

اقبال اسلام

۸۵ء میں علامہ پر جھنے والے مصائب کا انتخاب

مُتَّبِع
ڈاکٹر جی عشت

اقبال اسلامی پاکستان

اُنْجِل

۱۸۵۱

۱۸۵۱ میں علامہ پرچینے والے مصائب کا انتخاب

مَرْشِبَةٌ

ڈاکٹر وحید عشرت

اقبال اکادمی پاکستان لاہور

جملہ حقوق محفوظ ہے

ناشر :

پروفیسر محمد منور

ناظم اقبال اکادمی پاکستان

۱۹۸۹ء

طبع اول :

۱۰۰/- روپیے

قیمت :

فرخ دانیال

نگران طباعت :

ایمان پرنٹرز - لاہور

مطبع :

صدر دفتر ۲ ۱۳۹ - ۱۔ نیو مسلم ٹاؤن لاہور۔ فون ۸۶۱۸۲۰

سینئر آفس : ۱۱۴ - میکلو ٹو روڈ لاہور۔ فون ۵۷۲۱۳

بانیِ پاکستان

حضرت قائد اعظم محمد علی جناح[ؒ]

کے نام اقتساب

علام راقبیال کے فلسفہ خودی کی تفسیر اور ان کے تصور مربوط من
کی عملی تعبیر

اسلامیانِ پاکستان کے مقدار کا منور ستارہ

بیسویں صدی کا سب سے بڑا تاریخ ساز قائد

ہزاروں سال زگس اپنی بے نوری پر روتی ہے

بڑی مشکل سے ہوتا ہے ہے چن میں دیدہ ور پیدا

پاس گذار

ڈاکٹر وجد عشرت

اقبال ۸۵ء

سال بھر میں شائع ہونے والے مقالات کی فہرست

- ۱ - علامہ اقبال کی تاریخ گوتی و حیات جادو دان عبد اللہ القرشی سہ ماہی صحیفہ لاہور جنوری ماہیج
- ۲ - بعض شخصیات و تحریکات سے اقبال کی دلچسپی ڈاکٹر معین الدین عقیل سہ ماہی اقبال ریلویو لاہور جنوری ۔
- ۳ - علامہ اقبال کا سلسلہ ملازمت
- ۴ - سید شکیل احمد سہ ماہی اقبالیات لاہور جولائی ڈاکٹر حسن اختر ملک سہ ماہی اقبال ریلویو لاہور جنوری ۔
- ۵ - حیاتِ اقبال کے چند نئے گوشے
- ۶ - اقبال کا تیسرا سفر یورپ ڈاکٹر منظہر حسن ملک سہ ماہی اقبالیات
- ۷ - اقبال اور نظریہ پاکستان کا تجزیہ لاہور۔ اکتوبر
- ۸ - علامہ اقبال اور الفارابی عبد المجید بیفت روزہ استقلال لاہور (یکم تا آٹھ نومبر)
- ۹ - مسلمانوں کی سیاسی بیداری میں ڈاکٹر محمود جعین روز نامہ جسارت لاہور ۹ نومبر
- ۱۰ - علامہ اقبال کا حصہ

ڈاکٹر یوسف حسین روزنامہ جمارت لاہور ۹ نومبر
 " " غائب عرفان
 " " سید الرحمن
 " " عبد الکریم عابد
 پروفیسر محمد منور روزنامہ نوائے وقت لاہور
 ۱۳ دسمبر

سرور نوید روزنامہ تجارت لاہور ۹ نومبر ۱۹۸۵

" طاہر علی رضوی
 " کامل القادری
 ڈاکٹر اطہر علی رضوی روزنامہ نوائے وقت لاہور ۹ نومبر
 " ڈاکٹر منظور احمد
 " بیگم عاقبہ رحیم الدین
 " جلس ڈاکٹر جاوید اقبال
 " ڈاکٹر وحید عشرت

" ڈاکٹر صدیق شیخ
 " پروفیسر پریشان خٹک
 " سید افضل حیدر
 " چنگن ناٹھ آزاد
 ایں شاہین شید ماہنا مخلع لاہور جنوری

- ۹۔ فلسفہ اقبال میں راہِ حیات
- ۱۰۔ تاریخ ساز اقبال
- ۱۱۔ اقبال کا تصور آزادی
- ۱۲۔ اقبال اور جمہوریت
- ۱۳۔ اقبالی دفعت قاہرہ میں
- ۱۴۔ شاعر مشرق
- ۱۵۔ مصور پاکستان بانی پاکستان کی نظر میں
- ۱۶۔ بھارت سے بصیرت تک
- ۱۷۔ اقبال کے ناقیدین
- ۱۸۔ عشق کے دردمند کاظم کلام اور ہے
- ۱۹۔ اقبال احیائے اسلام کا نقیب
- ۲۰۔ علامہ اقبال اور قائد اعظم فکر و عمل کا قرآن السعدین
- ۲۱۔ اقبال یورپ میں
- ۲۲۔ اردو غزل پر اقبال کے احسانات
- ۲۳۔ اقبال اور جمہوری سیاست کا سفر
- ۲۴۔ اقبال کا تصور عشق
- ۲۵۔ روس میں اقبال کی مقبولیت

- ۲۶۔ مولانا محمد علی بہ حیثیت
 ماهر اقبالیات
- ۲۷۔ اقبال شناس بہت کم ہیں
- ۲۸۔ فروض اقبالیات کے لیے یونیورسٹی میں
 تدریس شروع کی جاتے
- ۲۹۔ فکر اقبال کی اسلامی اساس
- ۳۰۔ اقبال کا فلسفہ - فقر
- ۳۱۔ بیک ٹواقبال اینڈ جنراج
- ۳۲۔ ملت اسلامیہ کا نقیب
- ۳۳۔ شاعر مشرق کا تصویر پاکستان
- ۳۴۔ اقبال شاعر فطرت
- ۳۵۔ مسئلہ فنا و بغا اور اقبال
- ۳۶۔ اسلامی شاہ ثانیہ کے روشن امکانات
- ۳۷۔ اقبال - لبرتھ علات سے تحریک
 آزادی کی رہنمائی
- ۳۸۔ اقبال کا انقلابی پیغام
- ۳۹۔ ملت اسلامیہ، درخشنده ستارہ
- ۴۰۔ تخلیقات کلیم
- ۴۱۔ اقبال اکادمی - نیاسال نئے منصوبے
- ۴۲۔ پاکستانی مسائل اور اجتہاد
- ۴۳۔ خدا کے تجھے تیرے مقام سے آگاہ
- ڈاکٹر سیدمان شاہ بھماں پوری
 ماہنامہ قومی زبان کراچی جنوری
- انڑو یو ٹنیور نظور روزنامہ جنگ لاہور ۲۱ اپریل
 پروفیسر محمد منور " "
- ڈاکٹر سید اختر روزنامہ نوائے وقت لاہور ۹ نومبر
 ڈاکٹر ندیر قیصر " "
- م ش کی ڈائری " "
- عبدالجبار خالد " "
- انڑو یو جسٹس جادید اقبال " "
- ڈاکٹر سید محمد عبد اللہ روزنامہ جنگ لاہور ۹ نومبر
 ڈاکٹر ندیر قیصر " "
- پروفیسر محمد منور روزنامہ نوائے وقت لاہور ۹ نومبر
 م-ش " "
- پروفیسر محمد سیدم " "
- وقار انبالوی " "
- مرتبہ محمد شریف کیانی روزنامہ نوائے وقت لاہور ۲۱ اپریل
 نوائے وقت فیخر " "
- صاحبزادہ ساجد الرحمن " "
- پروفیسر محمد منور روزنامہ نوائے وقت لاہور ۲۱ اپریل ۸۵

- ۳۳۔ فقط امر فرز ہے تیرا زمانہ
پروفیسر محمد سلیم روزنامہ نوائے وقت لاہور ۲۱ اپریل ۱۸۵۶ء
- ۳۴۔ علامہ اقبال کے شب و روز
عبدالجید میان " " "
- ۳۵۔ اقبال کا فکری ارتقا
وقار انبالوی " " "
- ۳۶۔ اقبال ایک ہمہ گیر شخصیت
ڈاکٹر شاہین مقدم روزنامہ آفتاب لاہور ۹ نومبر
- ۳۷۔ اقبال کا پیغامِ آزادی
" " "
- ۳۸۔ شاعرِ مشرق اور مغربی تہذیب
شیعیب عزیز " " "
- ۳۹۔ اقبال اور پاکستان جدید
جسٹس جاوید اقبال روزنامہ سعادت لاہور ۸ نومبر
- ۴۰۔ کلامِ اقبال
اعظم بیگ " " "
- ۴۱۔ جدید شاعری میں علامہ اقبال
ابوالبصیر روہیلہ " " "
- ۴۲۔ اقبال حقیقتوں کا شاعر
ڈاکٹر اطہر علی رضوی روزنامہ جنگ لاہور ۹ نومبر
- ۴۳۔ اقبال اور شاھین
غلام رسول ظفر روزنامہ امر فرز لاہور ۹ نومبر
- ۴۴۔ اقبال کا قوم کو پیغام بیداری
حیدرہ کاشمیری " " "
- ۴۵۔ اقبال اور مقامِ رسالت
سید عبدالعلی عابد " " "
- ۴۶۔ اقبال کے شاعرانہ
ڈاکٹر عالم خوند میری ماہنامہ سب رس
حیدر آباد بھارت شمارہ جنوری ۔
- ۴۷۔ اقبال کے آئینہ میں
محمد شریف بغا روزنامہ مشرق لاہور ۹ نومبر
- ۴۸۔ علامہ اقبال کا تصور جمہوریت
ڈاکٹر معین الدین عقیل " " "
- ۴۹۔ اقبال اور بہمن سماراج
محمد علی عارف " " "
- ۵۰۔ اقبال اور مختکشون کا انقلابی شاعر
خورشید احمد " " "
- ۵۱۔ اقبال اور شاعرِ مشرق
محمد سروزیم " " "
- ۵۲۔ اقبال کے لفیب
کشف کے آئینہ میں ۔
- ۵۳۔ اقبال حقیقتوں کا شاعر
ڈاکٹر عالم خوند میری ماہنامہ سب رس
- ۵۴۔ اقبال اور شاعرانہ
حیدر آباد بھارت شمارہ جنوری ۔
- ۵۵۔ اقبال کے آئینہ میں
محمد شریف بغا روزنامہ مشرق لاہور ۹ نومبر
- ۵۶۔ اقبال کے متنظر تھے
ڈاکٹر معین الدین عقیل " " "
- ۵۷۔ اقبال اور بہمن سماراج
محمد علی عارف " " "
- ۵۸۔ علامہ اقبال کا تصور جمہوریت
خورشید احمد " " "
- ۵۹۔ اقبال کے لفیب
کشف کے آئینہ میں ۔
- ۶۰۔ اقبال اور شاعرِ مشرق
محمد سروزیم " " "

- ۳۴۔ اقبال کا شاہین
محمد احمد شاد روزنامہ مشرق لاہور ۹ نومبر
- ۳۵۔ اقبال اور نسی نسل
فیصل غطیم ایم اے " "
- ۳۶۔ خطبہ ال آباد
محمد اصف بھلی " "
- ۳۷۔ علامہ مرحوم کی ادیا کرام سے عقیدت
ملک محمد افضل صابر " "
- ۳۸۔ علامہ اقبال اور آزادی و حریت
عشرت رحمانی " "
- ۳۹۔ حکیم الامت کا تصور آزادی
شاہ مصباح الدین شیکیل " "
- ۴۰۔ مفکر پاکستان
محمد اصف بھلی روزنامہ مغرب پاکستان لاہور ۹ نومبر
- ۴۱۔ اقبال انسانی غلطت کے نقیب
ڈاکٹر عبادت بریلوی " "
- ۴۲۔ علامہ اقبال ایک عظیم مفکر اور فلسفی شاعر
شاہ محمد ظفر نیازی " "
- ۴۳۔ اقبال۔ اسلام کے مشعل بردار
عبد الجبار خالد " "
- ۴۴۔ شاعر مشرق کے حضور ایک التاس
ابنگر جالندھری " "
- ۴۵۔ علامہ اقبال کا نظریہ تعلیم
ڈاکٹر مسکین علی حجازی " "
- ۴۶۔ اقبال۔ اسلام اور عشقِ رسالت
شہباز بخت " "
- ۴۷۔ اقبال کا تصور خودی
ڈاکٹر طاہر العادی روزنامہ امر و ز لاهور ۹ نومبر
- ۴۸۔ اقبال اور مجدد اکشام، فوق
کلیم اختر " "
- ۴۹۔ علامہ اقبال کا نظریہ پاکستان
ڈاکٹر وحید عشرت " "
- ۵۰۔ علامہ اقبال اور مسئلہ توحید
عشرت رحمانی " "
- ۵۱۔ اقبال کے کلام میں تشبیہات
منزد شوار جلیل سیخرا در دلہو رکائج لاہور " "
- ۵۲۔ اقبال اور حدیث بنوی
عبد الرشید عراقی " "
- ۵۳۔ حیات اقبال۔ ایک نظریں
محمد عظیم اقبال " "
- ۵۴۔ اقبال۔ آنے والے کل کاشاہر
ہارون الوشید بسم روزنامہ وفاق لاہور ۹ نومبر

- ۸۳۔ علامہ اقبال۔ ایک درمند شاعر عبد الرحمن نیاز روزنامہ وفاق لاہور ۹ نومبر
- ۸۴۔ نظام حکومت کی بحث اور اقبال جمال حیدر صدیقی " " "
- ۸۵۔ اقبال اور نوجوان توحید ربانی خان " " "
- ۸۶۔ بالِ جبریل۔ منظوم کشیری کلیم اختر سہ ماہی اقبالیات لاہور جولائی اور سنکریت تراجم
- ۸۷۔ محمد اقبال۔ روئی محققی سید میر شکری جگن ناٹھ آزاد " " "
- ۸۸۔ کتاب پر کبیر احمد جاتسی کا خصوصی مطالعہ
- ۸۹۔ حیات اقبال کی گمشدہ کتبیں عبد الرحیم قدوائی سہ ماہی اقبال لاہور اپریل
- ۹۰۔ مطالعہ اقبال کے چند پبلو ڈاکٹر وحید عشرت سہ ماہی اقبالیات لاہور جولائی
- ۹۱۔ اقبال کی سادہ مزاجی ڈاکٹر منظر حسن ایک سہ ماہی اقبال لاہور اکتوبر
- ۹۲۔ اقبال کی نواے پریشان محمد بدیع الزماں مہنسامہ کتاب دہلی شمارہ ستمبر
- ۹۳۔ اردو شاعری پر افکار اقبال کے اثرات احمد ندیم فاسکی سہ ماہی صحیفہ لاہور جنوری
- ۹۴۔ اقبال کا نظریہ فن مسحر محمد حامد سہ ماہی اقبال ریلویو لاہور جنوری
- ۹۵۔ اقبال کی نظم میں اصناف سخن جگن ناٹھ آزاد " " "
- ۹۶۔ علامہ اقبال اور القلب ایران عبد الحمید ہفت روزہ استقلال لاہور یکم فروری
- ۹۷۔ انسانی شخصیت اقبال اور فراٹہ پروفیسر محمد نعیم سہ ماہی اقبال اپریل لاہور کی نظر میں۔

فہرست منتخب مقالات

ڈاکٹر وحید عشت

- | | |
|-----|-------------------------|
| ۱ | سید شیخیل احمد |
| ۸۱ | پروفیسر حمیم نجاش شاہین |
| ۱۰۵ | ڈاکٹر حسن اختر ملک |
| ۱۳۳ | ڈی۔ کے۔ دل |

گزارشات

حیات و سوانح

- | | |
|---------------------------------|-----|
| حیات اقبال کے چند گوئے | ۱ |
| اقبال کا تیسرا سفر لورپ | ۸۱ |
| علامہ اقبال کا سلسلہ ملازمت | ۱۰۵ |
| حیات اقبال تاریخوں کے آیینہ میں | ۱۳۳ |

شخصیات

- | | |
|--|-----|
| اقبال اور مجدد لاکشا مرحوم دین فوق | ۱۵۹ |
| اقبال اور قائد اعظم — فکر و عمل کا قرآن السعین | ۱۷۱ |
| بعض شخصیات و تحریکات سے اقبال کی دلچسپی | ۱۸۱ |

شعر یافت

- | | |
|---|-----|
| اردو شاعری پر افکار اقبال کے اثرات (مذکورہ) | ۱۹۷ |
| اقبال کی نظمی میں اصناف سخن | ۲۱۳ |
| جدید شاعری میں اقبال کا حصہ | ۲۳۷ |
| کلام اقبال میں تشبیہات | ۲۵۸ |
| اردو غزل پر اقبال کے احسانات | ۲۶۵ |

فکریات

- زماں—اقبال کے شاعرائے کشف کے آئینہ میں ۲۷۵ ڈاکٹر عالم خوند میری
 اقبال کا تصورِ خودی
 ۳۰۷ ڈاکٹر طاہر القادری
 ۳۱۷ پروفیسر محمد منور
 خدا کرے تجھے تیرے مقام سے آگاہ
 ۳۲۱ پروفیسر انور صادق
 اقبال کے تصورِ عشق کا تنقیدی جائزہ
 ۳۸۳ پروفیسر نعیم احمد
 انسانی شخصیت۔ اقبال اور فرانس کی نظر میں

سیاستیات

- عبدالکریم عابد ۴۰۷
 اقبال اور جمہوریت

پاکستانیات

- صحابزادہ ساجد الرحمن ۵۱۹
 اقبال، پاکستانی مسائل اور اجتہاد
 ڈاکٹر منظفر حسن ملک ۳۳۱
 اقبال اور نظریہ پاکستان کا تجزیہ
 جسٹس ڈاکٹر ھاؤید اقبال ۳۵۱
 شاعرِ مشرق کا تصور پاکستان

تصوّر امت

- محمد بدیع الزمان ۳۷۱
 اقبال کی نواے پریشان
 ڈاکٹر سیدم اختر ۳۸۱
 فکرِ اقبال کی اسلامی اساس
 محمد حامد ۳۸۷
 اقبال کا نظریہ فن

متفرقہات

- بال جبریل۔ منظوم کشمیری اور سنکرت تراجم ۵۳۱
 محمد اقبال۔ روسی محقق سید میر شکر کی
 ۵۳۹ کتاب ترجمہ کبیر احمد جائسی۔
 کلیم اختر

فلسفیات

- ڈاکٹر دیر العثیرت ۵۶۳
 ڈاکٹر محمد ریاض ۵۶۴
 علامہ اقبال اور علوم دین کی اسلامی منہاج

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

گزارشات

اقبال ۸۳ کی ہماری توقع سے بھی زیادہ مقبولیت کے بعد ہم آپ کی خدمت میں اقبال ۸۵ پیش کر رہے ہیں۔ اقبال ۸۳ پر جتنے بھی تصریح ہوتے اس میں ہر سال اقبالیات پرشائع ہونے والے مقالات کے انتخاب اور شامل انتخاب نہ ہونے والے مقالات کی تفخیص کے اس سالانہ سلسلے کو بہت سراہا گیا۔ ڈاکٹر محمد افضل، ڈاکٹر دید قریشی، ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی، ڈاکٹر سید علیت، ڈاکٹر پرویز، پروفیسر سعید فواز، پروفیسر گان ناتھ آزاد، پروفیسر سابر کلور وی، ڈاکٹر محمد ریاض، ڈاکٹر فیض الدین ہاشمی، ڈاکٹر انور سید، ڈاکٹر سیم اختر، ڈاکٹر تحسین فراتی اور متعدد ماہرین اقبالیات کی طرف سے اس کی حصہ اñزآلی ہوتی اور اسے ایک کتاب ڈچوالہ کے طور پر پسند کیا گی۔ اب اقبال ۸۵ جو تحقیق اور تنقید کے زیادہ بہتر میکار کے ساتھ پیش کی جا رہی ہے اور بعضی جاذب نظر ہو گی۔ اس انتخاب اور تدوین کے سلسلے میں، میں بخوبی کہاں گا اگر محترم محمد سعیل عمر کے مشوروں اور خصوصی دلچسپی کا ذکر نہ کروں۔ اس منعوب سے امنیں شروع سے ہی رغبت دھی ہے اور جب کبھی میں دفتری مصروفیات کی وجہ اس منعوب

پر اپنی توجہ کم کرتا ہوں تو وہ خود تحریک پیدیتے ہیں۔ میں ڈاکٹر نیج الدین
ہاشمی کا فناں طور پر شکر گزار ہوں کہ وہ مجھ سے برابر رابطہ رکھتے اور پوچھتے
رہے ہیں کہ کام کس مرحلے میں ہے اور یوں میں اس کام کو ایک حصے
اور توجہ کے ساتھ کرتا رہتا ہوں۔

ایک مسئلہ کوتاہی جو اس سلسلے میں ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ
یہ مجموعے دقت پر شائع نہیں ہو رہے حالانکہ ایک سال کے خاتمه کے
بعد چند ماہ میں یہاں مجموعہ آجانا چاہیے اس کی کتنی وجہ نہیں پہلی وجہ
تو دفتری مصروفیات ہیں تو دوسرا یہ دبیر دستیں دا جہارت سے مواد
کی تلاش میں عatal رکاوٹیں ہیں تاہم ایک خوش گوار امر یہ ہے کہ اقبال
۱۹۸۸ء اور ۱۹۸۹ء بھی اشاعت کے لیے تیار ہیں اور یوں ۱۹۸۸ء کے اختتام
پر اقبال ۱۹۸۹ء کی تیاری شروع کر دی جائے گی یوں یہ تاثیر آہستہ
آہستہ ختم ہو جائے گی اور یہ انتخاب مقالات بردقت آنے لگے گا۔
اس سلسلے کا سب سے اہم سوال یہ تھا کہ اس انتخاب کی آخر
یہ ضرورت ہے اس کا جواب ہم نے اقبال ۱۹۸۳ء کے حرف آغاز میں دے
 دیا تھا کہ یہ مجموعہ اقبال کے فکر و فن پر سال بھر میں شائع ہونے والے
 مقالات کا آئینہ ہو گا، جس میں ہم دیکھ سکیں گے کہ علام اقبال پر کن کن
 جھتوں سے اس سال کام ہوا۔ کس قدر مفید کام ہوا اور کس قدر محض
 تکرارِ بحث ہوا اور کون کون سے گوئے نہ فہرست میں، یہ ایک لحاظ سے
 اقبالیات پر کام کرنے کی تحریک بھی ہے اور ایک طرح کا خود احتساب
 کا عمل بھی۔ جس سے ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اقبالیات پر لکھنے والے کس قدر
 نتے افکار اور نتے تعلقات کو پیش کر رہے ہیں اور سب سے بڑا ہر کرشما

یہ ایک آنہ ہے جس سے ہم اپنے نظریہ ساز فلسفی شاعر کے بارے میں
تفہیم ہاگرا ف مرتب کر سکتے ہیں۔ اقبال فہی کام جیا کس قدر بلند ہوا ہے
اور ہمارے ذہنوں کا ارتقا کس قدر ہوا ہے، اس سے ہم جان سکتے ہیں۔
عام طور پر اخبارات و جرائد کو فخر تازہ سے تجیہ کیا جاتا ہے۔
اخبارات و جرائد ملک کے علمی اور فکری حلقوں میں ہونے والی ترقیات
کے آئینہ دار ہوتے ہیں کتاب سے زیادہ تیزی کے ساتھ یہ اخبارات و
جرائد ہمیں ہمارے ارگرڈ ہونے والی ذہنی اور فکری نشوونما کا پتہ دیتے
ہیں۔ ان مجموعہ ہاتے مقالات کا مقصد ایک یہ بھی ہے کہ ہم اقبالیات
کے ضمن میں ہونے والی فکری نشوونما کو جلد سے جلد اپنے قارئین تک
پورے ایک سال سے تناظر میں بھم پہنچیں۔

یہ مجموعہ ہاتے مقالات اس بات کا بھی پتہ دیتے ہیں کہ محض
ایک سال کے عرصے میں علامہ اقبال پر ہونے والا کام کس قدر زیادہ ہے۔
بر صغیر کے کسی بڑے سے بڑے شاعر، فلسفی اور لیڈر پر ہر سال اس قدر
مواد شائع نہیں ہوتا بلکہ مجھے یہ کہنے میں بھی باک نہیں کہ سوائے اقبال
کے دنیا کے کسی بھی بڑے سے بڑے آدمی پر اتنے تواتر سے پوری
دنیا میں ہر سال اس قدر کام دیکھنے میں نہیں آیا۔ یوں لگتا ہے کہ
جیسے ہم ہر لمحہ ایک نئے اقبال کی دریافت میں لگے ہوتے ہیں اور
یوں اقبال کی دریافت کے حوالے سے خود اپنے قومی اور ملی تشخص
کی تلاش کے ذریعے اپنے آپ کو دریافت کر رہے ہیں۔ مندرجہ تعداد کے
منفی اثرات نے جس طرح ہم سے اپنا آپ چھین لیا ہے اور ہمیں
بے مقصدیت اور لا یعنیت کی دلدل میں دھکیل دیا ہے اس سے

سو اتے اقبال کے ہمیں سیدھی سخت پر بے جانے والا کوئی نہیں ،
 اقبال جس طرح عذابِ دانش حاضر ہیں مثل خیلِ ڈالا گیا اسی طرح آج
 کا ہر فرد اس میں جلس رہا ہے۔ فکرِ اقبال کی قنیل نویں انسانی کے لیے
 شعاعِ ایمید ہے وہ محکوموں، منظلوں، سرمایہ داریت، اشتراکیت،
 جاگیر داریت، ملکیت و آمریت اور مذہبی پشویات کے چنگل میں سکتی
 ہوئی انسانیت کے لیے ایک جرعہ نشاط انگریز ہے۔ آج کے انسان کو
 اپنے وجود کو بھرنے سے بچانے کے لیے نتے سفروں، نتے تصورات
 نتے آدشوں نتے سیاسی اور عمرانی اصولوں کی ضرورت ہے۔ اقبال کی
 شاعری پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ ایک نتے تمدن ایک نتی تہذیب و تلاقافت
 ایک نتی معاشریات اور ایک نتی عمرانیات کے پیکر تراشتے ہوئے اقبال
 کی دریافت کا عمل ابھی باقی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اگلے برسوں میں
 اس نتے اقبال کی دریافت کا عمل شروع ہو رہا ہے اور ہم اپنی سیاسی اور
 عمرانی تشکیلات میں فکرِ اقبال کے ان گوشوں کو بالآخر منور کر کے رہیں
 گے۔ یہ صدری اقبال کی ہے اور اقبال پورے تناظر میں آہستہ آہستہ اپنی
 تفہیم خود کرتے گا۔ کیونکہ فکرِ اقبال، نام ہے نتے امکانات شور کا۔
 میں اقبال اکادمی کے ناظمِ محترم پروفیسر محمد سنور صاحب کا شکرگزار
 ہوں کہ ان کی قیادت ہمیں ہر قدم پر حوصلہ اور رہنمائی عطا کرتی ہے۔ خدا
 کرے کر بہ جراغ ہمیشہ منور ہے۔ آمین

ٹاکٹرو جید عشرت
 (مرتب)

چیات و سوانح

تحقیق: سید شکیل احمد

حیاتِ اقبال کے چند گوئے

سید ر آباد (دکن) کے محمد حکمہ آثار قدیمه کی دستاویزات سے

سخن ہاتے گفتہ

غالباً ۱۹۰۷ء کی بات ہے ڈاکٹر ضیاء الدین احمد شکیب (حال مقیم انگلستان) کے ذریعے یہ اطلاع ملی کہ آندھرا پردیش کے ریاستی دفتر اسناد (سابق دفتر دیوانی مال ملکی) میں علامہ اقبال کے بارے میں کچھ مواد موجود ہے۔ میں نے اسی وقت فیصلہ کر لیا تھا کہ اقبال ریلویو کی ایک اشاعت کو اس کے لیے وقف کر دینا چاہیے۔ چنانچہ میں نے جناب سید شکیل احمد صاحب سے گزارش کہ وہ اس سلسلے میں مدد کریں۔ شکیل احمد صاحب اپنی عملی مصروفیات کے ساتھ اس کام میں بھی مصروف رہے۔ پیسوں فائلوں سے قطرہ قطرہ معلومات فراہم کر کے تحقیق کا پیمانہ چھلکا دیا۔ اقبالیات کی محفل Files میں اس نے تحقیق کو ہم خوش آمدید کرتے ہیں۔ یہ ان کے استقبال کے لیے کوتی رسمی جلد نہیں بلکہ دل کی گہرائیوں سے نکلی ہوتی ایک آواز ہے۔ سید شکیل احمد آندھرا پردیش اسٹیٹ آر کائیوز میں اسٹینٹ آر کائیو سٹ میں۔ خاموشی کے ساتھ علمی ریاضت ان کی عادت بن چکی ہے۔ کم سخن بھی یا اور منکسر المزاج بھی اور ایک بڑی ملی اور تہذیبی روایت کے این بھی ہیں۔ ان کی لگن اور جستجو کی دلیل تو وہ مواد ہے جو اس اشاعت کے ذریعہ سامنے آ رہا ہے، اقبالیات میں ان کا مقام محفوظ ہے۔ اقبال کی زندگی کے کسی

بھی گو شے پر تحقیقی کام کرنے والے مورخ کو ان اور اقوال کی بے حد ضرورت پڑے گی
اقبال اکیدہ ہی کی جانب سے اور شخصی یتیہ سے بھی میں جناب شکیل احمد کا احسان نہ
ہوں کہ اقبال کی زندگی کے بعض اہم گوشے ان کی تحقیق کے تیجہ میں سلمانے آ رہے ہیں۔
پیش نظر مواد میں اقبال کے سات ایسے خطوط کا پتہ چلتا ہے جن کے بارے میں
اقبال کے طالب علم ابھی تک ناواقف تھے، یہ سارے خطوط غیر مطبوع ہیں۔ پہلی مرتبہ
ان کا من سامنے آیا ہے۔ ان میں چار خط ایسے ہیں جن کی نقول قدیم حیدر آباد کی سرکاری
ashد میں دستیاب ہوتی ہیں تین خط ایسے ہیں جو علامہ اقبال کے قلم سے اصلی حالت میں موجود
ہیں ان کے عکس اس شمارے میں شامل ہیں۔ ان سات خطوط کی تفصیل تاریخی اعتبار
سے درج ہے۔

اس کے مکتوب ایہ غائب جامعہ عثمانیہ کے مسجل

۱۔ ۹ دسمبر ۱۹۲۸ء

ہیں۔ حیدر آباد۔ یکھر ز کے سلسلہ کا یہ پہلا خط ہے

۲۔ ۲۱ دسمبر ۱۹۲۸ء

یہ خط بھی ارباب جامعہ عثمانیہ کے نام ہے اس
میں یکھر ز کے عنوانات اور دیگر تفصیلات کی
قطعیت ملتی ہے۔

۳۔ ۲۶ فروری ۱۹۲۹ء

یہ خط ادارہ معارف اسلامیہ لاہور کے سلسلہ میں
سے سرا میں جنگ کے نام ہے۔

۴۔ ۳ جنوری ۱۹۳۰ء

حیدر احمد مسجل جامعہ عثمانیہ کے نام ۱۹۳۰ء میں یکھر ز
کی دعوت پر مخدومی کے اظہار کے سلسلہ میں۔

۵۔ ۲ مئی ۱۹۳۱ء

یہ تینوں خط علامہ کے صاحب زادے آفتاب
اقبال کے سلسلہ میں ہیں اور سر اکبر حیدری کے
نام ہیں۔

۶۔ ۱۲ مئی ۱۹۳۱ء

۷۔ ۲ فروری ۱۹۳۲ء

ان خطوط کے علاوہ اقبال کے بارے میں سارا معاود بالکل نیسا منے آ رہا ہے
علام اقبال کے فکر و فن پر تقادوں، دانشوروں کے فیصلے تو ہمارے سامنے ان بہزادوں
صفحات پر بھیلے ہوتے ہیں جو کہ بوس اور رسائل کی شکل میں چبپ چکے ہیں لیکن بندوستی
کی ایک اہم مسلم حکومت (حکومت آصفیہ) کی کونسل اور فرمانروادوں نے ان کے
بارے میں مختلف اوقات میں مختلف وجوہات کی وجہ سے غور و خوض کیا اور فیصلے کیے
یہ پہلی بار دستاویزی ثبوت کے ساتھ سامنے آئی ہے۔

۱۹۳۲ء میں نواب حمید اللہ خاں والی بھوپال نے اعلیٰ حضرت حضورہ نظام آصف
سابع کے نام اپنے ایک سفارشی خط میں علامہ اقبال کی مالی امداد کے لیے توجہ دلاتی
تھی۔ یہ خط اقبال کے بارے میں نواب صاحب بھوپال کی شخصی راتے کے ساتھ ساتھ
اقبال کی شہرت اور ان کی خدمات کے بارے میں بھی جو عمومی راتے تھی اس کو پیش
کرتا ہے۔ اس خط کو نظام سابع اپنی کونسل میں بیان کو راتے طلب کرتے ہیں۔

۱۹۳۲ء میں کونسل کی راتے "ملکی وغیر ملکی" عصیت کی وجہ سے اقبال کے حق
میں نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حکومتی سطح پر اقبال کی قدردانی کے لیے
حالات پوری طرح سازگار نہیں تھے۔ نواب حمدی یار جنگ کی راتے اس موقع پر
قطعی اور حتمی صورت اختیار کر لیتی ہے کہ اقبال کی مالی امداد کے تعلق سے مغذوری کا
اظہار کر دیا جائے۔ چنانچہ نظام اسی پر عمل کرتے ہیں۔

دوسری مرتبہ ریاستی کونسل میں اقبال کی شخصیت اس وقت مسئلہ بنی جکہ اقبال کی
یادگار قائم کرنے کے لیے چیدر آباد میں زور و شور سے سرگرمیاں جاری تھیں۔ یہ واقعہ ۱۹۳۲ء
کا ہے۔ چنانچہ اب کونسل کی راتے بالکل ہی دوسری ہے۔ ۱۹۳۲ء سے ۱۹۳۳ء تک
حالات بالکل ہی بدل چکے ہیں۔

کونسل کی اسن قرارداد کو تاریخ میں ایک یادگار مقام حاصل رہے ہے گا۔ اور اس پر

و سخنگ کرنے والوں میں نواب محمدی جنگ بھی شامل ہیں۔ جن کی وجہ سے ۱۹۳۲ء میں اقبال کی مالی امداد کی کارروائی میں مناسب پیش رفت نہ ہو سکی تھی "حضرت بندگان اقدس نے بھال تدریشاہانہ ہمراں کو نسل اور سرکاری عہدہ داران کے فرقہ دارانہ کاموں میں شرکیہ نہ ہونے کی نسبت جو خیال ظاہر فرمایا ہے وہ بالکل بجاو درست ہے جس سے کو نسل کو بالکلاتفاق ہے۔ البتہ اقبال مرحوم کی حد تک کو نسل یہ عرض کرنے کی جرأت کرتی ہے کہ اگرچہ اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعہ مسلم قوم کو بیدار کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ان کا کلام فرقہ داریت یا تعصب سے مبرأ ہے اور ایک خلیفانہ شاعر کی حیثیت سے ان کی تایفات تمام ہندوستان میں بلکہ ہندوستان سے باہر بھی قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہیں۔ لیکن اقبال کی کوئی یادگار قائم کرنے کی تحریک ہوا اور اس میں ملازمین سرکاری اپنی خانگی حیثیت سے شرکت کریں تو بظاہر کوئی قباحت نہیں پاتی جاتی۔"

ظاہر ہے اس تبدیلی کے اسباب موجود تھے۔ اس کو سمجھنے کے لیے اس دور کو سمجھنا پڑے گا۔ اس وقت تفصیل سے اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا مقصود نہیں ہے۔ صرف یہ اشارہ کافی ہے۔ ۱۹۳۲ء تک اقبال شناسوں کا ایک فعال حلقة حیدر آباد میں پیدا ہو چکا تھا جس کی رائہنمای کی ذمہ داری قائد ملت نواب بہادر یار جنگ نے قبول کی تھی۔ اقبال شناسی اور اقبال فہمی کی ایسی تابناک روایت جس کے اثرات انقلاب زمانہ کے باوجود دختم نہیں

ہو سکے۔ قائد ملت کے اثر و رسوخ اور مقبولیت کا حکومت پر دو طرح کا اثر تھا۔ وہ حکومت کے معنوب بھی رہے لیکن سارے ماحول کو اپنے سوزِ دربوں سے متاثر بھی کیا۔ اقبال کے تعلق سے بتدریلی میں ان کی ذات کو بڑا داخل تھا۔ کونسل میں حریت فکر کھنے والے، جری اور حقیقی موجود تھے۔ چنانچہ ۲۳ میں قرار اور ۲۴ میں قرارداد کے لب والجہ میں جو بین فرق ہے اس کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔

یہ مواد چونکہ حکومت نظام کی انتظامی اشہد کی وساطت سے سامنے آیا ہے اس کے ذریعے نظام ہفتہ کے طرزِ عکرانی کو سمجھنے میں بھی بہت مدد ملے گی۔ حکران کی ذمہ داری دوباری فضائی، ملک کی سیاسی صورت عالی، سماجی زندگی کے اہم نقوش اس مواد کے پیش منظر میں صاجبان فخر کے لیے سامنے موجود ہیں۔ اقبال نے شخصی طور پر اپنے لیے کبھی کوتی امداد نہیں چاہی۔ اقبال کے دوستوں اور چاہنے والوں کا ایک حصہ ضرور ان کی مالی مدد کے لیے کوشش رہا۔ جس میں بوجہ کامیابی نہیں ہوتی۔ البتہ اقبال نے انہیں حمایتِ اسلام کے سیکرٹری مولوی شمس الدین کی سفارش کی تو ان کے لیے تاہیاتِ مشاہرہ مقرر ہوا۔ ادارہ معارفِ اسلامیہ کے لیے کوشش کی تو سالانہ دو ہزار کی خطریر رقم منظور ہوتی۔ اقبال کے انتقال کے بعد ان کے پیمانہ دگان کے لیے وظیفہ مقرر کیے گئے۔

آفتاب اقبال کا معاملہ بالکل ہی انگ معلوم ہوتا ہے وہ حکومتِ نظام کے وظیفہ پر اعلیٰ تعلیم کے لیے لندن گئے۔ اپنی ذاتی کوششوں سے اقبال کے نام کو استعمال کر کے سر اکبر حیدری اور دوسرے ریاستی حکام سے مدد حاصل کرتے رہے۔ اقبال کے علم میں جب ان کی تگ و دو آتی تو اقبال نے اپنی ناپسندیدگی کا بر ملا اظہار کیا جیسا کہ ان کے خطوط سے ظاہر ہے۔

یہ تحقیقی مواد جوں کا توں شائع کیا جا رہا ہے، صلاتے عام ہے یا ران نکر داں کے لیے۔ اقبال کے ماہرین اس مواد کو مختلف انداز میں استعمال کریں گے۔ تحقیق کا سلسلہ

جاری رہے گا۔ ممکن ہے کہ اس مضمون میں پیش کی گئی کسی راتے یا کسی نتیجہ سے اختلاف بھی کیا جاتے۔ اس کے لیے ضروری ہو گا کہ مخفی قیاس آراء نہ کی جاتے بلکہ ٹھوس تحقیقی موارد کی روشنی میں دلائل پیش کیے جائیں۔

یہ تحقیقی ہمارے سامنے علامہ اقبال کو معروضی انداز میں پیش کرتی ہے۔ وہ شخص جس نے اپنی ساری زندگی بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود کے لیے وقف کر رکھی تھی۔ اپنی حیات کے ایک خاص دور میں عمل اور ردعمل کی رو دار کا موضوع بن گیا۔ وہ ایک مرد خود آگاہ تھا پر غیر تحقیقی سماج میں شعور و آگئی کی راہوں کو عام کرنے کے لیے مسلسل جدوجہد کرتا رہا۔ اس کی علمتوں کا عرفان ابھی باقی ہے اس کی رفتتوں کو سمجھنے کے لیے ہو سکتا ہے کہ ہمیں تنقید و تحقیق کے ایک بے کران سمندر کو عبور کرنا پڑے۔

ناپاسی ہوگی اگر محمد آندرھرا پر دلیش آر کائیوز کا شکریہ ادا نہ کیا جائے جن کی اجازت نے سید شکیل احمد صاحب کو اس لائق بنایا کہ وہ اس قیمتی اسناد سے استفادہ کر سکیں اسی لیے میں اقبال اکیڈمی کی طرف سے ارباب محمد آندرھرا پر دلیش آر کائیوز کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔

میں ڈاکٹر گیلان چند پروفیسر اف اردو سنٹرل یونیورسٹی چیدر آباد کا مہمنوں و مشکور ہوں جنھوں نے جناب شکیل احمد کی تحقیقی پر اپنی گواہ قدر راتے کا اعلیٰ اعلیٰ فرمایا ہے اقبال رلویو کی اس اشاعت کے سلسلہ میں جناب خلیل اللہ حسینی صدر اقبال اکیڈمی کی سرپرستی اور جناب رحیم قریشی معتمد عومی کل ہند مجلس تعمیر مدت کی شعبہ ڈپچی نے میرے کام میں آسانیاں پیدا کیں۔ میں ان کے لیے دعا تے خیر کرتا ہوں۔ محمد ظہیر الدین احمد صاحب نائب صدر اقبال اکیڈمی کے قیمتی مشورے اس اشاعت کی صورت گردی میں شامل ہیں اس لیے ان کا شکریہ ادا کرنا بھی مجھ پر واجب ہو جاتا ہے۔

اقبال پر تحقیق کا سلسلہ جاری ہے آئندہ مزید اکشافات کی توقع کی جاسکتی ہے
 گماں مبرکہ بہ پایاں رسید کار مغان
 هزار بادۂ ناخورده در رگِ تاک است!

مصلح الدین سعدی

مسی ۱۹۸۳ء

ڈاکٹر گیان چند

سید شکیل احمد کی دریافت

عظم انسانوں اور عظیم ادیبوں کی زندگی کی چھوٹی سے تفصیل ہماری دلچسپی کا موضوع ہوتی ہے۔ شہرت و عنایت کی اتنی قیمت تو دینی ہوتی ہے کہ بڑوں کا درون خانہ عوام کی سیرگاہ ہوتا ہے، اس کا ہر بخشی قول و فعل پنچاہیت کی ملک ہوتا ہے۔ علامہ اقبال کی زندگی اور شخصیت کے دور کے ہر گوشے اور زادیے پر اس طرح ٹارش ڈالی جا رہی ہے جیسے انکم ٹیکس وائے کسی فلم ایکٹر کی خانہ تلاشی لیتے ہیں اور اس کا رخیزیں اب اس کے ہر صوفی اور دیوار کو ادھیرٹ کر کھدیتے ہیں۔ ایک صاحب نے اقبال کی محنتی سے آمدی کی دریافت کی۔ مختلف برسوں میں اخنوں نے کتنے پرچے بناتے اور ان سے کتنے روپے آنے پاتی کی یافت ہوتی۔ وکالت سے ان کی کتنی آمدی تھی۔ انکم ٹیکس کے لیے کتنی آمدی تشعیص کی گئی وغیرہ۔

معلوم نہیں اقبال پر کتنی تباہی لکھی جا چکی ہیں، ماہر اقبالیات جانیں۔ جگن نا تھے آزاد کتھے تھے کہ ڈیڑھ ہزار کے لگ بھگ ہو گئی ہیں۔ رسالوں اور مجموعوں میں ان پر لکھے گئے مضامین کی تدوین کی جاتے تو اور ڈیڑھ ہزار مجموعے تیار ہو جاتیں گے۔ کیا ایسی ہزار کتابوں و ہزار مضامینی ذات کے بارے میں کوئی نئی بات پیش کرنا ممکن ہے؟ ظاہراً اس کی ایمید نہیں لیکن ماضی کے شاہنماہہ بزرگ کے جملہ اور اراق اور جملہ سطہ میں ہمارے سامنے کماں آتی ہیں۔ اس گنجائش کے سبب اب بھی کوئی محقق ماضی کے دفینزوں میں

سے چند ایام، چند ساعتوں، چند رقوعوں کی بازیافت کر کے اقبال کے بارے میں کچھ ایسی بات پیش کر دیتا ہے جس سے اقبال شناس ابھی تک واقف نہ تھے۔

اپنے صوبے سے باہر اقبال کا تعلق دو شہروں بھوپال اور حیدر آباد سے قریب رہا۔ اقبال اور حیدر آباد نام کی تصنیف کے باوجود اقبال کے حیدر آباد سے تعلق کے بارے میں اب بھی کچھ نیا مزاد باتی ہے۔ سید شکیل احمد صاحب آر کائیوز میں استٹنٹ آر کائیوسٹ ہیں۔ انہوں نے دفتری فائلوں سے اسی قسم کی نئی معلومات پیش کی ہیں۔ اقبال سے متعلق دفتری مراسلات کے چہرے سے نقاب کشانی کی ہے۔ اقبال کی تنقید پر توہما و شما کچھ کاغذ سیاہ کر سکتے ہیں لیکن ان کی تحقیق میں کوئی اضافہ کرنا کارے دار۔ شکیل صاحب نے اسی ہفت خواں کا ایک طبقہ سر کیا ہے۔

ان کی دریافت کا سب سے اہم حصہ اقبال کے چند نئے انگریزی خطوط ہیں۔ یہ خطوط پہلی بار سامنے آرہے ہیں اور ان کی اصل تحریر اقبال کی تحریر میں محفوظ ہے۔ کیا اچھا ہو کہ یہ خطوط یہاں سے الگ کر کے کسی اقبال اکیڈمی یا اقبال میوزیم کو عطا کر دیے جائیں شکیل احمد کے مفہوم کے لئے خصے ہیں۔ ان کی سب سے پہلی اور تاریخی ناز دریافت اقبال اور کسی رام پرشاد کی مشترکہ تالیف "تاریخ ہند" ہے۔ میں اقبال کا محقق نہیں لیکن مجھے مصلح الدین سعدی صاحب کی یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ اس کتاب کا ذکر پہلی بار کیا جا رہا ہے۔ کتاب کی پسپھی زبان دیکھ کر ایسا شہہ ہوتا ہے کہ رام پرشاد ہی کا کارنامہ ہے جس میں اقبال کا نام بحثیت شرکی مولف ڈال دیا گیا ہے۔ ۱۹۱۷ء میں یہ کتاب اور تینیں امتحان کے نصاب میں شامل تھی۔ جب اسے میرٹ یونیورسٹی کے نصاب میں داخل کرنے کی تجویز پیش کی گئی تو اس کا جائزہ لیا گیا اور روزنامہ صحیفہ میں اس کے خلاف مفہوم شائع ہوا۔ اس کا ایک جملہ طاحظہ ہو۔

"اس زمانہ کے قریب ایک بڑا بھاری واقعہ ظہور میں آیا

نظام الملک صوبہ دار کن خود مختار بادشاہ بن بیٹھا۔

"بن بیٹھا" کے فقرے سے ظاہر ہے کہ مصنف کی نظر میں یہ فعل ناپسندیدہ تھا۔
حضور نظام کے جدا اعلیٰ کے بارے میں اس انداز سے لکھا جاتے تو نتیجہ معلوم۔ میر ک میں
داخل کرنے کے بجائے کتاب کو اور نیشنل اسٹان کے نصاب سے بھی خارج کر دیا گی۔
مفسون سے معلوم ہوتا ہے کہ شعبان ۱۳۲۵ھ (۱۹۰۷ء) میں حیدر آباد میں ایک اقبال
کلب تھا جس نے نظام سادس میر محبوب علی خان کی سالگرہ منائی۔ ۱۹۰۸ء میں اقبال
انتہے بڑے شاعر نہ تھے۔ واقعی حرمت کی بات ہے کہ اس زمانے میں ان کے وطن
سے اتنی دور اقبال کلب بن گیا تھا۔ مفسون میں ۱۹۰۸ء میں حیدر آباد میں اقبال کے
توسیعی لیکھرز کا ذکر ہے (ص ۶)۔ مجھے یہ غیر مصدقہ معلوم ہوتا ہے۔

مفسون کا درسرا موضوع جنوری ۱۹۲۹ء میں حیدر آباد میں اقبال کے توسیعی لیکھرز
ہیں۔ لیکھروں سے قطع نظر مفسون سے معلوم ہوا کہ معتمد سیاسیات نے اقبال کے بلا و شر
گستہ اوس میں قیام پا اعتراف کیا تھا۔ مدارالمہام ہمارا جہ سرکش پرشاد نے خود اس کا
حکم جاری کیا۔ مفسون سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہمان خانے میں قیام یا لیکھر کے بیلے ٹاؤن ہال
کے قیام جیسی معمولی باتوں کی اجازت خود نظام دیتے تھے۔ مفسون نگار نے اس موقع پر
اقبال کی ضیافت اور انہیں پیش کیے گئے تحالف کی تفصیل روپیہ از پائی کے ساتھ دی ہے۔
اقبال نے لاہور میں ادارہ معارف اسلامیہ قائم کیا۔ حیدر آباد سے واپس ہو کر اگلے
ہی جینے انھوں نے حکومت حیدر آباد بے اس کے لیے گران قدر مالی امداد کے ساتھ
میں جنبانی کی۔ اس موضوع پر حیدر آباد کے دفاتر میں لکھا پڑھی ہوتی۔ عثمانیہ یونیورسٹی سے
مشورہ کیا گیا۔ جیسا کہ دفتر شاہی کا قاعدہ ہے، ناظم تعلیمات نے عیطے پر تین اعترافات
کیے اس کے باوجود ریاستی کونسل نے تین سال کے لیے دو ہزار روپیہ سالانہ کی امداد
منظور کی جس پر نظام نے صاد کی۔ مفسون میں اس سلسلے کی بعد تفاصیل درج ہیں۔

مضمون کا چوتھا موضوع ہے نواب بھوپال حیدر آباد کو خط لکھن
کر اقبال کی مالی امداد کے لیے ایک ہزار روپے مہانہ وظیفہ مقرر کر دیا جاتے۔ مضمون نگار
نے نواب بھوپال کا اصل خط پیش کیا ہے۔ اتنی ادنی سفارش کے باوجود حیدر آباد کے
حکام اور خود نظام نے درخواست مسترد کر دی اس پر یہ اعتراض کیا گی کہ خود نواب بھوپال
یہ وظیفہ کیوں نہیں دے دیتے۔

مضمون کا پانچواں موضوع سر اکبر حیدری کے دورِ وزارت عظیمی میں آفتاب اقبال
کی مالی امداد کے لیے درخواست ہے۔ اس پر سردار امراء شرگھہ شیرگل نے سفارشی
چھٹیاں لکھیں۔ یہ خطوط اور متعلقہ کاغذات اصلاح پیش کیے جا رہے ہیں واضح ہو
کہ اس سے پہلے ۱۹۳۱ء میں اپنے قیامِ نہن کے دوران ہمی آفتاب اقبال کو حیدر آباد
کی جانب سے ۱۹۰۰ پونڈ قرض کے طور پر دیے گئے تھے جو بعد میں ان کی "عیرت" اور مالی
مشکلات کے پیش نظر معاف کر دیے گئے۔

اقبال کے انتقال کے بعد ان کے پستاندگان کے وظیفے کے لیے کوشش کی گئی۔
اس کے محکم عثمانیہ یونیورسٹی کے ڈاکٹر مظفر الدین فرشتی تھے۔ انھوں نے اقبال کی براوول
اور چھوٹے بچوں کے علاوہ آفتاب اقبال بیسرٹ کی امداد کے لیے بھی لکھا تھا۔ میر عثمان
علی خان نے بیواو اور چھوٹے بچوں کی امداد کے لیے معینہ مدت کے وظیفے مقرر کر
دیے لیکن آفتاب اقبال کے لیے بجا طور پر لکھا کہ جو شخص قانونی پر یکلیٹس سے روپیہ کما
رد ہے اس کو امداد دینا چہ معنی دارد۔

مندرجہ بالا موضوعات میں سے بیشتر پہلے سے معلوم ہیں ان کی اکثر تفصیلات بھی
معلوم ہیں لیکن دفتری ریکارڈ اور ان دستاویزوں سے شیکل احمد نے جو جزئیات فراہم کی
ہیں وہ ان کا تحقیقی کارنامہ ہے ان تحریروں اور فرائیں سے حیدر آباد کے حکام بلکہ خود نظام
کا اقبال کی طرف زاویہ نظر معلوم ہوتا ہے۔ اقبال کے اصل ہمدرد و مدارالمہام ہمارا جرکشن

پرشاد اور سر اکبر حیدری تھے۔ شکیل صاحب نے درون خاذ کا نظارہ اکوا کے مختلف اہل کاروں کا اقبال کی طرف روپیہ اجاگر کیا ہے۔ ان کا اعتراض تھا کہ ریاست کا روپیہ ایک غیر ملکی کو کیوں دیا جاتے۔ حالانکہ ملت کے اتنے بڑے خادم کو کسی علاقے کے ساتھ پابند کرنا مناسب نہ تھا۔ دفتر شاہی قید مقام میں پا بہ گل رہ ہی۔

اس طرح سوانح اقبال کے مطالعے میں یہ مفہوم بالخصوص اقبال سے منسوب ایک نئی تالیف اور نئے خطوط اہم اضافہ ہیں۔

علامہ محمد اقبال بَرَحْرَهْ عَلِيٰ بَرِّ

آنے ہر اپریل اسی یوم آرکائیوں کی چند یونیورسٹیاں اور اسلامی اسناد کی روشنی میں

اقبال بحیثیتِ مورخ ہندوستانی

شاعر مشرق ڈاکٹر سر محمد اقبال^۲ کو ایک نایر ناز فلسفی اور بلند مرتب شاعر کی حیثیت میں تو سمجھی جانتے ہیں لیکن ایک مورخ کی حیثیت سے بہت کم لوگ جانتے ہوں گے۔ دفترِ معمدی سرکاری عالی صیغہ عدالت و کوتالی امور عامہ کی ایک مشجوکم و بیش (۳۰) صفحات پر مشتمل ہے، جیسے اس امر سے واقف کرتی ہے کہ ڈاکٹر اقبال اور رام پرشاد کی ایک مشترکہ تصنیف "تاریخ ہند" ۱۹۱۳ء سے ۱۹۱۷ء تک اتحان المذاشر قید کے نصاب میں داخل تھی لیکن جب اسے میری یکولیشن Oriental Title Examination Syllabus کے نصاب میں جسی داخل کیا گی تو در راجہ صیغہ مورخہ ۹/شعبان ۱۳۳۶ھ/۲۰ مئی ۱۹۱۸ء میں ایک مغمون اس کے خلاف شائع ہوا اور کتاب کے بعض ناقابل اعتراض حصوں کی نشان دہی کی گئی خصوصاً وہ جو خانوادہ آصفی کے بعض سابق حکمرانوں کے بارے میں تھے وہ بحیرہ اور معلومات کے لحاظ سے بے ادبی اور غلط تاویلات پر مبنی تھے۔ نیز اس کتاب کو نصاب سے خارج کرنے کی مم بھی شروع کر دی گئی۔ چنانچہ ملکہ تعلیمات کی مشیزی کرتے ہیں آگئی۔ البتہ نظامت تعلیمات کو اپنے دفاع میں خاصی محنت کرنا پڑی کیونکہ اصلاح

لصاہب السنہ شرقیہ کے لیے قائم کردہ اس کی ایک لکھنی نے جو حسب ذیل چند علماء اور نامور معلیمین پر مشتمل تھی اس کتاب کو متفقہ طور پر داخل لصاہب کرنے کی سفارش کی تھی۔

صدر

۱۔ مولوی حمید الدین فراہی پرنسپل دارالعلوم کالج

رکن

۲۔ مولوی جیب الرحمن صاحب پروفیسر

"

۳۔ مولوی محمد تاج الدین صاحب "

"

۴۔ مولوی محمد عبد الواسع صاحب "

"

۵۔ مولوی محمد شبیر علی خان صاحب "

"

۶۔ جناب امرت لال صاحب "

"

۷۔ جناب عبد الرحمن خان صاحب پروفیسر نظام کالج

"

۸۔ مولوی عبد الحق صاحب مہتمم تعلیمات اور نگ آباد

"

۹۔ مولوی محمد رضا صاحب محمد تعلیمی کانفرنس جیدر آباد

"

۱۰۔ مولوی خان فضل محمد خان صاحب پرنسپل ٹی ہائی اسکول

"

۱۱۔ ناظم صاحب تعلیمات (مڑالماطیفی) بہ حیثیت مشیر

اس سلسلے میں ایک دلچسپ بات یہ بھی سامنے آئی کہ مذکورہ کتاب کے ڈاکٹر اقبال کے نام سے منسوب ہونے پر جناب جیب الرحمن خان شیروالی صدر الصدود صدر یا ریاضتگ نے شک و شبہ کا اظہار کیا جیسا کہ ان کی حسب ذیل تحریر سے ظاہر ہے:

"میں نے تاریخ ہند دیکھی۔ مجھ کو تعجب ہے کہ اس پر ڈاکٹر اقبال

کا نام ہے حالانکہ نہ اس کے لاطر بھر میں نہ اس کے مطالب میں

وہ زندہ دلی یا زندگی ہے جو اقبال نا حصہ ہے۔ تاریخ اس خاص

ٹپ اور انداز کی ہے جو کسی نہ کسی طرح مدارس کی تعلیم کے

واسطے مقرر ہو گئی ہے۔ بجا بے اس کے دوسری تاریخ نامزد

کر لئے کا سوال مشکل ہے اس لیے کہ ہندوستان میں عموماً اسی قسم
کی تاریخیں دستیاب ہوتی ہیں۔ جہاں تک جلد ممکن ہو سکے جدید عہد
تاریخ تالیف کر اک اس کو خارج کر دینا چاہیے۔ اس تاریخ کو پڑھنے
سے طلباء کے دماغ پر ہرگز وہ اثر نہیں پڑ سکتا جو تاریخ کے فن شریف
کی تعلیم سے ہونا چاہیے (دستخط صدر الصدود مورخ ۲۰ ذیقعدہ الحرام
۱۳۴۵ھ) مثل اشان ۱/۱۳۲/ تعلیمات / ف حکمہ مذکورہ بالا
بہر حال دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ کی جانب سے جدید کتاب تیار کرنے سے
قبل ہی تاریخ ہند"

پہ مذکورہ بالا کتاب کو خارج از نصاب کر دیا گیا۔ اس لیے خانوادہ آصفی پر بعض ریمارکس
کی وجہ خود اعلیٰ حضرت نظام دکن میر عثمان علی خان بہادر کی توجہات بھی اس اخراج کے
سلسلے میں ہموار ہو گئی تھیں جیسا کہ حسب ذیل عبارت (منقولہ محمد پیشی۔ افسر جنگ)
سے ظاہر ہے :

"سوال یہ ہے کہ جدید و مناسب تاریخ تالیف ہو کر شائع ہونے
تک یہ تاریخ نصاب میں شامل رہنا مناسب ہے یا کیا اس کا
جواب صدر الصدود صاحب کی رائے میں صاف طور سے درج
نہیں ہے۔ پس صراحتاً آراء پیش ہوں کہ جدید تاریخ کے تالیف
شروع تک یہ تاریخ نصاب میں شرکی رہنے میں کوئی قباحت
ہو گی پا نہیں۔" (الیضاً) و نیز

"وہ کتاب تاریخ پہلے ملاحظہ اقدس کے داسطے گزار فیجا تے اور

تاجکم مانی نصاب میں شرکی نہ کیجیے۔" (الیضاً)

نظام دکن نے کتاب کا مطالعہ کرنے کے بعد اپنی راتے پر کسی قدر نظر ثانی کے بعد حکم دیا کہ

”جدید تاریخ ہند کی تالیف تک یا موجودہ کتاب سے کوئی بہتر تاریخ
ہند دستیاب ہونے تک یہی کتاب ہنگامی طور پر شریک
نصاب رہے۔“ (الیضا)

ظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اولین سرکاری حکم بے بہرہ ایک ماس کشی کے ذریعہ اس کتاب
کو غارج از نصاب کر دیا گی تھا اور دریں اشنا جناب سید ہاشمی فرید آبادی کی کتاب بھی
دارالترجمہ سے تیار ہو گئی تھی بالآخر ڈاکٹر اقبال کی تاریخ ہند خارج از نصاب کر دی گئی۔
ڈاکٹر اقبال کی مذکورہ تاریخ ہند کی ایک جملک ناظرہ ہبی کتاب دریہ سرکار عالی
جناب مولانا صفائی الدین صاحب کی رائے کے اقتباسات میں موجود ہے،
”اگر مسلمانوں کی خوشایہ اور ہندوؤں کی مذمت سے قطع نظر کیجیے
تو معلوم ہوتا ہے کہ اورنگ زیب سخت گیر اور اعلیٰ درجہ کی ییافت
کا آدمی تھا۔ اس کے عہد میں سلطنت ظاہر میں عروج پر تھی لیکن
اس کا زوال شروع ہو گیا تھا اور اس کے جانشینوں کو سخت
صیبتوں کا سامنا ہوا اپس کی تعجب کی بات ہے کہ اس کی
وفات کے بعد کچھ عرصہ نہیں لگا کہ سلطنتِ مغلیہ پانی کے بلیلے
کی طرح بیٹھ گئی۔ لیکن یاد رکھو کہ اورنگ زیب کے عہد میں سلطنتِ
مغلیہ میں ایسی شوکت و عظمت تھی کہ تمام دنیا تھب کرتی تھی۔“ (۱۵) (۳۴)

تاریخ ہند از ڈاکٹر اقبال) اور

”۱۸۱۹ء میں فخر سیرتخت سے آماز کر قتل کیا گیا اور سید حسین علی د
عبداللہ نے جس کا نام ہی بادشاہ گھپڑا گیا تھا۔ کسی برائے نام
بادشاہوں کو تخت پر بٹھانے اور اتنا نے کے بعد بہادر شاہ طفر
کے ایک پوتے کو محمد شاہ کے لقب سے تخت پر بٹھایا۔ اس زمانے

کے قریب ایک بڑا بھاری واقعہ ظہور میں آیا۔ نظام الملک صوبہ دار
دکن خود مختار بادشاہ بن بیٹھا۔ ص ۱۵۸۔ ایضاً

۱۹۱۳ء میں ڈاکٹر اقبال کا حکومت نظام کے سرکاری حلقوں میں جو تاثرا اور اثر و لفڑ تھا
وہ مذکورہ مثل کے اقتباسات سے عیاں ہے لیکن اس سے کافی عرصہ قبل یعنی ۱۳۲۵ھ میں
شہر کے ادبی حلقوں اور انجمنوں میں ان کا اس قدر پرچار تھا کہ "اقبال کلب" نامی ایک ادارہ
قام ہوا اور اس کے مختلف پروگراموں میں سرہماراجہ کشن پرشاد یمن السلطنت حکومت
اصفیہ کا شریک ہونا دکن میں اقبال کی مقبولیت ہی ظاہر نہیں کرتا بلکہ سرکاری و علمی حلقوں
میں ان کی قدر دانی کا بھی مظہر ہے۔ اس کلب کے سید کردی جانب افضل ہی تھے اور اس
کے بانیوں میں مولوی محمد عزیز مرزا صاحب اور مولوی فیاض علی وغیرہ تھے۔ مثل نشان
۱۳۲۴ھ صیغہ پر ایجوب سید کردی ۱۳۲۵ھ متعلق دفتر راجہ سرکشن پرشاد بہادر پیشکار مدار المہام
سرکار عالی کے ذریعہ اس کلب کے سلسلے میں معلومات ملتی ہیں اور نیز اس کے ایک
سالانہ جلسہ میں شرکت کی دعوت ملنے پر مہاراجہ بہادر کا نظام دکن سے اجازت طلب کرنا
اور نظام کا حسب ذیل فرمان جاری کرنا علم میں آتا ہے۔

"آپ کی عرضداشت معروضہ ۴ شعبان المغسطم ۱۳۲۵ھ ملاحظہ کی گئی۔ میری سانگر
کی تقریب میں اقبال کلب کا سالانہ جلسہ جو مرزا فیاض علی صاحب کے مکان میں ہونے
والا ہے اس میں آپ شریک ہو سکتے ہیں۔" (میر مجوب علی خان بہادر) پرانی حوالی ۱۵
شعبان المغسطم حیدر آباد میں علامہ اقبال[ؒ] کے توسیعی لیکچرز ۱۹۰۸ء اور اس کے بعد دو
(۲) مرتبہ علامہ اقبال[ؒ] کے دورہ حیدر آباد کا مذکورہ بعض کتابوں میں ملتا ہے۔ مہاراجہ سرکشن
پرشاد سے اقبال کے شخصی و دوستانہ مراسم تھے چنانچہ ان کے دورہ وزارت عظمیٰ ۱۳۱۹ھ
۱۹۰۱ء تا ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۲ء اور ۱۳۳۵ھ/۱۹۲۵ء تا ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۵ء میں علامہ مرحوم
نے اسفار حیدر آباد اختیار کیے۔

۱۹۲۹ء میں انھوں نے جامعہ عثمانیہ کی دعوت پر حیدر آباد کا دورہ کیا اس سے ک اولین معلومات دفتر محمد سرکار عالی صیغہ عدالت و کوتالی و امور عامہ کی شش نشان / ۳۶ میں یونیورسٹی بابت ۱۲۲۸ اف سے طبق ہیں ۔

مجلس اعلیٰ جامعہ عثمانیہ کے اجلاس ۲۲ منعقد ۲۲ دسمبر ۱۹۲۸ء میں حسب ذیل دیگر ارکان شریک تھے۔

نواب مرزا یار جنگ بہادر

حمدی یار جنگ بہادر

علی نواز جنگ بہادر

مولوی محمد عبد الرحمن خان صاحب

سید محمد حسین صاحب

میحر فرحت علی صاحب

اس اجلاس کے ایجمنڈ کافقرہ (۲۱) علامہ اقبال کو توسیعی لیکھر کے لیے حیدر آباد مدعو کرنے سے متعلق تھا۔ چنانچہ قرار پایا کہ

"ڈاکٹر سر محمد اقبال کو لکھا جائے کہ مدرس جاتے ہوئے حیدر آباد میں پھر کرتیں لیکھر بمعاوضہ ایک ہزار روپے دیں۔ لیکھر دیں کے مضامین کا انتخاب ان کی صوابید پر چھوڑ دیا جائے البتہ اس قدر تحریک کر دی جائے کہ بہتر ہو کر انگریزی میں "تصوف" پر دو لیکھر اور اردو میں نظم اردو" پر ایک لیکھر ہو (شل محلہ بالا) اس سے کے دعوت نامہ کے جواب میں ڈاکٹر اقبال نے لکھا ۔"

Thanks for your telegram which I received a moment ago. I hope to be able to reach Hyderabad before the 15th of January, 1929. So that you can Fix my lectures for 15th, 16th and 17th. In fixing the time for the lecture on the 17th I would

request you to bear in mind the fact that I propose to leave Hyderabad on the same day i.e. 17th.

Yours truly

Sd

Lahore.

Mohammad Iqbal

19th December 1928.

مذکورہ بالا خط کس کے نام لکھا گیا تھا یہ معلوم نہ ہو سکا۔ البتہ شروع کارروائی سے
جانب حیدر احمد انصاری سجل Registrar جامعہ عثمانیہ کا نام ان کی اور معتمدہ عدالت و
کوتولی و امور عامہ کی خط و کتابت میں ملتا ہے اور انھوں نے ہی مذکورہ خط کی ایک نقل
رواز کرتے ہوئے معتمد صاحب موصوف سے گزارش کی تھی کہ:

ڈاکٹر سر محمد اقبال کو ان کے اعزاز کے لحاظ سے سرکاری دارالفیض
افت

(گیٹ ٹاؤن) میں بطور سرکاری حکام کے ٹھہرانا مناسب ہو گا۔

بعد ازاں ڈاکٹر صاحب نے ایک دوسرے خط میں جو ۲۱/ دسمبر ۱۹۲۸ء کا تحریر کردہ
اور جو ان کے یہ پڑپت پر لکھوا یا ہو گا (کیونکہ اس خط کے باقیں جانب لکھا ہوا ہے۔ حسب
ذیل تحریر کیا ہے:

Dr. Sir Mohammad Iqbal, MLC
Barister-at-Law,
Lahore.

The following three lectures will be delivered both at Madras and Hyderabad in the order mentioned below.

1. Knowledge and Religious experience.
2. The Philosophical test of revelations of religious experience.
3. The conception of God and the meaning of Prayer.

Yours Sincerely,

Sd.

Mohammad Iqbal

اس دوسرے خط کی نقل بھی رجسٹر ارجام عثمانیہ نے ملکہ معتد عدالت و کوتاؤالی دا سوز عا۔ ک خدمت میں روانہ کی ہے۔ واضح رہے کہ مذکورہ ملکہ دا فارم Home Dept. کے مہائل تھا اور تعلیمات میں یونیورسٹی اس کے تحت تھے۔ ڈاکٹر صاحب موہافز کے دونوں خطوط کی نقول بھی مذکورہ ملکہ سیاست کی شاخ Political Secy's Office کی شاخ اشان باہتہ ۱۹۲۸ء میں شامل کی گئی ہیں اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے اصل Originals دفتر مسجدل (رجسٹر ارجام عثمانیہ سرکار عالی کی امشان میں محفوظ ہوں گے جس کا اشان شل ۵۲ باہتہ ۱۹۳۸ء اف اور مقدمہ اکٹنشن لیکچرز کے لیے ڈاکٹر سراج قبائل کو دعوت ہے۔ یامشان دفتر ریاستی اسناد میں برائے تحفظ موجود نہیں ہیں۔

سرکاری ہماں

علام راقی کو سرکاری دارالضیافت (گیست ہاؤس) میں ٹھہرا نے کی نسبت ملکہ عدالت و کوتاؤالی دا مور عا۔ اور ملکہ سیاست کے دریان جو کارروائی چلی ہے اس کے بعض دلچسپ و عبرت انگریز پہلو بھی ہیں جن سے اس بات کا بھی اظہار ہوتا ہے کہ مختلف وجوہات کی بناء پر حکومت سرکار عالی کے بعض وزیر اور عہدیدار ڈاکٹر راقی کو سرکاری ہماں بنانے یا ان کا سرکاری سطح پر استقبال کرنے سے متفق نہیں تھے۔ خود نظام حیدر آباد نے بھی دبے لفظوں میں "بلاورٹر" میں ڈاکٹر راقی کے ٹھہراتے جانے پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے لیکن غالباً ہمارا جائز پرشاد کی شخصی دلچسپی کی وجہ یا اس موقع پر اپنی عدم موجودگی کی وجہ سے وہ (یعنی نظام) کچھ زیادہ مداخلت نہیں کر سکے۔

پہلی مرتبہ مسجدل صاحب کے مراسلہ کے رد عمل کے طور پر جو تاثر معتد عدالت نے اپنے ملکہ کی شاخ میں دیا وہ یوں ہے :

”مجھے معلوم ہوا ہے کہ یہ ہیاں نہ آ سکیں گے اور شاید وقت بھی

گذرگی۔ (۱۳/ جمن ۳۸۱۳ ف)

حالانکہ اس روز دا کٹر اقبال کا وہ خط بھی آیا تھا جس میں انہوں نے تو سیمی سیکھر ز کے لیے جامعہ عثمانیہ کی دعوت قبول کر لی تھی۔ بہر حال مسجل جامعہ عثمانیہ کے بار بار اصرار اور محکمہ عدالت و کوتوالی و امور عامہ و نیز محکمہ سیاسیات کی تحریک و گذارش پر صدراعظم بہادر جہاڑج سرکشن کی خدمت میں معاملہ پہنچا تو موصوف نے حکم دیا کہ :

"بِرَسْكَارِيِّ هَمَانِ رَكْحَهُ جَائِيْسِ سَرْكَارِيِّ هَمَانِ بَنَانَا اقْتَدَارِيِّ صَدْرِ اغْطَمْ
هَيْ۔ اَسْ خَصْصَوْصَ پَرْ عَمَلْ دَرَأَمَدْ بَشِّيْسَ كَرْ دِيَاً كِيْ ہَيْ۔ اَعْلَمَحْضُرَتْ كَوْ
نَجْحَتْ دِيْنَا كَسِيْ حَالَتْ مِيْسِ ضَرُورَيِّ نَهِيْسِ مَعْلُومْ ہَوْتَا۔ آَنَدَهُ سَيْ اَسْ
کِيْ پَابِندِيِّ كَيْ جَاءَتْ كَهْ كُوئَيْ هَمَانِ بَغْرِ مَنْظُورِيِّ صَدْرِ اغْطَمْ نَهْ ٹُھَرَا يَا
جَاءَتْ۔ الْبَتَّةِ اَيْسِ هَمَانِ جَوْلُوْزِ اِيشِنِ رَكْهَتْ ہُوْنِ اَسْ كَمَتْعَلِيِّ پِشْکَاهِ
خَرُورِيِّ مِيْ اَطْلَاعِ دِيْنَا صَرْفِ اَسْ يَلِيْ مَنَسِبْ ہَيْ كَسَرْكَارِهِ كَوْ
اَپْنَيْ هَمَانِ كَيْ اَطْلَاعِ دَهْ ہَيْ۔ دَسْنَخْتِ هَمَارَاجَہْ کَشِنِ پَرْشَادِ (مَثْلِ نَشَانِ
پُولِیْسِکِلِ سِکِيرِٹِرِيِّ اَفْسِ مَقْدَمَهِ مَوَرَّخِ ۳۰ رَجَبِ ۱۳۴۷ھ)

صدراعظم کے اس حکم کے باوجود محکمہ سیاسیات کے بعض عہدے داران کا اصرار رہا کہ :

"بَلَادِ طَبَّهِ بَاقِيِّ رَهْ گِيَا ہَيْ جِسِ مِيْسِ هَمَانُوْںِ کِيْ فَرُوكَشِيِّ كَا اِنْظَامِ ہَوْتَا ہَيْ اَوْرِ

اسِ مکانِ کِمَتْعَلِيِّ فَرْمَانِ بَسَارِكِ مَتْرَشَدِهِ ۱۰/ جَمَادِيِّ الْاَوَّلِ ۱۴۳۲ھ

شَرْفِ اَصْدَارِ پَایَا ہَيْ کَهْ بَلَادِ اِجَازَتِ اَقْدَسِ وَاعْلَمِ اَسِ مکانِ مِيْسِ

کَسِيْ کو ٹُھَرَا يَا نَهْ جَاءَتْ اَسِ صَورَتِ مِيْسِ بَلَادِ مَنْظُورِيِّ اَعْلَمَحْضُرَتْ

اسِ مکانِ مِيْسِ ٹُھَرَا نَا مُمْكِنِ نَهِيْسِ ہَيْ۔" (مَعْتمَدِ سِيَاسَيَاتِ كِمَ فَرُورِيِّ

۳۸ اَفِ مَثْلِ نَشَانِ بَعْنَوَانِ)

چونکہ نظامِ دکن ان دنوں کلکتہ میں مقیم تھے اس لیے با ایڈ منظوری (یا بادل نخواستہ) دا کٹر

صاحب کے قیام کا انتظام کر دیا گیا۔ البتہ جب نظام دکن کی خدمت میں عنداشت
مورخہ یکم محرم الحرام ۱۳۸۸ھ پیش کی گئی تو انہوں نے جو فرمان ہماری کی اس کا لب و
لجرہ ملا حظہ ہو،

"بجز معزز اشخاص کے بلا و سڑ میں کسی کو نہ ٹھہرایا جائے۔ اس
کی اجازت صدر اعظم کو دی جاتی ہے جو ان کے سوابدید پر چھوڑا
گیا ہے۔ رہا معمولی حیثیت کے اشخاص وہ دوسرے گیٹ ہاؤس
میں ٹھہرائے جا سکتے ہیں۔" (و سلطان اب عثمان علی خان صاحب
مورخ ۱۹ محرم الحرام ۱۳۸۸ھ ایضاً)

"دکٹر اقبال کے قیام حیدرہ باد کا مسئلہ حل ہو جانے کے بعد ان کے تو سیمی یکجہز کے لیے
"ٹاؤن ہال" کے استعمال کی اجازت کا حصول بھی ایک مسئلہ تھا اور چونکہ اعلیٰ حضرت سے
اس کے استعمال کی اجازت بھی حاصل کرنا ہوتی تھی اس لیے حب ذیل عرض داشت
صدر اعظم کی جانب سے ان کی خدمت میں گزاری گئی۔

"سُجل صاحب جامع عثمانی نے لکھا ہے کہ جامع مذکور کی جانب سے
لاہور والے ڈاکٹر محمد اقبال کو تین مسلیک یکجہز تاریخ ۱۵/۱۶/۱۹۲۹ء
جنوری ۱۹۲۹ء دینے کے لیے مرخوک کیا گیا ہے اس لیے انہوں نے
استدعا کی ہے کہ تو ایک مذکورہ میں ٹاؤن ہال کے استعمال کی اجازت
پیشگاہ اقدس و اعلیٰ سے حاصل کی جائے۔

پس اگر بمرا عام خسروانہ بتقریب مندرجہ صدر تو ایک معروضہ بالا
میں ٹاؤن ہال استعمال کرنے کی اجازت کا مرحت فرمایا جانا پسند
خاطر اقدس ہو تو سُجل صاحب کو جلد مطلع کر دیا جائے گا۔" معروضہ
۳۰ ربیوب الرجب ۱۳۸۸ھ منقولہ مثل نشان ۲۵/۲۳۸ ف

(فترمی پیشی صدراعظم باب حکومت صیغہ سیاست)

ذکور بالامثل میں اس عرضہ داشت پر جاری کردہ کوئی فرمان موجود نہیں ہے۔ اس وقت تین سرکاری گیست ہاؤز حیدر آباد میں موجود تھے۔ لیکن ان سینوں میں مبنظری سرکار مسٹر طرش - مسٹر شاف، مسٹر بنی و مسٹر رستم جی فریدون جی مستقل طور پر سکونت پذیر تھے۔ اور صرف بلاوٹر باقی رہ گیا تھا جس میں سرکاری مہانوں کو ٹھہرایا جا سکتا تھا۔

واضح رہتے کہ اس دور میں جناب ایس۔ ایم جہدی (جہدی یار جنگ بہادر ایم۔ اے

(اکن) محمد محکمہ سیاست تھے۔

جس طرح با امیدی سرکار عالی ڈاکٹر اقبال کو سرکاری جہان خانہ میں ٹھہرایا گیا تھا اسی شل ۱۰/۲۸۷ کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ غاباً ٹیکی فون پر زبانی منظوری پیشی نظام سے دے دی گئی ہو گی اور ٹاؤن ہال میں ڈاکٹر صاحب کے لیکھر ہوتے ہوں گے۔ جناب انصاری صاحب سجل نے جس تیسرے مسئلے میں عہدیداران محکمہ عامرہ سرکار عالی کو لکھا وہ ڈاکٹر اقبال کے استعمال کے لیے موڑ کار کی فراہمی کا معاملہ تھا۔ چنانچہ محکمہ عامرہ نے ایک Piage Car بخوانے کے انتظام کی بابت اطلاع دی۔

چهاراجہ کشن پر شاد کی میزبانی

ڈاکٹر اقبال یونیورسٹی کی دعوت پر آتے تھے اور سرکاری جہان کی حیثیت میں تین روز کے لیے حیدر آباد میں مقام رہتے۔ چهاراجہ کشن پر شاد نے بھی بہیت صدراعظم اخیں ڈنر پر مدعو کیا۔ چنانچہ صدراعظم کے اے ڈی سی جناب کیسٹن محمد علاؤ الدین نے جہدی یار جنگ بہادر معمتم سیاست کو اطلاعاً لکھا۔ "آنندہ چهارشنبہ ۱۶ جنوری ۱۹۲۹ء کو عالی جناب سر چهاراجہ صدراعظم بہادر نے ڈاکٹر سر محمد اقبال و دیگر چند عہدے داران کو ڈنر پر مدعو فرمایا ہے جس میں تقریباً ۴۰ جہانان ہوں گے۔ لہذا بڑا کرم مسٹر نارائن سوامی کو ڈنر کے ضروری

انتظامات کی نہدست حکم فرمایا جاتے۔ نشان شل ۷۴/۱۰/۱۷ اس سلسلے کی مزید تفصیلات حسب ذیل ہیں۔ منظم کارخانجات سرکار عالی نے مذکورہ ڈز کے اخراجات کے لیے پچاس روپے کی پیشگی منظوری حاصل کی۔ یعنی انھوں نے سور و پے علی الحساب اس مدیں حاصل کیے۔ صیغہ حساب دفتر سیاست کی رو سے ڈاکٹر اقبال کی مہاذاری پر ایک سور پانچ روپے پانچ آنے چھ پاتی یا اڑتالیس روپے چار آنے کل دار خرچ ہوتے اور انھیں صدر مدد (۱۵) اخراجات سیاسی ذیلی مدد (۵) خدمت و تواضع (۳) ابواب مختصر اخراجات باورچی خانہ میں شمار کرنے کی بابت نوٹ لکھا گیا لیکن صیغہ دار کی تجویز پر محمد صاحب نے صادر فرمادیا کہ ان اخراجات کی ادائیگی کی بابت عثمانیہ یونیورسٹی کو لکھا جاتے (شن نشان ۸۷/۱۰/۱) چنانچہ مددگار معتقد صاحب محکمہ سیاست کی طرف سے جا ب مسئلہ صاحب جامع عثمانیہ کو حسب الحکم صدرالمهام بہادر سیاست حسب ذیل مراسلہ لکھا گا۔

آپ کی تحریک کی بناء پر ڈاکٹر سر محمد اقبال کی مہاذاری سرکاری گیست ہاؤز میں کی گئی اس سرباہی کی بابت (ماضد) ایک سور پانچ روپے پانچ آنے چھ پاتی سکہ عثمانیہ اور (۴-۵-۱۰۵) اڑتالیس روپے چار آنے سکہ کا خرچ عائد ہوا۔ اصل حسابات مرسی ہیں۔ براہ کم رقم مصروف بالا لغرض تصفیہ محکمہ ہذا پر روانہ فرماتے جائیں۔ (ایضاً)

سم ۸ اجلاس مجلس جامع عثمانیہ منعقدہ ۲۵ فروردی ۱۳۳۸ ف مطابق ۲۱ فروردی ۱۹۲۹، جس میں سر اکبر حیدری نواب چیدر نواز جنگ بہادر (صدر) یفیٹنٹ کرنل آر ایچ ٹنومیکس ٹرینج سی۔ آقی نواب اکبر یار جنگ بہادر۔ مولوی خان محمد فضل خان صاحب مولوی محمد عبد الرحمن خان صاحب۔ سیحر فرحت علی صاحب شریک تھے حسب ذیل قرارداد منظور کی۔

"(۳) قرار پایا کہ۔ ڈاکٹر سر محمد اقبال کے ضیافت کے مصارف ذیل بشرط تنقیح

صدر محاسبی اکٹنشن لیکچرز کی گنجائش کے منظور کیے جائیں۔

ڈاکٹر سر محمد اقبال۔ (۰۰۳) سکر عثمانیہ

۸۵ اجلاس مجلس اعلیٰ جامعہ عثمانیہ منعقدہ ۲۱ خرداد ۱۳۳۸ء اف ۲۵، اپریل ۱۹۶۹ء جس میں سر اکبر حیدری ڈاکٹر حیدر نواز جنگ بہادر لیفٹینٹ کرنل آر ایچ تیونکس پر نج سکی آتی اسی نواب اکبر میر جنگ بہادر۔ نواب اعلیٰ نواز جنگ بہادر۔ نواب جیون یار جنگ بہادر۔ مولوی محمد خان صاحب۔ مولوی عبدالرحمن خان صاحب۔
میحر فرحت اعلیٰ صاحب شرکیت تھے۔ حسب ذیل سفارشات منظور کیے گئے۔

(۱) قرار پایا کہ مبلغ اڑتالیس روپے کلدار مبلغ ایک سو پانچ روپے ۵۰ آنے ۴ پانچی سکر عثمانیہ سرکاری گیست ہاؤز میں ڈاکٹر سر محمد اقبال کی مہمانداری کے مصارف کی ادائیگی کے لیے اکٹنشن لیکچرز کی گنجائش سے منظور کیے جائیں۔
سرکاری مہمان ٹھہرانے کے باوجود معمتمد سیاسیات کا جامعہ عثمانیہ سے اخراج
مہمانداری طلب کرنا قابلِ خور ہے۔

ہماراجہ کشن پر شاد نے جو دن دیا تھا اس کی تفصیلی کیفیت سطور بالا میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے البتہ ایک دوسری مثل سے اس صرفہ کے ضمن میں معلومات ملتی ہیں جو اس موقع پر ضیافت و عطاے تھا لف کے سلے میں ہوا۔ تفصیلی کیفیت کے بجائے مثل نذکورہ میں چھ قطعہ رساید شامل ہیں جن سے حسب ذیل لچک پ معلومات ملتی ہیں۔

(۱) رسید ۹ بتاریخ ۱۳۳۸ء اف

پندرہ روپے

۱۵ فروردین ۱۳۳۸ء اف

۲ (۱) "حقہ" چالیس روپے

بنام ہماراجہ کشن پر شاد بہادر

(۳) "ڈبیہ" دس روپے

(بیدری سامان جو) / اسفندیار

جمکہ ۴۰ روپے

۱۳۳۸ء اف کو غریدا گیا)

مذکورہ سہام انہیں کو اپریل اندھر میں سوسائٹی لیٹریچ ادارہ گھاٹ جید ر آباد سے
خریدا گیا۔

(۱) رسید ۷۱۹ تاریخ ندارد۔ بدری پرشاد نانکرام جوہری واقع چارکان جید ر آباد
دکن سے مبلغ سیتا لیس روپے میں انگوٹھی بُن وغیرہ خریدے گئے (رسید
شکستہ ہندی میں ہے)

(۲) دکان رام نارائن بہادر محل واقع ڈیلوڑھی نواب سالار چنگ بہادر جید ر آباد
دکن سے ۷/رمضان ۱۳۴۶ مبلغ نو روپے (۹۰/-) سکہ عثمانیہ کا
پارچہ خریدا گیا۔

(۳) رسید ۸۹۸ مورخہ ۳ مارچ ۱۹۲۹ء بنام صدراعظم باب حکومت ایک سو
چوالیس روپے کلدار (مساوی ایک سو پینٹھ روپے ۴، آنے ۸ پانی سکہ عثمانیہ)
برائے فولو گرافی راجہ دین دیال ائمہ سنس آرٹ فولو گرافیک سیکون سکندر آباد
دکن نے حاصل کیے۔

(۴) وزیر نگار باب نشاط نے مبلغ ۸۳۸ سکہ عثمانیہ باہتہ معمول تحالف برڈن سرا قبائل
بہ ڈیلوڑھی سرکار دفتر باب حکومت سرکار عالی سے ۲ آذر ۱۳۳۹ ف دصول کیے۔
(مثل ۱۳۳۸-۱۳۳۹ ف انساد صیغہ حساب باب حکومت) اس طرح جملہ خرچہ بھمن
ضیافت و عطا تھا اسکے پر ایک ہزار چار سو اڑتا لیس روپے بھمن جہانداری
ڈاکٹر اقبال بہ سرکاری گیست ہاؤز جو خرچ عاید ہوا تھا اس کے سے میں مبلغ اڑتا لیس
روپے چار آنے کلدار پسپکنی کو ایصال کر دینے کی اطلاع بھی ایک مراسلہ یادداشت
میں دی گئی ہے۔ (شل ۸، ۲/۱۰۷)

سر محمد اقبال کو دوسرے تو سیعی لیکھر کی دعوت

"ڈاکٹر اقبال کا ۱۹۲۹ء میں دورہ حیدر آباد آخری نہ ہوتا، اگر وہ جامع عثمانیہ کی دعوت پر اپنے دوسرے تو سیعی لیکھر کے لیے ۱۹۳۰ء میں حیدر آباد تشریف لاتے۔ اجلاس ۹۵ مجلس اعلیٰ جامعہ عثمانیہ منعقد ۱۵ آذر ۱۳۳۹ء مطابق ۲۰ اکتوبر ۱۹۲۹ء جس میں سر اکبر حیدری نواب حیدر نواز جنگ بہادر (صدر) کو نل آرائی کشنز کس ٹربخ - نواب اکبر یار جنگ بہادر - نواب جیون یار جنگ بہادر - مولوی خان فضل محمد خان - مولوی محمد عبدالرحمن خان صاحب - سیحر فرحت علی صاحب شریک تھے حسب ذیل قرارداد پاس کی گئی تھی:-

(۱) قرار پایا کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال کو لکھا جائے کر گز شستہ سال وہ جو لیکھر زد دیے گئے تھے ان کے سلے کے بقیہ تین لیکھر ز بمعاوضہ ایک ہزار کلدار اسفند یا ۱۳۳۹ء میں جنوری ۱۹۳۰ء میں دیں اور یہ بھی لکھا جائے کہ ایک ہام پنڈ لیکھر اردو میں کسی مضمون پر (جس کو دہ انتحاب کریں) دیں۔

دوران قیام بلده میں وہ جامعہ کے جہاں رہیں گے۔

چنانچہ مولوی حیدر احمد انصاری بی۔ اے مسجد جامعہ عثمانیہ کے جواب میں ڈاکٹر اقبال نے جو خط ۳ جنوری ۱۹۳۰ء لاہور سے لکھا دہ حسب ذیل تھا:-

My Dear Mr. Ansari

Thanks you so much for your letter which I received a moment ago. I am sorry to tell you that it will not be possible for me to come to Hyderabad in end of January as you suggest. Last time I could manage the journey as I had left Lahore for about a month. This time it is not possible to manage in the

same way. The journey to Hyderabad and stay there must take more than two weeks. My absence from Lahore for such a long time must necessarily upset every arrangement.
Hoping you are well.

Yours Sincerely.

Sd.

Mohammad Iqbal

یہ خط بھی علامہ کے بستر پر پڑھس کے کونے پر

Dr. Sir Mohammad Iqbal
M.L.C.

Barister-at-Law

Lahore

3rd. January 1930

لکھا ہوا ہے اس کی نقل شش نشان ۴۳۶ - صینگہ یونیورسٹی - ۸۳۸ ف دفتر معتد سرکار عالی
صیغہ عدالت دکتوvalی و امور عامہ میں موجود ہے۔

ادارہ معارف اسلامیہ

جیدر آباد سے والپی کے بعد ڈاکٹر اقبال نے اپنے بستر پر جو خط لاہور ۲۶ فروری
۱۹۲۹ء ادارہ معارف اسلامیہ کے سلسلے میں سرا من جنگ کو لکھا تھا وہ ریاست جیدر آباد
سے ان کی توقعات پر روشنی ڈالتا ہے۔

My dear Sir amin Jung.

I am enclosing herewith a copy of *دارہ المعارف اسلامی* and request you on behalf of the Provincial Committee of Muslim professors and learned men, to place it before H.E.H. the Nizam. The idea is to revise and preserve the traditions of Muslim Culture in Asia. In the way above, it is thought we can impress our country men and also to infuse some faith in those who appear to be sceptical about the vitalising power of culture of Islam. But it is not possible to begin the work till we have got some substantial help from Muslim Princes and especially the crown of them all H.E.M. the Nizam. Through you I approach him in the hope that you will impress upon H.E.M. the utmost importance of the work that we propose to undertake. The larger interests of Islam and of humanity badly need such a work. I am also going to approach other Muslim Princess in the country. I would feel much obliged if you be good enough to explain to H.E.M. the immediate necessity of our work and to secure help from him in this course which many Muslims hold dear. Please read these printed pages carefully so that you may be able to explain to H.E.M. all the aspects of the matter. Hoping you are well and asking pardon for encroaching upon your time.

Your Sincerely,
Sd.
Mohammad Iqbal

PS: I may also indicate that if we are sure of an income of at least three thousand a year we shall forthwith start the work. I do not expect more than 500/- a year from Bhapal and Bahawalpur each. Public subscriptions will not be raised except in the case of highly prominent men who understand the meaning and value of our work.

سراں جنگ بھادر جو صدر المہام پیشی نظام تھے اخنوں نے ڈاکٹر اقبال کا نام کو رہ خطا نسکر نواب عثمان علی خان بھادر نظام حیدر آباد کی خدمت میں پیش کر دیا چنانچہ ان کا فرمان
شرح صدور لایا کر :

ڈاکٹر محمد اقبال کا خطاب مذکور مرسل ہے۔ والپس گزارن کو کو نسل کی راتے عرض کی جاتے۔ شرح دستخط نظام مورخ ۲۴ صفر المظفر ۱۳۸۷ھ

(مشن نشان ۳-۳۸۱ ف) عدالت دفتر ہمارا جو سر صدر اعظم بہادر بنا بحکومت چنانچہ صدر اعظم بہادر نے محلہ عدالت (تعیمات) کے توسط سے حسب ذیل عرضہ نگاہ خروجی میں گزارنے کی سعادت حاصل کی۔

خطاب مفروضہ صدر میں سر محمد اقبال نے منجائب پروفیشنل ملٹی مسلم پروفیسر و علامہ استدعا کی ہے کہ ان کا خیال ہے کہ وہ اپنے ہم وطنوں کی اصلاح اس طرح کر سکتے ہیں کہ روایات مسلم ادب کو از سر نو زندہ کیا جاتے۔ اور جو لوگ ادب اسلام کے زندگی خوش و بیدار کن اثرات کے قابل نہیں ہیں ان میں اس طرح یقین پیدا کیا جاتے لیکن تادقتیکہ اسلامی ریاستوں میں تمام ریاستوں کی سرتاج خصوصاً ریاست ابد مدت حیدر آباد کن ہماری مالی امداد از فرمائے ہم اس کام کو کسی طرح شروع نہیں کر سکتے۔ اسلام اور بھی نوع انسان کے مفاد کا مقتنی بھی ہے کہ جس قدر جلد ممکن ہو یہ کام شروع کر دیا جاتے۔

ہم کو کم از کم تین ہزار روپے سالانہ آمد فی کا یقین ہو جاتے تو ہم اس وقت کام شروع کر دیں۔ ہمیں ریاست بھوپال اور بہاول پور سے پانچ سو سالانہ سے زیادہ کی امید نہیں ہے۔ عوام سے چندہ کام طالبہ نہ کیا جاتے لیکن کراں اعلیٰ طبقہ کے حضرات ہی ہمارے اس کام کے مقصد اور فائدے کو بخوبی سمجھ سکتے ہیں۔

ایسے ہے کہ حضرت اقدس و اعلیٰ کی عالمانہ توجہ مسلم طبقہ کے اس عزیز کام کے لیے بھرا ہانت و امداد مبذول ہوگی۔ ادارہ کی وسعت کا رجن دائرہ دل پر حادی ہوگی اس کی نیز دیگر مقاصد و اغراض ادارہ کی تفصیل پیش کردہ مطبوعہ رسالہ میں معلوم ہو سکتی ہے۔

بدریافت ناظم تعیمات نے مفروضہ کیا ہے کہ ادارہ معارف اسلامیہ کے مقاصد بہت اچھے ہیں لیکن اس کے متعلق مفروضہ حاٹیہ امور قابل تصور ہیں۔

۱۔ اس کا پروگرام اور مجوزہ ادارہ میں بہت وسیع ہے۔

۲۔ اصطلاحی نقطہ نظر سے داعیان کی مہزوں نیت اکثر شعبہ جات مجوزہ کے لئے محدود ہے۔

۳۔ داعیان کے مصبی کاروبار کی وجہ سے ان کو بہت کم وقت اس کام کے لیے مل سکتا ہے۔

ان وجوہ سے اس کام میں بہت زیادہ کامیابی کی توقع نہیں کی جا سکتی ہے۔

ساتھ ہی ناظم تعلیمات نے یہ بھی معمروضہ کیا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ داعیان کی فہرست میں اکثر نامِ محض نمائشی ہیں اور درحقیقت سر محمد اقبال اس کام کے روح روای ہوں گے سر محمد اقبال کی درخواست سے ظاہر ہے کہ ان کو اس ریاستِ ابد مدت سے دو ہزار کلمدار سالانہ امداد کی توقع ہے۔ سر محمد اقبال کی شخصیت اور شہرت کا لحاظ فرماتے ہوئے اگر سرکار مناسب خیال فرمائیں تو تین سال کے لیے دو ہزار کلمدار سالانہ کی امداد دی جا سکتی ہے۔ ادارہ معارف اسلامیہ کی قوت عمل کا اندازہ تین سال میں سنجوی ہو سکتا ہے۔

معتمد تعلیمات نے عرض کیا ہے کہ انھیں ناظم تعلیمات کی راتے سے اتفاق ہے۔

صدر المہام بہادر فناں نے عرض کیا ہے کہ چونکہ ادارہ کے مقاصد واضح نہیں تھے اور یہ بھی صاف طور پر نہیں معلوم ہوتا تھا کہ کس قدر رقم کی ضرورت ہے اور وہ کس طرح صرف کی جائے گی۔ اس لیے اب اس بارے میں انہوں نے ڈاکٹر سر محمد اقبال سے دریافت کیا تھا۔ سر اقبال کے پاس سے جو جواب وصول ہوا ہے اس سے واضح ہے کہ اسلامی علوم کی تحقیق کا جو کچھ کام اب تک ہوا ہے وہ زیادہ تر ادبی و تاریخی میدانوں میں ہوا ہے اور ان کا مقصد ادارہ کے قیام سے یہ ہے کہ مسلم محققین کو یکجا جمع کیا جاتے ہے جہاں وہ علاوہ ادبی و تاریخی مضامین کے ریاضی۔ جلیعات۔ کیمیا اور دوسرے سائنسیں علوم میں اپنی تحقیق و تدقیق کے نتائج ماہرین و مبصرین کے سامنے پیش کریں۔ ڈاکٹر اقبال نے اس کی

بھی صراحت کی ہے کہ ادارہ کی آمدنی مدت معروضہ ذیل میں صرف کی جاتے گی۔

۱۔ نتائج تحقیق کی اشاعت میں خوب صورت کتاب ہوگی یا بے شکل روایتاد جلسہ ادارہ۔

۲۔ اہم کتب نصاب کی مشرح اشاعت

۳۔ دعوت، یورپین مستشرقین جبکہ گنجائش اجازت دے۔

۴۔ تمدن اسلام کے متعلق یورپین اور دیگر زبانوں میں جو کتب تصنیف ہوں ان کا جمع کرنا، بشرطیکہ گنجائش اجازت دے۔

۵۔ سچا تب خانہ جبکہ رقم اجازت دے۔

۶۔ ایسے مستشرقین کا کایہ ریل وغیرہ ادا کرنا جو اپنے صرفہ سے ادارہ کے اجلاس میں شرکت نہ کر سکیں۔

ادارے کے مقاصد کے پیش نظر اور اس امر کے منظر کہ اس کی قیادت ڈاکٹر اقبال نے اپنے ذمے لے لی ہے ادارہ سرکار عالی کی سرپرستی کا مستحق ہے۔ مقدار امداد کو سرنشیت فناں باب حکومت کی صوابید پر منحصر رکھتا ہے کہ دو ہزار (۲۰۰۰) کی حد تک جو رقم مناسب تصور کرے تجویز فرمائے۔ یہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ باب حکومت میں پیش ہونے سے قبل جامعہ عثمانیہ کی رائے اس بارے میں حاصل کر لی جاتے۔

مجلس اعلیٰ جامعہ عثمانیہ نے اپنے اجلاس (۹۹) منعقدہ ۲۳ فروری ۱۳۳۹ (۲۶ جنوری ۱۹۲۰ء) میں تحریک زیر بحث کے متعلق سرنشیت تعلیمات سے ہی فراہمی گنجائش کا اظہار کیا۔ لیکن بد ریافت ناظم سرنشیت معروضہ صدر نے سرنشیت کی روز افزون ضروریات کے منظر عدم گنجائش کا اظہار کرتے ہوئے عرض کیا ہے کہ اگر سرکار اب قرار امداد عطا کرنا مناسب خیال فرمائیں تو زائد از موافقت منظور ہی صادر فرمائی جاتے۔

یہ کارروائی بعد گشت کوئی کے اجلاس منعقدہ ۱۵ فروری ۱۳۳۵ (۲۷ دسمبر ۱۹۲۳ء) میں پیش ہوئی

جس میں بالاتفاق قرار پایا کہ دو ہزار روپے کلدار سالانہ کی امداد تین سال کے لیے منظور فرمائی جاسکتی ہے (۱/شعبان المعتظم ۱۳۴۹ھ) (الیضا) چنانچہ عرضداشت صیغہ تعلیمات معروضہ ۱/شعبان المعتظم ۱۳۴۹ء جو لاہور والے ڈاکٹر سر محمد اقبال کے مجوزہ ادارہ معارف اسلامیہ کی امداد کی نسبت ہے۔ کے تقدیمی جملوں کے ساتھ حسب ذیل فرمان جاری ہوا۔ "حکم" کی کوئی مناسبت نہ ہے جس پر ادارہ مذکورہ کو تین سال نے لیے دو ہزار روپیہ (۲۰۰۰) کلدار سالانہ کی امداد دی جائے۔ شرح و دستخط نظام مورخہ ۱۸۔

شعبان المعتظم ۱۳۴۹ھ)

ادارہ معارف اسلامیہ لاہور کی درکنگ کیٹی نے ایک قرارداد کے ذریعے اس امداد کا شکریہ ادا کیا ہے۔ اس قرارداد کے سلسلے میں سر محمد اقبال پروفیسر پر شین اور ٹینٹل کالج لاہور والیکٹنگ سیکرٹری ادارہ مذکورہ نے جو خط صدر اعظم (بصیغہ تعلیمات) کے نام لکھا ہے وہ حسب ذیل ہے۔

The provincial working committee of the

IDARA-I-MAARIF ISLAMIA

met on the 25th of March 1931 in the Oriental College Lahore, under the chairmanship of Dr. Sir Mohammad Iqbal M.A. PhD., Bar-at-Law A resolution thanking His Exalted Highness the Nizam for the annual grant of Rs. 2000/- to the IDARA was unanimously passed. I have been authorised by the chairman (Dr. Mohammad Iqbal) to acknowledge receipt of your letter No. 35 dated 5 Urdibihist 1340 and to request you to convey to His Exalted Highness our most sincer gratitude for the grant the committee is also thankful to you and to the finance Department for drawing the attention of His Exalted Highness to the request of Dr. Sir Mohammad Iqbal and securing the grant.

Necessary rules and regulations are being framed for starting the work of the Idara and as soon as they are ready, your instructions with regard to receiving payment of the grant will be carried out.

I have the honour to be
Sir

Yours most obedient Servant
Sd. Mohammad Iqbal,
Professor of Persian, Acting Secretary

Dated. 30 March 1931

(شل نشان ایضاً)

یہ خطاب کی نقل مثل مذکورہ میں شریک سے Oriental College, Lahore کے یہ پڑپت پر معلوم ہوتی ہے اور اس کے انداز تحریر و مسودہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ علامہ اقبال کے بجائے کسی دوسرے محمد اقبال کا ہے۔ جو مذکورہ کالج میں فارسی کے پروفیسر تھے لیکن صدر اعظم باب حکومت (برصیغہ تعلیمات) کے معروضہ موخرہ ۱۳۵۰/صفر المظفر ۱۳۵۰ھ کی رو سے اس کی نسبت ڈاکٹر محمد اقبال سے کرتے ہوتے اسے انھوں نے حضور نظام کی خدمت میں پیش کیا ہے (فنانس اور دوسرے متعلقہ ملکیوں کی امور) دیکھ کر ہی صبح رات قائم کی جاسکتی ہے کیونکہ مثل ہذا میں اس کی نقل معتمد داخلہ مسٹر اظہر حسن Home Secy. کی دستخط سے بطور True Copy شریک ہے اور اس سے ٹھیک اندازہ نہیں ہوتا۔

ڈاکٹر اقبال کے ادارہ معارف اسلامیہ کو دو ہزار کلدار سالانہ امداد کے سلے میں جو خط و کتابت اور عہدے دار اس کا رعایتی کے درمیان ہوتی ہے اس کے مطالعہ کے بعد "رموز بے خودی" کے وہ قطعات جو یادگار مسلوں جو بلی آصف سابع ۱۳۲۵ھ میں

مرتبہ محمد فاضل میں لعنوان از تو باقی سطوت دین بین نظر سے گزرے پیش کیے جاتے ہیں۔ فاضل مرتب نے انھیں نواب میر عثمان علی خان بہادر نظام دکن کی شان میں منسوب سمجھ کر مذکورہ سلوو جو بلی بنبر میں شائع کیا ہے۔

اے مقامت بر تراز چرخ بریں!

از تو باقی سطوت دین بین!

جلوہ صدیق از سیما تے تو!

حافظ مایخ جوشن قاتے تو!

از تو مارا صبح خندان شام ہند!

استعانت مرکزِ اسلام ہند!

دوش ملت زندہ از امر ور تو!

تاب این بر ق کهن از سور تو!

بندگانستیم ما تو خواجہ!

از پئے فردائے مادیا جہہ!

پیش سلطان این گمراور ده ام

قطرہ خون بگر آور ده ام!

(ڈاکٹر سر محمد اقبال)

معروضہ صدر اعظم محولہ بالا میں صدر المهام بہادر فینانس کے موسمہ ڈاکٹر اقبال کا ایک خط اور اس کی تفصیلات پیش کی گئی ہیں غاباً اس سلسلہ میں ایک خط ڈاکٹر صاحب موصوف فینانس ہمبرائیگز یکٹو کوئی (اکبر حیدری نواب سر حیدر نواز جنگ بہادر کے نام) لکھا تھا جس کے بارے میں نظام دکن نے بصیرہ راز اپنی کوئی کی رائے دریافت کرتے ہوئے فرمان جاری کیا۔

"سر محمد اقبال نے جو خط حال میں فینائلس جبر کے نام لکھا ہے اس کے متعلق کو نسل کی کیا راتے ہے۔ بصیرہ راز مجھے اطلاع دی جائے جبکہ کل ارائیں تعطیلات سے واپس آ جائیں کیونکہ یہ معاملہ مذہبی حیثیت سے ہونے کے خیال سے اہم ہے جس کا تعلق ہماری ریاست سے ہے جو کہ سب سے بڑی مسلم ریاست ہے"

(شرح دستخط نظام ۱۶۔ محرم الحرام ۱۳۵۱ھ مشن شان ۳۰/۳۰ سیاسیات (راز)۔ ۱۳۵۱ف دفتر مہاراجہ صدراعظم باب حکومت)

مذکورہ مشن یعنی ایک کاغذ (فرمان) ہے جس کی وجہ سے یہ ظاہر نہیں ہو سکا کہ ڈاکٹر اقبال کا مذکورہ خط کسی مذہبی معاملے کے سلسلے میں تھا۔ غالباً یہ ادارہ معارف اسلامیہ کے بارے ہی میں ہو گا۔ کیونکہ اس مشن پر اگلی ایک مشن کا فہرست ہے جو ڈاکٹر صاحب موصوف کی مالی امداد کے بارے میں ہے۔

ڈاکٹر اقبال کی مالی امداد کے لیے نواب صاحب بھوپال کی تحریک

سر محمد اقبال کی امداد کے سلسلے میں نواب صاحب بھوپال نے ایک خط نواب میر عثمان علی خان بہادر نظام آف حیدر آباد کے نام لکھا تھا۔ اس خط کی نقل دیتے ہوتے نظام نے ایک فرمان جاری کیا:

"سر محمد اقبال کی امداد کے متعلق نواب صاحب بھوپال کے خط کی نقل ملفوظ ہے اس بارے میں کو نسل کی راتے عرض کی جائے تو مناسب نہاد رہو گا۔" (شرح دستخط ۱۔ محرم الحرام ۱۳۵۱ھ مشن شان ۵۔ ۱۳۵۱ف صیفہ سیاسیات دفتر پیشی مہاراجہ صدراعظم باب حکومت)

نواب صاحب بھوپال کے ذکورہ خط کی نقل نظام الملک آصف باہ H.E. Nizām's
 کے سرکاری لیٹر پیڈ پر ہے۔ یہ خط بھوپال Govt.
 Bhopal Col. سے ۲۲ مئی ۱۹۲۲ء کو لکھا گیا ہے اور اس میں نظام کو برا در محترم و مکرم
 کے لقب سے یاد کیا گیا ہے۔ مکمل متن حسب ذیل ہے۔

I am writing this to your interest: Your Exalted Highness
 in Dr. Sir Mohammad Iqbal. As Ruler of the Premier Muslim
 State with long and glorious traditions of patronage of Art and
 Literature to whose munificence and generous gifts the coun-
 try in general and the Muslim Community in particular owe
 such a deep debt to gratitude, your Exalted Highness knows
 better than anybody else the eminent position Iqbal occupies
 in the literary world as a poet and philosopher whose muse is
 ever fresh and inspiring. His genius has blazened the name of
 Indian Muslim over the world and his magic has released rich
 stores of creative energy that lay hidden in the generation to

whom his song has reached. He is most responsively interpreting the message of Islam to the West in all its simplicity and attraction.

Financial troubles and worries are, however, seriously cramping his literary activities. If he is relieved of these anxieties he would be able to devote himself with undivided attention to the great literary work he is doing. A thousand rupees a month will free him from all financial cares on account of the maintenance of his family. Your Exalted Highness has always taken a kindly beneficial interest in such matters. If you are pleased to extend your gracious patronage to Iqbal to that extent it will be for an eminently deserving case and will earn for your Exalted Highness and the great State of Hyderabad the gratitude of all those who are interested in Oriental Literature and Islamic Culture and Philosophy.

With all good wishes and my respect.

I remain with the highest esteem
yours effectuation,

Sd.

Hamidullah

His Exalted Highness
The Nizam Hyderabad CSI, GBE

ن شان م شل ۱۹۲۲ / F ۱۲۲ ، پولیکل سیکرٹری افس
معتمد محکمہ سیاسیات نے نظام کے فرمان کے ساتھ مذکورہ خط کے بارے میں جو
نوٹ لکھا وہ حسب ذیل ہے۔

محولہ بالا خط میں نواب صاحب بھروسے نے بیان کیا ہے کہ مسلمانوں کی سب سے
برڑی سلطنت کے فرمانروائی نے کی چیزیت سے حضرت اقدس واعلیٰ نے علوم و فنون
کی جس فیاضی سے سرپرستی فرمائی ہے اس کا تمام طک اور خصوصاً فرقہ اسلام نہایت
ممنون احسان ہے اور دنیا تے ادب میں ایک شاعر اور فلسفی ہونے کی چیزیت سے
ڈاکٹر اقبال کو جو مرتبہ حاصل ہے وہ ذات شاہانہ پر بخوبی روشن ہے ان کی شاعری نے
مسلمانانِ ہندوستان کے نام کو تمام عالم میں روشن کر دیا ہے اور یہ نہایت مستعدی کے
ساتھ پیام اسلام کی مغروی ہماں تک میں ترجمانی کر رہے ہیں۔

یکن ان کی ای مشکلات ان کی ادبی بعد و جهد میں سخت مزاجم ہو رہی ہیں پس اگر ان کو
ان مشکلات سے بنجات دلوادی جائے تو یہ اپنے ادبی مشاغل میں ہمہ تن مصروف ہو
سکتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب موسوں کو اپنے خاندان کی پرورش کے لیے ماہانہ ایک ہزار روپے
کی آمدی فراہم ہو جائے تو وہ ای مشکلات سے بنجات پائیں گے۔

پونکہ حضرت اقدس واعلیٰ نے ایسے معاملات میں ہمیشہ سے دلچسپی کا اظہار فرمایا ہے

اس لیے بارگاہ ہمایونی میں بھی تجویز پیش کی ہے کہ اگر داکٹر اقبال کو اس حد تک مالی امداد
منجانب سرکار عالی دیے جانے کی نسبت نظر التففات فرماتی جاتے تو وہ تمام لوگ جو
مشرقی ادب اور اسلامی تعلیمات و فلسفہ سے پچھی رکھتے ہیں ذات شاہزادہ اور اس ریاست
ابدمدت کے ممنون احسان مندر ہیں گے۔ ایضاً۔ یہاں تک تو نواب صاحب بھوپال
کے خط کی ترجمانی کی گئی ہے۔ محمد صاحب سیاسیات نے اس پر اے دیتے ہوتے
لکھا تھا کہ

"اگر ارشاد ہو تو بہ تمیل فرمان مبارک محلہ بالا سے کارروائی بعد حصول راتے محکمہ
فیناں محرز کو نسل میں پیش کیے جانے کے لیے باب حکومت کو بھیج دی جاتے گی۔
کو نسل میں جانے سے پہلے صدرالمہام بہادر سیاسیات جناب سید محمد جہدی (سر جہدی
یار جنگ) (جو حال ہی میں معتمدی سے صدرالمہامی سیاسیات پر فائز ہوتے تھے) نے
جو علم دیا اس نے اس کارروائی کے مستقبل کار رُخ متعین کر دیا چنانچہ وہ لکھتے ہیں۔

"یہ امر کہ سر محمد اقبال اپھے شاعر ہیں اس کے بارے میں فن
شاعری کے ماہروں میں اختلاف ہے اگر فرض کیا جاتے کہ وہ
اپھے شاعر ہیں تب بھی یہ وجہ ان کو ایک ہزار روپیہ ماہوار دینے
کے لیے کافی نہیں ہے نواب صاحب بھوپال جوان کی سفارش
کرتے ہیں وہ خود انکو کیوں نہیں کچھ دیتے؟"

اصلًا جیدر آباد کاروپیہ اسٹیٹ کے باہر نہ جانا چاہیے جب تک کوتی دا قی
ضرورت نہ ہو۔ موجودہ فناشل تنگی اور اسٹیٹ کی آمد فی کی کمی کے نظر کرتے ہوئے
ایک بہ بھی باہر بھینا گویا جرم ہے۔

بلکہ اب ہم کو اس نظریہ سے اس مسئلہ کو دیکھنا ہے کہ الفرادی طور پر جو لوگوں کو
ماہواریں ملک کے باہر دی جا رہی ہوں وہ کس مصلحت پر مبنی ہیں یا کس خدمت کے

صلد میں دی جاتی ہیں یا ایسی کون سی یا اسی انداز وابستہ ہیں اور ایسے تصریح کے بعد غیر ضروری ماہواروں میں تخفیف کر دینی چاہیے۔ لہذا نواب صاحب بھوپال کے رقرے کے جواب میں یہاں سے عندر ہونا بہتر ہے۔ فقط

(شرح دستخط محمدی یار جنگ ۲۔ امرداد ۱۳۴۳ھ)

چونکہ اب یہ کارروائی سرنشیتہ فناں جانا تھی اس لیے وہاں سے منفرم محمد فناں نے نواب صدرالمہام بہادر فناں کے حسب تجویز یہ راتے دی ۱

”سرنشیتہ فناں کو عالی جانب نواب صدرالمہام بہادر سیاست کی راتے سے اصولاً الفاق ہے لیکن اس ضمن میں عالی جانب صدرالمہام بہادر کو نسل میں چند امور کے متعلق لفتگو فرمائیں گے：“

جب کارروائی ہمارا جو صدرالمہام بہادر باب حکومت جانب سرکش پرشاد بہادر کی خدمت میں پیش ہوئی تو انہوں نے فرمایا:

”صدرالمہام سیاست کی راتے سے الفاق ہے۔ ایسے تجویز میں نے کی قسم کہ بیرونی ماہوارات اور وظائف کے متعلق تنقیح ہونی چاہیے ایسے تنقیح کے لیے کو نسل کی مکملی مقرر کی جاتے تو مناسب ہے۔“

(شرح دستخط ہمارا جو کشن پرشاد ۵۔ ربیع الاول شریف ۱۳۵۱ھ)

محمد صاحب سیاست کی گزارشات پر دونوں صدرالمہام کی آراء کے بعد اصولاً یہ کارروائی کو نسل میں پیش ہونا تھی کیونکہ صدرالمہام فناں کو نسل میں اس مسئلہ میں لفتگو کرنے اور صدراعظم باب حکومت نے بیرونی امدادوں کے بارے میں تنقیح کے لیے کو نسل کی جانب سے کمی کے تقریر کو مناسب سمجھا تھا۔ لیکن ”ضروری“ کے عنوان سے ہمدی یار جنگ بہادر

صدرالمہام سیاست نے حکم دیا کہ:

”گزارش ارکین کو نسل کے پاس گشت کرائی جائے۔“

پناہجہیر کو نسل کے ارکین میں بذریعہ گشت پہنچاتی گئی اور حسب ذیل سلسلہ کے ساتھ معزز زار اکین کو نسل نے اپنی آراء اس کا رد و آئی پر دیں۔

۱۔ جناب صدر المهام بہادر فوج نواب ولی الدولہ "افسوس ہے کہ ریاست کی مالی حالت کے درنظر کسی امداد کی رائے نہیں دی جاسکتی۔"

۲۔ جناب صدر المهام بہادر فوج فناں نواب سر جید روزاز جنگ
Nothing to add (پولیٹیکل ممبر)

۳۔ جناب صدر المهام بہادر مال لفڑی سر پرڈر ٹیونکس ٹرینج

"I agree with HPMI. It would be an absolutely unjustifiable expenditure of the tax payers money"

۴۔ جناب صدر المهام بہادر تیہرات نواب عقیل جنگ "جناب نواب صاحب صدر المهام سیاسیات کی رائے سے اتفاق ہے۔"

۵۔ جناب صدر المهام بہادر عدالت نواب لطف الدولہ "معزز رکن فینانس جو چند امور کے متعلق کو نسل میں گفتگو کرنا چاہتے ہیں ان کے ملحوظات کو حاصل کرنے کے بعد رائے ظاہر کی جائے گی۔"

۶۔ جناب صدر المهام بہادر سیاسیات۔ محمدی یار جنگ "مجھے کچھ اضافہ کرنا نہیں ہے۔"

۷۔ جناب صدر المهام باب حکومت "ہمارا جکش پرشاد" صدر المهام صاحب سیاسیات کی رائے سے اتفاق ۔"

ان آراء کے بذریعہ گشت حصول کے بعد جب ۲۔ دے ۲۳ ف باب حکومت کا اجلاس ہوا تو اس میں بے اتفاق طے پایا کہ سر محمد اقبال کے لیے ہوار مقرر کیا جانا کو نسل کی رائے میں مناسب نہیں ہے۔ لہذا نواب صاحب بھوپال کے رقعہ کا جواب اخلاقاً نفی میں دیے جانے کی نیت پر پیشکشی مروضہ ادبی بارگاہ خردی

سے احکام حاصل کیے جاتیں۔ نواب صاحب بھوپال کے خط کے جواب میں کونسے فیصلہ کے موجب نظام دکن کی طرف سے جو خط لکھا گیا اس کا ایک مسودہ برائے محکمہ سیاست نے بنایا اور دوسرا مسٹر ٹاسکرنے۔ دونوں مسودات برائے موازنہ طرز فکر پیش ہیں۔

1. "With reference to your letter dated the 4th May, 1932 regarding the grant of pecuniary assistance to Sir Mohammad Iqbal. I deeply regret, that owing to continuous and heavy demands my Government is unable to recommend the grant of an allowance to him. I hope you will that under the Circumstances nothing can be done for Sir Mohammad Iqbal."
2. "I much appreciate the considerations which prompted you to write to me. On the fourth of May last regarding the private circumstances of Dr. Sir, Mohammad Iqbal. And I need hardly say that with your Highness I value highly his services to Islamic Literature. After careful consideration, however, and after consulting my council, I regret that I cannot see my way to make such a grant as is suggested."

(الیضا)

مُسٹریٰ ہے ڈاکٹر منصر مسلم رالمہام مال وکو تو الی کامرتہ نہ کورن مسودہ برپداشت کے ساتھ بارگاہ ہمایون گز رانا گیا۔ حالانکہ کونسل میں محکمہ سیاست کا مسودہ پیش کرنے کا فیصلہ ہوا تھا غالباً اسی نیچے کے عدے دار نے اپنے طور پر کر لیا۔ کیونکہ یہ پہلے کے مقابلے میں زیادہ شاستہ Polite ہو س ہوتا ہے۔

پیشی ہمایون سے صدری اضافہ خصوصاً آغز میں *as is suggested* کے بعد

"Specially at a time when financial affairs of the country are not satisfactory."

کا اضافہ کیا گیا۔ نظام نے اس پر ۱۱ / رمضان المبارک ۱۳۵۱ھ کو دستخط کیے اور اسے ۱۳ جنوری ۱۹۳۲ء کو نواب صاحب بھجوال کے ہاں رو انہ کر دیا گیا۔ لیکن فناں کے معتمد نواب فخر یار جنگ بھادر نے یکم فروری ۱۹۳۳ء کو اس کی نقل محکمہ سیاست سے مطلب کی۔ نواب امداد ملنے کی توقع میں آگئے کی مالی کارروائی کے بارے میں فکر مند تھے۔

صدر اعظم سراکبر حیدری کے دور میں علامہ اقبال کی امداد کی کارروائی کا احیاء

۱۳۳۸ء میں سراکبر حیدری نے صدر اعظم باب حکومت کا عہدہ جلیدہ سن چالا۔ سراکبر حیدری بھی سرا اقبال کے قریب تین دو سو میں تھے۔ بنطہا اس تحریک کا باعث علامہ اقبال کے بڑے فرزند جناب آفتاب اقبال تھے جنہوں نے ۱۰ جنوری ۱۹۳۴ء کو ایک خط جناب حیدری کے نام لکھا اور اپنی ناگفتہ برمحاشی پریشانیوں پر لکھتے ہوئے علامہ اقبال کے سلیے میں بھی لکھا کر

"My father is in comparative poverty and is quite unable to help me in any way After all my father has done something for the advancement of Muslim Community in India. In fact everybody thinks here that Hyderabad State should be generous enough to keep the post alive by making him a monthly allowance of a reasonable sum of money in his old age. His health is failing and doubts whether he has many years to live.

Nawab Sahib, would you like a future biographer of my father to say that poet Iqbal and his children lived in poverty while Hydari was at the height of his power and influence in Hyderabad State.

(نکان شش ۱۹۳۱/۳ ف باب حکومت سیاست)

جناب آفتاب اقبال نے یہ خط ۲۴ - فیروز پور روزگار، لاہور سے لکھا جس کے جواب
بیں سر اکبر حیدری کے پرنسپل اسٹنٹ نے ۲۴ جون ۱۹۳۷ء کو حیدر آباد دکن سے جواباً
لکھا (غائب آفتاب اقبال نے اپنے خط میں ۱۹۳۶ء کے بعد ۱۹۳۴ء لکھ دیا تھا)

"With reference to your letter of the 10th instant to the Right Hon'able Sir Akbar Hyderi, I am desired to inform you that he is most anxious that Sir Mohammad Iqbal's signal services to the nation should be recognised by a suitable allowance in his present state of health and he will take the earliest possible opportunity of having the matter place befor His Exalted Highness Government for consideration.

(مشن نشان ۵/۲/۱۹۳۷ء فیاضیات پیشی صدراعظم باب حکومت)
سر اکبر حیدری کے ایک قدیم دوست سردار امراود سنگھ شیر گل مجیدیہ نے جو عدالت قابل کے بھی دوست تھے اس سے میں ان سے خط و کتابت کی تھی جیسا کہ ان کے ذیل کے خطوط سے ظاہر ہے جو انھوں نے حیدری کو لکھے

"I am indeed glad to receive your letter concerning our mutual friend Dr. Sir Muhammad Iqbal and to know that you had the matter in mind already and wish to take the opportunity for moving in the matter." (2nd April, 1937 from the Holme, Summer Hill, Simla. W)

(مشن نشان ایضاً)

and

"I am writing these lines to remind you about the matter which we corresponded about before your departure for England, namely Dr. Sir Mohammad Iqbal's appreciation as a great poet by the Govt. of HEH the Nizam. You had promised to do everything possible in the matter and I hope you have found it right and proper to bring the matter up."

(Lr. dt. 2nd October 1937)

and

"I did not hear in answer to my brief reminder about what you had promised to urge for our great poet Iqbal. I neither can nor should insist on anything which is for HEH to decide and for you to recommend or not as seems fit to you under the circumstances but I should like to have received some sort of reply, perhaps you were on the move or too busy though it is unlikely that my letter missed you altogether."

(Lr. Dt. 7th January 1938)

(نہان میں اینٹا)

اس خط کے جواب میں سر اکبر حیدری نے جو خط سردار امرا و سنگھ کو لکھا اس سے ان کو ششون کے بارے میں معلوم ہوتا ہے جو سر اکبر حیدری ڈاکٹر اقبال کی اولاد کے سلسلے میں کر رہے تھے۔

"Thanks very much for your letter of the 7th January reminding me of your former letter in connection with Dr. Iqbal. I am sorry that a reply was not sent to you owing to your letter being filed along with the inquiry being made about Dr. Iqbal himself and must apologise for the oversight. I, suppose you have read that we celebrated the Iqbal day in Hyderabad with the Princess of Berar presiding at the morning session and Maharaja Sir Kishan Pershad Bahadur during the afternoon and evening. Some slight financial help has also been given but that is not enough, but I am keeping the matter in mind and shall take the first opportunity of adding to it."

(Lr. Dt. 12-1-1938)

(نہان میں اینٹا)

یہ یوم "مسلم کچھ سوسائٹی" کی جانب سے بروز جمعہ ۱۹۳۸ء کو منایا گیا تھا۔ نواب

اس فریار جنگ بہادر نے اس سوسائٹی کے آئینی سکریٹری کی جانب سے درخواست دی تھی کہ اس دن کے لیے ٹاؤن ہال دیا جاتے۔ اس سے میں چیف سکریٹری کے دستخط سے نظام دکن کا ایک یہم سرکاری فرمان بتاریخ یکم ذی القعڈۃ الحرام ۱۳۵۶ھ نواب حسن نواز جنگ بہادر معمتمد سیاست کے نام حسب ذیل جاری ہوا۔

"اس وقت اجازت دی جاتی ہے مگر آئندہ سے ٹاؤن ہال کے استعمال کی اجازت خاص حالات کے تحت دی جائے گی نہ کہ ایسے دیے کام کے لیے۔ دو (۲) دو (۲) دن کے فاصلے سے اس کا خیال رہے۔" (شان مثیل ۵/۷/۱۹۴۳ ف (سیاست)

پیشی صدر اعظم بابت حکومت)

خط کشیدہ ہمبوں سے اس وقت نظام کا انداز فکر ظاہر ہو رہا ہے۔ اسی طرح سردار امراء سنگھ کے جواب میں سر اکبر حیدری کے خط کشیدہ جملے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ امداد کے مسئلہ میں کوئی تحقیقات ڈاکٹر اقبال کے سے میں کی جا رہی تھی۔ ان تحقیقات کی ضرورت کیا اس وقت کے مخصوص سیاسی حالات کی وجہ سے لاحق ہوتی یا کوئی اور وجہ تھی۔ یہ بات راستہ طور پر معلوم نہیں ہو سکی البتہ سردار امراء سنگھ کے ایک خط بنام سر اکبر حیدری نے اس معاملہ میں کسی قدر روشنی پڑتی ہے۔

I expect that in deciding matter about which I wrote to you, his rather strong view antagonistic to the west which he has expressed more strongly than ever in his last work.

PAS CHE BAYAD KARD AI AQWAM-E-SHARG

Will not he taken into account for the judgement should be based purely on the outstanding merit of his genius..

(Lr. dt. 2nd April, 1937.

(شان مثیل الصفا)

علامہ اقبال کے پیمانہ گان کی مالی امداد

علامہ اقبال کے زمانہ حیات میں کوئی نیشن ریاست حیدر آباد سے جاری نہ ہو سکی البتہ ان کے پیمانہ گان کی امداد کے سلسلے میں ڈاکٹر منظہر الدین قریشی صدر شعبہ کیما جامعہ عثمانیہ کی توجہ دہانی پر ان کی بیوہ اور دو بچوں کی پرورش کے لیے کچھ وظائف یہاں سے جاری کیے گئے تھے جس کی تفصیل ذیل میں پیش کی جاتی ہے۔

۱۔ ۲۸ جون ۱۹۳۸ء کو ڈاکٹر منظہر الدین قریشی نے ایک خط کے ذریعے علامہ اقبال مرحوم کے خاندان کے سلسلے میں حسب ذیل تفصیلات سر اکبر حیدری کی خدمت میں پیش کیے۔

1. Javid Iqbal aged about 14 years studying in 9th class.

2. Munirra Begum aged about 9 years studying in School.

Note: The first wife of the late Sir Mohammad Iqbal aged 56 years is still alive. She has been living with her father since a long time. The son of the late Sir Mohammad Iqbal from this wife, Mr. Aftab Iqbal ,M.A. (London), Bar-at-Law aged 36 is practising as a lawyer in Lahore. The mother of Javid Ifqbal and Munira Begum died about 4 years ago.

۲۔ داکٹر قربشی نے دوسرے ہی دن یعنی ۲۸ جون ۱۹۳۸ء کو ایک دوسری خط بھی لکھا جس میں نہ کوئہ بالا تفصیلات کے علاوہ حسب ذیل مزید امور پر بھی روشنی ڈالی۔ ان باتوں سے علامہ مرحوم کی گھریلو زندگی کے چند تابع واقعات پر بھی معلومات حاصل ہوتی ہیں۔

"owing to some unfortunate circumstances which are too painful to be mentioned Sir Muhammad Iqbal had completely severed his relations with the widow and Mr. Aftab Iqbal long ago. He has been paying the widow a maintenance allowance of Rs. 30/- per mensem. Javid Iqbal and Munira Banu are the two minors in whom Sir Mohammad Iqbal was mainly interested and for whose future lives and careers he was a bit worried. Their mother, the second wife of Sir Mohammad Iqbal, died some 4 years back. Considering the invaluable contribution of Sir Mohammad Iqbal to the world-thought and oriental literature and in view of the great personal sacrifice he had to make in carrying out his creative work, some provision for the dependents of Sir Mohammad Iqbal particularly for the

minors, Javid Iqbal and Munira, will be highly appreciated by all.

I submit the following proposals for your kind and favourable consideration.

1. Javid Iqbal be granted an allowance of B.G. Rs. 125/- per mensem till the completion of his education.
2. Munira Banu be granted an allowance of B.G. Rs. 75/- per mensem till the completion of her education or till she gets married.
3. The Widow, the mother of Mr. Aftab Iqbal, be granted a life pension of B.G. Rs. 50/- per mensem.

(نشان مثل اپنا)

۳۔ ڈاکٹر قریشی کے دونوں خطوط بر سر حیدری سدر اعظم جناب فخر یار جنگ فناں
جنبر کو نسل اور مسٹر محمدی یا درجنگ صدر المہام فناں کے دریان مراسلت چلتی رہی
بالآخر انھوں نے اپنے ملکہ کو ہدایت جاری کی کہ بیوہ کے نام تیس روپے ماہوار
اور دونوں بچوں کو ساٹھ ساٹھ روپے ماہوار و ظالائف جاری کرنے کے لیے نظام
کی خدمت میں عرضداشت پیش کی جائے۔ جب یہ کارروائی کو نسل کے ارکان میں
براے گشت پیش کی گئی تو محمدی یار جنگ نے لکھا کہ بیوہ کے لیے ۳۰ روپے
ماہوار کی بجائے ۵ روپے ماہوار امداد دی جاتے۔ دیگر ارکان نے اس سے
اتفاق کیا البتہ کو نسل میں مزید مباحثت کے بعد ڈاکٹر اقبال کے طبق فرزند اقبال

صاحب کو یکمشت عظیم دوہزار کلدار منفلود کرنے کی سفارش کی گئی تا کہ وہ اپنے پیشہ دکات کو مستحکم بناسکیں۔

نظام حیدر آباد نے ۱۵ اکتوبر ۱۳۵۴ھ اس سلسلے میں الحج فرمان جاری کیا وہ

یہ ہے۔

”ڈاکٹر اقبال کی قومی خدمات کے لحاظ سے ان کی بیوہ کے نام پچاس روپے ماہوار تا حیات اور کم سن رط کے کے نام پچاس روپے ماہانہ تاختم تعلیم اور لڑکی کے نام پچاس روپے تاکہ تندائی جاری کیا جائے۔

مرحوم کا تعلق ہماری ریاست سے نہ ہونے کے باوجود ان کے پسمندگان پر احسان کی جاتا ہے تو ان کے فرزند کلاں کو یک مشت رقم دینا چہ معنی دارد، وہ بھی ایسے شخص کو جو قانونی پرکیوں سے اپنی روزی کمرہ ہو۔ لہذا اس کی ضرورت نہیں۔“

سم۔ وظیفہ کے اجراء کے سلسلے میں ڈاکٹر منظر الدین قربی شی سے دریافت کرنے پر انہوں نے حسب ذیل بیوہ اور بچوں کے نام ارسال کیے۔

۱۔ کریم بی بی (لیڈی اقبال) پتہ ۹۳۹۔ ڈیل روڈ لاہور۔

۲۔ جاوید اقبال پتہ، جاوید منزل میور روڈ لاہور

۳۔ میرہ بانو

۴۔ راسد دفتر ایگزائز سول و ملٹری اکاؤنٹنس نشان ۳۰۳۔ موئخہ ۱۔ خورداد ۱۳۸۴ف

سے ظاہر ہے کہ طاہر الدین صاحب۔ چودھری محمد حسین صاحب اور انجاز احمد صاحب

له، علامہ اقبال نے سر راس مسعود کے نام اپنے ایک خط کے ذریعے شیخ انجاز احمد کو قادریانی (باقر حاشیہ الگلے صفوپ)

تین اشخاص کے نام ڈاکٹر اقبال نے اپنی حیات میں بطور ولی نابالغائ تجویز کیے تھے۔ مثل نشان (پولیسیکرٹری آفس نظام اسٹیٹ ۱۹۳۸ء)

۴۔ اعجاز احمد صاحب کے بارے میں آفتاب اقبال کے حوالہ سے معلوم ہوا کہ وہ دہلی میں کرشل نجح تھے۔

آفتاب اقبال اور علامہ اقبال

علامہ اقبال کی گھریلو زندگی کا ایک رُخ آفتاب اقبال کے حیدر آبادی عہدے داران سے ان کی مراسلت، اپنی معاشی مشکلات کے سلسلے میں حصول امداد کے ضمن میں ان کی مسلسل دوڑ دھوپ اور خط دکتبت کی وجہ کی امثلہ میں درج ہوتا رہے ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر اقبال مرحوم کے چند خطوط بھی ان امثلہ میں شرکیں ہو سکے ہیں جو اپنی اصیلت کے اعتبار سے غائبًاً ابھی تک منظر عام پر نہیں آ سکے ہیں۔ اس سلسلے میں پہلی کا رد و آئینہ اس وقت کی ہے جب آفتاب اقبال صاحب لندن میں زیر تعلیم تھے۔ اور حیدر آباد کا ایک سرکاری دند بسیروں و فاق مذاکرات پر وہاں گیا ہوا تھا۔ غائبًاً سر اکبر حیدری سے اپنے والد کے شخصی روابط کی وجہ سے آفتاب اقبال نے ان تک رسائی حاصل کی ہو گی۔

حیدر آبادی ڈیلیگیشن کے اٹھائیسویں اجلاس منعقدہ الیگز نڈر ہو گی۔ ہائیڈ پارک کارنر لندن بتاریخ ۱۴ جنوری ۱۹۳۱ء جس میں حسب ذیل افراد شرکیں تھے :-

- ۱۔ سر اکبر حیدری
- ۲۔ سر دبیر ڈمپنچ
- ۳۔ نواب محمدی یار جنگ بہادر

ہونے کی بنابر اس فہرست سے خارج کر دیا تھا تاہم چودھری محمد حسین اور کچھ دوسرے لوگوں کی کوششوں سے شیخ اعجاز پھر شامل فہرست رہے۔ (وہید عشت)

۳۔ نواب سر اپن جنگ بسادر
 ۴۔ سر بریمالڈ گلانی
 ۵۔ مژٹر پکھاں۔ سیکر طری
 حسب ذیل قرارداد منظور کی گئی:

10. It was resolved that an advance of £ 190 should be made to Aftab Iqbal and that the matter should be laid before the council when the Delegation returned to Hyderabad.

جب یہ سکونسل میں پیش کیا گیا تو رویداد ابلاس باب نکومت ۱۶۔ امرداد ۱۹۳۰ء ف سے
 ظاہر ہے کہ،
 "آفتاب اقبال صاحب کے خاندانی اعزماز کے لحاظ سے ارائیں حیدر آباد
 نے اپنی زیر نگین رقم سے ایک سو نو پونڈ بطور قرض حسنہ جو صاحب
 کو اس غرض سے دیا کہ یہ ایک معزز خاندان کا ہندوستانی طالب علم
 بحالت عسرت انگلستان میں پریشان حال نہ رہے۔ اس کی پابھائی
 کرائے جانے کا مسئلہ جب حسب رزیوشن فقرہ (۱۰۱) منظورہ ابلاس
 بیست و سیشم ڈیلیگیشنز منعقدہ ۱۹۳۰ء جنوری میں مقام لندن کونسل
 میں پیش ہونے پر باتفاق طے پایا کہ آفتاب اقبال صاحب کے
 مالی مشکلات کے درنظر قرض حسنہ معاف کر کے عطا یہ مستصور کیا جائے۔"
 (دستخط فہاراج کشن پر شاد صدر انظم)

قبل ازیں ۱/ دسمبر ۱۹۳۰ء نیشن انڈین ایوسی ایشن (۲۱۔ کرام ولی روڈ ساؤنٹ کنگٹن
 ایس ڈبلو) کی سیکر طری میں آف بے بیگ نے بھی ایک خط حیدر آبادی ڈیلی گیشن کے لندن
 بنیجنے پر سر اکبر حیدری کو لکھ کر موصوف کی توجہ جناب آفتاب اقبال کی مالی مشکلات اور ان

کی ملکہ امداد پر بندول کرتا تھی لیکن بعض وجوہات کی بناء پر اس وقت وہ ان کی مرد نہیں کو سکے۔ لیکن جب اکبر حیدری کو جناب افتتاب اقبال نے شخصی طور پر متوجہ کیا تو مذکورہ مال امداد اخیس دی گئی۔ سرا اکبر حیدری کے نام ایک خط سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تعلیمی معیار سے ایک ہونہار طالب علم تھے جیسا کہ صب ذیل معلومات سے عیاں ہے:

○ ۱۹۱۴ء میں انھوں نے پنجاب یونیورسٹی سے درجہ اول میں میریکولیشن پاس کیا۔

○ ۱۹۱۸ء میں سینٹ ڈیفنس کالج دہلی سے ایف اے کا امتحان درجہ دوم میں پاس کیا۔

○ ۱۹۲۰ء میں بی اے کا امتحان درجہ اول میں فلسفی میں آرزا اور معاشیات اختیاری مضمون کے پاس کیا۔

○ جولائی ۱۹۲۲ء میں لندن یونیورسٹی سے ایم۔ اے کا امتحان پاس کی۔ تحقیقی مضمون

کیمرج کے پروفیسر ڈاہس مکس Prof. Dawes Hicks Dissertation کے

زیر نگرانی ماقبل کا نٹی دا اور کا نٹی فلسفہ میں تصور خود شناختی The conception

of Self-consciousness in Pre-Kantian and Kantian philosophy.

کے عنوان پر سخریر کیا۔

○ لندن یونیورسٹی کے مدرسہ علوم مشرقیہ School of Oriental Studies میں دو سال تک اردو کے لیکھر کے طور پر ملازمت کی۔

○ نومبر ۱۹۲۳ء تا جون ۱۹۲۴ء پنجاب والپس آکر انہیں ایچوکیشن سروس میں ملازمت کے لیے کوشش رہے لیکن کوئی مخلوعہ جاییداد نہیں نکل سکی اس لیے انگلستان والپس ہو گئے۔

○ ۱۹۲۳ء میں لینکلنز ان Lincoln's Inn میں شرکیہ ہو گئے اور قانون کی تعلیم حاصل کرنے شروع کی۔ اور ۱۹۲۹ء میں بار ایٹ لے کے تمام امتحان کا میاب کر لیے لیکن خانگی وجوہات کی بناء پر وکالت شروع نہ کو سکے۔

خانگی وجوہات میں جیسا کہ ظاہر ہے کہ مال مشکلات ہی تھیں جن کی بناء پر وہ ایک سوچیاں پونڈ کی امتیازی نہیں کر سکتے تھے اور سند کے حصول سے محروم تھے۔ سرجید ری نے مذکورہ رقم سے زیادہ رقم اخیس دلواتی تاکہ وہ لندن میں رہ کر وکالت پر پشتہ کو ستمکم کر سکیں

سر اکبر حیدری کو جناب آفتاب اقبال نے ملاقات کے دوران کافی تاثر کیا تھا چنانچہ وہ جناب فخر الدین (فخر یار جنگ) کوان کے سلسلے میں ایک سفارشی خط میں لکھتے ہیں۔

"I have seen Mr. Aftab Iqbal and he impressed me very favourably. He spoke exceedingly well at gathering at which Col. Patterson the Political A.D.C. to the Secretary of State and several others were present. I should like you very much to kindly help him in the University with regard to examinership and translations I have written in similar terms to Fazl Mohammad Khan and I hope you two together will be able to do something to help this youngman who I think will be an asset to community latter on".

(From Hyde Park Hotel, Knights Bridge,
London SW1 dt. Ist January, 1931)

(نٹان مشل ۱۵۸ - کلیات ۱۳۸۱۹ ف دفتر پیشی باب حکومت)

سر اکبر حیدری کی سرادر غائبائی یہ تھی کہ دارالترجمہ جامع عثمانیہ وغیرہ میں اپنیں کسی جایزادہ پر مقرر کر لیا جائے لیکن بد قسمتی سے اس وقت کوئی جایزادہ کیسی صبحی خالی نہیں تھی۔

۲۹، ارشح ۱۹۳۱ء کو سر اکبر حیدری کے نام جناب آفتاب اقبال نے لاہور سے ایک خط میں اپنی مالی مشکلات۔ والد کے عدم التفاقات۔ جایزادہ رہنی وغیرہ کا شکرہ کرتے ہوئے اپنیں توجہ دلاتی کر وہ سرا اقبال کوان کی مالی مدد پر آمادہ کریں۔ چنانچہ سر اکبر حیدری نے علامہ اقبال کو حسب ذیل خط لکھا۔

"I venture to write to you upon a very delicate subject: Your son Aftab Iqbal appealed to me for help in London and I confess that I was very favourably impressed by him. His impecunious condition was the talk of the Muslim community there. If I was distressed on his account of Slur of blame which people cast on one whom I have always regarded as a great man and great Muslim. I do not know the cause of your displeasure with your son, but I do implore you to consider whether it would not possible for you to give him countenance and help till he is able to maintain himself.

I ask you to believe that in making this representation I am animated only by the friendliest motives."

(نشان شل ایضاً)

اس خط کا جواب ڈاکٹر محمد اقبال ایم۔ ایل۔ سی بی پرنسپل لائبریری لاہور نے ۲۳ ستمبر ۱۹۳۱ء کو سر اکبر حیدری کو دیا اس خط کے سرخ ہے Private Confidential اور یہ علامہ کا پہلا اصلی خط ہے جو ریاست حیدر آباد کے سرکاری اشہد میں محفوظ ہے۔ خط کا آغاز یوں ہوتا ہے:

My dear Sir Akbar,

Thanking you so much for your letter which I received a moment ago. The story is long and too painful to relate. I am sure if you had known all the fact you would have found it difficult to write to on his behalf. Indeed I avoided meeting you at Delhi as I thought he might become the subject of our conversation which would report my peace of mind for time. I have already helped him beyond my capacity. In spite of the manner in which he has been behaving towards me and other members of our family. No father can read with patience the nasty letters which he has written to us. And which he is doing now is only part of the blackmailing scheme of which he has been availing himself for some time. However it is not possible for me now to help him. I am an old man with indifferent health with no hope from any side and with two small children to provide for. If I had been a rich man I might have done something even though he does not disown anything.

I suppose for known nothing of my circumstances. Nature has

given me certain things and withheld others. I am perfectly contented and my lips have never known a word of complaint. Perhaps you are the first person to whom I have written which I have written not before. I hate parading my woes, for the world is on the whole unsympathetic and anybody has not got Sir Akbar's nature possessing a wide range of sympathy. I know you helped him partly because he favourably impressed you and partly because of me. Your generous nature could not have done otherwise. But I am sure you would have a far perfect act of kindness, both to myself and to him, if you could have given him a suitable job in the Osmania University.

Hoping you are well and with respect to lady Hydri of Whom I was reading the other day in Mrs. Pyme's book "The Lawrence of India."

Mrs. 465 - MANSOOR HUSSAIN
GULBARGA - 1930

F. MOSE

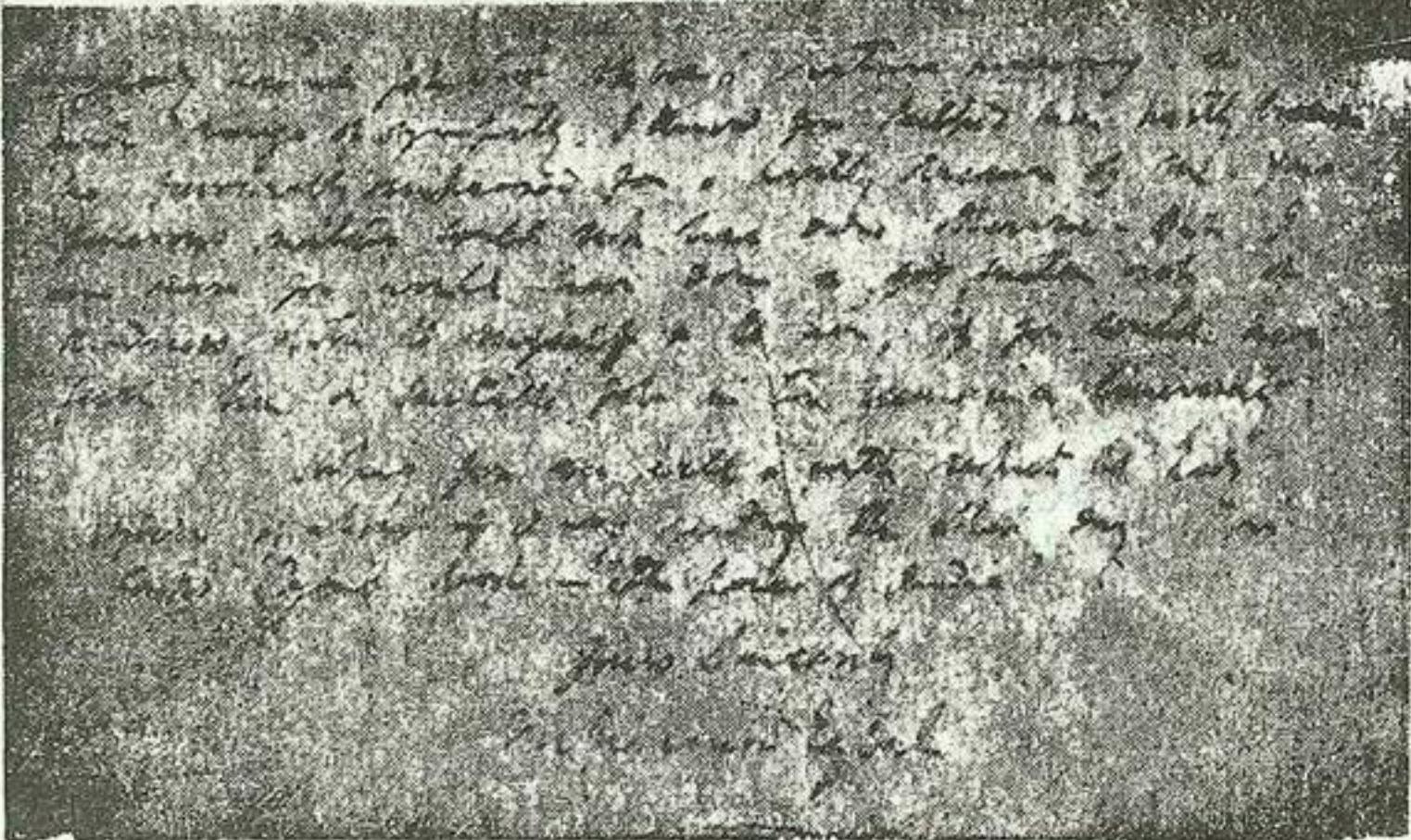
Forward to your answer

2nd May 1930

Dear Sir ever

Thank you so much for your letter which I have received yesterday. It was a long & too lengthy to write. From your letter I gather that all the facts you wrote were found to approach to truth so far as his biography etc. was concerned. I enclose you at Dinkar as I thought he might like to have it. The object of your communication was surely to make it clear if there was any claim of being denied in the letter. I send you a copy of the letter of last morning in which I was giving information about the coming of the author. I do not know how far our views will differ. In any case I hope that you will be pleased to receive it. I send you also a copy of the letter addressed to me by Mr. S. M. Khan of the Government of Andhra Pradesh.

کے کام کی باری اور اپنے کام کی مدد ملے تو وہ اپنے کام پر اپنے دعویٰ اور مطالبے کرنے کا انتہا لے دیتا۔ اس کے عین دل کی طرف سے وہ مذکورہ بحث کی وجہ سے خداوند کی خدمت میں نہ کام ادا کر سکا اور اپنے کام کی مدد ملے تو وہ اپنے کام پر اپنے دعویٰ اور مطالبے کرنے کا انتہا لے دیتا۔ اس کے عین دل کی طرف سے وہ مذکورہ بحث کی وجہ سے خداوند کی خدمت میں نہ کام ادا کر سکا اور اپنے کام کی مدد ملے تو وہ اپنے کام پر اپنے دعویٰ اور مطالبے کرنے کا انتہا لے دیتا۔ اس کے عین دل کی طرف سے وہ مذکورہ بحث کی وجہ سے خداوند کی خدمت میں نہ کام ادا کر سکا اور اپنے کام کی مدد ملے تو وہ اپنے کام پر اپنے دعویٰ اور مطالبے کرنے کا انتہا لے دیتا۔ اس کے عین دل کی طرف سے وہ مذکورہ بحث کی وجہ سے خداوند کی خدمت میں نہ کام ادا کر سکا اور اپنے کام کی مدد ملے تو وہ اپنے کام پر اپنے دعویٰ اور مطالبے کرنے کا انتہا لے دیتا۔



علام راقبیٰ کا خط مورخہ ۲ مئی ۱۹۳۱ء سر اکبر حیدری کے نام

(اثان مثل ایضاً)

اس خط کے جواب میں سر اکبر حیدری نے سر محمد اقبال کے موقف کو سراہتے ہوئے اور جناب آفتاب کا بوجھ نہ اٹھا سکنے کی ان کی مجبوری کی وجہات کا اندازہ کیا اور انھیں لفظی دلایا کر دہ آفتاب اقبال کے لیے عثمانیہ یونیورسٹی میں کوئی جگہ دلانے کی کوشش جاری رکھیں گے۔ سر اکبر حیدری کے مختصر خط مورخہ ۱۱ مئی ۱۹۳۱ء کا جواب ڈاکٹر اقبال نے فوراً یعنی ۱۲ مئی ۱۹۳۱ء کو دے دیا اور یہ خط بھی اصلی عالت میں محفوظ رہے۔

"Thank you so much for your kind letter which I received a moment ago. This youngman has already spent about 70,000/- on himself. Out of this sum he borrowed according to his statement Rs. 50000/- from England. I gave Rs. 10000/- to his mother and she spent all this on him besides the amount which she and her father gave the boy.

Only a month or two before his arrival I was persuaded to give him Rs. 10000/- and a few days after his arrival in India I received the first letter of one of his many creditors in England. With all this he is writing black mailing letters very now and then. I wanted to send you a copy of his last letter to me. But I did not do so mainly because I thought you would ease to sympathise with him. The following persian verse applies to my present state of mind.

آن جگہ گوشه ہماں شد کہ من اول گفت - کہ چو شوید لبشن از شیر جگر خوارہ شود

PS: I wish you had halted at Bhopal while going to Simla.

My dear Sir M.A.

Mauli, you so much to you my first letter
which I recd a week ago. you
have already spent about 2000/- on
out of the sum he remitted. when you
left Bhopal, he remitted you Rs.
Rs 10000/- as his author. he sent me Rs. 1000/-
him besides the amount which he gave him
you the day. only a month ago he
sent me Rs. 1000/- to give him Rs. 1000/-
and a few days after the arrival of my
second letter he paid him off.
I will tell all this in writing shortly
so that you can get it in
details. I am then grateful to you
for giving me such cotton do me. But
you may have a very large
loss. you would have to sympathize with them
in following circumstances. Please do
not mind it if I write again.

آن جگہ گوشه ہماں کہ من ایں گفت - کہ چو نزیر مسٹر از شیر جگر خوارہ شود

P.S. I wish you are settled. Yours sincerely
at Bhopal March 1931. Dr. A. Iqbal
in Simla 82

علی راقبال کا خط مورخ ۱۳ مئی ۱۹۳۱ء سر اکبر حیدری کے نام

(مشنون ایضاً)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ داکٹر اقبال نے اس خط کے لکھنے کے بعد بھوپال کا سفر اختیار کیا ہو گا۔ اور سر اکبر سے ملاقات کی دیگر وجوہات کے منجلہ مالی امداد سے متعلق وہ کارروائی بھی ہو گی جو ان دونوں حکومت حیدر آباد کے زیر خود تھی۔

ڈاکٹر سراجی کے سراکبر حیدری کے نام ایک اور خط کی نقل کے بوجب یہ خط
 ڈاکٹر صاحب نے ثانی الذکر کے سلسلہ میں لکھا تھا جو اخیس پہنچایا گیا تھا۔ یہ خط
 ۲ فروری ۱۹۳۷ء کو لاہور سے لکھا گیا ہے اور اس پر بھی
 لکھا Private &
Confidential

I am enclosing herewith a letter which I received last night by
 post. Since this was the only enclosure in the envelop which I
 received, I cannot say who has sent it to me. It appears from its
 contents however, that Aftab wrote to you some letter to
 which the enclosed letter is a reply. I suppose you know that
 the writer of this letter is a perfect stranger to me and has been
 so for my years. It is impossible for me to describe how he has
 behaved in all these years. However, the sole object of the
 letter I am writing to you is to put you on your guard against
 this youngman who has been a constant source of pain to me.

I cannot conceive of him writing to you or to other friends of
 mine without having some sort of mischief in his mind. Taking
 advantage of your good nature he is trying to give you the

impression of some sort of a reconciliation between me and him. Such a thing is simply impossible and his only object in writing is, I believe, to get some money out of you. As you know he did so before and fully explorted your generous nature. I do hope you will not encourage him to write letters to you any more.

I hope you are in the enjoyment of the best heath. Please do remember me to lady Hydri."

Cunk * Confidential

Lichore

2nd Feb. 1917

My dear Sir Alice.

I am inclosing herewith a letter which I received last night by post from Mr. Mrs. T. the author in the intitlpe which I rec'd. I cannot say who has sent it to me. It appears from the contents however, that it has come from some person in India. The author of the letter is a perfect stranger to me and has been so for many years. It is in-habited for me to describe how he has behaved in all these years. However the object of the letter I am writing to you is to put you on your guard against this scamp who has been a special source of pain to me. A worse collection of bad actions by far can I not find of men without having some sort of mischief in his mind. Being a creature of great good nature he is trying to gain you the withdrawal of some sort of consideration between me & him. Such a thing is simply impossible. His only object in writing to you is, I believe, to get some money out of you. He you know has the same as labor a highly talented poor generous nature. I do hope you will

With regards from the author of your
very nice letter.
I hope you are in the enjoyment of the
rest of health. Please do remember me
to every body.
Yours sincerely
Muhammad Iqbal.

نامہ اقبال کا خط ۲۷ فروری ۱۹۲۷ء سر اکبر حیدری کے نام

اس خط کے جواب میں سر اکبر حیدری نے سر اقبال کو ۲۸ فروری ۱۹۲۸ء کو لکھا۔

"It is not easy for me to answer your kind letter making me aware of how quite unwittingly, I have been responsible for causing you pain. Believe, had I been conversant with the unpleasant circumstances to which you refer. I should undoubtedly have ignored the appeal.

I am most grateful for your warming advice, and venture to express my sympathetic hope that further attempts so to exploit your great and honoured name will be effectively arrested. Hoping that your health is better and that you are managing to get some real rest and peace.

(نشان مثل ایضاً)

یہ آخری خط ہے جو سر اکبر حیدری نے علامہ اقبال کو لکھا اس کے بعد مثل میں جناب آفتاب اقبال کے چند حملوں میں جس میں مالی ابھار کے لیے ان کی مسامعی کی ناکامی کا شکوہ ہے یہ ماژنچ و اپریل میں لکھے گئے تھے ۱۹۳۸ء / مئی ۱۲ کے ایک خط میں انھوں نے علامہ کی پہلی بیوی کے لیے گزارہ مقرر کرنے کی درخواست کی ہے کیونکہ علامہ مرحوم ان کے لیے کچھ چھوڑ کر نہیں سکتے تھے اس خط سے معلوم ہوتا ہے کہ قریبی زمانہ میں ہی علامہ کا انتقال ہوا ہو گا۔

جناب آفتاب اقبال کی سفارش میں مشور قادیانی لیڈر سر ظفر اللہ خان نے جو برطانوی ہند کی کنسل میں لا جبرا تھے سر اکبر حیدری کے نام ۹ مئی ۱۹۳۸ء کو شملہ سے ایک خط میں لکھا تھا۔

I believe you have already been approached in the matter of rendering some help to Dr. Aftab Iqbal, M.A. Ph.D., Bar-at-Law eldest son of the Late Dr. Sir Mohammad Iqbal. Dr. Aftab Iqbal is a young man of great talent and promise but to my certain knowledge he is passing through a period of great distress and you will be helping in a very deserving case if you can do anything for him. I do hope it will be possible for you to render substantial help to Aftab Iqbal."

(مشن نشان ۱۵۸ / کلیات / ۱۹۳۸ء ف صیغہ باب حکومت)

سرپرنس امداد خان نے یہ خط اپنے سرکاری پست پر دی اسٹریٹ شملہ سے لکھا تھا اور اس پر جو کارروائی ہوئی وہ بھی اس قدر تھی کہ جناب آفتاب اقبال کو شکر خانہ عامرہ سے "دقائق فوقتاً جو امدادی گئی تھی (چھ سو روپے کے کلدار اور ایک سو لوپونڈ) اس کی تفصیلات معلوم ہوں گیں۔

جناب آفتاب اقبال کے ۲۹ اکتوبر ۱۹۳۹ء والے ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ انھیں اسلامیہ کالج لاہور میں صدر شعبہ انگریزی کی جایتیہ اور ملازمت مل گئی تھی لیکن وہ اپنی شادی اور گھر بنانے کے لیے امداد کے محتاج تھے۔ ان کے ایک دوسرے خط سے جو ستمبر ۱۹۴۰ء کو لکھا گیا ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ریاست حیدر آباد سے یہی اقبال کو پچھا اس روپے سکر حوالی کا فضیفہ مقرر ہو گیا تھا لیکن آفتاب اقبال صاحب اس میں اضافہ کے خواہشمند تھے۔ لیکن انھیں دونوں امور کے سلسلے میں اخلاق اُنفی میں جواب دے دیا گیا۔ کیونکہ جنگ عظیم دوم اور محاشی بحران کی وجہ سے ریاست ان دونوں سخت مشکلات سے دوچار تھی۔

اُردو اکیڈمی

ڈاکٹر اقبال نے اپنی زندگی کے آخری ایام میں "اُردو اکیڈمی" کے نام سے کوئی ادارہ قائم کیا تھا۔ ان کے دورانِ حیات مختلف امدادی کا زر و ایزوں میں اس کا تذکرہ نہیں ملتا البتہ ان کے انتقال کے بعد ملکہ باب حکومت کے ایک مراسلہ میں دریافت کیا گیا ہے۔

"ڈاکٹر صاحب مرحوم کی سفارش پر اُردو اکیڈمی کو امداد دینے کی اگر کوئی کارروائی آپ کے دفتر میں موجود ہو تو وہ کاغذات بھی مثل مطلوبہ کے ساتھ روانہ فرمائے جائیں۔" (مراسلہ نشانہ ۱۰۰ سورخ ۲۹ مارچ ۱۹۴۲ء مثال ۵/۱۲۳)

یہ مراسلہ جناب خواجہ معین الدین انصاری معمد صدر اعظم باب حکومت نے معمد سیاست کو

لکھا تھا لیکن جواباً یہ بات معلوم ہوئی کہ ایسی کوئی شل اس محکمہ میں نہیں ہے۔ جو خط نظام کا نواب بھوپال کے نام لکھا گیا تھا اور جس میں علامہ اقبال کی مالی امداد سے معذوری کا انعام کیا گیا تھا۔ بنطاب ہر اس کے بعد کوئی کارروائی اس سند میں نہیں چلی ہوگی۔

علامہ اقبال کی یادگار کے قیام کی تحریک

۱۹۳۴ء کے لگ بھگ حیدر آباد میں علامہ اقبال کی یادگار کے قیام کی تحریک بلدہ میں شروع ہوئی تھی اور اس میں عوامی حلقوں کے علاوہ سرکاری عہدہ دار وغیرہ بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لے رہے تھے اس سند میں نظام نے جانب معین نواز جنگ بہادر معتمد باب حکومت کے نام "راز" میں حسب ذیل نیم سرکاری فرمان جاری کیا۔

"اخبارات کو دیکھنے سے معلوم ہوا کہ اقبال شاعرِ خاک کی یادگار میں جو جو کام یہاں ہو رہے ہیں ان میں نبران کو نسل اور دیگر عہدہ دار ان سرکاری شرکیں ہیں۔ اس حالت میں کیدیا یہ مناسب ہو گا کہ فرقہ داران کام حالات حاضرہ کے تحت ہو۔ میرے خیال میں سرکاری عہدہ داروں کو اس میں شرکیں نہ ہونا چاہیے۔ تاہم کو نسل کی کیا راتے ہے۔

اس سے اطلاع دی جاتے تو مناسب ہو گا۔ (جہادی الاول ۱۳۴۳ھ)

شن نشان ۱۷۔ ۱۳۵۳ھ دفتر پیشی صدر اعظم باب حکومت

چنانچہ اس مسند پر باب حکومت نے اپنے اجلاس ۲۳۔ تیر ۱۳۵۳ھ خور کیا جو کہ نواب سر محمد احمد سعید خان (چھتراری) صدر اعظم باب حکومت کی صدارت میں ہوا اور جس میں ارکن کو نسل شرکیں تھے۔

۱۔ نواب سر عقیل جنگ بہادر صدر الہام صنعت و حرفت

۲۔ نواب محمدی یار جنگ صدر الہام تعلیمات

- ۳۔ میحر جزل نواب خسر و جنگ صدرالمہام فوج و طبیعت
 ۴۔ راجہ دھرم کرن صدرالمہام تحریرات
 ۵۔ جناب غلام محمد صدرالمہام فناں
 ۶۔ جناب ڈبلو۔ وی گر کسن اسکوا تر صدرالمہام مال و کوتولی
 ۷۔ جناب نواب عالم یار جنگ صدرالمہام عدالت و امور مذہبی کونسل میں بااتفاق
 طے پایا کہ :

"حضرت بندگان اقدس نے بھمال تبر شاہزادہ بہران کونسل اور سرکاری عہدہ داروں کے فرقہ وارانہ کاموں میں شرکیں نہ ہونے کی نسبت جو خیال ظاہر فرمایا ہے وہ بالکل بجاء درست ہے۔ جس سے کونسل کو بالکلیہ اتفاق ہے۔ البتہ اقبال مرحوم کی عدتک کونسل یہ عرض کرنے کی جرأت کرتی ہے کہ اگرچہ اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعہ مسلم قوم کو بیدار کرنے کی کوشش کی یہیں اس کے ساتھ ہی ان کا لام فرقہ واریت یا تعصیب سے بہرا ہے اور ایک فلسفیانہ شاعر کی حیثیت سے ان کی تالیفیات تمام ہندوستان میں بلکہ ہندوستان کے باہر بھی قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہیں۔ پس اقبال کی کوئی یادگار قائم کرنے کی تحریک پیش ہو اور اس میں ملازمین سرکار بھی اپنی خانگی حیثیت میں شرکت کوئی تو بظاہر کوئی قباحت نہیں پائی جاتی۔ آئندہ اس بارے میں جس طرح ارشاد ہو گا اس کے مطابق عمل کیا جائے گا (نشان مثل ایضاً)"

چنانچہ اس فیصلہ کے مطابق جب ۱۱۔ تیر ۱۹۵۴ء کو نظام کی خدمت میں باب حکومت کا عرض داشتی مراسل پیش کیا گیا تو انہوں نے حسب ذیل سرکاری فرمان جاری کیا:

"شاعر اقبال کی اگر آئندہ کوئی یادگار قائم ہو تو اس میں ملازمین سرکاری صرف خانگی حیثیت سے شرکیں ہو سکتے ہیں مگر جہاں تک ممکن ہو سکے سینیٹر عہدہ داران شرکیں نہ ہوں تو بہتر ہے۔ یہ میری ذاتی

راتے ہے کہ زمانہ پُر اشوب ہے؟" (فصل ایضاً مہ ۲ جمادی الاول ۱۳۶۴ھ)

یہی نہیں بلکہ قبل ازیں ایک عام حکم بھی نظام نے اخبار میں شائع کر دیا تھا جس کے موجب سرکاری عمارتوں کو بیرونی ملک کے مشاہیر کی یادگاریں منانے کے لیے نہ دینے کی بات کہی گئی تھی۔

"آنندہ سے بیرونی ممالک کے مشاہیر کی یادگاریں منانے کے لیے سرکاری عمارت نہیں دیے جاسکتے لہذا اس کے لیے کام کرنے والے دوسرے مقامات کا انتظام کریا کریں۔ ہاں وہ بات اور ہے کہ وہ امور جو کہ کسی ایک فرقہ سے منسوب نہ ہوں بلکہ اس کی نوعیت عام ہو اس کے لیے سرکاری عمارت دیے جاسکتے ہیں۔ یہ اس لیے کہ آنندہ چل کر کوئی فرقہ وارانہ معاملہ نہ کھڑا ہو یا دوسروں کے لیے نظر نہ بنے جس کا سہ باب گورنمنٹ کو کہنا ضروری ہے کہ اس کی پوزیشن نازک ہے۔ (گورنمنٹ حیدر آباد کی پالیسی "شائع شدہ صنع دکن" موخرہ ۲۶۔ خوداد ۱۳۵۵ھ ف ۴۔ جمادی الاول ۱۳۶۴ھ مثلاً نشان ۱۱/۵/۱۳۵۳ھ ف دفتر پیشی صدر اعظم باب حکومت) حالانکہ کچھ ہی دن پہلے اس قسم کی کوئی پابندی نہیں جیسا کہ حب ذیل اقتباس سے ظاہر ہے۔"

محمد عجمی یومِ اقبال نے تحریر کیا ہے کہ جشن یومِ اقبال کے سلسلے میں علامہ اقبال سے متعلق ادب اور تصاویر کی ایک اعلیٰ نمائش کا انتظام کیا جا رہا ہے جو ایک ہفتہ تک جاری رہے گی۔ نمائش کے دوران میں علسوں کا انعقاد بھی عمل میں آ رہا ہے۔ نمائش کے دوران جلسوں کے لیے مجلس استقبایہ نے جس کے جانب نواب سر جہادی یار جنگ بہادر صدر ہیں ٹاؤن ہال کا

تعین کیا ہے لہذا ۲۳/ خورداد ۱۳۵۳ ف سے یکم تیر ۱۳۵۳ اف ٹاؤن ہال کے استعمال کی اجازت پا ہی ہے۔ (نشان شل ۱۲/ ۱۳۵۳ ف سیاسیات دفتر پیش صدر اعظم باب حکومت)

اس کے لیے صدرالمهام پیشی نواب کاظم یار جنگ نے حسب ذیل نیم سرکاری فرمان جاری کیا:

"حسب حکم اقدس ترقیم ہے کہ جن یوم اقبال کے سلسلے میں ادب اور تصاویر کی نمائش اور جلسوں کے انعقاد کے لیے ۲۳/ خورداد سے یکم تیر ۱۳۵۳ اف تک ٹاؤن ہال کے استعمال کی اجازت دی جاتی ہے۔ مگر ساتھ ہی ہر سال ایسا ممکن نہیں ہے یعنی کارکنوں کو چاہیے کہ مقام کا خود انتظام کر لیں۔" (۲۲۔ ربیع الشانی ۱۳۶۴ھ) (ایضاً)

انجمن حمایت اسلام کے جزء سیکرٹری کی امداد کے لیے بارگاہ عثمانی میں عریضہ اقبال

انجمن حمایت اسلام لاہور کے لیے سیکرٹری حاجی شمس الدین صاحب کی امداد کی نسبت ڈاکٹر اقبال وغیرہ نے ایک عرضی نواب عثمان علی خان بہادر کی خدمت میں پیش کی تھی اس عرضی پر نواب صاحب مددوح نے ۲۸ شوال المکرم ۱۳۴۰ھ بصیغہ مذہبی فرمان جاری کرتے ہوئے متعلقہ صیغہ جات کی رائے پیش کرنے کی بدایات جاری کیں چونکہ ہماری دلخیلی کا اصل موضوع ڈاکٹر صاحب ہو صوف ہیں جو اس عرضی کے ایک دستخط لکھنے تھے اور چونکہ اس میں دکن سے متعلق اقبال کے چند اشعار نقل کیے گئے ہیں اس لیے اس کی نقل حسب ذیل پیش کی جاتی ہے۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فَحَمْدَهُ وَلِنَصْلِي عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ

عَزِيزِهِ

بِ حضور پُر نور، حاجی ملت اسلام مرقی کافہ انام منبع جود و سخا معدن حلم و حیا۔
اصل جاہ منظر الملک والملائک نظام الملک نظام الدولہ ہزارگز الطیب ہاتھ میر عثمان
علی خان بہادر ہے سی ایس آئی فتح جنگ شہر یار قلمرو دکن صاحبہا اللہ عن ارفات والفقن
ایک دن ناکام رہ کر محنت جانکاہ میں

محو تھا میں شکوہ ہاتے قسمت کوتاہ میں
ناگماں آئی دکن سے اک صد اتے جان فرا

جس نے کچھ تسلیں بخشی اندر جانکاہ میں

چارہ علیسی نفس ہے گوش برآواز ورد

کی کام شور و فغان کا عہد اصف جاہ میں

دور عثمانی میں فریاد گدا ہے باریاب !

پیشتر منعم سے گوش التفات شاہ میں !

کاوش جان کا سکون اس محشر آفات میں

ہے اگر ممکن کہیں تو خل نل اللہ میں !

اس کی حشم فیض میں بیسان ہیں پنجاب و دکن

فرق و قرب و بعد کیا جود و کرم کی راہ میں

آبیاری اس کی ہے سر بیڑی کشت امید

قدرتانی ثمرہ سخن کوشش جانکاہ میں !

اس کی بزمِ مملکت میں ہے کہیف جامِ جب
 خلقِ اسے محبوب وہ محبوب خلقِ اللہ میں
 اس کے حاجت مند کو کیا حاجت طول سخن
 ہے اثر طوہار کا جب قصہ کوتاہ میں !
 ہیں فلک کی انجمن میں جب تک انجمِ محوق
 اور باقی ہے خینا رفانوسِ عمر ماه میں !
 تیراطالع ساطع ولامع رہے خورشید وار
 یوں ہی ضوگسترد ہے کہ دون بخت وجاہ میں
 باعِ عالم میں گلِ اقبال مشک افشا رہے
 خار کے مانند کھٹکے دیدہ بد خواہ میں !

اعلیٰ حضرت

دعا گویاں دولت و اقبال بارگاہِ خسر وی میں ایک ایسے خدمت گزار کو روشناس کرنے
 کی اجازت چلا ہے ہیں جس نے اپنی عمر عزیز کے ۳۹ سال مسلمانانِ ہندوستان کی خدمت
 دینی و دنیوی پر بے غرض خالصتہ لوجہ اللہ صرف کر دیے۔ اس سے ہماری مراد حاجی شمس الدین
 صاحبِ جہاز سیکرٹری انجمنِ حمایتِ اسلام لاہور کی ذات ہے۔ یہ ان چند درد دل اور توفیق
 عملِ رکھنے والے فنوس کے بقیہ ہیں جنہوں نے ۱۸۸۵ء میں مسلمانوں کی زبتوں حالی کا
 انداز کر کے مقاصدِ ذیل سے انجمنِ حمایتِ اسلام کی بنیاد ڈالی ۔

.. حمایت و اشاعتِ اسلام ۔

- ۱۔ مسلمانوں کی نسبتی تاریخی اور دیگر علوم کا نشر و تحفظ ۔
- ۲۔ لدارث مسلمان یتیم لڑکوں اور لڑکیوں کی پرورش اور ان کی دینی و دنیوی تعلیم و تربیت کا انتظام ۔

ان مقاصد کی تکمیل کے لیے انہیں نے داعظ مقرر کیے۔ ماہوار رسالہ جاری کی مسلمان لڑکیوں کو عیسائی مبلغین کی تعلیم و تحریک کے اثر سے بچانے کے لیے شہر لاہور کے مختلف محلوں میں زنانہ مدارس جاری کیے جن میں لڑکیوں دینی و دنیوی تعلیم حاصل کر رہی ہیں اس کے علاوہ ان کی ترغیب و تشویق کے لیے دنیا لف بھی جیسا کیے۔ لڑکوں کے لیے دو ہاتھی اسکول قائم کیے جن میں انگریزی کے علاوہ فرم بھی تعلیم کا خاص سامان بھی کیا گیا ہے ان سے متعلق ایک ٹریننگ سکول بھی کھول دیا ۴۱، ابتدائی مدارس جاری کیے جن سے ۱۸ اسٹر لہور میں ہیں اور ۹۰۰ مفصلات میں، جہاں مفت تعلیم دی جاتی ہے اور اب ان میں مبلغین کی مجموعی تعداد ۳۵۰۰ ہے۔ ۱۸۹۲ء میں اسلامیہ کالج کی بنیاد رکھی گئی جو تبدیریج منازل ارتقا رکھ کر ایک فرست گرید کالج بن گیا ہے جس میں سانس اور آرٹس کی ایم اے پک تعلیم دی جاتی ہے اس کے دارالاقامہ اور مذکورہ اسکولوں کے لیے عالی شان عمارتیں تعمیر کرائیں اور خزیدیں۔

مسلمان بچوں کی مذہبی و اخلاقی تعلیم کے لیے انہیں نے اردو فارسی و عربی میں نصاب تیار کرائے جو سارے ہندوستان میں ہر دلعزیز ہیں اور اسلامی مدارس میں اور غانجی طور پر راجح ہیں۔

ان خدمات کے علاوہ اس انہیں کی وہ خدمت جو سب سے زیادہ قدر و تحفیں کی متحقی ہے وہ لاوارث یتیم بچوں کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری ہے جس کی بدولت یہ اعداء تے دین کے ہاتھوں دولت اسلام کھونے سے محفوظ رہتے ہیں۔ ان کے لیے ۱۸۸۶ء میں ایک یتیم خانہ قائم کیا گیا جس میں سے سینکڑوں یتیم لڑکے پر درش اور تعلیم پا کر فائز المرام اور باراد نسلکے اور رہزوں کی دستبرد سے ایمان سلامت لے گئے۔ اسی عرصے میں انہیں نے ۳۳ یتیم لڑکیوں کو پر درش دے کر مناسب جمیز کے ساتھ بیاہ دیا۔ دماغی تعلیم کے علاوہ ان پشاہی کے لیے نجاری و خیاطی اور دوسری دست کاریوں کی تعلیم کے سامان بھی جیسا کیے۔

انجمن کی وسعت و اہمیت خدمات کا اندازہ اس سے بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے نام
شعبوں پر علاوہ رقم تعمیرات و خرید جایداد کے اخراجات سالانہ کی مقدار ساڑھے تین لاکھ
روپے ہے۔

اسلام پناہ۔

یہ ہیں کارنامے اسلام کی اس مشور انجمن کے جس کی روح روایا اور بائیوں کے تھے
یادگار رکن یا عنصر حاجی صاحب مددوح نے انجمن پر اپنی جان و مال اور ساری زندگی و فہم
کر دی ہے۔ قوم کی یہ خدمات انجام دیں مگر نہ ملک سے کسی معاوضہ کا طالب ہوا نہ حکومت
سے کسی ناموری و خطاب کا خواہاں و ذوق دینی و ملی سے خاموشی کے ساتھ اسی خادمان
جدوجہد میں عمر تمام کر دی۔ اور اس انہاک میں اپنی وجہ معاش اور ذاتی نفع و نقصان کی طرف
کوئی توجہ نہ کی مگر اب پیراں سالی میں ضرورت اور قرض کے ہاتھوں سے بے بس اور لاچار
ہیں ایک خادم دین و ملت کی اس ذاتی فرورت اور تکلیف کے احساس نے فدویان دولت
کو عربات دلاتی کہ حقیقت حال کو سمع ہمایوں تک پہنچا کر ملتحی ہوں کہ

۱۔ حاجی صاحب مددوح کی بقیہ زندگی کے گزارہ کے لیے بارگاہ خردی سے ایک
معقول مستقل وظیفہ مہوار مقرر ہو جاتے اور

۲۔ ان کے بار قرض سے جس کی مقدار پانچ ہزار ہے انھیں سبکدوش کیا جاوے تاکہ
ان کی دبھی و فرانع خاطر سے فرزندان اسلام کچھ دن اور مستفیض ہو سکیں اور باران قدر دانی
ان کی خدمات دیرینہ کے شجر میں نتی شاخیں نکالے اور تازہ برگ و بارلا تے
جب تک فلک پیر کی آنکھیوں میں ہے نور

گردوں پر مر و هر کا جب تک ہے ظہور!

عثمان علی شاہ رہے زیب سریہ
با بخت جوان جاہ وظفر عاش و سرویر!

المحتوى

(شرح دستخط فضل حسین (اَزبیل خان بہادر میاں فضل حسین ایم۔ اے بیر سٹریٹ لاوزیر
صیخہ تعلیم گورنمنٹ پنجاب)

(شرح دستخط محمد ذوالفقار علی خان (اَزبیل نواب سر محمد ذوالفقار علی خان کے سی ایس آئے
محبر کو نسل اسٹیٹ انڈیا)

(شرح دستخط محمد اقبال (ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی بیر سٹریٹ لار)
اقتباس از شل ۱۳۲۱ء باب ۲۱۳۲۱ ف محکمہ باب حکومت صیخہ امور مذہبی)

اسی عرضی پر صیخہ مذہبی اسور نے ۲۸ ربیع الاول ۱۳۲۱ھ عرض داشت بارگاہ خسرہ
میں گزران کر مناسب ماہوار کے اجراء کی سفارش کی تھی چنانچہ فرمان بتاریخ ۶ ربیع الثانی

۱۳۲۱ھ ذیل جزیری ہوا

"عزم ربیع الثانی ۱۳۲۱ھ سے خاص طور پر مولوی شمس الدین صاحب کے
نام یک صدر و پیر بکلدار ماہوار تا حیات جاری کیا جاتے۔"

سرہ ماہی "اقبالیات" لاہور جولائی ۱۸۵۲ء

پروفیسر حمّام بخش شاہین

اقبال کا تیسرا سفر یورپ چند روایاتتے کا تجزیہ

اقبال نے زندگی میں تین مرتبہ یورپ کا سفر اختیار کیا۔ پہلی مرتبہ وہ ستمبر ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے یورپ تشریف لے گئے تھے اور وہاں تین سال تک مقیم رہے تھے، دوسری اور تیسرا بار انھوں نے دوسری اور تیسرا گول میز کانفرنس میں شرکت کی غرض سے یورپ کا سفر کیا تھا

گول میز کانفرنس کا انعقاد دراصل ان کوششوں کی ایک کڑی تھا جو بر صغیر کے سیاسی اور آئینی مسائل کے حل کے لیے سرکاری اور غیر سرکاری سطح پر کی جا رہی تھیں۔ حکومت برطانیہ نے محسوس کیا کہ بر صغیر کے رہنماؤں کو اگر لندن میں جمع کر کے خور و فکر اور بات چیت کا موقع بھم پنچا یا جائے تو وہ افہام ولفیم ہے کسی مناسب نتیجے یا تصیف پر پہنچ سکتے ہیں۔ اس لیے حکومت نے بر صغیر کی دو برطانی قوموں ہندوؤں اور مسلمانوں کے خاتمہوں کے علاوہ دوسری اقلیتی جماعتیں کے نمائندوں کو بھی گول میز کانفرنس میں شرکت کی دعوت دی۔

پہلی گول میز کانفرنس ۱۲ نومبر ۱۹۳۰ء کو منعقد ہوتی اور ۱۹ جنوری ۱۹۳۱ء کو نئم ہوتی۔ دوسری کانفرنس یہ ستمبر ۱۹۳۱ء کو مشروع ہوتی اور یکم دسمبر ۱۹۳۱ء تک جاری رہی

جب کہ تیسرا گول میز کا نفرنس ۱۹۳۲ء کو شروع ہوتی اور ۳ دسمبر ۱۹۳۲ء کو ختم ہوتی۔

اس دور میں اقبال یا سی اعتبار سے سرگرم تھے اور ان کا شمار بر صغیر کے اہم رہنماؤں میں ہوتا تھا۔ اس کے باوجود یہی گول میز کا نفرنس میں انھیں مدعو نہیں کیا گیا بلکہ ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کو الہ آباد میں مسلم بیگ کے سالانہ اجلاس کی صدارت ان کے حصے میں آئی اور انھوں نے اس موقع پر ایک تاریخ ساز خطبہ پڑھا جس میں انھوں نے بر صغیر کی تفہیم اور مسلم ہندوستان کے قیام کی تجویز پیش کی تھی۔

دوسری اور تیسرا گول میز کا نفرنس میں اقبال کو شرکت کی دعوت دی گئی تھی اور انھوں نے مسلمانوں کے موقف کی ترجمانی کے لیے یہ دعوت قبول کی اور کا نفرنس میں حصہ لئے کے یورپ کا سفر کیا۔ دوسری کا نفرنس کے سلسلے میں جب انھیں یورپ جانا پڑا تو انھیں اٹلی، مصر، فلسطین کی سیرویاحت کا موقع بھی ملا۔ اس سیرویاحت کی مفصل رواداد جناب محمد حمزہ فاروقی نے اپنی کتاب "سفر نامہ اقبال" میں قلم بند کی ہے۔

تیسرا اور آخری مرتبہ جب اقبال یورپ گئے تو انھوں نے گول میز کا نفرنس کے اجلاسوں میں شرکت کی لیکن اس کے مباحثت میں سرگرمی سے حصہ نہیں لیا۔ یوں بھی انھیں ایک گلوانڈین فرقے کی تعلیمی کمیٹی کا رکن بنایا گیا۔ اس موضوع سے انھیں کیا دلچسپی ہو سکتی تھی۔ تاہم انھوں نے کا نفرنس کے اندر اور باہر اس راستے کا اظہار کیا کہ ہندوستان کے یا سی مسئلے کے حل کا انسحصار مختلف اقوام کے باہمی تصفیہ حقوق پر ہے اور مرکزی یا وفاقی حکومت قائم کرنے کے بجائے ہر صوبے کو خود مختار اور آزاد و مینین کا درجہ دے دیا جاتے۔

یہ سفر یورپ یا اقبال میں بوجوہ اہمیت رکھتا ہے، اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں اقبال کا یا سی مرتبہ و مقام اور نقطہ نظر کیا تھا۔ فرانس اور سپین کے

سفر نے ان کے دل و دماغ کو کس طرح متاثر کیا اور وہ دن سے مشاہدے اور معلومات کے کی تھالف ساتھ لے کر آتے۔

علامہ اقبال کی نامزدگی

علامہ اقبال کے اس سفر کے سلسلے میں علمی علقوں میں بعض خلط فہیمان پاتی جاتی ہیں جن کی بنیاد اکثر پیشتر بعض لوگوں کی بیان کردہ روایات ہیں۔ ان لوگوں نے یا تو محض حافظت پر اخصار کیا ہے یا سنی سناتی باتیں نقل کر دی ہیں یا قیاس آراء سے کام لیا ہے، اس سلسلے کا پہلا معاملہ تیسری گول میز کا نفرنس میں علامہ اقبال کی نامزدگی کا ہے مولانا عبدالمجید ساکر رقم طراز ہیں؛

”اگرچہ علامہ کی حق گوتی اور بے باک سے حکام وقت بہت آزردہ رہتے تھے لیکن جب فرقہ دار فیصلے کا اعلان ہو گیا اور آل انڈیا مسلم کا نفرنس اور اس کے صدر محترم کی ساکھ سیاسی دنیا میں بلند تر ہو گئی تو حالات کسی قدر روبرا ہونے لگے۔ اور جب میاں فضل حسین نے جو والسراتے کی کوئی کوئی تجویز کی تھی، تیسری گول میز کا نفرنس کے عہدوں میں علامہ کا نام بھی تجویر کی تو حکومت بادل سخواستہ ہی سمجھی لیکن علامہ کو دعوت دینے پر آمادہ ہو گئی۔“

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کی نامزدگی میاں سرفصل حسین نے تجویز کی تھی۔ خود میاں فضل حسین کے فرزند، عظیم حسین اپنے والد کی سوانح عمری میں گول میز کا نفرنس میں اقبال کی شمولیت کے سلسلے میں اپنے والد کی مسامی کا ذکر اس طرح کرتے ہیں؛

”دوسرا سال سرفصل حسین نے (حکومت کو) تر غیب دی کہ ڈاکٹر اقبال کو پھر گول میز کا نفرنس میں بھیجا جائے یا بصورت دیگر

فیڈرل سٹرکچر کمیٹی میں رکھا جاتے یا جمیعت اقوام کے ہندوستانی
وفد کا رکن بنایا جاتے۔ اگلے سال کے تجربے کی بنا پر ڈاکٹر اقبال
کو گول میز کانفرنس میں بھیجنے کے لیے (حکومت) سردار ہری کے ساتھ
رضامند ہو گئی۔

ان بیانوں میں صرف اتنی بات درست ہے کہ حکومت اب کی بار اقبال کو کانفرنس میں
دعوت دینے میں متأمل تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اقبال صوبائی خود مختاری اور جدا گانہ انتظاماً
ونیزہ مسلم مطاببات سے کسی صورت مستردار ہونے کے لیے تیار نہ تھے اور اس امر پر
مصر تھے کہ پہلے اقلیتوں کے حقوق کا مسئلہ حل ہو اور پھر وفاقی ڈھانے پر گفتگو کی جاتے
اخنوں نے دوسری گول میز کانفرنس کے بعد کانگریس کے علاوہ برطانوی حکومت کو بھی
یہ فتنقید بنایا تھا۔ ماژھ ۱۹۳۲ء میں منعقد ہونے والے آل انڈیا مسلم کانفرنس کے
اجلاسِ لاہور میں اقبال نے جو صدر ارتقی خطیب ہدمیا تھا، وہ اس امر کی گواہی دیتا ہے کہ
اقبال برطانوی حکومت کے روئیے کو ناپسیدیدگی کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ فرقہ وارانہ
فسد کا اعلان ہونے پر مسلم کانفرنس نے اقبال ہی کی سرکمددگی میں راست اقدام کا پروگرام
مرتب کیا تھا، لہذا اگر تیسرا گول میز کانفرنس میں اقبال کو دعوت دینے کے سلے
میں حکومت نے تامل یا سرداری اختیار کیا تو اس پر تعجب کی ضرورت نہیں۔
لیکن علامہ اقبال کو مسلمانوں کے ہمانہ ہونے کی بناء پر برصغیر میں جو سیاسی اہمیت حاصل
ہو چکی تھی، اس کو نظر انداز کرنا بھی حکومت کے لیے ممکن نہیں تھا، اس لیے اقبال کو
کانفرنس میں شرکت کرنے کے لیے مدعو کرنا ہی پڑا۔ البتہ یہ بات محل نظر ہے کہ یہ دعوت
میاں فضل حسین کی مساعی کی بدولت دی گئی تھی کیونکہ اس دعوے کے حق میں کوئی
ٹھوس دلیل ابھی تک منظر عام پر نہیں آئی۔ میاں فضل حسین کی ذاتی ڈائری اور ان کی
ذکر کننہ بنت میں بھی اس موضوع پر روشنی نہیں پڑتی اور محسن عبد الجبار سالک یا عظیم حسین

کی روایات پر اس امر کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ داکٹر عاشق حسین بخاری نے مستند رکارڈی
دستاویزات کی مدد سے اس امر کی وضاحت کی ہے کہ آخر قاتدا عظیم کو تیسری گول میز کانفرنس
میں کیوں نہیں دعوت دی گئی اور اقبال کو کیوں مدعو کیا گی۔ وہ لکھتے ہیں :

گول میز کانفرنس کے جو ڈیلی گیٹ ہندوستان بے بھیجے جاتے تھے، ان میں ہندوستان
مسلمان، سکھ، اچھوت، یورپین، ہندوستانی مسیح اور والیان ریاست سب کے نمائندے
شامل تھے۔ ان مندوبین کا انتخاب ہندوستان کا والسرائے اور Secretary of State
یعنی وزیر ہند باہمی مشورے سے کرتے تھے۔ پہلی گول میز کانفرنس کا افتتاح
۱۲ ستمبر ۱۹۳۰ء کو ہوا تھا۔ اس میں ہندوستانی مسلمانوں کے جو نمائندے بھیجے گئے تھے، ان
میں قائد اعظم محمد علی جناح تھے، لیکن علامہ اقبال شامل نہیں تھے۔ دوسری گول میز کانفرنس
ستمبر ۱۹۳۱ء میں ہوتی۔ اس میں قائد اعظم اور علامہ اقبال دونوں شامل ہوئے۔ جب تیسری
گول میز کانفرنس کے انعقاد کا وقت آیا تو والسرائے نے مسلمان مندوبین کی جو فہرست منظوری
کے لیے وزیر ہند کو لندن بھیجی، اس میں مسٹر جناح اور علامہ اقبال کے نام درج تھے لیکن
وزیر ہند Sir Samued Hoare Lord Templeword کے لقب سے ملقب
ہوتے تھے، یہ دونوں نام منظور کرنے سے انکار کر دیا۔ جناح کے متعلق سرنسپریول ہور کا
سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ پھلی دونوں کانفرنسوں میں اس شخص کا روایہ تمہری نہیں بلکہ
تخیر بھی رہا ہے اور ہم لوگ ہندوستان کے لیے جس آئین اور دستور کی عمارت طھی کرنا
چاہتے ہیں اور جس کی تحریر کے لیے یہ ساری دُور دھوپ اور تگ دوڑ ہی ہے، اس
عمارت کے بنانے میں جناح نے ایک اینٹ اپنے ہاتھ سے نہیں رکھی۔ اس کے برعکس
جو تجویز بھی پیش کی جاتی تھی جناح اس پرشدت سے نکھل چینی کرتا تھا لیکن خود اپنی طرف
سے کوئی مبدل یا موزد یا معقول تجویز پیش نہیں کرتا تھا۔ مسٹر سپریول ہور نے یہ بھی کہا کہ جناح
کے خیالات میں ایک الیسا الجھاؤ ہے جسے ہم سمجھنے سے صعوبہ ہیں اور ہمیں یہ بھی نہیں معلوم کر

وہ چاہتا کیا ہے۔ جناح کے نام کو نامنظور کرنے کی دوسری وجہ سر بیکھوٹل ہونے نے یہ بیان کی کہ جناح نے چونکہ ہندوستان کی اقامت ترک کر کے لندن میں اپنا مکان خرید لیا ہے اور پریلوی میں پریلیٹس شروع کر دی ہے، لہذا اب اسے ہندوستان کی نیکی بدی اور برائی بھلائی سے بظاہر کوئی دلچسپی نہیں۔

”اقبال کا نام نامنظور کرنے کی وجہ وزیر ہند نے یہ پیش کی کچھلی کافر کس میں اقبال بالکل خاموش اور چپ چاپ تماشائی کی حیثیت سے بیٹھا رہا ہے اور کسی بحث میں اس نے حصہ نہیں لیا۔ ایسے خاموش بے زبان اور کم سخن شخص کو دوبارہ گول میز کافرنس کے لیے بلانا بالکل بے کار ہے۔ ہمیں ایسے آدمیوں کی ضرورت ہے جو آئین، دستور اور قانون وضاحت کرنے کی بھتوں میں حصہ لیں، اور پنج پیغ خود بھی سمجھیں اور ہمیں بھی سمجھائیں۔ اور جس کا نٹی ٹیوشن کا خاکر ہم تیار کر رہے ہیں، اس میں اگر ہماری رہنمائی نہیں کر سکتے، کم سے کم امداد تو ضرور کریں۔“

وزیر ہند کے ان اعتراضوں کے جواب میں دائرائے نے دوبارہ لکھا کہ جناح اور اقبال کو تیسری گول میز کافرنس ضرور شرکیں کرنا چاہیے۔ جناح نے اگر لندن میں رہائش اختیاز کر لی ہے یا پریلوی کو نسل میں پریلیٹس شروع کر دی ہے تو اس طرح اس کی نمائندگی حیثیت میں کوئی کمی داقع نہیں ہوتی۔ وہ آج بھی آل انڈیا مسلم بیگ کا صدر ہے۔ اقبال کے متعلق دائیرائے نے وزیر ہند کو لکھا کہ آپ کو غالباً اس بات کا اندازہ نہیں کر آج اقبال ہندوستان کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کا روحانی، معنوی اور سیاسی پیشوایے۔ بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کا نوجوان طبقہ تو اقبال کا پرستار ہے۔ جس جلے میں بڑی بڑی مرصع اور پُر جوش تقریبیں ناکام رہ جائیں، وہاں اقبال کا ایک شعر کام کر جاتا ہے۔ مسلمانوں کو اقبال سے جو عقیدت

ہے، اس کا ایک ثبوت یہ ہی ہے کہ مسلمان اپنے کسی قومی اجتماع کو اس وقت تک اپنی نمائندگی کا پرواز عطا نہیں کرتے جب تک اقبال اس اجتماع کو اپنی شرکت کا فخر نہ بخشنے لئے اقبال گول میز کا نفرنس میں منزہ کھو لے یا چپ رہے، تقریریں کرے یا ہونٹوں پر حیر سکوت لگا کر بیٹھا رہے، اس کی شرکت مسلمانوں کو مطمئن کرنے کے لئے ضروری ہے۔

"والسرائے کی اس گزارش کے باوجود Sacretary of State
نے جناح کا نام منظور کرنے سے انکار کر دیا اور انھیں تیسری گول میز
کا نفرنس میں مدعو نہیں کیا اور نہ آئندہ Joint Select Committee
میں بلا یا۔ البتہ اقبال کے بارے میں وزیر ہندوستانی راتے تبدیل
کرنا پڑی اور انھیں تیسری گول میز کا نفرنس میں شرکت کی دعوت
بصیغہ دی گئی۔"

اقبال لندن کب پہنچے

ڈاکٹر عبد اللہ چغاٹی علامہ اقبال کے قریب اجاب میں ہمتاز چیخت رکھتے ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب "اقبال کی صحبت میں" میں اقبال کے بارے میں بہت سی باتیں مخفی حافظے کی بنیاد پر لکھی ہیں۔ تیسری گول میز کا نفرنس کے دوران وہ انگلستان میں تھے اور انہوں نے اس زمانے کی یادداشتیں بھی قلم بند کی ہیں لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض مقامات پر ان کے حافظے نے ان کا ساتھ نہیں دیا۔ "قیام لندن کی یادداشت" کے زیر عنوان لکھتے ہیں، "اکتوبر ۱۹۳۲ء میں علامہ اقبال تیسری گول میز کا نفرنس میں شرکت کی غرض سے سید احمد علیؑ کے پھر اہ لندن پہنچے تھے۔ ص ۲۳

اصل معاملہ یہ ہے کہ اقبال اکتوبر نہیں، نومبر ۱۹۳۲ء میں لندن میں پہنچتے۔ وہ ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو لندن جانے کے لیے ۹ یکجی شب فریڈریک میل پر سوار ہوتے۔ ۱۹ اکتوبر کو

بھی پہنچے۔ وہاں سے جہاز میں سوار ہو کر ۱۲ نومبر کو لندن پہنچے جہاں، انومبر کو انھوں نے کانفرنس میں شرکت کی۔ ص ۵

مس روز ٹیافار بس سے ملاقات

اقبال کے قیام لندن کے سلے میں ایک اور رد ایت ڈاکٹر عبد الدّم خفتائی نے یوں بیان کی ہے:

”اسی زمانے میں جب کہ میں اپنی علمی تحقیقات کے سلے میں بُرش میوزیم میں بیٹھا تھا، ایک روز علامہ کا پیغام موصول ہوا کہ پہنچال نے قرآن مجید کا جوانگریزی ترجمہ کیا ہے، اس میں سورہ الحلق کی حسب ذیل آیت کا ترجمہ درکار ہے:

”حی اذا اتو اعلى واد النحل قالت نملة يا ابها النل
ادخلوا مساكنكم - الاية“

(یہاں تک کہ جب آتے اور داد می چیونٹیوں کے، کہا ایک چیونٹی نے اے چیونٹیو! داخل ہو جاؤ اپنے گھروں میں ... الخ)۔

چنانچہ میں نے اسی وقت آپ کے ارشاد کی تعمیل کر دی اور مذکورہ بار آیت کا ترجمہ انھیں فوراً بیسج دیا۔ پھر جب شام کے وقت میں ان کی خدمت میں پہنچا تو انھوں نے ترجمہ بھینے کاشکریرہ ادا کیا اور بتایا کہ دراصل یہ ترجمہ ایک عورت کی لشقی کی غرض سے مجھے درکار تھا۔

اور اب وہ ضرورت پوری ہو گئی ہے۔ پھر انھوں نے بتایا کہ اس عورت کا نام مس روز ٹیافار بس ہے جس نے علمی تحقیقات کے

سلسلے میں دور دراز کا سفر کیا ہوا ہے۔ علامہ نے بتایا کہ اس عورت نے مجھے اپنے گھر کھانے پر بلا یا تھا۔ میں اس کا گھر دیکھ کر حیران رہ گی کیوں کہ اس نے اپنے گھر کو اسلامی طرز کے مطابق آراستہ کیا ہوا تھا۔ خاص کر ایرانی قالین تو اپنی نفاست اور عدگی میں نہایت لاجواب تھے۔ کھانے کے دوران تو اس نے مکان کے بارے میں کوئی سوال نہیں کیا مگر جب میں چلنے لگا تو بولی کہ ڈاکٹر صاحب! میرے مکان کے بارے میں آپ کی کیا راتے ہے؟ میں نے کہا کہ آپ نے تو اپنی زندگی ہسی میں بہشت تخلیق کر لی ہے جب کہ میں ابھی اس کی جستجو میں ہوں۔ علامہ نے بیان فرمایا کہ بالکل الف یلوی انداز میں مکان کو سمجھایا گیا تھا۔^۴

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کی روایت کی رو سے مس روزیٹا فاربس کے ساتھ علامہ اقبال کی یہ ملاقات تیسری گول میز کافرنس کے موقع پر ہوئی تھی جب کہ جانب محمد حمزہ فاروقی نے ملاقات کی تاریخ ۲۰ اکتوبر ۱۹۳۱ تحریر کی ہے۔ اور علامہ اقبال اس وقت دوسری گول میز کافرنس میں شرکت کے سلسلے میں لندن میں قیام پذیر تھے۔

خطبہ کیا مذہب کا امکان ہے؟

اسی طرح ڈاکٹر موصوف، "اقبال کے خطے" کی مذہب کا امکان ہے؟ کے بارے میں یہ انکشاف کرتے ہیں:

"انہی دنوں ارسطاطالین سوسائٹی لندن کی دعوت پر علامہ نے ایک یکچھ دیا تھا جس کا موضوع تھا "کیا مذہب ممکن ہے؟" اس یکچھ کی دعوت انھیں مس فائز قوہر سن نے دی تھی اور انہی نے اس جلسے کا انظام

بھی کیا تھا۔ جب علامہ نے یہ تقریر لکھ لی تو طے پایا کہ پہلے اس کو چھپوا ایسا جائے، چنانچہ اس کی طباعت کا انتظام میرے سپرد ہوا اور میں نے اسے چھپنگ کر اس لندن میں چھپوا۔ پہلا پروفیٹ نے خود بڑھا، دوسرا پروفیٹ علامہ کو دکھایا اور یکھر چھپ گیا۔ لاہور میں بھی علامہ نے اس یکھر کو چھپا تھا، مگر جب اس کی انگل بڑھ گئی تو انھوں نے اپنے یکھر دل کے مجوعے میں شامل کر لیا جواب تک شامل ہے۔" ص ۸

یہ بات تو درست ہے کہ اقبال نے یہ خطبہ ارسطاطالین سوسائٹی لندن میں پیش کی تھا اور زمانہ بھی تیسری گول میز کانفرنس کا تھا، لیکن ڈاکٹر جنتائی نے یہ نہیں بتایا کہ ان کی اس اطلاع کا کیا ذریعہ ہے کہ سوسائٹی کی طرف سے انھیں دعوت مس فار قومر سن کی وساطت سے ملی تھی یا خود مس فار قومر سن نے انھیں دی تھی۔

مس مارگریٹ فار قومر سن نیشنل بیگ آف لندن کی بنیت تھیں۔ یہ بیگ ہم ۱۹۱۴ء میں قائم کی گئی تھی۔ اس کا مقصد برطانیہ کی جنگی مبادی میں مدد دینا تھا۔ جنگ عظیم اول ختم ہوتی تو اس کا مقصد اشتراکیت کے خلاف جدوجہد کے علاوہ دنیا کے مسلمان حمالک سے سلطنت برطانیہ کے خوشنگوار تعلقات کا قیام قرار پایا۔ مس فار قومر سن کو مسلمانوں سے ہمدردی تھی اور چاہتی تھیں کہ ان زیادتوں کا مداوا ہو جو برطانیہ نے جنگ عظیم کے دوران عالم اسلام کے ساتھ کی تھیں اور مشرق وسطیٰ کے حمالک اور بر صغیر نیشنل بیگ کی کوششوں کے خاص مخور تھے۔ مس فار قومر سن اقبال کے علاوہ بر صغیر کی دوسری اہم شخصیتوں سے بھی خط و کتابت کرتی رہتی تھیں۔ اقبال نے ان سے دوسری گول میز کانفرنس کے موقع پر ملاقات کی تھی۔ اور اس مرتبہ مس فار قومر سن نے نیشنل بیگ کی طرف سے اقبال کے اعزاز میں استقبالیہ کا اہتمام بھی کیا تھا۔ نیشنل بیگ نے ایک اور اجلاس ۱۵ ستمبر ۱۹۳۲ء کو منعقد کیا تھا جس میں بیرونی حمالک

کے سفر، برطانوی پارلیمان کے ارکین اور مسلم وفد کے ارکان بھی موجود تھے۔ اس اجلاس میں اقبال نے مسلم مطابات کی وضاحت کی غرض سے ایک زور دار تقریر بھی کی تھی۔^{۱۰} لیکن اقبال کے اس سفر کی تفصیلات اور مس فارق ہرمن کے نام اقبال کے خطوط سے کوئی ایسا اشارہ یا شہادت دستیاب نہیں ہوئی جس کی بدولت یہ کہا جاسکے کہ ارسطاطالین سوسائٹی میں خطبہ پیش کرنے کے سلسلے میں مس فارق ہرمن نے بھی کوئی کردار ادا کیا تھا۔ ۲۹ ستمبر ۱۹۳۲ء

کو اقبال نے سید نذیر نیازی کے نام جو خط لکھا، اس میں صرف اتنی بات ملتی ہے:

"لندن کی Aristotelian Society نے مجھ سے کسی فلسفیانہ مضمون

پر سچھر دینے کی درخواست کی تھی۔ جو آج ختم ہو گیا ہے۔۔۔۔۔

اگر خود گی تو یہ سچھر زبانی دیا جائے گا ورنہ ڈاک میں بھیج دیا جائے

گا۔ سچھر لکھنے میں تقریباً ایک ماہ صرف ہوا

London کی ایک مشہور اور پرانی سوسائٹی ہے اور بہت

سے مغربی حکماء کی آنکھ دیکھ چکی ہے۔"^{۱۱}

اس کے باوجود بعض اہل علم نے یہ قیاس آرائی کی ہے کہ مذکورہ خطبہ ۱۹۳۴ء میں لکھا گیا تھا^{۱۲} اور اسی سچھر کے باارے میں مولانا سائک لکھتے ہیں:

"لندن کی اسٹاٹیشن (ارسطاطالین) سوسائٹی نے علامہ سے استدعا

کی کہ کسی وقت ہمارے ہاں تشریف لا کر کسی فلسفیانہ موضوع پر سچھر

دیکھیے۔ علامہ نے ستمبر ۱۹۳۲ء میں یہ سچھر ختم کیا۔ اس کا عنوان تھا

"Is Religion possible" یہ سچھر انگلستان میں دیا گیا اور چھ

سچھروں میں شامل ہو کر جھپ چکا ہے۔"^{۱۳}

حقیقت یہ ہے کہ یہ سچھر علامہ اقبال کے چھ سچھروں میں شامل نہیں تھا۔ جس زمانے میں مولانا سائک کی کتاب "ذکر اقبال" شائع ہوئی (۱۹۵۵ء) اس سے بہت پہلے میں

میں اقبال کے خطبات سات کی تعداد میں شائع ہو چکے تھے۔ نہ جانے ساکر حرم نے چھ لیکھوں کا حوالہ کیوں دیا۔ یہ خطبات پہلی مرتبہ جب ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئے تو اس وقت ان کی تعداد چھ تھی اور قبل ازیں مدارس، حیدر آباد اور علی گڑھ کی علمی مجالس میں پڑھے گئے تھے۔ دوسری مرتبہ آکسفورڈ یونیورسٹی پر ایس سے ۱۹۳۳ء میں شائع ہوئے تو اس وقت ان کی تعداد سات تھی۔ اضافہ شدہ خطبه وہی ہے جس کو مولانا ساکر نے چھ خطبوں میں شمار کیا ہے۔ یہ خطبہ پہلے ایڈیشن کے تقریباً دو سال بعد لکھا گی تھا یعنی ۱۹۳۲ء میں، لیکن سوال یہ ہے کہ یہ خطبہ کب مکمل ہوا۔ مولانا ساکر کا یہ کہنا درست نہیں کہ یہ مئی ۱۹۳۲ء میں ختم ہوا۔ اس سے قبل سید نذیر نیازی کے نام اقبال کے ۲۹ ستمبر ۱۹۳۲ء کے خط کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں اقبال نے صاف طور پر لکھا ہے کہ یہ خطبہ آج (۲۹ ستمبر کو) ختم کیا ہے۔

سیاحت انگلیس

علامہ اقبال نے گول میز کا فرنس سے فارغ ہو کر انگلیس کی سیاحت بھی کی۔ انہوں نے انگلیس کے مشہور تاریخی مقامات کی سیر کی اور مسجد قربطیہ کی زیارت کی سعادت بھی حاصل کی۔ کئی سو سال سے یہ مسجد عیسائیوں کے قبضے میں تھی اور انہوں نے اس میں نماز کی ادائیگی کی ممانعت کر رکھی تھی۔ لیکن اقبال جب وہاں گئے تو انہوں نے اس میں نماز ادا کی۔ انہیں وہاں نمازادا کرنے کی اجازت کیسے ملی؟ یہ ایک دلچسپ سوال ہے اور اس بارے میں جو روایات ملی ہیں، ان میں خاصاً اختلاف ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں نے قیاس آرائی یا سنی سنائی بالتوں پر انحصار کیا ہے خدا اقبال کی بیان کردہ روئدار کو لاتق اعنای خال نہیں کیا گیا۔ اگر کسی نے اقبال کے حوالے سے کچھ لکھا ہے تو اس میں بھی رطب ویا بس ملتا ہے۔ فیقر سید و حیدر الدین لکھتے ہیں،

”حکیم الامم علامہ اقبال تیسری راڈنڈ میبل کا فرنس سے فارغ

ہونے کے بعد اپنی بھی گئے اور وہاں اسلامی دور اقتدار ختم ہونے
کے تقریباً سات سو سال بعد انہوں نے مسجد قرطبه میں پہلی اذان
دی اور نماز پڑھی۔ مسلمانوں کی عظمت و شوکت کی حامل یہ مسجد
اب گرد جا بن چکی ہے۔^{ص ۱۲۱}

فقر سید وحید الدین نے ایک اور مقام پر اس واقعہ کے بارے میں یوں لکھا ہے:
”وہ جب قرطبه پہنچے اور وہاں کی مسجد دیکھنے گئے جو انقلابِ زمانہ
کی بوتلسوں سے گرد جا بن چکی ہے تو انہوں نے ایک پادری سے
جو مسجد کی نگہبانی پر مامور تھا، وہاں نماز پڑھنے کی خواہش ظاہر کی
پادری نے یہ سن کر تماش کیا۔ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا تجھ سے ہے
تم مسیحی ہم سے اس قسم کا سلوک ردار کہتے ہو حالانکہ ہم نے تم سے
کبھی اس قسم کا سلوک نہیں کیا تھا۔ وہ پادری اس فقرے سے کسی
قدر متاثر ہوا اور کہنے لگا آپ یہیں ٹھہریے، میں بڑے پادری
سے پوچھ کر آتا ہوں لیکن جب تک وہ والیں آیا، ڈاکٹر صاحب
نماز پڑھ پکے تھے۔^{ص ۱۵۱}

مولانا ساکن نے بھی اس سے ملتی جلتی کہانی لکھی ہے، وہ لکھتے ہیں:
”علامہ اقبال نے بے اختیار چاہا کہ مسجد قرطبه میں تحریتِ المسجد کے نفل
ادا کریں۔ اس عمارت کے نگران سے پوچھا اس نے کہا، میں
بڑے پادری سے پوچھ آؤں ادھر وہ پوچھنے لگیا، ادھر علامہ نے نیست
باندھ لی اور اس کے والیں آنے سے پہلے ہی اداۓ نماز سے
فارغ ہو گئے۔“^{ص ۱۴}

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس واقعے کے متعلق عام طور پر غلط فہمیاں پاتی جاتی ہیں۔ فقر

سید و حیدر الدین کا کہنا ہے کہ اقبال نے (سکون سے) اذان بھی دی اور نماز بھی پڑھی جب کہ سالک صاحب اور دوسری جگہ فقیر و حیدر الدین کا کہنا ہے کہ اقبال نے بڑے چلے سے اور بعجلت تمام نماز ادا کی اور یہ بات اقبال کی فطرت اور مزاج سے بعید ہے، اور خود احترام مسجد کے بھی منافی ہے۔

محمد الرحمن، امیاز محمد خاں کے حوالے سے، رقم طراز ہیں:

” قیامِ لندن میں اقبال کا ارادہ ہوا کہ اپین کے مسلم آثار المحرر، مسجدِ قربطہ وغیرہ کی زیارت کریں۔ یہ خیال آنا تھا کہ دل میں خواہش پیدا ہوئی کہ کسی نہ کسی طرح مسجد قربطہ میں نماز ادا کرنے کا موقع بھی مل جاتے تو کیا کئے۔ پسین کی عیسائی حکومت نے مسجد میں اذان اور نماز دونوں کی ممانعت کر رکھی تھی اور اس مسجد کو گر جانا دیا گیا تھا۔ علامہ اقبال کا دل اس صورت حال پرخون کے آنسو رونے لگا۔ اقبال مسلمانوں کی عظیم الشان یادگار مسجد میں حاضری دے اور خدا کے حضور درکعت نماز بھی ادا نہ کر سکے! اسی ادھیر بن میں ان کے استاد ڈاکٹر آزنڈر یاد آتے۔ وہ ان دونوں بہت ضعیف ہو چکے تھے اور لندن ہی میں مقیم تھے۔ اقبال سید ہے ان کے پاس گئے اور مدعا بیان کیا۔ پہلے تو موصوٰ کچھ سوچتے رہے، پھر انہوں نے کوشش کرنے کا وعدہ کیا۔ انہوں نے حکومت ہند کے ہوم سیکرٹری کو ایک خط لکھا اور اس سے درخواست کی کہ وہ حکومت اپین کے ہوم سیکرٹری کو خط لکھ کر اس امر کی اجازت حاصل کرے کہ علامہ اقبال سفر قربطہ کے دران مسجد قربطہ میں باقاعدہ نماز ادا کر سکیں۔ پروفیسر آزنڈ کی یہ کوشش بار آور ثابت ہوئی۔ اقبال کو اس شرط کے ساتھ اجازت مل گئی کہ جب وہ مسجد

کے اندر داخل ہو جائیں تو دروازہ بند کر دیا جائے اور اس پر قفل لگا
دیا جائے؛ چنانچہ الیسا ہی ہوا۔

”اقبال حبِ قرارداد مسجد میں داخل ہوتے تو آپ نے آواز کی پوری
شدت سے اذان دی۔ اقبال کہتے ہیں میں اس جذبے، سرو را اور کیف
کو کبھی فراموش نہیں کر سکتا جو اس وقت مجھ پر طاری تھا۔ سالہا سال
کے بعد مسجد کے اندر پہلی مرتبہ ”السُّدَّاْكُبْرَ“ کی آواز محراب و منبر سے
ٹکرائی اکر گونج رہی تھی۔ اذان سے فارغ ہونے کے بعد اقبال
نے مصلی بچھایا اور نماز ادا کرنے لگے۔ دورانِ نمازان پر اس قدر
رقت طاری ہوتی کہ مسجد میں گرتے ہی بے ہوش ہو گئے۔ اسی دوران
عالمِ رویا میں دیکھا کہ ایک بزرگ تشریف لاتے ہیں اور مجھے مخاطب
کر کے کہ رہے ہیں؟ اقبال! تم نے میری شنوی کا بغور مطالعہ نہیں
کیا، اسے مسلسل پڑھتے رہو اور میرا پیغام دوسروں تک پہنچاؤ۔

اور حبِ اقبال ہوش میں آتے تو دل کا سکون اور اطمینان حاصل ہو
چکا تھا۔“ ۱۲۳

علام اقبال مسجد کی شان و شوکت سے اس قدر مرجوب اور متاثر ہوئے کہ آپ نے جب نماز
کے بعد دعا کے لیے ہاتھ اٹھائے تو پیکا یک اشعار کا نزد دل ہونے لگا حتیٰ کہ انہوں نے
پوری دعا اشعار کی صورت میں مانگی جو ”بَالْ جَرِيلِ“ کے صفحات ۱۲۳-۱۲۴ پر دیکھی
جا سکتی ہے۔

اس روایت میں کئی باتیں درست نہیں، مثلاً یہ کہ پسین کے مسلم آثار دیکھنے کی خواہش اقبال
کے دل میں اس وقت پیدا ہوئی تھی جب وہ لندن میں قیام پذیر تھے اور وہیں انہوں نے
پسین کی سیاست کا ارادہ کیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال ہندوستان ہی۔ سے یہ آرزو دل

میں لے کر روانہ ہوتے تھے۔ اس سلسلے میں ۲۲ مئی ۱۹۳۲ء کو مس فار قوہ سن کے نام ان کے خط کے یہ جملے لائیں مطابعہ ہیں؟

”یہ یورپ، شمالی افریقہ، ترکی اور ہسپانیہ کی سیاحت کا مقصد رکھتا ہوں دو ایک ماہ میں قطعی فیصلے پر پہنچ سکوں گا۔“^{۱۵}

البتہ اس بات کا اسکان ضرور ہے کہ اس سفر کے لیے اخراجات کا انتظام قیام انگلستان کے دران ہوا ہو۔ بھوپال کے چودھری خاقان حسین کی زبانی صہبہ لکھنؤی لکھتے ہیں کہ خود اقبال نے انھیں بتایا ہے

”لندن کے قیام میں نواب صاحب بھوپال سے ملنے گی تو انہوں نے فرمایا، اقبال سین کیوں نہیں جاتے؟“ یہ نے عرض کیا اگر میں بھی نواب بھوپال ہوتا تو اب تک ہوا یا ہوتا۔“ بات آئی گئی ہوئی۔ دوسرے ردز مجھے میرے ہوٹل میں نواب صاحب بھوپال کا ایک چیک چھ ہزار روپے کا ملا۔ میں سمجھ گیا کہ یہ سفر کے لیے ہے۔^{۱۶}

میرے لیے فی الحال کسی دوسرے ذریعے سے اس روایت کی تایید ہمیا کرنا ممکن نہیں تاہم یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ نواب محمد الدین والی بھوپال نے اقبال کی سیاحت ہسپانیہ کے لیے رقم ہمیا کی ہوگی اور برلن کی حکومت نے اقبال کے سفر انگلستان کے اخراجات برداشت کیے ہوں گے۔ ہسپانیہ کے سفر کے اخراجات برداشت کرنا اقبال کے لیے غالبًا بہت مشکل تھا اس لیے ممکن ہے کہ نواب موصوف نے یہ خدمت انجام دی ہو۔

محمد الرحمن کی روایت کا وہ حصہ بھی محل نظر ہے جس میں انہوں نے مسجدِ قربہ کی زیارت کی اجازت۔ یہ ڈاکٹر آرنلڈ کی کوششوں کا ذکر کیا ہے۔ ڈاکٹر تھامس و اکر آرنلڈ و جون ۱۹۳۰ء کو فوت ہو چکے، ان کا ۱۹۳۲ء میں علامہ اقبال کی مدد کرنا ظاہر ہے کہ بعد از عقل و فہم ہے۔ پھر میں داخل ہو کر دروازہ بند کرنے، قفل لگانے اور اتنی احتیاط کے باوجود لوگوں

شدت سے اذان دینے کا معاملہ بھی قبرین قیاس نہیں۔ رقت کی شدت سے اقبال کی بے ہوشی اور اسی حالت میں خراب دیکھنا وغیرہ سمجھی نہایت عجیب و غریب باتیں ہیں جب کہ اصل واقعہ صرف وہی ہے جس کا تذکرہ خود اقبال نے وطن والی پران لوگوں سے گفتگو کے دوران میں جوان کے استقبال کے لیے اسٹیشن پر آئے تھے۔ اقبال کی روایت صرف اس قدر ہے:

”میں نے ناظم اثمارِ قدیم کی معیت میں جا کر بہ احاطتِ خاص اس مسجد میں نماز ادا کی۔ قرطبه پر عیسائیوں کے تسلط کے بعد ہے کم و بیش سارے چار سو برس گزر چکے ہیں، اس اسلامی عبادت گاہ میں پہل نماز تھی۔“

اقبال کے اس بیان میں صرف اتنی بات درست نہیں کہ قرطبه پر عیسائیوں نے تو یہ سارے چار سو برس پیش قبضہ کیا تھا۔ ہے۔ بی۔ ٹرینڈ نے اپنی کتاب Spain from the south (سفر ۱۲۳۶ء) میں لکھا ہے کہ عیسائیوں نے مسجد قرطبه کو ۱۲۳۶ء میں کلیسا میں تبدیل کر دیا تھا۔ اس اعتبار سے یہ تاریخ ۴۹۴ سال بنتی ہے ز کہ سارے چار سو برس۔

سیاحت انگلیس کے سلسلے میں ایک لمحہ بات یہ مختصر ہوئی کہ اس دوران اقبال کی صاحبزادی ان کے ہمراہ ہیں۔ اس افواہ کے اُڑنے کا سبب دراصل یہ روزہ دیں اقبال کے خطیب کی وہ رواداد ہے جو انگلیس کے ایک روزنامہ El Debate میں شائع ہوتی تھی، اس میں لکھا گیا تھا:

”اس سفر میں ان کے ساتھ ان کی صاحبزادی ہیں دبی تیلی۔ (اس

رُٹ کی کا) چھرہ کسی یورپین کی طرح گورا چٹا ہے۔“

یہ رد کی دراصل سیکرٹری کی حیثیت سے اقبال کے ساتھ تھی۔ اس سلسلے میں روابط چودھری خاقان حسین، اقبال کہتے ہیں،

”میں نے اخبار میں ایک سیکرٹری کی ضرورت کا انسنہار دیا اور ایک

موزوں یہی سیکرٹری انتخاب کر کے اس کو سفر کی تفصیلات بتائیں اور
یہ ہدایت کی کہ روانگی سے اختتام تک وہ ان سے کوئی گفتگو نہیں کرے
گی۔۔۔ ساری رقم میں بنے اس کے حوالے کر دی اور سفر کے لیے
روانہ ہو گیا۔ وہ اس قدر کارگزار سیکرٹری ثابت ہوتی کہ مجھے سفر میں
کہیں کوئی تکلیف نہیں ہوتی۔ اس نے میری رہائش، قیام اور سفر کا
بہت ہی اچھا انتظام کی۔ ۲۲

اس روایت میں پر بات بہت عجیب عجوب ہوتی ہے کہ اقبال نے اپنی سیکرٹری کو گفتگو سے
بالکل منع کر رکھا تھا۔ یہ تو ممکن ہے کہ انھوں نے اسے گفتگو ضرورت کے مطابق کرنے کی ہدایت
کی ہو لیکن اس کی قطعی ممانعت کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ اس امر کا قوی امکان ہے کہ راوی نے
مبالغہ سے کام لیا ہو یا غلط فہمی کی بناء پر بات کچھ سے کچھ بن گئی ہو۔

گول میز کافرانس سے واپسی

تیسرا گول میز کافرانس سے اقبال ۲۲ فروری ۱۹۳۳ء کو واپس وطن پہنچے اور انھوں نے
اپنے سفر یورپ کے مشاہدات و تمازرات بھی کے اخبار "خلافت" کے نمائندے کو بتائے
جو ادبی دنیا کے اقبال نمبر میں دوبارہ شائع ہوئے تو تعارف میں یہ لکھا گیا:

"دوسری گول میز کافرانس کے بعد فروری ۱۹۳۳ء میں حضرت ملار اقبال
بورپس سے واپس تشریف لائے۔" ۲۳

عبد الرحمن شہزاداری نے ہسپاہی کے سفر کے بارے میں اقبال کے ملعونات بیان کرتے ہوئے
کہا ہے:

"جب ڈاکٹر صاحب دوسری گول میز کافرانس سے واپس تشریف لائے
تو کہنے لگے ہندوستان واپس آتے ہوئے میں نے ہسپاہی میں مسلمانوں

کے تاریخی مقامات کا معاشرہ کی۔ ۱۵۱

ظاہر ہے کہ "ادبی دنیا" میں جو باتیں لکھی گئی ہیں، ان میں سے ایک بات ضرور غلط ہے، یہ تاثرات اگر دوسری کانفرنس کے بارے میں ہیں تو اقبال کی والپسی کی تاریخ غلط ہے اور اگر والپسی کی تاریخ درست ہے تو دوسری کانفرنس لکھنا درست نہیں ہے ان تاثرات میں چونکہ انہیں کے مشاہدات کا بیان بھی ہے اس لیے یہاں دوسری گول میز کانفرنس کی بجائے تیسرا گول میز کانفرنس لکھنا تھا۔ یہ امر مسلم ہے کہ انہیں کی سیاحت اقبال نے تیسرا کانفرنس کے بعد کی تھی۔ اس بحث سے عبد الرشید طارق کی روایت کا یہ حصہ بھی غلط اقرار پاتا ہے۔

اُملی کی سیاحت

مولانا سائک نے ایک دلچسپ اطلاع ان الفاظ میں جیسا کی ہے:

"ہسپانیہ سے علامہ اُملی تشریف ہے، لائے بہاں بھی علمی تلقوں نے آپ کی پذیرائی میں کوئی دقتیہ فرو گذاشت نہیں۔ ڈاکٹر سکارپانے جو بند دستان میں اطالوی سفیر رہ چکے تھے اور علامہ کلبے حدیثت مندوہ میں استقبال تقریبات کا اہتمام کیا۔ علامہ بریں مولینی نے خود خواہش ملاقات کر کے علامہ کو مدعو کیا اور علامہ اس سے مل کر اس کی شخصیت خصوصاً اس کی آنکھوں کی مخصوص اور بے انیم چمک سے بے حد تاثر ہوتے۔" ۱۵۲

غاباً مولانا سائک کی پیروی میں ڈاکٹر عبد السلام خورشید نے تیسرا گول میز کانفرنس اور آخری دورہ "لیورپ" کے زیر عنوان اقبال کی مصدقیات پر رشنی ڈالنے کے لئے لکھا ہے، "اپنی علامہ لندن ہی تھے کہ اپنی اُملی کے امر مطلق مولینی کی طرف سے ملاقات کی دعوت موصول ہوتی؛ چنانچہ سین کے درے کے بعد آپ

روم پنجے۔ ۲۴

اس کے بعد اکبر صاحب نے پانچ صفوں میں اقبال کی سیاحت اٹلی کی تفصیلات تحریر کی ہیں حقیقت یہ ہے کہ اقبال ہسپانیہ سے والپسی پر پرس پنے اور وہاں سے دینس جہاں سے وہ بھری جہاز پر سوار ہو کر عازم وطن ہوتے تھے۔ اٹلی کی سیاحت انھوں نے دو مری گول میز کا فرنس کی کارروائی سے فراغت پا کر کی تھی۔ اس کی تفصیل جناب محمد عزیز فاروقی نے سفرنامہ اقبال کے صفحات ۱۲۱ تا ۱۳۳ میں قلمبند کی ہے۔

لندن سے غرناطہ تک

مولانا سالک نے ۱۹۳۲ء کے حوالے سے جامعہ ملیہ دہلی میں غازی روف پاشا کی آمد اور ان کے چھ لیکھروں کا ذکر کیا ہے جن کے دو لیکھروں کی صدارت اقبال نے بھی کی تھی اور لکھا ہے کہ اس سے چند ماہ بعد آپ پھر جامعہ ملیہ تشریف لے گئے۔ اس وقت آپ یہ سری گول میز کا فرنس سے والپس آپنے تھے۔ آپ کی تقریر کا عنوان تھا "لندن سے قربانہ تک" ۲۸ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے ماڑح میں غازی روف بے کے خطبوں کی صدارت کی تھی اور پہنچ ماہ بعد نہیں، چند دن بعد ۵ اپریل ۱۹۳۲ء کو جامعہ ملیہ تشریف لے گئے تھے اور ان کی تقریر کا عنوان "لندن سے قربانہ تک" نہیں لندن سے غرناطہ تک تھا۔ ۲۹

حوالہ

۱۔ مولانا عبدالمجید سالک: "ذکر اقبال"، بزم اقبال لاہور، ۱۹۵۵ء، ص ۲۸۲

۲۔ غطیم حسین: "فضل حسین، ایک سیاسی سوانح عمری" (انگریزی) جام جہشید پریس

بلیڈ ۱۹ مئی ۱۹۷۱ء، ص ۳۱۹

بحوار اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص ۳۸۸

- ۳۔ ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی، اقبال اور تحریک پاکستان (مقالہ)، "خطبات بیادِ اقبال" مرتبہ شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب لاہور، اکتوبر ۱۹۸۲ء، ص ۲۷۶-۲۸۴
- ۴۔ ڈاکٹر محمد عبد اللہ چحتائی، "اقبال کی صحبت میں"، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، نومبر ۱۹۷۷ء، ص ۳۷۷
- ۵۔ منظر حسین و رفیع، اقبال کا سفر ہسپانیہ (مقالہ)، "محلہ اقبال" لاہور، اپریل ۱۹۷۵ء، ص ۴۳۲-۴۳۳
- ۶۔ ڈاکٹر محمد عبد اللہ چحتائی، کتاب مذکور، ص ۲۷۴-۲۷۷
- ۷۔ محمد جنڑہ فاروقی، "سفرنامہ اقبال"، مکتبہ معیار کراچی، ۱۹۷۳ء، ص ۳۷۸ اسی مضمون کی روایت ڈاکٹر خواجہ عبد الجید نے بیان کی ہے ملاحظہ کیجئے "یادِ اقبال" اعتقاد پیشگ ہاؤس دہلی، اگست ۱۹۷۳ء، ص ۳۰-۳۱
- ۸۔ ڈاکٹر محمد عبد اللہ چحتائی، کتاب مذکور، ص ۲۸۱
- ۹۔ محمد احمد خان، "اقبال کا سیاسی کارنامہ"، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۳۸۴-۳۹۱
- ۱۰۔ مس فاروق ہرسن کے نام اقبال کے خطوط کے لیے ملاحظہ کیجئے۔
 (ا) شیخ عطا اللہ (مرتب)، "اقبالنامہ"، حصہ اول، مجموعہ مکاتیب اقبال، شیخ محمد اثر لاہور، ۱۹۷۱ء، ص ۳۳۵-۳۵۰
 (ب) شیخ عطا اللہ (مرتب) کتاب مذکور، حصہ دوم، ۱۹۵۱ء، ص ۲۸۳
 (ج) "B.A. Dar, (Ed.) Letters of Iqbal," Iqbal Academy, Lahore, 1978
- ۱۱۔ "اقبالنامہ"، حصہ اول میں دو اور حصہ دوم میں > خط ہمیں بندہ بی اے دار کے مرتبہ مذکورہ مجموعے میں صرف ایک خط ہے۔ معلوم نہ تھا ہے کہ یہ خط اقبالنامہ دوم کے خط نمبر اکانگزی تتن ہے لیکن دونوں میں بڑا فرق ہے۔

- ۱۱۔ سید ندیم نیازی : "مکتباتِ اقبال" ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور، اکتوبر ۱۹۶۳ء ص ۸۳
- ۱۲۔ سمیع اللہ فرشتی خطبات اقبال کا پس منظر (مقالہ) مجلہ "صحیفہ" اقبال نمبر حصہ دوم ،
لاہور جنوری ۱۹۶۴ء ص ۲۸
- ۱۳۔ مولانا عبدالمجید سالک : کتاب مذکور ، ص ۱۷۷-۱۸۸
- ۱۴۔ فقیر سید وحید الدین : "روزگار فقیر" ، حصہ دوم ، لائن آرٹ پریس کراچی ، اگست ۱۹۴۵ء ، ص ۱۱۳
- ۱۵۔ فقیر سید وحید الدین : کتاب مذکور ، حصہ اول ، ۱۹۶۵ء ص ۳۶۲
- ۱۶۔ مولانا عبدالمجید سالک ، کتاب مذکور ، ص ۱۸۲
- ۱۷۔ رحیم بخش شاہین (مرتب) : "اوراق گم گشہ" ، اسلامک پبلیکیشنز ، لاہور ، اپریل ۱۹۶۵ء ص ۳۳۳
- ۱۸۔ شیخ عطا اللہ کتاب مذکور ، حصہ دوم ص ۲۸۷ (نیز ملاحظہ کیجئے کتاب مذکور حصہ اول ص ۲۲۰) (مکتبہ بنام منعمی محرر ۲۱ اگست ۱۹۳۳ء اس میں سین کی سیر کے قصہ کا ذکر کیا ہے)
- ۱۹۔ صہبائ الحسنی : "اقبال اور بھوپال" ، اقبال اکادمی پاکستان ، کراچی ، اپریل ۱۹۷۳ء
- ۲۰۔ پروفیسر صدیق جاوید نے مضمون لعنوان "اقبال مسجد قربانی میں" میں اس روایت کو بوجہ غلط قرار دیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے "فکرونظر" بابت ستمبر ۱۹۶۱ء
- ۲۱۔ ماہنامہ "ادبی دنیا" لاہور ، اقبال نمبر ، اپریل ۱۹۴۷ء ص ۱۹۲ "ادبی دنیا" کی اس اشاعت کو بعد ازاں "آئینہ اقبال" کے نام سے کتابی صورت میں شائع کیا گیا ہے۔

پروفیسر صدیق جاوید نے اپنے مذکورہ مضمون میں پروفیسر آر انڈہ سے مردی لینے کی روایت کی تقدیح کی ہے اور ان کا موقف بہت معقول ہے لیکن انھوں نے مسجد قربانی میں اقبال

کے نماز ادا کرنے کا ایضاً ملت زیادہ تر ان تصادریں کی ہدایت سے کیا ہے جن میں اقبال
کو مسجد قربیہ میں مصلیٰ پر دکھایا گیا ہے۔ غالباً وہ اقبال کے اس بیان پر توجہ نہیں
دے سکے جس کا اقتباس اور حوالہ میں نے دیا ہے اور جس میں اقبال نے اس امر
کی تصدیق کی ہے کہ انہوں نے مسجد قربیہ میں نمازِ پڑھی ادا کی تھی اسی طرح انہوں نے
۲۴ جنوری ۱۹۳۳ء کو منشی طاہر دین کے نام جو خط لکھا ہے اس میں وہ صاف
صاف لکھتے ہیں "اپنی خواہش کے مطابق مسجد قربیہ میں نمازِ پڑھی" ("خطوطِ اقبال"
مرتبہ محمد رفیع الدین ہاشمی، ص ۲۱۲)

B.A. Dar (Ed.), "Letters and writings of Iqbal," Iqbal Academy Pakistan, Karachi, 1967, P. 78 - ۲۱

۲۲۔ بمالکھنوی، کتاب مذکور، ص ۲۳۳
۲۳۔ ماہنامہ "ادبی دنیا" لاہور، اقبال نمبر، اپریل ۱۹۴۶ء، ص ۱۵۲
۲۴۔ ڈاکٹر ابوالیث صدیقی (مرتب) "ملفوظاتِ اقبال"، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
۱۹۷۷ء، ص ۲۸۳

۲۵۔ مولانا عبدالمجید سالک، کتاب مذکور، ص ۱۸۲، اس ضمن میں اقبالیات پر قلم
اٹھانے والوں سے جو کوتا ہیاں ہوتی ہیں ان کا جائزہ پر و فیر صدیق جاوید نے اپنے
مختصر "اقبال یورپ میں" (چند تاریخی مفاہلے) مطبوعہ "صحیفہ" اقبال نمبر حصہ
اول، ۱۹۷۷ء میں کیا ہے۔

۲۶۔ ڈاکٹر عبد اللہ خورشید، "سرگزشت اقبال"، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
۱۹۷۷ء ص ۲۱۹

۲۷۔ بی اے ڈار (مرتب) "انوارِ اقبال"، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ماہر ۱۹۷۷ء

۲۸- مولانا عبدالجید سانک : کتاب مذکور ، ص ۱۷۶ -

۲۹- سید نذیر نیازی : کتاب مذکور ، ص ۲۰۹ -

سہ ماہی "اقبالیات" لاہور جو لائی ۱۸۵۴ء

ڈاکٹر ملک حسن اختر

علامہ اقبال کا سلسلہ ملازمت

حیاتِ اقبال پر کئی کتب لکھی گئی ہیں مگر ان میں علامہ اقبال کی ملازمت کے بارے میں ناقابلی، سحری یا غلط معلومات فراہم کی گئی ہیں۔ علامہ اقبال پہلے اور نیشنل کالج میں ملازم رہے اور پھر گورنمنٹ کالج لاہور میں ملازمت کرتے رہے۔ ان دونوں اداروں میں ان کی ملازمت کی تفصیلات فراہم کرنے کی بجائے ان کا ذکر ایک ہی سانس میں کر دیا جاتا ہے اور ان چند سطروں میں بھی غلط فہمیوں کا انباء نظر آتا ہے۔ ذکر اقبال میں مولانا عبدالمجید ساکن نے اس پہلو پر ایک صفحہ سے بھی کم لکھا ہے اور وہ بھی اصلاح طلب ہے۔ وہ "میکلوڈ عربک ریڈر" کے عنوان سے لکھتے ہیں:

"ایم اے پاس کرنے کے بعد اقبال اور نیشنل کالج لاہور میں میکلوڈ
عربک ریڈر مقرر ہوتے اور کچھ مدت کے بعد گورنمنٹ کالج لاہور میں
فلسفہ کی استنسٹیٹ پروفیسری مل گئی جس پر وہ ۱۹۰۵ء تک فائز
رہے۔"

علامہ اقبال اور نیشنل کالج میں جس آسامی پر کام کرتے رہے، اس کا درست نام میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر شپ تھا۔ مولانا کے بیان سے یہ پڑھنیں چلتا کہ اس آسامی کے لیے بنیادی قابلیت کیا تھی، یہ زیر کہ علامہ اقبال نے یہ ملازمت کب چھوٹری اور گورنمنٹ کالج کی ملازمت

کب انتیار کی۔ مولانا سالک کی کتاب کے باجیں برس بعد ایم۔ ایس نازنے حیاتِ اقبال لکھی۔ انھوں نے علامہ اقبال کی ملازمت کے زمانہ کو کوئی اہمیت نہ دی اور اس کا ذکر فرائیں۔ ایک پیر اگر اف میں کیا ہے اور وہ بھی غدیعوں سے پڑھے۔ جہاں تک علامہ اقبال کی اوپنیش کا لج کی ملازمت کا تعقیب ہے انھوں نے مولانا سالک کی معلومات پر انحصار کیا ہے اور انھیں اپنے الفاظ میں لکھ دیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

”ایم اے پاس کرنے کے بعد اقبال کو اوپنیش کا لج لاہور میں میکلوڈ ٹرینر کی ملازمت مل گئی اور کچھ مدت کے بعد اقبال کو اوپنیش کا لج لاہور میں اسٹینٹ پروفیسر فلسفہ مقرر کیا گیا جس پر وہ ۱۹۰۵ء تک فائز رہے۔“

ان بیانات سے شہر ہوتا ہے کہ میکلوڈ پنجاب عرب ریڈ ریڈر شپ کے لیے بنیادی قابلیت ایم۔ اے ہو گی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ ایک سال بعد طاہر فاروقی کی سیرتِ اقبال کا ایڈیشن آیا تو اس میں بھی علامہ اقبال کی ملازمت کو ایک صفحہ سے کم جگہ دی گئی جب کہ کتاب پانچ سو سالہ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں فاروقی صاحب نے یہ عجیب بات لکھی کہ:

”ایم اے پاس کرنے کے بعد علامہ مرحوم کو اوپنیش کا لج لاہور میں پروفیسری مل گئی۔“

غائبہ انھوں نے ایم۔ اے پاس کرنے کے بعد ملازمت ملنے کی وجہ سے میکلوڈ پنجاب عرب ریڈ ریڈر شپ کو پروفیسری بنایا ہے حالانکہ ان کی اس کتاب کے اس ایڈیشن سے پہلے تقریباً سمجھی کتابوں میں اے ریڈ ریڈر شپ ہی کہا گیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے سوانح نگار سانے کی معلومات سے فائدہ نہیں اٹھاتے۔

علامہ اقبال نے ۱۸۹۹ء میں ایم اے فلسفہ کا امتحان دیا۔ نتیجہ کا اعلان ۲۲ اپریل ۱۸۹۹ء

وکی گی۔ اس سے پہلے وہ بی۔ اے کی بنیاد پر میکلوڈ پنجاب عربک ریدر کے لیے درخواست
دے چکے تھے کیونکہ اس آسامی کے لیے درخواستیں وصول کرنے کی آخری تاریخ ۱۵ اپریل
۱۸۹۹ء تھی۔ اس کی تمنواہ ۲۷ روپے ۱۲ آنے تھی۔ اور اس کے لیے بی۔ اے اور عربی
میں امتیازی پوزیشن کا ہونا ضروری تھا اس کے فرائض درج ذیل تھے۔

۱۔ سندیکیٹ کے زیر انتظام عربی کی جو کتب شائع ہوں، ان کی نگرانی۔

۲۔ سندیکیٹ کے زیر انتظام انگریزی یا عربی کی شائع ہونے والی کتب کا اردو
میں ترجمہ کرنا۔

۳۔ اور ٹینیشن کالج میں سیکھر دینا۔

تاریخ تقریب سے تین سال کے لیے اس آسامی پر تعیناتی ہونا تھی۔ ڈاکٹر علام ہیں
نے لکھا ہے کہ میکلوڈ پنجاب عربک ریدر کی آسامی پر دو سال کے لیے تقریباً ہوتا تھا۔^۱
یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ اس آسامی کو جب بھی مشترکی گی تو اس میں معینہ تقریب
تین سال دی ہوتی ہے۔ انھیں یہ غلط فہمی اس میں ہوتی کہ اور ٹینیشن کالج کی سالانہ پورٹ
میں لکھا ہے کہ علامہ اقبال کا تقریب چودھری علی گوہر کی بعد عمل میں آیا جس کی مدت ملازمت
ختم ہو گئی تھی۔ ۱۸۹۷ء میں جب میکلوڈ پنجاب عربک ریدر کا اشتہار شائع ہوا تو اس وقت
معینہ ملازمت تین سال تباہی گئی ہے اور درخواستیں وصول کرنے کی آخری تاریخ یکم منی
دی گئی ہے۔ ۱۸۹۷ء کو سندیکیٹ نے چودھری علی گوہر کے دوبارہ تقریب کی سفارش
کی جسے سینٹ نے منظور کر لیا۔ چودھری علی گوہر کے بطور میکلوڈ پنجاب عربک ریدر تقریب
کی سفارش سندیکیٹ نے ۲۳ مارچ ۱۸۹۳ء کے اجلاس میں کی تھی جسے سینٹ نے
منظور کر لیا تھا۔ قیاس کرتا ہے کہ ان کا تقریب یکم اپریل سے ہوا ہو گا۔ چودھری علی گوہر ایم اے
عربی تھے اور ۱۸۹۳ء سے میکلوڈ پنجاب عربک ریدر کی آسامی پر کام کر رہے تھے۔ اصول
طور پر ان کی مدت ملازمت ۱۹۰۰ء میں ختم ہونا چاہیے تھی مگر ۱۸۹۹ء میں ہی اس آسامی

کے خالی ہوتے کا اشتہار دے دیا گیا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں کیا گیا۔ کیا چودھری علی گومہر ملازمت چھوڑنا چاہتے تھے یا اور نیشنل کالج کے ارباب اخیار ان سے نہ راض تھے۔ اس سوال کا حتیٰ جواب معلوم نہیں ہو سکا۔ البتہ اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ ۱۸۹۹ء میں بیماری کی بنا پر ۲۳ دن کی رخصیت حاصل کرتے ہیں ممکن ہے خرابی صحت اس آسامی کے چھوڑنے کی وجہ بُنی ہو۔ بہر حال علامہ اقبال کو ان کی جگہ ۱۳ مئی ۱۸۹۹ء کو تعینات کر دیا گیا۔ اس وقت چودھری علی گومہر کو اس آسامی پر کام کرتے ہوئے پانچ سال ایک ماہ اور بارہ دن ہو گئے تھے۔ جب کہ یہ آسامی تین تین سال کے لیے مشترکی جاتی تھی۔

پروفیسر ڈبلیو آر نیلہ ۲۸ اپریل ۱۸۹۹ء کو اور نیشنل کالج کے عارضی پرنسپل مقرر ہوئے۔ اور ۳۲ نومبر تک اس منصب پر فائز رہے۔^{۱۷} علامہ اقبال کا تقریر اسی عرصہ میں عمل میں آیا لہذا عین ممکن ہے کہ علامہ کے تقریر میں ان کی امداد کو بھی دخل ہو۔

ڈاکٹر عبد السلام خورشید اس سلسلہ میں رقمطراز ہیں:

”اس وقت حسن الفاق سے اور نیشنل کالج کی پرنسپل شپ پر پروفیسر آر نیلہ عارضی طور پر ممکن تھے۔ انھوں نے اقبال کو میکلوڈ عرب بیک روڈر کے عہدہ پر مقرر کر دیا۔ یہ ایک ریسرچ فیلوشپ تھی جس کا معاوضہ ایک سو روپے ماہانہ تھا۔“^{۱۸}

جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اس اسامی کا نام میکلوڈ نجاب عرب بیک روڈ رہ تھا اور اس کا مشاہرہ سور و پلے نہیں بلکہ بہتر روپے چودہ آنے تھا۔ سرگزشت اقبال کی شاعریت کے دو سال بعد نذیر نیازی کی کتاب دانائے راز شائع ہوئی۔ امید تھی کہ اس میں درست معلومات ہوں گی مگر یہ امید بھی کتاب کے مطالعہ کے بعد خاک سی مل گئی۔ وہ علامہ اقبال کی ملازمت کے بارے میں رقمطراز ہیں:

”اور نیشنل کالج میں محمد اقبال کا قیام ۱۳ مارچ ۱۹۰۳ء تک رہا لیکن

وقفوں کے ساتھ یعنی ۱۳ مئی ۱۸۹۹ سے ۲۰ جون ۱۹۰۱، پھر ۲ جولائی ۱۹۰۲ سے ۲ اکتوبر ۱۹۰۲، پھر مارچ ۱۹۰۳ سے ۲ جون ۱۹۰۳ تک۔ اس کے بعد یہاں ان کے تصنیف یا تدریسی نام کی کوئی تفصیل نہیں ملتی۔ تا انکر ۱۹۰۴ء میں ان کا تعلق اور نیشنل کالج سے منقطع ہو جاتا ہے۔ وقفوں کی صورت اس لیے پیش آئی کہ ۱۹۰۱ء میں محمد اقبال نے کالج سے بلا تشوہ رخصت لی، اسلامیہ کالج پہنچ گئے۔ دوسری مرتبہ یعنی ۱۹۰۳ء میں گورنمنٹ کالج کے شعبہ انگریزی میں بطور ایڈیشنل پروفیسر کام کرنے لگے چھ جینے کے بعد ان کا تقریبیت اسٹنٹ پروفیسر گورنمنٹ کالج میں ہو گیا۔ انگریزی اور فلسفہ پڑھانے لگے۔ ۱۹۰۵ء میں انھوں نے تین سال کی بلا تشوہ تعلیمی رخصت لی اور انگلستان پہنچ گئے۔ گورنمنٹ کالج سے ان کا دوبارہ تعلق انگلستان سے واپسی پر قائم ہوا۔^{۱۳}

اس ایک پیراگراف میں نیازی صاحب نے کتنی غلطیاں کی ہیں اس کا اندازہ تو آئندہ صفحات کے مطالعہ سے ہو جائے گا۔ مگر ان کے انداز میں جو سرسری پن پایا جاتا ہے وہ بھی تکلیف دہ ہے۔ دراصل انھوں نے دوسروں کی معلومات کو بھی درست انداز میں پیش نہیں کیا ورنہ علامہ اقبال کی اور نیشنل کالج میں ملازمت کو ۱۹۰۴ء تک نہ لے جاتے جب کہ وہ خود بھی تحریر فرمائے ہیں کہ وہ ۱۹۰۳ء میں گورنمنٹ کالج میں ملازم ہو گئے تھے۔ ان کے بیانات میں ایک اور تکلیف دہ صورت یہ ہے کہ وہ ضروری حوالوں سے گریز کرتے ہیں۔ لہذا یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان کی معلومات کی نیاد کیا ہے۔ مثلاً انھوں نے علامہ اقبال کی اسلامیہ کالج میں ملازمت کا زمانہ ۱۹۰۱ء سے ۳ جون ۱۹۰۴ء تک

ہے کہ جب کہ ہماری معلومات کے مطابق علامہ اقبال مم جنوری نے ۲۱ جنوری تک گورنمنٹ کالج میں لالہ جیا مام کی بُنگر اسٹنٹ پروفیسر کے طور پر کام کرتے رہے تھے چنانچہ یہ بات بھی غلط قرار پا جاتی ہے کہ وہ گورنمنٹ کالج سے پہلے اسلامیہ کالج میں ملازمت پر گئے تھے۔ نیازی صاحب نے ۷ جنوری کی تاریخ کہاں سے لی اس کا پتہ نہیں چلتا را انھوں نے فقط نوٹ میں ڈاکٹر وحید قریشی صاحب کی کتاب کلاسیکی ادب کا تحقیقی مطالعہ کا حوالہ دیا ہے مگر ڈاکٹر موصوف نے اپنی کتاب میں ۷ جنوری کی حتمی تاریخ کیسی نہیں لکھی۔

نیازی صاحب کے متذکرہ بالا پر اگراف کے آخر میں یہ بتایا گیا ہے کہ علامہ گورنمنٹ کالج سے دوبارہ تعلق انگلستان سے واپسی پر قائم ہوا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ تعلق کب پیدا ہوا اور کس نوعیت کا تھا؟ اس سے قبل انھوں نے ص ۳۳ اپر بتایا ہے کہ علامہ اقبال

"۱۹۰۸ سے ۱۹۱۱ تک ڈھائی تین برس انگریزی اور فلسفہ کا درس

دیتے رہے۔"

یہاں انھوں نے تاریخ ملازمت کا تعین نہیں کیا۔ علامہ ۱۹۰۸ء میں نہیں بلکہ ۱۹۰۹ء میں دربار ملازم ہوتے تھے۔ نیازی صاحب نے فرض کریا کہ علامہ گورنمنٹ کالج میں واپس آئے تھے حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے۔ انھوں نے ملازمت چھوڑنے کی حتمی تاریخ بھی نہیں لکھی۔

علامہ اقبال نے یکم جنوری ۱۹۰۱ء کو رخصت بلا تجزاہ میں ^{۱۵} مکریہ معلوم نہیں ہوتا کہ بر رخصت کتنے عرصہ کے۔ یہ تھے البتہ اورنیشنل کالج کے طائف کی فرست جو ۳ مارچ ۱۹۰۱ء تک ہے میں انھیں رخصت پر بتایا گیا ہے۔ ^{۱۶} اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ اس کے بعد بھی رخصت پر رہے ہوں گے۔ ہو سکتے ہے کہ یہ رخصت چھ ماہ کی ہو مگر یقین سے کچھ نہیں کہا سکتا۔ ڈاکٹر علام حبیب صاحب اپنے مفہوم "اقبال اور نیشنل کالج میں"

میں اس چھٹی کے بارے میں رقمطر از ہیں :

"پرنسپل اوئنڈش کالج کی سالانہ رپورٹ بابت ۱۹۰۰ء - ۱۹۰۱ء
 (موئرخ ۸ جون ۱۹۰۱ء) سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شیخ محمد اقبال ایم۔ آ۔
 میکلود گلوبک ریڈر کی رخصت بلا تاخواہ یکم جنوری ۱۹۰۱ء سے منتظر
 ہوئی اور شیخ فیروز الدین بی۔ اے اور لالا اودھونا رائے بی۔ اے
 عارضی طور پر ان کی بجائے اس منصب کے فرائض سرا نجام دینے
 لگے۔ اس رپورٹ سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ اقبال نے یہ رخصت
 بلا تاخواہ کیوں لی کئے عرصہ کے لیے لی اور رخصت لے کر وہ کہاں
 گئے۔ البتہ اس مسئلہ کا حل گورنمنٹ کالج کی تاریخ یوں پیش کرتی ہے
 کہ اس عرصہ میں شیخ محمد اقبال چھ ماہ کے لیے انگریزی کے ایڈنسل
 پروفیسر مقرر کر لیے گئے یعنی اس حل میں ایک سبقم یہ ہے کہ اس
 تاریخ کے فاضل مؤلف نے اس اطلاع کا اندراج ۱۹۰۲ء کے ضمن
 میں کیا ہے اور اس عارضی تقریر کی کوئی باقاعدہ تاریخ بھی نہیں دی کر
 جس سے صحیح عرصے کا اندازہ لگایا جا سکے تاہم فاضل مؤلف کے
 بعض متناقض بیانات سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ اس نے صحیح
 تاریخوں کی چیان بین کی بجائے اندازاً اس اطلاع کو ۱۹۰۱ء کی بجائے
 ۱۹۰۳ء میں درج کر دیا ہے مشاہدہ اسی امر کو دھمکیہ (فہرست اساتذہ)
 بی۔ ۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۵ء تک لکھتا ہے اور پھر اس عارضی تقریر (بھیثیت
 استاد انگریزی) اور مابعد تقریر (بھیثیت نائب استاد فلسفہ) میں بھی
 کوئی حصہ فاصل قائم نہیں کی گئی۔ اوئنڈش کالج کی سالانہ رپورٹ بابت
 ۱۹۰۲ء - ۱۹۰۳ء (موئرخ ۸ جون ۱۹۰۲ء) سے اس امر کی مزید وفا

ہو جاتی ہے کہ اس تعلیمی سال میں (یعنی جولائی ۱۹۰۱ء کے بعد) اقبال اپنے اصل منصب (میکلوڈ ڈریکٹر پرو اپس تشریف لے آتے تھے اور اپنے فرالض منصبی باقاعدگی کے ساتھ انعام دے رہے تھے۔ یہ کہہ

یہاں استاد ڈھرم کے نام تج سے ہم اختلف کرنے پر مجبور ہیں۔ ہر طریقے اف گورنمنٹ کالج کے مؤلف نے غلطی سے ۱۹۰۱ء کی بجائے ۱۹۰۲ء درج نہیں کیا بلکہ علامہ اقبال حقیقتاً ۱۹۰۲ء میں گورنمنٹ کالج میں استاد کی حیثیت سے خدمات انعام دینے لگے تھے۔ البتہ گورنمنٹ کالج کی تاریخ کے مؤلف نے ان کی اسمی کو ایدئٹیل پروفیسر انگریزی بتایا ہے۔ جو درحقیقت اسٹٹنٹ پروفیسر انگریزی ہے۔ اسٹٹنٹ پروفیسر فلسفہ وہ لالہ جیارام کی جگہ یہ جنور ۱۹۰۱ء کو مقرر ہوتے۔ لالہ جیارام مدرسی۔ ایس ایں کی جگہ پروفیسر مقرر ہو گئے تھے جو ۲۸ دن کی رخصت پر گئے تھے۔ گورنمنٹ کالج میں بہ حیثیت اسٹٹنٹ پروفیسر انگریزی ان کا تقریر ۱۴ اکتوبر ۱۹۰۲ء کو ہوا، ہم اس اعلان کو بعینہ نقل کرتے ہیں۔ یہ ۳۱ نومبر ۱۹۰۲ء کے گذٹ میں شائع ہوا۔

Education

The 7th November 1902

No 353 - Appointment - Shaikh Muhammad Iqbal, M.A. is appointed as Assistant Professor of English in the Government College, Lahore on Rs. 200 per mensum upto 31st March 1903. He joined on the forenoon of the 16th October 1902.

W. Bell

Under Secretary to Govt. Punjab
Home (Education) Department

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے یہم جنوری ۱۹۰۱ء کو رخصت بلا تنخواہ کیوں لی۔ اس سوال کا جواب خلیفہ عبد الحکیم کے اس بیان سے مل جاتا ہے جس میں

دہ بتاتے ہیں کہ اس وقت علامہ اقبال اسلامیہ کالج لاہور میں پڑھار ہے تھے۔ خلیفہ صاحب
لکھتے ہیں ۱:

"اول الذکر جلسے (۱۸۹۹ء) کے تھوڑے عرصے کے بعد ہی اقبال
کے لیے انہم سے والٹگی کا ایک اور موقع نکل آیا۔ شیخ عبد القادر
ان دنوں اخبار آبزرور کے ایڈیٹر اور اسلامیہ کالج میں ادبیات
انگریزی کے پروفیسر تھے۔ انھیں چند روز کی رخصت یعنی پڑھنی تو
ان کی جگہ اقبال مرحوم یہ فرائض انعام دیتے رہے۔ میں ان دنوں
ایف۔ اے کا طالب علم تھا۔ نصاہب میں Seckers of the

good یعنی متلاشیانِ حق کے نام سے ایک کتاب شامل تھی

جس میں زمانہ قبل از مسیح کے تین علماء کی سرگزشتیں درج تھیں۔

یوسائی مصنف نے ان متلاشیانِ حق کے بعض اقوال کا موازنہ انجیل

کی آیات سے کیا۔ لیکن علامہ مرحوم نے کلام پاک کی ان آیات

سے ان اقوال کی تشریع کی جوان کے ساتھ مطابقت رکھتی تھیں۔

موازنہ کے دوران میں آپ یہ بھی ثابت کرتے جاتے تھے کہ قرآن

کی آیات ان اقوال سے بد رجہا افضل اور بہر نوع امکل ہیں، اسلامیہ

کالج کی چند روزہ پروفیسری نے ہی آپ کے تبحر علمی کا سکریٹھا دیا۔^۲

خلیفہ صاحب کے بیان میں اتنی ترمیم کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ علامہ نے وہاں

چند روز نہیں چند ماہ پروفیسری کی تھی۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ خلیفہ شجاع الدین نے

ایف۔ اے کب کی۔ ڈاکٹر وہید قریشی نے لکھا ہے کہ انھوں نے ماہ شوال ۱۹۰۱ء میں ایف۔ لے

کی اور اس سے یہ شیخہ نکالا ہے کہ^۳

"اقبال نے بھم جنوری ۱۹۰۱ء سے اوپنیٹیل کالج سے رخصت بلا تزویہ

لی تھی اور ۱۹۰۲ء اکتوبر کو گورنمنٹ کالج میں ملازمت ہوتے تھے۔ گیا جزوی
۱۹۰۲ء اور اکتوبر ۱۹۰۳ء کے مابین یہ ملازمت کی۔^{۲۵}

علاوہ ۱۹۰۲ء کو میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر کی ملازمت پر آپکے تھے کیونکہ اس سال
کی فہرست اساتذہ میں ان کا نام موجود ہے اور یہ تصریح نہیں ہے کہ وہ رخصت پر ہیں۔
استاد محترم کے بیان میں ایک غلطی اور ہے اور وہ یہ کہ علامہ چاراک تو بر نہیں بلکہ سولہ اکتوبر
۱۹۰۲ء کو گورنمنٹ کالج لاہور میں اپنی ملازمت پر گئے تھے۔ ۱۹۰۲ء جنوری سے ۱۹۰۳ء جنوری
تک وہ گورنمنٹ کالج میں فلسفہ کے استٹنٹ پروفسر کے طور پر کام کرتے رہے تھے
لہذا وہ فروری میں اسلامیہ کالج میں گئے ہوں گے۔ ملک عاصمہ والیس آئے اس کا تعین فی الحال
ممکن نہیں البتہ ۱۹۰۱ء مارچ سے پہلے والیس آپکے تھے۔ ۱۹۰۲ء کو وہ
گورنمنٹ کالج لاہور میں استٹنٹ پروفسر انگریزی مقرر ہوتے اور یکم اپریل ۱۹۰۳ء کو
والیس اوڑنیٹ کالج میں آگئے اور یہاں ۱۹۰۳ء میں تک خدمات سرانجام دیتے رہے
۳ جون ۱۹۰۳ء کو گورنمنٹ کالج میں ان کا تقرر دوبارہ استٹنٹ پروفسر انگریزی کی
چیختی سے ہو گیا۔ اب آئتے یہ دیکھیں کہ وہ اوڑنیٹ کالج میں کتنا عرصہ رہے کیونکہ
اس سے یہ بھی علط فہیماں پاتی جاتی ہیں۔ ڈاکٹر غلام حین لکھتے ہیں کہ وہ صرف چھ ماہ
رخصت پر رہے اور یوں ان کے خیال میں وہ سارے ہی تین سال اوڑنیٹ کالج میں ملازمت
کرتے رہے۔^{۲۶} اس کے بعد استاد محترم ڈاکٹر وحید قریشی مزید تحقیق کی بنابر لکھتے ہیں،

"اوڑنیٹ کالج سے اقبال کا تعلق ۱۸۹۹ء میں سے ۳۰ جون

۱۹۰۱ء تک، یکم جولائی ۱۹۰۲ء سے ۳ اکتوبر ۱۹۰۲ء تک اور

۲ مارچ ۱۹۰۳ء سے ۲ جون ۱۹۰۴ء تک رہا۔ اس دور میں

انھوں نے اسلامیہ کالج لاہور میں چھ ماہ ملازمت کی، پھر گورنمنٹ

کالج میں چھ ماہ ملازمت رہے۔ پھر ۳ جون سے ان کا دوبارہ تقرر

گورنمنٹ کالج میر، اس حساب سے ان کی اوپریں کالج کی حقیقی
ملازمت کی مدت ($\frac{۱}{۲} + ۳ + ۵$) ایک سال ساٹھے نو ماہ
ہوتی ہے۔^{۲۲}

استاد محترم کے ان اندازوں سے ہم اختلاف کرنے پر مجبور ہیں کیونکہ قوانین ان کے
خلاف ہیں۔ اب آئیں ۱۹۰۷ء میں شائع ہونے والی سرگزشتِ اقبال کی طرف۔ اس میں
عبدالسلام خورشید لکھتے ہیں:

جیہ ملازمت ۱۳ مئی ۱۸۹۹ء کو شروع ہوتی، ۱۲ مئی ۱۹۰۳ء کو ختم ہوتی
اس دوران میں چھٹی لے کر انھوں نے چھ ماہ گورنمنٹ کالج میں
پروفیسری کی اور پھر ماہ اسلامیہ کالج میں۔ گویا میکلود عرب بک ریڈر کی
چیئٹ سے اوپریں کالج میں تین سال کام کیا۔^{۲۳}

مگر آگے چل کر وہ اپنے اس بیان کے باوجود یہ لکھتے ہیں کہ
”یکم جنوری ۱۹۰۱ء سے ۳ اکتوبر ۱۹۰۱ء تک اقبال بلا تنخواہ
پڑ رہے۔“^{۲۴}

اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ عرصہ چھ ماہ نہیں بلکہ نو ماہ سے کچھ زیادہ بنتا ہے۔ دراصل انھوں
نے ڈاکٹر وحید قریشی کے مضمون کو بغیر تحقیق کے قبول کرایا ہے مگر مدت ملازمت کا تعین
کرتے ہوئے ڈاکٹر علام حسین کے بیان کو پیش نظر رکھ کر یہ عرصہ صرف چھ ماہ بنادیا ہے
اور پریں کالج سے علام رکب فارغ ہوتے۔ لقین سے کچھ نہیں کام جاسکتا۔ عام
طور پر ۱۲ مئی کی تاریخ اس لیے فرض کی جاتی ہے کہ وہ تبرہ مسی کو ملازم ہوئے تھے لیکن
۱۲ مئی کو وہ تب فارغ ہوتے جب ان کی مدت ملازمت ختم ہو رہی ہوتی۔ چون کہ وہ گورنمنٹ
کالج میں ۳ جون کو ملازم ہوتے اس لیے انھوں نے ۱۳ مئی تک ضرور کام کیا ہو گا تاکہ
پورے ماہ کی تنخواہ لے سکیں۔ اس سے پہلے بھی وہ چار جنوری ۱۹۰۱ء کو گورنمنٹ

میں اسٹنٹ پروفیسر مقرر ہوتے تھے تو انہوں نے رخصت بلا تنخواہ یکم جنوری سے
ہی حاصل کر لی تھی۔ اُن کی تابد اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ۲۱ مارچ ۱۹۰۳ء کو
ان کی جگہ منفر ہونے والے شیخ فیروز الدین صاحب کی مدت ملازمت دس ماہ بتائی گئی ہے
جو تین جون سے ۲۱ مارچ تک بنتی ہے۔ اس طرح اسلامیہ کالج میں وہ پانچ ماہ رہے ہے
ہوں گے اور پھر ماہ بارہ دن گورنمنٹ کالج میں۔ تیرہ دن وہ رخصت پر رہے۔ یوں
اور نیشنل کالج میں ان کی تدریس کی مدت تین سال ایک ماہ اور تین دن بنتی ہے اور نیشنل
کالج میں وہ روزانہ تین پریڈ پڑھاتے تھے۔ دو پریڈ بنی اور ایک کے لیے وقف تھے جن
میں وہ تاریخ اور سیاست مدن پڑھاتے تھے۔ ایک پریڈ گیارہویں جماعت کا تھا جس
میں فلسفہ کی تعلیم دیتے تھے۔ تعلیم و تدریس کے علاوہ انہوں نے تصنیف و تالیف کا کام بھی
کی جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱۸۹۹ء سے ۱۹۰۰ء کے دوران انہوں نے الجملی کی کتاب کا ترجمہ
کے نام سے کیا۔ ۱۹۰۰ء سے ۱۹۰۲ء تک انہوں نے وہ اکر کی کتب کا ترجمہ
بھی مصروف رہے Early Plantagenets Stubb کی کتاب کا نام
پولیکل اکانومی تھا۔ اس زمانے میں وہ اردو شاعری بھی کرتے رہے۔

جیسا کہ بیان ہوا علامہ اقبال ۳ جون ۱۹۰۳ء سے گورنمنٹ کالج لاہور میں انگریزی کے
اسٹنٹ پروفیسر ہو کر آگئے تھے۔ اب ان کا تعلق اور تسلیل کالج لاہور سے ختم ہو چکا تھا
گورنمنٹ کالج میں وہ انگریزی پڑھاتے تھے۔ ان کا یہ تقریر دوسرا و پیہ ماہوار پر ہوا تھا۔
غالباً علامہ اقبال اس تنخواہ سے مطمئن نہ تھے۔ لہذا انہوں نے یکم اکتوبر ۱۹۰۵ء سے تین سال
کے لیے رخصت حاصل کر لی۔ انہیں موسم گرم کی تعطیلات ساتھ ملانے کی اجازت دی
گئی تھی۔ لہذا علامہ اقبال سفر لورپ کے لیے ستمبر کے آغاز میں ہی دہلی روانہ ہو گئے

علام اقبال کی یہ رخصت بغیرِ الاد نسل کے تھی۔ وہ اس عمر میں تنخواہ حاصل کرتے رہے بہول گے۔

۱۹۰۵ء کے ملکہ تعلیم کے جسٹر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال سنیارٹی کے تقریباً آخری نمبر پر تھے رسنیارٹی لسٹ میں پنجاب کے ملکہ تعلیم کے گزینڈ ملازمین کی تعداد ۳۸ بتائی گئی ہے۔ علامہ کا نمبر ۳ تھا۔ آخری نمبر پر مس آئی۔ اے۔ سامم۔ جونیہر الپکٹریں اف سکولز تھیں۔ اس وقت مژٹ دبایوبل ناظم تعلیمات عامہ پنجاب تھے اور ان کی تنخواہ انیس سور و پیہ تھی۔ ان کے علاوہ ان ۳ دین ایجوکشن سروس کی بارہ آسامیاں اور تھیں جن پر فائز اصحاب کی تنخواہیں ساڑھے تین سور و پیہ اور پندرہ سور و پیہ کے درمیان تھیں۔

پرنسپل گورنمنٹ کالج لاہور پندرہ سو پروفیسر اے ایس ہمی نوسو اور جی ایس بیرٹ پروفیسر فلسفہ پانچ سور و پیہ ماہوار پاتے تھے۔ گورنمنٹ کالج لاہور کے تاریخ کے پروفیسر کی تنخواہ بھی پانچ صد روپیہ تھی۔ اس وقت گورنمنٹ کالج میں ان ۳ دین ایجوکشن سروس کی صرف چار آسامیاں تھیں۔ ملکہ تعلیم کی باقی ۲۵ آسامیاں صوبائی سروس کی تھیں ان میں باقاعدہ پرونشل ایجوکشن سروس کی سات آسامیاں تھیں۔ تین آسامیاں ساڑھے تین سور و پیے ماہوار، چار آسامیاں تین سور و پیے ماہوار، پانچ آسامیاں دوسرے پانچ سور و پیے ماہوار اور چھ آسامیاں دوسرو و پیے ماہوار کی تھیں۔ علامہ اقبال انھیں چھ آسامیوں میں سے ایک پر فائز تھے۔ اگرچہ ان کی رخصت کے دوران ہی انھیں ترقی دے کر ڈھائی سور و پیے ماہوار والی آسامی پر ۳۔ اگست ۱۹۰۶ء کو مقرر کر دیا گی تھا۔ اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبال کیوں غیر ملکی تعلیم حاصل کرنا چاہتے تھے اور بیرسٹر بن کر ملکہ تعلیم کو خیر باد کر دینا چاہتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے یورپ سے واپس آگر استعفی دے دیا اور بیرسٹری کرنے لگے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے گورنمنٹ کالج کی ملازمت سے کب

استعفی دیا؟ اس سلسلے میں بھی بڑی غلط انفیاں پائی جاتی ہیں، کیونکہ کسی نے بھی سرکاری ریکارڈ کا بغور مطالعہ کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی۔ جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں مولانا سالک کے بیان کے مطابق وہ ۱۹۰۵ء تک اس ملازمت پر فائز رہے تھے۔ ایم۔ ایس نا ز نے بھی مولانا سالک کی ہی تائید کی ہے۔ ڈاکٹر عبد السلام خورشید ان کے ملازمت چھوڑنے کا ذکر کرتے ہوتے لکھتے ہیں :

”تین سال کی مسلسل غیر حاضری کے بعد ۲۷ جولائی ۱۹۰۸ء کو حضرت علامہ لاہور پنجھ تو روپے ۴ ٹیشن پر ان کی پذیرائی کے لیے اجابت معز زین شہر اور عوام موجود تھے۔۔۔ چند دن بعد اقبال نے فیصلہ کیا کہ دکالت کا پیشہ اختیار کریں گے۔ گورنمنٹ کالج میں پروفیسر کا عہدہ موجود تھا کیونکہ وہ تین سال کے لیے چھٹی پر تھے لیکن انھوں نے اس سے استعفی دے دیا اور یوں آزاد زندگی کے لیے زمین ہموار ہو گئی۔“ ۲۶

انھوں نے حاشیہ میں ڈاکٹر وحید قریشی کی کتاب کلاسیکی ادب کا تحقیقی مطالعہ، ص ۲۹۳ کا حوالہ دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے اپنی راتے کے لیے ڈاکٹر وحید قریشی کے بیان کو بنیاد بنا�ا ہے مگر ڈاکٹر قریشی کا بیان دیکھنے کے بعد اندازہ ہو جاتا ہے کہ ڈاکٹر خورشید نے کتنا غلط نتیجہ اخذ کیا ہے۔ ان کے بیان کے مطابق علامہ اقبال نے ۲۷ جولائی ۱۹۰۸ء کو لاہور آنے کے بعد استعفی دیا جب کہ ڈاکٹر وحید قریشی کی عبارت سے یہ مترشح نہیں ہوتا۔ اب آپ ڈاکٹر وحید قریشی کی اصل عبارت ملاحظہ فرمائیں :

”اقبال نے یورپ میں تکمیل تعلیم کے بعد استعفی دے دیا اور ۱۹۰۸ء میں شیخ نور الدین ایم۔ ۱۔ متعلق اسٹنڈ پروفیسر کو دیے گئے۔“ ۲۷

اس سے یہ تو معلوم نہیں ہوتا کہ علامہ نے لاہور اکر استغفاری دیا تھا البتہ یہ بیان ذرا بہم ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے ملازمت سے استغفاری کامن ۱۹۰۷ء دیا ہے۔ ۶۵
لکھتے ہیں:

”اقبال نے قیام نور پ کے دوران غالبًا ۱۹۰۸ء کے آخری حصہ میں گورنمنٹ کالج کی ملازمت سے استغفاری دے دیا تھا۔“^{۶۶}

انھوں نے اپنے اس خیال کی بنیاد پنجاب گزٹ کے دوران ۱۹۰۸ء حصہ اول ص ۱۱۰ کو بنایا ہے۔ محمد حنفی شاہد نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے:

”اقام کی تحقیق کے مطابق اقبال نے اپنے قیام نور پ کے دوران ہی ملازمت سے استغفاری دے دیا تھا اور شیخ نوراللہی کو جو عارضی طور پر ان کی جگہ کام کر رہے تھے ترقی دے کر ۸ دسمبر ۱۹۰۸ء سے مستقل کر دیا گیا۔ اس سلسلہ میں ملکمہ تعلیم (حکومت پنجاب) کی طرف سے، اپریل ۱۹۰۸ء کو ایک حکم نامہ جاری ہوا۔“^{۶۷}

ڈاکٹر جاوید اقبال نے پنجاب گزٹ کی تاریخ۔ اپریل ۱۹۰۸ء لکھی ہے جو درست نہیں ہے۔ یہ ۱۔ اپریل ۱۹۰۸ء ہے۔ اپریل کو شیخ نیاز علی کے احکامات جاری ہوتے محمد حنفی شاہد نے لکھا ہے کہ شیخ نوراللہی کو ترقی دے کر مستقل کر دیا گیا۔ یہ درست نہیں ہے۔ ۸ دسمبر ۱۹۰۸ء کو شیخ نوراللہی نہیں بلکہ شیخ نیاز علی کو ترقی دے کر مستقل کیا گیا تھا۔ انھیں غلط فرمی اس لیے ہوئی کہ علامہ اقبال کی جگہ شیخ نوراللہی کا تقرر عمل میں آیا تھا چنانچہ علامہ کے مستغفاری ہونے کے بعد انھیں بطور اسٹنٹ پروفیسر مستقل کر دیا گیا۔ اس سلسلے میں پنجاب گزٹ ۱۱ دسمبر ۱۹۰۸ء حصہ اول میں ایک اعلان جاری ہوا جسے ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:

The 3rd December

No, 359 — Confirmation:— Shaikh Nur Ilahi M.A., Sub-
protem. Assistant Professor of Philosophy, Govt. College,
Lahore, in the grade of Rs. 200 of the Provincial Educational

Service, is confirmed in his appointment and grade, with effect from the 4th October, 1905; Vice Shaikh Mohammad Iqbal, M.A., Resigned.

J.C. Codley
Under Secretary to Government
Punjab, Home (Education) Department.

یکن تقریباً سمجھی اس حقیقت سے بے خبر ہے کہ جب علامہ اقبال کو ۲۵ روپے کے گردیں ان کی غیر حاضری میں ترقی دی گئی تو ان کی عجہ شیخ نور الہی کو نہیں بلکہ نیار علی اسٹینٹ اسپیکٹر آف سکولز راولپنڈی کو عادی طور پر ترقی دے دی گئی۔ اس کا اعلان پنجاب گزٹ حصہ اول کا چودہ فروری ۱۹۰۸ کی اشاعت میں ہوا جو ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:

The 31st January

No. 67-Promotion:— M. Niaz Ali, Assistant Inspector of Schools, Rawalpindi Circle, in the Rs. 200 grade, Provincial Educational Service, is promoted to the Rs. 250 grade, Sub-protem, with effect 8th Decedmber 1907, Subject to the lien of M. Muhammad Iqbal.

J.C. Codley
Offg Under Secretary to Govt. Punjab
Home (Education) Department

اس اعلان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبال نے ۱۳ جنوری ۱۹۰۸ء تک استعفی نہیں دیا تھا۔ لہذا اکٹھ جاوید اقبال کا یہ خیال غلط ثابت ہو جاتا ہے کہ علامہ ۱۹۰۷ء کے آخر میں مستعفی ہو گئے تھے۔ ابتداءً ایک اور اعلان سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ سات اپریل ۱۹۰۸ء تک مستعفی ہو چکے تھے۔ ہم وہ اعلان بھی ذیل میں درج کرتے ہیں:

The 7th April, 1908

No. 3260 — Confirmation:— In consequence of the resignation of Shaikh Muhammad Iqbal, M.A. Assistant Professor, Govt. College, Lahore, in the grade of Rs. 250, Shaikh Niaz Ali, Assistant Inspector of Schools, Rawalpindi Circle in the grade

of Rs. 200 and Sub protem in the grade of Rs. 250, Shaikh Niaz Ali, Assistant Inspector of Schools, Rawalpindi Circle in the grade of Rs. 200 and Sub protem in the grade of Rs. 250 in confirmed in the latter grade with effect from the 8th December, 1907.

J.C. Codly
Offg Under Secretary, Govt. Punjab
Home (Education) Department

ڈاکٹر جاوید اقبال نے غلطی سے یہ بھاکہ چونکہ نیاز علی ۸ دسمبر ۱۹۰۷ سے مستقل ہوئے ہیں اس لیے علامہ نے استغفاری اس تاریخ سے دیا ہو گا حالانکہ ۸ دسمبر ۱۹۰۷ شیخ نیاز علی کے ۲۵ روپے کے گرد ہیں عارضی تقرر کی تاریخ ہے اور اسی تاریخ سے انھیں مستقل کیا گیا جیسا کہ شیخ نوراللہ کو ان کی تاریخ تقرر یعنی ۳۔ اکتوبر ۱۹۰۵ سے مستقل کیا گیا۔ لہذا اب یہ طے ہو جاتا ہے کہ علامہ نے استغفاری ۲۱ جنوری اور ۸ اپریل ۱۹۰۸ کے درمیان دیا۔

علامہ اقبال یورپ سے ۲ جولائی ۱۹۰۸ کو لاہور پہنچے۔ اس سے قبل وہ گورنمنٹ کالج کی ملازمت سے استغفاری دے چکے تھے۔ لہذا چیف کورٹ پنجاب میں بر جثیت ایڈ و کیرٹ رجسٹر ہونے کے لیے درخواست دے دی تھی۔ مولانا عبدالجید سالک نے غلطی سے یہ لکھ دیا تھا کہ

"۲۲ اکتوبر ۱۹۰۸ کو علامہ اقبال نے چیف کورٹ میں درخواست

دی کہ میرا نام و کلام کی فہرست میں درج کر لیا جاتے۔"

ابدھیں آنے والے اس غلطی کو دہراتے رہے۔ چنانچہ ایم۔ ایس۔ ناز اور محمد حنیف شاہد نے صحی یہی تاریخ لکھی ہے۔ ۲۹ اپریل ۱۹۱۰ کے پنجاب گزٹ حصہ سوم میں چیف کورٹ کے ایڈ و کیرٹ صاحبان کے کوائف شائع ہوتے ہیں۔

ان سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے یہم جولائی کو درخواست دی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے آنے سے قبل ہی ان کے نام سے درخواست دے دی گئی تھی۔ ڈاکٹر

جادید اقبال نے لکھا ہے کہ :

"۳۔ اکتوبر ۱۹۰۸ سے اقبال کی بحیثیت ایڈو و کیٹ از گرفٹ
ہو گئی۔ آپ کو چیف کورٹ پنجاب میں پریکٹس کرنے کی اجازت
مل گئی۔" ۳۲

اس سے پہلے ڈاکٹر عبد السلام خورشید لکھے چکے تھے کہ :

"۴۔ اکتوبر ۱۹۰۸ء کو ان کا نام عدالت عالیہ کے وکلا۔ کی فہرست
میں شامل کر لیا گیا۔" ۳۳

یہ حقیقت ہے کہ ان کا نام رجسٹر کرنے کا حکمنامہ ۳۰۔ اکتوبر کو جاری کیا گیا جیسا کہ پنجاب
گزٹ حصہ سوم کی ۶ نومبر ۱۹۰۸ء کی اشاعت سے ظاہر ہوتا ہے مگر ان کا نام اس سے
دس دن قبل رجسٹر ہو چکا تھا۔ اس کا ثبوت ہمیں پنجاب گزٹ حصہ سوم کی ۳۹ اپریل
۱۹۰۸ء اور ۲ مئی ۱۹۱۳ء کی اشاعتیں ہیں ملتا ہے جن میں ایڈو و کیٹوں کے کوائف درج
ہیں اور علام اقبال کے رجسٹر ہونے کی تاریخ ۳۰۔ اکتوبر ۱۹۰۸ء دی گئی ہے۔

علام اقبال نے لاہور میں دکالت شروع کر دی مگر جلد ہی دوبارہ ان کا تعلق گورنمنٹ
کالج سے قائم ہو گیا۔ اس کا ذکر انھوں نے ایک خط میں بھی کیا ہے۔ انھیں معلوم ہوا کہ
جیدر آباد ہائی کورٹ کی جگہ کے لیے اور ناموں کے ساتھ ان کا نام بھی پیش کیا گیا ہے
تو انھوں نے جہارا جر سرکشن پرشاد کو ۱۵ اپریل ۱۹۱۴ء کو لکھا:

"اس جگہ کے لیے فلسفہ دانی کی چند اس ضرورت نہیں تاہم یہ کہنا ضروری
ہے کہ اس فن میں میں نے ہندوستان اور یورپ کے اعلیٰ ترین
امتحان انگلستان (کمپرس) جرمنی (بسوک) یونیورسٹیوں کے پاس
کیے ہیں۔ انگلستان سے واپس آنے پر لاہور گورنمنٹ کالج میں
محضے فلسفہ کا اعلیٰ پروفیسر مقرر کیا گیا تھا۔ یہ کام میں نے اٹھا رہ

ماہ تک کیا اور یہاں کی اعلیٰ ترین جماعتیں کو اس فن کی تعلیم دی۔
 گورنمنٹ نے بعد ازاں یہ جگہ بخھے افر بھی کی مدد میں نے انکار کر دیا
 میری ضرورت گورنمنٹ کو کس قدر تھی، اس کا اندازہ اس سے
 ہو جائے گا کہ پروفیسری کے تقریب کی وجہ سے میں صبح پہنچ رہی تھی
 جا سکتا تھا۔ جہاں تاکہ کورٹ کو گورنمنٹ کی طرف سے ہدایت کی
 گئی کہ میرے تمام مقدمات دن کے پچھلے حصے میں پیش ہوا کوئی۔
 چنانچہ ۱۸ ماہ اسی پر عمل ہوتا رہا۔ مگر اس عہدہ کے لیے جو حیدر آباد
 میں خالی ہوا غائب اُرپی دانی کی زیادہ ضرورت ہوگی۔ اس کے
 متعلق یہ امر سرکار کے گوش گزار کرنا ضروری ہے کہ اُرپی زبان
 کے استخانات میں میں پنجاب میں اول رہا ہوں۔ انگلستان میں
 مجھ کو عارضی طور پر چھ ماہ کے لیے لندن یونیورسٹی کا اُرپی کا پروفیسر
 مقرر کیا گیا تھا۔ واپسی پر پنجاب اور الہ آباد کی یونیورسٹی میں اُرپی
 اور فلسفہ میں بی اے اور ایم اے کا متحن مقرر کیا گیا اور اب
 بھی ہوں۔ امسال الہ آباد یونیورسٹی کے ایم۔ اے کے دو پرچے
 میرے پاس تھے۔ پنجاب میں بی۔ اے کی کلاس کا ایک پرچہ
 اور ایم۔ اے فلسفہ کے دو پرچے میرے پاس ہیں۔ علاوہ ان
 میں کے میں نے پنجاب گورنمنٹ کالج میں علم الاقتصاد، تاریخ
 اور انگریزی بی۔ اے اور ایم۔ اے کی جماعتیں کی پڑھائی کی
 ہے اور حکام بالادست سے تحسین حاصل کی ہے۔ ۲۵

ڈاکٹر عبد اللہ چننا تی نے لکھا ہے کہ آپ کچھ عرسہ نک گورنمنٹ کالج میں فلسفہ کے
 پروفیسر بھی رہے ۲۶۔ ان کا یہ بیان علامہ کے خط سے مانوذ ہے مگر اس زمانے میں اعلیٰ

پروفیسر کی کوئی آسامی نہ تھی۔ اس زمانے میں اسٹنٹ پروفیسر کو بھی پروفیسر ہی کہتے ہوں گے جیسا کہ آج کل لیکچر کو پروفیسر کہتے ہیں۔ چونکہ اس مرتبہ علامہ کو پورا پروفیسر مقرر کیا گیا تھا اس لیے انہوں نے اس کے ساتھ اعلیٰ کا لفظ بھی لگادیا۔ علامہ نے اپنے خط میں ملازمت کا زمانہ انداز "تحریر کر دیا ہے ورنہ وہ اس سے کم عرصہ طاز پڑ رہے۔ ان کے اس بیان کے پیش نظر مولانا سامنکے اور طاہر فاروقی^{۳۸} نے بھی مدت ملازمت، اٹھارہ ماہ ہی لکھی ہے۔ مولانا سامنک کے بیان سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ علامہ کے پیر ڈی صبح ۶ بجے سے ۹ بجے تک تھے۔ یہ بات بھی درست معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ملینکورٹ میں ان کے مقدمات، پھلے پھر نہ سنے جاتے۔ علامہ کے خطا سے طاہر ہوتا ہے کہ ان کے پیر ڈی کم از کم بارہ بجے تک ضرور رہے ہوں گے۔

۱۹۰۸ء میں مسٹر جی ایس برٹ، غیر معمولی رخصت پر چلے گئے تو ان کی جگہ ۱۹۰۸ء کو مسٹر آئن وائٹ جمیز بی۔ اے کو مقرر کیا گیا مگر کچھ عرصہ بعد ہی مسٹر جمیز کا انتقال ہو گیا اور فلسفہ کے پروفیسر کی آسامی ایک بار پھر خالی ہو گئی۔ اس آسامی پر علامہ اقبال کا تقریر ۱۹۰۹ء کو کیا گیا مگر آپ نے چارچ نہیں لیا لہذا ایک اور اعلان کے ذریعے جو ۲۴ اکتوبر ۱۹۰۹ء کو کیا گیا، آپ کا تقریر ۱۲ اکتوبر ۱۹۰۹ء کو عمل میں آیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ۱۲ اکتوبر کو چارچ لیا ہوگا۔ ان کی یہ ملازمت عارضی نوعیت کی تھی مگر مسٹر برٹ کے مستقفلی ہو جانے کی وجہ سے یہ سند طول پکڑا گیا بالآخر حکومت نے مسٹر ایل پی سانڈرز کی خدمات بعلتی سے پنجاب میں منتقل کر دیں اور انہوں نے یہم جنوری ۱۹۱۱ء قبل از دوپھر علامہ اقبال کو فارغ کر دیا چنانچہ اس مرتبہ علامہ نے ایک سال ۲ ماہ اور بیس دن کام کیا۔ اٹھارہ ماہ کی مدت علامہ نے اندازاً لکھی تھی جو درست سمجھی گئی اور اس سند میں تحقیق سے کام نہ لیا گیا۔ محمد حنف شاہد نے لکھا ہے:

"راقم کی تحقیق کے مطابق آپ نے یورپ سے واپسی کے بعد

ایک سال سات ماہ اور چودہ دن (یعنی ۱۹ ماہ چودہ دن) خدمات
انجام دیں۔ ” بگے

مگر یہ بیان بھی درست نہیں۔ محمد عینیف شاہ نے ان کی ملازمت کو ۱۳ مسی سے شمار
کیا ہے۔ ۱۲ مسی کے اعلان میں ان کے تقریر کو سیکرٹری آف سٹیٹ فار انڈیا کی منظوری
سے مشروط کیا گیا ہے۔ غالباً علامہ نے کہا ہوا کہ پہلے منظوری حاصل کر لیں، پھر تعطیلات
بھی قریب تھیں لہذا سیکرٹری آف سٹیٹ سے منظوری حاصل کر کے علامہ کو ۱۲۔ اکتوبر
سے تعینات کیا گیا اور اس کا اعلان ۲۹ اکتوبر ۱۹۰۹ کو ۵ نومبر ۱۹۰۹ کے گزٹ
حد اول میں کیا گی۔

ڈاکٹر عبداللہ چنانی اپنے مضمون میں علامہ کے نوکری جھوڑ نے کے بارے میں
رمطراز ہیں :

”اس زمانے میں انہیں سول سرسوں زیادہ تر انگریزوں کے لیے
مخصوص تھی۔ گورنمنٹ نے اقبال کو یہ اعلیٰ آسامی پیش کی مگر
آپ نے اسے قبول نہیں کیا اور بریسرٹری کے آزاد پیشے کو اپنے
کیا آپ بلعماً ملازمت کو اپنے نہیں کرتے تھے آپ نے ایک
مرتبہ اپنے بھتیجے شیخ اعجاز احمد کو ملازمت کے متعلق بطور مشورہ
جواب میں لکھا اور ملازمت سے اپنے احتساب کو اس طرح
ظاہر فرمایا ہے

”ایک مرتبہ طالب علموں کی حاضری کے متعلق پرنسپل گورنمنٹ کا لمح
لاہور نے مجھ سے اس طرح لفتگو کی جیسے کوئی کفر کرتا ہے۔ اس
لیے اس دن سے ملازمت سے طبیعت پیزار ہو گئی اور ارادہ کر
لیا کہ جہاں تک ہو سکے گا ملازمت سے پرہیز کروں گا۔“ ۱۱۷

یہ بیان بعض اعتبار سے محل نظر ہے۔ علام راقب اقبال پروفیسر کے پاشہ کو پسند نہ کرنے ہوں گے اور اس کی ایک وجہ وہ ہی ہو سکتی ہے جو ڈاکٹر محمد عبد اللہ چحتا تی نے تحریر فرمائی ہے کیونکہ جب انھیں قانون کی پروفیسری کی پیش کش کی گئی تو انھوں نے اس پر تجویز کو ترجیح دی۔ وہ ۱۹۱۴ء کو ہمارا جو سرکش پرشاد کو لکھتے ہیں،

"حیدری صاحب نے جیسا کہ میں نے گذشتہ عرائی میں عرض کیا تھا مجھے قانون کی پروفیسری کی پیش کش کی ہے اور یہ پوچھا ہے کہ اگر پرائیویٹ پر ٹکٹیں کی جھی ساتھ اجازت ہو تو کیا تنخواہ اور گے مجھے یہ معلوم نہیں کہ میر مجلسی عدالت العالیہ کی آسامی خالی ہے۔ زاس کے متعلق انھوں نے اپنے خط میں اشارہ کیا ہے لیکن اگر ایسا ہو جائے تو میں اسے قانون کی پروفیسری اور پرائیویٹ پر ٹکٹیں پر ترجیح دوں گا۔ آپ حیدری صاحب سے میں تو بسبیل تذکرہ ان کی توجہ اس طرف دلاتیں۔ یعنی اگر سرکار ان سے یہ تذکرہ کرنا مناسب خیال کریں تو۔ ممکن ہے کہ آپ کا ان سے پہلے اس امر کے متعلق تذکرہ آپھی چکا ہو۔ اگر ایسا اتفاق نہ ہوا ہو اور اگر سرکار اسے مناسب تصور فرمائیں تو اب وقت ہے کہ انھوں نے خود مجھے مازمت کے لیے لکھا ہے۔ اس قسم کے تذکرہ کے لیے نہایت سورج و معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال یہ سب کچھ سرکار کی راستے پر منحصر ہے۔"

ہمارا جو سرکش پرشاد کے نام ان دونوں خطوں سے معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ مازمت کے خلاف نہ تھے۔ ان خطوں اور حکومت کے اعلانات کی موجودگی میں ہونا سائب کا یہ بیان بھی درست نہیں ہے:

"کالج سے یہ تعلق بلاشبہ عارضی تھا لیکن کوئی ڈیڑھ سال تک جاری رہا۔ آخر حضرت علامہ نے اس سے خود استعفی دے دیا اور اپنے دوستوں اور ملازموں کے استفسار پر فرمایا کہ میں اب سرکاری ملازمت نہیں کر سکتا تاکہ جو کچھ کہنا چاہتا ہوں نبے تکلف ہو کر کہہ سکوں۔"

ظاہر ہے کہ حضرت علامہ نے خود استعفی نہیں دیا تھا بلکہ ان کی ملازمت عارضی تھی اور سڑ سانڈرز کے آنے پر ختم ہو گئی۔ ان کی ملازمت ڈیڑھ سال نہیں بلکہ ایک سال دو ماہ یا سی دن رہی ملازمت بھجوڑ نے کی وجہ یہ نہیں ہو سکتی کہ فوج جو کچھ کہنا چاہتے ہیں کہہ سکیں کیونکہ ۱۹۱۶ء میں ہی وہ دوبارہ ملازمت کے بندھن میں گرفتار ہونے کی خواہش کرتے ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ نجح کے لیے پروفیسر کی نیست اظہار خیال پر زیادہ پابندی ہوتی ہے۔

سیرت اقبال میں پروفیسر طاہر فاروقی نے لکھا ہے کہ :

"۱۹۱۶ء میں سر اکبر حیدری نے آپ کو قانون کی پروفیسری کے لیے حیدر آباد بلانا چاہا اور لکھا تھا کہ آپ کو پرائیویٹ پر میلٹس کی بھی اجازت ہوگی مگر آپ نے انکار کر دیا۔"

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ علامہ نے انکار نہیں کیا تھا بلکہ صرف بھی کو ترجیح دی تھی۔ بعد میں سر اکبر حیدری نے اس سند کو آگے نہیں بڑھایا چنانچہ علامہ اقبال نے جمہاراجہ سرکرن پر شاد کو ۱۹۱۶ء اکتوبر کو لکھا،

"گرمائی تعطیلوں میں حیدر آباد کا سفر آسان تھا اور اب یہ سفر قریباً دو ہزار روپیہ کے نفقات کے متراوف ہے۔ اگر حیدری صاحب کے خطوط سے کوئی امید خاص میرے دل میں پیدا ہوتی تو میں

اس نقصان کا متحمل ہو جاتا یکن اس وقت تک جو خط ان کی طرف سے آتے ہیں ان میں کوئی خاص بات نہیں۔ سو اے اس کے کر انھوں نے مجھ سے تنخواہ کے بارے میں استفسار کیا تھا جس کا جواب میں نے ان کو دے دیا تھا۔ علاوہ اس کے مجھے اور ذرائع سے معلوم ہوا کہ ابھی میری دہائی ضرورت بھی نہیں۔ حیدری صاحب مجھے اس وقت صرف اس لیے بلاتے ہیں کہ یونیورسٹی کے متعلق مجھ سے گفتگو کریں اور نیز ملاقات کے لیے اور کوئی غرض ان کے خط سے معلوم نہیں ہوتی۔ شخص اس غرض سے کردہ مجھ سے یونیورسٹی اسکیم کی مفصل گفتگو کریں یا محسن ان کی ملاقات کے لیے میں اپنے موجودہ حالات میں اس قدر اضراع احتجات کا متحمل نہیں ہو سکتا۔^{۳۵}

علامہ اقبال گورنمنٹ کالج لاہور سے رخصت ہوئے تو ایک اجلاس کا اہتمام کیا گیا جس میں انھوں نے رابرت براؤنگ کی شاعری کے بارے میں اظہار خیال کیا۔ جنوری ۱۹۱۱ کے راوی میں کالج بیووز کے عنوان سے مندرجہ ذیل نوٹ شائع ہوا،

We are sorry to have to bid farewell to Dr. Iqbal. He will be much missed but we hope he will remain closely in touch with the college of which he is so distinguished alumnus before leaving, he delivered an address to the college on the subject of Robert Browning's poetry (Page 8)

ترجمہ: ہمیں افسوس ہے کہ ہمیں ڈاکٹر اقبال کو الوراء کھانا پڑا۔ ہمیں ان کی یاد اکثر آتے گی، لیکن ہم ایسا ہے کہ وہ کالج سے رابطہ برقرار رکھیں گے۔ کیونکہ وہ اس کالج کے ممتاز طالب علم رہے ہیں۔ جانے سے پہلے انھوں نے کالج میں رابرت براؤنگ کی شاعری کے موضوع پر خطاب کیا۔

حوالشی

- ۱- "ذکرِ اقبال" از عبدالمجید سالارک، بزم اقبال لاہور، ص ۱۸۰۔
- ۲- "حیاتِ اقبال" از ایم ملیس ناہد، شیخ غلام علی اینڈ سسٹن لاہور، ۱۹۰۰ء، ص ۱۰۰۔
- ۳- "نیرتِ اقبال" از طاہر فاروقی، ناشر قومی کتب خانہ لاہور، ۱۹۷۸ء، ص ۳۳۳۔
- ۴- "پنجاب گزٹ"، حصہ سوم، ۸ جون ۱۸۹۹ء، ص ۱۰۸۵۔
- ۵- "پنجاب گزٹ"، حصہ سوم، ۳۰ مارچ ۱۸۹۹ء۔
- ۶- اقبال اور نیشنل کالج میں، "مطالعہ اقبال"، مرتبہ گوہر نوشہاہی، ص ۵۲۔
- ۷- "پنجاب گزٹ"، حصہ سوم، ۱۸ جنوری ۱۸۹۸ء۔
- ۸- "پنجاب گزٹ"، حصہ سوم، ۳ مارچ ۱۸۹۸ء۔
- ۹- "پنجاب گزٹ"، حصہ سوم، ۲۳ جنوری ۱۸۹۵ء۔
- ۱۰- "پنجاب گزٹ"، حصہ سوم، ۲۸ فروری ۱۹۰۱ء۔
- ۱۱- "پنجاب گزٹ"، حصہ سوم، ۲۸ فروری ۱۹۰۱ء۔
- ۱۲- "سرگزشتِ اقبال" از داکٹر عبدالسلام خورشید، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۳۳۔
- ۱۳- "داناتے راز" از نذر نیازی، اقبال اکادمی، ۱۹۷۹ء، ص ۱۳۱۔
- ۱۴- "ایضاً"، ص ۱۳۱۔
- ۱۵- "پنجاب گزٹ"، حصہ سوم، ۲۴ ستمبر ۱۹۰۱ء۔
- ۱۶- "ایضاً"۔

- ۱۷- "مطالعہ اقبال" ، مرتبہ گوہر نوشائی، بزم اقبال لاہور، ۱۹۷۵ء، جس۔ ۵۱، ۵۰، جس۔ ۵۱، ۵۰۔
- ۱۸- بحوالہ "کلاسیکی ادب کا تحقیقی" مطالعہ از ڈاکٹر وحید قریشی، ناشر مکتبہ ادب جدید لاہور، ۱۹۴۵ء، ص۔ ۸۰۔
- ۱۹- "الیضا" ، ص۔ ۳۲۹۔
- ۲۰- "الیضا" ، ص۔ ۳۹۔
- ۲۱- "مطالعہ اقبال" ، (اقبال اور یتیل کا لمح میں) مرتبہ گوہر نوشائی، ص۔ ۵۲۔
- ۲۲- "کلاسیکی ادب کا تحقیقی مطالعہ" ، ص۔ ۳۲۸۔
- ۲۳- "سرگزشت اقبال" ، ناشر اقبال ایڈجی لاہور، ص۔ ۳۱۔
- ۲۴- "الیضا" ، ص۔ ۳۳۳۔
- ۲۵- "پنجاب گزٹ" ، حصہ اول، ۱۴ اگست ۱۹۰۶ء۔
- ۲۶- "سرگزشت اقبال" ، ص۔ ۵۷۔
- ۲۷- "کلاسیکی ادب کا تحقیقی مطالعہ" ، ص۔ ۳۲۹۔
- ۲۸- "زندہ روڈ" ، حیاتِ اقبال کا وسطی دور، ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۸۱ء، ص۔ ۱۳۹۔
- ۲۹- "مفکر پاکستان" از محمد حنیف شاہد، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۸۳ء، ص۔ ۱۵۷۔
- ۳۰- "ذکر اقبال" ، ص۔ ۴۵۔
- ۳۱- "حیات اقبال" ، ص۔ ۹۲۔
- ۳۲- "مفکر پاکستان" ، ص۔ ۱۰۵۶۔
- ۳۳- "زندہ روڈ" ، حیاتِ اقبال کا وسطی دور، ص۔ ۱۳۹۔
- ۳۴- "سرگزشت اقبال" ، ص۔ ۶۷۔

- ۳۵۔ "شاد و اقبال" ، مرتبہ محبی الدین قادری زور، سب رس کتاب گھر، حیدر آباد۔
 - ۱۹۳۲ء، ص ۳۳-۳۵
- ۳۶۔ اقبال گورنمنٹ کالج میں "راوی" ، ۱۹۳۸ء، ص ۱۲
- ۳۷۔ "ذکرِ اقبال" ، ص ۴۵
- ۳۸۔ "سیرتِ اقبال" ، ص ۳۵
- ۳۹۔ "ذکرِ اقبال" ، ص ۶۵
- ۴۰۔ "فکرِ اقبال" ، ص ۱۴۸
- ۴۱۔ علامہ اقبال کا گورنمنٹ کالج لاہور سے تعلق ، "راوی" ، ۱۹۳۸ء، ص ۱۲-۱۵
- ۴۲۔ "شاد و اقبال" ، ص ۴۱
- ۴۳۔ "ذکرِ اقبال" ، ص ۶۶
- ۴۴۔ "سیرتِ اقبال" ، ص ۳۴
- ۴۵۔ "شاد و اقبال" ، ص ۶۶

سرہ سی "اقبال ریلویو" جنوری ۱۸۸۵

تحقیق و ترتیب: ڈی کے دل

حیاتِ اقبال تاریخوں کے آئینہ میں

۹ نومبر ۱۸۷۲ء۔ یوم پیدائش دانے کے راز حضرت علام رشیخ محمد اقبال۔ یوں تو دائرہ اقبالیات کے مصنفوں کی تحریروں میں متعدد تاریخوں کا اندر راجحتا ہے لیکن اس وقت دو تاریخوں کا مسئلہ قابل عور ہے۔ ایک تاریخ ۳ ذی القعده ۱۲۹۳ھ ہے جو اقبال نے مسونخ (عمری) میں پیش کیے جانے والے اپنے پی ایچ ڈی کے مقامے میں لکھی ہے اور اس کے ساتھ تبادل عیسوی سن ۶۱۸۷ء درج ہے۔ تقویم ہجری و عیسوی کے حساب سے بعد کے محققین نے ذکورہ بالا ہجری تاریخ کو ۹ نومبر ۱۸۷۲ء کے مطابق قرار دیا ہے پاکستان میں صد سالہ جشنِ اقبال اسی کے مطابق منایا گیا۔

دوسری تاریخ ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ء قرار دی گئی ہے۔ اقبال درودِ خانہ "کے مصنف نے سیاکوٹ کے رجسٹر پیدائش کے دس سالہ (۰۷۔۱۸۸۰ء تا ۰۶۔۱۸۹۱ء) اندر راجمات کے حوالے سے یہ تاریخ متعین کی ہے۔

۱۸۹۱ء۔ ایکلو ور سیکلر ٹول سکول کا امتحان پاس کیا جو اس زمانے میں یونیورسٹی کے امتحانات کا پہلا زینہ تھا اس امتحان میں دیگر لاذمی مضافیں کے علاوہ اقبال نے عربی اور فارسی (اختیاری) میں بھی کامیابی حاصل کی۔

۱۸۹۳ء۔ سکاٹش مشن ہائی سکول سیاکوٹ کے طالب علم کی حیثیت سے انگرنس

کا امتحان فرست ڈویژن میں پاس کیا۔ عربی آپ کا پشنل مضمون تھا اور یہ امتحان آپ نے گجرات کے ایک امتحانی مرکز سے دیا تھا۔

۱۸۹۳ء۔ اقبال کی پہلی شادی بھی اسی برس ہوتی یہ شادی کا امام بی بی دختر خان بہادر عطا محمد سولہ سرجن گجرات سے ہوتی۔ اس بیوی سے اقبال کے دو بچے تو لد ہوتے صراج بی بی اور آفتاب اقبال۔

۱۸۹۳ء۔ "گلدن سٹر زبان" دہلی، شمارہ ستمبر، نومبر میں اقبال کی غزلیں شائع ہوئیں۔

۱۸۹۵ء۔ انٹر میڈیٹ کا امتحان سینکڑ ڈویژن میں سکاچھ مشن کالج سے پاس کیا۔ آپ کے انٹر میڈیٹ میں مضامین انگریزی (لازمی) کے علاوہ فلسفہ اور عربی بھی تھے۔

۱۸۹۵ء۔ اسی برس آپ سکاچھ مشن کالج سیا لکٹ سے فارغ ہو کر گورنمنٹ کالج لاہور میں بی اے کی کلاس میں داخل ہو گئے۔ انگریزی (لازمی) کے ساتھ فلسفہ اور عربی ان کے اختیاری مضامین تھے۔

۱۸۹۷ء۔ سینکڑ ڈویژن میں بی اے کا امتحان پاس کرنے کے ساتھ ہی دو تین حصی حاصل کیے ایک تو عربی میں اول آنے کی بناء پر اور دوسرا انگریزی مع عربی شانوی زبان میں اول آنے کی وجہ سے۔

۱۸۹۷ء۔ اسی سال آپ نے گورنمنٹ کالج لاہور کی ایم اے فلسفہ کی کلاس میں داخل لیا۔

۱۸۹۷ء۔ حکیم این الدین کے مکان پر ایک بخشی نشست میں حکیم مومن خان مومن دہلوی کی زمین میں ایک فرمائشی غزل کہی، اس کا مصرع طرح شیخ عبد العادر نے تجویز کیا تھا۔ جس کا یہ شعر موضوع کے اعتبار سے قابل ذکر ہے:

مردِ مومن کی نشانی کوئی مجھ سے پوچھے
مودت جب آتے گی اس کو تو وہ خدا ہو گا

۱۱ فروری ۱۸۹۸ء۔ ڈامس واکر آرنلڈ گورنمنٹ کالج میں بطور پروفیسر آتے۔
دسمبر ۱۸۹۸ء۔ قانون کے لیکھروں کا کورس پورا کرنے کے بعد پی۔ اسی۔ ایل
کا امتحان دیا۔ لیکن فقہ (جورس پرولنس) کے پڑھے میں باکام رہے۔

ماہ ۱۸۹۹ء۔ اقبال نے ایم اے (فلسفہ) کا امتحان دیا اور درجہ سوم میں
کامیاب ہوتے۔ چونکہ وہ ایم اے (فلسفہ) کے واحد کامیاب اسیدوار تھے، اس
یے یونیورسٹی میں ادل قرار پائے اور ناتاک بخش گولد میڈل حاصل کیا۔

۱۲ مئی ۱۸۹۹ء۔ سنجاب یونیورسٹی میں بطور میکلوڈ عربیک ریڈر آپ کا تقرر ہوا
اور مئی ۱۹۰۳ء تک یونیورسٹی اور ٹینیشن کالج میں تحقیق و تصنیف، درس و تدریس اور
اردو مطبوعات کی تنظیم کے فرائض انجام دیتے رہے۔

۱۳ مئی ۱۸۹۹ء۔ عربی زبان کے محقق کی جیشت میں وظیفہ حاصل کر کے اور ٹینیشن کالج
لاہور میں تحقیق کا کام شروع کیا۔

۱۴ فروری ۱۹۰۰ء۔ انجمن حمایت اسلام کے پندھویں سالانہ اجلاس میں مولوی
نذیر احمد کی صدارت میں اپنی نظرم "نازلۃ تہیم" پڑھی جوبہت پند کی گئی۔

The Doctrine of Absolute Unity:
As Expounded By Aljili

یہ مقالہ جس میں ابن عربی اور عبد الکریم الجیلی کے افکار اور ان کے انسان کامل کے نظریے
پر بحث ہے "اندرین اینٹی کیوری" بابت ستمبر ۱۹۰۰ء میں چھپا۔ بعد میں یہی مقالہ ترجمہ و
اضافے کے ساتھ ان کے پی ایچ ڈی کے مقابے میں شامل ہوا۔

۱۵ مئی ۱۹۰۰ء۔ اقبال نے پہلے لیکھروں کی بنیاد پر دوبارہ پی اسی ایل کا امتحان دینا چاہا
لیکن چیف کورٹ کے مرٹر جیس چرٹ جی نے ضابطے کی بنیاد پر ان کی یہ درخواست
معترد کر دی۔

اپریل ۱۹۰۱ء۔ اقبال کی نظم "ہمارہ تخلیق ہوتی اور ماہوار رسالہ "محزن" کے افتتاحی شمارے میں شائع ہوتی۔ آفاق سے بانگ درا کا آغاز بھی اسی نظم سے ہوتا ہے۔ ۱۹۰۱ء۔ آپ نے اسی اے سی (ایکسٹر اسٹنٹ کشنز) کے مقابلے کا امتحان دینا چاہا مگر طبی وجہ کی بناء پر انھیں ناموزوں قرار دے دیا گیا۔

۱۹۰۲ء۔ انہمن حمایت اسلام کے سولھویں اجلاس میں اپنی نظم "یقین" کا خطاب ہلال عید سے پڑھی۔

جنوری ۱۹۰۲ء۔ "محزن" رسالے میں "بچوں کی تعلیم و تربیت" کے عنوان سے نظری مفہوم چھپا۔

۲۳ اگست ۱۹۰۲ء۔ پرنسپل اور ٹینیشن کالج داکٹر سٹر ٹین کی وفات پر منزہ طہین کے نام ایک تعزیتی خط لکھا اس وقت اقبال امریکی یونیورسٹیوں میں داخلے کے کوائف معلوم کرتے نظر آتے ہیں۔

ستمبر ۱۹۰۲ء۔ "زبانِ اردو" کے عنوان سے علامہ کامفون محفون محنن میں چھپا۔

اکتوبر ۱۹۰۲ء۔ علامہ نے اپنی نظم "خیر مقدم" دین و دنیا اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے، کے عنوان سے انہمن حمایت اسلام کے مترھویں سالانہ اجلاس میں پڑھی۔

۱۹۰۲ء۔ "اردو زبان پنجاب میں" کے عنوان سے محفون "محزن" میں چھپا۔

۱۱ اکتوبر ۱۹۰۳ء۔ اپنے ایک دوست مشی سراج الدین (میر مشی رینڈی ڈنسی کشمیر) کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں ۸

"ملٹن کی تعلیم میں کچھ لکھنے کا ارادہ مدت سے ہے اور اب وہ وقت قریب معلوم ہوتا ہے کیوں کہ ان دنوں وقت کا کوئی لخط خالی نہیں جاتا جس میں اس کی فکر نہ ہو۔ پانچ چھ سال سے اس

آرزو کو دل میں پر ورش کر رہا ہوں۔ مگر جتنی کاوش آج کل محسوس ہوتی ہے اس قدر کبھی نہ ہوتی۔ فکر روزگار سے نجات ملتی ہے تو اس کام کو باقاعدہ شروع کروں گا۔"

مئی ۱۹۰۳ء تک وہ یونیورسٹی اور سینٹل کالج میں تحقیق و تصنیف، درس و ندر لیں اور عربی وارد و مطبوعات کی تنظیم کے فرائض سرانجام دیتے رہے۔ ۳ جون ۱۹۰۳ء۔ اقبال متعلق طور پر گورنمنٹ کالج میں اسٹٹٹ پروفیسر مقرر ہوئے۔

۳ جون ۱۹۰۳ء۔ "علم الاقتصاد" نام کی اقبال کی تالیف جس کا مأخذ انگریزی کی مدد اول کتب تھا۔ یہ کتاب اسی سال مکمل ہوتی۔ ۳ جون ۱۹۰۴ء۔ علامہ نے اپنی نظم "فرمادامت" انہیں حمایت اسلام کے اٹھارویں سالانہ اجلاس میں پڑھی۔

اکتوبر ۱۹۰۴ء۔ قومی زندگی کے عنوان سے عالم کا مضمون رسالہ مخزن میں شائع ہوا۔ ۳ جون ۱۹۰۴ء۔ پروفیسر طا مس آزلہ گورنمنٹ کالج کی ملازمت سے بکدش ہو کر انگلستان والپس چلے گئے۔

۳ جون ۱۹۰۴ء۔ اپنے استاد کی انگلستان روانگی کے وقت اقبال کی یورپی یونیورسٹیوں میں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کی خواہش مزید بڑھ گئی۔ جس کا انہما راغبوں نے نظم "ناہ فراق" لکھ کر کیا جس کا ایک شعر ہے۔

کھول دے گا دشت و خست عقدہ تقدیر کو

توڑ کر پھنسوں گا میں پنچاب کی زنجیر کو

۳ جون ۱۹۰۴ء۔ علامہ کی نظری تصنیف "علم الاقتصاد" کا پہلا ایڈیشن چھپا۔ یہ مباحثات کے موضوع پر ہے اور معلومات کے لحاظ سے اردو کے علمی سرمائے میں قابل قدر اضافہ ہے۔

اس کے بارے میں ماہرین اقتصادیات کی راتے ہے کہ یہ جدید معاشیات پر اردو زبان کی پہلی کتاب ہے۔

۲۱۹۰ میں "تصویر درد" کے عنوان سے علامہ نے اپنی نظمِ اجنبی حمایتِ اسلام کے انیسویں سالانہ اجلاس میں پڑھی۔

۲۱۹۰ء:- "ہمارا دلیس" کے عنوان سے نظمِ تخلیق ہوتی اس نظم میں وطنی قومیت کا محدود تصور جھلکتا ہے۔ اس نظم کا عنوان ہے "ہندوستان ہمارا ہندوی ہیں ہم وطن ہے ہندوستان ہمارا بانگ درا" کے وقت اس نظم کا نام "ترانہ ہندوی" رکھا گیا۔

جنوری ۱۹۰۵ء:- شیخ عبد القادر نے مخزن بابت جنوری ۱۹۰۵ء میں اقبال کی ایک نظم بعنوان "سپاس امیر" شائع کی۔

یکم ستمبر ۱۹۰۵ء:- تین سال کی رخصتِ خاصی اور اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے انگلستان جانے کے لیے لاہور سے روانہ ہوتے۔

۲ ستمبر ۱۹۰۵ء:- لاہور سے دلی پہنچے۔

۳ ستمبر ۱۹۰۵ء:- بمبئی پہنچ کر ہٹول میں قیام کی۔

۴ ستمبر ۱۹۰۵ء:- انگلستان کے سفر کے دوران آپ نے ایک خط، جس میں سفر کی رواداد درج تھی "میر وطن" کے نام عدن سے پر ڈاک کیا۔

۸ اکتوبر ۱۹۰۵ء:- خواجہ حسن نظامی کے نام کیمرزح سے خط لکھا، جس میں خواجہ حسن کے ذریعہ شاہ سلیمان چلداری سے تصوف اور وحدت الوجود کے مسائل پر قران مجید کے حوالے دریافت کیے گئے تھے۔

۹ نومبر ۱۹۰۵ء:- لینکلن ان لندن میں بارائٹ لار کے لیے اپنا نام جسٹرڈ کروایا۔

۲۵ نومبر ۱۹۰۵ء:- ایک اور خط جو کیمرزح پہنچ کر علامہ نے "میر وطن" کے نام دیا۔

اگست، ستمبر ۱۹۰۴ء۔ شیخ عبدالقدار راد مشیر حسین قد داؤ کے ہمراہ دارالخلافہ استنبول گئے اور داپسی پر سفر نامہ "مقام خلافت" بھی لکھا۔

ماہج ۱۹۰۵ء۔ سفر لورپ کے بعد جو انقلاب اقبال کے احساس میں پیدا ہو چکا تھا اس قلبی واردات کا انہمار اس سفر کے ذریعے کیا۔

میں ظلت شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کاروں کو
شروفشاں ہو گی آہ میری، نفس میرا شعلہ بار ہو گا
اسی طرح مندرجہ ذیل اشعار بھی اقبال نے اسی ماہ تحریر کیے ہے
سنا دیا گوشِ منتظر کو جہاز کی خامشی نے آخر
جو عہد صحرا یوں سے باندھا گیا تھا پھر استوار ہو گا
نخل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو والٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدیموں سے میں نے وہ شیر پھر ہو شیار ہو گا

مسی ۱۹۰۵ء۔ اقبال کو ایران میں ما بعد الطبیعتیات کا ارتقاء، Development

پر کمپرچر یونیورسٹی کی طرف سے ریسٹر
سٹریفیکٹ دیا گیا یہ مقالہ اقبال نے پروفیسر میک ٹیگرٹ کی رہنمائی میں تیار کیا۔

جولائی ۱۹۰۶ء۔ تیسرے سفٹے میں اقبال "برمنی" کے ہائیڈل برگ اور میونخ میں چند ماہ جرمن زبان اور فلسفہ کا مطالعہ جاری رکھا میونخ یونیورسٹی میں مقالہ پیش کیا اور زبانی امتحان دیا۔

نومبر ۱۹۰۶ء۔ پی ایچ ڈسی کی سند میونخ یونیورسٹی سے عاصل کی۔

۲۲ جنوری ۱۹۰۸ء۔ گورنمنٹ کالج لاہور کی ملازمت ترک کرنے کا فیصلہ کیا اور استعفا بھیج دیا۔

۱۰ افروری ۱۹۰۸ء۔ خواجہ حسن نظامی کے نام لندن میں خط لکھا جس میں اقبال؟

نے اسلامی تہذیب و تمدن پر اپنے چند سلسلہ وار سچروں کی تفصیل بیان کی۔
۶ جولائی ۱۹۰۸ء:- بار ایٹ لار کی تکمیل کے بعد بیرسٹری کی سند بھی حاصل کی اور
اسی دوران میں چند ماہ یونیورسٹی کالج لندن میں پروفیسر آر نیلہ کی رخصت کے موقع پر ان
کی جگہ عربی پڑھانے پر مأمور ہوئے۔

۷ جولائی ۱۹۰۸ء:- شام کو انگلستان سے لاہور واپس پہنچے۔

۸ جولائی ۱۹۰۸ء:- والدین کی قدم بوسی کے لیے سیالکوٹ چلے گئے۔

۹ اکتوبر ۱۹۰۸ء:- چیف کورٹ نے وکالت کے لیے اقبالؒ کی درخواست منظور
کر لی اور بطور وکیل چیف کورٹ انہوں نے لاہور میں پریکٹس شروع کر دی۔

۱۰ اکتوبر ۱۹۰۸ء:- اقبال کا پی ایچ ڈی کا مقالہ "لوازک لکپنی" نے لندن سے شائع کی
یہ اقبال کی دوسری مطبوعہ تصنیف ہے جو انگریزی میں ہے۔

یکم ستمبر ۱۹۰۹ء:- گورنمنٹ کالج لاہور کے پروفیسر فاسفہ باٹ جہنر کی وفات،
چونکہ شروع میں اقبالؒ کو علی گڑھ کالج میں فلسفہ کی پروفیسری اور گورنمنٹ کالج لاہور میں
تاریخ کی پروفیسری کی پیش کشیں ہوتی تھیں۔ مگر انہوں نے وکالت کے آزاد پیشے کو ملازت
پر ترجیح دی مگر پروفیسر جہنر کی وفات سے جو خلاصہ پیدا ہو گیا تھا اُسے پُر کرنے کے لیے
اقبال کو آمادہ کر لیا گیا اور ۳ دسمبر ۱۹۰۹ء تک آپ وکالت کے ساتھ ساتھ یہ خدمت
بھی انجام دیتے رہے۔

دسمبر ۱۹۰۹ء:- *Islam As a Moral and Political Ideal*

کے عنوان سے اقبال کا ایک مقالہ ہندوستان روپیو جو لاتی دسمبر میں چھپا۔
ماہش ۱۹۱۰ء:- اقبال پہلی مرتبہ حیدر آباد دکن گئے۔

اپریل ۱۹۱۰ء:- اقبال نے اس زمانے میں (اپریل تا چند ماہ بعد) بیاض کے طور پر
کے عنوان سے اپنے ذہنی تاثرات انگریزی میں رقم "Stray Reflections"

کیے جوان کے ذہنی اور تفکر کے مطابعے کے لحاظ سے بہت اہم ہیں۔

دسمبر ۱۹۱۰ء۔ علی گڑھ جا کر ایک لیکچر دیا جس کا عنوان تھا:

Islam As a Social and Political Ideal

۱۹۱۰ء: کے عنوان سے علارڈ کا نظری مضمون
Political thought in Islam

ہندوستان ریولویشن چھپا۔

۱۹۱۰ء۔ اقبال نے ذاتی تاثرات پر مبنی ایک ڈاٹسی انگریزی میں لکھنی شروع کی جو چند ماہ تک جاری رہی اور پھر کبھی نہ لکھی گئی۔

اپریل ۱۹۱۱ء:- "شکوہ" انگریز حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں پڑھی گئی۔

۱۹۱۱ء:- اندر ورن موجی دروازہ کے ایک کشیری خاندان کی ایک دو شیزوں سے اقبال کا دوسرا نکاح ہوا۔ لیکن ابھی رخصتی نہ ہوتی تھی کہ بعض غلط فہیماں پیدا کر دی گئیں اور یہ معاملہ دو تین سال تک التوا میں پڑا رہا۔

۱۹۱۱ء:- "اسرارِ خودی" کا آغاز (بیگم علیہ فیضی کے نام ایک خط میں اقبال نے اس کی شانِ نزول یہ بتاتی ہے کہ قبلہ والد صاحب نے فرمائش کی ہے کہ حضرت ابو علی قلندر رحمۃ اللہ علیہ کی شنوی کی طرز پر ایک فارسی شنوی لکھوں اس راہ کی مشکلات کے باوجود دیں نے کام شروع کر دیا ہے۔)

۱۴ اپریل ۱۹۱۲ء:- "شمع و شمع" نظم انگریز حمایت اسلام کے جلسے میں سناتی گئی۔

جون ۱۹۱۲ء:- نظم "مسلم" تخلیق ہوتی۔

۱۹۱۲ء:- اقبال کا تیسرا نکاح لدھیانہ کے نو لکھا خاندان کی ایک خاتون سے ہوا۔

۱۹۱۲ء:- "جواب شکوہ" باغ بیرون موجی دروازہ کے ایک جلسہ عام میں

سنایا گیا۔

۱۹۱۲ء:- "عند لیب جہاز کی نذر" (حضرت رسالت پناہی میں) شاہی مسجد لاہور کے

ایک جلسے میں پڑھی گئی۔

۱۹۱۲ء "گورستان شاہی" حزاشوال، فاطمہ بنت عبد اللہ "معاصرہ اور نہ" اور "نوید صحیح" اسی برس لکھی گئیں۔

۱۹۱۳ء۔ دوسری منکو خاتون کے پارے میں پیدا کردہ غلط فہمی دور ہو گئی اور یہ بیوی بھی اقبال کے گھر آگئی۔

ماہر ح ۱۹۱۴ء۔ ہمارا جگہ کشن پرشاد شاد کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں، "فارسی مثنوی کے اشعار ساتھ ساتھ ہو رہے ہیں میں اس مثنوی کو اپنی زندگی کا مقصد تصور کرتا ہوں میں مر جاؤں گا یہ زندہ رہنے والی چیز ہے۔"

جولائی ۱۹۱۴ء۔ مولانا غلام قادر گراجی کے نام ایک خط لکھا جس میں آپ فرماتے ہیں کہ،

"گذشتہ سال ایک فارسی مثنوی لکھنی شروع کی تھی۔ سہوڑ ختم نہیں ہوتی، اس کے اختتام کی امید بھی نہیں۔ خیالات کے اعتبار سے مشرقی و مغربی لطربھر میں یہ مثنوی بالکل نستی ہے۔"

نومبر ۱۹۱۴ء۔ اقبال[ؒ] کی والدہ ماجدہ رضا تے الہی سے انسقال کر گئی۔

نومبر ۱۹۱۴ء۔ ہمارا جگہ کشن پرشاد شاد کے نام ایک خط میں مثنوی کے اختتام کی اطلاع دی گئی۔ باں فارسی مثنوی ختم ہو گئی ہے مطمئن ہو جاؤں تو اس کے چھپوانے کی فکر کروں۔

۱۹۱۵ء۔ "اسرار خودی" کا بیشتر حصہ لکھا جا چکا تھا اسی سال انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں زیر تالیف مثنوی کے بعض مقامات پڑھ کر سناتے۔

۱۸ جنوری ۱۹۱۵ء۔ مولانا غلام قادر گراجی کو ایک خط میں مثنوی "اسرار خودی" کے مکمل ہونے کی اطلاع دیتے ہیں۔

۶ فروری ۱۹۱۵ء۔ خواجه حسن نظامی کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ :

”آپ کی سرکار سے جو خطاب مجھے عطا ہوا ہے اس کا شکریہ
لیکن وہ مشنوی جس میں خود ہی کی حقیقت و استحکام پر بحث
ہے اب تقریباً تیار ہے اور پریس جانے کو ہے اس
کے لیے بھی کوئی ساتھ تجویز فرمائیے، شیخ عبد القادر
صاحب نے اس کے نام اسرارِ حیات، پیامِ سروش
پیام نوا اور آئین نوجویز کیے ہیں۔“

ستمبر ۱۹۱۵ء۔ مختلف اجابت کے مشورے کے بعد آخر اس کا نام ”اسرارِ خودی“
ٹے پایا اور ستمبر کے دوسرے ہفتے میں مشنوی اسرارِ خودی چھپ کر تیار ہو گئی۔

۷ اکتوبر ۱۹۱۵ء۔ آپ کی دختر معراج بیگم رحلت فرمائیں۔

۸ اکتوبر ۱۹۱۵ء۔ ”اسرارِ خودی“ کے تخلیقی محرک کے سلسلہ میں اقبال اکابر
آبادی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں :

”ذہب بغیر قوت کے محض ایک فلسفہ ہے یہ نہایت صبح
متدر ہے اور حقیقت میں مشنوی لکھنے کے لیے یہی خیال
محرك ہوا۔ میں گر شتہ دس سال سے اسی پیج و تاب میں
ہوں۔“

۱۵ جنوری ۱۹۱۴ء۔ ”اسرارِ خودی اور تصوف“ کے عنوان سے علامہ کا ایک
مضمون ”وکیل“ امر تسریں شائع ہوا۔ جس میں اقبال نے خودی کے بارے میں
اپنا نقطہ نظر اور تصوف کے متے پر اپنے موقف کی وضاحت کی۔

۹ فروری ۱۹۱۶ء۔ اسی سلسلہ کا ایک مضمون ”سر اسرارِ خودی“ کے عنوان سے
وکیل ہی میں شائع ہوا۔

۱۳۔ اپریل ۱۹۱۴ء۔ ہمارا جگہ کشن پرشاد کے نام ایک خط میں "اسرار خودی" کے نزول کے بارے میں اقبال ہنے اپنی ذہنی کیفیت کا نقشہ پیش کیا۔

۱۴۔ جون ۱۹۱۴ء۔ ایک اور مضمون لعنوان "علم ظاہر و علم باطن" سے کچھ عنوان سے دیکھ امر تسلیم شائع ہوا۔

۱۵۔ دسمبر ۱۹۱۴ء۔ "تصوف وجود یہ" کے عنوان سے علامہ کا ایک اور مضمون دیکھ امر تسلیم شائع ہوا۔ جو پچھے مضمایں کے سلسلے ہی کی ایک کڑھی تھا۔

۱۶۔ "اسرار خودی" کی تکمیل کے بعد "رموز بے خودی" کی تخلیق کا سلسلہ جامد ہی ہو چکا تھا۔

۱۷۔ مارچ ۱۹۱۵ء۔ نیاز الدین خان کے نام ایک خط تحریر کیا جس میں لکھا کر مشنوی کا دوسرا حصہ جس بجا نام "رموز بے خودی" ہو گا انشاء اللہ اس سال کے ختم ہونے سے پیشتر ختم ہو جاتے گا۔

۱۸۔ جون ۱۹۱۵ء۔ نیاز الدین کے نام ایک خط میں علامہ نے لکھا کہ میں تو اپنی طرف سے مشنوی ختم کر چکا تھا مگر معلوم ہوا کہ ابھی ختم نہیں ہوتی۔

۱۹۔ جولائی ۱۹۱۵ء۔ مولانا غلام قادر گرامی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں کہ دوسرا حصہ قریب الاختتام ہے مگر تیسرا حصہ ذہن میں آ رہا ہے اور مضمایں دریا کی طرح اُٹے چلے آ رہے ہیں۔ اور جیران ہوں کہ کس کس کو نوٹ کروں۔ اس حصہ کا مضمون ہو گا: "حیاتِ مستقبلہ اسلامیہ" یعنی قرآن شریف سے مسلمانوں کی آئندہ تاریخ پر کیا روشنی پڑتی ہے۔

۲۰۔ نومبر ۱۹۱۵ء۔ نیاز الدین خان کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ انشاء اللہ دوسرا حصہ اس سال سے پہلے ختم ہو جاتے گا صرف چند اشعار کی کسر باتی ہے۔

۲۱۔ نومبر ۱۹۱۵ء۔ مشنوی "رموز بے خودی" کی تکمیل کی اطلاع اپنے ایک خط میں

نیاز الدین خان کو دیتے ہیں۔

۲۷ نومبر ۱۹۱۶ء۔ نیاز الدین خان کو اس امر کی اطلاع بذریعہ خط کرتے ہیں کہ
مشنوی کل سنسر کے محلے سے والپس آگئی ہے افسر اللہ آج کا تب کے حوالے کی
جائے گی۔

اپریل ۱۹۱۸ء۔ "رموزِ بے خودی" چھپ کر منظر عام پر آگئی۔

نومبر ۱۹۱۸ء۔ پہلی جنگ عظیم ختم ہوتی۔ جرمی اور اس کے حلیف (ترکی وغیرہ)
شکست سے دوچار ہوتے۔ عثمانی سلطنت کی شکست و ریخت کے ساتھ خلافت کا
نشان خطرے میں پڑا گیا اس بیجان انگلز دور میں اقبال اسرار و رموز کی تخلیق کے بعد
گوتے کے مغربی دیوان کے جواب میں "پیام مشرق" لکھنے میں معروف رہے۔
۱۰ اکتوبر ۱۹۱۹ء۔ سید سیمان ندوی کے نام ایک خط میں علی زندگی کی کشاکش
اور تکمیل فن کی دشواریوں کا مذکورہ کیا۔

۱۹۲۰ء۔ پروفیسر نکلسن نے اسرار خودی کا ترجیح کیا جو اسی سال شائع ہوا۔

۱۹۲۱ء۔ ایک خط بنا م وحید احمد دریہ "نقیب" بدایوں کے نام تحریر کیا ہے جس
میں سفر یورپ کے باہرے میں لکھا کر اب میرے خیال میں انقلاب عظیم پیدا ہو گی
ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب و ہوانے مجھے مسلمان بنادیا۔

۱۹ اپریل ۱۹۲۲ء۔ نظم "خضر راہ" انجمن حایت اسلام کے سالانہ جلسے میں

پیش کی۔

اگست ۱۹۲۲ء۔ ترکوں نے مصطفیٰ کمال پاشا کی قیادت میں یونانیوں کو شکست
فاثدے کر سخنا اور استنبول پر قبضہ کر لیا اس سے متاثر ہو کر اقبال نے نظم "طلوع
اسلام" لکھی۔

۱۹۲۲ء۔ سال کے آخر میں اقبال اثار کی سے میکلوڈ روڈ پر ایک کرایہ کو بھی

میں منتقل ہو گے۔

یکم جنوری ۱۹۲۳ء۔ سالِ نو کے موقع پر اقبال کی علمی و ادبی خدمات کے اعتراف کے طور پر حکومت نے اخیس "سر" کے خطاب سے نوازا۔
۲۱ مارچ ۱۹۲۳ء۔ نظم "طوعِ اسلام" انہن حایتِ اسلام کے سالانہ جلسے میں پیش کی گئی۔

اپریل ۱۹۲۳ء۔ "پیامِ مشرق" شائع ہو گئی۔

مارچ ۱۹۲۳ء۔ "پیامِ مشرق" کا دوسرا ایڈیشن اضافوں کے ساتھ شائع ہوا۔
ستمبر ۱۹۲۳ء۔ اردو کلام کا پہلا مجموعہ "بانگ درا" شائع ہوا۔
۵ اکتوبر ۱۹۲۳ء۔ اقبال کی لاہور والی اہمیت کے ہاں جاوید اقبال کی ولادت ہوتی۔
۲۱ اکتوبر ۱۹۲۳ء۔ لدھیانہ والی بیوی زہکی میں انتقال کر گئی۔
۱۹۲۴ء۔ اقبال کو بورڈ پالنے کا شوق تھا جو بھپن سے لے کر اب تک چلا آ رہا تھا مگر اس برس اقبال نے اس شوق کو خیر باد کہہ دیا۔

۲۳ نومبر ۱۹۲۴ء۔ اقبال حلقة لاہور سے صوبائی مجلس قانون ساز کے تین سال کے بیے رکن منتخب ہوتے۔

۱۹۲۴ء۔ وفات پروفیسر ای۔ جی۔ براؤن۔ اقبال کے لندن کے قیام کے دوران پروفیسر براؤن کے ساتھ بڑے دوستانہ روایط ہو گئے تھے۔

۵ مارچ ۱۹۲۷ء۔ اقبال نے بحث ۲۷-۱۹۲۸ء پر پنجاب میں بھیلو کو نسل میں تقریب کی۔

۱۰ مارچ ۱۹۲۷ء۔ اقبال نے گورنمنٹ کے مکمل تعلیم کے لیے مطالبه میں تحفظ کی تحریک پر تقریب کی جو پنجاب میں بھیلو کو نسل میں کی گئی۔

یکم مئی ۱۹۲۷ء۔ لاہور میں پنجاب، صوبائی مسلم بیگ کا اجلاس منعقد ہوا جس میں

سر محمد شفیع نے تجاویز دہلی اور ان پر ہندوؤں کے رد عمل پر تقریر کی۔ اس کے بعد علامہ اقبال نے ایک قرارداد پیش کی۔ جس میں انھوں نے کہا کہ میں پہلا ہندوستانی ہوں جس نے ہندو مسلم اتحاد کی اہمیت و ضرورت کا احساس کیا اور میری ہمیشہ سے آرزو ہے کہ اتحاد متعلق ہمیشہ اختیار کرے۔ لیکن حالات مخلوط طریق انتخاب کے لیے موزوں نہیں ہیں۔

۱۸ جولائی ۱۹۲۰ء۔ اقبال نے فرقہ وارانہ فسادات پر تحریک التوارکے سند میں تقریر کی جو پنجاب یونیورسٹی کو نسل میں کی گئی۔

۱۹ جولائی ۱۹۲۰ء۔ اقبال نے ملازمتوں کو مقابلے کے امتحان سے پُر کرنے سے متعلق ریزولوشن پر تقریر کی۔ یہ تقریر بھی پنجاب یونیورسٹی کو نسل میں کی گئی۔ قرارداد جو سردار اجل سنگھ نے پیش کی اس کے الفاظ یہ تھے،

”یہ کو نسل گورنمنٹ سے سفارش کرتی ہے کہ آئندہ تمام محکموں میں سرکاری ملازمتوں کو جہاں تک ممکن ہو مقابلے کے امتحان سے پُر کیا جائے اور جہاں ممکن نہ ہو اور انتخاب ضروری سمجھا جاتے تو سب سے مستند ایدوار کو بلا لحاظ قوم و مذہب اور رنگ منتخب کیا جاتے۔“

۲۰ نومبر ۱۹۲۰ء۔ حکومت برطانیہ نے سامن کیشن مقرر کرنے کا اعلان کر دیا۔

۲۱ نومبر ۱۹۲۰ء۔ علامہ نے ایک بیان دیا جس میں آپ نے کہا کہ کیشن میں کسی ہندوستانی کا نہ ہونا، نیچر متوقع، مایوس گئن اور تکلیف دہ ہے۔ ایک ایسے کیشن میں جو ملک کے دستور اساسی کا فیصلہ کرنے والا ہے اس میں کسی ہندوستانی کا نہ ہونا بہت بڑی غلطی ہے۔

۲۲ نومبر ۱۹۲۰ء۔ سال اشاعت ”زبورِ عجم“ (مسکلشن راز جدید و بندگی نامہ)

۲۲ فروری ۱۹۲۸ء۔ طب لیونانی اور آرلیو ویدک کے ریزولوشن پر تقریر جو پنجاب لیجسٹیک کونسل میں کی گئی۔

۲۳ فروری ۱۹۲۸ء۔ انٹھم ٹیکس کے اصولوں کو محاصل اراضی پر عاید کرنے کے لیے ریزولوشن پر تقریر جو پنجاب لیجسٹیک کونسل میں کی گئی۔

۲۴ جون ۱۹۲۸ء۔ آل انڈیا مسلم لیگ کے عہدے معتمدیت سے استعفی۔

۲۵ نومبر ۱۹۲۸ء۔ مسلم لیگ کا ایک وفد سر محمد شفیع کی قیادت میں ساتھن کلیشن کے سامنے پیش ہوا۔ اس میں علامہ اقبال بھی شریک تھے۔

۲۹ دسمبر ۱۹۲۸ء۔ دہلی میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کا انعقاد عمل میں آیا۔ مسلم کانفرنس کے منتظرین میں علامہ اقبال بھی تھے۔ علامہ نے بھی آل پارٹیز مسلم کانفرنس سے خطاب فرمایا جس میں مسلمانوں کو علیحدہ پولٹیکل پر وکرام بنانے کا مشورہ دیا۔

جنوری ۱۹۲۹ء۔ پہلے سفہتے میں اقبال نے مدرس جاکر "رمی کنفرنٹ کشن آف ریلیجس تھاٹ ان اسلام۔ (ٹکلیس جدیدالہیات اسلامیہ) کے سلے میں تین لیکھر دیے اور واپسی پر بیگلور اور میسور میں ایک ایک اور حیدر آباد میں مدرس دا لے تینوں لیکھر دیے۔

۳۰ مارچ ۱۹۲۹ء۔ اقبال کی بحث ۰۳۔ پر تقریر جو پنجاب لیجسٹیک کونسل میں کی۔

نومبر ۱۹۲۹ء۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں تین لیکھر دیے۔

۱۹۲۹ء۔ سر زکا پٹم میں سلطان ٹیپو شہید کے مزار کی زیارت کی۔

۱۹۲۹ء۔ سال و نت سولہ سید میر حسن۔ آپ اقبال کے ہمراں استادوں میں تھے اور آپ کو سکوہت کی طرف سے شمس العلما کا خطاب عطا ہوا۔

۷ مارچ ۱۹۳۰ء۔ بحث ۰۳۔ پر اقبال کی تقریر جو پنجاب لیجسٹیک کونسل میں کی۔

۲۰ جولائی ۱۹۳۱ء۔ سرفراں نیگ ہبند کے نام خط جو رسول اینہ ملٹری گزٹ میں شائع ہوا۔

۲۱ نومبر ۱۹۳۱ء۔ علامہ اقبال نے لاہور کے مسلم اکابر کا ایک اجلاس برکت علی اسلامیہ ہال میں بلا یا جس میں انھوں نے شمالی ہند کے مسلمانوں کی خاص کافرنیس کے العقاد پر زور دیا۔

۲۲ دسمبر ۱۹۳۱ء۔ مسلم بیگ کے سالانہ اجلاس میں منعقدہ الہ آباد میں اقبال نے اپنا تاریخی خطبہ ارشاد فرمایا اور جس میں مسلم قومیت کا جائزہ لیتے ہوئے انھوں نے شمال مغربی ہند میں ایک اسلامی ریاست کے قیام کا تخيیل پیش کی۔

۲۳۔ چھ لیکھروں کا مجموعہ شائع ہوا۔

۲۴ ستمبر ۱۹۳۱ء۔ دوسری گول میز کافرنیس منعقدہ لندن میں شرکت کے لیے لاہور سے روانہ ہوتے۔

۲۵ ستمبر ۱۹۳۱ء۔ دوسری گول میز کافرنیس کے لیے لندن پہنچے۔

۲۶ اکتوبر ۱۹۳۱ء۔ دوسری گول میز کافرنیس میں شریک ہوتے۔

۲۷ نومبر ۱۹۳۱ء۔ لندن میں مسلمانوں کے اس وفد سے اگر ہو گئے جو دوسری گول میز کافرنیس میں کپ کے ہمراہ شریک تھے۔

۲۸ نومبر ۱۹۳۱ء۔ غلام رسول حمر کے ہمراہ والپی کا سفر شروع ہوا۔

۲۹ نومبر ۱۹۳۱ء۔ روم (اٹلی) پہنچے، امیر امان اللہ خان (سابق شاہ افغانستان) اور اٹلی کے آمر میسولینی سے ملاقاتیں کیں اور اطاہلوی اکٹڈی میں ایک لیکھ بھی دیا۔

۳۰ نومبر ۱۹۳۱ء۔ اٹلی سے روانہ ہوتے۔

۳۱ دسمبر ۱۹۳۱ء۔ اسکندریہ (مصر) پہنچے۔ مصری رہنماؤں اور جمیعت شبان مسلمین کے کارکنوں نے آپ کا استقبال کیا۔ اسی روز شام کو قاہرہ پہنچے اور ۵ دسمبر تک مختلف

انجمنوں میں شرکیں ہوئے اور مصری اکابر سے بھی ملاعائیں کیں۔

۴ دسمبر ۱۹۳۱ء:- بذریعہ طریقہ قاہرہ سے بیت المقدس پہنچے۔ جہاں مفتی انعام امین الحسنی اور دیگر فلسطینی زعمانے استقبال کیا۔

۷ دسمبر ۱۹۳۱ء:- موتمر عالم اسلامی کے اجلاس میں شرکیں ہوتے۔

۱۷ دسمبر ۱۹۳۱ء:- موتمر عالم اسلامی کے اجلاس میں الوداعی تقریر کی۔

۱۵ دسمبر ۱۹۳۱ء:- بیت المقدس سے واپسی کا سفر شروع ہوا۔

۳۲ دسمبر ۱۹۳۱ء:- لاہور پہنچے۔

۳۱ دسمبر ۱۹۳۱ء:- "جادید نامہ" مکمل ہوتی۔

یکم جنوری ۱۹۳۲ء:- کل دنیا مسلم کانفرنس کے تاثرات کے متعلق اقبال کا بیان جو یکم جنوری کو شائع ہوا۔

فردوسی ۱۹۳۲ء:- "جادید نامہ" شائع ہو گئی۔

۶ مارٹ ۱۹۳۲ء:- اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ نے لاہور میں یوم اقبال نامیا۔

جس کے دو اجلاس ہوتے۔ دعوت استقبالیہ میں اقبال خود شرکیں ہوتے۔

۲۱ مارٹ ۱۹۳۲ء:- آل انڈیا مسلم کانفرنس کے اجلاس منعقدہ لاہور میں اقبال نے سدارتی خطبہ پیش کرتے ہوئے گول میز کانفرنس کی تفصیلات بیان کیں۔ اور اسلامیان ہند کو درپیشی سیاسی مسائل کا جائزہ للتے ہوئے مستقبل قریب کے امکانات پر روشنی دی۔

۵ جون ۱۹۳۲ء:- انڈین فرنچائز کی کمیٹی کی رپورٹ کے متعلق اقبال کا بیان شائع ہوا۔

۶ جولائی ۱۹۳۲ء:- آل انڈیا مسلم کانفرنس کی مجلس انتظامیہ کا اجلاس ملتوی ہونے پر قابل کا دوسرا بیان شائع ہوا۔

۲۵ جولائی ۱۹۳۲ء:- سکھ مطالبات کے متعلق اقبال کا بیان شائع ہوا۔

۲۲، اگست ۱۹۳۲ء۔ سر جو گندر سلگھ کی سکھ مسلم نسائی پر گفت و شنید کی تجویز کے متعلق اقبال کا بیان شائع ہوا۔

۱۰، اگست ۱۹۳۲ء۔ سکھ مسلم مسئلہ پر گفت و شنید کے متعلق آل انڈیا مسلم ہائیکورٹ کی قرارداد کی توضیح میں اقبال کا بیان شائع ہوا۔

۲۳، اگست ۱۹۳۲ء۔ فرقہ وارانہ فیصلہ کے متعلق بیان جو ۲۲ اگست کو شائع ہوا۔

۸، اکتوبر ۱۹۳۲ء۔ قوم پرست مسلم لیڈروں کی لکھنؤ ہائیکورٹ کے متعلق اقبال کا بیان جو ۸ اکتوبر کو شائع ہوا۔

۷، اکتوبر ۱۹۳۲ء۔ اقبال تیسرا گول میز ہائیکورٹ میں شرکت کے لیے لاہور سے انکلت روانہ ہوتے۔

۷، اکتوبر ۱۹۳۲ء۔ لکھنؤ ہائیکورٹ میں منظور شدہ قرارداد کے متعلق اقبال کا بیان شائع ہوا۔

۲۰، دسمبر ۱۹۳۲ء۔ لندن میں تیسرا گول میز ہائیکورٹ میں شرکت کے بعد اقبال لندن سے فرانس روانہ ہوتے۔

۲۱، دسمبر ۱۹۳۲ء۔ لندن سے فرانسیسی فلسفی ہنری برگسٹ سے ملاقات کی۔

جنوری ۱۹۳۳ء۔ تین ہفتوں کے لیے اپین کی سیاحت کو روانہ ہوتے وہاں پہنچ کر قرطبه، غرناطہ، شبیہ، میدرڈ اور دوسرے شہروں میں تاریخی آثار کو دیکھا۔ مسجد قرطبه میں نفل پڑھے۔ ہسپانیہ میں قدیم اسلامی آثار خصوصاً مسجد قرطبه کو دیکھ کر بہت تاثر ہوتے۔

اس کے علاوہ میڈرڈ یونیورسٹی میں انہوں نے Spain and Intellectual World of Islam کے موضوع پر سچھر دیا جو بہت سراہا گی۔

۲۴ جنوری ۱۹۳۳ء۔ اپین سے واپس پیرس پہنچے۔

۱۰ فروری ۱۹۳۲ء۔ وینس سے بیئی کے لیے جہاز پر سوار ہوتے۔

- ۲۲ فروری ۱۹۳۳ء۔ بمبئی پہنچے۔
- ۲۳ فروری ۱۹۳۳ء۔ بمبئی سے لاہور کے لیے روانہ ہوئے۔
- ۲۴ فروری ۱۹۳۳ء۔ لاہور مراجعت فرماتی۔
- ۲۵ فروری ۱۹۳۳ء۔ گول میز کانفرنس کے نتیجہ میں بننے والے آئین کے متعلق بیان شائع ہوا۔
- ۲۶ فروری ۱۹۳۳ء۔ یورپ کے حالات کے بارے میں اقبال کا بیان شائع ہوا۔
- یکم مارچ ۱۹۳۳ء۔ اسلامک ریسچ اسٹیڈیوٹ نے اقبال کے اعزاز میں استقبال دیا۔
- ۲۰ مارچ ۱۹۳۳ء۔ قرطاسِ ابیض میں مرتب کیے ہوئے آئین کے متعلق اقبال کا بیان شائع ہوا۔
- ۲۱ مارچ ۱۹۳۳ء۔ تیرے ہفتے میں اقبال نے جامعہ ملیہ دہلی میں جا کر غاذی رتوں پاشا کے دو خطبات میں صدارتی فرائض انجام دیے۔
- ۲۲ مئی ۱۹۳۳ء۔ چینی ترکستان میں بغاوت کے متعلق اقبال کا بیان شائع ہوا۔
- ۲۳ جون ۱۹۳۳ء۔ ریاست کشمیر میں فسادات کے متعلق اقبال کا بیان شائع ہوا۔
- ۲۴ جون ۱۹۳۳ء۔ آل انڈیا کشمیر کمیٹی کی صدارت سے مستعفی ہونے کے متعلق اقبال کا بیان شائع ہوا۔
- ۲۵ جولائی ۱۹۳۳ء۔ پنجاب کے فرقہ وارانہ فیصلہ کے متعلق اقبال کا بیان شائع ہوا۔
- ۲۶ اگست ۱۹۳۳ء۔ کشمیر میں انتظامی اصلاحات کے متعلق اقبال کا بیان شائع ہوا۔
- ۲۷ ستمبر ۱۹۳۳ء۔ کونسل آف سٹیٹ میں سرفصل حسین کے اتحادِ ممالکِ اسلامیہ سے متعلق بیان کی وضاحت میں اقبال کا ایک بیان شائع ہوا۔
- ۲۸ اکتوبر ۱۹۳۳ء۔ تحریک کشمیر کی صدارت کی پیش کش نامنظور کرنے کے متعلق بیان دیا۔

۱۹ اکتوبر ۱۹۳۲ء۔ مجوزہ افغان یونیورسٹی کے متعلق بیان شائع ہوا۔

۲۱ اکتوبر ۱۹۳۲ء۔ اقبال، سر اس مسعود اور سید سیمان ندوی کے ہمراہ افغانستان روانہ ہوتے۔ محمد نادر شاہ نے انھیں تعلیمی مسائل میں مشورے کے لیے بلا یا تھا افغانستان میں آپ نے مختلف مقامات کی سیر کی۔ حکیم سنائی، سلطان محمود غزنوی اور دوسرے بزرگوں کے مزارات کی زیارت کی اور قندھار، کوئٹہ کے راستے واپسی ہوتی۔
یکم اکتوبر ۱۹۳۲ء۔ حکیم سنائی کے مزار پر نظم "افکار پریشان" تخلیق ہوتی۔
۲ نومبر ۱۹۳۲ء۔ افغانستان سے اپنے دونوں ساتھیوں کے ہمراہ وطن روانگی ہوتی۔

۳ دسمبر ۱۹۳۲ء۔ پنجاب یونیورسٹی نے آپ کو ڈی لٹ کی اعزازی ڈگری دی۔

۴ دسمبر ۱۹۳۲ء۔ گول میز کانفرنس میں مسلم مندوین کے رویتے کی وضاحت میں علامہ کا ایک بیان شائع ہوا۔

جنوری ۱۹۳۳ء۔ شروع میں اقبال انفلو انزا میں بیتلہ ہوتے اور اس کے بعد گلے کی تکلیف اور دھے کی کیفیت نے متعلق عارضے کی صورت اختیار کر لی۔ مگر یہاں کی حالت بھی معمول کے کاروباری، تصنیفی اور تخلیقی کام اور مجلس آراء کا سند جا رہی رہا۔ مگر گلاب بیٹھ جانے کی وجہ سے مقدمات کی پیروی کا سند بند ہو گی۔

۱۹۳۳ء۔ اقبال کے خطبات "تشکیل جدید الیات اسلامیہ" کا آکسفورڈ ایڈیشن چھپا اور آکسفورڈ یونیورسٹی نے انھیں رو طوس یکھر ز کے لیے دعوت دی جن کا موضوع "زبان و مکان فلسفہ اسلام کی تاریخ میں قرار پایا۔

۱۹ جون ۱۹۳۳ء۔ فرقہ وارانہ فیصلے کے متعلق کانگریس کے نظریہ کی وضاحت میں علامہ کا بیان شائع ہوا۔

نومبر ۱۹۳۳ء۔ میور ڈپ جاوید منزیل کی تعمیر اقبال کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد کی

نگرانی میں شروع ہوتی۔

دسمبر ۱۹۳۲ء۔ مسلم نیویورکی علی گڑھ نے اقبال کو ڈسٹریکٹ کی اعزازی
ڈگری دی۔

۱۹۳۲ء۔ سال اشاعت "شنوی مسافر"

۱۹۳۲ء۔ "بال جبریل" (اردو مجموعہ) مرتب ہوا۔

جنوری ۱۹۳۵ء۔ "بال جبریل" شائع ہو گئی۔

۳۰ جنوری ۱۹۳۵ء۔ جامعہ ملیہ دہلی میں نامور ترک خاتون خالدہ ادیب خانم کے
ایک سیکھی صدارت کی۔

۳۱ جنوری ۱۹۳۵ء۔ ایک چینے کے لیے اقبال بھوپال پہنچے گے جہاں ان
کے گلے کا علاج بذریعہ بر ق شعاع ہوتا رہا۔

۹ مارچ ۱۹۳۵ء۔ "اسلام اور قومیت پر مولانا حسین احمد کے بیان کا جواب
روزنامہ "احسان" لاہور میں شائع ہوا۔

ستی ۱۹۳۵ء۔ تیسرا ہفتہ میں اقبال "جاوید منزل" میں آگے یہاں اقامت
اخیار کرنے کے تین روز بعد ان کی اہلیہ (جاوید اقبال کی والدہ) رحلت فرمائیں۔

۳۰ ستمبر ۱۹۳۵ء۔ اقبال کو اطلاع ملی کہ والی بھوپال نواب سریدھی اللہ خان نے
تاجیات اقبال کے لیے پانچ سوروپے ماہوار مقرر کر دیا ہے۔

۱۴ جولائی ۱۹۳۵ء۔ گلے کے بر قی علاج کے سند میں اقبال دوبارہ بھوپال گئے
اور تقریباً دیڑھ ماہ وہاں قیام کیا اور "ضربِ حکیم" کی بعض نظیں بھی اسی دوران مکھی گئیں۔
اگست ۱۹۳۶ء۔ "ضربِ حکیم" شائع ہوتی۔

نومبر ۱۹۳۶ء۔ فارسی "شنوی"، پس چہ باید کردا ہے اقوام مشرق "تخلیق ہوتی
اور مع "مسافر" شائع ہوتی۔

۱۹۳۴ء۔ طویل نظرم" ابلیس کی مجلسِ شوریٰ "تخلیقی کی۔

۲۷ جولائی ۱۹۳۴ء۔ تقیم فلسطین کی حمایت میں رپورٹ کے متعلق بیان دیا جو بخوبی

پراؤ نسل مسلم لیگ کے زیر اہتمام عام اجلاس منعقدہ لاہور میں پڑھاگی۔

۱۰ دسمبر ۱۹۳۴ء۔ شعبہ تحقیقاتِ اسلامی کے قیام کی ضرورت پر اقبال کا بیان

شائع ہوا۔

یغم جنوری ۱۹۳۸ء۔ سالِ نو کا پیغام جو آل انڈیا ریڈ یو کے لاہور اسٹیشن سے
نشر کیا گی۔

۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء۔ علی الصبح تقریباً سوا پانچ بجے صبر و شکر، فقر و استغنا کا یہ
پیکر را ہی عالم بغا ہوا۔ اَتَأْلِهُ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِحُونَ۔

۱۹۳۸ء۔ سالِ اشاعت "ارمنی جہاز" (فارسی، اردو)

(این - پی - ٹی سندھ یکیٹ)

امروز ۹ نومبر ۱۹۸۵ء

شخصیات

تحریر، کلیم اختر

اقبال اور مجدد الکشا مرہ فوق

یہ ایک سلسلہ صداقت ہے کہ تاریخ کشمیر کی نشانہ اٹھنیہ اور کشمیری علم و ادب کے گمنام شدہ اور بھرپور اوراق کی ترتیب و جستجو کے سلسلہ میں منشی محمد الدین فوق کو اولیت حاصل ہے جس لگاؤ اور عشق سے انہوں نے کشمیر کے مسائل و معاملات کو اپنی زندگی میں سمجھو کر صفحہ قرطاس پر نکھارا ہے وہ کشمیری قوم پر ایک عنیلیم احسان سے کم نہیں ہے۔ پسح تو یہ ہے کہ عصر جدید میں اگر فوق مرحوم کی کاوش فکر کا پنجوڑ اور ادبی کوششوں کی شاہکار تصانیف موجود نہ ہوتیں تو کشمیریوں کی موجودہ اور آئندہ نسلوں کو اپنی تاریخ جاننے اور سمجھنے میں تھا صی مشکلات پیش آتیں۔ چنانچہ منشی محمد الدین فوق کی اپنی کوششوں کو علامہ اقبال نے سراہستے ہوتے ہیں "محدث الکشا مرہ" کے نام سے یاد کیا اور خود فوق مرحوم کے الفاظ میں:

"راقم المحرف نے کشمیر کے متعلق جس قدر کتابیں لکھی ہیں ان کو سراقبال نے ہمیشہ پسند کیا اور اپنی زریں آرائے سے کتابوں کی وقت کو دو چند کر دیا ہے۔ میری اخباری خدمات اور تصانیف متعلقہ کشمیر کی وجہ سے آپ نے بارہا "محدث الکشا مرہ" لکھا ہے اس نے معلوم ہوتا ہے کہ آپ خطہ کشمیر کے بارہ تیرہ لاکھ انسانوں کی تعلیمی و

اخلاقی اپتی کو دور کرنے اور ان لوگوں کو خوابِ غفلت سے جگانے
والوں کی خدمات کو لپیٹ فرماتے ہیں۔ (مشائیر کشمیر)

منشی محمد الدین فوق نہ صرف خود ایک محقق، مورخ، صحافی اور شاعر تھے بلکہ انہوں
نے کئی موضوعات پر تحقیقی مقالات قلمبند کرائے اس ضمن میں مورخ اسلام مولانا اکبر
شاہ خاں بخیب آبادی رقمطران ہیں :

”میرے دوست اور تاریخی مطالعہ کا بے حد شوق رکھنے کی
وجہ سے میرے ہم ذوق مولانا محمد الدین فوق جو اپنی کثیر تعداد
اور نافع ملک و ملت تصانیف اور قومی وطنی خدمت میں خاموشی
کے ساتھ مصروف و انجام کر رکھنے کی وجہ سے پنجاب و کشمیر کے
یہے ماہی ناز اور اپنی خوش اخلاقی اور وضعاً ری کے سبب تحجوب
اجابت ہیں اس عاجز کو اس امر کے لیے مجبور کرنے میں کا سایہ
ہوئے کہ غنی کا شمیری کی نسبت ایک ہمدون لکھ کر ان کی خدمت
میں پیش کروں۔“ (مولانا غنی)

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مشہور فارسی گو کشمیری شاعر ملا محمد طاہر غنی کا شمیری پر مولانا
اکبر شاہ خاں بخیب آبادی نے جو کتاب پچھے تحریر فرمایا تھا اس کا حکم جذب مولانا فوق کا اصرار
اور ارشاد تھا۔

فوق کی سب سے بڑی خوبی اور عظمت یہ تھی کہ انہوں نے تاریخ کشمیر بلکہ تاریخ
عالم کے اور اقی کا سراغ لگانے کے لیے خود بندوستان کے دورافتادہ علاقوں کا سفر
کیا۔ کتب خانوں میں برسوں پرانی کتابوں اور علمی و ادبی نسخہ جات کی در حقیقتی کی اور
تاریخ حریت اسلام، تاریخ کشمیر اور تاریخ اقوام کشمیر کو سنوارا اس سلسلہ میں وہ
خود لکھتے ہیں :

”ایک عرصہ سے اس امر کی ضرورت محسوس ہو رہی تھی کہ قلمی دنیا کے تاریخی کتب خانہ میں تاریخ کشمیر کی جو الماری خالی پڑی ہے کسی جامع کتاب سے آراستہ کیا جاتے خصوصاً جب کہ اردو فارسی، انگریزی اور شاستری کے موجودہ صحیفوں کی منتشر اور پہلشان اور مبالغہ آمیز تحریریں دیکھی جاتی ہیں تو اضطراب اور بھی بڑھتا ہے۔“ (فوق)

غرضیکہ ایک ذوق اضطراب اور اشتیاق کو لیے وہ سب سے پہلے تاریخ کشمیر کی حقیقت اقوامِ عالم کے سامنے لا تیں جو اصل حوالق کی غماز بھی ہو اور زمانہ حال کے علمی و ادبی تعاون کے مطابق بھی۔ کیونکہ مولانا محمد الدین فوq کو بھیشہ یہ احساس رہا کہ ان کے پیش رہو مردیں اور صحافیوں نے۔

”اپنے اپنے مذاق اور معلومات کے موافق پیلک کی قابلِ قدر خدمات کیں لیکن افسوس کہ ان کی جانکاہ کو شیش نسی روشنی کے بیدانِ تحقیق میں ایسی مضید ثابت نہ ہو سکیں کہ انھیں محمل اور مستند نامانجا تا۔“

اس سلسلہ میں ریاست کے مشہور صحافی، سیاست دان اور مورخ پنڈت پریم ناٹھ بزاں کے کس قدر درست کہا ہے:

”مشی محمد الدین فوq کشمیر کے ان محباں وطن بزرگوں میں سے ہیں جنہوں نے وطن میں ایک وسیع ذہنی، سیاسی و مجلسی انقلاب پیدا کرنے کے لیے انتحک کام کی جب کشمیر کے عوام خوابِ غلط میں پڑے تھے اور تعلیم یافتہ لوگ اپنی ذاتی اغراض کو حاصل کرنے میں لگے ہوتے تھے تو فوq صاحب شب و روز اپنے قلم سے انھیں

جذے کے اور اپنے حقوق حاصل کرنے کے لیے تیار کر رہے
 تھے یہ وہ زمانہ تھا جب یڈر بینافیشن میں شامل ہو گیا تھا یا
 یڈر بننے سے کوئی سیاسی اور اقتصادی فائدہ حاصل ہوتا تھا۔
 ان دنوں وطن کی آزادی کے لیے لوٹنا بہت جنگا پڑتا تھا لیکن
 فوق صاحب عام مشکلات کا مردانہ وار مقابلہ کرتے ہوئے آگے
 برڑھ رہے تھے اور آج جب ان کے مضامین اور کتابوں کو پڑھتا
 ہوں جو انہوں نے آج سے تیس چالیس سال قبل سپرد کی تھیں
 تو مجھے ان کی حراثت اور بہت دیکھ کر تعجب بھی ہوتا ہے اور
 خوشی بھی۔

(خط پنڈت پریم ناٹھ بزار بنام "میر جدید کشمیر" مظفر آباد - ۳۰ اگست ۱۹۵۹ء)

چنانچہ اس علمی و تاریخی تشنگی کو دور کرنے کے لیے سب سے پہلے ایک مکمل اور متن
 تاریخ کشمیر لکھنے کا فیصلہ کیا اور پھر اس کی تصنیف و تایف کے لیے پانچ ہزار
 اٹھا سی سال قبل کے تاریخی واقعات کو قدیم، مدری، دینی اور تاریخی کتابوں سے اخذ
 کیا ہوا۔ اس فوقی نے کشمیر کو ایک مستقل موضوع بنایا اور پھر اس موضوع کو تین حصوں میں
 تقسیم کر کے تحقیقی، تنقیدی، علمی اور تاریخی کتابیں تحریر کیں۔

"قدیم تاریخ کشمیر"

جس میں تاریخ کشمیر، تاریخ اقوام کشمیر، تاریخ شاہی، کشمیر کا نادر شاہ، مشاہیر
 کشمیر، کشمیر کی رانیاں، تذکرہ زین العابدین، حالات نواب دیر الدولہ کا شمیری
 شامل ذکر ہیں۔

”ادبیات کشمیر“

اس حصہ میں حکایاتِ کشمیر، اللہ عارفہ، تذکرہ شیخ نور الدین کشمیری، شاہی سیر کشمیر و ادبی جنت کی حامل اور نمائندہ ہیں۔

”اخلاق و معاشرت“

اس حصہ میں خواتین کشمیر، آئینہ کشمیر، راہنمائی کشمیر شامل ہیں۔

”صحافت و سوانح حیات“

مولانا فوق نے اپنی زندگی کی سرگزشت بھی تحریر کی جو کتابی صورت میں سامنے نہیں آئی البتہ انجام انصاف را ولپڑی میں شائع ہو گئی ہے یہ کتاب اس دور کے تاریخی سیاسی، علمی و ادبی معروکوں پر سب سے زیادہ مستند داستان ہے اور اس میں اپنی ہاتھیں رقم ہیں جو ابھی تک اہل علم و ادب کی نگاہوں سے پوشیدہ ہیں یہ درست ہے کہ مولانا محمد الدین فوق نے اپنی عمر عزیز کا بیشتر حصہ کشمیر کے موضوع پر صرف کیا مگر ساتھ ہی ساتھ انہوں نے اسلامیانِ عالم کے مسائل و تاریخ کو نظر انداز نہیں کیا اور اس صفحہ میں بھی خاصاً کام کر کے مندرجہ ذیل کتب تصنیف فرماتیں۔ ملا عبد الحکیم، تاریخ حربتِ اسلام، حیاتِ دامتا گنج نجاش، تذکرہ علماء لاهور، تذکرہ صوفیاتے لاہور، روایاتِ اسلام، حکمت کے موتی، تذکرۃ العالمین۔ ان اسلامی اور تاریخی کتابوں کے خالہ وہ انہوں نے علاقائی واقعات اور مشہور عالمکوں کے بارے میں بھی کتابیں تحریر کیں جن میں تاریخ سیاکھوٹ، تاریخ ملتان، حیاتِ جہانگیر و نور جہاں اور مہاراجہ رنجیت سلکھے قابل ذکر ہیں اس طرح مشہور عالم شعراء کرام کے حالات بھی تصنیف و ترتیب

دیے جن میں مولانا روم، شمس تبریزی، اور حافظ شیرازی اہل علم و زادق حضرات کے
یہ باعث کشش و قدر میں ان علمی و ادبی کتابوں کے علاوہ فوق نے طبعزاد ناول لکھے
ہیں۔ جن میں انارکلی، خانہ سبہ بادی، رام کہانی اور محروم تھنا مشور ہیں۔

مولانا فوق صرف نثر کے دھنی ہی نہ تھے بلکہ ایک باکمال شاعر بھی تھے۔

کلام فوق کے نام سے مجموعہ اشعار شائع ہو چکا ہے جس کا دیباچہ پر وفیس محمد علم الدین
سالک نے لکھا تھا۔ آپ حضرت داغ کے شاگرد تھے علامہ اقبال نے ان کے مجموعہ
کلام کی تاریخ لکھی ہے

جب چھپ گی مطبع میں یہ مجموعہ اشعار
معلوم ہوا مجھ کو حالِ نظر فوق

شیشه سے زبان جمل مفاسین میں عالی
تعریف کے قابل ہے خیالِ نظر فوق

تاریخ کی مجھ کو جو تھنا ہوتی اقبال
ہاتھ نے کہا کھد دے کمالِ نظر فوق

ان سب چیزوں کے علاوہ جو چیز آپ کی شہرت و عنایت کا سبب بنتی ہے ان کی
اخبار نویسی تھی آپ نے "بیسر اخبار" سے اپنی صحافیانہ زندگی کا آغاز کی ۱۹۰۱ء میں اپنا
پہلا اخبار "پنجہ فولاد اخباری" کیا۔ ۱۹۰۴ء میں کشمیری میگزین اور ۱۹۱۳ء میں "اخبار کشمیری"
جاری کی جو ۱۹۳۵ء تک جاری رہا۔

علامہ اقبال اور فوق مرحوم کو اگر جنم جنم کے ماتحتی کہا جاتے تو بالغ نہ ہو گا۔

دونوں کا خیر ایک ہی مٹی سے اٹھا دنوں سیاکوٹ کی فضائی میں بڑھ کر بڑا
ہوتے دونوں نے اپنے آباء اجداد کی سر زمین کے لئے گائے دونوں ایک ہی
استاد حضرت نواب مزرا داغ کے شاگرد بنے، دونوں نے اسلام کے آفاقِ نظر پر چلتے

کی تبلیغ داشت اسی دلیل سے دنلوں نے داتا کی نگری کو مسکن بنایا اور پھر دنلوں اسی شہر میں
پسوند خاک ہوئے علامہ اقبال اور فوّق دنلوں ایک دوسرے کو ادا آں عمر سے ہی جانتے
اور پسچاہنتے تھے اور ان کا یہ تعلق عمر بھر قائم رہا اگر علامہ اقبال نے فوق مرحوم کی ادبی و
علمی کاوشوں کو سراہا اور ان کو قدر و منزالت کی نظر وہیں سے دیکھا تو فوق نے بھی علامہ اقبال
کی شخصیت و شاعری کا تعارف نہایت فراخدلی اور خلوص و محبت سے کرایا۔ یہاں پر
قابل ذکر بات یہ ہے کہ جب فوق مرحوم نے اپنا پہلا اجہار "پنجھ فولاد" نکالا تو علامہ اقبال
نے لکھا:

پنجھ فولاد اک اخبار ہے

جس سے سارا ہند واقف کا ہے

ہے روشن اس کی پسند خاص و عام

واہ واہ کیا معتدل اخبار ہے

کون ہے اس بانکے پر چھے کامیر

بات یہ بھی قابلِ اظہار ہے

نام ہے اس کا محمد الدین فوق

عمر بھوٹی ہے مگر ہشیار ہے

یہاں پر سب سے قابل ذکر بات یہ ہے کہ علامہ اقبال[ؒ] نے اپنی زندگی میں سید
نذر نیازی کے بعد اگر کسی شخصیت کو سب سے زیادہ خطوط لکھے ہیں تو وہ مولانا فوق
مرحوم ہی ہیں علامہ اقبال کا فوق مرحوم سے سلسلہ مراسلات ۱۹۰۳ء سے شروع ہوتا
ہے اور غالباً اسی سے ہی فوق مرحوم نے اہل اللہ کے حالات پر مشتمل "یاد رفتگان"
کے نام سے ایک کتاب ترتیب دی اس پر علامہ اقبال نے ۱۹۰۳ء کو
فوق کو لکھا:

"بھائی فوق اخود بھی اس گوہر نایاب کی تلاش میں رہوجا دشا ہو
کے خزانوں میں نہیں مل سکت بلکہ کسی خرقہ پوش کے پاؤں کی
خاک میں اتفاقیہ مل جاتا ہے۔"

۲۹ اگست ۱۹۰۸ء کو ایک خط میں لکھا:

"آپ جموں کے رستے جاتیں تو ضرور سی انکوٹ تشریف لا دیں
تاکہ مجھے آپ کی دوستانہ قدر و منزکت کرنے کا موقعہ ملے افسوس
ہے کہ ایں ابھی تک کچھ عرصہ تک آپ کے لیے کچھ نہ کر سکوں گا
کیونکہ ہمہ تن قانون کی کتب کی طرف متوجہ ہوں۔ انشاء اللہ نومبر ۱۹۰۸ء
لہور چلا جاؤں گا اور مستقل طور پر کام شروع کروں گا اس وقت آپ
سے ملاقات ہوا کرے گی جیسے کبھی کبھی پہلے ہوا کرتی تھی اور
میں کشمیری گوت کے متعلق بھی چند باتیں آپ سے کروں گا۔"

علام اقبال نے اپنے خط میں جن ملاقاتوں کا ذکر کیا ہے وہ بھائی دروازہ بازار حکیماں
کی انہمن اتحاد کے مشاہروں کی ہیں جہاں دونوں بطور شاعر کے شرکت کرتے نہیں۔ فوق
مرحوم نے علامہ اقبال کے حالات زندگی فلمبند کیے اور کشمیری میگزین میں شائع کیے انہیں
علام اقبال نے بے حد پسند کیا اور ایک خط میں اس کی نقل طلب کی اور جب سولانا فوق
نے "تاریخ حریت اسلام" لکھی تو علامہ اقبال نے انھیں لکھا:
ڈیرے فوق! اسلام علیکم:-

دونوں کتابوں کا پیکٹ ابھی ملا ہے جن کے لیے سراپا پاس ہوں۔ مجھے بہ
معلوم کر کے خوشی ہوتی کہ آپ نے "تاریخ حریت اسلام" بھی لکھی ہے یہ
کتاب لاجواب ہو گی اور مسلمانوں کے لیے تازیانے کا کام دے گی۔ آپ بڑا
کام کر رہے ہیں، اس کا اجر خدا تعالیٰ کی بارگاہ سننے ملے گا۔
والسلام محمد اقبال لہور

اور جب فوق صاحب سیا لکوٹ کے شعر اسے متعلق لکھا ہے تھے تو انہیں
حضرت علامہ نے لکھا:

ڈیر فوق۔ اسلام و علیکم

محمد مولوی جناب مولوی صاحب نے جو نام لکھے ہیں ان سے میں کسی کو نہیں جانتا
سوائے عشق پر شاعر کے۔ وہ کوئی شاعرنہ تھا ہاں تک بند پڑو رہا۔
سیا لکوٹ کے قدیم شعر میں سے شیخ محمد علی راجح تھے ان کا دیوان فارسی
میں بہت فتحیم میں نے خود دیکھا ہے غائب شاہ جہان یا عالیگیر کے عمدہ میں تھے
”یک چند نے بہارِ عجم“ میں جا بجا ان کے اشعار کو محاوراتِ نازی کی سند
میں لکھا۔ ایک شعر ان کا مجھے بھی یاد ہے۔

از جوانے سرو قدر دیگر بہ بند افتادہ ام
دوستاں، رجھے کہ از باس بلند افتادہ ام

غائب کسی نہ کسی تذکرے میں ان کا ذکر آپ کو نزدِ مل جاتے گا مولوی صاحب
قبلہ پیر حسن صاحب کے متعلق جیسا تک مجھے یاد ہے پیر کی کوئی نظم نہیں
شاید کوئی شعر اشارت کسی نظم میں ہو۔

والسلام، نحمد اقبال مارچ ۱۹۳۳ء

علامہ اقبال کو جیسا کہا گیا ہے کہ خدا کشمیر اور اہل کشمیر سے بے حد محبت و عقیدت
تھی اور اس بے بھی وہ فوق مرحوم سے پیار محبت کرتے تھے کہ وہ اپنے قلم سے خفث
بخت کشمیریوں کو بیدار کرنے کے لیے سسی کر رہے ہیں یہی وجہ ہے کہ ان کی ان
قومی خدمات کے لحاظ سے وہ انھیں ”مجبدِ الکثمرہ“ کہتے تھے۔ علامہ اقبال اور فوق مرحوم
دونوں نے ریاست میں تحریک آزادی کا بیچ بوجا، دونوں نے اس سلسلہ میں علمی و علمی
جهاد کیا اور حکومت برطانیہ کی طرف کشمیریوں کے معاملات کو حل کرنے کے لیے رجوع کی۔

ہمارا جو پرتاپ سنگھر والی کشیر سے ملاقاتیں کیں، سفر کشیر اختیار کیا۔ اور وہاں کے حالات کا بچشم خود بسطالعہ کیا یہ درست ہے کہ علامہ نے ۱۹۳۱ء کی تحریک حریت کشیر میں "آل انڈیا کشیر کمپنی" کے پلٹ فارم سے اور پھر ذاتی جنتیت سے کشیر لوں کی آزادی اور بالخصوص اسیرانِ کشیر کے مقدمات کی پیروی اور رہائی کے لیے بھرپور جدوجہد کی، درحقیقت یہ جدوجہدان کی ان ابتدائی کوششوں کی ایک کڑی تھی جس کا آغاز آپ نے اوائل عمر میں کیا تھا، کشیری برادری، اور "اجمنِ کشیر مسلمانان پنجاب" کی تنظیموں میں آپ نے بڑھ چڑھ کو حصہ لیا تھا۔ فوق بھی ان تنظیموں سے بالواسطہ یا بلہ واسطہ وابستہ تھے بلکہ سمجھی بات تو یہ ہے کہ فوق مرحوم کے اخبارات و جرائد ہی کشیر کی ان تنظیموں کے آگئے تھے، علامہ اقبال نے نہ صرف بیرونِ کشیر کی کشیری تنظیموں کی قلمی، علمی اور مالی امداد کی بلکہ وہ اندر وہ اندرونی کشیر کی جماعتیں کی امداد فرماتے تھے اس سلسلہ میں فوق مرحوم اپنی سرگذشت میں لکھتے ہیں:

"قریباً ۵۰۰ کا چندہ میں نے اپنے ممبر ان خاندان اور اجات اور اخبار کے خریداروں سے جمع کر کے انجمن نصرت اسلام میں پیش کیا۔ اس چندہ میں ڈاکٹر سر محمد اقبال کے پانچ روپے اور میرے ہندو اخبار نو میں دوستوں کے روپے بھی شامل تھے۔"
یہ بات ۱۹۰۸ء یا ۱۹۰۹ء کی ہے۔

علامہ اقبال نے فوق مرحوم کی اہمیت مختصر کی وفات پر لکھا،
ڈیتے فوق صاحب، اسلام علیکم،

اخبار اقلاب میں آپ کی اہمیت کے انتقال کی خبر بڑھ کر بہت افسوس ہو
خدا تعالیٰ مرحومہ کو جنت عطا فرماتے اور آپ کو صبرِ جھیل، تقدیرِ الہی سے
کوئی چارہ نہیں مسلمانوں کے لیے تسلیم کے سوا اور کوئی راہ نہیں اور یہی

راہ انسبِ دادی ہے۔

والسلام، محمد اقبال

۱۹۳۰ء میں جب فوق مرحوم کے چچا نشی غلام محمد خادم جن کے بارے میں چودھری خوشی محمد ناظرنے لکھا ہے۔

اویس جرعر نوش آزادی،

علامہ اقبال کی عبادت کے لیے گئے تو انہوں نے پوچھا،

"فوق کہاں ہے ایک سال سے نہیں ملا انہوں نے کہا وہ

بیمار ہیں اس لیے میرے ساتھ نہیں آئے۔ متی ۳۶ء کی

شام کو آتے تھے۔ آپ نے ان سے کوئی بات نہیں کی وہ

دل سکتہ ہو کر، واپس چلے گئے، اقبال نے کہا مجھے ضعفِ

نظر کی شکایت ہے میں تو آپ کو بھی نہ پہچان سکا؟ (آیینہ

اقبال صفحہ ۲۳۸)

فوق مرحوم کی علالت ہی میں ۲۱ اپریل ۱۹۲۸ء کو علامہ اقبال اپنے ماں کی حقیقی سے جا
لے اور تمام عالم اسلام رنج و غم میں ڈوب گیا ان نعم زدؤں میں فوق مرحوم بھی تھے
جو بقول مولوی عبداللہ قریشی "۲۱ اپریل ۱۹۲۸ء کو اقبال کی وفات کے دن بھی فوق
صاحب بیمار تھے ان کو سخت بخار تھا اس لیے جاوید منزل تک نہ جا سکے لیکن اسلامی
کالج کی گروئنڈ تک چلے آتے جہاں تمام لوگ جمع تھے وہاں سے جنازے کے
ہمراہ بادشاہی مسجد تک گئے اور جب تک انھیں سپر دخاں نہ کر دیا گیا وہاں سے
بڑے ہے پھر جب تک زندہ رہے ان کا ماتم کرتے ان کی یادیں سے لگائے رہے
دیکھے ایک غزل میں ان کی رفاقت کا ذکر کس حضرت سے کرتے ہیں ہے

اجل اس مردِ حق کو بھی جہاں سے لے گئی یا رب
 حقیقت کا جسے بھیجا بنا کر تر جہاں تو نے
 ہوئے ہیں جس سے اسرارِ خودی و بے خودی ظاہر
 نہ پہنچائی کبھی وہ میں مجھے پرِ معاف تو نے
 کیا اے فوقِ چاکِ اقبال نے اسرار کا پردہ
 جو باتی رہ گئے تھے کر دیے وہ بھی عیاں تو نے
 ایک اور غزل میں فرماتے ہیں ہے
 قوم سے جاتا رہا وہ قوم کا اقبال بھی
 فطرتِ حق کا جسے کچھ رازِ داں سمجھا تھا میں
 یا اے سمجھا تھا میں پندرہ دینِ خودی^{۱۹۳۸}
 یا پر اغ معفل^{۱۹۳۸} ہندستان سمجھا تھا میں
 علامہ کی وفات کے پندرہ سال بعد فوقِ مرحوم بھی ۱۷ ستمبر ۱۹۳۵ء کو دفات پا گئے
 اور بقولِ خودان کے ہے
 مدھم سی روشنی تھی چرانی حیات میں
 اے باد مرگ تو نے اے بھی بھی دیا

(روزنامہ امرفوز " لاہور ۹ نومبر ۱۹۸۵ء)

ڈاکٹر وحدت عشرت

علامہ اقبال اور قائد اعظم فکر و عمل کا قران السعدین،

جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کے تاریک ترین زمانہ تاریخ میں علامہ اقبال اور قائد اعظم محمد علی جناح کا مدنظر فکر و عمل کا ایسا قران المسعدین تھا جس نے نہ صرف یہ کہ اس خطہ کے مسلمانوں کے وجد کو بکھرنے سے بچایا بلکہ یہاں کے مسلمانوں کو ایک ملی شخص نصب العین حیات اور جادہ منزل سے بھر دیا۔ بول ان درختیوں کے ملاب نے برصغیر میں پہنچنے کی تاریخ دہرانے کے ہند دخواب کے تاروں پوچھیں کہ رکھ دیے مسلمانوں کو ہند و ووں کی نشأۃ ثماں کے خواب رام راج کی جیونٹ چڑھنے سے محفوظ کر دیا اور پاکستان کی صورت یہ ان کے سامنے ایک ایسی ریاست کی نشانیں کی جس کا مدعا اسلام کو بطور ایک نظام حیات کے برہت کے دنیا کو اس نظام خیر کی دعوت دینا تھا۔ اور مسلم دنیا کے استحاد کو شرمندہ تعبیر کرنا تھا۔ تاکہ عالم اسلام کے اتحاد سے شوکت اسلام کی اس منزل کو پایا جائے کہ جو کبھی مسلمانوں کا طرہ امتیاز تھی اور جو پوری دنیا کے انسانوں کے لیے اسی علم اور رحمت کا سرجنت تھی۔

سلطنتِ منجیدہ کے زوال کے بعد شاہ ولی اللہ اور احمد شاہ ابدالی کے نکر و عمل کا

اجماع بھی اسی نوعیت کی ایک کوشش کی۔ شاہ ولی اللہ نے مسلمانوں کی بحگڑاتی ہوئی
حالت کو سفارار نے اور صریھوں کے بڑھتے ہوتے زور کو تواریخ کے لیے احمد شاہ
ابدالی کو ہندوستان پر حملہ کی دعوت دی۔ احمد شاہ ابدالی کے جمیں سے صریھوں کا
زور تولٹ گیا مگر کسی منصوبہ بندی کے نقدان کی وجہ سے مسلمانوں کے
زوال کو نہ روکا جا سکا۔ اور برصغیر کو پلاسی کی رہائیاں میسور کے شیرازل حکمرانوں کی
مائی اور ۱۸۴۵ء کی جنگ آزادی بھی علامہ کی زنجروں سے نہ بچا سکی۔ ایسے میں
سرپرست احمد خاں کی حکمت عملی نے مسلمانوں پر تعلیم اور رہنمائی نظریے کے احساس
کو واضح کر دیا مگر سیاسی محاذ پر کی حکمت عملی اختیار کی جاتے یہ ایک ایسا سوال تھا
جس کا جواب موجود نہ تھا۔ سو اس کے کہ مسلمان کانگریس کے دام فریب میں
ابھتے چلے جائیں اور بڑے بڑے اصحاب علم اور ذی شان یہ درجی اس مکملے
کے جال میں نکھنی کی طرح چھٹے گئے۔

علامہ اقبال نے ایسے گھٹاؤپ اندر ہیرے میں جب کہ فکری، اخلاقی اور
تہذیبی شکست خود کی ہمارا مقدر بن کر رہ گئی تھی، ایک رجایت پر مفکر کے
طور پر خود کو ظاہر کیا اور اس وقت ہر طرف گونجھتے ہوئے سوالوں کا جواب دیا۔
پہلا سوال یہ تھا کہ یورپی تہذیب جس کا مشرق مغرب میں سورج غروب نہیں ہوتا کیا
واقعی بالادست اور بالاتر تہذیب ہے علماء اقبال نے بتایا کہ یہ تہذیب جھوٹے نکلوں
کی ریزہ کاری ہے اور یہ تہذیب خود اپنے خبر سے خود کشی کر لے گی کیونکہ شاخ نازک
پر بننے والا یہ آشیانہ ناپایتدار ہے۔

دوسرा سوال یہ تھا کہ عہد جدید میں اسلام ایک بطور نظام حیات پنپ سکتا ہے
اور کیا مذہب کا جدید سائنسی دور میں اسکا ہے۔ علماء اقبال نے مذہبی مشاہدہ اور
ہائیکیمی میں تفکر کے عنصر کو نمایاں کر کے مذہب کے جواز کو ثابت کیا۔

تیسرا سوال اس عہد میں اش پنگلر اور لوئن بی نے اٹھایا کہ تہذیبی جسم نامی کی طرح ہوتی ہیں جس طرح جسم مر جاتے ہیں اور پھر زندہ نہیں ہوتے اسی طرح تہذیبی بھی برباد ہونے کے بعد دوبارہ جنم نہیں لے سکتیں علامہ اقبال نے اس کا جواب دیتے ہوتے کہا کہ مسلمان جو حیات بعد موت پر یقین رکھتے ہیں وہ کس طرح اس نظریے کو قبول کر سکتے ہیں۔

جو تھا سوال یہ تھا کہ جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کا مقدر کیا ہے کیا بر صغیر پر مسلمان پھر بلا شرکت غیر سے دوبارہ انسا اقتدار بحال کر سکتا ہے یا آئندہ دور میں انہر نے والے حق خودداریت اور جمہوریت کے نظمیات کے تحت اقتدار ہندو اکثریت کو حاصل ہو گا۔ جو صدیوں سے اپنی نشأة ثانیہ کے لیے بے تابانہ سازشیں کر رہا ہے۔ ہمارے مجلس احرار کے رہنا جماعت اسلامی کے لیڈر، پیشتر اکابرین جن میں علامہ مشرقی اور علیاً تے ہند کا ایک طاقت ور گروپ شامل ہے یہی خواہش رکھتے تھے کہ مسلمانوں کو دوبارہ غلبہ حاصل ہو۔ وہ جدید دور میں ہونے والی تبدیلیوں کا کما حقہ شعور نہ رکھتے تھے۔ علامہ اقبال نے اس صورت حال کے گھرے مشاہدہ کے بعد مسلمانوں کے لیے اپنے ۱۹۳۰ء کے خطبه اللہ آباد میں مسلمانوں کے سامنے نشان منزل رکھا کہ مسلم اکثریت کے علاقوں میں وہ اپنی مرکزیت اور ریاست قائم کریں۔ اور پورے بر صغیر پر غلبہ کے نامکن العمل خواب دیکھنے کی بجائے اپنی اکثریت کے علاقوں میں اپنی اسلامی ریاست تشکیل دیں۔ جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کے مسئلہ کا یہ حل بظاہر پورے بر صغیر پر قبضہ کے وسیع نصب العین کے بال مقابل چند علاقوں پر اقتدار حاصل کرنے کے پر دگوام پر قناعت کرنا اس علاقے کے مسلمانوں کی اناکو در صحکارگانے کے مترا دف تھا مگر نتی صورت حال میں نئی حقیقتوں کے پیش نظر مسئلہ کا یہی مقابل عمل اور حقیقت پسندانہ انداز فکر تھا۔

قائد اعظم کی ہندو مسلم اتحاد کی کوششوں کا مقصد اگرچہ یہ تھا کہ برصغیر میں مسلمان اور ہندو دونوں مل کر رہیں اور آزادی کی نعمت حاصل کرنے کے لیے انگریز کے خلاف جدوجہد کریں اور یہ کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو لڑاکہ انگریز مزید اقتدار پر قابض نہ رہے تاہم قائد اعظم نے اپنی سیاسی بعیرت سے یہ ادراک حاصل کیا کہ ہندو مسلم اتحاد کا مطلب مخصوص یہ ہے کہ مسلمان ہندو کے رحم و کرم پر خود کو ڈال دیں اور جہاں ہندو اور مسلمان کے مفادات کا ٹکراؤ ہو مسلمان ہندو کے حق میں بہ رضا و رغبت دست بردار ہو جائیں۔ اور ہندو کی آشیب باد حاصل کرنے کے لیے اپنی جو بھی قربانی دینی پڑے دیں اپنے حقوق کی بات نہ کریں ماس اتحاد کے نتیجے میں جو ہندوان کی جھولی میں ڈال دیں اس پر قناعت کویں ہندو مسلم اتحاد کا یہ تصور خود دار قائد اعظم کے لیے ایک صدمہ سے کم نہ تھا۔ قائد اعظم نے یہ بھی جان لیا تھا کہ کامگرس کے تحت مسلمانوں کی قربانیوں کے نتیجے میں حاصل ہونے والی آزادی مسلمانوں کی نہیں ہندو اکثریت کی آزادی ہوگی اور برصغیر کے مسلمانوں کا مقدر بھر ہوا میں متعلق رہتے گا۔ اور ان کی حیثیت یہ ہوگی کہ انگریز کی غلامی سے نکل کر ہندو کی غلامی سے بخات حاصل کرنا کبھی حملن نہ ہوگا۔

قائد اعظم نے یہ بات بھی سمجھ لی تھی کہ انگریز جلد یا بدیر جانے والا ہے۔ خصوصاً دوسری جنگ عظیم کے بعد تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آگئی تھی کہ اب انگریز برصغیر پر نیادہ دیر قابض نہیں رہ سکتا۔ اب انگریز اقتدار دنیا چاہتا تھا اور ہندو اقتدار دنیا چاہتا تھا۔ ایسے ہی مسلمان کا مقام و مرتبہ کیا ہے کیا وہ خاموش رہے اور اقتدار ہندو کو منتقل ہونے دے کیا وہ اپنے یہ تحفظات طلب کرے یا وہ اپنے یہ خود ایسی ریاست طلب کرے جس میں آزادی کے ساتھ وہ اپنے نظر پر حیات

کونا فذ کر سکے یہی وہ مقام ہے جس کے بارے میں قائد اعظم نے فرمایا کہ برصغیر کے حالات اور آنے والی تبدیلیوں کے مشاہدہ کے بعد بالآخر وہ بھی اسنتیج پر پہنچے جس پر مفکر پاکستان علامہ اقبال پہنچے تھے۔ کہ مسلمانوں کے مسئلہ کا واحد حل یہ ہے کہ وہ مسلم اکثریت کے علاقوں میں اپنی مرکزیت قائم کریں اور اپنے لیے ایک آزاد خط رسمیں کا مطالبہ کریں۔ چنانچہ ہندو رپورٹ میں جب قائد اعظم کی تراجمم کو قبول نہ کیا گیا تو قائد اعظم نے

۸

تاریخی جحد ادا کیا اور مسلمانوں کے لیے چودہ نکات کی صورت میں نئی آرزوؤں اور آدراشوں کی جستجو شروع کی جو بالآخر حصول پاکستان پر منتج ہوئی۔

قائد اعظم اور علامہ اقبال کے مابین ہونے والی طویل اور اہم ملاقات پر اگر غور کیا جائے تو اس حقیقت کا احساس ہوتا ہے کہ اس ملاقات میں دونوں رہنماؤں نے ایک دوسرے کے تعاون سے مسلمانوں کا مسئلہ سمجھنے، برصغیر میں ہونے والے تغیرات کے پیشے میں بننے والی اور تشكیل پانے والی صورت حال کو جاننے اور مسلمانوں کا غربت وافلادس دور کرنے اور ان کے ثقافتی وجود کو بچانے کے لیے مدد غور کیا اور اس پیشے پر پہنچے کر

۱۔ ہندوؤں نے ایک قومی نظریہ لعینی ہندوستانی مشادر مکا جال اقلیتوں کو اپنے اندر ضم کرنے کے لیے پسیدار کھاہے اور نہرو کی اشتراکیت اور کانگریس کی سکولرزم اقلیتوں خصوصاً مسلمانوں کے حقوق کو غصب کرنے اور نہیں سے ان کا رجحان ہٹانے کی سازش ہے۔

۲۔ روٹی کا مسئلہ اہم ہے مگر مسلمانوں کے ثقافتی وجود کا تحفظ زیادہ اہم ہے مسلمانوں کی روٹی کا مسئلہ نہرو کی اشتراکیت حل نہیں کر سکتی لہذا نہرو کی اشتراکیت کی طرف مسلمانوں کے مائل ہونے کا کوئی امکان نہیں تاہم اسلامی قانون کے

نفاذ اور جدید تصورات کی روشنی میں اس کو توسعہ تر کرنے نے میں اس مسئلہ کا حل نکل آتا ہے اسلامی قانون کے طویل اور گھرے مطالعہ کے بعد علامہ اقبال نے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہوتے کہ اگر اس نظام قانون کو اچھی طرح سمجھ کر عملی جامہ پہنایا جاتے تو کم از کم اہر فرد کے معاشی مسئلہ کا تحفظ ہو سکتا ہے۔

۳۔ ہندوستان کی اندر و فی اور بیرونی دنیا پر یہ امر واضح کر دینا نہایت ضروری ہے کہ معاشی مسئلہ ہی ملک کا تنہا مسئلہ نہیں اسلامی نقطہ نظر سے ہندوستان اکثر وبیشتر مسلمانوں کے لیے ثقافتی مسئلہ کی حیثیت سے اہم نتائج کا حامل ہے اور کوئی سیاسی تدبیر خواہ وہ ہندوستانی مشینڈم کی ہو یا جو اہر لعل نہرو کی اشتراکیت کی ہو ہندوستانی مسلمانوں کو اس بات پر آمادہ نہیں کر سکتی کہ وہ اپنی ثقافتی وحدت کو نظر انداز کریں۔ لہذا مسلمانوں کے مسئلہ کا حل اس ملک میں شریعت اسلامی کا نفاذ اور اس کی توسعہ ایک آزاد مسلم مملکت یا چند حملکتوں کے بغیر ناممکن ہے۔ علامہ کے بقول ان کا کمی سال سے یہ ایقان رہا ہے کہ مسلمانوں کے معاشی مسئلہ کے حل اور پُرانے ہندوستان کے حصول کا یہی واحد طریقہ ہو سکتا ہے۔

۴۔ علامہ اقبال اور قائد اعظم کو یہ بھی احساس تھا کہ ایشیا میں اخلاقی اور سیاسی قوت کی صورت میں اسلام کا مستقبل زیادہ تر ہندوستانی مسلمانوں کی مکمل تنظیم پر مخصر ہے یہ تھے چار بنیادی نتائج جس پر بر صغیر کے دو عقروں پہنچے اور انہوں نے خلوص نیت اور باہمی تعاون سے مسلمانوں کے مستقبل اور اسلامی نشأۃ ثانیہ کے خواب کیوں حقیقت میں بدلنے کے لیے مشرکہ لاٹھ عمل مرتب کیا۔ اس اشتراک فکر و عمل کی تائید حضرت قائد اعظم نے بھی کی انہوں نے کہا سر محمد اقبال اور ان جیسے دیگر اجاتب کی مخلصہ مسامی اور وطن دوستانہ جدوجہد کے باعث ان دو اعلیٰ مقاصد کی تکمیل میں مجھے بڑی

کامیابی ہوئی اور یہ مسلم لیگ کی بڑی کامیابی تھی کہ ان کی قیادت، اقلیت اور اکثریت رکھنے والے دونوں صوبوں میں یکساں طور پر تسلیم کی جانے لگی اس کامیابی کے حصول میں سر محمد اقبال نے بہت ہی نمایاں حصہ لیا تھا اگرچہ عوام اس حقیقت سے ناواقف تھے۔

علامہ اقبال کے تخلیقی شعور نے نہ صرف یہ کہ ہیں آزاد اسلامی ریاست کے قیام کا نصب العین دیا بلکہ اس سے بڑھ کر ہیں اس خضراء سے بھی آگاہ کیا جو اس اہم نور پر مسلمانوں کی رہنمائی کا منصب ادا کر سکتا تھا۔ علمہ اقبال نے ۱۹۳۴ء کے خط میں لکھ دیا کہ شمالی ہند بلکہ پورے بر صغیر کو اپنی لیپیٹ میں لینے والے طوفان اشوب میں قوم کے سفینہ حیات کو ساحل مراد تک پہنچانے کی صلاحیت رکھنے والے آپ ہی واحد رہنماء ہیں۔ علمہ اقبال اور قائد اعظم کی پہلی ملاقات میں قائد اعظم نے مسلمانوں کے مسئلہ پر جن بلیغ آراء کا اظہار کیا خود قائد اعظم کے الفاظ میں اقبال نے اس کو اپنے کیا چنانچہ قائد اعظم کے پنجاب میں قدم جمانے میں اس اعتماد نے گرا کردار ادا کیا جو پنجاب کے عوام کو اقبال پر تھا اور اقبال کو قائد اعظم پر تھا۔ علمہ اقبال نے قائد اعظم کے کہنے پر بیماری اور کمزوری کے باوجود مسلم لیگ پنجاب کا صدر بننا بھی مسلمانوں کے بہترین مفاد کے پیش نظر قبول کیا اور مسلم لیگ کے رہنمائی پارلیمانی بورڈ کے رکن کے طور پر بھی کام کیا حالانکہ ۱۹۳۴ء میں پنڈت نہرو نے علمہ اقبال سے ملاقات کے دوران انھیں کہا کہ عوام تو آپ کی لیڈر شپ پر اعتماد رکھتے ہیں اور کانگریس سے آپ کی لیڈر شپ بہتر طور پر مفہومت کر سکتی تھی علمہ اقبال نے نہرو کی اس شرارت کے جال میں پھنسنے کی بجائے صاف کہا کہ میں مطر جراح کا ایک ادنیٰ پا ہی ہوں۔ اپنی شہرت کے کمال پر پہنچنے کے بعد بھی اقبال کا یہ زیر ک فیصلہ مسلمانوں کے مقدوں کو محفوظ کر گیا۔ علمہ اقبال نے اپنی بخی مغلولوں میں متعدد بار کہا کہ مسلمانوں کی مشکلات کا ایک ہی حل ہے وہ یہ کہ

مسلمان مسٹر جناح کی زیر قیادت منتخب ہو جاتیں اور اس طرح مسٹر جناح کے ہاتھ مصبوط کریں۔ ہندوادر انگریز کے منتخب منصوبوں کا توڑ مسلمانوں کے منتخب محاذ ہی میں مضمرا ہے۔ غیر ہمارے مطالبات کو فرقہ وارانہ مطالبات قرار دیتے ہیں۔

کاٹگرس نے قائد اعظم اور اقبال کے درمیان نہرو کے ذریعے جوا خلاف اور تصادم پیدا کرنے کی سازش کی وہ علامہ اقبال نے قائد اعظم کی قیادت قبول کر کے نام بنا دی۔ علامہ اقبال کو یہ شرح صدر حاصل ہو گیا تھا کہ ان کی فکر کو عمل کا دھا دا صرف اور صرف قائد اعظم دے سکتے ہیں قائد اعظم بھی فکر اقبال کی اہمیت سے آگاہ تھے چنانچہ سید مطلوب الحسن اپنی کتاب قائد اعظم ایک پاہی مطالعہ ص ۳۲۹ میں لکھتے ہیں کہ،

”جس روز قرارداد پاکستان منظور ہوتی اسی روز قائد اعظم نے منظوری

قرارداد کے بعد جلسہ گاہ ہی میں مجھ سے کہا آج اگر اقبال زندہ
ہوتے تو کس قدر خوش ہوتے یہ دیکھ کر کہ آخر ہم نے وہی

کچھ کیا جس کے کرنے کا وہ ہم سے مطالبہ کرتے تھے چنانچہ
قائد اعظم نے فرمایا کہ میرے اور مرحوم (اقبال) کے خیالات
میں کاملہ ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ ہندوستان کے دستوری مسائل
کے گھرے مطالعہ کے بعد بھی انعام کار مجھے یہی نتائج اخذ کرنے
پڑے اور بالآخر ان ہی خیالات نے مسلم ہندوستان کے منتخب
عزم کی صورت میں جنم لیا جس کو محل ہندوستان مسلم یگ کے
اجلاس لاہور منعقدہ ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کی تحریز میں مشکل کیا گیا
جسے عام طور پر قرارداد پاکستان کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔“

قائد اعظم نے علامہ اقبال کی نظری رہنمائی کو قبول کیا اور علامہ اقبال نے قائد اعظم کی
سیاسی قیادت کو قبول کیا یوں یہ دو عظیم اکابرین کا سیاسی اور ملیشور تھا جو پاکستان

کی صورت میں ظاہر ہوا اور مسلمانانِ جنوبی ایشیا آزادی کی حقیقی نعمت سے آشنا ہوئے اور رام راج کے پورے برصغیر پر اقتدار اور مسلمانوں کو ملیا میٹ کرنے کے تاریخ پر بھر کر رہ گئے یہ عظیم قیادتوں اور شخصیتیوں کا قرآن السعین تھا جس سے جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کا مقدار منور ہوا۔

۹ نومبر ۱۹۸۵ء نو اتے وقت لاہور۔

ڈاکٹر معین الدین عقیل

بعض شخصیات و تحریکات سے اقبال کی دلچسپی

اقبال کی فکر میں جدید دنیا کے اسلام کے تقریباً تمام مسائل، افکار اور تحریکات کی بازگشت محسوس ہوتی ہے۔ اقبال نے ایک تو جدید دنیا کے اسلام کو پیش آنے والے مسائل پر اپنا نقطہ نظر بیان کیا ہے یا جو تحریکیں جدید دنیا کے اسلام میں اصلاحی و تعمیری مقاصد کے تحت رونما ہوتیں، ان کی تایید و تحسین کی ہے یا ایسی شخصیات جن کے افکار دنیا کے اسلام کو متاثر کرنے کا سبب بنے، اقبال کی فکر کو بھی کسی نہ کسی طور متأثر کرتی نظر آتی ہیں۔ بہت بڑے بڑے مسائل، افکار اور تحریکات کے علاوہ خود اقبال کے اپنے عہد میں بعض ایسی شخصیات، ان کے افکار اور ان کی تحریکیں پیدا ہوتیں، جن کی اقبال نے یا تو تایید و حمایت کی یا ان میں دلچسپی لی۔ ایسی شخصیات اور تحریکات کا مقصد چونکہ مجموعی طور پر احیائے اسلام رہا ہے، اس لیے اقبال نے احیاء کے اسلام، مسلمانوں کی فلاح و بہبود، ترقی اور بیداری کا ذکر کرتے ہوئے اور اپنی خواہشات کا اظہار کرتے ہوئے ان شخصیات و تحریکات کی تعریف و تحسین کی یا بطور مثال ان کا حوالہ دیا ہے۔

اس ضمن میں ایسی شخصیات، جنہوں نے اپنی راستخ فکر اور اپنی مفید کاوشوں سے دنیا تے اسلام کو متاثر کیا، متعدد ہیں اور اقبال نے ان میں سے بیشتر کا ذکر کیا ہے۔ لیکن بعض شخصیات اور ان کے کارنامے اقبال کی نظر وہ میں زیادہ پسندیدہ اور زیادہ قابل توجہ رہے ہے۔ شدھیپوسلطان کی شخصیت اور ان کی جدوجہد اقبال کے لیے بڑی پسندیدہ اور مثالی تھی۔ ٹیپو کی شہادت کو وہ دنیا تے اسلام کی تاریخ میں بے حد اہم سمجھتے تھے۔ ان کے خیال میں ٹیپو کی شہادت (۹۹ء) کے بعد مسلمانوں کو ہندوستان میں سیاسی نفوذ حاصل کرنے کی جو امید تھی، اس کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اسی سال جنگ نوار نیوالی گئی، جس میں ترکی کا بھرپور بیڑہ تباہ ہوا، جس کے نتیجہ میں اقبال کے خیال میں ایسا میں اسلام کا انحطاط اپنی انتہا کو پہنچ گی۔ اور اسی کے زیر اثر وہ سمجھتے تھے کہ جدید اسلام اور اس کے مسائل طہور میں آئے۔ اقبال کو ٹیپو سے جو عقیدت تھی اس کا اظہار اس امر سے ہوتا ہے کہ جب وہ دسمبر ۱۹۲۸ء کے آخری ایام اور جنوری ۱۹۲۹ء کے اوائل میں جنوبی ہند کے سفر پر گئے تو میسور میں بالخصوص ٹیپو کے مزار پر پہنچے۔ اسی عرصہ میں اقبال ٹیپو پر ایک نظم لکھ کر اپنی اس کتاب ("جاوید نامہ") میں شامل کرنا چاہتے تھے، جسے وہ اپنی زندگی کا ما حصہ بنانا چاہتے تھے۔ چنانچہ "جاوید نامہ" (اشاعت ۱۹۳۲ء) میں اقبال نے "سلطان شریف" کے عنوان سے چند صفحات پر مشتمل اشعار نظم کیے۔ ان اشعار میں اقبال نے حقیقت حیات مرگ و شہادت کے موضوع پر جو خیالات بیان کیے ہیں، وہ "جاوید نامہ" کے اہم مقامات میں سے ہیں۔ "جاوید نامہ" کے علاوہ اقبال نے "ضرب کلیم" (اشاعت ۱۹۳۵ء) میں بھی ایک نظم "سلطان ٹیپو کی وصیت" کے عنوان سے لکھی اس نظم میں انہوں نے ٹیپو کی سیرت کے حوالہ سے ان اصولوں کی وضاحت کی ہے جن پر ٹیپو ساری عمر کا بند رہے۔

سودانی کی شخصیت اور جدوجہد کے حوالہ سے اقبال کی یہ آرزو رہی کہ مسلمانوں کے انتحار اور زوال کے اس دور میں کاش کوئی ایسا شخص پیدا ہو جائے، جو اپنے پیغام سے قوم کے دل میں جہاد کا دلولہ پیدا کر دے۔

سارباں یاراں بہ شرب ما بہ نجد

آں حصی کہ ناقہ را آرد بہ وجہ

"جادید نامہ" میں اقبال نے جہدی سودانی کے حوالہ سے مسلمانوں کو جہاد اور سخت کوشی کی تلقین کی ہے اور عالم عرب کے سرکردہ رہنماؤں کو مخاطب کر کے سوال کیا ہے کہ تم کب تک اس طرح تفرقہ کا شکار بننے رہو گے؟ کب تک اپنی ذاتی ترقی کے لیے کوشش رہو گے؟ کب تک ملت اسلامیہ کے مقاصد عمومی سے غافل رہو گے؟ اب وقت آگیا ہے کہ تم اپنے اندر سوز پیدا کرو اور اسلام کی سریزی کے لیے متعدد ہو جاؤ۔ اس مقام پر وہ سودان کے مسلمانوں سے بڑی امیدیں والتر کرتے ہوئے انھیں انگریزوں کی غلامی سے آزاد ہونے کا پیغام دیتے ہیں۔ اسی ذیل میں وہ فرعون کی روح کے حوالہ سے کچزر (ہر بڑ کچزر) سے سوال کرتے ہیں کہ جہدی سودانی کی قبر کو کھو دکر اور ایک مرد موسن کی نعش کی بے حرمتی کر کے تمہاری قوم کی حکمت میں کیا اضافہ ہوا؟

سید حیم پاشا سے، بالخصوص قومیت اور تہذیب و معاشرت میں اس کے خیالات سے، اقبال بہت تاثر تھے۔ چنانچہ اپنے خطبہ "الاجتہاد فی الاسلام"

The Principle of Movement in the Structure of Islam

مشمولہ "Reconstruction of Religious thought in Islam."

میں ترک وطن پرستوں کے لادینی نظریہ سیاست کی تردید کرتے ہوئے اس ضمن میں سعید حیم پاشا کے خیالات کی تایید اور تعریف کی ہے۔ خصوصاً قومیت کے تعلق سے

ان کے خیالات کہ اسلام کا کوئی وطن نہیں ہے ۔ اور نہ کسی تر کی اسلام کا کوئی وجود ہے، نہ عربی، ایرانی اور ہندی اسلام کا۔^۹ اقبال کے خیال میں وہ نہایت ہی بابصیرت اہل قلم تھا۔ اور اس کا طرز فکر سراسر اسلامی تھا۔ "جادید نامہ" میں بھی اقبال نے ایسے خیالات پیش کیے ہیں کہ جن میں مغربی تہذیب سے گزر کا پیغام ملتا ہے۔ حیم پاشا کے حوالہ سے اقبال کہتے ہیں کہ تقدید مغرب کی بجائے مسلمانوں کو قرآن کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ قرآن کے مطالعوں کے بعد یہ معلوم ہو جاتے گا کہ اسلام ایک الیسا ضابطہ رجات ہے جو دنیا میں کسی اور قوم کے پاس نہیں۔ اگر مسلمان اس پر عمل کریں تو ساری دنیا ان کے قدموں پر جھک سکتی ہے اسی موقع پر انھوں نے ترکوں کی اس روشن پر تقدید کی کہ وہ قرآن سے بیگناز ہو کر مغرب کی تقدید کر رہے ہیں۔ آگے چل کر ایک اور مقام پر اقبال حیم پاشا کے توسط سے علماء اور صوفیہ کو ان کی اہمیت جانتے ہوئے انھیں مسلمانوں کو ماضی سے روشناس کرانے اور انھیں ان کے مقام اور مقاصد سے آگاہ کرنے کی تائین کرتے ہیں۔^{۱۰}

اقبال مفتی عالم جان بارودی^{۱۱} کی مساعی کے بھی قدردان تھے، جنھوں نے روس میں مسلمانان و سلطانیہ کی فکری رہنمائی کی اور مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا تھا۔^{۱۲} اقبال کا خیال تھا کہ وہ عابد محمد بن عبد الوہاب سے متاثر تھے۔^{۱۳} چونکہ ان کے بارے میں اقبال کی معلومات محدود تھیں، اس لیے انھیں تفضیلات معلوم کرنے کا اشتیاق رہا۔ مولانا سید سیمان ندوی سے انھوں نے اس ضمن میں استفسار کیا تھا کہ مفتی عالم جان کی تحریک کی اصل غایت کی تھی۔ یہ محض ایک تعلیمی تحریک تھی یا اس کا مقصد نہ ہی انقلاب بھی تھا۔^{۱۴} چنانچہ رسالہ "معارف" (اعظم گڑھ) میں ۱۹۲۳ء میں مفتی عالم جان کے حالات پر مشتمل ایک مختصر "علماء روس"

شائع ہوا تو اقبال نے سید سلیمان ندوی کو لکھا کہ وہ "میری آرزو سے بڑھ کر ہے۔"^{۱۷}
 اقبال کو اس تحریکِ القلب سے بھی دچپی رہی جو چینی ترکستان کے مسلمانوں
 میں نمودار ہو رہی تھی۔ ۱۹۳۱ء میں وہاں چینی منصوفوں کے تقریر اور حکومت کی طرف
 سے وہاں کی آبادی پر، جو تقریر بآسانی مسلمانوں پر مشتمل تھی، چینی زبان مسلط کرنے
 کی وجہ سے بڑھی بے چینی بھی گئی تھی۔ مسلمان یہاں عرصہ سے چینیوں کے ظلم و ستم
 سنتے آتے تھے۔ اس کے نتیجہ میں بعد میں جو بغاوت ۱۹۳۰ء میں شروع ہوئی، اس
 کی قیادت ماچونگ نامی ایک کم سن مسلمان نے کی۔ اقبال اس کی بدو جہد
 کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ چینگز، تیمور اور بابر کا وطن اب بھی اعلیٰ درجہ کا بہادر
 سپہ سالار پیدا کر سکتا ہے۔^{۱۸} اقبال سمجھتے تھے کہ اس تحریک کی کامیابی سے ایک
 بڑا فائدہ یہ ہو گا کہ چینی ترکستان میں، جہاں مسلمانوں کی تعداد تقریر بیباً ۹۹ فیصد ہے، ایک
 خوش حال اور مستحکم اسلامی حکومت قائم ہو جاتے گی اور اس طرح وہاں کے مسلمان ہمیشہ^{۱۹}
 کے لیے چینیوں کے بر سوں کے ظلم و ستم سے بنجات حاصل کر سکیں گے۔ اور اس
 کا ایک فائدہ یہ بھی ہو گا کہ ہندوستان اور روس کے درمیان ایک اور اسلامی حکومات
 کے قیام سے اشتراکیت، مادہ پرستی، دہربیت اور لا دینیت کے خطرات اگر وسط
 ایشیا سے باکھل نہ مٹے تو کم از کم ہندوستان کی سرحدوں سے زیادہ دور ہو
 جائیں گے۔^{۲۰}

اقبال کو ہندوستان کے بعض رعما کی اصلاحی، تبلیغی اور احیائی مساعی سے بھی
 دچپی رہی۔ مثلاً مولوی ابو محمد مصلح الله کی تحریکِ قرآن جس کا مقصد قرآن حکیم کی تعلیم،
 معنی اور مطلب کے ساتھ عام اور لازمی کرنا تھا، کی انھوں نے تایید و تحسین کی تھی۔^{۲۱}
 ابو محمد مصلح کے نام اپنے ایک خط میں انھوں نے لکھا تھا کہ قرآنی تحریک کا مقصد مبارک
 ہے۔ اس زمانے میں قرآن کا علم ہندوستان سے مفقود ہوتا جا رہا ہے۔ ضرورت ہے

کر مسلمانوں میں نئی زندگی پیدا کی جاتے۔ یہ عجوب کہ آپ کی تحریک بار آور ہوا اور مسلمانوں میں قوت عمل پھر عود کرتے ہے^{۲۳} اسی ضمن میں اقبال نے ان کا وہ بیوں کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جو وہ ترویج تعلیم قرآن کے سلسلہ میں انجام دیتے رہے۔ انھیں تحریک قرآن کی رفتار سے بھی دلچسپی رہی۔^{۲۴} ان کے ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے فرزند جاوید اقبال کے لیے وہ ان کا مرتب کیا ہوا قاعدہ حاصل کرنا چاہتے تھے، جس میں، ان کی تحریر کے مطابق، بچوں کو قرآن پڑھانے کا نیاط لیتے ایجاد کیا گیا تھا۔^{۲۵}

اقبال نے سید ابوالاعلیٰ مودودی کی تحریک کو بھی، جوگو کہ ابھی اپنے تشکیلی اور ابتدائی مراحل میں تھی، اور ان کی تصانیف بالخصوص "الجہاد فی الاسلام" اور "تفصیحات" اور ان کے مجلہ "ترجمان القرآن" میں ان کی تحریروں سے اس تحریک کا آغاز ہو چکا تھا،^{۲۶} اپنی آخری عمر میں اپنی توقعات کا مرکز بنایا تھا۔ اس عرصہ میں ان کی ریخواہش ہو گئی تھی کہ ایک ایسا ادارہ قائم کریں اور کچھ ایسے افراد کو جو جدید علوم سے بھرہ ورہوں چند ایسے لوگوں کے ساتھ بیکھا کر دیں، جنھیں دینی علوم میں مہارت حاصل ہو، تاکہ یہ لوگ اپنے علم اور اپنے قلم سے اسلامی تمدن کے احیا کے لیے کوشش ہو سکیں^{۲۷} وہ چاہتے تھے کہ کسی پر سکون مقام پر ایک ایسی مختصر سی بستی کی بنیاد رکھی جاتے، جہاں خالص اسلامی ماحدول پیدا کیا جاتے اور وہاں بہترین دل و دماغ کے نوجوانوں کو ایسی تربیت دی جاتے، جس سے ان میں مسلمانوں کی صحیح رہنمائی کی اہلیت پیدا ہو جائے^{۲۸} چنانچہ ان کی اس خواہش کے پیش نظر چودھری نیاز علی خان نے پٹھان کوٹ کی اپنی اراضی میں سے ایک قلعہ اس کے لیے وقف کر دیا اور اقبال سے باہمی صلاح و مشورہ کے بعد^{۲۹} مولانا مودودی کو، جو اس وقت حیدر آباد دکن میں مقیم تھے، پٹھان کوٹ منتقل ہونے کی دعوت دی چنانچہ کو لانا مودودی مارش ۱۹۳۸ء میں نقل مکانی کر کے پٹھان کوٹ پہنچ گئے۔^{۳۰}

اقبال مولانا مودودی کے خیالات سے بڑی حد تک متفق تھے اور "ترجمان القرآن" میں ان کے مفہام کی تحسین و تعریف کرتے تھے۔ ^۱ علمی کاموں میں اس وقت اقبال کے پیش نظر اسلامی قانون اور فرقہ کی تدوین کا کام تھا، اور وہ خود ^۲ بھی اس کام کے دوران گا ہے گا ہے دارالسلام (پٹھان کوٹ) جانے کا ارادہ رکھتے تھے ^۳ لیکن اقبال کی زندگی میں وہ مقصد ابتدائی مرحلہ سکا، جسے کچھ عرصہ بعد "جماعت اسلامی" کے قیام اور تحریک اسلامی کے فروع سے مولانا مودودی نے پورا کرنے کی جدوجہد کی۔

حوالہ

- ۱۔ "حروفِ اقبال" مرتبہ طیفِ احمد خاں شیروانی (لاہور، ۱۹۵۵ء)، ص ۱۳۲۔
 - ۲۔ ایضاً، فیز، ص ۷۰۔
 - ۳۔ ایضاً، ص ۱۳۲۔
 - ۴۔ تفصیلات کے لیے، "گفتارِ اقبال" مرتبہ محمد فیضِ افضل (لاہور، ۱۹۶۹ء)، ص ۲۲۹؛ "الوارِ اقبال" مرتبہ بشیرِ احمد دار (کراچی، ۱۹۶۷ء)، ص ۷۷۔
 - ۵۔ اقبال بنام محمد جیل، موخر محرم، ۱۹۲۹ء، مشمولہ "اقبال نامہ" مرتبہ شیخ عطاء اللہ، حصہ دوم (لاہور، ۱۹۵۱ء) ص ۹۱-۹۲؛ اسی مکتوب میں اقبال نے مکتوب ایسے سے پہلو کے ایک روز نامچھہ کا علم ہونے پر اسے دیکھنے کی خواہش ظاہر کی تھی۔
- ۲۲۸ —

- ۶۔ سید محمد احمد نام، پیدائش ۱۲ اگست ۱۸۳۳ء، وفات ۲۲ جون ۱۸۸۵ء میں سودان کے ایک مصلح، مجاهد اور درویشوں کی تحریک کے بانی، سودان کو انگریزوں اور خدیو مصر سے آزاد کرایا اور ایک فلاہی حملہ قائم کرنے کی کوشش کی۔ ان کی وفات کے بعد عبد اللہ بن محمد نے ان کے خلیفہ کے طور پر ۱۸۹۸ء سے ۱۸۹۸ء تک

حکومت کی ذمہ داریاں سنپھالیں، لیکن مصری حکومت نے ایک انگریز ہر برٹ کجنز
کی قیادت میں ۱۸۹۸ء میں سودان پر حملہ کر (Robert Kitchener)
کے اس اقتدار کو ختم کر دیا اور سودان پر بھر مصری اور برطانوی سلطنت قائم ہوئی
تفصیلات کے لیے ۲. ہولٹ، پی ایم (Holt, P.M.)

"The Mahdist State in the Sudan 1881-1998, A study of its
Origins, Development and Overthrow." (اسکفورد، ۱۹۷۰ء)

- ۷۔ "کلیاتِ اقبال" (فارسی) اشاعت دوم (لاہور، ۱۹۷۵ء)، ص ۴۸۳-۴۸۴۔
- ۸۔ پیدائش ۱۸۴۳ء، وفات ۱۹۲۱ء، خدیو مصر کے خاندان سے تعلق رکھنے والا
دولت عثمانیہ کا وزیر اعظم، ممتاز مدرس، سیاست داں اور ایجاد کرنے والے
پرست عالمی کتابوں کا مصنف اور مغربی سیاست، تہذیب اور قومیت کا منوال ف اور
اسلامی تہذیب، اتحاد اور اخلاقیات کا مبلغ۔ اس کا عقیدہ تھا کہ مسلمانوں کا صرف
وہی وطن ہے جہاں شریعت نافذ ہو۔ تفصیلات کے لیے یوس، بزنارڈ

The Emergence of Modern Turkey (Lewis, Bernard)

(اسکفورد، ۱۹۴۸ء)، ص ۲۲۸، ۳۵۸۔

"Reconstruction of Religious thought in Islam" - ۹

(لاہور، ۱۹۵۱ء)، ص ۱۵۴۔

- ۱۰۔ ایضاً۔

- ۱۱۔ ایضاً، ص ۱۵۴-۱۵۵۔

- ۱۲۔ "کلیاتِ اقبال" (فارسی)، ص ۴۵۳، ۴۵۳، ۴۵۳، ۴۴۳، ۴۴۳، ۴۴۳۔

- ۱۳۔ پیدائش ۱۸۵۶ء، وفات ۱۹۲۱ء۔ قازان (وسط ایشیا) میں جدید طرز کی ایک
درس گاہ کے بانی اور ناظم، جس نے ۱۸۸۰ء میں قازان کی اسلامی یونیورسٹی

کا درجہ حاصل کی۔ اس درس گاہ نے رو سی مسلمانوں کے انقلاب و ترقی میں نمایاں اثر پیدا کیا، جدید علوم اور سائنس کی تدریس کے طفیل، ایک مغربی مدبر کے بقول، پادری پرست رو سی عیسائیوں سے رو سی مسلمان زیادہ مغربی ہو گئے؛^{۱۶} بحوالہ سید سیمین ندوی "علماتِ روس"، "معارف" (اعظم گڑھ) مئی ۱۹۲۲ء، ص ۳۳۹ مسلمانوں کی بیداری کی سرگرمیوں کے نتیجہ میں زار کی حکومت نے قید و بند کی صعوبتیں دیں، لیکن ان کی تحریکات کو نقصان نہ پہنچا۔ سلطان عبد الجید خاں نے ان کی رہائی کے لیے کو شش کی چنانچہ زار نے انھیں ترکی بھیج دیا، جہاں ۱۹۱۱ء تک مقیم رہے اور اسی سال روس لوٹے اور سیاسی سرگرمیوں میں بھی حصہ لینا شروع کیا۔ ان کی کوششوں کے نتیجہ میں "All Russia Muslim Democratic Party" قائم ہوئی۔ ۱۹۱۱ء کے انقلابِ روس کا انھوں نے خیر مقدم کیا۔ مسلمانوں نے انھیں حکومتِ روس میں یورپی روس، سائبیریا اور قازقستان کا مفتی منتخب کیا۔ اس کے بعد وہ مجلسِ اسلامیہ روس کے صدر مقرر ہوتے۔ لیکن ان کے بڑھتے ہوئے اثر کو دیکھ کر اشتراکیوں نے ان کو قید کر دیا لیکن کچھ ہی عرصہ بعد آزاد ہو گئے۔ مئی ۱۹۱۸ء میں رو سی مسلمانوں کے ایک نمائندہ وفد میں شرکیں ہو کر ما سکو گئے اور اشتراکی اکابر کے سامنے مسلمانوں کا یہ مطالبہ پیش کیا کہ مسلمانوں کے اداروں کو مداخلت سے پاک رکھا جائے تفصیلات کے لیے "ایضاً و بنز" "Cambridge History of Islam" جلد اول (کیمپریج، ۱۹۷۸ء)، ص ۴۲۷، ۴۳۰، ۴۳۵؛ مژمل لیں، "تاریخ سلطنتِ مسلمانان روس" (کراچی، ۱۹۶۸ء)، ص ۲۱، ۲۷۔

۱۳۔ "حروفِ اقبال"، ص ۳۸۳۔

۱۶۔ "ایضاً"۔

- ۱۴۔ مکتوب نام، سید سلیمان ندوی، مورخہ یکم مئی ۱۹۲۳ء، مشمولہ "اقبال نامہ" مرتبہ شیخ عطاء اللہ - حصہ اول (لاہور، ۱۹۵۱ء)، ص ۱۲۸، ۱۲۹ -
- ۱۵۔ مکتوب مورخ ۲۹ مئی ۱۹۲۲ء، مشمولہ "الیضا"، ص ۱۱۸ -
- ۱۶۔ "Speeches, Writings and Statements of Iqbal" - ۱۸
مرتبہ لطیف احمد خان شیر و افی (لاہور، ۱۹۷۷ء)، ص ۲۲۸ -
- ۱۷۔ "الیضا"، ص ۲۳۰ -
- ۱۸۔ "الیضا" -
- ۱۹۔ عالم دین، مصنف اور شاعر۔ کئی کتابیں، مشمول "اقبال اور قرآن" "تصنیف کیں، جن میں "توضیح القرآن" قرآن حکیم کے ترجمہ اور تفسیر پر مشتمل ہے۔ دیگر تصانیف میں "تاریخ سہرام"، "مشائیر شعرائے سہرام" اور "شہید کربلا قرآن" کی روشنی میں "ان کی معروف تصانیف ہیں۔ نام وزیر علی خاں اور تخلص "احقر" اور "مصلح" تھا۔ کنیت ابو محمد مصلح، مولانا ابو مصلح سہرامی کے نام سے بھی معروف تھے۔ سہرام میں تقریباً ۱۸۷۸ء میں پیدا ہوئے۔ مدرسہ خانقاہ بیگریا سہرام میں تعلیم حاصل کی، پھر ۱۹۰۰ء میں دیوبند گئے۔ مولانا انور شاہ کشمیری کے تلمذ حاصل ہوا۔ تحریک خلافت میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ سہرام ہی سے اپنی اصلاحی تحریک کا آغاز کیا اور "الصلاح" کے نام سے رسالہ جاری کیا۔ اسی نام سے ۱۹۲۴ء میں ایک مطبع بھی قائم کیا۔ اس سے قبل ڈھری اون سوں سے عبد القیوم النصاری کی میمت میں "حسن و عشق" کے نام سے ایک رسالہ بھی لکاتے رہے۔ پھر حیدر آباد دکن منتقل ہو گئے، جہاں "ادارہ عالمگیر تحریک قرآنی قائم" کیا اور اس کے ساتھ ساتھ رسالہ "ترجمان القرآن" جاری کیا۔ ۱۹۳۴ء میں لاہور منتقل ہوئے اور علامہ اقبال کے انتقال (اپریل ۱۹۳۸ء)

- تک وہی رہے اور پھر حیدر آباد کن پلے گئے۔ وہاں سے "قرآنی دنیا" کے نام سے انگریزی اور اردو میں مجلہ جاری کی۔ قرآن کی تعلیم کو عام کرنے میں زندگی بھر مستعدی سے حصہ لیا۔ مستعد، حوصلہ مند، منتظم اور دین دار عالم تھے۔ عمر بھر سادہ وضع اختیار کی۔ شاعری میں حسن جاں خاں سہرا میں اور جلال لکھنؤی نے تلمذ حاصل تھا۔ اول الذکر سے سلسلہ ابوالعلائیہ میں بیعت بھی تھے۔ تاریخ وفات ۲۰ ربیعہ ۱۳۸۸ھ / ۳ ستمبر ۱۹۶۸ء ہے اور مدفن حیدر آباد کن۔ تفصیلات کے لیے ہ مہنامہ "ذکر بھی" (رامپور) اپریل ۱۹۸۲ء، ص ۵۲-۵۳، و نیز ڈاکٹر محمد عبد اللہ چغتائی "اقبال کی صحبت میں" (لاہور، ۱۹۷۷ء)، ص ۳۴۷، ۳۶۷، ۴۴۳؛ ابو محمد مصلح "اقبال اور قرآن" (لاہور، ۱۹۷۷ء) میں ندارد)
- ۲۲۔ کچھ تفصیلات کے لیے ہ "اقبال اور قرآن"، ص ۱۳، ۱۴۔
- ۲۳۔ مکتوب، مشمولہ الیضا، ص ۱۵۔
- ۲۴۔ الیضا، ص ۱۸۔
- ۲۵۔ مجھے اس کتاب کی ضرورت ہے، جس میں انہوں نے بچوں کو قرآن پڑھانے کا نیا طریقہ ایجاد کیا ہے۔ اس قاعدے کی جاویدہ کے لیے ضرورت ہے، مکتوب بنام ڈاکٹر محمد عبد اللہ چغتائی، مورخہ ۴ اکتوبر ۱۹۳۴ء، مشمولہ "اقبال نامہ" حصہ دوم، ص ۳۳۶-۳۳۷؛ غائبًا یہ قاعدہ "قرآن مجید متعہ بچوں کی تفسیر" کے نام سے شائع ہوا۔ اس کا ذکر ابو محمد مصلح نے کیا ہے، ص ۱۸، ۱۹۔
- ۲۶۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی "مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش" حصہ سوم (پہان کوٹ، بارہ سوم)، ص ۳۔
- ۲۷۔ مکتوب، بنام مصطفیٰ المراغی، مورخہ ۵ اگست ۱۹۳۶ء، مشمولہ "خطوط اقبال"

مرتبہ رفیع الدین ناشمی، (لاہور، ۱۹۷۴ء)، ص ۲۸۵؛ و نیز مکتوب دیگر، مشمولہ "اقبال نامہ" حصہ اول، ص ۲۵۱-۲۵۳۔

۲۸۔ چودھری نیاز علی خاں "دارالاسلام کی حقیقت" بحوالہ قاضی افضل حق قرقشی "نادرات اقبال" مشمولہ "صحیفہ" (لاہور) اقبال نمبر ۳، ۱۹۴۰ء، حصہ اول، ص ۲۲۹، ۲۳۰۔

۲۹۔ جس کی تفصیل، ایضاً، ص ۲۲۰، سید نذیر نیازی "علامہ اقبال کی دعوت پر مولانا مودودی پنجاب میں" مشمولہ، ہفت روزہ "ایشا" (لاہور) ۱۹۴۹ء، و نیز "کیا مولانا مودودی علامہ اقبال کی دعوت پر پنجاب آئے؟" مشمولہ ایضاً، ۱۹ اپریل ۱۹۷۰ء میں ہے۔

۳۰۔ خود اس ضمن میں مولانا مودودی کی جو خواہشات تھیں، ان کے لیے، "شخصیات" (لاہور، سنندارد)، ص ۲۵۳-۲۵۷۔

۳۱۔ مکتوب مولانا مودودی، مشمولہ سید اسعد گیدڑی "مولانا مودودی سے میلے" (سرگودھا، ۱۹۴۲ء)، ص ۳۳۸، اور اقبال مولانا مودودی کے لیے ایک روحانی سہارا تھے، "شخصیات"، ص ۲۵۔

۳۲۔ ایضاً، ص ۲۵۳، ۲۵۴۔

سرماہی "اقبال ریلویو" لاہور جنوری ۱۹۸۵ء

شیریات

اردو شاعری پر افکار اقبال کے اثرات ایک مذاکرہ

محرک : احمد ندیم قاسمی
شرکاء : محمد عبد اللہ فریشی، محمد ابن الحسن سید، ڈاکٹر سیم اختر، سید مشکو حسین یاد
 سراج منیر، سعادت سعید۔

رپورٹ : سعادت سعید۔

علامہ اقبال کے یوم ولادت کی تقریب کے حوالے سے ۱۳ نومبر ۱۹۸۳ء کو ایک
 مذاکرہ، مجلس ترقی ادب کے دفتر میں منعقد ہوا۔ پروفیسر سعادت سعید اس گفتگو کو
 ریکارڈ کرتے رہے اور بعد میں انھی نے اسے ٹرانسکریپٹ کیا۔ مجلس ان کے تعاون کی
 شکر گزار ہے۔ اگر اہل علم و ادب میں سے کوئی صاحب ان سوالات سے متعلق
 مفاسد کی صورت میں کچھ کہنا چاہیں تو "صحیفہ" کے صفات حاضر ہیں۔

(ادارہ)

احمد ندیم قاسمی : حضراتِ گرامی! آپ کا شکر یہ کہ آپ مجلس ترقی ادب میں
 تشریف لاتے۔ جیسا کہ آپ کو معلوم ہے ہمارے آج کے مذاکرے کا موضوع
 ہے اردو شاعری پر علامہ اقبال کے شعری افکار کے اثرات۔ اس مذاکرے کا

مقصد علامہ کی فکر اور شاعری کے ان اوصاف کی توضیح کرنا ہے جن کے ہمارے ادب پر دیرپا اثرات مرتب ہوتے۔ یہ اثرات اسلوب کے حوالے سے بھی ہیں اور ان کے طرز فکر کے حوالے سے بھی۔ اقبال نے جن سیاسی، معاشرتی یا تہذیبی مسائل کو اپنے اشعار اور بعد میں خطبات کے ذریعے قارئین تک پہنچایا، ان کے اثرات ہماری موجود نسل پر کس حد تک ہوئے ہیں اور کس حد تک ہونے کا امکان ہے۔ موجود نسل جو تخلیقی کام کر رہی ہے آیا وہ اقبال کے رد عمل میں ہے یا تعلید میں۔ ان معروضات کے حوالے سے اظہار خیال کی بہت سی کنجائیں ہیں۔ سب سے پہلے میں اقبالیات کے بزرگ عالم جماعت محمد عبد اللہ قریشی صاحب سے درخواست کروں گا کہ وہ اپنے خیالات کا اظہار کریں۔

عبد اللہ قریشی؟۔ اقبال ایک عظیم شاعر اور مفکر تھے۔ ان کی سوچ کا دائرہ بہت وسیع تھا۔ انھوں نے قدیم و جدید تمام مکاتب خیال کا مطالعہ کرنے کے بعد اپنا پیغام عصر حاضر کے بے چین اور مضراب دلوں تک پہنچایا۔ ابتداء غزل سراۓ سے ہوتی یہکن طبیعت چونکہ ازل ہی سے فلسفیانہ پاؤ تھی اس لیے ان کے ذہنی ارتقاء کے ساتھ ساتھ یہ طرز فکر بھی ترقی کہتا گیا۔ یہاں تک کہ ان کے اشعار میں گھرے خیالات کچھ اس طرح ظاہر ہونے لگے کہ فکر ایک طسم کدھ نظر آنے لگا۔ اقبال کے خیالات کی بلند پروازی نے ادب کے خزانے کو مالا مال کو دیا۔ ان کی تخلیقات کی رنگارنگی ہر مرتبہ ایک نئی شان اور نئی ادائے جلوہ گر ہوتی اور زمین شعر کو گل و گلزار کر دیا۔ ”بانگ ددا“ کے پھٹے دور کی نظموں میں وطن کی محبت کے جذبات موجیں مارتے نظر آتے ہیں۔ اس کے ساتھ شاعر کی عشق پرور روح بھی اپنا اظہار کرتی ہے۔ اے فطرت کے ہر منظر اور قدرت کی ہر نیز نیجی میں ایک حسن نظر آتا ہے جس اور حق متعدد ہوتے دھکائی دیتے ہیں۔

یہاں تک کہ ان کی نوائے شوق سے خریم ذات میں شور برپا ہو گیا۔ آخران کی نگاہ تیز نے کائنات کی ہر شے کا دل چیر کر دیکھ لیا اور انھیں ہر بے ربط چیز میں ربط نظر آنے لگا اور درس عمل بھی۔ یورپ کی اادہ پرستی دیکھ کر اقبال کو احساس ہوا کہ مشرق بالخصوص مسلمانوں کو مدل نیند سے جگانے کی ضرورت ہے چنانچہ انھوں نے بزم ہستی کے بھرے ہوتے اجزا کو سمیٹ کر قوم کے سامنے ایک منظم فلسفہ زندگی کی صورت میں رکھ دیا۔ یہی دبی ہوتی چنگاریاں بعد میں شعدر بن کر بھڑک اُھیں اور انھوں نے اقبال کی شاعری کے ماتھے پرخیالات اقبال کا جھومر لگادیا۔

احمد ندیم قاسمی ۲ عبد اللہ قریشی صاحب نے علامہ اقبال کے فن کی وہ خصوصیات جن کا مطالعہ انھوں نے فرمایا ہے بیان کی ہیں لیکن یہ گفتگو اقبال کی صرف خصوصیات فکر و فن تک محدود تھی۔ انھوں نے اقبال کے افکار کے ثاثرات کا تذکرہ نہیں کیا۔

سعادت سعید ۳ ہمیں سب سے پہلے آج کے موضوع کی حدود کا تعین کرنا ہے۔ قائمی صاحب نے اس سلسلے میں واضح حد بندی کر دی ہے۔ یعنی یہ کہ اقبال کے شعری افکار نے بعد کے اردو ادب اور شاعری کو کس کس طرح سے اپنے ذائقہ اثر میں لیا ہے۔ بلاشبہ اقبال کے افکار نے ان کے اپنے عہد کے اردو ادب پر بھی گرے نقوش مرسم کیے اور بعد کے ادوار میں لکھے جانے والے شعرو ادب کو بھی بھرپور تاثیر عطا کی ان کی شاعری میں موجود شکوه الفاظ اور ارتفاقی معنویت کی جھلکیاں ہمیں ان کے معاصرین کے اشعار میں بھی نظر آتی ہیں اور بعد کے شعرا پر بھی۔ اردو نظم کو انھوں نے جو تعلق اور جہان بخت اس کے اثرات بھی اقبال کے بعد کی شاعری میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ نیند سے بیدار کرنے والی

شاعری ہو یا اپنے زمانے کے احوال کی عکاسی کرنے والی، عقل اور فکر کی گھرائیوں
 کو سیکھنے والے اشعار ہوں یا خدا عتمادی اور خود شناسی بخشنے والی اردو نظمیں۔
 ان میں اقبال کی آواز کسی نہ کسی صورت میں موجود دکھاتی دیتی ہے۔ اقبال غلامی
 کی زنجیریں پچھلانے والے قہے اور لوجوانوں کو عمل کا درس دیا کرتے تھے۔ ہماری
 شاعری میں غلامی کے خلاف پیدا ہونے والے روحانات اور عمل پر مائل کرنے
 والے روئے بھی اپنے بطن میں اقبال کی فکر کے اثرات ہی سیکھتے ہوتے ہیں۔
 سراج منیر ۲ عالمی ادب میں جب اقبال کے قد کا کوئی آدمی پیدا ہوتا ہے تو
 اس سے بہت بڑی تبدیلیاں رونما ہو جاتی ہیں۔ تعجب ہے کہ ہمارے ہاں
 اقبال کا براہ راست اثر اتنا نہیں ہے جتنا ہونا چاہیے تھا۔ اقبال کے کلام
 میں اتنی وسعت اور اتنے پہلو ہیں کہ ہر پہلو نے اپنی جگہ ایک الگ اثر کو حجم دیا
 ان سب کا جائزہ الگ الگ لیا جا سکتا ہے۔ مشاہد ترقی پسند تحریک اور اقبال
 کی فکر میں ایک پہلو محاصلت کا ہے اور ایک اختلاف کا ہے، یعنی دونوں
 موجود صورت حال سے نامطین تھے مگر تبدیلی کی جہت میں ایک دوسرے
 سے متفق نہیں تھے۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ اقبال کی شاعری نے ترقی پسند تحریک
 میں بھی شعری اور سانی اعتبار ہے کہ وہ پیدا کر دیے۔ ان میں سے بعض
 ایسے ہیں جنہوں نے اقبال کے لمحے کو اپنایا اور بعض نے لفظیات کو۔ ترقی پسند
 شاعری کا وہ ایڈیم جو نعرے کے قریب ہے، اقبال کے بغیر اس کا پیدا ہونا
 ممکن نہ تھا۔ حلقة ارباب ذوق کے طرز فکر اور شعری مزاج اور اقبال کے طرز فکر اور
 شعری مزاج میں کوئی چیز مشترک نہ تھی۔ بلکہ میں تو کہوں گا کہ اگر اقبال کا کوئی
 براہ راست رد عمل ہوا تو وہ حلقة ارباب ذوق کی تحریک تھی۔ اقبال نے خارجی
 دنیا میں تبدیلی پیدا کرنے کے جس عمل کو اپنی شاعری کی بنیاد بنایا یہ اس کا رد عمل

تھی۔ بعض شاعروں کے کلام کو دیکھ کر اب ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان دونوں اردو
میں اقبال کے خیالات کی نئی سرے سے بازگشت سنائی دینے لگی ہے۔

اقبال کا شعری اور نثری کلام جس تاریخی شعور سے پھرٹا اگر وہ شعور یا یا وہ
آرزو کسی شاعر کے کلام میں نظر آجائے تو ہم کہیں گے کہ اس پر اقبال کا اثر ہے
اقبال مسلم تاریخ کے دھارے کو عروج پر لے جانے کی آرزو میں وارفتہ اور
سرشار ہو کر شعر کہر ہے تھے۔ آج جدید اردو نظم کا رداستی ایڈیم کی جانب جو
رجحان ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں جو ایک وارفتگی کی کیفیت نظر آرہی
ہے اسے ہم اقبال کا جزو دی اثر بھی کہہ سکتے ہیں۔

سعادت سعید ۲ حلقة۔ اربابِ ذوق کے بعض شعرا نے جس مذہبی طرز احساس کو
اپنایا اور اپنی شاعری کے ویلے سے خود شناسی کے مسائل کی طرف توجہ دلاتی
یا شوکت الفاظ کا انداز اپنایا یا تصوف کے رجحانات سے رغبت رکھی توہ
کیا یہ اقبال کے اثرات نہیں تھے؟ یہ اثرات تو نئی شاعری کی تحریک سے
متعلق ان شعرا پر بھی ہیں جنھوں نے اسلامی ثقافت اور تہذیب کے احیا کو اپنا
مطیع نظر بنایا۔ بعض شاعروں نے پان اسلام ازم کا رویہ بھی اپنایا۔ جیلانی
کامران کا نام اس ضمن میں اہم ہے اور یوسف ظفر کا بھی۔

سراج منیر: میں نے افکار کے اشتراک کی بات نہیں کہی تھی، آرزو کے اشتراک
کی طرف توجہ دلاتی تھی۔ حلقة۔ اربابِ ذوق کو ہم یہاں ایک علامت کے طور پر استعمال
کر رہے ہیں۔ وہ انسانوں کی داخلیت پر زیادہ زور دیتا ہے۔

احمد ندیم قاسمی ۳ سراج منیر صاحب نے ترقی پند تحریک اور حلقة۔ اربابِ ذوق
کی تحریک کے بارے میں جو کچھ فرمایا ہے درست فرمایا ہے۔ ترقی پند تحریک کا
ایک حصہ تو علامہ اقبال کے افکار کے ساتھ ساتھ چلتا ہے۔ لیکن دوسری حصہ نہ

صرف ان سے اختلاف کرتا ہے بلکہ بغاوت کرتا ہے۔ یوں سمجھیے یہ حصہ علامہ اقبال
کے رد عمل میں ہے۔ لیکن حلقة۔ اربابِ ذوق علامہ اقبال کے افکار کے مکمل رد عمل
کے طور پر ظہور میں آیا ہے۔ یہ بات میں حلقة کے اولیٰ زمانے کے بارے میں
کہہ رہا ہوں۔ بعد میں حلقة میں ایسی شخصیتیں بھی شامل ہوئیں جن کے افکار پر
علامہ اقبال کے اثرات تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ ابتداء میں حلقة میں پڑھی جانے
والی چیزوں پر جس انداز سے گفتگو ہوتی تھی اور اس کے قواعد و ضوابط کے مطابق
بعض ایسی پابندیاں بھی تھیں جن کے نتیجے میں بہت سی باتیں وہاں زیر بحث ہیں
نہیں آ سکتی تھیں۔ علامہ اقبال کے حوالے سے سراج منیر صاحب نے آرزو کا
لغظ استعمال کیا ہے جو بہت وسیع معلوم ہوتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ علامہ حرکت
اور تنویر کے قائل تھے۔ جمود دشمنی ان کے افکار کی بنیاد تھی اور حلقة۔ اربابِ ذوق
میں جمالیاتی مسائل پر زیادہ توجہ صرف کی جاتی تھی۔

سعادت سعید؛ حلقة۔ اربابِ ذوق کے آغاز کے حوالے سے آپ جو کچھ بھی کہیں
ٹھیک ہے لیکن آج اس ادارے کا مزاج بہت مختلف ہے۔ اس میں ایسے
لوگ بھی موجود ہیں جو اقبال کی مانند غلامی دشمن ہیں۔ جو سماج میں صالح قدر دوں
کا لفاظ دیکھنا چاہتے ہیں۔ تبدیلی، حرکت اور تنویر کے فلسفہ کا عکس جن کی تخلیقات
میں نظر آتا ہے۔

احمد ندیم قاسمی؛ بعد میں اس میں بہت تبدیلیاں پیدا ہوئیں۔ اب تو حلقة کامزاں
سراسر تبدیل ہو چکا ہے۔

ڈاکٹر سلیم اختر؛ علامہ اقبال کے اثرات کی دو جهات ہیں۔ ایک اسالیب پر اور
دوسرے افکار پر۔ علامہ اقبال نے اپنے بعض خطوط میں اس امر پر زور دیا ہے
کہ اردو شاعری کے کلائیکی مزاج کو اسی حالت میں قائم رہنا چاہیے۔ ان کے دور

میں جو نظم معریٰ کے تجربے ہوتے ان پر انھوں نے ناپسندیدگ کاظمیار کیا۔ ان کی شاعری میں افکار کے حوالے سے کلاسیکی مزاج سے بغاوت کا انداز ہے۔ شاعری کے دکش میں ہونے والے جدید تجربات علامہ اقبال کے اسلوب سے براہ راست متصادم تھے۔ ہیئت کے میدانوں میں تجربے کرنے والے شاعروں کو اس میدان میں علامہ اقبال سے کچھ حاصل نہ ہوا۔ جہاں تک موضوعات کا تعلق ہے اقبال کے ہاں اسلام کے حوالے سے ما بعد الطبیعت کا ایک خاص نظام ملتا ہے اور اس نظام کی انھوں نے جو فلسفیاء تشكیل کی وہ اپنی جگہ پر بہت بڑا کارنامہ ہے۔ ایلیٹ نے کہا تھا کہ جب کوئی کلاسک آتا ہے تو وہ آنے والوں کے لیے تمام امکانات ختم کر دیتا ہے۔ علامہ اقبال کی شاعری میں اسلوب، اظہار کے سانچے اور خیالات اتنے بلند ہیں اور انھوں نے اردو شاعری کو وہ ترفع بخشا ہے کہ آنے والوں کی انفرادیت کا تقاضا تھا کہ وہ علامہ اقبال کے ساتے سے بچ کر تخلیقی کویں۔ یہ بات ریکارڈ پر موجود ہے کہ علامہ کی زندگی ہی میں ان کی نقلی شروع ہو چکی تھی۔ ”شکوہ، جواب شکوہ“ اور اس انداز کی مدرس اور نظیں سامنے رکھ کر علامہ اقبال کے اسلوب میں لوگوں نے اتنا کچھ کہا۔ لیکن آپ جانتے ہیں کہ نقلی نقلی ہوتی ہے اور ادب میں ایسی چیزوں کا کوئی مقام نہیں ہوتا۔ تخلیقی شعور کے تحت ایک نیا شاعر اپنی انفرادی تخلیقی وجدان یا شخصیت کے لشکر کرتا ہے تو اس کے لیے صورت حوال نقلی کی نہیں ہوتی۔ چنانچہ میرا جی ہوں کرن۔ م راشد، یہ خیالات اور سوچ، ہیئت اور نظام فکر کے لحاظ سے علامہ اقبال کے برعکس ہیں۔ علامہ کا فلسفہ اجتماع کا فلسفہ تھا۔ قوم و ملت، عالم اسلام اور دنیا بھر کے انسانوں کے لیے فلسفیاء سوچ ان کی شاعری میں موجود ہے جب کہ راشد، میرا جی، تصدق ہیں

خالد نے جو شاعری کی وہ ذات کی شاعری تھی۔ انہوں نے سائیکی کے حوالے سے زیادہ گفتگو کی۔ اس سطح پر ہمیں علامہ اقبال کے کلام کے اثرات نظر نہیں آتے۔ جدید شاعری کے فروع کے ساتھ ساتھ یہ صورت حال چیلٹی رہتی ہے۔ عصر حاضر میں ہو سکتا ہے کہ خیالات کی حد تک اقبال کی از سر نو دریافت ہو رہی ہو لیکن اسلوب یادگشنا کے اعتبار سے اثرات کم ہی نظر آتے ہیں۔

سراج منیر: عصر حاضر میں میرے خیال میں اقبال کی جواز سر نو دریافت ہو رہی ہے وہ علمتوں، لفظوں اور تلمیحوں کے حوالے سے بھی ہے۔ اس ضمن میں نئے غزل گو شعرا کے چار پانچ نام میں لینا چاہوں گا۔ ایوب خاور، خالد احمد، اجمل نیازی، ثروت صین، افضل احمد سید، محمد انعام الرحمن الحق وغیرہ۔ ان کے شعری نظام میں موجود علمتوں اقبال کے اثرات کو ظاہر کرتی ہیں۔ اسلوب کے حوالے سے محمد انعام الرحمن الحق کے ہاں آپ کو قرطبہ، غزنیاطہ اور مسلم لینڈ سیکپ کی جھلکیاں نظر آیں گی۔ ان شاعروں کا آشوب اقبال کے آشوب سے مشابہ ہے۔ ایڈیم کے اعتبار سے افضل احمد سید کے ہاں جو مجاهد اور شمشیر کے تلازے ہیں وہ خالص اقبال کے ہاں سے آرہے ہیں۔ خالد احمد کے نعتیہ قصائد اسی طرزِ احساس سے پیدا ہو رہے ہیں جو اقبال کا طرزِ احساس ہے۔ نئی نسل کے شاعروں کے اندر اس بات کے بہت شواہد ہیں کہ اقبال کے آیڈیلز، تلمیحات اور علمتوں کا دوبارہ اجرا ہو رہا ہے۔ اس سے اگلا قدم اقبال کی آزادی سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہونے کا ہے۔

احمد ندیم قاسمی: ویسے صورت حال یہ ہے کہ رد عمل ہونا شروع ہو گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ علم دشمنی اور خردشمنی کی ایک عجیب و غریب روچی ہے۔ ہمارے ٹی۔ وی کے بعض ڈرامے لے لیجئے ان میں کوششی ہوتی ہے کہ ان لوگوں

کی خدمت کی جائے جنہوں نے تعلیم حاصل کی ہے اور ان لوگوں کے ساتھ عزت اور احترام کا برتاؤ ہو جو لکھے پڑھے نہیں ہیں۔ تو ہم پرستانز رویے کو بھی فروغ دیا جا رہا ہے۔

ڈاکٹر سلیم اختر، افسوس کی بات تو یہ ہے کہ علم دشمنی اور خرد دشمنی کے حوالے سے جواز علامہ اقبال کے ہاں سے تلاش کر لیا جاتا ہے۔ یہ درست ہے کہ علامہ نے عشق کے مقابلے میں عقل کی اہمیت کو مکتدر بھے کا قرار دیا ہے اس رویے کو انگریزی غلامی کے عہد کے تناظر ہی میں سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے علامہ خود بہت پڑھے لکھے آدمی تھے۔ وہ نئے فلسفوں اور نئے سائنسی علوم سے مکمل آگاہی رکھتے تھے۔ وہ فلسفہ اور سائنس کو محض اس لیے رد نہیں کرتے تھے یا کہ سکتے تھے کہ عشق سے متصادم ہے۔ ان کے ذہن میں صرف ایک خدشہ تھا اور وہ یہ کہ عقل کے راستے پر چل کر وہ گرمی جذبہ یا جدوجہد کا انداز حاصل ہو سکے گا جو کسی مجاہد میں عشق کے دیلے سے پیدا ہوتا ہے۔ علامہ نے عقل کی نفی کچھ شرایط کے ساتھ اور خاص پس منظر کے حوالے سے کی تھی۔ آج جو عقل دشمنی اور خرد دشمنی کا رویہ ہے اس کی کچھ اور ہی وجہات ہیں۔ ایسے لوگ اگر اپنے حوالے سے یہ سب کچھ کہیں تو ٹھیک ہے۔ ان کا حق ہے۔ مگر دکھ کی بات تو یہ ہے کہ اس سلسلے میں علامہ اقبال سے جوازیوں لیا جاتا ہے گویا وہ عقل دشمن تھے اور عقلی رویوں کے خلاف تھے۔

سعادت سعید: علامہ اقبال جس عہد میں پیدا ہوئے تھے اس کے تقاضے ہمارے عہد کے تقاضوں سے اس لحاظ سے بھی مختلف ہیں کہ ہم ایک آزاد ملک کے باشندے ہیں اور علامہ اقبال انگریز کی غلامی کے دور میں زندہ تھے۔ اس لیے اگر آج ہمانے شاعروں نے علامہ اقبال کے بہت سے مصنوعات یا خیالات

کو اپنی شاعری پر اثر انداز نہیں ہونے دیا تو شاید اس میں زمانی تقاضوں کا بھی بہت کچھ حصہ ہے۔ جہاں تک علامتوں، تلمیحوں اور لفظوں کے حوالے سے اقبال کے اثرات کا تعلق ہے تو اس قسم کے الفاظ، علامتوں اور تلمیحیں ترقی پندوں کے ہاں بھی بہت نظر آتی ہیں۔ ویسے بھی اردو زبان والوں کے لیے یہ بہت مشکل ہے کہ وہ مسلم تہذیب کے اثرات سے بچ کر کچھ تخلیقی کر سکیں۔

سراج منیر: کسی لفظ کا یونہی استعمال ہو جانا اور ایک طرز احساس اور شاعرانہ فضا میں آنا، ان دونوں میں بہت فرق ہے۔ اب جو شاعرانہ فضا اور طرز احساس ہمارے ہاں پیدا ہو رہا ہے اس میں ان تلمیحوں، لفظوں اور استعاروں کی خاص معنویتیں ہیں۔ اقبال کے ہاں لفظ کوئی نیا نہیں تھا۔ اصل میں شعری فضا اور طرز احساس نے اسے نئے معنی دیے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اقبال کے ہاں عشق کے معنی آرزو کے ہاں اور عقل کے معنی اس آرزو کو حاصل کرنے کے طریقے کے ہیں۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے معاون ہیں۔

احمد ندیم قاسمی: علامہ اقبال نے وجود ان کو عقل اور خرد کی منزہ صورت کیا ہے۔ مشکو رحسین یاد: ہر بڑے شاعر کے اسلوب کو اپنانا بہت ہی مشکل ہوتا ہے جہاں تک اسلوب کا تعلق ہے، جس بھی شاعر نے اقبال کا اسلوب اپنایا وہ تاریخِ ادب میں اہمیت اختیار نہ کر سکا۔ افکار کا مسئلہ یہ ہے کہ اقبال بنیادی طور پر مسلمان تھے اور ان کے شعور میں مذہبی احساسات بہت راسخ تھے۔ ان کی شاعری کے تمام سوتے اسلام سے چھوٹتے ہیں۔ ایمان بالغیر اور مابعدالطبعیات کے مسائل بھی اس زمرے میں آتے ہیں۔ اقبال بہت پڑھے لکھے آدمی تھے۔ ان کا فلسفہ کامطالعہ بھی بہت تھا۔ ان سے چھوٹی موٹی باتیں

تو بہت سے شاعروں نے حاصل کیں یعنی روح اسلام کا مسئلہ، جس میں خدا پر لقین اور آخرت پر لقین کے معاملات بھی تھے، وہ ایڈیم ہمارے نوجوانوں کو آسانی سے سمجھ میں آنے والا نہیں ہے۔ یہ جتنی آسان بات ہے اتنی ہی مشکل بھی ہے۔ اقبال کے افکار کے حوالے سے کامل اثرات ہماری شاعری میں نظر نہیں آتے۔

محمد ابن الحسن سیید، میں دو ایک باتوں کی وضاحت کرنا چاہتا ہوں۔
 موضوع بہت ہی دلچسپ ہے۔ صورت یہ ہے کہ اقبال ایک شخص تھے جو خاص وقت میں پیدا ہوتے۔ وہ وقت جب برلن کی سامراج یہاں قابلِ
تمہا۔ اس وقت ان کو اپنے علاقے کے لوگوں کے لیے، اپنے لیے، ایک
نظام زندگی چاہیے تھے۔ ایک مستقبل کی ایمید چاہیے تھی۔ ایک تشکیل چاہیے
تھی۔ یہ وقت اشتراء کی تحریک کے آغاز کا تھی تھا۔ مغربی افکار کا بڑا پیغام تھا۔
اقبال نے ان حالات میں سوچا کہ صرف اسلام ہی ہماری تشکیل نو کر سکتا ہے
اور وہ ہماری نئی زندگی کی وضاحت کر سکتا ہے۔ آزادی کے بعد جب ساری
دنیا کی فضابدی، ہماری فضابدی بدی، آج کل مادیت کا دور دورہ ہے۔ پیسے
کمانے کے کام پر زیادہ توجہ دی جا رہی ہے۔ آج کے زمانے میں اگر نوجوان
یہ فیصلہ کرنے کی کوشش کرے کہ کون سارا ستہ مستقبل کی طرف جاتا ہے،
یورپ، امریکہ اور دس کی مادی تہذیب کا راستہ یا اسلام کا راستہ۔ آدمی عصر حاضر
کے حالات دیکھ کر سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ کوتی ایسا راستہ ہونا چاہیے جو
روحانی اقدار کی سر بلندی کی ضمانت دے۔ اسلام ہی ایک ایسا راستہ ہے جو
اس سے میں اقبال کو بھی نظر آیا تھا اور جس کی آج بھی ہمارے نوجوانوں
کو بڑی ضرورت ہے۔ آج ایک سوال یہ بھی اٹھایا جا رہا ہے کہ ایسی سماجی

اصلاح کی ضرورت ہے جو روزانہ بدلتے ہوئے حالات اور ماحول میں انسان کو ڈھال سکے۔ یہ عصر حاضر کا سوال ہے، اس پر کیا رد عمل ہوا۔ اس کے بارے میں وضاحت ہو سکتی ہے۔

سر اج منیر: اقبال کا سوال فرق کے ضمن میں ذرا اگ تھا۔ وہ سوال یہ تھا کہ کیا تاریخ میں اسلام کا آئینہ دل اپنے نتائج پیدا کر سکتا ہے؟ جب کہ اس کے مقابل ذہن یہ تھا کہ شیطان پر خدا کی کامیابی کو ان تمام لوگوں نے یوم آخرت پر م Estoی کر دیا۔ یہ ہے بنیادی فرق۔ کیا عہدِ جدید میں اسلام کا آئینہ دل تاریخ کے دھارے کو موڑنے میں اور تاریخی اور خارجی حالات میں تبدیلیاں لانے کے لیے کامیاب ثابت ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب اقبال نے اثبات میں دیا اور عمل اور عدو جدید پر زور دیا۔ عمل اور عدو جدید اقبال کے ہاں اس آرزو کی تکمیل کا وسیلہ ہیں۔ یہ فرق ملحوظ خاطر رکھنا ہوگا۔ اقبال کو ملت اسلامیہ کے وجود کی حفاظت کے لیے ایک منہاج کی تلاش تھی سو اس نے اسے حاصل کر لیا۔

مشکور حسین یاد: اسلام کی روح تو خدا کو جاننا ہے یہ کوئی ٹھوس چیز تو ہے نہیں جسے چھو جا سکتا ہو۔ عمل کے حوالے سے اقبال کے تصور خودی کی صحیح تفہیم نہیں ہوتی۔ اس میں تسخیر ذات کا درس بھی پوشیدہ ہے اور تسخیر کائنات کا بھی۔ تسخیر ذات کے بغیر اگر تسخیر کائنات ہوگی تو یہ تحقیقی طریق کا رگراہ بھی کر سکتا ہے اسلام کی روح کو گرفت میں لانے کے لیے اولیں سطح پر تسخیر ذات کی ضرورت بھی ہے۔

سر اج منیر: اللہ کا نام یعنی کی اقبال نے دو یقینات خود بیان کی ہیں:

یاد سعیت افلاک، میں تکبیر مسل
یاخاک کے پردے میں تسبیح و مناجات

یہ مذہب مردان خدامست و خدا داد

وہ مذہب ملا و جمادات و نباتات

نام تو دونوں میں مشترک ہے لیکن سماج دونوں کے مختلف ہیں۔

محمد ابن الحسن سید : ہماری شاعری پر اقبال کے اثرات چاہے عمل کی صورت میں ہوتے ہوں یا رد عمل کی صورت میں، چاہے رد کرنے کے انداز میں ہوتے ہوں یا قبول کرنے کے انداز میں، دیکھنا یہ ہے کہ اس شاعری کی سطح کیا ہے کیا وہ شاعری زمانی تقاضوں کا ساتھ دے رہی ہے یا نہیں۔ ادب کے اپنے لوازمات ہوتے ہیں۔ ادب کا زندگی کے بہت گرا تعلق ہے۔ مثلاً جب آپ تعمیری ادب کی بات کرتے ہیں تو اس میں یہ تاثیر ہونی چاہیے کہ عام ادھی اگر اسے پڑھتے تو اس سے دلچسپی پیدا ہو۔ اس کے اندر حرکت پیدا ہو۔ وہ عمل پر متأمل ہو سکے۔ اقبال کے ادب میں یہ تاثیر خاصی حد تک موجود ہے۔ علامہ اقبال کے اثرات ہمارے معاشرے اور مسلم دنیا پر ان کے فلسفہ حرکت اور جدوجہد کے حوالے سے ہیں۔

سراج منیر : اقبال کے اثرات ہماری فلشن پر ہی بے اندازہ ہوتے ہیں۔ اقبال اپنی جڑوں کی تلاش، اپنی صورت حال کا تحریک اور اس صورت حال میں تبدیلی پیدا کرنے کی منہاج کی دریافت پر کریب تر ہے۔ ترقی پسند فلشن میں سماج کی موجودہ صورت حال کا تحریک، قرۃ العین حیدر اور انتصار حسین کے ہاں اپنی تاریخی جڑوں کی تلاش اور وہ فلشن جو نو آبادیاتی جبر کے خاتمے کے لیے کوشال ہے، یہ تینوں انداز اقبال کی شاعری میں موجود ہیں۔

احمد ندیم قاسمی : علامہ اقبال کے تمام افکار کی بنیاد اسلام ہے۔ دیکھنے کی چیزیں ہے کہ کیا آج کل جس اسلام کو پر اپنگیٹ کیا جا رہا ہے اس میں اور

علامہ اقبال کے افکار و اشعار میں موجود اسلامی روح میں کوئی فرق ہے۔ علامہ اقبال ملائیت اور سامراج کے شدید مخالف تھے۔ دنیا پر چھاتے ہوئے سامراجی طسم کو توڑنے میں انہوں نے بہت کام کیا۔ وہ صرف مغربی سامراجیت کے خلاف نہیں تھے بلکہ وہ مسلمان سلاطین اور ملوکوں کے خلاف بھی تھے۔ اسے عربی اپیریالزم کہا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی ایسے نظام حکومت کے داعی تھے جس میں فرد و احمد قوم کے مقدار سے نہ کھیل سکے وہ جمہوریت چاہتے تھے۔ کیسی جمہوریت؟ اس پر گفتگو ہو سکتی ہے۔

سعادت سعید: اقبال کے حوالے سے مشرقی اور مغربی علوم اور جدیدیت اور رجعت پسندی کے بھی بہت سے بحاثت سامنے آتے ہیں۔

سراج منیر: موقف یہ ہے کہ مغرب یا مسلم حماکٹ کے درمیان ایک تخلیقی، آزاد اور تیسیخ خیز فکری ڈائیلاگ کی کیا کیا شکلیں ہو سکتی ہیں۔ نئے علوم میں سے کتنا اخذ کیا جاسکتا ہے اور کتنا مسترد کہ ناضر ہی ہے۔

مشکور حسین یاد: سیدھی سی بات یہ ہے سراج صاحب! کہ اسلام قطعی جدید علوم کے خلاف نہیں ہے۔

محمد ابن الحسن سید: سیدھی سی بات یہ ہے کہ اسلام علوم کا مخالف نہیں ہے۔ اقبال بھی ان کی مخالفت نہیں کرتے۔ مسئلہ یہ ہے کہ علوم کون سا پکھر پیدا کرتے ہیں۔ یورپ میں جدید علوم نے بہت ترقی کی ہے لیکن جو معاشرے وہاں وجود میں آتے ہیں ان سے وہاں کے لوگ بھی مطمئن نہیں ہیں۔

سراج منیر: اس کی وجہ یہ ہے کہ اس ضمن میں اقبال کے ہاں علوم کی نوعیتوں میں فرق ہے۔ ایک علم وہ ہے جو انسانی استعداد سے پیدا ہوتا ہے، اور دوسرا وہ ہے جو علم بالوچی ہے۔ انسانی استعداد سے پیدا ہونے والا علم ان کے

نہ دیکھ مانیت کا علم ہے اور غایت کا نہیں اور وحی سے پیدا ہونے والا علم
غایت کا علم ہے اور وہ براہ راست عمل سے متعلق ہے، چنانچہ انسانی استعداد
سے پیدا ہونے والے علم کو جا پنجنے کے معیارات اور ہوں گے اور اثر و تاثر
کا سلسلہ اور ہو گا اور علم بالوحی سے پیدا ہونے والا نظام حیات اس سے
بانکل الگ ہو گا۔

سعادت سعید، اقبال نے اپنے پہلے خطے میں یہ سمجھی بابت لکھ دی ہے کہ حضور
کے بعد اب انسانوں پر وحی کے دروازے بند ہیں۔ دور جدید کے علوم دنیاوی
اور مادی ہیں اور تسخیر کائنات کے لیے نئے علوم ہی ہماری راہنمائی کو سکتے
ہیں۔ اقبال نے اجتہاد کی ضرورت پر کیوں زور دیا ہے۔ کیا ان کے فلسفہ اجتہاد
کا ہمارے شعر و ادب پر کوئی اثر نہیں ہے؟

سراج منیر: اجتہاد اقبال کے اپنے افکار میں بھی ایک ضمنی اور ذہلی مسئلہ ہے۔
یونونی فقہ کی بحث اقبال کے ہال شانوں کی بحث ہے، اول بحث نہیں ہے،
اور اس میں حرکت کی غاہنگی کرنے والی چیز اجتہاد ہے۔ اب چونکہ ہم نے
اقبال کی کلیات کو فقہ سے متعلق کر دیا ہے لہذا ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اسلام
پورے کا پورا اس میں ضمن ہو کر رہ گیا ہے حالانکہ اسلام کے پورے نظام میں
فقہ کا ایک خاص کردار ہے اور وہ خاص کردار یہ ہے کہ اگر اقدار موجود ہوں تو فقہ
قوت نافذہ حاصل ہونے کی صورت میں ان کا تحفظ کر سکتی ہے لیکن اگر اقدار
مٹ گئی ہوں تو فقہ انھیں تخلیق نہیں کر سکتی۔ اقبال کا تصور یہ ہے کہ پہلا کام یہ
ہے جسے وہ آرزو، تڑپ، سوز دروں کہتا ہے۔ آپ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ فقہ کی
کیٹیگریز ہیں مگر یہ وہ کیٹیگریز ہیں جو کسی نصب العین کو حاصل کرنے کے عمل
میں پیدا ہوتی ہیں اور نصب العین کو حاصل کرنے کا عمل، مہماج کی تلاش

پر آمادہ کرتا ہے۔

سعادت سعید؟ اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے مسلم دنیا کو جو پیغام دیا وہ پیغام اگرچہ اس صورت سے تو ہمارے عہد کے شور و ادب میں موجود نہیں ہے جس صورت میں اقبال نے اسے بیان کیا البتہ اس کی روح اور جو ہر سے استفادہ کرتے ہوتے ہیں ہمارے شاعروں اور ادیبوں نے گراہ کن اطوار حیات کے خاتمے کے لیے بھی بہت کچھ لکھا ہے اور انسانی عزت، تملکت اور وقار کی بجائی کے نغمات بھی لگاتے ہیں۔ انہوں نے غلامی شکنی کے روایے اختیار کرنے کے ساتھ ساتھ منظوم مسلم آبادیوں کے لیے بھی بہت عمدہ شاعری تخلیق کی ہے۔ ہمارے ہاں فلسطین کے حوالے سے بھی اعلیٰ درجے کی شاعری ہوتی ہے اور بہت سی تنازع مسلم ریاستوں کے حوالے سے بھی۔ ہمارے شاعروں نے خودداری، عزتِ نفس، ذات کے ترفع کے مسائل پر بھی بے شمار نظمیں تخلیق کی ہیں۔ ہمیں یہ کہنے میں کوئی باک نہیں ہے کہ اقبال نے شاعروں اور دانشوروں کو جوان گنت نے ترستے دکھائے ان پر چل کر ہمارے تخیل اور افکار کے قافلے نہیں نہیں منزیلیں مار دے ہے ہیں۔

احمدندیم قاسمی؟ میں نے جو موضوع تجویز کیا تھا اس پر آپ حضرات نے نہایت عالمانہ گفتگو کی۔ اس سے ہم لوگوں نے بھی ایک دوسرے سے بہت کچھ حاصل کیا ہے اور جب یہ سب چیزیں ہمارے روست سعادت سعید صاحب کی ہر بانی سے تحریری صورت میں اکہ صحیفہ میں چھپیں گی تو اور بہت سے لوگ بھی ان سے استفادہ کریں گے۔

سماں ہی صحیفہ لاہور۔

جنوری۔ ماڑح ۲۸۵

پروفیسر جگن نا تھا آزاد

اقبال کی نظم میں اصنافِ سخن

کلام اقبال کی دلکشی اور دلاؤیزی نے جہاں میرے وجدان کو ایک بعیب و غریب کیفیتِ لذت سے آشنا کیا ہے وہاں اس کی دلکشی اور دلاؤیزی نے میرے لیے مطالعہ کلام اقبال کے راستے میں بعض رکاوٹیں بھی پیدا کر دی ہیں۔ میں نے شعر اقبال میں ہمیشہ اور مواد یا دوسرے لفظوں میں فن اور فکر کو ہمیشہ ایک اکائی کے طور پر دیکھا ہے اور کلام اقبال کے کیف و مرستی نے کبھی اتنی حملت ہی نہیں دی کہ میں اقبال کے یہاں فارم (Form) کو کنٹینٹ (Content) سے الگ کر کے دیکھوں، حالانکہ شاعر اقبال کے مطالعے کے لیے فن کو فکر سے الگ کر کے پر کہنا بھی ضروری ہے خواہ وہ فکر کلام اقبال میں آکر فکر محسوس ہی کیوں نہ بن گیا ہو۔

میں پروفیسر آل احمد سرور کا گمنون ہوں کہ انھوں نے اب کے پھر مجھے ایک ایسا موضوع دیا ہے جس کے بارے میں مجھے دو ایک بار خیال تو آیا لیکن اس پر کھنکنے کی نوبت نہیں آتی تھی۔

اقبال اور اصنافِ نظم کے موضوع پر بات چیت کرنے کے لیے سب سے پہلا سوال جو ہمارے سامنے آتا ہے یہ ہے کہ اقبال نے اپنی نظم میں کس کس

صنف کو استعمال کیا ہے۔ اس کے بعد ہمیں یہ دیکھنا ہو گا کہ کس صنف کے ساتھ اقبال کا کس طرح کا تعلق خاطر یا مزاجی ربط رہا اور اس کے کیا اسباب ہو سکتے ہیں۔ ان سوالات کے ساتھ ہی ساتھ ایک ضمی سی بات یہ بھی سامنے آتی ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اصناف سخن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ہیئت کے اعتبار سے دوسری موضوع کے اعتبار سے۔ مثلاً ہیئت کے اعتبار سے اصناف سخن ہیں مثمن، مممن، مسدس، مرباع، سبع، قطع، ترکیب بند، ترجیح بند، رباعی، مثنوی، مترزاد وغیرہ اور موضوع کے اعتبار سے اصناف سخن ہیں۔ مرتپیہ، قصیدہ، مزاجیہ کلام وغیرہ۔ اگرچہ قصیدہ ہستی اعتبار سے بھی ایک صنف سخن ہے۔

یوں تو اس موضوع پر بحث کے لیے اقبال کے فارسی کلام کو اردو کلام سے الگ نہیں کیا جاسکتا میکن میں بوجوہ اپنے مقابلے کو اقبال کے صرف اردو کلام ہی تک محدود رکھوں گا اور جہاں تک اردو کلام کا تعلق ہے میں نے یہ مناسب سمجھا ہے کہ بانگ درا، بالِ جبریل، ضرب کلیم اور ارمغانِ حجاز کے حصہ اردو کے علاوہ اقبال کا وہ کلام بھی پیش نظر رکھوں جو اقبال نے ان تصانیف میں شامل نہیں کیا کیونکہ اقبال کی مختلف اصناف سخن کے ساتھ ذہنی یا وجہانی ہم آہنگ کا ایک لمباقعی مطالعہ اس کے بغیر ممکن نہیں۔

جب ہم اصناف نظم کو موضوع بناؤ کہ کلام اقبال کا اول سے آخر تک مطالعہ کرتے ہیں تو یہ بات ہمارے سامنے آتی ہے کہ اقبال نے جن اصناف میں طبع آزمائ کی ہے وہ ہی مسدس، قطع، مممن، مثنوی، ترکیب بند اور رباعی۔ اس فہرست میں اگر ہم گیت کی صنف کو بھی شامل کرنا چاہیں تو یہ بھی غلط نہ ہو گا۔ قصیدے کا ذکر میں نے اس لیے یہاں نہیں کیا کہ قصیدہ اگرچہ بحیثیت موضوع اپنی جگہ ایک مستقل صنف سخن ہے لیکن جہاں تک ہستی اصناف نظم کا تعلق ہے اقبال نے قصیدہ مسدس

کی صورت میں بھی لکھا ہے اور ترکیب بند کی صورت میں بھی۔ قصیدے کے بارے میں اہل علم کا یہ خیال کہ اب قصیدے کا دور گزر چکا ہے بلکہ حد تک صحیح ہے (اگرچہ کسی نہ کسی انداز سے قصیدہ ہماری شاعری میں آج بھی باقی ہے) لیکن قصیدہ ہماری شاعری میں محض ایک مقصدی انداز کی نظم بھی کا نام نہیں ہے بلکہ بطور الگ پارہ فن (Piece of art) کے بھی اس کا مرتبہ بہت بلند ہے، اور ہمارے اکثر شعراً محض قصیدے ہی کی وجہ سے شعر و سخن کی دنیا میں نہایت ہی ارفع مقام تک پہنچتے ہیں اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنی نظموں میں جن اصناف سخن کو برتنا ہے ان کے بارے میں یہ بیان کر دیا جاتے کہ کون سی صنف کتنی بار اقبال کے یہاں آتی ہے، تو یہ نقشہ یوں بنتا ہے، مددس ۱۵، مربع ۱، ترکیب بند ۳۴، قطعات کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ ”بانگ درا میں قطعات کی تعداد ۶۱ ہے، بال جبریل میں ۷۳، ضرب کلیم میں ۱۴۹، اور ارمغان حجاز میں ۷۔ متروک کلام میں بھی قطعات کی تعداد خاصی زیادہ ہے۔ قصیدہ ۳، مددس ۲، مراٹی کی تعداد خاصی زیادہ ہے۔“

مراٹی ۹، لیکن مراٹی کی تعداد دوسری اصناف میں شامل ہے۔ شلا مکڑ و کٹوریا کا مرثیہ ترکیب بند ہے۔ ”والدہ مرحومہ کی یاد میں“ کو میں نے مثنوی کی صفت میں شامل کیا ہے، اگرچہ اس پر بعد میں بات ہو گی کہ یہ مثنوی ہے یا نہیں۔ اسی طرح چار قصیدوں میں ایک مددس ہے۔

اے تاجدار خطہ جنت نشان ہند
روشن تجلیوں سے تری اختران ہند
محکم ترے قلم سے نظام جہان ہند
یعنی جگر شگاف تری پاسبان ہند

ہنگامہ وغا نیں مرا سر قبول ہو
اہل وفا کی نذر محقر قبول ہو

باقی تینوں قصیدے شکریہ دربار بہاؤں پورا اور لاط صاحب اور اردوداڑ کٹر کا
خیر مقدم دوں اعتبار سے قصیدے ہیں۔ سیتی اعتبار سے بھی اور موضوعی اعتبار
سے بھی۔

جہاں تک رباعی کا تعلق ہے بحر ہزرج کے مرد جذحافات میں اقبال نے اردو میں
صرف دور باعیاں کی ہیں:

(۱)

مشهور زمانے میں ہے نام حالی
منور مے حق سے ہے جام حالی
میں کشور شعر کا نبی ہوں گویا
نازل ہے میرے لب پے کلام حالی

(۲)

تو قیس نہیں تو تجھ کو بن سے کیا کام
زر پاس نہیں تو راہزن سے کیا کام
مسلم کی بنائے قومیت ہے اسلام
مسلم ہے اگر تو تو وطن سے کیا کام

اور جہاں تک مفاسید مفاسید فولن کا تعلق ہے ان کی تعداد بہت زیادہ ہے باہگ درا
اور ضرب کلیم تو بحر ہزرج کے اس زحاف کی ریاعیات سے خالی ہیں لیکن بازل جبریل ان
سے لبریز ہے اور چند ریاعیات اس زحاف میں کہی ہوئی "ار مغان ججاز (حصہ اردو)

میں بھی شامل ہیں۔ مزاجہ انداز میں اقبال نے جتنا کچھ کہا ہے، "بانگ دا" میں بھی اور مرتوک کلام میں بھی، وہ سب قطعہ کے انداز میں کہا ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ قطعہ کے یہے کوئی طے شدہ ہیئت نہیں ہے سو اسے اس شرط کے کم مطلع کے بغیر ہو لیکن ہماری اردو شاعری میں ایسے قطعات کی تعداد بھی کم نہیں ہے جن میں مطلع شامل ہے اور ہم پھر بھی انھیں قطعہ ہی کہتے ہیں۔ مثنویوں کی تعداد ۳۵ تک پہنچتی ہے۔ مخس صرف دو ہیں۔

اب اگر ہم صرف تعداد کو دیکھتے ہیں تو قطعات کی تعداد اقبال کی برتری ہوئی دوسری تمام اصناف سے زیادہ ہے۔ بابا طا ہر عربیاں کے تبع میں کہی ہوئی رباعیات کی تعداد بھی کم نہیں ہوگی اگرچہ میں نے ان کی گنتی نہیں کی ہے اور ہمارے بعض عروضی حضرات ان رباعیات کو رباعیات بننے سے انکار کرتے ہیں اور انھیں قطعاً کہنے پر مصر ہیں تو کیا اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ قطعہ ہی اقبال کی محبوب صنف سخن ہے۔ میرا خیال ہے یہ نتیجہ انتہائی غلط اندازی پر مبنی ہو گا کیونکہ اقبال کے قطعات ہستی اعتبار سے متعدد اصناف سخن میں منقسم ہیں۔

تعداد کو پیش نظر رکھ کر جب ہم بات کرتے ہیں تو نگاہ مثنوی اور ترکیب بند پر جا کر ٹھہر تی ہے۔ جیسا کہ میں عرض کرچکا ہوں مثنویوں کی تعداد اقبال کے یہاں ۵۲ ہے اور ترکیب بند کی ۳۶ مدرس کی تعداد پندرہ ہے۔ لیکن اس حقیقت کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ اسی صنف سخن میں شکوه اور جواب شکوه ایسے شاہکار موجود ہیں۔ اور صرف یہی نہیں بلکہ جب ہم اقبال کے ابتدائی کلام کا مطالعہ کرتے ہیں تو سب سے پہلے جو قابل ذکر نظم ہمارے سامنے آتی ہے وہ بھی ایک مدرس ہی ہے۔ میری مراد

۱: دیسے "ارمنان ججاز" کی فارسی رباعیات تو سب کی سب اسی

زحاف میں ہیں۔

"نار-تیم" سے ہے۔ "نار-تیم" پہلی نظم ہے جو اقبال نے انجمن حمایت اسلام لاہور کے پندرھویں سالانہ اجلاس (۱۹۰۰ء) میں پڑھی اور بقول غلام رسول حبیب سے اُن کی شاعرانہ شہرت کا آغاز ہوا۔ یہ وہی نظم ہے جسے سن کر صدر جلسہ مولانا تذیر احمد خان نے کہا تھا:

"میں نے دبیر اور انیس کی بہت سی نظیں سُنسی ہیں مگر واقعی
ایسی دل شکاف نظم کبھی نہیں سُنسی۔"

یوں تو ایک مدرس "ہمالہ" اُسی زمانے کی نظم ہے یعنی ۱۹۰۱ء میں یعنی دوسرے برس اقبال نے جو نظم انجمن حمایت اسلام کے جلے ہے میں پڑھی وہ ایک ترکیب بند ہے:

اے مہ عید بے جواب ہے تو

حُسنِ خورشید کا جواب ہے تو

"نار-تیم" ۱۰۵ اشعار کی نظم ہے اور "تیم" کا خطاب ہلال عید سے۔ ۱۱۵ اشعار کی۔ گویا جہاں تک کسی صنف سے گھرے تعلق کا معاشرہ ہے، یہ دونوں اصناف مدرس اور ترکیب بند، شروع شروع میں اقبال کی محبوب اصناف سخن تھیں۔

"ہمالہ" (مدرس) بھی ۱۹۰۰ء یا ۱۹۰۱ء کی نظم ہے جو ۱۹۰۱ء کے "مخزن" میں چھپی۔

اس کے بعد گل رنگیں، عمد طفیل، مرزا غالب اور ابر کوہسار (یعنی بانگ دراکی پہلی پانچوں نظیں) مدرس ہیں اور مسروک کلام کی چار خاص اہم نظیں یعنی تیم کا خطاب ہلال عید سے، اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے، ابر گھر بارہ یا فرباد امت اور برگ گل (بر مزار مقدس حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء دہلوی) ترکیب بند ہیں اور یہ وہ نظیں ہیں جن میں اس طرح کے اشعار آتے ہیں،

ہم سخن ہونے کو ہے معمار سے تمیر آج

آئینے کو ہے سکندر سے سرتقری آج

نقش کے نقاش کو اپنا مخاطب کر لیا
 شوخي تحریر سے گویا ہوتی تصویر آج
 سن کے کیا کہتی ہے دلکھیں باد عنبر باد صبح
 بکشا ہونے کو ہے اک غنچہ دلگیر آج
 آج ہم حال دل درد آشنا کرنے کو، میں
 اس بھری محفل میں اپنا ماجرا کرنے کو، میں
 محفل عشرت میں ہے کیا جانے کس کا انتظار
 آج ہر آہٹ کو ہم آواز پا کرنے کو، میں

اور یہ نعت اسی نظم ہی کا حصہ ہے :

اے کہ بر دلہار موز عشق آسائ کردا
 سینہ ہا را از تحملی یوسفستان کردا
 اے کہ صد طور است پیدا از نشان پائے تو
 خاک یثرب را تحملی گاہ عرفان کردا
 اے کہ بعد از توبجوت شد بہ مر مفہوم شرک
 بزم را روشن نہ شمع نور عرفان کردا
 اے کہ ہم نام خدا باب دیوار علم تو
 اُسیے بودی و حکمت را نہیاں کردا

(اسلامیہ کالج کا خطاب)

آسمان مجھ کو بجھا دے جو فروزان ہوں میں
 صورت شمع سرگور غریباں ہوں میں

ضبط کی جا کے سنا اور کسی کو ناصح
 اشک بڑھ بڑھ کے یہ کہتا ہے کہ طوفان ہوں میں
 ہوں وہ منفیوں کر مشکل ہے سمجھنا میرا
 کوئی مائل ہو سمجھنے پر تو آسائ ہوں میں
 رند کتا ہے ولی مجھ کو، ولی رند مجھے
 سن کے ان دونوں کی تقریر کو حیراں ہوں میں
 زاہد تنگ نظر نے مجھے کافر جانا
 اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلمان ہوں میں
 کوئی کتا ہے کہ اقبال ہے صوفی مشرب
 کوئی سمجھا ہے کہ شیدا تے حیناں ہوں میں
 ہوں عیاش سب پر مگر بھر بھی ہیں اتنی باتیں
 کیا غصب آتے نگاہوں سے جو نہماں ہوں میں
 دیکھ اتے حشم عدو مجھ کو حقارت سے نہ دیکھ
 جس پر خالق کو بھی ہونا زادہ انسائ ہوں میں

(اب رہبر بار)

کیوں نہ ہوں ارمائ مرے دل میں ملیم اللہ کے
 طور در آنکو شس ہیں ذرے تری درگاہ کے
 شان محبو بی ہوئی ہے پر دہ دارشان عشق
 ہاتے کیا رہتے ہیں اس سرکار عالی جاہ کے
 چھپ کے ہے بیٹھا ہوا اثبات لفی غیر میں
 لا کے دریا میں نہماں موتی ہیں الواہ کے

سُنگ اسود تھا مگر سنگ فسان تیغ عشق

زخم میرے کی ہیں دروازے ہیں بیت اللہ کے

محوا خمار تنا تے دل ناکام ہوں

لاج رکھ لینا کہ میں اقبال کا ہم نام ہوں

(برگ محل)

یہ ۱۹۰۳ء تک کی تصویر ہے۔ ۱۹۰۴ء میں اقبال نے پھر ایک حکر کے آراء ترکیب بند لکھا جس کا عنوان ہے "تصویر درد"۔

نہیں منت کش تاب شنیدن داستان میری

یہ نظم اقبال نے اسی سال یعنی نومبر ۱۹۰۴ء میں انجمن حمایت اسلام کے سالانہ چلے ہیں پڑھی لیکن انھی چند برسوں میں اقبال نے چند قطعات نمائشوں کے علاوہ چند شنوی نما نظیں بھی کیں، شہاد ایک پہاڑ اور گلہری، ایک گاتے اور بکری، بچے کی دعا، ہمدردی، ماں کا خواب، پرندے کی فرماد، خفتگان خاک سے استفسار، شمع و پرداز، صدائے درد، آفتاب، شمع، در عشق، گل پژمردہ، سید کی لوح تربت، ماہ نو، انسان اور بزم قدرت، رخصت اے بزم جہاں اور طفل شیرخوار۔

دو ایک مدرس بھی کہے آفتاب صبح اور موج دریا اور اگر آپ نظم لعنوان "شاعر" کو جو ایک ہی بند پر مشتمل ہے مدرس ہی سمجھیں تو کویا تین مدرس اور ایک چھوٹا سا ترکیب بند کہا جس کا عنوان ہے "عشق اور موت"۔ یہاں یہ ذکر کہ دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے اکثر قطعے جو "تصویر درد" سے پہلے کہے گئے یا بعد میں، اس انداز کے ہیں کہ اگر ان میں ایک ایک بند اور بڑھا دیا جاتا تو یہ ترکیب بند ہی بن جاتے لیکن یہ بات اتنی اہم نہیں جتنا یہ کہ "جواب شکوہ" کے بعد جو ۱۹۱۳ء ہی کی نظم ہو سکتی ہے اقبال نے کوئی مدرس نہیں لکھا، حالانکہ "جواب شکوہ" سے قبل شکوہ، وطنیت اور

نالہ فراق ایسے مدرس وہ ہمیں دے چکے تھے۔ یعنی اگر ہم اقبال کے متروک کلام کو پیش نظر نہ رکھیں اور ایک لحاظ سے رکھنا بھی نہیں چاہیے تو ”جواب شکوہ“ اقبال کا مدرس ہے۔ متروک کلام کی بات یہ ہے کہ ۱۹۱۸ء میں جنگ عظیم کے خاتمے پر اقبال نے نوبند کا ایک مدرس کہا جس کا عنوان ہے ”پنجاب کا جواب“۔ اس مدرس کی شان نزول یہ ہے کہ پنجاب کے گورنر سر مائیکل اود وائر نے جنگی کوششوں کو فروع دینے کے لیے مشاعر کا بھی انتظام کیا تھا۔ اس سے میں اس نے اقبال سے بطور خاص نظم کئے اور مشارعے میں آنے کے پڑھنے کی فرمائش کی تھی۔ غلام رسول ہر لکھتے ہیں کہ ”زمانہ ایسا نازک تھا کہ اس فرمائش کو ٹالنے کی کوئی صورت نہ نکل سکتی تھی۔ لہذا اقبال نے نظم کی اور خود مشارعے میں جا کر پڑھی۔“

یہ نظم بقول ہر صاحب ۱۹۱۸ء کے ”وکیل“ امر تسری میں شائع ہوتی تھی:-

تلوار تیری دہر میں تقاض خیر و شر
بہروز، جنگ تو ز، جگہ سوز، سینہ در
رأیت تری پیاہ کا سرمایہ، ظفر
آزادہ، پرکشادہ، پریزادہ، یحیم پیر
سطوت سے تیری سختہ جہاں کا نظام ہے
ذرے کا آفتاب سے ادنپھا مقام ہے
وقت آگی کر گرم ہو میدان کارزار
پنجاب ہے مخاطب پیغام شہر یار
اہل وفا کے جو ہر پہاں ہوں آشکار
سمور ہو پیاہ سے بہناتے روزگار

تاجر کا زر ہوا اور سپاہی کا زور ہو
غالب جہاں میں سلطنت شاہی کا زور ہو
تو گویا متروک کلام کو اگر پیش نظر رکھیں تو یہ اقبال کا آخری مدرس ورنہ دراصل آخری مدرس
جواب شکوہ ہے جو ۱۹۱۲ء کی تخلیق ہے۔

متروک کلام کا ذکر آگئی تو دو چھوٹی چھوٹی مثالیں اور بھی پیش کر دینا نامناسب
نہ ہوگا۔ یہ مثالیں ہیں ترجمہ از ڈائک اور ایک وید کا منتر کا ترجمہ۔ یہ دونوں نظیں
صرف ایک ایک بند پر مشتمل ہیں۔ یہوں تو انھیں ہم قطعہ بھی کہ سکتے ہیں لیکن ہیں
یہ دونوں مدرس کے خارم ہیں۔ یہاں مشکل یہ ہے کہ مدرس کا فارم ہونے کے
باوجود ہم محض ایک بند کو مدرس کیسی بھی تو کیسے۔ بہر طور وہ دونوں نظیں
یہ ہیں ۲

ترجمہ از ڈائک

دل شمع صفت عشق سے ہو نور سراپا
اور فخر یہ روشن ہو کہ آئینہ ہے گویا
نیکی ہو ہر ایک فعل کی نیت سے ہو یہا
ہر حال میں ہو غالق ہستی پہ بھروسہ
ایسی کوئی نعمت تہ افلانک نہیں ہے
یہ بات جو حاصل ہو تو کچھ باک نہیں ہے

وید منتر کا ترجمہ

خوشیوں سے ہواندیشہ نہ غیروں سے خطر ہو
اصحاب سے کھڑکا ہونہ اعزاز سے حذر ہو

روشن میرے سینے میں محبت کا شر ہو
 دل خوف سے آزاد ہو بیاک نظر ہو
 پہلو میں مرے دل ہوئے آشام محبت
 ہر شے ہو مرے واسطے سیغام محبت
 اب اس سوال پر بحث کو تھوڑی دیر کے لیے ملتوی کرتے ہوئے کہ اقبال نے
 یکاخت تخلیق مدرس سے کیوں اپنارشتہ توڑ لیا اقبال کی باقی ماندہ دو محبوب اصناف
 سخن کا ذکر کرنامناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ اصناف سخن ہیں مشنوی اور ترکیب بند۔
 یہاں تک تعداد کا تعلق ہے اقبال کے یہاں مشنویاں چون ہیں اور ترکیب بند چھتیس
 ہیں۔ لیکن کسی شاعر کے وجود ان اور اس کی تخلیقی صلاحیتوں کی بات کرتے ہوئے
 اصناف کی یا مصروف کی یا حروف کی لگنی کرنا اور مخصوص تعداد ہی کی بناء پر کسی نسبے پر
 پہنچا صحیح تنقیدی طریق کا رہیں۔ یہ مشنی عمل اس ادبی جائزے سے دور ہی
 رہے تو اچھا ہے۔ یہ بات میں اس لیے کہ رہا ہوں کہ تعداد ہیں فرق کے باوجود
 جہاں مشنویوں میں خفتگان، خاک سے استفسار، سید کی لوح تربت، بلال، داغ،
 صقلیہ، بلاد اسلامیہ، گورستان شاہی، فلسفہ غم، والدہ مرحومہ کی یاد میں، ساقی نامہ،
 پیر و مرید اور ایک فلسفہ زدہ۔ سیدزادے کے نام، ایسی نظمیں شامل ہیں وہاں
 ترکیب بندوں میں تصویر درد، شمع و شاعر، خضر راہ، طلوع اسلام، مسجد قربطہ، ذوق و
 شوق، جاوید سے، ابیمیں کی مجلس شوریٰ اور مسعود مرحوم ایسا کلام شامل ہے۔
 ظاہر ہے کہ مسجد قربطہ اور ذوق و شوق کو جو مقبولیت حاصل ہوتی وہ مشنویوں میں
 ساقی نامہ کے علاوہ اور کسی نظم کو حاصل نہیں ہوتی۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ والدہ
 مرحومہ کی یاد میں اور گورستان شاہی کا رتبہ کم ہے۔
 یہاں مشنوی کے بارے میں ایک بات کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے اور وہ

یہ کہ مثنوی کے لیے اگرچہ مقررہ اوزان نہیں ہیں لیکن مروجہ اوزان ضروری ہیں اور مروجہ اوزان سے ہٹ کر کسی اور بھر میں کھی ہوتی مثنویوں کو اہل نظر نے بالعموم اونچا مقام نہیں دیا۔ منقسط کی مثنوی شاہنامہ اسلام ادبی محسن سے بہریز ہے لیکن چونکہ بحر ندوی مشن سالم میں ہے اس لیے اسے نقادوں نے میر حسن کی مثنوی سحر البدین یادیا۔ شنکر نسیم کی گلزار نسیم کا مرتبہ نہیں دیا۔

جہاں تک اقبال کا تعلق ہے انھوں نے طویل فارسی مثنویوں مثلاً اسرارِ خودی، رہنمہ بے خودی، گلشنِ راز جدید، بندگی نامہ، مسافر اور پس چہ باید کردا ہے اقوامِ شرق وغیرہ میں اس ولajj کی پابندی کی ہے لیکن مختصر مثنویوں میں خواہ وہ فارسی میں ہوں خواہ اردو میں، انھوں نے اس پابندی کو پیش نظر نہیں رکھا۔ اردو کلام کی بات یہ ہے کہ ساقی نامہ، پیر و مرید اور ایک فلسفہ زدہ سیدزادے کے نام تو مثنوی کی مروجہ بھروں میں ہیں لیکن باقی مثنویاں غیر مروجہ بھروں میں ہیں۔ غالباً یہی سبب ہے کہ ان مثنویوں کو جو مثنوی کی مروجہ بھروں میں ہیں اونچے پاتے کی شاعری ہونے کے باوجود اہل نظر نے مثنویوں کے زمرے میں شامل نہیں کیا اور اقبال کی اردو مثنویوں کا ذکر جب بھی آیا و اللہ مرحومہ کی یادیں یا گورستان شاہی کا ذکر نہیں کیا گی بلکہ ساقی نامہ، پیر و مرید، اور ایک فلسفہ زدہ سیدزادے کے نام ہی کو درخواستنا سمجھا گیا۔ اور پھر ان مثنویوں کی ایک خصوصیت اور بھی ہے کہ اقبال نے چند اشعار کے بعد ٹیپ کا شعر لائکہ انھیں مختلف بندوں میں تقسیم کر دیا ہے حالانکہ مثنوی اس طرح کے ضابلطے سے بے نیاز ہوتی ہے۔ کہیں کہیں اقبال کا یہی رویہ ترکیب بند کی جانب بھی رہا ہے۔ اب ضابلطہ تو یہ کہتا ہے کہ ترکیب بند کے ہر بند میں اشعار کی تعداد پکساں ہو لیکن اقبال نے اس ضابلطے سے کہیں کہیں انحراف کیا ہے۔ مثلاً "میر فلک" ایک چھوٹا سا ترکیب بند ہے جو صرف دو بندوں پر مشتمل ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ پہلے بند

میں چار شعر ہیں اور دوسرے میں دس۔

مشنوی کی غیر مروجہ بحروف میں مشنوی لکھنے اور انھیں کہیں کہیں مختلف بندوں میں تقسیم کر دینے سے یا ترکیب بند کے مختلف بندوں میں تعداد اشعار میں کمی بیشی کرنے سے اقبال کے شاعراً مزاج کا ایک نمایاں پہلو ہمارے سامنے آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ روایت کا احترام اور روایت سے بغاوت کا ایک حین امتزاج اقبال کے احساس میں موجود ہے۔ اس طرح کی بغاوت اقبال نے صنف غزل میں بھی کی ہے مثلاً انھوں نے خابطے کے خلاف کہیں کہیں غزل کویٹپ کے شعر پر ختم کیا ہے لیکن چونکہ اقبال کی غزل پر بات چیت اس مقامے کے اسکوپ سے باہر ہے اس لیے اس بحث کو میں آگے نہیں بڑھاؤں گا۔

قطعہ کا ذکر آگیا ہے تو اس سے میں دو ایک باتیں اور بھی کہنا چاہوں گا۔ اقبال نے کہیں تو اپنے قطعے پر عنوان کے طور پر لفظ قطعہ ہی لکھا ہے اور اس طرح کے تمام قطع مطلع کے بغیر تروع ہوتے ہیں۔ کہیں عنوان کے طور پر لفظ قطعہ نہیں لکھا یا کہیں اس طرح کی بعض منظومات بھی ہیں قطعات بھی۔ یہ اور بات ہے کہ یہ منظومات خاصے طویل قطعے میں اور کہیں کہیں یہ منظومات مطلع سے شروع ہو جاتی ہیں۔ گویا ان قطعات کے مطلع سے بھی مزاج اقبال کا وہی پہلو سامنے آتی ہے۔ جس کا ذکر میں پہلے کہ چکا ہوں یعنی بیک وقت روایت کا احترام اور روایت سے بغاوت۔ اقبال نے اوزان اور بحرب میں تحریف نہیں کی "نظم آزاد" نظم معراجیا نشری نظم نہیں کہی لیکن مختلف اصناف کے تعلق سے مروجہ اور مسلمہ خابطوں کی پابندی نہ کہ کے اور بعض اضافوں کو اپنے بناتے ہوتے ساپنے میں ڈھال کر نسی نسل کو لیقیناً اوزان اور بحرب میں تحریف کرنے کا رستہ دکھایا ہے۔

قطعہ کے ذکر میں ایک عام علٹی کی جانب اشارہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے اور

وہ یہ کہ ۵ ستمبر ۱۹۰۱ء کے "کشمیری گزٹ" میں کشمیری ہی کے متعلق اقبال کے آٹھ قطعات شائع ہوتے۔ مولوی محمد دین فوق نے انھیں رباعیات کا عنوان دیا۔ ممکن ہے وہ رباعی اور قطعہ کا فرق نہ جانتے ہوں۔ لیکن مقام حیرت ہے کہ علامہ اقبال نے خود بھی ان کی اس غلطی کی نشان دہی نہیں کی گیونکہ اس صورت میں "کشمیری گزٹ" کے بعد کے شمارے میں اس غلطی کی تصحیح ہو جاتی۔ خیر علامہ اقبال تو بے نیاز آدمی تھے انھوں نے اس بات کا خیال ہی نہیں کیا ہو گا۔ زیادہ تعجب اس بات پر ہے کہ عبداللہ قریشی اور صادق علی دلادری نے بھی اور سرور درفتہ میں غلام رسول حسن نے بھی ان قطعات کو رباعیات ہی کہا ہے۔

جب میں اصناف سخن میں اقبال کی تحریفات کا ذکر کرتا ہوں تو میری مراد یہ ہرگز نہیں ہوتی کہ اقبال نے قطعہ کو رباعی یا رباعی کو قطعہ سمجھا۔ تحریف یا تصرف کی وضاحت میں اقبال کی ایک متروک نظم کی مثال دے کر کروں گا۔ متروک نظم کی مثال یہ نظم ہر کرنے کے لیے دی جا رہی ہے کہ شروع ہی سے اقبال کا شعر شعر ایک طرح سے بغاوت کی راہ پر چل رہا تھا، ورنہ اس طرح کی شاید بعد کے کلام میں بھی ملتی ہیں۔ یہاں جس متروک نظم کا میں ذکر کر رہا ہوں اس کا عنوان ہے "منشی محبوب عالم کے سفر یورپ پر"۔ اس کا پہلا شعر مشتمل ہے:

لیجیے حاضر ہے مطلع رنگیں
جس پر صدقے ہو شاہدِ تحسیں

اور اس کے فوراً بعد نظم نے ترکیب بند کی صورت اختیار کر لی ہے جو اقبال کی محبوب صنف نظم ہے۔

یہ غالباً میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ قصیدہ ہستی اعتبر سے بھی ایک صنف سخن ہے اور موضوعی اعتبر سے بھی۔ اقبال نے ساری زندگی میں چار قصیدے لکھے۔ تین تو

موضوعاتی اور سیتی دولوں پہلوؤں سے قصیدے ہیں اور ایک قصیدہ مددس کے انداز میں ہے۔ جہاں تک سیتی اعتبار سے قصیدے کا تعلق ہے یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اقبال کو اس صنف میں بھی وہ قادر الکلامی حاصل ہے جو ہمارے اہم قصیدہ نگار شعراء میں ذوق اور سودا کو حاصل ہے۔ اس ضمن میں اقبال فارسی شعراء میں بھی بڑا اونچا مقام رکھتے ہیں۔ اقبال پھر میں زین کو کس طرح پانی کر دیتے ہیں یہ کمال فن ان کا صرف ان کے قصائد ہی میں نظر آتا ہے۔ اگر اقبال نواب بہاول پور کی شان میں قصیدہ نہ لکھتے تو ان کے کمال فن کا یہ پہلو قارئین اقبال کی نظر سے پوشیدہ رہتا۔ اس قصیدے کی ردیف زین ہے اور قافیہ ہے اختر، مصدر، گوہر، اسکندر، احمد وغیرہ۔

۳۸ اشعار کا یہ قصیدہ ۱۹۰۳ء کا ہے جب کہ ابھی اقبال کی شاعری کی ابتدا تھی۔ غلام رسول گھر "سرود رفتہ" میں لکھتے ہیں:-

نومبر ۱۹۰۳ء میں رکن الدولہ، نصرت جنگ مخلص الدولہ حافظ الملک ہزیائی نس
نواب محمد بہاول خان پنجم عباسی کو والسراتے نے خود اپنے ہاتھوں سے مند سلطنت پر بٹھایا اور نہ مام اختیارات کے ہاتھ میں دی۔ اس خوشی کی تقریب میں جو جنریات میں منایا گیا وہ ہر توں یادگار رہے گا۔ چونکہ ہزار نس کے والد ماجد اس زمانے میں وفات پا گئے تھے۔ جب ہزار نس کا سن بمار ک بلوع کونہ پہنچا تھا۔ اس لیے ریاست میں انتظام کو نسل آف رجنسی کے ذریعے سے جاری رہا۔ اختیارات حکومت مداریاست کی تاریخ میں بہت بڑا واقعہ تھا اس لیے روساے عالی تبار اور راجگان ذیشان کے علاوہ ہر فرقے اور طبقے کے منتخب لوگ بھی اس تقریب سعید میں شامل تھے۔ اقبال سے قصیدے کی فرمائش کی گئی اور انہیں بطور خاص اس تقریب میں بلا مانگا تھا لیکن وہ رخصت نہ ملنے کے باعث جانے سکے۔ قصیدہ نومبر

۱۹۰۳ء کے "مخزن" میں شائع ہوا تھا۔ آنحضرت میں حکما فی کا صحیح خاکہ پیش کیا ہے۔

یہ قصیدہ یوں شروع ہوتا ہے 2

بزمِ انجم میں ہے گوچھوٹا سا اک اختر زمیں
 آج رفتہ میں ثریا سے بھی ہے اوپر زمیں
 اوچ میں بالا نلک سے نہر سے تنوری میں
 کیا نصیب ہے رہی ہر مرکے میں سر زمیں
 انتہائے نور سے، ہر ذرہ اختر خیز ہے
 ہر و ماہ و مشتری صبغے ہیں اور مصدر زمیں
 لے کے پیغام طرب جاتی ہے سوتے آسمان
 اب نہ ٹھہرے گی کبھی اطلس کے شانوں پر زمیں
 شوق بک جانے کا ہے فیروزہ گردوں کو بھی
 مول یعنی ہے لٹانے کے لیے گوہر زمیں
 یہ تشبیب کے اشعار ہیں۔ اب گریز کا حصہ دیکھئے 2

چاندنی کے چھوٹے پر ہے ماہ کامل کا سماں

دن کو ہے اور ہے ہوتے حساب کی چادر زمیں

آسمان کتا ہے ظلمت کا جو ہو دامن میں داغ

دھووے پانی چشمہ خود شید سے لے کر زمیں

گریز کے بعد حسب دستور مدح کے اشعار 2

چوتھی ہے دیکھا جوش عقیدت کا کمال

پا سے تخت یادگارِ عالم پیغمبر نہ میں

زینت مند ہو اعباسیوں کا آفتاب
 ہو گئی آزاد احسان شہ خاور زمیں
 یعنی نواب بہاول خاں، کر جس پر فدا
 بحر موقی، آسمانِ نجم، زر و گوہر زمیں
 جس کے بد خواہوں کی شمعِ ارزو کے واسطے
 رکھتی ہے آنکوش میں صد موجہ صرصر زمیں
 جس کی بزمِ مند آرائی کے نظارے کو اج
 دل کے آئینے کو لاتی دیدہ جوہر زمیں
 جس کی راہِ استانِ کوحتی نے وہ رتبہ دیا
 کمکشان اس کو سمجھتا ہے فلک، محور زمیں

اب ان مدحیہ اشعار کے ساتھ ہی ایک بندختم ہو جاتا ہے۔ ان دو شعروں پر:

جس کے شانی کونہ دیکھے متوں ڈھونڈے اگر
 ہاتھ میں لے کے چرانغ لالہ احمد زمیں
 وہ سراپا نور اک مطلع خطابیہ پڑھوں.
 جس کے ہر مصروع کو سمجھے مطلع خاور زمیں

اور وہ مطلع یہ ہے:

اے کہ فیض نقش پاسے تیرے گل برس زمیں
 اے کہ تیرے دم قدم سے خسرو خاور زمیں
 اور اس بند میں اقبال پند و نصائح سے کام لیتے ہوئے کہتے ہیں؟

ہو تیرا عہد مبارک صبح حکمت کی خود
 وہ چمک پاتے کہ ہو چسود ہر اختر زمیں

سامنے انکھوں کے پھر جاتے سماءں بغداد کا
 ہند میں پیدا ہو پھر عباسیوں کی سر زمیں
 محو کردے عدل تیرا آسمان کی کجر وی
 کلیات دہر کے حق میں بنے مسطر زمیں
 صلح ہوا یسی گلے مل جائیں ناقوس واذان
 ساتھ مسجد میں رکھے بت خانہ آذرنیں
 نام شاہنشاہ اکبر زندہ جادید ہے
 درزہ دامن میں یہ بیٹھی ہے سو قیصر زمیں
 بادشاہوں کی عبادت ہے رعیت پروری
 ہے اسی اخلاص کے سجدے سے فاعم ہر زمیں
 ہے مردود کی صدف میں گوہر تنخیر دل
 یہ گھر وہ ہے کرے جس پر فدا کشور زمیں
 حکمران مست شراب عیاش و عشرت ہوا گر
 آسمان کی طرح ہوتی ہے ستم پرور زمیں
 عدل ہو مالی اگر اس کا یہی فردوس ہے
 درز ہے مٹی کا ڈھیلا، "خاک کا" پیکر زمیں

پند و نصائح کے بعد تفصیدے کا دعا یہ حصہ آتا ہے جس میں اقبال لکھتے ہیں 2

لامکاں تک کیوں نہ جاتے گی دعا اقبال کی
 عرش تک پہنچی ہے جس کے شعر کی اڑ کر زمیں
 خاندان تیرا رہے نیشندرہ تاج و سریر
 جب تک مثل قمر کھاتی رہے چکر زمیں

ہند احباب رفت سے ثریا بوس ہو
 خاک رخت خواب ہوا عدرا کا اور بستر زمین
 تیرے دشمن کو اگر شوق گل و گلزار ہو
 باعث میں سبزے کی جا پیدا کرے نشتر زمین
 ہو اگر پنهان ترمی ہسپت سے ڈر کر زیر خاک
 مانگ کر لائے شعاع حمر سے خنجر نہیں

اب دیکھی قصیدے کے تمام لوازم اس قصیدے "در بار بہاول پور" میں جمع ہیں۔
 تشبیب بھی ہے، گریز بھی، مدح بھی، پند و نصائح بھی اور دعا بھی یعنی ایک شے
 اگر نہیں ہے تو وہ قصہ ہے۔ قصیدے میں یا اپنی زندگی میں اس طرح کا قصہ جو
 قصیدے کا جزو لا یقیں ہے اقبال کے در ولیشانہ مزاج سے ہم آہنگ نہیں رکھتا۔
 اور اسی قصیدے میں یہی فقدان قصہ اس قصیدے کا شاعرانہ مرتبہ بلند تر کر دیتا
 ہے، اور اسی فقدان اشعاہ قصہ میں اقبال کے نظریہ فن پر بھی روشنی پڑتی ہے اور
 اصناف نظم کی جانب ان کے روئیے پر بھی۔ یہ قصیدہ ان اشعار پر ختم ہوتا ہے وہ
 پاک ہے گرد غرض سے آئندہ اشعار کا

جو فلک رفت میں ہوا لایا ہوں وہ چن کر زمیں
 تھی تو سپھر ہی مگر مددحت سرا کے واسطے
 ہو گئی ہے گل کی پتی سے بھی نازک تر زمیں

جہاں اول الذکر شعر دعویٰ اور دلیل دعویٰ کی ایک جامع تصویر پیش کرتا ہوا ہمیں
 غنی کاشمیری کے لغزیل کی یاد دلا جاتا ہے وہاں ثانی الذکر شعر جو اس قصیدے کا
 آخری شعر ہے صنعت تضاد کی ایک خوبصورت مثال ہے۔ واضح رہے کہ قصیدے
 کے حسن کو فروغ صنائع بدائع ہی سے ملتا ہے۔ یہ اور اس طرح کے تمام

محاسن اس قصیدے میں جمع ہیں اور اگر نہیں ہے تو صرف قصد یا غرض کا شعر اور اقبال کا شاعرانہ مزاج اس امر کا متفاوضی ہے کہ قصیدے کے ایک اہم جزو کو قصیدے سے خارج کرنا منتظر ہیکن اپنے نظریہ حیات کو مجرد کرنا منتظر نہیں اور یہی شاعر اقبال کی شانِ جدت بھی ہے، شانِ بغاوت بھی اور شانِ قلندری بھی۔

اسی طرح اپنے دوست ہمارا جہ سر کشن پر شاد مدار المهام ریاست حیدر آباد کی
شان میں قصیدہ لکھتے ہوئے جہاں یہ کہتے ہیں،

اس قدر حق نے بنایا اس کو عالی مرتبت
آسمان اس آستانے کی ہے اک مشت غبار
کی وزیر شاہ نے وہ عزت افزائی مری
چرخ کے انجم مری رفتعت پر ہوئے تھے شار
مند آرائے وزارت، راجہ کیواں حشم
روشن اُس کی رائے روشن سے نہ لوح روزگار
اُس کی تقریروں سے روشن گلتان شاعری
اُس کی تحریروں پر نظم محلقت کا انحصار
یہی معنی کا محمل اُس کی نشر دلپذیر
بیشم اُس کی شاہد راز ازال کی پرده دار
اُس کے فیض پا کی منت خواہ کان لعل خیز
بھر گوہر افری دست کرم سے ثمر سار
سلدہ اُس کی مروت کا یو نہی لانا نہتا
جس طرح ساصل سے عاری بھرنا پیدا کنار

دل رہا اس کا تکلم، خلق اس کا عطر گل
 غنچھے گل کے لیے موج نفس باد بھار
 ہو خطا کاری کا ڈرایسے مدرب کو کھاں
 جس کی ہر تدبیر کی تقدیر ہو آئینہ دار
 ہے یہاں شان امارت پر دہ دارشان فقر
 خرقہ درویشی کا ہے زیر قباتے زرنگار
 خاکاری جو ہر آئینہ عظمت بنی
 دست وقف کار فرمائی و دل مصروف یار
 نقش وہ اس کی عنایت نے مرے دل پر کیا
 محوكہ سکتا نہیں جس کو مرور روز گار
 دہاں یہ قصیدہ اس شعر پر ختم کرتے ہیں

شکریہ احسان کا اے اقبال لاذم تھا مجھے
 مدح پیر ای امیروں کی نہیں میرا شعار

اب یہ جو روایت سے بغاوت کی بات میں نے کی ہے یا یہ کہا ہے کہ اقبال نے
 مختلف اصناف نظم میں تحریف اور تصرف کر کے اپنے بعد آنے والے شعرا کو شاعری
 کے نئے رستوں سے آشنائی کی ہے تو اس کی ایک مثال اس قصیدے میں بھی نظر آتی
 ہے جو اقبال نے ۱۹۰۲ء میں پنجاب کے لیفیٹنٹ گورنر سرویم میکور تھے نیگ اور
 ڈائریکٹ سرسر شتر تعلیم ولیم بل کے اعزاز میں پڑھا۔ یہ قصیدہ انہوں نے اپنی ذات
 کے لیے نہیں بلکہ انہم حمایت اسلام کے لیے لکھا اور مقصد اقبال کا یہ تھا کہ تاج برطانیہ
 کے ان نمائندوں کی تشریف اور ہی سے انہم حمایت اسلام کو فائدہ پہنچے۔ چنانچہ اس
 قصیدے میں کہتے ہیں:

مدد جہاں میں کرتے ہیں آپ ہم اپنی
 غریب دل کے ہیں لیکن مزاج کے ہیں امیر
 مگر حضور نے ہم پر کیا ہے وہ احسان
 کہ جس کے ذوق سے شیریں ہوں البتہ تقریباً
 عجب طرح کا نظر را ہے اپنی محفل میں
 کہ جس کے حسن پر نازاں ہے خاتمة تحریر
 خوش نصیب کہ یہ ہمراہ حضور آتے
 ہماری بزم کی یک بار بڑھ گئی تو قیر
 اور وہ جو میں نے "پنجاب کا جواب" کا ذکر کیا ہے اور جو اس بند پر ختم ہوتا ہے،
 جب تک چمن کی جلوہ گل پر اساس ہے
 جب تک فروغ لالہ احمد بیاس ہے
 جب تک نیم صبح عادل کو راس ہے
 جب تک کلی کو قطرہ شبینم کی پیاس ہے
 قائم رہے حکومت آئیں اسی طرح
 دبتار ہے چکور سے شاہیں اسی طرح
 تو اس کا دوبارہ ذکر یہاں اس لیے بھی ضروری ہے کہ یہ فارسی یا اردو میں غالباً
 واحد قصیدہ ہے جو مدرس کے انداز میں لکھا گیا ہے اور جو اقبال کی جدت پسندی
 کی دلیل ہے۔

قصیدے کے ساتھ ہی مرثیے کا ذکر بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے۔ فارسی شاعری
 میں مرثیے بالعموم ترکیب بند کے انداز میں لکھے گئے ہیں یا ترجیح بند کے انداز میں۔
 ترجیح بند تو خیر اقبال کے یہاں سرے سے معصوم ہے اور میری نقش رائے میں

اس کا جو سبب ہو سکتا ہے وہ اسی مقامے میں اپنے صحیح مقام پر میں عرض کر دوں گا
یہاں صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہ انیس نے مرثیے کو مسدس کا بہاس پہنا کر مرثیے
کے موضوع اور مسدس کو یک جان کر دیا ہے۔ اقبال نے اس ضمن میں میر انیس کی
پیروی نہیں کی اول تو اقبال کے یہاں مرثیے کم تعداد میں ہیں لیکن اگر ہم "گورستان شاہی"
فلسفہ غم اور بلاد اسلامیہ کو بھی مرثیے کی صنف میں شامل کر لیں (جو شاید مناسب نہ ہو)
تو بھی تعداد کوئی زیادہ نہیں بنتی لیکن مابل ذکر بات یہ ہے کہ اقبال نے کوئی مرثیہ مسدس
کے انداز میں نہیں لکھا۔ یا تو یہ مشنوی کی صورت میں ہیں یا قطعہ کے انداز میں اور یا ترکیب
بند کے سکرے میں۔ اور اس سے جو تسلیج ہمارے سامنے آتا ہے وہ یہی ہے کہ اردو میں
مرثیہ کوئی کی جو روایت قائم تھی اقبال نے اس کی پیروی کرنا پسند نہیں کیا۔ یہاں
اپنے نقطہ نگاہ کی وضاحت کے لیے میں اقبال ہی کے دو شعر پیش کرنا چاہوں گا و

جو عالم ایجاد میں ہے صاحب ایجاد

ہر دور میں کہتا ہے طواف اُس کا زمانہ

تقلید سے ناکارہ نہ کر اپنی خود می کو

کر اس کی حفاظت کر یہ گوهر ہے یگانہ

میں نے شروع میں ان اصنافِ سخن کی نشان دہی کرتے وقت جن میں اقبال
نے اپنا کلام ہمیں دیا ہے تاریخ کوئی کا ذکر نہیں کیا ہے۔ معلوم نہیں تاریخ کوئی کوئی
الگ صفت سخن ہے یا نہیں لیکن اقبال کا کلام اس صفت سے بھی خالی نہیں۔ اور
اگرچہ اس صفت میں اقبال نے کسی ایسی تحریف یا تلفظ سے کام نہیں دیا جس
سے انہوں نے مشنوی، ترکیب بند، قصیدے اور مرثیے میں دیا ہے لیکن فتن تاریخ
کوئی میں انھیں جو یہ طولی حاصل تھا اس کی شال اقبال کے ہم عصروں یا اقبال کے بعد
آنے والے شاعروں کے یہاں بہت کم ملتے گی۔ دراصل اقبال نے زیادہ تر تاریخیں

فارسی شعر میں نکالیں۔ عربی میں بھی انھوں نے مادہ ہاتے تاریخ نکالے لیکن شاید ایک دو سے زیادہ نہیں۔

اقبال کی مزاحیات سب کی سب قطعے کے انداز میں ہیں۔ ”بانگ درا“ کے مزاحیہ قطعات تو ہم سب کے سامنے ہیں لیکن متروک کلام کے تمام قطعات ہمارے سامنے نہیں ہیں۔ ان میں سے ایک قطعہ میں لفظ طبع کی خاطر یہاں پیش کر رہا ہوں :

ہند کی پوچھتے ہواے جیسا ن فرنگ
دل گراں، ہمت بک، وڈر فزوں، روزی تنگ
بے شک، بے پاس بھارت کی سیاسی یہل میں
ہو گیا آخر میتا بھی مع اصحاب بک
”لک ودن“ کا حکم تھا اس بندہ اللہ کو
اب یہ سنتے ہیں نکلنے کو ہے مسلم آقت لک
کیا عجب پہلے ہی لیڈر میں یہ کہ دے آشکار
کس طرح آیا کوئے کہ اڑ گیا صاحب کا گک
ختم تھا مرحوم اکبر ہی پا یہ رنگ سخن
ہر سخن ور کی یہاں طبع روائی جاتی ہے رُک
قافیہ اک اور بھی اچھا تھا لیکن کیا کہ میں
کر دیا متروک دلی کے زباں دانوں نے لک

اب میں اس بحث کا جو میں نے درمیان میں نامکمل چھوڑ دی تھی دوبارہ یہاں ذکر کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔ میں نے عرض کیا ہے کہ ”جواب شکوہ“ کے بعد اقبال نے مدرس کی طرف رجوع نہیں کیا اور اپنے شاہکارہ میں ترکیب بند کی صورت میں دیے

ہیں۔ اب رجحان طبع کا قطعی طور پر کوئی سبب بنانا تو مشکل ہے لیکن اس کا جو سبب سامنے آ سکتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک تو مدرس کو میرانیس نے انتہائی بلندی پر پہنچا دیا تھا۔ مگن ہے اقبال نے یہ سوچا ہو کہ اب میرانیس سے آگے مدرس کو لے جانا آسان نہیں اور دوسری بات جو شاید کچھ زیادہ وزن دار ہو یہ ہے کہ مدرس کے ہر بند کے تین اشعار میں ایک ہی بات بیان کی جاتی ہے۔ گویا مدرس میں ایک خیال کو بھر صورت تین اشعار تک پھیلانا ضروری ہے اور جس طرح رباعی کی تان چوتھے مرصعے پر آ کر ٹوٹتی ہے اسی طرح مدرس کے ہر بند کی تان اس کے ٹیپ کے شعر پر آ کر ٹوٹتی ہے۔ میرانیس نے اپنے کمال فن کی جانب اشارہ کرتے ہوئے بلا وجہ نہیں کہ تھا کہ

اک پھول کا مضمون ہو تو سورنگ سے باندھوں،
اور میرانیس نے واقعی اک پھول کے مضمون کو جس طرح سورنگ سے باندھا ہے
اس کی مثال اردو شاعری میں نہیں ملتی۔ جوش ملیح آبادی کے کلام کو چھوڑ کر، لیکن
اقبال کا معاملہ مختلف ہے۔ وہ ایک پھول کے مضمون کو سورنگ سے نہیں باندھتے۔
بلکہ سورنگوں کو ایک رنگ میں اس طرح پیش کرتے ہیں کہ تمام رنگ اپنی اپنی جھلک
دکھانے کے باوجود ایک اکاتی کی صورت میں ہمارے سامنے رہتے ہیں۔ اقبال مخف
حسن کے لیے الفاظ کا جادو نہیں جگاتے۔ وہ ایک بات سو طرح سے نہیں کرتے
 بلکہ قلیل الفاظ میں کثیر معانی پیدا کرتے ہیں۔ غالباً انہوں نے چند مدرس لکھ کر اس
راز کو پایا تھا۔ کہ اگرچہ انہیں مدرس پر قابل رشک دسترس حاصل ہے لیکن یہ بھی
ایک حقیقت ہے کہ بعض دفعہ مدرس کے ہر مرصعے میں ایک ہی بات کو اور ایک ہی
خیال کو دہرانا پڑتا ہے۔ مثال کے طور پر اقبال کا یہ مدرس دیکھئے۔

تکوار تیری دہر میں نقاد خیر و شر
 بہر دز، جنگ تو زہ جگر سوز، سینہ در
 رایت تری پاہ کا سرمایہ ظفر
 آزادہ، پر کشادہ، پری زادہ، یم سپر
 سلطنت سے تیری پختہ جہاں کا نظام ہے
 ذرے کا افتاب سے اوپھا مقام ہے
 آزادی زبان و قلم ہے اگر یہاں
 سامان صلح دیر و حرم ہے اگر یہاں
 تمدین کار و بار اُنم ہے اگر یہاں
 خجر میں تاب، یخ میں دم ہے اگر یہاں
 جو کچھ بھی ہے عطا تے شرہ محترم سے ہے
 آبادی دیار ترے دم قدم سے ہے
 ہندوستان کی یخ ہے فتاح ہشت باب
 خونخوار، لالہ بار، جگر دار، بر ق تاب
 بے باک، تابناک، گھر پاک بے حجاب
 دل بند، ارجمند، سحر خند، سیم تاب
 یہ یخ دلنواز اگر بے نیام ہو
 دشمن کا سر ہو اور نسودا تے خام ہو
 آج اگر میرا نیس ہوتے تو اس بند کی داد دیتے اور اسی یہے داد دیتے کہ اقبال نے
 ایک ہی بات کو چودہ بار بیان کیا ہے اور خالص شاعرانہ انداز بیان کو ہاتھ سے نہیں جانے
 دیا۔ لیکن یہ انداز بیان اقبال کے مزاج کیستھے لگانا نہیں کھاتا۔ یہ ایک پھول کو سورنگ سے

باندھنے کی بات اقبال کے دل کو نہیں لگتی۔ اقبال توجہ بھی منظر نگاری کرتے ہیں تو ایک بات کہہ کے اُسے پھر نہیں دھرا تے اور بات کو محض حسن بیان کی خاطر نہیں بڑھاتے۔ وہ صرف اتنا ہی کہہ کے

دادی کسار میں غرق شفق ہے سحاب

تعل بد خشائی کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب

۸

قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں

چشمہ آفتاب سے نور کی ندیاں روائیں

کہہ کے آگے بڑھ جاتے ہیں، عظیم خیالات کو خالص شاعری بناتے چلتے جاتے ہیں اور جو بات کہنا ہوتی ہے وہ کہہ کے اپنی نظم ختم کرتے ہیں۔ منظر نگاری اقبال منظر نگاری کے لیے نہیں کرتے بلکہ اپنی بات کرنے کے لیے منظر نگاری سے ماحدول آفرینی کا کام لیلتے ہیں اور یہ کوششہ مددس کے ذریعے سے نہیں، مشنوی یا ترکیب بند کے ذریعے سے رونما ہو سکتا ہے۔

یہی بات بخچے تربیح بند کے بارے میں کہنا ہے۔ تربیح بند میں ہر بند کے بعد اسی شعر کا آجانا اسی لیے اقبال کے نزدیک معیوب ٹھہرا کر ایک کہی ہوئی بات کو اپنی الفاظ میں دوبارہ کیوں کہا جاتے۔

اب اقبال کی مشنوی اور ترکیب بند کے بارے میں ایک آدھ بات اور کہنا چاہوں گا اور وہ بھی محض اپنے اس نقطے پر زور دینے کے لیے کہ اقبال نے اصناف نظم کے مروجہ ضابطوں کی جس قدر پابندی کی ہے اُتنا ہی اُن سے انحراف بھی کیا ہے۔

"ستارہ" ایک چھوٹا ساتر کی بند ہے، صرف آٹھ شعر پر مشتمل۔ یہ میں اس لیے عرض کر رہا ہوں کہ اگر ترکیب بند کے صرف ایک ہی بند کو ترکیب بند کہا جاسکتا ہے تو اقبال کے یہاں کتنے ہی قطعات ہیں جو ترکیب بند کے انداز سے شروع ہوتے ہیں اور اگر ان میں ایک ایک بند اور ہوتا تو سم اپنیں ترکیب بند کی ذیل میں رکھ سکتے تھے۔ شدہ نظم "دل" کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ یہ ایک ترکیب بند ہی کا حصہ ہے لیکن چونکہ اس نظم میں سے اقبال نے یہی ایک بند ہی منتخب کیا اور باقی قلمز دکر دیے اس لیے ضابطے کے تحت یہ ترکیب بند نہ رہا ورنہ مجھے اسے ترکیب بند کرنے میں کوئی تامل نہیں۔

"بزمِ نجم" بھی ترکیب بند ہے لیکن اسی صنف سخن کے تحت آنے والی اکثر نظموں کی طرح اس نظم میں یہ پابندی نہیں کی گئی کہ ہر بند میں اشعار کی تعداد یکساں ہو۔ اگر صرف "بانگ درا" کی نظموں کو پیش نظر رکھا جاتے اور چھوٹے چھوٹے ترکیب بندوں کو جو دس دس بارہ بارہ اشعار پر مشتمل ہیں نظر انداز کر دیا جاتے تو "تصویر درد" پہلا ترکیب بند ہے جو بالا لائزام ترکیب بند کے طوز پر لکھا گیا ہے۔ اگر متود کلام کو بھی سامنے رکھیں تو اس سے پہلے اپنے طویل ترکیب بند موجود ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ صنف اقبال کی خاصی محبوب صنف مہی ہے۔

محنس، اگر میں غلطی نہیں کرتا تو اقبال کے یہاں صرف دو ہیں۔ ایک "بانگ درا" میں دوسرا "بال جبریل" میں۔ اب تعداد کے پیش نظر یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ محنس اقبال کی محبوب حضف نظم ہے لیکن یہ بھی اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ اپنی دو میں ایک بینانہ الہام کی حیثیت رکھتا ہے اور وہ محنس یہ ہے:

آنکھ کھول، زمیں دیکھ، فلک دیکھ، فضا دیکھ
مشرق سے بُخترتے ہوتے سورج کو ذرا دیکھ

اس جلوہ بے پر دہ کو پر دوں میں چھپا دیکھ
ایام جدائی کے ستم دیکھ، جفا دیکھ
بیتاب نہ ہو معرکہ۔ بیم و رجا دیکھ

ایک عجیب بات یہ ہے کہ جو اضاف نظم اردو میں نایاب یا کمیاب ہیں، اقبال
نے انھیں بھی ہاتھ لگایا ہے مثلاً مشکت اور سبع۔ اول الذکر کی ایک شال "ایہ
سینا" ہے اور ثانی الذکر کی "حسن و عشق"۔

تفہیم میں اقبال نے اپنی جودت طبع کا اظہار کیا ہے یعنی کہیں تو اس مروجہ طریقہ
کی پسروہی کی ہے کہ نظم یوں شروع کی
خوب ہے تجھ کو شعار صاحب بیشہ کا پاس
کہہ رہی ہے زندگی تیری کہ تو مسلم نہیں
اور آخر میں ابوطالب کلیم کا یہ شعر ماید آگیا

سرکشی باہر کر کر دی رام اُ و باید شدن
شعلہ ساں از ہر کجا برخاستی آنجانشیں

اور کہیں اس مروجہ طریقے سے یوں انحراف کیا ہے کہ جو شعر تفہیم کے لیے چنان اس کے
پہلے مصروع کی تفہیم کی۔ مثلاً

کسی کا شعلہ فریاد ہو ظلمت رہا کیونکہ
گراں ہے شب پرستوں پر سحر کی آسمان تابی
صد اتر بت سے آئی شکوہ اہل جہاں کم گوہ
نووارا تلخ ترمی زن چو ذوق نغمہ کم یابی
حدی راتیز ترمی خواں چو محمل را گراں بیتی

اگرچہ اقبال نے گیت کی صنف کو نہیں اپنا یا لیکن جہاں تک ان کے کلام کے

صوت آہنگ کا تعلق ہے وہ اول سے آخر تک ایک گیت ہی کی دلنشی رکھتا ہے۔ خیر اس بات سے قطع نظر، اگر اقبال کے کلام کا بالاستیاب مطالعہ کیا جائے تو ایسی نظموں کا سراغ مل جاتا ہے جو گیت کے مزاج کی پرورش کر رہی ہیں اور جن سے گیت کے دھارے پھوٹتے نظر آتے ہیں مثلاً ایک تو ہے "اوغافل افغان" جس کی زبان گیت کی زبان سے زیادہ قریب ہے بہ نسبت اقبال کی زبان سے۔ سرور صاحب کا کہنا ہے کہ اگر اقبال کے نزدیک یہ گیت نہ ہوتا تو یہ مصرع اس نظم میں نہ آتا اوپھی جس کی لہر نہیں ہے وہ کیسا دریا

سرور صاحب کا یہ نکتہ خاصاً وزن دار ہے لیکن اس کے ساتھ میں یہ بھی اضافہ کروں گا کہ اپنے بچپن میں پشتہ کا ایک گیت ہم پڑھانوں کی زبان سے سُنا کرتے تھے اور اس گیت کا پیڑن بالکل ہمیں ہوتا تھا جو اپنی خودی پہچان کا ہے۔ فعلن، فعلن، فعلن، فعلن، فعلن، فعلن، فعلن کے دو مصروعوں کے بعد دو مصرعے فعلن، فعلن فعل کے۔ اب مجھے ٹھیک ہے سے یاد نہیں لیکن جہاں تک میرا خیال ہے اس گیت کو "واقرباً" کہا جاتا تھا غالبًاً اقبال افغانوں سے خطاب کرتے ہوئے واقرباً سے خالی الذہن نہیں رہے ہوں گے۔

جب ہم گیت کا ذکر کرتے ہیں تو خیال "اے وادی لو لاب" کی جانب بھی جان لکھا ہے جس میں ہر دو مصروعوں کے بعد "اے وادی لو لاب" کا ٹکرٹا نظر آتا ہے۔ گیت نما نظموں یا گیتوں کی مثالیں فارسی شاعری میں زیادہ ہیں لیکن اقبال کی فارسی شاعری چوں کہ اس مقامے کے احاطے سے باہر ہے اس لیے اس کا ذکر یہاں نہیں کیا گیا۔

"بانگ درا" کی نظم "حسن و عشق" کو بھی اسی ذیل میں رکھا جاسکتا ہے جب چہ مصروعوں کے بعد ایک تنہا مصرع بند کو مکمل کرتا ہے اور اس مصرعے کی بروت اس

نظم کا آنکھ کیت کے ساتھ جا ملتا ہے۔

ایک اور صنف جسے ہم تمثیلی نظم کہتے ہیں اقبال کے ہاتھ میں آکر خوب چھوٹی چھلی ان نظموں کے مکالماتی پہلو نے اردو شاعری کو کمیں سے کمیں پہنچا دیا ہے۔ جہاں تک ان نظموں کا تعلق ہے اقبال نے کمیں تو ایک ہی بھر کو اپنا ذریعہ اظہار بنایا چیز "تقدیر" (ابلیس و یزدال) یا جبریل و ابلیس، یا ابلیس کی مجلسِ شوریٰ، اور کمیں مختلف کرداروں کے لیے مختلف بھریں استعمال کر کے موسیقی کا جادو جگایا چیز "عالم برخ"۔

"فقر" ایک ایسا چھوٹا سا قطع ہے جسے ہم مدرس بھی کہ سکتے ہیں اور مشنوی بھی اس میں چھوڑ مصروف ہیں مقصودی (ایک فقر سکھاتا ہے یہ صیاد کو پنجیری)۔ ضربِ کلیم یہی اس طرح کی مثالیں میں مثلاً "حدت" اور "رومی"۔

میں نے اس مقامے کے شروع میں اقبال کی مشنوی کے متعلق یہ کہا ہے کہ ایک تو اقبال نے اکثر مشنویاں مشنوی کی بھروں میں نہیں لکھیں دوسرا اُنھیں خدا بٹھے کے خلاف مختلف بندوں میں تقسیم کر دیا ہے۔

اقبال نے جب طویل مشنویاں کمیں فارسی میں مثلاً اسرارِ درموز، گلشنِ رازِ جدید، بندگی نامہ، جاوید نامہ، مسافر، اور اپس چہ باید کردا ہے اقوامِ شرق یا اردو میں ساقی نامہ تو اس صنف کی مروجہ بھروں میں کمیں۔ لیکن جب اُنھوں نے مروجہ بھروں سے انحراف کیا تو یہ اتفاقی امر نہیں رہا ہو گا بلکہ اُنھوں نے بالا لائزام ایسا کیا ہو گا کیونکہ اس طرح کی تحریف کی مثالیں ایک دونہیں ہیں، بہت ہیں۔ مثلاً "رات اور شاعر" ایک مکالمہ ہے رات اور شاعر کے درمیان۔ اس نظم کے دونوں حصے دوناں اگ بھروں ہیں۔ رات یوں بات کرتی ہے 2

کیوں میری چاندنی میں چرتا ہے تو پریشان
اور شاعر لوں جواب دیتا ہے،

میں ترے چاند کی حیثیتی میں گھر بوتا ہوں

"غڑہ شوال" یا "ہلال عید" مثنوی کے انداز میں شروع ہوتی۔ پہلا بند مثنوی ہے لیکن دوسرا بند میں شاعر کی طبیعت ترکیب بند کی جانب چل نکلی۔ انسان ایک ایسی مثنوی ہے جس کے شروع میں صرف ایک مصروع ہے۔ قدرت کا عجیب ستم ہے۔ اور یہ کوئی ضمنی عنوان نہیں ہے بلکہ باقاعدہ نظم کا حصہ ہے یعنی یہ نظم اسی مصروع سے شروع ہو رہی ہے۔

"فلسفہ غم" مدرس کے طور پر شروع ہوتی ہے،

گو سرا پا کیف عشرت ہے شراب زندگی

لیکن پہلے ہی بند کے بعد اس نے مثنوی کی صورت اختیار کر لی ہے اور آخر تک مثنوی کے طور پر چلی ہے۔ یہ اسی نظم کا آخری شعر ہے جو آج زبانِ زد خاص و عام ہے:

مرنے والوں کی جیں روشن ہے اس طلاقات میں

جس طرح تارے چکتے ہیں انہیں رات میں

اقبال کے یہاں اصناف نظم میں یہ تمام تحریفیں ہیں شاعری کے متعلق اقبال کے اس قول کی یاد دلاتی ہیں جس میں وہ کہتے ہیں کہ فن کا مقصد حسن ہے نہ کہ سچائی۔ لیکن اقبال نے اپنے فن میں سچائی کو صرف برقرار ہی نہیں رکھا بلکہ شعر کی زبان دیتے وقت اسے خوبصورت اور دلکش بنانے کی طرف توجہ دیتے رہے ہیں اور اس کے پیش نظر مزوجہ اصناف نظم میں طرح طرح کی تبدیلیاں انہوں نے کیں۔ یہ تبدیلیاں جو روایت کے احترام اور روایت سے بغاوت کا ایک حسین امترزاج

ہیں انواع میں اتنی زیادہ ہیں کہ ان سے مروج بھروس میں تصرف کے نئے جادے
کھلتے نظر آتے ہیں اور ان تمام تصرفات اور تحریفات کا جواز اقبال کے ان شعروں
میں موجود ہے

دیکھ تو زمانے کو اگر اپنی نظر سے
افلاک منور ہوں ترے نور سحر سے
خورشید کرے کب فیما تیرے شر سے
ظاہر تری لقدر ہو سیما تے قمر سے
دریا متلا طم ہوں تری موج گھر سے
شرمندہ ہو فطرت ترے اعماز ہنز سے
اعیار کے افکار و تخیل کی گدائی
کی تجھ کون ہیں اپنی خود ہی تک بھی رسائی

سرہ ماہی اقبال ریلویو جنوری ۶۸۵

ابوالبشر روہیلہ

جدید شاعری میں علامہ اقبال کا مقام

۱۸۵ء کی جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد انگریز اقتدار پر قابض ہو گئے۔

نتیجتاً سیاسی، معاشرتی اور اخلاقی زندگی کے ساتھ ساتھ علمی اور ادبی اقدار میں بھی انقلاب رونما ہوا۔ غور و فکر کے پہمانے اور خیالات و جذبات کے انداز بدل گئے۔ انگریز ادب اور تنقید کے اصولوں کے زیر اثر فطرت کی عکاسی ماحول کی ترجیحی اور زندگی کی آئینہ داری کی طرف توجہ دی جانے لگی۔ اس طرح جدید ادب اور نئی شاعری کی داعی بیل پڑی۔ مولانا محمد حسین نے لاہور میں "انجمنِ بخارب" کی تشكیل کی جس کے زیر اہتمام نظم گوئی کی ابتدا ہوتی۔ خواجہ حائل کے تعاون سے جدید شاعری کو بڑا افروزغ ملا جدید شاعری کی بنیاد ان عناصرِ حمسہ پر رکھی گئی۔

مضافین میں وسعت اور تنوع۔ قومی وطنی اور سیاسی جذبات پر اظہارِ خیال، مناظرِ فطرت کا والہانہ بیان، اخلاقی، تاریخی اور ندہبی احساسات اور فلسفوں کا بیان۔ رجائیت اور روشن بینی۔ اردو شاعری نے پہلی مرتبہ گل و ببل، لب و رخسار، نمائشی محبت، خیالی قصتوں اور ماورائیت والفعالیت کی تنگ وادیوں سے نکل کر کھلے میدانوں میں سانس کی جیات و کائنات کے حقیقی مسائل و افکار اور علیتے جا گئے

اننوں کے اعمال و جنبات کی ترجمانی کی گئی اب ردو شاعری نے فن برائے کی جگہ فن برائے زندگی کے نظریے کو اپنایا۔ به الفاظ دیگر اب ردو شاعری داستان سے ناول بن گئی۔ آزادا اور حآلی نے جدید شاعری کی بنیاد تو ان عناصر پر رکھ دی مگر وہ ان نقوش کو پوری طرح اجاگر نہ سکے کیونکہ یہ تجربہ بالکل نیا تھا اور یہ شاعری اپنے ابتدائی مرحلے میں تھی پھر وہ زمانہ کھل کر بات کرنے کا بھی نہ تھا۔ قومی، وطنی اور سیاسی شعور پوری طرح بیدار نہ تھا۔ تحریر و تقریر کی آزادی حاصل نہ تھی اخبارات و رسائل پر پابندیاں تھیں۔ تاہم آزاد نے نیچرل شاعری کو اپنایا اور مناظر فطرت کے دلکش مرقعے پیش کیے اور حآلی نے قویت، وطنیت، تعلیم و تہذیب اور تمدن پر اظہار خیال کیا مشدود

قوم پر کوئی زد نہ دیکھ سکے

قوم کا حال بد نہ دیکھ سکے

القوم سے جان تک عزیز نہ ہو

القوم سے بڑھ کے کوئی چیز نہ ہو

پھر اکبر نے معاشرت، تہذیب و تمدن اور نصاب تعلیم وغیرہ پر مزاجہ انداز میں طنز رکھ کر اپنے کھنکے تھے لیکن اقبال نے ان میں زنگ بھرا اور تمام عنابر پر ایک پُر اعتماد طریق سے گھل کر اظہار خیال کیا ان کا دور عالمی سیاست کی کشکش کا زمانہ تھا۔ فاتحین مغرب کی زرق برق تہذیب مشرق کو اپنی طرف کھینچ رہی تھی۔ ہندوستان پر انگریز کا سلطنت تھا۔ یہ علاقہ سیاسی، معاشری، معاشی اور اخلاقی اعتبار سے مغرب کا حلقة بگوش بن چکا تھا۔ خیالات، تصورات اور نظریات میں انقلاب آرہا تھا۔ ہند میں قومی شعور انگلڑا ایساں لے رہا تھا۔ آزادی کا جذبہ بیدار ہو رہا تھا۔ مزید برابر اقبال مشرق اور مغربی علوم پر دسترس رکھتے تھے۔ ماضی کی جملہ علمی، ادبی، تنقیدی، معاشری اور سیاسی فلسفوں اور

تحریکوں سے واقف تھے۔ انگریزی ادب و تاریخ کے ناقدانہ اور براہ راست مطالعہ یورپ کی سیاحت اور قیام کے دویان مغربی تہذیب و تمدن، مادہ پرستاں زندگی کے اخلاق کم مائیگی۔ حصول زر سے رغبت، اقتدار کی ہوس اور ملک گیری کی حرص کے ذاتی مثالہے و مطالعے نے ان میں مغرب و مشرق کے مسائل کو سمجھنے اور صحیح نتیجہ اخذ کرنے کی صلاحیت پیدا کر دی تھی جوان کے نظریات اور تصورات میں بنیادی چیزیں رکھتی ہے۔ انہوں نے جدید شاعری کو یقیناً اس بلند ترین مقام پر پہنچا دیا کہ

۶۔ نہیں جاتی جہاں تک فکرِ انسانی نہیں جاتی

ان کے سامنے ایک واضح نصبِ العین تھا اور مقصدیتِ جدید شاعری کا مرکز ہی ستون ہے۔

مضامین میں وسعت و تنوع

اقبال کے کلام میں بے پناہ وسعت و تنوع ہے ان کے ہال جس قدر گھر آئی گیراں، پھیلا و اور رنگار نگی اور بوقلمونی ہے، اردو کے کسی شاعر کے ہال اس کا عشر عشیر بھی نہیں۔ ان کی شاعری میں چیات و کائنات کے بے شمار نمایاں اور اہم موضوعات و عنوانات موجود ہیں۔ مثلاً ہمالہ، ابر کوہسار، کلی، گل پڑھ مردہ، بزم، انجم، چاند، ماہِ نو، جنگو، کنار راوی، پرندے کی فرماد، عقل و دل، آفتاب، شمع، شاعر، شمع و پرواز، عشق اور موت، ماں کا خواب، پیامِ صبح، ہمدردی، پھر اور گھری، گاتے اور بکری، طفلِ شیرخوار، صبح کا ستارہ، نیا شوالہ، بچہ اور شمع، چاند اور ستارے، التجاۓ مسافر، عہدِ طفلی، وصلِ فراق، انسان، تنہائی، غم، گورستان، شاہی، موڑ، فقر، تصوّف، باغی مرید، عشق، شبِ نم اور ستارے، میں اور تو، پھولوں کی شہزادی، مذہب، شبِ معراج، اسیری، خضر راہ، خودی، ابلیس کی

مجلسِ شوریٰ، قوت، طاقت، تہذیب، طلوعِ اسلام اور مختلف علمی، ادبی، مذہبی اور سیاسی شخصیات وغیرہ سب کچھ جلوہ فرمائے یقیناً انہوں نے جدید شاعری کے پہلے عنصر کو درجہ کمال عطا کیا۔

مناظرِ فطرت

ان کے فتح میں نیچرل شاعری کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ان کے کلام میں بعض نظمیں خالص نیچرل نوعیت کی بھی ہیں جن میں مناظرِ فطرت کی عکاسی اچھوتے انداز میں کی گئی ہے۔ نظمِ ہمارہ کے تین شعر پیش خدمت ہیں:

برف نے باندھی ہے دستارِ فضیلت تیرے سر
خندہ زن ہے جو کلاہِ ہمرا عالمتاب پر
چشمہ دامن تیرا آئینہ سیال ہے
دامنِ موج ہوا جس کے لیے ردمال ہے
ہاتے کیسا فرط طرب میں جھوٹا جاتا ہے ابر
نیل بے زنجیر کی صورت اڑا جاتا ہے ابر
اور ابر کو ہمارے کے دو شعر بھی سن لیں:

کسی وادی میں جو منظور ہو سونا مجھ کو
سبزہ کوہ ہے محفل کا بچھونا مجھ کو
بن کے گیسو رُخ ہستی پہ بکھر جاتا ہوں
شانِ موجہ صر صر سے سنور جاتا ہوں

یکن انہوں نے یہاں بھی اپنی بدلت طبع کا کمال دکھایا اور ایک جدا گاہ اور بالکل

نئی راہ اپناتی اور مناظرِ فطرت کو پس منظر کی حیثیت سے استعمال کر کے اسے ایک باقاعدہ فتنی شکل دے دی۔ وہ ان مناظر کو اس انداز سے نظم کرتے ہیں کہ یہ مناظر ان کی طبیعت اور تجھیل سے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ نیز آنے والے واقعات سے ان کا گھرا اور معنوی ربط نظر آتا ہے اور وہ اصل مفہوم و مفہوم کا جزو بن جاتے ہیں
مزید برآل رجب علی بیگ سرور کے فسانہ عجائب کے کرداروں اور مناظر کی طرح ان کے مناظر اور کردار مردہ نہیں بلکہ میرا من کی باغ و بہار کے کرداروں اور مناظر کی مانند زندہ اور حقیقی ہیں اس پر مستززادیہ کہ یہ مناظر اور کردار نہ صرف زندہ ہیں اور مستحرک بھی ہیں بلکہ یہ چلتے پھرتے اور جدوجہد کرتے دکھاتی دیتے ہیں مثلاً ساقی نامیں زندگی کی روائی سے متعلق اشعار یا یہ دو شعر ۲

ہو دلفریب ایسا کھسار کا نظارہ

پانی بھی موج بن کر اٹھ اٹھ کے دیکھتا ہو

صف باندھے دونوں جانب لوٹے ہرے ہرے ہوں

زندگی کا صاف پانی تصور لے رہا ہو

جب وہ کسی غمناک ماحول یا واقعہ کو پیش کرتے ہیں تو مناظر بھی غناک اور غنم افزای ہوتے ہیں۔ ساقی نامہ کو بہار کی حین منظر کشی سے شروع کرتے ہیں ۳

ہوا خمسہ زن کا روانِ بہار

ارم بن گیا دامنِ کوہسار

فضا نیلی نیلی ہوا میں سرور

ٹھہر تے نہیں آبیاں میں طیور

اس نظم میں زندگی کی روائی اور مختلف حرکات کا بیان بڑا دلکش، موثر اور حقیقت پسندانہ ہے۔

وہ جوئے کہتاں اچکتی ہوتی
 اٹکتی، پچکتی، سرکتی ہوتی
 اچھلنی، پھسلنی، سنبھلنی ہوتی
 بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوتی
 رُ کے گر تو سل چیر دیتی ہے یہ
 پھارڈوں کے دل چیر دیتی ہے یہ
 اس کیفیت بہار اور زندگی کی روایتی کے بعد زندگی کا ذکر آتا ہے جو بہار کی طرح
 چھوٹتی اور زندگی کی طرح روایت دوانی رہتی ہے ان دونوں میں مصنوع سر ببط پایا
 جاتا ہے،

دمادِ ردا ہے یہم زندگی
 ہر اک شے سے پیدا مِ زندگی
 "گورستانِ شاہی" میں ماضی کے غم فرساد اوقاعات کا ذکر مقصود تھا۔ لہذا منظر کشی
 بھی اسی نوعیت کی ہے:

آسمانِ بادل کا پینے خرقہ دیرینہ ہے
 کچھ مکدر سا جینِ ماہ کا آئینہ ہے

اور "روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے" میں نہایت کامیاب مناظرنگاری ہے
 اقبال نے نیچرل شاعری اور مناظرِ فطرت کی عکاسی کونہ صرف اپنایا بلکہ اسے آگے
 بڑھایا اور ایک مستقل فن بنادیا۔

قومیت اور وطنیت

آزاد اور حالی کے ہاں یہ موضوعات ابتدائی حالت میں ہیں البتہ اگر نے مغربی تہذیب

نہ ن پر مزاجیہ انداز میں خوب طنز کی ہے اور چکبست نے بھی کسی حد تک کا میاب
کو شش کی ہے لیکن اقبال نے بڑی بے باکی سے کھل کر مغربی تہذیب و تمدن کو
ہدفِ تنبیہ بنایا اور مذہوم و مضطہد گوشوں کو پوری طرح بے تعاب کیا مثلاً اقبال
کہتے ہیں :

فسادِ قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب
کر روح اسِ مدینت کی رہ نہ سکی عفیف
م ہے ن روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید
ضمیر پاک و خالِ بلند و ذوقِ لطیف
وہ آنکھ کر ہے سرمہ افرنگ سے روشن
پُر کار و سخن ساز ہے مناک نہیں ہے

اقبال وطن پرستی کے خلاف ہیں کیوں کہ اس طرح انسانیت چھوٹے چھوٹے گروہوں
میں بٹ جاتی ہے ان میں تنگ نظری اور منافرت کے جذبات اجھرتے ہیں۔ دنیا
فساد، ہنگامہ آرائی اور جنگ کے شعلوں کی پیٹ میں آجائی ہے وہ وطن کو ایک بت
سمجھتے ہیں اور واشگراف نفطوں میں کہتے ہیں کہ :

ان تازہ خداوں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیر ہن اس کا ہے وہ نہب کا کفن ہے
اقوام میں مخلوقِ خدا بُلتی ہے اس سے
قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

اس کے بر عکس اقبال اسلام کے آفاقی تصورِ قومیت کے قائل ہیں جس کی بنیاد
رنگ، نسل، زبان، وطن یا جغرافیائی حدود کی بجائے اخلاقی اور روحانی اقدار اور
المامی نظریہ جیات پر ہے۔ جس معاشرے میں عجمی و عربی اور اسود و احر کا مطلقاً

امتیاز نہیں۔ اخوت و مساوات کی کار فرمائی ہے اور فضیلت کی بنیاد اعمال اور تقویٰ
پر ہے وہ ابنِ آدم کو یہ مشورہ دیتے ہیں کہ :

بتانِ زنگ و خون کو تولڈ کر ملت میں کم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی
تو ابھی رہ گزر میں ہے قیدِ مقام سے گزر
مصر و حجاز سے گزر، فارس و شام سے گزر

محکومی و غلامی

اقبال کے نزدیک غلامی و محکومی، لعنت اور آزادی نعمت ہے وہ جسمانی غلامی
کے علاوہ ذہنی غلامی کے بھی مخالف ہیں اور کہتے ہیں کہ :

بھروسہ کرنہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردانِ حُرُکی آنکھ ہے بینا
وہ ذہنی مرجوبیت کو ہمک تر خیال کرتے ہیں کیوں کہ اس طرح انسان خود فریبی
میں مبتلا ہو کر محکومیت کی زندگی پر مطہن ہو جاتا ہے اور اس کے جواز میں چلے ہہا نے
تراش لیتا ہے وہ ہندی ملاں کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ :

ملاں کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت
ناداں یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد
اسی وجہ سے وہ بیداری، شعور، خودداری اور استحکام خودی کی تعلیم دیتے ہیں
اور جا بجا تاریکی واقعات کا ذکر کر کے تلمیحات سے پورا فائدہ اٹھاتے ہیں :

آگ ہے اولادِ ابراہیم ہے نمرود ہے
بھر کسی کو کیا کسی کا امتحان مقصود ہے

وہ آزادی کے حصول کے لیے جدوجہد کی دعوت دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ،
گرماق غلاموں کا لہو سوزِ یقین سے
کنجشکِ فرمادا یہ کوشۂ ہمیں سے لڑا دو

اقبال کی ایک اور نمایاں خوبی ان کا اسلوب بیان اور مخصوص لب و لمجھ ہے جس
میں کمال شعریت اور فنکارانہ رحائق کے ساتھ ساتھ خلوص بھی ہے۔ حُسن بھی ہے،
جو ش بھی ہے اور خونِ جگہ بھی۔ وہ ایک نظم نگار ہی نہ تھے بلکہ حقیقی معنوں میں جمایا
پسند فنکار اور شاعر بھی تھے۔ آزاد، حالی، اکبر اور چیخت کی جدید شاعری کے عناصر
کے علاوہ اقبال نے بعض نئے اور اچھو تے موضوعات سے بھی اردو شاعری کو روشنائی
کرایا مثلاً فقر، عشق اور خودی یہ عناصر صوفیانہ ادب میں ضرور ملتے ہیں لیکن اقبال نے
ان الفاظ کو نئے معنی و معندرم عطا کر کے اصطلاح بنادیا۔ تصوف کے توسط سے اردو شاعری
میں فقر کے معنی گدگری، ہاتھ پھیلانے اور سوال کرنے کے ہیں عشق صرف ایک ذہنی
اور قلبی کیفیت کا نام ہے اور خودی خدا کے لغادت کے مترادف ہے اور اقبال نے
فقر کو انسانی قلب و ذہن کی اس ارفع کیفیت سے تعبیر کیا ہے جب انسان حرص و ہوس
دنیا طلبی اور زر پرستی کے سفلی جذبات پر غلبہ پال لیتا ہے اور دنیا اس کی مطیع ہو جاتی
ہے کیوں کہ؟

فقر کے ہیں معجزات تاج و سرروپیاہ

فقر ہے میروں کا میر فقر ہے شاہوں کا شاہ

فقر کی اہمیت اور قدر و قیمت کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ
نبی اکرمؐ نے فقر پر فخر کیا ہے،

سالار کاروان ہے میر جماز اینا
 اس نام سے ہے باقی آرام جاں ہمارا
 اقبال کا ترانہ بانگ درا ہے گویا
 ہوتا ہے جادہ پیما پھر کاروان ہمارا

روزنامہ سعادت لاہور ۸ نومبر ۲۸۵

تحریر ہ مسز دشوار جلیل
لیکچر ار اردو لاہور کالج، لاہور

اقبال کے کلام میں تشبیہات

علامہ اقبال کا شمار ایسے مشاہیر نہ مانے میں ہوتا ہے جن کی زبان اور قلم سے نکلا ہوا ہر لفظ قوم کے لیے ایک درس، ایک تحریک اور ایک پیغام کا درجہ رکھتا ہے۔ علامہ اقبال کے فکر و فن اور کلام و پیام کے بارے میں بے شمار لکھا جا چکا ہے لکھا جا رہا ہے اور لکھا جاتا رہے گا۔

علامہ اقبال کا دل و دماغ ایک ایسے ترشے ہوتے ہیں کہ ماند ہے جس کے ہزار ہاپیلو ہوں اور ہر پیلو کارنگ اور عکس جدا گانہ ہو۔ اور یہی وجہ ہے کہ جب بھی کسی نے علامہ اقبال کے فکر و فن اور کلام و پیام کا مطالعہ کرنا چاہا تو اس کو ہیرے کی کئی کمی طرح ایک نئی روشنی نظر آتی۔ جو ایک نئی راہ دکھاتی ہوئی معلوم ہے۔ اقبال کے کلام کی اس روشنی کا یہ اثر ہوا کہ اب تک اقبال کے فکر و فن کی تشریح پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن بھر بھی ان کے فکر و فن کو سمجھنے میں ہم تشنہ ہیں۔ علامہ کا کلام ایک بھربے کنار ہے جس میں سے ہر غلطہ زن کوئی نہ کوئی لوٹے شہوار ڈھونڈ ہی نکالتا ہے اس بھربے کنار میں سے صرف ان کی نادر تشبیہات میں سے چند گوہر پیش کرنے کی جسارت کر رہی ہوں۔

تمام اردو شاعری پر نظر دوڑائیں تو ہمیں تمام قدیم شعرا کا کلام تشبیہات و استعارات اور صنائع بدائع سے مرصع نظر آتا ہے اور آج کے شعرا بھی ان عام علم بیان و صنائع بدائع سے اپنے کلام کو سمجھاتے ہیں لیکن جب علامہ کے کلام کا مطالعہ کرتے ہیں تو علم بیان صنائع بدائع کا استعمال ایک نئے پہلو سے نظر آتا ہے۔

ان سطور میں صرف علامہ کی نادر تشبیہات کا ذکر کرنا مقصود ہے۔ کیونکہ اگر تمام علم بیان اور صنائع بدائع کا ذکر کچھرا تو طویل ہو جاتے گا۔

پس علامہ کے کلام میں سے صرف چند تشبیہات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اور اس نظریہ سے جب علامہ کے کلام پر نظر دوڑائیں تو یہ تشبیہات ایک نئے پیرایہ میں دکھاتی دیتی ہیں اور ان کے کلام میں ان کی آمد اتنی زوروں پر ہے اور ان سے اشعار میں ایسی روانی پیدا ہوتی ہے کہ یہی تشبیہات ان کے کلام کا ایک جزو معلوم ہوتی ہیں۔

یہ بات بھی قابلِ نظر ہے کہ جہاں باقی شعرا نے تشبیہات کو اپنے کلام میں صرف اس لیے استعمال کیا ہے کہ اپنے کلام کو زیادہ خوبصورت یا پُر اثر بناسکیں، وہاں علامہ نے تشبیہات کو اس لیے استعمال کیا ہے کہ اپنے پیغام کو آسان اور عام فهم الفاظ میں اپنی قوم تک پہنچا سکیں۔

علامہ اقبال کی عالمگیر شہرت کا آغاز ان کے ابتدائی کلام سے ہی ہو گیا تھا۔ جب کہ ۱۹۴۱ء میں ایک نوجوان طالب علم تھے۔

بانگ پردازی پہلی نظم "پھالہ" وہ نظم ہے جو سب سے پہلے رسائلہ مخزن "کی پہلی جلد کے پہلے نمبر اپریل ۱۹۰۱ء میں شائع ہوتی۔ میں اس نظم کی کچھ تشبیہات کا ذکر کرتی ہوں جس سے ان کی بلند خیالی اور ذوقِ سليم کا پتہ چلتا ہے جو مستقبل میں اس نوآموز شاعر کی پیامبری کی نشان دہی کر رہا ہے۔ اور اس نظم کا پہلا ہی شعر قاری کو اُن کی

ععلمت کے آگے سر جو کانے پر مجبور کر دیتا ہے :

اے ہمالہ اے فصیل کشور ہندوستان

چوتا ہے تیری پیشانی کو جھک کر آسمان

اس شعر میں علامہ نے ہمالہ کو ہندوستان کی فصیل سے تشبیہ دی ہے۔ اگر
صرعے میں اس فصیل کی ععلمت کے سامنے آسمان کو بھی جھک کر پیشانی چومنے پر
جبور کر دیا ہے۔ کوہ ہمالہ کو ہندوستان کی فصیل کہہ کر یہ بات ثابت کر دی ہے کہ اس
برصغیر پاک و ہند کی پابنانی یا حفاظت کے لیے یہ کوہ ہمالہ کھڑا ہے۔ اور یہ ایک
نوکھی تشبیہ ہے اور اس سے پہلے کسی شاعر نے اسے استعمال نہیں کیا ہے۔ اس نظم
کے دوسرے بند کے آخری شعر میں یوں فرماتے ہیں:

برف نے باندھی ہے دستارِ فضیلتِ تیرے سر

خندہ زن ہے جو کلاہِ مسْر عالم تاب پر

کوہ ہمالہ کی بلند بالا چوٹیاں برف سے تزدرتہ ڈھکی ہوتی ہیں۔ ان کو دستارِ فضیلت
سے تشبیہ دے کہ ایک جالصِ مشرقی اور اسلامی فضیلت کی طرف اشارہ کیا ہے۔
ہمارے معاشرے میں "دستار" اعلیٰ وارفع اور عزت کا نشان اور اعزاز سمجھا جاتا
ہے۔ کیوں کہ اسلامی نظامِ حیات میں اگر کسی کو کوئی اعزاز دیا جاتا تھا تو اس کو دستار
اور جبّہ ہی پیش کیا جاتا تھا۔ جو عزت افزائی اور توقیر کی نشاندہ ہی کرتا ہے۔ اس طرح
برصغیر پاک و ہند کے شمال میں ہمالہ ایک توفیقی کا کام دیتا ہے دوسرے اپنی
علمت کی وجہ سے خدا تے قدوس نے اسے دستارِ فضیلت سے نوازا ہے۔

اسی نظم میں آگے چل کر شفقتی کی لالی کو غازہ سے تشبیہ دیتے ہوئے علامہ
اقبال کہتے ہیں:

کا پتا پھرتا ہے کیا زنگ شفق کسار پر

خوش نما لگتا ہے یہ غانہ تیرے رخار پر

بانگ دراہی میں مزید آگے بڑھیں تو ہمیں ایک اور نظم کی تشبیہات پر بھی

رک کر سوچنا پڑے گا کیونکہ اس نظم میں اتنی نادر تشبیہات ہیں۔ بلکہ وہ تشبیہات بھی

قوم کے راہبر ہونے کا پتہ دیتی ہیں وہ نظم ہے "ایک آرزو" ذرا یہ بھی ملاحظہ ہو۔

علامہ یہ آرزو کرتے ہوتے نظر آتے ہیں کہ وہ اس دنیا کی محفلوں سے الگ گئے

میں اور تنہائی ڈھونڈتے ہوتے بھی قدرت کی اس کھاگھی میں جانے کی خواہش

کرتے ہیں جہاں پھر طبیوں کے چھپے سنائی دیں اور چھٹے کی سورش باجا بجارت ہی ہو۔

یادو بتا ہوا سورج شام کی دلمن کو ہمدری لگاتا ہوا معلوم ہو۔ یعنی ان تشبیہات سے

جو بات ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ خامشی ڈھونڈنے کے باوجود اپنے

ارد گرد کچھ ایسی فطری اشیاء بھی چاہتے ہیں جو ان کا دل بہلار ہی ہوں اور وہ تمام فطری

عنابر ان کے ساتھ مانوس ہو جائیں۔ اور ان کے دل میں انسان کے خوف کا کھلا کا نہ

رہے۔ اور اس نظم میں سے خوبصورت تشبیہ تو وہ ہے جب اپنے آپ کو ٹوٹے

ہوتے دیلے سے تشبیہ دیتے ہیں۔ کیوں کہ اس خامشی میں رہنے کی تناکے باوجود

ان کے دل میں یہ خواہش موجود ہے کہ راتوں کے اندر ہرے میں چلنے والے لوگ

جب اندر ہرے میں بھٹک جاتیں تو ان کے جھونپڑے میں جو ٹوٹا ہوا دیا جل رہا ہے

وہ ان راستے بھولنے والوں کے لیے امید کی روشنی کی کرن بن جائے:

راتوں کو چلنے والے رہ جاتیں تھک کے جس دم

امید ان کی میسر اٹھتا ہوا دیا ہو

علامہ کے اس شعر سے صاف ظاہر ہے کہ علامہ جوانی میں بھی اپنے آپ کو

راستہ دکھانے والا دیا سمجھتے ہیں۔ جو نہ صرف خوبصورت تشبیہ ہے بلکہ ان کی آئندہ

زندگ کی پیشین گوئی بھی کرتی ہے۔

عربی، فارسی اور اردو کے تقریباً تمام شاعروں کا یہ طریقہ رہا ہے کہ وہ اپنے متعلق یا اپنے اشعار کے متعلق فخر یہ اشعار کہتے ہیں۔

مثلاً میر تقی میر اپنی شاعری کے بارے میں یوں بیانگ دہل فرماتے ہیں:

سارے عالم پر ہوں میں چھایا ہوا
مستند ہے میرا فرمایا ہوا

یا بالقول غالب

سمجھنے معنی کا طسم اس کو سمجھئے
جو لفظ کہ غالب میرے اشعار میں آؤے

علام نے بھی ابتدائیں قدما کی پیروی کی اور شاید اس پیروی کی رو میں اپنے کلام کی تعریف کرتے ہوتے یوں کہتے ہیں:

اقبال بڑا اپریشک ہے من بالتوں میں موہ لیتا ہے
گفتاد کا یہ غازی تو بنا کر دار کا غازی بن نہ سکا

یکن جلد ہی ان کا رجیان قوم کی اصلاح کی طرف راغب ہوا اور تشبیهات کا سند اس طرف چل نکلا۔ پہلے تو وہ یہ سمجھئے کہ شاید میرے ان نئے اشارات کو کوئی نہیں سمجھ سکتا اور یوں گویا ہوتے ہیں:

اقبال کوئی محروم اپنا نہیں جہاں میں

یکن کچھ عرصہ بعد خود ہی محسوس کرتے ہیں کہ اب میرے راز داں محروم اور درآشنا اور دوست مل گئے ہیں:

گئے دن کہ تنہا تھا میں انہم میں

یہاں اب میرے رازدار اور بھی ہیں

اسی طرح ایک اور شعر میں پوری قوم کو ایک جسم قرار دیا ہے اور شاعر کو جسم
کی آنکھ کہتے ہیں کہ جسم میں کیسی بھی کوئی تکالیف ہو جاتے اس جسم کی بمدرد
صرف آنکھ ہوتی ہے اور یہ بھی ایک نادر تشبیہ ہے :
مبتلہ تے درد کوئی عفو سوہروتی ہے آنکھ
کس قدر بمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ
آگے چل کر اپنی نظم تصویر درد میں بھی بہت خوبصورت تشبیہات استعمال کرتے
ہوتے قوم کو جھنجھوڑنے کی کوشش کی ہے اور واضح اور واشگاف الفاظ میں ہندوستان
کے مسلمانوں کو خواب غفت سے بچانے کی سماں پیسہ کی ہے۔ اس نظم میں شمع پروانہ
رونا محبت ایسی تشبیہات ہیں جو ہمارے قدیم شعرا نے بھی استعمال کی ہیں۔ لیکن
اس نظم میں ان عام الفاظ کو نئے معنی دے کر ان الفاظ کی عظمت کو دو بالا کر
دیا ہے۔ یعنی :

ٹپک اے شمع ! آنسو بن کے پروانے کی آنکھوں سے

سرما درد ہوں، حضرت بھری ہے داستان میری

یہاں شمع ہی کو ایکیلے رو نے نہیں دیتے بلکہ پروانوں کو بھی شمع کے ساتھ رلاتے
ہیں۔ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ شمع اور پروانے کا دکھ ایک ہے۔ چوں کہ پروانہ شمع پر اپنی
جان تک نشان کر دیتا ہے تو شمع کے رو نے پر کیوں نہ روئے گا۔ یہاں شمع سے رہما تے
قوم اور پروانوں سے مسلمان قوم مراد ہے جو ایک خوبصورت تشبیہ ہے۔

اگلا لفظ رونا ہے جو ہر شاعر نے کسی نہ کسی طرح استعمال کیا ہے۔ میر تقی میر تو
ساری زندگی روئے ہی رہے بلکہ بھری بھاریں بھی روئے اور ان کے روئے سے

ہمسایہ بھی آرام سے نہ سو سکا۔ لیکن اقبال کا رونا صرف اپنارونا ہی نہیں بلکہ پوری قوم کے درد میں روتے ہیں ۲

دیارونا مجھے ایسا کہ سب کچھ دے دیا گویا
لکھا لکھ اzel نے مجھ کو تیرے نو خوانوں میں

وہ قوم کے لیے صرف روتے ہی نہیں بلکہ خون کے آنسو رو تے ہیں اور اپنے ان زخموں کو بھی ہڑوید اکر کے چھوڑنا چاہتے ہیں جنہوں نے خون کے آنسو رلا یا ہے اور اس خون کے آنسوؤں سے وہ اپنے گلتان لیعنی مسلمانوں کو نئی زندگی عطا کرنے کے درپے ہیں ۳

ہویدا آج اپنے زخم پہاں کر کے چھوڑوں گا
لہو رو رو کے مغل کو گلتان کر کے چھوڑوں گا

اسی نظم میں لفظ "محبت" کو کئی جگہ استعمال کیا ہے یہی وہ لفظ ہے جو تمام شعرا کسی نہ کسی طرح استعمال کرتے آتے ہیں لیکن اقبال کی محبت اور اس کا خذبہ تمام شعرا سے نرالا ہے۔ وہ اسی "محبت" کو وہ چنگاری اور شر سمجھتے ہیں جو تاریک دنیا میں خدا کا نور بن کر ریاض طور بن جاتا ہے یا یہ وہ طاقت ہے جہاں سے جھٹکا ہوا کاروں منزل پاتا ہے۔ یہ محبت اقبال کے ہاں رہبر بھی ہے اور رہبر کی جرس بھی ہے،

محبت کے شر سے دل سراپا نور ہوتا ہے
ذراء سے بیج سے پیدا ریاض طور ہوتا ہے
یا

محبت ہی وہ منزل ہے کہ منزل بھی ہے صحرابھی
جرس بھی کاروں بھی، راہبر بھی، راہزن بھی

اب میں اقبال کے خاص پیغام یعنی "خودی" کو اجاگر کرنے والی تشبیہات کی طرف اشارہ کرتی ہوں کیوں کہ خودی ایک ایسا فلسفہ ہے جس کے خالق، جس کو پیش کرنے والے اور اس کی تشریح کرنے والے خود علامہ ہی ہیں۔

خودی کے اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ فرد اپنے آپ کو پہچانے اور اس لیقین کو محکم کر کے کہ ہیں واقعی اشرف المخلوقات ہوں اور اس کی اڑان بہت اونچی ہے اور جب لیقین ہو جاتے تو ہم سماں کی طرح اپنی منزل کو پہانے کے لیے بے تاب ہو جاتے۔ خودی کی تشریح کرتے ہوتے انہوں نے مختلف تشبیہات استعمال کی ہیں مثلاً:-
 یہ موج نفس کیا ہے! تلوار ہے
 خودی کیا ہے! تلوار کی دھار ہے

امروز لاہور ۹ نومبر ۱۸۵۶ء

پروفیسر پریشان خٹک

اُردو غزل پر اقبال کے احسانات

غزل کے دو پہلو ہیں۔ اول سانچے، دوم موضوع غزل کا سانچہ محدود ہے، اگرچہ ہمارے بعض ادبی زمانے غزل کے سانچے، فارم یا ہیئت کی تبدیلی کا بھی ذکر کیا ہے۔ یعنی غزل میں بحر کی طوالت یا اختصار، مطلع یا مقطع کا غزل سے غائب ہو جانا، غزل کا وحشی یا حنبد ہونا یعنی ہر شعر کا سو اتے قافیہ ردیف بکی ہم آہنگی کے بے ربط ہونے سے کہ چھ مسلسل ہو جانے تک کام حل وغیرہ

موضوع کے ضمن میں غزل کو نالہ غزال کہا گیا ہے۔

غزل کا سانچہ یقیناً محدود ہے کہ فارم یا ہیئت کے لحاظ سے کوئی قابل ذکر تبدیلی غزل میں نہیں آتی، لیکن ہرن کی ہنگام مرگ چیخ یا نالہ غزال کا انداز ہر دور میں بدلتا رہا ہے۔ یہی چیخ پہلے محبت کی تھی۔ اسی چیخ نے شکست دل کی صورت اختیار کی۔ یہی چیخ اتعاب کے رد عمل کے طور پر بلند ہوتی۔ یہی وہ چیخ ہے جو اقبال کی غزل کے نئے لمحے کو عالی کے نئے لمحے سے ممیز کرتی ہے۔

کہا جاسکتا ہے کہ حالی نے بھی ماحدوں سے متاثر ہو کر غزل کو نئے آہنگ سے متعارف کرایا اور پسروں مغربی کو موضوع سخن بنایا، کہ سر سید تحریک کا یہ بنیادی اصول

تھا اور اسی طرح مسلمانوں کو زبول حالی اور مایوسی سے نجات دلاتی جا سکتی تھی۔ علامہ اقبال بھی مسلمانوں کی پستی اور درمانندگی سے کبیدہ خاطر تھے اور ملت اسلامیہ کی بہتری کے لیے ہی انہوں نے شاعری اختیار کی تھی، لیکن دونوں کے ادوار میں فرق پیدا ہو گیا تھا۔ حالی کے دور میں پیروی مغرب کی ضرورت تھی۔ اقبال کے دور میں حالات بدلتے تھے اور اب مغربی آقاوں سے نجات پانے اور آزادی حاصل کرنے کے لیے پیروی کی بجائے اس کے خلاف جدوجہد کرنے کا نامانہ آچکا تھا۔ دونوں کا مقصد ایک تھا دونوں کی منزل ایک تھی۔ یعنی مسلمانوں کی زبول حالی کا مداروا، لیکن طریق کا رہیں تبدیلی پیدا ہو چکی تھی۔ دونوں کے دل میں قوم و ملت کا درد بدرجہ اتم موجود تھا۔ لیکن دونوں کے ناز غزال میں فرق پیدا ہو گیا تھا۔ غزل وہی تھی لیکن دونوں کے لامبھوں اور مفہوم میں تبدیلی آچکی تھی۔

حالی نے غزل کی مملکت میں القلب برپا کیا لیکن علامہ اقبال نے اس القلب کو تقویت بخشی اور ایک ایسا نظام نو ترتیب دیا کہ اس مملکت کی حدود و سیع تر ہوتی چلی گئیں۔

ایسی ہی کوشش چکبرت نے بھی کی۔ غزل کے پیمانوں میں نتے زنگ کی نے انڈیلی۔ چکبرت کے ہاں "ہوم روں" جیسے الفاظ اور مطلبے نے غزل کی زبان کا حصہ بننے کی کوشش کی۔ اس کا مستعدہ قومیت کا نظریہ اس کی غزل میں آیا۔ لیکن اقبال کے ہاں قومی نظریے نے غزل کی کلاسیکی روایات کو مجرور نہ کیا۔ اقبال نے غزل کی روایت کو نئی معنویت دی۔ ان کے ہاں غزل کے پیمانوں کو جمایاتی لنفوش سے محروم نہیں کیا گیا۔ ان کی غزل میں رفت اور حسن نے زندگی کی عکاسی میں زنگ بھرے۔

علامہ اقبال نے یہ سب کچھ شعوری طور پر کیا۔ انہوں نے غزل کے لب و لمحے اور معنویت میں القلب لانے کا جگہ جگہ انکساری کے ساتھ اعلان بھی کیا:

نہ زبان کوئی غزل کی، نہ غزل سے آشنا میں
کوئی دلکشا صدرا ہو عجی ہو یا کہ تازی

یا

مرسی نوازے پریشان کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں حرم راز درون مے خانہ
اصل بات راز درون مے خانہ کی ہے اور اسی شے کو انہوں نے غزل کے
پہلوں میں ڈھالا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال دوسرے غزل کو شاعر سے اگ
ایک نئی راہ منزل کے مسافر کی صورت میں نظر آتے ہیں۔

دوسرے شعراء کلیم الدین احمد کے الفاظ میں واقعی غزل کو ایک وحشی صنف
سخن بنارہے تھے۔ ان کے خیالات پریشان تھے وہ خیالات کی خوشہ چینی کے
لیے ہر ایک موضوع کا دروازہ ٹھیک ٹھیک تھے مہر در پر دریوزہ گردی کرتے یا پھر عشق
کی منڈی میں پہنچ جاتے۔

اقبال ایک اعلیٰ مقصدیت اور ایک خاص منزل کے حصول کے خواہاں تھے ان
کا ایک واضح نظر پڑتا تھا۔ اس لیے ان کی فکر کی شعاعیں محمد شیشه کی شعاع بن کر
ایک ایسے نقطے کی صورت اختیار کر گئیں جو آتش انگیز ہوتا ہے۔

قدیم غزل جذبے کی شاعری تھی اور یہ جذبہ خالص داخلی تھا۔ اقبال کی غزل میں
جذبے نے ایک مستبت انداز اختیار کیا۔ ذات کا غم ملت کاغم بن گی اور اس کے ساتھ
فکر کی گھرائیوں نے شامل ہو کر نئی غزل میں بلندیاں، وسعتیں اور گھرائیاں شامل کر دیں
یہ غزل جذبے اور سوونج کا حسین امترانج اور مقصدیت اور افادیت کا ثرلائی ہے۔

یہ شاخ تک ہوں میری غزل ہے میرا شر
اسی شر سے منے لار فام پیدا کر

علامہ اقبال کی غزل کی نئی روش کے ذکر میں ان کے اولین دور کی غزلوں کو بعض معرضین مثال کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ کوئی شخص مکمل صورت میں سامنے نہیں آتا۔ حالات و واقعات زندگی میں تبدیلیاں لاتے رہتے ہیں۔

علامہ اقبال اور ان کی زندگی کا نظریہ سب کے سامنے ہے۔ وہ ابتدائی دور کی وطنیت پرستی کے مخدود تصور سے گزر کر اسلام کی آفاقیت کی وسعتوں میں داخل ہوتے تھے۔ یہی سبب تھا کہ انہوں نے سارے جہان سے اچھا ہندوستان ہمارا کے ترانے کو نئی صورت دی اور ”مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا“

کہ کر اپنے آفاقی نظریے کا اعلان کیا۔

اقبال کی غزل بھی ایسی ہی تبدیلیوں سے گزری۔ وہ داعی کے شاگرد تھے اور ابتداء میں استاد کا زنگ ان پر طاری رہا۔ لیکن جب وہ انفرادیت کی دولت سے مالامال ہو گئے تو ان کے نظریات نے ایک واضح شکل اختیار کر لی۔ انہوں نے اپنے یہے ایک آنکھ اور مستقل راستہ اختیار کر لیا، تو ان کی غزل بھی ان کے خیالات کے انہماں کا ذریعہ بنی۔

تو راہ نور دشوق ہے منزل نہ کر قبول
یہی بھی ہم نہیں ہو تو محمل نہ کر قبول
ان کی فکر اسلامی زنگ میں بنتی جا چکی تھی۔

اقبال کی وطنیت کے تصور سے مراجعت اور اسلامی آفاقیت کی طرف رجوع مغرب کی شاطر ان چالوں کا عطیہ ہے۔ اسی بات نے ان کی غزل کو ملی احساسات سے مملو کیا اور یہ غزل مشرق کی حدود سے نکل کر عالمگیر سطح پر آگئی۔ ان کی غزل میں تنقید کی قوت پیدا ہوئی۔ یہ وجد ان کی جرأت زندانی کا فیض تھا۔ اسی یہے انہوں

نے اپنے خیالات میں انقلاب کے ساتھ ہی مغرب اور مغربی تہذیب پر واضح تنقید کی؟

جو تھا نہیں ہے جو ہے نہ ہو گا، یہی ہے اک عرف محما نہ
قرب تر ہے نمود جس کی اسی کامشاق ہے زمانہ
میری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حادث ٹیک رہے ہیں
مرا طریقہ نہیں کر رکھ لون کسی کی خاطر مئے شبانہ
تمہاری تہذیب آپ اپنے جنگر سے خود کشی کرے گی
جو شاخ نازک پر آشیانہ بننے کا ناپایا تیدار ہو گا

یوں اقبال غزل میں حرف و معنی کا انقلاب لاتے۔ غزل کی روایات کے طاقچوں سے پرانے گلدان ہٹا کرنے سے گلدان رکھے اور ان میں سے مر جھاتے بھولوں کو نو شرح کر پھینک دیا اور ان کی بجائے نئے بھول لگاتے جو رنگ خوشبو کے لحاظ سے ایک نئی بھار کی نوید دے رہتے تھے۔ اس نئی بھار نے فضائیں تازگی کا جادوجگایا۔

یوں غزل میں اقبال کی خبر کی نئی جھتوں کا رنگ نمایاں ہوا۔ ان کی حکیما نہ روشن نے غزل کو غالب کے انداز سے ہم آہنگ بھی کیا اور اس میں اپنی انفرادیت اور فلسفے کا سلیقہ بھی بخشنا۔ اقبال نے غزل میں مقصدیت کو فلسفیانہ اور منطقی رنگ دے کر پیش کیا، لیکن اس فلسفے کو واعظ خشک نہ بننے دیا بلکہ اس میں وہ رنگینی اور شیرینی گھولی کہ ان کی غزل قبول عام کا انداز حاصل کر گئی۔ لیکن یہ مقام اقبال نے ایک طویل سفر طے کرنے کے بعد حاصل کیا۔ وہی سفر جس میں وہ وطنیت سے آفاقت کی طرف آتے، اور ان کے دل میں نیل کے ساحل سے کرتا بخاک کا شفر تہذیبی اور تمدنی یگانگت کی تھاتے سرا اٹھایا۔ یہی وہ مقصدیت تھی جس نے ان کی غزل کو عکمت اور تغزل کا امتزاج بخشنا۔

یہاں یہ بات ملحوظ نھاطر ہے کہ غزل کا ایک اندازہ مز وکنے لیے کامبھی ہے یہ صنعت اپنے طور پر محبوب و مقبول ہے۔ مز و کنایہ اور علامت نگاری جسرو اکراہ کی پیداوار ہے۔ ایک تخلیقی فنکار مہر حال میں اظہار کرتا ہے اور یہی اظہار کی خصوصیت اسے عام آدمی سے ممتاز کرتی ہے۔ لیکن مصلحت کیشی اس اظہار کو ایمایت اور علامت کے سانچوں میں ڈھال دیتی ہے۔ اقبال ایک براہات مند مرد قلندر تھے۔ اور کسی بات کو رشیسی الفاظ کے پردوں میں لیسٹ کر کہنے کے قابل نہ تھے۔ وہ تو برملا اظہار کے قابل تھے۔ لیکن بلاشبہ اس برملا اظہار میں حسن گفتار کے منکر نہ تھے۔ انھوں نے اپنی غزل میں خوفزدگی کی شکار علامت نگاری اور ایمایت کو نہیں بردا۔ اسی لیے انھوں نے نئی تر اکیب، نئی اصطلاحات اور نئے علامَم و روز استعمال کیے جو حسن اور براہات رندانے کے حامل تھے۔

خود فرماتے ہیں۔

اب جو فعال میری پسپھی ہے ستاروں تک
تونے ہی سکھاتی تھی مجھ کو یہ غزل خوانی
انھوں نے پرانی شبیهات اور استعاروں کو نئے معنی و مفہوم پہناتے۔ اور یوں
ان کو حیاتِ نوجوشی، تازگی کا حسن دیا، حسن کا انکھار بخشنا۔

غزل کا یہ رنگ ملاحظہ ہو، یہ اقبال کے فلسفیانہ اور حکیمانہ تفسیل کی جیتی جاگتنی
شاہ ہے۔ اس میں کشش بھی ہے، اثر و تاثیر بھی ہے، علامت اور استعارہ بھی ہے۔
لیکن یہ سب کچھ اتنا دلنشیں، عام فہم اور غزل کی روح سے مطابقت رکھتا ہے کہ
سہل تمنع کا درجہ حاصل کر لیتا ہے،

فطرت کو خرد کے رو برو کر
تسخیر مقام رنگ دبو کر

تو اپنی خودی کو کھو چکا ہے
 کھوئی ہوتی شے کی جستجو کر
 تاروں کی فضا ہے بیکرانہ
 تو بھی وہ مقام آرزو کر
 بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت
 جو اس سے نہ ہو سکا وہ تو کر

اقبال اردو کی جدید غزل کی ابرد ہیں، انہوں نے غزل میں مسلم ثقافت کی روح تازہ کی، انہوں نے غزل میں غزل کی شان، حسن اور اثر پذیری برقرار رکھتے ہوئے اسے مقصیدت اور افادیت کا حامل بنایا، اسے لوری نہیں بنایا بلکہ آہ سحرگاہی کا درجہ دیا، لغہ صبح گاہی کی لذت بخشی۔

روزنامہ نوائے دفت لاہور ۶ نومبر ۸۵ء

فکریات

”زمان“

اقبال کے شاعر اہم عروان کے آئندہ میں

”زمانہ یا وقت“ اقبال کی شاعرانہ فکر کا ایک اہم موضوع ہے۔ اس مختصر سے سخنون میں یہ گنجائش نہیں کہ اس پر سیر حاصل بحث کی جاتے۔ راقم الحروف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ موضوع اقبال کی شاعرانہ فکر پر چھایا رہا اور اس کی شاعری کے مختلف ادوار میں اس موضوع کے مختلف پہلو منکشف ہوتے رہے۔ لیکن بنیادی متد اس کے پیش نظر یہی رہا کہ نفس انسانی اور زمانے کی رفتار کو ہم آہنگ کیا جاتے تاکہ انسان کو یہ قدرت حاصل ہو سکے کہ وہ کائناتی زمانے کے جبر سے آزادی حاصل کرے۔ وقت کے متنه کو سلیحانے کے لیے اس نے برگنوں سے بھی مدلی اور دوسرے جدید فلسفوں سے بھی استفادہ کیا۔ لیکن اس کا اصلی محرک ”وقت کے فلسفے“ پر روشنی ڈالنا نہیں تھا بلکہ انسان کے روحانی تجربے اور تاریخ میں ایک ربط قائم کرنا تھا۔ اس ضمن میں یقیناً اس نے کئی ونکات، روشن کیے لیکن اس کا اصل موضوع نفس انسانی ہی رہا۔ اسی لیے ضرورت ہے کہ اقبال کی فکر کے کسی ایک جزو کو دوسرے اجزاء سے

علیحدہ نہ کیا جاتے اور اس کی فکر کے کسی بھی پہلو پر بحث کرتے ہوتے ہوئے کل اقبال کو پیشِ نظر رکھا جاتے کیونکہ اقبال کا شاعرانہ جنس تدریجی طور پر اپنے آپ کو منکش فرما ہے۔ تضاد کا گمان اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم کسی ایک منزل کو دوسری منزلوں سے الگ کر لیتے ہیں ।

اقبال کی شاعرانہ فکر، انسانی تقدیر کے تقریباً تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہے اور اسی یہے یہ فیصلہ کرنا آسان نہیں (ہر چند کہ محبت اس کا تعاضاً کرتی ہے) کہ اس کی فکر— تمام کی تمام — عصریت کی حامل ہے اور عصری انسان کے مسائل کا حل، اس کے لبس میں ہے۔ لیکن اس بات کو تسلیم کرنا ہو گا کہ جہاں تک 'وقت، یا 'زماں'، کے متذکر کا تعلق ہے اور اس کا انسانی تقدیر سے ربط ہے، اقبال ایسا تی شاعری میں پہلا منکر ہے جس نے انتہائی سنجیدگی کے ساتھ، اس متذکر کو اپنی شاعرانہ فکر کا موضوع بنایا اور اس طرح بیسویں صدی کی مشاعرانہ آواز بن گیا۔ زمانے کا شعور خصوصاً جہاں تک شاعرانہ فکر میں اس کے اظہار کا تعلق ہے، تو کون Becoming اور تغیر کے وجود ان کا ایک نتیجہ ہے۔ ریناں نے کہا تھا کہ تحویں اور تغیر کا وجود ان، ایسویں صدی میں اپنے نقطہ عروج پر پہنچ گیا تھا۔ بیسویں صدی کا شعور زماں، اسی وجود ان کی تکمیل ہے جس نے بالآخر پرے انسانی شعور کو اپنی گرفت میں لے لیا۔ یہاں تک کہ بیسویں صدی کی فکر، جس نے اپنے اپنے مذہبی حال بعد الطبیعتی والبشکی سے آزاد کر لیا تھا (یاد دوسرے لفظوں میں خالصتاً ایس جہانی یا سیکولر بن گئی تھی) ایک اعتبار سے زمان گرفتار بن گئی۔ اسی بات کا اظہار یوں بھی کیا جا سکتا ہے کہ بیسویں صدی کی سیکولر فکر میں زرداںیت کا احیاء ہوا۔ تقریباً سارے جبری فلسفوں میں، مانی کے قدیم ملک اور زرداںیت کی جھٹک نظر آتی ہے۔ اسی یہے بعض مذہب مائل مقادوں کو جہاں بھی، وقت

اور زماں کے متلوں سے سنبھیلہ پچھی دکھاتی دیتی ہے، وہاں اسیں زردا نیت کے گھرے ساتے نظر آتے ہیں۔

اس بناء پر یہ کوئی اچھبھے کی بات نہیں کہ بعض نقادوں نے اقبال کی شاعرانہ فکر کا رشتہ زردا نیت سے جوڑ دیا۔ اس قسم کی مذہبی احتیاط بے چا تو نہیں لیکن اقبال کی حد تک بے محل ضرور ہے۔ اقبال کا شمارہ، ان مذہبی مفکر شاعروں میں کیا جانا چاہیے جنہوں نے اپنے گھرے شعورِ زماں کے حوالے سے، زماں اور لازماں، اور تغیر اور دوام کو ایک اعلیٰ تر حقیقت کے کشف میں مربوط کرنے کی کوشش کی۔ ان کی شاعرانہ فکر کا اہم اور مرکزی سوال یہ ہے کہ زماں اور لازماں، ثابت اور سیار کا تضاد، محض اس خرد کی ایجاد تو نہیں جو اضداد سے گھرا جاتی ہے اور کیا یہ تضاد محض ایک لسانی تشكیل تو نہیں جس نے ماورائی حقیقت کی ترسیل میں بجز سے گھرا کر، الیسی اضدادی زبان کی تشكیل کی جو ایک مرتبہ اضداد کی ایجاد کے بعد ان کی ترکیب میں قاصر رہتی ہے۔ غالب کا ذہن بھی اس سوال سے گزرا تھا جب اس نے کہا:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود

پھر یہ ہنگامہ اے خدا یا ہے؟

بطاہر جہاں تک الفاظ کی ساخت کا سوال ہے غالب کو جواب نہیں ملا لیکن اسی سوال میں ایک جواب پہنماں تھا کہ شاید یہ ہنگامہ کون و مکان اور ذات سرمدی دونوں ایک دوسرے سے اس طرح مربوط ہیں کہ ایک کی حقیقت کے اثبات کے لیے دوسرے کے انکار کی ضرورت نہیں۔ غالب اور اقبال کے وجدان کا سرچشمہ چوں کہ ایک ہی ہے، اسی لیے ان دونوں میں ٹکراؤ نہیں بلکہ اگر ایک سوال ہے تو دوسرا جواب۔ غالب تھوین کے ہنگامے کے شعور کا ترجمان ہے۔

اور اس کا شاہد تو اقبال تکوین سے گزر کر زماں اور پھر زماں سے بلند ہو کر شکست زماں تک پہنچتا ہے۔ اقبال کی شاعرانہ فکر، تکوین زماں اور شکست زماں کی نکری، شعری جدیت کا اظہار ہے۔ اس مقام پر جملہ معتبر صدر کے طور پر اس حقیقت کی طرف توجہ ضروری ہے کہ اسلامی فکر نے حقیقت مطلق کے اثبات اور عرفان کے لیے کبھی بھی عالم محسوسات اور زمانی مطابر کا کلیدتہ "انکار نہیں کیا ہے اس لیے اسلامی منطقیں بھی ارسٹوکی منطق سے پوری طرح مطہن نہیں رہے۔

یہ سوال کہ کس طرح اپنی کو اپنی گرفت میں یا باجا سکتا ہے یا اپنی تک انہیں اپنی قدرت کی توسعہ کر سکتا ہے۔ نہ صرف اقبال کے اولیں شعری فکری حرکات میں مرکزی اہمیت رکھتا ہے بلکہ دم آخر تک اس کے شعور پر چھایا رہا۔ اور نام نہاد احیاتیت پرند رجمان اس کی فکر کے اسی عنصر سے والستہ رہا۔ لیکن اقبال کی متحمس فکر، احیاتیت پرندی کے آسان حل کو مطلقاً قبول کرنے پر اس نے کر سکی۔ البتہ اس کے اہم محرک نے اس کو اپنی، حال اور مستقبل کے ربط پر غور کرنے کے لیے اکسیا۔ کائناتی زمانے میں وقت کے یہ ادوار بے اصل سی لیکن زندگی میں وقت، انھیں ادوار سے عبارت ہے اور انھیں ادوار کی حقیقت، تاریخ کے شعور کا منبع ہے۔ اگر ان ادوار کو بے معنی اور حقیقت سے کلیدتہ "غیر متعلق فرض" کر لیا جائے تو تاریخ یکسریے معنی بن جاتی ہے اسی لیے جن تندلوں نے ان ادوار کو حقیقت اور اس کی مہیت سے بے تعلق تصور کر لیا و پاں تاریخ کا شعور، اپنے لیے کوئی جگہ حاصل نہ کر سکا۔ ابدیت اور وقت کے تضاد اور ابدیت کے حق میں انسانی ذہن کے کامل اور غیر مشروط اقرار نے ہمیشہ تاریخ کو انسانی زیست کے لیے ممکن بنایا ہے۔ قدیم ہندی تندن، اس کی ایک بہیں مثال ہے۔

قدیم ہندی فلسفہ اور آرٹ کے شعور وقت میں، تاریخی زمانے کے لیے

کوئی مقام نہیں۔ اجتنامی زندگی میں وقت کے انہیں ادوار کی معنویت، روایت اور تجربے، قدیم اور جدید، تسلیل اور تدیلی کی کش مکش میں ظاہر ہوتی ہے، چاہے اس کش مکش کا حل، تجربے اور تدیلی کے انکار ہی کی صورت میں کیوں نہ ڈھونڈا جاتے۔ لیکن یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ انسانی شعور میں زمانے کا تناؤ، موجود ضرور ہے۔ اسی لیے احیا یت پسند رجحانات انہیں تند نوں میں ظاہر ہوتے ہیں جن میں زمانہ کسی نہ کسی طرح حقیقت کا حامل ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بھرپور شدت پسند اور فعال احیا یت، ہمیں ان تند نی علاقوں میں نظر آتی ہے جہاں یہودیت، عیسائیت اور اسلام کا چلن رہا یا جہاں ان کے گھرے اثرات رہے۔ جہاں ان تند نوں میں احیا یت ایک بے پناہ جوش عمل کے ساتھ ماضی کو واپس لے آنے کی تمنا کی صورت میں اپنا اثر دکھاتی ہے، وہیں ہندی تند نوں فعال، احیا یت پسندی کی بجائے ماضی میں استغراق اور اس میں دو بے رہنے کا رجحان نظر آتا ہے۔

اقبال کی شاعری کے پہلے ہی دور میں ہمیں ایک جوش کے ساتھ ماضی کو واپس لے آنے کا رجحان نمایاں نظر آتا ہے۔ اقبال کے پہلے اردو مجموعے کی پہلی نظم "ہمالہ" کا آخری مصروع ۳

عمر دوڑ پیچھے کی طرف، اے گردشِ ایام تو

ماضی سے اس کے بے پناہ رکاؤ اور اس طرح وقت کے بہاؤ کے ساتھ اس کی وجہانی والیگی کا منظر ہے۔ شاعر ابھی معصوم ہے اور شاید یہ نہیں جانتا کہ وقت کے بہاؤ میں تکرار نہیں۔ لیکن جو بات اہم ہے وہ ماضی کے احیاء کا طاقت ور جذبہ ہے یہاں ہماری قدامت اور اس کے اضافی دوام کو زمانے کے بہاؤ کے ایک نقیض کی حیثیت سے پیش کی گیا ہے اور اس ابتدائی نظم ہی میں نقیضین اور ضد اد

کے ساتھ شاعر کی اس وجدانی کیفیت کا اندازہ ہوتا ہے جو اس کی شاعرانہ زندگی کے مستقبل میں ایک طاقت درجذب بن جانے والی تھی۔ نوجوان اقبال جب پروانہ و شمع جیسے پامال استعارے استعمال کرتا ہے تو انھیں ایک نیا مفہوم عطا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جہاں وہ شمع کے لیے 'چھٹا ماساطور' کی تشبیہ استعمال کرتا ہے تو وہیں پروانے کو 'کلیم' کے نام سے یاد کرتا ہے۔ طور اور کلیم کی علامتیں شمع و پروانہ کے اضداد کو ایک نیا مفہوم عطا کرتی ہیں۔ اسی طرح ایک نظم میں 'عقل، دُول، کا پرانا تفاصیل ابھر آتا ہے۔ اگر دُول، 'عقل' کو زماں بستہ قرار دیتا ہے تو اپنے آپ کو 'طاترہ سدرہ آشنا' کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ یقیناً اس قبیل کی نظموں میں شاعر کا نقطہ نظر روایت سے والتر ہے لیکن انہمار بیان اور استعاروں کا استعمال، اس امر کی گواہی دیتا ہے کہ وہ ایک نتی اور معتبر بصیرت کے حصول کے لیے بے چین ہے۔ تجویں اور تغیر کے ہنگامے نے اس کی نظر کو چونکا دیا ہے اور جہاں وہ زندگی کے راز کو سمجھنے کے لیے بے تاب ہے وہیں اضداد کی کش مکش اس کے لیے ایک چیلنگ بن جاتا ہے شلاً،

عقدہ اضداد کی کاوش نہ ترپاتے مجھے

حُسْنِ عشق انگیز ہر شے میں نظر آتے مجھے

(آفتابِ صبح)

اور عقدہ اضداد کی یہی کاوش اس کے لیے سامان لدت بھی ہے؛

کس قدر لذت کشود عقدہ مشکل میں ہے

لطفِ صد حاصل سماری سہی بے حاصل میں ہے

(آفتابِ صبح)

شمع و پروانہ، ابرِ کوہسار، ماہِ نو، موجِ دریا، صبح کا شارہ، ابر جیسے استھاروں

کا مسلسل استعمال اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ شاعر ایک حقیقی شاعرانہ کرب
 میں بنتا ہے اور محسوس کرتا ہے کہ ایک اعلیٰ نصب العین کی تکمیل قدرت نے
 اس کے ذائقے کی ہے وہ ابھی اپنے اس مشن سے آگاہ نہیں یہیں ابھی اس بات
 کا شدید احساس ہے کہ عصری انسانی موقف میں کوئی نقص ضرور موجود ہے۔
 ایک ارتقاء پذیر کائنات کا ابھرنا ہوا عرفان شاعر کو انسانی تقدیر کے بارے میں
 ایک امید عطا کرنے لگتا ہے۔ اس سے پہلے غالب نے بھی کائنات کے اضطراب
 اور انسان کے وجودی غم میں ایک ربط محسوس کیا تھا۔ لیکن وہ انھیں انسانی زیست
 کی سلط پر مربوط نہ کر سکا۔ اس ربط کا قیام اسی وقت ممکن ہے جب شاعر کی بصیرت
 تکوین کے کائناتی نظام اور تاریخ کے عمل کے اندر وہی اہنگ کو دریافت کرے۔ اقبال
 نے اپنی فکر کا آغاز روایتی نوافلاطونی مسلم سے کیا، لیکن اس کی عصریت نے اس
 روایتی مسلم میں پہنچا حرکیت کو دریافت کر لیا۔ پہلے ہی دور کی ایک معنی خیز
 نظم کنار راوی، میں شاعر کائناتی تغیر اور انسانی زیست کو مربوط کرنے میں کامیاب
 ہوتا نظر آتا ہے۔ انسان ابدی زیست کے سندر میں رواں ہے، کبھی پیدا، کبھی
 نہیں، لیکن موت یا عدم مطلق، اس کی آخری تقدیر نہیں۔ تخریب اور تخلیق کے
 کائناتی عمل میں انسانی تقدیر کا راز پہنچا ہے۔ اقبال کی ابتدائی شاعری ہی میں نظر
 ایک زندہ وجود کے طور پر نہیاں ہوتی ہے۔ اس نے شاید ابھی تک اپنی نوزا اور
 گھوٹے کا بغور مطلع نہیں کیا تھا، لیکن غالب کی طرح اس نے یہ محسوس کر لیا تھا
 کہ "وجود، شر نہیں ہو سکتا۔" وجود کی تغیر پذیری اور اضطراب ہی کے قدیم حکماء
 کے ایک گروہ کو وجود کے گناہ آلو دہونے کے نظریے تک پہنچایا تھا۔ لیکن اس اہم
 سوال تک اس کی نظر نہ جاسکی کہ اگر کائناتی اور انسانی وجود، وجود مطلق سے بے
 تعلق نہیں اور اگر کائناتی وجود میں تغیر اور حرکت ہے تو اس حرکت کے سرچشمہ کی

تلash، وجود مطلق ہی میں کی جانی چاہیے۔ اسلامی حکماء میں ابن العربی اور شیخ الشراق نے اس گھنٹی کو سمجھایا تھا یعنی یہ روایت ایران کے حکیم ملا صدرہ تک پہنچی اور رک گئی۔ اقبال کا یہ ایک کارنامہ ہے کہ اس نے اس روایت کو پھر سے زندہ کی اور اپنے انداز میں ایک حرکت پذیر کائنات میں انسانی موقف کو متعین کرنے کی کوشش کی۔ کائنات اگر تغیر پذیر ہے تو پھر انسانی تقدیر کو بھی تغیر پذیر ہونا چاہیے۔ انسانی تاریخ کی کوئی منزل بھی آخر کی اور قطعی منزل نہیں ہو سکتی دوسرے الفاظ میں انسان تبدیلی کے قابل ہے۔ فخر کی ایک جست نے شاعر پر ایک اہم حقیقت یہ کو منکر کیا کہ انسان اجتماع بھی، اس قانونِ تغیر سے مستثنی نہیں ہو سکتا اگر آج ایک ملت تباہ حال ہے تو کل یہ اُبھر سکتی ہے۔ لیکن کائنات میں جہاں صرف اٹل قانون کی حکمرانی ہے، وہیں انسانی عالم میں ارادہ ایک تخلیقی طاقت کا حامل ہو سکتا ہے۔ تاریخ کی سطح پر ارادہ اور زمانہ یا 'وقت'، قریبی تعلق رکھتے ہیں جہاں کائنات میں 'وقت' مخصوص ایک مقدار ہے وہیں انسانی زیست کی سطح پر ایک تخلیقی قوت، اقبال کے اس عرفانِ وقت کی اندر ورنی داستانِ بڑی دل چسپ ہے۔ روایتی نو افلامونی نظریہِ جمال کی گرفت سے آزادی حاصل کرنے کے دوران اس کی حاس شاعرانہ فکر پر یہ راز کھلا کر جہاں حسن لا محدود ہے، وہیں مظاہرِ حسن تبدیلی، فنا اور تحریک کے دائرہ عمل سے آزاد نہیں۔ زمانہ اپنا ایک تحریکی پہلو رکھتا ہے اور "حسین" بھی عدم کا شکار ہو سکتا ہے۔ اس کی نظم "حقیقتِ حسن" دو اعتباراً سے اہم ہے ایک نوبیر کر زمانہ کا تحریکی پہلو اس میں نمایاں ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ اس نظم میں ایک نیا موضوع جو آگے چل کر اقبال کی شاعری میں تنقلِ نوعیت اختیار کرنے والا تھا، ابھرتا ہے یعنی خدا اور انسان کا مکالمہ۔ اگر وہی حسین ہے حقیقتِ زوال ہے جس کی، تو پھر تفاس طرح حاصل کی جائے۔ ظاہر ہے

کہ یہ سوال مستقبل کے بارے میں ایک اضطرابی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ کائنات میں تحریب اور تخلیق کا عمل ایک تکرار کا حامل ہے اور اس یہے کائناتی سطح پر ماضی، حال اور مستقبل بے معنی ہیں اور اسی یہے تغیر اور دوام بھی اپنی ایک اگر نویت رکھتے۔ چون کہ وہ قانونِ جبر کے تابع ہیں اس یہے 'وقت'، ان پر حکمران ہے انسانی عالم میں بقا یا دوام کے یہے وقت پر فتح ضروری ہے۔ اگر اقبال اس راز کو نپایتا، تو یقیناً اس پر زروائیت کا الزام بجا ہوتا۔ اقبال کی نظر کسی منزل پر صرف 'زماں' کی حقیقت تک محدود نہیں رہی، شکستِ زماں کی ضرورت پر بھی اس کی نظر رہی کیوں کہ اسی طرح دوام ممکن ہے۔ اپنی ایک اہم نظم 'طلبه، علی گرطہ کالج کے نام' میں جہاں وہ گردشِ آدم اور گردشِ جام میں فرق کرتا ہے وہیں ذوقِ طلب کو موت پر فتح حاصل کرنے کا راز بتاتا ہے،

موت ہے ٹیشِ جاوداں، ذوقِ طلب اگر نہ ہو
گردشِ آدمی ہے اور گردشِ جام اور ہے
شمیعِ سحر یہ کہہ گئی، سوز ہے زندگی کا ساز
غمکدہ نمود میں شرطِ دوام اور ہے

اسی دور کی ایک دوسری نظم "کوششِ ناتمام" میں ارادۃِ بقا کو وہ زندگی کا راز بتاتا ہے:

رازِ حیات پوچھ لے خضرِ خجتہ کام سے
زندہ ہر ایک چیز ہے کوششِ ناتمام سے

یقیناً اس بارے میں خبر کی گنجائش نہیں کہ اقبال کے اس نئے رجحان پر مغربیِ ادب اور فکر سے اس کی گھری واقفیت اور رسائل کا اثر تھا۔ جہاں اس نے گوئی سے یہ سبق سیکھا کہ زندگی کی غمہت جستجو تے مسلسل میں پہنچا ہے، وہیں نظرے

نے اسے یہ درس دیا کہ تخلیق تحریب کی متفاصلی ہے۔

"وہ جسے خیر اور شر کا خالق بننا ہے، یقیناً اُسے پہلے قاہر

بننا ہو گا اور اقدار کی کامل نفی کرنا ہو گی۔" (بقول زریشت)

یکن یہ کہنا درست نہ ہو گا کہ اقبال نے یہ سبق پہلی مرتبہ مغرب سے حاصل کی اس نے یہ عرفان، جیسا کہ اس بحث کے دوران واضح کیا گی ہے اپنی شاعرانہ زندگی کے آغاز ہی میں حاصل کر لیا تھا مغرب نے اس عرفان کو اور بھی چمکا دیا۔ شاید اسی عرفان کے چمک جانے سے وہ روحی کی جانب مائل ہوا جس نے بہت پہلے اس راز کو پالیا تھا:

گفت رومی، ہر بنا تے کہنہ کا باداں لکنہ

می ندانی، اول آں بنیاد را دیراں لکنہ

مغرب نے اس بہ سب سے بڑا احسان یہ کیا کہ اس نے اس اثر کے سخت اپنے تاریخی ضمیر کو دریافت کر لیا۔ اس تاریخی ضمیر کی دریافت کے عمل میں اُس نے "زمانے" یا "وقت" کی معنویت کا ادراک کیا کہ "وقت" ہی تقدیر اور تاریخ کے درمیان ایک واسطہ ہے، اور تاریخ کا ایک اہم تخلیقی محرك "ارادہ" ہے۔

قدیم ایشیائی مذہبی شعور میں تکوین کا عمل نقص کی جانب اشارہ کرتا ہے اور اسی یہے حرکت اور تغیر کمال کی صد بنا جاتے ہیں۔ اور چون کہ کمال کی صد ہیں اس یہے تکوین کے عمل کو زوال کی علامت سمجھا گیا۔ افلاطون اور نو فلاطونی شعورِ زبانت میں یہ خیال مرکزی اہمیت اختیار کر گیا۔ خود ارسطو نے بھی جس کا شعورِ تکوین افلاطون کے مقابلے میں حقیقت سے قریب تر تھا، زمانے کو زوال اور انحطاط کا پیامبر تصور کیا تھا۔^۵ تکوین کا عمل یقیناً موجود نقص کی جانب اشارہ کرتا ہے یکن کا تاثر اور انسانی سلطھوں پر یہی نقص ایک ایسے کمال کی جانب

سفر کی علامت بھی ہے جس کی کوئی منزل آخر نہیں۔ لطف خرام بذات خود ایک قدر رکھتا ہے اور اسی یہے قطبِ آسمان قافلہ نجوم کو رشک بھری نظر و سے دیکھتا ہے:

کتنا تھا قطبِ آسمان قافلہ نجوم سے
ہمار ہو! میں ترس گیا لطف خرام کے یہے

اقبال نے اپنے اسی شعورِ تکوین و تغیر میں شخصیت کے استناد کی کلید تلاش کی۔ اس اعتبار سے متند و معتبر شخصیت وہ ہے جو اس تغیرِ مسل سے کامل طور پر آگاہ ہو اور اس کو تقدیر کے بد لئے میں ویسے کے طور پر استعمال کرنے کی طاقت رکھتی ہو۔ اسی دور میں اقبال کے شاعرانہ شعور میں تاریخ سے آگاہی کا ایک نیا عنصر ابھرتا ہے۔ خود شناسی اور تاریخ شناسی میں ایک آہنگ کی دریافت، اس شعری دور کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ اسی دریافت کا اثر ہے کہ اقبال اپنے آپ کو ایک ایسے تاریخی گروہ سے والبتہ کرنے لگتا ہے جو اس کی نظر میں ایک جغرافیائی علاقے میں انسانوں کا ایک اتفاقی اجتماع نہیں بلکہ جو ایک متعین تاریخی تسلسل رکھتا ہے اور اپنا ایک متعین کردار بھی۔ اس تاریخی شعور نے اس کی شاعری حقیقت کو ایک نیا بعد عطا کیا اور اسی نے ایسے کے اس احساس کو ابھارا جواب تک اس کی شاعری میں اجاگر ہوا تھا۔

ایسے کا احساس اس کے بھی دکھوں کا آفریدہ نہیں تھا بلکہ اس گروہ کے تاریخی تسلسل کے انجاماد کے ایک ادراک کا ایک اثر ہے۔ اس کی تاریخی بصیرت نے محض روایت کے تسلی اور روایت کے ارتقاء کے مسل عمل میں فرق کو محسوس کر لیا۔ اس یہے اس احساسِ الہ کا سرچشمہ ماضی میں حرکت اور حال کے جو دکا ادراک اور تعابیل ہے۔ اس تعابیل نے الہ کو کامل یا اس میں تبدیل کر دیا

ہوتا اگر وہ اس منزل پر اس اعتقاد کا حامل نہ ہوتا کہ انسانی زیست کے تاریخی
 ڈرانے کا کوئی آخری منظر نہیں کیوں کہ انسانی تاریخ کا سلسلہ ایک ایسی کائنات
 ہے تغیر جس کے زمانے کا ابدی قانون ہے۔ اسی دور میں اس کے ذہن میں
 مااضی سے ایک رومانی پیکار شروع ہوتی ہے جس نے اقبال مااضی میں مستقر ہونے
 سے بچایا۔ مااضی سے اسی پیکار کا شاعرا نہ شاہکار اس کی نظم 'شکوہ' ہے اگر
 اس ہاشمی رسمی منزل پر رُک جاتا تو وہ ایک محمل حد پر پہنچ کر، شاید مااضی کی
 نذر بھی ہو جاتا۔ خدا سے شکوہ میں انسان کے جبر کا پہلو مضمون ہوتا ہے۔ شکوہ وہی
 کرتا ہے جس کا عمل خود آفریدہ نہیں اور جس کا وقت کائناتی عمل سے اپنی نوعیت
 میں جد انہیں۔ 'جواب شکوہ'، انسانی ارادے کی آزادی کا اعلان ہے اور اس
 امر کا اظہار کرکے حال، مااضی سے مختلف ہو سکتا ہے۔ اگر انسانی ارادہ زمانے کے
 بھاؤ میں مداخلت کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔ جہاں دنیا تی نقطہ نظر سے یہ نظم
 خدا کی مشیت کے جواز کا اعتذار نظر آتی ہے وہیں انسانی نقطہ نظر سے اس
 بات کا اعلان ہے کہ انسان تقدیرِ شخصی مشیت الہی کا ایک اٹل اظہار نہیں بلکہ
 تاریخ کے قوانین چوکھے میں اپنا ایک آزاد وجود بھی رکھتی ہے۔ اس نظم میں
 اقبال کے شاعرانہ وجدان نے تاریخی عمل میں ایک متحرک القاب شخصیت کے
 کار فرم اصول کو بھی دریافت کی۔ یہی تصور آگے چل کر فلسفیانہ گھر آتی حاصل کر
 لیتا ہے جس کا ارتقاء خود ہی کے تصور میں نظر آتا ہے۔ ایک مکمل شخصیت یا
 خود ہی — جواب شکوہ سے ذاتِ محمدؐ — زمانے کے جملے کی مدافعت
 کرتی ہے۔ موت کو شکر کرت دیتی ہے، بقاء حاصل کرتی ہے اور پھر ان
 کا نصب العین بن جاتی ہے۔ ذاتِ محمدؐ کا نصبِ العین تصور، ایرانی اور اردو
 شاعری کی روایت میں نیا نہیں۔ لیکن اقبال نے اس شخصیت کے ساتھ

طاقت و را اور 'جبروت' کے عنصر کو دالستہ کیا اور اس شخصیت کو القلبی ارادے اور عمل کا منظر بنایا۔ اس شخصیت کے ساتھ وفاداری کا مفہوم یہ ہے کہ وفادار، اس القلبی ارادے کو اپنے لفوس میں ابھاریں جس نے ایک دور میں تاریخ کو بدل دیا تھا۔

اقبال کے مطالعہ سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی شاعری کے اس دور میں اس کے ذہن میں خیالات کی ایک کش مکش تھی اور وہ اپنے یہے ایک منفرد فلسفہ چھات کا جویا تھا۔ مردج ارتقاء نظریوں اور زندگی مرکز۔ فلسفوں نے اس کے ذہن پر ایک گمرا اور فیصلہ کن اثر چھوڑا تھا۔ اگر مقدار حرکت کے دوام (Constancy of Nation) اور بقاء مادہ کے مادی میکانی مفروضات اٹھارویں صدی کی فکر کے محرك اصول تھے تو انیسویں صدی کے آواخر میں انسانی فکر ایک مختلف متضاد سمت میں حرکت پذیر تھی اور جیسا کہ واطہ ہیڈ نے اشارہ کیا ہے،^{۱۷} اس دور کے نئے تصورات، عبور یا تغیر کے اصول سے متاثر تھے، تو اناتی کی تبدیلی اور ارتقاء کے نظریات اسی اصول کا سائنسی فک اطمینان تھے۔ ارتقاء کے نظریے نے اقبال کو اپنی طرف متوجہ کیا اور حیات کے اصول میں اس کے یہے کائنات اور انسان کی تحریک اور تغیر نظر آئی۔ برگوں اور پیٹھتے کے علاوہ جن سے وہ بہر حال ستاثت تھے، گوٹے کی شاعرانہ بصیرت نے بھی، جس کی تصنیف قاؤسٹ کا غائب شاعرانہ محرك مادے پر زندگی کی اور لفظ پر عمل کی اولیت تھا؛ اقبال کو اپنی طرف مائل کی۔ ڈلھائی (Dilthey) نے بجا طور پر گوٹے کے شاعرانہ فلسفہ کو ارتقاء وجودیت کا نام دیا ہے۔ اقبال نے یقیناً اس جمن فلسفی کا بھی اثر قبول کیا ہوگا جس نے برگوں سے کچھ بھی پہنچے زندگی کے عمل کو اپنی تاریخی فکر کا نقطہ آغاز بنایا تھا۔

یورپ کے اس فکری ماحول میں اقبال نے جس کی فلسفیانہ فکر پر اب تک وجودِ مخصوص کا تصور حاوی تھا، اپنی نظر 'حیات' کی جانب موڑ دی اس حیاتی نقطہ نظر میں اس نے قرآن حکیم کے اسرار کی کلید تلاش کی۔ اسی نقطہ نظر کا اثر تھا کہ اب 'موت'، اس کے لیے بھی انک نہیں رہی۔ اس دور کی ایک اور اہم نظم، 'والدة مر حومہ کی یاد میں'، میں اقبال نے یہ محسوس کیا،

مختلف ہر منزل سستی کی رسم و راہ ہے

آخرت بھی زندگی کی ایک جوانانگاہ ہے

یہی تصور بالآخر 'خطبات'، میں ایک واضح فلسفیانہ صورت اختیار کر لیتا ہے، جس کی رو سے اس کی زندگی اور آخرت کا فرق نظام زمان و مکان کی انقلابی تبدیلی میں مختصر ہے۔ حیات بعد الموت ایک مختلف زمانی مکانی نظام ہے جس میں شخصیت ایک مختلف انداز میں اپنی نشوونما کو جاری رکھتی ہے اور اس طرح ارتقاء، شخصیت کے عمل کا تسلیم باقی رہتا ہے۔ اسی وجہ ان نے، کمی کے بغیر نشوونما (Growth without Diminition) کے معنی خیز اصول کی جانب اس کی رہنمائی کی۔

اس نظم سے بظاہر یہ گمان ہوتا ہے کہ اپنی ماں کی ہوت کے شخصی غم کو شاعر نے فلسفیانہ فکر میں غرق کرنے کی کوشش کی ہے یعنی اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر کسی مرحوم نے اپنی شخصیت کو مستحکم کر لیا تھا تو پھر اس زندگی کا انعام خاکستر نہیں ہو سکتا۔ اسی بات کو گوئٹے نے ایک ذرا سے مختلف انداز میں بیان کیا ہے یہ بات کہ فطرت، اس قدر بلند مرتبت روحانی توانایتوں کو فنا ہونے کی اجازت دے گی بعد از قیاس ہے، فطرت اپنے اثاثے کو اس بے دردی سے ڈلتی نہیں۔ ۹

اقبال نے لقاء کے بارے میں اپنے اس وجدان کو خطبات میں اس تصور کے ذریعے پیش کیا کہ لقاء صرف مستحکم شخصیت کا حصہ ہے اور یہ کہ ہر ایک کی لازمی تقدیر نہیں۔ آخرت، ایک بے حادثہ لازماں ابدیت نہیں بلکہ اپنے مختلف زمانی نظام کا نام ہے جہاں حیات ایک مختلف ارتعاقی قانون کی تابع ہوتی ہے۔ موت فرائض کے ختم ہو جانے کا نام نہیں بلکہ ایک نئے نظام حیات میں فرائض کا ایک نیا نظام ابھرتا ہے۔ انسان ایک منفصل انداز میں اپنی پچھلی زندگی کے نتائج حاصل نہیں کرتا بلکہ ایک بدے ہوتے انداز میں اپنی فعیلت کا اظہار کرتا ہے۔ یعنی جسمانی موت، اندر ورنی کردار کی تبدیلی سے عبارت ہے۔

زندگی کے اس بہاؤ اور اس کے پہاں امکانات کا یہی تصور طویل نظم "حضر راہ" میں بھر پور اظہار حاصل کر دیتا ہے۔ شاعر حضر سے متتنوع سوالوں کا جواب چاہتا ہے اور اس کے سوال زندگی کے اسرار سے شروع ہوتے اور حال کے انقلابات کا احاظہ کر رہتے ہیں۔ ان سوالات کا تنوع اس امر کا شاہد ہے کہ اب شاعر نے ایک ہمہ کیرخیلیقی نقطہ نگاہ حاصل کرنے میں کامیابی حاصل کر لی ہے جس میں خود اگاہی اور تاریخ شناسی ایک ایسے جیاقتی نقطہ نظر کا جزو و لازم بن جاتے ہیں، جس کی رو سے حیات ہر لمحہ ایک ابھی ناافریدہ عالم کی خلیقی پر انسانی ارادے کو اکٹی ہے۔ غالب نے جس عندریبِ گلشن ناافریدہ کی تناکی تھی اور بالآخر اپنے آپ کو ایسا وجود فرض کر لیا تھا، اقبال کی نظر میں اس کی آفرینش انسانی ارادے کے باہر نہیں۔ شاعر اپنی عصری دنیا سے بلند تر ہو کر اور اپنے ماضی کے قید خانے سے آزاد ہو کر مستقبل کا دراکرتا ہے جس میں تامیل امکانات صرف خوابیدہ نہیں ہیں بلکہ جاگ پڑنے

کے لیے، انسانی ارادے کو للاکار تھے ہیں۔ زمانے کے سماوہ کا تعمیری، تخلیقی پہلو شاعر از ادراک پر عیاں ہو جاتا ہے۔ لیکن زمانے کا یہ تخلیقی، تعمیری پہلو خود سے کار فرمان نہیں ہوتا۔ یعنی زمانہ خالق نہیں ہے۔ اقبال نے زمانے کو کبھی بھی اور کسی مقام پر بھی خالق کا رتبہ عطا نہیں کیا، اگر کائنات کی تکمیل مشیتِ الہی کی تابع ہے یعنی خود ہی مطلق کی، تو انسانی عالم کی تدریجی ترقی اور فلاح کی ذمہ داری انسانی شخصیت پر، جو آزاد ارادے کی ماں ہے، عاید ہوتی ہے۔ اس طرح فلسفیانہ سطح پر خود ہی اور زمانہ مربوط ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس فلسفیانہ موقف سے دوستی لازم نہیں آتی۔ کیوں کہ وجود ہی طور پر خود ہی مطلق سے خود ہی انسان اپنا آزاد وجود نہیں رکھتی اور دوسرے یہ کہ خود ہی یقیناً زمانے پر وجود ہی اعتبار سے اولیت یا تقدم کی حامل ہے خود ہی یا شخصیت ہی زمانے کے تخلیقی پہلو کے اظہار کا وسیلہ یا ضامن ہے۔ اقبال نے یقیناً یہ سبق قرآن حکیم سے حاصل کیا جس کی رو سے:

اَنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِالْقَوْمِ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا
بِأَنفُسِهِمْ -

اسرارِ خود ہی اسی فلسفیانہ موقف کا شعری اظہار ہے۔ اب وہ اپنے اس مشیانصب العین سے آگاہ ہو جاتا ہے جس کی آہٹ اس نے بہت پہلے سن لی تھی۔ اس نظم کی ”زمانی تشكیل“، بڑائی معنویت رکھتی ہے۔ نظم کے آغاز پر شاعر محسوس کرتا ہے کہ اس کا اپنے ہم عصروں سے کوئی ربط نہیں اور وہ اصل ”متقبل“ کی آواز ہے۔

نَفْرَةٌ إِمَّا زَنْجَرَةٌ بَيْ بِرْ وَأَسْمَمْ
مِنْ نَوَّاتِي شَاعِرٍ فَرِدَّ أَسْمَمْ

عصر من داننده اسرار نیست

یوسف من بہرائیں بازار نیست

نا امید استم، زیاراں قدیم

طور من سوزد کر جی آید کلیم

قلزم یاراں چو شبنم بے خوش

شبنم من مثل یم طوفاں بدوش

نخز من از جهانے دیگر است

ایں جرس را کاروانے دیگر است

یکن یہ مستقبل عدم ماضی سے وجود یہ آنے والا نہیں بلکہ ایک ایسے ماضی کی دریافت پر اس کی تخلیق مختصر ہے جس کا رشتہ وقت کی رفتار سے ٹوٹ گی تھا اور چونکہ یہ ربط ٹوٹ چکا تھا اس یہ اگر ایک طرف ماضی منجمد ہو گیا تو دوسری طرف ایک ایسا حرکت پذیر حال اس سے اُبھرنہ سکا جو ایک نئے مستقبل کو جنم دے سکتا۔ اس نظم میں اقبال کی فکری کوشش یہ ہے کہ ماضی حال اور مستقبل میں ایک تخلیقی ربط کو دریافت کیا جاتے۔ اقبال نیطشے کی طرح عدیت پسند (Nihilist) نہیں ہے جس کے لئے مستقبل کی تخلیق، ماضی کی کامل نفی اور ابتال میں پنهان ہے استبعادی یا نقیضی (Paradoxical) زبان میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ایسے مستقبل کی تخلیق، منجمد ماضی کو اس طرح حرکت دینے یا متحرک کرنے میں پنهان ہے کہ صد یوں یا قرلوں کا زمان فرق، زمانے کی ایک تخلیقی جست میں طے پا جاتے۔ زمانے کی تخلیقی جست دراصل فعال شخصیت یا تخلیقی خود کی ایک جست ہے۔ فعال شخصیت اور خود کی اقبال کی لغت میں مراد الفاظ ہیں۔ زمانی اعتبار سے خودی ماضی، حال اور مستقبل کا اصطہ کرتی ہے۔ اگر ماضی اس کے حاصل کردہ کملات کا نام ہے تو

مستقبل ان امکانات کا جوان کمالات میں پہنچا ہے۔ حال دراصل فعلیت ہے جوان دو زمانی پہلوں کو ایک دوسرے سے مربوط کرتی ہے۔ یعنی حال زمان تناول یا (Time Tension) کی نمائندگی کرتا ہے اسی لیے جہاں اس کا آئین مشکل ہے وہیں اس کے ادراک پر زمانی ادراک کا دار و مدار ہے۔ زندہ اور ارادی وجود جو اپنی وجودی ماہیت میں محدود (Finite) ہے اسی زمانی تناول سے عبارت ہے تخلیقی ارادہ اسی حال کی تو سیع میں مصروف رہتا ہے۔ اس طرح کہ یہ ماضی اور مستقبل دلنوں پر قدرت حاصل کر سکے، جہاں وجود لا محدود اپنی ماہیت میں اس قدرت کا عامل ہے اور اسی لیے ابديت کا سرور رکھتا ہے وہیں وجود لا محدود اس قدرت کو حاصل کرنے کی جمد کرتا ہے۔ یہ اس کا مشاہدہ ہے یہ تلوار کی دھار ہے اور حضرت علی ہجویریؒ کی زبان میں ایک دور کو دوسرے دور سے جدا کرتا ہے جہاں الوقت سیف قاطع کہا جاتا ہے، وہاں وقت سے مراد لمحہ حال ہے جو صوفیہ کی زبان میں یکے ازحال ہے۔ ایک اعتبار سے حال تسلی ہے اور صحیح معنوں میں دوران جو زمانے کی ماہیت ہے، چوں کہ فعال خودی زمانے کے تینوں ادوار کا احاطہ کرتی ہے اسی لیے یہ دوران میں بس رکرتی ہے۔ (دوران، اعتباری طور پر ابديت ہے خود یہ مطلق کا دوران ابد مطلق اور خودی انسان کا دوران ابد اضافی۔ یہ دوران دہر ہے جو فلاسفہ قدیم کی اصطلاح میں صور کو واقعات یا محسوسات سے مربوط کرتا ہے یعنی امکانات اور واقعات کو یا "استعدادات" اور حاصل شدہ کمالات کو عالم مادی اپنے امکانات سے باخبر نہیں ہوتا اسی لیے کہ اس کی تقدیر علی رشتوں سے جدا نہیں رہتی۔ لیکن عالم بشریت کی یہ استعداد ہے کہ وہ اپنے امکانات سے آگاہ ہو جاتے اسی لیے اس کی تقدیر علی رشتوں سے مادر ہو سکتی ہے۔ وہ صاحب تقدیر ہے، عالم مادی پر زمانہ سوار ہوتا ہے اور انسان کے اعتبار میں

ہے کہ وہ زمانے کا راکب بن جاتے۔ زمانے کا راکب بننا ہی زمانے کو شکست دینا ہے۔ اقبال نے اسی امر کو مختلف موقعوں پر مختلف انداز میں بیان کیا ہے ان نظموں میں بھی جہاں بظاہر زمانے کی قدرت اور طاقت کا گمان ہوتا ہے۔

‘نواتے وقت، کاپیام بھی یہی ہے ٹھر
در من نکری یسچم، در خود نکری جانم

یا ۱۴

از موج بلند تو سر بر زدہ طوفان نم

‘وقت، کا طوفانِ خودی کے سخندر سے ابھرتا ہے، خودی اس پر قابو نہ پا سکے تو یہ تباہی کا پیامبر ہے در نی ر امکانات کے اظہار کا وسیلہ ترقی پذیر انسانیت ہمیشہ راکبِ تقدیر ہی ہے، راکبِ تقدیر ہی بندہ حر ہے۔

اسرارِ خودی کی معرفہ آراء اور الجھن میں ڈال دینے والی منزل وہ ہے جہاں اقبال تکمیلِ خودی کی منزلِ مستقبل کے انسان یا ایک نئی انسانی نوع کو قرار دیتا ہے اسی منزل پر ‘وقت، کا مسئلہ بھی مرکزی اہمیت اختیار کر لیتا ہے۔ نظم کے آغاز ہی پر اقبال نے اعلان کیا تھا کہ ارتفاء کی اگلی منزل اعلیٰ تر خودی کا عروج ہے،

و سعیتِ ایام جو لانگاہِ اُو

آسمانِ موجے زگردِ راہِ اُو

یہ مستقبلی انسان جو نیابت کا بوجھ سنبھالنے والا ہے، راکبِ تقدیر ہے، یہ سوارِ اشہبِ دوران ہے جس کا انسانیت پرے تابی سے انتظام کر رہی ہے۔ کیوں کہ یہی ‘فروعِ دیدہ امکاں، بھی ہے۔ یہ زمانے میں رہتے ہوتے زمانے پر فتح حاصل کرتا ہے جس کا مطلب عام کا نئا قی وقت سے آزادی اور دراںِ خاص کا سرورد ہے۔ کائناتِ وقت برگسوں اور اقبال دونوں کے نزدیک مکانی ہے اور

اسی یہے اقبال آگاہ کرتا ہے کہ اصلی وقت یا دوران کو خط سے ممتاز کی جاتے جہاں دوران خالص کا سرور مردِ حُرُم کا امتیاز ہے وہیں مکافی زماں کی قید عبدیما ملکوم کی نشانی ہے یہ وہی نکتہ ہے جس پر برگسوں نے اپنی کتاب 'وقت اور آزاد ارادہ' میں زور دیا تھا ایکن فرقا یہ ہے کہ برگسوں کے برخلاف، اقبال کا بنیادی محرک مذہبی ہے۔ 'مردِ حُرُم' پیغمبر انہ صفات کا حامل ہے اور موسیٰ اور محمدؐ کی رد ایات کا علمبردار ہے۔ اقبال کا یہ محرک کر نوع انسان زندہ خداۓ حیؒ و قیوم سے آگاہ ہو جاتے جس انداز سے موسیٰؐ و محمدؐ نے یہ شرف حاصل کیا تھا، نمایاں ہو جاتا ہے۔ اور برگسوں کے خالص یکوئی نقطہ نظر سے اقبال کا راستہ مختلف ہو جاتا ہے۔ وہ جو دوران خالص کے سر در سے آگاہ نہیں، اس کے نصیب میں سرچشمہ حیاتِ ابدی کا سرور بھی نہیں وہی اس سرور سے آشنا ہو سکتا ہے جو

"لی مع اللہ وقت"

کہنے کی قدرت رکھتا ہے اسی یہے وہ جو روز و شب کا اسیر ہے وہ اس رمز لی مع اللہ وقت سے بھی آگاہی حاصل نہیں کر سکتا۔ اسرار کے انگریزی مترجم نکلسن نے ایک اہم سوال اٹھایا ہے کہ آیا پیغمبر علیہ السلام کا یہ تجربہ (لی مع اللہ وقت) لازمیت کا تجربہ تھا۔^{۱۳} اس اہم روحانی تجربہ کو اقبال زماں و لازماں کے قدیم تفہادات کی زبان میں سمجھنے کی کوشش نہیں کرتا کیوں کہ 'لازماں' مخصوص زماں کی نفی ہے جس سے کسی عالم کی ہمیں خبر نہیں ملتی۔ اصلی سوال یہ ہے کہ اس عالم، کی سیر زمانے سے کس انداز سے باہر ہوتی ہے لیکن اگر یہ سیر اس حال میں ہوتی ہے جس کی طرف پچھلے صفات میں اشارہ کیا گیا ہے تو پھر 'زماں' اور 'لازماں' کی تفہادی اصطلاحوں کا اس تجربہ پر اطلاق نہیں ہوتا۔ اقبال کے

نقطہ نظر سے نفس انسانی، کائناتی وقت کے سلسلے سے آزاد ہو کر دورانِ خالص کا سرو رہا صل کرتا ہے اور اس شعور سے مستفیض ہوتا ہے جس کی خصوصیت اقبال کے نزدیک 'زمان بغير تواتر' یا 'غير تواتر' ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ اقبال نے اس مقام پر 'آزادی' کا ایک مابعد الطبیعیاتی روحانی معیار مقرر کرنے کی کوشش کی ہے اور 'آزادی' اور 'اسیری' یا 'محکومیت' کے عمرانی مفاسد ہم بھی، اسی ما بعد الطبیعیاتی روحانی معیار سے متعین ہوتے ہیں (یہی اسرار و رسموز کا اندر و فی ربط بھی ہے) وہ جس نے اپنے روحانی تجربے میں دورانِ خالص یا 'غير تواتر' کا سرو رہا صل کیا، اس نے 'پہلے' اور 'بعد' کے کائناتی وقت سے آزادی حاصل کی اور صحیح معنوں میں بندہ حربنا۔ یہی بندہ حرزندگی کی دوسری سطحوں میں بھی آزادی کو برقرار رکھ سکتا ہے۔ سیاسی آزادی اور روحانی آزادی، وہ غیر متعلق امور نہیں ہیں بلکہ ان میں اندر و فی ربط ہے۔ (یہاں بھی اقبال بیسویں صدی کی خالص سیکولر فکر سے اپنا راستہ الگ کر لیتا ہے) مردِ حرزمانِ حقیقی اور کائناتی وقت میں امتیاز کرتا ہے۔ آزاد عملِ جدید سے جدید تر، کی تخلیق کا نام ہے (دمیدم نو آفرینی کا رُحر) جو عبید کے لبس کی بات نہیں کیوں کہ وہ اسیر ایام ہے۔ یکن یہاں اس نقطے سے آگاہی ضروری ہے کہ زمانِ حقیقی کا شعور، دوسرے الفاظ میں شکریت زمان پر قدرت کا نتیجہ ہے جہاں 'زمان' سے مرادِ محض کائناتی وقت ہے۔ اسی حقیقت کو 'جوابِ شکوہ' میں خلیفانہ انداز میں بیان کیا گیا تھا، اسی کا اظہار یہاں زیادہ گھرے فلسفیانہ انداز میں کیا گیا ہے تاریخ روایتی معنی میں محض 'القدر' ہے جس میں تاریخ کے کردار، مکان سے مقید زمان میں اسیر رہتے ہیں اور تاریخ لقدر کی تشکیل ہے۔ اگر یہی کردار زمانِ حقیقی یا دوراں کے سرو سے آگاہ ہو جائیں۔ بات بظاہر ما بعد الطبیعیاتی نظر آتی ہے لیکن ذرا اگری نظر سے

دیکھیں تو اس میں ایک اہم حقیقت پوشیدہ ہے۔ سوتی ہوئی قومیں اور افراد عالم مادی اشیاء کی طرح علل و معلول کے رشتے میں اسی روشنی کا نتیجہ ہے جن پر ان کو قابل نہیں رہتا لیکن حقیقی عالم انسان میں رہنے والے، جہاں اس علل و معلول کے ربط سے کلیت آزاد نہیں ہوتے، وہیں ان کا آزادانہ ارادہ خود سے علل میں ایک عللت بن جاتا ہے اور اس طرح علل کے اس سلسلے کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ یہاں تک تو اقبال اور نیشنلٹی متفق ہیں لیکن اقبال ارادے کی آزادی محض پر قالع نہیں وہ اس بات پر بھی مصروف ہے کہ یہ آزاد ارادہ اس دورانِ خالص کے سروں سے بھی مستفیض ہو جس سے آزادی مطلق عبارت ہے، جو خودی مطلق کے لیے مخصوص ہے۔ یہاں اقبال نے دراصل مذہبی، روحانی بحربے کی ماہیت یا اس کے مقنون کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے یعنی دوسرے لفظوں میں اعلیٰ ترین روحانی تجربہ محض سلبی انداز میں لازمی نہیں ہے بلکہ زماں و لازماں سے بلند، دورانِ خالص یا التغیر یا بغیر تو اتر کی سیر ہے۔ دورانِ خالص ایک ذات کی کیفیت ہو سکتی ہے اور اسی لیے اس کا سرو بھی دوسرے اعتبار سے ذات کے تجربے کا سرو ہے۔ فان الدھر هو اللہ پر استخراق نے اقبال کو ذروا یت کی جانب نہیں بھٹکایا بلکہ اس اعلیٰ ترین تجربے کی طرف اس کی رہنمائی کی جو تمام عارفوں کا منہتا تے نظر رہے ہے۔

لی مع اللہ وقت کی تکرار، اسرار کو جاویدنامے سے مرلوٹ کرتی ہے۔ جہاں لی مع اللہ کا تجربہ "زردان" کے لیے ایک چیلنج بن جاتا ہے۔ "جاویدنامہ" میں زردان ایک وجود کی حیثیت سے داخل نہیں ہوتا بلکہ اس زماں بستہ و مکان بستہ عالم کے رمز کے طور پر استعمال ہوا ہے جہاں جبر کی حکمرانی ہے اور وقت، مکان کی طرح ایک رکاوٹ ہے۔ اس عالم فطرت میں جو زمانی مکانی ہے

علت کے قانون کی حکمرانی ہے اور انسان دوسری مخلوقات کی طرح غیر شخصی
قوانينِ فطرت کے تحت عمل کرنے پر مجبور ہے۔ یہیں وقت کا جبر نمایاں ہوتا
ہے اور وقت ایک قبر بن کر بھی نازل ہوتا ہے۔ زرتشتی رہنمی زروان اسی
کا نتالی وقت کی روح یا اس کافرشتہ ہے اور اسی یہے اس کا کلام وجود کی اسی
سطح پر معنویت رکھتا ہے، جہاں زماں مکاں سے والبستہ ہے اور مادی کائنات
کاچو تھا بعد ہے۔ یہ عالمِ جبر ہے جہاں پیدائش اور نمودولوں قانونِ جبر کے
تابع ہیں لیکن شعور کی ایسی منزلیں بھی ممکن ہیں جہاں زماں مکاں سے آزادی
حاصل کرتا ہے اور بالآخر مکاں سے اس کا رختہ ٹوٹ جاتا ہے۔

”لی مع اللہ وقت“

کا وقت، شعور کی وہ اعلیٰ ترین منزل ہے جو صرف اس ”عبد“ کے یہے مخصوص
ہے، مکاں سے کامل طور پر رشتہ توڑ سکتا ہے اور اسی یہے ملاتک مقر بین بھی
اس فیض سے محروم رہتے ہیں۔ یہاں ”وقت“ کی بجا تے ”مکاں“ یا ” محل“
رکھ دیجیے اور تعداد لازم آتے گا۔ اس لمحہ غیر زمانی میں جس سے اس حدیث
کا وقت عبارت ہے، زروان کے پر کٹ جاتے ہیں۔ اسی یہے زروان
کہتا ہے:

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشت
آں جواں مردے طلسہ من ٹکست
گر تو خواہی من نبا شم دریاں
لی مع اللہ باز خواں از عین جہاں

یہ منزل، تقدیر ہے پر آخری فتح کی منزل ہے اور یہی تقدیر فتح، اقبال کے نزدیک ”زادِ نو“

شرنا ہے شور کے اس القلب کے لیے، جو انسانی زیست کا منتها ہے اور ذاتِ محمدؐ
۱۶ ملی ترین تجربہ۔ یہ نو کی اعلیٰ ترین شال ہے جہاں زندگی دور بے معنی ہو جاتے ہیں
اور ابہ اور زماں کا فرق بے معنی ہو جاتا ہے کیوں کہ ”ابہ“ زماں کو اپنے اندر سکھو لیتا
ہے۔ طلسِ زماں کی شکست میں زماں کی حقیقت واضح ہوتی ہے۔ اقبال کے
شاعرانہ وجہان کی یہ منزل اسلام کے عارفانہ، علیمانہ ادب میں ایک منفرد مقام
ہے۔ عرفانِ حقیقت کے اس پہلو پر پچھلے ادب میں بڑے بلیغ اشارے تو مل
جاتے ہیں لیکن اتنا جری انتہاء کسی نے نہیں کیا تھا۔ اقبال کے اس پہلو پر غور کرنے
کی ضرورت ہے کہ اس نے اس ”وجہان“ کو عالم بشریت کی ہر سطح سے سروط
کرنے کی کوشش کی ہے۔ بحث کی اس منزل پر الجھن میں ڈال دینے والے
اس مقام پر غور ضروری ہے جس کا اپر ذکر کیا گیا ہے۔ اقبال کے ”عرفان وقت“ کے
اس مختصر جائزے کو اطمینان بخش بنانے کے لیے اس الجھن پر مختصر رہی سہی لیکن
بحث ضروری ہے۔

اقبال کی شاعرانہ فکر کا جہاں ایک جذبہ یہ ہے کہ انسانِ حقیقت کا عرفان
حاصل کرے وہیں ایک دوسرا اور مساوی حد تک طاقت و رجذبہ یہ ہے کہ نوع
انسان زندہ کردار کی حیثیت سے تاریخ کے عمل میں حصہ لے، اس نے اپنی فکر
میں ان دونوں جذبات کو ہم آہنگ کرنے کی بڑی طاقت و رکوش بھی کی مشرقی
فکر کی تاریخ میں یہ شاید پہلی کوشش تھی، مغربی فکر میں یہ دونوں جذبات سلطت ہیں
لیکن ان میں تناد زیادہ اور ہم آہنگ کم نظر آتی ہے۔ مشرقی فکر نے اگر انہی
زیست کے عمودی بعد پر زیادہ توجہ دی تو مغربی فکر نے اور خصوصاً روشن خیالی کے
دور میں اُفقي بعد کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ ۱۷ سیگل کے عنیم الشان انداز میں ان
دونوں الbauard کو اپنے عالمی نقطہ نظر (WeltAN Schavung) میں سکون پر

توجہ دی اور ایک پُر عظمت فکری تعمیر کا نونہ پیش کیا۔ خود فکری سطح پر یہ کام، ایک عنیالم ہم سے کم نہیں۔ لیکن شاعری کے میدیم میں، جہاں جذبہ اور تخيّل عقل پر غالب آنے کی کوشش کرتے ہیں، یہ ہم کی خلرات میں بھر جاتی ہے۔ اقبال نے اسی ہم کو ان جام دینا چاہا۔ محمد عربی کی شان دار شخصیت اُس کے پیش نظر تھی جنھوں نے ان دونوں ابعاد کو اپنی ارضی زیست کے دوران ہم آہنگ کیا تھا۔

سیرت نبویؐ کے اسی رُخ نے اقبال کے قلب میں عشقِ رسولؐ کی آگ بھڑکاتی اور نتیجتہ "عشق" کے تصور نے ایک نیا مفہوم حاصل کر لیا۔ اقبال کا عشق وہ القلب آفریں جذبہ ہے جو حیاتِ محمدیؐ کا طاقت در ترین محرك تھا۔

اقبال کی یہ حرارتِ منداز ہے کہ وہ اس جذبہِ محمدیؐ کو نوعِ انسانی کی میراث بنانے کے لیے بے تاب ہے اور یہی وہ جذبہ ہے تاب ہے جو اسے پیر رومنی سے قریب تر کرتا ہے اور پیچ و تاب رازی کو اس کے لیے اجنبی بنادیتا ہے حالانکہ وہ خود اس پیچ و تاب کا شاہدرہ ہے۔ اسرارِ خودی کا ایک اہم شعری جزو اسی جذبہ بے تاب کو متشکل کرنے کی ایک حرارتِ منداز کو کوشش ہے۔ انسان کب را کب تقدیر بنے گا؟ یہ سوال اقبال کے لیے محض نظریاتی نہیں بلکہ عملی اہمیت بھی رکھتا ہے کیوں کہ اسی سوال کے جواب پر اس ملت کے مستقبل کا اختصار ہے جس سے اقبال نے اپنے آپ کو جذباتی اور ذہنی سطحون پر ایک کریا تھا۔ جذبہ بے تاب کی پناپر شاید اس کے قلب و دماغ میں یہ اندر لشہر لوز رہا تھا کہ اس تاریخی ملت نے اپنے جوشِ حیات (Elan) کو کھو دیا ہے اور اسی نسبِ العین کی تکمیل کے لیے جو اس سوال میں پہاں ہے، ایک نئی نوع درکار ہے۔ جس نئی نوع کا اس نے بے چینی سے خواب دیکھا، اس کے خدوخال وہی میں جو ان لوگوں کے تھے جنھوں نے پیغامِ محمدؐ کو روئے ارض پر بھیلا دیا تھا۔ اس کا ذہن ارتقاء کے نظریے

سے سرشار تھا اور اس نے سوچا کہ ارتقائی عمل، جو جدید سے جدید تر، کی جانب رواں ہے، ایک ایسی نوع انسانی کو پیش کر دے گا جو نیابت الہی کا فرض انعام دے گی۔ نیطہ کے تخیل نے یقیناً اس کو تاثر کیا لیکن اس کا خواب دوسرا ہی تھا۔ وہ 'شکست زماں' کے مبھرے کو عصری تاریخ میں کا فرمادیکھا ہتا تھا۔ اس طرح کرتاریخ کے سارے کردار، رہنماء اور رامرو، زمانے کے راکب بن جائیں۔ زیست کے افقی اور عمودی العاد 'فرد' کی زندگی میں تو ایک دوسرے کو چھوٹے رہے ہیں لیکن اقبال کی آرزو تھی کہ ایک پوری نوع یا ملت ایسی ہو، جو ان العاد کے نقطہ اتصال کی زندہ نشانی بن جاتے۔ یہ ایک شاعرانہ تصور یا ایک یو لوپیا تھا، اور اقبال کی فلسفیانہ فکر نے بہت جلد اس راز کو پایا۔ اس نے علایینہ طور پر تو اس کا اظہار نہیں کیا کہ یہ خواب حقیقت نہیں بننے گا لیکن رموز بے خودی کی تصنیف اس امر کا اعتراف تھی کہ اسی تاریخی ملت کو اپنے نصب العین کا مخوب بنانا ہے اور اسی کے جوش حیات کو ابھارنا ہے، اسی لیے رموز کے لمحے میں وہ سر جوشی اور امنگ نہیں جو اسرار کا امتیاز ہے لیکن اسی دوران اس کے نصب العینی انسان نے ایک دوسرا پیکر اختیار کر لیا اور اقبال مرد مومن کا شاعر بن گیا۔ شکست زماں اور راکب تقدیر کے نصب العین برقرار ہے۔ اہم فرق یہ ہوا کہ اس کی نظر ارتقاء کے حیاتیانی قانون سے پلاٹ گئی اور الفرادی ترقی کا روحاںی اصول، اس کا رہنماء بن گیا۔ اقبال نے فوق الامان کا خواب تو نہیں دیکھا تھا لیکن اس کے مستقبلی انسان پر فوق الامان کے خواب کا گھر اسی یہ ضرور تھا۔ اقبال کے شعور پر مرد مومن کا عروج اس اہم حقیقت کے عرفان کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ نوع نہیں بلکہ فرد ہی تاریخ میں اعتبار یا انساد حاصل کر سکتا ہے اور وہی سارے آفاق کو اپنے اندر سکھ سکتا ہے اسرارِ خودی کا اقبال شاعر ہے جو عارف بننے کے لیے بے چین ہے لیکن جاوید نامہ،

بَالِ جَبْرِيلُ، زَبُورَ حَمْمٍ، اور لارَہ طور کا اقبال عارف ہے؛ شعر جس کے عرفان کا اظہار ہے۔ مردِ مومن عرفانِ ذات سے طاقت اور جبروت حاصل کرتا ہے اور زمان و مکاں پر کنڈ آور ہوتا ہے اور یہی مردِ مومن اپنے عشق کی طاقت سے سیلِ رواں کو روک لیتا اور اپنے عمل سے دوام حاصل کرتا ہے۔ یہی مردِ مومن اپنے خون جگہ سے اُن معجزہ ہاتے ہنر کی تخلیق کرتا ہے جو محدود و دوسرے ہاتے اظہار پر جن میں 'مکاں' بھی شامل ہے، عشق کی حرثیت کرتے اور 'فنا' کے ہنگامے میں دوام کی سند حاصل کر لیتے ہیں۔

اسرارِ خودی میں مستقبلی انسان کی تمنا نے جو الجھن پیدا کی تھی، روحانی سطح پر اگر جاوید نامہ اس کا حل ہے تو فتنی سطح پر مسجد قربہ "غمکہ نمود" میں شرطِ دوام اور ہے "کاظہار۔ اس طرح اقبال کا عرفانِ زنا، زماں اور شوکتِ زماں دونوں کا احاطہ کر لیتا ہے۔

حوالہ

۱۔ اسی حقیقت کا اندر اقبال نے یوں کیا تھا عہد
خود ہوتی سے زماں و مکال کی زناہی

۲۔ اس ضمن میں ابونصر الفارابی کا ایک بیان اہم ہے۔ ارسطونے اپنے رسالہ
”تعیرات“ میں ایک اہم بات کہی تھی کہ جہاں تک مستقبل کے امکان واقع
کا تعلق ہے ایسے قضا یا پر قانونِ تضاد کا اطلاق مشکل ہے کیوں کہ جہاں تک
مستقبل کا تعلق ہے ارادہ اور تفکر بھی علیٰ حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔
الفارابی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا،

”لزوم کی تمام صورتیں ایسی ہیں کہ نقیضین میں سے کسی ایک
کالازماً درست ہونا واجب ہے لیکن امکانات کی صورت یہ
ہے کہ نقیضین میں سے کسی ایک کالازماً واقع ہونا ضروری نہیں
کیونکہ ایسے نقیضین میں، جو بغیر کسی لزوم کے، مادی طور پر
محکن ہے، درست اور غلط متبادلات کا تعین واقعہ کے بعد
ہی کیا جاسکتا ہے۔“

فارابی کی اس تشریح سے صاذن ظاہر ہے کہ اس کے پیش نظر دینیاتی

اور مابعد الطبيعیاتی حرکات ہیں۔ وہ انسان آزادی کی مابعد الطبيعیاتی خواست
چاہتا ہے۔ چوں کہ قرآن اس بارے میں واضح ہے، یہ بات اہم اور لمحہ
ہے کہ اسطو کے اسلامی شارصین، یہاں تک کہ ابن رشد نے بھی اسطو
کے اس بیان کو اہمیت دی اور اس کی تشریح اس انداز سے کی کہ مستقبل
نقیضین کی منطق سے آزاد رہ سکے۔

۴۔ یہاں میں اپنے امکانی مفترض سے معافی کا خواستگار ہوں کہ میں نے اقبال
کی ایک کمزور نظم کا حوالہ دیا یعنی چونکہ بخش اقبال کے شعری وجہان سے
ہے اس لئے میری یہ دلتنہ غلطی بر محل ہے اور یوں بھی اس دور کی ان بہتر
نظموں میں بھی جنہیں عام طور پر "قومی نظمیں کہا جاتا ہے"۔ یہی جذبہ غالب
نظر آتا ہے۔

۵۔ زیست یادِ وجود کے بارے میں غالب کے موقف کاظمہ ایک واقعہ سے
ہوتا ہے جس کاظمہ حالی نے یادگار غالب میں کیا ہے۔ حالی نے ایک
بار صوفیہ کرام کے مشہور قول کا ذکر کیا "وجود ک ذنب" " غالب نے ایک
غزل میں اس جیال کی تردید کی:

دِم از وجود ک ذنب زندبے جراں
چ ساں عطیہ حق را گناہ ما گویند

۶۔ اسطو اہمیت زمان پر بحث کرتے ہوتے اپنے رسائلہ طبیعت (۲۲۲۶) میں
کہتا ہے ।

زمان نے میں ہونے کا مطلب زوال اور کنگی کا شکار ہونا ہے، کیوں کہ،
وقت، جو کچھ حاصل ہے اسے چھین لیتا ہے۔ "وقت تباہی کا پیاسا سب
ہے۔"

۶۔ اقبال اپنے دیکھ ہم عصر ارتفاقی مفکروں کی طرح قانون ناکارگی
کو مشتبہ نظروں سے دیکھتا ہے۔ لیکن یہ بات لقینی ہے کہ خاص
مدہبی شعور اس نوع کے ارتقاں نظریوں کو مشتبہ نظروں سے دیکھے گا۔

۷۔ اشارہ ہے 'جوابِ شکوه' کے آخری پانچ بند کی طرف۔ آخری بند اس نتے
وجود ان کا مکمل اظہار ہے:
عقل ہے تیری سیغعتی ہے تمثیر تری
مرے درویش خلافت ہے جہانگیر تری

اسوا اللہ کے آگ ہے تمجید تری
تو مسلم ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری
کی محمد سے دفاتونے تو یہ تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

۸۔ White Head, *Science and the Modern Age*, P. 95

۹۔ گوستے۔ ماخوذ از

Wisdom and Experience, Selection by Ludwing, P. 139.

۱۰۔ اسی بات کو اقبال نے خواجہ غلام السیدین کے نام ایک خط میں اس طرح بیان
کیا تھا:

"زمانہ ایک بڑی ہی برکت و نعمت ہے (لَا تسبوا الدھر،
ان الدھر ہو اللہ) اگر ایک طرف ہوت اور تباہی لاتا ہے تو دوسرا
طرف وقت ہی آبادی و شادابی کا منبع ہے۔ یہی اشیاء کے پوشیدہ
امکان بات کو برداشت کار لاتا ہے۔ حالات حاضرہ میں تغیر کا امکان ہی

انسان کی سب سے بڑی دولت اور ساکھہ ہے: اقبال نامہ ص ۲۱۴۔

۱۰۔ اس نظم کی اہمیت اور اس کا آہنگ اس امر کا متفاضی ہے کہ اس پر انسانی بحث کی جائے۔ دراصل یہ نظم 'زمان' یا 'وقت' کی ماہیت پر تمعق اور تأمل کا نتیجہ ہے۔ وقت مظہرِ حلال بھی اور مظہرِ حمال بھی اور نو اتنے وقت، ان دونوں لمحات کا اماماط کرتی ہے۔ اس پر تعمق شان کبریا تی کو روشن کرتا ہے۔ بھگوت بگتا (بابِ بازارِ ہم) میں سری کوشش کرتے ہیں:

"یہ وقت ہوں، دنیا پر بربادی لانے والا، مجھے طاقت ملی ہے
میر، دنبا نوت رو بالا کر دوں تیرے بغیر (یعنی ارجمن کے بغیر) بھی
اور تیرے عمل کے بغیر بھی، تیرے مقابل کے شہسوار نہ بعد
ہو سلتے ہیں" (گیارہویں فصل شلوک ۲۳۔)

۱۱۔ اسراء، انگریزی ترجمہِ الحسن بن طہ، نور ط، ص ۲۶

۱۲۔ خطبائن، تفسیر اخوبیہ

۱۳۔ اس نصوحہ پر راقم الحروف نے اپنے مضمون "وقت، تقدیر اور شخصیت" (اسلام اور عصرِ عدید، دہلی، جلد ۲، ۲۰۱۹ء) میں تفصیل سے بحث کی ہے۔

ڈاکٹر مالاہر انتادری

اقبال کا تصورِ خودی

اقبال کا فکر اپنے منبع و مأخذ کے اعتبار سے سراسر قرآن سے مانحوڑ ہے جو جامیعت ہمیں قرآن میں دکھاتی دیتی ہے اس جامیعت کا ایک پرتو اقبال کے فکر میں نمایاں نظر آتا ہے یہی وجہ ہے کہ فکر اقبال مقام رسالت صلی اللہ علیہ وسلم اور فقہی اجتہاد کے فلسفہ سے لے کر تاریخ اسلام مسجد و منبر احیاتے ملت اور فلسفہ - القلب سبھی پر محیط ہے۔ اقبال عشق و محبت کے آداب و قرآن کو بھی نظر انداز نہیں کرتا اور درد سوز دروں اور آہ سحرگاہی کی کیفیات کو بھی نظر انداز نہیں کرتا اور حقائق و معرفت کے رنگ میں اقبال نے اسرارِ خودی اور رموز بے خودی کو جس طرح یقین کے ساتھ بے نتھاب کیا ہے شاید یہ کیفیت کہیں اور دکھاتی دیتی ہو۔ میں نے عرض کیا کہ وسعتِ فکر اقبال بے کنار ہے لیکن آج کی گفتگو کے لیے میں نے جو ایک گوشہ منتخب کیا ہے وہ ہے اقبال اور جلوہ ذات یا اقبال اور دیدار ذات۔ اقبال کی زندگی انسانی زندگی کا مفہوم۔ اور انسانی زندگی کا کمال معرفت حق ہے وہ کہیں دیدار ذات اور کہیں جلوہ ذات سے تعبیر کرتے ہیں۔ جلوہ ذات کا یہ تصور درحقیقت بھی سراسر فکر قرآن ہی سے مانحوڑ ہے۔

ارشاد بارہی تعالیٰ ہے ۱

و مَا خَلَقْتُ الْجِنَّةِ وَالْأَنْسَسِ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ۔ الآیہ

اور میں نے جن و انس کو پیدا نہیں کیا مگر اس لیے کہ معرفت حق کو حاصل کریں ہزنہ اب اس نے بعد ورنہ کامنی لیعرفون ہی کرتے ہیں کہ ذات حق کی معافت سنبھالیں گے۔

اور کل حیاتِ انسانی بہے معرفتِ ذاتِ حق کو کبھی جلوہ ذات اور کبھی دیدار ذات سے تعبیر کرنا اقبال کا یہ اسلوب بھی نہ اغیار کے فکر سے مانوذ ہے اور نہ قرآنی فکر سے مختلف۔ قرآن اسی تصور کو کتنی مقامات پر یوں آشنا کرنا ہے:

يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَذَاةِ وَالْعَشَّى يَرِيدُونَ وَجْهَهُ

اور اہلِ دل وہ ہیں جو دن رات بپنے باپ کی یا دیسِ ملکِ رہتے ہیں اور ہر وقت اس حسنِ مطلق کے دیدار اور اس کے جلوہ ذات کے طلبگار رہتے ہیں۔

جلوہ ذات کا یہی تصور جو اہلِ دل کی آرزو کے طور پر قرآن بیان کرتا ہے کبھی بھی یہیں قرآن ہیں طور کی دعا کے رد پر یہیں ربِ زدنی کے عنوان کے طور پر حیاتِ موسوی یہیں دکھاتی دیتا ہے کبھی جلوہ ذات کا یہی تصور شبِ معراج کا دافقِ بُرْكَةٍ كَرْمًا زَاغَ الْبَصَرِ وَمَا طغَى کے عنوانِ حیاتِ مسطفوی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یہیں دکھاتی دیتا ہے اس لیے جلوہ ذات کو کمالِ حیاتِ انسانی یا اصلِ مقصدِ انسانی تصور کرنا یہ سارا کا سارا فلسفہ قرآنی تسلیمات ہی سے مانوذ ہے۔ اقبال کے ردِ حادی مُرشدِ مولانا روم اس تصور کو یوں واضح فرماتے ہیں:

آدمی دید است باقی پوست است

دید آں باشد کر دید دوست است

کہ آدمی کی اصلِ حقیقت تو مقامِ دید ہے اور مقامِ دید کیا ہے کہ وہ صرف اور صرف دید دوست سے بہت ہے، جلوہ ذات اور جلوہ دیدارِ سنِ مطلق سے بہت ہے۔ اقبال اس موضوع پر انسانی مقصد کا بھی ذکر کرتا ہے اور مقصد کے حصول کے داعد ذریعہ کو بھی تین نزما ہے۔ پہنچنے والے مقصد کی نشانِ رہی کرے یہیں اس کے حصول کے تھی اور قطعی ذریعے کی نشاندہی سرگز دنگز قسم ہوتا ہے اور فکرِ ذریعہ کی بات کرے اور قصور تک نہ پہنچا ہے وہ فکر بھی قبل عملِ تصور نہیں کہ جاتا یہ اقبال نے حیاتِ انسانی کا مقصد اور اس کا کمال بھی سان

ک اور اس کے حصول کا واحد ذریعہ بھی متعین کیا وہ مقصود حیاتِ انسانی کی ہے؟ کہ
 بارگاہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں بھالِ ایزدی کا جلوہ دیدارِ اسی خاک کے پیکر کے
 اندر رہتے ہوئے بھالِ ایزدی کا جلوہ و دیدارِ حیاتِ انسانی کا مقصود و کمال ہے اور
 اس کے حصول کا واحد ذریعہ انسانی شخصیت کا تمام جہات و تیعنیت کی حدود و
 قیود سے ماورائی ہو جاتا ہے بھالِ ایزدی کا جلوہ و دیدارِ مقصود انسانی ہے۔
 کمالِ حیاتِ انسانی اور انسانی شخصیت کا تمام جہات سے ماورائی ہو جانا۔ یہ اس مقصود کے
 حصول کا ذریعہ ہے۔ اس بنیاد پر اقبال انسانی شخصیت کو تین حالتوں میں تقسیم کرتا ہے
 ایک حالتِ بشریت ہے۔ دوسرا ملکیت ہے اور تیسرا مظہریت ہے۔
 بشریت و جو درخاکی سے عبارت ہے اور یہ انسانی شخصیت کا ظاہر ہے۔ اس کی
 بنیاد پر انسانِ عالمِ خلق سے متصف ہوتا ہے۔ اور ملکیت و نورانیت ہر انسانی
 شخصیت کا باطن ہے جو روح سے عبارت ہے اور اس کی بنیاد پر انسانِ عالم امر
 سے متصف ہوتا ہے اور منظریت، یہ انسان کے باطن کا بھی باطن ہے اور یہ دراصل
 وہ جلوہ گاہِ حقیقت ہے کہ انسان تمام تیعنیت کی جیسیں کھو کر اس ذات کے حسن
 مطلق میں گم ہو جاتا ہے اقبال کے نزدیک انسانی شخصیت کی جو حالتِ بشریت ہے
 اس سے انسان کی ناسوٰتی شخصیت کی تشکیل ہوتی ہے اور انسان کی ملکیت و روغنا
 سے انسان کی ملکوٰتی شخصیت کی تشکیل ہوتی ہے اور انسان کی منظریت و حقیقت
 سے انسان کی لاہوتی شخصیت کی تشکیل ہوتی ہے اقبال اس کو اقبال ظاہر لاہوتی سے
 تحریر کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک انسان کی شخصیت کے دونوں مرحلےِ بشریت و
 ملکیت دونوں کے دونوں اقبال کے نزدیک بجایات ہیں۔ اقبال دونوں کو جیات تصویر کرے
 ہیں اقبال دونوں کو تھیات تصویر کرے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب تک ببشریت و ملکیت کا بھاگ رہے گا

اس وقت تک وہ جلوہ گاہِ حقیقت کے مقام پر فائز نہیں ہو سکتا اس لیے اقبال^۲ یہ چاہتے ہیں کہ انسانی شخصیت اگر اپنے مقصود و کمال کو حاصل کرنا چاہتی ہے تو اسے تعین بشریت سے بھی باہر آنا پڑے کا اسے تعین ملکیت و نورانیت سے بھی باہر آنا ہوگا۔ بشریت کے تعین کو جد خاک سے تعبیر کرتے ہیں اور ملکیت کے تعین کو بندیحیات سے تعبیر کرتے ہیں۔ اب آئی ہم دیکھیں اقبال^۲ کے فکر و کلام میں تعین بشریت و تعین ملکیت یعنی جسد خاکی اور بندیحیات ان دونوں سے ماورائی ہو کر جلوہ گاہِ حقیقت پر کس طرح فائز ہو جاتا ہے تو اقبال^۲ تعین بشریت سے نجات پانے کے لیے کہتا ہے،

شہود کیسے ہو حاصل اسے زمانے میں

وجو دھس کا نہیں جسد خاکی سے آزاد

(اقبال^۲)

تو تعین بشریت سے نجات پانایہ مقامِ ادمیت کی طرف بڑھنے کا پہلا قدم ہے اور تعین ملکیت یعنی بندیحیات سے نجات پانایہ مقامِ ادمیت کی طرف بڑھنے کا دوسرا قدم ہے،

کمال زندگی دیدار ذات است

طریقش رستن از بندیحیات است

زندگی کا کمال اس ذات کے حُسنِ مطلق کا جلوہ ہے یہ تو مقصود کمال انسانی ہے جس کا پہلے ذکر کیا ہے لیکن اقبال^۲ انی زندگی کا کمال و مقصود بیان کر کے اس کے جسمی اور قطبی نظریے سے بے نیاز نہیں کرتا بلکہ کہتا ہے کہ اگر جلوہ ذات کے مقام تک پہنچنا چاہتے ہو تو اس کی صورت یہ ہے کہ:

طریقش رستن از بندیحیات است

کہ شفیقت تو بندِ حیات میں متعین ہے بشریت و ملکیت کی جتیں اور تعیینات انسانی حقیقت کو چھپا تے ہوتے ہیں۔ ان بندِ حیات سے تو بخات پا کر مقامِ شہود پر فائز ہو سکتا ہے۔ نیہاں اقبالؒ انسانی زندگی کے کمال کو مقامِ دیدار قرار دیتا ہے تو خود ہی اقبالؒ مقامِ دید کے دو مرحلے متعین کرتا ہے ایک مرحلہ دیدارِ خویش ہے اور ایک مرحلہ دیدارِ ذات ہے صوفیاؑ کے نزدِ یک معرفتِ حق ہے۔ اقبالؒ کرتا ہے کہ دیدارِ خویش کے بغیر دیدارِ ذات کی منزل کے اوپر فائز نہیں ہوا جاسکتا۔ معرفتِ نفس کے راستے کو اپناۓ بغیر معرفتِ ذاتِ حق کو حاصل نہیں کیا جاسکتا اس لیے اقبالؒ ان کو دیدارِ ذات جلوۂ ذات تک پہنچنے کے لیے دیدارِ خویش تک پہنچنے کی تلقین کرتا ہے اس لیے اقبالؒ اپنے فکر میں اس کو یوں واضح کرتا ہے،

چیست دیں دریافتِ اسرارِ خویش

زندگی مرگ است بے دیدارِ خویش

در مقامِ خود رسیدن زندگیست

ذاتِ را باید وہ ایدن زندگیست

کہ دین کیا ہے؟ دین درحقیقت اپنے نفس کی معرفت کا نام ہے۔ اور جو زندگی ایسی ذاتی معرفت سے محروم ہے وہ زندگی نہیں بلکہ موت ہے اور اگلے مقام پر یعنی دیدارِ خویش پر فائز ہونا بھی زندگی ہے اور اس کی وساطت سے دیدارِ ذات کے مقام پر فائز ہونا کمالِ زندگی ہے۔ اقبالؒ انسانی شخصیت کی ان تین حالتوں کی بنیاد پر آدم کو تین گروہوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اقبالؒ ایک کو آدم خاکی کرتا ہے، ایک کو آدم نوری کرتا ہے اور ایک کو آدمِ حقیقی کرتا ہے۔ تعینِ بشریت سے آدم خاکی کی تشكیل ہوگی۔ تعینِ ملکیت سے آدم نوری کی تشكیل ہوئی ہے۔ تعینِ ذات سے آدمِ حقیقی کی تشكیل ہوتی ہے۔ تعینِ بشریت کی بنیاد پر تشكیل پانے والا آدمِ حقیقی اس کی حیات کا تعینِ نفس کے پہلے تین مرحلوں پر مشتمل ہے۔ آدم نوری اور اس کی حیات کا تصورِ نفس کے پچھلے تین مرحلوں پر مشتمل

ہے اور آدمِ حقیقی کا مقام نفس کا ساتھاں مرحلہ ہے اب اقبالؒ کے تصور اور قرآن کے تصور کا موازنہ کیجئے تو اقبالؒ کا آدم خاکی ارتقائی منزليں طے کر کے نفس امارہ سے اختنا ہے نفس ملہم پر جاتا ہے اور نفس لوامر پر جلا کر رک جاتا ہے نفس امارہ وہ نفس ہے جہاں انسان کو ہر وقت برائی کی ترغیب دکھائی جاتی ہے،

انَّ النَّفْسَ لَا مَارَةٌ بِالسَّوْعِ - الآیہ

پھر نفس آدم خاکی کا نفس اس مقام امارہ سے اختنا ہے اور نفس ملہمہ کے درجہ پر جاتا ہے جہاں یہی دبدی، اچھائی و برائی اور خیر و شر کے درمیان ایک واضح تمیز ہو جاتی ہے۔ وہاں قرآن کتا ہے:

فَالْحَمْدُ لِلَّهِ مَا فِي جُورِهَا وَ لِتَقْوَهَا -

اس مقام سے بڑا کہ آدم خاکی کا نفس مقام لوامر پر جاتا ہے جس کی قسم خود قرآن کھاتا ہے۔

لَا قِسْمٌ بِالنَّفْسِ الْوَاهِهِ -

وہاں انسان کا نفس لعنت و ملامت شروع کرتا ہے نفس کے تین مرحلے آدم خاکی سے تعین شریعت میں آتے ہیں جب آدم آدم نوری کے دور میں داخل ہوتا ہے اور وہاں تعین ملکیت کا آغاز ہوتا ہے۔ وہاں نفس مُطْمَنَتٌ نفس را خہ اور نفس مرخیہ کے تین مراحل طے کرتا ہے۔ نفس مُطْمَنَتٌ پر آدم نوری کا نفس نیکی، اچھائی تقویٰ پر ہیزگاری اپنے اندر متفقّن اور جاگزین کر لیتا ہے۔ پھر برائی اور بدی کے ارتکاب کا تصور دل میں باقی نہیں رہتا۔ اس کے بعد نفس راضیہ کے مقام پر آدم نور کی اس حالت کو پہچان لیتا ہے کہ وہ ہر حال میں اپنے ربِ کریم اور اپنی ذات مطلق کے پانے کا طلبگار رہتا ہے۔ پھر عالم راضیہ کے مقام پر آدم نوری اس مقام کو اپنایتا ہے کہ وہ ہر حال میں اپنے ربِ کریم اور اپنی ذات مطلق کا طلبگار رہتا ہے۔

پھر عالم راضیہ کے مقام پر آدم نوری خدا پر تو راضی ہو ہی چکا تھا یہ کہ اب

کرتے ہوئے خدا کی ذات بھی بندے کو راضی کرنے کے لیے ہر وقت اس کے ساتھ ہو جاتی ہے۔ نفس مرضیہ وہ حالت منتظر میں تھا اب نفس مرضیہ اس مقام سے بڑھ کر مقام منتظر پر فائز ہو جاتا ہے۔ نفس راضیہ طالب، اور نفس مرضیہ مطلوب بن جاتا ہے نفس راضیہ محب اور نفس مرضیہ محبوب بن جاتا ہے۔ یہ وہ امتیاز ہے آدم نوری کے اس مقام کا جس کو اقبال بھی واضح کرتا ہے:

عبد دیگر عبدہ، چیزے دیگر
ما سرا پا انتظار او منظر

کہ بندہ ہونا اور بات، اس کا بندہ ہونا اور بات ہے ہم تو اس کے بندے ہیں اس کی رضا میں گم اور طلبگار رہتے ہیں جو اس کے بندے بن جاتے ہیں خدا کی ذات ان کی رضا کی طلبگار بن جاتی ہے۔

اقبالؒ مطمئن، راضیہ اور مرضیہ کے درجات طے کرانے کے بعد آدم خاکی، آدم نوری اور پیر آدم حقیقی کی طرف بڑھاتا ہے اور آدم حقیقی کے مقام پر انسان کا نفس، نفس کاملہ کے مقام پر فائز ہوتا ہے۔

یا ایها النفس املطئنة ارجعی الی ربک راضیہ

مرضیہ ۶

تینوں حالتوں کو ایک ہی آیت میں بیان کیا گیا ہے اور جب نفس کاملہ بن جاتا ہے اور نفس کاملہ آدم حقیقی کا وہ مقام ہے جہاں بشریت کا تعین بھی مرتفع ہو چکا ہوتا ہے وہاں انسان اپنی بشریت سے بھی ماوری ہو جاتا ہے۔ ملکیت و نورانیت سے بھی ماوری ہو جاتا ہے وہاں انسان ان مرحلوں کو طے کر چکا ہے جہاں بشریت اس کی گرد کو بھی نہیں پاسکتا جہاں عالم ملکوت بھی اس کے مقام کی گرد کو نہیں پاسکتا وہاں انسان جلوہ گاہ ذات ایزدی کا پسکر بن جاتا ہے وہاں خدا کی ذات اپنے

جلوؤں سے آشنا کرتی ہے۔ اپنے قرب اور لذتوں سے آشنا کرتی ہے کہ پھر بندہ دوئی وغیرت کے پردوں کو فتاکر دیتا ہے۔

یصحح بخاری میں حدیث قدسی ہے کہ جب انسان کو یہ مقام حاصل ہو جاتا ہے کہ خدا اس کے کان بن جاتا ہے جس سے وہ سنتا ہے خدا اس کی آنکھ بن جاتا ہے جس سے وہ دیکھتا ہے خدا اس کے ہاتھ بن جاتا ہے جس سے بندہ گرفت کرتا ہے خدا اس کا دل بن جاتا ہے جس سے بندہ ارادہ کرتا ہے یہ وہ مقام ہے جس مقام پر پہنچ کر بندہ عالمِ حقیقی کی منزل کو پا کر دیدارِ خلوش حاصل کر لیتا ہے۔ یہ منزل دیدارِ خلوش کی ہے، جہاں انسان کو اپنی معرفت ہوتی ہے، اس وقت پتہ چلتا ہے کہ کون فیکون کے نتیجے میں عالم امر میں آنے والی حقیقت کیا ہے؟ جہاں پہنچ کر انسان کو اپنی حقیقت کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اب اقبال آخر میں جا کے کہتا ہے کہ انسان معرفتِ نفس کے درجہ پر فائز ہو جائے، دیدارِ خلوش کے درجہ پر فائز ہو جائے تو یہ وہ مقام ہے جہاں معرفتِ حق کی راہ نکلتی ہے۔ جہاں سے دیدارِ حق کی راہ نکلتی ہے اس لیے کہ ذات کی معرفت اس کی معرفت کے بغیر ناممکن ہے اس لیے کہ خلوش کی معرفت کے بغیر ذاتِ حق کی معرفت ناممکن ہے اور اپنے نفس کے جلوے اور دیدار کے بغیر خدا کی ذات و صفات و جلوہ ایزدی کا دیدار ناممکن ہے اسی مقام کو عرف فاہکتے ہیں۔

من عرف لفسه فقد عرف ربہ

جس کسی نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس۔ اپنے بَرِّ کرم کو پہچان لیا اور دیدارِ خلوش سے دیدار ذات کے مقام تک جانا، اس کو حضرت شیخ بايزیدؒ کے حوابے سے یوں سمجھیے کہ جس کو حضرت شاہ ولی اللہ نے بیان فرمایا، حضرت بايزیدؒ فرماتے ہیں کہ پہلے اپنی یہ حادث ہوا کرتی تھی کہ اس کو تلاش کرتے تھے اور ہر تلاش کے نتیجہ میں خود کو

پاتے تھے اب عرصہ ۲۰ سال سے یہ کیفیت ہے کہ جب کبھی خود کو تلاش کرتے ہیں
انجام کے طور پر اس کو پاتے ہیں۔ دیدار خواش کے مقام سے اٹھ کر بہ سفر رہائیت
دیدار ذات کی طرف بڑھتا ہے تو پھر اس کی تلاش کی سنتیں اور جنیں بدل جاتی ہیں۔
پھر بندہ اپنے سے فائز عالم خارج میں (فزیکل ورلڈ) کے اندر اس کو تلاش نہیں کرتا
 بلکہ اسے تلاش کرنے کی ضرورت ہو تو خود کو تلاش کرتا ہے اس کو پالیتا ہے اس لصوہ
 کو اقبال بھی واضح کرتے ہیں،

کسر اجڑ کر اور پیچ و تابی
کہ روپیا ست توزیر نقابی
تلاش ارکنی خبر خود نہ بینی
تلاش خود کنی جڑ اونزیابی

تو کیوں کسی کی تلاش بس سرگردان ہے، تو کیوں مضطرب و پریشان ہے حقیقت یہ
ہے کہ وہ ذات تو آشکار ہے تیری اپنی حقیقت پر دوں میں چھپی ہوئی ہے۔ اگر تھے
ذات کی تلاش ہے تو اسے تلاش کرے گا تو ہر بار خود کو پائے گا اور اگر خود کو تلاش
کرنا شروع کرے تو ہر بار اس کو پائے گا۔ اقبال مقصود انسانی اور حصول مقصود کے اس
نفس کو کیوں واضح فرماتے ہیں؟

اگر زیری ز خود گیری ز بر شو
خدا خواہی بخود نزدیک تر شو

اگر خدا کی تلاش ہے تو اپنی خودی کی تلاش کر اگر زیر ہے تو خود گیری سے زبر ہو جا اگر خدا
کا قرب چاہتے ہو تو اپنی خودی کے قریب آؤ خدا کا قرب نصیب ہو گا۔ اقبال کا یہ نفس
تھا کمال انسان کے تعین اور کمال انسان کے حصول کا۔ اور اب آخر میں جب ہم اقبال
سے یہ سوال کرتے ہیں کہ آپ نے کمال انسان کی راہ کو بھی متعین کرایا اس کے حصول

کے ذریعہ کو بھی متعین کرایا یکن یہ بھی بتاتے جائیے کہ اس بندیاں سے اور شخصیت کے ان جمادات سے نجات کس طرح پاتی جاتے؟ کس ذریعہ کو اپنایا جاتے کہ شخصیت تعیيات سے نجات پا کر جلوہ گاہ حقیقت کے درجہ پر فائز ہو تو اقبال اس کا جواب دیتے ہیں کہ شخصیت کو پروں کے تھیات سے نجات دے کر مقامِ ادمیت تک پہنچانا راہِ عقل نے ممکن نہیں بلکہ راہِ عشق و محبت سے ممکن ہے۔ رہنمائی عقل کا نامانندہ بوعلیؒ کو قرار دیتا ہے اور عشق کا نامانندہ اپنے مرشدِ رومی کو فرار دیتا ہے اور دونوں کا موازنہ کرتے ہوتے یہ واضح کرنا چاہتا ہے کہ راہِ عقل جلوہ ذات تک پہنچتی ہے یا راہِ عشق جلوہ ذات تک پہنچتی ہے تو اقبال یوں گویا ہے :

بوعلیؒ اندر خبارِ ناقہ گم

دستِ روئی پر دہ نحمل دیگر

کہ بوعلیؒ بھی جلوہ ذات کے لیے گواہ ہے اور مولانا روم بھی جلوہ ذات کے لیے گواہ ہے اور محبوب اونٹنی کے اوپر سوار تھا بوعلیؒ اونٹنی کے پاؤں سے اُٹھنے والی گرد میں گم ہو گیا عقل پاؤں کی گرد میں گم ہو کر رہ گئی اور عشق نے ہاتھ نے بڑھ کر محبوب کا بردہ اٹھایا یہ پھر اہل دل و علم کے لیے سیخاں نہیں عوام کے لیے اعلان ہے اس لیے بُرَّ ملا اعلان کرتا ہے کہ :

عقل کو تنقید سے فرصت نہیں

عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ

(اقبال)

پروفیسر محمد منور

خدا کے تجھے تیرے مقام سے آگاہ

حضرت علامہ اقبال نے اسرارِ خودی میں ذکر فرمایا ہے کہ داتا گنج بخش علی ہجویریؒ کی خدمت میں مرد کے ملتے کا ایک نوجوان حاضر ہوا، اس نے فریاد عرض کی کہ میں دشمنوں میں گھر ہوں۔ ایسے دشمنوں کے ماہین زندگی کیوں کر لس کروں، کوئی طریقہ تائیقن فرمائیں۔

داتا گنج بخشؒ نے جواباً ارشاد دیا کہ

"اے نوجوان تو اپنی حقیقت سے غافل ہے، غیروں کے
اندیشے میں کیوں بستلا ہے تو بہت بڑی قوت ہے مگر خوابیدہ
ہے۔ تجھے بیدار ہونا چاہیے، خوف اور اندیشہ ترا اپنا پیدا کر دے
ہے پتھر الگہ اپنے آپ کو شیشہ کمان کرنے لگے تو پتھر مکارے
ہونا اس کا عمل بن جاتا ہے، تجھے معلوم ہونا چاہیے کہ اگر دشمن
قوی ہے تو یہ اللہ کا خاص فضل و کرم ہے۔ تمہاری زندگی میں
چھل پیل دشمن کی بدولت پیدا ہوتی ہے۔"

راستِ می گویم عدو ہم یار تست
ہستی اور ونق بazar تست
ہر کہ دانا تے مقامات خودی است
فضل حق داند اگر دشمن قوی است

دشمن کا قوی ہونا فضل حق اس وجہ سے ہے کہ دشمن کی بدولت آدمی کی خوابیدہ
اہمیت جاگ اٹھتی ہے اور اس کے مفہوم کنات کو حرکت زندگی میسر آتی ہے۔ گواہ
زندگی کی کھٹتی پر بادل برس گیا ہو سے

کشتِ انسان را عدو باشد سماں
مکناش را بر انگریز دز خواب

آدمی مکنات کا خزانہ ہے مگر وہ خزانہ غفلت کی دبیز تھوں میں دبا ہوا ہے، جب
مقابلے اور تصادم کی صورت پیدا ہوتی ہے تو گویا سوتے ہوتے جوہر انگڑاں لے
کر جائے ہیں۔۔۔ اس اعتبار سے میدان مقابلہ انسانی مکنات کو پروان چڑھانے کا
وسیلہ بن جاتا ہے، چلنج ہی تو افراد کو اور قوموں کو تقویت عطا کرتے ہیں۔

۱۹۵۱ء کا قصہ ہے، مرحوم علامہ علاؤ الدین صدیقی صاحب کے بہاں کابل یونیورسٹی
کے استاد ادب فارسی خان غلام سرور خان گویا کے اعزاز میں عشاءیہ مرتب ہوا۔ بہت
سے اکابرہ علم و ادب موجود تھے طلبہ میں سے دو شخص مدعو تھے ایک محمد خورشید ناصم
حال کیڈٹ کالج حسن ابدال اور ایک یہ راقم گناہ گار اصغر الاصاغر، وہاں موضوع کی
مناسبت سے مرحوم ڈاکٹر نیاز احمد صاحب ڈاٹریکٹر شعبہ کمیکل ٹینکن لوجی چامعہ پنجاب
نے بتایا کہ وہ ایک شام حضرت علام اقبال کی خدمت میں حاضر تھے، اور گفتگو کا موضوع
یہ تھا کہ ہر آزمائش اور ہر امتحان اللہ کا فضل و کرم ہے۔ علمی امتحان ہو، اخلاقی
امتحان ہو، بدنسی امتحان ہو، روحانی امتحان ہو، مالی امتحان ہو، غرض کوئی بھی امتحان

ہر دہال اللہ کی رحمت ہے۔ بچہ پانچویں کا امتحان پاس کرے تو اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ چھٹی جماعت میں پہنچ گیا ہے، اسی طرح جب وہ مختلف قسم کی آزمائشوں میں پڑتا ہے اور ان آزمائشوں کے رو بروگردن نہیں ڈال دیتا بلکہ درجہ بد رجہ کا میابی حاصل کرتا چلا جاتا ہے تو اس کی خود اعتمادی میں بھی اضافہ ہوتا ہے اور اس کی شخصیت اور ذات مستحکم ہوتی چلی جاتی ہے اور پھر وہ کہنے لگتا ہے فلاں بڑا خوفناک چلنچ تھا مگر جب مقابلہ کیا تو پتہ چلا کہ اس چلنچ کا منہ توڑ جواب دینے کی اہلیت مجھے میں موجود تھی۔ بغیر چلنچ کے یہ اعتماد کیونکر حاصل ہوتا۔۔۔ ایک آدمی لاپچ کی رغبت پر فتح حاصل کرتا ہے، ہوس کے بند درجہ بد رجہ توڑتا چلا جاتا ہے، غرور کے موقع بہت بڑا امتحان ہوتے ہیں۔ غرور پر انکسار کو غالب کرنا بہت بڑی فتح ہے وہ یہ فتح حاصل کرتا ہے جس کے باعث اس کی شخصیت کو ایک خاص روشن میں پایہداری میسر آ جاتی ہے۔ وغیرہ

ڈاکٹر نیاز احمد صاحب نے فرمایا کہ میں نے بڑے ادب سے حضرت علام راقی

بی بات کاٹی اور عرض کیا کہ:

”شیطان بھی تو ایک مسل امتحان ہے“

فرمایا!

”ہاں بالکل ہے۔“

میں نے عرض کیا کہ:

”اس مسل امتحان میں کامرانی حاصل کرنے کی بدولت اہل ایمان کے خود ان کی نظروں میں خود اعتمادی کے درجات بلند ہو جاتے ہیں۔“

حضرت علام نے ارشاد کیا

”ہاں“

میں نے اس پر مزید جرأت کر کے عرض کیا:

"اس کا مطلب یہ ہوا کہ شیطان بھی آدمی کے حقیقی میں درپر دہ

اللہ کی رحمت ہی ہے۔"

حضرت علامہ نے مسکرا کر جواب دیا

"ہاں! مگر یہ بات مولوی کو نہ بنانا۔"

چیلنج اسی وقت چیلنج بتا ہے جب مدمقابل اپنے سے بہت زیادہ طاقتور، لائق، ذہین، روشن فکر، فصیح اور معاملہ فهم ہو، اگر اسے مغلوب کرنا ہے یا کم از کم اس کے برابر ہونا ہے تو پھر محنت، ریاضت اور مشقت سے کام لے کر اپنا درجہ بلند کرنا پڑے گا، اگر ما حوال میں آدمی کو اپنے سے برتر کچھ نظر نہ آئے تو حالت سکوں جاری رہتی ہے اور ذہنی اور روحانی صلاحیتوں، فکری اور بدنی، اہلیتیوں کو مستعد و بیدار ہونے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ کوئی پہلوان فقط اپنے پیٹھوں ہی میں رہتا ہے اور اسے اپنے سے قوی کا چیلنج درپیش نہیں ہوتا تو رفتہ رفتہ اس کی پہلوانی کے جو ہر میں ٹھہرا و آ جاتا ہے اور پھر دہ زدال کی جانب لے چلتا ہے۔ علمی، فکری، ذہنی، عقلی اور روحانی اعتبار سے برتر و فائیق افراد اور جمیعتوں سے پالا پڑے تو افراد اور جمیعتوں کی بہ امکانی قوتیں ترقی پانے لگتی ہیں۔ عربی کے ایک مشہور صاحبِ قلم، فیلسوف، شاعر، ادیب اور سائنس دان الجاخط نے مدرسین کو غبی قرار دے رکھا تھا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ فلاں بن فلاں مدرسین کی طرح کند ذہن ہے، ممکن ہے الجاخط ٹھیک ہی کہتا ہو۔ اس بیفیت کا ایک سبب ترواضع ہے کہ جس استاد کو فقط اپنی کہنا اور اپنی منوانا ہے، اور اسے جن لوگوں سے واسطہ ہے وہ بچے اور ذہن کے کچے ہیں تو ان کے مقابل حضرت مدرس کا، برتری عیاں اور مسلم، بنیجہ یہ کہ مدرس کی اپنی ذہنی ترقی رک جاتی ہے،

اے اپنے سے برتر اور فائق اہل علم و ذہانت سے داسطہ پڑتا رہتا ہے تو اس کی اپنی ترقی بھی جاری رہتی ہے برتر م مقابل سے محرومی گویا بہت بڑی بد نصیبی ہے حضرت علامہ فرماتے ہیں :

خطر لپند طبیعت کو ساز کرنے نہیں

وہ آشیاں کہ جہاں لگھات ہیں نہ ہو صیاد

فائق رفقا۔ کی بدولت ہی دل میں ترقی کا شوق پیدا ہوتا ہے، لیکن بعض شعبہ ہائے حیات میں فائق دوست کی دوستی ایک تحفظ کی چھتری بن جاتی ہے، اس کا تعادن آرام و سکون کی سکی کیفیت پیدا کر دیتا ہے، اس کیفیت میں خودداری، شعور زات اور غیرت کے جذبات کو اشتھان کر میسر نہیں ہوتی خوابیدہ جو ہر چیز کے سامنے نہیں آتے، اس کے بر عکس اگر دشمن اور وہ بھی قوی اور برتر دشمن سے پالا پڑے تو تصاصم کی صورت جلوہ گر ہوتی ہے، میدانِ زندگی بلکہ مصافِ زندگی میں سیرتِ فولاد بھی پیدا ہوتی ہے کہ پر زور تصاصم جاری رہے دعوت مبارزت، لکھاڑا اور چھر جوابی لکھاڑا، برتر کو سر کرنے کی کوشش اور عزم بالحزم برتر کے مقابل لاحڑا کرتا ہے۔ لہذا افراد کو بھی فائق تحریفوں کی ضرورت ہے اور معاشروں کو بھی، قوموں کو جب اپنی لقا خطرے میں نظر آئے تو ان میں ہم آہنگی، ہمدردی، ایثار اور حرمت و بہادری کے کمالات پھوٹ پڑتے ہیں۔۔۔ فن لینڈ چھوٹا سا مک ہے مگر ہمیں یاد ہے کہ نومبر ۱۹۳۹ء میں اس نے روس کے چھکے چھڑا دیے تھے آخر جرمنوں کی مدد سے روس فن لینڈ والوں کو زیر کر سکا۔ اس کے باوصف روس فن لینڈ کو اس طرح مرغ دست آموزنہ بنانے کا جس طرح ہنگری ہے اور پھر افغانی غیرت نے جو نظارے پیش کیے ہیں وہ رہتی دنیا تک اہل غیرت کے دلوں کو روشن کرتے رہیں گے۔ کمزور فوجوں کو عبراءت

کا سبق ملے سہا اور طاقت ور تر میں سوچ سمجھ کر کمزدروں پر بورش کر دیں گی۔

ہمیں علیفون کی مدد درکار ہے، ہم علیفون کے شکر گزار ہیں مگر ہماری نیزت کوتا زیانہ دشمنوں کی بدولت لگتا ہے، قوی کے ہاتھوں کمزور کا جو حشر ہوتا ہے، عیال ہے، کمزور ہونا گویا قوی کو دعوت تعدی دیتا ہے کہ وہ جب چاہے چڑھ دڑے حضرت عالیہ سماجھانے کی خاطر ذیل کی مثال پیش فرماتے ہیں:

قطرہ شبِ نم سرثام لگے

نافٹ ہمچو اشک چشم بلے

خلا بے کے پول کی شاخ پر ایک قطرہ شبِ نم کسی بیل کی آنکھ کے آنسو کی طرح

چمک رہا تھا:

مرنع مضطر زیرث خ گل رسید

ورد ہانش فطرہ شبِ نم چکیدا!

پیاس کے ہاتھوں بے ایس ایک پرندہ اس شاخ گل کے نیچے پہنچا اور وہ قطرہ شبِ نم اس پرندے کے منہ میں ڈال دیا گیا:

چوں ز سوزِ تشنگی طاڑ گداخت

از ہیات دیگرے سرمایہ ساخت!

جب پرندے کو پیاس کی تعش نے جدیا تو اس نے دوسرے کی زندگی کو اپنی

حیات کا سرمایہ بنایا:

غافل از حفظ خوری یکدم مشو

رینہ الہاس شوشِ شبِ نم مشو

اپنی ذات کے تحفظ سے ایک لحظہ کے لیے بھی غافل نہ رہو، اپنے آپ کو الہاس

نکردا بنالو، شبِ نم کبھی نہ بنو۔

حضرت علامہ جو بات سمجھانا چاہتے ہیں وہ یہ کہ جو وجود اپنا تحفظ نہ کر سکیں وہ دوسروں کی ہو سس یا مجبوری کا کھا جا اور خوراک بن جاتے ہیں۔ قطرہ شبنم تو آسانی سے پرندے کے گلے میں اُتر گیا، لیکن اگر اس چمک دار قطرے کی جگہ ہیرے کی کنی ہوتی تو پرندہ چوپخ نہ ملتا، چوپخ ملتا تو چوپخ کو ضرر پہنچتا اور اگر ریزہ الماس گلے میں ملتا تو گلے کو چیر کے رکھ دیتا۔

پانی کا قطرہ الماس بننے یا نہ بننے مگر اولادِ ادم کے سامنے تقدیریات کا دفتر تو محل جاتا ہے۔ کمزور بن کے رہا جاتے یا قوی بن کر، عزمت کے ساتھ زندگی بسر کی جائے یا ذلت کے ساتھ، بالادست ہو کر رہا جاتے یا زیر دست ہو کر، اس دنیا میں گیڈر بھی رہے گا، شیر بھی رہے گا، بیلی بھی رہے گی، لومڑی بھی رہے گی، کبوتر بھی رہے گا شاہین بھی، اُلو بھی، گدھ بھی۔۔۔ سوال یہ ہے ان بھری ہوئی تقدیروں میں سے کوئی فردِ ادم یا کوئی انسانی معاشرہ کون سی تقدیر پسند کرتا ہے۔ حاکموں کو بھی یہیں رہنا ہے، ملکوں کو بھی، آزاد اقوام کو بھی، خلام اقوام کو بھی، کمزور بھی ہیں قوی بھی، دیکھنایہ ہوتا ہے کہ کون کیا انتخاب کرتا ہے۔ کبوتر بننا پسند ہے یا شاہین، اب ظاہر ہے کہ حضرت علامہ کے یہاں کبوتر ناز کی دلطافت و کمزوری کی علامت ہے جب کرشاہین، قوت، تیز پروازی اور بلند نظری کی علامت ہے۔ جب حضرت علامہ کبوتر کے لئوں کی بات کرتے ہیں تو یہ امران کے ذوقِ خوب آشامی اور ظلم پسندی پر روشنی نہیں دالتا جیسا کہ بعض ناقدین کرام نے انہمارِ خیال کیا ہے۔ حضرت علامہ تودر س عرب دیتے ہیں، مراد یہ ہے کہ نازک مزاج اور لطیف و نفیس بن جاؤ گے تو اہل قوت کے منظاہرِ قوت کے لیے ایک بازی گاہ ہو کر رہ جاؤ گے، کمزور کی جان اور ساری ہستی قوت والوں، کے لیے تماثل سے سے زیادہ کچھ نہیں، مجھ سے۔

۱۱

ایک روشن خیال نوجوان نے ایک کمز مشق شاعر نقاد کے حوالے سے پوچھا کہ
حضرت علامہ کو کبوتر سے کیوں نفرت ہے، کبوتر نے ان کا کی بیکارا تھا اب میں
کی بتاتا کہ حضرت علامہ کو کبوتروں سے کس قدر محبت تھی، وہ تو خود کبوتر رکھتے تھے
ایک مدت کبوتر اڑانے کا شوق رہا۔۔۔ میں نے فقط اتنا عرض کیا کہ عزیز جن
شاعر نقاد کے حوالے سے آپ بات کر رہے ہیں ان کو اتنا معلوم تو ہو گا کہ کبوتر
کہ کہ حضرت علامہ کیا مراد لیتے ہیں۔ اگر حضرت علامہ کو کبوتر سے نفرت ہے تو پھر
یہ کیوں ارشاد فرمایا:

نو پیرا ہوا سے بدل کر ہوتیرے ترنم سے
کبوتر کے تن خاکی میں شاہیں کا جگہ پیدا

یہاں شعرا، خطبا، علماء اور اہل سیاست حضرات سے التحاب ہے کہ اپنی علام
قوم کے سینئوں میں عزم وہمت کے چراغ روشن کریں تاکہ بہادروں کی طرح جنگ
آزادی لڑ سکے اور آزادی کی فضائیں زندگی کی لذتوں سے لطف اندوڑ سو سکے۔۔۔
یہی مضمون اس شعر ذیل میں ہے:

گرماں غلاموں کا لہو سوزی قیس سے!

کنھٹک فرمایہ کو شاہیں سے لڑا دو

واضح ہے کہ بے حیثیت ہی اگر مراد ہے تو چڑیا اپنی نوع نہیں بدل سکتی، وہ
چڑیا ہے چڑیا رہے گی لیکن حضرت علامہ کے یہاں کنھٹک (چڑیا) عاجز بے لبس
اور زار و نزار اہل قوم و ملت میں جو غلامی و تعدادی کا ہدف تھے، ان کمزوروں اور
نجیفوں کو غیرت دلانا اور ان کی عزت نفس کے شعور کو بیدار کرنا اور خود کر بنانا

مہمسود تھا۔۔۔

آج ہمارے بعض اجاتب سوچتے ہیں کہ تقسیم برغیط سے قبل با وصف غلامی
 ہمارے نوجوان نسبت زیادہ محنتی تھے، اہل علم نسبت زیادہ دین دار تھے، اہل داشت
 زیادہ ہمدرد قوم تھے اور سبب یہ بتاتے ہیں کہ اس وقت ہر معاذ پر غیر مسلموں اور خصوصاً
 ہندوؤں سے مقابلہ تھا۔ یہ مقابلے کی کیفیت ایک صائزیانہ تھی جو غافل نہ ہونے
 دیتی تھی، اب ہم خود ہی خود ہیں، آپ ہی آپ ہیں، غیر سے مقابلہ نہیں لہذا
 غافل ہو کر رہ گئے ہیں۔۔۔ تقسیم برغیط سے قبل کی یہ بات کہ ہندوؤں سے قریبی
 مقابلہ رہتا تھا لہذا ہمارے افراد ملعت جو کس رہتے تھے بڑی حد تک صحیح ہے، مگر
 خلوص کے ساتھ اور آنکھیں دا قصی کھول کر دیکھیں تو آزادی کے بعد میدان مقابلہ و
 مسابقه بہت وسیع ہو گیا ہے، پہلے ایک قوم یا دو قوموں سے اور وہ بھی
 برغیط کی حدود کے اندر مقابلہ و مسابقه تھا جب کہ حصول آزادی کے بعد ہمارا مقابلہ
 ہندو قوم سے بھی بدستور رہا بلکہ اس قوم سے اب میں الاقوامی سطح پر مقابلہ ہے
 اور اس میں الاقوامی سطح پر ہونے والے مقابلے میں فقط ہندو قوم ہی سے آمنا
 سامنا نہیں بلکہ ہم دنیا کی اکثر و بیشتر اقوام سے دوچار اور برس پیکار ہیں۔

اب دوسروں کے مقابلہ میں کسی ایک میدان میں نہیں بلکہ ہر میدان میں
 جنگ کرنا ہے۔ پہلے ہم انگریز کے غلام تھے، وفا عہد اس کی ذمہ داری تھی
 گواکشو بیشتر جانیں ہماری ہی تلف ہوتی تھیں، اب اپنی وطنی سرحدوں کی حفاظت
 خود بھیں کرنا ہے، اپنے قلعے کے دفاع میں جو شہر میسر آتا ہے اس کی عطا
 کردہ نشاط کا عالم ہی کچھ اور ہے، ہاں فرق یہ ہے کہ بد قسمتی سے ایک بہت
 بڑی تعداد اہل علم، اہل تجارت، اہل سیاست اور اہل قیادت کی ایسی ہے
 جو خود غرض ہے۔ اس روایے کے مالک افراد کی جمیعت ہماری موجودہ ہمہ جنتی
 حرbi اور جنگی کیفیت کو اس وسیع تناظر میں نہیں دیکھتی جس وسیع تناظر میں

اے دیکھا جانا چاہیے۔ نتیجہ یہ ہے کہ مقابلے اور محاربے کی اجتماعی روح جلوہ گرنہیں ہو رہی، آپادھاپی کا عالم ہے۔ یہ لوگ اپنی ناک سے آگے کچھ بھی دیکھنے کو تیار نہیں۔ یہ عالم سراسر انتشار کا عالم ہے حضرت علامہ فرماتے ہیں:

ذرے متعدد ہو کر یک جان ہوں تو ان میں سنگینی آجائی ہے،
پھر ذروں کے ان بھوئے کے ساتھ جو شے بھی ٹکراتے شیشے
کی طرح ٹکڑے ہو کر رہ جاتی ہے۔ بصورت دیگر اگر یہی ذرے
ہمدردی اور یک جانی سے محروم ہو جائیں تو ہوا کے جھونکے انھیں
اٹا لے جاتے ہیں:

ستگ و شور بر شیشہ انداز د ترا

خاک شونڈر ہوا ساز د ترا

متسلسلہ سارے گلستان کا ہے، تیرے اور میرے آشیانے کا نہیں، معاملہ سارے شہر کا ہے تیرے اور میرے گھر کا نہیں، متسلسلہ سارے وطن کا ہے تیرے اور میرے علاقے کا نہیں اور پھر اگر امت مسلمہ کے ان فرالض کو دیکھیں جو اللہ تعالیٰ نے ان کے پسروں کیے ہیں تو پھر بات فقط ایک وطن اسلام یا دوسرے وطن اسلام ہی کی نہیں فقط امت مسلمہ کی بھی نہیں بلکہ پھر بات پوری دنیا تے آدم کی ہے۔ امت مسلمہ کو معلوم ہے کہ خدا نے اے دنیا بھر سے ظلم و تعدی، جور و استبداد، بے انصافی و خونخواری کو نابود کرنے کے لیے میعوث کیا ہے۔ حکم خداوندی کی رو سے جو اختیار نامہ امت مسلمہ کو عطا ہوا ہے یہ ہے:

”تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم اللہ کی راہ میں جنگ نہیں کرتے ان لوگوں کے لیے جو کمزور ہیں، مرد، عورتیں اور بچے جو کہہ رہے

ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہمیں اس بستی سے نکال جہاں
کے باشد نے ظالم ہیں اور ہمارے لیے اپنی قدرت سے کوئی
دوست پیدا کر دے اور ہمارے لیے اپنی قدرت سے کوئی
حمایتی کھڑا کر دے۔"

(سورہ النساء، ۳، آیت ۷۵)

اس امت کو خدا نے یہ "منظیط" دیا ہے کہ کسی بھی معاشرے میں مداخلت کر کے
وہاں ظلم و بے انصافی کا قلع قمع کر سکتی ہے یا تو کیسے قرآن کو نہیں مانتے یا کیسے کر
یہ آیت اس مفہوم کی مانگ نہیں۔ پھر اگر یہ امت اولاد آدم کی ہمہ جنتی، بہتری اور
بہبود، خیر و برکت، خوشی اور راحت کو عام کرنے کے لیے آتی ہے تو محولہ بالا
حکم خداوندی اور اسی طرح کے بعض دیگر احکام کی روشنی میں امت مسلمہ پر واجب
ہے کہ وہ خدا کے بعد دنیا تے آدم میں سب سے بڑی قوت ہو جس کے سامنے
منکر خدا قوت عاجز ہو، خدا کا آخری پیغام قرآن ہے اور اس پیغام کے حامل
معاشروں کو اپنی اجتماعی ذمہ داری کا شعور ہونا چاہیے۔ حضرت علامہ کے لقول:

خدا تے لم ینزل کا دست قدرت تو زبان تو ہے!

لیکن پیدا کر اے غافل کر مغلوب گماں تو ہے

مکان فانی، ملکیں آنی، ازل تیرا، ابد تیرا

خدا کا آخری پیغام تو ہے جاوداں تو ہے

تیری فطرت ایں ہے حملنات زندگانی کی

جہاں کئے بوجہ رضیر کا گویا امتحان تو ہے

خدا تے لا یزال کا دست قدرت صحی ابل اسلام اور زبان بھی، مگر مغلوب گماں، اہل اسلام
نے اپنے قوی دشمنوں اور خدا کے زور دار باغیوں کا مقابلہ کرنے اور انہیں ہر سیدان

میں شکست دینے کا بھی تیہہ ہی نہیں کیا، سیاسی غلامی کی کچھ زنجیریں ٹوٹ گئیں،
کچھ باقی ہیں، مگر ذہنی غلامی کی زنجیریں پاؤں کی بسٹریوں سے زیادہ سخت ہیں۔
مسلمان چرچاتے کہ دنیا کے ہر معاشرہ سے ظلم و ستم کو نابود کریں اُج وہ خود دنیا کے
گوشے میں مقصور و منظوم ہیں۔ افغانستان میں وہ نشانہ ہدف، بحارت میں ان کے
خون سے ہولی کھیلی جاتے۔ اری ٹیریا میں وہ فنا کے گھاٹ آثارے جا رہے ہوں،
فلپائن میں وہ پامال جور ہو رہے ہوں، فلسطین میں ان کی ہڈیاں سرمد بن رہی ہوں
کشمیر میں ان کوستایا جا رہا ہو، جدشہ میں ان پر عرصہ زمین تنگ کیا جا رہا ہو۔۔۔
یہ عالم تو اللہ تعالیٰ کے عطا کردہ "منڈیٹ" کے بالکل خلاف اور متفضاد ہے۔ اب
یا تو مسلمان واقعی قرآن کے امانت دار ثابت ہوں یا پھر قرآن ان سے بھن
جائے اور کسی ایسی قوم کے سپرد کر دیا جاتے، جو خدا کی مشا کو واقعی نافذ کر سکنے
کے لیے پوری طرح مستعد ہوں، قرآن میں خدا نے صاف انتباہ فرمایا ہے کہ:
اگر تم پیٹھ پھیر لو گے، منحرف ہو جاؤ گے تو اللہ کسی اور قوم کو
تمہاری جگ لاکھڑا کرے گا اور پھر وہ قوم تم جیسی نہ ہو گی، مراد
ہے تم جیسی ناکارہ نہ ہو گی۔

حضرت علام نے بھی اس خدشے کا اظہار کرتے ہوتے بڑے کرب کے ساتھ خبردار
کیا ہے:

ترسم آں روزے محروم شکنند
آتش خود بر دل دیگر زند!

"میں اس دن سے ڈرتا ہوں جب خداوند تعالیٰ ان مسلمانوں
کو محروم کر دے اور کسی اور معاشرے کو اپنی محبت کے سوز سے
نوازنا شروع کر دے۔"

بات لوٹی ہے جہاں سے شروع ہوتی تھی وہ یہ کہ حضرت علامہ نے حضرت داتا
گنج بخشؒ کی زبانی ایک نوجوان مرد کو انعام کر دے نصیحت کا ذکر کیا اور بتایا کہ اگر سنگ
اپنے آپ کو مکر و تصور کرنے لگے تو پاش پاش ہونا اس کا متدر بن جاتا ہے۔ خود دار
بندگان خدا اپنے سے قوی دشمن کو خدا کی رحمت جانتے ہیں اس یہے کہ قوی دشمن
ہی کی بدولت وہ اپنی کمزوریاں دور کرتے ہیں اور اپنی جملہ اہلیتوں کو بروتے کارلاتے ہیں
ہم دشمنوں میں گھرے ہوتے ہیں۔ چاہیے کہ صورت حال مایوسی نہ پیدا کرے،
اس کا مدارا یہ ہے کہ ہم تقاضا تے فطرت کو جانیں اور اپنی ہستی کو اور اس کی اہمیت
کو صحیح معنوں میں پہنچانیں۔۔۔ خدا کا آخری پیغام آداب آدمیت اور اطوام انسانیت
کے کامل ترین معیارات کا حامل ہے، عالم انسانیت کو اس کے اپنے عملی اور فکری
ہمالخوں کی پاداش سے بچانے کے لیے ہمیں شدید محنت کرنا ہے۔ اگر ہمیں دنیا تے
آدم کی امامت کا حق ادا کرنا ہے تو ہمیں اپنے آپ کو پہلے اس کا مستحق ثابت کرنا ہو
گا۔۔۔ راہ دراز ہے، منزل کٹھن، مگر "انہیں کے کام ہیں یہ جن کے حوصلے
ہیں زیادہ۔"

پروفیسر انور صادق

اقبال کے تصویرِ عشق کا تئیکری جائزہ

(۱)

اقبال کا فلسفہ خودی دراصل صوفیا کے وحدتِ الوجود کے خلاف ایک زبردست احتجاج کی حیثیت رکھتا ہے اور کہیں کہیں جزوی مشابتوں کے باوجود، ان دونوں فلسفوں میں بعد المشرقین پایا جاتا ہے۔ درحقیقت اقبال نے قیامِ یورپ کے دوران میں جب مسلمانوں کے زوال کے اسباب پر غور و خوض کیا تو وہ، بقول سید علی عباس جلال پوری:

”اس نتھے پر پنچے کہ نظریہ وحدتِ الوجود جسے وہ عجمی تصوف کا نام دینے لگے تھے، مسلمانوں کے سیاسی اور عسکری تنزل کا واحد ذمے دار ہے۔ ان کے خیال کے مطابق اس کی اشاعت نے مسلمانوں میں زاویہ نیشنی، رہبانیت اور لفظی ہستی کے خیالات کو رواج دیا تھا۔“

تاہم واقعیہ ہے کہ اقبال اپنی شاعری کے آخری دور میں وحدتِ الوجود پر کامل یقین رکھتے تھے لیکن قرآن مجید میں تدبیر کرنے سے اُنھیں اس نظریے کو ترک کرنا پڑا۔ چنانچہ خواجہ حسن نخلامی کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے کہ میرا فطری اور آبائی میلان تسوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا تھا کیونکہ فلسفہ یورپ بہ حیثیتِ مجموںی وحدت الوجود کی طرف رُخ کرتا ہے، مگر قرآن پر تدبیر کرنے اور تاریخ اسلام کا مطالعہ رئے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوتی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی روحانیات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔" ۲

اقبال پر حبِِ حقیقت پوری طرح منکشf ہو گئی کہ وحدت الوجود کا نظریہ سراسر غیر اسلامی ہے اور عجمی اثرات کا نتیجہ ہے تو انہوں نے نہ صرف اسے ترک کر دیا بلکہ اس کے مضر اثرات کو زائل کرنے کے لیے قرآنی تعلیمات پر مبنی اپنا فلسفہ خودی پیش کیا۔ اس سلسلے میں پروفیسر حسن اختر اپنی کتاب "اطرافِ اقبال" میں لکھتے ہیں، "اقبال نے لغتی وجود کی بجائے اثباتِ وجود کا نظریہ پیش کیا۔ انہوں نے صوفیا۔ کے نظریات کا جائزہ قرآن کی روشنی میں لیا اور پھر اپنا فلسفہ خودی پیش کیا جو قرآنی مقاصد کو بروئے کار لاتا ہے۔" ۳

ذکر فرمان فتح پوری کے الفاظ میں:

"ان کا فلسفہ خودی و بے خودی یا پیغام سراسر قرآن حکیم کے مطالب سے ماخوذ ہے" ۴

وحدت الوجود کے خلاف اسلام ہونے کے بارے میں اقبال اپنے ایک خط میں مولانا شاہ سلیمان چلواروی کو لکھتے ہیں:

"فارسی شعر انے جو تعبیر اس مسئلے کی کی ہے اور جو جو نتائج اس سے پیدا کئے ہیں ان پر مجھے سخت اعتراض ہے۔ یہ تعبیر مجھے نہ صرف عقائدِ اسلامیہ کی مخالفت معلوم ہوتی ہے بلکہ عام اخلاقی اعتبار سے بھی اقوام اسلامیہ کے لیے منفر ہے۔"^۵

شیخ البر محی الدین ابن عربی، جو اس نظریے کے شارحین میں ممتاز مقام رکھتے ہیں، کے بارے میں ایک اور خط میں بول لکھتے ہیں :

"اس وقت میرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت شیخ کی تعلیمات تعلیم قرآن کے مطابق نہیں ہیں اور نہ کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں۔"^۶

بہر حال جس رُخ سے بھی دیکھا جائے اقبال ہیں وحدت الوجود کے مخالفین کی صفت میں نظر آتے ہیں۔

اقبال کے فلسفہ خودی اور صوفیوں کے وحدت الوجود کے باہمی اختلافات کی ٹھیک ٹھیک نشان دہی کے لیے ان دونوں فلسفوں کا مختصر ساتھ ابھی جائزہ بہت ضروری معلوم ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دونوں فلسفوں میں انسان، خدا اور کائنات کے باہمی رشتہوں کی تصویر کشی اس قدر مختلف رنگوں سے کی گئی ہے کہ اس نقطہ نظر میں، بقول ڈاکٹر سید عبد اللہ:

"اقبال اور صوفیوں کے مابین اتنا فاصلہ ہے جتنا مشرق و مغرب میں ہے۔"^۷

صوفیا کے مطابق وجودِ حقیقی صرف ایک ہے اور وہ خدا ہے۔ تصوف کا خدا شخصی نہیں بلکہ کائنات میں جاری دسارتی ہے اور مادرہ یعنی کائنات خدا سے عالمدہ وجود نہیں رکھتی۔ یہ ذاتِ محض سے اس طرح صادر ہوتی ہے جیسے آفتاب سے شعاعیں۔

خدا اور کائنات کا تعلق خالق اور مخلوق کا نہیں بلکہ عاشق اور معشوق کا ہے۔ انسانی روح بِرَوحِ کل کا عز و ہے اور اس جزو کی سنجات اپنے کل میں جذب ہونے میں ہے صوفیا کے عقیدے کے برعکس اقبال کا عقیدہ یہ ہے کہ خدا، انسان اور کائنات میں خالق اور مخلوق کا رشتہ پایا جاتا ہے۔ خدا خالق ہے اور انسان اور کائنات مخلوق۔ نیز انسان اور خدا میں عابد اور معبود کا رشتہ ہے۔ عابد یا انسان یا مخلوق کی ہستی معبود یا خدا یا خالق کی ہستی سے الگ ہے اُور یہ علیحدگی ہمیشہ قائم رہتی ہے اس علیحدگی کو قائم رکھنے کی انسانی جدوجہد کا دوہرنا نام اقبال کا فلسفہ خودی ہے جب کہ اس کو ختم کرنے کی کوشش وحدت الوجود کھلاتی ہے۔

اس بحث کو اگر سیدھا جائے تو مختصر ایر کہا جاسکتا ہے کہ اقبال کا فلسفہ خودی اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایجادی ہے، جب کہ صوفیا کا فلسفہ منفی نوعیت رکھتا ہے اقبال کی سنزل انسانی خودی کی بقا ہے اور صوفی کی سنزل فنا ہے۔ وہ اپنی خودی سے دستبردار ہو کر فنا فی الرسول کے راستے سے ہوتا ہوا فنا فی اللہ کے مقام تک پہنچنا چاہتا ہے لیکن اقبال، اس کے برعکس، اپنی خودی کی حفاظت اور تربیت کا انتظام کرتے ہوئے اطاعت اور ضبطِ نفس کے مراحل سے گزر کر نیابتِ الہی کے مرتبے پر فائز ہونا چاہتے ہیں۔ اپنے مقصد کے حصول کے لیے صوفیا کا دو جہان کائنات سے گریز کی طرف ہے، جب کہ اقبال کا ستیز کی طرف۔ صوفیا کے اس دو جہان سے بے عمل کو فروع ملتا ہے، جب کہ اقبال "عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جنم بھی" کے قائل ہیں، کیونکہ خودی اپنی حقیقت کی رو سے مفہوم اور عمل کی رو سے ظاہر ہے۔ اقبال صوفیا کے مسئلہ فنا کے بارے میں اپنے ایک خط میں اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"ہندی اور ایرانی صوفیا میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ"

ویدا نت اور بدھ مت کے زیرِ اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ
مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ مغض ہے۔ میرے
عقیدے کی رو سے یہ تفسیر بعد اد کی تباہی سے بھی زیادہ
خطناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اس تفسیر
کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔^۸

اقبال اور صوفیا کے اس اختلافات کی خلیج میں البتہ ایک مقام ایسا بھی ہے
جہاں دونوں فرائقوں میں اتفاق راتے پایا جاتا ہے۔ دونوں حقیقت مطلقة کی
یافت میں عقل کی نارسائی اور عشق کی راہنمائی میں یقین رکھتے ہیں میں عشق کے معاملے
میں اقبال اور صوفی کے درمیان اس اتفاق راتے کے بارے میں ڈاکٹر سید عبداللہ
پنہ مخدون "اقبال اور صوفی۔ اختلاف و اتفاق کی کہانی" میں لکھتے ہیں:
"علامہ اقبال اور صوفیوں کی قربتوں میں ایک مسئلہ عشق بھی ہے
جس کے ایک سے زیادہ معنی ہیں، لیکن اقبال اور صوفی دونوں
متفرق کر عشق مقاصدِ اعلیٰ کے لیے ایک وسیلہ ہے۔"^۹

یہ الگ بات ہے کہ اقبال اور صوفی کے مقاصدِ اعلیٰ نہ صرف مختلف ہیں بلکہ ایک دوسرے
سے مخالف بھی ہیں۔ اقبال کے یہاں عشق کا مقصد اُن خودی کا استحکام ہے اور صوفی
کے یہاں اس کا مقصد خودی کا انہدام ہے۔ ایک عشق سے بھی ذات ہا اور دوسرا
فنا کے ذات کا کام لینا چاہتا ہے۔ ایک کے لیے عشق خدا سے جذب و ملہ

ہے جب کہ دوسرے کے لیے خدا سے جدا ہی کا۔ اب سوال یہ ہے کہ صوفی جس قوت
سے انہدام ذات، فنا کے ذات اور خدا سے جذب و اتحاد کا کام لیتا ہے، اقبال اُس قوت
سے استحکام خودی، بھائے ذات اور خدا کی سے جدا ہی کا کام لینے میں کہاں تک
حق بجانب ہیں اور کس حد تک کامیاب ہوتے ہیں۔ کیا عقل ان مقاصد کے حصول میں
مدد گوار نہیں ہو سکتی؟ ان سوالوں کے جواب کے لیے ہمیں عشق اور عقل کی مانیت

پر نعور کرنا ہو گا۔

اقبال کے تصورِ عشق کی ماہیت کا مطالعہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ اس کے بغیر ان کا فلسفہ خود ہی جوان کی جملہ تعلیمات کا مرکز بھی ہے اور خلاصہ بھی، نامکمل رہتا ہے کیونکہ یہی وہ قوت ہے جو خود ہی کے لیے قوتِ حیات اور قوتِ تخلیق کا س درجہ رکھتی ہے اور جو اُسے تسخیرِ فطرت پر آمادہ کرتی ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم اپنے مضمون "اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم" میں لکھتے ہیں :

"اقبال کا تصورِ عشق اپنے ہر پہلو میں فلسفہ خود ہی کے ساتھ
والبتہ ہے" ۱۱

درحقیقت اقبال کے فلسفہ خود ہی کا تعلق ان کے تصورِ عشق سے اس قدر مربوط ہے کہ بعض اوقات یہ دونوں الفاظ ایک دوسرے کے مترادف نظر آنے لگتے ہیں۔ ڈاکٹر موصوف کا خیال ہے کہ :

"اقبال کے ہاں خود ہی اور عشق کے مفہماں ہم معنی ہیں۔ ایک
ہی چیز ہے جس کو کبھی وہ خود ہی کہتا ہے اور کبھی عشق" ۱۲

اسی طرح ڈاکٹر سید عبد اللہ اپنی تصنیف "سل اقبال" میں لکھتے ہیں :

"خود ہی کا عشق سے اتنا گھرا اور قریبی تعلق ثابت ہوتا ہے کہ
بعض اوقات یہ گمان گزرتا ہے کہ خود ہی اور عشق دونوں ایک
ہی شے کے دو نام ہیں۔" ۱۳

ڈاکٹر حسن اختر کی بھی یہی رائے ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

"عشق بے پناہ توتوں کا ماک ہے اور خود ہی کے استحکام اور
ترقی کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ کبھی کبھی تو اقبال عشق پر اتنا
زور دیتے ہیں کہ وہ بے حد اہمیت اختیار کر جاتا ہے اور خود ہی

کام تاریخ نظر آنے لگتا ہے۔^{۱۵}

مندرجہ بالا خیالات کی روشنی میں اگرچہ خودی کا عشق سے گمرا اور قریبی تعلق ثابت ہوتا ہے تاہم اقبال کی جانب سے خودی کے ساتھ بطور ایک استحکامی قوت کے عقل کی بجائے عشق کی پیوند کاری نہ صرف دلچسپ ہے بلکہ غیر مناسب بھی ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر سید عبداللہ اپنے مضمون "اقبال اور صوفی۔ خودی سے بے خودی تک" میں لکھتے ہیں:

"اقبال کے اس نظامِ فکر میں جس کا تمام ماحول مادی ہے
عشق کا عقیدہ بڑا دلچسپ ہے۔ یہ وہ عقیدہ ہے جس کا ایک
رکن عقل کے کمال کا انکار اور جذبہ و وجود ان کی برتری کا اثبات
ہے۔ اس معاملے میں اقبال پھر صوفیوں اور عارفوں کی حکمت
کے پیرو ہو جاتے ہیں اور کمال کی منزلوں کو کسی ایسی روحانیت
کی مدد سے طے کرنا چاہتے ہیں جس تک عقل ان فی کی
رساقی نہیں۔"^{۱۶}

اسی مضمون میں آگے چل کر وہ مزید لکھتے ہیں:

"جس طرح صوفیوں کے استدلال میں بہت سی کمزوریاں نظر
آتی ہیں اسی طرح اقبال کے استدلال میں بھی بہت سے خلاف
نظر آتے ہیں۔"^{۱۷}

درحقیقت اقبال کا نظریہ عقل یا نظریہ عشق مبہم بھی ہے اور پسچیدہ بھی اور بعض اوقات
ناقابل فہم بھی۔ چنانچہ ڈاکٹر سید عبداللہ اپنے ایک اور مضمون "اقبال۔ آج ہی یا کل بھی"
میں رقم طراز ہیں:

"بمرحال اقبال کا نظریہ عقل ہو یا نظریہ عشق اپنی تکمیلی صورت

میں صوفیوں اور عارفوں کے نظریہ عشق سے بھی پیغمبر اور
تحیرانگیز ہے۔^{۱۴}

اقبال کے تصورِ عشق میں ابہام اور ان کے استدلال میں موجود خلاکی کتی ایک وجہ ہابت ہیں۔ جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں اقبال کا فلسفہ خودی دو عناصر پر مشتمل ہے اول خودی کی ماہیت اور دوم عشق کا تصور۔ اقبال کے فلسفہ خودی کا جزو داول یعنی خودی تو براہ راست وحدت الوجود کا رہ عمل ہے اور تعلیماتِ قرآن کے عین مطابق جبکہ جزو دوم یعنی عشق وحدت الوجود کے مطابق اور تعلیماتِ قرآن کے برعکس، کیونکہ تمام قرآن حکیم میں عشق کا تصور تو کجا لفظ تک نہیں ملت اور نہ کہیں حدیث میں یہ اصطلاح نظر آتی ہے۔ جب کہ تدبیر اور تفکر پر قرآن میں جا بجا زور دیا گیا ہے۔ اس لیے اقبال کے فلسفہ خودی اور تصورِ عشق میں جو ابہام اور پیغمبریگی ملتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے خودی کے ساتھ استحکامی قوت کے طور پر عقل کی بجائے عشق کو پیوست کر کے نہ صرف مستفاد عناصر کو یک جائیا ہے بلکہ قرآنی تعلیمات کی روح کے بھی منافی ہے۔ اور یوں اقبال کو اپنے فطری اور آبادی صوفیانہ رجحانات کے خلاف دماغی اور قلبی جہاد میں جہاں ایک محاذ پر کامیابی ہوتی ہے تو وہاں دوسرے محاذ پر اُنھیں شکست کا سامنا بھی کرنا پڑتا ہے۔

اقبال کے فلسفہ خودی میں اسلامی تصور خودی کے ساتھ غیر اسلامی تصورِ عشق کی آمیزش کی ایک وجہ اقبال کی مستفاد نظریات رکھنے والی شخصیتوں سے اثر پذیری بھی ہے۔ ایک طرف وہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے زیر اثر انسانی خودی کے محدود اور خدا سے جدا ہونے کے تصویرات اپنا کر شیخ ابراہیم عربی کے وحدت الوجود پر تنقید کرتے ہیں، تو دوسری طرف وہ مولانا روم صدر الدین قونوی کے واسطے سے اُن کے اثرات بھی قبول کرتے ہیں، کیوں کہ مولانا روم صدر الدین قونوی کے واسطے سے ابن عربی کے نظریات ہی کی

ترجمانی کرتے ہیں۔ اقبال کی ان متفاہ شخصیات سے اثر پذیری پر تبصرہ کرتے ہوتے سید علی عباس جلال پوری "اقبال کا علم کلام" میں لکھتے ہیں :

"مقامِ حرمت ہے کہ اقبال نے تمام وجودی صوفیہ و فلاسفہ کی ساخت مخالفت کی لیکن مولانا جلال الدین رومی کو وجود وحدت وجود کے مشهور اور ممتاز ترجمان سمجھے جاتے ہیں نہ صرف مستثنی قرار دیا بلکہ ان کو اپنا پیر و مرشد تسلیم کر لیا۔" ۱۵

بعینہ اقبال ایک طرف افلاطون کے ما بعد الطبیعتی تصورات کو گوسفندی فلسفہ کہ کر رکھ دیتے ہیں تو دوسری طرف وہ جماليات سطح پر اس سے متاثر بھی ہوتے ہیں۔ اقبال کے ہاں خدا کے حسن ازل ہونے کا تصور خالصتاً افلاطونی جمالیات ہی سے مانوذ ہے۔ اس سلسلے میں پروفیسر محمد شریف اپنے مضمون "اقبال کا نظریہ حسن" میں لکھتے ہیں :

"ما بعد الطبیعتیات میں افلاطون کا مخالف نظریہ حسن میں اس کا شاگرد درشید تھا۔" ۱۶

خودی کے ساتھ عشق کی پیوند کاری اور عقل و خرد پر جذبہ و وجدان کو فوقیت دینے کا ایک سبب اقبال کی رومانیت پسندی بھی ہے۔ لقول سید علی عباس جلال پوری "وہ بالطبع رومانی تھے۔" ۱۷ اس لیے خودی کے اثبات و استحکام کے لیے وہ عقل پر عشق کو ترجیح دینے میں اپنے رومانی روحانیات کے لیے مجبور تھے۔ یہ اقبال کی رومانیت پسندی ہی کا نتیجہ ہے کہ وہ خودی کی تربیت کے لیے تمدیب و تدنی بجا تے صحرا یت اور بد ویت کی زندگی پر زور دیتے ہیں۔ اقبال اپنی رومانیت پسندی میں روسو کے خیالات سے بھی متاثر ہوتے تھے کیونکہ وہ بھی صحرا تی زندگی کو تدنی زندگی پر اور جذبے کو عقل پر فوقیت دیتا ہے۔ اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے عبد الرحمن بجنوری "یزرنگ خیال" کے اقبال نمبر میں لکھتے ہیں :

"روسو فطرت کی طرف لے جانا چاہتا ہے۔ اقبال دشتِ حجاز پر مٹا ہوا ہے۔ اس کا دل دکھتا ہے جب وہ دیکھتا ہے کہ مسلمان تہذیبِ حاضرہ کی تصنیع اور چمکِ دمک سے متاثر ہوتے جا رہے ہیں" ۔

صحرا یست کی طرح اقبال کی ماضی پرستی، داخلیت و انانیت، خردشمنی اور جارحانہ قوت پسندی کے عقب میں بھی۔ — روایت کا فلسفہ ہی کافر ما نظر آتا ہے۔ اقبال اپنی خردشمنی اور قوت پسندی کے سمن میں روسو کے ملادہ جرس فلسفی نطیث اور فرانسیسی مفکرہ برگسان سے بھی متاثر تھے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کی عشق دوستی اور خردشمنی میں منحدر اور اسباب کے ان کی روایت پسندی کو بھی بڑا دخل حاصل ہے۔

جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں کہ اقبال کا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف تھا، اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا تھا، لیکن جب انھیں اپنے اس فطری اور آبائی میلان کے خلاف کسی وجہ اپنی ہدایت کے سخت مشنوی "اسرارِ خودی" لکھنا پڑی تو باوجود کوشش کے وہ اپنے قدیم خیالات سے نجات حاصل نہ کر سکے۔ چنانچہ ہمارا جہ سرکش پرشاد کے نام ۱۳ اپریل ۱۹۱۶ء کے ایک مکتوب میں اقبال نے "یہ مشنوی جس کا نام "اسرارِ خودی" ہے ایک مقصد سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے۔ یہی فطرت کا طبعی اور قدرتی میلان سکر وستی و بے خودی کی طرف ہے، مگر قسم ہے اس خدا تے واحد کی جس کے قبضے میں میری جان و مال و آبرو ہے میں نے یہ مشنوی از خود نہیں لکھی بلکہ مجھ کو اس کے لکھنے کی ہدایت ہوتی ہے اور میں یہ ران ہوں

کہ مجھ کو ایں مغمون لکھنے کے لیے کیوں انتخاب کیا گیا؟ ۲۱

اب صاف ظاہر ہے کہ جو کام اپنی رضی اور فطرت کے خلاف کسی خارجی جبر کے تحت کیا جاتے اس میں خامیوں کا درآنا اور ابہام کا پیدا ہو جانا کوئی بعید ان قیاس بات نہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر سید عبد اللہ خودی کے متعلق اقبال کے نظام فکر کے ناقابل فہم، پیچیدہ اور پُر اسرار ہونے کے بارے میں اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں۔

"خودی کے متعلق اقبال کا نظام فکر بھی صوفیوں کے نظام فکر کی طرح اپنی آخری منزل میں خاصاً ناقابل فہم، پیچیدہ اور پُر اسرار ہو جاتا ہے۔" ۲۲

خودی کے متعلق اقبال کے استدلال میں جن کمزوریوں اور خلاس کی طرف ڈاکٹر سید عبد اللہ نے اشارہ کی ہے، اس کی ایک بڑی وجہ اقبال کی شخصیت میں عشق اور عقل کی وہ کش مکش بھی ہے جس میں وہ تمام عمر بتلار ہے۔ اگرچہ اقبال کا فطری میلان مذہب کی طرف رہا ہے تاہم فلسفے کے عین مطالعے سے ان میں فکری اور عقلي میلانات بھی مضبوطی سے جڑ پکڑتے چلے گئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ تمام عمر کبھی سوز و ساز رومنی اور کبھی پیچ و تاب رازی میں بتلار ہے۔ بقول خلیفہ عبد الحکیم، "اقبال آخر تک اسی کش مکش میں بتلار ہا کہ کبھی عقل سے اسرار حیات کی گہرہ کشائی کرنے میں کوشش رہا اور کہیں اس سے بے زار اور مالیوس ہو کر عشق و وجدان کی طرف گزیز کرتا ہے۔ آگے چل کر وہ مزید لکھتے ہیں،

"عمر بھر کی اس پیکار کے انجام میں اس کو ایسا محسوس ہونے

لگا۔ کہ اب مصافِ عقل و دل میں "جتنا ہے رومی ہارا ہے رازی"

میکن اقبال کی رفتارِ افکار کا جائزہ لیا جاتے تو معلوم ہوتا ہے کہ

پیچھا ٹریس کھا کر بھی رازی بار بار زور آزمائی کے لیے آمادہ ہو جاتا ہے۔ ۲۳

چنانچہ اقبال کی شخصیت میں رومی اور رازی کی اس زور آزمائی کا نتیجہ ان کے استدلال میں کمزوریوں اور خامیوں کی شکل میں برآمد ہوتا ہے۔

خودی سے عشق کے باہمی رشتہ کے بیان میں اقبال کے استدلال میں جو کمزوری اور خلا نظر آتے ہیں اس کی ایک بہت بڑی وجہ بذاتِ خود یہ عشق بھی ہے عشق بیحثیتِ مصدرِ علم اشیاء کے بارے میں چند ناقابلِ اظہار کیفیات کے سوا اور کچھ عطا نہیں کر سکتا جو اکثر متفہاد اور متناقض ہوتی ہیں۔ چنانچہ عقل کا شمول ہی ایکیں قابلِ اظہار اور مربوط بنتا تاہے۔ لیکن اقبال اپنی وجدانی کیفیات کو عقل سے بے نیاز رہ کر بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس لیے ان کے استدلال میں کئی ایک کمزوریاں اور خلا ناقص اور کم تر درجے کی شے تصور کرتے ہیں۔ عشق و وجدان کی خامیوں پر تبصرہ کرتے ہوتے سید علی عباس جلال پوری اپنے مضمون "اقبال اور تقابل عقل و وجدان" میں لکھتے ہیں:

"غرضیکہ وجدان علم کا مصدر و مأخذ نہیں بن سکتا کیوں کر (۱) وہ اپنی کیفیات کی تعریف کرنے سے قاصر ہے (۲) وہ اپنی کیفیات کے اظہار و بیان سے عاجز ہے کہ الفاظ و تراکیب عقل و شعور ہی کی تخلیق ہیں، (۳) وہ عقل کی مرد کے بغیر اپنی کیفیات میں صحیح و غلط کی تیز نہیں کر سکتا۔"

اس لیے کہا جاسکت ہے کہ اگر اقبال اپنی خودی کا رشتہ عشق کی بجائے عقل سے جوڑتے تو وہ بہتر انداز میں اپنا اظہار کر سکتی تھی۔ یہاں اس امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اقبال کے ہاں عشق اور وجدان ایک ہی شے کے دو مختلف نام ہیں۔

(۲)

اقبال کے بعض شارصین کا خیال ہے کہ ان کا تصورِ عشق صوفیا کے تصورِ عشق سے بالکل مختلف اور منفرد حیثیت کا حامل ہے۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں:

"اقبال کا تصورِ عشق دوسرے شعراء کے متصوفانہ یا رسمی عشق سے بالکل مختلف ہے، عشق ان کے یہاں زندگی کا ایک زبردست محرک عمل ہے جو ایک طرف تسلیم کا نات میں انسان کی مدد کرتا ہے تو دوسری طرف اسے کائنات کے ساتھ متعدد رکھتا ہے۔"^{۲۵}

اسی طرح ڈاکٹر حسن اختر اپنی کتاب "اطرافِ اقبال" میں اقبال اور صوفی کے تصورِ عشق کے اختلاف پر اظہارِ خیال کرتے ہوتے لکھتے ہیں:

"صوفیا کا عشقی نفیٰ تمنا سے جنم لیتا ہے مگر اقبال کا عشق تمنا کی بقا کا نام ہے۔ اسی تمنا کی بدولت وہ آگے بڑھا رہتا ہے۔ صوفیا کا عشقی غاروں میں چھپ جاتا ہے اور اقبال کا عشق ستاروں پر کندڑا لئے کرنے کے منصوبے بناتا ہے۔"^{۲۶}

یکن واقعہ یہ ہے کہ اقبال اور صوفی کے تصورِ عشق کا اختلاف محض اضافی حیثیت رکھتا ہے اور اپنی اصل کے اعتبار سے دونوں کی مانیت اور مآخذ ایک ہی ہے۔ اقبال کا تصورِ عشق دراصل مولانا جلال الدین رومی کے تصورِ عشق ہی کا پرتو ہے۔ چنانچہ خلیفہ عبد الحکیم لکھتے ہیں:

"اقبال نے عقل و عشق کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ اساسی طور پر رومی میں موجود ہے اور جا بجا اقبال اُس سے فیض حاصل کرتا

اور مریدی کا اقرار کرتا ہے۔ ۲۶

اس لیے اقبال کے تصورِ عشق کو منفرد قرار دینا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔

ماہیتِ عشق پر غور کرنے سے پہلے اقبال کے نظرِ عشق کے مآخذ کا سراغ لگانا ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ اس غلط فہمی کا ازالہ ہو سکے کہ اقبال کا تصورِ عشق صوفیا کے تصورِ عشق سے مختلف اور منفرد ہے۔ اقبال کا نظرِ عشق کیسیں کیسیں لب و لبجہ کے اختلاف کے ساتھ سراسر رومی کے نظرِ عشق سے مانوذ ہے۔ چنانچہ خلیفہ عبدالحکیم اپنی کتاب "فکر اقبال" میں لکھتے ہیں :

"اقبال نے عشق کے مفہوم میں بڑی گہرائی اور بڑی وسعت پیدا کر دی ہے اور اس بارے میں وہ خاص طور پر عارفِ روحی کا شاگردِ رشید ہے۔ اقبال نے حکمت و عرفان کے بیش بہا جواہر اسی مرشد سے حاصل کیے ہیں یعنی عشق کے بارے میں وہ خاص طور پر رومی کا ہم آہنگ ہے۔" ۲۷

اب دیکھنا یہ ہے کہ مولانا روم کا تصورِ عشق کمال سے مانوذ ہے۔ اس سلسلے میں خلیفہ صاحب مولانا عبد السلام ندوی کے حوالے سے اپنے مضمون "اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم" میں لکھتے ہیں :

"مُخْھَّه مولانا عبد السلام ندوی کا یہ خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ جن معنوں میں رومی اور فارسی کے شعراتے متصوفین اسی لفظ (عشق) کو استعمال کرتے ہیں وہ معنی فلسفہ اشراق کے دروازے سے اسلامی فلسفہ و تصوف اور ادبیات میں داخل ہوتے ہیں۔" ۲۸

پروفیسر علی عباس جلال پوری کا بھی میں خیال ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

”مولانا روم کا تصورِ عشق بھی راسرا فلاطونی ہے۔“^۱
 اس لیے ہم بلا خوف تردید کر سکتے ہیں کہ اقبال کا تصورِ عشق بھی مولانا روم کے جو
 سے فلسفہ، اشراق ہی سے ماخوذ ہے۔

مندرجہ بالا بحث سے اب تک جو حقیقت منکشف ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ عشق
 کے معاملے میں جزوی مخالفتوں کے باوجود اقبال اور صوفیاء کے تصورِ عشق کا مأخذ
 ایک ہی ہے، تاہم ابھی اس حقیقت کو مزید واضح کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی
 ہے۔ چنانچہ بقول مولانا عبدالسلام ندوی:

”عشق اگرچہ عربی زبان کا لفظ ہے لیکن قرآن، حدیث اور شعراء
 جاہلیت کے کلام میں یہ لفظ نہیں آیا۔ متاخرین شعراء عرب
 نے بھی اس لفظ کا استعمال بہت کم کیا ہے اور عشق کی وہ
 اہم خصوصیات جو فارسی شاعری میں نظر آتی ہیں ان کا تو عربی
 شعراء کے کلام میں وجود ہی نہیں ہے۔“^۲

اب سوال یہ ہے کہ اقبال کے ہال جنہیں اپنے فلسفہ و شعر کے قرآن و حدیث سے
 ماخوذ ہونے کا دعویٰ ہے عشق کا لفظ اس قدر شد و مدد سے کیوں ملتا ہے؟ اس سوال
 کا جواب ڈاکٹر وزیر آغا کے الفاظ میں یہ ہے کہ:

”اخنوں نے عقل کو عشق کے مقابلے میں کم تر درجے کی شرطے قرار
 دینے کا میلان مروج صوفیانہ تصوّرات سے یقیناً اختیار کیا ہے لہذا
 یہ کہنا غلط نہیں کہ اقبال کی شاعری میں عقل کے مقابلے میں
 عشق کو برتر ثابت کرنے کی جو کوشش ہوتی ہے، اس کے محکمات
 میں ایک تواریخی اور تعلیمی انداز شامل ہے یعنی فارسی کی
 روایت سے اثر قبول کرنے کا میلان۔“^۳

اس یے اقبال کا تصورِ عشق قرآن و حدیث سے مانوذ ہونے کی بجائے فارسی شاعری سے مانوذ ہے اور فارسی شاعری میں بقول عبدالسلام ندوی :

"سب سے پہلے عشق اور عشق کی تمام خصوصیات کو فلسفہ اشراق
نے نمایاں کیا ہے" ۳۲۵

واقعہ یہ ہے کہ قرآن و حدیث کا بنیادی مقصد فرد کے دائرہ فکر و عمل کی حدود کو متعین کر کے متمن زندگی کے لیے مفبوض اساس فراہم کرنا ہے۔ اس یے قرآن و حدیث میں فکر و تدبیر کی اہمیت پر تو زور دیا گیا ہے لیکن عشق کے بارے میں ایک لفظ بھی نہیں ملتا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ عقل انسان کو حد اعتماد میں رہنا سمجھاتی ہے، مگر عشق حدود کو توڑنے پر مائل ہوتا ہے۔ عقل خدا سے رشتہ استوار کرنے میں اعتماد کا درس دیتی ہے جبکہ عشق "یا تو مجھے ہم کر کر یا مجھے بے کnar کر" کا تعاضا کرتا ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر حسن اختر اپنی کتاب "اطراف اقبال" میں لکھتے ہیں :

"عشق کا مطلب ہے کسی چیز کا حد سے زیادہ شوق ہونا۔ عشق میں حد سے بڑھے ہوتے ہونے کا مطلب موجود ہوتا ہے۔ چنانچہ بعض صوفیوں نے خدا سے بندے کا عشق ناجائز قرار دیا ہے، البتہ بندے سے خدا کا عشق روا رکھا ہے مگر کچھ صوفیا ایسے بھی ہیں جو بندے سے خدا کا عشق بھی جائز نہیں سمجھتے لیکن خدا اور بندے کے درمیان محبت کو روائی سمجھا گیا ہے" ۳۲۶

واضح رہے کہ محبت ایک معتدل جذبہ ہے جسے سماجی حدود و قیود میں رہ کر پورا کیا جا سکتا ہے، لیکن عشق ایک غیر معتدل رویہ ہے جو سماجی حدود و قیود کو توڑتا ہے اور ویرانوں کا رُخ کرتا ہے لہذا قرآن و حدیث عقل کے مقابلے میں عشق جیسے غیر معتدل

جذبے کی توثیق و حمایت کیوں کر سکتا تھا؟ اقبال اور صوفیا۔ کے تصورِ عشق کے مصادر و مأخذ کی واضح نشان دہی کے بعد ہمیتِ عشق کا مسئلہ خصوصی توجہ کا تقاضا کرتا ہے۔ ہمیتِ عشق کا مسئلہ اپنی آدلیں سورت میں دراصل عشق کی تعریف کا مسئلہ ہے۔ عشق اپنی نوعیت کی اعتبار سے چونکہ خاصی مجموعہ اضداد قسم کی شے ہے، اس لیے اس کی تعریف کرنا ناممکن نہیں تو کم از کم مشکل ضرور ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ تعریف کا مطلب ہے کہ کسی شے کی حدود کی واضح نشان دہی کرنا یا کن عشق حدود میں آنے والی شے نہیں، لہذا اس کی تعریف ایک مشکل کام ہے۔ اس مشکل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

”زبان کی کم مائیگی سب سے زیادہ عشق ہی کی تعریف میں خیال ہوتی ہے۔“^{۲۵}

اسی جامع اضداد چیز کو کسی منطقی تحدید کے دائرے کے اندر کیسے لا تیں؟ البتہ عشق کی تعریف خود اقبال نے نکلنے کے نام اپنے ایک خط میں یوں کی ہے،

”یہ لفظ عشق نہایت وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے عشق کسی شے کو اپنے اندر جذب کر لئے اور اسے اپنا جزویات بنانے کا نام ہے۔“

اسی طرح سعد اللہ کلیم اپنے ایک مضمون ”علامہ اقبال کی اردو غزل۔ ایک منفرد لمحہ“ میں لکھتے ہیں:

”عشق اپنی ذات سے باہر آ کر کسی دوسرے وجود تک رسائی حاصل کرنے اور اسے مُس کرنے کی طلب کا نام ہے۔“^{۲۶}

عشق کی ان دونوں تعریفوں میں محبوب کے ساتھ جذب و اتحاد کی شدید خواہش کا مفہوم بدرجہ اُتم موجود ہے۔

تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو عشق کے تصور کا آغاز افلاطون کی مثالیت پسندی
 سے ہوتا ہے جس کے مطابق کائنات کی ہر شے حسن ازل کی طرف بے چنہ کشش
 محسوس کر رہی ہے اور کائنات کی اشتیا اسی کشش کے باعث حسن ازل کی طرف حرکت
 کر رہی ہیں۔ فلاطینوس نے حسن ازل کی کشش کو عشق کا نام دیا جسے بعد میں شیخ الائراق
 نے "حکمت الائراق" میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ بقول سید علی عباس
 جلال پوری "شیخ الائراق" کہتے ہیں کہ نور کو اپنے سے بلند تر نور کا عشق
 ہے۔ یہ عشق ان انوار کو نور الالنوار یعنی خدا تک لے جاتا ہے۔ ^۱ شیخ الائراق کے
 علاوہ عشق کا یہ تصور ابن سینا اور فارابی کے ہاں بھی ملتا ہے اور یہی تصور مولانا
 جلال الدین رومی کے توسط سے اقبال تک منتقل ہوا ہے۔ ارباب "رسائل اخوان الصفا"
 نے بھی عشق کے متعلق جو عقاید و نظریات جمع کیے ہیں ان میں بھی زیادہ تر فلسفہ
 اشراق ہی کی ترجیحی ملتی ہے۔ اخوان الصفا کے مطابق "عشق نام ہے معموق
 کے ساتھ متقد ہونے کے سخت شوق کا" لہذا جس رُخ سے دیکھا جائے جذب و
 اتحاد کا عنصر مانیت عشق کا جزو لا ینفك قرار پاتا ہے۔ اس لیے اقبال کا عشق کو
 وصل کی بجائے ہجر کی غرض سے استعمال کرنے کا خیال محل نظر معلوم ہوتا ہے۔
 جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، بعض لوگوں کے نزدیک اقبال کا عشق صوفیا کے
 عشق سے بالکل جدا گاہ نہیں۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر عابد حسین کا
 خیال ہے کہ صوفیا کے عشق کی تین منزلیں ہوتی ہیں۔ اُرزو یا جستجو، دیدار اور
 وصل، مگر اقبال کے نزدیک عشق کی صرف دو ہی منزلیں ہیں۔ پہلی منزل سوز و
 گداز کی ہے اور دوسری کیف دیدار کی تیسرا کوئی منزل نہیں۔ اقبال کا یہ تصور
 عشق نظری اعتبار سے درست ہو تو ہو مگر علمی اعتبار سے یہ ممکن نہیں۔ یہ کیسے
 ہو سکتا ہے کہ لوہے کا ایک ٹکڑا مقناطیس سے قریب سے قریب تر ہونے کی

خواہش بھی رکھا ہوا اور اس کی کخشش سے بچ کر اس سے ہم کنار ہونے سے بچنا بھی چاہتا ہو یا یہ کہ پروانہ شمع سے انتہائی قرب کے باوجود جلنے سے بچ رہے؟ وہ عشقِ عشق ہی نہیں جس میں وصل نہ ہو اور وہ عاشقِ عاشق ہی نہیں جس کے دل میں محبوب کے وصل کی آرزو نہ ہو۔ ایسا شخص فلسفی تو ہو سکتا ہے عاشقِ مہرگز نہیں، کیونکہ فطرتِ عشق کا بنیادی تعاضاً یا مجھے ہم کنار کر کیا مجھے بے کنار کر کے مصدقِ محبوب سے ہم کناری ہے بے زاری نہیں۔ ماہیتِ عشق کے بارے میں ڈاکٹر وزیر آغا اپنی تصنیف "تصوراتِ عشق و خرد" میں لکھتے ہیں:

"عشق کا سفر یہی سڑک کا سفر نہیں، دائروں کا سفر ہے۔

مراد یہ نہیں کہ عشقِ محض ایک مستقل دائرے کا پابند ہے بلکہ یہ کہ وہ دائرہ در دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا چلا جاتا ہے۔

یا الیوں بھی کہ سکتے ہیں کہ دائرہ در دائرہ سُستا چلا جاتا ہے تا انکہ

اپنے مرکز سے ہم کنار ہو جاتا ہے۔" ۲۸

عشقِ حقیقی اور عشقِ مجازی روایتی عشق کی دو معروف صورتیں ہیں۔ عشقِ مجازی سے مراد، بقول ڈاکٹر فرمان فتح پوری:

"وہ عشق ہے جس کا تعلق اسی گوشت پوست والی دنیا سے

ہو اور حقیقی عشق سے مراد وہ عشق ہے جس کا تعلق ہماری انکھوں

سے مستور ذاتِ خداوندی یا اللہ سے ہو۔" ۲۹

البته عشق کی ایک تیسری قسم بھی ہے جسے ہم جنسی عشق کا نام دیا جاتا ہے۔ عشقِ مجازی میں محب اور محبوب چونکہ مرد اور عورت ہوتے ہیں اس لیے ان کے درمیان ہوا وہ ہوس کے سفلی جذبات کے درآنے کا اندیشہ رہتا ہے اس لیے صوفیانے مجازی کی منزل میں طے کرنے کے لیے عورت کو مرکزِ عشق بنانے کی بجائے اپنے بیسے ہم جنس افراد کو

اپنی توجہ کا مرکز ٹھہرایا۔ افلامون نے بھی اپنے مکالمے "سپوزیم" میں ہم جنسی عشق کا ذکر کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ مردوں کی باہمی محبت عورت مرد کی محبت سے زیادہ پاکیزہ اور روحانی ہوتی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے عشق کی تقسیم ایک اور انداز میں بھی کی ہے ان کا خیال ہے کہ:

"عشق کے دو پہلو ہیں، ایک تاثراتی یا جذباتی اور دوسرا نظریاتی۔

یہ دونوں پہلو ایک دسرے سے جدا بھی ہو سکتے ہیں اور باہم

مخلوط بھی ہوتے ہیں۔" ۱۷

عشق کے تاثراتی یا جذباتی پہلو کا تعلق دار دات قلب سے ہے مگر نظریاتی پہلو کا تعلق ماہیت اشیاء سے ہے۔ اس نظریاتی عشق کو عملیاتی زبان میں وجدان کا نام بھی دیا جاسکتا ہے۔

عشقِ حقیقی ہو یا مجازی، اپنی اصل کے اعتبار سے اس کا اختصار جملتِ جنس پر ہوتا ہے۔ جملتِ جنس عقل کے شمول کے بعد محبت کا درج انتیار کر لیتی ہے اور یہ محبت اپنی انتہائی صورت میں عشق میں بدل جاتی ہے، اور عشق سے اگلی منزل جنون کی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انتہائے محبت کا نام عشق ہے اور انتہائے عشق کو جنون کہتے ہیں۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر وزیر آغا کی راتے ہے کہ، "محبوب کی یہ کششِ محض جسم کی سطح تک رہے تو جنسی کشش کھلاتے گی اور اگر اس کی تمہیں ہو جائے تو محبت کی لطافت میں تبدیل ہو جائے گی اور اگر اس محبت میں اتنی شدت پیدا ہو جائے کہ عاشق کے لیے محبوب کی ذات کے سوا اور کچھ باقی نہ رہے تو اسے عشق کا نام ملے گا۔" ۱۸

اسی طرح ڈاکٹر محمد طاہر فاروقی اپنی کتاب "اقبال اور محبتِ رسول" میں لکھتے ہیں،

”محبوب کی محبت دل پر حکمران، اس سے الگی حالت عشق ہے
اس سے بھی آگے تیم کا درجہ ہے جس میں عاشق اپنے خیالات
کا غلام بن جاتا ہے جن سے رہائی ناممکن ہو جاتی ہے۔“^{۲۳}

آگے چل کر وہ مزید لکھتے ہیں :

”عربی اصل کی رو سے عشق کے معنوں میں ذرا کراہت پاتی
جاتی ہے اور قاموس میں عشق کو جنون کا ایک حصہ بتایا جاتا
ہے۔“^{۲۴}

اس امر کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے کہ عربی لغت ”المجد“ میں تیم کا معنی ”عشق
کے بدب عقل میں فتور“ کے درج ہیں۔

جدید نفیات کی رو سے انسان کردار کو حقیقت سے مطابقت کے حوالے
سے تین سطحوں میں تقسیم کیا جاتا ہے:-

۱۔ نارمل یا معتدل۔

۲۔ عصیانی یا نیوراٹک۔ اور

۳۔ اختلال ذہنی یا سائیکوٹک۔

محبت میں انسان کا کردار معتدل ہوتا ہے یعنی حقیقت سے اس کا تعلق معمول
بنیادوں پر استوار رہتا ہے۔ اس سطح پر وہ اپنے جنسی لفاظوں اور سماجی حدود و
قيود کے درمیان صحت منداز خطوط پر سہم آہنگی اور توازن پیدا کر لیتا ہے۔ مگر عشق
کی سطح پر حقیقت سے اس کا تعلق منقطع تو نہیں ہوتا البتہ اس میں بگاڑ ضرور پیدا
ہو جاتا ہے اور فرد ہمہ وقت سماجی پابندیوں کو نظر نے پر آمادہ رہتا ہے۔ عشق کی
سطح سے آگے گزر کر انسان جب جنون کی سطح پر آتا ہے تو وہ اپنی سماجی اور طبیعی
حقیقت سے بالکل منقطع ہو جاتا ہے۔ محبت ایک معتدل، معمول اور مناسب

جذبہ ہے جو سماجی حدود و قیود کا استرام کرتا ہے اور جس کی لیکن سماج کے اندر رہ کر بھی ہو سکتی ہے، لیکن عشق ایک غیر معتدل، غیر معقول اور غیر مناسب روایہ ہے۔ یہ کوئی بھی مہذب معاشرہ قبول نہیں کر سکتا۔ واضح رہے کہ نفیات میں کوئی بھی ذہنی حالت یا روایہ یا جذبہ فی نفسہ اچھا یا بُرا، مناسب یا غیر مناسب نہیں ہوتا۔ اگر کوئی روایہ یا جذبہ حدِ اعدال میں ہے تو وہ اچھا یا مناسب ہے ورنہ بصورت دیگر اسے بُرا یا غیر مناسب ہی کہا جاتے گا۔ اس لیے محبت معتدل ہونے کی وجہ سے مستحسن اور عشق غیر معتدل ہونے کی وجہ سے غیر مستحسن جذبہ ہے۔

اقبال کی شاعری کا ارتقائی نقطہ نظر سے مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ جب وہ اپنے دل بے تاب کو "ادب پہلا قرینہ ہے مجت کے قرینوں میں" کہہ کر ضبطِ نفس کا مشورہ دیتے ہیں تو ان کے ذہن میں محبت کے معتدل ہونے کے تصور کی موجودگی کا احساس ہوتا ہے، لیکن وہ بہت جلد حدِ اعدال سے نکل جاتے ہیں اور عشق کے بنیادی تعارضے لیعنی جذب و اتحاد کے مطابق "ستے لا الہ الا ہو" پل کر "عالم من ولو" مٹا دینے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور جنوں کی منزل تک پہنچ کر وہ تمام آداب کو بالا تے طاق رکھتے ہوتے "یا اپنا گریساں چاک یا دامن یزداں چاک" کانعروہ متاذ بلند کر دیتے ہیں اور یوں اقبال محبت کے چین زاروں کو پھوڑ کر عشق و جنوں کے بیانوں کا رُخ کرتے ہیں۔ یا یہ کہ اقبال جب خدا کی لامحدود خودی کے لیے "محیط بے کرال" اور اپنی محروم خودی کے لیے "میں ہوں ذرا سی آب جو" کی شاعر نے تراکیب استعمال کر کے خدا سے ہم کنار ہونے یا بے کنار ہونے کا مطالبہ کرتے ہیں تو وہ "مقام بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی" کے موقف سے دست بردار ہو جاتے ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اقبال خودی کے اشات واستحکام کی خاطر عقل کی بجائے عشق کو اپنا رہبر بناتے ہیں تو وہ انھیں اپنی فطرت کے عین مطابق

جنہب و اشحاد اور حدو دشکنی کی طرف لے جاتا ہے جسے اقبال اپنی شاعرانہ زبان میں
ہم کناری اور بے کناری کہتے ہیں۔

(۳)

اقبال کے تصور عشق کا تنقیدی جائزہ اس وقت تک نامکمل رہے گا جب تک
عشق کے نظریاتی پہلو پر غور نہ کر لیا جاتے کیوں کہ صوفیوں اور عارفوں کی طرح وہ
بھی حصولِ علم کے لیے عشق کو عقل پر فوقيت دیتے ہیں۔ ان کے ہاں عشق کا لفظ
جبلت سے وجدان اور الہام سے دھی تک تمام دراٹے عقل علم کے ذرائع کی نمائندگی
کرتا ہے اور جب وہ "دراتے عقل ہیں اہلِ جنون کی تدبیریں" کہتے ہیں تو جنون سے
اُن کی مراد عشق اور وجدان ہی ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال کے ہاں عشق
جنون اور وجدان ایک ہی حقیقت کے مختلف نام ہیں۔ اس سے یہی وہ عارف رومنی
اور برگسائیں کے مکمل پیرو اور ہم نو امعلوم ہوتے ہیں چنانچہ خلیفہ عبد الحکیم اپنے منہون
"اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم" میں لکھتے ہیں :

"اقبال اس وجدان کو عشق کہتا ہے اور جیسا کہ یہی پہلے عرض کر
چکا ہوں، برگسائیں اس کو عشق ہی کہا اور اس
کو انبیاء و اولیاء کا وجدان اور ان کے عالمگیر اخلاق اور جمیت کا
سرچشمہ گردانا۔ اقبال برگسائیں اور رومنی دونوں کا اس کا قدر ہم فکر
ہم ذوق اور ہم نوا ہے کہ یہ کہنا بھی مشکل ہو جاتا ہے کہ کہاں اس
کا شعر طبع زاد ہے اور کہاں ایک مرشد اور دوسرا مفکر کے
زیر اثر کہا گی ہے۔" ۲۷

جیسا کہ ہم پہلے دیکھ آتے ہیں، اقبال عشق کے تاثرات پہلو میں عارف رومنی کے ویسلے سے

فلسفہ اشراق سے متاثر ہوتے تھے۔ اب عشق کے نظریاتی پہلو میں وہ عارفِ رومی کے ساتھ برگاں کے اثرات بھی قبول کر رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ روحی اور برگاں کی طرح عشق اور وجود ان کو مترادفات کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔

اقبال کے نظامِ فکر میں عشق اور وجود ان کی چنیت مترادفات کی ہی سی لیکن پیادی سوال تو ہے کہ وجود ان ہے کیا؟ وجود ان دراصل جا و راستے عقل و حواسِ حصولِ علم کا ایسا ذریعہ ہے جس میں ایک عالمِ حقیقت کے باطن تک رسال ہا، کر لیتا ہے اور بالآخر عالم و معلوم اور شاہد و مشہود کی دوستِ مط جاتی ہے اور وحدتِ اشیاء کا احساس غالب آ جاتا ہے۔ چنانچہ خلیفہ عبد الحکیم وجود ان کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"حقیقی عرفان وہی ہے جہاں عالم و معلوم کی دوستی ختم ہو جائے اور اس کے ساتھ ذات و صفات کی دوستی بھی اُٹھ جائے۔
وجود، ذات کا عرفان اور ذات سے وصال ہے۔"

آگے چل کر ایک بجھر وہ مزید لکھتے ہیں:

"یہ عشق ہی کی بصیرت ہے جس میں شاہد و مشہود کی وحدت کا ادراک ہوتا ہے۔ عشق ماہیت اشیاء کے بطن سے ہم آہنگ ہوتا ہے اور محض خارج سے اس کا مشاہدہ نہیں کرتا۔"

اسی طرح برگاں جو دورِ جدید میں عقل و خرد پر وجود و جذب کی برتری کا سب سے بڑا نقیب ہو گزرا ہے، وجود ان کی تعریف یوں کرتا ہے،

"یہ ایک قسم کی عقلیاتی ہمدردی ہے جس کی مدد سے ایک شخص کسی چیز کے بطن میں جگہ پایتا ہے تاکہ وہ اپنے آپ کی مطا لقت
اس چیز کے بے نظیر عنصر سے، جو قابلِ اطمینان ہے، کر سکے۔"

دوسری جگہ وجدان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :
 "ایک قسم کی عقلیاتی ہمدردی جس کی مدد سے ایک شخص کسی شے
 کی کئے تک پہنچ جاتا ہے اور اُس کی اُس انفرادی خصوصیت
 کو پالیتا ہے جو ناقابل بیان ہوتی ہے "۔

اقبال نے خود بھی وجدان کی تعریف اپنے خطے "علم اور مذہبی مشاہدات" میں یوں
 کی ہے :

"قلب کو ایک طرح کا وجدان یا اندر ونی بصیرت کیسے جس کی
 پرورش مولانا روم کے دل کش الفاظ میں نورِ آفتاب سے ہوتی
 ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں سے
 اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو اور اک بالحواس سے ماوراء میں قرآن مجید
 کے نزدیک قلب کو قوتِ دید حاصل ہے اور اس کی اطلاعات،
 باشرطیکہ ان کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جاتے، کبھی غلط نہیں
 ہوتیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کوئی پُر اسرار قوت ہے اُنے
 دراصل حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا وہ طریق ٹھہرانا چاہیے جس میں
 باعتبار عضویات حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا۔ بایس ہر 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 جاتے تو بیحیثیت مشاہدہ اس کی قدر قیمت
 میں کوئی فرق نہیں آتا۔"

اسی طرح ڈاکٹر دزیر آغا وجدانی جسے وہ عارفانہ تحریک کا نام دیتے ہیں، کی تعریف ان
 الفاظ میں کرتے ہیں :

"عارفانہ تحریر پر حقیقت کے کل کا ادراک بگرتا ہے۔ یوں عام شعور کے تحت ناظر اور منظور کی جو تقسیم معرض وجود میں آتی ہے، عارفانہ تحریر بے میں باقی نہیں رہتی۔ مراد یہ کہ و من تو شدم تو من شدی کی کیفیت کا تسلط قائم ہو جاتا ہے۔"

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس طرح عشق کے تاثرات پہلو میں عاشق و معشوق کا اتحاد ضروری ہوتا ہے، اسی طرح نظریاتی عشق یا یہ کہ وجдан میں عارف و معروف کی وحدت ایک لازمی امر ہے۔

اقبال اگرچہ صوفیانہ شعور کے مشمولات کے بغور مطالعہ کو نہایت ضروری خیال کر ہیں لیکن ان کی راتے ہے کہ ایسا کوئی موثر علمی منہاج ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا جس کے ماتحت ہم ان مشمولات کا تجزیہ کر سکیں۔ البتہ صوفیانہ شعور کی خصوصیات کا مطالعہ کر کے ہم اس کی نوعیت کو سمجھنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔ چنانچہ اقبال اپنے خطے "علم اور نہ ہبی مشاہدات" میں لکھتے ہیں :

"اس سلسلے میں پہلی قابل ذکر بات صوفیانہ مشاہدات کی حضوریت

ہے۔ نیز صوفیانہ مشاہدات کا تعلق جس عالم سے ہے اس کی

تعیر سے ہمیں ذاتِ الیہ کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لہذا ان مشاہدات

کو حضوری کہا جاتا ہے تو محض یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ ہمیں ذات

باری تعالیٰ کا ویسے ہی علم ہے جیسے کسی دوسری شے کا۔

صوفیانہ مشاہدات کی دوسری خصوصیت اُن کی ناقابل تجزیہ کلیت

ہے۔ صوفیانہ احوال میں خواہ یہ احوال کیسے ہی واضح اور متنوع

کیوں نہ ہوں فکر سہٹ کر ایک نقطے پر آ جاتا ہے اور کسی قسم کے

تجزیے کا کوئی امکان ہی باقی نہیں رہتا۔ صوفیانہ احوال میں ہم

حقیقت مطلقة کے مرد رکامل سے آشنا ہوتے ہیں جس میں ہر طرح
کے میہجات سے دفعہ ہو کر ایک ناقابل تحریر وحدت یہ منقل ہو
جاتے ہیں اور ناظر و منظور اور شاہد و مشہود کا انتیاز سرے سے
اٹھ جاتا ہے۔ ”^{۲۸}

قابل غور بات یہ ہے کہ ”فرق عارف و معروف“ کو خیر سمجھنے والا اقبال و جدان کو حصول
علم کا ذریعہ بنائے ”وصال عارف و معروف“ کے شر کو قبول کرنے پر آمادہ کیوں کر ہوا؟
اس کا جواب ہے خرد دشمنی۔

صوفیانہ مشاہدات یا یہ کہ وجدان کی تیسری خصوصیت جس پر اقبال نے زور دیا
ہے بقول ڈاکٹر وزیر آغا:

”یہ ہے کہ معارف کے بیلے معرفت کا لمحہ ایک الیسی انوکھی ”ذات“
سے گزرے انساک کا لمحہ ہوتا ہے جو ارفع اور محیط ہے اور
لمحاتی طور پر عارف کی شخصیت کو دبادیتی ہے۔ مراد یہ کہ عارفانہ
تجربے کے دوران میں انسان خود کو ایک ”دوسری ہستی“ کے
روبو روپا تاتا ہے اور یہ کہ ”دوسری ہستی“ اتنی بے کران اور تو انہوں نے
ہے کہ اس کے سامنے انسان بالکل بے لبس ہو کر رہ جاتا
ہے۔“^{۲۹}

uarfanah تجربے کی توضیح کرتے ہوئے اقبال نے جوچو تھانکتہ پیش کیا ہے اس کا حال
خود اقبال کی زبانی کچھ یوں ہے:

”پھر جب صوفی کسی ذاتِ سرمدی سے اتحاد و وصال کی بدولت
یہ محسوس کرتا ہے کہ زمانِ متشدد کی کوئی حقیقت نہیں تو اس سے
یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ زمانِ متشدد سے اس کا تعلق پسح پسح منقطع

ہو جاتا ہے۔ اس لیے 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 صاحب حال پر وثوق و اعتماد کا نہایت گمرا نقش چھوڑ جاتے ہیں۔ بہر حال صوفیا ہوں یا انہیاں 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 نوع انسانی کے لیے بڑے بڑے نتائج مرتب ہوتے ہیں۔"

ان دونوں خصوصیات میں ذات سے گھرے انسلاک اور اتحاد و وصال کے ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ وجود انی خودی کو الفصال کی بجائے وصال کے موقع فراہم کرتا ہے جس سے اقبال کے فعلہ خودی کی بنیاد کمزور پڑ جاتی ہے۔

وجدان کی آخری خصوصیت جو بے حد اہم اور خیال انگریز ہے یہ ہے کہ وجود ان چونکہ بلا واسطہ ہوتا ہے اس لیے اس کی ترسیل ممکن نہیں۔ چنانچہ اقبال لکھتے ہیں:

"پھر باعتبار نوعیت صوفیانہ مشاہدات چوں کہ براہ راست ہی تجربے میں آتے ہیں لہذا ان مشاہدات کو دوسروں تک چوں کا قول پہنچانا ناممکن ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے زیادہ ترا حساس کارنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ لہذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تحریر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی قضا ہی کی شکل دے سکتا ہے، یہ نہیں کہ اس کا مشمول من و عن دوسروں تک منتقل کر سکے۔" ۱۷

اب سوال یہ ہے کہ اقبال صوفی اور پیغمبر کی وجدان کیفیات کے ایک ہی محل بحث

میں ذکر کرنے اور ان کی داردات میں کسی قسم کا فرق روانہ رکھنے میں کہاں تک درست قرار دیے جاسکتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ صوفی اور پیغمبر کی باطنی کیفیات میں یا یہ کہ وحی اور وجدان میں بنیادی فرق کو روانہ نہیں رکھتے، حالانکہ بقول یہود علی عباس جلال پوری:

”پیغمبر اور صوفی کے احوال اور مقامات میں بنیادی فرق ہے
صوفی کے متعلق بے شک یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ باطنی کیفیات
کو من و عن دوسروں تک منتقل نہیں کر سکتی لیکن پیغمبر کے
متعلق یہ بات کہنا اُسے اپنے منصب و مقام سے گردانی نے
کے متراffد ہے۔ اہل مذہب کے خیال میں پیغمبر ملجم ہوتا ہے
اور اس کا فرضِ اولیں یہ ہوتا ہے کہ وہ وحی یزدانی کو بلا کم و
کاست اور من و عن مخاطب تک پہنچا دے۔ اس ابلاغ میں
قصور یا نقص واقع ہو گا تو وہ اپنے فرض کو کما حقہ، ادا نہیں کر
سکے گا۔“ ۱۵

بنیاد کی وحی اور صوفیاء کے وجدان میں ان کا ماورائے عقل و حواس ہونا ہی ایک وجہ اشتراک ہے لیکن اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ وحی اور وجدان بمحاذِ نوعیت بھی ایک جیسے ہی ہوں گے کیوں کہ اُن کا یہ اشتراک منفی بنیاد پر ہے، یعنی عقل و حواس کی مخالفت، بمحاذِ نوعیت ایک جیسا ہونے کے لیے مثبت بنیاد پر اشتراک ہونا ضروری ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر جب یہ کہا جاتے کہ زید مسلمان بھی نہیں اور ہندو بھی نہیں تو اس سے یہ مطلب تو نہیں لیا جاسکتا کہ وہ عیسائی ہو گا۔ عین ممکن ہے کہ وہ نہ مسلمان ہو اور نہ عیسائی بلکہ وہ لامذہب ہو۔ لامذہبیت کے حوالے سے ہندو مسلمان اور عیسائی یکساں ہوں گے کہ تینوں مذہب پر لقین رکھتے ہیں لیکن کیا ہندو مت

سیجھت اور اسلام بمحاذِ نویت بھی ایک جیسے ہیں؟ اس کا جواب نفی میں ہو گا۔ لہذا وحی اور وجدان کے ماوراءِ عقل و حواس ہونے کے باوجود دونوں میں بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔ دونوں کے بنیادی فرق کو سمجھنے کے لیے ہمیں سب سے پہلے وحی اور وجدان کے لغوی مفہوم کی واضح نشان دہی کرنا ہوگا۔ چنانچہ وجدان کا لغوی معنی ہے پا لینا جب کروحی کا لفظ متعدد معنوں میں استعمال ہوتا ہے مثلاً اشارہ کرنا، ارسال یعنی پیغام بھیجنایا بتانا، پچکے سے کچھ کہہ دینا اور فطرت کی حکم پر مامور و مقرر کر دینا وغیرہ۔

اب اگر وحی اور وجدان کے لغوی مفہوم کو سامنے رکھ کر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ معرفتِ الیہ کی یافت میں صوفی کا کردار فعال ہوتا ہے جب کہ پیغمبر کا کردار الفعالی۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ صوفی کو مدل ٹگ و دو اور مشق سے ذاتِ الیہ کا عزفان حاصل کرنا پڑتا ہے، لیکن پیغمبر کو وحی کے حصول کے لیے کسی قسم کی ٹگ و دو یا مشق کی ضرورت نہیں ہوتی۔ وحی تو پیغمبر کے لیے اللہ تعالیٰ کا عطیہ خاص ہوتی ہے جسے کسب یا مشق و ریاضت سے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ وجدان صوفی کے لیے ایک صعودی تجربہ ہے جب کہ پیغمبر کے لیے وحی کی حیثیت نزدیکی ہے۔ صوفی کے لیے وجدان کا سرچشمہ اس کی ذات کے اندر جلست میں اور پیغمبر کے لیے وحی کا سرچشمہ اس کے خارج میں واقع ہوتا ہے۔ لیکن اقبال نے وحی اور وجدان کے سرچشمے کو داخلی قرار دے کر عام اہل مذہب کے عقیدے سے انحراف کیا ہے۔ سید علی عباس جلال پوری لکھتے ہیں:

”اہل مذہب کے خیال میں کوئی مامور فرشتہ برآ راست خدا

سے پیغمبر کے لیے الہامی پیغامات لاتا ہے۔ اہل تحقیق کہتے

ہیں کہ اس قسم کے فرشتے کا خارجی وجود نہیں۔ یہ فرشتہ دراصل

ملکہ بنت ہے اور پیغمبر حالتِ وحی میں خود اپنے آپ کو ان
ظاہری آنکھوں سے اس طرح دیکھتا ہے جیسے دوسرا آدمی
سامنے کھڑا ہو۔ گویا وحی اور الہام پیغمبر کے باطنی حاصلے ہی
کا کر شمر ہے۔^{۲۵}

اقبال کا بھی یہی خیال ہے جو درست معلوم نہیں ہوتا۔

صوفیا کی وجہانی کیفیات اکثر و بیشتر مستضداد اور متناقض ہوتی ہیں۔ مثال کے
طور پر شیخ اکبر ابن عربیؒ کا دعیدانِ انھیں وحدتِ الوجود کی طرف لے گی، لیکن اس
کے بر علّس حضرت مجدد الف ثانؒ کا دعویٰ ہے کہ انھیں ذاتی کشف و شہود سے معلوم
ہوا ہے کہ وحدتِ الوجود کا نظریہ وہم باطل ہے، جب کہ شاہ ولی اللہؒ کا وجود ان
وحدتِ الوجود اور وحدتِ شہود دونوں کی تصدیق کرتا ہے۔ لیکن انبیاءؑ کے روحاں
مشاهدات میں ہمیشہ یکسانی پائی جاتی ہے اور ان کے مشمولات میں کسی قسم کا متناقض
یا مخالف نہیں پایا جاتا۔ کیا یہ اس امر کی شہادت نہیں کہ انبیاءؑ کی وحی کے سرچشمے کا
تعلق ان کی ذوات سے باہر کسی ایسی ذات سے ہے جس کے کلمات میں کوئی تضاد
نہیں؟ کیا صوفیا کی وجہانی کیفیات کا اختصار بقول سید علی عباس جلال پوریؓ
”کسی شخص کے مخصوص رنگِ مزاج پر ہوتا ہے جو بذاتِ خود
طبیعت کی افتاد، موسم کی تبدیلی اور ماحول کے گوناگون اثرات
سے والبستہ ہوتا ہے۔“^{۲۶}

پھر یہ بھی ہے کہ وجہانی کیفیات چونکہ سرتاسر الفرادی ہوتی ہیں اس لیے اُن پر
کسی معاشرتی نظام کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی جب کہ وحی کی تعلیمات کی روح اجتماعی
ہوتی ہے، اس لیے وہ معاشرتی نظام کی بنیاد بن سکتی ہے۔ وحی کے خارجی ہونے
کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ ختمِ نبوت کا تعلق پیغمبر کی خواہش یا کسی داخلی کیفیت

سے نہیں بلکہ ذاتِ خداوندی سے ہے۔ وہی بیوت کا آغاز کرنے والا تھا اور اسی نے اپنی مصلحت کے سخت اے سے ختم کر دیا۔ وحی ایک مخصوص، ہنگامی اور عارضی انتظامِ ہدایت تھا جو ختم کر دیا گیا۔

انبیا کی وحی اور صوفیا کے وجود ان میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ صوفی اپنی باطنی کیفیات کو بیان کرنے سے قاصر ہوتا ہے جب کہ پیغمبر اپنے الہامات کو بیان کرنے میں کوئی دشواری محسوس نہیں کرتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صوفی کی باطنی کیفیات کا انعام احساس کی شکل میں ہوتا ہے اور احساس الفاظ کے بغیر ناقابلِ بیان ہوتا ہے، لیکن پیغمبر کے لیے وحی بمحض الفاظ کے نازل ہوتی ہے جسے وہ من و عن دوسروں تک منتقل کر دیتا ہے۔ اس ضمن میں "روزگارِ فقیر" سے ایک واقعہ نقل کیا جاتا ہے:

"ایک مرتبہ فارمن کرچین کالج کے سالانہ اجلاس میں علامِ اقبال مدعا تھے۔ علامِ خود ہی بیان کرتے ہیں۔ پروگرام ختم ہونے پر ڈاکٹر لوکس (پرنسپل کالج) مجھے اپنے ساتھ ایک گوشے میں لے گئے اور فرمایا، اقبال! تمہارے پیغمبر پر قرآن کا مفہوم نازل ہوا تھا اور چونکہ انھیں صرف عربی زبان آتی تھی انھوں نے اس کو عربی زبان میں منتقل کر دیا۔— یا یہ عبارت اسی طرح اُتری تھی؟ میں نے کہا، یہ عبارت ہی اُتری تھی۔ لوکس نے بڑی حیرانی سے کہا! تم جیسا پڑھا لکھا آدمی بھی اس بات پر یقین رکھتا ہے۔۔۔"

میں نے کہا: یقین کیا میرا تجربہ ہے۔ مجھ پر پورا شعر اُترتا ہے تو پیغمبر پر یہ عبارت کیوں نہیں اُتری ہوگی۔

لیکن مقامِ حیرت ہے کہ وحی باللغظ پر یقین رکھنے والے اقبال جب "خطبات" میں

متکلمانہ موشنگا فیوں پر آتے ہیں تو صوفی اور پنجمبر کے باطنی مشاہرات میں کوئی فرق روا نہیں رکھتے اور انہیں یکساں طور پر ناقابل بیان کہہ دیتے ہیں۔

وجدانی کیفیات کے رو نہا ہونے اور نزولِ وجہ کے وقوع پذیر ہونے کے وقت انیسا اور صوفیاء کو جو ذیلی یا متعلق تجربات ہوتے ہیں اور جن کا وجہ اور وجدانی کے مشمولات سے برآہ راست تعلق نہیں ہوتا، وہ بھی اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ یہ دونوں قسم کے تجربات بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ مثال کے طور پر، بقول شمار احمد:

”فرشته کے ذریعے جو وجہ آپ پر آتی تھی وہ اپنی کیفیت کے اعتبار سے نہایت سخت ہوتی تھی۔ کبھی کبھی فرشته کے کلام سے پہلے گھنٹی کی سی آداز آتی تھی۔ جب وہ آواز ختم ہو جاتی تو فرشته جو کچھ کہتا تھا یاد ہو جاتا تھا۔ اس کی سختی اور شدت کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ ابتو حضرت عائشہؓ سخت سردی کے موسم میں بھی وجہ آپ پر نازل ہوتی تو (اس کے شاید بار سے) آپ کی پیشانی سے پینٹہ چھوٹ نکلتا تھا اور اگر آپ کسی سواری پر ہوتے تو سواری بوجہ کے مارے زمین پر بلیٹھ جاتی تھی۔ حضرت عبادہ بن صالح کا بیان ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر وجہ نازل ہوتی تھی تو آپ پر سخت کیفیت اضطراب پیدا ہو جاتی اور چہرہ مبارک کا رنگ متغیر ہو جاتا تھا آپ اس وقت سر جھکایتے جو صحابہ آپ کے پاس بیٹھے ہوتے وہ بھی سرینچاکہ لیتے تھے۔“ ۵۵

یکن اس کے بعد اس صوفیا پر وجدانی کیفیات کے وارد ہونے پر اس قسم کے

مشادات کی اطلاع کبھی نہیں ملی جو اس بات کا بین ثبوت ہے کہ وحی اور وجدان دو مختلف تجربات ہیں۔

اقبال کے وحی اور وجدان میں فرق ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید نے لفظ وحی کا اطلاق انبیاء کے علاوہ جمادات و حیوانات پر بھی کیا ہے۔ اس لیے اقبال نے ہر جگہ وحی سے ایک جیسا ہی مطلب لیا ہے اور وحی اور وجدان میں کوئی فرق روا نہیں رکھا حالانکہ بقول ڈاکٹر محمد دین تاثیر:

"جمادات و حیوانات (ارض و محل) کی وحی کا بھی اور غیر بھی انسانوں (ام موسیٰ) کی طرف وحی ہونے کا بھی ذکر ہے۔ و سو سترہ شیطانی کو بھی وحی کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور پیغمبروں کے پاں پیغام خدا کے پہنچنے کو بھی وحی کہا گیا ہے کیوں کہ یہ تمام عمل غیر عقلی اور انفعالی ہیں۔ مگر ان سب مناظر ہر بیس بندیادی فرق ہے۔ اس فرق کو واضح طور پر سمجھنے کے لیے مختلف اصطلاحی الفاظ بھی وضع کیے گئے ہیں۔ 'نحل' کے غیر عقلی ایجاد کے لیے ابن حزم اور ابن خلدون نے 'طبعۃ' (جلبت) کا لفظ استعمال کیا ہے اور غیر بھی انسان کا غیر عقلی شعور کو وجدان کہا جاتا ہے، مگر جب غیر بھی انسان کا غیر عقلی شعور حقیقت کائنات کی طرف رجوع کرے تو اس کے لیے کشف والہام وغیرہ کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں اور بھی کے ایک خاص درائے عقلی طور کو وحی کہا جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن میں عام (غیر بھی) انسانوں اور بھی میں یہی ایک امتیاز بتایا گیا ہے۔ جس طرح شہد کی مکھی کی 'طبعۃ' تمام انسانوں کی جملت سے مختلف ہے

گو دونوں غیر عقلی ہیں۔ اسی طرح جدت و جدان سے مختلف ہے گویہ تمام غیر عقلی منظا ہر ہیں، اسی طرح عام ”وجدان، الہام“ سے مختلف ہے اور الہام وحی سے مختلف ہے۔^{۵۶}

لہذا وحی اور وجدان بنیادی طور پر مختلف تجربات ہیں۔

(۳)

جس طرح اقبال کی عشق دوستی کا رویہ فارسی شاعری کے اثرات کا نتیجہ ہے، اسی طرح ان کی خرد دشمنی کا رویہ بھی فارسی شاعری کے اثرات ہی سے مرتب ہوا تھا۔ ان رویوں کی تشكیل میں اقبال کے خاندانی اور تہذیبی ما حول کو بھی بہت دخل حاصل ہے۔ جہاں تک قرآن تعالیٰ میں کے اثرات قبول کرنے کا تعلق ہے، نہ ان کی عشق دوستی میں ان کا حصہ ہے اور نہ خرد دشمنی میں، کیوں کہ قرآن حکم عشق بیسے غیر معقول رویے کی محابیت کرتا ہے اور نہ خرد دشمنی کی اجازت دیتا ہے بلکہ

خلیفہ عبدالحکیم؟

”قرآنِ کریم طرح طرح سے اس کی تلقین کرتا ہے کہ تدبر و تفکر اور تعقل سے کام لو۔ عقل سے کام نہ لینے والوں کو جانوروں سے پست درجہ دیتا ہے۔ ان کو گونگے، بھرے اور اندرے کہتا ہے۔“

اقبال کی خرد دشمنی پر تبصرہ کرتے ہوتے ڈاکٹر وزیر آغا اپنی کتاب ”تصورات عشق و خدا“ میں لکھتے ہیں:

”اقبال کے ہاں عقل کو کم ترجیحت تغزیض کرنے کا یہ رویہ ایک بڑی حد تک فارسی کی صوفیانہ شاعری سے مستعار ہے۔“

اسی طرح اقبال پر اُن کے خاندانی اور نسلی اثرات کا ذکر کرتے ہوتے ڈاکٹر موصو
مزید لکھتے ہیں :

”اقبال کے ہاں عشق کو اہمیت دینے اور عقل کے مقابلے
میں وجدان کو حقیقت کی تفہیم میں سب سے اہم حریب قرار
دینے کا میلان خون اور نسل اور تمدنیب کی راہ سے آیا تھا،
اور اس لیے اس کی جریں سر زمینِ مشرق میں بہت دوڑک
اُتری ہوتی تھیں۔“^{۲۵}

اس لیے اقبال کی عشق دستی اور خردشمنی کا سرچشمہ قرآنِ حکیم نہیں بلکہ فارسی شاعری
اور خاندانی ما حول ہی کو قرار دیا جا سکتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ عقل و خرد اور عشق و وجدان کی باہمی حلقوں کا سراغِ ازمنہ قدیم
میں بھی پایا جاتا ہے بالخصوص یونان میں جہاں فلسفیانہ سرگرمی اپنے پورے عروج
پر تھی، لیکن مسلمانوں میں عقل و دل کے باہمی تصادم کا آغاز چھٹی صدی ہجری میں
ہوا تھا جب فلسفہ اور تصوف دونوں اپنے کمال پر تھے۔ ایک طرف امام رازی
نے فلسفہ کو عام فہم زبان میں بیان کر کے اسے مقبول عوام بنایا تو دوسری طرف
مولانا جلال الدین نے جو فلسفہ و تصوف دونوں سے پوری طرح آگاہ تھے، فلسفے
کے مقابلے میں تصوف اور عقل کے مقابلے میں عشق کو ترجیح دینے لگے اور یوں مسلمانوں
میں خردشمنی کی روایت کا آغاز یکی۔ لیکن اس سلسلے میں امام غزالی نے سب سے
زیادہ اہم کردار ادا کی۔ سید علی عباس جلال پوری لکھتے ہیں :

”دنیا تے اسلام میں خردشمنی کی تحریک کا آغاز غزالی سے ہوا
جس نے عقلياتی طرزِ تحقیق کو ناقابلِ اعتماد قرار دیا اور کہا کہ
اور اک حقیقت کے لیے وجود حال اور کشف و اشراف کا دامن

تحامنا ضروری ہے۔ ۵۸

چنانچہ بقول سید حسین نصرہ

"عین اُس وقت جب ابن سینا اور ابن رشد کے ذریعے
مغرب کو اس طبعت سے تعارف حاصل ہو رہا تھا اسلامی دنیا
میں اسے ایک عقلی نظام کہہ کر مسترد کیا جا رہا تھا۔" ۵۹

خردشمنی کی اس روایت کو جس کا آغاز غزالی اور رومی نے کیا تھا اقبال نے یہیوں
صدی میں اپنی شاعری اور نثر کے ذریعے آگے بڑھانے کی کوشش کی۔
چنانچہ مشرق، اپنی عشت دوستی اور خردشمنی کے باعث جب، بقول علی عباس
جلال پوری:

"ذہنی جمود کی دلدل میں ہاتھ پاؤں مار رہا تھا کہ مغرب میں تحریک
اچیار العلوم بیپا ہوتی اور کم و بیش ایک ہزار برس کے بعد اہل
مغرب آزادی فکر و نظر سے دوبارہ روشناس ہوتے۔ انہوں
نے مذہبی پیشواؤں اور متكلمین کے روحاں استبداد سے نجات
پا کر سائنس اور فلسفہ کی بنیادیں از سر نواستواز کیں۔" ۶۰

مغرب میں سائنسی طرزِ تحقیق کا آغاز فرانس، بیکن اور فلسفے میں عقلی اندازِ فکر کی زیونی
ڈے کا دٹ کی کوششوں کی مر ہوں منت ہے ہے جسے بعد میں فرانسیسی مفکرین والیہ اور
منتکو وغیرہ نے اٹھا رہیں صدی میں تحریکِ خدا فردوں کے تحت آگے بڑھایا۔
چنانچہ سائنسی طرزِ تحقیق اور عقلی اندازِ فکر کی بدولت مغربی معاشرہ ترقی کی منزليں
ٹھکرائے ہوئے با م عدرج تک پہنچ گیا۔ البتہ مغرب میں بھی کہیں کہیں عقل و خرد
کے خلاف آوازیں بلند ہوتی رہیں۔ کانٹ نے عقل و خرد کو مکمل طور پر مترد تو نہ
کیا تاہم اس کی مدد کی نشان دہی کر کے اسے ناقص ذریعہ علم قرار دیا۔ جب کہ

روسو اور برگان نے عقل کے مقابلے میں جذبہ دووجдан کی برتری کا علم بلند کی اور انھیں اعلیٰ وارفع ذریعہ علم قرار دیا۔ روسو اور برگان کے خیالات کیونکہ اقبال کے افتاد طبع کے عین مطابق تھے اس لیے وہ ان سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ لہذا اپنے معروضی حالات کو نظر انداز کرتے ہوئے یا یہ کہ ان کے برعکس رد عمل ظاہر کرتے ہوئے عقل و خرد کی تحقیر و تذلیل کرنے لگے۔

اقبال کی عظمت یہ ہے کہ وہ تنہ صرف مشرقی تہذیب و تمدن کی کوتاہیوں اور کمزوریوں سے واقف تھے بلکہ وہ مغربی معاشرے کے مسائل سے بھی پوری طرح آگاہ تھے قیامِ یورپ، کے دوران میں انہوں نے دونوں معاشروں کا تقابلی جائزہ لے کر اپنی انسان دوستی کے جذبے کے سخت اُنھیں اپنے اپنے مسائل سے آگاہ کیا۔ اقبال کی پختہ راتے ہے کہ ضمیرِ مغرب تابراز ہے اور جہاں ہر مجھ سائنسی انکشافات کی بدولت نت نتی تبدیلیاں روہما ہو رہی ہیں جب کہ ضمیرِ مشرق را پیازہ ہے اور یہاں صدیوں سے زندگی ایک ہی ڈگر پر چل رہی ہے۔ چنانچہ بقول ڈاکٹر حسن اختر:

”اقبال نے مشرق اور مغرب دونوں کو دیکھا ہے اور ان کی ہر چیز کا بغور مطالعہ کیا ہے۔ دونوں کی خوبیوں اور خامیوں پر اُن کی نظر ہے۔ مشرق اس لیے پستی میں گرا ہوا ہے کہ ان کی عقل بے ربطی افکار کا شکار ہے اور مغرب کی تباہی اس لیے یقینی ہے کہ وہاں عشق لا دینی افکار سے مردہ ہو چلا ہے۔“^{۴۱}

اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک مشرق میں عشقِ مستحکم اور عقلِ غیر مستحکم ہے، جب کہ مغرب میں عقلِ مستحکم اور عشقِ غیر مستحکم۔ لہذا مشرق کا علاج عقل کے استحکام میں اور مغرب کا علاج عشق کے استحکام میں پوشیدہ ہے، لیکن مقامِ افسوس

ہے کہ اقبال کے مشرق و مغرب کے امراض کی درست تشخیص کے باوجود دونوں مریضوں کا علاج ایک ہی دو اسے کیا ہے، علاں کہ مشرقی مریض کا علاج عقل سے اور مغربی مریض کا علاج عشق سے ہونا چاہیے تھا تاکہ ہر دو اطرافِ عشق و عقل کے توازن سے زندگی پر خوش گوارا ثبات مترتب ہوتے۔

اقبال نے خود اپنے خطبات میں عقل و خرد اور عشق و وجود ان کے نتائج کے استزاج سے جیات و کائنات کے بارے میں دیسیع تر نکھل نظر کی تکشیس پر زور دیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں،

"حقیقتِ مطلقة کے تمام و کمال بتعالیٰ خاطر ادر اک بالحواس

کے ساتھ ساتھ اس چیز کے مددگار کا اضافہ بھی ضروری

ہے جسے قرآنِ پاک نے فوادِ یا قلب سے تعبیر کیا ہے۔ ۴۵

یکن کیا عقل و خرد اور عشق و وجود ان کے ملاب سے وسیع تر نکھل نظر کی تکشیل ہو سکتی ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ اس قسم کے ملاب سے کوئی مفید نتائج برآمد نہیں ہو سکتے، کیوں کہ عقل و خرد اور عشق و وجود ان کا ملاب گویا اجتماعِ نقيضین ہے جو ناممکن ہیں سے ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عقل سیدھی سڑک پر سفر کرتی ہے اور عشق دائرے میں حرکت کرتا ہے۔ عقلِ حقیقت کا تجزیاتی مطالعہ کرتی ہے اور عشق بحیثیتِ کُل دیکھتا ہے۔ عقل ابن الکتاب ہے جب کہ عشق ام الکتاب ہے۔ عقل مقامِ خبر ہے اور عشق مقامِ نظر ہے۔ عقلِ مصلحتِ اندیش ہو تو پختہ ہوتی ہے مگر عشقِ مصلحت اندیش ہو تو خام ہوتا ہے۔ عشق سود و زیاد دیکھتا ہے اور عشق آتشِ نمرود میں بے خطر کو دیکھتا ہے۔ عشق وصال چاہتا ہے عقلِ الفسال۔ عقل اپنے مشاہدات کے اظہار کے لیے لبِ گویا رکھتی ہے اور وجود ان "زبانِ غیر سے شرحِ آرزو" کرتا ہے۔ عقل عشق کو دیوانِ پن کہتی ہے اور عشق عقل کو تھیں وطن کا طعنه دیتا ہے۔ الغرض

جس رخ سے بھی دیکھا جاتے عشق اور عقل میں بعد المشرقین ہی پایا جاتا ہے۔ لہذا ان کو ملانے سے وسیع تر نکتہ نظر کی تشكیل کی جاتے مزید تضادات ہی جنم لے سکتے ہیں۔

عشق اور عقل کی قدر و قیمت اور اہمیت کے ضمن میں اقبال کے عقیدہ ختمِ نبوت کا مطالعہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبال اپنے خطبے "اسلامی شعافت کی روح" میں لکھتے ہیں،

۱ "اسلام کا ظہور جیسا کہ آگے چل کر خاطر خواہ طریق پر ثابت کر دیا جاتے گا، استقراری عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں پیروت چونکہ اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گئی، لہذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گی۔

اسلام نے خوب سمجھ دیا تھا کہ اسلام ہمیشہ ہماروں پر زندگی پرسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعورِ ذات کی تکمیل ہو گی تو یوں ہی کروہ

خود اپنے وسائل سے کام لینا سکھے۔^{۴۲}

لیکن "اپنے وسائل" سے کی مراد ہے؟ اس کا جواب ہے عقل، جیسا کہ اقبال خود لکھتے ہیں:

"زندگی کا مقاد اسی میں ہے کہ ارتقا تے انسانی کے اولیں مرحل میں ہماری لفسمی تو آنائی کا ظہار جن مادرا تے عقل طریقوں سے ہوا تھا اُن کا ظہور اور نشوونما رک جاتے۔ پھر مصلحت اسی میں ہے کہ حصول علم کے اور جتنے بھی طریقی ہیں ان پر ہر پہلو سے بند شیں عائد کر دی جائیں تاکہ مستحکم کیا جاتے تو صرف عقل استقرار کو۔"^{۴۳}

لہذا سلسلہ نزولِ وحی کے ختم ہونے کے بعد دجدان کو بحیثیت مصادرِ علم کے جاری

رکھنا مستحسن دکھاتی نہیں دیتا کیوں کہ جب علم کا برتز ذریعہ وحی بند کر دیا گی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس سے کم تر ذریعہ علم پر بھی اختصار ختم کر دیا جائے۔ اس یہے ختمِ نبوت کے بعد وحی کی نمائندگی اور قائم مقامی کا حق اگر کسی کو دیا جا سکتا ہے تو وہ عقل ہی ہے، وجدان نہیں، کیوں کہ اسی طرح عقل انہی کو سہاروں کے بغیر آگے بڑھنے کا موقع مل سکتا ہے۔

خششِ نبوت کے بعد انسانی زندگی میں عقل کی اہمیت ایک اور طرح سے بھی ظاہر کی جا سکتی ہے کہ انسان کی منطقی تعریف پر غور کیا جائے۔ چنانچہ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

”الْإِنْسَانُ كَيْفَ يَعْرِفُ جُمُنْطَقَ كَيْفَ تَابُوا مِنْ مُّنْطَقٍ“
ہے کہ انسان حیوانِ ناطق ہے۔ نطق میں گویا تی بھی داخل ہے
اور عقل بھی ۴۵

ماہرین نے تعریف کے جو اصول مقرر کر رکھے ہیں ان کے مطابق تعریف میں کسی شے کے وہ اوصاف شامل کیے جاتے ہیں جو اُسے باقی تمام اشیاء سے واضح طور پر ہمیز کر دیتا ہیں۔ اس یہے انسان اور حیوان کو اگر کوئی شے ایک دوسرے سے انگ کرتی ہے تو وہ نطق ہی ہے جب کہ جملی سطح پر دونوں کی چیزیت ایک جیسی ہے۔ لہذا کہا جا سکتا ہے کہ انسان حیوانِ ناطق ہے، حیوانِ عاشق نہیں، اور اس کا امتیازی وصف نطق ہے، عشق نہیں۔ نطق میں تکلم بھی شامل ہے اور عقل بھی جبکہ عشق کا تعلق سراسر جذبت سے ہے۔ پھر اگر ارتقاً نکتہ نظر سے بھی دیکھا جائے تو مادے سے پہلے زندگی کا ظہور ہوتا ہے اور پھر زندگی سے جذبت اور جذبت سے شعور کا۔ اس یہے عقل و شعور کی بجا تے جذبت و وجدان پر زور دینا مراجعت کا عمل ہے، ارتقا کا نہیں۔ لہذا زندگی کے مفاد میں عمل ارتقا کا بنیادی تفاضل یہی ہے کہ عقل و شعور کو زیادہ سے زیادہ مستحکم کیا جاتے تاکہ انسان اپنی آگے ہی آگے بڑھنے

کی کوششوں میں کامیاب و کامران بُھرے، اور یہی دہ طریقہ ہے جس کے تحت بحالت موجودہ عقل میں پاتے جانے والے تفاصیل دور کیے جا سکتے ہیں اور ان نے عقل کمال حاصل کر سکتی ہے۔

اقبال اور دوسرے صوفیا نے عقل کی تنقیص کر کے نہ صرف اُسے اپنے جامِ نصیب و مقام سے محروم کرنے کی کوشش کی ہے بلکہ تعلیماتِ قرآن کی روح کو بھی محروم کیا ہے۔ اقبال اور صوفیا کے خیال میں عقل اور وحی میں تضاد پایا جاتا ہے حالانکہ صورت حال اس کے برعکس ہے جیسا کہ خلیفہ عبدالحکیم نے لکھا ہے:

”قرآن کی تعلیم میں وحی اور عقل میں کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ عقل

کو وحی کا مoid بنایا، مثاہدہ حاضر کو ایمان بالغیب کے حصول کا ذریعہ بنایا اور دین و دانش کے تضاد کو بے عقلی کا نتیجہ سمجھا۔“

آگے چل کر وہ مزید لکھتے ہیں:

”انبیا کی وحی کی بھی یہی کیفیت ہے۔ از رو تے وحی زندگی

کے بعض اہم حقائق اُن پر منکشف ہوتے ہیں۔ عام انسانوں

کی عقل کو ان تک پہنچنے میں بہت دیرگتی ہے لیکن جب

عقل اور انسانی تجربہ ان تک پہنچ جاتا ہے تو وحی سے حاصل

شده حقائق عین حکمت معلوم ہوتے ہیں۔ قرآن عام انسانوں

سے یہی مطابق کرتا ہے کہ تمہارے پاس عقل اور مثاہدے سے

بالآخر ذرائع تحقیق نہیں ہیں۔ لہذا تم انسانی سے کام لو۔“^{۴۶}

لیکن سوال یہ ہے کہ عقل کی مہیبت کیا ہے؟ اور اس کا طریقہ کار کیسا ہے۔ اس

سوال کا جواب بقول خلیفہ صاحب یہ ہے کہ:

”وہ علت کو مخلوق کے ساتھ دالت کرے اور حادث کے باہمی

ردابط کا پتہ چلا سے عقل کا فظیفہ یہ ہے کہ وہ ہر جزو کو کسی کل
کے ساتھ دالت کرے، جزئیات سے کل تک پہنچے اور پھر کلیات
سے جزئیات کو اخذ کرے۔”^{۴۵}

اس مقصد کے حصول کے لیے عقل کو تحریز نہ استدلال اور مثالہ میں سے کام لینا
پڑتا ہے۔

عقل و خرد اور عشق و وجود ان کی اہمیت کے مطالعہ کا بنیادی مقصد اس بات
کا جائزہ لینا تھا کہ اقبال انی خودی کے حفظ و استحکام کی خاطر عقل کے مقابلے میں
مشت کو ترجیح دینے کے معاملے میں کہاں تک درست قرار دیے جا سکتے ہیں، کیونکہ
السانی خودی کا حفظ و استحکام ہی ان کی جملہ تعلیمات کا مرکز و محور ہے؟ اس بات کی
اہمیت کو اجاگر کرنے کے لیے چیاتِ اقبال میں سے ایک معنی خیز واقعہ نقل کی
جاتا ہے:

”ایک دن ایک بزرگ فقیر اقبال کے پاس آئے۔ باتیں ہوتیں
اقبال نے فرمایا: سایں جی میرے لیے دعا کیجیے۔ وہ کہنے لگے
کیا آپ کو دولت مطلوب ہے؟ فرمائے گے، نہیں۔ پھر فقیر
نے پوچھا: کیا دنیا میں عزت و مرتبہ چاہتے ہو؟ نہیں مجھے یہ
بھی نہیں چاہیے۔ سایں نے پوچھا: تو پھر آپ خدا سے ملنا
چاہتے ہیں؟ اس پر اقبال کی آنکھوں میں ایک خاص چمک
پیدا ہوتی۔ فرمایا: خدا سے ملنا؟ میرا اس کا واسطہ صرف عبادت
سے ہے۔ ملنا کی معنی؟ مجھے اگر معلوم ہو جاتے کہ خدا مجھ سے
ملنے آ رہا ہے تو میں بیس کوس بھاگ جاؤں اس لیے کہ دریا
قطرے سے طے گا تو قطرہ غائب ہو جاتے گا۔ میں قطرے

کی حیثیت سے قائم رہنا چاہتا ہوں اور اپنے آپ کو مٹانا نہیں
چاہتا بلکہ قدرہ کر اپنے میں دریا کے خواص پیدا کرنا چاہتا ہوں
اس پر سایں جی بے خود ہو کر جھومنے لگے اور کہنے لگے ۲ وہ اقبال
بابا! تو خود فقیر ہے۔ تجھے کسی دوسرے فقیر کی دعا کیا فرورت۔^{۶۵}

اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا اقبال کی حفظِ خودی کی خواہش عقل کو چھوڑ عشق و وجدان
کی رہنمائی میں پوری ہو سکتی ہے؟

جہاں تک حضنِ خودی یا استحکام ذات کی خواہش یا یہ کہ "خودی اندر خودی گنجد
محال است" کے دعویٰ کا تعلق ہے، اس دعویٰ یا خواہش میں بذاتِ خود کوئی برائی
نہیں بلکہ یہ نہایت قابل تلاش اور پسندیدہ خواہش اور دعویٰ ہے، لیکن
جہاں تک اس خواہش یا دعویٰ کی تکمیل کے لیے عشق کا راستہ اختیار کرنے کا
تعلق ہے، اقبال کی اس روشن کی بوجوہ تائید و حمایت نہیں کی جا سکتی، کیوں کہ یہ
خودی اور استحکام ذات کا ذریعہ ہونے کی بجائے فنا تے خودی اور انہدام ذات
کا رستہ ہے، اور اس سے بقاتے خودی اور استحکام ذات کی غرض سے ہرگز استعمال
نہیں کیا جا سکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عشق اپنی فطرت کے اعتبار سے مرکز سے
ہم کناری اور ہم آنکھوں کا رجحان رکھتا ہے اور اس کی زد پر آنے والا شخص مرکز
سے ہم کنار ہوتے بغیر نہیں رہ سکتا ہے چنانچہ بقول مولانا عبد السلام نددی:

"ایک شاعر کہتا ہے کہ میں معشوق کو گلے لگانا سے بھی زیادہ
دل اس کا مشاق رہتا ہے کہ کیا گلے لگانا سے بھی زیادہ
معشوق کی فربت کا کوئی درجہ ہے؟ میں اس کے منہ کا بوسہ لتنا
ہوں تاکہ میرا عشقِ زائل ہو جاتے لیکن اس سے تو میرا شوق اور
بڑھ جاتا ہے۔ غائبًا میرے دل کی پیاس بجز اس کے نہیں

بجھ سکتی کر عاشق و مل عشق دلوں کی رو جیں باسمِ مل جائیں۔^{۴۹}

البتہ خودی کے جماییات اور جذباتی پہلوؤں کی تسلیم کے لیے محبت کو رد اس بھاجا جا سکتا ہے، کیونکہ محبت میں عقل کے شمول کے باعث محب اور محبوب اپنے دریاں ایک فاصلہ قائم رکھ سکتے ہیں۔ اس سے میں داتا گنج بخش^۷ لکھتے ہیں:

”اس سے (اللہ تعالیٰ سے) محبت اور اخلاص تو درست ہے،
عشق درست نہیں۔“

وہ یہ بھی کہتے ہیں:

”کہ عشق دیدار کے نواحی ممکن نہیں اور محبت سننے سے روایہ ہے۔“

اگر عشق کے تاثراتی پہلوؤں میں عاشق اور مل عشق کا وصال و اتحاد ضروری ہے تو عشق کے نظریاتی پہلوؤں میں عارف اور معروف کا اتصال بھی ضروری ہے، لیکن اقبال وصال عارف و معروف کی بجائے فراق عارف و معروف کے قابل ہیں، کیوں کہ وہ فراق عارف و معروف کو خیر سمجھتے ہیں۔ اب اقبال کا تضاد یہ ہے کہ وہ اپنے ”خطبات“ میں تو حقیقتِ ناطقہ کے تمام و مکال لقا کے لیے وجود ان کو بہتر سمجھتے ہیں جس میں عارف و معروف کا اتحاد ضروری ہوتا ہے، لیکن اپنی شاعری میں وہ اس کے بر عکس موقف اختیار کرتے ہیں اور فراق عارف و معروف پر زور دیتے ہیں۔

اس تضاد کا حل یہ ہے کہ اقبال کو وجود ان کی بجائے عقل کو حقیقتِ شناسی کے لیے منتخب کرنا چاہیے تھا۔ کیوں کہ خود بقول اقبال عقل اگرچہ آستانِ حقیقت سے زیادہ دور نہیں ہوتی لیکن اس کی قسمت حضوری نہیں ہے۔ گویا عقل ایک فاصلے پر رکھ کر حقیقت کا مشاہدہ کرتی ہے پھر یہ بھی ہے کہ وجود ان سے حقیقت کی معرفت تو ہو جاتی ہے لیکن اس کا اظہارِ حکم نہیں ہوتا۔ اقبال کو اس کا جنون حرف راز سکھا گیا ہے لیکن اس کے اظہار کے لیے ان سے پاس ”نفسِ جبریل“ نہیں۔ یہ نفسِ جبریل

کیا چیز ہے؟ اس کا جواب ہے عقل، جیسا کہ خلیفہ عبدالحکیم اپنی کتاب "فکرِ اقبال" میں لکھتے ہیں:

"مسلمان صوفیاء اور بعض حکماء نے جبریلؑ کو عقل کا منظر قرار دیا جو زندگی کے حقائق سے آشنا ہے اور ان میں سے بعض حقائق کو حکم ایزدی انبیاء پر منکشف کرتا ہے جسے وحی کہتے ہیں۔"

اس لیے اگر اقبال خودی کے علیاتی پہلوؤں کی تکین میں وجود ان کی بجائے عقل سے کام لیتے تو اچھا تھا۔

حاصل کلام یہ کہ اگر اقبال کا خدا سے تعلق عبادت کی حد تک ہے اور یہ کہ وہ قطرہ رہ کر اپنے اندر دریا سے خواص پیدا کرنا چاہتے ہیں تو انھیں عشق اور وجود ان کی بجائے عقل اور محبت کا راستہ اختیار کرنا چاہیے تھا، کیوں کہ یہی اعتدال کا راستہ ہے۔ خدا کی عبادت کے لیے عشق کی نہیں محبت کی ضرورت ہے اور تینی فطرت کے لیے وجود ان کی نہیں، عقل کی ضرورت ہے۔ اب اگر اسلامی تصوف اور حکمت کی روایت کے مطابق جبریلؑ عقل کا منظر ہے تو اقبالؑ کا اپنی نظم "سلطان ٹیپو کو وصیت" میں یہ کہنا کہ جبریلؑ نے اُسے صبح اذل یہ مشورہ دیا تھا کہ جو دل عقل کا غلام ہو اُسے ہرگز قبول نہ کیا جاتے، مغض ان کے سخیل کی کوشش سازی ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اقبالؑ نے خودی کی تربیت کے لیے اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابتِ الہی کے جو تین مراحل بیان کیے ہیں، اُن سے بخوبی عہدہ برآ ہونے کے لیے بھی عقل ہی موڑھ رہ بثابت ہو سکتی ہے کیوں کہ یہی وہ قوت ہے جو فرد میں ضبطِ نفس اور نیابتِ الہی پیدا کر سکتی ہے پھر یہ بھی ہے کہ انسان میں نیابت کا حق ادا کرنے کے لیے وہی صفات ہونی چاہیں جو خدا میں ہیں۔ اس لیے بقول خلیفہ عبدالحکیم:

"نداکی مشیدت، سراپا عقل اور سراپا رحمت ہے۔"

لہذا انسان کو بھی سراپا عقل ہونا چاہیے نہ کہ سراپا عشق۔ حفظِ خود کی اور استحکام ذات کے لئے عشق اور دجدان کو اختیار کرنے میں جو مشکلات پیش آسکتی تھیں اقبال ان سے پوری طرح آگاہ تھے، لیکن چونکہ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

"اقبال کو کسی مژوو سے نہیں بلکہ خود عشق سے عشق ہوگا۔"

اس یہے وہ اپنے عشق کے ہاتھوں مجبور ہو کر تمام عمر عقل کے مقابلے میں عشق کی درج سراہی کرتے رہے، حالال کروہ اس حقیقت سے پوری طرح آگاہ تھے کہ:

کیا عشق ایک زندگی مستعار کا!

کیا عشق پامدار ہے ناپامدار کا!

وہ عشق جس کی شمع بجہادے اجل کی چونکہ

اُس میں مزہ نہیں تپیش و انتظار کا

حوالہ

- ۱ - سید علی عباس جلالپوری "اقبال کا علم کلام" (مکتبہ فنون، لاہور، ۱۹۷۲ء) ص ۹۱۔
- ۲ - رفیع الدین ہاشمی، مرتب، "خطوطِ اقبال" (مکتبہ خیابانِ ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء) ص ۱۲۱۔
- ۳ - پروفیسر حسن اختر، "اطرافِ اقبال" (مکتبہ میری لاہوری، لاہور، ۱۹۷۳ء) ص ۷۶۔
- ۴ - ڈاکٹر فرمان فتح پوری، "اقبال سب کے لیے" (اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۷۸ء) ص ۸۹۔
- ۵ - بشیر احمد ڈار، مرتب، "انوارِ اقبال" (اقبال اکادمی، کراچی، ۱۹۶۱ء)، ص ۱۸۱، خطہ نام شاہ سیمان چلواروی۔
- ۶ - "ایضاً"
- ۷ - ڈاکٹر سید عبد اللہ، "مسائلِ اقبال"، (مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، ۱۹۷۳ء)، ص ۱۳۶۔
- ۸ - خطہ موخرہ ۱۳ دسمبر ۱۹۳۴ء بنا مظفر احمد صدیقی، دیکھئے بشیر احمد ڈار، مرتب، "انوارِ اقبال" (اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء) ص ۲۱۸۔
- ۹ - ڈاکٹر سید عبد اللہ، "اقبال اور صوفی"، سرماہی "اقبال" (بزمِ اقبال لاہور) بابت

حوالی، اکتوبر ۱۹۸۲ء، ص ۱۹۔

- ۱۰۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا مضمون "اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم" در "مطالعہ اقبال" مرتبہ گوہر نوٹس ہسی (بزم اقبال لاہور، ۱۹۷۱ء)، ص ۲۰۵۔
- ۱۱۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، "فکرِ اقبال" (بزم اقبال لاہور، ۱۹۴۸ء)، ص ۳۳۹۔
- ۱۲۔ ڈاکٹر سید عبد اللہ، "مسئل اقبال" (مکتبہ خیابانِ ادب، لاہور، ۱۹۴۹ء)، ص ۲۲۰۔
- ۱۳۔ پروفیسر حسن اختر، کتاب مذکور، ص ۱۳۳۔
- ۱۴۔ ڈاکٹر سید عبد اللہ، "مسئل اقبال"، ص ۱۳۸۔
- ۱۵۔ ایضاً
- ۱۶۔ ایضاً، ص ۲۳۱۔
- ۱۷۔ سید علی عباس جلال پوری، کتاب مذکور، ص ۹۲۔
- ۱۸۔ ایم۔ ایم۔ شریف، *About Iqbal and His thought* (ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۴۲ء)، ص ۴۱۔
- ۱۹۔ سید علی عباس جلال پوری، کتاب مذکور، ص ۱۳۷۔
- ۲۰۔ عبد الرحمن بجنوری، "نیز نگہ خیال" کا "اقبال نمبر"۔
- ۲۱۔ "صحیفہ"، اقبال نمبر، ص ۱۴۸۔
- ۲۲۔ ڈاکٹر سید عبد اللہ، کتاب مذکور، ص ۱۳۵۔
- ۲۳۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، کتاب مذکور، ص ۲۹۳۔
- ۲۴۔ سید علی عباس جلال پوری، کتاب مذکور، ص ۱۲۷۔
- ۲۵۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان، "روحِ اقبال"، ص ۳۷۔
- ۲۶۔ پروفیسر حسن اختر، کتاب مذکور، ص ۱۳۲۔
- ۲۷۔ خلیفہ عبدالحکیم، کتاب مذکور، ص ۳۳۵۔

- ۲۸ - ایضاً

- ۲۹- خلیفہ عبد الحکیم، اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم" در "مطالعہ اقبال" ، ص ۲۰۳۔
- ۳۰- سید علی عباس جلال پوری، کتاب مذکور، ص ۹۸۔
- ۳۱- مولانا عبد السلام ندوی، "اقبال کامل" (مطبع معارف، اعظم گراہ، ۱۹۳۸ء)، ص ۲۸۳۔
- ۳۲- ڈاکٹر وزیر آغا، "تصوراتِ عشق و خرد۔ اقبال کی نظر میں" (اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۱۹۷۷ء)، ص ۹۴۔
- ۳۳- مولانا عبد السلام ندوی، کتاب مذکور، ص ۲۸۳۔
- ۳۴- ڈاکٹر حسن اختر، کتاب مذکور، ص ۱۵۶۔
- ۳۵- خلیفہ عبد الحکیم، "اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم" ، در "مطالعہ اقبال" ، ص ۱۴۱۔
- ۳۶- سعد اللہ بیکھیم، "علامہ اقبال کی اردو غزل۔ ایک منفرد لمحہ" - سان مر" اوراق ۱۹۸۲ء، ص ۲۳۔
- ۳۷- سید علی عباس جلال پوری، کتاب مذکور۔
- ۳۸- ڈاکٹر وزیر آغا، کتاب مذکور، ص ۱۸۰۔
- ۳۹- ڈاکٹر فرمان فتح پوری، کتاب مذکور، ص ۲۳۲۔
- ۴۰- خلیفہ عبد الحکیم، کتاب مذکور، ص ۳۰۔
- ۴۱- ڈاکٹر وزیر آغا، کتاب مذکور، ص ۱۴۵۔
- ۴۲- ڈاکٹر محمد طاہر فاروقی، "اقبال اور مجتہ رسول" (ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۷ء)، ص ۲۳۲۔
- ۴۳- خلیفہ عبد الحکیم، "اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم" در "مطالعہ اقبال" ، ص ۲۰۰۔

- ۳۵۔ الفضا، ص ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳۔
- ۳۶۔ سید نذیر نیازی مترجم "تشکیل جدید الیاتِ اسلامیہ" (بزمِ اقبال لاہور، ۱۹۵۹)
- ۳۷۔ ص ۲۳۔
- ۳۸۔ ڈاکٹر وزیر آغا، کتابِ مذکور، ص ۴۹۔
- ۳۹۔ سید نذیر نیازی، کتابِ مذکور، ص ۲۲، ۲۹، ۳۰۔
- ۴۰۔ ڈاکٹر وزیر آغا، کتابِ مذکور، ص ۸۲، ۸۱۔
- ۴۱۔ سید نذیر نیازی، کتابِ مذکور، ص ۳۰۔
- ۴۲۔ سید علی عباس جلال پوری، کتابِ مذکور، ص ۱۲۰۔
- ۴۳۔ سید علی عباس جلال پوری، "اعام فکر کی مخالفت" (آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۷۵)
- ۴۴۔ ص ۸۰۔
- ۴۵۔ سید علی عباس جلال پوری "اقبال کا علم کلام"، ص ۱۲۱
- ۴۶۔ فقیر سید وحید الدین، "روزگار فقیر"
- ۴۷۔ شماراحمد، "وچھی کیا ہے" در "سیارہ ڈائجسٹ"، قرآن نمبر، ص ۱۹۲
- ۴۸۔ ممتاز اختر مرزا، مرتب "مقالات تاثیر" (مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۸)
- ۴۹۔ ص ۴۵۸، ۴۵۹۔
- ۵۰۔ ڈاکٹر وزیر آغا، کتابِ مذکور، ص ۱۰۳، ۱۱۳۔
- ۵۱۔ سید علی عباس جلال پوری، "اقبال کا علم کلام"، ص ۱۱۵۔
- ۵۲۔ سید حسن نصر، Three Muslim Sages، ص ۴۳۔
- ۵۳۔ سید علی عباس جلال پوری، "اقبال کا علم کلام"، ص ۳۳۔
- ۵۴۔ ڈاکٹر حسن اختر، کتابِ مذکور، ص ۹۰۔
- ۵۵۔ سید نذیر نیازی، کتابِ مذکور، ص ۲۳۔

- ۴۷۔ ایضاً، ص ۱۹۳۔
- ۴۸۔ ایضاً، ص ۱۹۲۔
- ۴۹۔ خلیفہ عبدالحکم، "مقالات حکیم" مرتبہ شاہد حسین رزاقی (ادارۃ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۴۹ء)، ص ۷۵۔
- ۵۰۔ ایضاً، ص ۳۴، ۳۲۔
- ۵۱۔ خلیفہ عبدالحکم، "مقالات حکیم"، ص ۱۴۔
- ۵۲۔ بروایت مولانا عبدالمجید ساک، "ذکر اقبال"، ص ۲۳۸، ۲۳۰۔
- ۵۳۔ مولانا عبدالسلام ندوی، کتاب مذکور، ص ۲۸۳۔
- ۵۴۔ علی ہجویری، "کشف المحوب" ترجمہ ابوالعیم عبدالحکم خان نشر جالندھری، ص ۲۹۳۔
- ۵۵۔ خلیفہ عبدالحکم، "فکر اقبال"، ص ۳۰۹۔
- ۵۶۔ ایضاً، ص ۳۵۳۔
- ۵۷۔ "بال جبریل" / "کلیات اقبال اردو"، ص ۹/۳۰۱۔

"اقبال" - بنیام اقبال لاہور۔ اکتوبر ۱۹۸۵ء۔

پروفیسر نعیم احمد

انسانی شخصیت فراتر اور اقبال کی نظر میں

نفیات کا ذکر آتے ہی جو نام بالعموم لوگوں کے ذہن میں سب سے پہلے ابھرنا ہے وہ ہے سکنڈ فرائد۔ سکنڈ فرائد کے اثرات صرف تخلیل نفسی تک ہی محدود نہیں بلکہ ادب، نقد و نظر اور مذہبی اور فلسفیانہ بحثوں میں بھی اس کے مخصوص تصورات اور اصطلاحات کا عام استعمال کیا جاتا ہے۔ اس امر سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ فرائد کی تحقیقات نے فطرتِ انسانی کے بعض پہلوؤں کی نقاپ کٹ لی کی ہے جن تک گذشتہ مفکرین کے ذہن کی رسائی بدھو سکی۔ فرائد نے شخصیات کی گہرائیوں میں کافر ماقوتوں اور عوامل کے تجزیے کی بنا پر عوام کا جو تصور پیش کیا، اس سے تاریخ فکر میں ایک انقلاب برپا ہو گیا۔ بعض لوگ پرستش کی حد تک اس کے قابل ہو گئے تو بعض جنون کی حد تک اس کے دشمن بن گئے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جہاں ہم اس کی قابل قدر تحقیقات کی افادیت کا اعتراف کرنے پر مجبور ہیں وہاں اس کے تصور انسان کو یکلیتاً قول بھی نہیں کر سکتے۔

فرائد کا سب سے بڑا کامنامہ "لا شعور" کی دریافت ہے۔ تاریخ فکر میں اگرچہ ہم

بعض ایسے اشارے ملتے ہیں جن کی بناد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ "لا شور" کا نظریہ یکسر نیا نہیں۔ شلاؤ افلاطون کے خیال میں تمام علم دراصل "بازیافت" (Recollection) ہے۔ دنیا تے امثال میں پائے جانے والے تعلقات اس کے نزدیک شروع ہی سے ذہنِ انسانی کے اندر موجود ہوتے ہیں اور انسان کے علم حاصل کرنے کا عمل دراصل ان تعلقات کے خدوخال کو اجاگر کرنا ہی ہے۔ اسی طرح لابینیز کے ذہن میں بھی ہمیں "لا شوری اور اکات" (Unconscious perceptions) کا نظریہ ملتا ہے۔ لیکن فراتڈ سے پہلے کسی مفکر نے بھی لا شور کو بطور خاص موضوع بنانے کا اس پر تحقیق نہیں کی۔

فراتڈ ذہن کی تین تھوں کا ذکر کرتا ہے، شور، تحت الشور اور لا شور۔ اس کی دضاحت کے لیے وہ ایک برفانی تودے کی مثال دیتا ہے جو پانی میں تیر رہا ہو۔ اس تودے کا بیشتر حصہ پانی کی تھر میں چھپا ہوتا ہے، کچھ ایسا حصہ ہے جو پانی کی لہروں کے آثار پر طھاؤ کے باعث کبھی نظر وں سے اوچھل ہو جاتا ہے اور کبھی سامنے آ جاتا ہے، اور ایک حصہ سطح آب سے مستقلًا باہر رہتا ہے۔ اس برفانی تودے کا بیشتر حصہ جو پانی کے اندر چھپا ہوا ہے لا شور ہے، جو حصہ کبھی ظاہر ہو جاتا ہے اور کبھی پوشیدہ تحت الشور ہے اور جو حصہ مستقلًا باہر رہتا ہے وہ شور ہے۔

لا شور کو فراتڈ ایک استقرائی استنتاج (Inductive inference)۔

کی جیشست دیتا ہے۔ "بعد تنومی" (Post-hypnotic) اعمال اس بات کی شہادت فراہم کرتے ہیں کہ ذہن میں کئی ایسی عینت ترین تھیں بھی موجود ہیں جو شور کی روشنی سے ہمیشہ اوچھل رہتی ہیں۔ کوئی عامل اگر اسی شخص کو حالت تنومی میں یہ کہ کہ تم سارٹھے تین بجے کپڑے سے میز صاف کرو گے تو وہ شخص ہوش میں آنے کے بعد سارٹھے تین بجے بعینہ وہی کرے گا جو اسے کہا گیا تھا، اور

اے اس امر کا قطعی شعور نہیں ہو گا کہ وہ ایسا کیوں کر رہا ہے۔ اس کے علاوہ کتی الیسی باتیں جو ہمیں عموماً بھولی رہتی ہیں اچانک یاد آ جاتی ہیں یا کئی ایسے واقعی جن کے بارے میں ہمیں لقین ہوتا ہے کہ وہ ضرور و قوع پذیر ہوتے تھے، ہمیں یکسر بھول جاتے ہیں۔ ذہنی امراض میں کتی الیسی علامات ظہور پذیر ہوتی ہیں جو اظاہر بہت بے معنی محسوس ہوتی ہیں، لیکن اگر انھیں لاشعوری پس منظر جیسا کہ دیا جاتے تو ان کے معنی متعین ہو جاتے ہیں اور مرلیض کے علاج میں بھی سہولت ہو جاتی ہے۔ اس طرح کتی شواہد کی بناء پر فراٹڈ نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ لاشعور کا مفروضہ نہ صرف عملی لحاظ سے ناگزیر ہے بلکہ نظری بحث کے لیے بھی بہت ضروری ہے۔ نفسی امراض کی تشخیص اور ذہن کی عیقیق ترین تھوڑی میں کارفرمانفسی قوتوں کے فہم کے لیے لاشعور، تحت الشعور اور شعور کی سہ گونہ تقسیم کی متناسبست سے انسانی شخصیت کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا۔ یہ تین حصے اڑ، ابغو اور سپر ابغو (Id Ego, Supeer Ego) ہیں اور انسانی شخصیت کی ساخت یا بنیاد کی ڈھانچہ انہی کے ذلیفے اور تعامل سے تشکیل پاتا ہے۔ یہاں اس امر کی وضاحت کہ دینا ضروری محسوس ہوتا ہے کہ بعض لوگوں نے فراٹڈ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس نے انسانی شخصیت کی اس طرح تقسیم کر دی ہے جیسے کوئی جغرافیہ داں مختلف طبقاتِ ارض کی تقسیم دلخیص کرتا ہے۔ فراٹڈ اس بات سے پوری طرح آگاہ تھا۔ اس لیے اس نے "خوابوں کی تعبیر" (Interpretation of Dreams) میں اس اعتراض کو فضول قرار دیتے ہوئے کہا کہ یہ تخصیص و تقسیم صرف افہام و تفہیم کی سہولت کے لیے ہے، وگرنہ شخصیت ایک غیر تقسیم پذیر وحدت ہے۔

روزمرہ کے تجربات کا اکثر و بیشتر حصہ لاشعور یا تحت الشعور میں چلا جاتا ہے کچھ واقعات یا تجربات تحت الشعور میں جا کر وقتی طور پر پوشیدہ ہو جاتے ہیں،

تاہم انھیں حب ضرورت تحت الشور میں ملب کیا جاسکتا ہے، لیکن بہت سے
داقعات و تجربات ابطان (Repression) کے ذریعے سے لا شور میں چلے
جاتے ہیں اور انھیں صرف کسی مخصوص طریق کار کے ذریعے سے ہی شور میں لایا
جاسکتا ہے۔ لیکن فرائد کا خیال تھا کہ ایک ابتدائی لا شور (Primary
Unconscious) بھی ہوتا ہے جو کبھی اور کسی صورت میں بھی اپنا اظہار شور میں نہیں
کرتا۔ اس کو فرائد "اڈ کا نام دیتا ہے چنانچہ اڈ انسانی شخصیت کا عمیق ترین، غیر
 واضح اور کلیتلا لا شوری خصہ ہے جس کی نامعلوم گمراہیوں تک شور کی کرنیں کسی
طرح بھی نہیں پہنچ سکتیں۔ اڈ کا نام نفسی و طبعی میلانات، جنسی وجبلی روحانات
اور حیاتی توانائی کا منبع و مصدر ہے۔ اڈ کی سرکش قوتوں کی اخلاقی ضابطے،
مذہبی اصول یا یاسی و سماجی قانون سے واقف نہیں۔ یہاں مکمل انتشار اور
نراج کی کیفیت پاتی جاتی ہے۔ یہاں کی ہر خواہش اور ہر جہالت کا صرف ایک
ہی مقصد ہے اور وہ ہے فوری تکمیل! اسی یہے اڈ کی توانائی کو آزاد توانائی
(Pleasure Principle) کہا جاتا ہے اور یہ توانائی قانونِ لذت (Free Energy)
کی تابع ہے۔ اڈ خارجی دنیا سے بالکل منقطع ہے۔ اس میں نہ تو زمان و مکان
کوئی حیثیت رکھتے ہیں اور نہ ہی غیر منطقی اور متناقض روحانات کی تیز و تخصیص
ہوتی ہے۔ مرورِ زمانہ سے اس کے اندر کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوتا۔ دراثت میں
 منتقل ہونے والے روحانات اڈ میں ہی ذہنی نوعیت، حاصل کرتے ہیں۔ یہ
 جیوانی اور حیاتی توانائی کا ایسا سرچشمہ ہے جو کہ عضویہ کو آمارہ عمل کرتا ہے۔
 شخصیت کی ساخت، کا دوسرا حصہ انا یا ایغو (Ego) ہے۔ اڈ کی اندھی
 بھری اور سرکش قوتوں اگرچہ عرکت و عمل کا سرچشمہ ہیں تاہم یہ عضویہ کے تحفظ اور
 تعالیٰ صفات فراہم نہیں کرتیں۔ خارجی دنیا سے مطلقاً "نا آشنا ہونے کے باعث

عین ممکن ہے کہ یہ عضویہ کی ہلاکت کا باعث بن جائیں چنانچہ اڈ سے ہی ایک بالکل متنبہ اصول ابھرتا ہے جس کا مقصد خارجی ماحول کا عرفان اور اس عرفان کی روشنی میں عضویہ کے لیے راہ عمل متعین کرنا ہے۔ یہ اصول ایغو ہے۔ ایغو کی بدولت عضویہ ماحول سے مطابقت اختیار کرتا ہے۔ ایغو وہ دیدہ بینا ہے جو ماحول کی سختی گھی اور اپنی نسبت کے پیش نظر اڈ کی رہنمائی کرتا ہے۔ اس مقصد کے لیے ایغومانی کی یادداشتیں کی تحریر کا ذخیرہ کرتا جاتا ہے اور اس ذخیرے کی بنیاد پر خارجی دنائی، جس حد تک ممکن ہو، حقیقی اور اصلی تصویر تیار کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اسی لیے اڈ کے بر عکس ایغو کا راہ نہما اصول اصولِ حقیقت (Principle of Reality) ہے۔ اڈ کی ماہیت اور نوعیت تغیر و ارتقا سے غیر متأثر رہتی ہے لیکن ایغوبکے کے بروان چڑھنے کے ساتھ ساتھ ارتقا پذیر رہتی ہے۔ پیش بینی، منصوبہ بندی، بادرکھنے، سرچنے سمجھنے، فیسر کرنے اور نئے نئے آدروش وضع کرنے کی صفاتیں شخصیت کے ارتقا کے ساتھ ساتھ جلاپاتی رہتی ہیں۔ اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایغوماناسب موقعوں پر اڈ کی لذت کو شی پر امتناع (Inhibition) اور ابسٹان (Repression) وغیرہ کا نفاذ بھی کرتا ہے۔ یہ دلتی لذات لوتزکر کے آئندہ خاصل ہونے والی مستقل لذات کے حصول کی جدوجہد کے لیے عضویہ کو آمادہ کرتا ہے۔ مختصر اہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایغو خارجی ماحول کے حوالے سے ہی ابھرنے والے ایک اصول کی کسی وظیفی سطح پر الیسی تشکیل ہے جو ماحول سے مطابقت اور عضویہ کی لہا اور تحفظ کے پیش نظر دجود ہے۔ آتی ہے۔

شخصیت کے بنیادی دھانے کا تیسرا اور انتہائی اہم حصہ "فوت الانا" یا سپر ایغو (Super Ego) ہے۔ جب اڈ کی لذت کو شی پر ایغوباندیاں زاہر

کرتا ہے تو اس عمل کی بنیاد کوئی مخصوص معیار ہوتا ہے۔ الیغو کی پابندیوں، تنقید یا استناد کے پیچھے کچھ اخلاقی ضوابط اور سماجی اقدار ہوتی ہیں۔ یہ اخلاقی ضوابط اور سماجی اقدار انسان کے سپر الیغو یا ضمیر کی تشكیل کرتی ہیں۔ بچھ جب یکھنے کا عمل شروع کرتا ہے تو اس کے دالین کے سلوک اور طرزِ عمل سے کچھ اخلاقی ضابطے اس کے ذہن تک منتقل ہو جاتے ہیں۔ وقت کے ساتھ ساتھ سپر الیغو والین اور معلمین کی جگہ خود بمنحال لیتا ہے۔ اس طرح خارجی ماحول کے اخلاقی ضوابط اور سماجی اقدار داخلی طور پر بچے کی شخصیت کا جزو بن جاتی ہیں۔ بچے پہلے دالین بچوں کو سکھاتے ہیں کہ بغیر کپڑے پہننے باہر گھونمانی ہیں چاہیے۔ یہ بات سکھاتے ہوئے وہ بعض ادوات انہیں سزا بھی دیتے ہیں۔ لیکن سپر الیغو کی تشكیل کے بعد ان کا کام ختم ہو جاتا ہے اور سپر الیغو خود ایک داخلی اصول کی حیثیت سے بچے کو سرزنش کرتا ہے اور حالات کے مقابلے سزا و جزا بھی دیتا ہے۔ اگر مقررہ اخلاقی ضوابط کے خلاف کوئی کام ہو جاتے تو اس سے خطاب (Guilt) کا احساس ہوتا ہے جو کہ سزا ہے، اور اگر کوئی کام مقررہ اخلاقی ضوابط کے مقابلے ہو تو اس سے تفاخر (Pride) کا احساس پیدا ہوتا ہے جو کہ جزا ہے۔ سپر الیغو اڈ کی حیوانی اور مومنہ زور جملات کی اخلاقی تربیت کرتا ہے۔ چنانچہ اس کا تعلق ایک طرف اڈ کے ساتھ ہے اور دوسری طرف الیغو کے ساتھ جو کہ اڈ کی لذت بخشی کے لیے راہ عمل تجویز کرتی ہے۔ ہم کہ سکتے ہیں کہ سپر الیغو کی بدولت انسانی شخصیت اڈ کی وصیت زدہ تنہائی سے نکل کر ہمذب اور معقول فرد کی حیثیت سے معاشرے کے اندر رہنا یکھنی ہے۔ فرائد کے نزدیک بہت سی نفسی بیماریوں کی وجہ سپر الیغو کی غیر مناسب تشكیل ہے۔ فرائد کے نزدیک اڈ، الیغو اور سپر الیغو انسانی شخصیت کا بنیادی دھماکہ پنجہ وضع

کرتے ہیں۔ شخصیت کی اس سہ گونہ تقسیم کے حوالے سے اس نے مختلف نفیاتی عوارض، لاشعوری الجھنوں اور بچے کی نفسی و جنسی نشوونما (Psycho-Sexual Development) کے بارے میں اپنے مخصوص نظریات پیش کیے ہیں جس پر بحث اس مختصر نشرت میں ممکن نہیں۔

ایسویں صدی کے آواخر میں طبی علوم کے اندر جبریت (Determinism) کا رجحان عام تھا۔ سائنس دان فطرت کے تمام واقعات اور خود انسان کردار کے اسباب و عمل کی آسمانی جبریت میں جکڑا ہوا تصور کرتے تھے۔ تاہم انسانی کردار کے بارے میں یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس پر خارجی قوتیں اثر انداز ہو کر اسے متعین کرتی ہیں۔ اس طرح اس زمانے کے ماہرین نفیات نفسی عوارض کی علامات کو درخوب اعتماد نہیں سمجھتے تھے، بالکل اسی طرح جیسے درختوں سے سوکھے پتے جھٹڑ جائیں تو ایک ماہر بنیات اسے عام چیز سمجھ کر نظر انداز کر دیتا ہے۔ لیکن فرانٹ نے سائنس کی عمومی جبریت کا دائرہ وسیع کر کے نفسی جبریت (Psychic Determinism) کا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریے کی رو سے انسان کو متعین کرنے والے اسباب خود شخصیت کے اندر پاتے جاتے ہیں۔

یہ جبریت بھی خارجی جبریت ہی کی طرح شدید ہے۔ دراثت، ابتدائی حالات اور تعلیم و تربیت کے پہلے چند سال ساری عمر کے لیے کسی فرد کی زندگی کی راہیں متعین کر دیتے ہیں، اس طرح کر دہ چاہے بھی تو ان متعین را ہوں سے بہت نہیں سکتا۔ اسی لیے فرانٹ نے کہا تھا کہ بچے کے ابتدائی پانچ سال بچھے دے دد۔ میں اسے جیسی شخصیت میں چاہوں ڈھال دوں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ فرانٹ کے کئی نظریات انقلاب آفرین ہیں اور ان میں سے بعد میں آنے والے تقریباً تمام ماہرین نفیات کسی نہ کسی طرح متاثر

ہوتے ہیں۔ فرائد کو پڑھتے ہوتے قاری کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ذہنی زندگی کے پڑا سرار پہلوؤں کے بارے میں اساطیری ادب نہیں پڑھ رہا بلکہ خالص علمی تحقیقات کا مطالعہ کر رہا ہے۔ انسانی شخصیت کے مطالعہ کو باقاعدہ ایک سائنس کے ساتھے میں ڈھالنے کی کوشش ہی دراصل فرائد کا سب سے بڑا سبق بن گی ساتھی روح کو فاتح رکھنے کے لیے اس نے انسان فطرت کے کمی ایسے پہلوؤں کو نظر انداز کر دیا جو بعد میں آنے والے ماہرینِ نفیات کی توجہ کا مرکز بنے۔ ان مفکرین میں ٹرنگ (Young)، ایڈلر (Adler)، ولہم رائخ (Reich) اور ایرک فرام (Eric Fromm) دیگرے کے نام قبل ذکر ہیں۔ ان ماہرینِ نفیات میں سے کچھ نے فرائد کے نظریات میں تراجم اور اضافے کیے تو کچھ نے فرائد کی روشن سے ہدایت کر آزادانہ انسانی شخصیت کے بارے میں تحقیقات کیں، مثلاً فرام ان کی آزادی پر بہت زور دیتا ہے اور فرد اور معاشرے کے تعلق کو اتنا میکانیکی نہیں سمجھتا جتنا فرائد نے سمجھا تھا۔ اسی طرح وجودی مفکرین (Existentialists) نے بھی فرائد کی نفسی جبریت اور انسانی شخصیت کی میکانیکی تشریع سے ہدایت کر انسان کی داخلی زندگی کے بارے میں بہت سی ایسی باتیں کہی ہیں جنہیں جھلانا آسان نہیں۔

بر صغیر کے مشہور فلسفی شاعر علامہ اقبال نے بھی فرائد کی بعض تحقیقات کو سراہا ہے، لیکن اس کے عمومی نظریہ پر کڑی نختہ چینی کی ہے۔ ”تشکیل جدید الیات اسلامیہ“ کے پہلے جملے کے آخری حصے میں انہوں نے فرائد کے نظریہ لاشعور پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے:

”ہماری آوارہ تحریکات عالمِ خواب یا بعض ایسی حالتوں میں
جب ہم کچھ کھوئے کھرتے سے رہتے ہیں، ہم پر قابو پا لیتی

ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کروہ کسی ایسے کہاڑھانے میں
چھپی بیٹھی تھیں جو ہمارے نفسِ طبیعی کے پیچھے واقع ہے۔ ۲۷

علامہ اقبال کا تصور انسان فرائد کے تصور انسان سے بہت مختلف ہے۔ چونکہ علامہ اقبال
کا تصور انسان ان کے مابعد الطبيعی نظریے کا ہی حصہ ہے، اس لیے یہ ضروری
حسوس ہوتا ہے کہ پہلے ان کی مابعد الطبیعتیات کا مختصر جائزہ لے لیا جاتے۔
علامہ کے نزدیک شعوری تحریر تین مدارج پر اپنا اظہار کرتا ہے۔ یہ مدارج ہیں
لے جان مادہ، حیات اور شعور۔ ان درجول میں تین علوم طبیعتیات، حیاتیات اور
لہیات پر بحث کرتے ہیں۔ چنانچہ ان تین علوم کی جدید ترین تحقیقات کی بنیاد
پر وہ یہ تیجہ اخذ کرتے ہیں کہ کائنات دراصل توانائی (Energy) کا ایک
ایسا بہاؤ ہے جس میں حیات، شعور اور غایت باہم دگر مدغم ہو جاتے ہیں۔ اس
بہاؤ کو وہ حیات الیہ کا نام دیتے ہیں اور برگان کی طرح اسے بے مقصد نہیں
سمجھتے۔ برگان کے نزدیک غایت یا مقصد سے مراد دور کا نسب العین تھا، لیکن
علامہ اسے باطنی اور داخلی اصول سمجھتے ہیں۔ جدید طبیعتیات سے استفادہ کر کے
وہ مادے کا ایک روحانی تصور وضع کرتے ہیں اور اسے باہم دگر مربوط حواہ
کے بارے میں کہنا کروہ اپنی متغیر کیفیات کے باوجود استقرار رکھتی ہے، صحیح
نہیں۔ حیات اور شعور کے بارے میں ان کا نظریہ یہ ہے:

”۔ شعور حیات کا ہی ایک پس منظر (Epiphenomenon)

اور اس کا وظیفہ یہ ہے کہ زندگی کے آگے اور آگے ہی بڑھتے

ہوتے سفر میں ایک نقطہ نور جیسا کرے۔ وہ اطمینان

کی ایک حالت ہے، ارتکاز بالذات کی ایک (Tension)

کیفیت ہے، جس کی بدولت زندگی ہر ایسی وابستگی اور یاد کا راستہ روک لیتی ہے جس کا ہر اس عمل سے جو کسی خاص موقع پر سرزد ہوتا ہے، کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کے حدود بھی متعین نہیں کیوں کہ وہ حسبِ اقتضان کبھی سست اور کبھی پھیل جاتا ہے لیکن یہ کہنا کہ شعورِ اعمالِ مادی ہی کا ایک پس منظر ہے، اس کی آزادانہ فعالیت کا انکار کرنا ہے۔ ۵

علامہ شعور کو حیات کے ہی خالصتاً روحانی اصول کی ایک شکل سمجھتے ہیں۔ مادے کے قدیم طبیعتی تصور کے لحاظ سے حیات مادی عمل کی ایک ترقی یا فتوحہ شکل ہے۔ اس نقطہ نظر کے ہامیوں مثلاً ڈارون اور فرائد نے شعور اور حیات کی تشریع بھی اسی میکانیکی انداز میں کی جس انداز میں مادی اعمال کی تشریع کی جاتی تھی۔ طبیعت اور دیگر علوم کی میکائیت اور جبریت کو افکار و خیالات کی دنیا میں نافذ کرنے کے لیے فرائد کا نام خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

علامہ اقبال ڈارون، فرائد اور ان کے مقلدین کے اس میکانیکی نظریے سے اتفاق نہیں کرتے۔ وہ حیاتی حرکت کو مادے پر مقدم سمجھتے ہیں بلکہ مادے اور حیات کی تخصیص ہی ان کے نزدیک فروعی ہے۔ حقیقت ان کے نزدیک ایک ناقابل تقیم وحدت ہے، لیکن مختلف علوم طبیعی اس کے مختلف حصوں کو اپنا موضوع بحث بناتے ہیں، لہذا یہ علوم حیات، مادہ اور شعور کے تعلق کی تشریع نہیں کر سکتے۔ ان علوم کی حیثیت ان کے نزدیک زانع و زغم کی سی ہے جو کہ فطرت کے مردہ جسم پر جھسٹتے اور اس کا ایک آدھ طکڑا نوچ لے جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے دیکھا جاتے تو نفیات کا دائرہ کار بھی انتہائی محدود ہے۔ نفیات دان صرف واردات، شعور یا لا شعوری اعمال کو اپنا موضوع بحث بناتا ہے۔ خارجی فطرت

سے ذہن کے تعلق کی وضاحت اور مجموعی کائناتی اسکیم میں باشمول شخصیت کے مقام کے تعین کو وہ اپنے دائرہ کار سے خارج سمجھتا ہے۔ علوم طبعی باعتبار اپنی نوعیت اور وظیفہ کے یہ صلاحیت نہیں رکھتے کہ حقیقت کا کوئی واحد اور کامل نظریہ پیش کر سکیں۔ فرانٹ کے تصور شخصیت کا اگر تجزیہ کیا جاتے تو ہمیں اس کی کا شدت سے احساس ہوتا ہے کہ اس کی کوئی مابعد الطبعی بنیاد نہیں، یعنی وہ انسان کو کائنات کی مجموعی اسکیم کے پس منظر میں نہیں دیکھتا بلکہ اسے دیگر حالت سے منفصل کر کے اس کا مطالعہ کرتا ہے۔

اس کے برعکس علامہ اقبال کے تصور انسان کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ان کے مجموعی مابعد الطبعی نظریے سے ابھرتا ہے۔ جیسے کہ پہلے کہا جا چکا ہے حقیقت مطلقہ کو علامہ اقبال ایک ایسی تخلیقی اور ارتعانی حرکت سمجھتے ہیں جس میں حیات، فکر اور شعورہ باسم دگر دغم ہیں اور غایت بھی اس میں ایک باطنی اصول کی چیزیت سے مضر ہے، یعنی حقیقت مطلقہ کا تخلیقی ارتعان بے بصر اور بے مقصد نہیں۔ غایات و مقاصد اس تخلیقی ارتعان سے باہر نہیں بلکہ اس کے اندر موجود ہیں اس طرح علامہ میکانیت اور جبریت سے پہلو بچا جاتے ہیں۔

علامہ اس مतحرک و فعل حقيقة مطلقہ کو انا تے بکیر یا خدا کا نام دیتے ہیں تبیرے خطیلے کے شروع میں وہ لکھتے ہیں:

”ہم اس سے پہلے دیکھ آئے ہیں کہ واردات مذہبی کی بنابر جو حکم لکھا جاتا ہے، فلسفیانہ معیار پر پورا اترتبا ہے۔ پھر جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے نسبتاً اہم عوالم پر اس خیال سے نظر ڈالتے ہیں کہ ان کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ دیں تو اس اہم حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ ہمارے محسوسات و مدرکات

کی اساس کوئی بالبصر اور تخلیقی مشیت ہے جس کو بوجوہ ایک 'انا' (Ego) ہی کے تعبیر کیا جاتے گا۔ چنانچہ یہی مطلق 'انا'، ہے جس کی انفرادیت کے پیش نظر قرآن پاک نے اس کے لیے اللہ کا اسم معرفہ استعمال کیا۔^۴

علامہ کے نزدیک خدا یا انا تے کبیر ایک ایسی وحدت ہے جو توالد و تناسل

بے بالاتر ہے، جس کے اندر دو قی یا غیر پت پیدا نہیں ہو سکتی۔ لیکن تمام متنا ہی اناوں (Finite Egos) کا سرچشمہ اور منبع و مخرج یا خدا تے کبیر یا خدا ہی ہے اگرچہ انا تے کبیر عام عضویہ کی طرح توالد و تناسل کے رجحان سے معتری ہے تاہم مختلف مدارج کی اناوں کا عالم کثرت اسی سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اس امر کی تشریح کے لیے علامہ رقم طراز ہیں:

"... بھر کیف میری راتے میں حقیقتِ مطلقہ کا تصور بطور

ایک 'انا' ہی کے کرنا پاچا ہیے اور اس لیے میرے نزدیک اینیتِ مطلقہ سے 'انیتوں' (یعنی خود یا) ہی کا صد و رحمکن ہو سکتا ہے۔ یا پھر دسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ اینیتِ مطلقہ کی تخلیقی قدرت کا اظہار جس میں فکر کو عمل کا مترادف سمجھنا پاچا ہیے ان وحدتوں ہی کی شکل میں ہوتا ہے جن کو ہم 'انا' سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادی جو اہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذاتِ انسان میں فکر کی آزادانہ کارفرائی سے، سب کی حقیقت بجز ایک غلطیم اور برتر انا کے انکشاف ذات کے سوا کچھ اور نہیں۔ لہذا قدرتِ الیہ کا ہر جو ہر خواہ اس

کا درجہ ہستی پست ہو یا بلند اپنی ماہیت میں ایک 'انا' ہے
 یہ دوسری بات ہے کہ اینیت یا خودی کا بھی اپنا اپنا ایک
 درجہ ہے، بڑا اور چھوٹا۔ باس ہمہ بزم ہستی میں ہر کہیں خودی
 ہی کا نظر لمعظہ بہ لمحظہ تیز ہو رہا ہے اور ذاتِ انسانی میں اپنے
 معراجِ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ قرآنِ جید نے بھی تو اسی لیے
 حقیقتِ مطلق کو انسان کی رُگِ جان سے زیادہ قریب ٹھہرا�ا
 ہے، کیوں کہ یہ حیاتِ الیہ کا ہی سیلِ رواں ہے جو ہمارے
 وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم متیوں کی طرح پیدا ہوتے
 اور زندگی بسر کرنے ہیں۔

یہ ہے علامہ ساق تصور انسان کا مابعد الطبعی اور فلسفیانہ پس منظر! وہ انسان
 کو کائنات کے عمومی تناظر سے بٹا کر اس کا مطالعہ نہیں کرتے بلکہ اسے تمام تر خارجی
 علاقے دروابط کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔ انسانی شخصیت ایک خودی یا انا
 ہے۔ ساری کائنات مختلف درجوں کی اندازوں سے عبارت ہے۔ اندازوں کا یہ عالم
 کثرتِ حیاتِ الیہ کے سیلِ رواں میں یوں ظہور پذیر ہوتا ہے جیسے دریا کے اندر
 موتی پیدا ہوتے ہیں۔ پانی کا قطرہ صدف کے اندر پیکتا ہے تو موتی بن جاتا ہے۔
 اس طرح انا میں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ ان کا مصدر و مخراج حیاتِ الیہ ہے۔ لیکن
 وجود میں آنے کے بعد یہ اس سے مختلف ہو جاتی ہیں اور اپنی الفرادیت قائم
 کر لیتی ہیں۔ ان کے طرزِ عمل میں بھی تخلیقی اور آزاد ارتعاقی وہ جملک پاتی جاتی
 ہے جو حیاتِ الیہ کے سیلِ رواں کی بنیادی خصوصیت ہے۔ وہ انا میں جو اپنا
 اظہارِ ذات بھر پور انداز میں نہیں کر سکتیں کم تر درجوں کی انا میں ہیں۔ انسان انا
 چوں کہ بڑی شدت سے اظہارِ ذات کرتی ہے، اس لیے یہ بلند تر درجے پر فائز

ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ علامہ کے نزدیک انسان شخصیت یا انسانی اناکی نوعیت و مانہیت کیا ہے اور وہ کس حد تک فرائد کے تصور انسان سے اختلاف کرتے ہیں۔ علامہ اپنے نظریہ خودی کی تشریح سے پہلے مسلمان متكلیمین کے نظریہ کا ذکر کرتے ہیں جس کی رو سے روح یا تومادے کی نہایت ہی لطیف شبکل ہے یا مخفی عرض (Accident) اور اس یہے مادے کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے۔ لہذا قیامت کے دن اس کی پھر تخلیق ہو گی۔ ان کے خیال میں ان حکما تے اسلام پر یونانی فلسفے کے اثرات بہت گہرے تھے۔ چنانچہ انہوں نے یونانی فلسفے کی نسبت سے ہٹ کر روح کی مانہیت پر غور نہیں کیا اور نہ ہی شعور انسان کی وحدت جیسے اہم مسئلے پر تحقیق کی۔ اس کے بعد وہ منصور کے نعرہ "أنا الحق" کا تجزیہ کرتے ہوتے یہ خیال ظاہر کرتے ہیں:

"علّاج کا گزر جن احوال سے ہوا ان میں ابتداء، تو اگرچہ کوئی الی
بات نظر نہیں آتی جسے غیر طبعی کہا جاتے، لیکن جب یہی احوال
پختگی کو پہنچ جائیں تو خیال ہونے نے لگتا ہے کہ ہمارے شعور
کے بعض مراتب ایسے بھی ہیں جن سے ہم قطعی بے خبر
ہیں۔"

ابن خلدون وہ پہلا مفکر ہے جس نے ان احوال کی اہمیت کو سمجھا اور ان پر باقاعدہ تحقیق کی ضرورت پر زور دیا۔ جدید لفیات میں بھی اس مسئلہ کو صحیح طرح زیر بحث نہیں لایا گیا۔ تاہم بر بدی^(Bradley) نے عصر حاضر میں اس مسئلے کی اہمیت کو پوری طرح سمجھا اور Appearance & Reality میں خودی کی نوعیت و مانہیت پر مفصل بحث کی ہے۔ اسے خودی کی حقیقت کی لفی کے تمام تراستہ لال کے باوجود کسی نہ کسی طرح خودی کی حقیقت کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔

علامہ کے نزدیک انسان کی دمدم متنی کیفیات کا کوئی مرکز و محور ہونا چاہیے۔ اس مرکز و محور کو وہ "انا" یا "خودی" سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ

لکھتے ہیں؟

"لہذا محسوسات و مدرکات کا مرکز متناہی ایک حقیقت ہے گو اس حد تک نازک اور عمیق کریے حقیقت عقل کی گرفت میں نہیں آتی۔ اندریں صورت یہ دیکھنا چاہیے (کہ) اس کی سب سے بڑی خصوصیت کیا ہے۔ سب سے پہلے تو یہ کہ خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیاتِ نفسی کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن کیفیاتِ نفسی کا وجود ایک دوسرے سے الگ تھلاک یعنی باہم گرو منفصل تو ہے ہے نہیں، بلکہ ایک دوسرے کے لیے کچھ معنوں کا حامل اور باہم متعلق۔ ایک نفسی کیفیت دوسری نفسی کیفیت سے مشروط ہے اور اس کے بغیر اس کے معانی متعین نہیں کیے جاسکتے۔" ٹا

ذہنی و نفسی کیفیات کی یہ وحدت مادی اشیا کی وحدت سے مختلف ہے۔ انکار و خیالات اور عقائد و نظریات کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ایک دوسرے کے دامیں یا تیس واقع ہیں۔ اسی طرح مادی اشیاء کے اجزاء تے ترکیبی اس شے کی وحدت سے جدا ہو کر بھی اپنا وجود برقرار رکھ سکتے ہیں جب کہ ذہنی کیفیات خودی کی وحدت سے جدا نہیں ہو سکتیں۔ ہم زمان و مکان کے ان پیمانوں کا اطلاق خودی پر نہیں کر سکتے جن کا اطلاق عام مادی اشیاء پر ہوتا ہے۔ خودی کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ کتنی نظمات زمان و مکان وضاحت کر سکے۔ عالم خواب میں زمان و مکان کے پیمانے بیکسر بدل جاتے ہیں۔ خودی کی داخلی نندگی زمانِ محض

سے عبارت ہے اور جب خارجی طور پر یہ اپنا اٹھا رہ جسم میں کرتی ہے تو اس کا زمان ریاضیاتی بن جاتا ہے یعنی غیر تقسیم پذیر تغیرات و لمحات میں منقسم ہو جاتا ہے۔

خودی کی دوسری نمایاں خصوصیت، بطور ایک وحدت کے، اس کے خفا یا خلوت کا پہلو ہے۔ اسی لیے ایک خودی دوسری خودی سے مختلف ہے اور اپنی نوعیت کے لحاظ سے منفرد ہے۔ اگر آپ دو مقدمات سے کوئی نتیجہ اخذ کرنا چاہیں تو ضروری ہے کہ دونوں مقدمات ایک ہی ذہن کے اندر موجود ہوں۔ اگر زید یہ مقدمہ پیش کرے؟

"تمام انسان فانی ہیں" اور بھر یہ مقدمہ پیش کرے" ، "سقراط انسان ہے" تو اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جاسکتا کہ "سقراط فانی ہے"

نہ صرف منطقی فکر میں بلکہ عام جذباتی کیفیات میں بھی کسی "انا" یا "خودی" کا ہونا ضروری ہے۔ دندان ساز میرے دانت کے درد کو محسوس نہیں کر سکتا۔ اسی طرح میں جب کسی مقام یا فرد کو پہچان لیتا ہوں تو میرے ہی حافظے میں اس کے متعلق یادیں ابھرتیں ہیں۔ میرا کرب میرا کرب ہے اور میری مسرت میری مسرت ہے! انا کا یہ تصور اتنا بنیادی اور اتنا اہم ہے کہ محسوسات و مدرکات کے مقابلے میں کوئی دوسری میری نیابت نہیں کر سکتا حتیٰ کہ دو مختلف راستوں کے انتخاب کے مقابلے میں خدا بھی میری عگہ اختیار و انتخاب کا عمل انجام نہیں دے سکتا۔ کیفیاتِ ذہنی کا یہی ہے شلی، ربلٹ، باہمی ہے جو عینیت کی بنیاد ہے اور جسے ہم لفظ "میں" (I)، یا "انا" (Ego) میں نلاہر کرتے ہیں۔ اس طرح "انا" یا "میں" کی تشریع و تو پسخ نفیات کا سب سے بڑا مسئلہ ہے۔

علامہ اس نظریے کے حق میں نہیں جس کی رو سے روح یا نفس کو ایک الیسا جوہر سمجھا جاتا ہے جو خود غیر تغیر پذیر ہو اور تمام تغیرات کا محل ہو۔ کسی عام اوری شے کے باارے میں ہمارا یہ تصور ہے کہ اس کی کچھ صفات مثلًا وزن ہر زنگ، امتداد دغیرہ ہوتی ہیں جب کروہ خود ان سے علیحدہ مستقل بالذات وجود رکھتی ہے اسی طرح اس نظریے کی رو سے مختلف نفسی کیفیات کو روح کی صفات کی طرح سمجھا جاتا ہے۔ علامہ کہتے ہیں؟

"---- بالفرض ہم تسلیم ہی کر لیں کہ محسوسات و مدرکات کی مانہیت فی الواقع صفات کی ہے، جب بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ روح میں یہ صفات یکسے پیدا ہوتیں؟ علی ہذا یہ کہ ہمارے پاس اس میں ان کی موجودگی کا ثبوت کیا ہے؟ ہم اس کی توجیہ کریں گے تو کیوں کر؟ اس لیے کہ وارداتِ شعور سے تو ہرگز یہ مترشح نہیں ہوتا کہ خود ہی ایک جوہر روحانی ہے۔" ۱۱

علامہ اقبال خود ہی کی نوعیت و مانہیت کے تعین کے لیے عصر حاضر کی نفیات سے رجوع کرتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ دلیم جیمز کے خیالات کی جدت اور ندرت کا اعتراف کرتے ہیں۔ دلیم جیمز کا خیال تھا کہ انسان شعور ایک "یہ روایا" کی طرح ہے اور اس میں مختلف کیفیات کی آمد درفت جا رہی رہتی ہے۔ ہر شعوری کیفیات ایک مستقل بالذات اور غیر تقسیم پذیر اکاٹی ہے جس میں علم اور حافظہ دونوں کی صلاحیتیں موجود ہیں۔ اس طرح ہر نئی آنے والی کیفیت ہرگز دوسرے والی کیفیت سے مندک اور مربوط ہوتی جاتی ہے۔ علامہ دلیم جیمز کی ذہانت و فطانت کے اعتراف کے باوجود بہ رکھتے ہیں کہ اس کا نظریہ شعوری صیغہ عکاسی

نہیں کرتا۔ شعور اگ اگ اجزا کا مجموعہ نہیں جو ایک دوسرے کو اپنی خبر دیتے رہتے ہیں۔ سزید برآں شعور کے اس نظر بے سے خودی کی نوعیت و مانیافت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

خودی کو دہ احساسات اور نفسی کیفیات سے بالاتر کوئی جو ہر نہیں سمجھتے جو شعور کی مختلف حالتوں کو ایک سلسلے میں پروکر اخیں وحدت و تنظیم عطا کرتا ہے خود علامہ کے الفاظ ہیں:

-- بیان یہ غلام فہمی نہ ہو کہ ہمارے نزدیک خودی محسوسات و مدرکات کی اس کثرت سے جو باہم دگر پیوست رہتی ہے کوئی اگ تھدگ اور بالاتر شے ہے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ ہمارے محسوسات و مدرکات کا مطلب ہی یہ ہے کہ خودی کا عمل دل جاری ہے۔ جب ہم کسی کا ادراک کرتے ہیں، یا اس پر حکم لگاتے ہیں، یا کوئی ارادہ کرتے ہیں تو ایسا کرنے میں خودی ہی سے آشنا ہوتے ہیں۔ خودی کی زندگی اطناب کی ایک حالت ہے جس کو اس نے اپنے ماحول پر اثر آفرینی یا اس سے اثر پذیری کر خاطر پیدا کر رکھا ہے۔ لہذا یہ کہنا غلط ہو گا کہ اثر آفرینی اور اثر پذیری کی اس کش مکش میں خودی کا وجود اس سے باہر رہتا ہے۔ ہرگز نہیں، بلکہ اس کے وہ ایک راہ نہما تو انائق (Directive Energy) کی طرح اس میں شامل رہے گا۔ لہذا اس کے یہی تجربات اور واردات ہیں جن سے اس کی تشکیل اور اس کے نظم و ضبط کا راستہ کھلتا ہے۔

علامہ اقبال خودی کو ایک راہ نما (Directive) اصول کی حیثیت دیتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ "خلق" اور "امر" کے مابین قائم کردہ قرآن کی تخصیص کا حوالہ دیتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ خودی کو کوئی شے سمجھنے کی بجائے ایک عمل سمجھنا پڑا ہے۔ ہمارے محسوسات و مدرکات کا سند جس سے ہماری ذہنی زندگی عبارت ہے ایک اسرار آفرین رویے یا راہ نما مقصد کا رہیں ملت ہے۔ کسی شخص کی ذات یا اتنا کو جاننے کے لیے ہمیں یہ جانا ہو گا کہ اس کی تمنا میں کیا ہیں، اور جب وہ کسی شے پر حکم لگاتا ہے یا ارادہ کرتا ہے تو کیوں کر کرتا ہے؟

علامہ جسم اور ذہن کی تخصیص کو قبول نہیں کرتے۔ ڈیکارٹ کی شنیقت ان کے نزدیک فردی ہی ہے۔ کوئی فعل و قوع پذیر ہوتا ہے تو ذہن اور جسم ایک ہو جاتے ہیں۔ کوئی شخص اگر میز سے کتاب اٹھاتا ہے تو یہ ایک ایسا غیر تقیم پذیر فعل ہے کہ جس کے بارے میں آپ یہ نہیں کہ سکتے کہ اس میں اتنا حصہ جسم کا ہے اور اتنا ذہن کا۔ یہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ مادہ باہم گریبوط حوادث کا نظام ہے۔ اس اعتبار سے جسم کو ذہن یا روح کے اعمال کا حاصل کہنا چاہیے یا اسے جسم کی عادت کہنا چاہیے۔ اس نظریے کی رو سے خودی آزاد اور خود مختار فحالت بن جاتی ہے جس میں ہدایت (Direction) اور مقصدیت کے عنصر کا رفرما ہیں۔

خودی کے دو درجے ہیں، نفس فعال (Efficient Self) اور نفس بصیر (Appreciative Self)۔ نفس فعال کی تشكیل زمان و مکان کے عالم پہلوں سے ہوتی ہے جب کہ نفس بصیر درانِ خالص (Pure Duration) سے مریبوط ہوتا ہے اور حیاتِ الیہ سے براہ راست فیض یا بہوتا ہے۔ انسان کے سامنے دور استے کھلے ہیں۔ وہ ان تحکم خذت اور جدوجہد سے خودی کو مستلزم کر سکتا ہے، یا بے عمل اور بے حرثی کی راہ اختیار کر کے اُسے کمزور کر سکتا ہے۔ خودی کا

استحکام اسے بقایے دوام کا اہل بناتا ہے، جب کہ اس کی کمزوری اسے مرگِ ابد کے سوا کچھ نہیں دیتی۔

مندرجہ بالا بیان سے انسانی شخصیت کے بارے میں فراٹڈ اور اقبال کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ فراٹڈ کا انسان موروثی رجحانات اور لاشعوری الجھنوں کے بوجھ تکے دبا کر اہتا ہوا انسان ہے جسے اس کے اعمال و افعال کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اقبال کا انسان آزاد اور خود مختار انسان ہے جو ہر دم نت نے مقاصد اور آدراش وضع کرتا ہے اور وفور تخلیق میں توارث اور ما جوں کے بندھنوں کو بھی توڑ جاتا ہے۔ فراٹڈ کے نزدیک اُد ایک ایسا نہماں خانہ ہے جہاں جیوانی تو انہیں ذہنی شکل اختیار کر کے تمام عمر صہ غیر مبدل انداز میں موجود رہتی ہے اور عمل کی تناہی تحریکات میں سے ابھرتی ہیں۔ فراٹڈ کا یہ کہنا درست نہیں کہ اُد کی قوتیں تمام عمر غیر متغیر رہتی ہیں، کیوں کہ سپرائیخو کے وجود میں آتے ہی اُد کی سرکش قوتیں کی تہذیب و تربیت کا عمل شروع ہو جاتا ہے اور اُد کی قوتیں مسلسل تغیر پذیر رہتی ہیں۔ اس کے بر عکس علامہ اقبال کا نفس بصیر حقیقتِ مطلقہ کے سیلِ روای کے اندر رزندگی بس رکرتا ہے اور یہیں سے تو انہیں، ہدایت اور تحریک عمل حاصل کرتا ہے۔ فراٹڈ کے نظریے کا ایک اور بڑا انقضیٰ یہ ہے کہ اس نے ایک مخصوص طبقے کے چند سو افراد کے مطالعے اور مشاہدے کی بنیارہ پوری بنی نوع انسان کے بارے میں حکم لگایا۔ اس کی لنفی جبریت کو اس کے دور کے علمcran طبقے نے بطور یہاںی سی حریبے کے استعمال کیا۔ اقبال نے انسان کا چوتھو تصور پیش کیا ہے اس کی آزاد اور تخلیقی فعالیت کے پیش نظر اگر یہ کہا جاتے کہ اس میں تمام بھی نوع انسان کے لیے امید، عزم اور آزادی کا پیغام موجود ہے تو بے جانہ ہو گا۔

حوالشی

- ۱- سلکنڈ فرائڈ Lay Analysis نگریزی ترجمہ ۱۹۳۸ء، ص ۲۱، نیز
۲۳، ۱۷، ۱۳۰۵ء، ص ۲۳۳
- ۲- فرائڈ Interpretation of Dreams ۱۹۴۰ء، ص ۷۹
- ۳- دال مسیح، Freudianism & Religion
- ۴- سید نذیر نیازی، مترجم، "تشکیل جدید الیات اسلامیہ"، ص ۳۶۴
- ۵- ایضاً، ص ۰۳
- ۶- ایضاً، ص ۹۵
- ۷- ایضاً، ص ۱۰۹، ۱۱۰
- ۸- ایضاً، ص ۱۲۳
- ۹- ایضاً، ص ۱۲۳، ۱۳۵، ۱۳۵
- ۱۰- ایضاً، ص ۱۳۸
- ۱۱- ایضاً، ص ۱۵۲
- ۱۲- ایضاً، ص ۱۵۳

سیاست

عبدالکریم عابد

اقبال اور جمہوئیت

علام اقبال نے علوم شرق و غرب کے سرچشمتوں تک رساتی حاصل کی تھی اور وہ قدیم و جدید دونوں فلسفوں سے نہ صرف گھری واقفیت رکھتے تھے بلکہ ان پر نقد و بحث کی بصیرت بھی انھیں حاصل تھی غزالی، رازی، عراقی، سیوطی، حافظ، رومنی، خیام، ابن حزم طوسی، ابن تیمیہ، ابن مسکویر، ابن خلدون، ابن عربی، الکندی، الیروانی سے لے کر میر داہ اور ملا باقر مجلسی تک ہر ایک کے نظریات کا انھوں نے جائزہ لیا ہے۔ مغربی مفکرین اور سائنس دانوں میں نیوٹن، کانت، سیگل، شیننگر، آگسٹس، ڈیکارٹ، نیشن، فرانٹ و لیم جیمز کے خیالات پر ان کی تنقید، اسلامی اہلیات کی آشکیں جدید میں دیکھی جاسکتی ہے یہ کتب جوان کے چھ سیکھوں کا مجموعہ ہے ان کے مطلعے کی وسعت اور گھر الی کا ناقابل تردید ثبوت ہے۔ بر کلے اور برگسائ جیسے فلسفیوں سے انھوں نے ذاتی طور پر ملاقات کی تھی اور تفصیلی تبادلہ خیال کیا تھا حالاں کہ برگسان خراپی صحت کی بناء پر لوگوں سے ملتا نہیں تھا لیکن اقبال سے وہ خود ملاقات کا آرزو مند تھا۔ اقبال نے زمان و مکان کے بارے میں ایک مقالہ لکھا تھا اور اسے پروفیسر میگ ٹرٹ نے ناکارہ قرار دیا اور اقبال نے مایوس ہو کر مقالہ چھاڑ کر پھینک دیا اور بعد میں میگ ٹرٹ بہت پکھتا یا کیوں کہ جو

نظریات اقبال نے اس مقامے میں ظاہر کئے تھے وہ بعد ازاں برگان نے پیش کیے اور بلوپ میں اس کے سبب برگان کو شہرت ملی میگ طرف کو عمر بھرا اس کا افسوس رہا کہ اس نے اقبال کا مقابلہ ضائع کر دیا۔

اقبال کو قومی معمول شخصیت نہ تھے اس پایہ کا مفکر میں نوں کی جدید تاریخ میں کوئی دوسرا پیش نہیں کیا جاسکتا۔ مسلمانوں میں اقبال سے زیادہ نہ کسی نے مشرق کو سمجھا ہے نہ مغرب کو، اگر اقبال نہ ہوتے تو مغرب کی ذہنی غلامی کے مرض کا مقابلہ آسان نہ تھا۔ اقبال نے بیک وقت مغربیب، ہندی قومیت، اشتراکیت کے خلاف کاپیا۔ جنگ کی اور اس نے مسلمانوں کو ناسیمان بننے سے بچایا اس پر ترقی پسند حضرات آج تک اقبال سے جلد بُھنے بیٹھے ہیں اور انھوں نے اقبال کو تنگ نظر، فرقہ پرست، رجعت پرست، فاشیٹ اور نہ جانے کی کچھ کہا۔ ترقی پسندوں کے ایک سرخیل عزیزاً حمد نے اپنی کتاب "ایک نئی تشكیل ایک نیا جائزہ" میں اقبال کو ٹینٹے کی صدائے بازگشت قرار دیا یعنی نیٹے پر اقبال کی تنقید اُن کے یکچھ دل میں موجود ہے۔ احمد علی نے اپنی تصنیف "ارت کا ترقی پسند نظریہ" میں لکھا کہ:

"اقبال کی شاعری خیالی ہے اُس ماضی کے عشق میں جوانے
مُردے کبھی کے دفن کر چکا ہے اقبال اسلام کے رنج و
محن کے ترانے گاتے ہیں ایک ناممکن اور بے معنی پان۔"

اسلامزم کی دعوت دیتے ہیں۔ پیختے، چلاتے، روئے اور
دھمکاتے اُس مرکز کی طرف آجائتے ہیں جو اس قسم کی
شاعری کے وجود اور الہام کا بانی مبانی ہے یعنی اسرار خودی
یعنی باوجود سینکڑوں شکوؤں، جواب شکوؤں، آہ و بکا،
آنسوؤں اور ابتحاؤں کے، وہ جو تھا اب کبھی والپس نہیں

نہیں آ سکتا، اقبال اور میگور دونوں کی شاعری بیماروں کی
طرح زندگی سے گزینہ کرتی ہے اور حقیقت کو بھلانے کی
خواہش سے پیدا ہوتی ہے اور با وجود اپنی خوبصورتی کے
خواب و خیال ہے بجائے اس کے یہ بھاری قوت تنقید
کو بنتگاتے، ترقی کی قوتیوں کو مدد دے یہ ہم کو بے عمل اور
بے حرکتی کی طرف لے جاتی ہے یہ رجحت پسندانہ ہے
اس شاعری سے متاثر ہو کر ہمارے دلش کا بیشتر حصہ
ایک بے جان ادب سے بھر گیا ہے ایک ایسا ادب
جو زندگی سے کوئی تعلق نہیں رکھتا اور بالکل تنگ نظر ہے۔

احمد علی نے کرم فرمایا کہ اقبال کے خمن میں میگور کی سریضانہ شاعری کا تذکرہ دیا اور نہ دیگر
ترقی پسند حضرات میگور کی عنادت کے آگے سجدہ کرتے تھے اور اقبال کو کاٹ کھانے کو
دُڑتے رہے۔ احمد علی نے جس اقبال کو بے عملی کا شاعر بتایا ہے وہ درس ہی یہ دیتا
رہا کہ عمل سے زندگی جنت یا جہنم بنتی ہے اس نے حافظ کی شاعری اور بے عملی پیدا
کرنے والے تصوف اور تقدیر پرستی کے نظریات پر کھلم کھلا اور جرأت مندا نہ تنقید کی۔
جس سے بڑے لوگ ناراض ہوتے۔ وہ یونانی، عجمی، ہندی فلسفوں کی پیدا کرده
قتوطیت اور بے عملی کے خلاف ساری زندگی جہاد کرتا رہا اور اس جہاد کے سبب ہی
برصغیر کے مسلمان عوام نے اقبال کو ملت کے اقبال کا ستارہ سمجھا اور اس کی شاعری پشاور
سے رے کر راس کماری تک گو بنخنے لگی یکن ترقی پسندوں کو یہ ناگوار گزرا۔ اختر حسین راتے
پوری نے جو پاکستان کے سیکرٹری تعلیم بھی رہ چکے ہیں پاکستان بننے سے پہلے رسالہ اردو
جولائی ۱۹۴۷ء میں لکھا کہ اقبال فاشیستیت کا ترجمان ہے جو زمانہ حال کی جدید سرمایہ داری کا
ایک نیا انداز ہے وہ مسلمانوں اور ہندوستان کے یہے خطرناک ہے اور یہی بات ہندو

روزنامہ پر تاپ کے مدیر مہاشے کرشن نے ایک اداری میں لکھی تھی جس کا عنوان تھا "شمال ہند کا ایک خطرناک مسلمان"۔

اقبال جب مسلمان اقوام کا شاعر بن گیا تو ترقی پسندوں نے یہ کوشش کی کہ اسے ترجمان اشتر ایکٹ نظر ہر کریں لیکن وہ دھوکہ دہی کی اس واردات میں کامیاب نہیں ہو سکے تاہم پاکستان بننے کے بعد بھی اس عنوان سے پرفریب تحریروں اور تقریروں کا سلسلہ جاری رہا۔ اس ضمن میں سب سے شاہکار چیز علامہ اقبال پر وہ رنگین فلم تھی جو فیض صاحب نے کرنل فقیر و حید الدین کے سرمائے سے بنائی تھی اس فلم کو میں نے بھی کراچی میں دیکھا اور جب ہال سے باہر نکلا تو ممتاز حسن آگ بخواہی نظر آتے اور کہنے لگے کہ اس فلم سے اصل اقبال جو مسلمان تھا غائب کر دیا گی ہے اور وہ جعلی اقبال رکھ دیا گیا ہے جو مارکس اور لینین کا پیرو نظر آتا ہے ہم دونوں کرنل و حید الدین کے مکان پر بھی گئے۔ ممتاز صاحب نے ان سے کہا مجھے افسوس ہے کہ آپ کے سرمائے سے اقبال پر اسی فلم بنی جس میں اقبال کو مسخ کر کے پیش کیا گیا ہے کرنل صاحب نے ان کی گفتگو سن کر فیصلہ کیا کہ یہ فلم عوام میں نمائش کے لیے پیش نہیں کی جائے گی اور اسے ضائع کر دیا جاتے گا کرنل صاحب نے کہا میں یہ سمجھ لوں گا کہ جو سرپاہ اس فلم پر صرف کیا گی وہ کوئی چور لے اڑا اور اس کے بعد فیض صاحب اور کرنل صاحب کے تعلقات میں بھی کھنچا و پیدا ہو گیا۔

ترقبی پسندوں نے اقبال کو اپنانے کی ایک کوشش آرٹ کے ذریعے بھی کی تھی اس میں شمشیر و سناں کے اقبال کو طاؤس ورباں کا اقبال بنایا کہ پیش کیا جاتا تھا لیکن آرٹ کا یہ سدل بھی چل نہیں سکا۔

ترقبی پسندوں سے یہ گلہ کرنا بیکار ہے کہ وہ اقبال کو فاشٹ کہتے تھے انھیں یہی کہنا چاہیے لیکن حیرت ان "اسلامی" لوگوں پر ہے جو اقبال کو جمہوریت کا مخالف

بنانے کا پیش کرتے ہیں۔ بلاشبہ اقبال کی نظر میں یہ بات تھی کہ منبر بولی جمہوریت کا رشتہ ساراج اور سرمایہ داری کے نظام سے ہے اور اس رشتہ کے سبب ان کی جمہوریت کا کردار چنگزیریت بن گیا ہے۔ یعنی اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ اقبال تیسرا دنیا یا مسلمان ملکوں کے لیے اس جمہوریت کے بھی مخالف تھے جو سامراج کے خلاف جنگ اور جدوجہد کے نتیجے میں پیدا ہوا اور جس کا نصب العین نظام سرمایہ داری کی بجائے منصفانہ اقتصادی نظام ہو۔ اقبال نے اپنے نشری مصنایں اور لیکھروں میں واضح طور پر جمہوریت کی تائید کی ہے۔ اور مسلمان سکوں کے لیے ضروری بتایا ہے۔ اسلامی ایلات کی تشکیل جدید یہ ہے جو چھٹا یکھر ہے اس میں وہ بکتے ہیں کہ:

”جمہوری نظام حکومت نہ صرف مکمل طور پر اسلامی تعلیمات

کی روح سے ہم آہنگ ہے بلکہ دنیا تے اسلام کے موجودہ

حالات کے پیش نظر یہ اشد ضروری ہے۔“

اقبال اس راتے سے بھی آفاق کرتے ہیں کہ آج کل فرد و احمد کی بجائے خلافت ایک منتخب کو نسل یا ایکی کو سونپی جا سکتی ہے اس سند میں ابن خلدون نے بھی اپنے دیباچہ تاریخ میں کو نسل کی خلافت کے نظر پر کو جاتہ بتایا ہے اور علامہ اقبال کے خیال میں آج کل کے ملالات اور اسلام کی روح کے لحاظ سے ایکی کی خلافت کا نظر پر زیادہ بہت ہے اس بارے میں انھوں نے ترک رہنمای سعید حیلیم پاشا کے نقطہ نظر کو درست قرار دیا جو چاہتے تھے کہ ترک یہی خوب نہادوں پر مشتمل خلافت قائم ہو مگر سعادتی کامل نے اس نقطہ نظر کو تسلیم نہیں کیا اور خلافت کو ختم کر کے ڈکٹیٹر شپ قائم کی اس پر اقبال نے بہ تبصرہ کی کہ ترک ناداں نے خلافت کی قبادکار دی ہے مصطفیٰ کمال نے جنگِ آزادی لڑائی تھی اور اقبال اگر ان کی ڈکٹیٹر شپ کو غلط سمجھتے تھے تو کسی اور ڈکٹیٹر شپ کی اقبال کے حوالے سے حمایت کی گنجائش بھی

نہیں ہے۔

اقبال اس حقیقت کو بھی محسوس کرتے تھے کہ تاریخ کے اس مرحلے پر مسلمانوں کی عالمی خلافت یا عالمی جمہوریت ممکن نہیں ہے اور قومی جمہوریت میں ممکن العمل صورت یہ ہے وہ لکھتے ہیں :

”فِ الْحَالِ هُرَّاً يَكُ سَلَانٌ قَوْمٌ كَوْاْنَةَ مَنْ كَيْ گَرَّاً مِنْ غُوْطَرْنَ
ہو کر کچھ عرصہ کیلئے اپنی نکاہ ذات پر مرتکب کر دینی چاہیے یہاں
تک کہ وہ سب ملاقیت و رہو کر جمہوری سلطنتوں کے زندہ
خاندان کی تشکیل کر سکیں۔“

اسلامی ایامات کی تشکیل جدید کے خطہ ششم میں ایک اور مقام پر وہ لکھتے ہیں :

”یہ امر ہمارے یہے زیادہ اطمینان کا باعث ہے کہ دنیا میں
جنم یعنے والی نئی طاقتیں اور یورپین اقوام کے سیاسی تحریکات
دور حاضر کے مسلمانوں کے ذہنوں پر نظر یہ اجماع کے امکانات
اور قدر و قیمت مرسم کر رہے ہیں اسلامی ممالک میں جمہوری
روح کی نشوونما اور مجالس آئین ساز کا تدبیریح قیام ترقی کی طرف
بہت بڑا قدم ہے۔“

اس کے بعد علامہ اقبال اجماع اور اسمبلی کے باہمی ربط پر اظہار راستے کرتے ہوئے بحثتے ہیں کہ اگر دستوریہ میں ایسے لوگ شامل ہو جائیں جو اسلامی قانون کی باریکوں سے آگاہ نہ ہوں تو وہ قوانین کی تشریع و تعمیر میں سخت غلیظیاں کر سکتے ہیں اس غلط تعمیر کی روک تھام کا موثر اور بہترین ذریعہ علماء کے مشاورتی بورڈ کا قیام ہے جو مقدمہ کا جزو ولاپتیک
ہو۔ یہ مشاورتی بورڈ قانون سے متعلقہ مسائل پر بحث کر کے اسمبلی کی معاونت اور
قیامت کر سکتا ہے۔

اقبال نے مغرب کی جمہوریت پر اگر تقدیم کی ہے تو اس لیے کہ اس میں مادی جمہوریت ہے روحانی جمہوریت نہیں ہے اس لیے اقبال مسلمانوں کو تبدیلی نظام کا مشورہ دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"آج کل کے مسلمانوں کو اپنے مقام رفع کا بخوبی احساس کرتے ہوتے اسلام کے بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنی سماجی زندگی کی از سر نو تشكیل کرنے چاہیے۔ علاوہ ازیں انھیں اُس روحانی جمہوریت کو بھی پایہ تکمیل تک پہنچانا چاہیے جو اسلام کی غایت اولیٰ ہے۔"

اقبال کا ایک مضمون "خلافتِ اسلامیہ" کے عنوان سے بھی ہے جو سید عبد الواحد کے مرتبہ مقالاتِ اقبال میں شامل ہے اس میں سنی، شیعہ خوارج تمام فرقوں کے خلافت کے بارے میں نظریات پیش کیے ہیں۔ اس مضمون میں اقبال لکھتے ہیں:

"ہمیں ماننا پڑے گا کہ اسلام ابتداء ہی سے اس اصول کو تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع اور عملًا سیاسی حکومت کی کفیل و امین مدت اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی خاص فرد واحد۔"

اقبال امام المادری کا نظریہ بیان کرتے ہیں کہ حکومت ایک عقدہ ایمان قائم کرنے والے نظام کا نام ہے اور حکومت کا مأخذ طاقت و جبروت نہیں افراد کی آزادانہ باہمی رضا و مصالحت ہے پیر وہی بات ہے جسے رسول نے "معاهدہ عمرانی" قرار دیا۔

شیعہ نظریات کو بیان کرتے ہوتے اقبال لکھتے ہیں کہ:

اس میں بھی فرد واحد کی حکومت مطلقاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور یہ معلوم کرنے کے بعد اس پر کوئی تعجب باقی نہیں

رہتا کر ایران میں آئینی اصلاحات کے نصویں کی جدوجہد
میں ملا حضرات کیوں مستعد اور پیش ہیں ہیں۔

خوارج کے متعلق اقبال کہتے ہیں کہ خلیفہ کا منتخب ہونا وہ ضروری نہ ہے میں اور ان
کے نزدیک عورت اور غلام بھی خلیفہ ہو سکتے ہیں اور اس مکتب نکر کے خوارج جب
کبھی بر سر اقتدار ہوئے انہوں نے دالستہ اپنی قوم کے اولیٰ طبقہ کے لوگوں سے
خلیفہ منتخب کیا۔ خوارج کا دوسرا افرادہ انارکٹ ہے اور حکومت ہی کا قابل نہیں۔
اس سادی بحث کے بعد اقبال لکھتے ہیں:

”یاسات اسلام میں یہی بڑے بڑے مذاہب ہیں
ان کو مدد نظر رکھتے ہوتے اس میں شیہ نہیں کہ قرآن پاک
نے جو اساسی اصول قائم کیا ہے وہ انتخاب کا ہے مگر
شومتی قسمت سے مسلمانوں نے انتخاب کی طرف توجہ
نہیں دی اور خالص جمہوری بناء پر اصول انتخاب کے مبتدا
کو فردغ دینے کی سعی سے قاصر ہے نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان
فاتحین ایشیا کے یہاں نشووار آقام کے لیے مطلقاً ”کچھ نہ
کر سکے۔ بلکہ اور انہیں بے شک بظاہر اصول انتخاب
کی ہیستہ کو برقرار رکھا گی یکن اس قسم کے باذادہ یہاں
نظام قائم نہیں کیے گے جن سے بحیثیت مجموعی قوم کو
استحکام دا ستقران نہیں ہو۔“

اقبال نے اس مضمون میں اس سے بھی بحث کی ہے کہ اسلامی بناء کی یہ جمہوری نظام
کیوں فردغ نہیں پایا وہ اس کی دو جزو ہاست بتاتے ہیں۔ ایک ایرانیوں، منگلوں، ہندوؤں
کا بادشاہ پرست، ذہن جو حکمران کو خلیل الہی سمجھتے تھے دوسرا مسلمانوں کا فتوحہ، تک صدر۔

ریادہ رجحان جس کا نتیجہ لازمیہ تھا کہ حکومت کی باغ ڈور صرف چند افراد کے ہاتھوں
بُدھے ہے۔

اس جائزہ کے بعد اقبال لکھتے ہیں :

”ہم اس اثر کے لیے جو مغربی سیاست کا اس وقت
ہم مسلمانوں پر ہو رہا ہے اہل مغرب کے نمنون دشکر گذار
ہیں کہ اس اثر کی بدولت اس زمانے میں اسلامی ممالک
یہی سیاسی زندگی کے آثار از سر نو پیدا ہو رہے ہیں“

اقبال ایران اور ترکی میں جمہوری جدوجہد کو سراہستے ہوتے انجیں مشورہ دیتے ہیں کہ
وہ اپنے لوگوں کی قدامت پسندی کو صد مرہ نہ پہنچائیں اور عوام کو بتائیں کہ سیاسی آزادی
اسلام کا اصول ہے۔ اس طرح وہ عوام کو زیادہ منتظر کر سکیں گے اور ان کی حمایت
سے مطلوبہ جمہوری انقلاب بلانا اُن کے لیے آسان ہو جاتے گا ورنہ اسلام سے کٹ
جانے کے بعد وہ عوام اور جمہوریت سے کٹ جائیں گے چنانچہ بعد میں جب ایرانی اور
ترک رہنماؤں نے اسلامیت کی سماںتے مغربیت کو نافذ کرنا چاہا تو انجیں فی الواقع
جمہوریت کو بھی خیر باد کہنا پڑا اور ڈکٹیٹر شپ یا بادشاہت، کا نظام اختیار کرنا پڑا بسکن
عوام کی فتح اور جمہوریت کے ساتھ ایران اور ترکی میں وہ اسلام پھر نمودار ہو گیا ہے جسے
یہ ڈکٹیٹر کچلانا پڑا ہے تھے۔

پاکستانیات

تحریر ۲ صاحبزادہ ساجد الرحمن

پاکستانی مسائل اور اجتہاد

عصر حاضر اسلام کی نشانہ کا دور ہے، مختلف ممالک اسلامیہ میں قوانین اسلام کے نفاذ کا عمل جاری ہے، مسلمانانِ عالم کی نفاذِ اسلام کے لیے امنگ اور ترڑپ ایک نہایت خوش آئند مستقبل کی عناز ہے، یکن اس کے ساتھ ساتھ یہ مفكیرین و محققین اسلام کی فکری و تحقیقی کاوشوں کے لیے بہت بڑی آزمائش بھی ہے۔ اس لیے کہ خاتم النبین حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کو ۱۳۹۵ اسال بیت پھکے ہیں اور پندرھویں صدی ہجری بھی اپنے ابتدائی ماہ و سال گزار چکی ہے۔ اس دریان عرصہ میں اہل اسلام کن کن مراحل سے اور ادوار سے گزرے یہ ایک سورخ کا موضوع ہے جو اس مضمون میں زیر بحث نہیں۔۔۔۔ تاہم اسلامی علوم کا ہر طالب علم اس المذاکحہ ادا شر سے پوری طرح آگاہ ہے کہ قوانین اسلام کی سلسلہ عمل داری میں مسلمان ناکام رہے ہیں۔۔۔۔ اور یہی وجہ ہے کہ اربابِ فکر کی ذہنی صلاحیتیں بھی سر در زمانہ کے ساتھ ماند پڑ گئیں۔ اب جب کہ امت مسلمہ ایک طویل خواب غفلت کے بعد بیدار ہو رہی ہے تو اس کے سامنے عہدِ حاضر کے بے شمار مسائل ہیں جو قرآن و سنت کی روشنی میں حل کے متعافی ہیں۔ یہی وہ پس منظر ہے جس کے باعث

آج "اجتہاد کا موضوع" مجالس علمیہ میں زیر بحث آرہا ہے۔

لفظ اجتہاد، جہد سے مانخوذ ہے جس کے معنی ہیں کوشش اور مشقت۔ لغوی اعتبار سے اجتہاد کے معنی ہیں کسی ایسے کام کی تحقیق و جستجو جو مشقت اور کلف کو متلزم ہو، علمائے اصول فقہ اجتہاد کی تعریف ان الفاظ میں فرماتے ہیں:

استفراغ الفقیہ الواسع التحصیل طن بحکم شرعی

(تلویح جلد، ص)

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اصطلاحی اجتہاد کی حقیقت ان الفاظ میں بیان کی ہے:

"حقيقة الوجتہاد، على ما يفهم من کلام أعلماء

استفراغا الجهد في ادراك الاحکام الشرعیة

الفرعیه عن ادلتها التفضیلية الراجحة

إلى أربعة اقسام الكتاب والسنة والجماع و

القياس"

"اجتہاد کی حقیقت جیسا کہ علماء کے کلام سے واضح ہوتا ہے فرعی

شرعی احکام کو اس کے تفصیلی دلائل سے معلوم کرنا ہے جن کی بنیاد

چار کلیات یعنی قرآن، سنت اجماع اور قیاس پر رکھی گئی ہے:

مفکر اسلام حکیم الامت علامہ اقبال جن کے تصور اجتہاد کی روشنی میں لفتگو کرنا مقصود

ہے اجتہاد کی تعریف ان الفاظ میں فرماتے ہیں:

"لغوی اعتبار سے تو اجتہاد کے معنی ہیں کوشش کرنا یعنی فقہ

اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی

مسئلہ پر آزادانہ راستے قائم کرنے کے لیے کی جاتے اور جس

کہ بناء جیسا کہ میں سمجھتا ہوں شاید قرآن مجید کی اس آیہ
والذین چاہدوا فینا لشہدینہم بلہا پر ہے۔

اجتہاد کی ان تعریفات کے بعد آپ آتمہ متقدیں کی ان کاوشوں پر نور فرمائیں
جو انہوں نے اس ضمن میں انجام دیں فی الواقع ان کے اجتہادات ان کی بصیرت
معاملہ فہمی اور قانون دانی کی بیگانہ روزگار شالیں ہیں عباسی دور میں امام ابو حنیفہ
نے جو کارنامہ سرا نجام دیا وہ اسلامی قانون کی تاریخ میں سب سے زیادہ اہم اور
بنیادی ہے، اس زمانے میں بڑے بڑے فقیہہ امام ائمہ اور امام اوزاعی کے
پایہ کے لوگ موجود تھے، انہوں نے بلند پایہ تصانیف بھی مرتب کیں لیکن ان
کی کوئی شیش زیادہ تر الفرادی تھیں۔ امام ابو حنیفہ نے سوچا کہ الفرادی کو شش
کی عگر، فقہ اسلامی کی تدوین اگر اجتماعی طور پر کی جاتے تو بہتر ہو گا، جنابخدا نے انہوں
نے اپنے بہت سے شاگردوں میں سے چالیس ماہرین فقہ منتخب کر کے ایک
ایک ٹینی قائم کی منتخب میں اس بات کا خیال رکھا گیا کہ جو لوگ فقہ کے علاوہ دیگر
عصری علوم اور معاملات کے ماہر ہوں انہیں ایک ٹینی کارکن بنایا جاتے۔ اصول
یہ تھا کہ ایک فرضی سوال پیش کیا جاتے کہ اگر یوں ہو تو کیا کرنا چاہیے۔ اس مسئلے
پر بحث ہوتی، بعض اوقات ایک سوال پر ایک ماہ مک بحث جاری رہتی اور بالآخر
جب سب حضرات ایک نتیجے پر پہنچ جاتے تو اس ایک ٹینی کے سیکڑی امام ابو
حنیفہ لکھ دیا کرتے تھے اور یوں سالہا سال کی کوشاشوں سے ایک ایسا فقہی سرماہیہ
تیار ہوا جس کے متعلق بلا خوف تردید یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے سامنے مشہور زمانہ
اذکار رفتہ اور ناقص دکھائی دیتا ہے۔ یہی وہ کارنامہ ہے جس
کی بناء پر حضرت علامہ اقبال امام ابو حنیفہ کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوتے
فرماتے ہیں :

”اگرچہ شیعہ مفسروں نے بعض اصول کی تشریح میں ایک حیرت ناک وسعت نظر سے کام لیا ہے، تاہم جہاں تک میرا علم ہے شریعت اسلامی کی جو تو پیغ جناب ابوحنیفہ نے کی ہے ویسی کسی اسلامی مفسر نے آج تک نہیں کی، اگر مذہب اسلام کی رو سے مجسموں کے ذریعے بڑے بڑے علماء کی یاد کاریں قائم رکھنے کا دستور جائز ہوتا تو یہ عظیم الشان فقیہہ اس عزت کا سب سے پہلے حق دار تھا، دینی خدمت کے اس حصے (یعنی فلسفہ شریعت) کی تفسیر و توضیح میں امیر المؤمنین جناب علی (رض) کے بعد جو کچھ اس فلسفی امام نے سکھایا ہے قوم اے کبھی فراموش نہیں کرے گی۔“

فقہا رکرام کی مساعی جمیلہ کے نتیجہ میں فقة اور اصول فقهہ کا ایک مربوط و منظم نظام مددون ہوا مگر ہر دم حرکت پذیر معاشرے میں نت نتے جنم لینے والے مسائل کا جواب اور حل تلاش کرنے کے لیے، غور و فکر اور تدبیر و اجتہاد کا عمل جاری رہنا ہمیشہ ضروری سمجھا گیا ہے۔ چنانچہ علامہ شہرتانی اپنی مشہور کتاب (المحل والنحل) میں فرماتے ہیں:

”بعادات و تصرفات میں حادثات و واقعات نہ تو محدود ہو سکتے ہیں اور نہ گئے جا سکتے ہیں (یعنی وہ لامحدود اور بے شمار ہیں) اور ہمیں یہ قطعی طور پر معلوم ہے کہ ہر حادثے کے لیے کوئی نص نازل نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کا تصور کیا جا سکتا ہے اور نصوص جب متناہی ہوں اور حادثات غیر متناہی ہوں، ظاہر ہے کہ متناہی لامتناہی کا احاطہ نہیں کر سکتا تو اس سے قطعی طور

پر معلوم ہوا کہ قیاس و اجتہاد کو تسلیم کرنا ضروری ہے تاکہ حادثے (پیش آمدہ واقعات) کے لیے اجتہاد سے کام لیا جاتے۔

یہی وہ حقیقی ضرورت تھی جس کا اندازہ اس مرد دورانہ لیش نے جس کی نگاہ ملت کے مستقبل پر تھی پر وقت کرتے ہوتے فقہاء کرام کی علمتوں کے اعتراف کے ساتھ ساتھ علماء کو دعوت اجتہاد دی۔ اقبال فرماتے ہیں :

موجودہ دور میں اسلام کی سب سے بڑی ضرورت فقہ کی تدوین
جدید ہے تاکہ زندگی کے ان سینکڑوں، ہزاروں مسائل کا
صحیح حل پیش کیا جاتے جن کو موجودہ دنیا کے قومی اور سیاستی
سیاسی، معاشی اور سماجی ارتقاء نے پیدا کیا ہے۔ (محمد ازہر
شاہ قیصر، حیاتِ انور۔ ص ۱۶۵)

حضرت علامہ اقبال نے اپنے ارڈگرد کے احوال و ظروف کا بنظر غائر جائزہ لینے کے بعد محسوس کیا کہ اب وہ وقت آگیا ہے کہ علماتے امت نظری دائرہ سے نکل کر عملی میدان میں اپنی مجتہد رانہ صلاحیتوں کو بروتے کار لائیں انہوں نے بالستکار شریعت اسلامیہ کے اس مقتنصی پر زور دیا کہ ہر دور میں ایک گروہ ضرور ایسا ہونا چاہیے جو احکام شریعت کے استنباط کی صلاحیتوں سے مالا مال ہو جو قرآن و سنت کی روشنی میں ہر سوال کا جواب دینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اس جانب اشارہ کرتے ہوتے حضرت علامہ اقبال اپنے خبطہ اجتہاد میں ارشاد فرماتے ہیں :

”ساری جامعیت اور ہر گیری کے باوجود ہمارے نظامہما تے فقہ بالآخر افراد کی ذاتی تغیرات کا نتیجہ ہیں، اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان پر قانون کے نشوونما کا خاتمہ ہو چکا ہے، اس

میں شک نہیں کہ علمائے اسلام نے تو مذاہب فقہ کے بارے
 میں کچھ ایسی ہی راتے قائم کر دکھی ہے مگر اس کے باوجود
 انہوں نے اجتہاد کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کیا، سطور بالا
 میں ہم ان اباب کی طرف اشارہ کر آتے ہیں جو میرے نزدیک
 علمائے اسلام کی اس روشن کے حور ہوتے ہیں لیکن اب کہ
 زمانہ بدل چکا ہے اور دنیا تے اسلام ان نئی نئی قوتوں سے
 دوچار ہور رہی ہے جو فکر انسانی کی ہر سمت میں غیر معمولی نشوونما
 کے باعث پھیل رہی ہے کیسے کہا جاسکتا ہے کہ مذاہب فقہ
 کی خاتمیت پر برابر اصرار کہتے رہنا چاہیے، آئمہ مذاہب کا
 کیا یہی دعویٰ تھا کہ ان کے استدال اور تعبیرات حرف آخر ہیں؟
 ہرگز نہیں۔" (تشکیل جدید، ص ۲۵۹)

حضرت علام اقبال نے امت کی جن اجتہادی صلاحیتوں کو بروتے کار لانے
 کی طرف واضح ارشادات فرماتے ہیں وہی دین کا بنیادی تقاضا ہے، مگر ان تحریروں
 سے یہ مراد یہا کہ اجتہاد کی اڑلے کر دین کے بنیادی مسلمات کو تکیک کی نذر کر دیا
 جاتے یہ نہ تو اقبال کا مطبع نظر تھا اور نہ ہی دین میں اس کے لیے کوئی گنجائش ہے
 اجتہاد سے متعلق مشہور حدیث میں رسول اکرم ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل کو اجتہاد کی
 اجازت اس شرط پر دی تھی کہ قرآن و حدیث میں ان کو سکوت نظر آتے اگر قرآن میں
 صراحت ہے تو پھر اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں۔ قرآن میں سکوت ہے لیکن حدیث
 میں اس کی صراحت آتی ہے تو پھر بھی اجتہاد کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا، اجتہاد
 صرف اس وقت کیا جاتا ہے جب یہ دونوں بنیادی مأخذ یعنی قرآن و سنت بظاہر
 سوال کے متعلق خاموش رہیں ایسے اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ سے کھلا ہے اور کھلادیگا۔

علامہ عز الدین بن عبد السلام جو ساتویں صدی ہجری کے اکابر شافعی فقہاء میں سے ہی فرماتے ہیں :

”اس میں علماء نے اختلاف کیا ہے کہ آیا اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے اس سے میں مختلف اقوال ہیں اور سب کے سب اقوال باطل ہو گئے ہیں کیوں کہ اگر کوئی ایسا واقعہ پیش آجائے جس میں کوئی نص نہ ہو یا جس میں سلف صالحین کا اختلاف ہو تو اس میں کتاب اللہ یا سنت کی روشنی میں اجتہاد ضروری ہو جاتا ہے اور ایسی بات کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہے کوئی بے عقل ہی کر سکتا ہے۔“

اسی نوع کے اجتہاد کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے علامہ اقبال علیہ الرحمہ صوفی غلام مصطفیٰ بن اسماعیل کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں :

”ضرورت اس امر کی ہے کہ عملی طور پر ثابت کیا جائے کریاد انسان کے لیے تمام ضروری قواعد قرآن میں موجود ہیں، جو جو قواعد، عبادات یا معاملات (بالخصوص تواریخ الذکر) دیگر اقوام میں اس وقت مروج ہیں ان پر قرآنی نقطہ نگاہ سے تنقید کی جاتے اور دکھایا جاتے کہ وہ بالکل ناقص ہیں، میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطہ نگاہ سے زمانہ حال کے جو رس پر وطن س یعنی اصول فقہ پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدد ہو گا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم۔“

جن امور کے سلسلے میں صریح نصوص موجود ہیں یا ان پر امت کا اجماع اور

تعامل رہا ہے ان کے بارے میں کسی مجتہد کے لیے یہ گنجائش نہیں کہ وہ ان سے متعلق کوئی نئی راتے قائم کرے شلاذ کوہ کی مقدار واجب الاداء، قطع یہ کی سزا یا اس طرح کے دیگر مسائل ان میں نئے اجتہاد کی کیا اور کہاں ضرورت ہو سکتی ہے البتہ وہ امور جن سے متعلق قرآن و حدیث خاموش ہیں ان سے متعلق اجتہاد کا دروازہ کھلا ہے اور کھلا رہ ہے گا مگر اس کا یہ مفہوم کہاں سے لے لیا گیا کہ قرآن و حدیث سے بے نیاز ہو کر پا ان میں سے کسی ایک سے پہلو تھی کہ کے اجتہاد کے نام پر کسی نئے دین کی دانع بیل ڈال لی جاتے۔ لہذا آج جس اجتہاد کی ضرورت ہے وہ اجتہاد فی المسائل ہے جیدا کہ ہمارے فقہاء کرام نے مجتہدین کو تین درجوں میں تقسیم کیا ہے ۔

۱- مجتہد مطلق

۲- مجتہد فی المذهب

۳- مجتہد فی المسائل

مجتہد مطلق سے مراد وہ فقیہ ہے جو قرآن و حدیث سے نظر فراہ راست استنباط کرے بلکہ اصول اجتہاد و استنباط کا ایک منظم اور سر بوط نظام مرتب کرے۔ فقہاء کرام نے اس درجہ اجتہاد پر فاتحہ حضرات کے لیے مطلوبہ شرائط پر تفصیلی بحث کی ہے ان مباحثت سے جو مشترک عناصر سامنے آتے ہیں وہ علامہ شوکانی "ارشاد القول الی تحقیق الحق من علم الاصول" میں بیان فرماتے ہیں! مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ ۔

۱- وہ کتاب و سنت کا عالم ہو۔

۲- وہ اجماعی مسائل سے پوری طرح واقف ہوتا کہ وہ کوئی ایسی راتے نہ دے دے جو اجماع کے خلاف پڑتی ہو۔

۳۔ وہ عربی زبان اور اس کی باریکیوں اور نزدیکتوں سے واقف ہوا اور نحو و صرف اور معانی اور بیان میں عبور رکھتا ہو۔

۴۔ وہ اصول فقرے سے مکمل واقفیت رکھتا ہو۔

۵۔ وہ ناسخ و منسوخ احکام یا بالغاظ دیگر احکام شریعت کے نزول کے ارتقائی مدرج کا علی وجہ البصیرۃ ادریک رکھتا ہو۔

علام اقبال علیہ الرحمہ نے ۱۹۰۳ء میں اپنے ایک مقالہ میں حضرت امام ابوحنیفہ کو خراج تحسین پیش کرنے کے بعد فرمایا:

”جہاں تک مجھے معلوم ہے اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا عالمی دماغ مفہمن پیدا نہیں ہوا ہے۔“ (رسالہ مخزن لاهور، اکتوبر ۱۹۰۳ء)

علام اقبال آج سے اسی رس پہلے اس فقدان کا ذکر فرماتا ہے ہیں جب کہ کم از کم ہندوستان نامور مصنف، مدرس اور مجاهد علماء کرام سے خالی نہیں تھا اور مشرق و سطحی میں بھی قابل قدر علماء کرام موجود تھے لیکن آپ یہ غور فرماتیں کہ علامہ اقبال نے جو کہا سوکیا، امام غزالی نے اپنے زمانہ میں یہ کہہ دیا تھا،
”زمانہ مجتہد مستقل سے خالی ہو گیا۔“

اب یہ فیصلہ میں تواریخ کی بصیرت پر چھوڑتا ہوں کہ کیا آج کوئی شخص اس مقام پر فائز ہونے کے قابل ہے؟ اگر ہم اجتہاد کے دروازے کو کھلا رکھتے ہوئے وقت نظر سے دیکھیں تو اسی نتیجے پر پہنچیں گے کہ اس سلسلے میں جو کچھ ہو چکا ہے اس پر اضافہ حملنے نہیں۔ امام ابوحنیفہؓ اور امام شافعیؓ جیسے فقہاء نے اپنی عمریں کھپا کر اصول فقہ کا جو مربوط و منظم علم مرتب کیا جو مسلمانوں کا ایک ایسا علمی کارنامہ ہے جس سے پہلی تمام اقوام ناواقف تھیں اور مغرب بھی حال میں واقف ہوا ہے۔

اس میں جزوی اضافہ تو ممکن ہے اس سے کلی طور پر صرف نظر کر کے از سرنو اصول
فقہ کی تدوین آخر تحریک لاحاصل نہیں تو اور کیا ہے؟

مجتہد فی المذہب سے مراد وہ فقیہ ہے جو کسی مجتہد مطلق کے اصولوں پر کاربنہ
ہوتے ہوتے اجتہاد کر کے اجتہاد کے اس پہلو میں بھی کوئی تشکل غوس نہیں ہوتی
آئندہ مجتہدین کے جلیل القدر تلامذہ نے ان مذاہب کو اس قدر وسعت اور دقت
نظر سے مرتب کر دیا ہے کہ اس سے مستغفی ہو جانا کوئی دانش مندی نہیں۔ یہاں
درجہ ہے مجتہد فی المسائل، اس سے مراد وہ فقیہ ہے جو کسی خاص مجتہد کے اصول
استنباط سے کام لے کر درپیش مسائل کا حل تلاش کرے، اجتہاد کی یہ قسم ہر زمانے
میں موجود رہی ہے اور کبھی فقہاء امت نے اس کی ضرورت سے انکار نہیں کیا
اگر کوئی ایسا شخص جو مجتہد از صلاحیتوں سے بہرہ مند نہ ہو اجتہاد کی کوشش کرتا
ہے تو اس کے اجتہاد کو نہ امت نے پہلے قبول کیا ہے اور نہ آئندہ کرے گی،
انہیں نام نہاد مجتہدین سے اقبال علیہ الرحمہ نے گیریز کا سبق دیا ہے اور روزِ بیخودی
میں ایک مستقل باب باندھا ہے جس کا عنوان ہے:

"در بیان این کہ در زمان اخطاط تقید از اجتہاد اولی تراست"

اقبال فرماتے ہیں:

اجتہاد اندر زمان، اخطاط

قوم را بربسم ہمی پیچہ بساط

ز اجتہاد عالمان کم نظر

اقتدا بر رفتگان محفوظ اتر

اقبال بالِ جبریل میں ایسے اجتہاد کے بارے میں جو تمام حدود و قیود سے
ازاد ہو فرماتے ہیں:

گو فکر خداداد سے روشن ہے زمانہ

آزادی افکار ہے ابلیس کی ایجاد

علامہ اقبال علیہ الرحمہ عصر حاضر میں اجتہاد کے لیے اجتماعی طریق کا رکو موزوں
تین خیال کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں؟

"بلادِ اسلامیہ میں جمہوری روح کی نشوونما اور قانون ساز مجالس

کا بہ تدبیر صحیح قیام ایک بڑا ترقی زاقدم ہے، اس کا نتیجہ ہو گا

کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سردست فرد افراد اجتہاد

کا حق رکھتے ہیں اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کر دیں گے

یوں بھی سہ ماں چونکہ متعدد فرقوں میں بٹتے ہوتے ہیں اس لیے

ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہ شکل ہے میرے نزدیک

یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام کے کہ ہم زندگی کی اس روح

کو جو ہمارے نظمات فقہ میں خوبیہ ہے از سرنوبید ار کر

سکتے ہیں؟"

علامہ اقبال اپنی اس تجویز کے بعد اسی مقالہ "اجتہاد فی الاسلام" میں چند سطور

آگے ارشاد فرماتے ہیں؟

"موجودہ زمانے میں جہاں کہیں مسلمانوں کی قانون ساز مجلس قائم

ہو گی اس کے زیادہ تر ارکان وہی لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی

کی نزاکتوں سے ناواقف ہیں۔ لہذا اس کا طریقہ کارڈ کیا ہو گا

کیوں کہ اس قسم کی مجلس شریعت کی تحریر میں بڑی بڑی شدید

عملیتیاں کر سکتی ہے؟"

اجتہاد کا فریضہ مجالس قانون ساز (قومی اکملی) کے سپرد کر دینے کی راستے ان

کے اپنے نقیلہ نظر کے مطابق اس لیے قابل عمل اور راہ صواب کے مطابق نہیں ہے کہ مجلس قانون ساز کے جملہ ارکان کا مجتہد ان صلاحتیوں سے بہرہ مند ہونا مشکل ہی نہیں ناممکن الہل ہے ! یہ متده صرف پاکستان کا ہی نہیں بلکہ عالم اسلام کا ہے اگر اجتہاد کا یہ اہم ترین فریضہ ان لوگوں کے سپرد کر دیا جاتے جو انتباہ و استخراج کے اصولوں سے تو کبھی عام حالت زمان سے بھی ناواقف ہوں تو ان سے ایسے ایسے قاؤں کا صدور ہو گا جس سے اعتبار کو تمثیر کا موقع ہاتھ آتے گا۔ مشہور عالم شیخ صبیحی محنفی نے "مقدمہ فی احیاء علوم الشریعۃ" میں بعض سعودی علماء کا ذکر کیا ہے کہ انہوں نے تاریخی بھیجئے کی شرعی حیثیت میں توقف کیا کہ یہ جاتز ہے یا ناجائز۔ ایک روایت کے مطابق سعودی عرب میں پہلی بار ٹیلی گراف کا نظام قائم ہونے لگا تو بعض قدامت پسند علماء نے یہ کہہ کر اس سے ناجائز قرار دیا کہ اس سے استخدام بالجن لازم آتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ حضرت علامہ اقبال کی دعوت اجتہاد سے مراد ایسا اجتہاد ہے جو قرآن و سنت کی روشنی میں ہو جس سے مسلمات پر کوئی آپنے نہ آتے، جس سے اتحاد امت میں کوئی رخنہ اندازی واقع نہ ہو، جس سے امت کی فقی اور قانونی روایات کا تسلیم برقرار رہے اور یہ بات اجتہاد فی المثل سے پوری ہو سکتی ہے۔ آج کے تعلیم یافتہ مغربی قوانین کے بعض ماہرین جو ابن تیمیہ کو ابن تیمہ کہتے ہیں، یا ایسے قانون ساز حضرات جو دیت کو دیت کہتے ہیں۔ یا وہ علماء عصر جو "دیتہ مسلماتہ" کے معنی پوری دیت قرار دے رہے ہیں اور دلیل میں "مرغ مسلم کا حوالہ دیا" اس سے قطع نظر کہ دیت آدمی ہے یا پوری لیکن اس فہم و دانش کے ساتھ اگر اجتہاد شروع ہوگی تو پھر اللہ ہی سما راحمی و ناصر ہے۔

ڈاکٹر منظہر حسن ملک

اقبال اور نظریہ پاکستان کا تجزیہ

جب یہ کہا جاتا ہے کہ تحریکِ پاکستان کا آغاز اُسی روز ہو گیا تھا جب کر ۱۲ بجے میں محمد بن قاسم نے وادیِ سندھ میں قدم رکھا، یا بڑے صیغر کے پہلے فرد نے توجید و راست کا اقرار کیا، تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ قبولِ اسلام کے بعد مومن اپنے اندر بعض الیسی صفات اور تبدیلیاں محسوس کرتا ہے جن کی بنا پر اس کے لیے کفر اور ضلالت کے ساتھ ہم آہنگی ناممکن نظر آتی ہے۔ کیوں کہ مسلمان نہ تو غیر اللہ کی اطاعت کر سکتے ہے اور نہ کفر سے غیر مشرک و طائف و اشتراءک۔ علامہ نے اس حقیقت کو اس طرح واضح فرمایا ہے:

باطل دلی پند ہے حق لا شریک ہے
شرکت میانزِ حق و باطل ذکر قبول ہے

توجید پر ایمان جہاں ایک طرف غیر اللہ کی نفی ہے وہاں فکر و عمل میں ایک انقلابی تبدیلی کا پیش خیرہ بھی ہے۔ جب مسلمان ذاتِ باری تعالیٰ کو اپنے افعال و اعمال پر نکران اور اپنے آپ کو اس کے سامنے جواب دہ تسلیم کر لیتا ہے تو وہ حقوق اللہ اور حقوق العباد کے وہ تمام اصول بھی تسلیم کر لیتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرد ہیں۔ احتساب کا خوف اسے راہِ راست سے بھٹکنے نہیں دیتا۔ یہی وجہ ہے

نہ وہ کسی ایسے معاشرے میں اپنے آپ کو جذب نہیں کر سکتا جس کی اقدار غیر
صالح ہوں؟

یہ نکتہ پہلے سکھایا گیا کس امت کو
وصالِ مصطفوی، افتراقِ بولہبی^۱
ماسوی اللہ راسماں بنہ نیست
پیشِ فرعون نے سرش افگنہ نیست^۲
ہر کہ حق باشد چو جاں اندر تن شش
خم نہ گرد پیشِ باطل گرد نش
خوف را در سینہ اور راہ نیست

خاطر شر مرغوبِ غیر اللہ نیست^۳
اس کے بر عکس ہندو دھرم کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ ہر قسم کے متناقض
عقاید رکھنے والے عناصر کو بھی اپنے اندر جذب کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسا
کہ بدھ مت اور جین مت جو محض ہندو دھرم سے بغاوت کے طور پر وجود میں آتے
تھے، اس میں جذب ہو کر "الکفر مدت و احدۃ" کے مصدق بن گئے۔ سکھوں کی
موجودہ شورش بھی اسی عمل کے خلاف رد عمل کا منظر ہے اور بھارت میں آتے دن
فرقہ و ازان فسادات کی وجہ بھی یہی ہے؛

خطۂ ہر جلوہ اش گیتی فروز^۴
در میانِ خاک و خون غلطہ ہنوز^۵

آدمیت از وجودش در دمنه^۶
عصر نواز پاک و ناپاکش نثر نہ^۷
بہ خلاف اس کے اسلام، جیسا کہ آغاز میں تحریر کیا گیا ہے، اس قسم کی دو عملی کو برداشت

ہمیں کرتا ہے

رسم و راه دین و آئینش ز حق
زشت و خوب و تلحظ و نو شیفشن ز حق

اکبر نے اس حقیقت کو نظر انداز کر کے برصغیر میں ایک متحده قومیت کی تشکیل کی شعوری کوشش کی، تو بُڑی طرح ناکام ہوا۔ اور حضرت مجدد الف ثانی سرہندیؒ نے نعرہ حق بلند کر کے اس کے فتنے کا سبز باب کر دیا۔

علامہ فرماتے ہیں :

وہ ہند میں سرمایہ ملت کا نگہبان
اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار

اور نگزیب کی تو ساری زندگی ہی اس الحاد کی بیخ کنی میں صرف ہو گئی۔ حضرت علامہ نے اس سارے تاریخی اپس منظر کو بالتفصیل بیان فرمایا ہے:

دریانِ کارزارِ کفر و دین

ترکشِ مارا خندگِ آخریں

تحمیمِ الحادے کہ اکبر پر وید

باز اندر فطرتِ دارا دید

شمعِ دل در سینہ ہار دشمن نہود

ملتِ ما از فساد ایمن نہود

حق گزید از ہند عالم گیر را

آں فقرِ صاحبِ شمشیر را

اذ پے احیاے دیں مامور کرد

بسر تجدیدِ یقین مامور کرد

برقِ تیغش خرمِ الحاد ساخت

شمعِ دیں درِ مغلِ ما بر فروخت^۹

لیکن جانشینان اور نگر زیر اس کے فکر و عمل کی حفاظت نہ کر سکنے کے باعث "ملا وس در باب" کی نذر ہو گئی اور آبا و اجداد کی امانت اغیار کے ہاتھ میں دے کر منظر سے ادھبی ہو گئی ہے۔

موت ہے عیشِ جاوداں ذوقِ طلب اگر نہ ہو

گردشِ آجی ہے اور گردشِ جام اور ہے نہ

انیسویں صدی کے آغاز ہی میں انگریزوں نے محسوس کر لیا تھا کہ ان کے قدم پر چیزیں مضبوطی سے جنم گئے ہیں۔ انھیں اگر کسی سے خطرہ تھا تو سر ہپڑے مسلمانوں سے مسلمانوں کا تعلیمی درس گاہوں میں بڑا اثر و رسوخ تھا۔ ہند کی دفتری زبان فارسی تھی اور فارسی کے بیشتر استاد مسلمان تھے۔ جب تک ان مسلمان اساتذہ کا زور نہ ٹوٹتا، اس وقت تک مقامی آبادی میں غلامی کو قبول کر لینا دشوار تھا۔ اس لیے اردو ہندی کا جھگڑا شروع کیا گیا۔ اس کے دو فائدے میں نظر تھے۔

۱۔ تمدنی یک جنتی کو ختم کر کے اختلافات کی خلیج و سیع کی جاتے۔

۲۔ مشترک قومی زبان کے خلا کو پُر کرنے کے لیے انگریزی کے لیے راہ ہموار کی جاتے۔

حضرت علامہ نے اس صورت حال پر تبصرہ کرتے ہوتے مزاجیہ رنگ میں فرمایا۔
یا باہم پیار کے جلسے تھے، دستورِ محبت قائم تھا
یا بحث میں اردو ہندی ہے، یا قربانی یا جھٹکا ہے۔

زبان کا مسئلہ بنظاہر ثقافتی مسئلہ معلوم ہوتا ہے مگر جب اس سے مر بوط روزگار، ملزموں، عہدوں اور ان سے مند انتیارات کو بھی شامل کر لیا جاتے تو اس کی

جیشیت معاشری اور سیاسی ہو جاتی ہے۔ حضرت علامہ نے ایک بخی مغلیہ میں، مارچ ۱۹۳۸ء کو فرمایا:

”انگریزوں نے باوجود سلطنتِ مغلیہ کے زوال و انتشار کے۔۔۔

یہ ہم مسلمانوں سے چھینا تھا۔ مسلمانوں کے لسانی اور تہذیبی غلبہ کو وہ اپنے لیے ایک خطرہ تصور کرتے تھے۔ لہذا انہوں نے بڑی تن دہی سے اردو کو فروغ دیا تاکہ مسلمانوں کا رشتہ فارسی اور عربی سے کٹ جاتے اور وہ اپنے علمی اور تہذیبی ورثہ سے محروم ہو جائیں، مگر پھر اسی اردو سے جب مسلمانوں کے ملی شعور کو تقویت پہنچی اور وہ ان کی قومی زبان بن گئی تو یہ امر طبعاً حکومت کو ناگو ارگزرا اور اب اس نے اردو کے مقابلے میں ہندی کی حمایت شروع کر دی۔“^{۱۲}

ملوکیت سراپا شدیدہ بازی است
از دامن نزدیکی نے جگاری است^{۱۳}

اسی جھگڑے کی بناء پر حضرت سید احمد خان[ؒ] نے فرمایا تھا کہ:

”محظیوں محسوس ہوتا ہے کہ اب ہندو اور مسلمان بطور ایک متحدہ قوم کے کبھی یک جانہ رہ سکیں گے۔“^{۱۴}

حضرت علامہ نے سید احمد خان[ؒ] کی اس بے باکی کا تذکرہ اس طرح فرمایا ہے،

بندہ مومن کا دل بیم و ریا سے پاک ہے
قوت فرماں روا کے سامنے بے باک ہے^{۱۵}

بنگال میں زبان کے متے نے ایک مختلف رُخ اختیار کیا۔ وہاں بنگالی کا مقابلہ اردو سے تو نہ تھا، مگر مسلمانوں کی بنگالی زبان ہندو بنگالی سے مختلف تھی۔ مسلمان اسے

فارسی رسم الخط میں لکھتے تھے اور اس میں فارسی اور عربی کے الفاظ بکثرت استعمال کرتے تھے۔ جب کہ ہندو اس کے لیے دیوناگری حروف استعمال کرتے اور اس میں سنسکرت الفاظ کا اضافہ کرتے تھے۔ چون کہ دفاتر پر ہندو اہل کار قابض تھے اس لیے انہی کی زبان مردوج ہو گئی۔ اور جب مقامی زبانوں کے مدارس قائم کیے تو ان پر بھی ہندو اساتذہ قابض ہو گئے۔ مشہور انگریز مصنف ولیم ہنرٹ نے اس صورتِ حال پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

”ہمارے نظامِ تعلیم نے مسلمانوں کے قلبی جذبات کو بالکل نظر انداز کر رکھا ہے۔ ذریعہ تعلیم وہ بنگالی بولی ہے جسے مسلمان سخت ناپسند کرتے ہیں۔ جملہ اساتذہ ہندو ہیں جن سے مسلمانوں کو نفرت ہے اور یہ ہندو اسٹاد اردو سے قطعی نا بلد ہیں۔“^{۱۴}

شیخ مکتب کے طریقوں سے کشادِ دل کہاں
کس طرح بریت سے روشن ہو جلی کا چراغ^{۱۵}

اس صورتِ حال کے خلاف نواب عبداللطیف اور سید امیر علی نے بڑا احتجاج کیا۔ ان بزرگوں کی کوششوں سے بنگالی زبان دیر تک فارسی رسم الخط میں بھی لکھی جاتی رہی، مگر بالآخر مسلمانوں نے قومی اتحاد کے پیش نظر ہندوی رسم الخط کو قبول کر لیا۔ مگر وہ اتحاد کا خواب ابھی تک لشنا۔ تعبیر ہے۔

اگرچہ مسلم لیگ کا قیام ۱۹۰۶ء میں عمل میں آگیا تھا، مگر اس کی ساعی کے لیے تقسیم بنگال کی تفییخ نے ہمیز کام کیا۔ اس کے بعد اگرچہ ہندو مسلمان اتحاد کی کئی کوششیں کی گئیں، مگر وہ سب کی سب ناکام ہو گئیں۔ حضرت علام علیر رحمت نے ایک روز فرمایا:

”میں ملکی سیاست میں فرقہ دارانہ مناقشات میں حصہ لینے کے

یہ شامل نہ ہوا تھا، بلکہ مخصوص اس لیے کہ ہندوستان کے آئندہ سیاسی نظام میں مسلمانوں کی خیثیت واضح و متعین کر دوں اور یہ ظاہر کر دوں کہ اس ملک کے سیاسی ارتقا میں حصہ لیتھے ہوتے مسلمانوں کو دوسری قوموں میں مدغم نہ ہو جانا چاہیے۔ ^{۱۸۷}

لیکن آخر یہ کیوں ہوا کہ حضرت علامہ کو اپنے اس موقف میں تبدیلی کرنا پڑا؟ اس کا جواب اتنا مشکل نہیں۔ میثاقِ لکھنؤ (۱۹۱۴) کے بعد یہ محسوس کیا جا رہا تھا کہ بُر صیغہ میں فرقہ وارانہ مسئلہ تقریباً قریباً حل ہو گیا ہے۔ کانگریس اور مسلم لیگ دونوں نے اس معاہدے کی توثیق کر دی تھی، مگر یہ معاہدہ دیر پاشتابت نہ ہوا اور ۱۹۱۲ء میں مفتوح کر دیا گیا۔ حضرت علامہ نے اپنے خطبہِ الہ آباد (۱۹۳۰ء) میں اس صورت حالات کا مفصل تجزیہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں :

تجربہ بتلاتا ہے کہ ہندوستان کے مختلف مذاہب اور مختلف قومیتوں میں اس قسم کا کوئی رجحان موجود نہیں کہ وہ اپنی الفرادی یثیت کو ترک کر کے ایک وسیع جماعت کی صورت اختیار کر لیں۔ ہر گروہ اور ہر مجموعہ مفترض ہے کہ اس کی ہیئت اجتماعیہ قائم ہے لہذا اس قسم کا اخلاقی شور جو یہاں کے یہے کسی قوم کی تخلیق کے یہے ناگزیر ہے، ایک ایسی قربانی کا طالب ہے جس کے لیے ہندوستان کی کوئی جماعت تیار نہیں۔ قومیت ہند کا اتحاد ان تمام جماعتوں کی نفی نہیں بلکہ ان کے تعاون اور اشتراک اور ہم آہنگی پر مبنی ہے۔ صحیح تدبیر کا تعاضا ہے کہ ہم حفالت کا، خواہ وہ کیسے ہی ناخوشگوار کیوں نہ ہوں اعتراف کریں۔ حصول مقاصد کی عملی را یہ نہیں ہے کہ ایک ایسی حالت کو فرض کر لیا جاتے

جو واقعہ موجود نہ ہو۔ ہمارا اطريق کاریہ ہونا چاہیے کہ ہم واقعات کی تکلیف کی بجا تے ان سے جہاں تک ہو سکے فائدہ اٹھانے کی کوشش کریں۔ میری راستے میں ہندوستان اور ایشیا کی قسم صرف اس بات پر مبنی ہے کہ ہم قومیت ہند کا اتحاد اسی اصول پر قائم کریں۔ اگر ہندوستان کو ایک چھوٹا سا ایشیا قرار دیں تو غیر مناسب نہ ہو گا۔ اہل ہند کا ایک حصہ اپنی تہذیب و تدن کے اعتبار سے مشرقی اقوام سے ملتا جلتا ہے، لیکن اس کا دوسرا حصہ ان اقوفوں سے مشابہ ہے جو مغربی اور وسطی ایشیا میں آباد ہیں۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر ہندوستان کے اندر اشتراک و تعاون کی کوئی موثر راہ نکل آئی، تو اس سے نہ صرف اس قدیم ملک میں، جو اپنے باشندوں کی کسی طبعی خرابی کی وجہ سے نہیں، بلکہ مغض اپنی جغرافیائی حیثیت کے باعث ایک عرصہ دراز سے مصائب و فتن کا تختہ مشق بن رہا ہے، صلح و آشتی قائم ہو جاتے گی، بلکہ اس کے ساتھ ہی تمام ایشیا کا سیاسی عقدہ بھی حل ہو جاتے گا۔

”بایس ہزاری امرکس قدر افسوس ناک ہے کہ ہم نے باہمی تعاون و اشتراک کی جس قدر کوششیں کی ہیں، سب ناکام ثابت ہوتی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ہماری ناکامی کا باعث کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شاید ہمیں ایک دوسرے کی نیستوں پر اعتبار نہیں، اور باطنہ ہم تخلف و اقتدار کے خواہش مند ہیں۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، مجھے یہ اعلان کرنے میں مطلق تامل نہیں کہ اگر فرقہ دارانہ

امور کے ایک مستقل اور پایدار تصنیفی کے اس بنیادی اصول کو
تسلیم کریا جاتے کہ مسلمانوں ہندوستان کو اپنی روایات و تمدن کے
تحت اس ملک میں آزادانہ شوونما کا حق حاصل ہے، تو وہ اپنے
وطن کی آزادی کے لیے بڑی سے بڑی قربانی سے دریخ نہ کریں
گے۔ یہ اصول کہ ہر فرد و جماعت اس کی مجاز ہے کہ وہ اپنے عقائد
کے مطابق آزادانہ ترقی کرے کسی نگاہ نظر فرقہ داری پر مبنی نہیں۔^{۱۹}
اس پس منظر کو بیان کرتے ہوئے حضرت علامہ نے اپنی تجویز پیش کر دی کہ:
”میری خواہیں ہے کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک
ہی ریاست میں ملا دیا جاتے، خواہ یہ ریاست سلطنت برطانیہ
کے اندر حکومت خود مختاری حاصل کرے خواہ اس کے باہر۔“

پھر آگے چل کر فرمایا کہ:

”مجھے تو ایسا نظر آتا ہے کہ اور نہیں تو شمال مغربی ہندوستان کے
مسلمانوں کو آخر کار ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنا پڑے گی۔“
مجھ کو تو یہ دنیا نظر آتی ہے دگرگوں
معلوم نہیں دیکھتی ہے تیری نظر کیا
کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد
میری نگاہ نہیں سوتے کوفہ و بغداد^{۲۰}

اور اس کی وجہ ان کی نظر میں یہ تھی کہ:

”اسلام اس ملک میں بحیثیت ایک تمدنی قوت کے جب ہی زندہ
روہ سکتا ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقوے میں اپنی مرکزیت قائم کرے۔“

حضرت علامہ نے نہ صرف یہ پیش گوئی فرمائی کہ پاکستان کا قیام ناگزیر ہے، اور مسلمانوں کے

یہے ضروری ہے کہ وہ شمال مغربی صوبوں کا ایک وفاق قائم کریں، بلکہ یہ پیش گوتی بھی کہ یہ وفاق غیر ملکی یلغار کے خلاف، خواہ وہ یلغار نظریات کی ہو، یا سنگینوں کی، ہندوستان کا بہترین محافظہ ثابت ہوگا۔

۲۲

یہ پیش گوتیاں حرف بہ حرف پوری ہوئیں۔ یہ علامہ کی سیاسی بصیرت کا واضح ثبوت ہے۔ مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اس خطے کو جس میں اب پاکستان واقع ہے، علامہ اسلامی نظامِ میشت کی ایک تحریر گاہ بنانا چاہئتے تھے۔ نیز وہ مسلمانوں کے ثقافتی مسئلے کو معاشی مسئلے سے مختلف یا انگ حیثیت دینے کے حامی نہ تھے۔ چنانچہ وہ اپنے مراسلے موڑخ ۲۰ مارچ ۱۹۳۷ء دہنام قائد اعظم میں مکتوب اللہ کو شورہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

”آپ بلداز جلد مسلمانانِ ہند کا دہلی میں، ایک اجلاس بلوائیں جس میں آپ نو منتخب صوبائی اسمبلیوں کے نمبران کے علاوہ دیگر مسلمان رہنماءں تو بھی شرکت کی دعوت دیں، اور اس اجتماع میں آپ واضح طور پر مستحکم الفاظ میں یہ دوبارہ اعلان کریں کہ مسلمانانِ ہند کا واضح سیاسی مقصد یہ ہے کہ انھیں ایک عیحدہ سیاسی اکائی کے طور پر تسلیم کیا جاتے۔ ہندوستان میں اور بیرونِ ہند بھی دنیا پر یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ مک میں صرف معاشی بحران ہی واحد مسئلہ نہیں، بلکہ مسلمانانِ ہند کے خیال میں تہذیبی مسئلہ بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے، اور یہ معاشی مسئلے سے کسی طور پر کم نہیں۔“

۱۹۳۷ء کے مراسلے میں علامہ نے نہایت واضح الفاظاً میں قائد اعظم علی الرحمت کو تحریر فرمایا:

”اسلامی دستور کے طویل اور مختاط مطالعے کے بعد میں اس نتیجے پر

پہنچا ہوں کہ اگر اسے صحیح طور پر سمجھ کر نافذ کیا جاتے تو یہ ہر فرد معاشرہ کی بنیادی ضروریات (Right to Subsistence) کا محافظ ہو سکتا ہے۔ مگر شریعتِ اسلامی کا نفاذ اور ارتقاء اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اسلامی آزاد ریاست یا ریاستوں کا قیام عمل میں نہ آ جاتے۔ یہ کئی سال سے میری دیانت دارانہ راستے رہی ہے اور میرا اب بھی اعتقاد ہے کہ صرف یہی راستہ ہے جس پر چل کر مسلمان انہند کی روٹی اور بڑی صیغہ کے امن کی ضمانت حاصل ہو سکتی ہے۔۔۔۔۔ ورنہ رسول دار کے سوا کوئی چارہ نہ رہے گا۔۔۔۔۔ اور فلسطین کا درامہ دہرا جاتے گا۔۔۔۔۔

۲۳

حضرت قائدِ اعظم نے اپنے نامِ اقبال کے ان خطوط کے مجموعے کے دیباچے کا خاتمہ ان الفاظ میں کیا؟

”اقبال کے خیالاتِ حقیقی طور پر میرے اپنے خیالات سے اسم آہنگ تھے۔ بالآخر میں بھی بڑی احتیاط، تجزیے اور ہندوستان کے دستوری مسائل کے مطالعے کے بعد اسی نتیجے پر پہنچا۔ یہ نتیجہ مسلم ہندوستان کے اجتماعی ارادے میں وقت پر ظاہر ہوا جو آل انڈیا مسلم لیگ کے لاہور ریزولوشن، یا جیسا کہ وہ عام طور پر مشهور ہے، پاکستان ریزولوشن، میں موجود ہے جو ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو پاس کیا گیا۔“

۲۵

اسی سلسلے میں مشہور صحافی میش نے اپنی انگریزی تصنیف ”محمد علی جناح ایک سیاسی مطالعہ“ میں قائدِ اعظم کا ایک فرمان نقل کیا ہے:

”اقبال ہمارے درمیان نہیں ہیں، بلکن اگر وہ زندہ ہوتے، تو یہ

معلوم کر کے خوش ہوتے، کہ ہم نے بعینہ وہی کیا، جو وہ ہم سے
کروانا چاہتے تھے۔^{۲۴}

لاہور ریز ولیوشن کا اگر عمیق مطالعہ کیا جاتے تو اس میں فکرِ اقبال کی جھلکیاں نمایاں طور پر نظر آتیں گی، خاص طور پر پیر انبر ۳ میں، جس کا ترجمہ یہاں درج کیا جاتا ہے

"قرار پایا کہ آل انڈیا مسلم یونیورسٹی کے اس سالانہ اجتماع کی یہ حتمی راستے ہے کہ کوئی دستوری تجویز اس ملک میں اس وقت تک قابل عمل اور مسلمانوں کے لئے قابل تسلیم نہیں ہو سکتی، جب تک کہ اس سے مندرجہ ذیل بنیادی اصولوں پر ترتیب نہ دیا جاتے؟

"یہ کہ ایسی باہم ملحق جغرافیائی اکایتوں کو منطقوں میں تقسیم کر دیا جائے اور علاقوں اور سرحدوں کی ضروری تبدیلی کے ساتھ، ان منطقوں کی اس طرح تشکیل کی جاتے کہ وہ علاقے جن میں مسلمان بلحاظ تعداد اکثریت میں ہیں، مثلاً ہندوستان کے شمال مغربی اور مشرقی علاقے، آزاد مملکتوں میں یک جا کر دیے جائیں، جن میں شامل اکایتاں آزاد اور خود مختار ہیں گی۔"

پسی بات تو یہ ہے کہ علامہ کاعالم اسلام پر یہ بہت بڑا انسان ہے کہ انہوں نے ملت کی ان خصوصیات کو نمایاں کرنے میں عمر بھر جہاد کیا اور قوم کے سامنے ایک منزل متعین کر دی۔^{۲۵}

زیارت گاہِ اہل غرم وہ مت ہے الحمد لله
کہ خاک راہ کو میں نے بتایا رازِ الوندی!^{۲۶}

اس حقیقت سے تو انکار ممکن نہیں کہ حضرت علامہ سے قبل بیسوں حفراں نے بر صغیر کے مسائل کا حل تقیم کی صورت میں پیش کیا، مگر جس تسلیم اور تفصیل سے

حضرت علامہ نے اس نظریے کی تبلیغ کی وہ انہی کا حصہ ہے۔

نظریہ پاکستان کی تبلیغ و تشویہ میں چودھری رحمت علی صاحب کا نام بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ ان کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انہوں نے "پاکستان کی اصطلاح وضعی۔ بعض حاکموں کی طرف سے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حضرت قائد اعظم بھی رحمت علی صاحب کی مذکورہ جدوجہد سے متاثر تھے۔

۱۹۵۵ء میں سر محمد یا میں صاحب کی ایک تقریر ریڈیو پاکستان سے نشر ہوتی تھی جو بعد میں "ماہ نو" کے شمارہ دسمبر ۱۹۵۵ء میں شائع ہوتی۔ اس تقریر میں نواب موصوف نے اپنی بعض یادداشتیں بیان کرتے ہوتے فرمایا:

"قائد اعظم مرحوم مسلم لیگ پارٹی کے سینٹرل یونیورسٹی میں لیڈر تھے اور میں (سریا میں) سیکرٹری تھا۔ اور قریب قریب روزانہ ملاقات ہوتی رہتی تھی۔ ایک دن ڈاکٹر سرفیاء الدین احمد مرحوم کے یہاں پہنچ تھا، جس میں صرف قائد اعظم، چودھری طفراللہ خان، سید محمد حسین بیرونی اور میں تھے۔ دورانِ گفتگو میں پاکستان کا تذکرہ آگیا، اور یہ گفتگو چھڑا گئی کہ آیا وہ تجویز جو رحمت علی صاحب لندن سے لکھ کر پیش کر رہے ہیں، کہاں تک قابل عمل ہے سید محمد حسین اس کے محاون اور سرفراز خان اسر، کونا قابل عمل سمجھتے تھے۔ میں اور ڈاکٹر سرفیاء الدین اس راتے کے حق میں تھے کہ پاکستان میں اگر زیادہ رقمہ اراضی شامل ہوا اور مشرقی علاقہ بھی شامل ہو، تو کوئی مصالحتہ نہیں، ورنہ رحمت علی کی تجویز بہت کم رقمہ دلاتی ہے اور وہ ناقابل عمل ہو گا۔

قائد اعظم جو کہ بہت دور اندیش تھے اور پولیٹیکل سوجہ بوجہ

بست رکھتے تھے، ایک دم چونک کر مجھ سے کہنے لگے کہ ہم پاکستان
کو مسلم لیگ کا نصب العین کیوں نہ بنالیں؟ ابھی تک ہماری
مانگ محل ہے۔ اس کے بعد مخصوص ہو جاتے گی۔ یہ پہلا موقعہ
تھا کہ قائدِ اعظم نے پاکستان کے معاملے پر غور کیا، اور اس کو
پذیر کر کے اپنالیا۔ اس کے بعد لاہور کاریز و لیوشن اسی کے
نتیجے میں پاس ہوا۔^{۲۸}

جناب نواب موصوف کے مندرجہ بالا بیان سے بالواسطہ طور پر یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ
اس سے قبل حضرت قائدِ اعظم نے برصغیر کی تقسیم کے متعلق کبھی غور نہیں فرمایا تھا
یا یہ پہلا موقعہ تھا کہ اُن کی توجہ (چونک کر) قابل غور ہے) اس طرف منعطف ہوتی۔ یہ
نتیجہ محلِ نظر ہے:-

- ۱۔ نواب سر محمد یا ہن صاحب نے اس مکالے کی تاریخ بیان نہیں فرمائی۔
غالباً انہوں نے اس کی ضرورت نہیں سمجھی۔ مگر ہم بعض حالات و واقعات
کی روشنی میں قریب قریب وقت کا تعین ضرور کر سکتے ہیں۔
- ۲۔ یہ واقعہ ۱۹۳۰ء سے ضرور قبل کا ہے، کیونکہ مارچ ۱۹۳۰ء میں تو قرارداد پاک
پاس ہو گئی تھی۔

- ۳۔ یہ واقعہ جون ۱۹۳۴ء کے بعد کا ہے، کیوں کہ جس پارلیمنٹری بورڈ کا حوالہ نواب
موصوف کی تقریب میں ہے اس کا قیام جون ۱۹۳۴ء میں عمل میں آیا۔
- ۴۔ ۱۵ اکتوبر ۱۹۳۱ء کو حضرت قائدِ اعظم نے لکھنؤ میں منعقدہ تاریخی اجلاس میں
لیگ کی حکمتِ عملی واضح فرماتی۔ گویا یہ تقریب ایک پالیسی سٹیٹ منٹ کا درجہ
رکھتی ہے۔ اس معرکۃ الارال تقریب میں جناب قائدِ اعظم نے حکومت برطانیہ اور
کانگریس دونوں کے یہے سخت الفاظ کا استعمال کیا، جو ان کی عام روش سے

ہٹ کر ہے۔ ان کے اس طویل خطے کا خاتمہ ان الفاظ میں ہوا:

”ہندوستان کے آٹھ کروڑ مسلمانوں کو مختلف ہونے کی ضرورت نہیں۔ ان کی تقدیر ان کے اپنے ہاتھ میں ہے اور وہ ایک متعدد ٹھوس اور منظم طاقت کی چیزیت سے بہترے اور ہر مزا جنت کا متعدد محاذ کے ذریعے سے مقابلہ کر سکتے ہیں۔ تمہارے اپنے ماخنوں میں سا صرانہ قوت موجود ہے۔ اب تمہیں اپنے اہم فیصلوں پر ڈھننا پڑا ہے۔ یہ نہایت اہم، ضروری اور نتیجہ حیرز ہیں کسی فیصلے سے قبل ایک ہزار بار نور کرو لیکن جس وقت کوئی فیصلہ ہو جاتے، تو اس پر شخص واحد کی طرح جنم جاؤ۔ آپ کو صداقت شعار اور وفادار رہنا پڑا ہے۔ اس کے بعد فتح اور کامیاب آپ کے قدم چوہے گی۔“

اگرچہ قائد اعظم نے مندرجہ بالا اقتباس میں ”اہم فیصلوں“ اور ان پر ”ہزار بار سوچنے“ کی اصطلاحات استعمال فرمائی ہیں، مگر اس خطے میں تقسیم ہند کی طرف اشارہ نہیں فرمایا۔ البتہ ”مسلمانوں کی علیحدہ چیزیت“ پر بہت زور دیا گیا ہے۔

۵ فروری ۱۹۳۸ء کو قائد اعظم نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے اسٹریجی ہال میں بھی ایک اہم تقریر فرماتی۔ اس میں انہوں نے واضح طور پر اعتراف کیا کہ ہندو مسلم اتحاد کی تمام کوششیں جو وہ کرنے رہے تھے، را یتکان گئیں۔

سات سے نو اکتوبر تک سندھ مسلم لیگ کا اجلاس ہوا۔ قائد اعظم نے ۹ اکتوبر ۱۹۳۸ء کو اجلاسِ عام سے خطاب فرمایا۔ اسی اجلاس میں سندھ مسلم لیگ نے ہندوستان کے دستور کو از سر نو مرتب کرنے کا مطالبہ پیش کیا، جس کے مطابق مسلمان ہند کو مکمل آزادی نصیب ہو۔

کہنے کا مطلب یہ ہے کہ قرارداد لاہور سے قبل بیسوں مسلمان اور نیم مسلم حضرات تقسیم ہند کی تجویز مختلف ذرائع سے پیش کر چکے تھے۔ ان میں چودھری رحمت علی کا نام اس لیے نمایاں ہے کہ انھوں نے نہایت تسل اور جوش و خروش سے بالکل اپنی تجویز کے حق میں پُر زور پر ویگنڈ اجاری رکھا۔ ان کے علاوہ سید احمد خاں، خیری برادران، محمد عبد القادر بلگرانی بدالوی، سردار گل محمد خاں (ڈیڑھ اسماعیل خاں) سادہ کو اور لاجیت راتے، سر آغا غافل، ڈاکٹر عبد الطیف، ایک پنجابی (میاں کفایت علی) علی گڑھ سے ڈاکٹر سید ظفر الحسن اور ڈاکٹر افضل حسین قادری، سرسکندر اور ظفر اللہ خاں نے اپنی اپنی تجویز پیش کیں۔ اس لیے سر محمد یا میں صاحب کا یہ ارشاد کہ قائد اعظم چودھری رحمت علی کی تجویز ۱۹۳۴ء یا ۱۹۳۵ء میں سن کر چونکہ پڑے، محل نظر ہے، کیوں کہ اس سے قبل یہ تجویز کئی حلقوں سے پیش کی جا پکی تھی اور قائد اعظم جیسا باخبر لیڈر ان نکتہ ہاتے نظر سے بے خبر نہیں ہو سکتا تھا۔

مندرجہ ذیل امور بھی پیش نظر ہنا ضروری ہیں :

۱۔ ۴ مئی ۱۹۳۴ء کو قائد اعظم لاہور میں حضرت علامہ سے ملنے جاوید منزل تشریف لے گئے تھے۔

۲۔ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے خط یہی حضرت علامہ نے تقسیم ہند کی تجویز قائد اعظم کی خدمت میں بالوضاحت پیش کر دی تھی۔

۳۔ چودھری رحمت علی ضلع ہو شیار پور کے رہنے والے تھے، اور حضرت علامہ سے قریباً بیس برس چھوٹے تھے۔ وہ ۱۹۱۳ء میں اسلامیہ کالج لاہور میں داخل ہوتے اور ۱۹۲۷ء تک لاہور ہی میں رہے۔ یہ ممکن نہیں کہ اس طویل عرصے میں وہ علامہ سے نہ ملے ہوں، یا ان کے خیالات سے متاثر نہ ہوئے ہوں۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت علامہ نے ۱۹۳۰ء میں تقسیم ہند کا نظر پیش

کیا اور پھر، ۱۹۴۱ء تک وہ خاوش رہے، بلکہ راغب احسن وغیرہ کو بھی زیادہ جوش و خوش
کے منظاہرے سے روک دیا تو اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کی وجہ ظاہر ہے کہ اس دوران میں جو مسامی ہندو مسلم اتحاد کے سامنے میں ہو
رہی تھیں، علامہ انھیں سبو تاڑ نہیں کرنا چاہتے تھے۔

راغب احسن اس وقت طالب علم تھے اور انہوں نے حضرت علامہ کے خطۂ الہ آباد
سے متأثر ہو کر ایک فنڈ کھونا چاہا تاکہ اس تجویز کے حق میں نشر و اشاعت کی جاتے۔^{۲۹}
غالباً علامہ کو اُس وقت کے حالات کے پیش نظر یہ بات مناسب معلوم نہ ہوتی۔ اس
سے اُن خطوط کا پس منظر واضح ہو جاتا ہے، جو مولوی راغب احسن نے گذشتہ سال شائع
کئے تھے۔ حضرت علامہ مزا جا چنہ جمع کرنے کے خلاف تھے۔

جناب پروفیسر حمید احمد خاں مرحوم نے اقبال کے دور آخغر کی سیاسیات پر تصریح
کرتے ہوئے لکھا ہے:

”لدت از وطن، کے جغرافیاٰ اور نسلی تصور سے وہ (اقبال) بہت
بلند ہو چکا تھا، اس لیے پسح پوچھیے تو کانگرس کی صفوں میں اس
کے لیے کوتی جگہ نہ تھی۔“^{۳۰}

اقبال۔ بنی اقبال لاہور، اپریل ۱۸۵۶ء

حوالشی

۱۔ "ضربِ کلیم"۔ "کلیاتِ اقبال اردو"، ص ۳۷۸، ۵۲۵۔ عدمہ اقبال کے کلام کے حوالے "کلیاتِ اقبال اردو" یا فارسی سے دیے گئے ہیں۔

۲۔ ایضاً، ص ۴۳۰، ۵۲۵۔

۳۔ "اسرار در موز"، ص ۱۱۱

۴۔ ایضاً، ص ۳۲۳۔

۵۔ "جاوید نامہ"، ص ۱۳۲، ۳۰۰۔

۶۔ ایضاً، ص ۱۳۳، ۳۲۳۔

۷۔ ایضاً، ص ۱۷، ۴۵۹۔

۸۔ "بالِ جبریل"، ص ۱۵۹، ۳۵۱۔

۹۔ "اسرار در موز"، ص ۹۸

۱۰۔ "بانگ بِ درا"، ص ۱۵

۱۱۔ ایضاً، ص ۲۸۵

۱۲۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، مرتب "مفہوماتِ اقبال" (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان ۱۹۷۷)، ص ۵۳۷، ۵۳۸۔

- ۱۳۔ "ارمنگانِ چاڑی" ، ص ۳۵، ۹۱۷ -
- ۱۴۔ مولانا الطاف حسین حالی ، "حیاتِ جاوید"
- ۱۵۔ "بانگِ درا" ، ص ۵۳
- ۱۶۔ دلیم ہنستہ ، "ہمارے ہندوستانی مسلمان"
- ۱۷۔ "ضربِ کلیم" ، ص ۷۹، ۵۳۱ -
- ۱۸۔ وحید قریشی ، "منتخب مقالات" ، ص ۳۵۳ -
- ۱۹۔ نذیر نیازی ، مترجم ، "مضامینِ اقبال" ، ص ۱۱۵
- ۲۰۔ "ضربِ کلیم" ، ص ۱۲۳، ۶۳۵ -
- ۲۱۔ "بالِ جبریل" ، ص ۷۰، ۳۴۲ -
- ۲۲۔ عبد السلام خورشید ، "سرگزشتِ اقبال" (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان) ، ص ۳۱۵ -
- ۲۳۔ "لیپڑ زافِ اقبال ٹوجناح" (انگریزی) لاہور: شیخ محمد اشرف ، طبع ۲، ۱۹۱۹ء ، ص ۱۳ -
- ۲۴۔ بحوالہ ڈاکٹر جاوید اقبال ، "زندہ روود" ، ص ۳، ۸۳۸ -
- ۲۵۔ "بالِ جبریل" ، ص ۱۲، ۴۶ -
- ۲۶۔ "بالِ جبریل" ، ص ۱۳، ۳۰۴ -
- ۲۷۔ ماہنامہ "ماہِ نو" ، دسمبر ۱۹۵۵ء
- ۲۸۔ عبد السلام خورشید ، کتاب مذکور ، ص ۳۳۱ -
- ۲۹۔ عبد السلام خورشید ، کتاب مذکور ، ص ۳۳۱ -
- ۳۰۔ پروفیسر حمید احمد خاں ، "اقبال کی شخصیت اور شاعری" (لاہور: بزم اقبال ، ۱۹۱۹ء) ، ص ۹ -

فرزند اقبال اور لاہور مہاتی کورٹ کے
چیف جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال سے انٹرویو

شاعر مشرق کا تصورِ پاکستان

جنگ ۱۹۴۰ء میں جب حضرت علامہ اقبال[ؒ] نے خطبه الہ آباد پیش کیا تو اس وقت ان کے ذہن میں کس قسم کی ریاست کا خاکہ موجود تھا اس کی حدود کیا تھیں کیوں کہ اس کے حوالے سے کچھ عرصہ قبل بعض باتیں بھی سامنے آتی رہی ہیں کہ وہ مکمل طور پر آزاد ریاست نہیں چاہتے تھے جیسا کہ ایک مغربی مصنف نے اپنی کتاب میں کہا ہے؟

جسٹس جاوید اقبال[ؒ] میں سب سے پہلے اس امر کی وضاحت کر دوں کہ جس وقت خطبه الہ آباد پیش کیا گیا اس وقت لفظ "پاکستان" موجود نہیں تھا چنانچہ ان کا یہ خطبہ سامنے رکھ کر کہا جا سکتا ہے کہ وہ مسلم ریاست کا قیام چاہتے تھے کیوں کہ اس خطبے میں بھی انہوں نے مسلم ریاست یا ہندوستان کے اندر یا اس کے باہر بھی شمال مغربی خطے کے مسلمانوں کے بارے میں انہوں نے کہا تھا کہ کم از کم ان چاروں صوبوں پر مشتمل ایک اگر ریاست قائم کر دینا چاہیے اس دور میں یہ تجویز ان کے ذہن میں تھی گو کہ حضرت علامہ صاحب نے بہ حیثیت صدر آل انڈیا مسلم یگ خطا ب فرمایا تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس امر کی بھی وضاحت کر دی تھی کہ یہ ان کی اپنی تجویز ہے یعنی مسلم یگ اگر چاہے

تو اس سے جدا گانہ پالیسی بھی اختیار کر سکتی ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانے میں مسلم بیگ کا اصل پروگرام چودہ نکات تھے ان نکات کے سلسلے میں ہی لندن میں گول میز کانفرنس ہو رہی تھی۔ پہلے اس امر کا فیصلہ ہونا تھا کہ باقی دونوں فریقین انگریز اور ہندوکش حد تک ان نکات کو قبول کرنے کے لیے تیار ہیں اسی لیے ال آباد کے خطبہ کے وقت کوئی قرار داد منظور نہیں کی گئی البتہ علامہ اقبالؒ نے یہ بات سامنے رکھ کر یہ راتے دی تھی کہ اگر چودہ نکات منظور کر لیے گئے تو پھر مسلمانوں کا آئندہ لامتح عمل کیا ہونا چاہیے۔

خطبہ ال آباد کے بعد حضرت علامہ اقبالؒ سے تصور نہ کتی مراحل سے گزر کر ایک حصی شکل اختیار کر لی وہ یہ چاہتے تھے کہ چاروں صوبوں کو ملا کر مسلم ریاست تشکیل دی جاتے اور اگر ان میں سے کسی خطے میں ہندوؤں کی اکثریت ہے تو بے شک الگ کر دیا جاتے۔

جتنگ، تاکہ مسلم ریاست زیادہ طاقت ور ہو جانتے؟

جسٹس جاوید اقبال: جی ہاں ان کے اس فلسفے کے مطابق مشرقی پنجاب کے ہندو اکثریتی علاقے الگ کر دینے میں کوئی حرج نہیں تھا کیوں کہ اس کے علاوہ دوسرے صوبوں میں مسلمانوں کا پہلے ہی مطابق تھا کہ سندھ کو بھی پرینزیپیٹنسی سے الگ کر کیا جاتے اگر اس کو بھی پرینزیپیٹنسی سے الگ کر دیا جاتا تو پھر مسلمانوں کی اس علاقے میں وہ فیصلہ اکثریت ضرور ہو جاتی اگر یہ ساختہ رہتا تو مسلمان اقلیت میں رہتے۔ سرحد اور بلوچستان کے مسلمانوں کا پہلے ہی مطابق تھا کہ وہاں اکثریت کی بناء پر حکومت قائم کر دی جاتے ان دونوں صوبوں میں مسلمان بھاری اکثریت میں تھے۔ وہاں ہندوؤں کی آبادی بمشکل دس فیصد تھی اس صورت میں یہ مسلمانوں کی اپنی ہی ریاست ہوتی۔ لمحہ بات یہ ہے کہ

بالکل یہی تجویز مولانا حضرت مولانا نے نہروں کی پورٹ کے سامنے رکھی تھی
یعنی ان دونوں کو ملا کر ایک صوبہ بنادیا جائتے یہی نہروں کی پورٹ نے اس بناء
پر یہ تجویز مسترد کر دی تھی کہ اس طرح ایک بہت بڑا صوبہ وجود میں آ جاتے گا۔
جس پر وہ کنٹرول نہیں رکھ سکیں گے۔

س ۲ یہیں بعض مغربی مصنفین بھی کہتے ہیں کہ وہ ہندوستان کے اندر ریاست کا
قیام چاہتے تھے؟

ج ۲ علامہ اقبال نے صوبہ کی بجائے ریاست کا لفظ استعمال کیا۔ اس بحث کے
بھی دو پہلو ہیں اول یہ کہ ریاست نے اگر ہندوستان کے اندر قائم ہونا ہے
تو اس سے کیا مراد ہے یہ ایک آئینی بحث ہے۔ صوبوں میں کلی طور پر خود
محنتاری کی کیفیت نہیں ہوتی۔۔۔ اگر بھارت میں ریاست ہوتی تو یقیناً وہاں اختیارات
ریاست کے زیادہ ہوتے۔ دور حاضر میں بھی آپ دیکھ لیں، وفاقی نظام میں
بننے والی ریاستوں کے اختیارات زیادہ ہیں۔ وہ یونٹ زیادہ خود محنتار ہیں۔
مثلاً کینیڈا کی ریاست میں صوبے ہیں۔ امریکہ کی فیڈریشن میں ریاستیں ہیں
جو زیادہ با اختیار ہیں۔

خطبہ الہ آباد کا بڑا رد عمل کیا ہوا اندر وون ملک اور بیرون ملک بھی۔ اس سے یہی
دواقتی ریاست پڑھ کر سنا دیتا ہوں، بھیتی کے اخبار "انڈین ڈیلی میل" نے لپنے
بھیتی کے نامہ نگار کے حوالے سے لکھا کہ اقبال کے خطبے پر وزیر اعظم برطانیہ
درمزے دیکھ دن لٹ سخت برہم ہوتے۔۔۔ الہ آباد کے انگریزی اخبار لیدر
کے نمائندے نے لندن سے تحریر کیا کہ وفاقی حکومت کے تصور اور ان کی
حمایت میں ہندوستانی تصورات پر اقبال نے جو حملہ کیا ہے اس پر برطانوی
اور ہندوستانی حلقوں نے سخت غصے کا اظہار کیا ہے۔ اسی طرح ہندوستان کے

دو اینگلو انڈیں اخباروں "پوانسٹر" اور "ٹائمز آف انڈیا" نے بھی اپنے اداریوں میں اقبال کی تجویز پر تبصرہ کرتے ہوتے اسے رجعت پسند اور ناقابل عمل قرار دیا۔ جماں تک ہندو پریس کا تعلق ہے وہ خلیل پر تبصرے کے دوران گالی گلوچ اور بہتان تراشی پر اُتر آیا "ٹریبون" اخبار نے لکھا کہ اقبال کو چونکہ گول میز کالفرنس میں مدعو نہیں کیا گیا اس لیے وہ انتقام پر اُتر آتے پہلے آغا خان کو تاریخیں کہ مخلوط انتخاب قبول کرنے پر احتجاج کیا اور پھر خطیہ ال آباد کے ذریعے ہندو مسلم اتحاد کے نام دروازے بند کر دیے۔ پرتاپ نے اقبال پر ایک مضمون لکھا جس کا عنوان تھا۔۔۔ "شمالي ہند کا ایک خوفناک مسلمان" ڈاکٹر اقبال کی گستاخیوں پر چند خیالات اس مضمون میں اقبال کو جزوی، شرانگیر، الحق خوفناک، زہر پیدا، تگ خیال، پست نظر، متعصب، قابل نفرت اور نالائق کے الفاظ سے نوازا گیا۔ یہ تو تھا بھارتی پریس کا رد عمل۔ اب میں اسی دوران ۱۱ جنوری ۱۹۴۱ء کو لکھے گئے علامہ کے ایک خط کا حوالہ دول گا جو اس تجویز کے صرف ۱۳ دن بعد لکھا گیا۔۔۔ یہ خط انھوں نے سید نذیر نیازی کو لکھا جس میں انھوں نے کہا کہ مجوزہ اسلامی ریاست ایک نصب العین ہے، اس میں آبادیوں کے تبادلہ کی ضرورت نہیں یہ خیال آبادیوں کے تبادلے کا مدت ہوتی لاء لاجپت راتے نے ظاہر کیا تھا اس ایک یا متعدد اسلامی ریاستوں میں جو شمال مغربی ہند میں اس سیکم کے تحت پیدا ہوں گی، ہندو اقلیت کے حقوق کا پورا پورا تحفظ کریں گی۔

س وہ سمجھتے تھے کہ اگر صوبے بن جائیں تو وہ بھی ایک ریاست کی شکل میں اپنا وجود قائم کر سکتے ہیں؟ اور اپنے آپ کو ہندوستانی اثر سے آزاد رکھ سکیں گے؟

جس جاوید اقبال، --- جی ہاں۔۔۔ اس امر کا بھی امکان تھا چونکہ ہندو اقلیت کے تباہے کی ضرورت نہ تھی۔ جس وقت یہ تجویز پیش ہو رہی تھی۔ اس وقت گول میز کانفرنس کی کیفیت بھی قابل غور ہے۔ ڈاکٹر مونجے گول میز کانفرنس میں گئے ہوتے تھے۔ اقلیتوں کی سبب نکیٹی میں انہوں نے خطہ الل آباد کے بارے میں بہی کا اظہار کیا۔۔۔ وہ کہتے ہیں،

میں نہیں کہہ سکتا کہ اس مرحلے پر کل کے اخبارات میں جو کچھ ڈاکٹر سر محمد اقبال کی تقریر کی روپورٹ کی صورت میں شائع ہوا اس کا ذکر کرنا مناسب ہے یا نہیں۔ وہ ہندوستان میں مسلم یگ کے صدر میں اور مجھے اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوتے سخت کوفت ہوتی ہے مگر چوں کہ انہی خطوط پر متواتر مطالبات پیش کیے جا رہے ہیں اس لیے نہایت تکلیف دا اس کے ساتھ ان کی طرف رجوع کرنا پڑتا۔ میں اپنے مسلم دوستوں سے اپیل کرتا ہوں کہ وہ جذبات کی رو میں نہ بہہ جائیں ہم سب لوگ ہندوستان کے باشندے ہیں ہمارے اور تمہارے خون اور ہدایوں میں کوئی فرق نہیں ہم سب ایک ہی قوم کی اولاد ہیں اور ہم تمہارے ذہب، تمدن اور نسل کی ترقی کے لیے ہر وہ تحفظ دینے کو تیار ہیں جس کا تم مطالبہ کرتے ہو، میں تم سے اپیل کرتا ہوں کہ جرأت اور حوصلے سے کام لیتے ہوئے اپنے آپ کو ہندوستان کی قومیت متحده میں مغرب کر دا اور مجھے یقین ہے کہ اگر تم اگلے دس برس کے لیے یہ تجویز کر دیجھو تو تمہیں کبھی بھی کسی قسم کی شکایت نہ رہے گی۔

اس کے اگلے روز سے محمد شفیع جو اس وقت وفد کا حصہ تھے انہوں نے اسی سبب نکیٹی کے اجلاس میں تقریر کرتے ہوتے ڈاکٹر مونجے کو

جواب دیا۔ انہوں نے کہا کہ ڈاکٹر مونجے نے سر اقبال کی تقریر کا حوالہ دیا اے کاشش وہ مجھے زبان کھولنے پر مجبور نہ کرتے جس کے متعلق بحث کرنے کا میرا کوئی ارادہ نہ تھا۔ اب سب سے پہلے بات یہ ہے کہ تقریر کا پورا متن نہ ہوتا ہیں کوئی بات نہیں کہہ سکت اگر سر اقبالؒ نے کہا کہ آٹھ اکثریتی صوبوں میں ہندو ریاستیں قائم ہوں گی تو چار مسلم اکثریتی صوبوں میں مسلم ریاستیں کیوں نہ قائم ہوں۔ مجھے تو اس تجویز میں کوئی بُری بات معلوم نہیں ہوتی۔ بلکہ میں یہ تجویز خود بھی پیش کرنے کو تیار ہوں۔ البتہ اگر انہوں نے بُرش کامن دیلختہ سے باہر کسی مسلم ریاست کا تصور پیش کیا ہے تو میں سارے مسلم و فدکی طرف سے ایسی تجویز کو رد کر دےتا ہوں۔

اس وقت ایک طرف ہندو اکثریت تھی اور دوسری طرف انگریز تھے۔ اس مرحلے پر ہم یہ قطعاً نہیں کہہ سکتے تھے کہ ہم بُرش کامن دیلختہ سے الگ کسی ریاست کے قیام کا ذکر کر رہے ہے تھے بلکہ ہم چودہ نکات سے آگے کی طرف ایک قدم تھا۔ ۱۹۳۹ء میں ہی اقبالؒ بھی گول میز کانفرنس میں جاتے ہیں۔ اس وقت ایڈورڈ ٹامسون جنہوں نے اقبالؒ کے بارے میں بہت سی غلط فہمیاں پھیلانے کی کوشش کی، انہوں نے ۳ اکتوبر ۱۹۳۱ء کو لندن ٹائمز میں ایک مراسلہ لکھا جس میں اقبالؒ کے خطبه والا آباد کو ایک سازش سے تعبیر کیا گیا تھا۔ اس مراسلے کا عنوان ہی "پان اسلامی سازش" تھا۔

جنگ، حضرت علامہ اقبالؒ کے ساتھ ان کے تعلقات کی نوعیت کی تھی؟ جس طسیح جاوید اقبال، وہ آکسفورڈ یونیورسٹی میں بنگالی زبان کے پروفیسر تھے اور علامہؒ کے ساتھ ان کی خط و کتابت تھی۔ وہ عیاٹی بھی تھے یہی وجہ ہے کہ مسلم نقطہ نظر سے انہیں قطعاً کوئی ہمدردی نہ تھی۔ مکانگر یہیں کی جائز و ناجائز حیات کی وجہ سے

ہی وہ خاصے "مدرسہ" یا کہہ یہی بذکر ہو گئے تھے۔ اس تنگ نظری کے باعث انہوں نے نہ صرف علامہ اقبال[ؒ] بلکہ حضرت قائد اعظم[ؒ] کے ساتھ بھی دانشورانہ بد دیانتی کا ثبوت دیا تھا۔ اب میں لندن ٹائمز میں شائع ہونے والا رسائلہ پڑھ کر سنتا ہوں:

"جو کوتی بھی یہ کہتا ہے کہ ہندوؤں کا نقطہ نظر جو نہایت برے طریقے سے پیش کیا جا رہا ہے ہمدردانہ خور کا مستحق ہے اس پر مسلمانوں کے مخالف ہونے کی حرگ جاتی ہے لہذا میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ میں اس جمہوریت کی تعریف کرتا ہوں جو آغا خان کو ہندو مت کے مقابلے میں اسلام میں نظر آتی ہے اور میرا خیال ہے کہ وہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ واضح کرتے کہ اسلامی تعلیمات کو رو بہ عمل لانے کے لیے اسلام عیسائیت پر بھی فوقیت رکھتا ہے، اگر ان کا اخلاق آڑے نہ آتا۔"

اس تحریک سے ٹامن کا اسلام کے متعلق تعصیب بھی سامنے آتا ہے۔ یعنی وہ عیسائیت کو تبریح دینا چاہتے تھے اس لیے انہوں نے یہ نہیں کیا، پھر آگے جا کر وہ کہتے ہیں:

"میں ہندوستان کے شمال مغرب میں مسلمانوں کے فرقہ وار صوبوں کے قیام کی بحالت نہیں کر رہا۔ لیکن سر محمد اقبال[ؒ] ان صوبوں کی کنفیڈریشن ہندوستان کے اندر میا اس کے باہر قائم کرنے کا مطالبہ کر رہے ہیں ذرا نقشے پر نگاہ ڈالی لیے کہ بقیہ ہندوستان کے لیے کس قسم کی قابلِ ذماع سرحد رہ جاتی ہے، اگر یہ تجویز منظور کر لی جاتے۔"

اس طرح وہ اقبالؒ کی تقریر کو ایک سازش قرار دیتے ہیں۔ بارہ اکتوبر کو حضرت علامہؒ اس زہری ملی تحریک کا جواب بھی لندن ٹائمز میں دیتے ہوئے لکھتے ہیں :

"آپ کے تین اکتوبر کے پرچے میں ڈاکٹر ایڈورڈ طامسن نے میرے مدد ارتی خلیے جو میں نے آل انڈیا مسلم لیگ کے گزشتہ دیجسر کے اجلاس میں پڑھا تھا، کامندر جہ ذیل حصہ سیاق و سبق سے علیحدہ کر کے "پان اسلامی سازش" کا وجود فراہم کیا گی۔ میری تقریر کا حصہ یہ تھا: "میری خواہش ہے کہ بخاب شمالی مغربی سرحد پور سندھ اور بلوچستان کو علیحدہ کر کے ایک واحد ریاست بنادی جاتے خود مختار حکومت برطانوی سلطنت کے اندر ملے یا برطانوی سلطنت کے باہر مجھے تو یہی نظر آتا ہے کہ شمال مغربی سندھ میں ایک منتخب مسلم ریاست کی تشکیل ملنے کم از کم شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کے لیے مقدور ہو چکی ہے؛ یعنی ڈاکٹر طامسن کے نزدیک قیام پاکستان ایک پان اسلامی سازش ہے اقبال مزید لکھتے ہیں :

"کیا میں ڈاکٹر طامسن کو یہ بتا سکتا ہوں کہ میں نے برطانوی سلطنت سے باہر مسلم ریاست کا مطالبہ پیش نہیں کیا بلکہ دھنہ لے مستقبل میں ان زبردست قوتوں کی امکانی کا فرمائی کے بارے میں یہ ایک اندازہ ہے جو بر صغیر ہند کے مقدار کی اس وقت صورت گیری کر رہی ہیں۔ کوئی ہندوستانی مسلمان جو ذرا بھی عقل رکھتا ہو عملی ریاست میں منصوبے کی چیخت سے شمال مغربی ہند

میں برطانوی سلطنت سے باہر ایک مسلم ریاست کے قیام کا
متالب نہیں ہر سکتا یہیں ہندوستان کے ایسے صوبہ جات یہیں
از سر نو تقویم کا حاجی ہوں جس میں کسی ایک فرقے کی موائز اکثریت
ہو نہ رہ پورٹ اور سامن پر پورٹ نہیں کہا ہے واقعہ یہ ہے کہ
مسلم صوبوں کے متعلق میری تجویز اسی تخلیل کو آگے بڑھاتی ہے
ہندوستان کی سرحد پر مطمئن اور منظم مسلم صوبوں کا ایک سد
سلط مرتفع ایشیا کی جھوکی نظروں کے خلاف ہندوستان کے نیے
اور برطانوی سلطنت کے لیے ایک فصیل ثابت ہو گا کہ پاکستان
سامن مسلم ریاست کا بن جانا مرکزی ایشیا میں کیسونزم کے
نفوذ سے ہندوستان کو محفوظ رکھے گا۔

۱۹۳۲ء میں حضرت علام اقبال "کو ایک خط موصول ہوا جوڈا کر ڈھونجے اور
ان کے حامیوں کے نمائندے ایس وی ولیتھ نے لکھا یہ ۲۸ جولائی ۱۹۳۲ء
کو لکھا وہ فرماتے ہیں کہ میں آپ کو بتاتا چاہتا ہوں کہ میں نے چار مسلم
صوبوں کے ادھام کی اجازت ڈاکٹر ڈھونجے سے انتہائی پر ایویٹ طور
پر حاصل کر لی ہے۔ ہم آپ کی اصطلاح "مسلم سٹیٹ" سے اتفاق نہیں
کرتے یعنی انہی معنی کا اظہار مسلم صوبوں کے نام سے بھی کیا جاسکتا ہے۔
حربانی کر کے یہ نوٹ کر لیجیے کہ فی الحال ڈاکٹر ڈھونجے اعلانیہ طور پر آپ کی
تجویز کی حمایت نہیں کریں گے یہ مرحلہ بعد میں آتے گا فی الحال
بعض امور پر اسی اختیار کے تحت میں چند اہم ہندو اور مسلم قاتمین کی
آراء معلوم کر کے انھیں ان کی تفصیل سے آگاہ کرنے کی کوشش بھی کروں
گا اور اس کے بعد وہ کوئی ناسب قدم اٹھائیں گے میں یہاں آپ کو

اس حقیقت سے آگاہ کر دوں کہ سولانا شوکت علی نے میری مدد کرنے کا وعدہ کیا
ہے آپ کا جواب آنے پر کہ موجود حالات، میں آپ ایسے سمجھوتے کہ کیا اہمیت
دیتے ہیں میں بھائی برمن ڈاکٹر پیٹ، رام اور دیگر اکابرین سے رابطہ قائم کرنے کی
کوشش کروں گا کیوں نہ ڈاکٹر ہونے کو کوئی مناسب قدم اٹھانے کے لیے کہنے
کے بغیر ان اصحاب کی تمایرتی، حاصل کرنا اشد ضروری ہے ان باتوں کی روٹ
مشراں سی ہلکار کو فراہم کر دی گئی ہے لیکن پنڈت مدن موسن مالویر کو فراہم
نہیں کی گئی تاہم آپ یقین رکھیں، پنڈت جی بھی ہر قیمت پر مقامت کرنا چاہتے
ہیں۔

یہ اس دور کا خط ہے جب کانگریس پس منظر میں چل گئی تھی اور ہندو ہمار بھی
اصل کردار ادا کر رہی تھی۔ اب آجاتا ہے ۱۹۳۲ء میں تیسری گول میز کانفرنس
کا وقت، وہاں بھی ۲۳ نومبر کو اقبال نیشنل لیگ ندن کے اجلاس میں بھی ایسی
ہی بات کرتے ہیں جس میں انہوں نے کہا کہ میں نے جو تجویز پیش کی تھی جو اگرچہ
مسلمانان ہند کی نہیں ہے مگر یہ میری ذات راتے ہے لیکن میں اس وقت سے
انتظار کرنے کو تیار ہوں جب تک تحریرہ اس تجویز کی معقولیت یا غیر معقولیت
ثابت نہ کر دے۔

کچھ عرصہ قبل بھارت میں ایک اہم کتاب شائع ہوئی ہے اس کتاب کا
عنوان فرنیکر، ہمار یا اس میں یہ مارش ۱۹۳۰ء کے بعد حضرت فائداعلنمؒ سے ملا دہ
لکھا ہے یہ تصور (قرارداد لاہور) پاکستان کے پسلے تصور چودھری رحمت علی کے تصور
سے بہت مختلف ہے

جنگ، یعنی اقبال نے جس تصور کی نفی کی تھی دہ پاکستان کا یہ تصور تھا جس سے ایک
مکرور پاکستان وجود میں آتا تھا۔

جس جاوید اقبال ہے جی ہاں اب میں آپ کو حضرت قائد اعظم کو لکھے گئے وظیفہ
کا حوالہ دیتا ہوں جو بہت اہم ہیں گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے بعد قائد اعظم
سلمیگ کا احیاء کرتے ہیں۔ ۱۹۳۵ء میں انتخابات کے بعد کانگریس کی
حکومتیں قائم ہو جاتی ہیں اس بنا پر بدلتے ہوئے حالات میں انہوں نے اپنے
مطالبات میں بھی تبدیل کر لی تھی ۱۹۳۶ء میں لکھتے ہیں کہ:
بر صغیر میں شریعت اسلامیہ کا نفاذ اس وقت تک ممکن نہیں
ہے جب تک ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستیں وجود میں نہ آ جائیں
کتنی برسوں سے ہی میرا عقیدہ رہا ہے کہ آپ کے خیال میں اس
مطالبه کا وقت آن پنچا ہے۔ اقبال نے دوسرا خط ۲۱ جون ۱۹۳۶ء کو
قائد اعظم کے نام لکھا۔ فرماتے ہیں:

ہندوستان میں صرف آپ ہی ایک مسلمان ہیں جن کی
طرف صحیح رہنمائی کے لیے رجوع کرنے کے لیے ملت اسلامیہ کو حضی
حاصل ہے ہندوستان میں قیامِ امن اور ہندوستان کو غیر مسلموں کے
غلبے اور تسلط سے بچانے کی واحد ترکیب وہی ہے جس کا میں نے اپر
ذکر کیا ہے یعنی مسلم صوبوں کی ایک علیحدہ قیادتیں میں اسلامی نظام
کا نفاذ شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو ہندوستان
یا بیرون ہندوستان دوسری اقوام کی طرح حق خود ارادی سے
کیوں کر محروم رکھا جاسکتا ہے۔

اس میں بنگال کا ذکر بھی آگئا اور شمال مغربی حصوں کا بھی۔ کیوں کہ بسا اوقات نہ
یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اقبال بنگال کو نظر انداز کر دیتے تھے جب کہ ایسا ہرگز

نہیں تھا۔ پہلے وہ کہتے تھے کہ ہندوستان کے اندر مسلم ریاست کے قیام کی بات کر رہے تھے مگر اس وقت وہ اسلامی نظام کے لفاذ کا اعلان اس نقطہ نظر سے نہیں کر رہے تھے جس نقطہ نظر کے ساتھ اب کیا ہے اب اس مرحلے پر آگئے ہیں۔

جنگ : اس وقت اسلامی شریعت کا ذکر نہ کرنا کیوں مناسب سمجھا؟

جس جاوید اقبال : کیوں کہ اس دور میں وہ آبادیوں کے تباہے کو غیر ضروری سمجھتے تھے وہ سمجھ رہے تھے کہ ہندو بلے شک مسلمان اکثر یتی صوبوں میں رہیں اور ایک توازن قائم رہے یہ صرف اسی صورت میں ممکن تھا اگر کانگریس کے ساتھ مفاہمت ہو جاتی یعنی کانگریس کی وزارتوں کے قیام کے بعد حضرت علامہ اقبال آبادیوں کے انتقال پر بھی آمادہ ہو گئے ہیں وہ مقتصدِ علیحدہ اسلامی ریاست کا قیام چاہتے تھے۔

جنگ : ٹامسن کے بارے میں کچھ مزید باتیں فرمائیے کہ اس نے کس طرح مسلمانوں میں خلط فہیم پھیلانے کی کوشش کی اور کیا درپرده ٹامسن کوئی کھیل کھیل دیا تھا یہ بتائیں کہ وہ ذاتی طور پر سب کچھ کر رہا تھا یا اس میں کوئی طاقت شریک کا رنگی ہے؟

جس جاوید اقبال : ٹامسن ہندو ذہن کا حاجی تھا اس نے جو دو کتابیں لکھی ہیں وہ بھی اس ذہن کی عکاسی کرتی ہیں اگرچہ علامہ اقبال کے بارے میں بھی ان کتب میں مواد شامل ہے مگر یہ سب علامہ اقبال کی وفات کے بعد شائع ہوا ان کی زندگی میں ٹامسن نے اپس مواد جان بوجھ کر شائع نہیں کیا تاکہ ان باتوں کا جواب دینے والا نہ رہے۔ اس کی پہلی کتاب کا عنوان ہے ”ہندوستان کو آزادی کے لیے تیار کرو“ انگریزوں نے دیدہ دانستہ طور پر اقبال کی شخصیت کو مسخ

کرنے کی کوشش کی کیوں کہ ان کے افکار قیامِ پاکستان کے لیے ایک نظریاتی اساس فراہم کر دے تھے وہ اقبال² کے تصور سے مسلمان قوم کو اگر کرنا پڑا ہے تو تاکہ پاکستان کی اساس ہی قائم نہ رہے۔ جو کچھ بھی ہو رہا ہے اسی لیے ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کے بعد ہو رہا ہے ورنہ یہ کتب پہلے بھی مکمل کی جاسکتی تھیں۔ ٹامن اپنی پہلی کتاب میں لکھتا ہے کہ چند سال سے ہندوستان سے ایک خطے کو قطع کر کے مسلم ریاست بنانے کے لیے ہل چل مچی ہوتی ہے۔ اس ہنگامے کی ابتداء کس نے کی یہ معاملہ قدرے متنازع ہے کہ عام طور پر اس کا محرك ایک شاعر سر محمد اقبال کو قرار دیا جاتا ہے۔ "آبزدرو" میں ایک مرتبہ میں نے لکھا تھا کہ انہوں نے پاکستان کے منصوبے کی حمایت کی تھی۔ اقبال² یہ رے ایک دوست ہیں اور انہوں نے میرے غلط مقدر کی اصلاح کر دی پہلے انہوں نے اس بات کی تشویش کا اطمینان کیا کہ میرے غریب اور فاقہ کش ملک میں طوائف الملوکی بپا ہوتی نظر آتی ہے پھر انہوں نے فرمایا کہ پاکستان کا منصوبہ برلنی حکومت، ہندوستان اور مسلمانوں کے لیے تباہ کن ہے آخر یہ انہوں نے کہا کہ میں مسلم یگ کا صدر ہوں اس لیے میرا فرض ہے کہ میں اس تجویز کی حمایت کر دوں۔

جنگ، پھرے تجویز کی حمایت انہوں نے مجبورو رہ کی ہے؟

جسٹس جاوید اقبال، جیسے تجویز کی مجبور رہ کرنا پڑی ہے حالانکہ حقیقت اس سے مختلف ہے اس کے دو سال بعد ۱۹۴۲ء میں ایک اور کتاب شائع ہوتی جس کا عنوان ہے "عصر حاضر کے ہندوستان میں اخلاقی تخلیقات" انگریزی کی اس کتاب میں ٹامن اقبال کے متعلق فرماتے ہیں کہ اقبال یک وقت ایک فلسفی شاعر، عالم دین اور سیاستدان ہیں انہوں نے

اپنے انتقال سے کچھ عرصہ پہلے (جب کہ انہیں معلوم ہو گیا تھا کہ وہ دنیا سے رخصت ہو رہے ہیں) مجھ کو خط میں نہایت دل شکستگی کے ساتھ لکھا کریرے غریب ملک میں طوالِ الملوک چھلٹی جا رہی ہے۔ ان تحریروں میں سے (ایک میں ایڈورڈ ٹامسن یہ دعویٰ) کرتا ہے۔ اقبال نے ایک ملاقات میں ان سے یہ بات کہی اور دوسری میں ان کے ایک ایسے خط کا حوالہ دیا ہے جو اس نے اپنی کتاب میں شائع نہیں کیا۔ علاوہ ازیں پہلی تحریر میں بیان کرتا ہے کہ دورانِ گفتگو اقبال نے انسے آخر میں کہا کہ میں مسلم یگ کا صدر ہوں اس لیے میرا فرض ہے کہ میں اس کی حمایت کروں۔ حالانکہ اقبال نے صرف ایک مرتبہ ۱۹۳۰ء میں مسلم یگ کے صدر منتخب ہوتے تھے اس وقت مسلم یگ کا نصب العین نہ قیام پاکستان تھا اور نہ ہی ایسا کوئی اور مطالبہ تھا اس لیے جو تجویز بھی انھوں نے پیش کی وہ ان کی ذاتی تجویز تھی وہ اپنی مرضی کے خلاف اپنی تجویز پیش کرنے پر کیوں کہ مجبور ہو سکتے تھے۔ چنانچہ اقبال نے اپنی زندگی میں بھی ٹامسن کی شرانگیزی کی تردید کی تھی۔ اس وجہ سے ڈاکٹر امید کر پنڈت نہرو یادیگر ہندوؤں نے اپنی اپنی کتاب میں ایڈورڈ ٹامسن کی "علمی وقت مسلم یگ" پر اختصار کرتے ہوتے اسی جھوٹ کو بار بار دہرا ریا ہے یہ سب کتب اقبال کی وفات کے بعد شائع ہوتیں۔

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ اقبال اسے خط میں کچھ لکھ رہے ہیں اور ٹامسن ان کے منہ میں کچھ اور الفاظ ڈال رہا ہے ٹامسن کے نام اقبال کے نوخطوں حال ہی میں شائع ہونے میں جو ۱۹۳۳ء اور ۱۹۳۴ء کے دریان لکھے گئے۔

اقبال لکھتے ہیں :

آپ اطمینان رکھیے سیاست میں میری کوئی دلچسپی نہیں ہے

میری دل پسی اسلام بہ حیثیت اخلاقیات میں ہے جس نے
 مجھے سیاست کی طرف دھکیل دیا مجھے محسوس ہوا کہ ہندوستان ازم
 الحاد کی طرف لے جاتے گا اور میرے علم کے مطابق مسلمان اسلامی
 تعلیمات سے بے بھرہ ہونے کے سبب اس سیلاج میں تنکوں
 کی طرح بہرہ جاتیں گے ان حالات میں میرا فرض تھا کہ آگے بڑھوں
 اور نئی نسل کے سامنے اسلامی تعلیمات کے حقیقی معنی رکھ دوں
 میں خوش ہوں کہ انہوں نے میری بات سن لی ہے اور انگریزوں
 نے بھی کسی حد تک تسلیم کر لیا ہے کہ ہندوستان کے مسلمان ایک
 عیلمدہ قوم ہیں اور انہیں اپنے اصولوں کے مطابق آزادانہ زندگی
 بسر کرنے کے موقع ملنا چاہیں یہ میرا انعام ہے مگر اس انعام
 کو حاصل کرنے میں مجھے مالی طور پر شدید نقصان اٹھانا پڑتا ہے کیونکہ
 ہندوستان سے دو برس تک باہر رہنے کے باعث میری جو
 تھوڑی بہت پونچی تھی وہ تباہ ہو گئی میں محسوس کرتا ہوں کہ میں
 نے اپنے بچوں کے ساتھ نا انصافی کی ہے مگر ایک مسلمان کے لیے
 اسلام کی خدمت اپنی ذات یا اولاد کی خدمت پر مقدم ہے مستقبل
 میں اسلام اور ہندوستان دونوں کوہ صفات کا سامنا کرنا پڑے گا
 افسوس ہے کہ اسلام کے پاس کوئی لیڈر نہیں اور انگریزی سیاستدان
 بات سمجھنے میں دیر لگاتے ہیں۔ بہر حال آپ دیکھیں گے کہ
 سیاست، میں میری دل پسی میری اپنی قائم کردہ حدود سے تجاوز نہ
 کرے گی نتے دستور کے تحت آئندہ کسی کو نسل یا اسمبلی کے انتخابات
 میں کھڑے ہونے کا میرا کوئی ارادہ نہیں۔

دوسرا خط چار ماژنگ کا ہے جس کا اقتباس ہے کہ آپ نے مجھے اس سیکم کا حامی قرار دیا ہے جو آپ کے خیال میں قیام پاکستان کی جماعت میں ہے یہ میری تحریز نہیں تھی میں مغربی خطے میں مسلم سبوبوں کا قیام چاہتا جب کہ میر اس سیکم کا مخالف ہوں جو چودھری رحمت علی نے تیار کی ہے۔

تیسرا خط میں انھوں نے لکھا ہے کہ مسلم کافرنز کے صدر کی حیثیت سے جب کہ ٹامسن مسلم یا گ کے صدر کی حیثیت سے کے الفاظ اسے شمال کرتا ہے وہ لکھتے ہیں اس حیثیت سے سندھ کی علیحدگی کی جماعت کرنا میرا فرض تھا۔ اقبال[ؒ] اسے تحریر کرتے ہیں ہندوستان بھی بڑے غیر منظم اور فاقہ کش ملک میں جمہوریت، کاغداد معاشی تباہ حالی، سیاسی عدم استحکام اور ہندوؤں کے انتشار پر منتج ہو گا مگر وہ اقبال کے منہ میں یہ الفاظ دلتا ہے کہ میرے دیسخ، غیر منظم اور فاقہ کش ملک میں طوالف الملوكی بیسا ہوتی ہوتی نظر آتی ہے۔ اقبال اسے لکھتے ہیں کہ ذات طور پر میرا ہمیشہ یہ عقیدہ رہا ہے کہ ہندوستان کے شمال مغرب میں مسلم اکثریت کے سبوبوں کا نظام انکالتی ہندوستان اور اسلام کے لیے ہمیشہ فائدہ مند ثابت ہو گا مگر وہ اقبال[ؒ] کے منہ میں یہ الفاظ ذاتی ہے کہ پاکستان کا منصوبہ بہ طائفی حکومت کے لیے تباہ کن ہے ہندو اور مسلم فرقے کے لیے تباہ کن ہے۔ میں نے آپ سے ذکر کیا تھا کہ حضرت علام ر اقبال کے دو خطوط بہت اہم ہیں ایک انگریز مفکر ایڈورڈ ٹامسن کے نام ہے اور دوسرا خط انھوں نے راغب احسن کو لکھا تھا۔ ان خطوط میں بھی انھوں نے واضح کر دیا تھا کہ میرا تعلق اس پاکستان سیکم سے نہیں ہے جو ان دونوں کیمبرج کے بعض طلباء نے پیش کی تھی۔ اس سیکم کے خالق کیمبرج میں مقیم چودھری رحمت علی تھے صرف حضرت نہیں، علام ر صاحب ہی نہیں بلکہ

اس دور کے کسی بھی مسلم یہاں نے اس وقت کی پاکستان سیکم کو قبول نہیں کیا تھا جو ۱۹۲۰ء کی دہائی کے ادائل میں بڑی شد و مد سے پیش کی جا رہی تھی یکوں کہ اس کا مقصد برسیگر کے طکڑے کے کے کے اتنی چھوٹی چھوٹی ریاستیں پیدا کر دینا تھا جو اپنے پاؤں پر بھی کھڑی نہ ہو سکتیں اور کچھ عرصے بعد خود اپنی موت کا پ مر جاتیں۔

۱۹۳۰ء میں مسلمان انگر وطن نہیں چاہتے تھے اور نہ ہی انتقال آبادی ان کا نشا تھا، اس دور میں اقبال[ؒ] بھی اپنی تصور کے قابل تھے۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ جن جن علاقوں میں ہندوؤں کی اکثریت ہے وہ علاقے ہندوؤں کو دے دیے جائیں اور حکومت صوبوں میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے وہاں مسلمانوں کی حکومتیں قائم کر دی جائیں۔ ان صوبوں میں مسلمان ہندوؤں کے ساتھ وہی سلوک کریں جو ہندو مسلمان اقیمت کے ساتھ اپنے علاقے میں کریں اس کے ساتھ ساتھ مرکزی حکومت میں مسلمانوں کو ایک تھاں کا ناماندگی حاصل ہو جاتے۔ خطبه ال آباد کے بعد ۱۹۳۲ء میں حضرت علامہ اقبال[ؒ] گول میز کانفرنس میں شرکت کرنے لگتے۔ کہ بریج کے چند طلباء نے علامہ صاحب کی تقریب سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ وہ ایک انگر وطن چاہتے ہیں۔ جس کے علاقوں کے نام بھی انگر ہوں۔ چنانچہ لندن میں خواجہ عبد الرحیم نے علامہ صاحب سے رابطہ قائم کیا اور انھیں چودھری رحمت علی کی سیکم سے مطلع فرمایا حضرت علامہ صاحب نے انھیں کہا کہ وہ سیکم رکھ جائیں۔ وہ اس سیکم پر بعد میں باش کریں گے۔ مگر بعد میں انھوں نے چودھری رحمت کی سیکم کو اپنی وجہ کی بنائی مسٹر د کر دیا جن کا ذکر میں کر چکا ہوں۔ شمال مغربی علاقوں میں اس طرح کوئی سیکم اس وقت کے ذہن میں نہ تھی۔ اس وقت بھی پاکستان

یہی ادارے کا مکر رہے ہیں جو بڑے منظم انداز میں ہماری قومی شخصیات
 اور اکابرین کی شخصیت کو محروم کرنے کے درپر ہیں وہ ان اہم شخصیات کے
 بارے میں بار بار متنازعہ چند سوالات اور مسائل اٹھاتے رہتے ہیں جن کا خلقانی
 سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً مجھے خود ایسے پر اسرار خلط ملتے رہتے ہیں
 جن میں مختلف طرح کے سوالات، کی کے گئے ہوتے ہیں پھر یہی ادارے
 اقبال[?] کے اس قسم کے خلط اچھاپ دیتے ہیں جن میں یہ کہا گیا ہے کہ میرا
 پاکستان سیکم سے کوئی تعلق نہیں۔ جس آدمی کو پوری تاریخ کا علم نہیں وہ تو
 اس خط سے دھوکا لکھا جاتے گا اور وہ سمجھے گا کہ اقبال[?] پاکستان کے قیام کے
 حق میں نہیں ہے حالانکہ سیاق و سبق سے الگ کر کے اس نوع کی باتیں کرنا
 درست نہیں۔ اسی طرح حضرت، قائد اعظم[?] کے بارے میں متنازعہ چند سوالات
 اور باتیں پھیلاتی جاتی رہتی ہیں ان کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا رہتا ہے
 کہ وہ سیکولر ریاست، قائم کرنا چاہتے ہیں وہ اسلامی ریاست کے قیام کے
 حق میں نہیں تھے۔ اگر قومی شخصیات کے بارے میں اس طرح کی باتیں
 پھیلادھی جائیں کہ ایک طرف تو وہ قیام پاکستان نہیں چاہتے تھے اور اگر
 چاہتے تھے تو ان کے ذہن میں اسلامی ریاست کا نقشہ نہیں تھا۔ اس
 طرح یہ ادارے اور شخصیات ایک منظم سازش کے تحت پاکستان کو ایک
 سیکولر ریاست بنانے کے لیے کوشش ہیں جو حکومت کو بھی
 چاہیے کہ وہ ایسے افراد کے خلاف سخت سے سخت قوانین کا سہارا لے۔

تصوّرات

محمد بدیع الزمال

اقبال کی نوائے پریشاں

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھو

کہ میں ہوں محرم رازِ درونِ مینا نہ!

کلی کو دیکھ کر ہے تشنہ نیم سحر

اس میں ہے میرے دل کا تمام افسانہ!

اقبال کے مندرجہ بالا اشعار ان کے پورے نفس شاعری کو محیط ہیں۔ اردو شاعری میں نوا، نالہ اور آہ و فغان روایتی چیزیں ہیں۔ اقبال ان سب روایتوں سے واقف تھے مگر اُس عہد کے تقدیمی، ثقافتی اور سماجی انتشار کے پیش نظر انہوں نے اپنے نالہ کو ولہ تازہ پیدا کرنے کا ایک ذریعہ بنایا۔ اوائل شعری یہیں وہ خدا تعالیٰ سے یوں گویا ہوتے:

میں ببل نالاں ہوں اک اجر طے گلتان کا
تاشر کا تل ہوں، محتاج کو داتا دے

اقبال کے سارے کلام میں دو چار نظموں اور غزلوں کو چھوڑ کر ہر نظم اور غزل میں نوائے شوق، فنا، فریاد، آہِ سحر، درد، سوز، آرزو، مندی، جنوں، نوا، آہِ سحر کا ہی، دردِ جھوگی،

نواتے سحرگا ہی، اشک سحرگا ہی، شعلہ نوا، چاک گرپبانی، نواتے پریشاں اور نواتے صحکا ہی وغیرہ کی تکرار ملتی ہے۔

اقبال روایت سے ہر معنی میں بغاوت کرنا نہیں چاہتے تھے مگر ان تراکیب سے ایک شاعر اور ماہر فن کار کی طرح کام لیا ہے۔ گل و بلبل، بھرا درد صال کا استعمال اقبال کے یہاں نئے جہاں معنی پیدا کرتا ہے۔ وہ پسمندہ کارروائی کے دلوں میں ولوں تازہ پیدا کرنے خود اعتمادی، خطر پسندی اور ستاروں سے آگے کے جہاں کی سیر کرانے کے لیے اور روحانیت کی ترقی کے لیے ایسی ترکیبوں سے کام یلتے ہیں۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

نو اپرا، ہواے بلبل، کہ ہوتیرے ترنم سے
کبوتر کے تن نازک میں شاہیں کا جگریدا

بلبل کی نوا اور ترنم سے وہ ایسا انوکھا کام اس لیے لینا چاہتے تھے کیوں کہ وہ اپنے سامنے فن سے نا امید تھے۔ ان کی تلاش ایک نئی دنیا کی تھی جہاں نئے ولوں ہوں نئی تمنائیں اور نئی آرزویں جنم لیتی ہوں۔

پرانے ہیں یہ ستارے فلک بھی فرسودہ

جہاں وہ چاہیے مجھ کو کہ ہو ابھی نوخیز

نواتے پریشاں کے ذریعے اقبال نے حقائق کو اور زیادہ پڑاثر بنانا کر پیش کیا ہے اور ہم یہیں ہمدردی، دلسوی اور انسان دوستی کی روح کو جگایا ہے۔ داقیعت اور تخفیت کو شیر و شکر کر کے ”روح عصر“ کے علاوہ ماوراء عصری عنصر کو شامل کر کے اقبال نے ان نواوں کو زمانہ کی چیز بنانا دیا۔

اقبال کی نواوں کا طرزِ اظہار بالکل مختلف تھا اس لیے انہوں نے اس خدشہ کا

اظہار اس طرح کیا ہے

مری نواہیں نہیں ہے ادا محبوبی
کہ بانگ صور سرافیل دلنواز نہیں

اقبال کی نواہیں تو بانگ صور سرافیل تھیں۔ ان سے حریم ذات میں شور چھائے
جانے، بُت کدہ صفات میں غلغٹہ ہاتے الامات کی صدا بلند کرنے، تخلیقات میں حورو
فرشتوں کو اسیر کرنے اور بارگاہِ رب العزت کی تجلیات میں خصل دالنے کا کام یا جانا
تھا۔ کعبہ و سو منات میں ان فضاؤں سے رستخیزی پیدا کرنی تھی۔ اس لیے اتنی
ساری باتیں بھلا رمز و ایمان کی زبان میں کہاں سما سکتی تھیں۔ اقبال نے اپنی پوزیشن
 واضح کی ہے:

رمزو ایماں اس زمانے کے لیے نہ کن نہیں
اور آتا بھی نہیں مجھ کو سخن سازی کافی

اقبال کی نواویں میں درد و غم کا انظہار ذاتی نہیں آفاقتی ہے۔ یہ اُس عهد کی
افرا الفری اور ذہنی انتشار کی جیتنی جاگتی تصویر ہے۔ میر نے بھی اپنے عہد کی بیان
سر و سامانی اور تنزیلِ حال پر بہت کچھ کہا مگر ان میں یا اس اور قنوایت کے عناء عزیزیادہ
نمایاں ہیں۔ اُن میں جدوجہد کا جذبہ اور زندگی کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کی ترغیب نہیں
ملتی۔ بر عکس اس کے اقبال کی نواویں میں صرف حال ہی کا آئینہ نہیں بلکہ مستقبل
کا اشاریہ بھی ملتا ہے۔ اُن کے جتنے اشتھار ”نواے پرایشاں“ کے طور پر ہیں اُن میں
ہمیں اقبال کی نکری افرادیت کا ثبوت ملتا ہے۔ ان نواویں میں ہمیں ایک عظیم نکار
کی دیوقامت شخصیت کا پتا ملتا ہے۔ ان میں سترنا سر حقیقتِ عالی کی ایک بے
اختیار چیخ ہے۔ اُن کی عظیم شخصیت ہمیں ان کی نواویں کی طرف متوجہ کرتی ہے اور
ہمارا جذبہ پرستش ہمیں اس مقام پر لے جاتا ہے جہاں وہ ہمارا ذہنی آئینہ بیل بن جاتا
ہے۔ اُن کی نواویں میں ان کی شخصیت کس طرح گھل گئی ہے ملاحظہ کیجیے:

خونِ دل و جگر سے ہے میری نواکی پر درش
 ہے رُگ ساز میں روای صاحب ساز کا لہوا
 میری نواستے صبحگاہی نے جگ خون کر دیا میرا
 خدا یا جس خطاكی یہ سزا ہے وہ خطائیکا ہے؟
 مری نوا سے گریاں لا رچاک ہوا

نیم صبح چون کی تلاش میں ہے ابھی
 ہے یہی میری نماز یہی میرا وضو

میری نواوں میں ہے میرے جگر کا لہوا

متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی

مقام بندگ دے کر نہ لوں شان خداوندی

نہ تارے یہیں بے زگر دش افلاک میں ہے

تیری تقدیر مرے ناہ بیباک میں ہے

ان نواوں میں طنز کے تیکھے اور ٹھنڈے نشتر بھی ہیں۔ ان نشتروں میں بعض سطافت سے
 بریز ہیں اور بعض میں تلمذی کے عناصر شامل ہیں۔ کیسیں خیلی باز ہیجان و طیناں ہے تو کیسیں
 صرف ہلکی سی ناراضگی کا اظہار،

کیا صوفی دُملہ کو خبر میرے جنوں کی

اِن کا سرِ دامن بھی ابھی چاک نہیں ہے

اے پیرِ حرم، رسم و رِ خانقہ چھوڑ

مقصودِ سمجھ میری نواے سحری کا

اقبال کی "نوا بے پریشاں" میں اجتماعی زندگی کے رجحانات ہیں۔ ان نواوں سے
 انھوں نے زمانہ کے داعیوں، زندگی کے تقاضوں اور ماحول کی ضرورتوں کی

یادِ دہانی، ترجمانی اور توجہ و ترغیب کا کام یہا ہے۔ تاکہ زندگی ایک سعیِ مسل اور کوششِ پیغم بُن جاتے۔

اقبال نے جب انیسویں صدی کی آخری دہائی کے آخری برسوں میں اپنی شاعری کا آغاز کیا تو اپنی ہلکی پھلنگی نظموں میں بھی جو اس وقت لکھی گئیں انھوں نے اپنے دردِ دل کی آگاہی دینی شروع کی۔ ۱۸۵۰ء کے دائقے کو مشکل سے ۲۵ سال گزرے تھے جو کسی ملک و قوم کی تاریخ میں بہت قلیل سی مدت ہے۔ انگریزوں کے جور و نعمت کے پیش نظر ہر طرف قبرستان کا سٹاٹھا بقول اقبال "سب اپنے بناتے ہوتے زندگی میں ہیں محبوس" کا عالم طاری تھا۔ اقبال نے اپنی نظم "صلادتے درد" میں اپنی قلبی داردادات کی یہجانی کیفیت پریلوں زبان کھولی:

جل رہا ہوں کل نہیں پڑتی کسی پہلو مجھے

ہاں ڈبو دنے اے محیط آبِ گنگا تو مجھے

جس کے پھولوں میں اخوت کی ہوا آتی نہیں

اس چمن میں کوئی لطفِ نغمہ پیرا آتی نہیں

دانہ خرس نما ہبھٹ اُرِ مبحز بیاں

ہوند غرمن ہی تو اس دانے کی ہستی پھر کہاں

کب زباں کھولی ہماری شدتِ گفتار نے

چھونک ڈالا جب چمن کو آتشِ پیکار نے

ایک اور نظم "ایک آرزو" میں نواتے پریشاں کا عالم دیکھئے؟

دنیا کی مخلوقوں سے اکتا گیا ہوں یا رب

کی لطفِ انجمن کا جب دل ہی بُجھ گیا ہو

پھولوں کو آئے جس دم شبنم وضو کرانے
رونا مرا وضو ہو، نالہ مری دعا ہو
ہر درد مند دل کو رونا مر اولادے
بے ہوش جو پڑے ہیں شاید انھیں بچا دے

پھر نظم "گل پڑ مردہ" میں اقبال اپنی نواویں سے ہمارے دلوں میں دہی احساس جگاتے
ہیں جوان کے دل میں نشتر زن تھا:

تجھ پر برتاتا ہے شبنم دیدہ گریاں مرا
ہے نہاں تیری ادا سی میں دل ویراں مرا
میری بربادی کی ہے چھوٹی کی اک تصویر تو
خواب میری زندگی تھی جس کی ہے تعبیر تو

ان کے قلبی اضطراب کا یہ عالم تھا کہ نظم "ماہِ نو" میں چاند سے یوں مخاطب ہیں:

ساتھ اے سیارہ ثابت لے چل مجھے
خار حسرت کی خلش رکھتی ہے اب بیکل مجھے
نور کا طالب ہوں گھر آتا ہوں اس لبستی میں، میں
طفک سیماں پا ہوں مکتب ہستی میں، میں
نظم "شمع" میں سوزِ دروں کی بے کلی "قہرہ دار و رسن" تک چھیرنے کے منصوبے
بنانے لگتی ہے:

بزمِ جہاں میں، میں بھی ہوں اے شمع اور در مند
فریاد در گرہ صفت دانہ سپند
دی عشق نے حرارت سوزِ دروں مجھے
اور گل فروش اشک شفق گوں کیا مجھے

قیدی ہوں اور قفس کو چپن جانتا ہوں میں
غربت کے غم کدے کو وطن جانتا ہوں میں

منزل کا اشتیاق ہے، گم گردہ راہ ہوں میں

اے شمع! میں اسیرِ فریبِ نگاہ ہوں

ہاں آشنا تے اب ہو نہ راز کھن کیں

پھر چھڑ نہ جائے قصہ دار و رسن کیں

یہاں تک کہ بچوں کے یہے جو نسل میں لکھی گئیں اُن میں بھی وہی نوائے پریشاں ملتی ہے
نظم "پرندے کی فریاد" کے چند اشعار ۲

آئی بہارِ کلیاں پھولوں کی ہنس رہی، میں

میں اس اندر گھر میں قسمت کو رو رہا ہوں

گانا اسے سمجھ کر خوش ہوں نہ سننے والے

دُکھے ہوتے دلوں کی فریاد یہ صدا ہے

نظم "رات اور شاعر" میں اقبال کی تپشِ شوق اور سوزِ آرزو و مندی کا نقشہ دیکھئے،

مجھ میں فریادِ جو پہاں ہے سناوں کس کو

یہ تپشِ شوق کا نظارہ دکھا دوں کس کو

برقِ این مرے یہ سننے پر پڑی رو تی ہے

دیکھنے والی ہے جو آنکھ، کھاں سوتی ہے؟

صفتِ شمعِ لحدِ مردہ ہے محفلِ میری

آہ! اے راتِ بڑیِ دور ہے منزلِ میری

ضبطِ پیغامِ مجبت سے جو گھرا تا ہوں

تیرے تابندہ ستاروں کو سنا جاتا ہوں

وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ ان کی شدت احساس سے یہ نوآئیں جذبے
کی آپس میں تپ کر نکلنے لگیں۔ ان کے طرزِ اظہار میں فسفیانہ استدلال کے ساتھ
پختگی آنے لگی، ناامیدی امید میں بد لئے لگی۔ لوگوں کو مناطب دیکھ کر ان کے حوصلے
برٹھنے لگے۔ اب ”بانگِ درا“ کا دور ختم ہوا۔ اب وقت آتا ہے جو بیل کے پر لگا
کر رہا نے اور ضربِ کلیمی لگانے کا۔
مجھے فطرت نو اپنے پے بہ پے مجبور کرتی ہے

ابھی محفل میں ہے شاید کوئی درد آشنا باقی!

تلash اُس کی فضاؤں میں کرنصیب اپنا

جہاں تازہ، مری آہ صحگاہ ہیں ہے!

تھیر آشیاں سے میں سنے یہ راز پایا

اہل نوا کے حق میں بھلی ہے آشیانہ!

مری نوا سے ہوتے زندہ عارف و عالمی

دیا ہے میں نے انھیں ذوقِ آتشِ آشامی!

میں نے پایا ہے اشک سحرگاہی میں

جس دُرِنیا ب سے خالی ہے صدف کی آنوش!

اندھری شب ہے، جدا اپنے قافلے سے ہے تو

ترے لیے ہے مراثعلہ نوا قندیل!

ہندوستان کی سر زمین، ہو یا یورپ کی، اقبال کی نواوں کی بازگشت صاف سنائی دیتی
ہے۔ ان نواوں کے ذریعے ہر جگہ انسانوں کی زندگی، ماحول، تفہاد، جدوجہد، کشمکش،
جنگش اور حرکت کی ترجمانی کی اور ان سے اجتماعیت اور انفرادیت دونوں کو ایک مزاج
بنائ کر ہمارے ذوقِ حسن اور ذوقِ عمل دونوں کو ایک ساتھ آسودہ کیا۔

اقبال نے اپنی نوائے پریشاں کے ذریعے پرانی نفیات کے خلاف جنگ کرنے اور نئی نفیات کو منظم کرنے کا بھی کام یا۔ پرانے طریق فکر کے جواب میں نیا طریق فکر نئی عادتیں اور نیا نفیاتی رہ عمل پیدا کیا۔

اقبال کی نوائے پریشاں میں "سوز و ساز و درد و داع و جستجو تے آرزو" کا ایک لامتناہی سلسلہ ملتا ہے جو ان کی چالیس سالہ شاعری کے مختلف رنگوں میں ظہور پذیر ہوتا رہا۔

کبھی حرمت، کبھی مستی، کبھی آہ سحرگاہی
بدلتا ہے، هزاروں رنگ میرا درد حجوری

(کتاب نہما ستمبر ۱۹۸۵)

ڈاکٹر سیلم انفرز

فکرِ اقبال کی اسلامی اساس

علامہ اقبال کی تخلیقی شخصیت کا مطالعہ کرنے پر اگرچہ وہاں فکر و معانی کی کتنی جھاتی نظر آتی ہیں، افکار کا تنوع متاثر ہے، تصورات کی تشكیل نوہوتی ہے اور سوچ کے لیے آفاق ہیں۔ لیکن اس کے باوجود جب تمام کلام کا جائزہ لیا جائے اس کی کثرت میں وحدت کی جلوہ گرمی نظر آتی ہے باتفاقاً دیگر علامہ اقبال کی شاعری میں خیالات کا تنوع تو ہے لیکن اس کی اساس اسلام اور قرآن مجید پر استوار ہے۔ وحدت اور کثرت کی اس جلوہ نمائی کو Prism کی مثال سے واضح کیا جاسکتا ہے جہاں سے یک رنگ شعاع متعدد رنگوں میں منكس ہوتی ہے۔

علامہ اقبال کے افکار کا انسپاٹریشن قرآن مجید ہے یہ بات اتنی واضح ہے کہ اس سے بطور خاص ثابت کرنے کی چند ای ضرورت نہ ہوں چاہیے۔ یوں سمجھیے کہ علامہ اقبال کے افکار قرآنی احکام اور تعلیم کا پرتو ہیں۔ اس لیے جب وہ یہ کہتے ہیں ہے

خودی کا سر نہیں لا الہ الا اللہ

خودی ہے تیغ فسال لا الہ الا اللہ

تو بات سمجھ میں آجائی ہے۔ خودی کو علامہ اقبال کے تصورات میں وہی مرکزی
حیثیت حاصل ہے جو نظامِ شمسی میں سودج کو حاصل ہے۔ جس طرح مختلف یہارے
اپنی آزادگر دش کے باوجود شمسی کشش کے تابع ہوتے ہیں بالکل اسی طرح علامہ
اقبال کے بعض معروف تصورات جیسے تصور عشق، تصور مرد مومن، فقر اور تصور
جہاد وغیرہ یہ سب ہی خودی سے آفتاب نور کرتے ہیں۔ لہذا جب انہوں نے
خودی کا سر نہماں کلمہ طیبہ قرار دیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کی کے فکر کی اساس
قرآن مجید کی تعلیمات پر استوار ہے۔

علامہ اقبال نے قرآن مجید سے جس طرح استفادہ کی اس کامطالعہ کتی جہات
پر کیا جاسکتا ہے مثلاً ان کا مثالی انسان کا تصور اسلامی ہے انہوں نے انسانی شخصیت
میں جن اوصاف کو اعلیٰ ترین گردانا یہ سب کے سب قرآن مجید سے مانوذ ہیں۔
علامہ اقبال نے مرد مومن کی صورت میں مثالی انسان کا جو تصور پیش کیا اور اس میں
جس سے جلال و جمال کا امتزاج کیا یہ تمام آنحضرتؐ کی شخصیت کے اوصاف
صحیح کر دینے والی بات ہے ایسے اوصاف جن کا سرچشمہ قرآن مجید بنتا ہے۔ اسی
طرح جب انہوں نے مسلمانوں کے لیے فقر، قناعت، عدل، شجاعت، صداقت
جیسے اوصاف مجیدہ کو ضروری قرار دیا اور یہ کہا کہ یہ وہی اوصاف ہیں ۷۷۷

قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت

یہ چار عنصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

جن کی تلقین اسلام نے کی ہے۔ الغرض علامہ اقبال نے ان تمام صفات کو انسانی
شخصیت کی تعمیر و تشکیل کے لیے ضروری قرار دیا ہے جو کہ اسلامی نقطہ نظر سے
افضل ترین قرار یافتی ہیں۔

ہمارے اقبال شناسوں نے علامہ اقبال کے عشق رسولؐ پر خصوصی زور دیا

ہے اور اس موضوع پر خاصی خامد فرسائی کی ہے اور یہ ہے ہی حقیقت کیوں کہ علامہ اقبال اس بات کے قائل تھے کہ آنحضرت ص نبیر البشر اور رحمۃ اللعائیں ہیں وہ اس بات کے بھی قائل تھے کہ اگر انسان آنحضرت ص کی شخصیت کو اپنا آئیڈیل بنانا کران کے اوصاف مجیدہ سے کسب فیض کرے تو وہ اپنے لیے برتر وجود کے اعلیٰ تصورات حاصل کر سکتا ہے۔ اس لیے جب جواب شکوہ میں انہوں نے خدا کی جانب سے بندوں کو اس بات کی تلقین کرائی کہ

کی مخدوسے دفاتونے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

تو ایک لحاظ سے انہوں نے ان لوں پر یہ واضح کر دیا کہ حضرت محمدؐ کی پاک سیرت اور حیات طیبہ کو اپنا آئیڈیل بنایا ہے وانے دونوں جہاں میں فلاح ہی نہیں پاتے ہیں بلکہ وہ لوح و قلم پر حادی ہو کہ بندہ تقدیر بننے کے بر عکس صاحب تقدیر بھی بن سکتے ہیں۔

اگرچہ علامہ اقبال نے مغربی علوم کھنگا لے تھے اور مغربی فلسفے پر ان کی بڑی گھری نگاہ تھی لیکن اس کے باوجود ان کے فکر کی کشش مغربیت کے سیالب میں اس لیے غرق نہ ہوت کہ اسلام۔ اس میں ننگ کا کام بھی کر رہا تھا، پتوار کا بھی اور بادباں کا بھی۔ فکر اقبال اسلام کے رنگ میں کسی حد تک رنگی تھی اس کا اندازہ ان کے شعری اسلوب سے بھی ہو جاتا ہے۔ علامہ اقبال کی نظم ہو یا غزل، فارسی کلام ہو یا اردو، ان سب میں ان کے اسلوب میں اسلام اور قرآن مجید کے حوالے تلمیحات اور آیات کی تضمین ملتی ہے اسے ہم محض آرائشی اسلوب کا ایک انداز نہیں قرار دے سکتے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اسلام اور قرآن مجید میں یوں رنگ تھے کہ ان کا اسلوب خود بخود اسلام اور قرآن کے رنگ میں رنگا گیا۔ شعر اقبال

مطالعہ میں یہ نقطہ خصوصی توجہ رکھنا ہے اور صرف اسی نقطہ نظر سے کلامِ اقبال اور ان کے اسلوب کا مطالعہ کرنے پر اسلام سے وابستگی کی کتنی جہات نمایاں ہو سکتی ہیں۔ جہاں تک فکرِ اقبال میں اسلام کی پیش کش کا تعلق ہے تو اس ضمن میں اس بنیادی بات کو ذہن نشین رکھنا بے عد ضروری ہے کہ علامہ اقبال نے جب اسلام کا ذکر کیا تو انہوں نے مذہب کا ایک جامع تصور نہیں پیش کیا۔ نہ ہی وہ مذہب کو رسوم اور Rituals کا متراود گردانہ تھے جبھی تو وہ طنز بر تے ہیں۔ یہ نادان گر گئے سجدے میں جب وقت قیام آیا۔

علامہ اقبال کے نزدیک اسلام ایک حرکی مذہب ہے تو اس کی تعلیمات میں تن تو انماں ہے کہ وہ زمانے کے بدلتے تقاضوں کا ساتھ دے سکتی ہیں۔ اس یہے انہوں نے اسلام کو مسلمانوں کی زندگی میں ایک فعال قوت کے طور پر روشناس کرایا وہ یہ سمجھتے تھے کہ قرآن مجید مخصوص کتاب مقدس ہی نہیں بلکہ مصافِ زیست میں مسلمانوں کی رہنمائی کرنے والی کتاب مبین بھی ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ اس کے خلاف تھے کہ مسلمان لفظاً تو قرآن مجید کا پرچار کریں لیکن عملًا وہ اس کی پاکیزہ تعلیمات سے دور ہوں۔ وہ قاری اور کتاب میں دوری کے قاتل نہ تھے نہ ہی مسلمان کو قرآن مجید سے دور دیکھنا چاہتے تھے۔ اسی یہے تو وہ یہ کہتے ہیں :

یہ راز کسی کو معلوم نہیں کر مomin

قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن ।

لیکن قاری اور قرآن کا یہ بعد اسی صورت میں دور ہو سکتا ہے جب مسلمان کا عمل قرآن مجید کی عملی تفسیر ہو۔ اور اس مقصد کے حصول کے لیے کلامِ اقبال سے بھی رجوع کیا جا سکتا ہے۔

آج علامہ اقبال کی شاعر از عظمت کو عالمی سطح پر خارجِ عقیدت پیش کیا جا رہا ہے چنانچہ دنیا کی پیشتر جمہب زبانوں میں ان کے کلام کے تراجم ہو چکے ہیں اور وہاں کے سکالروں نے ان کے فکر و فن کی تشریع میں کتابیں اور مقالات قلم بند کیے ہیں۔

اگرچہ ہمارے بعض مغرب زدہ حضرات علامہ اقبال کی اسلام سے رنجت اور قرآن پسندی کے بارے میں کچھ معاذر ت خواہانہ سا انداز رکھتے ہیں لیکن پیروتی ممالک کے اقبال شناسوں کے نزدیک فکر اقبال کی سب سے اہم خصوصیت ہی یہی ہے کہ اس کی اساس اسلام پر استوار ہے چنانچہ اٹلی میں پروفیسر ایس اندر جوازی اور جرمی میں ڈاکٹر این میری شامل نہ تو بالخصوص علامہ اقبال کا اس نقطہ نظر سے مطالعہ کیا ہے۔ اس طرح فرانس یز دمس نے فرانسیسی زبان میں علامہ اقبال پر جو پہلی تنقیدی کتاب لکھی ہے، کے نام کا اردو ترجمہ "فکر اقبال کا تعارف" ہے یہ کتاب فکر اقبال کی مباریات بحث کرتی ہے۔ اس کتاب میں مصنف نے علامہ اقبال کے تصورات کے اسلامی شخص اور قرآن اساس کو نہ صرف تیسم کیا بلکہ اس کو فکر اقبال کا ایک ایسا ذی وصف بھی قرار دیا چنانچہ اس کے بقول:

"یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ ایک شخص مسلمان ہر اور قرآن مجید سے اثرات قبول نہ کرے۔"

لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ فکر اقبال قرآن مجید کے لحاظ سے اخذ و قبول کرتا ہے اور یہ نہیں تو کم از کم اس کے فکر کی وسیع حدود کے لحاظ سے یہ بالکل درست ہے شاعر اقبال قدم قدم پر قرآن مجید سے استفادہ کرتا ہے چنانچہ اس کے کلام میں آیات کے جو بار بار حوالے ملتے ہیں تو اس سے پھر یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال

بہر ممکن طور پر آنحضرت ﷺ کے متین کم و مراطع متفق سے انحراف نہیں چاہتے۔
اس ضمن میں مزید رقم طراز ہے :

”اس عظیم مفکرہ پر قرآن مجید کے اثرات کو یوں نہی نظر انداز نہیں
کیا جا سکتا بلکہ ان پر مزید غور و فکر کی ضرورت ہے“

اور یہ سب اس یہے ممکن ہو گا کہ علامہ اقبال اس حقیقت کے قابل تھے ۲
 تو عرب ہو یا عجم ہو تر ا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
 غریب جب تک ترا دل نہ دے گواہی

روزنامہ جنگ لاہور ۲۱ اپریل ۱۹۸۵ء

محمد حامد

اقبال کا نظریہ فن

اقبال کے نظریہ فن کو سمجھنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ان کے نظریہ شعر کو سمجھا جاتے جو ش قسمی سے انہوں نے اس مسئلہ پر خود اپنے اشعار میں روشنی ڈالی ہے۔ وہ اس شاعری کو جو روش عام کی پابند ہے اپنے لیے باعث صد عار سمجھتے ہیں اور اس شعرو سخن کو جو افسانہ گوئی یا افسانہ طرازی کا دوسرا نام ہے اپنے لیے تہمت سے کم نہیں جانتے۔ وہ صاف کہتے ہیں کہ میری شاعری کوچہ دلبران میں آوارہ گردی کا نام نہیں نہیں یہ دل زار کی حکایت سنانے کا بہانہ ہے۔ وہ اپنی شاعری کو جریل ایں کا ہم نوا قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں سہ نہ پنداری کر من بے بادہ مستم

مشال ث عراں افاذ بستم

نہ بینی خیر از اں مرد فرودست

کہ بر من تھت شعرو سخن بست

بجوتے دلبران کارے ندارم

دل زارے غم یارے ندارم

نہ خاک من غبار ریگنزارے
 نہ دم خاکم دل بے اختیارے
 به جریل این ہم داستانم
 رقیب و قاصد و دربان ندام
 مرا با فقر ساں گلیم است
 فرش ہنسنی زیر گلیم است
 دل سنگ از زجاج من بزر زد
 یم افکار من ساحل نہ ورزد
 نہاں تقدیرها درہ پرده من
 قیامت ہا بغل پروردہ من
 دے در خویشن خلوت گزیدم
 جہانے لازواے آفریدم
 مرا ذیں شاعری خود عار ناید

ک در صد قرن یک عطار ناید

ترجمہ: یہ نہ سمجھ کہ میں شاعروں کی طرح فانہ گو ہوں اور حقیقت کا علم نہیں
 رکھتا۔ وہ کم مایہ شخص جو مجھ پر شعروں سخن کی تہمت باندھتا ہے خیر نہ دیکھے گا۔ میرا موضوع
 سخن کو چہ محبوب نہیں اور نہ ہی میں آہ و زاری کرنے والوں میں سے ہوں۔ میں
 غبار راہ ہونے اور دل بے اختیار رکھنے والوں میں سے نہیں ہوں میں تو جریل آئیں
 کی ہم نواتی کرتا ہوں۔ میرے یہاں رقیب قاصد اور دربان کا ذکر نہیں۔ میرے فقر
 کے ساتھ ساتھ سامان گلیم ہے۔ میرے بوریا کے نیچے فرش شاہی موجود ہے۔ میرے
 شیشے سے پتھر کا دل لرزتا ہے۔ میرے افکار کے ساحل کا سمندر نہیں۔ میرے

پر دہ افکار میں اقوام کی تقدیر ہیں۔ کیتی قیامتیں میرے پھلو میں پل رہی ہیں۔ میں نے تنہائی میں خور و فکر کے ذریعے ایک جہاںِ لازوال کو جنم دیا ہے۔ مجھے اس شاعری سے عار نہیں کیوں کہ صدیوں میں عطار پیدا نہیں ہوتا۔

وہ شعر کو پیغام حیاتِ ابدی سمجھتے تھے۔ اس بارے میں کہتے ہیں ہے
میں شعر کے اسرار سے خرم نہیں لیکن
یہ نکتہ ہے تاریخِ احمد جس کی ہے تفضیل
وہ شعر کو پیغام حیاتِ ابدی ہے
یا لغہ جبریل ہے یا بانگ سرافیل ۲

صور سرافیل کی سی لے اس سے پہلے اردو شاعری کے ایوان میں موجود نہیں تھی۔ اردو شعروادب کی لے عجمی تھی۔ علامہ نے بزمِ عجم کی بجائے دشتِ عرب میں نجمہ زنی کی آواز بلند کی اور کہا ہے

دگر بدشت عرب نجمہ زن کہ بزمِ عجم
منے گز شستہ وجام شکستنی دارد ۳

انھیں شکوہ تھا کہ ہے

دل و دیں در گرد زہرہ و شان عجمی
آتش شوق سلیمانی نہ تو داری و نہ من

وہ کہتے ہیں ہے

ہے شعر عجم گرچہ طربناک و دلاؤین
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی یتیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلتان
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغ سحر خیز

وہ ضرب اگر کوہ شکن بھی ہو تو یہ ہے
 جس سے مترزلی نہ ہوئی دولت پرویز
 اقبال یہ ہے خارا تراشی کا زمانہ
 از ہر چہ بائیت نمایمہ بپر ہمیز ۲۵

علامہ قوم میں ایک ولوز تانہ اور قوت کا احساس پیدا کرنا چاہتے تھے۔ ایک سوتیس سالہ غلامی کی سیاہ رات کو خندہ سہری میں بدل دینے کے لیے طرب ناک شعر ہرگز سودمند نہ ہو سکتا تھا۔ اقبال۔۔۔ شعر کو ایک نیا مفہوم عطا کیا اور اس کے اسلوب کو یوں بدلا کر ہلکے سروں کی خاب آور را گنیاں صورِ سرافیل بن کر مردہ قوم کو خواب گراں سے جگانے کے کام آیا۔۔۔

اقبال کا نظریہ شعر کے بارے میں کیا تھا اس کے بارے میں علامہ اقبال کی ایک تحریر سے بھی رہنمائی ملتی ہے۔ علامہ کے ایک نیازمند، مولوی صالح محمد صاحب، علامہ کے اشعار کی تشریح کرنا چاہتے تھے۔ علامہ انھیں لکھتے ہو تے کہتے ہیں:

”ان اشعار کی دقت زبان کی وجہ سے نہیں، میں تو اتنی فارسی ہی نہیں جانتا کہ مشکل زبان لکھ سکوں۔ دقت جو کچھ بھی ہے واردات و کیفیات کے فقدان کی وجہ سے ہے۔ اگر کیفیات کا احساس ہو تو مشکل زبان بھی سہل ہو جاتی ہے۔ بہرحال آپ کی کوشش ایک مبارک فال ہے۔ لیکن یہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جذبات انسانی کی تخلیق یا بیداری کے کمی ذرائع میں جن میں سے ایک شعر بھی ہے اور شعر کا تخلیقی اثر محض اس کے مطالب و معانی کی وجہ سے نہیں بلکہ اس میں شعر کی زبان اور زبان کے الفاظ کی صوت اور طرزِ ادا کو بھی بہت بڑا دخل ہے۔ اس واسطے ترجیح یا تشریح سے وہ مقصد حاصل نہیں ہوتا جو مترجم کے زیر نظر ہوتا ہے بہرحال اس تشریح میں آپ کو ان لوگوں کی کیفیات و خیالات کا بغور مطالعہ کرنا

چاہیے جن کے قلوب میں آپ پیام کے جذبات پیدا کرنا چاہتے
ہیں۔ یہ بات پیام کے مطالعہ سے بھی ضروری ہے۔

اس کے علاوہ یہ بھی گر کی بات ہے کہ مجھ سے مشورہ نہ کیجئے۔

جس شعر کا جو اثر آپ کے دل پر ہوتا ہے اس کو صاف و
 واضح طور پر بیان کرنے کی کوشش کرنی چاہیے مصنف کا مفہوم
معلوم کرنا بالکل غیر ضروری بلکہ مضر ہے۔ ہاں ایک ضروری شرط
ہے اور وہ یہ ہے کہ جو تشریح آپ کریں اس کی تائید شعر کی
زبان سے ہونی چاہیے۔ ایک ہی شعر کا اثر مختلف قلوب پر
مختلف ہوتا ہے۔ اس اختلاف کی وجہ قلوب انسان کی اصلی
فطرت اور انسانی تعلیم و تربیت اور تجربہ کا اختلاف ہے۔ اگر
کسی شعر سے مختلف اثرات مختلف قلوب پر پیدا ہوں تو یہ بات
اس شعر کی فرحت اور زندگی کی دلیل ہے۔ زندگی کی اصل حقیقت
تنوع اور گوناگونی ہے۔^۵

علامہ کے تصور فن پر اس تقریر سے بھی روشنی پڑتی ہے جو انہوں نے انجمن ادبی
کابل افغانستان میں کی تھی اور جس میں انہوں نے انجمن کے ارکان کو فن کی حقیقت
کی طرف توجہ دلاتی تھی۔ علامہ نے فرمایا،

"میرا یہ عقیدہ ہے کہ آرت یعنی ادبیات یا مصوری یا موسیقی یا
نمہاری جو بھی ہو ہر ایک زندگی کی معادن اور خدمت گار ہے
اور اسی بناء پر آرت کو چاہیے کہ میں ایجاد کھوں نہ تفریج۔ شاعر
ایک قوم کی زندگی کی بنیاد کو آبادیا برپا کر سکتا ہے۔۔۔۔۔
اس ملک کے شعرا پر لازم ہے کہ وہ نوجوان قوم کے لیے پے

رہنا نیس۔ زندگی کی عظمت و بزرگی کی بجائے موت کو زیادہ بڑھ کر زد کھاتیں کیوں کہ آرٹ جب موت کا نقشہ کھینچتا ہے اور اس کو بڑھا کر دکھاتا ہے اس وقت وہ سخت خوف ناک اور برباد کن ہو جاتا ہے اور جو حسن قوت سے خالی ہو وہ محض ایک پیغام موت ہے:

دلبری بے قاہری جادوگری است

دلبری با قاہری پیغمبری است

میں چاہتا ہوں کہ آپ کی توجہ کو ایک مرکزی نقطہ کی طرف مبذول کراؤں۔ حیاتِ نبوی³ کے واقعات میں سے ایک واقعہ ہے۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت³ کے حضور امرا و القیس کے، جو عرب شاعر ہے، کچھ اشعار پڑھے گئے۔ ارشاد ہوا:

أشعر الشعراً و قاتد هم الـ نار

(تمام شاعروں میں بہتر شاعر اور ان کو دوزخ کی طرف

لے جانے والا۔)

اس ارشاد و سراسر ارشاد سے واضح طور پر روشن ہوتا ہے کہ شعر کا کمال بعض اوقات لوگوں پر بُرا اثر ڈالتا ہے۔ ایک قوم یا زندگی کی موقوف علیہ چیزیں محض شکل و صورت نہیں۔ بلکہ جو چیز حقیقتاً قوم کی زندگی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے وہ تخیل ہے جس کو شاعر قوم کے سامنے پیش کرتا ہے اور وہ بلند جذبات ہیں جن کو وہ اپنی قوم میں پیدا کرنا چاہتا ہے۔ قوم میں شعراً کی دستگیری سے پیدا ہوتی ہیں اور اہل سیاست کی پامردی سے نشوونما پا کر مر جاتی

ہیں۔ پس یہ خواہش ہے کہ نوجوان افغانستان کے شعراء والفاظ
پر داز ہم عصر و یں ایسی روح پھوکیں جن سے وہ رفتہ رفتہ
آخر میں اپنے کو پہچان سکیں۔ جو قوم ترقی کے راستے پر چل رہی
ہے اس کی انا نیت خاص تربیت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے
مگر وہ تربیت جس کا خیر احتیاط کے ساتھ اٹھایا جائے۔ پس
ابھن کا کام یہ کہ نوجوان نسلوں کی فکر کو ادبیات کے ذریعے
متسلسل کرے اور ان کو ایسی روحانی صحت بخشنے کہ وہ بالآخر اپنی
انا نیت کو پا کر اور قابلیت بھم پہنچا کر پکارا۔ اُسیں :

دو دستے یغنم و گردوں برہنہ ساخت مرا
فشاں کشید و بروئے زمانہ آخت مرا
من آں جہاں ضیام کہ فطرت ازلی
جهاں ھبیل و گل راشکست و ساخت مرا
نفس بہ سینہ گدازم کہ طا تران
تو اں زگرمی آواز من شناخت مرا

اقبال فن کو زندگی کے تابع سمجھتے تھے۔ "مرقع چفتائی" کے دیباپے میں انہوں نے
فن کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے تھے کہا:-
(یہ اقتباس طویل ہونے کے باوجود اس قدر اہم ہے کہ اسے پورا
نقل کرنا ضروری ہے)۔

I look upon Art as subservient to life and personally I expressed this view as far back as 1914 in my *Asrar-i-Khudi* and twelve years later in the poem of the "Zabur-i-Ajam" where I have tried to picture the soul movement of the ideal artist in whom love reveals itself as a unity of Beauty and Power.

دلبری بے قاہری جادوگری است
دلبری با قاہری پیغمبری است

The spiritual health of a people largely depends on the kind of inspiration which their poets and artists receive. But inspiration is not a matter of choice. It is a gift, the character of which cannot be critically judged by the recipient before accepting it. It comes to the individual unsolicited, and only to socialise itself. For this reason the personality that receives and the life-quality of that which is received are the matter of the utmost importance for mankind. The inspiration of a single decadent, if his art can lure his fellows to his song or picture, may prove more ruinous to a people than whole battalions of an Attila or a Changez.

To permit the visible to shape the invisible, to seek what is scientifically called adjustment with nature is to recognise her mastery over the spirit of man. Power comes from resisting her stimuli, and not from exposing ourselves to this action. Resistance of what is with a view to create what ought to be is health and life. All else is decay and death. Both God and man live by perpetual creation.

The artist who is a blessing to mankind defy life. He is an associate of God and feels the conduct of Time and Eternity in his soul. In the words of Fichte, he "Sees all Nature full, large and abundant as opposed to him who sees all things thinner, smaller and emptier than they actually are. The modern age seeks inspiration from Nature. But Nature simply 'is' and her function is mainly to obstruct our search for 'Ought' which the artist must discover within the deeps of his own line, and in so far as the cultural history of Islam is concerned, it is my belief that, with the single exception of Architecture, the art of Islam (Music, Painting and even Poetry) is yet to be born — the art, that is to say, which aims at human assimilation of Divine attributes. خلقو با خلق الله gives a man infinite inspiration and finally wins for him a status of God's Representative on earth.

مقامِ آدم خاکی نہاد دریا بند
سفران حرم را خدا دید توفیقِ اے

پورپ کی تمام زبانوں میں عمارتوں کے نقش و نگار کا نام عربی سبک (Arabesque) ہے۔ قاہرہ کے عجائب خانہ میں آج بھی ایسے نمونے موجود ہیں جن کو دیکھ کر عقل ٹھوکریں کھانے لگتی ہے۔ محمد بن فضل اللہ کے بنے ہوتے عطردان پر ایک محفل نشاط کی تصویر جس کے رنگ ایسے چمکتے اور آبدار نظر آتے ہیں گویا مصور نے اسے ابھی ابھی تیار کیا ہے۔ زمانہ نے قصر غرناطہ کا نشان تک نہ چھوڑا مگر موڑ خابھی تک اس کے ایوانوں کی مرمری تصویروں اور بجالیاتی تخلیقوں کا جزو تذکرہ کرتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عربلوں کی یہ اسلامی حکومت بھی فنون کی سرپرستی میں دوسرا کے ہم پد تھی۔ افسوس اب خلیفہ ہارون الرشید کے دربار کی مصوری کی یادگار محض موت خون کی جبے جان کتا ہیں، ہی رہ گئی ہیں۔ الفیله اور کلیدِ دمنہ میں تصاویر اور دیگر نقش رنگیں کا ذکر دیکھ کر آنکھوں کے آگے پرانی عظمت کا نقشہ پھر نے لگ جاتا ہے۔

مصور کا پیغام عالمگیر جبھی ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی تہذیب میں ایسا رچا ہوا ہو کہ وہ قدیم روایات کو اپنے مخصوص الفرادی رنگ میں ڈھال سکے۔ روایات ہرفن کا خاصاً اور اس کے ازلی ابدی ہونے کی نشانی ہیں۔ مگر ایک بے شعور مبتلع کے لیے یہ زنجیریں ہیں اور ایک مطلق الغان مافق البشر کے لیے زیور ہو وہ مصور ہی کیا جو فطرت کی ظاہری نمائش کو اپنے ذہن کی گہرائیوں میں جذب نہ کرے۔ جو پیش پا افتادہ ملک پر ہی چلتا رہے اور سمندر کے اس کنارے کھڑا اس دوسرے ساحل کو نہ دیکھ سکے جو کھکشاں کی گرد میں مستور ہے اور جس کی تلاش میں انسان صدیوں سے کوشش ہے۔

اقبال اس سے پہلے کہ چکے ہیں کہ جو فن کار اخطا ط آمیز فن کو عوام تک پہنچاتا ہے وہ ان کے حق میں چنگیز خان کی افواج سے زیادہ ہلاکت آیز شابت ہو سکتا ہے۔ وہ ان فن کاروں کے خلاف تھے جو بدن کو بیدار کرتے اور روح کو خوابیدہ بناتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ :

موت کی نقش گری ان کے صنم غانوں میں
زندگی سے ہزر ان برمہنوں کا بیزار
چشمِ آدم سے چھپاتے ہیں مقامات بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار
ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ بیچاروں کے اعصاب پر عورت ہے سوار

شاعری اور دیگر اصناف سخن صورت گری اور فن کی دیگر اقسام سب کی سب ایک ہی محور کے گرد گھومتی تھیں اور وہ تھی عورت یا دسرے الفاظ میں جسم کی لذتوں کا ذکر اور لبس۔ ہند ہی پر کی؛ بنی روم دیونان کی تمذیب ہوں پر نظر ڈالیے تو بھی پتہ چکے گا کہ ان کے اعصاب پر بھی یہی کچھ سوار رہتا۔ اقبال فن کے لیے کچھ اور مقاصد اور نسب العین تجویز کرتا ہے اور مقامات بلند سے آگاہ کرتا ہے۔ سنگ و خشت اور خطوط و زنگ یا الفاظ اظہار کا دسید ہیں لیکن اس اظہار کا پیرایہ کیا ہے اور اس اظہار کے لیے کی محرکات ہوں اس کا ذکر کرتے ہوتے اقبال کرتا ہے کہ ان سب کا اصل مجرک دل ہے نہ کہ جسم؟

کیا کہاں سے نغمہ نے میں سر در می
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے

جس روز دل کی رمز معنی سمجھے گیں

سمجھو تمام مرحلہ ہاتے ہنس رہیں طے

پھر فنِ محنت اور ریاضت کا ملبکار ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فن کا رکا جذبہ اور اس کی خداداد صلاحیت اس کا بنیادی سرمایہ ہوتا ہے لیکن جب تک کوشش نہ کی جاتے اس وقت تک ہنس کے بلند تر درجات تک رسائی ممکن نہیں ہو سکتی۔ اسی موضوع کو اقبال نے یوں بیان کیا ہے:

ہر چند کہ ایجاد معانی ہے خداداد

کوشش سے کہاں مرد ہنس نہ ہے آزاد

خونِ رُگ مهار کی گرمی سے ہے تعمیر

یمنخانہ حافظ ہو کر بت خانہ بہزاد

بے محنت پیغم کوئی جو ہر نہیں کھتنا

روشن شر رتیشہ سے ہے خانہ فراہاد

علام اسی خیال کو ایک اور جگہ مسجد قربیہ میں یوں بیان کرتے ہیں:

رنگ ہو یا خشت و نگ، چنگ ہو یا عرف و صوت

محجزہ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

قطرہ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل

خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

قطرہ خونِ جگر ہی موجود نہ ہو تو پھر صدا سوز و سرور و سرود سب بے معنی ہو جاتے ہیں

اور حرف و صوت کی دنیا ہو یا خشت و نگ ہوں وہ سب بے روح حیثیت اعتبار

کر سیلتے ہیں۔ اقبال جہاں ایک طرف دل کی اہمیت واضح کرتے ہیں وہاں خونِ جگر

سے بھی غافل نہیں۔ پھر وہ چاہتے ہیں کہ یہ فنِ حیاتِ نو کا باعث بنے نہ کہ پیامِ مرگ

بنتے وہ لکھتے ہیں :

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن

جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا !

مقصود ہر سوز حیاتِ ابدی ہے

یہ ایک نفس یاد و نفس مثل شر کیا !

جس سے دل دریا متلاطم نہیں ہوتا

اے قطرہ نیساں وہ صد کیا وہ گھر کیا !

شاعر کی نوا ہو کر معنی کا نفس ہو

جس سے چمن افسرده ہو وہ باد سحر کیا !

بے معجزہ دنیا میں اُبھری نہیں تو میں

جو ضربِ کلیمی نہیں وکھتا وہ ہر سز کیا !

اقبال چاہتے تھے کہ نغمہ دل کی کشود کا باعث ہونے کر دل کو افسر دگی و یاسیدت کی طرف لے جاتے۔ ہندوستان کی موسیقی کی بنیاد میں افسر دگی اور کم ہمتی کے اجزاء شامل ہیں۔ یہ موسیقی حیاتِ نو کا پیغام نہیں دیتی۔ اقبال اس موسیقی کے خلاف تھے۔ انھوں نے ایک جگہ کہا تھا کہ ہندو تہذیب اور ہندوؤں کی غلامی میں ان کی موسیقی کا بہت بڑا تھا ہے۔ یہ موسیقی الفعالیت پرور ہے۔ اس میں حیات، تازہ کے آثار نہیں اور یہ بہت اور جذبہ عالی سے بالکل تھی دامن ہے۔ اقبال اس موسیقی کے قاتل تھے جو نلواروں کی محفل کو اپنے اندر سوئے ہوتے ہو۔ اور جو زندگی کی خفیہ صلاحیتوں کو بیدار کرے نہ کر اپنیں سlad دے۔ اس نوع کی موسیقی کے بارے میں اقبال کہتے ہیں :

ناتوان وزار می سازد ترا
از جہاں بیزار می سازد ترا
سو ز دل از دل بر دغم می دهد
زہر اندر سانغم جم می دهد

(تجھے ناتوان وزار بنادیتی ہے اور تجھے جہاں سے بیزار کر دیتی ہے
یہ دل کو سوز کی بجائے غم عطا کرتی ہے اور سانغم بیس زہر
بھر دیتی ہے) -

اقبال جس موسیقی کے طلب گارتھے اس کے خدوخال کیا ہیں۔ اس کے بارے
میں وہ لکھتے ہیں :

نغمہ باید تندر و مانند نیل
تا برداز دل غماں را خیل خیل

نغمہ می باید جنوں پروردہ
آتش دل خون دل حل کردہ

نغمہ گر معنی ندارد مردہ ایسٹ
سو ز او از آتش افسردہ ایسٹ

ترجمہ، (نغمہ دریا تے نیل کی مانند تندر و ہونا چاہیے تاکہ وہ دل سے غبوں کو
ایک ایک کر کے نکال دے۔ نغمہ جنوں پروردہ ہونا چاہیے اور خون دل
میں گرمی دل کی آمیزش کرنے والا ہو۔ وہ نغمہ گر جس کی موسیقی بے معنی
ہو، مردے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا سوز بھی ہوتی آگ سے
ہے) -

ایک اور جگہ لکھتے ہیں :

کھل تو جاتا ہے مخفی کے بھم وزیر سے دل

ذر ہازندہ دیانیدہ تو کیا دل کی کشود

ہے ابھی سینے افلک میں پنهان وہ نوا

جس کی گرمی سے پھل جاتے ستاروں کا وجود

جس کی تاثیر سے آدم ہونغم و خوف سے پاک

اور پیدا ہوا یازی سے مقام محمود

جس کو مشرع سمجھتے ہیں فیضانِ خودی

منتظر ہے کسی سطرب کا ابھی تک وہ سرود ۱۱

یورپ میں رقص کو بھی فن کی چیزیت حاصل ہے۔ اوپرا (Opera) اور رقص کی دوسری بے شمار قسمیں یورپ کی تہذیب کے خپریں داخل ہیں۔ وہاں رقص سے نابلد ہونا تہذیب سے نابلد ہونے کے متادف ہے۔ اقبال کا نظریہ اس سے کس حد تک مختلف ہے، اس کا اندازہ ان اشعار سے لگایا جاسکتا ہے جن سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اقبال بدن کے رقص کی بجائے روح اور وجود ان کے رقص میں لانے کو اصل حقیقت شمار کرتے تھے۔

وہ لکھتے ہیں:

چھوڑ یورپ کے لیے رقص بدن کے سچ و خم

روح کے رقص میں ہے ضربِ یکیم الٰہی

صلہ اس رقص کا ہے تشنگی کام و دہن

صلہ اس رقص کا درویشی و شاہنشاہی

اسی طرح انھیں تمثیل (Drama) کے بارے میں بھی اعتراض تھا۔ اس لیے کراس میں انسان کی انا، جوز ندگی کا اصل محور ہے، مجرور ہو جاتی ہے۔ کچھ افراد کی

تفریح بلح کے لیے کسی فرد کی خودی کو ملیا میٹ کر دینا اپنی حقیقت کے اعتبار سے روم کے اُن اکھاروں کے مناظر سے مختلف نہیں جن میں روم کے مذہب شہری اپنی تفریح اور لطف و سرور کے لیے زندہ انسانوں کو درندوں کے آگے ڈال کر ان کے چیخنے پکارنے کا منظر دیکھ کر لطف اندوڑ ہوتے تھے یا غلاموں کو آگ میں جلتا دیکھ کر لطف اندوڑ ہوتے تھے۔ کچھ افراد کی تفریح کتنی بھی قیمتی کیوں نہ ہوا اس درجہ عزیز نہ ہونی چاہیے کہ ان کے لیے کچھ افراد کی خودی کو مجرد حکم کر دیا جاتے یا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا جاتے۔ وہ کہتے ہیں :

حریم تیرا خودی غیر کی معاذ اللہ

دوبارہ زندہ نہ کر کار و بار لات و منات

یہی کمال ہے تمثیل کا کر تو نہ رہے

رہا نہ تو تو نہ سوز خودی نہ سازی حیات

تمثیل کی ایک اور صورت سینما جو مغرب کے بقادوں کی نظر میں اب فن کا درجہ اختیار کر چکا ہے۔ اقبال کی نظروں میں صنعت آذر کی حیثیت رکھتا تھا۔ آپ نے اسے تہذیب حاضر کی سوداگری قرار دیا اور کہا:

وہی بُت فروشی وہی بُت گردی ہے

سینما ہے یا صنعت آذری ہے

وہ صنعت نہ تھی شیوه کافری تھا

یہ صنعت نہیں شیوه ساعری ہے

وہ مذہب تھا اقوام عمد کہن کا

یہ تہذیب حاضر کی سوداگری سے

وہ دنیا کی مٹی یہ دوزخ کی مٹی

^{۱۳} وہ بت خانہ خاکی یہ خاکستری ہے

سینما کا صنعت ہے ارت کے درجے پر آجانا اور اس کے امریکہ میں ارقاء کے باہرے میں ہنری فورڈ نے اپنی کتاب International Jew میں تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ لکھتا ہے کہ یہ صنعت تمام تر یہود کے ہاتھ میں ہے اور وہ اس کی مدد سے امریکہ کے شہریوں کا اخلاق بر باد کر رہے ہیں۔ اس کی تفصیلات اس کتاب میں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں :

(Henry Ford, International Jew, Ummah Publications.
Bahadarabad Karachi, 1973)

علامہ فن کو تعمیر خودی کا ذریعہ سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر یہ حفظ خودی کے منافی ہو تو اس سے بڑھ کر مفرشے کو تی نہیں۔

وہ کہتے ہیں :

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جو ہر
واٹے صورت گری و شاعری و ناتے و سرودا
ہوتی ہے زیرِ فلک امتیں کی رسالتی
خودی سے جب ادب و دیں ہوتے ہیں بیگانہ!

علامہ فن کے بارے میں Dynamic (یعنی حرکی) تصور رکھتے تھے۔ اپنی وہ Static (سکونی) تصور جو ہندوستان کے مزاج کا خاصہ ہے پسند نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کو بیدل سے بہت دلچسپی تھی۔ علامہ نے پروفیسر حمید احمد خان سے ملاقات کے دوران کما بیدل کے کلام میں خصوصیت کے ساتھ حرکت پر زور ہے یہاں تک کہ اس کا معتقد بھی صاحب خرام ہے،

ہرگز دو قدم خرام می کاشت
از انگشتم عصا بکف داشت

گویا سکون کو بھی بشرط حرکت دیکھا ہے مثالیں اس وقت یاد نہیں ہیں۔ لیکن اگر آپ بیدل کا کلام پڑھیں تو بہت سے اشعار ہاتھ آ جائیں گے۔ میں جن دنوں انوار کلی میں رہتا تھا میں نے بیدل کے کلام کا انتخاب کیا تھا۔ وہ اب میرے کاغزوں میں کیس ادھر ادھر مل گیا ہے۔ نقشبندی سلسلے اور حضرت مجدد الف ثانیؒ سے بیدل کی عقیدت کی بنیاد بھی یہی ہے۔ نقشبندی مسک حركت اور رجایت پر مبنی ہے۔ مگر حشمتی مسک میں فتوحیت اور سکون کی جھلک نظر آتی ہے۔ اسی وجہ سے چشتیہ سلسلے کا حلقة ارادہ زیادہ تر ہندوستان تک محدود ہے مگر ہندوستان سے باہر افغانستان، بخارا، ترکی وغیرہ میں نقشبندی مسک کا ذور ہے۔ دراصل زندگی کے جس جس شعبے میں تعلید کا اثر نمایاں ہے اس میں حركت مفقود ہوتی جاتی ہے۔ تصوف تعلید پر مبنی ہے۔ سیاسیات، فلسفہ، شاعری یہ بھی تعلید پر مبنی ہیں۔ لیکن نقشبندی سلسلے کے شعرا مثلاً ناصر علی سرہندی کو دیکھئے۔ ناصر علی کی شاعری تعلیدی نہیں ہے اسی لیے حركت والی قوموں میں وہ زیادہ ہر دلعزیز ہے۔ ہندوستان میں ناصر علی کی کچھ زیادہ قدر نہیں ہے۔ لیکن افغانستان اور بخارا کے اطراف میں لوگ اس کی بہت زیادہ عزت کرتے ہیں۔۔۔۔۔ بیدل کو بھی افغانستان کے لوگ بہت مانتے ہیں۔۔۔۔۔

اس کے بعد جب نیشنل اینٹھم (قومی ترانے) کا ذکر آیا تو سید اللہ صاحب نے کہا "ہندوستان پر بڑا اعتراض یہ ہے کہ ایک تو یہ بندگالی ہیں ہے دوسرے اس کے آہنگ میں گرمی نہیں ہے۔ علامہ نے ذر اگرمی سے کہ آپ ہندوؤں کی شاعری میں گرمی ڈھونڈتے ہیں ہندو شاعری کے تمام دفتر دیکھ ڈالیے کیس گرمی نظر نہیں آتے گی۔ ہندوؤں کو ہر جگہ شانہتی کی تلاش ہے۔ ہندوؤں کی ادبی پیداوار میں میرے

نzdیک اس کی صرف ایک استثناء ہے رامائیں اور وہ بھی محض بعض حصوں میں۔ عبد الواحد ہ مگر ہندوستان کی موسیقی تو خاصی، یہ جان انیگرز ہے۔ قوالی میں یہی موسیقی کافی گرمی پیدا کر لیتی ہے۔

ڈاکٹر صاحب: میں اس سے مصنوعی گرمی کہتا ہوں جس طرح منشیات سے کوئی شخص یہ جان پیدا کرے۔

عبدالوحید: کیا آپ کا مطلب یہ ہے کہ وجود حال کی کیفیت مصنوعی ہے؟ مثلاً ہمارے ہاں سیاکٹوٹ میں نوشابیوں کا میدہ ہوتا ہے وہاں قوالی سے بعض لوگ یک دم حال میں آ جاتے ہیں کیا وہ آپ کے نزدیک محض دکھا دا ہے؟

ڈاکٹر صاحب: ان لوگوں نے وجود حال کو ایک دستور بنایا ہے یہ کیفیت ان پر واقعی طاری ہوتی ہے۔ لیکن جب وہ اپنے خوش جذبات کو اس طرح فرو کر لیتے ہیں تو پھر ان میں باقی کچھ نہیں رہتا اور وہ جذبہ دوبارہ طاری نہیں ہوتا۔ دراصل مسلمان جب عرب سے نکلے اور انہیں باہر کی قوموں سے سابقہ پڑا تو صوفیہ نے ان قوموں کی طبعی نسایت کا لحاظ رکھتے ہوئے قوالی اور موسیقی کو اپنے نظام میں شامل کر لیا۔ نسایت سے مراد فالتو جذبات ہیں۔ ایران اور ہندوستان میں فالتو جذبات کی کثرت ہے اور حال ان ہی فالتو جذبات کے اخراج کا ایک ذریعہ ہے۔ صوفیوں کے سلسلوں میں قوالی کو جو دخل ہے وہ صرف اسی وجہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی موسیقی کا کوئی وجود ہے ہی نہیں۔

اس وقت تمام اسلامی ممالک میں اپنا اپنا فن موسیقی راجح ہے۔ مسلمان جہاں پہنچے وہیں کی موسیقی انہوں نے قبول کر لی۔ اور کوئی اسلامی موسیقی

پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ یہ دالجھ ہے کہ فن تحریر کے سوانح
لطیفہ میں سے کسی میں بھی اسلامی روح نہیں آتی۔

اسلامی تحریرات میں جو کیفیت نظر آتی ہے وہ مجھے کہیں اور نظر نہیں
آتی۔ پچھلی مرتبہ یورپ سے والپسی پر مصر جانے کا اتفاق پیش آیا
اور وہاں قدیم فرعونوں کے مقابر دیکھنے کا موقع ملا۔ ان قبروں کے
ساٹھ مدفن بادشاہوں کے بت بھی تھے جن میں قوت اور ہمیت کی
ایک ایسی شان تھی جس سے میں بہت متاثر ہوا۔ قوت کا یہی
احساس حضرت عمر بن الخطاب کی مسجد اور دلی کی مسجد قوت الاسلام بھی پیدا
کرتی ہے۔ بہت عرصہ ہوا وہ مجھے اب تک یاد ہے۔ شام کی سیاہی
پھیل رہی تھی اور مغرب کا وقت قریب تھا۔ میرا جی چاہا کہ مسجد میں
داخل ہو کر نماز ادا کر دیں لیکن مسجد کی قوت و جلال نے مجھے اس درجہ
برعوب کر دیا کہ مجھے اپنا یہ فعل ایک جسارت سے کم معلوم نہ ہوتا تھا۔
مسجد کا وقار مجھ پر اس طرح چھاگیا کہ میرے دل میں صرف یہ احساس
تھا کہ میں اس مسجد میں نماز پڑھنے کے قابل نہیں ہوں۔^{۱۲۷}

اس کے بعد پھر تھوڑی دیر تک ہندوستان کی اسلامی عمارت کا ذکر
ہوتا رہا۔ تاج محل کے متعلق ڈاکٹر صاحب نے فرمایا:

"مسجد قوت الاسلام کی کیفیت اسی ہی میں نظر آتی۔"

بعد کی عمارتوں کی طرح اس میں بھی قوت کے عنصر کی
ضعف آگرہ اور دراصل یہی قوت کا عنصر ہے جو حسن کے
لیے توازن قائم کرتا ہے۔"

سعید اللہ: دلی کی جامع مسجد کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟

ڈاکٹر صاحب : وہ تو ایک بیگم ہے۔

ہم اس فقرے پر ہنسے اور ڈاکٹر صاحب بھی ہمارے ساتھ شریک ہو گئے۔ اس منزل پر اسلامی تیاریات کے متعلق یہ دلکشا بحث ختم ہوتی۔^{۱۵}

سید عابد علی عابد جنہوں نے اقبال اور فنون لطیفہ پر ایک نہایت محمدہ مخنوں لکھا ہے۔ علامہ کی زندگی میں ان کے پاس اس مقصد سے حاضر ہوتے کہ آپ سے آرٹ کے بارے میں پوچھیں۔ وہ لکھتے ہیں :

علامہ نے فرمایا میرے کلام کو آرٹ (شاید اس کا مغربی تصور مراد تھا) سے کیا تعلق ہے۔ میری شاعری اسلامی تفکر اور فقر کی تفسیر و تعبیر ہے۔

میں نے عرض کیا کہ میرا مقصد یہ ہے کہ اس بات کو واضح کروں کہ آپ کے خیال میں فنون لطیفہ کا منصب ایسیں کیا ہے۔

فرمایا تھا اس اعتبار سے مقابلہ لکھا جا سکتا ہے۔

میں نے پوچھا کہ آرٹ کے زوال پذیر ہونے کے جو حرکات ہوتے ہیں ان کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے۔ علامہ نے یہ لیٹے لیٹے جواب دیا کہ : آرٹ کی زوال پذیری دراصل اقوام کی مجموعی زوال پذیری نے کے تابع ہوتی ہے۔ جب تک خدا کو کسی قوم نے کوئی کام لینا مقصد ہوتا ہے اور اسے سرداری کے منصب پر فائز رکھنا منظور ہوتا ہے اس وقت تک آرٹ زندہ اور جان دار رہتا ہے بلکہ سب سے پہلے کسی قوم کی زوال پذیری کی علامت آرٹ کی زوال پذیری کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب کوئی قوم زوال پر آمادہ ہوتی ہے تو ٹھوس چیزوں سے، مغز سے،

معنی سے بیگانہ ہو جاتی ہے۔ چھلکے سے، شکل سے، دبستگی بڑھ جاتی ہے۔ یہی آرٹ کی زوال پذیری ہے۔

میں نے عرض کیا کہ اردو شاعری میں شاید ناسخ اور اس کے سکول کا کلام آپ کے ارشاد کی بہترین تفسیر ہے۔

فرمایا! میں نے ناسخ اور اس کے سکول کا کلام بہت کم پڑھا ہے۔ میرا اردو ادبیات کا مطالعہ بہت محدود ہے البتہ یہ کہہ سکتا ہوں کہ اردو کی تاریخ میں دکنی ادبیات کا حصہ نسبتاً بہت جاندار نظر آتا ہے۔

نیازی صاحب نے فرمایا کہ شاید اس کی وجہ یہ ہوگی کہ دکنی ادبیات کو ندیب سے نہایت گمراحتی ہے۔

فرمایا! ہاں یا یوں کہو کہ زندگی سے دکنی ادبیات کا تعلق اصلی اور اساسی ہے۔

میں نے کہا کچھ دن ہوتے ہیں رسالہ اردو میں ایک مقالہ نگار نے میر حسن اور پرانے دکنی ادیب کی مشنیوں کا تقابلی مطالعہ کرنے کے بعد یہ راتے قائم کی تھی کہ دکنی شاعر کا کلام زیادہ جاندار اور پُر جوش ہے۔

علامہ نے فرمایا مقالہ نگار کا خیال ٹھیک ہو گا۔ حسن کے وقت تک اردو شاعروں میں کافی ژولیڈہ بیانی پیدا ہو چکی تھی یا تو کچھ کہنا، ہی نہ چاہتے تھے یا کہنا چاہتے تھے تو کہہ نہیں سکتے تھے بلکہ جو بزرگوار کچھ کہنا چاہتے تھے ان کے کلام میں ہی ایک خاص قسم کی ژولیڈہ گفتاری ہے جو ذہنی ژولیڈگی اور پریشان فکری کی خبر دیتی ہے۔

میں نے عرض کیا کہ اس قسم کی ژولیڈہ گفتاری کا معیاری نمونہ غالب کا ابتدائی کلام

سمجھا جائے گا۔

علامہ کچھ دیرچپ رہے پھر فرمایا کسی حد تک لیکن غالب سے کمیں زیادہ مومن ژولیدہ گفتار ہے۔ یہ خود اگرچہ مومن کے ماحون یہ سے نہیں ہوں اور اس کے اسلوب فکر اور انداز لغزش کو ایک کارنامہ نہیں سمجھتا۔ لیکن کچھ تقاضوں نے غالب کے مقابلے یہ مومن کو اچھا لاتھا۔ اس سلسلے کے تمام داقعات مجھے یاد آ گئے اور معائنہ حال آیا کہ زوال پذیر قوموں کے تقاضبھی کس قدر ژولیدہ فکر ہو جاتے ہیں کہ پریشان گفتاری کو نذرست اسلوب اور ژولیدہ بیانی کو جدت ادا کا لقب دے کر معايب کو محاسن بنابر پیش کرتے ہیں۔

اس کے بعد ادھر ادھر کی باتیں شروع ہو گئیں۔ ملکھے شاہ کی کافیوں کا ذکر آیا۔ کچھ وقت تک پنجابی شاعری اور تصوف کا ذکر چلتا رہا لیکن سیرے دل کو چڑیک سی لگ گئی تھی کہ موقع ملے تو کچھ اور پوچھوں۔ اتفاق کی بات ہے کہ اسلام کی زوال پذیری کے سلسلے میں ایرانی تحریکات مذہبی کا ذکر چھڑا گی۔ یہ نے عرض کی کہ شاید اسلام کی زوال پذیری میں ان تحریکات نے کافی حصہ لیا ہے جبھیں مجوہی کہا جاتا ہے اور جن کو دراصل شیعیت سے کوتی تعلق نہیں۔

فرمایا ہاں اگر اسلامی علوم و فنون کا اور اسلامی روایات کا چشمہ بہت کم گدلا ہوا ہے تو وہ ترکان عثمانی کے یہاں ہے۔ ورنہ اسلام کا چشمہ جس زمین سے گزرا اس کو گدلا کر دیا گیا ہے یا اس کا رُخ پھیر دیا گیا ہے۔ ایک صاحب نے کسی نئی تصنیف کا ذکر چھڑا جس میں آرٹ کے فلسفے سے بحث کی گئی تھی۔ علامہ نے فرمایا، ایک جرم مصنف کہتا ہے کہ فلسفے کے نظام دو قسم کے ہوتے

ہیں ایک ٹھوس ذہنی۔ ان میں مغز زیادہ ہوتا ہے۔ دوسرے
ذرا ہلکے۔ جب تو میں زوال پذیر ہوتی ہیں تو ہر ٹھوس چیز سے
بیکارنا ہو جاتی ہیں۔

میں نے پوچھا آرت بھی ٹھوس اور ہلکا ہو سکتا ہے:
فرمایا! ہو سکتا ہے زوال پذیر اقوام میں آرت کا رس نجور کرنیں
پساجاتا بلکہ چل کی شکل بنا دی جاتی ہے اور اس کے زندگ کو
دیکھ کر خوش ہوتے رہتے ہیں۔

میں نے عرض کیا کہ آرت کی عملت کا اختصار کس چیز پر ہے شکل پر یا مغز پر۔
علامہ نے ارشاد فرمایا کہ یوں تو شکل بھی مغز تھی کا ایک پہلو ہے
یعنی حقیقت یہ ہے کہ آرت کی عملت کا میعاد مغز کی صحت
مندی اور توانائی پر ہوتا ہے۔

علامہ نے ایک اور ملاقاتی خواجہ عبد الوحدہ سے اثناء لفتگو فرمایا:
”اگرچہ آرت کے متعلق دونظریے موجود ہیں اول یہ کہ آرت کی
غرض مخصوص کا احساس پیدا کرنا ہے اور دوم یہ کہ آرت سے
انسانی زندگی کو فائدہ پہنچانا چاہیے۔ ان کا ذاتی خیال یہ ہے کہ
آرت زندگی کے ماتحت ہے۔ ہر چیز کو انسانی زندگی کے لیے
وقف ہونا چاہیے اور اس لیے ہر وہ آرت جو انسانی زندگی کے
لیے مفید ہوا چھا اور جائز ہے۔ اور جو زندگی کے خلاف ہو جو
ان لوگوں کی ہمتیں کوپست اور ان کے جنبات عالیہ کو مردہ کرنے
 والا ہے قابل لفت و پرہیز ہے۔ اور اس کی تردیج حکومت
کی طرف سے ممنوع قرار دی جانی چاہیے۔“

آرٹ کے مضر اثرات کے متعلق آپ نے فرمایا کہ :

بعض قسم کا آرٹ قوموں کو ہمیشہ کے لیے مردہ بنادیتا ہے چنانچہ
ہندو قوم کی تباہی میں اس کے فنِ موسیقی کا بہت حصہ رہا ہے۔

علامہ موسیقی کو اقوام کی تباہی کا عنصر سمجھتے تھے۔ ان کی تاریخ پر گھری نظر تھی اور وہ
جانتے تھے کہ جب بھی اقوام چنگ ورباب کو اپنی زندگی میں اہمیت دینے لگتی
ہیں ان کی قومی امتیحکام اور پامردی کی جڑیں کھوکھلی ہونے لگتی ہیں۔ سرو دحلال کے
عنوان سے انہوں نے لکھا ہے،

جس کو مشرع سمجھتے ہیں فقہان خودی
منتظر ہے کسی مطرب کا ابھی تک وہ سرو

اسی طرح کہتے ہیں ۲

اگر نوا میں ہے پوشیدہ موت کا پیغام
حرام میری نگاہوں میں ناے و چنگ ورباب
نوکون کرتا ہے موجِ نفس سے زہرالود
وہ نے ندا کر جس کا ضمیر پاک نہیں ۳

وہ اپنے قارئین سے بھی یہی کہتے ہیں کہ وہ ان سے نواتے چنگ کا مطالبہ نہ کریں کیونکہ
وہ عرصہ پیکار میں ہیں۔ ضربِ حکیم کے ابتداء میں کہتے ہیں ۴

جب تک نہ زندگی کے حقائق پر ہو نظر
تیرا زجاج ہونہ سکے گا حریفِ نگ
یہ زور دست و ضربت کاری کا ہے حقاً
میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوا سے چنگ

خون دل و جگر سے ہے سرمایہ حیات
فطرت لہوت زنگ ہے غافل نہ جل ترنگ

خود اپنے اشعار کے متعلق فرماتے ہیں :

مری نوا میں نہیں ہے اداتے محبوی
کربانگ صور سرافیل دل نواز نہیں ۱۸

وہ مسلم تقافت کو یوں بیان کرتے ہیں :

عناصراں کے ہیں روح القدس کا ذوق جمال
عجم کا دھنِ طبیعت، عرب کا سوزِ دروں ۱۹

تاہم یہ سرہ آتشہ ان لوگوں کے بس کا نہیں جو شعرو بیان کی صلاحیتوں کو قوم کے سلسلے
کے لیے استعمال کرتے ہوں اور انھیں غلامی کی زنجیروں کو توڑنے کی بجائے انھیں
مزید پختہ کرنے کے لیے استعمال کرتے ہوں۔ وہ غلامی کی نفیات سے اچھی
طرح آگاہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ نفیات غلامی کے تحت لکھتے ہیں :

شاعر بھی ہیں پیدا علماء حکماء بھی

خالی نہیں قوموں کی غلامی کا زمانہ ۲۰

مقصد ہے ان اللہ کے بندوں کا مگر ایک

ہر ایک ہے گو شرح معانی میں یگانہ ۲۱

"بہتر ہے کہ شیروں کو سکھا دیں رسم آ ہو

باقی نہ رہے شیر نہ شیری کاف نہ ۲۲

کرتے ہیں غلاموں کو غلامی پر رضامند

من ۲۳

تا و میل مسائل کو بناتے ہیں بہاش ۲۴

اطمی کے قیام کے دوران انسانیکلو پیڈ یا اٹالیانہ کی ترتیب کے انچارج پروفیسر

جنیلی کی زیر صدارت ایک علمی کانفرنس منعقد ہوتی جس میں اقبال بھی شریک تھے ایک صاحب نے اس کانفرنس میں یہ تجویز پیش کی تھی کہ موسیقی اور شعر وغیرہ کو نصاب سے خارج کر دینا چاہیے۔ سلسلہ گفتگو کے دوران یہ موضوع بھی زیر بحث آگئا۔ حضرت علامہ نے فرمایا قوم کی تعمیر و تربیت کے اصول کو ملحوظ رکھتے ہوتے یہ تجویز نہایت مفید معلوم ہوتی ہے۔ جنیلی نے کہا کہ یہ چیزیں لوگوں کو۔۔۔۔۔ یکصخ لانے کا اچھا ذریعہ ہیں اور اس کے بعد اچھی اور مفید باتیں ان کے ذہن نشین کی جاسکتی ہیں۔ حضرت علامہ نے فرمایا اس اعتبار سے بھی یہ طریقہ غلط ہے۔ ہمارے ہاں اس کا تجربہ ہو چکا ہے۔ لوگ خوش گلوشن شاعروں کے اشتہار دے کر لوگوں کو جمع کرتے تھے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اب اگر۔۔۔۔۔ عملیات کے لیے دعوت دی جاتے تو کوئی بھی نہیں آتا۔

اس سلسلہ میں حضرت علامہ نے اسلام کی مثال دی جس میں ان چیزوں کو دیا گیا تھا۔ پھر فرمایا شعر شعر میں اور موسیقی موسیقی میں فرق ہے۔ اگر کوئی ایس شاعر پیدا ہو جائے جو دنیا کو حقیقی زندگی، عمل اور حرکت کا موثر پیغام دے سکے یا کوئی ایسا موسیقی دان پیدا ہو جائے جو کچھ اس وقت ہمارے سامنے ہے اس سے وقت را گنیاں پیدا کر سکے تو خیر یکین جو کچھ اس وقت ہمارے سامنے ہے اس سے وقت عمل میں ضعف و انشطاط پیدا ہونے کے سوا اور کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا۔

چوں کہ اسی روز صبح کے وقت حضرت علامہ نے روما کے آثار قدیمہ کو دیکھا تھا۔ اس لیے ان کے متعلق بھی گفتگو شروع ہو گئی۔ حضرت علامہ نے فرمایا؛ ”مسلمانوں کے طرزِ تعمیر کو دیکھئے اس کے اندر اسلامی روح کا ظہور سب سے زیادہ بہتر صورت میں ہوا۔ اس لیے عمارتیں زیادہ دیر تک قائم رہتی ہیں اور قوم کی روح عمل اور اندازو اسے

نگر کی زیادہ مدت تک آئینہ داری کرتی رہی ہیں۔ ۲۱۔

علامہ کی ادب و فن کے بارے میں بحث اسے کا ذکر کرتے ہوتے پروفیسر یوسف سلیم چشتی آپ سے ۱۴ اکتوبر ۱۹۳۴ء کی ایک ملاقات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

ادبی تنقید کا ذکر نکلا تو فرمایا جہاں تک صحیح تنقید کا سوال ہے۔ ہندوستان مغرب سے ابھی سو سال پہنچے ہے۔ ہندوؤں میں تو کچھ حقیقت پندی شروع ہو چلی ہے۔ یکن مسلمانوں میں ابھی تک روحاں بنت کا اثر باقی ہے۔ گذشتہ پانچ سو سال میں مسلمانوں کے آرٹ، لٹریچر اور شاعری کا رجحان یہ رہا ہے کہ حفاظت سے گیریز کیا جاتے اور خالی دنیا میں زندگی بسر کی جاتے۔ ایک صاحب نے مجھ سے پوچھا کہ مسجد قربطہ کو دیکھ کر آپ پر کیا اثر ہوا۔ میں نے کہا کہ

This is the commentary of Quran written in stones.

(یہ قرآن کی وہ تفسیر ہے جو پتھروں کے ذریعے لکھی گئی ہے) سفر یورپ کے دوران نہ نہ جاتے ہوتے علامہ کو مارسلز میں کچھ دیر کرنے کا اتفاق ہوا وہاں چند گھنٹے قیام کے دوران علامہ نے سیر کی۔ لکھتے ہیں :

"مارسلز کا نورڈام گرجا نہایت اونچی جگہ پر تعمیر ہوا ہے اور اس

کی عمارت کو دیکھ کر دل پر یہ بات منقوش ہو جاتی ہے کہ دنیا میں مذہبی تاثیر ہی حقیقت میں تمام علوم و فنون کی محرک ہوتی ہے۔ ۲۲۔

علامہ نے اٹلی کے سفر کے دوران روما کے آثار قدیمہ کی عظمت، جبروت و جلال اور وسعت کو بہت سراہا۔ انہوں نے اس دوران کیا کوئی کم جب بھی دیکھے ان

سے بہت متاثر ہوتے۔ کلیا کومب کے محافظوں نے بتایا کہ یہ زین دوز اور پُر بیچ راستے مسل آٹھ میل چلے گئے ہیں۔ حضرت علامہ نے کہا:

”مذہب بھی کیا چیز ہے کوئی دوسری قوت عقیدے اور ایمان کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ یہ جو کچھ ہوا مذہبی عقائد کے جوش میں ہوا عقیدہ غلط بھی ہو لیکن جب مذہب کے زنج میں دل پر قبضہ پالیتا ہے تو انسان کے عمل میں بمحیب و غریب حرارت پیدا کر دیتا ہے۔“ ۲۲

علامہ کا خیال تھا کہ مسلمانوں کے ذوق کا صحیح اظہار فنِ تعمیر میں ہوا ہے۔ نظم مسجد قرطبه میں بھی یہی خیال جھلتا ہے جس میں انہوں نے اس بات کا اظہار کیا ہے کہ فن کی تشكیل خونِ جگر کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ علامہ کہتے ہیں:

زنج ہو یا خشت و منگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزہ فن کی ہے خونِ جگر سے نمودا
قطرو خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرود و سرودا!

ہسپانیہ کے سفر سے علامہ کو جمازی مسلمانوں کے فنِ تعمیر کے بارے میں جانتے کا موقع ملا۔ وہ اس سے پہلے ہندوستان کے مسلم فنِ تعمیر کا گرا عالم رکھتے تھے۔ اسلامی تعمیر کی قوت و ہیبت کا ذکر کرتے ہوتے فرمایا:

”مسلمانوں کی عمارات دو قسم کی ہیں جلالی اور جہالی اور یہ دونوں قسم کی عمارات اپنے بنانے والوں کے کردار کا آئینہ ہیں۔ جہانگیر، شاہ بہمن اور عالمگیر میں محنت کا عنصر زیادہ تھا۔

اس پیلے تاج محل، شاہدرہ، شالامار باغ اور شاہی مسجد

حسن و جمال کا منظر بن گئیں۔ شیر شاہ سوری پسکر جلال تھا۔
 اس لیے اس کے تعمیر کردہ قلعوں میں ہمیت یہستی ہے۔ اس
 کی بعض عمارتوں میں اسلامی فن تعمیر کی
 اس خاص کیفیت کی بھٹک نظر آتی ہے۔ لیکن جوں جوں
 زندگ کے قوی شل ہوتے گئے۔ تعمیرات کے اسلامی انداز میں
 ضعف آتا گیا۔ دہائی کی تین عمارتوں میں مجھے ایک خاص فرق
 نظر آیا۔ قصر زہرہ دیلوؤں کا کارناہ معلوم ہوتا ہے۔ مسجد قربیہ
 ۲۵
 حندب دیلوؤں کا مگر المحرار محفض حندب انسانوں کا۔
 علامہ آتی۔ آتی قاضی مولانا ردم کا ایک قول یوں نقل کرتے ہیں،
 (چونکہ علامہ کی فکر پر ان کے اثرات غالب تھے اس لیے یہ دلچسپی
 سے خالی نہ ہو گا۔)

مولانا ردم فرماتے ہیں،

"یاراں کر نزد من آئینداز بیم آں کر ملول شوند شعر می گویم تا بدایا
 مشخول شوند۔ ورنہ من می کجا و شعر ازا کجا۔ واللہ کر من از شعر
 بیزارم۔ پیش من بد ترازاں چیزی نیست۔"

(جب میرے دوست میرے پاس آتے ہیں تو اس ڈد سے کروہ مول نہ
 ہوں شعر سنادیتا ہوں کہ اس میں مشغول رہیں۔ ورنہ میں کہاں اور شعر
 کہاں۔ اللہ کی قسم کہ میں شعر سے بیزار ہوں۔ میرے نزدیک اس سے
 بڑی کوئی چیز نہیں ہے۔)

علامہ کے نزدیک بھی شعر کی حیثیت اس سے بر طبق کرنے تھی کہ ۲۵

نہ کجا و من کجا، ساز و سخن بہانہ ایست
 سو تے قطار می کشم ناقہ بے زمام را
 آپ انہی خیال کا اظہار ایک جگہ خط میں لیوں کرتے ہیں :

Poetry is something more than the mere correctness of idiom and expression. My ideals are different to the critics literary ideals. Poetry plays only a subordinate role in my utterances, and it's not my ambition to be classed among the poets of the day.

(شاعری مخصوص مقامات اور اظہار بیان کی صحت سے بڑھ کر کچھ اور بھی
 ہے۔ میرے میبار تنقید نگاروں کے ادبی معیاروں سے مختلف ہیں۔
 میرے کلام میں شاعری مخصوص ایک ثانوی چیزیت رکھتی ہے۔ مجھے قطعاً
 یہ خواہش نہیں کر دو رحاظر کے شعراء میں میرا بھی شمار ہو۔) ۲۶

آپ بخوبی سمجھتے تھے کہ شعروہ قوت فراہم نہیں کر سکتا جو صرف ایمان اور ایمان میں
 میر ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے شعرگوئی کی طرف لوگوں کی توجہ نہیں
 دلائی۔ جہاں تک نوجوانوں کا تعلق ہے وہ انھیں ہمیشہ اس سے باز رہنے اور انی
 قولوں کو بہتر مصروف میں لانے کے لیے کہتے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ شعر کا
 دائرہ بالخصوص بر صغیر میں کامل درخسار کے تند کر دل اور رند ہی وہ سنا کی ہی میں
 مدد دتا۔ ہماری مشرقی شاعری کے پیش پا اقتداء ماضا میں میں وہ عنصر سرے
 سے ناپید تھا جسے علامہ قوم کی خود ہی اور بنیادی ضرورت سمجھتے تھے۔ آپ کے
 نزدیک شعر ملتِ اسلامیہ کے استحکام کا ذریعہ ہونا چاہیے یہی نہ کہ اس کے ضعف اور
 اضھرال کا۔ یہی وجہ ہے کہ جب آپ نے شاعری کی روشنی کو اس مقصد کے بالکل
 خلاف پایا تو آپ نے اس کی بجائے اسلام کی بنیادی حقیقتوں کی طرف توجہ دلائی۔
 خلاصہ نے اس اہم بات کو اپنے بھتیجے شیخ اعجاز احمد صاحب کے نام ایک خط میں

یوں تحریر فرمایا ہے:

"جرمنی کے پیغمبری شاعر گوئٹے نے اپنے معاصر نوجوانوں
کے روحانی اضطراب اور بے چینی کا مشہد کر کے ان
کو یہ پیغام دیا تھا: Seek refuge in art.

اس وقت اسلامی دنیا کی وہی حالت ہے جو پولین کے وقت میں جرمنی کی تھی
اور میرا پیغام بھی مسلمان نوجوانوں کے نام وہی ہے جو گوتے نے دیا۔ صرف
اس قدر فرق ہے کہ میں نے Art کے لفظ کی جگہ لفظ Religion رکھ دیا
ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے۔

آرٹ میں ایمان ضرور ہے مگر قوت نہیں۔ مذہب میں ایمان اور قوت
دونوں چیزیں ہیں۔ ۲

بدقشی سے علامہ کے اس نظریے کو اس دور کے کوتاہ انڈیش نسبتیہ کے
اور علامہ کی شاعری پر اس درجہ زور و شور سے بحث کی گئی ہے کہ ان کی زندگی کے
دیگر انہیں اہم پہلو نظر انداز ہو گئے ہیں۔ علامہ کا علم و فضل اور وہ خاص بصیرت
جس کا تجربہ ان کی ایک ایک سطر اور ایک ایک مصريع سے ہوتا ہے، علامہ کا
گھر اتاریخی شعور اور ملتِ اسلامیہ کے عروج و زوال کے اسباب و علل پر گھری نظر
یہ سب کچھ تغافل کی نذر ہو گیا ہے۔ ضرورت ہے کہ علامہ کے ان پہلوؤں پر
غور کیا جائے۔ آپ غنی کشمیری کی طرح بجا طور پر کہہ سکتے ہیں: ۳

ز شعر من شدہ پوشیدہ فضل و دانش من

چو میوہ کہ بماند بزیر برگ نہال

(میرے اشعار کی وجہ سے میرا فضل و دانش اسی طرح پوشیدہ ہو گیا ہے
جیسے کہ پتوں کے نیچے پھل چھپ جاتے ہیں۔)

علامہ شعر کے بارے میں جو تصورات رکھتے تھے ان کا بڑا خوبصورت اظہار
آپ نے ان اشعار میں کیا ہے :

شاعر اندر سینہ ملت چو دل

ملتے بے شاعرے انبار گل

سو ز و مس تی نقشبند عاملے است

شاعری بے سو ز و مس تی ماتھے است

شعر را مقصود اگر آدم گری است

شاعری ہم وارت پسمنیری است

اقبال کے نزدیک ہوش مندی کے کسی بھی دور میں شاعری مخفی دماغی تفریغ
یا خالی انجمن آرائی کا ذریعہ نہ تھی وہ بلے مقصد شاعری کو ضیا ع قوت و طاقت سمجھتے
تھے۔ خاص قومی مقصد و نصب العین تو پسے سے ان کے سامنے تھے لیکن جو
کچھ وہ کہنا چاہتے تھے رفتہ رفتہ ہی ان کے قلب صافی پر مندرج ہوا۔ انتراح
کامل کے بعد انھیں اندازہ ہو گیا کہ اردو زبان ان کے پیغام کے لیے ضرورت کے
مطلوب سازگار نہیں ہو سکے گی۔ لہذا انھیں فارسی اختیار کرنا پڑی جو دقيق و
بلند افکار کے اظہار کے لیے اردو سے زیادہ ثروت مند تھی۔ نیز کئی اکابر اس
زبان سے حکمت، فلسفہ، تصوف، اخلاق، سیاست اور رزم و پیکار کے داروں
یہی کام لے چکے تھے۔ اقبال خود فرماتے ہیں :

گرچہ ہندی درعذوبت شکراست

طرز گفتار دری شیریں تراست

فکر من از جلوه اش مسحور گشت

خابہ من شاخ نخل طور گشت

پارسی از رفت اندیشه ام

در خورد با فطرت اندیشه ام

علادہ برس فارسی نے کم از کم اسلامی مہاک میں فی الجملہ بین المللی زبان کی
حیثیت اختیار کر لی تھی۔ نیز فضلاً مغرب کا بھی خاصاً بردا طبقہ اس سے شناسا
نخایا یہ کہ یہی کہ بالکل نا آشنائے تھا۔ گویا فارسی کے ذریعے سے اقبال کا پیغام
براه راست وسیع تر طبقوں تک پہنچا یا جا سکتا تھا۔^{۲۸}

علامہ شاعری کو عبادت سمجھتے تھے نہ کہ وجہ شهرت۔ وہ اس کا تذکرہ اپنے عزیز
دوست مولانا غلام قادر گرامی کے نام ایک خط میں لیوں کرتے ہیں:

"دوسرے حصے میں جواب شائع ہو گا، چھات ملی یعنی اجتماعی
زندگی کے اصول پر بحث ہے اور خالص اسلامی نکتہ خیال سے
میرا مقصد کچھ شاعری نہیں بلکہ ہندوستان کے مسلمانوں
میں وہ احساس ملیتہ پیدا ہو جو قرون اولیٰ کے مسلمانوں کا خاصا
تھا۔ اس قسم کے اشعار لکھنے سے غرض عبادت ہے نہ شهرت
کی عجب بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو میری یہ کوشش پسند
آجائے اور ان کا استحسان میرے لیے ذریعہ نجات ہو
جاتے۔"^{۲۹}

جہاں علامہ اس بات کے لیے کوشش تھے کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں قرون
اولیٰ کے مسلمانوں کا جذبہ پیدا ہو جاتے ایسی اس بات پر بے حد تشویش تھی کہ
ان کے ذہن و عمل کے ساتھے غیر اسلامی بینا دوں پر استوار ہیں اور اس وجہ
سے ان کو اسلام کی حقیقی روح تک پہنچنے کی راہ میں دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا
رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے جگہ جگہ عجمی تصورات اور مقامی زناری اثرات

کے خلاف صد اتے احتجاج بلند کی۔ عجمی تصوف نے مسلمانوں کو بے عملی کی طرف راغب کیا تو برہمنی اثرات نے ان میں مشترکا نہ برسوم درواج کے بندھن جوں کے توں رہنے دیے۔ علامہ اس صورت حال کا شدید احساس رکھتے تھے اور ان کے خیال میں معاشرے میں اسلامی اقدار کی راہ میں فرنگی غلامی کے علاوہ یہ بڑی رکاوٹیں تھیں جنھیں عبور کیے بغیر اسلامی نظام کی راہ استوار نہیں کی جاسکتی تھیں۔

یہی وجہ ہے کہ آپ نے حضور اکرم ص کی خدمت میں یہ استدعا کی ہے

تو اے مولا تے یشرب آپ میری چارہ سازی کر

مری داش ہے افرنگی مرا ایمان ہے زنا ری

جلیل قدواتی صاحب کی ایک تحریر میں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ علامہ کارویہ ان لوگوں کے بارے میں کہا تھا جو انھیں محض ایک نزل گو کی حیثیت دیتے تھے، اور چاہتے تھے کہ کچھ دیر تفریع طبع کا سامان رہے اور لبس۔ علامہ نے تشکیل جدید ایمیٹ اسلامیہ کے سلسلے میں مدراس میں جو خطبات دیے تھے وہی دوبارہ علی گڑھ میں دیے۔ یہ خطبات فلسفیانہ مضامین میں لیے ہوتے تھے اور ان میں اسلام کے فکری اچیاء پر بہت کچھ مواد موجود تھا۔

قدواتی صاحب لکھتے ہیں:

”علی گڑھ میں جب وہ خطبات مدراس کے سلسلے کی تقریر فرمائے تو ایک نشست میں یونین ہال میں جماں ان کی تقریر ہوتی

تھی طلباء نے ان سے اپنا سلام سنانے کی فرماش کی تھی۔ کہاں تو آپ نہایت باوقار اور سنجیدہ بلکہ فلسفیانہ انداز سے اپنے موضوع پر انہمارِ خیال فرمائے ہے تھے۔ مگر شعر سنانے کی فرماش سنتے ہی آپ کے مزاج کا اعتدال جاتا رہا اور آپ

نے نہایت تلخ اور تیز بلکہ غصہ کے لمحہ میں نوجوانوں کو بُرا بھلا
کھنا شروع کیا اور فرمایا کہ جس قسم کی شاعری موصوف نے کی
وہ مخفل گرم کرنے اور مشاعرہ بازی کے لیے نہیں بلکہ اصلاح احوال
قوم کی خاطر تھی اور چوں کر اس کا خاطر خواہ تیجہ برآمد نہیں ہوا اس
لیے آپ نے شعر کھانا بند کر دیا۔ آپ نے نوجوانوں کو تائید کی کہ
شعر خوانی کی انجیت سے دور ہیں۔

آپ نے فرمایا تھا کہ آپ نے شعر کھانا بند کر دیا مگر تحریر سے معلوم
ہوا کہ آپ نے متفرق اشعار یا نظمیں کھانا بند کر دی تھیں کیوں کہ
اس کے بعد آپ کا کلام مجموعوں کی شکل میں بکے بعد بگرے بازار
میں آیا۔ متفرق کلام آپ نے نہ سایانہ رسالوں میں شائع کیا۔
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلسل کتے رہتے تھے اور اسے
کتابی صورت میں شائع کرتے تھے۔ جستہ جستہ کہ کہ اور سنا کر اس
کا اثر اور دقارضائع نہ کرتے تھے۔

یوں بھی شاعری کے متعلق اقبال کے جو نظریات تھے وہ ڈھکے پھی نہیں۔ عالم رنے
بارہ دضاحت سے کہ کہ مجھے شاعر نہ کہا جاتے۔ حتیٰ کہ شکایت کے انداز میں بھی کہا:
مرا یاراں غزل خوانے شر دند

سید سلیمان ندوی² کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

”کلام کا بہت سا حصہ نظر ثانی کا محتاج ہے لیکن اور مشاغل اتنی
فرصت نہیں چھوڑتے کہ ادھر توجہ بکر سکوں، تابم جو کچھ ممکن ہے
کرتا ہوں، شاعر نی میں لٹر بھر بھیت لٹر بھر کے کبھی میرا مطلع
نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت

نہیں مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہوا دیں
 اس بات کو مد نظر رکھ کر جن خیالات کو منفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر
 کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ کی عجب کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر
 تصور نہ کریں۔ اس واسطے کر آرٹ (فن) غایت درجہ کی جان کا ہی
 چاہتا ہے اور یہ بات موجودہ حالات میں میرے لیے ممکن نہیں۔
 جرمی کے دو بڑے شاعر بیر سٹر تھے یعنی گوئٹے اور اوہلندٹ گوئٹے
 تھوڑے دن پر یکیس کے بعد ویرکی ریاست کا تعلیمی مشیر بن گیا
 اور اس طرح فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کا اسے پورا موقع
 مل گیا۔ اوہلندٹ تمام عمر مقدمات پر بحث کرتا رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ
 بہت تھوڑی نظمیں لکھ سکا اور وہ کمال پورے طور پر نشوونما نہ پا
 سکا جو اس کی فطرت میں دلیعت کیا گی تھا۔ غرض یہ کہ موجودہ حالات
 میں میرے افکار اس قابل نہیں کہ ان کی تنقید کے لیے سید
 سیماں کا دل و دماغ صرف ہو بلکن اگر اجابت تبصرہ پر مصروف ہیں تو
 یہی بہتر ہے کہ مجموعہ کا انتظار کیا جاتے۔ اس کے علاوہ میں اپنے
 دل و دماغ کی سرگزشت بھی مختصر طور پر لکھنا چاہتا ہوں اور یہ
 سرگزشت کلام پر دشمنی ڈالنے کے لیے نہایت ضروری ہے۔
 مجھے یقین ہے کہ جو خیالات اس وقت میرے کلام اور افکار
 کے متعلق لوگوں کے دلوں میں ہیں اس تحریر سے ان میں بہت
 انقلاب پیدا ہو گا۔ ۱۳

افسوس کی بات یہ ہے کہ علامہ کو اپنے دل و دماغ کی سرگزشت لکھنے کا موقع نہ مل
 سکا اور ان کے کلام کے بارے میں بہت سے اعتراضات جو عام طور پر دارد

کیے جاتے ہیں، دور ہو جاتے اور معتبر صیہن کو طرح طرح کی غلط فہیماں پھیلانے کا
موقع کم رہ جاتا۔

اقبال ادبیاتِ اسلامیہ کی اصلاح کو مدتِ اسلام برگی اصلاح اور فتوح سارے حنفیہ
سمجھتے تھے۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ قوموں کی زندگی میں حرارت اور قوت پیدا
کرنے کے لیے بلند خیالات کی سخت ضرورت ہے۔ وہ مایوسی اور افسردگی پیدا کرنے
والے آرٹ اور شاعری کے قابل نہ تھے،

بلل کی نوا ہو کر معنی کا نفس ہو

جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا

اکبر نیر صاحب کے نام ایک خط ہیں لکھتے ہیں:

”خیالات کے لیے علمیت پر زور دینا چاہیے۔ مطالب جدید کی منتی

نظم کو بہت ضرورت ہے۔ حکیم سنائی؟ اور مولانا ردم؟“ کو زبر نظر

رکھنا چاہیے۔ اس قسم کے لوگ اقوام و ملل کی زندگی کا اصلی راز

ہیں۔ اگر یہی لوگ غلط راستے پر پڑ جائیں تو اقوام کی حیات بھی

انہی کے ہاتھوں سے ہوتی ہے۔ مولانا ردم؟ کے تو اسرار و حقائق

زندہ جاوید ہیں۔ حکیم سنائی؟ سے طرزِ سیکھنا چاہیے کیوں کہ مطالب

عابر کے ادا کرنے میں ان سے بڑھ کر کسی نے قدم نہیں رکھا۔

ایرانی اخبارات میں اسی قسم کی نظمیں شائع کی جائیں۔ مغربی اور وسط

ایشیا کی مسلمان قومیں اگر متحد ہو گئیں تو پچھ جاتیں گی اور اگر ان کے

خیالات کا تصییغہ نہ ہو سکا تو اللہ حافظ ہے۔ مضافاً میں اتحاد کی

سخت ضرورت ہے۔ میرا مذہبی عقیدہ یہی ہے کہ اتحاد ہو گا اور

دنیا پھر ایک دفعہ جلال اسلامی کا نظارہ دیکھے گی۔ ہندوستان

میں بخطا ہر۔۔۔ امن و سکون ہے مگر قلوب کا، یہ جان حیرت
 انگریز ہے اتنے عرصے میں اتنا انقلاب تاریخ ا Mum میں بے نظر ہے
 ہم لوگ جو انقلاب سے خود متاثر ہونے والے ہیں اس کی
 عنایت اور اہمیت کو اس قدر محسوس نہیں کرتے۔ آیندہ نسلیں
 اس کی تاریخ پڑھ کر حیرت میں دوپجا تیں گی، ایشاک مسلمان
 اقوام کی حرکت بھی کم حیرت انگریز نہیں۔ کیا عجیب کہ اس نئی
 بیداری کو ایک نظر دیکھنے کے لیے میں بھی جولائی یا اگست کے
 جیہنے میں ایران جانکھوں۔۔۔

مکتب الیہ مختلف اسلامی ہمایک کا سفر کر رہے تھے۔ اقبال کی خود دیرینہ آرزو تھی
 کہ وہ بلادِ اسلام بہرہ کا سفر کریں جو اگرچہ پوری نہ ہوتی تھی لیکن ان کا بس چلتا تو وہ اُڑ کر جا
 پہنچتے۔ اس حالت میں بھی کہ انہیں در در نقرس (گوٹ) کی وجہ سے سخت تکلیف رہی
 تھی اور دو ماہ تک چارپاتی سے نہ اُڑ سکے تھے ایران جانے کے مہمی تھے۔ ان کا
 خیال تھا کہ چوں کہ ان کی فطرت کو ایران سے ایک مناسبت خاص ہے ممکن ہے کہ
 وہاں کی آب و ہوا کا ان پر اچھا اثر ہو۔ اکبر بنیر صاحب کے سفر کے حالات پڑھ کر
 بے حد خوش ہوئے اور انہیں لکھا،

"خط آپ کا ابھی ملا ہے۔ جسے پڑھ کر مجھے بڑی خوشی ہوتی۔ آپ
 کو اسلامی ہمایک کے سفر سے بہت فائدہ ہوا ہے اور ہو گا۔
 اشعار جو آپ نے بھیجے ہیں نہیاں دلچسپ ہیں اور بالخصوص
 مسلمانے نہیں۔ یعنی، نے تو مجھے روکا دیا۔ اللہم زد فرد۔۔۔
 دنیا کے دل میں انقلاب ہے اس واسطے قلوب انسانی اس سے
 متاثر ہو رہے ہیں۔ اسلام کی عنایت کا زمانہ انشاء اللہ قریب

آرہا ہے۔ ۳۳

علامہ کے ان خیالات سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ان کے نزدیک فن ایک معروضی اور زندگی کی حرارت سے محروم چیز نہ تھی وہ اب سے آہ نیم شبی اور دلوں کے گداز کی تخلیق سمجھتے تھے۔ علامہ کی راتیں ملتِ اسلامیہ کے بیلے سوزدگداز میں گزرتی رہیں اور یہی باتیں ان کی شاعری کا عنوان تھیں۔ علامہ دوسروں سے بھی اس بات کی توقع رکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان نے بھی بنیامن نے انہیں رُلا دیا۔ یہی چیز اگر اب ہمارے شعروں سینخن کی محفلوں کا عنوان بن جاتے تو علامہ کی روح کو تسلیم ہوگی کہ انہوں نے شور زمین میں بسج نہیں ڈالا۔

حوالشی

- ۱- "کلیات" ص ۵۳۸
- ۲- "ضربِ کلیم" ص ۱۳۳
- ۳- "کلیات" ص ۳۳۳
- ۴- "ضربِ کلیم" ص ۱۲۷
- ۵- "مکاتیبِ اقبال" بنام سولوی صالح محمد، ۳۰ مئی ۱۹۳۰ء، ص ۳۰۰، ۳۸۲۔
- ۶- "سیر افغانستان" ص ۸۱، ۸۳
- ۷- دیباچہ "مرقع چنعتی"، احسن برادرز لاهور، تاریخ ندارد۔
- ۸- عبدالرحمان چنعتی، "مرقع چنعتی" احسن برادرز لاهور، تاریخ ندارد۔
- ۹- "بالِ جبریل" ص ۱۱۹
- ۱۰- "ضربِ کلیم" ص ۱۱۷
- ۱۱- ضربِ کلیم" ص ۱۳۳
- ۱۲- "بالِ جبریل" ص ۲۱۰
- ۱۳- "ضربِ کلیم" ص ۱۱۲، ۱۱۸
- ۱۴- "مفونلات" محمود ناظری، ص ۱۲۱، ۱۲۵

- ۱۵- ملفوظات، ص ۱۳۵، ۱۳۶ - ۱۲۶
- ۱۶- ملفوظات، ص ۱۳۳، ۱۳۴ - ۱۲۵
- ۱۷- "ضربِ کلیم" ص ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵ - ۱۳۲
- ۱۸- "بالِ جبریل" ص ۵۹
- ۱۹- "ضربِ کلیم" ص ۳۵
- ۲۰- "ضربِ کلیم" ص ۱۳۲
- ۲۱- گفتار، ص ۲۴۳، ۲۴۴ - ۲۴۵
- ۲۲- ہاشمی، ص ۱۰۳، ۱۰۴ -
- ۲۳- "سیاحتِ اقبال" حق نواز، ص ۱۳۴، ۱۳۵ - ۱۳۷
- ۲۴- "بالِ جبریل" ص ۱۲۹
- ۲۵- "ذکرِ اقبال" عبدالمحید ساک، بزمِ اقبال لاهور، ص ۱۸۱، ۱۸۲ - ۱۸۳
- ۲۶- ہاشمی، ص ۱۳۲، ۱۳۳ -
- ۲۷- اقبال نامہ شیخ اعجاز احمد اقبال ریلویو "جنوری ۱۴۱" -
- ۲۸- مکاتیبِ گرامی، غلام رسول حرب دیباچہ، ص ۳، ۵ -
- ۲۹- بنام گرامی، مس ستمبر، ۱ گرامی، ص ۱۳۴
- ۳۰- اوراق، ص ۲۸۰ -
- ۳۱- سید سلیمان ندوی، ۱۰ اکتوبر ۱۹۱۹، "اقبال نامہ" ص ۱، ۱۰۸، ۱۰۹ -
- ۳۲- بنام پروفیسر محمد اکبر منیر، "اقبال نامہ" حصہ دوئم، ص ۱۴۲، ۱۴۳ -
- ۳۳- بنام پروفیسر محمد اکبر منیر، ۲ فروردی ۱۹۲۳، "اقبال نامہ" دوئم، ص ۱۴۵، ۱۴۶ -

مشعرفات

لکیم اختر

بال جسم میں منظوم کشمیری اور سنسکرت ترجم

عصرِ جدید میں جتنی اہمیت علامہ اقبال[ؒ] کے فکر و فن کو حاصل ہوتی ہے اتنی کسی اور مفکرہ اور شاعر کو نصیب نہیں ہوتی اور یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ علامہ اقبال[ؒ] کے افکار و اشعار نے پورے عالم انسانیت کو متاثر کیا ہے اور ان کے نظریات سے اختلاف رکھنے والوں نے بھی ان کے شاعرانہ محسن اور فکر کی گہرائی کو سراہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ علام اقبال جماں انسان کو حسن و جمال، مناظرِ فطرت اور روحانی سکون سے نوازتا ہے، وہاں زیر دستوں اور محکومی و مقہوری سے ستاتے ہوتے انسانوں کے لیے مرشدہ جانفزا بھی ہے۔

علامہ اقبال بلاشبک و شبیہ عالمی تحریکات، جنگ و جدل، آزادی کی طلب اور فکری و نظریاتی تحریکوں سے عبارت رہا ہے۔ علامہ اقبال[ؒ] اس دور کے بدلتے ہوئے ہر لمحے سے باخبر رہے اور انہوں نے عمدہ رفتہ کی عظمتوں کو بھی پیش نظر رکھا۔ اور آنے والے سنتے دور کی نشاندہی بھی کی جس کی شہادت ان کی ہر نشری اور شعری تحریر میں مل سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دورِ حاضر میں اقبال[ؒ] نسل انسانی کے ایک مفکرہ ہی نہیں ایک مصلح اور نجات دہنده کے روپ میں سامنے آتے ہیں۔ جیسے کسی مسافر کو شہر سایہ دار مل جاتے۔ چنانچہ علامہ اقبال[ؒ] کی عالمی مقبولیت بتاتی ہے کہ جب انہوں

نے یہ کہا تھا کہ

درویشِ خداست نہ شرقی ہے نہ غربی

گھر میران دلی ہے نہ صفاہاں نہ سمرقند

تو کوئی غلط نہ کہا تھا بلکہ اپنی بین الاقوامی شخصیت کا اظہار کی تھا۔ علامہ اقبال اس اعتبار سے بے حد خوش نصیب تھے کہ ان کے کلامِ دلنواز کا ترجمہ ان کی زندگی میں ہی ہونا شروع ہو گیا تھا۔ انگریزی، نہری، عربی اور جرمنی زبانوں کے ترجمہ کو تو اولیت رہی۔

قیامِ پاکستان کے بعد کلامِ اقبال² کے ترجمہ علاقائی زبانوں میں ہوتے۔ چنانچہ پشتہ سندھی، پنجابی اور بلوچی کے علاوہ ہندی اور تامل زبانوں میں بھی کلامِ اقبال² کے ترجمے ہوتے اور فخر و فنِ اقبال نے ان زبانوں کی شاعری پر اپنے گرے اثرات مرتب کیے۔

کلامِ اقبال² کا بکثیری زبان میں بھی ترجمہ کا کام شروع ہو چکا ہے۔ اس سے میں اولیت کا سرا جناہ ناز کو لگائی کے سر باندھنا چاہیے جنہوں نے سب سے پہلے "اسرارِ خودی" کا کثیری زبان میں ترجمہ کیا اور خوب کیا۔ ناز کو لگائی ایک پڑھ لکھے انسان ہیں۔ انہوں نے لندن میں بھی تعلیم حاصل کی، چنانچہ ان کے کثیری ترجمہ میں وہ روح موجود ہے جو اوریجنس کتاب میں موجود نہ ہے۔ "اسرارِ خودی" کا کثیری ترجمہ کثیری حلقوں میں بے حد مقبول ہوا اور بے حد سراہا گیا۔ ناز کو لگائی پاکستان میں مقیم ہیں اور کلامِ اقبال ان کا محبوب موضوع ہے۔

دوسرے نمبر پر طاؤس بانہالی ہیں جو علامہ اقبال² کے کلام کو کثیری زبان کے قالب میں ڈھالتے ہیں اور خود بھی اردو اور کثیری زبان کے مانے ہوئے شاعر ہیں۔ کثیریوں میں کلامِ اقبال² بہت مقبول ہے۔ جہاں تک ترجمہ کا لعلتی ہے ریاست کے مشہور سکالر پر وغیرہ شیخ محمود احمد "جاوید نامہ" کا انگریزی زبان میں ترجمہ کر چکے ہیں۔

یہ آج کل لاہور میں مقیم ہیں اور حکومت آزاد کشمیر کے ناظم تعلیمات کے عہدے سے ریٹائر ہوتے ہیں۔

مقبوضہ کشمیر میں کلامِ اقبال کے کشیری تراجم کا کام تیزی سے جاری ہے اور بہت سے شعراتے کرام نے علامہ اقبالؒ کی کتابوں کو کشیری زبان میں ڈھالنے کا کام سنبھالا ہے۔ اس سلسلہ میں سید غلام قادر اور اندرابی تحصیل دار کو یہ شرف حاصل ہے کہ انہوں نے بالِ جبریل کا مکمل منظوم کشیری ترجمہ کیا ہے۔ اس کتاب کو سرینگر میں محمد شفیع نے شائع کیا ہے۔ سرور ق پر علامہ اقبالؒ کی تصویر ہے۔ پس منظر میں شاہین ہے اور علامہ اقبال کے ہاتھ میں قلم ہے۔ یہ کتاب ۲۳۸ صفحات پر مشتمل ہے اور فاضل مترجم کو داد دینی چاہیے کہ انہوں نے ترجمہ کے لیے علامہ اقبال کی وہ کتاب منتخب کی ہے جو بقول ڈاکٹر جاوید اقبال:

”..... علامہ اقبال کی تصنیف بالِ جبریل ان کے اردو کلام میں منفردیت رکھتی ہے بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ اردو میں یہ تصنیف ان کے فکر و فن کا بہترین نمونہ ہے۔“

بالِ جبریل کے کشیری ترجمہ کو اہل کشیر نے جن تحریکی بھری نظروں سے دیکھا ہے ان کا پتہ ان آراء سے چلتا ہے جو کشیری دانش دربوں نے دیں۔ اس ضمن میں شیخ محمد عبد اللہ مرحوم نے لکھا تھا:

”..... علامہ اقبال کے نیگینہ دل پر کشیر کا نام اس قدر نقش تھا کہ اس کی چوتھی ان کے کلام ہی کیا، ساری زندگی پر پڑتی ہے۔ انہوں نے کشیر کو پہلی بار اس کے خوب صورت ماحول کے طفیل کی حیثیت سے نہیں بلکہ مظلوم انسانوں کی حیثیت سے دیکھا اور ان کے حالات پر درد مندی اور دل سوزی سے اظہار خیال کیا۔

بالِ جبریل کے نغموں کی تخلیق کا زمانہ وہ ہے جب وہ کلام کے علاوہ عمل سے بھی کشیدگی جدوجہد آزادی کے شعلوں کو بھڑکا رہے تھے۔ ان کے نفس سے کشیدگی میں آتشِ گل تیز تر ہوئی اور اس آگ میں کشیدگیوں کو پہنائی گئی زنجیریں پگھل کر رہ گئیں۔ یہ بڑی نسبت بات ہے کہ بالِ جبریل کو کشیدگی زبان میں منتقل کیا گیا ہے:

”اگرچہ اس سے پہلے بھی اقبال کے کلام کو جستہ جستہ کشیدگی زبان میں منتقل کیا جاتا رہا ہے لیکن میری دانست میں یہ پہلی بار ہے کہ جب ان کی کسی پوری تصنیف کو کشیدگی زبان کا جامہ پہنایا گیا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ کشیدگی زبان اب قدرتِ اظہار کی اس منزل تک پہنچ گئی ہے جہاں اس پہنانے میں ان کے نفاستِ خیال اور بذاکتِ بیان کی صہبا اندھیلی اور سنبھالی جاسکتی ہے۔ ترجمے میں اصل فن پارے کی فضائے اور کیفیت پیدا کرنا بہت مشکل ہے۔ اس کے باوجود مترجم سید غلام قادر اندرابی نے اپنا شوق قابلِ قدر انداز میں سنبھالا ہے۔ ان کی یہ کوشش اقبال کے مداحوں کے ساتھ کشیدگی زبان کے قدر دانوں کے لیے ایک بہت دلنواز مراح کی حیثیت رکھتی ہے:

مرحوم شیخ محمد عبد اللہ کو یہاں پر ایک معالطہ ہوا ہے وہ یہ کہ علامہ اقبال[ؒ] کی کسی پوری تصنیف کو کشیدگی زبان کا جامہ پہلی بار پہنایا گیا ہے۔ جیسا کہ عرض کیا گیا ہے اس سے پیشتر ناز کو گامی ”اسرارِ خودی“ کا ترجمہ کر چکے ہیں۔ چونکہ یہ کتاب پاکستان میں طبع ہوتی تھی اس لیے مقبولہ کشیدگی کے عوام اس سے آگاہی حاصل نہ کر سکے۔ بہرنواع یہ حقیقت ہے کہ سید غلام قادر اندرابی کے ترجمہ کو کشیدگی میں بہت پسند کیا جا رہا ہے

اور کشمیری خواں طبقہ میں یہ تصنیف مقبول ہو رہی ہے اس سلسلہ میں غلام بنی کوچک نے درست لکھا ہے کہ

"... - بالِ جبریل کا کشمیری میں منظوم ترجمہ کر کے قوم کی خاطر اقبالی ادب میں اضافہ کر کے ادب نوازی اور عوام دستی کا فرض سنپھالا ہے۔ علامہ اقبال کا فکر و فن آج تک صرف اردو خواں طبقہ تک ہی محدود رہا ہے۔ اس ترجمے سے یہ امید بندھ جاتی ہے کہ کشمیری زبان جاننے والے بلا امتیازِ مذہب و ملت علامہ اقبال کے پیغام کو سمجھنے اور اس پر عمل پیرا ہونے میں آسانی اور سہولت محسوس کریں گے۔

اندرابی صاحب کے ترجمہ کو اشاعت سے قبل ممتاز کشمیری شاعر اور ادیب پروفیسر محی الدین حاجتی اور جناب عارف بیگ نے بھی دیکھا ہے، لیکن یہ ترجمہ اشاعت سے قبل دو مستند ادیبوں کی نظر سے گزر رہا ہے جنہیں کشمیری زبان اور ادب میں اتحار ٹالا مانا جاتا ہے۔

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ بالِ جبریل کا ترجمہ مقبولہ کشمیر میں صرف کشمیری زبان میں ہی نہیں ہوا ہے بلکہ اس غلیم کتب کو سنسکرت زبان کے قابل میں ڈھالا جا چکا ہے۔ اس سے پیشتر علامہ اقبال کے جستہ جستہ کلام کا پہلا سنسکرت ترجمہ "اقبال کا دیر درشمن" کے نام سے سری نگر میں شائع ہو چکا ہے۔ یہ ترجمہ ایک کشمیری پنڈت موتی لال پٹکر ہیں اور لقب محدث یعنی سیکڑی جھون د کشمیر کلچرل اکاؤنٹی کریہ بات سمجھی کو معلوم ہے کہ اقبال پر بعض سنسکرت شعراء کا گرا انثر تھا۔ انھوں نے وید مقدس کے گایید منتر کا منظوم اردو ترجمہ کیا اور بالِ جبریل کے سرورق پر سنسکرت کے مشہور شاعر بھرتی ہری کا شعر سے

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مردِ ناداں پر کلامِ زم و نازک بے اثر
موجود ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ علامِ اقبالؒ کے کلام کا یونسکرت زبان میں پہلا ترجمہ ہے اس
کتاب کے مقدمہ میں موتی لال پٹکرنے نے لکھا ہے کہ :
”سنکرت عروض اور بھروس میں اقبال کی اصل نظمات کی بھریں یوں
سموگیں جیسے ان کے لیے بنائی گئی ہوں۔“

پنڈت موتی لال پٹکر کا خیال ہے کہ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اقبال
سنکرت کے صوتی نظام اور عروض سے دافق ہے اور ساری ہندی شاعری میں اقبال
کے سے تنوع اور رنگارنگی کا کوئی شاعر نہیں ہے۔ بالِ جبریل کے سنکرت ترجمہ کا سر نامہ
ڈاکٹر کرن سنگھ سابق والی ریاست جموں و کشمیر نے لکھا ہے اور انھوں نے اقبال کو بیسویں
صدی کے اعلیٰ ترین دانش دروں اور شاعروں میں شمار کی ہے۔

کلامِ اقبال کے کشمیری اور دیگر زبانوں کے ترجمہ اس دور میں بے حد ضروری ہیں کیونکہ
علامِ اقبال نے کشمیری عوام کی جس منظومی اور محکومی کے خلاف آواز بلند کی تھی وہ حالت آج
بھی مقبولہ کشمیر میں جاری ہے، اور جس اتشِ گل نے کشمیری عوام میں حرکت و تو انائی
پیدا کی اس کو ابھی مزید تیز کرنے کی ضرورت ہے، آج بھی کشمیریوں کے لیے اقبال کا
کلامِ حیاتِ تازہ سے کم نہیں۔

کشمیر پر بھارت کا قبضہ ہے اور کشمیری ایک غلامی سے نخل کر دسری غلامی
میں پھنس چکے ہیں اور ان کے حقِ خود ارادیت کا مسترد بین الاقوامی میاست کی
بھینٹ چڑا ہ گیا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ کشمیری اپنی خودی کو پہچانیں اور

افغانوں کی طرح میدان کارزار میں اتر آئیں اور غلامی کے انڈھیروں کو ختم کر دیں۔
موجوہ حالات میں کشمیریوں کی نئی نسل کو آزادی اور حریت سے آشنا کرنے کے لیے
کلامِ اقبال ایک بہت بڑا وسیدہ ثابت ہو سکتا ہے۔

”اقبالیات“

جنوری ۱۸۸۵ء

پر دنیس رجمن ناتھ آزاد
متر زمہد : کبیر احمد جاتسی

محمد اقبال

روسی محقق سید میر شکر کی کتاب کا مطالعہ

تاریخ ادب اردو اور تاریخ اقبالیات میں اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی، سری نگر کی ادبی خدمات سنہری عروض میں لکھے جانے کے قابل ہیں اس ادارے نے معیاری سمیناروں کے انعقاد، توسعی بیکھروں، بلند پایہ کتب اور اپنے سہ ماہی جریدہ کی اشاعت سے جس طبع اقبالیات کو فردغ دیا ہے اس کی نیزیر بھارت میں نہیں مل سکتی۔ اقبال انسٹی ٹیوٹ کے پروگرام کا ایک حصہ یہ بھی ہے کہ ہندستان اور پاکستان کے علاوہ دنیا کے اور خصوصی میں بھی اقبال پر کام کا جائزہ لیا جائے اور اس سلسلے میں دوسری زبانوں میں چھپی ہوئی کتابوں کا اردو ترجمہ شائع کی جاتے۔

اس پروگرام کے تحت ایک ایرانی عالم ڈاکٹر علی محمد شریعتی کی کتاب "علامہ اقبال مصلح قرن آغر" کا اردو ترجمہ اقبال انسٹی ٹیوٹ کی جانب سے شائع ہو چکا ہے۔ اس کتاب کے مترجم جناب کبیر احمد جاتسی ہیں۔

اب تاجیکستان کے ایک ممتاز ادیب اور شاعر سید میر شکر کی کتاب "محمد اقبال" کا اردو ترجمہ اسی نام سے اقبال انسٹی ٹیوٹ کی طرف سے شائع ہوا ہے۔ یہ ترجمہ بھی کبیر احمد جاتسی نے کیا ہے۔ کبیر احمد جاتسی کو اردو اور فارسی دونوں زبانوں پر دنیسر

حاصل ہے۔ فارسی سے میری مراد ہے پرانی فارسی بھی اور جدید فارسی بھی۔ اس لیے ان کا فارسی سے اردو میں کیا ہوا ترجمہ خلگفتہ بھی ہوتا ہے اور معیاری بھی۔ زیر نظر ترجمہ بھی اسی شکنگتی اور ادبی معیار کا حامل ہے۔

تابجیکستان میں اقبال بہت مقبول ہیں۔ مجھے ۱۹۷۸ء میں تاجیکستان جانے کا اتفاق ہوا اور وہاں متعدد ادیبوں سے میری ملاقات ہوئی مثلاً آقا تے مومن قناعت آقا تے فضل دین محمد یوف، آقا تے عبداللہ جان غفارف، آقا تے باقر رحیم زادہ، آقا تے این جان شکوہی، مرتضیٰ عبد اللہ التمار ترہ سون زادہ اور کتبی دوسرے ادیب اور ان سب کو میں نے کلام اقبال کا گردیدہ پایا۔ آقا تے فضل دین محمد یوف نے مجھے بتایا کہ بیدل کے بعد تاجیکستان میں اقبال کی شہرت ہے اور اقبال کے بعد غالب کی اور یہ تینوں شاعر یہاں بہت مقبول ہیں۔ اقبال کی تمام کتابیں تاجیکستان میں چھپ چکی ہیں لیکن روپی رسم الخط میں۔

ان تینوں شاعروں کے نام پر وہاں تین ادبی انجمنیں قائم ہیں جن کے ہر ماہ ادبی اجلاس منعقد ہوتے ہیں چنانچہ انجمن اقبال کا بھی ہر ماہ دو شنبے میں اجلاس منعقد ہوتا ہے اور اس میں اقبال کے فکر و فن پر مقامے پڑھے جاتے ہیں۔

زیر نظر کتاب "محمد اقبال" دراصل میر سید میر شکر کا ایک دیباچہ ہے جو انھوں نے اقبال کے فارسی مجموعہ کلام "پیامِ مشرق" کے لیے لکھا۔ یہ فارسی مجموعہ کلام ۱۹۳۲ء میں دو شنبہ (تابجیکستان) سے شائع ہوا۔

کتاب کے شروع میں پروفیسر امداد احمد سرور کے پیش افظ کے علاوہ کبیر احمد جاتی کا لکھا ہوا ایک مقدمہ ہے جس میں انھوں نے مقابلہ نگار یعنی میر سید میر شکر کے حالات زندگی بیان کیے ہیں۔ بقول جاتی صاحب "ان کے مقدمہ" کا آخذہ ایک تو ہے مختصر ترجمہ حال خودم (صدر الدین یعنی) دوسرا صبح جوانی ما (الخ زادہ) اور تیسرا پنجماب یونیورسٹی۔

لہور کی شائع کردہ "اردو دائرہ معارف اسلامیہ"

بکیر احمد جاتسی نے ان تینوں مأخذوں کو خاص سے سلیقے سے برتبہ ہے میر سید میر شکر کی داستان حیات تفصیل سے بیان کی ہے۔ اگرچہ اس داستان کے پیشتر ہے کام موضوع کتاب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن یہ بھی کیا کم ہے کہ تاجیکستان میں اقبال پر لکھے جانے والے ایک اہل قلم کی زندگی کے مختلف پہلو ہمارے سامنے آجاتے ہیں۔ مثلاً میر سید میر شکر ایک نشنگار ہونے والے شاعر بھی ہیں، صحفی بھی، نقاد بھی اور تمثیل نگار بھی۔ بچوں کے لیے انہوں نے اتنا عمدہ اور مفید ادب تخلیق کیا ہے کہ انہیں صفت اول کا بچوں کا ادیب تسلیم کیا جاتا ہے۔ انہوں نے ہندوستان کی بھی سیاحت کی ہے اور ایک کتاب ہندوستان کے بچوں کے متعلق لکھی ہے جس کا نام ہے "بچکان ہندوستان"۔ وہ کچھ مدت تک جمہوریہ تاجیکستان کے صدر عہدی رہ چکے ہیں اور اس نسل سے تعلق رکھتے ہیں جو فارسی رسم الخط سے آشنا ہے۔

اسی مقدار میں میر سید میر شکر کا ذکر کرتے ہوتے ہے کہ بکیر احمد جاتسی لکھتے ہیں کہ:

"میر سید میر شکر نہ تو اردو زبان سے واقف ہیں اور نہ ہی انگریزی سے۔ انہوں نے اقبال کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے۔ وہ صرف ان کے فارسی کلام کو سامنے رکھ کر لکھا ہے۔ اس میں اقبال کے وہ خیالات، افکار و نظریات، معرض بحث میں نہیں آسکے ہیں جن کا اظہار اردو اور انگریزی زبانوں میں ہوا ہے۔"

لیکن اقبال نے اردو اور انگریزی میں بھی تو وہی افکار پیش کیے ہیں جو فارسی شاعری میں بیان کیے ہیں۔ ایسا تو ہے نہیں کہ اقبال کے اردو اور فارسی میں بیان کیے ہوتے خیالات یا انگریزی میں اور فارسی میں پیش کیے ہوئے افکار میں کوئی تضاد ہو۔ ارتقاء فکر کی دوسری بات ہے لیکن جب اقبال نے فارسی میں بھی وہی افکار اپنے فارسی کے

سامنے رکھے ہیں جو اردو اور انگریزی میں تو پھر اس سفارشی جملے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اگر میر سید میر شکر اردو اور انگریزی سے آتنا ہوں تو بھی میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کے متعلق وہ یہی لکھتے جو انہوں نے اب لکھا ہے۔ اس سندے میں بنیادی بات یہی ہے کہ بعض پہلوؤں سے میر سید میر شکر اور اقبال کے فکر میں بعد المشرقین ہے۔ اس امر کی جانب سرو ر صاحب نے پیش لفظ میں بلکا سا اشارہ کیا ہے وہ لکھتے ہیں:

”ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میر شکر نے اقبال کے کلام کو خاص نقطہ نظر سے دیکھا اور انھی پہلوؤں پر زور دیا جوان کے اشتراک نقطہ نظر سے مختین قرار دیے جاسکتے ہیں۔“

سرور صاحب کی یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے لیکن بات یہاں ختم نہیں ہوتی بلکہ یہاں سے شروع ہوتی ہے۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ میر شکر نے اپنے خالات کا چوکٹا پہلے بنایا اور تصور کو بعد میں اس میں بھانے کی کوشش کی حالانکہ فریم کے مقابلے میں تصویر کی اہمیت ہمیشہ زیادہ ہوتی ہے اور فریم ہمیشہ تصویر کو سامنے رکھ کے بنایا جاتا ہے۔ مثلاً اسرارِ خودی کے بارے میں میر شکر لکھتے ہیں:

”محمد اقبال کا بہ خیال تھا کہ ان کا یہ ”نیا اندازِ نگارش“ استعماً رگروں کے خلاف عوام کو دعوتِ جنگ دینے میں مددگار ہو گا مگر اس کا نتیجہ ان کی خواہش کے باکل برخلاف نکلا۔ اس بات کا سبب یہ تھا کہ اقبال نے اس بات پر نظر نہیں رکھی کہ اسی اسلوبِ بیان کے ساتھ اس سر زمینِ ہندوستان میں جو کہ ان کی مخاطب اور ایسے ہے، گوناگوں مذاہب کے حامل عوام کو متعدد کرنا اور ایک مقصد کے حصول کے لیے ہم صرف کر کے آمادہ مجنگ کرنا ہدایات کان سے

باہر ہے۔"

"یہی وجہ ہے کہ اقبال کی خصیانہ منظومات "اسرار خودی" اور روز بے خودی جن میں دین اسلام کے فائدے کو ملت کے فائدے پر برجیح دی گئی تھی، ان کی خواہش کے برخلاف ہندوستان کے عوام کو متعدد کرنے کے سلسلے میں یہی نہیں کہ کوئی خدمت نہ کر سکیں بلکہ بسا ادقات ایسا بھی ہوا کہ انہیں منظومات کی وجہ سے اس راہ میں بہت سے روڑے سامنے آئے۔"

اس اقتباس پر تبصرہ کرتے ہوئے بکیر احمد جاتسی نے صحیح لکھا ہے کہ: "میر شکر کا یہ انتشار تاریخی حقائق سے میں نہیں کھاتا۔ اقبال نے نہ تو نہ کورہ دنوں مثنویاں ہندوستانیوں کو متعدد کرنے کے لیے لکھی تھیں اور نہ ہی ان شعروں کی وجہ سے ہندوستان کی جنگ آزادی میں کسی قسم کا مذاقشہ سامنے آیا۔ یہ چیز ہماری فہم سے بالآخر ہے کہ جس کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہے اس کو میر پیدا میر شکر کی نگاہوں نے کیسے دیکھ لیا۔"

اسی طرح اقبال کے ان اشعار

بادِ صبا آگہ بہ جنیوا گذر کمنی
حرفے زما به مجلس اقوام باز گوئے
دہقال و کشت و جوے و خیابان فروختند
قوے فروختند و چہ ارزائی فروختند

کا تعلق برآہ راست ہندوستان کی جنگ آزادی سے نہیں ہے بلکہ "جاوید نامہ" کے ان اشعار کا تعلق صرف سر زمین کشمیر سے ہے۔

"اسرارِ خودی" پر بحث کرتے ہوتے میر سید میر شمسکر لکھتے ہیں :

محمد اقبال نے پردہ اسرارِ زیست کو پارہ پارہ کر کے اور کارگاہِ مکن
کے نہای خانہ سے سرست کوین حیات کو باہر نکال کر اس کا نام
اسرارِ خودی رکھا۔ خودی یا خویشتن نظریہ، عینی نظریہ ہے جو یونان
سے سرزمینِ مشرق میں پہنچا ہے۔ اس نظریے کے شناور نما حصر و
نے اپنی کتاب زاد المسافرین میں اس (خودی) کی ماہیت کو مفصل
طور سے بیان کیا ہے۔ اس نظریے کے موئیدین کے نزدیک
"نفس عاقله" عالیٰ ترین چیز ہے جو روزِ ازل ہی سے موجود ہے
اور جس پر یہ لازم ہے کہ وہ اس طرح ارتقاء پذیر ہوتا ہے کہ درج
بدرجہ ترقی کرتا ہوا مکمل کے درجہ اعلیٰ (خودی یا خویشتن) تک پہنچ
جائے۔ جمادات، نباتات اور وہ حیوانات جن کی آخری اور کامل
ترین شکلِ انسان ہے، سب ہی ارتقاء کی اس راہ پر گامزن
ہوتے ہیں۔ درج ذیل جدول کے مطابق اس زمانے سے قبل
جب کہ انسان نے اپنا عرفان حاصل نہیں کیا تھا صورتِ حال
یہ تھی نہیں

آمدہ اول به اقليم جہاد

وز بھادی در باتی او فتاد

سالها اندر باتی عمر کرد

وز باتی یاد ناورد از نبرد

وز باتی چوں به حیوانی فتاد

نا مدش حال باتی پسچ یاد

باز از جوال سوئے انیش
 جی کشید آں خالقی کر دانیش
 ہم چیس اقلیم تا اقلیم رفت
 تاشد اکنوں عاقل و دانا و زفت

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ نظریہ اور اس کی ترقی کے سرگانہ مدارج کا تصور زمانہ قدیم ہی سے راجح تھا تو پھر بیسویں صدی کے شاعر نے اس بیش بہا افتاد موضوع کو اپنے انطہارِ خیال کا ہدف کیوں بنایا؟ کیس ایسا تو نہیں ہے کہ یہ کوئی کوڈاں تقیید ہے۔

یوں تو اس مسئلے پر جناب کبیر احمد جائسی نے بڑی مفصل بحث کی ہے لیکن میرے نزدیک یہ سوال اس لیے پیدا ہوا ہے کہ میر شکر نے ایک تو نفسِ عاقلہ کو خودی کے مفہوم کے ساتھ گذٹ مدد کر دیا ہے، دوسرا خودی کی تربیت کے سرگانہ مراحل نظریہ ارتقاء کے مختلف مدارج کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے۔

نفسِ عاقلہ نظریہ ارتقاء کے مختلف مقامات میں ایک ارفع مقام ہے لیکن یہ خودی نہیں ہے، بلکہ خودی کا مقام اس سے بلند تر ہے اور خودی اپنی تربیت کے لیے ان سرگانہ مدارج کی محتاج ہے جن کا ذکر اقبال نے ایک باب کے زیر عنوان ان الفاظ میں کیا ہے۔

"در بیانِ ایں کہ تربیت خودی را سہ
 مراحل اسست۔ مرحلہ اول اطاعت
 و مرحلہ دوم راضبیت نفس و مرحلہ سوم
 رانیابت الہی نامیسده اند ۔"

نفسِ عاملہ کا تعلق ان مدارج پا مرا حل سے نہیں۔ نفسِ عاقلہ کا رشتہ تو جسے
مولانا روم کے مندرجہ بالا اشعار میں ہم دیکھتے ہیں، جو ایاتی سلسلہ ارتقاء سے ہے
جس کے مدرج یہ ہیں جمادات، نباتات، حیوانات، انسان (اور پھر انسان کے
عاقل و درانا ہونے کو اس کا ایماز بیان کیا گیا ہے) حیرت ہے ان مدارج ارتقاء کو
میر سید میر شکر بنے تربیتِ خودی کے مراحل سہ کا نہ کیے سمجھیا۔ اقبال کے نزدیک
عقل کی فضیلت اور چیز ہے اور خودی با اکل ہی دوسرا جو ہر "ساقی نامہ" (بالِ جبریل)
میں جہاں اقبال یہ کہتے ہیں ہے

خرد کو غلامی سے آزاد کر
جو انوں کو پیروں کا استاد کر
مریٰ فطرت آئندہ روزگار
غزالانِ افکار کا مرغزار

وہاں وہ عقل کی فضیلت ہی کا ذکر کر رہے ہیں اور اس کے بعد والے بندیں
زندگی کی ماہیت بیان کرتے ہو ہتے فرد کی انفرادیت پر زور دیتے ہیں اور اپنے
فادی کو بتاتے ہیں کہ تھے

پسند اس کو تکرار کی خونہیں
کر تو میں نہیں اور میں تو نہیں
من و تو سے ہے ابھمن آفریں
مگر عینِ محفل میں خلوت نہیں

یہاں اقبال یہ نکتہ بھی فاش کرتے ہیں کہ یہ وحدتِ حیات کثیر مظاہر ہیں

جلدہ گر ہوتی ہے

چیک اس کی بھلی میں تاریخے میں ہے
یہ چاندگی میں سونے میں پارے میں ہے
اسی کے بیباں اسی کے بھول
اسی کے ہیں کانتے اسی کے ہیں چھوٹ

اب اس کے بعد خودی کی ماہیت بیان کرتے ہوتے کہتے ہیں کہ خودی کی شاخوں
کی حامل ہے کیس یہ چاند کی کرن بن کر نایاں ہوتی ہے اور کیس پتھریں شر کی
صورت اختیار کرتی ہے لیکن طرح طرح کر ان تمام اشکال اور صورتوں کے باوجود
خود صورت سے پاک ہے۔

مراد اس ساری گفتار سے یہ ہے کہ خودی کی تربیت کے لیے نفسِ عاقلہ کا ہونا
ضروری ہے لیکن نفسِ عاقلہ خودی نہیں ہے۔

دوسری بات خودی کے بارے میں میر سید میر شکر یہ کہتے ہیں:

ہندوستان و پاکستان ہو یا ایران و افغانستان سب ہی ممالک
کے اقبال شناس حضرات اس سوال کا جواب دینے سے احتراز
کرتے ہیں اور بالحوم "اسرارِ خودی" کے عالم تخلیق میں آنے کی
وجہ یہ قرار دیتے ہیں کہ اقبال نے اسلامی فلسفیوں اور دانشمند
شاعروں ناصر خسرو، جلال الدین رومی اور بیدل کا مطالعہ کیا ہے۔
اور ان کی پیروی کرتے ہوئے انہی کے افکار و خیالات کا سارا خود
میں نئے انداز اور نئی زبان میں بیان کر دیا ہے۔

مخلوم نہیں ان چار مکوں کے وہ کون سے اقبال شناس ہیں جن کا حوالہ میر سید میر شکر دے
رسے ہیں۔ کسی کے اعتقاد کا علم ہو جاتا تو بات ہو سکتی تھی لیکن اس سے ملتے ہیں
نیلامات روسی مصنفہ مس ماریا اسٹیننس کے ہاں ان کی کتاب

میں یقیناً ملتے ہیں۔ راقم التحریر کی کتاب "نشانِ منزل" sophy and Sociology کے آخری مقام پر اس پر مختصر سی بحث کی گئی ہے۔

خیر جلال الدین رومی اور اقبال کا معاملہ یہ ہے کہ اقبال رومی کو پیر و مرشد ماننے کے باوجود درومی کو پوری طرح یعنی صد فی صد قبول نہیں کرتے۔ بلے شک وہ کہتے ہیں کہ ہے

چو رومی در حرم دادم اذال من
از او مو ختم اسرارِ جاں من
بہ دور فتنہ۔ عصر کمن او
بدور فتنہ۔ عصرِ رواں من
اور اسرارِ خودی کی ابتداء میں بھی کہتے ہیں ہے

رو تے خود بنو دپیر حق سرشت
کو بہ حرف پہلوی قرآن نوشست

اور اقبال کے الفاظ میں رومی اقبال سے یہ بھی فرماتے ہیں ہے

از نیستاں ہم چونے پیغام ده
قیس را از قومِ حے پیغام ده
نا لہ را اندازِ نواحی باد کن
بزم را از ہاتے وہ وہ آباد کن

یکن جہاں انجام کار مولانا روم کی نے "نیستاں کا جزو بن جاتی ہے وہاں اقبال کے یہاں" نے "اپنی الگ ہستی برقرار رکھتی ہے۔ یہاں یہ نکتہ لمحظاً رہے کہ" نے "رومی کے یہاں انا تے مقید کی علامت ہے اور رومی کے یہاں انا تے مقید کا کمال یہ ہے کہ وہ انا تے مطلق میں گم ہو جاتے۔ یکن اقبال کا نظریہ خودی یہ نہیں ہے۔

اقبال کتنے ہیں ہے

اے خوش آں جوتے تنک مایہ کہ از ذوقِ خودی
در دلِ خاک فرو رفت دبد ریا ترسید

گویا رومی کے نزدیک جماں انسانی انا یا انسانی خودی کی انتہا یہ ہے کہ وہ انسان تے مطلق کا جزو بن جاتے وہاں اقبال کے نزدیک انسانی انا یا انسانی خودی کی انتہا یہ ہے کہ وہ انسان تے مطلق کا جزو نہ بنے بلکہ اپنی ہستی الگ برقرار رکھے۔

اقبال کے یہاں "اندازِ نو" اور طرزِ دیگر ایسی ترکیبیں بڑھی معنی خیز ہیں اور قارئی کی پوری توجہ کی متنقی ہیں۔ اب اس مذکورہ شعر میں جب اقبال اپنے لیے رومی کی زبان سے یہ کہلاتے ہیں عمد

نالہ را اندازِ نو ایجاد کن

تو "اندازِ نو" سے وہ نتے اسلوب کی شاعری مراد نہیں یلتے بلکہ وہ اس خوب صورت ترکیب کے پر دے میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ میرے نزدیک نے اور نیتاں کا باہمی رشتہ وہ نہیں ہے، جو رومی کے نزدیک ہے اور میں "نے" اور "نیتاں" یعنی انسان تے مقید اور انسان تے مطلق کے جس رشتے اور باہمی تعلق کو پیش کروں گا وہ رومی کے بیان کیے ہوئے رشتے سے مختلف ہو گا۔۔۔۔۔ یہ ہے اندازِ نو۔

ایسی ہی مثال ہیں اس وقت بھی ملتی ہے جب اقبال محمود شبستری کی شنوی "کلشن راز" کا جواب لکھتے ہیں وہاں بھی چوں کروه فنا فی اللہ اور فنا فی الرسول ﷺ سے وہ مفہوم مراد نہیں یلتے جو شیخ محمود شبستری نے پیا ہے اس لیے کہتے ہیں ہے

بطرزِ دیگر از مقصود گفتم

جواب نامہ مسیح گفتم

گویا اقبال کا فلسفہ خودی رومی کے فلسفہ خودی کا نہ چربہ ہے نہ کوران تعلیم بلکہ اقبال کا

فلسفہ رومی کے فلسفے سے خاصی حد تک مختلف ہے۔

میر سید میر شکر نے یہی بات ناصر شرودا اور بیدل کے تعلق سے بھی کہی ہے
یہ صحیح ہے کہ اقبال ان دونوں مفکر شعرا سے بہت متاثر ہیں۔ بیدل کی شاعری کا
اقبال پر جو اثر ہے اس کے متعلق بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے۔ بیدل کے بارے میں
انھوں نے اظہار خیال آم بہشت بعد میں کیا یکن ان کے ابتدائی کام میں بیدل کا جو خواہش
اثر نظر آتا ہے وہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے یادِ صحیح پھول کی شاخ پر یا پھول یہ اثر انداز
ہوتی ہے۔

تصویر درد (۱۹۰۳ء) کے پیچھے بند کا آخری شعر بیدل ہی کا ہے

دریں حسرت سر اغم ریست افسون جرس دارم

ز قیض دل ٹپین خروش بے نفس دارم

اور پھر اسی انظم کے ذریعہ شعر بیدل کے آئینہ اشعار میں دیکھیے ہے

زہین یا آسمان بھی تیری کج بیکی پہ رقا سنبھے

مختسب ہے سطر قرآن کرچاپا کر دیا تو نے

کنو تیں ہیں تو نے یوسف کو جو دیکھائی ترکیا دیکھا

ارسے خافل جو مطلق تھا مقید کر دیا تو نے

(اقبال)

بیدل فرماتے ہیں ہے

پشت درونے صفت اور اک تست اسلام و کفر

سطر قرآن زان کج سنتی ہلپا کر دے

حسن مطلق را مقید تا کجا خواہی شناخت

آہ ازاں یوسف کہ در پاہش تماش کر دے

اس کے بعد بیدل کے ان اشعار کی تضمینیں ہے
 باہر کمال انہ کے آشفتگی خوش است
 ہر چند عقلِ کل شدہ جئے جنور، براش
 (بانگِ درا)

دل اگر می داشت و سوت بے نشاں بوداں چن
 زنگِ سے بیرون نشدت از لب کوینہ تیگب بود
 (ضربِ کلیم)

اور پھر غالب کے مقابلے میں بیدل کے فلسفے کو حرکی کہنا اس بات کی دلیلیں ہیں کہ
 اقبال بیدل کے فلسفہ زندگی اور فلسفہ نظری دلوں کے قاتل تھے اور یہ بھی صحیح ہے
 کہ نظریہ خود کی بحث کلام بیدل میں جا بجا وجود ہے لیکن اقبال کے یہاں اس نظریے
 کی بحث نہیں ہے، اقبال کے یہاں یہ پورا ایک فکری نظام ہے جو بیدل کے یہاں
موجود نہیں ہے۔

ناصر خرو و بھی اقبال کے پسندیدہ شعراء میں سے ہیں اور اس سبب دونوں کی فکری
 مہاثلت ہے۔ ناصر خرو کے یہاں فلسفہ عمل کی اہمیت جا بیٹا اجاتگر ہوتی ہے۔ ناصر خرو
 کا بھی اقبال کی نظر میں بڑا اونچا مقام ہے اور اسی یہے اقبال نے ناصر خرو کی پوری
 غزل "جاوید مارہ" میں شامل کی ہے۔ یہ غزل اس مقام پر آتی ہے جب زندہ رو رود
 (اقبال) زاد رشاد کو ایران کے بارے میں یہ بتاتے ہیں کہ اب یہ مک ہے

نقشِ باطلِ عی پذیر داز فرنگ

سرگزشتِ خود بیگرد از فرنگ

آہ احسانِ سربِ نشناختند

ز آتشِ افرنجیاں بکر اختند

اور

اور اس غزل پر اقبال نے یہ عنوان دیا ہے :

نمودار می شود روح ناصر خرسو و غز لے متانہ سرایتیدہ غائب می شود۔

اس غزل میں اقبال نے ناصر خرسو کی زبان سے اس حقیقت کا اظہار کیا ہے کہ عمل کے بغیر علم اور علم کے بغیر عمل دونوں بیکار ہیں۔ قوموں کی ترقی کے لیے تلوار اور قلم دونوں ضروری ہیں۔

لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اقبال نے ہرمی یا ناصر خرسو یا بیدل کی "کورانہ تقلید" کی اور بیسویں صدی کے شاعر نے اس پیش پا اقتادہ موضوع کو اپنے اظہارِ خیال کا ہف بنایا۔

مزے کی بات یہ ہے کہ میر سید میر شکر خود اپنے مندرجہ بالا خیال کی تردید ان الفاظ میں کرتے ہیں :

لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اقبال نے صرف "تعیر تازہ" کے ذریعے جلال الدین رومی کے افکار کو بیان کر دیا ہے۔

اور اس۔

معلوم نہیں میر شکر "تعیر تازہ" سے کیا مراد یلتے ہیں حالانکہ جہاں تک نظریہ خود ہی کا تعلق ہے اقبال کا کمال رومی کے نظریہ خود ہی کی "تعیر تازہ" ہی میں پہنچا ہے جس کا ہدکاسا ذکر اور کی سطور میں کیا جا چکا ہے۔

میر سید میر شکر نے اقبال کی شاعری کے چار ادوار قائم کیے ہیں۔ پہلے دو کے متعلق وہ لکھتے ہیں :

"یہ شاعری کی ایجادات و اختراقات کا ابتدائی مرحلہ ہے۔ اس

دور میں وہ بنیادی طور پر اردو میں اشعار لکھتے ہیں۔

دوسرا کے متعلق ان کی راتے یہ ہے کہ اقبال کے دو مجموعے"

"اسرار خودی" اور "رموز بے خودی" ان کے ایجادات و اختراعات کے دوسرے دور کی پیداوار ہیں۔"

تیسرا دو بقول میر سید میر شکر لاسن زمانے سے عبارت ہے:

"جس نے تمام دنیا کو جھنجھوڑ کر مجھے دیا تھا۔"

یہاں میر شکر کا اشارہ روس کے اشتراکی انقلاب کی طرف تھا اور چوتھا دور ان کے نزدیک وہ ہے جس میں:

"تحقیقاتِ دوزبانوں اور دو اور فارسی میں لکھی گئیں۔"

کلامِ اقبال کی اس طرح چار ادوار میں تقسیم محلِ نظر ہے۔ جہاں تک روس کے اشتراکی انقلاب کا تعلق ہے اس موضوع پر اقبال کی نظریں "خفر راہ" (۱۹۲۱ء) سے شروع ہو کر "ضربِ کلیم" (۱۹۳۶ء) تک پہنچتی ہیں اور "ضربِ کلیم" علامہ کے انتقال سے دوسرس قبلِ نظرِ عام پر آتی۔ اس طرح اس مفروضہ دور کو چوتھا دور قرار دینا اور یہ کہنا کہ "تحقیقاتِ دوزبانوں اور دو اور فارسی میں لکھی گئیں" تحقیق کی کسوٹی پر پورا نہیں اترتا۔ اقبال کی اردو اور فارسی شاعری قریب قریب ساتھ ساتھ ہی چلتی ہے اس ضمن میں سر عبد القادر کا یہ کہنا کہ:

"ایک مرتبہ وہ ایک دوست کے ہاں مدعو تھے جہاں ان سے فارسی اشعار سنانے کی فرمائش ہوتی اور پوچھا گیا کہ وہ فارسی شعر بھی کہتے ہیں یا نہیں۔ انھیں اعتراف کرنا پڑا کہ انھوں نے سوئے ایک آدھ شعر کہنے کے، فارسی لکھنے کی کوشش نہیں کی، مگر کچھ ایسا وقت تھا اور اس فرمائش نے ایسی تحریک ان کے دل میں پیدا کی کہ دعوت سے واپس آکر بستر پر نیلٹے ہوتے باقی وقت وہ شاید فارسی اشعار کہتے رہے اور صبح اُٹھتے ہی جو مجھ

سے ملے تو در تازہ غزلیں فارسی میں تیار تھیں جو انہوں نے زبانی سمجھئے تھے۔ ان غزلوں کے کہنے سے انہیں اپنی فارسی گوئی کی قوت کا عال معلوم ہوا۔۔۔ یہ ان کی شاعری کا تیسرا دور ہے جو ۱۹۰۸ء کے بعد سے شروع ہوا۔

اقبال کی فارسی گوئی کی ابتداء کے متعلق حقائق کی تصویر پیش نہیں کرتا۔ لندن کی مذکورہ محفل میں اقبال کے اس بیان سے کہ انہوں نے سوائے ایک آدھ شعر کہنے کے فارسی لکھنے کی کوشش نہیں کی یا بعد میں ایک موقع پر کہے ہوئے اس جملے سے کہ "اب اردو میں شعر نازل ہی نہیں ہوتے" یہ مراد یہا کہ اب اردو میں شعر کہنا ترک ہو چکا ہے اپنے آپ کو اس حقیقت سے بہت دور سے جانے کے متراffف ہے یہ محض الفاقیہ (Casual) قسم کے بھلے ہیں، ان کے ساتھ تاریخی یا تحقیقی اہمیت والہتہ نہیں کرنا چاہیے سر عبد القادر سر جوم نے جس محفل کا ذکر کیا ہے اس میں اقبال نے محض منکرانہ طور پر ایسا کہہ دیا ہو گا ورنہ ابتدائی اردو کلام میں فارسی اشعار کی شمدیت (اقبال کے اپنے اشعار کی، نہ کہ تفہین کے اشعار کی) اس قیاس پر دلالت کرتی ہے کہ اقبال شروع ہی سے اردو کے ساتھ ہی فارسی میں شعر کہتے چلے آ رہے ہیں۔

۱۹۰۲ء میں انہوں نے اجمن حمایتِ اسلام (لاہور) کے اجلاس میں ایک نظم پڑھی "اسلامیہ کا لمح کا خوب بُنخا ب سے"۔ اس نظم میں گیرہ اشعار کا ایک پورا بند فارسی میں ہے اور یہ گیارہ اشعار نعمتہ اشعار ہیں۔ ان اشعار کی پختگی اور شیفتگی سے با آسانی یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ اسوار محض الفاقیہ طور پر نہیں ہو گئے بلکہ ان کے پیچے فارسی میں شعر کہنے کی ایک لگن اور مسلسل مشق موجود ہے جس کے بغیر الفاقیہ مورپ غزل کا انکا دکھا شر تر ممکن ہے یعنی حسن بیان، حسن معنی، مضمون آفرینی اور صفاتیں بدائع پر مشتمل گیارہ شعر کی نعمت کا نامکن نہیں یہ الگ بات ہے کہ ابتدائی دور کا فارسی کلام اقبال

نے خاتم کر دیا ہو یا کسی وجہ سے ہمارے سامنے نہ آسکا ہو۔

اس نظم کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس کے ہر بند کا ٹیپ کا شحرفارسی میں ہے۔ گویا اس گزارہ اشعار پر مشتمل نعت کے علاوہ مندرجہ ذیل آٹھ مرید اشعار فارسی میں ہیں ہیں ہے

صبر را از منزلِ دل پا بجو لار کردہ ام

گیسوئے مقصود را آخر پریشان کردہ ام

باز اعجازِ مسیحی را ہو پرہ کردہ ام

پیکرے را باز بانِ خامد گویا کردہ ام

یوسف علم استم و پنجاب کنوان من است

از دمید صبح حکمت چاک دامان من است

از ختمِ حکمت بردن کردم شراب ناب را

ہاں، بسارک سرزین خطيہ پنجاب را

گوش را جویا تے آوازِ غریبان کردا

شانہ را مائل بہ گیسوئے پریشان کردا

روشن از نورِ مرِ حکمت شدتان من است

کال در گم گشته مومن بد امان من است

خویش را مسلم ہمی گویند و باما کار بنت

رشته تیخ شاں جزر شته زنا نینت

اے کو حرفِ طبعو. ولو کان باں پس گفتہ

گوہر حکمت بہ تاریجان اُست سفترہ

اسی طرح ۱۹۰۲ء کی ایک اور نظم ہے جس کا شوان ہے "شکریہ انگلشتری" اس نظم

کے دو بندہ میں اور دوسرا بند جو سولہ اشعار پر مشتمل ہے فارسی میں ہے۔ اس کے علاوہ ۱۹۰۳ء کی ایک اور نظم "اہل درد" میں بھی فارسی اشعار موجود ہیں۔ "پاسِ جنابِ امیر" ۱۹۰۴ء کی نظم ہے جو جنور ۱۹۰۵ء کے "مخزن" میں شائع ہوتی۔ یہ نظم فارسی ہے اور چون تیس اشعار پر مشتمل ہے منشی محمد دین فوق کی کتاب "شالامار باغ" کے متعلق کہا ہوا فارسی قطعہ تاریخ ۱۹۰۱ء کا ہے۔ اب اس فارسی کلام کے پیشِ نظر سر عبد القادر مرحوم یا میر سید میر شکر کی اس بات کو کیسے تسلیم کریا جاتے کہ اقبال کی فارسی شاعری ۱۹۰۸ء سے یا ۱۹۱۵ء سے شروع ہوتی ہے۔

گویا میر سید میر شکر کا اسرار خودی (۱۹۱۵ء) اور روز بے خودی (۱۹۱۸ء) کی شاعری کو دوسرے دور کی شاعری قرار دینا صیحہ نہیں۔ اگر ہم فارسی کلام کے اس دور کو دوسرا دور تصور کر لیں تو "بانگ درا" کی ۱۹۲۱ء، ۱۹۲۲ء تک کی شاعری جس میں خضر راہ اور طبوعِ اسلام ایسی نظیں شامل ہیں کس دور میں شریک ہوں گی۔ کیوں کہ بقول میر شکر پہلا (دور اردو شاعری پر مشتمل) تو ۱۹۱۳ء، ۱۹۱۴ء تک آکر ختم ہو گی۔ چنانچہ کلام اقبال کی چار ادوار میں تقسیم بے بنیاد اور بے مقصد ہے۔

مقالات کا آخری حصہ اقبال کی شاعری کے بارے میں ہے اور اس میں بھی زیادہ مور اقبال کے نظریہِ شعر پر دیا گیا ہے اقبال کے محسنِ شعری سے بحث نہیں کی گئی۔ جب ہم اقبال کی شاعری کی بات کرتے ہیں تو ہمارے سامنے سوال کے دو پہلو ہوتے ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ شاعری کے متعلق اقبال کا نظریہ کیا ہے اور دوسرا یہ کہ اس نظریے کو اقبال نے اپنی شاعری میں کیسے برداشت کیا ہے اور وہ نظریہ خود شعری تجربے میں تبدیل ہو گیا ہے یا نہیں۔ ہمارے زیادہ تر نقاد اس ثانی الذکر پہلو کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ شاعر کے طور پر مرتبہ اقبال کے تعین کا کام بڑی حد تک ابھی باقی ہے، میر سید میر شکر نے اقبال کے نظریہ شعر سے بحث کی ہے

شعر اقبال کے محسن یا معاوب سے نہیں۔

اس کمی کو محسوس کرتے ہوتے حال ہی میں سرور صاحب نے اقبال کی شعریات پر دو ایک سینیار منعقد کیے ہیں۔ ان سینیاروں میں پڑھتے ہوتے مقالات پر مشتمل تر بس جب چھپ جائیں گی تو خاصی حد تک مذکورہ کمی کو پورا کریں گی۔

کتاب کے آخر میں کوئی اڑتا لیں صفحات تعلیقات کے لیے وقف کرے گئے ہیں جن کا اضافہ بسیر احمد جاتسی نے اپنی طرف سے کیا ہے۔ غالباً چھپنے صفحات کا فکر و معانی سے بریز مقدمہ لکھنے کے بعد جاتسی صاحب تھک گئے ہیں اس لیے انہوں نے یہ تعلیقات کسی انسائیکلو پیڈیا میں اندرجایہ کے انداز پر لکھے ڈالی ہیں۔ اول تو ان تعلیقات کی ضرورت ہی نہیں تھی مثلاً جتنیدہ کمار اور پریز شاہ مدی پر تین تین چار چار صفحے اس کتاب میں لکھنا جو اقبال کے متعلق ہے بالکل ایک لاتعلق سی بات ہے، ہاں باہر، بیدل، کانت، کوہتہ، گوتے، لینن، ٹالٹائی، مارکس، ناصرخرو اور سیکل پر تعلیقات کی اہمیت ہو سکتی ہے لیکن صرف اس صورت میں کہ ان دانش درود کے ساتھ اقبال کے ذہنی قرب و بعد پر وشنی ڈالی گئی ہو۔ موجودہ صورت حال میں ان تعلیقات کا کتاب کے ساتھ کوئی تعلق نظر نہیں آتا۔

کتاب نہایت عمدہ کاغذ پر بہت ہی خوب صورت چھپی ہے اور بڑی حد تک کتب و طباعت کی اگلاط سے پاک ہے لیکن کمیں کمیں کتابت و طباعت کی بعض ایسی اگلاط موجود ہیں جو اگر نہ ہوتیں تو اچھا تھا۔ مثلاً صفحہ ۱ پر ایک مครع درج ہے:

رومی خود بناید پیر حق سرشت

اصل مครع یوں ہے:

رومی خود بنو د پیر حق سرشت

صفحہ ۲۹ پر ایک مครع یوں درج ہے:

بماکن گوشۂ چشم ک در شوق

صحیح مصروع یہ ہے ۲

بماکن گوشۂ چشم ک در شرق

صفہ ۸ پر ایک مصروع درج ہے ۳

فروزِ غاییاں از نوریاں افزوں شود روزے

صحیح مصروع ہے ۴

فروغِ خاییاں از نوریاں افزوں شود روزے

یعنی اردو کی کتاب کا اس طرح کی کتابت و طباعت کی اгла طے پاک ہونا ممکن نہیں۔

آندر میں ایک بار پھر اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ تبریز احمد صاحب، جاتسی نے اصل کتاب کا ترجمہ کرنے میں جو محنت صرف کی ہے قابل تعریف ہے بالخصوص جب ہم دیکھتے ہیں کہ اصل فارسی کتاب روسمی رسم الخط میں پڑی ہے۔ جاتسی صاحب نے اس ہفتختخواں کو کن کن مشکلوں سے طے کیا ہو گا اس کا اندازہ آسان نہیں، کیوں کہ پہلے یہ ساری کتاب فارسی رسم الخط میں منتقل ہوئی اور پھر اردو میں۔

ہندوستان اور پاکستان سے باہر اقبال پر جو کام ہو رہا ہے اس سے ہندوپاکستان کی اردو دنیا کا آشنا ہونا ضروری ہے۔ اس سلسلے میں اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر کی کوششوں کو ایقیناً قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتے گا۔ اس وقت تک اقبال انسٹی ٹیوٹ نے اس طرح کی دو کتابیں شائع کی ہیں۔ ایک کی جاتی ہے کہ یہ سلسلہ جاری رہے گا اور دباؤ کے مختلف ادبیوں کا اقبال پر کام اقبال انسٹی ٹیوٹ کے ذریعے سے ہمارے سامنے آتا رہے گا۔

حوالشی

۱ اس تپیت کے جو مذکورہ مراحل سرگاہ پر مبنی ہے، اندریشہ اس بات کا سبھے کر خود نبی
یزید کی خودی بن جائے، حضرت امام حسینؑ کی خودی نہ بن سکے، نتھوراہم گاؤں سے کی
خودی بن جاتے اور مہاتما گاندھی کی خودی نہ بن سکے۔

۲ دست راچوں مرکب تیغ و قلم کردی مدار یسخ علم گر مرکب تن لگ باشد یا عرن
از سرمشیر و ازنوك قلم زايد هنر اے براد، پیچون راز نار و تار از نارون
چوں بناشد دیں بناشد کلک و آہن راثمن بے هنر داں نزد بے دیں هم قلم هم تیغ را
پیش نادان دیں چوپیش گا و باشد یا سمن دیں گرامی شد بہ دانا و بنا داں خوار گشت
ہمچو کر پاسے کہ از نیک نیم زدایا اس را
کرتہ آید وزد گر نیمہ یہودی را کفن

(ناصر خسرو)

سینه ہارا از تجھی یوسفتاں کرده
خاک پیشرب را تجھی گاہ عرفان کرده
روتے خود را در نقابِ میسم پہاں کرده
بزم را روشن زنور شمع عرفان کرده
اُیسے بودی و حکمت را نمایاں کرده
عالیے را صورتِ آبلندہ جیراں کرده
خاک ایں درا نہ را گلش بر داماں کرده

۳ اے کہ ہر دلہار موزِ عشقِ آسال کرده
اے کہ صد طور است پیدا از نشان بانے تو
اے کہ ذاتِ تونہاں در پرداہ عین عرب
اے کہ بعد از توبوت شد بہ ہر مفہوم شرک
اے کہ ہم نام خُدا بابِ دیار علم تو
آتشِ الغت بہ دامانِ ربوبیت زدی
فیضِ تودشت عرب را مطلعِ النظر ساخت

دل نالد در فراق ماسوائے نور تو
 خشک چوبے راز بحر خویش گریاں کردہ
 گل فرستادن بر سحر بکراں جی زیدش
 قطرہ بے مایہ را ہم دست طرفان کردہ
 بے عمل را لطف تو لا تقنطوا آموز گشت
 بسک و ابرہر کے بابِ دلتان کردہ
 ماں دعا کن بہر ماںے مایہ ایمان ما
 پر شودا ز گو ہر حکمت سر دامان ما

علامہ قیاں اور علوم و فنون کی اسلامی منہاج

ڈاکٹر محمد ریاض

وین اسلام ایک لائیفک وحدت کا نظر ہے۔ اس کی رو سے مذہب و
سیاست اور روح و مادہ وغیرہم کی معاشرت عبست ہے۔ مگر عالم مغرب کی صدیوں
سے اس معاشرت کو برداشت رہا ہے اور اس کے بیان میں علوم و فنون کی ترقی نے
کئی انسان کش کام کیے اور مسجد دیگر امور بیویں صدی کی دو عالیگر جنگیں اس
لحاظ سے قابل عبرت و حوالہ ہیں۔ ایسی تباہ کاریوں نے سائنسی علوم کو "علم غیر نافع"
بنایا کر رکھ دیا اور بھی نوع انسان سے بھروسہ رکھنے والے حساس لوگ سرشت
انسان کی دہائی دیتے گئے کہ

انسان کو رخ ز غازہ تہذیب بر فروخت

خاک سیاہ خولیش چو آیندہ وانمود

پوشید پنجہ راتہ دستانہ حریر
افونی قلم شد و تبغ از کمر گشود

این بوالہوس صنم کده صلح عام، ساخت
ز قصید گرداد بنوا ہاتے چنگ دعواد

دیدم چو جنگ پرہ دہ ناموس او درید
جز "یفک الدہا" "خصیم مبین" نہود ۲

علامہ اقبال نے "تہذیب" کے عنوان سے منقولہ بالا قطعہ شاید ۱۹۲۲ء میں لکھا ہو (پیام مشرق) کیوں کہ یہ نظموں اور قطعوں کے آخر میں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال پر پہلی جنگ عظیم کے عین انڑات پڑے اور ایسا نہ ہونا عجیب ہوتا کیوں کہ وہ "دیدہ بینیتے قوم" ہی نہ تھے، پوری انسانی برادری کے دکھ درد سے متاثر ہو کر راتوں کو آہ و زاری کرتے والے بھی تھے:

قوم گویا جسم ہے افراد ہیں اعضاء تے قوم
منزل صنعت کے رہیما ہیں دست پلے قوم
محفل نظم حکومت، چہرہ زیبائے قوم
شاعر نگیں نوا ہے، دیدہ بینیتے قوم
بنتلا تے درد کوئی عضو ہو، روئی ہے آنکھ ۳
کس قدر بحمد ر دسارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

بهران حشم من شبها گریست
تا دریدم پرہ دہ اسرار زلست ۴

اقبال کے دیدہ با بصیرت نے دوسری عالمی جنگ کے دھنڈ کے بھی دیکھ لئے تھے۔ فرماتے ہیں:

خسرو می ہے خدا یاں بحر دبر سے مجھے
فرنگ رہکنڈریں بے پناہ ہیں ہے

شغق نہیں مغربی افق پر یہ جو تے خوں ہے یہ جو تے خوں ہے
طلوع فردا کا منتظر ہ کہ دوش و امردز ہے فرانس ۵

علامہ مرحوم کاتا نثاریہ تھا کہ زندگی کا مادی نقطہ نظر اور سیکولر علوم و فنون ان تباہ کاریوں کو جنم دے رہے تھے لہذا پہلی عالمی جنگ کے بعد کی ان کی کئی کتابوں میں اس صورت حال سے بیزاری نظر آتی ہے۔ مثلاً جاوید نامہ کے آخر میں وہ نتی نسل سے فرماتے ہیں ۱

عقلہبی باک و دلہبی گداز
چشمہبی شرم و غرق اندر مجاز
علم و فن، دین و سیاست، عقل و دل
زوج زوج اندر طواف آب و گل
علم تاسوزی نگرد از حیات
دل نگرد لذتی از واردات

ایک ترک مفکر محمد سعید حیم پاشا (۱۸۴۳ء - ۱۹۲۱ء) کے ایک کتاب پر کے "اسلام لشمنی" (اسلامیانا) اور ایک مقامے "مسلم معاشرے کی اصلاح" نے علامہ اقبال کو بے حد تاثر کیا تھا۔ "اسلام لشمنی" ۱۹۱۸ء میں استنبول کے رسالہ بنیل الرشاد میں شائع ہوتی اور مقالہ سما ہی "اسلامک پلجر" کی پہلی اشاعت (جنوری ۱۹۲۰ء) میں شامل تھا۔ اس کتاب پر کے اور مقامے سے اثرات اقبال کے ہیں "تشکیل جدید الیات اسلامیہ" (خطیبہ ششم) اور "جاوید نامہ" (فکر عطارد) میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ پاشا تے موصوف اقبال کے ارشد معاصر تھے جنہوں نے "علم کے اسلامیائے" کی بات کہی تھی۔ وہ مغربی علم و دانش کے سیکوریٹی الادین بنانے کی روشن کے مقابل "اسلامیانے" کی اصطلاح لاتے ہیں جن سے ان کا مدعا

یہ تھا کہ دینی و روحانی نقطہ نظر، توحید، وحدت انسانی، عظمت آدم، رواداری اور
عالیٰ اخوت کا دور دوڑ ہوا اور محدثانہ روشن کافور ہو جاتے۔ جیسا کہ محمد مارٹلیوک
پیغمبر مرحوم ۱۹۳۴ء نے تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا۔ پاشا تے موصوف کے نزدیک
"اسلام لشکر" یعنی ملک و حکومت کو صحیح معنوں میں اسلامی بنانا تھا اور ظاہر ہے
کہ علماء اقبال کا اسلامی تملکت کا تصور یعنی تھا۔ اقبال اسی یہے علمی الحاد اور
لادینی نقطہ نظر یعنی دین یا دنیا کی تفریقیں کے بے عد خلاف تھے۔ انہوں نے
اپنے انگریزی خطبات اور منظوم کتابوں میں یورپ کے تاخیر مفکرین اور مصنفین
جیسے ڈارون، فراہم اور کارل مارکس پر انتقادات لکھے اور مسلمانوں کو بر ملا
تلقین کی کہ علوم و فنون کی اسلامی نہاد کا دامن مفسوطی سے پکڑیں۔ زبورِ عجم
(مشنوی بندگی نامہ) میں اقبال موجودہ علوم اور سائنس کی بڑی خرابی یہ بتاتے ہیں
کہ اس میں شک و ارتباں کی پرورش ہے اور یقین و ایمان کی نعمت ان کے
ذریعے ہاتھ نہیں لگتی۔

علم حاضر پیش آفل در سجود
شک بیفر و دلیقین از دل رلود
بے لیقیں را لذت تحقیق نیست
بے لیقیں را قوت تخلیق نیست
نقش نوا و دن اور امثکل است
از خودی دور است و رنجور است دلیں
رہبران ذوق جمیور است دلیں

یعنی موجودہ زمانے کے علوم و فنون، چھپ جانے والوں (باطل قولوں) کے سامنے

سجدہ ریزہ ہیں۔ انہوں نے تشكیل میں اضافہ کیا اور یقین کو دل سے چھین لیا۔
بے یقین کو لذت تحقیق نصیب ہوتی ہے نہ قوت تخلیق۔ بے یقین کا دل کا نپ
رہا ہوتا ہے۔ اس کے لیے مشکل ہے کہ تازہ اور جدید نقش رقم کرے۔ بے یقین
خودی سے متروم ہے اور کئی استقام کا حامل ہے۔ عوامی ذوق اس کا رہبر ہے
اور لیں۔

اقبال کے نزدیک ایمان و یقین عظیم قوت ہے جو تحقیق و تخلیق کی بھی حد و معادن
ہوتی ہے ملحدین اور سخرین اس بات کو مانیں یا نہ مانیں مگر سماجیان ایمان اقبال
کے تحقیقی و تخلیقی راہنمائی نامے کو سہیشہ حریز جان بناتے رہیں گے۔ جادیدنا نے
یہ ہے (فلک عطاء رو) :

مصطفیٰ اندر حرا خلوت گزید

درستے جز خوشن کس را نید

صاحب تحقیق راجلوت عزیز

صاحب تخلیق را خلوت عزیز

چشم موسمی خواست دیدار وجود

این ہمہ ازلذت تحقیق بود

لن ترانی نکتہ ہا دارد دقیق

اند کے گم شودین بحر عمیق

اقبال نے یہاں حضرت موسیٰ^۱ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات کی
تبلیحات پیش کر کے اپنے تخلیقی افکار کو مستند بنایا ہے وہ علم یا تعلیم مطلق کے قابل^۲
نہ تھے۔ علوم و فنون اس خاطر مفید ہیں کہ وہ زندگی کو مفید تر بنائیں۔

آگھی از علم و فن مقصود نیست
 غنچھر دگل از چمن مقصود نیست
 علم از سامان حفظ زندگی است
 علم از اسباب تقویم خودی است
 علم و فن از پیش خیزان حیات
 ۱۵
 علم و فن از خانہ زاداں حیات

۱۳، اکتوبر ۱۹۲۳ء کو اقبال کو حکومت افغانستان کو تعلیمی امور میں مشورہ دینے کی خاطر کابل پہنچتا تھا۔ اس لیے دو دن قبل انہوں نے ایک بیان میں فرمایا کہ مسلم حماکٹ کو اپنی قومی ضروریات کے تحت تعلیمی پالیسیاں بنانا چاہیے اور سیکوئریا لائیں نظام تعلیم مسلمانوں کے لیے بالخصوص کبھی مفید نہیں ہو سکتے۔ لکھا اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ اقبال علوم و فنون کی اسلامی نہاد کے کس قدر قابل تھے:

جو ہر میں ہو لا الہ تو کیا خوف

تعلیم ہو گو فرنگیانہ
 شاخ گل پر چمک ولپکن

کراپنی خودی میں آشناز

(جاوید سے؛ بضربِ کلیم)

اس لیے بانگ درا میں ہمیں مولانا حمالی شیخ سعدی سے یہ غمازی کرتے دھاتی دیتے ہیں کہ:

جب پیر فلک نے درقِ ایام کا اٹا
 آتی یہ صد اپاؤ گے تعلیم سے اعزاز

آیا ہے مگر اس سے عقیدوں میں تزلزل
 دنیا تو ملی طاہر دیں کر گی پرواز
 دیں ہو تو مقاصد میں بھی پیدا ہو بلندی
 فطرت ہے جوانوں کی زمین گیر، زمین تاز
 مذہب سے ہم آہنگی افراد سے باقی
 دیں زخم ہے، جمعیت متا ہے اگر ساز
 بنیاد لرز جاتے جو دیوار پھن کی
 ظاہر ہے کہ انجام گلتان کا ہے آغاز

اقبال کا مدعا اسی قدر نہیں کہ نام نہاد مسلمان لا دینی یا الحادی چنگل سے آزاد ہوں
 وہ بسا ری دنیا کے لیے بھی ایسی ہی آرزو رکھتے تھے۔ مغرب نے الحاد و لا دینیت
 کو گلے لگایا تو اقبال ۱۹۳۲ء میں پروفیسر خالد خلیل (استنبول یونیورسٹی) کو اس کے
 مضرات کی طرف توجہ دلاتے ہیں اور دوسری عالمی جنگ کی بر ملا پیش گوئی کرتے ہیں،
 ”مذہبِ قوم میں ایک متوازن سیرت پیدا کرتا ہے جو حیات
 ملی کے مختلف پہلوؤں کے لیے بیش بہادرین سرمایہ کی حیثیت
 رکھتا ہے۔ بہ حیثیت مجموعی یورپ نے اپنے باشندوں کی تعلیم و
 تربیت میں سے مذہب کا عنصر حذف کر دیا ہے اور کوئی نہیں
 کہہ سکتا کہ اس کی بے لگام انسانیت کا کیا حشر ہو گا۔ شاید ایک
 نئی جنگ کی صورت میں وہ اپنی ہلاکت کا باعث خود ہو۔“^{۱۶}

خواجہ غلام الیڈین مرحوم نے ”اقبال کا فلسفہ تعلیم“ میں اپنے نام اقبال کا
 ایک اردو خط میں ترجمہ نقل کیا ہے جس میں اقبال اپنے جاوید نامے کے حوالے
 سے ”علم کے اسلامیا نے“ کا درس دیتے ہیں ہے

علم بے عشق است از طنونو تیان

علم بے عشق است از لاهوتیان

بے مجت علم و حکمت مردہ

عقل تیرے بر مدار ناخوردہ

کور را بیندہ از دیدار کن

بولم ب راجیدر کرار کن

بے عشق، یعنی مخدانہ اور لا دینا نہ علم طانوت کے مشابہ ہے یا الہلب کے۔

اسے "اسلامیا نے" اسے لاحوتی اور حیدر کراری بنانے سے عبارت ہو گا۔

جاوید نامہ میں ہی ہے :

دانش افرنجیاں غارت گری

دیرہا خبر شد از بے حیدری

یعنی مغربی علم و سائنس لوٹ مار کے شبیہہ ہے۔ حیدریت ^{رض} کے فقدان نے مغربی

علمی بست خانوں کو قلعہ خبر کی طرح مستحکم بنادیا ہے اور

اس زمانے میں کوئی حیدر کرار ^{رض} بھی ہے؟

جاوید نامہ کے جوا شعار لقل ہوتے وہ ندک عطارد میں سے ہیں۔ یہاں حکیم الامت

نے "پیام مشرق" کو اپنے ایک شعر^{۱۸} کی طرف اشارہ کیا اور قرانی تلمیح^{۱۹} پیش کی ہے

یہاں علم یا سائنس کی قوتوں کی توصیف ہے اور مخدانہ اور لا دینا نہ مغربی علم و دانش سے توحش بھی ۲۰۔

علم حرف و صوت راشپیر دہد

پاکئی گوہربہ نا گوہربہ دہد

علم را برادر ج افلاک است ره
 تاز چشم هر بر کند د نگه
 نسخه او نسخه تفسیر کل
 بسته تدبیر او تقدیر کل
 دشت را گوید جمابے ده، ده
 بحر را گوید، سرابے ده، ده
 چشم او برداردات کاننات
 تایپیند محکمات کاننات
 دل اگر بند بختی پیغمبری است
 در زحق بیگانه گرد د کافری است
 علم را بے سوز دل خوانی غرست
 نور او تاریکی بحر و برس
 عالمی از غاز او کورد بکود
 فرد نیش برگ ریز هست و بود
 بحر دشت و کوه سار و باغ و راغ
 از بم طیارة او داع داع
 بینگ افونگ رانارے ازوست
 لذت شسخون دیلغارے ازوست
 سیرو اژو نے ده ایام را
 می برد سرمایه اقوام را

قوش ابیس را یار می شود
 نور نار از صحبت نار می شود
 کشتن ابیس را کار مشکل است
 زانک اوگم اندر اعماق دل است
 خوشنود آن باشد ملائش کنی
 کشته شمشیر فرانش کنی
 از جلال بے جمای الامان
 از فراق بے وصای الامان

ترجمہ:

علم بات اور صد اکوشپر دبتا ہے۔ خزف اور سنج ریزوں کو گوہر
 کی سی پاکیزگی دیتا ہے۔ اس کا راستہ بلندی افلک تک ہے۔ یہاں
 تک کہ چشم آفتاب کی آنکھ (اشعر) کو اسپر کر رہا ہے۔ اس کے مسودے
 میں بکلیات کائنات کی تفسیر موجود ہے۔ اس کی تدبیر کے ساتھ سب
 کی تقدیر والستہ ہے، دشت وہا کو کہتا ہے کہ یانی کا بلیڈ دو، وہ دے
 دیتے ہیں۔ سمندر کو کہتا ہے کہ، سراب دے، را سے دنیا پڑتا ہے۔ علم
 کی آنکھ کائنات کی واردات اور کیفیات پر لگی ہوئی ہے تاکہ اس کی
 محکمات کو مشاہدہ کر تا رہے۔ علم اگر حسن سے دل لگاتے تو یہ شان پیغمبری
 ہے۔ حتی سے بیگناہ اور لا تعلق ہو جاتے، تو یہ راه کفر ہوگی۔ علم کو تو دل
 سے سوز کے بغیر پڑھے اور سکھے تو یہ شر ہے۔ ایسے علم کی روشنی سے
 بحرو بر پر تاریکیاں چھا جائیں گی۔ ایسے علم کے گیس اور دھوئیں سے ایک
 جہاں تیرہ وقتار ہو گا۔ اس کی بہار عالم ہستی کی خزان ہوگی۔ سمندر،

صحرا، پہاڑ اور بانٹ دھن اب لے علم کے جہازوں کی بمباری سے نالاں ہوں گے۔ ایسے ہی علم نے مغرب کے بینے میں آتش پال رکھی ہے۔ اسی علم نے مغرب والوں کی شب خونوں اور حملوں (جنگ جوئی) کو جنم دیا ہے۔ مغرب دنیا کو الٹی روشن پر چلا رہا ہے اور اقسام دخل کا سرمایہ حیات پھینٹنے جا رہا ہے۔ اس کی طاقت، ابلیس کی دوستی بخواہ رہی ہے۔ آتش (ابلیسیت) کی ہم نشیخی سے نور نار ہو رہا ہے۔ ابلیس چونکہ دل کی گمراہیوں میں بیٹھا ہوا ہے، اس کا مارنا اور تلف کرنا مشکل کام ہے۔ بہتر ہو تو اس کو مسلمان بنالے اور شمشیر قرآن سے اسے پنجا دکھانتے۔ اس جدل سے خدا کی پناہ جس میں بھال نہ ہو۔ اس فراق سے خدا کی پناہ جس میں وصال نہ ہو۔

مندرجہ بالا اشعار، جن کا آزاد ترجمہ نقل ہوا، علامہ اقبال کے اس درد دل کے مظہر میں جو اپنی عالم انسانی کی بقا سے تھا اور جس کی بنا پر وہ علوم و فنون کی اسلامی نہاد کے اس قدر طالب تھے۔ اس کتاب میں تجھی بھال ذات کی تلاش میں شاعر جب "حضور" میں آپنچتا ہے، تو وہ "اس اسلامیاتے ہوتے علم" کی اہمیت ایک بار پھر بتاتا ہے:

علم اگر کج فطرت و بد گوہ راست
پیش چشم مانجا ب، ابر راست

علم را مقصود اگر باشد نظر
محی شود ہم جادہ و ہم را ہبر
محی نہ پیش تو از قشر وجود
نا تو پرسی چیست راز ایں نمود؟

جادہ را ہمدرار سازد ایں چنیں
 شوق را بسیدار سازد ایں چنیں
 درد و داع و تاب و تب بخشد ترا
 گریر ہاتے نیم شب بخشد ترا
 علم تفسیر جہاں رنگ و بو
 دیدہ و دل پرورش گیردازو
 بر مقام جذب و شوق آرد ترا
 باز چوں جبریل ^۳ بگذارد ترا
 عشق کس را کے بخلوت نی برد
 او ز چشم خویش غیرت می برد
 اول او ہم رفیق دہم طریق
 آخر او راہ رفتیں بے رفیق

یعنی "علم" اگر کچھ رو اور بد اصل ہو، تو وہ ہماری آنکھ کے سامنے ایک عظیم پرده بن جاتا ہے۔ لیکن اس کا مقصد وحدت نظر اور دیدہ ہو تو یہ راستہ بتتا ہے اور رہنمای بھی۔ ایسا علم ہستی کو خول اور چھٹکے سے نکال کر دکھاتا ہے تاکہ تو نہ دکھانے کے راز پوچھنے لگے۔ ایسے ہی علم سے راہ زندگی ہماری ہوتی ہے اور شوق حیات بیدار ہوتا ہے۔ یہی علم تجھے درد و داع، سوز و ساز اور آدھی رات کے وقت غم انسانی میں روناسکھاتا ہے۔ علم اس جہاں رنگ، و بو کا تفسیر کرتا اور دیدہ و دل کی پرورش کرتا ہے۔ تجھے جذب و شوق کے مقام پر لانا ہے لیکن وہاں تیرسا تھا ایسے ہی چھوڑ دیتا ہے جیسے شب معراج حضرت جبرایل، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سدرۃ المنتهى کے مقام پر چھوڑ کر تھے (کیوں کہ آگے مقام عشق کو طے کر کے پہنچنے کا آخر الزمان ^۳)

صلی اللہ علیہ وسلم نے خود حضور ذات پہنچنا تھا) عشق کسی کو خلوت میں کب، کے جاتا ہے۔ وہ تیری آنکھ سے نقشِ غیر مٹا دیتا ہے۔ وہ آغاز سے ہی رفیق طریق رہتا ہے مگر آخر میں رفیق و دوست کے بغیر اپنی منزل تک، جا پہنچتا ہے۔

لفظ "عشق" کے اقبال کے ہاں کتنی معانی ہیں یکن علمی اور تعلیمی سیاق میں یہ حضرت علامہ کے ہاں پسندیدہ علم و دانش کا مظہر بن جاتا ہے۔ اقبال نے علم اور عشق اور عقل کے امتزاج کی بات بیسیوں مرتبہ کی اور یہ بھی علم و فنون اور افکار و نظریات کو اسلامی هناد فراہم کرنے کی ایک صورت تھی:

علم در اندریشہ می گیرد مقام

عشق را کاشانہ قلب لابنام

علم تا از عشق برخورد ازیست

جز تمثاشا خانہ افکار نیست

ایں تمثاشا خانہ سحر سامری است

علم لے روح القدس انہوں گردی است

بے تحملی مرد دانا رہ نہر

از نکد کوب خیال خویش مرد

بے تحملی زندگی مجبوری است

عقل حبھوری و دیں مجبوری است

ایں جہاں کوہ و دشت و بحر در

ما نظر خواہیم داد گوید خبر

عشق شبنخ نے زدن بر لامکاں

گور رانا دیدہ رفت از جہاں

زد عشق از باد و خاک و آب نیست
 قوتش از سختی اعصاب نیست
 عشق بانان جویی خبر کشاد
 عشق در اندام مرچا کے نہاد
 کلمہ نمرود بے ضرب بے شکست
 لشکر فرعون بے حر بے شکست
 عشق در جاں چوب پیشم اندر نظر
 ہم درون خانہ ہم بیرون در
 عشق ہم خاکستر و ہم انگر است
^{۲۱}
 کار او از دین و دانش بر تراست

مثنوی، پس پھر باید کرد، میں اقبال الحاد آمیز اور لا دینی علوم و فنون کو حکمت
 فرعونی کا ایک شعبہ قرار دیتے ہیں۔ اس روشن کی رو سے علوم و فنون اور خود شناسی
 کے دور کا بھی تعلق نہیں۔ یہ طریق کار شب انسان کی سحر کیسے کرے گا بلکہ زندگی
 کی شب اس سے ^{۲۲} تاریک تر ہی رہے گی۔

حکمت از بند دیں آزاده

از مقام شوق دور افتاده
 می شود در علم و فن صاحب نظر
 از وجود خود نگردد با خبر
 خلوه تهدیب نو آدم دری است
 پرده آدم دری سوداگری است

ایں بنوک، ایں فکر چالاک یہود
 نور حق از سپنہ آدم ربو د
 تا تہ د بالا نگردد ایں نظام
 دانش و تہذیب و دیں ہسودتے خاں

اس مشنوی کے جس عنوان پر کتاب کایہ نام پڑا (لیں چہ باید کر داے
 اقوام شرق) وہ زیر نظر موضوع کے اعتبار سے بے حد اہم ہے۔ اقبال یہاں
 اقوام مشرق اور ایشیائی سے مخاطب ہیں جس میں مسلمانوں کی تعداد قابل توجہ ہے
 وہ یہاں مشرقی اقوام کو صفتی اور علمی اختبار سے اپنے باوں پر کھڑا ہونے کا مشورہ
 دیتے ہیں اور مغرب اور مغربیت کے خلاف ایک ہمہ گیر جہاد کی تلقین کرتے ہیں۔
 وہ فرماتے ہیں کہ مشرق ایک عظیم اور قابل رشک خط نہیں تھا مگر مغربی اقوام نے
 ساری دنیا کی طرح اسے بھی تاراج کر رکھا ہے۔ اقوام ایشیائی کو چاہیے کہ وہ مغرب
 کے حقیقی چہرے کو تاکیں اور اپنے اتحاد قوت کے ذریعے اس سے دست کش
 اور بے نیاز ہوں؟

اے ایسر زنگ، پاک از زنگ شو
 مومن خود کافر افرنگ شو
 رشتہ سود وزیاں در دست ترت
 آبرو تے خاوراں در دست ترت
 ایں کہن اقوام راشیر ازہ بند
 رایت صدق و صفارا کن بلند
 اہل حق رازندگی از قوت است
 قوت ہر ملت از جمیعت است

اُئے بے قوت ہمہ فھروفسوں

قوت بے راتے جھلست و جنوں

دانی از افرنگ و از کار فرنگ

تا کجا در قید زنار فرنگ ؟

زخم ازو ، نشتر ازو ، سوزن ازو

ما وجو تے خون و امید رفو

اقبال اس وقت اٹلی کے ایخوپیا پر جملے سے بے حد غم ناک تھے اور مذکورہ عنوان کا آغاز اس طرح کرتے ہیں :-

آدمیت زار ناید از فرنگ

زندگی ہنگامہ بر جید از فرنگ

پس چہ باید کر داے اقوام شرق ؟

باز روشن می شود ایام شرق

در خمیر شن انقلاب آمد پدید

شب گذشت و افتتاب آمد پدید

یورپ از شکنیر خود بسم فتاد

زیر گردوس رسم لادینی نہاد

گرگے اندر پوستین بره

ہر زماں اندر کیمن بره

مشکلات حضرت انسان از وست

آدمیت را غم پہنال از وست

در نگاه مہش آدمی آب و گل است

کاروں زندگی بے منزل است

آخری شعر داصل بعد کے بند کی گوریز کا حکم رکھتا ہے۔ اقبال مغرب کے چنگ
جو یازد جوش جزوں کی وجہ پر بتاتے ہیں کہ دہان کے علوم و فنون ملحدانہ، لادینانہ اور بے مقصد
ہیں۔ علم و تعلیم کی بے مقصدیت اقوام مغرب کا ایک بڑا لیسہ تھا اور ہے۔ علامہ اقبال
اس یہے بعد کے معنی خیز بند میں علوم و فنون میں مشترقیت کی روح پھونکنے کی تاکید
کرتے ہیں اور روح شرق دمیدن اور اسلامیانے میں زیادہ بعد نہیں ہے۔

جو کچھ تو دیکھتا ہے، حق کے انوار اور جلوے ہیں۔ حکمت اشیاء یا سائنس
حق کے اسرار ہیں جو ان آیات خدا کو دیکھے، وہ مردحر ہے۔ اس مشاہداتی حکمت
(سائنس) کا مطالعہ قرآن مجید کے احکام میں شامل ہے۔ سائنسی علوم و فنون سے
بندہ مسروخاطر ہوتا ہے اور دوسرے اننوں سے زیادہ دلچسپی دکھاتا ہے۔ علم جب
اس کے وجود کو منور کر دے تو اس کا دل زیادہ خشیت الٰہی کا حامل بتاتا ہے۔ سائنسی
علوم ہمارے وجود کے لیے آسیر ہیں مگر افسوس مغرب میں ان کی تاثیر دوسری ہے۔
مغربی انسان کی عقل و فکر، خوب و زشت کے میعادوں سے بے نیاز ہے۔ اس
کی آنکھ بے نم ہے اور دل پتھر ایسٹ کی طرح کا۔ سائنس اور علم شہرو دشت میں
اس کے ہاتھوں رسوا ہیں۔ جبریل علم کو اس کی صحبت نے ابلیس بنادیا ہے۔ مغربی
علوم شہنشہر کند ہے پر اٹھاتے نوع انسانی کی ہلاکت و نابودی کے لیے سخت کوٹش
نظر آتے ہیں۔ اس خیر و شر کے جہان میں علم و فن کی مستی کو سہارنا کم ظرفوں کا کام
نہیں۔ مغرب والوں، ان سے آئیں اور اس کے لادینی سے ملوا فکار سے اللہ

کی پناہ۔ اخنوں نے علم حق (ساتھ) کو جادو سکھا دیا بلکہ اسے کفر کا منظر بنایا۔
ہر طرف فتنوں کی فریادیں بپا ہیں۔ اسے مشرقی انسان، مغربی راہزین سے یہ شکری
چھین لے۔ تو روح اور جسم کے تقاضے جانتا ہے۔ مغربی لا دین تہذیب کا جادو توڑ
ڈال۔ مغرب کے بدن میں مشرقی روح پھونکنا چاہیے تاکہ وہاں کے علوم و فنون
معافی کیلئے بن سکیں۔ عقل، حکم دل کی تابع ہو، تو اس بیشتر یہ زبان آتی
ہے۔ یہ دل سے آزاد ہو، تو شیطان کی منظر بن جاتی ہے۔

اوپر کا پیر اگراف دراصل ذیل کے اشعار آبدار کا قلم برداشتہ ترجمہ تھا،

هر چیزی میں زانوار حق است

حکمت اشیا ز اسرار حق است

ہر کہ آیات خدا بیند حراست

اصل این حکمت ز حکم نظر است

بندۂ مومن ازو بہروز تر

ہم بحال دیگران دل سوز تر

علم چوں روشن کند آب و گلشن

از خدا ترسنده تر گردد دلش

علم اشیا خاک مارا کیمیا است

آه، در افرنگ تاثیرش جدا است

عقل و فکرش بے عیا ز خوب و رشت

چشم او بے نم، دل او نگ و خشت

علم ازو رسوا است اندر شهر و دشت

جرتیل از صحبتش ابلیس گشت

دانش افرنجیاں تینے بدوش
 درہلاک نوع انساں سخت کوش
 باخاں اندر جھساں خیر و شر
 در ناز دستی عسلم و ہنر
 آہ از افرنگ وا ز آئین او
 آہ از اندیشہ لادین او
 علم حتی را ساحری آموختند
 ساحری نے، کافری آموختند
 ہر طرف صدقتنے می آرد نفیر
 تبع را از پنجہ رہن بگیر
 اے کرجاں را بازمی دانی زتن
 سحر ایں تمدیب لا دینے شکن
 روح شرق اندر تنفس باید دید
 تا بگرد قفل معنی را کلید
 عقل اندر حکم دل یزدانی است
 چوں زدل آزاد شد شیطانی است
 یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو علامہ اقبال کا نتے سال کا جو پیغام لاہور ریڈ یوٹیشن سے نشر
 ہوا تھا، وہ بھی ان کی اس آرزو کا منظہر ہے کہ عالم ان اُنی علوم و فنون کی وہ نہاد فراہم
 کرنے پر متوجہ ہو جسے دین اسلام نے فراہم کیا ہے۔ یا کم از کم وہ منہاج ایسی ہو
 جس میں انسانوں کے ساتھ دل سوزی اور نرمی و رافت کا فرمان نظر آتے ہے
 ”صرف ایک اتحاد و قابل اعتماد ہے اور یہ انسانوں کے بھائی چارے

کا اتحاد ہے، جو نسل، قومیت، رنگ یا زبان سے بالاتر ہے۔
 جب تک نامہ نہاد جمہوریت، ملعون قومیت اور بذمام ملوکیت
 کا استھان نہ ہو، جب تک تمام انسان اپنے اعمال سے "الخلق
 عیال اللہ" کی حکمت نہ جانیں، جب تک نسل، رنگ اور
 جغرافیائی قومیت کے امتیازات مکمل طور پر محو نہ ہوں، اس
 وقت تک انسان ایک پُرمُسرت و اطمینان کی زندگی نہ گزار سکیں گے۔ اور اخوت، حریت اور مساوات کے حیثیں تصورات
 کبھی جامہ عمل نہ پہن سکیں گے۔ اس لیے آئتے ہم نتے سال
 کا آغاز اس دعا و تنا کے ساتھ کریں کہ خداتے تعالیٰ صاحبان
 طاقت و اقتدار کو احترام انسانیت کی توفیق دے۔"

منابع اور حوالے

- ۱۔ یعنی یگ آف نیشنز
- ۲۔ قرآن مجید بالترتیب ۲۱۳۰ اور >> ۳۴۲
- ۳۔ نظم شاعر بانگ در احصہ اول
- ۴۔ مشنوی رموز بے خودی؟ پیشکش ...
- ۵۔ بآل جبریل، حصہ غزلیات
- ۶۔ بآل جبریل، حصہ غزلیات (۲) اور نظم زمانہ
- ۷۔ اسلام لشمن اور ان کے دو مقامے "مسلم معاشرے کی اصلاح" اور "ہمارا فکری بحران" ، بزبان ترکی تو اتر سے شائع ہوتے رہے ہیں۔
- ۸۔ اللہ کی بادشاہیت (اردو ترجمہ مسلم معاشرے کی اصلاح) ، لاہور (مکتبہ تعمیر انسانیت) سون صفحہ ۶ (یہ کتاب ۱۹۵۰ء کے یگ بھگ شائع ہونے کے قرینے موجود ہیں) ترجمہ از سید ہاشمی فرید آبادی۔

Islamization of Knowledge - ۸

charless Darwin - ۹

Sigmund Freud - ۱۰

Karl Marx - II

- ۱۲۔ اشارہ بر قرآن مجید آیہ ۶۷ سورہ ۵۷۔
- ۱۳۔ دیکھئے ان کی ڈائری Stray Reflections صفحہ ۳۰ لاہور ۱۹۴۱ء
- ۱۴۔ مشتوی اسرار خودی، کلیاتِ اقبال، فارسی طبع لاہور ۱۹۷۳ء صفحہ ۱۸
- ۱۵۔ لطیف احمد شروانی Speeches, Statements and writings of Iqbal طبع سوم ۱۹۷۷ء (اقبال اکادمی پاکستان) لاہور صفحہ ۲۳۸
- ۱۶۔ شیخ عطاء اللہ، اقبال نامہ جلد دوم لاہور ۱۹۵۶ء صفحہ ۲۸۲
- ۱۷۔ Iqbals Educational Philosophy لاہور اشاعت ۱۹۷۱ء صفحہ ۱۳۱
- ۱۸۔ دیکھیں پیامِ شرق کی پیشکش میں یہ شعر، گفت حکمت را خدا خیر کثیر، الخ۔
- ۱۹۔ قرآن مجید ۲۲۲۴۹
- ۲۰۔ جاوید نامہ، متابعات، آشنا کار احمدی شود دروح حضرت روحی و۔۔۔۔
- ۲۱۔ خارہوا کس قدر آدم یزدان صفات قلب و نظر پر گراں ایسے جہاں کا ثبات کیوں نہیں ہوتی سحر حضرت انس کی رات ارمنیانِ جہاز، کلیاتِ اقبال اردو لاہور ۱۹۷۳ء صفحہ ۶۶۳
- ۲۲۔ جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کی زندگی کی شب تاریک سحر کرنے سکا ضربِ کلیم، کلیاتِ اقبال، اردو صفحہ ۵۳۱
- ۲۳۔ حوالہ بالا ۱۵۰ صفحہ ۲۵۱

سہ ماہی فکر و نظر ادارہ تحقیقات اسلامی
اسلام آزاد۔ اکتوبر، دسمبر ۱۹۸۵ء شمارہ ۲ جلد ۲

تلخیصات

انتخاب اقبال ۶۸۵

میں شامل نہ ہونے والے
مقالات کی تلخیصات

حیاتِ جاوداں

محمد عبداللہ قریشی

اس مقالہ میں علامہ اقبال کی تاریخ گوئی کی تفصیل ہے جن حضرات اور مقامات کی اقبال نے تاریخ وفات لکھی ہے ان میں شیخ عبدالحق (۱۳۲۱ھ / ۱۹۰۳ء) مسجد سید علی ہبھیری عرف داتا گنج بخش (۱۹۲۱ء)، حمہ راجہ کشن پر شاد (۱۹۲۱ء) ذوالفقار گنج لدھیانہ (۱۹۲۱ء)، بیگم میاں احمدیار دولت آنہ (۱۹۲۳ء) والد اقبال شیخ نور محمد (۱۹۳۰ء) مولوی محبوب عالم (۱۹۳۲ء) یہودی شہاب الدین سردار بیگم (۱۹۳۵ء) نادرہ مسعود دختر سر راس مسعود (۱۹۳۸ء) شامل ہیں۔ یہ مخدوم جو صحیفہ میں قسطوں میں شائع ہوا اب بزم اقبال کی طرف سے کتاب صورت میں "حیاتِ جاوداں" کے نام سے شائع ہو گیا ہے۔

صحیفہ جنوری، مارچ لاہور۔

علامہ اقبال کا تصورِ جمہوریت

محمد شریف بغا (لندن)

محمد شریف بغا مجلس اقبال یو۔ کے، کے سربراہ ہیں انہوں نے اس مقالہ میں علامہ اقبال کے حوالے سے یہ تحریر کیا ہے کہ مغربی جمہوریت اور اقبال کی جمہوریت میں بنیادی فرق موجود ہے اقبال کی جمہوریت میں حاکیت اعلیٰ خدا کے پاس ہے جب کہ مغربی جمہوریت میں کثرت راستے فیصلہ کرنے ہے اور اقتدار اعلیٰ مکمل طور پر عوام کی ملکیت ہے۔ مغربی جمہوریت میں دین و سیاست کی ہم آہنگ موجود نہیں جب کہ اسلامی جمہوریت میں قرآن کی تعلیمات متواتر ہیں اور دین و سیاست ہم آہنگ ہیں۔ اور اسلام سرایہ داری، جاگیرداریت اور ملوکیت کا مقابلہ ہے۔ روزنامہ مشرق لاہور ۹ نومبر

اقبال کے ناقدین

ڈاکٹر منظور احمد

ڈاکٹر منظور احمد نے اس مقالہ میں اقبال کی بنیادی چیزیں فلسفی اور مفکر کی متعین کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شاعری کی چیزیں ان کے نزدیک ثانوی تھیں۔ اور قرآن ان کے افکار کا سرچشمہ تھا۔ انہوں نے خواجہ حسن نظامی کی اسرار خودی اور تصوف کے حوالے سے اقبال سے بحث اور خواجہ صاحب کی طرف سے حافظت کی مدافعت کو موضوع بنایا ہے۔ ڈاکٹر منظور نے اقبال کے ناقدین کے گروہ متشخص کیے ہیں ایک جو تصوف کے حوالے سے ہیں دوسرے شاعروں کے حوالے سے تیسرا فرنگی ذہنیت کے حامل افراد اور چوتھے ناقدین اقبال میں انہوں نے سلیم احمد کو شامل کیا ہے خصوصاً ان کی کتاب، اقبال ایک شاعر کے حوالے سے بات کی ہے۔ یہ مضمون جس قدر اہمیت کے حامل موضوع پر ہے اسی قدر افسوس ناک حد تک مختصر ہے۔ حالاں کہ ڈاکٹر منظور احمد نے ایک اہم موضوع کا انتخاب کیا تھا اگر زیادہ وضاحت سے اس کو پیش کرتے تو قارئین کے لیے بڑا مفید ہوتا۔

روس میں اقبال کی مقبولیت

پروفیسر جگن ناٹھ آزاد

پروفیسر جگن ناٹھ آزاد بھارت میں ہی نہیں اقبال کے محقق کے طور پر بین الاقوامی شہرت کے ماں ہیں اس مضمون میں انہوں نے روس کے مسلم علاقوں تاجیکستان وغیرہ میں اقبال کی مقبولیت اور اقبال سے بھی رکھنے والے حضرات کا تعارف کرایا ہے جن میں آقائے مولن، فناعت، آقائے نفضل دین محمد یوف، عبد اللہ جان غفارف، آقائے باقر رحیم زادہ، آقائے امین جان شکوہی، مرزاعبدالنبار ترمذی زادہ کا ذکر کیا ہے۔ تاجیکستان میں اقبال پر کتب روسی زبان میں میں۔

میر سید شکر بھی اقبال پر لکھنے والے روئی مسلمان ہیں جن کی کتب پر مفصل مفہوم اسی نجومی عے میں شامل ہیں۔

روزنامہ نوائے وقت لاہور ۹ نومبر ۱۹۸۵ء

اقبال اور پاکستان جدید

جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال

جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال فرماتے ہیں کہ خود کی کام مطلب احساسِ نفس ببا
تعین ذات ہے اقبال الفرادی، اور اجتماعی خود کی کے پیا میر تھے انھوں نے
برصیر کے مدد و میوں کو اسی تصور کے لیے ایک نئی منزل کائنات دیا وہ منزل
پاکستان تھی جو قائدِ اعظم کی بصیرت افراد قیادت میں ظہور پذیر ہوا۔ جسٹس صاحب
کہتے ہیں کہ اقبال کی نگاہ میں پاکستان کی لبقا صرف اسی صورت میں نہ کن ہے
کہ یہاں تحفظ و استحکام اسلام کو تمام دیگر معاملات پر مقدم سمجھا جاتے اور اسلام
کو اہل پاکستان کی زندگیوں کو بدلتے اور ان کو بہتر بنانے میں کام لایا جاتے۔
اسی طرح اقبال کا جدید پاکستان معرض وجود میں آسکتا ہے۔

۹ نومبر روزنامہ آفیا بہ لاہور

اقبال آتے والے کل کا شاعر

ہارون الرشید بسم

ہارون الرشید بسم اردو کے استاد ایک نوجوان ادیب ہیں ان کی نظر میں
اقبال آتے والے کل کے شاعر ہیں اور وہ نوعِ انسان کے ہر عمدہ میں ایک نیا پیغام
رکھتے ہیں وہ ایک آفاقی شاعر ہیں اور ان کی شاعری کی بنیاد ایک ایسے فلسفہ
حیات پر ہے جو عالم گیر ہے اور پوری نوعِ انسانی کے لیے اس میں پیغام ہے
یہ پیغام چوں کہ ہر زمانے کے لیے ہے لہذا وہ آنے والے کل کے بھی شاعر ہیں۔

روزنامہ وفاق لاہور ۹ نومبر ۱۹۸۵ء

شاعر مشرق

شباز بخت

شباز بخت لکھتے ہیں کہ علامہ اقبال اپنی ذات اور فلسفہ و فکر کے حوالے سے انسانیت کے کرب اور اس کرہ ارض کے ہر ذی ہوش کی آرزوؤں اور تمناؤں کے نمائندہ تھے۔ وہ پوری انسانیت کی لبقا اور فلاح کے ممتنی تھے۔ ان کا فکری اور شعری اسلوب منفرد تھا اور اردو زبان کو نئے اسلوب اور فصاحت و بلاغت سے انھوں نے نوازا۔

روزنامہ فناق لاہور ۹ نومبر ۱۹۸۵ء

علامہ اقبال - ایک دردمند شاعر

عبد الرحمن نیاز

نیاز صاحب فرماتے ہیں کہ علامہ کی آنکھ ملت اسلامیہ کے دکھ درد میں روئی تھی اور ان کی شاعری اسی درد اور کرب کی آئینہ دار ہے وہ ملت اسلامیہ کی سرباندھی کے خواہاں تھے اور یہی خواہش ان کے کلام میں درد پیدا کرتی ہے۔

روزنامہ فناق لاہور ۹ نومبر ۱۹۸۵ء

نظام حکومت کی بحث اور اقبال

جمال حیدر صدیقی

جمال حیدر صدیقی لکھتے ہیں کہ علامہ صرف اور صرف اسلام نافذ کرنے کے ممتنی تھے، وہ ایک فلاجی حکومت کے خواہاں تھے پاکستان کے قیام کا بھی مقصد ان کے نزدیک ایک فلاجی حملہ کی قیام تھا۔ اقبال ایک طاقت و راسلامی حکومت کو جمہوریت سے زیادہ بہتر خیال کرتے تھے۔

روزنامہ فناق لاہور ۹ نومبر ۱۹۸۵ء

اقبال اور نوجوان

توفیق دربانی خان

ان کے کلام اور شعری کلام کا محور و مرکز نوجوان تھا چنانچہ انہوں نے بانگ درا
یں جا بجا نوجوانوں سے خطاب کرتے ہوتے انھیں ہی اپنی امیدوں کا مرکز
قرار دیا۔ اقبال ایک رجاتیت پند شاعر تھے اور وہ چاہتے تھے کہ مسلمان نوجوان
ان کے پیغام کو لے کر اُنھیں اور مسلمانوں کا مقدر بدل دیں۔

روزنامہ وفاق لاہور ۹ نومبر ۱۹۸۵ء

اقبال اور مقامِ رسالت^۲

(طبع مکرر)

سید عابد علی عابد

مرحوم عابد علی عابد کے مطابق اقبال کے نزدیک مدت کے تمام امراض کا
علاج یہ ہے کہ مسلمان رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی عقیدت کو مقام
عشق تک پہنچا دیں۔

روزنامہ امروز لاہور ۹ نومبر ۱۹۸۵ء

اقبال شاعر فطرت یا حریف فطرت (طبع مکرر)

ڈاکٹر سید محمد عبد اللہ

مرحوم ڈاکٹر سید محمد عبد اللہ اقبالیات کے ملکم استاد اور نمائاز محقق تھے اس
مقالہ میں آپ نے کہا ہے کہ اقبال شاعر فطرت نہیں بلکہ حریف فطرت ہیں وہ کبھی
بھی اپنے آپ کو مغلوب نہیں سمجھتے بلکہ فطرت سے برتر سمجھتے ہیں۔

روزنامہ جنگ لاہور ۹ نومبر ۱۹۸۵ء

مسئلہ فنا و بقا اور اقبال

ڈاکٹر نذر قیصر

ڈاکٹر نذر قیصر لکھتے ہیں کہ تصوف میں سدلہ فنا و بقا ایک خاص اہمیت کا حامل ہے فنا کا لفظی مطلب معدوم ہوتا ہے وحدت الوجود کے نقطہ نظر سے اس کے معنی کسی صوفی کا خدا کی ہستی میں گم ہو جانا ہے۔ جب کہ بقا کے معنی روایتی تصوف میں یہ ہیں کہ جب انسان خدا کی ہستی میں اپنی ہستی معدوم کر دیتا ہے اور قطرے کی مانند سمندر میں گم ہو جاتا ہے تو یہ مقام بقا ہے۔ اقبال ان کے نزدیک فنا و بقا کے اس روایتی تصور کے قابل نہیں، اقبال کے نزدیک خودی کا انعام معدوم یافتہ ہونا نہیں بلکہ سختہ ہوتا ہے۔ انسان کا اخلاقی اور مذہبی مطیع نظر خودی کا مٹانا نہیں بلکہ اثاثت خودی ہے اور وہ اسے حاصل کرتا ہے زیادہ سے زیادہ منفرد اور یکتا ہو کر۔ خودی کی پرکھ یہ ہے کہ وہ قائم رہے۔ اور خدا کے حضور بھی قائم اور برقرار رہے۔

روزنامہ جنگ لاہور ۹ نومبر

اقبال کے سیاسی افکار

سید افضل حیدر

سید افضل حیدر کے نزدیک اقبال جمہوریت کے علمبردار تھے اور جمہوریت کے جدید تصورات نے ہی انہیں برصغیر میں ہند و غلبہ کے بھیانک منظر سے آگاہ کیا چنانچہ انہوں نے دو قومی نظریے کی شکل میں سنده، پنجاب، سرحد، بلوچستان پر مشتمل ایک اسلامی ریاست کا تصور پیش کیا۔ جماں مسلمان اپنے نظریہ کے مطابق نشوونما کر سکیں۔ اقبال کے تصور میں مسلمانوں کے سیاسی حقوق کا تصور نہ ہوتا تو وہ

کبھی پاکستان کا تصور پیش نہ کرتے۔ انہوں نے قائد اعظم کے ہاتھ مفہوم بنانے کے
لئے کام کو آسان کیا اور پاکستان کے خواجہ کو تعمیر بخشتی۔

روزنامہ جنگ لاہور ۹ نومبر

علامہ اقبال

پروفیسر ہارون الرشید تیسم

ان کے نزدیک اقبال اسلامی فکر کے علمبردار تھے۔ انہوں نے اپنی شاعری
کی بنیاد اسلامی فکر و فلسفہ پر رکھی۔ اقبال نے سب سے زیادہ زور احترام ادبیت
پر دیا۔ اقبال کا کلام صرف ایک شاعر کا کلام نہیں بلکہ حکیم الامم کا فرمان ہے۔
قیام پاکستان کے بعد کلام اقبال کی افادیت اور بھی مسلم ہو گئی ہے۔

روزنامہ جنگ لاہور ۹ نومبر

یہاں اقبال شناس بہت کم ہیں

جسٹ ڈاکٹر جاوید اقبال

یہ روزنامہ جنگ لاہور کی طرف سے تنویر ناظور کا لیا ہوا ایک انٹرویو ہے جو
۲۱ اپریل ۸۵ء کے اخبار میں شائع ہوا۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کا اس انٹرویو میں
بنیادی موقف یہ ہے کہ پاکستان کے مفکر ہونے کی حیثیت سے اقبال کی جواہیت
ہے اس کو درست طور پر اجاگر نہیں کیا جا رہا۔ علامہ کے افکار کی نہ تو درست
طور پر تغییم ہو رہی ہے اور نہ ان کے افکار کے مطابق تعمیر ریاست کی طرف توجہ
دی گئی ہے ان کے خیال میں ایک اقبال شناس کا یہ فرض ہے کہ وہ فکر اقبال
کو معاشرے میں عملی طور پر قائم کرنے پر توجہ دے، ان کے خیال میں اقبال کے
ایسے مزاج شناس بہت کم ہیں۔

روزنامہ جنگ لاہور

مولانا محمد علی جوہر بہ حیثیت مابر اقبالیات ڈاکٹر ابو سلمان شاہ جہاں پوری

ڈاکٹر شاہ جہاں پوری رقم طراز ہیں کہ مولانا محمد علی جوہر کو علامہ اقبال کی شاعرنی سے بڑی دل چیزی تھی۔ اسرار خودی اور روزبے خودی سے انہیں والہانہ لگاؤ تھا۔ یہ متنویاں ان کی قید کی تنہائیوں اور سفر و حضر کی رفیق تھیں۔ مولانا محمد علی جوہر اقبال کی شاعری کو تین ادوار میں تقسیم کرتے تھے۔ پہلا دور ۱۹۰۵ء تک، دوسرا ۱۹۰۸ء تک اور تیسرا ۱۹۰۸ء سے تا وفات ہے۔

مولانا کے نزدیک آخری دور کا آغاز ان کی نظم بلاد اسلامیہ سے شروع ہوا۔ مولانا محمد علی جوہر نے علامہ پر لقد و بتصرہ بھی کیا مگر وہ کوئی زیادہ بار آور نہ ہو سکا اس لیے کہ مولانا کا صحافیانہ مزاج و قسمی سیاسی حالات کے تابع رہتا تھا۔ تاہم بہ حیثیت مجموعی اقبال کے بارے میں ان کی راتے بہت بلند تھی تاہم ان کے سرکے خطاب سے وہ کوئی زیادہ خوش نہیں تھے۔

ماہ سام قومی زبان جنوری ۱۸۸۵ء

حضرت علامہ اقبال کی سادہ مزاجی

ڈاکٹر منظفر حسن ملک

ڈاکٹر منظفر حسن ملک کے مطابق علامہ نے قلندرانہ مزاج اور درویشانہ طبیعت پائی تھی۔ اس مضمون میں انھوں نے پروفیسر حمید احمد خاں، ڈاکٹر عبد الاسلام خورشید ڈاکٹر محمد عبد اللہ چختائی، پروفیسر رشید احمد صدیقی اور متعدد دوسرے حضرات کے حوالوں

سے ان کی زندگی کے سادہ اسلوب پر روشنی ڈالی ہے کہ وہ تکلفات سے بے نیاز
اور ایک سادہ مسلمان کے انداز میں رہتے تھے۔ ان کا بس، خوراک اور عادات
یہی سادہ تھیں وہ تصورت ہیں کی طرح سادہ مزاج اور بلند نگاہ انسان تھے۔
(سرماہی اقبال۔ بزم اقبال لاہور)

اقبال کا تصورِ عشق

ایس شاہین شہید

مصنف کہتے ہیں کہ نظامِ کائنات کی طرح اقبال نے بھی اپنے نظامِ فکر
کی بنیادِ حقیقتاً فلسفہ عشق پر رکھی ان کا فلسفہِ خود یہی فلسفہ عشق ہی کا دوسرا
نام ہے۔ لہذا ان کے فنِ شاعری کے ادراک کے لیے تصورِ عشق کو سمجھ لینا
بہت ضروری ہے۔ اقبال نے عشق کو بہت دیسخ معنی دیے۔ مصنف کے نزدیک
عشق کا جذبہ اور شوق کی حالت ہمارے احساسِ ذات کو قوی اور شخصیت کے
نشور کو مضبوط بنادیتی ہے۔ انسان کی بقا کا ضمن یہی جذبہ عشق ہے جو مصافِ چہات
بھی ہے اور مقصدِ حیات بھی۔

مہینا رمحفل لاہور جنوری ۱۸۵

اقبال۔ حقیقتوں کا شاعر

ڈاکٹر اندر حسینی رضوی

اقبال حقیقت کا شاعر ہے۔ حقیقت تک پہنچنے لے لیے سنتے سے

زیادہ دیکھنے کی اہمیت مسلم ہے اقبال نے مسلمان قوم کی حالت کو دیکھا، سمجھا اور جاتازہ لیا۔ اقبال کی آنکھ پورے جسم و ذہن کی نمائندہ ہے۔ اقبال زندگی کی بنیادی حقیقتوں سے آگاہ تھے اور قومی وطنیت، نسلی وطنیت سے اسلام کے تصور وطنیت تک پہنچے۔ ڈاکٹر رضوی کے نزدیک اقبال کی فطرت ایک ذہنی انقلاب کا نام ہے۔

حضرت علامہ اقبال کسی مردِ مومن کے منتظر تھے؟

ڈاکٹر معین الدین عقیل

ڈاکٹر عقیل لکھتے ہیں کہ اقبال کی فکر میں جدید دنیا تے اسلام کے تقریباً تمام مسائل، افکار اور تحریکات کی بازگشت محسوس ہوتی ہے۔ اقبال نے ایک توجیہ دنیا کے اسلام کو پیش آنے والے مسائل پر اپنا نقطہ نظر بیان کیا تو دوسرے مسلم دنیا کی ان شخصیات پر بھی رد شنی ڈالی جو اسلام کی سر بلندی اور نشاط شانیہ کے لیے سرگرم عمل تھیں ان میں سلطان پیغمبر، حمدہ سودانی، صلاح الدین ایوبی، سعید علیم پاشا و جمال الدین افغان وغیرہ نمایاں ہستیاں تھیں۔ اس مقامے میں ڈاکٹر معین الدین عقیل نے ان شخصیات کے اس کردار کو نمایاں کیا ہے جن کی وجہ سے اقبال ان کو اپنے مقالات، شاعری اور خیالات میں نمایاں مقام دیتے تھے۔

روزنامہ مشرق لاہور ۹ نومبر

علامہ ڈاکٹر محمد اقبال۔ انھوں نے ہندوستانی مسلمانوں کا ایسا شور بیدار کیا۔

سید طاہر علی رضوی

سید طاہر علی رضوی اقبالیات پر لکھنے والے ایک معروف صاحب علم ہیں

اس مقاولے میں آپ نے لکھا ہے کہ اقبال محسن ایک فلسفی اور معلم ہی نہ تھے بلکہ حوصلہ عمل، استقامت اور خود اعتمادی کے پیکر تھے۔ وہ ایک عملی سیاست دان تھے۔ انہوں نے برصغیر میں ایک آزاد اسلامی ریاست کا سبب سے پہنچنے خواہ دیکھا خود حضرت قائد اعظم نے ان کی ان خدمات کا اعتراف کیا۔ قائد اعظم نے بھی ان کے بارے میں کہا کہ ۱

"وہ بڑے ادیب، بلند پایہ شاعر اور مفکر اعظم تھے لیکن اس حقیقت کو میں سمجھتا ہوں کہ وہ ایک بہت بڑے سیاستدان تھے۔"

علامہ زندگی بھر بڑے ایسا فراز ہے تاہم وہ مسلمانوں میں قیادت کے فعدان پر دل گرفتہ ضرور تھے۔ قائد اعظم کو وہ مسلمانوں کا بخات دہندرہ سمجھتے تھے۔

روزنامہ مشرق لاہور ۹ نومبر

علامہ اقبال نے بہمن سماراج کے
عز اتم کا راز فاش کر دیا
محمد علی عارف

عارف صاحب لکھتے ہیں کہ بہمن سماراج کے خونخوار عفریت کو اگر کسی نے اس کے اصل روپ میں دیکھا تو وہ حیکم الامت حضرت علامہ اقبال مرحوم تھے۔ انہوں نے مستقبل کے دھنڈ لکوں میں جھانک کر بہت اچھی طرح یہ جان لیا تھا کہ آل انڈیا کانگریس کے ظاہری قابل میں رام راجہ اور وسیع ترہندرہ سماراج کی شیطانی روح کا رفرما ہے۔ اس سماراج نے پُر فریب اور پہلو دار سیاست دان جہالتا گاندھی کی قیادت میں خود کو منظم کیا اور پہنڈو مسلم اتحاد کا پُر فریب اور مکارانے

ڈھونگ رچایا۔ اقبال نے اس موقع پر تاریخ ساز کردار ادا کرتے ہوتے اس بہمنی سامراج کے چہرے سے نقاب اُٹ دی اور مسلمانوں کراپنے تحفظ اور بقاء کے لیے آگ وطن کا تصور دیا۔ ان کے عطا کردہ جوش عمل نے قائد اعظم کی قیادت میں تحریک پاکستان کو کامیابی سے بحکماء کر دیا۔

روزنامہ مشرق لاہور ۹ نومبر

علامہ اقبال، محنت کشوں کے انقلابی شاعر
خودشید احمد جزل سیکرٹری
آل پاکستان فیڈریشن آف ٹریڈ یونینز

خودشید صاحب لکھتے ہیں کہ عصر حاضر نے سرمایہ داریت کو جس طرح بے نقاب کیا اقبال کی شاعری میں اس کا پورا شعور موجود ہے اقبال نے ہمیں سرمایہ داریت اور اشتراکیت مددوں کی قباحتوں سے آگاہ کیا اور مسلمانوں کو اسلامی نظامِ عدل کی طرف متوجہ کیا۔ انہوں نے محنت کشوں کو انقلابی لغہ دیے۔ اور اپنے حقوق کے لیے بڑنے کا شعور اور حوصلہ عطا کیا۔ اور بتایا کہ اسلام محنت کشوں کے حقوق کا سرمایہ داریت اور اشتراکیت سے بہتر تحفظ کرتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ اسلام کو صحیح طور پر نافذ کیا جاتے۔

روزنامہ مشرق لاہور ۹ نومبر

علامہ اقبال اور حریت و آزادی
عشرت رحمانی

موسیٰ کے لیے غیر اللہ کی خدمی دنیا کی بدترین لعنت ہے۔ اقبال حریت و

آزادی کے شاعر ہیں۔ وہ مادر پدر آزادی کے بھی قاتل نہیں وہ ایک الیسی آزادی کے علمبردار ہیں جو فرد کی تخلیقی صلاحیتوں کو اچاگر کرے اور معاشرے کے ارتقا کے کوشش کرے۔ مسلمانوں کے لیے اقبال کہتے ہیں کہ آزادی و حریت کا سبقت اسلام نے سکھایا تھا اور اسلام کا دامن تھام کر مسلمان آج کے عہد میں آزادی اور حریت دونوں سے بہرہ ور ہو سکتے ہیں۔ اقبال نے عالم اسلام کے ساتھ ساتھ دنیا بھر میں آزادی کی تحریکوں کی حمایت کی۔

روزنامہ مشرق لاہور ۹ نومبر

حکم الامت کا تصور آزادی شاہ مصباح الدین شکیل

اقبال ہمارے دور انحطاط میں بیداری کا شاعر ہے۔ اس کی شاعری میں قنوطیت نہیں بلکہ مقصدیت اور فکر کی گہرائی ہے، وہ اسلام کے تصور آزادی کے قاتل تھے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی نظم و نثر میں اسی آزادی کے حصول کو مسلمان کی معراج کہا۔

روزنامہ مشرق لاہور ۹ نومبر

شاعر مشرق۔ اتحاد عالم اسلامی کے نقیب محمد سرور نوید

نوید صاحب لکھتے ہیں کہ علامہ اقبال ان برگزیدہ ہمیتوں میں سے ہیں جنہوں نے فرد واحد ہوتے ہوئے بھی الیسی حرارت بخشی جو صدیوں تک مسلمانوں کے دلوں کو گرماتی رہتے گی۔ آپ نے اپنی تحریروں خصوصاً شاعری میں عالم اسلام

کے اتحاد کے لیے بڑی نجت رس باتیں کی ہیں۔

روزنامہ مشرق لاہور ۹ نومبر

اقبال کا شاہین

پروفیسر محمد احمد شار

علامہ اقبال نے شاہین کو اپنی شاعری میں درویشانہ مزاج، بلند نگاہی اور حرکت و عمل کا استعارہ بنایا کہ پیش کیا ہے۔ ان کے نزدیک ایک مسلمان یا مرد مومن کی جملہ صفات اس پہنچے میں موجود ہیں، یہ دنیاداری سے الگ تھلک رہ کر بلند مقاصد کے لیے بے تاب رہتا ہے۔ مسلمانوں کو بھی شاہین صفت ہونا چاہیے۔
روزنامہ مشرق لاہور ۹ نومبر

علامہ کی اولیاء سے عقیدت

مک محمد افضل صابر

مک صابر لکھتے ہیں کہ اقبال کو اولیاءامت سے گھری عقیدت تھی۔ ان کی تحریروں اور کلام میں متعدد بزرگانِ اسلام سے عقیدت و محبت کی جھلک نظر آتی ہے۔ حضرت مولانا رومی، نظام الدین اولیاء، حضرت مجدد الف ثانی، شمس تبریزی، حضرت داتا گنج بخش، غرض کہ بے شمار اولیاء سے ان کی محبت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ اولیاء کرام سے محبت نے ہی اقبال میں محبت اور گداز پیدا کی۔ اقبال خود اسی محبت کے تحت مرتبہ ولایت کو پہنچے۔

روزنامہ مشرق لاہور ۹ نومبر

اقبال اور نوجوان نسل

فیصل عظیم ایم اے

علامہ اقبال کے سارے کلام میں حرکت و عمل کی روح جاری دساری نظر آتی ہے۔ پاکستان کے نوجوانوں کا فرض ہے کہ وہ علامہ اقبال سے فکری والستگی قائم کریں۔ اقبال کی امیدوں کا مرکز نوجوان تھے اور نوجوان نسل علامہ کی پیروی کر کے اپنی منزلِ مقصود کو حاصل کر سکتی ہے۔

روزنامہ مشرق لاہور ۹ نومبر

خطبہ اللہ آباد

محمد اصف بھلی

محمد اصف بھلی نے اس مقالہ میں خطبہ اللہ آباد کا تجزیہ کرتے ہوتے لکھا ہے کہ اس خطبے نے بر صیریر کے مسلمانوں کے لیے ایک آمدت عمل منعین کر دی تھی جس کے بعد مسلم لیگ اور مسلمانوں کے سامنے ایک واضح سیاسی جدوجہد کے خطوط واضح ہو گئے۔ سرید نے جس شرک کا آغاز کیا تھا اقبال نے اس کو نشان منزل دیا اور قائد اعظم نے اسے منزل اور کامیابی عطا کر دی۔ اس طرح بر صیریریں ہندوؤں کی بلا شرکت غیرے اقتدار کی خواہش پوری نہ ہو سکی اور مسلمانوں کو علامی سے نجات مل گئی۔

روزنامہ مشرق لاہور ۹ نومبر

اقبال - بصارت سے بصیرت تک

ڈاکٹر پروفیسر امیر علی رضوی

ڈاکٹر رضوی نے اس مقالہ میں لکھا ہے کہ اقبال ایک وطن پرست شاعر تھے ان کی بصارت میں جو بصیرت پیدا ہوتی اس نے اقبال کو آنے والے عالم کے شعور سے آگاہ کیا۔ چنانچہ انھوں نے وطن کے موجودہ تصور کو دین سے متفاہم قرار دیا اور بتایا کہ اسلام ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے، انسان کی عظمت انسانیت کے احترام میں ہے اور یہی اقبال کے نزدیک انسانوں کی رشته انجام دو اخوت ہے۔

روزنامہ نوائے وقت لاہور ۹ نومبر

اقبال اور نوجوان

سید خود شید احمد گیلانی

اقبال جوانوں کو اپنے سوز کا حصہ دار اور درد میں شرکیں بنانا چاہتے تھے اقبال کا شالی نوجوان تن اسان نہیں بلکہ آتش بجا ہے اقبال نوجوانوں کو سور بے ما یہ نہیں ہم دش ثریا دیکھنا چاہتے ہیں۔ درحقیقت اقبال مردہ قوم کا زندہ شاعر ہے اور جوانان ملت کا بوڑھا رہبر ہے جس کی شاعری اس کا فلسفہ اور اس کی دانش عمر بھرا یے جوان کی تلاش میں رہی جس کی قامت رعنایہ اس کی قباتے نکر دشیر راست آتے۔

روزنامہ نوائے وقت لاہور ۹ نومبر

اقبال اور شاہین

غلام رسول ظفر ایم اے

ظفر صاحب کے نزدیک اقبال کے ہاں شاہین کی تشبیہہ مخصوص شاعرانہ تشبیہہ نہیں۔ اس جانور میں اسلامی فقر کی تمام خصوصیات پاٹی جاتی ہیں ۔۔۔

۱۔ خوددار اور غیرت مند ہے۔

۲۔ آشیانہ نہیں بناتا، بے تعلق ہے۔

۳۔ بلند پرواز ہے۔

۴۔ خلوت پسند ہے۔

۵۔ تیز نگاہ ہے۔

اقبال یہ تمام صفات اپنی ملت میں دیکھنا پا ہے تھے اسی طرح اس طرف توجہ دلانے کے لئے انہوں نے شاہین کو استعارہ بنایا۔

روزنامہ امر و ز لاهور ۹ نومبر

اقبال نے قوم کو پیغام بیداری دیا

مجیدہ کاشمیری ایم۔ اے

اقبال نے مسلمانوں کو خواب غفتت سے جگایا اور انہیں پیغام بیداری دیا۔

۱۳ اگست ۱۹۴۶ء کو اس پیغام کی بازاگشت آزادی کی صورت میں سنائی دی۔

اگر اقبال نہ ہوتا تو رصیزہ کا ہندو مسلمانوں کو پہنچانیہ کی طرح نکل جاتا۔

روزنامہ امر و ز لاهور ۹ نومبر

ملت اسلامیہ کا نقیب

عبد الجبار خالد

علام اقبال مردِ خود آگاہ سے مسلمان اور رسول اللہ کے عاشق تھے انہوں نے اپنی فلسفیاتِ شاعری اور یکماں نظر سے دینِ اسلام کی تربیتی کی۔ اقبال ملتِ اسلامیہ کے اتحاد اور سربراہی کے نقیب تھے۔

روزنامہ نو اتے وقت لاہور ۹ نومبر

اقبال یورپ میں ڈاکٹر صدیق شبلی

ڈاکٹر سید اختر درانی جو برطانیہ میں فن کس کے پروفیسر ہیں اقبالیات پر تحقیق کرنے والے پاکستانی سائنس دان ہیں۔ انہوں نے علامہ اقبال کے بارے میں متعدد نئی معلومات فراہم کی ہیں۔ اپنی کتاب 'اقبال یورپ میں'، جو اقبال کا دنی نے شائع کی ہے میں واقعی ایک ممتاز ماہر اقبالیات نظر آتے ہیں۔ ڈاکٹر شبلی کی راستے میں درانی صاحب، علامہ اقبال اسکے تحقیقی مقابلہ کی تلاش میں بھی سرگردان رہے وہ یہ سلسلے شخص ہیں جنہوں نے انکشاف کیا کہ علامہ کا تحقیقی مقابلہ میونخ سے بھارت پہنچا یا جا چکا ہے۔ شبلی صاحب نے کتاب کے مندرجات، کا تجزیہ کرتے ہوتے اسے ایک اہم علمی تحقیق قرار دیا ہے۔

روزنامہ نو اتے وقت لاہور ۹ نومبر

بیک اقبال اینڈ جناح

میاں محمد شفیع

میاں محمد شفیع (م۔ش) نے ۹ نومبر کی اپنی ڈائری میں انگریزی عنوان سے لکھا ہے کہ پاکستانیوں کو اپنی مشکلات دور کرنے کے لیے اور تعمیر دلن کے لیے اقبال اور جناح کے نظریات سے رہنمائی حاصل کرنی چاہیے۔ کیونکہ بانیان پاکستان ہی کا حق ہے کہ ملک کی تعمیر ان کے نظریات پر ہو۔

روزنامہ نواتے وقت لاہور ۹ نومبر

اقبال - ایک ہمدرگی شخصیت

دکتر شاہین دخت مقدم صفیاری

دکتر شاہین دخت مقدم صفیاری ایرانی خاتون ہیں جنہوں نے اقبال اور قائد اعظم پر خصوصیت کے ساتھ لکھا ہے۔ زندہ رو د کافارسی میں ترجمہ کیا ہے وہ اپنے اس مقابلہ میں لکھتی ہیں کہ اقبال کے ذریعے قدرت کا منشاء معلوم ہوتا ہے کہ ہندوی مسلمان بیدار ہوں اور وہ آزادی کے لیے جدوجہد کریں۔ اقبال نے اپنی قوم کی رہنمائی اور ارتقا کے لیے اپنے باطن سے آگ روشن کی۔ وہ لکھتی ہیں کہ اقبال کی یہ دلی آرزو تھی کہ ایک ایسا ملک دستیاب ہو جہاں اسلام عملاً نافذ ہو اور پوری دنیا کے لیے دہ ایک شال ہو۔ پاکستان کا قیام ان کی اسی آرزو کا منظر ہے۔

روزنامہ آفتاب لاہور ۹ نومبر

شاعرِ مشرق اور مغربی تہذیب

شیعیب عزیز

علامہ اقبال نے مغربی تہذیب کی خوبیوں کو اسلامی تمدن کی ہی ارتقائی صورت
قرار دیتے ہوتے ان کو اپنا نے پر زور دیا مگر ان کی خامیوں پر کڑی تنقید کرتے
ہوتے کہا کہ مغربی تہذیب اپنی طاقت ہری چک دمک کے باوجود شاخ نازک پر ایک
آشناز ہے جو کسی وقت بھی تباہ ہو سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک مغرب کی بڑی
خوبی یہ ہے کہ وہ تحریر عالم کے لیے بے تاب رہتی ہے جب کہ مشرق تقلید پر
ریکھ گیا ہے۔ اقبال مغربی تہذیب کی خوبیوں کو اپنا نے پر اصرار کرتے ہیں مگر
یہ خوبیوں کو اپنا ناتخلیقی انداز میں ہونا چاہیے، تقیدی انداز میں نہیں۔

روزنامہ آفتاب لاہور ۹ نومبر

اقبال کا فلسفہ فقر

ڈاکٹر نذر قصیر

اقبال کے نزدیک فقر ایک طرزِ زندگی ہے اور زندگی کے ایک خاص رویہ کا
نام ہے اقبال نے اپنے فلسفہ میں اسے اصلاحی معنوں میں استعمال کیا ہے اس
کا تعلق ایمری یا مغلی سے نہیں ایک ایمری بھی فقر ہو سکتا ہے اور ایک مغلی بھی
فقر نہیں ہو سکتا۔ اقبال کے ہاں مانگنا غیرت کے خلاف ہے۔

مقام فقر اقبال کے نزدیک ان خصوصیات کو حاصل کرنے کا نام ہے
جس سے کوئی شخصیت کامل ہوتی ہے اور انسان خدا کا اس سر زمین پر ناتب

بن جاتا ہے۔ صاحبِ فقرِ خدا کے سوا کسی سے نہیں ڈرتا اور نہ مال و دولت
دنیا سے رغبت رکھتا ہے۔ قناعت، جدوجہد اور خدا کی رضا جوتنی اس کی
سب سے بڑی صفت ہے۔

روز نامہ جنگ لاہور ۲۳ اپریل

علامہ اقبال اور مسئلہ توحید

عشرت رحمانی

رحمانی صاحب لکھتے ہیں کہ توحید دینِ اسلام کا پہلا درکن ہے، اقبال توحید کے
بارے میں بڑے واضح خیالات رکھتے تھے وہ حقیقت کو لا شریک اور باطل کو دونتی پسند
کرتے تھے اور ان کے درمیان کسی شرکت کو قبول نہ کرتے تھے، اس مقالہ میں رحمانی صاحب
نے علامہ کے توحید کے بارے میں افکار کے ۶۱ لے سے بتایا ہے کہ اقبال کی تعلیمات کا
مرکوزی نکتہ یہی توحید ہے۔

(روز نامہ امروز ۹ نومبر ۱۹۸۵ء)

فلسفہ اقبال میں راہِ حیات

ڈاکٹر یوسف حسین خان

یہ مقالہ ڈاکٹر یوسف حسین خان کی کتاب روح اقبال سے ماخوذ ہے۔ ڈاکٹر
یوسف حسین خان کہتے ہیں کہ اقبال کے فلسفہ حیات کا سانگ بنیاد اثبات خود ہی ہے
ڈاکٹر یوسف حسین کہتے ہیں کہ اقبال کی خود ہی کا سچشمہ اسلامی روایات ہیں اور اقبال
کے فلسفہ میں احترام انسان اور خود شناسی میں ہی ایک مسلمان کی راہِ حیات ہے

اور اسی میں خود شناسی کا کمال پوشیدہ ہے۔

(روزنامہ جارت کراچی ۹ نومبر)

تاریخ ساز اقبال

غالب عرفان

اس مضمون میں اردو زبان کے حوالے سے اقبال کی تاریخ ساز خدمات کا جائزہ لیا گیا ہے اور تحریک پاکستان میں اقبال کے تاریخی کردار کو حوالہ بنا یا گیا ہے۔ ان کے مقابلے اقبال ہی وہ واحد تحریکی اور تاریخی شخصیت ہیں جو منظر پاکستان کھلانے کی مستحق ہے۔

(روزنامہ جارت کراچی ۹ نومبر)

پاکستان کا اقبال و فد، قاہرہ میں

پروفیسر محمد منور

یہ ایک مفصل مضمون ہے جس میں پروفیسر محمد منور نے ۱۹۸۵ء کو اقبال و فد کے دورہ مصر کی رواداد بیان کی ہے۔ اس وفد کے سربراہ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال اور دوسرے رکن جسٹس پیر کرم شاہ الازہری تھے۔ ان دونوں وہاں پر راجہ طفر المحت سفیر تھے۔ راجہ صاحب نے وفد کو متعارف کروانے اور اقبال کی تعلیمات کو عام کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ مقالہ کے مطلع سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وفد نے اقبال کو اہل مصر تک پہنچانے میں قابلِ رشک کردار ادا کیا اور اقبال کے دورہ مصر کی یاد تازہ کر دی۔

پروفیسر صاحب نے وہاں عربی میں تعاریر لکیں، اقبال (نجاب اقبال) تنیم نے بھی اس وفد کی پذیرائی کی۔ اس مضمون کے مطالعہ سے اس ضرورت کا احساس ابھرتا ہے

مر ابھاں کو عالم اسلام اور دوسرے ممالک میں متعارف کرانے کے لیے خصوصاً فور
سچے جانے پڑو، ہی ہیں۔

(روزنامہ روا تے وقت لاہور یسفہ ۲۳ دسمبر)

کلامِ اقبال ہر لمحے و عملے کا نقیب

اعظم بیگ

اعظم بیگ کے بقول علامہ اقبال حرکت و عمل کے نقیب شاعر اور مفکر تھے،
نہایت حیثیت، سوز و تاب، طلب اور آنکے بڑھنے کی آرزوں کے علم کا ایک اسم عز و
ہے۔ جس کا مقصد ٹھہری ہوتی اسلامی زندگی ہے جس کی مدد اور سوتے ہوئے مسلمانوں میں
انقلاب برپا کرنا تھا۔ اقبال نے نہ صرف بہتی مسلمانوں کو بلکہ یورپی دنیا کے انسانوں
کو مغربی نوآبادیت کے خلاف متعدد و متھر کیا۔

(روزنامہ سعادت لاہور ۸ نومبر ۱۸۸۵)

اقبال اور جمہوری سیاست کا سفر

سید افضل حیدر

متازی نوں دان سید افضل حیدر لکھتے ہیں کہ برصغیر میں جمہوری سیاست کے
غیر ہیں اقبال کے شعور کو گہرا داخل حاصل ہے۔ انگریزی اصلاحات کے نتیجے میں
رصغیر کی تمام اقوام ہندو بن کیں اور وہ عددی انتربیت حاصل کر گئے جب مسلمان اقتدار
بن گئے۔ جمہوری سیاست کے سخنے یہ واضح کر دیا کہ اگر بہت و تسان آزاد ہوتا ہے تو
شہد انتربیت ہیں ہونے کی وجہ سے حاکم اور مسلمان حکوم بن جاتیں گے۔ اقبال نے
اسی بنے مسلمانوں کے ایک وطن کا مطابق کیا کہ جمہوری سیاست کا سفر تو رک نہیں سکتا

البتہ ایسا ہو سکتا ہے کہ مسلمان اپنے دین کی روشنی میں اپنی سیاست کے لئے جمہوری خطوط اپنا تیس اور بندوں لگے۔ قیام پاکستان کے بعد البتہ جمہوری سیاست کا سفر منقطع ہو گیا اور ملک زیادہ تر مارشل لاوں کی ندیں رہا۔ سید افضل حیدر کے مطالبی پاکستان میں جمہوری سیاست کا سفر جاری رہنا بہت ضروری ہے اور ہم اسی سے پاکستان کے حصول کے معاصر حاصل کر سکتے ہیں۔

(روزنامہ نوازے وقت لاہور ۹ نومبر)

عشق کے درد مند کا طرزِ کلام اور ہے

محترمہ بیگم شاقبہ رحیم الدین

پاکستان کے علمی افتخار محترمہ بیگم شاقبہ رحیم الدین ایک اہم نام ہے اپنے کوستہ، اسلام آباد اور ملک کے مختلف حصوں میں علم و ادب کے فروع میں نمایاں خدمت انجام دی ہیں۔ اس مخصوص میں وہ کہتی ہیں کہ اقبال کا لمحہ زندگی کی توانائیوں سے پڑھے۔ فکر اقبال میں کلاسیکیت اور رومانتیک دلنوں مکتب فکر کی لہری موجود ہیں اقبال کا مکمل شاعری، رمزیت اور کناتے میں مصخر ہے۔ وہ ادب اور فن کو زندگی سے علیحدہ نہیں سمجھتا۔ وہ ہر دم جہانِ تازہ کی تلاش میں رہتا ہے۔ اقبال کی شاعری کی کئے میں دلوں، جوش، چیات اور امتعاش کی کیفیت ہے۔

(روزنامہ نوازے وقت لاہور ۹ نومبر)

ملکتِ اسلامیہ کا درختندرہ ستارہ

وقار انبارلوی

وقار انبارلوی لکھتے ہیں کہ اقبال کا یوم پیدائش پاکستان کا یوم پیدائش ہے۔

کیوں کہ اقبال نے ہی وہ علمی، فکری اور جذباتی فضافراہم کی جو پاکستان کے قیام کے لیے لازم تھی۔ انھوں نے کانگریس کے مکروہ چہرے کی بھیں پہچان کرائی اور ملت اسلامیہ کے ایک درخششہ ستارے کی حیثیت سے ملت کی راہبری کی۔
 (روزنامہ نوازے وقت لاہور ۹ نومبر)

شاعر مشرق، مفکر پاکستان

کامل القادری

یہ سوانحی مضمون ہے تاہم اس کا یہ حصہ اہم ہے جس میں علامہ اقبال کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ وہ ب्रطانی کشمکش جس سے گزر کر میرے افکار کی نشوونما ہوتی۔ اس کا مطالعہ اہم اور معنی خیز ہو گا۔ اس مضمون میں علامہ کی مختصر سوانحی تصویر ب्रطانی عمدگی سے مکمل کی گئی ہے۔

(روزنامہ تجارت لاہور ۹ نومبر)

تصویر پاکستان بانی پاکستان کی نظر میں

سید طاہر علی رضوی

اس مضمون میں قائد اعظم کے ان اعتراضات اور علامہ اقبال کے بارے میں خیالات کو جمع کیا گیا ہے جو قائد اعظم نے مختلف مواقع پر بیان فرماتے۔ قائد اعظم نے علامہ اقبال کو ایک باعمل اور متحرک سیاستدان اور زیرک سیاسی کارکن قرار دیا جو قوموں اور تہذیبوں کے عروج و زوال پر گھری نظر رکھتا ہے اور ہندوؤں کی مسکاری سے آگاہ ہے۔ پنجاب میں آمد کے بعد قائد اعظم سب سے قبل علامہ اقبال سے ملے قائد اعظم اور علامہ اقبال میں یہ ہم آہنگی اور تعلق تمام تحریر

فاتحہ رہا۔

(روزنامہ تجارت لاہور ۹ نومبر)

علامہ اقبال کا نظریہ پاکستان

ڈاکٹر وحید عشرت

اس مضمون میں اس موقف کا اظہار کیا گیا ہے کہ ایک تخلیقی فکر اپنی کسی سرزین پیوستگی کے لیے سیاسی قیادت اور قوت بھی خود فراہم کرتی ہے چنانچہ اقبال کی فکر کو قائد اعظم جیسا یہ دریسر آیا جس نے بڑی ہی مختصر مدت میں پاکستان جو اقبال کے خوابوں کی تعبیر تھا ممکن کر دکھایا۔ اس مضمون میں نظریہ پاکستان کے اخلاقی، معاشی، سیاسی اور نظریاتی پسلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

(روزنامہ امروز لاہور ۹ نومبر)

کلام اقبال میں عقل و عشق کا اختلاف

سید محمد سبیلین

اس مضمون میں عقل و عشق کا کلام اقبال کے حوالے سے مطالعہ کرتے ہوتے کہا گیا ہے کہ اقبال عقل کی نسبت عشق پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ وہ عقل کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں مگر عشق کے مقابل وہ اسے ہمیشہ پست اور فروت رخیال کرتے ہیں اقبال عقل کے لیے عقل کی رہنمائی کے قابل ہیں مگر وہ عقل وہ ہے جسے عرفان الہی کہا جاتا ہے، تاہم عشق کی منزل اس سے پرے ہے عقل طن و سخین کا شکار ہوتی ہے جب کہ عشق یقین کی دولت سے مالا مال ہوتا ہے۔

(ماہنامہ سب رس، اپریل چدر آباد)

اقبال - بستہ علات سے تحریک آزادی کی رہنمائی میاں محمد شفیع (م۔ شس)

اپ لکھتے ہیں کہ میں اقبال کے افکار سے تحریک پاکستان میں رہنمائی حاصل کرنی چاہیے۔ اقبال نے بستہ علات سے بھی تحریک آزادی کی بھرپور رہنمائی کی۔ وہ پاکستان کو ایک جدید اسلامی فلاحی مملکت بنانا چاہتے تھے۔ مگر قیام پاکستان کے بعد اس مک میں فیضِ ازم، جاگیر داریت، سرمایہ داریت، نوکر شاہی اور گماشتر گری کا راج ہوا۔ آخر یوں ہم نے اقبال کو بھلا دیا اور پاکستان کی تعمیر و تشکیل میں مکراقبال سے رہنمائی کیوں حاصل نہیں کرتے۔

(روزنامہ نواتے وقت لاہور ۹ نومبر)

اقبال کے انقلابی پیغام سے ہمارا سلوک پروفیسر محمد سلیم

اقبال اس صدی کے سب سے بڑے نابغہ تھے انہوں نے اسلامی معاشرے اور بر صغیر کے مسلمانوں کو انقلابی پیغام سے نوازا۔ مگر ہم نے اقبال کو قولوں کے پسروں کر دیا اور زندگی کے مہولات میں فکر اقبال اور پیغام اقبال سے رہنمائی حاصل نہیں کی حالانکہ علماء کے انقلابی افکار سے ہم اپنی تحریر کا سامان پیدا کر سکتے ہیں ہم مالست ہو کر رہ گئے ہیں حالانکہ ہمیں اسلام کے انقلابی نظام میں مشتمل کو اپنا ناچاہیے تاکہ مسلم معاشرے میں خوشحالی آتے اور وہ دین اور دنیا کی فلاج حاصل کر سکے۔

(روزنامہ نواتے وقت لاہور ۹ نومبر)

مفکرِ پاکستان علامہ اقبال

محمد آصف بھلی

بھلی صاحب لکھتے ہیں کہ خطبہ ال آباد نے برصغیر کے ہی نہیں ایشی کے نقشہ اور تاریخ کو نئے سرے سے مرتب کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ علامہ اقبال دینی بنیاد پر ایک جدید اسلامی اور فلاحتی ریاست قائم کرنا چاہتے تھے چنانچہ پاکستان کا قیام ان کی انسنی آرزوؤں کا حاصل ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مشکل ترین وقت میں ہمیشہ اسلام ہی نے مسلمانوں کے وجود کی حفاظت کی چنانچہ اب بھی اسلام سے والستگی ہی انسیں برصغیر پس بھرنے سے بچا سکتی ہے۔ لہذا مسلمانوں کو اسلام کا دامن تھام لینا چاہیے۔ پاکستان علامہ اقبال کی فکر اور قائد اعظم کی جدوجہد کا ثاثر ہے۔

(روزنامہ مغربی پاکستان لاہور ۹ نومبر)

علامہ اقبال۔ ایک عظیم مفکر اور فلسفی شاعر

شاہ محمد طفرنیازی

نیازی صاحب لکھتے ہیں کہ علامہ اقبال کے کلام نے مسلمانوں میں آزادی کی روایت پھونک دی تھی۔ وہ ایک عظیم مفکر اور فلسفی شاعر تھے انہوں نے مسلمانوں کو باہم عروج تک پہنچا نے میں فکری رہنمائی فراہم کی۔ دنیا کے متعدد اہل فکر نے ان کے کلام کو پڑھنے اور اپنی زبانوں میں ترجمہ کرتے کام کام کیا۔ اقبال عام شعراء سے مختلف تھے عام شعراء۔ گل دبلیل تک محدود رہتے ہیں جب کہ اقبال کے شعر کا موضوع قوموں کا مقدر ہے۔

(روزنامہ مغربی پاکستان لاہور ۹ نومبر)

اقبال، اسلام اور عشقِ رسالت مآبی

شہباز بخت

بخت صاحب لکھتے ہیں کہ علامہ اقبال اپنی ذات اور فلسفہ فکر کے حوالے سے انسانیت کے کرب اور اس کرہ ارض کے ہر زمی ہوش کی آرزوؤں اور تناوں کے نہائندہ تھے۔ وہ پوری انسانیت کی ابتغا اور فلاح کے متنی تھے۔ علامہ نے اس سر زمین پر جس عہد میں فکر و شعور کی منزلوں پر قدم رکھا وہ عہدِ بھاری علامی اور مخدومی کا ماں یوس کن دور تھا۔ یہیں اقبال نے رہنمائی کا منصب ادا کیا اور مسلمانوں کو عشقِ رسولؐ اور اسلام سے محبت سکھائی اور پاکستان کے قیام کی راہ ہموار کی جسے حضرت قائد اعظم نے منزل پر پہنچایا۔

(روزنامہ مغربی پاکستان لاہور ۹ نومبر)

علامہ اقبال کا فکر و فلسفہ اور نظریہ تعلیم ڈاکٹر مسکین علی ججازی

جامعہ پنجاب شعبہ ابلاغیات کے صدر ڈاکٹر مسکین علی ججازی لکھتے ہیں کہ اقبال کی فکر کا بسیح قرآن کریم ہے انہوں نے اسی سمع فکر کے حوالے سے مغربی تحریکات و نظریات کا تفیدی نظر بے مطابو کیا قرآن مجید نے انسانی زندگی کو مقصدیت سے بہرہ دیکیا ہے چنانچہ علامہ کے زدیک بھی تعلیم کا مقصد زندگی کی مقصدیت کو واضح کرنا اور انسانی صفاتیوں کو اسی مقصدیت کے حصول کے لیے ایجاد نہیں ہے تاکہ انسان خود نگرا اور خود شناس ہو کر خود سی کی رفتتوں کو پاسکے۔ علامہ تعلیم میں روحانی ماوراء نظریاتی اقدار کو عزیز رکھتے تھے اور بے دینی سیکور تعلیم کو ایک عذاب تصور کرتے تھے۔ علامہ اقبال جس طرح مغربی تعلیم

کو ناپسہ کرتے تھے اسی طرح وہ خالق اہی نظامِ تعلیم سے بھی نالاں تھے۔ اقبال چانتے تھے کہ حصرِ جدید کے تقاضوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے مسلمان خود ایک قرآن کی بصیرت پر استوار نظامِ تعلیم تشكیل دیں۔

(روزنامہ مغربی پاکستان لاہور ۹ نومبر)

اقبال کے شب و روز یک گز رے

میاں عبدالمجید

عبدالمجید صہب علامہ اقبال کی ان محفلوں کا آنکھوں دیکھی حال بیان کرتے ہیں جو بازارِ حکیم اندرون بھائی دروازہ میں علیم شہباءز الدین کے مطب پر منعقد ہوتی تھیں۔ علامہ پہنچے راستے میں اپنے ایک دوست شیخ گلاب دین سے ملاقات کرتے تھے پھر بیان صاحب کے دادا حاجی احمد بخش سے ملتے۔ حاجی صاحب کا مکان طولیہ شیخاں کے بالمقابل تھا وہ فارسی کے شاعر تھے قصیدہ اور لغت کرتے۔ مفید عام پریس والے رائے صاحب منتشر گلاب دین سنگھ کے کلاس فیو تھے۔ ان کے دادا اقبال اور ہولانگر احمدی کے دوست تھے۔ میاں صاحب لکھتے ہیں کہ انہوں نے اپنی زندگی میں اقبال سے بڑا عاشق رسول صلی اللہ علیہ وسلم نہیں دیکھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ مجھے یاد ہے کہ ایک مرتبہ ذکر عیب کرتے کرتے دُڑپڑھ دو گھنٹے گزر گئے آنکھوں سے آنسو جاری تھے رخاروں سے گر کر مل کے کرتے پر گرتے رہے اور اس کا سامنے کا حصہ تر ہو گیا تھا جب ذکر کرتے کرتے تھا۔ کچھ تو گلے کی طرف اشارہ کر کے فرمائے سمجھے کہ اب اور نہیں بول سکت۔ ان کے چہرہ مبارک سے نور بر س۔ ہاتھا۔

(روزنامہ مغربی پاکستان لاہور ۹ نومبر)

