاب تعلیم، معاشرتی آداب اور سیاست اور کھیل کے میدانوں کی جگہ لے رہے تھے۔ انگریز کی تقلید ایک خاص طبقہ میں فخر و امتیاز کا باعث تھی۔ مذہبی عقائد کی جگہ عقلیت پرستی لے رہی تھی۔ انگریز کے لائے ہوئے صنعتی نظام کے مخصوص اثرات ایک نئی ذہنی فضا پیدا کر رہے تھے جو ہندوستان کے زرعی نظام کے اثرات سے مختلف تھے۔ جاگیرداری اور زمینداری نظام کی پروردہ قدروں کے ساتھ سرمایہ داری نظام کی پیدا شدہ اقدار پرورش پانے لگی تھیں۔ آزادی کی لگن، وطنیت اور قومیت کا تصور، فلسفہ و حکمت، افکار و تصورات، اقتصادی اور معاشی نظریات، فنون لطیفہ، روحانی اقدار کے علی الرغم مادی قدروں پر انحصار، شخصی حکومت کے بجائے جمہوریت پر ایمان، آزادیٔ نسواں، آزادیٔ افکار، سائنسی نقطۂ نگاہ غرض اس نوع کی جتنی باتیں تھیں ان سے پہلے پہلے تعارف ہو رہا تھا۔ ملک کا تعلیم یافتہ طبقہ ان افکار و اقدار کو بڑی حد تک قبول کر چکا تھا، سیاسی اور نیم سیاسی ادارے وجود میں آ چکے تھے۔ قدیم مکتبۂ فکر کے حامی ہر نئی بات اور ہر نئے تصور کو طنز و تضحیک کا نشانہ بنا رہے تھے۔ بے پڑھے لوگ حسب دستور ان باتوں سے بے خبر تھے۔

ہندوستان سے باہر کی دنیا کو اقبال نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔ مغرب کی خوبیاں اور خامیاں، اس کی آنکھوں کو خیرہ کر دینے والی تہذیب کے مظاہر اور اس کا کھوکھلا پن، اہل مغرب کے بیدار جسم اور مردہ روح۔ یورپی اقوام کی استحصالی سرگرمیاں، نو آبادیاتی توسیع پسندی، عدم مساوات، نوع انسان کے درمیان فرق و امتیاز۔

مادی ترقی اور روحانی زوال۔ روح المنی کی نئی کروٹ۔ غرض ہر پہلو ان کی نظر میں تھا۔ انھوں نے رومۃ الکبریٰ کا دگرگوں ضمیر بھی دیکھا۔ خاک حجاز کو خشت کلیسا بنتے بھی دیکھا۔ روس کا انقلاب ان کے سامنے برپا ہوا، چینیوں کو خواب گراں سے بیدار ہوتے انھوں نے دیکھا۔ اور ہندوستان کی کتاب غلامی کا ورق خود ان کے اور ان کے اہلِ وطن کے ہاتھوں الٹے جانے کا منتظر تھا۔ یہ انقلابوں کی گھڑی تھی اور ملتیں اپنی تقدیر کے فیصلہ کن مراحل سے گزر رہی تھیں۔ مسلمانانِ عالم کی روح بھی پیچ و تاب میں تھی۔ اور اپنے اظہار کے لئے شاید اقبال کی منتظر تھی۔

مشرق و مغرب کے سیاسی، سماجی، اقتصادی، مادی اور روحانی تصورات و افکار کسی بھی دیدہ ور کا موضوع بن سکتے تھے، اور بنتے آتے تھے۔ لیکن اقبال چونکہ بنیادی طور پر شاعر تھے اس لئے ان کے گرد و پیش ایک اور ماحول بھی تھا۔ جس پر ایک طائرانہ نظر ڈالے بغیر یہ جائزہ مکمل نہیں ہو سکتا۔

اقبال کی شاعری کی ابتدا ان کی اسکول کی زندگی سے شروع ہوگئی تھی جب ان کی عمر سولہ سترہ سال سے زیادہ نہ تھی۔ دوسرے لفظوں میں ان کی شاعری کی شروعات انیسویں صدی کی آخری دہائی سے ہوتی ہے۔ یہ وہ دور تھا جب دنیائے شاعری میں تین آوازیں گونج رہی تھیں۔ داغ کی غزل، حالی کا مسدس، اکبر کے ظریفانہ اور طنزیہ اشعار۔ یہ تینوں آوازیں ایک دوسرے سے مختلف تھیں۔ اقبال نے ابتداءً داغ کی آواز میں آواز ملائی۔ کبھی کبھی اکبر کی معنی خیز ظرافت اور بلیغ طنز بھی ان کی شاعری کے لبوں پر تبسم بن کر کھیلا لیکن اپنے عہد کے جس شاعر کی دل کی دھڑکن کو انھوں نے ہمہ تن گوش ہو کر سنا وہ حالی کی مرتعش صدا تھی جو عظیم الشان ماضی کا مرثیہ بھی تھی اور عہد نو کی بشارت بھی۔ غالب کے مرغِ تخیل کے پر پرواز کی نوبت بہت آگے چل کر آئی۔

تمھارے پیامی نے سب راز کھولے
خطا اس میں بندے کی سرکار کیا تھی
بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاکا
تری آنکھ مستی میں ہشیار کیا تھی

داغ اور اس کی شاعری کے اعتراف و ستائش کے باوجود یہ دور جلد ہی گزر گیا
اقبال انگریزی ادب سے آشنا ہوتے ہی افق کے اس پار دیکھنے لگے جہاں اٹھارویں
اور انیسویں صدی کے رومانی عہد کے انگریزی زبان کے شعراء کے جذبات و افکار کی
روپہلی چاندنی چھٹکی ہوئی تھی۔ فطرت پرستی، درد مندی، قومیت و وطن پرستی کی تمثیلی
فضا جو رومانی عہد کا سرمایہ تھی۔ بیسویں صدی کی ابتدا سے اقبال کے کلام میں نظر
آنے لگی۔

سنہ ۱۹۰۱ء سے سنہ ۱۹۰۵ء تک اقبال کی شاعری رومانی فضاؤں میں پرواز کرتی،
شبک رو جوئباروں میں چھینٹے اڑاتی، مناظر فطرت سے آنکھ مچولی کھیلتی، خفتگان خاک
سے موت کا راز پوچھتی، عقل و دل کے مناظرے پر کان دھرتی، آفتاب سے آنکھیں
ملاتی، شمع کو دل کی خلش سناتی۔ "رہیئے اب ایسی جگہ چل کر جہاں کوئی نہ ہو" کی
آرزو کرتی، سید کی لوحِ تربت پڑھتی، انسان اور بزم قدرت کا موازنہ کرتی،
سرگزشت آدم سناتی، عشق اور موت کی حقیقت جتاتی، شاعرِ رنگیں نوا کو دیدۂ
بینائے قوم کا خطاب دیتی۔ ترانہ ہندی گاتی، نیا شوالہ بناتی، محبوب الٰہی کی درگاہ
پر عقیدت کے پھول چڑھاتی، کنارِ راوی سے حیاتِ انسانی کی ابدیت پر غور کرتی اس
ورق پر ٹھہر جاتی ہے جس پر درد کے نقوش گہرے، معنی خیز اور مفصل ہیں۔ ان نظموں
میں، جستجو، آرزو اور استفسار کے ساتھ جگہ جگہ وطنی اور قومی جذبات کی حزیں لہریں
ہیں۔ خفتگانِ خاک سے یہ استفسار کہ

کیا وہاں بجلی بھی ہے، دہقاں بھی ہے، خرمن بھی ہے
قافلے والے بھی ہیں، اندیشۂ رہزن بھی ہے

واں بھی انساں اپنی اصلیت سے بیگانے ہیں کیا
امتیازِ ملت و آئیں کے دیوانے ہیں کیا

واں بھی کیا فریادِ بلبل پر چمن روتا نہیں
اِس جہاں کی طرح واں بھی دردِ دل ہوتا نہیں

یا صدائے درد میں اس افسوسناک حقیقت کا اظہار

سرزمیں اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے　　وصل کیسا یاں تو اک قرب فراق آمیز ہے
بدلے یک رنگی کے یہ نا آشنائی ہے غضب　　ایک ہی خرمن کے دانوں میں جدائی ہے غضب

یا شمع سے اپنا موازنہ کرتے ہوئے یہ کہنا۔

کعبہ میں بتکدے میں ہے یکساں تری ضیا　　میں امتیاز دیر و حرم میں پھنسا ہوا

اور پھر "تصویر درد" میں ان تمام کیفیات کا مجموعی اظہار، زیادہ دردمند، زیادہ پرجوش اور زیادہ صفائی کے ساتھ۔

رلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو　　کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں
چھپا کر آستیں میں بجلیاں رکھی ہیں گردوں نے　　عنادل باغ کے غافل نہ بیٹھیں آشیانوں میں
ذرا دیکھ اس کو جو کچھ ہو رہا ہے ہونے والا ہے　　دھرا کیا ہے بھلا عہد کہن کی داستانوں میں

نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو
تمہاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

اس مزاج کی نظموں میں ترانہ ہندی، سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا، نے جو شہرت مقبولیت اور اہمیت حاصل کی ہے وہ ہندوستان میں صرف تین ترانوں کو حاصل ہے۔ نیشنل اینتھم، وندے ماترم اور ترانہ ہندی، میری نظر میں اس دور کی نظموں میں فکر و نظر کے اعتبار سے سب سے اہم نظم سرگزشت آدم ہے جسے انسانی فتوحات کا رجز کہنا چاہیئے۔

ڈرا سکیں نہ کلیسا کی مجھ کو تلواریں　　سکھایا مسئلہ گردش زمیں میں نے
کشش کا راز ہویدا کیا زمانہ پر　　لگا کے آئینۂ عقل دور بیں میں نے
کیا اسیر شعاعوں کو برقِ مضطر نے　　بنادی غیرت جنت یہ سرزمیں میں نے

یہ نظم آنے والے اقبال کے عظیم موضوع یعنی تسخیر فطرت کی پہلی سیڑھی ہے۔ اس نظم کا اختتام ایک طرح اینٹی کلائمکس ہے۔ جب وہ کہتے ہیں۔

خبر ملی نہ مگر آہ رازِ ہستی کی　　کیا خرد سے جہاں کو تہِ نگیں میں نے

ہوئی جو چشمِ مظاہر پرست وا آخر | تو پایا خانۂ دل میں اسے مکیں میں نے

لیکن یہ اختتام اپنے عہد کے اعتبار سے خلافِ توقع نہیں ہے۔ کیونکہ فکرِ اقبال ابھی اس منزل پر نہیں پہنچی تھی جہاں آفاق انسان میں گم ہے۔

اقبالؔ نے ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کا زمانہ یورپ میں فلسفہ کے مطالعہ اور اعلیٰ تعلیم کے حصول میں گذارا۔ اس عرصہ میں انھوں نے بہت کم شعر کہے لیکن یہ دَور اس لئے اہم ہے کہ ان کا ذوقِ آگہی زندگی کا بھید پانے کے لئے مضطرب تھا۔ انھوں نے مشرق و مغرب کے فلسفوں کا گہرا مطالعہ کیا اور ان کے فرق و امتیازکو اپنی فکر کی کسوٹی پر پرکھا۔ وہ حکمائے مغرب کے نظریات و افکار کے ردّ و قبول کے مرحلے سے گزرے۔ انھوں نے خدا کی بستی کو دوکان سمجھنے والوں کی تہذیب میں خودکشی کے آثار دیکھے۔ وہ مے فرنگ کے بدلے بادۂ خانہ ساز کے طالب ہوئے۔ انھوں نے عشق کا مفہوم سمجھا۔ خدا کے بندوں سے پیار کرنے والوں کی بندگی کا فریضہ اپنایا۔ اور اس نتیجہ پر پہونچے کہ عالمِ انسانیت کی فلاح و نجات فکرِ اسلامی میں مضمر ہے۔ وہ اس عزم کے ساتھ لوٹے کہ بزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کردیں اور

اس چمن کو سبق آئینِ نمو کا دے کر | قطرۂ شبنمِ بے مایہ کو دریا کردیں

واپسی پر اقبالؔ نے جزیرہ سسلی میں تہذیبِ حجازی کے مزار کو خونبار آنکھوں سے دیکھا اور پکار اٹھے۔

تو کبھی اس قوم کی تہذیب کا گہوارہ تھا | حُسنِ عالم سوز جس کا آتشِ نظارہ تھا

اور اپنے اس دِلی تعلق کا اعتراف بھی کرلیا۔

غم نصیب اقبالؔ کو بخشا گیا ماتم ترا | چُن لیا تقدیر نے وہ دِل کہ تھا محرم ترا

اس سے پہلے اقبالؔ کی شاعری میں تہذیبِ حجازی سے کوئی واضح تعلق نظر نہیں آتا اور ایک طرح یہ نظم ان کے ذہنی سفر کا موڑ ہے جس کے بعد اقبال کے کلام کا بیشتر حصہ کسی نہ کسی راستہ سے اسی منزل تک پہونچ جاتا ہے جسے وہ عالمِ انسانیت کی فلاح قرار دیتے ہیں۔

اقبالؔ کے ذہنی سفر کے اس موڑ پر ایک ذرا ٹھہر کر بیسویں صدی کے اوائل کی سیاسی

فضا پر ایک نظر ڈالنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ تاکہ اقبال کے قومی اور وطنی تصورات کو ملک کی قومی تحریکات کے پس منظر میں دیکھا جا سکے۔

انڈین نیشنل کانگریس کی تشکیل ۱۸۸۵ء میں عمل میں آچکی تھی۔ لیکن اسے عوام کی آواز کہنا مشکل تھا۔ وہ اپنے عہد کی ذی حیثیت ہندو مسلمانوں پر مشتمل ایک جماعت تھی جو کونسلوں میں نمائندگی کی طلبگار تھی۔ اس کا مطالبہ آزادی نہیں تھا، مراعات تھا جس کے ذریعہ وہ اپنے ملک کی بہبودی چاہتی تھی۔ بظاہر کانگریس کے ان اعتدال پسند لیڈروں کا رویّہ ترقی پسندانہ نہیں تھا۔ لیکن وہ اچھی طرح جانتے تھے کہ ان حالات میں وہ اس سے بڑا قدم اٹھانے کی پوزیشن میں نہیں تھے۔ اس اعتدال پسندانہ رویّہ کے باوجود حکومت برطانیہ نے کانگرس کے عزائم کو بھانپ لیا تھا اور اس جماعت پر سے اس کا اعتماد اٹھتا جا رہا تھا۔ انگریز کی سرد مہری کا ردّ عمل یہ ہوا کہ پرانے اعتدال پسند ہدف ملامت بنائے گئے اور انتہا پسندوں کی ایک جماعت ابھر کر سامنے آئی۔ انتہا پسندوں کی پالیسی ابتداءً اس مفاہمانہ رویّہ کی مخالفت تھی جو اعتدال پسندوں نے برطانوی سامراج کے سلسلہ میں اپنا رکھا تھا۔ یہاں تک تو انتہا پسندوں کا عمل ترقی پسندانہ تھا۔ لیکن ان کے پیچھے عوام کی طاقت نہیں تھی۔ عوام کی طاقت حاصل کرنے کے لئے انتہا پسندوں نے محدود قومی تصورات کو پیش کر کے عوام کو ایسے مسائل پر اکسایا جو کسی طرح بھی ترقی پسندانہ نہیں کہے جا سکتے تھے۔ اس کے نتیجہ میں انتہا پسند اپنی نیک نیتی کے باوجود اپنی حکمت عملی کا شکار ہو گئے۔ ہندوستان میں صحیح معنوں میں قومی ابھار اس وقت پیدا ہوا جب بنگال کے دو ٹکڑے ہوئے، اور اگست ۱۹۰۵ء میں بدیشی مال کا مقاطعہ کیا گیا۔ اس کے بعد ۱۹۰۸ء میں جب تلک کو ۶ برس قید کی سزا دی گئی تو پہلی بار ہندوستان کا پرولتاریہ طبقہ حرکت میں آیا اور بمبئی میں ٹیکسٹائل ملوں میں ہڑتال کر دی گئی۔ لیکن جہاں بھی کسی تحریک نے سر اٹھایا۔ انگریز نے اسے کچل کر رکھ دیا۔ صرف بنگال میں ۱۹۰۶ء سے ۱۹۰۹ء تک مختلف عدالتوں میں ۵۵۰ سیاسی مقدمات زیر کار تھے۔ ۱۹۰۹ء میں کانگریس ایک بار پھر اعتدال پسندوں کے اقتدار اعلیٰ میں آ گئی۔ ۱۹۱۱ء میں تقسیم بنگال پر نظر ثانی کا فرمان شاہی نافذ ہوا۔ اور پانچ سال بد پہلے بدیشی مال کے مقاطعہ کی جو تحریک شروع ہوئی تھی وہ کسی حد تک

کامیاب ہوتی نظر آئی۔ لیکن وہ دن ابھی دور تھا جب انڈین نیشنل کانگریس کو ہندوستان کے عوام کی تحریک بننا تھا۔

اس پوری سیاسی فضا کے پیچھے جو روح کارفرما تھی اسے ہم وطنیت اور قومیت کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں۔ لیکن اس دور میں اقبال کے یہاں ان لفظوں کی معنویت یکسر بدلی ہوئی نظر آتی ہے۔ وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے اقبال کے نزدیک مذہب کا کفن ہے

اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے　　تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے　　کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے

اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے
قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

اور پھر۔ ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا، کے بجائے اقبال نے مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا کا ترانہ چھیڑ دیا۔ اقبال کے اس بدلے ہوئے تصور کا جائزہ لینے کے لئے ہمیں پھر ذرا ٹھہرنا پڑے گا تاکہ تصویر کا رُخ زیادہ صاف ہو جائے۔

اقبال کی عظیم الشان نظم جاوید نامہ ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئی۔ اس نظم میں اقبال نے اپنے مرشد رومی کے ساتھ عالمِ افلاک کا روحانی سفر کیا ہے اور مختلف افلاک پر مختلف ارواح سے ان کی ملاقاتیں ہوئی ہیں۔ فلک زحل پر ہندوستان کی روح آشکارا ہوتی ہے یہ اقبال کا وطن ہے جس کے حُسن وجمال سے آنکھیں خیرہ ہوئی جا رہی ہیں۔ لیکن اسے بندِ غلامی میں جکڑے ہوئے دیکھ کر اقبال کی آنکھیں خونبار ہیں۔ فرماتے ہیں۔

آسماں شق گشت و حورے پاک زاد　　پردہ را از چہرۂ خود برکشاد
در جبینش نارو نورِ لایزال　　در دو چشم او سرورِ لایزال
حلّۂ در بر سبک تر از سحاب　　تار و پودش از رگِ برگِ گلاب
با چنیں خوبی نصیبش طوق و بند　　بر لب او نالہ ہائے دردمند

گفت رومی روحِ ہند است ایں نگر
از فغانش سوزہا اندر جگر

سنہ ۱۹۰۶ء میں اقبال کے نزدیک وطن کا سیاسی تصوّر مخلوقِ خدا کے درمیان تفرقہ اندازی ہے۔ دوسری طرف سنہ ۱۹۳۰ء کے قریب بھی وطن ایک پیکرِ حور ہے جسے اپنانے کی تمنّا قدرتی طور پر ہر دل میں پیدا ہو سکتی ہے۔ وطن کے تعلق سے دونوں باتیں ایک دوسرے کی ضد نظر آتی ہیں۔ لیکن ذرا تامّل سے کام لیجئے تو یہ حقیقت آشکار ہو جاتی ہے کہ اقبال حُبّ وطن میں تو اپنے وطن کے کانٹوں کو بھی سُنبل و ریحان سے خوشتر سمجھتے ہیں لیکن سیاسی نقطۂ نگاہ سے وطنیت کو WORLD BROTHERHOOD یا عالمگیر اخوّت کے راستے میں رکاوٹ سمجھتے ہیں۔

میں نے یہاں اقبال کی ان ابتدائی نظموں کا دانستہ حوالہ نہیں دیا جن نظموں میں اقبال وطن کی محبّت میں اس درجہ سرشار نظر آتے ہیں کہ انہیں خاکِ وطن کا ہر ذرّہ دیوتا نظر آتا ہے میں نے جاوید نامہ کی جس نظم کے ابتدائی اشعار پیش کئے ہیں وہاں پہونچنے تک اقبال کو کم و بیش ۲۲ سال کا راستہ طے کرنا پڑا ہے۔ سنہ ۱۹۰۸ء میں قوم و وطن کے سلسلہ میں جو نظریاتی تبدیلی اقبال کے یہاں نظر آتی ہے اس سلسلے میں بحث کا موضوع عام طور پر "ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا" اور "مُسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا" رہتا ہے اور یہ سوال برسوں سے اٹھایا جا رہا ہے کہ اگر وطنیت اور قومیت کا تصوّر عالمِ انسانیت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے، سیاست سے صداقت چھین لیتا ہے۔ طاقتور کو کمزور پر غالب کر دیتا ہے اور اس لئے یہ تصوّر ناقابلِ قبول ہے تو اس نقطۂ نگاہ کا دائرۂ اطلاق مسلمانوں تک کیوں محدود ہے۔ اقبال جو ایک عالم گیر صداقت اور عام انسانیت کا پیغام لیکر اُٹھے ہیں وہ یہ کیوں نہیں کہتے کہ ہم انسان ہیں اور ساری دُنیا ہمارا وطن ہے۔

اس اہم سوال کا جواب میں اپنی ذہنی اُپج سے نہیں دینا چاہتا۔ اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمہ کی اشاعت کے بعد کیمبرج کے پروفیسر ڈاکٹر ڈکنس کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے اقبال اسرار کے مترجم پروفیسر نکلسن کو لکھتے ہیں۔

> "مسٹر ڈکنس یہ بھی فرماتے ہیں کہ میرے فلسفہ کے اصول اگرچہ عام و عالمگیر ہیں لیکن ان کا دائرۂ اطلاق مختص اور محدود کر دیا گیا ہے۔ یہ خیال بے شبہ ایک معنی میں صحیح ہے۔ شاعری اور فلسفہ میں انسانی نصب العین ہمیشہ عالمگیر

ہی رکھا جاتا ہے۔ لیکن اس نصب العین کی تحصیل جب عملی زندگی میں کی جائیگی تو لامحالہ اس کا آغاز کسی جماعت سے کرنا ہو گا جو اپنا ایک مستقل مسلک اور مخصوص موضوع رکھتی ہو اور جس کے حدود میں تبلیغ عملی اور لسانی سے وسعت ہو سکتی ہے۔ یہ جماعت میرے عقیدے میں اسلام ہے۔ نسلی امتیاز جو اقوام کے اتحاد و اشتراک عمل کی راہ میں سب سے بڑا مانع ہے اس کی سب سے کامیاب مخالف اب تک یہی جماعت رہی ہے۔ رینان کا یہ مقولہ غلط تھا کہ اسلام اور سائنس باہم متناقص ہیں۔ فی الحقیقت اسلام اور امتیاز نسلی باہم متناقص ہیں۔ یہ اصول نسلی نہ صرف اسلام بلکہ عام انسانیت کا سب سے بڑا دشمن ہے اور اس وسوسۂ شیطانی کی بیخ کنی کرنا تمام محبان نوع انسانی کا فرض ہونا چاہیئے۔ میں نے جب محسوس کیا کہ قومیت کا تخیل جو نسل و وطن کے امتیازات پر مبنی ہے دُنیائے اسلام پر حاوی ہو نا چاہتا ہے اور جب مجھے یہ نظر آیا کہ مسلمان اپنے نصب العین کی عمومیت و عالم گیری کو چھوڑ کر وطنیت اور قومیت کے پھندے میں پھنسنے جاتے ہیں تو بحیثیت ایک مسلمان اور محب نوع انسانی کے میں نے اپنا فرض سمجھا کہ ارتقائے انسانیت میں انہیں ان کے اصل فرائض پر توجہ دِلا دوں۔"

"اس سے انکار نہیں کہ اجتماعی زندگی کے ارتقاء و نشو و نما میں قبیلہ دار اور قومی نظامات کا وجود بھی ایک عارضی حیثیت اور ہنگامی اور ضروریات کے لئے مفید ہے اور اگر ان کی اتنی ہی کائنات تسلیم کرلی جائے تو میں ان کا مخالف نہیں، لیکن جب انہیں ارتقائے انسانیت کی آخری منزل قرار دے دیا جاتا ہے تو مجھے ان کے بدترین لعنت قرار دینے میں مطلق تامّل نہیں۔"

آگے چل کر لکھتے ہیں "میں نے ۲۰ برس سے زائد فلسفہ کا مطالعہ کیا ہے۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ اس بنا پر رائے قائم کرنے میں بے تعصبی برت سکتا ہوں۔ میری فارسی مثنویوں کا مدّعا اسلام کی وکالت نہیں ہے بلکہ مقصود صرف اس قدر تھا کہ دُنیا کے سامنے ایک عام

اور عالمگیر تعمیری نصب العین پیش کروں ۔ اس نصب العین کا خاکہ تیار کرنے" وقت مجھے ناممکن معلوم ہوا کہ اس نظامِ معاشرت کو سرے سے نظر انداز کر جاؤں جس کی غایت وجوہ یہ ہے کہ ذات پات، دولت و مرتبہ، نسل و قوم کے امتیازات کو مٹا دیا جائے ۔ اور جس کی تعلیم یہ ہے کہ ایک طرف معاملات دنیوی کو بھی برتا جائے اور دوسری طرف انسانی معاملات میں اغراض دنیوی سے قطع نظر کر کے محض احکامِ الٰہی پر نظر رکھے ۔ یورپ اس قدیم تعلیم سے بیگانہ ہے ۔ یہ درس ہم اس کو دے سکتے ہیں ۔"

میں نے یہ طویل اقتباس پیش کرنا اس لئے ضروری سمجھا کہ اس سوال کا جواب اقبال سے بہتر اور کوئی نہیں دے سکتا تھا ۔ دوسرے اس لئے بھی کہ جس مسئلہ کی وضاحت خود اقبال نے کی ہو اسے نظر انداز کر دینا موضوع کے ساتھ ناانصافی ہے ۔ یہ خط جس کا اقتباس میں نے پیش کیا اس کا اردو ترجمہ ماہنامہ معارف کی اکتوبر ۱۹۲۱ء کی اشاعت میں شائع ہوا ہے ۔

اقبال کی پیش کردہ وضاحت کے نتیجہ میں تین باتیں صاف ہو جاتی ہیں ۔

(۱) اقبال اجتماعی زندگی کے ارتقا و نشو و نما کے لئے قومیت کے منکر نہیں ہیں لیکن اس کے دائرہ کار کو محدود قرار دیتے ہیں ۔ اسے ارتقائے انسانی کی آخری منزل نہیں سمجھتے ۔

(۲) ان کے نزدیک امتیاز نسل نہ صرف اسلام بلکہ عام انسانیت کا سب سے بڑا دشمن ہے اور چونکہ امتیاز نسلی اور اسلام باہم متناقص ہیں اسی لئے وہ بحیثیت مسلمان اور محبِ نوعِ انسانی کے اپنا فریضہ سمجھتے ہیں کہ مسلمان کو وطنیت اور قومیت کے عقیدے سے نکال کر ارتقائے انسانیت میں انہیں ان کے اصل فرائض پر توجہ دلائیں ۔

(۳) ان کے نزدیک عملی زندگی کا آغاز کسی مخصوص جماعت سے کرنا پڑتا ہے ۔ چونکہ اسلام نسلی امتیاز کا دشمن ہے اس لئے انھوں نے آغاز کار کے لئے جمعیتِ اسلام کو منتخب کیا ۔

اقبال کے پیش کردہ تصورات کو نگاہ میں رکھئے تو ان کا یہ ادعا کہ

"مسلم ہیں ہم۔ وطن ہے سارا جہاں ہمارا" ان کے ابتدائی نغمہ "ہندی ہیں ہم۔ وطن ہے ہندوستاں ہمارا" سے منافی نظر نہیں آتا۔ بلکہ اپنے دائرہ کار کے اعتبار سے اسے اپنے آغوش میں لئے ہوئے ہیں۔ اقبال نے صرف ہندی مسلمانوں کو قومی اور وطنی عصبیت سے دور رہنے کی تلقین نہیں کی ہے۔ وہ عرب، عجم، ترکوں اور افغانوں کی قومی اور وطنی عصبیت کے بھی اتنے ہی خلاف ہیں جتنے ہندی مسلمانوں کے! فرماتے ہیں۔

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوعِ انساں کو
اخوت کا بیاں ہو جا، محبت کی زباں ہو جا
یہ ہندی وہ خراسانی، یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اُچھل کر بے کراں ہو جا
غبار آلودۂ رنگ ونسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغِ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا

یہ اشعار اقبال کی مشہور نظم طلوع اسلام کے ہیں جو انھوں نے ۳۰ مارچ ۱۹۲۳ء کو انجمن حمایت اسلام کے جلسہ میں پڑھی تھی۔

۱۹۲۴ء میں پیام مشرق پہلی بار شائع ہوا۔ اور اس میں قومیت ونسب کے موضوع پر زیادہ واضح الفاظ میں اقبال کا پیغام سنائی دیتا ہے۔

نہ افغانیم و نے ترک و تتاریم چمن زادیم و از یک شاخساریم
تمیزِ رنگ و بو بر ما حرام است کہ ما پروردۂ یک نوبہاریم

تو اے کودک منش خود را ادب کن مسلماں زادۂ ترک نسب کن
برنگِ احمر و خون و رگ و پوست اگر نازد عرب، ترک عرب کن

ہنوز از بند آب و گِل نہ رستی تو گوئی رومی و افغانیم من
من اوّل آدم بے رنگ و بویم ازاں پس ہندی و تورانیم من

قومیت و وطنیت کے بارے میں اقبال کی اُردو فارسی شاعری کا مطالعہ کیجئے تو نسب و قومیت سے آزاد ہو جانے کی تعلیم، ایک عظیم برادری کے ساتھ منسلک ہو جانے کی تعلیم ہے اور اس برادری کا نام انسانیت ہے'

اقبال جانتے تھے اور ہم آپ بھی جانتے ہیں کہ قومیت و وطنیت کا محدود تصوّر فسطائیت کا جنم داتا ہے۔ فسطائیت جو غلامی کے بعد انسان کی دوسری بڑی توہین ہے۔

اقبال انسان کا سب سے بڑا حُدی خواں ہے۔ اقبال سے پہلے انسانی عظمت کا نغمہ کبھی اس طرح نہیں گونجا تھا کہ ساری کائنات انسان کا رجز بن کر رہ جائے۔ اور نہ اقبال سے پہلے انسان اس مرتبہ پر فائز نظر آتا تھا کہ تقدیر سے پہلے اس کی رضا دریافت کی جائے۔

اقبال جس کے قدم زمین پر تھے اور جس کا سر فضائے آسمانی میں تجلّیاتِ ربانی کو منعکس کر رہا تھا اس کے بلند قامت پر قومیت و وطنیت کا جامہ بہت تنگ تھا۔ ؛

ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی

اقبال کی نثری تخلیقات

تاریخ ادب میں غالب اور اقبال کی شخصیت بڑی دل نواز اور ہمہ رنگ ہے۔ سیرت کی یہ رنگا رنگی دوسرے کسی شاعر کو حاصل نہ ہو سکی۔ اس کے ساتھ یہ بھی اضافہ کر لیجئے کہ ان دونوں شخصیتوں پر جس قدر لکھا گیا ہے کسی دوسرے شاعر کو اس کی عظمت اور بڑائی کے باوجود درخور اعتنا نہیں سمجھا گیا۔ ان دونوں کو اپنے فارسی کلام پر فخر و ناز تھا مگر شہرت عام اور بقائے دوام کے دربار میں اِن دونوں کو جگہ ان کے اردو کلام کی وجہ سے حاصل ہوئی۔ ان کے کلام کی شہرت کا ڈنکا کچھ اس انداز سے بجایا گیا کہ ان کے نثری کارنامے پسِ پشت جا پڑے۔ غالب کو تو خیر نثر کے جدید طرز کا رہنما تسلیم کر لیا گیا اور انھوں نے بھی بقول پروفیسر ضیا احمد بدایونی "یہ نغمہ اس لے سے چھیڑا کہ اس کے سامنے سب آوازیں دب کر رہ گئیں"۔ مگر اقبال کی شاعری اور اس کے شاعرانہ پیغام کی طرف لوگ اس طرح متوجہ ہوئے کہ ان کے نثری کارناموں کو نظر انداز کر دیا۔ غالباً اس کا سبب یہ بھی ہوگا کہ اقبال نے عام طور سے جو کچھ لکھا وہ انگریزی میں اور ظاہر ہے کہ دوسری زبان کی تصانیف کو خیالات کے اظہار کے لئے تو استعمال کیا جا سکتا ہے مگر اس کے ذریعہ زبان و بیان اور طرز نو کا موجد یا خاتم نہیں کہا جا سکتا میری ذاتی رائے یہ بھی ہے کہ اگر وہ اردو میں بھی لکھتے تو ان کی نثر میں نہ تو سادگی اور شوخی کا وہ امتزاج ممکن تھا جو غالب کا طرۂ امتیاز ہے اور نہ اس شگفتہ اور رنگین انداز کا امکان تھا جو شبلی کے حصہ میں آیا۔ نذیر احمد کی مولویانہ اردو کی طرح

ان کی فلسفیانہ اردو ضرور وجود میں آجاتی۔ مگر اسلوب سے قطع نظر جہاں تک موضوع کا تعلق ہے، اقبال کی نثری تخلیقات زندگی اور فکر کی وہ بیش بہا تحریریں ہیں کہ ان کو فخر کے ساتھ پیش کیا جاسکتا ہے۔ ان کے افکار کی سب سے واضح اور بہترین ترجمانی ان کے نثری کارناموں میں ملتی ہے۔ چنانچہ تصوف، مابعد الطبیعاتی فلسفہ اور فن کا بھرپور اظہار ان کی شاعری میں اس قدر نمایاں نہیں ہے جتنا ان کی نثری تخلیقات میں نظر آتا ہے۔ اسی طرح عطیہ بیگم کے نام جو خطوط ہیں ان میں اقبال کی جس ذہنی کیفیت کا اظہار ہوتا ہے وہ شاعری میں نظر نہیں آتا۔

اقبال کی نثری تخلیقات میں ان کے انگریزی میں وہ سات خطبات ہیں جن کا اردو ترجمہ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔ ان کی دوسری تخلیق وہ ڈائری ہے جس کو ڈاکٹر عبدالحق شعبۂ اردو دہلی یونی ورسٹی نے "بکھرے خیالات" کے نام سے اردو کا جامہ پہنا دیا ہے۔ ان کے علاوہ ان کے خطوط "اقبال نامہ" کے نام سے شیخ عطاء اللہ نے دو حصوں میں شائع کردئے ہیں۔ اس سے قبل انھوں نے معاشیات پر اردو میں ایک کتاب بھی لکھی تھی۔ اس کتاب کی اہمیت اس لئے زیادہ ہو جاتی ہے کہ وہ معاشیات پر پہلی اردو کی کتاب ہے اس کتاب کا نام "علم الاقتصاد" ہے مگر "علم سیاست مدن" کے نام سے بھی معروف ہے۔ ان کتب کے علاوہ خطبات۔ تقاریر اور خطوط ہیں جو انگریزی سے اردو میں ترجمہ ہو کر شائع ہو چکے ہیں۔ ان کا پی۔ ایچ۔ ڈی کا مقالہ ایران میں تصوف کا ارتقا، انگریزی سے اردو میں منتقل ہو کر شائع ہو گیا ہے۔ نیز "مضامینِ اقبال" ان کے علمی اور ادبی مضامین کا مجموعہ ہے۔

"مضامین اقبال" میں مختلف النوع قسم کے مضامین ہیں۔ اسرار خودی اور رموزِ بے خودی کے دیباچے بھی شامل ہیں۔ مسلم لیگ کا خطبہ صدارت اور کابل کی ادبی انجمن کی تقریر بھی۔ زبان کے سلسلہ میں دو مضامین بھی شامل ہیں۔ جن میں سے ایک انگریزی سے اردو میں ترجمہ ہے اور دوسرا اپنے معترض کے جواب میں ہے۔ قومی زندگی اور مسلمانوں کی معاشرتی زندگی پر بھی مضامین ہیں۔ ان مضامین کے ذریعہ اقبال کے

ذہن کو سمجھنے میں سہولت ہوگی۔ ان مضامین کے بارے میں اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے۔

"حسن اخلاقی، مذہبی، ملی حقائق کو پیش نظر لانا ہے جن کا تعلق افراد اور اقوام کی باطنی تربیت سے ہے تاکہ افراد اقوام کی نگاہ کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کر کے ان میں ایک صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تجدید ہو۔"

وطن اور قوم کے تصور کے سلسلہ میں اقبال کی شخصیت ہمیشہ موضوع بحث رہی ہے۔ حالانکہ اقبال کا نقطہ نظر اس بارے میں اتنا واضح ہے کہ کسی شک کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ وہ کہتے ہیں۔

"اگر قومیت کے معنی حب الوطنی اور ناموس وطن کے لئے جان تک قربان کرنے کے ہیں تو ایسی قومیت مسلمانوں کے ایمان کا جزو ہے۔ اس قومیت کا اسلام سے اس وقت تصادم ہوتا ہے جب وہ ایک سیاسی تصور کا کردار ادا کرنا شروع کر دیتی ہے۔"

اقبال کو اسلام اور مسلمانوں کے مسائل سے ابتدا ہی سے دلچسپی تھی مگر اسی کے ساتھ یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ انھوں نے اسلام کو جذباتی طور پر تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ اس کو فلسفۂ زندگی اور معیار زندگی کی حیثیت سے مانا ہے۔ یہی سبب ہے کہ وہ ان تحریکات کا جو کسی نہ کسی طرح سے مسلمانوں کی معاشی، سماجی، سیاسی یا تہذیبی زندگی میں انقلاب پیدا کرنے کے لئے رونما ہوئیں، ان کا اقبال خیر مقدم کرتے ہیں۔ چنانچہ محمد بن عبدالوہاب، جمال الدین افغانی اور مفتی عالم جان اور سرسید کو محسن انسانیت خیال کرتے ہیں۔ محمد بن عبدالوہاب کی تحریک کو "جدید اسلام میں زندگی کی پہلی تڑپ" سے تعبیر کیا ہے۔ انگریزوں کی سازش اور مسلمانوں کی قدامت پرستی کے باعث سرسید کے مذہبی نقطہ نظر کے حقیقی مفہوم کو نہیں سمجھا گیا۔ اسی طرح اقبال اس تصوف سے بیزار نظر آتے ہیں جس نے حقائق سے آنکھیں بند کر لی تھیں اور عوام کی قوت عمل کو ضعیف کر دیا تھا جس مسلمان کو وہ دیکھ رہے تھے۔ وہ "افسانہ تراش ملا"

کی ایجاد کا نتیجہ تھا۔ اس مسئلہ میں اقبال کی وہی آواز ہے جو ان سے قبل سرسید بلند کر چکے تھے۔ یہ دونوں عصرِ جدید کے وہ مسلمان تھے جنھوں نے اسلام کو جدید رنگ میں اور فضا میں دیکھنے کی ضرورت پر زور دیا۔ مسلمان اور سیاست کے تعلق سے اقبال نے جو بات کہی وہ آج بھی مسلمانانِ ہند کا منشور بن سکتی ہے۔

"جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے میں یقین کامل کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ مسلمانانِ ہند کسی ایسی سیاسی تصوریت کا شکار نہیں بنیں گے جو ان کی تہذیبی وحدت کا خاتمہ کر دیگی اگر ان کی تہذیبی وحدت محفوظ ہو جائے تو ہم اعتماد کر سکتے ہیں کہ وہ مذہب اور حب الوطنی میں ہم آہنگی پیدا کر لیں گے۔"

اقبال کو انگریزی زبان و ادب پر جو غیر معمولی عبور حاصل تھا۔ اس کا ذکر سردست غیر ضروری ہے۔ انگریزی زبان سے اقبال نے سب سے زیادہ فائدہ یہ اٹھایا کہ اپنے خیالات کو انگریزی داں طبقہ تک پہونچانے میں کامیاب ہو گئے۔ انھوں نے اس زبان کے ذریعہ اپنے فلسفۂ فکر اور اسلامی عقائد کی جو ترجمانی کی اس کا یہ اثر ہوا کہ نہ صرف وہ بہت سے حجابات جو اسلامی فکر و عقائد کے سلسلے میں پیدا ہو گئے تھے، دور ہو گئے۔ بلکہ موجودہ سیاسی کش مکش اور آویزش میں روحانی ترقی کے لئے شمع ہدایت بھی بن گئے۔ اس دور میں جب کہ نئی تہذیب کے متوالے چیخ چیخ کر کہہ رہے ہیں کہ مذہب اور سیاست دو جداگانہ چیزیں ہیں۔ اقبال نے اپنے خطبات میں واضح طور پر کہہ دیا کہ "سیاست اور مذہب کی علاحدگی انسان کی انتہائی بدقسمتی کی علامت ہے۔" ان کے خطبات کی غایت بھی یہی ہے وہ میر غلام بھیک نیرنگ کو ایک خط میں لکھتے ہیں۔

"ان لیکچروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفہ سے متاثر ہیں .... میرا کام زیادہ تر تعمیری ہے اور اس تعمیر میں میں نے فلسفہ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظ خاطر رکھا ہے۔"

ان اقتباسات سے اقبال کی بے باکی اور ذہنی کشادگی کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے ان کے اردو خطوط کا ذکر کرنے سے پہلے ان کی تصنیف "علم الاقتصاد" کا ذکر

خاص طور پر کرنا چاہتا ہوں۔ معاشیات کے موضوع پر جہاں تک مجھے علم ہے یہ اُردو میں پہلی کتاب ہے۔ یہ کتاب شائع ہونے سے قبل علامہ شبلیؒ کی نظر سے بھی گذری تھی غالباً یہی سبب ہے کہ موضوع کی خشکی اور انداز بیان کے سپاٹ پن دونوں سے یہ کتاب محفوظ ہے۔ اس کتاب میں اقبال نے دوسرے موضوعات کے ساتھ دو مسئلوں پر عجیب وغریب طریقے سے اظہار خیال کیا ہے۔ انھوں نے معاشیات کی اہمیت اور طریق تحقیق پر بحث کرتے ہوئے ایک طرف تو قومی تعلیم کو معاشی ترقی اور ملکی پیداوار سے جوڑ دیا ہے۔ اقبال سے پہلے شاہ ولی اللہ صاحبؒ اور شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے تہذیبی، تمدنی زندگی کے ڈانڈے ہماری معاشرتی زندگی سے ملا دیئے تھے۔ بعد کے عہد میں سرسید کی پوری تحریک جن عوامل سے وابستہ ہے ان میں معاشیات کو ایک خاص مقام حاصل ہے اور دوسری طرف اقبال نے معاشیات کا رشتہ اخلاقیات سے وابستہ کر دیا ہے۔ اس موقع پر ہم کو حاؔلی کا نظام اخلاق یاد آجاتا ہے جب وہ کہتے ہیں کہ انسان اور اس کی زندگی کے ہر شعبہ کے لئے اخلاق کا ہونا لازمی ہے۔ دوسری بات اس سے بھی عجیب تر یہ ہے کہ جب اقبال آبادی کے توازن کا ذکر کرتے ہیں تو کہتے ہیں۔

> "ہمارے ملک میں سامان معیشت کم ہے اور آبادی روز بروز بڑھ رہی ہے۔ قدرت قحط اور وبا سے اس کا علاج کرتی ہے مگر ہم کو بھی چاہیئے کہ بچپن کی شادی اور تعداد ازدواج کے دستور کی پابندیوں سے آزاد ہو جائیں۔"

یہ الفاظ اب سے پون صدی قبل کہے گئے ہیں اس وقت بھی اقبال کی دوررس نگاہیں ان مسائل کا اندازہ کر رہی تھیں جن سے آج ہندوستان اور اس کی معیشت کو سابقہ ہے مگر یہ کہنے کے بعد یہ ان کی حق شناسی ہے کہ

> "شرعی پہلو سے جو میں نے رائے دی ہے وہ ماہر شریعت کی حیثیت سے نہیں دی ہے۔ محض اپنے علم اور مطالعہ کی بنا پر دی ہے۔"

اقبال کی نثری تخلیقات میں ان کے خطوط کو خاص اہمیت حاصل ہے اگرچہ اب اقبال کے انگریزی خطوط کا بھی اردو میں ترجمہ ہو چکا ہے مگر ہمارے سامنے ان کے اردو خطوط کا مجموعہ "اقبال نامہ" ہے اس میں اگرچہ بعض انگریزی خطوط کے ترجمے بھی موجود ہیں مگر زیادہ تر ان کے اُردو خطوط ہیں جو انھوں نے بعض بے تکلف دوستوں، عقیدت مندوں اور احباب کو لکھے ہیں۔ بعض خطوط سادہ اور غیر اہم ہیں ان کو محض "تبرک سمجھ" سمجھ کر مولف نے کتاب میں شامل کر لیا ہے مگر وہ خطوط جس میں انھوں نے کسی علمی، ادبی اور مذہبی نقطہ نظر کی وضاحت کی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے۔

ع ایسی چنگاری بھی یارب اپنے خاکستر میں تھی

خطوط کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ لکھنے والے کی شخصیت اور ذہنیت کا آئینہ دار ہوتے ہیں۔ انسان جس طرح اپنے خطوط میں بے نقاب ہوتا ہے اس کی مثال دوسرے اصناف ادب میں ممکن نہیں۔ مگر اسی کے ساتھ یہ بھی درست ہے کہ اقبال کے خطوط میں وہ بے تکلفانہ انداز نظر نہیں آتا جس کی مثال غالب کے خطوط میں واضح ہے البتہ غالب کے ان خطوط سے بخوبی موازنہ کیا جا سکتا ہے جس میں وہ اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہیں یا کسی علمی مسئلہ کو سلجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ مثال میں اقبال کا وہ خط پیش کیا جا سکتا ہے جو انھوں نے پروفیسر ظفر احمد صدیقی کے نام تحریر کیا ہے۔ فنا اور بقا کے مسئلہ کے بارے میں ان کی رائے ہے۔

> "ہندی اور ایرانی صوفیا میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدہ کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اس تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔"

دوسری جگہ لکھتے ہیں

"میں اسلام کو جو ہر مسلمان کے عقیدہ کی رو سے ہر شے پر مقدم ہے۔ نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا۔ بلکہ ان کے عمل کے لئے حدود معین کرتا ہے۔ ان حدود کے معین کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانون الٰہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو یا ہٹلر کی قانون الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔"

جس طرح اقبال کی نظر مذہبیات، تصوف، فلسفہ پر ہے۔ اسی طرح ادبی تنقید پر بھی ان کی رائے کو انفرادیت حاصل ہے۔ غالب سے عقیدت کے باوجود وہ جانتے تھے کہ غالب نے بیدل کی پیروی کرنے کی کوشش تو کی ہے مگر اس میں ناکام رہے ہیں۔

"میرا ہمیشہ سے یہی خیال ہے کہ حضرت غالب کو اُردو نظم میں بیدل کی تقلید میں ناکامی ہوئی۔ غالب نے بیدل کے الفاظ کی نقالی ضرور کی لیکن بیدل کے معانی سے اس کا دامن تہی رہا۔"

غالب اور بیدل کے فرق کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے۔

"بیدل کے کلام میں خصوصیت کے ساتھ حرکت پر زور ہے۔ یہاں تک کہ اس کا معشوق بھی صاحب خرام ہے اس کے برعکس غالب کو زیادہ تر اطمینان و سکون سے الفت ہے۔"

مگر غالب ان کو اس لئے پسند ہے کہ

"وہ ان شاعروں میں سے ایک ہے جس کا ذہن اور تخیل اسے نسل و قومیت کے تنگ حدود سے بلند تر مقام پر فائز کرتا ہے۔"

مختلف فلسفیوں اور فن کاروں سے اقبال نے کس طرح اثر قبول کیا ہے اس کا اعتراف ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

"میں نے ہیگل۔ گوئٹے۔ مرزا غالب۔ مرزا عبدالقادر بیدل اور ورڈس ورتھ سے بہت کچھ لیا ہے۔ اول الذکر دونوں شاعروں نے اشیاء کے اندرون

تک پہونچنے میں میری رہبری کی۔ تیسرے اور چوتھے نے مجھے یہ سکھایا کہ
شاعری کے غیر ملکی تصورات کو جذب کرنے کے بعد بھی جذبہ واظہار میں
کیسے مشرقیت کو برقرار رکھا جا سکتا ہے۔ موخرالذکر نے میری طالب علمی
کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچایا۔"

آرٹ اور لٹریچر کے سلسلہ میں اقبال نے اپنے کلام میں جگہ جگہ اظہار خیال کیا ہے وہ لوگ جو لکھنؤ اور دہلی کے دبستانوں کے گرفتار ہیں ان کو تو یہ بھی کہتے سُنا ہے کہ اقبال اہلِ زبان نہیں ہیں وہ نظم کے شاعر ہیں مگر روحِ شعر سے ان کو کوئی واسطہ نہیں تھا۔ اس سلسلہ میں شاید احباب کو وہ بحث یاد ہو جو "تنقید ہمدرد" کے فرضی نام سے اقبال اور ناظر پر اعتراض کئے گئے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ معترض کا لہجہ تنقید کے حدود سے نکل کر دل آزاری کی حدود میں داخل ہو گیا تھا۔ مگر جن کمزوریوں کی طرف اشارہ کیا گیا ان کے باوزن ہونے میں شبہ نہیں کیا جا سکتا اقبال کو شاعر ماننے میں فانی کو بھی تامل تھا وہ ان کو ناظم کہتے تھے۔ اقبال نے اپنے نقطہ نظر کی خود ہی وضاحت کر دی ہے۔

"شاعری میں لٹریچر بہ حیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمع نظر نہیں رہا ہے
جن کی باریکیوں کو طرف توجہ کرنے کے لئے وقت نہیں۔ مقصود صرف یہ ہے
کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس! کیا عجب کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر
بھی تصور نہ کریں۔"

اس موقع پر مجھے وہ واقعہ یاد آیا کہ علامہ اقبال آئے اور اسٹریچی ہال میں لیکچر دیا۔ لیکچر کے بعد طلبہ نے کلام سُنانے کی فرمائش کی۔ اقبال نے برجستہ کہا کہ ہم شاعری بہت کر چکے اب عمل کا وقت ہے۔

او حدیثِ دلبری خواہد زمن — آب و رنگ شاعری خواہد زمن
کم نظر بے تابیٔ جانم نہ دید — آشکارم دید و پنہانم نہ دید

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں۔

"زبان کا معاملہ بڑا نازک ہے یہ ایک ایسی دشوار گذار وادی ہے
کہ بالخصوص ان لوگوں کو جو اہلِ زبان نہیں ہیں یہاں پر ٹھوکر کھانے کا
اندیشہ ہے۔ قسم بہ خدائے لایزال میں آپ سے سچ کہتا ہوں کہ لبا اوقات
میرے قلب کی کیفیت اس قسم کی ہوتی ہے کہ میں باوجود اپنی بے علمی اور
کم مائگی کے شعر کہنے پر مجبور ہو جاتا ہوں۔ ورنہ مجھے نہ زبان دانی کا دعویٰ
ہے اور نہ شاعری کا۔"

ممکن ہے کہ اقبال نے یہ اعتراف انکساراً کیا ہو مگر یہ حقیقت ہے کہ ادبی تنقید کے سلسلہ میں ان کے اندیشے کسی حد تک درست ثابت ہوتے ہیں۔ اپنے مضمون "پنجاب میں اردو" میں اپنے معترض کے جواب میں جو دلائل پیش کئے ہیں وہ محل نظر ہیں۔ اسی طرح مومن پر تنقید کرتے ہوئے اپنے لہجہ کی تلخی کو نہ چھپا سکے۔ مولانا ضیاء احمد صاحب بدایونی کو خط میں لکھتے ہیں۔

"ان کی (مومن) شاعری سے بہت مایوسی ہوئی۔ شاذونادر ہی وہ
تغزل کے کسی حقیقی جذبہ تک پہنچ سکے ہیں۔ ان کے خیالات طفلانہ ہیں
وہ اپنے جذبات کے سوقیانہ پن کو چھپانے میں ناکام نظر آتے ہیں۔"

لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ اپنے مضمون میں اپنے معترض کو "فصحائے دہلی" میں مومن کو سند کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ یہ اعتراض اس لئے اور بھی عجیب معلوم ہوتا ہے کہ ناقدین اس پر متفق ہیں کہ تغزل میں مومن اپنے ہم عصروں سے ممتاز ہیں۔

اقبال ایک فلسفی اور مفکر کی حیثیت سے جو درجہ رکھتے ہیں وہ کسی سے پوشیدہ نہیں مگر اس کے ساتھ ان کا ذوقِ جستجو ان کی سیرت کا اہم جزو ہے جو بات ان کو نہیں معلوم ہوتی اس کا اعتراف اور اس کو پانے کی جستجو کا جذبہ دونوں موجود ہیں۔ پروفیسر ضیاء احمد بدایونی کو ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں۔

"آپ کی عین نوازش ہے کہ آپ نے مجھے اپنے مرتبہ دیوانِ مومن کا نسخہ ارسال
فرمایا۔ میں نے آپ کی بدولت اپنی عمر میں پہلی بار کلامِ مومن کو پڑھا۔"

سید سلیمان ندوی کو ایک خط میں لکھتے ہیں۔

"صحت الفاظ و محاورات کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا ہے ضرور صحیح ہوگا لیکن اگر آپ ان لغزشوں کی طرف بھی توجہ فرماتے تو میرے لئے آپ کا ریویو زیادہ مفید ہوتا۔"

دوسرے خط میں سید صاحب ہی کو لکھتے ہیں۔

"میری خامیوں سے مجھے ضرور آگاہ کیجئے آپ کو زحمت تو ہوگی۔ لیکن مجھے فائدہ ہوگا۔"

اقبال کے نظریات ادب کے سلسلہ میں بغیر کسی تبصرہ کے چند اقتباسات ان کی ڈائری سے پیش کر رہا ہوں جو شاید لطف سے خالی نہ ہوں۔

"شاعری میں منطقی سچائی کی تلاش بے سود ہے۔ تخیل کا نصب العین حسن ہے نہ کہ سچائی۔"

"ارسطو شاعری کو تنقید حیات بتاتا ہے۔ زندگی کو تنقید شاعری کہنا بھی اتنا ہی درست ہے۔"

"کسی نظم کی مقبولیت اس امر پر منحصر ہے کہ اس میں منطقی صداقت کی مقدار کیا ہے۔"

"افراد اور قومیں ختم ہو جاتی ہیں مگر ان کے بچے یعنی تصورات کبھی ختم نہیں ہوتے۔"

"شاعر ان اسرار کی نقاب کشائی کرتا ہے جسے روح عالم پوشیدہ رکھتی ہے۔"

"قومیں شاعروں کے دلوں میں پیدا ہوتی ہیں اور وہ ارباب سیاست کے ہاتھوں میں پروان چڑھتی اور فنا ہو جاتی ہیں۔"

"فلسفہ بوڑھا بنا دیتا ہے۔ شاعری دوبارہ شباب لاتی ہے۔"

فن ایک مقدس جھوٹ ہے۔"

مجھے احساس ہے کہ اقتباسات طویل ہو گئے مگر ان اقتباسات کی اہمیت یہ ہے کہ وہ جذبات سے الگ ہٹ کر فکری رویہ کی نشان دہی کرتے ہیں۔

اقبال پر تفصیل سے لکھا جا سکتا تھا ان کے افکار اور زبان و بیان کی نشان دہی ان کی نثری تخلیقات سے کی جا سکتی ہے۔ اس لئے کہ جیسا کہ عرض کیا اقبال کی شخصیت کا

بھرپور اظہار جس طرح ان کے خطوط میں نظر آتا ہے دوسری صنف ادب میں نظر نہیں آتا۔ مگر کوتاہی وقت اس کی متحمل نہیں۔ البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ خطوط میں ہم کو مکتوب نگار کے نفسیاتی اور ذہنی رجحان کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس کی شخصیت ہنستی، بولتی، گاتی، مسکراتی، روتی، چلتی پھرتی نظر آتی ہے اگر وہ خطوط میں چہرے پر نقاب ڈالنے کی کوشش کرتا ہے تو خطوط کا مقصد فوت ہو جاتا ہے مگر اقبال کی شخصیت کی ہمہ گیری اور ان کی سیرت کی پاکیزگی ان کے خطوط میں بے نقاب ہے۔

nature without. The grandeur of man—the tragic hero—lies in his acceptance of this challenge—his destiny of unending struggle, of perpetual frustration and fulfilment to attain to the wholeness of God. He sang of this glory and this pain, the hopes and anxieties, the fulfilments and frustration of the world of man with great tenderness and compassion, at times with great wrath and indignation. And he did so with a conviction and a sincerity, with a sweep and amplitude of expression unequalled in his age.

GOVERNMENT CENTRAL PRESS, BHOPAL

With this progressive expansion in the field of his poetic vision there is a corresponding reduction in his poetic themes, from profuşion to orderliness, from dispersal to integration, terminating in the monolithic thought of his last years. There is a similar transformation in style from prolixity to precision, from ornate and involved phraseology to lucid direct statement, from flamboyant rhetoric to unadorned poetry. The long poem, philosophical or political in the *Mathnvi* (rhymed couplets) or *Musadas* (six line stanza) form gives way to epigrammatic verse in the form of *Ghazal, Qita* or *Robaie*. The emotional climate also undergoes a change from sentiment (Mohabbat) to passion (Ishq) or love. In this mature body of verse, Iqbal after discarding the normal conventional embellishments of oriental poetry, employed a number of devices of his own to relieve the austerity of his verse and to maintain its heightened tenor. The first among these is the musicality of sound patterns and a number of prosodic innovations which are utterly lost in translation. Second, the introduction of highly evocative proper names, hardly known to Urdu poetry before him—the sands around Kazima, the snows of Mount Damavand, the deserts of Iraq and Hijaz, the blood of Hussain, the Majesty of Rome, the beauty of Cordova, the glories of Isphan and Samarkand. Third, he gave currency to unfamiliar words which are antique without being archaic, unused without being obscure. And he counter-matched them with rhythms and meters which had rarely been used in Urdu poety.

At this stage, after much piecemeal thinking and intense subjective exploration, he at last arrived at a theme big enough to fill the whole of his vision, the twin theme of Man's grandeur and his loneliness. The theme of human loneliness, centred round the immensity of the odds arrayed against man, oppression, exploitation and various meannesses within and a hostile and heartless

Perfect Man (Mard-e-Kamil) disengages himself from Nietsches' superman, for Iqbal's categorical imperatives rule out all forms of nationalist chauvinism, imperialist domination, racial discrimination, social exploitation and personal aggrandisement, since all of them make for the debasement and peryersion of human personality.

II

Understandably the bulk of critical literature on Iqbal is devoted to the study and analysis of his message and thought content rather than to an appreciation and evaluation of his poetry. And yet it is his vibrant and impassioned verse. and the persuasive appeal it carried which accounts for much of his influence. In his poetic works, form and content, theme and style move along well defined lines and their evolution over a long span of continuous creation makes an interesting study. In the first phase lasting up to 1905, most of the poems relate to the wonder and questionings inspired by isolated phenomena of nature, mornings and sunsets, mountains and rivers, the moon, the stars and the causeless nostalgia of youth. This lyrical period of short pieces is followed by a series of long poems passionate and rhetorical mostly devoted to political themes—nationalist or Pan-Islamic. All this work is in Urdu. In 1915, Iqbal brought out his first long philosophical poem in Persian—Asrare-Khudi—'Secrets of the Self' which initiated the next phase of philosophic speculations mostly in Persian. And lastly the early thirties saw the final perfection of his teachings and poetic art in the form of three volumes in Urdu, *Bal-e-Jibreel* (the wing of Gabriel), *Zarb-e-Kaleem* (The Rod of Moses) and the posthumous *Armaghan-e-Hijaz* (The Gift of Hijaz). By this time his restless quest had travelled from bits and pieces of subjective experience, the wonders of nature, the travail of Indian Muslims and the Muslim world to a calm contemplation of the ultimates of reality—God, Nature and Man.

ثبات ایک تغیّر کو ہے زمانے میں

"In this world, only change has permanence"
(Call of the Caravan Bell)

—*Bang-e-Dara*

And this applies as much to subjective and ideological as to social and material factors—even the edicts of religion. "Eternal principles when they are understood to exclude all possibilities of change which according to the Quoran is one of the greatest signs of God tend to immobilize what is essentially mobile in its nature" (Reconstruction of Religious Thought in Islam). Having already parted company with the traditional mystic who dismisses the physical world as an illusion and human physical endeavour as mere vanity, Iqbal discards equally emphatically the dogmatic-theologian and his static orthodoxy.

Finally, the principal agent in this creative process is the human Ego, or Personality or Self—*Khudi*, as Iqbal calls it. To meet the challenge of creation, the human self has to be fortified both by perceptual knowledge of the physical world and intuitive passion (or love, 'Ishq' in Iqbal's termonology) for the realisation of higher values and ideals. It logically follows that 'the idea of personality gives us a standard of value—that which fortifies personality is good: that which weakens it is bad. Art, religion and ethics must be judged from the standpoint of personality.(+) But this personality or self cannot develop or fortify itself in isolation. It can do so only in the context of the totality of social relationships. And here Iqbal's

(+) Iqbal in Itroduction to Prof. Nicholsan's translation of Secrets of the Self—Ashraf.

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم

"You created the night and I the lamp
You created mud, I made it into a wine-cup
You created deserts, mountains, wastelands
I made them into orchards, gardens, flower-beds"
(Dialogue between 'Man and God'

—*Pyame Mashriq*

(Message of the East)

As a corollary to this Iqbal applied the Muslim concept of 'Tauheed',—the unity or One-ness of God to the unity of the terrestrial and the celestial worlds, thus replacing the concept of transcendence of God by His Immanence(1) and obliterating the duality of sacred and secular, spiritual and material. "The spirit finds its opportunities in the natural, the material, the secular. All that is secular, therefore, is sacred in the roots of its being".

Further since the process of human evolution through a progressive mastery over material forces is continuous and un-ending, it follows that the only abiding element in the cosmic scheme is transition and change.

---

(1) Modern Islam in India and Pakistan—W. C. Smith—Ashraf.

Only thus could this House be made deserving of the "vice-regent of God" on earth, Man.

Iqbal is a humanist not only in the formal but in the literal sense of the word : for him "no form of reality is so powerful, so inspiring and so beautiful as the spirit of man". The fall of Adam was not a falling from grace but the opposite—his elevation to the position of a "Co-worker with God"(*) in the process of creation—a process which is still continuing. For "our universe is not a complete factor. It is still in the course of formation and man has to take his share in it in as much as he helps to bring order into a portion of this chaos".(*) The terrestrial world is as much man-made as God-made with the difference that while the creation of God-Nature or Matter—is relatively static and immobile, the creative energies of man are geared to the dynamics of an evolutionery process which is both timeless and measureless.

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں اُلجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

There are other worlds beyond the stars
Other testing grounds for the passion of love
Don't stay enmeshed in your (earthly) nights and days
There are other measures of time for you in other spaces (yonder)

—*Bale-Jibreel*

(*) (Reconstruction of Religious thought in Islam—Ashraf).

were largely irrelevant to the social and ideological predicaments of his own people. He devoutly believed that it was only the authority of their own religion—Islam—and the sanction of their own sanctified traditions—the life and sayings of the Prophet of Islam—that could truly validate the message he carried.

And on these he focussed the searchlight of his vision. Concurrently the Muslim mind had to be liberated from the sterility of nearly five hundred years of social and intellectual torpor and the tyranny of backward-looking, anti-intellectual orthodoxy. As a first step, therefore, like the prophets of old, he sought to cleanse the House of God, of all false idols, of scribes and pharisees, the obscurantist *Mulla*, the withdrawn mystic, the charlatan and the demagogue.

کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے
پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اُٹھا دو
میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے
میرے لئے مٹی کا حرم اور بنا دو

Why these curtains draped between the Creator and his creatures

Drive out of my Church, these elders of the Church.

I am wary and displeased with these slabs of precious marble.

Build me another sanctuary of humble mud clay.

(God addressing the angels—*Bale-Jibreel* the wing of Gabriel)

The downfall of the Muslim Moghal Empire, the bloody reprisals that followed the uprisings against British authority in 1857, the extinction of the privileges, values and usages of the old feudal order, the ascendancy of their non-Muslim compatriots to most available positions of power and wealth sorely lacerated the collective mind. Adversity had also made them kin to other Muslim peoples beyond their borders who were similarly afflicted, the Ottoman Turks, Arabs of the Middle East, Libyans, Morrocans and Tunisians of North Africa. They awaited a consoling and uplifting voice to lead them out of their wilderness of despond. Leading voices of an earlier era, the timid voice of liberal reformists urging them come to terms with the alien ways of their British rulers and the strident voice of religious divines exorting them to reject the blandishments of the infidel and return to the fold of ancestral tradition, no longer appealed to the new intelligentsia. Iqbal, the poet, was far better attuned to the sources of their discontent and Iqbal, the thinker, far better aware of the nature of their intellectual and spiritual malaise—of the giants of modernism and tradition pulling at their wrists. He loved them both wisely and too well. Over the years, he chiselled out his answers to contemporary problems of Indian Muslims, the Muslim peoples in general, and of the abstract trinity of God, Man and Nature.

While Iqbal sympathised with and assimilated many elements from Western philosophic and scientific thought, *e.g.*, Hegel's concept of man and history being 'Man's own Work', Kant's critique of pure reason, Marx's denunciation of capitalism and class exploitation, Nietsches' rejection of liberal bourgeois morality and glorification of the will to power, Bergson's defence of the validity of intuitive knowledge, Einstien's four-dimensional time-spare continuum, etc., he considered that both idealist and materialist philosophies of the West

MOHAMMAD IQBAL

A brief introduction for western readers.

—FAIZ AHMED FAIZ

"No man was ever yet a great poet", wrote that very discerning critic Coleridge, "without being at the same time a great philosopher". This formulation may or may not be entirely acceptable in the West but in the East, particularly among the Muslim peoples, a succession of great names bears if testimony—Jalaluddin Roomi (1207-1273), Moslehuddin Saadi (d. 1313), Shamsuddin Hafiz (d. 1389), Ibnul Hasan Khusrau (1253-1325), Asadullah Khan Ghalib (1797-1869). It is to the same distinguished line that the poet Iqbal (Doctor, Sir Shaikh Mohammad or "Allama" Iqbal, (1877-1938) as he is reverentially called, unquestionably belongs. With this difference that unlike some of his medieval predecessors he was not only equipped with intensive education in various philosophical schools, both ancient and contemporary, but also commanded sufficient prose in more than one language to articulate his own answers to the problems of Reality with logic and precision.

(*) Like all great "poets of affirmation", Dante, Milton, Goethe, Iqbal was no abstract thinker. Like them he was closely involved with the affairs of the social world around him and for many successive generations of Muslims in the Indo-Pakistan sub-continent, he was not the unacknowledged but the acknowledged law-giver for the norms of their social, religious and political thinking.

For the Muslim community of undivided India, the closing decades of the 19th century and the early decades of the 20th, were a period of acute mental confusion and emotional distress.

(*) (V. G. KIERNAN—Introduction to Poems by Iqbal-John Murray).

मध्य प्रदेश उर्दू अकादमी
مدھیہ پردیش اردو اکیڈمی