اقبال ۸۶ء

سنہ ۱۹۸۶ء میں علامہ پر چھپنے والے مضامین کا انتخاب

مرتبہ

ڈاکٹر وحید عشرت

اقبال اکادمی پاکستان

اقبال ۸۶ء

۱۹۸۶ میں علامہ اقبال پر شائع ہونے والے مقالات کا انتخاب

ڈاکٹر وحید عشرت

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ

مرتّب ——— ڈاکٹر وحید عشرت
ناشر ——— پروفیسر شہرت بخاری
ناظم اقبال اکادمی پاکستان
طابع ——— مڈوے پرنٹنگ پریس لاہور
طبع اوّل ——— ۱۹۹۰ء
قیمت ——— ۱۰۰ روپے
نگران طباعت ——— فرخ دانیال

سیلز دفتر: ۱۱۶ میکلوڈ روڈ لاہور۔

اقبال ۸۶ء

۱۹۸۶ میں علامہ اقبال پر شائع ہونے والے مقالات کا مجموعہ۔

فکریات

تبصرے

تعارفی جملے

اقبال ۸۴ اور اقبال ۸۵ کی اشاعت کے بعد اقبال اکادمی پاکستان اقبال ۸۶ شائع کر رہی ہے۔ یہ سلسلہ جس طرح پسند کیا گیا ہے اس سے ہماری بڑی حوصلہ افزائی ہوئی ہے اس سلسلے سے اخبارات وجرائد میں چھپنے والے مقالات بڑی سرعت کے ساتھ کتابی شکل میں شائع ہو کر سامنے آجاتے ہیں۔ اور یوں ہمیں ان کے مطالعے سے تازہ ترین علمی اور فکری پیش رفت سے آگاہی ہو جاتی ہے اقبال ۸۶ میں مقالات کی تدوین کے وقت فہرست مضامین میں مختلف عنوانات کے تحت ظاہر کیے گئے ہیں جس سے اور بھی سہولت ہو گی کہ جانا جائے کہ فلاں موضوع پر مقالہ کہاں ہے۔ اس مجموعہ میں ایک اور نئی بات یہ کی گئی ہے۔ کہ چند اہم کتب پر شائع ہونے والے تبصرے بھی مجموعہ کے آخر میں دے دیئے گئے ہیں۔ یوں اس مجموعہ میں بیس مقالات اور چھ تبصرے شامل ہوئے ہیں۔ ایک اور اہم اضافہ یہ کیا جا رہا ہے کہ ۱۹۸۶ء میں چھپنے والی کتب کی فہرست بھی شامل مجموعہ کر دی گئی ہے۔ اس کے علاوہ وہ مقالات جو انتخاب میں شامل نہیں کیے گئے ان کی تلخیصات کے ساتھ ساتھ ان کی فہرست بھی مرتب کر دی گئی ہے یوں یہ مجموعہ ایک چھوٹا سا انسائیکلو پیڈیا ہے جو ایک سال میں اقبالیات پر کیے گئے کام کی تفصیل فراہم کرتا ہے۔

اس مجموعۂ مقالات میں نہ صرف پاکستانیوں کی تحریریں شامل ہیں بلکہ چین، ایران اور بھارت کے اہلِ قلم کی موجودگی بھی ایک فرحت بخش احساس پیدا کرتی ہے کہ یہ مجموعہ اب کہیں زیادہ جامع ہے۔ چین کی بیجنگ یونیورسٹی کی شعبۂ اُردو کی استاد پروفیسر شان یون صاحبہ کا مقالہ، جو انہوں نے اُردو میں رقم فرمایا ہے شاملِ کتاب ہے۔ یہ مقالہ ہمیں محترم میرزا ادیب کی معرفت موصول ہوا تھا۔ اس مجموعہ میں چند اہم مقالات بھی ہیں، جن میں ڈاکٹر خطیبی کا مقالہ، ڈاکٹر صفی الدین صدیقی، سید نور محمد قادری، ڈاکٹر گیان چند جین اور پروفیسر محمد منوّر کا مقالہ قابلِ ذکر ہے کیونکہ یہ مقالات سوانح و شعرا اقبال کے چند نئے رخ سامنے لاتے ہیں،

اس مجموعہ کے بارے میں ایک اور بات یہ کہنا چاہوں گا کہ یہ مجموعۂ جو انتخاب مقالات ہے اس لحاظ سے منفرد کوشش ہے کہ دنیا بھر میں اس طرز کا مجموعۂ مقالات کسی علمی، ادبی اور سیاسی شخصیت

کے بارے میں کہیں بھی شائع نہیں ہوتا یہ ہمارے مفکرِ اسلام اور شاعرِ مشرق کا اعزاز ہے کہ ان کے بارے میں سال بھر میں اتنے مقالات شائع ہو جاتے ہیں کہ ان کا بھی انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ یہ دنیا میں منفرد اعزاز حضرت علامہ محمد اقبال کا ہے کہ ہم ان کے نام پر ایک مستقل مجموعۂ مقالات شائع کرتے رہیں گے اس طرح اقبال ۸۷ مرتب ہو چکا ہے اور اقبال ۸۸ تیاری کے مراحل میں ہے۔ پھر جونہی ہمیں کبھی فراغت ہوئی ہم اقبال ۸۴ سے پیچھے مثلاً اقبال ۸۳، اقبال ۸۲ اور اقبال ۸۱ بھی شائع کریں گے؛ چنانچہ یہ سلسلہ ۱۹۳۸ تک چلا جائے گا۔ اور قارئین اقبالیات کے ان مجموعوں سے ایک پوری تاریخ اقبالیات کا مطالعہ اور مشاہدہ کر سکیں گے۔

اقبال اکادمی پاکستان کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ وہ اقبالیات کے ضمن میں مہم جویانہ انداز سے تحقیق اور ریسرچ کر رہی ہے۔ یہ مجموعہ ہائے مقالات بھی تفہیم اقبالیات کا حصہ ہیں۔ اس کے علاوہ اکادمی ایک اور بڑا منصوبہ قاموسِ اقبال کے نام سے شروع کر چکی ہے جس کا مزاج انسائیکلوپیڈیا کا ہو گا اور اس میں علامہ اقبال کی زندگی کے اب تک معلوم تمام گوشوں کو یکجا کرے گی اور یوں علامہ اقبال کی حیات، شاعری اور فکر اور ان سے متعلقات تمام معلومات مثلاً علامہ کے خاندان، ان کے اسفار اماکن اور رجال وغیرہ کے بارے میں مفصل تفصیلات ہوں گی۔ دوسرے علامہ کے فارسی کلام کی تسہیل کا کام بھی مکمل ہو چکا ہے اور اب وہ تدوین کے مرحلے میں ہے، اسی طرح علامہ کی تمام تحریروں پر مشتمل نظم و نثر کے کلیات مرتب کیے جانے کا منصوبہ بھی مرتب ہو چکا ہے اور بعض چیزیں عنقریب منظرِ عام پر آ بھی جائیں گی ان تمام چیزوں سے اقبال اکادمی ایک اشاعتی ادارے سے بڑھ کر حقیقی معنوں میں ایک ریسرچ اکادمی بن گئی ہے۔ اس سلسلے میں قارئین اقبالیات بھی کچھ تجاویز رکھتے ہوں تو وہ ہمیں ضرور بتائیں تاکہ ہم اپنی منصوبہ بندی کرتے وقت انہیں بھی پیشِ نظر رکھیں۔ ہم کھلے دل سے ایسی تجاویز کو قبول کریں گے اس لیے کہ فکر و نظر کے ایک چراغ سے ہی دوسرا چراغ جلتا ہے تاریخ انسانی کے مقدر کو روشن کرنے کے لیے یوں ہی ایک چراغ سے دوسرا چراغ جلے گا تو نوعِ انسانی کا مستقبل تابناک ہو سکے گا۔ آخر میں میں ان تمام حضرات کا شکریہ ادا کرنا اپنا فرض سمجھتا ہوں جن کے مقالات اس مجموعہ میں شامل کیے گئے ہیں۔

ڈاکٹر وحید عشرت
۵ دسمبر ۱۹۸۸ء

حیات و سوانح

حضرت علامہ اقبال کی گھریلو زندگی کے چند نقوش

پروفیسر محمد منوّر

پچھلے دنوں اقبال اکیڈمی پاکستان کو محترمہ ڈورس احمد کے ملفوظات کتابی صورت میں چھاپنے کا شرف حاصل ہوا۔ اس میں شامل مواد کئی کتب پر بھاری ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ صفحات کی رو سے اسے کتاب کے بجائے کتابچہ کہنا زیادہ موزوں ہوگا۔ جب حضرت علامہ "جاوید منزل" میں منتقل ہوئے تو جاوید اقبال اور منیرہ بانو کی والدہ سردار بیگم نہایت علیل اور نحیف تھیں، انہیں سٹریچر پر ڈال کر "جاوید منزل" میں لایا گیا تھا۔ اس سے قبل حضرت علامہ کرائے کے مکانوں میں بھی رہتے چلے آئے تھے، مگر سردار بیگم اپنے ملکیتی گھر میں پہلی بار اس حالت میں پہنچیں کہ چل بھی نہ سکتی تھیں اور پھر چند دن بعد رحلت کر گئیں۔ انہوں نے اپنے گھر کو چل پھر کر بھی نہ دیکھا۔ ان کی وفات سے علامہ اقبال کو شدید صدمہ پہنچا۔ ذاتی صدمے سے بھی بڑھ کر جاوید اقبال اور منیرہ بانو کی دیکھ بھال کا مسئلہ درپیش تھا، بعض رشتہ دار خواتین نے دیکھ بھال کی بھی مگر کوئی بھی چند ہفتے سے زیادہ وقت نہ دے سکی۔ خود حضرت علامہ بھی علیل رہتے تھے، اسی لیے وکالت کا دھندہ چھوڑ دیا تھا۔ بچوں کے ضمن میں ہر دم متفکر رہتے تھے۔

اسی دوران میں حضرت علامہ کو محترمہ ڈورس کے بارے میں اطلاع ملی کہ ایک بیوہ جرمن خاتون ہیں جو علی گڑھ میں ہیں، اگر ان کی خدمات میسر آجائیں تو یہ بڑی مبارک بات ہوگی۔ انہیں بتایا گیا کہ وہ بڑی خوش سلیقہ خاتون ہیں، وہ بچوں کی دیکھ بھال بخوبی کر لیں گی اور گھر کا نظام بھی سنبھال لیں گی۔ بہرحال وہ مئی ۱۹۳۵ء میں "جاوید منزل" پہنچیں۔ وہ تقریباً تین سال حضرت علامہ کی زندگی میں اور کوئی ۲۸ برس ان کی وفات کے بعد "جاوید منزل" میں مقیم رہیں۔

اقبال اکیڈمی کی مجلس حاکمہ نے مذکورہ کتابچے کا معاوضہ بصورت انعام پیش کرنے کا فیصلہ فرمایا۔ اس انعام کی رقم دس ہزار روپے قرار پائی تھی۔ گزشتہ مارچ کے اواخر میں یہ رقم پیش کرنے کی خاطر میاں امیر الدین صاحب کے دولت کدے پر حاضر ہوا۔ میاں صلاح الدین بھی موجود تھے۔ احمد بشیر اور کلیم اختر کے علاوہ بھی دو چار احباب حاضر تھے۔ محترمہ ڈورس احمد، میاں امیر الدین صاحب کے کمرے میں تشریف لے آئیں اور میں نے وہ انعامی رقم بصد ادب ان کی خدمت میں پیش کر دی۔

میں نے ڈائریکٹر اقبال اکیڈمی کی حیثیت سے وہ مبلغات محترمہ ڈورس احمد کے حضور میں پیش کرنے کے بعد عرض کیا کہ آپ جاوید اقبال اور منیرہ بانو ہی کی امی ہی نہیں، ہم سب کی امی ہیں۔ آپ نے ہمارے پیر و مرشد کو کئی تفکرات سے چھٹکارا دلایا، خصوصاً بچوں کی تربیت کے باب میں، اگر ایسا نہ ہوتا تو شاید حضرت علامہ "ضرب کلیم" "پس چہ باید کرد اقوام مشرق" اور "ارمغان حجاز" مکمل نہ کر پاتے . . . . یہ تینوں کتب حضرت علامہ کی زندگی کے آخری تین سال میں لکھی گئیں۔ اس اعتبار سے اے محترمہ ڈورس احمد! آپ کا احسان فقط ہم پاکستانی مسلمانوں ہی پر نہیں بلکہ پوری امت مسلمہ پر ہے

میری باتوں پر انہوں نے مسرت کا اظہار کیا۔ اقبال اکیڈمی کی طرف سے ہم تو چاہتے تھے کہ ایک باوقار مجلس منعقد کرتے اور اس مجلس میں ان کی تصنیف معہ انعام ان کی خدمت میں پیش کرتے مگر وہ محترمہ ایسی شرمیلی طبیعت کی خاتون واقع ہوئی ہیں کہ انہوں نے اس تجویز کو منظور نہ فرمایا۔ کہا تو یہ کہ اس گھر میں، جو میرا بھی گھر ہے، میں آپ کے ساتھ چائے کی پیالی پی لوں گی مگر میں جلسے وسے کے تصور سے گھبراتی ہوں . . . . .

اس وقت محترمہ کی عمر اسی پچاسی برس ہو گی، مگر ابھی تک مستعدی سے چل پھر لیتی ہیں۔ ذہناً اور فکراً ابھی تازہ دم ہیں۔

بہر طور انہوں نے اپنی ننھی منی سی تصنیف میں انہوں نے بیان فرمایا کہ وہ اپنی بہن کے یہاں علی گڑھ یونیورسٹی میں فروکش تھیں۔ ان کے بہنوئی ڈاکٹر اصغر علی حیدر علی گڑھ یونیورسٹی میں شعبہ نباتات کے صدر تھے ڈاکٹر اصغر علی حیدر صاحب کے پروفیسر رشید احمد صدیقی کے ساتھ گہرے دوستانہ روابط تھے ہوا یوں کہ خلیفہ عبدالحکیم صاحب علی گڑھ پہنچے اور ڈاکٹر حیدر صاحب سے التماس کی کہ اپنی بیگم کی ہمشیرہ ڈورس کو حضرت علامہ کے بچوں کی اتالیق اور آیا بننے پر آمادہ کریں، مگر ڈاکٹر حیدر صاحب راضی نہ ہوئے

ڈورس خود بھی بہن سے جدا ہو کر لاہور نہیں جانا چاہتی تھیں، لیکن پروفیسر رشید احمد صدیقی صاحب، ڈورس کو مسلسل ترغیب دیتے رہے کہ علامہ اقبالؒ کے بچوں کی اتالیق بننا قبول کر لیں، انہوں نے یہ بھی کہا کہ اقبالؒ ہمارے لیے وہی کچھ ہیں جو جرمنوں کے لیے گوئٹے ہیں۔ نیز یہ کہ اقبال ایسے شخص کے گھر میں کسی خدمت کا موقع میسر آنا بہت بڑا اعزاز ہوگا۔ یہی نہیں بلکہ یہ امر ہندوستانی مسلمانوں پر احسان کے مترادف ہوگا۔ ہوتے ہوتے وہ لاہور جانے پر رضامند ہوگئیں۔

وہ بتاتی ہیں کہ جب وہ لاہور پہنچیں تو خوب گرمی پڑ رہی تھی۔ مئی کے دن تھے۔ لاہور ریلوے سٹیشن پر ان کے استقبال کی خاطر حضرت علامہ کے خادم خاص علی بخش، جناب میاں محمد شفیع (م۔ش) اور منیرہ بانو موجود تھے۔ تانگے پر سوار جاوید منزل کا رخ کیا۔ وہ کہتی ہیں کہ علامہ اقبالؒ کا پہلا نقش جو ذہن پر دائما مرتسم رہا ہے وہ یہ ہے کہ وہ شلوار قمیض میں ملبوس ایک صوفے پر بیٹھے تھے، انہوں نے محترمہ ڈورس کا استقبال کیا۔ ڈورس لکھتی ہیں کہ وہ علامہ اقبالؒ کے بے تکلف اور سادہ انداز سے بہت متاثر ہوئیں۔ انہیں احساس ہوا کہ علامہ اقبالؒ کو ان کی شہرت نے چھوا تک نہیں۔

محترمہ ڈورس نے بعد ازاں دیکھا کہ حضرت علامہ گھر میں فقط بنیان اور تہ بند میں رہتے ہیں۔ یہ تو محترمہ کے استقبال کی خاطر انہوں نے تکلف فرمایا تھا کہ باقاعدہ شلوار قمیض میں ملبوس ہوئے۔ محترمہ لکھتی ہیں کہ تین سال کے دوران میں انہوں نے علامہ اقبالؒ کو دوسری بار شلوار قمیض میں ملبوس اس روز دیکھا جس روز وہ ایک ماہر دندان ڈاکٹر عطاء اللہ صاحب کے یہاں اپنا دانت دکھانے اور منیرہ کا ایک دانت نکلوانے کے لیے تشریف لے گئے (ڈاکٹر عطاء اللہ کا کلینک اور ان کی رہائش گاہ وہ کوٹھی تھی جس کی ملکیت بعد میں آغا شورش مرحوم کے حصے میں آئی، یعنی مال روڈ پر پلومر اور نرسنگھ داس بلڈنگ کے درمیان، آج بھی وہ کلینک اسی طرح قائم ہے اور ڈاکٹر عطاء اللہ کے فرزند ڈاکٹر انعام اللہ اسی کوٹھی کے ایک حصے میں مقیم ہیں اور معالجہ دندان بھی کیے جا رہے ہیں کوٹھی کے دوسرے حصے میں آغا شورش مرحوم کا خاندان آباد ہے)

بود و ماند کے باب میں حضرت علامہ کی سادگی واقعی حیرت ناک ہے، وہ بقول ڈورس سردیوں کے موسم میں بنیان اور تہ بند کے اوپر کوئی چادر یا شال اوڑھ لیتے تھے، اکثر وقت ایسے ہی گزرتا تھا، قمیض کی ضرورت ہی محسوس نہ کرتے تھے۔ وہ مغربی لباس کو پسند نہیں کرتے تھے۔ جاوید کو بھی ویسا لباس ہی پہننے کی ہدایت تھی۔ جاوید نے علامہ کی وفات کے بعد مغربی لباس آزمانا شروع کیا، انہیں فلم دیکھنے کی بھی اجازت نہ

تھی۔ تین سال میں شاید ڈورس کی سفارش پر تین فلمیں دیکھ سکے ڈورس کا بیان ہے کہ علامہ اقبال "قرآن ہمیشہ اپنے قریب رکھتے تھے، نماز باقاعدہ ادا کرتے تھے، مگر بیٹھے بیٹھے . . . . . ." جاوید منزل" کی تعمیر میں بیشتر رقم جاوید اقبال کی والدہ سردار بیگم کی صرف ہوئی تھی۔ وہ بے چاری گھر کے اخراجات میں سے کچھ پس انداز کرتی رہی تھیں، کچھ زیور بھی اس مد میں خرچ ہوا، یہ الگ بات ہے کہ وہ اس مکان میں، جو اس شوق سے بنوایا تھا، اس حالت میں بیماری میں پہنچیں کہ چند روز سے زیادہ وہاں سانس بھی نہ لے سکیں۔

محترمہ ڈورس بیان کرتی ہیں کہ علامہ اقبال رحمکان کے زنانے حصے میں کبھی آتے ہی نہ تھے۔ ان کے تصرف میں صرف تین کمرے تھے۔ ایک خواب گاہ تھا، دوسرا ڈرائنگ روم، جہاں ان کی لائبریری بھی تھی اور تیسرا کھانے کا کمرہ جہاں ہم دوپہر کا کھانا اکٹھے کھاتے تھے، حضرت علامہ دوپہر کے کھانے پر بچوں سے ان کے احوال روزانہ پوچھتے تھے، پڑھائی کیسی جا رہی ہے۔ سکول کا کیا حال ہے۔ وغیرہ وغیرہ

جو تین کمرے علامہ اقبال کے صرف میں تھے وہ ان کے کرایہ جاوید کو ادا کرتے تھے، کرایہ ادا کرنے کی تاریخ ہر ماہ کی تیس تھی، جس روز وہ فوت ہوئے تو ابھی اکیس کے دن کا سورج بھی طلوع نہیں ہوا تھا، اذان سحر ہو رہی تھی کہ آپ نے جان شیریں خالق جہاں آفرین کے سپرد کر دی، اس طرح گویا ایک دن کے کرائے کے بھی مقروض نہ ہوئے۔ اپریل ۱۹۳۸ء کی بیس تاریخ کو انہوں نے آخری کرایہ ادا کر دیا تھا۔

حضرت علامہ کی دھوتی، نہ بند اور بنیان میلی ہو جاتی تو علی بخش ہی گھر پر انہیں دھو ڈالتا . . . میں نے اصرار کر کے ان کپڑوں کو دھوبی کے یہاں بھجوانا شروع کیا اس لیے کہ گھر میں دھونے سے وہ اچھی طرح سفید نہ ہوتے تھے۔ اسی طرح جب یہ کپڑے پھٹنے لگتے تو علی بخش سی دیتا اور ٹانکے بھی لگا دیتا . . . . پھر میں نے اصرار کر کے خود مرمت شروع کی اور جب وہ زیادہ خستہ ہو جاتے تو پھینک دیتی اور نئے لے آتی۔

محترمہ ڈورس کا بیان ہے کہ حضرت علامہ کی وفات سے کوئی ایک سال قبل پنڈت جواہر لال نہرو، میاں افتخار الدین اور بیگم میاں افتخار الدین کی معیت میں تشریف لائے میں نے دیکھا کہ پنڈت نہرو از رہ احترام علامہ اقبال کے سامنے فرش پر بیٹھ گئے لہٰذا میاں اور بیگم افتخار الدین کو بھی فرش پر ہی بیٹھنا پڑا، تھوڑی دیر تک باتیں ہوتی رہیں جب پنڈت جواہر لال نہرو چلے گئے تو علامہ اقبال نے فرمایا، میں پنڈت نہرو سے دل کھول کر بات کر سکتا ہوں، وہ میرے نظریات کو بخوبی سمجھ سکتے ہیں، ان کے ساتھ تبادلہ آرا آسان

ہے وہ عمیق سوجھ بوجھ کے مالک ہیں۔"

تقریباً اسی دور میں مسٹر جناح (حضرت قائداعظم) بھی تشریف لائے علامہ اقبال کئی روز سے ان کے منتظر تھے، جس روز مسٹر جناح کو آنا تھا اس روز انہوں نے جاوید سے کہا کہ وہ گھر میں بوقت ملاقات موجود رہے اس لیے کہ ایک عظیم ہستی کی تشریف آوری متوقع تھی۔ جب جناح صاحب آگئے تو علامہ اقبال نے جاوید کو بلوایا اور مہمان مکرم سے ملوایا، جناح صاحب نے جاوید سے پوچھا بڑے ہو کر کیا کچھ کرنے کا ارادہ ہے، جاوید بچہ تھا اور کسی قدر شرمیلا بھی، اور پھر ابا جان اور ایک عظیم مہمان کی موجودگی میں لب کیا کھلتے، چنانچہ جاوید نے کوئی نہیں دیا اس پر جناح صاحب نے فرمایا "یہ میرے سوال کا جواب نہیں دیتا" حضرت علامہ بولے "وہ آپ کو جواب نہیں دے گا وہ تو منتظر ہے کہ آپ رہنمائی فرمائیں اس باب میں کہ وہ بڑا ہو تو کیا کام سرانجام دے۔"

محترمہ ڈورس کہتی ہیں کہ ایک روز ڈاکٹر تاثیر نے مجھ سے کہا "ایک تناور درخت کے سائے میں کسی پودے کا جڑ پکڑنا اور پروان چڑھنا مشکل ہوتا ہے، جاوید زندگی میں اپنا نقش جمانے کی کوشش میں ہمیشہ اس دشواری سے دوچار رہے گا اس لیے کہ لوگ اس کا مقابلہ لازماً اس کے والد سے کرتے رہیں گے، مجھے ڈاکٹر تاثیر کی یہ بات اس وقت عجیب سی لگی لیکن بعد میں خود جاوید نے بارہا اظہار کیا کہ اسے اپنی کسی بھی کارکردگی کی کوئی داد نہیں ملتی خواہ اس کی کارکردگی کتنی ہی شاندار کیوں نہ ہو والد مکرم کے عظیم کارناموں کے مقابل اس کی اپنی کاوشیں ماند پڑ جاتی ہیں۔

ڈاکٹر تاثیر کی شادی ایک انگریز خاتون کرسٹائل سے قرار پائی، نکاح نامہ انگریزی زبان میں حضرت علامہ ہی نے مرتب کیا اور فیاضی سے کام لیتے ہوئے یہ شق بھی نکاح نامہ میں شامل کر دی کہ اگر اختلاف سر نکالیں تو بیگم تاثیر کو بھی تنسیخ نکاح کا اتنا ہی حق ہوگا جتنا خود ڈاکٹر تاثیر کو۔

محترمہ ڈورس رقم طراز ہیں کہ والدہ جاوید مرحومہ سردار بیگم بڑی سگھڑ، سلیقہ شعار، خاموش طبع، غریب پرور اور دیندار خاتون تھیں، ڈورس خود تو ظاہر ہے کہ مرحومہ سے بھی نہیں ملی تھیں ..... یہ باتیں انہوں نے حضرت علامہ کی ہمشیرگان اور دوسرے اعزہ کی زبانی سن رکھی تھیں۔ مرحومہ سردار بیگم گلی محلے کی غریب بچیوں کو خود اپنے یہاں بلوا کر قرآن پڑھاتیں اور دین کی باتیں بتاتیں، ڈورس نے اور بھی تحریر کیا ہے کہ علامہ اقبال اپنی پہلی بیوی یعنی والدہ شیخ آفتاب اقبال کو بھی تادم آخر ایک مقررہ رقم بطور خرچہ ادا کرتے تھے۔ حضرت

علامہ کے گھر میں چار ملازم تھے علی بخش خادم مجید خانساماں جس کی جگہ بعد میں غنی نے لے لی، رحمان مالی تھا۔ علی بخش حضرت علامہ کا پروانہ تھا اور کاملاً مزاج شناس تھا، دن بھر حقہ بھرتا رہتا اور علامہ کی بیٹھی چاچی کرتا رہتا، آنے جانے والوں کی دیکھ بھال بھی اسی کے ذمے تھی، اس کو علامہ اقبال نے فقط ایک موقع پر ڈانٹ پلائی ورنہ ہمیشہ اس کی دلجوئی کرتے تھے اور اس کے بارے میں ہمیشہ مہربانی کا رویہ ہوتا تھا وہ جو ایک بار ڈانٹ پڑی تو سبب اس کا ایک خالصہ جی تھے خالصہ جی ملنے آئے حضرت علامہ کے کمرے میں بیٹھے رہے تھوڑی دیر کے بعد اٹھے اور باہر جا بیٹھے اور حضرت علامہ سے چوری علی بخش سے کہا کہ ایک سوڈے کی بوتل لا دے علی بخش لے آیا، خالصہ جی نے اپنا پوّا جیب سے نکالا اور سوڈے شراب سے شغل شروع کر دیا، حضرت علامہ نے محسوس کر لیا کہ باہر کچھ ہو رہا ہے، بیماری اور نقاہت کے باوصف غصے کے عالم میں باہر آئے اور برس پڑے، آواز تو بیٹھی ہوئی تھی، مگر جتنی بھی آواز بلند ہو سکتی تھی وہ کی.... ڈورس کو بھی بھنک پڑی انہوں نے باہر آ کے دیکھا کہ علامہ اقبال خالصہ جی کو گالی دے رہے تھے اور کہہ رہے تھے کہ وہ ان کے گھر سے فوراً نکل جائے اور پھر علی بخش کو خوب جھاڑ پلائی کہ وہ اس خالصے کے لیے سوڈا کیوں لے آیا تھا، ڈورس اظہار کرتی ہیں کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ کو شراب سے کس قدر نفرت تھی۔

علی بخش کو پچیس روپیہ ماہوار تنخواہ ملتی تھی اور اس زمانے کی نسبت سے یہ اچھی بارعب تنخواہ تھی، حضرت علامہ کی وفات کے بعد جاوید اقبال نے بھی علی بخش کا وظیفہ جاری رکھا، علی بخش کی وفات ۱۹۶۷ء میں ہوئی جس دم حضرت علامہ نے دم دیا اس لمحے ان کے پاس فقط علی بخش تھا اس لیے کہ ڈاکٹر قیوم صاحب اور دوسرے دوست جاوید منزل کے ساتھ ملحقہ مسجد میں نماز فجر ادا کرنے کے لیے اٹھ گئے تھے، اذان سحر کے دوران ہی میں حضرت علامہ کی روح نے لبیک کہی اور حضور خداوندی میں پہنچ گئی

جب ڈاکٹر جاوید اقبال انگلستان سے واپس آئے تو علی بخش نے بکمال خلوص سے کہا آپ کو ابھی وکالت شروع کرنی ہے، یہ پانچ ہزار روپیہ میں نے جوڑ رکھا ہے یہ آپ لے لیں۔ . . . حضرت علامہ کی خدمت کے اعتراف کے ضمن میں علی بخش کو حکومت پاکستان نے ۱۹۵۶ء میں دو مربع زرعی اراضی بطور انعام دی۔

حضرت علامہ کے دوستوں اور نیاز مندوں میں چودھری محمد حسین، سید نذیر نیازی، خلیفہ عبدالحکیم،

ڈاکٹر تاثیر، راجہ حسن اختر، میاں محمد شفیع (م۔ش) ڈاکٹر جمعیت سنگھ، ڈاکٹر قیوم، میاں نظام الدین، میاں امیر الدین، خواجہ عبدالرحیم، ڈاکٹر حمید، حکیم محمد حسن قرشی وغیرہم کا ذکر ہے۔ سب سے زیادہ ذکر اور سب سے زیادہ عقیدت کے ساتھ ذکر چودھری محمد حسین صاحب کا ہے، رشتہ داروں میں حضرت علامہ کی ہمشیرہ کریم بی بی کا ذکر سب سے زیادہ اور سب سے زیادہ محبت کے ساتھ ہوا ہے حضرت علامہ کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد کی بارعب اور سخت شخصیت کا بھی ذکر موجود ہے اسی طرح شیخ عطا محمد صاحب کے فرزند شیخ اعجاز صاحب کا بھی ذکر محترمہ ڈورس نے خاص طور پر یہ رقم کیا ہے کہ آخری ایام میں کئی بار علامہ اقبال نے ذکر کیا کہ شیخ اعجاز ان کا بھتیجا ہے ٹھیک ٹھاک شخص ہے مگر قادیانی ہے اور قادیانیت سے علامہ کو شدید نفرت تھی۔ . . . . . (اس ضمن میں ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب نے اپنی گراں قدر تصنیف "زندہ رود" میں بھی لکھا ہے کہ حضرت علامہ وصیت تبدیل کر کے سر راس مسعود کو اعجاز کی جگہ بچوں کے نگرانوں میں شامل کرنا چاہتے تھے، انہوں نے سر راس مسعود کے نام اس باب میں لکھا جانے والا مکتوب بھی نقل کیا ہے یہ الگ بات ہے کہ سر راس مسعود نے بوجوہ یہ ذمہ داری قبول کرنے سے معذرت کر لی اور پھر جلد ہی سر راس مسعود کی وفات کا حادثہ بھی رونما ہو گیا)

اس کتابچے میں حضرت علامہ کی روزمرہ زندگی کے از سحر تا بعد عشاء کے معمولات کا ذکر ہے انہیں خوراک کون سی پسند تھی، پھل کون سے پسند تھے، خصوصاً آموں کے ساتھ ان کی دلچسپی اور آموں کی ذیل میں میاں نظام الدین اور میاں امیر الدین کا ذکر نظر آتا ہے جو اعلیٰ پیوندی آم پہنچاتے رہتے تھے۔ . . جاوید اور منیرہ چھوٹے تھے تو ان کا عمومی رویہ کیا تھا۔ منیرہ بانو کس طرح محترمہ ڈورس کے ساتھ ذرا ٹھہر ٹھہر کر مانوس ہوئیں، کس طرح حضرت علامہ نے ان کی تعلیم میں دلچسپی لی خصوصاً قرآن کی تعلیم کے ضمن میں۔ . . . غرض یہ چھوٹی سی کتاب ننھی ننھی سی کئی جھلکیاں پیش کرتی ہے۔ میں نے چاہا کہ اس کتابچے میں حضرت علامہ کی زندگی کے آخری تین سالوں کے متعلق اس اجمالی سے بیان کا ایک خاکہ سا پیش کر دوں، وہ کتاب ابھی مارکیٹ میں نہیں پہنچی، پھر ایک ہزار کتاب کی "نوائے وقت" کے حلقہ قارئین کی وسعت کے مقابل ویسے بھی کیا حیثیت ہے۔

حواشی

۱۔ اب یہ کتاب شائع ہو چکی ہے اور اقبال اکادمی پاکستان سے دستیاب ہے۔

(روزنامہ نوائے وقت لاہور)

۲۱ اپریل ۱۹۸۶ء

نوادراتِ اقبالؒ

سیّد نور محمّد قادری

اس مضمون میں حضرت علّامہ اقبال رحؒ کے بارے میں چند ایسی باتیں پیش کی جارہی ہیں جن سے قارئین اقبال عام طور پر واقف نہیں۔ اس مضمون میں مندرجہ ذیل چیزیں (نوادر) پیش کی جارہی ہیں:

۱۔ حضرت علّامہ کے ایک دوست پروفیسر حقی بغدادی ازہری۔

۲۔ حضرت علّامہ کے ایک غیر مدونہ خط کی چند سطور

۳۔ مفتی سید عبدالقیوم کا ایک بہت بڑا دعویٰ۔

۴۔ قائداعظم کا لقب جناب محمد علی جناح رحؒ سے بھی پہلے حضرت علّامہ کے لیے استعمال کیا گیا۔ اب تفصیل ملاحظہ ہو۔

(۱)

حضرت علّامہ کے ایک دوست پروفیسر حقی بغدادی ازہری

نیشنلزم سے متاثر ایک عرب نوجوان نے عرب اخبارات میں مسلم قومیت کے خلاف ایک مضمون چھپوایا۔ مشہور مسلم لیگی لیڈر علّامہ راغب احسن صاحب مرحوم اس مضمون کی خرافات کا رد اردو اخبارات میں شائع کرنا چاہتے تھے۔ اس سلسلے میں انہوں نے حضرت علّامہ اقبال رحؒ سے مشورہ کیا تو آپ نے جواباً تحریر فرمایا:

"عرب نوجوان کا مضمون بہت سطحی ہے۔ یہ محض ہندوؤں کی غذا کا اثر ہے آپ اس کا جواب ضرور لکھیں، عربی میں ترجمہ کروا کر اسی اخبار کو بھیجنا چاہیے، ترجمہ اس کا علی گڑھ کے پروفیسر مولوی حقی بغدادی کریں گے، میں خود اُن کو اس

بارے میں لکھوں گا، افسوس علمائے اسلام میں رجالِ سیاسی سے بھی زیادہ اختلاف ہے"[1]

حضرت علامہؒ کے معاصرین و احباب پر جو ایک دو کتابیں میری نظر سے گذری ہیں اُن میں کہیں بھی مولوی حق بغدادی صاحب کا تذکرہ موجود نہیں۔ ۱۹۲۴ء میں اُن کی وفات پر علی گڑھ میگزین میں ایک مفصل نوٹ شائع ہوا تھا۔ اس نوٹ کے مطالعہ سے اُن کی شخصیت کا ہلکا سا پرتو قاری کے سامنے آجاتا ہے جو پیش خدمت ہے:

"نہایت افسوس اور دلی رنج کے ساتھ یہ خبر لکھی جاتی ہے کہ مسلم یونیورسٹی کے فاضل، قابل، ہر دل عزیز اور نامور پروفیسر مولانا عبدالحق صاحب حقی اعظمی بغدادی، ازہری نے اس جہانِ فانی سے رحلت فرمائی۔ مرحوم آج سے سات ماہ قبل حج کے ارادے سے روانہ ہوئے تھے، روانگی سے پہلے شہر کے متعارفین اور مسلم یونیورسٹی کے تمام چھوٹے بڑے واقفین و متعلقین سے بلا استثنا فرداً فرداً اس طرح سے ملے تھے کہ وہ ملاقات مشرقی اخلاق کا زندہ نمونہ تھی۔ اُن کی وفات کی خبر سے اُن کی وہ یادگار ملاقات ملنے والوں کے دلوں پر عجب حسرت ناک اثر ڈالتی ہے۔ مرحوم کی خصوصیت کا مختصر تذکرہ مسلم یونیورسٹی گزٹ نے کیا ہے، اُس کی نقل بیان کی جاتی ہے جس کے پڑھنے سے اُن کے حالات پر عبور ہو سکے گا۔

نہایت افسوس ہے کہ مسلم یونیورسٹی کے قابل، ہر دل عزیز اور نامور پروفیسر مولانا عبدالحق حقی اعظمی بغدادی ازہری کا انتقال ہوگیا۔ مرحوم بغداد شریف کے محلہ اعظمیہ کے باشندے اور جامع ازہر کے تعلیم یافتہ تھے۔ علامہ رشید رضا سے بھی تلمذ تھا۔ مرحوم وارد ہندوستان ہونے کے بعد کچھ روز بمبئی رہے پھر حیدرآباد دکن میں کتابوں وغیرہ کی تجارت کرتے رہے اور سولہ سترہ سال سے علی گڑھ کالج کی ملازمت میں تھے، کتابوں کی تجارت کا سلسلہ بھی بدستور جاری تھا، نہایت قابل پروفیسر تھے۔ درس نہایت بلند آواز اور لحن کے ساتھ دیا کرتے تھے اور اگرچہ اُن کے پڑوس میں درس دینے والے بعض پروفیسروں کو ضرور گونہ دقت محسوس ہوتی تھی مگر مولانا کے درس سے ایک شان

مشرقیت ضرور پیدا ہو جاتی تھی اور جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے: کہ میں اشعریوں کے مکانوں کو ان کی قرأتِ قرآن سے پہچان جاتا ہوں۔ اسی طرح مولانا کا درس دُور سے ممتاز ہو جاتا تھا۔ علاوہ ایک مشتاق مدرس کے اُن کا ادب اور تاریخ ادب کا مطالعہ بہت وسیع تھا۔ اور وہ ہمیشہ کتابیں پڑھنے اور تصنیف کرتے اور نظم و نثر مضامین لکھنے میں مصروف رہا کرتے تھے، عربی اخبار و رسائل میں اُن کے مضامین نکلتے رہتے تھے اور اُن کو عرب کے احیاء سے خاص شغف تھا اور نظم و نثر میں اکثر و بیشتر یہی اُن کا مبحث ہوتا تھا۔

کالج کے جلسوں میں اُن کی افتتاحی تلاوت قرآن نہایت پر لطف ہوتی تھی اور بعض اوقات کالج کی جامع مسجد میں جب وہ کوئی خاص خطبہ دیتے تھے تو بہت دل چسپ اور پُرمعنی ہوتا تھا۔ انہوں نے یکے بعد دیگرے تین عقد کیے، جن میں سے دوسرے قبیلے سے اُن کے تین بچے ہیں، بڑی لڑکی کی شادی ہو چکی ہے، لڑکا یونیورسٹی اسکول کی کسی چھوٹی جماعت میں تعلیم پاتا ہے۔ اور ایک اور چھوٹی لڑکی ہے جو سفر میں مرحوم کے ساتھ تھی۔ اُن کے اخلاق نہایت عالی اور وسیع تھے اور وہ ہر صحبت میں نہایت دلچسپ انسان ثابت ہوتے تھے۔ مرحوم وسط فروری میں حج کے ارادے سے علی گڑھ سے چلے تھے اور بغداد شریف، بیت المقدس، مدینہ منورہ ہوتے ہوئے مکہ مکرمہ پہنچ گئے تھے۔ مدینہ طیبہ پہنچنے کی اطلاع کے بعد اُن کا کوئی خط نہیں آیا تھا اور اُن کے تمام احباب مشوش تھے کہ یکایک گذشتہ یک شنبہ کو بمبئی سے تار آیا کہ ۱۹ ذی الحجہ کو مکہ مکرمہ میں اُن کا انتقال ہو گیا، چھوٹی لڑکی اور بی بی ہمراہ تھیں جو اب واپس بمبئی پہنچ گئی ہیں۔

ہم مرحوم کے لیے دل سے دُعا کرتے ہیں اور اُن کے پسماندگان سے دلی ہمدردی ہے اور ہمیں یقین ہے کہ ان کے احباب اُن کے چھوٹے بچوں کی تعلیم و تربیت کا ضرور کوئی معقول انتظام کریں گے۔"[۲]

(۲)

حضرت علامہ کے ایک غیر مدونہ خط کی چند سطور

یہ خط حضرت علامہ کے ذی علم دوست خان نیاز الدین خاں صاحب کے نام ہے اور اس کا تعلق مفتی سید عبدالقیوم صاحب جالندھری (م ۱۳۹۲ھ) کی کتاب "دین کامل" جلد اول سے ہے اس خط کا پس منظر مع مختصر حالاتِ مفتی صاحب اس طرح ہے :

مفتی سید عبدالقیوم صاحب (م ۱۳۹۲ھ) جالندھر کے ایک متدین اور ذی علم گھرانے میں ۱۸۸۱ء میں پیدا ہوئے ۔ دینی علوم کی تکمیل دہلی اور لاہور میں کی ۔ بعد ازاں وکالت کا امتحان امتیازی حیثیت سے پاس کیا اور ۱۹۴۷ء تک جالندھر میں کامیاب وکیل کے طور پر زندگی گزارتے رہے ۔ انہیں اسلامی فقہ اور قانون پر مکمل عبور حاصل تھا ۔ ۱۹۲۶ء میں اُن کی ایک کتاب "دین کامل" جلد اول طبع ہوئی جو علمی ، دینی اور قانونی موضوعات پر مشتمل ایک بلند پایہ کتاب تھی ۔ اس کی ایک کاپی نیاز الدین خاں صاحب مرحوم نے جو مفتی صاحب اور حضرت علامہ اقبال رح کے گہرے دوست تھے ، مطالعہ کے لیے حضرت علامہ کو ارسال کی ۔ حضرت علامہ اس کتاب سے بہت متاثر ہوئے اور اپنے تاثرات ایک خط میں لکھ کر نیاز الدین خاں صاحب کو ارسال کیے ۔ اس تمام واقعہ کو مفتی صاحب نے اپنی خود نوشت "تذکرہ" میں تفصیل سے بیان کیا ہے ۔ ملاحظہ ہو :

> "یہ کتاب سب سے پہلی مرتبہ ۱۹۲۶ء میں طبع ہوئی تھی ۔ جب یہ پریس سے طبع ہو کر میرے پاس پہنچی اس وقت میرے پاس ایک دوست خان نیاز الدین خاں پنشنر سیشن جج موجود تھے ۔ یہ بستی دانشمنداں متصل شہر جالندھر کے باشندے تھے ، علمی ذوق رکھتے تھے ، شاعر بھی تھے ، ذاتی مقدمات کی پیروی مجھ سے کروایا کرتے تھے ۔ میں اُن دنوں وکیل تھا ۔
>
> خان صاحب موصوف دین کامل کے دو نسخے مجھ سے لے گئے ۔ ان میں سے ایک انہوں نے ڈاکٹر محمد اقبال کو بھیج دیا ۔ ڈاکٹر صاحب سے ان کے بڑے دوستانہ تعلقات تھے ، کچھ دنوں کے بعد ڈاکٹر صاحب مرحوم نے دین کامل کے متعلق ایک

مفصل مکتوب خان صاحب کو بھیجا جس میں اس کتاب کے متعلق اپنی رائے بیان کی تھی۔ خان صاحب یہ مکتوب لے کر جالندھر کے بار روم میں آئے تاکہ وہ مجھ سے ملاقات کر سکیں۔ اس وقت نہ صرف میں نے ڈاکٹر صاحب کے اس مکتوب کو پڑھا بلکہ میاں شاہ محمد ایڈووکیٹ اور خان امیر الدین خاں ایڈووکیٹ اور جسٹس محمد شریف نے بھی جو ان دنوں ایڈووکیٹ تھے پڑھا۔

ڈاکٹر صاحب اس کتاب کے بڑے مداح تھے بلکہ انہوں نے تاج کمپنی لاہور کے مالکان میں سے نذیر احمد کو دستی چٹھی لکھ کر دی اور سفارش کی تاکہ اس کتاب کی باقی جلدیں کمپنی مذکور شائع کر سکے۔ نذیر احمد، مولوی فتح محمد خاں مترجم قرآن کے بیٹے نذیر احمد کو اپنے ساتھ لے کر میرے پاس آئے۔ میں نے ڈاکٹر صاحب کی سفارش سے متاثر ہو کر کمپنی مذکور کو دین کامل کی آٹھ جلدوں کی طبع و اشاعت کی اجازت دے دی۔ مگر افسوس صد افسوس ہے کہ کمپنی مذکور نے دین کامل جلد اول ہی کو متعدد مرتبہ شائع کیا، باقی جلدیں شائع نہ کیں۔ انقلاب عظیم ۱۹۴۷ء میں وہ سات جلدیں (جو ابھی مسودات کی شکل میں تھیں) تلف ہو گئیں"۔[۳]

اب حضرت علامہ کے خط کی وہ سطور ملاحظہ ہوں جو دین کامل سے متعلق ہیں:

"دین کامل کی پہلی جلد کا میں نے بغور مطالعہ کیا۔ کتاب نہایت اہم اور مفید مطالب پر حاوی ہے، مصنف کا طرز بیان ستھرا ہے اور مطالب کی ترتیب بھی نہایت عمدہ اور منطقیانہ ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اس کتاب کی اشاعت نہایت نتیجہ خیز ثابت ہو گی۔ غالباً آئندہ جلدوں میں مفتی صاحب قرآن کی آیات پر مفصل بحث کریں گے جن کا تعلق شرائع سے ہے۔ مثلاً میراث، وصیت وغیرہ۔ میں اس بحث کو دیکھنے کے لیے بیتاب ہوں خدا کرے اس کی باقی جلدیں جلد شائع ہوں"۔[۴]

یہ خط "مکاتیب اقبال بنام خان نیاز الدین خاں" مطبوعہ لاہور ۱۹۵۵ء میں شامل نہیں۔ شاید خان صاحب سے ضائع ہو گیا ہو۔ مندرجہ بالا سطور اس زمانہ یعنی ۱۹۲۶ء میں اخبارات[۵] میں شائع ہو گئی تھیں جہاں سے صاحب تذکرہ نے نقل کی۔

(۳)

مفتی صاحب کا ایک بہت بڑا دعویٰ

مفتی سید عبدالقیوم صاحب نے کتاب میں ایک بہت بڑا دعویٰ کیا ہے۔ اُن ہی کے الفاظ میں سنیئے:

"تیسری جلد (دین کامل کی تیسری جلد) کے مسودے کا ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم چھ ماہ تک مطالعہ کرتے رہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

میرے بیٹے نذیر عالم مرحوم نے سپرنٹنڈنٹ جیل ہو جانے کے لیے درخواست دینے کا ارادہ کیا تھا اور اس پر کسی ایم۔ ایل۔ اے کی سفارش مطلوب تھی۔ میں نے اپنے عزیز دوست چوہدری رحیم بخش پرنسپل لاء کالج لاہور سے ذکر کیا، انہوں نے کہا ڈاکٹر موصوف سے سفارش کرائیں گے۔ اس پر ہم دونوں ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے، چوہدری صاحب میرا تعارف کروا رہے تھے کہ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا چوہدری صاحب آپ کے مزید تعارف کرانے کی ضرورت نہیں۔ میں دین کامل کی وجہ سے انہیں اچھی طرح جانتا ہوں۔ ڈاکٹر صاحب نے درخواست مذکور پر سفارش کر دی اور کہا کہ ان دنوں میں روح کے متعلق لکھ رہا ہوں، آپ سے تبادلہ خیال کرنا چاہتا ہوں۔ میں نے ڈاکٹر صاحب سے کہا کہ یہ درخواست کل تک داخل کرنی ہے۔ اس کے متعلق کچھ اور بھی کام کرنا ہے۔

پھر ڈاکٹر صاحب نے فرمایا:

"میری ایک درخواست ہے جو کہ معقول نہیں وہ یہ کہ آپ دین کامل کی تیسری جلد کا مسودہ مجھے بھیج دیں میں اسے پڑھ کر رجسٹری شدہ پیکٹ کے ذریعے آپ کو واپس بھیج دوں گا، اس امر کے چوہدری صاحب ضامن ہیں۔ مصنف سے یہ کہنا کہ وہ اپنی کتاب کا مسودہ قبل از طبع دے دے معقول بات نہیں مگر یہ ضرور ہی واپس کر دیا جائے گا!

میں نے کہا:

ضامن کی ضرورت نہیں میں بھیج دوں گا۔ چنانچہ میں نے (مسودہ) بھیج دیا اور ڈاکٹر صاحب موصوف نے قریباً چھ ماہ کے بعد وہ مجھے واپس کر دیا۔ میری ڈاکٹر صاحب موصوف سے ایک ہی ملاقات ہوئی جو سب سے پہلی اور آخری تھی۔ ؎

حیف در چشم زدن صحبت یار آخر شد"[۶]

" دین کامل کی تیسری جلد میں اصولِ معاد اور جزاء و سزا کا تفصیلی ذکر ہے۔ اس میں جزا اور سزا کے صحیح اور معقول فطری طریق کے متعلق مفصل بحث کی گئی ہے۔"[۷]

چونکہ " دین کامل " کی تمام جلدوں کے مسودات ماسوائے جلد اول کے جو طبع ہو گئی تھی ۱۹۴۷ء کے فسادات کی نذر ہو گئے تھے اس لیے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ جلد سوم جس سے حضرت علامہ اقبال نے پورے چھ ماہ استفادہ کیا تھا کتنی جامع، مفصل اور مستند تھی۔ ہاں مفتی صاحب نے اپنی نوشت " تذکرہ " میں جابجا روح، اصول معاد اور جزاء و سزا کے بارے میں تفصیل سے اظہار خیال کیا ہے اور ایسے مقامات کی تعداد ایک درجن سے زائد ہے۔ چند اقتباسات ملاحظہ کریں تاکہ روح اور معاد وغیرہ کے بارے میں مفتی صاحب کے عقائد اور آراء کی ایک جھلک سامنے آ جائے:

(۱) " حکمائے اسلام امام غزالی، بوعلی سینا، ابن رشد، مولانا روم اور یونانی حکماء میں افلاطون روح کو مستقل نورانی جوہر مانتے ہیں جو اپنے وجود میں جسم کی محتاج نہیں اور وہ جسم میں عناصر کی ترکیب اور مزاج سے پیدا نہیں ہوتی۔ یہ ضرور ہے کہ جب تک روح کا جسم سے تعلق رہتا ہے جسم زندہ رہتا ہے، اس تعلق کے ختم ہو جاتے پر جسم مر جاتا ہے لیکن روح بدستور قائم رہتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے سورج اپنے مقام پر موجود ہے اس کا عکس یا جلوہ دیوار پر پڑتا ہے جس سے وہ روشن ہو ہو جاتی ہے، جب وہ جلوہ پڑنا بند ہو جاتا ہے تو وہ تاریک ہو جاتی ہے۔ سورج کی کوئی شعاع یا اس کے جسم کا کوئی جزو سورج سے جدا ہو کر دیوار میں داخل نہیں ہوتا، جیسے کسی شخص کی صورت کا عکس شیشہ پر پڑنے سے وہ صورت اس میں نظر آتی

ہے، شیشہ کا کوئی جزو اس عکس یا صورت میں داخل نہیں ہوتا، اسی طرح روح عالم مثال میں موجود ہے۔ جب تک اس کا تعلق جسم سے رہا جسم میں زندگی باقی رہی۔ اس تعلق کے پیدا کرنے کو فیض باری کہا جاتا ہے۔

امام غزالی "المضنون الصغیر" میں روح کی مثال سورج سے بہ طریق مذکور بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

کذالک الجود الالٰہی سبب لحدوث نور الوجود فی کل ماھیۃ قابلہ للوجود فیعبر عنہ بالفیض [۸]

(ترجمہ) اسی طرح ذات باری کا جود و کرم ہر ایسی ماہیت میں جو وجود قبول کرنے کے قابل ہے وجود کے نور کو پیدا کرنے کا سبب ہے۔

امام غزالی اس کے بعد لکھتے ہیں کہ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ روح کی حقیقت کیا ہے، کیا وہ جسم میں اس طرح حلول کیے ہوئی ہے جیسا کہ پانی برتن میں ہوتا ہے یا کسی عرض نے جوہر میں حلول کیا ہوتا ہے یا روح خود جوہر ہے جو اپنی ذات سے قائم ہے۔ اگر اپنی ذات سے قائم ہے تو وہ کسی چیز سے متحیز یا غیر متحیز۔ اگر متحیز ہے تو اس کا مکان دل ہے یا دماغ یا کوئی اور جگہ ہے اگر غیر متحیز ہے تو غیر متحیز جوہر کس طرح موجود ہو سکتا ہے۔ یہ سوال روح کے راز کے متعلق ہے امام صاحب نے روح کی حقیقت یا راز کو الفاظ ذیل میں بیان کیا ہے:

"اگر تم اہل ہو تو سنو اور جانو کہ روح جسم نہیں جو کہ بدن میں ایسے حلول کیے ہوئے ہے جیسا کہ پانی برتن میں ہوتا ہے اور نہ وہ عرض ہے کہ جس کا محل دل یا دماغ ہو اور وہ اس طرح اس میں حلول کیے ہو جیسا کہ سیاہی سیاہ چیز میں یا علم عالم میں ہوتا ہے۔ وہ جوہر ہے جسم نہیں اس لیے کہ وہ اپنے آپ کو اور اپنے خالق کو پہچانتی ہے اور معقولات کا ادراک کرتی ہے اور معقولات علوم ہیں، علوم خود اعراض ہیں اور عرض کا عرض سے قائم رہنا خلاف عقل ہے یہ عرض کہ انسان میں ادراک کی صفت پائی جاتی ہے۔ یہ ادراک روح کا سب سے بڑا خاصہ ہے، اس کے علاوہ اور بھی اس کی صفات ہیں۔

ابن رشد کے نزدیک بھی روح جسم نہیں، وہ مستقل نورانی جوہر ہے جو اپنی ذات سے قائم ہے، جمہور کی یہ دلیل کہ جو جسم نہیں وہ موجود نہیں ہو سکتا درست نہیں:

"قال فی الکتاب العزیز یسئلونک عن الروح - قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا : ذالک انه یبسر قیام البرهان عند الجمهور علی موجود قائم بذاته لیس بجسم ولو کان انتفاء هذه الصفة مما یقف علیه الجمهور لا اکتفی بذالک خلیل علیه السلام فی محاجة الکافر حین قال له ربی الذی یحیی ویمیت - قال انا احیی وامیت : لانه کان یکتفی بان یقول له انت جسم والله لیس بجسم، لان کل جسم محدث کما تقول الاشعریه"[9]

تقریر مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن مجید میں مذکور ہے کہ روح میرے پروردگار کا امر ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ روح جسم ہے اس لیے کہ جو چیز جسم نہیں وہ اپنی ذات سے قائم نہیں ہو سکتی۔ اگر موجود چیز کے لیے جسم کا ہونا ضروری تھا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کافر کے مقابل میں یہ نہ فرماتے کہ میرا پروردگار زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے۔ کافر نے کہا میں بھی زندہ کرتا ہوں اور مارتا ہوں۔ اگر موجود شے کے لیے صاحب جسم ہونا ضروری ہوتا تو حضرت ابراہیم علیہ کہتے کہ میرے پروردگار کا جسم نہیں، تو صاحب جسم ہے اور صاحب جسم حادث ہوتا ہے اس لیے تو خدا نہیں۔

مولانا روم کے نزدیک بھی روح ایک نورانی جوہر ہے جو اپنی ذات سے موجود ہے، آگاہی و ادراک اس کی صفت ہے اور وہ حیوانات سے لے کر انبیاء و عظام تک میں پایا جاتا ہے۔ جیسا جیسا مادہ قابلہ ہو اسی حد تک اس کا تعلق ظاہر ہوتا ہے جانوروں میں کم، انسانوں میں زیادہ، انبیاء (علیہ السلام) میں سب سے زیادہ موجود ہے۔ روح جسم نہیں اس لیے اس کا مقام بھی غیر مجسم عالم ملکوت ہے وہاں سے اس کا عکس روح حیوانی پر پڑتا ہے جس کا محل انسان کا دل ہے۔ روح حیوانی، روح انسانی مذکور کا آلہ ہے اور روح انسانی عالم قدس کے جلوے سے متاثر ہوتی ہے"[10]

(ب) قرۃ الاعین کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"صالحین کی روح کو قرار و اطمینان ذات باری کے وصال اور لقا سے حاصل ہوتا ہے ، وہی اس کی اصل جنت ہے ۔ اس "قرۃ الاعین" کے اصل معنی مطلوب حقیقی یا ذات باری کا مشاہدہ ہے ۔ قرہ قر سے مشتق ہو یا قرُ سے ، دونوں صورتوں میں قرۃ الاعین سے مرجع اصلی مراد ہے جس کی جانب روح اطمینان پاکر رجوع کرتی ہے جیسا کہ آیۂ قرآنیہ میں مذکور ہے :

یا ایتھا النفس المطمئنۃ ارجعی الی ربک راضیۃ مرضیۃ فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی ۔

خدا تمام کائنات کا مرجع حقیقی ہے مگر صالحین کی اطمینان یافتہ روح خدا کی جانب اس طرح رجوع کرتی ہے کہ وہ خدا سے خوش اور خدا اس سے خوش ، اسی خوشی کو راضیۃ مرضیۃ کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے ۔ رضاء باری کی حقیقت یہ ہے کہ روح اعمال صالحہ کی وجہ سے اس حد تک لطیف ہو جاتی ہے کہ اسے ذات باری سے خاص مناسبت اور تشبہ ہو جاتا ہے ۔ اس مناسبت کے پیدا ہونے کے بعد وہ اپنے اصل سے ملنے کے لیے رجوع ہوتی ہے اس رجوع سے لقاء باری یا مشاہدہ ربانی مقصود ہوتا ہے :

ہر کسے کہ دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

ذات باری کا اس قسم کا مشاہدہ کرنے کے لیے روح میں خاص قابلیت ہونی چاہیے ۔ اس مشاہدہ کے بعد یا اس مشاہدہ کے ذریعے نفس مطمئنہ کو اصلی لقاء باری حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی ذات سے لقاء اور وصال ہی اس کی اصلی جنت ہے ۔ . . . . لقاء کا مادہ لقی ہے لقی کے معنی لغت میں کسی شئے کے سامنے ہونے اور اس کے پا لینے کے ہیں ۔ کسی چیز کے مس یا بصیرت سے دیکھنے کے ادراک کو بھی لقاء کہتے ہیں ۔ بصر کا تعلق آنکھ سے اور بصیرت دل کی بینائی سے متعلق ہے ۔ دل کی آنکھ سے ذات باری کا مشاہدہ لقاء ربانی ہے جسے آیت مسبوق الذکر میں قرۃ العین سے تعبیر

کیا گیا ہے۔ قیامت میں سب اچھے برے اشخاص مشاہدہ ربانی کریں گے لیکن مشاہدہ کی نوعیت میں فرق ہے اس لیے قیامت کو یوم التلاق کہا جاتا ہے۔"

(ج) "امر" کی تشریح کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں[۱۱]

"قرآن مجید میں روحانی عالم کو لفظ امر سے تعبیر کیا گیا ہے فرمایا الا لہ الخلق والامر (سورہ اعراف ۵۵) عالم خلق اور عالم امر اسی کے لیے ہیں۔ جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روح کے متعلق دریافت کیا گیا تو حکم ہوا" قل الروح من امر ربی" کہہ دو روح میرے پروردگار کے عالم امر سے ہے۔ امر کے معنی لغت میں حادثہ، کام اور حکم کے ہیں۔

مفردات القرآن میں لکھا ہے کہ کسی چیز کو مادہ، آلہ و مکان کے بغیر ایجاد کرنے کو بھی امر کہتے ہیں، جو چیز کسی مادہ، آلہ اور مکان کے واسطہ سے پیدا کی جائے وہ خلق ہے۔ امر خدا کی ذات سے خاص ہے، حکماء کے نزدیک "قل الروح من امر ربی" میں امر سے ابداع مراد ہے۔ ابداع کی تعریف مفردات القرآن میں یہ لکھی ہے:

"الابداع فھو ایجاد الشیئ بغیر آلۃ ولا مادہ ولا مکان، حمل الحکماء قولہ تعالیٰ قل الروح من امر ربی لہ من ابداعہ"[۱۲]

سورہ بنی اسرائیل میں مذکور ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے روح کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے بتایا کہ وہ میرے رب کے امر میں سے ہے۔

آیت کے الفاظ یہ ہیں: "ویسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا" (بنی اسرائیل ۸۶)

روح کے معنی لغت میں جان اور نفس کے ہیں، جس چیز سے زندگی اور حرکت حاصل ہو اور اس سے مفید شے کو لے سکیں اور مضر کو دفع کر سکیں۔

یسئلونک عن الروح میں روح سے شیئ مذکور مقصود ہے آیۃ قرآنیہ ونفخت فیہ روحی کے معنی ہیں اس میں میں نے اپنی روح پھونک دی۔ اس آیت میں

روح کو خدا کی جانب منسوب کیا گیا ہے ۔ یہ اضافت تشریف و تعظیم کے لیے ہے جیسے آیت " وطہر بیتی " میں بیت یعنی گھر کو خدا کی جانب منسوب کیا گیا ہے۔ اشراف ملائکہ پر بھی روح کا اطلاق ہوا ہے جیسے آیت " یوم یقوم الروح والملائکہ صفاً یا " " تعرج الملائکہ والروح " آیت " نزل بہ الروح الامین "، اور " نزل روح القدس " میں روح سے جبریل علیہ السلام مراد ہیں ۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نسبت فرمایا " روح منہ " آیت " وکذلک اوحینا الیک روحاً من امرنا " میں قرآن کو روح کہا گیا ہے ۔ "[۱۳]

(د) " صوفی " کے متعلق ارشاد ہوتا ہے :

" صوفی ہونے کے لیے کم سے کم مندرجہ ذیل صفات سے متصف ہونا ضروری ہے :

۱ ۔ وہ دنیا میں زاہد ہو یعنی نیک اعمال اور پاکیزہ اخلاق پر عمل کرتے ہوئے لوگوں کی مدح و ذم سے بالاتر ہو ، اس کی کچھ پرواہ نہ کرے ۔

۲ ۔ ایسی عبادت میں مشغول رہے جو اسے خدا کی ذات سے قریب کر دے ، اس کا دیکھنا سننا ، چلنا ، سمجھنا ، بولنا غرض کہ ہر عمل خدا کے لیے ہو ۔

جب صوفی مذکورہ صفات سے متصف ہو جاتا ہے تو اس پر صحیح بخاری کی روایت کردہ حدیث صادق آجاتی ہے :

" خدا نے فرمایا : جس شخص نے میرے ولی یعنی دوست سے عداوت کی اس نے مجھ سے لڑائی میں مقابلہ کیا ۔ اپنے بندے پر جو کچھ میں نے فرض کیا ہوا ہے اس کے ادا کرنے سے وہ میرے قریب ہو گیا یہاں تک کہ میں اسے دوست سمجھنے لگا جب میں اسے اپنا دوست بنا لیتا ہوں تو میں اس کی شنوائی ہو جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے ، اس کی بینائی ہو جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے ۔ اس کا ہاتھ ہو جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے ۔ اس کا پاؤں ہو جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے اور اگر وہ مجھ سے کچھ طلب کرے تو میں اسے ضرور دوں گا ، اگر مجھ سے پناہ مانگے تو ضرور اسے پناہ دوں گا ۔ "

ترمذی کی حدیث جو حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی گئی ہے اس کی مؤید ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"اتقوا فراست المومن فانہ یری بنور اللہ یعنی مومن کی فراست سے ڈرو کہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے جب مومن کا دل و دماغ خدا کے سوا ہر چیز کے خیال سے پاک ہو جاتا ہے تو وہ خدا کے نور بلکہ خود خدا کو دیکھنے لگتا ہے۔"[۱۴]

(۴)

قائداعظم کا لقب جناب محمد علی جناح سے بھی پہلے حضرت علامہ کیلئے استعمال کیا گیا۔

بہت کم لوگوں کو معلوم ہوگا کہ قائداعظم کا لقب مسلمانوں کے عظیم قائد جناب محمد علی جناح رحمۃ اللہ علیہ سے سال دو سال پہلے تحریری طور پر حضرت علامہ اقبال کے لیے استعمال ہو چکا تھا لیکن وہ شرفِ قبولیت حاصل نہ کر سکا اور یہ سعادت محمد علی جناحؒ کے مقدر میں تھی کہ وہ اس عظیم لقب سے شہرت پائیں اور پہچانے جائیں۔

اس سلسلہ میں اب تک دو شہادتیں سامنے آئی ہیں۔ ایک تو ایک سپاسنامہ ہے جو ۱۹۳۵ء یا ۱۹۳۶ء میں حضرت علامہؒ کی خدمت میں پیش کیا گیا، اس میں حضرت علامہ کو "قائداعظم" کے لقب سے نوازا گیا ہے۔ یہ سپاسنامہ اب اقبال میوزیم میں محفوظ ہے[۱۵]

دوسری شہادت ایک کتابچہ ہے جو ۱۹۳۶ء یا ۱۹۳۷ء میں پنجاب مسلم لیگ نے اپنے امیدوار خلیفہ شجاع الدین صاحب مرحوم کی دینی و ملی خدمات کے سلسلے میں شائع کیا تھا۔ ۱۹۳۷ء کے صوبائی انتخابات میں خلیفہ صاحب کا مقابلہ اس دور کے مشہور یونینسٹ لیڈر میاں امیرالدین سے تھا کتابچہ کے آخری صفحہ پر پنجاب مسلم لیگ کے جنرل سیکرٹری جناب غلام رسول بیرسٹر نے پنجاب مسلم لیگ کے صدر حضرت علامہ اقبالؒ کی ایک اپیل شائع کی ہے جس میں عوام سے اپیل کی گئی ہے کہ وہ مسلم لیگ کے امیدوار کو ووٹ دیں۔ اپیل (پیغام) کے

شروع میں غلام رسول صاحب نے حضرت علامہ کا مختصراً تعارف کروایا ہے جس میں انہیں "قائداعظم" کے لقب سے نوازا ہے۔ ملاحظہ ہو:

"مسلمانان پنجاب کے مخلص رہنما اور قائداعظم علامہ سر محمد اقبال کے حسب ذیل پیغام پر عمل درآمد کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔

"مسلم لیگ اور صرف مسلم لیگ کے ٹکٹ پر صوبہ جاتی اسمبلی میں جانے والے افراد سے توقع ہو سکتی ہے کہ وہ مسلمانوں کے حقوق کے محافظ ہوں گے اور ملک کی آئینی ترقی کے لیے تیار ہوں گے۔ جو لوگ اپنے مخصوص سیاسی نظریہ کی وجہ سے مسلمانان ہند کی مرکزی پالیسی پر کاربند ہونے کا اقرار نہیں کر سکتے ان سے اس قسم کے توقعات رکھنا مشکل ہے۔ میں آپ سے اسلام اور ملک کے اندر اس کے صحیح سیاسی مفاد کا سچا خیر خواہ سمجھتے ہوئے مستدعی ہوں کہ آپ مسلم لیگ کے پارلیمنٹری بورڈ کی ہر ممکن مدد کریں اور اس کے نامزد کردہ امیدواران اسمبلی کے لیے اپنا اثر و رسوخ صرف کر کے انہیں کامیاب کرائیں۔ اس نازک دور میں اس خدمت سے بڑھ کر اور کوئی اسلامی اور ملکی خدمت نہیں۔" [۱۰]

حواشی

۱۔ روزنامہ "جنگ" راولپنڈی، اقبال نمبر، ۹ نومبر ۱۹۸۴ء آخری صفحہ

۲۔ ماہنامہ علی گڑھ میگزین، مارچ و اپریل ۱۹۲۴ء، صفحہ رتام۔

۳۔ تذکرہ، تصنیف مفتی سید عبدالقیوم جالندھری۔ لائل پور ص ۲۴۸۔ ۲۴۹۔

۴۔ ایضاً، ص ۲۴۹۔

۵۔ تذکرہ، تصنیف مفتی سید عبدالقیوم جالندھری۔ ص ۲۴۹۔

۶۔ تذکرہ از مفتی سید عبدالقیوم حاشیہ، ص ۳۷۔ ۳۸۔

۷۔ ایضاً، ص ۳۷۔

۸۔ امام غزالی، المضنون الصغیر ص ۴۔
۹۔ ابن رشد، مناہج الدور ص ۵۱۔
۱۰۔ مفتی سید عبدالقیوم تذکرہ ص ۹۶ تا ۹۹۔
۱۱۔ مفتی سید عبدالقیوم، تذکرہ ص ۱۱۰ - ۱۱۱۔
۱۲۔ ابن اثیر، مفردات القرآن بحاشیہ نہایتہ ص ۴۷ جلد اوّل
۱۳۔ مفتی سید عبدالقیوم تذکرہ ص ۱۷۵ تا ۱۷۶۔
۱۴۔ ایضاً ص ۱۸۶ تا ۱۸۷۔
۱۵۔ مکتوب ڈاکٹر جاوید اقبال بنام راقم الحروف ۱۳ اپریل ۱۹۸۶ء۔
۱۶۔ "خلیفہ شجاع الدین کی قومی و ملی خدمات" مرتبہ مسلم لیگ پارلیمنٹری بورڈ پنجاب لاہور ص ۱۶۔

اقبالؒ سے متعلق کچھ تحقیق پارے

ڈاکٹر گیان چند

حیدرآباد کی ایک علم دوست ہستی عبدالصمد خاں اپنے بے نظیر کتب خانے کے لیے مشہور ہیں۔ حال میں وہ کلکتہ منتقل ہو گئے ہیں۔ ان سے مجھے کلام اقبال کے دو خطی مجموعے ملے جن کا تقریباً تین چوتھائی حصہ بانگ درا کی اشاعت سے پہلے کا مکتوبہ ہے۔ ظاہر ہے، مالکان بیاض نے مختلف اوقات میں مختلف رسالوں سے نقل کیا ہوگا۔ پہلی بیاض محمد انور خاں طالب علم جامعہ ملیہ اسلامیہ علی گڑھ کی ہے۔ دوسری عماد الملک سید حسن بلگرامی کے ذخیرے سے خریدی گئی۔ ذیل میں انہیں بیاض انور اور بیاض عماد کے نام سے موسوم کروں گا۔ ذیل میں ان کی مدد سے نیز چند دوسری کتب سے استفادہ کر کے اقبال کے متعلق کچھ متفرق تحقیق پارے پیش کیے جاتے ہیں۔

بانگ درا کا دوسرا حصہ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک قیام یورپ کے کلام پر مشتمل ہے۔ پروفیسر محمد عثمان نے حیات اقبال کا ایک[1] جذباتی دور اور دوسرے مضامین، (مکتبۂ جدید لاہور، ۱۹۶۴ء) میں انکشاف کیا:

بانگ درا میں کئی نظمیں جو یورپ سے واپسی کے کئی سال بعد کی ہیں انھیں قیام یورپ کے حصہ دوم میں درج کیا۔ نوائے غم اور عاشق ہرجائی ایسی دو نظمیں ہیں۔ نوائے غم دراصل دسمبر ۱۹۱۱ء میں لکھی گئی۔

ڈاکٹر اکبر حیدری نے اپنے مضمون اقبال کی ایک نظم سلیمیٰ (ہماری زبان یکم مئی ۱۹۸۰ء) میں ان دونوں نظموں کے بارے میں اسی رائے کا اعادہ کیا۔ انھوں نے اقبالنامہ حصہ دوم سے عطیہ بیگم کے نام دو خطوں کے اقتباسات سے استدلال کیا۔ اتفاق سے اقبال نامے میں اقتباسات

کے وہی الفاظ نہیں لیکن مماثل مفہوم ہے۔ ڈاکٹر اکبر حیدری نے ۱۷ جولائی ۱۹۰۹ء کے مکتوب بنام عطیہ فیضی نظم عاشق ہرجائی کا ذکر کیا ہے۔ دراصل اس خط میں نظم کا نام نہیں لیکن قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اشارہ اسی کی طرف ہے۔ متعلقہ سطور کا ترجمہ یہ ہے:

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
کچھ اس میں تمسخر نہیں واللہ نہیں ہے

بہت سے لوگوں نے میرے بارے میں اسی طرح کے بیانات دیئے ہیں اور میں اکثر اپنے اوپر ہنستا ہوں۔ . . . اب میرا ارادہ ایسے بیانات کا حتمی جواب دینے کا ہے جو آپ جلد مخزن میں شائع دیکھیں گی۔ میرے بارے میں جو سوچتے ہیں اسے میں نے عمدگی سے لکھ دیا ہے۔ میرا جواب ابھی نظم ہونا ہے۔"

یہاں عاشق ہرجائی کا صریح ذکر نہیں۔ اقبال کی دو ہی نظمیں، زہد اور رندی، اور عاشق ہرجائی ایسی ہیں جن میں اول ان کے بارے میں دوسروں کی رائے اور پھر اقبال کا جواب منظوم ہے۔ چونکہ مندرجہ بالا خط میں نظم "زہد اور رندی" کا آخری شعر موجود ہے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ خط میں عاشق ہرجائی کی طرف اشارہ ہے یعنی ۱۷ جولائی ۱۹۰۹ء کو یہ نظم نامکمل تھی۔

"نوائے غم" کی بات بالکل صاف ہے۔ اقبال نے عطیہ بیگم کو لاہور سے ۱۴ دسمبر ۱۹۱۱ء کو ایک خط لکھا جو دو حصوں میں ہے۔ یہ عطیہ بیگم کی انگریزی کتاب کے ص ۷۵ سے ۷۹ تک کو محیط ہے۔ اس خط میں چار نظمیں شامل ہیں۔ نوائے غم، بنگال سے متعلق دو شعروں کا ایک ظریفانہ قطعہ، نمود صبح (بانگ درا میں عنوان نوید صبح) اور دعا (یارب دل مسلم کو وہ زندہ تمنا دے)۔ ان سب نظموں کو پچھلے چند دنوں کی تخلیق بتایا ہے۔ اس طرح ثابت ہو جاتا ہے کہ نوائے غم دسمبر ۱۹۱۱ء کی تصنیف ہے۔ جناب جگن ناتھ آزاد نے اپنی کتاب محمد اقبال، ایک ادبی سوانح حیات (مارچ ۱۹۸۳ء دلی) میں ص ۷۱ کے فٹ نوٹ میں اس نظم کے ۱۹۱۱ء کی تصنیف ہونے پر شک کیا ہے لیکن خط کے پیش نظر شک کا جواز نہیں، اس نظم کی یاسیت یورپ میں ممکن نہ تھی، یورپ سے واپسی کے بعد کے ماحول کے عین مطابق ہے۔

اب لیجیے ایک اور نظم کو۔ اپنی کتاب میں آزاد صاحب لکھتے ہیں کہ مولانا سالک نے

ذکر اقبال میں مرزا جلال الدین کے حوالے سے لکھا ہے کہ :

" ایک دفعہ بمبا دلیپ سنگھ نے شالامار میں چائے کا انتظام کیا۔ اس کی آسٹریلین سہیلی کے علاوہ ایک اور یوروپین خاتون بھی موجود تھی۔ ایک نے علامہ کی خدمت میں باغ کا ایک پھول پیش کیا۔ دوسری نے ایک خوبصورت بلی پال رکھی تھی جو اس کی گود میں بیٹھی تھی۔ علامہ کی دو نظمیں " پھول کا تحفہ عطا ہونے پر " اور " . . . . کی گود میں بلی دیکھ کر " اسی موقع کی یاد میں لکھی گئی تھیں "۔ [۲]

اس پر آزاد صاحب فٹ نوٹ لکھتے ہیں:

" ہو سکتا ہے " پھول کا تحفہ عطا ہونے کی شان نزول وہی ہو جو مولانا عبدالمجید سالک نے مرزا جلال الدین کے حوالے سے بیان کی ہے لیکن ثانی الذکر نظم " . . . . کی گود میں بلی دیکھ کر " ۱۲-۱۹۱۱ء سے کہیں قبل یورپ میں کہی گئی تھی "۔

جہاں تک " پھول کا تحفہ عطا ہونے پر " کا سوال ہے، اس کے لیے " ہو سکتا ہے، کہ الفاظ کی ضرورت نہیں۔ یہ بالیقین ۱۹۱۱ء کی اسی پارٹی کی یادگار ہے۔ اقبال نے ۷ نومبر ۱۹۱۱ء کو اپنے خط بہ نام عطیہ بیگم میں لکھا :

" میں اپنے دوست سردار امراؤ سنگھ کو (میرا خیال ہے آپ انھیں جانتی ہیں) لکھا ہے کہ مجھے اپنے ان اشعار کے انگریزی ترجمے کی ایک کاپی بھیج دیں جو میں نے مس گولس مان کے (شہزادی دلیپ سنگھ کی ایک دوست) شالامار باغ سے ایک حسین پھول کو توڑ کر مجھے پیش کرنے پر لکھے تھے "۔

شہزادی بمبا دلیپ سنگھ مہاراجہ رنجیت سنگھ کی پوتی تھیں۔ مس گولس مان شہزادی بمبا کی جرمن دوست تھیں۔ خط سے مرزا جلال الدین کے بیان کی تصدیق ہو گئی۔ بلی والی خاتون آسٹریلین ہوں گی۔ چونکہ ہمیں معلوم ہے کہ اقبال نے دسمبر ۱۹۱۱ء کی نظم نوائے غم کو بانگ درا میں سہواً قیام یورپ کی قرار دیا اس لیے کہ کسی نظم کی بانگ درا کے حصہ دوم میں موجودگی سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ بالیقین اسی دور کی ہے۔ اقبال نے سہواً بعد کی تین نظموں کو قیام یورپ کی سمجھ لیا۔

۲۔ جناب جگن ناتھ آزاد اپنی مندرجہ بالا کتاب میں اقبال کے مکتوب بنام عطیہ بیگم مورخہ ۱۴ دسمبر ۱۹۱۱ء کا اقتباس درج کرتے ہیں:

"یہ ایک نظم ہے جو اب تک کہیں شائع نہیں ہوئی۔ یہ چند اشعار اور ہیں جو میں نے پرسوں علی الصباح ۴ بجے لکھے تھے۔ میں نے اس سے پہلے اس بحر میں لکھنے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ یہ نہایت ترنم ریز ہے۔" ص ۷

اس پر آزاد صاحب فٹ نوٹ میں لکھتے ہیں:

"یہ وہ نظم ہے جو بانگ درا میں نوائے غم کے عنوان سے شامل ہے . . . حیرت ہے اقبال لکھتے ہیں، میں نے اس سے پہلے اس بحر میں لکھنے کی کوشش نہیں کی حالانکہ بانگ درا میں اس سے قبل اسی بحر میں کہی ہوئی نو نظمیں شامل ہیں۔"

مندرجہ بالا خط میں نوائے غم کے علاوہ مزید تین نظمیں شامل ہیں۔ آزاد صاحب کو سہو ہوا کہ نوائے غم کو نئی بحر کی نظم سمجھ لیا۔ اقبال کا اشارہ نظم 'دعا' کی طرف تھا۔

یارب دل مسلم کو وہ زندہ تمنا دے

مفعولن مفاعیلن مفعولن مفاعیلن

اور واقعی اس وزن میں اقبال کی یہ پہلی نظم ہے اور مترنم ہے۔

ضمناً مجھے عرض کرنا ہے کہ ترجمہ ہمیشہ اصل کا نعم البدل نہیں ہوتا۔ عطیہ بیگم کے خط کا جملہ ہے۔

This is one of the new poems which are yet nowhere published.

ضیاء الدین احمد برنی نے 'اقبال از عطیہ بیگم' میں اس کا ترجمہ یوں کیا:

"یہ ایک نظم ہے جو اب تک کہیں شائع نہیں ہوئی۔"

شیخ عطا اللہ نے اقبال نامہ حصہ دوم میں اس کا ترجمہ کیا:

"یہ میری تازہ غیر مطبوعہ نظم ہے۔"

حالانکہ صحیح ترجمہ یہ ہوتا:

"یہ ان نئی نظموں میں سے ایک ہے جو ہنوز کہیں شائع نہیں ہوئی۔"

خطوط کے اُردو ترجموں سے معلوم ہوتا ہے جیسے اقبال نے محض ایک نظم (نوائے غم) کو غیر مطبوعہ کہا ہے حالانکہ انھوں نے کئی نئی نظموں کا ذکر کیا تھا۔

۳۔ نظم "زہد اور رندی" کے حاشیے پر بیاض عماد کے مرتب نے نوٹ لکھا ہے "یہ قطعہ حالی کے ایک قطعہ کو، جو اسی زمین میں ہے، دیکھ کر لکھا گیا ہے"۔ مجھے رام نراین الہ آباد کے دیوان حالی میں اس زمین کا کوئی قطعہ نہ ملا۔

۴۔ نظم نیا شوالہ اولاً مخزن مارچ ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئی۔ عبدالصمد خاں صاحب نے ایک رسالہ شاہد سخن، حیدر آباد جلد ۱، نمبر ۱۲ بابت دسمبر ۱۹۱۳ء دکھایا جس میں کسی محمد عبداللہ عطا ساکن چرکھاری سنٹرل انڈیا نے بڑی دلاوری سے یہ نظم اپنے نام سے چھپوا دی ہے۔ اس میں نظم کے آخری شعر کے علاوہ بقیہ سب متداول اور منسوخ اشعار شامل ہیں۔ اسی رسالے میں اسی زمین میں ایک اور شاعر پذیر تلہری کی نظم، وقومی نعرہ بھی ہے۔

۵۔ بیاض عماد سے معلوم ہوا کہ غزل "دیدار یار" ہوگا، سرور جہاں آبادی کے تقاضے کا نتیجہ تھی۔ سرور نے اپنی منظوم فرمائش لکھ کر ولایت بھیجی جس کے نتیجے میں اقبال نے اپنا جمود توڑ کر یہ غزل مخزن کو بھیجی۔ سرور کی نظم بیاض عماد کے علاوہ عبدالرزاق کی کلیات اقبال کے دیباچے ص ۸۲ پر بھی ہے لیکن وہاں اس کی شانِ نزول اور اقبال کی غزل سے تعلق کو پیش نہیں کیا۔

۶۔ بانگ درا حصہ سوم ص ۳۱۷ کی ایک غزل کا مقطع ہے۔

جس کے دم سے دلی و لاہور ہم پہلو ہوئے
آہ اے اقبال وہ بلبل بھی اب خاموش ہے

"بلبل" سے کون مراد ہے؟ یوسف سلیم چشتی نے شرح بانگ درا ص ۵۳۲ پر اس کا مخاطب مرزا ارشد گورگانی کو ٹھہرایا۔ پروفیسر عبدالقوی دسنوی اپنی کتاب "اقبال اور دلی" (دہلی ۱۹۷۸ء) ص ۱۷ پر مرزا ارشد کی تاریخ وفات ۲۱ فروری ۱۹۰۶ء لکھتے ہیں اور یوسف سلیم چشتی کی تائید کرتے ہیں۔ مرزا ارشد کے نہایت مفصل

حالات خم خانۂ جاوید حصہ اول میں دیے ہیں۔ اس کے مطابق مرزا ارشد لاہور سے دہلی واپس چلے گئے تھے۔ بعد میں اپنے بڑے بیٹے کے پاس ملتان میں ۲۱ فروری ۱۹۰۶ء کو انتقال کیا۔

اس طرح مرزا ارشد کو دلی و لاہور کا ملائے والا نہیں کہا جا سکتا۔ بیاض انور میں حاشیے پر لکھا ہے "آزاد مرحوم" یعنی یہ شعر محمد حسین آزاد المتوفی ۲۲ جنوری ۱۹۱۰ء کے بارے میں ہے اور یہی صحیح ہے۔ یہ غزل بانگ درا حصہ سوم بعد ۱۹۰۸ء میں شامل ہے اور ۱۹۰۶ء میں یا اس کے لگ بھگ اس کے وجود کا کوئی پتا نہیں ملتا۔

۷۔ اقبال نے نظام سابع میر عثمان علی خاں کو مثنوی رموز بے خودی کا ایک نسخہ بھیجا تو اس کے ساتھ ایک مختصر مدحیہ فارسی نظم و خطاب بہ تاجدار دکن بھی شامل کی۔ بعد میں انہوں نے اس نظم کو متداول کلام سے خارج کر دیا۔ اس نظم کا پتا سب سے پہلے عبدالرزاق نے کلیات اقبال کے دیباچے ص ۸۵ میں دیا۔ بیاض عماد میں اس نظم سے پہلے ذیل کا مفصل نوٹ ملتا ہے:

"پنجاب کے نازک خیال شاعر ڈاکٹر اقبال کو جو ہندوستان کے سات کروڑ مسلمانوں کی طرح اعلیٰ حضرت شہریار دکن کی ذات گرامی کے ساتھ ایک خاص عقیدت رکھتے ہیں حال میں اپنی جدید تصنیف و رموز بے خودی، کا ایک نسخہ پیش گاہ خسروی میں گزارنے کا شرف حاصل ہوا تھا اور اسی کے ساتھ ایک نظم بھی بطور ہدیۂ محقر یا تحفہ انھوں نے لاہور سے بھیجی تھی جسے فخر قبول حاصل ہوا اور اس کی عزت افزائی کے لحاظ سے ڈاکٹر صاحب مبارک باد کے مستحق ہیں۔ حضرت بندگان عالی کی علم نوازی کا یہ ایک تازہ ثبوت ہے کہ حضرت اقدس نے جلسہ کے مہتممین کو اجازت مرحمت فرمائی کہ ڈاکٹر اقبال کی یہ نظم ان کی طرف سے جلسہ میں پڑھ دی جائے، چنانچہ اس دل پذیر فرض کی انجام دہی مسٹر اختر علی کے حصہ آئی۔ وہ نظم دل فروز یہ ہے۔"

اس نوٹ میں تنظیمی فقروں کا غلو قابل توجہ ہے۔ مذہبی پیشواؤں کے لیے بھی ایسے بلند الفاظ استعمال نہیں کیے جاتے۔

۸۔ نومبر ۱۹۰۳ء میں نواب بہاولپور کی تخت نشینی کا جشن ہوا۔ اقبال نے ایک قصیدہ لکھا جو مخزن نومبر ۱۹۰۳ء اور ہفتہ وار وطن لاہور بابت ۴ دسمبر ۱۹۰۳ء میں شائع ہوا۔ وطن میں آخر سے پہلے آٹھواں شعر حسب ذیل ہے:

دست گیری ہو شریفوں کی اصول سلطنت
ہے عدو ان غم کشوں کی آسماں بن کر زمیں

یہ شعر اور کہیں نہیں ملتا۔

۹۔ بانگ درا میں ص ۱۲۳ پر ایک غزل ہے "دم کے سوا کچھ بھی نہیں"، بیاض انور میں ایک شعر مزید ہے جو کسی دوسرے مجموعے میں نہیں ملتا:

آنسوؤں کی سبحہ گردانی سے ہے پیری میں کام
صبح کے دامن میں شبنم کے سوا کچھ بھی نہیں

۱۰۔ بیاض عماد اور کلیات اقبال مرتبہ عبدالرزاق میں خضر راہ کے چھٹے بند میں دوسرے شعر کے بعد یہ شعر مزید ہے:

نوع انساں کے لیے سب سے بڑی لعنت ہے یہ
شاہ راہِ فطرۃ اللہ میں یہ ہے غارت گری

باقیات کی کتب میں اس منسوخ شعر کو جگہ نہیں دی گئی۔

۱۱۔ خضر راہ کے چھٹے بند کا پہلا مصرع ہے:

؎ آبتاؤں تجھ کو رمز آیۂ ان الملوک

بیاض عماد سے معلوم ہوا کہ اقبال نے جب انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں یہ نظم پہلی بار سنائی تھی تو اس مصرع کے بجائے یہ مصرع تھا:

؎ لے تری خاطر عیاں کرتا ہوں میں آخر یہ راز

۱۲۔ اقبال کا مشہور ترانۂ ہندی "ہندوستاں ہمارا"، سب سے پہلے شرر کے رسالہ اتحاد لکھنؤ بابت ۱۶ اگست ۱۹۰۴ء میں شائع ہوا۔

۱۳۔ ڈاکٹر اکبر حیدری اپنے مضمون "اقبال کی ایک نظم، سلیمیٰ" ہماری زبان دیکم مئی

۱۹۸۰ء) میں لکھتے ہیں کہ یہ نظم منڈی بہاء الدین ضلع گجرات پنجاب کے رسالہ صوفی بابت فروری ۱۹۱۵ء میں غالباً پہلی مرتبہ "آنکھوں میں ہے حسینہ تیری کمال اسی کا" کے عنوان سے شائع ہوئی۔

لیکن بیاض عماد میں اسے رسالہ نظام المشائخ بابت رجب ۱۳۲۸ھ جولائی اگست ۱۹۱۰ء سے نقل کیا ہے جہاں اس کا عنوان "لامکاں کا مکاں ہے" ہے۔ یہی عنوان رزاق کی کلیات اقبال میں ہے بانگ درا میں اسے بدل کر سلیمیٰ کر دیا گیا۔

۱۴۔ بیاض عماد میں نظم وعید پر شعر لکھنے کی فرمائش کے جواب میں، کا عنوان ہلال عید ۱۳۲۸ھ دیا ہے اس طرح یہ نظم اکتوبر ۱۹۱۰ء کی ہوئی۔

۱۵۔ غزل :

؎ نالہ ہے بلبل شوریدہ سر تنہا خام ابھی

رسالہ خطیب مئی ۱۹۱۷ء میں شائع ہوئی۔

۱۶۔ بیاض عماد میں بانگ درا ص ۲۶۹ کی نظم "ایک خط کے جواب میں" کی تاریخ مارچ ۱۹۲۴ء دی ہے۔

۱۷۔ بال جبریل کی نظم ساقی نامہ کے چار شعر رسالہ فردوس بابت دسمبر ۱۹۲۷ء میں "عشق کی آگ" کے عنوان سے شائع ہوئے۔ ان میں بال جبریل سے قدرے اختلاف متن ہے۔

تمدّن، تصوّف، شریعت کلام . . . . . .

حقیقت روایات[۳] میں کھو گئی یہ اُمّت خرافات[۴] میں کھو گئی

طلسم معانی بیان خطیب . . . . . .

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے . . . . . .

۱۸۔ ساقی نامے کے چار شعر ہمایوں جنوری ۱۹۲۸ء میں "زندگی" کے عنوان سے شائع ہوئے : ؎ "اتر کر جہان مکافات میں" اور اس کے بعد کے تین اشعار ہیں۔ بال جبریل سے کوئی اختلاف متن نہیں۔

۱۹۔ "غریبوں کا دنیا میں اللہ والی" مخمس کے دو بندوں پر مشتمل اس نظم کو بیاض انور میں

نیرنگ خیال دسمبر ۱۹۲۷ء سے اور بیاض عماد میں نیرنگ خیال سال نامہ ۱۹۲۸ء سے نقل کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے دسمبر ۱۹۲۷ء اور جنوری ۱۹۲۸ء کا مشترکہ پرچہ سال نامہ رہا ہوگا۔

۲۰۔ بیاض انور میں حالی سے متعلق دو شعر کا فارسی قطعہ دیا ہے جس کا دوسرا شعر ہے:

حالی ز نوا ہائے جگر سوز نیا سود
تا لالۂ شبنم زدہ را داغ جگر داد

۲۴ جون ۱۹۳۵ء

اس پر نوٹ ہے کہ یہ قطعہ مسدس حالی صدی ایڈیشن کے لیے لکھا تھا۔
ظاہر ہے کہ ۱۹۳۵ء میں مسدس حالی کی صدی تو ہوئی نہ تھی۔ حالی کا سنہ ولادت بھی ۱۸۳۵ء نہیں۔ حالی نے اپنی تاریخ ولادت تقریباً ۱۲۵۳ھ م ۱۸۳۷ء لکھی ہے۔ ۱۹۳۵ء مطابق ہے: ۱۳۵۳-۵۴ھ کے۔ گو ۲۴ جون ۱۹۳۵ء ۱۳۵۴ھ میں آجاتا ہے۔ بہرحال ۱۹۳۵ء کے شروع کے سوا دو مہینے ۱۳۵۳ھ میں آتے ہیں اور اس طرح ہجری تقویم سے حالی کی ولادت کی صدی ہو جاتی ہے۔

عنوانات:

۲۱۔ پیچھے بعض نظموں کے بدلے ہوئے عنوانات کا ذکر آیا۔ دونوں بیاضوں میں کلام اقبال رسالوں سے نقل کیا گیا ہے۔ ان میں بہت سی غزلوں اور مزاحیہ نظموں پر کچھ عنوانات ملتے ہیں جو بانگ درا میں نہیں۔ نیز بہت سی نظموں کے عنوان بانگ درا سے مختلف ہیں۔ معلوم نہیں یہ عنوانات رسالوں کے ایڈیٹروں نے دیے یا خود اقبال نے۔ شاید کچھ شاعر کے دیے ہوئے ہوں گے، کچھ ایڈیٹر کے۔ باقیات کی کتابوں میں بہت سے بدلے ہوئے عنوانات ملتے ہیں۔ ذیل میں صرف وہ عنوانات دیے جا رہے ہیں جو ان بیاضوں میں ہیں لیکن باقیات کے مجموعوں میں نہیں ملتے۔

. . . .

(الف) غزلوں پر عنوان :

. . . . آسمانوں میں زمینوں میں	شاہ راہ کامیابی
. . . . دم کے سوا کچھ بھی نہیں	راز ہستی
. . . . آتش میں شرارے میں	رموزِ توحید
. . . . عام دیدار یار ہوگا	معارف ملت میں عنوان شزدہ ۔ دوسری جگہ نوید اقبال
. . . . انجمن آرائی کر	سحر ہلال
. . . . نظر آ لباسِ مجاز میں	جذبات اقبال
. . . . نوائے زیر لبی رہی	تقاضائے جنوں

(ب) نظموں کے مختلف عنوانات ۔ ان میں صرف ایک نظم منسوخ ہے ، بقیہ سب بانگ درا کی ہیں۔

بانگ درا میں	بیاضوں میں
آفتاب	آفتاب حقیقت
خطاب بہ جوانان اسلام	نوجوان مسلم سے خطاب ۔ پیام اقبال۔
عید پر شعر لکھنے کی فرمائش کے جواب میں	ہلال عید ۱۳۲۸ھ
غلام قادر رہیلہ	حمیت
میں اور تو	ترانۂ اقبال
ارتقا	فلسفۂ حیات ملی
عرفی	تخیل عرفی ۔ نوا را تلخ ترمی زن چو ذوقِ نغمہ کم یابی
شبِ معراج	معراج کی رات
پھول	گل
اسیری	شہباز و شاہین
دریوزۂ خلافت	پولیٹیکل گداگری

ایک منسوخ غزل یا نظم ہے :

؎ بجلی کی زد میں آتے ہیں پہلے وہی طیور . . . . آشیاں رہے

یہ اشعار مخزن فروری ۱۹۱۷ء میں شائع ہوئے ۔ بیاض عماد میں ان پر "فلسفۂ زندگی" عنوان دیا ہے ۔

(ج) بیاض عماد کے مطابق ظریفانہ نظموں کو خود اقبال نے ایک مجموعی عنوان "رگڑا" دیا تھا جب کہ خواجہ حسن نظامی نے انہیں "اکبری اقبال" سے موسوم کیا ۔ بیاض عماد نیز رزاق کی کلیات میں انہیں نکتے یا نکات بھی کہا گیا ہے ۔ بانگ درا میں کسی ظریفانہ نظم پر کوئی عنوان نہیں ۔ بیاضوں میں کئی ظریفانہ نظموں پر عنوان ہیں جو بیشتر انھیں کے الفاظ سے ماخوذ ہیں ۔ ذیل میں بانگ درا کی بعض ظریفانہ نظموں اور ایک منسوخ ظریفانہ قطعے کے عنوانات درج کیے جاتے ہیں ۔

نظم	عنوان
ہاتھوں سے اپنے دامنِ دنیا نکل گیا . . .	معاد
وہ مس بولی ارادہ خودکشی کا جب کیا میں نے	جرأت انفعال
ناداں تھے اس قدر کہ نہ جانی عرب کی قدر	شتر یا فلیٹ
اصلِ شہود و شاہد و مشہود ایک ہے	کیا ؟
ممبری امپیریل کونسل کی کچھ مشکل نہیں	ممبری
فرما رہے تھے شیخ طریقِ عمل پہ وعظ	کلمہ گوئے مئے فروش
گائے اک روز ہوئی اونٹ سے سرگرمِ سخن	محاورہ بینِ شتر و گاؤ
رات مچھر نے کہہ دیا مجھ سے	بسوہ دار
یہ آیۂ نو ، جیل سے نازل ہوئی مجھ پہ	اتحاد
محنت و سرمایہ دنیا میں صف آرا ہو گئے	لشکر یاجوج و ماجوج
شام کی سرحد سے رخصت ہے وہ رندِ لم یزل	چورن
تکرار تھی مزارع و مالک میں ایک روز	کس کا مال ہے
کارخانے کا ہے مالک مردکِ ناکردہ کار	ماران غوک خوار

سنا ہے میں نے، کل یہ گفتگو تھی کارخانے میں — سرمایہ داروں کا تکیہ
بخت مسلم کی شب تار سے ڈرتی ہے سحر (منسوخ) — شمس العلماء

(د) کتاب کا عنوان۔

اقبال نے ۱۹۲۴ء میں اپنے مجموعۂ کلام کا نام بانگ درا رکھا۔ یہ ترکیب ۱۹۰۲ء سے ان کے ذہن میں کوندرہی تھی۔ کم از کم پانچ مرتبہ اس کا استعمال ملتا ہے۔

۱۔ ہے سوئے منزل رواں ہوتے کو اپنا کارواں
ہم صریر خامہ کو بانگِ درا کہتے کو ہیں
(اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں کو
۲۳ فروری ۱۹۰۲ء)

۲۔ تو گردِ پا ہے شاید بصرہ کے زائروں کی
بانگِ درا سے تیرا ہر ذرا ہے شناسا
(شیشۂ ساعت کی ریگ۔ خدنگ نظر
ستمبر ۱۹۰۳ء)

۳۔ قافلہ تیرا رواں ہے منتِ بانگِ درا
گوشِ انساں سن نہیں سکتا تری آوازِ پا
(ماہ نو۔ خدنگ نظر۔ مئی ۱۹۰۴ء)

۴۔ پر لگا کر جانبِ منزل اڑا جاتا ہوں میں
سب سے آگے صورتِ بانگِ درا جاتا ہوں میں
(روزگار فقیر۔ جلد دوم، طبع دوم)

۵ نغمۂ یاس کی دھیمی سی صدا اٹھتی ہے
اشک کے قافلے کو بانگِ درا اٹھتی ہے
(نوائے غم۔ دسمبر ۱۹۱۱ء)

چونکہ راقم الحروف کا اقبالیات کا مطالعہ بہت محدود ہے، اس لیے عین ممکن ہے کہ مندرجہ بالا معلومات دوسری کتابوں میں پہلے سے موجود ہوں بلکہ زیادہ تفصیل اور صحت سے ہوں۔

حواشی

۱۔ میں نے خود یہ کتاب نہیں دیکھی۔ اس سے متعلق جناب کالی داس گپتا کے نوٹوں سے استفادہ کیا۔

۲۔ عبدالمجید سالک، "ذکر اقبال" ص، ۹۰ - ۸۹۔

۳۔ بال جبریل: خرافات۔ ۲۔ روایات۔

۴۔ بال جبریل: لبھاتا ہے دل کو

(صحیفہ لاہور اکتوبر۔ دسمبر ۱۹۸۶ء)

شخصیات

علامہ اقبالؒ اور امام بوصیریؒ صاحب قصیدہ بردہ

ڈاکٹر صفی الدین صدیقی

امام بوصیری مصری ساتویں صدی ہجری کے ایک ممتاز عالم دین اور عربی زبان کے مشہور شاعر ہیں۔ پورا نام محمد بن سعید ہے۔ مصر کے ایک قریہ بوصیر میں پیدا ہوئے۔ سال ولادت معلوم نہیں ہے البتہ ۶۹۴ھ آپ کا سال وفات ہے۔ ان کے حالات میں بعض مصنفوں نے لکھا ہے کہ مخطوطات کی نقل کر کے گزر اوقات کرتے تھے۔ اس زمانے کے مشہور صوفی ابو العباس احمد المصری کے شاگرد تھے۔

ایک روایت کے مطابق امام بوصیری پر فالج کا اس قدر شدید حملہ ہوا تھا کہ چلنے پھرنے سے معذور ہو گئے تھے تب آپ نے ایک سو پینسٹھ اشعار پر مشتمل ایک نعتیہ قصیدہ لکھا۔ یوں تو اس قصیدہ کا عنوان الکواکب الدریہ فی مدح خیر البریہ ہے لیکن یہ زیادہ تر قصیدہ بردہ کے نام سے مشہور و مقبول ہوا۔ عربی زبان و ادب کے بیشتر نقادوں کی یہ رائے ہے کہ حضرت حسان بن ثابت رضؓ (صحابی رسول اکرم) کی نعت کے بعد عربی زبان میں قصیدہ بردہ سے بہتر نعت نبی صؐ نہیں لکھی گئی۔ پچھلے آٹھ سو سال کے دوران قصیدہ بردہ کا ترجمہ کئی زبانوں میں ہو چکا ہے اور اس کی متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں۔ (۱۹۳۰ء کے آس پاس جب راقم الحروف میٹرک کا طالب علم تھا تو مضمون عربی کے نصاب میں قصیدہ بردہ شامل تھا اور میں نے استاذی ڈاکٹر ابو الفضل مرحوم سے قصیدہ بردہ کا درس لیا تھا۔)

امام بوصیری کی یہ ارمغانِ نعت دربار نبوی صؐ میں مقبول ہوئی۔ عالم رؤیا میں بوصیری نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم انہیں اپنی چادر مطہر عطا فرما رہے ہیں، اس طرح جب آپ خواب سے بیدار ہوئے تو مرض فالج سے مکمل طور پر شفایاب ہو چکے تھے۔

علامہ اقبال کو بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بے پناہ محبت اور عقیدت تھی، جب بھی نام

مبارک زبان پر آتا تو آپ زار و قطار رونے لگتے تھے حضور باری تعالیٰ میں تو شعر کی زبان میں ناز و نیاز برتتے تھے لیکن بارگاہِ رسالت ؐ میں ذرا سی بے ادبی برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ اقبال کی ایک رباعی ہے ؎

بہ پایاں چوں رسد ایں عالم پیر
شود بے پردہ ہر پوشیدہ تقدیر
مکن رسوا حضور خواجہ ما را
حسابِ من زچشم او نہاں گیر

علامہ قصیدہ بردہ کا اکثر ورد کرتے تھے۔ اپنے بعض مکتوبات اور مثنویوں، خاص کر رموزِ بے خودی اور پس چہ باید کرد ۔ ۔ ۔ ۔ کے نعتیہ اور عرض حال کے اشعار میں انہوں نے امام بوصیری کا ذکر کیا ہے۔ (یہ تو بالکل واضح ہے کہ مصر کے قریہ بوصیر کی مناسبت سے امام محمد بن سعید بوصیری کہلاتے تھے لیکن علامہ اقبال نے انہیں بصیری لکھا ہے۔)

واضح ہو کہ علامہ اقبال نے قصیدہ بردہ کے بعض اشعار کے مضمون کو اپنے کلام میں سمویا ہے جیسا کہ ذیل کی مثالوں سے واضح ہوتا ہے۔

اھل امیۃ فی حرز ملتہ	کاللیث حل مع الاشباں فی اجم	(بوصیری)
امتلش در حرز دیوارِ حرم	لغزہ زن مانند شیراں در اجم	(اقبال)
لما دعا اللہ داعیا لطاعتہ	باکرم الرسل کنا اکرم الامم	(بوصیری)
پس خدا بر ما شریعت ختم کرد	بر رسولِ ما رسالت ختم کرد	
رونق از ما محفلِ ایام را	او رسل را ختم، ما اقوام را	(اقبال)
ام ہبت الریح من تلقاء کاظمۃ	اَوْ اومض البرق فی الظلماء من اضم	(بوصیری)

سُرخ و کبود بجلیاں چھوڑ گیا سحاب شب
کوہ اضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں
گرد سے پاک ہے ہوا برگِ نخیل دھل گئے
ریگِ نواحِ کاظمہ نرم ہے مثل سپرنیاں (اقبال)

پہلی دو مثالیں رموزِ بیخودی اور تیسری مثال بالِ جبریل سے لی گئی ہے۔ کوہِ اضم نواحِ مدینہ میں واقع ہے اور کاظمہ مدینہ میں۔)

رموزِ بیخودی میں عرضِ حالِ مصنف بحضور رحمۃ للعالمین کے عنوان کے تحت اقبال نے جو اشعار لکھے ہیں انہیں فارسی کے نعتیہ ادب میں اونچا مقام دیا جا سکتا ہے، اس میں اقبال نے جو باتیں بیان کی ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے:

سب سے پہلے تو شاعر قرآن مجید کی تعلیمات بیان کرتا ہے لیکن اسے شکایت ہے کہ عجمی مسلمان یہ سمجھتے ہیں کہ وہ یورپی فلسفہ بیان کر رہا ہے۔ (اشارہ اسرارِ خودی اور رموزِ بیخودی کی طرف ہے۔) دوسری بات یہ کہ وہ حسن پرستی اور تشکیک کی منازل میں بھٹکتا رہتا ہے۔ (بحمد اللہ اب وہ ان کی گرفت سے آزاد ہو چکا ہے۔) تیسری بات یہ کہ وہ عاشقِ رسولؐ ہے چوتھے دربارِ نبویؐ سے اس کو بربطِ سلمیٰ (عربوں کے انداز کی اسلامی شاعری) عطا ہوئی ہے جو امام بوصیری کو عطا کی جانے والی چادرِ مطہر کی طرح مقدس ہے اور آخر میں شاعر کی یہ دعا ہے کہ اسے باعمل بننے کی سعادت نصیب ہو اور وہ یہ آرزو کرتا ہے کہ اس کا مدفن مدینہ ہو ؎

تا مرا افتاد بر رویت نظر — از آب و ام گشتۂ محبوب تر
عشق در من آتشی افروخت است — فرصتش بادا کہ جانم سوخت است
نالہ درماندنی سامانِ من — آں چراغِ خانۂ ویرانِ من
اے بصیری زار دا بخشندۂ — بربطِ سلمیٰ مرا بخشندۂ
ذوقِ حق دہ ایں خطا اندیش را — اینکہ نشناسد متاعِ خویش را
در عمل پائندہ تر گرداں مرا — آبِ نیسانم گہر گرداں مرا
از درت خیزد اگر اجزائے من — وائے امروزم خوشم فردائے من
کوکبم را دیدۂ بیدار بخش — مرقدی در سایۂ دیوار بخش

غالباً اواخر جنوری ۱۹۳۴ء سے علامہ کو گلے کی تکلیف محسوس ہوئی تھی۔ اپنے ایک مکتوب میں علامہ لکھتے ہیں:

"مجھے تقریباً دو ڈھائی ماہ سے Acute Laryngitis کی شکایت ہے، جس کی وجہ سے بولنے یا عام طور پر کلام کرنے میں تکلیف ہوتی ہے۔ بہت علاج کیا مگر کچھ فائدہ نہیں ہوا۔ لندن انشاء اللہ اگلے سال جاؤں گا۔" [1]

دیگر مکتوبات مثلاً ۱۱۶، ۱۲۵ (حصہ دوم) میں بھی گلے کی تکلیف کا ذکر ہے اگلے سال یعنی ۱۹۳۵ء (۲۳ مئی) میں علامہ ایک صدمۂ جانکاہ سے دوچار ہوئے۔ آپ کی اہلیہ محترمہ (والدۂ جاوید اقبال) انتقال فرما گئیں۔ علامہ اقبال کی زندگی کے آخری چار سال بیماری کی نذر ہو گئے۔ وہ بغرض علاج بھوپال بھی جاتے رہے۔ ان کا قیام سر راس مسعود (سر سیّد کے پوتے) کے ہاں تھا، کہ ۳ اپریل ۱۹۳۶ء کی شب کو انہوں نے ایک خواب دیکھا۔ چنانچہ اپنے ایک مکتوب میں خواب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"۳ اپریل کی رات ۳ بجے کے قریب (میں اس شب بھوپال میں تھا) میں نے سر سید علیہ الرحمہ کو خواب میں دیکھا۔ پوچھتے ہیں، "تم کب سے بیمار ہو؟" میں نے عرض کیا۔ دو سال سے اوپر مدت گزر گئی۔ فرمایا۔ "حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کرو" میری آنکھ اس وقت کھل گئی۔ اور اس عرض داشت کے چند شعر جو اب طویل ہو گئے ہیں، میری زبان پر جاری ہو گئے۔ انشاء اللہ ایک مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام مشرق کے نام کے ساتھ یہ عرض داشت شائع ہو گی۔ ۴ اپریل کی صبح سے میری آواز میں کچھ تبدیلی شروع ہوئی۔ اب پہلے کی نسبت آواز صاف تر ہے اور اس میں Ring عود کر رہا ہے جو انسانی آواز کا خاصہ ہے گو اس ترقی کی رفتار بہت سست ہے ....." [2]

مثنوی پس چہ باید کرد ... ستمبر ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی۔ اس میں سرور کائنات کے حضور اقبال کی عرض داشت شامل ہے۔ یہ عرض داشت کل ۱۶۲ اشعار پر مشتمل ہے۔ آغاز اس شعر سے ہوتا ہے ؎

اے تو ما بیچارگاں را ساز و برگ
وارہاں ایں قوم را از ترسِ مرگ

اس عرض داشت میں شاعر حضور اکرمؐ کے ان احسانات کا ذکر کرتا ہے جو آپ نے عالم انسانی پر کیے ہیں۔ پھر وہ مسلمانوں کے زوال وانحطاط پر نوحہ کناں ہے اور ان کی اصلاحِ قلبی کا آرزومند ہے۔ مگر شاعر کی ذاتی التماس یہ ہے کہ اول تو اسے حج وزیارت کی توفیق ارزانی ہو اور دوسرے یہ کہ اس کی صحت بحال ہو تاکہ وہ مسلمانوں کو نئے اور تازہ افکار سے مستفید کر سکے۔ اقبال عرض کرتے ہیں کہ بیماری نے صبح کی تلاوت اور قرآن کی لذت چھین لی ہے۔ (آواز بیٹھ جانے کی طرف اشارہ ہے۔) اور دواؤں کی ناگوار بو کی تلخی نے ذوق وشام کو پراگندہ کر دیا ہے، پس امام بوصیری کی طرح ان کی بھی چارہ سازی فرمائی جائے ؎

اے پناہِ من حریم کوے تو — من بامیدے رسیدم سوے تو
نغمۂ من در گلوے من شکست — شعلۂ از سینہ ام بیروں نجست
در نفس سوزِ جگر باقی نماند — لطفِ قرآنِ سحر باقی نماند
آہ زاں دردے کہ در جان وتن است — گوشۂ چشمِ تو داروئے من است
چوں بصیری از تو می خواہم کشود — تا بمن باز آید آں روزے کہ بود
مہرِ تو بر عاصیاں افزوں تر است — در خطا بخشی چو مہرِ ما در است

جاں زمہجوری بنالد در بدن
نالۂ من وائے من اے وائے من

حواشی

۱۔ عطاءاللہ شیخ "اقبالنامہ" حصہ اوّل مکتوب نمبر ۵۶
۲۔ " " " مکتوب نمبر ۲۴۵

(از سب رس حیدرآباد شمارہ دسمبر)

اقبال اور مسعود سعد سلمان

ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

حضرت علامہ کی مختلف شعری و نثری تصانیف و تالیفات اس بات کی شاہدِ عادل ہیں کہ علامہ کا مطالعہ انتہائی وسیع تھا۔ چنانچہ یہ اسی وسعتِ مطالعہ کا سبب ہے کہ ہمیں ان کے کلام میں جگہ جگہ ادبی، سیاسی اور مذہبی شخصیات کا ذکر کارفرما نظر آتا ہے۔ ایسی کسی بھی شخصیت کا ذکر علامہ محض زیبِ داستاں، تفننِ طبع یا شعر گوئی کی خاطر نہیں کرتے بلکہ اس کا محرک وہ جذبہ ہوتا ہے جو ان میں متعلقہ شخصیت کے کسی خاص پہلو سے متاثر ہونے کی بنا پر پیدا ہوتا ہے۔ فارسی زبان و ادب سے علامہ کو عشق تھا جس کا اظہار ان کے فارسی کلام کی کثرت کی صورت میں نظر آتا ہے لہٰذا اس زبان کی ادبی شخصیات سے ان کا کسی نہ کسی رنگ میں متاثر ہونا ایک قدرتی امر تھا۔ چنانچہ ان کے کلام میں بہت سے فارسی شعراء کا ذکر ملتا ہے۔ کہیں انہوں نے کسی شاعر کے شعر پر تضمین کی ہے تو کہیں کسی کے اشعار کا ترجمہ کر دیا ہے۔ انہی فارسی شعراء میں ایک مسعود بن سعد بن سلمان بھی ہے جس کی درج ذیل رباعی کو علامہ نے اُردو کا جامہ پہنا کر اس پر تضمین کی ہے:

باہمتِ باز باش و با کبرِ پلنگ
زیبا بگہِ شکار و پیروز بجنگ
کم کن عندلیب و طاؤس درنگ
کآنجا ہمہ بانگ آمد و اینجا ہمہ رنگ[1]

علامہ کا ترجمہ و تضمین ملاحظہ ہو:

ہے یاد مجھے نکتۂ سلمانؒ[2] خوش آہنگ
دنیا نہیں مردانِ جفاکش کے لیے تنگ

جینے کا جگر چاہیے شاہیں کا تجسس
جی سکتے ہیں بے روشنیٔ دانش و فرہنگ
کہ بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ
بلبل فقط آواز ہے طاؤس فقط رنگ

مسعود سعد سلمان کا شمار پانچویں، چھٹی صدی ہجری / گیارھویں بارھویں عیسوی کے عظیم قصیدہ گو فارسی شعراء میں ہوتا ہے۔ اسے ایک بدقسمت انسان کہا جا سکتا ہے کہ اس کی عمر عزیز کا ایک حصہ کوئی ۱۸، ۱۹ برس حاسدوں کی لگائی بجھائی کے باعث قید و بند میں گزرا۔ خود اس کا تعلق تو لاہور سے تھا کہ یہیں پیدا ہوا تھا لیکن اس کے آبا و اجداد ہمدان (ایران) کے رہنے والے تھے۔ اس کا والد سعد، غزنوی بادشاہ امیر مجدود بن مسعود کے ہمراہ مستوفی کی حیثیت سے ۴۲۷ھ/۱۰۳۶ء میں برصغیر پاک و ہند وارد ہوا اور یہیں کا ہو رہا۔ مسعود کی ولادت یہیں ۴۳۸ - ۴۴۰ھ/۱۰۴۶ - ۱۰۴۹ء کے درمیان ہوئی۔ سن رشد کو پہنچا تو سلطان ابراہیم غزنوی کے دربار میں اسے رسائی ملی۔ ۴۶۹ھ/۱۰۷۷ء میں جب سیف الدولہ محمود بن ابراہیم کو دربار غزنی کی طرف سے برصغیر کا والی بنایا گیا تو مسعود ایک ندیم کی حیثیت سے اس کے ساتھ برصغیر آیا۔ اسے مختلف جنگوں میں حصہ لینے کا موقع ملا۔ وہ چند ایک بڑے امرا میں شمار ہوتا تھا اور اسی بنا پر کئی ایک شعرا کا ممدوح تھا۔

۴۸۰ھ/۱۰۸۷ء کے لگ بھگ سیف الدولہ محمود کو بوجوہ، اس کے باپ نے قید میں ڈال دیا۔ اس کے ساتھ اس کے ندیم بھی دھر لیے گئے۔ چنانچہ مسعود کو بھی حبس میں ڈال دیا گیا جو بدقسمتی سے ان دنوں اپنی املاک پر بعض غاصبوں کی دست درازی کے خلاف شکایت لے کر غزنی گیا ہوا تھا۔ سات برس تک سو اور دہک کے قلعوں میں اور تین برس تک قلعہ نای میں وہ قیدی کی حیثیت سے رہا۔ اس دوران میں اسے بڑے آلام و مصائب کا سامنا رہا۔ جس کا ذکر اس کے اکثر اشعار میں نظر آتا ہے۔ آخر ایک مقرب کی سفارش پر اس کی رہائی عمل میں آئی اور وہ لاہور میں اپنی املاک پر واپس آ گیا۔ ۴۹۲ھ/۱۰۹۹ء میں ابراہیم غزنوی فوت ہوا تو اس کا بیٹا سلطان مسعود تخت پر بیٹھا۔ اس نے برصغیر پاکستان و ہند کی حکومت اپنے بیٹے امیر عضد الدولہ شیرزاد کو سونپی۔ امیر مذکور کے سپہ سالار ابو نصر پارسی کی سفارش پر مسعود کو جالندھر کا حاکم بنا دیا گیا۔ بدقسمتی نے اسے

پھر آپکڑا۔ ابو نصر کسی وجہ سے سلطان کا معتوب ٹھہرا اور اسے قید کر دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی اس کے دوست، احباب اور عمال بھی عتاب کا نشانہ بنے اور یوں مسعود ایک مرتبہ پھر معزول کر دیا گیا۔ اس کی املاک پر غاصبانہ قبضہ ہوا اور آخر سلطان کے حکم سے وہ مرنج میں محبوس ہوا یہاں آٹھ برس کے بعد ۵۰۰ھ/۱۱۰۷ء میں کسی کی سفارش پر اس کی رہائی ہوئی۔ ازاں بعد وہ سلطان مسعود غزنوی، عضدالدولہ شیرزاد، ملک ارسلان اور بہرام شاہ کا لائبریرین رہا۔ اس عرصے میں اس نے ان لوگوں کی مدح میں قصیدے بھی کہے۔ اس کی وفات ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء میں ہوئی۔

(۲)

جیسا کہ پہلے بیان ہوا، مسعود کا شمار بڑے امرا میں ہوتا تھا۔ وہ ایک بلند پایہ شاعر بھی تھا۔ ان باتوں کے باعث وہ بڑے بڑے لوگوں کی توجہ کا بھی مرکز تھا اور اس کے ہمعصر شعرائے بزرگ بھی اس کا بڑا احترام کرتے تھے۔ ان شعرا میں حکیم سنائی، عنصری، حسن غزنوی، امیر معزی اور ابوالفرج رونی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ تذکرہ نگاروں کے مطابق سنائی نے مسعود کا دیوان ترتیب دیا تھا۔ مسعود کو نثر اور نظم دونوں میں کمال مہارت حاصل تھی۔ اس کا اسے خود بھی احساس تھا۔ چنانچہ ایک جگہ کہتا ہے

بنظم و نثر کسے را گر افتخار بود
مرا سزاست کہ امروز نظم و نثر مراست[۶]

وہ بنیادی طور پر "سبکِ خراسانی" کا شاعر ہے۔ اس کی جن منظومات نے اسے انفرادیت بخشی ہے وہ اس کی حبسیات ہیں (یعنی وہ اشعار جو اس نے دورانِ قید کہے)۔ فارسی شاعری میں حبسیات کا وجود (بجز مسعود کے یہاں) کم ہی دیکھنے میں آیا ہے۔ بلند مرتبے پر فائز ہونے کے ساتھ ساتھ وہ ایک حساس شاعر بھی تھا۔ اس قید و بند نے اس کے حساس دل کو مزید سوز و تپش کی آماجگاہ بنا دیا جس کے نتیجے میں اس کے اس دوران میں کہے گئے اشعار ایک خاص تاثیر اور سوز و درد کے حامل ہیں۔ چہار مقالہ کے مصنف نظامی عروضی سمرقندی نے اس کے ان اشعار پر مختصر لیکن جامع اور زبردست رائے دی ہے۔ وہ اس کے ذکر میں ایک جگہ کہتا ہے۔

"اربابِ خرد اور اصحابِ انصاف دانند کہ جیسات مسعود علوِ چہ درجہ است و در فصاحت بچہ پایہ بود۔ وقت باشد کہ من از اشعارِ اُو ہمی خوانم، موی براندمِ من بر پای خیزد و جای آں بود کہ آب از چشمِ من برود ؎"

ترجمہ:—

ارباب خرد اور اصحابِ انصاف جانتے ہیں کہ مسعود کے جیسات بلندی میں کس درجہ پر ہیں اور فصاحت میں ان کا کیا مرتبہ ہے۔ میں جب کبھی اس کے اشعار پڑھتا ہوں تو میرا رواں رواں کانپ اٹھتا ہے اور میری آنکھوں سے آنسو اُمڈ پڑتے ہیں۔

کلامِ مسعود کے مطالعے سے اس کا جو کردار ہمارے سامنے آتا ہے، اس کے مطابق وہ صحیح معنوں میں اقبال کا مردِ مومن تھا۔ وہ بہت بڑا صاحب مرتبہ تھا۔ اس نے جنگوں میں شرکت کی، کفار سے لڑا۔ بلاجواز و سبب بے پناہ رنج و محن کا شکار رہا لیکن ان تمام باتوں کے باوصف اس نے ہمت نہ ہاری۔ اپنی بے گناہی کے باعث وہ شکوہ و شکایت زبان پر لایا تو سہی لیکن اس میں بھی اسے اپنے وقار کا احساس رہا۔ اس کے اکثر اشعار سے اس کی جفاکشی، جوانمردی اور زبردست ہمت کا پتا چلتا ہے۔ وہ اپنے قاری کو بھی ان صلاحیتوں سے خود کو آراستہ کرنے کا درس دیتا ہے۔ اسے ہم اس کی شاعری کا تابناک پہلو قرار دے سکتے ہیں اور اس کا یہی وہ تابناک پہلو ہے جس سے حضرت علامہ بے حد متاثر ہوئے اور انہوں نے اس کی مذکورہ رباعی سے استفادہ کیا۔

اس کی شروع کی زندگی جس ٹھاٹھ سے گزری ہے اس کا ذکر اس نے ایک قطعے میں کیا ہے۔ یہ زندگی سراسر ناز و نوش کی زندگی تھی جس میں ساقیانِ ماہ وش اور سرو قدانِ سیم تن چھائے ہوئے نظر آتے ہیں۔ سادہ زبان میں کہا گیا یہ قطعہ اسی کی زبان میں ملاحظہ ہو۔

ای بسا شب کہ تا بروزِ سپید
متعجب زمن بماند اختر
بر چپ و راست سیلہا راندم
بقدح زآں گداختہ گوہر

بارُخ و زلفِ ساقیان ما را
یاد نامد ز لالہ و عبہر
بہم آمیختہ شد اندر گوش
نوش ساقی و عن خنیاگر
ساغرِ می شدہ برنگ و ببوی
چشم را شمع و مغز را مجمر
یک زماں شد بیکدگر گفتیم
چوں بدیدیم، روی یکدیگر
تن زمستی ہمی نیاید پای
دل ز شادی ہمی بر آرد پر[۸]

جس شخص کی زندگی اس ڈگر پر گزری ہو اس پر اچانک رنج والم کے پہاڑ ٹوٹ پڑیں اس کے درد وغم کی شدت کا اندازہ کرنا انتہائی مشکل ہے۔ اس نے اپنی زندگی کی جگہ جگہ عکاسی کی ہے جو اس کے قاری پر اپنا تاثر چھوڑے بغیر نہیں رہتی۔ یہاں اس کے چند قصائد وقطعات کے حوالے سے اس کی مذکورہ زندگی کی چند جھلکیاں پیش کی جاتی ہیں۔

ایک قطعہ میں اس نے اپنی مسلسل قید کی زندگی، اس دوران میں اٹھائے جانے والے دکھ اور اس موقع پر اپنوں کی بے توجہی و بیگانگی کا ذکر کیا اور آخر میں کہا ہے کہ اگر میں اپنے اوپر واردہ ان حالات ومصائب کا ذکر کسی اور سے سنتا تو مجھے یہ سب کچھ افسانے کی طرح جھوٹ معلوم ہوتا۔ گویا اس ایک شعر میں مسعود نے ساری داستانِ الم بیان کر دی ہے۔ پھر شروع میں "تبارک اللہ" کا استعمال بھی، جس میں طنز ہے، اس کی بے بسی کی عکاسی کرتا ہے۔ اسی طرح دوسرے شعر کی تشبیہات بھی اس کے انتہائے اندوہ کی نشاندہی کرتی ہیں۔

تبارک اللہ ازیں بخت و زندگانی بیں
کہ تا بمیرم زنداں بود مرا خانہ
چو شانہ شد جگرم شاخ شاخ از اندوہ آں

کہ موئی دیدم شاخی سپید در شانہ
من از کہ دارم امروز امیدِ مہر و فا
کہ دوست دشمن گشتہ است و خویش بیگانہ
اگر شنیدمی از دیگراں حکایتِ خویش
ہمہ دروغ نمودی مرا چو افسانہ[۹]

غالبؔ نے کہا تھا:

میری قسمت میں غم گر اتنا تھا
دل بھی یارب! کئی دیے ہوتے[۱۰]

مسعود بھی غموں کی تفصیل بیان نہیں کرتا بلکہ عمومی انداز میں کہتا ہے کہ کوئی دکھ ایسا نہیں جو میرا مقدر نہیں بنا۔ وہ ان غموں اور دکھوں کی آمد کو خوشخبری قرار دیتا ہے، شاید اسی بنا پر کہ بقول غالبؔ:

مشکلیں مجھ پر پڑیں اتنی کہ آساں ہوگئیں

آلام کی کثرت و شدت کو اس نے ایک انوکھے انداز میں بیان کیا ہے۔ اس کے مطابق اگر غموں کو عمر قرار دے لیا جائے تو اس حساب سے اسے گویا عمر جاوید حاصل ہوجاتی۔ اس کا ایک ایک لمحہ اور ایک ایک پل دکھوں کے سبب پیچ و تاب میں اور لرزتے کانپتے گزرا ہے۔ آئے دن کے ان حادثات نے اسے اس حد تک مایوس کر دیا ہے کہ اسے اپنے دن پھرنے کی قطعاً کوئی امید نہیں رہی۔ اس کی اس حالت کے بارے میں پھر غالبؔ ہی کی زبان میں بات کرنا پڑے گی کہ:

منحصر مرنے پہ ہو جس کی امید
نا امیدی اس کی دیکھا چاہیے[۱۱]

ایک عالی مرتبہ امیر جس کی زندگی کبھی ناز و نعمت میں گزری ہے، اس حالت سے دوچار ہوجائے کہ چاند اس کے لیے چراغ اور سورج آگ کا کام دے، یقیناً ایک بہت بڑا المیہ ہے اور اس المیے سے دوچار ہوکر اپنے ہوش و حواس برقرار رکھنا بلاشبہ اس کی غیر معمولی ہمت

واستقامت اور حوصلہ وصبر کا غماز ہے:

کدام رنج کہ آں مرمرا نگشت نصیب
کدام غم کہ بداں مرمرا بنود نوید
اگر غمِ دلِ من جملہ عمر می بودی
بگیتی اندر بے شک بما نمی جاوید
ہمی بپیچم از رنج دل چو شوشۂ زر
ہمی بلرزم بر خویشتن چو شاخک بید
امید نیست مرا گر کسی امید بود
امید منقطع و منقطع امید امید
نگر چگونہ بود حالِ من کہ در شب و روز
چراغم از مہتابست و آتش از خورشید[۱۲]

اسی طرح ایک اور قصیدے میں اس نے اپنی بے گناہی کا ذکر کرتے ہوئے بڑے پر درد لہجے میں ان مصائب کی بات کی ہے جو اس پر ٹوٹ پڑے گئے۔ ان آلام کے باعث وہ اپنے دوستوں سے بھی محروم ہوگیا اور اس طرح تنہائی اور بے کسی کی زندگی اس پر مسلط ہو کر رہ گئی۔ اپنی اس حالت کو اس نے ایسے پرندے کی حالت سے تشبیہ دی ہے جس کی چونچ ابھی دانے تک نہ پہنچی ہو اور وہ جال میں پھنس گیا ہو۔ وہ جب حالتِ قید میں خود کو اور پھر اربابِ زنداں کو دیکھتا ہے تو شدت حیرانی میں سوچتا ہے کہ یہ کیسا چکر چل گیا۔ وہ چونکہ تصور بھی نہیں کر سکتا تھا کہ کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے اس لیے ایسی بے بسی کے عالم میں بھی وہ اپنے اس حبس کے لیے کوئی جواز ڈھونڈتا اور غالباً اس طرح دل کو اس حالت پر مطمئن کرنا چاہتا ہے۔ جب وہ کہتا ہے کہ میں ضرور کوئی گھٹیا اور احمق انسان ہوں جو یوں میرے ہاتھوں ہتھکڑیاں اور پاؤں میں بیڑیاں ڈال دی گئی ہیں۔ لیکن اس کی یہ کیفیت جیسے عارضی سی ہو۔ کیونکہ وہ پھر جھرجھری لے کر اٹھ کھڑا ہوتا اور اسی حیرانی کا اظہار کرتا ہے کہ آخر میرا قصور کیا ہے؟ کیوں مجھے قید و بند میں ڈالا گیا ہے؟ میں کوئی چور نہیں، چور کا بھائی نہیں۔ نہ کبھی میں نے کوئی غلط قسم کا لقمہ کھایا ہے۔ پھر یہ سب کیا ہے؟

نظامی عروضی سمرقندی نے حبسیات کے بارے میں جن مذکورہ جذبات کا اظہار کیا ہے، مسعود کا کلام پڑھ کر اس کا قاری واقعی ایسا ہی محسوس کرتا ہے۔ اس نے اپنے دکھوں کے بیان میں دوستوں کے اس سے بے تعلق ہو جانے کا بھی بڑے کرب کے ساتھ ذکر کیا ہے جیسا کہ شروع میں بیان ہوا، مسعود سبک خراسانی کا شاعر ہے۔ اس دبستان کی ایک اہم خوبی سادگی و روانی ہے اور مسعود کے کلام میں یہ بدرجہ اتم موجود ہے۔ فارسی زبان سے شغف رکھنے والا کوئی بھی قاری اسے بآسانی سمجھ سکتا ہے:

شخصی بہزار غم گرفتارم
در ہر نفسی بجاں رسد کارم
بی زلّت و بی گناہ محبوسم
بی علّت و بی سبب گرفتارم
در دام جفا شکستہ مرغی ام
بر دانہ نیو فتادہ منقارم
خوردہ قسم اختراں بپا داشم
بستہ کمر آسماں بہ پیکارم
ہر سال بلای چرخ موسومم
ہر روز عنای دہر ادرارم
امروز بغم فزونترم ازدی
و امثال بنقد کمتر از پارم
طومارِ ندامتست طبعِ من
حرفیست ہر آتشی زطومارم
یارانِ گزیدہ داشتم روزی
امروز چہ شد کہ نیست کس یارم
زندان خدایگان کہ و من کہ

ناگہ چہ قضا نمود دیدارم
بندیست گراں بدست و پایم در
شاید کہ بس ابلہ و سبکسارم
محبوس چرا شدم نمی دانم
دانم کہ نہ دزدم و نہ عیّارم
نز ہیچ عمل نوالہ یی خوردم
نز ہیچ قبالہ باقیی دارم [۱۳]

اس کا قصیدہ بایں مطلع :

چرا نگرید چشم و چرا ننالد تن
کزیں برفت نشاط و زاں برفت وسن

بھی اس کی اس دردناک حالت کے بیان سے پُر ہے ۔ اعزہ واقربا ، احباب اور وطن سے دُوری اس کے لیے سوہانِ روح بنی ہوئی ہے ۔ اس حالت میں جب وہ فریاد و فغاں کرتا ہے تو بڑے بڑوں کے دل دہل جاتے ہیں ۔ اس کی اس حالت پر کسی بھی دوست کو آنسو بہانے کی توفیق نہ ہوئی ، اگر کسی نے ایسا کرنا بھی چاہا تو وہ دشمنوں کے خوف سے خاموش رہا ۔ مسعود نے ایرانی تاریخ کی بعض تلمیحات کے حوالے سے اپنی اسی حالت کی عکاسی کرنی چاہی ہے ۔ شاہنامہ فردوسی میں رستم کے بھانجے بیژن کی داستانِ محبت بیان ہوئی ہے ۔ اسے افراسیاب کی بیٹی منیژہ سے عشق کی پاداش میں دور کسی اندھے کنویں میں ڈال دیا گیا تھا ۔ ہتھکڑیوں اور بیڑیوں میں جکڑے ہوئے اس نوجوان کے لیے وہاں دن اور رات برابر تھے ۔ اس دوران میں اس نے بڑی ذلت اور ابتلا کی زندگی دیکھی ۔ آخر رستم نے اسے نجات دلائی [۱۴] مسعود کو بھی اسی قسم کی تاریخی اور کرب سے دوچار رہنا پڑا :

چناں بگریم کم دشمناں بخشایند
چو یادم آید از دوستان و اہلِ وطن

(جب مجھے دوست اور اہلِ وطن یاد آتے ہیں تو میں اس درد سے روتا ہوں

کہ دشمنوں کو بھی مجھ پر رحم آجاتا ہے)۔

سحر شوم زغم و پیرہن بتن بدرم
زمہر آنکہ نشانِ تنست پیراہن
ز رنج وضعف بداں جایگہ رسید تنم
کہ راست ناید اگر در خطاب گویم من
صبور گشتم و دل در برآہنیں کردم
بخاست آتش ازیں دل چو آتش از آہن
بسانِ بیژنِ در ماندہ ام ببندِ بلا
جہاں بمن بر تاریک چوں چہِ بیژن
نبود یارم از شرم دوستاں گریان
نکرد یارم از بیم دشمناں شیون
زدرد و اندوہِ ہجراں گذشت برمن دوش
شبی سیاہ تر از زدی و رای اہریمن[۱۵]

۳

اس گرفتاری اور رنج وعذاب میں مبتلا ہونے سے قبل اس کی زندگی جس ڈگر پر گزر رہی تھی، اس کی ایک جھلک پہلے گزر چکی۔ وہ اس کی بزم تھی اور ممکن ہے اس کا تعلق صرف ایامِ شباب سے ہو اور بعد میں اس میں تبدیلی آگئی ہو۔ ذیل کے قطعہ میں اس نے اپنی زندگی کے دوسرے رخ یعنی رزم کی تصویر پیش کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ـــــ اطیعوا اللہ واطیعو الرسول واولی الامر منکم کی مجسم تصویر تھا۔ اس نے احکامِ خداوندی بجا لانے میں کبھی کوتاہی نہ کی۔ اپنے فرائض بخوبی انجام دیے۔ وہ واحد شاعر ہے جس کے یہاں ہمیں ذاتی طور پر جہاد میں شرکت کا ذکر ملتا ہے۔ وہ محض لڑائیوں یا جنگوں کی بات نہیں کرتا بلکہ تصریح کے ساتھ غزو (جنگ کردن در راہِ دیں[۱۶]) اور کفار کے الفاظ لاتا ہے۔ اس کے ایسے اشعار سے اس کے

مجاہدانہ جوش وجذبہ کا پتہ چلتا ہے ۔ وہ بڑے دعوے کے ساتھ کہتا ہے کہ جب کبھی میں کفار سے ٹکر لیتا تو میری تلوار سے پھر کوئی بچ کر نہیں جا سکتا تھا ۔ ایک ایک حملے میں میں کئی کفار کو جہنم رسید کر دیتا ۔ جیسا کہ اس نے خود کہا ہے ، غالباً اس کی یہی خوبیاں اس کے لیے وبال بنیں کہ دشمن اور حاسد اس سے خار کھانے لگے ۔

آغازِ گرفتاری کے موقع پر کہے گئے ان اشعار میں جہاں اس نے اپنی مذکورہ دینداری اور مردانگی وغیرہ کا ذکر کیا ہے ، وہاں پاؤں میں بیڑیاں پڑنے کی عجیب توجیہ کی ہے ۔ اس کے مطابق لوہا شاید اس کی تلوار کے زخم سے حلقہ (بیڑی) کی صورت اختیار کر گیا اور اب اس کی حمایت حاصل کرنے کے لیے اس نے اس کے دونوں پاؤں پکڑ لیے ہیں اور یوں اسے (مسعود کو) اب اٹھتے بیٹھتے سوتے جاگتے اس کے آرام کا خیال کرنا پڑ رہا ہے :

تا مرا بود بر ولایت دست
بودم ایزد پرست و شاہ پرست
امرِ شہ را و حکمِ اللہ را
نہ بدادم بہ ہیچ وقت از دست
دل بغزو و بشغل داشتمی
دشمنان را ازان ہمی دل خست
چوں بکفار می نہادم روی
بس کس از تیغ من ہمی بہ نرست
بیکی حملہ من افتادی
خیل دشمن زکشتش ہزار نشست
مگر از زخم تیغِ من آہن
حلقہ گشت و ز زخمِ تیغ بجست
آمد اکنوں دو پای من بگرفت
خویشتن در حمایتم پیوست

من کنون از برای راحت او
بگرِ خفتن و نجاست و نشست[۱۸]

اس کی مومنانہ سیرت کی جھلکیاں اس کے بعض دوسرے اشعار میں بھی نظر آتی ہیں۔ ایک قصیدے میں اپنی بدنصیبی اور تکالیف کا ذکر کرتے ہوئے اس نے اپنے ظاہر و باطن کی یک رنگی و یکسانی کا بڑا زور دار دعویٰ کیا ہے جو سیرتِ مومن کی بنیادی خوبی ہے۔ اس کے اس دعوے میں تاثیر ہے اور قاری محسوس کرتا ہے کہ مسعود نے یہ دعویٰ محض برائے شعر گفتن نہیں کیا بلکہ یہ مبنی برحقیقت ہوگا۔ اس قصیدے میں اس نے ایک قرآنی تلمیح کے حوالے سے قیمہ انداز میں اپنی بے گناہی کا ذکر کیا ہے اور آخر میں اپنی بات ظاہر کرنے کے لیے شرطیہ لہجے سے کام لیا ہے جو اس کی پاک باطنی، راستی و راست بازی اور عالی ظرفی کا غماز ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر مجھ میں ذرّہ بھر بھی کجی ہو تو میں اپنے باپ کی پشت سے نہیں ہوں گا۔ اس سے قبل اس نے شعر و ادب اور علم و فضل میں اپنی عظمت کا ذکر کیا ہے:

نی اہل مزاح و ضحکہ و رنجم
مرد سفر و عصا و انبانم
آنست ہمہ کہ شاعری فخلم
دشوار سخن شدست آسانم
در سینہ کشیدہ عقل گفتارم
بر دیدہ نہادہ فضل دیوانم
نقصان نکنم کہ در ہنر بحرم
خالی نشوم کہ در ادب کانم
در غیبت و در حضور یکرویم
در اندہ و در سرور یکسانم
ایزد داند کہ ہست ہمچون ہم
در نیک و بد آشکار و پنہانم

واللہ کہ چو گرگِ یوسفم واللہ !
برخیرہ ہمی نہند بہتانم
گر ہرگز ذرّہ یی کثری باشد
در من، نہ زپشتِ سعد سلمانم[19]

ایک قطعے میں دنیا کے فانی ہونے، نیک فطرت مردوں کی حیا داری اور آسمان کی کینہ پروری کی بات کرکے وہ اپنی بعض کوتاہیوں سے نجات پا جانے پر شکرِ یزداں بجا لاتا ہے ہے۔ وہ کبھی حرص و ہوس کا بندہ تھا۔ بادشاہوں کی مدح میں رطب اللسان رہتا تھا لیکن پھر یہ نوبت آئی کہ اس نے خدا کی طرف رجوع کیا، اس کی حمد و ثنا میں مصروف ہوا اور اس کے رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے لو لگائی۔ مسعود کا یہ احساس اور اس کا یہ پُرخلوص جذبہ ہمارے اس قول کی تصدیق کرتا ہے کہ وہ صحیح معنوں میں اقبال کا ایک مردِ مومن تھا:

طبعِ بیمار منِ ز بستر آز
شکرِ یزداں درست خاست کنون
در عقا قیرِ خانۂ توبہ
نوشدا روی صدق خاست کنون
آں زبانی کہ مدحِ شاہاں گفت
مادحِ حضرتِ خداست کنون
لہجۂ پُر نوای خوش نعمت
بلبلِ باغِ مصطفیٰؐ ست کنون
مدتی مدحت شماں کردم
نوبتِ خدمتِ خداست کنون[20]

۴

معلوم ہوتا ہے شروع شروع میں اس پر اس اچانک قید و بند کا ردِ عمل شدید

غم و اندوہ کی صورت میں ظاہر ہوا لیکن جیسے وہ جلد ہی سنبھل گیا اور اس کے اندر کا بلند ہمت مصائب سے ٹکر لینے والا اور مومنانہ شان کا حامل انسان جاگ اٹھا۔ چنانچہ اس کے زیادہ تر قصائد و قطعات میں اس کی یہی شان نظر آتی ہے۔ اس ضمن میں اس کا مطلع ذیل والا قصیدہ پیش کیا جا سکتا ہے:

نالم بدلِ چو نای من اندر حصار نای
پستی گرفت ہمت من زین بلند جای

اس قصیدے کے شروع میں اگرچہ اس نے اپنے رنج والم کا ذکر کیا ہے لیکن بعد میں جس جرأت و دبدبہ اور طنطنہ کے ساتھ وہ ان مصائب و آلام کو اپنے (اس کے) سر پر سوار رہنے کی دعوت دیتا ہے۔ وہ (اس کی سابقہ جاہ و حشم کی زندگی کو پیش نظر رکھیں تو) اس کی غیر معمولی ہمت و مردانگی اور غیرت و شجاعت کی نشاندہی کرتی ہے۔ ذرا لہجہ ملاحظہ ہو، کہتا ہے:
اے بے ہنر زمانے: تو مجھ کو بالکل مٹا کے رکھ دے اور اے کور دل ظالم فلک تو بھی مجھے پوری طرح پیس ڈال۔ اے زمانے! تو حسد کے باعث دن رات میرے راستے میں رنج والم کے بیسیوں کنوئیں کھود ڈال اور غم کی دسوں درزیں کھول دے۔ صبر و شکیب کی آگ میں مجھے گل کی طرح ڈال دے اور آزمائش و ابتلا کی کسوٹی پر مجھے سونے کی طرح پرکھ۔ مجھے زخم لگانے کے لیے کبھی مجھے چاندی کی طرح پگھلا اور کبھی محبوس کرنے کی خاطر سانپ کی طرح مجھ پر افسوں کر۔ اے اژدھائے فلک! میرا دل پوری طرح نگل جا اور اے آسمان کی چکی! مجھے پورے زور سے پیس ڈال۔ اے خوش بختی کی نگاہ! تاریک ہو جا اور مت دیکھ۔ اے امید کی ماں! تو بانجھ ہو جا اور کسی بھی امید کو جنم نہ دے۔

اس دعوتِ مبارزت میں اس کے پاس اپنے دفاع کیلئے سب سے بڑا ہتھیار صبر و قناعت ہے، جسے وہ ہر صورت میں تھامے رکھنا چاہتا اور دل کو بھی اس کی تلقین کرتا ہے۔ وہ اس عارضی و فانی دنیا میں ان غم و آلام پر فریاد و فغاں کو کچھ بے ڈھب سی بات گردانتا ہے۔ اسی لیے اس سے بہر طور بچنا چاہتا ہے۔ قلعہ نای، جس میں وہ کئی برس محبوس رہا، بلندی پر واقع تھا۔ مسعود نے مذکورہ لہجے سے پیشتر، اس بلندی کے حوالے سے خود کو بلند مرتبہ اور اپنی شاعری

اس صورتحال میں وجہِ تسکین و راحت قرار دیا ہے :

گردوں بدرد و رنج مرا کشتہ بود، اگر
پیوندِ عمر من نشدی نظم جانفزای
نہ نہ ز حصنِ نای، بیفزود جاہ من
داند جہاں کہ مادرِ فلکست حصن نای
من چوں ملوک سر زفلک بر گذاشتہ
زی زُہرہ بردہ دست و بمہ برنہادہ پای
گر شیرِ شرزہ نیستی ای فضل کم شکر
ور مارِ گرزہ نیستی ای عقل کم گزای
ای بی ہنر زمانہ مرا پاک در نوَرد
وی کوردل سپہر مرا نیک برگرای
ای روزگار ہر شب و ہر روز از حسد
وہ چہ زمحنتم کن و دہ در زغم گشای
ای تن جزع مکن کہ مجازیست ای جہاں
وی دل غلیں مشو کہ سپنجی ست این سرای
گر عزّ و ملک خواہی اندر جہاں مدار
جُز صبر و جُز قناعت دستور و رہنمای[21]

وہ رنج و الم میں بھی خوش و خرم رہنے کا درس دیتا ہے۔ اس کے مطابق ہر مصیبت کے سامنے پہاڑ بن کر ڈٹ جانا اور ہوا کی طرح بے باک ہو جانا چاہیئے۔ علامہ اقبال نے پیامِ مشرق[22] کی ایک نظم "اگر خواہی حیات اندر خطر زی" میں ایک ہرن کے حوالے سے خطرات و آلام سے کھیلنے کا جو درس دیا ہے وہی درس ہمیں مسعود کے یہاں براہِ راست ملتا ہے :

در محنت شو خوش و مکن نعمت یاد
شو تن در وہ کہ دادِ کس چرخ نداد

ہر بار بلائی کہ قضا بر تو نہاد
تن دار چو کوہ باش و بیباک چو باد[۲۳]

علامہ نے کہا ہے:

خطر تاب و تواں را امتحانست
عیار ممکنات جسم و جانست

اور مسعود کے نزدیک مصائب و آلام، ہمت و استقامت کی تلوار کے جوہر نکھارنے اور اسے کاٹ دار بنانے کا سامان کرتے ہیں۔ وہ اپنے اوپر بے وجہ و بے گناہ ٹھونسے جانے والے دکھوں میں ہمت نہیں ہارتا۔ بردباری، صبر و استقامت اور دلیری سے انھیں برداشت کرتا ہے۔ وہ قید و بند میں نالہ و زاری تو کرتا ہے لیکن ایک رکھ رکھاؤ کے ساتھ، جس میں صبر و سکون کا عنصر شامل ہے۔ ایسے عالم میں بھی اس کی سوچ اور فکر کا انداز مثبت ہے۔ اس تخریب میں بھی اسے اپنی تعمیر کے پہلو نظر آتے ہیں، جب وہ کہتا ہے کہ: "میں ناشکرا کیوں ہوں۔ اس قید و بند نے میری طبع کے جوہر کو نکھارا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح چھیلنے سے تیر کے اور رگڑنے سے تلوار کے جوہر نمایاں ہوتے ہیں۔ مسعود بہت بڑا امیر اور صاحب مال و زر تھا لیکن اس قید نے اسے دانش ایسی دولت سے نوازا ہے، جس سے وہ پہلے بے بہرہ تھا۔"

غرض اس کے اس قسم کے تمام اشعار پڑھ جائیے، ہر جگہ اس کی بلند ہمتی، مردانگی اور عظمت کردار کا منہ بولتا ثبوت نظر آئے گا۔ نفسیاتی تجزیے کے بعد اس کا غالب سبب یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک عالی نسب اور فضل و دانش والے گھرانے کا ایک فرد تھا اور اس احساس کی بنا پر وہ کوئی بھی ایسی بات یا حرکت نہیں کرنا چاہتا تھا جس سے اس کی ذات پر کوئی دھبا آتا:[۲۴]

چرا ناسپاسی کنم زیں حصار
چو در من بیفزود فرہنگ و ہنگ
ہنرہای طبعم پدیدار شد
تنم را ازیں آندہ آذرنگ

ز زخم و تراشیدن آید پدید
بلی گوہرِ تیغ و نقشِ خدنگ[۲۶]

گرم نعمتی بود کاکنون نماند
کنون دانشی ہست کانگہ نبود[۲۷]

از فلک تنگ دل مشو مسعود
گر فراواں ترا بیازارد
بدیندیش و سر چو سرو برآر
گر جہاں بر سرت فرود آرد[۲۸]

قطعہ "خطاب بہ روزن زنداں" میں بھی اس کا انداز خاصا رجائیت پسندانہ ہے۔ یہاں وہ کسی قسم کا شکوہ نہیں کرتا بلکہ اس روزن کو اپنی امید کی ایک ایسی آماجگاہ قرار دیتا ہے جس نے اس میں زندہ رہنے کا ولولہ پیدا کیا۔ اس چھوٹے سے قطعہ میں اس نے امید سے پر جذبات کی دلکش انداز میں، جو زورِ بیان کا حامل ہے، عکاسی کی ہے۔ وہ قید خانے کے روشندان یا سوراخ کو اپنی آنکھوں کے لیے ایک نعمتِ جاوید سمجھتا ہے کیونکہ اس کی بدولت اسے پتا چلتا ہے کہ اس وقت باہر رات ہے اور اس وقت دن۔ اگر یہ نہ ہوتا تو اس کے لیے وہاں دن رات میں تمیز کرنا دشوار ہوتا۔ گھٹا ٹوپ اندھیرے میں روشنی کی ایک معمولی سی کرن بھی انسان کے لیے کس قدر اہمیت کی حامل ہوتی ہے، اس کا اندازہ ایسے اندھیرے میں گھرا ہوا شخص ہی کر سکتا ہے۔ چنانچہ مسعود اسے مشتری و ناہید سے تشبیہ دے کر اپنے لیے سراسر سعادت و خوش بختی گردانتا ہے۔ زنداں میں جس کرب و اذیت سے وہ دوچار ہے اسے نہ تو وہ بر ملا ظاہر کرتا ہے اور نہ اس کا کوئی شکوہ۔ بلکہ قرآنی تلمیح کے حوالے سے اس کی توجیہ اور جواز ڈھونڈتا ہے جس میں اس کے کچھ نہ کہنے پر بھی، وہ سب کچھ آگیا ہے، جسے اسے تفصیل سے بیان کرنا پڑتا۔ کہتا ہے کہ:

"اگر تجھ میں مجھے کوئی جن (یا شیطان) نظر آتا ہے تو پھر کیا؟ بالکل صحیح ہے،
اس لیے کہ تو حضرت سلیمان علیہ کے تخت کی گذرگاہ جو ٹھہرا۔"

یہ مضمون مسعود ہی باندھ سکتا تھا۔ کسی دوسرے شاعر کے یہاں اس بلاغت کی مثال نظر نہیں آتی:

ای دلآرای روزن زنداں!
دیدگا نرا نعیم جاویدی
بی محاق و کسوف بادی زانک
شب مرا ماہ و روز خورشیدی
ہمہ سعدم توئی از آنکہ مرا
فلکِ مشتری و ناہیدی
ورہی دیو بینم از تو رواست
کہ گذرگاہِ تختِ جمشیدی
بامیدِ تو زندہ ام گر نہ
مرمرا کشتہ بود نومیدی

: دیوان: ص ۶۳۲/۶۳۳

مسعود نے چند ایک رباعیات میں بھی اپنی عظمت و جرأت کے بیان کے لیے استعارات سے استفادہ کیا ہے۔ مثلاً اپنے بار بار قید ہونے کی توجیہ اس نے ایک رباعی میں یوں کی ہے کہ وہ ایک شیر ہے جسے یہ لوگ جنگلوں میں نہیں رہنے دینا چاہتے۔ یا پھر وہ ایک ہاتھی ہے جسے بھاری بھرکم زنجیروں میں جکڑ دیا گیا ہے:

ہریک چندی بقلعہ ای آرندم
اندر سمجی کنند و بسپارندم

سمجی: زیر زمین قید خانہ

- - - - -

شیرم کہ بدشت و بیشہ نگذارندم
پیلم کہ بہ نخچیر گراں دارندم

(دیوان : ص ۷۰۹)

اور اس رباعی میں بھی بات وہی کہی ہے لیکن لہجہ ذرا بدلا ہوا ہے، یعنی اس میں غم والم کی طرف بھی اشارہ آگیا ہے، لفظ "منم" میں نعرے کا لہجہ ہے اور نعرہ دلیر آدمی ہی لگایا کرتا ہے:

گنجی کہ زپیش آں بجستند، منم
کوئی کہ بغم فرو شکستند، منم
پیلی کہ بہ زخمیش بخستند، منم
شیری کہ بیازیش ببستند، منم

: (ایضاً)

"جس خزانے کو اس سے قبل یہ لوگ تلاش کر رہے تھے، وہ میں ہی ہوں۔ میں وہ پہاڑ ہوں جسے غموں نے کرچی کرچی کر دیا۔ میں وہ ہاتھی ہوں جسے زخموں سے چور کر دیا گیا اور میں ہی وہ شیر ہوں جسے کھیل ہی کھیل میں باندھ دیا گیا۔"

درج ذیل رباعیوں میں اس نے اپنی بخشش وسخاوت، خوش طبعی، قوتِ بازو اور جرأت وہیبت کی عکاسی کی ہے، پہلی رباعی میں باندازِ سادہ اور دوسری میں وہی تشبیہ و استعارہ میں۔ پہلی رباعی کے چوتھے مصرعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جالندھر (حال بھارتی پنجاب) میں اس نے اپنی مردانگی و دلیری کے جھنڈے گاڑ دیے تھے:

از بخششِ دست من زسیم و زر پرس
وز خوی خوشم زمشک واز عنبر پرس
از قوتِ بازوی من از خنجر پرس
وز ہیبتِ من زراہِ چالندھر پرس

کوہی کہ برو بلا ببارند، منم
تیغی کہ بدست غم سپارند، منم
شیری کہ بروں نمی گذارند، منم
حواری کہ نکو نگاہ دارند، منم

: (ارمغانِ پاک : ص ۱۰)

(وہ پہاڑ جس پر غم والم کی بارش برسائی جاتی ہے، میں ہوں۔ وہ تلوار جسے غموں کے حوالے کیا جاتا ہے، میں ہوں۔ وہ شیر جسے باہر نہیں رہنے دیا جاتا، میں ہوں اور وہ حواری جس کا خوب دھیان رکھا جاتا ہے، میں ہوں)۔

اظہارِ عظمت کے سلسلے میں اس کا قطعہ:

چہ کین است بامن فلک را بدل
کہ ہر روز یک غم کند نیستم

بھی لائق ملاحظہ ہو، بالخصوص یہ دو شعر جن میں سے ایک میں اس نے اپنی شاعرانہ برتری کی بھی بات کی ہے:

بہر معینی کم بداں حاجت آید
سخن از ثریٰ بر ثریّا رسانم
دگر بر براعت سواری نمایم
سپہر برین برنتابد عنانم

(دیوان: ص ۶۱۰)

جیسا کہ ملاحظہ ہوا، مسعود جہاں بھی اپنی دلیری و مردانگی کی بات کرنا چاہتا ہے وہاں وہ شیر کا استعارہ لاتا ہے اور اس کے ساتھ اکثر "آنم" یا "منم" کے الفاظ استعمال کرتا ہے جو اس کے اظہار بیان میں زیادہ زور پیدا کرتے ہیں۔ اس رباعی میں اس نے اپنی بلند ہمتی، شیر مردی، سخت کوشی اور جفاطلبی کی بات کی ہے:

ہر جائی کہ آتشِ نبردی ست منم

بر ہر طرفی کہ تیرہ گردیست، منم
آں شیر کہ در صورت مردیست، منم
پس چوں کہ بہر جای وردیست، منم
(بحوالہ "ماہِ نو")

اسی مشکل پسندی سے متعلق یہ رباعی بھی دیکھیے:

جُز در غم عشق تو سفر می نکنم
جُز بر سرِ کوہسار گذر می نکنم
در عشقِ تو جُز بجان خطر می نکنم
گر من زا غم (؟) چرا حذر می نکنم

مردانگی و جنگوئی کی ستائش میں اس کا ایک قطعہ ہے جو بڑا بولتا ہوا اور خاصے زورِ بیان کا حامل ہے۔ اس کے آغاز میں وہ اس کی عمومی تعریف کرتا ہے اور آخر میں اپنے نیزے کے حوالے سے اپنی جنگجوئی کی زبردست عکاسی کرتا ہے۔ اس نے جس مؤثر اور مدلل انداز میں اپنے قاری کو درسِ مردانگی دیا ہے، فارسی کے کسی شاعر کے ہاں ایسا انداز نظر نہیں آتا بلکہ اس موضوع کو شاید ہی کسی نے چھیڑا ہو۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ باتوں کا نہیں حقیقت میں تلوار کا دھنی تھا اور یہی خوبی وہ اپنے بھائیوں، بالفاظِ دیگر مسلمانوں میں بھی دیکھنے کا خواہاں تھا۔ یہ واضح ہے کہ موت سے کسی کو بھی اور کسی صورت چھٹکارا نہیں ہے۔ بزدل اور سُست انسان کی موت اور ایک دلیر انسان کی موت میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ اس لیے کہ دلیر انسان کسی اعلیٰ و ارفع مقصد کی خاطر جان دیتا ہے اور بزدل انسان بے مقصد کی موت مرجاتا ہے۔ مسعود اس سے پوری طرح آگاہ ہے اور اپنے قاری کو بھی اس سے آگاہ کرکے اسے اس طرف لانا چاہتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو سکے مردانگی سے ہاتھ نہ اٹھاؤ کہ سستی کی وجہ سے کبھی کوئی موت سے نہ بچا۔ اس سلسلے میں وہ مچھلی کی مثال پیش کرتا ہے جو بلاشبہ نادر و بدیع بھی ہے اور دلچسپ بھی۔ مچھلی اپنے کانٹوں کی بدولت پانی میں ادھر ادھر بھاگتی اور اچھلتی ہے لیکن کانٹا (جس سے مچھلی پکڑتے ہیں) ہی اسے باندھ کر خشکی

پر لے آتا اور اس کی موت کا سبب بن جاتا ہے۔ مسعود کے نزدیک دلیر و جوانمرد کو موت کے ہاتھوں ذلت نہیں اٹھانا پڑتی۔ اور جس کسی نے لڑائی میں شرکت نہ کی ہو، لوگ اسے وقعت ہی نہیں دیتے۔ سربلندی اور سرفرازی کے سلسلے میں نیزے کی مثال دیتے ہوئے کہتا ہے کہ جنگ میں جس کسی نے دلیری کے جوہر دکھائے وہ نیزے کی طرح سربلند ہوا۔ وہ یہ بتانے کے لیے کہ موت کا ایک وقت معین ہے، اس لیے اس سے ڈرنا گویا بار بار مرنے کے مترادف ہے، شدید جنگوں کی طرف (جنھیں وہ دوزخ قرار دیتا ہے) اشارہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ان میں بھی موت بعض کا بال بھی بیکا نہیں کر سکتی۔ اس نے جنگوں میں اپنی شرکت کا جو نقشہ کھینچا ہے اور جس طرح مردانہ وار بڑھ بڑھ کر حملہ کرنے کی تصویر کشی کی ہے وہ اس کے قاری کو مبہوت کر کے رکھ دیتی ہے۔ ظالم عجیب اور متضاد حیثیات کا مالک تھا۔ زبردست جنگجو، زبردست شاعر۔ اور یہ صفات شاید ہی کسی میں یکجا ہوئی ہوں۔ اس کے ایسے اشعار سے صاف جھلکتا ہے کہ وہ پہلے جنگجو تھا اور پھر شاعر، کیونکہ اگر وہ پہلے شاعر ہوتا تو شاید اس جوانمردی اور دلیری سے کسی قدر دور ہوتا۔

وہ عام لوگوں اور دلیروں کا موازنہ کر کے اپنے نیزے سے اپنی گفتگو کا ذکر چھیڑتا ہے۔ یہ موازنہ اور گفتگو، دونوں مضمون کے لحاظ سے اچھوتے اور اپنی مثال آپ ہیں اور اس کی شیر مردی اور اس کے، موت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر دیکھنے کی غماز۔ وہ ڈرنے والوں کے دل کو بچے کے دل سے تشبیہ دیتا ہے جو چھوٹی سی چیز سے بھی خوفزدہ ہو جاتا ہے جبکہ صاحب قتال حملے کے وقت مستی میں جھوم رہا ہوتا ہے۔ کہتا ہے کہ جب میں نے حملہ کے لیے نیزہ اٹھانا چاہا تو وہ میرے ہاتھ میں ایسی صورت اختیار کر گیا جیسے بل کھایا ہوا سانپ ہو۔ میں نے اس سے کہا کہ اے شاخ مرگ! ذرا سیدھی ہو جا۔ میں تجھ سے بہت سے دل زخمی کرنے والا ہوں۔ وہ اپنے نیزے کو بڑھ بڑھ کر حملہ کرنے کی ترغیب دیتا ہے کہ اس سے اسے خون پینے کو ملے گا ذرا اسطرح وہ مستی سے لہرا اٹھے گا، بصورت دیگر ٹوٹ جانے کا خوف اسے لرزائے رکھے گا۔

تا توانی مکش زمردی دست
کہ بستی کسی زمرگ نجست

ہر کہ اُو را بلند مردی کرد
تا بروز اجل نگردد پست

ہر کہ باجان نایستاد بزم
داں کہ در پیشگہ بحق ننشست

سرفراز و چو نیزہ ہر مردی
کہ میاں جنگ را چو نیزہ ببست

ای بسا رزمگاہ چوں دوزخ
کہ قضا اندر و درست برست

دلِ مرداں ز ترس چوں دل طفل
سرِ گرداں ز حملہ چوں سرِ مست

(دیوانِ مسعود: ص ۶۴)

آپ نے ملاحظہ کیا کہ مسعود قوت اور دلیری و جوانمردی کو کس قدر اہمیت و وقعت دیتا ہے۔ جب ہم حضرتِ علامہ کے کلام کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہمیں اس وقعت و اہمیت کا واضح سبب مل جاتا ہے۔ علامہ 'ضربِ کلیم' کی ایک نظم 'جلال و جمال' (ص ۱۲۲) میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

مرے لیے ہے فقط زورِ حیدری کافی
ترے نصیب فلاطوں کی تیزیٔ ادراک

مری نظر میں یہی ہے جمال و زیبائی
کہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک

یعنی تسخیرِ کائنات کی خاطر اور دنیا میں بدی کی قوتوں کے استیصال کے لیے قوت و قدرت لازمی ہے۔

مسعود نے نیزے کی بات کی ہے، اقبال شمشیر کی بات کرتے ہیں۔ اگرچہ انداز دونوں کا الگ الگ ہے تاہم مفہوم اور نتیجہ ایک ہی نکلتا ہے۔

نظم " آزادیٔ شمشیر کے اعلان پر " میں فرماتے ہیں :

سوچا بھی ہے اے مردِ مسلماں کبھی تو نے !
کیا چیز ہے فولاد کی شمشیرِ جگر دار
اس بیت کا یہ مصرعِ اوّل ہے کہ جس میں
پوشیدہ چلے آتے ہیں توحید کے اسرار
ہے فکر مجھے مصرعِ ثانی کی زیادہ
اللہ کرے تجھ کو عطا فقر کی تلوار
قبضے میں یہ تلوار بھی آجائے تو مومن
یا خالدِؓ جانباز ہے یا حیدرِؓ کرّار

(بالِ جبریل : ص ۲۱)

گویا قوت و جبروت کی یہ علامت (تلوار) علامہ کے شعور پر چھائی ہوئی ہے ۔

مسعود نے بعض قصائد میں ممدوح کی مدح کے ساتھ ساتھ اپنے حبس بے جا کا بھی گلا شکوہ کیا ہے ، لیکن ایسے مواقع پر یوں معلوم ہوتا ہے جیسے شکوہ کرتے کرتے ایک دم اپنی عزتِ نفس ، خودداری اور بلند حوصلگی کا خیال آگیا ہے ۔ لہٰذا وہ ان آلام و مصائب کو گوئی وقت نہ دیتے ہوئے خیالات کا رُخ کسی مثبت پہلو کی طرف موڑ دیتا ہے ۔ اس کے ایسے اشعار میں ایک خاص طنطنہ و ولولہ اور جوش ہے ۔ یہاں مثال کے طور پر رئیس ابوالفتح بن عدیل کی مدح میں کہے گئے ایک قصیدے کا ذکر کیا جاسکتا ہے ۔ اس کے آغاز میں وہ اپنی اذیتوں اور مصیبتوں کی تفصیل اس طرح بیان کرتا ہے کہ کب تک میرا دل حوادث کے تیر سے چھلنی ہوتا رہے گا اور کب تک زمانے کے ظلم و ستم سہ سہ کے میری بری حالت ہوتی رہے گی ۔ وہ اپنے آپ کو ایسا شکار اور قتیل قرار دیتا ہے جس سے پہلے قضا و قدر کسی کو ایسا شکار و قتیل نہیں کر سکی ۔ پھر وہ اپنی انتہائی بدنصیبی کو استعارے کی زبان سے ادا کرتے کرتے یکدم کروٹ لیتا اور پُرعزم انداز اور دبدبہ کے ساتھ اپنے ان خیالات کا رد کرنے لگتا ہے ۔ کہتا ہے :

" نہیں نہیں ! اس رنج و محن میں تو مجھے وہ کچھ نصیب ہوا ہے جو سراسر سعادت

ہی سعادت ہے۔ میری ذات تو ایسی ہے کہ زمانہ کبھی مجھے کمزور نہیں پائے گا اور نہ کبھی چشمِ فلک مجھے بحالتِ ذلت دیکھے گی۔ اس لیے (اے مخاطب) تو مجھے حقارت و نفرت کی نگاہ سے نہ دیکھ، ہر چند میں اس وقت بھاری بھرکم بیڑیوں میں جکڑا ہوا ہوں۔"

تا کی دلم ز تیرِ حوادث شود جریح
تا کی تنم ز جورِ زمانہ بود علیل
ہرگز چو من نگردد چنگ قضا شکار
ہرگز چو من نیابد تیرِ قدر قتیل
یک چشم در سعادت نگشاد بختِ من
کش در زماں نہ دستِ قضا در کشید میل
نہ نہ بمحنت اندرم آں حالِ تازہ شد
کاں سوی ہر سعادت و دولت بود دلیل
آنم کہ دستِ دہر نیابد مرا ضعیف
آنم کہ چشمِ چرخ نبیند مرا ذلیل
ہرگز بچشمِ خفت در من مکن نگاہ
در چند بزدو یایم بند است بس ثقیل[۲۹]

کسی کی مدح و تعریف میں بھی، جو اس نے کسی قدر شناسی یا ضرورت کے تحت کی ہے وہ اپنی عزتِ نفس پر آنچ نہیں آنے دیتا اور کڑے سے کڑے وقت میں بھی کسی کا زیرِ بار احسان نہیں ہونا چاہتا۔ ذیل کے اشعار اس کی اس بلند طبعی کے زبردست عکاس ہیں۔ ان میں بھی اس نے استعارات و تشبیہات کی زبان میں اپنے دکھوں اور بدنصیبی کی بات کر کے اس امر کا اعلان کیا ہے کہ میں صاحبِ عظمت ہوں، کسی صورت بھی کمینوں کے آگے سر نہ جھکاؤں گا۔ چونکہ اس نے خدائے ذوالمنن کا دامن تھام رکھا ہے اس لیے وہ کسی کا احسان نہ اٹھائے گا۔ ذرا اس کا دعویٰ بلکہ عزم ملاحظہ ہو کہ (کمینہ لوگوں کا احسان اٹھانا تو ایک طرف) اگر میری آنکھوں نے سورج سے

بھی روشنی مانگی تو میں انہیں چھوڑ ڈالوں گا:

تخم گشت ای عجب مگر سخنم
کہ پراگندہ بر زمین فگنم
او بروید ہمی و شاخ زند
من ازو دانہ می ہمی نچشم
آفتابست ہمتم گرچند
سخنی گشت ہمچو سایہ تنم
بار گشتہ ست پوست بر تن من
چوں توانم کشید پیرہنم[۳۰]
ہر زمانی بدستِ صبر ہمی
گردن آرزو فرو شکنم
ہمہ آتشکدہ شدست دلم
من از آں بیم دم ہمی نزنم
کہ زلفتِ دل اژدہا نگردار
پُر ز آتش ہمی شود دہنم
سر بہ پیشِ خسان فرو نارم
کہ من از کبر سرو بر چمنم
منتِ ہیچ کس نخواہم از آنک
بندۂ کردگار و ذوالمنم
گرز خورشید روشنی خواہد
دیدگان را زبیخ و بن بکنم[۳۱]

ایک رباعی میں اپنی خودداری اور عزتِ نفس کا اظہار اس طرح کرتا ہے کہ:

"اگر میں خلد میں جاؤں تو حورالعین کو میری نازبرداری کرنا ہوگی اور اگر

داروغۂ جنّت میرے سامنے مؤدب ہو کر نہ آئے تو میں اس سے منہ پھیر کر دوزخ کا رُخ کر لوں گا :

جس قدر شانِ بے نیازی، طنطنہ اور ایک خاص قسم کا رکھ رکھاؤ مسعود کے یہاں ملتا ہے فارسی کے دیگر شعرا میں کم ہی دیکھنے میں آتا ہے۔ لفظ "آنم" ایک زبردست لہجے اور دبدبے کا لفظ ہے اور مسعود اسے اکثر استعمال کرتا ہے :

آنم کہ اگر بخلد جائی سازم
حورا لعین را کشید باید نازم
رضوان سبک از پیش نیاید، بازم
برتابم روی و سوی دوزخ تازم[۳۲]

یہ قطعہ بھی ملاحظہ ہو جس میں اس نے بہر حالت اپنی زبردست ثابت قدمی اور قدر و عظمت کا اظہار کر کے، بظاہر خود کو، لیکن دراصل اپنے قاری کو ہر حال میں ڈٹ کر رہنے کی تلقین کی ہے، کہتا ہے :

"اگر آسمان چکی کی طرح میرے گرد گھومتا رہے تو میں، اس سے بے نیاز قطب کی طرح اپنی جگہ سے ذرا بھی نہ ٹلوں گا۔ میں زمانے کے ہاتھ میں وہ اصیل تلوار ہوں، جسے آخر کار یہ لوگ روزِ جنگ باہر لانے پر مجبور ہوں گے۔ زمانے کے ہر گرم و سرد کے سامنے خود رَو خس و خاشاک کی طرح نہ رہ (کہ ذرا سی ہوا سے اکھڑ کے رہ جائے) بلکہ ہر صورت اور ہر حال میں سرو کی طرح تن کر رہ۔"

مسعود اس لحاظ سے واحد[۳۳] شاعر ہے جس کی زندگی کے تجربات و مشاہدات دیگر شعرا سے بہت ہٹ کر ہیں۔ اس کے بیشتر اشعار اس کی آپ بیتی ہیں۔ اور ان میں درد اور تاثیر ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کے اندازِ بیاں اور اس کے معانی و مطالب میں بھی اس کی انفرادیت صاف جھلکتی نظر آتی ہے :

گر گردِ من بگردد چوں آسیا فلک
از جای خود بجنبم چوں قطب آسیا

آں گوہری حسامم در دستِ روزگار
کاخر برونم آرد یک روز در وغا
خود رو چو خس مباش بہر سرد و گرم دہر
آزاد سرو باش بہر شدت و رخا[۳۴]

۵

شاہین، علامہ اقبال کا ایک پسندیدہ پرندہ ہے۔ ان کے یہاں یہ پرندہ درویشی، بہادری اور آزادی پسندی کی علامت ہے۔ اسی باعث حضرت علامہ نے اپنے کلام میں جگہ جگہ اس کی ان خوبیوں کا ذکر کیا ہے۔[۳۵] مسعود نے اگرچہ اسے علامت کے طور پر تو استعمال نہیں کیا تاہم اس کی دلیری اور بے ضرری کا ذکر اسی انداز میں کیا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو مسعود پہلا شاعر ہے جس نے اس انداز سے اس پرندے کی طرف توجہ کی۔ بادشاہ کے ایک شاہین کی تعریف کے آخر میں اس کی جو تصویر کھینچی گئی ہے وہ واقعی ایک مردِ مومن کی تصویر بنتی ہے۔ وہ حملہ کرتے وقت شیر کی طرح ٹہلتا ہے۔ گوبھی کے پتوں اور شلغم پر گزارہ کرتا ہے۔ مردانگی کی بنا پر سربلند رکھتا ہے اور اسی مردانگی کے پیشِ نظر کسی کو تکلیف نہیں پہنچاتا۔

معلوم ہوتا ہے حضرت علامہ کی نظر سے مسعود کا یہ قطعہ نہیں گزرا ورنہ وہ ضرور اسے اپنے کلام میں بھی جگہ دیتے اور مسعود کی تعریف میں بھی بہت کچھ کہتے:

حملہ آور چو شیر بگرازد
میل خونیں زکف بیندازد
اور ز برگِ کلم گذارہ کند
شلغم پارہ را دو پارہ کند
آخر او برکشد بمردی سر
نکند کس زیان بمردی بر[۳۶]

. . . . .

مسعود کے یہاں اخلاقی درس بھی ہے جو اس کے اپنے صفائے باطن اور پاک فطرتی سے متعلق دعووں کی تصدیق کرتا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کا درس صرف وہی شخص دے سکتا ہے جو خود بھی ان صفات سے آراستہ ہو۔ اس کے دوسرے کلام کے مطالعے سے یہ بات اجاگر ہوتی ہے کہ وہ فطری طور پر ان صفات کا حامل انسان تھا اور بلا جواز کے قید و بند کی صعوبتوں نے اس کی ان خوبیوں کو ماند نہیں پڑنے دیا بلکہ ان کے لیے گویا سونے پر سہاگے کا کام کیا ہے۔ ذیل کے قطعہ میں اس نے جو اندازِ درس اختیار کیا ہے وہ کچھ اس ڈھب کا ہے کہ اگر پہلے سے یہ نہ بتا دیا جائے کہ یہ مسعود کا قطعہ ہے تو فارسی ادب کا کوئی بھی قاری اسے بآسانی سعدی شیرازیؒ سے منسوب کر سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہاں مسعود کی صورت میں سعدی بول رہا ہے۔

اس قطعہ میں شکر کرنے، راستی و راست گوئی، سخاوت، دوسروں کے ساتھ نیکی، بدی سے دوری اور بیدار باشی کا درس ہے۔ اندازِ بیان میں خلوص و تاثیر ہے اور تصنع یا تکلف نام کو نہیں:

ایمنی را و تندرستی را
آدمی شکر کرد نتواند
در جہاں ایں دو نعمتی ست بزرگ
داند آں کس کہ نیک و بد داند
تا فراواں نایستی تو ذلیل
روزگارت عزیز نشاند
آنچہ بدہد فلک ترا بستان
باز دہ پیش از آں کہ بستاند
راستی کن ہمہ کہ درد و جہان
بجز از راستیت فرماند
سخت بیدار باش در ہمہ کار

پیش ازآں کت قضا بخُسباند
نیک رَو، بدمرو کہ نیک و بدست
کہ زما یادگار می ماند[۳۷]

اکثر شعرا نے بولتے وقت زبان کو قابو میں رکھنے کا درس دیا ہے لیکن مسعود نے یہاں اس قطعہ میں تحریر کے سلسلے میں بھی محتاط رہنے کی تلقین کی ہے۔ سادہ اور عام مستعمل تشبیہات و استعارات سے کام لیتے ہوئے اس نے اپنی بات میں زور اور تاثیر پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے مطابق لکھنا، بولنے سے کہیں زیادہ اہم ہے، اس لیے ایسے موقع پر (لکھتے وقت) بہت محتاط رہنے کی ضرورت ہے۔ قلم جس طرح خود سیدھا ہے اسی طرح اس سے جو بات لکھی جائے وہ بھی راست ہونی چاہیئے یعنی نیک اور بد میں تمیز لازم ہے۔ وہ قلم کی دو نوکوں کو زہر اور شہد کی حامل قرار دے کر صرف شہد سے کام لینے اور زہر سے بچنے کا درس دیتا ہے۔ گفتگو کے دوران اگر کسی کے منہ سے کوئی الٹی سیدھی بات نکل جائے تو اس کی صرف گوشمالی ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے لیکن تحریر میں ایسی بات سرقلم ہو جانے کا باعث بنتی ہے:

بنشتن زگفتن مہم تر شناس
بگاہ نوشتن بجا آر ہوش!
سخن با قلم چوں قلم راست دار
بنیک و بد در سخن نیک کوش
دو نوک قلم را مداں جز دو چیز
یکی صرف زہر و یکی محض نوش
تو از نوش او زندگانی ستان
ز زہرش مکن جان شیریں بجوش
بگفتن ترا گر خطائی فتد!
زبر بط فزونت بمالند گوش
وگر در نبشتن خطائی کنی!
سرت چوں قلم دور ماند ز دوش

گزرے ہوئے لوگوں کے کاموں اور کارناموں سے استفادہ کرنے اور آنے والوں کے استفادے کے لیے کچھ چھوڑ جانے کا درس؛ اور خوش خوش زندگی بسر کرنے کی تلقین:

از درختانِ دیگراں بر چین
وز پئ دیگراں درخت نشان
در بناہای مردمان بنشین
داد شادی و خرمی بستان
از پسِ تو نشستِ خلق شود
ایں ہمہ خانہ و ہمہ بستان[۳۹]

ایک قطعہ میں دنیا کی بے ثباتی اور اس میں دولت واقتدار کے عارضی وفانی ہونے کی بات کرنے سے پہلے نیک فطرتی اور بخشش وکرم ایسی صفات پیدا کرنے کا درس دیتا ہے۔ یہ انداز اس نے شاید اس لیے اختیار کیا ہے کہ اصل بات (بخشش وکرم وغیرہ) میں زور اور تاثیر پیدا ہو:

محمّدست کہ روزِ اقبال است
مکرمت کن کہ روزِ امکان است
نہ ہمہ سال کار ہموار است
نہ بہر وقت حال یکسان است
برجہاں چند نوع نیرنگ است
بر ملک چند گونہ احزان است
پُرجفا چرخ پُرز پیکار است
بیوفا دہر شست پیمان است[۴۰]

ایک رباعی میں خواہ مخواہ سوچ بچار میں پڑے رہنے سے منع کیا ہے کیونکہ اس سے کوئی مسئلہ حل ہونے کے بجائے اور الجھ جاتا ہے۔ جو مسئلہ آسانی سے حل ہو سکے وہ تو ٹھیک ہے لیکن اگر مشکل ہو تو کسی تجربہ کار سے مشورہ لینے میں حرج نہیں:

اندیشہ مکن بکارہا در بسیار
کا ندیشۂ بسیار بپیچاند کار
کاری کہ برایت آید آساں بگذار
ور نتوانی بکار دانان بسپار[۴۱]

آخر میں اس کی ایک عشقیہ رباعی ملاحظہ ہو جس کی صدائے بازگشت غالب کے اس شعر میں سنائی دے رہی ہے :

نیند اس کی ہے ، دماغ اس کا ہے ، راتیں اس کی ہیں
تیری زلفیں جس کے بازو پر پریشاں ہو گئیں!

مسعود کی رباعی :

آنرا کہ تو در دلی خرد در سر اوست
و آن را کہ تو رہبری فلک چاکر اوست
آن را کہ ببالین تو یک شب سر اوست
سر و دگل و مہر و ماہ در بستر اوست[۴۲]

راقم نے کلامِ مسعود کے فنی محاسن و معایب کی کم ہی بات کی ہے . دراصل راقم کا مقصد حضرت علامہ کے حوالے سے مسعود کا مطالعہ کرنا تھا۔ چنانچہ اس سلسلے میں اپنی سی کوشش کی ہے کہ زیادہ تر اس کے کلام کے ان پہلوؤں کو اجاگر کیا جائے جو علامہ کے مزاج کے قریب ہیں اور جن سے علامہ متاثر ہوئے یا ہو سکتے تھے ۔

کتابیات

۱۔ دیوان مسعود سعد سلمان ۔ بتصحیح آقای رشید یاسمی ۔ طہران ۱۳۱۸ ش
۲۔ تاریخ ادبیات در ایران . تالیف دکتر ذبیح اللہ صفا ، جلد دوم ۔ تہران ۱۳۳۶ ش

۳۔ تاریخ ادبیات ایران ۔ تالیف دکتر رضا زادہ شفق ۔ تہران ۱۳۴۲ ش
۴۔ تاریخ ادبیات ایران و تاریخ شعراء ۔ تالیف حسین فریور ، تہران
۵۔ چہار مقالہ عروضی ۔ تالیف احمد بن عمر بن علی النظامی عروضی السمرقندی از روی نسخہ تصحیح شدہ مرحوم محمد قزوینی چاپ اقبال ۔ تہران ۱۳۴۹ ش
۶۔ خلاصہ شاہنامہ ۔ ۔ ۔ بانتخاب ۔ ۔ ۔ میرزا محمد علی خان فروغی ۔ ۔ ۔ طہران ۱۳۱۳ ش
۷۔ ارمغان پاک ۔ تالیف شیخ محمد اکرام ، بامقدمہ استاد نفیسی تہران ۔ ۱۳۴۳ ش ۔
۸۔ دیوان عبید زاکانی ۔ مرتبہ ڈاکٹر نذیر احمد ، چاپ مجلس ترقی ادب لاہور جنوری ۱۹۸۵ء
۹۔ پیام مشرق ۔ اقبال ، طبع ہفتم ۱۹۴۸ء لاہور
۱۰۔ بال جبریل ۔ اقبال لاہور
۱۱۔ دیوان غالب ۔ مطبوعہ تاج کمپنی لاہور
۱۲۔ فرہنگ عمید ۔ تالیف حسن عمید ، تہران ۱۳۴۰ ش
۱۳۔ مجلہ ماہ نو ۔ (اقبال نمبر) کراچی ۔ اپریل ۱۹۷۰ء ۔

حواشی

۱۔ یہ رباعی دیوان مسعود سعد مرتبہ رشید یاسمی مرحوم (تہران) میں نہیں ہے البتہ اس سے ملتی جلتی ایک رباعی اس طرح ہے :

من ہمت باز دارم و کبر پلنگ
زانروی مرا نشست کوہ آمد و تنگ
روزی دو سہ گرد بدم چرخ ز رنگ
بر پر تذرو غلطم و بر سینہ رنگ (رنگ : پہاڑی بکرا)

اوپر متن میں دی گئی رباعی "تاریخ ادبیات ایران" ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا (تہران) جلد ۲ ، ص ۵۰۱

سے لی گئی ہے۔

۲۔ علامہ نے شعری ضرورت کی خاطر مسعود کے بجائے اس کے دادا سلمان کا نام لیا ہے۔ بہرحال یہاں ان کی مراد مسعود ہی سے ہے۔ جیسا کہ انہوں نے حاشیے میں خود واضح کر دیا ہے

۳۔ بالِ جبریل ص ۱۰۹۔

۴۔ اس کے حالات کے لیے ان کتب سے استفادہ کیا گیا: دیوانِ مسعود سعد سلمان مرتبہ رشید یاسمی، مطبوعہ تہران ـــ تاریخ ادبیات در ایران، از دکتر ذبیح اللہ صفا۔ جلد ۲، مطبوعہ تہران ـــ تاریخ ادبیات ایران، از دکتر رضا زادہ شفق مطبوعہ تہران ـــ تاریخ ادبیات ایران و تاریخ شعرا، از حسین فریور، مطبوعہ تہران۔

۵۔ لاہور سے اپنے تعلق کا اظہار اس نے کئی جگہ کیا ہے مثلاً ایک جگہ لاہور سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے:

ای لاہور دیگ بی من چگونہ ای
بی آفتاب روشن، روشن چگونہ ای
ناگہ عزیز فرزند از تو جدا شدہ است
با درد او بنوحہ و شیون چگونہ ای

تحملی باید از خداوندم — کہ از و بوی لو و ہو رآید
کہ ہمی ز آرزوی لوہا دور — جان و دل در تنم ہمی پاید

بعض تذکرہ نگاروں کے مطابق شعر ذیل بھی لاہوری کے بارے میں ہے:

ہیچ نوع گناہی دگر نمی دانم
مرا جز اینکہ دریں شہر مولد و منشاست

۶۔ دیوان مسعود سعد۔ ص ۵۶

۷۔ چہار مقالہ، چاپ اقبال۔ ص ۵۷ (تہران)

۸۔ دیوان مسعود سعد سلمان۔ ص ۶۰۱۔

۹۔ ارمغانِ پاک ۔ ص ۱۰

۱۰۔ دیوانِ غالب ۔ ص ۱۸۱

۱۱۔ " ص ۱۹۳۔

۱۲۔ دیوان مسعود سعد سلمان ص ۵۹۸

۱۳۔ تاریخ ادبیات در ایران ۔ تالیف دکتر ذبیح اللہ صفا ۔ جلد دوم : ص ۴۹۲-۴۹۳

۱۴۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو "خلاصۂ شاہنامہ" ۔ ص ۳۴۸ بعد

۱۵۔ صفا ۔ جلد دوم ص ۴۹۳ ۔

۱۶۔ فرہنگِ عمید ۔ تالیف حسن عمید ۔ تحت کلمہ غزو

۱۷۔ یہاں حضرت علامہ کا یہ شعر بھی قابلِ توجہ ہے :

زمستانی ہوا میں گرچہ تھی شمشیر کی تیزی
نہ چھوٹے مجھ سے لندن میں بھی آدابِ سحر خیزی

(بالِ جبریل : ۶۱)

۱۸۔ دیوان مسعود سعد سلمان ص ۶۳ ۔ اس کا یہ شعر بھی لائق ملاحظہ ہے :

اگر بخندد در دستِ من قدح نہ عجب
کہ بس گریست فراواں بدستِ من شمشیر

۱۹۔ صفا ۔ جلد دوم ص ۴۹۶

۲۰۔ ارمغانِ پاک ۔ ص ۱۷-۱۸ ۔

۲۱۔ صفا ۔ جلد دوم ص ۴۹۶-۴۹۷ ۔

۲۲۔ پیامِ مشرق ۔ ص ۱۴۳ ۔

۲۳۔ دیوانِ مسعود سعد ۔ ص ۶۹۸

۲۴۔ پیامِ مشرق ۔ ص ۱۴۴

۲۵۔ مسعود کو اپنی عالی نسبی کا بھرپور احساس ہے جس کا اس نے کئی جگہ ذکر کیا ہے مثلاً :

از بخت ہمیشہ سرنگونم زیرا کہ چو دیگراں نہ دونم

اور اسی قطعے کا آخری شعر بھی اسی امر کی غمازی کرتا ہے:

شکرِ ایزد را کہ اندریں حبس
از دیدنِ سفلگاں مصئونم

- (دیوان، ص ۶۰۸ - ۶۰۹)

۲۶ - ۲۷ - ماہِ نو، اقبال نمبر، کراچی اپریل ۱۹۷۰ء ص ۲۲۵ -

۲۸ - دیوانِ مسعود سعد ص ۱۰۶ -

۲۹ - بحوالہ ماہِ نو، اپریل ۱۹۷۰ء ص ۲۲۵ -

۳۰ - ضعف و ناتوانی سے متعلق یہ شعر بھی ملاحظہ ہو:

شد تنِ من چنانکہ گر خواہد
مگس آساں ز جای بر باید!

(دیوان: ص ۵۹۳)

۳۱ - بحوالہ ماہِ نو -

۳۲ - "

۳۳ - برصغیر پاک و ہند کے ایک مشہور شاعر عمید لویکی (وفات پس از ۶۶۲ھ / ۱۲۶۴ء) کے جیسات بھی اب سامنے آگئے ہیں لیکن ان میں وہ تاثیر نہیں جو مسعود کے ایسے کلام میں ہے۔ ممکن ہے عمید تھوڑا عرصہ قید میں رہا ہو۔ اس وجہ سے اسے ان حالات و حادثات کا سامنا نہ کرنا پڑا ہو جن سے مسعود کو گزرنا پڑا۔ (مرتب دیوان عمید نے اس کے محبوس ہونے کا ذکر نہیں کیا البتہ اس کے ایک آدھ قصیدے سے اس کا پتہ چلتا ہے)۔ عمید اس حالتِ حبس میں بھی فنی چابکدستیوں کے اظہار میں مصروف نظر آتا ہے۔ عمید کا تعلق سلطان ناصر الدین محمود (م ۶۶۴ھ / ۱۲۶۶ء) اور سلطان غیاث الدین بلبن (م ۶۸۶ھ / ۱۲۸۷ء) کے درباروں سے رہا ہے۔ علی گڑھ یونیورسٹی (بھارت) کے ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے اس کا دیوان ترتیب دیا ہے جسے مجلس ترقیِ ادب لاہور (پاکستان) نے حال ہی میں شائع کیا ہے۔ عمید کے جیسے اشعار کے لیے ملاحظہ ہو دیوان مذکور ص ۹۹ ببعد۔ البتہ خاقانی شیروانی (۵۹۵ھ / ۱۱۹۹ء) کے

یہاں بھی چند جیسات موجود ہیں جنھیں ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے "چند قصیدہ جیسہ زیبای او . . ." کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ خاقانی کو بقول صفا ایک برس تک محبوس رہنا پڑا (تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، ص ۷۸۰)۔ اس ضمن میں اس کا یہ قصیدہ بڑی شہرت رکھتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس کا ایک ایک شعر روح کو تڑپانے والا ہے، اس میں درد اور تڑپ کے علاوہ فنی چابکدستی اور استادانہ مہارت بھی ہے۔ زورِ بیان نے قصیدے میں ایک عجیب دلکشی اور تاثیر پیدا کر دی ہے:

صبحدم چون کلہ بندد آہ دور آسای من
چوں شفق در خون نشیند چشم شب پیمای من

دو ایک شعر اور ملاحظہ ہوں:

مار دیدی در گیا پیچاں، کنوں در غارِ غم
مار بیں پیچیدہ بر ساق گیا آسای من
اژدہا بیں حلقہ گشتہ خفتہ زیرِ دامنم
زاں بخُسبم ترسم آگہ گردد اژدرہای من
روی خاک آلود من چوں کاہ بر دیوارِ حبس
از رُخم کہگل کند اشک زمین اندای من
غصۂ ہر روز و "یارب یارب" ہر نیم شب
تا چہ خواہد کرد "یارب یارب" شبہای من

(صفا۔ جلد ۲، ص ۷۸۶، ۷۸۷)

۳۴۔ ارمغانِ پاک۔ ص ۱۱۔

۳۵۔ اس سلسلے میں صرف بالِ جبریل سے دو تین اشعار پیش کیے جاتے ہیں:

؎ گذر اوقات کر لیتا ہے یہ کوہ و بیاباں میں
کہ شاہیں کے لیے ذلّت ہے کارِ آشیاں بندی

(ص ۲۱)

نظم "دو نصیحت" (ص ۱۶۳)۔ پھر "شاہین" (ص ۲۱۸) بھی لائق ملاحظہ ہیں۔ "شاہین" کے دو شعر:

حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں
کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ
جھپٹنا پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا
لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ

(ص ۲۱۹):

۳۶۔ بحوالہ ماہِ نو

۳۷۔ دیوان مسعود سعد : ص ۵۸۸ - ۵۸۹

۳۸۔ " " : ص ۶۰۴ - ۶۰۵

۳۹۔ ارمغانِ پاک : ص ۱۲ - ۱۳

۴۰۔ " " : ص ۱۳

۴۱۔ صفا۔ جلد دوم : ص ۵۰۱

۴۲۔ " " " (سہ ماہی، اقبالیات، جنوری)

علامہ اقبالؒ اور آتش شیرازی

ڈاکٹر رحمت علی خان

علامہ اقبال لاہوری بیسویں صدی عیسوی کی وہ جیّد حر کی شخصیت ہیں جنہوں نے سارے سماج کی تشکیل جدید کی کوشش کی۔ کم از کم تین نسلوں کے اذہان ان کے پیغام سے متاثر ہوئے۔ اگر دانشور کی تعریف یہ ہو سکتی ہو کہ وہ ایسا شخص ہے جسے تمام مروجہ علوم سے واقفیت ہے اور وہ ایک ایسا پیغام لوگوں تک پہنچا رہا ہو جس سے متاثر ہو کر چند اور لوگ مزید سوچنے پر مجبور ہو جائیں اور اس علم و عمل کو فروغ ملے تو علامہ اقبال ضرور دانشور قرار پائیں گے لیکن اس وقت ہمارا موضوعِ بحث اقبال کی شخصیت اور شاعری نہیں ہے۔ ہم صرف یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ اس عظیم الشان شخصیت کے مآخذ کیا ہیں۔ اقبال کے مشہور و معروف ماخذوں سے تو سبھی واقف ہیں مگر آج ہم ان کے ایک قطعاً غیر معروف مآخذ سے آپ کا تعارف کروائیں گے۔

جس زمانے میں راقم الحروف، شاہانِ عادل شاہیہ کے عہد میں فارسی ادب پر کام کر رہا تھا تو سالار جنگ میوزیم کے کتاب خانہ میں ایک نادر مخطوطہ "مثنویات آتشی" نظر سے گزرا جب بہ نظر غائر اس کا مطالعہ کیا گیا تو ایسا معلوم ہوا گویا کسی نے اقبال کا لب و لہجہ اور بلند خیالی ہمارے شاعر آتشی شیرازی میں سمو دی ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے اقبال نے اپنے دورۂ حیدرآباد یا سیاحت لندن کے دوران کلیاتِ آتشی کا مطالعہ کیا ہو اور اس سے اثر انداز بھی ہوئے ہوں۔ قبل اس کے کہ ہم آتشی شیرازی کے خیالات پیش کریں، بہتر ہوگا کہ اس کی مختصر سوانح حیات بھی قلمبند کر دی جائے۔

مخطوطہ مثنویاتِ آتشی شیرازی سے ہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نام محمد امین تھا۔

اس کے اجداد عربی النسل تھے لیکن اس کے دادا سرزمینِ ایران کی طرف روانہ ہوئے اور شیراز کو اپنا مستقر بنایا۔ یہیں پیدا ہوا۔ یہ لوگ خاندانی طبیب تھے۔ اس نے تکمیل تعلیم کے بعد دکن کو اپنا وطن بنایا، شاید یہیں اس نے "آتشی" کے تخلص کے ساتھ شاعری بھی شروع کی ہو۔ اپنے کئی معاصرین کی طرح یہ بھی اپنے تمام خاندان کے ہمراہ سمندر کے راستے دکھن آیا۔ بیجاپور کو بطور جائے قیام انتخاب کیا اور تمام عمر یہیں رہا۔ گو آتشی شیرازی ابراہیم عادل شاہ ثانی کے زمانہ میں بیجاپور آیا لیکن اس کی شہرت و عزت محمد عادل شاہ ثانی کے زمانہ میں ہوئی۔ وہ خط نستعلیق کا بھی ماہر تھا۔ آتشی اور امنیائے فراہانی کو ایک شخصیت قرار دینا ہماری نظر میں غلط ہے۔ مشہور تاریخ "فتوحاتِ عادل شاہی" سے پتہ لگتا ہے کہ وہ ساداتِ آتشی سے تھا۔ بادشاہ وقت کے علاوہ وہ وزیر مصطفےٰ خاں کا بھی درباری شاعر تھا۔ اپنے زمانہ کا بہترین شاعر تھا۔ کئی امرا کا اس نے کامیاب علاج کیا۔ بادشاہ اور امرا سے اُسے کافی مالی فائدہ ہوا۔ ظہوری اس کا بہترین دوست تھا۔ آتشی شیرازی کی تاریخ وفات معلوم نہیں لیکن وہ ۱۶۵۸ء/ ۱۰۶۹ھ میں بقیدِ حیات تھا اور علی عادل شاہ ثانی کی رسمِ تاج پوشی میں شریک تھا۔ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اثنا عشری شیعہ تھا لیکن وسیع النظری اس کا شعار تھا۔ مذہبی ہونے کے ساتھ ساتھ قانع، صاحبِ اخلاق اور صوفی المزاج تھا۔ علم کے ساتھ عمل پر یقین رکھتا تھا۔ ایرانی ہونے کے باوجود اسے دکن اور اس کے باشندوں سے خلوص اور محبت تھی۔ اپنی شاعری میں اس نے کئی مقامی زبان کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ کبھی دکنی میں بھی خامہ فرسائی کی ہو۔ آندھرا پردیش اورنٹیل لائبریری حیدرآباد میں جو "دیوان آتشی" ہے وہ ہمارے شاعر کا نہیں۔ حکیم شمس اللہ قادری اور ڈاکٹر دیورے نے آتشی شیرازی کا مختصر تذکرہ اپنی کتابوں میں کیا ہے۔ متقدمین میں صرف اسٹوری نے اس کا ذکر کیا ہے۔

آتشی شیرازی کے کلیات کا قدیم ترین نسخہ انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہے جسے شیخ محمد صادق نے ۱۶۴۳ء/ ۱۰۵۳ھ میں تحریر کیا۔ اس کلیات میں قصائد، قطعات غزلیات، رباعیات، اور مثنویات وغیرہ جمع کیے گئے ہیں۔ قصائد و قطعات زیادہ تر نواب مصطفےٰ خاں کی مدح میں ہیں۔ پہلی مثنوی "عادل نامہ" خود محمد عادل شاہ کے حکم سے لکھی

لئی ۔ دوسرا اہم نسخہ "مثنویاتِ آتشی" ہے جو کتاب خانہ سالار جنگ میوزیم میں بڑی اچھی حالت میں موجود ہے ۔ اس کی اہمیت یہ بھی ہے کہ خود شاعر نے اپنے ہاتھ سے اپنی مختصر سوانح حیات لکھی ہے ۔ اس نسخہ میں ایسی تین مثنویات ہیں جو انڈیا آفس لائبریری کے نسخہ میں دستیاب نہیں ہیں ۔ اس نسخے کے کاتب نعمت اللہ اور شیخ عبدالسلام ہیں ۔ اوراق کی تقطیع بڑی ہے اور خط کافی خوبصورت نستعلیق ہے ۔ تقریباً ۴۰۰ اوراق ہیں ۔ پہلی مثنوی اخلاقی ہے ۔ جس کا عنوان "ہدایت نامہ" ہے ۔ دوسری مثنوی "محبت نامہ" ہے جو طویل ترین مثنوی ہے اور اس کا موضوع تصوف ہے ۔ تیسری مثنوی نظامی کی مشہور مثنوی "مخزن الاسرار" کی تقلید میں منظوم کی گئی ہے ۔ جس کا نام "مجمر الانوار" رکھا گیا ہے ۔ تینوں مثنویات کا اندازِ بیان نہایت سادہ اور سلیس ہے ۔ مشہور ایرانی شعرا کے علاوہ شاعر نے معاصر شعرا میں سے ظہوری، ملک قمی، سنجر، باقر خوردہ کاشی اور جسمی کاشی کا ذکر کیا ہے ۔ آتشی بغیر "خودی" کا نام لیے جو اوصاف بیان کرتا ہے وہ اقبال کے خیالاتِ خودی سے کافی مماثل ہیں ۔

آتشی شیرازی سے دو سو برس بعد اقبال کا ظہور ہوا اور انہوں نے قوم کو فلسفۂ خودی، احترامِ آدمی اور نوجوانوں کی بیداری کی تعلیم دی ۔ اقبال کے پیغام اور ان کی شاعری سے ہمارے ناظرین مجھ سے زیادہ واقف ہیں اور اس کے اسرار و رموز ان پر زیادہ واضح ہیں لہذا کلامِ اقبال مختصراً دیکھتے ہوئے ہم آتشی شیرازی کے اشعار پیش کریں گے ، جس کے مطالعہ سے خود بخود معلوم ہو جائے گا کہ آتشی اور اقبال کے کلام میں کس قدر مماثلت ہے اور یہ اشعار ہم نے صرف انہی مثنویات سے لیے ہیں جو حیدرآباد میں موجود ہیں ۔ آیئے ، پہلے کلامِ اقبال کا ایک سرسری جائزہ لیں ۔

ہستی مہر از زمیں محکم تر است — پس زمیں مسحورِ چشمِ خاور است
زندگی در جستجو پوشیدہ است — اصل او در آرزو پوشیدہ است
خستگی ہائے تو از ناداری است — اصلِ دردِ تو ہمیں بیماری است

زندگی مضمونِ تسخیر است و بس — آرزو افسونِ تسخیر است و بس

شکوه سنجِ سختیٔ آئین مشو　　از حدودِ مصطفیٰ بیرون مرو

رونقِ هنگامهٔ ایجاد شو　　در سوادِ دیده‌ها آباد شو

او گلِ خود آدمی تعمیر کن　　آدمی را عالمی تعمیر کن

هر که در قعرِ مذلت مانده است　　ناتوانی را قناعت خوانده است

گر فغان خواهی ز خود آزاد شو　　گر بقا خواهی بخود آباد شو

فارغ از خوف و غم و وسواس باش　　پختهٔ مثلِ شو، الماس باش

می شود هر مو درازی خرقه‌پوش　　آه زین سوداگرانِ دین فروش

واعظان هم صوفیانِ منصب‌پرست　　اعتبارِ ملتِ بیضا شکست

در دلِ حق سرِ مکنونیم ما　　وارثِ موسیٰ و هارونیم ما

ناتوانی با جماعت یار باش　　رونقِ هنگامهٔ احرار باش

عقل گوید شاد شو آباد شو　　عشق گوید بنده شو آزاد شو

غنچه از خود چمن تعمیر کن　　شبنمی، خورشید را تسخیر کن

نغمہ خیز از زخمہ زن ، ساز مرد　　از نیازِ دوبالا ، ناز مرد

پوششِ عریانیِ مردان ، زن است　　حسنِ دلجو عشق را پیراہن است

اب آتشی شیرازی کے کلام کی طرف آیئے ، یہاں ذہن عالی میں یہ امر بطورِ خاص ملحوظ رہے کہ یہ کلام آج سے چار سو سال قبل معرضِ وجود میں آیا تھا ؎

شاد ساز خاطرِ احباب باش　　چون دریں مزرع در آئی آب پاش

دوستدارِ مصطفیٰ و آل باش　　از سپہر آموز قانونِ معاش

راحت آزادگاں در محنت است　　عیب بیدردیِ طبعی علت است
میوۂ ناپختہ را قیمت کم است　　خربزہ چو خام باشد شلغم است

آدمیت بہترینِ کارہا است　　بوئی آنِ زینتِ گلزارِ ماست

رنج بر تا دیگراں راحت برند　　بادہ شو تا مئے گسارانت خورند

از بلیناس و فلاطوں کم مشو　　غافل از ہنگامۂ عالم مشو

این جہاں چو لانگہۂ کردار تست　　زشت و زیبا ہر چہ باشد از تست

ہر کہ خلقِ نیک دارد آدم است　　پایۂ دیوار نامش محکم است

از مقامِ دردمی گویم سخن　　درد دارد نالۂ آوازِ فن

صحبت ناداں و بالِ جاں بود　　یار ناداں آتشِ سوزاں بود

زن کو بانوئ شیریں خو!　　بود آبِ حیات چشمہ رو

اگر خاتونِ منزل دردمند است　　اساسِ خانہ دائم سربلند است

دلت را تازہ گردانت بآداب　　نند بر آتشت با دلبری آب

زناں را بد گلو تا نیک کردی　　کہ بد گفتن نباشد شرطِ مردی

زناں را عزت و غیرت نگار است　　زنِ عاقل امیرِ نامدار است

بزن نتواں نمودن بد قماری　　کہ زن دارد دکانِ شرمساری

اس مختصر جائزہ سے قارئین نے جان لیا ہوگا کہ آتشی شیرازی بھی شاید علامہ اقبال کے فکری مآخذوں میں سے ایک ہو سکتا ہے

(سب رس، حیدرآباد دکن شمارہ دسمبر)

رنگِ اقبال کا مقلد۔ ایک فراموش کردہ شاعر ساحر

ڈاکٹر۔ بی۔ اے اشرف

کلام اقبال کے فکری اور جذباتی اثرات وسیع بھی ہیں اور دیرپا بھی لیکن نئی نسل کے بہت کم شعراء ان کے شعری رویوں کے مقلد یا ان کے رنگِ شاعری کے پیروکار نظر آتے ہیں۔ مولانا ظفر علی خاں اور اسد ملتانی کے قبیل کے بہت کم لوگ ایسے ہیں جن کے کلام پر اقبال کے طرزِ کلام کا پرتو نمایاں طور پر دکھائی دیتا ہو، البتہ ایک شاعر ایسے ہیں جو بدیہی طور پر علامہ اقبال ہی کے مقلد اور پیروکار ہیں ـــ نہ صرف شاعری کے موضوعات اور طرزِ احساس کی حد تک بلکہ شعری ہیئت، ڈکشن اور طرزِ بیان کے لحاظ سے بھی اور ـ وہ ہیں حکیم احمد شجاع ساحر، جن کو بطور ایک ڈراما نگار تو شہرت حاصل ہوئی لیکن ان کی شعری تخلیقات کو نظر انداز کر دیا گیا۔ حالانکہ میرے خیال میں اقبال کے رنگ کا صحیح تتبع اگر کسی شاعر نے کیا ہے تو وہ حکیم صاحب ہی ہیں۔ اصل میں وہ ہمہ وقتی شاعر یا ادیب نہ تھے۔ وہ اپنے منصبی فرائض میں اس قدر منہمک رہتے تھے کہ شاعری کے لیے بہت کم وقت نکال سکتے تھے تاہم حکیم احمد شجاع ساحر کی شاعرانہ خوبیاں بھی ان کی شخصیت کے دوسرے فنی پہلوؤں (ڈراما نگار، افسانہ نگار، مذہبی سکالر، مترجم، صحافی، مضمون نگار) کی طرح کچھ کم اہم نہیں ہیں۔ ان کے فن کا یہ پہلو بھی اتنا ہی نمایاں ہے جتنا کہ دوسرے پہلو۔ انہوں نے ہر صنفِ شعر پر طبع آزمائی کی۔ غزل، نظم، مثنوی، مرثیہ، رباعی، گیت وغیرہ میں ان کی تخیلی اور فکری جولانیاں مشاہدہ کی جا سکتی ہیں لیکن ان کے فن کے دوسرے پہلوؤں کی طرح اس پہلو میں بھی مقصدیت اور اصلاح کا جذبہ کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا ہے۔ حکیم احمد شجاع ـــ عاشقانہ یا فاسقانہ مضامین کے شاعر نہیں۔ نہ تو ان کی شاعری محض دلی جذبات کے لیے مقصد اظہار کا نام ہے اور نہ وہ محض الفاظ کا گورکھ دھندہ ہے بلکہ ان کا تخلیق

کردہ ادب اور شعر اصلاحی اور تعمیری مقاصد کی بجا آوری کا فریضہ انجام دیتا ہے۔ حکیم احمد شجاع ساحر اپنے سینے میں ایک دردمند دل رکھتے تھے۔ قومی اور اخلاقی مقاصد کے تحت انھوں نے جو کچھ محسوس کیا اس کو مؤثر طریق سے اشعار کے قالب میں ڈھال دیا۔ اظہار مطلب کے لیے نہ تو انھوں نے مروجہ سانچوں کا لحاظ رکھا، نہ صنائع بدائع اور اصناف کی تقسیم کو دھیان میں رکھا بلکہ اپنی روایات کو بلا کم و کاست اتنے خلوص سے پیش کر دیا کہ اس اظہار میں خود بخود حسن بھی پیدا ہوا اور تاثیر بھی۔ "گرد کارواں" میں "تعارف" کے عنوان کے تحت اپنے اشعار کے بارے میں جن خیالات کا اظہار انھوں نے کیا ہے ان میں سے مندرجہ ذیل اقتباس اس موقع پر پیش کر دینا بے جا نہ ہوگا، لکھتے ہیں:

"میں اس کتاب کے اشعار کے متعلق اس کے سوا اور کچھ نہیں چاہتا کہ میں نے ان جذبات کو جو ان میں مضمر ہیں، انتہائی شدتِ احساس سے محسوس کیا ہے اور ان الفاظ کو جن میں یہ جذبات متشکل ہوئے ہیں، بڑی دقت نظر سے تلاش کیا ہے۔ اردو نظم میں کوئی ایسی صنف نہیں جن سے ان اشعار کو براہ راست تعلق ہو۔ میں نے اپنی ضرورت کے مطابق منزل مقصود تک پہنچنے کے لیے ایک نئی راہ نکالی ہے اور نہیں کہہ سکتا کہ یہ کہاں تک مقبول ہوگی۔ مگر مجھے تو ایک فرض ادا کرنا تھا وہ ادا ہو گیا اور اگر ملٹن کے نظریے کے مطابق شعر وہی ہے جو اصلیت پر مبنی اور جوش سے لبریز ہو تو یقیناً اس کا ہر شعر محاسن شعری سے معمور ہے۔"[1]

ان کا یہ دعویٰ محض شاعرانہ تعلی نہیں بلکہ ایک حقیقت ہے کہ ان کے اشعار میں اصلیت بھی ہے، جوش بھی اور ان میں محاسن شعری بھی بدرجہ اتم موجود ہیں۔

حکیم احمد شجاع ساحر کے کلام کا مطالعہ کرنے کے بعد میں بڑے وثوق سے یہ کہہ سکتا ہوں کہ علامہ اقبال کے فیض اثر سے مستفید ہونے والے لوگوں میں حکیم احمد شجاع کو یہ فضیلت حاصل ہے کہ انھوں نے صرف یہ کہ علامہ اقبال کے رنگ میں ڈوب کر لکھا بلکہ انھیں کی طرح اپنی شاعری کو قومی اور ملی مقاصد کے حصول کا ذریعہ بھی بنایا۔ کسی اور شاعر نے علامہ اقبال کی تقلید و پیروی ساحر سے بڑھ کر نہ کی ہوگی۔ وہ صحیح معنوں میں اقبال کے مکتب فکر کے پجاری اور ان کی قائم کردہ روایت

کے سچے مقلد ہیں ان کی طبیعت نے اقبال سے فیض پایا، وہی مقاصد، وہی محاسن، وہی مضامین، جو علامہ اقبال کی شاعری کا طرہ امتیاز ہیں ساحر کے کلام میں بھی موجود ہیں۔ میرا دعویٰ ہے کہ اگر کسی کو یہ نہ بتایا جائے کہ یہ اشعار حکیم احمد شجاع ساحر کے ہیں تو اس کے لیے یہ تسلیم کرنا مشکل ہو جائے گا کہ یہ اشعار علامہ اقبال کے نہیں ہیں۔ نمونے کے طور پر چند اشعار درج کرتا ہوں۔ یہ دعویٰ خود دلیل بن جائے گا "گرد کارواں" میں "نذر بحضور رحمۃ للعالمین" کے عنوان کے تحت چند اشعار کچھ یوں ہیں:

تو نہ تھا تو محفلِ کون و مکاں بے رنگ تھی
تو نہ تھا تو بزمِ ہستی سازِ بے آہنگ تھی
حسنِ فطرت میں ابھی ذوقِ خود آرائی نہ تھا
عشق ابھی تک دشمنِ صبر و شکیبائی نہ تھا

خواب میں آسودہ ابراہیم کی تکبیر تھی
ہیبتِ ضربِ کلیم اک خواب سے تعبیر تھی
بربطِ داؤد اک مدت سے رہینِ رنگ تھی
مے تو تھی لیکن بہت بے کیف اور کم رنگ تھی

قالبِ ہستی میں دوڑا دی شعاعِ زندگی
ہو گئی ارزاں ترے دم سے متاعِ زندگی

پیکرِ گل کو کیا توحید کا سرِّ جلی!
خاک کو دی قدرت لشو حسین ابن علی
اے شہِ لولاک، اے شاہنشہِ دنیا و دین
اے شفیع المذنبیں، اے رحمۃ للعلمیں

سوز سے معمور میرے شعر کا پیمانہ کر
ما سوا سے میرے ذکر و فکر کو رسوا نہ کر
حسن کو چالاک کر، پھر عشق کو بے باک کر
کچھ علاجِ گردشِ ایام عبرت ناک کر
قلب کو تابِ پرِ پروانۂ بے تاب دے
آنکھ کو اشکِ رواں و فطرتِ سیماب دے
نعرۂ حق را زشعرِ من بلند آوازہ کن
یاد بزمِ رفتگاں را از فغانم تازہ کن[۳]

اسی طرح "کلام اللہ" کے عنوان کے تحت چند اشعار ملاحظہ فرمائیے:

اے کلامِ حق خدائے پاک کے نطقِ مبیں!
اے خداوندِ دو عالم کے پیامِ آخریں
نام ہی تیرا تری سب سے بڑی تعریف ہے
تیری عظمت پہ وہ شاہد جس کی تو تصنیف ہے
تو ہی خود ہے گنجِ حکمت اور تو ہی اس کی کلید
اے کہ تیری دید ہے خود ذات بے ہمتا کی دید
ہادی جاوید تو ہے اور امامِ زندہ ہے
اخترِ اسلام تیرے نور سے تابندہ ہے!
تیری ہر آیت میں مضمر رازِ نظمِ کائنات
تیری ہر تحریر پہ تنویرِ تفسیرِ حیات
ہیں رموزِ زندگی پنہاں ترے احکام میں
جان ڈالی ہے تری تعلیم نے اسلام میں

فطرتِ انساں پہ تو نے وا کیے دانش کے باب
اے نگینِ خاتمِ لولاک، انے ام الکتاب

"مردِ مومن" کے عنوان کے تحت یہ اشعار دیکھیے:

ازل سے ہے یہ فطرت اور سیرت مردِ مومن کی
نہیں مرعوب ہوتیں اس کی آنکھیں شان و شوکت سے
پیامِ حق سنا دیتا ہے وہ کسریٰ کی محفل میں
نہیں ڈرتا کسی نظارۂ باطل کی ہیبت سے
نہیں شرمندۂ دستِ کرم دستِ سوال اس کا
جگہ اپنی بنا لیتا ہے دنیا میں وہ ہمت سے
وہ سیدھا تیرتا ہے شیر کی مانند دریا میں
وہ ٹکراتا ہے سیلابِ فنا ساماں کی سطوت سے
نصیبِ دشمناں سنجاب و قاقم، بوریا اس کا
فزوں تر ہے شہنشاہوں کے اورنگِ حکومت سے
وہ نانِ خشک ہی کو جانتا ہے عیش کا ساماں
وہ اپنا پیٹ بھر لیتا ہے فاقے کی مصیبت سے

ان اشعار کو پڑھنے کے بعد کوئی بھی صاحب نظر یہ فیصلہ بڑی آسانی سے کر سکتا ہے کہ ساحر علامہ اقبال کے رنگ میں ڈوب کر لکھا۔ یوں بھی ساحر علامہ اقبال کی صحبت کے فیض یافتہ ہیں۔ حکیم احمد شجاع نے اپنی خود نوشت سوانح عمری (خوں بہا) میں ان محفلوں کا ذکر بڑی شد و مد کے ساتھ کیا ہے جن میں علامہ اقبال شمع محفل ہوتے تھے اور ان کے پروانوں میں حکیم احمد شجاع ساحر پیش پیش ہوتے تھے۔ حکیم احمد شجاع نے نہ صرف علامہ اقبال کا ذکر بڑی تفصیل سے اکثر جگہ پر کیا ہے بلکہ ان کے فلسفے کی تشریحات کے ضمن میں مضمون بھی لکھے ہیں اور اپنی خود نوشت سوانح عمری کے دوسرے حصے میں، جو ضائع ہو گیا، علامہ اقبال کا ذکر سینکڑوں صفحوں میں کیا، لیکن بدقسمتی سے وہ حصہ منظر عام پر نہ آسکا۔ ورنہ یقیناً ایسے شخص کی

تشریحات و توضیحات جس نے علامہ اقبال کی صحبتیں دیکھیں، وقیع اور قابلِ اعتماد ہوتیں۔

جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا ہے کہ حکیم احمد شجاع ساحر بنیادی طور پر ایک مقصدی ادیب ہیں۔ ان کے اشعار پڑھ کر انہیں بلا تامل اسلامی اور قومی شعرا کی صف میں شامل کیا جا سکتا ہے ان کا سارا کلام اسلامی اور قومی مقاصد کے تحت وجود میں آیا۔ ان کے کلام پر مبنی ایک کتاب "گرد کارواں" قرآنی تصور کے مطابق مردِ مومن اور ملتِ اسلامیہ کی تعمیر کے عناصرِ ترکیبی کا منظوم بیان ہے تعارف میں نذر بحضور رحمۃ للعلمین، مسلمان کے نام، کلام اللہ اور مردِ مومن کے عنوانات پر نظمیں شامل ہیں جبکہ عناصرِ تعمیرِ ملتِ اسلامیہ کے عنوان کے تحت خوفِ خدا، احترامِ رسول، اتباعِ سنتِ نبوی، اجتناب از بدعت، مقامِ شریعت، قوتِ ایمان، مکارمِ شرافت، فرد و ملت، تکریمِ فرد۔ تقدیسِ ملت۔ جیسے ذیلی عنوانات قائم کر کے منظوم اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ یہ مجموعہ کلام یقیناً اسلامی اور مذہبی شاعری کے زمرے میں آتا ہے اور اس مجموعے میں علامہ اقبال کے اثرات اس قدر نمایاں ہیں کہ ہر وہ شخص جو شاعری میں تھوڑی سی سوجھ بوجھ بھی رکھتا ہے فوری طور پر اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اس کلام پر اقبال کے گہرے نقوش مرتسم ہیں۔ علامہ اقبال کے علاوہ جن شعرا کے اثرات حکیم صاحب کی شاعری پر نظر آتے ہیں ان میں مولانا ظفر علی خاں، علامہ شبلی اور آغا حشر قابلِ ذکر ہیں۔ مولانا ظفر علی خاں کا ذکر حکیم صاحب نے اپنی تحریروں میں بڑی تفصیل سے کیا ہے اور ان سے فیض یاب ہونے کا اعتراف بھی کھل کر کیا ہے۔ آغا حشر کے تو باقاعدہ شاگرد تھے ہی۔

ساحر نے ان تمام عنوانات کے تحت آنے والے کلام کو محض پند و نصیحت کا دفتر نہیں بنایا، خشک مضامین نہیں سمیٹے بلکہ مختلف شخصیتوں کے کارنامے کو دلچسپ انداز میں پیش کرنے کے بعد ان میں سے عنوان کے مطابق نتائج نکالے ہیں۔ یہ وہی طریقہ ہے جس کے موجد مولانا روم تھے۔ جو حکایات لذیذ کے ساتھ ساتھ مضامین مفید کا درس بھی دے جاتے تھے۔ ساحر نے بھی یہی انداز اختیار کیا ہے مثلاً خوفِ خدا کے عنوان کے تحت ہارون الرشید اور اس کی کنیز کا قصہ بیان کیا ہے۔ چند ایک بند ملاحظہ فرمائیے:

لکھتے ہیں ابنِ سمک، اک روز ہارون الرشید
زیبِ اورنگِ خلافت بر سرِ دربار تھے!

حاضرِ سرکار تھے صف بستہ اشرافِ عرب
ہیبتِ شاہی سے لرزاں گنبد و دیوار تھے

اتنے میں آپہنچے بو یوسف امام المسلمین
وہ فقیر باچشم، وہ صاحبِ امر و نہی
دیکھتے کیا ہیں کہ وہ کوہِ وقارِ شرق و غرب
فرش پر غلطاں ہے اور اجڑا ہوا تختِ شاہی

آپ نے فرمایا سن اے خسروِ آئیں شناس
ہے بشارت مغفرت کی اس کلامِ پاک میں
اس مسلماں کے لیے جس نے کیا ہو کوئی کام
بہر خوشنودیِ حق اس دہرِ عبرت ناک میں

تیرگیِ یاس میں دیکھی کرن امید کی
ہو گیا جاری زباں پر قصۂ اعمالِ نیک
کر چکا تھا جو عمل بہرِ رضا جوئیِ خلق
کر دیے جوشِ مسرت سے بیاں سب ایک ایک

سُن کے بو یوسف ہوئے افسردہ اور کہنے لگے
"اے امیرالمومنیں یہ کام سب کرتے کے تھے
تو نے جس دن زیبِ تن کی تھی خلافت کی قبا
سچ تو یہ ہے کام سب کے سب یہ جب کرتے کے تھے

پیش کر ایسا عمل کوئی اگر آجائے یاد
تھی رضا جوئیِ خالق جس کا مقصد اور مال
لومتِ لائم سے بے پروا، صلے سے بے نیاز
جس کے آئینے میں جھلکے خوفِ رب ذوالجلال

ہو گیا سر در گریباں وہ شہِ کیواں حشم
جس کے در پر تھے عدو صرفِ لکد کوبِ خجول
اس فراوانیِ دولت پر بھی یہ ناداریاں
دفترِ اعمال میں چلتی نہیں مدِّ فضول

آ رہی تھی یاد ایامِ کہن کچھ اس طرح
جس طرح کرتی ہے طے خطِ فضا بجلی کی رو سے
دفترِ پارینۂ ماضی کی اک اک داستاں
ذہن میں آنے لگی تازہ بتازہ، نو بہ نو

ناگہاں اک واقعے پر رک گئی فکرِ رسا
تمتما اٹھا رخِ روشن مثالِ آفتاب
پھر مخاطب کر کے بو یوسف کو فرمایا کہ "سن
اے امام المسلمیں، اے وارثِ ام الکتاب

ایک دن عہدِ جوانی کی شبِ پُر کیف میں
محوِ گلگشتِ چمن تھا میں دلِ ناداں بکف

کیا کہوں کیفیّتِ عرضِ جمال و نازِ حُسن
جمگھٹے حوروں کے ، پریوں کے پرے چاروں طرف

ایک تو موسم خراب و بادۂ ابرِ بہار
اس پہ اس سرشار اور کافر جوانی کی امنگ
جس طرف بھی دیکھیے رقص و سرود و حسن و کیف
باغ تھا اس دن پرستاں یا طلسمِ ہفت رنگ

گوشے گوشے میں صنم ساغر بکف مینا بدوش
پی کے دو اک جام میں داخل ہوا حمّام میں
دیکھتا کیا ہوں وہاں اک ماہ رو عریاں کنیز
بجلیاں رقصاں تھیں جس کے پیکرِ گلفام میں

شدتِ حدت سے گھبرا کر کنارِ آبِ حوض
پیکرِ تصویر کی مانند محوِ خواب ہے
یوں نظر آتا تھا جیسے برلبِ دریائے نور
گردشِ پیہم سے تھک کر خواب میں مہتاب ہے

فرصتِ اندیشہ کب تھی دستِ عشرت کوش کو
اس کا چھو جانا جنوں کو تازیانہ ہو گیا
میرے ہر اصرار پہ اس نازنیں کا احتراز
سعیِ تکمیلِ ہوس کو اک بہانہ ہو گیا

میں ولی عہدِ حکومت اور وہ میری کنیز
اس پہ یہ چشمِ عنایت اور اسے یوں اجتناب
جس طرح بادِ مخالف سے ہو آتش تیز تر
اس طرح انکار سے بھڑکا ہوس کا التہاب

ناگہاں گر کر مرے قدموں پہ با صد انکسار
کہہ سنائی اس نے اپنے درد دل کی داستاں
اور پھر رو کر کہا "شہزادۂ فرخ سیر!
ہے مرے دل پر ترے اقبال کی ہیبت عیاں

ہاں اگر ہارون کے دل میں خدا کا خوف ہے
تو مری مشکل کی آسانی میں کچھ مشکل نہیں
اس کی ہیبت سے لرز جو ہے بصیرہ بالعباد
جا گزیں جس میں خدا کا ڈر نہیں وہ دل نہیں

زلزلے سے جس طرح کوہِ گراں ہو مرتعش
دل مرا خوفِ خدا سے بے محابا ڈر گیا
جو نہ تھا ممکن کسی شمشیرِ جوہر دار سے
وار وہ دل پہ مرے اللہ کا ڈر کر گیا

سن کے بو یوسف نے فرمایا "بشارت ہو تجھے
دل ترا خوفِ خدا سے بے گماں آباد ہے

عشق میں یادِ خدا اور طیش میں خوفِ خدا
مردِ مومن کے جہانِ عشق کی بنیاد ہے"[۴]

اسی طرح عظمتِ روضۂ نبوی کے عنوان کے تحت حضرت امام مالکؒ کی حکایت، خوبصورت انداز میں بیان کی ہے۔ کچھ بند یوں ہیں:

اک روز مسجد نبوی میں تھے محوِ درس
مالک امام و صاحبِ سجادۂ حرم
آنکھیں جلالِ علمِ لدنّی سے تابناک
لب پہ رسولِ پاکؐ کے اقوالِ محترم

تھے جمع اردگرد بہت تشنگانِ علم
باتیں امامِ وقت کی فردوس گوش تھیں
تفصیل ہائے نغز بہ تمثیل ہائے چست
دانش فزائے فہم و مسیحائے ہوش تھیں

فرما رہے تھے "ذوقِ کلامِ خدا کہاں
اس کے نصیب، جس کو نہ ہو الفتِ رسول
روشن اسی پہ ہوتی ہیں آیاتِ بیّنات
فطرت ہو جس کی آئینۂ سیرتِ رسول"

القصہ محوِ درس تھے حضرت کہ ناگہاں
ہوش و حواس ان کے پریشان ہو گئے
لکنت زباں میں چہرے پہ زردی بدن میں کرب
شاگرد دیکھ دیکھ کے حیران ہو گئے

پھر اٹھے اور سر کو جھکائے ہوئے چلے
مسجد سے دور جا کے گرے فرشِ خاک پر
ہوتا تھا یہ گماں کہ تشنج کا درد تھا!
بے چین ہاتھ پاؤں، عرق روئے پاک پر

شاگرد دوڑے، آ کے جو دیکھا تو پاؤں پر
مصروفِ کار عقربِ صحرا کا نیش تھا
ظاہر تھا صاف صاف کہ ہے زہر کا اثر
بے ہوش تھے امام بدن ریش ریش تھا

کی سب نے عرض قبلۂ عالم بتائیے
کیوں اُف تلک زباں سے نہ کی اضطراب میں
عقرب نے کاٹ کاٹ کے بے حال کر دیا
شک ہو چلا تھا جاں کی حفاظت کے باب میں

کہنے لگے "مجالِ شکایت یہاں کہاں
یہ خاکِ پاک مرجعِ خیر الانام ہے
دم در کشیدہ آتے ہیں شمس و قمر یہاں
آسودہ اس میں سرورِ عالی مقام ہے

اسی طرح بعض عنوانات کے تحت حضرت خواجہ فریدالدین، حضرت بایزید بسطامی، حضرت عتبہ طارق بن زیاد، محمد بن قاسم، ابن سعد عبداللہ اور کئی ایک دیگر عظیم شخصیتوں کے تاریخی واقعات کے حوالے سے مختلف فضائل کا بیان کیا ہے۔ ان تمام نظموں میں حکایت کی لذت، قصے کی دلچسپی ڈرامائی کیف اور شاعری کا حسن گھل مل گئے ہیں۔

خود نوشت سوانح عمری "خوں بہا" کا پہلا حصہ حکیم احمد شجاع ساحر کے منظوم تاثرات پر مشتمل ہے۔ حکیم صاحب نے مختلف عنوانات قائم کر کے زندگی کے مختلف تجربات کے بارے میں اپنے تاثرات کو شعر کی زبان میں بیان کیا ہے۔ ان میں چھوٹی چھوٹی نظمیں بھی شامل ہیں جن میں کچھ تو شخصیات کے بارے میں ہیں اور کچھ زندگی کے تنوعات کے بارے میں ہیں۔ ان نظموں کو چند عنوانات کے تحت تقسیم کیا ہے اور ہر عنوان کے تحت بے شمار نظمیں ذیلی عنوانات کے ساتھ درج کی گئی ہیں مثلاً بڑے عنوان اور ان کے تحت چند قابل ذکر نظموں کے عنوان درج کیے جاتے ہیں:

تاثرات:

خیر البشر[۷]، فاروق اعظم، تعمیر بشر، رخت ہستی، تخیل، اللہ باقی[۸]، شاعر[۹]، آلام دید، عہد حاضر[۱۰]، بے حجابی، کسان، خداوندان مغرب، اللہ اکبر[۱۱]۔

تصورات:

عورت، انتظار بہار، زندگی، وقت بے زری، گل و خار، رضا، دوش و فردا، وقت ساز گار، ہل من مزید، غم دوش، مآل کار، حسن ازل، دہر دوں۔

تجلیات:

مرکز، جسم و روح، حسن، فقر، حرص، خاطر دوست، انحطاط۔

تخلیات:

فنا اور بقا وغیرہ۔

جیسا کہ اس تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے یہ سب عنوانات زندگی کے متنوع تجربات کے بارے میں ہیں اور ان میں حکیم صاحب نے اپنی فکر کے مطابق اظہار خیال کیا ہے۔

اچھی شاعری کا ایک معیار یہ بھی ہے کہ اس میں مسرت بھی ہو اور بصیرت بھی۔ ایک نقطہ نظر

کے مطابق تو پورا شاعر وہ ہے جو آدھا شاعر اور آدھا فلسفی ہو۔ علامہ اقبال کی شاعری کی طرح ساحر کی شاعری میں بھی مسرت اور بصیرت، جذبہ اور فکر کا امتزاج پایا جاتا ہے۔ حکیم احمد شجاع ساحر کے کلام میں تفکر کا عنصر بڑا نمایاں ہے۔ انہوں نے مختلف چیزوں کے بارے میں غور و فکر کے بعد جو نتائج نکالے ہیں انہیں کبھی تو اشعار کے روپ میں پیش کیا اور کبھی انشائے لطیف کے پیرایۂ اظہار میں ڈھال دیا۔

مثلاً چند ایک جیسے عنوانات کے تحت اشعار اور انشائے لطیف کے نمونے یہاں درج کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوں گے۔ "عورت" کے عنوان کے تحت تین اشعار پر مشتمل نظم یوں ہے:

وفا کی جان ہے شرم و حیا کی کان ہے عورت
جہاں کا مان ہے کون و مکاں کی شان ہے عورت
سراپا مہر و جود و الفت و احسان ہے عورت
بہت کمزور ہے لیکن بڑی بلوان ہے عورت
اسی کے دم قدم سے زینتیں ہیں بزم ہستی کی
اسی کی خود فراموشی اجل ہے خود پرستی کی[۱۲]

جب کہ اسی عنوان کے تحت انشائے لطیف ملاحظہ فرمائیے:

عورت

"عورت اپنے فرض کی ادائیگی کے لیے وقت، سہولت اور مقام کی تلاش نہیں کرتی۔ جس طرح محض قدرت کی طرف سے کسی خاص جڑی بوٹی میں اکسیر کا اثر ہوتا ہے، بالکل اسی طرح عورت کے ہاتھ میں ایک مسیحائی اثر ہے۔ اس کا ذرا سا اشارہ، اس کا ہلکا سا سہارا، برسوں کی تکلیف اور مدتوں کے آلام کو زائل کر دینے کے لیے کافی ہے۔ دکھے ہوئے دلوں کی تسکین، برباد گھروں کی آبادی، قدرتی بیماریوں کا قدرتی علاج عورت ہے۔"[۱۳]

اسی طرح "زندگی" کے عنوان کے تحت نظم یوں ہے:

اپنے سکھ کو تیاگ غیروں کی خوشی کے واسطے
جان دیدے دشمنوں کی زندگی کے واسطے
وہ بھی کیا جینا ہے جو ہو اپنے جی کے واسطے
ہے وہی زندہ جو مرتا ہے کسی کے واسطے
جس نے اپنی جان غیروں کے لیے قربان کی
یاد مٹ سکتی نہیں دنیا سے اس انسان کی[۱۴]

اور جواہر پارہ یوں ہے :

"جو شخص ایک ہی رائے پر قائم اور ایک ہی اصول پر کاربند رہتا ہے وہ مردہ ہے ۔ زندگی تغیر کا ایک دوسرا نام ہے ۔ ہر نیا تجربہ ، ہر نیا علم ، انسان کی اندرونی کیفیات میں ایک تغیر پیدا کر دیتا ہے اور ایسے ہر تغیر کے بعد انسان کی ایک نئی پیدائش کا آغاز ہوتا ہے ۔ نافہم انسان تغیر سے ڈرتے ہیں اور موت کو زندگی پر ترجیح دیتے ہیں ۔"[۱۵]

وقت

ہے وقت ایک سیف جو ہر دم ہے بیقرار
اس کا اثر ہے عمر پہ ہر شے کی ، آشکار
جو کام آج کا ہے نہ کل ہوگا زینہار
کرتا نہیں ہے وقت کسی کا بھی انتظار
جل دے کے بھاگ جانے کی عادت ہے وقت کو
انساں کی کوششوں سے رقابت ہے وقت کو[۱۶]

نثر لطیف

"وقت کی تعیین زندگی کی دلچسپیوں کو مٹا دیتی ہے ۔"[۱۷]

"وقت کا مہلک ہاتھ حسن کی طاقت کو شکست دے سکتا ہے مگر عشق اس کی زد سے بے نیاز ہے۔"[۱۸]

جوانی

جوانی کی امنگوں کے لیے آہ و فغاں کب تک
مئے پرکیف کی سرشاریوں سے دل جواں کب تک
یہ مانا بحر میں طوفان بھی اٹھتے ہیں اے ساحر
کنارے پر نہ لگتی کشتیٔ عمرِ رواں کب تک[۱۹]

نثر لطیف

"ایک دن جب تم بوڑھے ہو جاؤ گے۔ جب ان روشن آنکھوں کی جگہ مرجھائی ہوئی بے نور آنکھیں، جوانی کے خون سے خوش رنگ گالوں کی جگہ، جھریوں سے بھرے ہوئے بے رنگ گال ہوں گے۔ جب ایک بے لطف زندگی کی یاد، ایک داغ ناتمام کی حسرت، تمہارے چہرے کی خوبصورت سطح پر سیاہ اور گہری لکیریں اپنی یادگار چھوڑ جائے گی۔ جب اور صرف جب ہی تم اس ایک دفعہ کھو جانے کے بعد کبھی نہ ہاتھ آنے والی دولت کی حقیقت سمجھو گے۔ سونے چاندی کے سکے دنیا کی بہت سی آسائشیں خرید سکتے ہیں مگر جن عجیب مسرتوں کو تمہاری جوانی خرید سکتی ہے، کوئی دولت، کوئی طاقت نہیں خرید سکتی۔ زندگی کیا ہے، صرف جوانی کا ایک عام فہم نام ہے۔ کیا بچوں کی زندگی بھی کوئی زندگی ہے، کیا بوڑھے انسان بھی زندہ کہلانے کے مستحق ہیں۔ جوانی کا زمانہ جو صرف ایک بار آتا ہے، وہ مختصر سی بہار جو انسان کی حیات کو ایک ذرا سے وقت کے لیے پرکیف بنا دیتی ہے، زندگی کا زمانہ ہے۔ رات کے تاریک اور بھیانک سائے زائل کرنے کے لیے سورج پھر نکل آتا ہے، خزاں رسیدہ

پتوں، مرجھائی ہوئی شاخوں کو سرسبز و شاداب کرنے کے لیے بہار پھر آجاتی ہے۔ مگر بڑھاپے میں انسان کا پژمردہ حسن پھر تر و تازہ کرنے کے لیے جوانی نہیں آتی۔ آہ! کبھی نہیں آتی۔"[۲۰]

ساحر کے نزدیک جب کسی نازک جذبے یا کسی عجیب حقیقت کو مناسب الفاظ میں پیش کر دیا جائے تو وہ شعر بن جاتا ہے خواہ اس کی ہیئت نثر کی ہو یا نظم کی، فرماتے ہیں۔

"شاعری نہ میرا پیشہ ہے، نہ عادت۔ قسام ازل کی فیاضی سے طبیعت حساس اور موزوں ضرور پائی ہے۔ جب کبھی کسی نازک جذبے کو محسوس کرتا ہوں یا کوئی عجیب حقیقت دیکھتا ہوں، اسے سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں پھر اس پر فکر کرتا ہوں اور اگر کوئی بات سمجھ میں آجائے تو اسے مناسب الفاظ میں لکھ دیتا ہوں۔ کبھی یہ اظہار نثر کی چھوٹی سی عبارت میں ہو جاتا ہے، کبھی نظم کے ذرا سے ٹکڑے میں۔ یہ دونوں چیزیں میرے نزدیک شعر ہیں۔"[۲۱]

لیکن ساحر نے نازک جذبے کو محسوس کرنے سے زیادہ عجیب حقیقتوں کا مشاہدہ کیا اور انھیں شعری تجربے کا حصہ بنایا۔ اصلاحِ معاشرت، تزئینِ حیات اور اخلاق و اخلاص کی اقدار کو بلند کرنے والی شاعری کا ایک اچھا خاصا خزانہ ساحر کے یہاں ملتا ہے۔ انہوں نے اپنی چھوٹی چھوٹی نظموں میں سوسائٹی کے مختلف عقائد اور نظریات کو موضوعِ سخن بنا کر ان کی اصلاح اور تہذیب کی کوشش کی۔ حکیم صاحب کی انفرادیت اس بات میں مضمر ہے کہ انھوں نے ان عقائد اور نظریات یا اندازِ زیست کو تضحیک کا نشانہ نہیں بنایا۔ نہ ان پر طنز و تشنیع کے نشتر چلائے ہیں کہ ہم سب اپنے اپنے طرزِ زیست کے حصار میں ہیں اور طنز کرنے والے سے اجتناب کرنے لگتے ہیں اور ردِ عمل کے طور پر اس کی باتوں کو ماننے سے انکار کر دیتے ہیں خواہ وہ باتیں سچی اور صحیح کیوں نہ ہوں۔ حکیم صاحب نے معاشرتی ناہمواریوں کی اصلاح کا مثبت انداز اپنایا ہے۔ یہی صورتِ حال ڈراموں میں بھی دکھائی دیتی ہے۔ یہاں ان کے کلام کے کچھ نمونے درج کرتا ہوں جو میرے موقف کی تائید کریں گے۔ مثلاً آج ہمارے معاشرے میں ایک عام خرابی تن آسانی اور سہل انگاری ہے۔ کوئی شخص اپنے فرائض کو بطریقِ احسن انجام دینے کو تیار نہیں۔ اس

تن آسانی کی وجہ سے ترقی کی رفتار اتنی سست ہے کہ معاشرہ رینگتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ حکیم صاحب نے "تن آسانی" کے عنوان سے ایک چھوٹی سی مؤثر نظم لکھی ہے۔ فرماتے ہیں:

تن آسانی

غریبوں کا ہے ورثہ سہل انگاری، تن آسانی
اسی سے بادشاہوں کو ملی در در کی دربانی
بڑھا دیتی ہے مشکل کو ارادوں کی پریشانی
مٹا دیتی ہے ناکامی کو ہمت کی فراوانی
بہادر منزلِ دشوار کو آساں سمجھتے ہیں
شکستوں ہی کو اپنی فتح کا ساماں سمجھتے ہیں[۲۲]

اسی طرح تقدیر پرستی کے چکر میں پڑ کر ہم لوگ جتنے بے عمل اور سہل انگار ہو گئے ہیں وہ کسی سے ڈھکی چھپی بات نہیں۔ اقبال کو اس منفی اندازِ نظر کے خلاف کس قدر جہاد کرنا پڑا، اہلِ نظر جانتے ہیں۔ حکیم صاحب نے "قسمت" کے عنوان سے ایک مختصر سی نظم اس موضوع پر کہی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے:

قسمت

بہانہ ہے غلط کاروں کے دل کی عذر خواہی کا
سہارا ہے یہ بے ہمت غریبوں کی تسلّی کا
یہ اک دلکش کھلونا ہے ہر اک بیکار ہستی کا
یہ قسمت، راز ہے انسان کی قسمت کی خرابی کا
وہ بے ہمت ہیں جو تقدیر کے دھوکے میں آتے ہیں
جو باہمت ہیں اپنی قسمتیں خود ہی بناتے ہیں[۲۳]

زوال آمادہ قوموں میں زندگی کا جو تصور رہا ہے وہ تن آسانی، خود غرضی، نفسا نفسی، اپنے لیے، سانس لینے اپنے لیے سوچنے اور اپنے لیے جینے کا ہی رہا ہے۔ حکیم صاحب "زندگی" کا جو تصوّر پیش کرتے ہیں وہ خدمت اور قربانی کا ہے۔

بندۂ حرص و ہوا

دوسروں کے غم سے جو انساں رہا نا آشنا
بت ہے پتھر کا، نہیں انساں اسے کہنا بجا
بندۂ حق، بندۂ حرص و ہوا ہوتا نہیں!
کور ہے جس کو نظر آیا نہ کچھ اپنے سوا

غربت اور مفلسی کی کلفتوں سے کون واقف نہیں، یہ سو مصیبتوں کی ایک مصیبت ہے اور ایک ایسی لعنت ہے جس نے اکثریتی طبقے کو زندگی کے بنیادی تصوّر ہی سے محروم کر رکھا ہے۔ ساحر نے اس موضوع پر کسی جھنجلاہٹ کا اظہار نہیں کیا۔ طبقاتی عناد پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ سیدھے سادے انداز میں اس کے نقصانات کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کیا ہے:

بے زری

اس غریبی ہی سے پامال بشر ہوتا ہے
اس سے ہی عزت و عصمت کو خطر ہوتا ہے
زر سے انسان کا ہر عیب ہنر ہوتا ہے
زر ہو گر پاس تو پتھر بھی گہر ہوتا ہے
بے زری زندگی کو موت بنا دیتی ہے
حسن کو برسرِ بازار بکا دیتی ہے

لیکن دولت کا نشہ بھی کم ضرر رساں نہیں۔ اس لیے بے زری کے ساتھ ساتھ

زر پرستی کا پہلو بھی دیکھیے :

دولت کا نشہ

بشر زر کے نشے میں ماسوا کو بھول جاتا ہے
خلوص و الفت و مہر و وفا کو بھول جاتا ہے
کہاں کی دوستی ، کیسی مروت ، زر بُری شے ہے
کہ اس کو دیکھ کر انساں خدا کو بھول جاتا ہے

اسی طرح ، "وقت" ، "ناپائیداری حیات" ، "گل و خار" ، "توکل" ، "انجام" "مقدر" ، وغیرہ کے عنوانات پر خامہ فرسائی کی ہے ۔ اس قسم کی نظموں میں جذبہ بھی ہے اور تفکر کی خوبی بھی ۔

ساحر کے یہاں غزلیات بھی ملتی ہیں ۔ غزل اپنی جامد تکنیک کے باوجود ہر دور میں ہمارے ذوقِ شعر کا حصہ رہی ہے ۔ ظرف تنگنائے غزل بقدر ذوق نہ ہونے کی وجہ سے شعراء نے نظم کو وسیلۂ اظہار بنایا تاہم غزل میں طبع آزمائی کے بغیر نہ رہ سکے ۔ خود اقبال نے غزل کو اپنے نظریات کی ترسیل کا وسیلہ بنایا ۔ ساحر کے یہاں غزلوں کا سرمایہ بہت کم ہے ، چند غزلیں موجود ہیں ۔ لیکن ان میں سے کچھ تو روایتی انداز کی ہیں اور کچھ میں فکر کے عناصر موجود ہیں گویا رنگ تغزل کے اعتبار سے بھی حکیم احمد شجاع ساحر علامہ اقبال کے قریب ہیں ۔ مثلاً ایک روایتی غزل کے چند اشعار ملاحظہ فرمائیے ، صنائع بدائع کا حسن ، ردیف قافیے کا موزوں انتخاب اور زبان و بیان کی خوبی ان میں موجود ہے :

کوئی چارا ہی نہیں عشق کی بیماری کا
یہ ہے اک سلسلہ انسان کی لاچاری کا
روز پیمانِ وفا ، روز شکستِ پیماں
یہ بھی شاید کوئی انداز ہو دلداری کا

جرأتِ عشق کا مقام، تیشہ و سنگ بے ستوں
قسمتِ عزمِ بے مرام، اشک زبوں سرنگوں
بادۂ فقر کا خمار، فکر بلند و بانگ مست
حاصلِ کشت سیم و زر طبعِ گراں و بے سکوں
سوز مرے سکوت کا، تیرے بیاں میں کہاں
شعلۂ خار و خس ہے اور، اور ہے آتشِ دروں
اہلِ کمال ریش ریش، صاحبِ قال پیش پیش
تجھ سے ہنر کے جوہری، کون کہے کہ کیوں ہے یوں
پھر کوئی آشیاں جلا، پھر کوئی کارواں لٹا
تابشِ برق میں طپاں، رات سے ہے شہاب خوں
تیرِ نگاہِ سینہ دوز، برقِ نظر نظارہ سوز
دیکھیے آج کیا کرے، فتنۂ چشمِ پُرفسوں[۲۷]

فردیات کے ذیل میں چند اشعار ملاحظہ فرمائیے۔ ان میں بھی ترسیلِ فکر کا عنصر غالب نظر آتا ہے:

حسن

برقِ خرمن سوز ہے، اک شعلۂ عریاں ہے حُسن
زہرِ شیریں، مرگِ ناگہ، دردِ بے درماں ہے حُسن

ہوس

ہوس کی آگ تکمیلِ ہوس سے بجھ نہیں سکتی
کبھی آتش کی تیزی خار و خس سے بجھ نہیں سکتی

. . . .

یوں گھٹانا تھا تو اتنا نہ بڑھایا ہوتا
سیکھتے کوئی سلیقہ تو ستم گاری کا
اس جوانی میں ہر اک چیز مزا دیتی ہے
ہائے وہ لطف جوانی کی زیاں کاری کا
کھو گئے ایک ہی جلوے میں سرِ طور کلیم
کس کو دعویٰ ہے ترے سامنے ہوشیاری کا[۳۵]

اسی طرح ایک غزل کے اشعار دیکھیے۔ ہو بہو علامہ اقبال کا رنگ تغزل موجود ہے۔ وہی جذبے اور فکر کا امتزاج، وہی مضامین بلند، وہی زبان و بیان کا شکوہ

اوجِ فضا میں عزم کو شمس و قمر کی ہے تلاش
دستِ دعا کو روز و شب جذب و اثر کی ہے تلاش
حسنِ کرشمہ ساز کو، قصرِ کیاں کی آرزو!
عشقِ جنوں سرشت کو سنگ و تبر کی ہے تلاش
بند کشائے بندگی، نانِ شعیر و آب و جو
گوشِ غلام کو مگر حلقۂ زر کی ہے تلاش
صاحبِ جوہر و ہنر، دیدۂ ہنر سے بامرام
چشمِ ہنر فروش کو دادِ ہنر کی ہے تلاش
طائرِ پر شکستہ کو کنجِ قفس کی جستجو
نامۂ تیز گام کو رنجِ سفر کی ہے تلاش
حوصلۂ ستیزہ کار، تیغ و سناں سے ہمکنار
دانشِ حیلہ باز کو، پشتِ سپر کی ہے تلاش
سارے جہاں کے درد کی جس کے جگر میں ٹیس ہو
خالقِ کائنات کو ایسے بشر کی ہے تلاش[۳۶]

ایک اور غزل کے چند اشعار کچھ یوں ہیں، اقبال کا رنگ غالب ہے:

فقیر

درویش کو ہوائے ہوس ہائے خام کیا
دنیا کے مخمصوں سے فقیروں کو کیا کام

حرص

ہزار خم ہوں مگر مے سے جی نہیں بھرتا
یہ خواہشوں کا سمندر کبھی نہیں بھرتا[۲۸]

"تبرکات" کے عنوان کے تحت مرثیے ہیں۔ ذیلی عنوانات شہادت حضرت امام حسینؑ، شہادت حضرت علی اکبر، شہادت حضرت علی اصغر اور سلام ہیں۔ نمونہ کلام ملاحظہ فرمائیے۔ جذبے کی شدت، زبان و بیان کا شکوہ اور الفاظ کا دروبست ان مرثیوں کو معیاری بناتے ہیں حکیم صاحب کے مرثیوں میں انیس کا انداز موجود ہے:

مرتے ہیں سب حسین سا مرنا کسے نصیب
گھر بار راہِ حق میں لٹایا زہے نصیب
شمر و یزید کے تھے مگر کیا بُرے نصیب
ہے لوحِ آسماں پہ لکھا "واہ رے نصیب
وہ بانیانِ ظلم تو ناپید ہو گئے
مر کر حسین زندۂ جاوید ہو گئے

کوندے مثالِ رعد، عدو کی سپاہ پر
جس طرح برق آکے گرے مشت کاہ پر
پردے ادھر پڑے تھے کچھ ایسے نگاہ پر
آنا نہ تھا نہ آئے ہدایت کی راہ پر

مشکل ہے ارتباط حسین و یزید کا
دونوں میں فاصلہ ہے ازل سے بعید کا

دنیا میں ہوتے آئے ہیں ظلم و ستم بہت
انسان نے سہے ہیں زمانے کے غم بہت
قلبِ بشر رہا ہے رہینِ الم بہت
پشتِ جہاں رہی ہے مصائب سے خم بہت
لیکن حدیثِ معرکۂ کربلا نہ پوچھ
اندازۂ مصیبتِ آلِ عبا نہ پوچھ

کیا پاس مصطفیٰ تھا شہِ خوش خصال کو
قرباں کیا حکومت و جاہ و جلال کو
دولت کو، ملک و مال کو، اہل و عیال کو
چلنے دیا نہ حاکمِ فاسق کی چال کو
شرعِ نبیؐ کی جان تھا، ایمان تھا حسین
سچ ہے کہ قول و فعل میں قرآن تھا حسین

اس منظرِ مہیب کو کیسے بیاں کروں
اصغر کی لاش گود میں غلطاں بہ اشک و خوں
طوفانِ صبر و جبر سے دل چاک، سرنگوں
چشمانِ تر سے شعلہ فگن آتشِ دروں
یوں سوئے خیمہ سیدِ خیر الامم چلے!
طوفان جیسے تھم کے چلے اور کم چلے!

کیا کہیے ان جفاؤں کی افتادہ ہائے ہائے
معصوم پر یہ ظلم، یہ بیداد ہائے ہائے
اب کس سے جا کے کیجیے فریاد ہائے ہائے
کچھ جانتے ہیں صاحبِ اولاد ہائے ہائے
گزریں دلِ حسین پہ کتنی قیامتیں!
محشر میں بھی تو ہوں گی نہ اتنی قیامتیں[۲۹]

ساحر کا فارسی کلام بھی قابلِ توجہ ہے۔ انھیں فارسی زبان پر پوری گرفت حاصل تھی۔ ان کا فارسی کلام اگرچہ بہت کم ہے لیکن جو کچھ ہے زبان و بیان کے لحاظ سے معیاری ہے۔ بلندیٔ فکر و تخیل، حسنِ بیان اور الفاظ کا موزوں انتخاب فارسی کلام کی عام خوبیاں ہیں۔ خداوندانِ مغرب، خرابات، کشتۂ دید، مے الست، دلیرانہ زی، مئے حلال اور شراب ناب چند فارسی نظموں کے عنوانات ہیں۔ فارسی کلام کا نمونہ ملاحظہ فرمائیے:

بہرۂ اقوام را در دست گیرائے شما
داد آں دارد کہ ز آتش بے نیاز از ہمسری
قسمتِ انساں مگر بازیچۂ اطفال نیست
تا کسے سازد ازیں چوگان و گوئے داوری[۳۰]

مرجعِ رندانِ بے پروا خراباتم ہنوز
فارغ از اندیشۂ فردا خراباتم ہنوز
بر نہ چینم رنگِ نو از گلعذارانِ چمن
پر ز خونِ لالۂ صحرا خراباتم ہنوز
گرچہ مینا شد تہی از بادہ و ساقی نہ ماند
در نگاہِ آں بتِ ترسا خراباتم ہنوز

می چکد از جانِ ساحر خون ریختنے چو لعل
بے نیازِ منت زرہا خرابا تم ہنوز[۳۱]

متاعِ بیش قراری و ما تہی دستیم
ہمیں بس است کہ از کشتگان دیدستیم
مگر تو آئی بہ بالین ما پس از مردن
چہ جورہا کہ بجانِ حزین کشیدستیم[۳۲]

اگر تو فقیری ، امیرانہ زی
اگر تو امیری ، فقیرانہ زی
اگر سر بلندی ، نگوں سار باش
وگر زیر دستی ، دلیرانہ زی[۳۳]

آں مئے تند کہ در ساغرِ من ریختہ اند
ہمچو جانیست کہ در قالبِ تن ریختہ اند
جرعۂ بود ز دردِ مئے رندان الست
کہ بہ کامِ منِ تفیدہ دھن ریختہ اند
ساحر از بزمِ طرب رفت بہ صحرائے جنوں
چہ متاعے کہ حریفانِ کہن ریختہ اند[۳۴]

حذر ز ایمان کج نگاہے کہ مرد حق را غلام سازد
بتے تراشد ز خاک و بیچارہ را خدائے انام سازد

بہ حیرتم در جہان فردا چہ بہرہ می رسد بہ قومے
کہ ہر زباں و ز قلندرے را بہ مسجد اندر امام سازد
جہان مزدور تلخ کام از تطاول چرخ سفلہ پرور
مگر بہ بیں خواجۂ خرد بردہ باصراحی و جام سازد[۳۵]

شراب ناب تا در جان تاک است
مرا از گردش گردوں چہ باک است
بہ حشمت روز روشن تیرگی ہا
بہ جام تیرہ شبہا تاب ناک است[۳۶]

بحیثیت مجموعی حکیم احمد شجاع ساحر کا مرتبہ بطور شاعر متعین کرنا چاہیں تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اخلاقی اور اصلاحی شاعری کرنے والے شاعروں کی صف اوّل میں جگہ پانے کے لائق ہیں کیونکہ وہ شعر کو شعر کی خاطر نہیں شائستگی، اخلاق اور قومی جذبے کی ترویج اور تہذیب کی خاطر برتتے تھے۔ ان کے ہاں فنی حسن بھی موجود ہے۔ زبان و بیان کی مہارت اور پختگی بھی پائی جاتی ہے۔ یہ درست ہے کہ جدید ذائقوں کے رسیا ان کی شاعری کو درخور اعتنا نہ سمجھیں گے لیکن وہ لوگ جو ادب کو زندگی کو آگے بڑھانے، اخلاق کو تربیت دینے، سوسائٹی کو تہذیب اور شائستگی سے روشناس کرانے کا ذریعہ سمجھتے ہیں، یقیناً ان کی شاعری کو قدر کی نگاہ سے دیکھے بغیر نہیں رہ سکتے۔ کلاسیکل شاعری کی روایت میں حکیم احمد شجاع ساحر کو بحیثیت شاعر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

حواشی

۱۔ "گردِ کارواں" بار دوم، جنوری ۱۹۵۰ء، ص ۳۰ مطبوعہ، فیروز سنز لاہور۔

۲ ۔ اس نعتیہ نظم کا کچھ حصہ خیر البشر کے عنوان سے "خوں بہا" میں، ص ۱۳ تا ص ۱۵ تک چھپا۔ وہی حصہ رسالہ چٹان شمارہ ۱۹، ۲۰ جولائی ۱۹۶۵ء میں شائع ہوا اور یہی حصہ ریڈیو پاکستان لاہور کے ایک مشاعرے منعقدہ ۱۷ اکتوبر ۱۹۷۶ء میں پیش کیا گیا۔

۳ ۔ حکیم احمد شجاع پاشا گرد کارواں ص ۳۳ تا ۳۴ ۔

۴ ۔ ایضاً " ص ۴۱ ۔ ۴۲ ۔

۵ ۔ ایضاً " ص ۴۳ ۔ ۴۴ ۔

۶ ۔ ایضاً " ص ۴۷ تا ۵۶ ۔

۷ ۔ یہ وہی نعتیہ نظم ہے جو گرد کارواں میں بعنوان حضور رحمۃ للعالمین شامل ہے ۔

۸ ۔ ۹ ۔ ۱۰ ۔ ۱۱ ۔ یہ تمام نظمیں رسالہ "چٹان" میں وقتاً فوقتاً شائع ہوئیں ۔

۱۲ ۔ خون بہا ص ۶۵ ۔

۱۳ ۔ " ص ۱۴۱ ۔

۱۴ ۔ " ص ۶۹ ۔

۱۵ ۔ " ص ۱۴۰ ۔

۱۶ ۔ " ص ۷۲ ۔

۱۷ ۔ " ص ۱۲۳ ۔

۱۸ ۔ " ص ۱۵۴ ۔

۱۹ ۔ " ص ۷۴ ۔

۲۰ ۔ " ص ۱۳۴ ۔ ۱۳۵ ۔

۲۱ ۔ " ص ۷ ۔

۲۲ ۔ " ص ۶۶ ۔

۲۳ ۔ " ص ۶۴ ۔

۲۴ ۔ " ص ۷۷ ۔

۲۵۔ خوں بہا ، ص ۴۴

۲۶۔ نقوش ، شمارہ ۱۰۶ ۔ لاہور ص ۱۷۱ ۔ و مطبوعہ چٹان لاہور شمارہ ۲۱ ، ۲۴ مئی ۱۹۶۵ء ۔

۲۷۔ یہی غزل رسالہ نقوش لاہور میں چھپ چکی ہے ۔ (ملاحظہ فرمائیے نقوش ، شمارہ ۱۰۶ ، اکتوبر ، نومبر ، دسمبر ۱۹۶۶ء ، ص ۱۷۲) مطبوعہ چٹان لاہور شمارہ ۱۴ - ۱۹ دسمبر ۱۹۶۵ء ۔

۲۸۔ خوں بہا ۔ ص ۹۴ - ۹۵

۲۹۔ " ۔ ص ۱۰۱ ۔ ۱۲۸ ۔

۳۰۔ خداوندانِ مغرب " خوں بہا " ص ۵۳ ۔

۳۱۔ " خرابات " خوں بہا ، ص ۵۴ - ۵۵ ۔

۳۲۔ " کشتۂ دید " خوں بہا ، ص ۵۵ ۔

۳۳۔ دلیرانہ زی ، خوں بہا ، ص ۵۷ ۔

۳۴۔ " مئے الست " خوں بہا ، ص ۵۶ - ۵۷ ۔

۳۵۔ " مئے حلال " خوں بہا ، ص ۵۸ ۔

۳۶۔ " شرابِ ناب " خوں بہا ، ص ۵۹ ۔

(صحیفہ " اقبال نمبر ۔ اکتوبر دسمبر)

اقبال پر داغ کے اثرات

پروفیسر جگن ناتھ آزاد

اقبال فکری اعتبار سے دنیا کے متعدد فلسفیوں سے متاثر ہوئے ہیں اور شعری اعتبار سے دنیا کے کئی شعراء سے جن سے اُردو کے شعراء بھی شامل ہیں۔ ہرمن ہیس نے اقبال کو تین اقلیموں کا شاعر کہا ہے اور ہیس کے بقول ان تین اقلیموں میں سے ایک اقلیم قدیم ہندوستانی فلسفہ ہے، دوسری اقلیم ہے یورپی فلسفہ اور تیسری اقلیم ہے اسلامی فلسفہ۔ لیکن یہ تو فلسفے کی بات ہوئی۔ شاعری کا جہاں تک تعلق ہے اقبال متعدد شعراء سے متاثر ہوئے ہیں۔ اور ان کے کلام کے اکثر حصوں پر اُن شعراء کی چھاپ نظر آتی ہے جیسے "شکوہ" پر میر تقی میر کی واسوخت کا اور "پنجاب کا جواب" پر میر انیس کا اثر نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ لیکن جب ہم بالخصوص اس موضوع پر بات کرتے ہیں کہ داغ کے اقبال پر کیا اثرات رہے ہیں تو ہمارے پیش نظر یہ حقیقت ہوتی ہے کہ داغ، اقبال کے استاد تھے اور اقبال نے ایک مدت تک داغ کے رنگ میں غزلیں کہی ہیں۔

یہاں ایک بات جملۂ معترضہ کے طور پر یہ عرض کر دوں کہ بقول سید نذیر نیازی، شاعری میں اقبال کے پہلے اُستاد مولوی میر حسن ہیں۔ اگرچہ میں اپنے ایک مقالے میں اس بات کی تردید کر چکا ہوں اور اس سلسلے میں میری دلیل یہ ہے کہ اقبال کے اپنے بیان کی روشنی میں اس بات کی واضح تردید ہمیں نظر آتی ہے لیکن چونکہ یہ دعویٰ سید نذیر نیازی نے کیا ہے اس لیے اسے نظر انداز کرنے کی بجائے میں نے یہ سوچا کہ بر سبیل تذکرہ ہی سہی، اس کا ذکر یہاں کر دوں۔

گویا راقم الحروف کے نزدیک یہ ایک حقیقت ہے کہ شاعری میں اقبال کے پہلے اور آخری استاد فصیح الملک نواب مرزا داغ دہلوی تھے۔ ایک آدھ شعر پر مشورہ لینے کی بات دوسری ہے۔ مشورہ تو وہ نواب مرزا ارشد گورگانی سے بھی لیتے رہے۔ میرے استاد شمس العلماء

مولانا تاجور نجیب آبادی مرحوم نے مجھے بتایا تھا اور لاہور کے بعض اور صاحبِ نظر حضرات نے اس کی تائید کی کہ علامہ کا یہ شعر ؎

کبھی اے حقیقتِ منتظر، نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

اپنی اصلی صورت میں یوں تھا ؎

کبھی اے حقیقتِ مُستتر نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

مولانا غلام قادر گرامی نے پہلے مصرعے میں لفظ "مُستتر" کو بدل کے "منتظر" کر دیا۔ لاہور کے بعض معمر حضرات جو اس واقعے کی تائید کرتے تھے، گرامی مرحوم کا ایک خاص پنجابی جملہ دہراتے ہوئے یہ واقعہ بیان کیا کرتے تھے۔ اور وہ جملہ یہ ہے:

اوئے ڈاکٹر صیب! اے مُستتر کیہ لفظ ہویا۔ منتظر سانسے دا لفظ اے۔ ایہدا تینوں خیال ای نئیں آیا؟"

اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ "اسرارِ خودی" کا مسودہ علامہ نے اشاعت سے قبل سارے کا سارا مولانا گرامی مرحوم کو دکھایا تھا۔ راقم التحریر کے علم میں یہ بات نہیں کہ گرامی نے "اسرارِ خودی" کے کسی شعر یا مصرعے میں کوئی تبدیلی کی یا نہیں۔

اسی طرح پروفیسر آرنلڈ کے مشورے پر علامہ مرحوم نے اپنی تصنیف "علم الاقتصاد" کا مسودہ علامہ شبلی مرحوم کی خدمت میں بھیجا تھا۔ مولانا شبلی نے اس مسودے میں جا بجا ترمیم و تصحیح کی تھی جس کا اقبال نے خود "علم الاقتصاد" کے دیباچے میں اعتراف کیا ہے، مگر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کہ نثر میں علامہ شبلی اور اقبال میں استاد اور شاگرد کا رشتہ تھا۔

لیکن داغ مرحوم کے ساتھ اقبال کا تعلق دوسرا تھا۔ انہوں نے باقاعدہ داغ کو خط لکھ کے ان کے حلقۂ تلامذہ میں شامل ہونے کی خواہش کا اظہار کیا تھا۔ اس ضمن میں سر عبدالقادر "بانگِ درا" کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

"شعرائے اردو میں ان دنوں نواب مرزا خاں صاحب داغ دہلوی کا بہت

شہرہ تھا اور نظامِ دکن کے اُستاد ہونے سے ان کی شہرت اور بھی بڑھ گئی تھی۔ لوگ جو ان کے پاس جا نہیں سکتے تھے خط و کتابت کے ذریعے دور ہی سے ان سے شاگردی کی نسبت پیدا کرتے تھے۔ غزلیں ڈاک میں اُن کے پاس جاتی تھیں اور وہ اصلاح کے بعد واپس بھیجتے تھے۔ پچھلے زمانہ میں جب ڈاک کا یہ انتظام نہ تھا کسی شاعر کو اتنے شاگرد کیسے میسر آسکتے تھے۔ اب اس سہولت کی وجہ سے یہ حال تھا کہ سینکڑوں آدمی اُن سے غائبانہ تلمذ رکھتے تھے اور انہیں اس کام کے لیے ایک عملہ اور محکمہ رکھنا پڑتا تھا۔ شیخ محمد اقبال نے بھی انہیں خط لکھا اور چند غزلیں اصلاح کے لیے بھیجیں۔ اس طرح اقبال کو اُردو زبان دانی کے لیے بھی ایسے استاد سے نسبت پیدا ہوئی جو اپنے وقت میں زبان کی خوبی کے لحاظ سے فنِ غزل میں یکتا سمجھا تھا۔ گو اس وقت ابتدائی غزل گوئی میں وہ باتیں تو موجود نہ تھیں جن سے بعد ازاں کلامِ اقبال نے شہرت پائی مگر جناب داغ پہچان گئے کہ پنجاب کے ایک دُور افتادہ ضلع کا یہ طالب علم کوئی معمولی غزل گو نہیں۔ انہوں نے جلد کہہ دیا کہ کلام میں اصلاح کی گنجائش بہت کم ہے اور یہ سلسلہ تلمّذ کا بہت دیر تک قائم نہیں رہا۔ البتہ اس کی یاد دونوں طرف رہ گئی۔ داغ کا نام اُردو شاعری میں ایسا پایہ رکھتا ہے کہ اقبال کے دل و دماغ سے اس مختصر اور غائبانہ تعلق کی بھی قدر ہے اور اقبال نے داغ کی زندگی ہی میں قبولِ عام کا وہ درجہ حاصل کر لیا تھا کہ داغ مرحوم اس بات پر فخر کرتے تھے کہ اقبال بھی ان لوگوں میں شامل ہے جن کے کلام کی انہوں نے اصلاح کی۔ مجھے خود دکن میں ان سے ملنے کا اتفاق ہوا اور میں نے خود ایسے فخریہ کلمات ان کی زبان سے سُنے۔

۲

عام طور سے سمجھا یہ جاتا ہے کہ جب ہم کسی شاعر کی زمین میں شعر کہتے ہیں تو اس سے

متاثر ہو کر کہتے ہیں۔ ہو سکتا ہے یہ بات کبھی کبھی صحیح بھی ہو لیکن ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی۔ فرض کیجیے کسی نے مصرع طرح دیا ہے اور ہم اس مصرع پر غزل کہتے ہیں تو ہو سکتا ہے کہ ہمیں یہ بھی معلوم نہ ہو کہ یہ کس شاعر کا مصرع ہے اور اگر معلوم ہو بھی تو ہو سکتا ہے کہ وہ شاعر ہمارا پسندیدہ شاعر نہ ہو۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مصرع طرح نہ دیا جائے لیکن ہمارے تحت الشعور میں کوئی مصرع ہو اور ہم اس پر غزل کہیں۔ اُس صورت میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہم نے فلاں شاعر سے متاثر ہو کر اس زمین میں غزل کہی ہے۔

لیکن یہ بات اقبال اور داغ کے تعلق سے نہیں کہی جا سکتی۔ داغ کا اپنے استاد کے طور پر اقبال نے خود انتخاب کیا تھا اور ایسے وقت میں جب اکبرؔ اور حالیؔ ایسے شعراء دنیائے ادب میں موجود تھے۔ اکبرؔ اور حالیؔ وہ شاعر ہیں جن کے ساتھ اقبال مزاجاً ہم آہنگ ہیں۔ داغ کے ساتھ اقبال کی فکری یا مزاجی ہم آہنگی نہیں ہے لیکن اس کا انکشاف اقبال پر غالباً ذرا بعد میں ہوا۔

اقبال جب سیالکوٹ میں تھے اور یہ ۱۸۹۵ء سے پہلے کی بات ہے اُس وقت اقبال ایک تو داغ کے اس غلغلے سے متاثر ہوتے ہوں گے جو اُس زمانے میں ملک کے طول و عرض میں برپا تھا دوسرا داغ کی زبان کے چٹخارے سے، اور پھر ہو سکتا ہے کہ انہیں مولوی میر حسن یا دوسرے بزرگوں نے مشورہ بھی یہی دیا ہو کہ داغ کے شاگرد بن جاؤ۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کہ اس مشورے کو قبول کرنے میں اقبال کی اپنی رضامندی کو بھی دخل رہا ہوگا۔

یہ دراصل اقبال کے لڑکپن کا دور تھا اور اقبال نے ابھی تک اپنی آواز کی دریافت نہیں کی تھی اس لیے انہوں نے کمالِ فن اسی کو سمجھا کہ داغ کے انداز میں، داغ کی زمینوں میں غزل کہیں اُس وقت تو ایسا ہوتا تھا کہ داغ ان کے اعصاب پر چھائے ہوئے ہیں۔ اور یہ بات داغ کی زمینوں میں کہی ہوئی غزلوں کے علاوہ اس قسم کے اشعار سے بھی ظاہر ہے:

نسیم و تشنہ ہی اقبال کچھ نازاں نہیں اس پر
مجھے بھی فخر ہے شاگردیٔ داغِ سخنداں پر

جنابِ داغ کی اقبالؔ یہ ساری کرامت ہے
ترے جیسے کو کر ڈالا سخنداں بھی سخنور بھی

گرم ہوتا ہے کبھی ہم پہ جو وہ بُت اقبالؔ!
حضرتِ داغ کے اشعار سُنا دیتے ہیں

۳

لیکن دراصل اقبال ایک نو دمیدہ پودے کی طرح مختلف اطراف سے اثر قبول کر رہے تھے۔ پودا زمین سے بھی اثر لیتا ہے، سورج کی روشنی سے بھی، دوسرے فضائی عناصر سے بھی لیکن اس اثر پذیری میں مالی کی دیکھ بھال کا بڑا ہاتھ ہوتا ہے۔ وہ سنگترے میں مالٹے کا پیوند لگا کر اسے کینو کی شکل دے دیتا ہے۔ ایک پھول میں دوسرے پھول کا رنگ و بو پیدا کر کے ایک نیا پھول معرضِ وجود میں لے آتا ہے۔ یہی اثر داغ کا اقبال کے کلام پر ہوا اور کچھ مدت تک داغ کے تربیت یافتہ اقبال کی شاعری داغ کے رنگ میں بھی رہی اور اس پر اقبال کا اپنا رنگِ طبیعت بھی کبھی کبھی شب خون مارتا رہا جس سے اقبال بہت دن تک بے خبر رہے۔

اقبال کی ابتدائی شاعری کے زمانے میں غالبؔ کی معنی آفرینی بھی اُن کے سامنے تھی اور اُن کا اوجِ تخیّل بھی۔

فکرِ انساں پر تری ہستی سے یہ روشن ہوا
ہے پرِ مرغِ تخیل کی رسائی تا کجا

حالی کی غزل بھی ان کی نظر سے گزری ہوگی اور مقدمۂ شعر و شاعری بھی، امیر مینائی کی شاعری بھی ان کے سامنے تھی، بلکہ لاہور کے ایک مشاعرے میں جو بازارِ حکیماں میں منعقدہ ہوا۔ اقبال امیر مینائی کی زبان سے ان کا کلام بھی سن چکے تھے اور ایک دور میں بات یہاں تک بھی

پہنچی تھی کہ:

عجیب شے ہے صنم خانۂ امیر، اقبالؔ
میں بت پرست ہوں رکھدی کہیں جبیں میں نے

جب اقبال کی ابتدائی زمانے کی شاعری کا ذکر ہوتا ہے تو ۹۶-۱۸۹۵ء کی ایک غزل کے اس شعر کا ذکر خاص طور سے کیا جاتا ہے:

اقبالؔ لکھنؤ سے نہ دلّی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خمِ زلفِ کمال کے

اس شعر میں 'اسیر' اور 'خمِ زلف' کی موجودگی کے باوجود یہ شعر اس خمِ زلف کی اسیری سے آزاد ہے جو حضرتِ داغ کی دین ہو سکتی تھی۔ اس کا انداز مختلف ہے اور اقبال تخلیقِ شعر کے بارے میں جس انداز سے سوچ رہے تھے اس کی طرف ہماری رہنمائی خمِ زلف کے ذریعے سے نہیں ہو رہی ہے بلکہ خمِ زلفِ کمال کے ذریعے سے ہو رہی ہے لیکن اس غزل کے باقی چند اشعار دیکھیے۔ داغ کا تتبع واضح طور پر نمایاں ہے:

تم آزماؤ 'ہاں' کو زباں سے نکال کے
یہ صدقے ہوگی میرے سوالِ وصال کے
کم بخت اک 'نہیں' کی ہزاروں ہیں صورتیں
ہوتے ہیں سو جواب سوالِ وصال کے
جادو عجب نگاہِ خریدارِ دل میں تھا
بکتا ہے ساتھ بیچنے والا بھی مال کے
ہم موت مانگتے ہیں وہ گھبرائے جاتے ہیں
سمجھے انہوں نے اور ہی معنی وصال کے
مارے ہیں آسماں نے مجھے تاک تاک کر
کیا بے خطا ہیں تیر کمانِ ہلال کے

ان کی گلی میں اور کچھ اندھیرا ہو نہ جائے
اے ضعف! دیکھ مجھ کو گرانا سنبھال کے

چلتے ہوئے کسی کا جو آنچل سرک گیا
بولی حیا حضور! دوپٹہ سنبھال کے

حسرت نہیں کسی کی تمنا نہیں ہوں میں
مجھ کو نکالیے گا ذرا دیکھ بھال کے

میں نے کہا کہ بے دہنی اور گالیاں؟
کہنے لگے کہ بول ذرا منہ سنبھال کے

کہتے ہیں ہنس کے جائیے ہم سے نہ بولیے
قربان جاؤں طرزِ بیانِ ملال کے

بگڑے حیا نہ شوخیٔ رفتار سے کہیں
چلتے نہیں وہ اپنا دوپٹہ سنبھال کے

تصویر میں نے مانگی تو ہنس کر دیا جواب
عاشق ہوئے ہو تم تو کسی بے مثال کے

لیکن اب اسی غزل کے یہ دو شعر دیکھیے:

اے ضبط ہوشیار مرا حرفِ مدّعا
قابو میں آ نہ جائے زبانِ سوال کے

موتی سمجھ کے شانِ کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

ان دو اشعار کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ سو فی صد داغ کا رنگ لیے ہوئے ہیں۔ اگرچہ ان میں ہلکی سی داغ کی صدائے بازگشت سنائی دے رہی ہے لیکن ان میں اس اقبال کی ایک ہلکی سی جھلک بھی نظر آ رہی ہے جو بعد میں رنگِ داغ کی شاعری سے بیزار ہونے والا تھا۔ قریب قریب یہی بات مجھے اس شعر کے بارے میں بھی کہنا ہے:

کہتا ہے خضرِ دشتِ جنوں میں مجھے کہ چل
آتا ہوں میں بھی پاؤں سے کانٹا نکال کے

یہ شعر اسی فکر و فن کا امتزاج ہے جو پورے دس برس بعد اس شعر کی صورت میں ظاہر ہوا:

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی
رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے

اب اس غزل کے ساتھ ہی داغ کی بعض زمینوں میں اقبال کی چند غزلیں دیکھیے۔
داغ کی ایک غزل ہے:

ان آنکھوں نے کیا کیا تماشا نہ دیکھا
حقیقت میں جو دیکھنا تھا نہ دیکھا

یہ داغ کی ۱۴ شعر کی غزل ہے۔ اس زمین میں اقبال کے صرف چار شعر ملتے ہیں۔ یہ میں اس لیے عرض کر رہا ہوں کہ داغ کی اکثر مختصر غزلوں کے مقابلے میں اقبال نے بہت طویل غزلیں کہی ہیں:

کجی جزوِ فطرت ہے اہلِ ستم کی
کبھی ہم نے خنجر کو سیدھا نہ دیکھا
بہت تو نے اے آنکھ! دیکھے تماشے
جسے دیکھنا دیکھنا تھا نہ دیکھا
ظہور و عدم اپنا مثلِ شرر تھا
یہ سمجھو کہ دنیا کو دیکھا نہ دیکھا
اگرچہ پھرا میں بہت اس چمن میں
کسی نے مرا آنا جانا نہ دیکھا

. . . . . .

اب داغ کی ایک اور غزل دیکھیے:

بزمِ گلشن میں نہ کھلنا گلِ تر کی صورت
جاؤ بجلی کی طرح آؤ نظر کی صورت

یہ غزل مقطعے کے بغیر ہے اور آخری شعر ہے :

کوئی دم کوئی گھڑی کل نہیں پڑتی دل کو
میں بیاں کس سے کروں آٹھ پہر کی صورت

اقبال کہتے ہیں :

تو نہاں مجھ سے مرے داغِ جگر کی صورت
میں نہاں تجھ سے ترے موئے کمر کی صورت

خیر کیا بات ہے پتھر ہے اگر دل تیرا
ہم بھی اس سنگ میں رہتے ہیں شرر کی صورت

کوچۂ عشق کے یہ راہنما بنتے ہیں
اللہ اللہ کوئی دیکھے تو خضر کی صورت

وصل کی رات تو آخر ہوئی اے دامنِ صبر
چاک ہو تو بھی گریبانِ سحر کی صورت

گر پڑا شیشۂ دل سنگِ درِ جاناں پر
یہ بھی ٹوٹے گا یہیں کاسۂ سر کی صورت

خون اب دل میں نہیں اے رہِ الفت باقی
ختم ہو تو بھی کہیں زادِ سفر کی صورت

کیوں نہ آنکھوں پہ بٹھاؤں تجھے اے روزنِ در
تو دکھاتا ہے کسی رشکِ قمر کی صورت

میں تو دیوانہ ہوا، خیر کوئی بات نہ تھی
آپ کیوں پھر گئے لیکن مرے سر کی صورت

ہو شگفتہ ترے دم سے چمنِ دہر تمام
سیر اس باغ کی کر بادِ سحر کی صورت
نام روشن تو رہے عمر ہو گو برق خرام
زندگی چاہیے دنیا میں شرر کی صورت
یہ تو بتلا دے موذّن کہ تری آنکھوں سے
کیا مروّت بھی گئی خوابِ سحر کی صورت
جوش میں بحرِ محبت تھا، مگر دل اپنا
صاف نکلا نگہِ دیدۂ تر کی صورت
دہر میں ذوقِ سکوں تجھ کو ہے پیغامِ فنا
تازہ رکھ جوشِ سفر شمس و قمر کی صورت
ضربِ شمشیرِ حوادث سے نہ کھو قوتِ ضبط
سخت خوددار ہو دنیا میں سپر کی صورت
ہے گل و لالہ کی صورت تو انہی سی لیکن
ان میں یہ سوز نہیں قلب و جگر کی صورت
لطف جب آتا ہے اقبال سخن گوئی کا
شعر نکلے صدفِ دل سے گہر کی صورت

اب یہ غزل واضح طور پر دو حصوں میں منقسم نظر آتی ہے۔ ہو سکتا ہے دونوں حصوں میں کچھ بُعدِ زمانی بھی حائل ہو۔ پہلا حصہ جو اس شعر پر ختم ہو رہا ہے:

میں تو دیوانہ ہوا خیر کوئی بات نہ تھی
آپ کیوں پھر گئے لیکن مرے سر کی صورت

ہر اعتبار سے رسمی اور عامیانہ شاعری کی مثال ہے اور جسے میں نے دوسرا حصّہ کہا ہے (حالانکہ غزل میں حصے نہیں ہوتے)، اس میں اقبال کے کئی تصوّرات جنہوں نے بعد میں مکمل طور پر نظریات کی صورت اختیار کی، شعر میں ڈھلتے نظر آتے ہیں۔ بالخصوص ان اشعار میں جو خیالات

ادا ہوئے ہیں وہ بعد میں اقبال کے نظامِ فکر کا جزو بنے :

نام روشن تو رہے عمر ہو گو برقِ خرام
زندگی چاہیے دنیا میں شرر کی صورت

دہر میں ذوقِ سکوں تجھ کو ہے پیغام فنا
تازہ رکھ جوشِ سفر شمس و قمر کی صورت

ہے گُل و لالہ کی صورت تو انہی سی لیکن
ان میں یہ سوز نہیں قلب و جگر کی صورت

داغ کا ایک سہ غزلہ ہے جس کے مطلعے یہ ہیں :

کر گیا تاثیر نالہ بلبلِ ناشاد کا
ہاتھ لینا پاؤں اب جمتا نہیں صیّاد کا

اور

پر نہ باندھے پاؤں باندھا بلبلِ ناشاد کا
کھیل کے دن ہیں لڑکپن ہے ابھی صیّاد کا

اور

ہو اثر اتنا تو سوزِ نالہ و فریاد کا
ہم تماشا دیکھ لیں گھر پھونک کر صیّاد کا

اقبال نے اس زمین میں دو غزلیں کہی ہیں جن میں سے ایک بقیدِ یک قافیہ ہے :

کیا مزہ بلبل کو آیا شیوۂ بیداد کا
ڈھونڈتی پھرتی ہے اڑ اڑ کر جو گھر صیّاد کا

کس بُتِ پردہ نشیں کے عشق میں ہوں مبتلا
حسرتِ دل پر ہے برقع دامنِ فریاد کا

جب دعا بہرِ اثر مانگی تو یہ پایا جواب
غیر رو کر لیے گئے حصّہ تری فریاد کا

ہوں وہ ناداں ڈر سے زیرِ دام پنہاں ہوگیا
دور سے چہرہ نظر آیا اگر صیاد کا
سُن کے اسکو بے رخی سے بھاگ جاتا ہے مدام
کیا اثر معشوق ہے اے دل تیری فریاد کا
شرم جب آئی مری رگ میں لہو نکلا نہ کچھ
آب میں ہے غرق گویا نیشتر فصّاد کا
قمریوں نے باغ میں دیکھا ہے اس خوش قد کو کیا
ہے چھری ان کے لیے پتہ ہر اک شمشاد کا
بھول جاتے ہیں مجھے سب یار کے جور و ستم
میں تو دیوانہ ہوں اے اقبال تیری یاد کا

اور دوسری غزل جو بقیدِ یک قافیہ ہے یہ ہے :

کام بُلبل نے کیا ہے مانی و بہزاد کا
برگِ گل پر اُس نے فوٹو لے لیا صیّاد کا
پہلے یہ بیگانگی ہم کو نظر آئی نہ تھی
سبزۂ گلشن پہ سایہ پڑ گیا صیّاد کا
چلتے چلتے باغ میں بلبل نے یوں گل سے کہا
تجھ کو گلچیں کا مبارک مجھ کو گھر صیّاد کا
کچھ کدورت ہے دلوں کی کچھ دھواں آہوں کا ہے
یہ زمین و آسماں ہے خانۂ صیّاد کا
یادِ گلشن ہے زباں پر لب پہ ذکرِ آشیاں
داغِ ہجرِ گل جگر میں دل میں ڈر صیّاد کا
بیکسوں کے پاس کون آئے قفس میں ہمصفیر
یادِ گل آتی ہے یا آتا ہے ڈر صیّاد کا

ہائے کس کس لطف سے ظالم نے بتلایا مجھے
بھول کر گلچیں سے پوچھا تھا پتہ صیّاد کا
چلتے چلتے خارِ گُل سے کیوں اٹک جاتا ہے یہ
دل کسی بُلبل کا ہے دامن مگر صیّاد کا
قتل کرتا ہے مجھے، آتا نہیں ہے دل میں رحم
آہن مقراض کا ہے دل مگر صیّاد کا
ہوں کبھی اس شاخ پر میں اور کبھی اس شاخ پر
ناک میں آیا کہ دم آیا میرے صیّاد کا
ہو گیا اقبال قیدی محفلِ گجرات کا
کام کرتے ہیں جہاں انسان بھی صیّاد کا

یہ دونوں غزلیں مکمل طور پر میں نے اپنے اس خیال کی تائید میں درج کی ہیں کہ اقبال کے بعد کے دور کا فکر و فن اقبال کے اس دور کی شاعری میں کبھی کبھی اپنی جھلک دکھاتا ہے ہمیشہ نہیں اور یہ دونوں غزلیں اس جھلک سے خالی ہیں جس سے یہ گمان ہو سکے کہ اس شاعر کا کلام آئندہ چل کے ارتقاء کی قابلِ ذکر منزلیں طے کرے گا۔

داغ ——

کس دلِ بیتاب کی یارب تماشائی ہوئی
وہ نگاہِ شوق کچھ پھرتی ہے گھبرائی ہوئی

اقبال ——

دل کو ذوقِ دید سے جس دم شناسائی ہوئی
آنکھ محشر کے نظارے کی تمنائی ہوئی
سر کے بل راہِ مدینہ میں جو میں چلنے لگا
شوق پہ صدقے تمنائے جبیں سائی ہوئی

شوقِ گلزارِ مدینہ دل میں گھر کرنے لگا
خواہشِ جنت چھپی پھرتی ہے شرمائی ہوئی
چاک جب دستِ محبت نے کیا دامانِ میم
حسنِ مخفی سے نگاہوں کو شناسائی ہوئی
میرے اندازِ تپیدن نے اسے بہکا دیا
جانتی ہے موت اپنے آپ کو آئی ہوئی
ہوگئی شرحِ رموزِ اتحادِ حسن و عشق
تیری یکتائی ہی آخر میری یکتائی ہوئی
لوگ بدنامِ محبت کہتے ہیں اقبال کو
غازۂ رخسارِ شہرت جس کی رسوائی ہوئی

داغ ——

غم سے کہیں نجات ملے چین پائیں ہم
دل خون میں نہائے تو گنگا نہائیں ہم

اقبال ——

چاہیں اگر تو اپنا کرشمہ دکھائیں ہم
بن کر خیالِ غیر ترے دل میں آئیں ہم
اچھی کہی شکایتِ جور و جفا کی بھی
اتنی سی بات کے لیے محشر میں جائیں ہم
اے صدمۂ فراق نہ کر ہم سے چھیڑ چھاڑ
تو کس کا ناز ہے کہ تجھے بھی اٹھائیں ہم
پوچھیں گے آج سرمۂ و نبالہ دار سے
کس طرح سے کسی کی نظر میں سمائیں ہم

ہر چیز منع تو ہے ہمیں اے طبیب عشق
لیکن بڑھے جو ضعف تو غش بھی نہ کھائیں ہم

یہ غزل جب مخزن (جنوری ۱۹۰۳ء) میں شائع ہوئی تو اس میں یہی پانچ شعر تھے جو اوپر درج ہیں۔ بعد میں مندرجہ ذیل تین اشعار شیخ اعجاز کے ذریعے سے فقیر سید وحید الدین تک پہنچے اور ان کی وساطت سے ہم آپ تک:

دشمن شبِ فراق میں ہے اپنا آپ ہی
آجائے موت اپنی تو گنگا نہائیں ہم
ڈرتے تھے جس کے واسطے وہ بات اب کہاں
تو ایک اب کہے تو تجھے سو سنائیں ہم
اقبال! شعر کے لیے فرصت ضرور ہے
اِس فکرِ استعمال میں غزل کیا سنائیں ہم

یوں تو یہ ساری غزل اقبال کے متروک کلام کا حصّہ ہے لیکن غالباً پہلی منزل پر انہوں نے یہی تین شعر حذف کیے ہوں گے۔ شاید اس وقت بھی انہیں پسند نہ آتے ہوں۔ بعد میں جب "بانگِ درا" زیرِ ترتیب تھی تو اس وقت انہوں نے ساری غزلیں ہی نظر انداز کرنا مناسب سمجھا۔

داغ ——

دھمکیاں تو ہمیں وہ روزِ جزا دیتے ہیں
ہم دہائی تری یا بارِ خدا دیتے ہیں

اقبال ——

جان دے کر تمہیں جینے کی دعا دیتے ہیں
پھر بھی کہتے ہیں کہ عاشق ہمیں کیا دیتے ہیں
کوچۂ یار میں ساتھ اپنے سلایا اُن کو
بختِ خفتہ کو مرے پاؤں دُعا دیتے ہیں

بدگمانی کی بھی کچھ حد ہے کہ ہم قاصد سے
قیس سو لیتے ہیں جب ایک پتا دیتے ہیں
رحم آتا ہے ہمیں قیس کی عُریانی پر
دھجیاں دامنِ صحرا کی اڑا دیتے ہیں
موت بازار میں بکتی ہے تو لادو مجھ کو
ہم نشیں کس لیے جینے کی دُعا دیتے ہیں
ایسی ذلّت ہے مرے واسطے عزت سے سوا
خود وہ اُٹھ کر مجھے محفل سے اُٹھا دیتے ہیں
غیر کہتے ہیں کہ یہ پھول گیا ہے مردہ
قبر پر میری جو وہ پھول چڑھا دیتے ہیں
موت بولی جو ہُوا کوچۂ قاتل سے گذر
سر اسی راہ میں مردانِ خدا دیتے ہیں
اُن کو بیتاب کیا غیر کا گھر پھونک دیا
ہم دعائیں تجھے اے آہِ رسا دیتے ہیں
گرم ہم پر کبھی ہوتا ہے جو وہ بُت اقبالؔ
حضرتِ داغ کے اشعار سنا دیتے ہیں

داغ ——

مزے عشق کے کچھ وہی جانتے ہیں
کہ جو موت کو زندگی جانتے ہیں

اقبال ——

محبت کو دولت بڑی جانتے ہیں
اسے مایۂ زندگی جانتے ہیں

نرالے ہیں انداز دنیا سے اپنے
کہ تقلید کو خود کشی جانتے ہیں

کوئی قید سمجھے مگر ہم تو اے دل
محبت کو آزادگی جانتے ہیں

حسینوں میں ہیں کچھ وہی ہوش والے
کہ جو حسن کو عارضی جانتے ہیں

جو ہے گلشن طور اے دل تجھے ہم
اسی باغ کی اک کلی جانتے ہیں

یہ اس غزل کی وہ صورت ہے جو "مخزن" (جولائی ۱۹۰۱) میں قارئین "مخزن" کے سامنے آئی۔ اس غزل کے دوسرے شعر سے یہ بھی ظاہر ہے کہ تقلید کو خودکشی سمجھنے والا مضمون اقبال کے احساس میں ایک مدت سے کروٹیں لے رہا تھا۔

اس غزل کے دس شعر جو اقبال نے یہ غزل "مخزن" کو اشاعت کے لیے بھیجتے وقت نظرانداز کر دیئے تھے یہ ہیں:

وہ کیا قدر جانیں گے میری وفا کی
کہ ہوتے ہیں جو آدمی جانتے ہیں

بری چال ہوتی ہے بے اعتنائی
یہی ہم تو اچھی بری جانتے ہیں

کہا ماجرا اُن کے گھر کا تو بولے
قسم ہے تجھے ہم ولی جانتے ہیں

بڑے شوخ و گستاخ ہیں رند ناہد
مسلماں کو دوزخی جانتے ہیں

تری چال دیکھی ہوئی ہے جنہوں نے
قیامت کو اک دل لگی جانتے ہیں

میں ہوں صاف گو، منہ نہ کھلوائیے گا
تمہاری وفا کو سبھی جانتے ہیں
گداگر ہو اور بال ہوں اس کے لمبے
مسلماں اسی کو ولی جانتے ہیں
بدلنا پڑا ہمنشیں! نامہ بر کو
اُسے واں کے سب آدمی جانتے ہیں
عجب زندگانی ہے اقبال اپنی
نہ مر جانتے ہیں نہ جی جانتے ہیں
کہا میں نے اقبال کو جانتے ہو
تو بولے یہ ہنس کر کہ جی جانتے ہیں

اس غزل میں تین مقطعے ہیں۔ دو مقطعے تو غزل کے مندرجہ بالا حصے میں آگئے ہیں۔ ایک مقطع اور بھی ہے جو راقم التحریر نے مولانا صلاح الدین مرحوم کی بیاض میں سے نقل کیا تھا۔ یہ مقطع شورش کاشمیری کی بیاض میں بھی درج تھا۔ مولانا صلاح الدین مرحوم جب موڈ میں ہوتے تھے تو یہ مقطع پڑھ کے زوردار قہقہہ لگایا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ حیرت ہے کہ اقبال کی غزل کس ابتدا سے چل کے کس انتہا تک پہنچی اور وہ مقطع یہ ہے:

نئی ہو، پرانی ہو اقبال کو کیا
یہ حضرت تو بس ایک پی جانتے ہیں

مولانا صلاح الدین احمدؒ "پی جانتے ہیں" کو بار بار دہرایا کرتے تھے اور قہقہے پر قہقہہ لگایا کرتے تھے۔

اب ان چند مثالوں کے بعد بعض نقاد حضرات کی یہ رائے راقم التحریر کے دل کو نہیں لگتی کہ اقبال کے یہاں داغ کے اثرات کو مطلق دخل نہیں ہے۔ داغ کا اثر اقبال کے کلام پر یقیناً ہے یہ الگ بات ہے کہ یہ اثر غزل کے ممدوحانہ انداز میں دیرپا نہیں رہا لیکن اس کی ایک بنیادی حیثیت ضرور ہے۔ اور اقبال کی بعد کی شاعری میں یہ کہیں نہ کہیں، تنہا ایک مصرعے ہی میں سہی، اپنی جھلک

دکھا جاتا ہے۔

خیر یہ تو تھی داغ کی زمینوں میں غزل کہنے کی بات۔ بعض دفعہ اقبال داغ سے یوں بھی بھی متاثر ہوئے کہ اُن کی زمین میں تھوڑی سی تبدیلی کر دی۔ مثلاً داغ کا ایک سہ غزلہ ہے۔ پہلی غزل کا مطلع یہ ہے:

ہمیں کیا غم قیامت میں جو پرسش ہونے والی ہے
کہ جب وہ فتنہ گر آیا تو پھر میدان خالی ہے

دوسری غزل یوں شروع ہوتی ہے:

یہاں شکوے پہ شکوہ ہے وہاں گالی پہ گالی ہے
بہت کچھ ہوتی رہتی ہے بہت کچھ ہونے والی ہے

تیسری غزل کا مطلع یہ ہے:

غضب کے بانکپن سے تیغ ظالم نے نکالی ہے
جفا پیاروں کی پیاری ہے نرالوں کی نرالی ہے

اقبال نے قافیے میں ذرا سا تصرف کیا اور یہ غزل کہی:

لڑکپن کے ہیں دن صورت کسی کی بھولی بھولی ہے
زباں میٹھی ہے لب ہنستے ہیں، پیاری پیاری بولی ہے

ترا اے سیلِ دریائے محبت مُنہ تکوں کب تک
مری کشتی جو تھی آپ اپنے ہاتھوں سے ڈبو لی ہے

کوئی شوخی تو دیکھے جب ذرا رونا تھا میرا
کہا بے درد نے "کیوں آپ نے مالا پرو لی ہے"

جفا، جو کہہ دیا مَیں نے مگر تم نے بُرا مانا
خفا کیوں ہو گئے یہ عاشقوں کی بولی ٹھولی ہے

شبِ فرقت تصوّر تھا مرا، اعجاز تھا کیا تھا
تری تصویر کو مَیں نے بلایا ہے تو بولی ہے

وہ میری جستجو میں پھر رہے ہیں خیر ہو یارب
پتا میرا بتانے کو قیامت ساتھ ہولی ہے

تماشائی کوئی آئینۂ ہستی میں ہے اپنا
مزہ ہے حسن نے اے دل! کتابِ عشق کھولی ہے

سمجھ سکتا نہ تھا کوئی مجھے اس بزمِ ہستی میں
گرہ تھی زندگی میری، اجل نے آکے کھولی ہے

جگت اشیر ہے تو ہر آتما کو پیت ہے تیری
صنم خانے کی یارب کیسی پیاری پیاری بولی ہے

ہمیں یادِ وطن! کیا پیش آتا ہے خدا جانے
بھلا تو کس لیے غربت زدوں کے ساتھ ہولی ہے

تغیّرِ روز کا کچھ دید کے قابل نہ تھا نرگس
بتا پھر کس کے نظارے کو تو نے آنکھ کھولی ہے

تبسّم چاکِ جیبِ گل! ترنّم نالۂ بلبل
یہ بے مہروں کی باتیں ہیں یہ بے دردوں کی بولی ہے

مہ و خورشید و انجم دوڑتے ہیں ساتھ ساتھ اُس کے
فلک کیا ہے کسی معشوقِ بے پروا کی ڈولی ہے

یہ ہوگی شوخ اے صیّاد! مدت کی اسیری سے
نیا قیدی ہوں میں آواز میری بھولی بھولی ہے

دیارِ عشق میں واماندگی رفتار ہے اے دل
جسے کہتے ہیں خاموشی وہ اس بستی کی بولی ہے

گماں تجھ پہ ہوا تھا کیا دلِ بلبل کی چوری کا
صبا نے غنچۂ گل! کیوں گرہ تیری ٹٹولی ہے

گُل سے اے اقبال ! یہ سہرا ہے ناصر کا
غزل میری نہیں ہے یہ کسی گلچیں کی جھولی ہے

(۱۹۰۳)

یہ غزل بھی "مخزن" میں شائع ہوئی تھی۔ لیکن ایک شعر جو فقیر سید وحید الدین کے ذریعے سے ہم تک پہنچا ہے، اس غزل میں شامل نہیں ہے اور وہ شعر یہ ہے :

سنا ہے آج جنّت میں بڑی رونق کا جلسہ ہے
ترے کشتہ کا ہے نیلام اور حوروں کی بولی ہے

(۴)

اقبال مشق سخن کے بہت قائل تھے اور اس پر عمل پیرا بھی رہتے تھے۔ انہوں نے ایک ملاقات کے دوران میں میرے والد محترم مخدوم صاحب کو بھی یہی مشورہ دیا تھا۔ جہاں تک داغ کی مشہور غزلوں کی زمینوں کا تعلق ہے اقبال نے محض مشق سخن کے لیے ان کے قافیہ یا ردیف میں تبدیلی کر کے غزلیں کہی ہیں اور یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اقبال استاد کی زمینوں میں بھی ایک نیا پن پیدا کرنے کے آرزومند رہتے تھے۔ اور انہوں نے اُن کی زمینوں میں ذرا سی تبدیلی کر کے غزل کہنے کی مشق جاری رکھی۔ مثلاً داغ کی ایک زمین اور اس زمین میں اقبال کی غزل کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ داغ کے ایک مذکورہ سہ غزلہ کی زمین یہ ہے :

اُف تری کافر جوانی جوش پہ آئی ہوئی

اقبال کی اس زمین میں غزل پہلے درج ہو چکی ہے لیکن اقبال نے پھر اس کی ردیف میں تبدیلی کی اور مندرجہ ذیل غزل کہی :

عاشقِ دیدار محشر کا تمنائی ہوا
وہ سمجھتے ہیں کہ جرمِ ناشکیبائی ہوا
غیر سے غافل ہوا میں اے نمودِ حسنِ یار
عرصۂ محشر میں پیدا کنجِ تنہائی ہوا

میری بینائی ہی شاید مانعِ دیدار تھی
بند جب آنکھیں ہوئیں تیرا تماشائی ہوا

ہائے میری بدنصیبی وائے ناکامی مری
پاؤں جب ٹوٹے تو شوقِ دشت پیمائی ہوا

میں تو اس عاشق کے ذوقِ جستجو پر مرمٹا
ماعرِ فنا کہہ کے جو تیرا تماشائی ہوا

تجھ میں کیا اے عشق وہ اندازِ معشوقانہ تھا
حسنِ خود لولاک کہہ کر تیرا شیدائی ہوا

دیکھ ناداں امتیازِ شمع و پروانہ نہ کر
حسن بن کر عشق اپنا آپ سودائی ہوا

اب مری شہرت کی سوجھی ہے انہیں دیکھے کوئی
پس کے میں جس دم غبارِ کوئے رسوائی ہوا

بعض اصحابِ ثلاثہ سے نہیں اقبال کو
دق مگر اک خارجی سے آکے مولائی ہوا

یا داغ کی ایک اور غزل ہے:

نگاہ پھیر کے عذرِ وصال کرتے ہیں
مجھے وہ الٹی چھری سے حلال کرتے ہیں

اس کے قافیے میں اقبال نے تبدیلی کی اور یہ غزل کہی جو "بانگ درا" میں شریکِ اشاعت ہے:

مثالِ پرتوِ طوفِ جام کرتے ہیں
یہی نماز ادا صبح و شام کرتے ہیں

خصوصیت نہیں کچھ اس میں اے کلیم تری
شجر ممبر بھی خدا سے کلام کرتے ہیں

نیا جہاں کوئی اے شمع ڈھونڈیے کہ یہاں
ستم کشِ تپشِ ناتمام کرتے ہیں

بھلی ہے ہم نفسو اس چمن میں خاموشی
کہ خوشنواؤں کو پابندِ دام کرتے ہیں

غرض نشہ ہے شغلِ شراب سے جن کو
حلال چیز کو گویا حرام کرتے ہیں

بھلا نبھے گی تری ہم سے کیونکر اے واعظ
کہ ہم تو رسمِ محبت کو عام کرتے ہیں

الٰہی سحر ہے پیرانِ خرقہ پوش میں کیا
کہ اک نظر سے جوانوں کو رام کرتے ہیں

میں اُن کی محفلِ عشرت سے کانپ جاتا ہوں
جو گھر کو پھونک کے دنیا میں نام کرتے ہیں

جہاز پر سے تمہیں ہم سلام کرتے ہیں
جو بے نماز کبھی پڑھتے ہیں نمازِ اقبال
بُلا کے دَیر سے مجھ کو امام کرتے ہیں

داغ کی مشہور غزل ہے:

بھویں تنتی ہیں خنجر ہاتھ میں ہے تن کے بیٹھے ہیں
کسی سے آج بگڑی ہے جو وہ یوں بن کے بیٹھے ہیں

اقبال نے اس غزل کی بھی ردیف میں تبدیلی کی۔ قافیہ وہی رکھا اور مندرجہ ذیل غزل کہی۔ جو اس وقت ان کے متروک کلام میں شامل ہے:

جو مضموں میرے دل سے حرفِ موزوں بن کے نکلے ہیں
وہی طائر بھی آخر گنبدِ مدفن کے نکلے ہیں

مری جاں داستاں میری کلیجہ تھام کر سُننا
کہ میرے حال پر آنسو مرے دشمن کے نکلے ہیں

مسافر نچلے ہوتے ہیں کیا راہِ محبت کے
متاعِ دل کو لے کر واسطے رہزن کے نکلے ہیں

رفو اے بخیہ گر چاکِ محبت ہو تو کیونکر ہو
مرے زخموں پہ آنسو دیدۂ سوزن کے نکلے ہیں

پسند آئی نہ اُن کو سیرِ نخلستانِ ایمن کی
مگر صحرائے یثرب میں وہ کیا بن ٹھن کے نکلے ہیں

کبھی اس راہ سے شاید سواری تیری گذری ہے
کہ میرے دل میں نقشِ پا ترے توسن کے نکلے ہیں

کرامت دیکھ اے دستِ جنوں، بادِ محبت کی
عرب میں جا کے پرزے میرے پیراہن کے نکلے ہیں

گلستانِ جہاں میں مثلِ بلبل اُڑتے پھرتے ہیں
قلم سے شعر گویا میرے پرباں بن کے نکلے ہیں

سبب اے ہمنشینو کچھ نہ پوچھو میرے رونے کا
یہ ارماں ہیں کہ جو آنکھوں سے آنسو بن کے نکلے ہیں

نہ تڑپایا کسی کو تیرے نظارے کے ارماں نے
کہ سارے دیکھنے والے تری چلمن کے نکلے ہیں

کیا حیراں فرشتوں کو بھی تیرے دردمندوں نے
خدا جانے تری محفل سے یہ کیا بن کے نکلے ہیں

چلے جاتے ہیں سیدھے پھر ادھر کا رُخ نہیں کرتے
جو مثلِ بو نظارے چھوڑ کر گلشن کے نکلے ہیں

جو اپنی کشتِ زارِ دل کو میں نے اے فلک دیکھا
ستارے بھی ترے، دانے مرے خرمن کے نکلے ہیں

جنھوں نے مثلِ شبنم اس چمن میں آپ کو دیکھا
وہی عاشق کسی کے چہرۂ روشن کے نکلے ہیں

تماشا کی جو وسعت میں نے اپنے دامنِ دل کی
ہزاروں دشت اس گوشے میں اک دامن کے نکلے ہیں

برہمن روزِ محشر ڈھونڈتا پھرتا ہے واعظ کو
صنم جو تھے وہ پتھر وادیٔ ایمن کے نکلے ہیں

وہ مذبوحِ ازل ہوں میں کہ خنجر سب حسینوں کے
پرانے آشنا میری رگِ گردن کے نکلے ہیں

اٹھارہ اشعار کی یہ غزل روزگارِ فقیر جلد دوم میں شامل ہے لیکن اس غزل کے دو شعر دو اور کتابوں میں موجود ہیں اور وہ ہیں "رفعت سفر" اور "سرودِ رفتہ" اول الذکر کتاب میں یہ شعر درج ہے:

تعلق پھول ہیں گویا ریاضِ آفرینش کے
مگر دیکھا تو کانٹے بھی یہی دامن کے نکلے ہیں

اور ثانی الذکر میں یہ شعر:

مجھے اقبال اُس سیّد کے گھر سے فیض پہنچا ہے
پلے جو اس کے دامن میں وہی کچھ بن کے نکلے ہیں

(۵)

اب داغ کی ایک اور زمین میں غزل کہنے والے اقبال کی اپنی نمایاں جھلک دیکھیے۔ داغ کی غزل ہے:

ہائے مہمان کہاں یہ غمِ جاناں ہو گا
خانۂ دل تو کوئی روز میں ویراں ہو گا

آپ کے سر کی قسم داغ کو پروا بھی نہیں
آپ کے ملنے کا ہوگا جسے ارماں ہو گا

اقبال کہتے ہیں:

لاکھ سرتاجِ سخن ناظمِ شرواں ہو گا
پر میرے سامنے اک طفلِ دبستاں ہوگا
عشق کی راہ میں جو کوئی قدم رکھے گا
کبھی گریاں کبھی خنداں کبھی عریاں ہو گا
کیا کہیں مستِ مئے عشق کہاں ہوتا ہے
بہ در دیرِ مغاں ناصیہ کوباں ہو گا
جیتے جی سر نہ جھکائیں گے کسی کے آگے
مجھ پہ احسان نہ ہوگا تو یہ احساں ہو گا
زندگی چار دہاڑے ہے تو اس کی خاطر
بوالہوس ہوگا جو شرمندۂ احساں ہو گا
چار سو پھولوں کا انبار نظر آتا ہے
شاید اس بزم میں اقبالؔ غزل خواں ہو گا

اور وہ جو میں نے چند سطور میں یہ عرض کیا ہے کہ داغ کے انداز بیان میں غزل کہنے کے باوجود اقبال کا اپنا رنگِ طبیعت کبھی کبھی اس انداز بیان پر شب خون مارتا رہا تو اس کی مثال کے طور پر اسی غزل کے دو اشعار پیش کر رہا ہوں:

جو وفا پیشہ سمجھتا ہے خودی کو ایماں
جنتی ہوگا فرشتوں میں نمایاں ہو گا
مردِ مومن کی نشانی کوئی مجھ سے پوچھے
موت جب آئے گی اس کو تو وہ خنداں ہوگا

یہ ۱۹۰۲ء کے اشعار ہیں اور مندرجہ ذیل رباعی تو اقبال نے بہت بعد میں آکے کہی:

سحر ہا در گریبانِ شب اوست
دو گیتی را فروغ از کوکبِ اوست
نشانِ مردِ حق دیگر چہ گویم
چو مرگ آید تبسّم برلبِ اوست

یہ "ارمغانِ حجاز" کی رباعی ہے جو ان کے انتقال کے بعد شائع ہوئی لیکن مذکورہ شعر:

مردِ مومن کی نشانی کوئی مجھ سے پوچھے
موت جب آئے گی اس کو تو وہ خنداں ہوگا

۱۹۰۲ء کا ہے اور خودی کا تصور بھی باضابطہ صورت میں اقبال نے ۱۹۰۲ء میں کہاں پیش کیا تھا۔ "بانگِ درا" کا ابتدائی حصّہ اس موضوع سے خالی ہے اور "اسرارِ خودی" ۱۹۱۵ء میں چھپی۔

(۶)

یہاں اس بات کو قدرے تقویت دینے کے لیے کہ داغ کی انگلی پکڑ کر چلتے چلتے اقبال اس انگلی کو چھوڑ کر تنہا بھی اپنی رفتار سے چلنے کے لیے بے تاب ہو جاتے ہیں۔ میں داغ کی ایک اور غزل کا ذکر کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ داغ کہتے ہیں:

کئی دن سے خوشامد کر رہا ہے آسماں میری
الٰہی دل ہی دل میں گھٹ کے رہ جائے فغاں میری

اقبال نے اس زمین میں غزل نہیں کہی بلکہ اس زمین میں انہوں نے اپنی نظم "تصویرِ درد" کی ابتدا کی:

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

اقبال کی یہ نظم ۱۹۰۴ء کی ہے جب کہ اقبال ابھی یورپ روانہ نہیں ہوئے تھے۔ داغ مرحوم زندہ تھے اور اقبال اُن سے اصلاح لے رہے تھے اور یہیں سے اقبال کے اس Tension کی ابتدا ہوتی ہے جو لندن پہنچ کر اس مبینہ خیال پر منتج ہوا کہ اب مجھے شاعری ترک

کر کے کوئی ایسا کام کرنا چاہیے جو ملک و قوم کے لیے مفید ہو، لیکن لندن کے اس واقعے کا ذکر سیاق و سباق کے ساتھ ذرا بعد میں آئے گا۔

مذکورہ نظم "تصویر درد" میں ایک شعر ہے:

اُڑالی قمریوں نے طوطیوں نے عندلیبوں نے
چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرزِ فغاں میری

داغ کی غزل میں ایک شعر آتا ہے:

گئے تھے سیر کو گلشن کی، دونوں لٹ کے آئے ہیں
اڑا اُن کی اڑائی گل نے بلبل نے فغاں میری

"تصویرِ درد" کی تاریخ کا ذکر میں نے اس لیے کیا ہے کہ داغ کی بعض زمینوں میں اقبال نے بہت بعد میں بھی شعر کہے ہیں لیکن ان پر رنگِ داغ کا اثر نظر نہیں آتا مثلاً داغ کی یہ غزل دیکھیے:

کچھ اس کو وہم کچھ اس کو غرور رہتا ہے
الگ تھلگ وہ بہت دور دور رہتا ہے

اور اقبال کا بہت بعد کا ایک قطعہ ہے:

لحد میں بھی یہی غیب و حضور رہتا ہے
اگر ہو زندہ تو دل ناصبور رہتا ہے
فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دُور رہتا ہے

اس مقالے میں اقبال کے اس طرح کے کلام کو جو داغ کی زمینوں میں ہے لیکن ۱۹۰۸ء کے بعد کا ہے، موضوعِ بحث نہیں بنایا گیا۔ ۱۹۰۴ء کی "تصویر درد" کا ذکر اس لیے خاص طور سے کیا گیا ہے کہ ۱۹۰۴ء، ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۶ء اقبال کی شاعری میں ایک معنی خیز موڑ کی نشاندہی کرتے ہیں۔ لیکن اس موڑ کا بالتفصیل ذکر کرنے سے پہلے داغ کی شاعری کے متعلق دو ایک باتیں عرض کرنا ضروری ہے جن کا ذکر اس مقالے میں ذرا پہلے ہونا چاہیے تھا۔

(۷)

احسن مارہروی داغ کے دیوانِ چہارم "یادگارِ داغ" کے مقدمے میں لکھتے ہیں "کوئی صاحب ان کی شاعری کو عیاشانہ فرماتے ہیں، کوئی سوقیانہ، کوئی جاہلانہ۔ حالانکہ ان کی اور صرف ان کی وہ شاعری ہے جو زمانے کے حسبِ حال اور موجودہ طبائع کا فوٹو ہے۔" یہاں حسن مارہروی کے تبصرے پر بحث مقصود نہیں ہے۔ لیکن اتنا کہنے کی اجازت چاہوں گا کہ داغ کی شاعری کو صرف کھل کھیلنے کی شاعری یا عیاشانہ شاعری، یا سوقیانہ شاعری کہہ کے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یہ صحیح ہے کہ داغ کی نظر میں وہ اجتماعی زندگی نہیں تھی جو اس وقت اکبر الٰہ آبادی اور حالی کی شاعری کا طرۂ امتیاز نہ تھی لیکن داغ نے اپنی شاعری کا جو رُخ پیش کیا وہ کوئی زندگی سے کٹا ہوا پہلو نہیں ہے۔ یہ اس زندگی کا رُخ ہے جو صرف داغ ہی بسر نہیں کر رہے تھے بلکہ ہمارے معاشرے کا جزو بن چکی تھی۔ ہمارے ایک نقاد لکھتے ہیں کہ "غور و فکر سے تو انہوں نے (داغ) کبھی کام ہی نہیں لیا اس لیے ان کے یہاں تفکر اور فلسفے کے رونما ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا"۔ راقم التحریر کے نزدیک یہ رائے تضاد بیانی کا شکار رہے۔ شاعری میں غور و فکر سے کام نہ لینا بالکل دوسری بات ہے اور مفکرانہ یا فلسفیانہ مضامین باندھنا دوسری بات ہے اور اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ داغ نے کبھی غور و فکر سے کام نہیں لیا اور ان کی شاعری کو ہم صرف عیاشانہ یا ہوسناکی اور زندگی کے موضوعات ہی میں مقید کر لیتے ہیں تو ان کے یہ اشعار کس موضوع کی شاعری کے تحت آئیں گے:

اے داغ کسی طرح سے یہ کم نہیں ہوتی
انسان کو برباد کیا حرص و ہوا نے

میں وضع کا پابند ہوں گر جان بھی جائے
جب کوئی بلانے نہیں آتا، نہیں جاتا

دینے کا ہات کم نہیں لینے کے ہاتھ سے
بڑھتا ہے دستِ جود ہی سائل کے سامنے

اب گردشِ فلک کا طریقہ ہی اور ہے
آنکھیں کھلیں زمانے کی رفتار دیکھ کر

فلک دیتا ہے جن کو عیش اُن کو غم بھی ہوتے ہیں
جہاں بجتے ہیں نقارے وہاں ماتم بھی ہوتے ہیں

اے بے خودیٔ شوق ہماری ہے یہ ہستی
دنیا میں ہیں اس طرح کہ دنیا میں نہیں ہیں

ذرا اپنے گریباں میں تو وہ منہ ڈال کر دیکھیں
ہوئے ہیں دوسروں کی جو برائی دیکھنے والے

حد سے نکتہ چیں یا عیب ہیں غیروں کے ہوتے ہیں
بہت کم دیکھے آپ اپنی برائی دیکھنے والے

اللہ رے کشاکشِ دیر و حرم کہ میں
ظالم ہزار ہاتھ سے دامن دریدہ ہوں

داغ سا بھی کوئی شاعر ہے ذرا سچ کہنا
جس کے ہر شعر میں ترکیب نئی، بات نئی

مر گئے خسرو و جمشید سے میکش لاکھوں
رونقِ ساغر و آرائشِ محفل ہے وہی

جو کہے داغ سیہ مست وہ لکھ لو دل پر
اِس خرابات میں اک مُرشدِ کامل ہے وہی

نہیں کھیل اے داغ یاروں سے کہہ دو
کہ آتی ہے اُردو زباں آتے آتے

یہ ہوسناکی اور رندی کی شاعری نہیں ہے اس سے اقبال پر داغ کے اثرات ڈھونڈنے کے لیے ہمیں کلامِ داغ کا بالاستیعاب مطالعہ کرنا ہوگا۔ اقبال کو کلامِ داغ میں رندی اور ہوسناکی یا کھیلنے والی شاعری کے علاوہ اور بھی کچھ نظر آیا ہوگا۔ حمد اور نعت بھی، اخلاقیات کے مضامین بھی اور اردو زبان آتے آتے والی یا ہندوستان میں دھوم ہماری زبان کی ہے والی بات تھی

(۸)

۱۸۹۲ء سے ۱۹۰۴ء تک کی جس مدت میں اقبال اپنی وہ غزلیں کہہ رہے تھے جن کا ذکر سطورِ بالا میں تفصیل سے آیا ہے اسی زمانے میں اقبال نے اپنی مندرجہ ذیل نظمیں بھی کہیں: نالۂ یتیم، ایک یتیم کا خطاب ہلال عید سے، ہمالہ، گلِ رنگیں، عہدِ طفلی، مرزا غالب، ابرِ کوہسار، خفتگانِ خاک سے استفسار، اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب سے، شمع و پروانہ، عقل و دل، صدائے درد، آفتاب، شمع، ایک آرزو، آفتابِ صبح، دردِ عشق، گلِ پژمردہ، سید کی مدحِ تربت، ماہِ نو، انسان اور بزمِ قدرت، پیامِ صبح، عشق اور موت، زہد اور رندی، شاعر، فریادِ امت، موجِ دریا، رخصت اے بزمِ جہاں، طفلِ شیرخوار، تصویرِ درد، نالۂ فراق، چاند، بلال، سرگزشتِ آدم، تانۂ ہندی، جگنو، صُبح کا ستارہ، نیا شوالہ، داغ، ابر، ایک پرندہ اور جگنو، بچہ اور شمع، کنارِ راوی، التجائے مسافر، برگِ گل، نعت، معراج، جوہرِ ایماں، خطاب بہ مسلم، شیشۂ ساعت کی ریگ وغیرہ۔ ان نظموں میں داغ کا اثر دور دور تک نظر نہیں آتا۔ غالباً اس وقت اقبال بطور شاعر کے دو حصوں میں منقسم تھے۔ ایک غزل کا شاعر اور ایک نظم کا شاعر۔ دراصل اقبال نے جب شاعری کی ابتدا کی تو وہ دور ایسا ہی تھا کہ اساتذہ کی زمینوں میں

غزل کہنا کمال فن سمجھا جاتا تھا۔ اقبال بھی اسی روش پر چل تو پڑے لیکن اس روش سے اطمینان نہ پا سکے۔ یہ ایک تقلید کی روش تھی۔ جو اقبال کے مزاج سے ہم آہنگ نہیں تھی۔ ان کا یہ مصرع پہلے بھی آچکا ہے اسی زمانے کا ہے ـــــ تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی ـــــ وہ نئے راستوں کی تلاش میں تھے لیکن خضر کی رہنمائی انہیں گوارہ نہیں تھی۔ وہ اپنی راہ سفر کو اپنی ہی تجلی سے روشن دیکھنا چاہتے تھے۔ خدا جانے اس سوچ بچار کے دور میں وہ کس ذہنی کشمکش اور عالم کرب سے گزرے ہوں گے۔ راقم التحریر نے لندن کے جس واقعے کا ذکر سطور بالا میں کیا ہے وہ شیخ سر عبدالقادر کی زبان سے سُنیئے۔ "ایک دن شیخ محمد اقبال نے مجھ سے کہا کہ ان کا ارادہ مصمم ہو گیا ہے کہ وہ شاعری کو ترک کر دیں اور قسم کھالیں کہ شعر نہیں کہیں گے اور جو وقت شاعری میں صرف ہوتا ہے اسے کسی اور کام میں صرف کریں گے۔ میں نے ان سے کہا کہ ان کی شاعری ایسی نہیں ہے جسے ترک کر دینا چاہیے بلکہ ان کے کلام میں وہ تاثیر ہے جس سے ممکن ہے کہ ہماری درماندہ قوم اور ہمارے کم نصیب ملک کے امراض کا علاج ہو سکے۔ اسی لیے ایسی مفید خداداد طاقت کو بیکار کرنا درست نہ ہو گا۔ شیخ صاحب کچھ قائل ہوئے کچھ نہ ہوئے اور یہ قرار پایا کہ آرنلڈ صاحب کی رائے پر آخری فیصلہ چھوڑا جائے۔ اگر وہ مجھ سے اتفاق کریں تو شیخ صاحب اپنے ارادۂ ترک شعر کو بدل دیں اور اگر وہ شیخ صاحب سے اتفاق کریں تو ترک شعر اختیار کیا جائے۔ میں سمجھتا ہوں کہ علمی دنیا کی خوش قسمتی تھی کہ آرنلڈ صاحب نے مجھ سے اتفاق رائے کیا اور فیصلہ یہی ہوا کہ اقبال کے لیے شاعری کو چھوڑنا جائز نہیں اور جو وقت وہ اس شغل کی نذر کرتے ہیں وہ ان کے لیے بھی مفید ہے اور ان کے ملک و قوم کے لیے بھی مفید ہے۔"

اس عبارت سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر پروفیسر آرنلڈ آڑے نہ آتے تو اُردو ادب اقبال ۱۹۰۵-۶ء کے بعد کی شاعری سے محروم رہ جاتا اور اقبال شعر کہنے کے عوض کسی اور "مفید کام" میں مصروف ہوتے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا شاعری ایک ارادی فعل ہے اور پھر اقبال ایسے شاعر کی شاعری؟ اس ضمن میں میری ناقص رائے یہ ہے کہ جسے شیخ صاحب نے اقبال کا مصمم ارادہ کہا ہے۔ وہ مصمم ارادہ نہیں ہوگا۔ وہ محض ایک وقتی کیفیت ہوگی۔ اقبال اس وقت دوراہے پر تھے وہ اپنی شاعری کے اس پہلو سے بیزار ہو رہے تھے جس میں فکری اعتبار سے، ساختیاتی اعتبار

سے اور موضوعی اعتبار سے داغ کی تقلید موجود ہے۔ لیکن داغ سے عقیدت انہیں اس شاعری سے دامن چھڑانے بھی نہیں دیتی تھی۔ یوں تو شیخ عبدالقادر نے بھی اقبال سے کہا کہ "ان کے کلام میں وہ تاثیر موجود ہے جس سے ممکن ہے ہماری درماندہ قوم اور ہمارے کم نصیب ملک کے امراض کا علاج ہو سکے" اور آرنلڈ نے بھی یہی کہا کہ اقبال کے لیے شاعری کو چھوڑنا جائز نہیں اور جو وقت وہ اس شغل کی نذر کرتے ہیں وہ ان کے لیے بھی مفید ہے اور ان کے ملک و قوم کے لیے بھی —— لیکن کیا اقبال اس حقیقت سے واقعی بے خبر تھے اور اسی بے خبری کے عالم میں انہوں نے ترک شعر کا مصمم ارادہ کر لیا تھا؟ کیا انہیں یہ معلوم نہیں تھا کہ جس غزل کے قطعے میں انہوں نے کہا:

مدیر "مخزن" سے کوئی اقبال جا کے میرا پیام کہہ دے
کہ کام جو کر رہی ہیں قومیں انہیں مذاق سخن نہیں ہے

اس کے تمام اشعار داغ کے اسلوبِ سخن، طریقِ اظہار و ابلاغ یا اندازِ بیان سے بالکل آزاد ہیں اور وہ اشعار یہ ہیں:

الٰہی عقلِ خجستہ پے کو ذرا سی دیوانگی سکھا دے
اسے ہے سودائے نجیہ کاری مجھے سرِ پیرہن نہیں ہے

ملا محبت کا سوز مجھ کو تو بولے صبحِ ازل فرشتے
مثالِ شمعِ مزار ہے تو تری کوئی انجمن نہیں ہے

یہاں کہاں ہمنفس میرے یہ دلیس ناآشنا ہے اے دل
وہ چیز تو مانگتا ہے مجھ سے جو زیرِ چرخِ کہن نہیں ہے

بنا لا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے

کہاں کا آنا کہاں کا جانا، فریب ہے امتیازِ عقبیٰ
نمود ہر شے میں ہے ہماری کہیں ہمارا وطن نہیں ہے

یہ قیامِ یورپ کی غزل ہے لیکن اقبال کے یہاں نظریاتی شاعری کی ابتدا اس سے پہلے ہو چکی تھی۔ نظم میں تو خیر مثالیں دینے کی ضرورت ہی نہیں غزل میں بھی اقبال کا یہ اندازِ فکر کہیں نمایاں

اور کہیں غیر نمایاں طریقے پر اپنی جھلک دکھا جاتا ہے۔ مثلاً

اس چمن میں مرغِ دل گائے نہ آزادی کا گیت
آہ یہ گلشن نہیں ایسے ترانے کے لیے

جرس ہوں نالہ ہے خوابیدہ میرے ہر رگ و پے میں
یہ خاموشی مری وقتِ رحیلِ کارواں تک ہے

ہوا ہو ایسی کہ ہندوستاں سے اے اقبالؔ
اُڑا کے مجھ کو غبارِ رہِ حجاز کرے

اور پھر وہ غزل آتی ہے جس میں اقبال کے یہ اشعار پرانی طرز کی غزل گوئی سے بیزاری اور نئے راستے کے تجسّس کی نشاندہی کرتے ہیں:

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی
رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے
مانند خامہ تیری زباں پر ہے حرفِ غیر
بیگانہ شے پہ نازش بے جا بھی چھوڑ دے
اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبانِ عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے
واعظ ثبوت لائے جو مے کے جواز میں
اقبال کو یہ ضد ہے کہ پینا بھی چھوڑ دے

اگرچہ کسی ایک غزل یا دو غزلوں کو کسی بھی شاعر کے فکری موڑ کا سنگِ میل قرار دینا آسان بھی نہیں اور تنقیدی تقاضوں کو پورا بھی نہیں کرتا لیکن ۱۹۰۵ء کی مذکورہ بالا غزل اور ۱۹۰۶ء کی وہ غزل جس کا ذکر پہلے آچکا ہے:

ملا محبت کا سوز مجھ کو تو بولے صبح ازل فرشتے
مثالِ شمعِ مزار ہے تو تری کوئی انجمن نہیں ہے

دراصل اس احساس محرومی اور اس سے پیدا ہونے والی تڑپ کا اظہار ہیں کہ میری غزل ابھی تک اجتماعی زندگی کے عرفان سے بیگانہ ہے۔ میں جس راستے پر گامزن ہوں یہ رسمی اور روایتی غزل کا راستہ ہے اگرچہ وہ اس حقیقت سے بھی ناآشنا نہیں تھے کہ داغ نے انہیں کلاسیکی شعری روایت میں رچے بسے اسلوب سے پوری طرح آگاہ کر دیا ہے اور بقول سید عابد علی عابد، روایت کا طالب علم داغ کے کلام میں شعری علائم و رموز کی آخری ارتقا یافتہ شکل دیکھ سکتا ہے۔

اب اس مذکورہ غزل کے بعد کی غزل دیکھئے:

زمانہ دیکھے گا جب مرے دل سے محشر اٹھے گا گفتگو کا
مری خموشی نہیں ہے گویا مزار ہے حرف آرزو کا

فتح محمد ملک نے اقبال کی اس غزل کو اقبال کی نئی شاعری کا منشور کہا ہے اور یہی وہ غزل ہے جس میں اقبال روایتی ادب سے اور اس غزل سے جو وہ داغ کے زیر اثر کہتے رہے ہیں بیزاری کا پھر ایک بار اظہار کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

گیا ہے تقلید کا زمانہ مجاز رخت سفر اٹھائے
ہوئی حقیقت ہی جب نمایاں تو کس کو یارا ہے گفتگو کا

"بانگِ درا" کے اسی حصے (۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک) میں ایک غزل پر اقبال نے خاص طور سے تاریخ درج کی ہے مارچ ۱۹۰۷ء اس غزل کا مطلع ہے:

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدار یار ہو گا
سکوت تھا پردہ دار جس کا وہ راز اب آشکار ہو گا

ظاہر ہے کہ پرانی اصطلاحیں استعمال کر کے بھی اقبال رمز و ایما کے پردے میں سیاسی طور پر بہت کچھ کہہ گئے ہیں۔ یہ اشعار اسی غزل میں آتے ہیں:

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہوگا
نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو پلٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا
میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری نفس مرا شعلہ بار ہوگا

گویا دس بارہ برس تک داغ کے اثرات پوری طرح قبول کرنے کے بعد اقبال اب ان اثرات سے شعوری طور پر پوری طرح آزاد ہو چکے تھے۔

داغ کا انتقال ۱۹۰۵ء میں ہوا۔ ہمیں اس بات سے غافل الذہن نہیں ہونا چاہیئے کہ یہ وہ وقت تھا جب اقبال اپنی غزل میں انقلابی تبدیلیوں کی دہلیز پر کھڑے تھے لیکن استاد کی موت ایک ایسے شاگرد کے لیے جس کے دل میں استاد کی محبت اور عقیدت کا دریا ٹھاٹھیں مار رہا ہو ایک طوفانِ غم سے کم نہیں۔ چنانچہ اس غم و اندوہ کی انتہائی شدت کے عالم میں انہوں نے داغ کا مرثیہ کہا جس نے شخصی مرثیے کی صنف میں ایک نئے بُعد کا اضافہ کیا۔

اس مرثیے میں اقبال جوشِ عقیدت میں یہاں تک کہہ گئے:

جو ہر معجز نمائی پا چکا جس دم خیال
پھر نہ ہو سکتی تھی پیدا میر و مرزا کی مثال
کر دیا قدرت نے پیدا ایک دونوں کا نظیر
داغ یعنی وصل فکرِ میرزا اور دردِ میر

لیکن جب اس نظم کو "بانگِ درا" میں شامل کرنے کا وقت آیا اور اقبال نے اس نظم میں مندرجہ خیالات پر غور کیا تو غالباً اس نتیجے پر پہنچے ہوں گے کہ یہ دو شعر محض میری عقیدت کا نتیجہ ہیں اور ان میں مبالغے کا وہی عیب موجود ہے جسے "غلو" کہتے ہیں اور جو داغ کی شاعری کا طرۂ امتیاز سہی لیکن

اقبال کی شاعری میں حلقہ بیرون در کی اہمیت رکھتا ہے چنانچہ اقبال کو اس حقیقت تک پہنچنے میں دیر نہ لگی کہ داغ کا کلام میرزا غالب کی فکر اور میر درد کے درد و گداز کا مقامِ اتصال نہیں ہے۔ نہ تو داغ میں "پرِ مرغِ تخیل کی رسائی" ہے اور نہ ہی میر تقی میر والی کیفیتِ گداز ہے اس لیے انہوں نے یہ دونوں شعر اپنی نظم سے خارج کر دیئے۔ صرف یہی نہیں کہ کلامِ داغ کے محاسن کا ذکر کرتے ہوئے وہ بنیادی طور پر دوسرے شعراء کے محاسن کلام بیان کرتے ہیں جن سے داغ کا کلام خالی ہے مثلاً کہتے ہیں:

اور دکھلائیں گے مضموں کی ہمیں باریکیاں
اپنے فکرِ نکتہ آرا کی فلک پیمائیاں
تلخیٔ دوراں کے نقشے کھینچ کر رلوائیں گے
یا تخیل کی نئی دنیا ہمیں دکھلائیں گے
اس چمن میں ہوں گے پیدا بلبلِ شیراز بھی
سینکڑوں ساحر بھی ہوں گے صاحبِ اعجاز بھی

گویا داغ کے کلام میں مضمون کی باریکیاں بھی مفقود ہیں، فکرِ نکتہ آرا کی فلک پیمائیاں بھی نہیں ہیں، تلخیٔ دوراں کے نقشوں اور تخیل کی نئی دنیاؤں سے بھی کلامِ داغ خالی ہے اور بلبلِ شیراز والی بات بھی نہیں ہے ـــــ اور ثانی یہاں آکر ٹوٹتی ہے:

ہو بہو کھینچے گا لیکن عشق کی تصویر کون
اٹھ گیا ناوک فگن مارے گا دل پہ تیر کون

گویا واضح لفظوں میں داغ کا کمال فن اقبال کے نزدیک عشق کی تصویر کھینچنا ہے اور یہ عشق رومی والا عشق نہیں یا وہ عشق نہیں ہے جسے بعد میں اقبال کے نظریۂ عشق کی تفسیر بننا تھا۔ بلکہ جنسی عشق ہے اور وہ بھی طوائفوں یا آبرو باختہ عورتوں کے ساتھ والا عشق اسی نظم کے متروک اشعار میں ایک شعر یہ بھی ہے:

کم نہیں محشر سے کچھ ایسی صدا کی خامشی
آہ! دل سوزی تو تھی گو نکتہ آموزی نہ تھی

تو اس تجزیے کے بعد اقبال کہاں تک داغ کے رنگِ سخن سے چمٹے رہے :

آخر میں داغ کے اقبال پر اثرات کے بارے میں ایک بات اور بھی عرض کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے ۔ اس مقالے میں استادِ محترم سید عابد علی عابد کی اس رائے کا حوالہ دیا جا چکا ہے ۔ کہ " روایت کا طالب علم داغ کے کلام میں شعری علائم و رموز کی آخری ارتقاء یافتہ شکل دیکھ سکتا ہے " سید عابد علی عابد کی پوری عبارت یہ ہے : " غزل کی شعری روایت جس میں ولی سے لے کر میر تک اور میر سے لے کر غالب تک ترمیم و تغیر ہوتا رہا تھا ۔ داغ کے زمانے تک پہنچ کر گویا سنگ بستہ اور ساکن ہو گئی ۔ اس سے شعری روایت کو نقصان ضرور پہنچا کہ آگے بڑھنے کے امکانات نہیں رہے لیکن یہ فائدہ بھی پہنچا کہ روایت کا طالب علم داغ کے کلام میں شعری علائم رموز کی آخری ارتقاء یافتہ شکل دیکھ سکتا ہے "

یہ خاکسار استادِ محترم کی گراں رائے کے اس حصّے سے متفق نہیں ہے کہ آگے بڑھنے کے امکانات نہیں رہے تھے ۔ اسے اس ضمن میں یہ عرض کرنا ہے کہ جہاں تک اقبال کے علاوہ داغ کے باقی شاگردوں کا تعلق ہے مذکورہ شعری خصوصیات کی ترقی کے امکانات واقعی ختم ہو چکے تھے ۔ کیونکہ ان شعرا نے اپنی غزل میں رموز و علائم ، تشبیہہ و استعارہ اور صنائع بدائع ہی کو مقصود بالذات سمجھا لیکن اقبال نے ان خصائص شعری کو بالذات نہیں سمجھا ۔ بلکہ شاعری کے حسن میں اضافہ کرنے کا اور شاعری کا مرتبہ بلند کرنے کا ایک وسیلہ سمجھا اس لیے اقبال کے یہاں ان خصوصیات کے بہتر استعمال کے امکانات ختم نہیں ہوتے ۔

اس میں شک نہیں کہ اصل بحث کے دوران میں استادِ محترم نے اُس نئی معنویت کی جانب اشارہ کیا ہے جو اقبال نے ان رموز و علائم کو بخشی لیکن انہوں نے اس معنویت کو اقبال کے سیاسی ، ملی ، اور فلسفیانہ افکار کے ابلاغ و اظہار تک محدود رکھا ہے ۔

اقبال کی ان غزلوں میں جو قریب قریب سو فیصد داغ کے رنگ میں کہی گئی ہیں اور جنہیں (دو تین کو چھوڑ کر) اقبال نے اپنے کلام سے خارج کر دیا ، واقعی مذکورہ خصوصیات شعری کے حسن میں اضافے کا امکان ہر اعتبار سے ختم ہو چکا تھا ۔ لیکن ان غزلوں کے بعد اقبال کی غزل کا ایک اور دور آتا ہے ۔ یہ بھی ۱۹۰۵ء سے پہلے ہی کی غزلیں ہیں مثلاً ۔

لاؤں وہ تنکے کہاں سے آشیانے کے لیے
کیا کہوں اپنے چمن سے میں جدا کیوں کر ہوا
انوکھی وضع ہے سارے زمانے سے نرالے ہیں
ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی۔
کہوں کیا آرزوئے بیدل مجھ کو کہاں تک ہے
جنہیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں
کشادہ دست کرم جب وہ بے نیاز کرے
سختیاں کرتا ہوں دل پہ غیر سے غافل ہوں میں
مجنوں نے شہر چھوڑا تو صحرا بھی چھوڑ دے

یہ وہ غزلیں ہیں جن میں داغ ہی کے رموز و علائم کا استعمال کیا گیا ہے۔ یہ غزلیں سب کی سب تین چار اشعار کو چھوڑ کر جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے، غم جاناں اور غم ذات کے گرد گھومتی ہیں ان میں ماورائیت اور تصوّف کے مضامین بھی ہیں (اجتماعی شعور کی بو باس ان میں نظر نہیں آتی) لیکن یہ غزلیں اثراتِ داغ کی دین ہونے کے باوجود داغ کی غزلوں سے مختلف ہیں۔ ان کی زبان و بیان، ان کا لب و لہجہ، ان کا اسلوب داغ کا لب و لہجہ یا داغ کا اسلوب نہیں ہے۔ میری ناقص رائے میں یہ اقبال کی غزل کا عبوری دور ہے۔ انور سدید اور فتح محمد ملک نے اقبال کی ان غزلوں کو عبوری دور کی غزلیں کہا ہے جو ہر اعتبار سے یا قریب قریب ہر اعتبار سے داغ کے رنگ میں ہیں اور جن کی مثالیں اس مقالے کے شروع میں دی جا چکی ہیں مثلاً "دوپٹہ سنبھال کے" یا "غش بھی نہ کھائیں ہم" ہیں وغیرہ۔ راقم التحریر کے نزدیک یہ دور اقبال کی غزل کا عبوری دور نہیں ہے۔ یہ بالکل ابتدائی دور ہے۔ عبوری دور وہ ہے جس میں اقبال نے مذکورہ غزلیں کہیں جن کے چند اشعار یہ ہیں:

تو نے دیکھا ہے کبھی اے دیدۂ عبرت کہ گل
ہو کے پیدا خاک سے رنگیں قبا کیونکر ہوا

رُلاتی ہے مجھے راتوں کی خاموشی ستاروں کی
نرالا عشق ہے میرا نرالے میرے نالے ہیں

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی

وہ مشتِ خاک ہوں فیضِ پریشانی سے صحرا ہوں
نہ پوچھو میری وسعت کی زمیں سے آسماں تک ہے

تمنا دردِ دل کی ہو تو کر خدمت فقیروں کی
نہیں ملتا یہ گوہر بادشاہوں کے خزینوں میں

سخن میں سوزِ الٰہی کہاں سے آتا ہے
یہ چیز وہ ہے کہ پتھر کو بھی گداز کرے

بزمِ ہستی اپنی آرائش پہ تو نازاں نہ ہو
تو تو اک تصویر ہے محفل کی اور محفل ہوں میں

شوخی سی ہے سوالِ مکرر میں اے کلیم
شرطِ رضا یہ ہے کہ تقاضا بھی چھوڑ دے

واعظ ثبوت لائے جو مے کے جواز میں
اقبال کو یہ ضد ہے کہ پینا بھی چھوڑ دے

جنہیں اقبال نے "بانگِ درا" میں استعمال کیا اور جن کا ذکر چند سطور قبل بھی آچکا ہے۔

اکثر نقادوں کا یہ خیال ہے کہ جگر کی شاعری داغ کی شاعری کا ایک ترمیم یافتہ یا نیا روپ ہے یعنی جگر نے داغ کی زبان استعمال کر کے رسمی اور عامیانہ خیالات کو مقابلتاً ایک مہذب صورت دی ہے۔ اس خیال کو مکمل طور پر رد نہیں کیا جا سکتا لیکن اگر ہم اقبال کی مذکورہ بالا غزلوں کی ساخت، ان میں داغ کے رموز و کنایات اور اسالیب بیان کا استعمال دیکھیں تو یہ بات نظر آجاتی ہے کہ یہ دراصل داغ کی ہی شاعری ہے جسے اقبال نے ایک جدید صورت ہی نہیں بلکہ اسے ایک Ennabled Form میں پیش کیا ہے۔ داغ کے پیش پا افتادہ مضامین اقبال کے یہاں ارفع اور اعلیٰ قدروں کے حامل بن گئے ہیں۔ ذکرِ محبوب اور اپنی ذات کا غم جو داغ کے یہاں عیاشانہ یا فاسقانہ یا ہوسناکی اور رندی کا پہلو لیے ہوئے ہے۔ اقبال کے یہاں آکے ایک ذہنی کرب کی شدت احساس کا حامل ہو گیا ہے اور اس شاعری سے بالکل مختلف ہو گیا ہے جسے کھل کھیلنے کی شاعری یا نفسانی خواہشات کی شاعری کہا جائے اور جس کی مثالیں اقبال کے پہلے دور کی شاعری میں موجود ہیں۔

عبوری دور دراصل اقبال کی غزل کا دوسرا دور ہے۔ اقبال نے اگر ان غزلوں کو "بانگِ درا" میں ۱۹۰۵ء تک ہی کے دور میں شامل کیا ہے تو اس سے یہ نتیجہ ہرگز نہیں نکلتا کہ ہم انہیں ان غزلوں میں شامل کر دیں جنہیں اقبال نے "بانگِ درا" مرتب کرتے وقت اپنے کلام سے خارج کر دیا۔ خواہ دونوں کا دور قریب قریب ۱۹۰۵ء تک ہی کا دور کیوں نہ رہا ہو۔

تیسرا دور وہ ہے جو اس غزل سے شروع ہو رہا ہے:

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

یہ پانچ شعر کی غزل ہے اور اس کا ذکر محض ایک ترتیب زمانی پیش کرنے کے لیے کیا گیا ہے۔ ورنہ دراصل اس ضمن میں قابلِ ذکر غزل اس کے فوراً بعد کی غزل ہے جس کا ذکر پہلے آچکا ہے:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے

اس غزل سے لے کے ۱۹۰۸ء کی آخری غزل تک :

میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری نفس مرا شعلہ بار ہوگا

اقبال کی غزل کا تیسرا دور ہے ۔ یہ بھی عبوری دور ہے اور اس لیے کہ عبوری دور کے پہلے حصے میں اقبال کی غزل تغزل کے حسن اور رچاؤ اور درد و گداز کی کیفیت سے مالا مال ہے لیکن اجتماعی شعور سے جس نے آگے چل کر اقبال کی غزل کو ایک انفرادیت دی ، بے گانہ ہے اور اس دوسرے حصے کی غزل بڑی حد تک اجتماعی شعور کے حسن سے اور دردِ بشر کی کیفیت سے لبریز ہے لیکن اس میں رچے ہوئے تغزل کی کمی ہے ۔

یہ دور بحیثیت مجموعی ۱۹۰۸ء پر آکر ختم ہو جاتا ہے اور ۱۹۰۹ء میں اقبال کی غزل کا وہ دور شروع ہوتا ہے جس پر ہر اعتبار سے اقبال کے فکر و فن کی چھاپ ہے ۔ اس دور کی بعض غزلیں یہ ہیں :

نالہ ہے بلبل شوریدہ ترا خام ابھی
اپنے سینے میں اسے اور ذرا تھام ابھی
بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

تو جو بجلی ہے تو یہ چشمکِ پنہاں کب تک
بے حجابانہ مرے دل سے شناسائی کر
کب تلک طور پہ دریوزہ گری مثلِ کلیم
اپنی ہستی سے عیاں شعلۂ سینائی کر

تو خاک کی مٹھی ہے اجزا کی حرارت سے
برہم ہو پریشاں ہو وسعت میں بیاباں ہو

کیوں ساز کے پردے میں مستور ہوتے تیری
تو نغمۂ رنگیں ہے ہر گوش پہ عریاں ہو

کبھی اے حقیقت منتظر نظر آ لباس مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبین نیاز میں
طرب آشنائے خروش ہو تو نوا ہے محرم گوش ہو
وہ سرود کیا کہ چھپا ہوا ہو سکوت پردۂ ساز میں

مرا ساز اگرچہ ستم رسیدۂ زخمہ ہائے عجم رہا
وہ شہید ذوق وفا ہوں میں کہ نوا مری عربی رہی

ظاہر ہے کہ یہ غزلیں داغ کے اثر سے بالکل معرا ہیں اور یہ وہ غزلیں ہیں جن کا رشتہ "زبور عجم" سے ہوتا ہوا "بال جبریل" کی غزلوں سے جا ملتا ہے اور ۱۹۳۸ء تک جب کہ بعض موقعوں پر اقبال کی نظم بھی ہر اعتبار سے تغزل میں ڈھل جاتی ہے داغ کا اثر کہیں نظر نہیں آتا۔ ہاں اکا دکا شعر کی بات دوسری ہے۔ کہیں کہیں ایک آدھ مصرع یا ایک آدھ شعر اقبال کی فارسی شاعری میں ایسا نظر آجاتا ہے جو ہمیں داغ کے اسلوب بیان کی یاد دلا جاتا ہے۔ مثلاً

حسرت جلوۂ آں ماہ تمامے دارم
دست بر سینہ نظر بر لب بامے دارم

بر سر بام آفتاب از چہرہ بے باکانہ کش
نیست در کوئے تو چوں من آرزو مند دگر

از ما بگو سلامے آں ترک تند خو را
کاتش زد از نگاہے یک شہر آرزو را

کو آں نگاہ ناز کہ اول دلم ربود
عمرت دراز باد! ہمہ تیرم آرزوست

باز بہ سرمہ تاب دہ چشم کرشمہ زائے را
ذوق جنوں دوچند کن شوق غزل سرائے را

عذرِ گناہ کردم و دل در کنارِ من
آہے کشید و گفت کہ تعزیرم آرزوست

حلقہ بستند سرِ تربتِ من نوحہ گراں
دلبراں زہرہ وشاں گلبدناں، سیم براں

تخلیق شعر میں کسی دوسرے شاعر کا اثر قبول کرنا کوئی بجلی کے بٹن کا سا معاملہ نہیں ہے کہ اسے آن کر دیں تو بلب روشن ہو جائے اور "آف" کر دیں تو بلب بجھ جائے۔ مزاج اور طبیعت میں ایک بار سرایت کیا ہوا اثر بالعموم زندگی بھر کا ساتھی بن جاتا ہے۔ وہ نظر آئے یا نہ آئے۔ ہاں بڑے شعراء چونکہ کئی اطراف سے اثر قبول کرتے ہیں اور ان کے اندر اپنا انفرادی رنگ پیدا کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے اس لیے ان کے کلام کے ہر شعر اور ہر مصرعے میں کسی ایک شاعر کے اثرات کی نشاندہی ممکن نہیں اور پھر جب ان کا اپنا رنگ نمایاں ہو جاتا ہے تو دوسروں کے اثر کی تلاش ایک فعل عبث بن جاتی ہے۔ ویسے میرے سامنے اگر کوئی داغ کا یہ مصرعہ پڑھے ——— چمپا کھلی، گلاب کھلا، موتیا کھلی ——— اور پھر اقبال کا یہ مصرع ——— نرگس دمید و لالہ دمید و سمن دمید ——— تو مجھے اسے بھی اقبال پر داغ کا ایک غیر محسوس یا خفیف سا اثر کہنے میں تامل نہ ہوگا۔

اور یہ جو فارسی کے چند اشعار کی مثالیں اوپر دی گئی ہیں ان کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ داغ کی براہ راست اثر پذیری کا نتیجہ ہیں۔ اور پھر زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس طرح

کے اشعار یا مصرعے کلامِ اقبال میں ایک تو مستثنیات کی جنت رکھتے ہیں۔ دوسرا اس طرح کے اشعار پڑھتے وقت مجھے اقبال کا یہ مصرع اکثر یاد آجاتا ہے:

کبھی چھوڑی ہوئی منزل بھی یاد آتی ہے راہی کو

سہ ماہی "اقبالیات" (اُردو)
شمارہ جولائی۔

اقبال اور رادھا کرشنن

پروفیسر نظیر صدیقی

ڈاکٹر اقبال اور ڈاکٹر رادھا کرشنن اُس ایک سرزمین سے اُٹھے جس کا نام کبھی برطانوی ہندوستان تھا۔ عمر میں گیارہ سال کے فرق کے ساتھ وہ دونوں ایک دوسرے کے معاصر تھے۔ اقبال ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو پیدا ہوئے تھے اور رادھا کرشنن ۵ ستمبر ۱۸۸۸ء کو۔ اقبال نے ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو وفات پائی جب کہ رادھا کرشنن نے ۱۷ اپریل ۱۹۷۵ء کو آخری سانس لی۔ رادھا کرشنن اقبال سے ۳۷ سال زیادہ جیئے۔ انہوں نے آزاد ہندوستان کے نائب صدر اور صدر کے عہدوں کو قبول کر کے انہیں عزت بخشی۔ اگر اقبال قیام پاکستان تک زندہ رہتے تو وہ بھی مساوی کامیابی کے ساتھ پاکستان کے معاملے میں ایسا ہی کر سکتے تھے۔ اگر اقبال بیسویں صدی کے عظیم شاعروں میں سے ہیں تو رادھا کرشنن انگریزی نثر کے عظیم ترین لکھنے والوں میں سے ہیں۔ بہرحال ہندوستان سے باہر دونوں خاص طور پر مفکر اور فلسفی کی حیثیت سے جانے پہچانے جاتے تھے۔ دونوں اپنی زندگی ہی میں عالمی شخصیت کے درجے تک پہنچ چکے تھے۔ ان دونوں کا جتنا احترام مشرق میں تھا اُتنا ہی مغرب میں بھی تھا۔

اقبال اور رادھا کرشنن دونوں کا تعلق مذہبی خانوادوں سے تھا۔ اقبال کے والدین راسخ العقیدہ مسلمان تھے جب کہ رادھا کرشنن ایک کٹر برہمن خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ دونوں کو اپنے اپنے مذہب سے گہری محبت ورثے میں ملی تھی۔ دونوں نے اپنے اپنے مذہب کی بہترین تعلیم پائی جو اُن کے فلسفۂ حیات کی بنیاد بنی۔ دونوں کو اپنے اپنے مذہب کا نہایت معتبر مفسر مانا گیا۔ دونوں کے ہاں ان مذاہب کی تشریح و توضیح الہیاتی سے زیادہ فلسفیانہ ہے۔ دونوں مشرقی اور مغربی فلسفوں کے ماہر تھے۔ دونوں علمی تبحر اور ذاتی بصیرت کے مالک تھے۔ دونوں

مشرقی مذاہب اور مغربی افکار کے گل سرسید تھے۔

اقبال نے اپنی تحریروں میں رادھا کرشنن کا کہیں ذکر نہیں کیا لیکن رادھا کرشنن نے ہندوستان میں یوم اقبال کے ایک جلسے کو خطاب کرتے ہوئے بتایا کہ ۱۹۳۷ء میں ان دونوں کو آگرہ آباد یونیورسٹی کی گولڈن جوبلی کے موقع پر اعزازی اسناد ملی تھیں۔ ہندوستان کے نائب صدر کی حیثیت سے ۱۹۵۶ء میں یوم اقبال مشاعرے کا افتتاح کرتے ہوئے رادھا کرشنن نے اپنے اور اقبال کے درمیان ایک اور مشترکہ چیز کا ذکر کیا۔ انہوں نے کہا کہ ایک ایسے دور میں جب کہ توہم پرستی اور تحقیق دشمنی کا دور دورہ تھا دونوں نے ایک عقلی اور روحانی مذہب کی ضرورت محسوس کی تھی۔ رادھا کرشنن اپنی قوم کو یہ بتانے سے کبھی نہ تھکے کہ ان کے خیال کے مطابق مذہب کا حقیقی مفہوم انسانیت کی خدمت میں پوشیدہ ہے۔ وہ اس مذہب کے قائل نہ تھے جسے انہوں نے باورچی خانے کا مذہب کہا ہے جس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اسے نہ چھوؤ۔ ادھر نہ آؤ۔ ان کے نزدیک مذہب کی صحیح روح عقل اور وجدان کے ذریعے انسان کے قلب ماہیت میں ہے۔ وہ اس بات کے قائل تھے کہ:

> "مذہب صرف اعتقادی مطابقت کا نام نہیں ہے۔ یہ صرف رسمی تقوے کا معاملہ نہیں ہے۔ یہ صرف مقررہ رسومات کی ادائیگی کا نام نہیں ہے۔ یہ آپ کی اپنی ذات کی دوبارہ تشکیل کا نام ہے، آپ کی فطرت کے قلب ماہیت کا نام ہے۔"

اقبال بھی مذہبی رسوم یا رسوم عبادت کی مشینی ادائیگی کے قائل نہ تھے۔ انہوں نے اپنے زمانے کے مسلمانوں کو خطاب کرتے ہوئے کہا تھا:

رگوں میں وہ لہو باقی نہیں ہے
وہ دل وہ آرزو باقی نہیں ہے
نماز و روزہ و قربانی و حج!
یہ سب باقی ہیں تو باقی نہیں ہے

رادھا کرشنن نے اپنی تحریروں میں مذہب کی جو بہت سی تعریفیں پیش کی ہیں ان میں

سے ایک تعریف یہ ہے کہ مذہب حقیقت میں ایک بصیرت کی حیثیت رکھتا ہے ۔ اقبال اس تعریف کے قریب آجاتے ہیں جب وہ کہتے ہیں کہ :

" مذہب تو بنیادی طور پر ایک اسلوب زندگی ہے حقیقت کو ہاتھ لگانے کا واحد سنجیدہ طریقہ ہے ۔"

ایک دوسری جگہ جہاں اقبال یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ مذہب حقیقت سے قریب تر رابطے کا جویا ہے ۔ رادھا کرشنن اپنے اس یقین کا اظہار کرتے ہیں کہ مذہب کائنات کی اعلیٰ ترین ہستی کا بلا واسطہ ادراک ہے ؛ یہاں اس بات پر زور دینے کی ضرورت نہیں کہ رادھا کرشنن اور اقبال جس حقیقت کا ذکر کر رہے ہیں وہ حقیقت مطلقہ یا حقیقت اولیٰ ہے ۔ اقبال اور رادھا کرشنن دونوں کو اس بات کا یقین تھا کہ حقیقت اپنی ماہیت کے اعتبار سے روحانی اور ماورائی ہے ۔

اقبال اور رادھا کرشنن کے درمیان جو واضح مشابہات ہیں اُن میں سے ایک یہ ہے کہ حقیقت کی طرف دونوں کا زاویۂ نگاہ وجدانی ہے ۔ دونوں وجدان کے قائل ہیں جو اُن دونوں کے خیال کے مطابق غیر عقلی نہیں ہے ۔ اقبال اپنے پہلے خطبے میں کہتے ہیں :

" نہ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہے کہ فکر اور وجدان بنیادی طور پر ایک دوسرے کے مخالف ہیں ۔ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے اور دونوں ایک دوسرے کا تکملہ ہیں ۔ ان میں سے ایک حقیقت کو جزوی طور پر سمجھتا ہے اور دوسرا کلی طور پر . . . . . واقعہ یہ ہے کہ وجدان جیسا کہ برگساں نے صحیح کہا ہے عقل کی ایک برتر قسم ہے ۔"

وجدان کے بارے میں رادھا کرشنن کا نقطۂ نظر اقبال کے نقطۂ نظر سے بہت قریب ہے اپنی کتاب An Idealist View of Life میں وہ لکھتے ہیں :

" وجدانی علم غیر عقلی نہیں ہے ۔ وہ صرف غیر تصوری ہے ۔ وجدان کل کی تصویر پیش کرتا ہے ۔ ذہنی تجزیہ اجزا کا خاکہ فراہم کرتا ہے . . . . . وجدان خود مطلوبہ شے (حقیقت) کو ہمارے ہاتھ میں لاکر دے دیتا ہے جب کہ عقل اس کے رشتوں کی تفصیل پیش کرتی ہے . . . . اگر وجدانی حقائق عقل کے سامنے ثابت نہ کیے

جاسکیں جب بھی یہ دکھایا جاسکتا ہے کہ وہ عقل کی ضد نہیں ہیں بلکہ اس سے مطابقت رکھتے ہیں۔ وجدان نہ تو مجرد فکر اور تجزیہ ہے نہ بے شکل تاریکی اور قدیم ادراک بالحواس۔ یہ حکمت ہے۔ وہ عقل ہے جس کا ذکر ارسطو نے کیا ہے اور جسے دانتے نے ہر جگہ سرایت کر جانے والی ذہانت قرار دیا ہے۔"

اقبال اور رادھا کرشنن دونوں عقل سے زیادہ اہمیت وجدان کو دیتے ہیں۔ ایسا کرنے میں وہ صرف عقل یا عقلی صلاحیت کے محدودات کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اقبال نے کہا ہے:

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے

اسی طرح رادھا کرشنن جب یہ کہتے ہیں کہ "عقلی خود کفالیت خطرناک ہے" تو وہ عقل کے معاملے میں تنبیہ کرتے ہیں۔

اقبال اور رادھا کرشنن دونوں نے وجدان کے بارے میں اتنا کچھ کہا ہے کہ وجدان کے بارے میں ان کے خیالات و نظریات کا مطالعہ ایک الگ مضمون چاہتا ہے۔ یہاں میرے لیے مزید تفصیل میں جانا ممکن نہیں۔ اس لیے میں اب اقبال اور رادھا کرشنن کی دوسری مماثلت کی طرف آتا ہوں جو انسان کی عظمت پر ان کے مضبوط عقیدے میں پوشیدہ ہے۔ اس عظمت کے کئی پہلو ہیں۔ سب سے پہلے یہ عظمت خدا اور انسان کے رشتے میں ظاہر ہوتی ہے۔

انسانی عظمت کے دیرینہ تصور میں اقبال نے جو خاص اضافہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ انسان خدا کی طرح خالق واقع ہوا ہے۔ خدا کائنات کا عظیم ترین خالق ہے جب کہ انسان اس کا نائب خالق ہے۔ اقبال کا یہ خیال انتہائی خوبصورتی کے ساتھ ان کی نظم "مکالمہ مابین خدا و انسان" میں ظاہر ہوا ہے:

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

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

اچاریہ جگ دیس بوس کی صد سالہ سالگرہ سے متعلق اپنے خطبے میں رادھا کرشنن جب یہ کہتے ہیں کہ :

"انسان خدا کی شبیہ پر پیدا کیا گیا ہے اس لیے اسے تخلیق کے عمل میں حصّہ لینا ہے۔"

تو وہ بھی خدا کے ساتھ انسان کا وہی رشتہ قائم کرتے ہیں جو اقبال نے کیا ہے۔

رادھا کرشنن کے خیال کے مطابق انسانی عظمت کا دوسرا پہلو اس حقیقت میں منعکس ہے کہ :

"انسان ان عوامل سے بلند تر ہے جو اُسے تباہ کر دینے کی دھمکیاں دیتے ہیں۔"

جہاں رادھا کرشنن یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انسان عظیم ترین حادثات میں بھی پسپا نہیں ہو سکتا وہاں اقبال اپنی شاعری میں یہ دکھاتے ہیں کہ انسان فطرتاً مہم جو واقع ہوا ہے اور ایک ایسی دنیا جو خطرات سے خالی ہے اس کے مزاج سے موافقت نہیں رکھتی :

خطر پسند طبیعت کو سازگار نہیں
وہ گلستاں کہ نہ ہو گھات میں جہاں صیاد

اقبال کی شاعری میں انسانی عظمت کا اظہار اس عقیدے کے ذریعے بھی ہوا ہے کہ انسان اپنی تقدیر کا معمار آپ ہے۔ اس کی تقدیر ستاروں کی گردش یا دوسرے خارجی عوامل کی کارفرمائی کی تابع نہیں ہے :

کب تک رہے محکومیِ انجم میں مری خاک
یا میں نہیں یا گردشِ افلاک نہیں ہے

رادھا کرشنن جب اپنے ایک خطبے میں کہتے ہیں کہ "انسان اپنے مستقبل کا معمار آپ ہے" تو وہ بھی اقبال کے ہم خیال نظر آتے ہیں۔

اقبال نے اپنے ایک شعر میں اس کائنات کو ایک ناتمام کائنات قرار دیا ہے :

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں

اس شعر سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غالباً غلط نہ ہوگا کہ انسان جو اس کائنات کا ایک جزو ہے وہ بھی ایک ناتمام مخلوق ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ صدیوں کے جسمانی، ذہنی، اخلاقی، سماجی اور سیاسی ارتقا کے مرحلوں سے گزرتا رہا ہے۔ رادھا کرشنن انسان کے متعلق اپنے ایک خطبے میں کہتے ہیں کہ:

"وہ ایک ناتمام حیوان ہے اور اس کی منزل خدا کی بادشاہت ہے جو اُس کے اندر پوشیدہ ہے۔"

اپنی ایک تقریر میں جس کا عنوان تھا: "مذہب بطور ایک تجربے کے" رادھا کرشنن نے اسی خیال کا اظہار ان لفظوں میں کیا:

انسان ذہنی منزل تک پہنچ چکا ہے۔ اسے ایک اور بلند تر منزل تک پہنچنا ہے۔ یہ منزل روحانی تکمیل کی منزل ہے۔"

اقبال نے انسانی وحدت اور اقوام عالم کے ایک ہونے پر بہت زیادہ زور دیا ہے۔ اپنی مشہور نظم "مکہ اور جینوا" میں انہوں نے وحدت کے اس احساس اور موجودہ صدی کی قوموں کے درمیان ایک ہونے کی کمی کا ماتم کیا ہے:

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام
پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدت آدم
تفریق ملل حکمت افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملت آدم
مکے نے دیا خاک جینوا کو یہ پیغام
جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم

نوع انسان کی وحدت اور قوموں کے ایک ہونے پر اقبال نے جو زور دیا ہے، اسے آسانی کے ساتھ ان کی اُس فکر سے منسوب کیا جا سکتا ہے جو اسلام پر مبنی ہے۔ لیکن اسلامی انداز فکر سے علیحدگی کے باوجود رادھا کرشنن انسانی وحدت اور قوموں کی بنیادی اکائی کے کچھ کم حامی نہ تھے۔ وہ شدت کے ساتھ اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ "نسل انسانی ایک ہے" اور "تمام نوع انسان

ایک برادری سے تعلق رکھتی ہے۔"

وہ دو عوامل جو نوع انسان کو منقسم کرنے میں کسی اور چیز سے زیادہ دخل رکھتے ہیں مذہب اور قومیت ہیں، مذہب کا ایک منقسم قوت ہونا ایک قول محال کا درجہ رکھتا ہے۔

رادھا کرشنن کہتے ہیں کہ:

"تمام مذاہب انسان کی وحدت کا اثبات کرتے ہیں اور یہ کہ ہم سب لوگ خدا کی نظر میں ایک ہیں۔"

اگر یہ دعویٰ صداقت پر مبنی ہے تو ایک سوال پیدا ہوتا ہے: قومیں جن مختلف مذاہب کو مانتی ہیں ان کی وجہ سے اُن کے درمیان اتنا تصادم اور نفاق کیوں ہے؟ رادھا کرشنن کا جواب یہ ہے:

اس کا سبب یہ ہے کہ ہم اپنے پورے وجود کے ساتھ مذہبی نہیں ہیں ہمارے تمام جھگڑوں کی بنیاد یہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ میں یہ ہوں۔ تم وہ ہو۔ میں ہندو ہوں تم مسلمان۔ تیسرا آدمی عیسائی ہے۔ چوتھا آدمی زرتشتی ہے۔ ان اختلافات کو انسانوں کے ساتھ ہمارے سلوک میں کوئی فرق پیدا نہیں کرنا چاہیے کیونکہ تمام انسان مل کر ایک خاندان بناتے ہیں ہمیں اس بات کو محسوس کرنا ہے۔ روحانی وحدت کی بنیاد پر انسانیت کو تسلیم کرنا چاہیے۔ اگر آپ ایسا کرتے ہیں تو آپ ایک سچے مذہبی انسان ہیں۔"

اقبال اور رادھا کرشنن نے مذہب کو کبھی ایک ایسی چیز کے طور پر مسترد نہیں کیا جو نسل انسانی کی وحدت کی نفی کرتی ہے۔ لیکن وہ قوم پرستی Nationalism کے تباہ کن کردار کے بارے میں ایک دوسرے سے متفق تھے۔

اقبال کی طرح رادھا کرشنن بھی قوم پرستی کے خطرات کو محسوس کرنے لگے تھے۔ اقبال نے اپنے قوم پرستانہ نظریئے کو اپنی شاعری کے آغاز ہی میں ترک کر دیا اور قوم پرستی کے اُس اسلامی تصوّر کی طرف آ گئے جو بین الاقوامیت کے نشو و نما میں معاون ہے۔ اقبال نے بین الاقوامیت یا بین الاقوامی انداز نظر کے الفاظ استعمال نہیں کیے لیکن قومیت کے اسلامی تصوّر پر اُن کا اصرار قومیت کے تمام جارحانہ عناصر کو خارج کر دیتا ہے اور بین الاقوامیت میں تمام انسان پرستانہ

عناصر کو شامل کر لیتا ہے ۔

ہندوستان کا سیاسی مسلک کچھ بھی ہو ، رادھا کرشنن ہندوستان کے نائب صدر اور صدر کی حیثیت سے بھی بین الاقوامیت کے حامی تھے ۔ اپنے ان عہدوں کی مدت کے دوران انہوں نے قوم پرستی کی تنگ نظری اور تعصب کی مذمت میں کبھی نرمی سے کام نہیں لیا اور نوع انسان کو مکمل خاتمے کے خطرے سے بچانے کے لیے بین الاقوامی انداز نظر اختیار کرنے کی ترغیب دیتے رہے ۔

ایک موقع پر رادھا کرشنن نے قوم پرستی پر اپنے محدود و مشروط عقیدے کا اظہار کرتے ہوئے کہا :

" قوم پرستی اُس وقت تک ایک مفید قوت ہے جب تک وہ فرض کے اعلیٰ معیار ، عام لوگوں کی فلاح و بہبود سے خاص لگاؤ اور کسی مشترک مقصد کے لیے قربانی کا جذبہ پیدا کرتی ہے "۔

لیکن انہوں نے واضح طور پر محسوس کیا کہ :

" ہم لوگ ایک ایسی منزل پر آگئے ہیں جہاں قوم پرستی کافی نہیں ہے ۔ ہماری ضروریات اور مسائل بیسویں صدی کے ہیں ۔ ہماری وفاداری مجموعی انسانیت کے ساتھ ہونی چاہیے ۔ ہمیں یہ محسوس کرنا چاہیے کہ اگر انسانیت کو بچانے کے لیے قومی مفادات کو نقصان بھی پہنچے تو کوئی حرج نہیں ۔ "

رادھا کرشنن اس حقیقت سے اچھی طرح واقف تھے کہ :

" شدید قوم پرستی دور حاضر کی خصوصیت ہے ۔ اور اسے ایک سچی بین الاقوامیت کو جگہ دینا ہے "

وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بین الاقوامیت کی ضرورت اور افادیت پر یعنی ایک قوم کی بجائے نوع انسان کے ساتھ وفاداری پر رادھا کرشنن کا یقین بڑھتا گیا اور یہ یقین ان کے خطبات اور تقاریر میں بار بار اظہار پاتا رہا ۔ ایک موقع پر انہوں نے کہا :

" اپنے ملک کی محبت سے آگے بڑھ کر نوع انسان سے محبت کرنی ہوگی ۔ اپنے ملک سے محبت کے معنی دوسری قوموں سے نفرت کے نہیں ہونے چاہییں ۔ کسی قوم کے اندر یہ خواہش

پیدا نہیں ہونی چاہیے کہ وہ دوسروں کو نقصان پہنچا کر اپنے مفادات کو فروغ دے۔"
رادھا کرشنن کو اس حقیقت کا شدید احساس تھا کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ایجادات دنیا کو ایک بنا رہی ہیں۔ اس لیے انہوں نے آپ کے ملک اور میرے ملک کی بجائے 'ہماری دنیا' کے بارے میں گفتگو کی ضرورت محسوس کی۔ ایک موقع پر انہوں نے اقوام عالم کو خطاب کرتے ہوئے بلا تامل کہا:

"دنیا کے ساتھ وفاداری کا تقاضا ہے کہ ہم اپنے ملک کو بچانے کے لیے ناانصافی کا راستہ اختیار نہ کریں۔ کوئی ملک اپنا قانون آپ نہیں بن سکتا۔ ہمیں قومی فرماں روائی Severiagnty پر پابندیاں عائد کرنا پڑیں گی۔ انسانی آزادی کو بچانے، سماجی انصاف کو فروغ دینے، اقتصادی ترقی کا راستہ ہموار کرنے اور سیاسی تحفظ کو برقرار رکھنے کے لیے بین الاقوامی ادارے قائم کرنا پڑیں گے۔"

رادھا کرشنن اس خیال کے حامی تھے:

"قوم پرستی کو عالمی وفاداری کا تابع ہونا چاہیے۔"

اس بات پر زور دینا ضروری نہیں کہ 'عالمی وفاداری' سے ان کی مراد نوع انسان کے ساتھ وفاداری تھی یعنی پوری نسل انسانی کے ساتھ وہ نسل انسانی کی وحدت کو ایک مذہبی عقیدے سے زیادہ ایک تاریخی واقعہ کے طور پر دیکھتے تھے۔ اپنے ایک مقالے میں وہ لکھتے ہیں:

"نسل انسانی ایک ہے۔ انسانی وحدت ایک فقرے سے زیادہ حیثیت رکھتی ہے ـــــ یہ محض ایک خواب نہیں۔ یہ ایک تاریخی حقیقت بن رہی ہے ـــــ تاریخی عمل کی ضرورتیں دنیا کو ایک وحدت کے سانچے میں ڈھال رہی ہیں۔ ہم ایک نئے معاشرے کی دہلیز پر کھڑے ہیں ـــــ ایک واحد معاشرے کی دہلیز پر۔ جو لوگ مستقبل کے مسائل سے اچھی طرح باخبر ہیں وہ نوع انسان کی وحدت کو اپنے فکر و عمل کے لیے ایک رہنما اصول کے طور پر اختیار کرتے ہیں۔"

اقبال قوم پرستی سے اس کے تباہ کن کردار کی بنا پر برگشتہ ہیں اور رادھا کرشنن اسے اس لیے مسترد کرتے ہیں کہ وہ عالم انسانیت کے موجودہ تقاضوں کو پورا کرنے سے قاصر ہے۔ اقبال قوم پرستی

اور وطن پرستی میں فرق کرتے تھے۔ اُن کے نزدیک قوم پرستی اپنے ملک سے جارحانہ محبت کا نام ہے اور وطن پرستی اپنی جائے پیدائش سے فطری لگاؤ کا نام ہے۔

اقبال قوم پرستی کی جتنی مذمت کرتے ہیں وطن پرستی کو اتنا ہی سراہتے ہیں۔ وہ بڑی شدت سے ان لوگوں پر نکتہ چینی کرتے ہیں جو اپنے ملک سے غداری کرتے ہیں لیکن رادھا کرشنن وطن پرستی کے حامی بھی نظر نہیں آتے۔ اپنی ایک تقریر میں انہوں نے وطن پرستی کو اہل یونان کی قومی موت کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے:

"اہل یونان نے بڑے شاندار کام کیے۔ لیکن وہ وطن پرستی کے مرض میں مبتلا ہو کر مر گئے ـــــ وہ کیوں مر گئے؟ وہ اپنے پڑوسیوں کے ساتھ سمجھوتہ نہ کر سکے۔ وہ ہمیشہ آپس میں لڑتے رہے۔"

اگرچہ اقبال اور رادھا کرشنن بنیادی طور پر مغربی تعلیم کی پیداوار تھے جس نے ان کے ذہن کی تشکیل میں بڑا حصہ لیا تھا۔ پھر بھی مغرب کی طرف دونوں کے رویے نہایت ناقدانہ اور معترضانہ تھے مغرب پر اقبال کے اس شعر سے زیادہ مضبوط اور گہری تنقید ممکن نہیں:

عجب ایں نیست کہ اعجاز مسیحا داری
عجب ایں است کہ بیمار تو بیمار تر است

اسی طرح رادھا کرشنن بھی مغرب کے ساتھ کوئی رو رعایت نہیں کرتے۔ انہوں نے مغرب کے نقائص اور اُس کی کوتاہیوں کی طرف اشارہ کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہ دیا۔ بہرحال مغرب سے نفرت نہ اقبال کو تھی نہ رادھا کرشنن کو۔ اقبال نے اپنی شاعری میں جو معقول ترین باتیں کہی ہیں اُن میں سے ایک یہ ہے:

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

رادھا کرشنن نے جو مشرق و مغرب کی خلیج کو ہمیشہ پاٹنے کی کوشش کرتے رہے اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ مشرق و مغرب دو مختلف قسم کے شعور یا اندازِ فکر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ:

"ہم ایک دوسرے کو جس قدر زیادہ سمجھیں گے اتنا ہی ہمیں محسوس ہوگا کہ ہم ایک دوسرے کی مانند ہیں۔"

انسانی دنیا ہمیشہ مختلف النوع اختلافات میں محصور رہی ہے۔ اختلافات جن کا تعلق نسل، مذہب رنگ، ثقافت اور زبان سے رہا ہے آدمی کو آدمی سے اور قوم کو قوم سے الگ کرتے رہے ہیں۔ اقبال اور رادھا کرشنن اس بات پر متفق رہے ہیں کہ اگر کوئی قوت ایسی ہے جو اختلافات کے مرض کا مؤثر علاج کر سکتی ہے تو وہ صرف محبت ہے ـــ انسانیت سے محبت۔ یہ ایک ایسی رائے ہے جس تک اقبال اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں پہنچ چکے تھے:

محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے
کیا ہے اپنے بختِ خفتہ کو بیدار قوموں نے

رادھا کرشنن کا بھی عقیدہ تھا کہ متذکرہ اختلافات کو محبت، آزادی اور اعتقاد جیسے روحانی وسائل ہی سے دور کیا جا سکتا ہے۔ انہیں یقین تھا کہ:

"محبت نہ کہ نفرت، آزادی نہ کہ اندیشہ، یقین نہ کہ شک قوموں کے لیے اپنے اندر قوت شفا رکھتے ہیں۔ اگر ہم اپنی روزمرہ زندگی اور اپنے بین الاقوامی تعلقات میں ان اصولوں سے کام لیں تو دنیا کے موجودہ کرب سے نوع انسان کی ایک نئی وحدت پیدا ہوگی، ایک ایسی وحدت جس میں انسانی روح کے نصب العین اپنے کو محفوظ پائیں گے۔"

ایک سوال جو انسانی ذہن کو ہمیشہ پریشان کرتا رہا ہے یہ ہے کہ آیا افراد کی اصلاح معاشرے کی اصلاح پر منحصر ہے یا معاشرے کی اصلاح افراد کی اصلاح پر۔ اصلاح اور انقلاب افراد کے ذریعے آتے ہیں۔ 'پیام مشرق' کے دیباچے میں اقبال لکھتے ہیں:

"۔ ۔ ۔ ۔ اقوام مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہیئے کہ زندگی اپنے جوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو۔ فطرت کا یہ اٹل قانون جس کو قرآن نے

ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیر ما بانفسھم کے سادہ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہے زندگی کے فردی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے۔"

اس مسئلے پر رادھا کرشنن کا نقطۂ نظر نہ صرف اقبال سے مطابقت رکھتا ہے بلکہ گوتم بدھ اور کنفیوشش سے بھی۔ دونوں کا حوالہ دیتے ہوئے رادھا کرشنن کہتے ہیں:

"اُن کا اعتقاد تھا کہ معاشرے کے بدلنے سے پہلے فرد کو بدلنا ہوگا۔ عظیم چینی مفکر کنفیوشش نے بتایا ہے کہ دنیا کی اصلاح کس طرح کی جائے۔ ہم ریاستوں کی اصلاح کر کے دنیا کی اصلاح کر سکتے ہیں۔ ہم خاندانوں کی اصلاح کر کے ریاستوں کی اصلاح کر سکتے ہیں۔ ہم اپنی اصلاح کر کے خاندانوں کی اصلاح کر سکتے ہیں۔ غرض کہ تمام بہتری کی بنیاد اپنے آپ کو بہتر بنانا ہے۔"

انسان کے آزاد ارادے پر اور مستقبل کی طرف رجائیت پسندانہ رویہ، یہ دونوں چیزیں ساتھ ساتھ چلتی ہیں۔ اقبال کی شاعری اور رادھا کرشنن کی نثر اس عقیدے اور رجائیت سے لبریز ہیں۔ کچھ مثالیں اقبال کے یہاں سے دیکھیے:

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے سمجھے ہیں تقدیر کا زندانی

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہِ کامل نہ بن جائے

نہیں ہے نا اُمید اقبال اپنی کشتِ ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

اس طرح کے رجائیت پسندانہ رویے رادھاکرشنن کے یہاں بھی ملتے ہیں، مثلاً :

"ہم لوگ موجودہ حالت تک ارادے کی بدولت آئے ہیں اور ہم اب بھی آگے جاسکتے ہیں مایوس ہونے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ ہمارے اندر روح زندہ ہے۔ ہم حالات سے شکست نہیں کھاسکتے۔ ہم تقدیر کے شکار نہیں ہیں۔ ہم اپنے مستقبل کا فیصلہ کرسکتے ہیں۔ کوئی چیز ناگزیر نہیں ہے۔ جو باتیں ناگزیر ہیں ہمیں ان کے آگے سر نہیں جھکانا چاہیے اور نہ یہ کہنا چاہیے کہ ہمارے لیے کوئی راستہ کھلا ہوا نہیں ہے۔ دنیا کی موجودہ صورت حال میں جب کہ سائنس اور ٹکنالوجی میں حیرت انگیز کارنامے انجام پاچکے ہیں، جنہیں ہم توانائی جنگ کے اسلحے کہتے ہیں ہمارے لیے یہ کہنا ضروری نہیں ہے کہ ہمارا نیست و نابود ہوجانا ناگزیر ہے۔ انسان ان سے بڑی آفتوں میں زندہ رہا ہے مثلاً بیماری میں، وباؤں میں، زلزلوں میں، دنیا میں بہت سی تبدیلیاں ہوچکی ہیں اور بہتر تبدیلی ناممکن نہیں ہے۔

چیزوں کا ناگزیر ہونا انسان کے آزاد ارادے سے مطابقت نہیں رکھتا۔

رادھاکرشنن ناگزیریت کے خیال کی تردید کے لیے اپنا سارا زورِ قلم صرف کردیتے ہیں۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ :

"انسانی معاملات کے دائرے میں کوئی چیز ناگزیر نہیں ہے۔ جب تک ہم اس مفروضے پر کام کررہے ہیں کہ بازی جیتی جاسکتی ہے ہم نے بازی نہیں کھوئی۔"

"دینوی واقعات کے مقابلے میں انسانی بیچارگی کے جھوٹے نظریے کی تردید ہونی چاہیے انسان ان قوتوں سے بلند تر ہے جو اسے مٹانے دینے کی دھمکیاں دیتی رہتی ہیں۔ اگر وہ ثابت قدمی سے کام کرے تو اجتماعی متعدی دیوانگی ختم کی جاسکتی ہے اور وہ ختم ہوکر ہی رہے گی۔"

ایک نہایت اہم مسئلہ جس پر اقبال نے اپنے 'خطبات' میں تفصیل کے ساتھ اظہارِ خیال کیا ہے یہ ہے : کیا اسلامی قانون ارتقا پذیر ہے ؟ اس مسئلے پر انہوں نے اپنے چھٹے خطبے میں بحث کی ہے جس کا عنوان ہے "اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول"۔ 'خطبات' کے اس باب

نے اقبال کی زندگی کے دوران بڑا طوفان برپا کیا اور یہ باب آج بھی علمائے الٰہیات کی ایک بڑی تعداد کے لیے ناقابل ہضم ہے۔ لیکن ہر اس شخص کو جو بیک وقت مذہبی آدمی بھی ہے اور سنجیدہ مفکر بھی، اس سوال کا سامنا کرنا یقینی ہے۔ کیا میرا مذہب ارتقا پذیر ہے؟ اگر نہیں ہے تو پھر زندگی کے بدلتے ہوئے حالات سے ہم آہنگی کیونکر ہو گی؟ وہ جمود جو اسلامی فکر پر پانچ سو سال سے طاری تھا اقبال کے لیے بالکل ناقابل برداشت تھا۔ اپنے چھٹے خطبے میں انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اسلامی قانون قانون جامد نہیں، ارتقا پذیر ہے۔ عہد حاضر کی مسلمان قوموں میں انہیں صرف ترکی ایک ایسی قوم معلوم ہوتی تھی جس نے اپنی اذغانی نیند توڑ دی تھی اور جس نے خود آگاہی حاصل کر لی تھی۔ اقبال اس بات کے قائل تھے کہ حقیقی زندگی پرانی اقدار سے چمٹے رہنے میں نہیں بلکہ نئی اقدار پیدا کرتے رہنے میں ہے۔ اسلام میں حرکت کا اصول اجتہاد ہے۔ اجتہاد کے ذریعے ہم ہمیشہ بدلتی ہوئی زندگی میں تخلیقی ہم آہنگی پیدا کر سکتے ہیں۔ خود اقبال کے خیال کے مطابق زندگی کے Paradoxes میں سے ایک Paradox یہ ہے کہ زندگی سیدھی سادی تبدیلی کا نام نہیں۔ اس کے اندر تحفظ Conservation کے عناصر بھی ہیں۔ نئی صورت حال ان بنیادی اصولوں کی روشنی میں جو قرآن کے اندر موجود ہیں نئی ہم آہنگی کا تقاضا کرتی ہے۔ اقبال نے اس حقیقت پر زور دیا ہے کہ قرآن جو اسلامی قوانین کا بنیادی منبع ہے قانون کی کتاب نہیں حکمت کی کتاب ہے اس کا اصل مقصد انسان کے اندر خدا اور کائنات کے ساتھ اس کے رشتے کا بلند تر شعور پیدا کرنا ہے اس کا مطمح نظر انسان کی بلند تر زندگی ہے۔ اسلامی قوانین کے چار مسلمہ منابع پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے (۱) قرآن (۲) احادیث (۳) اجماع اور (۴) قیاس پر گفتگو کی ہے اور اس بات کی طرف اشارے کیے ہیں کہ جدید ریاستوں کی ضروریات کے پس منظر میں اسلامی قوانین کے ان سرچشموں کو کس طرح استعمال کیا جا سکتا ہے۔

رادھا کرشنن بھی ابھرتے ہوئے حالات کے ساتھ مذہب کی مطابقت کے مسئلے سے پنجہ آزمائی کیے بغیر نہ رہ سکے۔ ۲۵ دسمبر ۱۹۵۴ء کو کل ہند شیعہ کانفرنس کا افتتاح کرتے ہوئے انہوں نے کہا:

"اگر مذاہب اپنی ابتدائی دلکشی کو باقی رکھنا چاہتے ہیں تو انہیں وقت کی ضروریات کے ساتھ مطابقت پیدا کرنی ہو گی۔ بہت سی چیزوں کی طرح مذہب کے لیے بھی

ایک جگہ کھڑے رہنا ممکن نہیں ۔ اگر کوئی مذہب ارد گرد پیدا ہونے والی تبدیلیوں سے باخبر نہیں ہے تو وہ جمود کا شکار ہو کر رہے گا ۔ ۔ ۔ ۔ اگر کوئی مذہب ہمیشہ زندہ رہنا چاہتا ہے تو اسے ہمیشہ جوان رہنا ہوگا ۔ یعنی اسے وقت کے مطالبات کا احساس رکھنا ہوگا ۔ میں نے یہ بات الازہر اور مصر اور دوسری جگہوں پر کہی ہے اور اب یہاں کہہ رہا ہوں کہ مسلمانوں کے لیے یہ بات مفید ہوگی کہ وہ اپنے طور طریقوں اور رسم و رواج میں کچھ تبدیلیوں کی ضرورت کا جائزہ لیں اور یہ جائزہ لیتے وقت اسلام کے دو بنیادی احکام پر قائم رہیں ـــــ خدا کے وجود پر ایمان اور انسانیت کی فلاح و بہبود ۔

آخری جملے سے یہ نتیجہ ہرگز اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ رادھا کرشنن صرف مسلمانوں کو یہ نصیحت کر گئے کہ وہ اسلام کو وقت کی ضروریات سے ہم آہنگ کریں ۔ اپنی ایک قابل تعریف کتاب "مذہب اور معاشرہ" میں جو ۱۹۴۷ء میں شائع ہوئی انہوں نے ہندو مذہب میں اجتہاد پر اسی طرح زور دیا تھا جس طرح اقبال نے اپنے چھٹے خطبے میں اسلام میں اجتہاد پر اصرار کیا تھا ۔

مذہب اور معاشرہ سے متعلق کچھ اقتباسات ملاحظہ فرمائیں :

" ویدوں میں ہماری ساری ضرورتوں کا پہلے سے اندازہ نہیں کیا جا سکتا تھا ۔ ہمیں اُن دانش مندوں کے حکیمانہ اقوال پر اعتماد کرنا ہوگا جو ویدوں کی روح سے واقف ہیں ۔ ویدوں میں ہر قابل قیاس معاملے کے لیے ہدایات موجود نہیں لیکن اُن میں کچھ عام اصول مقرر ہیں جن کا اطلاق نئے معاملات پر شعور اور بصیرت کے ساتھ کیا جا سکتا ہے ۔ علما فضلا کی مجلس کے فیصلے قبول کیے جا سکتے ہیں اگر ہمیں یقین ہو کہ وہ فیصلے غیر متعصبانہ ہیں ۔ جن معاملات میں شک یا جھگڑے ہیں انہیں ان فیصلوں کی مدد سے طے کیا جا سکتا ہے ۔ 'مانو' اور 'پراسارا' میں یہ اصول موجود ہے کہ جب لوگوں کے عادات میں نہایت اہم تبدیلیاں لانا ہوں تو ایک پُراسارا وضع کی جا سکتی ہے ۔ پرسید میں عام طور پر سو دانش مند برہمنوں کا ہونا ضروری ہے لیکن کسی بحران کے زمانے میں ایک متقی صاحب بصیرت فرد پوری پرسید کے طور پر کام کر سکتا ہے ۔ سری گندریکا کا خیال ہے کہ نیک نفوس کا بنایا ہوا ضابطہ اتنا ہی اچھا ہے جتنا کہ وید کا حکم ۔ 'مانو' میں آیا ہے کہ اگر معاملات کے فیصلے کے لیے کمیٹیاں نہیں بنائی جا سکتیں تو صرف ایک اچھے برہمن کی رائے بھی کافی ہو سکتی ہے ۔

کسی طبقے یا فرقے کے لیے قانون سازی کا اختیار صرف ان لوگوں کو ہے جو تربیت یافتہ ہیں، تمام جانداروں کے معاملے میں دردمند ہیں، ویدوں کے عالم ہیں، منطقی استخراج سے واقف ہیں، عملی سوجھ بوجھ رکھتے ہیں اور جن کا کردار بے داغ ہے۔"

"پچھلی صدی (انیسویں صدی) کی ستر ویں دہائی میں مسٹر مین Mayne نے جن کا رسالہ ہندو قانون اور رواج پر ایک کلاسک بن چکا ہے، لکھا کہ ہندو قانون رکی ہوئی ترقی کی حالت میں ہے۔ ہندو قانون سے متعلق کوئی آواز اُس وقت تک سنی نہیں جاتی جب تک وہ کسی مردہ خانے سے نہیں آتی۔ ان کا بیان ان تبدیلیوں کے باوجود جو قانون کے ذریعے ہوئی ہیں بنیادی طور پر آج بھی صحیح ہے۔ موجودہ حالات پر ہندو علم قانون Jurisprudence کا اطلاق آئینی اصلاحات کا محتاج ہے۔ اس کام کو منظم طریقے پر انجام دینا ہے نہ کہ جزواً جزواً"

"ایک زندہ معاشرے میں تسلسل اور تبدیلی دونوں کی قوتیں ہونی چاہییں۔ ایک غیر متمدن فرقے میں ایک نسل سے دوسری نسل تک مشکل سے کوئی ترقی ہوتی ہے۔ تبدیلی کو شک کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے اور تمام انسانی توانائیاں موجودہ صورتحال کو برقرار رکھنے پر مرکوز ہوتی ہیں۔ متمدن فرقے میں ترقی اور تبدیلی اس کی تمام سرگرمیوں میں حیات آفریں خون کی حیثیت رکھتی ہیں۔ کسی معاشرے کے لیے فرسودہ اوضاع اور دقیانوسی عادات و اطوار کے ساتھ وابستگی سے زیادہ مخرب کوئی اور شے نہیں۔ ان چیزوں کے زندہ رہ جانے کا سبب سستی اور کاہلی کے سوا کچھ اور نہیں ہندو نقطۂ نظر میں بنیادی تبدیلیوں کی گنجائش موجود ہے۔ معاشرتی توارث سے کسی قسم کی تشدد آمیز بے تعلقی نہیں ہونی چاہیے لیکن جو نئی کشمکشیں اور نئی الجھنیں پیدا ہوں اور ان کا سامنا کرنا اور ان پر غالب آنا ضروری ہے۔ قوانین میں عہد بہ عہد تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں جبکہ روح سے متعلق حقائق مستقل ہوتے ہیں، ہمارے

پسندیدہ ادارے ختم ہو جاتے ہیں۔ ان کا ایک زمانہ ہوتا ہے اور وہ گزر بھی جاتا ہے۔ مذہب تجرباتی تبدیلی کو راہ دیتا ہے۔ تمام ادارے تجربے ہیں جیسا کہ خود زندگی بھی ایک تجربہ ہے۔ اگرچہ مذہب ایک مطلق شے ہے لیکن اس میں کوئی مطلق اور لازمانی متن نہیں ہے۔ اخلاق کے معاملے میں اگر کوئی چیز دائمی ہے تو وہ خوب سے خوب تر کے لیے انسانی خواہش ہے۔ لیکن ہر صورت حال میں 'خوب تر' کیا ہے اس کا تعین زمانہ اور حالات کرتے ہیں۔ تمدن کے مختلف مرحلوں میں چال چلن کے اچھے یا برے ہونے کا انحصار اس پر ہوتا ہے کہ وہ انسانی مسرت میں معاون ہے یا مزاحم۔ چیزیں مرجاتی ہیں اور ان کو اٹھا کر سڑکوں کو صاف کر دینا پڑتا ہے۔"

" ادارے اور عقائد جو زندگی میں کمی کا باعث ہوں۔ انہیں بے سود قرار دے دینا چاہیے۔ رج منسور اگرچہ ایک قدامت پسند ماہر قانون ہے لیکن اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ معاشرے کو حق ہے کہ وہ ناموافق قوانین کو مسترد کر دے خواہ مذہبی صحائف ان کی اجازت کیوں نہ دیتے ہوں۔ وہ گائے کی قربانی اور گائے کا گوشت کھانے کی مثالیں پیش کرتا ہے جو کسی زمانے میں جائز تھا گو اس کے زمانے میں ان دونوں باتوں کو غلط قرار دیا جا چکا تھا۔ زمانے کی ضرورت کے مطابق قوانین بنائے بھی جاتے ہیں اور توڑے بھی جاتے ہیں۔"

وہ جو لوگ ہندو قوانین کے مفسرین کے کاموں سے واقف ہیں وہ جانتے ہیں کہ ان مفسرین نے کتنی تبدیلیاں پیدا کی ہیں۔ اگر ہمارے سماجی نظام کو پارہ پارہ نہیں ہونا ہے، اگر ہمارے معاشرتی فکر کو بے ربط نہیں بننا ہے تو ہمیں ان خارجی تجربات کو جو موسلا دھار بارش کی شکل میں ہم پر آ رہے ہیں قابو میں بھی رکھنا ہو گا اور انہیں معنی بھی پہنانا ہوں گے۔ اگر ہم نے بدلتے ہوئے حالات میں ان قواعد

وضوابط کو اختیار کیا جو ہمیں ورثے میں ملے ہیں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر ہم دھڑام سے گر نہ پڑے تو ہمارے اندر عدم استحکام ضرور آجائے گا۔ ہمیں چاہیے کہ ہم مذہب کو تبدیلیوں سے متعارف کریں اور ہندو مذہب کے متن کو موجودہ حالات سے ربط دیں۔"

"موجودہ دور میں اس قسم کے امتیازات (ذات پات کے نظام پر مبنی) ناقابل حمایت اور کوفت انگیز ہیں اور سماجی میل جول کی آزادی میں مانع ہیں۔"

"پرانے زمانے میں برہمن بھی گوشت کھاتے تھے۔ بعض علاقوں (بنگال کشمیر) میں آج بھی برہمن گوشت کھاتے ہیں جبکہ دوسرے علاقوں (گجرات) میں نچلی ذات کے لوگ بھی اس سے پرہیز کرتے ہیں۔ ہماری عادتوں کو صفائی کے اصولوں پر مبنی ہونا چاہیے نہ کہ سماجی ممنوعات پر۔"

"برہمنیت ایک نظام نہیں مزاج ہے۔ کوئی بھی شخص اس مزاج کا مالک ہوسکتا ہے جبکہ بہت سے لوگ برہمن خاندان میں پیدا ہونے کے باوجود اس مزاج سے محروم ہوسکتے ہیں۔"

"جس پہلو پر زور دیا گیا ہے وہ زیارت کا اخلاقی پہلو ہے۔ ویرا متر ودیائے مہابھارت کا حوالہ دیتے ہوئے کہا ہے کہ جو شخص لالچی، بے رحم اور خود نما ہے اور مادی اغراض سے وابستہ ہے اگر وہ تمام مقدس مقامات پر غسل کرلے جب بھی پاک نہیں ہوسکتا۔ وہ گنہگار اور ناپاک رہے گا۔"

"مہابھارت کہتا ہے کہ اے بہترین بادشاہ! تمام ویدوں کا پڑھ جانا اور

تمام مقدس دریاؤں میں غسل کر لینا سچ بولنے کے سولہویں حصے کے برابر بھی نہیں ہے۔"

"یہ وسیع کائنات خدا کا مقدس مندر ہے، ایک پاک دل مقدس زیارت گاہ ہے اور ابدی صداقت ایک غیر فانی دینی صحیفہ۔"

"زندگی کے سمندر کو عبور کرنے کا راستہ اخلاقی قوانین کی پابندی ہے۔ دوسروں کو کسی چیز سے محروم نہ کرو، دوسروں کے جذبات کو مجروح نہ کرو۔ ہمیشہ خدا کے بارے میں سوچو۔"

"اس برے وقت میں جبکہ ہمارا معاشرہ ایک بے راہ جنگل بن چکا ہے ہمیں تازہ نغموں کو اسی طرح سننا چاہیے جس طرح ہم اپنے آبا و اجداد کی آوازوں کو سنتے ہیں۔ کوئی بھی رواج ہر زمانے کے تمام لوگوں کے لیے مفید نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم ماضی کے قوانین پر جمے رہے، اگر مرحوم لوگوں کا زندہ عقیدہ زندوں کا مردہ عقیدہ بن جائے تو تمدن مر جائے گا۔"

"ہم ویدوں کے زمانے کے معمولات کو بحال نہیں کر سکتے۔ ایسا کرنے کے معنی تاریخ کے منطقی تقاضوں سے انکار کرنے کے برابر ہے۔"

"میں نے جو چند تجویزیں پیش کی ہیں ممکن ہے وہ تقلید پسندوں کو پسند نہ آئیں لیکن ایسی قسم کے لوگ سوچ سکتے ہیں کہ میں بہت قدامت پرست ہوں۔ میں جو کہہ رہا ہوں وہ ہمارے معاشرے کے ایسے مطالبات ہیں جو فوری تعمیل چاہتے ہیں۔"

ان طویل اقتباسات میں یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ رادھا کرشنن ہندو مذہب کو وقت کے مطالبات

سے ہم آہنگ کرنے کی وکالت اسی طرح کر رہے ہیں جس طرح اقبال اسلام میں اجتہاد کا دروازہ کھولنے کی حمایت کر رہے ہیں۔ جہاں اقبال نے اسلام کے مذہبی فکر کی تشکیل نو کی وہاں رادھاکرشنن نے ہندو مذہب کے فکر کی تنظیم نو کا فرض ادا کیا۔ دونوں اپنے اپنے مذہب میں تبدیلیوں کو قابل قبول بنانے کی جدوجہد میں لگے رہے۔ دونوں یہ دیکھنے کے آرزومند تھے کہ ان کے مذاہب میں فاتحانہ قوت اور آگے بڑھنے کی طاقت واپس آجائے اور دونوں مذاہب دنیا کے دل میں جگہ پاکر دنیا کو زرخیز بنا دیں۔ ممکن ہے کہ اقبال اور رادھاکرشنن انتہاپسندوں Radicals کو قدامت پسند نظر آئے ہوں۔ لیکن وہ قدامت پسندوں کے لیے انتہاپسند تھے۔ ان دونوں نے نہ صرف اپنے اپنے مذہب کی بیش بہا خدمات انجام دیں بلکہ عمومی طور پر سارے مذاہب کی خدمات انجام دیں۔ مذہب کا بنیادی مقصد انسان کو اخلاقی اور روحانی بنانا ہے نہ کہ رسمی اور رواجی۔ اور یہی وہ کام ہے جسے اقبال اور رادھاکرشنن نے اپنے اپنے دائرے میں انجام دینے کی کوشش کی ہے۔ بدنصیبی کی بات صرف یہ ہے کہ ہندو مذہب اور اسلام کے ماننے والوں کی اکثریت اقبال اور رادھاکرشنن کے خیالات کے مضمرات کی تعمیل پر شاید ہی آمادہ ہو۔ اقبال اور رادھاکرشنن کی پرستش کرنا ان کے کہے پر چلنے کے مقابلے میں کہیں زیادہ آسان ہے۔ انسانی فطرت اور انسانی صورتحال کے عظیم مبصر کی حیثیت سے وہ جانتے تھے کہ مذہب کو انسانی تاریخ کے غیر مذہبی دور میں کس طرح باقی رکھا جاسکتا ہے۔ ان دونوں کے بہت سے اہم خیالات مشترک تھے جبکہ وہ ایک دوسرے سے متاثر نہ تھے۔ دونوں کے درمیان مزید فکری مشابہات دریافت کی جاسکتی ہیں۔

"صحیفہ" لاہور

اکتوبر دسمبر ۱۹۸۶ء۔

شعریات

علامہ اقبال اور ان کی شاعری

محترمہ شان یوں پیکنگ چین

محترمہ شان یون، پیکنگ یونیورسٹی پیکنگ، عوامی جمہوریہ چین کے شعبۂ اُردو کی صدر ہیں۔ ایک مدت سے چینی طلبا اور طالبات کو اُردو کی تعلیم دے رہی ہیں۔ اس وقت ان کے کئی شاگرد چین میں اور چین سے باہر مترجم کے فرائض انتہائی خوش اسلوبی سے انجام دے رہے ہیں۔

محترمہ شان یون اس طرح اُردو بولتی ہیں کہ ایک اجنبی کو یہ معلوم ہی نہیں ہو سکتا کہ یہ خاتون پاکستانی نہیں چینی ہیں۔ موصوفہ نے اپنے شاگردوں کے لیے خود اُردو کے نصاب مرتّب کیے ہیں۔ گرامر کی ایک کتاب تحریر کی ہے۔ کئی اُردو افسانوں کو چینی زبان میں منتقل کیا ہے۔ آجکل اُردو کے طویل مختصر افسانوں کا ترجمہ کرنے میں مصروف ہیں۔

شان یون نے "مٹی کا دیا" کا ترجمہ قریب قریب مکمل کر لیا ہے۔

یہ مقالہ پڑھ کر احساس ہوتا ہے کہ اس کی مصنفہ کو اُردو پر بڑی قدرت حاصل ہے اور وہ ہر قسم کے خیال کو اس زبان میں پیش کرنے کی مہارت رکھتی ہیں۔

(مرزا ادیب)

۱۸۷۷ء میں علامہ اقبال سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے سیالکوٹ اور لاہور میں تعلیم حاصل کی۔ ان ہیرو یک اور تہذیبی شہروں نے ان کی پرورش کی۔ نتیجہ کے طور پر اقبال ایک عظیم وطن پرست اور مشہور شاعر نکلے۔

پاکستان کے عوام اقبال سے محبت کرتے ہیں کیونکہ وہ صرف اردو کے عظیم شاعر ہیں بلکہ انہوں نے نظریۂ پاکستان کا اساسی تخیّل بھی مہیا کیا۔ مشرق کے عوام ان کا احترام ہیں کیونکہ وہ نہ صرف ممتاز شاعرِ مشرق ہیں بلکہ مشرق کے مظلوم و محکوم عوام کے ترجمان بھی ہیں۔ ساری دنیا کے عوام ان کی عزت کرتے ہیں کیونکہ وہ نہ صرف ایک بین الاقوامی شہرت رکھنے والے شاعر ہیں بلکہ سامراج اور نوآبادیت کے خلاف جدوجہد میں ایک بہادر سپاہی بھی ثابت ہوئے۔

جہاں تک چینی عوام کا تعلق ہے ہم بھی اقبال کی تہِ دل سے تعریف کرتے ہیں۔ قومی آزادی کے لیے اور بنی نوع انسان کی تہذیب و تمدّن کے لیے ان کی خدمات پر ہم واہ واہ کیے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اقبال چینی عوام کے پرانے دوست ہیں۔ نصف صدی پہلے انہوں نے اپنی شاعری سے چینی عوام کی قومی آزادی کی تحریک کا ساتھ دیا۔ انہوں نے اپنی شاعری میں لکھا ہے:

گیا دورِ سرمایہ داری گیا
تماشا دکھا کر مداری گیا

گراں خواب چینی سنبھلنے لگے
ہمالہ کے چشمے اُبلنے لگے

اس کے بعد ۱۹۴۹ء میں نئے چین کے قیام نے چینی عوام کی دلی خواہش کو حقیقت کا روپ دیا۔ سامراجی اور اُن کے پالتو کتے سچ مچ چین سے بلکہ دنیا کے بہت سے ممالک سے دم دبا کر بھاگ گئے۔

اقبال نے عوام کے لیے بہت کچھ لکھا۔ یہاں ان کی ہر ایک نظم کا ذکر کرنا ناممکن ہے لیکن دو ایک نظموں کا ذکر لازمی ہے۔ ان دو نظموں میں سے ایک کا عنوان ہے "سرمایہ اور محنت" اور دوسری کا عنوان ہے "خدا کا فرمان"۔

سب سے پہلے اقبال کو زمانے کا صحیح تصوّر تھا۔ اقبال تقریباً چالیس سال تک شاعری لکھتے رہے، یعنی اس صدی کے شروع سے ۱۹۳۸ء میں ان کے انتقال تک۔ یہ ایسا زمانہ تھا جس میں قومی آزادی کی تحریکیں زوروں پر تھیں اور نوآبادیاتی ڈھانچہ ٹکڑے ٹکڑے ہوتا جا رہا تھا۔ برصغیر جنوبی ایشیا میں برطانوی سامراج کے خلاف قومی آزادی کے حصول کے لیے جدوجہد ہوتی رہتی تھی۔

اقبال نے اپنی نظم میں لکھا ہے :

زمانے کے انداز بدلے گئے
نیا راگ ہے ساز بدلے گئے

ان کے خیال میں پرانا زمانہ فرسودہ ہوگیا ہے اور اس کی جگہ پر ایک نئے زمانے کا قیام لازمی ہے ۔ نئے زمانے کا مطلب کیا ہے ؟ اقبال نے خود اس کی تشریح کی :

سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

وہ سلطانی جمہور کا مطالبہ کرتے تھے یعنی ان کے خیال میں عوام اپنے آپ کے مالک ہونے چاہییں ۔

اقبال محنت کش عوام کے دوست ہیں ۔ سرمایہ اور محنت کی کش مکش میں انہوں نے محنت کا ساتھ دیا ۔

؎ بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے

زمینداروں اور کسانوں کی کشمکش میں انہوں نے کسانوں کا ساتھ دیا :

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

امیروں اور غریبوں کی کشمکش میں انہوں نے غریبوں کا ساتھ دیا ۔

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ اُمرا کے در و دیوار ہلا دو

اقبال نے اپنی نظموں سے ساری دنیا کو آگاہ کر دیا کہ وہ ہمیشہ مظلوم و محکوم عوام کا ساتھ دیتے ہیں ۔ ان کی حمایت کرتے ہیں اور بے درد و بے رحم ظالموں کے خلاف جدوجہد کرنے میں ان کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں ۔

کون کس کو پالتا ہے ؟

یہ بھی ایک اہم مسئلہ ہے ۔ نوآبادیت پرست کہتے ہیں کہ وہ نوآبادی اور نیم نوآبادی کے

عوام کو پالتے ہیں ۔ سرمایہ داروں اور زمینداروں کا کہنا ہے کہ وہ مزدوروں اور کسانوں کو روٹی دیتے دیتے ہیں لیکن اقبال کا کہنا ہے کہ مزدور کا ہاتھ 'دستِ دولت آفریں' ہے ۔ مزدور ہی دولت پیدا کرتے ہیں لیکن سرمایہ دار اس پر قبضہ کر لیتے ہیں ۔

؎ سکہ کی لذت میں تو لُٹوا گیا نقدِ حیات

کسان ہی گیہوں بوتے ہیں مگر زمیندار اس کو چھین لیتے ہیں چنانچہ دہقاں کو میسّر نہیں روزی ـــــ یہ سب کچھ ناانصاف اور ناحق ہے ۔ اس لیے جدوجہد کے ذریعہ اس کو بدلنا چاہیے ۔

جدوجہد کے لیے ہمت سے کام لینا اشد ضروری ہے ۔ بظاہر طاقتور ظالموں سے خائف نہیں ہونا چاہیے :

گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

صرف ہمت کا میسر ہونا ناکافی ہے ۔ اس کے ساتھ ساتھ جدوجہد کی تدابیر بھی درکار ہیں ۔

جدوجہد میں ہارنے کی وجہ کیا ہے ؟

اس کو معلوم کرنے میں اقبال نے محنت کشوں کو مدد دی ۔ سرمایہ داروں نے بہت سی چالیں چلیں ۔ اقبال نے ایک ایک کر کے ان کا پردہ فاش کر دیا ۔ اور یہ بھی بتایا کہ سرمایہ دار اکثر مزدوروں کو دھوکا دیتے ہیں اور ان کو الو بنانے کی کوشش کرتے ہیں :

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر
شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات

انہوں نے کہا کہ سرمایہ دار مختلف طریقوں سے مزدوروں کو بے حس و حرکت بناتے ہیں :

ساحرِ الموط نے تجھ کو دیا برگِ حشیش
اور تو اے بے خبر سمجھا اسے شاخِ نبات
نسل ، قومیت ، کلیسا ، سلطنت ، تہذیب رنگ
خواجگی نے خوب چُن چُن کر بنائے مسکرات

ان سب کا تجزیہ کرنے کے بعد اقبال نے اس سوال کا جواب دیا کہ جدوجہد میں مزدوروں

کو شکست کیوں ہوئی ؟

مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

انہوں نے اپنی شاعری میں یہ بھی لکھا:

کٹ مرا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لیے

مزدوروں نے اس لیے بورژوا طبقے سے دھوکا کھایا، اس لیے خیالی بورژوا دیوتاؤں کے لیے کٹ مرے کہ ابھی وہ سیاسی طور پر ناپختہ ہیں۔ اس لیے ان کو آنے والی جدوجہد میں، آزمائشوں میں پورے اتر کر پختہ کاری حاصل کرنی چاہیے۔

اقبال نے اپنی نظموں میں عوام کو روشن مستقبل کا آئینہ دکھایا۔ انہوں نے لکھا:

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

یہاں "تیرے دور" سے مراد "سلطانی جمہور کا زمانہ" ہے۔

یہ دونوں نظمیں اس صدی کے تیسرے عشرے کے آغاز میں اور چوتھے عشرے میں لکھی گئی ہیں۔ ان سے یہ ثابت ہوا کہ اس طوفانی زمانے میں اقبال زمانے کے آگے چلتے ہیں۔ ان کی نظم سپاہی کے ہاتھ میں پکڑا ہوا ہتھیار ہے اور وہ یہ ہتھیار اٹھا کر نئے زمانے کے لیے جدوجہد میں شریک ہوئے ہیں۔ اس صدی کے آغاز میں اقبال تین سال تک مغرب میں ٹھہرے اور وہاں انہوں نے مغربی دنیا کا قریب سے مشاہدہ کیا۔ ان پر مغربی تہذیب کی سطحیت اور اس کے علمبرداروں کے استحصال کا اندازہ ہوا۔ اس کے بعد وہ مغربی دنیا کے بہت بڑے نکتہ چیں بن گئے۔ اقبال کی اسی طرح کی نظموں کی اشاعت سے بقول ایک نقاد نے کہا:

"وہ ذہنی آتش فشاں اپنی اصلی شان سے نمودار ہوتا ہے
جس کا نام اقبال ہے۔"

اقبال کی شاعری میں نہ صرف فکر کی گہرائی ملتی ہے بلکہ فن کا بلند رتبہ بھی نظر آتا ہے۔ فکر اور فن کا جیسا امتزاج اقبال کے ہاں ملتا ہے اس کی مثال اردو میں اور کہیں نہیں ملتی۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا

ہے کہ اقبال نے اردو ادب کے لیے قیمتی خدمات سرانجام دی ہیں۔

اب میں بچوں کے ادب میں علامہ اقبال کی خدمات کے بارے میں کچھ اپنا خیال پیش کروں۔ لوگ کہتے ہیں کہ بچے وطن کے پھول ہیں۔ اقبال جب بڑوں کے لیے اپنی ادبی خدمات پیش کرتے تھے تو انہوں نے اپنے وطن کے پھولوں جیسے بچوں کو بھی فراموش نہیں کیا۔ انہوں نے بچوں کے لیے بھی نظمیں لکھیں۔ مثلاً بچے کی دعا ــــ ہمدردی ــــ پرندے کی فریاد ــــ ایک مکڑا اور مکھی ــــ ایک پہاڑ اور گلہری وغیرہ۔ حالانکہ ان میں کئی نظموں کے ساتھ "ماخوذ" لکھا ہوا ہے۔ پھر بھی ان میں بچوں کے ساتھ اقبال کی توقع ظاہر ہے۔

جب میں پاکستان میں تھی میں اکثر دیکھتی تھی کہ بچے بڑے جوش کے ساتھ "بچے کی دعا" سنایا کرتے تھے۔ ہر دفعہ میں سنتے سنتے متاثر ہو جاتی تھی اور سوچا کرتی تھی کہ اس مختصر نظم میں اقبال نے بچوں سے کتنی امیدیں وابستہ کر دیں۔

اقبال نے اس میں لکھا ہے کہ:

لب پہ آتی ہے دعا بن کے تمنا میری
زندگی شمع کی صورت ہو خدایا میری
دور دنیا کا مرے دم سے اندھیرا ہو جائے
ہر جگہ میرے چمکنے سے اجالا ہو جائے

ان کا خیال ہے کہ ہمیں شمع کی طرح دنیا کے لیے روشنی لے کر آنی چاہیے اور اس سے ساری دنیا میں اندھیرا دور ہو جائے دوسرے الفاظ میں ہمیں چاہیے کہ ساری دنیا کے عوام کی دل و جان سے خدمت کریں۔

اس کے بعد اقبال نے اپنے پیارے وطن کا ذکر کیا:

ہو مرے دم سے یونہی میرے وطن کی زینت
جس طرح پھول سے ہوتی ہے چمن کی زینت

یہ اقبال کی امید ہے کہ بچے اپنے وطن سے محبت کریں اور اپنے وطن کی خوبصورتی کو چار چاند لگا دیں۔ بچے پھول جیسے ہیں اور وطن تو ان کا باغ ہے۔ پھول کے حسن سے وطن کی خوبصورتی

اور شان و شوکت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

ہم اپنے آپ کو کیسے خوبصورت بنائیں؟

جواب یہ ہے کہ ہمیں اپنے آپ کو علم سے سجانا چاہیے:

زندگی ہو مری پروانے کی صورت یارب!

علم کی شمع سے ہو مجھ کو محبت یارب!

یہاں اقبال کے خیال میں علم شمع جیسا ہے اور ہم پروانے کی طرح ہیں۔ پروانے شمع پر مرتے ہیں۔ ہمیں چاہیے کہ علم کو اپنی جان سمجھیں اور محنت سے علم سیکھیں۔ جب ہم علم سے اپنے آپ کو خوب صورت اور قابل بنالیں تو ہم حقیقی معنوں میں بنی نوع انسان اور اپنے وطن کی خدمت کر سکیں گے۔ چین اور پاکستان دونوں ترقی پذیر ملک ہیں اس لیے یہ اصول ہمارے لیے زیادہ اہم ہے۔

اقبال ہمدردی پر زور دیتے تھے اور کمزوروں کو مدد دینے پر نصیحتیں کرتے تھے:

ہو مرا کام غریبوں کی حمایت کرنا

دردمندوں سے ضعیفوں سے محبت کرنا

جو اپنے آس پاس کے کمزوروں کو، بے چاروں کو مدد دینے سے انکار کرتا، وہ اپنے وطن اور بنی نوع انسان کی کیسے خدمت کرتا؟

اپنی ایک اور نظم "ہمدردی" میں اقبال نے لکھا ہے:

ہیں لوگ وہی جہاں میں اچھے

آتے ہیں جو کام دوسروں کے

اس کا بھی یہی مطلب ہے۔

مختصر یہ ہے کہ اقبال چاہتے تھے کہ بچے سیدھے راستے پر گامزن ہو جائیں اور گمراہ نہ ہوں۔

مرے اللہ برائی سے بچانا مجھ کو

نیک جو راہ ہو اس رہ پہ چلانا مجھ کو

بچپن سے سیدھے راستے پر چلتے ہوئے لوگ اپنے آپ کو نیک، وفادار اور سچے انسان بنا سکتے ہیں۔

"پرندے کی فریاد" میں اقبال نے آزادی سے محبت کے شدید جذبے کا اظہار کیا۔

"ایک مکڑا اور مکھی" میں انہوں نے سکھایا کہ خوشامد سے چوکس رہنا چاہیے کیونکہ لوگ اکثر خوشامد سُن کر دھوکا کھاتے ہیں۔

"ایک پہاڑ اور گلہری" میں انہوں نے اپنے اس نقطۂ نظر کا اظہار کیا کہ مغرور نہیں ہونا چاہیے۔ اس کے ساتھ اپنے آپ کو ہیچ اور حقیر بھی نہیں سمجھنا چاہیے۔

نہیں ہے چیز نکمّی کوئی زمانے میں
کوئی بُرا نہیں قدرت کے کارخانے میں

پاکستان کے بچے خوش قسمت ہیں کیونکہ ان کو اقبال جیسے عظیم شاعر میسّر ہیں جو ان کا ہر وقت خیال رکھتے تھے اور ان کو طرح طرح کی نصیحتیں دیتے تھے۔ میرا خیال ہے کہ اقبال کی یہ نصیحتیں نہ صرف بچوں کے لیے، بلکہ بڑوں کے لیے، نہ صرف برصغیر جنوبی ایشیا کے لوگوں کے لیے بلکہ ساری دنیا کے لوگوں کے لیے قیمتی ورثے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اقبال ہمیشہ کے لیے ہمارے دلوں میں زندہ ہیں۔

جہاں تک چینی عوام کا تعلق ہے ہمارے کانوں میں اقبال کے وہ اشعار گونج رہے ہیں جو انہوں نے چینی عوام کے لیے لکھے تھے۔ ہم خوشی سے دیکھ رہے ہیں کہ آج چین اور پاکستان کے عوام ایک دوسرے کو اپنے عزیز بھائی سمجھتے ہیں۔ دونوں ممالک کے دوران ثقافتی تبادلے میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے۔ ایک دوسرے کے ہاں طلبا بھیجے جاتے ہیں اور ادیب ایک دوسرے کے ہاں دورہ کرتے ہیں۔ ادھر چند سالوں سے پاکستان کی نظموں، ناولوں، افسانوں، ڈراموں کا اُردو سے چینی میں ترجمہ ہوتا جا رہا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اشاعت کا کام بھی ہوتا جا رہا ہے۔ پاکستان کی فلموں اور ٹی وی ڈراموں کا بھی اُردو سے چینی میں ترجمہ ہوتا جا رہا ہے اور دکھائے جا رہے ہیں۔ پاکستان کے مشہور و معروف ادیب مثلاً ابراہیم جلیس، ابنِ انشا، میرزا ادیب وغیرہ نے چین کا دورہ کرنے کے بعد اپنا اپنا سفرنامہ لکھا اور اپنے دوست ملک چین کو زیادہ اچھی طرح سمجھنے میں پاکستان کے عوام کی مدد کی۔

پاکستانی عوام کی ایک دوست کی حیثیت سے مجھے یقین ہے کہ ہمالے کے اس پار کا پڑوسی ملک پاکستان طاقتور ہوتا جائے گا، پاکستانی عوام خوش حال ہوتے جائیں گے اور چین پاک دوستی میں دن دونا رات چوگنا اضافہ ہوگا۔ پھر اردو ادب کی شائق کی حیثیت سے مجھے یقین ہے کہ اُردو ادب میں علامہ اقبال جیسے اور کئی شعرا اور ادیب پیدا ہوں گے اور اُردو ادب پھلتا پھولتا رہے گا

سہ ماہی "اقبالیات" (اردو) شمارہ جنوری۔

علامہ اقبال کی تصانیف اور اسلوب شعر سے بحث

ڈاکٹر خطیبی

ترجمہ: ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

(ڈاکٹر خطیبی ایران کے مشہور ادیب ہیں۔ انہوں نے اپنا یہ مضمون آج سے کوئی ۳۰/۳۲ برس پہلے اردو کالج، کراچی میں پڑھا تھا)۔

سرود رفتہ باز آید کہ ناید
پیامے از حجاز آید کہ ناید
سر آمد روزگارِ این فقیرے
دگر دانائے راز آید کہ ناید

۱۔ ماضی کا نغمہ پھر آئے (سنائی دے) یا (شاید) نہ آئے حجاز سے کوئی پیغام آئے کہ نہ آئے۔

۲۔ اس فقیر کا زمانہ تو ختم ہوا، (دیکھیں) کوئی دوسرا دانائے راز آئے کہ نہ آئے۔

جب بندہ کو اس بہت بڑی علمی محفل میں تقریر کرنے کا فریضہ سونپا گیا تو موقع و محل کے پیش نظر جو بہترین اور مناسب ترین موضوع مجھے معلوم ہوا وہ پاکستان کے عظیم فارسی گو شاعر علامہ محمد اقبال لاہوری کے کلام اور اسلوب بیان سے بحث تھا۔ پہلے ہی سے یہ عرض کر دوں کہ ایسے موضوع کا حق صحیح معنوں میں ادا کرنا بہت سی فرصت اور وقت کے بغیر، جو عام طور پر اس قسم کی محفلوں میں کم ہی میسر آتا ہے، ممکن نہیں۔ اس لیے کہ کسی شاعر کی وقعت اور مقام و مرتبہ کا پتہ اسی وقت چلتا ہے جب پہلے تو ہم اس کا اپنے زمانے اور اس کے ہم عصر شاعروں کے ساتھ موازنہ کریں اور پھر اس سے پہلے اور بعد کے دور کو بھی شعری ارتقا کے حوالے سے مطالعہ کریں اور جانچیں پرکھیں۔ ازاں بعد ان تمام نکات و دقائق کو سامنے رکھتے ہوئے اس شاعر کے بارے میں ہم اپنی رائے اور فیصلے کا اظہار کریں۔ پروفیسر محمد اقبال

ر ہ ری کے بارے میں بھی اگر ہم چاہیں کہ ہماری بات اور رائے صحت و تندرستی کی حامل ہو تو ضروری ہے کہ ہم اسی طرح ایران میں اور ایران سے باہر فارسی شاعری میں وقوع پذیر مختلف تبدیلیوں کا جائزہ لے کر ہر دور میں شاعری کی لفظی خصوصیات کے متعلق جانیں اور ان کا باہم موازنہ کریں اور اس طرح اقبال اور اس کی شاعری تک پہنچیں۔ پھر اس کے کلام پر دو مختلف پہلوؤں سے بحث کریں، ایک تو اس استاد سخن سرا کی زبان اور مہارت کے لحاظ سے جو اس کے انتخاب الفاظ، ترکیبات کی ساخت اور کلام کی ظاہری آرائش میں ہے اور دوسرے موضوع و معانی اور باریک بینی کے لحاظ سے، جس سے اس نے مضامین کی تلاش اور ان کو مناسب الفاظ کے قالب کا کام لیا ہے۔ اس کی قوت فکر، عمدگی حافظہ، پاکیزگی ذوق، اور دائرہ خیال کی وسعت اور اسی طرح ان دونوں مختلف پہلوؤں میں اس کی جدت و تازگی اور تقلید کی حد کو سامنے رکھتے ہوئے اگر ہم اقبال کے کلام کو، اس طریق سے، بھرپور اور سخت انداز میں پرکھیں تو یقینی بات ہے کہ فارسی زبان کا لوگوں کی نظروں میں مقام و مرتبہ اس سے کہیں بڑھ جائے گا۔ جو اس وقت ہے۔ اور یقیناً یہ موازنہ اور جانچ پرکھ اسے شعرو شاعری کے لحاظ سے، اول درجے کے ان چند فارسی گو شعرا کی صف میں لا کھڑا کرے گا جو ایران سے باہر رہے اور فکر اور کمال معنی کے لحاظ سے، کہ شاعر کا بیشتر فن انہی میں تلاش کرنا چاہیے، اسے فارسی زبان کے شعرا میں، بطور مطلق، بھی بڑا ہی گراں مایہ مقام و مرتبہ عطا کرے گا۔

یہ بندہ، اس سے قبل کہ اس بلند طبع اور عظیم دانشمند شاعر کے کلام کا خود گہری اور تنقیدی نظر سے مطالعہ کرتا اور اس کے بارے میں جانتا، جو کچھ اس کے بارے میں دوسروں کی زبان سے سنتا اسے عام طور پر مبالغہ آمیز اور ایسی دہرائی ہوئی باتوں پر محمول کرتا جو عموماً اس قسم کی محفلوں میں ہوا کرتی ہیں، لیکن جب سے میں نے خود کلام اقبال کا تحقیقی و تنقیدی انداز میں مطالعہ کیا ہے، اس سے پیشتر جو کچھ اس کے بارے میں سنا تھا، اب اس میں سے شاید ہی کسی بات کو میں نے مبالغہ آمیز جانا ہے، جس کی کوئی توجیہ و تشریح نہیں کی جا سکتی۔

اقبال کو میں نے ایک ایسا شاعر پایا جسے شعر کی مختلف انواع پر پوری دسترس حاصل ہے۔ جو فارسی شاعری کے اسالیب سے بھی آگاہ ہے، ان سے استفادہ بھی کرتا ہے اور ساتھ ساتھ شعر کی بعض اقسام و فنون میں ایک نئے اسلوب کا موجد بھی ہے۔ پھر وہ بیرون ایران

کے فارسی زبان شعرا میں اُسی مقام و مرتبہ کا حامل ہے جو صفوی دور کے بعد ادبی نشاۃ ثانیہ کے شعرا کو ایران میں حاصل تھا۔ اس لیے کہ اس کے کلام کے مطالعہ و جستجو نے مجھ پر یہ ثابت کر دیا کہ اس شاعر پر اپنے زمانے اور اس سے قبل کے مشہور شعری اسلوب، معروف بہ سبک ہندی، جس کا رواج پاکستان اور ہند میں رہا ہے، کے معایب اور کمزوریاں واضح ہو گئی تھیں اور اس نے یہ جان لیا تھا کہ صفوی عہد کے بعد اس اسلوب نے ایرانی شعرا کی توجہ اپنی طرف مبذول کرائی اور پھر یہ اسلوب میں تغیر اور قدیم اسالیب کی طرف بازگشت کا باعث بنا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس سلسلے میں بعض ابتدائی باتوں کا ذکر کر دینا چاہیے۔

فارسی شاعری میں جب سبک عراقی (عراقی دبستان شعر) کا دور، یعنی نویں صدی ہجری کے بعد، ختم ہوا تو بعض وجوہ کی بنا پر جن سے یہاں بحث کا موقع نہیں، فارسی شعر کی پرانی رونق اور ساکھ جاتی رہی۔ جس کے نتیجے میں ایران کے شعرا برصغیر میں مغلوں کے دربار کی طرف متوجہ ہوئے جو ان دنوں شاعروں، ادیبوں اور اہل علم و فضل کی بہت بڑی آماجگاہ تھا۔ وہاں آہستہ آہستہ ماحول کے اثر کے سبب ایک نیا اسلوب وجود میں آیا جس کی بنیاد ہر چند اصفہان میں رکھی گئی تھی اور جسے بعض کے مطابق سبک اصفہان کا نام دینا چاہیے، لیکن اس کی ترقی و تکمیل برصغیر پاک و ہند میں ہوئی۔ اسی لیے وہ اسلوب "سبک ہندی" سے مشہور ہوا۔ اس اسلوب نے تھوڑی ہی مدت میں اس قدر پیش رفت کی کہ خود ایران کے شعرا نے بھی اس کی پیروی کی اور بتدریج شعر کی بنیاد اسی اسلوب پر رکھی گئی۔ سبک ہندی نے اگرچہ دسویں صدی ہجری میں اور گیارھویں صدی ہجری کے ایک حصے تک نسبتاً وقیع شاعری پیدا کی اور صاحب طبع شعرا نے اس اسلوب میں شعر کہے جن کے کلام کو فارسی زبان کے بہترین اشعار کا ایک حصہ شمار کیا جا سکتا ہے، لیکن شاعروں کا نئے نئے مضامین پیدا کرنے اور معانی تازہ کی تلاش کی طرف بہت زیادہ رجحان اس امر کا باعث ہوا کہ بتدریج، پہلے تو فارسی شاعری میں تخیل اور اغراق کا دائرہ وسیع ہوا اور اس طرح بڑی ہی پر تکلف اور فطرت سے بعید صورت شاعری میں در آئی جو فہم و عقل کے دائرے سے خارج تھی اور یوں بے وقعت اور بودے مضامین شاعری کا حصہ بنتے چلے گئے۔ ثانیاً مبہم تشبیہات اور ذہن سے دور اور مشکل استعارات و کنایات وجود میں آ گئے اور شعرا نے اپنی استادی و مہارت کے اظہار کی خاطر شعر میں ہر قسم کے تشبیہ و استعارہ اور کنائے کا استعمال جائز سمجھ لیا

تیسرے اسی بنا پر الفاظ کی حدود میں وسعت پیدا ہوئی اور شاعر، قدیم اساتذہ کے برعکس، درست کلمات کے انتخاب واستعمال کے معاملے میں خود کو کسی قسم کی شرط اور قید سے آزاد سمجھنے لگے۔ انہوں نے اپنے اشعار میں فارسی کے ان فصیح اور اصیل الفاظ کے ساتھ جو صدیوں تک بلند طبع خراسانی اور عراقی شعرا کے استعمال میں رہے تھے، مبتذل اور عامیانہ الفاظ کو ملا دیا اور لفظی تراکیب کی ساخت میں بھی یہی سادہ اور سہل روش اختیار کی۔ اور اس طرح اس قسم کے نادرست اور بودے الفاظ و ترکیبات کی ترکتازی کے لیے فارسی شاعری کے میدان کو کھلا چھوڑ دیا۔

یہ امور اس بات کا باعث بنے کہ "سبک ہندی" آہستہ آہستہ انحطاط پذیر ہوتی چلی گئی۔ غرض ایران کے صاحب ذوق شعرا جلد ہی اس عیب سے آگاہ ہو گئے اور اگرچہ فارسی شاعری میں ایک نیا اسلوب پیدا کرنے میں ان کی کوشش اپنے انجام کو نہ پہنچی، تاہم اس کا اتنا فائدہ ضرور ہوا کہ فارسی شاعری پھر سے اپنی قدیم ہموار راہ پر چل پڑی اور اس بات کا موقع مل گیا کہ بعد کے دور کے مشہور ایرانی شعرا تصرفات اور جدت و تازگی سے کام لیتے ہوئے قدیم شعری اسالیب کا احیا کر سکیں۔

تاہم ایران کی سرحدوں کے اس پار سبک ہندی اپنی سابقہ روش ہی پر گامزن رہی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آخری دو تین صدیوں میں دوسرے ممالک کے فارسی گو شعرا، پہلے ادوار کے برعکس، کوئی زیادہ قابل قدر اور لائق اعتنا کام پیش نہ کر سکے۔ یہاں یہ کہنا ضروری ہے کہ اس دوران میں صرف استاد محمد اقبال لاہوری کی ذات نظر آتی ہے جس نے اپنے ملک میں فارسی شاعری کے نیم مردہ چراغ کو پھر سے روشن کر دیا اور اس (چراغ) کے نور آسمانی و فروغ جاودانی سے نہ صرف اپنے وطن پاکستان کو روشن و منور کر دیا بلکہ اس چراغ کو اس قابل بنا دیا کہ وہ اپنے نور آسمانی اور فیض ایزدی کے ذریعے ملک ایران (مہد زبان فارسی) کے اطراف میں بھی فروزاں اور تاباں ہو اور ایرانیوں کی آنکھوں کو جو حسرت واندوہ کے ساتھ برصغیر پاک و ہند میں فارسی شعر و ادب کی شمع کو بجھتے اور تاریک ہوتے دیکھ رہی تھیں، روشن کر دے۔ اور انہیں اس بات سے مطمئن اور پر امید کر دے کہ ممکن ہے اس وسیع سرزمین میں فارسی زبان ایک مرتبہ پھر اپنا پہلا مقام و مرتبہ حاصل کر لے اور ہنر دوست و ادب پرور سرزمین پاکستان بار دیگر مسعود سعد سلیمان، امیر خسرو، امیر حسن، صائب کلیم، عرفی، فیضی ایسے شعرا اور دیگر بہت سے فارسی زبان سخن سرائوں کو اپنے وسیع دسترخوان

پر مدعو اور اپنے دامن مہر و عطوفت میں ان کی پرورش کرے۔ اب میں پھر اپنے اصل مطلب کی طرف آتا ہوں۔

اقبال کے اشعار کو اسلوب اور زبان کے لحاظ سے تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک حصہ تو ان اشعار پر مشتمل ہے جو اس نے سبک ہندی کے تقاضوں کے پیش نظر کہے، دوسرے حصے کے اشعار عراقی اور خراسانی اسالیب شعر میں ہیں اور تیسرا حصہ وہ ہے جس کے اشعار مکمل طور پر اس (اقبال) کے اپنے ذوق و ہنر کے سرچشمے سے پھوٹے ہیں۔

سبک ہندی کا جو تھوڑا بہت اثر اقبال کے یہاں نظر آتا ہے وہ بعض ایسے مضامین و افکار کی صورت میں ہے جو اس کی غزلیات، مثنویوں اور باقی کلام میں کہیں کہیں دکھائی دیتے ہیں، یعنی وہ اپنے اشکال اور تکلف کی بنا پر سبک ہندی کے قریب ہیں، پھر کچھ ایسی اصطلاحات و ترکیبات ہیں جو ایران میں مستعمل فارسی اصطلاحات و ترکیبات سے متفاوت ہیں اور جن کے ایک حصے کو سبک ہندی کی باقی ماندہ اصطلاحات و ترکیبات اور ان کا دنبالہ سمجھا جاسکتا ہے۔ جبکہ دوسرے حصے کو برصغیر پاک و ہند میں رائج فارسی زبان کے اشعار و اصطلاحات میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ پھر اسی طرح کچھ ایسے کلمات و ترکیبات ہیں جو اس کی غزلوں اور دوسرے کلام میں کہیں کہیں نظر آتے ہیں اور حقیقت میں یہ اس کے کلام اور قدیم عراقی دبستان کے شعرا کے کلام میں بہت بڑی وجہ امتیاز ہیں۔

ان دو مواقع سے قطع نظر اقبال کے اشعار ایک مکمل اسلوب کا نمونہ ہیں جس کی طرف اس کی بیشتر توجہ رہی اور اس کی اس نے پیروی و تقلید بھی کی ہے۔ اس توجہ اور تقلید کے سلسلے میں سب سے پہلے سبک خراسانی (دبستان شعر) کا نام لینا ضروری ہے۔

بطور کلی اقبال کا کلام زبان، اسلوب اور ترکیب کلام کی کیفیت کے لحاظ سے چھٹی، ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری کے اسلوب شعر یعنی سبک عراقی کی تقلید ہے اور اپنی مثنویوں میں وہ پورے طور پر مولانا جلال الدین محمد مولوی (رومی) کے انداز سے متاثر ہے اور اس سے اقتباس و پیروی بھی کرتا ہے۔ اس توجہ اور تقلید کے آثار اقبال کے اشعار میں اس حد تک ہیں کہ اس کی مثنویوں کو تمام و کمال، علم و معرفت کے اس فیاض منبع (رومی) سے حاصل کردہ جذبۂ معنوی اور الہام قلبی کا نمونہ کہا جاسکتا ہے۔ وہ خود بھی بار بار اس طرف اشارہ کرتا ہے اور اپنی مثنویوں میں رومی کا نام

اس کثرت سے لیتا اور اس شاعر کے خیالات و افکار کو اپنے اشعار میں اس حد تک بصورت تضمین لاتا ہے کہ اس پر بحث، خود ایک الگ مضمون کی متقاضی ہے۔ یہ توجہ اور تقلید و اقتباس زیادہ تر رومی ہی کے کلمات و ترکیبات کو بعینہٖ اخذ کرنے کی صورت میں ہے۔ بہرحال مولانا کی روش نے اقبال کو پوری طرح اپنی گرفت میں لے رکھا ہے۔ یہاں تک کہ اپنی کتاب ارمغانِ حجاز میں اس نے دس رباعیاں (دو بیتیاں) مولانا سے مخصوص کی ہیں اور اس کا نظریہ ہے کہ مولانا کے اشعار نے اس کو اسی طرح متاثر کیا ہے جس طرح سنائی اور عطار کے اشعار نے مولانا کو متاثر کیا تھا، دوسرے لفظوں میں وہ خود کو اسی درخت کا پھل سمجھتا ہے، جس کی جڑ، بقول رومی، عطار ہے اور تنہ و شاخ، سنائی۔ چنانچہ کہتا ہے:

۱۔ بکام خود دگر آن کہنہ مے ریز
کہ با جامش نیرزد ملک پرویز
ز اشعارِ جلال الدین رومی
بدیوارِ حریم دل بیاویز

۲۔ نصیبے بردم از تاب و تبِ او
شبم مانندِ روز از کوکبِ او
غزالے در بیابانِ حرم بین
کہ ریزہ خندۂ شیر از لبِ او

۱۔ اپنے حلق میں پھر وہ پرانی شراب انڈیل کہ جس کے آگے پرویز کی سلطنت کی بھی کوئی وقعت نہیں۔
جلال الدین رومی کے اشعار لے کر انہیں حریم دل کی دیوار پر لٹکا۔

۲۔ میں نے اس کی تب و تاب سے کچھ حاصل کیا۔ میری رات اس کے ستارے سے دن کی مانند روشن ہے۔
حرم کے بیابان میں ایک ایسا ہرن دیکھ جس کے ہونٹوں سے شیر کی ہنسی مترشح ہے۔

یہاں تک کہ کہتا ہے:

مے روشن ز تاک من فرو ریخت
خوشا مردے کہ در دامانم آویخت
نصیب از آتشے دارم کہ اول
سنائی از دلِ رومی بر انگیخت!

۱۔ میری تاک سے مے روشن پیدا ہوئی۔ وہ آدمی خوش نصیب ہے جو میرے دامن سے آ لگا۔

۲۔ مجھے ایسی آگ سے حصہ میسّر آیا ہے جو پہلے پہل سنائی نے رومی کے دل سے اٹھائی (بھڑکائی) تھی۔

اپنے تمام کلام میں وہ بار بار رومی کا نام لیتا اور اپنے اشعار کو اس کے جذبات میں سے ایک جذبہ، اس کے شعلوں میں سے ایک شرارہ اور اس کی امواج میں سے ایک موج قرار دیتا ہے، کہتا ہے۔ (یہاں رومی سے متعلق چودہ اشعار آ گئے ہیں جن سے صرفِ نظر کیا جاتا ہے۔ یزدانی)۔

اقبال کی مثنویوں میں "اسرار و رموز"، "جاوید نامہ"، "مسافر" اور "پس چہ باید کرد" مولانا، روم کی مثنوی کے وزن اور طرز میں ہیں۔ پیامِ مشرق میں ایک خوبصورت قطعہ ہے جس میں بوعلی سینا اور رومی کے مقام و مرتبہ کا موازنہ کیا گیا ہے۔ اس کے نظریے کے مطابق رومی تو طریقت میں درجہ کمال کو پہنچ گیا ہے جبکہ بوعلی سینا ہنوز سیر و سلوک (عرفان و معرفت) کے پہلے مرحلے ہی میں الجھا ہوا ہے:

بو علی اندر غبار ناقہ گم
دست رومی پردۂ محمل گرفت
این فروتر رفت و تا گوہر رسید
آن بگرداب چو خس منزل گرفت
حق اگر سوزے ندارد حکمت است
شعر می گردد چو سوز از دل گرفت[1]

۱۔ بوعلی اونٹنی کے غبار میں گم ہے جبکہ رومی نے پردۂ محمل کو جا تھاما ہے۔

۲۔ یہ تو (یعنی رومی) نیچے تہ تک اترا اور گوہر (مقصود) پایا، جبکہ بوعلی سینا بھنور میں تنکے کی مانند پھنس کر رہ گیا۔

۳۔ حق میں اگر سوز نہ ہو تو وہ حکمت ہے لیکن جب سوز دل سے اٹھتا ہے تو وہ شعر کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

اقبال نے مثنوی گوئی میں رومی کے بعد شیخ محمود شبستری کی طرف توجہ کی اور اپنی مثنوی 'گلشن راز جدید' اسی شاعر کے انداز میں کہی ہے۔ ان دونوں (رومی و شبستری) سے ہٹ کر اس نے اپنی بعض چھوٹی مثنویوں میں سعدی کی بوستان اور نظامی کی لیلیٰ و مجنوں سے بھی استفادہ کیا ہے۔ نیز دیگر مثنوی گو شعرا میں سے شیخ فخرالدین عراقی بھی اس کی توجہ کا مرکز رہا ہے، اور اس شاعر کا بھی اس نے اپنے کلام میں مکرر نام لیا ہے۔ پھر اس کے بعض اشعار کو تضمین بھی کیا ہے۔

اپنی دوبیتوں (رباعیات یا دو شعری قطعے) میں اقبال نے زیادہ تر بابا طاہر عریان کی روش کو اپنایا ہے، جب کہ غزل میں جیسا کہ آگے چل کر اس پر تفصیلی بات ہوگی، وہ حافظ اور رومی کا مقلد ہے۔ کہیں کہیں (غزلیات میں) اسلوب سعدی بھی نظر آتا ہے۔

سبک خراسانی کے شعرا میں سے صرف منوچہری اور ناصر خسرو کا براہ راست اثر اس کے کلام میں موجود ہے، اور اسی سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس نے فارسی زبان کے اس فصیح و اصیل اسلوب کا بھی خاصا مطالعہ اور اس پر غور و تعمق کیا ہے، تاہم اس کی تقلید اور اس سے استفادے کی طرف وہ کوئی زیادہ مائل نہیں رہا۔ یہی وجہ ہے کہ اشعار کی مختلف اقسام میں سے قصیدہ اس کے یہاں بہت ہی کم ہے، لیکن سبک خراسانی کا جو مطالعہ اور اس سے استفادہ اس نے کیا ہے اس کے اثبات کے لیے اس اسلوب کی بعض خصوصیات زبان کو بڑی دلیل و سند کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے جو (خصوصیات) اس کے کلام میں نظر آتی ہیں۔ کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ یہ مختصات سبک عراقی کے دور میں موجود نہ تھیں اور سبک ہندی میں وہ کسی صورت بھی استعمال میں نہیں آئیں۔

دوسری اقسام شعر میں بھی اس نے اپنے اسلوب کی حدود کو پورے طور پر سبک عراقی کے ساتھ متناسب و مشابہ رکھا ہے، ہر چند اس کے یہاں مضمون کے لحاظ سے جدت و تازگی بھی ہے

اور کہیں کہیں اس نے شعر کے قالب، وزن اور قافیے میں تصرفات بھی کیے ہیں اور اپنے اس حصۂ کلام میں بھی اس نے محض اسی حد تک سبک ہندی کی طرف توجہ و پیروی کی اور اس سے استفادہ کیا ہے جس حد تک دوسرے مواقع پر اس کا ذکر ہوا ہے۔

تاہم غزل گوئی میں اقبال ایک بہت ہی بلند طبع اور صاحب فن شاعر ہے۔ اس کی ان دو کتابوں زبورِ عجم اور پیامِ مشرق کا بیشتر حصہ جو غزلیات پر مشتمل ہے اسے تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

اول وہ جس میں اس نے سبک عراقی کے مشہور شعرا بالخصوص حافظ و رومی سے لفظ و معنی اور اقتباس کے لحاظ سے استفادہ کیا ہے۔ اس میں اس نے وزن، قافیہ اور ردیف سے ہٹ کر حافظ اور رومی کی غزل میں مستعمل بعض ترکیبات بھی بعینہٖ لے لی ہیں اور بہت سے مواقع پر مضمون اور معنی کے لحاظ سے وہ ان دو شعرا کے بہت نزدیک ہے۔

دوسرا وہ حصہ جس میں اگرچہ مسلمہ طور پر حافظ اور رومی کی غزلیات کی پیروی نہیں ہے لیکن اس میں طرز و اسلوب کے لحاظ سے چند اصطلاحات اور الفاظ کے سوا، وہ پورے طور پر ان دو غزل گو شعرا سے متاثر ہے۔ اور یہی وہ حصہ ہے جہاں وہ کبھی کبھی اپنی غزل کے لیے ایسی ردیفیں انتخاب کرتا ہے جو حافظ کے اسلوب غزل سرائی اور سبک عراقی کے دوسرے تمام شعرا کے یہاں نظر نہیں آتیں (فاضل مضمون نگار نے تیسرے حصے کی بات نہیں کی)۔

اس کی غزلیات کے بارے میں جو کچھ بطور اختصار کہا جاسکتا اور اس کا عام اطلاق بہت سی اطراف سے، اس کے دوسرے کلام پر بھی کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ شاعری میں طبع سرشار بلند ذوق اور اخلاقی ذوق کے ساتھ ساتھ اسے فارسی زبان پر مکمل گرفت ہے، وہ زبان جو اس نے صرف سبقاً پڑھی اور فارسی کی شعری و نثری تصانیف کے مطالعہ و تحقیق کے ذریعے سیکھی ہے۔ اس کے باوجود وہ انتہائی مشکل افکار اور دقیق ترین معانی و مضامین کو الفاظ کے قالب میں ڈھالنے میں کامیاب رہا ہے۔ یہ سب کچھ اس نے کمال مہارت سے کسی حشو و زوائد کے بغیر اور ایسے ایجاز کے ساتھ کیا ہے جو فصاحت و سلاست اور صحت زبان کے ساتھ توام ہے۔ پھر وہ کسی اشتباہ و غلطی کا بھی شکار نہیں ہوا۔[۲]

یہ تو تھا لفظ و بیان کے پہلو سے علامہ اقبال کے اسلوب شاعری کا خلاصہ مگر معنی و مضمون کے لحاظ سے اقبال کا کلام ایک بحر بیکراں ہے، جس کے بارے میں جس قدر بھی بات ہو گی محض ایک تفصیل کا اجمال ہی ہو گی۔

سو اجمال کے طور پر کہا جا سکتا ہے اقبال کی نظر میں لفظ کی اسی قدر وقعت و اہمیت ہے کہ وہ اس کے مفہوم و معنی کو اچھی طرح اور واضح صورت میں بیان کر سکے۔ وہ ایسے لفظی پیرایوں اور شاعرانہ تکلفات سے پوری طرح بے اعتنا ہے جن سے کم مایہ شاعر اور ادیب عموماً اپنے کلام و تصنیف میں موجود بودے افکار اور نقص معانی کو چھپانے کا کام لیتے ہیں۔ کیونکہ اس کے جدت و ابتکار اور تازگی کے حامل افکار عبارت کے سادہ لباس میں زیادہ بلند و موثر نظر آتے ہیں۔ زبان و لفظ کے ظاہر اور آرائش کلام کی طرف توجہ زیادہ تر ایسے شعرا و ادبا سے مخصوص ہے، جن کی طبع تازہ معانی و مضامین پیدا کرنے کے معاملے میں بانجھ ہے۔ لہٰذا وہ اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ اپنے طبع زادوں (اشعار و افکار) کو آرائش لفظ کے مستعار لباس میں اس طرح ملبوس کریں کہ قاری کی توجہ معنی کے بودے پن اور نقص کی طرف نہ ہو سکے۔ لیکن اقبال شعر و شاعری میں فنی چابکدستی، خلاق طبع اور ذوق عالی کا حامل ہونے کے باعث ان تکلفات کا محتاج نہیں ہے اور لفظ، اس کی شاعری میں، محض معانی و تفاہیم کے اظہار کا ایک وسیلہ ہیں۔ وہ وادی حقیقت کے طالبان غذا اور علم و معرفت کے بیکراں بیاباں کے پیاسوں کو اپنے افکار کے وسیع دسترخوان پر بلاتا اور اپنے فضل و دانش کے ناپید کنار چشمہ سار سے انہیں سیراب کرتا ہے (ان کی پیاس بجھاتا ہے)، اور یہ وہی طریق ہے جس پر شاعری میں اس کا پیشوا، یعنی جلال الدین رومی چلا۔ اقبال بھی اپنی مثنوی "بندگی نامہ" میں مثنوی رومی کے دو شعروں کو تضمین کرتے ہوئے اس موضوع کو بہت عمدہ انداز میں بیان کرتا ہے۔ کہتا ہے:

نغمہ باید تند و رو مانند سیل
تا برد از دل غمان را خیل خیل
نغمۂ روشن چراغ فطرت است
معنی او نقش بند صورت است

نغمہ گر معنی ندارد مردہ ایست
سوز او از آتشِ افسردہ ایست
معنی آن نبود کہ کور و کر کند
مردہ را بر نقش عاشق تر کند

۱۔ نغمہ سیل کی مانند تند و تیز ہونا چاہیے تاکہ وہ دل سے غموں کو فوج در فوج بہا کر لے جائے۔

۲۔ روشن نغمہ فطرت کا چراغ ہے۔ اس کا باطن، صورت یعنی ظاہر کا نقاش ہے۔

۳۔ اگر نغمہ معنی کا حامل نہیں ہے تو وہ ایک مردہ ہے۔ اس کا سوز ایک بجھی ہوئی آگ ہے۔

۴۔ معنی وہ نہیں ہے جو اندھا بہرا کر دے اور مردے کو نقش پہ مزید عاشق کر دے۔

اسی موضوع پر ایک اور مثنوی میں کہتا ہے:

این سخن آراستن بے حاصل است
بر نیاید آنچہ در قعرِ دل است
گرچہ من صد نکتہ گفتم بے حجاب
نکتۂ دارم کہ باید در کتاب
سوز او را از نگاہ من بگیر
یا ز آہِ صبح گاہ من بگیر

۱۔ یہ سخن آرائی بے فائدہ ہے (کیونکہ) جو کچھ دل کی تہہ میں ہے وہ باہر نہیں آسکتا۔

۲۔ اگرچہ میں نے سینکڑوں نکتے کھل کر بیان کیے ہیں (لیکن) میرے پاس ایک ایسا نکتہ ہے جو (ایک پوری) کتاب میں بھی سما نہیں سکتا۔

۳۔ اس کا سوز میری نگاہ سے حاصل کر یا پھر میری آہ صبح گاہی سے لے۔

وہ ایک بہت ہی دانا بینا شاعر اور عالم حیات کے مظاہر سے آشنا ہے اور اس چیز (یا طاقت) کے خلاف جنگ کے لیے اٹھ کھڑا ہوتا ہے جو انسانوں پر یہ دنیا تنگ و تاریک کرتی

ہے ۔ وہ اپنے قاری کو بردباری و ثابت قدمی کی تلقین کرتا اور یاس و ناامیدی اور خوف سے بچنے کو کہتا ہے ۔

ناامیدی ہمچو گور افشاردت
گرچہ الوندی ز پا می آردت
از دمش میرد قوائے زندگی
خشک گردد چشمہ ہائے زندگی
بیم چو بند است اندر پائے ما
ورنہ صد سیل است در دریائے ما

۱۔ ناامیدی تجھے قبر کی طرح بھینچ لے گی ۔ اگرچہ تو ایک پہاڑ (الوند: ایران کا ایک پہاڑ) ہی کیوں نہ ہو، تجھے پاؤں سے اکھیڑ ڈالے گی ۔

۲۔ اس کی پھونک سے زندگی کی قوتیں دم توڑ جاتی ہیں اور زندگی کے چشمے خشک ہو جاتے ہیں ۔

۳۔ خوف ہمارے پاؤں میں بیڑی کی صورت ہے ورنہ ہمارے سمندر میں تو سینکڑوں طوفان ہیں ۔

اس کی رباعیات اس کے سوز دروں کا نمونہ کامل ہیں ۔ ان میں وہ ملل اسلامی کی پریشاں حالی پر نالہ و زاری کرتا نظر آتا ہے ۔ ایسے ظاہر پرستوں اور ریاکاروں کو اپنی سخت تنقید کا نشانہ بناتا ہے جو دین کے حقائق سے آنکھیں پھیر کر خرافات اور اوہام کا شکار ہو جاتے ہیں ۔ اسی طرح فرنگ (مغرب) اور وہاں کے لوگوں کے عادات و آداب کو خوب آڑے ہاتھوں لیتا ہے جن سے بدقسمتی سے مسلمان بری طرح متاثر ہیں اور ان کی نظریں تہذیب مغرب کے باطن کی بجائے اس کے ظاہر پر لگی ہوئی ہیں ۔ اس کے تمام اشعار لوگوں کے لیے دعوت عمل لیے ہوئے ہیں ۔ وہ انہیں جنبش و حرکت اور عمل پیہم کی ترغیب دلاتا ہے اور یہ کہ ملل اسلامی کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے الجھے ہوئے مسائل اور معاملات کی گتھیاں بڑی دلیری اور ثابت قدمی کے ساتھ خود اپنے ہاتھوں سے سلجھائیں اور اس ضمن میں دائیں بائیں کسی بھی دوسری قوت سے

مدد کی طالب نہ ہوں۔ اقبال کی یہ آرزو تھی کہ تمام اسلامی ممالک جلد ہی باہم متحد و متفق ہو جائیں ان بھاری بیڑیوں کو اپنے پاؤں سے اُتار پھینکیں اور آزادانہ اور خوش حالی کی زندگی بسر کریں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اس کے نزدیک صرف یہی راستہ تھا کہ وہ مسلمانوں کو جدوجہد اور سعی و عمل پر ابھارے تاکہ وہ اپنے مقدر کی زمام خود اپنے ہاتھوں میں تھام لیں اور انہیں اس بات کی خبر ہو کہ اگر کبھی وہ اس بات کے آرزومند ہوں کہ اس پر آشوب دنیا میں اپنی دیرینہ عظمت و سعادت پھر سے حاصل کر لیں تو پھر ضروری ہے کہ وہ خطرات سے خوف نہ کھائیں اور اپنی راہ میں آنے والی تمام مشکلوں اور رکاوٹوں سے گریزاں نہ ہوں۔ جن لوگوں نے اقبال کے افکار کو پڑھا ہے انہیں علم ہے کہ سب سے اہم موضوع جو اس کے کلام میں بتکرار آیا ہے، یہی جدوجہد اور سعی و عمل ہے۔ وہ اپنے ہم وطنوں اور دنیا کے تمام مسلمانوں کو اس سعی و عمل پر اور باہمی اتفاق و اتحاد اور ہم آہنگی پر اُبھارتا ہے۔ آرام طلبی اور سستی و بیکاری کی وہ سخت مذمت اور ہمیشہ طوفان، موج، دریا اور خطرے کی بات کرتا ہے:

۱۔ وائے آن دریا کہ موجش کم تپید
گوہر خود را ز غواصان خرید

۲۔ سلیم مرا بجوے تنک مایۂ پیچ
جولاں گہے بوادی و کوہ و کمر بدہ
سازی اگر حریف یم بیکراں مرا
با اضطرابِ موج سکون گہر بدہ
رفتم کہ طائران حرم را کنم شکار
تیرے کہ نافگندہ فتد کارگر بدہ
خاکم بہ نور نغمۂ داؤد بر فروز
ہر ذرہ مرا پر و بال شرر بدہ

۳۔ نہنگے بچۂ خود را چہ خوش گفت
بدینِ ما حرام آمد کرانہ

بموج آویز و از ساحل بپرہیز
ہمہ دریاست ما را آشیانہ

۱۔ افسوس ہے اس سمندر پر جس کی لہر میں تڑپ کم ہے، جس نے اپنا ہی موتی غوطہ خوروں سے خریدا۔

۲۔ (میں طغیانی ہوں مجھے ایک انتہائی چھوٹی ندی کی طرف مت موڑ (اس میں مت ڈال) مجھے تو وادی اور کوہ و دشت عطا کر جن میں میں جولانیاں کر سکوں۔
اگر تو مجھے بحر بیکراں کا حلیف بناتا ہے تو مجھے موج کی سی تڑپ کے ساتھ ساتھ گوہر کا سا سکون بھی عطا کر۔
میں حرم کے طائروں کو شکار کرنے چلا ہوں۔ مجھے ایسا تیر عطا کر جو لگے بغیر کارگر ہو۔
میری خاک کو نغمۂ داؤد کے نور سے منوّر کر۔ میرے ہر ہر ذرے کو شرر کے سے بال و پر عطا کر۔

۳۔ ایک مگرمچھ نے اپنے بچے سے کیا عمدہ بات کہی کہ ہمارے مذہب میں کنارہ حرام قرار پایا ہے۔
(اس لیے) تو موجوں سے الجھ اور ساحل سے دوری اختیار کر، (کیونکہ) سارا سمندر ہمارا آشیانہ ہے۔

ایک اور جگہ کہتا ہے کہ اگر تجھ میں آفتاب کی سی تاب و تب (روشنی و گرمی) ہے تو وسعت آبادِ آسمان میں پاؤں رکھ اور اگر تو مبارزہ و ثابت قدمی کے میدان کا مرد ہے اور اپنے سینے کو تو نے تیر حوادث کی آماجگاہ بنا رکھا ہے تو اس وسیع و پر حادثہ میدان میں قدم رکھ اور جد و جہد اور سعی و عمل پر قائم رہ۔ اس لیے کہ زندگی کی قدر و قیمت تو اس کی کیفیت (صفت و حالت) سے ہے کمیت (اندازہ، مقدار) اور طول عمر سے نہیں۔ چنانچہ شیر کی ایک لمحے کی زندگی بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ بھیڑ کی طرح سو سال تک جیا جائے۔

بالآخر اپنے ہم وطنوں اور تمام مسلمانوں سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ دنیا میں فقط وہی

قوم برتری و سروری حاصل کرتی ہے جو زمام تقدیر اپنے ہاتھوں میں تھام لیتی ہے۔ لیکن ایسی قوم جس کے افراد سعی و کوشش تو بروئے کار لائیں لیکن اپنی کوششوں اور جدوجہد کا ثمرہ دشمن کو تھما دیں خود فقر و فاقہ پر قناعت کریں اور اپنا مال غیر کی دکان سے طلب کریں، اس سے قوم محروم رہ جاتی ہے:

قیمت شمشاد خود نشناختی!
مرد دیگر را بلند انداختی
مثل نے خود را ز خود کردی تہی
بر نوائے دیگران دل می نہی
اے گدائے ریزہ از خوان غیر
جنس خود می جوئی از دوکان غیر
بزم مسلم از چراغ غیر سوخت
مسجد او از شرار دیر سوخت
از سوار کعبہ چون آہو رمید
ناوک صیاد پہلویش درید
شد پریشان برگ گل چون بوئے خویش
اے ز خود رم کردہ باز آسوئے خویش
اے رہین حکمت ام الکتاب
وحدت گم گشتۂ خود باز یاب

۱۔ تو نے اپنے شمشاد کی قیمت نہ پہچانی۔ تو نے دوسرے کے سرو کو بلند کر دیا۔

۲۔ بانس کی طرح تو نے خود کو خود سے خالی کر لیا۔ تو دوسروں کے نغمے پر دل لگائے ہوئے ہے۔

۳۔ تو غیروں کے دسترخوان سے ٹکڑے اٹھانے والا فقیر ہے۔ اپنا مال تو دوسرے کی دکان سے مانگ رہا ہے۔

۴۔ مسلمان کی محفل غیر کے چراغ سے جل گئی۔ اس کی مسجد دیر کے شرار سے جل گئی۔

۵۔ سوار کعبہ سے جب ہرن بھاگ کھڑا ہوا تو شکاری کے تیر نے اس کا پہلو چھید ڈالا۔

۶۔ پھول کی پتیاں اپنی خوشبو کی طرح منتشر ہو گئیں۔ اے کہ تو اپنے آپ سے وحشت کیے ہوئے ہے۔ اپنی طرف لوٹ آ۔

۷۔ تو جو ام الکتاب (قرآن) کی حکمت کا مرہون ہے۔ اپنی گم گشتہ وحدت کو پھر سے پالے۔

حواشی

۱۔ مضمون میں یہ قطعہ غلط چھپا ہے۔ جو چار پانچ اغلاط اس میں نظر آتی ہیں وہ چھپائی کی نہیں ہو سکتیں معلوم ہوتا ہے فاضل مضمون نگار نے یہاں یادداشت سے کام لیا ہے۔ بہرحال ترجمے میں صحیح قطعہ درج کیا گیا ہے۔ یزدانی۔

۲۔ یہاں خطیبی نے قول و دعوے کے اثبات کے لیے حافظ کی چند غزلوں کے مطلع دیے ہیں جن کے جواب میں اقبال نے غزلیں کہی ہیں۔ اقبال کے مطالع بھی ساتھ نقل کیے گئے ہیں۔ اسی طرح دونوں کی ہم زمین و قافیہ ایک ایک غزل بھی دی ہے۔ ان سب سے، خوف طوالت کے باعث، صرف نظر کیا گیا ہے۔ یزدانی)

۳۔ مضمون میں یہاں "ہنوز" چھپا ہے جو چھپائی کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ زبور عجم سے صحیح لفظ، نقل کیا گیا۔ (یزدانی)

اقبال کی طنزیہ اور مزاحیہ شاعری

پروفیسر عبد القوی دسنوی
بھوپال

انیسویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے خالص طنز و مزاح کا ایک اہم شاعر اپنے آپ کو اکبر الہ آبادی کے نام سے متعارف کرواتا ہے جس کی لے نئی تھی جس کے موضوعات نئے تھے اور جو ہر اعتبار سے اپنے گزشتہ طنز و مزاح نگاروں میں منفرد آواز کے ساتھ ابھرا تھا۔ اس کی طنزیہ اور مزاحیہ شاعری ایک خاص مقصد کو احاطہ کرتی ہے اور ایک دُنیا کو اپنی طرف متوجہ کرنے میں کامیاب نظر آتی ہے اس کی شاعری کے پیچھے اس کی اپنی ذات نہیں تھی اور نہ اس نے اپنی ذات کو تسکین پہنچانے کے لیے اس طرح کی شاعری کی، بلکہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی شکست اور ہندوستان کی پہلے سیاسی غلامی پھر تہذیبی، تعلیمی اور معاشی غلامی کے ردعمل سے مضطرب اور قومی جذبے سے مجبور ہو کر اس کی فلاح و بہبود کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایک اہم مقصد کے لیے طنز و مزاح میں ڈوبی ہوئی شاعری کی ابتداء کی یہ وہ وقت تھا جب اکبر الہ آبادی کی شہرت اور مقبولیت اپنی معراج کو پہنچ چکی تھی اور اقبال مخزن کے اوراق کے ذریعہ اور انجمن حمایت اسلام کے اسٹیج سے ابھی ابھی مملکت شہرت میں داخل ہوئے تھے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس وقت بھی اقبال نہ صرف اکبر کے کلام سے متاثر تھے بلکہ ان کی شخصیت بھی ان کے لیے محبوب بن چکی تھی۔ اس کا اندازہ اقبال کے اس انگریزی خطبہ سے لگایا جاسکتا ہے جو انہوں نے ۱۹۱۰ء میں اسٹریچی ہال علی گڑھ میں دیا تھا۔

اقبال کو اکبر سے جو عقیدت اور محبت تھی اس کا اظہار تقریباً اسی زمانے میں انہوں نے اکبر کے نام ایک خط ۶ر اکتوبر ۱۹۱۱ء میں اس طرح کیا تھا:

"میں آپ کو اس نگاہ سے دیکھتا ہوں جس نگاہ سے کوئی مرید اپنے پیر کو دیکھے اور وہی محبت اور عقیدت اپنے دل میں رکھتا ہوں۔ خدا کرے وہ وقت جلد

آئے کہ مجھے آپ سے شرف نیاز حاصل ہو اور اپنے دل کو چیر کر آپ کے سامنے رکھ دوں ۔"[1]

ظاہر ہے اقبال کو اکبر سے جو کچھ تعلق تھا اور ان کے دل میں اکبر کے لیے جس قسم کی عقیدت کے جذبات موجزن تھے ان کی وجہ اکبر کا کلام اور ان کی اپنی شخصیت تھی، اکبر قوم کے ہمدرد تھے اس لیے چاہتے تھے کہ اس دور میں جب وہ احساس کمتری اور گمراہی کی بدترین خرابی میں مبتلا تھی رہنمائی کریں، تاکہ وہ اس دلدل سے نکل کر زندہ قوموں کی طرح جینے کا حوصلہ کرے چنانچہ ان کی اصلاح اور رہنمائی کے لیے انہوں نے ظریفانہ اسلوب اختیار کیا تھا اور ہنستے ہنساتے ان کی بے راہ رویوں سے انہیں بار بار آگاہ کرنے کی اس اُمید پر کوشش کی کہ ان میں ترقی یافتہ قوموں کی طرح جینے اور دوسروں کے لیے جینے کا سامان بہم پہنچانے کا رفتہ رفتہ حوصلہ پیدا ہو۔ اکبر کے اس نصب العین کو حاصل کرنے کے لیے اقبال نے بھی طنز و مزاح کا راستہ اختیار کیا اور اُردو شاعری میں ایسے کلام کا اضافہ کیا جسے اکبری اقبال کا نام دیا گیا ہے۔

لیکن یہ عجیب بات ہوئی کہ بعض حضرات نے اقبال کی اس رنگ کی شاعری کے خلاف آواز بلند کی اور اکبر کی شاعری سے اقبال کی شاعری کا موازنہ شروع کیا جس کا مقصد اقبال کی شاعری کی قیمت کو کم کرنا تھا۔ مخالفت کی آواز اکبر الٰہ آبادی کے کانوں تک پہنچی تو انہوں نے اقبال کی حوصلہ افزائی کے لیے ایک خط ان کے نام تحریر کیا جس کا جواب اقبال نے ۱۶ جولائی ۱۹۱۴ء کو ان الفاظ میں دیا:

"۔۔۔۔ حضرت! میں آپ کو اپنا پیر و مرشد تصور کرتا ہوں اگر کوئی شخص میری مذمت کرے جس کا مقصد آپ کی مدح سرائی ہو تو مجھے اس کا مطلق رنج نہیں بلکہ خوشی ہے جب آپ سے ملاقات اور خط و کتابت نہ تھی اس وقت میری ارادت و عقیدت ایسی ہی تھی جیسی اب ہے اور انشاء اللہ جب تک میں زندہ ہوں ایسی ہی رہے گی۔ اگر ساری دنیا متفق اللسان ہو کر یہ کہے کہ اقبال پوچ گو ہے تو مجھ پر اس کا مطلق اثر نہ ہوگا کیونکہ شاعری سے میرا مقصد بقول آپ کے حصولِ دولت و جاہ نہیں محض اظہار عقیدت ہے۔"[2]

اسی خط میں علامہ اقبال نہایت صاف لفظوں میں اکبرؔ کا رنگ سخن اختیار کرنے کی وجہ اس طرح بتاتے ہیں:۔

عام لوگ شاعرانہ انداز سے بے خبر ہوتے ہیں ان کو کیا معلوم کہ کسی شاعر کو داد دینے کا بہترین طریق یہ ہے کہ اگر داد دینے والا شاعر ہو تو جس کو داد دینا مقصود ہو اس کے رنگ میں شعر لکھے یا بہ الفاظ دیگر اس کا تتبع کرے اس کی فوقیت کا اعتراف کرے۔ میں نے بھی اس خیال سے چند اشعار آپ کے رنگ میں لکھے ہیں مگر عوام کے رجحان و بد مذاقی نے اس کا مفہوم کچھ اور سمجھ لیا اور میرے اس فعل سے عجیب و غریب نتائج پیدا کر لیے سوائے اس کے کیا کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو سمجھ عطا کرے۔"

اکبرؔ سے عقیدت اور محبت کی بنیادیں مضبوط تھیں اس لیے کہ اس میں سچائی تھی، چنانچہ بعض لوگوں کی حرکتوں کے باوجود انہوں نے اکبری اسلوب سے کنارہ کشی اختیار نہیں کی بلکہ اس کا سلسلہ کئی برسوں تک چلتا رہا یہاں تک ۱۹۱۸ء میں ایسے کلام کو جو اکبرؔ کے رنگ میں اقبالؔ نے کہے تھے سولہ صفحات پر مشتمل ایک کتابچہ "اکبری اقبالؔ" کے نام سے خواجہ حسن نظامی نے مرتب کر کے شائع کیا۔

دراصل اکبرؔ اور اقبال کی قربت کی وجہ ذہنی اور فکری ہم آہنگی تھی اکبرؔ جن کے مقاصد کے حصول کے لیے شاعری کر رہے تھے تقریباً وہی مقاصد اقبالؔ کے تھے۔ دونوں وطن دوست اور اپنی قوم اور تہذیب کے شیدائی اور فدائی تھے۔ دونوں کو فرنگیوں کی بالادستی اور ہندوستانیوں کی محکومی کا تلخ احساس تھا جس کی وجہ سے دونوں ایک قسم کے کرب میں مبتلا تھے اور چاہتے تھے کہ ہندوستانیوں کو احساس کمتری بدترین بیماری سے نجات دلا کر مغرب کے تمام برے اثرات سے محفوظ کر لیا جائے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے دونوں نے طنز و مزاح کے ہتھیار استعمال کیے جن کے ذریعہ جہاں مغرب کے جادو کو بے اثر بنانے کی کوشش کی وہاں قوم میں کمزوریاں پیدا ہو گئیں تھیں انہیں دور کرنے کی سعی جاری رکھی اور اس میں کوئی شک نہیں دونوں بہت حد تک اس مقصد میں کامیاب ہوئے اور ایک دنیا کو اپنا خیال اور ہم نوا بنا لیا لیکن یہ بھی سچ ہے کہ اقبالؔ سنجیدہ مزاج لے کر آئے تھے۔ مزاح کے ساتھ بہت دنوں تک نہیں چل سکے۔ ان کے آخری "اکبری رنگ" میں مزاحیہ رنگ کی جو نشاندہی کی جا سکی ہے وہ اکبر الہ آبادی کی موت کے بعد قطعہ کی صورت میں ہے۔

اکبر الہ آبادی نے ۹ ستمبر ۱۹۲۱ء کو وفات پائی اس لیے یہ بات یقینی طور پر کہی جا سکتی ہے

کہ تقریباً دس سال تک اکبر کے مزاحیہ رنگ میں اقبالؔ نے شاعری کی، ممکن ہے کہ اس کے بعد بھی کبھی کبھار ذائقہ بدلنے کیلئے اس طرح کی شاعری سے دلچسپی رکھتے ہوں لیکن اس کی نشاندہی نہیں کی جاسکی ہے۔ یا میری نظر سے ایسا کلام نہیں گزرا۔

اس مختصر مدت میں جو کچھ علامہ اقبال ظریفانہ کلام پیش کر سکے تھے وہ ادھر ادھر مختلف رسائل میں بکھرا ہوا ہے البتہ اس کا ایک حصہ خود علامہ اقبالؔ نے انتخاب کر کے بانگِ درا کے آخر میں شائع کر دیا تھا، یہ بات بھی ہمارے لیے خوشی کی ہے کہ کلام کا وہ حصہ جو آہستہ آہستہ ہماری نگاہوں سے اوجھل ہوتا جارہا تھا اقبالؔ سے دلچسپی رکھنے والوں سید عبدالواحد محمد انور حارث، غلام رسول مہر صادق علی دلاوری، بشیر الحق دسنوی اور عبدالغفار شکیل نے اپنی اپنی مرتبہ کتابوں، باقیات اقبال، رختِ سفر سرود رفتہ، تبرکات اقبالؔ، اور توا اور اقبال میں جمع کر دیا ہے۔ یا آج سے تقریباً ۵۶، ۵۷ سال پہلے اقبالؔ کے ایک حیدرآبادی عاشق مولوی محمد عبدالرزاق نے ۱۹۲۴ء میں "کلیات اقبالؔ" شائع کر کے اقبالؔ کے اس کلام کو جسے انہوں نے اپنے مجموعہ بانگ درا میں بعد میں شائع نہیں کیا تھا محفوظ کر لیا تھا۔ اس لیے آج اقبال کے کلام کے طنزیہ اور مزاحیہ رنگ کا مطالعہ کرنے میں بہت آسانیاں پیدا ہو گئی ہیں۔ ممکن ہے اب بھی اقبال کے اس رنگ کا کلام نظروں سے اوجھل ہو گیا ہو اور محققین کی نگاہ تیز کا منتظر ہو۔

ان مجموعوں کے مطالعہ سے جہاں اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ اقبال کا کلام ۱۸۹۳ء سے شائع ہونا شروع ہوا تھا اور انیسویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے ان کے کلام کا مختصر حصہ منظر عام پر آچکا تھا وہاں اس بات کا بھی علم ہوتا ہے کہ اس عرصہ میں وہ کبھی مزاحیہ شاعری کی طرف متوجہ نہیں ہوئے تھے، البتہ انیسویں صدی کی ابتدا یعنی فروری ۱۹۰۲ء میں بہت طویل نظم "دین و دنیا" کہہ کر وہ اس رنگ کی طرف مائل ہوئے جو آگے چل کر اکبری رنگ سے جا ملتا ہے اور جس کا سلسلہ اکبر کی وفات کے بعد تک قائم رہتا ہے۔ علامہ اقبال نے کسی وجہ سے اس حصے کو اپنے کلام سے نکال دیا ہو۔ آج ان کا مطالعہ اقبالیات کے سلسلے میں دلچسپ بھی ہے اور اہم بھی۔ اس کے مطالعہ سے اس زمانے کے اقبالؔ کے افکار و خیالات جذبات احساسات اضطراب انتشار کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ عام طور سے اپنے اس طرح کے ظریفانہ کلام میں اقبال نے پادری، شیخ، مولوی

چودھری، واعظ کے اعمال، زمانے کے طور، اس دور کی کشمکش، مسلمانوں کی خستہ حالی، ہندوستان کے سیاسی حالات، ہندو مسلم اتحاد، پادریوں کی اسلام دشمنی وغیرہ مختلف مسائل پر سے پردے اٹھائے ہیں۔ اور ان پر کبھی ہلکی کبھی تیز اور کبھی مضطرب کر دینے والی ضربیں لگائی ہیں اور اپنے طنز کو مؤثر بنانے کے لیے کبھی فارسی اشعار کبھی ہندی الفاظ اور کبھی قرآن کی آیتوں کو برجستہ اور برمحل استعمال کیے ہیں اور کبھی جمن اور نصیبن جیسے خیالی کردار کے ذریعہ اپنی بات سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ ان میں کبھی اکبر کا رنگ جھلکتا ہے۔ کبھی ان کا اپنا سنجیدہ طنز کا تیر چبھتا محسوس ہوتا ہے لیکن یہاں سے وہاں تک بڑی دردمندی ملتی ہے۔ وطن سے، قوم سے، انسانوں سے محبت کا بے پناہ رشتہ مچلتا ہے ان میں رہبری کی تڑپ محسوس ہوتی ہے اس سلسلہ کی پہلی نظم "دنیا اور دین" ۵۴ اشعار پر مشتمل ہے جو نہایت سادہ زبان میں لکھی گئی ہے جس میں مولوی صاحبان کی کج فہمیوں اور کج ادائیوں کا پردہ چاک کیا گیا ہے۔

اس طویل نظم کے علاوہ اور بھی حذف شدہ ظریفانہ کلام ملتا ہے جس میں اقبال کے دل کی کہانیاں بکھری ہوئی ہیں، ناانصافیوں کے خلاف احتجاج قوم کی بے راہ رویوں کے خلاف شیخ، مولوی، نیکی، بُرائی ملک کی خراب حالت، اتحاد کا خواب اور دوسری ایسی باتیں ہیں جنہوں نے بڑی گرماگرمی پیدا کر رکھی تھی جن کے لیے یا جن کی وجہ سے اقبال مضطرب رہا کرتے تھے اور جن خرابیوں کو دور کرنے کے وہ ہمیشہ آرزومند رہے تھے۔ اقبال اس حد تک مغربی تہذیب کو ہندوستانیوں کے لیے بُرا متصور کرتے تھے اس کے خلاف ان کے دل میں کس قسم کے جذبات پیدا ہو رہے تھے اس کا بہت حد تک اندازہ مندرجہ ذیل اشعار سے لگایا جا سکتا ہے۔ کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس تہذیب سے کسی قیمت پر سمجھوتہ کے لیے تیار نہ نہیں تھے وہ سمجھ رہے تھے کہ مغرب کے حکمران نہایت چالاک ہیں وہ مختلف طریقوں سے ہندوستانیوں کے ذہن صیقل کر کے نہ صرف اپنا ہم خیال بنانا چاہتے ہیں بلکہ سرزمین ہند کو اپنی تہذیب، تعلیم، مزاج اور حکومت کی محافظت کے لیے تیار کرنا چاہتے ہیں اشعار ملاحظہ کیجیے:

اٹھا کر پھینک دو باہر گلی میں
نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے

الیکشن ، ممبری ، کونسل صدارت
بنائے خوب آزادی نے پھندے
میاں نجّار بھی چھیلے گئے ساتھ
نہایت تیز ہیں یورپ کے رندے

لیکن اقبال نے صرف مغربی تعلیم، تہذیب، معاشرت اور سیاست ہی کو اپنی اس طرح کی شاعری کا نشانہ نہیں بنایا ہے بلکہ اہل ہند کی خرابیوں اور برائیوں کی طرف بھی تیکھے اشارے کیے ہیں۔ انہوں نے محسوس کر لیا تھا کہ صنعت و حرفت میں ہندوستان دوسرے ملکوں سے بہت پیچھے ہے اس قدر پیچھے کہ معمولی معمولی چیزوں کے لیے بھی اسے دوسروں کا محتاج رہنا پڑتا ہے۔ اقبال چونکہ علم معاشیات پر بھی گہری نظر رکھتے تھے اس لیے ان کو اندازہ ہو گیا تھا کہ اگر اس کمزوری کی طرف توجہ نہیں کی گئی تو یہ ملک تباہی کے دہانے پر بہت جلد پہنچ جائے گا۔ چنانچہ وہ ہمیں اس خرابی اور کمزوری کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ اور ہماری کم مائیگی کا احساس دلاتے ہیں:

انتہا بھی اس کی ہے آخر خریدیں کب تلک
چھتریاں، رومال مفلر پیرہن جاپان سے
اپنی غفلت کی یہی حالت اگر قائم رہی
آئیں گے غسّال کابل سے کفن جاپان سے

ایک اور شعر ملاحظہ کیجیے:

بستے ہیں ہند میں جو خریدار ہی فقط
آغا بھی لے کے آتے ہیں اپنے وطن سے ہینگ

ہندوستانیوں کی زندگی کے اس پہلو کو جس نے دوسروں کی محتاجی سکھائی ہے اقبال نے اس طرح بھی مذاق اڑانے کی کوشش کی ہے کہ ہنسی بھی آتی ہے لیکن ہنسنے کو جی نہیں چاہتا، دوسرے ہی لمحہ بے چین کر دینے والی چبھن محسوس ہونے لگتی ہے:

وہ مس بولی ارادہ خودکشی کا جب کیا میں نے
مہذب ہے تو اے عاشق! قدم باہر نہ دھر حد سے

نہ جرأت ہے نہ خنجر ہے تو قصد خودکشی کیسا ؟
یہ مانا دردِ ناکامی گیا تیرا گزر حد سے
کہا میں نے کہ "اے جانِ جہاں کچھ نقد دلوا دو
کرایہ پر منگا لوں گا کوئی افغان سرحد سے

اقبال نے سرمایہ دار، بسوادار، مزدور، مزارع وغیرہ کو بھی اپنی شاعری میں جگہ دی ہے اور ان کی برائیوں پر مختلف زاویوں سے بھرپور طنز کے تیر چلائے ہیں اور وہ مقاصد جو پُرجوش تقریروں اور لمبی چوڑی تحریروں سے حاصل نہیں کیے جا سکتے محض ہنستے ہنساتے حاصل کر لیے گئے ہیں :

سنا میں نے کسی سے گفتگو تھی کارخانے میں
پرانے جھونپڑوں میں ہے ٹھکانہ دستکاروں کا
مگر سرکار نے کیا خوب کونسل ہال بنوایا
کوئی اس شہر میں تکیہ نہ تھا سرمایہ داروں کا
رات مچھر نے کہہ دیا مجھ سے
ماجرا اپنی ناتمامی کا
مجھ کو دیتے ہیں ایک بوند لہو
صلہ شب بھر کی تشنہ کامی کا
اور یہ بسوادار بے زحمت
پی گیا سب لہو آسامی کا

بانگِ درا کے ظریفانہ کلام کے اس حصّہ کے علاوہ تین مزید نظمیں "زہد اور رندی"، "نصیحت" اور "دریوزہ خلافت" اگرچہ اس رنگ کی نہیں ہیں لیکن سادہ طنز کی وجہ سے وہی کام کرتی ہیں جو اقبالؔ کے ظریفانہ کلام نے کیا ہے۔

ان کے علاوہ اقبالؔ کی غزلوں میں بھی طنزیہ اشعار ملتے ہیں جن میں اقبال خاص طور سے واعظوں کو اپنی ملامت کا نشانہ بناتے ہیں۔ اقبال نے ان کے خلاف تقریباً وہی الزامات لگائے ہیں جن کے

لیے اردو شعرا انہیں بدنام کرتے رہے ہیں ان میں اقبال کی کوئی انفرادیت نظر نہیں آتی البتہ ان کی نظم شکوہ اور جواب شکوہ میں تیکھے طنز کی اچھی مثالیں ملتی ہیں جن کی چبھن دیر تک محسوس کی جاتی ہے ان نظموں میں طنز کی آمیزش نے حصولِ مقصد میں اقبال کی بڑی مدد کی ہے ان کے بند کے بند آج بھی اسی تیکھے لہجے کے ساتھ مختلف موقعوں پر استعمال کیے جاتے ہیں تاکہ شاعر کے مقاصد حاصل کیے جاسکیں۔

یہ بات بھی بہت حد تک صاف ہے کہ طنزیہ اور مزاحیہ کلام جو بانگِ درا میں شائع ہوا ہے اس کا بڑا حصہ اکبری رنگ میں رنگا ہوا ہے۔ اقبال نے پوری کوشش کی تھی کہ اکبری رنگ کی تقلید کریں اور انہیں کے لب ولہجہ مزاج اور آہنگ کو اختیار کریں لیکن وہ اپنے فلسفیانہ مزاج، سنجیدہ افکار اور عالمانہ لہجے کی وجہ سے اسے پیش کرنے میں بہت کامیاب نہیں ہوئے جس کا احساس خود انہیں بھی تھا چنانچہ ایک خط بنام مہاراجہ سرکشن پرشاد شاد (۷ مارچ ۱۹۱۴ء) میں انہوں نے تحریر کیا تھا:

"مولانا کا خط کل آیا تھا، خیریت سے ہیں ان کا دم بھی غنیمت ہے خدا انہیں خوش رکھے۔ میں نے ان کے رنگ میں چند اشعار لکھے تھے مگر وہ بات کہاں؟"

اس خط سے یہ خیال نہیں پیدا ہونا چاہیے کہ مارچ ۱۹۱۴ء سے پہلے ہی علامہ اقبال نے اکبری رنگ سے بے تعلقی اختیار کرلی تھی حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے جس قدر اس رنگ کو اختیار کرنے میں کامیابی حاصل کرلی تھی اسے اکبر الہ آبادی کی وفات کے بعد کچھ نہ کچھ قائم رکھا اس کے بعد ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انہوں نے اس ظریفانہ رنگ کو ترک کردیا۔ البتہ اپنے مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے خالص طنزیہ شاعری کو جاری رکھا۔ چنانچہ بالِ جبریل کی غزلوں، نظموں، قطعات اور رباعیوں کی صورت میں ایسے اشعار بکھرے پڑے ہیں جو ایک اچھے طنز نگار اقبال سے متعارف کراتے ہیں۔

اس دور کی غزلوں میں انہوں نے صوفی، ملا، زاہد، حکیم، پیرِ حرم، فقیہِ شہر، فلسفی، نمازی، خواجگی، قیصری، فرنگی، مہاجن اور تہذیب حاضر وغیرہ کو اپنے طنز کی تیزی دکھانے کے لیے، استعمال کیے اور کامیاب ہوئے، کہیں کہیں بارگاہِ خداوندی میں شوخی سے بھی کام لیا ہے لیکن یہ شوخی

اقبال کے علاوہ کسی اور کی زبان سے اچھی نہیں لگ سکتی تھی ملاحظہ کیجیے:

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا؟
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا؟
باغِ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں؟
کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر
چپ رہ نہ سکا حضرتِ یزداں میں بھی اقبالؔ
کرتا کوئی اس بندۂ گستاخ کا منہ بند
تیرے شیشے میں مے باقی نہیں ہے
بتا کیا تو میرا ساقی نہیں ہے
سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم
بخیلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے

بال جبریل میں بعض نظمیں 'گدائی' ملّا اور بہشت' پنجاب کے پیرزادوں کے نام' سیاست خانقاہ' ابلیس کی عرض داشت' باغی مرید' وغیرہ اقبالؔ کی طنزیہ شاعری کے لیے مثال کے طور پر پیش کی جاسکتی ہیں جن میں اقبالؔ نے قومی اصلاح کے لیے سنجیدگی کے ساتھ سادہ زبان، دھیمے لے اور عالمانہ انداز میں طنز کے وار کیے ہیں اور ان برائیوں کو طشت از بام کیا ہے جن کی وہ اصلاح چاہتے تھے اور اس میں شک نہیں ایک دنیا کو وہ ان خرابیوں کی طرف متوجہ کرتے ہیں اور ان کی اصلاح کا احساس پیدا کرنے میں کامیاب ہوئے۔ ملاحظہ کیجیے: وہ میر و سلطان کے بارے میں اس طرح دو ٹوک رائے کا اظہار کرتے ہیں:

مانگنے والا گدا ہے صدقہ مانگے یا خراج
کوئی مانے یا نہ مانے میر و سلطاں سب گدا (گدائی، بال جبریل ص ۱۵۸)

اور نئے زاویے سے ملّا کو یوں ہدف بناتے ہیں:

نہیں فردوس مقام جدل و قال و اقوال
بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت

ہے بد آموزی اقوام و ملل کام اس کا
اور جنّت میں نہ مسجد نہ کلیسا نہ کنشت

(ملّا اور بہشت۔ بال جبریل ص۱۵۹)

اور پیر کے خلاف اس کے مریدوں کی بغاوت پر اس طرح آمادہ کرتے ہیں:

ہم کو تو میسّر نہیں مٹّی کا دیا بھی
گھر پیر کا بجلی کے چراغوں سے ہے روشن

(باغی مرید۔ بال جبریل ص ۲۱۹)

یہ تمام اشعار اور نظمیں اقبالؔ کے اس مجموعۂ کلام میں ہیں جس میں اس کی فکری بلندی اور فنی پختگی معراج کو پہنچ گئی یہ اشعار اثر و تاثر کا مرقع ہیں اور میرے خیال میں اُردو کے بہترین طنزیہ سرمایہ کے پہلو بہ پہلو رکھے جا سکتے ہیں۔

اقبال کا اُردو میں آخری شعری مجموعہ جو ان کی زندگی میں شائع ہوا تھا "ضربِ کلیم" ہے جیسے علاّمہ اقبالؔ نے "دورِ حاضر کے خلاف اعلانِ جنگ" کا نام دیا ہے اور جس کے ذریعہ "خودی میں ڈوب کر" ضربِ کلیم" پیدا کر کا پیغام ہم تک پہنچانے کی کوشش کی ہے اس مجموعہ کو بڑی شہرت اور مقبولیت حاصل ہوئی ہے یہ بھی حقیقت ہے کہ اگرچہ اس کی نظموں میں فکر بھی ہے، جذبہ بھی ہے لیکن بال جبریل کی طرح نہ اس میں فکر کی اتنی گہرائی ہے نہ جذبہ کی فراوانی، اس کے باوجود اس مجموعہ کی اہمیت اس کی بعض نظموں کے طنزیہ لہجے نے بڑھا دی ہے۔ اس مجموعے میں ایسی زیادہ نظمیں ہیں جن میں اپنے مقاصد کو حل کرنے کے لیے وہ سنجیدہ طنز بھی کرتے ہیں ان میں کچھ تو وہی مسائل یا ہماری زندگی کے تاریک گوشے ہیں جن کی وجہ سے اقبال متفکر رہا کرتے تھے۔ لیکن بعض نئے ہیں اپنے ملک اور سماج کی بے بصری سے متعلق ہیں، کچھ کا تعلق بیرونِ ہند سے ہے۔ جب اقبال حقوقِ انسانی کے پامال ہونے سے تڑپ اٹھتے ہیں۔ اس زمانے تک اقبالؔ ملکی سیاست میں بھی داخل ہو چکے تھے اور دوسرے ملکوں کی سیاست پر بھی نظر رکھنے لگے تھے۔ گول میز کانفرنس کے سلسلہ میں دوبار انہیں بیرونِ ہند کا بھی سفر کرنا پڑا تھا اور مختلف تجربوں سے گزرنا پڑا تھا۔ ان کے اثرات بھی ان کی اس دور کی شاعری پر نظر آتے ہیں بعض تجربات انہیں جھنجھوڑ

کر رکھ دیتے ہیں ایسے موضوعات کو جب وہ اپنی شاعری میں جگہ دیتے ہیں تو ان کے اسلوب کی نرمی اور شیرینی، سختی اور تلخی میں بدل جاتی ہے اور طنز کی صورت اختیار کر جاتی ہے ایسا طنز جس سے ہلکی زیرِ لب مسکراہٹ پیدا ہو جاتی ہے یا سخت بے چینی یا بے کیفی سے دوچار ہونا پڑتا ہے یہ کیفیت دیر تک اپنا اثر قائم رکھتی ہے اس لیے اگر یہ کہا جائے کہ خالص طنز کے بہترین نمونے "ضربِ کلیم" میں ملتے ہیں تو اسے ماننے سے کون انکار کرے گا۔ ضربِ کلیم میں ایسی نظمیں بیس تا بائیس ہیں جن میں سے چند اشعار ملاحظہ کیجیے:

لیکن مجھے پیدا کیا اس دیس میں تو نے
جس ملک کے بندے ہیں غلامی پہ رضامند

(شکر و شکایت، ضربِ کلیم ص ۱۵)

قوم کیا چیز ہے قوموں کی امامت کیا ہے
اس کو کیا سمجھیں یہ بے چارے دو رکعت کے امام

(توحید ضربِ کلیم ص ۱۸)

اگر قبول کرے دینِ مصطفیٰ انگریز
سیاہ روز مسلماں رہے گا پھر بھی غلام

(اشاعتِ اسلام فرنگستان میں ضربِ کلیم ص ۶۰)

کیا یہی ہے معاشرت کا کمال
مرد بیکار زن تہی آغوش!

(ایک سوال ضربِ کلیم ص ۱۰۱)

معلوم نہیں ہے یہ خوشامد کہ حقیقت
کہہ دے کوئی اُلّو کو اگر رات کا شہباز

(خوشامد ضربِ کلیم ص ۱۴۰)

تری حریف ہے یارب سیاست افرنگ
مگر ہیں اس کے پجاری فقط امیر و رئیس

بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے
بنائے خاک سے اس نے دو صد ہزار ابلیس!

(سیاست افرنگ، ضرب کلیم صد ۱۴۴)

اقبال کی پوری شاعری کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ فیصلہ آسانی سے کیا جاسکتا ہے کہ ان کی آخری دور کی شاعری اس لیے بہت اہم ہے کہ قاری یا سامع اسے پڑھنے یا سننے کے بعد واہ واہ نہیں کرتا بلکہ آہ آہ کی منزل سے بھی گزرتا ہے۔ لیکن یہ آہیں محض وقتی نہیں ہوتیں بلکہ دیرپا اثر چھوڑ جاتی ہیں۔ اس لیے آج یہ کہنا بجا ہے کہ اقبال کی وہ ظریفانہ شاعری جو ۱۹۰۲ء میں "دین و دنیا" کی صورت میں شروع ہوتی ہے جس میں ہلکی سی تمسخر کی کیفیت بھی ہے۔ دس بارہ سال کے لیے اکبری رنگ اختیار کرتے ہوئے خالص طنز میں تبدیل ہوجاتی ہے جس کا سلسلہ ان کی زندگی کے تقریباً آخری دم تک رہتا ہے لیکن اگر اس کے ساتھ یہ بھی کہا جائے کہ آخری زمانے کی شاعری کا خالص طنزیہ حصہ ان کے ابتدائی ظریفانہ کلام کے مقابلہ میں زیادہ قیمتی ہے تو یہ بات اور زیادہ صحیح ہوگی۔

حواشی

۱۔ اقبال نامہ حصہ دوم مرتبہ شیخ عطاء اللہ۔ صد ۳۴

۲۔ " " " صد ۴۔

("شگوفہ" حیدرآباد دکن شمارہ اپریل)

فكريات

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اوّلیں ہے عشق

ڈاکٹر فرمان فتح پوری

علامہ اقبال کی ابتدائی تعلیم و تربیت جس ماحول میں ہوئی تھی، اس کا تقاضا یہ تھا کہ انہیں اسلام اور اس کے مباحث سے گہری دلچسپی پیدا ہو جاتی۔ یہی ہوا۔ اقبال میں اسلام کی محبت شروع ہی سے ایسی رچ بس گئی تھی کہ علم و عمر میں اضافے کے ساتھ اس میں پختگی و شدت پیدا ہوتی گئی حتّٰی کہ ان کی شخصیت رفتہ رفتہ ایک عظیم اسلامی مفکر اور عظیم شاعرِ انسانیت میں ڈھل گئی۔ چنانچہ تصوّف کی روحانی منزلوں کے قائل ہوتے ہوئے بھی انہوں نے ایسے تصوّف کے خلاف آواز بلند کی جو شریعت کی نفی کرتا ہو یا جس سے قرآن و رسالت کے دیے ہوئے اصولوں پر ضرب پڑتی ہو۔ بات یہ تھی کہ انہیں قرآن پاک اور آنحضرتؐ کی ذات مبارکہ سے والہانہ وابستگی تھی اور وہ زندگی کے مسائل پر غور کرتے وقت کسی ایسی بات کی تائید نہ کر سکتے تھے جس سے توحید و رسالت کے عقیدے سے انحراف کا امکان پیدا ہوتا ہو۔

علامہ نے اپنی پوری شاعری اور فکر کے بارے میں دعویٰ کیا ہے کہ وہ قرآن و سنّت کے نظریات کے عین مطابق ہے۔ ایک جگہ یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اگر اس میں ذرّہ برابر جھوٹ ہو تو قیامت کے روز انہیں حضور اکرمؐ کی شفاعت نصیب نہ ہو۔ انہی کے الفاظ میں ؎

گر دلم آئینہ بے جوہر است
ور بحرفم غیرِ قرآں مضمر است
روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسۂ پا، کن مرا

اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ایسے شخص کے دل میں اسلام کا جوش و خروش اور حضورؐ کی محبت

کس درجے کی ہوگی چنانچہ ان کے مطالعہ میں سب سے زیادہ رہنے والا صحیفہ، قرآن پاک اور اسوۂ محمدی تھا۔ قرآن پاک کی تلاوت وہ یہ سمجھ کر کرتے تھے گویا وہ ان پر نازل ہوا ہے۔ اکثر یہ ہوتا کہ تلاوت کرتے کرتے اشک رواں ہو جاتے اور رقت طاری ہو جاتی۔ جب سے ان کی آواز بیٹھ گئی تھی، انہیں سب سے زیادہ غم اس بات کا رہتا تھا کہ وہ خوش الحانی سے قرآن پاک نہیں پڑھ سکتے۔

اسی طرح آنحضرتؐ کی ذات گرامی سے انہیں جو عشق تھا وہ محتاج بیان نہیں۔ ان کے خطوط ان کے مقالات، ان کے پیغام، ان کے فلسفے اور ان کے اشعار کے ایک ایک لفظ، ایک ایک حرف اور ایک ایک نکتے سے رسولؐ کی محبت ٹپکی پڑتی ہے۔ ان کی ساری شاعری اور فلسفۂ حیات کا خلاصہ ہی یہ ہے کہ:

بہ مصطفےٰؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باُو نہ رسیدی تمام بولہبی ست

علامہ کو اسوۂ نبویؐ سے کیسا شغف تھا، ان کی ذاتِ مبارکہ سے کیسی والہانہ محبت تھی، ان کی صفات سے کیسی شیفتگی تھی اور حیات بعد الممات کے حوالے سے ان کے دل میں حضورؐ کی عظمت و محبت کا چراغ، امید و تدامت کی ملی جلی شعاعوں کے ساتھ کس طرح روشن تھا، اس کا کچھ اندازہ علامہ کے ان اشعار سے کیا جا سکتا ہے۔ کہنے کو یہ دو شعر ہیں لیکن حمد و نعت کے حوالے سے دیکھئے تو طویل قصائد اور ضخیم دواوین پر بھاری ہیں:

تو غنی از ہر دو عالم من فقیر
روزِ محشر عذر ہائے من پذیر
ور حسابم را تو بینی ناگزیر
از نگاہِ مصطفےٰؐ پنہاں بگیر

حضور اکرمؐ سے علامہ اقبال کے لیے بے پناہ لگاؤ کے ضمن میں ایک اور بات کا تذکرہ ضروری ہے۔ بظاہر بات چھوٹی لگتی ہے لیکن ہے اتنی بڑی کہ مثال ملنا مشکل ہے۔ علامہ کو آخری عمر میں ایک خیال بہت ملول و غمزدہ رکھتا تھا ——— اور وہ خیال یہ تھا کہ کہیں اُن کی عمر حضورؐ کی طبعی عمر سے آگے نہ بڑھ جائے۔ خلوت میں آبدیدہ ہو کر دعائیں مانگتے تھے کہ یا اللہ میری عمر تریسٹھ سال سے

متجاوز نہ ہونے پائے۔ دعا قبول ہوئی۔ اکسٹھ سال کی عمر میں وفات پائی۔ غور کیجئے کہ یہ کیسی جان لیوا دعا تھی۔ ہوسِ دنیا کے اسیر اور مال و اولاد کی محبت میں گھرے ہوئے ہر شخص کے بس کی بات نہیں کہ وہ اس طرح کے دعائیہ کلمات آسانی سے اپنی زبان پر لا سکے۔

لیکن حضورؐ سے اقبال کا عشق صرف اس قسم کی دعاؤں اور ندامت سے لبریز اشعار تک محدود نہیں ہے۔ عرض کیا جا چکا ہے کہ ان کی ساری شاعری اور فلسفہ کا محور ہی عشقِ رسولؐ ہے۔ اسرارِ خودی سے لیکر جاوید نامہ اور ارمغانِ حجاز تک ان کا کلام دیکھ جائیے، اس محور سے انحراف نہ ملے گا۔ ان کا کلام صاف ظاہر کرتا ہے کہ ان کے فکر و فن کا نقطۂ آغاز بھی حضورؐ کی رسالت ہے اور نقطۂ ارتقاء و اتمام بھی رسالت ہے۔ رموزِ بے خودی کے ابتدائی صفحوں میں کیسی درد بھری آواز اور یقین و اعتماد سے سرشار لہجے میں فرماتے ہیں کہ:

از رسالت در جہاں تکوینِ ما
از رسالت دینِ ما آئینِ ما

دینِ فطرت از نبیؐ آموختیم
در رہِ حق مشعلے افروختیم

لیکن بات صرف رسالت کی توصیف و تکریم تک نہیں ہے انہوں نے اپنے فلسفۂ خودی یا پیغامِ حیات کے عناصرِ ترکیبی میں بنیادی عنصر عشقِ رسولؐ ہی کو قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک جب خودی ارتقائی منزلوں سے گزر کر، آنحضرتؐ کی محبت سے سرشار ہو جاتی ہے تو کائنات کی ساری قوتیں اس کے قبضے میں آجاتی ہیں اور زمین و آسمان کے سارے مرحلے اس کی تسخیر و دسترس میں ہوتے ہیں۔ اسرارِ خودی میں فرماتے ہیں کہ:

از محبت چوں خودی محکم شود
قوتش فرماں دہِ عالم شود

پنجۂ او، پنجۂ حق می شود
ماہ، از انگشتِ اُو شق می شود

یہاں معجزۂ شق القمر کے حوالے سے محبت کی نسبت کا واضح اشارہ حضور اکرمؐ کی طرف ہے

اور اس حوالے سے محبت یا عشق کا لفظ اقبال کے یہاں صرف عام معنوں میں ایک لفظ نہیں رہتا بلکہ ایک ایسی اصطلاح بن جاتا ہے جس کے مفہوم میں حیات و کائنات کے سارے عملی پہلو سمٹ آتے ہیں اور عشق ان پہلوؤں کا محرک و رہنما بن جاتا ہے۔ چنانچہ جب علامہ اقبال یہ کہتے ہیں کہ:

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اوّلیں ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

یا

صدقِ خلیلؑ بھی ہے عشق، صبرِ حسینؓ بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

یا جب وہ عشق و محبت کے باب میں اس طرح کا اظہارِ خیال کرتے ہیں کہ:

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام
تند و سُبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سَیل ہے سَیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق دمِ جبرئیلؑ، عشق دلِ مصطفےٰ
عشق خدا کا رسولؐ، عشق خدا کا ہے کام

تو علامہ اقبال کا واضح اشارہ حضورِ اکرمؐ اور صرف حضورِ اکرمؐ سے والہانہ عشق کی جانب ہوتا ہے۔

اب اس خاص تعلق کی بنا پر اقبال کے یہاں عشق اور اس کے محرکات و تصرّفات کا معاملہ اردو فارسی کے دوسرے شعرا سے بالکل الگ ہو جاتا ہے۔ مسلکِ اقبال کے چند صوفی شعرا کو چھوڑ کر، دوسرے شاعروں کے یہاں عشق کا بیان صرف وارداتِ قلبی اور کیفیات روحانی کا مضطربانہ اظہار ہے اور عام طور پر، فرد کی ذات و کائنات میں نفی پر مبنی ہے۔ اس کے برعکس عشق

کے باب میں اقبال کا نقطۂ نظر ذات و کائنات کے اثبات و تسخیر کا داعی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ عشق دوسرے شاعروں کے متصوّفانہ یا رسمی عشق سے یکسر مختلف ہے۔ ان کے یہاں عشق پُر نور کے حوالے سے زندگی کا زبردست عامل ہے۔ ایک طرف یہ عامل تسخیرِ فطرت میں انسان کی مدد کرتا ہے، دوسری طرف کائنات سے اس کا رشتہ استوار کر کے فرد کے فکر و نظر کو اتنا بلند کر دیتا ہے کہ وہ اپنی ہمتِ مردانہ کے سامنے جبرئیل کو صیدِ زبوں خیال کرنے لگتا ہے ؎

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

اس عشق کی بدولت آدمی میں حریت و آزادی کا ایسا شدید اور طاقت ور احساس پیدا ہوتا ہے کہ ساری مادی اور خارجی بندشیں اس کی نظر میں کمزور اور بے وقعت ہو جاتی ہیں۔ باطنی شعور و ذہن پر حقائق کا راز اس طرح فاش کر دیتا ہے کہ ظاہری علوم یعنی عقل و حکمت اس کے غلام بن جاتے ہیں بقول اقبال:

من بندۂ آزادم عشق است امامِ من
عشق است امامِ من، عقل است غلامِ من

کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اقبال کے عشق کا ایک مکمل نظامِ فکر ہے اور یہ نظامِ فکر حقیقت میں نظامِ مصطفوی کے تابع ہے۔ اقبال نے اسے مادی حقائق پر روحانی حقائق کی برتری ثابت کرنے کے لیے اپنایا ہے۔ چنانچہ اقبال کے نظامِ فکر کا یہ خاص پہلو جس کا نام محبت یا عشق ہے اور جو حضوری ذات و صفات سے پوری طرح استوار ہے فقیروں کو آدابِ خود آگاہی سکھاتا ہے شہنشاہی کے منصب پر فائز کرتا ہے، مٹی کے تودوں کو انسان بناتا ہے، غبارِ راہ کو وادیٔ سینا کا فروغ عطا کرتا ہے، شرارِ بولہبی کے مقابلے میں چراغِ مصطفوی کو جلائے رکھتا ہے، آتشِ نمرود میں بے خطر کود پڑتا ہے، آتشِ کدوں کو گل و گلزار بناتا ہے اور ؎

در دلِ مسلم مقامِ مصطفےٰ ست
آبروے ما زنامِ مصطفےٰ ست

کو زندگی کا نصب العین اور حاصلِ حصول جانتا ہے۔

اس تفصیل سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کے یہاں عشق کسی لمحاتی جذبے یا تاثر کا نام نہیں ہے بلکہ یہ مستقل سرچشمہ ہے آگہی و خود آگاہی کا۔ اقبال نے اس عشق کو کہیں شوق کا نام دیا ہے کہیں یقین کا، کہیں وجدان سے تعبیر کیا ہے اور کہیں جنوں سے، کہیں سوز و ساز کا نام دیا ہے اور کہیں درد و آرزومندی کا۔ ہر جگہ اس عشق کا قوت حیات، جذبۂ عمل اور حصولِ مقصد سے گہرا رشتہ ہے اور یہ رشتہ اقبال کو اتنا عزیز ہے کہ وہ عشق کے موضوع، اس کی کیفیت و سرشاری اور اس کی مستی و خود نگری کو ذرا دیر کے لیے بھی اپنی شاعری پیغام سے الگ رکھنے کو تیار نہیں ہوتے۔ جو کچھ کہتے ہیں، اسی عشق کے حوالے سے اور اسی کی رہنمائی میں کہتے ہیں۔ نتیجتاً جن جن مقامات پر انھوں نے اپنے اس محبوب موضوع کو برتا ہے یا اس کے حوالے سے بات کی ہے، وہاں وہاں ان کی شاعری، فکر و فن کی ایسی بلندیوں سے ہم آہنگ ہو گئی ہے کہ ہم اسے عظمتوں کا نشانِ آخر قرار دے سکتے ہیں۔ بطور مثال صرف ایک دو مثالیں دیکھیے: پیامِ مشرق" میں ایک نظم "تسخیرِ فطرت" کے نام سے ہے۔ اس نظم کے ابتدائی اشعار "میلادِ آدم" کے عنوان سے ہیں۔ چونکہ آدم کا قالب نورِ محمدیؐ اور عشقِ رسولؐ سے معمور ہے اس لیے یہ عشق اقبال کی زبان سے ایک نغمے کی صورت میں اس طور پر پھوٹ پڑتا ہے کہ:

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خود گرے، خود شکنے خود نگرے پیدا شد
آرزو بے خبر از خویش بآغوشِ حیات
چشم وا کرد جہانِ دگرے پیدا شد
زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

بذاتِ خود عشق کیا ہے؟

اس باب میں کچھ کہنا اور وہ بھی حد درجہ دلآویز و دلکش پیرائے میں کہنا، آسان نہیں ہے لیکن

اقبال کو چونکہ اس نام سے اور اس موضوع سے عشق ہے، وہ رگ و پے میں جاری و ساری ہے اور اُن کے دل و نظر اور فکر و فن کا مقصود ہے اس لیے انہوں نے اس موضوع کو اس کی جملہ نوائیوں اور کیفیتوں کے ساتھ جگہ جگہ اشعار میں ڈھال دیا ہے اور کچھ ایسے والہانہ پن کے ساتھ کہ قاری و سامع کی طرح جھوم جھوم اٹھتی ہے۔ صرف چار شعر سنتے چلیے کہ ایسی چیزیں کہیں اور مشکل سے ملیں گی:

عقلے کہ جہاں سوز دیک جلوۂ بے باکش
از عشق بیاموزد آئینِ جہانتابی
عشق است کہ در جانت ہر کیفیت انگیزد
از تاب و تبِ رومی تا حیرتِ فارابی
ایں حرف نشاط آور می گویم و می رقصم
از عشق دل آساید با ایں ہمہ بے تابی
ہر معنیٔ پیچیدہ در حرف نمی گنجد
یک لحظہ بدل در شو شاید کہ تو دریابی

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبال کی حکمت و شعر کا محبوب موضوع اور محور بھی دوسرے اردو فارسی شعرا کی طرح اگرچہ بظاہر 'عشق' ہے، لیکن اقبال کا عشق، حقیقت میں ذات و صفاتِ محمدیؐ اور دینِ مصطفویؐ کے اساسی پہلوؤں کا مظہر ہے۔ عشق کے حوالے سے انہوں نے جابجا، آئینِ فطرت اور دینِ برحق کے مختلف پہلوؤں کی تشریح و توضیح کی ہے اور اقبال کی طبعِ عاشقانہ اور مزاجِ شاعرانہ نے ہر جگہ اس توضیح میں خاص قسم کا لطف سمو دیا ہے۔ اس توضیح میں کہیں ملتِ اسلامیہ کی بدحالی کا ذکر بڑے دردمندانہ لہجے میں کیا گیا ہے، کہیں اخلاقِ محمدیؐ اور اسوۂ رسولؐ کی پیروی کی تلقین کی گئی ہے۔ کہیں اسلامی طرزِ حیات اور اسلامی تخیّل کی ترجمانی کا حق ادا کیا گیا ہے، کہیں مناجات کی صورت میں حضور اکرمؐ سے امّتِ محمدیؐ پر نگاہِ خاص کرنے کی دعا مانگی گئی ہے۔ کہیں عابد و معبود اور خالق و مخلوق کے نازک رشتوں کو موضوعِ سخن بنایا گیا ہے اور کہیں حضور اکرمؐ کو براہِ راست مخاطب کر کے نہایت شگفتہ اور پر وقار لہجے میں، اس طور پر عقیدت و محبت کے نغمات بکھیرے گئے ہیں کہ:

لوح بھی تو قلم بھی تو، تیرا وجود الکتاب
گنبدِ آبگینہ رنگ، تیرے محیط میں حباب
عالمِ آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ
ذرّۂ ریگ کو دیا تو نے طلوعِ آفتاب
شوکتِ سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود
فقرِ جنید و بایزید تیرا جمالِ بے نقاب
شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام
میرا قیام بھی حجاب، میرا سجود بھی حجاب
تیری نگاہِ ناز سے دونوں مراد پا گئے
عقل، غیاب و جستجو! عشق، حضور و اضطراب

سہ ماہی "اقبالیات" شمارہ جنوری۔

کیا اقبال فلسفی تھے

ڈاکٹر سید عطا الرحیم

میرے خیال میں ابھی تک اقبال کی فکر کا پوری طرح سے تنقیدی جائزہ نہیں لیا گیا ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ ان کے فلسفہ پر مغرب اور مشرق کے جو اثرات مرتب ہوئے ہیں ان کا بھرپور تجزیہ نہیں کیا گیا ہے۔ چند لوگوں نے کام کیا ہے جیسے پروفیسر ایم۔ ایم شریف، خلیفہ عبدالحکیم، بی۔ اے۔ ڈار، ڈاکٹر رفیع الدین، ڈاکٹر عشرت حسن انور، ایس۔ اے واحد وغیرہ نے اقبال اور مغربی مفکرین کا جائزہ لیا ہے اور یہ دیکھا ہے کہ ان سے کس حد تک متاثر تھے۔ انہوں نے ان کے کن پہلوؤں کو اپنایا تھا اور کن پر تنقید کی تھی۔

بلاشبہ اقبال ایک عظیم شخصیت تھے۔ ان کی شاعری اور فلسفہ میں کئی تصورات کا پتہ چلتا ہے جو کہ نہ صرف مختلف بلکہ بعض اوقات متصادم ہیں۔ ابتدا کے اقبال وطن پرست تھے (ہمالیہ، ہندوستان ہمارا کے خالق۔ اسی لیے ہندوستان والے ان کو اس رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور ان کے اسلامی رنگ کو دبا دیتے ہیں) مغرب سے آشنا ہونے کے بعد وہ اشتراکی فلسفہ، نطشے، برگساں وغیرہ سے متاثر ہوئے۔ وہ مختلف شخصیتوں مثلاً مارکس، لینن، مسولینی، نطشے، برگساں وغیرہ کی تعریف کرتے ہیں اور ان پر تنقید بھی کرتے ہیں۔ نطشے کے انسان اعلیٰ کو مردِ مومن کے روپ میں دیکھنا چاہتے ہیں۔ آئن سٹائن، میکٹیگارٹ اور برگساں کے تصورِ زمان سے متاثر ہیں۔ وہ اس تصوف کے معترض ہیں جو ہمیں زندگی کی جدوجہد سے الگ کر کے خانقاہوں میں بٹھا دے۔ وہ حافظ کے ناقد اور مولانا رومؒ کے مرید ہیں کیونکہ مولانا رومؒ ہی ان کو عمل کا درس دیتے ہیں۔ غرض مشرق اور مغرب کے بہت سے رجحانات اور نظریات کا ذکر ہمیں اقبال میں ملتا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے ان سب کو بہت اچھی طرح سمجھا تھا۔ آخر میں جو چیز ان کو کھینچتی ہے وہ اسلام کا فکری نظام ہے

جس کی بنیاد مردِ مومن پر ہے۔ ان کا فلسفہ خودی مردِ مومن کے گرد گھومتا ہے۔

اس سرسری جائزے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال فلسفی تھے اور انہوں نے فلسفیانہ نظریات کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ وہ فلسفہ کے طالب علم اور اس کے استاد تھے۔ انہوں نے فلسفہ میں ڈاکٹریٹ کیا ان کے مقالے کا عنوان تھا: "ایران میں مابعد الطبیعیات کی ترقی"۔ انہوں نے کیمبرج اور میونخ یونیورسٹی میں فلسفہ کی تعلیم حاصل کی۔ عظیم فلسفیوں میں مینکٹیگارٹ اور برگساں سے ملے تھے۔ مغرب کے سیاست دانوں میں وہ مسولینی سے بھی ملے تھے۔

میرا مضمون ایک سوال کی صورت میں ہے کیا علامہ اقبال فلسفی تھے؟ ہماری نجی محفلوں میں شخصیات مسائل اور نظریات پر جس طرح بات ہوتی ہے اور ان پر جس طرح تنقید کی جاتی ہے اس کا ضبطِ تحریر میں لانا مشکل ہے۔ اس سے فساد کا اندیشہ ہوتا ہے۔ آج کل نظریۂ پاکستان، قائداعظمؒ اور زبان کے مسئلہ پر جو بحث ہوتی ہے وہ بھی تکلیف دہ ہے۔ ایسی ہی ایک محفل میں یہ سوال اٹھا کہ کیا اقبال کو فلسفی کہا جا سکتا ہے۔ ہمارے ایک ساتھی اور دوست کا جو فلسفہ کے استاد ہیں یہ موقف ہے کہ اقبال فلسفی نہ تھے (ان کو ایک عظیم فلسفی کہنا اور بھی بڑی غلطی ہے)۔ ان کے دلائل حسبِ ذیل ہیں۔

۱۔ ان کے نزدیک اقبال نے اپنے فلسفہ کو منضبط طریقے پر پیش نہیں کیا۔ فلسفہ کے تعلق سے صرف ان کا پی۔ ایچ۔ ڈی کا مقالہ اور ان کے خطبات ہیں (اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیلِ نو)۔ ان کے خطبات میں بہت سے مسائل اُلجھے ہوئے ہیں۔ ان سے کوئی واضح فلسفہ تشکیل نہیں پاتا ہے۔ وہ ان کو ایک عظیم شاعر ضرور مانتے ہیں لیکن جب ان کی شاعری کے ذریعے سے ان کے فلسفہ کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی جاتی ہے تو مشکل پیدا ہوتی ہے۔ شعر جذبات و احساسات کی زبان ہے جبکہ فلسفہ منطق کا مرہونِ منت ہے۔ جذبات و احساسات میں تضاد ممکن ہے لیکن فلسفہ میں یہ ممکن نہیں ہے۔ اقبال کا مارکس، لینن، مسولینی، نطشے، برگساں وغیرہ سے متاثر ہو کر کچھ نظم کرنا اور بات ہے اور ان کے نظریات پر تنقید کرنا اور چیز ہے۔ ابتداء سے مشرق اور مغرب میں فلسفہ کی زبان نثر رہی ہے جس میں فلسفی اپنے نظریات کو دلائل کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ اگر اقبال نثر میں خطبات کے علاوہ اور کوئی کتاب لکھ جاتے تو شاید ان کے فلسفہ کو سمجھنے میں آسانی ہوتی۔

۲۔ ان کے نزدیک ایک مشکل اور ہے۔ اگر اقبال کو شاعری کے ناطے سے فلسفی مانا جائے تو پھر میر غالب، شیکسپیئر، گوئٹے وغیرہ بھی فلسفی ٹھہرتے گو ہم ان کو شاعر کہتے ہیں۔ فلسفہ اور شعر میں کوئی نہ کوئی حدِ فاصل کھینچنی ہوگی ورنہ ہر بڑا شاعر فلسفی بن جائے گا۔ اسی اعتبار سے بہت سے نثر نگار جیسے عظیم ناول نگار ٹالسٹائی وغیرہ بھی فلسفی بن جائیں گے۔ بہرحال ایک ناول اور فلسفہ کی کتاب میں تمیز کرنی ہوگی۔

۳ میرے دوست نے کہا کہ فلسفہ کی تاریخ میں ہمیشہ اس کو جگہ دی جاتی ہے جو کسی نئی فکر یا نئی راہ کا تعین کرتا ہے جیسے افلاطون، کانٹ، ہیگل، مارکس وغیرہ، اقبال ان لوگوں کے ساتھ نہیں رکھے جا سکتے کیونکہ انہوں نے فلسفہ میں کسی فکر کا اضافہ نہیں کیا۔ مشرق اور مغرب کے فلسفیوں سے متاثر ہو کر انہوں نے ایک درمیانی راہ نکالی ہے۔ وہ اسلام کا احیاء چاہتے ہیں اور اسلام کے ذریعے جدید تقاضوں کو پورا کرنا چاہتے ہیں۔ اسلامی فکر کوئی نئی چیز نہیں ہے (۱۳ سو سال سے اس کے متعلق سنتے آئے ہیں)، اس لیے اقبال کا فلسفہ بھی نیا نہیں ہے۔

۴۔ انہوں نے کہا کہ وہ اقبال کی تحریروں میں ان کے خودی کے فلسفہ کو اہمیت دیتے ہیں۔ مغرب کے فلسفیوں نے ذات، انا، یا خودی پر بہت کام کیا ہے۔ اقبال ان سے متاثر تھے۔ اگر ان لوگوں کے افکار کی روشنی میں اقبال کے فلسفۂ خودی کا مطالعہ کیا جائے تو کوئی نئی بات بن سکتی ہے۔ مثلاً وجودیت کے فلسفہ نے انسان کے وجود اور اس کے مسائل کی طرف توجہ دی ہے۔ اگر اقبال کے تصورِ خودی کو وجودی معنی دیے جائیں تو یہ ایک نئی بات ہوگی جس سے مغرب کے لوگ بھی متاثر ہوں گے۔ خودی کی اسلامی تشریح اہم ضرور ہے لیکن اس میں کوئی نیا پن نہیں ہے۔

۵۔ ایسا لگتا ہے کہ اقبال نے بین الاقوامی شہرت کو حاصل کرنے کے لیے فارسی کو اپنایا۔ ان کا زیادہ تر فلسفیانہ کلام فارسی میں ہے (اسرارِ خودی، جاوید نامہ، پس چہ باید کرد وغیرہ) اس کے ذریعے وہ مغرب میں متعارف ہونا چاہتے تھے۔ اردو میں اس اعتبار سے ان کا کلام کم ہے اور کم درجے کا ہے۔ ابتدائی اُردو کلام تو سہل لیکن بعد کا کلام فارسی آمیز ہے۔ ہمارے پاکستان کی زیادہ آبادی فارسی سے ناآشنا ہے اور یہ ناآشنائی دن بہ دن زیادہ ہوتی جا رہی ہے۔ اس لیے اقبال

کو ایک عوامی / قومی شاعر کا درجہ نہیں دیا جاسکتا ہے کیونکہ انہوں نے یہاں کے عوام کے لیے شاعری نہیں کی۔ ان کا کلام ایک خاص تعلیم یافتہ طبقہ کے لیے ہے۔ ان کی ابتدائی شاعری میں عام آدمی کے لیے بہت کچھ تھا (بچوں کے لیے نظمیں بھی اس میں شامل ہیں) اس کو عوامی مقبولیت حاصل تھی لیکن ان کا یہ رنگ آخیر میں بدل گیا۔ مذہب کے زیر اثر وہ شاعر سے زیادہ ناصح بن گئے۔

میرے دوست کا موقف بہت اہم اور فکر انگیز ہے۔ یہ مہمیز کا کام دیتا ہے۔ ابھی تک تو ہر کس و ناکس اقبال کو ایک عظیم فلسفی کہتا ہے گو کہ وہ نہیں جانتا کہ فلسفہ اور فلسفی کیا ہوتا ہے۔ میرے دوست کی گفتگو سے جو مسائل پیدا ہوتے ہیں وہ مندرجہ ہیں۔

i کیا اقبال فلسفی تھے؟ اس کے لیے یہ جاننا ہوگا کہ فلسفہ کیا ہے؟

ii ہم اقبال کو ایک عظیم شاعر کہہ سکتے ہیں لیکن ان کی شاعری کے ذریعے سے ان کے فلسفہ کو نہیں سمجھا سکتا ہے۔

iii اقبال نے نثر میں فلسفہ کی کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی جس سے ان کے فلسفہ کو مرتب کیا جاسکے۔ ان کے خطبات الجھے ہوتے ہیں بعض جگہ ان میں تضاد ہے۔

iv انہوں نے عظیم فلسفیوں کی طرح کوئی نیا فلسفہ پیش نہیں کیا۔

v مغربی فلسفیوں پر شعر کی زبان میں تنقید کرنا اور ہے اور نثر میں ان کا مدلل جواب دینا اور بات ہے۔

vi اقبال کے فلسفہ خودی کو وجودی معنی اگر پہنائے جائیں تو یہ ایک نئی بات ہوگی۔

vii کیا اقبال کو عوامی اور قومی شاعر کہا جاسکتا ہے؟

آیئے اب ان مسائل کا حل ڈھونڈیں۔ سب سے پہلے یہ معلوم کریں کہ فلسفہ کیا ہے۔

۱۔ فلسفہ کیا ہے

اگر علم کی بڑی تقسیم کی جائے تو اس کو دو حصوں میں بانٹا جاسکتا ہے۔ ایک اس دنیا یعنی اس کے مظاہر کا علم جس میں دنیا کے تمام سائنسی علوم اور فنون آجاتے ہیں جیسے

طبیعیات، کیمیا، ارضیات، معاشیات، سیاسیات، نفسیات، عمرانیات، مصوری، موسیقی، سنگتراشی ادب وغیرہ۔ دوسرا علم وہ ہے جو کائنات کے مظاہر کے پیچھے چھپی ہوئی حقیقت کو دریافت کرتا ہے یہ علم ہمیں مظاہر سے پرے لے جاتا ہے۔ ان مسائل میں خدا، روح، حیات بعد موت، خیر و شر وغیرہ کے مسائل آتے ہیں۔ ان مسائل کو مابعد الطبیعیاتی مسائل کہا جاتا ہے جو فلسفہ کے اصل مسائل ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی مسائل پر زور دینے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فلسفی اس دنیا کے مسائل سے بے توجہی برتتا ہے۔ وہ اس دنیا کے مسائل پر بھی نظر ڈالتا ہے۔ مارکس کے نزدیک تو اصل کام اس دنیا کو سمجھنا نہیں ہے بلکہ بدلنا ہے (بغیر سمجھے ہوئے بدلنا نہیں بلکہ سمجھ کر بدلنا) اس میں فلسفی اور سائنسدان میں ایک فرق ہے۔ سائنسدان دنیا میں کھو جاتا ہے (اقبال کی آفاق میں گم ہونے والی بات) فلسفی اس سے آگے جانا چاہتا ہے (گم اس میں ہیں آفاق)۔ وہ دنیا کا رشتہ حقیقتِ مطلق سے جوڑنا چاہتا ہے۔ ولیم جیمس نے ایک جگہ لکھا ہے کہ "جب میں کلاس میں فلسفیانہ مسائل سے بحث کرتا ہوں تو ایسے محسوس ہوتا ہے کہ میں نے ان مسائل کو حل کر لیا لیکن جب کلاس سے باہر آتا ہوں تو اندازہ ہوتا ہے کہ مسائل جوں کے توں موجود ہیں۔

کانٹ کے بعد سب ہی فلسفی اس بات پر متفق ہیں کہ ہم حس اور عقل کے ذریعے علم حاصل کرتے ہیں لیکن عقل کے ذریعے سے مابعد الطبیعیاتی مسائل کو نہیں سمجھ سکتے ہیں۔ حقیقت عقل کے دائرے سے باہر ہے۔ یہ ایمان بالغیب کی دنیا ہے۔ بعض کے نزدیک اس کو وجدان کے ذریعے جانا جا سکتا ہے اس اعتبار سے فلسفہ وہ علم ہے جو ہمیں حقیقت کی تلاش میں مدد دیتا ہے (یہ کہنا کہ فلسفہ ہمیں حقیقت کا علم بہم پہنچاتا ہے ایک متنازعہ مسئلہ ہے)۔ یہ انسان، کائنات اور حقیقتِ مطلق کو ایک رشتے میں پروتا ہے اور ان تینوں کے درمیان تعلق کا پتہ چلاتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک تو "فلسفی تمام زمان و مکان کا ناظر ہے"۔ اس تعریف کی روشنی میں ہم کو یہ دیکھنا ہوگا کہ اقبال نے انسان، کائنات اور خدا کے رشتوں کو سمجھنے کی کوشش کی ہے؟ کیا وہ حیات و موت اور خیر و شر کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں؟ کیا وہ دوسرے فلسفیانہ خیالات سے متفق ہیں یا ان سے اختلاف کرتے ہیں، کیا ان کے تصورات میں کوئی نیا پن ہے؟ ہم دیکھیں گے کہ ان کے یہاں ان سب تصورات سے بحث کی گئی ہے۔ یہ بحث نثر میں کم ہے لیکن شاعری میں اس کو تفصیل سے پیش کیا ہے۔

اقبال کے یہاں تمام مابعد الطبیعیاتی مسائل سے بحث کی گئی ہے جیسے مذہب کی اہمیت اور عبادت کے معنی مذہبی تجربے کا امکان اور وحی کی حقیقت، خدا، انسان اور کائنات کا تعلق، وجدان کی اہمیت، کیا وجدان عقل کے مقابلے میں ہمیں حقیقت کا عرفان دے سکتا ہے؟ کائنات اور اس کی تسخیر، مجہول فکر کے مقابلے میں عمل، تغیر کا ادراک، حریت اور ابدیت کی بحث، روح کی ماہیت، مسلم ثقافت اور خودی کا تصور۔ خودی کے تصوّر کی ذرا تفصیل ضروری ہے۔ ذات یا انا کے متعلق بحث بہت پرانی ہے۔ مشرق اور مغرب کے تمام فلسفیوں نے اس پر مختلف انداز سے بحث کی ہے۔ فلسفہ کا زیادہ تر محور ذات کی ماہیت رہا ہے جس کو اقبال نے نہیں چھیڑا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ذات جسم یا روح ہے یا ان دونوں کا مجموعہ ہے یا ان سے الگ کوئی چیز ہے؟ اقبال ذات کی حقیقت کو مان کر اس سے بحث کرتے ہیں۔ خودی کس طرح مستحکم ہو سکتی ہے؟ کن عناصر سے وہ مضبوط اور کن سے وہ کمزور ہوتی ہے؟ خودی کا سادہ سا اظہار خود اعتمادی اور خودداری ہے۔ انسان اگر اپنی صلاحیتوں کا اندازہ کر لے اور ان سے کام لے تو وہ کامیاب ہو سکتا ہے۔ مسلمان میں اگر خود اعتمادی اور عزم و ہمت ہو تو وہ دنیا میں بے پناہ ترقی کر سکتا ہے ذات اپنے ارتقا میں خدا کی نائب اور ایک کامل انسان بننا چاہتی ہے۔ وہی اس کی معراج ہے۔ ذات کا تعلق ملت سے بھی ہے۔ فرد معاشرے کا حصہ ہوتا ہے اس لیے اسکو ملتِ اسلامیہ کی تشکیل و تعمیر میں بھرپور حصہ لینا چاہیے۔ اقبال کے نزدیک جدید دور کے تقاضوں اور اسلامی اصولوں کی روشنی میں فرد ملت کے لیے اہم خدمات انجام دے سکتا ہے۔

مومن کے لیے یہ دنیا ایک آزمائش گاہ ہے۔ وہ خدا کا سپاہی اور نیکی کا محافظ ہے۔ وہ شر کی قوتوں سے برسرِ پیکار ہے۔ اعتماد عزم و ہمت سے اثباتِ ذات ہوتا ہے اور احساس کمتری اور ضعف سے نفیِ ذات ہوتی ہے۔ خودی کو عشق سے استحکام ملتا ہے اور تخلیقی مقاصد سے اس کو تقویت ہوتی ہے۔ غرض اقبال خودی کے تصوّر سے اپنی پوری فکر کا تانا بانا بنتے ہیں۔

فلسفہ دوسرے تمام علوم سے اس لیے مختلف ہے کہ وہ بنیادی سوالات اٹھاتا ہے جو دوسرے علوم کا موضوع نہیں ہیں مثلاً طبیعیات کے نزدیک مادے کا وجود ہے۔ وہ اس کے وجود کو تسلیم کر کے آگے بڑھتی ہے۔ طبیعیات مادے کی ماہیت کے متعلق بنیادی سوالات نہیں اٹھاتی

ہے ۔ مادے کا اصل جوہر Atom ہے ۔ جوہر کی ماہیت کی بحث سائنسی فلسفہ بن جاتی ہے۔ طبیعیات میں مادے سے متعلق تجربات پر زور دیا جاتا ہے ۔ اسی طرح حیاتیات زندگی کو مان کر آگے بڑھتی ہے ۔ سوال یہ ہے کہ زندگی کیسے پیدا ہوئی ؟ کیا وہ بے جان مادے سے نکلی یا اس کا اپنا الگ ایک وجود ہے ؟ اگر تصورِ ارتقا کو مان لیا جائے تو زندگی نے مختلف صورتیں کیسے اختیار کیں نباتات ، حیوانات اور انسان میں زندگی مشترک ہے لیکن ان کی صورتیں مختلف ہیں ۔ نباتات میں نشوونما ہے ، حیوانات میں حرکت ہے اور انسان میں شعور ہے ۔ پھر ایک بنیادی سوال جو برگساں نے اٹھایا تھا وہ یہ ہے کہ ارتقا میکانکی ہے یا تخلیقی ؟ فلسفہ ان ہی بنیادی سوالات سے بحث کرتا ہے ۔ وہ نظریۂ ارتقا کا تنقیدی جائزہ لیتا ہے ۔ طبیعیات کے ان مختلف نظریات سے بحث کرتا ہے جس سے کائنات کی تخلیق اور اس کے ارتقا پر روشنی پڑتی ہے ۔ میکانکی اور تخلیقی ارتقا کے فرق کو واضح کرتا ہے ۔

ii ۔ اقبال ایک عظیم شاعر

دوسرا سوال یہ ہے کہ اقبال کو ایک عظیم شاعر تو کہا جا سکتا ہے لیکن ان کی شاعری سے ان کے فلسفے کو نہیں سمجھا جا سکتا ہے ۔ یہ سچ ہے کہ ابتدا سے لے کر اب تک فلسفہ کی زبان نثر ہی ہے ۔ چند مستثنیات ہیں جیسے لوکریٹس نے جو کہ روم کا فلسفی تھا اپنا فلسفہ ایک نظم میں پیش کیا مولانا رومؒ کی مثنوی فلسفیانہ تصورات سے پُر ہے ۔ افلاطون نے گو نثر میں شاعری کی لیکن آخر کار وہ نثر ہی ہے ۔ نثر میں فائدہ یہ ہے کہ خیالات اور نظریات کو واضح طور پر پیش کیا جا سکتا ہے ۔ اس کے لیے دلائل دیے جا سکتے ہیں اور اعتراضات کا جواب بھی دیا جا سکتا ہے ۔ شاعری میں اس اعتبار سے فلسفیانہ تصورات کو نظم کرنا مشکل ہے ۔ اقبال نے نظم میں جہاں مکالمات سے کام لیا ہے (ابلیس اور خدا) وہاں تفصیل سے روشنی پڑتی ہے اور بات بن جاتی ہے ۔

اس ضمن میں جو دوسرا مسئلہ کھڑا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر شاعری کے ذریعے فلسفہ کو مرتب کیا جائے تو پھر میرؔ ، غالبؔ ، شیکسپیئر ، گوئٹے وغیرہ سب فلسفی ٹھہرے لیکن ہم ان کو فلسفی کے

بجائے شاعر کہتے ہیں فلسفی اور شاعر میں بہرحال ایک حدِ فاصل کھینچی ہوگی۔ یہی حال نثر کا ہے ٹالسٹائی چارلس ڈکنس، فلابیر، زولا وغیرہ جیسے ناول نگار بھی فلسفی ٹھہرائے جائیں گے۔ میرا خیال ہے کہ فلسفیانہ خیالات نثر یعنی ناول، افسانہ، ڈرامہ میں پیش کیے جا سکتے ہیں۔ آج کل وجودیت کو ماننے والے ادب کا سہارا لے رہے ہیں۔ دراصل وجودیت ادب ہی کے سہارے پھلی پھولی ہے۔ اس کا سہرا سارتر کے سر ہے جو فلسفی تھا اور اس نے اپنے فلسفیانہ خیالات اپنی کتاب "ہستی اور نیستی" Being and Nothingness میں پیش کیے ہیں۔ شاعری اور فلسفہ کی حدِ فاصل تو یہ ہے کہ افلاطون، برکلے، کانٹ، فلسفی ہیں شاعر نہیں ہیں، غالب، گوئٹے شاعر ہیں فلسفی نہیں ہیں۔ صرف اقبال کی ایسی شخصیت ہے جو کہ دونوں پر حاوی ہے۔ میرا خیال ہے کہ نثر کے بجائے نظم میں اقبال اپنے خیالات کا بہتر اور مؤثر طور پر اظہار کر سکتے تھے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ شعر کہتے وقت ان پر ایک کیفیت سی طاری ہوتی تھی اردو سے زیادہ ان کو فارسی پر قدرت حاصل تھی۔ فارسی کے ذریعے وہ بین الاقوامی سطح پر اپنے خیالات کی نشر و اشاعت چاہتے تھے۔ اگر وہ فلسفہ نہ پڑھتے تو شاید وہ اسی قسم کی شاعری کرتے جو اُن کے ابتدائی کلام میں تھی۔ فلسفہ نے ان کی فکر کو جلا بخشی اور انہوں نے اس فکر کو شاعری میں سمو دیا۔

اُردو شاعری میں فلسفیانہ خیالات (متصوّفانہ) ملتے ہیں جیسے دنیا کی بے ثباتی، ہمہ اوست و ہمہ از اوست کا نظریہ، اپنی اور کائنات کی حقیقت وغیرہ۔ بہت سے شاعروں نے ان کو نظم کیا ہے۔ غالب نے ان تصوّرات سے شاعری کو فکر انگیز بنایا۔ میر درد کے یہاں تصوف نے جگہ پائی لیکن ان شاعروں نے ان مسائل پر پوری توجہ نہیں دی اور ان سے بحث نہیں کی۔ اس لیے ان کی شاعری میں ان کا سرسری سا ذکر ملتا ہے۔ اس اعتبار سے کسی فلسفیانہ خیال کو نظم کر دینا فلسفہ نہیں ہے۔ فلسفہ میں جس طرح کسی مسئلہ کا جائزہ لیا جاتا ہے ایسا شاعری میں ممکن نہیں ہے۔ اقبال نے چونکہ فلسفہ پڑھا تھا، پڑھایا تھا اور اس میں اعلیٰ ڈگری لی تھی اس لیے وہ اس کے مسائل سے پوری طرح واقف تھے۔ جب وہ نطشے کے انسان اعلیٰ کا جائزہ ایک شعر میں لیتے ہیں اور اسے مقامِ کبریائی سمجھانا چاہتے ہیں تو ایک فلسفہ کا طالب علم ہی اس کو شرح و بسط کے ساتھ سمجھ سکتا ہے۔ نطشے کے انسان اعلیٰ کو سمجھے بغیر اقبال کی تنقید سمجھ میں نہیں آسکتی ہے۔ وہ یہاں مقامِ کبریائی کی تشریح نہیں کرتے

ہیں کیونکہ شعر اس کا متحمل نہیں ہو سکتا ہے۔ ہمیں ان کے اس تصوّر کو دوسری جگہ تلاش کرنا پڑتا ہے۔ یہی بات ان کی تمام نظموں میں ہے جس میں انہوں نے مغرب کے فلسفیوں یا سیاست دانوں سے خطاب کیا ہے۔ غرض ہمیں اقبال کے فلسفے کو مرتب کرنے کے لیے ان کے تمام کلام کو کھنگالنا ہوگا۔ اشعار سے پوری بات نہیں بنتی ہے۔ ایجاز سے بات سمجھ میں آتی ہے لیکن فلسفہ ہر موقف کی تشریح چاہتا ہے اور اس کے لیے دلائل کا متقاضی ہوتا ہے۔

iii نثر میں فلسفہ

تیسری اہم بات یہ ہے کہ اقبال نے اپنے فلسفہ کو پورے شرح و بسط کے ساتھ نثر میں نہیں لکھا ہے۔ ان کا پی۔ ایچ۔ ڈی کا مقالہ "ایران میں مابعد الطبیعیات کی ترقی" اور ان کے خطبات "اہم نثری تصانیف ہیں۔ اس میں خطبات چونکہ آخری عمر میں لکھے گئے ہیں اس لیے یہ بہت اہم ہیں۔ اس کے علاوہ وہ خطوط ہیں جن سے فلسفیانہ مسائل پر روشنی پڑتی ہے۔

اقبال کے فلسفہ میں ان کے "خطبات" کو بہت اہمیت دی جاتی ہے۔ وہ ان کے فکر کا نچوڑ ہیں۔ ان کی فکر اور شاعری میں جتنے موڑ آئے وہ ان میں ظاہر ہوتے ہیں۔ جو الجھنیں ہیں ان کا پتہ چلتا ہے۔ مغرب کے تصورات سے وہ کس حد تک متاثر ہیں، کس حد تک ان کو قبول یا رد کرتے ہیں یہ سب ان خطبات میں ہے۔ یہ کتاب آسان نہیں مشکل ہے۔ اس کے مسائل مشکل ہیں اور اندازِ بیان مشکل ہے۔ وہ جب مشرق اور مغرب کے افکار میں کسی قسم کی مطابقت پیدا کرنا چاہتے ہیں تو ان کو سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ جس شخص کو فلسفہ سے واقفیت نہ ہو اس کے لیے ان کو سمجھنا اور بھی مشکل ہے۔ خود فلسفہ سے واقفیت رکھنے والوں کے لیے بہت سے مشکل مقامات آتے ہیں۔ پروفیسر بی۔ ایچ۔ ہوراتی نے جو مشی گن یونیورسٹی انار بر (امریکہ) میں مرکز شرق اوسط میں پروفیسر تھے اقبال کو پڑھاتے وقت مجھ سے کہا تھا کہ اقبال کی زمان کی بحث کو وہ ان کے انگریزی خطبات سے نہیں سمجھ سکے۔ اس کو انہوں نے اس کے فرانسیسی ترجمے کے ذریعے سے سمجھا۔ اقبال کے خیالات الجھے ہوئے تھے اور وہ زمان کی بحث کو پوری طرح سمجھا نہیں سکے تھے۔ الجھن کی ایک مثال اور ہے۔ خطبات میں "ذات اس کی حریت اور ابدیت" کی بحث میں اقبال ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"جنت اور دوزخ مقامات نہیں کیفیات ہیں"، یہاں پر وہ اس خیال کے حامی ہیں کہ اگر ہم دوسری دنیا میں پھر سے پیدا کیے گئے تو وہاں ہمارا دنیا والا مادی جسم نہ ہوگا بلکہ کسی اور قسم کا جسم ہوگا (جسم کے بجائے روح ہوگی)۔ جنت اور دوزخ کو متشابہات سمجھنے والا ایک مکتبۂ فکر اسلام میں رہا ہے۔ یہ نقطۂ نظر ہمارے یہاں معراج والے واقعہ سے چلتا ہے کہ حضورؐ کی معراج جسمانی تھی یا روحانی۔ ہندوستان میں اس کی ابتدا سرسید نے کی۔ یہ وہ لوگ ہیں جو کہ عقل کے ذریعے سے مذہب کو سمجھنا چاہتے ہیں اور مذہبی عقائد کی ایسی تاویل کرنا چاہتے ہیں جس سے وہ جدید معلوم ہوں۔ سرسید "جن" کے معنی "جرثومہ" لیتے ہیں۔ وہ درخت جس سے آدم علیہ السلام نے پھل کھایا تھا "علم کا درخت" کہا جاتا ہے (عیسائی اور یہودی روایات ایسی ہی ہیں)۔ اسلام کی ابتدا میں معتزلہ اور اشاعرہ میں بہت سے متنازعہ مسائل تھے جیسے خدا کی ذات وصفات کا مسئلہ، کائنات قدیم ہے حادث، مسئلہ جبر واختیار اور قرآن کے خلق کا مسئلہ۔ ابن رشد اس خیال کا حامی تھا کہ قرآن کے دو معنی ہیں ایک ظاہری اور دوسرے باطنی۔ ظاہری معنی وہ ہیں جو لوگ ظاہراً زبان وبیان سے لیتے ہیں یعنی الفاظ کے جو معنی ہوتے ہیں۔ باطنی معنی کچھ اور ہیں جو چند لوگوں پر منکشف ہوتے ہیں، (جیسے جنت اور دوزخ متشابہات ہیں)

قطع نظر اس بات کے کہ کون کیا کہتا ہے اگر ہم قرآن میں آدم کی تخلیق اور جنت اور دوزخ کا ذکر دیکھیں تو اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ جنت اور دوزخ کیفیات ہیں۔ اقبال نے ایک جگہ لکھا ہے وہ آدم ایک تصور ہے۔ قرآن کی رُو سے تو آدم کو اللہ نے مٹی سے بنایا تھا۔ پھر خدا نے اس میں روح پھونکی تھی۔ اگر جنت اور دوزخ محض کیفیات ہوتے تو اللہ تعالےٰ قرآن میں ایک جملہ بڑھا دیتا کہ یہ سب باتیں عوام کو سمجھانے کے لیے ہیں۔ جنت اور دوزخ محض کیفیات ہیں اور ان کا حقیقی وجود نہیں ہے۔ جس درخت سے آدم نے پھل کھایا تھا اس کو علم کا درخت کہنا محل نظر ہے کیونکہ آدم کو چیزوں کے نام پھل کھانے سے پہلے بتائے گئے تھے جبکہ فرشتوں کے مقابلے میں آدم نے چیزوں کے نام گنوا دیے تھے۔

سرسید کے دلائل کے لیے جو مشکل ہے وہی اقبال کے لیے بھی ہے۔ اگر ایک مرتبہ آدم، جنت اور دوزخ کو تصورات مان لیا جائے تو بات آگے ہی بڑھتی چلی جائے گی۔ فرشتوں، روح

خدا کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ حضورؐ امی تھے اس لیے کیسے پڑھ سکتے تھے؟ قرآن کو الہامی کیونکر سمجھا جائے؟ جبرئیل علیہ السلام (جو ایک تصور بن جاتے ہیں) کس طرح وحی لا سکتے تھے؟ اس طرح قرآن میں جو کچھ ہے وہ تنقید کا نشانہ بنے گا۔ عقلی دلائل کو ایک بار قبول کرنے کا یہ منطقی نتیجہ نکلے گا جس سے کوئی بھی نہیں بچ سکتا۔ سر سید یا اقبال یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا اور رسولؐ کو مان کر وہ باقی چیزوں کی ایسی توجیح کر سکتے ہیں۔ اس کی لپیٹ میں تو سب ہی تصور آجائیں گے۔

۱۷۔ نیا فلسفہ

اب سوال یہ ہے کہ کیا اقبال کو عظیم فلسفیوں کی صف میں کھڑا کیا جا سکتا ہے؟ فلسفیوں کو ہم مختلف درجات میں بانٹ سکتے ہیں۔ سب سے پہلے وہ جنہوں نے کوئی نیا نظامِ فلسفہ دیا۔ اس میں افلاطونؔ، لاکؔ، برکلےؔ، ہیومؔ، کانٹؔ، ہیگلؔ، مارکسؔ وغیرہ آتے ہیں۔ ان کے بعد دوسرے درجے کے فلسفی آتے ہیں جو کہ بڑے فلسفیوں کے خوشہ چیں ہوتے ہیں۔ یہ کوئی نئی بات نہیں کہتے ہیں بلکہ پچھلوں کی باتوں میں سے کسی ایک یا ایک سے زائد پہلو پر زور دیتے ہیں۔ یہ بڑے فلسفیوں کے شارح ہوتے ہیں۔ ان میں سقراطؔ، افلاطون اور ارسطوؔ کے بعد کے یونانی فلسفی، کانٹؔ، ہیگلؔ اور مارکسؔ کے شارح آتے ہیں۔ بڑے فلسفیوں کے اندازِ فکر کو ایک مثال سے واضح کروں گا۔

لاکؔ نے مادے کی تعریف اس کی بنیادی اور ثانوی صفات کے تعلق سے کی۔ اس کے نزدیک بنیادی صفات حجم، وزن، پھیلاؤ، ٹھوس پن وغیرہ ہیں جو کہ اشیاء میں موجود ہوتی ہیں۔ یہ صفات مادی ہیں۔ رنگ، ذائقہ، بو، آواز۔ وغیرہ ثانوی صفات ہیں جو کہ اشیاء اور ذہن کے تعلق سے سمجھی جاتی ہیں یعنی ذہن محسوسات کے ذریعے ان صفات کو جانتا ہے اس لیے یہ صفات کسی حد تک ذہنی ہیں۔ برکلےؔ نے جو کہ مادیت کا دشمن تھا (عیسائی پادری ہونے کی وجہ سے) اور مادیت کو ہمیشہ کے لیے ختم کرنا چاہتا تھا نے کہا کہ مادے کا وجود نہیں ہے۔ اشیاء کا وجود ہے اور اشیاء مادی نہیں بلکہ ذہنی ہیں۔ اس کے نزدیک بنیادی صفات بھی ذہنی ہیں مثلاً پہاڑ دور سے چھوٹا اور نزدیک بڑا معلوم ہوتا ہے۔ اونچائی سے مکانات اور موٹریں ماچس

کی ڈبیا نظر آتی ہیں۔ اس کے خیال میں بنیادی صفات کسی بھی صورت میں مادی نہیں ہیں کیونکہ بغیر ذہن کے کسی شے کا علم نہیں ہو سکتا ہے۔ چیزوں کا وجود اس لیے ہے کہ کوئی نہ کوئی ذہن ان کو دیکھ رہا ہے۔ پوری کائنات اس لیے موجود ہے کہ خدا اس کو دیکھ رہا ہے۔

جس طرح برکلے نے مادے کو غائب کیا ہیوم نے ذہن کو غائب کر دیا۔ برکلے کے نزدیک مادہ ہمارے تجربے میں نہیں آتا ہے۔ صرف اشیاء اور ان کی بنیادی اور ثانوی صفات ہمارے تجربے میں آتی ہیں اور یہ سب صفات ذہنی ہیں۔ خالص مادے کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ہیوم نے کہا کہ جس طرح مادہ ہمارے تجربے میں نہیں آتا ہے اسی طرح ذہن بھی ہمارے تجربے میں نہیں آتا ہے۔ جب ہم ذہن کا ادراک کرتے ہیں تو وہ ایک لمحاتی تاثر معلوم ہوتا ہے جو کہ آتا ہے اور گزر جاتا ہے۔ ذہن بحیثیت مجموعی کبھی ہمارے تجربے میں نہیں آتا ہے۔ ذہن دراصل ان تاثرات کا ایک سیل رواں ہے۔ اس کے بعد کانٹ نے بہت دقتِ نظر سے مادے اور ذہن دونوں کی جداگانہ حیثیت متعین کی اور کہا کہ دونوں کا وجود ہے اور دونوں ایک دوسرے کو ختم نہیں کر سکتے ہیں۔ یہ تفصیل میں نے اس لیے دی کہ آپ کو فلسفیانہ مسائل اور ان کے مباحث کا اندازہ ہو جائے، لاک، برکلے، ہیوم اور کانٹ نے فلسفیانہ فکر کی عظیم بنیادیں رکھیں۔ مادے اور ذہن کے مسئلہ کو ایک نئے انداز سے پیش کیا اور آئندہ مباحث کی راہیں استوار کیں اس لیے ان کو عظیم فلسفی کہا جاتا ہے۔

دوسرے درجے کے فلسفیوں میں وہ آتے ہیں جو کہ بڑے فلسفیوں کے خوشہ چیں ہوتے ہیں (جیسے سقراط، افلاطون، ارسطو کے بعد آنے والے فلسفی، ہیگل کے پیروکار، مارکس کے ماننے والے وغیرہ)۔ وہ کوئی نئی بات نہیں کہتے ہیں بلکہ اپنے پیش روؤں کے فلسفہ میں کانٹ چھانٹ کرتے ہیں۔ مسلمانوں میں ابنِ سینا، فارابی، غزالی، ابنِ رشد، ابنِ عربی کے علاوہ دوسرے مفکرین دوسرے درجے پر ہیں۔ عیسائی مفکرین میں سینٹ آگسٹائن اور سینٹ اکیوی ناس صف اوّل میں آتے ہیں۔

اقبال یقیناً ان فلسفیوں کی صف میں نہیں آتے ہیں جن کو عظیم کہا جاتا ہے۔ انہوں نے فلسفہ میں کوئی نئی راہ نہیں نکالی اور نہ مسائل کا کوئی نیا حل پیش کیا۔ جہاں تک اسلامی فکر کا

تعلق ہے اس کے متعلق دو رائیں ہو سکتی ہیں۔ بعض کے نزدیک وہ غزالیؒ اور ابن رشدؒ کے پائے کے فلسفی ہیں اور بعض کے نزدیک نہیں ہیں۔ غزالیؒ اور ابن رشدؒ کی شہرت اور عظمت ان کے فلسفہ کی وجہ سے تھی لیکن اقبال کی عظمت ان کی شاعری کی وجہ سے ہے۔ سیاسی مفکرین اور معاشرتی مصلحین میں سرسید کو ایک بلند مرتبہ مقام حاصل ہے لیکن مسلمانوں کی جدوجہد آزادی اور پاکستان کی فکری راہ متعین کرنے میں اقبال کا بڑا ہاتھ ہے۔ پاکستان ان کے تصوّر کا نتیجہ ہے۔ جہاں تک فلسفیانہ تصورات اور مسائل کا تعلق ہے انہوں نے مشرق و مغرب کے امتزاج سے ایک درمیانی راہ نکالی جو وقت کا تقاضا تھی۔ انہوں نے عمل اور پیہم عمل پر زور دیا۔ تغیر اور ترقی پر نظر رکھی۔ مادی ترقی کے ساتھ روحانی ترقی کو بھی ضروری سمجھا۔ وہ اس تصوف کے مخالف ہیں جو کہ ہمیں خانقاہوں میں بٹھا دے اور زندگی کی جدوجہد سے دور کر دے۔ وہ اس ملّا سے بھی نالاں ہیں جو کہ مغربی علوم سے بے بہرہ ہے اور صرف پرانی روایات اور تصورات میں کھویا ہوا ہے۔ لیکن ان سب کے اظہار کے لیے انہوں نے شاعری سے کام لیا ہے اور اسے خبر و پیغمبری بنا دیا۔ اس اعتبار سے وہ اُردو ادب میں منفرد مقام رکھتے ہیں۔ ان سے پہلے نہ ان کا کوئی مثل تھا اور نہ آئندہ کوئی مدِمقابل نظر آتا ہے۔

اقبال میں فلسفی اور شاعر اس طرح پیوست ہیں کہ ایک دوسرے کو الگ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ درحقیقت ایک کے بغیر دوسرے کی کوئی حیثیت بھی نہیں ہے۔ اقبال اگر صرف فلسفی یا صرف شاعر ہوتے تو وہ بات نہ بنتی جو اب ہے۔

مغربی فلسفیوں پر شعر کی زبان میں تنقید کرنا اور ہے اور نثر میں مدلل جواب دینا اور بات ہے۔ اقبال کے جوابات ان کے خطبات میں بھی ہیں لیکن ان کو سمجھنا مشکل ہے۔ فلسفہ کا طالب علم ہی کسی حد تک سمجھ سکتا ہے۔ اقبال جابجا تاریخی حوالے دیتے ہیں۔ ان کو جانے بغیر ان کی شاعری اور فکر کو سمجھا نہیں جا سکتا ہے۔

۱۷ قومی شاعر

اقبال کا زیادہ تر فلسفیانہ کلام فارسی میں ہے اور اس کے ذریعے سے وہ

مغرب میں متعارف ہونا چاہتے تھے۔ ابتدائی اُردو کلام سہل اور فطرت کے قریب ہے۔ بچوں کی نظموں میں بہت حسن اور رچاؤ ہے۔ وہ بچوں کی نفسیات کی عکاسی کرتی ہیں۔ بعد کے فارسی آمیز اُردو کلام میں فکر کی گہرائی اور مذہب کا اثر ہے۔ اگر اقبال کے قومی/عوامی شاعر ہونے سے مُراد اشتراکی معنویت ہے تو وہ ان معنی میں قومی شاعر نہ تھے لیکن اپنے پورے کلام سے انہوں نے مسلمان قوم کو ایک نئی راہ سجھائی۔ نئی منزل اور نئے جذبوں کی نشاندہی کی، قوم کی تربیت کی اور اسلامی فکر کے تانے بانے بُنے اس لحاظ سے وہ ایک قومی شاعر ہیں۔ انہوں نے پاکستان کی فکری بنیادیں رکھیں اور سیاست دانوں نے اسے ایک عملی صورت دے دی۔

۷۱ فلسفۂ خودی

میرے دوست کے نزدیک اقبال کا تصوّرِ خودی بہت اہم ہے۔ اس تصور کو ہم اگر اسلامی فکر کی روشنی میں دیکھتے ہیں تو ہمیں کوئی نئی بات نہیں ملتی ہے لیکن اگر اسے موجودہ وجودی فکر کی روشنی میں دیکھیں تو یہ نئی بات ہوگی۔ میرے خیال میں ایسا ممکن نہیں ہے۔ اقبال کا مردِ مومن نطشے، سارتر، ہائیڈیگر کے وجودی فلسفہ کو قبول نہ کر سکے گا۔ اقبال کا مردِ کامل مولانا روم کا شاگرد ہو سکتا ہے یا خلفائے راشدین کی مثال بن سکتا ہے۔ وجودی فلسفہ کی روشنی میں خودی کا تجزیہ یقیناً ایک اچھی کوشش ہوگی لیکن یہ تجزیہ اقبال سے اتنا ہی دور ہوگا جتنی اشتراکی فکر اقبال سے دور ہے۔ اقبال وجودیوں سے بعض تصورات میں متفق نظر آتے ہیں جیسے انسانی ارادے کی آزادی، حریتِ فکر، جدوجہد پیہم، تغیر، خودی۔ انسان کی آزادی کا سرچشمہ اس کا شعور ہے۔ وجودی اسے 'داخلیت' کہتے ہیں۔ اقبال اس کو خودی کہتے ہیں لیکن اقبال کی خودی کا محور اسلام ہے۔ خودی کی ابتدا و انتہا رضائے الٰہی ہے۔ اس اعتبار سے مغربی وجودی فکر اقبال کی فکر سے یکسر مختلف ہے۔ ان کی بنیادیں مختلف اور راستے الگ الگ ہیں گو بعض تصورات دونوں میں یکجا ہو جاتے ہیں۔

مسلمانوں میں فکری قحط کے دور میں اقبال کی ذات بہت غنیمت ہے۔ وہ فلسفی بھی تھے عظیم نہ سہی، لیکن عظیم شاعر ضرور تھے۔

حواشی

۱۔ Heaven and Hell are states not locations
خطبات ص۔ ۱۲۳۔ ایڈیشن ۱۹۶۵ء

"اقبالیات" (اُردو)
شمارہ جنوری۔

اقبال: اور جہانِ امروز

ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی

یہ درست ہے کہ ہر تخلیقی مصنّف کا خطاب ابتدائی طور پر اپنے دور، اپنے ملک اور پوری قوم ہی سے ہوتا ہے لیکن عظیم مصنّف صرف اپنے دور، اپنے ملک اور اپنی قوم تک اپنے آپ کو محدود نہیں کر لیتے بلکہ ان کے پیشِ نظر قارئین کا وسیع تر دائرہ ہوتا ہے۔ ان کے پیشِ نظر درحقیقت ساری نوعِ انسانی ہوتی ہے۔ وہ اپنی قوم کے ذہن سے آگے بڑھ کر ذہنِ انسان تک رسائی حاصل کر لیتے ہیں۔ علّامہ اقبال کے کلام پر ایک سرسری نظر ڈالتے ہی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ ایسے ہی عظیم مصنفین میں شامل ہیں۔ ان کے فن کارانہ اظہار کے قومی ترین تخلیقی محرکات پر توجہ دیجیے تو ظاہر ہو گا کہ یہ محرکات حسبِ ذیل ہیں۔ انسانی ارتقا کے بے پایاں امکانات پر ان کا یقینِ کامل، کائنات میں انسان کی ممتاز و منفرد حیثیت کے بارے میں ان کا نظریہ، انسان کی تخلیق میں اللہ تعالیٰ کی ایک باطنی غایت کا تصور یعنی بالفاظ دیگر اللہ تعالیٰ کا خود اپنے آپ کو انسان کے پردے میں بروئے کار لانے کا تصوّر۔ گویا آخری تجربے میں علّامہ اقبال کی سب سے زبردست فکرمندی انسان کے مستقبل اور نوعِ انسانی کے بحیثیت مجموعی اخلاقی ترفع کے بارے میں نکلے گی نہ کہ کسی خاص دور، ملک یا قوم کے بارے میں۔ ان کے دل میں بنی نوعِ انسان کے لیے ویسے ہی محبّت و شفقت اور فکرمندی کے جذبات و احساسات ہیں جیسے کسی شفیق باپ کے دل میں اپنی اولاد کے لیے ہوتے ہیں۔ علّامہ اقبال کے فن کا سرچشمہ ان کے قلب و روح کی گہرائیوں سے پھوٹتا ہے۔ اس کے پیچھے ایک پرجوش اخلاقی ولولہ ہے۔ ایک شدید خواہش نوعِ انسانی کے ذہن پر ان عظیم صداقتوں کا نقش ثبت کرنے کی جو انسان کی ترقی اور اس کی اخلاقی و روحانی حیاتِ نو کا باعث بن سکتے ہیں۔ وہ زندگی و قوت کے شاعر ہیں۔ حرکت و ترقی کے شاعر ہیں۔ کوشش و

وکامرانی کے شاعر ہیں۔ ان کی شاعری انسان کو آگے، اور آگے، اور آگے بڑھتے رہنے کی ترغیب دیتی ہے۔ ایک ایسے نصب العین کی طرف جو کبھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ جیسے ہی وہ حاصل ہوتا ہے ایک اور بلند تر نصب العین سامنے آجاتا ہے، اور اس طرح یہ مرحلۂ شوق کبھی طے نہیں ہوتا۔

علامہ اقبال انسان اور دنیا کی موجودہ حالت سے سخت ناآسودہ ہیں۔ اور جو صورتِ حال ان کے زمانے میں موجود تھی اور اب بھی موجود ہے، بلکہ اور خراب ہو گئی ہے۔ علامہ چاہتے ہیں کہ اس صورتِ حال کو بدل دیا جائے بلکہ منقلب کر دیا جائے۔ ایک ایسی دنیا میں جہاں وہ تساہل و تن آسانی، تنزل و پست فکری کا دور دورہ دیکھتے ہیں، ایسی دنیا میں جو مایوسی و تاریکی میں ڈوبی ہوئی ہے۔ وہاں ان کی شاعری حرکت و عمل، نشو و نمائے ذات، اثباتِ ذات، اظہارِ ذات، ارتقائے ذات اور تکمیلِ ذات کے لیے ایک جوشیلی دعوت کی حیثیت رکھتی ہے۔ وہ ہمیں مستقبل کے لیے پر اُمید بناتے ہیں اور روشنی کی طرف رہنمائی دیتے ہیں۔ اُن کی شاعری اور اُن کا پیغام اس لحاظ سے آج کی دنیا سے بھی ویسا ہی علاقہ رکھتا ہے جیسا اس کلام کی تخلیق کے وقت رکھتا تھا۔

ہم خوب جانتے ہیں کہ آج کی دنیا سرمایہ داری، اشتراکیت، قومیت، لادینیت اور مختلف قسموں کی آمریت اور مختلف اسلوبوں کی جمہوریت کے باہمی متحارب و متخالف عمل و تعامل کے زیرِ اثر ہے۔ نام نہاد آزاد دنیا میں مذہب کو ثانوی حیثیت میں دھکیل دیا گیا ہے۔ اشتراکی اور لادینی معاشروں میں مذہب کا وجود ہی خطرے میں ہے۔ اور ان ممالک میں بھی جو مذہب کے نام پر تشکیل دیے گئے ہیں، مذہبی عقائد و اصول و اقدار کے ساتھ صرف زبانی ہمدردی ظاہر کی جاتی ہے انہیں عمل کا جامہ نہیں پہنایا جاتا۔ ایسی پر اُندوہ صورتِ حال لازماً نئی نسل کے ذہن میں پراگندگی اور تشکک پیدا کرتی ہے۔ کیوں کہ یہ تضادات سے بھرپور ہے۔ پراگندگی و تشکک فطری طور پر کسی اصول یا قدر سے وابستگی کا فقدان پیدا کرتے ہیں۔ اور شاید ایمان و وابستگیِ اقدار سے عاری روح سے زیادہ الم انگیز چیز دنیا میں اور کوئی نہیں ہے آج کے انسان کا سب سے زیادہ مبارزت طلب مسئلہ یہی ہے کہ ایک حوالۂ نسبتی دریافت کیا

جاتے اور اس سے وابستہ رہا جائے، جس کے ذریعے افکار، جذبات اور اعمال کی درستی و ناروستی کا فیصلہ کیا جا سکے۔ سوال یہ ہے کہ علامہ اقبال اس سلسلے میں آج کے انسان کی کوئی مدد کر سکتے ہیں اس سوال کا جواب پر زور اثبات میں ہے۔ علامہ نہایت موثر طریقے پر اپنے کلام میں سرمایہ داری اشتراکیت، آمریت، جمہوریت، وطنی قومیت، نسلی قومیت، لادینیت اور آخرت پرست خانقاہی تصوف، غرض سب کی خامیوں اور کوتاہیوں کی نشاندہی کرتے ہیں، اور اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے بہترین اصولوں کو خاکہ دینے والے ایک واضح و مستقل حوالہ نسبتی نوعِ انسانی کے پاس موجود ہے جسے عرفِ عام میں اسلام کہتے ہیں۔ وہ بنی نوعِ انسان کو یاد دلاتے ہیں کہ اسلام انسانی فطرت کی اساسی اچھائی پر یقین رکھتا ہے۔ اور زندگی کو جینے اور سعی و کوشش سے نتیجہ خیز بنانے کے لائق قرار دیتا ہے۔ اسلام انسان میں ایسی وسیع النظری پیدا کرتا ہے اجتماعی عدل کی ضرورت اور اس کا مطالبہ کیا آج کی سب سے بڑی حقیقت نہیں ہے؟

علامہ اقبال یاد دلاتے ہیں کہ اسلام کا معاشرتی نظام عالمی اتحاد کے لیے توحید کے اصول میں بنیاد فراہم کرتا ہے، یعنی اللہ کی وحدانیت پر کامل یقین نوعِ انسانی کے لیے مرکزِ وحدانیت ہے۔ اور اسلام بہ حیثیت ایک دین کے اس اصولِ توحید کو نوعِ انسانی کی ذہنی و جذباتی زندگی میں ایک زندہ و تابندہ عامل بنانے کا محض ایک ذریعے ہے۔ اسلام خدا سے وفاداری کا مطالبہ کرتا ہے۔ نہ کہ تخت و تاج سے، اور چونکہ تمام زندگی کی آخری روحانی اساس اللہ تعالیٰ ہی ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ سے وفاداری گویا اصل میں انسان کی خود اپنی فطرتِ صحیحہ سے وفاداری کے مترادف ہے، توحید کا اصول موجودہ نسلی، قومی، لسانی اور جغرافیائی عصبیتوں میں بٹی ہوئی دنیا کو اس کی مکمل وحدت دوبارہ عطا کرتا ہے۔ اور متوازن فکر کے ارتقا کو روکنے والی ثنویتوں کو دور کرنے کی قوتِ محرکہ مہیا کرتا ہے۔ توحید پر اسلام نے جس قدر زور دیا ہے، کسی اور دین نے نہیں دیا۔ اور علامہ واضح کرتے ہیں کہ توحید پر یقین سے انسانی مساوات پر یقین کا عقیدہ خود بہ خود پھوٹتا ہے جس کی آج دنیا کو شدید ضرورت ہے۔

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ اسلام کی تعلیمات و اقدار تقویم پارینہ نہیں ہیں جیسا کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں جو اسلام کو اس کے اپنے فضائل و محاسن کی بنیاد پر نہیں جانچتے بلکہ اسے امتِ مسلمہ کے زمانی و مکانی جہت میں حاصل کردہ تجربے سے خلط ملط کر دیتے ہیں۔ یہ لوگ اساسی روح اور تاریخی خول

میں تفریق نہیں کرتے۔ ضروری ہے کہ اسلام کو ایک دین کی حیثیت سے، ایک طریقِ حیات کی حیثیت سے جس کی تعلیم اور جس کا علمی نمونہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کبار نے پیش کیا تھا دیکھا جائے نہ کہ ملتِ مسلمہ کے تاریخی تجربے کی حیثیت سے؛ چنانچہ اسی لیے علامہ اسلامی فکر کی مابعد الطبیعیات کو نئے سرے سے بیان کرتے ہیں۔ وہ اسلام کے اوّلین اصولوں کو نئے زمانے کی اصطلاحات و تصوّرات کے سانچے میں ڈھال کر اس طرح پیش کرتے ہیں کہ وہ جدید ذہن کے لیے ناقابلِ فہم ہو جائیں۔ وہ اسلام کی تشکیلِ نو ایک طرف تو اسلام کی فلسفیانہ روایت کو نظر میں رکھتے ہوئے اور دوسری طرف انسانی علم کے مختلف دائروں میں تازہ انکشافات اور دریافتوں کو نظر انداز نہیں رکھتے ہوئے کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک انسانی ترقی کی تاریخ میں اسلام کا حقیقی کردار تمام نوعِ انسانی کو توہم پرستی، اسناد پرستی اور اسلاف پرستی سے ہٹا کر عقلیتی طرزِ فکر کی طرف موڑنا اور طبعی، اخلاقی اور روحانی مسائل میں استخراجی رویّے سے ہٹا کر استقرائی رویّے کی طرف مائل کرنا ہے۔ استقرائی طرزِ فکر ہی سائنٹیفک طرزِ فکر ہے۔ اور علامہ یاد دلاتے ہیں کہ اسلام ہی نے سب سے پہلے انسان کو استقرائی طرزِ فکر کی طرف متوجہ کیا۔

علامہ اس بات پر بہت زور دیتے ہیں کہ اسلام ایک حرکی مذہب ہے۔ بایں معنی کہ یہ زندگی کے بدلے ہوئے حالات میں اپنی تعلیمات کی تعبیرِ نو اور تشکیلِ نو کی اجازت اجتہاد کی شکل میں دیتا ہے۔ اجتہاد کا مطلب ہے کسی مشکل مسئلے پر کسی قرآن و حدیث سے واقف شخص کا اپنے علم اور ذہن و فکر کو کام میں لا کر ایک قانونی حل مستنبط کرنا۔ دینِ اسلام کے بارے میں علامہ کا یہ رویّہ ایسا ہے جس سے ہمیں اپنے موجودہ عملی، آئینی، قانونی اور معاشرتی مسائل کو اسلام کی بنیاد پر حل کرنے کے لیے ایک واضح نقشہ مل جاتا ہے۔ اس سیاق و سباق میں علامہ اقبال کی موجودہ دور میں اہمیت پوری امتِ مسلمہ کے لیے عموماً اور اہلِ پاکستان کے لیے خصوصاً کھل کر سامنے آجاتی ہے۔ اجتہادی وہ کلید ہے جس سے دورِ حاضر کے سیاسی، اقتصادی، معاشرتی اور قانونی مسائل اسلامی تعلیم کی روح کو برقرار رکھتے ہوئے حل کیے جا سکتے ہیں۔

جب علامہ اقبال اپنے قارئین کی توجہ مسائل کے حل کے لیے اسلامی اقدار اور اسلامی تعلیمات کی طرف دلاتے ہیں تو مقامی و محدود یا فرقہ پرست نہیں بن جاتے۔ کیوں کہ ان کے پیغام کا جوہر

ہمیشہ انسانی اور ہمہ گیر ہوتا ہے ، نہ کہ عقائدی حدود کا پابند وہ ہمیشہ اسلام کو عالمی مسائل کے ساتھ مربوط کرتے ہیں ۔ انسان کی انفرادی و اجتماعی زندگی کے مسائل ہمیشہ ان کے پیش نظر رہتے ہیں ۔ ان کی نگاہ آفاقی ہے ۔ اپنے ایک خط میں ڈاکٹر نکلسن کو وہ لکھتے ہیں : "میری فارسی نظموں کا مقصد اسلام کی وکالت کرنا نہیں ، میرا مقصد تو محض ایک آفاقی معاشرتی تعمیر نو کو دریافت کرنا ہے ۔ اور اس کوشش میں مجھے منطقی طور پر غیر ممکن نظر آتا ہے کہ ایک ایسے معاشرتی نظام کو نظر انداز کر دوں جس کا برملا مقصد ہے ۔ ذات پات رتبے اور نسل کے تمام امتیازات کو مٹا دینا اور جو اس دنیا کے امور پر گہری نظر رکھتے ہوئے بھی غیر دنیاوی جذبہ پیدا کرتا ہے ۔ جو انسان کے اس کے ہمسایوں کے ساتھ تعلقات کے لیے بے حد ضروری ہے ۔ یہ وہ چیز ہے جس کی یورپ میں کمی ہے ۔ اور یورپ اب بھی ہم سے سیکھ سکتا ہے ۔" اس خط میں وہ یہ بھی لکھتے ہیں : "اللہ تعالیٰ کی ارضی بادشاہت سبھی انسانوں کے لیے ہے ، نہ کہ صرف مسلمانوں کے لیے ۔ بشرطیکہ وہ قومیت اور نسل کے بتوں کو پوجنا چھوڑ دیں ۔ اور ایک دوسرے کے ساتھ انسانی شخصیتوں جیسا سلوک کریں ۔ انسان کی نجات سب کے لیے مساوات اور آزادی میں پنہاں ہے ۔" اسی طرح یکم جنوری ۱۹۳۸ء کے سالِ نو کے پیغام میں کہتے ہیں : " یاد رکھیے اس دنیا میں انسان صرف اسی صورت میں قائم رہ سکتا ہے کہ نوعِ انسان کا احترام کرے ۔ صرف ایک وحدت معتبر ہے اور وہ وحدت انسانی برادری کی ہے ۔ جو نسل ، قومیت ، رنگ اور زبان سے بالاتر ہے ۔ جب تک کہ یہ نام نہاد جمہوریت ، یہ غیر معقول قومیت اور یہ اخلاق باختہ ملوکیت پاش پاش نہیں ہو جاتی ۔ جب تک کہ انسان اپنے افعال و اعمال سے اس کا مظاہرہ نہیں کرتے کہ وہ ساری دنیا کو اللہ تعالیٰ کا کنبہ سمجھتے ہیں ۔ جب تک کہ نسل ، رنگ اور جغرافی قومیتوں کے امتیازات مٹ نہیں جاتے انسان ایک شاداں و پر قناعت زندگی بسر کرنے کے اہل نہیں ہوں گے ۔ اور آزادی ، مساوات ، اخوت کے خوبصورت نصب العین روبہ عمل نہیں آسکیں گے ۔" علامہ اقبال نے ان خطوط اور پیغامات میں جو کچھ قطعیت و صراحت کے ساتھ واضح نثر میں کہا ہے ۔ یہی کچھ وہ اپنی فارسی اور اُردو شاعری میں جذبے اور تاثر تخیل و تمثیل سے معمور ترنم اور ایمائیت سے بھرپور الفاظ میں کہتے ہیں ۔ ان کے پیغام اور ان کے رویے کی وسعت و عظمت ان کے کلام کو عظمت عطا کرتی ہے ۔ اور ان کے اظہار کی موزونیت اسے حسن بخشتی ہے ۔ اور اگر

وہ اپنے خیالات و تاثرات کو اپنی ثقافت اور اپنے معاشرے یعنی اسلام سے اخذ کردہ اصطلاحوں اور تمثالوں کے وسیلے سے پیش کرتے ہیں، اور انسانیت کے ایک وسیع وژن کی دعوت دیتے ہوئے ایک تاریخی اور فلسفیانہ صداقت یعنی اسلام کے تاریخی کردار کا حوالہ دیتے ہیں۔ تو کیا اس بنا پر ہم انہیں مقامی و محدود فرقہ وارانہ شاعر قرار دیں؟ ایسا کرنا حد درجے کی ناانصافی اور غیر معقولیت ہوگی۔ علامہ کے افکار و تعلیمات ان کے پیش کردہ نصب العین اور وژن ساری نوع انسانی کے لیے ہیں، کسی مخصوص طبقے کے لیے نہیں۔ اور ہمارے لیے آج بھی وہی اہمیت و معنویت رکھتے ہیں، جو ان کے اپنے دور میں رکھتے تھے۔ علامہ اقبال کی شاعری وقتی و مقامی نہیں ہے بلکہ ہماری ہم عصر ہے اور مستقبل کے لیے بھی اتنی ہی اہمیت رکھتی ہیں جتنی حال کے لیے۔

بعض نکتہ چین علامہ اقبال پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ وہ روحانی و عینی قدروں پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں اور اتنی اونچی پرواز کرتے ہیں کہ اس روزمرہ کی مادی دنیا سے ان کا رابطہ منقطع ہو جاتا ہے۔ جس میں عام لوگ اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ یہ اعتراض نکتہ چینوں کی کم حوصلگی اور پست نظری پر مبنی ہے۔ صحیح صورت حال یہ ہے کہ علامہ نہ تو ان لوگوں کے ساتھ ہیں جو محض انسان کی قیمتی روح سے سروکار رکھتے ہیں اور دنیا سے دست کش ہو کر خلوت میں مراقبہ کر کے امن و سکون حاصل کرنے کے قائل ہیں۔ اور نہ ہی وہ ان لوگوں کے ساتھ ہیں جو زندگی کا مفہوم مکمل طور پر اس کے مادی مظاہر میں ڈھونڈتے ہیں اور ترقی کو پیداوار میں اضافے کے مترادف قرار دیتے ہیں۔ علامہ کا خیال یہ ہے کہ انسان کی حقیقی اور پیداوار نجات ترک دنیا کرنے یا رہبانیت اختیار کرنے میں نہیں ہے، بلکہ انسانوں کو اسی مادی دنیا میں یہیں پر باہم عدل و انصاف اور اخلاص و شائستگی کے ساتھ رہنا سیکھنا چاہیے۔ انہیں اسی دنیا میں یہیں پر اپنی صلاحیتوں اور استعدادوں کو فروغ دینا چاہیے۔ اور فطرت کی قوتوں پر تسلط حاصل کرنا چاہیے۔ اور انہیں نوع انسانی کی بھلائی کے لیے کام میں لانا چاہیے۔ انہیں اس دنیا میں یہیں پر اللہ تعالیٰ کی تخلیقی سرگرمی میں اس کا ہم کار بننا چاہیے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ارضی بادشاہت قائم کرنے کی کوشش کرتے رہنا چاہیے۔ گو علامہ اس مادی دنیا اور اس گوشت پوست کے انسان کے مقتضیات اور مطالبات کو تسلیم کرتے ہیں، انہیں ہرگز مسترد نہیں کرتے۔ لیکن وہ یہ ماننے کے لیے تیار نہیں کہ اسی مادی عالم اور اسی طبیعی زندگی سے ساری حقیقت عبارت ہے۔ اور انسان کو صرف اس کے مسائل اور دلچسپیوں سے سروکار رکھنا چاہیے

ان کا خیال ہے کہ انسان کی خلاقی صرف مادے کی تشکیلِ نو تک محدود نہیں ہے۔ مادی ترقی اور تسخیرِ کائنات کا خیر مقدم صرف اسی حد تک کرنا چاہیے جس حد تک وہ انسان کی روحانی زندگی کو مدد پہنچاتے ہیں۔ انسان اس کی بھی اہلیت رکھتا ہے کہ اپنے باطنی وجود کی گہرائیوں میں ایک وسیع تر دنیا تعمیر کرے جہاں لامحدود مسرّت اور تخلیقی فیضان کے سرچشمے دریافت کیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً فلسفے اور مذہب، ادبیات اور علوم، آرٹ اور شاعری میں ان ثقافتی اور روحانی قدروں کی جستجو میں انسان کو چاہیے کہ اپنی طبیعی دنیا کو خام مواد کے طور پر استعمال کرے اور انسانی روح کی ارتقائی حرکت کو زور دار بنانے کے لیے دینوی امکانات کو صرف میں لائے۔ صداقتِ نہائی کو عمل پذیر کرنے میں کوئی ارتقاعی حرکت اس وقت تک ممکن نہیں۔ جب تک کہ یہ حرکت اپنا آغاز اسی مادی دنیا کے رنج و راحت سے کر کے اپنا راستہ نہ دریافت کرے۔ سچ یہ ہے کہ علامہ اقبال انسان کی وحدت کو روح اور مادے کی دوئی میں تقسیم کرنے کے قائل ہی نہیں۔ وہ کہتے ہیں، اسلام میں اللہ تعالیٰ اور کائنات، روح اور مادہ، کلیسا اور ریاست ایک دوسرے کے لیے ترکیبی و نامی حیثیت رکھتے ہیں۔ انسان ایک نجی دنیا کا شہری نہیں ہے، جسے کسی اور جگہ واقع دنیائے روح کی خاطر ترک کر دیا جائے۔ اسلام میں مادہ نام ہے۔ روح کا جو اپنے آپ کو زمان و مکان میں عمل پذیر کرتی ہے۔

اس طرح علامہ اقبال بیسویں صدی کے پراگندہ فکر اور چکرائے ہوئے انسان کو ایک احساسِ جہت عطا کرتے ہیں۔ اسی واقعی اور قابلِ عمل حل کا نام ان کے نزدیک اسلام ہے۔ اسلام کا لفظ سنتے ہی بعض لوگ بھڑک جاتے ہیں کہ یہ چودہ سو سال پرانی باتیں آج کے ترقی یافتہ دور میں دہرائی جا رہی ہیں۔ ان بھڑکنے والوں کے ذہن میں دراصل اسلام کا محض عقائدی تصوّر ہوتا ہے۔ اسلام کی اخلاقی، معاشی اقتصادی، سیاسی اور تہذیبی اقدار و تعلیمات کا تصوّر نہیں ہوتا، اسی لیے وہ اسلام کے نام پر بھڑک جاتے ہیں۔ اقبال نے اسلام کا جو وسیع اور ہمہ گیر تصوّر پیش کیا ہے۔ اور موجودہ دور کے لیے اسلام کی تعلیمات و اقدار کو جس طرح پُرمعنی اور اہم ثابت کیا ہے۔ اُسے ہم سرسری طور پر یہ کہہ کر علیحدہ یا مسترد نہیں کر سکتے کہ یہ پرانی باتیں ہیں۔ بے وقت کی راگنی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ وہ اسلام ایک ناقابلِ تجزیہ حقیقت ہے۔ جو تصوری اور حقیقی کے رابطے کو تسلیم کرتا ہے، اور دنیائے مادہ کو قبول کرتا ہے اور اسے تسخیر کرنے کا راستہ دکھاتا ہے تاکہ زندگی کی حقیقت پسندانہ تنظیم کے لیے ایک مضبوط اساس دریافت کرے۔

اسلام کا مقصد عالمی اخوت سے کم کسی منزل پر قیام کرنا نہیں ہے۔ انسان نوعِ انسانی کے لیے اس مادی و حقیقی دنیا میں امن و خوشحالی اور عزت و وقار کو اور روحانی زندگی کے دائرے میں آسودگی اور روشنی کو اپنا مقصد بناتا ہے۔ سچ پوچھیے تو علامہ اقبال کی آواز درحقیقت نسلِ انسانی کی نجات و فلاح کے لیے تقدیر کی آواز ہے۔ انسان کو اگر اس کرۂ ارض پر عافیت کے ساتھ زندہ رہنا ہے تو اس آواز پر کان دھرنے چاہییں اور اسلام کی تنگ نظر تقلید اور محدود تعبیرات کو ترک کر کے اس تعبیر پر توجہ دینی چاہیے۔ جو علامہ اقبال نے پیش کی ہے۔ اس تعبیر کو قبول کر کے اس پر عمل کرنے میں ہماری نجات ہے۔ یہی ہے تیرے لیے اب اصلاحِ کار کی راہ۔

"قومی زبان" کراچی نومبر ۸۶۔

اقبال اور جمہوریت

ڈاکٹر وحید عشرت

تصورات اقبال میں ہی نہیں عام طور پر بھی جمہوریت ایک ایسا متنازعہ تصور ہے جسے گہری نظر سے دیکھا جانا چاہیے۔ علامہ اقبال کی شاعری اور نثر میں ایسے شواہد بھی موجود ہیں جن سے علامہ اقبال کی طرف سے جمہوریت کے تصور کی شدید مخالفت ظاہر ہوتی ہے۔ خصوصاً مغربی جمہوریت کے موجودہ معروف تصور کے علامہ زبردست نقاد تھے۔ انہوں نے جمہوریت کے اس مغربی تصور کے کئی بنیادی نقائص کی نشاندہی کی ہے تاہم یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ علامہ اقبال جمہوریت کے صرف معروف اور غلط عام مغربی تصور کے ہی مخالف تھے اور وہ بھی برصغیر کی اس خاص صورت حال میں جہاں مسلمان اقلیت میں تھے اور ہندو اکثریت میں جمہوریت کے مغربی تصور کی مخالفت میں یہ بات بھی علامہ کے پیش نظر تھی کہ متحدہ ہندوستان میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں اور ہندو اکثریت میں، اگر جمہوریت کا مغربی نظام نافذ کیا گیا تو اس کا مطلب ہندو اکثریت کا اقتدار اور مسلم اقلیت کی دائمی غلامی ہوگا۔ علامہ اقبال کی جمہوریت کی مخالفت میں اسے فراموش نہیں کیا جانا چاہیے تاہم مسلم اور غیر مسلم کے ایک مخلوط معاشرے سے ہٹ کر ایک جدید اسلامی معاشرے میں بھی کیا خالصتاً مغربی جمہوریت قابل قبول ہے تو اس کا جواب بھی علامہ کے ہاں تقریباً نفی میں ہے۔ مگر علامہ اقبال نے اپنے تصور اجتہاد اور روحانی جمہوریت کے حوالے سے جس نظام حکومت کو مسلمانوں کے روحانی استخلاص کے لیے ناگزیر قرار دیا ہے، اس کی روح جمہوری یعنی اسلامی جمہوری شورائیت ہے۔ مغربی جمہوریت میں اقتدار اعلیٰ کے مالک عوام ہیں اور وہ اپنے سوا کسی اور کے سامنے جواب دہ نہیں مگر علامہ اقبال کی روحانی جمہوریت میں اقتدار اعلیٰ صرف خدا کو ہی زیبا ہے اور مسلمان خدا کے نائب ہوتے

کی حیثیت سے اس اقتدارِ اعلیٰ کے امین ہیں۔ وہ باہمی رائے، طریق انتخاب یا آج کی زبان میں ووٹ کے ذریعے ایک ایسا ادارہ تشکیل دینے کے مجاز ہیں جو ان کے اپنے معاملات کو خدا اور اس کے رسولؐ کے حکم کے مطابق چلائے۔ اس طرح علامہ اقبال اسلامی معاشرے کے لیے اسلام کے تصوّرِ شورائیت کے حوالے سے مسلمان عوام کے انتخاب اور کثرتِ رائے سے ایک ایسی پارلیمنٹ یا منتخب مجلسِ شوریٰ کے قیام کے زبردست حامی ہیں جو معاشرے میں عدل انصاف اور خوشحالی لانے کے لیے اجتہاد کی عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق جدید تعبیرات کرے اور مسلمانوں کو عہد حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ کر سکے۔ اقبال کا روحانی جمہوریت کا تصور یہی بنیادی نقطہ ہے۔ ذیل میں ہم انہی اساسی تصورات کی توضیح علامہ محمد اقبال کے حوالے سے کرتے ہیں۔

جمہوریت کیا ہے

معروف مغربی معنوں میں جمہوریت ایک ایسا نظامِ حکومت ہے جس میں اقتدارِ اعلیٰ کے مالک عوام ہوتے ہیں اور ان کی کثرتِ رائے سے جو ووٹوں کے ذریعے حاصل کی جاتی ہے، مقننہ وجود میں آتی ہے۔ یہی مقننہ ملک کا سب سے بڑا قانون ساز ادارہ ہوتی ہے۔ مولانا محمد حنیف ندوی جمہوریت کے اس لفظ کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"جمہوریت یونانی لفظ Democracy سے نکلا ہے جو دو اجزا سے ترکیب پذیر ہے۔ ایک جزو کے معنی حکومت اور قانون کے۔ اس کے اصطلاحی معنی کا اطلاق ایسے اسلوبِ حکومت پر ہوتا ہے جس میں عوام اور جمہور کی بڑی سے بڑی تعداد شریک ہو۔"[1]

انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی میں جمہوریت کے تصوّر کی وضاحت یوں کی گئی ہے کہ جمہوریت کے "اصل معنی یہ ہیں کہ یہ ایک ایسی طرزِ حکومت ہے جس میں سیاسی فیصلوں کا حق براہ راست مجموعی طور پر شہریوں کو حاصل ہوتا ہے اور اکثریت کی حکومت کے اصول کو ضابطہ قرار دیا جاتا ہے۔ اسے براہِ راست جمہوریت کہا جاتا ہے۔ دوسرے یہ ایک ایسی طرزِ حکومت ہے جس میں وہ سیاسی حقوق انفرادی طور پر استعمال نہیں کرتے بلکہ اسے منتخب نمائندوں کے ذریعے کرتے ہیں اور وہ ان کے سامنے جواب دہ ہوتے ہیں۔ اسے نمائندہ جمہوریت کہتے ہیں۔ تیسرے یہ ایک ایسی طرزِ حکومت

ہے جو عام طور پر نمائندہ جمہوریت ہی ہوتی ہے مگر وہاں اکثریت کی قوت اور ان کا عمل ایک خاص آئینی دائرہ کار کے اندر ہوتا ہے اور آئینی طور پر ایک ایسا دائرہ کار Framwork متعین ہوتا ہے، جس کے اندر محدود طور پر تمام لوگ انفرادی اور اجتماعی حقوق سے لطف اندوز ہوں۔ یہ حقوق آزادیٔ اظہار اور مذہب سے متعلق ہوتے ہیں اسے متوازن یا آئینی جمہوریت کہتے ہیں۔ چوتھے لفظ جمہوریت کا استعمال کسی نظام کی ان سیاسی اور سماجی خصوصیات پر بھی کیا جاتا ہے جو حکومت کی بنیادی تین تعریفوں میں نہیں آتیں مگر ان کا مقصد معاشی اور سماجی تفریقات کا خاتمہ ہوتا ہے۔ خاص طور پر وہ تفرقات جو انفرادی حق ملکیت اور اس کی تقسیم سے پیدا ہوتے ہیں۔ اسے سماجی یا معاشی جمہوریت کہتے ہیں۔"[۲]

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم فکرِ اقبال میں جمہوریت کو بہت سارے دوسرے عمرانی تصورات کی طرح مبہم قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"جمہوریت بھی ان مبہم تصورات کی طرح ہے جن کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اس وقت دنیا میں ہر قوم جمہوریت کی خواہاں اور اس کے حصول کے لیے کوشاں ہے۔ یا اس بات کی مدعی ہے کہ صحیح جمہوریت صرف ہمارے پاس ہے اس کے علاوہ اور اقسام کی جمہوریت کے دعوے سب بے بنیاد اور محض ابلہ فریبی ہیں۔"[۳]

مگر جمہوریت کے بارے میں مختلف طرح کے ابہامات کے باوجود ایک بنیادی وصف اس کا یہ ہے کہ

"جمہوریت کا عام ترین مفہوم جس پر سب متفق معلوم ہوتے ہیں یہ ہے کہ رعایا پر کوئی فرد یا کوئی طبقہ اس کی مرضی کے خلاف حکومت نہ کرے۔"[۴]

اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے حکیم کہتے ہیں کہ

"جمہوریت وہ نظام ہے جس میں اقتدارِ اعلیٰ نہ سلاطین کو حاصل ہوا اور نہ امرا کے طبقہ کو، حکومت کی باگ نہ جاگیرداروں اور زمینداروں کے ہاتھ میں ہو اور نہ سرمایہ داروں اور کارخانہ داروں کے ہاتھ میں، مجلسِ آئین ساز میں جو نمائندے ہوں وہ آزادی سے عوام کے منتخب کردہ اہل الرائے ہوں۔"[۵]

اگر جمہوریت کی مختصر الفاظ میں تعریف کی جائے تو ابراہم لنکن کے الفاظ میں یہ کہنا ہوگا کہ "عوام کی حکومت عوام کے لیے اور عوام کے ذریعے"، یعنی جمہوریت ایک ایسی حکومت ہے جس میں ووٹ کے ذریعے اپنی رائے کا اظہار کرکے عوام شرکت کرتے ہیں۔ اور انہیں اپنے معاملات

میں شرکت کرنے کا احساس ہوتا ہے اور یہ حکومت عوام کے مفاد کے لیے ہی وجود میں آتی ہے اور اسے عوام ووٹوں کے ذریعے برسرِ اقتدار لاتے ہیں۔ عوام کی شرکت کے اسی احساس کے تحت ابراہام لنکن نے اسے "اس دھرتی کی آخری بہترین امید قرار دیا تھا اور جیفرسن نے کہا تھا کہ جمہوریت انسانوں کی رائے کے احترام کا نام ہے۔"[۱۰]

المختصر جمہوریت ایک ایسا نظامِ حکومت ہے:

۱۔ جس میں اقتدارِ اعلیٰ کے مالک عوام ہیں۔

۲۔ عوام اپنے ووٹوں کے ذریعے پارلیمنٹ یعنی ملک کا اعلیٰ ترین دستور ساز ادارہ بناتے ہیں جو عوام کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے۔

۳۔ یہ حکومت عوام کے مفاد میں یعنی ان کی فلاح و بہبود کے لیے وجود میں آتی ہے۔

۴۔ اس کا انتخاب بھی عوام اپنی رائے سے کرتے ہیں۔

یعنی جمہوریت دراصل خود کوئی مقصد یا غائیت نہیں بلکہ عوام کی فلاح و بہبود حاصل کرنے کے لیے ایک ایسا آلۂ حکومت ہے جس میں کسی ملک کے عوام براہِ راست شرکت کرتے ہیں۔

جمہوریت کے خلاف عمومی دلائل

جیسا کہ قبل ازیں عرض کیا جا چکا ہے کہ جمہوریت کا تصور یونانی الاصل ہے۔ لہٰذا جمہوریت کے خلاف پہلا مقدمہ بھی سقراط نے قائم کیا۔ جو اپنے عہد میں دنیا کے سات عاقل ترین انسانوں میں شمار ہوتا تھا۔ سقراط نے جمہوریت پر جو اعتراض اس زمانے میں وارد کیا کم و بیش ہیر پھیر کر اس کے بعد کے جمہوریت کے مخالفین نے بھی دہرایا اور اگر سچ پوچھیں تو جمہوریت کے مخالفین کے پاس اس سے زیادہ مضبوط دلیل اور کوئی نہیں مگر اپنی اس دلیل کے بعد ان کے پاس کسی اور نظام کے لیے بھی کوئی دلیل نہیں سوائے اس کے کہ وہ حیلے بہانے سے فسطائیت یا آمریت کی گود میں پکے ہوئے پھل کی طرح آگرتے ہیں۔ سقراط نے کہا تھا کہ

"اس جمہوریت سے زیادہ مضحکہ خیز اور کیا چیز ہو سکتی تھی، جس کی ناک میں ہجوم نے نکیل ڈال رکھی تھی۔ جہاں جذبات کا دور دورہ تھا جہاں حکومت ایک مجلس مباحثہ تھی

جہاں فوج کے سپہ سالار بن سوچے سمجھے انتخاب، برخاست اور ہلاک کیے جاتے تھے۔ جہاں حروفِ تہجی کے اعتبار سے بے چارے موٹی عقل رکھنے والے کسانوں اور تاجروں کو منتخب کر لیا جاتا تھا کہ سلطنت کی عدالتِ عالیہ کے ارکان کی حیثیت سے کام کریں۔"[۷]

آگے چل کر وہ پھر اس نظام پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ

"کیا یہ گھٹیا درجے کا توہم نہیں کہ محض تعداد کی کثرت سے دانشوری وجود میں آجائے گی۔ اس کے برخلاف کیا یہ بات مسلمہ طور پر مشاہدے میں نہیں آتی کہ جو لوگ مجمع میں شامل ہوتے ہیں وہ ان لوگوں سے کہیں زیادہ بیوقوف، تشدد پسند اور ظالم ہوتے ہیں جو تنہا اور علیحدہ ہوتے ہیں۔ کیسی شرمناک بات ہے کہ انسانوں پر وہ خطیب حکمران ہوں جو طول طویل تقریریں کرتے ہیں اور جنہیں پیتل کے ان برتنوں سے تشبیہہ دی جا سکتی ہے جنہیں ضرب لگائی جائے تو اس وقت تک صدا دیتے رہتے ہیں جب تک کوئی ان پر ہاتھ نہ رکھ دے۔"[۸]

سقراط اس مسئلے کا حل یہ تجویز کرتا ہے کہ

"حکومت کی قیادت عاقل ترین آدمی کے پاس ہونی چاہیے۔"[۹]

جمہوریت کو قابلِ گردن زنی قرار دینے کے بعد سقراط جو حل، عاقل ترین آدمی کی صورت میں پیش کرتا ہے اس پر ذرا اپنے محل پر گفتگو ہوگی مگر پہلے ذرا جمہوریت پر سقراط کے اعتراضات کو مشخص کر لیا جائے۔ چنانچہ وہ یہ ہیں۔

۱۔ اس طرزِ حکومت کو ہجوم نے تکیل ڈال رکھی ہوتی ہے یعنی اس نظامِ حکومت میں کثرتِ رائے سے فیصلے ہوتے ہیں جس طرف افراد ہوں وہ فیصلہ صائب سمجھا جاتا ہے۔

۲۔ اس نظامِ حکومت میں جذبات کا دور دورہ ہوتا ہے

۳۔ ایسی حکومت ایک مجلسِ مباحثہ ہوتی ہے یعنی پارلیمنٹ میں ہر معاملہ بحث کے ذریعے طے ہوتا ہے۔

۴۔ موٹی عقل والے کسان اور تاجر منتخب ہو جاتے ہیں۔ یا دوسرے لفظوں میں جاگیردار اور سرمایہ دار برسرِ اقتدار آجاتے ہیں۔

۵۔ خطابت کے فن میں ماہر برسرِ اقتدار آجاتے ہیں۔

۶۔ ہجوم میں رہنے والے تنہا اور علیحدہ رہنے والوں سے زیادہ تشدد پسند اور ظالم ہوتے ہیں۔

تقریباً جمہوریت پر یہی بنیادی اعتراضات ہیں جو کم وبیش سب نے کیے ہیں ان اعتراضات کا جائزہ لینے سے قبل ہم جمہوریت کے دیگر معترضین کے اعتراضات کی بھی نشاندہی کرلیں تو بہتر ہے۔ تاکہ اس نظام پر اعتراضات اور اس نظام کے مقابل دوسرے نظامات کا جائزہ لیتے ہوئے بات واضح ہو سکے۔ ول ڈیورانٹ اپنی کتاب نشاط فلسفہ Pleasure of Philosophy میں مغربی جمہوریت کے المیہ پر رقم طراز ہے۔

"جمہوریت جس نے انسان کو آزاد کرانے کی ٹھانی تھی خود ایک کل بن گئی جس نے بے ذہن اجتماع کو رائے دہندگی کا حق عطا کیا۔ ان کلوں اور آلوں کے خلاف فرد کا احتجاج اس قدر بے سود تھا جتنا کہ مشرق میں اجتماع کے خلاف فرد کی آواز۔ حتیٰ کہ قائدین بھی کلوں کے بے جان اور بے روح اجزا بن گئے جو اپنے فریب خوردہ پیروؤں کی طرح، جنہیں انتخاب میں فقط گنا جاتا تھا، بے حس ہو کر رہ گئے۔"[1]

دیکھئے ول ڈیورانٹ کو بھی وہی اعتراض ہے جو سقراط کر چکا ہے۔ کہ قوت اکثریت کے ہاتھ میں ہے روسو جو جدید جمہوریت کے بانیوں میں تھا اسے بھی اکثریت کے فیصلوں پر اعتراض تھا چنانچہ وہ کہتا ہے۔

"If we take the term in its strictest sense, there never has existed nor ever will exist a true democracy. It is contrary to the nature of things that the many govern and the few be governed."

پروفیسر تحسین فراقی نے اپنی کتاب "مغربی جمہوریت اہل مغرب کی نظر میں" کے اندر بڑے اہتمام کے ساتھ بڑے بڑے مغربی مفکروں کے جمہوریت پر اعتراض کو نقل کیا ہے۔ جن میں روسو، نیٹشے، کارلائل بیلک، ڈونلے اگنیشن، برنارڈ شاہ، لیکی، شپنگلر، لارنس، ایرک فرام، ہیرولڈ لاسکی، رینے گینوں، جوزف اے شمپیٹر اور برٹرینڈ رسل جیسے مغربی مدبر آتے ہیں اور ابھی اور کتنے ہوں گے جنہوں نے جمہوریت پر اعتراضات وارد کیے مگر یہ کہنا پڑتا ہے کہ ان سب کے جمہوریت پر اعتراضات جمہوریت کے پہلے نقاد سقراط کے اعتراضات سے سوا اور کوئی اعتراض قابل ذکر نہیں مثلاً کارلائل (۱۷۹۵۔ ۱۸۸۱) بھی احمقوں پر ایک مرد عاقل کو بھاری قرار دیتا ہے تو وہ بھی ایک مرد عاقل کا متلاشی ہے

اور جمہوریت کو احمقوں کی حکمرانی قرار دیا ہے۔ بیلک، ڈونلے اور برنارڈ شاہ بھی مردِ عاقل کو اکثریت پر ترجیح دیتے ہیں اور جمہوریت کو متعدد نااہل لوگوں کے ذریعے منعقد ہونے والے الیکشن کے نتیجے میں چند بدعنوان لوگوں کے ذریعے تقرر کا دوسرا نام کہتے ہیں۔ لیکی بھی جب یہ کہتا ہے کہ اکثریت کو اقلیت کے خلاف لا کھڑا کرنا الیکشن ایجنٹ کا کام ہے۔ تو وہ بھی سقراط کے موقف کی ہی تائید کرتا ہے۔ اس کا اعتراض یہ بھی ہے کہ ووٹر وہ بالغ شعور نہیں رکھتے جو ووٹ دینے کے لیے لازم ہے۔ جمہوریت میں انتخاب صرف صاحب سرمایہ لڑ سکتا ہے یہ بھی ایک بڑا اعتراض ہے جو لیکی، شپنگلر، رسل، ایرک فرام اور شمپٹر نے کیا اور کہا ہے کہ افلاس اور جمہوریت میں سمبندھ نہیں ہو سکتا۔ گویا الیکشن وہ اکھاڑہ ہے جس میں صرف جمہوریت ہی کود سکتی ہے۔ امریکی دانشور جوزف اے شمپیٹر اسے عوام کی منظوری سے قائم ہونے والی حکومت قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ عوام کی حکومت ہے بلکہ عوام کی منظوری سے قائم کردہ حکومت ہے۔ اس طرح ممتاز فرانسیسی دانشور رینے گینوں (۱۸۸۶ - ۱۹۵۲) جنہوں نے اسلام قبول کیا اور جن کا نام عبدالواحد یحییٰ تھا اپنی کتاب Crisis of the modern world میں جمہوریت پر اعتراض کرتے ہیں کہ عوام کا پست اور نچلا طبقہ اکثریت میں ہوتا ہے اور شعور اور قابلیت سے عاری ہوتا ہے جبکہ قابلیت رکھنے والا طبقہ اقلیت میں ہوتا ہے۔ لہٰذا گھٹیا سے بڑھیا کا صدور نہیں ہو سکتا تقریباً یہ وہی بات ہے جو سقراط نے کہی کہ جمہوریت میں موٹی عقل والے زمیندار اور تاجر اقتدار پر آجاتے ہیں اور عوام کی حکومت کا خواب مضحکہ خیز بن جاتا ہے[۱۲] پروفیسر تحسین فراقی نے رینے گینوں کے اس اعتراض کو اپنی متذکرہ کتاب میں پوری طرح نقل کر دیا ہے، چنانچہ جمہوریت کے ان معترضین کی بحث زیادہ تر اسی کتاب سے ماخوذ ہے جہاں یہ کسی حد تک یکجا ہے۔ گئے اٹین (حسن عبدالحکیم اسلامی نام) جو سوئٹزرلینڈ کے باسی تھے جمہوریت کی مادہ پرستی اور اکثریت کے گمراہ کن تصور پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ

> "رہا عوام کا مسئلہ تو وہ بیچارے گاؤدی ووٹروں کی صورت میں بیلٹ پیپروں پر کسی ایسے شخص کی حمایت میں اس لیے نشان لگا دیتے ہیں کہ اُس نے ان سے بہتر مکان اور ارزاں خوراک کا وعدہ کر لیا ہے۔"[۱۳]

جمہوریت میں اخلاقی قدروں کے فقدان اور اعلیٰ اخلاقی اصولوں کی پامالی پر پروفیسر محمد منور نے بھی اپنے ایک مقالے Iqbal's Idea of democracy میں چند اہم اور بنیادی اعتراضات وارد کیے ہیں۔ ان اعتراضات میں امیدواروں کی طرف سے ووٹ حاصل کرتے اور ووٹروں کی طرف سے ووٹ دیتے وقت جو حرکات ہوتی ہیں ان کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ جن سے پورے معاشرے کا اخلاقی ڈھانچہ متاثر ہوتا ہے۔ پروفیسر صاحب کے یہ اعتراضات ظاہر ہے بڑے اہم اور درست ہیں۔ مغربی جمہوریت اپنے ہاں کی یہ تمام برائیاں اپنے نوآبادیاتی مقبوضات میں بھی چھوڑ آئی اور وہاں کے اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی ڈھانچے توڑ پھوڑ دیئے مگر اس نوآبادیاتی نظام سے آزاد ہونے والے ممالک نے اس مغربی تصورِ جمہوریت کی تنظیم چونکہ اپنے ثقافتی اور تہذیبی اصولوں کے تحت نہیں کی اور مغرب کے تجربات کو ایک تخلیقی روح کے ساتھ قبول کرنے کی بجائے اندھا دھند تقلید سے اپنایا چنانچہ مغرب کی خوبیاں تو ہمارے ہاں رواج نہ پا سکیں لیکن وہاں کی تمام برائیوں کو ہم نے ضرور اپنا لیا شاید نیکی اپنی پائداری کی وجہ سے عوام میں سست رفتاری سے اور بدی اپنی ظاہری چمک دمک کی وجہ سے سرعت سے نفوذ کرتی ہے۔ چنانچہ پروفیسر محمد منور نے جمہوریت میں جس اخلاقی افلاس کا ذکر کیا ہے اس سے انکار ممکن نہیں کیونکہ مغربی جمہوریت واقعی اخلاقی قدروں سے بیگانہ ہے پروفیسر صاحب لکھتے ہیں:

"But the glaring drawback that transpires is the non-visibility of any moral fibre in this system. Rights are mentioned whereas the question of right and wrong is ignored. What sort of people as human beings are to be elected" Certainly they must be suitable individuals but are they suitable morally as well? What sort of people as human beings are those who elect their representatives? Are they upholders of human values and hence they elect those who have respect for what is good for humanity? Are they elected because they can spend lavishly on election campaign, can brow-beat others into voting for them on account of their muscles or just due to their positive capabilities? Does, in the Western democracy, even legal equality prevail? Are there no racial and territorial prejudices at work? Does Western democracy stand for teaching of man's respect for man and thus try to make

human beings genuinely human? Does it create feelings of sympathy and sacrifice for others? It is quite obvious that Western democracy is not essentially for forming a government of good people, elected by good people, for promoting good and making people good."

حقیقت یہ ہے کہ یہ اعتراضات ہر اس نظام پر کیے جا سکتے ہیں جو شعورِ نبوت سے محروم ہو۔ جمہوریت کے بالمقابل نظام سلطانیت، ملوکیت اور آمریت تو اخلاق کے تصور تک سے عاری ہیں۔ جمہوریت میں انسانوں کو گنا تو جاتا ہے جبکہ جمہوریت کے سوا جو نظام ہیں ان میں انسانوں کو ہانکا جاتا ہے بے وقعت و بہوش کی طرح۔ جمہوریت کے علاوہ اگر دیگر نظامات کی ہیئتِ حاکمہ کی تشکیل کے طریقِ کار کو دیکھا جائے تو وہ جمہوریت سے کہیں زیادہ ظالم، کینہ پرور، تنگ نظر اور اخلاقی قدروں کی دھجیاں اڑاتے نظر آتے ہیں۔ تمام دنیا بھر کے جمہوریت پسندوں نے جتنے بھی جرائم کیے ہیں وہ ایک آمر کے مظالم اور جرائم سے بھی کہیں کم ہیں۔ اقتدار کی منتقلی کے طریقہ کار کی عدم موجودگی جس طرح اخلاقی برائیوں کو جنم دیتی ہے اس کی نظیر خود اسلامی تاریخ میں بھی جا بجا موجود ہے۔ اقتدار کی منتقلی کے طریقہ کار کی عدم موجودگی سے ہی حضرت علی رضؓ اور حضرت امیر معاویہ رضؓ کا تنازعہ ابھرا اور حضرت معاویہؓ کے بعد ان کا بیٹا یزید اقتدار میں آیا اور اس کے عہد میں بیعت بالرضا (مرضی سے ووٹ) کی بجائے بیعت بالجبر سے کئی صحابہ کبار رضؓ اور نواسۂ رسول ﷺ اپنے پورے خاندان سمیت ملوکیت اور آمریت کی بھینٹ چڑھ گئے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ اور حضرت عمر رضؓ فاروق کے طریق بیعت کو انتخاب خلیفہ میں ایک نظام انتقال اقتدار کے طور پر رائج اور مؤثر رکھا جاتا تو ہو سکتا ہے کہ شہادت امام مظلوم رضؓ کا حادثہ جانکاہ پیش نہ آتا۔ اور خلافت بھی ملوکیت میں نہ بدلتی نہ جمہوریت کا بنیادی جوہر صرف رائے سے اقتدار کی منتقلی اور رائے سے معاشرے میں ہیئت حاکمہ کی تشکیل ہے۔ اس سے سوا اس سے کچھ طلب کرنا توقع سے زیادہ ہے۔ یہ اخلاقی قدروں کی پامالی کو معاشرے کے دیگر اخلاقی آئیڈیلز اور تہذیبی اور ثقافتی حدود و قیود کی مدد سے ہی روک سکتی ہے۔ اور اس کے لیے ہمیں اپنے مذہب سے رہنمائی لینی ہو گی اور جمہوریت کے مقاصد اور طریق کار کا تعین شعورِ نبوت کی روشنی میں کرنا ہو گا۔ پھر اس کے بعد جمہوریت اخلاقی قدروں کے زوال کی بجائے ان کے فروغ کا سبب بنے گی۔ جبکہ باقی تمام نظامات تو ہوتے ہی اخلاقی قدروں سے عاری ہیں وہ جس کی لاٹھی اس کی بھینس

کے اصول پر کام کرتے ہیں۔ شرف انسانی اور احترام آدمیت سے انہیں دور کا بھی واسطہ نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ جمہوریت کی اسلامی اصولوں کی روشنی میں تنظیم نو کر کے اس کا اسلامی معاشرے پر اطلاق ہی منشائے اسلام ہے اور اس سے وہ رفتہ رفتہ" اچھے لوگوں کی حکومت، اچھے لوگوں کے ذریعے" منتخب شدہ حکومت اور نیکی کو فروغ دینے اور لوگوں کی فلاح پر توجہ دینے والی حکومت بن سکتی ہے۔ دوسرے کسی نظام سے یہ توقع خود فریبی ہے۔ اتفاقاً کبھی نیک آمر یا بادشاہ اقتدار پر اگر لوگوں کی فلاح و بہبود میں دلچسپی لے تو اسے اتفاق ہی سمجھنا چاہیے۔ آمریت، فطائیت، اور بادشاہت کے نظاموں سے تو توقع نہیں کی جا سکتی۔

اسی طرح لاسکی، رپیرڈ، ایرک فرام اور رسل کے جمہوریت پر اعتراضات کا لب لباب بھی یہی ہے کہ جمہوریت سرمایہ دارانہ طبقہ کا ایک کھیل ہے جس میں پریس، چرب زبانی اور دولت کے بل پر ایسے لوگ اقتدار پر آجاتے ہیں جو اس کے اہل نہیں ہوتے۔ یہی بات لارڈ رسل مختلف طریقوں سے بیان کرتا ہے۔ یوں جمہوریت کے متذکرہ تمام اعتراضات کا اگر تجزیہ کیا جائے تو یہ بات کہنا ہی پڑتی ہے کہ جمہوریت کے نقاد، اس کے اولین نقاد سقراط کے اعتراضات سے آگے نہیں بڑھ پائے۔ جبکہ جمہوریت کا یہ نظام ان اعتراضات کے باوجود ایک زبردست نظام کی صورت میں ارتقا کوشش چلا آرہا ہے۔ جمہوریت پر مختلف حلقوں کی طرف سے ایک اعتراض یہ ہے کہ جمہوریت ایک متنازعہ تصور ہے یہ بلاواسطہ، بالواسطہ، سماجی جمہوریت، معاشی جمہوریت آئینی جمہوریت، اشرافیہ اور عوامی جمہوریت جیسے مختلف خلط ملط تصورات میں الجھی ہوئی ہے۔ اس کا کوئی واضح اور متشخص روپ نہیں۔ یہ اعتراض دراصل جمہوریت کی مختلف اقسام کو خلط ملط کرنے کا نتیجہ ہے۔ صدیوں کے جمہوری تجربے نے مختلف حالات اور مختلف معاشروں میں اس کی جو مختلف صورتیں ظاہر کی ہیں، وہ تو بجائے خود تعریف کے قابل ہیں کہ کوئی معاشرہ اپنے حالات کے مطابق ان میں سے جو صورت چاہے اختیار کر سکتا ہے جمہوریت پر ان اعتراضات پر گفتگو کرنے سے قبل بہتر ہوگا کہ علامہ اقبال کے اعتراضات پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے۔

علامہ اقبال کے جمہوریت پر اعتراضات

مغربی جمہوریت کے تصور پر علامہ اقبال

نے اپنے کلام میں جو بنیادی اعتراضات سے مختلف نہیں جو سقراط کو تھے۔ علامہ اقبال نے جمہوریت کی تنقیص میں فرمایا:

ا۔ ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد، جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری!
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیٔ گفتار اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو[۱۵]

ب۔ متاعِ معنیٔ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی
زموراں شوخیٔ طبعِ سلیمانے نمی آید!
گریز از طرزِ جمہوری، غلامِ پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید[۱۶]

ج۔ فرنگ آئینِ جمہوری نہاد است
رسن از گردنِ دیوے کشاد است
چو رہزن کاروانے در تگ و تاز
شکم ہا بہر نانے در تگ و تاز
گروہے را گروہے در کمین است
خدایش یار اگر کارش چنین است

زمن وہ اہلِ مغرب را پیامے
کہ جمہور است تیغِ بے نیامے[۱۷]

د۔ "اس راز کو اک مردِ فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے[۱۸]

د۔ "تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر[۱۹]

س۔ ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر[۲۰]

ص۔ اٹھا کر پھینک دو باہر گلی میں
نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے
الیکشن، ممبری کونسل، صدارت
بنائے خوب آزادی نے پھندے
میاں نجّار بھی چھیلے گئے ساتھ
نہایت تیز ہیں یورپ کے رندے[۲۱]

ط۔ یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید
وہاں مرض کا سبب ہے نظامِ جمہوری[۲۲]

لیجیے علامہ اقبال کے فارسی اور اردو کلام میں جمہوریت پر اعتراض کو ظاہر کرنے والے اشعار ہم نے یک جا کر دیے ہیں تاکہ جذباتیت اور شوخیٔ بیان سے ہٹ کر ٹھوس بنیادوں پر علامہ کے ان اعتراضات کی تفہیم حاصل کی جا سکے جو انہیں جمہوریت پر تھے۔ چنانچہ ان اشعار کے پس منظر سے مندرجہ ذیل اعتراضات ابھرتے ہیں۔

۱۔ مغرب کا جمہوری نظام یورپ کی پرانی قیصریت یا بادشاہی نظام کی ہی ایک صورت ہے اور

اس نظام کے پردے میں یورپ کا پرانا سرمایہ دارانہ استبدادی نظام کارفرما ہے۔ لہٰذا اس نظام میں آزادی ایک التباس کے سوا کچھ نہیں۔

۲۔ پارلیمنٹ یا مجلسِ آئین ایک مجلسِ مباحثہ اور سرمایہ داروں کے اپنے مفادات کا تحفظ کرنے والا ایک ادارہ ہے۔

۳۔ جس طرح دو سو گدھوں کے دماغ جمع کرنے سے ایک انسانی دماغ وجود میں نہیں آسکتا۔ اسی طرح عوام کی اکثریت سے ایک مردِ عاقل یا علاّمہ کے اپنے الفاظ میں فردِ مصدقہ وجود میں نہیں آسکتا ایسے جمہوری نظام سے بچنا چاہیے۔ جہاں کثرتِ رائے سے فیصلے ہوتے ہیں اور مردِ عاقل یا مردِ مومن کی تلاش نہیں ہوتی۔ جمہوریت ایک ایسا نظامِ حکومت ہے جس میں افراد کی اکثریت فیصلہ کرتی ہے۔ افراد کی اہلیت کو مدِنظر نہیں رکھا جاسکتا۔ حالانکہ ایک مردِ دانا کئی ہزار افراد سے زیادہ مؤثر اور بہتر ہوتا ہے۔

۴۔ جمہوریت کا چہرہ تو روشن ہے مگر اس کا اندرون تو چنگیز کی طرح تاریک ہے۔ یورپ نے انسان کی بیداری کی وجہ سے شہنشاہیت کو جمہوریت کے نئے ریپر میں پیش کیا ہے۔ جمہوریت کے ادارے الیکشن، ممبری کونسل اور صدارت وغیرہ نئی تہذیب کے گندے انڈے ہیں اور یورپ نے آزادی کے نام پر یہ پھندے بنا رکھے ہیں۔

۵۔ علاّمہ فرماتے ہیں کہ اہلِ مشرق کا دکھ یہ ہے کہ وہ تقلید پر ریجھے ہوئے ہیں۔ اور مغرب کے جملہ امراض کا سبب یہی جمہوریت ہے۔ جس میں افراد کو تولنے یعنی ان کی اہلیتوں کو مدِنظر رکھنے کی بجائے ان کی تعداد کو پیشِ نظر رکھا جاتا ہے۔

علاّمہ کے جمہوریت پر اعتراضات پر غور کیا جائے تو اس بات کا احساس ہوگا کہ علامہ اقبال کے بھی جمہوریت پر وہی اعتراضات ہیں جو سقراط یا دیگر جمہوریت کے نقادوں نے اٹھائے ہیں۔ ان اعتراضات کا تجزیہ کرنے سے پیشتر ہم علاّمہ اقبال کے جمہوریت پر اعتراضات کے بارے میں ایک بنیادی بات عرض کرنا چاہتے ہیں۔ کہ جمہوریت کی مخالفت کے پیچھے علاّمہ کی ایک نفسیاتی الجھن تھی اور اس کا تعلق اس عہد کی ایک خاص سیاسی صورت حال سے تھا۔

جمہوریت پر علامہ اقبال کے اعتراضات کا پس منظر

علامہ اقبال کے عہد میں جمہوریت، جمہوری تصورات، ایک فرد ایک ووٹ، حق رائے دہی مخلوط اور جداگانہ انتخاب کے تصورات بڑی تیزی سے مغرب سے مشرق میں منتقل ہو رہے تھے۔ اور وہ روز بروز مقبول ہو رہے تھے۔ برصغیر میں صورت حال یہ تھی کہ برطانوی اصطلاحات کے نتیجے میں برصغیر کی تمام چھوٹی بڑی اقوام کو ہندو کہہ دیا گیا تھا۔ اس طرح برصغیر کی مختلف اقوام کو اکٹھا کر کے انہیں ہندو بنا کر اکثریتی قوم بنا دیا گیا۔ حالانکہ اصل ہندو برصغیر میں اقلیت میں تھے۔ اس سے ہندو اکثریت میں اور دوسری اقوام اقلیت میں بدل گئیں۔ ان میں برصغیر کی ایک حکمران قوم مسلمان بھی تھی۔ مسلمانوں کے اقلیت میں بدل جانے کا مطلب یہ تھا کہ اگر برصغیر آزاد ہوتا ہے تو ایک فرد ایک ووٹ کے تحت برصغیر کا اقتدار ہندو اکثریت کو منتقل ہوتا اور مسلمان اقلیت میں ہونے کی وجہ سے محکوم ہو جاتے چنانچہ علامہ اقبال نے ایک اسلامی ریاست کی مجلس شوریٰ یا پارلیمنٹ کے لیے اجتہاد کے حق کی حمایت کی مگر متحدہ ہندوستان میں وجود میں آنے والی ایک غیر مسلم اکثریت کی پارلیمنٹ کے لیے ایسے حق کی حمایت نہیں کی اور واضح طور پر فرمایا۔

> "میرے نزدیک یہی ایک طریقہ (پارلیمنٹ کے اجتہاد کا) ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے از سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔ یونہی اس کے اندر ایک ارتقائی مطمع نظر پیدا ہو گا ہندوستان (ہندو اکثریت اور مسلم اقلیت والے ہندوستان) میں البتہ یہ امر کچھ ایسا آسان نہیں کیونکہ ایک غیر مسلم مجلس (پارلیمنٹ) کو اجتہاد کا حق دینا شاید کسی طرح ممکن نہ ہو۔"[۲۳]

یہ اقتباس علامہ کے اس ذہن کی عکاسی کرتا ہے کہ متحدہ ہندوستان میں وہ کسی ایسے نظام اور صورت کو پسند نہیں کرتے تھے جس سے ہندو اکثریت مسلم اقلیت کے مفادات پر اثر انداز ہو سکے۔ یہی وجہ ہے کہ متحدہ ہندوستان میں علامہ اقبال کو جمہوریت کسی طور قابل قبول نہ تھی۔ علامہ تو کیا یہ صورت حال کسی بھی مسلمان کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لیے کہ ہندو اپنی نشاۃ ثانیہ کے جو خواب بن رہا تھا اس کا ایک حصہ مسلمانوں کو اندلس کی طرح برصغیر سے ختم کرنا بھی تھا۔ ایسے میں

اگر علاّمہ جمہوریت کی متحدہ ہندوستان میں حمایت کرتے تو اس کا مطلب یہ تھا کہ وہ مسلمانوں کے لیے خود غلامی کی سفارش کرتے۔ یہی عمرانی سائیکی ہے جس نے علامہ کو متحدہ ہندوستان میں جمہوریت کا نقاد بنایا مگر کیا اسلامی ریاست میں بھی علامہ جمہوریت کے مخالف تھے اور انہیں جمہوریت کی کوئی صورت بھی قابل قبول نہیں تھی۔ اس بارے میں بہت تردد کے بعد کوئی بات کہنی چاہیے۔ علامہ کے چند اشعار سے انہیں جمہوریت کا مکمل طور پر مسترد کرنے والا ثابت کرنا ایک ایسی بات ہو گی جو حقائق کے منافی ہے۔ اس لیے کہ ایک اسلامی ریاست میں جہاں اقتدار مسلمانوں کے ہاتھ میں ہو علاّمہ جمہوریت کے حامی اور موید تھے۔

جمہوریت پر اعتراضات کا تجزیہ

متذکرہ صدر ان کے اشعار سے جمہوریت پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں وہ اعتراضات جمہوریت پسندوں نے خود بھی اٹھائے ہیں۔ یہ جمہوریت کے نقائص ہیں ان نقائص کو دور کرنا مطلوب ہے اس نظام کو یکسر رد کرنا کسی طرح بھی صائب نہیں ہے۔ کیونکہ جب ان نقائص کا مقابلہ جمہوریت کے برعکس دیگر نظامات سے کیا جاتا ہے تو بے اختیار جمہوریت کو ہی اپنانے کو جی چاہتا ہے اس لیے کہ اس کے مقابلے میں جو نظام پیش کیے جاتے ہیں وہ بدترین آمرانہ استبدادیت کے نمونے ہیں جن میں فرد کو تولنا تو درکنار گنا بھی نہیں جاتا۔ جمہوریت میں معاشرے کے افراد کی رائے تو پوچھی جاتی ہے جبکہ دوسرے نظامات میں قوت کے بل پر اقتدار میں آنے والا ہر آمر خود کو عقلِ کل، مردِ مومن اور انسانِ کامل ہی تصور کرتا ہے۔ چنانچہ اقتدار کی خوشہ چینی کرنے والے ایسے آمر کو یقین دلاتے ہیں کہ حضور آپ سے بڑھ کر دانشور اور عاقل روئے زمین پر کبھی پیدا نہیں ہوا۔ مردِ عاقل کو تلاش کرنا ہما پرندے کو تلاش کرنے سے بھی مشکل کام ہے۔ پھر کسی کے پاس ایسا کوئی آلہ نہیں کہ وہ اسے ڈھونڈ دے۔ پھر اس صالح پر عوام کا اتفاق ہونا بھی ضروری نہیں اور ریاست کے معاملات کو سمجھنا بھی اس کے بس میں ہونا لازم نہیں ایسی صورت میں اس کے پاس قوت نافذہ عوام کی رائے نہیں تو گولی یا طاقت ہو گی پھر وہ اسی قوت سے خود کو ایک آمرِ مطلق کے روپ میں ظاہر کرے گا۔ سوال یہ ہے کہ سوائے اس کے اپنے دعوے کے کون فیصلہ کرے گا کہ وہ مردِ مومن یا فردِ مصدقہ ہے۔ ایک عمرانی صورتِ حال میں ایسے شخص کی ہر بار تلاش ایک ایسا کام ہے جو گاؤں کی پنچایت کی حد تک ممکن ہو سکتا ہے مگر آج

کی کروڑوں افراد پر مشتمل ریاستوں میں ممکن نہیں۔ ایسے تصورات پر اصرار یا حمایت کسی ریاست کو ہر وقت متزلزل بنیادوں پر قائم رکھنے کے مترادف ہے۔ یہ ایک ایسی تجرید ہے جس میں آج کی ریاست بریکٹ نہیں ہو سکتی۔ ایسے مردانِ عاقل سقراط سے لے کر آج تک کسی ریاست کو کتنے میسر آئے ہیں البتہ طاقت کی بنیاد پر اقتدار پر قابض ہونے والوں نے خود کو مردِ عاقل اور مردِ آہن کہلوایا۔ آج کے دور میں ایسے تصورات کی بات کرنا صرف آمریتوں کی دانستہ یا نادانستہ خوشہ چینی کے سوا اور کچھ نہیں کہلا سکتا۔ پھر ضروری نہیں کہ ایسے مردِ عاقل و صالح ہیں کسی ملک کے سیاسی نظام کو چلانے کی بھی اہمیت ہو۔

دوسرا اعتراض جمہوریت پر جو کیا جاتا ہے وہ اس سے بھی زیادہ مہمل ہے یعنی اس سے اقتدار پر سرمایہ دار اور اہل ثروت ہی قابض ہو سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا بادشاہت اور آمریت میں مزدور اور غریب لوگ اقتدار پر قابض ہوتے ہیں۔ ایسا سوچنا ایک حماقت کے سوا کچھ نہیں یقیناً کچھ غلام بھی بادشاہ بنے اور کچھ غریب اور متوسط طبقے کے لوگ بھی آمر بنے مگر ان کے بادشاہ اور آمر بننے کی وجہ غربت نہ تھی کہ کسی نے ان کی غربت اور اعلیٰ صلاحیتوں کی بنا پر انہیں اقتدار بخش دیا ہو۔ بلکہ اصل صورتِ حال یہ ہے کہ ایسے بادشاہوں اور آمروں کو اندرونی ریشہ دوانیوں اور حالات نے ایسی فوجی طاقت دے دی جس کی بنا پر وہ نہ صرف اقتدار پر براجمان ہوئے بلکہ سرمایہ داروں کی صف میں شامل ہو گئے۔ اقتدار پر براجمان ہونے کے بعد مزدور بھی مزدور نہیں رہتا۔ اس کی ذہنی اور فکری اپروچ ایک دولت مند اور سرمایہ کی سی ہو جاتی ہے۔ اس لیے یہ فریب محض ہے کہ صرف جمہوریت میں ہی اقتدار پر سرمایہ دار آتے ہیں بلکہ ہر نظام حکومت میں یہی لوگ اقتدار پر قابض ہوتے ہیں۔ جمہوریت کے ذریعے اقتدار میں آنے والوں کی تعداد طاقت کے ذریعے اقتدار میں آنے والے مزدوروں یا چھوٹے طبقوں کے افراد سے زیادہ ہی ہے۔ لہٰذا یہ اعتراض بھی محض الفاظ کی شعبدہ بازی ہے۔

تیسرا اعتراض بھی زیادہ توجہ کے لائق نہیں اس لیے کہ ایک انسان کے مقابل دو سو انسانوں کی رائے زیادہ معتبر تصور کی جانی چاہیے اس لیے کہ ایک انسان دو سو انسانوں کے مقابلے میں زیادہ غلطی کا مرتب ہو سکتا ہے۔ اقتدار کے فیصلے کرنے والا فرد واحد خود سر، خوشامدیوں میں گھرا ہوا، مسائل میں دبا ہوا فرد ایسے دو سو افراد سے بہتر فیصلہ نہیں کر سکتا جو کسی معاشرے سے منتخب ہو کر آئے ہوں۔ ان افراد

کے پاس تو عوام کی رائے قوت نافذہ کے طور پر موجود ہے جبکہ اس آمرِ مطلق کے پاس سوائے اپنی انا کے اور کوئی قوتِ فیصلہ نہیں ہے۔ پاکستان کے عوام جو بیس پچیس سال سے بیلٹ کی بجائے بلٹ کے ذریعے اقتدار پر براجمان ہونے والے آمروں سے سابقہ کا تجربہ رکھتے ہیں اس بات کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان مردِ مومن، مردِ حق اور مردِ آہن سمجھنے اور کہلانے والوں نے کیا کھیل کھیلا ہے۔ اور عوام کی جمہوری امنگوں سے کھیلنے کے لیے ہر اوچھا ہتھکنڈہ استعمال کیا ہے یقیناً دو سو گدھوں کے دماغ سے ایک انسانی دماغ پیدا نہیں ہو سکتا، مگر کیا دو سو انسانوں کے دماغوں میں سے سب کے دماغوں میں بھس ہی بھری ہوئی ہوتی ہے پھر کون کہہ سکتا ہے کہ جس کو ان دو سو انسانوں پر ترجیح دی جائے گی وہ اس مطلوبہ معیار پر پورا اترتا بھی ہے یا نہیں جو جمہوریت کے ان نقادوں کو مطلوب ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ہر آمر خود کو عقلِ کل اور دوسروں کو گدھے ہی تصور کرتا ہے۔ یہی سائیکی ہے جو جمہوریت کے مخالفین کے بھی لاشعور میں موجود ہے۔ عوام کو گدھے کہنا اور آمروں کو عقلِ کل سمجھنا عوام کی توہین اور آمروں کی خوشامد کے سوا کچھ نہیں۔ ایسی باتوں سے آمریت کے ہاتھ مضبوط کرنے کے سوا اور کیا نتیجہ نکل سکتا ہے۔ قیامِ پاکستان جو عوام الناس کے ووٹوں کا نتیجہ تھا اس بات کی شہادت فراہم کرتا ہے کہ امتِ مسلمہ اجتماعی فیصلے کرتے ہوئے کبھی غلط فیصلہ نہیں کرتی۔ ان پر اعتماد کیا جانا چاہیے جبکہ جمعیت علمائے ہند، جماعت اسلامی، مجلس احرار اسلام، خاکسار تنظیم اور دیگر بہت سے صالحین کے فیصلے، مسلمانوں کے مفادات سے متصادم، اسلام کے برصغیر میں مستقبل سے بے پروا، جھوٹی ذاتی اناؤں کے پروردہ اور اسلام کے مصالح کے قطعی طور پر منافی تھے۔ اگر ووٹ کا حق مسلم عوام کی بجائے ان 'صالحین' کو ہوتا تو پاکستان وجود میں نہ آتا۔ پاکستان کا قیام پاکستان کے عوام کی صائب رائے کا شہکار ہے۔

پاکستان میں جمہوریت کی مخالفت کرنے والوں کی اکثریت پاکستانی عوام کو ووٹ کے حق سے محروم کر کے انہیں قیامِ پاکستان کے فیصلہ کی سزا دینا چاہتی ہے۔ اور انہیں ووٹ کے حق سے محروم کر کے ان پر مذہب کے نام پر اپنی خود ساختہ صالحین کی تھیاکریسی مسلط کرنا چاہتی ہے ایسی چند سری حکومت جس میں قوتِ فیصلہ ان 'صالحین' کے ہاتھ میں رہے۔ چنانچہ مسلمانوں کے لیے یہی صائب ہے کہ وہ جمہوریت کی جگہ آمریت کی وکالت کرنے والوں سے ہوشیار ہیں۔ ڈاکٹر عبدالحکیم لکھتے ہیں۔

"مسلمانوں کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ جمہوریت سے گریز کر کے ڈکٹیٹروں کو تلاش نہ کریں، بلکہ عقل و حکمت اور ایثار سے اس جمہوری نظام میں رفتہ رفتہ ایسی اصلاحات کریں کہ اس کی خوبیوں کا پلڑا اس کے نقائص کے مقابلے میں بھاری ہو جائے۔" [۲۴]

اصل صورت تو یہ ہے کہ جب فیصلہ کسی نظریے یا عقیدے کا ہو تو اسلام کی رو سے سوائے خدا کے یا اس کے فرستادہ نبیؐ کے یا اس کی کتاب کے کسی کو حق نہیں کہ وہ اس میں ایک شوشہ بھی تبدیل کر سکے۔ یہاں بندوں کو گننے کی بجائے تولنا مفید اور موثر ہے۔ حتیٰ کہ دین کی تعبیرات میں بھی بندوں کو تولا ہی جائے گا۔ دین کے بارے میں اجتہادات کرتے وقت مجتہد کی رائے اور اس کی اہلیت دونوں کو پیش نظر رکھا جائے گا۔ تاہم اہلیت سے بھی زیادہ مجتہد کی رائے کو پرکھا جائے گا۔ یعنی جہاں بات دین و عقیدہ کی ہے وہاں بندوں کو تولنا ہوگا۔ مگر جہاں سوال ملکی نظم و نسق کا ہے وہاں فیصلہ کرتے وقت معاشرے کے زیادہ سے زیادہ ارکان کی اس فیصلہ میں شرکت زیادہ صائب ہے۔ اس کی مثال خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ سے دی جا سکتی ہے۔ کہ دین کے معاملہ میں آپؐ خدا اور کتاب اللہ کے پابند تھے اور جب جنگ خندق ہوئی یا ایسے ہی متعدد مواقع پر جہاں نظم و نسق کا سوال پیدا ہوا آپؐ نے مختار کل ہوتے ہوئے بھی مشورہ طلب فرمایا۔ اور اس کو قبول کیا۔ نبیؐ کو ہم ان مشوروں کا پابند قرار نہیں دے سکتے مگر دوسرے حکمرانوں کی حیثیت ان جیسی ہرگز نہیں نبی مامور من اللہ ہوتا ہے جبکہ دوسرے حکمرانوں کی حیثیت یہ نہیں لہذا انہیں مشورہ کرتے اور اس کی پابندی کرنے پر مجبور کرنا ہی صائب ہے تاکہ وہ من مانی نہ کر سکیں۔ مولانا حنیف ندوی نے اپنی کتاب اساسیات اسلام میں اس مسئلہ کو کسی قدر بیان کیا ہے کہ

"دین اور عقیدہ سے متعلق حق و باطل کی بات بلاشبہ کثرت کی رہین منت نہیں۔ حق بہر حال حق ہے چاہے اس کا قائل ایک شخص ہو اور پورا معاشرہ مخالف ہو لیکن جب آپ نظم و نسق کے بارے میں سوچیں گے تو اس میں فیصلہ کن دلیل کی استواری کی بجائے موزونیت قرار پائے گی۔" [۲۵]

اس لیے کہ جمہوریت میں سوال تجربہ کا نہیں اطلاق کا ہوتا ہے [۲۶] یہاں فیصلہ کن قوت اکثریت کی

رائے کو قرار دینا ہی صائب ہے۔ عوام کی زیادہ سے زیادہ شرکت اسے لوگوں کے لیے زیادہ قابلِ قبول بناتی ہے۔ اور اگر کسی فیصلہ کے لیے عوام میں قبولیت اور ایجابیت موجود ہو تو اس سے معاشرے میں زیادہ استحکام پیدا ہوتا ہے۔

چوتھا اعتراض اس وقت مہمل ہو جاتا ہے جب ہم جمہوریت کا مقابلہ دوسرے نظاموں سے کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ جمہوری حکمرانوں کی نسبت آمروں کا باطن چنگیز سے زیادہ تاریک تر ہے۔ آلیور کرامویل سے لے کر عصرِ حاضر کے آمروں کو دیکھ لیجیے، جبریت اور فسطائیت کی ہر ایک بدترین مثال ہے کسی کی بات ماننا تو درکنار وہ کسی کی بات تک سننا پسند نہیں کرتے۔ ان کی تمام قوتیں اپنے مخالفین کو دبانے میں ضائع ہو جاتی ہیں اور وہ وہ نفسیاتی طور پر اس عارضہ میں مبتلا رہتے ہیں۔ کہ عوام نے انہیں قبول نہیں کیا اس لیے وہ ہر وقت ڈر اور خوف کا شکار رہتے ہیں جس سے ان کے اندر گھٹن پیدا ہوتی ہے اور یہی گھٹن انہیں ظالم اور سنگ دل بنا دیتی ہے۔ اور وہ ہر مخالف ذہن اور زبان کو بند کرنے پر تل جاتے ہیں۔ قبرستان کے سکون کو اگر امن کہا جا سکتا ہے تو وہ آمریتوں کے ہاں وافر ہے لیکن اگر اختلافِ فکر و نظر کے اظہار اور ایک دوسرے کی رائے سننے، برداشت کرنے اور قبول یا رد کرنے کو انتشار کہا جائے تو واقعی وہ جمہوریتوں میں موجود ہے۔ اب غور کیجیے کہ فیصلہ کرنے کا یہ اختیار بھی جمہوری مزاج دیتا ہے۔ آمریتیں تو فیصلے مسلط کرتی ہیں۔ طاقت سے قوت سے اور خوف سے۔ ان کو چنگیز سے تاریک تر قرار دینا تک صائب ہے اس پر دو رائے نہیں ہو سکتیں۔

پانچویں اعتراض میں علامہ فرماتے ہیں کہ اہلِ مشرق کا دکھ یہ ہے کہ وہ تقلید پر ریجھے ہوئے ہیں۔ اور مغرب کا دکھ یہ ہے کہ وہ جمہوریت کے دامنِ فریب میں ہیں۔ مشرق کا دکھ علامہ نے درست طور پر بیان کیا ہے۔ علامہ چاہتے ہیں کہ مشرق تقلیدی رویہ ترک کر کے اپنے ماحول اور مسائل کے حوالے سے مغربی تجربہ کو پیشِ نظر رکھ کر اپنی تقدیر خود بنائے حتیٰ کہ جمہوریت میں بھی اندھا دھند مغرب کی تقلید نہ کرے بلکہ اپنے حالات اور مقاصد کے مطابق اس کی تشکیلِ نو کرے۔ مغرب کا جمہوریت کو دکھ جب علامہ قرار دیتے ہیں۔ تو ان کے پیشِ نظر یہ ہے کہ مغرب نے ایک بے لگام جمہوریت کو رواج دے رکھا ہے وہ ان کی تہذیب کے لیے بھی مضر ہے۔ علامہ مغربی تہذیب کو طرح شعورِ نبوت سے محروم اور مرئیت پر ریجھی ہوئی تہذیب قرار دیتے ہیں تو ان کا مطلب یہ ہے کہ اگر

مغربی تہذیب شعورِ نبوت کی روشنی میں اپنی تدوین نو کرے تو وہ ان مشکلات سے بچ سکتی ہے جو اسے زوال آمادہ کر رہے ہیں۔ شعورِ نبوت سے محرومی کی وجہ سے ہی جمہوریت میں اخلاقی قدروں کا زوال ہوا اگر ہم جمہوریت کی تنظیم اپنے تصوّرِ اقتدارِ اعلیٰ اور اسلامی اخلاقی قدروں کی روشنی میں کرتے ہیں تو جمہوریت اخلاقی قدروں کے فروغ میں بھی ممد و معاون ہو سکتی ہے۔ اور وہ ایک ایسے نظام میں ڈھلنے کی صلاحیت رکھتی ہے جس میں اعلیٰ اخلاقی قدروں کے فروغ کے لیے اچھے لوگ منتخب ہو کر پارلیمنٹ میں آئیں۔ اور وہ نیکی کے فروغ میں حصّہ لیں۔ یہ توقع بھی صرف جمہوریت سے کی جا سکتی ہے۔ جبکہ دوسرے نظاموں میں تو ایک نیک دل انسان بھی حصول اقتدار کی جدوجہد میں پھنسنے کی وجہ سے اپنا دامن نہیں بچا سکتا۔

جمہوریت کے دو بنیادی خواص

جمہوریت کی جتنی بھی تعریفیں کی جاتی ہیں ان میں دو باتیں ہیں ایک یہ کہ کسی ملک یا قوم کی ہیئت حاکمہ اور امورِ مملکت کے تعین کرنے اور چلانے میں عوام کی رائے کی شرکت کا کسی نہ کسی طور التزام کیا جائے۔ ملک کے نظام کی تشکیل کرتے وقت، سیاست کے امور و معاملات کو چلاتے وقت یا نظم و نسق طے کرتے وقت ان عوام کی رائے کو بھی مدنظر رکھا جائے جس پر یہ فیصلے نافذ ہوتے ہیں تاکہ ان میں ان کی ایجابیت اور قبولیت کسی خوف اور طاقت کی بجائے ان کی اپنی خواہش کے بطون سے جنم لے سکے۔ اب جمہوریت کی اس صفت کا مقابلہ دوسرے نظاموں سے کر کے دیکھئے تھیاکریسی میں ملکی امور اور نظم و نسق کے بارے میں فیصلے کا اختیار چند پادریوں کو تھا اور وہ جیسے چاہتے عوام کے مقدر سے کھیلتے۔ اور وہ اپنے اس اختیار کی قوت مذہب سے حاصل کرتے۔ ان کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے ہی بادشاہوں نے خود کو ظلِ سبحانی کہنا شروع کر دیا۔ کہ انہیں بھی یہ اقتدار خدا کی طرف سے ملا ہے۔ لہٰذا وہ خدا کے عوام پر سایہ ہیں اور خدا کی مرضی اور منشا ان کی مرضی میں شامل ہے۔ پادریوں کی قوت چرچ تھا مگر بادشاہوں کی قوت ایک تو ان کی موروثیت تھی اور دوسرے ان کی اپنی قوت ان کی حکمرانی کا استحقاق تھی یہی حال عہدِ قدیم اور عہدِ جدید کے آمروں کا ہے جو تلوار یا بُکٹ کی قوت سے عوام پر حکومت کا اختیار حاصل کرتے ہیں۔ اب آپ خود سوچیں کہ یہ بادشاہتیں اور آمریتیں کیا

جنگل کے قانون کی پیداوار نہیں۔ کہ جس کی لاٹھی اس کی بھینس۔ یہ بادشاہتیں اور یہ آمریتیں جو تلوار یا پستول کے بل پر وجود میں آتی ہیں، ان سے بڑھ کر شعور انسانی اور شرفِ انسانی کی اور کیا توہین ہو سکتی ہے۔ ان کی حمایت کرنا خود شرفِ انسانی کے حق میں جرم کرنے کے مترادف ہے۔ اور وہ تمام لوگ انسانیت کے مجرم ہیں جو ان آمریتوں اور بادشاہتوں کی حمایت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ ان کی حمایت جنگل کے قانون کو رواج دینے کے مترادف ہے۔ آج کے باشعور انسان سے پوچھا جائے کہ تمہیں بیلٹ اور بلٹ میں سے کیا پسند ہے تو وہ بلٹ کے مقابلے میں بیلٹ کو پسند کرے گا۔ بیلٹ امورِ مملکت میں اس کے اختیار اس کی رائے کے احترام کا نام ہے اور بلٹ اس کے خلاف طاقت اور قوت کے استعمال کی علامت ہے۔

جمہوریت کا دوسرا بڑا وصف اقتدار کی پُرامن منتقلی ہے۔ یہ ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں انتقال اقتدار کا ایک ذریعہ ہے۔ جس سے بہتر اور کوئی فارمولا نوعِ انسانی نے وضع نہیں کیا۔ اقتدار کی منتقلی کے صرف تین ہی طریقے ہیں ایک تو یہ ہے کہ حکمران مر جائے اور اس کی جگہ اس کا بیٹا بیٹھ جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جس کے پاس قوت ہو وہ اقتدار چھین لے اور تیسرا طریقہ یہی جمہوریت کا ہے کہ جن پر حکومت کی جانی ہے وہ اپنے حکمران کا خود اپنی رائے سے انتخاب کر لیں۔ بادشاہتوں میں پہلا اور دوسرا طریقہ مروج ہے۔ یا تو ایک بادشاہ کے مرنے پر اس کا بیٹا بیٹھ جاتا ہے یا کوئی اور طاقت ولقدار پر فوج کے ذریعے قابض ہو جاتا ہے آمریتوں میں صرف فوج یعنی طاقت ہی واحد اقتدار کی منتقلی کا راستہ ہے اب دونوں انتقال اقتدار کے طریقوں پر غور کر لیجیے۔ اور اس کے مقابل عوام کی رائے سے انتقال اقتدار کا طریقہ دیکھ لیجیے کون سا زیادہ بہتر، محفوظ، پُرامن اور آسان نظر آئے گا اور اس میں انسانی وقار، احترام اور عظمت موجود ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ پہلے موروثی طریقے سے کسی مردِ مومن کے اقتدار پر آجانے کا ایک فی صد سے کم امکان ہے۔ برصغیر کی مسلم تاریخ میں سوائے اورنگ زیب، ٹیپو سلطان اور چند ایک حکمرانوں کے اس طریقے سے اقتدار پر کوئی اچھا حکمران کم ہی آیا ہے۔ اس میں بھی اول الذکر کو تلوار کے ذریعے اقتدار پر آنا پڑا۔ اور اقتدار پر آنے کے لیے اورنگ زیب جیسا نیک دل حکمران بھی اپنے بھائیوں اور باپ کے خون کا دھبہ اپنے دامن پر لگائے بغیر نہ رہ سکا۔ جب ایسے نیک دل حکمران کا ایک غلط طریقِ انتقالِ اقتدار سے دامن آلودہ ہونے سے بچ نہ سکا تو دوسرے حکمرانوں کا ذکر

تو نہ ہی کیا جائے تو بہتر ہے۔ پوری انسانی تاریخ بادشاہوں اور آمروں کی خون آشامیوں کی ایک دردناک داستان ہے، ایسے میں عوام کی رائے سے تبدیلیٔ حکومت یا انتقالِ اقتدار کا طریقہ ہی شرفِ انسانی اور فہمِ انسانی کے لحاظ سے صائب ہے۔ تاریخِ انسانی میں جمہوریتوں کے ذریعے انتقالِ اقتدار کے سلسلے میں ہلاک ہونے والے انسانوں کی تعداد کو مدِنظر رکھا جائے تو بادشاہوں اور آمریتوں کے ذریعے انتقالِ اقتدار کے وقت قتل ہونے والے انسانوں کی تعداد کا کوئی موازنہ اور مقابلہ ہی نہیں۔ لہٰذا انتقالِ اقتدار کا جو طریقہ جمہوریت نے وضع کیا ہے اس کو اپنائے بغیر چارہ نہیں۔ اس کے بالمقابل تمام بادشاہتیں اور آمریتیں ناکام ہیں۔

جمہوریت ان ہی دو بنیادی تصوّرات کا نام ہے ایک تو کاروبارِ حکومت میں عوام کی شرکت اور دوسرے بُکٹ کی بجائے بیلٹ کے ذریعے انتقالِ اقتدار باقی جتنی بھی جمہوریت کی صورتیں اور تعریفیں ہیں وہ ان ہی دو بنیادی تصوّرات کی توضیحات و تصریحات ہیں اور ان توضیحات و تصریحات کو ہر ملک اور قوم اپنے حالات، نظریات اور تصوّرات کے مطابق ادل بدل سکتی ہے۔

اقبال کے جمہوری تصورات

علامہ اقبال کے جمہوریت پر اعتراضات ایک تو مخصوص صورت حال کی پیداوار تھے دوسرے علّامہ اقبال کے جمہوریت پر اعتراضات دراصل جمہوریت کے چند بنیادی نقائص کی نشاندہی ہیں۔ ان نقائص کو دور کرنے کا اگر اہتمام کر لیا جائے تو پھر علّامہ کے جمہوریت پر اعتراضات نہ صرف ختم ہو جاتے ہیں بلکہ وہ قابلِ قبول بھی بن جاتی ہے۔ علّامہ اقبال کے جمہوریت پر اعتراضات کا مطلب یہ بھی نہیں لیا سکتا کہ علّامہ بادشاہت یا آمریت کے حامی تھے۔ جیسا کہ ہمارے ہاں آمروں نے اکثر کیا کہ اپنے آمرانہ رویوں کی سند اقبال کے جمہوریت پر اعتراضات والے اشعار سے حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اور جنہیں عوام نے ہمیشہ مسترد کیا۔ یہ فکر اقبال سے بدیانتی کے مترادف ہے۔ بادشاہت، ملوکیت اور آمریت کو تو علّامہ نے ہمیشہ مسترد کیا اور انہیں خلافِ اسلام نظامات قرار دیا۔

علّامہ اقبال نے اپنے خطبات میں روحانی جمہوریت کو اسلام کا مقصد ٹھہرایا ہے اور اس روحانی جمہوریت کے قیام کو نوعِ انسانی کے لیے امید کا منبع قرار دیا ہے۔ علّامہ اپنے خطبہ الاجتہاد فی الاسلام

میں فرماتے ہیں :

"بلادِ اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشوونما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام ایک بڑا ترقی نا قدم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سرِدست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں اپنا یہ حق مجالس شرعی کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لیے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل ہے"[۲۶]

علامہ اقبال نے ترکی کی اسلامی ریاست میں جو مسلم اکثریت پر مشتمل تھی جمہوری تجربہ کو نہ صرف پسند کیا بلکہ ان کے اس اجتہاد کو قبول کیا کہ اسلامی ملک کی منتخب پارلیمنٹ کو اسلامی قوانین کی تشریح و تعبیر اور توضیح کا بھی حق دے دیا جائے۔ علامہ عہدِ جدید میں جس اسلامی فقہ کی تشکیلِ جدید چاہتے تھے اور مسلم فقہ کی جدید عصری تقاضوں کے مطابق جس تدوین کے آرزومند تھے اس کی ایک بہتر صورت انہیں یہی نظر آئی کہ مسلم ممالک کی منتخب مجالسِ قانون ساز اس فریضہ کو سرانجام دیں۔ یہی وجہ تھی کہ علامہ بلادِ اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشوونما اور قانون ساز مجالس کے بتدریج قیام کو ایک بڑا ترقی نا قدم تصور کرتے تھے۔ اس سے بھی یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ علامہ برصغیر میں تو مخصوص صورتِ حال کی وجہ سے جمہوریت پر معترض ہیں مگر جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے ان بلادِ اسلامیہ میں جمہوریت کے فروغ کو خوش آئند کہتے ہیں۔ علامہ اقبال تو اس رائے کے بھی قائل تھے کہ اگر خلفائے راشدین کا نظام چلتا رہتا تو وہ نظام بالآخر جمہوری اداروں کے قیام اور مجالسِ قانون ساز کی صورت میں وجود میں آتا اور افراد کی بجائے مقننہ قانون سازی اپنے اجتماعی فیصلوں سے کرتی۔ افراد کو اجتہاد کا حق تو ان کے نزدیک افراد کو اموی اور عباسی ملوکیت کی وجہ سے ملا جو کسی مقننہ کو طاقت کا سرچشمہ دیکھنے کی بجائے خود کو طاقت ور بنانا چاہتے تھے۔ خلفائے راشدین سے اموی اور عباسی خلفا تک خلافت کے ملوکیت تک سفر کے المیہ کا علامہ اقبال جس طرح تجزیہ کرتے ہیں اس سے ایک آزاد اور خود مختار مقننہ کے لیے ان کی آرزو دیکھی جا سکتی ہے۔ علامہ فرماتے ہیں۔

"خلیفہ چہارم کے عہد میں جب اسلام میں مطلق العنان ملوکیت نے سر اٹھایا تو یہ اس کے مفاد کے خلاف تھا کہ اجماع کو ایک مستقل تشریعی ادارے کی شکل دی جاتی، اموی اور عباسی خلفاء کا فائدہ اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق بحیثیت افراد مجتہدین کے ہاتھ میں رہے

اس کی بجائے کہ اس کے لیے ایک مستقل مجلس قائم ہو۔ جو بہت ممکن ہے انجام کار ان سے بھی زیادہ طاقت حاصل کر لیتی ۔ [۲۸]

یعنی علامہ کی نظر میں مستقل مجلسِ قانون ساز یا مجلسِ اجتہاد کا قیام روکنا مسلم ملوکیتوں کا کارنامہ ہے۔ اب جو علامہ کے کلام سے مجلس قانون ساز (پارلیمنٹ) کے قیام کی مخالفت لاتے ہیں کیا وہ آمروں۔ یا ملاکیتوں کی حاشیہ برداری نہیں کر رہے ہیں تو وہ اور کیا خدمت بجا لا رہے ہیں۔ علامہ تو مسلمانوں کے مسئلے کا حل ہی یہی قرار دیتے ہیں کہ

"بحالت موجودہ تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ امم اسلامیہ میں ہر ایک کو اپنی ذات میں ڈوب جانا چاہیے اپنی ساری توجہ اپنے آپ پر مرتکز کر دیں حتیٰ کہ ان سب میں اتنی طاقت پیدا ہو جائے کہ باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی شکل اختیار کر لیں ۔ [۲۹]

علامہ تو اس بات کے بھی قائل ہیں کہ

"قرآن پاک کا یہ ارشاد کہ زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے بجائے خود اس امر کا مقتضی ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مسائل آپ حل کریں، یہ نہیں کہ اسے اپنے لیے ایک روگ تصور کرے ۔ [۳۰]

ان دو اقتباسات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ چاہتے تھے کہ فقہ کو مسلمانوں کی موجودہ زندگی بسر کرنے میں روک نہیں بننا چاہیے۔ بلکہ جہاں ضرورت ہو اس کی جدید عصری تقاضوں کے مطابق تشریح و تعبیر کی جانی چاہیے۔ اور اس سلسلے میں اسلاف سے جس قدر راہنمائی میسر آئے اسے استعمال کرنا چاہیے یعنی نئی تشکیل فقہ میں کسی منہاج کا تعین کرتے وقت اسلاف کے تجربوں کو مدنظر رکھنا مناسب ہے تاہم ان سے اختلاف کرنے میں بھی کوئی برائی نہیں۔ دوسرے علامہ چاہتے تھے کہ تمام مسلم ممالک اپنے اپنے ہاں مجالسِ قانون ساز تشکیل دیں اپنے حالات کے مطابق فقہ کی تعبیرات کریں۔ اور ایک دوسرے کے تجربات سے استفادہ کریں اور پھر سب مل کر اسلامی جمہوریتوں کو ایک وفاق یا نظام قائم کریں بلادِ اسلامیہ کی اتحاد کی راہ ہموار کریں۔ یہ ان کے نزدیک عہد جدید میں ایک عملی اور مثالی صورت حال تھی جو مسلمان اختیار کر سکتے اور کر سکتے ہیں۔ یہی علامہ کے نزدیک عہد حاضر میں اسلام کی حیاتِ نو کا تقاضا ہے۔

"اللہ تعالیٰ کی قدرت کا ملہ شاید ہم مسلمانوں کو بتدریج سمجھا رہی ہے کہ اسلام نہ تو وطنیت ہے نہ شہنشاہیت بلکہ ایک انجمنِ اقوام۔"[۳۱]

اب علامہ ترکوں کے اجتہاد کے حوالے سے اسلامی ریاستوں کے لیے جمہوریت کو ناگزیر قرار دیتے ہیں فرماتے ہیں۔

"جہاں تک مسئلہ خلافت کا تعلق ہے مجلسِ ملیہ نے اپنا حقِ اجتہاد کس طرح استعمال کیا۔ سنی نقطۂ نظر سے خلیفہ یا امام کا منصب چونکہ ایک امرِ واجب ہے لہذا اس سلسلے میں سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منصبِ خلافت کیا کسی فردِ واحد کا حق ہے؟ ترکوں کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے تو اس منصب کو افراد کی ایک جماعت، بلکہ ایک منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا ہے۔ اب جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے ہندوستان اور مصر کے علما نے اس سلسلے میں ابھی تک کوئی رائے ظاہر نہیں کی۔ اپنی ذاتی حیثیت سے البتہ میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نظریہ سرتاسر درست ہے، اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں اس لیے کہ ایک تو جمہوری طرزِ حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے۔ ثانیاً ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالمِ اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرزِ حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔"[۳۲]

علامہ کے اس نشان زدہ واضح موقف کے بعد اور کون سی دلیل لانا مقصود ہے جس سے علامہ کے جمہوری نظریات مترشح ہو سکیں۔ یہاں علامہ جمہوری طرزِ حکومت کو واضح طور پر اسلام کی روح کے عین مطابق قرار دیتے ہوئے اسے عصرِ حاضر میں ناگزیر قرار دے رہے ہیں۔ بلکہ اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر فقہ اسلامی کی جرأت سے تعبیر کو ضروری قرار دے رہے ہیں۔ اور واضح طور پر فرما رہے ہیں:

"ہمیں چاہیے فقہ اسلامی کی تشکیلِ نو میں جرأت سے کام لیں، لیکن یہ کام محض اس زمانے کے احوال و ظروف سے مطابقت پیدا کرنے کا نہیں ہے بلکہ اس سے بھی کہیں زیادہ اہم۔"[۳۳]

علامہ صرف یہی نہیں چاہتے تھے کہ جدید عصری تقاضوں کے مطابق اسلام کو ڈھالا جائے بلکہ وہ ایک ایسی بصیرت ہیں مسلمانوں میں دیکھنا چاہتے تھے۔ جو اسلام کے اصولوں کی اس طرح تعبیرات کرے جس سے مسلمانوں کو عصرِ حاضر میں رہنمائی مل سکے۔ علامہ نے اس سلسلے میں روس کے انقلاب کو بھی پیش نظر رکھنے کو کہا کہ جمہوریت میں یہ التزام بھی ہونا چاہیے کہ عوام کی معاشی کفالتوں میں بھی ریاست مدد دے سکے۔ چنانچہ علامہ فرماتے ہیں ایک تو مغربی دنیا کے تجربات اور دوسرا۔

"وہ معاشی تجزیہ جو اسلامی ایشیا کے حوالی میں کیا گیا یہ دونوں باتیں ایسی ہیں جن کے پیشِ نظر ہمیں خوب سمجھ لینا چاہیے کہ اسلام کا معنی و منشا اور اس کی تقدیر فی الحقیقت کیا ہے۔"[۳۴]

علامہ کے نزدیک ترکی کا نیا اجتہاد، یورپی تہذیب کا شعورِ نبوت سے منہ موڑ کر تنزل اور مادیت پر حد سے بڑھ کر اصرار، اور روس میں اشتراکی تجربہ جس میں معاش کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے اسلام کی نئی تعبیرات کرتے ہوئے ان سب کو مدنظر رکھنا چاہیے۔ علامہ کے خیال میں "یورپ انسان کی روحانی ترقی میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے"[۳۵] یورپ کے فساد زدہ باہمدگر حریف جمہوریتیں ارتکازِ زر اور ناداروں کی پامالی میں متشکل ہو رہی ہیں[۳۶] لہٰذا آج عالمِ انسانی شدید اضطراب سے گذر رہا ہے اور

"عالمِ انسانی کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کا روحانی استخلاص اور وہ بنیادی اصول جن کی نوعیت عالمگیر ہو اور جن سے انسانی معاشرے کا ارتقاء روحانی اساس پر ہوتا رہے۔"[۳۷]

عالم انسانی کی اس ضرورت کو خود اقبال کی فکر جس طرح پورا کرتی ہے اس کا مطالعہ کریں تو یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے۔ علامہ خود فرماتے ہیں۔

"ہمیں چاہیے آج اپنے اس موقف کو سمجھیں اور اپنی حیاتِ اجتماعیہ کی از سرِ نو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی رہنمائی میں کریں تا آنکہ اس کی وہ غرض و غایت جو ابھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئی ہے یعنی اس روحانی جمہوریت کا نشو و نما جو اس کا مقصود و منتہا ہے تکمیل کو پہنچ سکے۔"[۳۸]

علامہ اقبال کے نزدیک کائنات کی روحانی تعبیر اسلام کے اصول توحید کے تحت کی جانی چاہیئے جس کی روح مرئیت سے غیر مرئیت کی طرف رجوع ہے۔ اسلام ہی انسان کے روحانی استخلاص کا ذریعہ ہے اور روحانی جمہوریت کا قیام وہ عالمگیر بنیادی اصول ہے جس سے انسانی معاشرے کا ارتقاء روحانی اساس پر ہوتا رہے گا۔ آیئے دیکھیں یہ روحانی جمہوریت کیا ہے۔

اقبال کا تصورِ روحانی جمہوریت

اس بات کی تفہیم کے بعد کہ علامہ اقبال روحانی جمہوریت کے قیام کو مسلمانوں کے لیے ناگریز تصور کرتے تھے۔ اور اس جمہوریت کا قیام ان کے نزدیک "ایک منتخب شدہ مجلس"[۳۹] کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ اور "جمہوری طرزِ حکومت اسلام کے عین مطابق ہے"[۴۰] کے موقف کے بعد روحانی جمہوریت کے تصور کو سمجھنا سہل ہو جاتا ہے۔ علامہ اقبال نے مغربی تہذیب کو ایک نازک شاخ پر بنے ہوئے آشیانہ سے تعبیر کر کے کہا تھا۔ کہ یہ تہذیب خود اپنے خنجر سے آپ خودکشی کرے گی[۴۱] اس کا سبب یہی تھا کہ یہ تہذیب مرئیت پر ریجھ گئی ہے۔ اور شعورِ نبوت نے اپنا علاقہ کاٹ لیا ہے اور کائنات اور حیات کے اصل مقصد کو فراموش کر کے مادہ جو تفہیم حقیقت کا ذریعہ تھا اس کو مقصد قرار دے لیا ہے اسی طرح عمرانی پہلو سے مغرب نے سیاست کو دین سے کاٹ کر علیحدہ کر دیا اور ایک بے لگام جمہوریت ہر طرف پھنکارنے لگی۔ جس نے فرد کو بے مہار آزادی سے بہرہ ور تو کیا مگر اس کو اصل مقاصدِ حیات سے بیگانہ کر دیا تھا۔ علامہ کے نزدیک اس کی اصل وجہ سیاست اور دین میں دوری تھی۔ چنانچہ انہوں نے واضح طور پر کہا:

جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی[۴۲]

علامہ اقبال دین کو حیاتِ کلی پر محیط تصور کرتے ہوئے سیاست کو بھی اس کے تابع رکھنے کے قائل تھے۔ اور دین کی روشنی میں ہی نظامِ سیاست کی تشکیل چاہتے تھے۔ اقبال کی روحانی جمہوریت بھی دین اور سیاست کے ہم آہنگ ہونے کا نام ہے۔ حکومت دین کا چھٹا ستون ہے۔ حکومت اور ریاست کے بغیر دین قائم ہی نہیں ہو سکتا۔

انسان خلیفۃ الارض

دین اسلام کے نزدیک انسان خلیفۃ الارض ہے، زمین پر خدا کا نائب ہے اور خدا کی مرضی کو زمین پر نافذ اور قائم کرنا پوری نوعِ انسانی کا بنیادی وظیفہ اور فرض ہے۔ کوئی ایک انسان نہیں پوری دنیا کے انسان خلیفۃ الارض اور خدا کی مرضی کے زمین پر نافذ کرنے والے ہیں۔ خدا کی ہدایت قرآن حکیم اس کا آخری فرمان ہے جس کو قبول کرنے والے مسلمان اس کو فرداً فرداً نہیں اجتماعی طور پر نافذ کرنے کے پابند ہیں۔ یہ ذمہ داری معاشرے کے کسی ایک طبقہ کی نہیں بلکہ تمام مسلمانوں کی ہے اور وہ تمام اس کے لیے خدا کے حضور جواب دہ ہیں۔ ہر مسلمان سے اس بات کی بازپرس ہوگی کہ اس نے دینِ اسلام کے نفاذ میں اور خدا کی مرضی کو لاگو کرنے میں کیا کردار اور ذمہ داری سرانجام دی ہے اگر کوئی مسلمان اس سلسلے میں کوتاہی برتتا ہے تو وہ اپنی اس غفلت کے لیے جواب دہ ہوگا۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی حکومت کو قائم کرنا کسی ایک گروہ اور طبقے کا کام نہیں تمام مسلمانوں کا فرض ہے۔ لہٰذا تمام مسلمانوں کو خدا کی مرضی نافذ کرنے کے لیے اقدام کرنا چاہیے۔ علامہ اقبال کے نزدیک اس کائنات کا اصل حاکم خدا ہے۔ سروری، اقتدار اور اختیار اسی کو سزاوار ہے۔ اس کے سوا اگر کوئی اس اختیار، سروری، اور اقتدار کو اپنا حق سمجھتا ہے تو وہ بتانِ آذری کو پوجتا ہے۔

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آذری [۴۳]

ریاست کا اقتدارِ اعلیٰ

سیاسی اصطلاح میں کسی ریاست کا اقتدارِ اعلیٰ خدا ہی کو زیبا ہے اور خدا کے نائب (انسان) کا فرض خدا کے اس دیئے ہوئے اقتدارِ اعلیٰ کو اس کی مرضی نافذ کرنے کے لیے استعمال کرنا ہے۔ مغربی جمہوریت میں یہ اقتدارِ اعلیٰ کلی طور پر عوام کی ملکیت ہے کسی ملک کے عوام چاہیں تو شراب کو حرام قرار دے دیں اور چاہیں تو حلال بنا دیں۔ کسی ملک کے عوام فواحش کے حلال و حرام کرنے میں بھی مکمل طور پر با اختیار ہیں۔ اس لیے کہ ریاست کا اقتدارِ اعلیٰ ان کی ذاتی ملکیت ہے مگر روحانی جمہوریت

میں اقتدار اعلیٰ کسی فرد یا کسی قوم کی ملک نہیں۔ بلکہ خدا کی ملکیت ہے اور خدا کے نائب ہونے کی حیثیت سے وہ خدا کی مرضی کو نافذ کرنے کے پابند ہیں۔ اس میں تبدیلی کے مجاز نہیں جبکہ مغربی جمہوریتوں میں وہ مکمل طور پر سیاہ و سفید کرنے کے لیے مختارِ محض ہیں۔ اسلامی روحانی جمہوریت میں خدا کی مرضی کی تعبیرات مختلف ہو سکتی ہیں مگر اصل منبع قرآن کے کسی حرف یا مفہوم میں تبدیلی ممکن نہیں۔ اس سے معاشرتی انا کی فواحش کا فروغ اور بے مہار آزادی کی بجائے ایک ذمہ دار جمہوریت تشکیل پاتی ہے جو معاشرے کو کنٹرول کرنے والی کچھ ایسی مثبت اور مستقل اقدار رکھتی ہے۔ جن سے عمرانی اور معاشرتی استحکام پیدا ہو سکتا ہے۔ ممتاز اقبال شناس مرحوم بشیر احمد ڈار علامہ اقبال کے سیاسی فلسفہ پر روشنی ڈالتے ہوئے ابراہم لنکن کے معروف مقولے، عوام کی حکومت، عوام کے لیے اور عوام کے ذریعے کو اسلامی تصورات کے تحت تبدیل کر کے اقتدارِ اعلیٰ کے بارے میں رقم طراز ہیں:

"اگر ابراہم لنکن کے مشہور مقولہ کو جو اس نے جمہوریت کی تعریف کے سلسلے میں بیان کیا ہے۔ اسلام کی رائج کردہ جمہوریت کے مطابق تبدیل کر سکیں، تو وہ یوں ہوگا۔ "خدا کی حکومت عوام کے لیے اور عوام کے ذریعے" وہ حکومت جو عوام کے ذریعے قائم ہوتی ہے انسانیت کے مفاد میں ہوتی ہے مگر اس حکومت کو لازمی طور پر ان قوانین کے مطابق چلانا چاہیے۔ جو خدا نے وضع کیے ہیں۔ انسان کبھی بھی مقتدرِ اعلیٰ نہیں ہو سکتا۔ اقتدارِ اعلیٰ محض خدا ہی کو سزاوار ہے عوام اپنے نمائندوں کے ذریعے خدا کے قوانین کے ماتحت حکومت کرتے ہیں۔"[۴۴]

پھر جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے یہ اقتدارِ اعلیٰ تمام مسلمانوں کی مشترکہ ملکیت ہے لہٰذا کوئی ایک گروہ یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ قرآن و حدیث اور سنت کی تعبیر محض اس کا حق ہے۔ یہ تمام مسلمانوں کا مشترکہ حق ہے اور وہ کوئی ایسا نظام مل کر بنا سکتے ہیں جو انہیں کسی ریاست پر خدا کی مرضی نافذ کرنے میں مدد دے سکے۔ اب ظاہر ہے کہ ملوکیت اور آمریت میں تمام مسلمانوں کی مرضی شامل نہیں ہو سکتی۔ اور ملوکیت اور آمریت کے ذریعے تمام مسلمان خدا کی مرضی کے نافذ کرنے کی ذمہ داری ادا نہیں کر سکتے لہٰذا ایک واحد راستہ وہی رہ جاتا ہے۔ جس میں مسلمانوں کی آرا سے فیصلہ ہو وہ راستہ ماضی میں بیعت کا تھا۔ جس کے ذریعے لوگ خلیفہ کے ہاتھ میں ہاتھ دے کر اپنی رائے سے اس کے

حق میں دستبردار ہو جاتے تھے اور اس پر اپنے اعتماد کا کرتے تھے۔ جبکہ عہد جدید میں یہ رائے ظاہر کرنے کا طریقہ اور حکمران پر اپنے اعتماد کے اظہار کا آلہ ووٹ ہے۔ یہ ووٹ ایک مسلمان کی رائے اور مرضی کا اظہار اور حکمران پر اعتماد کی علامت ہے جس کے ذریعے ہر مسلمان یعنی ہر انسان کاروبار حکومت میں خود کو شریک تصور کرتا ہے۔ اور اپنے حکمرانوں کے اعمال اور افعال کی ذمہ داری میں خود کو برابر شریک تصور کرتا ہے اور عدم اعتماد کے ذریعے اس کا احتساب کر سکتا ہے۔ اور خدا کی مرضی کو نافذ نہ کرنے والے حکمرانوں اور اعمالِ حکومت کی گوشمالی کر سکتا ہے۔ آج کی پیچیدہ اور میکانکی ریاست میں نہ تو بیعت عام کے لیے مسجدوں کا رُخ ممکن ہے اور نہ کسی میدان میں تمام انسانوں کو بیعت اور اظہارِ رائے کے لیے اکٹھا کرنا ممکن ہے اور بیعت کی روح، اظہار رائے کا جدید طریقہ ووٹ اپنانا ایسے ہی ہے جیسے اونٹ کو چھوڑ کر کار، ریل یا جہاز پر سفر کرنا، اب اگر کوئی اونٹ کے سفر پر ہی اصرار کرے تو ایسے فاتر العقل کے لیے سوائے دعا کے اور کیا کیا جا سکتا ہے۔

اقتدارِ اعلیٰ اور تھیاکریسی

یہاں ایک معروف غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے اسلام میں اقتدارِ اعلیٰ عوام کے پاس نہیں بلکہ عوام کے پاس اقتدارِ اعلیٰ خدا کی امانت ہے اور وہ خدا کے اقتدارِ اعلیٰ کے امین ہیں یاد رہے کہ اسلام میں اقتدارِ اعلیٰ تمام مسلمان عوام کے پاس امانت ہے کسی ایک نسل، جماعت، طبقہ یا گروہ کے پاس نہیں اس لیے اسلام پر تھیاکریسی کے کسی مفہوم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ تھیاکریسی میں اقتدارِ اعلیٰ کسی ایک طبقہ یا گروہ کے پاس ہوتا ہے وہ خدا کا خود کو مامور تصور کرتا ہے اور خدا کی مرضی کا خود کو شارح اور کنندہ بنا کر پیش کرتا ہے۔ ہمارے ہاں ملائیت نے یہ منصب اپنانے کی کسی قدر کوشش کی مگر اسے ایجابیت کا درجہ کبھی حاصل نہیں ہوا۔ لہٰذا اسلام میں خدا کی مرضی کے نافذ کرنے کی ذمہ داری مسلمانوں پر ہے۔ کوئی گروہ اور طبقہ ایسا تقدس اور اختیار نہیں رکھتا جو خدا کے قوانین کا شارح اور نافذ کنندہ ہو۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم نے اسلامی حکومت کو ایک طرح کی تھیاکریسی قرار دے کر اسلام کی نظریاتی حکومت کی غیر درست طور پر تفہیم کی۔ مولانا فرماتے ہیں:

"اسلامی ریاست، جس کا قیام اور فروغ ہی ہمارا نصب العین ہے نہ تو مغربی اصطلاح

کے مطابق مذہبی حکومت Theocracy ہے اور نہ جمہوری حکومت Democracy۔ بلکہ وہ ان دونوں کے درمیان ایک الگ نوعیت کا نظام سیاست و تمدن ہے جو ذہنی الجھنیں آج کل مغربی تعلیم یافتہ لوگوں کے ذہن میں "اسلامی ریاست" کے تصور کے متعلق پائی جاتی ہیں۔ وہ دراصل ان مغربی اصطلاحات سے پیدا ہوتی ہیں جو لازماً اپنے ساتھ مغربی تصورات اور اپنے پیچھے مغرب کی تاریخ کا ایک پورا سلسلہ بھی ان کے ذہن کے سامنے لے آتی ہیں۔ مغربی اصطلاح میں مذہبی حکومت دو بنیادی تصورات کا مجموعہ ہے۔

۱۔ خدا کی بادشاہی، قانونی حاکمیت Legal Sovereignty کے معنی میں اور

۲۔ پادریوں اور مذہبی پیشواؤں کا ایک طبقہ جو خدا کا نمائندہ اور ترجمان بن کر خدا کی اس بادشاہی کو قانونی اور سیاسی حیثیت سے عملاً نافذ کرے۔[۴۵]

مولانا کے نزدیک

"اسلام میں اس مذہبی حکومت Theocracy کا صرف ایک جزو آیا ہے اور وہ ہے خدا کی حاکمیت کا عقیدہ اس کا دوسرا جزو اسلام میں قطعاً نہیں ہے رہا تیسرا جزو تو اس کی بجائے یہاں قرآن اپنے جامع اور وسیع احکام کے ساتھ موجود ہے اور اس کی تشریح کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی قولی اور عملی ہدایات موجود ہیں جن کی روایات میں سے صحیح کو غلط سے ممیز کرنے کے مستند ذرائع ہمیں حاصل ہیں"[۴۶]

مولانا کی اس رائے سے اختلاف کرتے ہوئے احساس ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت اور تھیاکریسی دونوں کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر واضح نہیں تھا۔ کیونکہ اسلامی حکومت توحید کے نظریہ پر قائم ہونے والی ایک نظریاتی ریاست ہے اس کا تھیاکریسی کے کسی تصور سے کوئی واسطہ نہیں۔ اس لیے کہ تھیاکریسی کا بنیادی جوہر خدا کی بادشاہت نہیں بلکہ خدا کے نام پر ایک خاص جماعت کی بالادستی کا تصور ہے جو خود کو صالحین اور خدا کی مرضی کا شارح تصور کرتی ہے مولانا کے غالباً اسی تصور تھیاکریسی کے نتیجے میں ہی ان کی جماعت کے ارکان میں خود کو صالحین تصور کرنے کا رجحان پیدا ہوا اور وہ حکومت اور ریاست پر اپنا حق جتانے لگے۔ حالانکہ اسلام کا صالحین کے کسی گروہ سے کوئی واسطہ نہیں وہ تو

تمام مسلمانوں پر خدا کی نیابت کا حق جتاتا ہے۔ پروفیسر محمد مظہر الدین صدیقی تھیاکریسی کے اسی تصور کو اسلام کے نظام حکومت کی روح کے منافی قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"ایک بنیادی وجہ تھیاکریسی کے اسلام میں نہ ہونے کی یہ ہے کہ مسلم سماج میں کوئی ایسا انسانوں کا مخصوص طبقہ نہیں جس کے سپرد اسلام یا مذہب کی تبلیغ و خدمت ہو۔ تمام مسلمانوں سے اس امر کی توقع کی جاتی ہے کہ وہ زندگی میں جس حیثیت اور مقام پر ہوں وہ اسلام کے مطابق اپنی زندگیاں ڈھالیں وہ اسلام کے تصورات کو اپنائیں اور ان میں اپنی طرف سے مزید نئے تصورات سموتے رہیں۔ اسلام نے مذہب میں اجارا دارانہ رجحانات کی سختی کے ساتھ مخالفت کی ہے اور ہر مسلمان کو انفرادی طور پر خدا کے حضور جواب دہ قرار دے کر اسے اہم رتبہ دیا ہے۔ اسلام نے مذہبی انسان (پادری عیسائیت میں اور مولوی اسلام میں) اور ایک عام انسان میں کوئی امتیاز قائم نہیں کیا اور ہر طرح رہبانیت مکمل طور پر ممنوع قرار دی ہے۔"[۴۷]

مولانا محمد حنیف ندوی کہتے ہیں کہ اسلام میں تھیاکریسی کی کوئی صورت بھی موجود نہیں اس لیے کہ

"چودہ سو سال کی تاریخ میں ایک مثال بھی ایسی نہ ملتی ہو کہ علما، فقہا اور محدثین نے بحیثیت ایک ادارہ یا جماعت کے کبھی سیاسی اقتدار کی خواہش و آرزو کا اظہار کیا ہو یا کبھی عنانِ اقتدار ان کے ہاتھ لگی ہو۔"[۴۸]

لہٰذا یہ کہنا کہ اسلام کی حکومت بھی ایک طرح کی یا ایک مفہوم میں تھیاکریسی ہے اسلام کے نظامِ حکومت کے بارے میں غلط بات ذہن میں بٹھانے کے مترادف ہے، اسلام میں ہر مسلمان کی رائے ایک جیسا احترام رکھتی ہے اس لیے کہ ہر مسلمان خدا کا نائب اور خدا کی امانت کا امین اور جواب دہ ٹھہرایا گیا ہے۔

جمہوریت ــــ کے لیے چند دلائل

اگر اسلامی تاریخ کا جائزہ لیا جائے تو اس بات کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ تو اپنے اعزہ میں سے کسی کو اپنی جگہ مسلمانوں کا امیر مقرر کیا اور نہ اپنے قریبی دوستوں میں

سے کسی کے لیے اپنے بعد خلافت اور امامت کا اشارہ کیا۔ صرف نماز کے موقع پر حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کو اشارہ کیا کہ وہ جماعت کرائیں۔ مگر اس سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ حضورؐ کے بعد خلافت پر صرف ان کا حق تھا۔ وصالِ نبیؐ کے بعد جتنے بھی خلافت کے مدعی سامنے آئے انہوں نے محض اپنی خدمات کے حوالے سے خلافت کے لیے اپنا استحقاق جتایا۔ حضورؐ کی طرف سے اپنی خلافت یا امامت کی سند کسی نے پیش نہیں کی۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ حضورؐ نے اپنے بعد خلافت یا اپنا حکمران منتخب کرنے کا حق تمام مسلمانوں کو دیا کہ وہ جسے بہتر سمجھیں اُنؐ کے بعد اس کو مسندِ اقتدار پر بٹھائیں۔ پھر جب انصار، مہاجرین اور حامیانِ حضرت علی رضؓ کے مابین اختلاف واقع ہوا۔ تو جس امر نے فیصلہ کن کردار ادا کیا وہ حضرت عمر رضؓ کی حضرت ابوبکر رضؓ صدیق کے حق میں بیعت تھی۔ یعنی حضرت عمر رضؓ نے اپنا حقِ رائے حضرت ابوبکر رضؓ صدیق کے حق میں استعمال کیا۔ اور پھر ان کے اتباع میں باقی صحابہ رضؓ نے بھی اپنا حقِ رائے حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کے پلڑے میں ڈال دیا۔ یہ پہلا بیعت یا رائے دہی کا طریقہ تھا جو مسلمانوں نے اپنایا اس کے بعد حضرت عمر رضؓ نے بھی کسی ایک کو اپنا جانشین مقرر نہیں کیا بلکہ کچھ لوگوں کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کر کے صرف یہ مشورہ دیا کہ ان میں سے کسی ایک کو خلافت کے لیے منتخب کر کے بیعت لی جائے۔ یعنی عام مسلمانوں کی رائے اس انتخاب کے لیے طلب کی جائے۔ یہاں کہا جا سکتا ہے کہ حضرت عمر رضؓ کا کب انتخاب ہوا تھا حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمر رضؓ کو حضرت ابوبکر صدیق رضؓ نے نامزد کر دیا تھا۔ مگر شاید یہ حالات و واقعات کو نظر انداز کرنے کا باعث ہے حضرت عمر رضؓ کو حضرت ابوبکر رضؓ صدیق نے نامزد ضرور کیا مگر ان کے لیے بھی لوگوں کی بیعت لی گئی اور اس کے بعد ہی ان کی خلافت موثر ہوئی ایسا نہیں ہوا کہ حضرت صدیق نے نامزد کر دیا اور حضرت عمر بیعت سے مستثنیٰ قرار دے دیے گئے ہوں۔ یہی صورت حضرت علی رضؓ کے وقت تھی تبھی حضرت امام معاویہ رضؓ نے اس اصول سے انحراف کیا تو متعدد صحابہ رضؓ نے اس کی مخالفت کی اور جب حضرت امام حسین علیہ السلام سے بالجبر ان کی رائے یزید کے حق میں لینے کی کوشش کی گئی تو انہوں نے اپنے خاندان کی قربانی منظور کر لی مگر یزید کے حق میں اپنی رائے نہیں دی۔ بیعت، رائے یا عہد جدید کی سیاسی زبان میں ووٹ کی یہ عزت و تکریم کسی اور معاشرے میں نہیں پائی جاتی کیا جمہوریت کے حق میں اس سے بڑی اور کوئی دلیل ہو سکتی ہے۔ پھر وصالِ نبیؐ کے بعد مسلمانوں کا سیاسی موقف کے لحاظ سے مہاجرین، انصار اور حامیانِ علی رضؓ کے تین گروہ میں منقسم ہو جانا کیا اس بات کی دلیل نہیں کہ اسلامی

حکومت میں کسی مسئلے کے اختلاف پر لوگ مختلف گروہوں اور جماعتوں میں بٹ سکتے ہیں۔ پھر اگر مذہب کی فقہی تعبیر و تشریح میں مختلف مکاتیبِ فکر وجود میں آسکتے ہیں تو قرآن کے سیاسی نظام کی تشریح توضیح اور نفاذ کے لیے مختلف الرائے لوگ مختلف جماعتوں میں کیوں منقسم نہیں ہو سکتے۔ اور اپنے اپنے موقف کی روشنی میں سیاسی ڈھانچہ کے لیے جدوجہد کیوں نہیں کر سکتے ایک بات یاد رکھنی چاہیے کہ اسلام کا ابتدائی معاشرہ سادہ، محدود وسائل اور ضروریات رکھنے والا تھا۔ جوں جوں وہ آگے بڑھتا اور پھیلتا گیا مسلمان قرآن کی روشنی میں اجتہادات کر کے اپنے معاملات نبھاتے رہے یہ سادہ سماج اگر اسی نہج پر ارتقاء کوشش رہتا تو ارتقائی منازل طے کرتے کرتے خود اسلامی نظام انہی نتائج پر پہنچتا جن پر آج نوعِ انسانی پہنچتی ہے آج کے پیچیدہ اور میکانکی عہد کے تقاضوں کے سلسلے میں صرف اصولی حد تک خلافتِ راشدہ سے رہنمائی لی جا سکتی ہے اور ہم عہدِ حاضر کے اصولوں کی روشنی میں اپنے حالات کے تجزیے سے فیصلے کر سکتے ہیں۔ پدرم سلطان بود کے زعم میں آج کے عہد کو بالکل اسی عہد میں بریکٹ کرنے کی کوشش ایک ناممکن العمل بات ہے اس لیے کہ تاریخ کا دھارا پیچھے کی بجائے آگے کی طرف اپنے قدم بڑھاتا ہے۔ لہٰذا اگر بیعت کا یہی اصول ترقی Grow کرتا تو وہ ووٹ یا بیلٹ کی موجودہ شکل سے مختلف نہ ہوتا پھر بیعت کو ظاہراً لینے کی بجائے اس کے اصل مغز کو دیکھنا چاہیے جس کا مطلب رائے لینا یا رائے دینا ہے۔ ووٹ میں بھی یہی رائے لی اور رائے دی جاتی ہے۔ اور یہی رائے لینا اور دینا اور اس رائے کے ذریعے حکومت کو تبدیل یا اقتدار کو منتقل کرنا جمہوریت کی اصل روح ہے۔

قرآن و حدیث سے دلائل

قرآن حکیم اور احادیث نبوی میں سے اگرچہ کسی خاص طرزِ حکومت کی تجویز ممکن نہیں مگر ایک بنیادی بات جو قرآن و حدیث سے مترشح ہے اور وہ یہ ہے کہ اپنے معاملات یعنی معاشرے سماج اور ریاست کے امور باہم صلاح مشورے سے طے کرو اور تمام مسلمان حکمران بھی ہیں اور رعیت بھی۔ اور اپنے امور کے لیے تمام خدا کے ہاں جواب دہ ہیں۔ لہٰذا مسلمانوں کو ایک ایسا نظامِ حکومت متشکل کرنا چاہیے جس میں وہ تمام کے تمام شریکِ کاروبارِ حکومت ہو سکیں۔ اور تمام مسلمان اپنی رائے سے حکومت کی تشکیل کریں۔ اور ان کے ذریعے امورِ مملکت انجام دیئے جائیں۔ یعنی

حکومت کی تشکیل مسلمانوں کی رائے (ووٹ) سے ہو۔ قرونِ اوّل میں رائے یا ووٹ کی صورت بیعت کی تھی۔ جو رائے کے اظہار کا ذریعہ تھی یہی بیعت یا رائے اب عہدِ حاضر میں پرچی (ووٹ) کے ذریعے جدید تکنیک کے تحت تشکیل پاتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"خبردار رہو، تم میں سے ہر ایک راعی (حکمران) ہے اور ہر ایک اپنی رعیت کے بارے میں جواب دہ ہے اور مسلمانوں کا سب سے بڑا سردار جو سب پر حکمران ہو وہ بھی راعی ہے اور اپنی رعیت کے بارے میں جوابدہ" [۴۹]

یعنی ہر مسلمان کو خدا اور اس کے بندوں کو اپنے افعال کے لیے جواب دینا ہے خدا کو روزِ قیامت اور بندوں کو اسی دنیا میں اس طرح مسلمانوں کا حکمران بھی خدا اور مسلمانوں کے سامنے جواب دہ ہے۔ تمام راعیوں یعنی مسلمانوں کو اپنا راعی مقرر کرنے یا منتخب کرنے اور پھر اس سے جواب لینے کا حق ہے۔ ظاہر ہے یہ راعی مامور من اللہ نہیں اور نہ کوئی فرد یا گروہ ہے۔ یہ جمہور مسلمانوں نے ہی مقرر کرنا ہے۔ تو اس کا طریقہ سوائے انتخاب کے اور کوئی بھی نہیں ہو سکتا۔ اب کوئی از خود راعی ہونے کا دعویٰ کر دے اور طاقت کے بل پر راعی بننے کی کوشش کرے تو وہ ایک غاصب ہوگا۔ اگر وہ دھاندلی سے، لالچ سے، طاقت سے بیعت یا ووٹ لینے کی کوشش کرے تو مسلمانوں کے لیے سوائے خروج کے اور کوئی چارہ نہیں مگر عہدِ جدید میں خروج کی دونوں شکلیں اپنائی جائیں گی پہلی سطح پر اس کے خلاف رائے عامہ ہموار کرنا، عدمِ اعتماد کا اظہار اور پھر اگر جمہوری طریقہ سے ممکن نہ ہو تو عوام کی طاقت سے ایسے راعی کو اقتدار سے ہٹا دینا۔

جمہوریت کی دلیل سورۃ النساء سے زیادہ کوئی اور نہیں ہو سکتی جس میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہیں

"اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ اپنی امانتیں (یعنی اعتماد و اختیار) اہلِ امانت (امین لوگوں) کے سپرد کرو۔" [۵۰]

مسلمانوں کو قرآن کی ہدایت کس طرح بروئے عمل آسکتی ہے ظاہر ہے اقتدار و اختیار سب سے بڑی امانت ہے اس کو امین لوگوں کے سپرد کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ بیعت یعنی ووٹ کا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ فرماتا ہیں:

"اے لوگو جو ایمان لائے ہو اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول صلعم کی

اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحبِ امر ہو۔"[۵۱]

اب اللہ اور رسولؐ کی اطاعت کا مطلب تو واضح ہے کہ اقتدار و اختیار ان کی ہی ملکیت ہے اور اللہ اور رسولؐ کا حکم اصل قانون ہے۔ اب صاحب امر کے بارے میں یہ بات کتنی واضح ہے کہ اس کی بھی اطاعت کرو اور یہ صاحب امر تم میں سے ہوں۔ اب یہ مسلمانوں میں سے صاحب امر ہونا سوائے اس کے کس بات کی علامت ہے کہ صاحبِ امر تم اپنے میں سے منتخب کرو۔ کیونکہ جو شخص طاقت سے اقتدار پر آتا ہے وہ عوام میں سے نہیں ہو سکتا۔ اور نہ وہ ایسا سمجھتا ہے۔ وہ خود کو ما فوق البشر اور ظلِ سبحانی سے کم درجے پر نہیں رکھتا۔ جب وہ مسلمانوں میں سے ہوگا تو مسلمانوں کے سامنے ہی جواب دہ ہوگا۔ تاہم صاحبِ امر کی اطاعت بھی فی المعروف ہے نیکی کے کاموں میں غلط یا بدی کے کاموں میں اس کی اطاعت واجب نہیں بلکہ اس کو ہٹانا نیکی ہے۔ بخاری اور مسلم کی ایک حدیث ہے جو عبادہ بن صامت نے روایت کی۔

"ہم اپنے حکمرانوں سے جھگڑا نہ کریں گے کہ ہم ان کے کاموں میں کھلا کھلا کفر دیکھیں۔ جو ہمارے پاس ان کے خلاف اللہ کی طرف سے ایک دلیل ہو۔"[۵۲]

یعنی اگر مسلمان کسی حکمران کو دیکھیں کہ وہ خدا اور اس کے رسولؐ کے احکام کی کھلی کھلی خلاف ورزی پر اُتر آیا ہے تو اس سے جھگڑا کرنا یعنی اختلاف کرنا اور اسے ہٹانا امرِ واجب ہے۔ کیونکہ معصیت میں کوئی اطاعت نہیں، اطاعت تو صرف معروف میں ہے۔[۵۳] اس کے علاوہ قرآن حکیم کی آیات اور متعدد احادیث ہیں جن میں مسلمانوں کو اپنے معاملات چلانے کے لیے آپس میں مشورہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔[۵۴] یہ مشورہ حکومت کی تشکیل، امورِ مملکت چلانے اور غاصب حکومت کو ہٹانے سے لے کر انسانوں کی باہمی نجی امور پر محیط ہے اور جو مسلمان صرف مشورہ دے کر الگ ہو جانے پر قناعت کرتا ہے وہ اس حکم کی روح سے انحراف کرتا ہے۔ مشورہ دینے میں اس مشورہ کا نفاذ اور اس کے نفاذ سے انحراف پر احتساب بھی شامل ہے لہٰذا مسلمان اگر مجلس شوریٰ کی تشکیل کرتے ہیں تو اس کی حیثیت محض ایک مشاورتی بورڈ کی نہیں بلکہ خدا کے احکام کے نفاذ اور عدم نفاذ کی صورت میں احتساب اور حکمران کے حدود و اختیارات کے تعین تک محیط ہوگی۔ اور یہ مجلسِ شوریٰ منتخب ہوگی کیونکہ یہ اس وقت تک ہم میں سے نہیں ہو سکتے جب تک ہم اپنی رائے سے انہیں منتخب نہ کریں۔

جمہوریت کے لوازم

جیسا اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ جمہوریت پر علامہ اقبال کے اعتراضات ان نقائص کی نشاندہی کرتے ہیں جو دیگر حکماء نے بھی بیان کیے ہیں۔ لہٰذا جمہوریت کی نظامِ حکومت کی تشکیل میں حیثیت ایک تکنیک کے اور کچھ نہیں۔ یہ ایک ایسا طریقہ ہے جس سے عوام اپنی رائے سے اپنے نمائندے منتخب کر کے پارلیمنٹ میں بھیجتے ہیں اور یہ نمائندے خدا اور اس کے رسولؐ کے احکام کو نافذ کرنے کے پابند ہیں اور اگر کوئی اس سے غفلت یا کوتاہی کرے تو مسلمان ان کا احتساب کر سکتے ہیں ان کو اسی ووٹ کے ذریعے یا تحریک عدم اعتماد کے ذریعے ہٹا سکتے ہیں یا انتہائی صورت میں خروج بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہ نمائندے خدا اور رسولؐ اور اپنے خلیفۃ الارض جمہور مسلمانوں کے سامنے بھی جواب دہ ہیں چنانچہ ایک کامیاب، نظریاتی اور اسلامی حکومت کی تشکیل کے کچھ لوازم ہیں جن کو بتدریج معاشرے میں بروئے عمل لایا جانا چاہیے۔ اور یہ اس نظامِ حکومت کے مثالی ہونے، کامیابی سے ہمکنار ہونے اور مستحکم رہنے کے لیے ضروری ہیں۔

۱۔ اس نظامِ حکومت کو کامیاب کرنے کے لیے ہر مسلمان فرد کو جس میں مرد اور عورت دونوں شامل ہیں دینی اور دنیاوی تعلیم سے مرصع ہونا چاہیے۔ اسلامی حکومت کا فرض ہے کہ وہ عنانِ اقتدار سنبھالتے ہی جس چیز پر سب سے زیادہ زور دے وہ مسلمانوں کی تعلیمی حالت بہتر بنانا ہے کیونکہ تعلیم کے بغیر نہ تو وہ معاشرے کے مسائل سمجھ سکتے ہیں اور نہ وہ اچھے اور بُرے کی تمیز رکھ سکتے ہیں اور نہ دین کے نفاذ اور اس کی برکات سے صحیح طور پر متمتع ہو سکتے ہیں لہٰذا جمہوریت کا ایک لازمی تقاضا فروغِ علم ہے اور یہ علم دنیا و دین دونوں کا ہونا ضروری ہے۔

۲۔ معاشی خوشحالی کے بغیر جمہوریت کسی معاشرے میں پنپ نہیں سکتی۔ اس لیے ہر مسلمان کو اقتصادی ترقی کی طرف توجہ دینی چاہیے۔ اور ہر مسلمان حکومت کا فرض ہے کہ وہ عوام کی معاشی، طبی، اور رہائشی حالت بہتر بنانے پر توجہ دے۔ یعنی روٹی کپڑے اور مکان کا بندوبست کرے۔ عوام کے لیے حلال وسائل روزگار کو فروغ دے۔ ان کی اس سلسلے میں رہنمائی اور مدد

کرے اور ایسی اقتصادی منصوبہ بندی کرے کہ معاشرے کی دولت انصاف کے ساتھ تمام مسلمانوں تک باآسانی پہنچ سکے۔ اور افلاس کے خوف میں کوئی شخص مبتلا نہ رہے۔ ہر مسلمان اپنے روزگار کے لیے اور اپنی ضرورت کے لیے اسلامی حکومت کا دروازہ کھٹکھٹا سکتا ہے اور قانون کے ذریعے اپنے لیے معاشی تحفظ حاصل کر سکتا ہے۔ جمہوریت کی کامیابی کے لیے عوام کی معاشی فلاح لازم ہے۔

۳۔ جمہوریت کی کامیابی کے لیے قانون کی حکمرانی، قانون کی بالادستی نہایت ضروری ہے ایسا انصاف اور عدل فراہم کیا جائے جس میں ایک معمولی انسان بھی حکمران سے احتساب کر سکے۔ اس سے کسی زیادتی پر باز پرس کر سکے۔ حصول انصاف کا طریقہ سہل ہو۔ انصاف مظلوم طلب نہ کرے بلکہ ریاست ظالم کو خود سزا دے اور مظلوم کی بے طلب دادرسی کرے۔ بڑے سے بڑا ظالم قانون کی گرفت سے آزاد نہ ہو اور چھوٹے سے چھوٹا مظلوم مالی وسائل کی بنا پر انصاف سے محروم نہ رہے۔ انصاف فراہم کرنا ریاست کی قانونی ذمہ داری ہے۔

۴۔ جمہوریت کی کامیابی کی اگر مذکرہ تین ضروریات پوری کر دی جائیں تو چوتھی ضرورت خود بخود پوری ہو جائے گی تاہم اس پر بھی پوری توجہ دینا ضروری ہے اور وہ ہے عوام کی اخلاقی اور سیاسی تربیت۔ جتنی توجہ اسلامی حکومت اس پر دے گی اتنی ہی عوام میں سیاسی اور اخلاقی بیداری اور قوت پیدا ہوگی۔ اور وہ اپنے ملک کے سیاسی نظام کے لیے مفید ہو سکیں گے۔ اس طریقہ سے جمہوریت کے نقائص پر بھی قابو پایا جا سکتا ہے اور یہ ایک مثالی نظام کی صورت میں ڈھل سکے گی۔ اور اس نظام کے فیوض و برکات عام انسانوں تک بھی پہنچ سکیں گے۔

پاکستانی معاشرہ، اقبال اور جمہوریت کی اطلاقی صورت

ہمارے ہاں جتنے بھی جمہوریت اور خلافت یا اسلامی نظام کے سلسلے میں گزشتہ پچاس سال میں مباحث ہوئے ہیں وہ مثالیت پسندانہ تجریدیت کا شہکار ہیں۔ مولانا مودودی، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مولانا محمد حنیف ندوی، اور چند ایک اور نام ہی ایسے ہیں جنہوں نے جمہوریت کے مغربی تصور کو رد

کرتے ہوئے بھی جمہوریت کی بنیادی روح کو اسلام سے کسی قدر ہم آہنگ قرار دیا۔ جس طرح علامہ نے مغربی تہذیب کو آج کے انسان کی روحانی ترقی میں زبردست رکاوٹ قرار دینے کے باوصف بھی مغربی تہذیب کے مرتیت کے بارے میں استقرائی اپروچ اور مذہبی تجربات کو بھی فکر سے مملو قرار دیا۔ تاہم بے شمار لوگوں نے مغربی جمہوریت کے پردے میں اسلام کے نظام شورائیت کو جو جمہوریت کی ہی ایک ابتدائی شکل ہے اس انداز سے رد کیا ہے کہ اس سے ملک میں آمریتوں کو استحکام ملا ہے اور عوام کی جمہوری اور اسلامی امنگوں کو دھچکا لگا ہے۔ جس سے یہ تاثر دیا گیا ہے کہ اسلام آمریت کو پسند کرتا ہے۔ ہر آمر نے اپنے اقتدار کے استحکام کے لیے یہ نعرہ لگایا کہ اسلام تو مغربی جمہوریت کو رد کرتا ہے جس کا مطلب انہوں نے یہ نکالا کہ اسلام کو جمہوریت کو رد کرنا ان کی آمریت کا جواز ہے۔ ایسے لوگوں کی بھی کھیپ ایسے ادوار میں پیدا ہوئی جنہوں نے اسلامی تاریخ سے آمریتوں کی حمایت میں دلائل فراہم کیے یہاں تک کہ ایک معروف عالم دین نے تو فرمایا کہ "سب سے پہلا مارشل لا حضرت ابوبکر صدیق رضؓ نے لگایا تھا"[۵۵] یوں اس ملک میں مارشل لا کی حمایت کی گئی۔ پھر شوریٰ کے بارے میں کہا گیا کہ اس کا کام تو محض مشورہ دینا ہے۔ حاکم یا آمر چاہے تو اسے قبول کرے، چاہے تو اسے رد کرے۔ شوریٰ نامزد کی گئی اور اسے صرف ایک مشاورتی بورڈ بنا کر اسلامی نظام بزعم خویش نافذ کر دیا گیا۔ مگر عوام کے زبردست دباؤ سے بالآخر بادل نخواستہ قدم اٹھتے چلے گئے، اور پھر یہ صورت حال ہوئی کہ ایک محدود جمہوریت کسی نہ کسی صورت بحال ہو گئی ہے خدا کرے کہ پاکستان اسلامی دنیا کا تمام بحرانوں سے گذرنے کے باوجود پہلا صحیح جمہوری ملک رہے اور دوسرے اسلامی ممالک بھی اس کی تقلید کریں۔ ہمیں امید ہے کہ اگر محدود جمہوریت کے ساتھ بھی ملک صحیح سمت پر چل پڑے تو ایک مکمل اسلامی یا اقبال کے الفاظ میں روحانی جمہوریت بحال ہو سکے گی۔ تاہم اس مقام پر جمہوریت کے لیے جو لوازم بتائے گئے ہیں وہ جمہوریت کے مقاصد بھی ہیں اور ان کو بروئے کار لانا اور پیش نظر رکھنا بہت ضروری ہے۔

یہاں میں جس چیز پر زور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ مکمل اسلامی روحانی جمہوریت بٹن دباتے ہی وجود میں نہیں آسکتی۔ اس کے جو لوازم بیان کیے گئے ہیں، ایک مثالی جمہوریت کے قیام کے لیے وہ عمل میں لائے جانے ضروری ہیں جوں جوں لوگوں میں تعلیم فروغ پائے گی، ان کی اقتصادی حالت

بہتر ہوگی اور ان کی سیاسی اور اخلاقی تربیت ہوتی چلی جائے گی۔ ملک میں جمہوریت کو بھی استحکام ترقی اور فروغ نصیب ہوگا۔ اور معاشرہ خوشحالی کی طرف بڑھے گا۔ لہذا مثالیت پسندی اور تصوریت پسندی کے حصار سے نکل کر ملک کے وسائل اور مسائل کو اخلاقی اور عملی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہیے اور اسلام کے مثالی نظامِ حکومت روحانی جمہوریت کی طرف قدم اٹھانے چاہییں۔ ملک میں بالغ رائے دہی کی بنیاد پر عام انتخابات کے ذریعے اسمبلیاں وجود میں لانے کا عمل قائم رہنا چاہیے۔ آمروں اور سیاسی طالع آزماؤں کے عزائم کو پھلنے پھولنے کے مواقع ختم کیے جانے چاہییں اور قومی تنازعات میں سپریم کورٹ سے رجوع کیا جانا چاہیے۔ اور عدلیہ کو اتنا بااختیار کیا جانا چاہیے کہ وہ حکمرانوں کی تخویف و تحریص سے آزاد رہ کر قومی مفاد میں فیصلے کریں۔ نہ کہ نظریاتِ ضرورت ایسے فلسفے گھڑ کر آمروں کی گود میں قوموں کا مقدر ڈال دیا کریں اور اگر ضرورت پڑے تو ملک کا صدر عوام سے کسی مسئلے پر ریفرنڈم بھی کرا سکتا ہے۔ چنانچہ ہم مندرجہ ذیل تجاویز پاکستان کے حالات و مسائل کے حوالے سے پیش کر رہے ہیں تاکہ ملک میں علامہ اقبال کی اسلامی روحانی جمہوریت تشکیل پا سکے۔

۱۔ جیسا کہ قرارداد مقاصد میں بھی واضح کیا گیا اس بات کو آئین کا حصہ بنا دیا جائے کہ ملک میں اسلام کی روحانی جمہوریت رائج کرنا ہمارا نصب العین حیات ہے۔ اگر کوئی آمریت یا مارشل لاء بزورِ قوت قائم کرتا ہے تو وہ آئین، ملک، خدا اور اس کے رسول ؐ سے غداری کرتا ہے، اس ملک کا حاکمِ مطلق خدا اور رسول ؐ ہیں قرآن اور سنت ملکی آئین کے بنیادی لوازمات اور ماخذات ہیں۔ مقتدرِ اعلیٰ خدا اور اس کے رسول ؐ ہیں اور خدا کے خلیفۃ الارض ہونے کی حیثیت سے تمام مسلمان اس اقتدارِ اعلیٰ کے امین ہیں۔

۲۔ خدا اور اس کے نائب یعنی خلیفہ ہونے کی حیثیت سے تمام مسلمانوں پر اسلام کی روحانی جمہوریت کے نفاذ کی مشترک طور پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ لہٰذا اسلامی معاشرے کا مقدر متعین کرنا اجماعِ امت کا پابند ہوگا اور اُمت اپنے منتخب نمائندگان کے ذریعے مجلسِ شوریٰ وجود میں لائے گی۔ اس مجلسِ شوریٰ میں زندگی کے تمام شعبوں سے انتخاب کے ذریعے بھی ارکان لیے جا سکتے ہیں۔ حکومت یعنی انتظامیہ اس سے وجود میں آئے گی۔ اور اسی منتخب شوریٰ کے سامنے جواب دہ ہوگی۔ یہ شوریٰ آئین سازی میں مکمل طور پر بااختیار ہوگی۔ یہ قرآن و

سنت کی تعبیرات میں اجتہادات کر سکے گی۔ اور یہ اپنے فیصلوں کے لیے عوام کے سامنے جواب دہ ہوگی۔ اور ریفرنڈم کے ذریعے عوام اس مجلس شوریٰ کے اجتہادات کو رد یا ترمیم کر سکیں گے۔ تاہم حکومت کی تشکیل، قانون سازی اور حکومت کی برخاستگی کسی ایک ادارے، فردِ واحد یا قوت کی بجائے ملک کے مسلمان عوام کریں گے۔ ان کے مقاصد کو بروئے کار لانے کے لیے عوام جماعت سازی کر سکیں گے اگر دین کی تعبیر و تشریح میں مختلف الرائے فقہی مکاتیب ہو سکتے ہیں تو ملک کے سیاسی مقاصد یا اسلام کے سیاسی نظام کی تشکیل میں مختلف الرائے مکاتیب فکر کیوں نہیں ہو سکتے۔ وہ اپنے موقف کو بیان کرنے اور جمہوری اصولوں کے مطابق اپنا موقف منوانے کا حق رکھتے ہیں۔ خود انتخاب خلیفہ اول کے وقت مسلمان مہاجرین انصار اور شیعان علیؓ کے تین سیاسی مکاتیبِ فکر میں منقسم ہو گئے تھے۔ اگر یہ مکاتیب پروان چڑھتے تو یہ تنگ نظر مذہبی گروہوں میں منقسم ہونے کی بجائے مختلف الخیال سیاسی جماعتوں کی صورت میں آگے بڑھتے اور جس قدر وہ اپنے موقف میں اس وقت متشدد ہیں اس کے برعکس رواداری، بردباری اور تحمل سے ملکی معاملات کو چلانے کے اہل ہوتے مگر ملوکیت نے مسلمانوں کا فطری طور پر سیاسی ارتقا روک دیا اور مسلمانوں کے زوال کی نیو رکھ دی۔

۳۔ اسلامی ریاست کے ہر شہری کو ایک مثالی مسلمان بننے میں مدد اور رہنمائی دینا ہر شہری کو مفت زیورِ تعلیم سے آراستہ کرنا۔ مفت انصاف فراہم کرنا اور سب سے بڑھ کر ہر شہری کو روزگار فراہم کرنا اور روزگار فراہم نہ کر سکنے کی صورت میں اس کے معاشی اخراجات کی مکمل کفالت، ریاست کا بنیادی فرض ہوگا اور ہر شہری کو متذکرہ چاروں حقوق کی آئینی ضمانت حاصل ہوگی اور وہ قانون کے ذریعے یہ حقوق لے سکے گا۔

۴۔ ایسے اقدامات کرنا جس سے ملک میں عمرانی مذہبی سیاسی اور معاشی سطح پر مراعات یافتہ طبقات کا بتدریج خاتمہ ہو ملک کے وسائل اور ذرائع تمام شہریوں میں انصاف اور مساوات کے ساتھ منقسم ہوں۔

۵۔ پوری دنیا میں جہاں مسلمان بے اختیار یا محکوم ہیں ان کے مفادات کی نگہداشت کرنا، اسلامی نظام زندگی برپا کرنے میں، ان کی حصولِ آزادی میں مدد کرنا۔

۶۔ عالمِ انسانیت کو دینِ اسلام کی دعوت دینا، دنیا بھر میں جہاں مظلوم اور محکوم ہیں ان کی ہر طرح سے مدد کرنا، عالمی امن کے قیام میں مدد کرنا، دنیا کے طالع آزماؤں اور انسانیت کے دشمنوں سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرنا انصاف پسند اقوام سے تعاون کرنا اور ظالموں کا ہاتھ روکنا۔

یہ ہیں اسلامی حکومت یا اسلامی روحانی جمہوریت کے معیارات اور آئیڈیلز جو ہمیں ہر وقت پیشِ نظر رکھنے چاہییں اور جن کی علامہ اقبال نے اپنے فکر و کلام میں بار بار وضاحت کی ہے۔ اور مسلمانوں کو جن کے حصول کے لیے بار بار متوجہ کیا ہے۔ اگر ہم ان معیارات کے حصول کی طرف آہستہ آہستہ جمہوریت کے ذریعے قدم بڑھانا شروع کر دیں تو علامہ کا وہ خواب پورا ہو سکتا ہے جس میں انہوں نے فرمایا تھا کہ:

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تابخاکِ کاشغر[۵۶]

اور یہی ولولہ تازہ تھا جو علامہ اقبال نے لاہور سے لے کر تا خاکِ بخارا اور سمرقند دیا تھا۔ کہ مسلمان آزاد اسلامی روحانی جمہوریتوں کے پیکر میں خود کو ڈھال کر، اتحاد، حریت اور مساوات پر مبنی جدید سماجوں کی تشکیل کریں اور اسلامی تہذیب و ثقافت کا احیا کر کے نوعِ انسانی کے لیے توحیدِ خدا، توحیدِ انسانیت، امن خوشحالی اور نیکی کے پیامبر بنیں۔

حواشی

۱۔ محمد حنیف ندوی، اساسیاتِ اسلام، ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۷۳ء ص ۲۰۵

2. *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 2.PP. 177-178.

۳، ۴، ۵۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، بزمِ اقبال لاہور طبع چہارم جون ۱۹۶۸ء ص ۳۸۱

۶۔ پروفیسر تحسین فراقی، مغربی جمہوریت اہلِ مغرب کی نظر میں، مرکزِ تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لاہور ۱۹۸۳ء ص ۳

۷-۸-۹۔ ول ڈیورانٹ، داستانِ فلسفہ ترجمہ سید عابد علی عابد مکتبہ فرینکلن لاہور ص ۴۴

۱۰۔ ول ڈیورانٹ، نشاط فلسفہ ترجمہ ڈاکٹر محمد اجمل مکتبہ خاور لاہور ۱۹۶۶ء ص ۱۰۱

11. Jean Jacques, Le Contract Social, 762, Vol 111 Chap. iv.

۱۲۔ رینے گینوں، نئی دنیا کا بحران مطبوعہ سہیل اکیڈمی لاہور ص ۶۹-۷۸

(بحوالہ پروفیسر تحسین فراقی مغربی جمہوریت اہلِ مغرب کی نظر میں) ص ۴۵

13. Gai Eaton. *King of the Castle* C.3.4.

(بحوالہ تحسین فراقی کی کتاب جمہوریت اہل مغرب کی نظر میں) ص ۴۶

14. Prof. Muhammad Munawwar, *Iqbal's Idea of Democracy*, Iqbal Review Vol. XXVII. No.1 P.104.

۱۵۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال اُردو (بانگ درا) ص ۲۶۲

۱۶۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی (پیامِ مشرق) ص ۳۰۵

۱۷۔ ایضاً (زبورِ عجم) ص ۵۵۹، ۵۶۰

۱۸۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اُردو) (ضربِ کلیم) ص ۶۱۰

۱۹۔ ایضاً (ارمغانِ حجاز) ص ۶۵۰

۲۰۔ ایضاً (") ص ۶۴۹

۲۱۔ ایضاً (بانگِ درا) ص ۲۹۰

۲۲۔ ایضاً ص ۶۲۲

۲۳۔ علامہ محمد اقبال تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۶۸

۲۴۔ عبدالحکیم، خلیفہ، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، بزمِ اقبال لاہور ص ۲۹۸

۲۵۔ مولانا محمد حنیف ندوی، اساسیاتِ اسلام، ادارہ ثقافت اسلامیہ ص ۲۱۲

۲۶۔ ایضاً

۲۷۔ محمد اقبال، علامہ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۶۸

۲۸۔ " " " " " " ص ص ۲۶۷، ۲۶۸

۲۹۔ محمد اقبال، علامہ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ص ۲۴۵، ۲۴۶

۳۰۔ 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۶۰

۳۱۔ 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۲۴۶

۳۲۔ 〃 〃 〃 〃 〃 ص ص ۲۴۲، ۲۴۳

۳۳۔ 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۲۷۵

۳۴۔ 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۲۷۵

۳۵۔ 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۲۷۶

۳۶۔ 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۲۷۶

۳۷۔ 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۲۷۶

۳۸۔ 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۲۷۷

۳۹، ۴۰۔ 〃 〃 〃 〃 〃 ص ص ۲۴۲، ۲۴۳

۴۱۔ 〃

۴۲۔ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو) ص ۳۳۲

۴۳۔ 〃 〃 (بانگِ درا) ص ۲۶۱

44. Dar, B.A., *A Study in Iqbal's Philosophy*, PP. 276-277. Sh. Ghulam Ali & Sons, Lahore, 1971.

۴۵۔ مودودی، مولانا سید ابوالاعلیٰ، اسلامی ریاست، اسلامک پبلی کیشنز لاہور ص ص ۴۷۹، ۴۸۰

۴۶۔ 〃 〃 〃 〃 〃 ص ۴۸۰

47. Siddiqui, M. Mazhar-ud-Din, *Islam and Theocracy*, Institute of Islamic Culture, Lahore, PP. 42,43.

۴۸۔ محمد حنیف ندوی، اساسیاتِ اسلام ص ۱۸۱

۴۹۔ بخاری شریف، کتاب الاحکام باب اسلم کتاب الامارہ باب ۵

۵۰۔ قرآنِ حکیم، سورۃ النساء ۵۸

۵۱۔ قرآن حکیم، سورۃ النسا۔ ۵۹

۵۲۔ بخاری شریف

۵۳۔ "

۵۴۔ قرآن حکیم الشوریٰ ۔ ۳۸

۵۵۔ مولانا محمد مالک کاندھلوی رکن مجلس شوریٰ نے مارشل لاء کی حمایت میں بیان دیتے ہوئے یہ "اجتہاد" فرمایا تھا جو ملک بھر کے اخبارات میں شائع ہوا اور ہدفِ تنقید بنا۔

۵۶۔ محمد اقبال کلیات اُردو

۵۷۔ اک ولولۂ تازہ دیا میں نے دلوں کو (کلیات اقبال اُردو)
لاہور سے تا خاک بخارا و سمرقند۔

سہ ماہی "اقبالیات" لاہور
شمارہ جنوری

انفرادی تہذیب اقبال کی نظر میں

ڈاکٹر مظفر حسن ملک

اس میں کوئی شک نہیں کہ معاشرہ ہی افراد کے تہذیبی نصب العین، معیار اور دستور متعین کرتا ہے مگر یہ حقیقت بھی اپنی جگہ موجود ہے کہ اجتماعی معاشرتی خصوصیات، امتیازات اور معیار کو جانچنے کے لیے افراد ہی کو پرکھا اور دیکھا جاتا ہے کیونکہ معاشرہ افراد ہی کے مجموعے کا نام ہے۔

یقیں افراد کا سرمایۂ تعمیرِ ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گرِ تقدیرِ ملت ہے[1]

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر
ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارا[2]

یہ سوال کہ ایک مہذب آدمی کسے کہتے ہیں ایک طویل جواب کا متقاضی ہے مگر اختصار کے ساتھ عام فہم زبان میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ شخص جو اپنی گفتگو، رہن سہن اور عام رویے میں بھلا معلوم ہوتا ہو موزوں لباس پہنتا ہو اس کی وضع قطع خوشگوار ہو اور دلکش عادات و اطوار کا مالک ہو مہذب کہلاتا ہے۔ اس جواب کو اگر مزید مختصر کر کے بیان کرنا مقصود ہو تو اس کی صورت کچھ اس طرح ہو گی کہ شخصی اور انفرادی تہذیب کو جانچنے کے لیے دو پیمانے ہیں ایک "حسنِ ذوق" اور دوسرا "حسنِ عمل" اور دونوں لازم و ملزوم ہیں اس سے بیشتر "قولِ صالح" اور "عملِ صالح" کا ذکر ہو چکا ہے۔ قرآن حکیم میں "ایمان" کے ساتھ بھی "حسنِ عمل" کو مربوط کیا گیا ہے اور "عملِ صالح" کی جگہ "احسن عملاً" کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے ان تمام اصطلاحات سے مراد ایک ہی ہے۔

ان الذین امنوا وعملوا الصلحت انا لا نضیع اجر من احسن عملاً ۔

وہ لوگ جو مان لیں اور نیک عمل کریں، تو یقیناً ہم نیک لوگوں کا اجر ضائع نہیں کرتے[۳]

ساقیٔ ارباب ذوق، فارسِ میدانِ شوق
بادہ ہے اس کا رحیق، تیغ ہے اس کی اصیل
مردِ سپاہی ہے وہ، اس کی زرہ لا الٰہ
سایۂ شمشیر میں، اس کی پناہ لا الٰہ[۴]

اے حلقۂ درویشاں وہ مردِ خدا کیسا
ہو جس کے گریباں میں ہنگامۂ رستا خیز
جو ذکر کی گرمی سے شعلے کی طرح روشن
جو فکر کی سرعت میں بجلی سے زیادہ تیز[۵]

قرآنِ حکیم نے انفرادی اخلاق کا ایک معیار مقرر کر دیا: فقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ ۔ درحقیقت تم لوگوں کے لیے اللہ کے رسولؐ میں ایک بہترین نمونہ تھا[۶]

دوسری جگہ فرمایا: وانک لعلیٰ خلق عظیم[۷] (اور بے شک آپؐ اخلاق کے بڑے مرتبے پر ہیں) اسی لیے کہ آپ ہدایتِ خلق کا کام بھی کر رہے اور اس سلسلے میں بے شمار تکالیف بھی برداشت کر رہے ہیں۔ ایک کمزور اخلاق کا آدمی ایسا عظیم الشان کارنامہ سرانجام نہ دے سکتا۔

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ساتھ ان کی امت کے متعلق بھی فیصلہ سنا دیا گیا کہ:

کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنھون عن المنکر وتؤمنون باللہ[۸] (اب دنیا میں وہ بہترین گروہ تم ہو جسے انسانوں کی ہدایت و اصلاح کے لیے میدان میں لایا گیا ہے۔ تم نیکی کا حکم دیتے ہو، بدی سے روکتے ہو، اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔)[۸]

مومنین کی صفات بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وعباد الرحمن الذین یمشون علی الارض ھونا وّاذا خاطبھم الجھلون قالوا سلاماً ہ والذین یبیتون لربھم سجّداً وّقیاماً ہ والذین یقولون ربّنا اصرف عنّا عذاب جھنم ق ص اِنّ عذابھا کان غراماً ہ ق ص انّھا ساءت مستقرّاً وّمقاماً ہ والذین اذا انفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا وکان بین ذالک قواماً ہ والذین لا یدعون مع اللہ الٰھاً اٰخر ولا یقتلون النفس التی الّا بالحق ولا یزنون ج ومن یّفعل ذالک یلق اثاماً ہ[۹]

ترجمہ: رحمٰن کے بندے وہ ہیں جو زمین پر سکنت کے ساتھ چلتے اور جب اُن سے جاہل لوگ بات کرتے ہیں تو رفع شر کی بات کہہ دیتے ہیں اور جو راتوں کو اپنے پروردگار کے آگے سجدہ اور قیام میں لگے رہتے ہیں اور جو دعائیں مانگتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم سے عذاب جہنم کو دور رکھ۔ بیشک جہنم بُرا ٹھکانہ اور بُرا مقام ہے اور جب وہ خرچ کرتے ہیں تو نہ اسراف کرتے ہیں نہ بخل سے کام لیتے ہیں اور ان سے خرچ کرنا اس کے درمیان اعتدال سے ہوتا ہے اور اللہ کے ساتھ کسی اور معبود کو نہیں پکارتے اور جس جان کو اللہ نے قابل محترمت رکھا ہے اسے ہلاک نہیں کرتے مگر ہاں حق پر۔ اور زنا نہیں کرتے جو شخص ایسے کام کرے گا اسے سزا سے سابقہ پڑے گا۔[۹]

اہل ایمان کے لیے یہ بھی حکم ہے

ولا تھنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان کنتم مومنین ہ

ترجمہ: دل شکستہ نہ ہو غم نہ کرو تم ہی غالب رہو گے اگر تم مومن ہو۔[۱۰]

والذین فی اموالھم حقّ معلوم ہ للسائل والمحروم ہ

جن کے مالوں میں سائل اور محروم کا ایک مقرر حق ہے[۱۱]

ثم کان من الذین اٰمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمۃ

پھر یہ کہ آدمی ان کے ساتھ شامل ہو جنہوں نے ایک دوسرے کو صبر اور خلق خدا پر رحم کی تلقین کی[۱۲]

ان اکرمکم عند اللہ اتقٰکم۔

تم میں سب سے معزز وہ ہے جو تمہارے اندر سب سے پرہیزگار ہے۔ [۱۳]

انسان کامل

پچھلے باب میں ایک آیۂ قرآنی "صبغۃ اللہ ج ومن احسن من اللہ صبغۃ ز ونحن لہ عبدون ہ" اللہ کا رنگ اختیار کرو اور اس کے رنگ سے اچھا اور کس کا رنگ ہوگا اور ہم اُسی کی بندگی کرنے والے لوگ ہیں: [۱۴] اس کی تشریح میں سید سلیمان ندوی کا ایک طویل اقتباس بھی دیا جا چکا ہے۔ علامہ بھی عبدالکریم الجیلی [۱۵] کے حوالے سے لکھتے ہیں: "انسان کامل یا مرد مومن کی زندگی جو آئین الٰہی کے مطابق ہوتی ہے، فطرت کی عام زندگی میں شریک ہو جاتی ہے اور اشیا کی حقیقت کا راز اس کی ذات پر منکشف ہو جاتا ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر انسانِ کامل غرض کی حدود سے نکل کر جوہر کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے اور اس کی آنکھ خدا کی آنکھ، اس کا کلام خدا کا کلام اور اس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے۔" [۱۶] اسی خیال کو علامہ نے "بالِ جبریل" میں ذرا وضاحت سے منظوم کیا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کارکشا کارساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اُس کا دلِ بے نیاز [۱۷]

سورۃ البلد کی یہ آیہ ۱۷ اوپر درج کی ہے کہ مومنین کی صفات یہ ہیں کہ وہ ایک دوسرے کو صبر کی اور رحم کی تلقین کرتے ہیں۔ صبر کا ایک مطلب برداشت ہے اور دوسرا قناعت یعنی کم و بیش کی پرواہ کے بغیر خواہشات کو دبا کر نظم و ضبط کے ساتھ زندگی بسر کرنا:

اُس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل
اُس کی ادا دلفریب اس کی نگہ دل نواز

یہ ادائے دلفریب، بالکل وہی ہے جس کا اس عنوان کے آغاز میں "حسنِ ذوق اور حسنِ عمل" کے نام سے ذکر کیا گیا تھا جسے قرآنی اصطلاح میں "احسن عملاً" سے موسوم کیا گیا ہے۔

نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو!
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز
نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقین
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز[۱۸]

سورۂ آلِ عمران کی آیہ ۱۳۹ جو اوپر درج کی گئی ہے اس میں مردِ مومن کو بشارت دی گئی ہے کہ وہ نہ تو دل شکستہ ہو اور نہ ہی غم کھائے بالآخر کامیابی و کامرانی اسی کا مقدر ہے۔ ؎

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں
ولایت، پادشاہی، علمِ اشیاء کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں[۱۹]

سورۃ الحجرات کی آیہ ۱۳ میں جس کا اندراج اوپر کیا گیا ہے اس میں مساواتِ انسانی کا درس دیا گیا ہے اور باعثِ اعزاز و اکرام محض شخصی کردار یعنی تقویٰ کو قرار دیا ہے۔

تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے
خدا کے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں[۲۰]

سورۃ الفرقان کا ایک طویل اقتباس اوپر دیا گیا ہے جس میں مردِ مومن کی مندرجہ ذیل صفات کا ذکر ہے:

(۱) رفتار میں سکنت (۲) رفع شر (۳) قیام و سجود (۴) دعا (۵) اسراف و بخل سے پرہیز اور اعتدال (۶) شرک سے اجتناب (۷) رحم (۸) حدود اللہ کی پابندی اور فواحش سے اجتناب۔

مندرجہ بالا طویل اقتباس کے اوپر تین آیات قرآنی مزید دی گئی ہیں جن کا مطلب یہ ہے کہ نمونۂ اخلاق اور مجسم تہذیب، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ بابرکات ہے۔ وہی ایک ذات ہے جس میں اخلاقِ الٰہی کا پرتو کامل نظر آتا ہے۔ اللہ کے ہاں عجز نہیں ہوتا۔ وہ عجز کا خالق تو ہے مگر ایسی کسی ہستی کا وجود نہیں جس کے سامنے وہ خالق الکل واجب الوجود، قادرِ مطلق عجز کا اظہار کرے۔ یہ ایک اضافی اخلاقی صفت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں موجود ہے ان قرآنی آیات کی روشنی میں

ہم علامہ کے کلام کا مطالعہ کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ موصوف نے اکثر حالات میں صرف آیاتِ قرآنی ہی کے ترجمے اور تفسیر سے اکتساب کیا ہے۔ اور جہاں کہیں تجاوز کیا ہے وہاں احادیث اور بزرگانِ دین اور صوفیائے کرام کے کلام سے استفادہ کیا ہے:

اس سے اس غلط فہمی کا ازالہ ہو جاتا ہے کہ اقبال نے 'انسانِ کامل' کا تصور نٹشے سے لیا ہے یا اقبال کے 'انسانِ کامل' اور نٹشے کے 'فوق البشر' میں کوئی مماثلت ہے حالانکہ یہ واضح فرق دونوں میں موجود ہے کہ انسانِ کامل اسلام کے عائد کردہ قوانین اور اقدارِ اخلاق کا قائل ہے۔ جبکہ نٹشے کا فوق البشر ایک لاقانون، اندھی اور بے لگام قوت کے سوا کچھ بھی نہیں اس مسئلے پر مفصل بحث پچھلے ابواب میں کی جا چکی ہے۔

(۱) رفتار میں سکنت: (توازنِ عمل)

رفتار، گفتار اور کردار کا باہم گہرا تعلق ہے۔ رفتار محض چال ڈھال کا نام نہیں بلکہ ایک اسلوبِ حیات ہے اوپر دی گئی آیاتِ قرآنی جن میں مومنین کے طرزِ عمل میں رفتار کی سکنت کا ذکر بطور صفت اول کے آیا ہے، فی الحقیقت عمومی انسانی رویے کی نشاندہی کر رہی ہیں یعنی مہذب لوگ (مومن) تکبر کے ساتھ اینٹھتے اور اکڑتے ہوئے نہیں چلتے۔ ایسا مظاہرہ بالعموم غنڈے اور بدمعاش کرتے ہیں کہ وہ ایسے انداز سے چلتے ہیں جس سے یہ ظاہر ہو کہ وہ غیر معمولی طور پر طاقتور ہیں تاکہ عوام اُن سے مرعوب رہیں۔

نرم چال سے مراد 'مریضانہ' چال بھی نہیں۔ بلکہ یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ مومن، ایک شریف الطبع، حلیم، شریف اور نیک مزاج شخصیت کا مالک ہوتا ہے وہ اپنے آپ کو مابالامتیاز شخصیت بنا کر پیش نہیں کرتا جس سے کم حوصلہ اور ہلکے پن کی حامل نفسیاتی کیفیت کا اظہار ہو۔

مگر غور طلب پہلو یہ ہے کہ آدمی کی چال میں آخر وہ کیا اہمیت ہے کہ جس کی وجہ سے اللہ کے نیک بندوں کی خصوصیات گناتے ہوئے سب سے پہلے اسی کا ذکر کیا گیا۔ اس سوال کو اگر تامل کی نگاہ سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ آدمی کی چال محض اس کے اندازِ رفتار ہی کا نام نہیں بلکہ درحقیقت وہ اس کے ذہن کی اور اس کی سیرت و کردار کی اولین ترجمان بھی ہوتی ہے۔[۲۱]

ایک صورت تو یہ ہے کہ کوئی آدمی اتنا غافل ہو کہ کاروانِ حیات آگے نکل جائے اور وہ خوابِ غفلت ہی سے بیدار نہ ہو ؎

گرمِ فغاں ہے جرس اُٹھ کہ گیا قافلہ
وائے وہ رہرو کہ ہے منتظرِ راحلہ[۲۲]

ایسا شخص آرزوئے حیات اور کشمکشِ زندگی کے حقائق سے بے بہرہ اس انتظار میں ہوتا ہے کہ کوئی اس سے کہے ؎

سفر زندگی کے لیے برگ و ساز
سفر ہے حقیقت حضر ہے مجاز[۲۳]
تاروں کی فضا ہے بیکرانہ
تو بھی یہ مقامِ آرزو کر[۲۴]
ہر اک مقام سے آگے گذر گیا مہِ نو
کمال کس کو میسر ہوا ہے بے تگ و دو[۲۵]
راز ہے راز ہے تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع
کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
جوشِ کردار سے تیمور کا سیلِ ہمہ گیر
سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب و فراز
صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر
جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز
ہے مگر فرصتِ کردار نفس یا دو نفس
عرضِ یک دو نفس قبر کی شب ہائے دراز[۲۶]

علامہ نے 'کردار' کے مضمون کو کئی جگہ اور کئی مختلف اسالیب سے بیان کیا ہے۔ مثلاً

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان

رفتار کے حوالے سے صرف شخصی کردار ہی کی بات نہیں ہوتی کیونکہ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ زندہ اقوام ایک جگہ پر منجمد ہو کر نہیں رہ جاتیں، بلکہ سرعتِ رفتار سے کارزارِ حیات سے آگے بڑھتی رہتی ہیں اور مسابقت کے لیے جد وجہد کا عمل متواتر جاری رہتا ہے جو اقوام اس دوڑ میں پیچھے رہ جاتی ہیں انہیں کے لیے "پس ماندہ" کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے علامہ اپنی قوم کے لیے یہ حالت پسند نہیں کرتے (وہ سفر کو وسیلۂ ظفر سمجھتے ہیں) چنانچہ کہتے ہیں۔

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات، ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں[۲۷]

یہی مضمون ان اشعار میں بھی ادا کیا ہے:

کیوں تعجب ہے مری صحرا نوردی پر تجھے
یہ تگاپوئے دمادم زندگی کی ہے دلیل
اے رہینِ خانہ تو نے وہ سماں دیکھا نہیں
گونجتی ہے جب فضائے دشت میں بانگِ رحیل
ریت کے ٹیلے پہ وہ آہو کا بے پروا خرام
وہ حضر بے برگ و ساماں وہ سفر بے سنگ و میل
وہ نمودِ اخترِ سیماب پا ہنگامِ صبح
یا نمایاں بامِ گردوں سے جبینِ جبرئیل!
تازہ ویرانے کی سودائے محبت کو تلاش
اور آبادی میں تو زنجیریِ کشت و نخیل
پختہ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی!
ہے یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی![۲۸]

. . . .

۲۔ رفعِ شر

یہاں جاہل سے مراد صرف ان پڑھ نہیں بلکہ اس سے مراد "لغو گو" ہے جیسا کہ ایک دوسری جگہ ارشاد ہوا ہے :

واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقالوا لنا اعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين ۝

اور جب انھوں نے بے ہودہ بات سنی تو یہ کہہ کر اس سے کنارہ کش ہو گئے کہ ہمارے اعمال ہمارے لیے اور تمہارے اعمال تمہارے لیے، تم کو سلام ہے۔ ہم جاہلوں کا سا طریق اختیار نہیں کرنا چاہتے [۲۹]

اہل لغت نے "نادان" بھی جاہل کے معانی میں شامل کیا ہے۔ مراد اس سے لغو گو ہی ہے کیونکہ اس کی زبان کے شر سے کوئی محفوظ نہیں رہتا۔ اس سے مراد برا ماحول بھی ہے جسے علامہ نے "غارت گر دیں" کہا ہے۔ ؎

غارت گر دیں ہے یہ زمانہ
ہے اس کی نہاد کافرانہ [۳۰]

مومن پہ گراں ہیں یہ شب و روز
دین و دولت قمار بازی
ناپید ہے بندۂ عمل مست
باقی ہے فقط نفس درازی [۳۱]

وہی جواں ہے قبیلے کی آنکھ کا تارا
شباب جس کا ہے بے داغ ضرب ہے کاری [۳۲]

جہل سے مراد شر، عین اس محاورۂ زبان کے مطابق ہے جس کی رو سے ابوالحکم، عمرو بن

ہشام بن المغیرہ کو "ابوجہل" کا خطاب پر عتاب ملا۔ علم کے مقابلے میں جہل کی جگہ "طغیٰ" بھی استعمال ہوا ہے: جیسا کہ: علّم الانسان ما لم یعلم ہ کلّا ان الانسان لیطغیٰ ہ انسان کو وہ علم دیا جسے وہ نہ جانتا تھا مگر ایسا ہے کہ انسان سرکشی کرتا ہے[۳۳] اقبال نے سرکشی کو اوپر والے شعر میں "نفس درازی" کہا ہے۔

"جاوید نامہ" میں ایک نظم "طاسین محمدؐ" کے عنوان سے ہے۔ اس کا ذیلی عنوان ہے "نوحہ روح ابوجہل در حرم کعبہ"۔ اس نظم میں ابوجہل کو صرف یہ شکایت ہے کہ دین محمدؐ میں ملک و نسب فضلِ عرب اور لات و منات کی بندگی کو منع کر کے عوام کو صراطِ مستقیم کی طرف لگا دیا گیا ہے اور مساوات کا درس دیا گیا ہے۔

سینۂ ما از محمدؐ داغ داغ
از دمِ او کعبہ را گل شد چراغ
از ہلاکِ قیصر و کسریٰ سرود
نوجواناں را ز دستِ ما ربود
پاش پاش از ضربتش لات و منات
انتقام از وے بگیر اے کائنات[۳۴]

جاہلوں کا طریق لغو گوئی اور شر ہے جس سے پرہیز کے لیے کہا گیا ہے۔

۳۔ قیام و سجود

قیام و سجود کو نماز ہی کے اصطلاحی معانی میں استعمال کیا ہے جیسا کہ سورۂ دہر میں ارشادِ ربانی ہے: ومن الیل فاسجد لہ وسبحہ لیلاً طویلاً ہ رات کو اس کے حضور سجدہ کرو اور رات گئے تک اس کی تسبیح کرتے رہو۔[۳۵]

قرآنِ حکیم کے عمومی طرزِ بیان کے مطابق کفار کے مقابلے میں صبر و ثبات کے بعد نماز کا حکم بھی آیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نظم و ضبط اور قوت جس کی میدانِ جنگ میں یا نفسیاتی جنگ میں ضرورت ہوتی ہے، اس کے حصول کا بہترین ذریعہ نماز ہی ہے جیسا کہ علامہ نے اس کی وضاحت

کی ہے :

عزم تسلیم و رضا آموز وش
در جہاں مثل چراغ افروز وش
بندۂ درماندہ را گوید کہ خیز
ہر کہن معبود را کن ریز ریز
مرد حق ! افسون ایں دیر کہن
از دو حرف ربی الاعلیٰ شکن [۳۶]

نماز کے لیے صلوٰۃ کی اصطلاح بھی استعمال ہوئی ہے جس کے لغوی معانی ہیں، دعا، تسبیح، استغفار، رحمت، ثنا اور طالب رحم۔ جیسا کہ فرمایا : من یؤمن باللہ والیوم الاخر و یتخذ ما ینفق قربت عند اللہ وصلوٰت الرسول ؐ (جو اللہ اور روز قیامت پر ایمان رکھتے ہیں اور اُسے اللہ کے ہاں تقرب کا اور رسول ؐ کی طرف سے دعائیں لینے کا ذریعہ بناتے ہیں۔) [۳۷]
قرآن حکیم میں یہ لفظ تقریباً سو دفعہ آیا ہے اور مندرجہ بالا معانی میں مختلف جگہ پر استعمال ہوا ہے نماز کے ساتھ قیام کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔ قل لعبادی الذین یقیموا الصلوٰۃ ۔ (میرے ایماندار بندوں سے کہہ دیجیے کہ وہ نماز قائم کریں [۳۸]) اقم الصلوٰۃ لذکری۔ (میری یاد کے لیے نماز قائم کرو۔ [۳۹])

نماز کا ایک اپنا فلسفہ ہے ایک تو وہی نظم وضبط اور حصول قوت، جیسا کہ اوپر بیان ہوا دوسرے دعا، جس کا لازمی نتیجہ اطمینان اور سکون ہے۔ واستعینوا بالصبر والصلوٰۃ (صبر اور نماز سے مدد حاصل کرو [۴۰]) دوسرے نماز کردار کی تربیت اور تصعید میں مددگار ہوتی ہے واقم الصلوٰۃ ؕ ان الصلوٰۃ تنہیٰ عن الفحشاء والمنکر ؕ نماز پڑھتے رہو، بے شک نماز بے حیائی اور برائی کے کاموں سے روکتی ہے۔

علامہ سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے کہ نماز کے تمدنی اور معاشرتی فوائد بے شمار ہیں۔ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے اخلاق وتمدن ومعاشرت کی جتنی اصطلاحیں وجود میں آئیں ان کا بڑا حصہ نماز کی بدولت حاصل ہوا۔ اسی کا اثر ہے کہ اسلام نے ایک ایسے بدوی، وحشی اور

غیر متمدن ملک کو، جس کو پہننے اور اوڑھنے کا بھی سلیقہ نہ تھا چند سال میں ادب و تہذیب کے اعلیٰ معیار پر پہنچا دیا۔" [۴۱]

نماز باجماعت میں جو مساواتِ انسانی کی عملی مشق کروائی گئی ہے اس کی علامہ نے کتنی عمدہ تصویر کشی کی ہے:

آگیا عین لڑائی میں اگر وقتِ نماز
قبلہ رُو ہو کے زمیں بوس ہوئی قومِ حجاز
ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز
نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز
بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے
تیری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے [۴۲]

نماز میں جب سورۂ اخلاص کی تلاوت کی جاتی ہے اور آدمی "توحیدِ وجودی" کا اقرار کرتا ہے تو ماسوی اللہ کا وجود اس کے ذہن سے مٹ جاتا ہے اور سورۂ فاتحہ میں جو ایاک نعبد و ایاک نستعین ۵ (ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں) کا وعدہ کیا تھا اس کی تصدیق ہو جاتی ہے اسی لیے علامہ نے کہا ہے ؎

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات [۴۳]

ارج می گیرد از و نا ارجمند
بندہ را از سجدہ ساز و سربلند [۴۴]

۴۔ دُعا

صلوٰۃ کے معانی میں دعا کا مفہوم بھی شامل ہے۔ علامہ نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"دعا خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی ضمیرِ انسانی کی اس نہایت درجہ پوشیدہ آرزو کی ترجمان

ہے کہ کائنات کے ہولناک سکوت میں وہ اپنی پکار کا کوئی جواب سُنے ۔ یہ انکشاف وتجسس کا وہ عدیم المثال عمل ہے جس میں طالبِ حقیقت کے لیے نفیٔ ذات ہی کا لمحہ اثباتِ ذات کا لمحہ بن جاتا ہے اور جس میں وہ اپنی قدر وقیمت سے آشنا ہو کر بجا طور پر سمجھتا ہے کہ اس کی حیثیت کائنات کی زندگی میں سچ مچ ایک فعال عنصر کی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ نفس انسانی کی اس روش کے پیشِ نظر جو دُعا میں اختیار کی جاتی ہے اسلام نے صلوٰۃ میں نفی واثبات دونوں کی رعایت ملحوظ رکھی ۔"[۴۵]

مندرجہ بالا اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ عبادت کو ایک ذاتی اور نفسیاتی تجربہ سمجھتے ہیں جو یکطرفہ نہیں بلکہ دوطرفہ ابلاغ وترسیل کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے ۔ چنانچہ اس تجربے کی تصویر کشی ان اشعار میں کی ہے :۔ (اِنَّہٗ سَمِیْعٌ قَرِیْبٌ)

افلاک سے آتا ہے نالوں کا جواب آخر
کرتے ہیں خطاب آخر اُٹھتے ہیں حجاب آخر
احوالِ محبت میں کچھ فرق نہیں ایسا
سوز و تب و تاب اوّل سوز تب و تاب آخر
خلوت کی گھڑی گذری جلوت کی گھڑی آئی
چھٹنے کو ہے بجلی سے آغوشِ سحاب آخر
تھا ضبط بہت مشکل اس سیلِ معانی کا
کہہ ڈالے قلندر نے اسرارِ کتاب آخر[۴۶]

ا

اس موضوع پر مفصل بحث باب سوم، معاشیات اور ثقافت کے زیرِ عنوان کی جا چکی ہے ۔
مذکورہ بالا میں اسراف اور بخل دونوں سے پرہیز کرنے کو کہا گیا ہے ۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ من فقہ الرجل قصدہ فی معیشتہ ، یعنی اپنی معیشت میں توسط اختیار کرنا آدمی کے دانا ہونے کی علامت ہے جس میں نہ تو اسراف بے جا ہو اور نہ ہی کنجوسی کا مظاہرہ ، اسلام نے ہمیشہ درمیانی راہ کو پسند کیا ہے ۔

کمالِ صدق و مروت ہے زندگی ان کی
معاف کرتی ہے فطرت بھی ان کی تقصیریں
قلندرانہ ادائیں سکندرانہ جلال !
یہ امتیں ہیں جہاں میں، برہنہ شمشیریں

ہم لوگ تقریبات پر بے دریغ اور بے مقصد خرچ کر دیتے ہیں اسی کے حوالے سے یہ کہا ہے ؎

شکوہِ عید کا منکر نہیں ہوں میں لیکن
قبولِ حق ہیں فقط مردِ حُر کی تکبیریں[۴۷]

اعتدال، عدل، ہی سے بنا ہے۔ عدل کے معانی میں انصاف اور دادرسی کے علاوہ اس میں توازنِ حیات کے معانی بھی شامل ہیں جس سے مراد 'صراطِ مستقیم'، اور 'انسانی مساوات' (معاشی اور معاشرتی مساوات) شامل ہیں۔ علامہ نے جوابِ شکوہ میں اس کو دونوں معانی میں استعمال کیا ہے۔

عدل ہے فاطرِ ہستی کا ازل سے دستور
مُسلم آئیں ہوا کافر تو ملے حُور و قصور
(انصاف، عدالتی)[۴۸]

دمِ تقریر تھی مُسلم کی صداقت بے باک
عدل اس کا تھا قوی لوث مراعات سے پاک
(مساوات و سماجی انصاف)[۴۹]

'حیدری فقر'، اور 'دولت عثمانی'، کو بطور علامات استعمال کر کے مزید وضاحت کی ہے ؎

حیدری فقر ہے، نے دولتِ عثمانی ہے
تم کو اسلاف سے کیا نسبتِ روحانی ہے[۵۰]

شرک توحید کی ضد ہے وہ امور جن کا بیان 'توحید' کے زیرِ عنوان ہوا ہے، ان کے برعکس عمل کو 'شرک' کہنا چاہیے۔ کلمہ 'شرک' کے لغوی معنی ہیں، ساجھی بنانا، اصطلاحی اور مرادی معانی

ہیں، ذاتِ حق میں کسی اور کو شریک کرنا، ویعبدون من دون اللہ مالا یضرھم ولا ینفعھم اور یہ لوگ خدا کے سوا ایسی اشیاء کی پرستش کرتے ہیں جو نہ تو ان کا کچھ بگاڑ سکتی ہیں اور نہ ہی نفع پہنچا سکتی ہیں [۵۱] خداوند قدوس و برتر کے علاوہ کسی اور کو مدد کے لیے پکارنا بھی شرک ہے ذلک بانّ اللہ ھو الحق وان ما یدعون من دونہ الباطل وانّ اللہ ھو العلیّ الکبیر ۔ اللہ ہی حق ہے اور اسے چھوڑ کر جن دوسری چیزوں کو یہ لوگ پکارتے ہیں ، وہ سب باطل ہیں اور اللہ ہی بزرگ و برتر ہے ۔ [۵۲]

علامہ نے مردانِ خدا کے متعلق کہا ہے :

وجود انھیں کا طوافِ بُتاں سے ہے آزاد [۵۳]

"حق و باطل" کے تقابل کا جو مضمون مندرجہ بالا آیۂ قرآنی میں بیان ہوا ہے ، اُسے علامہ نے کس خوبصورتی سے مندرجہ ذیل شعر میں ادا کیا ہے ؎

باطل رُوئی پسند ہے ، حق لا شریک ہے
شرکت میانۂ حقّ و باطل نہ کر قبول ! [۵۴]

مُشرک کو اللہ تعالیٰ نے ناپاک اور پلید کہا ہے : انما المشرکون نجس (مُشرک تو پلید ہیں [۵۵]

"شرک" اسلام کے فلسفۂ اخلاق میں ایک وسیع تر اصطلاح ہے ۔ ریاکاری ، غرور و انانیت ، خود پرستی کو بھی شرکِ خفی کی اصطلاح سے یاد کیا گیا ہے ، جس طرح صوفیوں کے نزدیک اخلاص سے مراد یہ ہے کہ "صرف خدا کے ہو جائیں" اسی طرح ، لفظ "شرک" سے مراد یہ ہوتی ہے کہ "کامل اخلاص کے ساتھ صرف خدا کا ہو جانے میں کوئی چیز مانع ہو" چنانچہ نفس پر یہ خطرہ گزرنا کہ وہ کسی چیز کا مالک ہے ، یا یہ کہ وہ بذاتِ خود کوئی قدر و قیمت رکھتا ہے ، یہ بھی شرکِ خفی ہے [۵۶]

علامہ تو غیر اللہ سے سوال کرنا بھی عیب سمجھتے ہیں :

از سوال افلاس گرد و خوار تر
از گدائی گریہ گر نادار تر

از سوال آشفتہ اجزائے خودی
بے تجلی نخلِ سینائے خودی[۵۷]

علامہ نے "توحید" کی تشریح کرتے ہوئے "شرک" کی طرف بھی اشارات کیے ہیں، اور ملت کے اندر افتراق و انتشار کو بھی "دوئی" قرار دیا ہے:

بایکے ساز از دوئی بردار رخت
وحدتِ خود را مگر داں لخت لخت
اے پرستار یکے بگر تو توئی!
تا کجا باشی سبق خوانِ دوئی[۵۸]

عالمِ اسباب پر قناعت اور بھروسہ حصولِ مقصد کی راہ میں رکاوٹ بن سکتا ہے، اس سے وجوشِ عمل میں نقص اور خود داری میں ضعف آتا ہے۔ اگر اسباب ہتھیاروں کا کام دیتے ہیں لیکن ان کی غیر معتدل خواہش راستہ بھی روک لیتی ہے اور انسان حصولِ اسباب کے ہاتھ پھیلانے پر مجبور ہو جاتا ہے، اور "بے نیازی" جو کہ "مردِ مومن" کی شان ہے اس سے محروم ہو کر اپنا مقام کھو دیتا ہے:

بندۂ حق بندۂ اسباب نیست
زندگانی گردشِ دولاب نیست
مسلم استی بے نیاز از غیر شو
اہلِ عالم را سراپا خیر شو
پیشِ منعم شکوۂ گردو مکن!
دستِ خویش از آستیں بیروں مکن
چوں علیؓ در ساز باز نانِ شعیر
گردنِ مرحب شکن خیبر بگیر
منت از اہلِ کرم بردن چرا
نشترِ لاؤ نعم خوردن چرا[۵۹]

یہ بندگی خدائی ، وہ بندگی گدائی
یا بندۂ خدا بن یا بندۂ زمانہ [۶۰]

مسلمانے کہ داند رمز دین را
نساید پیش غیر اللہ جبین را
اگر گردوں بہ کام او نہ گردد
بکامِ خود بہ گرداند زمیں را [۶۱]

۷۔ رحم

رحم ، رحمت ، مرحمت ، اہل لغت کے نزدیک رقّت ، نرمی ، تعطف ، لطف وعنایت ، شفقت اور مغفرت کے معانی میں آئے ہیں لیکن جب یہی کلمات ذات باری سے منسوب ہوں ، تو رزق ، شفقت اور احسان مراد ہوتے ہیں ۔

رحم ، مردِ مومن ، کی بنیادی صفات میں سے ہے کان من الذین اٰمنوا وتواصو بالصّبر وتواصو بالمرحمۃ ط اُن لوگوں میں شامل ہو جو ایمان لائے اور جنہوں نے ایک دوسرے کو صبر اور رحم کی تلقین کی ۔ [۶۲]

مسلمانوں کے معاشرے کی یہ امتیازی خصوصیت ہے کہ وہ جذبات سے معرا ، سنگدل ، بے رحم اور ظالم معاشرہ ہونے کی بجائے رحیم وشفیق اور ایک دوسرے کا غم خوار اور ہمدرد اور غمخوار معاشرہ ہوتا ہے ۔ رحم کو بعض صوفیاء نے اللہ تعالیٰ کی بنیادی صفات میں سے قرار دیا ہے ۔ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق فرمایا ہے : ما ارسلنٰک الا رحمۃً للعٰلمین ۔ ہم نے تمہیں جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ۔ [۶۳] آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی باہم رحم وکرم کی صفت کے متعلق کئی مواقع پر حکم دیا ہے ۔ بخاری اور مسلم دونوں میں ہے لا یرحم اللہ من لا یرحم الناس ۔ اللہ تعالیٰ اس پر رحم نہیں کرتا جو انسانوں پر رحم نہیں کھاتا ۔ اسی طرح ان دونوں صحاح میں حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت نقل ہے کہ (ترجمہ) " مسلمان مسلمان

کا بھائی ہے، نہ اس پر ظلم کرتا ہے، نہ اس کی مدد سے باز رہتا ہے۔ جو شخص اپنے بھائی کی کسی حاجت کو پورا کرنے میں لگا ہوگا اللہ اس کی حاجت پوری کرنے میں لگ جائے گا۔ اور جو شخص کسی مسلمان کو کسی مصیبت سے نکالے گا اللہ تعالیٰ اسے روزِ قیامت کی مصیبتوں سے نکال دے گا۔"

علامہ نے جوابِ شکوہ میں اہلِ ایمان کی اس صفت کا اس طرح بیان کیا ہے:

تم ہو آپس میں غضب ناک وہ آپس میں رحیم
تم خطا کار و خطا بیں وہ خطا پوش و کریم
چاہتے سب ہیں کہ ہوں اوجِ ثریا پہ مقیم
پہلے ویسا کوئی پیدا تو کرے قلبِ سلیم
تختِ فغفور بھی ان کا تھا سریر کے بھی
یوں ہی باتیں ہیں تم میں وہ حمیت ہے بھی [۶۴]

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن [۶۵]

مسلمانی غمِ دل در خریدن
چو سیماب از تپِ یاراں تپیدن!
حضورِ ملت از خود درگذشتن
دگر بانگِ انا للّٰہ کشیدن! [۶۶]

۸۔ حدود اللہ

اسلام میں اخلاق کا فلسفہ تین بنیادوں پر قائم ہے (۱) حدود اللہ یعنی خداوند قدوس کا عائد کردہ اخلاقی نظام (۲) حقوق اللہ (۳) حقوق العباد۔

وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه

اور یہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدیں ہیں جو کوئی اللہ تعالیٰ کی حدود سے تجاوز کرے گا وہ اپنے اوپر خود ظلم کرے گا۔ ۶۷

سورۂ بقرہ، آیہ ۱۴۷ میں بھی حدود اللہ کا ذکر ہے۔ دونوں مقامات پر اسلام کے معاشرتی مسائل جن میں سے زیادہ تر کا تعلق "عائلی زندگی" سے ہے، بیان کیے گئے ہیں۔

اُمومت :- اسلام میں معاشرے میں خاندان کو ابتدائی اکائی قرار دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم حدیث اور فقہ میں عفت نفس پر زور دیا گیا ہے، اسلامی معاشرت اور ثقافت میں زن وشو کے باہمی روابط میں اعتماد کی بنا پر خاندانی اتحاد کا تحفظ اور سکون کی بنیاد فراہم کی گئی ہے۔ علامہ کا ایک مضمون "قومی زندگی" کے عنوان سے رسالہ "مخزن"، لاہور میں شائع ہوا تھا۔ اگرچہ یہ مضمون بہت ابتدائی عہد کا ہے پھر بھی اس میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے وہ کم وبیش علامہ کی عمر آخر تک برقرار رہے:

"عورت حقیقت میں تمام تمدن کی جڑ ہے، ماں، اور بیوی دو ایسے پیارے لفظ ہیں کہ تمام مذہبی اور تمدنی نیکیاں ان میں مستتر ہیں۔ اگر ماں کی محبت میں حبِ وطن اور حبِ قوم پوشیدہ ہیں جس میں سے تمام نیکیاں بطور نتیجے کے پیدا ہوتی ہیں، تو بیوی کی محبت اس سوز کا آغاز ہے۔ جس کو عشق الٰہی کہتے ہیں۔ پس ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ تمدن کی جڑ کی طرف اپنی توجہ مبذول کریں اور اپنی قوم کی عورتوں کو تعلیم کے زیور سے آراستہ کریں۔ مگر عورت کو تعلیم دینا حقیقت میں تمام خاندان کو تعلیم دینا ہے۔ دنیا میں کوئی قوم ترقی نہیں کرسکتی، اگر اس قوم کا آدھا حصہ جاہل مطلق رہ جائے لیکن اس ضمن میں ایک غور طلب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مشرقی عورتوں کو مغربی طریق کے مطابق تعلیم دی جائے یا کوئی ایسی تدابیر اختیار کی جائے، جس سے اُن کے شریفانہ اطوار جو مشرقی دل و دماغ کے ساتھ مخصوص ہیں قائم رہیں" . . . . . وہ تعداد ازواج کا دستور بھی اصلاح طلب ہے اس میں کچھ شک نہیں کہ اس کا جائز قرار دیا جانا ایک دقیق روحانی وجہ پر مبنی تھا اور علاوہ اس کے ابتدائی اسلام میں اقتصادی اور سیاسی لحاظ سے اس کی ضرورت بھی تھی، مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں، موجودہ مسلمانوں کو فی الحال اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے"۔ . . . . وہ ہندوستان میں پردے پر زور دیا جانا اخلاقی وجود پر مبنی ہے۔ . . . . . اگر قوم کی اخلاقی حالت ایسی

ہو جائے، جیسی ابتدائے زمانۂ اسلام میں تھی تو اس کے زور کو بہت کم کیا جا سکتا ہے۔

مثنوی "رموزِ بے خودی" میں علامہ نے اس بات پر مزید اظہارِ خیال کیا ہے، اور ہم دیکھتے ہیں کہ زمانے کے گزرنے کے ساتھ ساتھ علامہ کے ہاں عورت کے احترام کے جذبے میں ترقی ہوتی جاتی ہے:

ملت از تکریم ارحام است و بس
ورنہ کارِ زندگی خام است و بس [۶۸]

حضرت فاطمۃ الزہرا سیدۃ النساء کو خواتین کے لیے نمونہ قرار دے کر اُن کے اسوہ کی پیروی کے لیے تلقین کی گئی ہے۔

آں ادب پروردۂ صبر و رضا
آسیا گردان و لب قرآں سرا
رشتۂ آئینِ حق زنجیرِ پاست
پاسِ فرمانِ جنابِ مصطفیٰؐ است
ورنہ گردونِ تبش گردید مے!
سجدہ ہا بر خاک اور پاشید مے [۶۹]
فطرتِ تو جذبہ ہا دار و بلند
چشمِ ہوش از اُسوۂ زہرا مبند
تا حسینے شاخِ تو بار آورد!
موسمِ پیشیں بگلزار آورد [۷۰]

ضربِ کلیم، میں "عورت" کے زیرِ عنوان، چھوٹی چھوٹی نظمیں ہیں جن میں علیحدہ علیحدہ ذیلی عنوان یہ ہیں۔ مردِ فرنگ، ایک سوال، پردہ، خلوت، عورت، آزادیٔ نسواں، عورت کی حفاظت۔ عورت اور تعلیم اور دوبارۂ عورت۔

ان تمام نظموں اور علامہ کی اس موضوع پر دیگر نظموں سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کے فلسفۂ اخلاق کی بنیاد اس اسلامی نظریے پر ہے کہ خاندان کی وحدت ہی ثقافت کی بنیاد ہے۔ تمام کے

تمام اسلامی معاشرے میں اس اصول کو مدنظر رکھا گیا ہے۔

قرآنِ حکیم کی سورۂ نور اور احزاب میں تقریباً وہ تمام موضوعات موجود ہیں جن پر علامہ مستوراتؒ کے سلسلے میں اظہارِ خیال کرتے ہیں :۔

۱۔ ازواجِ مطہرات کو حکم ہوا کہ وقار کے ساتھ گھروں میں رہیں، بناؤ سنگار کر کے باہر نہ نکلیں۔ غیر مردوں سے گفتگو کا موقع ہو، تو دبی زبان میں گفتگو نہ کریں تاکہ کوئی غلط توقعات وابستہ نہ کرے جب باہر نکلیں تو چادر اوڑھ لیں :۔

قصور زن کا نہیں ہے کچھ اس خرابی میں
گواہ اس کی شرافت پہ ہیں سروپروین
فساد کا ہے فرنگی معاشرت میں ظہور
کہ مرد سادہ ہے بیچارہ زن شناس نہیں

رسوا کیا اس دور کو جلوت کی ہوس نے
روشن ہے نگہ، آئینہ دل ہے مکدر
بڑھ جاتا ہے جب ذوق نظر اپنی حدوں سے
ہو جاتے ہیں افکار پراگندہ و ابتر[۱۰]

۲۔ غیر مردوں کا گھروں میں داخلہ اجازت کے ساتھ مشروط کر دیا گیا۔

۳۔ زنا کو قابلِ سزا جرم قرار دے کر 'حدود اللہ' میں شامل کر دیا گیا اور شادی شدگان کی صورت میں رجم اور دیگر حالات میں سو کوڑوں کی سزا مقرر کی گئی :۔

۴۔ زانی عورتوں اور زانی مردوں کی عام مسلمانوں سے شادی ممنوع قرار دے دی گئی۔

۵۔ 'قذف' کی دفعات کا اضافہ کیا گیا کہ اگر کوئی کسی پر زنا کی بے جا تہمت لگائے، تو اسے اس جسارت کی سزا ملے اور بے بنیاد 'تہمت' کو 'شر' قرار دیا گیا۔

۶۔ عورت کے احترام کے لیے یہ حکم دیا گیا کہ کسی بے گناہ عورت پر تہمت تراشی نہ کی جائے۔

ان الذین یرمون المحصنٰت الغٰفلٰت المومنٰت لعنوا فی الدنیا والاخرۃ

ولھم عذابٌ عظیمٌ ۔ جو لوگ پاک دامن، بے خبر مومن عورت پر تہمت تراشی کرتے ہیں ان پر دنیا اور آخرت میں لعنت کی گئی، اور ان کے لیے بڑا عذاب ہے۔ [۷۲]

اے نبیؐ! مومن مردوں سے کہو کہ اپنی نظریں بچا کر رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں۔ یہی ان کے لیے پاکیزہ ترین طریق ہے۔ [۷۳]

بہل اے دخترک ایں دلبری ہا
مسلماں را نزیبد کافری ہا
منہ دل بر جمالِ غازہ پرورد
بیاموز از نگاہِ دلبری ہا! [۷۴]

نگاہِ تست شمشیرِ خدا داد
بزخمش جان مارا حق بما داد
دلِ کامل عیار آں پاک جاں برد
کہ تیغِ خویش را آب از حیا داد [۷۵]

علامہ کا فلسفۂ حیات صاف ستھری معاشرت کا متقاضی ہے وہ عورت کا احترام تو بہت کرتے ہیں، لیکن اس کا وہ اعلیٰ ترین منصب و آمومت، قرار دیتے ہیں:

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں
شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشتِ خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی درج کا دُرِ مکنوں!
مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں

الرّجال قوّامون علی النسآء۔ مرد عورتوں کے لیے باعثِ قیام ہیں۔ [۷۶]

قوام اور قیم اہل لغت کے نزدیک ایسے فرد کو کہتے ہیں جو کسی شخص یا ادارے کے انتظام و انصرام کا ذمہ دار ہو۔ علامہ نے اس فرمانِ الٰہی کے مطالب کو اس طرح منظوم کیا ہے:

اک زندہ حقیقت مرے سینے میں ہے مستور
کیا سمجھے گا وہ جس کی رگوں میں ہے لہو سرد
نے پردہ نہ تعلیم نئی ہو کہ پرانی!
نسوانیتِ زن کا نگہباں ہے فقط مرد
جس قوم نے اس زندہ حقیقت کو نہ پایا
اس قوم کا خورشید بہت جلد ہوا زرد [۷]

جوہرِ مرد عیاں ہوتا ہے بے منتِ غیر
غیر کے ہاتھ میں ہے جوہرِ عورت کی نمود! [۸]

حواشی

۱۔ بانگِ درا — ص ۳۱۱
۲۔ ارمغانِ حجاز — ص ۲۳۰
۳۔ ۱۸، الکہف : ۳۰
۴۔ بالِ جبریل — ص ۱۳۱
۵۔ بالِ جبریل — ص ۴۲
۶۔ ۳۳، الاحزاب : ۲۱
۷۔ ۶۸ : القلم : ۴

۸۔ ۳۔ العمران : ۱۰۹

۹۔ ۲۵۔ الفرقان : ۶۳ تا ۶۸

۱۰۔ ۳۔ آل عمران : ۱۳۹

۱۱۔ ۷۰۔ المعارج : ۲۴ : ۲۵۔

۱۲۔ ۹۰۔ البلد : ۱۷

۱۳۔ ۴۹۔ الحجرات : ۱۳

۱۴۔ ۲۔ البقرہ : ۱۳۸

۱۵۔ بن ابراہیم، ولادت ۷۶۸ھ بمطابق ۱۳۶۶ء) وفات ۸۲۰ھ بمطابق ۱۴۱۷ء

۱۶۔ (ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء) ص ۱۵۰

۱۷۔ بالِ جبریل ص ۱۳۲

۱۸۔ بالِ جبریل ص ۱۳۲

۱۹۔ بانگِ درا ص ۳۰۹

۲۰۔ ایضاً

۲۱۔ تفہیم القرآن ج ۳ ص ۴۶۲

۲۲۔ بالِ جبریل ص ۱۰۴

۲۳۔ بالِ جبریل ص ۱۶

۲۴۔ بالِ جبریل ص ۸۶

۲۵۔ بالِ جبریل ص ۱۰۶

۲۶۔ بالِ جبریل ص ۲۰۱

۲۷۔ " ص ۷۰

۲۸۔ بانگِ درا ص ۹۲-۲۹۱

۲۹۔ ۲۸۔ القصص : ۵۵

۳۰۔ ضربِ کلیم ص ۸۶

۳۱۔ ضربِ کلیم ص ۸۷۔

۳۲۔ ضربِ کلیم ص ۱۷۴

۳۳۔ ۹۶۔ العلق : ۵، ۶

۳۴۔ جاوید نامہ ص ۷۸

۳۵۔ ۷۶۔ الدہر : ۲۶

۳۶۔ پس چہ باید کرد ۔ ص ۱۴۔۱۳

۳۷۔ ۹۔ التوبہ : ۹۹

۳۸۔ ۱۴ ابراہیم : ۳۱

۳۹۔ ۲۰ طٰہٰ : ۱۴

۴۰۔ ۲۔ البقرۃ : ۴۵

۴۱۔ سیرۃ النبیؐ ج ۵ ص ۱۷۳ (سید سلیمان ندوی)

جلالِ کبریائی در قیامش
جمالِ بندگی اندر سجودش ارمغان حجاز ص ۲۰۷

۴۲۔ بانگِ درا ص ۱۸۰

۴۳۔ ضربِ کلیم ص ۳۴

۴۴۔ اسرار و رموز ص ۱۴۱

۴۵۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ص ۱۳۹

۴۶۔ بالِ جبریل ص ۷۷

۴۷۔ ارمغانِ حجاز ص ۲۲۹

۴۸۔ بانگِ درا ص ۲۲۴

۴۹۔ " ص ۲۲۶

۵۰۔ " ص ۲۲۷

۵۱۔ ۱۰ یونس : ۱۸۔

۵۲۔ ۳۱ لقمان : ۳۰

۵۳۔ ضربِ کلیم ص ۳۸

۵۴۔ 〃 ص ۷۱

۵۵۔ ۹۔ التوبہ : ۲۸

۵۶۔ دائرہ معارف اسلامیہ جلد ۱۱ ص ۶۸۸

۵۷۔ اسرارِ خودی ص ۲۴

۵۸۔ اسرار و رموز ص ۱۸۲

۵۹۔ 〃 ص ۱۸۳

۶۰۔ بالِ جبریل ص ۸۰

۶۱۔ ارمغانِ حجاز ص ۲۴۴

۶۲۔ ۹۰۔ البلد : ۱۷

۶۳۔ ۲۱۔ الانبیاء ص ۱۰۶

۶۴۔ بانگِ درا ص ۲۲۷

۶۵۔ ضربِ کلیم ص ۴۱

۶۶۔ ارمغان حجاز ص ۱۱۷

۶۵۔ الطلاق : ۱

۶۸۔ رموزِ بے خودی ص ۱۷۴

۶۹۔ 〃 ص ۱۷۸

۷۰۔ 〃 ص ۱۸۰

۷۱۔ ضربِ کلیم

۷۲۔ ۲۴ النور : ۲۳

۷۳۔ ۲۴ النور : ۳۰

۷۴۔ ارمغانِ حجاز ص ۱۳۰

۷۵۔ ارمغانِ حجاز ص ۱۳۰

۷۶۔ ۴۔النساء : ۳۴

۷۷۔ ضربِ کلیم ص ۹۴

سہ ماہی "اقبالیات" لاہور
شمارہ جولائی۔

اقبالؒ

اتحاد عالم اسلام اور تیسری دُنیا

ڈاکٹر جاوید اقبال

حضرت علامہ اقبال کے ہاں اسلام کا تصوّر شوکت، قوت یا طاقت کے بغیر ممکن نہیں۔ ان کے نزدیک مسلمان صحیح معنوں میں مسلمان تبھی کہلا سکتے ہیں جب وہ طاقت ور اور غالب ہوں۔ کمزور اور مغلوب نہ ہوں۔ وہ سمجھتے تھے کہ اسلامی ریاست ایک ایسی نظریاتی مملکت ہے جس میں دین اور ریاست ایک دوسرے سے جدا نہیں بلکہ دین ہی سے ملت وجود میں آتی ہے۔ نیز جب تک دین اور ریاست کی وحدت قائم رہی مسلمانوں میں اشتراک ایمان کی بنیادوں پر اتحاد قائم رہا اور انہیں شوکت میسر آئی۔ اقبال فرماتے ہیں کہ اگر آنحضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کفار مکہ سے کہتے کہ تم اپنی بت پرستی پر قائم رہو اور ہم توحید پر قائم رہتے ہیں مگر اس نسلی، لسانی، علاقائی اور وطنی اشتراک کی بنا پر جو ہمارے تمہارے درمیان موجود ہے ہم سیاسی مصالحت کر کے ایک وحدت عربیہ قائم کر لیتے ہیں۔ اگر آنحضورؐ نعوذ باللہ یہ راہ اختیار کر لیتے تو اس میں شک نہیں کہ یہ ایک وطن دوست یا عرب نیشنلسٹ کی راہ ہوتی جو دین اور ریاست میں امتیاز روا رکھتی۔ لیکن نبی آخر الزمان کی راہ نہ ہوتی۔ اسی بنا پر آنحضورؐ نے اپنی قوم اور وطن کو خیر باد کہا اور مدینہ میں اشتراک ایمان کی بنیادوں پر انصار اور مہاجرین کے اتحاد کے ذریعے ایک مقتدرہ نظریاتی مملکت کی بنیاد رکھی۔

اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے اقبال اشتراک ایمان کی بنیادوں پر دورِ جدید میں مسلمانانِ عالم کے اتحاد کے ذریعے ایک نیا مسلم معاشرہ وجود میں لانا چاہتے تھے۔ فرماتے ہیں:

قوم جال کی جماعت کا نام ہے اور یہ جماعت با اعتبار قبیلہ، نسل و رنگ، زبان، وطن اور اخلاق ہزار جگہ اور ہزار رنگ میں پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن ملت ایسی سب جماعتوں کو تراش کر ایک نیا اور مشترک گروہ بنائے گی۔ گویا ملت یا امت جاذب ہے اقوام کی۔ خود ان میں جذب نہیں ہو سکتی . . . قرآن کی رُو

سے حقیقی سیاسی یا تمدنی معنوں میں قوم دینِ اسلام ہی سے تقویم پاتی ہے یہی وجہ ہے کہ قرآن صاف صاف اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے کہ کوئی دستور العمل جو غیر اسلامی ہو، نامعقول اور مردود ہے"

وہ ملتِ اسلامیہ کے لیے شہید کی تشبیہ استعمال کرتے ہیں یعنی مختلف پھولوں سے لذت کیے ہوئے رس کے قطرے جب چھتہ (لانہ) تک پہنچتے ہیں تو اپنی ابتدائی نسبتوں سے پاک ہو کر ایک نئی وحدت، نئی وحدت، نئی لذت اور نئی خوشبو میں ڈھل جاتے ہیں۔ ارشاد کرتے ہیں۔

قطرہ از لالہ حمرا ستے
قطرہ از نرگس شہلا ستے
این نمی گوید کہ مان از عہدم
آں نمی گوید من از نیلوفرم
ملتِ ماشان ابراہیمی است!
شہد ما ایمان ابراہیمی است

تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو خلفاء راشدین کے زمانے میں مدینہ میں قائم شدہ اسلامی مملکت میں اشتراک ایمان کی بنیادوں پر مسلمانوں کا قومی یا ملی اتحاد قائم رہا۔ ۶۶۱ھ کے بعد خلافت نے موروثی صورت اختیار کر لی اور بعد ازاں ایسا وقت بھی آیا جب ایک عالمگیر خلافت کی بجائے بغداد، قاہرہ اور قرطبہ میں بیک وقت تین خلافتیں قائم تھیں اور دنیائے اسلام حصوں بخروں میں بٹ گئی تھی۔ بہرحال قاہرہ کی امامت اور قرطبہ کی خلافت کے چراغ گل ہوئے اور صرف بغداد کی خلافت ۱۲۵۸ھ تک قائم رہی۔ مگر جب منگولوں نے خلافتِ بغداد کا خاتمہ کیا تو ۱۲۵۸ھ سے ۱۲۶۱ء یعنی تین برس تک دنیائے اسلام میں کوئی خلیفہ یا امام نہ تھا۔ ۱۲۶۱ھ سے لیکر ۱۵۱۷ھ تک قاہرہ میں مصر کے مملوک سلاطین نے اپنے اقتدار کی توسیع کی خاطر خالصاً مذہبی نوعیت کی خلافت قائم کی جس کی کوئی سیاسی قوت یا اہمیت نہ تھی۔ ۱۵۱۷ھ میں تو ترکیہ کے سلطان یلدرم نے مصر فتح کیا اور سرزمینِ حجاز نیز حرمین شریفین (یعنی مکہ اور مدینہ) اس کی تحویل میں آ گئے۔ اسی سال اس نے اپنی خلافت کا اعلان کیا اور یوں خلافت عثمانیہ استنبول، (یا اسلام بول) میں قائم ہوئی۔

اقبال تاریخِ عالمِ اسلامی کی روشنی میں ثابت کرتے ہیں کہ اگر تاریخ میں عالمِ اسلام کی وحدت

پارہ پارہ ہوئی تو اس کے ذمہ دار طاقت و اقتدار کے بھوکے مطلق العنان سلاطین، بادشاہ یا حکمران تھے۔ مسلم عوام نہ تھے۔ کیونکہ جہاں تک عام مسلمانوں کا تعلق ہے انہیں عالمِ اسلام میں ایک علاقے سے دوسرے علاقے میں منتقل ہونے کے لیے کسی پروانہ، راہداری یا پاسپورٹ کی ضرورت نہ تھی۔

اٹھارہویں صدی عیسوی سے دنیائے اسلام یورپی نوآبادیاتی طاقتوں کے استعمار کا نشانہ بنی۔ مسلمان تاریخِ جدید میں داخل تو ہوئے لیکن من حیث الملت یہ ان کے زوال و انحطاط کا دور تھا۔ جو عالمِ اسلام میں یورپی نظریات کے فروغ اور نوآبادیاتی طاقتوں کی سازشوں کے سبب کمزور اور استعماری طاقتوں کے دست نگر مقامی حاکموں کے تحت نام نہاد یا نیم آزاد مسلم قومی ریاستیں ابھرنے لگیں۔

یہ صورتِ حال سید جمال الدین افغانی کے لیے ناقابلِ قبول تھی۔ لہٰذا انہوں نے تحریکِ اتحادِ عالمِ اسلام کے ذریعے سلطان ترکیہ کی دستوری سربراہی میں مسلم قومی ریاستوں کے عالمگیر وفاق کو وجود میں لانے کی کوشش کی۔ شیعہ اور سنی اختلافات کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مٹا دینے کی خاطر شاہ ایران اور سلطان ترکیہ کو رضامند کرلیا کہ وہ ایک دوسرے کو ان دو فرقوں کے سربراہوں کے طور پر تسلیم کرلیں۔ نیز انہوں نے مسلمانوں کو تلقین کی کہ وہ غفلت کی نیند سے بیدار ہوں اپنی مدافعت کی خاطر آپس میں اتحاد کو ہر صورت میں مضبوط بنائیں اور عالمی سیاست میں یورپ کے بڑھتے ہوئے اقتدار کے اصل راز یعنی سائنس اور ٹیکنالوجی کی تحصیل کی طرف فوری توجہ دیں۔

روسی اور یورپی استعماری طاقتیں اتحادِ عالمِ اسلام کو برداشت کرنے کے لیے ہرگز تیار نہ تھیں۔ لہٰذا سید جمال الدین کی تحریک کو پان اسلامزم کا نام دیا گیا اور روسی و یورپی پریس نے اپنے عوام کے لیے اس کی ایسی بھیانک تصویر کھینچی۔ گویا یہ جاہل اور خونخوار اقوام کا اتحاد ہے جو روس اور یورپ میں عیسائی تہذیب و تمدن کو مٹانے کی خاطر وجود میں لایا گیا ہے۔

اتحادِ عالمِ اسلام کی یہ کوشش ناکام رہی۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد سلطنتِ عثمانیہ کے خاتمے کے ساتھ مختلف مسلم ممالک پر برطانیہ، فرانس، اٹلی اور روس کسی نہ کسی صورت میں قابض ہوگئے اور ان ممالک میں قومی اور وطنی آزادی کی تحصیل کی خاطر علیحدہ علیحدہ جدوجہد کا آغاز ہوا۔ مصطفیٰ کمال پاشا نے ترکیہ میں قومی ریاست کی بنیاد رکھی اور ۱۹۲۴ء میں خلافت کا خاتمہ کردیا۔ اسی طرح رفتہ رفتہ کئی آزاد اور خود مختار مسلم قومی ریاستیں وجود میں آتی چلی گئیں۔

روایتی سنی نقطۂ نظر سے عالمگیر خلافت اتحاد المسلمین کا معتبر تصور کی جاتی تھی۔ لہٰذا جب ترکیہ میں خلافت کا خاتمہ کیا گیا تو کسی عالم نے بھی اس اقدام کی حمایت میں آواز نہ اٹھائی۔ اقبال برصغیر ہند میں پہلی مسلم شخصیت تھے جس نے واشگاف الفاظ میں اعلان کیا کہ عالمگیر خلافت کا تصور اب فرسودہ ہو چکا ہے کیونکہ یہ تبھی قابلِ عمل تھا جب سارا عالمِ اسلام ایک سلطنت تھی لیکن متعدد آزاد اور خود مختار مسلم قومی ریاستوں کی موجودگی میں ایسا تصور نہ صرف ناقابلِ عمل ہے

بلکہ ان ریاستوں کے اتحاد میں حائل ہو سکتا ہے۔

اقبال سید جمال الدین کے نہ صرف مداح تھے بلکہ انہیں زمانۂ حال کا مجدد سمجھتے تھے۔ سید جمال الدین کے تصورِ اتحادِ اسلامیہ کو آگے بڑھاتے ہوئے اقبال کی رائے تھی کہ فی الحال ہر مسلم قوم کو اپنے قدموں پر کھڑا ہونا چاہیے اور اپنے آپ کو انفرادی طور پر مستحکم اور مضبوط بنانا چاہیے مگر ہر ایک کا نصب العین یہی ہونا چاہیے کہ بالآخر آزاد مسلم ریاستوں کے ایک زندہ خاندان کی طرح سب متحد ہو جائیں۔ اقبال کے نزدیک اسلام نہ تو وطنیت (نیشنلزم) ہے نہ شہنشاہیت (امپریلزم) بلکہ ایک طرح کی اقوام کی دول مشترکہ (کامن ویلتھ) ہے۔ مسلمانانِ برصغیر سے اقبال توقع رکھتے تھے کہ وہ مسلم ممالک کے اتحاد کو وجود میں لانے کے لیے اپنی کوششیں جاری رکھیں گے بلکہ ان کے نزدیک تو برصغیر میں آزاد مسلم ریاست کا قیام جو بعد میں پاکستان کی صورت میں قائم ہوئی بجائے خود آخری مقصد نہ تھا بلکہ یہ محض ایک ذریعہ تھا، اسلامستان کو وجود میں لانے کا اقبال کے نزدیک ہر مسلم ریاست کے لیے اتحادِ انسانیت، مساوات اور حریت کی اقدار کو عملی طور پر برقرار رکھنا اشد ضروری ہے۔ نیز انفرادی استحکام کی تحصیل کی خاطر مسلمانوں میں دیگر علوم کے ساتھ ساتھ سائنس اور ٹیکنالوجی کا فروغ بھی نہایت ضروری ہے۔

ان کے نزدیک مسلم ممالک کا اتحاد تین صورتوں میں وجود میں لایا جا سکتا ہے۔ پہلی صورت تمام مسلمان ممالک پر مشتمل ایک عالمگیر اسلامی مملکت کا قیام ہے جسے آج کے زمانے میں لا سکنا ممکن نہیں۔ دوسری صورت تمام مسلم ریاستوں پر مشتمل ایک وفاق (فیڈریشن) ہے اور چونکہ اس کے لیے بھی ہر وحدت میں بیک وقت ایک ہی جیسے نقطۂ نظر کا موجود ہونا ضروری ہے لہٰذا اس سے بھی وجود میں لا سکنا شاید موجودہ دور میں محال ہوں۔ تیسری صورت میں انفرادی طور پر مسلم ریاستوں کا ایک دوسری کے ساتھ تمدنی، اقتصادی اور عسکری معاہدوں میں وابستہ ہونا ہے۔ یہ صورت زیادہ قرینِ قیاس ہے

اور اسی اصولوں کی بنا پر رفتہ رفتہ تمام آزاد اور خود مختار مسلم قومی ریاستیں ایک دوسری کے قریب لائی جا سکتی ہیں یعنی بقول اقبال جدید دور میں اتحادِ عالمِ اسلام کو وجود میں لانے کے لیے یہی صورت قابلِ عمل ہے۔

اقبال کی رائے میں مسلم ریاستوں کا اتحاد دو صورتوں میں ٹوٹ سکتا ہے۔ ٹوٹنے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ کسی ملک کے مسلمان اسلام ہی کو پس پشت ڈال کر کوئی اور سیاسی یا معاشی عقیدہ قبول کر لیں اور دوسری صورت یہ ہے کہ جب ایک مسلم ریاست دوسری مسلم ریاست پر حملہ کر دے۔ اپنی تحریروں میں اقبال بار بار تنبیہ کرتے ہیں کہ مسلم ریاستوں کی دفاعی بقا کے لیے ضروری ہے کہ ایسی صورتوں پر کڑی نگاہ رکھیں جو اتحاد کے امکانات کا خاتمہ کر سکتی ہیں اور اگر ان میں کہیں بھی ایسا مسئلہ پیدا ہوا تو اس کا فوری طور پر حل تلاش کرنا چاہیے۔ اقبال کا یقین تھا کہ رفتہ رفتہ ایسی صورتِ حال پیدا ہو رہی ہے کہ عالمِ اسلام کا اتحاد کسی نہ کسی ہیئت میں بالآخر ایک سیاسی یا جغرافیائی حقیقت بن جائے گا۔

تمام مسلم ممالک کا شمار تیسری دنیا میں ہوتا ہے۔ تیسری دنیا سے کیا مراد ہے؟ یہ اصطلاح ایشیا اور افریقہ کی ان اقوام کے لیے وضع کی گئی جو یورپی نوآبادیاتی طاقتوں کے شکنجے سے نکل کر یا ان سے سیاسی آزادی حاصل کر کے وجود میں آئیں۔ یہ اصطلاح ایسی اقوام کے لیے بھی استعمال کی جاتی ہے جو اپنی معاشی پسماندگی کو دور کرنے کے لیے صنعت و حرفت یا تجارت کے میدان میں ترقی کے لیے کوشاں ہیں۔ یا اس اصطلاح سے مراد دنیا کی وہ اقوام ہیں جو نہ تو مغربی یا سرمایہ دارانہ بلاک کا حصہ ہیں اور نہ مشرقی یا اشتراکی بلاک کا بسا اوقات تیسری دنیا کی بجائے شمال اور جنوب کی اصطلاحیں بھی استعمال کی جاتی ہیں کیونکہ متمول اقوام کرہ ارض کے شمال میں آباد ہیں اور پسماندہ اقوام جنوب میں۔

تیسری دنیا کی پہچان یا خصوصیات یہ ہیں کہ اس میں موجود اقوام کی اپنے مادی وسائل کے باوجود معیشت زرعی ہے۔ وہ آبادی کے بلا قید پھیلاؤ کی شکار ہیں۔ ان میں ناخواندگی کی شرح بہت بلند ہے اور صنعت کے فروغ کے لیے بنیادی اساس موجود نہیں۔ تیسری دنیا کی تقریباً سب اقوام یہی سمجھتی ہیں کہ انسانی ترقی صرف عقلیت یعنی سائنس اور ٹیکنالوجی کو اپنا لینے اور سرمایہ دارانہ نظامِ معیشت یا مارکسی نظامِ معیشت اختیار کر لینے ہی سے حاصل کی جا سکتی ہے۔ پس وہ ترقی، قوت اور دولت کی تحصیل کے معاملے میں مغربی یا مشرقی بلاک کی لادین مادیت سے متاثر ہیں اور اس سبب وہ مغربی یا مشرقی بلاک پر انحصار کرتی ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ سیاسی اعتبار سے آزاد ہونے کے باوجود تیسری دنیا کی اقوام مغربی یا مشرقی بلاک کے

اقتصادی اور تکنیکی استحصال کا شکار ہیں۔ مثال کے طور پر ترقی کی تحصیل کی خاطر صنعتی میدان میں ہر ملک کو توانائی کی ضرورت ہے۔ مغربی یا مشرقی بلاک کی اقوام ترقی یافتہ یا مستول اس لیے ہوئیں کہ ترقی پذیری کے ایام میں انہیں سستے داموں توانائی حاصل تھی۔ آج کے زمانے میں تیسری دنیا کی اقوام کے لیے توانائی اشد مہنگی ہو گئی ہے اور یہ مہنگائی ان کی ترقی کے رستے میں حائل ہے اگر وہ اپنے اپنے ممالک میں پسماندگی کا خاتمہ کرنے کی خاطر صنعتوں کے فروغ کے لیے ایٹمی ٹیکنالوجی کے پرامن استعمال کے ذریعے فوری وافر اور سستی توانائی حاصل کرنا چاہیں تو مغربی یا مشرقی بلاک کی اقوام ان پر اپنی اقتصادی اور تکنیکی برتری برقرار رکھنے کی خاطر انہیں ایسی امداد دینے کے لیے تیار نہیں۔ سو اس اعتبار سے تیسری دنیا کی اقوام مغربی یا مشرقی بلاک کے اقتصادی اور تکنیکی استحصال کا شکار ہیں۔

اقبال نے اپنی معروف تصنیف "پس چہ باید کرد اے اقوام مشرق" میں تیسری دنیا کے نام جو پیغام دیا ہے اس کی ابتدا یوں کرتے ہیں۔

سیاہ تازہ برانگیزم از ولایت عشق
کہ در حرم خطرے از خرد است

ولایت عشق سے مراد ہے عشق کی مملکت یعنی وہ عالم جس کا امن، انسانی اخوت اور معاشی انصاف پر ایمان ہے۔ حرم سے مراد ہے پاکیزہ سرزمین یا عالم اسلام یا تیسری دنیا اور خرد سے مراد ہے عقل یا ترقی یافتہ اقوام کی لادین مادیت جو زندگی کی روحانی اساس سے انکاری ہے۔

مختصراً تیسری دنیا کے نام اقبال کا پیغام یہ ہے کہ ترقی یافتہ اقوام کی لادین مادیت سے تیسری دنیا کی اقوام اثر قبول نہ کریں۔ بلکہ اپنی مادی زندگی کی بنیاد روحانیت پر استوار کریں۔ اپنے اپنے ملکوں میں ایسا نظام حیات نافذ کریں جو ان کی اپنی مذہبی اور تمدنی روایات سے مطابقت رکھتا ہو۔ اپنے اپنے معاشروں کو مغربی تمدن کے ہر اس عنصر سے پاک و صاف کر لیں جو ان کی روایات سے متصادم ہے اور ان کے ارتقا کے لیے نقصان دہ ہے۔ سرمایہ کی قدر و قیمت سے انکار کر سکنا ممکن نہیں لیکن، سرمایہ کا غلط استعمال ہمیشہ ناانصافی اور ظلم پر منتج ہوتا ہے۔ پس قومی سرمایہ کے غلط استعمال سے گریز کریں۔ اقتصادی اور تکنیکی میدانوں میں سرمایہ دارانہ یا اشتراکی استعمار سے نجات حاصل کرنے کی خاطر تیسری دنیا کی اقوام آپس میں اتحاد پیدا کریں۔ فرماتے ہیں۔

نقشے از جمعیّتِ خاور فگن

داستاں خود رازِ دستِ اہرمن

صرف اپنے ملک میں جو موجود ہے وہی بیچیں، وہی پہنیں اور وہی کھائیں۔ ارشاد ہوتا ہے۔

آنچہ از خاک تو رست اے مردِ حر

آں فروش و آں بپوش و آں بخور

اگر تجارت کریں تو صرف آپس میں اور ترقی یافتہ اقوام کے کارخانوں کا بنا ہوا سامان مت خریدیں فرماتے ہیں۔

بے نیاز از کار گاہِ او گزر

دوزمستانِ پوستیں او مخر

اسی تصنیف میں عرب اقوام سے مخاطب ہو کر فرماتے ہیں کہ مغربی طاقتوں نے اپنے سیاسی اور اقتصادی مقاصد کی تحصیل کی خاطر ایک عرب قوم کے کئی ٹکڑے کر دیئے۔ چنانچہ عرب اقوام اپنے وسائلِ قوت و دولت کے باوجود آج ایشیا اور افریقہ میں کمزور و نادار ہیں۔ پس اپنے دشمنوں کی سازش کا خاتمہ کرنے اور انہیں شکست دینے کے لیے ضروری ہے کہ عرب اشتراک نسل انسان اور وطن کی بجائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کی تعمیل میں اشتراکِ ایمان کی بنیاد پر متحد ہوں۔ اقبال کا ایمان تھا کہ جس دن عرب اشتراک ایمان کی بنیاد پر متحد ہو گئے تو عالم اسلام بھی متحد ہو جائے گا۔

مختصراً اقبال چاہتے ہیں کہ تیسری دنیا کی اقوام اپنی سیاسی زندگی کی بنیاد دین و مذہب پر رکھیں۔ ترقی یافتہ اقوام پر انحصار کرنا چھوڑ دیں۔ اپنے مادی مسائل پورے طور پر بروئے کار لائیں۔ آپس میں اتحاد قائم کریں صرف ایک دوسرے کے ساتھ تجارت کریں اور اختلافات کی صورت میں جنگ و جدل کی بجائے پرامن گفت و شنید کے ذرائع اختیار کر کے اختلافات نمٹانے کی کوشش کریں۔ اقبال کو یہ بھی احساس تھا کہ ترقی یافتہ اقوام کے سیاسی، اقتصادی اور تکنیکی استحصال سے محفوظ رہنے کی خاطر تیسری دنیا کی اقوام کو کسی نہ کسی مرحلے پر ایک علیحدہ جمعیت اقوام وجود میں لانے کی ضرورت پڑے گی۔ اس ضمن میں انہوں نے تجویز پیش کر رکھی ہے کہ جغرافیائی اعتبار سے تہران کو ایسی مرکزیت حاصل ہے جہاں ایسا ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے فرماتے ہیں۔

تہران ہو گر عالمِ مشرق کا جینوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

روزنامہ "نوائے وقت" لاہور
۲۱ اپریل

مطالعہ اقبال رح

سراج منیر

عہد جدید میں تغیر کی رفتار اتنی تیز ہے کہ مفکرین کو عموماً جوان مرگی نصیب ہوا کرتی ہے۔ ابھی ان کے فکر کے گوشے اس کے مختلف اطلاقات، اس کے پس منظر و پیش منظر میں کارفرما تصورات پوری طرح واضح بھی نہیں ہو پاتے کہ بدلتی ہوئی صورت حال میں وہ اجنبی اور غیر متعلق ہو کر رہ جاتے ہیں اور فہرست مفکرین کے عظیم قبرستان میں ان کا نام بھی ایک کتبہ کی صورت میں آویزاں ہو جاتا ہے۔ پھر کچھ اور وقت گزرتا ہے تو . . . پر مزار ما غریباں نے چراغ نے گلے۔ اس عہد میں مفکرین کی شرح پیدائش اور شرح اموات میں بہت خوشگوار تناسب پایا جاتا ہے۔ ابھی کل کی بات ہے سارتر صاحب کا وہ ڈنکا بجتا تھا کہ کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی تھی۔ خود ہمارے ہاں دانشوران کرام ان کے نام کے بغیر لقمہ نہ توڑتے تھے، اب مغربی جرائد کی بلکہ ان جریدوں کی جو خصوصیت کے ساتھ ان کے انداز فکر سے ہی تعلق رکھتے ہیں۔ ورق گردانی کیجیے تو معلوم ہوگا کہ سارتر صاحب اپنی نوبت بجا گئے۔ یہ ایک طریقہ فکر معاصر مقبولیت کے حصول کی خواہش کے نتائج ہیں۔ اس پس منظر میں غور سے دیکھیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کا معاملہ بالکل الٹ ہے۔ جوں جوں وقت گزر رہا ہے، پاکستان میں اور پاکستان سے باہر اقبال کی فکر میں دلچسپی کے نئے نئے امکانات نہ صرف یہ کہ سامنے آ رہے ہیں بلکہ معاصر صورت حال سے اور موجودہ مسائل کے پورے نظام سے اس کا تعلق اتنا گہرا ہے کہ اگر تاریخ انسانی کے امکانات اور اس میں اسلامی تاریخ اور اس سے وابستہ قوتوں پر اقبال کو نظر انداز کر کے گفتگو بھی کرنا چاہیے تو اسے ایک بڑی قیمت ادا کرنی پڑے گی یعنی یہ کہ اس کی بات ادھوری اور غیر نتیجہ خیز رہ جائے گی۔ ایک نظر ہیں مغرب اور خود مشرق میں اسلام کی معاصر تاریخ پر کام کرنے والوں پر ڈالیے تو اندازہ ہوگا کہ ان کے ہاں اقبال کی اہمیت کا ایک نیا احساس پیدا ہوا ہے۔ بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہا ہے کہ ہمیں

اب یہ احساس ہوتا ہے کہ اقبال کو سمجھنا محض ایک مفکر کو سمجھنا نہیں اسلامی تاریخ کے معاصر طرزِ احساس کو جاننا ہے۔ اقبال نے مغرب کا بہت کچھ مطالعہ اس اعتبار سے کیا کہ اس کی تہذیب آئندہ نظاموں اور تہذیبوں کے نقشے میں کیا رول ادا کر سکتی ہے۔ اب رفتہ رفتہ مغرب اس امر کا غور سے مطالعہ کر رہا ہے کہ اسلام کی جدید تاریخ کو اقبال کی فکر کن کن سطحوں پر متاثر کر رہی ہے؟ چنانچہ پچھلے کچھ برسوں سے مغرب میں اقبال کے جو تازہ ترین مطالعے اور حوالے سامنے آنے لگے ہیں، ان پر محض تنقید شعر کی بجائے فکری حکمت عملی کے مطالعے کا رنگ غالب ہے۔ شدہ شدہ یہ ہے کہ معاملہ محض مستشرقین کے دائرے سے نکل کر اب عام غیر علمی اور تعارفی کتابوں تک بھی پہنچ گیا ہے اور اپنی جگہ اس کے مضمرات ایک الگ مطالعے کا موضوع ہیں۔

اس علمی صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے ضروری ہے کہ کچھ عملی سوالوں پر بھی غور کر لیا جائے۔ مرزا منور صاحب کی تحریروں کے علاوہ ہماری اقبالیات کی عام روایت اس طرزِ احساس کی طرف کچھ زیادہ متوجہ نہیں ہے۔ اس بات پر تو بہت کچھ لکھا گیا ہے کہ قدیم اور معاصر فلسفیانہ نظاموں میں فلسفۂ خودی کی حیثیت کیا ہے۔ لیکن اگر محض نظام اور نظریے کے بنکدہ تصورات کا موازنہ کرنے کی بجائے یہ دیکھنے کی کوشش کی جائے تو اس فکر کے عملی اطلاقات اور اس کے تاریخی نتائج کیا ہیں، تو بات شاید ہماری زندگیوں سے، اسلامی تاریخ کے کارواں میں شامل ہماری انفرادی اور اجتماعی تقدیروں سے قریب تر ہوگی۔ اسی طرح اقبال کو محض مصورِ پاکستان قرار دے کر یہ غور نہ کرنا کہ یہ تصور اور کن تصورات کے جھرمٹ سے وابستہ ہو کر ایک کہکشاں بناتا ہے، کوتاہ نظری کی بات ہے۔ یہ غور کرنا چاہیے کہ آیا اقبال نے پاکستان کے قیام کو اختتامِ سفر قرار دیا تھا یا ان کی فکر کے پس منظر میں یہ ایک مرحلہ تھا جس کے آگے منزلیں اور بھی ہیں، اس طرح ہم شاید اسلامی نظامِ تہذیب میں ریاست کی بقا اور اس کے آئندہ کردار کو بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں۔ یہ تو وہ چند نکات ہیں جن کا تعلق اسلامی تاریخ کے ریاستی اور سیاسی ظہور سے ہے۔ اسی طرح اقبال کی تمام تحریروں پر یعنی شاعری، نثر اور مکاتیب گفتگو اور خطبات کو ملا کر ان کے درمیان ایک درجہ وار وضاحت کے ظہور کی نسبت کو ملحوظ رکھ کر اگر ہم غور کریں تو ریاست کے اندرونی نظام اور اس میں مختلف اداروں کے باہمی ربط و تعلق کے بارے میں اکثر بنیادی باتوں کی طرف اقبال کے کافی اشارے کیے ہیں اور یہ اشارے ہمارے محض علمی اور تحقیقی دلچسپیوں کا ہی سبب نہیں بلکہ صحیح معنوں میں ان کا

تعلق ہمارے تاریخی وجود سے، ہمارے ماضی اور پورے نظامِ امکانات سے ہے۔ ہمیں اقبال کے ہاں فقہی اور قانونی فیصلے نہیں ملیں گے۔ بلکہ زندگی کے ہر شعبے میں تخلیق و تجدید اقدار کو عشق پر استوار کرنے کی ایک انتہائی منضبط و حیران کن حد تک زندہ مثال دکھائی دے گی آخر غور کرنا چاہیے کہ اس بات کی کیا وجہ ہے کہ ۲۰ ویں صدی میں دنیا بھر میں سب سے زیادہ اقبال پر لکھا گیا ہے اور ہر لحظہ یہ احساس گہرا ہوتا جا رہا ہے کہ ہم ابھی اقبال کو پوری طرح، اس کے تمام مضمرات سمیت سمجھ نہیں پاتے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ بھی ہو سکتی ہے کہ عشق محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں غایت درجہ استغراق اور اس سے پیدا ہونے والے اضطراب نے اقبال عہد جدید کی اسلامی تاریخ کی روح بنا دیا تھا، جس میں امکانات کا ایک پورا جہان اظہار کے لیے بیتاب ہے۔ اس لیے اقبال کی شعری اشارات کو ہم عموماً پوری طرح اس وقت سمجھتے ہیں جب اسلامی تاریخ کوئی نمایاں کروٹ لیتی ہے۔ اس فکر کی تشریح لغات سے نہیں بلکہ تاریخِ عالم میں ظاہر ہونے والی آیات اور نشانیوں سے ہوتی ہے۔ یہ عجیب و غریب کرامت ہے کہ اقبال کی علمی تشریح کرنے چلیں تو ہر استعارہ ایک تلمیح ہے، تاریخ کی کسی نہ کسی کروٹ سے اور سب سے بڑھ کر خود قرآن حکیم کی روشنی سے روشن ہوتا ہے اور تاریخ خود جس طرح آگے بڑھ رہی ہے۔ اقبال کی نمایاں تر ہو رہی ہے۔ لیکن تاریخ کے اس عمل میں موثر طور پر شامل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اقبال کو جذب کیا جائے، علمی مقالہ بازی کی بجائے اسے اپنے وجود کی ایک زندہ قوت قرار دیا جائے، بالکل اسی طرح جیسے اقبال نے رومی کو جذب کیا۔ لیکن اقبال کو اپنے وجود میں جذب کرنا ایسا ہی ہے جیسے لکڑی کے لیے آگ کو جذب کرنا . . . . اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اقبال کی آرزو میں شریک نہ ہوا جائے۔ سوال یہ ہے کہ اقبال کی بنیادی اور اساسی آرزو، ان کے وجود کا مرکزی شعلہ ہے کیا . . . . کلام کی کلیت، اس کا مجموعی مزاج اور اس کے اندر کارفرما قوت یہ بتاتی ہے کہ اقبال کی آرزو قرآن کے اس اعلان کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتی جسے شاہ ولی اللہ نے قرآن کا عمود، اس کا مرکز اور اس کا صوری نقطہ قرار دیا ہے؟

لیظهره علی الدین ولو کره المشرکون۔

۲۰ ویں صدی کے ان عشروں میں جب مشرق سے مغرب تک مسلمانوں کے سارے پرچم سرنگوں تھے، اس اعلان کی صداقت کی ثبوت کی ابتدا قیام پاکستان سے ہوئی۔ پھر یکے بعد دیگرے آزاد مملکتوں

کا وہ نقشہ تیار ہوگیا جسے آج ہم آزاد مسلم دنیا کہتے ہیں اور جس کے بلاک بننے کے خواب دیکھتے ہیں لیکن اس کے لیے بھی آرزو کی وحدت ضروری ہے اور محض حکومتی تعلقات سے اور سفارتی کوششوں سے یہ وحدت پیدا نہیں ہوسکتی۔ اس کے لیے مسلم عوام کے دلوں کی دھڑکن کا مشترک ہونا ضروری ہے یہ کام درد مشترک کچھ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ خود کرلے گا اور یہاں بھی، یہ بات ابھی سے نمایاں ہونے لگی ہے کہ اقبال ہی بنیادی حوالہ ہے۔ اقبال کے زمانے میں ہی برصغیر میں فارسی کے ذوق کا زوال شروع ہوگیا تھا، فارسی میں لکھنے کی طرف زور کی کچھ وجوہ انہوں نے خود بھی بیان کی ہیں۔ لیکن اس کے سارے مضمرات ہماری سمجھ میں اس وقت تک نہ آتے جب تک ایران کے انقلاب میں اقبال کے اثرات کی اہمیت کا اندازہ نہ ہوتا اور دوسری طرف افغانستان میں جہاد میں اقبال کی مرکزی حیثیت سامنے نہ آتی۔ یہ چیزیں تو واضح طور پر سامنے آئیں، نتیجہ خیز ہوئیں اور ہو رہی ہیں۔ لیکن اقبال کے خواب کا ایک بہت اہم پہلو یعنی ترکستان میں ایک آزاد مسلم مملکت کے قیام کی خواہش نما پیش گوئی کے خطوط ابھی تک پوری طرح واضح نہیں ہوئے تھے . . . . ابھی ابھی میں نے ایکسانڈرے بینگسن کی کتاب مسلم اینڈ کمیسار پڑھی ہے، یہ شخص تحقیق اور اعداد و شمار سے وہ کچھ پیش کر رہا ہے۔ جسے ہمارے شاعر کی بصیرت نصف صدی پہلے دیکھ رہی تھی۔ تاریخ کی تیز تر ہوتی ہوئی یہ حرکت یہ امید دلاتی ہے کہ شاید ہماری آنکھیں آرزوئے اقبال کے ایک اور مرحلے کے حصول کا منظر دیکھ سکیں . . . . یہ ایک مقدس منظر ہوگا اور اس کے لیے آنکھ بھی باوضو ہونی چاہیے۔ بخارا کی مسجدوں میں جماعت کھڑی ہونے والی ہے، آئیے وضو کریں . . . . .

اک ولولۂ تازہ دیا میں نے دلوں کو
لاہور سے تا خاک بخارا و سمرقند

(۹ نومبر ۸۶ روزنامہ نوائے وقت لاہور)

اقبال
کا فلسفۂ خود اختیاری اور سائنس آف جینز

ڈاکٹر نذیر قیصر

اقبال اس بات کے قائل نہیں کہ خودی پہلے سے مشروط ہے۔ جس کی تین قسمیں جبریت تقدیر پرستی اور پیشگی مقررہ حالات ہیں اقبال کہتے ہیں "دراصل خیر میں جبر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ خیر کا مطلب ہے انسان کا برضا و رغبت کسی اخلاقی نصب العین کی پیروی کرنا وہ ہستی جس کے اعمال اور افعال کل (مشین) کی طرح متعین ہیں۔ خیر کی اہل کیسے ہو سکتی ہے؟ آزادی خیر کی شرط اولین ہے" (خطبات اقبال صفحہ ۸۵ ترجمہ نذیر نیازی) انسان کا مقصد اپنے اندر خدائی صفات پیدا کرنا ہے اور یہ اسی صورت ممکن ہے جب کہ انسان کی خودی پہلے سے مشروط نہ ہو۔ اسی طرح اقبال کا عقیدہ لاجبریت سے بھی مطابقت نہیں رکھتا۔ جس کی رو سے "کچھ انتخاب اور ارادے ایسے ہیں جو قانون علت و معلول سے مستثنیٰ ہیں۔ اور آزادی کا مطلب قانون علت و معلول سے آزادی ہے"۔ (ہیریلڈ ٹائٹس۔ ایتھکس فار ٹوڈے صفحہ ۹۰) ولیم جیمز اس نظریے کا بہت بڑا علمبردار تھا۔ مگر یہ نظریہ انسانی کردار کو متلون صورت میں پیش کرتا ہے۔ اور ان بے شمار حقائق کو نظر انداز کرتا ہے جو کردار کو متاثر کرتے ہیں (ایضاً صفحہ ۹۱) ان کیفیتوں کو بھی خاطر میں نہیں لاتا۔ جو ہمارے افعال کو احاطہ کیے ہوئے ہیں۔ کیونکہ اس نظریے کے اعتبار سے آزادی کا مطلب علتوں کا اخراج ہے۔

چنانچہ اقبال نہ تو جبریت کے قائل ہیں اور نہ ہی لاجبریت کے حق میں اقبال کی پوزیشن خود اختیاری کی ہے۔ جس کے مطابق انسان خود آگاہ ہستی کی حیثیت سے ذاتی اقدام اور ردعمل کی قابلیت رکھتا ہے۔ اور وہ مرکز تخلیق ہے۔ وہ حدود کے اندر رہ کر جوابی عمل کرنے کے قابل ہے اپنے ساتھیوں کے کردار پر اثر انداز ہوتے اور بیرونی دنیا کے عمل کو نئی سمت دینے کے لائق (ہیریلڈ ایچ ٹائٹس لرننگ اشوز ان فلاسفی صفحہ ۱۹۴) اقبال کے نزدیک خودی کی آزادی بذات خود ایک علت نمائی

یا نتیجہ نہیں اس کا مقصد اپنی نشو و نما اور قسمت بنانے کے لیے قسم قسم کے راستوں میں سے کسی راستے کا انتخاب کرنا ہے۔ برگساں کا یہ اعتراض کہ اگر منزل کا تعین ہو جائے تو مقصدیت میں جبریت کا پہلو نکلتا ہے اقبال فرماتے ہیں کہ مقصدیت میں اگر دور کی منزل کا تعین ہو تو لازماً ایسا ہی ہوتا ہے۔ مگر مقصدیت یہ بھی ہے کہ ہم ہر وقت اپنی منزل کو پہنچنے کے لیے نئے نئے پروگرام بناتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک زندگی عبارت ہے اغراض و مقاصد کی تشکیل، ان کے پے در پے تبدیلی اور کارفرمائی ہے۔ لہٰذا ہم اپنی حیاتِ ذہنی کو نمائی قرار دیتے ہیں۔ تو ان معنوں میں کہ اگرچہ ہمیں کسی دور کی منزل کا عزم نہیں۔ لیکن جوں جوں زندگی کا عمل بڑھتا ہے اور پھیلتا ہے اسی اعتبار سے نئے نئے مقاصد وضع ہوتے ہیں۔ اور قدروں کا کوئی عینی معیار ہمارے سامنے آتا رہتا ہے (خطبات صفحہ نمبر ۵۴۔ ترجمہ سید نذیر نیازی)

"ابلیس و یزداں" کے عنوان کے تحت اقبال ایک دلچسپ مکالمہ لکھتے ہیں ابلیس کہتا ہے کہ اے خدا آدم کو سجدہ نہ کرنا تیری مشیت میں ہی نہ تھا۔ اس میں میرا قصور نہیں خدا فرشتوں سے مخاطب ہو کر کہتا ہے۔

پستی فطرت نے یہ سکھلائی ہے محبت اسے
کہتا ہے "تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود"
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
نادان اپنے شعلہ سوزاں کو خود کہتا ہے دود

اس ضمن میں اقبال آدم کے ممنوع پھل کھانے کا حوالہ دیتے ہیں انسان کی پہلی نافرمانی وہ پہلا اختیاری عمل تھا۔ جو اس نے اپنے ارادے اور اپنی مرضی سے کیا اور یہی وجہ ہے کہ ارشادِ قرآنی کے مطابق آدم کا یہ گناہ معاف کر دیا گیا" لیکچرز صفحہ ۸۵ ترجمہ نذیر نیازی)

خود اختیاری کی مندرجہ بالا تعریف کے سلسلہ میں واضح کر دیا گیا ہے کہ "انسان حدود کے اندر" رہ کر ہی جوابی عمل کرنے کے قابل ہے۔ تو گویا انسان ہر طرح سے آزاد نہیں۔ اقبال بھی اس بات کے قائل ہیں۔ فرماتے ہیں کہ "خودی اپنے راستے کی رکاوٹوں کو دور کر کے آزادی حاصل کرتی ہے یہ کچھ آزاد ہے کچھ مجبور۔ . . . ترجمہ دی سیکرٹ آف دی سیلف۔ ڈاکٹر آر اے نکلسن وہ اسے نہایت خوبصورت اشعار میں یوں کہتے ہیں۔

چہ گویم از چگوں و بے چگونش
بیروں مجبور مختار اندرونش
چنیں فرمودہ سلطانِ بدر است
کہ ایماں درمیان جبر و قدر است
(گلشن راز جدید صفحہ ۲۲۸)

ترجمہ۔ میں اس کی خصوصیت سے متعلق کیا کہوں یہ باہر سے متعین ہے اور اندر سے آزاد۔ رسول اکرمؐ نے اس طرح فرمایا ہے ایمان جبر و قدر کے درمیان ہے یہ حدیث ان جغرافیائی حقائق کا حوالہ دیتی ہے جو کہ انسانی زندگی کے کچھ پہلوؤں کی حد بندی کرتے ہیں اسے واضح طور پر سمجھنے کے لیے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا یہ بیان کس قدر مدلل اور خوبصورت ہے کہ جب کسی نے پوچھا کہ انسان کس قدر آزاد اور مجبور ہے تو آپ نے اسے ایک ٹانگ اٹھانے کو کہا۔ اس شخص نے ویسا ہی کیا تو حضرت علی نے کہا کہ یہ آزادی ہے پھر کہا کہ دوسری ٹانگ اٹھاؤ تو اس شخص نے جواب دیا کہ مجبور ہوں گر جاؤں گا۔ حضرت علی نے کہا یہ جبریت ہے۔ مولانا روم نے نہایت خوبصورت انداز میں اسے اس طرح بیان کیا ہے

ہیچ باشد ایں تردد در سرم
کہ روم در بحر یا بالا پرم
ایں تردد است کہ موصل روم
یا بڑی سحر تا بابل روم

(ترجمہ۔ کیا کبھی میرے ذہن میں ایسی الجھن پیدا ہوئی ہے کہ میں سمندر پر پیدل چلوں یا اڑ کر جاؤں۔ نہیں ہرگز نہیں۔ صرف یہی شش و پنج ہوتا ہے کہ میں (تجارت کے لیے) موصل جاؤں یا جادو (سیکھنے کے لیے) بابل۔ (مثنوی ۴۱۱، ۴۱۰)

اس صورت میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر قسمت کا کیا مطلب ہے؛ اقبال کے نزدیک یا تقدیر کا مطلب کسی واقعہ کا پیشتر ہی کسی انسان کے حق میں یا خلاف ہونا نہیں جو کہ وقت کے بطن سے خود بخود ظاہر ہو اور نہ ہی اس کا مطلب ہے کہ انسان کو اس پر اختیار نہیں۔ تقدیر کا مطلب کسی چیز کی اس کی فطرت کے مطابق ممکن نشوونما ہے۔ یہ وقت ہے جسے محسوس کیا جاتا ہے

سوچا اور شمار نہیں کیا جا سکتا یہ کوئی بیرونی طاقت نہیں جو کہ باہر سے اثر انداز ہوتی ہے ۔ یہ کسی چیز میں کھلے امکان کے طور پر موجود ہوتا ہے (خطبات صفحہ ۴۱) قرآن پاک کے اس ارشاد کا حوالہ دیتے ہیں کہ "ہم ہی نے ہر شے پیدا کی اور ہم ہی نے اس کا اندازہ مقرر کیا ۔ لیکن کسی شے کی تقدیر قسمت کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں جو ایک سخت گیر آقا کی طرح خارج سے کام کر رہا ہو ۔ بلکہ یہ ہر شے کی حد وسیع ہے ۔ یعنی اس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے ۔ اور جو اس کے اعماق وجود میں مضمر اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے علی التواتر قوت سے فعل میں آجاتے ہیں ۔ لہٰذا جب استدام کو ایک وحدت نامیہ ٹھہرایا جائے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ جتنے بھی حوادث ہیں ۔ پہلے ہی سے ڈھلے ڈھلائے حقیقت مطلقہ کے بطن میں کہیں پڑے ہیں ۔ اور اب ایک ایک کر کے اس طرح باہر آ رہے ہیں"

(ترجمہ ۔ خطبات صفحہ ۵۰)

اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال کا یہ نظریہ خود اختیاری جس کی اساس اقبال نے اسلام کے اس نظریہ پر رکھی ہے کہ " ایمان جبر و اختیار کے درمیان ہے" اس کی سچائی کہاں تک قابل قبول ہے خاص طور پر جب کہ سائنس نے اس وقت قابل قدر ترقی کر لی ہے ۔ خصوصاً سائنس کی اس برانچ نے جسے سائنس آف جینز کہتے ہیں ۔ یہاں جینز کی ترکیب اور کروموسومز کے طریق عمل سے بحث نہیں ۔ اور نہ ہی اس کی ضرورت ہے ۔ موجودہ بحث اس کے فلسفیانہ اور نفسیاتی پہلوؤں سے متعلق ہے ۔ ہمیں تو دیکھنا ہے کہ سائنس آف جینز کے نتائج کیا ہیں یا اس کی فلاسفی کیا ہے ؟

جینز کی صداقت سے انکار تو ایسے ہی ہے جیسے کہ اس دور میں کوئی کہہ دے کہ انسان چاند پر نہیں گیا ۔ اور یہ سب جھوٹ کا پلندہ ہے ۔ مگر فلاسفی اور نفسیات کا ایک طالب علم ہونے کی حیثیت سے مجھے ان سائنس والوں سے اتفاق نہیں جو سمجھتے ہیں کہ انسانی خودی محض جینز کی وجہ سے متعین ہوتی ہے ۔ یا یہ کہ جینز انسانی خودی کو شروع سے ہی متعین کر دیتی ہے ۔ مثال کے طور پر اگر ایک شخص نے خودکشی کرنی ہے تو یہ اس کی جینز میں شامل ہے ۔ اور اسے یہ کرنی ہی ہوگی میرے نزدیک اس سے انسان مجبور محض بلکہ ایک مشینی آدمی بن جاتا ہے ۔

میرے نقطۂ نظر سے . . . . . انسانی شخصیت پہ مذہب اخلاقیات ، نفسیات ، ماحول معاشرہ ، تعلیم آموزش تجربہ اور علم کا اثر ہونا ایک لازمی امر ہے ۔ مذہب میں خاص طور پر باطنی

مشاہدات اور ان کے نتائج ایک خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ یہ سب بے معنی ہو جاتے ہیں اگر انسان کو پہلے سے ہی مجبور مان لیا جائے۔ ہمیں معلوم ہے کہ مختلف پیغمبروں کے زمانے میں بے شمار کافروں نے ان کے معجزات دیکھ کر مذہب قبول کر لیا۔ کیا یہ آزادی فوری کا مدلل ثبوت نہیں؟ اخلاقیات میں اخلاقی ذمہ داری کا کوئی مطلب نہیں اگر انسان مختلف راستوں میں سے کسی کو منتخب کرنے کا مجاز نہ ہو۔ کانٹ نے بجا طور پر کہا "مجھے چاہیے" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ میں کچھ کر سکتا ہوں تاریخ کے ریکارڈ پر بے شمار ڈاکوؤں، چوروں، رہزنوں اور عادی مجرموں کے نام آتے ہیں جو کہ صوفیوں اور مجذوبوں کے پند و نصائح سن کر تائب ہو گئے۔ علاوہ ازیں انسانی شخصیت کی نشوونما کے سلسلے میں نفسیات کی افادیت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ یہ ایک عام مشاہدے کی بات ہے کہ جب بچوں سے نفسیاتی طور پر سلوک کیا جاتا ہے تو وہ اپنی عادات اور طور طریقے اکثر بدل لیتے ہیں۔ سزا و جزا کا قانون اس ضمن میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ سکول میں بچوں کی شخصیت پر استاد اور دوست بے حد اثر انداز ہوتے ہیں اور گھر میں والدین اور خصوصاً مائیں بچے کی شخصیت کی بہتر نشوونما کرنے میں موثر کردار ادا کرتی ہیں۔ نپولین نے خوب کہا "مجھے اچھی مائیں دیں میں تمہیں اچھی قوم دوں گا۔"

سوسائٹی اور ماحول کے اثر کا جہاں تک تعلق ہے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جب کوئی اپنے ماحول یا سوسائٹی یا ملک سے کٹ جاتا ہے۔ اور نتیجتاً وہ مایوسی اور رنج و الم کا شکار ہو جاتا ہے۔ اس کی نشوونما رک جاتی ہے وہ ایک ایسی شاخ کی مانند مرجھا جاتا ہے جسے درخت سے کاٹ کر پھینک دیا گیا ہو۔ تعلیم یا آموزش جو کہ ایک اکتسابی عمل ہے انسان کی زندگی میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ یہاں تک کہ زبان بھی وہ اپنے اردگرد کے لوگوں سے سیکھتا ہے۔ تجرباتی نفسیات کے اعتبار سے وہ بچے جنہیں الگ الگ رکھا گیا اور ان کے ساتھ کسی قسم کی گفتگو نہ کی گئی وہ بڑے ہو کر کوئی زبان نہ سیکھ سکے حتیٰ کہ جڑواں بچے جنہیں ایک دوسرے کی ہو بہو نقل کہا جاتا ہے آموزش کے باعث اپنی اپنی انفرادیت کے حامل ہو سکتے ہیں۔ ارنسٹ ہیوین اور کاگان جیروم بجا طور پر کہتے ہیں۔ کہ اگر ان جڑواں بچوں کے سیکھنے کے تجربات مختلف ہوں تو یہ واضح طور پر مختلف شخصیتوں کے مالک ہوں گے (نفسیات صفحہ ۲۳۴) مزید برآں تجربہ کا مقام اپنی جگہ پر، جوں جوں انسان عمر میں بڑا ہوتا ہے۔ تجربہ اس کی شخصیت میں تبدیلیاں پیدا کرتا چلا جاتا ہے کسی نے درست کہا ہے کہ "تجربہ ایک کنگھی ہے

جو کہ انسان گنجا ہونے پر حاصل کرتا ہے۔" گویا انسانی زندگی مذکورہ بالا عوامل کے اثرات سے عاری نہیں رہ سکتی۔ بلکہ یہ انسان پر نہایت مفید اور خوشگوار اثرات مرتب کرتے ہیں۔ یہ انسان کو خود آگاہی اور بصیرت بخشتے ہیں۔ جوں جوں انسان زیادہ خود آگاہ اور بابصیرت ہوتا جاتا ہے اسی قدر اس کی قوت انتخاب بڑھتی جاتی ہے وہ مختلف راستوں میں سے کسی راستے کا بہتر طور پر انتخاب کرنے کے قابل ہو جاتا ہے اور کسی بحران کی صورت میں حالات پر زیادہ جابکدستی سے قابو پا سکتا ہے۔

پس انسان مکمل طور پر اپنی جینز کے باعث مجبور نہیں یہاں تک کہ جدید ماہرین طبیعات بھی تسلیم کرتے ہیں کہ انسان قوت انتخاب رکھتا ہے۔ ہنری مارگین نے بجا طور پر کہا کہ برقیات کی مقدار کا نظریہ "انسانی قسمت کو جسمانی مجبوری کے پھندے سے نجات دلاتا ہے۔" (اوین وسٹار باب ۷) آرتھر اچ کامپٹن کے نزدیک یہ مناسب نہیں کہ "جسمانی قوانین کو انسانی اختیار یا آزادی کے خلاف بطور شہادت پیش کیا جائے" (دی فریڈم آف مین صفحہ ۲۹)

جینز کا بہرحال شخصیت پر ایک ناقابل تردید اثر ضرور ہے۔ مثلاً انسان کے بالوں اور آنکھوں کا رنگ، علم الحیات کے دیگر حقائق، اور انسانی شخصیت کے کچھ مخصوص خدوخال، جینز سے واضح طور پر متاثر ہیں لیکن یہ انسانی خودی کو مجبور محض نہیں بنا سکتے میرے خیال کے مطابق جینز انسان کو رجحانات ضرور دیتی ہیں۔ مگر "آزادی ارادہ کا بوجھ" انسان کے کندھوں پر ہی رہتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی کو عالی شان عمارتیں بنانے کا شوق ہے یہ رجحان تو جینز نے دیا لیکن یہ عمارت کس نمونہ کی بنائے گا اس میں وہ قطعاً آزاد ہے۔ اس کا تعلق جینز سے نہیں اس کے حالات اور ضرورت سے ہے۔ ایک آدمی کی جینز میں ہے کہ وہ خودکشی کرے گا لیکن اگر اسے ماحول ایسا ملے جہاں اس کی تربیت صحیح ہو سکے تو یہ رجحان قربانی کی شکل اختیار کر سکتا ہے یعنی وہ وطن کے لیے قربان ہو سکتا ہے یہاں اس کی خودی مجبور نہیں۔ ایک خودساختہ انسان کے ضمن میں یہ تو ہو سکتا ہے کہ محنت کرنے کا رجحان اس کی جینز میں موجود تھا لیکن محض مزدور بننے کی بجائے وہ ایک صنعت کار بن سکتا ہے بشرطیکہ اسے حالات سازگار ملیں اور اس کی تربیت اسی لائن پر ہو سکے۔ علاوہ ازیں ایک پیدائشی ماہر تعلیم نہایت اچھا ادیب، ماہر نفسیات اور فلسفہ دان بھی بن سکتا ہے مجھے مشہور

ماہر نفسیات ایڈلر کی بات سے اتفاق ہے کہ انسان صرف ایک ہی کام یا پیشہ کے لیے مخصوص نہیں ہوتا۔ اکثر وہ کئی پیشوں کے لیے موزوں ہو سکتا ہے۔ میں نے اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر دیکھا ہے کہ کئی لوگ جو قانون میں اپنا نام پیدا کرتے ہیں۔ اگر وہ اسی مضمون میں پروفیسر ہوتے تو پھر بھی نام روشن کر سکتے تھے۔ یہاں جینز انسانی آزادی پر قید نہیں لگا سکتی۔

تو میرے نزدیک سائنس آف جینز مکمل طور پر انسانی خودی کا تعین نہیں کرتی بعض جگہوں پر انسانی جینز کے ہاتھوں مجبور ہے اور بعض میں آزاد اقبال کا فلسفہ خود اختیاری سائنس آف جینز سے قطعاً متصادم نہیں۔ بے شک ایمان جبر اور اختیار دونوں کے درمیان ہے۔

روزنامہ "نوائے وقت" لاہور

۹ نومبر

تبصره

زندہ رود کی تیسری جلد

مصنف: جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال

ناشر: شیخ غلام علی اینڈ سنز

قیمت: ۷۵ روپے

مبصر: سید صباح الدین عبدالرحمٰن (مرحوم)

جناب ڈاکٹر جاوید اقبال (چیف جسٹس لاہور ہائی کورٹ) کی زندہ رود کی تیسری جلد زیر نظر ہے، جو ان کے والد بزرگوار علامہ محمد اقبال کی سوانح عمری کے ذریں سلسلہ کی آخری کڑی ہے۔ اس سے پہلے جون ۱۹۸۱ء کے معارف میں اس کی پہلی جلد اور جنوری ۱۹۸۲ء میں اس کی دوسری جلد کا طویل ذکر آچکا ہے، پہلے بھی اس کی اہمیت یہ لکھ کر ظاہر کی گئی تھی کہ یہ ایک باپ کی کہانی بیٹے کی زبانی ہے، انیسویں اور بیسویں صدی میں جو ارباب کمال مسلمانوں کی زندگی کے معماروں میں سے کسی کے فرزند ارجمند کو اپنے والد بزرگوار کی سوانح عمری لکھنے کی سعادت اور توفیق نہیں ہوئی، علامہ محمد اقبالؒ اس حیثیت سے خوش نصیب باپ ہیں کہ ان کے لائق فرزند نے ان کی سوانح عمری لکھ کر نہ صرف ان کی روح کو خوش کیا، بلکہ ان کی ملت کو ایک بیش بہا اور دل نواز تحفہ پیش کیا، یہ وہی جاوید اقبال ہیں جن کو مخاطب کر کے ان کے والد بزرگوار نے کہا تھا ؎

خدا اگر دلِ فطرت شناس دے تجھ کو
سکوتِ لالہ و گل سے کلام پیدا کر
میں شاخِ تاک ہوں میری غزل ہے میرا ثمر
میرے ثمر سے مئے لالہ فام پیدا کر

یہ تینوں جلدیں لکھ کر اس کے مصنف نے دلِ فطرت شناس کا ثبوت دیا ہے، اور اپنے والد بزرگوار کی زندگی کے سکوتِ لالہ و گل سے ہم کلام ہو کر اور ان کے خیالات کی شاخِ تاک اور ان کے افکار کی غزل کے ثمر سے مئے لالہ فام پیدا کر دیا ہے۔

علامہ کے حالات بہت کچھ لکھے جا چکے ہیں، اور ان کے شاعرانہ کمالات اور افکار کا تجزیہ بھی برابر ہو رہا ہے، اور آئندہ بھی طرح طرح کے زاویوں سے ہوتا رہے گا، لیکن ڈاکٹر جاوید اقبال

کی زندہ رود کی تینوں جلدوں کو منفرد حیثیت برابر اس لحاظ سے حاصل ہوتی رہے گی کہ ان میں علامہ کی جو صبح و شام نظر آتی ہے، یا ان کے افکار کی صبوحی، تحریر کے بلوریں جام میں جس طرح چھلکتی دکھائی دیتی ہے، کسی اور کتاب میں نہیں پائی جاتی۔

زیر نظر جلد میں علامہ کی حیات کے اختتامی دور کے احوال ہیں، یہ ۱۹۲۶ء سے شروع ہوتی ہے، اور ان کی رحلت کے سال ۲۱ اپریل ۱۳۸ پر آکر ختم ہو جاتی ہے یعنی کل بارہ سال کی تاریخ ہے، اس کو پڑھنے سے ان کی زندگی کے تین پہلو سامنے آتے ہیں، ان کی سیاسی زندگی، ان کی نجی زندگی اور ان کی وہ زندگی جو انہوں نے اپنی گہری نظر اور عمیق فکر کے ساتھ گذاری، ان کی سیاسی زندگی کی تفصیلات زیادہ ہیں، بیچ بیچ میں ان کی نجی زندگی کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں، پھر ان کی نظر و فکر پر بھی جا بجا مباحث ہیں۔

پہلی اور دوسری جلدوں کی طرح اس کی خوبی یہ بھی ہے کہ اس کو پڑھتے وقت ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم کوئی مثنوی پڑھ رہے ہیں، جس میں اس کا ہیرو کبھی سیاست کے میدان عمل میں دکھائی دیتا ہے، کبھی بچوں کا شفیق باپ نظر آتا ہے اور کبھی اس کا دل کون و مکان کے راز مضمر کو فاش کر کے ایک ابدی پیام چھوڑنے کے لیے متفکر ہے۔ ان تمام باتوں کو قلم بند کرنے میں لائق مصنف نے کبھی اپنی بذلہ سنجی، کبھی طرز ادا کی خوش سلیقگی، کبھی تحریر کی شگفتگی کا وہی رنگ اختیار کیا جو ان کے والد بزرگوار نے اپنے متعلق کہا تھا۔

کہ ہے ظریف و خوش اندیشہ و شگفتہ دماغ

کتاب کے زیادہ تر حصے میں علامہ کی سیاسی سرگرمیوں کی تفصیل ہے، ہندوستان میں ۱۹۲۶ء سے ۱۹۳۸ء تک سیاسی حالات، بہت ہی پر آشوب اور ہنگامہ خیز رہے، یہ زمانہ راقم کے عنفوان شباب سے شباب تک رہا، جبکہ وہ اس دور کے ملکی واقعات کو سیاست کے فلمی پردے پر دیکھتا رہا، اس کتاب میں اس مدت کی سیاست کی جو تفصیلات ہیں وہ متحرک تصویروں کی طرح پھر نظروں میں گھومنے لگتی ہیں، یہ مصنف کی بہت کمسنی کا زمانہ تھا، لیکن اس کے لکھنے میں ان کا انداز آنکھوں دیکھا حال کا ہے۔ یہ ان کی محنت اور تحریر کی خوبی ہے، اس دور کی سیاست مختلف زاویے سے بھی لکھی گئی ہے، اور لکھی جائے گی، لیکن جو زاویہ مصنف نے پیش کیا ہے اس سے

چاہے کوئی کتنا اختلاف کرے، اس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے، اور تمام زاویوں کے ساتھ اس زاویہ کا مطالعہ بھی بہرحال مفید ہوگا۔

بقول لائق مصنف علامہ کو فکری اعتبار سے سیاسیات سے گہری دلچسپی تھی، لیکن ۱۹۲۶ء سے پیشتر انہوں نے عملی سیاست میں حصہ نہ لیا تھا، اس سے پہلے شاعر بن کر خوش تھے جیسا کہ انہوں نے خود کہا ؎

مرے سخن سے دلوں کی ہیں کھیتیاں سرسبز
جہاں میں ہوں میں مثال سحاب و دریا پوش

وہ عملی سیاست میں اس وقت آئے جب ۱۹۲۶ء کے صوبائی انتخاب میں لیجسلیٹو کونسل کے ایک رکن کی حیثیت سے کھڑے ہوئے، ان ہی کا بیان ہے کہ اس زمانہ میں اپنی قوم کے مصائب کے سبب سے ان کی راتوں کی نیند اچاٹ تھی (ص ۳۰۲) ان مصائب کو دور کرنے کے لیے وہ پنجاب کی قانون ساز کونسل میں جانا چاہتے تھے، مگر اس انتخاب میں ان کے حریفوں نے ان کے خلاف الزام تراشی اور بہتان طرازی کی جو مہم چلائی (ص ۲۹۰) اور بعض جو شرمناک حرکتیں کیں، (۳۰۲) ان کو لائق مصنف نے گو دلچسپ انداز میں ضرور قلمبند کیا ہے، پھر بھی ان کی تفصیلات کو پڑھ کر دکھ ہوا، کہ اس فخر اسلام کی اہانت اس حد تک بھی ہوسکتی تھی، یا بعد میں مولوی ابو محمد دیدار علی نے ان پر جو کفر کا فتویٰ صادر کیا (ص ۳۴۲) اس سے اور تکلیف ہوئی۔

۱۹۲۶ء کے بعد ہندوستان کے اندر بڑے بڑے سیاسی واقعات ظہور پذیر ہوتے رہے ان ہی میں عبدالرشید کے ہاتھوں سوامی شردھانند کا قتل، شدھی اور سنگٹھن کے جواب میں مسلمانوں کی تبلیغ اور تنظیم جداگانہ اور مخلوط انتخاب کا جھگڑا، بمبئی کو سندھ سے الگ کرنے، صوبہ سرحد اور بلوچستان میں دستوری اصطلاحات کا نفاذ، پنجاب اور بنگال کی کونسلوں میں مسلم اکثریت کی بحالی، مرکزی اسمبلی میں مسلم نمائندوں کے تناسب کا مطالبہ، کشمیر کی آزادی کی تحریک، رنگیلا رسول کے مصنف کا قتل، سائمن کمیشن کی آمد پر تعاون اور عدم تعاون کا سوال، آل پارٹیز کانفرنس کی تجاویز، نہرو رپورٹ محمد علی جناح کے چودہ نکات، گول میز کانفرنس، شاردا بل، احمدی تحریک کے خلاف شورش، مسلم لیگ کی دھڑبندی مولانا محمد علی کی وفات، محمد علی جناح کی بددلی

وغیرہ کی تفصیلات کا احاطہ مصنف نے محنت اور سلیقہ سے کیا ہے، علامہ پر جو سیاسی اثرات مرتب ہوتے رہے، ان کا تجزیہ بھی اچھی طرح کیا ہے، ان کو سمجھنے کے لیے ان کا مطالعہ ضروری اور مفید ہے، اور پھر انہوں نے مسلم ریاست کا جو تصور ۱۹۳۱ء میں پیش کیا، اس کی پوری تفصیل ہے، اس کو حق بجانب قرار دینے کے سلسلہ میں لائق مصنف کا بیان ہے کہ:

"اقبال نے مسلم ریاست کا تصور اس لیے نہیں پیش کیا تھا کہ وہ ہندوؤں سے کوئی بغض یا تعصب رکھتے تھے وہ برصغیر کے سیاسی حالات کے ذاتی مشاہدہ اور تجربہ سے اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ دونوں مذہبی فرقوں میں اقتدار کا کوئی قابل قبول سمجھوتہ ممکن نہیں، دو بھائیوں میں اگر اتفاق نہ ہو تو وراثت تقسیم کرنی پڑتی ہے، یہ انسانی زندگی، خاندانی یا اجتماعی زندگی کا خاصہ ہے۔" (ص ۴۱۰)

اس توجیہ پر ارباب سیاست بحث کر سکتے ہیں، ایک بہت اہم سیاسی واقعہ کی ایک توجیہ یہ بھی ہے، پھر اس تصور کو عملی جامہ پہنانے میں جو سرگرمیاں دکھائی گئیں، ان کی پوری تفصیلات اس کتاب میں ملیں گی، جو خوں ریز واقعات ہوئے، شاداب علاقوں کی جو بربادی ہوئی، عفت مآبی کی جو غارت گری ہوئی، بیواؤں کی جو سسکیاں سنائی دیں، یتیموں کے جو نالے بلند ہوئے، لائق مصنف ان تفصیلات کو اپنے ہم وطنوں کے لیے دہرا دیتے تو اچھا تھا، تاکہ ان کو معلوم ہو جاتا کہ کتنی قربانیوں کے بعد یہ مملکت بنی، مصنف ان کو درج نہیں کر سکے ہیں، شاید اس کو اپنے موضوع سے خارج سمجھا ہو، مگر جس علاقہ میں علامہ محمد اقبال مسلم ریاست قائم کر کے اسلامی شریعت کا جو نفاذ چاہتے تھے، وہاں کے عوام تو نہیں، لیکن مفاد پرست اور خود غرض اکابر اپنی اپنی علیحدہ پارٹیاں بنا کر ان کو شاید محض غزل خواں سے زیادہ سمجھنے کے لیے تیار نہیں تھے، اسی لیے اپنی موت سے پہلے اپنے رسول سے فریاد کی۔

بآں روزے کہ گفتم پے نبردند
ز شاخ نخل من خرما نخوردند
من اے میرامم دارد از تو خواہم
مرا یاران غزل خواتے شمردند

اور جب یہ تصور پاکستان کی شکل میں نمودار ہوا تو اس کا حال لائق مصنف نے یہ لکھا ہے :

" اسلامی تصور کے تصور کو مسلمانان ہند کے متحدہ نصب العین کے طور پر مسلم لیگ کی قرارداد لاہور میں پیش کیا گیا، حصول پاکستان کے ایک سال کے بعد محمد علی جناح وفات پا گئے، ان کے بعد لیاقت علی خاں کے دور میں قرارداد مقاصد منظور کی گئی، لیکن مسلم لیگی یا دیگر سیاسی لیڈروں میں سے بیشتر اس اعلان کے باوجود کہ پاکستان ایک اسلامی ری پبلک ہے، پاکستان کو اسلامی مملکت ہرگز نہ بنانا چاہتے تھے، . . . . ایم اے اصفہانی نے جب تحریر کیا تھا کہ یہ کہنا کہ اقبال مسلم سیاست کے تصور کے خالق تھے، تاریخ کو مسخ کرنا ہے، تو آخر ان کا ذہن کس بات کی غمازی کر رہا تھا؟ نتیجہ یہ ہوا کہ ملک میں اسلامی عصبیت کے بجائے علاقائی تعصب کو فروغ ہوا، سیاست داں ناکارہ ثابت ہوئے تو بیوروکریسی نے اقتدار سنبھالا، اور بیوروکریسی کی نااہلی کے سبب فوج اقتدار میں آئی، انتخابات تو غیر اسلامی نظریات کے حامل یا علاقائی تعصب کے بل بوتے پر اپنی سیاسی دکان چمکانے والے سیاستدانوں نے بالآخر پاکستان کے دو ٹکڑے کر دیے، اقبال نے غلاموں کو اسلامی اتحاد کا سبق دے کر آزادی کا راستہ دکھایا تھا، وہ برصغیر میں اسلامی انقلاب کے داعی تھے، جو بالآخر پاکستان کے قیام پر منتج ہوا، حقیقت یہ ہے کہ قیام پاکستان جدید عالم اسلام میں احیائے اسلام کی بنیاد پر پہلا اسلامی انقلاب تھا، لیکن اس کی تکمیل نہ ہو سکی، (ص ۴۲۶)

کیسا دردناک تجزیہ ہے، اور یہ سب کچھ وہی لکھ سکتا ہے جس کے سرچشمہ زندگی میں نے شبانہ کچھ باقی رہ گئی ہے دکھ یہ ہے کہ جس سرزمین سے یہ صدا اٹھی تھی ؎

قوم مذہب سے ہے، مذہب جو نہیں تم بھی نہیں
جذب باہم جو نہیں، محفل انجم بھی نہیں

وہاں اب چار قومیتوں کے نعرے بھی سنائی دیتے ہیں، اور یہ بھی کہ پاکستان کے بنانے والے پاکستان کے رہنے والے نہیں تھے، بلکہ پاکستان کے باہر کے رہنے والے تھے، اس کے لیے قربانی دینے والوں میں جو زندہ ہیں ان کی اکثریت اب بھی اپنی خاموش زبان سے ان بھٹکے ہوئے آہوؤں کو سوئے حرم چلنے کی خاطر ان کے لیے یہ دعا کر رہی ہے ؎

احساس عنایت کر آثار مصیبت کا
امروز کی شورش میں اندیشۂ فردا دے

مگر علامہ محمد اقبال کے نام کو ابدیت پاکستان کی مملکت کے ساتھ نہیں ہے، اور نہ اس نام کو پاکستان کے مرکزی سکریٹریٹ اور اس کی عسکریت کی ضرورت ہے، یہ بانگ درا کے ہر شعر میں محفوظ ہے، اسرار خودی اور رموز بے خودی کے جریدے میں اس کا دوام ثبت ہے، پیام مشرق کی سطروں میں اس کو پیام بقا مل چکا ہے، یہ زبور عجم کی صداؤں میں ہمیشہ سنائی دے گا، جاوید نامہ میں زندۂ جاوید رہے گا، بال جبریل کے نغموں میں سرمدی ہو چکا ہے، اس کی ضرب کلیم کے ذریعے اس کا ہنگامہ خاموش برپا رہے گا، ارمغان حجاز سے اس کے افکار کا ارمغان حاصل ہوتا رہے گا۔

ان کی سیاسی سرگرمیوں سے ہٹ کر ذرا ان کو ان کے سیاسی اور دوسرے قسم کے سفروں میں دیکھا جاسکتا ہے، جس کو مصنف نے اپنے مخصوص انداز میں قلم بند کیا ہے، اس کتاب میں ان کے جتنے سفرنامے درج ہیں، ان کو سمیٹ کر علیحدہ کتاب میں شامل کر دیا جائے تو یہ ایک مستقل تصنیف ہو جائے گی، جو بہت ہی لطف و لذت کے ساتھ پڑھی جاسکتی ہے، ان میں تفصیل و اجمال اور اطناب و ایجاز دونوں کے مزے ملتے ہیں، جزئیات بھی سمیٹی گئی ہیں، لیکن اس حد تک جتنی کتاب کے ناظرین کا ذوق متحمل ہو سکتا ہے، بعض غلط فہمیاں بھی دور کی گئی ہیں، اور غلط بیانیوں کی تردید بھی کی گئی ہے، لیکن کسی لمحہ یہ محسوس نہیں ہوتا کہ کوئی بیٹا اپنے باپ کی خواہ مخواہ مدافعت کر رہا ہے آج کل کی اصطلاح میں تحریر میں جو معروضی انداز ہونا چاہیئے وہی اختیار کیا گیا ہے، اس سفر و سیاحت کا مطالعہ کرتے وقت کبھی ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کوئی ابن بطوطہ اپنا ہی سفر نامہ مرتب کر رہا ہے کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا لکھنے والا سفر کرنے والے کے ساتھ ساتھ سایہ کی طرح رہا، اور جو اس نے خود دیکھا وہی سپرد قلم کر دیا ہے، حالانکہ لکھنے والے نے یہ ساری تفصیلات دوسروں کی کتابوں اور تحریروں ہی کو سمیٹ کر لکھا ہے، لیکن اس کے سمیٹنے میں ایک ماہر اہل قلم ہونے کا ثبوت دیا ہے، ان سفرناموں سے علامہ کی زندگی کے گوناگوں پہلو سامنے آتے ہیں، انہوں نے جنوری ۱۹۲۹ء میں جنوبی ہند کا سفر تو بظاہر اپنے ان انگریزی خطبات کو دینے کے لیے کیا

جو بعد میں "ری کنسٹرکشن آف ریلجس تھاٹس ان اسلام" کے نام سے شائع ہوئے مگر اس سفر کا ایک بڑا مقصد یہ بھی تھا کہ وہ سلطان ٹیپو شہید کی تربت کی زیارت کریں، اور اس زیارت سے جو سوز و گداز کی کیفیت ان پر طاری ہو اسے نظم کر کے لافانی بنا دیں (ص ۳۴۴) اس سفر کی غیر معمولی مشغولیتوں کے ساتھ جب وہ سرنگا پٹم پہنچ کر سلطان کے مقبرے کے گنبد سلطانی میں داخل ہوئے تو قرآن مجید کی وہ آیت پڑھی جو شہدا کے لیے نازل کی گئی ہے کہ "جو اللہ کے راستے میں مارے گئے انہیں مردہ مت کہو، وہ زندہ ہیں، پھر آنکھیں بند کر کے دیر تک قبر کے پاس کھڑے رہے، اور پوری عقیدت کے ساتھ فاتحہ خوانی کی، اس کے بعد روضہ کے قریب ایک چھوٹی سی مسجد کے باہر اپنے اور ساتھیوں کے ساتھ بیٹھ گئے، مہاراجہ میسور نے گانے والوں کا ایک طائفہ ساتھ کر دیا تھا، یہاں اس نے ان کا کام بڑے سوز کے ساتھ گانا شروع کر دیا تو ان کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے جو تھمتے نہ تھے، اور حاضرین پر بھی رقت طاری تھی، اور جب وہاں سے رخصت ہوئے تو ان سے پوچھا گیا کہ کیا سلطان شہید نے کوئی پیغام دیا ہے؟ تو جواب دیا کہ ان کی معیت میں یہاں ایک لمحہ بھی بیکار نہیں گزرا، پھر فرمایا کہ یہ پیغام ملا ہے ؎

در جہاں نتواں اگر مردانہ زیست

ہمچو مرداں جاں سپردن زندگی ست

یہ شعر اس واقعہ کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جب سلطان سے یہ کہا گیا کہ وہ انگریزوں سے مصالحت کر لیں تو جواب دیا کہ گیدڑ کی سو سالہ زندگی سے شیر کی ایک دن کی زندگی بہتر ہے، پھر راستہ میں اس کے ساتھ یہ چار شعر بھی موزوں کر لیے ؎

آتشے در دل دگر بر کردہ ام

داستانے از دکن آوردہ ام

در کنارم خنجر آئینہ فام

می کشم او را بتدریج از نیام

نکتہ گویم ز سلطان شہید

زاں کہ ترسم تلخ گردد روز عید

پیشتر رفتم کہ بوسم خاکِ او
تا شنیدم از مزارِ پاکِ او
در جہاں نتواں اگر مردانہ زیست
ہمچو مرداں جاں سپردن زندگی ست

مصنف نے ان اشعار کو سمجھانے کے لیے ان کے ترجمے بھی دیئے ہیں، علامہ پر یہ اثر تھا کہ ان کو تو محسوس ہوا کہ اس تربت کی حاضری سے ان کے دل میں ایک آگ بھڑک اٹھی ہے، اور ان کے پہلو میں ایک ایسا چمکدار خنجر رکھ دیا گیا ہے جس کو وہ آہستہ آہستہ نکالتے رہیں گے، اور جب وہ اپنی مصیبت بیان کریں گے تو لوگوں کی عید کی خوشیاں جاتی رہیں گی، ان کو اس مزار سے یہ پیام بھی ملا کہ مردوں کی طرح زندہ رہنا ممکن نہ ہو تو پروانہ وار جان قربان کر دینے میں زندگی ہے۔

ضربِ کلیم میں "سلطان کی وصیت" کے عنوان سے ایک نظم ہے، یہ جاننے کی خواہش ہوتی ہے کہ کیا یہ نظم بھی سلطان شہید کے مزار پر حاضری کے وقت کہی گئی، یا بعد میں دل کے اندر نئی حرارت پیدا کرنے کی خاطر کہی گئی۔

علامہ نے جاوید نامہ میں سلطان ٹیپو کا کردار سلطان شہید کے نام سے پیش کیا ہے جس سے ان کے سرنگاپٹم کے سفر کے دیرپا اثرات کا اندازہ ہوتا ہے، سلطان شہید پر بہت سے اشعار لکھے ہیں، حیات، مرگ اور شہادت کی حقیقت بیان کرتے ہوئے انھیں کے متعلق لکھا ہے ؎

آنکہ گفتارش ہمہ کردار بود
مشرق اندر خواب و او بیدار بود

دوسری گول میز کانفرنس کے سفر کے کوائف اور بھی دلچسپ انداز میں لکھے گئے ہیں، جن کو پڑھتے وقت یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ سفرنامہ ختم نہ ہونے پائے، ستمبر ۱۹۳۱ کو انگلستان جاتے ہوئے وہ عدن اور پورٹ سعید میں وہاں کے اکابر سے ملتے اور ان کی بہت سی سیاسی غلط فہمیاں دور کرتے ہوئے لندن پہنچے تو گول میز کانفرنس کی کارروائیوں میں حصہ لینے کی تفصیلات کے ساتھ انگلستان کے اکابر سے ان کی ملاقاتیں ہوئیں یا کیمبرج اور لندن کی علمی و معاشرتی نشستوں میں ان کی جو تقریریں ہوئیں ان کا ذکر بہت ہی پرکیف انداز میں کیا گیا ہے، پھر وہ روم گئے، جہاں کے

مشاہیر سے ملنے کے علاوہ مسولینی سے بھی ملاقات کی، جس کی تفصیل لائق مصنف نے بہت ہی تجزیاتی انداز میں لکھی ہے، علامہ کی دو نظمیں مسولینی پر ہیں، ایک تو بالِ جبریل میں ہے، جس کی ابتدا اس شعر سے ہوتی ہے ؎

ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے ذوقِ انقلاب
ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے ملت کا شباب

دوسری ضربِ کلیم میں ہے، جس کا آغاز اس طرح ہوتا ہے۔

کیا زمانے سے نرالا ہے مسولینی کا جرم
بے محل بگڑا ہے معصومانِ یورپ کا مزاج

یہ دونوں نظمیں متنازعہ فیہ بن گئی ہیں، کہ ان دونوں میں تناقض ہے، گو علامہ نے یہ کہہ کر مطمئن کیا ہے کہ اس بندۂ خدا میں ڈیول (شیطان) اور سینٹ (ولی) دونوں کی خصوصیات جمع ہوں تو اس کا میں کیا علاج کروں، (ص ۴۶۱) اس تناقض کا جواب تو مل جاتا ہے لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ بالِ جبریل کی نظم کب کہی گئی اور ضربِ کلیم کی نظم کس موقع اور کن حالات سے متاثر ہو کر کہی گئی ہے، تو اس تناقض کا حل معلوم ہو جائے گا، گو علامہ کے قدر دان ایسے نکل آئے ہیں جو یہ لکھتے ہیں کہ ان دونوں میں تناقض اس لیے نہیں ہے کہ مسولینی اس زمانہ میں اٹلی میں ڈوجے کے نام سے مشہور تھا، اس کے متعلق صحافیوں نے ان کی رائے پوچھی تو فرمایا کہ ڈوجے ایک لوتھر ہے، مگر بغیر انجیل کے، اس سے اس کی پوری اسپرٹ سامنے آجاتی ہے، اور وہ انجام بھی جو اس کا ہوا۔

روم میں ہر قسم کے لوگوں سے مل ملا کر اور وہاں کی مجلسوں سے لطف اندوز ہو کر وہ نیپلز اور پمپئی اور برنڈزی ہوتے ہوئے اسکندریہ پہنچے، جہاں کے اکابر سے ان کی ملاقاتیں رہیں، ان میں مصر کے مشہور صاحبِ طریقت بزرگ سید محمد قاضی ابوالعزائم کی ملاقات کا ذکر بہت ہی پر کیف ہے، ان کی ملاقات کے لیے حضرت ابوالعزائم اپنے دو صاحبزادوں کے ساتھ اس ہوٹل میں تشریف لائے جہاں وہ مقیم تھے، ان کو دیکھ کر علامہ نے کہا میں خود زیارت کے لیے حاضر ہو جاتا، تو انہوں نے فرمایا خواجۂ دو جہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس نے دین سے

تمسک کیا ہو اس کی زیارت کو جاؤ گے تو مجھے خوشی ہوگی، لہذا میں اس ارشاد کی تعمیل میں چلا آیا ہوں، تاکہ میرے آقا مجھ سے خوش ہوں، علامہ یہ سن کر بے تاب ہو گئے، انہیں چپ سی لگ گئی، حضرت سید ابوالغوث دیر تک بیٹھے نصیحتیں کرتے رہے، اور وہ خاموشی سے سنتے رہے، جب وہ چلے گئے تو ان کی آنکھوں سے آنسوؤں کا سیلاب بہہ نکلا کہ ایسا زمانہ بھی آگیا ہے کہ لوگ مجھ جیسے گنہگار کو متمسک بالدین سمجھ کر حضور خواجۂ دوجہاںؐ کے ارشاد کے اتباع میں بغرض خوشنودی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ملنے آتے ہیں (ص ۴۶۴) قاہرہ میں اکابر کی ملاقاتیں جاری رہیں، پھر ہر قسم کی پذیرائی کے بعد وہاں سے روانہ ہوئے تو فسطاط میں امام شافعیؒ کی قبر پر جاکر فاتحہ پڑھی، اسماعیلیہ اور قنطرہ ہوتے ہوئے فلسطین پہنچے، جہاں ایک موتمر کے اجلاس میں ان کی شرکت کرنی تھی یہ موتمر مسلمانوں کے اتحاد و تعاون، صحیح اسلامی اخوت کی نشوونما اور مسلمانوں کو اجتماعی اسلامی فرائض کی طرف متوجہ کرنے اور ان کے عقائد کو الحاد سے محفوظ رکھنے کے لیے منعقد کیا تھا، یہاں سات دن تک قیام کرکے اس میں حصہ لیا اور اپنی ایک تقریر میں فرمایا کہ میں جب کبھی سوچتا ہوں تو شرم وندامت سے میری گردن جھک جاتی ہے کہ ہم مسلمان آج اس قابل ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم پر فخر کریں، ہاں جب ہم اس نور کو اپنے دلوں میں زندہ رہ کر لیں گے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم میں داخل کیا تو اس وقت ہم اس قابل ہوسکیں گے کہ حضورؐ ہم پر فخر کریں (ص ۴۶۹)

مصنف نے اسکی طرف توجہ دلائی کہ علامہ عربوں کے اتحاد پر جاوید نامہ میں مہدی سوڈانی کے منہ سے اپنے عقیدے کا اظہار پہلے بھی کر چکے تھے، گو اس وقت تک یہ مثنوی شائع نہیں ہوئی تھی پھر فلسطین میں وہ فلسطینی عربوں کے جوش وخروش سے یقیناً متاثر ہوئے، اور انہوں نے ایک نظم لکھی جس کو مصنف نے نقل کیا ہے، (ص ۴۷۰) اس کا پہلا شعر یہ ہے ؎

زمانہ اب بھی نہیں جس کے سوز سے فارغ
میں جانتا ہوں وہ آتش ترے وجود میں ہے

یہ نظم ضرب کلیم میں بھی درج ہے، (ص ۶۲۱) اگر یہ فلسطین کے قیام کے زمانہ میں کہی گئی تو بال جبریل کے بجائے ضرب کلیم میں کیوں درج ہے، ضرب کلیم تو بال جبریل کے بعد شائع ہوئی، بال جبریل میں وہ نظم بھی ہے جس کا عنوان ذوق وشوق ہے، اس کے نیچے یہ لکھا ہوا ہے کہ ان اشعار

میں سے اکثر فلسطین میں لکھے گئے (ص ۴۰۳) مصنف نے اس نظم کا ذکر نہیں کیا ہے، بال جبریل میں یہ مسجد قرطبہ کے بعد اور مسولینی سے پہلے درج ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ ان نظموں کا اندراج ترتیب زمانی کے لحاظ سے نہیں ہے، لیکن ان مجموعوں کی ترتیب خود علامہؒ نے دی تھی، جس سے ظاہر ہے کہ اس میں ان کا اپنا ذوق کارفرما تھا، لیکن ترتیب زمانی ہوتی تو ان کے افکار کی ارتقائی منزلیں آسانی سے سمجھ میں آجاتیں

تیسری گول میز کانفرنس کے لیے ان کا سفر ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو شروع ہوا، اور وہ ۲۵ فروری ۱۹۳۳ء کو لاہور واپس آئے، اس درمیان میں گول میز کانفرنس میں حصہ لینے کے بعد پیرس اور اسپین کی سیاحت کی، مصنف کے قلم سے یہ بات دلچسپی سے پڑھی جائے گی کہ انہوں نے اپنے والد بزرگوار سے لندن سے گراموفون لانے کی فرمائش کی تھی تو اس کے جواب میں انہوں نے وہ نظم لکھ بھیجی جو بال جبریل میں "جاوید نامہ کے نام" سے درج ہے، اس کا پہلا شعر یہ ہے ؎

دیار عشق میں اپنا مقام پیدا کر
نیا زمانہ، نئے صبح و شام پیدا کر

یہ معلوم ہو جانے کے بعد اس کے پڑھنے میں کچھ اور کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، یہ بال جبریل میں درج ہے، لیکن اس سے پہلے مصنف ہی کے نام سے وہ نظم درج ہے، جس کا پہلا شعر یہ ہے ؎

خودی کے ساز میں ہے عمر جاوداں کا سراغ
خودی کے سوز سے روشن ہیں امتوں کے چراغ

معلوم نہیں یہ کس موقع پر لکھی گئی، پھر ضرب کلیم میں "جاوید سے" کے عنوان سے وہ غزل نما نظم ہے جس کا پہلا شعر یہ ہے ؎

غارت گر دیں ہے زمانہ
ہے اس کی نہاد کافرانہ

یہ کب لکھی گئی نہیں معلوم ہو سکا، اگر مصنف ان سب کی وضاحت کر دیتے تو علامہ کو باپ کی حیثیت سے سمجھنے میں مدد ملتی۔

اس سفر میں علامہ پیرس میں لوئی میسینوں اور برگساں سے بھی ملے، میسینوں نے منصور حلاج پر

کام کیا تھا، اور اس کی کتاب، کتاب الطواسین کے عربی متن کو ایک مدلل مقدمہ اور مفید حواشی کے ساتھ شائع کیا تھا، مصنف کا بیان ہے کہ اس تصنیف کو پڑھ کر علاج کے متعلق ان کا نظریہ بدل گیا (ص ۴۶۵) نظریہ کی اس تبدیلی کی نوعیت کا ذکر بھی مصنف کو کر دینا چاہیئے تھا، وہ برگسان سے بھی ملے، جن سے نظریہ واقعیت زمان پر خوب بحث ہوئی، اور جب علامہ نے ان کے روبرو اللہ تعالیٰ کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث سنائی: لا تسبوا الدھر ان الدھر ھو اللہ، تو اس کو سن کر برگسان بہت متاثر ہوئے، اور بار بار پوچھتے رہے کہ یہ قول واقعی درست ہے؟ (ص ۴۹۶)

انہوں نے نپولین کے مزار پر بھی حاضری دی، جس کا ذکر کرنا مصنف بھول گئے ہیں، بال جبریل میں "نپولین کے مزار پر" کے عنوان سے جو نظم ہے اس میں جوش کردار پر زیادہ زور دیا گیا ہے، نپولین کے ساتھ تیمور کے سیل ہمہ گیر کا بھی ذکر ہے، پھر نظم کا رُخ موڑ کر یہ لکھا گیا ہے کہ جوش کردار ہی سے صف جنگ گاہ میں مردان خدا کی تکبیر خدا کی آواز بن جاتی ہے، اور یہ بھی ہے کہ جوش کردار کے مقابلہ میں فرصت کردار کے ایک دو نقش کے عوض قبر کی شبہائے دراز ملتی ہے۔

فرانس ہی میں علامہ نے وہ نظم نما غزل لکھی جس کا مطلع یہ ہے ؎

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیش جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام وائے تمنائے خام

یورپ کے متعلق علامہ کے جو خیالات تھے وہ اس مطلع سے ظاہر ہیں، مگر اس میں جو اور اشعار ہیں ان کو پڑھ کر یہ جاننے کی خواہش ہوتی ہے کہ یہ کس موقع پر کن حالات سے متاثر ہو کر لکھے گئے، اس کے معلوم ہو جانے کے بعد ان کی تاثیر کی نوعیت شاید کچھ اور ہو جائے۔

پیرس سے علامہ اسپین پہنچے، جہاں ان کی مختلف مشغولیتوں کی تفصیل لطف و لذت سے پڑھی جا سکتی ہے، مصنف نے مسجد قرطبہ کی حاضری کی تفصیل لکھنے میں امعان نظر سے کام لے کر مستند روایتوں پر بھروسہ کیا ہے، یہاں علامہ پر جو کیفیت طاری ہوئی ہے، اس کا بہت ہی ولولہ انگیز ذکر ہے، اندلس کے قیام میں انہوں نے مسجد قرطبہ کے علاوہ کئی نظمیں لکھیں، دعا، عبدالرحمٰن کا بویا ہوا کھجور کا پہلا درخت ہسپانیہ، طارق کی دعا، ان سب کا ذکر مصنف نے نہیں کیا ہے، جس طرح وہ خاص خاص نظموں کے ذکر میں اس کا تناظر پیش کرتے رہے ہیں، اگر ان کے قلم سے ان کے تناظر کا بھی ذکر آجاتا، تو ان تمام

نظموں کے پڑھنے کی کیفیت اور لذت دو بالا ہو جاتی۔

علامہ کا یورپ کا یہ سفر آخری تھا، مگر پھر عرض ہے کہ ان کے افکار کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری تھا کہ انہوں نے یورپ کے مختلف مقامات میں جو نظمیں لکھی تھیں، ان کے موقع و محل کی تصریح کر دی جاتی، بال جبریل میں ایک چھوٹی سی نظم "یورپ سے ایک خط" کے عنوان سے ہے، اس کو اچھی طرح سمجھانے کی ضرورت تھی، بال جبریل ہی میں لینن، فرشتوں کا گیت، فرمان خدا، دین و سیاست، الارض للہ، فلسفہ مذہب کے عنوانات سے جو نظمیں ہیں، ان کے متعلق بھی یہ جاننے کی فطری خواہش ہوتی ہے، کہ وہ کیا یورپ میں لکھی گئیں، یا وہاں سے واپسی پر منظوم ہوئیں، یا یورپ کے سفر سے پہلے ہی لکھی جا چکی تھیں۔

پھر ایک غزل ہے جس کا مطلع یہ ہے

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

یہ تو واضح ہے کہ یورپ میں لکھی گئی، یہ صحیح ہے کہ ان موضوعات کے متعلق ان کے جو خیالات پختہ ہو چکے تھے، ان کا اظہار برابر کرتے رہے، ضرب کلیم میں افرنگ زدہ، مکہ اور جنیوا، مغربی تہذیب، عورت، مرد فرنگ، سیاسیات مشرق و مغرب، کارل مارکس کی آواز، یورپ اور یہود، بالشویک روس، سیاست افرنگ، جمہوریت، یورپ اور سود، اندآب، لادینی سیاست، جمعیت اقوام اور شام و فلسطین وغیرہ کے عنوانات سے جو نظمیں ہیں ان میں تو فرنگی سیاست، تہذیب اور سیاسی نظر و فکر پر اور بھی زیادہ حملہ آور ہوئے ہیں، یورپ کی روشنی علم و ہنر کے قائل ہونے کے باوجود انہوں نے اس کو ظلمات، بے چشمۂ حیواں پایا، تو اس پر اپنے خیالات کا اظہار برابر کرتے رہے ان نظموں کے لکھنے کی بھی زمانی ترتیب معلوم ہو جائے تو ان کو اور ان کے خیالات کو سمجھنے میں اور زیادہ مدد ملے، اگر سعی مشکور سے ایسی فہرست تیار کی جائے جس میں ان کی تمام نظموں کا سنہ و سال واضح کر دیا جائے تو ان کے نظام و فکر و فن کی گیسوئے تابدار اور بھی تابدار بن سکتی ہے یہ کوئی مشکل کام نہیں، ان پر اتنا لٹریچر فراہم ہو چکا ہے کہ تھوڑی سی کوشش سے یہ ضروری کام انجام پا سکتا ہے، صرف لائق مصنف کی توجہ کی ضرورت ہے۔ غالب کی غزلوں کو ترتیب زمانی کے ساتھ مرتب کرنے کی کوشش ہوئی تو ان کے ذہنی ارتقا کا اندازہ ہوا، اس ارتقا کا پتہ تو ان کے فن غزل گوئی کی خاطر لگایا گیا، لیکن علامہ کا کلام تو فکر بلند پر

صفت برق اس لیے چمکتا ہے کہ ظلمت شب میں راہی بھٹکتے نہ پھریں، اور یہ کلام اس لیے بھی ہے کہ مسلمانوں میں چیتے کا جگر اور شاہین کا تجسس پیدا ہو، پھر اس کی ارتقائی منزلوں کو سمجھانے کے لیے ہر قسم کی محنت پیہم کی ضرورت ہے۔

۱۹۳۳ء میں وہ افغانستان گئے، ان کے ساتھ سر راس مسعود اور حضرت الاستاد مولانا سید سلیمان ندوی رح بھی مدعو تھے، وہاں کے حکمران نادر شاہ نے تعلیمی امور کے مشورے کے لیے ان حضرات کو اپنے یہاں بلایا، اس سفر کا حال بھی مصنف نے اسی دلچسپ طریقے سے قلمبند کیا ہے، جیسا کہ ان کے اور سفروں کا کیا ہے۔

یہ وفد کابل پہنچا تو وہاں ہر قسم کے سرکاری اعزازات اور مدارات ہوئے، وہاں کے اکابر اور علمی حلقہ کے مشاہیر نے ان کو سر آنکھوں پر بٹھایا، اس سفر کے دلچسپ کوائف وہ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کس طرح غزنین میں محمود غزنوی کے مزار پر حاضر ہوئے، حکیم سنائی کی آخری آرام گاہ کی زیارت کی، بابر کی قبر پر پہنچے، حضرت علی ہجویری رح کے والد ماجد کی تربت پر دعائے مسنونہ پڑھی، مجذوب فقیر لالائے خوار کی قبر پر بھی پہنچے، پھر قندھار پہنچے کہ خرقہ شریف کی زیارت کریں، احمد شاہ ابدالی کے مقبرے کو دیکھا، پھر قندھار سے ارغنداب کا دلکش منظر دیکھتے ہوئے چمن پہنچے، اور جب علامہ اپنے وطن پہنچے تو انہوں نے اپنی سیاحت کے تاثرات اور جذبات کا اظہار اپنی تالیف مسافر میں کیا، جو ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی، لیکن جس وقت یہ لکھی جا رہی تھی اس وقت نادر شاہ قتل کیے جا چکے تھے، یہ مثنوی ایک غزل کے سوا زیادہ تر مثنوی معنوی کے بحر میں ہے، اور بقول حضرۃ الاستاذ مولانا سید سلیمان ندوی رح خیبر، سرحد، کابل، غزنین اور قندھار کے عبرت انگیز مناظر و مفاخر پر شاعر اقبال کے آنسو ہیں، اور بابر، سلطان محمود، حکیم سنائی اور احمد شاہ درانی کی خاموش تربتوں کی زبان حال سے سوال و جواب ہیں، اس کا آغاز نادر شاہ شہید کے مناقب سے اور اختتام محمد ظاہر شاہ کے اظہار پر ہے، (ص ۵۲۹)

اسی سفر میں کابل میں انہوں نے وہ غزل لکھی جس کا مطلع یہ ہے

مسلماں کے لہو میں ہے سلیقہ دل نوازی کا
مروت حسن عالمگیر ہے مردان غازی کا

اس کا مقطع ان کے حسب حال تھا۔

کہاں سے تو نے اے اقبال سیکھی ہے یہ درویشی
کہ چرچا بادشاہوں میں ہے تیری بے نیازی کا

اس سفر میں حضرت الاستاذ مولانا سید سلیمان ندوی رح مفکر اسلام سے جس طرح متاثر ہوئے اس کا اندازہ ان کے اس غمناک نثری نوحہ سے ہوگا، جو انہوں نے علامہ کی وفات پر لکھا تھا، اس کے کچھ ٹکڑے یہ ہیں:

"شاعری کی دنیا میں چالیس برس چہچہا کر یہ بلبل ہزار داستان اب ہمیشہ کے لیے خاموش ہوگیا، وہ ہندوستان کی آبرو، مشرق کی عزت اور اسلام کا فخر تھا، آج دنیا ان ساری عزتوں سے محروم ہوگئی، ایسا عارف فلسفی، عاشق رسول شاعر، فلسفۂ اسلام کا ترجمان، اور کاروان ملت کا حدی خوان صدیوں کے بعد پیدا ہوا، اس کے ذہن کا ہر ترانہ بانگ درا اس کی جان حزیں کی ہر آواز زبور عجم، اس کے دل کی ہر فریاد پیام مشرق، اس کے شعر کا ہر پر پرواز بال جبریل تھا، اس کی فانی عمر گو ختم ہوگئی، لیکن اس کی زندگی کا ہر کارنامہ زندۂ جاوید رہے گا۔"

اس نوحہ سے یہ بھی اندازہ ہوگا کہ وہ کیا سمجھے جاتے تھے، اور بیرونی ملکوں میں ان کی پذیرائی اسی حیثیت سے ہوتی تھی، یہ ان کے لیے درس ہے جو ان کی زندگی اور شاید ان کی زندگی کے بعد بھی ہر قسم کی الزام تراشی اور بہتان تراشی میں مشغول رہے، یا ہیں، یا ان کی غلط فہمیوں کا شکار اور ساحرین برطانیہ کے سحر میں مبتلا سمجھتے رہے۔

اب ذرا اس کتاب کے ذریعے سے ان کی خانگی زندگی کا بھی تھوڑا سا مشاہدہ کیا جائے جن کی اخلاقی اور روحانی قدروں کو جاننے کے لیے ان کے شیدائی ان کے شاعرانہ کمالات اور ملی افکار ہی کی طرح بے چین رہتے ہیں، ان کے افکار پر تو اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، لیکن ان کی خانگی زندگی کا جو حال کے فرزند ارجمند نے قلمبند کیا ہے، وہ اوروں کی تحریروں سے زیادہ وقیع ہے، بلکہ جس دلچسپ انداز میں پیش کیا گیا ہے، وہ کسی اور کتاب میں نہیں، پھر اس کی خوبی یہ ہے کہ ان کی خانگی زندگی پر لائق مصنف نے کوئی پردہ ڈالے بغیر سب کچھ قارئین کے سامنے پیش کر دیا ہے۔ وہ اپنی والدہ

ماجدہ کے متعلق لکھتے ہیں کہ وہ پرانی وضع کی خاتون تھیں، نماز پڑھتیں، روزے رکھتیں اور رمضان میں باقاعدہ قرآن مجید کی تلاوت کیا کرتیں، ضعیف الاعتقاد بھی تھیں، جن، بھوت، سایہ اور جادو وغیرہ سے بہت ڈرتی تھیں مصنف کی سالگرہ پر ہمیشہ بکرے کی قربانی دیا کرتیں (ص ۴۷۶) گھر کے تمام افراد کے لیے کھانا خود پکاتی تھیں، ان کی مدد کے لیے فوجی دروازہ کی ایک ادھیڑ عمر کشمیری خاتون رحمت بی بی تھیں، جنہیں ہر چھوٹا بڑا اماں وڈی (بڑی اماں) کہہ کر بلاتا تھا، محلہ کی لڑکیاں ان سے قرآن مجید پڑھنے آتیں، اور گھر کے کام کاج میں ہاتھ بٹاتیں، ان میں سے بعض کی شادیاں انہوں نے ہی کروائی تھیں (ص ۴۹۵) علامہ نے انہیں کبھی اپٹوڈیٹ بنانے کی کوشش نہیں کی۔ ان کو شمع محفل بنانے کے بجائے ان کو ان کے حقوق ادا کرنے کی بڑی فکر رہتی، ایک بار درد گردہ میں مبتلا ہوئے تو ان کو خیال ہوا کہ زندگی کا کیا ٹھکانہ ان کے لیے دس ہزار کی رقم سنٹرل کو آپریٹو بینک لاہور میں یہ لکھ کر جمع کر دی کہ یہ روپے ان کے ہیں، اس رقم سے خود ان کا کوئی تعلق نہیں رہے گا، ان کے کچھ زیورات فروخت کر دیئے تھے، اس کے بدلے بھی پندرہ سو روپے اور جمع کر دیے، پھر ان کے نکاح کے وقت مہر کی کوئی رقم مقرر نہیں کی گئی تھی، انہوں نے اپنی مرضی سے ان کا حق مہر پندرہ ہزار روپے مقرر کیا اور جب تک یہ رقم وصول نہ ہوئی ان کو ہر قسم کی جائیداد منقولہ وغیر منقولہ سے وصول کرنے کے حق کے علاوہ ان کی ہر قسم کی جائیداد پر قابض اور متصرف رہنے کا حق بھی دیا۔ (ص ۳۷-۴۳۶)

مصنف کی والدہ کی یہ جد خواہش تھی کہ رہنے کے لیے کوئی مکان بن جاتا، کیونکہ پورا خاندان کرایہ کے مکان میں رہتا تھا، علامہ نے ان کی خواہش کو پورا کرنے کے لیے میو روڈ پر ایک قطعہ زمین خریدا، کوٹھی کی تعمیر ان کے یعنی مصنف کی والدہ کے روزمرہ خرچ سے بچی ہوئی اور ان کے زیورات کی فروخت سے حاصل کی ہوئی اور بینک میں ان کے نام سے جمع کی ہوئی رقموں سے ہوئی، اپریل ۱۹۳۵ میں خاندان اس میں منتقل ہوا، لیکن ۲۴ مئی ۱۹۳۵ء میں مصنف کی والدہ کا انتقال ہو گیا، اور وہ اپنی نئی کوٹھی کی بہار صرف ایک مہینہ دیکھ سکیں، مصنف کی عمر اس وقت گیارہ سال کی تھی، ان کی بہن منیرہ ان سے کئی سال چھوٹی تھیں، مصنف بہت ہی درد انگیز الفاظ میں لکھتے ہیں کہ جب ان کی والدہ کی تجہیز و تکفین کی تیاریاں ہونے لگیں تو وہ اپنی بہن منیرہ کا ہاتھ پکڑے ہوئے اپنے والد ماجد کے کمرے کی طرف گئے، وہ اپنی چارپائی پر تیم دراز تھے، بہن بھائی دروازہ تک پہنچ کر ٹھٹھک گئے، یوں

یوں روتے دیکھ کر انہوں نے انگلی کے اشارے سے قریب آنے کے لیے کہا، پھر اپنے پہلوؤں میں دونوں کو بٹھالیا، اپنا ہاتھ پیار سے اکلوتے بیٹے کے کندھے پر رکھ کر قدرے کرختگی سے گویا ہوئے: تمہیں یوں نہ رونا چاہیئے تم تو مرد ہو، مرد رویا نہیں کرتے، اس کے بعد زندگی میں پہلی بار بھائی بہن کی پیشانیوں کو چوما۔

اس کے بعد کی جو تفصیل ہے اس کو پڑھ کر میری طرح اس کتاب کے قارئین کو بھی تکلیف ہوگی، وہ لکھتے ہیں کہ جنازہ میں ان کے والد کے چند احباب شریک تھے (ص ۵۴۹) اس آبروئے مشرق اور فخر برصغیر کی رفیقۂ حیات کی رحلت پر تو ان کی غم گساری کی خاطر پورے شہر کو ٹوٹ پڑنا چاہیئے تھا، لیکن ایسا کیوں نہیں ہوا، وہ سمجھ میں نہیں آتا، تدفین کے وقت علامہ انتہائی پریشانی کے عالم میں ایک پختہ قبر پر دونوں ہاتھوں سے سر تھامے بیٹھے رہے، پھر ان کے مزار کے لیے جو قطعۂ تاریخ لکھا اس کا ایک مصرع یہ تھا ؎

لالے کا خیاباں ہے مرا سینہ پر داغ

مرحومہ کی وصیت یہ تھی کہ وہ دونوں بچوں کو ایک دن کے لیے بھی اپنے سے جدا نہ کریں، اس پر ان کا عمل رہا، ان کی وفات کے بعد ایک بار زنان خانے میں آئے، جب مصنف کو بخار آگیا تھا، ایک کمرہ میں ان کی والدہ کی بڑی تصویر لگا دی گئی تھی تو اس کو دیکھ کر خوش ہوئے، (ص ۶۱۹)

ان کو اپنی اولاد سے شروع سے بڑی محبت رہی، جب ان کی اہلیہ امید سے ہوئیں تو حضرت مجدد الف ثانیؒ کے مزار پر حاضری دی اور دعا کی، اور جب اللہ تعالیٰ نے ان کو بیٹا عطا کیا تو فوراً اپنے سارے کبوتر احباب میں بانٹ دیے، اور کبوتر بازی کے شغل کو اس لیے ترک کر دیا کہ کہیں یہ بھی بڑا ہو کر کبوتر اڑانے کی عادت نہ ڈال لے، (ص ۲۹۴) مصنف نے اپنے بچپن میں والدین کی محبت و سرزنش کا حال بہت ہی خوش مذاقی سے لکھا ہے، ان کو چھپانے کی کوشش نہیں کی ہے، لکھا ہے کہ ان کی والدہ اپنی محبت میں ان کو آٹھ نو برس کی عمر تک اپنے ہاتھ سے کھانا کھلاتی رہیں، ان کے والد بزرگوار ان سے برابر یہ کہہ کر تکرار کرتے کہ یہ جوان ہو کر اپنے ہاتھ سے کھانا نہ کھا سکا تو کیا ہوگا، ان کی والدہ پر اس کا کوئی اثر نہ ہوتا، البتہ کھلاتے وقت جب کبھی وہ ان کے

قدموں کی آہٹ سن لیتیں تو اپنا ہاتھ پھرتی سے کھینچ کر آگے چمچہ رکھ دیتیں۔ ۔ ۔ ۔ (ص ۴۷۶)

مصنف اس کے لکھنے میں بالکل نہیں ہچکچائے کہ اپنے بچپن میں اپنے والد بزرگوار کے ہاتھ سے کس کس طرح مار کھائی، ایک بار کی مار کا حال بہت ہی دلچسپ انداز میں کیا ہے، ایک روز وہ چپکے سے گھر میں کچھ کہے بغیر سینما دیکھنے چلے گئے، ساڑھے نو بجے رات کو چھپ چھپا کر گھر پہنچے تو اپنے والد بزرگوار کے سامنے پیش کیے گئے، وہ غصہ کی شدت سے کانپ رہے تھے، مارنے کے لیے ہاتھ اٹھایا تو والدہ بیچ میں آکر کھڑی ہوئیں، اب ایک طرف ان کے والد بزرگوار تھے اور دوسری طرف ان کی والدہ تھیں، وہ جب مارنے کے لیے ہاتھ اٹھاتے تو والدہ ان کا ہاتھ پکڑ لیتیں، پھر دوسرا ہاتھ اٹھاتے تو وہ لپک کر اس کو بھی پکڑ لیتیں، وہ خود اپنے والد کی ٹانگوں سے چپکے ہوئے تھے، ان کی والدہ سراسیمگی کے عالم میں اچک اچک کر ان کے والد بزرگوار کا ہاتھ پکڑتی رہیں تو ان کے والد صاحب کو ہنسی آگئی، (ص ۴۷۷) مصنف لکھتے ہیں کہ عام طور پر وہ خفا ہوتے تو احمق، بے قوف ہی کہہ کر ڈانٹتے بعض اوقات غصہ کی حالت میں پنجابی یا اردو کے بجائے انگریزی میں ڈانٹتے (ص ۴۷۷) ان کی محبت کا یہ عالم بھی رہا کہ بیٹا ایک بار منہ کے بل گر پڑا جس سے اس کا نچلا ہونٹ اندر سے کٹ گیا، خون جاری ہو گیا، اس کو دیکھ کر شفیق باپ کو غش آگیا، (۴۷۸)۔

اپنی مالی پریشانیوں کے باوجود بچوں کے لیے بینک میں کچھ نہ کچھ رقم جمع کرتے رہے جب مصنف کی والدہ بستر مرگ پر تھیں تو جاوید منزل کو مصنف کے نام سے ہبہ کر دیا اور جب تک زندہ رہے اس کا کرایہ اپنے نابالغ بیٹے کے نام سے جمع کرتے رہے، پھر ان کے نام جو نظمیں لکھی ہیں ان سے بھی کیسی محبت ٹپکتی ہے، اللہ تعالیٰ کی یہ بے پایاں رحمت بیٹے پر رہی کہ ان کے والد بزرگوار کی دعائیں بڑی حد تک قبول ہوئیں،

مصنف نے اپنے والد بزرگوار کی مالی حالت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان کی تمام زندگی معاشی تنگی میں گزری، آخری چند برسوں میں علالت کے سبب وکالت چھوٹ گئی، بیوی فوت ہو چکی تھی، گھر کے اخراجات ان کو دو نابالغ بچوں کی نگہداشت اور تعلیم کے اخراجات برداشت کرنے پڑتے تھے، (ص ۴۰۵)

ان کی مالی پریشانیوں کا حال پڑھ کر قارئین کو ضرور دکھ ہوگا، آج ان کے نام پر جتنے روپے

خرچ کیے جا رہے ہیں اگر اس کا عشر عشیر بھی انتظام کر کے ان کی مالی فراغت کا سامان کر دیا جاتا تو معلوم نہیں وہ ساز زندگی اور راز حیات کا کیا کیا پیام دے جاتے اور سینۂ کائنات کے راز کو کس کس طرح فاش کر گئے ہوتے، مگر یہ بھی اچھا ہی ہوا کہ قلندر بن کر زندگی گزار کر تے رہے، کہیں مالی فراغت ہو جاتی ہو جاتی تو کیا عجب کہ ان کا بدن بیدار اور روح خوابیدہ ہو جاتی، پھر ملت کے لیے بڑا المیہ ہوتا، ان کی مالی پریشانیوں کے باوجود جو ہر لحظہ نیا طور اور نئی برق تجلی دکھائی دیتی رہی، ان کا اصلی سرمایہ حیات ہے، ان کے معاصروں میں بعض ایسے اکابر بھی تھے، جن کو جاہ و ثروت سب کچھ حاصل ہوا لیکن ان کو یاد کر کے کہا جا سکتا ہے ؎

ترا وجود ہے قلب و نظر کی رسوائی

علامہ پر اپنے متعلق جو یہ کہہ گئے ہیں کہ ؎

میرا طریق امیری نہیں فقیری ہے
خودی نہ بیچ فقیری میں نام پیدا کر

تو ان کی فقیری کی وجہ سے ان کا جو نام ہوا، وہ ان کے ہم وطنوں اور ہم مذہبوں کا سرمایۂ حیات ہے

نہ تخت و تاج میں، نے لشکر و سپاہ میں ہے
جو بات مرد قلندر کی بارگاہ میں ہے

ان کی زندگی کا جو آنکھوں دیکھا حال ان کے نامور فرزند نے لکھا ہے اس کے جستہ جستہ ٹکڑوں سے قارئین کو کیف و نشاط ضرور حاصل ہوگا۔

ایک عرب روزانہ ان سے ملنے آیا کرتے تھے، قرآن مجید پڑھ کر سناتے، ایک بار انہوں نے سورۂ مزمل پڑھی تو اتنا روئے کہ تکیہ آنسوؤں سے تر ہو گیا، قرآن مجید سنتے وقت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم مبارک کسی کی نوک زبان پر آجاتا تو آنکھیں اُمڈ آیا کرتی تھیں، رات گئے تک وہ جاگتے رہتے، کیونکہ انہیں عموماً رات کو تکلیف ہوتی تھی، اور جب شعر کی آمد ہوتی تو وہ اور بھی زیادہ بے چین ہو جاتے، چہرہ کا رنگ بدل جاتا، بستر پر کروٹیں بدلتے رہتے، کبھی اٹھ کر بیٹھ جاتے، کبھی گھٹنوں میں سر دے دیتے، بسا اوقات وہ رات کے دو بجے علی بخش (ملازم) کو تالی بجا کر بلاتے، اور اسے اپنی بیاض اور قلم لانے کو کہتے، جب وہ لے آتے تو بیاض پر اشعار لکھ دیتے، اشعار

لکھ چکنے کے بعد ان کے چہرے پر آہستہ آہستہ سکون کے آثار نمودار ہوجاتے، اور آرام سے لیٹ جایا کرتے، ان کی عادت سر کے نیچے بازو رکھ کر بستر پر ایک طرف سونے کی تھی، اس حالت میں ان کا پاؤں عموماً ہلتا رہتا جس سے دیکھنے والا یہ اندازہ کرسکتا تھا کہ وہ ابھی سوئے نہیں، بلکہ کچھ سوچ رہے ہیں، جب گہری نیند سوجاتے تو زور سے خراٹے لیا کرتے تھے، صبح کی نماز بہت کم چھوڑتے تھے، گرمیوں میں دالان میں رکھے ہوئے تخت پوش پر ہی نیت باندھ لیتے، دھوتی اور بنیائن زیب تن ہوتی اور سر پر تولیہ رکھ لیتے، سردیوں میں دھوتی قمیض پر دھسہ اوڑھ لیا کرتے تھے، ان کے کمرے کی حالت پریشان رہتی تھی، بستر ان کی دھوتی اور بنیائن کی طرح میلا ہوجاتا تو بھی بدلوانے کا خیال نہ آتا، چارپائی پر نیم دراز پڑے رہنے میں بڑے مطمئن رہتے، بارہا دوپہر کا کھانا کسی کتاب کے مطالعہ میں منہمک ہونے کے سبب بھول جایا کرتے اور جب وہ کتاب ختم ہوجاتی تو علی بخش کو بلوا کر معصومانہ انداز میں پوچھتے: کیوں بھئی! میں نے کھانا کھا لیا ہے؟ (ص ۶۱۹-۶۱۸) مرض الموت کے زمانہ کا حال بھی فاضل مصنف نے جس طرح لکھا ہے وہ بھی پڑھنے کے لائق ہے، وہ لکھتے ہیں:

قلب، گردے اور جگر سب ماؤف ہوچکے تھے، نیند آتی نہ تھی، اور مسلسل بے خوابی کا عالم طاری تھا، وقت کاٹنا مشکل سے مشکل ہوتا جارہا تھا، پاس بیٹھے احباب سے کہتے کہ باتیں کیے جاؤ، کبھی دیوان علی سے بلھے شاہ کی کوئی کافی یا ہدایت اللہ کی سی حرفی یا یوسف زلیخا سننے اور کبھی سید نذیر نیازی کو تاریخ اسلام کا کوئی واقعہ بیان کرنے یا کوئی ایسا افسانہ سنانے کی ہدایت کرتے جس میں بغداد، قاہرہ اور غرناطہ، یا قرطبہ کا ذکر آتا ہو، بعض اوقات کھانستے کھانستے غشی کی کیفیت طاری ہوجاتی، ایک دفعہ تو بے خبری میں پلنگ سے فرش پر گر گئے۔ ان ہی ایام میں دمہ کے پے در پے دورے کے بعد نیم بیہوشی کے عالم میں راقم نے انہیں دو مرتبہ اپنی خوابگاہ میں مرزا اسد اللہ خاں غالب اور مولانا جلال الدین رومی سے باتیں کرتے سنا تھا، دونوں مرتبہ علی بخش کو بلوا کر پوچھا کہ مرزا غالب یا مولانا رومی ابھی اٹھ کر گئے ہیں، دیکھنا کہیں چلے تو نہیں گئے، علی بخش کے اس جواب پر کہ یہاں تو کوئی بھی نہیں تھا، فرمایا: چلو ٹھیک ہے۔ (ص ۶۷۰)

اپنی وفات سے پہلے اپنے ایک ایک وصیت نامہ میں لکھا کہ میں عقائد دینی میں سلف کا پیرو ہوں، نظری اعتبار سے فقہی معاملات میں غیر مقلد ہوں، عملی اعتبار سے امام ابوحنیفہؒ کا مقلد

ہوں (ص ۵۵۸) ان کی بڑی آرزو تھی کہ وہ حج کریں۔ ایک خط میں حیدرآباد کے وزیر اعظم سر اکبر حیدری کو لکھتے ہیں:

"ایک ہی خواہش جو ہنوز میرے جی میں خلش پیدا کرتی ہے یہ رہ گئی ہے کہ اگر ممکن ہو سکے تو حج کے لیے مکہ جاؤں اور وہاں سے اس ہستی کی تربت پر حاضری دوں، جس کا ذات الٰہی سے بے پایاں شغف میرے لیے وجہِ تسکین اور سرچشمۂ الہام رہا ہے۔ میری جذباتی زندگی کا سانچہ کچھ ایسا واقع ہوا ہے کہ انفرادی انسانی شعور کی ابدیت پر مضبوط یقین رکھے بغیر ایک لمحہ بھی زندہ رہنا میرے لیے ممکن نہیں، مجھے یہ یقین پیغمبر اسلامؐ کی ذاتِ گرامی سے حاصل ہوا ہے۔ میرا ذرہ ذرہ آنحضورؐ کی احسان مندی کے جذبات سے لبریز ہے، اور میری روح ایک ایسے بھرپور اظہار کی طالب ہے جو صرف آنحضورؐ کے روضۂ مقدس پر ہی ممکن ہے، اگر خدا نے مجھے توفیق بخشی تو میرا حج اظہارِ تشکر کی ایک شکل ہوگی۔" (ص ۶۰۹-۶۰۸)

حج کرنے کی آرزو تو ان کی پوری نہیں ہوئی، لیکن انہوں نے ارمغانِ حجاز میں حضور رسالت مآبؐ کے عنوان سے مکہ اور مدینہ کا جو خیالی سفر کر کے اس دربار سے جن والہانہ جذبات کا اظہار کیا ہے، کیا عجب کہ بارگاہِ ایزدی سے ان کو وہی ثواب اور اجر ملے جو عشقِ الٰہی اور عشقِ رسولؐ میں سرشار ہو کر حج کرنے والے ایک حاجی کو ملتا ہے۔

ان کی علالت کے زمانہ کی پریشانیوں کا حال مصنف نے جس طرح قلمبند کیا ہے اس کو پڑھ کر یہ دکھ بھرا جذبہ طاری ہوتا ہے کہ حرفِ راز کا سکھاتے والا، نفسِ جبریل کا رکھنے والا، حریمِ ذات میں اپنی نوائے مشوق سے شور برپا کرنے والا بیمار نہ پڑتا، اس کی زندگی اس کے سینے کے داغ کے گلے خیاباں بننے کی بجائے اس کی غزلوں کے تغزل کی طرح شروع سے آخر تک نشاط انگیز رہتی، مصنف نے اس دانائے راز کے جنازہ کی جو تفصیل لکھی ہے اس کو پڑھتے وقت قارئین کو ایسا معلوم ہوگا کہ وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں، کہ وزرائے حکومت، احکامِ اعلیٰ، عدالتوں کے جج، کالجوں کے پروفیسر، اساتذہ، طلبہ، شعرا، ادبا، صحافی، مشائخ، علماء، صناع اور پیدل اور سوار پولیس سرخ پوش رضا کار، نیلی پوش والنٹیئر، خاکساروں کے جیش اور شہر کے ساٹھ ہزار آدمی جنازے کے ساتھ جا رہے ہیں، لیکن اس کے ساتھ میری طرح قارئین کو یہ بھی دکھ ہوگا کہ لوگوں نے اس میت کے ساتھ جس عقیدت کا اظہار کیا، اگر یہی عقیدت ان کی زندگی میں ظاہر ہوتی رہتی تو مصنف کو اپنے

والد بزرگوار کی زبانی ان کی طویل علالت کی یہ دردناک کہانی نہ لکھنی پڑتی کہ :

"بعض احباب نے علاج کے لیے جرمنی اور آسٹریا جانے کا مشورہ دیا ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ وہاں کے اخراجات میری استطاعت سے باہر ہوں گے، مزید براں یہ بات میرے بچوں کے ساتھ زیادتی کے مترادف ہوگی کہ عمر کے ان ڈھلتے ہوئے سالوں میں جب کہ میری زندگی کا کام عملاً انجام کو پہنچ چکا ہے، میں اپنی ذات پر اس قدر خرچ کروں" (ص ۶۰۸)

یہ صحیح ہے کہ اس مرغ لاہوتی کہ اس رزق سے موت بہتر ہوتی جس سے اس کی پرواز میں کوتاہی ہوتی، مگر ان کے کلام کے مجموعوں ہی کو پوری فیاضی اور قدردانی سے خرید کر ان سے اپنی محبت اور شیفتگی کا ثبوت دیا جاتا تو مصنف کو یہ لکھنا نہ پڑتا کہ کوٹھی کی تعمیر کے لیے مزید روپوں کی ضرورت تھی، ان کی خواہش تھی کہ جامعہ ملیہ ان کی طباعت پر رضامند ہو جائے تو انہیں اس ایڈیشن کی رقم یکمشت اور فوراً ادا کر دی جائے، لیکن جامعہ ملیہ کی مالی مشکلات کے باعث یہ مسئلہ حسبِ منشا طے نہ ہو سکا، (ص ۵۴۲)

مصنف نے اپنے والدِ بزرگوار کی شیریں حکایتوں اور پرسوز روایتوں کو کچھ ایسی شیرینی اور دلسوزی سے قلمبند کیا ہے، کہ اس کتاب پر میرا یہ ریویو مضمون کی شکل میں منتقل ہو گیا، یہ طویل ہوتا جا رہا ہے پھر بھی اس کی بہت سی باتوں کا ذکر باقی رہ گیا ہے، انہوں نے ان کی ملی نظر اور مذہبی فکر کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس پر اظہار رائے رہا جاتا ہے، یہ کتاب علامہ کے آخری بارہ سال کی زندگی کے واقعات پر مشتمل ہے، اس مدت میں ان کے اہم ترین اور زریں کارناموں میں ان کی زبورِ عجم (۱۹۲۷ء) جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) بالِ جبریل (۱۹۳۵ء) ضربِ کلیم (۱۹۳۶ء) مسافر (۱۹۳۴ء) پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق (۱۹۳۶ء) ارمغانِ حجاز (۱۹۳۸ء) کی اشاعت تھی، لائق مصنف نے ان پر اپنی کتاب میں زیادہ تفصیلی بحث نہیں کی ہے، یہ صحیح ہے کہ ان پر اب تک کچھ لکھا جا چکا ہے، لیکن وہ ان پر جو کچھ لکھتے ہیں لذیذ سے لذیذ تر اس طرح ہوتا جس طرح انہوں نے اپنے والد بزرگوار کی جانی بوجھی زندگی کے کوائف کو بنا دیا ہے، ان ہی مجموعوں سے ان کی آفاقیت کا اظہار ہوتا ہے جن کے مطالعہ کے بعد کوئی ان کو ایک پنجابی شاعر قرار دے کر اپنے پنجرے میں بند نہیں کر

سکتا ہے، (ص ۴۳۶) اس کتاب کی دوسری جلد میں وعدہ تھا کہ علامہ کے مسئلہ وحدت الوجود اور صوفیانہ خیالات پر سیر حاصل بحث ہوگی، زیر نظر کتاب میں وہ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ:

"اقبال وحدت الوجود کو رد کرنے کے بعد نہ تو وحدت شہود کے مسلک کو اپنایا اور نہ وحدت وجود کے مسلک کی طرف واپس آئے" (ص ۶۶۸)

مگر اسی کتاب میں جب وہ پیرس میں لوئی میسیون سے علامہ کی ملاقات کا ذکر کرتے ہیں تو لوئی میسیون کے تاثرات کا حوالہ دیتے ہوئے اس کی زبانی یہ روایت بھی قلمبند کی ہے۔

"اقبال نے پیرس میں میرے ساتھ تعلقات کے دوران اس بات کا اقرار کیا تھا کہ وہ وحدت الوجودی نہیں بلکہ وحدت الشہودی ہیں" (ص ۴۹۶)

راقم نے زندہ رود کی جلد دوم پر ریویو کرتے ہوئے عرض کیا تھا کہ علامہ نے اس وحدت الوجود کو ضرور رد کیا جس میں غیر اسلامی رنگ پیدا ہوگیا تھا، لیکن وہ اسلامی وحدت الوجود کو کسی حال میں رد نہیں کر سکتے تھے، ان کے یہاں جو عشق کا تخیل ہے وہ وہی ہے جو وحدت الوجود کی قرآنی تعبیر میں ہے، وہ خودی کے ذریعہ سے خدا تک پہنچنے کی تلقین کرتے ہیں، ان کے یہاں تو اس کی برابر تلقین کی گئی ہے کہ زندگی کا موتی انسان کے جسم خاکی میں گم ہوکر رہ گیا ہے، اور اب یہ فیصلہ کرنا ہے کہ یہ دنیا خود آدمی ہے یا خداوند تعالیٰ ہے، اور جب کبھی ان کا یہ شعر نوک زبان پر آئے گا کہ

در خاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است
ایں گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست

تو یہ خیال آئے گا کہ انہوں نے سرّوجہ غیر اسلامی توحید وجودی کو تو پسند نہیں کیا لیکن ممکن ہے کہ ان کے تخیل میں کوئی ایسا توحید وجودی ہو جو ان کا اپنا ہو اور خالص اسلامی رنگ کا ہو، علامہ کے افکار میں اس مسئلہ کے علاوہ عقل، حواس خمسہ، عرفان عشق، خودی، مکان، زمان، مرد کامل، مرد مومن علم اور مذہبی مشاہدات، اذات الہیہ کے تصور، جبر، اختیار، حیات بعد الموت، اسلامی ثقافت کی روح اور الاجتہاد فی الاسلام، نئے علم کا کلام، فقہ اسلامی کی نئی تدوین کی ضرورت، احیائے تمدن اسلامی معاشی جمہوریت، اسلامی طرز حکومت وغیرہ پر برابر بحثیں ہوتی رہیں گی، ان مباحث میں نظری و فکری اختلافات بھی ہوں گے، لیکن مصنف نے اپنی اس کتاب میں جس سلیس، عام فہم

لیکن دل نشین انداز میں ان مسائل کو سمجھانے کی کوشش کی ہے وہ ہر طرح لائق ستائش ہے۔ علامہ کی کتاب بوری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹس ان اسلام، کو سمجھنا ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہیں فاضل مصنف نے اس کے مختلف خطبات کو بھی جس طرح سمجھایا ہے اس سے عام قارئین کو سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی، اس کے لیے علمی حلقہ کو ان کا ممنون ہونا چاہیئے۔

اس کتاب کے ختم کرنے کے بعد ممکن ہے کہ اس کے بعض قارئین اس کے کچھ حصہ سے اختلاف کریں، لیکن یہ شروع سے آخر تک جس انداز میں لکھی گئی ہے۔ اس سے اس لحاظ سے وہ ضرور متاثر ہوں گے کہ اس میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں تصنع نہیں ہے، بیٹے نے باپ کی سوانح عمری لکھی ہے، لیکن ان کی زندگی کے کسی پہلو پر پردہ نہیں ڈالا ہے، تاویل یا حسن تاویل سے بھی کام نہیں لیا ہے، ان کی جن باتوں سے لوگوں نے اختلاف کیا، ان کا ذکر بھی کرتے گئے ہیں، ان کی گھریلو زندگی کے سارے پہلوؤں کو پیش کر دیا ہے، مگر جس کے متعلق وہ یہ سب کچھ لکھ رہے تھے، اس کی ادائے محبوبی میں کچھ ایسی دلنوازی رہی ہے کہ ان کے ذکر میں ان کی تحریروں میں دل نوازی کیونکر نہ پیدا ہو جاتی، یہی اس کتاب کی بڑی خوبی ہے۔

سہ ماہی "اقبالیات" لاہور
شمارہ جنوری

مطالبِ اقبال

مؤلف : مقبول انور داؤدی

ناشر : فیروز سنز لاہور

مبصر : ڈاکٹر تحسین فراقی

علامہ اقبال ہمارے واحد شاعر ہیں جو شاعری کے امام اعظم ہونے کے ساتھ ساتھ فلسفہ و فکر میں بھی یکتا ہیں۔ ان کے یہاں شعر اور فکر گھل مل کر چیزے دگر بن گئے ہیں۔ اردو اور فارسی کے محض چند شاعر ہی موضوعات کے تنوع اور فکریات کی گہرائی کے باب میں علامہ کے حریف ہیں۔ پڑھ لیجیے میں نے علوم شرق و غرب، علامہ کا بیان محض ہی نہیں، ان کی شعری اور نثری تصنیفات اس کا زندہ اور جیتا جاگتا ثبوت ہیں۔ تاریخ فلسفہ، منطق، علم کلام، تصوف، سیاسیات، مذہبیات شعر عالمی ادب اور فنونِ لطیفہ کے افق تا افق پھیلے منظر نامے کے عمیق اور لطیف حوالے علامہ کے ذخیرۂ شعر و ادب میں پائے جاتے ہیں۔ ان حوالوں کی تفہیم اتنی آسان نہیں اسی لیے اقبالیات میں شارحین کا ایک مستقل گروہ وجود میں آیا۔ ان شارحین میں سے بعض نے تو علامہ کے کلام کی شرحیں لکھی ہیں اور بعض نے علامہ کے شعری و نثری آثار میں (خصوصاً شاعری) میں پائی جانے والی تلمیحات، رجال اور مقامات وغیرہ کے مشرح فرہنگ مرتب کیے ہیں۔ شارحین کے اس موخر الذکر مختصر گروہ میں صرف چار افراد کے نام سامنے آتے ہیں۔ یعنی سید عابد علی عابد مؤلف "تلمیحات اقبال"، اکبر حسین قریشی مؤلف تلمیحات و ارشادات اقبال، نسیم امروہوی مؤلف فرہنگ اقبال اور زیر نظر کتاب "مطالب اقبال" کے مؤلف جناب مقبول انور داؤدی۔

"تلمیحات اقبال" جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اپنے موضوع کے اعتبار سے محدود تصنیف تھی لیکن اس کے باوجود سید عابد علی عابد نے مستند مآخذ سے استفادہ کر کے علامہ کے شعری سرمائے میں پائے جانے والے رجال، تاریخی مقامات، عمارات، کتب قدیمہ، سیاسی و روحانی واقعات و واردات اور قرآنی آیات و آثار کی مستند اور مفصل تشریحات درج کیں۔ تقریباً ساڑھے آٹھ سو صفحات

پر مشتمل یہ کتاب آج بھی اپنی چند کمیوں اور کوتاہیوں سے قطع نظر بہت حد تک مفید ہے۔

۱۹۸۴ء کے آس پاس میں شائع ہونے والی "فرہنگ اقبال" اس ضمن میں دوسری ضخیم کتاب تھی۔ لیکن اپنے موارد معانی کے اعتبار سے یہ کتاب مایوس کن ثابت ہوئی کیونکہ فرہنگ کے نام پر جہاں اس میں پہاڑ، گلہری، ندی اور چوہا جیسے "متعلق الفاظ کے" مطالب" درج کیے گئے تھے وہیں بعض الفاظ و اصطلاحات کے مخصوص اور مفید مطلب معانی درج کرنے اور گویا علامہ کے کلام میں اپنے مطالب ڈالنے کی کوشش بھی کی گئی تھی جیسے "حقیقت منتظر" وغیرہ کے معانی جو مولف کی مخصوص فکر کے مظہر تھے۔ پھر غلط اور ناقص معانی کی بھی اس فرہنگ میں کمی نہ تھی۔

۱۹۸۴ء ہی میں اقبال کی فرہنگ و تلمیحات پر مبنی چوتھی اور زیر نظر کتاب "مطالب اقبال" شائع ہوئی جسے معروف ادیب مقبول انور داؤدی صاحب نے مرتب کیا ہے اور فیروز سنز جیسے معتبر ادارے نے شائع کیا ہے۔ دو سو اڑسٹھ صفحات پر مشتمل دو کالمی کتابت کی حامل بڑے سائز کی اس کتاب میں مؤلف نے حروف تہجی کے اعتبار سے علامہ کے کلام میں مستعمل جغرافیائی، تاریخی، منطقی، فلسفیانہ، دینی، مذہبی اور قرآنی آثار و آیات، شخصیات، کتب، الفاظ، تراکیب اصطلاحات اور مشکل اور پیچیدہ مقامات کی اجمالی تشریحات درج کی ہیں۔ کتاب کی تالیف میں انہوں نے عابد علی عابد کی "تلمیحاتِ اقبال" سے بھی استفادہ کیا ہے۔ اس کتاب میں بعض ایسے الفاظ و اصطلاحات بھی ملتے ہیں جنہیں عابد علی عابد نظر انداز کر گئے تھے۔ نیز یہ "فرہنگ اقبال" کے برعکس حشو و زواید سے پاک ہے۔

داؤدی صاحب کی زیر نظر تالیف اس اعتبار سے تو اطمینان بخش ہے کہ اس کا رُخ درست ہے اور مؤلف نے اقبال کے یہاں ذاتی اور مخصوص معانی تلاش کرنے کی سعی نہیں فرمائی بلکہ اقبال کی مرکزی فکریات کے مطابق تشریح طلب مقامات کی وضاحت کر دی ہے اور غیر جانبدارانہ طرز عمل اختیار کیا ہے جو ایک لغت نویس یا مطلب نگار کے لیے ازبس ضروری ہے لیکن اس اعتراف کے ساتھ اس امر کا اظہار بھی ضروری ہے۔ ایسی کتاب کی تالیف کے لیے جس وسیع مطالعے اور اقبالیات پر جس عمیق نظر کی ضرورت تھی مؤلف کی زیر نظر تصنیف اس کا ثبوت فراہم کرنے سے عاجز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مؤلف نے اس کتاب میں جگہ جگہ ٹھوکریں کھائیں ہیں۔ اس میں بہت

سے ایسے مطالب، معانی، تشریحات، اشعار (حتیٰ کہ بعض آیات قرآنی تک) وغیرہ ملتے ہیں جو یا تو غلط ہیں یا ناقص اور نامکمل تشریحات پر مشتمل ہیں۔ پھر اس کتاب میں بعض غلط مسلّمات بھی راہ پا گئے ہیں۔ بعض جگہ جہاں اضافتیں ضروری تھیں، اضافتیں موجود نہیں اور جہاں اضافتیں مطلوب نہیں وہاں بے محل اضافتوں سے یا معانی خبط کر دیئے گئے یا بعض شعر بے وزن ہو گئے پھر بعض الفاظ اور اصطلاحات ایسی بھی ہیں جو اس لغت میں ایک سے زیادہ بار مختلف صفحات پر مترادفات کی صورت میں درج کی گئی ہیں مثلاً آیدہ فاصبحتم جو کتاب کے صفحہ ۵ کے علاوہ ف کی پٹی میں صہ ۱۷۸ پر بھی درج ہے یا مثلاً صہ ۲۰۷ پر گل رعنا اور گل و ورد مختلف کالموں میں درج ہیں لیکن مصنف نے لغت کے مسلمہ اصول کے علی الرغم ایسی کسی بھی جگہ کراس ریفرنسز کا اہتمام نہیں کیا۔ علاوہ ازیں ایسی کتب جس صحتِ اعراب اور صحتِ کتابت کا تقاضا کرتی ہیں اس سے کاملاً صرفِ نظر کیا گیا ہے۔ مزید مطالعے کے لیے کتبِ متعلقہ کا عدلِ شمول اس کتاب کی ایک اور کوتاہی ہے۔ مقبول انور داؤدی صاحب کے بیشرو سید عابد علی عابد نے اس کا اہتمام "تلمیحاتِ اقبال" میں کیا تھا۔

ذیل میں ہم سب سے پہلے ان الفاظ و اصطلاحات اور تلمیحات و حوالہ جات کو لیتے ہیں جن کے معانی و مفاہیم غلط درج کیے گئے ہیں:

(۱) ۔ زیرِ نظر کتاب کے صہ ۱۵ پر مؤلف نے علامہ کی ایک "ترکیب" "آئینہ گفتار زنگ" درج کی ہے اور اس کا ترجمہ لکھا ہے۔

"بات چیت کرنے کا شیشہ دھندلا جاتا ہے یعنی اس موضوع پر بحث نہیں ہو سکتی"

چونکہ مؤلف نے یہ ترکیب درج کرتے وقت اقبال کے "ساقی نامہ" کا شعر:

ع حقیقت پہ ہے جامۂ حرف تنگ
حقیقت ہے آئینہ، گفتار زنگ

ذہن میں نہ رکھا گیا اور اگر رکھا گیا تو دوسرے مصرعے کے پہلے دو لفظوں کو نظر انداز کرتے ہوئے آئینہ کو گفتار زنگ کے ساتھ ترکیب دے دیا۔ اس لیے شعر کا صحیح مفہوم خبط ہو گیا حالانکہ اقبال کا مقصود یہ ہے کہ بعض علوی اور اعلیٰ حقائق ایسے ہوتے ہیں جن کے لیے الفاظ کفایت نہیں کرتے

اور وہ اُس آئینہ کی طرح ہوتے ہیں جو گفتار کا تحمل نہیں کر سکتے اور دھندلا جاتے ہیں۔

(۲) "افسانہ و بنالۂ محمل" کی تشریح کرتے ہوئے فاضل مصنف نے صہ ۲۸ پر صرف اس قدر لکھا ہے "کارواں کی چھوڑی ہوئی گرد کی لکیر کی کہانی، گزرے وقتوں کی کہانی" یہ تشریح صریحاً غلط ہے۔ پہلے علامہ کا وہ شعر دیکھئے جس میں یہ تلمیح استعمال ہوئی ہے:

ے کہیں اُس عالمِ بے رنگ و بو میں بھی طلب میری
وہی افسانۂ و بنالۂ محمل نہ بن جائے

اقبال کے اس شعر کے پس منظر میں دراصل یہ مشہور فارسی شعر بول رہا ہے:

ے رفتم کہ خار از پا کشم، محمل نہاں شد از نظر
یک لحظہ غافل گشتم و صد سالہ راہم دور شد

ان ہر دو اشعار میں دراصل مجنوں سے پیش آنے والے اس حادثے کا ذکر کیا گیا ہے کہ محمل لیلےٰ کے پیچھے یا برہنہ بھاگتے بھاگتے جب اس کے پاؤں میں کانٹا چبھا اور اس نے اس کانٹے کو نکالنے کے لیے لمحہ بھر کو توقف کیا تو اسی اثنا میں لیلیٰ کا کجاوہ اس کی نظر سے اوجھل ہو گیا اور وہ صحرائے بسیط میں بھٹکنے اور ٹھوکریں کھانے پر مجبور ہو گیا۔ اب قائل (اقبال) کو اندیشہ ہے کہ کہیں دوسری دنیا میں بھی ایک لمحے کی غفلت کے نتیجے میں اپنے محبوب کی زیارت (یا وصال) (رویتِ الٰہی) سے محروم نہ ہو جاؤں۔

(۳) صہ ۴۷ پر مؤلف نے براق کے لفظ کے جہاں "بجلی سے زیادہ تیز" وغیرہ معانی لکھے ہیں وہیں اس کے معانی "وہ آسمانی گھوڑا یا جانور جس پر سوار ہو کر پیغمبر اسلام معراج کے لیے تشریف لے گئے تھے۔" بھی لکھے ہیں حالانکہ اس آسمانی گھوڑے کے لیے لفظ بُراق (بغیر تشدید) استعمال ہوتا ہے۔ اور یہ الگ لغت ہے۔ پھر خود براق (بہ تشدید را) میں ب بالفتح ہے بالضمہ نہیں۔

(۴) صہ ۹۸ پر مؤلف نے ایک فارسی شعر کا، جسے اقبال نے تضمین کیا تھا اور جو یہ ہے۔

خود بوئے چنیں جہاں تواں بُرد
کابلیس بماند و بوا لبشر مُرد

ترجمہ کرتے ہوئے لکھا ہے: جہاں کی بُو وہ اس طرح لے گیا کہ ابلیس (شیطان) تو زندہ رہا مگر

انسان مرگیا"۔ اوّل تو مؤلف نے یہ بتانے کی زحمت نہیں کی کہ درج کردہ شعر کس کا ہے اور دوسرے "بوئے بروں" کے محاورے کے معانی سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے شعر کا ترجمہ غلط کر دیا۔ مؤلف نے جو شعر درج کیا ہے وہ اصل میں خاقانی شیروانی کی مثنوی تحفۃ العراقین سے لیا گیا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کی اصلیت کا پتہ تو اسی سے چل جاتا ہے کہ اس کی آب و ہوا ابلیس کو تو راس آگئی لیکن بیچارے آدم کو خوش نہ آسکی۔ "بوئے بروں" کا معنی ہے اصلیت اور حقیقت کو پا جانا۔ مؤلف نے اگر ایک نظر علامہ کے مجموعہ مکاتیب "اقبال نامہ" جلد اول ہی پر ڈالی ہوتی تو اس کے صفحہ ۳۲ پر عرشی امرتسری کے نام اقبال کے خط میں اس کی وضاحت مل جاتی۔ پھر "تواں برد" کا ترجمہ "وہ اس طرح لے گیا" کرنا بتا رہا ہے کہ مؤلف کی فارسی قواعد سے واقفیت بھی واجبی ہے۔

(۵) صد ۱۰۶ پر مؤلف نے ایک اور فارسی شعر:

؎ دل اگر می داشت وسعت بے نشان بود ایں چمن
رنگِ مے بیرون نشست از بسکہ مینا تنگ بود

درج کر کے اس کا ترجمہ یہ لکھا ہے۔

"دل اگر رکھتا ہے تو اس باغ کی وسعتیں لامحدود ہیں چونکہ صراحی تنگ تھی اس لیے شراب کا رنگ صراحی کے باہر چھلکنے لگا"۔ حالانکہ شعر کا اصل مفہوم یہ ہے کہ اگر دل میں وسعت ہوتی تو یہ رنگ و بو سے بھری پری کائنات اس کے اندر سما جاتی لیکن چونکہ دل کی مینا از حد تنگ تھی، اس لیے رنگ مے باہر چھلک گیا۔ گویا میرزا بیدل بتانا یہ چاہتے ہیں کہ وسعتِ قلب نصیب ہو تو خود اس کے اندر ایک عالم کبیر نظر آسکتا ہے۔

(۶) صد ۱۱۱ پر مؤلف نے "ذوقِ خراش" کا معنی لکھا ہے "رگڑ لگ جانے کا مزہ خارش کرنے کا لطف"۔ اب اہل نظر ضرب کلیم کے صد ۸۲ پر موجود نظم "مدرسہ" کا یہ شعر دیکھ لیں اور خود اندازہ لگا لیں کہ مؤلف نے "ذوقِ خراش" کا کم از کم دوسرا مفہوم کس قدر مضحکہ خیز بیان کیا ہے:

ے دل لرزتا ہے حریفانہ کشاکش سے ترا
زندگی موت ہے کھو دیتی ہے جب ذوقِ خراش

۷ صہ۱۱۹ پر مرتب نے جلال الدین رومی کے حالات کے ذکر میں ان کے والد کا نام برہان الدین لکھا ہے حالانکہ ان کا صحیح نام بہاء الدین ولد تھا۔ اسی صفحے پر رہرو کا ایک معنی وہ مردِ عارف بتایا گیا ہے جو "سلوک کی تمام منزلیں طے کرنے کے بعد فنا فی اللہ کے مقام پر پہنچ جاتا ہے۔" اب واقعہ یہ ہے مقام فنا فی اللہ جیسا کہ سید ذوقی شاہ نے "سرِّ دلبراں" میں لکھا ہے دراصل مقام احدیت ہے نہ کہ عین الیقین کا مقام وحدت۔ فنا فی اللہ تو اصل میں ثمرۂ حق الیقین ہے نہ کہ ثمرۂ عین الیقین جیسا کہ داؤدی صاحب کا خیال ہے۔

۸ صہ۱۲۲ میں "زروان" کی تشریح کرتے ہوئے مؤلف لکھتے ہیں: ساسانی عہد کے اکثر اشراف اس کے قائل تھے کہ زرتشت نے اہورا، مزدا اور اہرمن کا جو ذکر کیا ہے ان سے بھی بلند تر ایک حقیقت ہے اور وہ ہے زروان جو ان تینوں کا باپ ہے یا ان کا پیدا کرنے والا ہے۔" اسی طرح کتاب کے صہ۲۵۶ پر بھی لکھا ہے کہ "زرتشت کے ہاں بھی اہرمن یزدان اور اہورا مزدا کی تثلیث موجود ہے۔"

گویا ایک جگہ تو مؤلف نے اہورا مزدا اور اہرمن کو تین ذاتیں سمجھا ہے اور دوسری جگہ اہرمن یزدان اور اہورا مزدا کو تثلیث کے روپ میں دیکھا ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اہورا مزدا دو الگ الگ ذاتوں کا نہیں ایک ہی ذات کا نام ہے۔ زردشتی تثلیث کے نہیں ثنویت کے قائل تھے اور اہورا مزدا کو نیکی کا اور اہرمن کو بدی کا نمائندہ قرار دیتے تھے اہورا مزدا مرکب لفظ ہے۔ اہور کے معنی "خداوندِ روح و حیات" کے ہیں اور "مزدا" اس کی صفت ہے۔ کلمۂ مزدا مر، (بزرگ) اور زدا (دانائے مطلق) سے مرکب ہے۔ زرتشتیوں کی اصطلاح میں اہورا مزدا ایسی ہستی ہے جو ظاہری صورت نہیں رکھتی اور دانائے مطلق ہے۔ ڈاکٹر جعفر سجادی "فرہنگِ معارفِ اسلامی" جلد دوم میں ثنویت کے تحت جو لکھتے ہیں اس کا ایک اقتباس یہ ہے: "این مذہب در طیِ تاریخ چہ در عقائد دینی و چہ در نظراتِ فلسفی بصور تہا گوناگوں جلوہ گر شدہ است چنانکہ میدانیم حکمار فرس قدیم بر اصل عقائد مذہبی قائل بدو اصل بودند کہ یکی را بنامِ نور و دیگرے را ظلمت نامیدہ

اندوگاہ از آں دو تعبیر بہ خیر و شر و دیگر بار بآہور امزدا اورا ہرمن و زمانی باسامی و نامہائی دیگر شدہ است۔" (صد ۱۶۱)

۹ صد ۱۳۶ پر سنائی کے حالات بیان کرتے ہوئے آخر میں لکھتے ہیں کہ "مولانا روم کو بھی اس کا اعتراف ہے کہ انہوں نے سنائی اور عطار کے کلام سے استفادہ کیا ہے"۔ ہمارے خیال میں داؤدی صاحب کا اشارہ اس مشہور شعر کی طرف ہے:

ے عطّار روح بود و سنائی دو چشمِ او
ما از پئے سنائی و عطّار آمدیم

اس شعر کا انتساب اگرچہ اکثر لوگوں نے رومیؔ سے کیا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ شعر رومی کا نہیں بلکہ ان کے بیٹے سلطان ولد کا ہے اور ان کی مطبوعہ کلیات میں موجود ہے۔

۱۰ صد ۱۳۷ ہی پر "سنجیدن پر" کا مفہوم یہ لکھا گیا ہے: "پرندوں کا پر جھاڑنا جب یہ پر جھڑ جاتے ہیں تو نئے پر نکل آتے ہیں"۔ اصل میں اقبال کے یہاں یہ ترکیب ان کی مشہور نظم "والدہ مرحومہ کی یاد میں" کے ایک شعر میں استعمال کی گئی ہے۔

ے خوگرِ پرواز کو پرواز میں ڈر کچھ نہیں
موت اس گلشن میں جز سنجیدنِ پر کچھ نہیں

ظاہر ہے کہ اقبال بتانا یہ چاہتے ہیں کہ موت کی حقیقت بس ایسی ہی ہے جیسے پرندہ پر تولتا ہے اور پر تولنے میں وہ کسی قسم کا خوف یا حجاب محسوس نہیں کرتا۔ مؤلف نے جو اس کا مفہوم "پر جھاڑنا یعنی "پروں کا جھاڑنا" لکھا ہے یہ درست نہیں۔ یہی موقف انہوں نے کتاب کے صد ۲۴۰ پر دہرایا ہے حالانکہ فارسی میں سنجیدن کا معنی ہے:

"چیزے را با چیزے دیگر مقایسہ کردن، برابر کردن، اندازہ گرفتن" فرہنگِ عمید صد ۶۳۵۔

۱۱ مؤلف نے صد ۱۴۷ پر شعوب کا واحد شعیب لکھا ہے جبکہ صحیح واحد شعب ہے۔

۱۲ صد ۱۶۰ پر "طوافِ شعلہ ام" کا ترجمہ کیا گیا ہے: "اپنے ہی شعلوں یعنی لو کا طواف یعنی اپنے ہی گرد گھومنا"۔ یہ ٹکڑا اصل میں اقبال کی مشہور نظم "شمع و شاعر" کے ایک مصرع میں یوں مستعمل ہے:

ے در طوافِ شعلہ ام بالے نہ زد پروانہ

اور اس کا ترجمہ یہ ہے کہ میرے شعلے کے گرد کسی پروانے کو طواف کرنے کی توفیق نہ ہوتی۔ مصنف کا ترجمہ صریحاً غلط ہے۔

۱۳ صہ ۱۷۰ پر مؤلف نے ع کی پٹی میں دو لفظ بطور ترکیب اس طرح درج کیے ہیں: "علم نخیل" اور ان کا ترجمہ کیا ہے "کھجور کے درختوں کا علم" جو درست نہیں۔ یہ لفظ اصل میں اقبال کے اس شعر سے ماخوذ ہیں:

ے تیری نظر میں ہیں تمام میرے سرگزشتہ روز و شب
مجھ کو خبر نہ تھی کہ ہے علم، نخیل بے رطب

گویا اصل ترکیب "علم نخیل" نہیں بلکہ "نخیل بے رطب" ہے۔ اقبال دراصل علم مجرد و محض یا "علم غیر نافع" کو ایسے درخت قرار دے رہے ہیں جن پر پھل نہیں آتا۔

۱۴۔ صہ ۱۷۲ پر "عنتری" کا لفظ درج کیا گیا ہے اور اس کی تشریح یوں کی گئی ہے: "ایک یہودی پہلوان اور جنگجو جسے حضرت علی رضؓ نے جنگ خیبر میں قتل کیا۔"

واقعہ یہ ہے کہ یہودی پہلوان کا نام عنتری نہیں عنتر تھا۔ عنتر سے ملحق ی توبائے نسبتی ہے۔ اور عنتری حق کی مخالفت کی ایک علامت ٹھہرتی ہے جیسا کہ بانگِ درا کے اس شعر سے ظاہر ہے:

ے نہ ستیزہ گاہِ جہاں نئی نہ حریفِ پنجہ فگن نئے
وہی فطرتِ اسد اللہی، وہی مرحبی، وہی عنتری

۱۵ صہ ۱۷۴ پر مؤلف نے مرزا اسد اللہ غالب کی تاریخ پیدائش وفات ۱۷۹۶ء۔ ۱۸۲۸ء درج کی ہے۔ صحیح تاریخ ۱۷۹۷۔ ۱۸۶۹ء ہے۔

۱۶ صہ ۱۹۴ پر مؤلف نے "کاس الکرام" کا معنی لکھا ہے "بخشش کا پیالہ" حالانکہ اس کا اصل معنی ہے: "سخی لوگوں کا پیالہ" کیونکہ کرام اصل میں "کریم" کی جمع ہے اور اس کا مفہوم سخی یا بخشش کرنے والا ہے۔ عربی کا مشہور شعر جس کا حوالہ مؤلف کو دینا چاہیے تھا اور جس سے اقبال نے کاس الکرام کی ترکیب مستعار لی ہے یہ ہے:

ے شَرِبْنَا وَصَبَبْنَا عَلَى الْأَرْضِ جُرْعَةً
وَلِلْأَرْضِ مِنْ كَأْسِ الْكِرَامِ نَصِيبٌ

۱۷ صہ ۲۰۶ پر "گزد" کا معنی "کاٹ اور کاٹا ہوا" دیا گیا ہے۔ صحیح معنی "کاٹتا ہے یا کاٹے گا" ہے کیونکہ مضارع حال و مستقبل دونوں کے معانی دیتا ہے (موقع و محل کے مطابق)

۱۸ صہ ۲۱۸ پر "متاع غرور" کا مفہوم "غرور و تکبر کا سرمایہ" بتایا گیا ہے حالانکہ اس کا مفہوم ہے "دھوکے کی ٹٹی"۔ یہ ترکیب اقبال نے ضرب کلیم کی نظم "لا الٰہ الا اللہ" میں برتی ہے:

ے کیا ہے تو نے متاعِ غرور کا سودا
فریبِ سود و زیاں لا الٰہ الا اللہ

ظاہر ہے یہ ترکیب سورۃ الحدید کی درج ذیل آیات سے ماخوذ ہے: وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ، ۵۷: ۲۰ یعنی دنیا کی زندگی سوائے ایک جائے فریب کے کچھ نہیں"

۱۹ صہ ۲۳۲ پر "مشتری" کی وضاحت میں اور باتوں کے علاوہ لکھا گیا ہے "اگر مشتری اور زحل ایک برج میں جمع ہو جائیں تو اس ساعت میں پیدا ہونے والا بچہ بڑا صاحب نصیب ہوتا ہے۔ اسے قرآن السعدین کہا جاتا ہے"

اول تو دو سعد ستاروں کے ایک برج میں جمع ہونے کو قرانِ السعدین (نہ کہ قرآن السعدین) کہتے ہیں نہ کہ اس بچے کو جو اس اجتماع کے موقع پر پیدا ہوتا ہے۔ دوسری اور اہم بات یہ ہے کہ زحل اہلِ تنجیم کی نگاہ میں سعد نہیں بلکہ نحس مانا گیا ہے۔ اگر مثلاً زہرہ و مشتری کا قران ایک برج میں ہو تو اسے قرانُ السعدین کہا جائے گا اور اگر مریخ و زحل کا قران ایک برج میں ہو تو چونکہ یہ دونوں نحس ستارے ہیں اس لیے یہ قرآنُ النحسین ہوگا۔

۲۰ مؤلف نے صہ ۲۵۶ پر "ورزید" کا مطلب "اختیار کیا گیا" لکھا ہے۔ صحیح ترجمہ "اختیار کیا" ہے، کیونکہ "ورزید" کلمۂ معروف ہے، کلمۂ مجہول نہیں۔

یہاں تک تو معاملہ ان الفاظ و اصطلاحات کے معانی کا تھا جو صریحاً غلط تھے۔ اب چند ایسی مثالیں درج کی جاتی ہیں جہاں مفہوم جزواً تو درست ہے لیکن کلی طور پر نہیں۔ بعض جگہ الفاظ مزید

تشریح کے طالب تھے لیکن مؤلف ان سے سرسری گزر گئے ہیں۔

۱ مؤلف نے کتاب کے صہ ۳۶ پر انفس و آفاق کے معانی میں صرف یہ لکھا ہے: انسان اور کائنات۔" یہ معانی محض جزواً درست ہیں۔ دراصل نفس انسانی مع اپنے ظاہر و باطن کے انفس کہلاتا ہے جبکہ کائنات میں از قسم ظاہر و باطن جو کچھ بھی ہے اسے آفاق کا نام دیتے ہیں۔

۲ ترکِ شیرازی" کی وضاحت کے طور پر مؤلف نے صہ ۶۳ پر لکھا ہے: "شیراز کا محبوب محبوب، معشوق، شیراز ایران کا ایک خوبصورت شہر ہے جہاں سعدی اور حافظ جیسے لوگ پیدا ہوئے حقیقت یہ ہے اس تشریح سے اقبال کے مخصوص مفہوم کی تفہیم میں کوئی مدد نہیں ملتی، کیونکہ اقبال نے یہ ترکیب طلوعِ اسلام (بانگ درا) کے درج ذیل شعر میں ایک مخصوص شخصیت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے برتی ہے اور وہ شخصیت عصمت پاشا (یا پھر وسیع تر لفظوں میں خود کمال اتاترک) کی ہے جس کی قیادت میں ترکی نے یونانیوں کے خلاف کامیابیاں حاصل کیں اور سمرنا، مشرقی یونان اور ادرنہ پر قبضہ کیا۔ شعر یہ ہے:

ربود آں ترکِ شیرازی دلِ تبریز و کابل را
صبا کرتی ہے بوئے گل سے اپنا ہم سفر پیدا

۳ سومناتی کی تشریح میں مؤلف نے صہ ۱۳۸ پر صرف اس قدر لکھا ہے: "سومنات سے تعلق رکھنے والا۔ ہندو" اور یہ قطعاً نہیں بتایا کہ یہاں اقبال کا اشارہ خاص اپنی طرف ہے اور کیوں ہے۔ اقبال کا تعلق برہمنوں کی سپرو گوت سے تھا اور ان کے آبا و اجداد نے کشمیر کے حاکم زین العابدین کے عہد میں اسلام قبول کیا تھا۔ ضربِ کلیم کی نظم" ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام" میں اقبال نے اپنے بارے میں لکھا ہے:

میں اصل کا خاص سومناتی آبا مرے لاتی و منناتی

۴ "سیمرغ" جیسے علامتی پرندے کی وضاحت کے لیے صہ ۱۴۰ پر صرف اس قدر لکھنے پر اکتفا کیا گیا ہے" ایک مشہور پرندہ کا نام۔ عنقا کو بھی کہتے ہیں۔ تصوف اور مسلم معرفت میں اس پرندے کی جو علامتی اور ایمائی حیثیت ہے اس کو مؤلف نے چھوا بھی نہیں۔

۵ کوہ دماوند کی شرح میں مؤلف نے صہ ۲۰۳ پر محض اتنا لکھنے ہی کو کافی سمجھا ہے: "ایران کا ایک پہاڑ" اور یہ نہیں بتایا کہ اس میں پہاڑ کا محل وقوع، اس کی بلندی اور اس کے آب و ہوائی اور نباتاتی و حیوانی خصائص کیا ہے۔ ویسے یہ سہل انگاری ہمارے داؤدی صاحب کو اپنے پیشروؤں سے ورثے میں ملی ہے جو بعض مخصوص عمارتوں، لباسوں، دریاؤں، پہاڑوں پھولوں، پھلوں، سازوں، اوزاروں، امراض اور دیگر الفاظ و اصطلاحات کی تشریح میں محض "ایک قسم کا ساز"، "ایک قسم کا جوتا"، "پاکستان کا ایک دریا"، قسم کی وضاحتوں سے اپنے فرض سے "بخوبی" عہدہ برآ ہو جاتے ہیں۔

۶ صہ ۲۲۲ پر محمود غزنوی کے حالات اور کارنامے اجمالاً بیان کرنے کے بعد مؤلف نے اقبال کے افغانستان جانے اور محمود کے مزار پر حاضر ہونے کا ذکر ہوئے لکھتا ہے کہ: یہ دیکھ کر ان کو بڑا دکھ ہوا کہ دنیا کا یہ عظیم الشان شہر اب ایک قصبہ بن کر رہ گیا ہے" اور یہ ہرگز نہیں بتایا کہ وہ عظیم الشان شہر کون سا ہے۔ مؤلف نے مزارِ محمود اور اس پر اقبال کی حاضری کا تو ذکر کر دیا لیکن مقام مزار (غزنیں) کا ذکر نہیں کیا۔

۷ "مرغزارِ ختن" کی وضاحت میں مؤلف نے صہ ۲۲۷ پر محض اس قدر لکھا ہے: "ختن کا سبزہ زار جہاں کے مہرن بہت مشہور ہیں" اور یہ نہیں بتایا کہ ختن کا قریہ کس ملک میں واقع ہے اور اس کا محل وقوع اور موجودہ جغرافیائی صورتحال کیا ہے۔

۸ صہ ۲۳۷ پر "ملکِ یمین" کی معروف اصطلاح کی شرح میں لکھا ہے: "اپنے ہاتھ سے کمائی دولت۔ پاک دولت" حالانکہ اس کا اصل اور صحیح مفہوم ہے غلام یا لونڈی جیسا کہ رسول اکرمؐ نے اپنی وصیت میں ارشاد فرمایا تھا: "الصلوٰۃ وما ملکت یمینکم" علاوہ ازیں جو شے بھی تصرف میں ہو اس کے لیے ملکِ یمین کا لفظ استعمال ہوتا ہے جیسا کہ عربی میں کہا جاتا ہے ھذا ملک یمینی (میں اس کا مالک ہوں)

۹ "نخ" کی وضاحت میں مرتب نے لکھا ہے "ریشم کا سوت یا دھاگا۔ کچا ریشم (۲) کا نخ کی چوڑھی"۔ یہ درست ہے کہ نخ ریشم یا سوت کے دھاگے کو کہتے ہیں مگر محض اس دھاگے کو جو باریک اور نفیس ہو۔

۱۰ "نیلوفر" کی تشریح میں مؤلف کا صہ ۲۵۴ پر صرف اس قدر لکھ دینا کہ "کنول کا پھول جو پانی میں ہوتا ہے" قطعاً ناکافی ہے۔ اصل میں نیلوفر ایک ایسی بیل ہے جو کسی شاخ یا بانس وغیرہ سے لپٹ کر اوپر کو بڑھتی چلی جاتی ہے اور اس پر سرخی مائل سیاہ پھول لگتے ہیں اس کو نیلوبر یا نیلوپل بھی کہتے ہیں۔ مصنف جس نیلوفر کو کنول کا پھول کہہ رہے ہیں اس کے ساتھ عموماً آبی کا لاحقہ ہوتا ہے۔ یعنی نیلوفر آبی۔ وہ نیلوفر جو بیل کی شکل میں ہوتا ہے نیلوفر مہتابی کہلاتا ہے۔

۱۱ "مہرات" کی وضاحت میں مؤلف نے اگرچہ صہ ۲۶۰ پر نو دس سطریں لکھی ہیں لیکن یہ ہرگز نہیں بتایا کہ یہ کس ملک میں ہے اور اس کا محل وقوع اور موجودہ جغرافیائی، تہذیبی یا تمدنی حالت کیا ہے۔

۱۲ "ہیگل" کے احوال کے ضمن میں مؤلف نے صہ ۲۲۳ پر چند سطور لکھی ہیں اور صرف یہ کہہ کر گلو خلاصی کرالی ہے کہ "ہیگل نے جدلیت کا نظریہ پیش کیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے فلسفے میں مغز فکر بہت کم ہے"۔ مگر یہ بتانے اور سمجھانے کی کوشش نہیں کی کہ "جدلیت" ہے کیا اور یہ مارکس کی جدلیاتی مادیت سے کن معنوں میں قطعاً مختلف ہے۔

زیر نظر کتاب کا معاملہ محض الفاظ و اصطلاحات کے غلط یا ناکافی مطالب تک ہی محدود نہیں بلکہ اس میں متعدد کتب افراد اور مقامات وغیرہ کے نام بھی صحت کے ساتھ درج نہیں کیے گئے۔ کسی قدر تفصیل ذیل میں پیش کی جاتی ہے۔

مؤلف نے کتاب کے صہ ۲۱ پر ابوالعلا المعری کی ایک کتاب کا نام "لزومات" بتایا ہے۔ شاید اقبال کے تتبع میں لیکن کا اصل نام "اللزومیات" ہے۔ اس کتاب میں معری نے شاعری کی شرائط اور قوافی سے بحث کی ہے اور وجود، تخلیق، نفس، اور دین سے متعلق اپنی آرا پیش کی ہیں۔ اسی طرح صہ ۳۱ پر البیرونی کی ایک معروف کتاب کا نام "اسرار الباقیہ" لکھا ہے جبکہ درست نام "کتاب الآثار الباقیہ عن القرون الخالیہ" ہے۔

صہ ۳۴ پر مؤلف نے عرب کے ایک ممتاز شاعر کا ذکر کیا ہے جس کے بارے میں رسول اکرم صہ کا ارشاد تھا "آمن لسانہ وکفر قلبہ"۔ مؤلف نے اس کا نام امیہ بن الصلت لکھا ہے جبکہ صحیح نام امیہ بن الصلت ہے۔ اگلے صفحے پر مؤلف نے زمانہ

جاہلیہ کے مشہور شاعر عنترہ بن شداد عبسی کو انتار ابن شداد لکھا ہے جو قطعاً غلط ہے۔

صہ ۱۲۴ پر جوشش حیات کے مبلغ برگساں کو مؤلف نے "جرمنی کا مشہور فلاسفر" بتایا ہے جبکہ برگساں کا تعلق فرانس سے تھا۔ خود مؤلف نے اسی کتاب کے صہ ۴۸ پر پیرس میں اقبال اور برگساں کی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔

صہ ۱۳۷ پر مؤلف نے خواجہ چشتی اجمیری کو سنجری لکھا ہے۔ یہ درست ہے کہ انہیں عام طور پر سنجر ہی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور خود اقبال نے بھی لکھا ہے: "مرقد او پیر سنجر را حرم" لیکن بعض محققین مثلاً غلام رسول مہر کی رائے یہ ہے کہ خواجہ مغفور اس علاقے کے رہنے والے تھے جسے عرب سجستان کہتے تھے۔ وہاں کے باشندے سنجری (س۔ج ر۔ز۔ی) کہلاتے تھے۔ لوگوں نے غلطی سے سجزی کو سنجری پڑھ لیا اور یہی زبانوں پر چڑھ گیا۔

صہ ۱۶۷ پر مرتب نے عشرت امروز کے عنوان کے تحت اس طرز زندگی کے اولین داعی کا ذکر کرتے ہوئے اس کا نام ہیکورس لکھا ہے جبکہ صحیح نام اپی قورس یا ابیقورس Epicurus ہے۔ دو ہی صفحات بعد عطیہ فیضی کے ذکر میں اس کے شوہر کا نام فیضی رحمانی لکھا ہے جبکہ صحیح نام فیضی رحمین ہے۔ صہ ۱۷۸ پر مؤلف نے "فارس" کے تحت میں اس کے دو معانی "شہسوار" اور "ایران" درج کیے ہیں حالانکہ ایران قدیم کو فارس نہیں بلکہ فارس (را بہ سکون) کے ساتھ لکھا اور پڑھا جاتا ہے۔ مؤلف کو چاہیئے تھا کہ وہ اسے الگ لغت کے طور پر درج کرتے۔

صہ ۲۱۳ پر اکبر الہ آبادی کے ذکر میں ان کی جائے پیدائش کو قصبہ آرہ لکھا گیا ہے۔ حالانکہ اکبر آرہ نہیں بارہ ضلع الہ آباد میں پیدا ہوئے۔ بعض محققوں نے اسے باطھ بھی لکھا ہے۔ تفصیل کے لیے خواجہ محمد زکریا کی کتاب اکبر الہ آبادی کا صہ ۱۵ ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

صہ ۲۱۴ پر لفظ لیلیٰ کے دو مفہوم بتائے گئے ہیں۔ یعنی رات اور قیس کی محبوبہ، حالانکہ رات کے مفہوم کا حامل لفظ لیلیٰ نہیں لیلہ ہے جیسے لیلۃ القدر۔ اس لفظ کو الگ لغت کے طور پر درج کیا جانا چاہیئے تھا۔

صہ ۲۴۸ پر نپولین بوناپارٹ کے مقام نظربندی کا نام سینٹ ہلینا لکھا گیا ہے جبکہ درست نام سینٹ ہیلینا St. Helena ہے۔ اسی طرح صہ ۲۶۳ پر ہیگل کا ذکر کرتے ہوئے مؤلف

نے اس کے جس یونیورسٹی سے بطور پروفیسر فلسفہ السلاک کا ذکر کیا ہے۔ اس کا نام جینا بتایا ہے جبکہ صحیح نام جینا یونیورسٹی Gena University ہے۔

زیر نظر کتاب میں ایک بڑی کمی یہ ہے کہ اس میں بعض غلط مسلمات راہ پا گئے ہیں۔ مثلاً ابوالخیر کے بارے میں اب یہ بات متحقق ہو چکی ہے جیسا کہ نکلسن اور یوسف سلیم چشتی وغیرہ کی رائے ہے کہ وہ خود شاعر نہیں تھے بلکہ دوران وعظ اساتذہ کے شعر پڑھتے تھے جو بعد میں ان کے نام سے منسوب ہو گئے۔ لیکن مصنف نے عام روایت کے طور پر انہیں تصوف کی اصطلاحات متعین کرنے والا پہلا صوفی شاعر کہا ہے۔ یہی بات عابد علی عابد بھی کہہ چکے ہیں۔ مؤلف نے اس باب میں انہی کا تتبع کیا ہے (دیکھئے صہ ۲۰)

صہ ۳۲ پر مؤلف "الفقر فخری" کو حدیث کہا ہے۔ یہ درست ہے کہ عموماً اس مقولے کو حدیث ہی کے طور پر حوالہ دیا جاتا ہے لیکن یہ حدیث کے کسی مستند اور مسلمہ مجموعے (مثلاً صحاح ستہ) میں نہیں ہے۔

صہ ۸۳ پر حافظ شیرازی کے ذکر میں مؤلف نے اس مشہور واقعے کا ذکر کیا ہے جس کے مطابق فتح شیراز کے بعد امیر تیمور نے حافظ سے پوچھا کہ جو ملک میں نے اس جانفشانی اور اتنی خون ریزیوں سے فتح کیے ہیں تم انہیں ایک خال ہندو کے عوض دے ڈالنا چاہتے ہو۔ حافظ نے جواباً کہا حضور! انہی غلط بخشیوں نے تو اس حال کو پہنچا دیا ہے۔ یہ واقعہ اصلاً ظہور پذیر ہوا ہی نہیں کیونکہ حافظ ۱۳۸۸ء میں انتقال کر گئے تھے جبکہ تیمور نے شیراز ۱۳۹۲ء میں فتح کیا۔ خود اقبال کے ایک خط (اقبال نامہ جلد اول صہ ۴۰) میں اس واقعے کی تردید موجود ہے۔ علاوہ ازیں حافظ کے ایک اہم انگریزی مترجم کلارک نے بھی اپنے ترجمے کے آغاز میں اس واقعے کی تاریخی طور پر تغلیط کی ہے۔ مؤلف نے محض ایک غیر مستند چلی ہوئی روایت کو آنکھ بند کر کے قبول کر لیا۔

کسی بھی شاعر سے متعلق فرہنگ میں بے وزن یا نامکمل اشعار کا اندراج ایک بہت بڑی ٹھوکر ہے۔ "مطالب اقبال" میں ایسے اشعار یا مصرعے دو درجن سے بھی متجاوز ہیں بلکہ ایک دو جگہ تو ایسا بھی ہوا ہے کہ کسی اور شاعر کا شعر اقبال کے سر مڑھ دیا گیا ہے۔ ذیل کی مثالیں ملاحظہ ہوں۔

صہ ۳۰ پر علامہ اقبال کے ایک پورے مصرعے "اکرم او نزدِ حق اتقائے او" کو آخری "او" کے حذف کے ساتھ لکھا گیا ہے اور یوں یہ مصرع خارج از آہنگ ہوگا۔

صہ ۵۳ پر اقبال کا ایک فارسی شعر یوں درج کیا گیا ہے:

ے تیشہ اگر بسنگ زدی ایں چہ مقام گفتگو ست
عشق بدوش مے کشید ایں ہمہ کوہسار ہا

اصل میں پہلا یوں ہے: تیشہ اگر بسنگ زد ایں چہ مقام گفتگو ست۔ زد کی جگہ "زدی" کے استعمال سے پہلا مصرعہ ساقط الوزن ہوگیا۔

صہ ۶۵ پر اقبال کا یہ شعر درج ہے:

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

دوسرا مصرعہ خارج از آہنگ ہوگیا ہے۔ صحیح مصرعہ یہ ہے: "تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے"؟

صہ ۷۱ پر رموز بیخودی کا ایک شعر یوں درج ہے:

گرچہ جاباں، دشمن بودہ است
مسلمے اور اماں بخشودہ است

پہلا مصرع بے وزن ہے۔ صحیح مصرعہ یہ ہے: گرچہ جاباں دشمن ما بودہ است

صہ ۸۲ پر ایک بے وزن مصرع اقبال سے منسوب کر دیا گیا ہے۔ "مصرع" یہ ہے:

چنیاں احرام بستہ مکی خفتہ اندر بخواب

یہ مصرع نہ صرف یہ کہ بے وزن ہے بلکہ اقبال کا بھی نہیں ہے۔ اصلاً یہ حکیم سنائی کے مصرعے کی متغیر اور خارج از آہنگ صورت ہے۔ سنائی کا پورا شعر یوں ہے:

ے چوں علمت ہست خدمت کن چوں دانایاں کہ زشت آید
گرفتہ چنیاں احرام و مکی خفتہ در بطحا!

صہ ۸۵ پر اقبال کا مصرع یوں لکھا گیا ہے: حرفِ اولادیب نے تبدیل نے۔ صحیح مصرع یوں

ہے :

"حرفِ او را ریب نے تبدیل نے"

صہ ۸۸ پر اقبال کا ایک مصرع یہ درج کیا گیا ہے : "خطوطِ کجدار کی نمائش مربز و کجدار کی نمائش" جبکہ اصل مصرع یہ ہے :

؎ خطوطِ خمدار کی نمائش ، مربز و کج دار کی نمائش

صہ ۸۹ پر طالب آملی کا ایک مصرع یہ لکھا گیا ہے :

زغارتِ چمنت پُر بہار منت ہاست

اصل مصرع میں "پر" نہیں "بر" ہے

صہ ۹۶ پر ایک معروف مصرع کی یوں گت بنائی گئی ہے ؎ کہ خضر از چشمۂ حیواں تشنہ می آرد سکندر را ۔ ظاہر ہے مصرع بے وزن ہو گیا ہے ۔ صحیح مصرع یوں ہے : کہ خضر از آب حیواں تشنہ می آرد سکندر را ۔

صہ ۹۹ پر اقبال کے ایک مصرع کا ٹکڑا یوں درج ہے "خورش خاک بجوئی" صحیح ٹکڑا یہ ہے : خورش از خاک بجوئی

صہ ۱۰۵ پر اقبال کے صحیح مصرع : دریوزہ گرِ آتش بیگانہ نہیں میں کو ، "نہیں میں" کی بجائے "نہیں ہوں" لکھا گیا ہے یہ گویا اصل متن میں تصرف بیجا ہے جس کا کوئی جواز نہیں ۔

صہ ۱۰۷ پر ولی کے بارے میں اقبال کا ایک بے وزن مصرع "ایں عجوزہ عروس ہزار داماد است" درج کیا گیا ہے ۔ صحیح مصرع کے ساتھ پورا شعر یوں ہے ۔ یہ شعر مثنوی پس چہ باید کرد میں ہے :

ہزار مرتبہ کابل نکوتر از ولی است

کہ آن عجوزہ عروسِ ہزار داماد است

صہ ۱۴۶ پر ایک جگہ "شعاعوں کو اسیر کرنا" درج کیا گیا ہے ۔ صحیح لغتِ اقبال ، شعاعوں کو گرفتار کرنا" ہے ، بحوالہ :

؎ جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

صہ ۱۶۶ پر عراقی کا ایک نامکمل اور نتیجتہً بے وزن مصرع درج کیا گیا ہے: "بادہ اندر جام کردند"
صحیح مصرع یوں ہے: "نخستیں بادہ کا اندر جام کردند" ۔ ساتھ ہی اقبال کا مصرع بھی درج کیا گیا ہے
اور اس میں وام کو رام لکھا گیا ہے ۔ ان کا صحیح مصرع یوں ہے: "زچشم مست ساقی وام کردند"
صہ ۱۶۸ پر اقبال کا ایک شعر یوں لکھا گیا ہے:

عاشقی آموز محبوبے طلب
چشم نوح، قلب ایوبے طلب

صہ ۱۷۰ پر اکبر کا مشہور زمانہ شعر غلط درج کر دیا گیا ہے:

ہم ایسی سب کتابیں قابل ضبطی سمجھتے ہیں
جنہیں پڑھ کے بیٹے باپ کو خبطی سمجھتے ہیں

صحیح شعر یوں ہے:

ہم ایسی کل کتابیں قابل ضبطی سمجھتے ہیں
جنہیں پڑھ کے بیٹے باپ کو خبطی سمجھتے ہیں

صہ ۱۷۲ پر اقبال کا ایک شعر یوں درج ہے:

شکوہ عید کا منکر نہیں ہوں میں لیکن
قبول حق ہیں فقط مردان حر کی تکبیریں

دوسرا مصرع بے وزن کر دیا گیا۔ صحیح مصرع یوں ہے: "قبول حق ہیں فقط مرد حر کی تکبیریں"
صہ ۱۷۴ پر لغت اقبال کے ضمن میں "غبار آلودۂ رنگ و نسل" کی ترکیب درج کی گئی ہے
جو درست نہیں اصل ترکیب اقبال کے اس مصرع میں یوں بندھی ہے: "غبار آلودۂ رنگ و نسب
ہیں بال و پر تیرے"
صہ ۱۸۴ پر ایک لفظ "فلارنسوی" درج ہے اور اس کے ساتھ "فلارنسوی پرست"
کی ترکیب درج کی گئی ہے، یہ اقبال کا لغت نہیں۔ اقبال کے جس شعر سے یہ [illegible] گئی ہے
وہاں "فلارنسوی" باطل لکھا گیا ہے:

آں فلارنسوی باطل پرست سرمۂ او دیدۂ مردم شکست

صہ ۲۱۱ پر اقبال کی بال جبریل کا ایک شعر یوں درج ہے :

خیاباں میں ہے منتظر لالہ کب سے قبا چاہیئے اس کو خونِ عرب کی

دوسرا مصرع اصلاً یوں ہے : "قبا چاہیئے اس کو خون عرب سے"

صہ ۲۱۴ پر غالب کے ایک شعر کو اقبال سے منسوب کر دیا گیا ہے اور پھر اسے درج بھی درست طور پر نہیں کیا گیا۔

رگوں میں دوڑنے پھرنے کے ہم نہیں قائل

جب آنکھ ہی سے نہ ٹپکا تو پھر لہو کیا ہے

صہ ۳۲۲ پر اقبال کی نظم "دریوزہ گر خلافت" کا ایک شعر یوں درج کیا گیا ہے۔

؎ نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی ؟

خلافت کی کرتے لگا ہے گدائی

پہلا مصرع بے وزن درج کیا گیا ہے۔ صحیح مصرع یوں ہے : نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا؟

صہ ۲۵۶ پر غالب کے مشہور مصرعے "عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا" کو عزتِ قطرہ ہے ..... الخ درج کیا گیا ہے۔

صہ ۲۵۷ پر اقبال کا ایک مصرع یوں درج ہے : "پاک ہے گرد وطن سے داماں تیرا" جبکہ صحیح مصرع یوں ہے :

؎ پاک ہے گردِ وطن سے سرِ داماں تیرا داؤدی صاحب نے "سر" کھا لیا

صہ ۲۶۵ پر اقبال کا ایک مصرع یوں درج کیا گیا ہے : "اے عبیدہ رخصتِ پیکار دے مجھے" جبکہ صحیح مصرع اے بوعبیدہ ..... الخ سے شروع ہوتا ہے۔

واضح رہے اوپر تمام بے وزن یا نامکمل مصرعوں کی فہرست نہیں دی گئی، کئی مصرعے مثلاً جن میں اعلانِ لوزن کر کے انہیں بے وزن لکھ دیا گیا ہے۔ یہاں بطور مثال میں نے پیش نہیں کیے مندرجہ بالا مثالوں سے بآسانی اندازہ ہو سکتا ہے کہ جس شے کو شعر کے باب میں موزونیِ طبع کہتے ہیں۔ وہ داؤدی صاحب کو ارزانی نہیں ہوئی۔ موزوں طبع آدمی شعر کو غلط آہنگ نہیں ہونے دیتا۔

زیرِ نظر کتاب میں بعض آیاتِ قرآنی تک غلط درج ہیں۔ میں ان آیات کو درج شدہ صورت میں تو نقل نہیں کر سکتا، البتہ ان کی اصل صورتِ صحت کے ساتھ درج کرتا ہوں۔ کتاب کے صفحات کی نشاندہی البتہ کر رہا ہوں:

اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ صہ ۳۶ (کتاب ہذا)

اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ بَدَّلُوْا نِعْمَتَ اللّٰہِ کُفْرًا وَّ اَحَلُّوْا قَوْمَھُمْ دَارَ الْبَوَارِ ۱۴: ۲۸: ص ۷۶

قَالَ قَائِلٌ مِّنْھُمْ کَمْ لَبِثْتُمْ ۱۸: ۱۹ ص ۲۰۱

قَالُوْا اَتَجْعَلُ فِیْھَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْھَا وَیَسْفِکُ الدِّمَآءَ ۲: ۳۰ ص ۲۶۶

زیرِ نظر کتاب میں مؤلف موصوف کی عدم توجہ کے باعث بعض الفاظ و تراکیب بے معنی اضافتوں سے گرانبار ہو کر مضحکہ خیز ہو گئے ہیں مثلاً شعلہ آشام سعلۂ آشام، شکوہ پرویز، صاحب نظراں (سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں) صاحب نظراں، صاحب فروغ (مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ) صاحب فروغ، صدق مقال، صدقِ مقال اور نشاط باغ نشاطِ باغ ہو کر رہ گئے ہیں۔ ایسی اور بھی مثالیں ہیں لیکن مزید طوالت کے خوف سے ان سے قطع نظر کی جاتی ہے ستم یہ ہے بعض جگہ جہاں اضافت کی ضرورت تھی وہاں اضافت دی ہی نہیں مثلاً نغمۂ پار کو نغمہ پار لکھ دیا گیا ہے۔

لغت اور فرہنگ کی کتب کے لیے جس قدر صحتِ اعراب اور صحتِ کتابت ضروری ہے وہ اہلِ نظر سے مخفی نہیں۔ افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ "مطالبِ اقبال" اس حوالے سے بھی مایوس کرتی ہے کیونکہ اس میں کتابت کی کم از کم تین ساڑھے تین درجن اغلاط موجود ہیں جن میں سے بعض تو فاش اغلاط کی ذیل میں آتی ہیں مثلاً خذنگ کو خُرنگ، صحو کو صُحو، چکور کو چوکور، حزم کو حُزم، رطل کو رَطل، سوفار کو سومار (بلکہ اس کا تو معنی بھی غلط لکھا گیا ہے یعنی تیر کا منہ حالانکہ سوفار تیر کے پچھلے حصے کو کہتے ہیں، منہ کو پیکان کہتے ہیں)، عماری کو عمّاری (بالتشدید)، قتیل شیوۂ آذری کو قتیل شیوۂ آزادی، کلبۂ افلاس کو کلیۂ افلاس۔ اعراض کرنا کو اعتراض کرنا۔ نرگستان کو نرگستان اور عرض کو مرض وغیرہ لکھا گیا ہے۔

کتاب میں ایک بڑی کمی یہ ہے کہ اس میں بعض ایسے پیچیدہ یا مبہم الفاظ و اعلام یا علائم

جگہ نہیں پا سکے جن سے اقبالیات کے طالب علموں کو اکثر سابقہ پڑتا ہے۔ مثلاً اقبال کے اس شعر:

محمدؐ بھی ترا، جبریل بھی قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرفِ شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا

میں "حرفِ شیریں" سے متعین طور پر کس کی طرف اشارہ ہے کیا کلامِ اقبال کی طرف یا قرآن کی طرف یا کسی اور طرف۔ مؤلف نے اسے سرے سے اپنے لغت میں درج ہی نہیں کیا۔ اسی طرح عقل کے تحت میں مؤلف نے عقلِ بے مایہ، عقلِ خجستہ اور عقلِ عیار وغیرہ سے تو اعتنا کیا ہے لیکن "عقلِ ذوفنوں" کو نہیں پوچھا۔ مغربی کے تحت میں مغربی دیوان کا ذکر تو مؤلف نے کر دیا، "مغربیِ حق شناس" کی وضاحت کی ضرورت محسوس نہیں کی اور اسے مطالبِ اقبال میں جگہ نہیں دی حالانکہ یہ اہم سوال ہے کہ اقبال جس مغربی شناس کا ذکر کر رہے اس سے ان کی مراد کس مغربی شخصیت سے ہے۔ اسی طرح مؤلف نے پیرِ تبریز اور پیرِ روم کی جو وضاحت کر دی لیکن پیرِ حرم (حرم رسوا ہوا پیرِ حرم کی کم نگاہی سے) کے لغت کا اندراج نہیں کیا۔ (اقبال نے پیرِ حرم سے شریف مکہ مراد لی ہے) مؤلف کے حریمِ لغت و مطالب میں نعم المال صالح تو جگہ پاتا ہے مگر نعم الجمل اور اس کے معانی بار نہیں پا سکے۔ چند ایسے ہی اور مقامات ہیں لیکن ان کی نشاندہی سے صرفِ نظر کیا جاتا ہے۔

اور سب سے آخری بات یہ ہے کہ مؤلف نے مطالبِ اقبال کے ضمن میں کلامِ اقبال میں پائے جانے والے الفاظ، اصطلاحات اور تلمیحات وغیرہ کی اجمالی شرحیں تو درج کر دیں مگر یہ نہیں بتایا کہ یہ الفاظ و اصطلاحات وغیرہ متنِ اقبال میں کہاں کہاں پائے جاتے ہیں۔ ان کے معاصر نسیم امروہوی صاحب نے اپنے "فرہنگِ اقبال" میں الفاظ کے مقاماتِ نظم اور صفحات کی نشاندہی کر کے اپنی کتاب کو کسی قدر مفید بنا دیا ہے۔

زیرِ نظر کتاب پر اس قدر دراز نفسی کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی تاکہ اس امر کی ایک اور شہادت مل جائے کہ اقبال آج بھی مظلوم ہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ آج بھی سید عابد علی عابد کی "تلمیحاتِ اقبال" لغتِ اقبال کے سلسلے کی پہلی اور آخری کتاب ہے اور

اسی سے اقبالیات کے ذخیرے کی "پرمائیگی" کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

سہ ماہی "اقبالیات" لاہور
شمارہ جولائی۔

فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو

ناشر ——— سنگ میل پبلی کیشنز چوک اردو بازار لاہور
قیمت ——— ساٹھ روپے
سفید اعلیٰ کاغذ، عمدہ کتابت، مجلّد دیدہ زیب گرد پوش
مبصر ——— ڈاکٹر وحید عشرت

اقبالیات میں تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کی اہمیت مسلمہ ہونے کے باوجود اس پر ہونے والا کام انگلیوں پر گنا جا سکتا ہے۔ لے دے کے چند کتب ہیں۔ جو خطبات کے حوالے سے لکھی گئی ہیں اس کی وجہ ایک تو خطبات کا انگریزی زبان میں ہونا ہے تو دوسری وجہ اس کے گہرے کلامی اور فلسفیانہ مسائل ہیں۔ کلامی اور فلسفیانہ مسائل کی زبان عام زبان سے زیادہ مشکل اور نازک ہوتی ہے جس کی وجہ سے عام قاری کے لیے اس کے مفاہیم تک رسائی اتنی آسان نہیں ہوتی۔ چنانچہ عام محققین اس بھاری پتھر کو بغیر چومے ہی چھوڑ دیتے ہیں۔ پھر تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ تو ایک ایسی کتاب ہے جو ہمارے زمانہ زوال کے بعد لکھی جانے والی کتب میں اہم ترین ہے۔ اس سے ہماری ثقافتی اور تہذیبی ترقی کی روح اور ہمارے زمانہ زوال کے بعد لکھی جانے والی کتب میں اہم ترین ہے۔ اس سے ہماری ثقافتی اور تہذیبی ترقی کی روح اور ہمارے زوال کے بنیادی اسباب کی تفہیم ہوتی ہے اور جدید عصری تقاضوں سے عہدہ برا ہونے کے لیے پھر اسی ثقافتی اور تہذیبی روح کے انکشاف سے ہمیں ہمارے حال اور مستقبل کی تعمیر کی راہ سجھائی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ ہماری نشاۃ ثانیہ کی اساس کس اصول پر ممکن ہے۔ اقبال نے گہری بصیرت کے ساتھ جدید مغربی تہذیب اور ہمارے زوال کی صدیوں کا مطالعہ کرنے کے بعد اس کتاب میں ایسے سوالات اٹھائے ہیں جس کے جوابات پر

حال اور مستقبل میں ہماری ہیئت اجتماعیہ کی تشکیل کا دارومدار ہے۔ ظاہر ہے یہ اساسی سوالات اور ان کے جوابات ایسے نازک موضوعات ہیں جن پر قلم اٹھانا کارے دارد کے ضمن میں آتا ہے۔ پروفیسر محمد عثمان کی تازہ کتاب فکر اسلامی کی تشکیل نو علامہ اقبال کے خطبات پر ایک جرأت آمیز اور فکر انگیز تصنیف ہے جس کا جائزہ لینا مقصود ہے۔

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے حوالے سے اردو میں چند اور کتب بھی دستیاب ہیں ان میں محمد شریف بقا کی "خطبات اقبال پر ایک نظر" اور اسی نام سے ممتاز عالم دین مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی کتاب اور ڈاکٹر سید محمد عبداللہ کی مرتب کردہ متعلقات خطبات اقبال شامل ہیں۔

اس کے علاوہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی کتاب فکر اقبال کے آخر میں علامہ اقبال کے ان خطبات کا اختصار یہ دیا ہے۔ یہ تمام کام قابل قدر اور اقبال فہمی میں معاون تو ضرور ہے مگر یہ تمام کام خطبات جیسی اہم کتاب کے حوالے سے نہ ہونے کے برابر بھی ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ جتنا کام شاعری کے حوالے سے ہوا ہے اتنا کام علامہ اقبال کے خطبات پر نہیں ہوا۔ چنانچہ اس وقت تک اپنی تمام تر خامیوں اور کمزوریوں کے باوجود سید نذیر نیازی مرحوم کا ترجمہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ہی واحد ذریعہ ہے جس سے اردو ان طبقہ خطبات کا کسی قدر مطالعہ کر سکتا ہے۔ میر حسن الدین نے ایک آدھ خطبے کا اچھا ترجمہ کیا تھا مگر مکمل کتاب کا ترجمہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ بھی زیادہ مفید ثابت نہیں ہو سکا۔ خطبات اقبال کا جو اختصار یہ میر و ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے کیا وہ چنداں مفید نہیں۔ اس سے سوائے اقبال فہمی میں مغالطہ اور غلط مبحث کے اور کچھ پلے نہیں پڑتا اس سے طلبا کو صرف ان خطبات کے موضوعات سے شدبد پیدا ہو سکتی ہے ان سے خطبات کے مطالعہ کی تحریک بھی پیدا نہیں ہوتی۔

خطبات اقبال پر ایک نظر کے عنوان سے محمد شریف بقا کی کتاب خطبات کے عنوانات اور موضوعات کا اچھا تعارف ہے مگر خطبات میں جو گہرائی ہے وہ ان میں نہیں آسکی۔ اور نہ ان موضوعات سے ہی انصاف ہو سکا ہے جن کو علامہ نے چھیڑا اسے ایک طالب علمانہ سعی کہا جا سکتا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ خطبات کی افادیت کو سمجھا ہی نہیں گیا۔ برصغیر اور عالم اسلام میں کروٹ لیتی ہوئی نئی زندگی کرتے ہوئے مسلمانوں کے لیے جو مذہبی، علمی، کلامی، اخلاقی، سیاسی اور عملی مسائل پیدا ہوئے اور مغرب جدید نے جو مبارزتیں مسلم اُمہ کو دیں یہ خطبات اس وسیع کینوس پر محیط ہیں۔

مذہب کو بذاتہٖ اور مسلم اُمہ کو اپنے وجود کی بقا کے لیے جو اساسی چیلنج درپیش ہوئے ان کا جواب پوری اسلامی دنیا میں اسلامی اور مغربی تعقلات کے تناظر میں صرف اور صرف اقبال نے دیا اس کی وجہ یہ تھی کہ برصغیر کے علماء دین اسلام کو صرف ایک مخصوص روایتی تناظر میں سمجھتے تھے اکثر بڑے بڑے علما محض اسلامی درس گاہوں کے اچھے معلم تھے اپنے عہد کا فکری شعور اور رواں صدی میں مسلمانوں کو درپیش سیاسی، عمرانی اور اقتصادی مسائل کے شعور سے بے بہرہ تھے۔ بلکہ بعض کے رویوں نے عہد جدید میں مسلمانوں کی آزادی کی تحریکوں کو بھی زک پہنچائی اور وہ دانستہ یا دانستہ طور پر مسلم مفادات کی مخالف قوتوں کے ہاتھوں میں کھیلتے رہے۔ یہ علما مغربی فلسفہ مغربی علم الکلام جدید نفسیات اور نئی ٹیکنالوجی کی پیش رفت سے ناواقف تھے۔ ان کے برعکس جدید تعلیم یافتہ ذہن مکمل طور پر مغربیت اپنا رہا تھا مغربی تہذیب جدید ٹیکنالوجی کے کاندھوں پر سوار ہو کر جس طرح دھیرے دھیرے غیر محسوس طور پر مسلمانوں کی ثقافتی، سیاسی اور اخلاقی زندگی پر اپنی گرفت مضبوط کرتی چلی آرہی ہے اس سے پیدا شدہ تغیرات نے مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ کو شدید طور پر متاثر کیا۔ ہمارے علما کی کثیر تعداد اس صورت حال کا ادراک نہ کر سکی۔ اور مسلمانوں کو عہد حاضر میں درپیش مسائل کی نوعیتوں کی تفہیم سے قاصر رہی چنانچہ زندگی کی مقتضیات علما کی تبلیغ اور فتاوٰے کے باوجود مسلمانوں کو مغربی تہذیب کی طرف کھینچتی رہی ہیں اور خود مذہب خصوصاً اسلام کے بارے میں ژولیدگیٔ فکر کو رفتہ رفتہ مسلمانوں کے قلوب میں اتارتی رہی ہیں۔ علما چونکہ اس صورت حال کا ادراک نہیں رکھتے تھے لہٰذا ان کی افسوس ناک بے بسی کے اندھیرے کے سوا اس پورے عہد میں کچھ نظر نہیں آتا۔ مصر، ترکی اور خود برصغیر کا تجدد پسند طبقہ اسلامی تعلیمات کی ایسی توجیہات کر رہا تھا کہ اس سے ان کی پست ہمتی، مغربی تہذیب کے سامنے سراگندگی اور اسلام اور مغربی تہذیب دونوں کی روح سے ناآشنا روح جھلکی پڑتی تھی۔ ایسے میں اقبال نے مغربی فلسفے اور اسلامی علم الکلام کے تناظر میں جدید مسلم اُمہ کو درپیش چند اساسی سوالات کو تشکیل کیا یوں اپنے عہد کی روح کے حوالے سے مسلم امہ خصوصاً برصغیر کے مسلمانوں کو ان بنیادی سوالات سے آگاہی ہوئی جن کے جوابات مسلمانوں کی نئی عمرانی، سیاسی اور اقتصادی تشکیل کے لیے اساسی تھے ہمارے ہاں یہ سوالات پہلی بار اقبال نے اٹھائے۔ تاریخ فلسفہ میں اکثر اوقات جوابات کو اتنا اہم تصور نہیں کیا گیا جتنا اہم سوالات کو، اس لیے کہ کسی سوال کی تشکیل نئے علمی مباحث کو جنم دیتی ہے اور اس سے ذہن انسانی علم کی نئی

جہتوں اور وسعتوں کی طرف راجع ہوتا ہے۔ یہ سوالات ہی ہیں جو علم کے فروغ اور ارتقا کا باعث بنتے ہیں۔ اقبال نے اپنے عہد کی روح کو سمجھا اور اپنے عہد کے اساسی رویوں کے پس منظر میں نئے علمی سوالات اٹھائے۔ اقبال اگر ان سوالات کے جوابات نہ بھی دیتے تو بھی ان کی عظمت کا جواب نہیں تھا مگر اقبال کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے ان سوالات کو ہوا میں معلق نہیں رکھا ایک سنجیدہ سوچ اور بصیرت کے ساتھ ان کے جوابات بھی فراہم کیے۔ اقبال کے یہ خطبات ہمارے ملّی شعور کا آئینہ ہیں پھر جیسا کہ خود اقبال نے کہا "فلسفیانہ غور و تفکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں جیسے جیسے جہانِ علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں ممکنہ ہی اور، اور شاید ان نظریوں سے جو ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے"۔ ہمیں علامہ اقبال کے خطبات میں پیش کردہ خیالات کی قطعیت پر اصرار نہیں اور ہونا چاہیے بلکہ بقول علامہ "ہمارا فرض بہرحال یہ ہے کہ فکرِ انسانی کی نشوونما پر باحتیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں"۔ یعنی علامہ نے جس طرح اپنے عہد کے فکرِ انسانی کی نشوونما پر باحتیاط نظر رکھتے ہوئے اسلامی اور مغربی علوم و فنون پر نظر رکھی۔ اسی طرح ہمیں اپنے عہد کے فکرِ انسانی کی نشوونما پر باحتیاط نظر رکھنی چاہیئے اور علامہ اقبال کے علمی اور فکری استنتاجات کی روشنی میں آج کے شعور کی تشکیل کرنی چاہیئے۔ انیسویں صدی کی طبیعیات کے حاصلات نے مذہب اور قدیم نظریات پر وار کر کے جس طرح ان کی توڑ پھوڑ کی۔ اس سے قدیم نظریات اور مذاہب کے اندر ایک فکری بھگدڑ مچ گئی اور مذہب پر نفسیات کے راستے سے فرائڈ، معاشیات کے راستے سے مارکس، وی آنا سرکل نے زبان کے حوالے سے حیاتیاتی حوالے سے ڈارون اور تجربیت کے حوالے سے کانٹ ہیوم لاک اور برکلے نے اعتراضات کیے اور جارج فریزر اور بعض دیگر علماء نے تاریخیت اور تہذیبی، تمدنی حوالوں سے مذہب کو دیومالائیت اور جادو ٹونے کے ارتقاء سے جوڑ ملایا، اس سے مذہب کی ہیئت کذائی کا تماشا اک دنیا نے دیکھا۔ اور بقول ان کے مذہب سوائے چند اندھے اعتقادات، چند عبادات اور رسومات کا ایک غیر عقلی اور غیر منطقی گورکھ دھندہ نظر آنے لگا جو ازمنہ قدیم میں انسان کے لیے مفید ہو تو ہو عہد جدید میں انسانی ترقی کی راہ میں روک اور استحصالی قوتوں کے ہاتھ میں مظلوموں کو کچلنے کا ایک آلہ ہے۔ مذہب کے خلاف طبیعیات کی اس خود ساختہ گواہی کو مذہب

کے ناقدین نے استعمال کیا مگر بیسویں صدی میں خود طبیعیات کے اکتشافات نے اپنے ہی اساسی نظریات کی جو تردید مذہب کے بعض بنیادی مسلمات کی تصدیق شروع کر دی تو اقبال نے طبیعیات کے دعاوی کے تناقض سے اور طبیعیات جدیدہ کی طرف سے مذہب کے دعاوی کی موافقت کو مذہبی معتقدات کی محکمی کے لیے استدلال کیا اور مذہب، طبیعیات اور دیگر سائنسوں کے اکتشافات میں ہم آہنگی کے انکشاف سے مذہب کی صداقت پہ دلیل اور حجت قائم کی۔ اور یہ موقف اختیار کیا کہ "فکر انسانی کی نشو و نما پر احتیاط نظر" سے ہم مذہب کی صداقت کے نئے زاویہ کو منظر میں لا سکتے ہیں۔

ہمارے ہاں اکثر اقبال کے اس بنیادی موقف اور منہاج فکر پر غور و خوض کرتے اور اس منہاج کار سے مسائل کو سمجھنے کی زحمت کیے بغیر ان خطبات کا مطالعہ کیا گیا ہے۔ اور اقبال کی فکر کی اساسیات کو متشخص کیے بغیر خطبات اقبال کے مختلف موضوعات اور مسائل پر عامیانہ نظر ڈالی گئی ہے۔

"خطبات اقبال پر ایک نظر" کے عنوان سے مولانا سعید احمد اکبر آبادی مرحوم کی ایک معروف کتاب اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر کشمیر سے شائع ہوئی ہے۔ مولانا کا تبحر علمی تو اپنی جگہ مسلم ہے مگر کیا کیا جائے کہ علامہ اقبال کے خطبات کی تشریح و توجیہہ کرتے ہوئے مولانا نے جو طریق اپنایا ہے وہ بڑی کمزور بیساکھیوں پر کھڑا ہے۔ علامہ اقبال کے خطبات ان کے نزدیک عصر حاضر کا جدید علم کلام ہیں اور یہ علم الکلام ہمارے قدیم علم الکلام سے بدرجہا فائق، مستحکم اور ایمان و بصیرت کو جلا بخشنے والا ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو علامہ اقبال کا علم کلام کی ہی توسیع اور پھیلاؤ ہے بلکہ کہنا چاہیے کہ فلاطونس اور اس سے قبل یہودی فلسفی فلو کے ہاں کا علم الکلام ہی الکندی، الفارابی، ابن سینا، ابن رشد اور دیگر مسلمان متکلمین کے لیے اسلام اور یونانی فلسفہ و منطق میں تطبیق کے لیے مثال بنا، قدیم مسلمان متکلمین یونانی افکار سے اسلام کی تطبیق کرتے رہے سرسید نے اپنے عہد کے ممتاز فکری رویے نیچرل ازم یعنی فطرتیت سے اسلام کی تطبیق کی اور یہی تطبیق ہمیں ایک منہاج کار کے طور پر خطبات میں بھی نظر آتی ہے۔ ہر عہد کے تقاضے قدیم نظریات و افکار کی نئی توجیہہ چاہتے ہیں کنفیوشس اس عمل کو پرانی شراب نئی بوتلوں میں پیش کرنا کہا کرتا تھا۔ اقبال نے اپنے عہد کی طبیعیات، سائنس، ٹیکنالوجی، جدید نفسیات، حیاتیات اور ثقافتیات کے اسلامی معتقدات کی تطبیق کر کے مذہب کا جواز پیدا کیا۔ اقبال کا علم کلام اپنی منہاجاتی روح میں اپنے متقدمین سے مختلف نہیں۔ اقبال کے علم کلام کو متقدمین سے ماوق کرنے کے لیے مولانا

نے تین دلائل دیئے ہیں مگر وہ اپنے دعویٰ کی تائید نہیں کرتے بلکہ اس بات کے شاہد ہیں کہ یہ دعویٰ عجلت میں اور بغیر کسی دلیل کے شاعرانہ تعلی میں قائم کیا گیا ہے خود اقبال کو ایسا دعویٰ نہیں تھا اور نہ عظمت اقبال کے لیے ایسے بے سروپا دعاوی کی ضرورت تھی۔ پھر خطبات کے مختلف موضوعات پر کی گئی بحث اتنی مختصر، مبہم اور غیر جامع ہے کہ اقبال کے ساتھ اس سے انصاف نہیں ہو سکا۔ یہ اہم اور سنجیدہ مباحث یوں چٹکیوں میں اڑانے والے بھی نہ تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب کو پڑھ کر خطبات اقبال کے بارے میں ذہن انتشار کا شکار ہو جاتا ہے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی کا کہیں تو رد یہ علامہ کی بے جا توصیف اور کہیں بے مقصد معذرت خواہی کا ہے۔ کاش وہ علامہ کے مباحث کو اسلامی علم کلام کی وسیع روایت میں رکھ کر دیکھتے اور اسلامی تاریخ علم کلام میں ان مباحث کی نشاندہی کرتے تاکہ مسلم علم کلام کی روایت کے حوالے سے اقبال کے مباحث کو سمجھنے میں مدد ملتی۔ مصر کے ڈاکٹر محمد البہی کے حوالے سے مولانا نے بھی علامہ سے کچھ اختلافات ظاہر کیے ہیں ان پر مفصل بات یہاں تو ممکن نہیں تاہم محمد البہی کے اعتراضات عہد اقبال کی تفہیم سے بے بہرہ ہونے کی چغلی کھاتے ہیں۔ علامہ نے اپنے عہد کی اسلامی دنیا میں ابھرنے والی ہر تحریک کی جو حمایت کی وہ وقت کا تقاضا تھی اس لیے کہ ہر کہیں دبے کچلے اور مسلے ہوئے مسلمانوں میں کسی تحریک کی رونیدگی از خود بہت بڑی بات تھی۔ مسلمانوں کو متحرک کرنے والا ہر عمل اقبال کے لیے مستحسن تھا۔ اس کا صائب اور غیر صائب ہونا اس وقت کم اہم تھا پھر جب یہ تحریک اپنی راہ چھوڑنے لگتی تو اقبال اس کی بھی نشاندہی کرتے محمد البہی کا یہ اعتراض اس عہد کی نوآبادیاتی صورت کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ مولانا نے یہاں اقبال کی صحیح پوزیشن واضح کرنے کی بجائے خود اپنا زور بھی محمد البہی کے پلڑے میں ڈال دیا ہے۔ یوں یہ کتاب ایک ایسا نوالہ ہے جو بغیر چبائے نگلنے کی کوشش کی گئی ہے۔

خطبات اقبال کے سلسلے میں ڈاکٹر سید عبداللہ کی مرتب کردہ کتاب متعلقات خطبات اقبال بھی بڑی معروف کتاب ہے اس کتاب میں عبدالحفیظ کاردار کا مضمون اقبال اور دینی تجربہ، ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی کا مضمون علامہ اقبال کا جنوبی ہند کا سفر، اعلام خطبات اقبال، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کا مقالہ پروفیسر محمد منور کا علامہ اقبال کا تصور تقدیر، اقبال کا تصور بقائے دوام مظفر حسین کا مقالہ اور ڈاکٹر امین اللہ وشیر کا مقالہ خطبات میں حکمائے اسلام کے حوالے اور اقبال اور فخر الدین رازی خود

ڈاکٹر سید عبداللہ کا مقالہ گلشن راز جدید خطبات کے آئینے میں اقبال اور شبستری ڈاکٹر سید عبداللہ کے مقالات اور اقبال کے ہم صفیر محمد عبداللہ قریشی کا مقالہ شامل ہیں، پروفیسر محمد منور، مظفر حسین چودھری اور عبدالحفیظ کاردار کے مقالات تو موضوعات خطبات اقبال کے حوالے سے اہم ہیں جبکہ ڈاکٹر سید عبداللہ عبداللہ قریشی، امین اللہ وشیر اور ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کے مقالات خطبات میں زیر بحث آنے والی شخصیات کے تعارف اور حالات و آثار پر مشتمل ہیں بعض مباحث اس کتاب کے قابل قدر ہیں خطبات کا ایک گیشالٹ تو ان مقالات میں دیکھا جا سکتا ہے مگر چونکہ یہ کتاب کسی ٹھوس تھیم کے بغیر لکھی اور مرتب کی گئی ہے اور اس کا تاثر بھی دھندلا دھیما اور غیر واضح ہے اور خطبات کی تفہیم میں خاطر خواہ رہنمائی اس سے ممکن نہیں اس تمام کام کے پس منظر میں ہم پروفیسر محمد عثمان کی کتاب "فکر اسلامی کی تشکیل نو" پر نظر ڈالتے ہیں اور اس کام کی نوعیت کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں

پروفیسر محمد عثمان معروف ماہر اقبالیات ہیں، حیات اقبال جذباتی دور اور اسرار و رموز پر ایک نظر یا اقبال کا فلسفہ خودی ان کی اقبالیات میں قابل قدر شناخت ہیں۔ مطالعہ اقبال میں ان کا نقطۂ نظر تجزیدی کی بجائے عملی اور اطلاقی ہے انہوں نے اقبال کو ہمیشہ ایک ہنستے اور بولتے، جیتے جاگتے، محسوس کرتے اور زندگی کرتے دیکھا اور دکھایا ہے۔ ایک گوشت پوست کا انسان جو محرومیوں کا شکار ہوتا اور کامیابیوں پر مسرور ہوتا ہے۔ پروفیسر محمد عثمان کا اقبال عقیدتوں کے حصار سے پرے ایک بھرپور زندگی کا مظہر اقبال ہے

فکر اسلامی کی تشکیل نو کی دو خصوصیت بڑی نمایاں ہیں اگرچہ پروف ریڈنگ کی اغلاط کی بھی کمی نہیں اور بعض جگہ انگریزی الفاظ کے لیے چھوڑی گئی جگہ پر انگریزی الفاظ لکھنے سے بھی رہ گئے ہیں مگر ان چھوٹی موٹی کوتاہیوں کے باوجود یہ کتاب اپنی عمدہ کتابت اور اعلیٰ کاغذ پر خوبصورت طباعت کا نمونہ ہے مصنف اور پبلشر کی اس سلسلے میں مساعی قابل قدر ہیں۔ دوسرے اس کتاب کی صفت اس کی زبان کا سلیس اور عام فہم ہونا ہے۔ پروفیسر محمد عثمان نے نہایت درجہ اعلیٰ مضامین اور مباحث کو نہایت عام اور سادہ زبان میں پیش کر کے اقبالیات کے شائقین کو اس قدر ان خطبات کے قریب کر دیا ہے کہ ایک اوسط درجے کا پڑھا لکھا بھی اب بڑی آسانی کے ساتھ خطبات کے موضوعات، مضامین اور مباحث کو پڑھ اور سمجھ سکتا ہے اب عام آدمی کے لیے یہ خطبات اقبال شجر ممنوعہ نہیں رہے۔ یہ ایسا بنیادی کام ہے جس کے لیے پروفیسر محمد عثمان تحسین کے لائق ہیں۔ ہر خطبے کا عنوان علامہ اقبال کے قائم کردہ عنوان پر ہے

اور پھر ایک ایک خطبہ لے کر ان مباحث کی تشریح اپنی زبان میں کی ہے۔ یوں پروفیسر موصوف نے خطبات کے ترجمہ کی جگہ ترجمانی کا انداز اختیار کیا ہے۔ یہ بات بڑی حد تک کہی جا سکتی ہے کہ پروفیسر محمد عثمان نے ہر خطبے پر پہلے خود غور کیا ہے اس کے مضامین کا تعین کیا ہے اور پھر ہر خطبے کے مضمون کو اختصار کے ساتھ ادا کیا ہے اس سلسلے میں عام طور پر انسان اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے مگر پروفیسر موصوف نے اپنی موضوعیت کی بجائے معروضی طور پر خطبات کی تفہیم اور تشریح کی ہے اور اس سلسلے میں انہیں کافی کامیابی ہوئی ہے۔ یوں یہ کتاب اب تک خطبات کی تفہیم کے لیے لکھی جانے والی کتب میں سب سے زیادہ توجہ کے لائق ہے۔ بعض جگہ پروفیسر محمد عثمان نے اقبال کے مدعا کو کھول کر اور جدید عصری انداز و بیان میں بیان کرنے کی بھی سعی کی ہے۔ یہاں بھی پروفیسر صاحب کا انداز خود اقبال کو سمجھنے اور سمجھانے کا ہے۔ پروفیسر محمد عثمان نے ان خطبات کی ترجمانی سے قبل خود بھی ایک مبسوط دیباچہ لکھا ہے جو خود بہت اہم ہے۔ اس سے پروفیسر موصوف کی خود ان خطبات پر نظر دکھائی دیتی ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل نو کے ان محاسن کے ساتھ ساتھ متعدد جگہوں پر بہت سی تشنگیوں کا بھی احساس ہوتا ہے اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ ہر خطبے میں کچھ مباحث پر مزید گفتگو کی ضرورت تھی۔ یہ احساس ہر کتاب میں ہونا ممکن ہے مگر اس کتاب میں یہ احساس کئی پہلوؤں سے زیادہ ابھرتا ہے اس لیے کہ اگر صرف تسہیل خطبات مقصود تھی تو وہ مقصد اس کتاب سے کافی حد تک پورا ہو گیا ہے لیکن اگر ان سے مراد تفہیم خطبات تھی تو بہت سے موضوعات جو ان خطبات کے مطالعہ کے دوران سامنے آتے ہیں وہ اب بھی جواب طلب ہیں اور ان پر ابھی تک کوئی پیش رفت سامنے نہیں آئی۔ یہاں جملہ معترضہ کے طور پر یہ عرض کرنا بھی مناسب ہوگا کہ پہلے خطبہ کے شروع میں جو خوابی عادت واقعہ انہوں نے اپنی زندگی کے ابتدائی مشاہدہ سے پیش کیا ہے اس کا کوئی ٹھوس حوالہ یہاں نہیں بنتا کیونکہ یہ نہ ایک نبی کے روحانی تجربے سے مشابہ ہے اور نہ کسی ولی کی باطنی واردات سے کوئی علاقہ رکھتا ہے۔ اقبال اس پہلے خطبہ میں جس بنیادی سوال کو اٹھاتے ہیں وہ خود بھی تشریح طلب اور توجہ طلب ہے صرف یہ کہہ دینا کہ "مذہب کی حیثیت محض احساس کی نہیں اس میں تعقل کا ایک عنصر بھی شامل رہتا ہے" اس وقت تک ایک تشنہ بات ہے جب تک ہم مذہب میں تعقل کے عنصر کی نوعیت کا تعین کر کے اسے ایک ایسی ماہیت علم میں نہیں لاتے جس سے روحانی تجربہ دوسرے تجربات کی طرح قابل تصدیق Verifiable نہیں بن جاتا۔ اگر ہم روحانی تجربے

کی بازدید کے ذریعے تصدیق کر کے اسے معروضی طور پر پرکھ نہیں سکتے تو ہم کس طرح اسے دوسرے عمرانی علوم کے اور سائنس کے تجربات کے معیار پر لا سکتے ہیں اور جو تجربہ تصدیق نہیں ہو سکتا اور جو معروضی طور پر پرکھا نہیں جا سکتا اسے کس طرح علم کے قالب میں ڈھالا جا سکتا ہے۔ بہر حال اس اشکال کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ روحانی تجربہ کی صحیح نوعیت منکشف نہیں ہو سکی کہ وہ کن معنوں میں معروضی ہے۔ اس کو بیان کرنے کی ضرورت تھی کہ مذہب میں تعقل کے عنصر کی موجودگی کا مفہوم کیا ہے۔ اس طرح علامہ اقبال نے اسلام کو عقل استقرائی کا ظہور قرار دیا مگر اسلام میں استقرائی عقل کی نشو و نما کا کچھ احوال معلوم نہیں۔ پھر یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام عقل استخراجی کا کیونکر مخالف ہے جبکہ علم کا مبدا محض استقرائیت نہیں علم استقرائی اور استخراجی دونوں منہاجوں کی پیداوار ہے۔

پھر محض استخراجیت کو اسلام کے زوال کا سبب بتانا اور محض استقرائیت سے توقع وابستہ کر لینا کہ مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی یہ اساس بن سکے گی۔ استخراجیت پر ضرورت سے زیادہ نقد اور استقرائیت پر ضرورت سے زیادہ انحصار کی چغلی کھاتا ہے جو ایک مخمصہ ہے جس سے کئی نئے کنفیوژن پیدا ہو سکتے ہیں

استخراجیت سے اسلام کو کیا ضعف پہنچا، یہ خلاف اسلام یا اسلام کے مزاج سے موافق کیوں نہیں خود مسلم متکلمین کی اکثریت جو فلسفہ یونان کی شارح اور یونانی علم کلام کے تابع رہی ہے ان کے علمی حاصلات یونانی استخراجیت سے آزاد نہ تھے۔ علم کی اساس استقرائیت پر رکھنا کیا خود ایک منطقی مغالطہ نہیں قرآن کائنات کا استقرائی اور استخراجی دونوں حوالوں سے مطالعہ کرنے پر زور دیتا ہے اس کی قرآن سے متعدد امثال پیش کی جا سکتی ہیں۔ استقرائیت محض کو علم کا منبع قرار دینا خود نصف سچائی ہے دوسری نصف سچائی استخراجیت کو نظر انداز کر کے اسی منطقی مغالطے کا اعادہ کیا گیا ہے جو استخراجیت والوں نے استقرائیت کے بارے میں کیا تھا۔ جدید علوم اور سائنسوں کی اساس استقرائیت محض کو قرار دینا بھی روا نہیں جدید علوم اور سائنسیں دونوں ہی منہاجوں کو استنتاجات علمی میں استعمال میں لاتی ہیں۔ بہر حال اس موضوع پر مفصل گفتگو کسی اور جگہ کی جائے گی کہ خطبات میں یہ منطقی مغالطہ کن ثمرات پر منتج ہوا ہے۔ اسی طرح کا ایک منطقی مغالطہ اس مفروضے پر پیدا ہوا ہے کہ اگر اسلامی تعلیم اپنی استقرائی منہاج پر ارتقا کوش ہوتی اور پروان چڑھتی تو وہ جدید یورپی مغربی تہذیب کی جگہ پر کھڑی ہوتی۔ پہلی بات تو اوپر واضح کر دی گئی ہے کہ محض استقرائیت سے اسلامی تہذیب اس کمال کو نہ پہنچتی۔ دوسرے یہ بھی فرض کر لیا گیا ہے کہ موجودہ

مغربی تہذیب کسی کمال پر کھڑی ہے۔ تہذیب سے مراد اگر محض ٹیکنالوجی کی یافت ہے تو مسلمان صرف ٹیکنالوجی کے حصول سے مغربی تہذیب کے مقام پر پہنچ سکتے ہیں مگر کیا ٹیکنالوجی تہذیب کا صرف ایک جزو نہیں، پھر ٹیکنالوجی جو گل کھلا رہی ہے کیا اس تک پہنچنا ہی اسلامی تہذیب کا کمال ہے، ٹیکنالوجی نے جس قدر انسان کی خدمت کی ہے اس سے کہیں زیادہ انسان کو خوف، دہشت، بھوک، بیماری اور جنگ کی حالت میں معلق کر دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ٹیکنالوجی جس کو ہم یورپی تہذیب کا کمال سمجھ رہے ہیں توازن اور غایت سے محروم اندھی میکانکیت کے زیر اثر ہے اور انسان اس ٹیکنالوجی کے ہاتھ ہلاکت خیز اسلحہ کے انبار پر کھڑا ہے کیا استقرائیت سے اسلامی تہذیب اسی کمال تک پہنچتی۔ مغربی تہذیب، اسلامی تہذیب کی ارتقا پذیر صورت قرار دینا بھی ایک فکری مغالطہ اور خطرناک عمل ہے کیونکہ اس سے اسلامی دنیا میں یہ ذہن تیار ہوا ہے کہ خدا اور رسول کو مان کر یورپی تہذیب کو اپنا لو تو اسلامی تہذیب کا مقصود حاصل ہو جائے گا۔ اس فکری مغالطے نے مسلمان ذہن کو مغربی تہذیب کے لیے مفتوح کر دیا ہے۔ استقرائیت پر اساس رکھنے والا ذہن جب ارتقا کی مزید منازل طے کرے گا تو وہ اسی نتیجہ تک پہنچے گا۔ اور سوچ کا یہ یک رخا پن ایسے ہی نتائج پیدا کرے گا۔ پروفیسر محمد عثمان کی ژرف نگاہی سے یہ اور ایسے ہی کئی اشکالات اور سوالات ان چھوئے رہ گئے ہیں۔ انہوں نے خطبات کے پس منظر اور پیش منظر سے اٹھنے والے ایسے متعدد موضوعات پر اپنی بصیرت افروز آراء کا اظہار نہیں کیا۔ یہ چند مباحث تو بطور نمونہ پیش کیے گئے ہیں ورنہ خطبات اقبال تو ایک سمندر ہے جس سے ہماری ثقافتی اور تہذیبی شناخت کے حوالے سے ایسے ایسے سوالات اٹھے ہیں اور اٹھائے جا سکتے ہیں کہ اس سے ایک نئی بصیرت وجود آ سکتی ہے۔

اسی طرح نبی کے لیے اقبال نے نتائجیت کو جو معیار بنایا ہے اس کی اگر یہ تاویل کی جائے کہ اقبال صرف صاحب کتاب نبی کے لیے یہ نتائجی معیار روا رکھتے ہیں تو مفہوم کچھ سمجھ میں آ سکتا ہے اگر ہر نبی کی نبوت کا ثبوت نتائجی معیار ہو تو ہر نبی کے لیے نتائجی معیار پر پورا اترنا ممکن نہیں ہو گا کیونکہ بے شمار انبیاء دعویٰ نبوت کے ساتھ ہی قتل کر دیے گئے ان کی نبوت کے نتائج کبھی منظر پر نہیں آئے۔ ان کی نبوت کی تصدیق ان کے بعد میں آنے والے نبی سے ہوئی ہے یہاں یہ سوال بھی پیدا ہو گا کہ کیا نبوت نے خود اپنے لیے یہ معیار تصدیق کبھی تجویز کیا ہے۔ تو اس کا جواب اثبات میں دینا مشکل

ہوگا۔ اسی طرح ختم نبوت کے ضمن میں یہ سوال تشنہ جواب ہے کہ کیا واقعی انسانی عقل اس مقام پر پہنچ گئی ہے کہ وہ اپنا راستہ خود متعین کر سکتی ہے اور ختم نبوت کے لیے یہ دلیل کافی ہے؟ پھر اقبال نے روحانی جمہوریت اور فرد کے روحانی استخلاص کے لیے جس اصول کی نشاندہی کی ہے، وہ کیا ہے اس روحانی جمہوریت کی صورت کیا ہے۔ اسی طرح اجتہاد کے بارے میں ترکی کے حوالے سے پارلیمان کو حق اجتہاد دینے کا معاملہ بھی غور طلب ہے کیونکہ اگر انفرادی اجتہاد ختم کر کے صرف پارلیمان کو حق اجتہاد دیا جائے تو پھر یہ اشکال پیدا ہوگا کہ پارلیمان کی اہلیت کا معیار کیا ہے۔ اور کیا پارلیمان حکمرانوں کی ہوائے نفس کو لگام دے سکے گی اور اس طرح پارلیمان کے حق اجتہاد کے درست طور پر استعمال کی کیا ضمانت ہے۔ پارلیمان کو حق اجتہاد دیتے ہوئے بھی اجتہاد کے انفرادی حق کو ختم نہ کرنا ہی صائب ہے کہ بسا اوقات بعض ایسی عظیم شخصیات حکمرانوں کو راہ راست پر رکھنے کی عزیمت کا باعث بھی بن سکتی ہیں۔ پھر اگر پارلیمان ہی کو شارح محض بنا دیا گیا تو اس سے تھیاکریسی کی صورت پیدا ہو جائے گی جس کی بیخ کنی اسلام کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ ایسے اور اسی طرح کے بے شمار سوالات پروفیسر محمد عثمان خطبات کی ترجمانی کرتے ہوئے زیر بحث لا سکتے تھے۔ مگر جیسا کہ ظاہر ہے ایک کتاب میں تمام موضوعات پر قلم اٹھانا ممکن بھی نہیں ہوتا سو ایسے بہت سے نہایت اہم سوالات اس کتاب میں بھی رہ گئے ہیں۔ پروفیسر محمد عثمان سے توقع کی جا سکتی تھی کہ وہ ایسے ہی بہت سے سوالات کو بھی زیر بحث لائیں گے دیکھئے شاید آئندہ ان کی کسی کتاب میں یہ چیزیں شامل ہوں، تاہم موجودہ کتاب تشنگی کے شدید احساس کے باوجود بھی ایک اچھی کوشش اور اقبال فہمی میں مددگار سعی کہی جا سکتی ہے۔

سہ ماہی اقبالیات لاہور
شمارہ جنوری

اقبال کا تصورِ اجتہاد

مصنف: ڈاکٹر خالد مسعود

ناشر: مکتبہ حرمت راولپنڈی

قیمت: ۵۰ روپے

مبصر: محمد سہیل عمر

فنی نوعیت کے مباحث پر مشتمل اس کتاب پر یہ ایک غیر فنی تبصرہ ہے۔ یوں بھی اجتہاد کے لیے اب کونسی ایسی خاص استعداد یا فنی صلاحیت کی شرط رہ گئی ہے کہ ہمیں باک ہوتا۔ غریب کی جورو سب کی بھابی —— ہمارا بھی جی بھر بھرایا کہ لاؤ اور کچھ نہ سہی اجتہاد کے موضوع پر لکھی جانی والی کتاب پر تبصرہ ہی سہی۔ پھر یہ کتاب صرف اجتہاد پر تو ہے بھی نہیں بلکہ مصنف نے اقبال کے تصورِ اجتہاد سے بحث کی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اپنے موضوع کے مالا وما علیہ کا احاطہ کرنے کے لیے انہوں نے اجتہاد کے تاریخی پس منظر کے اجمالی بیان سے لے کر اقبال کے عملی اجتہادات تک سب کچھ سمیٹ لیا ہے۔

پہلا باب اس تاریخی پس منظر کا بیان ہے جس میں سے ابھر کر یہ مسئلہ اقبال کے زمانے کے ہندوستان کے سامنے آیا۔ یہ باب سلاطین دہلی اور مغلیہ دور کے عمومی تجزیے کے بعد شاہ ولی اللہ، سرسید احمد خان اور برصغیر کے دوسرے علماء کی آراء سے بحث کرتا ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے اسلامی ممالک کے مفکرین اور ان یورپی نقادوں کا بھی مختصر تجزیہ پیش کرتا ہے جن کے اثرات برصغیر پر پڑے۔ باب کا حاصل بحث یہ ہے کہ برصغیر میں اجتہاد کا مسئلہ نیا نہیں بلکہ ابتدا ہی سے موضوع تحقیق رہا ہے (ص ۵۰) مصنف نے اتنی بہت سی شخصیات اور حوالے اس باب میں سمیٹنے کی کوشش کی ہے کہ بعض اہم باتوں کی طرف صرف اشارہ کرتے ہی کی گنجائش رہ گئی ہے۔ مثلاً خود ان کے بیان کے مطابق (ص ۱۸) ہندوستان میں مدون ہونے والے فتاوی اگر اجتہاد کا عملی ثبوت ہیں اور فتاویٰ قراخانی سے لے کر فتاویٰ دیوبند اور نیو ٹاؤن کراچی کی مجلس علمی تک ہمیں ان کا استمرار نظر آتا ہے۔ تو پھر اس باب میں مبحث کی ایک اور اہم جہت کو

بھی شامل کیا جانا چاہیے تھا یعنی شرائط و استعداد اجتہاد۔ کیا اس تمام دور میں اس پر کوئی لے دے نہیں ہوئی۔ سرسیّد کے ساتھ جو مجادلہ ہوتا رہا اس میں یقیناً یہ اعتراض بھی اٹھا ہوگا کہ جو کچھ یہ کہہ رہے ہیں، اس میں ان کے زورِ انشار و منشار کو کتنا دخل ہے اور دلائل کا کیا تناسب؟

دوسرا باب اجتہاد کے مختلف مفاہیم کا تجزیہ پیش کرتا ہے اور قرن اول سے لے کر اقبال تک اصول فقہ کے پس منظر میں اس کا عہد بہ عہد اور معنی بہ معنی مطالعہ کرتا ہے۔ مصنف کی دریافت یہ ہے کہ "اجتہاد کا وسیع تر مفہوم" جو اس کا اولین دور میں مفہوم تھا اقبال کے ہاں ملتا ہے۔ (ص ۷۴) اقبال اس تصوّرِ اجتہاد تک کن مراحل سے گزر کر پہنچے، یہ تیسرے باب کا مبحث ہے۔ انہیں اجتہاد کے مسئلہ سے کب دلچسپی ہوئی۔ ان کے مزاجِ اجتہاد کا پس منظر کیا تھا اور اس پر کیا اور کیسے تنقید و تبصرہ ہوا۔ مصنف نے تفصیل سے ان واقعات اور حالات سے بحث کی ہے تاہم ایک اشکال ان سے بھی حل نہیں ہو سکا کہ علامہ کے مقالۂ اجتہاد (جو تشکیل میں شامل ہے) کا اس مضمون، مقالہ، رسالہ یا لیکچر سے کیا تعلق تھا جس کا تذکرہ خطوط میں اخباروں میں اور اقبالیات کی کتب میں تو بکثرت آیا ہے لیکن جو استاذی پروفیسر محمد منور کے الفاظ میں، "حضرت علّامہ نے بوجوہ شائع نہ کرایا۔" (برہان اقبال، اقبال اکادمی لاہور، ۱۹۸۲ء ص ۱۹۱)

چوتھا باب علامہ اقبال کے تصورِ اجتہاد سے براہِ راست بحث کرتا ہے مگر ان پہلوؤں سے جن کا تعلق اجتہاد کی تعریف سے ہے۔ اجتہاد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف پیش کرتے ہوئے مصنف نے متقدمین متاخرین اور معاصرین سب کی آراء کا احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور اس پس منظر میں علامہ کی تشکیل جدید میں بیان کردہ تعریفات پیش کی گئی ہیں۔ ان میں سب سے اہم تعریف یہ ہے کہ "اجتہاد اصول حرکت ہے" (ص ۱۲۰) مصنف کی دریافت ہے کہ نہ صرف اجتہاد کی تعریف میں بلکہ دیگر تمام خطبات، موضوعات اور مباحث میں حرکت، دنیائیت اور تقدم و ارتقاء پر اقبال کا زور دینا اصل میں اس یونانی الاصل مصنف اعنی ڈیس کی تصنیف کے جواب میں تھا جس نے اسلامی قانون کو میکانکی اور جامد قرار دیا تھا۔

اپنے موقف کی تائید میں مصنف نے دیگر خطبات میں سے بھی اجمالاً میکانکیت کی تردید اور دنیائیت کے اثبات کے شواہد اکٹھے کیے ہیں جو فکر، کائنات، دعا، خودی، اسلامی

ثقافت کی روح اور چند دیگر مباحث میں علامہ کے اس رویے کی جانب اشارہ کناں ہیں۔ مصنف نے وہ مکتوبات اور اقتباسات بھی دیئے ہیں جن سے اس شکل اور سخن گسترانہ مسئلے پر لکھنے سے علامہ کی جھجک، موضوع پر عبور نہ ہونے کا احساس اور ضروری معلومات کے حصول میں دشواری کا پتہ چلتا ہے یہی نہیں بلکہ اس حیثیت دینی کا سراغ بھی ملتا ہے جو علامہ کی ان تحریروں کی محرک تھی۔

علامہ کی دوسری تعریف کے مطابق اجتہاد "کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنا ہے (ص ۱۲۰) اس فقرے کو سیاق وسباق سے الگ کرکے پڑھنا اور سمجھنا خاصا پھلسواں اور غلط نتائج کو راہ دینے والا ثابت ہوسکتا ہے اور ماضی میں ایسا ہوا بھی ہے۔ عائلی قوانین کے مرتبین نے اس کا جو مصرف تلاش کیا ہے وہ علامہ کی فکر سے کھیلنے کے مترادف ہے۔ حوالے کے لیے دیکھئے گزٹ آف پاکستان ص ۱۱۹۹، اور مباحث مابعد جہاں اس فقرے کا سہارا لے کر اسلامی اصول فقہ کے اجتہاد اور عام قانون سازی کو ایک ہی سطح پر گھسیٹ لیا گیا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب کے مصنف کو اس مشکل کا احساس ہے۔ لہذا انہوں نے مفصل بحث کرکے یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس تعریف کے لیے علامہ کی مجموعی فکر کے حوالے سے کیا مفہوم متعین کیا جا سکتا ہے۔ ان کے خیال میں عقلیت پرستی اور تجدید مذہب دونوں سے علامہ بیزار ہیں اور ان کے مذکورہ فقرے کو اس معنی میں لینا ممکن نہیں۔ عقل جزئی اس منصب کی اہل نہیں اور تجدید مذہب علاقائیت کا خطرہ اپنے جلو میں لیے ہوئے ہے۔ مصنف کے خیال میں علامہ کی مراد اس سے تشکیل نو یا تشکیل جدید ہے۔ افسوس کہ اس اصطلاح کی وضاحت کے لیے مصنف نے جو لکھا ہے وہ ناکافی اور ہنوز محتاج تشریح ہے (ص ۱۴۷) اور لفظی الٹ پھیر سے ہٹ کر دیکھئے تو یہاں بھی بات وہی ہے جو مسلمانوں میں مجدد کے منصب سے خاص ہے۔

تیسری تعریف اجتہاد کو "قانون سازی میں مکمل اختیار" کا ہم معنی قرار دیتی ہے۔ اس کے ضمن میں مصنف نے بعض اہم سوال اٹھائے ہیں کہ علامہ اقبال نظری طور پر اجتہاد کے درِ مطلق میں قائل ہونے کے باوجود ذاتی زندگی میں حنفیہ کے مقلد کیوں تھے؟ یا ان کے ہاں تقلید کی تائید میں تاکید مزید کا جو رنگ اشعار میں بار بار ابھرتا ہے اس سے کیا سمجھا جائے؟ ہمارے خیال میں اس سے صرف علامہ کے فکر کا توازن ظاہر ہوتا ہے اور ہر نکتے کو اس مقام پر رکھنے کی کوشش

وہ نظری طور پر اجتہاد کے قائل تھے مگر عملی استعداد اپنے اندر نہ پاتے ہوئے احکام میں تقلید کرتے رہے۔ جب اجتہاد کی وہ مضحکہ خیز صورت ابھری کہ جس میں اجتہاد کے لیے صرف النشا پردازی اور ادبی نکتہ آفرینی پر کفایت کی جاتی تھی تو علامہ نے اس کے خلاف بھرپور آواز اٹھائی اور واضح کیا کہ اس زریں قبائے اجتہاد کی اوٹ میں کون سا عصریت پاکوبی کر رہا ہے۔ مصنف کی اس چیز سے ہمیں اتفاق نہیں۔ ان کے خیال میں علامہ کی یہ احتیاط اور عملاً تقلید پر اکتفا کرنا دراصل ایک "عارضی اور تاریک دور انحطاط و اضمحلال" میں سماجی اور فکری انتشار سے بچنے کی کوشش کی ہے۔ مصنف کو شائد اندازہ نہیں ہوا کہ یہ استدلال پیش کرتے ہی ان کے موقف کے ڈانڈے علما کے موقف سے جا ملتے ہیں جو مجتہد کے وجود کو عقلاً و شرعاً ممکن مگر واقعتہ نایاب پاتے ہیں۔ ان کے استدلال کے پیچھے بھی مرور زماں کا وہ نظریہ ہے جو قرآن و حدیث کی سند پر صدیوں کے سفر کو انحطاطِ قویٰ کا رزمیہ اور کمال سے زوال کی جانب پیش قدمی کا عمل جانتا ہے۔

باب پنجم علامہ اقبال کے تصورِ اجتہاد کے ایک اور پہلو سے بحث کرتا ہے۔ اس کا تعلق شرائط اجتہاد اور مصادر اجتہاد سے ہے۔ یہ باب مصنف نے بہت محنت سے لکھا ہے اور امہات الکتب کے حوالے سے شرائطِ اجتہاد پر بالاستیعاب نظر ڈالی ہے۔ علامہ اقبال نے اس ضمن میں، جن امور کی طرف صرف اشارہ کیا تھا۔ ان پر مصنف نے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ ان کے الفاظ میں، "علامہ نے شرائط اجتہاد کا تجزیہ نہیں کیا ورنہ انہیں اس طرح ناممکن قرار نہ دیتے تاہم ان کے نزدیک چونکہ ان شرائط کا فرد واحد میں جمع ہونا ممکن نہیں اس لیے اجتہاد انفرادی کی بجائے اجتماعی ہونا ضروری ہے۔" (ص ۱۶۹-۱۷۰) اس تجویز کی عملی شکل یعنی مقننہ یا اجتہاد اسمبلی میں جن مسائل کا سامنا ہوگا اس پر بھی مصنف نے مختصراً گفتگو کی ہے۔

مصادر اجتہاد کے ذیل میں قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس زیر بحث آئے ہیں اور مصنف نے علامہ کے خطبات تقاریر اور مکاتیب سے وہ سب مواد نکال کر ترتیب دے دیا ہے جو ان پر علامہ کی آراء سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔

چھٹا باب ان مسائل کا تذکرہ ہے جو برصغیر کی سیاسی اور اجتماعی معاشرتی صورت حال سے متعلق تھے۔ ان میں علامہ اقبال نے مسئلہ کے حقائق کو معروضی طور پر علماء کے سامنے رکھا اور صرف نظری بحث پر اکتفا نہ کیا جو عام تجدید پسندوں کا چلن تھا۔ عورتوں کے حقوق کے ضمن میں علامہ نے

صرف فقہ کے احکام کا حوالہ نہیں دیا بلکہ وہ مصالح دینیہ جو اس تبدیلی کا تقاضا کرتے تھے ان پر توجہ دلائی اور عورتوں کی مجبوری اس انداز سے پیش کی کہ علماء خود اس مسئلہ میں عورتوں کے حقوق کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور بالآخر یہ قانون بن گیا۔ علامہ اس کی منظوری سے ایک سال قبل وفات پا چکے تھے دوسرا مسئلہ خلافت اور اجماع کا تھا۔ علامہ خلافت کو اجماع سے مستلزم سمجھتے تھے اور انفرادی اجتہاد کی جگہ اجتماعی اجتہاد کے قائل جس کا حق وہ اسمبلیوں کو دینا چاہتے تھے۔ مصنف کے بیان کے مطابق اجتماعی اجتہاد کی تو علماء کی جانب سے حمایت ہوتی رہی مگر دوسری تجویز کی تائید علماء نے نہیں کی۔ اسلامی ممالک میں قائم ہونے والے ادارے بھی یہ کام ہنوز انجام نہیں دے سکے۔

یہاں کتاب کے مباحث کا اختتام ہوتا ہے جن میں موضوع کے تقریباً سبھی پہلوؤں کو سمیٹ لیا گیا ہے اور اس طرح یہ اقبالیات کے ذخیرے میں ایک قابل قدر اضافہ شمار ہوگی۔ "تقریباً" کا رخنہ ہم نے اس لیے رکھا کہ اگر اجتہاد کے باب میں فکرِ اقبال سے ملنے والی رہنمائی کی روشنی میں پاکستان کو درپیش مسائل پر ایک باب اور باندھ دیا جاتا تو کتاب کی معنویت اور افادیت دونوں میں اضافہ ہوتا۔ لیکن اس کی جگہ مصنف نے کتاب کے آخر میں ایک ایٹنی کلائمکس پیدا کر دیا ہے۔ وہ یوں کہ چھٹے باب کے بعد انہوں نے "آخر میں" کے عنوان سے چند صفحات لکھے ہیں۔ وفورِ تکرار و تکدر سے تمتماتے ہوئے یہ صفحات اگر نہ بھی ہوں تو کتاب پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ ہمیں یہ ضرور موقع مل جاتا ہے کہ ان سے وہ سوال پوچھ لیں جو اس سارے غیر فنی تبصرے میں پوچھا نہیں جا سکا۔ ہمارے معاشرے میں بہت سے نئے عوامل، اشیاء اور احوال گزشتہ سو دو سو برس کے عرصے سے داخل ہوئے۔ ان کے بارے میں اکثر یہ سننے میں آیا ہے اور اس کتاب میں بھی بین السطور موجود ہے کہ فقہا ان پر فتویٰ دینے میں ناکام رہے۔ ہمارا سوال اس نازک فرق کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس ناکامی سے مراد کیا ہے؟ کسی شخص، مسلک یا ضرورت کے مطابق فتویٰ دینے میں ناکام یا از روئے فقہ و دلائل شرعیہ کسی مسئلہ کا حکم مانتے رہے قاصر! ڈاکٹر مسعود صاحب نے کتاب کے ایک حاشیے میں اپنی زیر طبع کتاب میں فقہا کی اس درماندگی کی لذیذ تفصیلات سے نقاب کشائی کی نوید سنائی ہے۔ ہماری درخواست ہے کتاب چھپتے ہی ایک نسخہ ہمیں ہماری دریدہ دہنی کی سزا کے طور پر فی الفور روانہ فرمائیں جو بالترتیب ہمارا اور ہمارے اعتراضات کا منہ بند کر سکے۔

سہ ماہی "اقبالیات" لاہور شمارہ جولائی۔

اقبال یورپ میں

مصنف: ڈاکٹر سعید اختر درانی

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان

قیمت: ۷۵ روپے

مبصر: ڈاکٹر صدیق شبلی

پاکستانی قوم پر، مصورِ پاکستان، حضرت علامہ اقبال کے بہت سے حقوق ہیں۔ ان حقوق کا پورا کرنا احسان شناسی کا اولین تقاضا ہے اب تک اس سلسلے میں ہم نے جو کچھ کیا ہے وہ صرف کچھ کے زمرے میں آتا ہے اور بہت کچھ کرنا ابھی باقی ہے۔ ہم نے اقبال کی تعظیم و تجلیل کے لیے بہت سے اداروں کو اقبال کے نام سے منسوب کیا ہے۔ پاکستان میں اقبالیات کے موضوع پر بیشمار کتابیں لکھی گئی ہیں۔ اقبالیات کے اس سرمائے کی مقدار تو خاصی حوصلہ افزا ہے لیکن چند مستثنیات سے قطع نظر معیار کے اعتبار سے یہ سرمایہ یا اس کا بیشتر حصہ چنداں وقیع نہیں۔ ان حالات میں اقبال سے متعلق کسی اچھی کتاب کی اشاعت غنیمت معلوم ہوتی ہے، اور میرے نزدیک ڈاکٹر سعید اختر کی کتاب، اقبال یورپ میں، ایسی ہی کتاب ہے۔ سوانح اقبال کے سلسلے میں جتنی دریافتوں کا اعزاز ڈاکٹر درانی کو حاصل ہوا ہے وہ کسی دوسرے اقبال شناس کے حصے نہیں آیا۔

علامہ اقبال ۱۹۰۵ء - ۱۹۰۸ء تک اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ میں مقیم رہے۔ سوانحی نقطۂ نظر سے ان کی زندگی کا یہ دور بڑی اہمیت رکھتا ہے لیکن اس دور کے بارے میں بہت کم معلومات مل سکیں ہیں۔ اقبال کے اپنے بیانات، اور ان کے معاصرین کی یادداشتوں سے بھی مکمل تصویر ابھر کر سامنے نہیں آتی۔ عطیہ فیضی کی کتاب میں، اقبال کے یورپ کے قیام کے بارے نسبتہً زیادہ تفصیلات ملتی ہیں۔ عطیہ نے ۱۹۰۷ء کے واقعات کو اپنی داشتوں کی مدد سے ۱۹۴۷ء میں تحریر کیا۔ احتیاط کے دعوے کے باوجود ان کی کتاب میں بہت سی فروگذاشتوں کا احساس ہوتا ہے کہیں واقعات کا بیان درست نہیں اور کہیں ان سے صحیح تاثر نہیں اخذ کیا گیا اور اس لیے یہ کتاب بھی اقبال کے قیام یورپ کا قابل اعتماد ماخذ نہیں رہی لیکن اس سلسلے میں بیشتر مصنفین نے اسی

سے استفادہ کیا ہے۔ حتیٰ کہ اقبال کی جامع ترین سوانح عمری زندہ رود میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے عطیہ فیضی کے بیانات ہی پر زیادہ انحصار کیا ہے۔ اقبال کے یورپ میں قیام کے بارے میں معلومات کی کمی کا یہ عالم رہا ہے کہ ایک عرصے تک یقین سے یہ نہیں کہا جا سکتا تھا کہ اقبال نے کیمبرج سے کون سی ڈگری لی۔ انہوں نے انگلستان کی بجائے جرمنی سے پی، ایچ۔ ڈی کی ڈگری کیوں لی۔ اور جرمنی میں ان کا قیام کتنا عرصہ رہا۔ جن لوگوں نے حیاتِ اقبال کی ان گتھیوں کو سلجھایا ان میں ڈاکٹر درانی کا نام سرفہرست ہے اور اسی نسبت سے ان کی کتاب "اقبال یورپ میں" کی قدر و قیمت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔

اقبال یورپ میں ـــــ ڈاکٹر درانی کی محنت، لگن اور تحقیق کا شاہکار ہے۔ ڈاکٹر صاحب میرے ممدوح ہیں اور ان کی مدح میں الفاظ کا اسراف بھی میرے نزدیک جائز ہے، لیکن یہاں میں نے محنت، لگن اور تحقیق کے الفاظ بہت سوچ سمجھ کر استعمال کیے ہیں انہیں تقریباً تنقید کے حوالے سے نہ دیکھا جائے۔ علامہ اقبال کی یورپ سے مراجعت کے ستر اسی سال بعد ان کے آثار اور نشانیوں کو جمع کرنا کیا محنت کے بغیر ممکن ہے؟ اور یہ محنت تو سالوں پر محیط ہے اس کتاب کے ایک اندراج سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا سلسلہ ۱۹۶۸ء سے شروع ہوا ممکن ہے یہ اس سے بھی پہلے شروع ہو چکا ہو لیکن کتاب میں اس کا ذکر نہ آیا ہو، اور یہ اب تک جاری ہے۔ یہ ان کی لگن ہی ہے جو انہیں مواد کی تلاش میں ملکوں ملکوں شہروں شہروں لیے پھری ـــــ وہ کبھی اس مقصد کے لیے کیمبرج، کبھی ہائیڈل برگ کبھی میونخ اور کبھی غرناطہ اور کبھی قرطبہ میں گھومتے نظر آتے ہیں۔ ڈاکٹر درانی اپنے پیشے کے اعتبار سے جوہری سائنسدان ہیں۔ انہوں نے خدانخواستہ اپنے شعبے سے دل برداشتہ ہو کر صرف شہرت کی خاطر اقبالیات کا رخ نہیں کیا وہ ماشاءاللہ عالمی شہرت کے حامل جوہری سائنسدان ہیں۔ اقبالیات میں ان کی لگن انہیں لے آئی ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ جو کارنامے انہوں نے انجام دیے ہیں وہ جوہری توانائی کے بغیر انجام نہیں دیئے جا سکتے تھے۔ اسی لیے قدرت نے اس کام کے لیے سکہ بند اقبال شناسوں کو چھوڑ کر ڈاکٹر درانی کا انتخاب کیا ہے۔

"اقبال یورپ میں"۔ دس مقالات پر مشتمل ہے یہ ان میں سے بیشتر مقالات ۱۹۷۷ء۔ ۱۹۸۲ء کے دوران شائع بھی ہو چکے ہیں۔

کتاب کے پہلے دو مقالات میں علامہ اقبال کی تاریخ پیدائش کو موضوع بنایا گیا ہے۔

ڈاکٹر درانی نے یورپ میں دستیاب تمام مآخذ کھنگال کر ۱۸۷۶ء کو علامہ کا درست سال پیدائش قرار دیا ہے۔ ان کے خیال میں علامہ نے جہاں جہاں عیسوی تقویم کے مطابق تاریخ پیدائش درج کی ہے وہاں ۱۸۷۶ء ہی لکھا ہے اس لیے یہی درست ہے۔ ٹرینیٹی کالج کیمبرج، لنکزان میونخ یونیورسٹی کی دستاویزات پر بھی ۱۸۷۶ء ہی درج ہے۔ اگرچہ قومی کمیٹی ۱۸۷۷ء کو اقبال کا سال پیدائش قرار دے چکی ہے لیکن ڈاکٹر درانی کے دلائل بھی قابل توجہ ہیں۔

زیر نظر کتاب میں اقبال اور کیمبرج کے حوالے سے تین مقالے ملتے ہیں۔ کیمبرج میں اقبال کی یادگاری تختی، سٹیٹسمین Statesman دہلی و کلکتہ کے سابق ایڈیٹر آئن سٹیفنز کا لکھا ہوا ہے۔ جس کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے کیا ہے۔ اقبال نے تعلیم کے شعبے میں جو کچھ کیمبرج میں کیا اور جن اساتذہ سے انہوں نے کسب فیض کیا درانی صاحب نے ان کی تفصیل لکھی ہے۔ اقبال نے کیمبرج یونیورسٹی سے فلسفہ کے Advanced Student کی حیثیت سے Development of Meta physics in Persia کے موضوع پر مقالہ لکھ کر ڈگری حاصل کی اسی مقالے کو بعض ترامیم کے ساتھ انہوں نے میونخ یونیورسٹی میں داخل کر کے ڈاکٹریٹ لی، کیونکہ اس وقت انگلستان کی کسی یونیورسٹی میں یہ ڈگری نہیں دی جاتی تھی۔ کیمبرج ہی کے کاغذات میں علامہ اقبال کی رہائش کا پتہ ملا جس پر ڈاکٹر صاحب اور آئن سٹی فنز کی کوششوں سے یادگاری تختی نصب کی گئی۔ سر ٹامس آرنلڈ اقبال کے بے حد مشفق استاد تھے۔ درانی صاحب نے اس کتاب میں ایک تفصیلی مقالہ ان کے بارے میں شامل کیا ہے اردو میں اس سے مفصل تر مقالہ، آرنلڈ پر نظر سے نہیں گزرا۔ اس مقالے میں آرنلڈ کی علمی شخصیت کے ساتھ ساتھ علامہ اقبال کے ساتھ ان کے روابط پر خاص روشنی ڈالی گئی ہے۔ انگلستان میں علامہ کی چند دستی تحریریں تلاش و جستجو کی بہترین مثال ہے۔ جس طرح پرندے تنکا تنکا چن کر اور ریزہ ریزہ جمع کر کے آشیانے کی تعمیر کرتے ہیں، ڈاکٹر صاحب نے اسی طرح مختلف ذرائع سے اقبال کی تحریر کردہ سطر سطر اور جملہ جملہ تلاش کر کے یہ باب مرتب کیا ہے۔ کتابوں سے معلومات اکٹھی کرنے کے مقابلے میں اقبال کی دستی تحریریں جمع کرنا جتنا مشکل کام ہے اس کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح درانی صاحب نے علامہ کے تحریری تبرک ہی کو جمع نہیں کیا بلکہ ان تحریروں سے مفید معلومات مرتب کی ہیں مثلاً علامہ کو سر کا خطاب ملنے کا پس منظر زیادہ واضح نہیں

نہیں لیکن اس کتاب سے پتہ چلتا ہے کہ سر مانٹیگو بٹلر علامہ کو کوئی قدیم طرز کا فارسی خطاب دلانا چاہتے تھے۔ حکومت نے خطاب سے متعلق ان کی سفارش قبول کر لی مگر فارسی خطاب کی بجائے انہیں سر کا خطاب عطا کیا۔ علامہ کے خطاب کے مسئلے پر زیادہ توجہ نہیں دی گئی اس سلسلے میں توصیف خطاب پر ہی زیادہ انحصار کیا گیا ہے۔ لارڈ مانٹیگو بٹلر کے خط کی دریافت سے اس کی ایک اور جہت بھی سامنے آئی ہے۔

علامہ اقبال نے میونخ یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی اور وہ کچھ عرصہ ہائیڈل برگ میں بھی مقیم رہے۔ اقبال کے جرمنی کے قیام کے بارے میں عطیہ بیگم کے ادھورے بیانات کے سوا کچھ اور دستیاب نہیں تھا۔ ڈاکٹر درانی کی کوششوں سے علامہ کے قیام جرمنی کے تقریباً تمام پہلو واضح ہوئے ہیں اس موضوع پر ڈاکٹر صاحب نے تین مقالے تحریر کیے ہیں یہ حصہ مصنف کی نتیجہ خیز تحقیقی کاوشوں کی روشنی میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔

انہوں نے جرمن نو مسلم امان اللہ ہولیوم کو، کہ اللہ اس کے ایمان کی حرارت سب کو عطا فرمائے ڈھونڈ نکالا۔ ہولیوم کسی زمانے میں ہاک جرمن فورم سے بھی وابستہ تھے اور انہوں نے ممتاز حسن مرحوم کی معیت میں ۱۹۶۰ء میں جرمنی کا سفر کیا اور ان مقامات و افراد کی زیارت کی جن کا علامہ اقبال سے تعلق رہا تھا۔ اقبال کی استاد مس ایما ویگے ناسٹ نے فورم کو اپنے نام اقبال کے تحریر کردہ خط ارسال کر دیے تھے۔ یہ خط ممتاز حسن صاحب کی تحویل میں تھے اور پتہ نہیں قومی اہمیت کا یہ سرمایہ کہاں گم ہو گیا۔ خوش قسمتی سے ان خطوط کی نقول ہولیوم صاحب کے پاس بھی تھیں ۱۹۸۲ء میں ہولیوم صاحب نے لندن میں منعقدہ یوم اقبال میں ان کے خطوط پر مبنی ایک مقالہ پڑھا۔ اس طرح شائقین اقبال کو پہلی بار ان خطوط کے بارے میں پتہ چلا۔ ڈاکٹر درانی ان لوگوں میں شامل تھے جنہوں نے ہولیوم کو اس کام کے لیے آمادہ کیا۔ ہولیوم کی اس تقریر کو اردو میں ترجمہ کر کے درانی صاحب نے عام قارئین تک پہنچایا اس کے بعد ایما Emma کے ۲۷ خطوط کا ترجمہ، مقدمے اور حواشی سمیت شائع کیا۔ اب یہ تقریر اور خطوط اس کتاب میں شامل کر دیے گئے ہیں۔ علامہ کے جرمنی میں قیام سے متعلق یہ مستند ماخذ درانی صاحب ہی کی کوششوں سے میسر آئے ہیں اور یہ کوئی معمولی کارنامہ نہیں۔

درانی صاحب علامہ اقبال کے تحقیقی مقالہ کی تلاش میں بھی بہت سرگرداں رہے ہیں۔ یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے انکشاف کیا کہ علامہ اقبال کے تحقیقی مقالے کا اصل نسخہ میونخ یونیورسٹی سے بھارت پہنچایا جا

چکا ہے ۔ اس زمانے میں جناب منیر احمد شیخ جرمنی میں ہمارے پریس اتاشی تھے ۔ انہوں نے ایک مدلل تردیدی مضمون لکھ کر اہل پاکستان کو مطمئن کرنے کی کوشش کی لیکن متاع گم گشتہ کا سراغ اب تک نہیں لگایا جاسکا ۔ میونخ یونیورسٹی میں اب لوزاک کمیٹی کا مطبوعہ نسخہ پڑا ہے اور اس کے لائبریری کارڈ میں اس بات کا اندراج موجود ہے کہ نسخہ ہندوستان کے حوالے کیا جاچکا ہے ۔ یہ نسخہ تو پوری قوم کے ہاتھ نہیں آیا ۔ ڈاکٹر درانی کے ہاتھ کیسے لگتا ۔ درانی صاحب نے ماربرگ یونیورسٹی سے اسی مقالے کا ایک قدیم نسخہ ڈھونڈ نکالا جو لوزاک والے نسخے سے زیادہ مواد و معلومات کا حامل ہے ۔ اس سے گم گشتہ نسخہ کی کسی حد تک تلافی ہوگئی ہے ۔ ڈاکٹر درانی کا سب سے بڑا، سب سے عظیم اور سب سے شاندار کارنامہ اقبال کے اس تحقیقی مقالے کی دریافت ہے جو انہوں نے کیمبرج میں داخل کیا تھا اور ۷۵ سال تک اہل علم کی آنکھوں سے اوجھل رہا ۔ یہی مقالہ کچھ ترامیم کے بعد اقبال نے میونخ یونیورسٹی میں ڈاکٹریٹ کے لیے داخل کیا ۔

ڈاکٹر درانی بنیادی طور پر ایک سائنسدان ہیں اس لیے ان کی تحقیق میں بھی سائنٹیفک انداز پایا جاتا ہے وہ تسلیم شدہ باتوں کو بلا سوچے سمجھے قبول نہیں کرتے ۔ علامہ کی تاریخ پیدائش ہی کا مسئلہ لیجیے یہاں قومی سطح پر علامہ کی تاریخ ولادت ۹ نومبر ۱۸۷۷ء متعین کر دی گئی ہے اور یہ بات درانی صاحب کے علم میں بھی ہے ۔ اس کے باوجود انہوں نے اس مسئلے پر اپنی تحقیق ترک نہیں کی اور انہیں اصرار ہے کہ علامہ کی ولادت ۱۸۷۶ء میں ہوئی ۔ ایک سائنسدان کی طرح وہ جزئیات پر گہری نظر رکھتے ہیں ۔ انہوں نے کئی جگہوں کے اختلاف تک کا حوالہ دیا ہے ۔ اتنی سی بات بھی ان کی نظر سے بچ نہیں سکی کہ علامہ اپنی کتابیں اپنے اساتذہ کو پہلے بھیجتے تھے اور احباب کو بعد میں ۔ اس کا انکشاف ان پر کیمبرج میں موجود اقبال کی کتابوں پر درج تاریخوں کے تقابلی مطالعے سے ہوا ۔ ان گزارشات کی روشنی میں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ " اقبال یورپ میں " ، اقبالیات کے سرمائے میں صرف عددی اضافہ ہی نہیں ہے بلکہ ایک اہم اور گراں قدر اضافہ ہے اور اس میدان میں ڈاکٹر سعید اختر درانی قطعاً ، اسم بامسمیٰ یعنی سعید خوش بخت ثابت ہوئے ہیں جو کامیابیاں اور دریافتیں ان کے حصے آئی ہیں وہ کم لوگوں کو نصیب ہوتی ہیں کیونکہ

این سعادت بزور بازو نیست

سہ ماہی " اقبالیات " لاہور

شمارہ جولائی

مظلوم اقبال

مصنف ـــــــــــ شیخ اعجاز احمد (علامہ اقبال کے قادیانی بھتیجے)

ناشر ـــــــــــ مصنف بذات خود

سال اشاعت ـــــــــــ ۱۹۸۵ء

قیمت ـــــــــــ ۷۵ روپے

ملنے کا پتہ ـــــــــــ بی ۲۱۳ داؤد پوتہ روڈ کراچی۔

مجلد، خوبصورت جلد، سنہری ڈائی، گرد پوش عمدہ علامہ کی تصویر سے مزین کاغذ عمدہ کتابت اور پروف ریڈنگ کی متعدد اغلاط۔ مجموعی اعتبار سے اور طباعت کے لحاظ سے کتاب اچھی ہے۔

مظلوم اقبال کتاب کی طرف فوری طور پر منعطف ہونے کی دو وجوہات ہیں، پہلی تو اس کا نام ہے کہ قاری اسے پڑھتے ہی چونک جاتا ہے اور سوچ میں پڑ جاتا ہے کہ اس کتاب میں حکیم الامت علامہ اقبال کے حوالے سے متعدد ایسی غلطیوں کی نشاندہی کی کوشش کی گئی ہوگی جس سے علامہ کی شخصیت کو گھٹانے، مسخ کرنے یا ان کے بارے میں غلط بیانیوں پر مبنی باتیں پھیلانے کی کوشش کی گئی ہوگی۔ تاہم کتاب کو دیکھ کر خاصی مایوسی ہوتی ہے کہ بہت معمولی قسم کی واقعاتی اور تاریخی باتوں میں اختلاف کے سوا فاضل مصنف نے کوئی ایسی بات نہیں کی جس سے کتاب کے نام کا جواز پیدا کیا جا سکے۔ اس کتاب کے اس نام کی شان نزول جو انہوں نے بیان فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ کوئی صاحب قرآن کریم کی تفسیر لکھ رہے تھے تو علامہ نے اس پر فرمایا کہ "ایک زمانے میں حسین رضؓ مظلوم تھے ان دنوں قرآن مظلوم ہے کہ جو اٹھتا ہے اس کی تفسیر لکھنے بیٹھ جاتا ہے"۔

مبصر: ڈاکٹر وجیہہ عشرت

اقبال کی مظلومیت کیلئے شیخ اعجاز کے بیانات کی حقیقت

شیخ صاحب نے مظلوم اقبال کے جواز میں دوسری روایت فیض احمد فیض کی بیان کی ہے کہتے ہیں روزنامہ جنگ کے زیر اہتمام منعقدہ ایک مذاکرے میں فیض احمد فیض نے کہا کہ "آج کل کے دور میں اگر شعرا میں سب سے مظلوم کوئی ہے تو وہ علامہ اقبال ہیں۔ ہر نقاد اور مبصر اقبال کو اپنے نظریات اور خیالات اور عقائد کی اقلیم میں کھینچ تان کر لانے کی کوشش کرتا ہے ایسے حضرات علامہ اقبال کا کوئی نہ کوئی مصرعہ یا شعر اپنے خیالات کی تائید کے لیے پیش کر دیتے ہیں"

مظلوم اقبال نام رکھنے کے لیے شیخ صاحب نے ان دو واقعات سے استدلال فرمایا ہے۔ کہ ان الفاظ میں اقبال بھی مظلوم ہے کہ ان پر ہر کہ ومہ لکھ رہا ہے اور عجیب عجیب فرضی روایات ان سے منسوب کر رہا ہے۔ چنانچہ شیخ صاحب نے اس کتاب میں بالخصوص مولانا عبدالمجید سالک۔ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی۔ خالد نظیر صوفی اور جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال کی کتابوں کو مختلف حوالوں سے ہدف تنقید بنایا ہے۔ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال کی کتاب زندہ رود کو صرف آخر اور مستند کتاب قرار دینے کے باوجود محض اس لیے نشانہ تنقید بنایا ہے کہ اس میں علامہ اقبال کے خاندان ماں، باپ، بھائی اور دوسرے عزیز واقارب کے قادیانی ہونے کی مستند اور مدلل حوالوں سے تردید کی گئی ہے۔ دوسروں کی روایت کو سنی سنائی اور ساقط الاعتبار قرار دیتے ہوئے وہ خود جن روایات کو بیان کرتے ہیں۔ وہ سنی سنائی اور قادیانی جماعت کے تشہیری بیانات پر مشتمل ہیں اکثر جگہ ایسا بھی ہوا ہے کہ وہ خود کوئی مستند حوالہ دینے کی بجائے اپنی روایت کی ہوئی بات کو بلا دلیل مستند سمجھتے ہوئے دوسروں کے دلائل کو رد کرتے ہیں۔ متعدد جگہ خود انہوں نے بالخصوص قادیانیت کے حوالے سے جو گھپلا کیا ہے اس سے ان کی دوسری روایتوں کی صحت کا حال بھی معلوم ہو جاتا ہے

جہاں تک عبدالمجید سالک، عبداللہ چغتائی اور دوسرے افراد کی روایات کے ساقط الاعتبار ہونے کا تعلق ہے تو اس میں خود ان لوگوں کو دوسروں سے بھی ایسا ہی شکوہ تھا۔ ۱۹۷۷ء میں جب علامہ اقبال کا صد سالہ جشن ولادت منایا جا رہا تھا تو میں اس وقت بھی اقبال اکادمی میں ریسرچ سکالر تھا اور ایک عارضی آسامی پر کام کر رہا تھا۔ جشن صد سالہ کی ذیل میں چھپنے والی کتب کی تدوین کا کام

میرے سپرد تھا۔ ان دنوں ڈاکٹر عبداللہ چغتائی اپنی چھڑی اور مخصوص پھولدار ٹوپی کے ساتھ آیا کرتے تھے۔ ڈاکٹر معز الدین اس بات کے گواہ ہیں کہ وہ بھی یہی کہتے کہ علامہ اقبال کے بارے میں بہت سی روایت غلط ہیں۔ ذکر اقبال اور اقبال کے حضور پر خاص طور پر انہیں اعتراض ہوتا۔ وہ فرماتے کہ ان کتب میں اقبال کے ساتھ اپنا قد کاٹھ اونچا کرنے کے لیے خود ساختہ روایات کا طومار بھر دیا گیا ہے۔ آج شیخ اعجاز صاحب ان کے بارے میں یعنی ان کی کتاب روایات اقبال کے متعلق ایسے ہی کہہ رہے ہیں اگر ڈاکٹر عبداللہ چغتائی آج زندہ ہوتے تو شاید مظلوم اقبال کے بارے میں یہ بات وہ بھی پورے شد و مد کے ساتھ کہتے اور پھر شیخ صاحب کو ان روایات کی صحت کا بھی اندازہ ہو جاتا۔

دوسری وجہ جو شیخ صاحب نے اس کتاب کے ضمن میں فیض احمد فیض کے حوالے سے بیان کی ہے۔ وہ بھی کوئی لائق اعتنا نہیں۔ اقبال ایسی قد آور شخصیت پر جو اسلامی نشاۃ ثانیہ کی علامت ہے اور عصر حاضر میں مسلمانوں کے عمرانی، سیاسی، فکری اور الہیاتی مسائل کے بارے میں روشنی دینے والی بصیرت ہے۔ اقبال کا نام دنیا میں اسلامی قوتوں کے لیے سرچشمہ طاقت ہے جس نے برصغیر کی سیاسی بساط کے تمام مہروں کو مات دی اور انگریز اور ہندو کی شاطرانہ سیاست کی چالیں الٹ دیں۔ انہوں نے انگریز اور ہندوؤں کی چالوں سے متذبذب مسلمانوں کو دو قومی نظریہ اور علیحدہ وطن کا نصب العین دیا ان پر جس قدر لکھا جائے کم ہے پھر ابھی اقبال پر مواد جمع ہونے کا مرحلہ ہے۔ ایک وقت پھر ایسا آئے گا جب اس مواد کو جانچا اور پرکھا جائے گا۔ ایسے میں اقبال کی اس ہمہ گیر اور جادو اثر شخصیت پر بہت سی مستند کتب کے ساتھ ساتھ بہت سی غیر مستند کتب بھی شائع ہوئی ہیں تو اس سے اقبال کو مظلوم نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ کیا جادو ہے جس نے پوری دنیا کو ان کی طرف متوجہ کر دیا پھر اگر یہ کہا جائے کہ فکر اقبال کو سب سے زیادہ بگاڑنے کی کی کوششیں فیض نہیں تو اس کے نظریاتی بھائی بندوں نے زیادہ سرانجام دی ہیں تو مضائقہ نہیں اس لیے کہ کمیونسٹ پارٹی کا یہ واضح اشارہ ہے کہ اگر تم کسی فکر اور نظریے کو رد نہیں کر سکتے تو اس کو مختلف تعبیرات اور توجیہات کے ذریعے اتنا الجھا دو کہ وہ اپنی ہیئت کھو دے۔ اقبال کو اشتراکیانے کی مختلف جہات

سے کوششیں اسی ذیل میں آتی ہیں۔ ان سب باتوں کے باوجود اقبال کا اپنا ایک تشخص ہے اور اپنی الگ شناخت ہے جوان پر طوائف کو قتل کرنے، شراب نوشی اور رندی و سرمستی کے بہتانوں اور اتہامات کے باوجود کبھی کم نہیں ہوا۔ لہٰذا اقبال کو مظلوم بنانے یا ثابت کرنے کا شغل کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اس کتاب کا عنوان نہایت کچا اور بودا ہے۔ سستی جذباتیت کے ذریعے کچھ مقاصد کے لیے ہمدردی حاصل کرنے کی ایک بھونڈی کوشش ہے۔ تاہم لوگوں کو چونکا دینے اور کتاب کی سیل ویلیو بڑھانے کے لیے ایسے نام کسی طور پر مفید قرار دیئے جا سکتے ہیں مگر اس عنوان سے کتاب کی معنویت ثابت نہیں کی جا سکی۔

مظلوم اقبال کے مطالعہ کی دوسری وجہ

اس کتاب کی مقبولیت کی دوسری وجہ ظاہر و باہر ہے کہ یہ کتاب علامہ اقبال کے "صالح" بھتیجے کے قلم سے لکھی گئی ہے لہٰذا اس میں ایسے متعدد نئے انکشافات ہوں گے جن سے علامہ اقبال کی زندگی کے کچھ نئے گوشے منور ہوتے ہوں گے۔ یہ بات بڑی حد تک درست ہے۔ اس کتاب میں بہت سے خطوط بھی ہیں جو معلومات افزا اور نئے بھی ہیں اس لحاظ سے یہ کتاب اہم اور مفید ہے۔ اس کتاب میں ۱۰۳ خطوط شیخ صاحب نے شامل کیے ہیں جو کتاب کو اقبال شناسوں میں وقیع بنانے کے لیے کافی ہیں۔ شیخ صاحب نے اپنی کتاب میں جو شجرہ نسب درج کیا ہے وہ تقریباً وہی ہے جو جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنی کتاب میں دیا ہے۔ صرف عبدالرحمٰن کے بیٹے احمد کی اولاد میں اختلاف ہے۔ شیخ صاحب نے اس کی تفصیل یوں درج کی ہے۔ احمد کی اولاد میں سراج دین، تاج دین، حاکم بی، زینب، احمد دین اور حیات شامل ہیں جبکہ ڈاکٹر جاوید اقبال نے احمد کی اولاد کی تفصیل یوں دی ہے[1] کہ سراج الدین، تاج دین، حاکم بی، زینب بی، حسن بی، احمد دین اور حیات۔ یعنی حسن بی ڈاکٹر صاحب کے شجرہ میں ایک اور نام ہے جو شیخ صاحب کے شجرہ میں رہ گیا ہے۔

کتاب میں ایک اور بات بڑی نمایاں ہے۔ شیخ صاحب علامہ اقبال کا ذکر چچا جان کے بطور کرتے ہیں یا کہیں علامہ اقبال بھی لکھتے ہیں تو بڑی ملائمت، محبت اور چاہت سے ذکر کرتے

ہیں۔ کتاب میں کئی جگہ انہوں نے علامہ کا دفاع بھی کیا ہے۔ خصوصاً شراب نوشی کی روایات کو غلط قرار دیا ہے اور یہ شہادت دی ہے کہ انہوں نے انہیں ایسا کرتے کبھی نہیں دیکھا بلکہ ایک محفل میں تو اقبال نے کہا کہ میں نے تو یورپ میں بھی شراب کو ہاتھ نہیں لگایا۔ پھر ڈاکٹر اجمل اور سلیم احمد کے اس موقف کو بھی سختی سے رد کیا ہے کہ علامہ اقبال کو کوئی نفسیاتی یا جنسی عارضہ[۲] تھا۔ وہ لکھتے ہیں۔

"پچھلے چند سالوں میں دو ایک دانشوروں نے ماہر نفسیات کا لبادہ اوڑھ کر علامہ کی تحریروں کی روشنی میں ان کی نفسیات کا جائزہ لینے کے بہانے اپنے جلے دل کے پھپھولے پھوڑے ہیں۔ ایک کہتے ہیں۔ اقبال نہ زبان کے شاعر ہیں نہ رعایت لفظی کے۔ نہ صنائع بدائع کے اور جذبات و محسوسات کے۔" ان کے خیال میں وہ تصورات اور خیالات کے شاعر ہیں۔ اور تصورات و خیال بھی روایتی نہیں ان کے اپنے ہیں؟ پھر وہ سوال اٹھاتے ہیں کہ "خیالات کی شاعری اچھے یا برے معنوں میں شاعری ہوتی بھی ہے یا نہیں؟" دوسرے لفظوں میں ان کے نزدیک علامہ اقبال کی شاعری، شاعری ہی نہیں۔ یہاں تو خیر علمی بات تھی۔ ہر کس بہ خیال خویش خبطے دارد۔ غالب کے متعلق ان کی زندگی میں "مگر ان کا کہا یہ آپ سمجھیں یا خدا سمجھے" کہا جاتا تھا۔ گر نہ بیند بروز شپرہ چشم۔ لیکن علامہ کی شاعری پر اعتراض سے ان کے حسد کی آگ ٹھنڈی نہیں ہوئی۔ فرماتے ہیں کبھی کبھی میرے دل میں ایک خطرناک آتا ہے لیکن میں کسی ذریعے سے اس کی تصدیق نہیں کر سکتا۔ کیا علامہ کسی خطرناک جسمانی (جنسی) عارضے میں مبتلا تھے؟ ناطقہ سر بگریباں ہے اسے کیا کہیے۔

دوسرے دانشور ماہر نفسیات کی رائے میں اقبال "کامل مرد نہیں تھے"۔ لیکن وہ یہ نہیں فرماتے کہ یہ انکشاف ان پر کیسے اور ان کی کس تحریر سے ہوا۔ رشید احمد صدیقی ایسی تحریروں کے متعلق اپنی رائے کا اظہار اپنے ایک مضمون میں کر چکے ہیں جس کے بعد ان ہفوات کے متعلق مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں[۳]۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ انہوں نے ڈاکٹر محمد اقبال کے بارے میں ایسی کچی اور ناپختہ باتوں کا نوٹس

لیتے وقت اپنا سارا وزن علامہ کے پلڑے میں ڈالا ہے ۔ اور ہر اس شخص کی خبر لینے کی کوشش کی ہے جو ان کے ہاتھ آیا ۔ اور یہاں ان کی زبان علامہ کے حق میں بڑی زور دار اور جاندار ہے ۔ تاہم جہاں قادیانیت کے بارے میں علامہ کا موقف بیان کیا ہے وہاں خود ان کا اپنا لہجہ علامہ کے بارے میں غیر ثقہ، غیر ہمدردانہ بلکہ افسوسناک حد تک جارحانہ ہے ۔ اور انہوں نے ہر چھوٹا بڑا وہ واقعہ بیان کر دیا ہے جو کسی صورت بھی علامہ کے قادیانیت سے تعلق کو ظاہر کر سکتا ہو ۔ یہاں ان کا اور جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال دونوں کے بارے میں لہجہ تلخ اور کڑوا ہے ۔

مظلوم اقبال کے مذموم مقاصد

اگر شیخ صاحب کی کتاب کو قادیانیت کے تناظر میں دیکھا جائے تو اقبال سے بڑا واقعی کوئی مظلوم نہیں ۔ انہوں نے نہایت چابکدستی سے غیر متعلقہ اور جزوی واقعات کے حوالے سے اقبال کو قادیانیت کے کیمپ میں دھکیلنے کی کوشش کی ہے اور علامہ اقبال کے والد شیخ نور محمد والدہ کریم بی بی ۔ بھائی جوان کے والد ہیں بھابھی جی جوان کی والدہ ہیں اور اپنی پھوپھیوں سب کو ایک ہی ہلے سے قادیانی بنا دیا ہے اور ان پر اس سے زیادہ ظلم اور کیا ہوگا کہ ان کی سند بھی شیخ صاحب کی یہ ہے کہ انہوں نے اپنی بھابھی (والدہ) اور پھوپھیوں سے ایسا سنا ۔ اقبال اس لحاظ سے مظلوم اور بدقسمت ہے کہ خود اس کے چہیتے بھتیجے نے جو ان سے پیار اور محبت کا مدعی ہے ان کے عقائد پر حملہ کیا ہے اور اپنے عقائد کے استناد کے لیے علامہ اقبال کی شہرت کو بلیک میل کیا ہے ۔ ورنہ ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال کی کتاب زندہ رود جسے وہ حرف آخر اور مستند قرار دیتے ہیں کے اقبال اور احمدیت کے سلسلے میں دلائل کے بعد اس کتاب کا کیا جواز تھا ۔ اگر یہ کتاب زندہ رود سے پہلے آئی ہوتی تو اس کا ایک جواز مان لیا جاتا ۔ مگر ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال کو خاندان اقبال کے قادیانی ہونے کے بارے میں اپنے دلائل کی مکمل تفصیل دینے اور شائع کرانے کے بعد ان کا مظلوم اقبال کے نام سے کتاب لکھنا ان کے کچھ دوسرے مقاصد کی نشاندہی کرتا ہے جو ان سے چھپائے نہیں چھپتے ۔ اگر مظلوم اقبال سے پہلے یا اس کے پڑھنے کے بعد کوئی غیر جانبدار شخص زندہ رود کی تیسری جلد کے صفحات ۵۵۱ تا ۵۹۹ پڑھے تو قادیانیت کے بارے میں

علامہ اقبال کے خاندان اور اقبال کا پورا موقف دلائل کے ساتھ مفصل طور پر سامنے آجاتا ہے اور شیخ اعجاز احمد کے دلائل کی قلعی کھل جاتی ہے۔ انہوں نے محض اپنے خونی اور خاندانی رشتے کے بل پر علامہ اقبال جو اس ملک کے نظریہ ساز ہیں کے دل میں قادیانیت کے لیے نرم گوشہ ثابت کرنے کے لیے جو ایڑی چوٹی کا زور لگایا ہے اس کی وجہ ملک کی وہ صورت حال ہے جس میں قادیانیت کو غیر مسلم اقلیت قرار دیا جا چکا ہے۔ ایسے وقت میں اس کتاب کی بڑے اہتمام کے ساتھ اشاعت دراصل اس سبب سے ہے کہ علامہ اقبال کے ساتھ قادیانیت کو نتھی کر کے یہ ثابت کیا جائے کہ اس ملک میں جس کی بنیاد فکر اقبال پر ہے وہاں قادیانیت کو جس سے وہ ہمدردی رکھتے تھے غیر مسلم اقلیت قرار دیا جانا مناسب نہیں۔ شیخ صاحب کے یہ بیان کہ اقبال پر احراریوں کا اثر تھا جس کی بنا پر انہوں نے ۱۹۳۵ء میں سیاسی دباؤ کے تحت قادیانیت کو غیر مسلم اقلیت قرار دینے کی حمایت کی، کے پس منظر میں شیخ صاحب کہنا یہ چاہتے ہیں کہ پاکستان میں قادیانیت کو غیر مسلم اقلیت قرار دینے کے پیچھے احراریوں کی ہی تحریک ہے۔

کیا اقبال ۱۹۳۵ء تک قادیانیت کیلیے نرم گوشہ رکھتے تھے؟

مظلوم اقبال میں یوں تو پوری کتاب کے بین السطور میں اقبال کی مظلومیت کی آڑ میں قادیانیت کی نام نہاد مظلومی کا رونا رو دیا گیا ہے اور اقبالیات کے پردے میں قادیانیت کو پیش کیا گیا ہے مگر شیخ صاحب کھل کر اپنی کتاب میں باب ۳۲ اور ۳۳ میں سامنے آتے ہیں۔ باب ۲۳ کا عنوان ہے "زندہ رود۔ علامہ اقبال کے سوانح حیات" اور باب ۳۳ کا عنوان ہے "علامہ اقبال اور احمدیت" زندہ رود کے بارے میں ان کی رائے ہے

"زندہ رود کی اشاعت سے پہلے علامہ اقبال کے سوانح حیات کی کوئی مستند کتاب شائع نہیں ہوئی تھی۔ زندہ رود نے اس کمی کو احسن طریق سے پورا کر دیا ہے اس میں صرف ان کی نجی زندگی کے حالات ہی نہیں ان کے افکار اور نظریات کے بتدریج ارتقا کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔ میں کوئی نقاد نہیں لیکن اقبالیات کے ایک قاری کی حیثیت سے کہہ سکتا ہوں کہ علامہ کے سوانح حیات پر یہ کتاب حرف آخر

سمجھی جائے گی۔"

اس ابتدائی تمہید کے بعد شیخ اعجاز رکھتے ہیں کہ انہوں نے جسٹس جاوید اقبال کو لکھا کہ وہ اقبال اور احمدیت کے بارے میں صحیح صورت حال پیش کرنا چاہتے ہیں جس پر ڈاکٹر جاوید اقبال نے انہیں لکھا کہ وہ اقبال اور احمدیت کے موضوع پر ایک مفصل نوٹ بھیج دیں تو وہ اختلاف کے باوجود اسے شائع کر دیں گے۔ چنانچہ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال نے وہ نوٹ کتاب میں شامل کر دیا جو زندہ رود کی جلد سوم کے بیسویں باب میں شامل ہے۔ جسٹس جاوید اقبال کی طرف سے ان کے موقف کی شمولیت پر شیخ صاحب نے اظہار انبساط کیا ہے۔ اور اسے جاوید اقبال کی طرف سے اعلیٰ جوڈیشل کی مثال قرار دے کر کہا ہے کہ ان کا اگلا باب اسی کے ترمیم واضافہ پر مشتمل ہے۔ مختصراً زندہ رود اور اقبال اور احمدیت کے ابواب میں شیخ صاحب نے بنیادی طور پر جو باتیں کی ہیں۔ ان کا جواب مفصل طور پر جسٹس جاوید اقبال نے اپنی کتاب زندہ رود کی جلد سوم میں دے کر یہ قرض چکا دیا ہے۔ یہاں ہم قارئین کے استفادے کے لیے مختصراً اس بحث کا تذکرہ کرتے ہیں۔ شیخ صاحب کا بنیادی موقف یوں ہے کہ:

۱۔ ۱۹۳۵ء سے قبل احمدیت کے دو ایک عقائد سے اتفاق اور دو ایک سے سخت اختلاف کے باوجود چچا جان احمدیوں کو قطع نظر ان کے عقائد کے مسلمانوں کا ہی ایک فرقہ سمجھتے تھے اور جماعت احمدیہ کو دائرہ اسلام سے خارج قرار نہ دیتے تھے۔

۲۔ "اپنی حیات کے آخری تین چار سالوں میں چچا جان نے احمدیت کے خلاف جو محاذ کھڑا کیا اس کی ابتدا مئی ۱۹۳۵ء میں ہوئی۔ بیان کا ماحصل یہ تھا کہ چونکہ احمدی سرکارِ دو عالم ﷺ کے بعد ختم نبوت کے قائل نہیں اس لیے دائرۂ اسلام سے خارج ہیں۔ بیان میں حکومت سے مطالبہ کیا گیا تھا کہ اور کچھ نہیں تو کم از کم اس جماعت کو ایک غیر مسلم اقلیت قرار دیا جائے۔ اس مطالبہ پر سٹیٹس مین میں اس پر تنقید ہوئی اور نہرو نے رسالہ ماڈرن ریویو کلکتہ میں تنقیدی مضامین شائع کیے۔

۳۔ معلوم ہوتا ہے ان مضامین سے علامہ اور برافروختہ ہوئے۔ نہرو کی تنقید سے

انہیں احمدی کانگریسی سیاسی گٹھ جوڑ کا شبہ ہوا جو بے بنیاد تھا۔ انہوں نے ایڈیٹر سٹیٹس مین کے اداریے کے جواب میں ان کو ایک خط لکھا (۲) اور پنڈت نہرو کے جواب میں بھی ایک مفصل وضاحتی بیان میں اپنے پہلے بیان کا اعادہ کیا (۳) ان سب تحریروں کا لب لباب وہی ہے جو پہلے بیان کیا گیا ہے۔"

۴۔ " احمدیوں کے متعلق ان کے تکفیری بیانات کو مسلمانوں کے سنجیدہ حلقوں میں بھی تعجب سے پڑھا گیا۔ اول اس لیے کہ چچا جان تو ملاؤں کے شغل تکفیر بازی کو ناپسند کرتے تھے۔ کیونکہ وہ خود بھی اس اوچھے اور کثرت استعمال سے کندہ شدہ ہتھیار سے گھائل ہو چکے تھے۔ دوسرے اس لیے کہ احمدیوں کے دو ایک عقائد سے اتفاق اور دو ایک اختلاف کے باوجود علامہ عمر بھر اپنے قول و فعل سے احمدیوں کو مسلمانوں کا ایک فرقہ تسلیم کرتے تھے اور مئی ۱۹۳۵ء سے قبل انہوں نے کبھی احمدیت کے متعلق ایسے خیالات کا اظہار نہیں کیا تھا اور اس وقت تک بانی سلسلہ احمدیہ اور ان کے دو جانشینوں کے متعلق ان کے رائے عقیدت مندانہ رہی تھی۔"

قادیانیت کے خلاف اقبال کا تاریخی معرکہ

اس کے بعد شیخ صاحب علامہ اقبال کے ۱۹۳۵ء کے قبل کے رویے کو زیر بحث لاتے ہوئے متعدد مثالیں دیتے ہیں جن سے علامہ اقبال کے قادیانی جماعت کے بانی، حکیم نورالدین، بشیرالدین محمود وغیرہ ہم سے ملاقاتوں تعلقات کا ذکر ہے۔ کہ اگر اقبال کو شکایت ہوتی تو وہ ایسا کیوں کرتے۔ اقبال سے بھی اس قسم کا سوال کیا گیا کہ پہلے تو آپ قادیانیت کی کسی نہ کسی پہلو سے تعریف کرتے تھے مگر اب آپ کا رویہ کیوں تبدیل ہو گیا ہے۔ آپ کے خیالات میں تناقض کیوں ہے چنانچہ ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر کے حوالے سے اقبال نے جو جواب دیا وہ یوں ہے:

"مجھے افسوس ہے کہ میرے پاس نہ وہ تقریر اصل انگریزی میں محفوظ ہے اور نہ اس کا اردو ترجمہ جو مولانا ظفر علی خان نے کیا تھا۔ جہاں تک مجھے یاد ہے

یہ تقریر میں نے ۱۹۱۱ء یا اس سے قبل کی تھی۔ اور مجھے یہ تسلیم کرنے میں کوئی باک نہیں کہ اب سے ربع صدی پیشتر مجھے اس تحریک سے اچھے نتائج کی امید تھی اس تقریر سے بہت پہلے مولوی چراغ علی مرحوم نے جو مسلمانوں میں کافی سربرآوردہ تھے اور انگریزی میں اسلام پر بہت سی کتابوں کے مصنف تھے۔ بانی تحریک کے ساتھ تعاون کیا اور جہاں تک مجھے معلوم ہے کتاب "موسومہ" براہین احمدیہ" میں انہوں نے بیش قیمت مدد پہنچائی لیکن کسی مذہبی تحریک کی اصل روح ایک دن میں نمایاں نہیں ہوجاتی۔ اچھی طرح ظاہر ہونے کے لیے برسوں چاہیے تحریک کے دو گروہوں کے باہمی نزاعات اس امر کے شاہد ہیں کہ خود ان لوگوں کو جو بانی تحریک کے ساتھ ذاتی رابطہ رکھتے تھے معلوم نہ تھا تحریک آگے چل کر کس راستہ پر پڑ جائے گی۔ ذاتی طور پر میں اس تحریک سے اس وقت بیزار ہوا تھا۔ جب ایک نئی نبوت ——— بانی اسلام کی نبوت سے اعلیٰ تر نبوت کا دعویٰ کیا گیا اور تمام مسلمانوں کو کافر قرار دیا گیا بعد میں یہ بیزاری بغاوت کی حد تک پہنچ گئی۔ جب میں نے تحریک کے ایک رکن کو اپنے کانوں سے آنحضرت صلعم کے متعلق نازیبا کلمات کہتے سنا۔ درخت جڑ سے نہیں پھل سے پہچانا جاتا ہے۔ اگر میرے موجودہ رویے میں کوئی تناقض ہے تو یہ بھی ایک زندہ اور سوچنے والے انسان کا حق ہے کہ وہ اپنی رائے بدل سکے بقول ایمرسن صرف پتھر اپنے آپ کو نہیں جھٹلا سکتے۔" ۵

یہاں شیخ صاحب سے صرف اس قدر کہنا ہے کہ اقبال نے قادیانیت کے خلاف محاذ کھڑا نہیں کیا بلکہ اپنے سوا تمام مسلمانوں کو کافر قرار دے کر ان کا سوشل بائیکاٹ کرکے اور ان کے نماز و جنازہ میں شرکت سے انکار سے قادیانیت نے تمام مسلمان امت کے خلاف محاذ کھڑا کیا۔ اگر وہ پوری امت مسلمہ کو اپنے عقائد کی رو سے کافر کہہ سکتے ہیں یا تقیہ کرکے کافر نہیں کہتے صرف دل سے سمجھتے ہیں تو جمہور مسلمانوں اور ان کے ایک ممتاز قومی اور سیاسی لیڈر کی طرف سے غیر مسلم اقلیت قرار دینے کے مطالبہ پر کس اخلاقی اصول کے تحت سیخ پا ہوتے ہیں۔ مسلمانوں نے قادیانیوں سے خود کو نہیں کاٹا بلکہ قادیانیوں نے خود کو مسلمانوں سے کاٹ کر خود کو کافر کہلوانے اور غیر مسلم اقلیت

بننے کی راہ ہموار کی ہے۔ اس کے باوجود شیخ صاحب تصویر کا یہ رُخ دکھاتے ہیں کہ اقبال نے قادیانی جماعت سے بہتری کی توقعات بھی رکھیں اور بعض مواقع پر ستائش بھی کی مگر اس طرف نہیں آتے کہ جماعتِ احمدیہ سے اقبال کے وہ اختلاف کیا تھے جنہیں شیخ صاحب خود "سخت اختلاف" کہتے ہیں اور نہ وہ اُن اختلافات کا ذکر کرتے ہیں جو ۱۹۰۱ء کے مرزا قادیان کے دعویٰ نبوت کے بعد اقبال کے ہاں پیدا ہوتے ہیں۔ اور جس کا اظہار اقبال نے ۱۹۰۲ء میں انجمن حمایت اسلام کے جلسہ میں اس شعر سے کیا:

اے کہ بعد از نبوت شد بہ ہر مفہوم شرک
بزم را روشن زنور شمع عرفان کردہ[۶]

پھر ۱۹۱۴ء میں انہوں نے ایک بیان دیا کہ:

"جو شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی ایسے نبی کا قائل ہے جس کا انکار مستلزم کفر ہو وہ خارج از اسلام ہوگا اگر قادیانی جماعت کا بھی یہی عقیدہ ہے تو وہ بھی دائرہ اسلام سے خارج ہے۔"[۷]

اس سے صاف مترشح ہے کہ قادیانیوں کو غیر مسلم اور کافر سمجھنے کا اقبال کا رویہ ۱۹۳۵ء میں سامنے نہیں آیا۔ بلکہ وہ ۱۹۰۲ء اور ۱۹۱۴ء یعنی ایک تواتر کے ساتھ اس مسئلہ کا سنجیدگی سے نوٹس لے رہے تھے۔ اور اس جماعت کے عقائد کو اسلام کے منافی تصور کرتے تھے۔ ۱۹۲۰ء میں ہی جب مرزا قادیان کا پیغام آیا تو انہوں نے مئی ۱۹۰۲ء کے مخزن اور ۱۱ جون کے محمد دین فوق کے پنجہ فولاد میں نظم کے شائع کرائی جس میں قادیانی مذہب کے نتائج کا تجزیہ کیا۔

تو جدائی پہ جان دیتا ہے
وصل کی راہ سوچتا ہوں میں
بھائیوں میں بگاڑ ہو جس سے
اس عبادت کو کیا سراہوں میں
مرگ اغیار پہ خوشی ہے تجھے
اور آنسو بہا رہا ہوں میں[۸]

اس میں قادیانیت کی طرف سے منافرت، بھائی بھائی میں تفریق اور مرزا قادیان کی طرف سے دوسروں کے لیے موت کی پیش گوئیوں پر تنقید کی گئی ہے اور ان کے رویہ کو غیر پیغمبرانہ بتایا گیا ہے۔ یہ تو شیخ صاحب کے اس خیال کا جواب ہے کہ وہ ۱۹۳۵ء سے قبل قادیانیوں کو دائرہ اسلام سے خارج نہیں سمجھتے تھے۔

جملہ معترضہ کے طور پر ہم یہ بھی عرض کرنا چاہتے ہیں کہ مرزا غلام احمد قادیانی نے گرچہ ۱۹۰۱ء میں دعویٰ نبوت کر دیا تھا مگر وہ پوری جرأت کے ساتھ کبھی بھی اس پر قائم نہ رہا، کبھی خود کو مسیح موعود کبھی مہدی، کبھی مطلع کبھی ظلی نبی کبھی بروزی نبی یعنی کبھی کچھ اور کبھی کچھ کے دعووں میں الجھتا رہا تاکہ وہ ہر موقع پر حسب منشا اس کی تاویل کر سکے۔ خود نورالدین نے مرزا قادیان کو کبھی نبی تسلیم نہ کیا بلکہ اسے دعویٰ نبوت سے کسی حد تک باز رکھنے کی کوشش بھی کی۔ خود حکیم نورالدین نے اپنے عہد خلافت میں کبھی مرزا قادیان کو نبی نہ کہا اور نہ مانا۔ یہ مرزا غلام احمد قادیانی کا بیٹا بشیرالدین محمود تھا جس نے حکیم نورالدین کی وفات کے بعد خلیفہ بنتے ہی اپنے باپ کی نبوت کو منوانا شروع کر دیا اور یوں مرزا قادیانی "بشیرالدین محمود کے ہاتھوں" پکا نبی بن گیا ورنہ وہ تو ساری عمر مختلف اور متضاد دعووں کے درمیان ہی گھرا رہا۔ اس کے باوجود ۱۹۰۱ء میں جب علامہ کے کان میں اس جھوٹی نبوت کی بھنک پڑی تو انہوں نے شرک فی النبوت کہہ کر اس کا فوری نوٹس لیا۔ پھر بلاشک ۱۹۱۱ء میں اس اعتراف کے باوجود کہ قادیانیوں نے "ٹھیٹھ اسلامی سیرت کا نمونہ" بننے کی سعی کی ہے محض دعویٰ نبوت کی بنا پر انہیں ۱۹۱۴ء میں اپنے بیان کے ذریعے اسلام سے خارج کہا۔ چنانچہ ۱۹۳۵ء تک قادیانیت جس طرح عمرانی، تہذیبی اور سیاسی قوت بننے کے لیے ہاتھ پیر مار رہی تھی۔ اس کے ممکنہ نتائج کو محسوس کر کے اقبال نے اسے غیر مسلم اقلیت قرار دینے کا مطالبہ کر دیا۔

کشمیر اور پنجاب کو قادیانی صوبہ بنانے کی سازش

جہاں تک شیخ صاحب کے دوسرے نکتہ کا تعلق ہے کہ علامہ اقبال نے اپنی حیات کے آخری سالوں میں قادیانیت کے خلاف محاذ کھڑا کیا۔ وہ یوں غلط ہے کہ ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ ۱۹۰۲ء اور ۱۹۱۴ء میں وہ قادیانیوں کو دائرہ اسلام سے خارج سمجھتے تھے۔ اور ۱۹۰۱ء میں

مرزا قادیان کے دعویٰ نبوت کو انہوں نے شرک فی النبوت قرار دیا اور ۱۹۱۴ء میں اپنے بیان میں واضح کر دیا کہ اگر قادیانی جماعت نبی اکرم کے بعد نبوت کی قائل ہے تو وہ دائرہ اسلام سے خارج ہے، ۱۹۳۵ء میں علامہ نے قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دینے کا مطالبہ کیوں کیا۔ اس کی وجہ شیخ صاحب سیاسی تصور کرتے ہیں۔ تو وہ حق بجانب ہیں اس لیے کہ ۱۹۳۵ء میں صوبائی اسمبلیوں کا انتخاب ہونا تھا اور مرکزی اسمبلی کا انتخاب ان ہی صوبائی اسمبلیوں سے ہونا تھا۔ اب صورت یہ تھی کہ فضل حسین اور ظفر اللہ خان کے گٹھ جوڑ سے یہ خدشہ تھا کہ ان انتخابات کے نتیجے میں درپردہ قادیانی صوبائی اور مرکزی اسمبلیوں میں نہ پہنچ جائیں۔ اور اپنے ناموں سے جمہور مسلمانوں کو دھوکہ دے کر کانگریس کے ہاتھ میں مسلمانوں کے مفادات فروخت نہ کر دیں۔ اور قادیانی انگریز اور کانگرس کے ساتھ مل کر علیحدہ وطن کے منصوبے کو سبوتاژ نہ کر دیں۔ یہ خدشہ تھا جس کی بنا پر اقبال چاہتے تھے کہ صوبائی اسمبلیوں کے انتخابات سے قبل مسلمانوں کی وحدت کے اندر نقب لگانے والی جماعت کو غیر مسلم قرار دے کر بے نقاب کر دیا جائے۔

جہاں تک قادیانیت کی طرف سے ظفر اللہ خاں کو برصغیر کی سیاست میں فیصلہ کن لیڈر بنانے کی سازش اور احراریوں کا معاملہ ہے شیخ اعجاز نے اپنی کتاب میں جس اقبال کی تصویر ہمیں خود دکھائی ہے وہ اتنا کم ظرف نہ ہو سکتا تھا ظفر اللہ خاں کی وائسرائے کی کونسل کی ممبری پر اتنا بڑا فیصلہ کرتا تاہم اصل بات یہ بھی ہے مگر ذرا ایک دوسرے رُخ سے، جس طرح قادیانی سر فضل حسین سے اپنے مراسم کے ذریعے ظفر اللہ خاں کو برصغیر کی سیاست میں کاشت کر رہے تھے اور من حیث الجماعت سر فضل حسین سے مسلمانوں کے مفادات کے منافی فیصلے کروا رہے تھے اور ظفر اللہ خاں جیسے استحقاق نہ رکھنے والے شخص کی پشت پناہی کر کے اس کی لیڈری کو معتبر بنا رہے تھے اور اسے جس طرح انہوں نے سر فضل حسین کے ذریعے وائسرائے کی کونسل تک پہنچایا اقبال کے لیے یہ تجربہ بھی بڑا تلخ تھا وہ اس سارے ڈرامے کے عینی شاہد تھے کہ قادیانی پہلے کشمیر کو کشمیر کمیٹی کے ذریعے قادیانیت اور پھر مسلم لیگ کی صدارت کے ذریعے جس کا نوٹس دہلی کے مسلمانوں نے بروقت لیا اور اس میں ناکامی کے بعد قادیانی یونینسٹ پارٹی اور سر فضل کے توسط سے پنجاب کو قادیانی صوبہ بنانے کا جتن کر رہے تھے۔ اقبال اس سے قبل پنجاب کو سکھوں کے پاؤں تلے روندا ہوا دیکھ چکے تھے۔ اب وہ

قادیانیوں کے نرغے میں پنجاب کو آتا دیکھ کر قادیانیوں کو غیر مسلم اقلیت قرار دینے کے خواہشمند تھے۔ اسی پس منظر میں انہوں نے یہ ۱۹۳۵ء والا بیان دیا۔ شیخ اعجاز اس پس منظر میں دیکھیں کہ فوری وجہ ظفر اللہ خاں کی ممبری نہیں تھی۔ بلکہ ۱۹۳۵ء میں پنجاب کی سیاسی صورت حال کا یہ تقاضا تھا جو انہوں نے کمال جرأت کے ساتھ پورا کیا۔ جہاں تک احراریوں کے کہنے پر علامہ کے قادیانیوں کے خلاف محاذ آرا ہونے کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ اقبال پنجاب کی سیاست اور قادیانیت کی پیدائش آور ارتقا کے احراریوں سے زیادہ باخبر اور عینی شاہد تھے لہذا وہ خود یہ فیصلہ کر سکتے تھے کہ انہیں کب اور کس وقت اس فتنے پر وار کرنا ہے۔ چنانچہ پنجاب اور برصغیر کی سیاست کے نہایت اہم موڑ پر انہوں نے از خود یہ راست اقدام کیا۔ لہذا احراریوں کے کہنے پر اقبال کے اس فیصلے کو محمول کرنا صریحاً جھوٹ ہے۔ اقبال اگر کانگریس سے احراریوں کے تعلق کی مخالفت کرتے ہوئے ان کے دباؤ میں نہ آئے تو قادیانیت کے سلسلے میں وہ دباؤ میں کس طرح آسکتے تھے؟ پھر اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ احراریوں کے کہنے پر انہوں نے ایسا کیا تو کیا برا کیا، اگر ایک صائب فیصلہ تک پہنچنے میں انہیں احراریوں سے مدد یا راہنمائی ملی تو اس میں حرج ہی کیا ہے۔ دیکھنا تو یہ ہے کہ ان کا یہ فیصلہ اپنے تناظر میں درست تھا یا نہیں۔ اگر قادیانیت کو ۱۹۳۵ء میں علامہ کے کہنے پر غیر مسلم قرار دیا جاتا تو یہ فتنہ اسی وقت مر سکتا تھا۔ بہرحال جمہور علماء کی قادیانیت کے خلاف جنگ میں اقبال نے جمہور علما اور مسلمانوں کے حق میں وزن ڈال کر مسلمانوں کو توانائی بخشی جس کے نتیجے میں ایک طویل محاذ آرائی کے بعد ۱۹۷۴ء میں آخر قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دلوا کر اہل پاکستان نے علمائے اسلام اور اقبال کے خواب کو اسی طرح تکمیل تک پہنچایا جس طرح ایک علیحدہ وطن کے ان کے خواب کو تعبیر بخشی تھی۔ حالانکہ افسوس اس وقت ہوتا اگر اقبال قادیانیوں کے بارے میں اس واضح موقف کا اظہار نہ کرتے۔

کچھ خاندان اقبال کے بارے میں

شیخ اعجاز احمد نے اپنے دادا دادی اور والد کے قادیانی ہونے پر تو اصرار کیا ہے مگر ڈاکٹر جاوید اقبال اور ڈاکٹر نظیر صوفی کے اس بیان کی تردید نہیں کی کہ خود شیخ اعجاز کی اپنی اولاد بھی جو دو

بیٹوں اور دو بیٹیوں پر مشتمل ہے قادیانی نہیں بلکہ خدا کے فضل سے مسلمان ہے۔

"ان کی (شیخ اعجاز احمد) کی اولاد جو دو بیٹوں اور تین بیٹیوں پر مشتمل ہے میں سے کوئی بھی ان کے عقیدے یا مسلک کا حامی نہیں بلکہ ختم نبوت کے مسئلہ پر ان سب کا موقف وہی ہے جو عام مسلمانوں کا موقف ہے۔" [۹]

خود اقبال کی رائے بھی شیخ اعجاز کے بارے میں اچھی نہ رہی تھی۔ سر راس مسعود کو لکھتے ہیں:

"شیخ اعجاز احمد میرا بڑا بھتیجا ہے نہایت صالح آدمی ہے مگر افسوس کہ دینی عقائد کی رو سے قادیانی ہے۔ تم کو معلوم ہے کہ آیا ایسا عقیدہ رکھنے والا آدمی مسلمان بچوں کا گارڈین ہو سکتا ہے یا نہیں۔" [۱۰]

اب شیخ صاحب خود علامہ کی نظروں میں اپنے عقائد کے لحاظ سے کس قدر معتبر تھے۔ وہ واضح ہے۔ اسی طرح ان کا اپنے دادا، دادی اور والد پر قادیانیت کا بہتان بھی واضح ہے۔ شیخ عطا محمد اقبال کے بڑے بھائی کچھ عرصہ قادیانیت کے دامِ فریب میں ضرور اسیر رہے مگر علامہ اقبال کی مسلسل صحبت سے بالآخر انہوں نے، ان کے بیٹے مختار احمد اور بیٹیوں عنایت بیگم اور وسیمہ بیگم نے بھی احمدیت کو ترک کر کے اسلام قبول کر لیا۔ اس کا ایک ثبوت ان کی قبروں کا مسلمانوں کے قبرستان میں ہونا اور ان کی نمازِ جنازہ کا مسلمانوں کی طرف سے پڑھا جانا ہے۔ شیخ اعجاز احمد نے محض ان کے عقائد کو مشکوک بنانے کے لیے ان کی اپنے احمدی دوستوں کے ساتھ نمازِ جنازہ پڑھی اور غیر قادیانیوں کی نمازِ جنازہ نہ پڑھنے کے قادیانی حکم کا بھی بطلان کیا۔ اس پر پہلی گواہی تو ہم نے جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال کی فراہم کی تو دوسری گواہی شیخ عطا محمد کے داماد ڈاکٹر نظیر صوفی کی دیتے ہیں جن کے شیخ اعجاز احمد سالے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"یہ کہنا کہ علامہ کے خاندان کے کئی افراد نے مرزائیت قبول کر لی تھی سراسر جھوٹ ہے۔ حضرت علامہ کے والد، والدہ، چچا، چچی، بہنیں بھائی اور ان کی اولادیں سب ہی سنی مسلمان تھے اور ہیں سوائے ایک بھتیجے کے جو کہ ججی میں ترقی کے لیے چوہدری ظفر اللہ کے زیرِ اثر چھ بہن بھائیوں میں سے "اکلوتا" قادیانی بن گیا۔" [۱۱]

اس کی گواہی حکیم عبدالرحمن جواہر نے بھی ایک نجی ملاقات میں دی۔ حکیم صاحب اس وقت حیات ہیں۔

شام نگر میں اب بھی مطب کرتے ہیں اس سے قبل وہ علامہ اقبال کے محلے میں مطب کرتے تھے۔ وہ شیخ اعجاز احمد کے ہمعصر اور بچپن کے ساتھی ہیں۔ انہوں نے راقم کو بتایا کہ شیخ اعجاز چودھری ظفر اللہ کا پروردہ ہے اور نوکری کے لالچ میں دین سے ہاتھ دھو بیٹھا، ڈاکٹر نظیر صوفی کے مطابق:

"علامہ کے برادر بزرگ ۱۲ دسمبر ۱۹۴۰ء کو فوت ہوئے ان کا جنازہ حسب وصیت سنی مسلمانوں نے اٹھایا۔ یہ وصیت انہوں نے دوران بیماری مجھے کی تھی۔۔۔۔ ان کی نماز جنازہ بھی حنفی العقیدہ مولوی سکندر خان مرحوم امام مسجد جہانگیری نے پڑھائی اور وہ حضرت امام صاحب سے ملحقہ قبرستان میں سالوں پہلے خود بنوائی ہوئی پختہ قبر میں دفن کیے گئے۔"[۱۲]

شیخ اعجاز کی والدہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"علامہ کے اس اکلوتے قادیانی بھتیجے نے حنفی العقیدہ مولوی سکندر خان مرحوم کے پیچھے مسلمانوں کے ساتھ اپنی والدہ کا جنازہ پڑھا۔ وہ اپنے والد مرحوم و مغفور کے جنازہ پر مسلمانوں سے علیحدہ کھڑے رہنے کا تلخ تجربہ کر چکے تھے۔ اس لیے قادیانی مسلک کو دہرانے کی ہمت نہ ہوئی۔"[۱۳]

یہ دو واضح شہادتیں اس بات کی وضاحت کرتی ہیں کہ اقبال کے والد، ان کے بھائی، ان کی والدہ، ان کی بہنیں حتیٰ کہ شیخ صاحب کے بھائیوں، بہنوں اور اولاد کا بھی قادیانیت سے کوئی رشتہ نہ تھا۔ قادیانیت صرف شیخ اعجاز نے قبول کی اور بقول ان کے وہ اس پر اب بھی قائم ہیں۔ جبکہ خاندانِ اقبال سے اگر کبھی کوئی ہمدردی بھی رکھتا تھا تو اس نے اس سے اپنا دامن چھڑا لیا۔

تاریخ پیدائش کا معاملہ

ایک اور نازک معاملہ اقبال کی تاریخ پیدائش کا بھی ہے جو شیخ اعجاز احمد نے دوبارہ اٹھایا ہے اور اس کے لیے دلائل فراہم کیے ہیں کہ ۹ نومبر ۱۸۷۷ء علامہ کی صحیح تاریخ پیدائش ہے۔ اب چونکہ سرکاری طور پر یہ طے پا چکا ہے کہ علامہ کی تاریخ پیدائش ۹ نومبر ۱۸۷۷ء ہے تو اس مسئلے کو تازہ بار

چھیڑنا درست نہیں اور سرکاری اعلان کہ وہ تاریخ کہی درست سمجھنا صائب ہے کیونکہ بار بار اس مسئلہ کو اٹھانا قومی مفاد کے منافی ہے۔ جبکہ سچی بات تو یہ ہے کہ خود علامہ اقبال کو بھی اپنی صحیح تاریخ پیدائش معلوم نہ تھی۔ ورنہ وہ کیمبرج سے اپنے والد کو خط نہ لکھتے ان کی تاریخ پیدائش کے بارے میں ساری باتیں ہی تخمینے ہیں۔ دلائل کے اعتبار سے ڈاکٹر نظیر صوفی کے بیان کو دیکھا جائے تو وہ بھی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ۱۸۷۳ء میں پیدا ہوئے۔ ڈاکٹر نظیر صوفی کا یہ کہنا بھی غلط معلوم نہیں ہوتا کہ چند سیاسی مصالح کے تحت ۱۸۷۷ء کی تاریخ مقرر کی گئی اس لیے کہ جب صد سالہ جشن اقبال منانے کا فیصلہ کیا گیا تھا تو اس وقت ۱۹۷۳ء یا تو گزر چکا تھا یا گزر رہا تھا اور صد سالہ جشن اس سال منانا ممکن نہ تھا۔ صوفی نظیر کے دلائل ان کی کتاب حیات و پیام اقبال میں موجود ہیں جنہیں ایک نظر دیکھ لینا بھی کوئی بری بات نہیں۔ تاہم قومی مصالح کے تحت ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کی تاریخ کو قبول کر لینا اب واحد چارہ کار ہے۔ اس پر مفصل بحث زندہ رود باب ۳ میں تاریخ ولادت کا مسئلہ کے تحت آگئی ہے جس میں جسٹس جاوید اقبال نے تمام ہی تواریخ پیدائش کے تجزیے کے بعد اپنی رائے بھی ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کے پلڑے میں ڈالی ہے اب تو یہی درست تصور کی جانی چاہیے۔

اقبال اور تفضیل علی رضؓ

شیخ اعجاز احمد نے اپنی کتاب کا باب ۲۰ اس عنوان سے لکھا ہے کہ کیا علامہ اقبال تفضیلی عقیدہ رکھتے تھے۔ جس طرح شیخ صاحب نے اقبال کو قادیانیت کے ساتھ باندھنے کی کوشش کی ہے اسی طرح کچھ لوگ انہیں تفضیلی کہہ کر شیعہ بنانے پر بھی تلے رہتے تھے۔ تاہم شکر ہے کہ شیخ اعجاز نے اس تفضیلیت کا جواب خود ہی فراہم کر دیا ہے کہ اقبال اہل بیت سے دلی محبت رکھتے تھے۔ دراصل اقبال حضرت علی کی شخصیت، ان کے علمی فضائل اور حضورؐ سے نسبت کے قائل ضرور تھے مگر حضرت ابوبکر صدیق رضؓ اور حضرت عمر فاروق رضؓ نہ مرتبے میں اور نہ خلافت میں فضیلت کے قائل تھے۔ کیونکہ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کے بارے میں ان کی رائے اس شعر سے ثابت ہوتی ہے:

ہمت او کشت ملت را چو ابر
ثانیٔ اسلام و غار و بدر و قبر

اتنے میں وہ رفیق نبوت بھی آگیا
جس سے بنائے عشق و محبت ہے استوار[۱۵]

جس کے بعد یہ واضح ہے کہ وہ خلافت کے مسئلہ پر حضرت ابوبکر صدیق کی فضیلت کے ہی قائل تھے۔ وہ انہیں ثانی اسلام کہتے تھے یعنی حضورؐ کے بعد ان کو سب سے افضل مانتے تھے۔

مظلوم اقبال میں ۱۰۳ خطوط

شیخ اعجاز احمد نے اپنی کتاب مظلوم اقبال میں ۱۰۳ خطوط شائع کیے ہیں جن میں سے بیشتر شائع ہو چکے ہیں۔ انہوں نے اقبال کی ازدواجی زندگی کے بارے میں بعض خطوط کے اہم حصے کاٹ دیے ہیں۔ اب جب کہ اقبال کی ازدواجی زندگی کوئی سربستہ راز نہیں رہی اور سب جانتے ہیں کہ آفتاب اقبال کے ایما پر "اقبال کی پہلی بیوی" کتاب لکھی گئی جس میں والدہ آفتاب اور اقبال کے کشیدہ تعلقات کے حوالے سے اقبال کو مورد الزام ٹھہرایا گیا۔ پھر جسٹس جاوید اقبال اور خالد نظیر صوفی اور ڈاکٹر نظیر صوفی کے ان معاملات کو کھول کر بیان کرنے کے بعد کوئی ایسی پوشیدہ بات نہیں رہی جس کا اخفا ضروری تھا۔ شیخ صاحب کو اقبال کے خطوط مکمل طور پر شائع کرنے چاہییں تھے ان کو خطوط کی قطع و برید کا حق نہ تھا کہ اس سے اب یہ کنفیوژن پیدا ہوا ہے کہ آخر وہ کون سی بات تھی جو شیخ صاحب کو چھپانا مطلوب تھی۔ یہ خط مکمل طور پر شائع کر کے حقائق کو اس کے تناظر میں سمجھنے سمجھانے کا موقع دینا واجب تھا۔ تاہم شیخ صاحب کے ایسا کرنے سے جو خطوط سامنے آئے ہیں ان میں کچھ پتہ نہیں کہ انہوں نے کیا رہنے دیا اور کیا کاٹ دیا؛ پھر ان ۱۰۳ خطوط کی اگر عکسی نقول بھی شائع کی جاتیں۔ تو زیادہ صائب ہوتا۔ اب ہر قاری کے لیے ان خطوط کی تصدیق کے لیے نیشنل میوزیم کراچی جانا تو ممکن نہیں عکسی نقول کی مدد سے وہ ان عبارتوں کی تصدیق تو کر سکتا تھا جو شیخ صاحب نے نقل کی ہیں۔ تاہم سوائے چند ایک خطوط کے اکثر نجی اور ذاتی نوعیت کے ہیں جن کا تعلق گھریلو خیر و عافیت سے ہے۔ کچھ خطوط میں شیخ اعجاز کا ذکر ہے۔ کچھ ان کے نام ہیں جن میں ان کی تعلیم ان کی اولاد کے نام رکھنے وغیرہ طرز کی باتیں ہیں۔ کچھ شیخ عطا محمد کے نام ہیں جس میں شیخ اعجاز کے بارے میں اطلاعات ہیں۔ کچھ انگلستان میں گول میز کانفرنس کی یاد کے ہیں۔ ایک خط میں ۱۹۱۹ء کے پنجاب میں مارشل لا کا ضمناً تذکرہ ہے کچھ علامہ کے

والد کی بیماری اور دیگر گھریلو مصروفیات کا ذکر ہے یوں یہ خط اس لحاظ سے تو اہم ہیں کہ یہ علامہ اقبال کے ہیں اور ان کی خاندانی زندگی اور ان کی مصروفیات کا پتہ دیتے ہیں تاہم یہ خط ملک کی سیاسی صورت حال، مسلمانوں کے مستقبل یا کسی دقیق علمی، ادبی، شعری یا فکری مسئلے پر روشنی نہیں ڈالتے۔ ان خطوط کا محور کیونکہ خود شیخ اعجاز کی ذات ہے یہی وجہ ہے کہ انہیں پورے اہتمام کے ساتھ جگہ دی گئی ہے۔ تاہم یہ بات پھر اہم ہے کہ اس کتاب کے توسط سے علامہ کے خطوط اقبال شناسوں کو پڑھنے کو ملے یہی اس کتاب کا اصل سرمایہ ہے جو شیخ اعجاز احمد نے اقبال شناسوں کو دیا ہے۔

حواشی

۱۔ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال — زندہ رود جلد اول، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔ بار اول
شجرہ نسب کا آغاز میں چارٹ

۲۔ سلیم احمد — اقبال ایک شاعر — نقش اوّل کتاب گھر لاہور ۱۳۹۸ھ — ص ۱۱۶

۳۔ شیخ اعجاز احمد — مظلوم اقبال — کراچی ۱۹۸۵ء — ص ص ۱۷۶، ۱۷۷

۴۔ شیخ اعجاز احمد — " — " — ص ۱۸۳

۵۔ بشیر احمد ڈار — اقبال اور احمدیت — آئینہ ادب۔ لاہور — ص ص ۵۸، ۵۹

۶۔ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال — زندہ رود جلد سوم — شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۸۴ — ص ۵۷۱

۷۔ محمد رفیق افضل — گفتار اقبال — ص ۲۲

۸۔ غلام رسول مہر (مرتبہ) — سرود رفتہ — ص ۴

۹۔ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال — زندہ رود جلد سوم — ص ۵۷۱

۱۰۔ جسٹس " " " " " — ص ۵۷۰

۱۱۔ ڈاکٹر نظیر صوفی — حیات و پیام اقبال — ص ۹۱

۱۲۔ ایضاً — ایضاً — ص ۹۰، ۹۱

۱۳۔ ڈاکٹر نظیر صوفی — حیات و پیام اقبال — ص ۹۰
۱۴۔ شیخ اعجاز احمد — مظلوم اقبال — ص ۱۴۳
۱۵۔ علامہ محمد اقبال — بانگِ درا — شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور — ص ۲۲۴

تبصرہ لکھنے کے دوران مندرجہ ذیل کتب بھی جزوی طور پر زیرِ مطالعہ رہیں

۱۔ قادیانی مذہب — الیاس برنی — شیخ محمد اشرف تاجر کتب کشمیری بازار لاہور بار ششم
۲۔ قادیانی قول و فعل — 〃 — ۱۳۵۶ھ شیروانی پرنٹنگ پریس علی گڑھ
۳۔ ذکر اقبال — عبدالمجید سالک — بزم اقبال لاہور مئی ۱۹۸۳ء
۴۔ سرگزشت اقبال — ڈاکٹر عبدالسلام خورشید — اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۷۷ء
۵۔ قادیانیت (مطالعہ و جائزہ) — مولانا ابوالحسن ندوی۔
ادارہ نشریات اسلام لاہور ۱۹۶۶ء طبع دوم
۶۔ تحدیث نعمت — چودھری ظفر اللہ خاں کی خود نوشت سوانح
۷۔ روایاتِ اقبال — عبداللہ چغتائی — اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۷۷ء
۸۔ فضل حسین۔ ایک سیاسی بیاگرافی — عظیم حسین انگلش
۹۔ براہین احمدیہ جلد اول۔ غلام احمد قادیانی۔

سہ ماہی "اقبالیات" لاہور
شمارہ جولائی۔