اقبال
اور
قومی یکجہتی

ڈاکٹر منظر اعجاز

اقبال اور قومی یکجہتی

انجمن ترقی اردو (ہند)

یہ کتاب فخرالدین علی احمد میموریل کمیٹی
حکومت اترپردیش، لکھنؤ کے مالی تعاون سے شائع ہوئی

اقبال اور قومی یکجہتی

ڈاکٹر منظر اعجاز

انجمن ترقی اردو (ہند)

© ناہید اعجاز

IQBAL AUR QAUMI YAKJEHATI

By

Dr. Manzar Aijaz

نقشِ اول : جون ۱۹۹۴ء

تعداد : چار سو

قیمت : ایک سو پچاس روپے ۱۵۰ Rs. 150/-

کتابت : قاری ہدایت کریم

طباعت : شوبی آفسیٹ پریس، دریا گنج، نئی دہلی

ناشر : مصنف

سرورق : نسیم احمد

نام مُصنف : سید محمد منظر الحق

قلمی نام : منظر اعجاز

پتہ : حاجی لوج، شکلا روڈ، منظفر پور - ۸۴۲۰۰۱

ملنے کے پتے

- انجمن ترقی اردو، اُردو گھر، راؤز ایونیو، نئی دہلی
- مکتبہ جامعہ لیمیٹیڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی
- ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، لال کنواں......، نئی دہلی
- ایجوکیشنل بک ہاؤس، شمشاد مارکیٹ، علی گڑھ • بک امپوریم، سبزی باغ، پٹنہ - ۴
- حسامی بک ڈپو، حیدر آباد • نسیم بک ڈپو، لاتوش روڈ، لکھنؤ
- کتاب منزل، سبزی باغ، پٹنہ - ۴ • کتابستان، پکی سرائے روڈ، منظفر پور
- بک بینک، ڈسکو مارکیٹ، سیوان • موڈرن پبلشنگ ہاؤس، گولا مارکیٹ، دریا گنج، نئی دہلی

مرحوم والدین گرامی

کے

مقدّس قدموں میں

مشتملات

حرفے چند ۷

تعارف ۱۱

مقدمہ ۱۵

پہلا باب:

(الف) اقبال کا سیاسی سماجی ماحول ۲۷

(ب) اقبال کی شخصیت کا ارتقا ۵۱

دوسرا باب:

قومی یکجہتی کا تصور ۸۵

تیسرا باب:

اقبال اور قومی یکجہتی کا تصور ۱۰۳

(الف) حب الوطنی ۱۰۵

(ب) انسانیت دوستی ۱۱۷

(ج) جمہوریت شعاری ۱۳۳

(د) مذہب پسندی ۱۶۶

چوتھا باب:

اردو نظموں میں قومی یکجہتی کا تصور ۱۹۷

پانچواں باب:

اقبال قومی یکجہتی کی علامت ۲۵۱

کتابیات ۲۶۵

حرفِ چند

سنہ ۱۹۵۵ء میں جنوری ۲۱ سے ۲۳ تک ہونے والے کانگریس
سیشن میں قومی ایکتا پر درج ذیل قرار داد آئی تھیں :

"THIS CONGRESS IS OF OPINION THAT THE PROGRESS AND WELL-BEING OF THE PEOPLE OF INDIA NECESSIATE NOT ONLY POLITICAL ECONOMIC ADVANCE BUT ALSO SOCIAL REFORM SO AS TO REMOVE THE BARRIER WHICH COME IN THE WAY OF INDIVIDUAL AND SOCIAL GROWTH. THE UNITY OF INDIA REQUIRES THAT EVERY SEPARATIST TENDENCY THAT COMES IN THE WAY OF SUCH UNITY SHOULD BE ACTIVELY DISCOURAGED. WHILE PRESERVING THE GREAT VARIETY OF INDIA AND THE RICHNESS OF HER CULTURAL LIFE; IT IS ESSENTIAL THAT INDIA SHOULD BE INTEGRATED CULTURALLY AND PSYCHOLOGICALLY. CASTE, WHICH IS NOT ONLY SEPARATIST BUT IS OPPOSED TO THE DEMOCRATIC IDEAL OF EQUALITY, SHOULD BE PUT AN END TOO, AND COMMUNALISM, WHICH DEGRADES BOTH RELIGION AND POLITICS, SHOULD BE STERNLY REPRESSED. PROVINCIALISM, WHICH IS A NARROWING AND DISRUPTIVE FACTOR, CHECKING THE DEVELOPMENT OF A UNIFIED AND INTEGRATED INDIA, SHOULD BE OPPOSED."[1]

1. CONGRESS AND THE MINORITIES p. 135
EDITED BY A. M. ZAIDI NEW DELHI 1985

یہ قرار داد فی الحقیقت ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کی اس بازگشت کی آواز ہے جو اکبر کے دربار میں دین الٰہی کی صورت میں، عبدالرحیم خانخاناں، رحیمن اور ملک محمد جائسی کے نغموں کی صورت میں، داراشکوہ کے اپنشد کے ترجموں کی صورت میں، نظیر کی نظموں کی صورت میں، شاد کی فریاد کی صورت میں اور اقبال کی تصویر درد کی صورت میں آزادی سے پہلے وقتاً فوقتاً ابھرتی رہی تھی۔

انگریزوں کا نفرت اور علاحدگی پسندی کا بویا بیج آج سے پہلے شاید اتنا بار آور کبھی نہیں ہوا تھا۔ آج کشمیر، پنجاب، تامل گو کرما سب کے سب علاحدگی پسندی کی آنچ میں جھلس رہے ہیں۔ ہندوستان میں مذہبی رجعت پرستی کے مٹھی بھر حامی، امن پسند شہریوں کو آتنک وادی، بنانے کی سازشوں میں مصروف ہیں۔ ایسے دور میں جب نیپال کے جیسی قدیم ہندو حکومت جمہوریت اور سیکولرزم کی طرف بڑھ رہی ہے، یہ ناعاقبت اندیش انگریز حکمرانوں کی "لڑاؤ اور حکومت کرو" کی پالیسی پر سرگرم عمل ہیں۔ ایسی صورت میں اس بات کی ضرورت شدید طور پر محسوس ہونے لگی ہے کہ ہندوستان کی وحدت اور سالمیت کو بچانے کیلئے اور ایک ایسی پرامن فضا قائم کرنے کیلئے جس میں ملک کی افراد کی توانائی تخلیقی راستوں پر رہے اپنے فن کاروں کی کاوشوں پر اس تناظر سے ایک نظر ڈالی جائے۔

اسی ضرورت کے تحت اقبال کے قومی یک جہتی کے تصورات پر کام کرنے کی خواہش ابھری۔ اس خواہش کی تکمیل میں تقریباً چار سال لگے اور محنت و مشقت کی کوئی حد و انتہا نہیں رہی۔

اس مرحلے میں بزرگوں کی دعائیں اور شفقتیں، اساتذہ کی ہدایتیں اور نیک تمنائیں، احباب کی پرخلوص محبتیں، طلبہ اور اعزہ کی معاونت و نوازشیں شامل حال رہیں جن کے لئے میں ان تمام حضرات کا بیحد شکر گزار ہوں۔ یہاں جناب آچاریہ

جانکی ولبھ شاستری۔ ڈاکٹر مرتضیٰ اظہر رضوی اور اپنے اس مقالہ کے نگراں استاذی ڈاکٹر قمر اعظم ہاشمی صاحبان کے تئیں بطور خاص شکریہ ادا کرتا ہوں۔ استاذی مکرم ڈاکٹر نجم الہدیٰ صاحب نے اپنی شدید مصروفیات کے باوجود تعارف لکھ کر مجھے زیر بار احسان کیا ہے اس اعتراف کے ساتھ ان کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ یہاں پر یہ بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ اسی مقالے پر بہار یونیورسٹی نے راقم السطور کو ۱۹۹۱ئ میں ڈاکٹر آف فلاسفی کی ڈگری تفویض کی۔

میرا خیال ہے کہ قومی یکجہتی کے سلسلے میں یہ ایک نہایت ہی اہم کام ہے چنانچہ علمی ادبی حلقے میں اس کی اہمیت اور افادیت کا اعتراف کھلے دل سے کیا جائیگا اور عام حلقوں میں بھی اس کی خاطر خواہ پذیرائی ہوگی۔ میرا یہ خیال اگر درست ثابت ہوا تو میں سمجھوں گا کہ میری محنت رائیگاں نہیں گئی۔

منظر اعجاز

تعارف

نوجوان اہلِ قلم کے درمیان ڈاکٹر منظر اعجاز کی شخصیت ممتاز نظر آتی ہے۔ رسائل و جرائد میں اشاعت کے اعتبار سے ان کے لکھنے کی مدت خاصی قابلِ لحاظ ہے۔ ڈاکٹر منظر اعجاز اردو اور ہندی دونوں ہی میں یکساں لکھتے ہیں اور دونوں زبانوں پر یکساں قدرت رکھتے ہیں۔ ان کی تخلیقات و تصنیفات سے ان کے ادبی ذوق کا تنوع اور رنگارنگی آشکارا ہے۔ بہت اچھے شاعر ہونے کے علاوہ منظر اعجاز تنقید و تحقیق سے بھی گہرا شغف رکھتے ہیں۔ متعدد سیمیناروں اور ادبی مقابلوں میں انہوں نے شرکت کی اور کامیابی حاصل کی ہے۔ میرے لئے یہ مسرت کی بات ہے کہ ان کا وہ تحقیقی مقالہ جس پر انہیں پی ایچ ڈی کی ڈگری ملی ہے، میرے ہی شعبے میں داخل کیا گیا اور وہ مقالہ کتابی صورت میں زیورِ طبع سے آراستہ ہو کر آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

"اقبال اور قومی یک جہتی کا تصور" ڈاکٹر منظر اعجاز کی ڈاکٹریٹ کا موضوع ہے۔ موضوع کا حق ادا کرنے کے لئے ڈاکٹر صاحب سلمہٗ نے انتہائی عرق ریزی اور جاں فشانی سے کام لیا ہے اور مواد کی دستیابی کی صورت میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ اقبالیات کے سلسلے میں تصانیف اور تحقیقات کا ایک بحرِ بیکراں نظر آتا ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی (پاکستان) نے اس سلسلے کی کتابیات شائع کر کے بڑا احسان کیا ہے۔ کتابیات اقبالیات کی مذکورہ اشاعتوں کے باوجود اقبال جیسے نابغۂ روزگار کے فکر و فن کی متعدد جہتوں پر تحقیق کی گنجائش ہنوز باقی ہیں۔

جہاں تک پیشِ نگاہ موضوع کا تعلق ہے۔ اس کے فلسفیانہ ابعاد سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ منظر اعجاز صاحب نے جملہ فلسفیانہ مباحث کو جو اس سلسلے سے متعلق ہو سکتے ہیں، سمیٹنے کی کماحقہٗ کوشش کی ہے اور اس میں وہ کامیاب نظر آتے ہیں۔ ملحوظِ خاطر رہنا چاہئے کہ قومی یک جہتی ایک سیاسی و فلسفیانہ اصطلاح ہے۔ قومیت کا تصور زمین و زماں کے اعتبار سے بدلتا رہا۔ کبھی پیشے اور برادری کے اعتبار سے لفظ قوم کا استعمال ہوا، اور کبھی نسل اور خاندانوں

کی قربت و یکجائی کے اعتبار سے۔ کسی متعینہ جغرافیائی حدود کے اندر رہنے بسنے والوں کو بھی ایک قوم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ قومیں ملک کی سرحدوں کے بدلنے کے ساتھ اپنی پہچان بدلتی رہتی ہیں۔ تاریخ شاہد ہے کہ ملکوں کے نام بدل گئے ہیں۔ ان کی سیاسی سرحدیں از سرِ نو متعین کی گئی ہیں۔ ملکوں کے بٹوارے ہوئے ہیں اور ایک قوم کئی قوموں میں منقسم ہو گئی ہے۔ اور چشمِ فلک نے یہ بھی دیکھا کہ متعدد زمینی خطے مل کر ایک وسیع تر ملک کی شکل میں تبدیل ہو گئے ہیں۔ ایسی صورت میں کوئی بھی قوم کس زمانے تک اور کہاں کی سمجھی جائے، ؟ یہ ایک لاینحل مسئلہ ہے۔

متذکرہ بالا الجھن کی وجہ سے بعض حضرات نے قوم کے لئے انسانی نسلوں کا سہارا لیا لیکن یہ بھی فکر کے بحرِ متلاطم میں تنکے کا سہارا ہے۔ بشریات کے ماہرین نے نسلِ انسانی کو مختلف زمروں میں تقسیم کیا ہے، سامی آریائی، دراوڑی، ہند چینی، منگولی، حبشی، آسٹرک وغیرہ لیکن یہ نسلیں بھی لسانی اعتبار سے اور علاقائی اعتبار سے اطرافِ عالم کی بوقلمونی کا نقشہ پیش کرتی ہیں۔ ایسی صورتِ حال میں قوم کا وہی تصور لیا جائے گا جو سیاسی اصطلاح کے طور پر مغرب سے درآمد ہوا۔

قوم اور قومی یکجہتی دونوں ایک جہت سے سیاسی اصطلاحیں ہیں لیکن اگر غائر نگاہ ڈالی جائے تو قومی یکجہتی اگر حبِ وطن کی شکل میں ہو تو ایک خالص جبلی تقاضہ ہے۔ یہاں وطن بھی بجائے خود نزاعی اصطلاح بن سکتا ہے، لیکن یہ تو طے شدہ ہے کہ چاہے ہمارے وطن کی سرحدیں بدلتی، کٹتی، گھٹتی یا بڑھتی رہی ہوں، ہم اپنے گرد و پیش سے جتنے مانوس ہوتے ہیں اور جتنی محبت رکھتے ہیں وہ ہماری فطرت کا تقاضہ ہے۔ اپنے دیار و امصار سے قربت اور موانست ہر انسانی گروہ کو ہوتی ہے۔ وہاں کے پھل پھول پیداوار، موسم، ریت رسم یہاں تک کہ فطری طور پر پہنچنے والی ایذائیں بھی پیاری ہوتی ہیں۔ وطن کی محبت اس وقت زیادہ محسوس ہوتی ہے جب وطن سے دور کوئی ہم وطن مل جائے۔ یہ تمام مشاہدات بدیہی ہیں۔ ان معنوں میں وطن کی محبت جزوِ ایمان بن جاتی ہے۔ اس پر آنچ آتے ہوئے دیکھ کر دفاع کا جذبہ بیدار ہوتا ہے۔ یہی وہ محبت ہے جو علامہ اقبال کے یہاں "بانگِ درا" کی بہت سی نظموں میں اور کم از کم "ضربِ کلیم" کی ایک نظم "شعاعِ امید" میں کارفرما ہے۔ وطن ہی کی محبت ہے جس نے اقبال سے یہ کہلوایا

پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے
خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے (نیا شوالہ)

نیا شوالہ ہو یا ترانہ ہندی، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت ہو یا تصویرِ درد، نانک پر نظم ہو یا رام پر، ہمالہ پر نظم ہو یا مغرب و مشرق کی آویزشوں کا تذکرہ (شعاعِ امید) ان سب کو اقبال کی وطن دوستی سے تعبیر کرنا چاہیئے۔ یہیں پر بعض حضرات غلط فہمی کا شکار ہو جاتے ہیں اور اسے اقبال کی وطن پرستی قرار

دے کر۔ اس سے الگ ان کی کوئی بات جب بین الاقوامی سطح پر سامنے آتی ہے تو اسے تضاد اور اسلامی کٹرپن سے تعبیر کرتے ہیں۔ جب اقبال وطنیت کے زیر عنوان وطنیت کے خلاف لکھتے ہیں تو اسے ظاہر پرست نگاہیں تضاد ہی تو سمجھیں گی۔

اقبال کو سمجھنے کے لئے قوم کے اس تصور پر ایک نظر ڈالنی ہوگی جو مغرب سے مستعار لیا گیا ہے۔ یہاں قوم ایک جارحانہ اصطلاح ہے۔ اس قومیت کی خاطر کمزوروں کو مغلوب رکھنا ضروری ہے۔ اس کی مصلحتیں گونا گوں ہیں۔ یہاں راستی اور ناراستی کا معیار صرف قومی مفاد ہے جو کسی مخصوص زمانے میں کسی مخصوص حکومتِ وقت کو عزیز ہے یا جسے منشور بناکر کوئی مخصوص جماعت دوسرے سیاسی مسلک رکھنے والوں کو مٹا دینے میں بھی شرم محسوس نہیں کرتی، اس قوم اور قومیت سے اقبال متفق نہیں۔

ڈاکٹر منظر اعجاز نے بجا طور پر اقبال کے تصور قومیت کو ابھارا ہے اور اسے بین الاقوامی تناظر میں دیکھا ہے۔ وہ قومی ایک جہتی جو کسی مخصوص ملک کی حدود میں رہنے والوں کو توانا بناتی ہے، اقبال کو عزیز ہے، لیکن ملکوں کا آپسی رشتہ اور نسل انسانی کی وحدت اقبال کو عزیز تر ہے۔ جمعیتِ اقوام (LEAGUE OF NATIONS) سے بہتر اقبال کی نگاہ میں جمعیت آدم ہے۔ ماہرین بشریات (ANTHROPOLOGY) نے نسل انسانی کو مختلف زمروں میں تقسیم کر کے جو بھیانک غلطی کی ہے، آج کے پر آشوب اور خونریز دور میں ہم اس غلطی کا خمیازہ بھگت رہے ہیں ؎

یہ ہندی، وہ خراسانی، یہ تورانی، وہ افغانی\
تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا

یہی وہ تصور ہے جو اقبال میں کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔ جس قومی یک جہتی کی تلاش اقبال کے یہاں کی جاسکتی ہے، وہ اسی انسانی برادری کی یک جہتی ہے اور میرے نزدیک ڈاکٹر منظر اعجاز نے اس بنیادی نکتے کو اپنے گرانقدر مقالے میں واضح کیا ہے۔ ان کی اس کاوش تک پہنچنے میں میرے تعارفی کلمات دیر تک حائل نہ ہوں، اسے ملحوظ رکھتے ہوئے میں اپنی بات ختم کرنے سے پہلے اپنے اس مضمون کا حوالہ دینا چاہتا ہوں، جو میرے مجموعۂ مضامین "مسائل و مباحث" میں "فکر اقبال کا محور — آفاقیت و عصریت کے تناظر میں" کے زیر عنوان شامل ہے۔ میں نے اس میں جیسا عنوان سے ظاہر ہے، اقبال کو زمین و زمان سے وابستہ اور اس سے ماورا، دونوں اعتبار سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ میں نے لکھا ہے:

"اچھا اور بڑا شاعر پہلے اپنے قبیلے، اپنے ملک اور اپنی قوم کا شاعر ہوتا ہے اور پھر اپنی انسان دوست نغمہ سنجیوں سے سارے جہان کا شاعر ہو جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فن کی معجز نمائیاں کبھی کبھی اس طرح بھی جلوہ گر ہوتی ہیں کہ بعض انسانی محسوسات و معاملات کی تصویر کشی دیار و امصار کے حصاروں سے نکل کر

عام تجربات ومشاہدات کی کسوٹی پر پوری اترتی ہے اور بعض اوقات زمانی فاصلوں کی دھول اور قرنوں کی دھند بھی اس کی تابش وتابناکی کم نہیں کرتیں، لیکن یہ تصویر کشی جن محسوسات ومعاملات کی ہوتی ہے وہ مخصوص ماحول اور منظر کے بغیر وجود میں نہیں آتے۔ اسی طرح فن کی گیرائی ماورائی نہیں رہتی، زمین سے اپنا رشتہ استوار رکھتی ہے اور عام تجربات ومشاہدات جب مماثل ومشابہ ماحول اور پس منظر کی روشنی میں شاعر کے پیش کردہ مواد کی توثیق کرتے ہیں، تو ایک قدر مشترک فراہم ہوتی ہے جو مختلف زمانوں اور مختلف زبانوں کے شاعروں کو جوڑے رکھتی ہے اور اسی طرح ہر بڑے شاعر پر سب کا حق ہوتا ہے۔ خواہ وہ کسی زمانے کا ہو، کسی زبان کا ہو اور کسی ملک کا ہو۔"

اقبال کے تصورِ قومی یک جہتی کو اسی سیاق وسباق میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔

(ڈاکٹر) نجم الہدیٰ
پروفیسر وصدر شعبۂ اردو
بی۔ بی۔ اے۔ بہار یونیورسٹی
مظفر پور

مقدمہ

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

کسی بھی قوم میں شاعر کی ذمہ داریاں بڑی ہوتی ہیں۔ کیوں کہ شاعری ایک ایسا وسیلۂ ترسیل و ابلاغ ہے جو ذہنوں کو بڑی قوت سے متاثر کرتا ہے۔ افرادِ معاشرہ کے ذہنوں پر شاعری کی قوی اثر پذیری کا ثبوت تاریخ کی عظیم جنگیں ہیں اور عظیم انقلابات ہیں جن کا انکار ممکن نہیں ہے۔ یہی سبب ہے کہ معاشرے میں شاعر کی ذمہ داری بہت بڑھ جاتی ہے۔ قوموں کے لئے ادنیٰ درجے کی شاعری ہلاکو، چنگیز خاں اور اٹیلا کے تباہ کن لشکروں سے زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔

ہر عہد کے بالغ نظر شعراء نے اپنی اس ذمہ داری کو محسوس کیا اور انہوں نے قوم کی رہنمائی اپنے عصر کے حالات میں بہتر سمتوں میں کی۔ اقبال بھی ایسے ہی عظیم اور ذمہ دار شعراء کی صف میں ایک اہم مقام کے حامل ہیں۔ انھوں نے مرقع چغتائی کے دیباچے میں فن اور شاعری کے متعلق جو باتیں لکھی ہیں انھیں اس دعوے کی دلیل میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

"مرئی کو اس کا موقع دینا کہ غیر مرئی کی تشکیل کرے اور فطرت کے ساتھ ایسا تعلق قائم کرنا جسے سائنس کی زبان میں مطابقت یا توافق کہتے ہیں درحقیقت یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ فطرت نے انسانی روح پر غلبہ پا لیا۔ انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے مہیجات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے نہ کہ ان کے عمل کے سامنے اپنے آپ کو رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے جو کچھ موجود ہے اس کی مقاومت اس واسطے کرنی چاہئے کہ جو موجود

نہیں اس کی تخلیق ہو۔[1]

ظاہر ہے کہ ایک ایسا شاعر جو فن کی تخلیقی توانائی سے واقف ہو اور انسانی معاشرے میں اس کی کارکردگی کی اہمیت کو سمجھتا ہو، یقیناً اپنے فن سے قوم کی تشکیل جدید اور تعمیر دیگر کرنا چاہے گا جیسا کہ ہم جانتے ہیں، قوم معاشرے سے، معاشرہ افراد سے اور افراد معاشرے میں اپنی ذمہ دارانہ کارکردگی سے پہچانے جاتے ہیں۔ صدیوں کی تربیت نے فرد اور معاشرے کے روابط، توقعات کے لین دین، ذمہ داریوں کے احساس، حقوق اور فرائض کے افکار مرتب کئے ہیں۔ موجودہ دور میں ہر معاشرہ اپنے افراد سے ذمہ دارانہ کارکردگی کی ضمانت مانگتا ہے اور افراد معاشرے سے مساوی حقوق کی توقع رکھتے ہیں اقبال کے عہد تک پہنچتے پہنچتے افراد اور معاشرہ کے روابط میں حقوق و فرائض کے ضابطے مرتب ہو چکے تھے۔ مشرق اور مغرب کے حکماء و فضلاء کے نظریات اور ان کی تنقیدیں اور تنقیدوں کی تنقیدیں بالغ نظر ذہنوں کے مطالعے کے لئے وافر سرمایہ فراہم کر چکی تھیں۔ اس لئے یہ بات فطری تھی کہ اقبال کے اندر کا شاعر اپنی تدریجی ذہنی بیداری کو اس سرمائے سے زیادہ سے زیادہ مالا مال کرتا (جو اس نے کیا) اور اپنے وجدان اور اکتسابات کی ہمکاری سے وہ بڑا کام لیتا جو کام خلاق ذہنوں نے ہمیشہ لیا ہے۔ اقبال شاعر کے فرائض سے آگاہ تھے۔ انھوں نے لکھا:

قوم گویا جسم ہے افراد ہیں اعضائے قوم
منزلِ صنعت کے رہ پیما ہیں دست و پائے قوم
محفلِ نظمِ حکومت چہرۂ زیبائے قوم
شاعرِ رنگیں نوا ہے دیدۂ بینائے قوم
مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

ہمارا موجودہ معاشرہ جس ذہنی کشمکش اور تناؤ کے دور سے گزر رہا ہے اس میں اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ ہم اس دباؤ کو اور اس تناؤ کو کسی دھماکہ خیز صورت تک پہنچنے سے پہلے ہی سنبھال لیں ورنہ عین ممکن ہے کہ ہمارے معاشرے میں جنگل کا قانون نافذ ہو جائے۔

موجودہ تناؤ بے سبب نہیں ہے۔ اس کا سبب افراد اور معاشرہ کے درمیان توقعات کے لین دین کی بنیاد کے روابط کا ٹوٹ جانا ہے۔ یاس، ناامیدی، بے اعتمادی کا یہ ماحول اپنا ایک پس منظر رکھتا ہے۔ یہ پس منظر

---

[1] بحوالہ روحِ اقبال، از، پروفیسر یوسف حسین خاں ص ۱۶

نہ صرف سیاسی ہے اور نہ صرف اقتصادی، نہ صرف مذہبی ہے نہ صرف سائنٹفک بلکہ ان سبھوں کی ہمکاری سے مرتب ہونیوالی صورت حال ہے جس کا مقابلہ ان میں سے کسی ایک محاذ پر مورچہ بندی سے نہیں کیا جاسکتا۔ ہمارا معاشرہ بحران کا شکار ہے۔ اس وقت ایک نظام معنی کی، ایک روحانی کشت کاری کی، ایک نئے ذہنی موسم کی ضرورت ہے، جو لہولہان انسانیت کو انسانیت کی زندگی میں عقیدے کو پھر سے بحال کر سکے اور معنی خیز روابط (فرد اور معاشرے کے درمیان) قائم کر کے حیات کو تغذیہ، صحت اور توانائی دے سکے۔ یہ سمجھنا کہ ہندوستان ہی اس کجروی اور بے راہ روی کا شکار ہے، درست نہیں ہے۔ موجودہ معاشرہ عالمی سطح پر کج رفتار ہوگیا ہے۔ اگر جدید نفسیات کے قیاسات کی کوئی قیمت مانی جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمارا موجودہ معاشرتی ذہن (آفاقی تناظر میں) بے راہ روی میں مبتلا ہے۔ عظیم مغربی مفکر برٹرنڈ رسل نے بڑی خوبصورت بات کہی ہے :

> "THE CONCEPT OF LIFE AND WORLD, WE CALL PHILOSOPHICAL, ARE A PRODUCT OF TWO FACTORS : ONE, INHERETED RELIGIOUS AND ETHICAL CONCEPTIONS; THE OTHER, THE SORT OF INVESTIGATION WHICH MAY BE CALLED 'SCIENTIFIC' USING THIS WORD IN ITS BROADEST SENSE, INDIVIDUAL PHILOSOPHERS HAVE DIFFERED WIDELY IN REGARD TO THE PROPORTION IN WHICH THESE TWO FACTORS ENTERED INTO THEIR SYSTEMS, BUT IT IS THE PRESENCE OF BOTH IN SOME DEGREE THAT CHARACTERIZES PHILOSOPHY."[1]

رسل نے جسے فلسفیانہ کہا ہے، وہ حیات و کائنات کا تصور نتیجہ ہے دو عناصر کا۔ اولاً مذہبی اور اخلاقی موروثی تصورات کا ثانیہً حکیمانہ تحقیقات و مشاہدات کا۔ جہاں تک ان دونوں کی ہمکاری کے تناسب کا سوال ہے مفکرین کے درمیان بہت اختلاف رائے ہے لیکن دونوں کی موجودگی کسی نہ کسی تناسب میں بہرحال ہمکار ہوتی ہے۔ تب ہی فلسفہ مرتب ہوتا ہے۔

موجودہ دور کا فلسفہ بھی حیات و کائنات کا ایک ایسا تصور ہے جس میں متذکرہ بالا عناصر کی ہمکاری موجود ہے۔ کسی تفصیلی بحث میں نہ جاکر ہم مختصراً اتنا کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے سائنٹفک مطالعے نے بجلی،

---

1. BERTARAND RUSSEL : HISTORY OF MODERN WESTERN PHILOSOPHY
ALLEN AND UNWIN LTD. LONDON 1946, p. 10

بھاپ اور انجن دے کر معاشرے کی بڑی خدمت کی لیکن حکمتوں سے ملنے والی برکتوں نے ہمیں جس مادیت پسندی میں مبتلا کیا، اس سے بننے والی ذہنی ساخت نے روحانیات اور اخلاقیات کی نسلی میراث کی برکتوں کی طرف سے ہمارے اندر ایک طرح کی بے اعتمادی پیدا کر دی جس نے معاشرے کی قدری بنیادوں کو کھوکھلا کر دیا۔ ہندوستان خاص طور پر اخلاقی اور روحانی روایتوں کا ایسا گہوارہ ہے جس نے باہر سے آنے والی قوموں کو فراخ دلی سے روحانی اور اخلاقی رواداری اور مروت سے اپنا بنایا ہے۔ ماوراالنہر اور وسط ایشیا کے صدیوں قبل سے آنے والے آریہ ہوں تو، عہدِ وسطیٰ میں عرب اور ایران سے آنے والے مسلمان ہوں تو، ہندوستان میں آکر ایسے شیر و شکر ہوئے کہ اقصائے چین سے آنے والے مغلوں کو کہنا پڑا کہ ہندوستان مشترکہ تہذیب کا گہوارہ ہے۔ اور اس مشترکہ تہذیب نے مغلوں کو قبائلی وحشت پسندی سے نکال کر تکلفات کی مہذب زندگی سے آشنا کرا دیا۔ یہ ہندوستان مختلف رنگوں، زبانوں، تہذیبوں، مذہبوں اور معاشرتی عادتوں، موسموں کا ملک ہے، جس کا ہر موسم حسین ہے جس کی ہر تہذیب اپنی جڑیں روایات میں رکھتی ہے۔ جس کی ہر زبان میٹھی ہے جس کا ہر مذہب روح کو غذا فراہم کرتا ہے۔ اس ہندوستان میں اگر تفرقے کا زہر پھیلے تو اس کا حسن ضائع ہو جائے گا۔ اکبر اگرچہ پڑھا لکھا نہ تھا لیکن بڑا فطرت شناس تھا اس نے پہلے پہل متحدہ ہندوستان کا جو سیاسی تصور قائم کیا تھا اس کی بنیاد معاشرتی یک جہتی تھی۔ جس یک جہتی نے ہندوستان کے مغل تخت کو راجپوت مغل نسل دی جس نے ایک مدت تک کشمیر سے راس کماری تک، بنگال سے ایران کی سرحدوں تک، متحدہ ہندوستان کا ڈنکا بجا دیا۔ جس اتحاد اور اشتراک کو توڑ کر ہی برطانوی استعمار ہندوستان میں پنپ سکا۔ بڑے مغل نے ہندوستانیوں کو اپنا دستِ و بازو بنایا اپنی رعایا نہیں بنایا۔ انھیں ہندوستانی یا NATIVE نہیں کہا بلکہ خود کو ہندوستانی کہا بھی اور اس پر عمل بھی کیا۔ بگڑی ہوئی سیاسی اور اقتصادی حالت میں پچھڑی ہوئی حربی صلاحیت میں، یہی یک جہتی تھی جسنے ۱۸۵۷ء میں انگریزوں کی بہتر حربی صلاحیت اور گھٹی ہوئی اقتصادی قوت کے چھکے چھڑا دئے تھے۔ انگریزوں نے اس خطرے کو پہچانا تھا اس لئے انھوں نے اس یکجہتی پر کاری ضرب لگائی اور " بانٹو اور حکومت کرو" کا نادر سیاسی نسخہ اپنا کر ہندوستانیوں کو برطانوی استعمار کا غلام بنا لیا۔ نفرت، بے اعتمادی، حسد، بغض و رقابت کے بوئے ہوئے بیج مغربی تہذیب کی آب و ہوا میں بارآور ہوئے۔ ہندو، ہندوستانی کی بجائے ہندو ہو گیا، مسلمان ہندوستانی کی جگہ مسلمان ہو گیا۔ برطانوی کمیشن ہندو اور مسلمانوں کے درمیان متحدہ ہندوستان کو بانٹ گیا۔ خرابی جب جڑ پکڑ لیتی ہے تو جڑ پکڑ لیتی ہے۔ اب ہندوستانی پنجابی ہوا جا رہا ہے، آسامی ہوا جا رہا ہے۔ دکھنی ہوا جا رہا ہے، بنگالی ہوا جا رہا ہے، گورکھا ہوا جا رہا ہے۔ ہندوستان کے بالغ ذہنوں نے اس افتراق کی دھمک بیسویں صدی کی دوسری دہائی میں ہی محسوس کر لی تھی۔ حالات کے دباؤ کے باوجود ان کے گلے کا سوز ہندوستان میں گونجنے لگا تھا:

تصویرِ درد

نہیں منّت کشِ تابِ شنیدن داستاں میری
خموشی گفتگو ہے بے زبانی ہے زباں میری

یہ دستورِ زباں بندی ہے کیسا تیری محفل میں
یہاں تو بات کرنے کو ترستی ہے زباں میری
اٹھائے کچھ ورق لالے نے، کچھ نرگس نے، کچھ گل نے
چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستاں میری
اڑا لی قمریوں نے، طوطیوں نے، عندلیبوں نے
چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرزِ فغاں میری
ٹپک اے شمع! آنسو بن کے پروانے کی آنکھوں سے
سراپا درد ہوں حسرت بھری ہے داستاں میری
مرا رونا نہیں رونا ہے یہ سارے گلستاں کا
وہ گل ہوں میں خزاں ہر گل کی ہے گویا خزاں میری
ریاضِ دہر میں نا آشنائے بزمِ عشرت ہوں
خوشی روتی ہے جس کو میں وہ محرومِ محبت ہوں
رلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں
دیا رونا مجھے ایسا کہ سب کچھ دے دیا گویا
لکھا کلکِ ازل نے مجھ کو تیرے نوحہ خوانوں میں
چھپا کر آستیں میں بجلیاں رکھی ہیں گردوں نے
عنادل باغ کے غافل نہ بیٹھیں آشیانوں میں
وطن کی فکر کر ناداں مصیبت آنے والی ہے
تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
ذرا دیکھ اس کو جو کچھ ہو رہا ہے، ہونے والا ہے
دھرا کیا ہے بھلا عہدِ کہن کی داستانوں میں

یہ خاموشی کہاں تک ہے لذت فریاد پیدا کر
زمیں پر تو ہو اور تیری صدا ہو آسمانوں میں
نہ سمجھوگے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو
تمہاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

یہی آئین قدرت ہے یہی اسلوب فطرت ہے
جو ہے راہِ عمل میں گامزن محبوب فطرت ہے

ہویدا آج اپنے زخم پنہاں کر کے چھوڑوں گا
لہو رو رو کے محفل کو گلستاں کر کے چھوڑوں گا

پرونا ایک ہی تسبیح میں ان بکھرے دانوں کو
جو مشکل ہے، تو اس مشکل کو آساں کر کے چھوڑونگا

انھوں نے محسوس کیا تھا کہ ہندوستان ہی نہیں، ساری دنیا، ساری دھرتی کے بسنے والوں کے لئے افتراق کی نہیں، محبت کی ضرورت ہے۔ اور انھوں نے وطن کے تصور کو محبت کے تصور سے آمیز کر کے ایک نیا شوالہ بنایا تھا:

نیا شوالہ

سچ کہہ دوں اے برہمن گر تو برا نہ مانے
تیرے صنم کدوں کے بت ہو گئے پرانے
اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا
جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے
تنگ آ کے میں نے آخر دیر و حرم کو چھوڑا
واعظ کا وعظ چھوڑا چھوڑے ترے فسانے
پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے
خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

آ غیریت کے پردے اک بار پھر اٹھا دیں
بچھڑوں کو پھر ملا دیں نقشِ دوئی مٹا دیں
سونی پڑی ہوئی ہے مدت سے دل کی بستی
آ اک نیا شوالہ اس دیس میں بنا دیں
دنیا کے تیرتھوں سے اونچا ہو اپنا تیرتھ
دامانِ آسماں سے اس کا کلس ملا دیں

ہر صبح اٹھ کے گائیں منتر وہ میٹھے میٹھے — سارے پجاریوں کو مے پیت کی پلا دیں
شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے

اقبال نے اس وقت آفاقی معاشرتی ذہن کی روش کا اندازہ کرتے ہوئے اس خطرے کا اعلان کیا تھا:

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کریگی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

انھوں نے پہلی جنوری ۱۹۳۸ء کو آل انڈیا ریڈیو لاہور سے جو تقریر کی وہ اس بات کی آئینہ دار ہے کہ ان خطرات سے وہ پوری طرح باخبر تھے اور ان کے سامنے ان کا مقابلہ کرنے کے لئے ایک لائحہ عمل تھا:

"THE CONTEMPORARY CLIMATE OF OPINION IS PROUD OF ITS UNPRECEDENTED RATIONAL AND SCIENTIFIC EVOLUTION AND THIS PRIDE IS QUITE RELEVANT. TODAY THE EXPANSES OF TIME AND SPACE ARE UNDERGOING CONTRACTION AND MAN IS ACHIEVING SURPRIZING SUCCESSES IN UNFOLDING THE SECRET OF NATURE. BUT INSPITE OF THE GENERAL PROGRESS EXPLOITATIONS OF IMPERIALISM IS PRESENTING ITS MAD DANCE UNDER THE PERSONA OF DEMOCRACY, NATIONALISM, SOCIALISM, FASCISM AND SO ON AND SO FORTH. UNDER THE GUISE OF THESE PERSONAS THE VALUE OF FREEDOM AND RESPECTABILITY OF MAN. AN INDIVIDUAL IS BEING TRAMPLED IN SUCH A DIMENSION THAT HISTORY CANNOT PRODUCE A SECOND EXAMPLE ON ITS DARKEST PAGES. GOVERNMENT AND LEADERSHIP OF MEN HAS GONE TO PSEUDO DIPLOMATE WHO PROVE THEMSELVES TO BE BLOOD-SUCKING DEMONS. THE GOVERNORS WHOSE DUTY WAS TO PROTECT THE SANCTITY OF HUMAN VALUES AND MORALS AND CHECK MAN'S UNBRIDDLED TYRANNY OVER MAN AND TO EVOLVE THE THEORITICAL AND PRACTICAL ASPECTS OF HUMANITY HAVE LAPSED TO

TYRANNY, IMPERIALISM, COLONALISATION AND KILLING OF INNOCENT CREATURES FOR EITHER SELF-ENGRANDISEMENT OR FOR PARTY'S DOMINATION.

THEY DESTROYED THE MORALITY, THE RELIGION, THE CULTURAL TRADITION, THE LITERATURE AND THE WEALTH OF WEAKER SECTION AFTER USURPING THEIR FREEDOM. IN ORDER TO SUCK THEIR BLOOD THEY ARE DIVIDED THEM IN THEMSELVES. THEY MADE FOES OF BROTHERS IN ORDER TO STRENGTHEN THEIR DOMINATIONS AND KEEP THEIR SUBJECTS UNDER THE SPELL OF SLAVERY. CONSIDER THE HAPPENINGS OF THE PRECEDING YEARS AND SEE IN THE MIDST OF MARCH FESTIVITIES THERE HAS BEEN LARGE SCALE DESTRUCTION IN DIFFERENT CORNORS OF THE WORLD WHETHER IT IS PALESTINE, NIGERIA, SPAIN OR CHINA. HUNDREDS OF THOUSAND **PEOPLE ARE BEING KILLED WITH DESTRUCTIVE** SCIENTIFIC APPLIANCES, REMINISENCES OF GREAT CIVILIZATIONS ARE BEING DESTROYED. EVEN THOSE POWERS (POLITICAL) WHO ARE NOT PHYSICALLY INVOLVED IN THIS DRAMA OF FIRE AND BLOOD ARE BUSY ON PHILOSOPHICAL SECTION OF THE WORLD IS AT A LOSS TO UNDERSTAND THIS PARADOX OF EVOLUTION. WHEN CIVILISATION HAS REACHED AT ITS MODERN HEIGHT MAN HAS BECOME WORST ENEMY TO MAN AND HAS MADE LIFE IMPOSSIBLE ON EARTH. IN FACT THE SECRET OF PRESERVATION OF HUMANITY RESTS IN THE RESPECT FOR HUMANITY. UNLESS THE ENTIRE EDUCATIONAL POTENTIAL IS DIRECTED TO THIS POINT OF REVERENCE FOR HUMANITY, THERE SHALL BE (DIRECTED TO THIS POINT OF REVERENCE FOR) REIGN OF TERROR ON EARTH. DON'T YOU SEE THAT INSPITE OF BELONGING

TO THE SAME STOCK, THE SAME LANGUAGE, THE SAME RELIGION AND THE SAME RATIONALITY. THE PEOPLE OF SPAIN ARE KILLING EACH OTHER ON ECONOMIC ISSUES AND DESTROYING THEIR CIVILISATIONS. THIS ONE EXAMPLE IS THE UNITY OF HUMANITY WHICH IS ABOVE CASTE, CREAD, LANGUAGE AND COLOUR, UNLESS THIS PSEUDO DEMOCRACY, THIS PERVERT NATIONALISM, THIS DEGRADE IMPERIALISM IS WIPED OUT, UNLESS MEN BECOME SONS OF GOD, UNLESS GEOGRAPHICAL LIMITATIONS OF NATIONALITY ARE BROKEN, MEN SHALL NOT BE ABLE TO LIVE A LIFE OF PEACE AND PROGRESS AND THE TERMS FREEDOM, EQUALITY AND TOLERANCE SHALL FIND A MEANING."[1]

"عصرِ ذہنی موسم اپنے بے مثال فکری اور سائنٹفک ارتقا پر جتنا بھی فخر کرے بجا ہے۔ آج زمانی مکانی فاصلے سمٹ رہے ہیں اور رموزِ فطرت کی تفسیر میں انسان حیرت انگیز کامیابی کا مظاہرہ کر رہا ہے لیکن اس ترقی کے باوجود سرمایہ دارانہ نظام کا استحصالی مزاج جمہوریت، قومیت، اشتراکیت اور فاشزم کے زرنگار نقاب اوڑھ کر اپنے بہیمانہ رقص میں مست ہے۔ افراد کی حریت اور عزتِ نفس ان حسین نقابوں کے پیچھے مکروہ عفریتوں کے دیوانہ وار رقص میں اس طرح روندی جا رہی ہے جیسی تاریخ کے بدترین ادوار میں بھی نہیں روندی گئی تھی۔ حکومت اور سربراہی ان جھوٹے مدبرین کے ہاتھوں میں ہے جو انسانیت کا خون چوسنے والے عفریت ہیں۔ وہ حکمران جن کا فرض انسانی اخلاق اور اقدار کے ناموس کا تحفظ اور بے پناہ ظلم اور تعدی سے انسانیت کی حفاظت کرنا تھا اور انسانیت کے نظری اور عملی اقدار کی تعیین کرنی تھی، آمریت، استعماریت اور ذاتی اغراض و مقاصد یا پارٹی کے منافع کے تصور کے تحت معصوم مخلوق کے قتل میں مبتلا ہو گئے۔

انھوں نے تسلط کے بعد کمزوروں کے اخلاق، مذہب، تہذیبی روایات، ادب اور ان کے اثاثے کو تہس نہس کر ڈالا۔ ان کا خون چوسنے کے لئے انھوں نے انکو ٹکڑوں میں بانٹ دیا۔ بھائیوں میں افتراق پیدا کر کے ان پر اپنی بالادستی برقرار رکھی۔ پچھلے سال کے واقعات پر نظر ڈالو اور دیکھو کہ وسط مارچ کی خوشیوں

---

1. A. I. R. LAHORE 1ST JANUARY 1938

میں دنیا کے مختلف گوشوں میں چاہے فلسطین ہو یا نائیجیریا، اسپین ہو یا چین، کتنی تباہی آئی، کتنے لوگ سائنٹفک اوزاروں کی کارگردگی کی آغوش میں موت کی نیند سو گئے۔ قدیم عظیم تہذیبوں کی میراثیں تباہ ہو گئیں حتیٰ کہ وہ سیاسی طاقتیں بھی جو بلاواسطہ طور پر اس آگ اور خون کی ہولی میں شریک نہیں ہیں، بہر حال اقتصادی محاذ پر کمزوروں کا خون چوسنے میں منہمک ہیں۔ ارتقا کے اس کارنامے پر عقل وفکر ششدر ہے۔ تہذیب اپنے عروج کی جدید بلندیوں پر پہنچ کر انسان کی بدترین دشمن ثابت ہو رہی ہے۔ اور زمین پر انسان کے لئے جینا دوبھر ہو رہا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ انسانیت کے تحفظ کا دار و مدار انسانیت کے احترام پر منحصر ہے۔ جب تک ہماری ساری تعلیمی تربیتی توانائی اس جذبۂ احترام کے ابھارنے پر صرف نہیں کی جائے گی زمین پر جبر وجور کا پرچم لہراتا رہے گا۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ ایک نسل، ایک زبان ایک مذہب ایک فکری روایت رکھتے ہوئے بھی اسپین کے لوگ اقتصادی بنیادوں پر ایک دوسرے کو قتل کر رہے ہیں اور اپنے رختِ تہذیب کو تار تار کر رہے ہیں۔ یہ تنہا مثال اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ قومی وحدت کے تصور کو بھی دوام نہیں ہے۔ دوام تو بس ایک ہی وحدت کو ہے اور وہ انسانیت کی وحدت ہے جو نسل، قوم، زبان اور رنگ سب سے بالاتر ہے جب تک یہ نام نہاد جمہوریت، بے دنی قومیت، پست ملوکیت ختم نہیں ہو جاتی، جب تک انسان خدا کا بندہ نہیں ہو جاتا، جب تک قومیت کے جغرافیائی حدود ٹوٹ نہیں جاتے، اس وقت تک انسان سکون اور ارتقا کی زندگی نہیں گزار سکتا۔ نہ ہی حریت، مساوات اور مروت جیسے الفاظ کوئی معنی پا سکتے ہیں۔“ [1]

اقبال نے برطانوی سیاست کے ہتھکنڈوں کا گہرا مطالعہ کیا اور ہندوستان میں اس کے اثرات اور نتائج کے متعلق جو کچھ سوچا اور سمجھا، اس پر ایک فلسفی، انسانیت کے ایک ہمدرد اور ایک شاعر کی طرح عمل کیا تاکہ برطانوی استعمار کے نتائج سے مرتب ہونے والے نراج اور لاقانونیت کا مقابلہ کر کے اخلاقی، روحانی، تہذیبی اور جذباتی بنیادوں پر ایک ہم آہنگی اور ایک نظامِ تہذیب برقرار رکھا جا سکے۔ کسی ایسے نظام کی تعمیر جو انسان کو اس کی مختلف اقتصادی، سیاسی، تہذیبی، روحانی، ادبی، فنی، نظری، عملی سطحوں پر تعمیری ارتقائی منزلوں کی طرف لے جا سکے، کوئی آسان کام نہیں تھا۔ اس کے لئے کثیر الجہت، قوی الارادہ، بالغ النظر، مقصد اندیش و مقصد آفریں ذہن کی ضرورت تھی اور اللہ کی طرف سے اقبال کو ایسا ذہن ملا تھا۔ اقبال کے ذہن کی تعمیر میں اگر ایک طرف برہمنی اجتماعی نسلی لاشعور کی منطقی موشگافی ملی تھی تو دوسری طرف اسلامی اخلاق اور اقدارِ روحانی کا سرمایہ بھی وراثتہً ہاتھ آیا تھا۔ اکتسابات میں شعوری سطح پر اگر تاریخ اسلام کے مطالعے نے ان کے ذہن کو مالا مال کیا تھا تو دوسری طرف مشرقی مغربی فلسفوں کے مطالعے نے بھی اس کی بھرپور آبیاری کی تھی۔ مختلف تہذیبوں کے ادب کے مطالعے نے دروں بینی، بالغ نظری اور ژرف نگاہی سکھائی تھی۔ وہ

---

[1] ترجمہ راقم السطور کا ہے

کھلے دل اور بالغ دماغ کے ساتھ عصری حالات پر فکر کرتے رہے تھے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ان سے یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ انھوں نے اپنی میراث اور اپنے اکتسابات سے انسانیت کو ایک ایسا نظامِ خیر دیا ہو جس میں مسابقتے تعمیری ہوں، تخریبی نہ ہوں۔ بڑائی چھوٹوں کی ہمدردی میں ہو، چھوٹوں کے کچلنے میں نہ ہو۔ روحانیت نِرے رسوم کے برتنے میں نہ ہو بلکہ اس کے عملی جذباتی مظاہرے میں ہو۔

اقبال کے ذہن کے معنوی پیکر کی تحلیل کی جائے تو اس میں اگر ایک طرف " ایکو ہم دوتیو ناستی " کی لہریں ملیں گی تو دوسری طرف " وَحدَہٗ لَاشَرِیکَ لَہٗ " کی گونج بھی ملے گی۔ اگر ایک طرف (سوفسٹ) MAN IS THE MEASURE OF ALL کے تصورات ملیں گے تو دوسری طرف " انا ولا غیری " (میں اور میرے علاوہ کوئی نہیں) کی تحریکات بھی ملیں گی۔

اگر ایک طرف پچیکیتا سے دوامِ حیات کا ساز اقبال کے ذہن میں گونجتا ہے تو دوسری طرف " البیہ دلجعون " کا سوز بھی ملتا ہے۔ اس طرح مختلف زاویوں سے وہ وحدتِ حیات اور توحید حقیقت اقبال کے ذہن کے معنوی پیکر کی بنیاد ہے۔ تہذیبوں کے سنگم، زبانوں کی گنگا جمنا، مزاجوں کے اختلاف، موسموں کے تغیرات، طبائع کے تحولات والے ملک ہندوستان میں وحدت کا ریشۂ ربط داخلی دینے کی اہلیت اقبال کے یہاں پورے طور پر موجود ہے۔ اس لئے اگر نانک، رام، سوامی رام تیرتھ، نیا شوالہ، گایتری، بھرتری ہری وغیرہ کا انضمام اور ہمکاری محی الدین ابن العربی، منصور حلاج، غزالی، رومی عبدالکریم الجیلی، شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی، سقراط، افلاطون، ڈیکارٹس، کانٹ، ہیگل، برگساں، نطشے، مارکس کے افکار کے ساتھ اقبال کے نظام فکر میں تلاش کی جائے تو یہ تلاش یقیناً بامقصد اور ارتقا پذیر انسانی معاشرے کو موجودہ عہد کی بے یقینی اور کشمکش میں بھرپور سہارا دے سکتی ہے

اتفاق ایسا ہے کہ لفظ قوم ملوکیت، استعماریت، اشتراکیت، فسطائیت، جمہوریت جیسے سیاسی ہتھکنڈوں کی حوصلہ مندیوں کی داد و دہش میں پامال ہوتے ہوتے اپنے مفہوم سے بہت دور ایک تنگ اور تاریک گوشہ جاتی معنویت اختیار کر گیا ہے۔ زمین پر وجود کے ظہور کی ایک سطح حیوانی بھی ہے اور ایک سطح انسانی بھی۔ ہر سطح ایک ایک قوم ہے۔ انسان ایک قوم ہے جس میں کسی کتاب کی طرح انگنت ابواب بھی ہیں اور انگنت صفحات بھی ہیں۔ ہر باب کا ہر صفحہ منفرد ہے۔ جس کی کلیت ایک کتاب ہے اور اتنا ہی نہیں بلکہ انگنت حروف اپنی معین تعداد میں انگنت انفرادی الفاظ رکھتے ہوئے ایک کتاب کی وحدت بناتے ہیں۔ ایک قوم کا یہ تصور حالات کے تحت گھستا پٹتا رہا ہے۔ کبھی جغرافیائی حد بندیوں نے اس کے وسیع تناظر کو توڑا، کبھی مذہبی گٹ بندیوں نے اس کی سیال ماہیت کو مجروح کیا، کبھی زبان نے بانٹا کبھی سیاسی گٹ بندیوں نے کاٹا، کبھی زمانی مکانی فاصلوں نے اس وحدت کو ٹکڑے ٹکڑے کیا لیکن وحدت

کی اپنی توانائی بہر حال واحد توانائی تھی جس نے زمانی مکانی فاصلوں کو سمیٹا جس نے سیاسی محاذوں کو جوڑا جس نے کاواک دھاروں کو موڑا جس نے مصیبت کے ناسوروں کو پھوڑا اور جس طرح تمنا سے دید مچلتے مچلتے آنکھ بنی، اسی طرح ایک قومیت مچلتے مچلتے سائنسز (SCIENCES) میں توانائی کی وحدت کے تصور تک آئی۔ سیاست میں اقوام متحدہ کے تصور میں آئی۔ اقتصاد میں عالمی بنک کاری کے تصور تک پہنچی۔ آج ORGANS تو بن گئے ہیں جیسے جانداروں میں آنکھ کا سوکٹ (SOCKET) بنتا ہے لیکن ابھی نظر نہیں آئی ہے۔ یہ نظر شاعر کا نفس اور مغنی کی نوا ہی دے سکتی ہے۔ بدن بن چکے ہیں، روح کی ضرورت ہے۔ جو ان اعضا کو ان کے مقاصد سے وابستہ کردے اور یہ وابستگی روحانی، اخلاقی بنیادوں پر عالم گیر ہو جائے۔ اقبال نے ایسی ہی قومی یک جہتی کا خواب دیکھا تھا جو جغرافیائی حد بندیوں سے اوپر ہو لیکن جغرافیائی حد بندیوں کی واقعیت کی منکر نہ ہو۔ جو مذہبی حد بندیوں سے اوپر ہو لیکن مذہبی حد بندیوں کی افادیت کی تردید نہ کرے۔ جو معاشی اور اقتصادی تناسبات اور اختلافات سے اوپر ہو لیکن ان کی واقعیت کا انکار نہ کرے۔ اس طرح اقبال کے یہاں جو قومی یک جہتی پائی جاتی ہے، وہ انسانی قومی یک جہتی ہے جس کے عملی اظہار کے لئے ہندوستان سے بہتر ماحول دنیا میں کہیں نہیں ہے کیوں کہ ہندوستان ہی ایسا ملک ہے جس میں بھانت بھانت کے مذاہب، بھانت بھانت کی زبانیں، بھانت بھانت کی تہذیبیں اور بھانت بھانت کے موسم پائے جاتے ہیں۔ یہیں وہ لیبارٹری ہے جس میں یک جہتی کے اصول کو نافذ کر لینے کے بعد اس کا نفاذ عالمی سطح پر ممکن ہو سکے گا۔

اسی مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے اور اپنے حدود کا اندازہ کرتے ہوئے اس مقالے کا مصنف اقبال کے نظام فکر میں قومی یک جہتی کے عناصر کی تلاش کرنے کی کاوش کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک مشکل کام ہے اور مقالہ نگار کے محدود وسائل اس کی راہ میں بڑی رکاوٹیں حائل کرتے ہیں لیکن وقت کی ضرورت کو دیکھتے ہوئے اس مشکل کام کا بیڑا اٹھانا ہی پڑا۔ مشکلوں کی ایک خوبی یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ مقاومت کی تاب کو بڑھا دیتی ہیں اور

سفر ہے شرط مسافر نواز بہتیرے
ہزار ہا شجر سایہ دار راہ میں ہے

کے مصداق رہنما، راہبر، ہمدرد، ہمسفر ملتے چلے جاتے ہیں اور کام آسان ہوتا جاتا ہے۔ اس توقع کو لے کر ناچیز نے جو سعی کی اس کے نتائج مقالے کی صورت میں پیش کئے جا رہے ہیں۔ شاید ہندوستان کی موجودہ کشمکش میں بڑھتے ہوئے افتراق پسندانہ رویوں میں اس کاوش سے کوئی تعمیری راہ نکل سکے۔

●●

منظر اعجاز

اقبال کا سیاسی سماجی ماحول

ڈاکٹر سر محمد اقبال عصری ادب، فلسفہ اور شاعری میں ایک معروف نام ہے۔ ان کی شاعرانہ صلاحیت نے انھیں فارسی اور اردو ادب میں موجودہ صدی میں ایک امتیازی حیثیت دلوائی۔ وہ ۹ نومبر ۱۸۷۷ء جمعہ کے دن سیالکوٹ میں پیدا ہوئے اور انھوں نے ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کی صبح کو ۵ بج کر ۱۵ منٹ پر لاہور میں انتقال کیا۔ اپنی شاعری کے دور اول میں ہی ایک فلسفی کی حیثیت سے ہندوستان کے افق پر ابھرے۔ عربی، فارسی اور فلسفے کے مطالعے نے ان میں اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کے امکانات پیدا کر دیئے۔ اس زمانے کی سماجی، سیاسی کشمکش، ان کے سیاسی شعور کو تحریک دینے کے لئے کافی تھی۔ ان کے یونانی سیاسی فلسفے اور جدید مغربی علوم کے مطالعے نے سیاسی فلسفے کی تشکیل نو کے لئے کافی مواد فراہم کر دیا تاکہ عصری معاشرتی سیاسی صورت حال میں انقلاب برپا ہو سکے۔ تاریخ، تہذیب اور فلسفہ کا طالب علم ہونے کی وجہ سے وہ خود کو عصری کشمکش سے الگ نہ رکھ سکے۔ اس سلسلے کے بے شمار حوالے ان کے سوانح نگاروں نے ان کے وسیع و وقیع سوانحی سرمائے میں جمع کر دئے ہیں۔ اس سلسلے میں عبدالمجید سالک کی تصنیف "ذکر اقبال" مطبوعہ بزم اقبال، لاہور اور "روزگار فقیر" از وحیدالدین فقیر بہت ہی اہم تصانیف ہیں۔ ان کے مطابق اقبال کے مورث اعلیٰ کشمیری برہمن تھے جو علم و دانش میں یگانۂ عصر تھے۔ کچھ سوانح نگاروں کا دعویٰ ہے کہ وہ سپرو برہمن تھے یعنی وہ سپرو گوتر کے کشمیری برہمن تھے لیکن سپرو گوتر کا مسئلہ تشریح طلب ہے۔ اقبال کے ہم عصر سر تیج بہادر سپرو اس وقت کے ذی علم لوگوں میں تھے اور وہ اقبال کے دوست تھے۔ اسی دوستی کے حوالے میں اقبال کے سپرو گوتر کے برہمن ہونے کی بات آتی ہے۔ اقبال نے اپنے ایک خط میں بھی اس کا تذکرہ کیا ہے، اگرچہ برہمنوں کا سپرو کوئی گوتر ہوتا نہیں ہے۔ وحیدالدین فقیر کے مطابق سترہویں صدی عیسوی میں ایک کشمیری برہمن، ایک ایرانی سید

صوفی کی تعلیمات کے اثر سے مسلمان ہو گئے اور ان کا نام صالح (متقی پرہیزگار) رکھا گیا جیسا کہ بیان کیا جاتا ہے صوفی درویش کی ایک لڑکی تھی جو نومسلم صالح سے بیاہ دی گئی۔ اقبال کے جد اعلیٰ صالح اور سید صوفی کی بیٹی کے بیٹے تھے۔ اس کا تذکرہ اقبال کے ایک معاصر اور دوست عبدالمجید سالک نے بھی اپنی تصنیف "ذکر اقبال" میں کیا ہے۔ جو "آبا و اجداد" کے تحت آیا ہے وہ لکھتے ہیں:

"علامہ اقبال ایک کشمیری خاندان کے چشم و چراغ تھے جو آج سے کوئی ڈھائی سو سال پیشتر سترہویں صدی عیسوی میں مشرف بہ اسلام ہوا۔ یہ خاندان برہمن تھا۔ اس کی گوت سپرو تھی۔ یہ لوگ سری نگر میں رہتے تھے اور اپنی نیکی اور شرافت کی وجہ سے ہم چشموں میں معزز و ممتاز تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ کوئی سید بزرگ کہیں باہر سے سری نگر تشریف لائے۔ علامہ کے جد اعلیٰ ان کی پاک نفسی کے باعث ان کے گرویدہ ہو گئے۔ صحبت و محبت نے اپنا کام کیا۔ برہمن نے سید کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ صالح نام پایا۔ سید صاحب نے اپنے دوست کی صلاحیت کو دیکھ کر اپنی دختر نیک سے اس کی شادی کر دی۔ اسلام لانے کے بعد صلاح و تقویٰ کی وہ منزلیں طے کیں کہ بابا صالح کر کے مشہور ہو گئے۔ رجوع عام ہوا، مزار کشمیر میں ہے لیکن مقام معلوم نہ ہو سکا۔" [1]

دوسرے اہم سوانح نگار مولانا سید ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں:

اقبال پنجاب کے شہر سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔ ان کا خاندان کشمیری برہمنوں کا خاندان تھا، ان کے جد اعلیٰ دو سو سال قبل اسلام لائے تھے اور اسی وقت سے صلاح و تقویٰ کا رنگ خاندان میں قائم رہا۔ خود اقبال کے والد ایک صوفی صافی الانسان تھے" [2]

ایک دوسرے اہم سوانح نگار مولانا عبدالسلام ندوی لکھتے ہیں کہ:

"ڈاکٹر صاحب نسلاً کشمیری برہمنوں کے ایک قدیم خاندان سے تعلق رکھتے ہیں جس کی ایک شاخ اب تک کشمیر میں موجود ہے۔ ... کشمیری برہمنوں کی جو مختلف قسمیں ہیں اس کے رو سے ڈاکٹر صاحب کی گوت یعنی ذات سپرو ہے

---

[1] عبدالمجید سالک، ذکر اقبال ص۲ (روایت محمد نذیر صوفی)

[2] مولانا ابوالحسن علی ندوی، نقوش اقبال (شمس تبریز خان کی تصنیف روائع اقبال کا ترجمہ) ص ۲۴

اور الہ آباد ہائی کورٹ کے مشہور وکیل سر تیج بہادر سپرو اور ڈاکٹر صاحب چار ، پانچ پشت اوپر ایک ہی گھرانے سے تعلق رکھتے تھے۔ لیکن سوا دو سو سال سے زیادہ کا زمانہ گذرا کہ ڈاکٹر صاحب کے جد اعلیٰ ایک بزرگ کی عقیدت کی وجہ سے مشرف بہ اسلام ہو کر سیالکوٹ چلے آئے جو کشمیر کے علاقے سے ملحق ہے ۔۔
۔۔ ڈاکٹر صاحب اسی سیالکوٹ میں ۱۸۷۶ء میں پیدا ہوئے "[۱]

گوتر کے سلسلے میں عبدالمجید سالک اور عبدالسلام ندوی کے خیالات قابل اعتراض ہیں برہمنوں میں گوتر کا سلسلہ فی الحقیقت شجرۂ نسب سے ہے اور یہ کسی نہ کسی ویدک رشی سے ملتا ہے۔ اس سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ ویدوں میں کہیں کسی ایسے رشی کا تذکرہ موجود نہیں جس کا نام سپرو رہا ہو۔ تارا چرن رستوگی لکھتے ہیں :

"۔۔۔۔ ہر ایک گوتر کا سلسلہ کسی نہ کسی ویدک رشی سے جا ملتا ہے۔ سپرو نام کا کوئی رشی در کنار یہ لفظ آریہ لغت میں بھی نہیں ملتا ہے۔ سپرو خاندان ہو سکتا ہے اور ہے بھی جیسے نہرو، کچلو، شرما، ورما وغیرہ مگر گوتر نہیں ہو سکتی ہے۔ شاستروں میں خاندان کے اصطلاحی مفہوم میں حسب و نسب کا شجرہ بھی شامل ہوتا ہے لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال سپرو نہیں ہو سکتے "[۲]

تارا چرن رستوگی کا یہ دعویٰ کہ سپرو کوئی گوتر نہیں ، درست ہے لیکن یہاں یہ بات محل نظر ہے کہ سپرو خاندان ہو سکتا ہے جب کہ خاندان میں حسب و نسب کا شجرہ شامل ہوتا ہے۔ تب گوترا اور خاندان میں فرق ہی کیا رہ گیا کیونکہ گوتر بھی تو فی الحقیقت شجرۂ نسب ہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سپرو خاندان ہو سکتا ہے اور ہے بھی جیسے نہرو ـــــ تو کیا نہرو خاندان میں حسب و نسب کا بھی شجرہ شامل ہے ؟ یہ بات عام طور پر لوگوں کے علم میں ہے کہ نہرو خاندان علاقائیت سے متعلق ہے۔ یعنی پنڈت نہرو کے جد امجد نہر کے کنارے آباد ہو گئے تو اس نو آباد خاندان کو نہرو کہا جانے لگا۔ اس کا حسب و نسب کے شجرے سے کوئی تعلق نہیں۔ نہرو کے کشمیری اجداد کا لقب "کول" ہے جس کے ادبی معنی ARISTOCRATE ہوتے ہیں۔ اس طرح جب نہر کی مناسبت سے نہرو ہو جاتا ہے تو کسی "سپر" علاقے سے متعلق ہونے کی وجہ سے سپرو ہو سکتا ہے چنانچہ اقبال کے آبا و اجداد اگر کسی "سپر" نام کے خطے یا علاقے سے نسبت رکھتے تھے تو وہ سپرو ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح اقبال بھی "سپرو" ہو سکتے ہیں لیکن تارا چرن رستوگی کہتے ہیں کہ " اقبال سپرو نہیں ہو سکتے "۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال کا گوتر سپرو

---

[۱] مولانا عبدالسلام ندوی ، اقبال کامل ص ۲۰۳

[۲] غلام نبی ناظر ، ماہنامہ شیرازہ شمارہ ۴،۵ - اپریل ، مئی ۱۹۸۲ء

نہیں ہوسکتا کیونکہ برہمنوں میں ' سپرو ' کوئی گوتر ہوتا ہی نہیں ہے۔

لوگوں کی عادت ہوتی ہے کہ جس خطے میں رہتے ہیں اس سے اپنا تعلق ظاہر کرنے کے لئے اپنے نام کے ساتھ علاقائیت ظاہر کرنے والا لفظ بھی جوڑ لیتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ فلاں شخص فلاں مقام کا باشندہ ہے یا فلاں جگہ کا رہنے والا ہے۔ جیسے لکھنوی، دہلوی، مظفر پوری وغیرہ۔ محافظ خانہ سری نگر کشمیر کے ریکارڈ کے مطابق ' سپر ' نام کا ایک گاؤں تھا۔ ریکارڈ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مقام اٹھارہویں صدی کی ساتویں دہائی تک ایک بڑے اسٹیٹ کی حیثیت رکھتا تھا۔ یہ علاقہ تحولاتِ ارضی و سماوی سے گزر چکا ہے۔ موجودہ گاؤں ۱۹۰۳ سنہ بکرمی یعنی لگ بھگ ۱۸۴۶ء میں آباد ہوا تھا اور ایک برہمن گووند رام نے اس کو آباد کیا تھا جو یہاں سے ۱۳ ار کلومیٹر دور شمال کے پلیجان نام کے ایک دوسرے گاؤں سے یہاں آئے تھے۔ کریم داد خاں کے عہد حکومت میں ۱۸۷۵ء سے ۱۸۸۱ء کے دوران یہ گاؤں تباہ ہوگیا تھا۔ اس گاؤں کے باشندے ملزیر اور چکو چولاند یا چک چولند ہجرت کر گئے۔

جن لوگوں نے یہاں سے ہجرت کی ممکن ہے انھوں نے اپنے آپ کو سپر کا باشندہ ظاہر کرنے کے لئے اپنے نام کے ساتھ سپرو کا استعمال کیا ہو۔ محافظ خانہ کے شعبۂ مالیات کے ریکارڈ سے یہ بات سرِ دست ثابت ہو جاتی ہے کہ سپر کے گرد و نواح میں دو اراضیاں ' لولی ' کی ملک تھیں ' لولین ' کشمیری زبان میں ' لول ' کے لئے اظہار کی دو صورتیں تھیں ' لولین ' یا ' لول جس کا معنی ہے عاشق اور اقبال کے مورثِ اعلیٰ میں لول حج یا لولی حاجی لقب کے ایک بزرگ تھے۔ اس وضاحت سے ہوسکتا ہے کہ اقبال کا سپرو ہونا حق بجانب ہو۔ اس سلسلے میں ایک اور ریکارڈ ہے اور وہ محمد دین فوق کی تصنیف " تاریخ اقوام کشمیر " ہے۔ اس موضوع سے متعلق جناب فوق، اقبال کے ایک خط کا حوالہ پیش کرتے ہیں :

> "کشمیری برہمن کے سپرو گوتر کے سلسلے میں جو کچھ میں نے اپنے والد مرحوم سے سنا ہے، آپ کے مطالعے کے لئے پیش کیا جارہا ہے۔ جب مسلمان واردِ کشمیر ہوئے، تو کشمیر کے برہمنوں کو ان کی زبانوں اور حکمتوں سے دلچسپی ہوگئی اور انھوں نے اس میں مہارت حاصل کرلی۔ ایسے لوگ ' سپرو ' کہے جاتے تھے۔ جو لوگ اس کام میں دلچسپی نہیں رکھتے تھے یا روایت پرست تھے ایسے لوگوں کو جو فارسی یا غیر سنسکرت زبان کے مطالعے میں دلچسپی رکھتے تھے، انھیں طنزاً " سپرو " یا " سوپرو " کہتے تھے۔ سپر سے مراد ہے وہ شخص جو پڑھنا شروع کرے یا پڑھائی کی بنیاد ڈالے۔ بہت سی زبانوں میں اس کام کے لئے ' س ' (SA) ، سابقہ (PREFIX) کے طور پر آتا ہے۔ ' پرو ' ویسی ہی صورت ہے جس طرح پڑھنا (READING) اسی طرح " سونین " اچھی آنکھ، " سوپڑھنت "

اچھے پڑھنے والے۔ ممکن ہے کثرتِ استعمال سے یہ "سوپرو" یا "سپرو" ہوگیا ہو۔

محولہ بالا خط میں ایک اور دلچسپ وضاحت اقبال کے ذریعہ لکھی ہوئی دیوان ٹیک چند ایم۔اے کے حوالے سے ہے جو اس وقت پنجاب کے کمشنر تھے۔ اقبال کے حوالے سے ٹیک چند لکھتے ہیں:

"لفظ "سپرو" اپنی اصل میں "شاہ پور" ایران کے ایک بادشاہ سے مشتق ہے۔ شاہ پور خاندان کے لوگ جو اسلام کے غلبہ سے پہلے ہی ایران سے ہجرت کر گئے تھے، سپرو کہلانے لگے۔ ممکن ہے کہ زمانی تغیرات اور علاقائی تبدیلیوں کے باعث "سپرو" شاہ پور کی بگڑی ہوئی صورت ہو۔ شاہ پور خاندان کے لوگ کافی ذہین تھے اور کشمیری برہمنوں نے ان کا پرخلوص استقبال کیا جو خود بھی نسلی طور پر آریہ تھے۔ اور وہی لوگ کشمیر میں "سپرو" برہمن کہلانے لگے"[1]

شاہ پور کے نسلی دعوے کے اعتبار سے سپرو کی تصدیق اقبال کے اس خط کے علاوہ کسی دوسری دستاویز سے نہیں ہوتی جس کا حوالہ محمد دین فوق نے دیا ہے لیکن محمد یوسف ٹینگ اور ابن مہجور کا نظریہ کہ گورگان تحصیل کے سپر گاؤں کے باشندے اپنے نام میں "سپر" کی مناسبت سے "سپرو" لگاتے تھے، وزن دار دلیل ہے۔ لہٰذا سوانحی خاکے جیسا کہ محافظ خانہ کشمیر کے شعبۂ مالیات کے رجسٹر کے اندراج سے ظاہر ہے، اور تاریخ اقوام کشمیر کے مصنف محمد دین فوق یا اوتار کرشنا رہبر اور پروفیسر جگن ناتھ آزاد کے حوالوں کی بنیاد پر یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ (۱) اقبال کشمیری برہمن تھے (۲) وہ سپرو تھے (۳) برہمن میں سپرو کوئی گوتر نہیں ہے۔ سپرو کے علاقائی لقب کے سلسلے میں اپنے دعوے کو ثابت کرنے کے لئے ہمیں زیادہ تر محافظ خانہ کے شعبۂ مالیات کی متذکرہ بالا دستاویزوں پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔

اب تک کے مباحث کے نتیجے میں یہ بات ثابت ہے کہ اقبال برہمن تھے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال برہمن تھے تو کس گوتر کے برہمن تھے؟ کیونکہ سپرو گوتر کا برہمن ہونا اس وجہ سے ثابت نہیں ہوتا کہ برہمنوں میں "سپرو" کوئی گوتر ہوتا ہی نہیں ہے جبکہ یہ طے ہے کہ برہمنوں کا کوئی نہ کوئی گوتر ہوتا ہی ہے چنانچہ اس اہم سوال کو حل کرنے کے لئے میں نے کئی پنڈتوں، برہمنوں اور اسکالروں سے مل کر زبانی گفتگو کی اور اس مسئلے کو حل کرنے کی کاوش کی۔ اس سلسلے میں جن لوگوں سے ملا ان میں سب سے اہم اور قابلِ ذکر نام آچاریہ شری جانکی ولبھ شاستری کا ہے۔ شاستری جی محتاج تعارف نہیں۔ میرے خیال میں آج ہندی ادب کے میدان میں ان کا کوئی مدمقابل نہیں۔ ہندی اور سنسکرت

---

[1] محمد دین فوق، تاریخِ اقوام کشمیر، ص ۴۴

ادب کے عالم ہونے کے ساتھ ساتھ وہ خود بھاردواج گوتر کے برہمن ہیں۔ وید و بدانت اور شاستروں پر ان کی گہری نگاہ ہے۔ شاستری جی کے مطابق اقبال کے آبا و اجداد تین سو سال پہلے برہمن تھے۔ خود ان ہی کے لفظوں میں:

"میں نے اقبال کو پیار کیا ہے۔ ان کی شاعری نے میرے دل و دماغ پر اپنا اثر چھوڑا ہے، اسی حد تک میں ان کا قائل ہوں۔ بہر حال! لگ بھگ تین سو سال پہلے یہ لوگ برہمن تھے اور کشمیر میں جو برہمن ہیں، وہ سب پنجاب ہی سے گئے ہوئے ہیں۔ پنجاب میں ان دنوں سرسوتی ندی ہوا کرتی تھی۔ لوگ کہتے ہیں اس کی دھارا سوکھ گئی ہے۔ اس کی وجہ سے الٰہ آباد میں ترہ وینی ہے۔ گنگا، جمنا اور سرسوتی تینوں کا ملن ہوتا تھا الٰہ آباد میں۔ لیکن اب سرسوتی کی دھارا کہیں دیکھنے کو نہیں ملتی۔ "انتہہ شیلا" (اس کا پانی اندر ہی چھپا ہوا ہے) کہہ کر لوگ سنتوش کر لیتے ہیں۔ وہ سرسوتی ندی جو پنجاب میں بہتی تھی، اس کے کنارے جو برہمن بسے ہوئے تھے، وہ لوگ 'سارسوت' برہمن کہلاتے تھے۔ سارسوت برہمن لوگ پنجاب ہی سے کشمیر گئے ہوئے تھے۔ اور سیالکوٹ میں پیدا ہوئے ہمارے اقبال صاحب تین سو برسوں کے اس سلسلے سے، اس سنسکار سے الگ بھی رہ گئے ہوں تو کوئی تعجب نہیں لیکن وہ بھی سارسوت برہمن رہے ہوں گے۔ ان کے پہلے ان کے خاندان کے لوگ سارسوت برہمن تھے اور جو سارسوت برہمن ہوئے ہیں، ان کا گوتر واتسیائن ہوتا ہے۔ واتسیائن گوتر، سپرو اُپادھی ہے جیسے جواہر لال نہرو کی اصلی اُپادھی کول ہے۔ . . . جن لوگوں کے من میں یہ شبہہ ہے کہ وہ (اقبال) کس گوتر کے تھے، ان کو . . . وشواس کر لینا چاہئے کہ سارسوت برہمن، واتسیائن گوتر کے ہی اقبال کے پرکھے تھے۔"[1]

اقبال صحیح معنوں میں متصوفانہ ورثے کے حامل تھے جو محمد دین فوق، اوتار کرشن رہبر اور جگن ناتھ آزاد کے پیش کردہ سوانحی خاکوں سے ثابت ہو جاتا ہے۔ ایک سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ "سپرو" ان کا آبائی وطن تھا اور تین دوسرے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ بابا صالح سے اقبال تک اس خاندان میں کئی روحانی شخصیتیں تھیں محافظ خانہ کشمیر کے شعبۂ مالیات میں "سپرو" کے شیخ خاندان کا سوانحی خاکہ محفوظ ہے:

---

[1] اس گفتگو کا ٹیپ میری تحویل میں محفوظ ہے۔

اقبال کے سلسلے میں مختلف سوانحی خاکوں کا مطالعہ کرنے کے بعد ہم ان کے خاندانی سلسلہ کو اس طرح پیش کر سکتے ہیں :

بابا صالح
|
لول حج
|
شیخ اکبر
|
شیخ جمال الدین
|
شیخ محمد رفیق یا شیخ رفیقا
|
شیخ نور محمد عرف نتھو
|
شیخ محمد اقبال

بابا صالح، لول حج اور شیخ اکبر سبھی اپنے وقت کے روحانی پیشوا ہیں۔ یہ سبھی اعلیٰ پائے کے صوفی تھے۔ ان کی درمیانی کڑیوں کا کوئی سلسلہ ہمارے پیش نظر نہیں ہے لیکن اقبال کی سوانحی اطلاعات میں تواتر کے ساتھ اس کا تذکرہ موجود ہے۔

شیخ نور محمد کی شادی جس خاتون سے ہوئی، ان کا نام امام بی بی تھا۔ اگرچہ علم سے بہرہ نہ پایا تھا لیکن نہایت دانش مند اور اپنے محلے میں اور برادری میں بے حد محترم اور ہر دل عزیز تھیں" ؎۱

خود شیخ نور محمد بھی پڑھے لکھے آدمی نہ تھے "لیکن چونکہ ابتدا ہی سے علماء و صلحا کی صحبت میں رہے اور غور و فکر کی عادت کے علاوہ تصوف میں درخور وافی رکھتے تھے اس لئے بعض ہم عصر اکابر علم ان کے متعلق کہا کرتے تھے کہ شیخ نور محمد ان پڑھ فلسفی ہیں اور بعض لوگ تصوف کے مشکل مطالب کی تشریح کے لئے شیخ صاحب کی طرف رجوع کرتے تھے" ؎۲ وہ نہایت وجیہہ و شکیل بزرگ تھے۔ رنگ سرخ، ڈاڑھی سفید، لباس سادہ، بہت کم گو تھے۔ نہایت متین، ذی عقل، سنجیدہ مزاج بزرگ تھے اور قصبے میں خاص عزت و احترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے" ؎۳ ان کے عرفی نام میاں جی اور شیخ نتھو تھے۔ ان کی اہلیہ بے جی کہی جاتی تھیں۔

سیالکوٹ میں ایک صاحب ڈپٹی وزیر علی بلگرامی مدتوں مقیم رہے۔ ان سے ایک محلہ بھی موسوم ہوا۔

؎۱ ذکر اقبال ص ۸

؎۲ ایضاً (روایت سید ذکی شاہ پسر مولانا میر حسن)

؎۳ ایضاً (روایت سید ذکی شاہ و مولانا ابراہیم میر سیالکوٹی)

انھوں نے ایک باغ لگایا جو ڈپٹی کے باغ کے نام سے مشہور ہوا۔ رفاہِ عام کے لئے ایک حوض بھی بنوایا۔ بسنت کے موقع پر ہندوؤں اور مسلمانوں کا میلہ بھی ڈپٹی وزیر علی ہی نے جاری کیا تھا۔ معتبر ذرائع[۱] سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے ڈپٹی وزیر علی صاحب نے ہی انھیں اپنے یہاں پارچہ دوزی پر ملازم رکھا تھا اور انھیں سنگر سینے کی مشین منگوا کر دی تھی جو اس زمانے میں نادر چیز تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بے جی یعنی شیخ نور محمد کی اہلیہ ان کی تنخواہ میں سے ایک پیسہ بھی لے کر خرچ نہ کرتی تھیں کیونکہ وہ ڈپٹی وزیر علی بلگرامی سے ملا کرتی تھی۔ اور والدۂ اقبال ان کے پیسے کو ناجائز تصور کرتی تھیں۔ اپنی اہلیہ کے مذہبی مزاج کو ملحوظ رکھتے ہوئے شیخ نور محمد نے ڈپٹی وزیر علی بلگرامی کی ملازمت ترک کر دی اور اپنا ذاتی کاروبار شروع کیا جس میں وہ خاص طور سے برقعوں کی ٹوپیاں سیا کرتے تھے[۲]۔ یہ ٹوپیاں مدتِ قلیل میں ہی اس قدر مقبول عام ہوئیں کہ شیخ صاحب کو متعدد درزی ملازم رکھنے پڑے۔ شیخ صاحب کے ضعیف ہو جانے پر یہ دوکان ان کے داماد غلام محمد نے سنبھالی۔

شیخ نور محمد کے دو بیٹے اور تین بیٹیاں تھیں[۳]۔ شیخ نور محمد کے بڑے بیٹے شیخ عطا محمد اور چھوٹے شیخ محمد اقبال تھے۔[۴]

شیخ عطا محمد کی شادی ایک راٹھور خاندان میں ہوئی تھی جس کے لوگ فوجی وظیفہ یافتہ تھے۔ ان لوگوں کے رسوخ سے شیخ عطا محمد کو فوج میں ملازمت مل گئی جسے انھوں نے کچھ دنوں بعد ترک کر دیا اور رڑکی انجنیئرنگ اسکول میں داخلہ لیا جہاں سے انھوں نے اوورسیری کا امتحان پاس کیا اور ایم، ای، ایس میں اوورسیر ہو گئے[۵]

شیخ عطا محمد نے کافی روپیہ کمایا۔ سرپرست کی حیثیت سے اقبال کی دیکھ بھال وہی کرتے تھے اور انہیں نے تعلیم بھی دلوائی اور اعلیٰ تعلیم کے لئے یورپ بھیجا۔ شیخ عطا محمد کے دو صاحبزادے تھے، اعجاز احمد اور مختار احمد شیخ اعجاز احمد حکومتِ پاکستان میں بڑے بڑے عہدوں پر فائز رہے۔ شیخ عطا محمد نے بیاسی سال کی عمر میں ۱۹۴۰ء میں انتقال کیا اور امام صاحب (امام علی الحق) کے قبرستان میں دفن ہوئے[۶]

شیخ نور محمد کا انتقال نوّے سال کی عمر میں ۱۹۲۹ء میں ہوا اور بے جی والدۂ ڈاکٹر اقبال اپنے شوہر کے انتقال

۱؎ عبد المجید سالک، فقیر وحید الدین، سید ذکی شاہ پسر مولانا میر حسن اور صابر کلاروی۔ ص

۲؎ فقیر وحید الدین: روزگار فقیر جلد اول۔ ذکر اقبال ص ۹

۳؎ روایت سید ذکی شاہ کے مطابق اقبال کی تین بہنیں تھیں اور منظور احمد صاحب (علامہ اقبال کی ایک بہن کے بیٹے) کے مطابق چار بہنیں تھیں

۴؎ ذکر اقبال ص ۹

۵؎ ذکر اقبال، روزگار فقیر بھی ملاحظہ ہو

۶؎ ذکر اقبال ص۱۰ (روایت سید ذکی شاہ)

سے پندرہ سال قبل ۱۹۱۷ء میں فوت ہوئیں۔ دونوں امام صاحب کے قبرستان کے پاس سیالکوٹ میں مدفون ہیں۔ اقبال کے والد میاں جی اعلیٰ پایہ کے صوفی تھے جیساکہ تذکروں سے ظاہر ہوتا ہے۔ ان کی غیر معمولی روحانی بصیرت کا تذکرہ اقبال کے اکثر سوانح نگاروں نے کیا ہے اور اس سلسلے کی بہت سی روایتوں کے حوالے دیئے ہیں [۱] خواب کی تعبیر بیان کرنے کے سلسلے میں انھیں امتیاز حاصل تھا۔ [۲]

اقبال خود بھی انہیں ایک صوفی بزرگ اور عارف تصور کرتے تھے۔ اقبال نے "مرد بزرگ" کے عنوان سے "ضرب کلیم" کی ایک نظم ان کے نام منسوب کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

مرد بزرگ

اس کی نفرت بھی عمیق اس کی محبت بھی عمیق
قہر بھی اس کا ہے اللہ کے بندوں پہ شفیق
پرورش پاتا ہے تقلید کی تاریکی میں
ہے مگر اس کی طبیعت کا تقاضہ تحقیق
انجمن میں بھی میسر رہی خلوت اس کو
شمع محفل کی طرح سب سے جدا سب کا رفیق
مثل خورشید سحر فکر کی تابانی میں
بات میں سادہ و آزادہ معانی میں دقیق
اس کا انداز نظر اپنے زمانے سے جدا
اس کے احوال سے واقف نہیں پیران طریق

یہ نظم بیشتر میاں جی کا مرقع حیات ہے جو بظاہر روایتی عقیدہ کے حامل انسان تھے لیکن جو ذاتی تجربے پر دل سے ایمان رکھتے تھے۔ اور عرفان خودی پر منحصر تھے۔ ظاہری طور پر ایک ان پڑھ شخص جیسے کہ وہ تھے حقائق معانی تک پہنچنے کے قابل تھے۔

ڈاکٹر سر محمد اقبال کی تاریخ پیدائش کے سلسلے میں سوانح نگاروں کے مابین خاصے اختلافات ہیں۔ یہاں تک کہ اس سلسلے میں اقبال کے اپنے بیانات تک تضادات کا شکار ہیں۔ اس کی ایک ہی مثال کافی دلچسپ ہے کہ ان کے

---

[۱] ذکر اقبال ص ۱۲، ۱۴، روزگار فقیر بھی ملاحظہ ہو

[۲] اقبال کامل۔ ص ۳

یوروپی سفری پاسپورٹ میں ان کی تاریخ پیدائش جون ۱۸۷۶ء ہے جب کہ میونخ یونیورسٹی میں پی ایچ ڈی کے مقالے کے ساتھ اقبال ہی کے ذریعہ دیئے گئے سوانحی خاکے میں ۹ نومبر ۱۸۷۷ء ہے۔ خود علامہ کی زندگی میں ہی ان کے سوانح نگاروں نے ان کی پیدائش کی مختلف تاریخیں شائع کی ہیں۔ ان میں ایسے لوگ بھی ہیں جن کے تعلقات و مراسم اقبال سے کافی قریبی تھے لیکن ان تضادات کا ازالہ کرنے کی خود انھوں نے کبھی کوشش نہ کی اور اب ان کے سوانح نگاروں نے میونخ یونیورسٹی کے تحریری ثبوت اور ان کے گھر کی ایک بزرگ خاتون کے زبانی بیان کو بنیاد بنا کر اقبال کی تاریخ پیدائش ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو بالاتفاق رائے تسلیم کر لیا ہے۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری اس سلسلے میں رقمطراز ہیں:

> علامہ کے دادا شیخ محمد رفیق نے ۱۸۶۱ء میں سیالکوٹ کے موجودہ "اقبال بازار" میں ایک مکان خرید لیا تھا۔ یہی گھر بعد میں اقبال منزل سے موسوم ہوا اور شیخ محمد اقبال اسی میں پیدا ہوئے۔ اقبال کا سال پیدائش مختلف کتابوں میں مختلف ملتا ہے۔ اور یہ اختلاف آج کا نہیں ہے، ایک مدت سے چلا آرہا ہے۔ منشی محمد دین فوق علامہ کے احباب خاص میں تھے، اور انھوں نے اقبال کی زندگی ہی میں اپنے ایک مضمون میں اقبال کا سال پیدائش ۱۸۷۶ء لکھا ہے۔ کلیات اقبال مطبوعہ حیدرآباد دکن ۱۹۲۴ء کے مرتب نے ۱۸۷۵ء ظاہر کیا ہے۔ پروفیسر عبدالقادر سروری اور رام بابو سکسینہ نے بھی ۱۸۷۵ء ہی بتایا ہے۔ مولانا عبدالسلام ندوی نے ۱۸۷۶ء لکھا ہے۔ مولانا عبدالمجید سالک اور محمد طاہر فاروقی نے ۱۸۷۳ء مطابق ۱۲۸۹ھ بتایا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے مطابق اقبال کا سال پیدائش ۱۸۷۲ء ہے۔ یہ چند سنین ان کتب و مقالات سے بطور مثال دئے گئے ہیں جو یا تو علامہ کی زندگی میں ہی شائع ہوئے یا جن کے مصنفین کو ذاتی طور پر بھی علامہ اقبال سے قرب حاصل رہا۔ لیکن آج یہ سب غلط ثابت ہو چکے ہیں۔ علامہ کی صحیح تاریخ پیدائش ۹ نومبر ۱۸۷۷ء مطابق ۳ ذیقعدہ ۱۲۹۴ھ ہے۔ اس کے علاوہ جتنی تاریخیں اور سنین مختلف کتابوں میں نظر آتے ہیں، انھیں غلط سمجھنا چاہیئے۔ اس لئے کہ ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کی تاریخ سارے اختلافات کے تحقیقی جائزے اور خاندانی و سرکاری دستاویزات کی چھان بین کے بعد متعین کی گئی ہے۔ اس تحقیق اور چھان بین میں وحید الدین فقیر، اور سید عبدالواحد کی تحریریں خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ خود علامہ اقبال نے میونخ یونیورسٹی میں اپنے تحقیقی مقالے کے ساتھ

جو سوانحی خاکہ دیا تھا، اس میں اپنی تاریخ پیدائش ۳ ذیقعدہ ۱۲۹۴ھ لکھی تھی۔ اقبال کی بہن نے والدہ کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ وہ جمعے کے دن علی الصباح پیدا ہوئے۔ چونکہ ۳ ذیقعدہ ۱۲۹۴ھ کو جمعہ تھا اور یہ ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کے عین مطابق ہے اس لئے یہ صحیح تاریخ پیدائش ہے چنانچہ اسی تاریخ کو درست مان کر ۹ نومبر ۱۹۷۷ء کو صد سالہ یوم پیدائش قومی سطح پر منایا گیا اور اسی کو حکومت کی قائم کردہ خصوصی کمیٹی کی طرف سے بھی مصدقہ تسلیم کیا گیا۔[۱]

ڈاکٹر فرمان فتح پوری کے خیالات کو مدنظر رکھتے ہوئے ہمیں اس کی ضرورت نہیں کہ اس سلسلے میں کسی طرح کا اختلاف کیا جائے۔ اقبال کا عہد طفلی کم و بیش ویسا ہی تھا جیسا کہ اس وقت کے کسی متوسط طبقہ کا ہوتا تھا۔ سوائے اس فرق کے کہ ان کے چاروں طرف تصوف کے گہرے اثرات کے ساتھ ساتھ مذہبی ماحول تھا۔ ان کی والدہ کٹر مذہبی اور خداترس خاتون تھیں جبکہ ان کے والد غیر معمولی صوفی بزرگ تھے۔[۲] اس طرح تصوف اور شریعت دونوں نے اقبال کی ابتدائی زندگی میں ان کی کردار سازی میں بہت ہی اہم رول ادا کیا اور یہ دونوں خصوصیتیں ان کے خاندان میں ایک ساتھ موجود تھیں۔ ساتھ ہی مدرسہ کا تعلیمی عہد بھی جس میں مولوی میر حسن شاہ ان کے خاص معلم تھے، ایسے اثرات کا زبردست طور پر حامل ہے۔

عبدالمجید سالک نے اس وقت کے مسلم معاشرے میں مولوی سید میر حسن شاہ صاحب کی حیثیت اور ان کی خدمات کا تفصیلی جائزہ اپنی تصنیف "ذکر اقبال"[۳] میں پیش کیا ہے بلکہ اس کے لئے ایک باب ہی وقف کر دیا ہے جو انیس صفحات یعنی ص ۲۷۱ سے ص ۲۸۹ تک پھیلا ہوا ہے اور یہی مولانا میر حسن کی ذاتی عظمت اور ان کی استادانہ اور عالمانہ حیثیت کا بہت بڑا ثبوت تھا۔ فقیر وحید الدین نے اپنی تصنیف "روزگار فقیر"[۴] کی جلد اول و دوم میں مولانا میر حسن صاحب کے بارے میں تفصیلی طور پر لکھا ہے۔ ڈاکٹر ایم۔ اے رضوی لکھتے ہیں:

"مولوی میر حسن ایک صوفی منش انسان تھے اور بہت ہی سادگی کے ساتھ بسر کرتے تھے۔ سکھ، مسلمان، عیسائی اور ہندو مذاہب کے لوگوں میں بہت ہی مقبول تھے اور جب ان کا انتقال ہوا، ان تمام لوگوں نے اپنے اپنے مذہبی رسوم

۱۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری: اقبال سب کے لئے، ایجوکیشنل بک ہاؤس، دہلی، ص ۱۰

۲۔ خواب کا واقعہ جس کا حوالہ خلیفہ عبدالحکیم نے علامہ اقبال کے زبانی بیان سے دیا ہے۔ روزگار فقیر جلد اول اور ذکر اقبال ص

۳۔ ذکر اقبال ص ۲۷۱ تا ۲۸۹

۴۔ روزگار فقیر جلد اول ص ۲۰۹

کے اعتبار سے انہیں خراج عقیدت پیش کیا۔ مختلف مذاہب کے ماننے والے
لوگوں میں ان کی مقبولیت سے ان کی غیر متعصبانہ مذہبیت اور فقیرانہ شخصیت کا
اظہار ہوتا ہے۔ اقبال نے خود ان کے اعزاز واحترام کو اپنے لئے باعث فخر
سمجھا ہے۔ ۱۹۱۳ء میں جب وہ انارکلی میں رہ رہے تھے، انھوں نے ڈاکٹر
سید محمد عبداللہ سے کہا۔ شاہ جی کا ہر انداز الہامی ہوتا تھا۔[1]

مولوی صاحب ہر چند کہ سادہ زندگی گزارتے تھے لیکن اس وقت کے معاشرتی تعلیمی ماحول میں انکی شخصیت بہت اہم تھی۔ وہ مسلم تعلیمی کانفرنس کے مستقل مدعوئین میں تھے۔ ۱۸۷۳ء میں سر سید احمد خاں ان سے پہلی بار ملے تھے جب انھوں نے پنجاب کا دورہ کیا تھا۔ اس وقت ان کی عمر مشکل سے تیس سال تھی ۱۸۷۷ء میں جب اینگلو عربک کالج کا سنگ بنیاد پڑا تو اس موقع پر ہندوستان کے وائسرائے کی جانب سے انھیں شرکت کے لئے مدعو کیا گیا۔ انھوں نے ۱۸۹۵ء میں مسلم ایجوکیشنل کانفرنس لاہور میں شرکت کی مرزا غلام احمد قادیانی اور مولوی حکیم نورالدین جو اس وقت کی بہت ہی اہم شخصیتوں میں شمار کئے جاتے تھے، وہ بھی شاہ صاحب کی بیحد عزت کرتے تھے۔

مولوی صاحب فی الحقیقت ایک مسجد میں پیش امام کی حیثیت سے مقرر ہوئے تھے۔ اس کے بعد وہ اسکاچ مشن اسکول میں معلمی پر فائز ہوئے اور جب اسکول، کالج میں منتقل ہو گیا تو وہ اس کالج میں عربی اور فارسی کے پروفیسر ہو گئے۔ ایک مدت کے بعد اسی کالج کا نیا نام مری کالج (MURRY COLLEGE) پڑا۔[2] ان کے شاگردوں میں ہیلتھ ڈیپارٹمنٹ کے سابق ڈائرکٹر ڈاکٹر عبدالحمید بٹ کے والد غلام محمد، فاضل اسسٹنٹ کمشنر شفیع، معروف عالم مولانا محمد ابراہیم سیال کوٹی، تاریخ داں منشی غلام قادر، ریڈر مولوی محمد دین، مسیح پال، محمد ظفر اقبال، پی ای، ایس، عبدالقیوم پی، ای، ایس، لالہ بھیم سین اور ان کے صاحبزادے جسٹس کنور سین سابق پرنسپل لا رکالج، لاہور، مشہور سکھ لیڈر سردار کھڑک سنگھ، سردار حضور اسنگھ، وکیل پنڈت بینی لال، وکیل لالہ نرنجن داس جج، رکن الدین سیشن جج، نہال سنگھ ڈپٹی کمشنر، شیخ ظہیر الدین تحصیلدار، سردار چرتیا سنگھ ضلع جج، ماسٹر غلام محمد، ڈاکٹر جمشید علی راٹھور وغیرہ اپنے زمانے کی مشہور شخصیتیں ہیں۔ ینگ سن (YOUNG SON) پرنسپل مشن ڈگری کالج بھی ان کے عربی پڑھنے والے شاگردوں میں ہی تھے۔ عربی اور فارسی کے ایک مقتدر عالم بہاری لال، شاہ میر حسن کے مرید تھے۔ سید شاہ میر حسن ۱۰ اپریل ۱۸۴۴ء کو پیدا ہوئے اور انھوں نے ۲۵ر

---

1. Metaphysical Concept of Iqbal, pp. 4-5.

۲۔ روزگار فقیر جلد اول، ص

ستمبر ۱۹۲۹ءکو انتقال فرمایا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت کی سماجی، سیاسی اور تہذیبی صورت حال، انگریزی حکومت کے ذریعہ پھیلائی جانے والی جوڑ توڑ کی سیاسی حکمت عملی کے مسموم اثرات سے آلودہ نہ تھی بلکہ ایک فکری اور روحانی مشترکہ میلان کی حامل اور باہمی ربط کے ردعمل کا نتیجہ تھی۔ ۱۹۱۲ءمیں جب اقبال انارکلی میں رہ رہے تھے، انھوں نے سید عبداللہ سے کہا کہ شاہ جی کا ہر انداز الہامی ہوتا ہے۔

یہ اس استاد کی شخصیت تھی جس سے ابتدائی تعلیم کے دور میں اقبال کو فیض یاب ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ اقبال پہلے مولانا عبداللہ غلام حسین صاحب کے مدرسہ میں داخل کئے گئے تھے لیکن ایک دن مولوی میر حسن صاحب نے جو اقبال کے والد کے دوست تھے، اقبال کو وہاں دیکھا اور مولانا غلام حسین سے اقبال کی ولدیت دریافت کی۔ جب انھیں معلوم ہوا کہ وہ ان کے دوست شیخ نور محمد کے صاحبزادے ہیں، تو انھوں نے اقبال کو مولانا غلام حسین کے مدرسے سے اپنے (مولانا میر حسن کے) مدرسے میں منتقل کرنے کو کہا۔ اور تب سے اقبال، مولوی میر حسن شاہ صاحب کے مخصوص شاگرد رہے۔ جب اقبال کو پہلی جنوری ۱۹۲۳ءکو "سر" کا خطاب پنجاب کے گورنر کی طرف سے ملنے والا تھا تو گورنر نے ان سے شمس العلماء کے خطاب کے لئے ایک شخص کا نام تجویز کرنے کے لئے کہا۔ اقبال نے جواب دیا کہ وہ اس کے لئے ایک ایسا نام تجویز کر سکتے ہیں جس کا متبادل کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا اور صرف وہی اس خطاب کے مستحق ہو سکتے ہیں۔ گورنر نے نام جاننا چاہا تو اقبال نے میر حسن شاہ صاحب کا نام پیش کیا جو اس وقت پروفیسر تھے۔ گورنر نے دریافت کیا کہ انھوں نے ایسا کون سا کام کیا ہے جس سے ان کا استحقاق ثابت ہو؟ تو اقبال نے کہا کہ میں خود اس کی زندہ مثال ہوں جو آپ کے سامنے موجود ہے۔ اس خطاب کا پروانہ سید میر حسن کو ان کے صاحبزادے کے توسط سے ملا جو اس وقت گورنمنٹ ہاؤس کے ڈاکٹر تھے اور جن کا نام سید علی نقی شاہ تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ میر حسن شاہ صاحب دنیاوی نام و نمود اور ظاہری شہرت سے بے نیاز تھے اور فقیرانہ زندگی بسر کرتے تھے۔ میر حسن شاہ نے نہ صرف اقبال کی علمی ذہانت پر اپنے اثرات مرتب کئے بلکہ عملی میدان میں بھی بہت سے محاذ پر انھیں متاثر کیا۔ اقبال میں تصوف کے گہرے اثرات اور انسانیت کے تئیں جذبہ محبت کا جوش شاہ صاحب کی ہی کاوشوں کا نتیجہ تھا یہاں تک کہ ان کی شاعرانہ صلاحیت کا نکھار بھی میر حسن صاحب کی بے لوث تربیت کا رہین منت ہے۔

ابتدائی عہد سے ہی ہم اقبال میں مختلف فکری رجحانات کو داخلی طور پر ایک دوسرے سے مربوط پاتے ہیں۔ فلسفے کی اعلیٰ تعلیم کے ساتھ ساتھ تصوف کے غائر مطالعے، عقلیت اور وجدان، مذہب اور سیاست سبھی اقبال کی ذہنی تعمیر اور تخمیر میں نہایت ہی متوازن طور پر جمع ہوئے ہیں۔ اقبال کی شخصیت اور

اس کی اہمیت کا اندازہ ہیزن برگ کے اس تبصرے کی افادیت کی روشنی میں کیا جاسکتا ہے۔

" یہ عام طور پر بالکل درست اور قرین قیاس ہے کہ انسان کی فکری تاریخ میں تیز روی کے ساتھ بار آور ارتقا ان بنیادوں پر ہوتا ہے جہاں دو مختلف فکری دھارے آپس میں ملتے ہیں۔ یہ فکری دھارے انسانی تہذیب کے مختلف شعبوں میں، مختلف زمانوں میں، مختلف تہذیبی ماحول میں یا مختلف تہذیبی روایات میں اپنی راہیں ہموار کر سکتے ہیں۔ بشرطیکہ ان میں واقعی ہمکاری ہو جائے۔ ایسا ہو کہ اگر وہ آپس میں ایک دوسرے سے اس قدر ارتباط کر لیں کہ کچھ صحیح معنوں میں ان کے مابین ایک رشتہ قائم ہو سکے، تو امید کی جاسکتی ہے کہ کوئی نئی اور دلچسپ تبدیلی واقع ہونیوالی ہے" [1]

اقبال میں نہ صرف یہ کہ دو مختلف فکری دھارے ملتے اور ارتباط قائم کرتے ہیں بلکہ دو نسلی لاشعوری رجحانات و میلانات جو مختلف تہذیبی فضا اور مختلف تہذیبی روایات کے حامل ہیں اور ایک دوسرے سے تعاون اور ہمکاری کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اقبال کے سوانحی خاکے سے جو حوالے دئے گئے ہیں، اس دعوے کی دلیل ہیں کہ دو مختلف یعنی تہذیبی اور مذہبی دھاروں کے درمیان اقبال واقعی رابطے کی ایک کڑی ہیں اور اقبال کو اپنی اس شخصیت کا پورا پورا احساس بھی تھا جب ہی انھوں نے فخریہ انداز میں کہا کہ:

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

" مجھے دیکھو کہ ہندوستان میں سوائے میرے کوئی دوسرا برہمن زادہ ایسا نہیں جو مولانا روم اور شمس تبریز کا رمز آشنا ہو"

اقبال کی شخصیت اور ان کی ذہنی تعمیر کو سمجھنے کے لئے ان کے نسلی، خاندانی ارتباط پر گفتگو آئندہ حصے میں کی جائے گی۔ یہاں ہم کچھ دوسری سوانحی تفصیلات کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

جب اقبال نے مولانا میر حسن صاحب کی درسگاہ میں اپنی ابتدائی تعلیم مکمل کر لی تو وہ ان ہی کے مشورے سے اسکاچ مشن ہائی اسکول سیالکوٹ میں داخل کرا دئے گئے۔ وہاں سے انھوں نے ایف۔ اے تک تعلیم حاصل کی اس کے بعد ڈگری کلاسز کی تعلیم حاصل کرنے کے لئے ۱۸۹۵ء میں لاہور چلے آئے۔ یہاں ۱۸۹۶ء

---

1. WERNER HEISENBERG : see prior to preface
THE TAO of PHYSICS by FRITJOF KAPRA

میں انھوں نے گورنمنٹ کالج لاہور سے گریجویشن امتیاز کے ساتھ پاس کیا اور گولڈ میڈل حاصل کیا۔ فلسفہ اور عربی ان کے خصوصی مضامین تھے۔ ۱۸۹۹ء میں انھوں نے پروفیسر تھامس آرنلڈ سے قربت حاصل کی جو گورنمنٹ کالج لاہور سے علی گڑھ چھوڑ کر وابستہ ہوئے تھے۔ اقبال ایم۔ اے پاس کرنے کے بعد اورینٹل کالج لاہور میں کچھ دنوں کے لئے میکلوڈ عربک ریڈر مقرر ہوئے اس کے بعد گورنمنٹ کالج لاہور کے شعبۂ فلسفہ میں اسسٹنٹ پروفیسر ہو گئے اور ۱۹۰۵ء یعنی سفر یورپ سے قبل تک اسی سے وابستہ رہے۔ اس دوران میں وہ بھاٹی دروازہ لاہور میں مقیم رہے۔ ۱۹۰۱ء میں ڈپٹی کمشنری کے امتحان میں بیٹھے جس میں خرابی صحت کی وجہ سے انکی رکنیت منسوخ کردی گئی۔ اس کے باوجود وہ ظاہری طور پر صحت مند دکھائی دیتے تھے۔ دبدبہ اخبار "کشمیری گزٹ" نے اس وقت کی موجودہ حکومت کی ناانصافی کے خلاف ایک خصوصی شمارہ شائع کیا۔[۱] ۱۹۰۳ء میں ان کے بڑے بھائی عطا محمد کے خلاف ایک فوجداری مقدمہ دائر ہوگیا جو اس وقت بلوچستان کی سرحد پر سب ڈویژنل فوجی آفیسر کے عہدے پر فائز تھے۔ اقبال نے اپنے ذاتی اثر ورسوخ کی بنا پر اس مقدمے سے انھیں بری کرالیا۔ اس کے لئے انہیں FORT SADINION جاکر لارڈ کرزن سے رابطہ قائم کرنا پڑا جو اس وقت ہندوستان کے وائسرائے تھے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال اپنے وقت کے بہت ہی بااثر شخص تھے۔

۱۹۰۲ء میں بچوں کی تعلیم کے موضوع پر ایک مضمون "مخزن" جنوری ۱۹۰۲ء کے شمارہ میں شائع ہوا۔ "مخزن" کے مدیر شیخ عبدالقادر بار ایٹ لا تھے۔ اسی دوران میں انھوں نے علم الاقتصادیات پر ایک کتاب لکھی جو بہت ہی مشہور ہوئی۔ خود اقبال ہی کے مطابق سرسری نظر کی تحریر تھی اس لئے اس کا نیا ایڈیشن شائع نہیں کیا گیا۔ ۱۹۰۴ء میں پروفیسر آرنلڈ اپنے منصب سے سبکدوش ہو گئے اور ہندوستان کو خیر باد کہہ کر انگلینڈ چلے گئے۔ جیساکہ ہم جانتے ہیں کہ اقبال ان کی شخصیت سے بہت متاثر تھے۔ پروفیسر آرنلڈ کے ساتھ اپنے مراسم کا اظہار انھوں نے اپنی ایک نظم "نالۂ فراق" مشمولہ بانگ درا صفحہ ۷۴، میں کیا ہے۔ ۱۹۰۵ء میں اقبال کیمبرج کے ٹرنٹی کالج میں قانون اور فلسفہ کی اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے ہندوستان سے رخصت ہوئے اس سے قبل ۱۸۹۸ء میں شیخ محمد اقبال لاء اسکول لاہور میں داخل ہوئے تھے (جو بعد میں لاء کالج لاہور کہلانے لگا) تاکہ وکالت کی تعلیم حاصل کریں۔ انھوں نے مستقل طالب علم کی حیثیت سے اپنے لکچر وہاں مکمل کر لئے تھے اور پی۔ ای ایل کے امتحان میں بھی ۱۸۹۸ء میں بیٹھے تھے لیکن وہ قانون کے امتحان میں کامیاب نہ ہوئے۔ انھوں نے پھر ۱۸۹۰ء میں ہونیوالے امتحان میں شرکت کی اجازت کے لئے ۱۸۹۰ء کے جون میں چیف کورٹ میں درخواست دی لیکن اس درخواست کو جسٹس چیٹرجی نے مسترد کردیا۔ چیف کورٹ کے اس رویے سے اقبال جس مایوسی و محرومی کے

۱۔ کشمیری گزٹ، اکتوبر ۱۹۰۱ء ص

شکار ہوئے، اس نے اقبال میں قانون کی تعلیم حاصل کرنیکی زبردست لگن پیدا کر دی۔ جب اقبال انگلینڈ پہنچے، وہ کیمبرج یونیورسٹی کے لا، کالج (LAW COLLEGE) میں داخل ہو گئے۔ یہاں پروفیسر آرنلڈ نے اپنی محبت و شفقت سے ان کا استقبال کیا۔ اقبال نے گریجویشن کے لئے ٹیرنٹی کالج کیمبرج اور پی ایچ، ڈی کے لئے میونخ یونیورسٹی، جرمنی میں داخلہ لے لیا۔ کیمبرج یونیورسٹی میں ٹیرنٹی کالج کے ان کے استاد پروفیسر آرنلڈ، پروفیسر میکٹیگرٹ (MC. TAGGART) پروفیسر براؤن اور پروفیسر نکلسن تھے۔ یہ تمام لوگ اپنی اہمیت کے اعتبار سے ممتاز تھے۔ اقبال کا فلسفہ خودی پروفیسر میکٹیگرٹ کے فلسفہ خودی پر ایک اضافہ تصور کیا جاتا ہے میونخ میں ان کے استاد پروفیسر FRAO PROF. WASZNAUGHT اور FRAO PROF. SCINESHAWL تھے۔ انھوں نے ۱۹۰۷ء میں اپنی ڈگری حاصل کی۔ ان کے مقالے کا موضوع "فارسی ادب میں مابعد الطبیعاتی افکار کا ارتقا تھا۔" ۱۹۰۷ء سے ۱۹۰۸ء تک انھوں نے لندن یونیورسٹی میں عربی کے پروفیسر کی حیثیت سے پروفیسر آرنلڈ کی چھٹی کے موقع پر معلمی کی خدمات انجام دیں۔ اپنے مقالے کی تیاری کے دوران اقبال کو برلن، ہائیڈل برگ اور دوسرے مقامات کے سفر کرنے پڑے جو مقامات ان دنوں فکری دھاروں سے لبریز ہوا کرتے تھے۔

مئی ۱۹۰۸ء میں اقبال نے کیکسٹن ہال، ویسٹ منسٹر لندن کی برٹش کمیٹی میں آل انڈیا مسلم لیگ کی شمولیت اختیار کر لی۔ میر سید امیر علی، ایم۔ اے۔ سی۔ آئی۔ اے۔ اس کے صدر تھے۔ ترتیب آئین کی غرض سے اس کی ایک سب کمیٹی کا قیام عمل میں لایا گیا جس کے ارکان سید امیر علی، میر سید حسن علی بلگرامی اور ڈاکٹر محمد اقبال منتخب ہوئے۔ وہ زمانہ اقبال کی زندگی میں سیاسی شخصیت کی تعمیر کا زمانہ تھا۔

اقبال کی سیاسی شخصیت پر بعد میں بحث کی جائے گی۔ یہاں ہمارا تعلق ان کی مخصوص سوانحی تفصیلات سے ہے۔ جولائی ۱۹۰۸ء میں وہ یورپ میں کیمبرج سے بی۔ اے، میونخ سے پی ایچ، ڈی اور لندن سے بیرسٹری کی تعلیم مکمل کر کے ہندوستان لوٹ آئے۔ لاہور ریلوے اسٹیشن پر مذہب و ملت کے معززین اور ان کے احباب کثرت سے موجود تھے جنھوں نے ان کا پرجوش استقبال کیا۔ یہاں سے احباب انھیں بھاٹی دروازے لے گئے جہاں احباب اور معتقدین نے تقریبی اہتمام کے ساتھ انہیں خوش آمدید کہا۔ یہ وہ لوگ تھے جو کوئی تین سال سے زیادہ عرصہ سے بڑی بے چینی کے ساتھ ان کی واپسی کے منتظر تھے۔[1] یہاں سے وہ بزرگوں اور عزیزوں سے ملنے کے لئے سیالکوٹ گئے جہاں لوگ ان کی راہ میں آنکھیں بچھائے بیٹھے تھے۔ پھر کچھ ہی دن کے بعد وہ سیالکوٹ سے لوٹ آئے اور موہن لال روڈ پر گلاب سنگھ کے مفید عام پریس کے سامنے کرائے کے مکان میں ایک دفتر قائم کر لیا۔ (موہن لال روڈ کا ہی نیا نام اردو بازار ہے)

---

[1] ذکر اقبال ص ۶۳

یہاں اقبال تین ماہ تک پریکٹس کرتے رہے کیونکہ وہ ضلع کورٹ میں پریکٹس کرنا پسند نہیں کرتے تھے۔ یہ دفتر کچہری کے پاس ہی تھا۔ اس کے بعد انھوں نے چیف کورٹ میں پریکٹس کرنے کا فیصلہ کیا اور موہن لال روڈ سے اپنا دفتر انار کلی میں منتقل کر لیا کیوں کہ انار کلی بازار چیف کورٹ کے پاس ہی تھا۔ یہاں اقبال ۱۹۲۲ء تک رہے لاہور کے ہائی کورٹ میں اقبال کا ذاتی فائل اب تک محفوظ ہے۔ انھوں نے چیف کورٹ میں پریکٹس کے لئے ۲ اکتوبر ۱۹۰۸ء کو درخواست دی تھی۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب گورنمنٹ کالج لاہور کے پروفیسر جیمس کا اچانک انتقال ہوا۔ مسٹر جیمس فلسفہ کے پروفیسر تھے اور مسٹر رابسن (Robson) کالج کے پرنسپل تھے۔ پرنسپل رابسن نے اقبال سے درخواست کی کہ پروفیسر جیمس کے انتقال سے فلسفے کے شعبہ میں خالی جگہ کو پر کر کے کلاس لیں۔ اقبال نے ان کی یہ درخواست منظور کر لی۔ ان کے لئے صبح میں ۶ بجے سے ۹ بجے کے درمیان کلاس روٹین کا انتظام کیا گیا تھا۔ پرنسپل اور مسٹر گاڈلے جو اس وقت حکومت پنجاب کے سکریٹری تعلیمات تھے دونوں نے چیف کورٹ کے حکام اعلیٰ سے سفارش کی کہ علامہ اقبال کے مقدمات اس وقت لئے جائیں جب وہ کالج سے فارغ ہو کر آجائیں۔ چیف جسٹس اور دوسرے ججوں نے اس کو منظور کر لیا۔ اقبال کوئی اٹھارہ ماہ تک ایک ساتھ فلسفے کے پروفیسر اور قانون کے وکیل کی حیثیت سے کام کرتے رہے۔ اس کے بعد انھوں نے پروفیسری سے استعفیٰ دیدیا۔ دوستوں کے استفسار پر انہوں نے بتایا کہ سرکاری ملازمت میں رہ کر وہ باتیں کہنا مشکل ہیں جو میں کہنا چاہتا ہوں۔ دراصل اقبال عملی سیاست میں داخل ہونا چاہتے تھے جو وہ سرکاری ملازمت میں رہ کر نہیں کر سکتے تھے۔

یہ وہ زمانہ تھا جب سر محمد شفیع مسلم لیڈر کی حیثیت سے اپنی شناخت قائم کر چکے تھے اور عام طور پر جلسوں کی صدارت وہی کیا کرتے تھے۔

ڈاکٹر مرزا یعقوب بیگ، ڈاکٹر سید محمد حسین شاہ، مولوی محمد علی امیر جماعت احمدیہ اور خواجہ کمال الدین، اقبال کے احباب اور معاصرین تھے اور سر محمد شفیع کی بجائے اقبال کو ہی مسلمانوں کی قیادت کا حقدار سمجھتے تھے۔ ایک دفعہ اقبال کا نام ایک جلسے کی صدارت کے لئے تجویز کیا گیا لیکن اقبال نے اپنی جگہ نواب ذوالفقار علی خاں کو صدر بنانے کی حمایت کی اور خود حق صدارت سے مستعفی ہو گئے۔ چنانچہ اس کے بعد احمدیہ بلڈنگ اور اسلامیہ کالج کے میدان میں کئی جلسے نواب صاحب کی صدارت میں منعقد ہوئے۔ سر محمد شفیع اور نواب ذوالفقار علی خاں قیادت کے میدان میں ایک دوسرے کے حریف تھے۔ جب منٹو مارلے اسکیم کے تحت پنجاب میں کونسل قائم ہوئی تو بعض بزرگوں کی مصلحت کوشی کے سبب یہ طے پایا گیا کہ پہلی مرتبہ سر محمد شفیع ممبر منتخب کئے جائیں اور دوسری مرتبہ نواب صاحب کو موقع فراہم کیا جائے۔ چنانچہ اس تصفیے کے بعد سر محمد شفیع کونسل کے ممبر بن گئے اور ذوالفقار علی خاں کو مہاراجہ پٹیالہ نے اپنی ریاست کا وزیر اعظم مقرر کر لیا۔ سر جگیندر سنگھ پٹیالے

ہی میں ہوم منسٹر ہوئے۔ یہ دونوں دوست تین سال تک پٹیالے میں رہے۔ نواب صاحب کی وجہ سے ہی پٹیالہ کے اکابر بھی اقبال کے گرویدہ ہو گئے۔ ہم پہلے ہی عرض کر چکے ہیں کہ اقبال کی شادی گجرات میں خان بہادر عطا محمد خاں کی بڑی صاحبزادی سے ہوئی تھی جو کسی وجہ سے ناکام رہی۔ شیخ گلاب دین وکیل نے اقبال کی دوسری شادی کے لئے منسوب طے کی۔ یہ منسوب موچی دروازہ کے ایک کشمیری خاندان کی لڑکی سے ہوئی جو اسوقت وکٹوریہ گرلز اسکول میں زیر تعلیم تھی۔ نکاح ہوا اور اس تقریب میں مرزا جلال الدین اور میاں شاہنواز بیرسٹر، مولوی احمد دین وکیل۔ شیخ گلاب دین نے شرکت کی۔ اس موقع پر اقبال کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد بھی موجود تھے۔ نکاح کے بعد اقبال کے پاس چند گمنام خطوط پہنچے جن میں منکوحہ خاتون کے خلاف چند نامناسب شکایتیں تھیں۔ اب اقبال پس و پیش میں پڑ گئے۔ چند دوستوں سے حال بیان کیا طے پایا کہ واقعہ کی صحیح طور پر چھان بین کر لینی چاہئے۔ ان حالات کی وجہ سے رخصتی کا معاملہ غیر معین مدت تک کے لئے ملتوی ہو گیا اور اقبال اس دوران میں شدید ذہنی الجھن میں گرفتار رہے۔ ؎

ان کی پہلی شادی بالکل ناکام ہوئی۔ دوسری غیر یقینی اور شکوک میں الجھ کر رہ گئی۔ اسی زمانہ میں ان کے ایک لدھیانہ کے دوست سید بشیر حیدر جو اس وقت اکسائز انسپکٹر تھے، لدھیانہ کے نولکھا گھرانے سے ان کے لئے ایک منسوب لائے۔ یہ گھرانہ نولکھا اس وجہ سے کہا جاتا تھا کہ اس کے ایک فرد ڈاکٹر سبحان علی کافی دولت مند آدمی تھے اور دولت میں ان کی حیثیت ۹ لاکھ کی شمار کی جاتی تھی۔ ڈاکٹر سبحان علی کی ایک سالی تھیں جو بے وقت بیوہ ہو گئی تھیں۔ ان کے ایک لڑکا اور ایک لڑکی تھی۔ وہ ڈاکٹر سبحان علی کے ساتھ ہی خاندان کے ایک رکن کی حیثیت سے رہتی تھیں۔ سبحان علی کے ایک بیٹے تھے جن کا نام غلام محمد تھا جو ڈاکٹر سبحان علی کے بعد اس گھرانے کے سرپرست اعلیٰ ہوئے۔ وہ لڑکی جس کی منسوب سید بشیر حیدر لائے تھے، غلام محمد کی خالہ زاد بہن تھی۔ رسمیں انجام دی گئیں اور شادی ہو گئی۔ وہ لوگ جنھوں نے اس شادی میں شرکت کی، شیخ عطا محمد، مولوی احمد دین، اور شیخ گلاب دین کے علاوہ اقبال کے اور بھی احباب اور مداح تھے۔ اس موقع پر اقبال کی گجرات والی بیوی انارکلی میں رہ رہی تھیں۔ لدھیانہ والی تیسری بیوی بھی رخصت ہو کر یہیں آئیں اور دونوں ایک ساتھ رہنے لگیں۔ لیکن اب تک موچی دروازہ، لاہور والی دوسری بیوی کا معاملہ طے نہیں ہوا تھا۔ ۱۹۱۳ء کا زمانہ تھا کہ موچی دروازہ، لاہور والا معاملہ بھی طے ہو گیا۔ اس سلسلے کی تحقیقات سے سابقہ اطلاعات کی تردید ہو چکی تھی۔ اس بیچاری پر لگائے گئے الزامات بے بنیاد اور غلط تھے بیگم مرزا جلال الدین نے اس کی تحقیق کی تھی۔ اس طرف سے اقبال کے والد کو روحانی اطمینان حاصل ہوا اور

؎ ذکر اقبال ص ۶۸

مذکورہ لڑکی پر ترس آگیا۔ دوستوں کی رپورٹ سے واضح ہوگیا کہ نبی بخش نام کے ایک وکیل نے وہ گمنام خط لکھا تھا اور اس حرکت کی وجہ یہ تھی کہ وہ خود اپنے بیٹے (جو بیرسٹر تھے) کی شادی موچی دروازے والی لڑکی سے کرنا چاہتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ لڑکی نے خود ہی ڈاکٹر اقبال کو لکھا کہ "میرا نکاح آپ سے ہوچکا ہے۔ اب میں دوسرے نکاح کا تصور بھی نہیں کر سکتی۔ اسی حالت میں پوری زندگی بسر کروں گی اور روزِ قیامت آپ کی دامنگیر ہوں گی۔"[1] چنانچہ ۱۹۱۳ء میں نکاح پھر سے ہوا اور رخصتی ہوگئی۔ اقبال اس شادی سے بہت مطمئن تھے۔ جسٹس جاوید اقبال اور منیرہ اسی بیوی کی اولاد ہیں۔ جاوید اقبال ۱۹۱۴ء میں پیدا ہوئے اور منیرہ اقبال ۱۹۳۰ء میں اس آخری شادی نے اقبال کی زندگی کا نقشہ بدل کر رکھ دیا۔

خاندان کے یہ حالات و واقعات اور اقبال کی زندگی کے مسائل اقبال کے نسلی لاشعوری تہہ میں اترنے کے لئے کافی ہیں اور یہ کلید کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اقبال کی ذہنی تعمیر کو سمجھنے کے لئے اور سیاسی سماجی مسائل پر ان کے تصورات کو پرکھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان تمام حالات و واقعات اور ذاتی مسائل کو ملحوظ نظر رکھا جائے جن سے اقبال کو واسطہ پڑا تھا۔ ڈاکٹر رضوی نے اپنی تصنیف METAPHYSICAL CONCEPT OF IQBAL میں واضح کیا ہے کہ یہ خصوصیات ان کے نسلی لاشعور میں موجود تھیں جن کی وجہ سے انہوں نے ایک نظامِ فکر مرتب کرنے کی دقتیں جھیلیں اور نری تخیل کے چکر میں نہیں رہے۔[1]

ہم اس سے قبل عرض کر چکے ہیں کہ اقبال کا تعلق کشمیری خاندان سے ہے۔ انہیں فطری طور پر برہمنی نسلی لاشعوری خصوصیات ورثے میں ملیں۔ برہمنی طرزِ تفکر منطقی، تجزیاتی اور مذہبی ہے۔ اور مذہبی کٹرپن کی حد تک ہے۔ یہ کٹرپن شدید مذہبی احساسات کا نتیجہ ہے جو تقریباً ہر مذہب میں پایا جاتا ہے۔ یہ ذہنیت لازمی طور پر مذہبی خصوصیات کی حامل ہوتی ہے۔ یہ اس وقت ارتقا پذیر ہوتی ہے جب مذہب اعتقادی اور رسمی ہو کر رہ جاتا ہے۔ تصوف عموماً رسمی تکلفات اور متعصبانہ مذہبی جذبات کی تنگنائے کو کشادہ قلبی کی راہ پر لگاتا ہے چنانچہ تصوف کو تنگ اور محدود مذہبی میلان کا بدرقہ (ANTIDOTE) تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ اقبال کے سلسلے میں ہم پاتے ہیں کہ ایک طرف تو برہمنی مذہبی کٹرپن اسلامی تصوف سے ہمکنار ہے اور دوسری طرف برہمنی منطقیت اور فلسفیانہ طرزِ تفکر سے مالامال ہے جس سے ایرانی مابعد الطبیعاتی تفکر اور تخیلاتی تصور میں توازن قائم ہوا ہے حقیقی معنوں میں اسی طرح کا ربط اقبال کی شخصیت کی تعمیر میں واقع ہوا ہے چنانچہ ہمارے لئے یہ فطری امر ہے کہ ہم ہندوستانی فکریات کے میدانوں میں کچھ نئے اور ارتقائی

---

[1] ذکرِ اقبال ص ۷۰

1. METAPHYSICAL CONCEPT OF IQBAL P. 29

میلانات کی امید و تجسس کریں۔

اقبال اس رابطے سے کبھی نالاں نہیں رہے بلکہ انھیں اس پر فخر تھا وہ ان فلسفیانہ، مذہبانہ اور شاعرانہ روایات کا جوان کے خاندان و نسل میں تھیں، اس طرح حوالہ پیش کرتے ہیں:

میں اصل کا خاص سومناتی — آبا مرے لاتی و مناتی
تو سید ہاشمی کی اولاد — میری کفِ خاک برہمن زاد
ہے فلسفہ مرے آب و گل میں — پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں [1]

اقبال کے مطالعے کے دوران ان کے اس فخر کا تجزیہ، تحلیلِ نفسی کے تناظر میں اور خاص کر جونگ (JUNG) کے نظریہ "ARCHETYPES OF THE COLLECTIVE UNCONCIOUS" کے تناظر میں کیا جانا چاہئے۔ FARIEDA FORDHAM نے اجتماعی لاشعوری اثرات یا شخصی لاشعور پر بحث کرتے ہوئے جونگ (JUNG) کے حوالے سے وضاحت کی ہے، جو کائنات کو اپنے طور پر اخذ کرنے اور اس میں اپنی راہ ہموار کرنے میں اہم رول ادا کرتا ہے۔ وہ لکھتی ہے۔

"انسان تہذیبی ارتقا کے مرحلے میں اپنے آپ اور معاشرے کے درمیان ایسی مصالحت کی کوشش کرتا ہے کہ اسے کیسا ہونا چاہئے اور کس طرح اس ڈھانچے کی تشکیل کی جائے جس میں زیادہ سے زیادہ لوگ رہیں۔ جونگ اس ڈھانچے کو تشخص تسلیم کرتا ہے۔ ڈھانچے کو دیا جانے والا نام ایک بار کرداروں کے ذریعہ پہن لیا جاتا ہے تاکہ اسی کی روشنی میں اس کردار کا جائزہ لیا جاسکے۔ یہ کردار محض نقال نہیں ہوتا جس کی ہر حرکت اور ہر عمل دوسروں کے نظریات سے متعین کئے گئے ہوں۔ یہ وہ تشخص ہوتا ہے جس کا کاروبار اور مشغلہ ذاتی ہوتا ہے۔ ایک عورت جو شادی کرتی ہے اور اپنی زندگی کا اپنی مرضی سے انتخاب کرتی ہے، سبھی کسی نہ کسی حد تک اپنے انتخاب میں وہ خصوصیات دیکھتے ہیں جو ان میں خود ہوتی ہیں۔ کامیابی کے نقطۂ نظر سے ایسا کرنا ضروری ہے۔" [2]

یہ شخصیت یا اداکار کوئی معمولی واقعہ نہیں ہے۔ یہ کوئی بہت ہی پیچیدہ معاملہ ہے جونگ (JUNG) اس کی وضاحت اس طرح کرتا ہے:

---

[1] ضربِ کلیم ص ۲۳۷

2. FARIEDA, FORDHAM : AN INTRODUCTION TO JUNG'S PHYCHOLOGY, pp. 47-48

" معاشرہ قیاس کرتا ہے اور ایسا کرنا بھی چاہئے کہ ہر فرد، اسے جو ذمہ داری تفویض کی جاتی ہے، ممکن حد تک اسے حسن و خوبی کے ساتھ انجام دے۔ یہاں تک کہ ایک آدمی جو ایک شخص ہے . . . لازمی ہے کہ ہمیشہ بغیر کسی نقص کے ایک شخص کی ہی اداکاری کرتا ہے۔ معاشرہ ایک قسم کی ضمانت طلب کرتا ہے: ہر کسی کو اپنے عہدے پر فائز ہونا چاہیئے جہاں ایک موچی کو موچی وہیں ایک شاعر کو شاعر رہنا چاہیئے۔ کسی آدمی کے بارے میں دونوں کا ہونا قیاس نہیں کیا جا سکتا . . . وہ عجیب و غریب ہوگا، اسطرح کا کوئی آدمی دوسرے لوگوں سے مختلف ہوگا، بالکل ہی قابل اعتماد نہیں۔ تعلیمی دنیا میں وہ غیر معتبر ہوگا، سیاسی دنیا میں ناقابل اعتبار، مذہب میں آزادانہ فکر کا حامل، مختصر طور پر معاشرے میں وہ ہمیشہ مشتبہہ اور نالائق ہوگا کیونکہ معاشرہ یہ سمجھتا رہتا ہے کہ صرف موچی جو شاعر نہیں ہے، جوتے کی مزدوری ہی کر سکتا ہے۔"[1]

اگر ہم نسلی لاشعور اور اجتماعی لاشعور کے نظریہ پر غور کریں جیسا کہ جونگ نے پیش کیا ہے تو ہم آسانی کے ساتھ اس شخصیت کی قسم پر اعتبار کریں گے جیسے کہ اقبال تھے۔

اپنے موضوع کی طرف پھر واپس آتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کے جد اعلیٰ نے ایک سید بزرگ کی عقیدت کے زیر اثر اسلام قبول کیا تھا۔ اس طرح برہمنی اور فلسفیانہ نسلی خصوصیات، اسلامی تصوف میں گھل مل گئیں۔ اس اختلاط کا اقبال کی شخصیت میں ایک اہم رول رہا ہے۔

انگریزی نظام تعلیم ہندو اور مسلمان دونوں کے روایتی تہذیبی اور مذہبی نظام کو چیلنج کر رہا تھا۔ تمام مشرقی ممالک مغرب کے زیر اقتدار تھے اور مغرب، مشرق پر اپنی اجارہ داری کو برقرار رکھنے کے لئے ایسے نظام ہائے تعلیم کو نافذ کر رہا تھا جو مشرقی ممالک کے لوگوں کے مابین امکانی اتحاد کو پارہ پارہ کر دے۔ اسپین سے لیکر انڈونیشیا تک کے مسلم ممالک یہ محسوس کر رہے تھے کہ ان کی اپنی ذاتی حکومت کے حقوق انگریزوں کے ذریعہ سلب کر لئے گئے ہیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کا اس احساس میں مبتلا ہونا نہایت ہی فطری امر تھا۔ برطانوی غلبے سے نجات حاصل کرنے کے لئے زبردست جدوجہد کی گئی۔ خصوصی طور پر کمال اتاترک نے کامیابی حاصل کی جس نے برطانوی غلبے سے ترکوں کو آزاد کرایا۔ اسی ضمنی واقعے نے ہندوستان کی آزادی کی سیاسی تحریک میں توانائی

---

1. CARL JUNG : TWO ESSAYS ON ANALYTICAL PHYCHOLOGY, P. 190

کی ایک نئی لہر دوڑا دی۔ مہاتما گاندھی جو تقریباً سات سال اقبال سے بڑے تھے، دکھنی افریقہ کے اخلاقی اور سیاسی کارناموں کے اچھوتے تجربے کے حامل تھے۔ وہ ستیہ گرہ کی تعلیمات کے ذریعہ ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد پر قطعیت کے ساتھ جم گئے۔ انھوں نے یہ بھی فیصلہ کر لیا تھا کہ ہندوستانی معاشرے سے چھوا چھوت اور اونچ نیچ کے بھید بھاؤ جیسی برائیوں کو دور کرنے کے لئے سماجی اصلاح کا کام ضروری ہے۔[1]

اسلام اپنے زمانۂ آغاز سے ہی سماجی برائیوں مثلاً رشوت، سود (روپے کے سودی کاروبار) ذات پات کی بنیاد پر سماجی نابرابری، نسلی امتیازات، اور استحصال کو غلط تصور کرتا تھا۔ مسائل تیزی سے بڑھتے اور الجھتے جارہے تھے۔ ہندوستان کے ہندوؤں اور مسلمانوں کی توجہ بھی عام طور پر اپنی طرف اسی تیزی کے ساتھ مبذول کرا رہے تھے۔ دونوں طبقوں کے دانشوران دونوں فرقوں کو انھیں روایات و اقدار کی طرف موڑنے کی کوشش کر رہے تھے۔ مثال کے طور پر رابندر ناتھ ٹیگور جمالیاتی احساس شعور کے ساتھ نامساعد حالات کے مقابلے کی کوشش کر رہے تھے۔ مہاتما گاندھی مذہبی نقطۂ نظر سے مسائل کا مقابلہ کرنا چاہتے تھے۔ جب کہ اقبال نے تاریخی اور فلسفیانہ اندازِ نظر سے موجودہ مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی۔ اہنسا اور داخلی توانائی کے تصورات نے ظالمانہ اور جابرانہ تسلط کا مقابلہ کرنے کے لئے اقبال کے نظامِ فکر میں "خودی" کا روپ دھار لیا۔

چنانچہ ہندوستان کی تحریکِ آزادی کا شعور مرتب کرنے میں سیاسی، سماجی ماحول وجہہ جواز بن گیا۔ ارتقا پذیر مغربی تہذیب بھی اس سلسلے میں مشکلات پیدا کر رہی تھی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں، دونوں کو اس بات کا احساس تھا کہ ان کے روایتی اور معاشرتی اقدار خطرے میں ہیں۔ بلاشبہہ ہندو اور مسلمان دونوں طبقوں میں انتہا پسند انقلابی تحریکیں بھی اس وقت موجود تھیں لیکن اسی زمانے میں ایسے مفکرین بھی تھے جو اس سلسلے میں معتدل راہ کو ترجیح دیتے تھے اور وہ اپنے پیروکاروں اور مداحوں پر اپنے ناقدانہ نقطۂ نظر سے یہ واضح کرتے تھے کہ برطانوی حکومت میں کیا کیا اچھائیاں ہیں لیکن اس سے غیر ملکی حکومت سے آزادی اور ملکی حکومت کے قیام کی ضرورت میں کوئی کمی واقع نہ ہوتی تھی۔ مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب اقبال نے اپنے فلسفیانہ خیالات کی تبلیغ و اشاعت شروع کی تو ان کے سامنے سماجی سیاسی مسائل کا ایسا شدید غلبہ تھا کہ اس نے ان کے احساس و افکار کو اپنی طرف پوری شدت کے ساتھ مائل کر لیا۔

ان کی فلسفیانہ اور سماجی سیاسی شخصیت کی تعمیر میں ان کے اسلامی تاریخ اور تہذیب کے مطالعے ان کے فارسی ادب میں روحانی افکار کے ارتقا کے خصوصی مطالعے، بابا طاہر عریاں، محی الدین ابن عربی،

---

1. B. K. LAL : CONTEMPORARY INDIAN PHILOSOPHY pp. 91-92

ابن طفیل، فخر الدین رازی، امام غزالی، محمود وشستری، ابن خلدون، شاہ ولی اللہ، شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی، قاضی ابو بکر باقلانی، علی پاشا حلیم ثابت، ابن مسکویہ، البیرونی جیسے اسلامی دنیا کے فقراء، علماء اور حکماء کے مطالعے نے اہم رول ادا کیا ہے۔ ان میں مولانا جلال الدین رومی کے اثرات اقبال پر شدید غلبہ کے حامل ہیں یہاں تک کہ ان کے فلسفیانہ اور متصوفانہ کارنامے بھی مولانا ہی کے اثر سے کامیاب وکامران ہوئے۔ ہم عصر مغربی فلسفیوں میں برگساں، ولیم جیمس، نطشے، گوئٹے، میکٹگرٹ، ہالڈن، شوپنہار، آئنسٹائن، وہائٹ ہیڈ اور برٹرنڈ رسل بھی شمار کئے جاسکتے ہیں جن کے نظریات وتصورات نے انھیں بے حد متاثر کیا۔ ان کے سیاسی تصورات پر قدیم یونانی مفکرین اور جدید مغربی مفکرین علی الخصوص ارسطو، ہابس، لاک اور روسو کے اثرات کی نشاندہی آسانی سے کی جاسکتی ہے۔ اقبال کے سماجی تصورات کی رو ابن خلدون کے فکری دھاروں سے مل جاتی ہے جو غالباً نہ صرف عالم اسلام بلکہ دنیا کا پہلا سماجی مفکر تھا۔

مختلف سماجی سیاسی اور فلسفیانہ مسائل پر اقبال کے افکار واشعار بڑی تیزی سے مقبولیت حاصل کرتے جارہے تھے۔ انگلینڈ میں اس نے CELEBRATED ORIENTALIST پروفیسر اے۔ آر۔ نکلسن پر ایسا اثر مرتب کیا کہ انھوں نے اقبال کی مثنوی اسرار ورموز کا انگریزی زبان میں ترجمہ کیا اور اسی ترجمے کے ذریعہ انگلینڈ اور امریکہ کے ادبی ماحول میں اپنی شناخت قائم کی جہاں کے موقر جریدوں نے اس کے بے شمار تبصروں کے لئے اپنے کالم وقف کردئے۔ مثنوی اسرار ورموز ہی فلسفی شاعر اقبال کی بھی بے پناہ مقبولیت وشہرت کا سبب بنی۔ انگلینڈ اور امریکہ میں اقبال کی بے پناہ مقبولیت سے متاثر ہندوستان کی برطانوی حکومت نے جنوری ۱۹۲۳ء میں اقبال کو "سر" کے خطاب سے نوازا اور پنجاب یونیورسٹی کے ذریعہ انھیں ۱۹۳۵ء میں ڈی، لٹ کی اعزازی ڈگری سے نوازا گیا۔

خود اقبال کا دعویٰ ہے کہ شخصی اور اجتماعی دونوں شعور کا رشتہ ماضی کے ساتھ مربوط اور حال کی تہہ میں جما ہوتا ہے۔ اسی کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ماضی کا شعور حال کے حافظے میں محفوظ ہوتا ہے۔ ان کے مطابق انسان کی ذہنی زندگی کا اظہار اس کے مقاصد اور کارنامے سے ہوتا ہے اور انسانی تاریخ انسانی مقاصد اور کارنامے کا ایک منظرنامہ ہے چنانچہ اقبال اور ان کی ذہنی تعمیر کو سمجھنے کے لئے ہمیں اجتماعی لاشعور کے نکتے کو ملحوظ رکھنے کی ضرورت ہے، جو انہیں نسلی ورثے کے طور پر ملا اور جس نے ان کی ذہنی کارکردگی اور مقاصد کی عملی تکمیل کے سلسلے میں ان کی رہنمائی کی اس سلسلے میں یہاں اقبال کے ان اشعار کا حوالہ بے محل نہ ہوگا جو انھوں نے تاریخ کی اہمیت کی وضاحت کے لئے کہے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

چیست تاریخ اے زخود بیگانۂ
داستانِ، قصۂ، افسانۂ

ان تراز خویشتن آگہہ کند
آشنائے کار و مردِ رہ کند

روح را سرمایۂ تاب است این
جسمِ ملت را چو اعصاب است این

شعلہ افسردہ در سوزش نگر
دوش در آغوشِ امروزش نگر

شام او بخطائے امرار کوکب است
روشن از وے امشب و ہم وے شب است

بادۂ صد سالہ در مینائے او
مستیٔ پارینہ در صہبائے او

ضبط کن تاریخ را پائندہ شو
از نفس ہائے رمیدہ زندہ شو

اقبال کی اس نظم سے اقبال کے نسلی لاشعور کے سلسلے میں ہمارے خیالات کی افادیت و اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔

●●

اقبال کی شخصیت کا ارتقاء

اقبال کے سیاسی سماجی فلسفیانہ تصورات کی تہہ میں اترنے سے پہلے عصری سیاسی سماجی رویے کا سمجھ لینا ضروری ہے۔

غلبہ حاصل کرتی ہوئی عصری سیاسی سماجی حالت کسی مخصوص معاشرے کے افراد کی ذہنی ساخت کو مرتب کرنے، اخلاقی اقدار کو معین کرنے اور فکری دھاروں کی سمت فراہم کرنے میں اہم رول ادا کرتی ہے، نفسیاتی طور پر افراد اور معاشرے کے مابین لین دین کا عمل جاری وساری رہتا ہے۔

خارجی یا داخلی طور پر کسی میلان کا ارتقا اور عمل مرحلۂ حیات کا ایک جز ہوتا ہے جو ہم خود کائنات سے اخذ کرتے ہیں اور اس میں اپنا نقش مرتب کرتے ہیں۔ تاہم کچھ شدید رکاوٹیں ہوتی ہیں جنہیں ہم دور کرکے اپنی مشکلوں کو آسان کر لیتے ہیں لیکن ہم بہتری ہی کے خواہش مند ہوتے ہیں اور بہتر اقدامات وعمل کو پسند کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اکثر اپنی فکر ونظر اور احساس وادراک کے ذریعے اپنی قوتِ عمل کو راہِ ارتقا کی طرف گامزن رکھتے ہیں۔ اور ساتھ ہی حیات کے رموز ونکات اور کائنات کے امکانات دریافت کرنے کے ذوق وتجسس کو فروغ دیتے رہتے ہیں۔ ہمارے اس طرزِ عمل کا سبب تعلیم اور معاشرتی دباؤ اور مقاصد سے وابستہ ہے۔ تہذیبی ارتقا کے مرحلے میں انسان اپنے آپ اور معاشرے کے درمیان مطابقت ومصالحت کی گنجائش فراہم کرتا ہے اس طرح کہ اسے کیسا ہونا چاہئے، کیا بننا چاہئے اور اس معاشرتی نظام کو جس کے اندر معاشرے کے تمام افراد رہتے ہیں، اس کی کیا حیثیت ہونی چاہئے۔

کسی بھی معاشرے کے ذہین افراد کے رویوں کی اور ذہنی ردِ عمل کی تعمیر میں عصری سیاسی، معاشرتی حالات کلیدی کارنامہ انجام دیتے ہیں۔ فرد اور معاشرے کے درمیان، نفسیاتی تناظر میں، توقعات کا لین دین

ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ فریدہ فورڈھم کے مطابق :

"معاشرے میں زندہ رہنے کے عمل میں اور اس عمل سے اپنا تشخص قائم کرنے میں چاہے وہ تشخص قنوطی ہو یا رجائی، فرد اور معاشرے کی توقعات کے لین دین کا عمل پایا جاتا ہے۔ عام طور پر ہم تساہلی پسندی کو راہ دیتے ہیں لیکن اپنی خصوصیت کے اظہار میں پیش قدمی ضرور کرتے ہیں۔ اس طرح ہم معاشرے میں اپنے بہترین طرزِ عمل کا اظہار عام طور پر کرتے ہیں چاہے یہ اظہار سوچنے میں ہو، محسوس کرنے میں ہو، وجدان میں ہو یا ادراک میں ہو ساتھ ہی ہم اس بات کی بھی ضمانت چاہتے ہیں کہ ہمارا طرزِ عمل معاشرے کی توقع کے مطابق ہو رہا ہو اور وہ معاشرتی مطالبات کو پورا کر رہا ہو . . . تہذیب اس طرح فرد اور معاشرے کے درمیان تکلفات کے متوقع برتاؤ کا ایک حجاب بن جاتی ہے جس کے پیچھے معاشرہ سانس لیتا ہے"[1]

اس طرح کی نفسیاتی کیفیات افراد اور معاشرے کے رشتے کے درمیان ارسطو کے یہاں بھی پائی جاتی ہے جب وہ کہتا ہے "ہر قوم ایک قسم کا معاشرہ ہے اور ہر قوم نظریہ جبر کے تحت قیام پذیر ہوتی ہے لیکن اگر سبھی قوموں کا نظریہ یا سیاسی نظام بہتر ہے تو جس کا نظام ان سبھوں میں بہترین ہے اور جو دوسری سبھی قوموں کو عملِ خیر کے تحت سینے سے لگا لیتی ہے، وہ عظیم ترین ہے"[2]

افراد اور معاشرے کے مابین باہم دیگر عمل یا اثر کئی صورتوں سے رونما ہوتا ہے، جو انسانی افکار و اذہان کی نشوونما میں بھی اور معاشرے کے ارتقا میں بھی خاصی اہمیتوں کا حامل ہوتا ہے۔ آج ہم یہ بھی نہیں سوچ سکتے کہ فطری تغیرات سے معاشرہ کبھی ساکن و جامد اور بے ثمر ہو جائے گا۔ ہر بصیرتِ نظر کے ساتھ تغیر کا عمل جاری و ساری ہے۔ تغیر و تبدل کے یہ مرحلے اور راستے جو صورتیں اختیار کرتے ہیں، تاریخی نوعیت کے سمجھے جاتے ہیں اور اس میں جو کچھ رونما ہوتا ہے اسے SUBSTRATUM کہا جاتا ہے . . . جب عمل یا تحریک کے نقطۂ نظر سے اسے دیکھتے ہیں تو وقفہ یا زمانہ کہتے ہیں لیکن اس حرکت یا عمل کے اندر ایک حقیقت کارفرما ہوتی ہے۔ حقیقت کا

---

1. FRIEDA FORDHAM : AN INTRODUCTION TO JUNG'S PSYCHOLOGY, P. 47

2. ARISTOTLE : POLITICS BOOK-1, 1252 A : 5
Translated by Benjamin Jowett P. 51 (ENGLISH)

ظہور معاشرے میں فرد کے معیار حیات و عمل سے ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں وہائیٹ ہیڈ کا خیال ہے کہ :

ایک عہد سے دوسرے عہد کی نمایاں تبدیلی کی شناخت دورِ جہالت کی تمثیلات و تشبیہات کے ذریعہ کی جاسکتی ہے۔ ٹھہراؤ اور تحریکات انسانیت (MANKIND) کے جامد و ساکن قافلے کو آگے بڑھانے میں معاون ہوتی ہیں"۔[1]

کسی بھی انسانی معاشرے میں ایک بنیادی مقصد ہر عمل کی تفصیل کا ایک جواز ہوتا ہے۔ یہ مقصد عام طور پر اس حلقے کے افراد و اشخاص کا تصور ہے جسے ماقبلِ ظہور ایک مخصوص تمہید سمجھا جاتا ہے۔ ایسے معاشرے میں جو تہذیب کے سانچے میں ڈھل چکا ہوتا ہے، اس کے افراد شخصی طور پر احساسات و جذبات کی آسودگی و محرومی، یاس و امید، خوف و ہراس، شعور و ادراک اور مقصد میں الجھے ہوئے ہوتے ہیں۔ دانشوروں کی قوت بھی ہوتی ہے جو اپنے فہم و ادراک کے ساتھ اس صورت حال کی تفصیلات و اجمال میں شرکت کرتے ہیں اور کردار کا، انصاف کا سچ اور جھوٹ کا، خوبصورتی اور بدصورتی کا اور اچھائی اور برائی کا ادراک حاصل کرتے ہیں۔ ہم ایسے واقعات و تجربات اور مشاہدات سے گزرتے ہوئے اپنی زندگیاں گزارتے ہیں اور ہم زندگی کے بہتر راستوں کو دوسروں پر محمول کرتے ہیں۔ لیکن تہذیب کے آغاز میں ایسے تجربات اور عقائد کا فقدان ہوتا ہے۔ وہ اچانک اس طور پر عمل اور ردعمل کے مرحلے سے نہیں گزرتے کہ انہیں الگ الگ کر کے جانچا اور پرکھا جاسکے اس طرح انسانی اقدار و معیار کو ظاہر کرنے والے عادات و اطوار میں متواتر اور مسلسل تبدیلی نہیں بھی ہوتی ہے۔ اس طرح ایک معاشرے کے مختلف افراد اپنے آپ کو ایک دوسرے کا عزیز، مخالف، فرماں بردار، حاکم تباہ کرنے والا اور محکوم وغیرہ سمجھنے لگتے ہیں۔ ایک قومی ادارہ ہے اور تشریح و تعبیر کے ذریعہ ڈھیر سے ڈھیر سے اپنے آپ کو متشکل کرنے والے بہت سارے عقائد"۔[2]

لیکن انسانی تہذیب کے آغاز میں اس طرح کے عقائد و تجربات غیر اہم تھے کیونکہ وہ کسی قسم کا انقلاب برپا نہیں کر سکتے تھے۔ لیکن سیاسی سماجی صورت حال انیسویں اور بیسویں صدی میں اپنی انتہا کو پہنچ چکی ہے۔ یہ وہ عصر ہے جس میں مفکرین اور مصلحین کی شخصیتیں معاشرے کے لئے بیحد اہم ہو گئی ہیں۔ یہ وہ عصر ہے جس میں ذمہ داریوں کے احساس کا سورج غروب نہیں ہوا ہے بلکہ اپنی بلندی پر طلوع ہو چکا ہے WHITEHEAD کے مطابق :

---

1. A. N. WHITEHEAD : ADVENTURES OF IDEAS, P. 14

2. A. N. WHITEHEAD : ADVENTURES OF IDEAS pp. 17-18

ہ ب ب
ن ۰ ۱

"فرض کے تصور کی پھوٹ چکی اور کچھ کچھ تعریفیں حاصل کر چکی ہے۔ مذکورہ بالا نفسیاتی تصور ذہن ہی کی پیداوار ہے جس سے نئی سحر کا آغاز ہوا ہے۔ بتدریج ظہور کی اس پہلی کڑی میں یہ عظیم تصور فطرت کے حیران کن حادثات کو سمجھنے کے لئے کلیہ کے طور پر استعمال کیا گیا۔ وہائٹ ہیڈ نے LYTTON STRACHEY کے حوالے سے لکھا ہے کہ فطرت میں قوت اور حسن دو قوی ترین محرک ہیں۔ قوت، حسن سے پہلے معرض احساس میں آئی اور حسن بعد میں ارتقائے شعور کی پہلی منزل پر فطرت کی قوت ہی فطرت کا شعور مانی گئی لیکن ناپختہ، بے رحم شعور جو آج قابلِ تعیّن ہے۔"[1]

بہر حال معاشرتی اور تہذیبی ارتقا کی بات جب ہم کرتے ہیں تو ہمارے ذہنی پس منظر میں پچھلے تین ہزار برسوں پر پھیلی ہوئی ارتقائی تحریکات کا ایک ہیولیٰ ابھر آتا ہے اور آج جبکہ ہمارا ذہنی ارتقا اس منزل پر ہے جہاں ذمہ داری کا ادراک ہونے لگا ہے اور ہمارے لئے یہ کسی حد تک ممکن ہو چکا ہے کہ ہم اس کی کوئی منطقی تعریف کر سکیں اور ساتھ ہی وہ نفسیاتی واقعیت جسے ہم PSYCHE سے تعبیر کرتے ہیں۔ ہمارے حلقۂ تصور میں آ چکی ہے۔ ہمارے لئے کسی بھی عصر کے سیاسی، معاشرتی، تہذیبی اور اقتصادی ہمکاریوں اور لین دین کے عمل کی تعیین ممکن ہو چکی ہے اور جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں ارتقائے شعور کے ابتدائی دور میں مانی جانے والی فطرت کی وہ توانائی جو فطرت کی نفسیاتی واقعیت بھی تھی آج بھی دورِ قدیم کی یادگار کے طور پر اپنی ناعاقبت اندیشیوں اور بہیمیت کے ساتھ سر گرمِ کار ہے۔

انیسویں صدی کے اواخر میں ہندوستان میں بھی ذمہ داری کا یہی احساس اور قوت کا یہی ادراک ارتقا کی تاریخ کے افہام و تفہیم میں منہمک تھا۔ ساتھ ہی دوسری طرف سیاسی سماجی نظام کی تشکیل جدید کی کاوش بھی جاری تھی۔ اس دوجہاتی عمل کے نتیجے میں ایک نیا سیاسی شعور ابھر رہا تھا۔ ہندوستان کے سیاسی افق پر ۱۸۵۷ء کی تحریک آزادی کی لہریں موجود تھیں، انگریزی حکومت کی "بانٹو اور راج کرو" کی سامراجی پالیسی دو طرح کے ردِ عمل کو جنم دے رہی تھی۔ افراد کا ایک ایسا حلقہ بھی تھا (جس میں دروں بینی کی کمی تھی) جو اپنی تہذیبی روایات کو نظر انداز کر کے انگریزوں کی نری نقالی میں ہر لحہ مشغول تھا۔ وہ نقال ہندوستان میں انگریزی حکومت کی وکالت کر رہے تھے۔ وہ ہندوستان میں انگریزی حکومت کے مستقبل کے نگراں بھی تھے اور حکومت کے

---

1. ADVENTURES OF IDEAS, P. 18

سیاسی مقصد کے محافظ بھی۔ یہی لوگ "ٹوڈی" یعنی کاسہ لیس کہلاتے تھے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی عوام کا ایک دوسرا حلقہ بھی تھا جس کے لوگ غلامی کے شدید احساس کے ردعمل میں خون تھوک رہے تھے اور اس غلامی سے نجات حاصل کرنا چاہتے تھے۔ ان دونوں حلقوں کے درمیان عوام کا ایک ایسا حلقہ بھی تھا جو انقلابی نقطۂ نظر کا حامل تھا اور ہندوستان کی دو نمایاں ترین قومیت کے درمیان کی خلیج کو پاٹنے میں مصروف تھا۔ اور یہ دو قومیت ہندو اور مسلمان کی تھی۔ ان دونوں حلقوں میں ایسے لوگ موجود تھے جو ایک طرح سے انگریزی حکومت کے سیاسی مفاد کے لئے آلہ کار بنے ہوئے تھے اور عوام میں آپسی پھوٹ ڈال کر انگریزی حکومت کی با اعتبار خدمت انجام دے رہے تھے۔

مسلمان ہندوستان میں انگریزی حکومت کے قبل کے حکمراں ہونے کی وجہ سے اپنے آپ میں ایک سیاسی برتری کا احساس رکھتے تھے اس لئے وہ حالات سے توافق پیدا کرنے کی کوشش میں تھے۔ دوسری طرف ہندوستان کی ہندوؤں کی سب سے بڑی آبادی اس موقع سے فائدہ اٹھا کر اپنے معیار واقدار کو بلند کرنے کی طرف مائل تھی۔ اس وقت کی سیاسی، معاشرتی صورتِ حال کے نتیجے میں مسلمان اپنے شاندار ماضی کے وقار اور سیاسی پوزیشن جو اب بے جان ہو چکی تھی (اور اب اس کی عمارت ڈھہ رہی تھی) اس کو سنبھالنے اور بنانے کے چکر میں اپنی بچی کھچی قابلیت اور توانائی کو بھی بری طرح سے برباد کرتے جا رہے تھے۔ ہندو اپنے مستقبل کو خوشگوار بنانے اور مستقبل میں اپنے آپ کو طاقت ور اور منظم بنانے کے سلسلے میں اپنی صلاحیتوں کا استعمال کر رہے تھے۔

ان دونوں فرقوں کے درمیان بھائی چارگی اور اپنائیت کا گہرا شعور تھا۔ جو فی الحقیقت اس وجہ سے تھا کہ ہندو کو مسلم بادشاہت کے دور میں معاشرتی اور تمدنی پس ماندگی کے دور سے نہیں گزرنا پڑا تھا اور ان کے تہذیبی معاشرتی اثاثے کی محافظت مسلم حکمرانوں کی طرف سے ہوتی رہی تھی جس کے نتیجے میں ہندو اور مسلمان کے مابین محبت اور جذباتی ہم آہنگی کا شعور پنپا لیکن جب ہندوستان میں انگریزوں کی سلطنت کا قیام عمل میں آیا تو اس کے سامنے ہندو مسلمان کا یہ خوشگوار تعلق ایک خطرناک چیلنج تھا جس کے مقابلے کے لئے انہیں ان دونوں ہندوستانی فرقوں کے درمیان نفرت کا بیج بونا پڑا تاکہ ان کی حکومت کے قیام و استحکام میں خلل کا اندیشہ رفع ہو جائے۔ انہیں یہ ڈر تھا کہ اگر یہ دونوں فرقے باہم دیگر متحد ہو کر ان کے مقابلے پر آ جائیں تو انہیں نکال باہر کر دیں گے۔ ان کے اس قیاس کی بنیاد بلاشبہ مضبوط تھی۔ ۱۸۵۷ء کی ہندوستانیوں کی جنگ آزادی نے (جس میں ہندو مسلمان باہم متحد ہو گئے تھے) ہندوستان کی انگریزی حکومت کی آنکھیں کھول دی تھیں۔ اس اتحاد میں قومی بنیاد اور ردعمل تو تھا لیکن ہندوستان کی مشترکہ تہذیب

۱۲۸۲

قومیت کے افتراق اور بنیادی دھارے سے قطعی متاثر نہ تھی۔ ہندو اور مسلمان ہندوستان میں ایک لمبے عرصے سے ایک ساتھ امن و سکون کے ساتھ رہتے آ رہے تھے۔ اور ان کے درمیان ایک زبردست تہذیبی معاشرتی رشتہ اس وقت تک قائم تھا۔ ہمایون کبیر کے مطابق :

"ہندوستان پر اسلام کا بہت گہرا اور خوشگوار اثر تھا۔ جدید و قدیم فکری میلانات کے درمیان تعلق نے تازہ اور حساس ذہنوں کو کائنات کے دائمی مسائل پر غور و فکر کرنے پر مجبور کیا۔ لوگوں کے اذہان قدیم روایتی شکنجے سے آزاد ہو گئے۔ نئے مذاہب اور فلسفے ہندو اور اسلامی فکری دھارے کے درمیان اتحاد و اشتراک کے وسائل لئے سامنے آئے۔ تاہم دونوں اصولوں کے درمیان کلی مطابقت اور جاذبیت پیدا نہ ہو سکی کیونکہ جسمانی دوری اور نارسائی برقرار رہی۔ تصورات و نظریات اور تہذیب و تمدن کا لین دین مرکز اور مرکز سے دور دراز کے علاقوں میں نامقبول رہا۔ شہروں نے دونوں تہذیبوں کو گھلا ملا کر ایک کر دیا مسلمانوں کے اشراف طبقے نے بلدیاتی تہذیب کو معمولی لیکن معین ترقی دی بلکہ دیہی حلقے میں یہ بات نہ ہو پائی۔ . . . . . دیہی تہذیب، مذہب میں وسیع پیمانے پر تبدیلی کے باوجود غالب طور پر ہندو ہی رہی اگرچہ لوگوں کے عقائد بدلے لیکن طرز حیات میں فرق نہ آیا۔" [1]

اپنے اداریہ میں پروفیسر ہمایوں کبیر کے مضموں کا حوالہ دیتے ہوئے سر جان مارشل (SIR JOHN MARSHALL) لکھتے ہیں :

"مسلمان صدیوں سے اب تک ہندوستان میں رہتے آ رہے ہیں۔ اور اس ملک کے مختلف علاقے مسلسل طور پر کئی صدیوں تک مسلم حکومت کے زیر اقتدار رہے تھے۔ یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہندو اور اسلامی تہذیب نے زبردست طور پر ایک دوسرے کو متاثر کیا ہے اور بعض تو یہاں تک کہتے ہیں کہ یہ وسیع اور کافی ترقی یافتہ تہذیبیں نہ صرف یہ کہ گھل مل

---

1. HUMAYUN KABIR : OUR HERITAGE, pp. 41-42

گئیں بلکہ ایک دوسرے میں گم ہوگئیں باوجودیکہ مکمل نابرابری، تضاد اور دوری ان کے درمیان موجود تھی۔ کوئی اس کا انکار نہیں کر سکتا کہ تمام تر ہندوستانی تاریخ میں چند ہی ہندو اور مسلم راجہ ہوئے ہیں جنہوں نے ایک مشترکہ تہذیب کی داغ بیل ڈالی۔ ان کے دربار میں شاعر اور فنکار بھی بلا تفریق مذہب جمع ہوئے۔ ان کی طرزِ حیات، شائستگی، مذہب، فلسفہ، سائنس، ادب، فن اور دستکاری کا مطالعہ بھی کیا گیا۔ انھیں داد و تحسین سے نوازا بھی گیا اور ان میں جو کچھ بہتری پائی گئی اسے اپنایا گیا ایسے لوگوں نے صرف ایک دوسرے میں ضبط و تحمل کے جذبے کو سمویا۔ (لازمی طور پر نہیں جیسا کہ کچھ لوگ کہہ سکتے ہیں) بلکہ کچھ شعبۂ حیات میں دونوں تہذیبوں کو زیادہ سے زیادہ کمال تک پہنچایا۔ مختلف مذہبوں کے ماننے والوں کے مابین گہری دوستی اور حقیقی محبت کے بہت سے واقعات گذرے ہیں۔ ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں تھی جو سوچتے تھے کہ اسلام اور ہندو دونوں مذہبوں کی اصل میں ایک ہی عظیم صداقت ہے اور یہ بھی کہ پر اخلاص مسلمان اور پر اخلاص ہندو دانستہ یا نادانستہ طور پر ایک ہی طرح چیز استعمال کرتے تھے یہاں تک کہ آج بھی ہندو اور مسلمان میں ایسے لوگ موجود ہیں۔"[2]

ہندوستان میں انگریزوں نے اپنی حکومت کے قیام کی کوشش میں ہندو اور مسلمان کے درمیان معاشرتی، تہذیبی ایکتا کے خوشگوار ماحول کو پراگندہ کرنے کی سازش کی۔ انھوں نے اپنی معمولی اور اوچھی غرض کی تکمیل کے لئے امن و سکون کے تہذیبی و معاشرتی ماحول کو تباہ کر دیا۔ پروفیسر K. SATCHIDANAND کے مطابق:

"ہندوستان کے شہروں اور گاؤں میں ان دونوں مذہبوں کے ماننے والے لوگ ایک ساتھ امن و سکون سے رہتے تھے اور ایک دوسرے

---

2. K. SATCHIDANAND MURTY : INDIAN HISTORY, POLITICS AND PHILOSOPHY pp. 80-81

کی مدد کرتے تھے، ایک دوسرے کے رنج وراحت اور دکھ درد میں حصہ لیتے تھے، ایک دوسرے کا تعاون کرتے تھے۔ تقریبات اور تیوہاروں میں ایک دوسرے کا ساتھ دیتے تھے۔ روزمرہ کے احوال وکوائف، رسم ورواج اور زبان وبیان میں کسی حد تک ایک دوسرے کا اثر قبول کرتے تھے۔"[1]

اس طرح کے تعلقات ومراسم کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ ایک یکتائے روزگار معاشرہ تشکیل پاسکا PETER HARDY کے مطابق ہندو اور اسلام میں یقین حق اور اعتقادِ حشر اور سزا وجزا وغیرہ اور طرح آپس میں گھلے ملے ہوئے ہیں کہ انہیں الگ نہیں کیا جاسکتا ہندو اور اسلامی تہذیب کا مشترکہ وجود ایک حد تک ناقابل تقسیم ہے۔ ساتھ ہی پہلے کے حملہ آوروں کی طرح مسلمان حملہ آور ہندو معاشرہ کے اندر جذب نہیں کئے گئے بلکہ انہوں نے اپنی پہچان برقرار رکھی۔ ان دونوں معاشرتی تہذیبی دھاروں نے مساویانہ اور آزادانہ طور پر حکومت کی اور پھلے پھولے SIR JADUNATH SARKAR نشاندہی کرتے ہیں کہ "اگرچہ ہندو، مسلمانوں کو جذب کرنے کے لئے تیار تھے مگر اسلام کی شدید وحدانیت اور مسلمانوں کی مذہبی انتہاپسندی اور شدت پرستی کے احساس نے اسے ممکن نہ ہونے دیا۔ مسلمان ہندو کو مشرک (POLITHEIST) اور اس کے نتیجے میں ناپاک سمجھتا تھا۔ اس لئے وہ ایک ساتھ گھل مل نہیں سکے۔ اس خلیج کو پاٹنے کے لئے کوئی وسیلہ ان کے پاس نہ تھا۔"[2] تنقید نگار کا فرض ہے کہ وہ واقعہ کے تمام اطراف واکناف کو مدنظر رکھے اور اس مرحلے میں ذہنی تحفظات اور تعصبات سے خود کو پاک رکھے۔ اگر وہ ایسا کرنے سے قاصر رہتا ہے تو اس کا فیصلہ غیر جانبدارانہ نہیں ہوسکتا۔ ایسی صورت میں اس پر جانبداری کا الزام آنا لازمی ہے جو تنقید وتحقیق کے منصبی فرائض کے منافی بھی ہے لیکن اکثر وبیشتر محققین و ناقدین میں اس طرح کی خامیاں اور کمزوریاں پائی جاتی ہیں۔ کچھ ایسا ہی حال یہاں سرجدوناتھ سرکار کا بھی دکھائی دیتا ہے۔

---

1. K. SATCHIDANAND MURTY : INDIAN HISTORY, POLITICS AND PHILOSOPHY P. 81
2. SIR JADUNATH SARKAR : INDIA THROUGH THE AGES PLEAS ALSO SEE 1-H.P. & P. P. 81

SIR JADUNATH SARKER محسوس کرتے ہیں کہ اس کا سبب مسلمان اور صرف مسلمان تھے ورنہ دونوں قوموں کا اتحاد ہو سکتا ہے لیکن ساتھ ہی جدو ناتھ سرکار کی تنقید میں ذرا بھی سچائی نہیں ہے یہاں دو نکتے کافی اہم ہیں۔ جن کو ملحوظ نظر رکھا جا سکتا ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں میں عظیم سیاسی ماہرین اور نظریہ ساز ضیاء الدین برنی اور شیخ ہمدانی کافی بضد تھے کہ ہندو اور مسلمان کے مابین برابری ہو ہی نہیں سکتی برنی کے مطابق ہندوؤں کے لئے فرمان یا تو موت یا اسلام کا تھا جب کہ دوسرے کے مطابق ہندوؤں پر جزیہ نافذ کیا جانا چاہیئے تھا۔ بعض لوگوں کا ایک بالکل ہی مختلف حلقہ تھا جس کی سوچ کا انداز یکسر جداگانہ تھا۔ اکبر شاید پہلا دوراندیش اور قابل مسلم حکمراں تھا جس نے تہذیبی معاشرتی اور اخلاقی اقدار پر مبنی اتحاد اور ایکتا کے نمونے کا ایک نیا معاشرہ تشکیل دینے کی کوشش کی اس سلسلے میں اس نے ایک ایسا مذہبی تصور پیش کیا جو ساری دنیا کو اپنے گرد سمیٹ لے۔ ابوالفضل، فیضی اور اس زمانے کے کچھ دوسرے ترقی پسند مفکرین ہندوستان کی پہلی فلسفیانہ دینی تحریک کے پیش رو تھے یہ تحریک بعد میں دین الہٰی کہی گئی۔ یہ ایک ایسی تحریک تھی جو صدیوں بعد مسز اینی بسنت کی کاوش سے نکھری۔ برنی اور ہمدانی کا انتہا پسندانہ اور تعصب آمیز نظریہ انیسویں صدی تک بہت ہی محدود حلقے میں کسی حد تک کامیابی حاصل کر سکا۔ تقریباً انیسویں صدی کے اخیر میں مذہبی توہم پرستی کے بعض واقعات دونوں قوموں میں نظر آتے ہیں جنہوں نے انگریزی حکمرانوں کی مدد سے ایک نیا جوش وولولہ حاصل کیا تاہم SIR J. N. SARKAR کے نظریے میں تھوڑی صداقت ضرور ہے۔ جدوناتھ سرکار کے نظریے کا دوسرا نکتہ مولانا محمد علی کے اس قول سے ثابت ہو جاتا ہے کہ "غیر معمولی علاقائی ہمدردیاں اسلامی روح کا حصہ ہیں" [1]

لیکن سماجی، سیاسی اور تہذیبی یک جہتی کی ضرورت شدت اختیار نہ کر سکی جس کی ایک تابناک اور درخشاں مستقبل کے لئے ضرورت تھی۔ محمد علی اس نئی اور اہم تحریک کے عقب میں کارفرما اسباب کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں :

> "مسلمان . . . . محکومی میں ہندوستان بھر بھٹکتے رہے اور اپنا سیاسی تشخص اور راہ گم کر بیٹھے۔ بن گئے جو نہیں ہو سکتا تھا، اس پر غور و فکر کرنے کی بجائے وہ تاریخ سے جھگڑنے لگے۔ اس میلان نے خصوصی طور پر

---

1. CONGRESS PRESIDENTIAL ADDRESS

تعلیم یافتہ ہندو اکثریت کے مابین بد قسمتی سے اس عظیم حقیقت سے انکار کی عادت پیدا کر دی کہ ہندوستان میں ۰۷ ملین مسلمانوں کا وجود باقی ہے۔ تعلیم یافتہ ہندوؤں نے سیاسی اتحاد کے لئے اسے (ہندو ازم) ایک انقلابی علامت بنالیا۔ قومیت اور وطنیت ہندو ازم کے ساتھ منسلک ہونے لگی۔ ہندو نے مسلمانوں کو چوتھائی دینے سے انکار کر دیا تاکہ بعد میں ان کی انفرادیت کو بالکل ہی مسخ کر دیا جائے اور وہ ہندو ازم میں ضم ہو جائیں (اس انتہا پسند طرز فکر سے پیدا تحریکیں موجودہ دور میں بھی جاری ہیں) مسلمان قوم نے اس امکانی انضمام کو مسترد کرتے ہوئے اپنے قدم پیچھے کھینچ لئے تاکہ اس قابلِ توجہ وقت میں فکری اور اخلاقی ترقی کے امکانات سے خود فائدہ حاصل کر سکیں۔ فوراً یہ بات بھی خود بخود سامنے آگئی کہ ان کے مقابلے پر ایک بڑی قوم ہے جو تعداد کے اعتبار سے، دولت کے اعتبار سے، تعلیم کے اعتبار سے، سیاسی تنظیم کے اعتبار سے اور فوج کے اعتبار سے اپنے آپ کو برتر تسلیم کرتی ہے۔ پھیلتی ہوئی ہندو ازم کی آنکھیں مسلمانوں کی آنکھوں کو چکا چوندھ کر کے ہندوستان میں اپنی حکومت کا خواب دیکھ رہی تھیں۔ مسلمان محسوس کرنے لگے کہ ان کے ساتھ احمقوں اور محکوموں جیسا سلوک کیا جا رہا ہے۔ انہیں اپنی راہ میں مخل تصور کیا جا رہا ہے جبکہ ان کی شرکت محض ہندوستان کی تاریخ کا حصہ بننے کی چاہت پر مبنی تھی وہ ایک فاتح کی حیثیت سے ہندوستان آئے تھے اور ان میں جو اچھائیاں تھیں، انھیں دل کھول کر ہندوستان کے حوالے کر دیا تھا۔ حکومت کے کھو جانے سے وہ یہ خطرہ محسوس کرنے لگے تھے کہ کہیں انہیں اپنی عزت بھی نہ کھو دینا پڑے۔ ان کے مذہب اور تاریخ نے انہیں انفرادیت بخشی تھی جس کے کھو جانے کا انہیں بیحد ملال تھا۔ نتیجے کے طور پر وہ اپنے خول میں سمٹ گئے اور فرقہ وارانہ تقسیم کے تصور کو فروغ ملا"۔¹

MOHAMMAD ALI : SELECTED WRITINGS pp. 65-67

تاریخی صداقت تو یہ ہے کہ مسلمانوں سے پہلے ہندوؤں کے ذہن میں عظیم متحدہ ہندوستان کا کوئی تصور نہیں تھا۔ یہ چھوٹے چھوٹے راج واڑوں میں بٹے ہوئے لوگ تھے جو آپس میں ایک دوسرے سے دست و گریباں رہا کرتے تھے۔ کشمیر سے راس کماری تک اور ایران کی سرحدوں سے چین کی سرحد تک ایک متحدہ ہندوستان دہلی مرکز کے تحت مسلمانوں کا خواب تھا جس کی انھوں نے تعبیر بھی دی تھی۔ وہ ہندوستان میں پہلی سیاسی طاقت تھے جنھوں نے غیر منقسم ہندوستان بنایا تھا۔ انگریزوں کی سیاسی بازیگری اور ہندوؤں کی مسلم دشمنی نے اس تاریخی سچائی پر پردہ ڈال دیا جس کے نتیجے میں متحدہ ہندوستان پہلے تو بھارت اور پاکستان کی صورت میں پھر بھارت، پاکستان اور بنگلہ دیش کی صورت میں بٹ گیا اور اب پھر پنجاب، تامل، بوڈو، گورکھالینڈ اور کشمیر وغیرہ کے مطالبات ایک رجعتِ قہقری کی طرح ابھر رہے ہیں۔

آئی، ایچ قریشی تسلیم کرتے ہیں کہ ایک مخصوص نقطے پر دونوں قوموں کے درمیان تعاون اور اتحاد کا شعور پنپا لیکن وہ کے۔ ایل نیل کنٹھ کے اس خیال سے بھی متفق ہیں کہ ہندو معاشرے کی کم آمیزی ہی اس کا سبب تھی جس کی وجہ سے ہندو اور مسلمان کے درمیان واقع خلیج پر پل تعمیر نہ ہوسکا۔ چند مخصوص بنیادیں ہیں جن پر شاستری کے تبصرے کی عمارت کھڑی ہے اسطرح کے سچدانند مورتی کے مطابق:

> "شاستری کے نقطہ نظر میں بھی تھوڑی قوت ہے کیونکہ گیارہویں صدی سے ہی خود بخود بعض کٹر ہندو مفکرین نے ہندو معاشرے کے اتحاد کی محافظت کے لئے اسلامی اثرات و تعلقات کی مخالفت میں ایسی رنگ آمیزی کی کوشش کی جس سے ہندو معاشرے کا اختصاص برقرار رہے جبکہ اندر سے ان کی کوشش ذات پات کے بیجا اصول کی حوصلہ افزائی کرنا تھا۔ انھوں نے یہ سب کچھ اسمرتی کے اتباع اور دھرم شاستر کی اشاعت کے ذریعہ کیا۔ لیکن ان لوگوں کے لئے ہندوستان میں اسلام کا پھیلنا سخت دشواری کا باعث بنا ہوگا۔ کے۔ ایم پانکر نے اعلان کیا کہ اس دو مختلف قومی تنظیم نے ایک دوسرے پر کوئی بنیادی اثر نہیں ڈالا۔ وہ کہتے ہیں کہ ہندو اور مسلمان دو متوازی معاشرتی نظام مرتب کرتے ہیں۔ ان میں ہر ایک اپنے مختلف مذہب، تہذیب اور اصولِ حیات کے ساتھ بغیر کسی داخلی ربط و تعلق کے ہے۔" [1]

---

1. INDIAN HISTORY POLITICS AND PHILOSOPHY P. 82

ان ہندو مذہبی مصلحین کے پیش نظر دوہرے مقاصد تھے۔ ایک طرف تو وہ تیزی سے بڑھتے ہوئے اسلامی معاشرتی، تہذیبی اثرات کو روکنا چاہتے تھے اور دوسری طرف اپنے قدیم مذہبی عقیدے کو محفوظ رکھنا چاہتے تھے۔ اس طرح دونوں طرف سے جبر اور مخالفت نے برطانوی حکمت عملی بانٹو اور راج کرو (DIVIDE AND RULE) سے اخلاقی سہارا حاصل کیا۔ کے۔ ایم۔ پانکر کا خیال جس کا حوالہ ابھی دیا گیا ہے، اس زمانے کی فکری حالت اور ماحول کا ایک تصور پیش کرتا ہے۔ ایسے تصورات و تخیلات بے بنیاد نہیں تھے۔ اس نکتے کو ملحوظ نظر رکھنے کی ضرورت ہے کہ دسویں صدی عیسوی میں البیرونی کا بھی یہی تصور تھا۔ اس کے مطابق ہندو اور مسلمانوں میں بہت سی سطحوں پر فرق ہے جس سے انکے درمیان تہذیبی یک جہتی کا رونما ہونا محال ہے۔ بنیادی تہذیبی، معاشرتی امتیاز کے ساتھ جو دونوں قوموں کے درمیان موجود ہے، موجودہ زمانے کے سیاسی معاشرتی ماحول پر بوجھ بنا ہوا ہے۔ اور وہی علاحدگی پسندانہ میلان کو ابھارنے میں تعاون بھی کر رہا ہے اواخر انیسویں اور بیسویں صدی کے آغاز میں ہندوستان میں سرسید احمد خاں، سر محمد اقبال، رحمت علی اور سوراجیہ کے اہم ابتدائی مبلغ محمد علی جناح نے محسوس کر لیا تھا کہ سماجی سیاسی یک جہتی کا تصور مفید حال نہیں ہے کیونکہ ہندو ذہنوں میں پرورش پانیوالی انتہاپسندی کو ان کی سیاسی بالغ نظری نے بھانپ لیا تھا۔ ۱۹۴۰ء میں مسلم لیگ کے صدارتی خطبے میں محمد علی جناح نے کہا کہ "ہندوؤں اور مسلمانوں کا دو مختلف مذاہب، فلسفوں، معاشرتی رسوم، ادبیات اور یہاں تک کہ دو مختلف تہذیبوں سے تعلق ہے جو خاص طور سے متضاد خیالات اور تصورات پر مبنی ہے ... (وہ) تاریخ کے مختلف ذرائع سے اپنے لئے تحریک حاصل کرتے ہیں۔ ان کے ممدوحین بھی مختلف ہیں۔ اکثر و بیشتر ایک کا ہیرو دوسرے کا حریف ہے"۔[1]

لیکن ان ساری باتوں کے باوجود یہ ماحول کا ایک ہی رخ ہے۔ نمایاں اور عظیم مفکرین بھی تھے جنہوں نے معاشرتی، سیاسی یک جہتی کے تصور کو نکھارا۔ ان کا یقین تھا کہ گزرتے ہوئے زمانے کے ساتھ ساتھ ترک، افغان اور منگول نئی ہندوستانی تہذیب کا حصہ اور جزبن گئے جس نے ان کے مابین سیاسی تہذیبی آپسی لین دین کی قدر و قیمت کو اجاگر کیا، جس کے نتیجے میں ہندوستان میں ایک مشترکہ تہذیب نے جنم لیا۔ ایسی یک جہتی صدیوں کے سیاسی، سماجی اختلاط کی وجہ سے بالکل فطری بنیادوں پر مبنی تھی۔ انجہانی پنڈت نہرو کا خیال ہے کہ صحیح فکر، زندگی بسر کرنے کا ڈھنگ اور مخلوط و مشترکہ تہذیب کی سمت میں یہ

---

1. PRESIDENTIAL ADDRESS TO THE MUSLIM LEAGUE 1940

ایک مثبت تحریک تھی، ایک زبردست احساس تھا۔ وہ لکھتے ہیں:

> لمبے عرصے کی وابستگی، ہندوؤں کی تبدیلی مذہب سے ہندوستانی مسلمان کی اکثریت اور مذہبی آزادی کے عروج نے ہندو اور مسلمان کو اس قابل ہی نہیں چھوڑا کہ وہ خیالات و رسوم میں ایک دوسرے سے بالکل الگ تھلگ رہ سکیں۔ چنانچہ زندگی کے مختلف شعبوں میں دونوں تہذیبوں میں اختلاط ابھر کر سامنے آیا۔ (کالی کنکر دتا) اور ہندوؤں میں ذات پات کے نظام کے برخلاف اسلامی مذہبی خاصیت اور مسلمان حکمراں طبقے کے نسلی طور پر غیر ہندوستانی ہونے کی وجہ سے بلند معیار و اخلاق کی تہذیبی فضا اور یکتائی کا شعور پنپا"۔[1]

ہندوستانیت کا تصور بھی ہندوستانی تاریخ کی تہہ میں اترے بغیر نہیں کیا جا سکتا ہے۔ تاراچند کے مطابق، جب بابر ہندوستان آیا، ہندو اور مسلمان قوموں کے تہذیبی اختلاط کی وجہ سے یہاں کی زندگی میں یک جہتی کا اصول ارتقا پذیر ہو چکا تھا اور شاید وہ پہلا آدمی تھا جس نے ہندوستانی تہذیب کی آواز بلند کی۔ اس مخلوط تہذیب کی آبیاری علاء الدین خلجی، محمد تغلق، سکندر لودی، شیر شاہ سوری اور دوسرے بادشاہوں اور امراء نے کی جو ترقی پسند خیالات کے حامل تھے اور ان کے علاوہ سنتوں، صوفیوں اور فقیروں نے روحانی، اخلاقی اور اعلیٰ انسانی جذبوں کی بنیاد پر اشتراک اور ہمکاری کا ایک نیا افق کھولا تھا جس کے اہم نمائندے طوطئ ہند حضرت امیر خسرو، جائسی، کبیر داس، میراں جی اور بعد کے دور میں نظیر اکبر آبادی وغیرہ ہوئے۔ اور جن کے سوتے خواجہ معین الدین چشتی اجمیر، حضرت فرید گنج شکر، پنجاب، نظام الدین اولیا، دہلی، گیسو دراز، دکن، بو علی قلندر، پانی پت وغیرہ کے دریائے معرفت سے پھوٹے۔ جین اور ہندو سنیاسیوں عالموں اور علاء الدین خلجی، فیروز شاہ تغلق، غیاث الدین تغلق کے درباروں سے وابستہ فوجی سرداروں کی موجودگی اس مخلوط معاشرتی، تہذیبی ماحول کی بازآوری کا زندہ ثبوت ہیں۔ کشمیر، گجرات، بنگال، جونپور، مالوہ، بیجاپور اور گولکنڈہ ایسی سلطنتیں تھیں جنھوں نے مخلوط معاشرتی نظام کو زرخیزی عطا کی اور ترقی دی اور وہ اس اعتبار سے دہلی کے مرکزی شاہی دربار سے بہت آگے تھے۔ کشمیر کے زین عابدین شاہ (۱۴۲۰ء - ۱۴۷۰ء)، بنگال کے علاء الدین حسین شاہ (۱۴۹۳ء - ۱۵۱۹ء) اور گولکنڈہ کے ابراہیم قطب شاہ

---

1. INDIAN HISTORY, POLITICS AND PHILOSOPHY, p. 83

(۱۵۸۰ء - ۱۵۵۰ء) معاشرتی یک جہتی کے پیش رو اور مبلغین ہیں۔ ان کے ہندو معاصر وجیانگر کے راجہ تھے جنہوں نے اپنے درباروں میں مذہبی اور معاشرتی ضبط و تحمل اور سیاسی فراست میں وسیع المشربی کی فضا کو برقرار رکھا۔ سید عابد حسین کے مطابق مغلِ اعظم اکبر نے ہندوستان کی سیاسی تہذیبی صورت حال کو ایک مشترکہ کلچر یا داخلی اختلاط کو ایک سمت عطا کی۔ اسے صحیح معنوں میں قومی حکومت کا جنم داتا کہا جا سکتا ہے۔ دارا شکوہ میں ہم اکبر کی سیاسی حکمت عملی، دور اندیشی، وسیع المشربی اور ترقی پسندی کے شعور کی بالیدگی پاتے ہیں۔ ۱۳۵۶ء سے ۱۶۵۸ء تک خلجی اور مغل عہد حکومت میں ایک مخلوط تہذیب کی کیفیت بہت ہی نمایاں اور درخشاں تھی۔ پندرہویں صدی کے آغاز میں رامانند، کبیر (۱۵۱۸ء - ۱۴۴۰ء)، نانک (۱۵۸۰ء - ۱۴۶۹ء) اور چیتنیہ (چیتن) (۱۵۳۳ء - ۱۴۸۵ء) صوفی منش لوگ تھے جن کے مریدان میں ہندو اور مسلمان دونوں تھے۔ متحدہ ہندوستانی معاشرے میں اختلاط وارتباط کے درخشاں امکان کا یہ ایک نادر اصول تھا۔ اس امکان کو ہندو دھرم شاستر اور اورنگ زیب کی مذہبی تنگ نظری سے کافی صدمہ پہنچا اورنگ زیب ایک عظیم جنگجو تو تھا لیکن وہ مریضانہ انتہا پسندی کا شکار تھا جس کے اسباب اس کی نسلی لاشعوری روایت میں ڈھونڈے جا سکتے ہیں۔ مغل سیاسی ضابطے اور اسلامی فقہ کی روشنی میں یہ بات بلا تامل کہی جا سکتی ہے کہ وہ دارا شکوہ کے مقابلے میں مغل سلطنت کا جائز وارث نہ تھا اور اس کو خود بھی اس کا احساس تھا اور اسی احساسِ کمتری نے اسے مذہبی انتہا پسندی میں پناہ لینے پر مجبور کر دیا تھا۔ ڈاکٹر سید عابد حسین کے مطابق مغل حکومت کے زوال وانقطاع کے ساتھ ہی متحدہ ہندوستانی تہذیب گھٹتے گھٹتے بہت کم ہو گئی۔ لیکن تاریخی دستاویزات کے مطابق ۱۸۵۷ء تک یہ متحدہ تہذیب ہندوستانی تہذیب کی حیثیت سے پہچانی جاتی تھی۔ پروفیسر ہمایوں کبیر جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، ہندو اور اسلامی فکری میلان کے مابین تطابق پیدا کرنے کے لئے ایک نیا مذہبی اور فلسفیانہ تصور پیش کرتے ہیں۔ وہ اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

> "اکثر ہندو یقین کرتے ہیں کہ تہذیب کا جو بھی اظہار ہوا، اس نے ہندوستان کے عہدِ قدیم میں ہی اپنے خال و خط متعین کر لئے تھے اور تب سے اپنے اثرات کے اعتبار سے تہذیب سے مراد ہندو تہذیب ہی تھی۔ مسلمان اپنے طور پر شک و شبہہ سے دوچار رہے کیونکہ کئی صدیوں تک وہ ہندوستان میں رہے لیکن اس وقفے میں انسانی ترقی کے سلسلے میں ان کے کارناموں کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ ہندوستانی تہذیب کو لازمی طور پر ان سے علاحدہ ہی ہونا چاہئے تھا۔ ہندوستانی تہذیب کی تشکیل ہندوؤں اور مسلمانوں کی متحدہ کوششوں کا

نتیجہ ہے۔ ایسی رائے قائم کرنا مبنی بر حقیقت نہیں تھا۔ کیونکہ ہندو اور مسلمان ایک دوسرے کو شک اور نفرت اور حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے . . . . ہندو تہذیب اپنے حجم اور وسعت دونوں ہی اعتبار سے قابل توجہ تھی یہاں تک کہ جب مسلمان اس منظر پر ابھرے اس وقت اس نے اپنی تھوڑی ابتدائی قوت کھو دی۔ اس نے انسانی ذہن کے لئے مستقل اقدار کے عناصر کو سنبھالے رکھا۔ یہ ناگزیر تھا کہ مسلمان جو اس کے تعلقات میں آئے، انہیں اس کی روح کو خود میں جذب کرنا چاہئے تھا۔ . . . سیاسی قوت کی سطح پر جو تنازع ہوا، اس میں مسلمانوں نے فتح حاصل کی لیکن فکری اور روحانی جدوجہد کی سطح پر فتح مساویانہ تھی اور اس کی وضاحت صحیح طور پر یوں کی جاسکتی ہے کہ یہ گہرے اور وسیع الاثر تعاون کی وجہ سے تھا ہندوستان کی صحیح تاریخ عہدِ وسطیٰ میں اس طرح ہے کہ ہندو اور مسلمان کے درمیان میل جول اور تعاون کی مثالیں ہزاروں جگہوں پر پائی جاتی ہیں۔ اس سلسلے میں رامانند، کبیر، نانک اور چیتنیہ (چیتن) کے اسمائے گرامی بار بار ذہن میں ابھرتے ہیں۔ بنگال میں وشنوازم اور مہاراشٹر میں بھگتی تحریک کا ابھرنا براہ راست مذہبی تحریک کی ہمکاری کا نتیجہ ہو سکتا ہے۔ یہ بات صرف روحانی سطح پر ہی نہیں تھی کیونکہ باہمی میل جول کی کوشش بھی جاری تھی۔ سب سے پہلے پٹھانوں میں اس کے بعد وسیع پیمانے پر مغلوں میں یہ بات کسی بھی طور نظر انداز کر سکی نہیں ہے جو ایسی میل جول، رہن سہن، تقریب اور تیوہار یہاں تک کہ خورد و نوش میں بھی معاشرتی اور گھریلو سطح پر بھی رسم و رواج کی یکسانیت کو فروغ ہوا۔ پہناوے، اوڑھاوے کے معاملے میں ایک نئی رسم پیدا ہوئی جس نے عرب اور مرکزی ایشیاء کے اثرات کو رد کر دیا۔ یہ زمانہ ایک نئی زبان کی پیدائش کا بھی تھا جو اندنوں ہندوستان کی مختلف ریاستوں کے مابین عام بول چال اور ترسیل و ابلاغ کا وسیلہ سمجھی جاتی تھی۔ ہندوستان کی مختلف زبانوں کی گراں مایہ ادبیات عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں تہذیبی ترقی کی یاد دہانی کرتی ہیں۔ زندگی کے معاشرتی، سیاسی تہذیبی یعنی ہر شعبے

میں باہمی اتحاد و اتفاق کی لہریں پاتے ہیں۔ فنِ تعمیر، فنِ بت تراشی، مصوری، موسیقی، معاشرتی عادات اور مقبول عام عقائد میں جدید و قدیم قوت و صلاحیت کے اثرات نئی تخلیقی صورتیں اختیار کر لیتے ہیں۔ جن میں بلا اختصاص و امتیاز دونوں کی ہمکاریاں شامل ہیں۔ مختصر نظموں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہندوستانی شعور کی بہت ساری مختلف سطحوں پر مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہانت و فطانت ایک جیسی تھی۔ آج جو بھی شخص اپنی غیر مخلوط یعنی خالص ہندو تہذیب یا اپنے خالص نسلی ورثے پر فخر کرتا ہے تاریخ سے اپنی عدم واقفیت اور اپنی قابلِ افسوس بصیرت کو ظاہر کرتا ہے۔ یہاں تک کہ بہت شروع ہی یعنی بابر ہی کے زمانے میں اختلاط کا مرحلہ اتنی تیزی سے آگے کی طرف بڑھا کہ اس نے زندگی کو ایک مخصوص دھارے میں ڈھال لیا۔ ایسا دھارا جس کو اس نے "ہندوستانی طرز" کا نام دیا "[1]

میں حوالے کے اس طویل اقتباس کے لئے معذرت خواہ ہوں، لیکن اس زمانے کے احوال و کوائف کو سمجھنے کے لئے یہاں یہ قابلِ توجہ تھا۔ ہندوستان کی تہذیبی معاشرتی فضا پر اسلام کا اثر علی الخصوص ملک کے مرکز میں اور وہ بھی زیادہ تر سیاسی اور معاشرتی بنیادوں پر بہت ہی نمایاں تھا جس کا ہمایوں کبیر نے حوالہ دیا ہے خلاف واقعہ یہ ہے کہ مذہبی وسائل میں دور دراز دیہی علاقوں میں نئے مذہب کی تبلیغ و اشاعت کافی ہوئی لیکن اس سے ہندو اثرات کا غلبہ متاثر نہ ہو سکا۔ روزمرہ کی زندگی میں معاشرتی سطح کی تقریبات کے رسم و رواج ویسے ہی رہے جیسے کہ وہ پہلے سے تھے۔ اندرونِ ملک ان علاقوں کی زندگی اور رہن سہن میں دارالسلطنت سے کافی دوری کے باعث مرکز میں ہونیوالی تبدیلیوں سے کوئی فرق نہ آیا۔ قابلِ توجہ امر یہ ہے کہ مغل حکومت کے زوال کے ساتھ ہی باہم دگر اثر پذیری کا عمل کافی قوت کے ساتھ بڑھنے لگا۔ اس کی نشاندہی مسلمان متصوفین کے آثار و احوال سے کی جا سکتی ہے جو سیاسی مراکز کی شان و شوکت اور ظاہر داریوں سے دور ہی رہنے کو ترجیح دیتے تھے۔ یہی سبب تھا کہ ان میں سے اکثر نے اندرونِ ملک دور دراز دیہی علاقوں میں اپنی روحانی، اخلاقی ضرورتوں کے لئے سکونت اختیار کر لی تھی۔ وہ اپنے تقویٰ، پرہیزگاری اور ہمدردانہ سلوک کی وجہ سے توجہ کا مرکز اور مرجع خلائق بن گئے۔ عوامی حلقے میں ان کی مقبولیت فطری اور سیاسی غلبہ و تسلط کے بغیر تھی چنانچہ سماجی میل جول اور باہمی

1. OUR HERITAGE pp. 41-45

اختلاط وارتباط میں جو زرخیزی آئی وہ ایسے ہی روحانی مراکز کی دین تھی جو روحانیت، انسانیت اور اخلاق پر مبنی تھے۔ زیادہ قوی اور جاندار ہونے کی وجہ سے ان ہی کے ذریعہ تہذیبی اور سماجی تحریک ظہور پذیر ہوئی۔ روحانی اقداری زندگی کے مقابلے میں سیاسی درباری زندگی بہرحال کمتر ہوتی ہے چنانچہ روحانی اور اخلاقی بنیادوں پر استوار تہذیب، سیاسی معاشی بنیادوں پر استوار تہذیب سے زیادہ قوی اور صحت مند ہوتی ہے۔ ایسی تہذیب اپنے آپ میں سیاسی تحریک کے مقابلے میں ایک قوی تحرک بنجاتی ہے۔

برطانوی حکمرانوں کی مسیحیت نے ملک کے مرکزی علاقے میں تو اپنے اثرات مرتب کئے ہی لیکن دور دراز دیہی علاقوں میں اس کا میل ملاپ بڑے جاگیرداروں تک ہی محدود رہا۔ اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ جنگ آزادی کے بیشتر محاذ سیاسی مرکز سے دور اور کھلے غیر آباد علاقے تھے۔ چونکہ اس وقت کی انگریزی سیاسی قوت کے پیچھے کوئی روحانی، اخلاقی وسیع المشربی نہیں تھی جس کی بدولت وہ لوگوں کے دلوں پر فتح حاصل کر پاتے، اس لئے انھوں نے نفرت پھیلا کر یہاں کی تہذیبی یک جہتی کو کمزور کرنے کی حکمت عملی اپنائی جو ہندوؤں اور مسلمانوں کی مشترکہ کاوشوں کا نتیجہ تھی۔ ہندوستان کے دو فرقوں کے درمیان خلیج حائل کرنے اور اس کو وسعت دینے کی غرض سے ایک طرف تو انھوں نے ملازمت میں نارو اامتیاز کے اصول قائم کئے اور دوسری طرف اپنے معاشی فروغ کے لئے گرجوں کے ذریعہ سرمائے کی فراہمی کے منصوبے چلائے۔ خالص مادیت پر مبنی اس طرز عمل سے انھوں نے ہندوستان میں اپنی حکومت کو مضبوط و مستحکم بنانے کی کوشش کی۔ ہندوستانی مفکرین اور دانشور برطانوی حکمرانوں کی اس سیاسی حکمتِ عملی سے بے خبر نہ تھے۔ ان سیاسی اقدامات کے نتائج پر کئے گئے تبصرے اس کسک کی یاد دلاتے ہیں جو ہندوستان کے ان بہترین دماغوں کو جھیلنا پڑی۔ سر محمد اقبال لکھتے ہیں:

> "واحد اخلاقی شعور کی تشکیل جسے قوم کہا جاتا ہے" بالکل ممکن ہے، کیونکہ یہ تجربی طور پر رائے قائم کرنیوالے انسانوں اور ان کے لئے جذبے کی توانائی مہیا کرنے کے بلبے اور مشقت آمیز مرحلے میں شریک ہوتا ہے ہندوستان میں حقیقتاً ایسا ہو سکتا تھا اگر کبیر کی تعلیم اور اکبر کا روحانی عقیدہ اس ملک کے عوامی خیالات کو اپنی گرفت میں لے لیتا۔ جبکہ تجربے سے ظاہر ہوتا ہے کہ مختلف ذاتیں اتحاد کرتی ہیں اور ہندوستان کی مذہبی کائیوں سے واضح ہو چکا ہے کہ دور دراز تک اپنے معزز افراد میں انضمام کے لئے

ان کے یہاں کوئی جھکاؤ نہیں ہوتا۔ ہر گروہ شدت کے ساتھ اپنے اجتماعی وجود کے مقابلے میں غیرت مند ہوتا ہے۔ اس لئے ہندوستانی قومی یک جہتی ضرور ہونی چاہیئے لیکن منفی طور پر نہیں بلکہ سبھوں کے تعاون اور مساوات کے جذبے کے تحت۔ اگر ہندوستان میں تعاون کا ایک مؤثر اصول دریافت کرلیا جائے تو ہندوستان کی اس قدیم سرزمین میں امن وسکون اور ایک دوسرے کے تئیں اعتماد کی فضا پیدا ہو جائے گی۔ ایسے داخلی جذبے سے مملو اصول کو حاصل کرنے کے سلسلے میں ہماری ساری کوششیں بری طرح ناکام ہو چکی ہیں۔ یہ کیوں ناکام ہوئیں؟ شاید اس لئے کہ ہم ایک دوسرے کی غیرت وحمیت پر شبہہ کرتے ہیں۔ اور اندرونی طور پر ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کا مقصد رکھتے ہیں۔ شاید ہم اس اجارہ داری میں ان وسائل کو لگا کر شرکت نہیں کرسکتے جو ہمارے ہاتھ میں رکھے ہوتے ہیں۔ شاید ہم اس حقیقت کو سمجھنا نہیں چاہ رہے ہیں کہ ہر گروہ کو اپنی تہذیبی روایات کو آزادانہ طور پر ترقی دینے کا حق حاصل ہے"۔ [1]

ہندوستان میں مخلوط و مشترکہ تہذیب کا امکان ناکام کیوں ہوا؟ مخلوط و مشترکہ تہذیب کے ترقی کرتے ہوئے خمیر نے اپنا اثر کیوں کھو دیا اور ہندوستان میں ترقی نہیں کرسکا اور کس طرح نئی ہندوستانی تہذیب اپنے زمانۂ آغاز ہی میں زخموں کی تاب نہ لاکر اپنے پالنے ہی میں مرگئی، یہ سوالات ابھر کر سامنے آتے تھے اور ہندوستان کے وفادار ذہنوں کو پریشان رکھتے تھے۔ شاید ایسا ہندوستانیوں کے مابین مخالفت کی بنا پر تھا۔ شاید ہم روحانی اساس کے صحت مند تخلیقی وسائل کھو چکے ہیں۔ شاید مغربی سازش کے نتیجے میں حضرت مسیح، اکبر اور نانک کا ضبط وتحمل اپنی توانائی کھو بیٹھا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جب مختلف مذہبی معاشرتی اور تہذیبی دھارے آپس میں ملتے اور ہمکاری کرتے ہیں تو ایک نئی تہذیب رونما ہوتی ہے۔ یہ نئی تہذیب اپنی افادیت اور مقصدیت کے حصول کے لئے تیز رفتاری کے ساتھ آگے بڑھتی ہے۔

اس میں شبہہ نہیں ہے کہ ہندوستان میں برطانوی دورِ حکومت ایک سے زیادہ معاملوں میں مفید تھا

---

1. SPEECHES AND STATEMENTS pp. 34-36

اس زمانے میں جب کہ مغل بادشاہت معاشی بدحالی سے نڈھال ہو رہی تھی، جو نتیجے کے طور پر رونما ہوئی تھی اسکا انجام ایک بہت ہی مضبوط اور زیادہ لچکدار معاشی حکمت عملی کے ذریعہ وہی ہونا تھا جو ہوا۔ ملکی اور غیر ملکی سیاسی فضا کی تبدیلی ہندوستان کی سمجھی ہوئی تھی، جو قدیم تہذیب اور تمدن کا پالنا تھا۔ ہندوستان میں ان دو ضرورتوں کی تکمیل برطانوی حکومت کے ذریعہ کی گئی۔ جواہر لال نہرو کے مطابق :

"ہندوستان پر مغربی تہذیب کا اثر، ایک چست معاشرے، ایک نئے شعور، کا ایک اثر ساکن معاشرے پر تھا جو عہد وسطی کے فکری میلانات پر قائم تھا۔ پھر بھی جو اپنے طور پر وضعدار اور ترقی یافتہ تھا۔ اپنی جبلی محدودیت کی وجہ سے ترقی نہ کر سکا اور ابھی تک کافی تجسس کے ساتھ، اس تاریخی مرحلے کے وسائل ہندوستان میں نہ صرف یہ کہ کلیتاً ان کے لاشعوری عمل کی تہہ میں دبے ہوئے تھے بلکہ ایک طبقے کی حیثیت سے واقعی طور پر انھوں نے ایسے کسی مرحلے کی نمائندگی ہی نہیں کی۔ انگلینڈ میں ان کے طبقے نے اس تاریخی مرحلے کی جنگ لڑی لیکن ان کے مقابلے پر جو طاقتیں تھیں، ان کے لئے وہ بہت مضبوط تھیں اور پیچھے نہیں ہٹ سکتی تھیں۔ ہندوستان میں انہیں ایک آزاد میدان ملا اور ان کے زور کو توڑنے میں وہ کامیاب ہوئے اور اس انقلابی ترقی و تبدیلی کے وسیع تناظر میں انہوں نے نمائندگی کی۔ ان لوگوں نے ہندوستان میں معاشرتی سطح کے انقلابی گروہ کی حوصلہ افزائی کی اور استحکام بخشا اور ان سبھوں کی مخالفت کی جو سیاسی اور معاشرتی تبدیلی کے حامی تھے۔ اگر انقلاب آیا تو یہ انہیں کے کارناموں کا نتیجہ تھا یا پھر دوسری حادثاتی اور غیر متوقع سرگرمیوں کا نتیجہ تھا۔ بھاپ انجن، اور ریل کی ایجاد عہد وسطی کی انقلابی تہذیب کیطرف ایک بڑا کارنامہ تھی لیکن اس کا استعمال اپنی حکومت کے استحکام اور سہولت فراہم کرنے کے لئے ہوا جو خالصتاً ان کے ذاتی مفاد پر مبنی تھا"۔[1]

ان خوبیوں میں خامیاں بھی شامل تھیں۔ برطانوی حکمراں کی دلچسپی ہندوستان میں دانشورانہ فضا اور ترقی کی تخلیقی کوشش کے سلسلے میں بالکل ہی صفر کے برابر تھی۔ ان کا بنیادی تعلق ہندوستان میں برطانوی حکومت کی

---

1. JAWAHAR LAL NEHRU : DISCOVERY OF INDIA p. 249

مضبوطی اور استحکام سے تھا پنڈت نہرو کا خیال درست ہے کہ :

"ہندوستان میں برطانوی حکومت کی سوچی سمجھی حکمتِ عملی اور اس کے کچھ مشترکہ نتائج کے درمیان تضاد سے واقعی ایک واضح قسم کا شبہہ پیدا ہوتا ہے اور اس کو بذات خود ایک حکمتِ عملی بنا دیتا ہے۔ مغرب کے اسی اثر کی وجہ سے ہندوستان میں انقلاب آیا لیکن یہ بیشتر ہندوستان میں برطانوی موجودگی کے سبب ہی آیا۔ اس طرح تبدیلی کی رفتار کو کم کرنے میں ایک حد تک وہ کامیاب ہوئے، جو تبدیلی آج بھی اپنی تکمیل سے کافی دور ہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کا اپنے زمانۂ آغاز میں سب سے بڑا کاروبار ہندوستان سے یہاں کے بنے کپڑے اور دوسرے سامانوں مثلاً یہاں کی پسندیدہ مصنوعات کو یورپ لے جانا تھا، جہاں ان چیزوں کی زبردست مانگ تھی۔ اور اسی مقصد کے لئے اس کمپنی کا قیام عمل میں آیا تھا۔ انگلینڈ میں صنعتی وسائل کی ترقی کے ساتھ صنعتی سرمایہ داروں کے ایک طبقے نے وہاں اس حکمت عملی میں مانگ کی تبدیلی کی صورت پیدا کی۔ برطانیہ کا بازار ہندوستانی سامانوں کے لئے قریب قریب بند ہو گیا اور ہندوستان میں انگریزی سامانوں کا بازار کھل گیا (اس نے ٹکسٹائل ملوں اور دوسری پرانی صنعتوں کو توڑ کر رکھ دیا) کسی حد تک یہ پرانے صنعت کاروں کے لئے ایک دعوت تھی کہ وہ نئے صنعتی وسائل کے ساتھ اس کے مقابلے پر آئیں۔ لیکن سیاسی اور معاشی دباؤ کی وجہ سے وہ جلد ہی کچل گئے اور اس ہوئی کو روکنے کے لئے کوئی مؤثر کوشش نہ کی گئی۔ اور اس طرح ہندوستان کا معاشی ارتقا رک گیا۔ اور نئی صنعتوں کی آبادکاری اور ترقی ٹھپ پڑ گئی" [1]

ایسٹ انڈیا کمپنی کا اپنا مقصد تھا اور وہ مقصد معاشی استقلال اور تاجرانہ استحکام کا امکان تھا جو ہندوستان کے لئے کمپنی کی طرف سے بدلی ہوئی صورت میں تحفے کے طور پر ظاہر ہوا۔ انھوں نے عام طور سے صرف ایشیائی بازار پر اپنا رسوخ قائم کرنے کے لئے اپنا بازار ہندوستانی سامانوں کے لئے کھولا اور ہندوستانی

---

1. JAWAHAR LAL NEHRU : DISCOVERY OF INDIA pp. 255-257

بازار خاص طور سے اپنی ایجادات کے لئے۔ انگلینڈ میں تکنیکی انقلاب نے صنعتی سرمایہ داروں کے ایک گروہ کو جنم دے دیا تھا جو انگلینڈ کے تجارتی رویے میں تبدیلی کا خواہاں تھا اور اس تبدیلی کا مقصد برطانیہ کے بازاروں کے دروازوں کو ہندوستانی اشیاء کے لئے بند کر دینا تھا اور نوآبادیات میں برطانوی اشیاء کی کھپت کے لئے بازار قائم کرنا تھا۔ اس طرح کی حکمت عملی پر عمل پیرا ہونے میں انہوں نے اتنی جلدی کی کہ اس کی خامی نوآبادیات میں نمایاں ہو کر سامنے آگئی۔ ہندوستان کے دانشور طبقہ نے ہندوستانی عوام کی بڑھتی ہوئی غریبی کے اسباب کو سمجھ لیا۔ اس نے ہندوستانی عوام کو خطرناک معاشی مسائل میں الجھا دیا تھا۔ یہ زندگی اور موت کا سوال بن گیا تھا۔ جب اس طرح کی صورت حال پیدا ہو گئی تو فطری طور پر ان میں کڑاہی سے آگ میں چھلانگ لگا دینے والی ذہنیت پیدا ہوئی۔ جب آنکھوں کے سامنے موت رقص کرتی ہے تو منہ توڑ جواب دینے کی بے پناہ قوت پیدا کر دیتی ہے ہندوستانی فکری اذہان کی ایسی ہی حالت تھی۔ معاشرتی اور سماجی تناؤ تازہ تھا۔ پنڈت جواہر لال نہرو اس تناؤ کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں :

> "سیاسی مخالفت کے ذریعہ دستکار طبقے کے خاتمے نے حیرت انگیز طور پر بے روزگاری پیدا کر دی جو مجموعی طور پر لاکھوں کی تعداد میں تھے، اور جو صنعتی پیداوار میں لگے رہتے تھے، اب کیا کرتے؟ اب وہ کہاں جاتے؟ ان کا پرانا پیشہ اب ان کے لئے برقرار نہ تھا۔ ان کے لئے ایک نیا راستہ یہی تھا کہ بالکل ننگے ہو جاتے۔ وہ واقعی جان دے سکتے تھے۔ اس ناقابل برداشت صورت حال سے بھاگ نکلنے کا یہی ایک راستہ تھا جو ہمیشہ ان کے لئے کھلا ہوا تھا۔ اس کشاکش میں وہ لاکھوں کی تعداد میں مرے۔ لیکن اس کے باوجود ان کی ایک بہت بڑی تعداد باقی رہی اور یہ سال بسال بڑھتی گئی۔ جیسے جیسے ملک کے دور دراز علاقے برطانوی حکمت عملی سے متاثر ہوتے گئے اور بیروزگاری زیادہ سے زیادہ پیدا ہوتی گئی، دستکاروں اور صنعت کاروں کے ان سبھی خانہ بدوشوں کو کوئی کام نہ تھا۔ کوئی نوکری نہ تھی، اور ان کے پرانے تمام ذرائع و وسائل ناکام ہو چکے تھے، وہ لوگ زمین کی طرف پل پڑے کیونکہ زمین ابھی تک یہاں تھی۔ لیکن زمین بھی ان کی اپنی نہ تھی اور جو تھی اس پر پوری طرح سے ان کا گذارا ممکن نہ تھا۔ چنانچہ وہ زمین کا بوجھ بن گئے۔ یہ بوجھ بڑھتا ہی گیا اور اس کے بڑھنے کے ساتھ ہی ساتھ ملک کی غریبی بڑھی اور رہن سہن کا معیار

تیزی کے ساتھ نیچے کی طرف گرنے لگا۔ یہ اس وقت کے ہندوستانی عوام کی خوفناک غریبی کے بنیادی اور واقعی اسباب ہیں اور یہی تقابلی طور پر حال کی بنیاد ہے۔ دوسرے اسباب جنہوں نے اس سلسلے میں کارہائے نمایاں انجام دئیے۔ وہ خود بھی اسی غریبی اور دائمی فاقہ کشی اور تغذیہ کے فقدان کے نتائج ہیں"۔[1]

برطانیہ کی سرمایہ دارانہ صنعتی تحریک نے نہ صرف ہندوستان کی روایات اور معاشی نظام کو صدمہ پہنچایا بلکہ ہندوستان کی معاشرتی تہذیبی قدریں بھی اس صدمے سے ٹیڑھی اور کبڑی ہوکر رہ گئیں۔ پنڈت جواہر لال نہرو اس کے اسباب کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں:

"ہندوستان کا سرمایہ دارانہ نظام صنعتی دور کے ماتحت تھا لیکن معاشی صورتِ حال وسیع پیمانے پر دورِ سرمایہ داری کے پہلے کی تھی، بیشتر صنعتی وسائل اور عناصر وہی تھے جو ما قبل سرمایہ دارانہ معاش کے تھے، یہ نئی صنعتی سرمایہ داری اور اس کے غیر صحت مند اثرات کا شکار ہوکر خاموش تماشائی بن گئی اور مشکل ہی سے کسی موقع سے فائدہ اٹھانے کے قابل رہ گئی۔ ایک عالمی بازار جو نئے سرمایہ دارانہ نظام کے ذریعہ بن رہا تھا، کسی بھی حالت میں ہندوستانی معاشی نظام کو غارت کر دینے کے لئے کافی تھا، گاؤں کی خود کفیل آبادی اپنی روایتی تقسیم محنت کے ساتھ اپنی پرانی صورت کو برقرار نہیں رکھ سکتی تھی لیکن جو انقلاب رونما ہوا تھا، وہ اخلاقی ترقی کا ضامن نہیں تھا اور یہ ہندوستانی معاشرے کی تمام معاشی اور ترکیبی بنیادوں سے مختلف تھا۔ ایک نظام جو اپنے پس پشت معاشرتی وقار و اقدار کا حامل تھا، اور عوام کے تہذیبی ورثے کا حصہ تھا، یکایک بڑی تیزی کے ساتھ بدل گیا اور خارجی حلقے کے ایک دوسرے نظام کا اس پر تسلط ہو گیا۔ ہندوستان عالمی بازار تک نہیں پہنچ سکا۔ لیکن برطانوی ساخت کا ایک نو آبادیاتی اور زراعتی تعلیقی ملحقہ بن گیا۔ جاگیر دارانہ نظام کی طرف سے ایک اور زبردست آندھی ارضیاتی ملکی نظام کی پیش رفت کے ساتھ اٹھی جس نے زمین کے تمام مالکانہ تصورات

1. JAWAHAR LAL NEHRU : DISCOVERY OF INDIA pp. 257-259

کو یکسر بدل کر رکھ دیا۔ اس کی پوری طرح ممکنہ تعریف نہیں کرتے ہوئے لیکن اپنے ہی پیدا کردہ اسباب کو جان بوجھ کر، اس کی طرف ممکنہ اقدام کرتے ہوئے برطانوی حکومت اپنے آپ کو انگریزی جاگیردارانہ طبقے کا نمائندہ ظاہر کر رہی تھی۔ اس نے انگریزی نظام سے مشابہ ایک نظام پیش کیا۔ . . زمین میں اس طرح کی جائیداد (حصہ) کی پیش کش نہ صرف یہ کہ ایک عظیم انقلاب تھا بلکہ انقلاب نے گہرائی میں اتر کر متحدہ طبقہ بندی اور معاشرتی ساخت اور تمام ہندوستانی تصورات کو چکنا چور کر کے رکھ دیا۔ زمینداروں کا ایک نیا طبقہ ابھر کر سامنے آیا جو برطانوی استعمار کا زائیدہ تھا اس لئے وہ برطانوی حکومت سے پوری طرح ملا ہوا تھا۔ پرانے نظام کے بکھرتے ہی نئے مسائل وجود میں آگئے اور غالباً نئے ہندو مسلم مسئلے کی شروعات کی نشاندہی یہیں سے کی جا سکتی ہے . . . اس طرح بنگال ہندو زمینداروں کے غلبہ والا صوبہ بن گیا جو غلبہ پہلے ہی سے تھا جبکہ ان کی رعایا جن میں ہندو اور مسلمان دونوں ہی تھے، زیادہ تر بعد میں رونما ہوئے۔ اس طرح برطانوی حکومت خود ہی اپنے پیدا کردہ طبقاتی نظام کے مہرے سے پٹ گئی اور ان کی طرف سے اس کی دلچسپی ختم ہو گئی جو اس حکومت کے ساتھ بندھے تھے اور جن کے استحقاق کا انحصار اس کی بقا پر تھا، زمیندار اور نواب زادے تھے اور کثیر تعداد میں ان کے حلقہ بگوش ارکانِ حکومت کے مختلف شعبوں سے وابستہ تھے جن میں پٹواری اور مکھیا جیسے عہدیداران بھی شامل تھے "۔[1]

برطانوی معاشی نظام کے بھاری بوجھ سے ہندوستان کی معاشرتی تہذیبی ساخت تیزی سے ٹوٹتی جا رہی تھی۔ ایک صحت مند تخلیقی اور ترقی پسند حکمتِ عملی کسی ابھرتے ہوئے تمدن اور تہذیب کے لئے ریڑھ کی ہڈی کا کام کرتی ہے۔ مضبوط معاشی بنیاد ہی مضبوط اقتصادی اور معاشرتی حالت کی ضمانت دیتی ہے لیکن وہیں پر معاشی حکمت عملی کا سیاسی حکمت عملی سے گہرا رشتہ ہوتا ہے۔ سیاسی حکمت عملی اپنے فروغ

---

1. JAWAHAR LAL NEHRU : DISCOVERY OF INDIA pp. 259-261

اور ترقی کے لئے کبھی کبھی معاشی تجربے سے رجوع کرتی ہے۔ عام لوگوں کی اچھی صلاحیت سیاسی حکمتِ عملی کے ساتھ وابستہ رہتی ہے۔ لہٰذا یہ ایک تاریخی واقعہ ہے کہ جب کوئی مستحکم معاشی نظام شکست و ریخت کے مرحلے سے گزرتا ہے تو بہت سے سیاسی معاشرتی مسائل پیدا کر دیتا ہے۔ پنڈت نہرو کا کہنا درست ہے کہ :

"ہم ہندوستان میں برطانوی حکومت کے اس جبلی تضاد کو دھیان میں رکھیں۔ ملک میں سیاسی اتحاد کے امکان اور اس طرح کی تحریکی قوت کو جسے اتحاد کہتے ہیں اور جو نہ صرف فکری معنی میں ہندوستان کی آزادی کے مقصد سے بھی وابستہ ہو، برطانوی حکومت نے توڑنے کی کوشش کی اور اسنے ہی یہ اتحاد پیدا کیا۔ سیاسی اصطلاح میں اس وقت وہ اتحاد کے تصور کا توڑنا نہیں تھا بلکہ ہندوستان کو توڑنا اور بانٹنا تھا۔ قومی عناصر کو کمزور کرنے کا مقصد یہ تھا کہ پورے ملک پر برطانوی حکومت قائم رہ سکے۔ لیکن یہ اقدام ملک کو توڑنے کی کوشش سے کچھ کم نہ تھا۔ ہندوستان کی ریاستوں کو اسقدر اہمیت دینا کہ وہ پہلے والی حیثیت سے زیادہ ہو جائیں، باغیانہ عناصر کی حوصلہ افزائی اور سرپرستی کر کے، اپنے سہارے کے لئے استعمال کرنا، تقسیم کے رویے کو ترقی دے کر کسی ایک گروہ یا کسی دوسرے گروہ کے خلاف حوصلہ بڑھانا، مذہب کا بہانہ بنا کر ریاست میں نفرت کا میلان پیدا کرنا اور ایسے طبقوں کو منظم طور پر دھمکی دینا جو انقلاب سے ڈرتے تھے اور جو اس راہ میں خلیج بن سکتے تھے۔ غیر ملکی سامراجی طاقت کے لئے یہ سب فطری اور قابل فہم حکمت عملی تھی جو ایسی صورتِ حال پیدا کر سکتی تھی اور اس پر حیرت کرنا معصومیت ہے۔ یہ بھی (پرنٹنگ پریس وغیرہ) اور دوسرے عناصر بدلتے سروں کی مانند رفتہ رفتہ ہندوستانی اذہان پر اپنے اثرات مرتب کرتے جا رہے تھے اور نئے شعور کو بڑھاوا دے رہے تھے۔ صرف ایک چھوٹا سا گروہ مغربی تفکر سے براہِ راست متاثر تھا جو ہندوستان کی اپنی فلسفیانہ بنیادوں سے بھی چمٹا ہوا تھا اور اسے مغربی فکری مایہ داری سے زیادہ قوی اور عظیم تر تصور کرتا تھا۔ مغربی تفکر کے واقعی اثرات زندگی کے تجربی و عملی پہلوؤں پر تھے اور اس معاملے میں مشرق پر مغرب کی فوقیت حق بجانب بھی تھی۔ جدید تکنیک — ریل گاڑی، پرنٹنگ پریس اور اس طرح کی دوسری مشینریاں جنگی صورتِ حال میں زیادہ

کار آمد اور موثر تھیں جن سے کسی بھی طور پر انکار ممکن نہیں اور یہ قدیم فکری اصولوں کے مقابلے پر آ کھڑی ہوئیں۔ علی الخصوص بالواسطہ رسوخ سے بے خبری ہندوستانی ذہن میں تنازع پیدا کر رہی تھیں۔ بہت ہی زود اثر اور تیز رفتار انقلاب زرعی نظام کا ٹوٹنا اور ذاتی ملکیت اور جاگیردارانہ نظام کے تصورات کی پیش رفت تھا۔ نقدی معاش کی لے چڑھتے سروں میں تھی اور زرعی معاش کاروباری پیشہ بن گیا جو کبھی رسم و رواج کی شدید گرفت میں تھے پیشوں سے رام ہو گئے"۔[1]

اقبال کی نظر ہندوستان کے معاشرتی، تہذیبی، معاشی اور سیاسی ماحول اور اس کے مسائل پر بڑی گہری تھی۔ اپنی ایک طویل نظم "خضر راہ" میں وہ ہندوستان کی برطانوی معاشی حکمتِ عملی پر تنقید کرتے ہیں۔ وہ سلطنت اور "سرمایہ و محنت" کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

سلطنت

آ بتاؤں تجھ کو رمزِ آیۂ ان الملوک
سلطنت اقوامِ غالب کی ہے اک جادوگری
خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز
دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری
ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایاتِ حقوق
طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری

1. JAWAHAR LAL NEHRU : DISCOVERY OF INDIA pp.259-261, 270-284

گرمیٔ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری
اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

"سرمایہ و محنت"

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا ہے، یہ پیام کائنات
اے کہ تجھکو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر
شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دستِ دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی
اہل ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات
ساحر المُوت نے تجھکو دیا برگِ حشیش
اور تو اے بے خبر سمجھا اسے شاخ نبات
نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات
کٹ مرا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لئے
سکر کی لذت میں تو لٹوا گیا نقد حیات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات
اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے
ہمت عالی تو دریا بھی نہیں کرتی قبول
غنچہ ساں غافل ترے دامن میں شبنم کب تلک

نغمۂ بیداری جمہور ہے سامان عیش
قصۂ خواب آورِ اسکندر و جم کب تلک
آفتابِ تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
آسماں! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک!
توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام
دوریٔ جنت سے روتی چشم آدم کب تلک!
باغبانِ چارہ فرما سے یہ کہتی ہے بہار
زخمِ گل کے واسطے تدبیرِ مرہم کب تلک
کرمکِ ناداں طوافِ شمع سے آزاد ہو
اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو

ان طویل نظموں میں اقبال ان ہندوستانی عوام کی واضح تصویر کشی کرتے ہیں جو سرمایہ دارانہ صنعتی دباؤ کے ماتحت تھے۔ ان کی سخت کوشی اور تکالیف، ان کی کمر توڑ محنت کا استحصال کرنے والی انگریزی حکومت کی حکمت عملی سب کچھ ان نظموں سے ظاہر ہے۔ وہ خود اعتمادی اور رجائیت کا پیغام اس ماحول میں نشر کرتے ہیں، جہاں شک، شبہہ اور مایوسی و محرومی کا راج تھا اور ایسا ماحول نہ صرف انیسویں صدی تک برقرار رہا بلکہ بیسویں صدی کے ربع اول تک ہندوستان کا ذہنی موسم اسی مرض میں مبتلا تھا۔

ہم نے دیکھا ہے کہ ہندوستان میں برطانوی حکومت نے ایک نئے شعور کو فروغ دیا تاکہ ہم اس نئے شعور کی بیداری میں ہندوستان کو اپنے معاشرتی، تہذیبی اور سیاسی معاشی محاذ پر بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ نئے شعور کا عروج خاص طور سے نئے تعلیمی نظام کی وجہ سے تھا جس کو مغربی حکمراں نے ہندوستان میں نافذ کیا تھا۔ لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ جو تعلیم مغربی حکمرانوں کے ذریعہ نافذ کی گئی تھی، وہ ہر لحاظ سے سود مند اور ترقی پسند تھی۔ ایسے مفکرین موجود تھے جو محسوس کرتے تھے کہ اس عیم سے ان کے مقاصد کی تکمیل ہو سکتی ہے لیکن یہ تعلیم ہندوستان کے معاشرتی اور اخلاقی اقدار کے لئے نقصان دہ بھی ہو سکتی ہے۔ ڈاکٹر اقبال ان ہی لوگوں میں سے ایک مفکر تھے جنہوں نے ہندوستان کی برطانوی تعلیمی حکمتِ عملی کا گہرا مطالعہ کیا اور اس کے نقائص کی نشاندہی کی۔ وہ ”سلطنت“ کے تحت تعلیم اور اس کے نتائج پر اس طرح روشنی ڈالتے ہیں:

خوش تو ہیں ہم بھی جوانوں کی ترقی سے مگر
لبِ خنداں سے نکل جاتی ہے فریاد بھی ساتھ
ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ
گھر میں پرویز کے شیریں تو ہوئی جلوہ نما
لے کے آئی ہے مگر تیشۂ فرہاد بھی ساتھ

مرشد کی یہ تعلیم تھی اے مسلم شوریدہ سر!
لازم ہے رہ رو کے لئے دنیا میں سامانِ سفر
بدلی زمانے کی ہوا ایسا تغیر آگیا
تھے جو گراں قیمت کبھی، اب ہیں متاعِ کس مخر
وہ شعلۂ روشن ترا ظلمت گریزاں جس سے تھی
گھٹ کر ہوا مثلِ سحر تارے سے بھی کم نور تر
شیدائیِ غائب نہ رہ دیوانۂ موجود ہو
غالب ہے اب اقوام پر معبودِ حاضر کا اثر
ممکن نہیں اس باغ میں کوشش ہو بار آور تری
فرسودہ ہے پھندا ترا زیرک ہے مرغِ تیز تر
اس دور میں تعلیم ہے امراضِ ملت کی دوا
ہے خونِ فاسد کے لئے تعلیم مثلِ نیشتر

عصرِ حاضر ملک الموت ترا ہے جس نے
قبض کی روح تری دے کے تجھے فکرِ معاش
دل لرزتا ہے حریفانہ کشاکش سے ترا
زندگی موت ہے کھو دیتی ہے جب ذوقِ خراش
اس جنوں سے تجھے تعلیم نے بیگانہ کیا　　جو یہ کہتا تھا:

مدرسے نے تری آنکھوں سے چھپایا جن کو
خلوتِ کوہ و بیاباں میں وہ اسرار ہیں فاش

دوسری جگہ اقبال کہتے ہیں :

شکایت ہے مجھے یارب خداوندانِ مکتب سے
سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاک بازی کا

ان نظموں میں اور بیتوں میں اقبال کہتے ہیں کہ وہ نئے دور کی ترقی سے خوش ہیں لیکن اس میں دکھ کا بھی ایک عنصر ہے کیونکہ اس میں ضمیر فروشی کے فاسد عناصر بھی موجود ہیں۔ امید تھی کہ یہ تعلیم کامیابی سامنے لائے گی لیکن وہ بیداری کی راہ میں بے عملی لائی ہے۔ مغرب کے عظیم معلم کی تعلیم ہے کہ وہ جو نامشہود کی تلاش میں ہیں، بیوقوف ہیں۔ جدید تعلیم حس اور ادراک پر مبنی ہے اور خیال کے اس موسم میں عقائد ٹوٹ رہے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ مذہب خبط ہے جو انسانی فکر کو کمزور کرتا ہے۔ لیکن زندگی کا طور کچھ اور چیزیں بھی رکھتا ہے۔ بہتر ہے کہ انسان علم و ادراک کے تمام مرحلے میں کامل بن جائے لیکن پھر بھی تھوڑا ہی سہی، علمِ وجدان بھی ضروری ہے۔ اقبال کے مطابق اس وقت کی تعلیم زمانے کو غلط راہ پر ڈال رہی تھی۔ عقاب کے بچوں کو زمین پر کلکاریاں بھرنے کی تعلیم دی جا رہی تھی۔

ایسے تصورات سبھی محاذ پر ہندوستان فکری ساخت کو بگاڑنے کی کوشش کرنے والی مغربی حکومت کی مخالفت کی بجائے اس کے لئے راہ ہموار کر رہے تھے۔ اس زمانے میں جس میں کہ اقبال نے اپنے فلسفیانہ نقطۂ نگاہ کی وضاحت شروع کی، معاشرتی، تہذیبی اور سیاسی معاشی بحران کا زمانہ تھا۔ ڈیوائیڈ اینڈ رول کی حکمت عملی ایک طرف ہندوستان کی متحدہ قوت کو توڑنے کی منظم سازش میں لگی ہوئی تھی تو دوسری طرف برطانوی زمیندارانہ نظام غریب کو غریب تر بناتا جا رہا تھا اور صنعتی حکمتِ عملی ہندوستانی عوام کے لئے بے روزگاری فراہم کر رہی تھی۔ ان عملی حکمتوں کے پس پشت ایک مقصد یہی تھا کہ ترقی پسند ہندوستانی نسل داخلی اضطراب اور معاشی بدحالی میں الجھی رہے تاکہ اسے اتنی فرصت ہی نہ مل سکے کہ ہندوستان کی آزادی کے لئے منصوبہ سازی کے قابل ہو سکے۔ پنڈت جواہر لال نہرو نے بھی اقبال کی طرح یہ قیاس کیا کہ برطانوی حکومت نے اس اتحاد کو توڑنے کی کوشش کی جو تخلیق کے مرحلے میں معاون ہو سکتا تھا وہ تخریب اس وقت کی سیاسی اصطلاح میں صرف ہندوستان کا استحصال ہی نہیں تھی، اس کا مقصد قومی عناصر کو اس قدر کمزور کر دینا تھا کہ پورے ملک پر برطانوی حکومت کا تسلط برقرار رہ سکے۔ اقبال اور پنڈت جواہر لال نہرو کے علاوہ مندرجہ ذیل حضرات عصری سیاسی بصیرت کے حامل تھے۔

راجہ رام موہن رائے، دیوندر ناتھ ٹیگور، سرسید احمد خاں، سوامی دیانند سرسوتی، دادا بھائی نوروجی رام کرشن پرم ہنس، برہما دیو راناڈے، بنکم چندر چٹرجی، این جی چندرا واکر، بال گنگا دھر تلک، رابندر ناتھ ٹیگور، سوامی ویویکانند، گوپال کرشن گوکھلے، موہن داس کرم چند گاندھی، شری اربند وگھوش، محمد علی، ابوالکلام آزاد، بی۔ آر۔ امبیدکر، ڈاکٹر ذاکر حسین، سبھاش چندر بوس، وغیرہ

ہم نے اس زمانے کی جس سیاسی اور معاشی صورتِ حال پر بحث کی ہے، اسی صورتِ حال میں اقبال ہندوستان کے افق پر ابھرے۔ اب اس زمانے کے ملکی ماحول میں خالص معاشرتی تہذیبی تناظرات پر غور و خوض کرنے کے لئے یہی سرمایہ ہے۔ کوئی معاشرتی نظام اور تہذیبی ترتیب کسی بھی تنظیم کی تبدیلی کا مکمل نتیجہ نہیں قرار دی جاسکتی۔ مختلف تہذیبی دھارے جب صدیوں تک ایک دوسرے میں خلط ملط ہوتے ہیں تب کسی ایک نئی تہذیب اور تہذیبی معاشرتی صورتِ حال کی تخلیق ہوتی ہے:

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

کوئی بھی تہذیب اختلاط و ارتباط کے عمل سے گزر کر، بغیر کسی ظاہری تغیر کے مختلف تہذیبوں اور مختلف زمانوں میں ضم ہوجاتی ہے۔

اس طرح یہ بات بلاخوفِ تردید کہی جاسکتی ہے کہ تہذیبی معاشرتی یک جہتی کی تحریک کا تخم جو علاء الدین خلجی نے بویا، اپنی پختہ عمر کو پہنچ کر عظیم الشان سایہ دار درخت بن گیا۔ بلاشبہہ کچھ بیگانہ سبزے جن کی آبیاری برطانوی حکمتِ عملی نے کی، برگ وبار لائے اور معاشرتی تہذیبی یک جہتی کے گھنے سائے کو داغدار کرنے لگے۔ اس طرح ۱۸۵۷ء سے بیسویں صدی کے ربع اول تک ہندوستانی زندگی کے دریا میں ہندو مسلم معاشرتی تہذیبی یک جہتی کی لہریں مخلوط طور پر موجود رہیں۔ بعض جگہوں پر ہندو معاشرتی تہذیبی لہریں، مسلم معاشرتی تہذیبی لہروں کو کاٹ رہی تھیں اور بعض جگہوں پر متوازی خطوط میں اپنی انفرادیت کو ایک مخصوص جذبے کے ساتھ متوازن طور پر برتنے کی کوشش کررہی تھیں۔

اس طرح زیرِ نظر دور ہندوستان میں سیاسی معاشرتی، تہذیبی اور معاشی بحران کا دور تھا۔ یہ تشکیک اور بے اطمینانی کا دور تھا۔ پہلی جنگ عظیم کے بچے کھچے اثرات سیاسی نظام کو لازمی طور پر متاثر کررہے تھے۔ ایک طرف بلاخون خرابہ کے 'دو، اور، لو' (GIVE AND TAKE) کی حکمت عملی تھی تو دوسری طرف حصول آزادی کے لئے حملہ آورانہ منصوبے تھے۔ موخرالذکر اقدام فرانس، روس اور چین کے معاشرتی انقلابات SOCIALISTIC میلان سے اثر پذیری حاصل کررہے تھے۔

ہندوستان میں گاندھی جی نے اول الذکر گروہ کی نمائندگی کی اور نیتاجی سبھاش چندر بوس نے موخر الذکر کی۔ میرے اس دعوے پر نیتاجی کی وہ تقریر جو انھوں نے ہندوستان کو خیرباد کہنے سے پہلے کی تھی۔ دلیل کی حیثیت رکھتی ہے۔[1]

پہلی جنگ عظیم کے زمانے تک ہندوستان میں سیاسی اضطراب اپنی انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ اس کے تیز تر ہونے کی وجہ یہ تھی کہ ہندوستانی فوجیں مختلف جنگی محاذوں سے گھر کو واپس ہو رہی تھیں۔ نوجوں کے علاوہ لاتعداد تاجر، صنعت کار، مزدور، سیاسی رہنما، دانشور اور طلبہ جو اسی ایک وجہ یا ایسے ہی اسباب سے، جہاں کہیں وہ تھے، شدید الجھنوں میں مبتلا تھے، اب وہ بھی گھر واپس آرہے تھے۔ یہ لوگ اپنے ساتھ غیر ممالک کی بدلی ہوئی سیاسی فضا لائے تھے۔ انھوں نے بدلتے ہوئے معاشرتی، معاشی، سیاسی اور تمدنی انقلاب کا مطالعہ کیا تھا جو ان ممالک میں وقوع پذیر ہو چکا تھا، جہاں وہ رہا کرتے تھے، وہ لوگ بدلتی ہوئی عالمی سیاسی فضا کے ساتھ اپنی گہری نیند سے بیدار ہو چکے تھے۔ وہ آزادی حاصل کرنے کے لئے اس مرحلے میں پیش آنے والی ہر مشکل کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار تھے۔ برطانوی سامراج فطری طور پر ان لوگوں سے بہت پریشان تھا۔ برطانوی حکومت نے محسوس کیا اور صحیح محسوس کیا کہ اپنی حکومت کے قیام کی خواہش اور سماجی طور پر آزاد حکومت، ان لوگوں کے تجربے سے نیا زور حاصل کرلے گی۔ اس امکان کو روکنے اور مروڑنے کی غرض سے بڑی طاقتوں کو حکومت نے اپنی طرف ملا لیا تاکہ ہندوستان میں ان کی حکمتِ عملی کارگر رہ سکے اور اس کی نشاندہی کرتے ہوئے اقبال نے کہا:

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

یہ پوری نظم "تصویرِ درد" اسی کرب کی آئینہ دار ہے۔ بہرحال اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوستان میں خوف و دہشت کا ماحول پیدا ہو گیا لیکن مسائل کو حل کرنے کا یہ طریق کار قطعی غلط تھا۔ اس نے خوردہ فروش ہندوستانی عوام کو ردِعمل کی ایک قوت عطا کی۔ ۱۹۱۸ء میں آئینی اصلاحات کے سلسلے میں MONTAGUE CHAMESFORD کی رپورٹ شائع ہوئی۔ ۱۹۱۹ء کے آغاز میں رالٹ بل پاس ہوا۔ یہ تبدیلیاں بیسویں صدی کے آغاز سے ہی ہوتی آرہی تھیں۔ ۱۹۰۸ء میں MUNTO MORLEY اصلاح کے تحت پنجاب لیجس لیٹو کونسل کی انتخابی رکنیت کی مہم ہندوستان کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے مابین واضح صورت میں سیاسی سطح پر علاحدگی

---

[1] SUBHASH CHANDRA BOSE : CROSS ROADS pp. 259 TO 273

پسندی کے میلان کو ابھار کر لائی۔ ملازمتوں میں تحفظ کے مطالبے کا دباؤ مختلف ریاستوں اور مختلف فرقوں کی طرف سے زور پکڑنے لگا۔ مثال کے طور پر ۵ فروری ۱۹۰۹ء کو VICE REGAL COUNCIL میں کشمیریوں کے لئے فوجی ملازمت کی تجویز کا نقشہ بنایا گیا۔ سماجی تناظر میں ان مسائل کی پیچیدگی کو سمجھنے کے لئے ذیل کا اقتباس معاون ہو سکتا ہے۔

"کشمیریوں کے ایک عظیم سرپرست عزت مآب نواب سر خواجہ محمد سلیم اللہ خاں کے۔سی۔ایس۔آئی نے ۵ فروری ۱۹۰۵ء کو VICE REGAL COUNCIL میں کشمیریوں کے لئے فوجی ملازمت اور زمینداری کی تجویز پیش کی۔ اس تجویز کے جواب میں LORD KITCHNER ہندوستانی ملٹری فورسیز کے کمانڈر انچیف (C.IN.C.) نے کہا کہ فوجی ملازمت میں کشمیری مسلمانوں کے تقرر پر کوئی اعتراض نہیں، پھر بھی کشمیریوں کے لئے کوئی آزاد کمپنی یا اسکواڈرن نہیں ہے تاہم ان کے ایک کاشتکار قوم ہونے کے اعلان پر یہ جواب دیا گیا کہ حکومت کو اس کا اختیار ہے کہ زمیندار طبقے کی کسی قوم میں ان کا اعلان یا شمولیت کر لی جائے۔ یہ دونوں سوال اور جواب وائسرائے نے پنجاب حکومت کو بھیج دیے تاکہ اس موضوع کی تفصیلات فراہم کر کے مطلع کیا جائے کہ کاشتکاری کے پیشے سے کتنے کشمیری وابستہ ہیں"۔[1]

واضح رہے کہ اس وقت ہندوستان میں سکھ اور گورکھا رجمنٹس موجود تھیں جب کشمیر رجمنٹس کا سوال اٹھایا گیا۔ ۱۹۱۳ء میں کانپور مسجد کے ہنگامے نے مسلمانوں کے مذہبی جذبات کو بھڑکایا۔ گولیاں چلیں اور گرفتاریاں ہوئیں۔ برطانوی حکومت اور ہندوستانی مسلمانوں کے درمیان مقدمہ چلا۔ ۱۹۱۳ء کے پیسہ اخبار بابت ۱۱ ستمبر ۱۹۱۳ء میں مقدمے کی تفصیلات شائع ہوئیں۔ اقبال اور مرزا جلال الدین کانپور کے ملزمین کی طرف سے مقدمہ لڑنے کانپور پہنچے۔ ۱۹۰۹ء میں دو قومی نظریہ واضح طور پر قائم ہو گیا تھا۔ ڈاکٹر اقبال نے غلام قادر فرخ کو لکھا کہ "کچھ عرصہ پہلے میں اس خیال کا حامل تھا کہ اس ملک میں مذہبی امتیاز کو ختم ہو جانا چاہئے اور میں اپنی نجی زندگی میں اس اصول پر اب بھی قائم ہوں لیکن اب میں دونوں قوموں کے لئے محسوس کرتا ہوں کہ وہ الگ الگ اپنے انفرادی تشخص کے مشورے تسلیم کریں کیونکہ مشترکہ یا متحدہ

---

1. KASHMIRI MAGAZINE, MAY-JUNE 1909

قومیت کا نظریہ خوبصورت اور شاعرانہ ہے پھر بھی موجودہ صورتِ حال میں قابلِ عمل نہیں ہے۔[1] اس خط کی عبارت سے ہندوستان میں یک جہتی کی تحریک کا زوال ظاہر ہوتا ہے۔ اس تحریک سے بنگال کی تقسیم کا دوسرا مسئلہ بھی منسلک ہو گیا۔ ۱۹۱۱ء میں حکومت کو مسلمانوں کو ناخوش کر کے بنگال کی تقسیم کے احکام پر عمل کرنے کی بجائے امتناع صادر کرنا پڑا۔۱

عبدالمجید سالک کے مطابق :

> " ملکی سیاسیات کا رنگ یہ تھا کہ ایک طرف مختلف مقامات پر ہندو اور مسلم عوام کے درمیان ذبیحۂ گاؤ، مساجد کے سامنے باجا بجانے اور جلوس نکالنے اور شدھی اور تبلیغ کے سلسلے میں فسادات ہو رہے تھے اور دوسری طرف دونوں قوموں کے رہنما دستوری مسائل میں ایک دوسرے کے خلاف صف آرا تھے۔ ہندو اور ان کے نیشنلسٹ مسلمان ساتھی مخلوط انتخاب کے حامی تھے اور مسلمان لیڈر جداگانہ انتخاب پر زور دے رہے تھے۔ ہندو لیڈر مسلمانوں کو وہ زائد از استحقاق نشستیں دینے پر آمادہ نہ تھے جو میثاق لکھنؤ میں منظور کی گئی تھیں۔ مشکل یہ تھی کہ بعض مسلم لیگی قائدین بھی جن میں مسٹر محمد علی جناح پیش پیش تھے، مخلوط انتخاب کو قبول کرنے پر آمادہ تھے۔ جب مارچ ۲۷ء میں دہلی کے مقام پر زیرِ صدارت مسٹر جناح مسلم ارکان اسمبلی اور دوسرے مسلمان لیڈروں کی ایک کانفرنس منعقد ہوئی تو اس میں یہ تجاویز منظور کی گئیں کہ سندھ کو بمبئی سے علاحدہ کر کے ایک مستقل صوبہ قرار دیا جائے، صوبہ سرحد اور بلوچستان کو اصلاحات دی جائیں، پنجاب اور بنگال کی قانون ساز اسمبلیوں میں مسلم اکثریت محفوظ و مسلم قرار دی جائے، مرکزی اسمبلی میں مسلمانوں کو ایک تہائی نیابت دی جائے؛ اگر یہ تجاویز قبول کر لی جائیں تو مسلمان نشستوں کے تحفظ کے ساتھ مخلوط انتخاب قبول کر لیں گے۔

---

1. MUNSHI GHULAM QADIR FARAH : SAFINA E HAYAT, pp. 27, 28

طرآ

وزیاں کے اعتبار سے بدلتا رہا۔ کبھی پیشے

مئی ۱۹۲۸ء میں کانگرس کی مجلس عاملہ نے ان تجاویز کو منظور کر لیا اور دسمبر ۱۹۲۸ء میں ڈاکٹر انصاری کے زیرِ صدارت کانگرس کا جو سالانہ اجلاس ہوا، اس میں ان تجاویز کو منظور کر لیا گیا، مسلم لیگ نے بھی ۳۰ دسمبر کے اجلاس میں ان تجویزوں کی تصدیق کر دی۔ مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی ان تجاویز کے سرگرم حامی تھے لیکن سر محمد شفیع اور ان کے رفقار نے مسلم لیگ کی اس "مخلوطی" پالیسی سے اختلاف کیا اور لیگ دو ٹکڑے میں بٹ گئی ایک کے صدر مسٹر محمد علی جناح اور سکریٹری ڈاکٹر کچلو قرار پائے اور دوسرے کے صدر سر محمد شفیع اور سکریٹری علامہ اقبال مقرر ہوئے" [1]

۱۹۲۹ء میں نہرو رپورٹ بحث کا موضوع بنی رہی، کانگرس اور ہندو مہاسبھا نے اس کی تائید کی جبکہ مسلمانوں نے اس پر تنقید کی۔ دونوں فرقوں کے درمیان تعاون کا جذبہ پیدا کرنے کی غرض سے جنوری ۱۹۲۹ء میں دہلی کے مقام پر سر آغا خاں کے زیرِ صدارت آل پارٹیز کانفرنس کا انعقاد ہوا۔

یہی معاشرتی، سیاسی صورت حال تھی جس میں ڈاکٹر سر محمد اقبال، ڈاکٹر رادھا کرشنن، رابندر ناتھ ٹیگور اور بہت سے دوسرے ہندوستانی مفکرین اور شاعر ایک نظام فکر مرتب کرنے کی فکر اور کوشش کر رہے تھے تاکہ ہندوستان کو ایک درخشاں، دانشمندانہ، معاشرتی اور سیاسی مستقبل ہاتھ آسکے۔

---

[1] ذکر اقبال ص ۱۰۰۔۹۹

قومی یک جہتی کا تصور

سہانی نمودِ جہاں کی گھڑی تھی — تبسم فشاں زندگی کی کلی تھی
کہیں مہر کو تاجِ زر مل رہا تھا — عطا چاند کو چاندنی ہو رہی تھی
سیہ پیرہن شام کو دے رہے تھے — ستاروں کو تعلیمِ تابندگی تھی
کہیں شاخِ ہستی کو لگتے تھے پتے — کہیں زندگی کی کلی پھوٹتی تھی
فرشتے سکھاتے تھے شبنم کو رونا — ہنسی گل کو پہلے پہل آ رہی تھی
عطا درد ہوتا تھا شاعر کے دل کو — خودی تشنہ کامِ مئے بیخودی تھی
اٹھی اول اول گھٹا کالی کالی — کوئی حور چوٹی کو کھولے کھڑی تھی

زمیں کو تھا دعویٰ کہ میں آسماں ہوں
مکاں کہہ رہا تھا کہ میں لامکاں ہوں

کہ ضمیرِ قدرت نے خلافتِ ارض کا سوال اٹھایا اور عناصر کی ہمکاری کا معجزہ ظہور میں آیا۔ فرشتے جو عناصر کی کشمکش سے آگاہ تھے، متحیر ہو گئے۔ نیابت الٰہی یا خلافتِ ارض ایک بڑی ذمہ داری تھی اور عناصر کا پتلا اس بڑی ذمہ داری کا اہل کیسے ہوگا۔ ردو تردید کی توانائیاں کشت وخوں کا کھلا امکان پیش کر رہی تھیں۔ بے ارادہ توانا تحریکات نے بجا طور پر کہا کہ قدرت ایسے کو زمین پر اپنا خلیفہ بنائے گی جو کشت وخوں کرے گا، فتنے فساد برپا کرے گا؟ ایسی صورت میں کہ قدرت کے زیرنگیں بے چوں وچرا عمل کرنیوالی تحریکات موجود تھیں جنہوں نے ہمیشہ اس کی تسبیح وتہلیل کی تھی مگر ضمیرِ قدرت میں صرف عناصر کی ہمکاری اور اس کے

نتائج ہی نہیں تھے، وہ عنصر جس کے متعلق "روحی" کی عبارت وضع کی گئی تھی اور جس کی توانائیوں سے فرشتے آگاہ نہ تھے جس کی کارکردگی کے امکانات ان پر روشن نہیں تھے، قدرت اس سے بخوبی واقف تھی۔ تخلیقی کلی توانائی نے فرشتوں کے اعتراض کا انکار نہیں کیا۔ یہ نہیں کہا کہ یہ سفک الدما (خون خرابہ) نہیں کرے گا۔ صرف اتنا کہا کہ جو کچھ قدرت کے علم میں ہے، فرشتے نہیں جانتے یعنی اِنِّی اَعْلَمُ مَالَا تَعْلَمُوْن "جو میں جانتا ہوں تم نہیں جانتے"۔

اور جب وہ عنصر پیکر خاکی میں داخل کر دیا گیا تو بے ارادہ توانائیوں کو حکم ہوا "تعظیم کرو" جس میں ارادہ ظہور پا چکا تھا، وہ کیوں کر اپنے ارادے کا اظہار نہ کرتا۔ سب جھک گئے سوائے ابلیس کے۔ آدم کی اہمیت بے معنی رہتی اگر ابلیس کا انکار اس کی تعمیر میں شریک نہ ہوتا۔ اپنی قربانی دے کر ابلیس نے آدم کو عظمت دیدی اور اسطرح گدلے پانی کی بوند سے خون کی پھٹکی سے، گوشت کے لوتھڑے سے، ہڈی کے ڈھانچے سے، منڈھی ہوئی کھال سے، مٹی کے جوہر سے وہ بدن تیار ہوا جس میں ارادۂ الٰہی متمکن ہوا اور جس پر خلافت اللہ فی الارض کا تاج رکھا گیا۔ پھر تو وہ ایک دوسری ہما چیز ہو گیا۔ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ اَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيْهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيْعًاۢ بَصِيْرًا۔ (انسان کو مخلوط نطفے سے خلق کیا تاکہ مکلف کر سکوں، اس واسطے سمجھتا، سنتا اور دیکھتا بنایا) پلٹ جانے کا امکان یونہی نہیں تھا۔ قدرت کاملہ جس کو چاہے پلٹا لے جائے مگر وہ جو اپنی فکر و فہم سے پلٹنا چاہے، وہ ایک الگ قوم، وہ ایک الگ جنس، وہ ایک الگ توانائی، وہ ایک نئی تخلیق تھی اور ایسی تخلیق تھی کہ خلاق توانائی اس پر اپنی خلاقی کے لئے فخر کر سکی۔

ظاہر ہے کہ عناصر کے افتراق پسند، متقاطع میلانات کی یکجائی، تصادم، تقاطع اور کشمکش کا کھلا امکان رکھتے تھے۔ آگ پانی سے، مٹی ہوا سے مفاہمت کرنے پر رضامند کب تھی۔ جبریت، قدریت، قہاریت کا کرشمہ یہی تھا کہ متضاد عناصر ہمکار ہو گئے اور اس ہمکاری کے مظہر میں تناسب قہریت اس بات کا ضامن ہوا کہ سَفَكَ الدِّمَا، کے امکانات کو سمع، بصر اور فواد (دل، وجدان) کے امکانات سے مہذب کر کے مظاہر قدرت کو تسخیر کرنے کا کارنامہ انجام دیا جا سکے۔ اس طرح آدم کو روئے زمین کی خلافت عطا ہوئی۔ قرآن حکیم نے دو بڑی قوموں کا ذکر کیا ہے جن کے لئے۔ معشر الجن والانس" سے خطاب کیا۔ یہ دونوں بڑی قومیں ایسی تھیں جو قابل ذکر سمجھی گئیں۔ ایک قوم مٹی سے، دوسری قوم آتش سے خلق ہوئی۔ آتش مزاج میں تعقل اور تفکر کی تربیت اور تہذیب کا وہ امکان نہ تھا جو خاکی مزاج میں تھا۔ تعقل اور تفکر میں عجلت پسندی نہیں تھی جو آتشی مزاج کا خاصہ ہے۔ ٹھہر ٹھہر کے، سوچ سمجھ کے، رک کے، تھم کے، نتائج پر نگاہ رکھ کے کام کرنا ایک الگ بات تھی۔ الٰہی عمل نتیجہ خیز، مقصد طراز اور بامقصد ہوتا ہے۔ یہی پہلو انسان کا وہ پہلو تھا جس نے اس کو کرامت

کا مستحق بنادیا "لقد کرمنا بنی آدم و حملناهم فی البر والبحر"، جب بر اور بحر سے گزرتے گزرتے اس معاشرے نے اپنی نوآبادیاں قائم کر لیں تو اسے ایک معاشرتی نظام کی ضرورت شدید طور پر محسوس ہونے لگی اور اس نے اپنے اندر سے اپنا معاشرتی نظام نکالا۔ یہ گروہ گروہ ہو گیا۔ گروہوں میں تصادم تسابق بھی ہوئے اور مصالحتیں بھی ہوئیں۔ تصادم کی بنیاد اس کے آتشی عناصر تھے اور مصالحت کی بنیاد اس کا روحانی عنصر بنتا رہا۔ یہاں تک کہ افراد سے خاندان، خاندان سے قبیلہ، قبیلوں سے ریاست تک کے اصول و ضوابط مرتب ہوئے۔ ریاستوں میں تنازع اور تصادم ہوا کئے حکومتیں بنیں اور ٹوٹیں۔ قومیں ابھریں اور مٹیں خطہ ہائے ارض میں بٹیں، رنگ اور نسل میں بٹیں۔ بٹ بٹ کے ملیں اور مل کر بٹیں مگر آدمی بہر حال آدمی رہا چاہے وہ کسی بھی خطۂ ارض پر رہا ہو۔ اس کی بنیادی ضرورتیں، اس کی ساخت، اس کی خواہشات، اس کی تمنائیں اور آرزوئیں مشترک تھیں۔ حالات کی کھینچا تانیوں میں پڑ کر وہ بٹ تو گیا تھا لیکن اپنے ضمیر میں موجود وحدت کا وہ کبھی منکر نہیں ہوا۔ جہاں اس نے خوں ریز جنگیں لڑیں، وہیں اس نے عظیم الشان مفاہمتیں بھی کیں۔ اس نے بٹی ہوئی زمینوں کے خطوں کو متحد بھی کیا۔ اس نے رنگ اور نسل کے فرق کو مٹا کر ایک اصول میں بھی باندھا۔ کثرت میں وحدت کا اس نے نظام بھی قائم کیا۔

تاریخ انسانی کا مطالعہ کرنے والا کوئی بھی طالب علم اس حقیقت کا انکار نہیں کر سکتا کہ انسان نے ہر جنگ کے بعد صلح کی ہے۔ ہر کشمکش کے بعد منظم ہونے کی بھرپور کاوش بھی کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر اس کے خمیر میں یکجہتی کا امکان نہیں تھا تو تاریخ میں قوموں کے ملنے کے واقعات کیوں ہیں؟ اگر مختلف مذہبوں میں، رنگوں میں، نسلوں میں مزاجوں میں جغرافیائی حدود میں بٹے ہوئے لوگوں میں کوئی رشتۂ مشترک نہیں تھا تو یہ ملے کیسے؟ ان کا ملنا اس بات کی دلیل ہے کہ انھوں نے اپنے رشتۂ اشتراک کو سمجھنے اور پکڑنے کی کوشش کی۔ بڑے بڑے امپائر بنائے۔ عالمی مذاہب قائم کئے۔ تاریخ انسانی کا مطالعہ ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم یہ تسلیم کریں کہ قومی یکجہتی کے عناصر انسان میں بنیادی طور پر موجود ہیں۔

ڈاکٹر سید مجاور حسین رضوی نے قومی تہذیب اور اس کے ارتقا کو پیش کرتے ہوئے بڑی خوبصورت اور سچی بات کہی ہے:

> "دنیا کی تاریخ اقوام کے عروج و زوال کا آئینہ ہے۔ ہر دور میں تدریجی ارتقا کی قوتوں نے ایک قوم کی تشکیل کی اور حالات کے جبر نے اسے صفحۂ ہستی سے مٹا دیا۔ قومیں بنتی اور بگڑتی رہیں۔ آسوریہ، بابل اور نینوا کے دامن میں ہزار ہا کہانیاں بکھری ہوئی ہیں جن کی نشاندہی آثار قدیمہ کی کھدائی اور عہد نامہ

علیق سے ہوتی ہے۔ تاریخ کے یہ بدیہی حقائق کم از کم قوم کے مجرد لفظ کے ایک پہلو کی تعریف و تشریح میں مدد دیتے ہیں۔ اور ان سے یہ اندازہ ہوجاتا ہے کہ قوم کا وجود کوئی الہامی شئے نہیں ہے بلکہ تاریخ کا ایک سماجی عمل ہے اس طرح مختلف قوموں کا ایک دوسرے سے اتحاد بھی ممکن ہے اور تصادم بھی اور ان دونوں کے نتیجہ میں بھی ایک نئی قوم وجود میں آسکتی ہے۔"[1]

تاریخ کا سماجی عمل اگر سائنٹفک بنیادوں پر سمجھا جائے تو یہ بات اظہر من الشمس ہوجاتی ہے کہ اس عمل کے پیچھے انسانی اتحاد کا ایک وجدانی تصور متحرک توانائی کی حیثیت سے سرگرم عمل رہا ہے۔ چونکہ اتحاد ایک اضافی تصور ہے جس کے معنی بغیر اختلاف کے مرتب ہو ہی نہیں سکتے۔ لیکن اتحاد اپنے متمم اختلاف کے مقابلے میں زیادہ توانا ہے کیونکہ اختلاف رنگ، روپ، زبان، مذہب اور عادات کا بھی ہوسکتا ہے جو فی نفسہ ذیلی حیثیت رکھتا ہے۔ گورے مرد کالی عورتوں سے محبت کر سکتے ہیں اور رنگ کا اختلاف اس محبت میں حائل نہیں ہوتا۔ چینی تہذیب کے عادی ہندوستانی تہذیب کے عادی لوگوں کے ساتھ اخوت کے رشتۂ اشتراک میں بندھ سکتے ہیں۔ معاشرتی عادات کا اختلاف رہتے ہوئے بھی اتحاد میں مانع نہیں ہوتا۔ ایک ہی ماں باپ کے چار بیٹوں میں اختلاف مزاج پایا جاسکتا ہے، لیکن یہ اختلاف ان کے اتحاد کو متاثر نہیں کرسکتا اس طرح اختلافات جو اتحاد کے متمم ہیں، اتحاد کے مقابلے میں واقعیت کے اعتبار سے ثانوی حیثیت رکھتے ہیں اور آدمی اختلافات کے ملنے سے ہی پیدا ہوتا ہے۔ مرد اور عورت جسمانی طور پر بھی، ذہنی طور پر بھی، عملی طور پر بھی، فکری طور پر بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن جب یہی ایک دوسرے سے ملتے ہیں تو اس طرح ملتے ہیں کہ ان کی واقعی ہمکاری نئے وجود کی ضامن ہوجاتی ہے۔ اگر ان میں اتحاد مقصد نہ ہو تو کوئی انسانی وجود منصۂ شہود پر نہ آئے۔ اس طرح اتحاد ایک فدری معاملہ ہے جس کی قوی وابستگی مقاصد سے ہے اور اختلاف ایک جبری معاملہ ہے جسکی وابستگی تحول پذیر حالات سے ہے۔ اس طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ زندہ رہنے کا مقصد متحد کرنیکا محرک بنتا ہے اور اس خواہش کی تسکین کے لئے اتحاد جواز فراہم کرتا ہے۔ افراد میں زندہ رہنے کی خواہش خاندان کو، اور خاندانوں میں زندہ رہنے کی خواہش قبیلوں کو اور قبیلوں میں زندہ رہنے کی خواہش ریاستوں کو اور ریاستوں میں زندہ رہنے کی خواہش بین المملکتی تصورات کو جنم دیتی ہے۔ اس خواہش کی تربیت، ارتقا، تہذیب صدیوں میں ہوتی ہے لیکن یہ خواہش بنیادی طور پر اول دن سے موجود تھی۔ اس خواہش نے انسانوں میں قومیں بنائیں

[1] اردو شاعری میں قومی یکجہتی کے عناصر ص ۲۱

لفظ قوم اپنے معنوی تناظر میں بڑا ہی سیال اور کثیر الجہت ہے۔ اس کا استعمال اقوام عالم کے ادب میں انگنت السانی اتحاد کی صورتِ حال کے اظہار کے لئے ہوا ہے۔ ڈاکٹر سید مجاور حسین نے میک آئیور، اوپن ہیمر، جے پرکاش نارائن، جون اسٹیوارٹ مِل، آرنسٹ رینن وغیرہ کا حوالہ دیتے ہوئے مربوط انداز میں معنوی تناظر کی جہات کی کثرت سے ہمیں واقف کرایا ہے۔ ان کے قول کے مطابق بھی یہ لفظ مبہم طور پر اور بڑی حد تک غیر متعین معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ قوم سے کبھی ایک مذہب کے ماننے والے، کبھی ایک علاقے کے رہنے والے یا کبھی ایک سیاسی انتظامیہ کے تحت زندگی گزارنے والے مراد لئے گئے ہیں۔ گویا قوم کا کوئی معین مفہوم نہیں ہے بلکہ سیاسی حالات کے تحت مختلف مفکرین نے اس کے مختلف معنی معین کئے ہیں یہاں تک کہ ازمنۂ وسطیٰ میں جرمنی اور فرانس میں نیشن کا تصور حکمراں طبقہ کے لئے استعمال ہوتا تھا لیکن دھیرے دھیرے اس تصور نے ایک آزاد، خود مختار مملکت کے باشندوں کا تصور اختیار کر لیا۔ یہ تصور قانونی اعتبار سے درست ہو سکتا ہے لیکن تجربہ اور دور حاضر کی تاریخ کا مشاہدہ اس تصور کی تردید کرتا ہے۔ میک آئیور کا خیال ہے کہ "قومیت مشترکہ جذبہ اور ایک دوسرے سے وابستگی کے ایسے شعور کا نام ہے جسے ایسے تاریخی حالات نے جنم دیا ہو جنہیں مشترکہ روحانی ورثہ ملا ہو . . . اور جو یہ خواہش رکھتے ہوں کہ وہ اپنی حکومت بنائیں"[1] اور آگے چل کر میک آئیور کہتا ہے کہ ایسا دوسری قسم کی اجتماعی ہیئتوں میں بھی ہو سکتا ہے کیوں کہ اگرچہ مشترکہ علاقہ اور مشترکہ طرزِ زندگی کسی قوم کے مشترکہ ہونے کے شرائط میں شامل ہیں لیکن ان کی حد بندی وہ خود نہیں کر سکتے کہ کتنا علاقہ اور کس حد تک طرزِ زندگی میں وہ مشترک ہیں۔ اپنے اس خیال کو تقویت پہنچانے کے لئے میک آئیور اوپن ہیمر کا قول نقل کرتا ہے "قومیت کا شعور قوم کو بناتا ہے۔ قوم قومیت کے شعور کو نہیں بناتی۔"

جے پرکاش نارائن کا خیال ہے کہ "یہ نہیں کہا جا سکتا کہ قومیت کا وہ شعور جو دور حاضر میں ہے، کب پیدا ہوا لیکن اٹھارہویں صدی کے وسط میں اس کے آغاز کی نشاندہی کرنا غلط نہ ہوگا۔"[2] قومیت کا دور حاضر کا نظریہ ان نظریات سے قطعی میل نہیں کھاتا جو عہد قدیم میں ملت یا سنتان کے الفاظ سے تعبیر کی جاتی تھی۔ اس حیثیت سے یہ درست ہے کہ ان تصورات نے موجودہ نظریات کے لئے ایک بنیاد کا کام دیا ہے اور اپنی تہذیبی قدروں اور اپنی تاریخ سے اس تصور کو ارتقائی مدارج طے کرنے میں مدد دی ہے۔ فریڈرک ہرز کا خیال ہے کہ "ہندوستانی چینی اور مسلمان نسبتاً ہم آہنگ اور عظیم تہذیبیں لے کر آئے لیکن موجودہ قومیت کا تصور اس وقت تک ان

---

1. MACIVER : A TEXT BOOK OF SOCIOLOGY (U.S.A.) P. 155
2. JAY PRAKASH NARAYAN : CONCEPT OF NATIONAL HOOD (WE SHALL UNITE P. 11)

کے لئے اجنبی تھا جب تک کہ یورپی تصورات نے انھیں متاثر نہیں کیا۔ قدیم یونان، ازمنۂ وسطیٰ کے اٹلی اور جرمنی میں عظیم الشان تہذیبیں تھیں لیکن مختلف منقسم شدہ لوگوں کے درمیان کسی طرح کا کوئی قومی اتحاد بہ مشکل پایا جاتا تھا۔[1]

قومیت کا تصور ایک تو فلسفۂ قانون کی بنیاد پر ہوگا اور دوسرے سماجی بنیاد پر۔ قانونی بنیاد پر قومیت کے تصور کے لئے:- (۱) آزاد حکومت (جسے اس کے شہری تسلیم کرتے ہوں) (۲) علاقہ (۳) اقوام عالم کی طرف سے قانونی طور پر تسلیم شدہ ہونا ضروری ہے۔ جان اسٹیوارٹ مل کے مطابق "قومیت کا جوہر باہمی ہمدردی اور اپنی حکومت کے تحت متحد رہنے کی خواہش ہے جو ماضی کے تاریخ و سیاست، جذبۂ افتخار و ذلت، دکھ اور سکھ کے مشترکہ تجربات کی بنیاد پر پیدا ہوتی ہے۔"[2] گل کرسٹ کے خیال میں "قومیت ایک روحانی جذبہ یا اصول ہے جو عام طور سے ایک ہی ذات والوں، ایک ہی وطن کے باشندوں ایک ہی زبان و مذہب کے لوگوں، ایک ہی تاریخی ورثہ رکھنے والوں اور مشترکہ مفاد کے ساتھ ایک ہی سیاسی جماعت اور سیاسی اکائی کے لوگوں میں پیدا ہوتا ہے۔"[3]

قومیت کی تعریف کرتے ہوئے لارڈ برائس نے اپنا خیال اس طرح ظاہر کیا ہے۔ "قومیت وہ آبادی ہے جو زبان و ادب، تصورات و رسم و رواج جیسے رشتوں سے اس طرح بندھی ہوئی ہو کہ وہ اپنی ٹھوس اکائی کو محسوس کرے اور انہیں بنیادوں پر بندھی ہوئی دوسری آبادی سے اپنے آپ کو علاحدہ سمجھے۔"[4] ارنسٹ رینان کا خیال ہے کہ "قومیت کا تصور نسل، مذہب، زبان، مملکت، تہذیب یا اقتصادی مفادات کی بنیاد پر نہیں ہوتا بلکہ عظیم افراد، صحیح عظمت اور مشترکہ تجربات ایک قومیت کی تشکیل میں معاون ہوتے ہیں اور اس سے بھی زیادہ مشترکہ دکھ ہیں جو فتوحات سے زیادہ ایک قوم کو وجود میں لاتے ہیں۔ ایک قوم ماضی کی قربانیوں کے شعور اور مستقبل میں مزید قربانیاں دینے کی رضامندی کے احساس سے جنم لیتی ہے۔"[5]

1. FREDRICK HERTZ : NATIONALITY IN HISTORY AND POLITICS pp. 25-29
2. J. S. MILL : CONSIDERATION OF REPRESENTATIVE GOVERNMENT p. 287
3. TYAGI & SHARMA : PRINCIPLE OF POLITICAL SCIENCE BY HINDI p. 74
4. DR. RAJENDRA PRASAD : INDIA DIVIDED p. 8
5. OVEST - A - QU - UNE - NATION LECTURE 1882 pp. 226-227 VIDE DR. RAJENDRA PRASAD : INDIA DIVIDED p. 8

مندرجہ بالا حوالے اس بات کی کھلی نشاندہی کرتے ہیں کہ تومبت اپنے SEMANTIC PRESPECTIVE (معنوی تناظر) میں نفسیاتی، جذباتی، داخلی اہمیت کی حامل ہے یہاں پر نامناسب نہ ہوگا اگر ہم CARL GUSTAV JUNG کے نسلی لاشعوری افکار کا حوالہ دیتے چلیں:

"THE DEVELOPMENT OF AN ATTITUDE, EITHER EXTROVERTED OR INTROVERTED, AND A FUNCTION IS PART OF THE PROCESS OF LIVING, OF ADAPTING OURSELVES TO OUR WORLD AND MAKING OUR MARK IN IT, UNLESS THERE IS SOME STRONG INTERFERENCE, WE DEVELOP ALONG THE LIVES THAT ARE EASIEST TO US. BUT WE ALSO LIKE TO PUT OUR BEST FOOT FOREMOST. THIS MEANS THAT WE USUALLY DEVELOP OUR BEST FUNCTION, BE IT THINKING OR INTUITION, FEELING OR SENSATION, AND AT THE SAME TIME HAVE A STRONG TENDENCY TO CONFORM TO WHAT IS EXPECTED OF US, TO RESPOND TO EDUCATION AND SOCIAL PRESSURE, TO BEHAVE IN AN ACCEPTED WAY."[1]

"کسی میلان کا ارتقا، وہ میلان قنوطی ہو یا رجائی اور اس کا رتاؤ زندگی کے رویوں کے ان حالات میں ایک جزو کی حیثیت رکھتا ہے جو ہم زندگی کے ساتھ مفاہمت کرنے میں اور اس میں اپنا ایک مقام حاصل کرنے میں بناتے ہیں۔ عام طور پر ہم آسان رویے اختیار کرتے ہیں جب تک کوئی غیر معمولی رکاوٹ نہ پیدا ہو۔ مزید برآں ہماری یہ خواہش ہوتی ہے کہ ہمارا رویہ بہترین بھی ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عام طور پر ہم فکر ہو یا وجدان، جذبہ ہو یا حس، بہترین مظاہرہ کرنا چاہتے ہیں۔ اور ساتھ ہی ہماری خواہش یہ ہوتی ہے کہ ہم ان توقعات پر پورے اتریں جو توقعات ہم سے وابستہ کی گئی ہیں۔ ہم علمی اور معاشرتی تناؤ میں منظم طور پر اپنا ردِ عمل ظاہر کرتے ہیں۔"

---

1. AN INTRODUCTION JUNG'S PSYCHOLOGY p. 47

یہ حوالہ اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ معاشرے میں ہم اپنے محاذ پر اپنی بہترین کارکردگی کا مظاہرہ کرنے کی جبلی طور پر خواہش رکھتے ہیں۔ جونگ نے اس کو اپنی کتاب ESSAYS OF ANALYTICAL PSYCHOLOGY میں زیادہ وضاحت کے ساتھ کہا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"SOCIETY EXPECTS AND INDEED MUST SPECT, EVERY INDIVIDUAL TO PLAY THE PART ASSIGNED TO HIM AS PERFECTLY AS POSSIBLE, SO THAT A MAN WHO IS A PERSON......MUST AT ALL TIMES......PLAY THE ROLE OF PERSON IN A FLAWLESS MANNER. SOCIETY DEMANDS THIS IS A KIND OF SURETY ! EACH MUST STAND AT HIS POST, HERE A COBBLER, THERE A POET."[1]

بایں اعتبار ہر شخصیت جو کسی بھی معاشرے میں اپنا تشخص اختیار کرتی ہے، وہ فی الحقیقت چہرے پر ایک چہرہ ہوتی ہے یا ایک نقاب ہوتی ہے جو نقاب کبھی معاشرتی عادات اور رویوں کی بنا پر افراد اپنے لئے گاڑھتے ہیں۔ یہ نقاب ایک اجتماعی شعور ہے۔ یہ فی الحقیقت شخصیت نہیں ہے۔ اس کی مثال تمثیل میں نظر آتی ہے جہاں رستم سہراب پر حملہ کرتا ہے۔ رستم حقیقت میں رستم نہیں ہوتا نہ سہراب حقیقت میں رستم کا بیٹا سہراب ہوتا ہے لیکن دونوں کے روپ ایک دوسرے کے لئے رستم و سہراب کے رُوپ ہوتے ہیں اور دیکھنے والے بھی یہ جانتے ہیں کہ وہ رستم اور سہراب نہیں ہیں مگر انہیں رستم اور سہراب مانتے ہیں۔ اور ان پر وہی اثرات مرتب ہوتے ہیں جو اثرات باپ بیٹے کی جنگ، دیکھنے والوں کے ذہن پر مرتب کرتی ہے۔ اسٹیج پر ان کی شخصیت ایک طرح سے ان کی ذاتی شخصیت کا نقاب بن جاتی ہے اور اس طرح ہماری معاشرتی زندگی بھی کم و بیش ایسی ہی اداکاری ہوتی ہے اس اجتماعی اداکاری کے تصور کو اگر ہم معاشرے کے نظام پر منطبق کریں تو اس سے قومیت کا تصور ابھرے گا۔

ڈاکٹر۔ کے۔ ایم۔ منشی نے غالباً جونگ کے نسلی لاشعور کے اسی تصور کو ذہن میں رکھا تھا جب انہوں نے لکھا کہ "ایک متحدہ قوم کے لئے مشترکہ حافظہ، متحد ہونے کی خواہش اور مشترکہ عمل کی صلاحیت ضروری ہوتی ہے"۔[2]

مشترکہ لاشعور صرف نظری معاملہ نہیں ہے جب تک علم نفسیات پر ہماری گرفت نہ ہو صحیح طور پر اس کے IMPLICATIONS (اثرات) کو سمجھ نہیں سکتے اور کسی ایسے مسئلے میں اترنا نہ تو ہمارے مقالے کے حدود

---

1. AN INTRODUCTION TO JUNG'S PSYCHOLOGY, p. 48.
2. K.C. SON : NATIONAL INTEGRATION AS I UNDERSTAND pp.29-30

میں ہے اور نہ صفحات کی تنگ دامانی اس کی اجازت دیتی ہے لیکن چونکہ بغیر اس بنیادی محرک کو سمجھے ہوئے ہم نہ تو قوم کو سمجھ سکتے ہیں اور نہ یک جہتی کو۔ اس لئے ہم اس کے مبادی پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالتے ہوئے اپنے مقصد کی طرف بڑھ جائیں گے۔

ہم یہ جانتے ہیں کہ انسان گروہوں میں رہتا ہے اور یہ گروہ کسی خلا میں نہیں رہتے بلکہ کسی خطۂ ارض پر رہا کرتے ہیں اور جیسے ہی یہ بات تسلیم کر لیتے ہیں کہ کوئی انسانی جرگہ کسی ایک خطۂ ارض پر ہے ویسے ہی اس جرگے کی شیرازہ بندی کا ایک نیا مسئلہ سامنے آجاتا ہے جس کا تعلق براہِ راست تہذیبی، جغرافیائی تاریخی، انسانی، مذہبی، اقتصادی، سیاسی جہتوں سے جڑا ہوا ہے۔ ان مختلف النوع جہتوں کا تفصیلی اور فرداً فرداً جائزہ ایک انسائیکلوپیڈیا تیار کر سکتا ہے اور کئی زندگیوں کا طلب گار ہے۔ اس لئے ہم پھر مجبور ہیں کہ وقت اور صفحات کو بچانے کے لئے ان مختلف جہتوں کو کسی ایک تصور میں INTEGRATE کر دیں۔ یہ تصور لفظ کلچر سے کسی حد تک ادا ہو جاتا ہے۔ اس طرح کلچر مختلف حیاتی محرکات کے معنوی انضمام (INTEGRATION) سے مرتب ہونے والی ایسی ناگزیر واقعیت ہے جس کے بغیر انسانی کارکردگی سمجھ میں نہیں آسکتی۔ کسی بھی قوم کے لئے اپنے واقعی وجود کا تعین کرنا ضروری ہو جاتا ہے لیکن مختلف قوموں کو ایک رشتے میں پرونے کو ان کی ہمکاری اور انضمام کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے، اسی کو ہم تہذیب کا نام دیتے ہیں۔ مختلف زاویوں سے یہ انضمام واقع ہوتا ہے۔ اہم ترین زاویہ اقتصادی زاویہ ہے کیوں کہ اقتصادی اشتراک ایک ایسی ناگزیر بنیاد ہے جس کے بغیر کوئی مشترکہ تہذیب یا مشترکہ تاریخی احساس یا مشترکہ کلچر آسانی سے سمجھ میں نہیں آسکتا۔ کئی مذہب کے لوگ بغیر مذہبی اشتراک کے بھی ایک ساتھ رہ سکتے ہیں۔ کئی نسلوں کے لوگ بغیر نسلی اشتراک کے بھی ایک ساتھ رہ سکتے کئی زبانوں کے لوگ بغیر لسانی اشتراک کے بھی ایک ساتھ رہ سکتے ہیں لیکن مختلف اقتصادی مقاصد کے لوگ کبھی ایک ساتھ نہیں رہ سکتے ہیں اس لئے قوموں میں ہمکاری اور انضمام کی بنیاد مشترک اقتصادی مقاصد پر ہوتی ہے۔ کسی بھی معاشرے کی ریڑھ کی ہڈی اس معاشرے کا اقتصادی نظام ہوتا ہے۔ یہ وہ زریں رابطہ ہے جو قوموں میں سربراہی دیتا ہے۔ اس سلسلے میں تاریخ کے اوراق جب الٹتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ عباسی دور حکومت میں عرب اور ایران قومیتوں کا ایک مذہب کے تحت ہم آہنگ ہونا، اور شمالی امریکہ میں سفید نسل اور حبشیوں کا ایک ہی سیاسی پرچم تلے رہنا، سوویت یونین میں جارجیا، کریمیا اور ازبک یا تاجک لوگوں کا سیاسی جذبات کے تحت قومی ہم آہنگی کے شعور کو جذب کرنا، چین میں منگولیا سنکیانگ کے علاقوں میں رہنے والی قومیتوں کا ایک دوسرے سے وابستہ ہو جانا سب اس بات کا ثبوت ہیں کہ ایسی صورتیں مختلف قومیتوں کے مشترکہ احساس کو مضبوط بناتی ہیں۔ ان کے درمیانی خلا کو پُر کرتی ہیں اور ان کے درمیان ایسے رشتے پیدا کرتی ہیں جو انھیں متحد

رکھنے میں معاون ہوں۔

جیساکہ اوپر عرض کیا جاچکا ہے کہ تہذیب یا کلچر مختلف رنگ، نسل، مذہب کے افراد کو ایک رشتے میں باندھ سکتی ہے اور ان کا اتحاد قائم کر سکتی ہے تو ہمارے لئے یہ ناگزیر ہو جاتا ہے کہ ہم تہذیب کے معنی کو سمجھ لیں تہذیب اور کلچر بھی ایک غیر معین معنوی تناظر کی صورت ترسیل ہے جس میں نسل، مذہب، رنگ، معاشرتی عادتیں جغرافیائی حد بندیاں، اشیائے ضرورت کی لین دین، زرمبادلہ کی حرکت، اقتصاد کے مسائل سبھی کچھ اس طرح شیروشکر ہوتے ہیں کہ کلچر سے ان میں کسی ایک کو بآسانی جدا نہیں کیا جاسکتا۔ کلچر کو کلچر بنانے میں ان میں سے ہر ایک ناگزیر تو ہوتا ہے لیکن تنہا کوئی کلچر نہیں ہوتا، نہ تنہا کوئی ایک کلچر بنا سکتا ہے۔ جہاں تک نسل کا تعلق ہے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی ایک نسل کلچر بناتی ہے اگرچہ بعض مفکر اس نظریے کے حامل ہوتے ہیں لیکن اس نظریے کی عملی تردید دوسری جنگ عظیم نے کر دی ہے جو ہماری تاریخ میں محفوظ ہے اور بقول ڈاکٹر سید مجاور حسین:

> "نسل پر کلچر کی بنیاد رکھنے والے گروہ کی عملی تردید دوسری جنگ عظیم نے کر دی اور یہ ثابت کر دیا کہ نسلی تفوق یا نسلی کلچر اپنا وجود نہیں رکھتا۔ ایک ہی نسل کے لوگ مختلف جگہوں میں پھیلے ہوئے ہیں اور اپنے مزاج و مذاق کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ ان میں کسی طرح کی ہم آہنگی نہیں پائی جاتی۔ دوسری بات یہ ہے کہ نسل کی بنیاد رنگ، جسم کی ساخت اور کھال پر ہوتی ہے اور یہ تمام باتیں جغرافیائی حالات کی مرہون منت ہوتی ہیں جب کسی ایک خطے سے دوسرے میں ہجرت کی گئی تو زماں و مکاں کی تبدیلی نے اور مختلف خطوں کے افراد کے باہمی میل جول نے نسلی اثرات بڑی حد تک زائل کر دیئے اور اس طرح نسلی کلچر کا تصور ہی ختم ہو گیا۔"[۱]

بعض مفکرین کلچر کی بنیاد سیاسی نظام کو مانتے ہیں لیکن تاریخ اس بات پر شاہد ہے کہ سیاسی مملکتیں جغرافیائی بنیادوں پر سمٹتی، پھیلتی رہتی ہیں۔ ملکوں کے نقشے بدل جاتے ہیں، حکومتوں کے نظام بدل جاتے ہیں روس میں زار کی عظیم الشان حکومت کبھی ہوا کرتی تھی، آج نہیں ہے۔ ہندوستان کبھی چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا تھا پھر ایک متحدہ ہندوستان مغل سیاست کے نتیجے میں بنا۔ پھر برطانوی سامراج کے ختم ہوتے ہوتے دو حصوں میں بٹا پھر موجودہ عہد میں پاکستان، ہندوستان، بنگلہ دیش کے تین حصے ہو گئے۔ اس طرح ہم کلچر کو

۱۔ اردو شاعری میں قومی یکجہتی کے عناصر ص ۱۷،۱۶

سیاست کی بنیاد پر بھی نہیں رکھ سکتے۔

مذہب جیسا کہ ہم جانتے ہیں انسانی افراد کے اتحاد کی ایک قوی تحریک ہے اور شاید اسی بنیاد پر بعض دانشوروں نے مذاہب کو کلچر کی بنیاد قرار دیا ہے لیکن جب ہم سائنٹفک تحلیل کرتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں کہ تہذیب صرف مذہب کی اساس پر قائم نہیں ہے۔ جو اجتماعی شعور تہذیب میں پایا جاتا ہے وہ مذہب سے مرتب ہونے والے اجتماعی شعور سے الگ ہے۔ اس کی مثال بہت بین ہے۔ ہندوستان کے عیسائی اور ہندوستان کے مسلمان، یورپ کے عیسائیوں اور عرب کے مسلمانوں سے قطعاً مختلف ہیں۔ یہ اختلاف ایک مذہب رکھتے ہوئے بھی، کلچر کا اختلاف مانا جاتا ہے۔ اس طرح قطعی طور پر یہ بات نہیں کہی جا سکتی ہے کہ مذہب کلچر کی بنیاد ہے اور ہم یہ بات پہلے بھی کہہ چکے ہیں کہ اس کے لازمی اجزا میں تو مذہب کی کارکردگی اور کارفرمائی ہو سکتی ہے لیکن کلیتاً مذہب کلچر کی بنیاد نہیں بن سکتا۔

اب جہاں تک بات اقتصادی اشتراک کی ہے تو بقول ڈاکٹر سید مجاور حسین اقتصادی بنیادوں پر کلچر کی تعریف کرنیوالے دانشور بھی صرف اقتصادی وحدتِ مقصد کو کلچر کی بنیاد نہیں مان سکتے۔ یہ اور بات ہے کہ اقتصاد کی غالب کارفرمائی کلچر کی تعمیر میں مانی جا سکتی ہے لیکن اقتصاد ایک میکانکی خارجی مسئلہ ہے اور انسان کلیتاً میکانکی اور خارجی واقعہ نہیں ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "اقتصادی بنیادوں پر کلچر کی تعریف کرنیوالے دانشور اس طرح سوچتے ہیں کہ ذرائع پیداوار پر جس طبقہ کا قبضہ ہوتا ہے اسی طبقہ کے عادات وخصائل اور خصوصیات زندگی کلچر کے خدوخال بناتے ہیں۔ یہاں تک اس کلید کو تسلیم کرنے میں ہرج نہیں ہے۔ یہ بھی درست ہے کہ اقتصادی نظامِ زندگی ہی کی بنیاد پر کلچر کا وجود ہوتا ہے اور برسرِ اقتدار طبقہ اپنے کلچر کو اس طبقہ پر مسلط کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جس کا وہ استحصال کرتا رہا ہے۔ اقتصادی زاویۂ نظر سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ طبقات میں کلچر کے اعتبار سے تو تفوق کا جذبہ بھی موجود رہتا ہے اور برسرِ اقتدار طبقہ کلچر کے اعتبار سے دوسرے طبقات کو حقیر اور غیر مہذب سمجھتا ہے۔ اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ طرزِ زندگی، ادب، معاشرتی مسائل کو پرکھنے کا زاویۂ نظر بھی بڑی حد تک اقتصادی نظام کے تابع ہوتا ہے۔ صنعتی فضا یقیناً نئے تصورات کی حامل ہوتی ہے اور مزاجوں میں بھی اختلاف ہوتا ہے لیکن یہ تمام باتیں درست ہوتے

ہوئے بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عملی اعتبار سے زندگی کے ہر گوشے پر اقتصادی نظام حاوی نہیں ہوتا۔ ضروریاتِ زندگی پوری ہو جانے کے بعد بھی زندگی کے وہ جذباتی گوشے تشنہ رہ جاتے ہیں جن کا تعلق رشک، حسد، محبت نفرت، افتخار و حقارت سے ہوتا ہے، اقتصادی نظام زندگی کے معروضی پہلو سے بحث کرتا ہے اور اس کے نتیجہ میں جو تہذیبی، اخلاقی، جمالیاتی نظام وجود میں آتا ہے اکثر اسی پر پوری طرح اثر انداز نہیں ہوتا اور ان کا آزاد وجود ہم کو متوجہ اور متاثر کرتا رہتا ہے۔ روزمرہ کی زندگی میں جذبات کی تہذیب و ترتیب اور خیالات و اخلاق پر احتساب کا تعلق مذہب اور اخلاقیات سے ہی ہوتا ہے اس لئے جب تک کوئی ایسا سائنسی معجزہ وجود میں نہیں آتا جو انسان کے طرز فکر کی مکمل تربیت کر سکے اس وقت تک یہ ماننا پڑے گا کہ اقتصادی دائرہ سے الگ ہٹ کر بھی بعض اثرات انسانی زندگی کو متاثر کرتے رہتے ہیں۔ ارسطو نے جب کتھارسس کا لفظ استعمال کیا تھا تو غالباً اس کے ذہن میں یہ بات رہی ہوگی کہ ذہنی اور جذباتی کتھارسس کے لئے یا تزکیہ نفس کے لئے کچھ اور عوامل درکار ہیں۔ کچھ ایسی قدریں ہیں جن کا تعلق داخلی امور سے ہے۔"[1]

بقول وہائیٹ ہیڈ:

"IN ANY HUMAN SOCIETY, ONE FUNDAMENTAL IDEA TINGEING EVERY DETAIL OF ACTIVITY IS THE GENERAL CONCEPTION OF THE STATUS OF THE INDIVIDUAL MEMBERS OF THAT GROUP, CONSIDERED APART FROM ANY SPECIAL PREEMENCE. IN SUCH SOCIETIES AS THE EMERGE INTO CIVILIZATION, THE MEMBERS RECOGNIZE EACH OTHER AS INDIVIDUAL EXERCISING THE ENJOYMENT OF EMOTIONS, PASSIONS, COMFORTS AND DISCOMFORTS PERCEPTIONS, HOPES, FEARS AND PURPOSES. ALSO THERE ARE POWERS OF INTELLECTUAL UNDERSTANDING INVOLVING DISCRIMINATION OF DETAILS OF CHARACTERS, JUDGEMENTS OF TRUE OR FALSE, AND OF BEAUTIFUL

---

[1] اردو شاعری میں قومی یک جہتی کے عناصر ص ۱۶-۱۷

OR UGLY, AND OF GOOD OR BAD. WE PASS OUR LIVES VAGUELEY AND FLITTINGLY ENTERTAINING GROUPS OF SUCH EXPERIENCES, AND WE ATTRIBUTE LIKE WAYS OF EXISTENCE TO OTHER."[1]

"کسی بھی انسانی معاشرے میں وہ بنیادی تصور جو اس معاشرے کی تحریکات کے تمام جزئیات سے وابستہ ہے، اس میں فرد اور معاشرے کے درمیان بالادستی کا تصور ہے۔ ایسے معاشرے میں جب وہ تہذیب کی ارتقائی منزلوں میں ابھر آتے ہیں، افرادِ معاشرہ ایک دوسرے کی پہچان، ہمدردی، جذباتی لگاؤ، آرام، تکلیف، توقع، تجربہ، خوف، اور مقاصد کے تحت کرتے ہیں۔ اگرچہ فکری اور ذہنی توانائی کی بنیادوں پر ان میں اختلاف ہوتا ہے اور ان کے فیصلے حق اور باطل، خیر اور شر اور حسن و قبح کے ایک دوسرے سے الگ ہو جاتے ہیں اور ہم غیر معین طور پر ان اختلافات کے درمیان جھولتے رہ جاتے ہیں۔"

انسانی معاشرہ یا ہماری قومی شناخت بھی ان ہی غیر معین تضادات میں لی جانے والی پینگوں میں سے کسی پینگ سے مشابہ ہے، اس طرح ہم قومیت کے تصور کو کوئی ساختہ اور آوردہ حیثیت نہیں دے سکتے، نہ ہی ہم اسے ہوابند اور خانہ بند کر سکتے ہیں۔ ہم اسے زندگی کی طرح نامی، سیال غیر معین اور کثیر الجہات ماننے پر مجبور ہیں۔ اقبال کے یہاں قوم کا ایک ایسا ہی فطری تصور پایا جاتا ہے۔ قومیت آفاقی قومیت بن سکتی ہے:

جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائیگا
ترکِ خرگاہی ہو یا اعرابیٔ والا گہر

متحدہ قومیت ایک اعیانی ARCHETYPAL تصور کی حیثیت رکھتی ہے جس کی بنیادیں انسانی معاشرے کے قدیم ترین دھندلکوں میں گم ہیں لیکن جو ایک قوی لاشعوری محرک کی حیثیت سے اقوامِ عالم میں بلا امتیاز مذہب و ملت، رنگ و نسل، تہذیب و سیاست پائی جاتی ہے۔ ہم اسے فطری یک جہتی سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ نسل نسل ہونا، فرقہ فرقہ ہونا یا زوج زوج ہونا انسانیت کا ساختمانی مزاج ہے۔ مذہبی، سیاسی تہذیبی، معاشرتی، یا لسانی تغیرات اس فطری یک جہتی پر اثر انداز نہیں ہوتے بلکہ ان کے صوری اختلافات میں پایا جانے والا معنوی آہنگ یا رشتۂ اشتراک یا ربطِ داخلی اسی فطری یک جہتی سے نمو پاتا ہے۔ چونکہ ہمارا

---

1. ADVENTURE OF IDEAS p. 17

مقالہ ہندوستان کے تناظر میں ہے اس لئے نامناسب نہ ہوگا اگر ہم ہندوستانی قوموں میں پائے جانے والے داخلی ربط کی فطری یک جہتی کی بنیادیں تلاش کریں۔ چونکہ ہندوستانی تہذیبیں بھی بہت قدیم ہیں اور ہماری دیو مالائیں بھی زمانہ ماقبل تاریخ کی کوکھ سے جنم لیتی ہیں اس لئے ہم اس ضمن میں اپنے مقالے کو (صفحات کی تنگی کے پیش نظر) عہد مغلیہ کے زوال سے آزادی تک محدود رکھیں گے۔ سید عابد حسین نے قدیم ہندوستان میں قومیت کی ابتدا اور نشوو نما پر اپنی کتاب "قومی تہذیب کا مسئلہ" میں روشنی ڈالی ہے اور سید مجاور حسین نے ادب کے میدان میں قومی یک جہتی کے تصور کے ارتقا پر آغاز شاعری سے عہد نو کے مسائل تک اپنی کتاب "اردو شاعری میں قومی یک جہتی کے عناصر" میں سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ اس لئے ان پیش روؤں کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے ہم صرف اتنا کہیں گے کہ قومی یک جہتی کا تصور کوئی نیا تصور نہیں ہے۔ یہ ایک فطری اعیانی تصور ہے جو ہر عہد میں کسی نہ کسی صورت میں ابھرتا ہے اور جس کے ریشے لاشعوری طور پر ہمارے اندر ہمیشہ سے رہے ہیں۔ مذہب میں بھی یہی لاشعوری یک جہتی کا عنصر ہے جو جغرافیائی، تہذیبی اور معاشرتی آب و ہوا میں انسانی تفریح کی بنیاد بن گیا لیکن مذاہب میں بھی وقتاً فوقتاً اس فطری یک جہتی کی رجعت نظر آتی ہے۔ ہندوستان میں ویدانت ہو یا سناتن دھرم یا دین الٰہی یہ سب اسی یک جہتی کی مراجعت کے نمائندے ہیں۔ ہر عہد میں اس عہد کے اہم ترسیلی تناظر میں یہ جذبہ ابھرا پھر جب زندگی زیادہ مطمئن اور آسودہ ہوئی تو ادب میں قومی یک جہتی کے تصور کو فروغ ہوا اور جب سیاست کی اہمیت کا دور آیا اور افرادِ معاشرہ میں سیاسی شعور بالغ ہوا تو سیاست میں قومی یک جہتی کا تصور ابھرا۔ اس طرح ہم انسانی تہذیب کی تاریخ کو تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں (گرچہ یہ تقسیم کوئی نظریاتی حیثیت نہیں رکھتی) تاہم انسانی تہذیب کا مطالعہ کرنے والا کوئی بھی شخص اس تقسیم کی افادیت کو سمجھ سکتا ہے۔ مذہبی دور، ادبی اور سیاسی دور ۔ مذہبی دور میں زمانہ ماقبل تاریخ میں ٹونے ٹوٹکے کا دور بھی شامل ہے اور زمانہ بعد مسیح مذہبی تحریکوں کا بھی۔ ان میں سے ہر مذہب اور ہر تحریک اپنی جگہ پر ساری انسانیت کے لئے پیغام رکھتی ہیں۔ یہ سیاہ اور سفید اور زرد اور سرخ نسلوں میں فرق نہیں کرتیں اسی طرح جب انسان زیادہ مہذب اور زیادہ محفوظ ہو گیا (معاشرتی سطح پر) تو وہ ادب کی طرف متوجہ ہوا اور دنیا کا ہر ادب اپنی اپیل اور اپروچ میں ساری انسانیت کے لئے ہے۔ انسانیت کا تیسرا دور جو ابھی چل رہا ہے، یہ سیاسی دور ہے۔ اس میں بھی جو سیاسی نظریات وضع کئے گئے (خواہ آمریت کا نظام ہو یا جمہوریت کا یا اشتراکیت کا) ہر ایک کو ساری انسانیت کے لئے مفید اور ضروری سمجھا گیا۔ جب آمریت کا افسوں ٹوٹا اور انسانیت نے تجرباتی طور پر اس کے حدود کو سمجھ لیا تو سرمایہ داری اور اشتراکیت کے متوازی نظام کی کشمکش شروع ہوئی اور دونوں ہی حدودِ فکر اپنی اپنی افادیت کو ساری انسانیت کے لئے مناسب اور ضروری

خیال کرتے رہے جس کے نتیجے میں دونوں ہی متوازی حریف طاقتوں کی صورت میں ابھرے۔ ہمارے مقالے کا زمانہ یہی زمانہ ہے جو ایک طرف آمرانہ، دوسری طرف سرمایہ دارانہ اور تیسری طرف اشتراکی نظام کی کش مکش کا زمانہ کہا جاسکتا ہے۔ ہندوستان میں مغل حکومت کے زوال سے جس طرزِ حکومت کا آغاز ہوتا ہے، وہ ایسٹ انڈیا کمپنی یا کمپنی کی حکومت کا زمانہ ہے۔ یہ زمانہ بہت مختصر ہے کیونکہ اس کے بعد پھر شخصی حکومت یعنی ملکہ وکٹوریہ کی حکومت شروع ہوتی ہے۔ دو آمرانہ حکومتوں کے درمیان کا یہ وقفہ انسانی سیاسی ذہنی ارتقا کا ایک عجیب و غریب وقفہ ہے جس پر سیر حاصل تحقیق کی ضرورت ہے لیکن اب تک جس پر اہل بصیرت نے توجہ نہیں کی ہے فی الحقیقت یہ دو ذہنی رجحان کے، دو فکری میلان کے اور دو انسانی تہذیبی امکان کے انضمام کا ایک ایسا عہد ہے جسے ہم NUCLEOCYTOPLASMIC INTERACTIONS کا عہد کہہ سکتے ہیں جس میں مشرق اور مغرب کی سیاسی انفرادیتیں ایک دوسرے سے ہمکار ہوئیں اور ان کا نتیجہ تو ایک طویل مدت کے بعد ایک تیسری صورت میں نمودار ہوا۔ مغل شخصی حکومت کا سیاسی غلبہ رہا لیکن پہلے کے زوالِ اقتدار اور دوسرے کے اقتدار کے درمیان کا وقفہ جو کمپنی کی حکومت کا وقفہ کہا جاتا ہے، فی الحقیقت NUCLEOCYTOPLASMIC INTERACTION کا وقفہ ہے۔ یہ وقفہ جنین کے مطالعے کے لئے بہت اہم ہے۔ اگرچہ یہ ہمارے حدود سے خارج کا ہے لیکن اس کا اطلاق سیاسی، سماجی اور فکری نشوونما پر بھی یکساں افادیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ چارلس ڈبلیو بوڈیمر (CHARLS W. BODEMER) اس ہمکاری کے متعلق لکھتے ہیں :

> "IT IS OBVIOUS THAT THE UNION OF TWO INDIVIDUALS OF DIFFERENT MORPHOLOGICAL CHARACTERISTICS GIVES ORIGIN TO AN OFFSPRING WITH CHARACTERISTICS OF BOTH PARENTS. THE SPERM CONTRIBUTES NUCLEAR MATERIAL, AND IT THUS SEEMS CLEAR THAT THE GENETIC MATERIAL IN THE NUCLEUS REACTS IN SOME WAY WITH THE CONSTITUENTS OF THE CYTOPLASM TO PRODUCE THE FINAL RESULT IN THE INDIVIDUAL. THE GREAT SIGNIFICANCE OF THE UNDERSTANDING OF THE INTERACTIONS OF NUCLEUS AND CYTOPLASM AND THE AVAILABILITY OF TECHNIQUES OF SOME VIGOROUS INVESTIGATIONS DURING DEVELOPMENT."[1]

---

1. MODERN EMBRYOLOGY p. 69

" یہ بات واضح ہے کہ دو MORPHOLOGICAL یعنی دو صنفی خصوصیات رکھنے والے دو افراد جب ملتے ہیں تو ان کی ہمکاری اور ملن سے پیدا ہونے والا تیسرا وجود ان دونوں ہی کی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ مادۂ منویہ جوہری توانائی دیتا ہے اور اس طرح یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ تولیدی مادہ جو اس جوہر میں رہتا ہے کچھ اس طرح اپنے CYTOPLASM کے عناصر کے ساتھ ردعمل کرتا ہے کہ اس تیسرے وجود میں ایک انوکھی صنفی خصوصیت پیدا ہوجائے۔ جوہر اور CYTOPLASM کی ہمکاری کی تفہیم کی اہمیت اور اس کی تفہیم کے اصولوں کی موجودگی جدید NUCLEOCYTOPLASMIC ہمکاریوں کی تحقیقات سے پوری طرح واضح ہوجاتی ہے۔"

مندرجہ بالا حوالہ عضویاتی نامیاتی تحلیل و تفہیم سے متعلق ہے جسے ہم جواز کے طور پر سیاسی نظاموں کی ہمکاری اور اس سے پیدا ہونے والے نتائج کے لئے یہاں استعمال کر رہے ہیں۔ اس سے اتنی بات واضح ہوجاتی ہے کہ ہم سیاسی تغیرات کو بھی نامی اور عضویاتی سمجھتے ہیں اور وہی اصول جو جینین کے نمو و ارتقا کی تفہیم کے لئے مانے جا چکے ہیں، انھیں کی بنیاد پر ہم سیاسی، سماجی اور معاشرتی تغیرات اور تبدیلیوں کو نئے واقعات کی تعمیر کو سمجھ سکتے ہیں۔

بہتر سیاسی، حربی اور اقتصادی انتظامی صلاحیت رکھنے والی قوم جب اپنے سے کمتر صلاحیت رکھنے والی قوم کے آمنے سامنے ہوتی ہے تو اس کی بالادستی بہ فتوائے حالات ثابت ہوجاتی ہے اور ایسا ہی کچھ ہوا جب ضعیف مغل نظام حکومت کا سابقہ جدید ایسٹ انڈیا کمپنی سے پڑا۔ بہتر صلاحیت (حربی انتظامی اور سیاسی امور میں) رکھنے کی بنا پر عوام جو مغل اقتصادی نظام میں ناآسودہ ہو رہے تھے، یہ محسوس کئے بغیر نہیں رہے کہ یہ نیا آنے والا نظام کہنہ فرسودہ اور از کار رفتہ نظام کے مقابلے میں ان کے لئے زیادہ مفید ہوگا اور ان کے لئے زیادہ آسائشیں اور سہولتیں فراہم کر سکے گا۔ یہی وجہ ہوئی کہ ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان کے طول و عرض میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی بالادستی بغیر کسی زحمت کے تسلیم کر لی گئی اور ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی مدتوں تک ہندوستانی ذہنوں میں غدر کی حیثیت اختیار کئے رہی۔ کمپنی بہادر کی حکومت ایک عبوری حکومت تھی جس کا مقصد سامان خریدنا اور سامان بیچنا تھا مگر چونکہ کمپنی بہادر کی حیثیت مشرق اور مغربی تہذیبوں کے سنگم میں صرف CYTOPLASM کی سی تھی جس کا NUCLEUS ہندوستان کی شخصی حکومت ایک طرف تو دوسری طرف برطانیہ کی شخصی حکومت تھی اور جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ دو صنفی خصوصیات

رکھنے والے عضوی واقعات کی ہمکاری سے پیدا ہونے والا تیسرا عضوی واقعہ ہمکار واقعات کی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ چنانچہ فطری امر تھا کہ ہندوستان کمپنی کی حکومت سے ہٹ کر ملکہ برطانیہ کی شخصی حکومت کے تحت چلا جائے اور تاریخ شاہد ہے کہ یہی ہوا بھی۔ اسطرح یہ نامی عضویاتی واقعہ جسے قیامِ حکومت برطانیہ در ہند کہتے ہیں، ایک ایسا ہی واقعہ ہے جیسے دو صنفی واقعات کے ملنے سے ایک تیسرا صنفی واقعہ پیدا ہو گیا۔ اب چونکہ ہم پچھلے صفحات میں یہ بات واضح کر آئے ہیں کہ کائنات میں موجودہ ہجوم واقعات میں ہر واقعہ اپنی واقعیت کی کلیت لاشعوری طور پر ایک وحدت کی صورت میں اپنے اندر رکھتا ہی ہے، جسے ہم وحدت اکائی، یک جہتی جیسی تعبیرات سے سمجھنا چاہتے ہیں اور جس کا اظہار ساری دنیا کے ادب میں، مذہب میں اور فلسفوں میں پایا جاتا ہے اور جو یک جہتی کا میلان ہمکاری اور لین دین کی بنیاد بنتا ہے (مختلف قوموں کے درمیان) جس کے بغیر ایک طرح سماجی، سیاسی، تہذیبی، معاشرتی، اقتصادی، مذہبی روایتوں میں رہنے والے کبھی دوسری طرح کی روایتوں سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتے۔ اسی نسلی لاشعوری قومی میلان کو قومی یک جہتی کہتے ہیں۔

یہی نسلی لاشعوری میلان تھا جس نے ہندوستان کے بٹے ہوئے طول و عرض کو اکبر کے تحت ایک متحدہ ہندوستان بنایا اور یہی میلان تھا جس نے مشرق اور مغرب کی تہذیبوں کو ہمکار کرا کے ہندوستان میں ملکہ برطانیہ کی بالادستی قائم کرائی اور یہی میلان تھا جس نے بین الاقوامی تنظیموں کے قیام کے لئے راہ ہموار کی۔ اب چونکہ ہمکاری کا تصور دو آزاد خود مختار واقعے کے تصور کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لئے ہندوستان کی آزادی کی تحریک بھی آفاقی یک جہتی کے امکان کے حصول کا ہی ایک زینہ ہے۔ اسے ہم اس طرح سمجھ سکتے ہیں کہ دو صنفی خصوصیات رکھنے والے واقعات کی ضرورت کسی تیسری صنفی خصوصیت رکھنے والے واقعے کے وجود کے لئے ضروری ہے ایسی صورت میں ہاتھ کا ذہن کے ساتھ ہمکار ہونا صنفی ہمکاری نہیں ہے، اسے ہم عضویاتی ہمکاری کہہ سکتے ہیں لیکن جب دو آزاد قومیں اپنی آزادی کے ساتھ ساتھ دوسرے سے ہمکار ہوں تو اسے ہم صنفی ہمکاری کہیں گے اور ایسا ہی ہمکار ہونا صحیح معنوں میں قومی یک جہتی کہلاتا ہے جس طرح ذہن کے ساتھ ہاتھ کی ہمکاری کسی نئے وجود کو جنم نہیں دے سکتی، اسی طرح بغیر آزاد قوموں کے وجود کے قومی یک جہتی کا تصور بے معنی ہو جائے گا۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھنے پر قومیت، مذہبی اور جغرافیائی حدوں سے اوپر ہو جاتی ہے اور مذہبی اور جغرافیائی حد بندیوں کے اندر قومی یک جہتی کا تصور صرف عضوی رہ جاتا ہے، نامیاتی نہیں ہوتا۔ اقبال جغرافیائی قومیت کے اسی وجہ سے خلاف تھے اور قومی یک جہتی کو اسی لئے ضروری سمجھتے تھے۔ اگلے باب میں ہم اقبال کے قومیت کے تصور اور قومی یک جہتی کے تصور کا بیان کر رہے ہیں۔

●●

اقبال اور قومی یک جہتی کا تصور

پانی بھی مسخر ہے ہوا بھی ہے مسخر
کیا ہو جو نگاہِ فلکِ پیر بدل جائے
دیکھا ہے ملوکیت افرنگ نے جو خواب
ممکن ہے کہ اس خواب کی تعبیر بدل جائے
طہران ہو اگر عالمِ مشرق کا جنیوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

اقبال کا قومیت کا تصور محدود قومیت کے تصور سے مختلف ہے۔ گوشت پوست کا زندہ انسان زمین کے کسی خطے پر ہو، کسی مذہب میں ہو، کسی سیاسی اقتصادی نظام میں ہو، گوشت پوست کا زندہ انسان ہے۔ اس کی محبت، اس کی نفرت، اس کی تمنا، اس کے ذہنی جسمانی تقاضے، اس کے فکری نظری میلانات اس کے جبلی عملی محرکات یکسانیت رکھتے ہیں۔ یہ وہ بنیادی وحدت ہے جس کو پالینا ہی انسان کی گمشدہ جنت کی بازیافت کی ضمانت ہے، اس وحدت کی تلاش کے چند بنیادی تقاضے ہیں، جن تقاضوں کا سمجھنا اقبال کے قومی یک جہتی کے تصور کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے۔ وہائیٹ ہیڈ نے اپنی کتاب ADVENTURE OF IDEAS میں لٹن اسٹریچی کے حوالے سے لکھا ہے:

"WE ARE TO DISCUSS THE LATTER PHASES WHEN CIVILIZATION HAS REACHED ITS MODERN

HEIGHT A PERIOD OF THREE THOUSAND YEARS AT THE MOST THINKERS HAVE NOW ARISEN. THE NOTION OF DUTY HAS DOWNED AND RECEIVED SOME DEFINITION ABOVE ALL THE NOTION OF A PSYCHE–THAT IS, OF A MIND-HAS DAWNED. IN ITS FIRST PHASE OF GRADUAL EMERGENCE, THIS GREAT NOTION WAS INSTINCTIVELY USED AS A MASTER KEY TO MAKE INTELLIGIBLE THE BAFFLING OCCURRENCES OF NATURE. THE TWO MOST OBVIOUS CHARACTERISTICS OF NATURE WRITES LYTTON STRACHEY ARE LOVELINESS AND POWER THE BEAUTY DAWNED LATTER UPON HUMAN INTELLIGENCES THAN DID ITS POWER ALSO IN EARLY PHASES OF THOUGHT THE POWERS OF NATURE BECAME THE MINDS OF NATURE-MINDS BESTIAL RUTHLESS AND YET PLACABLE."[1]

جیسا کہ وہائٹ ہیڈ کے حوالوں سے ظاہر ہے، انسانیت صدیوں کے سفر سے گزر کر آج اس سطح پر آگئی ہے جہاں فرد اور معاشرے کے ارتباط کے معنی میں وسعت پیدا ہو گئی ہے اور عضویاتی ہمکاری کے فلسفیانہ نظریے نے انسانی قومی یک جہتی کے تصور کے لئے راہ ہموار کر دی ہے۔ ہم نے اپنے دوسرے باب میں قومی یک جہتی کے تصور کے مختلف ارتقائی مراحل کا تذکرہ کیا ہے اور اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ انسانیت آفاقی طور پر اپنی توانائی، انسانیت کی فلاح و بہبود کی طرف لگانے کے موڈ میں آگئی ہے اس لئے وہ بنیادی عناصر جن پر کسی آفاقی قومی یک جہتی کی عمارت کھڑی کی جا سکتی ہے، حب الوطنی، انسانیت دوستی، جمہوریت شعاری، اور مذہب پسندی کے سوتوں سے ہی پھوٹ سکتی ہے۔ اس لئے ہم اقبال کے قومی یک جہتی کے تصور کا مطالعہ چند عنوانات کے تحت کریں گے۔

---

1. Ct. BOOKS AND CHARACTERS CHAPTER ON THE POETRY OF BLAKE. A. N. Whitehead : ADVANTURE OF IDEAS, P. 18
MENTOR BOOK 3rd print 1959 (U.S.A.)

حبّ الوطنی

انسانی ذہن احساسات و جذبات کا بحرِ بے کراں ہے۔ اس کی گہرائی اور گیرائی اور اس کی وسعت و ہمہ گیری کو معروضی طور پر سمجھنا مشکل ہے۔ وہ اپنے حیاتیاتی اور نفسیاتی عمل سے جس حد تک کھل کر ہمارے سامنے آتا ہے، ہم اپنے تجربے اور مشاہدے کی بنیاد پر اس کو قیاس کر لیتے ہیں اور اس کی قدر و قیمت کا تعین کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کوئی بھی حیاتیاتی، نفسیاتی ردِ عمل یک رخا نہیں ہوتا بلکہ پیچیدہ ذہنی نظام کا عکاس ہوتا ہے۔ اس کے گوناگوں پہلو ہوتے ہیں اور تب اس کی انفرادیت کا ایک خاکہ ہماری نظر میں مرتب ہوتا ہے۔ لیکن تجزیاتی عمل کے دوران ہمیں اس کے ہر پہلو کو خواہ وہ بکھری ہوئی صورت میں ہو یا سمٹی ہوئی شکل میں، الگ الگ دیکھنا پڑتا ہے اور اس کی مخصوص کیفیات کے ارتقا اور تنزل کو بھی پیشِ نظر رکھنا پڑتا ہے۔ اسی طرح اس کے ہر پہلو کا جائزہ لینا پڑتا ہے اور تب تقابل کر کے یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ اس کا کون سا پہلو نمایاں ترین ہے اور دوسرے پہلوؤں سے وہ کس حد تک مربوط ہے؛ اس کے تمام پہلوؤں میں کوئی نہ کوئی، کہیں نہ کہیں، ؛ ؛ ایسا پہلو ضرور موجود ہوتا ہے جس میں اس کا بنیادی میلان غالب ہوتا ہے اور دوسرے پہلوؤں سے اس کا ربط کسی نہ کسی طور پر ضرور ہوتا ہے۔ اس کی مجموعی اور انفرادی حیثیت کی تعیین اسی کے اسی ایک بنیادی پہلو سے ہوتی ہے جسے اس کی کثیر الجہت شخصیت کا نقطۂ ارتکاز کہہ سکتے ہیں اور جس کے گرد اس کی شخصیت کے مختلف پہلو حلقہ ڈالے رہتے ہیں اور اس کی وحدت و انفرادیت کی گواہی دیتے ہیں۔

ممکن ہے کہ عام انسانی اذہان پر اس مفروضے کا انطباق نہ ہو سکے لیکن خاص ذہنوں میں اقبال کا ذہن ایسا ضرور ہے جو اقبال کی شخصیت کی تعمیر میں ہر پہلو فعال اور سرگرم رہا ہے اور اس کثیر الاطراف اور ہمہ جہت شخصیت کی تحلیل اور تعیینِ قدر میرے متذکرہ بالا مفروضے کے تحت کی جا سکتی ہے۔

اب جہاں تک اقبال کی حب الوطنی کا تعلق ہے تو یہ بھی ان کی شخصیت کا ایک پہلو اور ان کے ذہن وشعور کا سرجوش ہے۔ ایک جذبہ ہے اور یہ ایک فطری جذبہ ہے جس کی نوعیت آفاق گیر ہے۔ یہ کوئی اقبال پر ہی منحصر نہیں، ہر انسان اس خطۂ ارض سے بے پناہ محبت رکھتا ہے جو اس کی جائے پیدائش ہو۔ یہ الگ بات ہے کہ اس محبت کے جذبے میں جو دل و دماغ کی کیفیت ہوتی ہے، انسان اس کے اظہار پر قادر نہ ہو اور وہ مؤثر پیرایۂ ترسیل میں اپنے جذبے کا اظہار نہ کر سکے۔ کسی ماں کو اپنے بیٹے یا اپنی اولاد سے جو محبت ہوتی ہے، اس جذبے کی گہرائی اور گیرائی اور انتہا معلوم نہیں کی جاسکتی۔ یہ اس کے عمل اور سلوک سے ہی ظاہر ہوتا ہے لیکن کیا یہ عمل اور سلوک اس قابل ہیں کہ اس کی کفایت کر سکیں؟ اسی طرح اولاد کو جو اپنی ماں سے محبت ہوگی، وہ اس کے بیان پر قدرت رکھنے کے باوجود بھی بیان نہیں کر سکتا۔ تاہم اس کے اقوال و اعمال سے کسی حد تک اس کے جذبے کو سمجھا جاسکتا ہے۔

جذبۂ حب الوطنی دوسری نعمتوں کی طرح ودیعتِ ایزدی ہے اور کوئی اس نعمت کا انکار نہیں کر سکتا کیوں کہ وہ ایسی کسی نعمت کا انکار نہیں کر سکے گا۔ پیغمبر اسلام جب مکہ سے ہجرت پر مجبور ہوئے تو آپؐ نے وطن سے جدائی کے غم میں اپنے جذبۂ و احساس کا اظہار اس طرح فرمایا: "مکہ! تو مجھے ساری دنیا سے عزیز ہے لیکن تیرے فرزند مجھے رہنے نہیں دیتے۔"[۱]

مادرِ وطن کی محبت سے جب داعئ اسلام اور ہادئ انسانیت کا دل اس قدر سرشار تھا تو دوسرے انسانوں کے دل میں وطن سے کچھ بھی تو محبت ہوگی! اور یہی سبب ہے کہ بحیثیت انسان ہر انسان کو اس خطۂ زمین سے محبت ہوتی ہے جو اس کا مولد و مسکن ہو۔ حضور اکرمؐ کے قول میں وطن سے جدائی کا غم ہی وہ محرک عنصر ہے جو حب الوطنی کے بے پناہ جذبے کا عکاس ہے۔

وطن کا مادی تصور جغرافیائی حدود سے وابستہ ہے جس پر اقبال نے اعتراض کیا ہے۔ وطن کے اس مادی تصور نے خلق اللہ کو نہ صرف یہ کہ تقسیم کر دیا ہے بلکہ ایک دوسرے سے لڑا دیا ہے۔ وطن کے تصور کو اگر مادی حدود سے پار کر لیا جائے تو خودی کی جارحانہ تحریکات کا بدرقہ ہو جائے گا اور وطن کا تصور تعمیری، تخلیقی اور ارتقائی تحریکات کا سرچشمہ بن جائے گا۔ یہی نظریہ انھوں نے اپنی مختصر مگر جامع نظم "وطنیت" میں پیش کیا ہے۔ یہاں بہتر ہے کہ یہ نظم ملاحظہ فرمائی جائے:

۱۔ ڈاکٹر اقبال اختر: تاریخ اسلام ص ۱۵، ایوانِ ادب، پٹنہ

سے تعبیر کرنا چاہئے۔ نہیں پر بعض حضرات غلط فہمی کا شکار ہو جاتے ہیں اور اسے اقبال کی وطن پرستی قرار

اس دور میں مے اور ہے جام اور ہے جم اور
ساقی نے بنا کی روشِ لطف و ستم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آزر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیبِ نوی ہے
غارت گرِ کاشانۂ دینِ نبوی ہے
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے
اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

نظارۂ دیرینہ زمانے کو دکھا دے
اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملا دے

ہو قیدِ مقامی تو نتیجہ ہے تباہی
رہ بحر میں آزادِ وطن صورتِ ماہی!
ہے ترکِ وطن سنتِ محبوبِ الٰہی
دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی

گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ 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

وطن کے مادّی تصور کے نقائص پر قتل و غارت گری کی تاریخ گواہ ہے۔ ایسے وطنی تصور سے

انحراف کر کے ایک آفاقی وطن کا تصور جس میں اخلاقی اور روحانی اقدار پر مبنی نظام ہو، اقبال نے پیش کیا ہے۔

بعض خالص سیاسی طرزِ تفکر کے حامل حضرات اقبال کے اس اندازِ نظر کے شاکی ہیں اور اس کا سبب یہ بتاتے ہیں کہ شروع میں اقبال نے ہندوستانی قوم میں اپنی نظموں کے ذریعہ جذبہ حب الوطنی کو فروغ دیا جس سے آزادی کی قومی جدوجہد میں بڑی قوت ملی۔ ایسی نظموں میں ہمالہ، تصویرِ درد، ترانۂ ہندی، ہندوستانی بچوں کا گیت اور نیا شوالہ وغیرہ کافی مشہور نظمیں ہیں لیکن سفرِ یورپ کے دوران وطنیت کا بت جو خود تراشا تھا، اسے توڑ دیا اور یہ جذبۂ حب الوطنی سے انحراف کا نتیجہ تھا۔ ظاہر ہے کہ اقبال کے تصورِ وطنیت اور جذبۂ حب الوطنی کا جائزہ لیا جائے گا تو قلب و نظر کے اضافی حدود کو توڑنا ہوگا جب ہی ہم ان کے جذبۂ حب الوطنی اور تصورِ وطنیت کے ارتقائی تسلسل کی بازیافت کر سکیں گے ورنہ ایسے محدود اندازِ نظر کے نتیجے میں تضاد کا ظاہر ہونا لازمی ہے اور ایسا اس وقت ہوتا ہے جب ہم واقعات کے اطراف و اکناف اور پس منظر سے چشم پوشی کرتے ہیں جب کہ یہ تجزیاتی مطالعے کے اصول کے خلاف ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہم اس صورتِ حال کو پیشِ نظر رکھیں جس میں واقعے کا ظہور ہوا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا صلاح الدین احمد کا خیال توجہ طلب ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "اقبال کی شاعری کا آغاز ... ایک عالمِ سکون میں ہوا تھا۔ اس لئے لازم تھا۔ اس لئے لازم تھا کہ اس کے ابتدائی دور میں وہی عناصر فروغ پائیں جو شاعر کی فطرت کے ساتھ خلق کئے گئے تھے۔ یہاں ہمیں شاعر کی ان تخلیقات سے بحث نہیں جو خالصاً اس کی داخلی دنیا سے تعلق رکھتی ہیں یا جن کے مظاہر نے عالمِ رنگ و بو میں سے مختلف انفرادی صورتیں اختیار کر لیں بلکہ ہمیں صرف اس کی ان تخلیقات سے غرض ہے جنہیں اس کے بنیادی جذبات نے اجتماعی محبت کا جامہ پہنایا۔ اس اندازِ نظر سے جب ہم اقبال کی ابتدائی شاعری کا جائزہ لیتے ہیں تو قدرت اور عورت کے حُسن کی پرستش کے بعد جو جذبہ ہمیں سب سے نمایاں نظر آتا ہے وہ وطن کی پرستش ہے اور ہمیں یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں کہ شاعر کی جبلت میں اس جذبے کی تخلیق اور فروغ دونوں ایک فطری اور وہبی حیثیت رکھتے ہیں"۔[1]

[1] تصوراتِ اقبال ص ۲۷۶

عین اسی طرح جس طرح حُسن کی کشش اور جمال کا جذب اس کی جبلت کا فطری حصہ ہے۔ وطن کی محبت کا فروغ اور ارتقا، اس کی شاعری میں انہی خطوط کے متوازی ہوا جن خطوط پر اس کے اظہار کی قوت اور اس کے محسوسات کی شدت بڑھتی چلی گئی اور جب وطن کا اندازہ بھی اسی نسبت سے وسعت و جمال حاصل کرتا گیا جس نسبت سے اس کے احساس کا افق پھیلتا اور رنگین تر ہوتا چلا گیا۔۔۔ ہمالہ سے خطاب حب وطن کے اظہار میں اس کی پہلی نظم ہے اور اپنے اندر شگفتگی و لطافت اور جبروت و قوت کے وہ بیشتر عناصر رکھتی ہے جو عظیم شاعری سے مخصوص ہیں۔ اس کیفیت کے علاوہ وہ شاعر کے قلب کا ایک گہرا نفسیاتی مطالعہ بھی پیش کرتی ہے۔ شاعر کے وطن پر اغیار کا قبضہ ہو چکا ہے۔ وہ خود روز و شب کی گھٹی گھٹی ہوئی فضا میں سانس لے رہا ہے۔ اس کے ملک کی تاریخی عظمت ایک دفتر پارینہ بن چکی ہے۔ قدم قدم پر اسے ایسے موانع و حوادث پیش آ رہے ہیں، جو اسے برابر اپنی غلامی اور ابنائے وطن کی پستی کی یاد دلائے جاتے ہیں۔ ایسے میں اس کا تخیل اپنے لئے ایک فرار کی تلاش میں سرگرداں ہوتا ہے۔ ایک ایسا فرار جو بیک وقت جمیل بھی ہو اور بلند بھی جو اس کی جستجوئے جمال اور آرزوئے عظمت دونوں کی تسکین کا سامان بہم پہنچا سکے اور آخر اس نے وہ فرار عظیم و جمیل تلاش کر لیا۔ یہ تھا ہمالہ عظمت مآب اور لطافت آثار ہمالہ!“ [1]

مولانا صلاح الدین احمد کے اس خیال کا خلاصہ جمال و جلال کی متوازن ہم آہنگی سے عبارت ہے ہم جانتے ہیں کہ اقبال کی پیدائش اور پرورش و پرداخت ایک ایسے ماحول میں ہوئی تھی جو فکر و عمل دونوں ہی اعتبار سے صوفیانہ تھا جس میں جمالیاتی شعور کی کارفرمائی بدرجۂ اتم تھی۔ اور یہ شعور آغوش وجدان کا پروردہ تھا لیکن اقبال کے شعور میں برہمنی آریائی نسلی لاشعور کی کارفرمائی کا ہونا بھی ضروری تھا جس کی خصوصیت فکری و فلسفیانہ ہے چنانچہ اس نظم یعنی ”ہمالہ“ میں بھی حب الوطنی نری جذباتیت کی عکاسی نہیں کرتی۔ اس سلسلے میں یہ ابیات قابل غور ہیں:

---

[1] تصورات اقبال ص ۲۷۶-۲۷۷

ایک جلوہ تھا کلیم طورِ سینا کے لئے
تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لئے

ہاں دکھا دے اے تصور پھر وہ صبح و شام تو
دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایّام تو

اقبال فی الحقیقت ہمالہ کے فطری پیش منظر سے جمال و جلال کا ایک متوازن تصور اخذ کرتے ہیں جو ان کے ذہنی فکری پس منظر سے طلوع ہوتا ہے۔

وطن کی موجودہ صورتِ حال کی اندوہناک تصویر اقبال نے اس دردناک انداز میں پیش کی ہے:

رلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں

اور حال کے آئینے میں مستقبل کے اندیشے کی پیشن گوئی وہ اس طرح کرتے ہیں:

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

ان اشعار کی کربناکی ہی اس بات کی شاہد ہے کہ اقبال کے سینے میں حب الوطنی کا جذبہ کتنا شدید تھا لیکن کیا سفرِ انگلستان کے بعد یہ جذبہ فنا ہو گیا، یا کہیں اور کھو گیا؟ یا پھر رہا تو اس کی صورت و نوعیت یا اس کی کیفیت کیا رہی؟

اقبال نے جب حدودِ وطن سے قدم نکالا اور یورپ پہنچے تو کئی مغربی ممالک کے سفر کا موقع ملا۔ انہوں نے وہاں مغرب کی سیاسی حکمتِ عملی کا بہ نظرِ غائر جائزہ لیا اور ان کے رہنما اصولوں کو اقدار و اخلاق کی بنیاد پر جانچا، پرکھا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ وطن کو اس وقت جن مشکلات کا سامنا ہے، ان کا حل وطن پرستی کے جذبے سے ہونا مشکل ہے کیوں کہ وطن پرستی کے مروجہ اصول ناقص ہیں۔ اور انہیں ناقص اصولوں کو اسلحہ کے طور پر استعمال کر کے مغربی سیاسی قوتیں خدا کی بستی کو لوٹ رہی ہیں۔ اجاڑ رہی ہیں۔ مغرب کی جن قوموں نے ان اصولوں کو اختیار کیا ہے، وہ حد درجے کی خود غرض ہو گئی ہیں۔ ملک گیری اور استحصال کی حرص و ہوا نے ان کو بلند اخلاقِ انسانی سے محروم کر دیا ہے۔ اگر قوم پرستی اسی لوٹ کھسوٹ کا نام ہے تو یہ کسی آبرومند قوم کا نصب العین نہیں ہو سکتی چنانچہ اقبال نے ایسی اوچھی مغربی سیاسی حکمتِ عملی کی جڑ پر کلہاڑی مارنی شروع کر دی۔ اقبال کی ابتدائی دور کی نظمیں (جن کا ذکر اوپر آچکا ہے) بھی مغربی طرز

کی وطنیت کے تصور پہ مبنی نہیں ہیں۔ ان میں حب الوطنی کا جذبہ اپنے اندر اعلیٰ اقدار و اخلاق کی بنیادیں رکھتا ہے۔ وطن کی غرض و غایت اخلاق و اقدار کی بنیاد پر بس اتنی ہے کہ اس کے باشندے اس کے ارضی خطے یا علاقے سے پہچانے جائیں نہ کہ وہ عصبیت کی دیوار بن کر انسان کے چاروں طرف حصار ڈال دے تاکہ وہ دنیا کی انسانی آبادی سے کٹ کر رہ جائے اور ملے تو غیر بلکہ بیڑے میں ملے۔ وطن کا مادی سیاسی یا جدید تصور ایک ہی مذہب، ایک ہی مسلک اور ایک ہی خاندان کو مختلف حصوں میں تقسیم کر کے تصادم کی نوبت تک پہنچا دیتا ہے اور یہ واقعہ ہے کہ جب مغربی اتحادیوں نے ترکی سلطنت کی بندر بانٹ کی سازش کی تو ہندوستانی مسلمان اس انگریزی حکمت عملی کے خلاف صف آرا ہو گئے۔ ایسے موقع پر ہندوستانی مسلمانوں کو رام کرنے کے لئے انگریزی حکومت نے یہ تاثر دیا کہ ترکی کے معاملے سے ہندوستانیوں کا کیا تعلق ہے؟ اس سلسلے میں خلافت تحریک کا ردعمل ہی تصور وطنیت کی تردید نہیں کرتا بلکہ نیشنلسٹ کانگریس کا ردعمل جس میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل ہیں بلکہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی دوسری جماعتوں کے ردعمل سے بھی انگریزی حکومت کی زائیدہ و پرداختہ وطن پرستی کے تصور کی تردید ہوتی ہے۔ پھر یہ کیوں کہا جائے کہ وطن پرستی اور قومیت پرستی کے تصورات سے اختلاف کر کے اقبال نے جرم کا ارتکاب کیا ہے اور فرقہ وارانہ ہم آہنگی اور قومی یک جہتی کی فضا کو مسموم کیا ہے۔

اگر ہم اقبال کے اس نقطۂ نظر کو صرف سیاسی تناظر ہی میں دیکھیں تب بھی یہ ماننا پڑے گا کہ اقبال کی ملت پرستی اور مسلمانوں میں مذہب پسندی کی تلقین و تبلیغ بھی ہندوستان کے سیاسی تناظر میں وقت کے اہم تقاضے کی تکمیل تھی کیونکہ یہ وہ عہد ہے جسے مذہبی احیاء پسندی کا عہد کہا جا سکتا ہے۔ ہندو مسلمان دونوں فرقوں میں بڑی تیزی کے ساتھ سیاسی شعور کے بین بین مذہبی شعور بیدار ہو رہا تھا بلکہ ہندوستانیوں کے پاس انگریزوں کے مقابلے میں تکنیکی وسائل کا فقدان تھا، ہندوستانیوں کا سب سے بڑا حربہ مذہبیت تھی۔ اس لئے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ہندوؤں کا مذہبی شعور مسلمانوں کی مذہب پسندی کے ردعمل میں بیدار ہوا تھا یا مسلمانوں کی مذہب پسندی کے ردعمل میں ہندو احیاء پسندی کا میلان ابھرا تھا بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ہندوستان کے ان دونوں اہم فرقوں کو اس بات کا خیال تھا کہ ہندوستانیوں میں باہمی اتحاد، اخلاق اور اقدار کی بنیاد پر ہی قائم ہو سکتا ہے، جس کی روح، مذہب ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کی ملت پسندی اور ترک نوازی تو در کنار چہ جائیکہ وہ نیشنلسٹ کانگریسی تھے مولانا محمد علی جوہر کی ترک نوازی اور ملت پروری نیز مذہب پسندی بھی کانگریسی اور غیر کانگریسی ہندوؤں کی نظر میں گوناگوں اہمیت کی حامل تھی۔ اور اسی وجہ سے کانگریسی اور دوسری سیاسی تنظیموں

کی ساری ہمدردیاں (بعض ہندو مسلم تنظیموں سے قطع نظر کرکے) ترکی کے ساتھ تھیں۔

ترکی کے ساتھ ہندو تنظیموں کی ظاہری ہمدردیاں انسانیت کی بنیاد پر تھیں جو کسی مظلوم کے ساتھ ہونی چاہئیں اور یہ بھی مذہبی شعور کا ہی کا نتیجہ ہے لیکن داخلی طور پر یہ ہمدردیاں سیاسی نوعیت کی تھیں کیوں کہ ترکی کے محاذ پر مغربی اتحادیوں میں سب سے زیادہ سرگرم اور فعال وہی انگریزی حکومت تھی جو ہندوستان کو غلام بنائے ہوئے تھی اور اب ترکی کو غلامی کی زنجیروں میں جکڑنے کی سازشوں میں مصروف تھی۔ لیکن ہندوستانیوں نے ترکی کی طرفداری کر کے اس محاذ پر بھی انگریزی حکومت کے لئے مشکل کھڑی کر دی تھی۔ ادھر ہندوستانی محاذ پر بھی اس کے لئے سکون و اطمینان کا کوئی لمحہ میسر نہ تھا۔ ترکی کے محاذ پر ہندوستانی مسلمانوں کے دلوں میں مذہبی جذباتیت اور قومی حمیت کو بیدار کرنے میں اقبال کے "صور سرافیل" نے جو کارنامہ انجام دیا۔ اس کے مقابلے پر اس عہد کا تمام منظوم و منثور ادبی سرمایہ نہیں لایا جا سکتا۔

اقبال نے اس موقع پر بھی وطن کی محبت کے جذبے کو فراموش نہیں کیا اور وطنی و ملی نظموں کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی بزرگ ہستیوں مثلاً رامچندر جی اور گرونانک وغیرہ کی شان میں جادو اثر نظمیں لکھیں۔

ایسی صورت میں اگر یہ کہا جاتا ہے کہ اقبال نے حدودِ وطن سے قدم باہر نکالتے ہی جذبہ حب الوطنی کو فراموش کر دیا، وطن پرستی کو ترک کر دیا، وطن اور وطن کی عظمتوں اور عظیم شخصیتوں سے منہ موڑ لیا اور ملت و مذہب میں گم ہو گئے تو کوئی بتائے کہ "بلاد اسلامیہ" اور "ترانۂ ملی" لکھنے کے بعد "رام" اور "نانک" جیسی نظم لکھنے کا مقصد کیا تھا جب کہ انہی نظموں کی وجہ سے ان پر کفر کا فتویٰ صادر کیا گیا۔ ان میں "آفتاب" (ترجمہ گایتری) کے علاوہ رام بھی ہے۔ اس سے ثابت ہو جاتا ہے کہ جس طرح ہندوؤں کی مذہب پسندی انگریزی حکومت کے خلاف ہتھیار کا کام کر رہی تھی، اسی طرح اقبال کی ملت پروری اور مذہب پسندی بھی مذہبی استعماریت کے خلاف ایٹمی دھماکے کی حیثیت رکھتی تھی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ اقبال کے شعور یا تحت الشعور میں یہ بات بھی اندیشے کی طرح لاحق تھی کہ مذہب پسندی کے یہ دو متوازی خطوط کہیں ہندو مسلم اتحاد کے تابوت میں آخری کیل نہ بن جائیں اس لئے انھوں نے وطن کے تئیں محبت اور وطن کی بزرگ ہستیوں کے تئیں عقیدت کا نذرانہ پیش کیا۔

قوی مایہ تجربے کا تقاضہ ہے کہ صاحبِ تجربہ کے دل و دماغ سے پختہ تر ہو کر نکلے تو دوسرے دلوں کے دروازے پر بھی دستک دے جائے اور اپنی حرکت سے بیدار کر کے آگے کی راہ لے۔

اقبال اپنے وطن سے نکلے تو دشمنِ وطن کے وطن میں پہنچے، وہاں انھیں جو کچھ محسوس ہوا، وہ اس سے بیزار ہی ہوئے اور ملت کی طرف کوچ کیا لیکن وطن کی یاد کو کسی پل وہ اپنے دل و دماغ سے نہ

نکال سکے اور اس کا ثبوت ان کے یہ اشعار ہیں :

یوں تو اے بزم جہاں دلکش تھے ہنگامے ترے
اک ذرا افسردگی تیرے تماشاؤں میں تھی
میں نے اے اقبال یورپ میں اسے ڈھونڈا عبث
بات جو ہندوستاں کے ماہ سیماؤں میں تھی

اپنے فکری سفر کے دوران انھوں نے وطن کے سارے سیاسی اور مادی حدود کو توڑ دیا اور خدا کی دھرتی کو ایک وحدت یا کل کی حیثیت سے تسلیم کیا اور مکہ کی معنوی علامت یعنی شہر امن کے تصور کے تحت قومی تنازع کی بنیادیں ڈھا کر جمعیتِ اقوام کی بجائے جمعیت آدم کا تصور پیش کیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اقبال کے مثالی فلسفیانہ تصور میں خدا کی یہ دھرتی اپنے کل میں گہوارۂ امن یا دوسرے لفظوں میں جنت نظیر ہے جس کا ہر گوشہ اور ہر خطہ جلوہ گاہِ نورِ یزداں ہے اور اپنی وحدت و کلیت میں خدا کے نیک بندوں کی میراث ہے جس میں شیطان کا گزر محال ہے لیکن اقبال کی نظر میں جنت مومن کے لئے قید خانہ نہیں ہے نہ تو انسان کی حرکت و حرارت یہاں دم توڑ دیتی ہے۔ اس کے ارتقائی سفر میں یہ بھی ایک موڑ یا ایک منزل ہے۔ قوت حیات کی راہ میں یہاں بھی رکاوٹیں سر اٹھاتی رہتی ہیں۔ تجربات و مشاہدات سے ظاہر ہے کہ مومن پر یہ دنیا ہمیشہ تنگ رہی اور ابلیسیت کا دور دورہ رہا۔ اقبال سیاسی طور پر انگریزی نظام کو ابلیسی نظام تصور کرتے تھے اور انہیں یقین تھا کہ اس کے برے دن آنے ہی والے ہیں۔ یہ اس کے جابرانہ غاصبانہ اور استحصال پسندانہ رویوں سے ظاہر تھا چنانچہ انھوں نے حال کے آئینے میں مستقبل کے امکانات اخذ کئے اور اپنے خیال کا اظہار اس طرح کیا :

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدار یار ہوگا
سکوت تھا پردہ دار جس کا وہ راز پھر آشکار ہوگا
نہ پوچھ اقبال کا ٹھکانہ ابھی وہی کیفیت ہے اس کی
کہیں سرِ رہگزار بیٹھا ستم کشِ انتظار ہوگا

انتظار کی ستم کشی کے بعد وہ زمانہ آیا بھی۔ ہندوستان آزاد ہوا ہی اور انگریزی تسلط سے ملک کو نجات ملی لیکن یہ اس وقت ہوا جب اقبال اس دنیا سے رخصت ہو چکے تھے۔

انگریزی حکومت کا زوال اسی وقت شروع ہوا تھا جب اس نے ترکی پر غاصبانہ قبضے کی سازش کی تھی۔ اس سازش میں انگریزی حکومت کامیاب تو ہوئی لیکن ترکی کے وجود کو ہضم نہ کر سکی اور اس سلسلے

میں جو خسارا اسے اٹھانا پڑا، اس کا ازالہ آج تک نہ ہو سکا۔

تاریخ شاہد ہے کہ ترکی کے زوال کے بعد ہندوستانی مسلمان احساس شکست خوردگی میں مبتلا ہو گئے تھے۔ ادھر انگریزی حکومت ترکی کی جنگ میں بظاہر فتح کے باوجود بجائے اس کے کہ ہندوستان پر اپنی گرفت کو مضبوط کر لیتی، کمزور پڑتی گئی۔ ہندوستانی مسلمانوں نے ترکی کے محاذ سے پلٹی ہوئی قوت کو مجتمع کر کے ہندوستان کے محاذ پر پھر ایک بار پوری قوت کے ساتھ یلغار کر دی اور آخر کار انگریزوں کو ہندوستان چھوڑ کر بھاگنا پڑا۔ اس طرح اقبال کی حب الوطنی اور ملت پروری کے جذبے نے مذہبی تصور سے یقین و عمل کی توانائی حاصل کر کے مقصدِ حریت کو پایہ تکمیل تک پہنچایا ہی۔

مذہب انسانیت میں جو کہ اقبال کا مذہب تھا، دھرتی پر انسانیت مقدم ہے بلکہ آسمان اور چاند ستاروں کی سرزمین بھی اسی کی ملک و میراث ہے۔ اس لئے اقبال نے انسانیت کے قافلے کی رہنمائی بلندی کے نصب العین کے تحت ماورائی حدود کی بلندی کی طرف کی۔ وہ اس راز کو پا گئے تھے کہ حیات کے بے نہایت سفر میں مادی کائنات ایک منزل کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ مقامِ قیام و حضر نہیں ہے۔ انہیں حکمت و فلسفہ کی گتھیوں کو سلجھانے کے بعد یہ راز معلوم ہوا تھا:

پا گئی آسودگی کوئے محبت میں وہ خاک
مدتوں آوارہ جو حکمت کے صحراؤں میں تھی

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

وہ دوسروں کو بھی یہی تعلیم دیتے ہیں:

نہ تو زمیں کے لئے ہے نہ آسماں کیلئے
جہاں ہے تیرے لئے تو نہیں جہاں کیلئے
رہے گا راوی و نیل فرات میں کبتک
ترا سفینہ کہ ہے بحر بیکراں کے لئے

یہیں پر اقبال کا تصور وطنیت آفاقیت کی روح سے جلا پا کر منور و درخشاں ہو جاتا ہے یعنی "احسن تقویم" کا مسافر "اسفل سافلین" کی منزل کو عبور کر کے پھر احسن تقویم کی منزل پر پہنچ جاتا ہے اور سفر

حیات کے اس مہم میں کامیاب وکامران ہوتا ہے۔ اس طرح اقبال وطن کے مادی تصور کو جو جغرافیائی حدود سے وابستہ ہے تسلیم کرتے ہیں لیکن صرف اس لئے کہ قوم وملت کی شناخت قائم ہو جس میں خود غرضی، ریاکاری اور ہوس پرستی کو دخل نہ ہو۔ تعصب، منافقت اور منافرت کی دیواریں کھڑی نہ ہوں کیوں کہ اخلاقی اور روحانی طور پر اس کرۂ ارض کی وحدت کو توڑ کر اس کو پارہ پارہ کرنا جرم عظیم ہے۔

اقبال کا تصور وطن اخلاقیات اور عمرانیات کی روح سے ہم آہنگ ہو کر ایک ایسی وحدت اختیار کر لیتا ہے جس میں قوموں اور بندوں کی تقسیم مادی اور سیاسی غرض سے نامناسب ہے۔ قومیت کی بنیاد پر انسان کی جمعیت کا قیام بے معنی اور بے روح ہے۔ اخلاق اور روحانیت کی بنیاد پر انسانوں کی ایک ہی جماعت ہونی چاہئے انسان بقول قرآن ”امت واحد“ ہے اور اس جماعت کا ایک ہی وطن یہ کائنات ہے اور یہ بھی ایک عارضی اور چند روزہ وطن ہے اس لئے اس کی ہوس گمراہی کے علاوہ اور کچھ نہیں اس سے دل لگا کر انسان ارتقا کی راہ میں خود رکاوٹ پیدا کر لیتا ہے اور عارضی زندگی کے طلسم و فریب میں اپنی دائمی زندگی کے امکان کو غارت کر لیتا ہے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کا تصورِ وطنیت محدود وطنی تصور سے پھیل کر پوری کائنات پر چھا جاتا ہے اور حدودِ کائنات سے پھیلتا ہوا ماورائے کائنات تک محیط ہو جاتا ہے اور اس مقام پر پہنچ کر اس میں اتنی وسعت پیدا ہو جاتی ہے کہ سارا عالم اس کے ضمیر پر منکشف ہو جاتا ہے۔ اس طرح اقبال کا یہ تصورِ مسلسل ارتقا پذیری کے عمل سے گذرتا ہوا ہمارے سامنے آتا ہے۔ وہ کسی منزل پر زیادہ دیر تک قیام نہیں کرتا اور ہر موڑ پر پچھلی منزلوں کی یاد سے دل کو تڑپاتا رہتا ہے:

کبھی چھوڑی ہوئی منزل بھی یاد آتی ہے راہی کو ۔۔۔ کھٹک سی ہے جو سینے میں غم منزل نہ بن جائے

●●

انسانیت دوستی

اقبال کے فکری پہلوؤں میں جو تضاد و تفاوت بظاہر پایا جاتا ہے، اگر اسے وحدت کے ایک سلسلے میں پرو دیا جائے اور بحیثیت مجموعی جائزہ لیا جائے تو ان کا پیغام احترام انسانیت اور انسانیت دوستی پر ہی مبنی ہے۔ ان کی تعلیم اور ان کے پیغام کا سارا زور اس پر ہے کہ انسانوں کو انسانوں کا احترام کرنا چاہیے کیونکہ انسان ان کی نظر میں مظہر شانِ خداوندی ہے۔ ہر چند کہ کائناتِ فطرت کے تمام مظاہر و موجودات سے اس کی نمائندگی ہوتی ہے لیکن انسان ان سبھوں میں ممتاز ہے۔ بقول جاوید اقبال یہ ان کی فکر کا بہت نمایاں پہلو ہے اسے ایک لحاظ سے WORLD VIEW کہا جائے تو مضائقہ نہ ہوگا، کیوں کہ اقبال کا جو بین الاقوامی تصور ہے یا جس کی بنیاد پر ان کی فکری بین الاقوامیت کا انحصار ہے، وہ یہی ہے کہ جب تک آدمی، آدمی کا احترام کرنا نہیں سیکھے گا اس وقت تک کوئی بہتر دنیا وجود میں نہ آسکے گی"[1] اسی روشنی میں اقبال کہتے ہیں:

"خدا اور انسان دوامی تخلیق سے قائم و زندہ ہیں۔

---

[1] تلاش اقبال، مرتب خالد حامدی ص ۶، ادارۂ شہادت حق، دہلی اکتوبر ۱۹۸۰ء

حسن را از خود برون جستن خطاست
آنچہ می بایست پیش ما کجاست

جو آرٹسٹ زندگی کا مقابلہ کرتا ہے وہ انسانیت کے لئے باعث برکت ہے
وہ تخلیق میں خدا کا ہمسر ہے اور اس کی روح میں زمانہ اور ابدیت کا پر تو منعکس
ہوتا ہے۔"۵۲

خدا کی ساری خلقت میں انسان ہی کی ذات اشرف و افضل ہے۔ صرف کائناتِ فطرت ہی انسان کے ذریعہ ظہور حاصل نہیں کرتی بلکہ ذاتِ خداوندی بھی اپنی صفات کا اظہار اسی عظیم ترین مخلوق کے ذریعہ کرتی ہے۔ یہ وہ ذات ہے جو احسن تقویم، کی بلندی اور اسفل سافلین، کی پستی کو ایک نقطے پر واصل کر کے نظام کائنات کے توازن کو برقرار رکھتی ہے یعنی نہ تو وہ خالص روح ہے اور نہ خالص مادہ۔ اقبال کے نظامِ فکر میں روح اور مادے کا انضمام تخلیقی تصور کے تحت ہوا ہے چنانچہ اس میں اقبال کے مطابق دونوں سطحوں یعنی روح اور مادہ کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ ان دونوں کی متوازن اور متناسب صورت کا اظہار انسانیت کا کمال ہے۔ ان دونوں میں کسی نہ کسی کا غلبہ عدم توازن کی علامت ہے جسکی تاکید قرآن میں کی گئی ہے یعنی کہ انصاف کے ساتھ وزن کرو، نہ کم تولو نہ زیادہ۔ اسی کو دوسرے لفظوں میں ڈنڈی مارنا کہتے ہیں۔ ایسا کوئی بھی عمل جو تناسب اور توازن سے خالی ہوگا، وہ زوال اور موت پر منتہی ہو جائے گا۔ چنانچہ ایک طرف اقبال متمول انسانوں کو مخاطب کر کے ظالمانہ رویے سے باز آنے کی تلقین کرتے ہیں اور اس کے نتائج سے آگاہ کرتے ہیں اور دوسری طرف مفلس و نادار اور مظلوم انسانوں کو ظلم و زیادتی کے خلاف دفاعی اقدامات کے لئے اٹھ کھڑے ہونے کا حوصلہ فراہم کرتے ہیں کیونکہ ان کی نظر میں ظلم کا برداشت کرنا بھی ظلم ہی ہے۔ کسی پر کسی کا ظلم کرنا اور کسی کے ظلم کو برداشت کر لینا دونوں ہی زوالِ خودی کی علامت ہیں۔ اور خودی کے زوال سے ہی انسان عظمتِ آدم اور احترام آدمیت کے احساس سے عاری ہو جاتا ہے یعنی کہ عظمت آدم اور احترامِ آدمیت ان کے فلسفۂ خودی کی روح ہے اور فلسفۂ خودی ہی ان کے نظامِ فکر کا کلیدی تصور ہے۔ ان کا تصورِ خودی فی الحقیقت عظمتِ انسانی کی تعیین اور انسانیت دوستی کی علامتی تعبیر ہے۔

یہی مقصود فطرت ہے یہی رمز مسلمانی   اخوت کی جہانگیری محبت کی فراوانی

---

۵۲ دیباچہ مرقعہ چغتائی، ماخوذ از روح اقبال ص ۱۶

وہ قرآن کے حوالے سے لکھتے ہیں :

"قرآن مجید نے ایک تو انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر بڑے سادہ اور موثر انداز میں زور دیا اور پھر جیسا کہ میں سمجھتا ہوں وہ اس لحاظ سے کہ زندگی ایک وحدت ہے، اس کی تقدیر کا ایک خاص نظریہ قائم کرتا ہے۔ لہٰذا بحیثیت ایک یکتا انفرادیت، انسان کے بارے میں اس کا یہی نظریہ ہے جس کی بنا پر نہ تو کوئی دوسرے کا بوجھ اٹھا سکتا ہے، نہ یہ ممکن ہے کہ اسے اپنی کوشش سے سوا کچھ ملے اور جس کے پیشِ نظر قرآن پاک نے کفارے کا تصور رد کر دیا چنانچہ تین باتیں ہیں جو ازروئے قرآن واضح طور پر ہمارے سامنے آجاتی ہیں :

(ا) اول یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ ہے :

(ب) ثانیاً یہ کہ باوجود اپنی خامیوں کے وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے :

(ج) ثالثاً یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا :

بایں ہمہ یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ اسلامی فلسفہ کی تاریخ میں شعور انسانی کی وحدت کا مسئلہ جسے گویا اس کی شخصیت کا مرکزی نقطہ تصور کرنا چاہیئے کبھی زیرِ بحث نہیں آیا" ۱؎

وہ آگے چل کر مزید لکھتے ہیں :

"۔۔۔ ہم مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ ہمارا فرض ہے ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کئے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظامِ فکر از سرِ نو غور کریں۔ یہ غالباً شاہ ولی اللہ دہلوی تھے جنہوں نے سب سے پہلے ایک نئی روح کی بیداری محسوس کی، لیکن اس عظیم الشان فریضے کی حقیقی اہمیت اور وسعت کا پورا پورا اندازہ تھا تو سید جمال الدین افغانی کو جو اسلام کی حیاتِ ملی اور حیاتِ ذہنی کی تاریخ میں بڑی گہری بصیرت کے ساتھ ساتھ طرح طرح کے انسانوں اور ان کی عادات و خصائل کا خوب خوب تجربہ رکھتے تھے" ۲؎

۱؎ تشکیلِ جدید ص ۱۴۲ تا ۱۴۳ ۲؎ تشکیلِ جدید ص ۱۴۵

دراصل انسانی قدر کا معیار حسن، اس کی داخلی توانائی اور خارجی عمل کی کشش سے متعین ہوتا ہے۔ اگر خوش پوش جسم میں روحانی حلاوت نہ ہو تو ظاہری کشش اپنا اعتبار کھو دیتی ہے اسی طرح جسمانی ساخت کے اعتبار سے صحت مند انسان برص کا شکار ہو جائے تو وہ بھی اپنی کشش کھو دیتا ہے چنانچہ اقبال روح کی طہارت کے ساتھ ساتھ جسم کی نفاست کے بھی قائل ہیں۔ اس کو ان کے تصورِ فکر و عمل سے بھی عبارت کیا جا سکتا ہے۔ انسان چاہنے اور چاہے جانے کے قابل اسی وقت ہوتا ہے جب یہ دونوں خصوصیات ایک دوسرے سے ہم آہنگ اور ہم آمیز ہوں۔ اس طرح اگر تمام انسان ایک دوسرے سے ہم آہنگ اور ہم آمیز ہو جائیں تو انسانی افراد کی بجائے افراد کی ایک وحدت یا جماعت بن جائے۔ چنانچہ اقبال توحید انسانی کے تصور کے تحت ہی انسانیت دوستی کی تعلیم و تلقین کرتے ہیں۔ اس توحید کا پارہ پارہ ہونا انسانیت کی توہین ہے جو لائق نفرین ہے۔ زوالِ خودی کی وجہ سے ہی جمعیت آدم مشرق و مغرب کی اسیر ہے اور قومیت و وطنیت اور مذہبیت کی آڑ لے کر اپنے زوال کے اسباب پر پردہ ڈالنا چاہتی ہے جس کے لازمی نتیجے کے طور پر وحدتِ انسانی نہ صرف پارہ پارہ ہوتی ہے بلکہ آپس میں متصادم بھی ہو جاتی ہے گویا کہ مرض کی تشخیص اور علاج کے اصول کے نقائص ہیں جو قابلِ گرفت و اصلاح ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

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

اقبال نے خودی کو ایک کثیر الجہت توانائی حیات تسلیم کیا ہے۔ خودی ان کے نظامِ فکر کا کلیدی تصور ہے اس لفظ کو وہ عام مفہوم میں استعمال نہیں کرتے بلکہ ایک خاص فلسفیانہ مفہوم میں استعمال کرتے ہیں۔ یہ وہ اصول ہے جس پر حیات و کائنات کی ترتیب و تنظیم کا انحصار ہے۔ ان کا خیال ہے کہ خودی جب امر کی سطح پر ہوتی ہے تو لامحدود، غیر معین اور کثیر الجہات توانائی حیات ہوتی ہے لیکن جب اس سے نیچے خلق کی سطح پر آتی ہے تو اپنے ہی کھینچے ہوئے دائرے میں بندھ جاتی ہے اور زمان و مکان کی اسیر ہو جاتی ہے۔ اس طرح ہر مظہر حیات یا کائناتی وجود نمائندۂ خودی ہے THE UNIVERSE IS A COLONY OF EGO اور اس کی اصل ذاتِ واجب ہے جسے اقبال انائے محض، انائے مطلق یا خودیٔ محض کا نام دیتے ہیں:

دما دم رواں ہے یمِ زندگی
ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے
یہ سونے میں چاندی میں پارے میں ہے
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی

زمانی مکانی معینات کی صورتیں بظاہر مختلف ہیں لیکن ان کی اصل یا حقیقت ایک ہی ہے۔
اس طرح کائنات کے تمام مظاہر و موجودات میں اقبال ایک ربطِ داخلی تسلیم کرتے ہیں، یہ ربط اس بنا پر ہے کہ اشیاء مظاہر کے مابین کوئی وصفی امتیاز نہیں ہے۔ یہ تمام کے تمام ایک ہی سرچشمے سے سیراب ہوتے ہیں اور اپنا ظہور حاصل کرتے ہیں خواہ وہ کسی بھی سطح کے ہوں یعنی نباتات ہوں یا جمادات، حیوانات ہوں یا انسان اسی لئے اقبال کہتے ہیں:

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں
کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں

لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا نہیں چاہئے کہ اقبال انسان کو غیر انسانی مظاہر کے زمرے میں لاکر اس کی عظمت اور فضیلت کو کمتر بنا دیتے ہیں۔ اقبال تو انسان کو اس سرزمین پر نائب الٰہی تصور کرتے ہیں چنانچہ اس تصور کے تحت لازمی امر ہے کہ انسان ان خصوصیات کا حامل ہو جو اس کے خالق میں موجود ہیں اور جن کی بنا پر انسان کو یہ فضیلت عطا کی گئی۔

اقبال کا خیال ہے کہ خودی فاعلی بارادہ حقیقت ہے یعنی یہ مقصد، ارادے، عمل اور شعور سے ہمکنار ہے۔ خلق کی سطح پر آکر اس کی لامحدود غیر معین توانائی پر روک لگ جاتی ہے اور یہ زمانی مکانی معینات کی اسیر ہو جاتی ہے لیکن اگر یہ اپنی سطح امر کی لامحدود توانائی کا عرفان حاصل کرلے تو اپنے گرد و پیش کی تسخیر کر کے زمانی مکانی معینات کے شکنجے سے آزاد ہو جائے۔ اس سلسلے میں اقبال لکھتے ہیں:

"حیات ایک ایسا مظہر ہے جس کی نہ تو کوئی نظیر ہے اور نہ جس کا میکانیکی نباتی نقطۂ نظر سے تجزیہ ہی ممکن ہے۔ بقول ایک ... نامور ماہر حیاتیات دریش DRIESCH کے، اس کی "کلیت نفس الامری" ایک ایسی وحدت ہے جسے ایک دوسرے پہلو سے دیکھا جائے تو کثرت سے بدل جاتی ہے بایں ہمہ اپنے نشو و نما، علیٰ ہذا ماحول سے مطابقت پیدا کرنے میں، خواہ یہ مطابقت نئی نئی عادتوں کا نتیجہ ہو، یا پرانی عادتوں میں ترمیم و تبدیلی کا اس سے جو اعمال سرزد ہوتے ہیں ایک خاص جد و جہد کے ماتحت کسی امر کے لئے سرزد ہوتے ہیں مگر جس کا مشین یا کل کی صورت میں وہم و گمان بھی نہیں۔ پھر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ حیات ایک جد و جہد ہے تو اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ اگر ہم چاہتے ہیں اس کے اعمال کا سرچشمہ

معلوم کریں تو ہمیں اس کے کسی دور کے ماضی کی طرف اشارہ کرنا پڑے گا، لیکن جس کے معنی پھر یہ ہوں گے کہ اس فعالیت کا مبدا کوئی روحانی حقیقت ہے جو حقائق مکانی میں منکشف تو ہوتی ہے لیکن جس کو ہم پا نہیں سکتے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ حیات بجائے خود ایک بنیادی حقیقت ہے اور ان طبعی اور کیمیاوی اعمال سے متقدم جو معمولاً اس سے رونما ہوتے ہیں اور جو گویا ایک طرح کا مخصوص طریق کار ہے جس نے اپنی موجودہ شکل اختیار کی تو ارتقا کے ایک طویل عمل کی بدولت۔ پھر اگر حیات کی تشریح میکانیاتی نقطہ نظر سے کی گئی تو عقل کو بھی ارتقا ہی کا نتیجہ ٹھہرانا پڑیگا لیکن اس طرح خود سائنس اور اس کے اصول تحقیق و تفتیش کے درمیان جس کو اس نے معروضی طور پر صحیح مان رکھا ہے، ایک تعارض پیدا ہوجائیگا۔ چنانچہ ولڈن کار نے اس کی وضاحت بڑی خوبی سے کی ہے اور اس لئے بہتر ہوگا کہ ہم یہاں اس کا ایک اقتباس پیش کر دیں:

"اگر عقل واقعی ارتقا کا نتیجہ ہے تو فطرت، علیٰ ہذا مبدا، حیات کا سارا میکانیکی تصور بے معنی ہوجائے گا۔ لہٰذا سائنس کو چاہئے کہ اپنے اختیار کردہ اصول پر نظرِ ثانی کرے۔ یہ اصول جیسا کچھ متعارض بالذات ہے ہمارے بیان ہی سے ظاہر ہوجائیگا۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ عقل جسے ادراک حقیقت کا ایک طریق ٹھہرایا جاتا ہے بجائے خود اس چیز کا ارتقا ہو جو اگر موجود ہے تو اس طریق ادراک یعنی عقل کی ایک تجرید کے طور پر۔ حالانکہ اگر عقل فی الواقعہ ارتقا کا نتیجہ ہے تو حیات کا یہ تصور کہ اس سے عقل کا ارتقا ادراک حقیقت کے ایک مخصوص طریق کی صورت میں ہوا کسی زیادہ محسوس فعالیت کا تصور ہونا چاہئے، نہ کہ ایک مجرد میکانیکی حرکت کا جس کا عقل تصور کرتی ہے تو صرف اپنے مشمول ادراک کے تجزیے سے پھر اگر عقل فی الواقعہ ارتقائے حیات کا نتیجہ ہے تو اس کو مطلق ٹھہرانا غلط ہے کیونکہ وہ اس چیز کی فعالیت کے اضافی ہوگی جس نے اسے نشو و نما دیا۔ لہٰذا یہ کیسے ممکن ہے کہ سائنس علم کے داخلی پہلو کو تو نظر انداز کر دے مگر اس کے خارجی معروض

کو مطلق ٹھہرا کر اس پر اپنی عمارت کی بنیاد رکھے۔ علومِ حیات کا فرض ہے
اپنے اس اصول پر پھر سے نظر ڈالیں۔"
اب میں پھر ایک دوسری جہت سے حیات اور فکر کی اولیت تک پہنچنے
کی کوشش کروں گا تاکہ ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی تحقیق میں چند
قدم اور آگے بڑھ سکیں۔ یوں اولیتِ حیات کی مزید وضاحت کے ساتھ ساتھ
بہ طور ایک نفسیاتی فعالیت کے بھی ہمیں اس کی ماہیت میں کچھ اور بصیرت
حاصل ہو جائے گی۔ ہمیں معلوم ہے پروفیسر وھائیٹ ہیڈ کے نزدیک
کائنات کوئی ساکن وجود نہیں بلکہ حوادث کی وہ ترکیب ہے جس کی نوعیت
ایک مسلسل اور تخلیقی روانی کی ہے۔ عالمِ فطرت کی یہی خصوصیت یعنی اس
کا مرورِ فی الزمان ہمارے محسوسات و مدرکات کا وہ سب سے زیادہ معنی خیز
پہلو ہے جس پر قرآنِ مجید نے بالخصوص زور دیا۔"[1]

انسان اگر زمانی مکانی معینات کے شکنجے میں جکڑا رہے تو اس قید و بند کی صورت میں حیات
ردعمل کی قوت کھوتی جاتی ہے:

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب | اور آزادی میں بحرِ بے کراں ہے زندگی

انسان اپنے تخلیقی اعتبار سے ایک بحرِ ناپید اکنار ہے، اس کی خودی کا اظہار اس کے حافظے، ارادے
شعور اور عمل سے ہوتا ہے۔ ایک سطح پر یہی خالق اور ایک سطح پر یہی مخلوق ہے:

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

یعنی خالق کائنات نے اپنے آپ کو خاکی لباس میں دیکھنے کے لئے یہ ہنگامہ کھڑا کیا اور اللّٰہ
نورُ السمٰوٰتِ والارض کے نکتے سے بھی یہ بات ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن انسان کے سوا کوئی دوسری
مخلوق اس سرزمین پر نہیں جو عملِ تخلیق میں خدا کی ہمسری کی حامل ہو تاہم یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ انسان اپنی
خودی کو مستحکم کرلے۔ خودی اگرچہ توانائی حیات اور قوتِ عمل ہی ہے لیکن مستحکم اس وقت ہوتی ہے
جب وہ تخلیقی عمل میں تخلیقی اصول کے تحت شریک ہو۔ اگر یہ تخریب کی طرف مائل ہو جائے تو غیر مستحکم اور

---

[1] تشکیل جدید ص ۶۸ تا ۷۰

ناپائیدار ہے چنانچہ ایسی خودی کی اقبال تنقید کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں ان کی ایک مختصر سی فارسی نظم "محاورہ مابین خدا و انسان" کا پہلا بند قابل توجہ ہے۔ خدا انسان سے شکایت کرتا ہے :

من از آب و گِل یک جہاں آفریدم — تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم — تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی

تبر آفریدی نہال چمن را
قفس ساختی طائر نغمہ زن را

یعنی میں نے پانی اور مٹی سے ایک جہان خلق کیا اور تو نے اس کی وحدانی کلیت کو ایران و توران اور حبش کے مادی جغرافیائی حدود میں تقسیم کر دیا۔ میں نے مٹی سے خالص لوہا پیدا کیا، تو نے اس سے شمشیر، تیر اور بندوقیں بنالیں اور کلہاڑی بنائی تاکہ باغ کے سرسبز و شاداب پودوں کو کاٹ سکے اور پھر پنجرے بنالئے تاکہ نغمہ سرا آزاد پرندوں کو قید کر سکے۔ اقبال نے اسی نظم کے دوسرے اور آخری بند میں اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کر دی ہے۔ وہ کہتے ہیں :

تو شب آفریدی چراغ آفریدم — سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی — خیابان و گلزار و باغ آفریدم

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

یہی اقبال کا تخلیقی تصور ہے جو نہ صرف فکری و فنی نقطۂ نظر سے اہم ہے بلکہ سماجی سیاسی افکار کے تناظر میں بھی اور فلسفیانہ حکیمانہ تصورات کی روشنی میں بھی وقیع اور گراں مایہ ہے۔ اقبال کے خیال میں ہر انسان کا عمل تخلیقی نوعیت کا حامل ہونا چاہئے جو انسانیت کے فروغ کا امکان پیدا کرے اور انسانیت کے فروغ کا امکان اس میں مضمر ہے کہ اس کی خودی مستحکم ہو جائے۔ اس کی فکر کا ہر پہلو عمل خیر کے لئے مہمیز بنے اور اس کے عمل کا ہر زاویہ ذات اور تعمیر کائنات سے عبارت ہو۔ اسکا مقصد الٰہی مقصد کا پابند اور اسکی حریت، حریتِ الٰہی کی دلیل بن جائے چنانچہ انسان اور کائناتِ فطرت کے دوسرے مظاہر کے مابین اقبال ایک ربط داخلی کا تصور قائم کرتے ہیں، لیکن ان کا خیال ہے کہ انسانی خودی اپنی کیفیت و کمیت کے اعتبار سے دوسرے مظاہر خودی سے ممیز اور اعلیٰ و ارفع ہے جو اس کے شعور، ارادے اور اعمال و افعال سے ظاہر ہے اور یہی سبب ہے کہ وہ دوسری مخلوقات سے عظیم تر ہے اور اس کی ارتقائی کیفیات سے واضح ہے کہ اس کے ارتقا کا مزید امکان موجود ہے چنانچہ انسانی معاشرہ کی تشکیل ایسی ہونی چاہئے جو انسانی خودی کے ارتقا میں معاون ہو نہ کہ ایسا نظام جو انسانوں

کو انسانوں کا غلام کر کے اس کے جسم سے اس کی خودی کی روح نچوڑ لے۔ چنانچہ اقبال نے اپنی ساری عمر میں اپنے زورِ قلم کا بہاؤ انسانی خودی کی مدافعت اور محافظت پر صرف کیا اور حریت کے نعرۂ مستانہ سے روحِ انسانیت کو بیدار کرتے رہے۔ لیکن روایتی شاعروں اور ادیبوں کی طرح انہوں نے انسانیت دوستی یا احترامِ آدمیت کا جذبہ عام نہیں کیا بلکہ اپنے فکری غور و خوض سے ایک فلسفیانہ حکیمانہ نظام مرتب کر کے انسانیت دوستی کی فکری بنیادیں فراہم کرا دیں۔

تہذیب انسانی کی تاریخ گواہ ہے کہ اس دھرتی پر قدم رکھتے ہی انسان کو مخالف قوتوں کا سامنا ہوا۔ اس نے اس سے خوف و ہراس بھی محسوس کیا لیکن یہ اس کا بنیادی وصف تھا کہ اپنے شعور و ادراک سے دامن کش ہو کر اس نے حملہ آورانہ اقدام کرنے کی بجائے مدافعت پسندانہ اقدام کئے۔ یہ انسان کے تہذیبی، اخلاقی طرزِ عمل کے امتحان کا اولین مرحلہ تھا جس کو اس نے حسن و خوبی کے ساتھ انجام دیا۔ چنانچہ اقبال کی تعلیم جہد للبقا کے سلسلے میں دفاعی اقدام کے اصول پر مبنی ہے۔ اس کی اساس اخلاق و اقدار اور روحانیت ہے۔ اقبال کبھی بھی حملہ آورانہ خودی کی تعلیم نہیں دیتے بلکہ دفاعی اقدامات کی ترغیب دلاتے ہیں جو فی الحقیقت تخلیقی نوعیت کی حامل ہے جیسا کہ ان کی فارسی نظم "محاورہ مابین خدا و انسان" کے جائزے سے واضح ہوتا ہے۔ جبکہ روایتی عقاید میں عموماً انسانیت دوستی اور احترامِ آدمیت کا میلان ظلم کے خلاف مظلوم کے کسی ردِ عمل کو قبول نہیں کرتا بلکہ ظلم کو برداشت کرتے رہنے کی تلقین کرتا ہے۔ اقبال ایسے تصورات و عقاید سے اظہارِ برأت کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ رویہ تخلیقی نہیں بلکہ انفعالی ہے جو انسان اور انسانی خودی کی روح کو سلب کر لیتا ہے۔ اقبال کے خیال میں جمال کے ساتھ ساتھ جلال کی متوازن ہم آہنگی ضروری ہے۔ یہ سچ ہے کہ ظلم کو ظلم سے اور شر کو شر سے شکست نہیں دی جا سکتی لیکن ظلم اور شر کے خلاف نبرد آزمائی جذبۂ خیر کی نمائندگی ہے۔ یہ مدافعت پسندانہ عمل ہے اور اقبال کا یہ تخلیقی اصول ہے۔

اقبال کے تصورات کے مطابق حیات اپنی قوتِ اظہار میں اسی وقت کامیاب ہوتی ہے جب اظہار کی راہ میں دشواریاں اور رکاوٹیں حائل ہوں۔ وہ کہتے ہیں:

زمانہ باز برافروخت آتش نمرود
که آشکار شود جوہر مسلمانی

اقبال کے نزدیک جوہرِ مسلمانی ہی جوہرِ انسانی ہے اور یہی خودی یا روحِ خودی ہے۔ اس لئے رکاوٹوں اور دشواریوں سے بھاگ جانا انکارِ خودی، یا نفیٔ حیات ہے۔ رکاوٹوں اور دشواریوں سے ہی انسانی خودی بیدار ہوتی ہے اور تسخیرِ جہات کر کے اپنی تکمیل کرتی ہے۔ کائناتِ فطرت کو اسی جوہر کی تلاش رہتی

ہے، جس کے لئے وہ انسان کی راہ میں مزاحمت پیدا کرتی ہے چنانچہ مزاحمت پر قابو پانا ہی تسخیر فطرت یا تسخیر جہات ہے جبکہ اس سے بھاگ جانا نفیٔ حیات اور انکارِ خودی ہے اور یہی زوال آدم کا سبب ہے جیسا کہ ان کی ایک فارسی نظم ”اگر خواہی حیات اندر خطر زی“ سے ظاہر ہوتا ہے۔

اقبال کی یہ نظم ایک علامتی تمثیلی نظم ہے۔ بظاہر یہ صحرا کے دو غزالوں کے مکالمے پر مشتمل ہے لیکن بہ باطن یہ دو ذہنی صورتِ حال کا بیان ہے۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں الہیاتی تفکر کا وہی حال ہو گیا تھا جو امام غزالی کے زمانے میں تھا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ امام غزالی کے دور میں یونانی تفکر روحانی الہیاتی تفکر کی فکری مایہ داری کو چیلنج کر رہا تھا جس کا مقابلہ امام غزالی نے یونانی فکری بنیادوں پر تنقید کر کے ”احیاء العلوم“ مرتب کر کے کیا اور اقبال کے پیشِ نظر مغربی فلسفے اور حکمت کی غلط بینی تھی جس کا مقابلہ انہوں نے مغربی فکری بنیادوں پر کر کے ”تشکیل جدید“ مرتب کی۔ اس طرح نظم کا مجموعی تاثر ہمارے ذہن کو فوراً ”احیاء العلوم“ اور ”تشکیل جدید“ کے دو غزالوں سے ملا دیتا ہے۔ نظم کا پہلا بند اس طرح ہے:

غزالی با غزالی درد دل گفت ازیں پس در حرم گیرم کنامی

بصحرا صید بنداں در کمیں اند بکامِ آہواں صبحی نہ شامی

اماں از فتنۂ صیاد خواہم

دلم اندیشہ ہا آزاد خواہم

یعنی ایک غزال نے دوسرے غزال سے کہا کہ اب میں حرم نشین ہو جانا چاہتا ہوں کیونکہ صحرا میں صیاد ہماری گھات میں بیٹھے ہیں۔ ہم غزالوں کے لئے نہ تو یہاں کی صبح موافق ہے اور نہ شام ہی موافق ہے چنانچہ صیاد کے اس فتنے سے جان چھڑا کر دل کو اس اندیشے سے آزاد کر لینا چاہتا ہوں۔

یہ وہی روایتی متصوفانہ میلان ہے جس سے بے عملی کے ذوق کو فروغ ہوا۔ اقبال اسے نفیٔ حیات اور انکار خودی سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک نامساعد حالات سے بھاگ جانا ہی انکار خودی ہے اور یہی زوال عظمتِ آدم کا اولین اور بنیادی سبب ہے۔ چنانچہ تصوف کے اس منفی میلان سے اقبال بیزاری کا اظہار کرتے ہیں اس لئے وہ دوسرے غزال کے ذریعہ پہلے غزال کو مشورہ دیتے ہیں کہ میرے دوست اگر زندگی چاہتے ہو تو خطرے میں زندگی بسر کرنے کی عادت ڈالو، تب ہی ممکن ہے کہ تمہارا جوہر حیات نکھرے۔ جس طرح کند خنجر کو صیقل کر کے شمشیر آبدار بناتے ہیں اسی طرح خنجر کی دھار پر سر ٹیک ٹیک کر حیات کو جوہر دار کر ڈالو کیونکہ خطرہ حیات کی تاب و تواں کو جانچنے کے لئے امتحان ہے۔ یہ وہ میزان ہے جس پر جوہر حیات تلتا ہے۔ اور

اب وہ بند بھی ملاحظہ فرماتے چلیں :

رفیقش گفت اے یارِ خردمند
اگر خواہی حیات اندر خطر زی

دمادم خویشتن را بر فساں زن
ز تیغ پاک گوہر تیز تر زی

خطر تاب و تواں را امتحان است
عیارِ جسم و جاں را امتحان است

اقبال کا یہ نعرۂ مستانہ، اس جرأت رندانہ کی تعلیم و تلقین کرتا ہے جس سے مٹی کی تصویروں میں سوز دم بدم پیدا ہوتا ہے اور پیکرِ گل تابناک ہو جاتا ہے۔ یہ عمل حیات بیز، شعور ریز، ارادہ خیز اور مقصد انگیز ہے۔

اقبال قوت حیات کے منفی میلانات کے برعکس ایک مثبت تخلیقی میلان کا تصور قائم کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں قوت کا منفی میلان تخریب کارانہ اور کورانہ ہوتا ہے۔ اس کی مقاومت کر کے تخلیقی میلانات کو فروغ دینا ضروری ہے۔ اسی میں انسان اور انسانیت کی بھلائی ہے۔ اسی نقطہ نظر سے اقبال نے بادشاہت ملوکیت، قومیت، جمہوریت، وطنیت، اشتراکیت جیسے جدید مغربی نظام سلطنت کے خلاف احتجاج کیا کیونکہ ان کی نظر میں یہ سارے کے سارے، انسانوں کو غلام بنانے اور انسانیت کا استحصال کرنے کے لئے نئے نئے حربے تھے۔ اور انسانیت سوزی کے لئے استعمال کئے جا رہے تھے۔ اقبال انہیں مغرب کی انتہا پسندانہ قوت کی سازشی چالیں تصور کرتے تھے اور انہوں نے شدت سے اس کی مخالفت کی اور اس کے اسباب و علل کی بھی واضح طور پر نشاندہی کی۔ انہوں نے " دورِ جدید اور انسانیت کی زبوں حالی " کے عنوان سے بذریعہ آل انڈیا ریڈیو یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو سال نو کا پیغام نشر کرتے ہوئے کہا :

" ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور خدا جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کے نیچے کرۂ ارض کے گوشے گوشے میں روح آزادی اور شرف انسانیت کو اس طرح کچلا جا رہا ہے کہ انسانی تاریخ کا کوئی تاریک ترین دور بھی اس کی نظیر نہیں پیش کر سکتا۔ وہ نام نہاد مدبر جن کے ہاتھوں میں حکومت اور انسان کی زمام سونپی گئی تھی۔ خونریزی اور جبر و استبداد کے شیطان ثابت ہوئے ہیں۔

وہ حکمراں جن کا فرض تھا کہ وہ ان تصورات کی حفاظت اور ان کی آبیاری کرتے جن سے اعلیٰ انسانیت وجود میں آتی ہے انسان کو انسان کے تسلط سے بچاتے اور بنی نوعِ انسان کی اخلاقی اور ذہنی سطح کو بلند کرتے، انھوں

نے اپنے غلبہ و تسلط کی بھوک میں مبتلا اور استعماری جبر میں اندھے ہو کر مخصوص گروہوں کی حرص و آز پورا کرنے کے لئے لاکھوں انسانوں کا خون بہایا اور لاکھوں کو اپنے دامِ غلامی کا نخچیر بنایا۔ کمزور لوگوں کو غلام بنانے اور ان کی گردنوں پر اپنی حکومت کا جوا مسلط کرنے کے بعد انھوں نے ان لوگوں کے املاک، مذہب، اخلاق، تہذیبی و ثقافتی روایات اور لٹریچر سے محروم کر دیا۔ پھر انہوں نے ان کے اندر انتشار اور تفرقہ کا بیج بو دیا ہے۔ تاکہ وہ ایک دوسرے کا گلا کاٹیں، اور جاگیرداری کے ڈنڈے تلے سو جائیں تاکہ ملوکیت کی جونک کسی مداخلت کے بغیر پورے اطمینان کے ساتھ ان کا خون چوستی رہے۔

جب میں وداع ہونیوالے سال پر نظر ڈالتا ہوں اور نئے سال کی مسرتوں کے درمیان کھوئی ہوئی دنیا کو دیکھتا ہوں خواہ ابی سینا ہو یا فلسطین، اسپین ہو یا چین، انسان کے ارضی گھر کے ہر گوشے میں ایک ہی مصیبت گویا سایہ گستر پاتا ہوں۔ ہر جگہ ہزاروں انسان نہایت بے رحمی کے ساتھ ذبح کئے جا رہے ہیں۔ سائنس نے تباہی کے جو انجن ایجاد کئے ہیں، وہ انسان کے ثقافتی کارناموں کو پیوند خاک کرنے میں مصروف ہیں، جو حکومتیں خون و آتش کے اس کھیل میں شریک نہیں ہیں، وہ اقتصادی اعتبار سے کمزور تر انسانوں کا خون چوس رہی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زمین پر ایک حشر برپا ہے جہاں انسانی ہمدردی اور رفاقت کی کوئی آواز سننے میں نہیں آتی۔

جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس مذموم قومیت اور اس قابل نفرت ملوکیت کے ٹکڑے ٹکڑے نہیں اڑ جاتے اور جب تک لوگ اپنے عمل سے یہ ثابت نہیں کرتے کہ ساری دنیا خدا کا کنبہ ہے، جب تک نسل، رنگ اور جغرافیائی قومیتوں کا مکمل خاتمہ نہیں ہو جاتا، وہ کبھی پر مسرت اور مطمئن زندگی بسر کرنے کے قابل نہ ہو سکیں گے اور آزادی، مساوات اور اخوت کے حسین و جمیل تصورات کبھی عملی روپ نہ دھار سکیں گے۔"[1]

---

[1] بحوالہ تلاش اقبال، مرتب خالد حامدی ص ۲۴۴
SPEECHES AND SAYINGS OF IQBAL

اقبال کی اس تقریر سے انسان اور انسانیت کے سلسلے میں ان کے نقطۂ نظر کی پوری طرح وضاحت ہو جاتی ہے۔ وہ اعلیٰ قسم کی انسانی جماعت کا تصور قائم کرتے ہیں جس کے ذریعہ اعلیٰ قسم کے انسان وجود میں آسکیں، ان کی روح آزادی اور شرفِ انسانیت کو فروغ حاصل ہو سکے۔ اور بنی نوع انسان کی اخلاقی اور ذہنی سطح بلند ہو سکے۔ ظاہر ہے کہ جو حکومت، جو نظام یا جو ادارہ اس کی ضمانت نہیں دیتا، وہ اقبال کی نظر میں غیر معتبر اور غیر ذمہ دار ہے اور وہ بھی ملوکیت کا ہی دوسرا روپ ہے، خواہ وہ اشتراکیت ہو یا جمہوریت یا فسطائیت یا کچھ اور ـــــ اقبال اس ملوکانہ روش کی شدت کے ساتھ مخالفت کرتے ہیں جو رنگ، نسل اور جغرافیائی قومیتوں میں وحدتِ انسانی کو پارہ پارہ کرنے کا ذمہ دار ہے۔ انسان کی پر مسرت زندگی کے لئے آزادی، مساوات اور اخوت کو اقبال لازمی شرط کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔ وہ پوری انسانی برادری کو خدا کا کنبہ تصور کرتے ہیں۔ وہ کمزور انسانوں کے خلاف ہونیوالے مظالم کی شدید مذمت کرتے ہیں خواہ وہ انسان اسپین کے ہوں یا فلسطین ابی سینا کے ہوں یا چین کے۔ انسان کسی بھی جغرافیائی خطے میں آباد ہو، وہ انسان ہی ہے اور کسی بھی انسان کو کسی دوسرے انسان پر کوئی فوقیت یا فضیلت حاصل نہیں۔ اقبال کی نظر میں دنیا کے سارے انسان ایک ہی انسانی برادری سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے سب کے سب آپس میں بھائی بھائی ہیں اور سب برابر ہیں۔ کوئی کسی سے کمتر یا کسی کا غلام نہیں۔ یہ ساری کائنات فرزندِ آدم کا نشیمن ہے جس میں آزادانہ عمل دخل کا سبھوں کا برابر کا حق ہے۔ یہ کائنات خدا کی میراث ہے نہ کہ کسی خاص قوم یا کسی خاص نسل کی ملکیت ہے۔ پھر یہ 'تو' اور 'میں' کی تکرار عظمتِ آدم کی غلط تعبیر و تفہیم کی بنا پر ہے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:

اس دور میں اقوام کی وحدت بھی ہوئی عام
پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدتِ آدم
تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم
مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام
جمعیتِ اقوام کہ جمعیتِ آدم

اقبال کے نزدیک قومی نظریے کے تحت وحدتِ آدم کی تقسیم حکمتِ افرنگ کا مقصد تفریقِ ملل ہے اور یہ مقصد استحصالِ آدم کے لئے ہے تاکہ اپنی اجارہ داری کمزور قوموں پر برقرار رکھ سکے۔ اس وقت کی کمزور قومیں قریب قریب ایشیا و افریقہ کی تمام قومیں تھیں اور ان کے سارے ممالک مغربی متحدہ محاذ کی ریشہ دوانیوں کے سبب غلامی کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے تھے۔ ایشیا و افریقہ کے بیشتر ممالک پر پہلے سے مسلمانوں کی مضبوط و مستحکم حکومتیں تھیں، لیکن مسلمانوں نے اپنی بے عملی اور مغرب کے

غلط تصورات کے دھوکے میں آکر خود کو مجروح کر لیا اور اپنی ساری قوت کھو دی۔ مسلمان جو کہ بنیادی طور پر ایک آفاقی ضابطۂ حیات اور حکمتِ حیات کے نکات سے واقف تھے لیکن اپنی تعلیمات کو فراموش کر کے گویا انھوں نے دنیا و آخرت میں سرخ روئی کے تمام سامان کھو دیئے تھے اور انھوں نے اس دورِ سیاست میں مکہ کی بجائے جینوا کو اپنا قبلہ تسلیم کر لیا تھا چنانچہ اس کا حشر وہی ہونا تھا جو ہو چکا تھا اور ہو رہا تھا۔ ایسی صورت میں اقبال نے اسلام کے خشک دریا کو فکر کا زندہ اور توانا دھارا بنانے کی کوشش کی جو فی الحقیقت ایسے افکار کی علامت ہے جو زندگی کو عمل کی حرکی قوت فراہم کرتی ہے۔

اقبال خودی کو انسانی برادری کی بنیاد قرار دیتے ہیں اور امتیاز رنگ و بو سے اوپر اٹھ کر اشتراک مقصد کی بنیاد پر انسانی برادری کا سیاسی نظام مرتب کرتے ہیں۔ جو نظام چودہ سو برس پہلے مکے سے ابھرا اور اسی لئے وہ کہتے ہیں :

جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم

اقبال اخلاقی، روحانی، اقتصادی اشتراکیت کے قائل ہیں نہ کہ صرف اقتصادی اشتراکیت یا صرف صنعتی اشتراکیت کے۔ اگر صرف اقتصادی اشتراکیت یا صنعتی اشتراکیت کو بنیاد بنایا جائے گا تو بازار کا جھگڑا، گھر کی سالمیت کو نقصان پہنچائے گا۔ آج کی سیاست میں اگر غور سے دیکھا جائے تو سارا جھگڑا منڈی کا جھگڑا ہے۔ چاہے منڈی ہتھیاروں کی ہو، یا نظریات کی۔ اگر اس میں اخلاق اور اقدار کا عنصر شریک ہو جائے تو منڈی کا جھگڑا ختم ہو جائے گا۔ اور ہر گھر دوسرے گھر کی ضروریات کا پاس اور لحاظ کرنے لگے گا جس کے نتیجے میں سوداگری کا عفریت مر جائے گا جس کا زہر ابھی اقوامِ عالم کو ہلاکت میں مبتلا کئے ہوئے ہے اور نقطۂ نظر انسانی فلاح بن جائے گا جس کے نتیجے میں یہی دنیا انسان کی کھوئی ہوئی جنت ہو جائے گی اور جہاں مسابقے تعمیری ہو جائیں گے۔ اس طرح موجودہ دور کی اقتصادی کشمکش سے پیدا ہونیوالا سیاسی بحران ختم ہو جائے گا اور اسکے بعد صحتمند، با اخلاق سیاسی اشتراکیت کیلئے میدان ہموار ہو سکے گا۔ اس تصور کی بنیاد اقبال کے دوسرے خطبے میں پائی جاتی ہے جب وہ کہتے ہیں :

> "۔۔۔ جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے جملہ حقائق پر نفس فعال اور نفس بصیر دونوں پہلوؤں سے ایک جامع اور گہری نظر ڈالتے ہیں تو اس سے یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک بابصر اور خلاق مشیت ہے جس کی تعبیر اگر ایک "انا" کی حیثیت سے کی جائے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ ہم اس کا قیاس ذاتِ انسانی پر کر رہے ہیں۔ اس کا

مطلب صرف یہ ہے کہ زندگی جیساکہ ہمیں اس کا تجربہ ہو رہا ہے کوئی بے شکل سیال نہیں، ایک ربط و نظم آفریں اصولِ وحدت ایک امتلائی فعالیت جو ایک جسم زندہ کے انتشار پذیر میلانات کو سہارا دیتے ہوئے کسی مقصد کی خاطر ایک نقطے پر لے آتی ہے۔ لیکن فکر کا دار و مدار سر تا سر علامت پر ہے، اس لئے وہ زندگی کی اصل حقیقت پر ایک پردہ سا ڈال دیتا ہے، کیونکہ وہ اس کا تصور کسی ایسی عالم گیر روحی کی شکل میں کر سکتا ہے جو ہر شئے میں جاری و ساری ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم زندگی کا مطالعہ عقل کی عینک سے کرتے ہیں تو اس کی انتہا وحدۃ الوجود پر ہوتی ہے لیکن ہمیں اس کے قدرے آشنا یعنی خلوت کے پہلو کا خود اپنے اندرونِ ذات میں براہ راست تجربہ حاصل ہے اور ہمارا وجدان بھی اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ زندگی در اصل ایک مرتکز بالذات 'انا' ہے۔[1]

●●

[1] تشکیلِ جدید از : اقبال ص ۹۳ ۔ ۹۲

جمہوریت شعاری

اس راز کو اک مردِ فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

کائنات کی سیاسی تنظیم کے سلسلے میں جب بھی مفکروں اور دانشوروں نے غور و فکر کیا ہے تو اقدار انسانی کے حفظ و بقا کے پہلو کو مدِ نظر رکھا ہے کیونکہ اس کا اصل سرمایہ وہی قدریں ہیں جو اسے شرفِ انسانیت سے ہمکنار کر کے کائنات کی دوسری مخلوقات سے ممیز و سرفراز کرتی ہیں۔ چنانچہ اقدار انسانی کو نظر انداز کر کے کوئی بھی سیاسی نظام وضع نہیں کیا جا سکتا اور اگر ایسا کیا بھی جائے تو یہ انسانیت پر جبر و جور کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے؟

حکومت کے الوہی نظریے نے ماضی بعید میں جو شاندار خدمات انجام دی ہیں، انھیں کسی طور پر بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور نہ کیا جانا چاہیئے۔ وہ انسانیت کے ارتقا کا زریں اور خوشگوار دور تھا جب بادشاہ خود کو رعایا کا خادم تصور کرتا تھا اور اپنی رعایا کی خوش حالی کے لئے اپنے آرام و آسائش کو قربان کر کے فقیرانہ اور قلندرانہ زندگی بسر کرتا تھا۔ وہ خود کو کسی اَن دیکھے اور حقیقی بادشاہ کا دست راست اور انتظام کار تصور کرتا تھا۔ وہ سمجھتا تھا کہ بندگانِ خدا کی خدمت کی غرض سے ہی اس کائنات سراب رنگ میں اس کا ظہور ہوا ہے اور اس فرضِ منصبی کی تکمیل کے بعد ہی وہ گمان آبادِ ہستی سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ اس موقع پر ہمیں ہندوستان کے عظیم فرزند مہاتما گوتم بدھ کو عقیدت کا نذرانہ پیش کرنا چاہیئے جو اپنی غریب،

مفلوک الحال اور دکھ درد کی ماری رعایا کو دیکھ کر بے چین اور مضطرب ہوا تھے اور سوچا کہ ایسی بادشاہی کس کام کی جس میں رعایا کا چارۂ غم نہ ہو۔ ایسا بادشاہ کس کام کا جو اپنی رعایا کے دکھ درد کا درماں نہ کر سکے اور اسی درمانِ غم حیات کی جستجو میں نہ صرف انھوں نے بادشاہت سے منہ موڑ لیا بلکہ فقیری لے لی یہاں تک کہ اپنے بال بچوں کو بھی اس آزمائش اور ابتلا کی قربان گاہ کی بھینٹ چڑھا دیا۔ اور آخر کار قربانیوں کے بے شمار مراحل طے کر کے اس مقام ارفع تک جا پہنچے جہاں حیات و موت کے فاصلے مٹ چکے تھے اور حیات و موت کے اسرار کھل گئے تھے۔ تہذیب انسانی کی ارتقائی تاریخ نمود حیات کے ایسے عظیم الشان کارناموں سے جگمگا رہی ہے جنہیں ہم انسانیت کے وقار و عظمت کا معیار قرار دے سکیں وہ ایسے ہی لوگ ہوئے ہیں۔ وہ خدا کے دست و بازو تھے، اس کی مشیت کے نگراں تھے اور اس کی رضا کا آہنگ تھے اور واقعی اس کرۂ ارض پر بادشاہت، یا نیابت یا خلافتِ الٰہیہ کا حق انہیں کو حاصل تھا اور وہی اس کے اہل تھے۔ وہ خدا نہیں لیکن خدا نما تھے۔ لوگوں نے انھیں کبھی خدا کا اوتار کہا۔ کبھی پیغمبر کہا۔ کبھی خدا کا مرسل برحق یا ہادی و رہبر کہا۔ ان کی عظمت و بزرگی کو از خود تسلیم کیا اور ان کے معیارِ حیات کو پیمانہ سمجھ کر اس کے مطابق خود کو ڈھالنے کی کوشش کی۔ ایسے صاحبانِ علم و معرفت کا کائنات کی ترتیب و تنظیم کے سلسلے میں جو اصول تھا، وہ حیات کے تمام پہلوؤں پر چھایا ہوا تھا اور ان کی اسی کثیر الجہت نظری اور عملی روش کا نتیجہ تھا کہ انھیں جمہور کا اعتماد حاصل تھا۔ رعایا انہیں اپنے دل کی دھڑکنوں میں بسائے رکھتی تھی اور ان کے اشارے کو مشیت کا اشارہ تصور کرتی تھی اور مرحلۂ حیات میں واقع ہونیوالی زحمت کی خلیج کو رحمت کے تصور سے پاٹ کر رکھ دیتی تھی۔ آج پھر انسانیت کو کسی ایسے ہی رمز آشنائے حیات کی ضرورت ہے لیکن:

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

مغربی اقوام میں بھی ایسے دانشور اور مفکرین پیدا ہوئے ہیں جنہوں نے کائنات کی سیاسی تنظیم کے سلسلے میں جمہوری نقطۂ نگاہ کو اپنے افکار و تصورات سے روشن کرنے کی کوشش کی ہے۔ میں یہاں پر اس امر کی وضاحت نہیں کروں گا کہ کس کے افکار و تصورات کی کیا اہمیت ہے اور کیا قدر و قیمت ہے لیکن اتنی بات قابلِ اعتنا ضرور ہے کہ کسی ایسے مفکر کو یکسر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کیونکہ تفکر کا ارتکاز اور تواتر بہرحال موضوع کی معنویت و اہمیت سے وابستہ ہے۔ ایسے مفکرین میں افلاطون، ارسطو، روسو، جان اسٹیوارٹ مل، ہیگل، جان اسٹالن، کارل مارکس، لینن اور لاسکی وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ کارل مارکس اور لینن عصر جدید کے مفکرین ہیں۔ یہ اشتراکی جمہوریت کے مبلغین اور علمبردار ہیں۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں رونما ہونے والے انقلابات پر ان کے اثرات کے احاطے کے لئے ایک دفتر

درکار ہے۔ یہ دونوں سرمایہ دارانہ اور جاگیر دارانہ نظام کے مخالف اور پرولتاری یعنی مزدور و محنت کش طبقے کے حامی ہیں اور مادی جدلیت کے تشدد پسندانہ میلان کے حامل ہیں۔ یہ دونوں ہی انقلاب کے ساتھ تشدد اور خونریزی کو منسلک کر کے بنی نوعِ انسان کے لئے لازم و ملزوم قرار دیتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ انگلستان کا ۱۸۶۶ء کا دھماکہ خیز انقلاب اور ۱۹۱۷ء کا انقلاب روس جبر و تشدد کے ان ہی تصورات کی عملی تعبیر تھا۔ ان کی مادہ پرستی ایک نئی شدید قوت کو جنم دیتی ہے جو بے دین، بے روح اور اخلاق باختہ ہے مذہب، اخلاق اور اقدار سے ان کا کوئی واسطہ نہیں بلکہ یہ عوام الناس کے لئے مذہب کو افیون سمجھتے ہیں۔

سوشلزم، سیکولرزم، جمہوریت اور اشتراکیت کے اسباق بہت قبل مذاہب نے بھی دیئے تھے لیکن وہ اسباق فراموش کر دیئے گئے اور سیل روزگار کی تہہ سے سطح پر جو اشتراکیت، جمہوریت، سوشلزم اور سیکولرزم کارل مارکس کے نظریے سے اپنی میکانیکی قطعیت اور جبریت کے ساتھ ابھرے، وہ لامذہب اور بے روح تھے۔ لیکن اپنی لامذہبیت اور لادینیت کے باوجود اصول ہائے سیاست نے کافی زور پکڑا یہاں تک کہ سرمایہ دارانہ نظامِ حکومت کے خلاف ایک قوی تحریک کی شکل اختیار کر لی اور بعض حالات میں کئی محاذات پر شاندار کامیابیاں بھی حاصل کیں۔ اس دور نے کشاکش کے مراحل سے گزر کر عصری جبلی ضرورتوں کی تسکین کے لئے بہت سارے تحائف حاصل کئے لیکن یہ ساری عمارتیں اخلاقیات اور روحانیت کے ملبے پر کھڑی تھیں۔ انسانیت بسور رہی تھی، بلبلا رہی تھی لیکن اس کا پرسانِ حال کوئی نہ تھا۔

لینن نے بالشیوزم کا پرچم بلند کیا اور اس تحریک کی جارحانہ قوت (BRUTE FORCE) کے سہارے زار روس کا تختہ پلٹ دیا۔ اس کامیابی نے ساری دنیا کے پچھڑے اور کچلے مسلے عوام کو ایک نئے فریب میں مبتلا کر دیا کیونکہ اولین دور میں روس نے نہ صرف سرمایہ دارانہ مملکت کی برادری سے اپنے رشتے منقطع کر لئے بلکہ امریکہ اور زار روس کے خفیہ معاہدے کا بھی پردہ فاش کیا جس میں اندر سے دونوں ایک ہی سیاسی حکمتِ عملی کے زائیدہ و پروردہ تھے اور ایک ہی حکمتِ عملی کے تحت عوام الناس کا استحصال کرتے تھے لیکن خارجی سیاسی سطح پر دونوں ایک دوسرے کے حریف تھے۔ ٹریڈ یونین کی نئی حکومت نے چین جیسے بدحال ملک کو بھی زار شاہی معاہدات کے شکنجے سے آزاد کر دیا جس کے لئے وہ سود در سود ادا کرتے کرتے کنگال بن گیا تھا۔ روس کی نئی انقلابی حکومت نے چین کے ساتھ ہمدردانہ سلوک کر کے ایک طرف اپنے لئے بین الاقوامی سطح پر فضا ہموار کی تو دوسری طرف سرمایہ دارانہ نظام کے رہے سہے وقار کو بھی ملیا میٹ کر دیا یعنی بین الاقوامی سطح پر غریب ممالک روس کی نام نہاد ہمدردی کے قائل اور پرستار ہونے لگے۔ لیکن روس نے بالشیوزم تحریک کی بنیاد چونکہ مادیت پر رکھی تھی اس لئے مادی وسائل پر اقتدار

حاصل کرنیکا لامحالہ یہ نتیجہ نکلا کہ قوت کے مقابلے میں زیادہ سے زیادہ قوت حاصل کر کے توازن کی بجائے تجاوز کی حکمتِ عملی اپنائی جائے۔ چنانچہ انسانیت کی گھٹتی ہوئی روح کی مسیحائی اس کے بس کا روگ نہ تھا۔ کیونکہ اس کا نصب العین بھی روحانیت پر مادیت کو تفوق عطا کرنا تھا۔ یہ صورتِ حال ایسی تھی کہ تمامتر تغیرات و تعمیرات کے باوجود شرفِ انسانیت کے حفظ و بقا کا امکان دھندلا ہوتا جا رہا تھا۔ حالات متقاضی تھے اور زمانہ اس بات کا منتظر کہ کوئی انسانیت کا پرستار منصۂ شہود پر نمودار ہو جو انسانیت کے قافلے کو تاریکی کے دہانے سے نکال کر اخلاق و اقدار کے روشن امکانات کی طرف گامزن کر دے۔ اس فطری ضرورت کی تکمیل کی خاطر ہندوستان جیسے روحانیت کے گہوارے میں اقبال نے آنکھیں کھولیں اور انسانیت دوستی کے جذبے سے مملو ہو کر عصری لادینی نظامہائے سیاست کے خلاف نعرۂ احتجاج بلند کیا۔

اقبال کے سامنے جدید و قدیم کی کوئی بحث نہ تھی۔ ان کے نزدیک بنیادی مسئلہ کسی ایسے نظامِ معنی کا تھا جس سے حیات و کائنات کے تمام امکانی مسائل کی تشریح و تعبیر ہو سکے۔ وہ ایسا صالح نظام ہو جو انسان کو جبلی تقاضوں کے ساتھ ساتھ روحانی لذتوں اور آسودگیوں سے بھی بہرہ ور کر سکے۔ اقبال نے جمہوری طرزِ حکومت کی حمایت بھی کی اور مخالفت بھی۔ بظاہر یہ بات طرفہ کار ہے لیکن بہ باطن بہت ہی معنی خیز اور اثر انگیز بھی ہے۔ جمہوریت سے اقبال کی دلچسپی اور اختلاف کے پہلو پر بحث کرتے ہوئے اکبر حیدری نے لکھا ہے:

> "اقبال ابتدا میں جمہوری طرزِ حکومت سے دلچسپی رکھتے تھے۔ انہوں نے خلافت اسلامیہ کے موضوع پر جو رسالہ لکھا ہے، اس میں کسی حد تک انتخاب کے طریقے کی تعریف کی تھی لیکن بعد میں جوں جوں اسلامیات کا گہرا مطالعہ کرتے رہے اور تجربات و مشاہدات نے بھی ثابت کر دیا کہ ایسی جمہوریت لوگوں کے لئے بے معنی ہے تو ان کی رائے میں اس کے خلاف تبدیلیاں آتی رہیں اور وہ آخر عمر تک اس کے بارے میں خدشات ظاہر کرتے رہے۔ چنانچہ مس فارقوہرسن کے نام مورخہ ۲۲ مئی ۱۹۳۲ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ: مجھے خدشہ ہے کہ ہندوستان میں جمہوریت کا نتیجہ خونریزی کے علاوہ کچھ نہ ہوگا۔ اور اس سے ایک طرح کی بے اطمینانی کے لئے میدان ہموار ہوگا۔ مگر کوئی بھی شخص نہیں چاہے گا کہ ملک کے اندر ایسی بے اطمینانی بڑھتی رہے۔ کچھ لوگوں نے اب اس انداز میں سوچنا شروع

کر دیا ہے کہ ہندوستان کو بھی سویت روس طرز کی خونریزی سے گذرنا
چاہیئے"۔[1]

اس پورے اقتباس میں دو باتیں غور طلب ہیں اور وہ یہ ہیں کہ ابتدا میں اقبال جمہوریت سے دلچسپی رکھتے تھے لیکن آگے چل کر رفتہ رفتہ وہ اس سے برگشتہ ہونے لگے اور اس اقتباس کا دوسرا اہم نکتہ ہے جمہوریت کا خونریز نتیجہ ـــــ اس لئے نتائج کے اعتبار سے یہ بھی انسان کشی پر مبنی نظام یا اصول ہے۔ اقبال کا حکیمانہ فلسفیانہ خیال فہم و دانش سے مملو تھا۔ بعد کے حالات نے ثابت کر دیا کہ آئینۂ ایام میں وہ مستقبل میں رونما ہونیوالے واقعات و واردات کو صاف طور پر دیکھ رہے تھے جس خونریزی اور بے اطمینانی کا اظہار انہوں نے کیا تھا وہ وقوع پذیر ہو کر رہی اور ہندوستان جیسا روحانی اخلاقی قدروں کا حامل ملک بھی اس وحشت و درندگی سے اپنا دامن نہ بچا سکا۔ انسان کشی کی خونچکاں داستان کا ایک صفحہ برصغیر ہندوپاک کو بھی شمار کیا جائے تو مضائقہ نہیں حالانکہ تاریخ انسانی جنگ وجدال کے ہزارہا عظیم واقعات سے بھری پڑی ہے لیکن بعض جنگیں ایسی ہیں جن پر کہ رہتی دنیا تک انسانیت فخر کرے گی اور بعض جنگیں ایسی ہیں جو انسانیت کے ماتھے کا کلنک ہیں اور قیامت تک ان کے داغ مٹائے بھی نہ مٹ سکیں گے۔

اقبال مفکر تھے اور غور و فکر کی قوت و صلاحیت انھیں ورثے میں ملی تھی۔ وقت اور حالات نے اس پر صیقل کر کے اور بھی نکھار اور ابھار دیا۔ نہ وہ نرے روایت کے پرستار تھے اور نہ جدت کے کورانہ مقلد وہ نہ تو جمہوریت، نہ ہی کسی دوسرے جدید مساویانہ اصول کے قائل تھے، جو انسان سے اس کی عظمت اس کا وقار چھین لے۔ چنانچہ جب انہوں نے جمہوریت کی مذمت کی تو اس وقت بھی ان کے ذہن میں یہی بات تھی اور جب انہوں نے جمہوریت کی حمایت کی یا جمہوریت سے دلچسپی کا اظہار کیا تو اس وقت بھی ان کے ذہن میں فکر کا یہی نقطہ روشن تھا۔ اقبال نے جمہوریت کو جوں کا توں قبول نہیں کیا اور نہ ہی اسے جوں کا توں رد کیا جمہوریت کی مخالفت اقبال نے صرف شعری اسالیب میں ہی نہیں کی ہے بلکہ پیرایۂ نثر میں بھی اسے ہدفِ ملامت بنایا ہے اور اس کی خامیوں اور نقائص پر بیباک اور بے لاگ تبصرے کئے ہیں اس طرح جمہوریت کے سلسلے میں ان کا نقطۂ نظر بالکل واضح ہے۔

رائج الوقت جمہوریت کے سلسلے میں ان کی رائے حتمی اور قطعی طور پر یہ تھی کہ یہ بھی استبداد (DESPOTISM)، تسلط غلبۂ عام (MAJORITY) اور ملوکیت (MONARCHY) کی ایک نئی شکل ہے جو یورپ

---

[1] اقبال اور مغرب: مرتبہ آل احمد سرور ص ۱۶۵ - ۱۶۴

اور سوویت یونین میں ابلیسیت کی خباثت کے طور پر پھل پھول رہی ہے اور جس کے اثرات اب ہندوستان پر بھی بری طرح سے مرتب ہو رہے ہیں۔

اقبال مغربی سیاسیات کے زائیدہ اس نظام کو روحِ انسانیت کے حق میں بجائے رحمت و برکت کے زحمت و لعنت بلکہ سمِ قاتل تصور کرتے ہیں کیونکہ ایسی حکومت انسان کو صرف انسان کا غلام ہی نہیں بناتی بلکہ اس کی حریتِ ضمیر کو بھی مردہ بنا دیتی ہے۔ اس لئے وہ اسے حریت کی اصطلاح میں "اندھی سیاست" کہتے ہیں۔ یہ بات بظاہر معمولی لگتی ہے لیکن بغور دیکھا جائے تو انسان اپنی حریتِ ضمیر کے سبب ہی انسان ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ جب صاحبانِ اقتدار یعنی شاہانِ سرمایہ نے محسوس کر لیا کہ اجارہ داری کے دن برے آئے، جمہور میں سیاسی بیداری پیدا ہوئی تو انہوں نے ملوکیت کے تار تار لبادے کو اتار کر جمہوریت کے زرنگار لباس زیبِ تن کر لئے جو طائرِ نغمہ زن کے لئے دھوکے کی ٹٹی کے مترادف تھے۔ اس بہروپ کی نشاندہی ابلیس کے مکالماتی انداز میں اس طرح کی ہے:

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر

اس طرح اقبال کی نظر میں جمہوریت، ملوکیت، بادشاہت کی ہی متبادل یا قائم مقام ہے۔ ان دونوں میں صرف نام کا فرق ہے جو سیاسی مصلحت کی پیداوار ہے۔ کیونکہ جمہوریت میں بھی عنانِ حکومت کسی فردِ واحد کے ہاتھ میں ہی ہوتی ہے جدید اصطلاح میں خواہ وہ صدرِ جمہوریہ ہو یا وزیرِ اعظم، اور ان کے حاشیہ نشیں بھی بادشاہت و ملوکیت کے درباری امراء کی حیثیت رکھتے ہیں اور فردِ واحد کے بیجا یا بے جا اشاروں پر ناچتے ہیں۔ عوام کی شعوری بیداری نے جب جمہوریت کی حقیقت کو پہچان لیا تو اس ایوانِ سیاست میں بھی شگاف پڑنے لگے چنانچہ "دردمندانِ جہاں" نے سیاست کی بساط پر پھر ایک نئی چال چلی جس کے نتیجے میں جمعیت اقوام یعنی لیگ آف نیشنز کا قیام عمل میں آیا۔ لیکن اقبال کی نظر میں یہ لیگ بھی کفن چوروں کی ایک منظم جماعت تھی اور قبروں کی تقسیم کے لئے اس انجمن کی تشکیل کی گئی تھی۔ اقبال کہتے ہیں:

من ازیں بیش ندانم کہ کفن دزدے چند
بہرِ تقسیمِ قبور انجمنے ساختہ اند

کچھ عرصہ بعد سیاسی بساط پر اس مہرے نے بھی مات کھائی اور دوسری جنگِ عظیم میں اربابِ سیاست کے ہاتھوں ہی اس کا جنازہ بھی نکل گیا چنانچہ پھر ایک نئے متبادل کی ضرورت آن پڑی اور اسی ضرورت کی تکمیل کے لئے یو۔ این۔ او یعنی مجلس اقوامِ متحدہ تشکیل پذیر ہوئی لیکن اس کی روح بھی ملوکانہ ہی رہی۔ یہ بھی بادشاہت

وسلطنت کی قائم مقام بنی جس کا دائرۂ اختیار سیاسی معنویت کے اعتبار سے اطرافِ عالم پر چھایا ہوا ہے اس میں کم وبیش ہر ملک کا فرد اپنے ملک کی نمائندگی کرتا ہے لیکن اس کی بھی مجموعی حیثیت مجلس قانون سازی کی ہے اور یہاں بھی اکثر ووٹوں کی خرید وفروخت کا بازار گرم ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی کسی نہ کسی طور پر غلبۂ اکثریت کی بنا پر بعض اوقات ایسی قرار دادیں داغی جاتی ہیں جن پر فریقین کا عمل کرنا امر محال بن جاتا ہے۔ اس پر مشاہدات شاہد ہیں کہ بعض اوقات کسی بڑی طاقت کے ویٹو یعنی حق تنسیخ کے استعمال سے یو۔ این۔ او کی تمام کارروائیوں پر پانی پھر جاتا ہے اور نمائندے شطرنج کے بادشاہوں کی طرح بے اثر ثابت ہو جاتے ہیں۔ آج دنیا جانتی ہے کہ جمہوریت پسند مجلس اقوام متحدہ کی تشکیل میں، ملوکانہ حکمت عملی میں بظاہر کامیاب ہو گئے ہیں یعنی عوام کو جمہوریت کے نام پر پھانسنے میں ان کی مقصد براری ہو گئی ہے لیکن فی الحقیقت یہ تنظیم جامع اقوام نہیں ہے بلکہ دنیا کی بڑی مادی طاقتوں کے ہاتھوں کا کھلونا ہے۔

روزمرہ کے مشاہدات اور عام تجربات سے یہ نکتہ بالکل واضح ہے کہ اس نام نہاد جمہوریت کے ماحول میں فرد بے بس اور مجبور ہوتا ہے۔ اس سے حریت ضمیر چھن جاتی ہے۔ آزادیٔ رائے کیلئے اس کے لب سل جاتے ہیں۔ وہ اپنی رائے کا اظہار کرنے سے قاصر ہوتا ہے —— اور اس طرح فرد کی خودی ملیامیٹ ہو جاتی ہے۔ بظاہر یہ عوام کی حکومت عوام پر ہوتی ہے لیکن بہ باطن ساری قوم پر صاحب اقتدار جماعت کی حکومت ہوتی ہے اور وہ جماعت ایسی ہوتی ہے جو بندوں کو صرف گنتی ہے۔ اس کا نصب العین مقداری ہوتا ہے۔ ملک اور عوام کا کیا بن رہا ہے اور کیا بگڑ رہا ہے، اس پر اس کی نظر نہیں ہوتی —— اس کی نظر صرف اپنے اقتدار پر ہوتی ہے اور اقتدار وحکومت پر قابض رہنے کے لئے وہ ملک کو جہنم اور عوام کو بلی کا بکرا بنائے رکھنے میں ذرا بھی دریغ نہیں کرتی۔ افرادِ جماعت اخلاق واقدارِ حیات سے بیگانہ ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک وہ تمام اعمال وافعال جائز ہوتے ہیں جن کی بدولت مسندِ اقتدار محفوظ رہ سکے خواہ انسانیت کی روح اور ضمیر کچلی ہی کیوں نہ رہ جائے اگر کوئی انسان حفظِ خودی کا شعور رکھتا ہے اور اپنی داخلی توانائی سے حریتِ ضمیر کا اظہار کرتا ہے تو وہ مجرم اور باغی قرار دیا جاتا ہے اور اسے ڈیفنس آف نیشنز رولز ایکٹ کے تحت اظہار خودی کی سزا بھگتنی پڑتی ہے برسر اقتدار پارٹی اکثر اوچھے ہتھیاروں سے کام لے کر محکوم عوام (مرغان قفس) کو زیر دام رہنے پر مجبور کرتی ہے اور زخمِ دل پر مرہم اس طرح رکھا جاتا ہے کہ آشیاں صیاد کے گھر میں بناؤ کیونکہ جنگل کے آزاد پرندے شاہین اور چرغ کا شکار بنتے ہیں اور یہی وہ طلسم ہوش ربا ہے جس کی بدولت مرغ دانا کی قوت پرواز میں کوتاہی پیدا ہوتی ہے اور وہ صیاد کے دامِ فریب میں پھنس کر اپنی آزادی سے محروم ہو جاتا ہے۔ اقبال کا تصور خودی چونکہ حریت کا ایک منضبط اور مربوط اصول ہے چنانچہ اقبال بنی نوعِ انسان سے کہتے ہیں۔ اگر تو حق خود

داریت کا طلب گار ہے تو اس سیاست کے دامِ فریب میں مت آنا، اس کے پانی کے مقابلے میں پیاسا مر جانا کہیں زیادہ بہتر ہے۔ اس نام نہاد جمہوریت کی نقاب کشائی "سیاست حاضرہ" میں کرتے ہوئے کہتے ہیں:

می کند بندِ غلاماں سخت تر
حریت می خواند او را بے بصر

گرمیٔ ہنگامۂ جمہور دید
پردہ بر روئے ملوکیت کشید

سلطنت را جامعِ اقوام گفت
کارِ خود را پختہ کرد و خام گفت

در فضائش بال و پر نتواں کشود
با کلیدش ہیچ در نتواں کشود

گفت با مرغِ قفس اے دردمند
آشیاں در خانۂ صیاد بند

ہر کہ سازد آشیاں در دشت و مرغ
او نباشد ایمن از شاہین و چرغ

از فسونش مرغ زیرک دانہ مست
نالہ ہا اندر گلوئے خود شکست

حریت خواہی بہ پیچاکش میفت
تشنہ میر و بر نمِ تاکش میفت

الحذر از گرمیِ گفتارِ او
الحذر از حرفِ پہلو دارِ او

چشم ہا از سرمہ اش بے نور تر
بندۂ مجبور از و مجبور تر

از شرابِ ساتگینش الحذر
از قمارِ بد نشینش الحذر

از خودی غافل نہ گردد مردِ حُر
حفظِ خود کن حبِ افیونش مخور

ایسا کوئی بھی اصول خواہ وہ دینی ہو یا سیاسی، حکیمانہ ہو یا فلسفیانہ، اقبال کے نزدیک قابلِ مذمت ہے۔ جو انسانی خودی کی پامالی کا سبب ہو۔ مغربی تہذیب و سیاست کی پروردہ جمہوریت سے بھی وہ اسی لئے نالاں و برگشتہ نظر آتے ہیں اور اسی لئے مغربی تہذیب اور اس کی پروردہ جمہوریت سے اور اس کی فریب کاریوں سے آگاہ کرتے ہوئے وہ مسلمانوں کو اس سے باز رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اس سے متاثر مسلمانوں کو وہ تن آسان، طالب جاہ اور اصولِ اسلام سے ناواقف تصور کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ لوگ مسلمانوں میں پیدا ہوئے ہیں لیکن ان میں مسلمانیت کی بجائے انگریزیت ہے اور وہ انگریزوں کے بہی خواہ ہیں۔ ان کے طرزِ عمل سے ملتِ اسلامیہ ذلیل و رسوا ہو گئی ہے۔ وہ بظاہر توحید کے معتقد ہیں لیکن ان میں کوئی شخص ایسا پیدا نہیں ہوا جو اسلام کی سربلندی کا باعث ہوتا اور نامساعد حالات میں کلمۂ حق کہہ پاتا۔

اقبال کا خیال ہے کہ سرمایہ دار دولت ہی کو مقصدِ حیات تصور کرتا ہے اس لئے کاشتکار یا مزدور کے ساتھ وہ ہمدردی نہیں کر سکتا، یہ اس کے مذہب میں سب سے بڑا جرم ہے۔ وہ دن رات بندگانِ خدا کا خون چوستا ہے پھر بھی اس کے ہوس کی تسکین نہیں ہو پاتی۔ سرمایہ دار چاہتا ہے کہ مزدور شب و روز میرے کارخانے میں کام کرتا ہے اور پیداوار بڑھاتا ہے لیکن کم سے کم اجرت پر قناعت کرے اور دل میں آرام کا خیال تک نہ لائے۔ اسطرح وہ سمجھتا ہے کہ دنیا کی تمام راحت اور آرام و آسائش پر تصرف کا اختیار صرف سرمایہ دار طبقہ کو ہی حاصل ہے۔ سرمایہ دار اپنی دولت کو قومی فروغ کے لئے خرچ نہیں کرتا اس کے برعکس غریبوں، فاقہ کشوں اور مزدوروں کا خون چوستا رہتا ہے اور انہیں نیست و نابود کرنے پر تلا رہتا ہے۔ جب ان کے شعور میں بیداری آتی ہے اور وہ اظہار رائے کو اپنا حق سمجھنے کے قابل ہوتے ہیں تو حکمران پارٹی کے خلاف آواز بلند کرتے ہیں۔ ایسی صورت میں حکومت ان کی جھوٹی تسلی کے لئے یہ مجلس آئین ساز تشکیل کر دیتی ہے لیکن نمائندوں کے انتخاب کا قاعدہ اس طرح مرتب کیا جاتا ہے کہ اس حکومت میں زیادہ تر سرمایہ دار جاگیردار، زمیندار، اور نااہل طبقے کو ہی دخل ہوتا ہے جن میں حکومت کے مقدس فریضے کی انجام دہی کا کوئی شعور ہی نہیں ہوتا چنانچہ حقداروں کا حق غصب ہوتا ہے۔ مفلس اور نادار لوگوں کا استحصال ہوتا ہے لیکن غریب اور مفلوک الحال عوام میں اتنی ہمت نہیں ہوتی کہ وہ حکومت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کر سکے۔ کیونکہ اس کی روحِ خودی سلب کر لی جاتی ہے۔ اس کا ضمیر مغلوبِ استحصال ہو کر غلام بن جاتا ہے جمہوریت کا محض ڈھونگ رچایا جاتا ہے لیکن جور و استبداد میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اس طرح جمہوریت کے پردے میں ملوکیت ہی کارفرما ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال اس کی مذمت کرتے ہیں۔

اقبال ملوکیت کی مذمت جذباتی طور پر نہیں بلکہ ایسے حکیمانہ اور فلسفیانہ نقطۂ نظر سے کرتے ہیں جو مشاہدات و تجربات سے بھی ثابت ہے۔ ملوکیت پر بالتفصیل اظہار رائے کے بعد اقبال اپنی معرکتہ الآراء نظم "خضر راہ" میں خضر کی زبان سے اس عوام کش جمہوریت کا پردہ فاش کرتے ہیں:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری

دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

مجلس آئین و اصلاح و رعایات حقوق
طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری

گرمیٔ گفتار اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

اقبال نے جس "سرابِ رنگ بو" اور نوائے قیصری کی نشاندہی کرتے ہوئے اس کے خلاف لب کشائی اور خامہ فرسائی کی ہے، یہ صرف ہنگامی حالات کے مشاہدات پر مبنی نہیں ہے بلکہ یہ تجربی موثرات ہیں جنہوں نے عملی طور پر اقبال کے ذہن و فکر پر اپنے اثرات مرتب کئے۔ اکبر حیدری لکھتے ہیں:

"اگرچہ اقبال ہمیشہ جمہوریت کے "سرابِ رنگ و بو" اور اس کی "نوائے قیصری" کے خلاف تھے لیکن ایک دن آخر کار وہ بھی اس دام تزویر میں ایک صید زبوں کی طرح پھنس گئے اور نومبر ۱۹۲۶ء میں پنجاب قانون ساز اسمبلی کے انتخاب کے لئے گلی گلی اور کوچہ کوچہ ووٹ کی بھیک مانگنی پڑی۔ اس انتخاب میں جب اقبال نے اپنے مدمقابل ملک دین محمد کو شکست دی تو رضاکاروں کا ایک جلوس اقبال کی قیام گاہ پر پہنچا اور لوگوں نے جوشِ مسرت میں انھیں کاندھوں پر اٹھا لیا"۔[1]

یہ اقبال کی زندگی کا ایک اہم اور بہت ہی دلچسپ واقعہ ہے۔ اس واقعے کو فقیر وحید الدین نے اپنی کتاب "روزگار فقیر" جلد اول میں بیان کیا ہے۔ ان کے علاوہ خلیفہ عبد الحکیم اور دوسرے سوانح نگاروں نے بھی اس سلسلے میں کافی اہم اور دلچسپ معلومات فراہم کی ہیں۔ اس الیکشن کا دوسرا رخ خلیفہ عبد الحکیم نے اس طرح بیان فرمایا ہے:

"اس خانہ نشیں حکیم ملت اور ترجمانِ حقیقت کو گلی گلی کوچے کوچے ووٹ کی طلب میں پھرنا پڑا۔ مخالفوں نے اس پر کیچڑ اچھالا۔ طرح طرح کے الزام تراشے اور ایسی ایسی لغو باتیں کہیں جو ناگفتہ بہ ہیں۔ عوام و خواص کی زیادہ تعداد اقبال کی دلدادہ تھی اس لئے وہ منتخب تو ہو گئے لیکن اور امیدواروں سے بہت کم سہی، پھر بھی کوچہ رسوائی سے گذرنا پڑا اور ان کی خودداری کو بہت

---

[1] اقبال اور مغرب ص ۱۶۸

ٹھیس لگی۔ اسمبلی میں سب نمائندے کسی نہ کسی پارٹی میں تھے اور پارٹی کے ہاتھوں اپنا دل و دماغ اور ضمیر بیچ چکے تھے۔ اقبال ایسا شخص بھلا کسی پارٹی میں کیسے شریک ہو سکتا تھا۔ مجلس قانون ساز میں انہوں نے اچھی اچھی تجویزیں پیش کیں۔ کچھ منظور ہوئیں اور کچھ نامنظور۔ لیکن بہر حال یہ میدان اس صاحب عرفاں اور خلوص کیش مرد حکیم کی جولاں گاہ نہ تھا۔ آخر بیزار ہو کر تلخ تجربہ اٹھا کر پھر ابلیسیانہ سیاست کی طرف رخ نہ کیا۔ میں نے ان دنوں میں عرض کیا کہ جناب تو ان مجلسوں کو حکومت کی دھوکہ بازی اور سرمایہ داروں کے اڈے کہتے تھے پھر آپ کو کیا ہوا کہ ایسے خباثت کے مقام میں جا داخل ہوئے۔ فرمایا کہ میں اس غرض اور گمان سے وہاں گیا کہ شاید وہاں کھڑا ہو کر حق گوئی سے اس خباثت کو کچھ کم کر سکوں اور ان اڈے والوں کو کسی قدر جھنجھوڑوں "۔[۱]

اقبال نے پنجاب قانون ساز اسمبلی میں جمہوریت کے سلسلے کے جو تلخ تجربات حاصل کئے، اسی تلخ کامی کا رد عمل تھا جو جمہوری نظام کے خلاف شعلہ فشاں ہوا۔ جاوید نامہ، بال جبریل، ضرب کلیم، مثنوی پس چہ باید کرد، اور آخری تصنیف ارمغان حجاز میں اس کے واضح نقوش ملتے ہیں۔ وہ مغربی جمہوری نظام سے بخوبی آگاہ اور اس کی شعبدہ گری کو خوب خوب سمجھتے تھے۔ ان کی نظر میں جمہوریت بنی نوع انسان کے استحصال اور غلامی کی دلفریب زنجیر تھی۔ اس طرز حکومت سے بے بس اور مفلوک الحال عوام کے حوصلے اور ولولے سرد پڑ جاتے ہیں، ان کی آرزوئیں اور امیدیں شل ہو جاتی ہیں۔ ان کی خودی کا بحر بے پایاں گھٹتے گھٹتے جوئے کم آب رہ جاتا ہے:

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب ۔۔۔ اور آزادی میں بحر بیکراں ہے زندگی

غریب غریب تر ہو جاتے ہیں۔ مفلسوں اور ناداروں کی حالت روز افزوں ناگفتہ بہ ہوتی جاتی ہے۔ یہ نظام انسان کے لئے گمراہ کن اور اس کے جوہر خودی کے لئے زوال و انحطاط کی علامت ہے۔ اسی لئے اقبال اسے شجر ملعون سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ بقول ان کے یورپ کا دستور جمہوریہ تباہ کن اور قابل صد افسوس ہے۔ یہ وہ صور ہے جس کے پھونکنے سے مردے زندہ ہونے کی بجائے مردہ ہو گئے ہیں۔ اس نام نہاد جمہوریت نے انسان کی اخلاقی اور روحانی قدروں کو ملیامیٹ کر دیا۔ جو ممالک اس "گرگ دریدہ دہن"

---

[۱] اقبال اور مغرب ص ۱۶۹-۱۶۸

نظام کے حامی ہیں۔ وہاں کے لوگ دراصل زر کے غلام ہیں اور عورتوں سے تو خدا ہی بچائے، وہ فطری حدود سے تجاوز ہو گئی ہیں۔ اولاد کو وبالِ جان اور زوالِ حسن کا لازمی نتیجہ سمجھتی ہیں۔ ضبطِ تولید پر عمل کر رہی ہیں اور اسقاطِ حمل میں سرگرم کار ہیں۔ یہاں واضح طور پر محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کا اشارہ روس کے اس قانون کی طرف ہے جس کی رو سے ۱۹۲۰ء میں عورتوں کو اسقاطِ حمل کی اجازت دے دی گئی تھی اس کا سبب یہ تھا کہ حکومت جمہوریہ روس نے مردوں اور عورتوں کو باقاعدہ نکاح کے بغیر ہی جنسی تعلقات قائم کرنے کی چھوٹ دیدی تھی۔ جب یہ تجربہ ناکام ہو گیا تو ۱۹۳۶ء میں اس قانون میں ترمیم کر دی گئی۔ اقبال کے نزدیک یورپ کا جمہوری نظام فاسد اور اخلاق باختہ ہے اور بنی نوع انسان کے لئے ایک عذاب کی حیثیت رکھتا ہے چنانچہ وہ مسلمانوں کو "حکومت الٰہیہ" کے عنوان سے "جاوید نامہ" میں یہ تلقین کرتے ہیں کہ وہ تقلید مغرب سے آزاد ہو کر قرآن کریم کی ہدایت کو قبول کریں اور اسے اپنا رہبر اور نصب العین بنالیں۔ اقبال کہتے ہیں :

وائے بر دستورِ جمہورِ فرنگ — مردہ تر شد مردہ از صورِ فرنگ
فاش باید گفت سرِ دلبراں — ما متاع و ایں ہمہ سوداگراں
دیدۂ بے نم ز حب سیم و زر — مادراں را بار دوش آمد پسر
وائے بر قومے کہ از بیم ثمر — می بردنم راز اندامِ شجر
تا نیارد زخمہ از تارش سرود — می کشد نا زادہ را اندر وجود
گرچہ دارد شیوہ ہائے رنگ رنگ — من بجز عبرت نہ گیرم از فرنگ

اے بہ تقلیدش اسیر آزاد شو
دامنِ قرآں بگیر آزاد شو

جمہوریت کی بنا اخوت و مساوات سے انسانوں میں پائیدار اور مستحکم ہوتی ہے۔ سوشلزم اور سیکولرزم اسی کے تکمیلی اور معاون عناصر ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم اقبال کے حوالے سے کہتے ہیں کہ مغربی جمہوریت اور مساوات کے مدعیوں نے محنت کشوں کے ساتھ انصاف نہیں کیا اور محنت کشوں کو جو کچھ حاصل ہوا وہ ان کی اپنی متحدانہ جدوجہد اور قربانیوں کا نتیجہ ہے، ورنہ ملوکیت کا پردہ دار یہ خود غرض جمہوری نظام تو ان کے لئے نان شبینہ کا کفیل بننے کے لئے کبھی تیار نہ تھا۔ خدا نے فرشتوں کو جو پیغام مزدوروں کی خودداری کو ابھارنے کے لئے دیا اور خضر نے جو پیغام شاعر کو دیا اس کا مضمون ایک ہی ہے لیکن طرز بیان میں فرق ہے۔ خضر کہتے ہیں کہ اس مغربی جمہوریت اور اس کے ساتھ وابستہ تہذیب نے اخوت و مساوات انسانی کو

ترقی دینے میں کچھ بھی نہیں کیا۔ انقلاب فرانس کا نعرہ "آزادی" برادری اور برابری" سرمایہ داری کے علمبرداروں اور ملوکیت کے خیرخواہوں نے اپنے اغراض و مفادات کے لئے بلند کیا اور محنت کش اس دھوکے میں آ گئے کہ یہ تصورات ان کی بدنصیبی کا چارۂ کار فراہم کریں گے۔ یہ جمہوریت نہ نسلی تعصبات مٹا سکی اور نہ قومیت کے تنگ و تاریک دائرے سے نکال کر انسان کو عالمگیر اخوت کی عملی تعبیر دے سکی۔ کلیسا کی ابلہ فریبی اپنی جگہ قائم رہی۔ سفید قوموں کی برتری کا باطل عقیدہ اپنی حجریت نہ توڑ سکا۔ خود مغربی قوموں کے مابین طبقاتی کش مکش برقرار رہی۔ بھلا ایسی جمہوریت کی نقالی کر کے مشرق کو کیا حاصل ہو سکتا ہے۔ سوائے اس کے کہ جاگیرداروں، بڑے زمینداروں اور سرمایہ داروں کے طبقے سلطانیٔ جمہور کے پردے میں اپنے اغراض و مقاصد کی تکمیل کریں۔ مشرق نے جہاں کہیں بھی اس طرزِ حکومت کی نقالی کی ہے وہاں کی مجلس آئین ساز کا حال یہ ہے کہ ناکردہ کار زمین کے مالک اور دولت مند گروہوں کے سوا اور کوئی طبقہ یا کوئی فرد حکومت میں اقتدار حاصل نہیں کر سکتا اور نہ ہی کسی ایسے آئین کی تجویز تائید حاصل کر سکتی ہے جس سے ان گروہوں کے اغراض و مقاصد پر ضرب پڑتی ہو۔ اشتراکیت کے مبلغ مذہب کو غریبوں کے لئے افیون کہتے تھے لیکن یہ جمہوریت خود پسماندہ طبقہ کے لئے لذت سکر کی حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر\
شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات\
دست دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی\
اہل ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات\
نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ\
خواجگی نے خوب چن چن کے بنائے مسکرات\
کٹ مرا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لئے\
سکر کی لذت میں تو لٹوا گیا نقد حیات\
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار\
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

اقبال کی نظر میں نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ، یہ سب کے سب ایک ہی سرمایہ دارانہ ملوکی نظام کے چھٹے بٹے ہیں اور ان میں سے کوئی بھی شرف انسانیت کی بقا کا سامان فراہم نہیں کرتا بلکہ یہ سارے تصورات انسانیت کشی کے حربے ہیں اور یہ سرمایہ داری کی کھیتیاں ہیں۔ اس طرح پس ماندہ انسانی طبقے

کے تئیں اقبال نہ صرف ہمدردی کا اظہار کرتے ہیں بلکہ وہ مروجہ سیاسی میلان کے مضرات اور روح فرسا اثرات کی بھی نشاندہی کرتے ہیں تاکہ انسان اس دھوکے کی ٹٹی کو بخوبی سمجھ لے، جان لے اور اس کے فریب میں آکر اپنی خودی کا سودا نہ کرے۔ محولۂ بالا شعری اقتباس میں "مزدور" وسیع ترین معنوں میں استعمال ہوا ہے جس کا ایک پہلو مروجہ سیاسی معاشرے میں غریب، پس ماندہ، مفلوک الحال اور مجبور و بے بس انسانی طبقہ ہے، جس کا استحصال صاحبانِ اقتدار بھیس بدل کر کرتے ہیں چنانچہ یہاں مزدور سے روسی نظامِ جمہوریت کی اساس کا مفہوم اخذ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ خود ہی سرمایہ دارانہ نظام کا ایک بدلا ہوا روپ ہے بلکہ بہروپ ہے۔ اقبال کے ذہنی فکری پس منظر میں مزدور کا جو ہیولیٰ ہے اُسے وسیع معنوی تناظر میں علامہ جمیل مظہری کے اس شعر سے سمجھا جاسکتا ہے :

گر نہ جائے یہ ترا بارِ امانت سرِ راہ

اے مشیت ترا مزدور تھکا جاتا ہے

لیکن اس شعر کے حوالے سے عصری سیاسی شعور اور اس کی اہمیت و افادیت کی نفی کرنا خود اپنی تنقیدی فہم و فراست پر زیادتی کرنے کے مترادف ہوگا۔ بقول علی سردار جعفری :

> "اقبال شاعر تھے اور شاعر کی حیثیت سے انقلاب روس جیسے عظیم تاریخی واقعے سے جذباتی طور پر متاثر ہوجانا کوئی حیرت ناک بات نہیں ہے۔ لیکن انقلابِ روس اور کمیونزم میں اقبال کی دلچسپی وقتی نہیں تھی۔ یہ ہوا کا گزرتا ہوا جھونکا نہیں تھا جس کو شاعر نے ایک لمحے میں محسوس کرکے فراموش کردیا ہو۔ یہ نظامِ فکر اقبال کے تخیّل کو مسلسل مہمیز کرتا رہا۔ انھوں نے اس کے حق میں بھی جادو بیانی کی اور اس کے برخلاف بھی اظہارِ خیال کیا لیکن ۱۹۱۷ء کے بعد ۱۹۳۸ء تک وہ کبھی اس کی طرف سے بے اعتنائی کا انداز اختیار نہ کرسکے"۔ ؎۱

جمہوریت کی حمایت اور مخالفت کی کشمکش اس پورے عرصے میں اقبال کے یہاں پائی جاتی ہے اور یہ کشمکش بڑی ہی معنی خیز ہے۔ اقبال کی عمر کے آخری اکیس سال ان کی شعری، تخلیقی اور تنظیمی زندگی کے سب سے زیادہ بارآور اور ثمر بار سال رہے ہیں جن میں پیامِ مشرق ۱۹۲۳ء، بانگ درا ۱۹۲۴ء، زبورِ عجم

؎۱ اقبال اور کمیونزم : مشمولہ اقبال اور مغرب ص ۱۲۷، ۱۲۶

۱۹۲۷ء جاوید نامہ ۱۹۳۱ء، بال جبریل ۱۹۳۵ء اور ضرب کلیم ۱۹۳۶ء جو اقبال کی سب سے زیادہ شاندار کتابیں ہیں، شائع ہوئیں اور کوئی کتاب انقلاب یا کمیونزم اور جدید سیاسی جمہوری میلان کے اثرات سے خالی نہیں ہے۔ بانگ درا میں مزدور سے جناب خضر کا یہ خطاب :

اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

اسی حقیقت کا عکاس ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کی جبریت اور استبداد کے خلاف اشتراکی انقلاب بیسویں صدی کا سب سے طاقتور ردعمل ہے۔ یہ حصولِ حریت کی سب سے زیادہ طاقتور لہر ہے۔ یورپ اور ایشیا کی سیاست اور معیشت کے غائر مطالعے نے اقبال کے ضمیر پر اس امکان کو تاریخی بصیرت کے ذریعہ واضح کیا۔

انقلابِ روس سے کچھ عرصہ قبل ہی اقبال کا فکری نظام مرتب ہو چکا تھا۔ وہ حیات و کائنات کے اسرار و رموز سے آشنا ہو چکے تھے۔ خودی کا فلسفہ مدون ہو چکا تھا اور یہی ان کے لئے تنقید کا پیمانہ تھا جس کے معیار و میزان پر وہ تمام اہم مسائل اور واقعات کی جانچ پڑتال کیا کرتے تھے۔ ان کے نزدیک خودی کی تربیت کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ انسان آزاد ہو، محکوم، مجبور اور غلام انسان اپنی خودی کی تربیت نہیں کر سکتا۔ بقول علی سردار جعفری :

"ایک ایسے تاریخی لمحے میں جب ہندوستان اور اس کے ساتھ ایشیا کے مسلم ممالک سامراج کی گرفت اور اس کی ریشہ دوانیوں سے آزاد ہونے کی کوشش میں مبتلا تھے اور اپنی تحریک آزادی کو نئی عوامی سمت دے رہے تھے۔" انقلابِ روس "دو آفتاب تازہ" کی طرح "بطن گیتی" سے پیدا ہوا۔ اس لئے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ انقلاب کا خیر مقدم فلسفۂ خودی سے ہم آہنگ ہے۔ اپنی نظم "خضر راہ" کے اس حصے میں جس کا عنوان "سرمایہ و محنت" ہے، بیداری جمہور کو سامان عیش کہنے کے بعد اقبال نے ایک شعر کہا ہے :

توڑ ڈالیں فطرتِ انسان نے زنجیریں تمام
دوریٔ جنت کو روتی چشم آدم کب تلک

اس میں فلسفۂ خودی کا یہ نکتہ پوشیدہ ہے کہ انسان اپنی خودی کی تکمیل کے ساتھ اپنی جنت کو خود تخلیق کرتا ہے (اپنے انگریزی مقالات اسلامی افکار کی تشکیل نو میں اقبال نے جنت کو مقام نہیں کیفیت

کا نام دیا ہے) اس کی تشریح شاعر نے بہت بعد کو اس نظم میں کی ہے جس کا عنوان ہے "روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے" اور آدم سے کہتی ہے:

چھپتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں
اے پیکرِ گِل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

جنت سے آدم کا نکلنا افسانوی انداز میں جبلت سے شعور کی طرف سفر کی نشاندہی کرتا ہے (اسلامی افکار کی تشکیلِ نو) اور یہی سفر انسان کو تکمیلِ ذات کی طرف لے جاتا ہے۔ سرمایہ و محنت کا وہ حصہ جس شعر پر ختم ہوتا ہے، اس میں اقبال نے آزادیٔ فکر کے ایک نئے ڈائی مینشن (DIMENSION) کو واضح کیا ہے:

کر بکِ ناداں طوافِ شمع سے آزاد ہو
اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو

یہ انسانِ کامل کی آخری منزل ہے جہاں وہ اپنی تمام جسمانی اور روحانی صلاحیتوں اور تخلیقی قوتوں کو بروئے کار لاتا ہے اور اپنے اندر قدرتی صفات پیدا کر لیتا ہے"[۱]

یہ اقتباس اگرچہ طویل ہے اور اس طوالت کے لئے میں معذرت خواہ ہوں لیکن اس کی اہمیت اور افادیت کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

بیسویں صدی میں مشرق اپنی ذہنی فکری اور عملی ردعمل کے اعتبار سے ایسے متصوفانہ میلان کا شکار تھا جس کا بنیادی نتیجہ انکارِ خودی یا نفیٔ حیات تھی۔ "کر بکِ ناداں" طوافِ شمع میں اسیری کے ایام گزار رہا تھا۔ یہ عمل اقبال کے نزدیک نفیٔ خودی اور انکارِ حیات کے مترادف ہے اس کے برعکس سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف انقلابِ روس کی سرگرمیٔ حیات اقبال کی نظر میں قابلِ ستائش تھی۔ اقبال بہرحال قوتِ حیات کے دلدادہ اور قدردان ہیں، خواہ وہ اپنوں میں ملے یا غیروں میں، عالمِ انسانی میں دکھائی دے یا عالمِ فطرت میں لیکن وہ ہو خالص سونا، ملمع نہ ہو۔ اقبال کو اس بات کا بھی شدید احساس ہے کہ قوت کو حق بجانب ٹھہرانے کے لئے اس کی تہذیب و تربیت ضروری ہے ورنہ وہ قوت بجائے رحمت کے انسانیت کے لئے لعنت اور زحمت بن جا سکتی ہے۔ چنانچہ قوت کی اسی تہذیب و تربیت کے مرحلے میں نتیجے کے طور پر دہ

---

[۱] اقبال اور مغرب ص ۱۲۸-۱۲۷

جمہوریت واشتراکیت کی کبھی حمایت اور کبھی مخالفت کرتے رہے ہے۔ اس کے اطراف وعواقب کی اگر اقبال کی ذہنی تشکیل اور عصری احوال وکوائف کے تناظر میں چھان پھٹک کی جائے تو حرفِ راز روز روشن کی طرح عیاں ہو جائے گا۔

اقبال کا تصور خودی عروج انسانی کا ایسا حسین خواب ہے جو تعبیر سے زیادہ معنی خیز اور تفہیم سے زیادہ نتیجہ انگیز ہے۔ اس میں حیات، مقصد، شعور اور عمل کی ہمکاری ہے۔ اگر اس کا ایک پہلو الٰہیاتی تفکر کے تناظر میں دین و مذہب ہے تو یہی تخلیقی تناظر میں حیات، تحلیل و تجزیے کی رو سے حکمت اور کائنات کی تنظیم کے تناظر میں سیاست ہے۔ اور مقصد ہر حال میں تخلیقی حریت سے عبارت ہے۔ اگر اس حریت پر کسی بھی طرح ضرب پڑتی ہے تو اقبال کہہ اٹھتے ہیں:

ابھی تک آدمی صید زبون شہریاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوع انساں کا شکاری ہے
تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

اس سلسلے میں ایک اور قطعہ قابل توجہ ہے:

کارخانے کا ہے مالک مردکِ ناکردہ کار
عیش کا پتلا ہے محنت ہے اسے ناسازگار
کہہ گئے ہیں لَیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی
کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار

اقبال کو کشمکش میں مبتلا کرنیوالے وہ سیاسی اصول ہیں جن سے انسانیت کا استحصال ہوتا ہے اور خودی کی بنیاد پر ضرب پڑتی ہے۔ اقبال اسے حکمت و فلسفہ اور دین وسیاست کے عملی تجربی علوم وافکار کی رو سے غلط تصور کرتے ہیں اور اپنے عملی نتائج کی رو سے ایسے سیاسی اصول آج ہر طرح سے اپنے اعتبارات کھو چکے ہیں اور یہی بات بہت پہلے اقبال نے محسوس کر لی تھی۔

سرمایہ دارانہ نظام کو قرآن میں جور و استبداد تصور کیا گیا ہے چنانچہ اقبال اس کے یکسر مخالف ہیں۔ اسی لئے سرمایہ داری کے خلاف رونما ہونے والے انقلابات کا وہ خیر مقدم کرنے پر مجبور ہوئے لیکن جدید انقلابات و تغیرات کا بھی استقبال انھوں نے کورانہ تقلید کے طور پر نہیں کیا بلکہ اپنے حکیمانہ، فلسفیانہ اور مذہبانہ معتقدات کی رو سے انہیں جانچا اور پرکھا۔ سیاسی سطح پر رونما ہونیوالے انقلابات و تغیرات سے بعض

پہلوؤں پر انہوں نے اتفاق کیا اور بعض کو رد کر دیا۔ اور رد قبول کی اس کشاکش کا نتیجہ کبھی شعر کی صورت میں اور کبھی نثر کی صورت میں ظاہر کرتے رہے۔ اس عمل میں ان کی فکری دیانت داری اور کشادہ قلبی ہمیشہ ان کے ساتھ رہی اور اس کے ذریعے ان کی سیاسی فہم و فراست کا بھی بلاواسطہ اظہار ہوتا رہا۔

اقبال جمہوریت و اشتراکیت کے بعض اہم پہلوؤں سے متفق تھے اور یہ اتفاق اقتصادیات، معاشیات اخلاقیات اور مذہبیات کی غیر معمولی اکتسابی بصیرت نے پیدا کیا تھا۔ جب اقبال کہتے ہیں کہ :

کہہ گئے ہیں لیس للانسان الا ما سعیٰ
کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار

تو یہ ایک طرف کمیونزم کا بنیادی اصول ہے لیکن اقبال اس کا جواز قرآن میں تلاش کرتے ہیں۔ یہاں پر کمیونزم کے اس بنیادی اصول سے ان کا اتفاق فطری طور پر رونما ہوتا ہے اقبال نے ذرائع پیداوار کی ذاتی ملکیت اور اس کے استعمال سے انسانی استحصال کے عمل کو حرام قرار دیا ہے۔ وہ جاوید نامہ میں کہتے ہیں :

حق زمیں را جز متاع ما نگفت
ایں متاعِ بے بہا مفت است مفت
دہ خدا یا نکتۂ از من پذیر
رزق و گو از وئے بگیر او را بگیر

یعنی کہ خدا نے اپنی ساری زمین بنی نوع انسان کو مفت عطا کر دی ہے چنانچہ اس سے رزق اور قبر حاصل کرنا چاہئے لیکن اس پر قبضہ نہیں کرنا چاہئے۔ یہاں اسلامی نکتہ ملحوظِ نظر رہنا چاہئے کہ زمین کو انفرادی ملکیت نہیں بننا چاہئے۔ لیکن اس تلخ تاریخی صداقت کو کیا کیا جائے کہ خود عالم اسلام میں دور اول کے بعد کبھی یہ اصول قائم نہ رہ سکا اور آج تک کسی نہ کسی طرح ملوکیت کا دار دورہ ہے۔

اقبال نے جس زاویے سے کمیونزم اور صاحب سرمایہ مارکس پر تنقید کی ہے اس سے واضح ہے کہ اقبال اشتراکیت میں روحانیت کی آمیزش کے متمنی ہیں۔ یہ راز اس وقت فاش ہوتا ہے جب وہ مارکس کو "پیغمبر بے جبرئیل" اور "قلب او مومن دماغش کافر است" کہتے ہیں —— اس کے ساتھ ہی اقبال نے اسلام اور کمیونزم کی اس مماثلت پر بھی زور دیا ہے :

ہم چو ما اسلامیاں اندر جہاں
قیصریت را شکستی استخواں

اقبال نے یہ بھی محسوس کیا کہ اشتراکی جمہوریت اسلام کے بہت قریب ہے جب ہی انہوں نے لکھا کہ :

"اگر بالشیوزم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے تو بالشیوزم اسلام کے بہت قریب آجاتا ہے اس لئے میں متعجب نہ ہوں گا کہ اگر کسی زمانے میں اسلام روس پر چھا جائے یا روس اسلام پر۔"[۱]

اقبال نے اپنے انتقال سے ایک سال قبل ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو ایک خط قائد اعظم محمد علی جناح کو لکھا۔ ان اقتباساتِ مکتوب سے جو خاص باتیں اس سلسلے میں سامنے آتی ہیں، وہ یہ ہیں کہ کمیونزم خدا کا اقرار کرے اور روحانیت کو قبول کرلے اور اسلام اشتراکی اقتصادی جمہوریت کو تسلیم کرے جس کے لئے اسلام میں جواز موجود ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ کمیونزم نہ خدا کا اقرار کرے نہ روحانیت کو قبول کرے لیکن مسلمان کو اشتراکیت کی اقتصادی جمہوریت کے قبول کرنے میں کیا قباحت ہو سکتی ہے جبکہ اس کا جواز قرآن کریم میں قبل سے موجود ہے۔

اقبال نے ملوکیت اور سرمایہ دارانہ نظام کی جس برہنہ گفتاری اور شعلہ بیانی کے ساتھ دھجیاں اڑائی ہیں، وہ رزمیہ شاعری کے خصوصی آہنگ سے مملو ہے اور جس کو اسلوبی تنقید (STYLISTIC CRITICISM) کے زاویۂ نظر سے نعرے بازی اور پروپگنڈا بھی کہا جا سکتا ہے۔ ان کا وہ انداز قابل توجہ ہے:

ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کیلئے مرگ مفاجات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات

پھر یہ نظم اس اہم سوال پر ختم ہوتی ہے:

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

"فرشتوں کا گیت" میں فرشتے بارگاہ ایزدی میں عرض کرتے ہیں کہ "اے نقش گرے ازل ترا نقش ہے ناتمام ابھی" اور ظہور کی سطح پر اس کا ثبوت یہ ہے کہ "بندہ ہے کوچہ گرد ابھی خواجہ بلند بام ابھی"۔ یعنی کہ کائنات اور انسانیت کی تکمیل تو اس وقت ہوگی جب ان میں سے خودی کی مخفی توانائیاں ابھریں گی۔ اس کا مطلب ہے کہ خودی اپنے کثیر الجہت فاعلی ارادے کے ساتھ حدودِ زماں و مکاں کی تسخیر کرلے۔ لیکن

---

[۱] اقبال اور سیاست ملی ص ۲۴۶

یہ تو اس وقت ممکن ہو گا جب استحصالی قوت کا خاتمہ ہو جائے گا اور "فرمان خدا" میں جو نظم کا معنوی آہنگ ہے، صورتِ نزول میں، اس استحصال پسندانہ نظام کو مٹا دینے کے لئے یہ حکم دیتا ہے:

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو

کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو

گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے

کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ

جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

لیکن اس جہاد کو تخریبی نہیں بلکہ تعمیری نوعیت کا ہونا چاہئے جو طبقاتی کشمکش سے بالاتر ہو۔ ساتھ ہی اس نظام کو مذہب و روحانیت سے عاری نہیں ہونا چاہئے چنانچہ آخری شعر اس طرح نازل ہوتا ہے:

میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے

میرے لئے مٹی کا حرم اور بنا دو

یہ مٹی کا حرم کعبۂ عشق کی علامتی ترسیل ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مذہب کو استحصالی قوتیں جبر کی تشکیل دے کر اجتماعی خودی کا گلا گھونٹتی ہیں اور اس طرح نسل آدم کی وحدت کو طبقاتی کشمکش کے اثرات سے پارہ پارہ کرتی ہیں۔ یہاں ایک اہم نکتہ یہ بھی ہے کہ استحصالی قوتیں بزعم خود اپنے عمل و ارادے اور مقصد کے اعتبار سے خدائی کا دعویٰ کرتی ہیں۔ ملوکیت، بادشاہت یا سرمایہ داری اسی کی علامتی تعبیریں ہیں جبکہ زمین و آسمان اور ان کے ماورائی حدود کی حکمرانی صرف اس ذاتِ بے ہمتا کو زیب دیتی ہے جو سب کا خالق اور پالنے والا ہے۔ لیکن دولت مند اور آسودہ حال طبقہ چونکہ اپنے باطل نفس کا غلام ہے اس لئے خدا کی حکمرانی کا خود دعویدار بن بیٹھتا ہے اور خدا کی پرستش کرنے والوں کو خدا کی محکومی سے صرف اس لئے بھٹکانا چاہتا ہے کہ کسی نہ کسی طرح اس کی خدائی کا بول بالا ہے۔ غریب، غلام یا مزدور اقبال کی ایسی نظموں میں عموماً احکام الٰہی اور روحانی اقدار حیات پر ایمان رکھنے والے لوگ ہیں جو مشیت الٰہی پر زیادہ سے زیادہ قانع رہنے کے اہل ہیں۔ اقبال کے اس فکری تناظر کو سمجھنے کے لئے رموز بیخودی ۱۹۱۳ء سے یہ اقتباس ملاحظہ فرمایا جا سکتا ہے:

موسیٰ و فرعون و شبیر و یزید

ایں دو قوت از حیات آمد پدید

رمزِ قرآں از حسین آموختیم
ز آتشِ او، شعلہ ہا اندوختیم
شوکتِ شان و فرِ بغداد رفت
سطوتِ غرناطہ ہم از یاد رفت
تارِ ما از زخمہ اش لرزاں ہنوز
تازہ از تکبیرِ او ایماں ہنوز

اقبالؒ انقلاب کا صرف خیر مقدم ہی نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ زندگی کو سراسر انقلاب ہی تصور کرتے ہیں لیکن وہ انقلاب، وہ جدوجہد جو تخلیق کائنات اور تعمیر حیات کا موجب ہو۔ وہ انقلاب نہیں جو تخلیق و تعمیر کی آڑ لے کر تخریب کاری کرتا ہے۔ جیسا کہ استحصالی قوتیں مذہب کی آڑ میں مذہبی روحانی قدروں کا گلا گھونٹتی رہتی ہیں اور بھولے بھالے عوام کو سبز باغ دکھا کر اپنی مقصد براری کرتی ہیں۔ یہاں مذہب کی آڑ میں مرمری سلوں کا تناظر بہت ہی معنیٰ خیز ہے۔ متحجر روایتی معتقدات کا اس صفائی سے منظر تراشنا اقبال کی فنکاری کا کمال ہے اور مٹی کی تخلیقی معنویت خوبصورت مگر جامد حجریت پر بہر حال مقدم ہے۔ مٹی کا حرم جہاں حرمِ عشق کی طرف اشارہ کرتا ہے، وہیں اس کی حرکت و حرارت کو تخلیقی تعبیرات کے ساتھ تعمیری سمت بھی عطا کرتا ہے۔ تاریخی تناظر میں قومِ مسلم میں امام حسین و یزید اور بنو اسرائیل میں فرعون و موسیٰ کے واقعات سے جبر و قدر اور حریت و غلامی کے رموز آشکار ہوتے ہیں۔ غلامانِ نفسِ خویش پہلے خود کو تو اپنے نفس کی غلامی سے آزاد کرلیں تب ہی تو یہ بھی انصاف کر سکیں گے کہ آیا انہیں بادشاہت اور ملوکیت کا کوئی حق حاصل بھی ہوتا ہے یا نہیں۔ مہابھارت کتھا میں ہم اس روحِ اسلام کی آنچ اس وقت محسوس کرتے ہیں راجہ بھرت چکرورتی، بھارت پر مکمل فتح حاصل کرلیتا ہے لیکن یہ فیصلہ کرنے سے قاصر ہے کہ اپنا جانشین کسے بنائے۔ وہ اس مسئلے کے حل کے لئے ایک رشی کے پاس پہنچتا ہے۔ رشی متاسف انداز میں کہتے ہیں۔ بھارت پر تو وجے پراپت کرلی لیکن اپنے آپ پر وجے پراپت نہ کرسکے۔ راجن! آپ نیائے کیا کریں گے؟ اگر ہم اقبال کے فلسفۂ حریت کا جائزہ لیں تو سامی اور آریائی مذاہب کی روحانی قدروں کی دھیمی دھیمی آنچ محسوس کریں گے۔

جہاں تک عصری سیاسی طبقاتی کشمکش کے تناظر میں مسئلے کی نزاکت کی تفہیم و تعبیر کا تعلق ہے تو اقبال بہر حال سرمایہ دارانہ نظام کے شدید مخالف ہیں لیکن جمہوریت و اشتراکیت سے وہ کلیتاً انحراف و اختلاف نہیں کرتے بلکہ اس کے بعض پہلوؤں کی حمایت کرتے ہیں جو ان کے افکار و عقائد سے میل کھاتے

ہیں اور بقیہ کو بیباک انداز میں رد کر دیتے ہیں۔ ساتھ ہی اس کی حکیمانہ، فلسفیانہ اور مذہبانہ توجیہہ بھی پیش کرتے ہیں تاکہ عوام کے سامنے مسئلے کی نزاکت واضح طور پر آجائے۔

جب غربت کی خودداری بیدار ہوئی، اشتراکی انقلاب نے زور پکڑا اور سرمایہ داری کے دن برے آئے تو نوآبادیات کی برطانوی شخصی حکومت کی بنیادیں ہلنے لگیں۔ انقلاب کے پھیلتے ہوئے اثرات سے ہندوستان کی برطانوی سامراجی حکومت کو شدید خطرے کا احساس ہوا۔ خاص طور سے یہاں کے مسلمان طبقہ سے کیونکہ مسلمانوں کا خدا صرف ایک تھا، غربت و افلاس کی حالت میں ممکن تھا کہ مسلمان اس اَن دیکھے خدا کو فراموش کر کے اپنی اجتماعی قوت کے ساتھ مارکسی اشتراکیت میں ضم ہو کر ہندوستان کی برطانوی حکومت کے گلے کی پھانس بن جاتے۔ ہندو قوم سے اس کی توقع اس لئے نہ تھی کیونکہ ان کے یہاں خداؤں کی کثرت ہے۔ اور وہ اس کثرت کے عادی ہیں۔ اشتراکیت میں چونکہ ایک خدا بھی نہیں اس لئے ان کی روحانی تسکین کا سرمایہ یہاں بالکل ہی مفقود تھا۔ اس لئے وہ اشتراکیت کی طرف قلبی لگاؤ کے ساتھ مائل نہیں ہو سکتے تھے۔ اس خیال نے انگریزی حکومت کو ہندو قوم کی طرف سے تو مطمئن کر دیا لیکن اسلام کی توحید نے اس کی نیند حرام کر دی چنانچہ انگریزی حکومت نے اور اس کے کارندوں نے اشتراکیت میں تصور خدا کی ناموجودگی کا خوب پروپگنڈا کیا۔ اقبال جیسا سیاسی بصیرت رکھنے والا شخص اس نکتے سے کیونکر غافل رہ سکتا تھا جبکہ برطانوی سنسرشپ کے سبب انقلابِ روس کے مکمل حالات ہندوستانی عوام تک نہیں پہنچ پاتے تھے، اس کے باوجود اقبال کی متجسسانہ آرزومندی انہیں انقلاب کی سمت و رفتار سے باخبر رکھتی تھی، بقول علی سردار جعفری:

> "بین الاقوامی خبر رساں ایجنسیاں سو فیصد سامراجی مفادات کی ترجمان تھیں اور انقلابِ روس کی خبروں پر پہرے بیٹھے تھے، دوسری جنگ عظیم سے پہلے اشتراکی لٹریچر ہندوستان میں ممنوع تھا۔ اس کے باوجود اقبال ۱۹۲۰ء کے آس پاس انقلابِ روس کے سیاسی اور معاشی عوامل سے باخبر ہو گئے تھے۔ یہ حیرتناک بات ہے اور ان کی بیدار مغزی کا ثبوت ہے اور اس حقیقت کا اظہار کہ ان کی شاعری کی نگاہ سارے عالمِ انسانیت پر تھی۔ انقلاب روس کی خبر صرف خبر کی حد تک گاندھی اور ٹیگور تک بھی پہنچی تھی لیکن اقبال اور مولانا حسرت موہانی نے اس کی تہوں میں اترنے کی کوشش کی۔"[۱]

---

[۱] اقبال اور مغرب ص ۱۲۶

غور طلب امر یہ ہے کہ اقبال نرے فلسفی کی طرح مراقبہ نشین بھی نہ تھے، نہ نرے شاعر کی طرح تخیلات کی دنیا میں کھوئے رہے۔ انہوں نے بڑی باریکی، سنجیدگی اور انہماک کے ساتھ عصری احوال و کوائف کا جائزہ لیا اور بڑی بیباکی کے ساتھ اپنے ردعمل کا اظہار بھی کیا اور کسی قسم کے تعصب کو بھی اپنے پاس پھٹکنے نہ دیا۔ انہوں نے مغرب کے ترقیاتی وسائل کی داد بھی دی لیکن مغرب کی استحصال پسندانہ سیاسی چالوں کا پردہ بھی فاش کیا۔ انہوں نے بڑی قوت اور اعتماد کے ساتھ کہا:

گیا دور سرمایہ داری گیا
تماشا دکھا کر مداری گیا
گراں خواب چینی سنبھلنے لگے
ہمالہ کے چشمے ابلنے لگے

لیکن وہ اس سے اس قدر جذباتی طور پر وابستہ نہ ہوئے کہ انقلاب کا زوردار سیلاب انہیں اپنے ساتھ بہا لے جائے۔ وہ رکے، غور کیا اور پھر یوں گویا ہوئے:

دلِ طور سینا و فاراں دو نیم
تجلی کا پھر منتظر ہے کلیم

انہوں نے بیک وقت مغربی سامراج کے طلسم کو بھی توڑا جس طرح وہ توڑ دیتا ہے کوئی موسیٰ طلسم سامری ــــ اور مسلمانوں کو بھی انقلاب کے طوفان سے کشتی نوح میں باہر نکال لائے۔ انھوں نے پھر علی الاعلان یہ بات بھی کہی کہ وہ اشتراکیت کے مخالف ہیں کیونکہ اشتراکیت اسلام کے منافی ہے۔ مورخہ ۱۰ اکتوبر ۱۹۳۶ء کو خواجہ غلام السیدین کے نام ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

"سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیت کے مذہب کے مخالف ہیں، اور اس کو افیون تصور کرتے ہیں۔ لفظ افیون اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا۔ میں مسلمان ہوں اور ان شاء اللہ مسلمان مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا جس کی تشریح میں نے ان تحریروں میں جا بجا کی ہے اور سب سے بڑھ کر اس فارسی مثنوی میں جو عنقریب آپ کو ملے گی، جو روحانیت میرے نزدیک مغضوب ہے یعنی افیونی خواص رکھتی ہے۔ اس کی تردید میں نے جا بجا کی ہے۔ باقی رہا سوشلزم، سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج

تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے"۔[1]

اشتراکیت جس پر روسی جمہوری نظام مبنی ہے، انسانی تاریخ کی مادی تعبیر کرتی ہے، جو اقبال کی نظر میں سراسر غلط ہے چنانچہ مادہ پرست میلان کے آگے مذہب و روحانیت کی کوئی اہمیت نہیں رہ جاتی۔ اس لئے یہ طرزِ حکومت مختلف اندازوں سے روحانی قدروں کو پامال کرتی ہے اور شکم پروری ہی کو اخلاقیات کا جوہر اور مقصدِ حیات تصور کرتی ہے۔ اس طرح روحانیت مادی غلبہ کے زیرِ اثر آجاتی ہے۔ اقبال اس دولخت صورت حال پر اس لئے تنقید کرتے ہیں کہ ان کے مطابق کسی کا کسی پر غلبہ مناسب نہیں، مادیت اور روحانیت ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں اور ان میں تعارض و تصادم واقع نہیں ہونا چاہئے بلکہ تخلیقی تصور کے تحت ایک خاص توازن اور تناسب کے ساتھ انضمام ہونا چاہئے۔ اقبال کے نزدیک مادی تحریکات کا منحرف ہو کر اللہ اللہ میں لگے رہنا مغضب روحانیت ہے جو افیونی خواص رکھتی ہے اور جس طرح مارکس ایسی روحانیت سے بیزار ہے اسی طرح اقبال بھی اس سے اظہار برأت کرتے ہیں لیکن انسانی خودی پر میکانیکی جبریت کو لاد دینا بھی اقبال کے نزدیک وہ دہری میلان ہے جسے ہندوستانی فلسفے نے ہر زمانے میں معتوب قرار دیا ہے اور اسلام نے بھی اسے مردود کر دیا ہے۔ انسانی تاریخ کی مادی تعبیرات پر مبنی ہندوستان کے چارواک فلسفے آج بھی ثبوت فراہم کرتے ہیں کہ مادی قدروں کا ترقی یافتہ شعور بہت عرصہ قبل خود ہندوستان میں موجود تھا۔ ہیگل کی جدلیات یا کارل مارکس کی مادی جدلیت جدید دور کا فکری بخار ہے۔ اقبال کا نہ تو برہمنی نسلی لاشعور، نہ اسلامی خاندانی لاشعور اور نہ خود ان کا عصری ذہنی شعور مادے کو وہ اہمیت دے سکتا تھا جس اہمیت کے متقاضی اشتراکیت کے مبلغین تھے اور وہ بھی اس عہد میں جبکہ مادے کی سختی بکھر چکی تھی اور اس کا وجود خیال ثابت ہو چکا تھا۔ یہاں میری مراد ان سائنسی تحقیقات سے ہے جنہوں نے ٹھوس اور جامد کائنات کو لہروں کے نظام میں منتقل کر دیا۔ اس طرح سائنس جو فلسفے سے نکلا تھا، پھر فلسفیانہ وجدان کی آغوش میں پناہ ڈھونڈنے لگا۔ اقبال چونکہ وجدانی اہمیت کے قائل ہیں اور اسے مادی خشکی کا بدرقہ تصور کرتے ہیں چنانچہ اقبال نے شکم پروری اور اس پر مبنی مساوات کی مذمت کی:

غریباں گم کردہ اند افلاک را | در شکم جویندہ جانِ پاک را
دین آں پیغمبر حق ناشناس | بر مساواتِ شکم دارد اساس

اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ انسان صرف "شکم" کا ہی مالک نہیں ہے بلکہ روح کا بھی مالک ہے شکم پروری حیوانیت کے مترادف ہے۔ حیوان شکم پروری پر قانع ہو جاتا ہے۔ اگر انسان بھی حیوان ہی کی طرح شکم

[1] بحوالہ اقبال اور مغرب ص ۱۶۲

پروری کو اپنا نصب العین قرار دے تو پھر حیوان اور انسان کا فرق مٹ جائے گا۔ انسان اپنے مقاصد، ارادے اور عمل کی عظمت، پاکیزگی اور طہارت کی بنا پر ہی دوسری تمام مخلوقات سے ممیز اور اعلیٰ وارفع ہے۔ اس لئے انسان کا نصب العین جسمانی اور مادی تقاضوں کی تکمیل کے ساتھ ساتھ روحانی تقاضوں کی تکمیل بھی ہے۔ انسان صرف شکم پروری کے نصب العین پر قانع نہیں رہ سکتا۔ اقبال فرماتے ہیں:

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

اس شعر میں دل ضمیر اور اقدارِ روحانی کے لئے اور شکم مادہ پرستی کے لئے استعمال کیا گیا ہے روسی نظامِ جمہوریت میں نہ روح ہے نہ خدا اور نہ ہی آخرت کا عقیدہ۔ اقبال کا خیال ہے کہ جمہوریت کے مبلغین "غریبی ہٹاؤ" کا نعرہ دے کر دھوکے میں مبتلا کرتے ہیں۔ یہ فی الحقیقت "غریبوں کو ہٹاؤ" کی ملوکیت پسندانہ سازش ہے۔ ممبران اسمبلی ایوانِ حکومت میں بنی نوعِ انسان کے لئے روٹی، کپڑا اور مکان کی فراہمی کے لئے گرم گفتاری کا ماحول پیدا کرتے ہیں لیکن یہ صرف دکھاوا ہے۔ انسان کے لئے صرف روٹی کپڑا اور مکان ہی سب کچھ نہیں ہے۔ اسے اطمینانِ قلب بھی درکار ہے۔ اگر دولت دنیا سے یہ نعمت حاصل ہو سکتی تو کوئی دولت مند ذہنی خلفشار کی بدولت بے اطمینانی کا شکار نہ ہوتا۔ اکثر یہی دیکھنے میں آیا ہے کہ غریبوں سے زیادہ دولت مند ہی ذہنی ناآسودگی میں مبتلا رہتا ہے۔ انسان محض حیوان نہیں ہے کہ شکم پروری کے لئے ہتھیار ڈال دے۔ وہ اشرف المخلوقات اور نفس مطمئنہ کا مالک ہے یعنی وہ ایک اعلیٰ نصب العین کا حامل ہے جس کو وہ شکم اور دوسری مادی اشیاء پر ترجیح دیتا ہے اور جان ہی کیا اپنی اولاد، اپنے عزیزوں اور گھر بار کو اس مقصدِ حیات پر قربان کر دیتا ہے۔ انسانیت جس اعلیٰ نصب العین کی حامل ہے، وہ مادیت یعنی دنیاوی دولت، جاہ و حشمت، یہاں تک کہ ملوکیت اور سلطنت سے بھی بلند تر ہے۔ اس نصب العین کو اقبال کے مندرجہ ذیل اشعار کی روشنی میں سمجھا جا سکتا ہے، وہ کہتے ہیں:

بہرِ حق در خاک و خوں غلطیدہ است
پس بنائے لاالٰہ گردیدہ است

مدعایش سلطنت بودے اگر
خود نہ کردے باچنیں ساماں سفر

دشمناں چوں ریگِ صحرا لاتعد
دوستانِ او بہ یزداں ہم عدد

سرِ ابراہیم و اسمٰعیل بود
یعنی آن اجمال را تفصیل بود

تاریخ شاہد ہے کہ بہر حق، یعنی روحانی اقدار کی حفاظت کے لئے حضرت امام حسین نے اموی ملوکیت کے خلاف جہاد کیا، عزت، شہرت، نام نمود، بزرگی اور دینی سیادت ہر طرح سے مسلّم تھی۔ اگر دولت کی لالچ ہوتی تو دولت شام کا خزانہ کھلا ہوا تھا اور سلطنت کی خواہش ہوتی تو سفر کا انداز کچھ اور ہی ہوتا:

خود نہ کرتے با چنیں ساماں سفر

انسان کے لئے اس کائنات میں سب سے بڑی دولت ضمیر کی آزادی ہے جو شہنشاہی پر بھی فوقیت رکھتی ہے چنانچہ ضمیر کی حریت، روح کی تطہیر اور خودی کی تعمیر کو پس پشت رکھ کر شکم پر مبنی یعنی مادیت پر مساوات کی عمارت تعمیر کرنا اقدار انسانی کا استحصال ہے۔

مساوات کا اشتراکی نظریہ شکم پر مبنی ہے جبکہ اسلام میں اس کا انحصار اخوت پر ہے اور اخوت روحانی اقدارِ حیات پر مبنی ہے جس کی کلید توحید الٰہی ہے یعنی ہم سب خدائے وحدہٗ لاشریک کی ہی مخلوق ہیں۔ اور عدالت، حریت، اخوت اور مساوات کے ترکیبی اجزا سے اس کی بنا پائیدار اور مستحکم ہوتی ہے۔ دل اسی کے جلال و جمال کا آئینہ ہے جو ہم میں اس کے تئیں عظمت اور محبوبیت کی کیفیت پیدا کرتا ہے چنانچہ مساوات شکم کی بنا پر جمہوریت کا جو ڈھونگ رچایا گیا ہے وہ محض ایک ڈھکوسلہ ہے، ایک فریب ہے اور عوام الناس کو گمراہ کرنے کی ایک حسین سازش ہے جو انسان کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ طوقِ غلامی میں جکڑ دیتی ہے۔

جدید جمہوری نظام سے اقبال کے اختلاف کے اسباب بڑے ہی معقول اور نتیجہ خیز ہیں۔ جمہوریت میں عدل و انصاف کا پایا جانا امرِ محال ہے۔ صاحبانِ اقتدار بھولے بھالے عوام کو اپنی دولت و ثروت اور اثر و رسوخ، قوت و دہشت کے ذریعے رام کر لیتے ہیں اور اپنی مقصد براری کی خاطر جس طرح چاہتے ہیں، استعمال کرتے ہیں۔ مجلسِ قانون ساز کے انتخاب میں قومی دولت کا خزانہ بطور رشوت دریا کی طرح بہاتے ہیں۔ اسمبلیوں میں ایسے لوگ بھی مسندِ اقتدار پر فائز ہو جاتے ہیں جو اس منصبِ اعلیٰ کے کسی طور قابل نہیں ہوتے، نہ تو ان میں دانش و تدبر ہوتا ہے نہ معاملہ فہمی ہوتی ہے، نہ اعتدال پسندی ہوتی ہے نہ سلامت روی یعنی حکمراں پارٹی اپنی اکثریت کی بنا پر دیگر افراد پر غلبہ حاصل کر لیتی ہے اور اس غلبے کی بدولت ایسے ایسے دانا، عاقل اور صاحبِ علم و حکمت بھی نا اہل اور غیر اہم ثابت ہو جاتے ہیں جو اپنے اعلیٰ اوصاف کی بنا پر اپنے زمانہ کے جالینوس و افلاطون ہوں۔ ان کی آواز صدا بصحرا ہو جاتی ہے۔ اس طرح جمہوریت کے نتیجے میں عالموں پر گدھوں کی حکومت بھی ممکن اور جائز ہو جاتی ہے۔

یہ سچ ہے کہ ووٹ کی بنیاد پر جمہور کی آزادی میں چند برکتیں بھی ہیں لیکن اس بات سے بھی انکار ناممکن ہے کہ جمہوریت کا یہ غلبہ عام اور عوام کی مطلق العنانی کسی بھی نظام کو پائیدار اور مستحکم نہیں ہونے دے سکتی۔ آج کے مشاہدے میں یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہے کہ روزمرہ کے انقلابات و تغیرات، قومی تعمیر اور انسانی ارتقا کی راہ میں روڑے ہوتے ہیں۔ اقبال نے اسی وجہ سے مروجہ جمہوریت کی مخالفت کی ہے۔

اقبال نے زبور عجم کے دوسرے حصے "گلشن راز جدید" میں نو سوال قائم کر کے ان کا جواب دیا ہے۔ سوال ۷ کے جواب میں انھوں نے جمہوریت کی مذمت کی ہے اور اسے انسان کش قرار دیا ہے:

فرنگ آئین جمہوری نہاد است — رسن از گردن دیوی کشاد است
چو رہزن کاروانے در تگ و تاز — شکم ہا بہر نانے در تگ و تاز
زمن دہ اہل مغرب را پیامے — کہ جمہور است تیغ بے نیامے
گروہے را گروہے در کمیں است — خدا بش یار اگر کارش چنیں است

چہ شمشیرے کہ جاں ہا می ستاند
تمیز مسلم و کافر نہ داند

اس نظم کا مختصر خلاصہ یہ ہے کہ جمہوریت گردن انسانیت پر بوجھ نہیں ہے بلکہ شمشیر بے نیام ہے جو انسانیت کو خاک و خون میں ملا دیتی ہے کیونکہ یہ کافر و مسلم میں تمیز نہیں کرتی۔ مسلم و کافر سے مراد نیک و بد ہیں یعنی اہل و نا اہل اور اسی مفہوم کو ارمغان حجاز میں اس طرح ادا کیا ہے کہ:

بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

بال جبریل میں اقبال نے جمہوری نظام کو ابلیسیت قرار دیا ہے کیونکہ اس میں جمہوریت پسند افراد ابلیس کے ہاتھوں کے اشارے پر کٹھ پتلی کی طرح رقص کرتے ہیں۔ اور ان کے دل و دماغ پر ہر وقت ابلیس ہی مسلط رہتا ہے۔ ابلیس اس بات پر فخر کرتا ہے کہ میں لوگوں کو گمراہ کرنے میں کامیاب ہو گیا ہوں اس لئے اب دنیا میں میری کوئی ضرورت ہی نہیں رہی:

جمہور کے ابلیس ہیں ارباب سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہ افلاک

"ارمغان حجاز" کی ایک نظم "ابلیس کی مجلس شوریٰ" میں جمہوریت کو ملوکیت اور استحصال کی آڑ قرار دیا گیا ہے۔ یہ وہ طرز حکومت ہے جس کا ظاہر "روشن" لیکن باطن "تاریک تر" ہے۔ ابلیس کی مجلس شوریٰ میں ایک ممبر دوسرے ممبر سے کہتا ہے:

خیر ہے سلطانیٔ جمہور کا غوغا کہ شر؟
تو جہاں کے تازہ فتنوں سے نہیں ہے باخبر

اس کا جواب ایک دوسرا ممبر اس طرح دیتا ہے:

ہوں مگر میری جہاں بینی بتاتی ہے مجھے
جو ملوکیت کا اک پردہ ہو اس سے کیا خطر
ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر
کاروبارِ شہریاری کی حقیقت اور ہے
یہ وجود میر و سلطاں پر نہیں ہے منحصر
مجلس ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو
ہے وہ سلطاں غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام • چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر

گویا کہ اقبال کی نظر میں جمہوری نظام میں وہی پرانی ملوکیت، سوداگری، آمرانہ طرز اور جور و استبداد کی شعبدہ گری ہے۔ اس طرح جمہوریت، ملوکیت اور بادشاہت کی ہی قائم مقام ہے۔ ان کے خیال میں مطلق العنانی میں جتنے نقائص ہیں، وہ نقائص جمہوری طرزِ حکومت میں بھی موجود ہیں، تو نام کے بدلنے سے یہ طرزِ حکومت ملوکیت سے مختلف کیونکر ہو سکتی ہے؟

ان سارے حوالوں اور مباحث سے یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اقبال کو اختلاف فی الحقیقت ملوکیت و شہنشاہیت سے ہے نہ کہ جمہوریت سے، اور اگر جمہوریت سے اختلاف ہے تو اس جمہوریت سے جو ملوکیت کی پردہ دار ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جمہوریت کا عملاً اطلاق اپنے معنوی اصول کے تناظر میں نہیں ہوا بلکہ اس کا MISAPPLICATION ہوا۔ اگر اس نکتے کو تسلیم کر لیا جائے تو اقبال جمہوریت پسند اور اس کے طرفدار رہے۔ کیونکہ انھوں نے ہمیشہ اس کے MISAPPLICATION اور استحصال کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ اس لئے کہ ان کے خیال میں اس اصول کے ذریعے ہی بنی نوع انسان کا استحصال کیا جا رہا تھا۔

اقبال کا عصر جس ہنگامہ خیز صورتِ حال کا حامل تھا، اس میں انسانیت اور روحانی اخلاقی قدروں کے زوال کے سوا کچھ نہ تھا۔ ملوکیت اور سرمایہ داری نت نئے بہروپ بھر رہی تھی۔ مغرب میں نت نئی تبدیلیاں واقع ہو رہی تھیں۔ علم و حکمت کی طلسم آفرینیوں سے ضمیر انسانیت کو کچلنے کی ہر ممکن کوشش

کی جا رہی تھی۔ انسانیت اپنی روح سے بیگانہ ہوتی جا رہی تھی۔ بقول اقبال مغرب کا ضمیر مر چکا تھا۔ اور مشرق مبتلائے جذام تھا۔ انسانی خودی دونوں ہی صورتوں میں دم توڑ رہی تھی چنانچہ مغرب و مشرق کے مادی حدود سے بلند تر ہو کر شاعرِ انسانیت نے یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو لاہور ریڈیو سے انسانیت کے نام اپنا پیغام نشر کیا اور واضح طور پر ملوکیت اور اس کے استحصال پسندانہ رویوں کی نشاندہی کی جو بھیس بدل کر جور و استبداد کی گرم بازی میں سرگرم عمل تھے۔ انھوں نے جس آئینۂ ادراک میں پری رویان ستم ایجاد کا مشاہدہ کیا تھا اور اپنے حکیمانہ تجربات سے جانچا اور پرکھا تھا، اس آئینے ہی کو دنیا کے حوالے کر دیا۔ انھوں نے صاف لفظوں میں کہا :

> "آج زمان و مکان کی تمام پہنائیاں سمٹ رہی ہیں لیکن تمام ترقی کے باوجود زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں قدرِ حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔ ہمیں نئے سال کی ابتدا اس دعا کے ساتھ کرنی چاہیئے کہ خداوند کریم حاکموں کو انسانیت اور نوعِ انسان کی محبت عطا فرمائے۔"

یہ بات بلاخوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ اقبال کے سیاسی افکار پر بھی روحانی اقدار کا گہرا اثر ہے خصوصاً اسلامی تعلیمات نے ان کے افکار و تصورات کو جلا بخشی ہے لیکن یہ تعلیمات روایتی نہیں بلکہ علم و حکمت کی کسوٹی پر جانچی اور پرکھی ہوئی ہیں۔ اقبال اقوامِ عالم کے لئے جو اصول تجویز کرتے ہیں، وہ بلاشبہ اسلامی تعلیمات پر مبنی ہے لیکن دوسرے ادیان و مذاہب کی روح سے بھی قریب ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ دنیا اگر اس تعلیم پر عمل کرتی تو انسانیت زوال سے ہمکنار نہ ہوتی۔ اسلامی تعلیم کے مطابق ایک انسان دوسرے انسان پر صرف احساسِ فرائض کی بنا پر فوقیت و فضیلت رکھتا ہے۔ انسان مرد عورت سے پیدا کیا گیا اور خاندان سے پہچانا گیا۔ انسانوں میں بزرگ ترین انسان وہ ہے جو تمام انسانوں میں سب سے بڑا متقی و پرہیزگار ہے۔ اس کا مقصود رضائے الٰہی کا حصول اور وسیلہ خدمتِ خلق ہے۔ اسلامی قانون میں شاہ و گدا یکساں مرتبے پر فائز ہیں :

بوریا و مسندِ دیبا یکے است　　　پیشِ خدا بندہ و مولا یکے است

اقوام و قبائل میں انسانوں کی تقسیم صرف تعارف و شناخت کی غرض سے ہے۔ فضیلت اور بلندی، ذات

پات، قومیت، رنگ اور نسل سے بالاتر ہے، اس کو پیغمبر اسلام نے صرف قولاً ہی نہیں بلکہ عملاً بھی کر کے دکھایا۔ آپؐ نے موذن بلال حبشی کو مقرر کیا اور جب ان کے رنگ و نسل پر بعض لوگ معترض ہوئے تو آیت نازل ہوئی کہ سب آدمی یکساں ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں۔

اقبال کے نزدیک فروغ انسانیت کا واحد اصول حکومتِ الٰہیہ کے قیام میں مضمر ہے جس میں بادشاہت یا حکمرانی ذاتِ خداوندی سے مخصوص ہے۔ اور اللہ کے سوا کسی کو بھی حکمرانی یا بادشاہت کا کوئی حق حاصل نہیں۔ اس طرح ہر وہ انسان جو دوسرے انسانوں پر حکومت کرتا ہے، وہ کافر ہے کیونکہ وہ اپنے طرز عمل سے خدائی کا دعویدار ہے اور عمل، قول سے کہیں زیادہ موثر اور مثبت ہوتا ہے۔ اقبال "حکومت الٰہیہ" کے تحت "جاوید نامہ" میں فرماتے ہیں:

بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام	نے غلام او را نہ او کس را غلام
بندۂ حق مردِ آزاد است و بس	ملک و آئینش خداداد است و بس
رسم و راہ و دین و آئینش ز حق	زشت و خوب و تلخ و نوشینش ز حق
عادل اندر صلح و ہم اندر مصاف	فضل و فصلش لا یراعی لایخاف
غیرِ حق چوں ناہی و آمر شود	زور ور بر ناتواں قاہر شود

زیر گردوں آمری از قاہری است
آمری از ماسوا اللہ کافری است

اقبال کے نظامِ فکر میں جو حکومت الٰہیہ کا تصور ہے، وہ درج بالا اشعار سے واضح ہے۔ حکمرانی صرف اللہ کی ہے، اس کے سوا جو کوئی حکمرانی کا دعویٰ کرے وہ کافر ہے لیکن اللہ کے امورِ مملکت اور اس کی مشیت کا اس کائنات میں نگراں کون ہے؟ اس کا نائب کون ہے؟ وہ بھی انسان ہی ہے جو خلیفۃ الارض مقرر کیا گیا لیکن وہ انسان کیسا ہے؟ اقبال کے مطابق وہ بندۂ حق مردِ حُر ہے۔ وہ نہ تو کسی انسان کو غلام بناتا ہے اور نہ خود کسی کا غلام ہوتا ہے:

بندۂ حق مردِ آزاد است و بس

اس بندۂ حق مردِ آزاد کو اقبال کے فلسفۂ حریت کے تناظر میں بالتفصیل سمجھا جا سکتا ہے۔ یہاں مختصراً یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اقبال کی نظر میں مردِ حُر وہ ہے جو زمان و مکان کے حدود کی تسخیر کر کے لازمانی لامکانی حدود پر متصرف ہو جاتا ہے اور اس کا جواز قرآن کریم اور تاریخ اسلام میں بھی موجود ہے۔ اسلامی متصوفین اور ہندو فقرا نے جو نفس یا خود پر قابو حاصل کرنے کی تلقین کی، یہ بات وہی ہے جو قرآن نے "سورہ رحمٰن" کی آیت ۳۳

میں کہی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان متصوفین و فقرا کے تجربات جب اسالیب بیان میں آئے تو صورتِ ترسیل میں اختلافات بھی رونما ہوئے لیکن تجربے کی اصل روح اور بیان کا اصل معنی ہر جگہ برقرار رہا۔

حدودِ زمان و مکان، حدودِ نفس سے متعین ہوتے ہیں۔ ارتقائے حیات میں یہی رکاوٹ ہے اور یہ رکاوٹ بہت ہی اہم اور معنی خیز ہے۔ اسی کی تسخیر سے حدودِ زمانِ اضافی ٹوٹتے ہیں اور زمانے کی محضی کلیت تک قدرِ انسانیت پھیلتی ہے۔ اس کی محدود خودی تب اپنے حدودِ اضافی کا انکار کرتی ہے اور یہی انکار محضی کلیت کے اقرار کا بہ اندازِ دیگر موجب ہوتی ہے اور یہی منزل بیخودی ہے۔ فنافی اللہ ہے یا بقاباللہ ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ فنافی اللہ کی اصطلاح اب اس عہد میں مناسب نہیں ہے اور ایسی مصطلحات نے جو صوفیانہ لٹریچر میں عموماً پائی جاتی ہیں، جدید عہد میں بہت سارے نئے تفہیمی مسائل پیدا کر دیئے ہیں۔

غور طلب امر یہ ہے کہ جب انسان حدودِ زمانِ اضافی یعنی دہر کی تسخیر کر کے اس پر متصرف ہو جائے گا تو گویا وہ اس زمانے سے بلند ہو جائے گا۔ ایسی صورت میں محدود زمانے کی تمام اکائیوں کو وہ اس بلندی سے دیکھ سکتا ہے اور یہی حدودِ زمانِ اضافی کا ٹوٹنا ہے کیونکہ یہ زمانہ تین اکائیوں میں منقسم ہے جس کی مجموعی عبارتیں ماضی، حال اور استقبال ہیں۔ چنانچہ ایسی صورت میں مستقبل میں رونما ہونیوالے ہر لمحۂ واردات کے خلاف اس کا ردِ عمل بروقت ہوگا۔ یعنی کسی حادثے اور واقعے کے رونما ہونے کے بعد اس کو یہ فیصلہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس موقع پر کیا کیا جائے۔ عدل کا یہ بنیادی مسئلہ ہر مذہب، ہر قوم اور ہر عہد میں رہا ہے چنانچہ مہابھارت کی یہ تلقین کہ جب آپ نے خود پر وجیتے پراپت نہیں کی تو دنیا پہ کیا کریں گے! انسان کو کمالِ انسانیت کے حصول کی طرف مائل کرتی ہے۔ وہ بھٹکے ہوؤں کو راہ کیسے دکھا سکتا ہے جو خود راہ بے خبر ہو۔ اسی طرح نجات، حریت، مکتی، موکش یا نروان کا مسئلہ انسانی تہذیب کے دورِ اولین سے بہت اہم رہا ہے۔ فلسفۂ سیاسیات میں حریت یا SOVERIEGNTY کی اصطلاح تو وضع یہیں سے کی گئی لیکن سیاست کی SCIENTIFIC ANALYSIS نے جو اسے معنی پہنائے ہیں اور جس طور عمل میں ڈھالا ہے، اس نے ان لفظوں کے تقدس کو ہی پامال اور بے معنی کر کے رکھ دیا ہے۔ یہی حال ترسیلی سیاسی اصطلاح "جمہوریت" کا بھی ہوا ہے۔

کسی بھی بندۂ محق یا مردِ آزاد کا عمل ذاتی غرض و غایت کی بنا پر نہیں ہوتا بلکہ اس کا مقصد اجتماعی انسانی فلاح پر ہوتا ہے یعنی کہ جیسا کہ وہ خود ہے اور جس راہ پر خود گامزن ہے، اسی رنگ میں کائنات کو رنگ دے اور اسی راہ پر اسے بھی ڈال دے۔ فی الحقیقت یہی بامعنی اور بامقصد قیادت ہے اور قیادت کا یہی اصول جو ذاتی اغراض و مقاصد سے بالاتر ہو کر عوامی اور عمومی مسائل و مفادات کے تحت نافذ العمل

ہو، جمہوریت ہے۔ اس کے دو قوی عناصر ہیں۔ سوشلزم اور سیکولرزم جن سے جمہوریت کی بنا پائیدار اور مستحکم ہوتی ہے اول تو یہ کہ بغیر کسی احساس کمتری و برتری کے مساوات، اس بنیاد پر کہ ہم سب ایک ہی خالق کی مخلوق ہیں، اس طرح بھائی بھائی ہیں۔ اسی روحانی تصور پر اسلامی اخوت کی بنیاد ہے۔ جمہوریت کے جدید اور رائج الوقت اصول میں یہ مساوات مادیت پر مبنی ہے جس سے اقبال نے اختلاف کیا ہے جبکہ روحانی اصول کی حمایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ اسلام سارا کا سارا سوشلزم ہی ہے۔ دوئم سیکولرزم سے نئی جمہوریت نے لادینیت کا میلان ابھارا ہے یعنی مذہب اور سیاست دو چیزیں ہیں اور سیاست میں مذہب کو دخیل نہیں ہونا چاہیئے۔ اقبال نے اس عقیدے سے اختلاف کیا ہے:

جلالِ بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

اقبال کی نظر میں قرآن کی یہ تعلیم ہے کہ دین میں کوئی زبردستی نہیں (لا اکراہ فی الدین) اسلامی متصوفین اور ہند و فقراء نے اس تصور کے تحت مذہبی روایات کی فقہی شدت پسندی سے بالاتر ہو کر خدمت خلق کو اپنی زندگی کا نصب العین بنایا۔ دین کے معاملے میں جب خدا انسان پر جبر نہیں کرتا تو بندے کو کیا حق ہے کہ دین کے معاملے میں انسان پر جبر کرے۔ اس طور پر اسلام کا یہ دعویٰ حق بجانب ہے کہ وہ سر تا سر سیکولر ہے۔ مذہب کو اسلام کسی پر زبردستی نہیں تھوپتا۔

اب اگر غلام ہی بننا ہے تو اس اصول کا غلام بنا جائے جو انسان کو زمان و مکان کی قید اور حیات و موت کی کش مکش سے نجات دلا کر دوام عطا کرے، نہ کہ اس اصول کی غلامی قبول کی جائے جو خود غلام در غلام ہے اور قعرِ مذلت میں گرفتار ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

متاعِ معنیٔ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی
ز موراں شوخیٔ طبعِ سلیمانی نمی آید
گریز از طرزِ جمہوری، غلامِ پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانی نمی آید

ان تمام مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبال کا تصور روحانی مادی ذہنی تحریکات کا ایک حسین امتزاج ہے۔ وہ مادی شعور کے ساتھ روحانی وجدانی مسلمات کو ہم آہنگ کر کے ایک ایسے نظام کا تصور پیش کرتے ہیں جس میں اقدار انسانی کو فروغ ہو۔ ملوکیت بادشاہت یا ایسی جمہوریت جس میں انسانوں پر انسان کی جبری حکومت ہو، ایسے نظام سے اقبال اختلاف کرتے ہیں۔ یہاں یہ نکتہ غور طلب ہے کہ اقبال کے نزدیک بادشاہی یا حکمرانی کا حق فقط اللہ ہی کو حاصل ہے۔ وہ کہتے ہیں:

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آزری

اقبال کا جذبۂ براہیمی جس طرح بتانِ آزری کی مخالفت کرتا ہے، اسی طرح ملوکیت، بادشاہت، سامراجیت یا سرمایہ دارانہ نظام کی مخالفت جمہوریت پسندوں نے کی تھی۔ لیکن ان کے اختلاف کی بنیاد مادیت پرستی کی مخالفت میں مادی توانائی ہی تھی جو سستم سیری پر رام ہو سکتی تھی چنانچہ سرمایہ دارانہ نظام نے جب دیکھا کہ اس کی شخصی حکومت میں خلل پڑ رہا ہے، اجارہ داری کی عمارتوں میں شگاف پڑنے لگے ہیں تو اس نے انقلاب جمہوری کی سکم پر وری کا ذمہ لے کر اپنی اجارہ داری کے خطرات ہی کو نہیں ٹالا بلکہ اس طرزِ حکومت کی بنیاد کو اور بھی مستحکم اور مضبوط کر لیا۔ اس طرح جمہور کے مسائل جہاں تھے وہیں رہ گئے، ان کا کوئی مناسب حل نہ نکل سکا۔ یہ جمہور کے ساتھ ایک زبردست دھوکا تھا جو حلقۂ جمہور کے چند افراد نے سرمایہ داروں کے ساتھ مل کر سازشی انداز میں جمہور کے ساتھ کیا تھا اور پھر نئے انداز میں اسی طرزِ کہن کے نفاذ کا عملی جواز پیدا کر دیا تھا۔ ایسی سیاسی سازشی چالوں پر اقبال جیسے بالغ نظر شخص کا بدک پڑنا نہایت ہی فطری امر تھا چنانچہ اب اقبال کی مخالفت شروع ہوئی اور یہ مخالفت آمریت پسندوں نے کی کیونکہ اقبال کی شمشیر خار اشگاف سر برہنہ دیو استبداد کی گردن پر تھی اور جمہوریت کا طلسم ٹوٹنے کے قریب تھا۔ یہ صورت حال ایسی تھی جس نے آمریت پسندوں کو بوکھلاہٹ میں مبتلا کر دیا چنانچہ انہوں نے اقبال پر فاشزم کی تہمت تھوپنی شروع کی اور انہیں جمہوریت کا مخالف کہنے لگے۔ انہیں کٹر مذہبی مسلمان اور فاسسٹ بھی کہا گیا لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقبال سراسر جمہوریت پسند اور جمہوریت نواز تھے۔ ان کا کہنا بس اتنا تھا کہ بندوں کو گنو لیکن ساتھ ساتھ تولو بھی یعنی مقدار کے ساتھ ساتھ وصف کا بھی لحاظ رکھا جائے کیونکہ دو سو گدھوں کے مغز کو اگر ایک ساتھ متحد کر دیا جائے تو اس میں فکر انسانی یعنی انسانی اوصاف پیدا نہیں ہو سکتے۔ اس لئے حقوق و فرائض کے احساس اور عمل کی ذمہ داریوں کے ساتھ انسانوں میں فرق کیا جانا ضروری ہے۔ ایک عالم، دانشور کے مقابلے میں ایک جاہل اور نااہل کو نہیں رکھا جا سکتا۔ جب تک جمہوریت ان باریک اور اہم نکتوں کے پیش نظر اپنی حکمت عملی میں ترمیم و تغیر نہیں کرتی تب تک جمہوریت کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا اور نہ ایسی صورت میں انسانی قدروں کے تحفظ اور فروغ کا امکان ہی روشن ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اس باب میں اقبال کے افکار کا تجزیہ کرتے وقت ہمیں بڑی احتیاط اور سنجیدگی کے ساتھ ان کے اقوال و اشعار کا مطالعہ کر کے کوئی مناسب رائے قائم کرنی چاہئے۔

● ●

مذہب پسندی

اقبال کی مذہب پسندی کو سمجھنے کے لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ پچھلی صدیوں پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالی جائے جن کے فکری میلانات کے نتیجے کے طور پر اقبال کا عصر بنیادی مذہبی روایات سے بیزار ہو گیا تھا۔

سولہویں صدی کی ذہنی میراث بتدریج اٹھارہویں صدی تک ارتقائی مراحل طے کرتی ہوئی پہنچی تھی۔ دانشوروں نے "واضح اور یقینی" اصولوں کی تلاش میں چلتے چلتے مابعد الطبیعاتی، متصوفانہ اور الٰہیاتی (مذہبی) اقدار اور اصول کا انکار کر دیا تھا۔ میکانیکی طبیعاتی تفکر شدید معیناتی شکنجے میں اپنی کارکردگی کا مظاہرہ کر رہا تھا۔ معین زمان اور معین مکان میں معین حرکات جن پر ہماری حسی درکی گرفت تھی ہماری علمی بنیادوں کی حیثیت رکھتے تھے۔ جو باتیں یا امکانات ہماری حسی درکی گرفت سے باہر تھے، ہم ان کے وجود کے منکر ہو گئے تھے۔ اس طرح انسانی ذہنی تاریخ گویا پھر سوفسطوں (SOPHISTS) کے کھڈ پر آ گئی تھی یعنی:

MAN IS THE MEASURE OF ALL,
OF WHAT IT IS, THAT IT IS,
OF WHAT IT IS NOT,
THAT IT IS NOT.

اس طرح اٹھارہویں صدی حکیمانہ حسی درکی تحلیلی مزاج کا قد آور، صحت مند، مردانہ، کشیدہ قامت عہد تھا۔ لیکن یک چشم (ONE EYED)، اس میں دروں بینی کی کمی تھی جس کے نتیجے میں اخلاقی اقدار اور روحانی افکار کی بنیادیں کھوکھلی ہو چکی تھیں اور مابعد الطبیعات اور الٰہیات کے اسالیب اظہار کوئی ایسا وسیلہ بنا نہیں پائے تھے کہ وہ اپنے جواز میں انجن اور بھاپ کے بیانات کی جیسی قطعیت پیش کر سکیں۔ ایسا بھی نہیں تھا

کہ اٹھارہویں صدی اپنی اس یک حسیتی سے مطمئن تھی۔ وہ ذہنی کشاکش اور تناؤ جسی درکی اور داخلی وجدانی امکانات میں کسمسارہی تھی جو ذہنی ارتقا اور تخلیقی تحریک کے لئے ناگزیر ہے۔ مغرب میں برگساں، ولیم جیمز، میکٹیگرٹ (MC. TAGGART) مور (MOOR) وہائٹ ہیڈ اور برٹرانڈرسل ذہنی انقلاب کا وہ موڑ ہیں جہاں کاروانِ فکر نری حسیت سے داخلیت کی طرف مڑ گیا۔ مشرق میں اقبال جو میکٹیگرٹ کے شاگرد بھی ہیں، اسی انقلاب کے نمائندے ہیں۔ وہ اپنے خطبات کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

"قرآن پاک کا رجحان زیادہ تر اس طرف ہے کہ 'فکر' کی بجائے 'عمل' پر زور دیا جائے۔ یوں بھی بعض طبائع میں قدرتاً یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ وارداتِ باطن کی اس مخصوص نوع کو جو مذہب کے لئے ایمان و یقین کا آخری سہارا ہے، ویسے ہی اپنے تجربے میں لائیں جیسے زندگی کے دوسرے اور اس کائنات کو جسے ہم اپنے آپ سے بیگانہ پاتے ہیں، اپنے اندر جذب کریں رہا عہد حاضر کا انسان سوا سے محسوس یعنی اس قسم کے فکر کی عادت ہو گئی ہے جس کا تعلق اشیا اور حوادث کی دنیا سے ہے اور یہ وہ عادت ہے جس کی اسلام نے اور نہیں تو اپنے تہذیبی نشو و نما کے ابتدائی دور میں حمایت کی، لہذا وہ ان واردات کا اور بھی اہل نہیں رہا، بلکہ انہیں شک و شبہے کی نظر سے دیکھتا ہے، کیوں کہ ان میں وہم والتباس کی پوری پوری گنجائش ہے۔ صحیح قسم کے سلسلہ ہائے تصوف نے تو بے شک مسلمانوں میں مذہبی احوال و واردات کی تشکیل اور رہنمائی میں بڑی قابل قدر خدمات سر انجام دی ہیں، لیکن آگے چل کر ان کی نمائندگی جن حضرات کے حصے میں آئی وہ عصر حاضر کے ذہن سے بالکل بے خبر ہیں اور اس لئے موجودہ دنیا کے افکار و تجربات سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکے۔ وہ آج بھی انہیں طریقوں سے کام لے رہے ہیں، جو ان لوگوں کے لئے وضع کئے گئے تھے جن کا تہذیبی مطمح نظر بعض اہم پہلوؤں کے لحاظ سے ہمارے مطمح نظر سے بڑا مختلف تھا۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے: وما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدۃ۔ اس آیت کا اشارہ جس حیاتیاتی وحدت کی طرف ہے اگر آج اسے تجربے میں لایا جائے تو کسی ایسے منہاج کی ضرورت ہوگی جو عضویاتی اعتبار سے تو زیادہ سخت یعنی شدید بدنی ریاضت کا طالب

نہ ہو، مگر نفسیاتی اعتبار سے اس ذہن کے قریب تر جو گویا محسوس کا خوگر ہو چکا ہے تاکہ وہ اسے قبول کر لے۔"[1]

اقبال جبلی اور فطری طور پر مذہب پسند واقع ہوئے تھے اور اگرچہ ان کا عہد مذہب سے بیزاری کا عہد تھا اور خاص کر ایسے نوجوانوں کو جو جدید ذہن کے حامل تھے اور نئی تہذیب نے جنہیں اپنی آغوش میں پروان چڑھایا تھا، دنیا کی مادی آسائشوں اور جبلی ضروریات کی کفالت کرنیوالے مادی وسائل نے روح اور دماغ سے یکسر بیگانہ کر دیا تھا لیکن آسودگی تو صرف عنصری سطح پر تھی۔ اس کی تہہ میں وہی انتشار و بحران تھا جو انسانیت کو بے چین اور مضطرب کئے ہوئے تھا۔

مغرب کے مادی تہذیبی ارتقا نے مشرق کے روحانی اور اخلاقی اقدار کو اس قدر پامال کرنا شروع کر دیا تھا کہ انسانیت کی بقا اور تحفظ کا امکان ہی دھندلا ہو کر رہ گیا تھا۔ یہ مغرب کی ہوس پرستی کا نتیجہ تھا جس نے ساری کائنات کو جہنم رسید کر دینے کا بیڑا اٹھا لیا تھا۔ اس کا سارا انحصار مادی قوتوں پر تھا۔ اس نے اخلاقیات، روحانیات اور اقدارِ حیات سے آزادی حاصل کر کے مادی قوتوں کی غلامی تسلیم کر لی تھی کلیسائی حکومت کو شکستِ فاش دے کر گویا اس نے تسخیر کائنات کا کارنامہ انجام دے لیا تھا اور اس فتح عظیم کے زعم میں اس نے مشرقی روحانیت کو بھی کچل دینے کا خواب دیکھا تھا کیوں کہ وہ مشرق کے سیاسی اقتدار اور مادی وسائل پر اپنی غیر مہذب اور لادینی قوت سے حاوی تھا۔

مشرقی تہذیب کی بنیاد چوں کہ روحانیت پر تھی اور کافی گہرائی میں اس کی جڑیں پھیلی ہوئی تھیں اس لئے اخلاقیات و روحانیت کی بیخ کنی کرنا مشرقی حدود میں کوئی آسان کام نہ تھا چنانچہ ضروری تھا کہ اس مقصد کے حصول کی غرض سے اس کے مراکز توڑے جائیں اور اس کے سرچشمے کو آلودگیوں سے ہمکنار کیا جائے چنانچہ مشرقی نوآبادیات میں مغربی حکومت نے مذاہب کا استحصال اسی طرح سے کرنا شروع کیا جس طرح اکثر ملوکیت پسندانہ نظامِ حکومت نے اپنے سیاسی اقتدار کے وسیلے سے استحصال پسندانہ رویے جاری رکھے تھے۔

خانہ بندیوں کے اس عہد نے جہاں حکمت و فلسفہ کی گروہی تقسیم کی تھی وہیں مذہب کو بھی تین خانوں میں بانٹ کر رکھ دیا تھا۔ ایک حلقہ مذہبی علماء کا تھا جن پر کہ دینی علوم کی نشر و اشاعت کی پابندیاں تھیں۔ دوسرا حلقہ دینی علوم کی تحصیل کرنے والے عوام پر مشتمل تھا جو سر تا سر علمائے دین پر منحصر تھے اور تیسرا

---

[1] علامہ اقبال: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم سید نذیر نیازی ص ۴۰-۳۹ اسلامی بک سنٹر، دہلی ۱۹۸۶ء

ایسی عوامی آبادی پر مشتمل تھا جو عمل میں روحانی تجربات کا طالب تھا۔ اس طرح مشرق و مغرب، روح و مادہ اور باطن و ظاہر کی کشمکش میں انسانیت زوال کی انتہا کو پہنچ چکی تھی اور یہ زوالِ انسانی سائنسی وسائل کے نامناسب استعمال اور فلسفے کی غلط بینی پر مبنی تھا۔ اس چکاچوندھ میں انسانیت کا قافلہ اپنی منزلوں کا نشان کھو چکا تھا۔ اس کے آگے اتھاہ سناٹا اور مہیب غار تھا۔ اقبال کی تشخیص کے مطابق مغرب و مشرق دونوں حدود میں خودی مر چکی تھی جس نے انسانیت کو راہ بے خبر بنا کر چھوڑ دیا تھا اور وہ در در بھٹک رہی تھی لیکن اس کے لئے کوئی مناسب جائے پناہ نہ تو مغرب میں تھی نہ مشرق میں۔ مغرب و مشرق ایک ہی مرض میں مبتلا تھے گرچہ نتائج کی صورت میں ظاہر ہونیوالے اثرات مختلف النوع تھے اور وہ مرض بقول اقبال یہ تھا :

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

ایک طرف مذہبی معتقدات کی بنیادیں ہل رہی تھیں تو دوسری طرف مذہبی تناظر میں روحانی اخلاقی اقدار کے تحفظ کا شعور بڑی شدت سے پنپ رہا تھا۔ مختلف مذہبی تحریکات جنم لے رہی تھیں جو بظاہر روحانی اخلاقی قدروں کے بقا کا امکان ڈھونڈ رہی تھیں۔ مذہبی روایات کی جدید تاویلات کا یہ موسم اپنی معنویت کے اعتبار سے عجیب و غریب تھا لیکن اتنی بات ضرور تھی کہ مادی غلبے سے نجات حاصل کرنیکا واحد ذریعہ مذہبی رہنمائی کو سمجھا جانے لگا تھا چنانچہ ہندوستان کی تہذیبی سیاسی فضا میں مختلف مذاہب و عقائد کی قیادت اپنے اپنے طور پر اس درد کا درماں تلاش کرنے پر مجبور تھی۔ اسلامی خانقاہوں اور مدرسوں میں حریفانہ چشمک قدیم اور شدید ہو چکی تھی اور ان کی حالت بقول اقبال ایسی تھی :

جلوتیانِ مدرسہ کور نگاہ و مردہ ذوق
خلوتیانِ میکدہ کم طلب و تہی کدو

چنانچہ اقبال مصلحین مشرق سے اپنی بیزاری کا اظہار اس طرح کرتے ہیں :

میں ہوں نومید تیرے ساقیانِ سامری فن سے
کہ بزم خاوراں میں لے کے آئے ساتگیں خالی!
نئی بجلی کہاں ان بادلوں کے جیب و دامن میں
پرانی بجلیوں سے بھی ہے جن کی آستیں خالی!

دراصل اس عہد کو موجودہ مسائل سے نمٹنے کے لئے جس فکر انگیز بصیرت اور جس دروں بینی کی ضرورت تھی اس کا ہر سطح پر فقدان تھا۔ جدید ذہن اپنے اسلامی ورثے کو تج کر اور روایات کی کشمکش سے اوب کر مغربی

علوم و افکار سے مرتب ہونے والی جدید تہذیب کے حصار میں اپنی فکری و عملی رہائش گاہ تعمیر کر چکا تھا۔ گریز کا یہ پہلو زندگی کی مختلف النوع کشاکش سے نجات دلانے کے لئے وقتی طور پر بہت آسان نسخہ تھا۔ یہ حالت ایسی ہی تھی جیسے کوئی ابن رشد دنیائے اسلام سے بھاگ کر عالم یہودیں پناہ لے لے۔ جدید اذہان کی روحانی تسکین اور اخلاقی و اقداری وابستگی کا کوئی واضح امکان و سروسامان اسلامیانِ ہند کے ذخیرۂ روایات میں موجود نہ تھا۔ یہاں کی صورتِ حال اقبال کے مطابق ایسی تھی:

تصوف تکلم شریعت کلام
بتانِ عجم کے پجاری تمام

اقبال نے وقت کی اس نزاکت کو محسوس کیا اور اس آفاقی ذہنی انقلاب کے امکان پر نظر رکھتے ہوئے کہا:

"یوں بھی یہ وقت اس طرح کے کسی کام کے لئے بڑا مساعد ہے۔ قدیم طبیعات نے خود ہی اپنی بنیادوں کی تنقید کرنا شروع کر دی ہے۔ لہذا جس قسم کی مادیت ابتداً اس کے لئے ناگزیر تھی، بڑی تیزی سے ناپید ہو رہی ہے اور وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو جو سردست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں"[1]

اقبال نے مذہب کی انتہا پسندانہ روش کی تنقید کی اور متصوفانہ تجربات کے نقلی بہیراپوں کا راز فاش کیا اور اسلام کی بنیادی عملی تازہ کاری کو جدید فکری تناظر میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ اپنے اس مزاج کے سلسلے میں انہوں نے کہا:

مذہب میں بہت تازہ پسند اس کی طبیعت
کرلے کہیں منزل تو گذرتا ہے بہت جلد

لیکن اسلامی معاشرے کو اس بات کی کوئی تمیز بھی نہ تھی کہ ایمان کون سی شئے ہے اور کفر کیا بلا ہے۔ روایات کے بندھے ٹکے اصول میں اتنی صلاحیت نہ تھی کہ وہ مضطرب اور راہ بے خبر انسانیت کی قیادت کا فریضہ صحیح طور پر انجام دے پاتے۔ اس کے لئے ایسے پختہ شعور اور بالغ نظر انسان کی ضرورت تھی جو روایتی اقدار کا حامل ہونے کے ساتھ ساتھ جدید علوم و افکار پر بھی عبور رکھتا ہو اور جو انسانیت کے تئیں خدمت کے لئے اپنے

---

[1] تشکیل جدید ص ۴۰

سینے میں پر خلوص جذبہ اور بلند حوصلہ رکھتا ہو۔

اقبال نسلی اعتبار سے برہمن، خاندانی اعتبار سے مسلمان اور ذہنی اعتبار سے جدید تھے۔ نسلی طور پر ان کا شعور آریائی برہمنی خصوصیات اور ایرانی برہمنی خصوصیات کا حامل تھا جو ایک طرف منطقی تھا تو دوسری طرف وجدانی ـــــ خاندانی اسلامی ورثے میں متصوفانہ اور معتزلانہ خصوصیات کی آمیزش تھی جبکہ ان کا اکتسابی ذہنی رویہ اس عہد اور ماحول کا پروردہ تھا جس میں تحقیق و تنقید اور نتائج کی بازآفرینی شعور و علم کی میزان تھی۔ فلسفیانہ اکتسابات کی علمی وسعتوں نے ان کے ذہن و شعور کو ہمہ گیری اور کثیر الجہتی عطا کی تھی۔ وہ اپنے سابقہ نسلی خاندانی ورثے سے ہمکنار ہو کر اس قدر قوی امکانات کی حامل ہو چکی تھی جو کسی نئی فکری نظام کی تشکیل کے لئے کافی تھی اور جس کا منتظر خود عصر حاضر کا وہ ذہنی فکری میلان تھا جو جدید و قدیم کی کشمکش سے اکتا چکا تھا اور روایت و جدت کی کورانہ تقلید سے عاجز تھا۔

اقبال اپنے روایتی خاندانی عقیدے کے اعتبار سے گرچہ حنفی سنی مسلمان تھے لیکن بقول خود فقہی معاملات میں فکری سطح پر اپنی علمی قوت اور ذہنی ذکاوت فطانت کی بناپر بالکل آزاد تھے تاہم یہ آزادیٔ فکر بھی ان کے روایتی خاندانی عقیدے کی دین تھی۔ میری مراد اس واقعے سے ہے جب والد بزرگوار نے فرمایا کہ جب تم قرآن پڑھو تو یہ سمجھو کہ قرآن تم پر ہی اترا ہے یعنی اللہ تعالیٰ خود تم سے ہم کلام ہے۔ اس واقعے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مولانا سید سلیمان ندوی نے وجد آمیز انداز میں لکھا ہے:

> "آہ کیا بات کہی! اور کیسی بات فرمائی! لوگ قرآن کو نقالی سے پڑھتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اس میں خدا ان سے ہم کلام نہیں۔ یا أیھا الناس!
>
> اور یا ایھا الذین اٰمنو! صرف تیرہ سو برس پہلے کا قصہ ہے جس سے ان کو سروکار نہیں اس کا نتیجہ ہے کہ قرآن کی تلاوت میں ان کا دل تاثر سے خالی رہتا ہے۔"[۱]

یہ اقبال کی نوعمری کا زمانہ ہے جب وہ سیالکوٹ ہی میں زیر تعلیم تھے۔ اس زمانے تک ان کے والد کی سلائی والی دوکان برقرار تھی۔ اقبال اکثر فرصت کے اوقات میں والد کی دوکان پر ہی بسر کرتے تھے لیکن وقت کو رائیگاں نہ ہونے دیتے تھے بلکہ مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی کا مطالعہ فرمایا کرتے تھے۔ چونکہ اقبال کا گھرانہ صوفیانہ مزاج کا حامل تھا اور والد بزرگوار خود متصوفانہ میلان کے

۱۔ علامہ سید سلیمان ندوی: تلاش اقبال، مرتب خالد حامدی ص ۱۲

حامل تھے چنانچہ والد بزرگوار اپنے رفقا کی صحبت میں ہوتے تو اکثر متصوفین کی حکایتیں بیان کی جاتیں اور متصوفین کے تئیں ان کے دل میں جذبۂ احترام اور ان کے کارناموں سے استفادے کا شوق بھڑکتا رہتا تھا۔ اقبال مثنوی معنوی کی جلد سے دوکان پر بیٹھ کر اکتساب کرتے یا تسکین قلب و روح کا سامان فراہم کرتے، وہ جلد بھی ان کی ذاتی ملکیت نہیں بلکہ والد گرامی کی ذات سے منسوب تھی۔

اقبال کو اپنے والدین سے دین کے خارجی پہلو کے اعتبار سے معتزلانہ اعتقادات اور دین کے باطنی حقائق کے اعتبار سے متصوفانہ تجربات کی کیفیات وراثت کے طور پر ملی تھیں۔ والد مذہب کے باطنی اسرار و رموز کے عملی انکشاف کا عقیدہ رکھتے تھے تو ماں دین کے خارجی تعینات پر شدت کے ساتھ کاربند تھیں اور اسی وجہ سے انھوں نے اپنے شوہر سے بلگرامی صاحب والی ملازمت چھڑوائی کیونکہ وہ سمجھتی تھیں کہ بلگرامی کے پیسے ناجائز ہیں اس لئے اس ناجائز پیسے کو جائز طریقے سے بھی حاصل کرنا ناجائز ہے چنانچہ ایسے ماحول میں جس بچے کی پرورش و پرداخت ہوگی، اس ماحول کا اثر اس کی سیرت و شخصیت کی تعمیر و تشکیل میں معاون ہوگا ہی۔ اقبال اسی کم عمری کے زمانے میں والد کی ہدایات پر عمل کرتے ہوئے قرآنِ کریم میں غوطہ زن ہونے لگے تھے ساتھ ہی مثنوی کا مطالعہ بھی اسی ذوق و شوق و انہماک کے ساتھ کرنے لگے تھے۔ اس طرح ایک طرف قرآنِ حکیم اور دوسری طرف مثنویٔ معنوی کا عمیق مطالعہ جاری رہا۔ مثنوی معنوی کی حیثیت عالم اسلام میں یوں تسلیم کی جاتی تھی:

مثنویٔ مولویٔ معنوی
ہست قرآں در زبانِ پہلوی

اور جس کے معنوی ملبے کی طرف خود مولانا روم نے اس طرح اشارہ فرمایا ہے:

من ز قرآں مغز را بر داشتم
استخواں پیشِ سگاں انداختم

مولانا نے فقہائے عصر کو 'کتوں' سے تعبیر کر کے جس جرأت و بے باکی کا مظاہرہ فرمایا تھا، یہ کم بڑی بات نہ تھی۔ مولانا نہ صرف یہ کہ صوفی، شاعر اور روحانی وجدانی بصیرتوں کے حامل تھے بلکہ رمز آشنائے حیات وکائنات بھی تھے۔ فلسفی و حکیم کی حیثیت سے ان کے مرتبے کو نہ صرف عالم اسلام نے تسلیم کیا بلکہ مغربی ماہرین مابعد الطبیعات نے تو انہیں مشرق کے چند بہترین ذہنوں میں شمار کیا ہے۔ مولانا عالمی سطح پر زاویۂ وجدان کے رہبر تسلیم کئے جاتے ہیں۔ وہ عامل بھی ایسے تھے کہ قوت کشف و کرامات سے قونیہ کو چنگیزی قیامت سے نجات دلائی اور عیار حیات تیروں کی باڑھ پر تول کر دنیا کے لئے عمل کا نمونہ بھی چھوڑ گئے۔

مولانا نے خود اعتراف کیا ہے کہ ان کے آبائی وطن بلخ میں شاعری کو ذلیل پیشہ تصور کیا جاتا تھا چنانچہ اس فن سے انہوں نے اجتناب برتا لیکن شاعری پھر بھی کی اور شاعری کرنے کی مجبوری انہوں نے اسطرح بیان کی:

از بیم آن کہ ملول نہ شوند، شعری گویم
واللہ کہ من از شعر بیزارم "[۱]

یہی اسباب تھے کہ اقبال نے مولانا روم کو اپنا پیر و مرشد تسلیم کر لیا اور ان کی ذاتِ مبارکہ کے بے حد قائل و معتقد رہے اور جس طرح مولانا روم نے اپنے شاعرانہ مرتبے کا انکار کیا، اسی طرح اقبال نے بھی اپنی شاعرانہ حیثیت پر اپنی فلسفیانہ، حکیمانہ حیثیت کو ترجیح دی:

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ

یا:-

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

اور رموزِ قرآنی کی ترسیل کے لئے شاعرانہ اسلوب اختیار کر کے انہوں نے مولانا روم کی پیروی کی۔ اقبال نے اپنے معنوی مایے کی طرف صاف لفظوں میں اشارہ اور بارگاہِ رسالت مآب میں ازالۂ حیثیتِ عرفی کا دعویٰ دائر کرتے ہوئے اپنی صفائی بھی پیش کی ہے:

من اے میرامم داد از تو خواہم
مرا یاراں غزلخوانے شمردند

اس دعوئِ ازالۂ حیثیتِ عرفی کے بعد اپنی صفائی یوں پیش کی ہے:

گر دلم آئینۂ بے جوہر است
در بحرفم غیر قرآں مضمر است
روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ اقبال کی ساری صلاحیتیں فیضانِ الٰہی سے عبارت ہیں لیکن عالمِ اکتساب اور ترسیلِ معانی میں یہ مولانا روم کی دین ہے۔ اقبال اس کا اقرار خود ہی کرتے ہیں اور اس انداز میں کرتے ہیں:

راز معنی مرشد رومی کشود
فکر من بر آستانش در سجود

---

[۱] اشعار مولانا روم۔ مطبع رام نرائن بینی پرساد

اقبال عالم اسلام میں ہمیشہ ایسے رمز آشنا کے متلاشی رہے۔ اسی متجسسانہ قنوطیت میں انہوں نے کہا:

نہ اٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے
وہی آب و گل ایراں وہی تبریز ہے ساقی

اور خود بقول اقبال، مولانا روم کا رمز آشنا ان کے سوا ہندوستان میں کوئی نہیں تھا:

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

ایک طرف وہ اس صورتِ حال سے دل برداشتہ بھی ہوئے تھے جو اس طرح تھی:

میر و مرزا بہ سیاست دل و دیں باختہ اند
جز برہمن پسرے محرم اسرار کجاست

تو دوسری طرف فخر بھی محسوس کرتے تھے۔ اس طرح وہ اپنے عارضی قنوطی میلان پر قابو بھی پا لیتے تھے اور پوری رجائیت کے ساتھ ان کی روح گنگنانے لگتی تھی:

نہیں ہے نا امید اقبال اپنی کشت ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بڑی زرخیز ہے ساقی

اور ان کی آخری تمنا یہی رہی جس کا اظہار انھوں نے موت سے چند ثانئے قبل کیا:

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

اقبال کے مذہبی شعور کو متعین اور پختہ تر کرنے میں متذکرہ بالا احوال و کوائف کا زبردست ہاتھ رہا ہے اقبال کا مذہبی میلان بھی ان کے فلسفیانہ عقیدے اور حکیمانہ تصور سے مختلف نہیں ہے بلکہ ان کے فلسفۂ خودی سے مربوط ہے۔

زمانہ لمحہ بہ لمحہ بدلتا رہتا ہے اور اس کی مسلسل پیش رفت سے کائناتِ فطرت اس قدر متاثر ہوتی ہے کہ مظاہر و موجودات، وجود و عدم اور قدیم و جدید کے خانوں میں منقسم ہو کر کشاکش کے مرحلے سے گزرتی ہے۔ ارتقا کا یہ اصول اسی قدر حیرت انگیز اور عبرتناک ہے کہ انسانی ذہن اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اسی نقطۂ فکر پر مسائلِ حیات و کائنات اور ان کے حل کے امکانات کشاکش و پیکار کی صورت اختیار

کر لیتے ہیں۔ سوائے انسان کے اس کائنات میں کون ایسا وجود ہے جو اس معرکے کو سر کر سکے۔ شاید اسی وجہ سے انسان اشرف المخلوقات ہے کہ وہ اپنے پورے شعور و ادراک کے ساتھ اس کشاکش و پیکار کے مرحلے سے گزرتا ہے۔ اور اپنی توانائی حیات کا شدید ردعمل ظاہر کرتا ہے۔ وہ چند مسائل کو سلجھانے کے لئے ہزاروں نئے مسائل کو بیک جنبشِ نگاہ حل کر لینے کی بھی قدرت رکھتا ہے۔

تہذیب انسانی ازمنۂ قدیم سے ہی اپنے معاشرے میں ایسے افراد و اشخاص کو جنم دیتی رہی ہے جنہوں نے مسائلِ حیات و کائنات اور ان کے رموز و نکات پر غور و فکر کر کے ایسا لائحہ عمل تیار کرنے کی کوشش کی جو معاشرت انسانی میں نفوذ کر کے الجھنوں سے نجات دلا سکے اور کائناتِ فطرت کو فردوسِ خیال کی عملی تعبیر دے سکے۔ انبیاء، اوصیاء، اولیاء، اوتار، سادھو، سنت، پیر، فقیر، فلسفی، مصلح، شاعر، ادیب اور نہ جانے کس کس صورت میں ایسے ذہنِ انسانی کا ظہور اس کرۂ ارض پر ہوتا رہا ہے جس نے خدمتِ خلق کے اس فریضے کو انجام دے کر انسانیت کے وقار کو بلند کیا اور سفرِ حیات میں آئندہ نسلوں کے لئے اپنا نقشِ پا چھوڑ گیا جس کی حیثیت سنگِ میل اور مشعلِ راہ کی ہو گئی۔

اقبال جس شخصیت سے عبارت ہے، وہ شخصیت بڑی پہلو دار اور ہمہ جہت ہے۔ اس کے اطراف و سموت وسیع اور اس کے افکار وقیع مایہ ہیں۔ اس کے کارنامے عظیم ہیں اور اس کے کارناموں کی کئی جہتیں ہیں چنانچہ ایسی متنوع اور کثیر الاطراف شخصیت کے کارناموں کا صحیح طور پر ادراک حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ذہنی، فکری پس منظر کو فطری اور واقعاتی تناظرات میں پرکھا اور سمجھا جائے۔ اس سلسلے میں یہاں اتنی بات تو ذہن نشین رہنی ہی چاہئے کہ اقبال فلسفی، شاعر، حکیم اور مصلح بھی ہیں اور گزرتے ہوئے زمانے کے ساتھ ساتھ کسی ایسے انسان کے کارنامے کی وقعت و اہمیت کی قدر و قیمت عصری تقاضوں کے ارتباط اور ہم آہنگی سے متعین ہوتی ہے۔

اقبال کی مذہب پسندی نے انہیں بہت طعنے سنوائے اور اس میں شبہہ نہیں کہ وہ مذہب پسند واقع بھی ہوئے تھے۔ مذہب پسندی تو ان کے آب و گل کے خمیر اور ریشہ ہائے دل کی تاب و تواں میں سرایت کئے ہوئے تھی۔ اس کی اساس فلسفیانہ اور حکیمانہ تھی۔ رسوم و روایات سے اس کا تعلق نہ تھا۔

جس طرح عصری حکمتوں (SCIENCES) کی بنیاد ان کی تجربی افادیت پر ہے اسی طرح مذہب کی اور خاص طور پر اسلام کی بنیاد اس کی تجربی افادیت پر ہے اقبال مذہب میں بھی تجربی افادیت کے قائل ہیں۔ وہ ایمان کے لئے صرف کسی بات کے تسلیم کر لینے کو کافی نہیں سمجھتے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

زباں سے پڑھ بھی لیا لا الہ تو کیا حاصل ۔۔۔ دل و نظر جو مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

ایسی صورت میں داخلی تجربات کی فلسفیانہ اہمیت اور حکیمانہ شناخت کا مسئلہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ اقبال اس مسئلے کو محی الدین ابن العربی کی فصوص الحکم، اور فتوحات مکیہ، غزالی کی، المنقذ من الضلال، اور، مثنوی معنوی (مولانا روم) کے ساتھ ساتھ آئن سٹائن کے اضافی نظریات اور جدید سائنس کے کلیت پسندانہ میلان کی روشنی میں حل کرتے ہیں۔ تجربہ چاہے کسی بھی سطح کا ہو، تجربہ ہونے کی حیثیت سے علم افزا ہوتا ہے اور یہ بات کسی بھی حال میں درست نہیں ہے کہ ہم بعض سطح کے تجربات کو تو علم افزا تسلیم کریں اور دوسری سطح کے تجربات کی اہمیت کا انکار کر دیں۔ احساس، ادراک، وجدان مختلف سطحیں ہیں ہمارے تجربات کی۔ اقبال ان میں سے کسی ایک کی بالادستی تسلیم کرنے کے نظریے کو نہیں مانتے بلکہ وہ قرآن کی روشنی میں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ سمع، بصر اور فواد تینوں کی متوازن ہمکاری سے ہی حقیقت کی آگہی ہو سکتی ہے۔

اقبال اپنے پہلے خطبہ میں لکھتے ہیں:

> "جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے، اتنا بہرحال تسلیم کرنا پڑے گا کہ ذات الٰہیہ کے ادراک میں بنی نوع انسان نے رخ کیا تو سب سے پہلے اپنے مذہبی مشاہدات کا محسوسات و مدرکات کے دوسرے عوالم کیطرف بعد میں قدم بڑھایا۔ قرآنِ مجید نے انسان کی اختیاری روش کو اس کی روحانی زندگی کا ایک ناگزیر مرحلہ ٹھہرایا اور اس لئے محسوسات و مدرکات کے ہر عالم کو یکساں اہمیت دی کیوں کہ وہ حقیقت مطلقہ کے علم و ادراک کا جس کی آیات ظاہر و باطن میں ہر کہیں موجود ہیں۔ ہم اپنے بالمقابل جس حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں اس سے ربط و اتصال کا ایک بالواسطہ طریق یہ ہے کہ اس کی آیات کے مشاہدے میں جیساکہ ادراک بالحواس سے ان کا انکشاف ہوتا ہے، غور و تفکر سے کام لیں اور یوں ان پر دسترس حاصل کرنیکی کوشش کریں۔ لیکن اس کا ایک دوسرا (بلاواسطہ) طریق یہ ہوگا کہ حقیقت سے، جیساکہ اس کا انکشاف ہمارے اندرونِ ذات میں ہوتا ہے، براہ راست تعلق پیدا کیا جائے۔ لہٰذا قرآنِ پاک کی فطرت پسندی محض اس امر کا اعتراف ہے کہ انسان فطرت سے وابستہ ہے اور یہ وابستگی چونکہ ایک امکانی ذریعہ ہے قوائے فطرت پر غلبہ حاصل کرنیکا، اس لئے ہمیں چاہئیے۔ اس کا استعمال بے روح تغلب کی بجائے

اس مقصد عظیم کے لئے کریں کہ ہمیں اس روحانی زندگی میں آزادی کے ساتھ مدارج کمال کی طرف بڑھنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کے تمام و کمال القا کی خاطر ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ اس چیز کے مدرکات کا اضافہ بھی ضروری ہے جسے قرآنِ پاک نے 'فواد' یا قلب سے تعبیر کیا:

الذی احسن کل شیٔ خلقہ و بدأ خلق
الانسان من طین ہ ثم جعل نسلہ من
سللۃ من ماء مھین ج ثم سوٰہ و نفخ فیہ
من روحہ وجعل لکم السمع و الابصار و الافئدۃ
قلیلا ما تشکرون ہ (۳۲: ۸: ۶)

'قلب کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت کہئے جس کی پرورش مولانا روم کے دلکش الفاظ میں نور آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماوراء ہیں۔ قرآن مجید کے نزدیک قلب کو قوتِ دید حاصل ہے اور اس کی اطلاعات، بشرطیکہ ان کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے، کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کوئی پراسرار قوت ہے اسے دراصل حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا وہ طریق ٹھہرانا چاہئے جس میں باعتبار عضویات حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ اس طرح حصول علم کا جو ذریعہ پیدا ہوتا ہے، ایسا ہی قابل اعتماد ہو گا جیسے کسی دوسرے مشاہدے سے، اور جسے اگر باطنی یا صوفیانہ یا فوق العادت ٹھہرایا جائے تو بحیثیتِ مشاہدہ اس کی قدر و قیمت میں کوئی فرق نہیں آتا'' [۱]

وجدانی مشاہدات کو رد کئے جانے کے اسباب کا جائزہ لیتے ہوئے انہوں نے اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت یوں کی:

---

[۱] تشکیلِ جدید ص ۲۴-۲۲

"... بشروع شروع کے انسان کے لئے تو سب مشاہدات فوق العادت تھے۔ زندگی کی فوری ضروریات سے مجبور ہو کر وہ اپنے محسوسات و مدرکات کی تعبیر پر آمادہ ہوا اور اس تعبیر سے رفتہ رفتہ اس نے، فطرت کا وہ تصور قائم کیا جس سے ہم اب مانوس ہو چکے ہیں۔ لیکن حقیقت مجموعی جو ہماری آگہی میں آتی اور بر بنائے تعبیر ایک اختیاری واقعے کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، دوسرے راستے سے بھی ہمارے شعور میں داخل ہو سکتی، اور اپنی تعبیر کے مزید مواقع بہم پہنچاتی ہے۔ پھر اگر دنیا کے الہامی اور صوفیانہ ادب کا مطالعہ کیا جائے تو اس امر کی بہت شہادت مل جائیگی کہ تاریخ عالم میں مذہبی مشاہدات کو بیحد غلبہ اور پائیداری حاصل رہی ہے۔ لہذا یہ کہنا غلط ہوگا کہ اس قسم کے مشاہدات کی بنا چونکہ واہمے اور التباس پر ہے اس لئے ان کو رد کر دینا چاہیئے بعینہ اس امر کا بھی کوئی جواز نہیں کہ ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے طبعی مرتبے کو تو حقیقی لیکن باقی مراتب کو صوفیانہ یا جذباتی ٹھہرا کر ناقابلِ اعتبار قرار دیں مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی ویسے ہی حقائق ہیں، جیسے ہمارے دوسرے مشاہدات کے حقائق اور جہاں تک کسی حقیقت کی تعبیر سے حصول علم کا امکان ہے، ہمارے لئے سب حقائق یکساں طور پر اہم ہیں لہذا اس نوع کے مشاہدات کی تحقیق و تنقید کو بے ادبی پر محمول کرنا ٹھیک نہیں"۔[1]

انھوں نے آگے چل کر مذہبی تجربات کی قسموں کا تذکرہ کرتے ہوئے پانچ دلیلیں پیش کی ہیں۔ ان دلیلوں میں انھوں نے جدید علمی تناظرات سے بھی بھرپور استفادے کئے ہیں چوں کہ ان دلیلوں کی اہمیت اقبال کے مذہبی میلان کے سمجھنے میں بہت معاون ہے اس لئے اقتباس کی طوالت کے باوجود نامناسب نہیں ہوگا اگر انہیں بے کم و کاست پیش کر دیا جائے۔ ہم یہاں بھی نذیر نیازی کے ترجمے سے ہی استفادہ کرتے ہیں :

"۱— اس سلسلے میں پہلی قابلِ ذکر بات صوفیانہ مشاہدات کی حضوریت ہے، گو اس لحاظ سے بھی ان میں اور محسوسات و مدرکات کے دوسرے مراتب میں جو ہمارے لئے مدلولاتِ علم کا سرچشمہ بنتے ہیں، فرق کرنا غلط ہوگا۔ اس

---

[1] تشکیل جدید ص ۲۴

لئے کہ مشاہدات تو سب ہی حضوری ہوتے ہیں۔ گویا جس طرح مدلولات حواس کے ذریعے ہم اپنے طبعی مشاہدات کے مختلف عوالم کی تعبیر کرتے ہیں تاکہ اس دنیا کا علم حاصل ہو سکے جو ہم سے خارج میں واقع ہے، بعینہٖ صوفیانہ مشاہدات کا تعلق جس عالم سے ہے اس کی تعبیر سے ہمیں ذاتِ الٰہیہ کا علم حاصل ہوتا ہے لہٰذا ان مشاہدات کو حضوری کہا جاتا ہے تو محض یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ ہمیں ذات باری تعالیٰ کا ویسے ہی علم ہے جیسے کسی دوسری شے کا۔ وہ کوئی ریاضیاتی وجود ہے، نہ کوئی نظامِ معنی، جو باہم دگر وابستہ تو ہوا کرتے ہیں لیکن جو تجربے اور مشاہدے میں کبھی نہیں آتے۔

۲۔ صوفیانہ مشاہدات کی دوسری خصوصیت ان کی ناقابلِ تجربہ کلیت ہے جب میں اپنی پیشِ نظر میز کا مشاہدہ کرتا ہوں تو اس مشاہدے کے لاتعداد مدلولِ میز کے واحد مشاہدے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر مدلولات کی اس کثرت میں صرف وہی مدلول انتخاب کرتا ہوں جن کا تعلق زمان و مکان کے ایک خاص نظام سے ہے اور جن کو میز کے حوالے سے باہم سمو کر میں اس کا تصور قائم کر لیتا ہوں۔ لیکن صوفیانہ احوال میں خواہ یہ احوال کیسے ہی واضح اور متنوع کیوں نہ ہوں فکر سمٹ کر ایک نقطہ پر آجاتا ہے اور اس قسم کے تجزیے کا کوئی امکان ہی باقی نہیں رہتا۔ پھر بھی یہ احوال شعورِ عقلی کے احوال سے مختلف ہوتے ہیں تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ ان حالتوں میں ہمارا تعلق شعور کے طبعی مرتبے سے منقطع ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ پروفیسر ولیم جیمز کا غلطی سے خیال تھا۔ دونوں صورتوں میں ہم ایک ہی حقیقت سے متاثر ہوتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جب ہم اپنے ماحول سے مطابقت پیدا کرتے ہیں تو ہمارا عقلی شعور معمولاً اس طرح کام کرتا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کے ایک جز کے بعد دوسرے جز کی طرف قدم بڑھائے اور مہیجات کے ایک مجموعے کے بعد دوسرے مجموعے کے پیشِ نظر ایک خاص قسم کے ایجاب کے لئے تیار رہے۔ صوفیانہ احوال میں اس کے برعکس ہم حقیقت

مطلقہ کے مرورِ کامل سے آشنا ہوتے ہیں جس میں ہر طرح کے مہیجات باہم مدغم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت میں منتقل ہوجاتے ہیں اور ناظر و منظور، یا شاہد و مشہود کا امتیاز یکسر سے اٹھ جاتا ہے۔

۳- تیسری قابلِ ذکر بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ صوفی کا یہ حال، ایک لمحہ ہے کسی ایسی فرید و وحید اور یکتا ہستی سے گہرے اتحاد کا جو اس کی ذات سے ماورا مگر اس کے باوجود اس پر محیط ہوگی اور جس میں صاحبِ واردات کی شخصیت گویا ایک لحظے کیلئے کالعدم ہوجاتی ہے۔ بایں ہمہ ان احوال کے مشمول پر غور کیا جائے تو ان کی حیثیت بھی سرتاسر خارجی ہوگی اور اس لئے یہ کہنا غلط ہے کہ ان موقعوں پر ہم اپنے داخل کی دنیا میں کھو جاتے ہیں مگر آپ کہیں گے اگر خدا کا وجود فی الواقعہ ہم سے غیر اور اپنی ذات میں مستقل ہے تو اس کا مشاہدہ حضوری طور پر کیسے ممکن ہے، صوفیانہ احوال کا انفعالی ہونا تو اس امر کی دلیل نہیں کہ جس ہستی کا اس طرح شعور ہوا اس کا وجود فی الواقعہ ہم سے 'غیر' ہے۔ یہ سوال اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے بلا تحقیق و تفحص یہ فرض کر رکھا ہے کہ علم جب ہی علم ہے جب اس کی نوعیت وہی ہو جو ادراکِ بالحواس کے ماتحت عالمِ خارجی کے علم کی۔ حالانکہ اس علم کو صحیح مان لیا جائے تو ہمیں اپنی ذات کی حقیقت سے بھی انکار کرنا پڑے گا۔ بہر حال میں اس کے جواب میں روز مرہ میل جول کی ایک مثال پیش کروں گا۔ سوال یہ ہے کہ جب ہم آپس میں ملتے ہیں تو کیسے پتہ چلتا ہے کہ دوسروں کے اندر بھی ہمارے ایسا ذہن کام کر رہا ہے، ہمیں اپنی ذات اور ہستی کا علم تو بیشک داخلی غور و فکر اور ادراک بالحواس دونوں ذرائع سے ہوتا ہے لیکن دوسرے اذہان کے مشاہدے کی ہمیں کوئی حس نہیں ملی۔ لہٰذا ہمارے پاس نفسِ غیر کی موجودگی کی کوئی دلیل ہے تو صرف یہ کہ دوسروں سے بھی کچھ ویسی ہی جسمانی حرکات سرزد ہوتی ہیں۔ جیسی ہم سے اور جن کو دیکھتے ہوئے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ کوئی صاحبِ شعور ہستی ہمارے سامنے موجود ہے۔ . . لہٰذا ظاہر ہے کہ خواہ ہم اپنے جسمانی

معیار سے کام لیں، خواہ اس کے غیر جسمانی اور نسبتاً زیادہ مناسب معیار سے، دونوں صورتوں میں نفسِ غیر کے متعلق ہمارا علم استدلالی رہے گا۔ لیکن اس کے باوجود ہم ان کا مشاہدہ حضوری طور پر کرتے ہیں اور ہمیں کبھی شبہہ نہیں ہوتا کہ ہمارا آپس کا میل جول محض فریب ہے۔ البتہ یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ ہم اپنی بحث میں جس مرحلے پر آ گئے ہیں اس میں ان باتوں کے پیش نظر جن کا ماننا نفوسِ غیر کے اثبات میں لازم آتا ہے، ہم ایک محیط بر کل ہستی کے اثبات میں کوئی عینی دلیل قائم کرنا چاہتے ہیں۔ ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ صوفیانہ احوال میں ہمیں جس قسم کی حضوریت کا تجربہ ہوتا ہے اس کی بعض دوسری مثالیں بھی موجود ہیں۔ ان میں اور ہماری طبعی واردات میں کچھ نہ کچھ مشابہت ضرور پائی جاتی ہے اور ہم ان کا شمار بھی شاید اسی زمرے میں کر سکتے ہیں۔

۴- پھر بہ اعتبار نوعیت صوفیانہ مشاہدات چونکہ براہ راست ہی تجربے میں آتے ہیں لہذا ان مشاہدات کو دوسروں تک جوں کا توں پہنچانا ناممکن ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں لہذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی قضایا ہی کی شکل دے سکتا ہے یہ نہیں کہ اسکا مشمول من وعن دوسروں تک منتقل کر سکے۔ . . پھر اگر صوفیانہ مشاہدات دوسروں تک پہنچانا ناممکن ہے تو اس لئے بھی کہ یہ مشاہدات وہ غیر واضح احساسات ہیں جن میں عقلی استدلال کا شائبہ تک نہیں ہوتا، لیکن ہمارے دوسرے احساسات کی طرح صوفیانہ احساس میں بھی تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور میں سمجھتا ہوں یہی مشمول تعقل ہے جس سے بالآخر اس میں فکر کا رنگ پیدا ہوتا ہے۔ دراصل احساس کا اقتضا ہی یہ ہے کہ اس کا اظہار فکر کے پیرائے میں کیا جائے۔ معلوم ہوتا ہے دونوں کا تعلق ہمارے داخلی مشاہدات کی کسی ایک ہی وحدت سے ہے۔ فکر اس کا زمانی پہلو ہے، احساس لازمانی اس سلسلے میں پروفیسر ہاکنگ کا ایک اقتباس خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ پروفیسر مذکور نے یہ رائے قائم کرتے ہوئے کہ مذہبی شعور کے مشمولات کو عقلی نقطۂ نظر سے دیکھنا سراسر

جائز ہے۔ نفسیات احساس کے مطالعے میں بڑی کاوش سے کام لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں احساس سے الگ وہ غیر احساس کیا ہے جہاں اس کا خاتمہ ہوگا، میرا جواب ہے کسی چیز کا شعور، اس لئے کہ احساس کا مطلب ہے کسی صاحبِ شعور ہستی کی بیقراری جس میں قرار پیدا ہوگا تو اس شے کی بدولت جو اندرونِ ذات کی بجائے اس سے باہر موجود ہے۔ احساس گویا خارج کی طرف کھینچتا ہے جیسے فکر اس کی استطلاع (یعنی ایک "نظر" ہے دوسرا "خبر" اور بقول اقبال مانظر خواہیم او گوید خبر) لہٰذا کوئی احساس ایسا کور نہیں جو اپنے مقصد سے بے خبر ہو۔ ادھر ہمارے ذہن میں احساس کی کوئی کیفیت طاری ہوئی اور اُدھر اس شے کا خیال بھی جزوِ لازم کی طرح اس میں شامل ہوگیا جس سے اس کی تسکین ہوگی۔ یہ امر کہ احساس کی کوئی سمت نہ ہو ایسے ہی ناممکن ہے جیسے یہ کہ عمل کا کوئی رخ نہ ہو، اور یاد رکھنا چاہئے کہ سمت کے معنی ہیں کوئی مقصود و مطلوب۔ یہ صحیح ہے کہ ہماری بعض کیفیات احساس سرتاسر مبہم ہوتی ہیں لیکن یہاں قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ ان حالتوں میں ہمارا احساس بھی دبا رہتا ہے مثلاً اگر کسی چوٹ سے ہم اپنے ہوش وحواس کھو بیٹھیں، ہمیں پتہ نہ چلے ہوا کیا ہے، کہیں درد بھی محسوس نہ ہو بجز اس خیال کے کہ کچھ نہ کچھ ہوا ضرور ہے تو اس صورت میں یہ واردہ بھی ایک لمحہ کے لئے ہمارے شعور کی سرحد پر رک جائے گا، احساس کے طور پر نہیں بلکہ ایک امر واقعی کی حیثیت سے تاآنکہ فکر اس میں داخل ہوکر ایجاب کا راستہ متعین کرے۔ جب یہ ہوگا تو درد کا احساس بھی ہو جائے گا، جو اگر صحیح ہے تو ماننا پڑے گا کہ دورانِ احساس میں ہمارا شعور ویسے ہی خارج سے سرگرم تعلق رہتا ہے جیسے فکر میں۔ اس کا اشارہ ہمیشہ کسی ایسی چیز کی طرف ہوگا جو صاحبِ احساس کی ذات سے باہر اور ماورا ہے اور جس کی طرف وہ گویا اس کی رہنمائی کر رہا ہے حتیٰ کہ جہاں اس کی رسائی وہاں تک ہوگئی، اس کا وجود بھی فنا ہوگیا۔" سطور بالا سے اندازہ ہوجاتا ہے کہ احساس کی یہی ماہیت ہے جس کی بنا پر مذہب کی ابتدا احساس سے ہوتی ہے لیکن جیسا کہ تاریخ شاہد ہے مذہب نے کبھی احساس پر قناعت نہیں کی۔ اس سے [illegible] بعد الطب

جستجو کا اظہار ہوتا رہا لہٰذا جب اربابِ تصوف عقل و فکر کی مذمت کرتے اور یہ سمجھتے ہیں کہ علم و عرفان کی منزل میں اس کی رہبری بے سود ہے تو ان کے اس قول کی تائید خود مذہب سے بھی نہیں ہوتی۔ پھر پروفیسر ہاکنگ کی اس عبارت سے بھی جو ابھی پیش کی گئی یہی ثابت نہیں ہوتا کہ مذہب کے اندر فکر بھی شامل رہتا ہے اس سے کچھ اور حقائق بھی سامنے آجاتے ہیں۔ احساس اور فکر میں چونکہ ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہے لہٰذا یوں وہ قدیم نزاع بھی جس کا تعلق وحی باللفظ سے تھا اور جس نے ایک زمانے میں اہلِ اسلام کو طرح طرح کی مشکلات میں ڈال رکھا تھا، حل ہو جاتا ہے۔ غیر واضح احساس کی ہمیشہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنا اظہار فکر کے پیرائے میں کرے، رہا فکر سو وہ خود اپنے وجود سے اپنا مرئی پیکر تلاش کر لیتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کوئی استعارہ نہیں کہ فکر اور لفظ بیک وقت احساس کے بطن سے نمودار ہوتے ہیں یہ دوسری بات ہے کہ منطقی فہم ان کی زمانی ترتیب کو دیکھتا اور یوں انہیں ایک دوسرے سے الگ ٹھہراتے ہوئے اپنے لئے طرح طرح کی مشکلات پیدا کر لیتا ہے۔ بہرحال ایک معنی میں الفاظ بھی وحی ہوتے ہیں۔

۵- پھر جب صوفی کسی ذاتِ سرمدی سے اتحاد و اتصال کی بدولت یہ محسوس کرتا ہے کہ زمانِ متسلسل کی کوئی حقیقت نہیں تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ زمانِ متسلسل سے اس کا تعلق سچ مچ منقطع ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اپنی یکتائی کے باوجود صوفیانہ مشاہدات اور ہمارے روزمرہ کے محسوسات و مدرکات میں کوئی نہ کوئی رشتہ ضرور کام کر رہا ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ صوفیانہ احوال تادیر قائم نہیں رہتے، گو صاحبِ حال پر وثوق و اعتماد کا نہایت گہرا نقش چھوڑ جاتے ہیں۔ بہرحال صوفیہ ہوں یا انبیاء، دونوں طبعی واردات کی دنیا میں واپس آجاتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ ہم آگے چل کر عرض کریں گے فرق ہے تو یہ کہ نبی کی بازگشت سے نوعِ انسانی کے لئے بڑے بڑے دور رس نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ گویا جہاں تک حصولِ علم کا تعلق ہے صوفیانہ

مشاہدات کی دنیا ایسی ہی حقیقی اور معتبر ہے جیسے ہمارے مشاہدات کا کوئی اور عالم۔ لہذا ان کو محض اس بنا پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان مشاہدات کی ابتدا ادراک بالحس سے نہیں ہوتی۔ علیٰ ہذا وہ عضوی کیفیات بھی جن سے بظاہر یہ مشاہدات مرتب ہوتے نظر آتے ہیں اس امر کی دلیل نہیں کہ ہم ان کی قدر و قیمت سے انکار کر دیں حتیٰ کہ اگر ذہن اور جسم کے تعامل میں ہم جدید نفسیات کا مفروضہ ٹھیک مان لیں جب بھی از روئے منطق یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صوفیانہ مشاہدات انکشافِ حقیقت کا کوئی ذریعہ نہیں۔ نفسیاتی اعتبار سے تو سب احوال خواہ ان کا مشمول مذہبی ہو یا غیر مذہبی، عضوی کیفیات کے پابند ہیں چنانچہ ذہن انسانی کا علمی انداز بھی ویسے ہی اس کا پابند ہے جیسے مذہبی ــــ یہی وجہ ہے کہ جب ہم نوابغ کے تخلیقی کارناموں پر حکم لگاتے ہیں تو ان باتوں کو سرے سے خاطر میں نہیں لاتے جو علمائے نفسیات نے ان کی عضوی کیفیتوں کے بارے میں قائم کر رکھی ہیں۔ میرا اپنا خیال تو یہ ہے کہ ایک خاص قسم کی قبولیت کے لئے شاید ایک خاص قسم کا مزاج ناگزیر ہے۔ لہذا یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ جو کچھ قبول کیا جاتا ہے اس کی حقیقت بجز اس کی پیشرو کیفیت کے اور کچھ نہیں۔ دراصل ہماری نفسیاتی کیفیات سے علت و معلول کا عضوی سلسلہ جس طرح وابستہ ہے اس کا ان معیارات سے کوئی تعلق ہی نہیں جن کے ماتحت ہم باعتبارِ قدر و قیمت کسی کیفیت کو ادنیٰ یا اعلیٰ قرار دیتے ہیں۔ "بعض کثیف اور بعض الہام" جیسا کہ پروفیسر ولیم جیمز نے لکھا ہے "بداہتاً مہمل نظر آتے ہیں بعینہٖ استغراق اور بیخودی یا تشنج کی بعض کیفیتوں سے بھی سیرت اور کردار کے لئے کوئی نتیجہ مرتب نہیں ہوا۔ ان میں اسکر سے کچھ تھا ہی نہیں کہ ہم انہیں منجانب اللہ ٹھہراتے۔ مسیحی تصوف کی تاریخ میں تو یہ عقیدہ ہمیشہ لاینحل رہا کہ ہم ان واردات اور پیغامات سے کیسے الگ کریں جن کو شیطان محض اپنی عداوت کی بنا پر افترا کر لیتا ہے کہ طالب حقیقت کو دوگونہ جہنم کا مستحق ٹھہرائے۔ اس کے لئے ہادیانِ نوعِ انسانی کو اپنی ساری فراست، بصیرت اور دانائی سے کام لینا پڑا، مگر اس کا فیصلہ ہوا تو آخر الامر

ہمارے اختیاری معیاری کی بدولت اور وہ یوں کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے نہ کہ جڑ سے۔ دراصل مسیحی تصوف کا یہ مسئلہ جس کی طرف پروفیسر ولیم جیمز نے اشارہ کیا ہے سارے تصوف کا مسئلہ ہے۔ شیطان واقعی اپنی عداوت میں ایسی واردات اختیار کر لیتا ہے جو صوفیانہ مشاہدات کے حلقے میں داخل ہو جاتی ہیں . . . لہذا میری رائے میں پیروانِ فرائڈ نے مذہب کی سب سے بڑی خدمت سرانجام دی ہے تو یہی کہ رحمانی سے شیطانی کے اخراج پر زور دینا، گو میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اس جدید نفسیات کی کماحقہ تائید نہیں ہوتی۔ اگر ہماری آوارہ تحریکات عالمِ خواب یا بعض ایسی حالتوں میں جب ہم کچھ کھوئے کھوئے سے رہتے ہیں۔ ہم پر قابو پالیتی ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ کسی ایسے کباڑخانے میں چھپی پڑی تھیں جو ہمارے نفس طبعی کے پیچھے واقع ہے۔ لہذا اگر یہ دبی ہوئی تحریکات کبھی کبھار ہمارے نفس طبعی میں در آتی ہیں تو اس سے بجز اس کے اور کیا ثابت ہوتا ہے کہ ہم معمولاً جس نظامِ ایجاب کے عادی ہیں اس میں کچھ اختلال ہو گیا ہے، یہ نہیں کہ وہ ہمارے ذہن کے کسی تاریک گوشے میں مجبوس تھیں۔ بہرحال مختصر الفاظ میں نظریہ یہ ہے کہ اپنے ماحول سے توافق و تطابق کے دوران میں ہم طرح طرح کے ہیجانات قبول کرتے رہتے اور پھر ان کے زیرِ اثر رفتہ رفتہ ایک مقررہ نظامِ ایجاب کے عادی ہو جاتے ہیں جس کی پیچیدگی میں بعض تحریکات کی قبولیت لیکن بعض ایسی تحریکات کے استرداد سے جن کو اس میں مستقلاً کوئی جگہ نہیں ملتی برابر اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہ مسترد تحریکات پیچھے ہٹتے ہٹتے بالآخر وہاں رک جاتی ہیں جس کو نفس کے حصۂ لاشعور سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس لئے وہ منتظر رہتی ہیں کہ جونہی موقع ملے آگے بڑھیں اور نفس ما سکہ سے اپنا انتقام لیں۔ لہذا ہو سکتا ہے ان سے ہمارے اعمال و افعال کا نقشہ بگڑ جائے۔ ہمارے خیالات مسخ ہونے لگیں، ہم طرح طرح کے خواب اور خیالی صورتیں دیکھیں یا وہ طور و طریق اختیار کر لیں جس کو نوعِ انسانی اپنے ارتقائی عمل میں پیچھے چھوڑ آتی ہے کہا جاتا ہے مذہب بھی ایک افسانہ ہے جسے انسان نے ان مردود و مطرود تحریکات کی بنا پر تخلیق کیا اور جس سے مقصود یہ ہے کہ ہمیں اپنی آزاد اور

بے روک ٹوک حرکت کے لئے ایک قسم کی دلکش اور خیالی دنیا میسر آجائے بالفاظ دیگر اس نظریے کا مطلب یہ ہوا کہ مذہبی عقائد اور مسلمات وہ ابتدائی نظریہ ہائے فطرت ہیں جو ہم انسانوں نے اس لئے وضع کئے کہ حقیقت مطلقہ کا فطری قبح دور کرتے ہوئے اسے کوئی ایسی شکل دیں جو ہماری آرزوؤں اور تمناؤں کے مطابق ہو لیکن جس کی تصدیق زندگی کے حقائق سے نہیں ہوتی ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اس قسم کے مذاہب اور فن کی ایسی شکلیں بھی جو حقائق حیات سے بزدلانہ فرار کا سبق دیتی ہیں، موجود ہیں۔ لیکن آپ ہر مذہب کے متعلق یہ رائے قائم نہیں کر سکتے ہمیں اس امر سے بھی انکار نہیں کہ مذہبی اصول و عقائد کے مابعد الطبعی اعتبار سے بھی کچھ معنی ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم ان اصول و عقائد کو ان مدلولات کی تعبیرات پر محمول کریں جو علوم فطرت کا موضوع نہیں۔ مذہب نہ طبیعات ہے، نہ کیمیا کہ حقائق فطرت کی ترجمانی علت و معلول کے رنگ میں کرے۔ اس کا مقصد ہے محسوسات و مدرکات کی ایک الگ تھلگ نوع یعنی مذہبی مشاہدات کی تعبیر جس کے مدلولات کو سائنس کے مدلولات میں مدغم کرنا ممکن نہیں۔ مذہب نے تو سائنس سے بھی بہت پہلے اس بات پر زور دیا کہ ہم اپنی مذہبی زندگی میں ٹھوس حقائق سے مس پیدا کریں ان میں کوئی نزاع ہے تو یہ نہیں کہ ایک کی بنا محسوسات کے مشاہدے پر ہے اور دوسرا ان سے بے تعلق۔ دونوں کی ابتدا محسوسات سے ہوتی ہے لہذا ان میں جو نزاع ہے اس غلط فہمی کے باعث کہ دونوں کے پیشِ نظر ایک ہی قسم کے حقائق کی تعبیر ہے حالانکہ مذہب کے سامنے محسوسات و مدرکات کی ایک مخصوص نوع اور اس کا مقصد یہ کہ ان کی کنہہ تک پہنچے۔

مذہبی مشاہدات کو یہ کہہ کر بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ وہ نتیجہ ہیں جنسی تحریک کا، اس لئے کہ شعور کی یہ دونوں شکلیں یعنی مذہبی اور جنسی اگر ایک دوسرے کی ضد نہیں تو باعتبار نوعیت، مقصد اور اس طرزِ عمل کے جو ان سے مرتب ہوتا ہے، مختلف ضرور ہیں۔ جذب مذہبی کے اثر میں تو ہمیں اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ ایک حقیقت نفس الامری ہماری ذات کے

تنگ حلقے سے باہر موجود ہے جس میں علمائے نفسیات کو اگر تحت الشعور کا ہاتھ کام کرتا نظر آتا ہے تو وہ معذور ہیں کیونکہ اس جذب کی شدت ہماری شخصیت کو بیخ و بن سے ہلا دیتی ہے۔ مگر یاد رکھنا چاہئے کہ جتنی اس کی شدت میں کمی یا زیادتی ہوگی اتنی ہی اس چیز کی خارجی حیثیت جو ہمارے علم کا موضوع ہے گھٹتی یا بڑھتی رہے گی۔ ہمارے لئے تو وہی سب سے زیادہ حقیقی ہے جس سے ہماری شخصیت کا تار و پود ہل جائے۔ پروفیسر ہاکنگ نے کیا ٹھیک کہا ہے: "اگر کسی ولی یا عامی کو اپنے محدود اور بے بصیرت نفسِ زمانی میں کوئی ایسا جلوہ نظر آتا ہے جس سے ہماری اور اس کی زندگی کی کایا پلٹ جائے تو اس کا سبب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ حقیقت سرمدیہ تمام و کمال محسوسیت کے ساتھ اس کی روح پر چھا گئی۔ اس تجلی سے بے شک تحت الشعوری آمادگی کا اظہار ہوتا ہے علیٰ ہذا تحت الشعور نوازی کا، لیکن غیر استعمال شدہ خلیہ ہائے ہوا کا پھیل جانا اس امر کی دلیل نہیں کہ ہم نے باہر کی ہوا میں سانس لینا چھوڑ دیا ہے۔ بلکہ اس کے بالکل برعکس" دراصل نفسیات کی کوئی منہاج اس امر کی تشریح نہیں کر سکتی کہ جذبہ مذہب بھی علم ہی کی ایک شکل ہے اور اس لئے ہمارے جدید نفسیات داں اس کوشش میں ویسے ہی ناکام رہیں گے جیسے کسی زمانے میں لاک اور ہیوم رہے تھے۔

اوپر کی بحث سے ایک نہایت اہم مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ ہم برابر یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہے تھے کہ مذہبی واردات کی حیثیت در اصل ایک کیفیت احساس کی ہے جس میں تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور جس کے مشمول کو دوسروں کے سامنے بطور تصدیقات ہی پیش کیا جا سکتا ہے لیکن اگر کسی تصدیق کے متعلق جو یوں تو ہماری دسترس سے باہر ہے، یہ دعویٰ کیا جائے کہ اس سے ہمارے محسوسات و مدرکات کے ایک خاص عالم کی ترجمانی ہوتی ہے تو ہمیں شاید پوچھنے کا حق پہنچتا ہے کہ اس کی صحت کا ثبوت کیا ہے یعنی کیا ہمارے پاس کوئی ایسی آزمائش موجود ہے جس سے اس کے حق و باطل کا امتحان کیا جا سکے؟ یا اگر فرض کیجئے ان تصدیقات کی صحت کا دار و مدار کسی شخص

کے ذاتی مشاہدات پر ہوتا تو اس صورت میں مذہب کا حلقہ بھی صرف چند
افراد تک محدود رہ جاتا۔ لیکن خوش قسمتی سے ہمارے پاس بعض ایسی آزمائشیں
موجود ہیں جو ان آزمائشوں سے مختلف نہیں جن کا اطلاق علم کی دوسری اصناف
پر ہوتا ہے اور جن کو ہم عقلی اور عملی معیارات سے تعبیر کریں گے۔ عقلی معیار
تو عبارت ہے اس ناقدانہ تعبیر سے جس میں ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی
تحقیق کسی پہلے سے قائم شدہ مفروضے کے ماتحت نہیں کرتے بلکہ
جس سے بالعموم یہ دیکھنا مقصود ہوتا ہے کہ اس تعبیر کی انتہا کیا فی الواقعہ اسی
حقیقت پر ہوتی ہے جس کے انکشاف میں مذہبی مشاہدات ہماری رہنمائی
کرتے ہیں، لیکن عملی معیار باعتبار نتائج ان پر حکم لگاتا ہے۔ اول الذکر سے
فلسفی کام لیتے ہیں، موخر الذکر سے انبیاء۔"[1]

ان دلیلوں کی روشنی میں اور ان کے ساتویں خطبے کی بنیاد پر ہم بلا خوفِ تردید کہہ سکتے ہیں کہ اقبال موجودہ عہد کے غزالی ہیں جنہوں نے عصری حکیمانہ بنیادوں پر عصری حکیمانہ بنیادوں کی تنقید کرتے ہوئے عصرِ حاضر کی مذہبی ضرورت کا عقلی و فکری اثبات کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں :

"... عصرِ حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے ان کے زیر
اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے، یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو
بیٹھا ہے۔ خیالات اور تصورات کی جہت سے دیکھئے تو اس کا وجود خود اپنی ذات
سے متصادم ہے۔ سیاسی اعتبار سے نظر ڈالئے تو افراد افراد سے۔ اس میں
اتنی سکت نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور ناقابلِ تسکین جوع زر پر قابو
حاصل کر سکے۔ یہ باتیں ہیں جن کے زیر اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لئے
اس کی جد و جہد بتدریج ختم ہو رہی ہے، بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ وہ درحقیقت
زندگی ہی سے اکتا چکا ہے۔ اس کی نظر حقائق پر ہے یعنی حواس کے سرچشمے
پر جو اس کی آنکھوں کے سامنے ہے، لہٰذا اس کا تعلق اپنے اعماق وجود سے منقطع
ہو چکا ہے اور پھر جیسا کہ ہکسلے کو کبھی خدشہ تھا اور جس کا بہ تاسف وہ اظہار
بھی کر چکا ہے مادیات کے اس باقاعدہ نشو و نما نے اس کے رگ و پے بھی مفلوج

---

[1] تشکیل جدید ص ۲۶ تا ۳۰

کر دئیے ہیں۔ کچھ ایسی ہی کیفیت مشرق کی ہے۔ اس لئے کہ سلوک و عرفان کے جو صوفیانہ طریق ازمنۂ متوسط میں وضع کئے گئے تھے اور جن کی بدولت مشرق و مغرب میں کبھی مذہبی زندگی کا اظہار بڑی اعلیٰ اور ارفع شکل میں ہوا تھا اب عملاً بیکار ہو چکے ہیں۔ یوں بھی اسلامی مشرق میں تو بہ نسبت دوسرے ممالک کے ان سے جو نتائج مرتب ہوئے شاید کہیں زیادہ المناک اور حسرت انگیز ہیں۔ بجائے اس کے کہ یہ طور طریق ان قویٰ کی شیرازہ بندی کریں جن کا تعلق انسان کی اندرونی زندگی سے ہے تاکہ یوں اس میں یہ صلاحیت پیدا ہو کہ تاریخ کی مسلسل حرکت میں عملاً حصہ لے سکے، اس کی تعلیم یہ ہے کہ ہمیں دنیا ہی سے منہ موڑ لینا چاہیئے۔ لہٰذا یہ قدرتی بات تھی کہ ہم اپنی جہالت اور غلامی پر قناعت کر لیتے۔ اندریں صورت اگر ترک اور مصری اور ایرانی اب نئی نئی وفاداریوں کا سہارا لے رہے ہیں تاکہ یوں انہیں قوت یا طاقت کا کوئی نیا سرچشمہ مل جائے، مثلاً حب الوطنی یا وطنیت کا جن کو کبھی نٹشے نے بیماری اور پاگل پن سے تعبیر کیا تھا، یا جن کے متعلق اس کا کہنا یہ تھا کہ ان سے بڑھ کر تہذیب و تمدن کا اور کوئی دشمن نہیں تو اس میں تعجب کی کون سی بات ہے۔ دورِ حاضر کا مسلمان قطعاً مایوس ہو چکا ہے وہ سمجھتا ہے اسکی روحانی زندگی کا احیاء مذہب کے ذریعے ناممکن ہے، حالانکہ مذہب ہی وہ ذریعہ ہے جس سے افکار و خیالات کی دنیا میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور جس کے سہارے ہم زندگی، قوت اور طاقت کے دائمی سرچشمے تک پہنچتے ہیں۔" [1]

اور بالآخر وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں:

" دراصل مذہب اور سائنس کی منزل مقصود، گو ان کے منہاجات ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ایک ہے۔ دونوں کو آرزو ہے کہ حقیقت کی تہہ اور کنہہ تک پہنچیں حتیٰ کہ مذہب جیسا کہ ہم اس سے پہلے کہہ آئے ہیں سائنس سے بھی کہیں بڑھ کر حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کا خواہش مند ہے مگر پھر دونوں

---

[1] تشکیل جدید ص ۲۸۹ تا ۲۹۱

کے نزدیک 'وجود حقیقی' تک رسائی کا کوئی ذریعہ ہے تو یہی کہ ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی چھان بین کرتے رہیں۔ لیکن ہم اس نکتے کو جب ہی سمجھیں گے جب اپنے محسوسات و مدرکات میں ایک امتیاز قائم کریں، یعنی محسوسات و مدرکات میں بحیثیت حقائق طبعی جن سے حقیقت کے کردار کی جیسا کہ معمولاً ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں ترجمانی ہوتی ہے اور محسوسات و مدرکات میں اس حیثیت سے کہ حقیقت کی کنہہ اور اندرونی ماہیت کے فہم میں ان کا اشارا کس طرف ہے۔ بطور حقائق طبعی تو ہم ان کی توجیہہ، نفسیاتی اور عضویاتی دونوں پہلوؤں سے، ان کے سوابق کو دیکھتے ہوئے کریں گے لیکن اس لحاظ سے کہ حقیقت کی کنہہ اور ماہیت کے بارے میں ان کے اندر کچھ معنی پائے جاتے ہیں ہم ان کا مطلب کسی اور ہی معیار سے کام لیتے ہوئے سمجھیں گے۔ یا پھر یوں کہئے کہ سائنس کی دنیا میں تو ہم ان کے معنی حقیقت کے خارجی کردار کی رعایت سے سمجھتے ہیں، لیکن مذہب کی دنیا میں اس طرح کہ وہ جس حقیقت کی نمائندگی کر رہے ہیں، ان کے معنی اس حقیقت کی اندرونی ماہیت کی رو سے سمجھیں۔ لہذا سائنس اور مذہب دونوں کے اعمال ایک طرح سے پہلو بہ پہلو، یعنی باہم متوازی جاری رہتے ہیں۔ فرق ہے تو اتنا کہ سائنس کا عمل بے تعلقی کا عمل ہے جیسے گویا ہم زندگی کے دوسرے پہلوؤں کو نظر انداز کرتے ہوئے سر انجام دیتے ہیں۔ برعکس اس کے مذہب کی صورت میں خودی کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ ہمارے رجحانات کا رخ چونکہ اس طرف ہے کہ ایک دوسرے پر سبقت لے جائیں، لہذا ان سب کو باہم مجتمع کیا جائے محض اس لئے کہ ہم کوئی ایسا طرزِ عمل اختیار کر سکیں جو ان سب کو اپنے اندر سمیٹ لے اور جس کی بدولت ہمارے محسوسات و مدرکات باہم مل کر ایک نئی شکل میں متشکل ہو جائیں۔ لہذا یہ دونوں عمل جن سے فی الحقیقت ایک دوسرے کی تکمیل ہوتی ہے جب بغور ہمارے مطالعے میں آتے ہیں تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ دونوں اپنے اپنے مخصوص حلقہ کار میں محسوسات و مدرکات کے تزکیہ و تخلیص میں لگے رہتے ہیں۔"[1]

---

[1] تشکیل جدید ص ۳۰۳ - ۳۰۴

اپنے اشعار میں بھی اقبال نے ان خیالات کا اظہار بھرپور طور پر کیا ہے چوں کہ مقالہ ان کے خطبات کے حوالے سے گراں بار ہو چکا ہے (اور ایسا کرنے کی مجبوری تھی کیونکہ ان کے اشعار تو بہت پڑھے جاتے ہیں مگر ان کے خطبے بہت کم پڑھے جاتے ہیں) اس لئے ہم ذیل میں صرف چند نمائندہ اشعار دیتے ہوئے اپنا یہ باب ختم کرتے ہیں:

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی　　سماتی کہاں اس فقیری میں میری
خصومت تھی سلطانی و راہبی میں　　کہ وہ سربلندی ہے یہ سربزیری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا　　چلی کچھ نہ پیر کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی　　ہوس کی امیری، ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لئے نامرادی　　دوئی چشم تہذیب کی نابصیری
یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا　　بشیری ہے آئینہ دار نذیری

اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

(دین و سیاست)

خودی کے ساز میں ہے عمر جاوداں کا سراغ
خودی کے سوز سے روشن ہیں امتوں کے چراغ
یہ ایک بات کہ آدم ہے صاحب مقصود
ہزار گونہ فروغ و ہزار گونہ فراغ
حیا نہیں ہے زمانے کی آنکھ میں باقی
خدا کرے کہ جوانی رہے تری بے داغ
ٹھہر سکا نہ کسی خانقاہ میں اقبال
کہ ہے ظریف و خوش اندیشہ و شگفتہ دماغ

(جاوید کے نام)

دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر!
نیا زمانہ نئے صبح و شام پیدا کر!

خدا اگر دلِ فطرت شناس دے تجھکو
سکوتِ لالہ و گل سے کلام پیدا کر!

اٹھا نہ شیشہ گرانِ فرنگ کے احساں
سفالِ ہند سے مینا و جام پیدا کر!

مرا طریق امیری نہیں فقیری ہے
خودی نہ بیچ غریبی میں نام پیدا کر!

(جاوید کے نام)

رمز و ایما اس زمانے کیلئے موزوں نہیں
اور آتا بھی نہیں مجھ کو سخن سازی کا فن

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

(خانقاہ)

ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملت
وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد!

وحدت کی حفاظت نہیں بے قوتِ بازو
آتی نہیں کچھ کام یہاں عقلِ خداداد!

اے مردِ خدا تجھ کو وہ قوت نہیں حاصل
جا بیٹھ کسی غار میں اللہ کو کر یاد!

مسکینی و محکومی و نومیدیٔ جاوید
جس کا یہ تصوف ہو وہ اسلام کر ایجاد!

ملّا کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت
ناداں یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد!

(ہندی اسلام)

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

طلوع ہے صفتِ آفتاب اس کا غروب
یگانہ اور مثالِ زمانہ گوناگوں

نہ اس میں عصرِ رواں کی حیا سے بیزاری
نہ اس میں عہدِ کہن کے فسانہ و افسوں!

حقائقِ ابدی پر اساس ہے اس کی
یہ زندگی ہے نہیں ہے طلسمِ افلاطوں

عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوقِ جمال
عجم کا حسنِ طبیعت عرب کا سوزِ دروں

(مدنیت اسلام)

تو نے پوچھی ہے امامت کی حقیقت مجھ سے
حق تجھے میری طرح صاحبِ اسرار کرے

ہے وہی تیرے زمانے کا امامِ برحق
جو تجھے حاضر و موجود سے بیزار کرے

موت کے آئنے میں تجھ کو دکھا کر رُخِ دوست
زندگی تیرے لئے اور بھی دشوار کرے

دے کے احساسِ زیاں تیرا لہو گرما دے
فقر کی سان چڑھا کر تجھے تلوار کرے

فتنۂ ملتِ بیضا ہے امامت اس کی
جو مسلماں کو سلاطیں کا پرستار کرے

(امامت)

بیاں میں نکتۂ توحید آ تو سکتا ہے
ترے دماغ میں بتخانہ ہو تو کیا کہئے!

وہ رمزِ شوق کہ پوشیدہ لا الٰہ میں ہے
طریقِ شیخ فقیہانہ ہو تو کیا کہئے!

سرورِ جو حق و باطل کی کارزار میں ہے
تو حرب و ضرب سے بیگانہ ہو تو کیا کہئے!

جہاں میں بندۂ حر کے مشاہدات ہیں کیا
تری نگاہ غلامانہ ہو تو کیا کہئے!

مقام فقر ہے کتنا بلند شاہی سے
روش کسی کی گدایانہ ہو تو کیا کہئے

(نکتۂ توحید)

اے پیرِ حرم رسم و رہِ خانقہی چھوڑ
مقصود سمجھ میری نوائے سحری کا

اللہ رکھے تیرے جوانوں کو سلامت
دے ان کو سبق خود شکنی، خود نگری کا

تو ان کو سکھا خارہ شگافی کے طریقے
مغرب نے سکھایا انہیں فن شیشہ گری کا

دل توڑ گئی ان کا دو صدیوں کی غلامی
دارو کوئی سوچ ان کی پریشاں نظری کا

کہہ جاتا ہوں میں زورِ جنوں میں ترے اسرار
مجھ کو بھی صلہ دے مری آشفتہ سری کا

(اے پیر حرم)

قوموں کی حیات ان کے تخیل پہ ہے موقوف
یہ ذوق سکھاتا ہے ادب مرغِ چمن کو

مجذوب فرنگی نے بہ اندازِ فرنگی
مہدی کے تخیل سے کیا زندہ وطن کو

اے وہ کہ تو مہدی کے تخیل سے ہے بیزار
نومید نہ کر آہوئے مسکیں سے ختن کو

ہو زندہ کفن پوش تو میت اسے سمجھیں
یا چاک کریں مردکِ ناداں کے کفن کو

(مہدی)

عجم ہنوز نہ داند رموزِ دیں ورنہ
زدیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است

سرود بر سرِ منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقامِ محمدِ عربی است

بمصطفےٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باو نہ رسیدی تمام بولہبی است

(حسین احمد)

●●

اردو نظموں میں قومی یک جہتی کا تصور

جیساکہ چارلس ڈبلیو بوڈے مرCHARLES W. BODEMER کا خیال ہے، دو مختلف صنفی خصوصیات کے حامل افراد کی ہمکاری سے ایک تیسرا وجود تخلیق پذیر ہو جاتا ہے جو اپنے والدین کی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ اگر زندگی کے مختلف شعبے میں یہ خیال نافذ العمل ہو سکتا ہے تو ہمیں یہ تسلیم کرنے میں تامل نہیں ہونا چاہئے کہ جب مختلف لسانی نسلیں آپس میں ہمکار ہوئیں تو ان کی ہمکاری سے ایک تیسری زبان وجود میں آگئی جس میں ملکی اور غیر ملکی دونوں زبانوں کی خصوصیات شامل تھیں۔ یہ نئی زبان ارتقا کے مختلف مراحل سے گزر کر آج اردو سے موسوم ہے اور دوسری ترقی یافتہ زبانوں کے دوش بدوش چلنے کی کوششوں میں زیادہ توانائی سے مصروف ہے۔

اردو اپنے عہد طفلی سے ہی جمہوری اقدار کی حامل رہی چنانچہ اس نے سیکولر اور سوشل کلچر کی تعمیر و تشکیل میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور آج بذاتِ خود ایک کلچر کی حیثیت اختیار کر چکی ہے جسے ہم دوسرے لفظوں میں ہندوستانی کلچر یا ہندوستانیت سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں جس طرح اگلے لوگوں نے اسے ہندوی سے عبارت کیا تھا۔ اس اعتبار سے یہ زبان خود قومی یک جہتی کی ایک تابناک علامت اور علم بردار ہے۔ بقول علی جواد زیدی :

> " یہ کہنا ایک حقیقت کو دہرانا ہے کہ خود زبانِ اردو یک جہتی کی پیداوار ہے۔ ابتدا ہی سے اس میں ہماری رنگا رنگ تہذیب کی گنگا جمنی خصوصیات جھلکتی رہی ہیں۔ یہ ان تمام گذشتہ اور موجودہ تہذیبوں کا سنگم ہے جو سندھ، راوی، ستلج، جھیلم، بیاس، گنگ و جمن، کاویری، کرشنا، تاپتی، نربدا،

برہمپتر جیسے عظیم دریاؤں سے لے کر ٹونس، سون اور موسیٰ ندیوں تک
کی وادیوں میں مشرقی اور مغربی ساحلوں پر، پرانے بری تجارتی راستوں
پر، نئے اور پرانے شہروں اور قصبوں میں بڑھتی اور پھیلتی رہی ہیں اور یہ
ان تہذیبوں کے ارتقائی عمل کی شاہد رہی ہے، اس میں سنسکرت نے اپنا رس
گھولا ہے۔ برج بھاشا، کھڑی، اودھی، مراٹھی، گجراتی، تیلگو، بنگالی، سندھی
پنجابی، پشتو، فارسی، ترکی، عربی، انگریزی، فرانسیسی، پرتگالی، لاطینی،
یونانی، چینی اور روسی نے اپنا بانکپن اور اپنی عظمت و وسعت سموئی ہے۔
یہ ہر تبدیلی اور انقلاب کی خاموش شاہد ہی نہیں بلکہ اچھائیوں کو سمیٹنے اور
اندرونی کثافتوں کو دور کرنے کے لئے ہمیشہ آمادہ و تیار رہی ہے۔ آج
بھی کشادہ دامنی سے لبیک کہہ رہی ہے اور نئے پھولوں کے لئے اپنے
دامن میں جگہ بنا رہی ہے لیکن اس کے باوجود اس کا الگ مزاج ہے، وہ مزاج
جو مختلف روایات کے امتزاج سے بنا ہے اور جو رکنے اور تھمنے کی بجائے
آگے بڑھتا ہے، جو مسلسل ارتقا پر ایمان رکھتا ہے اور جو ترقی کی کسی شکل کو
حرفِ آخر نہیں سمجھتا۔ ان معنوں میں اردو کی تاریخ یک جہتی کی تحریک کی تاریخ
بھی ہے ہے۔[1]

چنانچہ اردو جب شاعری کے مرحلے سے گزرنے لگی تو اپنی بنیادی خصوصیات کے تحت قومی یک جہتی کے ان عناصر کو جذب کرنے لگی جن پر قومی یک جہتی کی علمی، نظری اور عملی تجربی عمارت مستحکم طور پر تعمیر کی جا سکے یہی سبب ہے کہ اردو شاعری میں اولین ادوار سے ہی قومی یک جہتی کے قوی عناصر دکھائی دینے لگتے ہیں۔ خواہ وہ دکن کا علاقہ ہو یا شمال کا، اس عمل کی کارفرمائی ہندوستان کے ہر جغرافیائی خطے میں یکساں نقطہ نظر کی حامل معلوم ہوتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ اردو کے سب سے پہلے صاحبِ دیوان شاعر محمد قلی قطب شاہ کے کلام میں بھی قومی یک جہتی کے عناصر پائے جاتے ہیں۔ ولی دکنی اور سراج اورنگ آبادی کے یہاں یہ عناصر کافی قوت کے ساتھ ابھرے ہیں۔ ولی کے زمانے میں ہی شمال و دکن کی درمیانی سرحدیں ٹوٹ گئی تھیں اور دکنی فکری روایات شمال میں اثر و تاثر کے دور سے گزرنے لگی تھیں چنانچہ فائز دہلوی، مرزا مظہر جان جاناں اور حاتم وغیرہ نے

---

[1] علی جواد زیدی: اردو میں یک جہتی کی روایت، مشمولہ ماہنامہ شاعر بمبئی، قومی یک جہتی نمبر ص ۱۴۴

شمال میں اس روایت کو فروغ دینے کی کوشش کی۔ زمانے کے ساتھ ساتھ یہ روایت پھلتی پھولتی گئی چنانچہ میر، سودا اور غالب وغیرہ کے یہاں بھی یہ عناصر قوی تر صورت میں جلوہ افروز ہوئے ہیں ساتھ ہی لکھنوی دبستان میں بھی اس عمل کی شدید کار فرمائی نظر آتی ہے لیکن ایسی شاعری جو تمام تر قومی یک جہتی کے عناصر سے مرکب اور مرتب ہوئی ہے، اس کے پیش رو نظیر اکبر آبادی ہیں۔

نظیر اکبر آبادی کی شاعری وطنی علاقائی روایات و رسوم اور فکر و عمل کے اخذ و تاثر کا ایک معنی خیز دعمل ہے۔ نظیر نے اپنی شاعری میں مثالی اور تخیلی کائنات کی زندگی کے برعکس مادی حیات کے واقعی احوال و کوائف کو سمیٹنے کی مجتہدانہ کوشش کی ہے۔ نظیر اپنے عہد میں اگر ایک طرف روایات کہنہ کے باغی ہیں تو دوسری طرف جدید عملی تجربی تفکر کے بانی بھی۔ انھوں نے واقعاتِ حیات کا مشاہدہ تماشبین کی حیثیت سے نہیں کیا بلکہ اس زندگی کا ایک حصہ بن کر تجربہ حاصل کیا ہے۔ انھوں نے زندگی کے واقعاتی تناظرات کی جانچ فکری میزان پر نہیں کی بلکہ زندگی کے عملی تجربی سانچے میں ڈھال کر روحِ افکار کو متشکل کرنے کی پر خلوص اور عہد آفریں کاوش کی ہے۔ اس طرح اردو شاعری میں انہیں مجتہدِ عصر تصور کیا جانا چاہئے۔

نظیر کے تخلیقی مزاج کا جوہر خالص ہندوستانیت ہے۔ فکر کے مایے اور ترسیل کے پیرائے پر اس ہندوستان کی چھاپ ہے جو ہندوستان گاؤں، قصبوں اور دیہاتوں میں بستا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ نظیر مخصوصین کی تہذیب، طرزِ معاشرت اور زبان و بیان کی کیفیات سے بے بہرہ تھے لیکن وہ خالص صوفیانہ مزاج کے حامل تھے اس لئے عمومیت ان کی فطرت کا خاصہ تھی جو انہیں بے جا تکلفات و تصنعات سے آزاد رکھتی تھی۔ ان کی نظر عام اور عالم گیر انسانی مسائل پر مرتکز رہتی تھی۔ مخصوص کیفیاتِ حیات ان کے نزدیک ذاتی اعتبارات کی حامل تھیں چنانچہ ان کا کلام تفنن گوشی اور تفریحِ طبع کے لوازمات میں نہیں بلکہ اخلاقیات کی تدریس کا نصاب ہے۔ یہ سرمایۂ خیال، وہ میزان ہے جسے تنقیدِ حیات کا معیار قرار دیا جا سکے۔ اس طرح نظیر کا کلام ہر خاص و عام کے لئے عمل کا پیغام ہے۔ نظیر، غالب اور اقبال کی طرح فلسفیانہ فہم و فراست کے حامل نہ تھے اور نہ معقولاتِ حیات پر فلسفیانہ موشگافیوں سے استدلال ہی کر سکتے تھے لیکن سیدھی سادی زندگی کی ترجمانی تجربۂ ذات اور مشاہدات کائنات کی بنیاد پر کرنا ان کے لئے امر محال نہ تھا۔

نظیر نے نہ صرف موضوعات کی سطح پر شاعری کو انسان کی واقعی زندگی سے قریب کر دیا بلکہ وسیلۂ اظہار کی سطح پر بھی انہوں نے وہ زبان اختیار کی جو عمومی اور عوامی تھی اور ملک گیر پیمانے پر بولی اور سمجھی جاتی تھی چنانچہ مجھے یہ کہنے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ نظیر خالص ہندوستانی شاعر تھے۔ بقول مخمور اکبر آبادی:

"جذبات و محسوسات کے لحاظ سے بھی نظیر قطعی ہندوستانی شاعر ہیں۔ وہ خیالی مناظر سے لطف اندوز نہیں ہوتے خیالی بہار کا سماں نہیں کھینچتے بلکہ ہندوستان کی برسات کی بہاریں اپنی آنکھوں سے دیکھتے اور انہیں نظم کرتے ہیں ان کی تشبیہیں، ان کے استعارے، ہندوستانی مناظر قدرت کی چیزیں ہیں اور انکی مثالیں ہندوستانی زندگی پر مبنی ہیں . . . نظیر اپنے وطن کے تاریخی مقامات کا رتبہ کسی طرح چاہ بابل اور دیوار چین سے کم نہیں سمجھتے۔ وہ ہانسی حصار، چتوڑ گڈھ، کالنجر کا ذکر کر کے سلف کے فراموش شدہ کارناموں کی یاد تازہ کرنا چاہتے ہیں" [1]

ہندوستان کے موسم، آب و ہوا، چرند و پرند، دریا، باغات، پھول پھل، پرب تیوہار، عادات و اطوار، روایات و رسوم، رہن سہن، چال ڈھال، میلے ٹھیلے، بھیڑ بھڑکے، تفریح گاہیں اور تاریخی مقامات، جغرافیائی احوال و کوائف، تہذیب و تمدن غرض کہ سبھی کچھ مرغوب ہیں اور وہ ان سب چیزوں سے بیحد متاثر نظر آتے ہیں۔ اس مٹی کی بھینی بھینی باس ان کے یہاں جسدِ شعر میں روح کی طرح رچی بسی معلوم ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے محمود اکبر آبادی کا یہ خیال بالکل درست ہے کہ :

> نظیر ہندوستان کی ادبی تاریخ کے واحد عوامی شاعر ہیں جنہوں نے دورِ حاضر کی عوامی شاعری کے لئے راہیں ہموار اور سمتیں متعین کیں اور جنہوں نے اٹھارہویں صدی میں مشترکہ کلچر، قومی یک جہتی کے تصورات اور اس کی زرعی معاشرت و تہذیب کو اپنی شاعری میں جگہ دی جو تقریباً پانچ ہزار سال کی تاریخ کی وارث تھی" [2]

نظیر مخصوصین کے شاعرانہ میلانات سے بالکل الگ تھلگ رہے۔ انھوں نے عوامی زندگی کے مسائل کی ترجمانی کو اپنا مطمح نظر بنایا چنانچہ ان کے کلام میں روزمرہ زندگی کے وہی احوال و کوائف ہی ملتے ہیں جن سے جمہور کا تعلق ہے اور اس میں شبہہ نہیں کہ نظیر جہاں زندگی کی تنقید کرتے ہیں، بیباکی کو اپنا شعار بنا لیتے ہیں۔ ان کی نظر جہاں خوبیوں کی نشاندہی کرتی ہے، وہیں خامیوں کی طرف بھی بیباکانہ انداز میں اشارے کرتی جاتی ہے جو ایک اخلاقی جرأت ہے۔ نظیر کے کلام کے مطالعے سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ عوامی طبقے سے تعلق رکھتے

---

[1] روحِ نظیر ص ۱۵ [2] روحِ نظیر ص ۱۸۴

ہیں چنانچہ ان کے دکھ درد، ہنسی خوشی اور رنج وراحت میں ہر جگہ شریک نظر آتے ہیں۔ آٹا، دال، روٹی ملک کا اہم ترین مسئلہ ہے اور آج بھی یہ مسئلہ حل کا متقاضی ہے چنانچہ اس کی اہمیت آج بھی مسلم ہے۔ وہ کہتے ہیں:

آٹے کیواسطے ہے ہوس ملک ومال کی　　آٹا جو پالکی ہے تو ہے دال نال کی
آٹے ہی دال سے ہے درستی یہ حال کی　　اس سے ہے سب کی خوبی جو ہے حال قال کی
سب چھوڑو بات طوطئ پدری لال کی　　یارو کچھ اپنی فکر کرو آٹے دال کی

نظیر نے آٹے دال کے حوالے سے انسانی زندگی کی بنیادی ضرورتوں کی طرف بلیغ اشارے کئے ہیں کیوں کہ انسان شکم سیر ہوتا ہے تب ہی وہ خیالوں کی حسین جنت بھی تعمیر کر پاتا ہے۔ آج جو اس مسئلے کی اہمیت ہے، اس تناظر میں ہمیں نظیر کی پیش بینی کی داد دینی پڑتی ہے۔ وہ "روٹی نامہ" میں کہتے ہیں:

جب آدمی کے پیٹ میں جاتی ہیں روٹیاں　　پھولے نہیں بدن میں سماتی ہیں روٹیاں

اور اس کی توضیح اس طرح پیش کرتے ہیں:

پوچھا کسی نے یہ کسی کامل فقیر سے　　یہ مہر وماہ حق نے بنائے ہیں کاہے کے
وہ سن کے بولا بابا خدا تجھ کو خیر دے　　ہم تو نہ چاند سمجھے نہ سورج ہی جانتے
بابا ہمیں تو یہ نظر آتی ہیں روٹیاں

نظیر جن ہندوستانی تیوہاروں کا ذکر کرتے ہیں ان سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ تیوہار مسلمان کا ہے یا ہندو کا لیکن تیوہار میں خوشیاں منانے اور دھماچوکڑی کرتے جو لوگ نظر آتے ہیں، وہ نہ تو سارے کے سارے ہندو ہوتے ہیں نہ سارے کے سارے مسلمان بلکہ مذہب وملت کی حد بندیوں سے پرے انسانوں کا ایک جم غفیر ہوتا ہے، اس میں سب لوگ شریک ہوتے ہیں، نظیر خود بھی ہولی کھیلتے نظر آتے ہیں:

ہو تم میں بھی اور ہم میں بھی ہولی کی ہے جو کچھ　　سن کر یہ نظیر اس نے ہنس کر یہ کہا سچ ہے
ہولی میں یہی دھومیں لگتی ہیں بہت بھلیاں

اسی طرح عید کے موقع پر بھی "ہم" اور "تم" کی وحدت نظر آتی ہے جس سے ایسا لگتا ہے کہ عید صرف مسلمانوں کا ہی تیوہار نہیں ہے بلکہ تمام مذہبی فرقے کا تیوہار ہے چنانچہ ہر مذہبی طبقے کا آدمی اس تیوہار میں دلچسپی لیتا اور خوشیاں مناتا نظر آتا ہے۔ اس سلسلے میں رام بابو سکسینہ لکھتے ہیں:

ان کے مزاج میں چونکہ مذہبی تعصب اور ناروا داری نہ تھی بلکہ کٹرپن کو نہایت نفرت وحقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، اسی وجہ سے وہ ہندوؤں سے

بہت خلط ملط رہتے تھے اور ان کے رسم و رواج، ان کی زبان، ان کے خیالات، ان کے تیوہار اور معتقدات تک کو ایسے دلچسپ طریقے سے اور اس قدر صحت کے ساتھ بیان کر گئے ہیں کہ ہم کو ان کی ہمہ دانی پر تعجب معلوم ہوتا ہے"۔[1]

اور غالباً اسی لئے بعض ناقدین ایسی رائے بھی قائم کر چکے ہیں کہ ہندو شعراء میں بھی کم ہی ایسے ہوں گے جو ہندو معاشرت دانی میں نظیر کا مقابلہ کر سکیں۔ وہ شادی بیاہ، میلے ٹھیلے اور سب تیوہار کے رسم و رواج اور روایات کے سلسلے میں جس قدر معلومات بہم پہنچاتے ہیں، یہ انھیں کا حصہ ہے۔ یہی سبب ہے کہ مہادیو کا بیاہ ہو یا بلدیو جی کا میلہ ہو یا کرشن جی کی پیدائش، ہر جگہ ان حیرت انگیز معلومات قومی رابطے کا بہت بڑا ثبوت پیش کرتی ہے۔ اس خیال کی تصدیق کے لئے مندرجہ ذیل اشعار کافی ہوں گے۔

سنسار کی جو ریت تھی اسکو رکھا بچا — ان کو تو بالپن سے نہ تھا کام کچھ ذرا
واں بالپن جوانی بڑھاپا سب ایک تھا — مالک تھے وہ تو آپ انہیں بالپن سے کیا

ایسا تھا بانسری کے بجیا کا بالپن
کیا کیا کہوں میں کرشن کنہیا کا بالپن

نظیر نے جہاں ہندوؤں کے مذہبی رہنما کرشن جی کی شان میں نظم لکھی ہے وہیں بھگتی تحریک کے عظیم رہنما اور سکھ فرقہ کے بانی گرو نانک کی شان میں بھی شاہکار نظم لکھی ہے:

ہیں کہتے نانک شاہ جسے وہ پورے ہیں آگاہ گرو
وہ کامل رہبر جگ میں ہیں یوں روشن جیسے ماہ گرو
اس بخشش کے اس عظمت کے ہیں بابا نانک شاہ گرو
سب سیس نوا ارداس کرو اور ہردم بولو واہ گرو

نظیر نے ہندوستان کی عوامی زندگی کے تقریباً ہر پہلو کو اپنی فکر کا مرکز اور شاعرانہ خیال کا موضوع بنایا ہے۔ فرقہ وارانہ ہم آہنگی اور قومی یک جہتی ان کا محبوب اور مخصوص موضوع ہے۔ ان کے یہاں دیوالی، راکھی، رسم کتھا، بیان نرسی اوتار، درگا جی کے درشن، کنہیا جی کا جنم جیسی نظمیں ملتی ہیں جو شاعری کا نمونہ ہونے کے ساتھ ساتھ قوموں کے مابین جذباتی ہم آہنگی کی بھی اچھی خاصی مثالیں بن جاتی ہیں۔ مخمور اکبر آبادی لکھتے ہیں:

"نظیر نے اپنی شاعری میں ہندو مسلم جذبات کا ایسا نازک توازن قائم رکھا ہے جس پر مذہبی تفریق کا بڑے سے بڑا حامی اور بدبیں سے

---

[1] ہسٹری آف اردو لٹریچر، مترجم مرزا حسن عسکری: ص ۲۹۳

متعصب بھی اعتراض نہیں کر سکتا۔"[1]

اور سید مجاور حسین کے مطابق :

" وہ بھگتی تحریک کے مکمل نمائندے ہیں۔ طنزیہ انداز میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ہندوستانیوں میں بہ لحاظ مذہب و علاقہ " فقیری " مشترک ہے۔ یہ بات بہرحال اٹھارہویں صدی اور انیسویں صدی میں یقیناً ایک اہم پہلو رکھتی تھی اس لئے کہ اس وقت درویشی کی بجائے " درویشی کا چلن تھا اور نظیر نے اسی لئے بہت سی نظمیں ایسی لکھی ہیں جو درحقیقت فقراء کے لئے ہیں اور جس میں کہیں بھی ایک لفظ ایسا نہیں ملتا کہ مذہبی لیبل لگائے جانے کا امکان ہو۔ ہندو مسلمان ہر طرح کا فقیر ان نظموں کو اپنے انداز میں گاتا پھرے گا اور دو روٹی کا سوال کرے گا۔ وہ چاہے " بنجارہ نامہ " ہو یا پھر " کیا تجھے اللہ سے ملوائے گی بابا " اور چاہے دوسری نظمیں ہوں "[2]

یہ سچ ہے کہ نظیر بذاتِ خود خارجی سطح پر نہ بھگت نظر آتے ہیں نہ جوگی اور نہ صوفی لیکن ان کے مزاج میں بھگتی اور تصوف کا امتزاج معلوم ہوتا ہے اسی لئے وہ فرقہ پرستی کو تعصب کا مخرج اور منبع سمجھتے ہیں جو تفریق کی بنیاد بن جاتی ہے اور تفریق پسندی، یگانگت اور یک جہتی کے لئے زہر ہلاہل ہے اس لئے ان کی شاعری میں ہم دیکھتے ہیں کہ متوازن انداز میں ہر مذہب اور ہر فرقہ کے حقیقی جذبات کا احترام موجزن ہے۔ بھگتی اور تصوف کے امتزاج سے جو انسانی صورت میں نظیر کی شخصیت ابھری ہے، وہ قلندرانہ مزاج کی حامل ہے۔ وہ کائنات اور مظاہر کائنات کو تجلّیٔ ذات کا پرتو تصور کرتے ہیں۔ اپنی نظم " عاشق نامہ " میں وہ لکھتے ہیں :

جاتا ہے حرم میں کوئی قرآن بغل مار — کہتا ہے کوئی دیر میں پوتھی کے سماچار
پہنچا ہے کوئی پار، بھٹکتا ہے کوئی وار — بیٹھا ہے کوئی عیش میں پھرتا ہے کوئی خوار
عاجز کوئی، بیکس کوئی ظالم کوئی لٹھ مار — مفلس کوئی ناچار، تونگر، کوئی زردار
زخمی کوئی ماندہ، کوئی اچھا، کوئی بدکار — جب غور سے دیکھا تو اسی کے ہیں سب اسرار
ہر آن میں ہر بات میں ہر ڈھنگ میں پہچان — عاشق ہے تو دلبر کو ہر اک رنگ میں پہچان

---

[1] روحِ نظیر ص ۲۰

[2] اردو شاعری میں قومی یک جہتی کے عناصر ص ۱۹۱

خلق کی سطح پر جو تضادات اور اختلافات ہیں ان کی نوعیت حقیقی نہیں بلکہ اعتباری ہے۔ یہ خود انسان ہی کی نظر کا دھوکا ہے۔ قلندر یا عاشق کی نظر ہی اس گمان آبادِ ہستی کا طلسم توڑ سکتی ہے۔ نظیر کی نگاہ میں مذہب وملت کا فرق بھی فریبِ نگاہ کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ چنانچہ وہ "الٰہی نامہ" میں کہتے ہیں:

جس راہ میں جو آن پڑے خوش ہے ہر آں　　جھگڑا نہ کرے ملت و مذہب کا کوئی یاں

عاشق تو قلندر ہے نہ ہندو نہ مسلماں　　زنار گلے یا کہ بغل بیچ ہو قرآں

چنانچہ تضاد و تخالف کی یہ عارضی صورتیں ہیں جو فنا ہو جانے والی ہیں، باقی تو صرف وجودِ واجب یعنی اللہ کی ذات ہے، اس لئے کہتے ہیں:

کافر نہ کوئی صاحبِ ایمان رہے گا
آخر وہی اللہ کا اک نام رہے گا

اس طور نظیر کی نگاہ میں کثرت کا سبب وحدت کی تخلیقی فعلیت ہے۔ اسی حقیقت کا عرفان انسان کو زمانی مکانی معینات اور حدود سے آزادی دلاتا ہے اور حدودِ زماں و مکاں میں تسخیرِ جہات کی یہی قوت تقدیرِ الٰہی ہے جو جوشِ وجدان یا وفورِ عشق سے عبارت ہے۔ اسی متصوفانہ میلان کے تحت نظیر اخلاقیات کا درس دیتے ہیں اور مذہب وملت اور انسانوں کے مابین اختلاف وافتراق کو شرفِ انسانیت کے حق میں سم قاتل تصور کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ ان ظاہری اختلاف وافتراق کو دور کرنے کی حتی المقدور کوشش کرتے ہیں۔ اور ہولی، دوالی، بانسری، راکھی، اور بلدیو جی کا میلہ، وغیرہ اسی کوشش کا نتیجہ ہیں۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ نظیر نے فرقہ وارانہ ہم آہنگی اور قومی یک جہتی کے شعور کو فروغ دینے میں نمایاں خدمت انجام دی ہے۔ وہ تہذیبی، معاشرتی، مذہبی اور لسانی اختلاط وارتباط کے نہ صرف یہ کہ نظریاتی طور پر حامی رہے بلکہ عملاً بھی اس کی تائید وتقلید فرمائی۔ لیکن بہرحال یہ عضویاتی ہمکاری ہے۔ اس روش و روایت کو پروان چڑھانے اور آگے بڑھانے میں نظیر کے بعد کی نسلوں نے بھی پرخلوص کاوش کی ہے جسے ہم اجتہادی عمل سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ چنانچہ آزاد، حالی، اسمٰعیل، چکبست اور شاد بھی اپنی شاعری کے ذریعہ نظیر کی اس روایت کے معاون کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں۔

محمد حسین آزاد بھی حالی کی طرح اصلاحی میلانات کے حامل تھے چنانچہ انہوں نے اخلاقی مقاصد کی تکمیل کے لئے شاعری کو وسیلہ قرار دیا۔ وہ انھیں فکری روایات کے زائیدہ پروردہ تھے جو روایات نظیر کی بنا کردہ تھیں۔ اس لئے فکری اعتبار سے انہوں نے نظیر ہی کی ڈگر پر اپنے قدم بڑھائے۔

نظیرؔ ہی کی طرح، آزادؔ نے بھی اخلاقی اقدار پر مبنی نظمیں لکھی ہیں۔ علاوہ ازیں منظر نگاری اور قومی وطنی شاعری کی بھی عمدہ مثالیں ان کے یہاں موجود ہیں۔ منظر نگاری کے ذیل میں شمار کی جانیوالی نظم کے چند اشعار توجہ طلب ہیں:

دیکھا اک باغ کہ قدرت نے لگایا ہے وہاں
گل خود رَو نے عجب جلوہ دکھایا ہے وہاں

مخمل سبز سے ہے سبزۂ تر با انداز
رنگِ گل اس پہ دکھاتے ہیں تماشا انداز

برسرِ کوہ جو پانی کا ہے چشمہ جاری
لہریں بن بن کے دکھاتا ہے عجب سرشاری

آب یوں سر ہے بہ دامان جبل مار رہا
سانپ سیماب کا ہو جیسے کہ بل مار رہا

سنگ مرمر کی لبِ آب جو اک سل ہے پڑی
اس پہ اک رشکِ پری ہاتھ میں پھولوں کی چھڑی

رنگِ رخ کو گلِ گلزار سے چمکائے ہوئے
بیٹھی اک پاؤں کو پانی میں ہے لٹکائے ہوئے

اس پہ ہے چتر کی جا سایہ فگن سبز نہال
پھول برساتی ہے پہلو میں کھڑی بادِ شمال

نوجوانانِ چمن بزم سجاتے ہیں کھڑے
فرش گل ہائے بہاری کا بچھاتے ہیں کھڑے

سر پہ جو اس کے دھری ہے کہ تاج زری
ہے بجائے درِ الماس وہ پھولوں سے بھری

اس کے ہر پھول میں لیکن یہ تماشا ہے الگ
کہ ہر اک آنکھ کو رنگ اپنا دکھاتا ہے الگ

اس سے ہر شخص شمیم اپنی جدا لیتا ہے
ہر دماغ اس سے نئے ڈھب کا مزا لیتا ہے

آزاد نے قومی یک جہتی کے شعور کو فروغ دینے کے لئے حب الوطنی کے جذبے کو بھی اہل وطن کے دلوں میں ابھارنا ضروری تصور کیا چنانچہ انھوں نے ایسی نظمیں بھی لکھی ہیں جو حب الوطنی کے جذبے سے مملو ہیں۔ وہ ایک نظم "مثنوی حب وطن" میں یہی کارنامہ انجام دیتے ہیں :

رکھتا جو سب پہ لطف و کرم کی نگاہ ہو
اور دل سے ہر بشر کے لئے خیر خواہ ہو
آوارۂ سفر ہو کہ موجود گھر میں ہو
ہاتھ اپنا جیب نفع میں ہو یا ضرر میں ہو
ہر حال میں رہیں اسے اہل وطن عزیز
اور ہو دیں نیک و بد روش جان و تن عزیز
حب وطن کے ملک میں فرمانروا ہے وہ
تاج و سریہ ہو کہ نہ ہو بادشاہ ہے وہ

ان اشعار سے حب وطن کا جو مفہوم اخذ ہوتا ہے اور مثنوی کے معیار کا نمونہ سامنے آتا ہے، اس میں اخلاقی درس بھی ہے اور سیاسی جذباتیت بھی، چنانچہ یہ تسلیم کرنے میں کوئی تامل نہیں ہو سکتا کہ آزاد نے جدید دور کی قومیت اور قومی یک جہتی کے تصور کے استحکام کے لئے مختلف عناصر کو یکجا کرنے کی کوشش کی اور ہم اس کوشش کو یکسر نظر انداز نہیں کر سکتے۔ وہ ایک محب وطن شاعر تھے اور وطنیت کے جذبے کے تحت نئی قومیت اور قومی یک جہتی کے میلان کو فروغ دینے کی انھوں نے مخلصانہ کاوش کی۔ اس طرح نظیر کی بنا کردہ روایت کو پروان چڑھانے میں ان کی کاوش بہر طور اہمیت کی حامل ہے۔

حالی دورِ جدید کے نہ صرف معمار بلکہ شعراء کے سرتاج بھی تصور کئے جاتے ہیں۔ ان کے دل و دماغ پر سید کے نقطۂ نظر کا کافی اثر تھا چنانچہ انھوں نے ژرف نگاہی اور دقیقہ سنجی سے اس راز کا انکشاف کر لیا کہ ہمیں ان خوبیوں کا پتہ چلانا اور ان پر عمل کرنا چاہئے جو یورپی قوموں کے عروج کا سبب ہیں اور دوسرا اہم نکتہ یہ تھا کہ ہم روایتی اذہان اور زنگ آلود اسلحہ سے حکمران قوم کا مقابلہ نہیں کر سکتے سید اور حالی کی ترقی پسندیت کا تمام تر راز انہیں دو نکتوں میں پوشیدہ ہے۔

اسی دوران تحقیق و تدقیق میں حالی کو قومیت و وطنیت کے اس جذبے کا احساس و ادراک بھی ہوا جو یورپی اقوام میں ترقی و برتری کا سبب تسلیم کیا جانے لگا تھا چنانچہ اس غیر ملکی عنصر سے بھی وہ متاثر ہوئے

اور حب وطن پر مثنوی لکھی۔ یہاں یہ بات بھی ملحوظِ نظر رکھنے کی ہے کہ محمد حسین آزاد بھی ذہنی طور پر حالی کے ہم خیال تھے چنانچہ آزاد نے بھی "حب وطن" کے عنوان سے مثنوی لکھی تھی لیکن انہوں نے حب وطن فارسی ادب سے مستعار لیا تھا جب ہی اپنی مثنوی "حب وطن" کی ابتداء فارسی کی اس جدید ترکیب سے کی۔

ہے قول جملہ تجربہ کاران فارسی
اور کہتے ہیں یہ نظم نگاران فارسی
حب وطن از ملک سلیماں نکوتر است
خار وطن از سنبل وریحاں نکوتر است

خیال کیا جاتا ہے کہ حب وطن حالی کے یہاں بھی ماخوذ از فارسی ہے اور آزاد ہی کی طرح حالی کے کے شعور میں حب وطن کا کوئی واضح تصور نہ تھا اس لئے حب وطن کے مفہوم میں ان کے یہاں ابہام و اشکال کی فضا پائی جاتی ہے۔ بقول عزیز احمد حالی کی ایک نظم ایک طرح کی "تشبیب" سے شروع ہوتی ہے اس کے بعد ایک اور تشبیب ہے جو غریب الوطنی میں وطن کی یاد دلاتی ہے۔ اس کے بعد جو حصہ ہے اس سے کہیں کہیں پتہ چلتا ہے کہ جس ملک کا وہ ذکر کر رہے ہیں وہ ہندوستان ہے"[1]

حملہ جب قوم آریہ نے کیا — اور بجا ان کا ہند میں ڈنکا
ملک والے بہت سے کام آئے — جو بچے وہ غلام کہلائے
شدر کہلانے راکشش کہلائے — رنج پردیس کے مگر نہ اٹھائے

اس طرح وہ اس تاریخی واقعہ کو سیاسی تناظر میں پیش کرتے ہیں۔ یہ فضا تھوڑی دیر تک قائم رہتی ہے اس کے بعد وہ رام چندر جی کے بن باس کا ذکر چھیڑتے ہیں جو ایک طرف سیاسی تو دوسری طرف اخلاقی نوعیت کا حامل ہے۔ حالی اس کو عصرِ حاضر کے جذبۂ حب وطن کی روشنی میں پیش کرنے کی کامیاب کوشش کرتے ہیں ظاہر ہے کہ اس میں والدین کا حکم اور سعادت مند بیٹے کی فرماں برداری اور جاں بازی کے اخلاقی تناظرات سامنے لائے جاتے ہیں لیکن حالی اتنے ہی پر اکتفا نہیں کرتے۔ وہ معاً حجاز کی طرف مراجعت فرماتے ہیں اور واقعۂ ہجرت رسولؐ اور حضرت یوسفؑ کی غریب الوطنی کا منظر بھی خوبصورت انداز میں پیش کرتے ہیں۔ اس تخلیقی اور تجربی پیش کش سے واضح ہوتا ہے کہ حب الوطنی سیاسی نظریے سے زیادہ ایک فطری اور اخلاقی جذبہ ہے، ورنہ اگر حالی کی نظر میں حب وطن کے تحت اپنا وطنِ عزیز ہی ہوتا تو وہ دیگر حوالوں سے دوسرے محبانِ وطن کی داستان کیوں چھیڑتے؟ یہیں پر ان کے وطن کے نظریے (بحیثیت سیاسی وطنیت کے)

---

[1] نئی تشکیل ص ۸۰، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، سوئی والان، دہلی جنوری ۱۹۸۰ء

میں ابہام و اشکال کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔

حالی حضرت یوسفؑ کا واقعہ جس انداز میں پیش کرتے ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حب وطن کو ہی وطن تصور کرتے ہیں اور اس کی اصل اساس اہلِ وطن سے محبت ہے۔ وہ کہتے ہیں :

ہم ہیں نامِ وطن کے دیوانے
وہ تھے اہلِ وطن کے پروانے

چنانچہ ان کے نزدیک جذبہ حب وطن کی عملی اور تجربی صورت اہلِ وطن کی غیر مشروط محبت ہے اور یہی غیر مشروط محبت آزاد کے تصور حب وطن میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس مثنوی میں حب وطن کے جذبے کو جس انداز سے پیش کیا گیا ہے، اس سے حقوق العباد اور حب انسانیت کا جذبہ زیادہ ابھرتا ہے اور حدودِ وطن میں فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی فضا بھی بجا طور پر ملتی ہے :۔

تم اگر چاہتے ہو ملک کی خیر
نہ کسی ہم وطن کو سمجھو غیر

ہو مسلمان اس میں یا ہندو
بودھ مذہب ہو یا کہ برھمو

قوم جب اتفاق کھو بیٹھی
اپنی پونجی سے ہاتھ دھو بیٹھی

کبھی تورانیوں نے گھر لوٹا
کبھی درانیوں نے زر لوٹا

کبھی نادر نے قتل عام کیا
کبھی محمود نے غلام کیا

سب سے آخر میں لے گئی بازی
ایک شائستہ قوم مغرب کی

یہ بھی تم پر خدا کا تھا انعام
کہ پڑا تم کو ایسی قوم سے کام

اس شائستہ قوم کی مدح و ستائش انہوں نے اپنی ترکیب بند "زمزمۂ قیصری" مرتبہ ۱۸۷۸ء میں زیادہ وضاحت کے ساتھ کی ہے۔ اس سامراجی قصیدے میں حالی کی مصلحت انگیزی بھی شامل ہے

جسے ان کی مجبوری پر محمول کرنا چاہئے۔ ویسے حب وطن انسانیت کے جذبے سے لبریز ہے اور حب وطن فی الحقیقت اہلِ وطن سے محبت کرنے کا نام ہے۔

جہاں تک "مد و جزر اسلام" کا تعلق ہے تو واضح رہے کہ حالی نے اس مثنوی کے ذریعہ قومیت کے شعور کو فروغ دیا اور خاص کر قوم مسلم کے زوال و انحطاط کا مرثیہ پڑھ کر قوم کے دلوں کو سوز دروں سے پگھلا دیا انھوں نے ان امکانات کی بھی نشاندہی کی جس سے اس قوم کی نشاۃ ثانیہ ہو سکتی تھی۔ اس طرح انہوں نے اپنی شاعری کو پند و نصائح کا دفتر بنا دیا لیکن واقعہ یہ ہے کہ نئی شاعری کا شعور یہیں سے فروغ پذیر ہوا جس میں تخیلی واردات کے برعکس واقعاتی تجربی معاملات و مسائل پیش کئے گئے اور شاعری واقعاتی تناظرات سے ہم آہنگ ہو کر زندگی کے خارجی لوازمات اور احوال و کوائف سے مربوط ہو گئی۔

اشعار حالی کے اس مختصر سے جائزے سے اتنی بات تو یقیناً واضح ہو جاتی ہے کہ ان کی شاعری میں قومی غیرت و حمیت، حب الوطنی، فرقہ وارانہ ہم آہنگی، اخلاق اور رواداری اور وسیع المشربی جیسی قومی یکجہتی کی اساسی کیفیتیں رواں دواں ہیں۔ لیکن قومی یک جہتی یا وطنیت کا کوئی واضح فکری و فلسفیانہ حکیمانہ اصول یا نظام ان کی شاعری میں نہیں پایا جاتا اور سچ تو یہ ہے کہ ان میں انسانی ہمدردی اور قومی دردمندی کا جذبہ کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی سچ ہے کہ وہ کوئی مفکر یا فلسفی نہیں تھے کہ کوئی بسوط اور مربوط نظام فکر پیش کرتے۔ شاعرانہ جذبات و تخیلات کے سہارے انھوں نے اپنے عہد میں جو کچھ کیا، اس کی اہمیت بہرحال آج بھی مسلم ہے۔

حالی نے اندرونِ ملک فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی بحالی کو ضروری تصور کیا۔ اس میں خلل انداز ہونے والے اہم ترین عنصر تعصب کی مذمت کی۔ تعصب کو وہ نوعِ انسان کے لئے زہر ہلاہل تصور کرتے تھے، وہ اس کے نقائص تاریخی تناظر میں بیان کر کے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

تعصب کہ ہے دشمنِ نوعِ انساں — بھرے گھر کئے سینکڑوں جس نے ویراں
ہوئی بزمِ نمرود جس سے پریشاں — کیا جس نے فرعون کو نذرِ طوفاں
گیا جوش میں بولہب جس کے کھویا
ابوجہل کا جس نے بیڑا ڈبویا

اس بند میں جن کرداروں کی ہلاکت خیزی کا بیان آیا ہے، وہ ہندوستانی کردار نہیں ہیں۔ حالی ایسے ہی تعصب کی کار فرمائی ہندوستان میں بھی محسوس کرتے ہیں۔ چنانچہ انہیں خدشہ ہے کہ اس کا انجام وہی ہے جو اکثر ہوتا رہا ہے۔ وہ اس خطرے سے اہلِ وطن کو آگاہ کرتے ہیں اور قومی بدحالی کا اسے سبب

ٹھہراتے ہوئے کہتے ہیں :

ہمارا یہ حق تھا کہ سب یار ہوتے　　مصیبت میں یاروں کے غمخوار ہوتے
سب اک اک کے باہم مددگار ہوتے　　عزیزوں کے غم میں مددگار ہوتے

جب الفت میں یوں ہوتے ثابت قدم ہم
تو کہہ سکتے اپنے کو خیر الامم ہم

وہ خیر الامم کی غیرت وحمیت کو للکارتے ہوئے قول پیغمبرؐ کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس سے اخوت ومساوات کا جواز فراہم ہوتا ہے :

اگر بھولتے ہم نہ قول پیمبر　　کہ ہیں سب مسلمان باہم برابر
برادر ہے جب تک برادر کا یاور　　معین اس کا خود ہے خداوند داور

نہ آتی یہ بیڑے پہ اپنی تباہی
فقیری میں بھی کرتے ہم بادشاہی

اس طور واضح ہو جاتا ہے کہ حالی اپنے مذہبی معتقدات کے تحت قومی اور فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے ضمن میں تعصب کو سمِ قاتل تصور کرتے ہوئے اس کی مذمت کرتے ہیں تاکہ اہلِ وطن تعصب سے باز آجائیں کیوں کہ یہ انسانیت کی جڑ کو کھوکھلا کرنے والا سماجی جراثیم ہے۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ حالی کی شاعری میں قومی یک جہتی کا کوئی واضح تصور تو نہیں ملتا لیکن ایسے عناصر اپنی خام حالتوں میں ضرور ملتے ہیں جن کو یکجا کر کے قومی یک جہتی کے تصور کو وضع کرنے میں آسانی پیدا ہو سکتی ہے۔

اسمٰعیل میرٹھی کا عہد بھی وہی ہے جو آزاد و حالی کا ہے۔ بقول کلیم الدین احمد "اسمٰعیل میرٹھی حالی کے ہم عصر ہیں۔ یہ حالی اور آزاد سے متاثر ہوئے اور رسمیہ شاعری سے بیزاری ظاہر کی۔ انہیں بھی غزلیات میں حسن و عشق کی عالم گیری دیکھ کر نفرت سی ہوئی"[۱] چنانچہ انہوں نے بھی آزاد و حالی کی طرح روایتی غزلیہ شاعری سے واضح طور پر انحراف کیا حالی کی طرح ہی انہوں نے شاعری میں حسن و عشق کے فرسودہ مضامین کی مذمت کی اپنے قصیدۂ "جریدۂ عبرت" میں لکھتے ہیں :

---

۱ اردو شاعری پر ایک نظر جلد دوم ص ۶۷-۶۸

سوائے عشق نہیں سوجھتا انہیں مضمون
سو وہ بھی محض خیالی گھڑت کا ہے طومار

نہ جس سے طبع کو تفریح ہو نہ دل کو خوشی
غزل ہے کیا کوئی ہذیان ہے یہ وقت بخار

اسمٰعیل میرٹھی نے مکالماتی انداز کی بھی نظمیں لکھی ہیں۔ ایسی نظموں میں اصلاحی تعلیم ہے۔ پیام ہے۔ مقصد انگیزی ہے۔ اس طور ان کی شاعری مقصدی ہے لیکن اس مقصدیت کے ساتھ ساتھ روایت کا بھی پاس ہے اور احترام بھی اور آدمیت کا درس بھی۔ آدمیت کے وقار کو بلند کرنے کا حوصلہ بھی اور اسی بنیاد پر گراں مایہ اور کم مایہ، طاقت ور اور کمزور میں اتحاد و اتفاق کی صورت پیدا کرنے کی کوشش بھی۔

اسمٰعیل میرٹھی کی ایک نظم "جگنو اور بچہ" ایسی ہی نظم ہے۔ مکالماتی طور پر اس نظم میں بچہ اور جگنو کے عمل اور ردعمل کو ظاہر کیا گیا ہے۔ بچے نے جگنو کی چمک سے متاثر ہو کر اسے پکڑ لیا۔ اس پر جگنو کا ردعمل ملاحظہ ہو:

تو غمگین قیدی نے کی التجا
کہ چھوٹے شکاری مجھے کر رہا

شریر بچہ اسے رہا کرنے پر آمادہ نہیں ہوتا اور ضد کرتا ہے کہ:

چمکنے کی تیرے کروں گا میں جانچ

جگنو سمجھاتے ہوئے تنبیہہ کرتا ہے:

یہ قدرت کی کاریگری ہے جناب
کہ ذرے کو چمکائے جوں آفتاب
مجھے دی اسی واسطے یہ چمک
کہ تم دیکھ کر مجھ کو جاؤ ٹھٹھک
نہ اڑ ھپنے سے کرو پائمال
سنبھل کر چلو آدمی کی سی چال

اس تمثیلی نناظر میں جگنو کی زبانی اسمٰعیل کا روئے سخن اس وقت کی انگریزی حکومت کی طرف ہے جگنو غلام ہندوستان کی علامت ہے۔ ان کی ایک اور علامتی تمثیلی نظم "کچھوا اور خرگوش" ہے مکالماتی انداز کی یہ

نظم اپنے مفہوم و مطالب کے اعتبار سے اپنے سیاسی عہد کی نمائندگی کرتی ہے جس میں سست رفتار کچھوے کو عمل پیہم اور جہد مسلسل کی وجہ سے خرگوش کے مقابلے میں کامیاب و کامران ہوتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ شاعر نے آخری چار مصرعوں میں واضح کر دیا ہے کہ یہ حکایت عبرت کے لئے ہے۔ تفریح طبع کے لئے نہیں۔ خود ان ہی کے لفظوں میں:

نہیں قصہ یہ دل لگی کے لئے
بلکہ عبرت ہے آدمی کے لئے

ہے سخن اس حجاب میں روپوش
ورنہ کچھوا کہاں، کہاں خرگوش

کچھوا کے مقابلے میں خرگوش کی ناکامیوں اور محرومیوں کا سبب بھی بیان کر دیا گیا ہے اور وہ سبب ہے اپنی تیز رفتاری پر غرور اور اسی غرور کی بنا پر سستی اور کاہلی ہے۔ کیونکہ جب کچھوے سے بازی لگی تو خرگوش نے کچھ چوکریاں بھریں اور پھر سوچا کہ کچھوا میرا کیا مقابلہ کر سکے گا۔ تھوڑی دیر کیوں نہ آرام کر لیا جائے۔ یہی سوچ کر وہ آرام کے لئے لیٹا اور غفلت کی نیند سو گیا۔ کچھوا اپنی مخصوص رفتار سے مسلسل چلتا رہا اور آخر کار منزل پر پہنچ کر ہی دم لیا۔ وہ اپنی بے بضاعتی کے باوجود کامیاب و کامران ہوا۔

"بارش کا پہلا قطرہ" بھی ایک علامتی، تمثیلی اور مکالماتی نظم ہے اور اس میں "اتحاد میں قوت ہے" (UNITED WE STAND) کا تصور پیش کیا گیا ہے۔ لیکن اس میں اتحاد کا جو تصور پیش کیا گیا ہے، وہ دو مختلف خصوصیات کے حامل کرداروں کے مابین اتحاد کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ ایک ہی صنفی خصوصیات کے حامل مختلف قطرات میں آپسی اتحاد و اتفاق کی بات کہی گئی ہے۔ ہر قطرہ احساس کمتری کا شکار ہے کہ ناچیز اور کم مایہ ہے، دھرتی کی پیاس نہیں بجھا سکتا۔ اسی احساس کم مائیگی اور کمتری کی وجہ سے زمین پر برسنا نہیں چاہتا:

گھنگھور گھٹا تلی کھڑی تھی
پر بوند ابھی نہیں پڑی تھی

ہر قطرہ کے دل میں تھا یہ خطرہ
ناچیز ہوں میں غریب قطرہ

کیا کھیت کی میں بجھاؤں گا پیاس
اپنا ہی کروں گا ستیاناس

لیکن ایک قطرہ بڑا دلاور اور ہمت والا تھا، للکار کر بولا:

وز مال لیے اعتبار سے بدلتا رہا۔ بی پیسے اور برادری کے اعتبار سے لفظ قوم کا استعمال ہوا اور بی کیا اور جہاد ہوں

بولا للکار کر کہ آؤ

میرے پیچھے قدم بڑھاؤ

یارو یہ ہچر مچر کہاں تک

اپنی سی کرو بنے جہاں تک

یہ کہہ کر وہ ہوگیا روانہ

"دشوار ہے جی پہ کھیل جانا"

چنانچہ اس ہمت محیط کو دیکھ کر دوسرے قطروں میں بھی حوصلہ بیدار ہوا ۔ ان سبھوں نے پہلے قطرہ کی پیروی کی :

دیکھی جرأت جو اس سخی کی

دو چار نے اور پیروی کی

پھر ایک کے بعد ایک لپکا   قطرہ قطرہ زمیں پہ ٹپکا

آخر قطروں کا بندھ گیا تار

بارش ہونے لگی موسلا دھار

جرأت قطرے کی کر گئی کام

باقی ہے جہاں میں آج تک نام

اس نظم کے تخلیقی پس منظر میں اسمٰعیل میرٹھی کا اصل مقصد قوم کو اتحاد و اتفاق کے لئے بیدار کرنا تھا چنانچہ اس تناظر میں قطرے کی حکایت تمہید کی حیثیت رکھتی ہے ۔ اخیر کے چار مصرعوں میں وہ اپنا مدعا کھلے لفظوں میں بیان کر دیتے ہیں :

اے صاحبو! قوم کی خبر لو

قطروں کا سا اتفاق کر لو

قطروں ہی سے ہوگی نہر جاری

چل نکلیں گی کشتیاں تمہاری

چکبست نے کم عمری ہی سے شاعری شروع کر دی تھی اور ان کی شاعری کا آغاز ہی حب قوم و وطن سے ہوا تھا ۔ ان کی پہلی نظم "حب قومی" کے عنوان سے تخلیق پذیر ہوئی ۔ اس وقت ان کی عمر تقریباً بارہ برس تھی اور یہ زمانہ ۱۸۹۴ء کے آس پاس کا تھا ۔ چکبست نے یہ نظم "سوشل کانفرنس کشمیری پنڈتان"

ASPECTS OF HUMANITY HAVE LAPSED TO

لکھنؤ میں پڑھی، اس میں انہوں نے حب وطن اور قومی ہمدردی کو موضوعِ سخن بنایا۔ ظاہر ہے کہ اس مختصر سی عمر میں حب قوم و وطن کا جذبہ اس امر کی بین دلیل ہے کہ یہ اس عہد کا اہم مسئلہ تھا جس سے کم عمر جوان اور بچے بھی آشنا اور متاثر تھے۔ اس نظم کی ادبی و فنی خوبیوں سے قطعِ نظر معنوی افادی اہمیت اس مخصوص فکری موسم کے تناظر میں یقینی ہے۔ اس نظم کے دو اشعار اس طرح ہیں:

حب قومی کا زباں پر ان دنوں افسانہ ہے
بادۂ الفت سے پر دل کا مرے پیمانہ ہے

جس جگہ دیکھو محبت کا وہاں افسانہ ہے
عشق میں اپنے وطن کے ہر بشر دیوانہ ہے

ظاہر ہے کہ ادبی نقطۂ نگاہ سے یہ خیال اور پیش کش کا انداز نہایت ہی طفلانہ ہے لیکن اس سے اس امر کی نشاندہی ضرور ہوتی ہے کہ حب قوم و وطن کا چرچہ اس زمانے میں عام تھا۔

بڑھتی ہوئی عمر اور پختہ ہوتے ہوئے شعور کے ساتھ ان کے جذبۂ قوم و وطن میں پختگی آتی گئی۔ ان کی کئی نظمیں ایسی ہیں جن میں یہ میلانات پختگی کے ساتھ ابھرے ہیں۔ انھوں نے ہندوستان کی مشترکہ تہذیب و روایات کو بطور خاص اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے:

ابتک اثر بھی ڈوبی ناقوس کی فغاں ہے
فردوسِ گوش ابتک کیفیتِ اذاں ہے

قومی اور وطنی جذبات کی ترجمانی موثر انداز میں چکبست کے پر خلوص جذبے اور فنی چابکدستی کا کمال ہے اور اس کمال کا اظہار ذیل کے چند اشعار میں دیکھا جا سکتا ہے:

شیدائے بوستاں کو سرو و سمن مبارک
رنگیں طبیعتوں کو رنگ سخن مبارک
بلبل کو گل مبارک، گل کو چمن مبارک
ہم بیکسوں کو اپنا پیارا وطن مبارک
غنچے ہمارے دل کے اس باغ میں کھلیں گے
اس خاک سے اٹھے ہیں، اس خاک میں ملیں گے

"غنچے ہمارے دل کے اس باغ میں کھلیں گے" مستقبل کی پر اعتماد پیش قیاسی ہے اور اس سے شاعر کا رجائی نقطۂ نظر واضح ہوتا ہے۔ ذیل کا شعر بھی حب وطن کے جذبے سے سرشار ہے:

ہے رشکِ مہر ذرہ اس منزل کہن کا
تلتا ہے برگِ گل سے کانٹا بھی اس چمن کا

حب وطن بحیثیت سیاسی تصور کے ایک خشک موضوع ہے جس کو نغمۂ شاعری بنا دینا کمال ہے اور چکبست نے اپنی شاعری کے ذریعہ یہی کمال کر دکھایا ہے۔ انھوں نے جذبۂ حب وطن کے بہاؤ میں سیاسی مزاج کی نظمیں بھی کہیں جن کے ذریعہ عوامی سطح پر سیاسی شعور کو بیدار کرنا مقصود تھا چنانچہ ایسی نظموں سے ان کے سیاسی رویے اور قومی احساسات کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ ہوم رول سے متعلق ان کی ایسی کئی نظمیں ہیں جن سے ان کے سیاسی رویے اور قومی شعور کا اظہار ہوتا ہے۔ وطن کا راگ، آوازۂ قوم، وغیرہ اسی موضوع سے متعلق ہیں۔ آوازۂ قوم کے حسبِ ذیل اشعار ان کے فکر و فن کی کھلے طور پر نشاندہی کرتے ہیں:

رقیب کہتے ہیں رنگِ وطن نہیں یکساں
بنا ہے قوسِ قزح خاکِ ہند کا داماں
جدھر نگاہ اٹھے اس طرف نیا ہے سماں
نہ ایک رنگ طبیعت نہ ایک رنگ زباں
جو "ہوم رول" پہ یہ چشمِ شوق شیدا ہو
تمام رنگ میں بس ایک نور پیدا ہو

فرقہ وارانہ اتحاد کے سلسلے میں یہ ایک جاندار نظم ہے۔ کثرت میں وحدت کے تصور کو موثر شاعرانہ اسلوب میں پیش کیا گیا ہے "قوس قزح" کی علامت سے اختلاف رنگ و خوں، نسل و مذہب اور تہذیب و تمدن کو تنوع کا حسن عطا کیا گیا ہے۔ اور اس رنگا رنگی میں یک رنگی کا منطقی جواز پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور ہوم رول کی طلب اور اس کی کامیابی کا محرک اور وسیلہ اسی ایک نور، ایک رنگ یا ایک مشترکہ توانائی کو قرار دیا گیا ہے۔

خاک ہند کے عنوان سے چکبست نے وطن کا ترانہ چھیڑا ہے۔ یہ بھی مسدس کی شکل میں ایک کامیاب نظم ہے۔ اس کے بعض اجزاء اور حصے منظر نگاری کی بھی خوبصورت مثال پیش کرتے ہیں۔ اس نظم کی تاثیر اپنے مخصوص معنوی تناظر میں مسلم ہے:

اے خاک ہند تیری عظمت میں کیا گماں ہے
دریائے فیض قدرت تیرے لئے رواں ہے
تیری جبیں سے نورِ حسنِ ازل عیاں ہے
اللہ رے زیب و زینت کیا اوجِ عز و شاں ہے

ہر صبح ہے یہ خدمت خورشید پر ضیا کی
کرنوں سے گوندھتا ہے چوٹی ہمالیہ کی

چکبست نے ایسی متعدد نظمیں لکھی ہیں جو زبان و بیان کے اعتبار سے صاف ستھری ہیں۔ معنی و مطالب کے اعتبار سے پر تاثیر ہیں اور مقصد کے اعتبار سے ایک مخصوص حیثیت کی تکمیل کی کفایت کرتی ہیں۔

چکبست نے شخصی مراثی جیسی نظموں میں قومی اتحاد اور مذہبی رواداری کے جذبے کو بڑے ہی حسین اور دلنشیں انداز میں پیش کیا ہے جس کی ضرورت اور اہمیت و افادیت آج کچھ اور زیادہ ہو گئی ہے۔ وہ اس بات کو اچھی طرح سمجھ رہے تھے کہ ملک و قوم کی آزادی و ترقی کے لئے فرقہ وارانہ ہم آہنگی اور مذہبی رواداری کے جذبے کو قومی اور مستحکم کرنا ضروری ہے کیونکہ اختلافِ باہمی ملک کی جڑوں کو کمزور کرتا ہے۔ وہ یہ بھی اچھی طرح محسوس کر رہے تھے کہ حصولِ آزادی کا خواب اس وقت تک شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا جب تک لوگوں کے دلوں میں مذہبی رواداری کا جذبہ پیدا نہ ہوگا۔ انہوں نے "مرقعِ عبرت" میں مذہب کا ذکر اس طرح کیا ہے:

مردہ ہے، رواں روح ہو گر جسمِ بشر سے
کانٹا ہے، جدا ہو جو نزاکت گلِ تر سے
ہے مثلِ خزف، دور صفا ہو جو گہر سے
آئینۂ بے آب اترتا ہے نظر سے

مذہب بجز اخلاق روا ہو نہیں سکتا
معنیٰ سے کبھی لفظ جدا ہو نہیں سکتا

چکبست شاعر تھے اور اچھے شاعر تھے۔ اپنے تئیں انسانیت کی خدمت کو اپنا فرض تصور کرتے تھے۔ اس سلسلے میں ان کا میلان قدرے متصوفانہ تھا جس کے نتیجے میں وہ حقیقت کی کلیت اور مجاز کی کثرت و تعدد کو بھی تسلیم کرتے تھے۔ اس دعوے کی دلیل پر ان کا معرکۃ الآرا شعر پیش کیا جا سکتا ہے:

زندگی کیا ہے عناصر میں ظہورِ ترتیب
موت کیا ہے انہیں اجزا کا پریشاں ہونا

ان کے نزدیک حقیقت کی کنہہ یا اصل میں کوئی تعداد اور کثرت نہیں، ظہور کی سطح پر جو تخالف و تصادم ہے محض فریبِ نگاہ ہے اور یہی فریب نگاہ کی اسیری ہے جو کثرت میں وحدت کے جلوے کا عرفان و

ادراک نہیں ہونے دیتی ورنہ ہر شے کی حقیقت تو ایک ہی ہے۔ چکبست مظاہر کے حسن میں حقیقت کے جمال کا پرتو دیکھتے ہیں اور فطرت و انسانیت کو ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی سعی کرتے ہیں:

شراب انسِ حقیقی سے تھا ہر اک سرشار
شجر تھا، کوہ تھا، چشمہ تھا یا یہ مشتِ غبار

درخت و کوہ ہیں کیا، ذاتِ پاک انساں کیا
طیور کیا ہیں، ہوا کیا ہے، ابر و باراں کیا

یہ موجِ ہستیٔ بیدار کے عناصر ہیں
سب ایک قافلۂ شوق کے مسافر ہیں

فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے ذرے میں گردش موجِ ہستیٔ بیدار کی داخلی تحریکات کے سبب ہے۔ یہی موجِ ہستیِ بیدار مرکز ہے اور یہ صرف مرکز ہی نہیں بسیط اور محیط بھی ہے اور اسی کی طرف تمام ENERGY PACKETS سرکتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں چنانچہ نظامِ واقعات میں پائے جانے والے تمام واقعات ایک ہی قافلۂ شوق کے مسافر ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے بُعد و اختلاف چہ معنی دارد؟ سوائے اس کے کہ یہ موت کی خبر لائے اور انسان اپنی منزل کا نشان کھوکر "راہ بے خبر" کی سند حاصل کرلے۔ یہی فکری عناصر ہیں جو ان کے شاعرانہ مسلک کی تعمیر و تشکیل کرتے ہیں جس کی وجہ سے ان کی شاعرانہ روح آفاقیت کی طرف رواں دواں ہوتی ہے اور وہ کہتے ہیں:

ہر ذرۂ خاکی ہے مرا مونس و ہمدم
دنیا جسے کہتے ہیں وہ کاشانہ ہے میرا

جس جا ہو خوشی، ہے وہ مجھے منزلِ راحت
جس گھر میں ہو ماتم وہ عزاخانہ ہے میرا

جس گوشۂ دنیا میں پرستش ہو وفا کی
کعبہ ہے وہی اور وہی بت خانہ ہے میرا

چکبست دنیا کو ایک گھر یا کنبہ تسلیم کرتے ہیں اور پرستش وفا کو ہی انسانیت کی معراج تصور کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک کعبہ و بت خانہ میں کوئی فرق نہیں بشرطیکہ وفا قدر مشترک ہو۔ یہی وہ اخلاقی نکتہ ہے جس پر چکبست مذہبی رواداری، وسیع المشربی، مساوات اور اخوت جیسے قدری عناصر کو سمیٹ کر انسانیت کے معیار کی تعمیر و تشکیل کرتے ہیں۔ اور اس میں شبہہ نہیں کہ انہوں نے بڑے موثر انداز میں اپنے

احساسات وجذبات کی ترجمانی کی ہے۔ اس قسم کی شاعری وقت وحالات کے ایک اہم تقاضے کی تکمیل کے لئے اشد ضروری تھی اور آج بھی اس کی اہمیت وافادیت مسلّم ہے کیونکہ حالات تو قدرِ انسانیت اور شرفِ انسانیت کے لئے آج بھی ویسے ہی نامساعد ہیں بلکہ کچھ اور ناگفتہ بہہ ہو گئے ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ اس وقت ہندوستان براہِ راست انگریزوں کا غلام تھا اور آج انگریزی معاشرتی سیاسی تہذیب کا غلام ہے۔

شاؔد عظیم آبادی کی نظموں میں بھی قومی یک جہتی کے عناصر اپنی بھرپور توانائی کے ساتھ کار فرما دکھائی دیتے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ وطنیت اور قومیت کا تصور اگر اخلاقی اصولوں پر مبنی ہو تو وہ انسانیت کے لئے رحمت ایزدی ہے اور جہل وتعصب پر مبنی ہو تو انسانیت کش لعنت۔ اور قومی وطنی اتحاد کیلئے یہ دونوں حربے استعمال کئے جا سکتے ہیں اور کئے بھی گئے ہیں، کسی قوم یا جماعت کی لادینی سیاسی تنظیم عموماً جہل وتعصب کے عناصر وعوامل سے مستحکم ہوتی ہے لیکن جماعت منظم و مستحکم ہو کر بھی روحانی حلاوت سے عاری رہ جاتی ہے جبکہ اخلاقی بنیادوں پر استوار جماعتی تنظیم ٹھس اور جامد ہو۔ نیکی بجائے تخلیقی فعلیت کی فعال تحریک بن جاتی ہے۔ شاؔد کے یہاں یک جہتی اور غیر فرقہ واریت فی الحقیقت یہ بھائی اخلاقی قدروں کی حامل ہے اور یہ ان کے نزدیک عین اسلام ہے۔ وہ اپنی نظم "اسلام اور انسان" کے آخری بند میں یوں فرماتے ہیں:

ملنے میں کسی سے نہ کرے کوئی تعصب — بچتا رہے تا دل میں نہ پیدا ہو تعصب
خلقت کی بھلائی میں ہے خالق کا تقرب — پیش آئیں حوادث تو نہ ہو دل کو تعجب

خنداں ہو نہ گریاں ہو، اگر سود و زیاں ہے
یکساں رہے، سمجھے کہ یہ عالم گذراں ہے

شاؔد عظیم آبادی کے یہاں فی الحقیقت ایک رجائیت پسندانہ متصوفانہ میلان ہے وہ توحید اسلامی کے فلسفیانہ تناظر میں کائنات کا مشاہدہ کرتے ہیں، "اللہ نور السمٰوات والارض" کا تصور ان کے یہاں بھی واضح طور پر ملتا ہے۔ وہ تمام مظاہر کائنات میں ایک رشتہ وحدت کا یقین واعتماد بہر حال رکھتے ہیں۔ وہ جلوۂ ذات کا مشاہدہ کائنات کے ہر ذرہ میں کرتے ہیں۔ اجرام فلکی کے نظام کے حوالے سے اپنی مسدس نما نظم "کائنات" میں فرماتے ہیں:

ان کل نظام میں کشش اتصال ہے — ٹکرا نہ جائیں اس کے لئے یہ خیال ہے
اس تیز تر کشش میں عجب اعتدال ہے — تا حشر کوئی فرق ہو اس میں محال ہے

ممکن کو بھی شریک کیا ہر محال میں
داخل ہے عشق بھی کشش اتصال میں

شاد کی نظم "اتحاد وطن" میں بھی یہی تصور کار فرما ہے۔ اتحاد و یک جہتی ان کی نظر میں وہ عوامل ہیں جو حیاتِ جاوداں کے لئے قبائے صفات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس بیان کی تائید و توثیق کے لئے ان کی نظم "روح و جسد" پیش کی جاسکتی ہے جو معنوی تناظر میں وسیع مایہ حاشیۂ تاویل رکھتی ہے۔

شاد عظیم آبادی کی ایک معرکتہ الآرا نظم "مادرِ ہند" مثنوی کے فارم میں ہے۔ اس طویل نظم کے ذریعہ ان کے حب الوطنی کے فلسفیانہ نظریات و تصورات پر روشنی پڑتی ہے۔ اندازِ بیان شاعرانہ حسن کا حامل ہے جس کی وجہ سے اخلاقی مسلمات اور منطقی مفروضات کی خشکی کا احساس نہیں ہوتا۔

"مثنوی مادرِ ہند" اپنے معنوی تناظر میں بالکل انوکھی ہے۔ اس کی نوعیت جیسا کہ عنوان سے ہی ظاہر ہے۔ سیاسی ہے۔ اس میں مادر وطن کے زوال کی داستان پیش کی گئی ہے اور اس کے اسباب بالتفصیل بیان کئے گئے ہیں۔ ساری باتیں منطقانہ ہیں اور اسی منطقی بصیرت کی بنیاد پر مادرِ ہند کی آزادی کی پیش قیاسی بھی کی گئی ہے۔ یہ پیش قیاسی شاد کی موت کے بیس سال بعد پوری ہوگئی جب ۱۹۴۷ء میں ہندوستان آزاد ہوا۔ مادرِ ہند کی تعریف شاد نے اس طرح کی ہے:

عظمت میں کنشت سے فزوں تر — خوبی میں بہشت سے فزوں تر
ہر گوشہ زمین کا رشکِ گلشن — جس نخل کو دیکھئے وہ چندن
بازارِ عدن وہاں کے رستے — پانی کے عوض گہر برستے
جس پھول کو سونگھئے وہ خوشبو — جس نخل کو دیکھئے وہ دلجو
باغوں میں پرند ہر طرح کے — جنگل میں چرند ہر طرح کے

مادرِ ہند جنت نظیر ہے جس میں کسی طرح کی کوئی کمی محسوس نہیں ہوتی اس کے دو لاڈلے بیٹے رام اور رحیم ہیں اور دونوں رشکِ زمانہ ہیں:

کہتا تھا یہ دیکھ کر زمانہ — دونوں سے ہے گھر نگار خانہ
خورشید سپہر سروری ہے — اورنگ نشیں برتری ہے
از بسکہ تھی دلوں میں صفائی — دستار بدل تھے دونوں بھائی

لیکن رام اور رحیم کے اتحاد و اتفاق کو زمانے کی نظر بد لگ گئی اور دونوں میں نفاق پڑ گیا۔ ماں اپنے دونوں فرزندوں کو سمجھاتی ہے:

سنتی ہوں کہ بھائیوں میں ہے سو — پھیلی ہوئی ہے یہ خبر ہر سو
اپنی ہے تمہیں خبر نہ گھر کی — لٹتی ہے کمائی عمر بھر کی
ماں صدقے دلوں میں کیا سمائی — کی بھائی نے بھائی سے برائی
تصویر الم ہوں سر سے تا پا — کس در پہ کاٹوں گی بڑھاپا
لے جائے گا کس کے گھر مقدر — گذرے گی اخیر عمر کیوں کر
آپس میں نہ اب ملال رکھو — مجھ ماں کا تو کچھ خیال رکھو
سچ ہے اسی واسطے ہے اولاد — پھولے پھلے ماں کا گھر ہو آباد

اس کے بعد ہندوستان انگریز تاجروں کے ہاتھ میں آجاتا ہے۔ مادر ہند پھر بیٹوں کو سمجھاتی ہے:

اک ہوک اٹھی غضب جگر سے — یوں روئی کہ جیسے ابر برسے
آہستہ کہا کہ جان مادر — تم چھٹتے ہو کیا کروں مقدر
ماں صدقے! بس اب گئی امیری — آئی ہے تمہارے گھر فقیری
ڈرتی ہوں کہ اگر تم لڑو گے — کمزور ہو دونوں گر پڑو گے
دنیا میں رواج ہے اسی کا — حصہ نہیں ملک میں کسی کا
ہر چند ہے بخت اپنا بھونڈا — پکا نہیں دھوپ میں یہ چونڈا
جن لوگوں کے ہوتے ہو حوالے — یہ بھی مری گود کے ہیں پالے
رہنا ہو حمایتوں میں جن کی — بسنا ہو حفاظتوں میں جن کی
ہونا تم ان کے طالب خیر — ہو جائے قہر گر پڑا بیر

مادرِ ہند معاون تجار کو یوں مخاطب کرتی ہے:

مجبور کو عاطفت میں لانا — معذور جو ہو تو بخش دینا
بیٹے میرے گو ہیں بد لیاقت — آئے گی کبھی تو آدمیت
ان میں ہر ایک جب بڑھے گا — ہر طرح کا تجربہ بڑھے گا
مجھ ماں کو ضرور سمجھیں گے ماں — ہو گا میری خدمتوں کا ارماں
چاہیں اگر اس میں استعانت — لازم ہے تمہیں بہت رعایت

غدر کے بعد مراحم خسروانہ کا اعلان ہوتا ہے اور اقبال و ترقی کا زمانہ آتا ہے:

دی کس کو عجب خبر صبا نے — زر لے کے چلا کھلے خزانے

مٹھی میں چھپا لیا ہے صحرا — کوزے میں کیا ہے بند دریا
کہتا ہوں حیا تکم باذنی — ہے باگ حریر قم باذنی
ہر مرکز کاف سر یکتوں — ہر دائرہ ہے خم فلاطوں
کاواک ہوں کس طرح یہ اشعار — جنتر ہے قلم تو لفظ ہے تار
مٹی کو طلا پر اب شرف ہے — جو کشت ہے روکش صدف ہے
کیا فیض شہنشہی ہے ہر سو — جس جس پہ نظر کرو وہ جادو

مادر ہند جوبلی میں آتی ہے اور عرض حال کرتی ہے :

دو لخت جگر جواب ہیں قائم — یارب یہ رہیں صحیح و سالم
سب زور گھٹا دیا انہوں نے — گھر کھوج مٹا دیا انہوں نے
دونوں میں غضب کی تھی لڑائی — اس جنگ نے کی گھر کی صفائی
خواہش ہے نہ مال و زر کی — اولاد کی دھن ہے اور گھر کی
جس وقت تھی ان کے پاس دولت — حاتم سے زیادہ کی سخاوت
پاتے تھے امیر جس کے گھر سے — روٹی کے لئے آج وہ ترسے
ظاہر کی یہ ہے سفید پوشاک — باطن میں نہیں ہے پاس کچھ خاک
طاقت میں بھی مال و زر میں بھی کم — ہیں علم میں کم ہنر میں بھی کم
حضرت کے وہ منصفانہ احکام — خوش تھے جنہیں سن کے خاص اور عام
ضد کرتے ہیں اب یہی خوش خو — دلوا انہیں جا کے یاد خود تو

شہنشاہ کی طرف سے جواب ملتا ہے :

خوش تجھ سے نہ کیوں ہوں مادر دولت — دل کھول کے کی تو نے اطاعت
بیٹوں میں ترے گو ہے شرافت — صورت سے ٹپکتی ہے نجابت
دونوں میں مگر دلی نہیں میل — سمجھیں ہیں وہ اس نفاق کو کھیل
ابتک وہی بدگمانیاں ہیں — ابتک وہی لن ترانیاں ہیں
جب علم و عمل میں ہوں گے کامل — تب ہوگا نفاق دل سے زائل
پھر کوئی کرے گر ان کی تحقیر — تہذیب خود اس کو دے گی تعذیر
کچھ اور دنوں ابھی سبق لیں — تب مانگ کے مجھ سے اپنا حق لیں

پوتا مرا ہوگا زینتِ تخت ۔۔۔ چمکے گا ترا ستارۂ بخت
سوراج عطا کرے گا وہ شاہ
بڑھ جائے گی تری شوکت وجاہ

رشید احمد صدیقی کے مطابق اس مثنوی کا لب ولباب یہ ہے کہ؛

"ایک زمانہ میں ہندوستان (مادرِ ہند) کو بڑا عروج نصیب تھا، اس کے دولاڈلے فرزند رام رحیم (ہندو اور مسلمان) تھے، مدتوں دونوں شیر و شکر رہے لیکن بعد میں تفرقہ پڑ گیا۔ مادرِ ہند نے بہت کچھ اونچ نیچ سوجھایا لیکن ایک پیش نہ گئی چنانچہ ہندوستان میں ابتری پڑی اور اغیار نے اس کو تاکا یہاں تک کہ کچھ نو وارد تاجر آئے اور مادرِ ہند کو اختیار میں لائے۔ ماں نے ہنگامِ رخصت رام و رحیم کو سمجھایا اور اپنے معاون تجار کو نصیحت اور فرزندوں کے ساتھ رعایت کرنے کی سفارش کی۔ بالآخر ۱۸۵۸ء کے فرمان شاہنشہی اور ملکہ کی پہلی جوبلی پر یہ ڈرامہ ختم ہو گیا" [1]

مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ شاد عظیم آبادی کے یہاں قومی یک جہتی کا شعور زیادہ واضح اور بالیدہ نظر آتا ہے لیکن یہ بہر حال طے ہے کہ شاد کو قومی یک جہتی کا نظریہ ساز تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

قبل عرض کیا جا چکا ہے کہ اردو شاعری کے اولین ادوار سے ہی اس میں قومی یک جہتی کے عناصر فروغ پانے لگے تھے یہ سلسلہ زمانی مکانی تغیرات کے ساتھ جاری وساری اور ارتقا پذیر رہا۔ یہاں تک کہ نظیر اکبر آبادی کی شاعری میں قومی یک جہتی کا شعور ایک قوی محرک کی حیثیت سے ابھرا اور ایک شاعرانہ تخلیقی میلان کی حیثیت اختیار کر گیا۔ چنانچہ نظیر کی اس روایت کو آگے بڑھانے اور استحکام بخشنے والے بعد کے لوگوں میں آزاد، حالی، چکبست، اسمٰعیل میرٹھی اور شاد وغیرہ کے علاوہ دوسرے ارباب سخن بھی ہوئے جن کا ہمیں سپاس گزار ہونا چاہئے لیکن اقبال کی حیثیت ان سبھوں میں منفرد اور ممتاز ہے اور اس سلسلے میں اقبال کا کارنامہ اہم ترین ہے۔

اقبال نے اردو شاعری میں قومی یک جہتی کے بکھرے ہوئے عناصر کو سمیٹا اور ایک فلسفیانہ نظام

---

[1] مشمولہ مثنوی مادرِ ہند از شاد عظیم آبادی ص ۱۹

کے تحت قومی یک جہتی کے مروجہ خام تصور کو فلسفیانہ جہت عطا کی بلکہ فلسفیانہ نظریہ قائم کیا۔ لیکن بڑے افسوس کی بات ہے کہ زیادہ تعداد ایسے لوگوں کی ہے جو آج اقبال کے نصف صدی بعد بھی ان کے ساتھ قومی یک جہتی کے تصور کو متضاد معاملہ سمجھتے ہیں۔ ایسے لوگوں میں ہندوستان کے ہندو اور مسلمان دونوں شامل ہیں اور جو پڑھے لکھے لوگ بھی ہیں اور جنہیں یہ بھی دعویٰ ہے کہ انھوں نے اقبال کو پڑھا اور سمجھا بھی ہے۔ یہ سچ ہے کہ غیر مسلم طبقہ میں فکر اقبال کی اشاعت خاطر خواہ طور پر نہیں ہو سکی ہے علی الخصوص ہندو طبقہ میں اس کی بڑی کمی پائی جاتی ہے۔ اگر ہندی میں ایک آدھ کتاب آئی بھی تو غلط تعبیر و تفسیر کے ساتھ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عوامی ذہن پر اقبال کے سلسلے میں منفی اثرات مرتب ہوئے۔ اردو داں طبقے نے بھی اقبال کے ساتھ انصاف نہیں کیا قرآن کو جزدان میں ڈال کر بدیۂ احترام ادا کرنے والا یہ طبقہ اقبال کو رحمتہ اللہ علیہ کی کھونٹی پر لٹکا کر ہدیۂ عقیدت تو پیش کرتا رہا لیکن یہ نہ سمجھ سکا کہ اس زندہ مفکر اور شاعر کو اپنے ہاتھوں مصلوب کر دیا ہے۔

ہندی داں طبقہ اقبال کی مفکرانہ صلاحیت اور شاعرانہ عظمت کا منکر نہیں لیکن بد نصیبی یہ ہے کہ وہ اقبال کے بارے میں یہ رائے رکھتا ہے کہ اسی شخص نے پاکستان کا نظریہ دیا تھا جس کی بنیاد پر ہندوستان کی تقسیم عمل میں آئی اور پاکستان بنا۔ اور یہ بات ادب تک ہی محدود نہیں ہے، علم سیاسیات میں تقسیم ہند کے اسباب میں اول اور بنیادی سبب اقبال کو قرار دیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ کسی محب وطن ہندوستانی کی نظر میں ایسا انسان قابل احترام کیوں کر ہو سکتا ہے جو ملک کی وحدت و سالمیت کے لئے عملی طور پر خطرے کی علامت بن گیا ہو، یہی سبب ہے کہ جب ہندوستان میں اقبال کے اعزاز میں ڈاک ٹکٹ جاری کیا گیا تو بعض لوگوں نے حکومت کے اس فیصلے کے خلاف شدید ردعمل کا اظہار کیا۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر اوم ناگ پال کا مضمون قابل توجہ ہے جو "دھرم یگ" بمبئی شمارہ ۳ تا ۹ جولائی ۱۹۸۰ء میں شائع ہوا۔ لیکن اسی شمارے میں ص ۲۹ پر اردو کے مشہور افسانہ نگار جناب رام لعل کا مضمون بھی شائع کر کے مدیر نے اپنی غیر جانبداری اور دیانت داری کا ثبوت دیا ہے جس میں رام لعل نے اس خیال کی تردید کی ہے کہ اقبال متعصب تھے یا انہوں نے ملک کی تقسیم کا نظریہ دیا۔ اس سے پہلے کہ رام لعل کا اقتباس پیش کیا جائے، نامناسب نہیں ہوگا اگر مہاتما گاندھی کا خط جو انہوں نے "سارے جہاں سے اچھا" کے متعلق ۱۹۳۸ء میں رسالہ 'جوہر' (دہلی) کے خصوصی اقبال نمبر کے لئے ایڈیٹر کے نام لکھا، یہاں پیش کیا جائے۔ یہ خط انھوں نے اردو میں لکھا تھا۔ انہی کے لفظوں میں :

> "آپ کا خط ملا۔ ڈاکٹر اقبال مرحوم کے بارے میں کیا لکھوں ؟ لیکن میں اتنا تو کہہ سکتا ہوں کہ جب ان کی مشہور نظم۔ ہندوستاں ہمارا، پڑھی تو میرا دل بھر آیا اور بڑودا جیل میں تو سینکڑوں بار میں نے اس نظم کو گایا ہوگا۔ اس

نظم کے الفاظ مجھے بہت ہی میٹھے لگے اور یہ خط لکھتا ہوں تب بھی وہ نظم
میرے کانوں میں گونج رہی ہے"۔[۱]

ایک اور موقع پر مہاتما گاندھی نے اردو ہندی کے نزاع کو نپٹانے کی غرض سے "ترانہ ہندی' کا حوالہ دیتے ہوئے اس ترانے کو" ہندوستان کی قومی زبان کا نمونہ" کہا تھا! انہوں نے کہا کہ :

" کون ایسا ہندوستانی دل ہے جو اقبال کا " ہندوستان ہمارا" سن کر ڈھڑکنے نہیں لگتا اور اگر کوئی ایسا دل ہے تو میں اسے اس کی بدنصیبی سمجھوں گا۔
اقبال کے اس ترانے کی زبان ہندی یا ہندوستانی ہے، اردو ہے، کون کہہ سکتا ہے کہ یہ ہندوستان کی قومی زبان نہیں ہے"۔[۲]

اس سلسلے کی چند اور اہم باتیں ہیں جن کا یہاں پیش کیا جانا نامناسب نہ ہوگا۔ ترانۂ ہندی کی شانِ نزول کے سلسلے میں سید مظفر حسین برنی لکھتے ہیں :

" اس ترانے کی شانِ نزول بھی کچھ کم شاندار نہیں کیونکہ اسے اقبال نے لالہ ہردیال کی ینگ منز انڈین ایسوسی ایشن (YOUNGMEN'S INDIAN ASSOCIATION) کے افتتاحی جلسہ میں بطور خطبۂ صدارت پڑھا تھا جس کی تفصیل سید ظفر ہاشمی نے اس مجلس کے ایک حاضر باش محمد عمر (نورالٰہی' مصنف' ناٹک ساگر) کے حوالے سے بیان کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں" لالہ ہردیال جو ہندوستان سے جلاوطن ہو کر کچھ عرصہ تک امریکہ میں مقیم رہے تھے گورنمنٹ کالج لاہور میں ام۔ اے کے طالب علم تھے۔ ہردیال عجیب خلقت کا آدمی تھا اور عجائباتِ قدرت میں شمار ہوتا تھا۔ اگر کسی اور زمانے میں ہوتا تو کیا عجب ہے کہ رشی یا منی کا دعویٰ کرتا۔ یہ مبالغہ نہیں بلکہ حقیقت ہے کہ جو کچھ بھی ایک نظر پڑھ لیتا وہ کبھی نہ بھولتا۔ ہردیال نہ صرف اپنے کالج بلکہ دوسرے کالجوں کے طلبہ میں بھی بڑا ہر دل عزیز تھا۔ لاہور میں ۱۹۰۴ء میں صرف ایک کلب وائی۔ ام۔ سی۔ اے۔ تھا۔ ہردیال بھی اس کا ممبر تھا۔ طبعاً وطن

---

[۱] بحوالہ محب وطن اقبال ص ۲۵

[۲] بحوالہ محب وطن اقبال ص ۲۵ MAHATMA : G. D. TENDULKAR VOL. VIII P. 296.

دوست اور قوم پرست تھا۔ ایک دن سکریٹری کلب سے کچھ جھڑپ ہوگئی بات نے طول پکڑا اور ہر دیال نے "ینگ مینز انڈین ایسوسی ایشن" کی داغ بیل ڈال دی۔ تمام کالجوں کے طلبہ ہر دیال کے ہم نوا ہو گئے۔ یہ ان دنوں کی بات تھی جب علامہ اقبال گورنمنٹ کالج میں لکچرر تھے۔ ان کی طبع جولانی پر تھی اور ان کی لازوال شاعری کا آغاز ہو رہا تھا۔ ہر دیال سے ان کے تعلقات دوستانہ تھے۔ ہر دیال نے اپنے کلب کا افتتاحی جلسہ کیا تو علامہ کو صدارت کے لئے مدعو کیا، جو انہوں نے قبول کر لیا۔ تین بجے شام کو جلسہ کرنے کا فیصلہ ہوا اور چھ بجے شام کو جلسہ شروع ہوا۔ اقبال نے بجائے خطبہ صدارت کے

"سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا"

پڑھنا شروع کیا۔ حاضرین پر وجدانی کیفیت طاری ہو گئی۔ علامہ ترنم سے پڑھ رہے تھے اور لوگ جھوم رہے تھے . . . "[1]

یہاں یہ ذکر بھی بے محل نہ ہوگا کہ ہندوستان کو آزادی ملنے پر بھی گاندھی جی نے اس ترانے کو بھلایا نہیں۔ ۲۱ اگست ۱۹۴۷ئہ کو نواکھالی (اب بنگلہ دیش میں ہے) کے ایک گاؤں میں جہاں ہندوستان اور پاکستان کے قومی پرچم ساتھ ساتھ لہرا رہے تھے گاندھی جی کی پرارتھنا سبھا میں یہی ترانہ گایا گیا تھا سبھا کے آخر میں گاندھی جی نے ع

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا

دہراتے ہوئے دعا کی تھی کہ ہم آئندہ مسائل کو حل کرنے کیلئے کبھی تلوار نہ اٹھائیں۔ ان تذکروں سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ اقبال جنگ آزادی کے اس دور میں آزادی کے سپہ سالاروں کی نظر میں کیا مقام رکھتے تھے۔

یہاں یہ ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ "دور درشن" کی نئی علامتی دھن جو پنڈت روی شنکر نے بنائی ہے، وہ اسی نظم پر مبنی ہے اور اسے خود شہید وطن شریمتی اندرا گاندھی نے پسند کیا تھا۔ مظفر حسین برنی اس سلسلے میں لکھتے ہیں کہ یہ ۷۶-۱۹۷۵ء کی بات ہے جب میں وزارتِ اطلاعات و نشریات کا سکریٹری تھا۔ اصل میں یہ تجویز بھی خود شریمتی اندرا گاندھی مرحومہ کی ہی تھی کہ "دور درشن" کی نئی علامتی دھن اسی

---

[1] محب وطن اقبال ص ۲۶، ۲۵

[2] بحوالہ محب وطن اقبال ص ۲۷

قومی گیت پر بنائی جائے"۔ ؎۱

اب جناب رام لعل کا ہندی اقتباس اردو رسم الخط میں پیش کیا جا رہا ہے۔ ملاحظہ ہو۔ وہ لکھتے ہیں :

"ایسا لگتا ہے کہ جس وقت اقبال نے قومی ایکتا اور سنجکت بھارت (متحدہ ہندوستان) کی بھاونا سے پریرت (متحرک) ہو کر شاعری لکھی تھی اس وقت وے مسلم لیگ میں نہیں تھے۔ پر وے مسلمان تھے اور ان کی بھاونائیں (جذبات) اسلام سے جڑی تھیں۔ وہ اپنی ان کو ناؤں کو، جو اسلام دھرم سے جڑی تھیں۔ لاہور کے 'حمایت اسلام' انجمن میں پڑھتے تھے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے بھیتر دھرم یدھ چھڑا ہوا تھا۔ ان کے بھیتر کا 'مسلمان کوی' بہت بعد میں ابھر کر سامنے آیا۔ شاید ۱۹۳۰ء میں جب انہوں نے بھارت کے مسلمانوں کے لئے کچھ راجیوں کو ملا کر ایک الگ دیش کی مانگ رکھی یا ایسی مانگ کرنیوالوں کا سمرتھن (حمایت) کیا پر مجھے ایسا لگتا ہے کہ اقبال کے ذہن میں دیش کا بٹوارہ نہیں تھا، بلکہ بھارت کے اندر رہ کر مسلم بہوسنکھیک (اکثریت والے) راجیوں کا ایک مہاسنگھ (فیڈریشن) بنانے کا سپنا تھا۔

بھارت وبھاجن (تقسیم) کے آندولن (تحریک) میں محمد علی جناح تو کافی بعد میں آئے۔ دیش کے بٹوارے کے لئے جناح بھی ذمہ دار نہیں تھے۔ اسکی وجہ نہرو اور پٹیل دوارا کئے گئے پریورتن (تبدیلی) تھے۔ پنجاب کے علاوہ بنگال میں بھی ہندو سکھوں کے علاقے بھارت کے ساتھ ملا دئے گئے اور محمد علی جناح کو جو پاکستان ملا وہ اقبال کی کلپنا (تصور) سے الگ تھا۔ یہ بات غور طلب ہے کہ جس وقت پاکستان بنا اس وقت اقبال جیوت (زندہ) ہی نہیں تھے"۔ ؎۲

جناب رام لعل کا یہ اقتباس سلجھے ہوئے ذہن کی پیداوار سنجیدگیٔ فکر کا آئینہ دار ہے لیکن ایسے لوگ

؎۱ بحوالہ محب وطن اقبال ص ۲۷

؎۲ دھرم یگ ہندی ویکلی، بمبئی، ۹ اکتوبر ۱۹۸۸ء

کم ہیں جن کے طبائع میں ایسی سنجیدگی اور دیانتداری پائی جاتی ہو۔ نتیجہ یہ ہے کہ اقبال کی مفکرانہ، شاعرانہ عظمتوں کو تسلیم کرنے کے باوجود بھی انہیں راندۂ درگاہ کیا جاتا ہے اور جواز یہ پیش کیا جاتا ہے کہ وہی تصورِ پاکستان کے خالق اور تقسیم ہند کے قوی ترین محرک تھے۔ لیکن اقبال کے سلسلے میں یہ غلط فہمی پیدا کرنے والے لوگ ایسے مسلمان ہیں جنہوں نے اقبال کے تئیں اپنی گہری عقیدت ظاہر کرنے کے لئے فکری بصیرت کھودی اور غلط بینی کو راہ دینے میں ذرا بھی تامل محسوس نہیں کیا۔ اقبال مجوزہ پاکستان کے وجود کو موجودہ انگریزی حکومت اور ہندوستان کی ہندو مسلم دونوں قوموں کے لئے مضرت رساں تصور کرتے تھے۔ جناب امین زبیری لکھتے ہیں:

"۱۹۳۵ء میں جبکہ اقبال کے دوست ڈاکٹر ایڈورڈ ٹامسن یہ انتظام کر رہے تھے کہ ان کا انتخاب "آکسفورڈ یونیورسٹی میں رہوڈس کی لکچراری پر ہو جائے تو اس وقت اقبال نے کہا تھا کہ میرے خیال میں: "پاکستان کی اسکیم حکومتِ برطانیہ کے لئے تباہ کن ہوگی"

"ہندو قوم کے لئے تباہ کن ہوگی" اور

"مسلمان قوم کے لئے تباہ کن ہوگی"[1]

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فلسفی اور شاعر اقبال کا یہ نظریہ تھا، خیال تھا یا کسی فقیر کی پیشن گوئی کہ ایک حاکم اور دو محکوم قومیں تباہ ہوئیں اور یہ دونوں قومیں آج بھی تباہی کی طرف بڑھ رہی ہیں۔ ایسی صورت میں اگر اقبال کو پاکستان کے بانیوں میں شمار کیا جائے گا تو انہیں ہدفِ ملامت بننے سے کون روک سکتا ہے لیکن یہ تحقیق و تنقید کے تقاضے کے منافی ہے کہ کسی کا آلِ زندگی کسی کے سر منڈھ دیا جائے۔ اس سلسلے میں سید مظفر حسین برنی کا مندرجہ ذیل اقتباس غور طلب ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"اقبال کے ساتھ ناانصافی ہوگی اگر یہاں اس بحث کا حوالہ نہ دوں کہ اقبال پاکستان کے بانیوں میں سے ایک تھے، حال ہی میں اقبال کے کچھ خطوط دریافت ہوئے ہیں جو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ انڈین یونین (INDIAN UNION) کے اندر ایک ایسی خود مختار ریاست کے حق میں تھے جو پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبہ سندھ اور بلوچستان پر مشتمل ہو جیسا کہ انہوں نے اپنے اس خطبہ صدارت میں واضح

---

[1] ایڈورڈ ٹامسن کی کتاب انلسٹ انڈیا فار فری ڈم مطبوعہ لندن ۱۹۴۰ء ص ۵۸
بحوالہ ماہنامہ شاعر بمبئی اقبال نمبر، ص ۳۰۹

کیا ہے جو ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ئہ کو الہ آباد میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں پڑھا گیا تھا۔ اسی زمانے میں ایڈورڈ تھامسن (EDWORD THAMPSON) نے اقبال کے خطبات "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" پر تبصرہ کرتے ہوئے جو آبزرور (OBSERVER) لندن میں شائع ہوا تھا، ان کے اس تبصرے کو نظریہ پاکستان سے خلط ملط کر دیا، اس پر اقبال نے تھامسن کو لکھا: آپ مجھے نظریہ پاکستان، کا حامی قرار دیتے ہیں مگر پاکستان میرا منصوبہ نہیں ہے۔ میں نے اپنے خطبہ صدارت میں جو تجویز پیش کی تھی، وہ صرف ایک مسلم صوبہ کی تشکیل ہے۔ یعنی ہندوستان کے شمال مغرب میں ایک ایسا صوبہ جس میں مسلمانوں کی اکثریت ہو۔ یہ (نیا) صوبہ میرے منصوبے کے مطابق ہندوستانی وفاق (فیڈریشن) کا ایک حصہ ہوگا۔ جبکہ نظریہ پاکستان میں مسلمانوں کے ایک جداگانہ وفاق کی تجویز رکھی گئی ہے جو براہ راست انگلستان سے مربوط ایک علاحدہ ریاست ہو۔ یہ منصوبہ کیمبرج میں پیدا ہوا اور اس کے خالق یہ سمجھتے ہیں کہ گول میز میں شریک ہونیوالے ہم مسلمانوں نے مسلم قوم کو ہندوؤں کی نام نہاد ہندوستانی قومیت کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھا دیا ہے"۔[1]

اس اقتباس پر تبصرہ کرتے ہوئے سید مظفر حسین برنی آگے لکھتے ہیں:

"ظاہر ہے کہ اقبال نے یہاں چودھری رحمت علی کا حوالہ دیا ہے جنہوں نے ۱۹۳۵ئہ میں ایک کتابچہ لکھا تھا جس کا عنوان تھا PAKISTAN : THE FATHERLAND OF THE NATION. (پاکستان پاک قوم کا وطن) یہ در اصل ایک سیاسی شُغلا تھا جو نرے تخیل پر مبنی تھا۔ اس میں پاکستان، بنگستان، عثمانستان، صدیقستان، فاروقستان، حیدرستان، بلوچستان، صفستان اور نصیرستان وغیرہ کی تخلیق کی بات کی گئی تھی۔ انہوں نے ہندوستان کے آس پاس کے بہت سے سمندروں اور جزیروں کے بھی نئے نام رکھ دئے تھے۔ مثلاً بحرِ عثمانیہ، بحرِ صفیہ، بحرِ مویلا، جزیرۂ عالم، جزیرۂ امین وغیرہ۔ اس وقت

---

[1] سید مظفر حسین برنی، محبِ وطن اقبال، طبع دوم ص ۱۴۰

محمد علی جناح نے بھی چودھری رحمت علی کے نظریہ پاکستان پر سخت تنقید
کی تھی اور اسے ایک طرح سے والٹ ڈسنے (WALT DISNEY) کی ڈریم
لینڈ (DREAMLAND) اور ایچ۔جی۔ویلز (H. G. WELLS) کا کابوس
بتایا تھا"۔ ۱؎

سید مظفر حسین برنی نے اقبال کے فرزند ارجمند جسٹس جاوید اقبال کے خط کا جواب میں فرینک موریس کی کتاب "WITNESS TO AN ERA" ۱؎ کے صفحہ ۸۰ کی طرف ان کی توجہ مبذول کراتے ہوئے محولہ بالا صفحہ سے ایک اقتباس پیش کیا جو اس طرح ہے :

"میں جب کبھی رحمت علی کا ذکر کرتا تھا تو جناح کی بھنویں تن جاتی تھیں وہ رحمت علی کے نظریہ پاکستان کو ڈ بلشین نائٹ میئر (کابوس) نہیں تو کم از کم والٹ ڈسنے (WALT DISNEY) کی ڈریم لینڈ (DREAMLAND) (جنت الحمقاء) ضرور سمجھتے تھے۔ میں سمجھتا ہوں، ان کا یہ ناک بھنوچڑھانا کچھ ایسا تھا جیسے کسی ایسے اناڑی پر ایک ماہر کھلاڑی جھنجھلاتا ہے جو ٹرپ کا پتہ پاس نہ ہوتے ہوئے بھی شو (SHOW) کا اعلان کردے!" ۲؎

یہ بیان اقبال کا ہے اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ چودھری رحمت علی کی پاکستان کے قیام کی اسکیم کے جہاں بہت سارے مسلمان مخالف تھے اقبال اور محمد علی جناح بھی اس کے نکتہ چینیوں میں تھے۔

واقعہ یہ ہے کہ ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ئہ کو الہ آباد میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں اقبال نے جو صدارتی خطبہ دیا اور مسلمانوں کے لئے انڈین یونین کے تحت جس خودمختار ریاست کے حق میں بات کہی، بعض لوگوں نے غلط ڈھنگ سے اس کی تاویلات پیش کیں جن کو بنیاد بنا کر آگے چل کر لوگوں نے اقبال کو پاکستان کے بانیوں میں شمار کرنا شروع کردیا۔ اقبال کو اس کا اندازہ ہوگیا تھا کہ ان کے مقصد اور منصوبے کو لوگ توڑ مروڑ کر پیش کر رہے ہیں چنانچہ انھوں نے اپنے ردعمل کا اظہار کرتے ہوئے اپنے موقف کی وضاحت مختلف مواقع پر کی۔ انہوں نے ۶ مارچ ۱۹۳۴ئہ کو کلکتہ کے راغب احسن کے نام ایک خط میں لکھا :

"اس خط کے ساتھ ایڈورڈ تھامسن (انگلستان کی معروف شخصیت) کے

۱؎ WITNESS TO AN ERA : FRANK MORUOS pp.78-80
بحوالہ محب وطن اقبال ص ۱۴۱

۲؎ محب وطن اقبال ص ۱۴۳

میری کتاب پر تبصرے کی دو کاپیاں منسلک کر رہا ہوں۔ یہ کئی اعتبار سے دلچسپ ہے اور آپ شاید اسے اپنے رسالے میں شائع کرنا پسند کریں گے براہِ کرم دوسری کاپی "اسٹار آف انڈیا" (کلکتہ) کو بھیج دیجئے۔

براہِ کرم یہ بھی دھیان رکھئے کہ یہ تبصرہ نگار میری اسکیم کو "نظریہ پاکستان" سے مخلوط کر رہا ہے۔ میں تو انڈین فیڈریشن میں ایک مسلم صوبہ کی تشکیل کا حامی ہوں جبکہ نظریہ پاکستان میں شمال مغربی ہند کے مسلم صوبوں کی ایک جداگانہ فیڈریشن کی بات کہی گئی ہے جو انڈین فیڈریشن سے الگ اور براہِ راست انگلستان سے مربوط ہوگا۔ اپنے تعارفی کلمات میں یہ وضاحت کرنا نہ بھولئے اور "اسٹار آف انڈیا" کے ایڈیٹر کو بھی اس نکتہ کیطرف توجہ دلائیے"۔[1]

مندرجہ بالا اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال "نظریہ پاکستان" کے نہ تو نظریہ ساز تھے اور نہ حامی تھے۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے لئے ان کی جو تجویز تھی، وہ ان کے الہ آباد والے خطبے سے ظاہر ہے۔ وہی ان کا خواب تھا جو بقول رام لعل پورا نہ ہو سکا اور ہندوستان کی تقسیم ایک دوسری اسکیم کے مطابق ہوئی جس کے مخالف اقبال بھی تھے اور جناح بھی لیکن بد نصیبی یہ ہوئی کہ اقبال کے خطبے کی تعبیر و تفسیر غلط انداز سے کر کے عوام الناس کو مغالطے میں ڈالا گیا۔ پنڈت نہرو نے اعتراف کیا ہے کہ اقبال نظریہ پاکستان کے بانی نہ تھے۔ انہوں نے اپنی کتاب DISCOVERY OF INDIA میں لکھا ہے:

" اقبال پاکستان کے ابتدائی حامیوں میں سے ایک تھے مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے بھی اس نظریہ میں پوشیدہ خطرے کو اور اسکی نامعقولیت کو محسوس کر لیا تھا۔ ایڈورڈ تھامسن نے لکھا ہے کہ ایک گفتگو کے دوران اقبال نے ان سے کہا تھا کہ انہوں نے پاکستان کی حمایت آل انڈیا مسلم لیگ سیشن کے صدر کی حیثیت میں ہونے کی وجہ سے کی تھی مگر انہیں یقین تھا کہ یہ ہندوستان کے لئے عام طور پر، اور مسلمانوں کے لئے خاص طور پر نقصان دہ ہوگا۔ شاید انہوں نے اپنا ذہن بدل دیا تھا۔ یا اس سوال پر انہوں نے پہلے زیادہ غور نہیں کیا ہوگا، کیونکہ اس نے اس وقت تک اتنی اہمیت حاصل نہیں کی تھی۔ ان کا مکمل نظریہ زندگی

---

[1] بحوالہ محب وطن اقبال ص ۱۴۴

نظریہ پاکستان یا تقسیم ہند کے بعد رونما ہونے والی تبدیلیوں سے میل نہیں کھاتا۔ اپنی موت سے چند ماہ پہلے جب وہ بستر مرگ پر پڑے ہوئے تھے، انہوں نے مجھے بلوایا اور میں نے بخوشی ان کی دعوت پر لبیک کہا۔ جب ان سے بہت سارے مسائل پر گفتگو ہوئی تو میں نے محسوس کیا کہ اختلافات کے باوجود ہمارے بہت سے خیالات مشترک ہیں اور ان مسائل میں ان سے نبھانا کتنا آسان ہوگا، وہ کچھ یاد کرنے کے موڈ میں تھے اور ایک موضوع سے دوسرے موضوع کی طرف چلے جاتے تھے، میں زیادہ تر انہیں سنتا رہا اور خود کم ہی بولا۔ میں نے انکی اور ان کی شاعری کی تعریف کی اور مجھے یہ محسوس کر کے بہت خوشی ہوئی کہ وہ مجھے پسند کرتے ہیں اور میرے بارے میں اچھی رائے رکھتے ہیں۔ میرے رخصت ہونے سے ذرا پہلے انہوں نے مجھ سے کہا: "تم میں اور جناح میں کیا بات مشترک ہو سکتی ہے؟ وہ ایک سیاستداں ہیں اور تم ایک محب وطن ہو"[1]

سید مظفر حسین برنی لکھتے ہیں:

"آل احمد سرور کا خیال ہے کہ اقبال نے ۱۹۳۷ء میں نظریہ پاکستان کے بارے میں اپنا خیال تبدیل کر دیا تھا۔ انہوں نے ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو محمد علی جناح کے نام اپنے ایک خط میں لکھا تھا۔ مسلم ہندوستان کے لئے ان مسائل کا حل ممکن بنانے کیلئے یہ ضروری ہے کہ ملک کو دوبارہ تقسیم کیا جائے اور مسلمانوں کے لئے ایک یا ایک سے زیادہ صوبے بنائے جائیں، جن میں ان کی قطعی اکثریت ہو"[2]

یہی نہیں، اس کے بعد محمد علی جناح کے نام ۲۱ جون ۱۹۳۷ء کے ایک خط میں انہوں نے ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے لکھا:

"مسلم صوبوں کا میری مذکورہ بالا تجاویز کی روشنی میں بنایا ہوا ایک علاحدہ وفاق وہ واحد حل ہے جس کے ذریعہ ہم ہندوستان کو پر امن رکھ سکتے ہیں، اور

۱؎ بحوالہ محب وطن اقبال ص ۱۴۵، ۱۴۴

۲؎ بحوالہ محب وطن اقبال ص ۱۴۵

مسلمانوں کو غیر مسلموں کے غلبہ سے بچا سکتے ہیں۔ آخر شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمان، قوم، کیوں نہیں سمجھے جا سکتے جنہیں حق خود اختیاری حاصل ہو جیسے ہندوستان میں اور ہندوستان سے باہر دوسری قوموں کو حاصل ہے "۱ء

برنی صاحب، آل احمد سرور کے محولۂ بالا اقتباسات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" آل احمد سرور صاحب نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اقبال پہلی بار جداگانہ وفاق کا اس خط میں تذکرہ کرتے ہیں اور یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اگرچہ اقبال نے لفظ پاکستان استعمال نہیں کیا مگر ۱۹۳۷ء میں اپنی وفات سے ایک سال سے ذرا پہلے وہ جداگانہ مسلم ریاستوں کی تشکیل کی تجویز کر رہے ہیں جن میں سے ایک شمال مغربی ہندوستان میں اور دوسری شمال مشرق میں ہو۔ آخر میں سرور صاحب کہتے ہیں کہ شاید تھامپسن کے حافظے نے اسے کچھ دھوکہ دیا۔

میرا خیال ہے کہ اقبال کے خطوں سے جو مطلب سرور صاحب نے نکالا ہے۔ وہ اس موضوع پر اقبال کے اندازِ فکر سے مطابقت نہیں رکھتا۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اقبال نے چودھری رحمت علی کے نظریۂ پاکستان کو درخور اعتنا نہ سمجھا اور انہوں نے تھامپسن کے اس تاثر کی تردید کی تھی کہ وہ (اقبال) پاکستان کے حامی ہیں۔ مسئلہ کا نچوڑ اس خط میں آگیا ہے جو اقبال نے ۲۱ جون ۱۹۳۷ء کو جناح کے نام لکھا تھا۔ اب غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اس خط میں بھی شمال مشرقی ہندوستان اور بنگال کے صوبوں کے بارے میں سوچ رہے ہیں کہ وہ خود مختار ہوں اور ہندوستان کے غیر پیوستہ وفاق میں شامل ہوں ورنہ وہ "ہندوستان کی دوسری قوموں کی طرح" کے الفاظ استعمال نہ کرتے

اب دیکھنا یہ ہے کہ ہندوستان میں دوسری قومیں کون سی ہیں؟ سوائے اس کے کہ ہم یہ مان لیں کہ قوموں سے وہ ہندوستان کی دوسری ریاستیں اور صوبے مراد لے رہے ہیں اور یقیناً یہی وہ بات ہے جو اقبال کے ذہن میں تھی۔ خود آل انڈیا مسلم لیگ نے بھی ۱۹۴۰ء میں اقبال کی موت کے دو سال بعد باقاعدہ طور پر وہ تجویز پیش کی جس میں پاکستان کی جداگانہ ریاست کے قیام کا مطالبہ کیا گیا

تھا۔ اس سے اقبال کے واضح موقف کے بارے میں شکوک و شبہات کا
ازالہ ہو جانا چاہئے۔ یہ بات صاف ظاہر ہے کہ پاکستان جس شکل میں وجود
میں آیا، وہ اس کے قطعاً حامی نہ تھے "۔ [1]

یعنی (جیسا کہ جناب رام لعل کا بھی خیال ہے) جو پاکستان بنا وہ اقبال کے خوابوں کی تعبیر نہیں اور اس سلسلے کی مذکورۂ بالا بحث کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اقبال کی ساری کش مکش انسانی بنیادوں پر ہے وہ بہر حال ہندوستان کو خون، خرابے، نفرت اور رقابت کی آگ میں جھلستا ہوا نہیں دیکھنا چاہتے تھے۔ ہندوستان میں امن و سکون اور اتحاد و یک جہتی کی ہر ممکن صورت کے تئیں وہ مخلص تھے اور ہر حال میں ایسی تجویز کے طرفدار کہ ہندوستان کی وحدت بھی برقرار رہے اور اس کے باشندے آزاد ہوں اور آزادی محسوس کریں کسی پر کسی کا بے جا غلبہ اور تسلط نہ ہو۔

اقبال نرے فلسفی نہ تھے۔ وہ شاعر بھی تھے۔ عقل و وجدان کی کشمکش ان کے کلام سے بھی ظاہر ہے:

اسی کشمکش میں گذریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و سازِ رومی کبھی پیچ و تابِ رازی

اس لئے بعید از قیاس نہیں کہ ہندوستانی سیاست میں علی الخصوص اس بحرانی دور میں، بحران کو ختم کرنے کے لئے انہوں نے مختلف زاویۂ نگاہ سے مسئلے کا جائزہ لیا ہوگا۔ عمل اور ردِ عمل پر نگاہ رکھی ہوگی مختلف نتیجے پر پہنچے ہوں گے اور بالآخر کوئی ایک نتیجہ انہیں معقول نیز عملی اور تجربی معلوم ہوا ہوگا۔ یہ طے ہے کہ اقبال زندگی کے آخری دور سے بہت پہلے ہی زندگی کا فلسفیانہ حکیمانہ نظریہ مرتب کر چکے تھے اور مسئلے کے تحلیل و تجزیہ اور حل کا بھی واحد پیمانہ ان کے ساتھ تھا۔ یہاں میری مراد ان کے فلسفۂ خودی سے ہے جو "اسرار و رموز" کی شکل میں مرتب ہو چکا تھا۔ یہ نظریہ انہوں نے پہلے پہل فارسی زبان کے وسیلے سے پیش کیا۔ اردو میں یہ نظریہ بے کم و کاست "ساقی نامہ" میں پیش کیا گیا جس کی تخلیق کا زمانہ ۱۹۳۲ء بتایا جاتا ہے۔ اقبال کے اس نظریہ پر چونکہ بعض اربابِ نقد و نظر نے جرمن مفکر اور شاعر حکیم نطشے کے فسطائی اثرات کی نشاندہی کی ہے اس لئے اقبال کو بھی بہت سارے لوگ فسطائی ذہنیت کا حامل تصور کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انہیں اقبال کے ساتھ قومی یک جہتی کی بات میں بُعد المشرقین یا تضاد نظر آتا ہے۔ مجھے اس سے انکار نہیں کہ اقبال کے فلسفۂ خودی پر نطشے کے اثرات مرتب ہوئے ہیں لیکن اقبال کے نظریۂ مردِ مومن اور نطشے کے نظریۂ فوق البشر (SUPERMAN) میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ اقبال کا نظریۂ خودی روحانی اخلاقی اقدار پر مبنی ہے جبکہ نطشے کا

---

[1] محب وطن اقبال، ص ۱۴۶

نظریہ روحانیت کی خبر بھی نہیں رکھتا۔ اقبال کا عہد فکری اعتبار سے بھی ایسا ہے کہ مغرب کا ایمان روحانی اخلاقی قدروں پر سے اٹھ گیا تھا جبکہ مشرق کا اعتقاد مادیت پر نہیں رہ گیا تھا۔ مغرب کی سیاسی تحریک میں اگر جارحانہ یلغار کا میلان تھا تو مشرق پر فرار کا رجحان غالب تھا۔ اقبال کے نقطۂ نظر سے یہ دونوں میلان ورجحان غلط تھے کیونکہ ایسی صورت میں انسانی اقدار کا ارتقاپذیر ہونا مشکل تھا۔ یہی سبب ہے کہ اقبال روح اور مادے کے درمیان کسی کا کسی پر غلبہ تسلیم نہیں کرتے ان کے نظامِ فکر میں روح اور مادے کا انضمام تخلیقی تصور کے تحت پایا جاتا ہے۔ اس طور اقبال جب اتحاد اور یک جہتی کے مبلغ ہیں تو ان کے سلسلے میں یہ کیسے سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ کثرت میں ارتقاپذیر معنوی وحدت کو پارہ پارہ کرنے کی تلقین کریں گے۔ شاید اسی لئے پنڈت نہرو کے مطابق نظریۂ پاکستان، اقبال کے نظریۂ زندگی سے میل نہیں کھاتا۔ وہ تمام اشیاء و مظاہر میں ایک ہی حقیقت کی جلوہ گری کا اعتراف کرتے ہیں :

دمادم رواں ہے یم زندگی — ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود — کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود
گراں گرچہ ہے صحبتِ آب و گِل — خوش آئی اسے محنتِ آب و گل
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی — عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر — مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر

حقیقت یا اصل سبھوں کی ایک ہے اور یہی حقیقت، حقیقتِ ذاتِ مطلقہ ہے بقول اقبال اس کا ادراک ایک " انا " کے طور پر ہی ممکن ہے۔ انا ایک مخفی توانائی (BINDING ENERGY)[1] ہے جو کائنات فطرت کے مختلف و متضاد عناصر و اشیاء کو وحدت کے دھاگے میں پروئے ہوئے ہے۔ یہی سبب ہے کہ بقول اقبال خدا کو تکرار پسند نہیں۔ اقبال اس صوفیانہ خیال اور قرآن کے نکتے سے متفق ہیں جس میں اللہ ہی کو زمین و آسمان کا نور یا توانائی تصور کیا گیا ہے یعنی "اللّٰہُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ"، اسی روشنی میں وہ "ساقی نامہ" میں فرماتے ہیں :

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں — کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں
من و تو سے ہے انجمن آفریں — مگر عینِ محفل میں خلوت نشیں
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے — یہ سونے میں چاندی میں پارے میں ہے
اسی کے بیاباں اسی کے ببول — اسی کے ہیں کانٹے اسی کے ہیں پھول
کہیں اس کی طاقت سے کہسار چور — کہیں اس کے پھندے میں جبریل و حور

کبوتر کہیں آشیانے سے دور پھڑکتا ہوا جال میں ناصبور

۔یہی آشیانہ مرکز ہے جو محیط بھی ہے۔ تمام اشیاء و مظاہر کا بنیادی مقصد اسی مرکز پر سمٹ جانا ہے اور یہی آرزو اور مقصد کی ہم آہنگی، یک جہتی اور یکسانیت ہے جو وصفِ مشترک کی حیثیت سے صوری اختلافات کے باوجود تمام اشیاء و مظاہر کو داخلی طور پر متحد اور منسلک رکھتی ہے۔ اس لئے 'تو' اور 'میں' کی تکرار نہ صرف یہ کہ بے معنی ہے بلکہ مضر بھی لیکن 'تو' اور 'میں' کا صوری اختلاف بھی معنی خیز ہے کیونکہ انجمن آرائی اسی کے دم سے ہے۔ چنانچہ 'تو' اور 'میں' کی معنی خیز ہم آہنگی کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

اور یہی سبب تھا کہ اقبال نے ہندوستان کے ہندو فرقہ کے ساتھ ساتھ یہاں کے مسلم اور سکھ فرقوں کے وجود پر بھی وکالت کی۔ وہ ہریجن طبقے کے حق خود اختیاری کے بھی حامی تھے۔ یہی نہیں قادیانیت سے اختلاف ہونے کی وجہ سے انہوں نے اسے بھی ایک الگ اقلیت کی حیثیت سے تسلیم کئے جانے کی سفارش کی تھی۔ اگر 'ہم' کی یہ آرزو ہے کہ وہ اپنی فطری آزادی یا آزادی کے حقوق کو استعمال کرتے ہوئے ارتقا کی راہ پر گامزن ہو تو 'تم' اور 'وہ' کی بھی یہی آرزو ہے جو اپنی اپنی جگہ ہم ہی ہیں ———— اور ہر 'ہم' کو اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ جب تک وجود کی ان اضافی حیثیتوں کو تسلیم نہیں کیا جاتا تب تک اتحاد اور یک جہتی کی بات منطقی طور پر کی ہی نہیں جاسکتی اس لئے کہ اتحاد یا یک جہتی اسی صورت میں ممکن ہے جب ہم غیریت یا اختلاف تسلیم کرلیں۔ اور اس اختلاف یا غیریت کو اتنی ہی اہمیت دینی ہوگی جتنی اہمیت ہم خود اپنے وجود کے لئے متعین کرتے ہیں۔ اقبال کا یہ صرف فلسفیانہ نظریہ ہی نہیں تھا بلکہ انہوں نے عمل کے طور پر اپنی شاعری میں اس خیال کو برت کر بھی دکھایا:

آ غیریت کے پردے اک بار پھر اٹھادیں
بچھڑوں کو پھر ملادیں، نقشِ دوئی مٹادیں

انہوں نے جہاں اسلامی تہذیب و تمدن اور افکار و روایات کے تئیں اپنی جذباتی ذہنی وابستگی کا اظہار کیا، وہیں، سکھ، اور بدھ مذہب کے فکری، تہذیبی اور روایتی ورثے کے تئیں بھی پرخلوص انداز میں اپنی عقیدت کا اظہار کیا۔ اس سلسلے میں ان کی نظم "رام"، "نانک"، "سوامی رام تیرتھ"، "گایتری کا ترجمہ آفتاب" وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ شری کرشن کی مدح سرائی بھی انہوں نے والہانہ عقیدت کے ساتھ کی ہے۔ مجھے یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں کہ ہندوستانی فکر و فلسفے کا اثر جس قدر اقبال پر پڑا ہے، اردو کے کسی دوسرے شاعر پر نہیں:

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

میں اصل کا خاص سومناتی

آبا مرے لاتی و مناتی

اقبال ہندوستان کے جغرافیائی احوال وکوائف سے بھی بے حد متاثر ہوئے ہیں اور یہ تاثر حب الوطنی کی نری جذباتیت پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس میں اقبال کے فکری آہنگ کی بازگشت واضح طور پر سنائی دیتی ہے۔ ان کے مخالفین کو بھی اعتراف ہے کہ اقبال نے دورِ اولین میں بعض ایسی نظمیں کہیں جن سے حب الوطنی اور قومی یک جہتی کے جذبے کو تقویت پہنچی لیکن ساتھ ہی مخالفین اس بات پر معترض ہیں کہ قیام یورپ کے دوران ان کے نظریے میں کافی تبدیلی آئی اور انہوں نے وطنیت اور قومیت پر شدید نکتہ چینیاں بھی کیں ــــــ اب اگر اتفاق اور اختلاف کے ان پہلوؤں کو تسلیم کر بھی لیا جائے تو اس سے یہ نتیجہ کہاں مرتب ہوتا ہے کہ اقبال کا دل جذبۂ حب وطن سے خالی اور عقل قومی یک جہتی کے تصور سے کسی زمانے میں منحرف ہو گئی تھی۔ کلیات اقبال (اردو) میرے پیش نظر ہے۔ اس کی اولین نظم "ہمالہ" جہاں ایکطرف عظمتِ وطن کا ترانہ ہے وہیں دوسری طرف سیدھی سادی اور بے ریا زندگی کا ایک حسین خواب بھی پیش کرتی ہے جس کے تانے بانے سے شرفِ انسانیت کا وقار بلند ہوتا ہے اور انسان کی انسانیت، فرشتوں کی معصومیت پر فوقیت اختیار کر لیتی ہے۔

"پرندے کی فریاد" اسی دور کی نظم ہے۔ ایام اسیری کی صعوبتوں کی داستان پر مشتمل ہے۔ یہ بھی اقبال کی کئی دوسری نظموں کی طرح علامتی تمثیلی نظم ہے۔ شاعر جس واقعہ کو قید سے عبارت کر رہا ہے وہ قید فی الحقیقت غلامی ہے اور 'گھر' وطن عزیز ہے۔ کہتے ہیں:

کیا بدنصیب ہوں میں گھر کو ترس رہا ہوں
ساتھی تو ہیں وطن میں، میں قید میں پڑا ہوں

'گھر کو ترس رہا ہوں'، اس لئے کہ گھر پر اغیار کا قبضہ ہو چکا ہے اور غلامی کے احساس نے اسیرِ زنداں کر دیا ہے، لیکن 'ساتھی تو ہیں وطن میں'، بہت ہی معنی خیز ہے کیونکہ ساتھی سے مراد وہ ممالک ہیں جو تدبیر حیات یا نصیب کی یاوری سے غلام نہیں ہیں اور اس کا آخیر بند صوری سطح پر بلا کی تاثیر کے ساتھ ساتھ حسرتناک معنوی آہنگ کا حامل ہے:

جب سے چمن چھٹا ہے یہ حال ہو گیا ہے
دل غم کو کھا رہا ہے غم دل کو کھا رہا ہے
گانا اسے سمجھ کر خوش ہوں نہ سننے والے
دکھے ہوئے دلوں کی فریاد یہ صدا ہے
آزاد مجھ کو کر دے او قید کرنیوالے
میں بے زباں ہوں قیدی تو چھوڑ کر دعا لے

یہ ایک پرندے کی فریاد ہے جو قید میں ہے۔ یہ پرندہ وطن عزیز ہندوستان ہے۔ اہم اور غور طلب بات یہ ہے کہ وطن یہاں ارضی جغرافیائی خطہ نہیں بلکہ روح اور مادے کا ایک مشترک آہنگ ہے، احساس وجذبات اور فکر وعمل کا پیکر ہے۔ دھرتی کے ذرے ذرے میں شاعر کی روح مچل رہی ہے۔ اس طرح اقبال کے حب وطن میں اور دوسرے شعراء کے حب وطن میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ اقبال کا حب وطن کائنات کی ارضی کلیت پر حاوی ہے لیکن علاقائی شناخت کا مسئلہ وطن کے مادی تصور سے منحرف نہیں ہونے دیتا۔ اسی لئے ارضی کلیت کی وحدت کو تسلیم کرنے کے باوجود بھی، ہندی ہونے کا دعویٰ پیش کیا گیا جو روحانی وجدانی خصوصیات کا حامل ہونے کی وجہ سے انفرادیت کے باوجود وجہ اشتراک بھی ہے اس لئے ہندی اور غیر ہندی وطن میں تضاد پیدا ہونے نہیں دیتا۔ "وطن" ایک اضافی واقعیت ہے، محض ارضی کلیت کے ادراک کا وسیلہ ہے۔

"صدائے درد" دور اولین ہی کی ایک کامیاب نظم ہے اور عنوان ہی سے مقصد تخلیق ظاہر ہے۔ اس مقصد کی بازیافت کے لئے ضروری ہے کہ اس پس منظر کو پیش نظر رکھا جائے جو نظم کی تخلیق کا موجب ہوا۔ نظم کا معنوی آہنگ خود ہی اس پس منظر کی طرف رہنمائی کر رہا ہے جہاں وصل رسمی اور قرب ظاہری ہے۔ نفاق اور فراق کی بالادستی ہے۔ ایکتا اور اتحاد پارہ پارہ ہو چکا ہے۔ یک رنگی اور یگانگت اخوت کے بیان سے خالی ہے اس لئے بے کیف و بے معنی ہے۔ پھولوں کے رنگ اپنی جگہ لیکن خوشبوؤں کا آہنگ کوئی الگ ذائقہ نفس تخلیق نہیں کرتا۔ ایسے چمن میں نغمہ پیرائی بے لطف نہیں تو اور کیا ہوگی؟ ایک طرف یہ کیفیت شاعر کو بیکل بنا رہی ہے اس کے دل میں ایسی آگ لگا رہی ہے جو محیطِ آب گنگا سے ہی بجھ سکتی ہے:

جل رہا ہوں کل نہیں پڑتی کسی پہلو مجھے
ہاں ڈبو دے اے محیطِ آب گنگا تو مجھے

تو دوسری طرف وہ 'اختلاطِ موجہ وساحل' سے بھی گھبرا رہا ہے جبکہ قرب کی لذت پہ بھی مٹا جا رہا ہے:

لذت قرب حقیقی پر مٹا جاتا ہوں میں
اختلاطِ موجہ وساحل سے گھبراتا ہوں میں

بظاہر یہاں تضاد ہے لیکن اس تضاد کو اقبال ضروری مانتے ہیں کیونکہ یہ محیطِ کل، کی تخلیقی فعلیت ہے اور علامتی طور پر یہی محیطِ کل، محیطِ آب گنگا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ معنی کی تخلیقی حرکت یا فعلیت کثرت حرف کا واحد سبب ہے۔ اس لئے کثرت وتعدد کو ختم کرنے کے لئے معنوی تنظیم کی ضرورت ہے اور یہ معنوی تنظیم روحانی قدروں سے عبارت ہے، اسی لئے اقبال کہتے ہیں:

لذت قرب حقیقی پر مٹا جاتا ہوں میں
اختلاطِ موجہ وساحل سے گھبراتا ہوں میں

یہی وجہ ہے کہ اقبال نے مندر و مسجد سے کوئی اختلاف نہیں کیا بلکہ دونوں کے خارجی اختلافات و موثرات پر اعتراض کیا ہے:

سچ کہہ دوں اے برہمن گر تو برا نہ مانے
تیرے صنم کدوں کے بت ہو گئے پرانے
اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا
جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے
تنگ آکے میں نے آخر دیر و حرم کو چھوڑا
واعظ کا وعظ چھوڑا چھوڑے ترے فسانے

اس کے لئے اقبال موجودہ مندروں اور مسجدوں کے نظام سے بیزاری کا اظہار کرتے ہوئے ایک ایسے روحانی اخلاقی مرکز کے قیام کی جستجو کرتے ہیں جس کی بنیاد سراسر محبت پر ہو۔ اس کے لئے وہ ایک نیا شوالہ تعمیر کرنا چاہتے ہیں جو مندر و مسجد کی چپقلش سے بالاتر ہو۔ اس کی حیثیت اس میں خانۂ الہام و عرفان کی ہو جو لوگوں کے دلوں میں محبت کی جوت جلا دے چنانچہ اقبال محبت کے فطری اور جبلی جذبے کی کارفرمائی سے ہندوستانی اقوام کے مابین ایک جہتی کی بنیاد ڈالنا چاہتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اس مسئلے کا بنیادی حل صرف محبت سے ہی ممکن ہے۔ وہ کہتے ہیں:

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

محبت کی چنگاری بجھی، دل کی دنیا سونی ہو گئی جس کے نتیجے میں فکر و نظر پر تیرگی مسلط ہو گئی۔ انسانی زندگی کی بنیادی قدریں آنکھوں سے اوجھل ہو گئیں۔ نفرت و حقارت نے روحانیت کے اس عظیم مرکز ہندوستان کی فضا کو مسموم کر دیا۔ جنت نظیر یہ سرزمین جہنم نما بن گئی۔ اس نے اپنا سارا حسن و اثر کھو دیا۔ یہ وطن اور اہل وطن سے محبت کا نتیجہ ہے کہ شاعر ملک و قوم کے امراض پر غائر نظر ڈالتا ہے اور نجات کے لئے نسخۂ کیمیا تجویز کرتا ہے۔

"ہندوستانی بچوں کا قومی گیت" اسی سلسلے کی کڑی ہے جس میں ہندوستان کی حیثیت میں خانۂ الہام و عرفان کی ہے۔ اس کی عظمت اس لئے بھی مسلم ہے کہ ازمنۂ ماضی قریب سے لے کر ماضی بعید تک کے غیر ممالک نے اس عظیم ملک کے تئیں اپنی ذہنی، فکری، عملی، وجدانی ہم آہنگی اور وابستگی کا اظہار کیا۔ حضرت چشتی نے اس زمین پر شمع معرفت روشن کی تو باباگرو نانک نے اس مقدس سرزمین پر وحدت کے ترانے چھیڑے تا تاریوں

اور حجازیوں نے جس کے حسن و کشش پر قربان ہو کر اپنے اپنے ملک کو خیر باد کہہ دیا۔ یہی وہ پیارا وطن ہندوستان ہے۔

اقبال ہندوستان کے علم و حکمت کے بھی بیحد قائل ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ علم و حکمت کی شمع جو اس سرزمین پر روشن ہوئی، اسی سے دوسری قوموں نے روشنی مستعار لے کر اپنے تہذیبی ثقافتی ورثے کو فروغ دیا۔ مادی وسائل کی دولت سے بھی اس کا دامن ہمیشہ مالا مال رہا۔ یہ سرزمین سونا اور ہیرے موتی اگلنے والی سرزمین تھی۔ دوسرے ممالک اسی کی دولت سے مالا مال ہوئے۔ اس کی مٹی میں زر کا اثر تھا۔ شاعر اپنے اس وطن پر فخر کرتا ہے۔

اس نظم کے تیسرے بند میں شاعر ایک بہت ہی اہم نکتہ کی طرف اشارہ کرتا ہے اور وہ ہے، فارس کے آسماں سے ستاروں کا ٹوٹنا:

ٹوٹے تھے جو ستارے فارس کے آسماں سے

پھر تاب دے کے جس نے چمکائے کہکشاں سے

اقبال کا ناسٹالجیائی میلان یہاں غالب ہو گیا ہے۔ اقبال کا اپنے وطن کے سلسلے میں خیال ہے کہ وہ ایران کے بادشاہ "شاہپور" کی نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ اپنے گوتر کے سلسلے میں "سپرو" کو وجہ تسمیہ کے طور پر انہوں نے بیان کیا ہے، اس سلسلے کی دوسری اہم بات یہ ہے کہ ہندوستانی آریہ نسل کا قدیم آبائی تعلق ایران سے ہے جو کسی زمانے میں "آریان" بھی کہلاتا تھا۔ گویا کہ یہ ہندوستانی مٹی کی کشش تھی جو آریہ نسل کو یہاں کھینچ لائی جبکہ ان پر فارس کی زمین تنگ ہو گئی تھی۔ اس بند میں ایک اور اہم نکتے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے:

میرِ عرب کو آئی ٹھنڈی ہوا جہاں سے

اس مصرع میں تلمیحاً حضور اکرم کی ایک حدیث کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اب اقبال کی نظر میں سرزمین ہند کی عظمت و توقیر واقعی اتنی بڑھ جاتی ہے کہ "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" کہنے میں انہیں کوئی تامل نہیں ہوتا اور بجا طور پر وہ فخر کرتے ہیں کہ:

میرا وطن وہی ہے

اس نظم کے آخری بند میں انہوں نے ہندوستانی عوام کو کلیم کے لقب سے نوازا ہے اور کلیم اقبال کی نظر میں نہ صرف ایک جلیل القدر نبی ہیں بلکہ علم و عمل کے پیکر ہیں اور صاحب عصا و ید بیضا بھی ہیں۔ ید بیضا اگر ایک طرف علم کی علامت ہے تو عصا دوسری طرف حرکت و عمل سے عبارت ہے۔ اقبال کی تمام تر شاعری فکر و عمل کی ہم آہنگی کا درس ہے۔ اگر اس نکتے کو ملحوظ نظر رکھا جائے تو یہ سمجھنا مشکل نہیں رہ جاتا کہ شری کرشن اور رام انوج کے تئیں انہوں نے ہدیۂ احترام کیوں پیش کیا اور ان کی شخصیت کو قدیم ہندوستان کا سرمایہ افتخار کیوں تسلیم کیا۔ وشوامتر اور بھرتری ہری سے عقیدت کا بھی سبب یہی ہے۔ اسی بند میں تلمیحاً ایک اور

بات کی طرف اشارہ ملتا ہے، اور وہ یہ ہے :

نوحِ نبی کا ٹھہرا آکر جہاں سفینہ

اسلامی روایات و معتقدات کے مطابق طوفانِ نوح نے جو سیلاب برپا کیا اس میں تمام انسانی آبادی غرقاب ہوگئی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ قدیم آبادی بحر اوقیانوس میں تبدیل ہو چکی ہے۔ کشتیٔ نوح بندگانِ خدا کو لے کر ہندوستان کی طرف بڑھی اور بالآخر ان کی کشتی اسی ملک کے خطے میں کنارے لگی۔

اقبال جس طرح اسلامی روایات کے معاملے میں ضعیف الاعتقاد نہیں اسی طرح وہ ہندو مذہب کے روایتی قصیدہ خواں نہیں رہے۔ ان کا مطالعہ وسیع اور زاویۂ نظر وقیع تھا۔ انہوں نے اسلام اور ہندو مذاہب کے علاوہ دوسرے مذاہب کا بھی مطالعہ کیا تھا لیکن ہر مرحلے میں ان کی تنقیدی میزان اپنی رہی۔ اپنے معیارِ نظر کے مطابق انہوں نے مذہبی فکری روایتی ورثے کی چھان پھٹک کی اور نتائج کی پیش کش میں بیباکی کا اظہار کیا جو ایک طرف اخلاقی جرأت تو دوسری طرف ان کی خود اعتمادی کا مظہر ہے۔ انہوں نے "آفتاب" (ترجمہ گاتیری)، اور "رام" جیسی نظمیں بھی لکھیں اور شائع بھی کرائیں۔ انہیں نظموں کی اشاعت پر فقہائے عصر نے ان پر کفر کا فتویٰ صادر کیا۔ نظم "آفتاب" پہلی بار ۱۹۰۲ء میں "مخزن" میں شائع ہوئی تو اس کے ساتھ شاعر کا درجِ ذیل وضاحتی نوٹ بھی تھا :

> "یہ ایک حقیقت ہے کہ سنسکرت لفظوں کی باریکیوں کا آج کی مروجہ زبان میں ترجمہ کرنا کوئی آسان کام نہیں۔ یہاں اس امر کی وضاحت نہایت ضروری ہے کہ "سوِتور" کے لئے اردو میں کوئی موزوں لفظ ہے ہی نہیں۔ اردو میں عموماً اس کا ترجمہ 'آفتاب' کیا جاتا ہے لیکن اس سے یہاں مراد آسمانوں سے بھی پرے چمکنے والا سورج ہے جو کہ ہمارے اس ارضی سورج کے لئے روشنی کا سرچشمہ اور منبع ہے۔ قدیم قوموں اور صوفیائے اسلام نے بھی خدا کے وجود کو 'نور' کہا ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے "اللّٰہ نور السمٰوات والارض"۔ گاتیری، جو کہ شیرینی اور نغمگی سے بھرپور حرف و صوت کا بے مثل مرقع ہے، تقریباً ناقابلِ ترجمہ ہے۔ ان دشواریوں کے پیشِ نظر اس کا ترجمہ "سوریہ نارائن اپنشد" میں مندرج وضاحت پر مبنی ہے۔ میرے اشعار اچھے ہیں تاہم میری نظم کو 'گاتیری' نہیں کہا جاسکتا۔"[1]

---

[1] بحوالہ محبِ وطن اقبال ص ۹۲، ۹۱

مندرجہ بالا اقتباس کی اہمیت کے پیشِ نظر پوری نظم پیش کی جانی ضروری ہے:

اے آفتاب روحِ روانِ جہاں ہے تو
شیرازہ بندِ دفترِ کون و مکاں ہے تو

باعث ہے تو وجود و عدم کی نمود کا
ہے سبز تیرے دم سے چمن ہست و بود کا

قائم یہ عنصروں کا تماشا تجھی سے ہے
ہر شے میں زندگی کا تقاضا تجھی سے ہے

ہر شے کو تیری جلوہ گری سے ثبات ہے
تیرا یہ سوز و ساز سراپا حیات ہے

وہ آفتاب جس سے زمانے میں نور ہے
دل ہے، خرد ہے، روحِ رواں ہے، شعور ہے

ہے محفلِ وجود کا ساماں طراز تو
یزدانِ ساکنانِ نشیب و فراز تو

تیرا کمال ہستیٔ ہر جاندار میں
تیری نمود سلسلۂ کوہسار میں

ہر چیز کی حیات کا پروردگار تو
زائیدگانِ نور کا ہے تاجدار تو

نے ابتدا کوئی، نہ کوئی انتہا تری
آزادِ قیدِ اول و آخر ضیا تری

آفتاب کے معنوی تناظر کی وضاحت کے باوجود یہی کیا کم ہے کہ گائتری منتر کی طرف ان کی توجہ مبذول ہوئی اس کے اسباب ان کے برہمنی نسلی ریشے میں تلاش کئے جا سکتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی اہم بات ہے کہ انہوں نے جواز کے طور پر قرآن کی عبارت پیش کی اور صوفیائے اسلام کے فکری مایے کی طرف اشارہ کیا۔ اس تناظر میں روایتی طور پر ہمارا یہ کہہ دینا کافی نہیں ہوگا کہ اقبال مذہب کے معاملے میں فراخ دل اور سیکولر ذہنیت کے حامل تھے بلکہ ہمیں تو یہاں تک تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان کے نزدیک معنوی مایے کی اہمیت مسلم تھی خواہ وہ کہیں، کسی شکل میں ملے۔ چنانچہ انہوں نے گائتری کی مخصوص علامت کو ہندو اور اسلام مذہب کے درمیان قدر مشترک کے طور پر قبول کیا۔ گرچہ یہ ایک الگ بات ہے کہ اسلامی تصوف پر عجمی اثرات کی نشاندہی اور تنقید کرنیوالا مفکر اپنے اسلامی شعور کو آریائی اثرات سے محفوظ بھی نہیں رکھ سکا یعنی اختلاط و ارتباط اور انضمام و ہمکاری کے امکانات تو اس کے نسلی اجتماعی لاشعوری مزاج میں شامل تھے۔ لیکن اس کی نوعیت بہرحال معنوی اور تخلیقی ہے

اسی معنوی تناظر میں سمجھی جانے والی ایک دوسری نظم "رام" بھی ہے جو تیسرے دور یعنی ۱۹۰۸ء کے بعد کی تخلیقی کاوشوں میں شامل ہے۔ اقبال اس وقت تک یورپ کے سفر سے واپس آ چکے تھے۔ "بلادِ اسلامیہ" اور "ترانۂ ملی" جیسی نظمیں لکھ چکے تھے۔ وطن کے مادی تصور کا بت یعنی "وطنیت" کے تصور کو توڑ چکے تھے۔ یہ حوالے اس لئے بھی اہم ہیں کہ عام طور سے اقبال کے معترضین کا خیال ہے کہ سفرِ یورپ کے دوران

ان کا جذبۂ حب وطن مجروح ہوا۔ اور انھوں نے ملی سیاست میں اپنی فکری پناہ ڈھونڈ لی۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر انہوں نے سیاست ملی کو گوشۂ عافیت سمجھ لیا اور اپنی سابقہ فکری روایات سے منحرف ہو گئے تو اب "رام" اور "نانک" جیسی نظموں کے محرک اسباب کیا تھے؟ اس میں بھی "رام" کا وہ اسلوب جس نے کفر کے فتوے کے لئے جواز کا کام کیا۔ لطف کی بات یہ بھی ہے کہ قیام یورپ کے دوران انہوں نے سوامی رام تیرتھ، کا مدحیہ مرثیہ بھی لکھا جو عصر ساز ہندو مصلح سوامی ووِیکانند کے معنوی شاگرد تھے اور ان کا مقصد بھی ہندو کلچر کی تبلیغ واشاعت کرنا تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ اقبال کے معاصرین میں ایک نمایاں حیثیت واہمیت کے حامل تھے اور ان سے اقبال کے ذاتی مراسم بھی تھے۔ اس نظم میں انہوں نے سوامی جی کو "شاہد مستور" بھی کہا۔ بہر حال ہم پہلے اقبال کی متنازع اور مشہور نظم "رام" کا مطالعہ کرتے چلیں اپنی کیفیت وکمیت اور اہمیت کے اعتبار سے لازم ہے کہ پوری کی پوری نظم پیش نظر رکھی جائے:

لبریز ہے شراب حقیقت سے جام ہند — سب فلسفی ہیں خطۂ مغرب کے رام ہند
یہ ہندیوں کے فکر فلک رس کا ہے اثر — رفعت میں آسماں سے بھی اونچا ہے بام ہند
اس دیس میں ہوئے ہیں ہزاروں ملک سرشت — مشہور جن کے دم سے ہے دنیا میں نام ہند
ہے رام کے وجود پہ ہندوستاں کو ناز — اہل نظر سمجھتے ہیں اس کو امام ہند
اعجاز اس چراغ ہدایت کا ہے یہی — روشن تراز سحر ہے زمانے میں شام ہند

تلوار کا دھنی تھا شجاعت میں فرد تھا
پاکیزگی میں جوش محبت میں فرد تھا

اقبال پر صادر کئے جانے والے فتوے کے سلسلے میں عبدالمجید سالک لکھتے ہیں:

"یہ وہ زمانہ تھا جب ترکِ موالات کے بعد ہندوؤں میں شدھی اور سنگٹھن کا جوش وخروش برپا تھا اور مسلمان اس کے جواب میں تبلیغ وتنظیم کے ادارات منظم کر رہے تھے! پھر سلطان ابن سعود کی تطہیر حجاز کے غلغلے نے ہندوستان میں مسلمانوں کو دو مذہبی کیمپوں میں تقسیم کر رکھا تھا، سلطان ابن سعود کے حامیوں اور مخالفوں کے درمیان سخت کشمکش ہو رہی تھی، دونوں طرف کے علماء نے تکفیر کا ہنگامہ برپا کر رکھا تھا، علامہ اقبال سلطان ابن سعود کی حمایت میں بیان دے چکے تھے اور بدعتی علماء ان کے خلاف خار کھائے بیٹھے تھے، اتنے میں ایک خوش طبع مسلمان کو دل لگی سوجھی، اس نے ایک استفتاء

مرتب کر کے مولانا ابو محمد سید دیدار علی شاہ خطیب مسجد وزیر خاں لاہور کو بھیجدیا یہ صاحب اپنے شوق تکفیر کے لئے بیحد مشہور تھے، چنانچہ متعدد اکابر مسلین کو کافر بنا چکے تھے۔ اس خوش طبع مسلمان نے اپنا نام "پیرزادہ محمد صدیق سہارنپوری" تجویز کیا اور یہ استفتار لکھا"۔[۱]

اور وہ استفتار اس طرح لکھا گیا، ملاحظہ ہو:

"کیا فرماتے ہیں علمائے دین اور حامیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ ایک شخص اشعار میں آفتاب کو خدائی صفات کے ساتھ متصف کرے اور اس سے مرادیں طلب کرے، آخرت پر یقین نہ رکھے، حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر پیغمبر سے استہزا کرے، علمائے کرام اور پیران عظام پر آوازے کسے اور انہیں برے خطابات سے یاد کرے، ہندوؤں کے ایک بزرگ کو جسے وہ خدا کا اوتار مانتے ہیں، "امام" اور "چراغ ہدایت" کے الفاظ سے یاد کرے اور اس کی تعریف میں رطب اللسان ہو۔ کیا ایسا آدمی اسلام پر ہے یا کفر پر؟ اس کے ساتھ لین دین، نشست برخاست اور ہر طرح کا مقاطعہ کرنا جائز ہے یا ناجائز اور نہ کرنے والوں کے متعلق کیا حکم ہے؟ بینوا و توجروا۔

المستفتی پیرزادہ محمد صدیق سہارنپوری"۔[۲] اس کے جواب میں فتویٰ جو صادر کیا گیا، وہ اسطرح ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسم پروردگار اور یزدان عرفاً مخصوص ذات جناب باری ہے اور اوتار ہنود کے نزدیک خدا کے جنم لینے کو کہتے ہیں، اندریں صورت یزداں اور پروردگار آفتاب کو کہنا صریح کفر ہے علیٰ ہذا خدا کے جنم لینے کا عقیدہ بھی کفر اور توہینِ موسیٰ علیہ السلام بھی کفر اور توہینِ بزرگان دین فسق لہذا جب تک ان کفریات سے قائل اشعار مذکور توبہ نہ کرے، اس سے ملنا جلنا تمام مسلمان ترک کر دیں ورنہ سخت گناہگار ہوں گے۔ ابو محمد دیدار

۱۔ ذکر اقبال ص ۱۲۸-۱۲۷

۲۔ ذکر اقبال ص ۱۲۹

علی الخطیب فی مسجد وزیر خاں المرحوم "۔[۱]

اقبال مسلمانوں کے رویے سے بے خبر نہ تھے۔ ان کے ذہن میں یہ بات تھی کہ ایسی نظموں کی اشاعت سے بعض مسلمان طبقے میں ان کے خلاف ردعمل کا اظہار ہوگا۔ یہی وجہ تھی کہ انہوں نے "آفتاب" کی اشاعت وضاحتی نوٹ کے ساتھ کرائی۔

حالات وواقعات سے ظاہر ہے کہ جہاں ایک طرف اقبال کے مداحوں کی کثرت تھی وہیں دوسری طرف ان کے مخالفین کی بھی بہتات تھی۔ اقبال نے بعض اکابر اسلام تک کو نہیں بخشا تھا۔ ان کی علمی فکری بصیرت نے انہیں خود اعتمادی کی ایسی قوت بخشی تھی کہ وہ مروجہ روایات ونظریات سے نہ صرف انحراف کریں بلکہ ان کی بنیادوں پر ضرب لگائیں۔ اس طرح روایات کا بت توڑنے کے معاملے میں نہ صرف یہ کہ وہ اپنے عہد کے ایک عظیم بت شکن تھے بلکہ آزر شکن بھی اور یہ ان کی آزر شکنی ہی تھی کہ محی الدین ابن العربی، عبدالکریم الجیلی شیخ فریدالدین عطار، خواجہ حافظ اور ایسے ہی دوسرے اسلامی حکماء، صوفیہ، فقراء اور شعراء کی قائم کردہ فکری، تہذیبی، روایات ہی کی تنقید انہوں نے جارحانہ انداز میں نہیں کی بلکہ بانیانِ مدرسۂ فکر ونگاہ تک پر اپنی پوری قوت کے ساتھ حملہ کیا۔ اس کے باوجود بھی اس بحرانی عہد میں ایسے علماء اور دانشور موجود تھے جنہوں نے کفر کا فتویٰ صادر کئے جانے کے بعد اقبال کی جانب سے دفاعی مورچہ سنبھالا۔ بقول عبدالمجید سالک:

> "اس فتوے پر ملک بھر میں شور مچ گیا۔ مولوی دیدار علی پر ہر طرف سے طعن وملامت کی بوچھار ہوئی۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے "زمیندار" میں اس جاہلانہ فتوے کی چیتھاڑ کردی۔ خود "زمیندار" نے فتوے پر تبصرہ کیا، ایک گمنام مقالہ نگار (غالباً چودھری محمد حسین، ایم۔اے) نے ایک مدلل مضمون میں اس فتوے کا جواب دیا یعنی اشعار منقولہ کے ایک ایک لفظ پر بحث کرکے ثابت کیا کہ ان سے ہرگز کفر کا شائبہ تک پیدا نہیں ہوتا۔ مولوی دیدار علی کی اس حرکت سے تمام علمائے اسلام کے اجتماعی وقار کو سخت صدمہ پہنچا کیونکہ مسلمانوں کے تمام طبقات کے عالم وعامی، قدیم تعلیم یافتہ اور جدید پڑھے ہوئے لوگ علامہ اقبال کو نہایت مخلص مسلمان، عاشق رسول، درد مند ملت، حامیٔ دین اسلام تسلیم کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اگر ہمارے علماء کے نزدیک اقبال جیسا مسلمان بھی کافر ہے تو پھر مسلمان کون ہے"۔[۲]

۱؎ ذکر اقبال ص ۱۲۹ ۲؎ ذکر اقبال ص ۱۳۰

اقبال مخلص مسلمان، عاشقِ رسول اور دردمندِ ملت تھے اور صاحبانِ فکر ونظر نے یہ بات تسلیم کی جب کہ آفتاب، اور 'رام' جیسی نظمیں پیش نظر تھیں۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ہندو کے اکابر مذہبی پیشوا اور صالح فکری روایات کے وہ حضرات بھی معتقد تھے جنہوں نے اس چپقلش میں اقبال کی طرفداری یا اپنی فکری دیانتداری کا اظہار کیا۔ اس طور پر ظاہر ہے کہ مسلمان طبقوں کی چپقلش روایات و تفکر کی چپقلش تھی۔ ایسا ہر عہد میں ہوتا بھی رہا ہے اس لئے یہ بات حیرت انگیز نہیں لیکن یہ بات بہرحال حیرت انگیز ہے کہ اقبال کی اسلام پسندی کو ہندوازم کا مخالف تصور کیا جائے اور ہندو تہذیب و روایات کی فکری مایہ داری کے اعتراف پر انہیں کافر قرار دیا جائے اقبال نے عظیم مفکروں اور صوفیوں، سنتوں کی طرح اس سلسلے میں ذہنی کرب جھیلا اور اس کرب کا اظہار تیکھے سروں میں کیا ؎

زاہد تنگ نظر نے مجھے کافر جانا
اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلمان ہوں میں

اقبال نے الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیل جدید کی جو فکری کاوش کی، وہ روایتی اذہان پر بار گراں ثابت ہوئی اور ہندوستان کے ہندو مسلمان دونوں روایتی طبقے نے اقبال کے سلسلے میں بیجا مخالفت کا رویہ اختیار کیا لیکن اقبال قومی مایۂ شعور کے مفکر اور شاعر تھے، اس اختلاف سے ان کی صحت پر کیا اثر پڑ سکتا تھا۔ مذاہب عالم اور علوم متداولہ پر شدید گرفت ہونے کی وجہ سے ان کی خود اعتمادی کو زور ملا اور انہوں نے تمام تر اختلافات کے باوجود اپنے مشن کو جاری رکھا۔ اسلام کے مطالعے نے جدید علمی اور عملی آفاق کے تناظر میں مذاہبِ عالم کے صالح فکری عناصر کو ان کی روح سے ہمکنار کر کے ایک نظامِ معنی کی صورت میں مرتب کر دیا۔ یہ محض تجریدی تفکر کی شاعرانہ ترسیل ہی نہیں بلکہ عملی اور تجربی تعبیر بھی ہے۔

اقبال مذہب پسند واقع ہوئے تھے لیکن ان کی مذہب پسندی روایتی نہ تھی کیونکہ روایتی طور پر جو لوگ مذہب پسند ہوتے ہیں، ان کی ذہنیت محدود ہوتی ہے، وہ اپنی روایتی نظر سے مذاہب کی آفاقیت اور عالمگیریت کو نہیں دیکھ پاتے بلکہ اس پر اپنی کج بینی کے پردے ڈال دیتے ہیں جس کے نتیجے میں مذہب بھی محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ خدا، اس کی کتاب اور اس کا رسول بھی کسی خاص ملت، کسی خاص علاقائیت اور کسی خاص عہد تک محدود ہو جاتا ہے اور یہی اضافی حدود ہوتے ہیں جو اختلاف و افتراق کے لئے جواز بن جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں ایک مذہبی گروہ یا جماعت دوسری مذہبی جماعت کو تنگ نظری اور تعصب کی عینک سے دیکھتی ہے لیکن مصلح اور مفکر کی تربیت یافتہ جماعت حرف وصوت کے ساتھ ساتھ روح کے معنوی آہنگ اور نیرنگ کو ایک وحدت کی صورت میں قبول کرتی ہے اور اسی معیار سے معاملات و مسائل کی تحقیق و تدقیق کرتی ہے۔ اس طرح حرف و صوت کی

تنگنائے سے معنی کی بیکرانی تک زمانی مکانی تسلسل کا امکان روشن ہوجاتا ہے اور خارجی ظہور کی تمام جہتیں داخلی معنوی وحدت اختیار کرلیتی ہیں۔

دنیا کا کوئی مذہب خواہ وہ قدیم ہو یا جدید کسی خاص جغرافیائی خطے کی انسانی آبادی کے لئے نہیں آیا بلکہ دنیا کے تمام انسانوں کے لئے آیا اس طرح تمام مذاہب انسانی قومی ورثہ سمجھے جاسکتے ہیں۔ جہاں تک رد وقبول کا معاملہ ہے تو یہ جبری نہیں بلکہ قدری معاملہ ہے اور یہی سیاسی اصطلاح میں رواداری ہے یعنی مذہب کسی پر لادا یا تھوپا نہیں جاسکتا کیونکہ خدا بھی ایسا نہیں کرتا اور اسلام نے بھی اس کی اجازت نہیں دی۔ خوبیوں اور خامیوں کا اعتراف کرنا عین حق ہے اور عین اسلام بھی۔ خوبیاں اور خامیاں خواہ انسانی طبقے سے تعلق رکھتی ہوں یا غیر انسانی طبقے سے چنانچہ جب یہ چیز انسانوں میں تلاش کی جائے گی تو اس کے ساتھ اس کی چھان پھٹک فعل عبث ہے کہ وہ انسان کس مذہب، کس علاقے اور کس قوم سے تعلق رکھتا ہے۔ کسی نسلی امتیاز یا عمر کی طوالت کے سبب بھی انسان بزرگی سے متصف قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔ اسے بزرگی، عظمت اور اہمیت اس وقت عطا ہوتی ہے جب وہ صالح عمل کا ترجمان اور نمائندہ خودی بن جاتا ہے۔ اس کی خودی تکمیل پذیر ہوجاتی ہے۔

اقبال وہ مفکر شاعر ہیں جنہوں نے زندگی کی اعلیٰ قدروں کی جستجو عالم انسان ہی میں نہیں عالم حیوان میں بھی کی ہے۔ شاہین کی علامت سے اس کی توضیح وتصریح کی جاسکتی ہے۔ پھر رام، میں امام ہند ہونے کی صلاحیت کیوں نہیں ہوسکتی جب ان کی ذاتِ بابرکات شجاعت ومحبت کا عملی پیکر قرار دی گئی ہے اور ایسا کرنا نہ صرف یہ کہ ایک مفکر کی فکری دیانت داری کے باعث تھا بلکہ یہ اس وقت کی سیاسی سماجی ضرورت بھی تھی جس کا پورا کرنا بیحد ضروری تھا۔ چنانچہ اقبال نے ایسی نظمیں لکھنے کے بعد جن سے ان کی اسلام پسندی اور ملت پروری ظاہر ہوتی ہے، دوسرے مذاہب کے مذہبی رہنماؤں پر بھی پوری شیفتگی اور شگفتگی کے ساتھ نظمیں لکھیں۔ رام، اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے اور قابلِ غور امر یہ ہے کہ یہ شاعری کے تیسرے دور سے متعلق ہے جسے عام طور پر اسلامی دور سمجھا جاتا ہے۔

اقبال نے واعظ کے وعظ سے اسلام کی حقیقت کو نہیں سمجھا تھا۔ اسلامیات کا مطالعہ انہوں نے قلب کی گہرائی اور نظر کی پہنائی کے ساتھ کیا تھا اور اسی مطالعے نے وہ شعور عطا کیا تھا کہ مختلف اقوام کے مابین اتحاد و اتفاق کی کیا اہمیت ہے اور انسانوں میں اس جذبے کی بیداری کس قدر ضروری ہے؟ سید مظفر حسین برنی کے مطابق قومی اتحاد کا جذبہ بیدار کرنے اور اسے باقی رکھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مختلف زاویوں کے ماننے والوں میں دوسرے فرقوں اور مذہبوں کے رہنماؤں اور مذہبی شخصیتوں کے لئے عزت واحترام کا جذبہ پیدا ہو۔

اقبال نے اردو ادب میں ایک نئی روایت کا آغاز کیا۔ انہوں نے ہندوستانی سنتوں اور مذہبی رہنماؤں پر نظمیں لکھیں۔ انہی سلسلے کی ایک کڑی "گرونانک" بھی ہے۔ اس نظم میں اقبال نے گرونانک کے نظریۂ توحید کو سراہا ہے اور اسی نظم میں ذیلی طور پر مہاتما گوتم بدھ کو بھی خراج عقیدت پیش کیا ہے۔

مہاتما گوتم بدھ کے سلسلے میں اقبال نے افسوس ظاہر کیا ہے کہ ان کے ہم وطنوں نے گوتم بدھ کی تعلیمات کو فراموش کر دیا ہے۔ اقبال نے اس پر اپنے غم و غصہ کا اظہار کیا ہے۔ انہوں نے اس پر بھی افسوس ظاہر کیا ہے کہ اس ملک میں اچھوتوں کی حالت دگرگوں اور قابل رحم ہے اور ان کے لئے انسانی ہمدردی اور یگانگت کے جذبے کا عام طور پر فقدان ہے:

قوم نے پیغام گوتم کی ذرا پروا نہ کی — قدر پہچانی نہ اپنے گوہر یک دانہ کی
آہ بد قسمت رہے آوازِ حق سے بے خبر — غافل اپنے پھل کی شیرینی سے ہوتا ہے شجر
آشکار اس نے کیا جو زندگی کا راز تھا — ہند کو لیکن خیالی فلسفہ پر ناز تھا
شمعِ حق سے جو منور ہو یہ وہ محفل نہ تھی — بارشِ رحمت ہوئی لیکن زمیں قابل نہ تھی
آہ شودر کیلئے ہندوستاں غم خانہ ہے — دردِ انسانی سے اس بستی کا دل بیگانہ ہے
برہمن سرشار ہے اب تک مئے پندار میں — شمعِ گوتم جل رہی ہے محفلِ اغیار میں
بتکدہ پھر بعد مدت کے مگر روشن ہوا — نورِ ابراہیم سے آزر کا گھر روشن ہوا

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

یہاں یہ امر قابل لحاظ ہے کہ ہندوستان کی سرزمین، وجدانی، روحانی اور اخلاقی اقدار کے امکان کو ہمیشہ اپنے دامن میں سمیٹے رہی۔ امکانات سیلِ لمحات کی حرکات سے رونما بھی ہوتے رہے لیکن منطقی اور خیالی فلسفے نے اس کی قدر نہ پہچانی۔ روحانیت اور وجدانیت کی تحلیل، تجزیہ اور توجیہہ بے روح مادی اصول کے تحت کی گئی اور اس فلسفیانہ طریقہ کار کو اصل علم تصور کیا گیا۔ اسی فلسفے کی غلط بینی تھی جس نے انسان سے سوز و سازِ دل چھین لیا۔ شودروں، اچھوتوں اور چھوٹی ذاتوں کے لئے جنت نظیر ہندوستان، جہنم بن گیا۔ انفرادیت کے غیر مہذب اور لایعنی شعور نے توحید کی معنوی اہمیت اور تخلیقی، تعمیری افادیت کی قدر و قیمت نہیں پہچانی۔ مہاتما بدھ کا الٰہیاتی تفکر اور ان کا تجربی علم، علامہ اقبال کے مطابق عام انسانوں کے لئے مداوائے رنج و الم تھا۔ اس کی حیثیت اس شمع کی تھی جس کی روشنی زندگی کے اندھیروں

ل محب وطن اقبال ص ۱۰۶

کو کافور کر سکتی تھی لیکن افسوس کہ یہ شمع، محفل اغیار میں جل رہی ہے۔ یعنی بدھ مذہب بنیادی طور پر ہندوستان میں پیدا ہوا لیکن اس کے ماننے والے غیر ہندوستانی ہیں۔ یہ ہندوستانیوں کا ثقافتی ورثہ تھا جس سے ہندوستانیوں کو فیضیاب ہونا چاہئے تھا لیکن وائے نصیب کہ اس سے غیر ہندوستانی نے فیض حاصل کیا لیکن پھر شمع توحید پنجاب میں روشن ہوئی۔ نانک نے وحدت کے گیت گائے لیکن افسوس کہ آج نانک کی بانی بھی صدا بہ صحرا ثابت ہو رہی ہے۔

ایکتا، اتحاد یا یکجہتی کا تصور اقبال کے یہاں روایتی شاعروں کی طرح جذباتی رنگ و آہنگ پر مبنی نہیں۔ اس کی فلسفیانہ تاویل اور حکیمانہ تعبیر و تفسیر اور توجیہہ ممکن ہے۔ ان کا یہ فکری عقیدہ اور نظری میلان ان کی تمامتر شاعری میں جوئے شیر کی طرح جاری و ساری ہے۔

ہندوستان شروع ہی سے مختلف اقوام و ملل اور مذہب و فرقہ کے ماننے والے لوگوں کا ملک رہا ہے۔ اس کی عظمت و حرمت اور تقدس کا راز اس کا آپسی اتحاد، میل جول اور رواداری و ہم آہنگی ہے۔ یہ صرف نظری اور علمی معاملہ نہیں کہ اختلاف سے کسی قوم کا شیرازہ بکھر جاتا ہے بلکہ یہ عملی اور تجربی معاملہ بھی ہے اور ہندوستان کی تاریخی روایات میں اس کے ثبوت موجود ہیں۔ صدائے درد، دردِ دل کی پکار معلوم ہوتی ہے۔ دل کی تڑپ، سینے کی جلن انہیں جس ناسٹالجیائی کیفیت میں مبتلا کرتی ہے، اسے روزنِ دل سے جھانک کر دیکھنا چاہئے۔ مناسب ہے کہ ایک بار پھر تصویر درد دیکھی جائے:

جل رہا ہوں کل نہیں پڑتی کسی پہلو مجھے
ہاں ڈبو دے اے محیط آب گنگا تو مجھے

سرزمیں اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے
وصل کیسا یاں تو اک قرب فراق انگیز ہے

بدلے یک رنگی کے یہ ناآشنائی ہے غضب
ایک ہی خرمن کے دانوں میں جدائی ہے غضب

جس کے پھولوں میں اخوت کی ہوا آئی نہیں
اس چمن میں کوئی لطف نغمہ پیرائی نہیں

دردِ دلِ اقبال کی صدا اگرچہ یہاں بھی تصویر کی شکل میں ابھر کر سامنے آگئی ہے اور آج جبکہ اقبال کو گزرے ہوئے آدھی صدی گزر چکی ہے بجائے دھندلانے کے یہ تصویر اور بھی واضح ہو گئی ہے، اس کے نقوش اور بھی واضح ہو گئے ہیں، جیساکہ اشعار کی معنوی کیفیت اور ہمارے عہد کی موجودہ سیاسی، سماجی نوعیت اور حالات کے موازنے اور مقابلے سے معلوم ہوتا ہے لیکن اقبال نے جہاں اپنے دردِ دل کو صدا کے لئے زبان عطا کی، وہیں الگ سے اپنے درد کی تصویر بھی کھینچی۔ ہم ان کی نظم "تصویر درد" سے چند اشعار دیکھیں جن میں انہوں نے موجودہ صورت حال پر ہی روشنی نہیں ڈالی بلکہ مستقبل کے امکانات کی بھی جھلکیاں اپنے آئینۂ وجدان میں دیکھیں اور برادرانِ وطن کے لئے اسے محسوس پیکر میں پیش کرنے کی کامیاب کوشش کی۔ ہم یہ سمجھ لیں کہ اس

کا زیر و بم ہمارے لئے نغمۂ جانفزا نہیں بلکہ ایک درد مند انسان، ایک محب وطن شاعر اور ایک عظیم مصلح و مفکر کے کرب و اضطراب کا معنوی آہنگ ہے جو ہمارے شعور و احساس سے ہمکنار ہو کر ہندوستانی قوم کی حالت زار کا ایسا تصویر خانہ بن جاتا ہے جس پر ہمارے لئے گریہ و ماتم کرنے کے سوا کوئی چارہ دکھائی نہیں دیتا۔ یہ الگ بات ہے کہ اس گریہ و ماتم سے ہماری اور ہمارے ملک کی تقدیر بن اور سنور نہیں سکتی جب تک ہم اپنے فکر و عمل کی اصلاح کر کے ملک و قوم کی اصلاح کے سلسلے میں مثبت اقدام نہ کریں۔

نہیں منت کشِ تاب شنیدن داستاں میری — خموشی گفتگو ہے بے زبانی ہے زباں میری
اٹھائے کچھ ورق لالے نے کچھ نرگس نے کچھ گل نے — چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستاں میری
مرا رونا نہیں رونا ہے یہ سارے گلستاں کا — وہ گل ہوں میں، خزاں ہر گل کی ہے گویا خزاں میری

مری بگڑی ہوئی تقدیر کو روتی ہے گویائی — میں حرفِ زیرِ لب شرمندۂ گوشِ سماعت ہوں

مجھے راز دو عالم دل کا آئینہ دکھاتا ہے — وہی کہتا ہوں جو کچھ سامنے آنکھوں کے آتا ہے

اثر یہ بھی ہے اک میرے جنونِ فتنہ ساماں کا — مرا آئینۂ دل ہے قضا کے راز دانوں میں
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
وطن کی فکر کر ناداں مصیبت آنیوالی ہے — تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
ذرا دیکھ اس کو جو کچھ ہو رہا ہے ہونیوالا 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
یہی آئینِ قدرت ہے یہی اسلوبِ فطرت ہے — جو ہے راہِ عمل میں گامزن محبوبِ فطرت ہے
پرونا ایک ہی تسبیح میں ان بکھرے دانوں کو — جو مشکل ہے تو اس مشکل کو آساں کر کے چھوڑوں گا
دکھا دوں گا جہاں کو جو مری آنکھوں نے دیکھا ہے — تجھے بھی صورتِ آئینہ حیراں کر کے چھوڑوں گا

اور یہ واقعہ ہے کہ اقبال نے جو دیکھا اور جو محسوس کیا، وہ ہم وطنوں کو بھی دکھانے اور محسوس کرانے کی کوشش کی۔ دیکھنے والوں نے دیکھا اور سمجھنے والوں نے سمجھا بھی۔ جو کور نظر تھے، نہ دیکھ سکے۔ جن کا دل درد

کی لذت سے محروم تھا، وہ نہ سمجھ سکے لیکن آج بھی اہل فہم و فراست اور صاحب ادراک و بصیرت اور صاحب دل اور صاحب احساس کو اقبال کی باتیں حیرت و استعجاب میں ڈالنے کے لئے کافی ہیں۔ اگر ہم آج بھی نہ چونکے، آج بھی نہ سنبھلے تو ہماری بدنصیبی ہے اور اس بدنصیبی کو دور کرنے کے لئے اب کوئی پیغمبر، کوئی اوتار نہیں آنے والا۔

●●

اقبال قومی یک جہتی کی علامت

ہم نے اپنے مقالے کے تمہیدی باب میں یہ بتایا کہ کسی بھی شخصیت کی تعمیر میں تنہا اس کا ماحول کافی نہیں ہوتا کیونکہ کوئی بھی شخصیت ایک واقعہ ہوتی ہے اور کوئی بھی واقعہ انگنت دوسرے واقعات کے حدود سے اپنے حدود کا تعین کرتا ہے۔ ہم نے یہ بھی بتایا کہ ہر واقعہ ایک کثیر الجہت نامی سیال صورت ہوتا ہے۔ یہ صورتِ حال اپنے گرد و پیش کے انگنت واقعات کے ساتھ ان کی مناسبت سے اپنی روِیہ جاتی تعمیر کرتی ہے جس تعمیر میں اگر ایک طرف اس کا ماحول اس کی مدد کرتا ہے تو دوسری طرف اس کا نسلی لاشعور، اعیانی لاشعوری محرکات، شخصی انفرادی رویہ جات، اکتسابی شعور سب عضویاتی نامی ہمکاری سے ایک ایسا (PATTERN)، یا سانچہ بناتے ہیں یا ایک ایسا نقاب کاڑھتے ہیں جو سانچہ یا نقاب اس کی شخصیت کہلاتا ہے اپنے اس خیال کی تائید میں ہم نے عصری نفسیاتی تحقیقات کے نتائج کو سامنے رکھا۔ جونگ (JUNG) کے نسلی لاشعور کے تصور کو بنیاد بنایا اور ڈاکٹر تھلما موس (THELMA MOSS) کے نظریۂ فوق الشعور کو بنیاد بنایا۔ پھر ہم نے اقبال کے اکتسابی شعور، اجتماعی لاشعور اور نسلی لاشعور کے رشتے تلاش کئے اور یہ بتایا کہ اقبال کی شخصیت کی تعمیر میں برہمنی آریائی نسلی لاشعور، اسلامی اجتماعی لاشعور اور عصری اکتسابی شعور اور عصری ماحولیاتی ذہنی فکری عادات کی کارفرمائی پائی جاتی ہے۔ ان عناصر کی ہمکاری سے جو قوی ترین نتیجہ برآمد ہو سکتا ہے، وہ نتیجہ ایک ایسی ذہنی ساخت ہے جس میں دروں بینی کی بنیاد پر ایک روحانی مثالیت پسندی کے ساتھ سائنسی عقلیت پسندانہ ارتقائی میلان جس کا غالب جھکاؤ آفاقی یک جہتی GRAND UNIFICATION کی طرف ہوا۔ اس لئے اقبال کی شخصیت کی تعمیر کے عناصر کی تحقیق اور تحلیل کی بنیاد پر ایک طرف تو دوسری طرف ان کے وجودی واقعے کی تاریخ یعنی شیخ صالح کی ایرانی صوفی بزرگ کے ہاتھوں پر تبدیلئ مذہب اور ان بزرگ کی لڑکی کے ساتھ عقد، آریائی

برہمن اور صوفی ایرانی نسل کی پیوند کاری کی بنیاد پر یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اقبال تک پہنچتے پہنچتے اس نسلی پیوند کاری کا نتیجہ ایک بالغ نظر، وسیع الذہن شخصیت کی تعیین کرسکتا تھا، جو اقبال کی صورت میں ہمارے سامنے آگئی ہے۔ اس لئے اقبال کی شخصیت میں ایک جہتی کا جمالیاتی محرک کافی قوی ہو گیا۔ عملی زندگی میں فلسفے کے گہرے مطالعے نے جدید حکیمانہ تناظر سے انہیں روشناس کرایا اور اس تناظر کو انہوں نے نہ صرف سرحدِ ذہن میں رو کے رکھا بلکہ اپنی فکر کی ترسیل کی بنیاد بھی بنایا۔ اس کی مثال میں ان کی نظم ہمالہ، نانک، رام، گائتری کا ترجمہ آفتاب، بھرتری ہری، نیا شوالہ، تصویر درد جیسی معرکتہ الآراء شعری تصنیفات پیش کی جاسکتی ہیں۔

ہم نے اپنے مقالے کے دوسرے باب میں قومی یک جہتی کے تصور کی تحلیل کی اور بتایا کہ آج کی حکمتیں ایک وحدت کی تلاش میں سرگرم عمل ہیں اور وحدت کی یہ تلاش کہیں باہر سے نہیں بلکہ ان کی داخلیت سے ابھری ہے اور اس کے ثبوت میں عظیم ماہر طبیعات پروفیسر ہاکنگ کا یہ تصور کسی قدر دوسرے لفظوں میں پیش کیا کہ آج کے سائنس داں اور محقق کسی ایک ایسے قانون کی تلاش میں ہیں جس کی بنیاد پر تمام دوسرے قوانین سمجھے اور سمجھائے جاسکیں یعنی:

"WE ARE IN SEARCH OF A GREATHER LAW THROUGH WHICH ALL OVER LAWS COULD BE EXPLAINED AND A TIME MAY COME WHEN WE SHALL BE ABLE TO ANSWER WHETHER GOD EXISTS"

ہم نے اپنے اسی باب میں قومی یک جہتی کے عناصر کی تحلیل کی اور بتایا کہ قومی یک جہتی کا میلان اور رجحان اعیانی ہے جس کا اظہار مختلف زبانوں، مختلف ملکوں، مختلف تہذیبوں اور فکر و نظر کے مختلف شعبوں میں مختلف صورتوں میں ہوتا رہا۔ ہم نے تاریخ کو بھی من حیث الکل عضوی نامیاتی واقعہ کی حیثیت سے پیش کرنے کی کوشش کی اور تاریخی تحولات کو بھی کثیر الجہت نامی سیال واقعہ کے طور پر پیش کرنے کی کوشش کی۔ ہم نے اسی باب میں ہمکاری کے اصول کے طور پر یہ بات بتائی کہ ہمکاری کے عمل کے لئے دو آزاد اور خود مختار واقعے کا ہونا ضروری ہے تاکہ ہمکاری صرف عضویاتی نہ رہ کر نامی بھی ہوسکے۔ اس ذیل میں ہم نے ہندوستان میں مغل حکومت کے زوال، ایسٹ انڈیا کمپنی کے عبوری دور اور حکومتِ برطانیہ کے سیاسی اقتدار کو بھی سمجھنے کی کوشش کی اور جنگ آزادی کے محرک کو بھی۔ اس باب میں ہم اس نتیجے پر پہنچے کہ قومی یک جہتی وہ اعیانی رجحان ہے جو زمانی مکانی حدود سے ماورا ہے اور جب یہ رجحان جغرافیائی حدود کا پابند ہو جاتا ہے تو صرف عضویاتی رہ جاتا ہے۔ نامیاتی نہیں۔ اس طرح ایسا تصور قومیت کا منفی تصور ہے۔

ہم نے اپنے تیسرے باب میں اقبال کے قومی یک جہتی کے تصور کی تحلیل کی اور اس کے ذیل میں چار شقیں

مقرر کیں۔ حب الوطنی، انسانیت دوستی، جمہوریت شعاری، مذہب پسندی۔ ان شقوں کی تحلیل کر کے ہم اس نتیجے پر پہنچے کہ اقبال انسان کی فوق الزمانی مکانی عظمت کے قائل ہیں اور برگساں کے تخلیقی ارتقا اور وہائیٹ ہیڈ کے داخلی ارتقا کے نظریات سے استفادہ کرتے ہوئے انہوں نے انسان کے روحانی ارتقا کا ایک تصور قائم کیا جس تصور کا کلیدی نقطہ خودی ہے جو خودی اگر ایک طرف انسان دوستی اور یک جہتی کا نقطۂ آغاز ہے تو دوسری طرف فاعل بالذات بالارادہ خودیٔ محض کا نقطۂ کمال ہے اور یہی وہ بنیادی رشتۂ اشتراک ہے، یا وہ رابطۂ داخلی ہے جو تاریخ کے ادوار پر زمانی مکانی تحولات کی امواج پر بخطِ جلی لکھا ہوا ہے:

اسی ایک صفحۂ دہر میں ہیں گذشتہ ساری کہانیاں
مرا ماجرا بھی لکھا ہوا ہے مگر بخطِ غبار ہے

(مجتبیٰ حسین رضوی)

بخطِ غبار لکھے ہوئے اس ماجرا کو پڑھنے کے لئے ژرف بیں اور دوربیں نگاہوں کی ضرورت ہے جس کی کاوش ہے:

لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرے کا دل چیریں

اور اسی وجہ سے غالباً اقبال نے کہا تھا:

نظر نہیں تو مرے حلقۂ سخن میں نہ بیٹھ
کہ نکتہ ہائے خودی ہیں مثال تیغ اصیل

ژرف بینی اور دوربینی کی اسی کمی کی شکایت غالباً بالواسطہ طور پر انہوں نے کی تھی:

عذاب دانش حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثل خلیل

اقبال نہ تو یکسر عینیت پسند ہیں اور نہ یکسر حسیت پسند۔ وہ ایک جمالیاتی نظریۂ علم رکھتے ہیں جس کی بنا پر وہ کہتے ہیں:

یہ عالم یہ بتخانۂ شش جہات
خودی نے تراشا ہے یہ سومنات

وہ خودی کی وصفی وحدت کے قائل ہیں لیکن ساتھ ہی ساتھ اس کی مقداری واقعیت کے بھی منکر نہیں ہیں اور یہ صورت جدید نظریۂ مقادیر عنصری (QUANTUM THEORY) کی تحقیقات سے اب منظر عام پر آنے لگی ہے۔ اقبال کے نظریۂ قومی یک جہتی کو اس جدید کثیر الجہت تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے، تاکہ ان کے افکار تک صحیح دسترس ہو سکے اور ان کی صحیح تفسیر و تعبیر ہو سکے۔

ہم نے اپنے چوتھے باب میں اردو نظموں میں قومی یک جہتی کے تصور کے آغاز و ارتقا پر روشنی ڈالی اور

یہ بتایا کہ اقبال سے پہلے بھی :

کچھ کچھ تو ہوئے تھے فصلِ نو کے غماز
دو چار گُلِ سر سبد فصلِ کہن (اجتبیٰ رضوی)

اس سلسلے میں ہم نے نظیر اکبر آبادی، آزاد، حالی، اسمٰعیل میرٹھی، چکبست اور شاد وغیرہ کے حوالے دیے اور یہ بتایا کہ ان میں یک جہتی کے اعیانی عنصر کی کروٹ ابھری ہے۔ ان میں سے کسی نے اس رجحان کو کوئی فلسفیانہ یا حکیمانہ جواز دینے کی کوشش نہیں کی۔ اقبال نے ان کے برعکس نہ صرف اس کروٹ کو محسوس کیا بلکہ اس کروٹ کے محرک کی تلاش بھی کی اور اس کی تعیین بھی کی۔ انہوں نے نظم اور نثر دونوں میں اس رجحان کے جواز پیش کئے اور اس کو ایک مستقل نظریے کے طور پر اختیار کیا :

جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائیگا
ترکِ خرگاہی ہو یا اعرابیٔ والا گہر

یہ نظریہ صرف ایک نظریے کے طور پر اقبال کے یہاں نہیں پیش کیا گیا بلکہ ان کی عملی زندگی بھی اس نظریے کے عین مطابق رہی۔ اس سلسلے میں سید مظفر حسین برنی لے اپنی تصنیف میں ان کی زندگی کے کچھ اہم واقعات پیش کئے ہیں اور عبدالمجید سالک نے بھی، جن کا تذکرہ اپنی معنویت کے اعتبار سے اہمیت سے خالی نہیں ہے۔ برنی صاحب لکھتے ہیں :

"ان (اقبال) کی شخصی زندگی بھی قومی یک جہتی کی ایک درخشاں مثال ہے۔ ان کے احباب اور مداحوں کا ایک وسیع حلقہ تھا جس میں ملک کے مختلف حصوں کے اور فرقہ و مذہب کے لوگ شامل تھے، اس حقیقت کے باوجود کہ اس وقت کے لاہور ہائی کورٹ کے چیف جسٹس سر شادی لال نے بنچ میں ان کی شمولیت کی مخالفت کی اور اس تکلیف دہ تجربہ کے باوجود جس میں فرقہ پرست عناصر کی سازش سے ان کے بڑے بھائی کو ایک جھوٹے مقدمے میں پھانسا گیا تھا، ہندوؤں اور سکھوں میں مقتدر حضرات سے اقبال کے بہترین دوستانہ تعلقات تھے۔ مہاراجہ سر کشن پرشاد سے ان کے تعلقات بے ریا، دوستی پرخلوص محبت اور ایک دوسرے کی گہری عزت اور احترام کا نمونہ ہیں۔ جیسا کہ ان کے خطوط سے ظاہر ہوتا ہے اقبال نے ان کی بیٹی کے لئے پنجاب میں کوئی مناسب رشتہ تلاش کرنیکا بھی وعدہ کیا تھا۔ سر جوگندر سنگھ نے ذوالفقار علی خاں کے

موٹر کے بارے میں جو اتفاقیہ طور پر جملہ کہا تھا اسے نظم کر کے اقبال نے انہیں ہمیشہ کے لئے امر کر دیا ہے۔ اس سے انہوں نے خاموش اور مسلسل عمل کے نظریے کی وضاحت ان لفظوں میں کی ہے:

کیسے پتے کی بات جوگندر نے کل کہی
موٹر ہے ذوالفقار علی خاں کا کیا خموش
میں نے کہا نہیں ہے یہ موٹر پہ منحصر
ہے جادۂ حیات کا ہر تیز پا خموش "[1]

اقبال کا سیاسی شعور اگرچہ بہت بالیدہ تھا اور سیاسی میدان میں کارکردگی کے جو انھیں مواقع ملے، ان میں تخریب کارانہ مداخلت نہ کی جاتی تو اقبال اپنے وقت کے POLITICAL HERALD OF INTEGRATION بھی سمجھے جاتے لیکن نامساعد حالات میں ایسا نہ ہو سکا اور ان کی حیثیت ایک بالغ نظر مفکر اور ایک صاحب طرز شاعر کی رہ گئی۔ یہ دونوں میدان خاموش عمل کے مشغلے کا میدان ہے۔ اقبال نے شعر و حکمت اور فلسفہ کے مراقبے میں انسانی عظمت کی تحلیل و تعبیر کی۔ انسانی عظمت کا احساس و ادراک جس قدر انہیں حاصل ہوا، ان کے معاصرین میں کسی کو یہ چیز اس قدر حاصل نہ ہو سکی۔ چنانچہ اقبال نے انسانی عظمت و وقار اور حیاتِ انسانی کے اقدار کے حفظ و بقا کے امکانات ڈھونڈنے میں اپنی علمی و فکری بصیرت کے جوہر صرف کئے۔ اپنی تحقیق و جستجو کے نتیجے میں انسانی بقا کا انہوں نے جو امکان تلاش کیا اور اصول و ضوابط مرتب کئے۔ ان کے ابلاغ و ترسیل کے لئے موثر طرز کے شعری و نثری اسالیب وضع کئے اور جہاں تک خود اس اصول اور ضابطے پر کاربند ہونے کا تعلق تھا تو اس میں شبہہ نہیں کہ شرف انسانیت کے برتاؤ میں وہ ہر مذہب و ملت اور فرقہ و قومیت کے ساتھ یکساں عمل کے داعی رہے ہے۔ ان کی ذاتی زندگی ایک فقیر منش انسانی کی جیتی جاگتی علامت بن کر رہی۔ سید مظفر حسین برنی اقبال کے ایک اور قریبی دوست سردار امراؤ سنگھ کے بارے میں یوں لکھتے ہیں:

" اقبال کے ایک قریبی دوست سردار امراؤ سنگھ تھے۔ ۱۹۳۲ء میں گول میز کانفرنس سے واپس آتے ہوئے اقبال نے پیرس میں ان کے پاس ہی قیام کیا تھا۔ سردار امراؤ سنگھ نے اقبال پر انگریزی میں لکھی ہوئی پہلی کتاب A VOICE FROM THE EAST (مشرق کی آواز) کا پیش لفظ بھی لکھا تھا جو نواب ذوالفقار

---

[1] سید مظفر حسین برنی، محب وطن اقبال ص ۱۳۰

علی خاں نے تصنیف کی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کتاب میں اقبال کی جتنی بھی نظمیں شامل ہیں ان کا انگریزی ترجمہ سردار امراؤ سنگھ کا ہی کیا ہوا ہے۔ سردار موصوف کو ایک اور سبب سے بھی یاد رکھا جائے گا کہ وہ مشہور فنکارہ امرتا شیر گل کے باپ تھے جو ہمارے زمانے کی سب سے بڑی آرٹسٹ ہوئی ہیں۔ اقبال کے مخلصانہ تعلقات بمبا سے بھی تھے جو مہاراجہ رنجیت سنگھ کی پر پوتی تھیں"۔ ل

حقیقت تو یہ ہے کہ اقبال ایک علمی ادبی اور عملی شخصیت کے حامل تھے۔ ان کے اخلاق و اطوار پرکشش تھے یہی سبب ہے کہ ان کے مداحوں اور چاہنے والوں کا ایک وسیع حلقہ تھا۔ مسلمان تو مسلمان دوسرے مذاہب اور فرقے کے لوگوں اور مرد تو مرد عورتوں کے حلقے میں بھی وہ قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کی پوتی ۲ے بمبا دلیپ سنگھ اقبال کی بڑی قدر دان تھیں۔ ان سے اقبال کی ملاقات کا ذکر عبد المجید سالک نے یوں کیا ہے:

"۱۹۱۱ء ہی کا ذکر ہے، سردار جگندر سنگھ نے علامہ اقبال سے کہا کہ شہزادی بمبا دلیپ سنگھ (مہاراجہ رنجیت سنگھ کی پوتی) آپ سے ملاقات کی بیحد خواہش مند ہے۔ یہ شہزادی جیل روڈ کی ایک کوٹھی میں رہتی تھی اور اس کا ڈرائیور "پیر جی"، گھر کے تمام انتظامات کا نگراں تھا۔ ایک دن سردار جگندر سنگھ، مرزا جلال الدین اور علامہ اقبال کو بمبا کی کوٹھی پر لے گئے۔ یہاں درختوں کا جھنڈ تھا جس میں چائے کا انتظام ہوا۔ بمبا کی فرمائش پر علامہ نے ایک نظم سنائی بمبا اردو تو سمجھ لیتی تھی لیکن شعر سمجھنے سے قاصر تھی۔ سردار جگندر سنگھ ترجمہ اور تشریح کر کے سمجھاتے رہے ۔ ۔ ۔ بمبا کو معلوم ہو گیا تھا کہ اقبال حقہ بہت پیتے ہیں، چنانچہ اس نے دعوت دینے سے پہلے اپنے ڈرائیور پیر جی سے کہہ کر اعلیٰ درجے کا حقہ بنوایا۔ پیر جی نے اسے نہایت اہتمام سے تازہ کر کے اور چلم بھر کر برآمدے میں رکھ دیا۔ بمبا خود گئی، برآمدے سے حقہ اٹھا لائی اور علامہ کے آگے رکھ دیا۔ علامہ بہت خوش ہوئے اور بولے: دیکھئے مرزا صاحب! انہیں رنجیت سنگھ

ل محب وطن اقبال ص ۱۳۱

۲ے بمبا کو عبد المجید سالک نے مہاراجہ رنجیت سنگھ کی پوتی لکھا ہے۔ تفصیل کے لئے انکی تصنیف ذکر اقبال ملاحظہ ہو۔

کی پوتی نے اپنے ہاتھ سے حقہ پلایا" لے

بمبا دلیپ سنگھ سے اقبال کی کئی ملاقات بڑے ہی خوشگوار ماحول میں ہوئی اور ہر بار بمبا نے ہی انہیں مدعو کیا اور اپنی یوروپین سہیلیوں کو اقبال سے ملوایا۔ اس واقعے سے اتنا تو واضح ہو ہی جاتا ہے کہ بمبا اقبال کی فین تھی۔ وہ ان کی بیحد قدر کرتی تھی۔ ایک انگریز ڈاکٹر سے اس نے شادی کر لی تھی اور پھر ایک زمانہ وہ بھی آیا جب اس نے کوٹھی بیچ دی اور اپنے ریٹائرڈ شوہر کے ساتھ برطانیہ چلی گئی لیکن جب تک وہ یہاں رہی اقبال سے گاہے گاہے ملنے کا سلسلہ جاری رہا" لے

سید مظفر حسین برنی نے ایک اور واقعہ بیان کیا ہے۔ یہ واقعہ انہوں نے انگریزی کے مشہور ناول نگار ڈاکٹر ملک راج آنند کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

" انگریزی کے مشہور ناول نگار ڈاکٹر ملک راج آنند نے ایک چھوٹا سا واقعہ بیان کیا ہے مگر اس سے اقبال کے کردار کے ایک ایسے پہلو پر روشنی پڑتی ہے جو عام طور پر معلوم نہیں ہے۔ ۱۹۲۲ء میں ملک راج آنند نے جو اس وقت ایک نوجوان طالب علم تھے اور شاعر بننے کی تمنا رکھتے تھے، اقبال سے ملاقات کی۔ انہوں نے اقبال سے کہا کہ میری ایک دوست اور بھابی انتظار کر رہی ہیں۔ یہ سن کر اقبال خود اٹھے اور انہیں اندر لے آئے۔ اس اخلاق سے حوصلہ پا کر ملک راج آنند نے عرض کیا " میں کچھ نظمیں اور طفلانہ محبت کے اشعار (CALF LOVE POEMS) لایا ہوں " یہ کہہ کر انہوں نے اپنی دوست یاسمین کی طرف دیکھا۔ اقبال نے کہا " اگر وہ طفل (CALF) یہ حسین لڑکی ہے تو تم دونوں کو مبارک ہو " ملک راج آنند نے کہا " میں ایک ہندو گھرانے میں پیدا ہوا ہوں اور یہ لڑکی مسلمان ہے " اس پر اقبال نے کہا " اس طرح کا ملاپ تو میں چاہتا ہوں " جب یاسمین ایک ریلوے گارڈ کی تیسری بیوی کے طور پر بیاہ دی گئی (جس نے آخر کار یاسمین کو قتل کر دیا) تو اقبال نے ملک راج آنند کو سفر خرچ کے لئے کچھ روپے بھی دیے تاکہ وہ لندن جا کر فلسفہ کی اعلیٰ تعلیم حاصل کر سکیں " لے

لے سید مظفر حسین برنی : محب وطن اقبال ص ۱۳۴

اس واقعہ سے اس امر کی وضاحت ہوتی ہے کہ اقبال اپنے پہلو میں ایک محبت بھرا دل رکھتے تھے اور ہر مذہب و ملت کے لوگوں سے ان کے تعلقات مخلصانہ تھے۔ وہ نہ تو متعصبانہ ذہنیت کے حامل تھے اور نہ ان کے اخلاق و اطوار میں تکلف آمیز مصنوعیت تھی۔

ان کے دوستوں اور مداحوں نے بہت سے ایسے واقعات بیان کئے ہیں جن کے ملاحظے اور مطالعے سے اس امر کا انکشاف ہوتا ہے کہ اقبال کشادہ قلب، وسیع النظر اور راسخ العقیدہ تھے۔ وہ اپنے سینے میں انسان دوستی اور باہمی ہمدردی کا پر خلوص اور سچا جذبہ رکھتے تھے۔ اس سلسلے میں جناب برنی نے دو اور واقعات بیان کئے ہیں جو اہم ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> " پہلا واقعہ عبدالرشید طارق بیان کرتے ہیں۔ علامہ کی قیامگاہ کے نزدیک ہی ایک سنیما تھا۔ ایک بار راوی نے سنیما کے شور و غوغہ کی طرف علامہ کی توجہ دلاتے ہوئے دریافت کیا کہ آپ جیسے فلسفی اور شاعر کے آرام میں اس سے خلل نہیں پڑتا؟ تو علامہ صاحب فرمانے لگے کہ مجھے تو اس کی عادت پڑ گئی ہے۔ راوی نے جب ان کو کوٹھی بدلنے کی صلاح دی تو علامہ نے یہ کہہ کر ٹال دیا کہ " اصل بات یہ ہے کہ اس کوٹھی کے وارث دو یتیم ہندو بچے ہیں جنہیں میں -/۱۳۰ (ایک سو تیس روپے) کرایہ دیتا ہوں۔ میں نے اگر یہ کوٹھی چھوڑ دی تو اس کا اتنا کرایہ ان یتیموں کو شاید نہ مل سکے " [۱]
>
> دوسرے واقعہ کے راوی جلال الدین اکبر ہیں۔ یہ اسٹیٹ اسکالرشپ کا معاملہ تھا جس کے تحت ایم۔ اے فارسی میں اول آنے والا طالب علم اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لئے برطانیہ جانے کا مستحق قرار پاتا تھا۔ ۱۹۲۹ء میں اقبال ایم۔ اے فارسی کے صدر ممتحن اور پیپر سٹر تھے۔ اکبر صاحب نے ایم۔ اے کے امتحان میں شرکت کی لیکن ان کے پرچے حسب توقع اچھے نہ ہوئے۔ چنانچہ ان کی سفارش کے لئے حافظ محمود شیرانی اور سر عبدالقادر علامہ اقبال کی خدمت میں حاضر ہوئے اور درخواست کی کہ اگر اکبر فیل ہو گئے تو اسٹیٹ اسکالرشپ کوئی ہندو لے جائیگا۔ اقبال نے جواب دیا: " میں جانتا تھا کہ امیدوار کو فارسی بہت اچھی

---

[۱] افسانہ از: عبدالرشید طارق بحوالہ ملفوظات مرتبہ محمود نظامی ص ۲۰۸

آتی ہے۔ وہ ایک اچھا شاعر بھی ہے اور ہونہار طالب علم بھی لیکن جو مستحق ہے اسے یہ اسکالرشپ ملنی چاہئے۔ چنانچہ اس سال اسٹیٹ اسکالرشپ صرف دو نمبروں کے فرق سے ایک ہندو طالب علم کو مل گیا اور وہ طالب علم فارسی کے کے مشہور اسکالر اور ادیب ڈاکٹر ہیرالال چوپڑہ تھے جو کلکتہ یونیورسٹی میں شعبۂ فارسی کے صدر رہے انہوں نے مجھ سے خود اس واقعہ کی تصدیق کی۔"[1]

حالات و واقعات سے ثابت ہے کہ اقبال کے مراسم و روابط مختلف مذہبوں اور فرقوں کے افراد سے تھے۔ ان کے مخلصانہ اطوار نے بھی ان کے تئیں بعضوں کے دلوں میں شکوک و شبہات پیدا کئے اور اس کا احساس خود اقبال کو بھی بدرجۂ اتم تھا جب ہی انہوں نے کہا :

زاہد تنگ نظر نے مجھے کافر جانا
اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلمان ہوں میں

اور اسی احساس کی رہینِ منت ان کی نظم " زہد اور رندی " بھی ہے جس میں وہ اپنے ایک پڑوسی مولوی صاحب کا ذکر کرتے ہیں جو ان کے بارے میں ایسی ہی رائے رکھتے تھے۔

اقبال ہندوستانی قوم اور سیاسی جماعتوں کے مابین بھی آپسی اتحاد و اتفاق کے بیحد متمنی رہے کیونکہ اس میں ملک و قوم اور سب سے بڑھ کر انسان اور انسانیت کی بقا کا امکان پوشیدہ تھا۔ اس سلسلے کے تصورات و نظریات ظاہر کرنے والے واقعات میں ایک اہم واقعہ "نیشنل لبرل لیگ اور چنتامنی کانفرنس" بھی ہے جس سے ان کے مخصوص نقطۂ نظر کی وضاحت ہوتی ہے۔ اس واقعہ کو عبدالمجید سالک نے یوں بیان کیا ہے :

"۱۹۲۴ء سے ۱۹۲۷ء تک کا زمانہ ہندوستان میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے فسادات کا زمانہ تھا۔ اس دوران میں مختلف قوموں کے لیڈروں نے فسادات کو روکنے اور امن و اتحاد قائم کرنیکی غرض سے کانفرنسیں بھی کیں۔ اسی غرض سے بعض مخصوص اور ہنگامی جماعتیں بھی قائم ہوئیں۔ لیکن نتیجہ کچھ بھی نہ نکلا۔ لاہور میں بھی نیشنل لبرل لیگ کے نام سے ہندوؤں اور مسلمانوں کی ایک مشترکہ انجمن قائم کی گئی۔ علامہ اقبال بھی اس میں شامل ہوئے لیکن تھوڑی ہی دیر بعد مستعفی ہو گئے اس کے بعد چنتامنی نے بھی اسی مقصد سے بمبئی میں ایک

---

[1] اقبال بحیثیت ممتحن از : محمد حنیف شاہد رسالہ نقوش اقبال نمبر شمارہ ۱۲۱ ستمبر ۱۹۷۷ء ص ۵۵ ۴

نیشنلسٹ کانفرنس منعقد کرنیکا ارادہ کیا۔ اور اس کے داعیوں میں نام درج کرنے کے لئے علامہ اقبال سے اجازت طلب کی۔ علامہ نے اجازت دیدی۔

اس پر بعض احباب نے سوال کیا کہ نیشنل لبرل لیگ اور چنتامنی کانفرنس کے متعلق آپ کے رویے کی علت کیا ہے؟ علامہ اقبال نے ایک بیان شائع کیا جس میں بتایا کہ "پنجاب میں ہندوؤں اور مسلمانوں کی کشیدگی کے باعث جو شرمناک حالات پیدا ہو رہے ہیں اور صوبے کی فضا جیسی مکدر ہو رہی ہے، اسے کوئی مخلص انسان اچھی نظروں سے نہیں دیکھتا۔ میں دل سے چاہتا ہوں کہ ہندو اور مسلمان اپنے اختلافات کو دور کر کے ملک میں بھائیوں کی طرح سے رہیں اور بات بات پر ایک دوسرے کا سر نہ پھوڑتے پھریں۔ میرے بعض احباب نے مجھ سے کہا کہ پنجاب کی مختلف اقوام کے تعلقات کو بہتر بنانے کے لئے ایک متحدہ کوشش ضروری ہے جس میں ہر جماعت کے افراد شامل ہوں گے۔ میں نے ان سے کہا کہ میرے پیشِ نظر فی الحال کوئی سیاسی مقصد نہیں ہے تاہم اخلاقی اعتبار سے اس میں شرکت کرنا اپنا فرض جانتا ہوں چنانچہ میں ان کی اس کوشش میں شریک ہوا لیکن تھوڑی ہی مدت کے بعد معلوم ہوا کہ گو ہر مقصود یہاں بھی مفقود ہے اور ملک میں ابھی حصولِ مقصد کے امکانات بہت کم ہیں۔ اس بنا پر میں نے اس جماعت سے استعفیٰ دے دیا"۔[1]

بقول عبدالمجید سالک اس کے بعد چنتامنی کانفرنس کا ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ میری مراد کسی سیاسی جماعت کی موافقت یا مخالفت نہ تھی، نہ مسٹر چنتامنی کے تار میں ایسے الفاظ تھے جن سے معلوم ہوتا کہ ان کا جلسہ کسی سیاسی جماعت کی مخالفت کے لئے ہے، اب معلوم ہوا کہ ان کے جلسے کا مقصود بالخاصہ "سوراجی جماعت" کی مخالفت تھا۔

میں اس امر کا اعلان کرتا ہوں کہ میں ابتک تمام سیاسی جماعتوں سے علاحدہ رہا ہوں البتہ میری خواہش یہ رہی ہے اور ہے کہ ہندوستان کی تمام سیاسی جماعتوں کے تعلقات بہتر ہو جائیں کہ موجودہ فضا ملک کے لئے بالبداہت باعثِ ننگ ہے اور مختلف اقوام کی اخلاقی اور معاشری زندگی کے لئے نہایت مضرت رساں ہے۔

---

[1] عبدالمجید سالک: ذکر اقبال ص ۱۳۲ و ۱۳۱

کسی سیاسی جماعت سے میرا کوئی تعلق نہیں، ہاں اہل ہند کے باہمی تعلقات کی درستی میں ہر مخلص شخص کے ساتھ ہوں۔"
محولۂ بالا اقتباس سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ اقبال اگرچہ ہندوستانی سیاست میں اپنا ایک مخصوص نقطۂ نظر رکھتے تھے تاہم ملک کی مختلف جماعتوں کے مابین صلح و آشتی اور امن و اتحاد کے بے حد آرزومند تھے اور اس مقصد کی حصولیابی کی کوشش میں بلاتفریقِ مذہب و سیاست ہر شخص کے ساتھ تعاون کرنے پر رضامند تھے لیکن ان کو ہمیشہ یہی تجربہ ہوا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان صلح و امن کی کوششوں کے پردے میں ہر لیڈر اپنا یا اپنی قوم کا ہی الو سیدھا کرنا چاہتا ہے، صرف بغرضِ مصالحت کسی کے دل میں دردمندانہ آرزو موجود نہیں یہ سوچ یقیناً ایک ایسے انسان کی تھی جو اقدارِ انسانی اور شرفِ انسانیت کے حفظ و بقا کا ایک واضح نصب العین رکھتا تھا۔ اقبال عقلِ سلیم اور دلِ بیدار کی ہمکاری سے پیدا ہونے والے اخلاقی شعور کو رینان کے حوالے سے قوم تسلیم کرتے تھے اور ایسی قومیت کے متمنی بھی تھے جس کے عناصر انہیں اکبر کے دینِ الٰہی اور کبیر کی تعلیمات میں نظر آتے تھے۔ جب ہی انہوں نے کہا کہ :

"رینان (RENAN) کہتا ہے کہ انسان کو نہ اس کی نسل غلام بناتی ہے نہ مذہب نہ وہ دریاؤں کے بہاؤ یا کوہسار کے سلسلوں میں محصور ہوتا ہے بلکہ لوگوں کی ایک بڑی جماعت جو عقلِ سلیم اور دلِ بیدار کی مالک ہو، ایک ایسا اخلاقی شعور پیدا کر دیتی ہے جسے ہم قوم کہتے ہیں۔" اس طرح کی ساخت عین ممکن ہے اگرچہ اس میں انسان کی تعمیرِ نو کرنے اور انہیں نئے جذبات سے مسلح کرنے کا ایک طویل اور پُر مشقت عمل بھی درکار ہے۔ اگر کبیر کی تعلیمات یا اکبر کے دینِ الٰہی کی گرفت اس ملک کے عوام کے ذہنوں تک پہنچ گئی ہوتی تو یہ تصور ہندوستان میں ایک حقیقت بن کر ابھر سکتا تھا۔ مگر تجربہ یہ بتاتا ہے کہ ہندوستان کے مختلف نسلی اور مذہبی فرقوں نے اس پر آمادگی کا کبھی اظہار نہیں کیا ہے کہ وہ اپنی اپنی انفرادیت کو کسی بھی بڑی شناخت میں گم کر دیں۔ ہر فرقہ اپنے اجتماعی وجود کو برقرار رکھنے کے لئے سخت غیر تمند ہے۔ اس لئے ایسے اخلاقی شعور کی تعمیر جس سے رینان کے بقول کسی قوم کا خمیر تیار ہوتا ہے، ایک ایسی قیمت چاہتی ہے جو ہندوستانی عوام ادا کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ اس لئے ہندوستانی قوم ہمیں مطلوب تو ضرور ہے مگر اس کا حصول کسی نفی سے نہیں بلکہ باہمی ہم آہنگی اور سب کے تعاون سے ممکن ہو سکتا ہے۔"[۱]

[۱] مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس: الٰہ آباد ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء

سچ تو یہ ہے کہ اقبال فکری اور عملی دونوں جہتوں سے ہندوستانی قوم کی فرقہ وارانہ ہم آہنگی اور یکجہتی کے لئے بے حد کوشاں اور نہایت متمنی رہے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال کے یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی سچ ہے کہ ہندوستانی قوم کی حالت روز افزوں بد سے بدتر ہوتی چلی گئی:

دگرگوں ہے جہاں تاروں کی گردش تیز ہے ساقی
دل ہر ذرہ میں غوغائے رستاخیز ہے ساقی

ہمیں ان حشر بداماں حالات سے نمٹنے کے لئے لازم ہے کہ اقبال کو قومی یکجہتی کی علامت تسلیم کرتے ہوئے ان کے افکار و تصورات کو سنجیدگی کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کریں اور ان کے بتائے ہوئے اصولوں پر عمل کر کے ہندوستان کی انہیں عدیم المثال خصوصیات کی بنا پر یہ فخر و شان پھر روح افزا نے چھیڑیں:

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا

موجودہ حالات میں قومی یکجہتی کی ضرورت اور افادیت و اہمیت کو سمجھنے کے لئے ہمیں ان حالات کو بھی پیشِ نظر رکھنے کی ضرورت ہے جن سے اقبال کو واسطہ پڑا تھا اور جن حالات کی مقاومت کر کے انہوں نے اپنے افکار و تصورات وضع کئے تھے اور بین الاقوامی سطح پر فکری قیادت کا کارنامہ سر انجام دیا تھا بقول ڈاکٹر فرمان فتحپوری:

"یوں کہنا مناسب ہوگا کہ اقبال کے فکر و فن کا اصل محرک ہی وہ سیاسی ماحول ہے جو طاقتور اور کمزور، غلام اور آزاد اور ترقی یافتہ و پس ماندہ کے درمیان آویزش و کشمکش کا سبب بن رہا تھا اور جس میں ہر باشعور آدمی کو صاف نظر آ رہا تھا کہ یہ خوفناک صورتحال انسانی معاشرے کے لئے تباہ کن ثابت ہوگی"۔[1]

اور ایسے پراگندہ ماحول اور باہمی آویزش و کشمکش کا اصل محرک وہ فرقہ وارانہ تعصب تھا جس نے ہر سطح پر فرقہ وارانہ کشیدگی کا ماحول پیدا کر دیا تھا۔

اقبال کے پیشِ نظر رنگ، نسل، اور خون کا زہرناک تعصب تھا جس کے خلاف انہوں نے اپنے شدید

---

[1] ڈاکٹر فرمان فتحپوری: اقبال سب کے لئے ص ۱۲۸

ردعمل کا اظہار کیا۔ مذہبی سطح پر اور لسانی سطح پر بھی یہ تعصب زور پکڑتا جا رہا تھا۔ مذہبی تعصب کے خلاف اپنے ردعمل کا اظہار کرتے ہوئے انہوں نے کہا:

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا

رنگ و نسل اور خون کے خونیں تعصب کی مخالفت انہوں نے اس طرح کی:

جو کرے گا امتیاز رنگ و خوں مٹ جائیگا

ترک خرگاہی ہو یا اعرابیٔ والا گہر

ان کے نزدیک مذہبی ہونا یا مذہب پسندی، تعصب کی نفی کرنا ہے اور متعصب ہونا اقدار کی نفی کرنا ہے اس لئے جو جتنا مذہبی ہوگا اتنا ہی غیر متعصب، وسیع النظر اور کشادہ قلب ہوگا۔ تنگ نظری فی الحقیقت غیر مذہبی میلان جسے تاریخ ادیان میں کہیں جگہ نہیں دی گئی ہے۔ ملتیں اور قومیں تعصب کی وجہ سے تباہ و برباد ہو جاتی ہیں۔ انسانیت اپنی موت آپ مر جاتی ہے۔ اقبال اس خیال کے مبلغ ہی نہیں بلکہ داعی بھی تھے جیسا کہ ان کی عملی زندگی کے مطالعے سے واضح ہو چکا ہے۔

لسانی تعصب کے خلاف بھی اقبال نے قولاً اور عملاً احتجاج کیا، یہی سبب ہے کہ انہوں نے کہا:

نہ زباں کوئی غزل کی نہ زباں سے باخبر میں

کوئی دلکشا صدا ہو عجمی ہو یا کہ تازی

اور عملاً بھی انہوں نے جہاں ہندوستانی زبان اردو کو اپنے خیالات کی ترسیل کا وسیلہ قرار دیا وہیں غیر ملکی زبان فارسی اور انگریزی میں بھی انہوں نے اپنے خیالات و افکار کا اظہار کیا اور مختلف لسانی دھاروں سے اپنی وابستگی نہ صرف فکری سطح پر بلکہ عملی سطح پر بھی رکھی کیونکہ وہ زبانوں کو بھی انسانی خدمت کا ذریعہ تصور کرتے تھے۔ چنانچہ اس سلسلے میں بھی ان کی فراخدلی اور غیر جانبداری مسلم ہے۔

آج ہم جس دور سے گزر رہے ہیں اس میں فرقہ وارانہ تعصب نہ صرف یہ کہ شباب پر ہے بلکہ تعصب کے زہر نے ہمارے معاشرے کے رگ و ریشے تک میں اپنے مسموم اثرات پھیلا دئے ہیں۔ جس وجہ سے ہمارا انسانی معاشرہ قریب المرگ ہوتا جا رہا ہے۔

انسانی معاشرے کی سالمیت جہاں شدید خطرات سے دوچار ہو رہی ہے وہاں ہمارا وطنی اور قومی ڈھانچہ بھی کمزور ہوتا جا رہا ہے۔ انسانی معاشرے کی وحدت کے ساتھ ساتھ وطنی وحدت کے شیرازے بھی منتشر ہوتے ہوئے دکھائی دے رہے ہیں۔ علاقائی اور صوبائی تعصبات کا زہر بری طرح ہندوستان کے موجودہ ڈھانچے کو گھن بن کر چاٹنے لگا ہے۔

مختلف مذاہب اور فرقوں میں منقسم ہندوستانی معاشرہ قومی وحدت کے اصول سے منحرف ہو کر علاقائی صوبائی بنیادوں پر نئی قومی تشکیل کی طرف راجع ہو رہا ہے۔ آسامی قوم، بنگالی قوم، پنجابی قوم، کشمیری قوم جیسے میلانات ابھر رہے ہیں۔ اور ردعمل کے طور پر ہندوستانی قومی وحدت پارہ پارہ ہو جانے کی طرف مائل ہے۔

پنجاب میں جس طرح علاحدگی پسندانہ میلان ابھر رہا ہے اور کشت وخون کا بازار گرم ہے، قریب قریب یہی حالت آسام کی بھی ہے۔ کشمیر کا مسئلہ بھی اس نقطہ نظر سے اہم ہے۔ بنگال بھی اندر اندر گرم ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کا میلان اگر ملک گیر سطح پر ابھرتا ہے تو اس کا انجام یہی ہوگا کہ برصغیر ہندوستان چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم ہو کر رہ جائے گا اور پھر امن وسکون کی زندگی انسانی معاشرے میں دکھائی نہ دے گی اور حالت وہی ہو جائے گی جو حالت ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے قبل تھی چنانچہ آج کی سب سے اہم ضرورت یہ ہے کہ ہندوستانی معاشرہ ہر طرح کے تعصبات سے پاک ہو کر فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی تازہ اور صحت مند ہوا میں سانس لے، اس کے لئے ہمیں متعصبانہ فضا کی آلودگی کو ختم کرنا ہوگا۔

ہندوستان میں آزادی کے بعد رونما ہونے والے خونریز واقعات نے جس علاحدگی پسندانہ روش کا بیج بوتا تھا، وہ پچھلی نصف صدی میں ایک ایسے درخت کی صورت اختیار کر چکا ہے جس کا سایہ تہذیب ومعاشرت اور سیاست کو جذام میں مبتلا کرتا ہے۔ آج پنجاب کی صحت مند زمین بے گناہوں کے خون سے لال ہو رہی ہے، ناگا، آسامی، تامل علاحدگی پسندانہ رویے فروغ پا رہے ہیں۔ حکمراں جماعت ان رویوں کو بھڑکا کر اپنی سیاسی بالادستی برقرار رکھنے کی سازشیں کر رہی ہے۔ یہ ماحول متحدہ ہندوستان اور قومی یکجہتی کے تصور کے لئے انتہائی زہرناک ہے لیکن خیریت یہ ہے کہ جتنی قوت کے ساتھ یہ منفی رویے معاشرے کو توڑنا چاہتے ہیں اتنی ہی قوت کے ساتھ ان کا ردعمل بھی آرہا ہے اور سیاسی سطح پر اس ردعمل کا اظہار بھی ہو رہا ہے۔ تاہم قومی اتحاد اور ملکی وحدت کو جو خطرہ لاحق ہے۔ اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

●●

کتابیات

بنیادی مآخذ اور دوسری معاون کتابوں کی فہرست

نمبر شمار	مصنف/مترجم/مؤلف/مرتب	کتاب کا نام	ناشر	سال اشاعت
۱	اقبال	ارمغانِ حجاز	لاہور	۱۹۳۸ء
۲	"	بالِ جبریل	ایجوکیشنل بک ہاؤس، علیگڑھ	۱۹۸۸ء
۳	"	اے اقوامِ شرق	لاہور	۱۹۳۶ء
۳	"	بانگِ درا	"	۱۹۸۹ء
۴	"	جاوید نامہ	"	۱۹۳۲ء
۵	"	پیامِ مشرق	"	۱۹۲۲ء
۶	"	زبورِ عجم	"	۱۹۲۶ء
۷	"	ضربِ کلیم	"	۱۹۳۶ء
۸	"	کلیاتِ اقبال فارسی	جاوید اقبال، لاہور	۱۹۸۱ء
۹	"	کلیاتِ اقبال اردو	چار مینار، حیدرآباد	۱۹۷۲ء
۱۰	"	مثنوی اسرارِ خودی	لاہور	۱۹۱۷ء
۱۱	"	مثنوی رموزِ بیخودی	"	۱۹۱۸ء
	"	مکتوباتِ اقبال	"	جلد ۱-۲
۱۲	ابوالحسن علی ندوی (مولانا)	نقوشِ اقبال	تحقیقات و نشریاتِ اسلام لکھنؤ	۱۹۸۵ء

نمبر شمار	مصنف/مترجم/مؤلف/مرتب	کتاب کا نام	ناشر	سال اشاعت
۱۳	اشرف محمد اشرف	اقبال اور گوئٹے		۱۹۷۶ء
۱۴	انجمن ترقی اردو ہند (مرتب)	اقبال کے کچھ مضامین	نئی دہلی	۱۹۷۹ء
۱۵	افسرالدولہ فیاض الدین حیدر مرتب	نگار ادب حصہ II	بہار اسٹیٹ ٹکسٹ بک کارپوریشن پٹنہ طبع دوم	۱۹۸۹ء ۱۹۹۰ء
۱۶	آل احمد سرور (مرتب)	اقبال اور مغرب	اقبال انسٹی ٹیوٹ، سرینگر	۱۹۸۱ء
۱۷	بہار الہ آبادی مرتب	تفسیر اقبال	سرینگر	۱۹۸۲ء
۱۸	بشیر احمد ڈار (مرتب)	انوارِ اقبال		۱۹۶۷ء
۱۹	بدیع الزماں محمد	پیام اقبال		۱۹۸۴ء
۲۰	بزم اقبال لاہور (مرتب)	فلسفۂ اقبال		۱۹۵۷ء
۲۱	جگن ناتھ آزاد	اقبال اور مغربی مفکرین		۱۹۷۶ء
۲۲	جمیل جالبی	ایلیٹ کے مضامین	کراچی	۱۹۵۶ء
۲۳	حمید عظیم آبادی، ارشاد کاظمی (مرتبین)	فروغ ہستی		
۲۴	خالد حامدی (مرتب)	تلاشِ اقبال طبع اول	اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی	۱۹۸۵ء
۲۵	سلیم چشتی پروفیسر (مولف)	اسرار خودی	" " "	۱۹۸۱ء
۲۶	ساحل احمد	اقبال ایک تجزیاتی مطالعہ	اردو رائٹرس گلڈ، الہ آباد	۱۹۸۶ء
۲۷	شاد عظیم آبادی	مثنوی مادر ہند	پٹنہ	۱۹۳۱ء
۲۸	صلاح الدین احمد (مولانا)	تصوراتِ اقبال	ایجوکیشنل بک ہاؤس علیگڑھ	۱۹۷۴ء
۲۹	طارق عبدالرحمٰن	جہانِ اقبال	" " "	۱۹۵۵ء
۳۰	ظ۔ انصاری	اقبال کی تلاش	بمبئی	۱۹۷۸ء
۳۱	عابد حسین سید	قومی تہذیب کا مسئلہ، طبع دوم	ترقی اردو بیورو، دہلی	۱۹۸۴ء
۳۲	عابد علی عابد سید	شعر اقبال		۱۹۵۹ء
۳۳	" "	تلمیحاتِ اقبال		۱۹۵۹ء
۳۴	عبدالحق	اقبال کے ابتدائی افکار		۱۹۶۹ء
۳۵	عبدالحکیم، خلیفہ	فکر اقبال		۱۹۷۷ء

نمبر شمار	مصنف/مترجم/مؤلف/مرتب	کتاب کا نام	ناشر	سال اشاعت
۳۶	عبدالسلام ندوی	اقبال کامل		۱۹۴۸ء
۳۷	عبداللہ سید	مقالاتِ اقبال		۱۹۵۹ء
۳۸	عبدالمالک آروی	اقبال کی شاعری		۱۹۵۰ء
۳۹	عبدالمجید سالک	ذکر اقبال	بزم اقبال، لاہور	
۴۰	عزیز احمد	اقبال نئی تشکیل	اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، دہلی	۱۹۸۰ء
۴۱	عطاء اللہ شیخ (مرتب)	اقبال نامہ مجموعہ مکاتیبِ اقبال		۱۹۵۱ء
۴۲	عثمان محمد	اسرار رموز پر ایک نظر	کراچی	۱۹۶۵ء
۴۳	غلام دستگیر رشید (مرتب)	آثار اقبال		۱۹۴۶ء
۴۴	غلام عمر خاں	اقبال کا تصور خودی		۱۹۴۶ء
۴۵	غلام قادر فرخ منشی	سفینۂ حیات		
۴۶	فقیر سید وحیدالدین	روزگار فقیر جلد اول و دوم	آتش فشاں پبلشرز، لاہور	۱۹۸۸ء
۴۷	فرمان فتحپوری	اقبال سب کے لئے طبع اول	ایجوکیشنل بک ہاؤس، دہلی	۱۹۸۱ء
۴۸	فرمان، پروفیسر محمد، ایم، اے	اقبال اور تصوف	بزم اقبال، لاہور	۱۹۶۴ء
۴۹	کلیم الدین احمد	اردو شاعری پر ایک نظر	ایوان اردو، پٹنہ	۱۹۷۵ء
۵۰	کلیم الدین احمد مرتب	کلیات شاد جلد اول و دوم	بہار اردو اکیڈمی، پٹنہ	۱۹۷۵ء
۵۱	کالی داس گپتا رضا (مرتب)	کلیات چکبست	ساکار پبلشرز، پرائیوٹ لیمٹیڈ	۱۹۸۱ء
۵۲	منظر عباس نقوی	خطوط اقبال بنام عطیہ فیضی	کراچی	۱۹۷۵ء
۵۳	میکش اکبر آبادی	نقد اقبال بار سوم	مکتبہ جامعہ، دہلی	۱۹۸۲ء
۵۴	مجنوں گورکھپوری	اقبال		۱۹۵۵ء
۵۵	مجاور حسین سید	اردو شاعری میں قومی یکجہتی کے عناصر	اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ	۱۹۸۵ء
۵۶	میر حسن الدین (مرحوم)	فلسفہ عجم، چوتھا ایڈیشن	چودھری محمد اقبال سلیم گاہندری حیدر آباد، دکن	۱۹۴۶ء
۵۷	مظفر حسین برنی سید	محب وطن اقبال طبع دوم	ساہتیہ اکادمی، چنڈی گڑھ	۱۹۸۵ء
۵۸	"	اقبال اور قومی یکجہتی	"	۱۹۸۴ء
۵۹	ممنون حسن خاں (مرتب)	بیاالمجلسِ اقبال	اقبال ادبی مرکز، آندھرا پردیش بھوپال	۱۹۹۰ء

نمبر شمار	مصنف/مترجم/مؤلف/مرتب	کتاب کا نام	ناشر	سال اشاعت
۶۰	محمود رضوی مخمور اکبر آبادی	روح نظیر	اتر پردیش اردو اکادمی لکھنؤ	۱۹۷۸ء
۶۱	محمد دین فوق	تاریخ اقوامِ کشمیر		
۶۲	مولانا جلال الدین رومی	اشعار مولانا روم	رام نرائن لال بینی پرشاد الٰہ آباد	
۶۳	محمد یوسف سلیم چشتی	تعلیماتِ اقبال	دہلی	۱۹۷۷ء
۶۴	میر ولی الدین	رموز اقبال		۱۹۴۴ء
۶۵	مرزا محمد عسکری (مترجم)	تاریخ ادب اردو/رام بابو سکسینہ	تیج کمار پرائیوٹ لمیٹڈ	۱۹۸۶ء
۶۶	محمد علی خاں، برہان الدین، محمد مطیع الرحمٰن } مرتبین	گلہائے ادب	بہار ٹکسٹ بک کارپوریشن لمیٹڈ، پٹنہ	۱۹۹۰-۹۱ء
	نذیر نیازی سید (مترجم)	تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ	دہلی	۱۹۸۶ء
	یوسف حسین خاں پروفیسر	روح اقبال	غالب اکیڈمی، دہلی	۱۹۷۵ء

رسائل وجرائد

نمبر شمار	نام رسالہ	وقفہ	جلد نمبر	طابع	سنہ اشاعت
۱	آج کل	ماہنامہ	اقبال نمبر	نئی دہلی	۱۹۷۷ء
۲	اردو	سہ ماہی	اقبال نمبر	اورنگ آباد	۱۹۳۸ء
۳	اقبال	سہ ماہی	اقبال نمبر	لاہور	متفرق شمارے
۴	اقبال ریویو	سہ ماہی	—	کراچی	متفرق شمارے
۵	الحرا	ماہنامہ	اقبال نمبر	لاہور	—
۶	انقلاب	ماہنامہ	—	لاہور	۱۹۳۲ء
۷	سیارہ	ماہنامہ	اقبال نمبر	لاہور	۱۹۶۳ء
۸	علی گڑھ میگزین		اقبال نمبر	علیگڑھ	—
۹	فکر ونظر	سہ ماہی	—	علیگڑھ	متفرق شمارے
۱۰	ماہِ نو	ماہنامہ	اقبال نمبر	کراچی	۱۹۷۷ء
۱۱	نقوش	ماہنامہ	اقبال نمبر	لاہور	۱۹۷۷ء
۱۲	نیرنگ خیال	ماہنامہ	اقبال نمبر	لاہور	۱۹۴۰ء
۱۳	ہما	ماہنامہ	اقبال نمبر	کراچی	اگست ۱۹۷۷ء
۱۴	نگار	ماہنامہ	اقبال نمبر	کراچی	جنوری ۱۹۴۲ء
۱۵	شیرازہ	ماہنامہ	—	سری نگر	اپریل مئی ۱۹۸۲ء
۱۶	آج کل	ماہنامہ	چکبست صدی نمبر	دہلی	فروری ۱۹۸۳ء
۱۷	نگار	ماہنامہ	—	لکھنؤ	اپریل ۱۹۶۸ء
۱۸	تحریک	ماہنامہ	اقبال نمبر	دہلی	جون ۱۹۶۷ء
۱۹	دھرم یگ	ہفتہ وار ہندی	—	بمبئی	۳ سے ۹ جولائی ۱۹۸۸ء
۲۰	شاعر	ماہنامہ	اقبال نمبر	بمبئی	جنوری تا جون ۱۹۸۳ء
۲۱	کشمیری میگزین	—	—	—	مئی جون ۱۹۰۹ء
۲۲	کشمیری گزٹ	—	—	—	اکتوبر ۱۹۰۱ء

Reference Books in English

1. **Aristotle** : *Politics Book (Tr. by Benjamin), Politics Book-I—1952.*
2. **A. N. Whitehead** : *Science and the Modern World, 3rd Print, USA March 1952.*
3. **A. N. Whitehead** : *Adventures of Ideas, Menter Book, USA : 1959.*
4. **A. N. Whitehead** : *Process and Reality, Menter Book, (Harper & Row Publication, New York, 1960).*
5. **A. N. Whitehead** : *CT Books and Characters Damb (EDN) Chapter on the Poetry of Blake, USA : 1976.*
6. **Arthur Koesler** : *The Act of Creation.*
7. **Bertrand Russell** : *History of Western Philosophy, Allen & Unwin Ltd., London, 1946.*
8. **B. K. Lal** : *Contemporary Indian Philosophy, Motilal Banarasidas (India).*
9. **Bose Subhash Chandra** : *Cross Roads.*
10. **Charles W. Bodemer** : *Modern Embriology.*
11. **Fritjof Kapra** : *The Tad of Physics, London, 1968; Fontana/Collins, Great Britain, 1977.*
12. **Farieda Fordham** : *An Introduction to Jung's Psychology, Penguin Books, Reprint 1961, Great Britain.*
13. **Heisen Berg** : *Physics & Philosophy, Allen & Unwin, London, 1963.*
14. **Hertz Fredrick** : *Nationality in History and Politics.*
15. **Humaun Kabir** : *Our Heritage, Ed. by K. Satchidanand Murty, Allied Pub. Pvt. Ltd., 1967.*
16. **Iqbal Sir Mohammad** : *Speeches and Statements, Lahore, 1930.*
17. **Iqbal Sir Mohammad** : *Six Lectures on Reconstruction of Religious Thought in Islam.*
18. **Jadunath Sarkar (Sir)** : *Indian Thought Through the Ages.*

19. **Jung Carl** : *Psychological Types, London, 1923.*

20. **Jung Carl** : *Two Essays on Analytical Psychology, London, 1931.*

21. **Jung Carl** : *Modern Man of Soul, London, 1933.*

22. **Jung Carl** : *Integration of the Personality, New York, 1939.*

23. **Jung Carl** : *Psychology and Religion, London, 1958*

24. **K. Satchidanand** : *Reading in Indian History, Politics & Philosophy, Allied Pub. Pvt. Ltd., 1967.*

25. **Mrs. Lakhshmi Vishwas (Dr.)** : *Tagore & Iqbal, Capital Publishing House, Delhi, 1991.*

26. **M. A. Rizwi** : *Metaphysical Concept of Iqbal, (Ph. D. Thesis) Bihar University, 1976.*

27. **Md. Ali** : *Selected Writings.*

28. **Maciver** : *A Text Book of Sociology.*

29. **Mill (J. S.)** : *Consideration of Representative Government.*

30. **Narayan, Jay Prakash** : *Concept of Nationalhood.*

31. **Nehru, Jawaharlal** : *Discovery of India.*

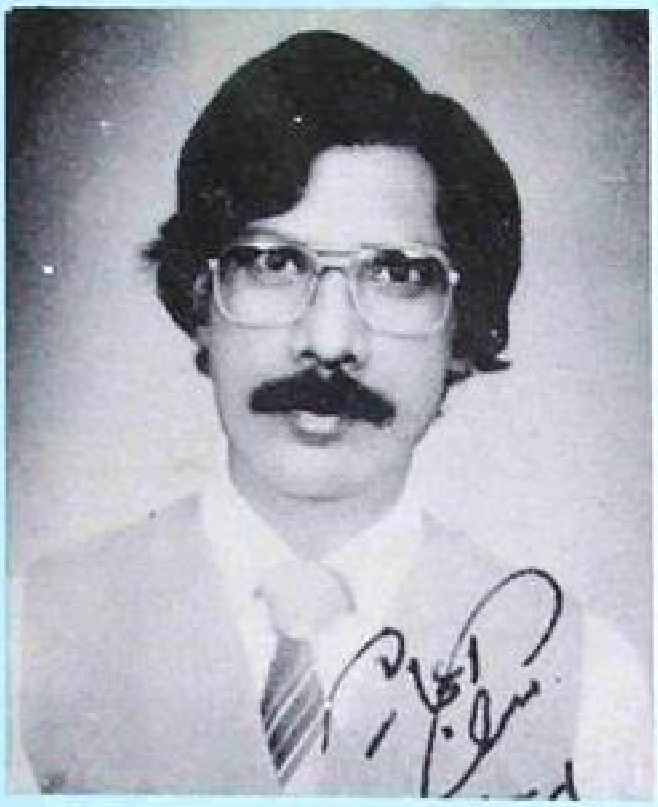
32. **Rajendra Prasad (Dr.)** : *India Divided.*

33. **Son (K. C.)** : *National Integration As I Understand.*

34. **Stephen Spender** : *The Making of Poem, Routledge & Kegan Paul.*

35. **Tyagi & Sharma** : *Principle of Political Science (By Hindi), London, 1975.*

36. **Zaheer Ahmad** : *Iqbal's Political Philosophy, (Ph. D. Thesis) Mithila University, 1982.*



Dr. Manzar Aijaz

بانگ درا کی "تصویرِ درد" سے ضربِ کلیم کی "شعاعِ امید"
تک اقبال نے اپنی گہری اور وسیع وطن دوستی کا جو اظہار کیا ہے وہ قومی یک جہتی کی ایک ولولہ انگیز اور بصیرت افروز دستاویز ہے۔ لیکن یہ وطن دوستی ایک آفاقی انسان دوستی پر مبنی ہے، جس سے قومی یک جہتی کے ساتھ ساتھ انسانی یک جہتی کی راہ ہموار ہوتی ہے اور اس انسانی یک جہتی سے قومی یک جہتی کی بنیاد بھی استوار ہوتی ہے، ورنہ محض وطن پرستی اپنی معقول حدود سے آگے بڑھ کر ایک وحشیانہ سامراجی جذبے میں تبدیل ہو سکتی ہے، جیسا دوسری جنگِ عظیم کے زمانے میں اٹلی کی فسطائیت اور جرمنی کی نازیت کی صورتوں میں دنیا کے سامنے آچکا ہے۔

نوجوان اسکالر ڈاکٹر منظر اعجاز نے اقبال اور قومی یک جہتی کے موضوع پر ریسرچ کر کے ایک مفید علمی کام کیا ہے، جس سے اہلِ ذوق لطف اندوز ہوں گے اور طالب علم مستفید۔ توقع ہے کہ یہ کتاب بعض ان سوالوں کا جواب دینے میں کامیاب ہوگی جو اقبال کی وطن دوستی کے سلسلے میں وقتاً فوقتاً اٹھتے رہتے ہیں۔

عبدالمغنی

۲۵ر اپریل ۹۲ء

پٹنہ ۵