اقبال کامل

عبدالسلام ندوی

دارالمصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ

اقبالِ کامل

یعنی

ڈاکٹر اقبالؒ کی مفصل سوانح حیات کے ساتھ ان کی تصنیفات اور

ان کے فلسفہ اور شاعری پر نقد و تبصرہ

از

مولانا عبدالسلام ندویؒ

دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی

پوسٹ بکس نمبر ۱۹، شبلی روڈ، اعظم گڑھ، (یو، پی) انڈیا

© جملہ حقوق بحق دارالمصنفین محفوظ

سلسلۂ دارالمصنفین نمبر: ۷۳

نام کتاب : اقبالِ کامل

نام مصنف : مولانا عبدالسلام ندویؒ

صفحات : 387

طبع جدید : اپریل ۲۰۱۴ء

مطبع : معارف پریس، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ

ناشر : دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ، (یو، پی) انڈیا

Rs. 300.00 :

ISBN : 978-93-80104-20-1

DARUL MUSANNEFIN SHIBLI ACADEMY
P.O. BOX NO. : 19
SHIBLI ROAD, AZAMGARH - 276 001 (U.P.)
e-mail : shibli_academy@rediffmail.com
Website : www.shibliacademy.org

باہتمام

عبدالمنان ہلالی

فہرست مضامین

اقبالِ کامل

مضمون	صفحہ
دیباچہ طبع جدید	
۷	۷
دیباچہ	
۸ - ۱۱	۸
سوانح حیات	
۱۲ - ۴۵	۱۲
تمہید	۱۲
ولادت	۱۴
تعلیم وتربیت	۱۶
سفر انگلستان	۲۰
انگلستان سے واپسی	۲۲
بیرسٹری	۲۲
سر کا خطاب	۲۵
کونسل کی ممبری	۲۹
ملکی اور قومی خدمات	۳۰
مدراس میں اسلام پر لکچر	۳۲
مسلم لیگ کی صدارت	۳۴
دوسری گول میز کانفرنس کی شرکت	۳۵
پروفیسر برگساں سے ملاقات	۳۶
مسولینی سے ملاقات	۳۶
روما کی اکاڈیمی میں تقریر	۳۸
اسپین کا سفر	۳۹
پروفیسر آسین سے ملاقات	۴۰
سفر افغانستان	۴۰
سیر غزنی	۴۴
علالت اور وفات	
۴۶ - ۵۳	۴۶
آل واولاد	
۵۴ - ۵۹	۵۴
جاوید ومنیرہ	۵۵
ان کی تعلیم وتربیت کا انتظام	۵۶
ذاتی حالات	
۶۰ - ۸۳	۶۰
مذہب	۶۰
عقائد	۶۷
توحید	۶۸
نبوت ورسالت	۷۰
معجزات پر اعتقاد	۷۱

مضمون	صفحہ
حیات بعد الممات	۷۲
عقیدۂ تقدیر یا مسئلۂ جبر و اختیار	۷۳
اعمال و عبادات	۷۴
اسلامی آداب و طہارت	۷۷
غیر ذبیحہ جانور کے گوشت سے اجتناب	۷۷
نماز، روزہ اور تہجد	۷۸
حج	۷۹
تلاوتِ قرآن	۸۲
اخلاق و عادات	۸۴ - ۹۸
طرزِ معاشرت	۸۵
غذا	۸۵
وضع و لباس	۸۶
استغنا و خودداری	۸۶
فیاضی	۸۹
وطن کی محبت	۹۰
لطف صحبت	۹۴
تصنیفات	۹۹ - ۱۱۴
علم الاقتصاد پر ایک کتاب	۹۹
فلسفہ ایران پر انگریزی میں ایک کتاب	۹۹
اسرارِ خودی	۱۰۰
رموزِ بے خودی	۱۰۱
پیامِ مشرق	۱۰۱
بانگِ درا	۱۰۴
زبورِ عجم	۱۰۴
جاوید نامہ	۱۰۵
بالِ جبرئیل	۱۰۸
ضربِ کلیم	۱۰۹
مسافر	۱۱۰
پس چہ باید کرد اے اقوام مشرق	۱۱۰
ارمغانِ حجاز	۱۱۰
بعض نامکمل اور زیرِ تجویز کتابیں	۱۱۰
منطق الطیر	۱۱۱
اردو رامائن	۱۱۱
فراموش شدہ پیغمبر کی کتاب	۱۱۱
قرآن پاک پر ایک کتاب	۱۱۱
اسلامی اصولِ فقہ کی تجدید	۱۱۳
تاریخِ تصوف	۱۱۳
اسلام میرے نقطۂ نظر سے	۱۱۳
اردو شاعری	۱۱۵ - ۱۵۹
شاعری کا آغاز	۱۱۵

مضمون	صفحہ
مشاعروں میں شرکت	۱۱۵
مرزا ارشد گورگانی کی پیشین گوئی	۱۱۶
شاعری کی شہرت	۱۱۶
ڈاکٹر صاحب کی شاعری کا پہلا دور	۱۱۸
داغ سے تلمذ	۱۱۸
دورِ طالب علمی کی بعض نظمیں	۱۱۹
زمانۂ طالب علمی میں یورپین شعرا کا تتبع	۱۱۹
شاعری کا دوسرا دور	۱۲۶
شاعری کا تیسرا دور	۱۲۹
شاعری کا چوتھا دور	۱۳۳
غزل	۱۳۸
مرثیہ	۱۴۶
مثنوی	۱۵۰
مناظر قدرت	۱۵۱
قطعات یا رباعیات	۱۵۳
قومی اور وطنی نظمیں	۱۵۶
ظریفانہ شاعری	۱۵۸
فارسی شاعری	
۱۶۰ - ۱۸۳	۱۶۰
غزل	۱۶۷
قطعات یا رباعیات	۱۶۹
نظمیں	۱۷۱
مثنوی	۱۷۹
کلامِ اقبال کی ادبی خوبیاں	
۱۸۴ - ۲۳۷	۱۸۴
جدید طریقۂ تنقید	۱۸۷
رمزیت	۱۸۷
رومانیت	۱۹۰
کلاسکیت	۱۹۴
قدیم طریقۂ تنقید	۱۹۶
حسن الفاظ	۱۹۶
لب ولہجہ	۲۰۰
حسن قافیہ وردیف	۲۰۳
تشبیہ واستعارہ	۲۰۷
تلمیحات	۲۱۶
تضمینات	۲۲۱
روانی وبرجستگی	۲۲۴
مدح وذم	۲۲۷
تکرار معانی	۲۳۱
رفعت تخئیل	۲۳۲
موازنہ ومقابلہ	۲۳۴
کلامِ اقبال کی مقبولیت	
۲۳۸ - ۳۷۹	۲۳۸

مضمون	صفحہ
افغانستان میں مقبولیت	۲۴۰
ایران میں مقبولیت	۲۴۰
عربی زبان میں اسلامی ترانہ	۲۴۰
اوردوسری نظموں کا ترجمہ	۲۴۰
ترکی زبان میں کلامِ اقبال کا ترجمہ	۲۴۱
انگریزی زبان میں اقبال کی تصنیفات کا ترجمہ	۲۴۱
جرمنی میں کلامِ اقبال کی قدردانی	۲۴۲
روسی زبان میں اسرارِ خودی کے بعض نظریات	۲۴۳
اغلاط	۲۴۵
فلسفۂ خودی	۲۵۰
اثباتِ خودی کے مقدمات	۲۵۲
۱-خودی	۲۵۲
۲-شرفِ انسانیت	۲۵۵
۳-تسخیر فطرت	۲۵۶
۴-مسئلۂ خیر وشر	۲۵۹
۵-روح وجسم کا اتحاد	۲۶۴
۶-مسئلۂ جبر واختیار	۲۶۷
۷-تخلیق مقاصد	۲۶۹
۸-صحرائیت وبدویت	۲۷۲
۹-عقل وعشق	۲۷۶
۱۰-مسئلۂ ارتقا	۲۸۸
فلسفہ خودی کے مآخذ	۲۹۳
فلسفۂ بے خودی	۳۱۲
نظریۂ ملیت	۳۱۷
تعلیم	۳۳۷
سیاست	۳۴۱
ڈاکٹر صاحب کا سیاسی نظام	۳۴۱
جمہوری حکومتوں کی وجوہِ مخالفت	۳۴۳
اشتراکیت کی تائید	۳۴۷
صنف لطیف (عورت)	۳۵۵
فنونِ لطیفہ	۳۶۰
نظامِ اخلاق	۳۷۲
خاتمۂ کتاب	
۱۶۰ - ۱۸۳	۳۸۰
نعتیہ کلام	۳۸۰
خاتمہ	۳۸۷



دیباچہ طبع جدید

دارالمصنفین شبلی اکیڈمی کی اہم مطبوعات میں ''اقبالِ کامل'' شامل ہے، اکیڈمی نے اسے بڑے اہتمام سے شائع کیا تھا، اس وقت معارف پریس کی طباعت واشاعت معیاری اور مثالی ہوتی تھی، انقلاب زمانہ سے اس کی وہ حیثیت باقی نہیں رہی، مالی دشواریوں کی وجہ سے طباعت کا معیار مستقل گرتا چلا گیا اور اس کے باعث یہاں سے چھپنے والی کتابوں کا پڑھنا مشکل اور ان سے استفادہ دشوار ہوتا چلا گیا۔

دارالمصنفین نے جب تمام تر دشواریوں کے باوجود اپنی مطبوعات کے جدید اور خوب صورت ایڈیشن شائع کرنے کا فیصلہ کیا تو فطری طور پر علامہ شبلی کی کتابوں اور دوسری اہم مطبوعات کو اولیت دی گئی، المامون، الفاروق، سوانح مولانا روم، سفرنامہ روم ومصر وشام اور خطبات کے نئے ایڈیشن اہتمام سے شائع کیے گئے، اب تک سو سے زیادہ کتابوں کے معیاری ایڈیشن شائع کیے جاچکے ہیں، ''اقبالِ کامل'' کا یہ ایڈیشن بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔

یقین ہے کہ قدردانانِ دارالمصنفین اس نئے قالب میں یہاں کی مطبوعات کی پذیرائی کریں گے۔

اشتیاق احمد ظلی

ڈائریکٹر، دارالمصنفین شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ

۲/اپریل ۲۰۱۴ء

دیباچہ

اَلْحَمْدُلِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖٓ اَجْمَعِیْن

تصنیف وتالیف کا میدان ایک ایسا میدان ہے جس کی تنگی اور وسعت دونوں ایک مصنف کے لیے مشکلات کا سبب بن جاتی ہیں، اگر یہ میدان تنگ اور محدود ہے تو اس کے لیے یہ مشکل پیش آتی ہے کہ تھوڑی سی معلومات سے کیوں کر اس طرح کام لے کہ وہ پھیل کر ایک مستقل تصنیف کا قالب اختیار کر لیں، اس لیے وہ اس مشکل کے حل کرنے کے لیے بعض اوقات نہایت تصنع وتکلف سے کام لیتا ہے اور بہت سی غیر ضروری اور غیر متعلق باتوں کو شامل کر کے کتاب کے حجم وضخامت کو بڑھانا چاہتا ہے، اس طریقہ سے اگرچہ ایک کتاب تو تیار ہو جاتی ہے لیکن اس کو اصل موضوع کتاب سے کوئی تعلق نہیں رہتا لیکن اگر یہ میدان وسیع اور غیر محدود ہوتا ہے تو اس کو یہ دشواری پیش آتی ہے کہ وہ ان غیر محدود اور وسیع معلومات کو سمیٹ کر کیوں کر متوسط حجم اور ضخامت کی ایک خوب صورت کتاب مرتب کر سکتا ہے، معلومات کا ایک بے پایاں ذخیرہ اس کی نگاہ کے سامنے ہوتا ہے اور اس میں اس کو اپنے ذوقِ سلیم کی مدد سے مفید اور ضروری معلومات کا انتخاب کر کے اپنی راہ سب سے الگ نکالنی پڑتی ہے۔

ڈاکٹر اقبال پر میں نے یہ کتاب لکھنی چاہی تو مجھ کو یہی دوسری مشکل پیش آئی، اس کتاب کے متعلق مجھ کو یہ شکایت نہیں تھی کہ اس کے لیے معلومات کا جو سرمایہ درکار ہے وہ کم اور محدود ہے، بلکہ ان کے متعلق اس قدر مضامین، اس قدر رسالے اور اس قدر کتابیں لکھی گئی ہیں کہ ان کے پڑھنے کے بعد یہ کہنا پڑتا ہے کہ:

ع شد پریشاں خواب من از کثرت تعبیرہا

اس لیے ان خواب ہائے پریشاں کو جمع کر کے ان کی صحیح تعبیر نکالنا مشکل اور سخت مشکل کام تھا لیکن بایں ہمہ میں نے یہ کوشش کی ہے کہ میری اس کتاب سے یہ خواب اور زیادہ پریشان نہ ہونے پائے، بلکہ اس کی ایک ایسی تعبیر نکل آئے جو اس کو خواب پریشاں کے بجائے رویائے صالحہ بنادے، اس غرض سے میں نے ان مضامین، ان رسالوں اور ان کتابوں کا مطالعہ کیا تو مجھے معلوم ہوا کہ ان سے مکمل طور پر ڈاکٹر صاحب کی زندگی کا کوئی گوشہ نمایاں نہیں ہوتا، زیادہ تر مضامین اور رسالے تو نہایت سطحی ہیں اور لکھنے والوں نے صرف یہ سمجھ کر لکھا ہے کہ ڈاکٹر صاحب پر لکھنا نہایت آسان ہے، اس لیے میں نے ان کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے، چند رسالے، چند مضامین اور چند کتابیں بے شبہہ تحقیقی طور پر لکھی گئی ہیں لیکن ان میں بھی جامعیت نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ خاص خاص عنوانات تک محدود ہیں لیکن بایں ہمہ ان میں کوئی چیز بیکار نہیں ہے بلکہ ان کے پڑھنے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں کون سا حصہ قابل اخذ و انتخاب ہے، کون سی باتیں منتشر و پراگندہ ہیں جن کو ایک خوبصورت ترتیب سے یک جا جمع کیا جا سکتا ہے اور کون سی چیز تشنہ و نامکمل ہے جس کی تکمیل کی جا سکتی ہے۔

اس حیثیت سے میں نے اس ذخیرۂ معلومات پر نگاہ ڈالی تو مجھے محسوس ہوا کہ ڈاکٹر صاحب کے سوانح و حالات پر اگرچہ کوئی مکمل مضمون، کوئی مکمل رسالہ اور کوئی مکمل کتاب نہیں لکھی گئی تاہم ان ہی میں اس کا مواد اس کثرت سے موجود ہے کہ ان کو جمع کر کے ڈاکٹر صاحب کے سوانح و حالات کو مکمل صورت میں پیش کیا جا سکتا ہے، اس لیے میں نے اس مواد کو تقریباً ان ہی کے الفاظ و عبارت میں مناسب ترتیب کے ساتھ ایک جگہ جمع کر دیا ہے، اگر یہ مواد عربی، فارسی یا کسی دوسری زبان میں ہوتا تو مجھے اس کو اردو زبان میں لانا پڑتا لیکن ڈاکٹر صاحب کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اس کا زیادہ تر حصہ چوں کہ خود اردو میں ہے اس لیے معمولی سے تغیر و تبدل کے بعد میں نے اس کو بعینہٖ درج کر دیا ہے اور اس کا حوالہ دے دیا ہے، ڈاکٹر صاحب کے مکاتیب کے جو مجموعے شائع ہوئے ہیں ان سے بھی اس سلسلہ میں مدد ملی

ہے، سوانح حیات کے علاوہ دوسرے عنوانات میں بھی مضامین ورسائل سے جو باتیں قابلِ اخذ وانتخاب نظر آئیں، میں نے ان کو بھی ان ہی کے الفاظ وعبارت میں لے لیا ہے اور ان کی مزید تشریح کردی ہے، البتہ ڈاکٹر صاحب کی شاعری اور فلسفہ پر جو لکھا گیا ہے اس پر مجھ کو بہت کچھ اضافہ کی ضرورت معلوم ہوئی اور اس کتاب میں میں نے جو کچھ دماغی کاوش کی ہے وہ صرف اسی حصے کے ساتھ تعلق رکھتی ہے جس کے لیے صرف اخذ وانتخاب کافی نہیں تھا بلکہ ڈاکٹر صاحب کے پورے کلام کے مطالعہ کی ضرورت تھی۔

ڈاکٹر صاحب کا کلام اگرچہ زیادہ تر فلسفیانہ، صوفیانہ، مذہبی، سیاسی اور قومی مسائل پر مشتمل ہے لیکن یہ مسائل شاعرانہ طرز واسلوب میں بیان کیے گئے ہیں، اس لیے ان کی تمام حیثیتوں پر شاعرانہ حیثیت کو تقدم حاصل ہے اور ہم کو اس موقع پر اسی حیثیت کو پیش نظر رکھنا اور اس کو نمایاں کرنا چاہیے لیکن ڈاکٹر صاحب پر جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں ان کی اسی شاعرانہ حیثیت کو نظر انداز کردیا گیا ہے اور انھوں نے جن حقائق ومسائل کے متعلق اپنے خیالات ظاہر کیے ہیں، ان کی توضیح کے لیے جو مثالیں ان کے کلام سے پیش کی گئی ہیں، اُن میں شاعری بہت کم پائی جاتی ہے، خود ڈاکٹر صاحب شاعری سے برأت ظاہر کرتے ہیں اور غزل گو شاعر بننے سے تو ان کو شدت سے انکار ہے، اس لیے دوسرے لوگوں نے بھی ان کی مجددانہ، مصلحانہ اور فلسفیانہ حیثیت کو تو سامنے رکھا ہے اور ان کی شاعرانہ حیثیت کو نمایاں نہیں کیا ہے لیکن میرے نزدیک ان کا کلام خشک فلسفیانہ مسائل کا مجموعہ نہیں ہے یعنی وہ صرف ناظم نہیں ہیں بلکہ ایک قادرالکلام شاعر ہیں، اس لیے میں نے فلسفیانہ، صوفیانہ اور سیاسی مسائل سے پہلے ان کی ذات کو صرف ایک شاعر کی حیثیت سے پیش نظر رکھا ہے اور مختلف عنوانات میں ان کی شاعرانہ حیثیت کو زیادہ مکمل صورت میں نمایاں کیا ہے، فلسفیانہ اور صوفیانہ حقائق ومسائل پر بھی جو کچھ لکھا ہے اس میں بھی اسی حیثیت کو سامنے رکھا ہے اور زیادہ تر ان کی غزلیات، قطعات اور نظموں سے ایسی مثالیں پیش کی ہیں جن میں شاعری اور فلسفہ دونوں کا خوش گوار امتزاج موجود ہے اس لیے

اس طریقہ سے ان کے بہترین کلام کا انتخاب بھی اس کتاب میں آ گیا ہے لیکن بایں ہمہ ان کی شاعرانہ اور فلسفیانہ دونوں حیثیتوں کو پیش نظر رکھ کر ان کے بہترین کلام کے ایک عمدہ انتخاب کی ضرورت اب بھی باقی رہ جاتی ہے، ڈاکٹر صاحب کے متعلق یوں تو بہت کچھ کیا جا چکا ہے لیکن اب تک اس ضرورت کی طرف کسی نے توجہ نہیں کی ہے، ممکن ہے اس کتاب کی اشاعت کے بعد میں خود اس کی طرف متوجہ ہو سکوں اور اس کتاب کا یہ تکمیلی حصہ بھی پورا ہو جائے۔

بہر حال اس کتاب میں ڈاکٹر صاحب کی زندگی اور کارناموں کے ہر حصہ کے مکمل کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور اسی مناسبت سے میں نے پہلے اس کا نام ''مکمل اقبال'' تجویز کیا تھا اور اب مولانا سید سلیمان ندوی نے اس کا نام ''اقبال کامل'' رکھا ہے جو پہلے سے زیادہ بہتر ہے، اس لیے یہ کتاب اسی نام سے شائع کی جاتی ہے، اس کتاب کا پورا مسودہ مولانا عبدالماجد دریابادی کی نظر سے بھی گذر چکا ہے جو فلسفی ہونے کے ساتھ صوفی اور سخن فہم بھی ہیں اور اب جب کہ اس کتاب کا مسودہ پریس میں جا رہا ہے، مزید اطمینان کے لیے اس کو ہمارے عزیز دوست اور دارالمصنفین کے پرانے رفیق مولوی شاہ معین الدین صاحب ندوی نے بھی جو شعر و ادب دونوں کا عمدہ ذوق رکھتے ہیں، بہ نظر غائر دیکھ لیا ہے اور ان کے مشورے سے اس کتاب کی بہت سی خامیاں دور ہو گئی ہیں۔

افسوس ہے کہ اس کتاب میں میں ان انگریزی تصنیفات سے جو ڈاکٹر صاحب کی شاعری اور فلسفہ پر لکھی گئی ہیں بہت کم فائدہ اٹھا سکا، تاہم جا بجا اس قسم کی جو معلومات نظر آتی ہیں وہ ہمارے دوست سید صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب، ایم، اے کی توجہ و عنایت کا نتیجہ ہیں اور میں اس کے لیے ان کا شکر گذار ہوں۔

عبدالسلام ندوی
دارالمصنفین اعظم گڑھ
(۴/دسمبر ۱۹۴۸ء)

سوانح حیات

تمہید

قدیم زمانے میں جب کہ اردو شاعری کا دائرہ صرف غزل، قصیدہ، مثنوی اور مرثیہ تک محدود تھا، سرزمین پنجاب میں کوئی نامور شاعر پیدا نہیں ہوا، اس غرض سے ہم نے بہت سے قدیم تذکروں کی ورق گردانی بھی کی لیکن پنجاب کے کسی ممتاز شاعر کا نام نظر سے نہیں گزرا، قدیم زمانے میں لکھنؤ اور دلی اردو شاعری کے دو مستند مرکز تھے لیکن لکھنؤ کو یہ خاص امتیاز حاصل ہے کہ اس نے اپنے قرب و جوار پر نمایاں اثر ڈالا اور خاص لکھنؤ کے علاوہ صوبہ اودھ اور صوبہ آگرہ کے مختلف شہروں میں بھی متعدد ممتاز شعرا پیدا ہو گئے لیکن تعجب ہے کہ دلی نے باوجود قرب و اتصال کے پنجاب پر کوئی اثر نہیں ڈالا لیکن اردو شاعری کے دور جدید کا آغاز پنجاب ہی سے ہوا اور کرنل ہالرائڈ ڈائرکٹر سررشتۂ تعلیم پنجاب نے اردو زبان کی ترقی و اصلاح کے جو مختلف طریقے اختیار کیے ان میں ایک یہ تھا کہ انھوں نے ایک نئے طرز کے مشاعرے کی بنیاد ڈالی جس میں مصرعِ طرح کے بجائے کسی مضمون کا عنوان دیا جاتا تھا، تاکہ اردو شاعری کے دائرے میں وسعت پیدا ہو اور عاشقانہ خیالات کے بجائے مناظر قدرت اور مختلف جذباتِ انسانی کی تصویریں کھینچی جائیں، اگرچہ پہلے پہل یہ شرف دلی کے دو بزرگوں کو حاصل ہوا، یعنی مولانا محمد حسین آزاد اور مولانا الطاف حسین حالی نے جو اردو شاعری میں

ذوق وغالب کی یادگار تھے اور اس وقت پنجاب کے سررشتۂ تعلیم سے تعلق رکھتے تھے، جدید طرز میں چند چھوٹی چھوٹی نظمیں اور مثنویاں لکھیں، لیکن بعد کو زندہ دلانِ پنجاب نے اس کو ترقی دے کر تلافیٔ مافات کر دی اور اس طرز میں کہنے والے متعدد شعرا پیدا ہو گئے جن میں

ڈاکٹر اقبال

نے عالم گیر شہرت حاصل کی۔

ڈاکٹر صاحب نسلاً کشمیری برہمنوں کے ایک قدیم خاندان سے تعلق رکھتے ہیں، جس کی ایک شاخ اب تک کشمیر میں موجود ہے، یوں تو ہندوؤں میں برہمن اپنے مذہبی تقدس کی وجہ سے عموماً معزز سمجھے جاتے ہیں لیکن کشمیری برہمن کشمیر میں علمی حیثیت سے بھی امتیاز خاص رکھتے تھے، اس لیے ڈاکٹر صاحب نے اس شرف پر ایک جگہ خاک سارانہ لہجے میں خاص طور پر فخر کیا ہے، چنانچہ ایک فلسفہ زدہ سید کو اس طرح مخاطب کرتے ہیں:

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

ذات پات کے لحاظ سے کشمیری برہمنوں کی جو مختلف قسمیں ہیں اس کے رو سے ڈاکٹر صاحب کی گوت یعنی ذات سپرو ہے اور الہ آباد ہائی کورٹ کے مشہور وکیل سر تیج بہادر سپرو اور ڈاکٹر صاحب چار یا پانچ پشت اوپر ایک ہی گھرانے سے تعلق رکھتے تھے لیکن سوا دو سو سال سے زیادہ کا زمانہ گذرا کہ ڈاکٹر صاحب کے جد اعلیٰ ایک بزرگ کی عقیدت کی وجہ سے مشرف بہ اسلام ہو کر سیالکوٹ چلے آئے، جو کشمیر کے علاقہ سے ملحق ہے اور اس وجہ سے وہاں نہایت کثرت سے کشمیری خاندان آباد ہیں، اس لیے اختلافِ مذہب کی وجہ سے اس خاندان کی مختلف شاخیں ایک دوسرے سے بے تعلق ہو گئیں۔

ولادت: ڈاکٹر صاحب اسی سیالکوٹ میں ۱۸۷۶ء میں پیدا ہوئے، ان کی ولادت سے چند روز پہلے ان کے والد نے ایک خواب دیکھا تھا کہ ''ایک بڑا ہی عجیب وغریب پرندہ فضا میں زمین کے قریب اڑ رہا ہے اور بڑی کثرت سے لوگوں کا ہجوم ہے، اس ہجوم میں میں بھی ہوں، وہ پرندہ کسی کی کوشش سے ہاتھ نہیں آتا لیکن خود بخود میرے دامن میں آ کر گرا اور میں نے اس کو پکڑ لیا، اس کے بعد ڈاکٹر صاحب پیدا ہوئے تو انھوں نے اس خواب کی یہ تاویل کی کہ وہ پرندہ یہی بچہ ہے اور یہ ضرور کوئی غیر معمولی کمال پیدا کرے گا، ڈاکٹر صاحب کے والد جن کا نام نور محمد تھا، اگرچہ صاحب ثروت نہ تھے لیکن اپنے شہر میں اپنی مذہبی اور اخلاقی پاکیزگی کی وجہ سے قابل احترام سمجھے جاتے تھے، ان پر تصوف کا رنگ بہت زیادہ غالب تھا اور ڈاکٹر صاحب نے اپنی اس آبائی بلکہ خاندانی خصوصیت کی طرف بعض اشعار میں خود بھی اشارہ کیا ہے چنانچہ اپنے فرزند جاوید کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں:

جس گھر کا مگر چراغ ہے تو ہے اس کا مذاق عارفانہ

اس بنا پر ڈاکٹر صاحب نے ایک صوفیانہ ماحول میں نشو ونما پائی اور ان کے والد بزرگوار نے ان کی تربیت بالکل مذہبی اور اخلاقی اصول پر کی، چنانچہ خود ڈاکٹر صاحب کا بیان ہے کہ جب میں سیالکوٹ میں پڑھتا تھا تو صبح اٹھ کر روزانہ قرآن پاک کی تلاوت کرتا تھا، والد مرحوم اپنے اوراد و وظائف سے فرصت پا کر آتے اور مجھے دیکھ کر گذر جاتے، ایک دن صبح کو میرے پاس سے گذرے تو فرمایا کہ کبھی فرصت ملی تو میں تم کو ایک بات بتاؤں گا، بالآخر انھوں نے ایک مدت کے بعد یہ بات بتائی اور ایک دن صبح کو جب میں حسب دستور قرآن کی تلاوت کر رہا تھا تو وہ میرے پاس آئے اور فرمایا ''بیٹا! کہنا یہ تھا کہ جب تم قرآن پڑھو تو یہ سمجھو کہ یہ قرآن تم ہی پر اترا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ خود تم سے ہم کلام ہے۔''

ڈاکٹر صاحب نے اپنے ایک شعر میں بھی اس واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب گرہ کشا ہیں نہ رازی، نہ صاحب کشاف

ایک بار ڈاکٹر صاحب کے دروازے پر ایک سائل نے صدا دی اور بری طرح اڑ گیا، ڈاکٹر صاحب کے شباب کا زمانہ تھا انھوں نے اس کو ایک ڈنڈا رسید کیا اور اس کی جھولی زمین پر پھینک دی، باپ کا دل اس بے رخی سے بھر آیا، آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے اور اس حالت میں انھوں نے بیٹے کو جو نصیحت کی اس کو ڈاکٹر صاحب نے خود رموزِ بے خودی میں نہایت موثر طریقہ سے بیان کیا ہے:

گفت فردا امت خیر الرسل — جمع گردد و پیش آں مولائے کل
غازیانِ ملت بیضائے او — حافظانِ حکمت رعنائے او
ہم شہیدانے کہ دیں راجت اند — مثلِ انجم در فضائے ملت اند
زاہدان وعاشقانِ دل فگار — عالمان وعاصیانِ شرمسار
درمیان انجمن گردد بلند — نالہ ہائے ایں گدائے دردمند
اے صراطت مشکل از بے مرکبی — من چہ گویم چوں مرا پرسد نبی

یعنی انھوں نے فرمایا کہ قیامت کے دن جب رسول اللہ ﷺ کے گرد تمام امت جس میں مجاہد، حکیم، شہید، زاہد، صوفی، عالم اور گنہ گار ہر قسم کے لوگ ہوں گے، جمع ہوگی اور اس مجمع میں یہ مظلوم سائل فریاد کرے گا اور رسول اللہ ﷺ مجھ سے اس کا جواب طلب کریں گے تو میں کیا کہوں گا:

اند کے اندیش ویاد آرائے پسر — اجتماعِ امتِ خیر البشر
بازایں ریشِ سفیدِ من نگر — لرزۂ بیم و امیدِ من نگر
بر پدر ایں جور نازیبا مکن — پیش مولا بندہ را رسوا مکن
غنچۂ از شاخسار مصطفٰے — گل شو از باد بہارِ مصطفٰے
از بہارش رنگ و بو باید گرفت — بہرۂ از خلق او باید گرفت
فطرتِ مسلم سراپا شفقت است — در جہاں دست وزبانش رحمت است

آنکہ مہتاب از سر انگشتش دو نیم رحمتِ او عام اخلاقش عظیم
از مقام او اگر دور ایستی از میانِ معشر ما نیستی

یعنی ''اس مجمع کا خیال کر اور میری سفید داڑھی کو دیکھ، باپ پر اس قدر ظلم کر کے آقا کے سامنے اس کو ذلیل نہ کر، تو چمن محمدی ﷺ کی ایک کلی ہے اور اسی چمن کی ہوا سے پھول بن کر کھل، اسی چمن کی بہار سے تجھ کو رنگ و بو اور رسول اللہ ﷺ کے اخلاق سے ایک حصہ لینا چاہیے، مسلمان کی فطرت سراپا شفقت اور اس کے ہاتھ اور زبان رحمت ہیں، جس نے ایک انگلی کے اشارے سے چاند کو دو ٹکڑے کر دیا، اس کی رحمتِ عام اور اس کے اخلاق نہایت بلند پایہ ہیں، اس لیے اگر تو اس کے مقام سے دور ہے تو ہماری جماعت سے الگ ہے۔''

ڈاکٹر صاحب کی والدہ مرحومہ بھی ایک دین دار اور عبادت گذار خاتون تھیں اس لیے انھوں نے بھی ان کی مذہبی اور اخلاقی تربیت میں نمایاں حصہ لیا، چنانچہ ڈاکٹر صاحب نے اپنی والدہ مرحومہ کا جو مرثیہ لکھا ہے اس میں اس کی طرف اشارے پائے جاتے ہیں :

خاکِ مرقد پر تری لے کر یہ فریاد آؤں گا اب دعائے نیم شب میں کس کو میں یاد آؤں گا
تربیت سے میں تری انجم کا ہم قسمت ہوا گھر مرے اجداد کا سرمایۂ عزت ہوا
دفترِ ہستی میں تھی زریں ورق تیری حیات تھی سراپا دین و دنیا کا سبق تیری حیات

تعلیم و تربیت: ڈاکٹر صاحب کی ابتدائی تعلیم قدیم طرز پر مکتب سے شروع ہوئی لیکن بعد میں انگریزی تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے سیالکوٹ کے مشن اسکول میں داخل ہوئے اور چوں کہ طبیعت میں ذکاوت و ذہانت کا مادہ خداداد تھا، اس لیے ابتدا ہی سے اس کے جوہر نمایاں ہونے لگے، چنانچہ پانچویں جماعت کا امتحان وظیفہ لے کر پاس کیا، مڈل کے آخری درجہ میں بھی وظیفہ حاصل کیا اور انٹرنس کے امتحان میں بھی سرکاری وظیفہ کے ساتھ کامیابی حاصل کی، ڈاکٹر صاحب کی خوش قسمتی سے اسکول کے مدرسین میں قدیم طرز تعلیم کی ایک عمدہ یادگار مولوی میر حسن مرحوم مدرس عربی و فارسی تھے، اس لیے اس اسکول میں مولوی صاحب

موصوف کے ساتھ ڈاکٹر صاحب کے تعلیمی تعلقات قائم ہوئے جس کی تقریب یہ ہوئی کہ مولوی صاحب موصوف کا ایک لڑکا ڈاکٹر صاحب کا ہم جماعت تھا اور اس کے علاوہ ڈاکٹر صاحب کے والد ماجد سے ان کے دوستانہ تعلقات بھی تھے، اس لیے جس زمانہ میں ڈاکٹر صاحب چوتھی جماعت میں تعلیم پا رہے تھے ایک دن ان کے والد ماجد مولوی صاحب موصوف کے پاس تشریف لے گئے اور کہا کہ میں نے اب یہ فیصلہ کیا ہے کہ بچے کو آپ اسکول کی تعلیم دینے کے بجائے دینیات کا درس دیا کریں اور آئندہ یہ مدرسہ جانے کے بجائے مسجد ہی میں پڑھا کرے" لیکن مولوی صاحب نے مسکرا کر فرمایا "بچہ مسجد میں پڑھنے کے لیے نہیں بلکہ مکتب میں پڑھنے کے لیے پیدا ہوا ہے اور یہ مدرسہ ہی میں پڑھے گا۔"

مولوی صاحب موصوف کی زندگی خالص علمی زندگی تھی اور ان کو شعرائے عرب، شعرائے ایران اور شعرائے اردو کے بے شمار اشعار زبانی یاد تھے اور ان کی تعلیم کا یہ خاصہ تھا کہ جو شخص ان سے عربی اور فارسی زبان کی تعلیم حاصل کرتا تھا، اس کی طبیعت میں اس زبان کا صحیح مذاق پیدا کر دیتے تھے، چنانچہ ڈاکٹر صاحب نے ان کی تعلیم وصحبت سے پورا فائدہ اٹھایا اور میلانِ طبیعت کے علاوہ یہ ان ہی کے فیضِ صحبت کا اثر تھا کہ جوانی کے زمانے میں ڈاکٹر صاحب کو اساتذہ کے ہزاروں اشعار ازبر یاد تھے۔

بہر حال ڈاکٹر صاحب میں عربی اور فارسی کی زبان دانی اور شعر وسخن کا جو ذوق پیدا ہوا وہ ان ہی بزرگ کی تعلیم اور صحبت کا نتیجہ ہے، چنانچہ سفر انگلستان کے موقع پر حضرت نظام الدین اولیاءؒ کے مزار پر انھوں نے "التجائے مسافر" کے عنوان سے جو نظم پڑھی اس میں عقیدت مندانہ طور پر ان کے اس علمی احسان کا اعتراف کیا :

وہ شمعِ بارگہ خاندانِ مرتضوی — رہے گا مثلِ حرم جس کا آستاں مجھ کو
نفس سے جس کے کھلی میری آرزو کی کلی — بنایا جس کی مروت نے نکتہ داں مجھ کو
دعا یہ کر کہ خداوند آسمان و زمیں — کرے پھر اس کی زیارت سے شادماں مجھ کو

مولوی صاحب کے ساتھ ڈاکٹر صاحب کی عقیدت مندی عمر بھر قائم رہی، چنانچہ گورنمنٹ نے جب ڈاکٹر صاحب کو سر کا خطاب دینا چاہا تو ڈاکٹر صاحب نے اس کو اس شرط کے ساتھ قبول کرنے پر آمادگی ظاہر کی کہ ان کے استاد مولوی سید میر حسن صاحب کو بھی شمس العلماء کا خطاب عطا فرمایا جائے، چنانچہ اس شرط کے مطابق ان کو بھی شمس العلماء کا خطاب دیا گیا۔

شاگرد کو استاذ کے ساتھ جس قدر عقیدت تھی، استاد کو بھی شاگرد کے ساتھ اسی قدر محبت تھی چنانچہ ایک بار ڈاکٹر صاحب ایک خطرناک مرض میں مبتلا ہو کر علاج کے لیے دہلی گئے تو مولوی سید میر حسن صاحب کو اس قدر تشویش ہوئی کہ ایک خاص آدمی کو اس غرض کے لیے مقرر کیا کہ وہ روزانہ اسٹیشن جا کر اخبار انقلاب لائے اور ڈاکٹر صاحب کی علالت کے متعلق اس میں جو تار شائع ہوں، ان کو پڑھ کر سنائے۔

استادی اور شاگردی کا یہ سلسلہ صرف سیالکوٹ کے زمانۂ طالب علمی ہی تک قائم نہیں رہا، بلکہ بعد کو بھی ڈاکٹر صاحب ان سے اپنے فارسی کلام کے متعلق صلاح اور مشورہ لیتے رہے، چنانچہ رموز بے خودی کے دیباچہ میں خود اس کی تصریح کی ہے۔

ڈاکٹر صاحب کے اساتذۂ عربی و فارسی میں اگرچہ مولوی سید میر حسن صاحب کو خاص طور پر شہرت حاصل ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے ان کے علاوہ اور بھی متعدد اساتذہ سے فارسی زبان کی تعلیم پائی ہے، چنانچہ اسد ملتانی نے اپنی ایک ملاقات کا یہ واقعہ لکھا ہے کہ جب میں ان سے ملا تو ان کے سامنے ان کے ایک ہم عمر بزرگ تشریف رکھتے تھے، جو سیالکوٹ کے رہنے والے اور غالباً ان کے ہم جماعت یا بچپن کے دوست تھے، ان کے ساتھ وہ اپنے طالب العلمی کے زمانہ کے واقعات کی یاد تازہ کر رہے تھے کہ سیالکوٹ میں وہ کس طرح مدرسہ کے اوقات کے بعد مساجد و مکاتب میں مختلف علماء کی خدمت میں حاضر ہو کر فارسی پڑھا کرتے تھے، ایک استاذ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ان کا (اپنا یا شاید ان کا بتایا ہوا) یہ شعر اب تک نہیں بھولتا:

از قدر عنائے او من دردمند افتادہ ام دوستاں رحمے کہ از بام بلند افتادہ ام[1]

فارسی زبان کے ساتھ انھوں نے پنجاب یونیورسٹی کے عربی امتحانات بھی اول درجہ میں پاس کیے، چنانچہ وہ مہاراجہ سرکشن بہادر وزیر اعظم ریاست حیدرآباد دکن کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ:

''عربی زبان کے امتحانات میں میں پنجاب میں اوّل رہا ہوں[2]۔''

ڈاکٹر صاحب نے ایف، اے تک مشرقی اور مغربی انداز میں یہ مخلوط تعلیم سیالکوٹ ہی میں پائی لیکن چوں کہ اس وقت تک سیالکوٹ کا اسکاچ مشن کالج صرف ایف، اے تک تھا، اس لیے ڈاکٹر صاحب ایف، اے پاس کر لینے کے بعد لاہور چلے آئے اور بی، اے کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے گورنمنٹ کالج لاہور میں داخل ہوئے، اس وقت ڈاکٹر صاحب کی خوش قسمتی سے مسٹر آرنلڈ وہاں فلسفہ کے پروفیسر تھے، جو اس سے پہلے علی گڈھ کالج میں پروفیسر رہ چکے تھے اور وہاں وہ مولانا شبلی مرحوم سے عربی اور مولانا مرحوم ان سے فرنچ زبان کی تعلیم حاصل کرتے تھے، اس طرح ان کو اسلامی ادبیات سے دل چسپی پیدا ہوگئی تھی، علی گڑھ کالج میں دس برس رہنے کے بعد وہ فروری ۱۸۹۸ء میں گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ کے پروفیسر مقرر ہوگئے، ڈاکٹر صاحب نے بی، اے اور ایم، اے میں فلسفہ کا اختیاری مضمون لیا تھا اور پروفیسر آرنلڈ کی تعلیم و تربیت نے اس قدرتی جوہر کو اور بھی چمکا دیا اور ڈاکٹر صاحب نے گورنمنٹ کالج لاہور سے بی اے کا امتحان امتیاز خاص کے ساتھ پاس کیا اور اس کے صلہ میں وظیفہ کے علاوہ دو طلائی تمغے بھی حاصل کیے، اس کے بعد ایم اے میں بھی فرسٹ آئے اور اس صلہ میں ان کو ''نانک بخش مڈل'' ملا۔

لیکن پروفیسر آرنلڈ ڈاکٹر صاحب میں علمی ذوق پیدا کر کے ۱۹۰۴ء میں انگلستان واپس چلے گئے اور ڈاکٹر صاحب نے ان کے رخصت ہونے پر ''نالۂ فراق'' کے عنوان سے

---

[1] اقبال نامہ ص ۳۴۲ [2] مکاتیب شاد و اقبال ص ۴۵۔

ایک الوداعی نظم لکھی جس میں اس علمی ذوق کا خاص طور پر تذکرہ کیا، جو ان کے فیضِ صحبت نے ان میں پیدا کر دیا تھا:

تو کہاں ہے اے کلیم ذروۂ سینائے علم — تھی تری موجِ نفس بادِ نشاط افزائے علم
اب کہاں وہ شوق رہ پیمائی صحرائے علم — تیرے دم سے تھا ہمارے سر میں بھی سودائے علم
شورِ لیلیٰ کو کہ باز آرایشِ سودا کند — خاکِ مجنوں راغبارِ خاطرِ صحرا کند

سفرِ انگلستان: مسٹر آرنلڈ کی تعلیم و تربیت اور فیضِ صحبت نے ڈاکٹر صاحب میں جو علمی ذوق پیدا کر دیا تھا وہ ابھی نامکمل تھا اور اس کی تکمیل کے لیے وہ خود انگلستان جانا چاہتے تھے، لیکن ایم، اے ہونے کے بعد وہ پہلے اورینٹل کالج لاہور میں تاریخ، فلسفہ اور سیاست مدن کے لکچرار مقرر ہو گئے تھے، پھر گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ اور انگریزی کے اسسٹنٹ پروفیسر مقرر ہوئے، اس لیے ملازمت کا یہ تعلق زنجیر پا ہو رہا تھا اور اس نظم کے اس مصرع میں

ع توڑ کر پہنچوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو

''پنجاب کی زنجیر'' سے غالباً ملازمت کے اسی تعلق کی طرف اشارہ ہے لیکن بالآخر وہ اس زنجیر کو توڑ کر ۱۹۰۵ء میں رخصت لے کر عازمِ انگلستان ہوئے اور خاندانی تصوف کی عقیدت واثر کی بنا پر سب سے پہلے دلی میں حضرت نظام الدین اولیاءؒ کے مزار مبارک پر حاضر ہو کر ایک نظم پڑھی جس میں اظہارِ عقیدت کے بعد اپنے مقصدِ سفر کا اظہار اس طرح کیا:

چمن کو چھوڑ کے نکلا ہوں مثلِ نکہتِ گل — ہوا ہے صبر کا منظور امتحاں مجھ کو
چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے — شرابِ علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو

قیامِ انگلستان کے مصارف زیادہ تر ان کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد نے برداشت کیے اور اس سلسلے میں خود ڈاکٹر صاحب کی زبانی یہ لطیفہ سننے کے قابل ہے کہ:

''جب میں ولایت گیا تو کچھ اپنا روپیہ میرے پاس موجود تھا لیکن زیادہ رقم میرے بھائی صاحب نے مجھ کو دی تھی، ولایت کے قیام کے دوران میں بھی وقتاً فوقتاً مجھ کو

روپے بھیجتے رہتے تھے، جب میں نے کیمبرج سے بی، اے کرلیا تو انھوں نے لکھا کہ اب بیرسٹری کا کورس پورا کر کے واپس آ جاؤ لیکن میرا ارادہ پی، ایچ، ڈی کی ڈگری لینے کا تھا، اس لیے میں نے جواب دیا کہ کچھ رقم اور بھیجئے تا کہ جرمنی جا کر ڈاکٹری کی سند بھی لے لوں، انھوں نے مجھ کو مطلوبہ رقم بھیج دی، ان ہی دنوں میں وہ ایک روز سیالکوٹ میں اپنے بے تکلف دوستوں کی صحبت میں بیٹھے ہوئے تھے کہ کسی شخص نے پوچھا، کیوں شیخ صاحب سنا ہے اقبال نے ایک اور ڈگری لے لی ہے، بھائی صاحب نے جواب دیا، بھئی کیا بتاؤں ابھی تو وہ ڈگریوں پر ڈگریاں لیے جا رہا ہے، خدا جانے ان ڈگریوں کا اجرا کب ہوگا۔''[1]

بہر حال ڈاکٹر صاحب انگلستان پہونچ کر کیمبرج یونیورسٹی میں داخل ہوئے اور جیسا کہ ڈاکٹر ملک راج آنند ایم، اے نے نیرنگ خیال اقبال نمبر بابت ستمبر و اکتوبر ۱۹۳۲ء میں لکھا ہے:

''خوش قسمتی سے انگلستان میں پہنچتے ہی ان کی ملاقات میک ٹگارٹ جیسے فلسفی سے ہوئی جو ہیگل کا متبع تھا اور اس زمانے میں فلسفی کی حیثیت سے بے حد شہرت حاصل کر چکا تھا، پھر ادب فارسی کے مشہور مؤرخ اے، جی براؤن اور ''اسرار خودی'' کے مترجم ڈاکٹر نکلسن سے ملاقات ہوئی، عنفوان زندگی میں ڈاکٹر صاحب کو فلسفہ اور ادب فارسی سے بے حد شغف تھا لیکن جب ان کا رجحان وطنیت اور قومیت کی طرف ہوا اور وہ ان موضوعوں پر نظمیں لکھنے لگے تو یہ شوق دب کر رہ گیا اب یہ شوق پھر پیدا ہوا اور ان لوگوں کے اثر و تربیت نے اسے پختہ کر دیا، میک ٹگارٹ کے لکچروں سے انھوں نے فلسفیانہ خیالات کے اظہار کا سائنٹفک انداز سیکھا..... براؤن اور نکلسن کی دوستی سے انھیں یہ فائدہ ہوا کہ انھوں نے گھر پر فارسی کا جو علم حاصل کیا تھا، اس میں پختگی پیدا ہوگئی۔''

لیکن کیمبرج یونیورسٹی میں ان کا زیادہ تعلق پروفیسر وارڈ سارلے اور پروفیسر براؤن

---

[1] آثارِ اقبال ص ۳۶۔

سے رہا اور اس طرح انھوں نے پورے تین سال یورپ میں طالب العلمانہ حیثیت سے بسر کیے اور اس مدت میں بیرسٹری کا امتحان بھی پاس کیا، کیمبرج یونیورسٹی سے فلسفۂ اخلاق میں اور میونخ یونیورسٹی جرمنی سے ''میٹی فزکس آف پرشیا''، یعنی ایرانی الٰہیات پر ایک مقالہ لکھ کر پی، ایچ، ڈی کی ڈگری لی، پھر جرمنی سے واپس آ کر لندن کے اسکول آف پولٹیکل سائنس میں داخل ہوئے اور ۶ ماہ تک لندن یونیورسٹی میں پروفیسر آرنلڈ کے قائم مقام کی حیثیت سے عربی کے پروفیسر بھی رہے اور تقریر و خطابت کا مشغلہ بھی جاری[1] رہا، چنانچہ انھوں نے خود اپنی ایک کامیاب مؤثر تقریر کا ایک واقعہ بھی بیان کیا ہے جو آثار اقبال ص ۳۹، ۴۰، ۴۱ میں مذکور ہے اور اس سلسلے میں عام تقریروں کے علاوہ انھوں نے خصوصیت کے ساتھ اسلام پر بھی ۶ لکچر دیے[2]۔

انگلستان سے واپسی: صرف ۳۲، ۳۳ سال کی عمر میں اتنے علمی اعزازات اور اس قدر ڈگریاں لے کر ڈاکٹر صاحب تین برس کے قیام کے بعد ۱۹۰۸ء میں انگلستان سے واپس ہوئے اور روانگی انگلستان کے وقت جس طرح انھوں نے دلی میں حضرت محبوب الٰہیؒ کے آستانے پر حاضر ہو کر ایک عقیدت مندانہ نظم پڑھی تھی اس طرح واپسی پر بھی اس آستانہ پر حاضر ہو کر سرِ تسلیم خم کیا۔

بیرسٹری: انگلستان سے واپس آ کر ڈاکٹر صاحب نے بیرسٹری شروع کی لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ کچھ دنوں تک گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ کے پروفیسر بھی رہے چنانچہ ایک خط میں مہاراجہ سر کشن بہادر کو لکھتے ہیں:

> ''انگلستان سے واپس آنے پر لاہور گورنمنٹ کالج میں مجھے فلسفہ کا اعلیٰ پروفیسر مقرر کیا گیا تھا یہ کام میں نے ۱۸ ماہ تک کیا اور یہاں کی اعلیٰ ترین جماعتوں کو اس فن کی تعلیم دی، گورنمنٹ نے بعد ازاں یہ جگہ مجھے آفر بھی کی مگر میں نے انکار کر دیا، میری ضرورت گورنمنٹ کو کس قدر تھی اس کا اندازہ اس سے ہو جائے گا کہ پروفیسری کے تقرر کی وجہ سے میں

---

[1] آثارِ اقبال ص ۱۶۷ [2] آثارِ اقبال ص ۳۹، ۴۰، ۴۱۔

صبح کچہری نہ جا سکتا تھا، جان ہائی کورٹ گورنمنٹ کی طرف سے ہدایت کی گئی کہ میرے تمام مقدمات دن کے پچھلے حصے میں پیش ہوا کریں، چنانچہ ۱۸ ماہ تک اسی پر عمل درآمد ہوتا رہا۔[1]''

لیکن ڈاکٹر صاحب جیسے فلسفی اور شاعر کے لیے بیرسٹری کا پیشہ کچھ موزوں نہ تھا، اس لیے ان کے احباب اور بہی خواہ ان کے لیے اس کو پسند نہیں کرتے تھے کیوں کہ ان کی بیرسٹری ان کی شاعری میں اور ان کی شاعری ان کی بیرسٹری میں مخل تھی، اسی بنا پر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ایک بار ان سے کہا کہ:

''آپ نے یہ دو متضاد شغل کیوں اختیار کر رکھے ہیں؟ فرمانے لگے اس تضاد سے بہت فائدہ پہنچتا ہے، وکالت دنیاداری کا نچوڑ ہے، تمام جہاں کی کثافتوں اور خباثتوں سے انسان اس پیشے میں آشنا ہو جاتا ہے اور طبیعت میں اس کے خلاف ایک ایسا ردعمل پیدا ہوتا ہے کہ بڑے زور سے انسان کی روح لطیف چیزوں کے حصول کے لیے بال و پر پھیلاتی ہے، اس پر انھوں نے یورپ کے بعض ایسے لوگوں کا ذکر کیا جو شاعر بھی ہیں اور بیرسٹر بھی۔[2]''

اس زمانے میں انڈین ایجوکیشنل سروس میں غالباً پنجاب میں کوئی ہندوستانی نہیں تھا اور یہ سروس زیادہ تر انگریزوں کے لیے مخصوص تھی، گورنمنٹ نے جیسا کہ ڈاکٹر صاحب کے خط سے معلوم ہوتا ہے ان کے سامنے یہ خدمت پیش کی اور انھوں نے اس کے قبول کرنے سے انکار کیا تو ان کے دوستوں کو بڑا افسوس ہوا کہ ایسا نادر موقع ہاتھ سے جانے دیا، جسٹس شاہ دین مرحوم جو اس زمانہ میں ہائی کورٹ کے جج تھے اس بارے میں ڈاکٹر صاحب سے بہت ناراض تھے اور ان سے ہمیشہ کہتے تھے کہ ''تم جیسے آدمی کا عدالت میں کوئی کام نہیں''، تمھیں علمی زندگی کو بطور پیشے کے اختیار کرنا چاہیے لیکن ڈاکٹر صاحب نے اپنی خودداری کی وجہ سے بیرسٹری ہی کے آزاد پیشہ کو پسند فرمایا اور جب ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان سے ایک بار دریافت کیا کہ ''آیا یہ بہتر نہیں تھا کہ آپ پروفیسر ہو جاتے؟'' تو فرمانے لگے ''میں نے کچھ دنوں پروفیسری کی اور

---

[1] مکاتیب شاد و اقبال ص ۴۵ [2] آثارِ اقبال ص ۲۴، ۲۵۔

اس نتیجے پر پہنچا کہ ہندوستانی کالجوں کی پروفیسری میں علمی کام تو ہوتا نہیں البتہ ملازمت کی ذلتیں ضرور سہنی پڑتی ہیں، چنانچہ ایک مرتبہ طالب علموں کی حاضری کے متعلق گورنمنٹ کالج کے پرنسپل سے کچھ جھگڑا ہو گیا اور پرنسپل نے مجھ سے کچھ اس طرح گفتگو کی جیسے کوئی کلرک سے باتیں کرتا ہے، اس دن سے ملازمت سے طبیعت کچھ ایسی کھٹی ہوئی کہ جی میں ٹھان لی ہے کہ جہاں تک ہو سکے گا ملازمت سے گریز کروں گا۔[1]"

اگرچہ ان کی ذہانت، محنت اور شہرت کی وجہ سے ان کو کچھ نہ کچھ کام ملتا رہتا تھا، تاہم ان کو اس پیشے میں کوئی نمایاں کامیابی حاصل نہیں ہوئی اور ان کے بیرسٹری کے بہترین زمانے میں بھی ان کی آمدنی کبھی ایک ہزار روپیہ سے متجاوز نہ ہو سکی[2]۔

اس زمانے میں ڈاکٹر صاحب کی ملازمت کے لیے ایک اور سلسلۂ جنبانی ہوئی اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے بیان کے مطابق عثمانیہ یونیورسٹی ریاست حیدرآباد کے قیام کے وقت ریاست کے بعض عہدے داروں کو خیال ہوا کہ ان کو بطور پرنسپل کے یہاں بلایا جائے لیکن خود ڈاکٹر صاحب اس کے خواہش مند نہ تھے اور فرماتے تھے کہ تنخواہ کے لحاظ سے تو مجھے کوئی فائدہ نہ ہوگا اور اگر تھوڑی سی رقم زائد بھی مل جائے تو اس کے لیے جلاوطن ہونا کوئی معقول فعل نہیں[3] لیکن خود ڈاکٹر صاحب کے ایک خط سے جس کو انھوں نے ۱۴/اگست ۱۹۱۷ء کو مہاراجہ سر کشن بہادر کے نام لکھا ہے معلوم ہوتا ہے کہ مسٹر حیدری نے ان کے سامنے قانون کی پروفیسری پیش کی تھی اور یہ دریافت کیا تھا کہ اگر ساتھ ساتھ پرائیویٹ پریکٹس کی بھی اجازت ہو تو وہ کس تنخواہ پر اس کو قبول کریں گے لیکن ڈاکٹر صاحب ریاست حیدرآباد میں ہائی کورٹ کی ججی کے خواہاں تھے چنانچہ اسی خط میں لکھتے ہیں:

"مجھے یہ معلوم نہیں کہ میر مجلسی عدالت العالیہ کی جگہ خالی ہے نہ اس کے متعلق انہوں نے (مسٹر حیدری نے) اپنے خط میں کوئی اشارہ کیا ہے لیکن اگر ایسا ہو جائے تو میں اسے قانون

---

[1] آثارِ اقبال ص ۲۲، ۲۳ [2] آثارِ اقبال ص ۲۵ [3] آثارِ اقبال، ص ۲۵۔

کی پروفیسری اور پرائیویٹ پریکٹس پر ترجیح دوں گا، آپ سے حیدری صاحب ملیں تو بر سبیل تذکرہ ان کی توجہ اس طرف دلائیں..... اگر سرکار اسے مناسب تصور فرمائیں تو اب یہ وقت کہ انھوں نے خود ملازمت کے لیے مجھے لکھا ہے، اس قسم کے تذکرہ کے لیے نہایت موزوں معلوم ہوتا ہے۔[1]''

ان کے ایک اور خط سے بھی جو مہاراجہ کے نام ہے، معلوم ہوتا ہے کہ اس عہدہ کے لیے ان کا نام بھی پیش کیا گیا تھا چنانچہ لکھتے ہیں:

''مخبر دکن سے معلوم ہوا ہے کہ حیدر آباد ہائی کورٹ کی ججی کے لیے چند نام حضور نظام خلد اللہ ملکہ کے سامنے پیش کیے گئے جن میں ایک نام خاک سار کا بھی ہے، اس خیال سے کہ میرا نام اور ناموں کے ساتھ پیش ہوا ہے اور یہ ایک قسم کا مقابلہ ہے، چند امور آپ کے گوش گذار کرنا ضروری ہے جن کا علم ممکن ہے سرکار کو نہ ہو اور ممکن ہے حضور نظام ان امور سے متعلق سرکار سے استفسار کریں۔[2]''

اس کے بعد اپنے تمام علمی اعزازات اور امتیازات کی تفصیل بیان کی ہے۔

سر کا خطاب: شاعری میں ڈاکٹر صاحب کی شہرت پہلے ہی سے تھی اور اب یہ شہرت اور بھی زیادہ ہوگئی تھی البتہ اس کا دائرہ صرف ہندوستان تک محدود تھا لیکن یورپ سے واپس آنے کے بعد انھوں نے اپنی شاعری کا رخ بالکل بدل دیا، پہلے وہ اپنے وطن کی زبان اردو میں عام قومی اور وطنی نظمیں لکھا کرتے تھے لیکن اب انھوں نے اردو کے بجائے فارسی زبان اختیار کر لی اور اس سلسلے میں سب سے پہلے ایک فلسفیانہ مثنوی اسرار خودی لکھی جو ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی اور اس مثنوی کے لکھنے کے بعد انھوں نے ایک فلسفی شاعر کی حیثیت سے شہرت حاصل کی لیکن ہندوستان اور یورپ پر اس مثنوی کا اثر مختلف پڑا، اس مثنوی میں ڈاکٹر صاحب نے خودی کی تربیت اور تکمیل کے اصول بتائے تھے اور جو فلسفہ یا جو تعلیم خودی کو ضعیف کرنے والی تھی اس کی تردید کی تھی اور اس سلسلہ میں خواجہ حافظ پر سخت لہجہ میں رد و قدح کی تھی:

---

[1] مکاتیب شاد و اقبال ص ۶۱، ۶۲ [2] مکاتیب شاد و اقبال ص ۴۴، ۴۵، ۴۹۔

ہوشیار از حافظ صہبا گسار — جامش از زہر اجل سرمایہ دار
نیست غیر از بادہ در بازارِ او — از دو جام آشفتہ شد دستار او
مسلم و ایمان او زنار دار — رخنہ اندر دینش از مژگانِ یار
گوسفند است ونوا آموخت است — عشوہ و ناز و ادا آموخت است
دلربائیہائے او زہر است وبس — چشم او غارتگر شہر است وبس
ضعف را نام توانائی دہد — ساز اواقوام راا غوا کند
از بز یوناں زمیں زیرک تراست — پردۂ عودش حجاب اکبر است
بگذر از جامش کہ در مینائے خویش — چوں مریدانِ حسن دار د حشیش

لیکن خواجہ حافظ جادو بیان شاعر ہونے کے ساتھ چوں کہ بعض خوش عقیدہ گروہوں میں ایک مقدس صوفی بھی تسلیم کیے جاتے ہیں اس لیے ان حلقوں میں سخت شورش برپا ہوئی، ایک صاحب متخلص بہ فضلی پنشینیر ڈپٹی کلکٹر محکمہ انہار پنجاب نے اسرار خودی کے جواب میں ایک پوری مثنوی راز بے خودی کے نام سے تصنیف کر ڈالی جس میں ڈاکٹر صاحب کو ''شغال''، دشمن اسلام اور رہزنِ اسلام کا خطاب دیا لیکن ہندوستان کے برعکس انگلستان میں اس مثنوی نے نہایت حسنِ قبول حاصل کیا اور ۱۹۱۸ء میں پروفیسر نکلسن نے جو اس سے پہلے دیوان شمسِ تبریز اور کشف المحجوب کا انگریزی ترجمہ کر چکے تھے، ڈاکٹر صاحب سے اس مثنوی کے ترجمہ کرنے کی اجازت چاہی[1] اور اجازت کے بعد ۱۹۱۹ء میں جب یہ ترجمہ شائع ہوا تو غالباً پہلی بار مغربی دنیا ڈاکٹر صاحب کے خیالات سے واقف ہوئی اور بہت سے انگریز اہل علم نے ان کی طرف توجہ کی چنانچہ مشہور نقاد ادب مسٹر اے، ایم فارسٹر نے انگلستان کے نامور ادبی رسالہ اتھیتم میں اس پر ایک مفصل تبصرہ کیا، اسی طرح کیمبرج کے پروفیسر ڈکسن نے رسالہ نیشن ویکلی میں اس مثنوی پر تبصرہ لکھا۔

---

[1] مکاتیب شاد و اقبال، ص ۹۷۔

اسی ترجمہ اور اسی ترجمہ کے تبصروں سے ڈاکٹر صاحب کو یورپ میں جو شہرت حاصل ہوئی انگریزی گورنمنٹ پر بھی اس کا اثر پڑا اور اس نے جنوری ۱۹۲۳ء میں ان کو سر کا خطاب مرحمت فرمایا، چنانچہ خود ڈاکٹر صاحب ایک خط میں، جس کو انھوں نے ۲۴ر جنوری ۱۹۲۳ء میں مہاراجہ سر کشن پرشاد بہادر کے نام لکھا ہے، لکھتے ہیں:

''سرکار نے میرے خطاب کے متعلق جو کچھ سنا ہے صحیح ہے یہ اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ ہونے اور اس پر یورپ اور امریکہ میں متعدد ریویو چھپنے کا نتیجہ ہے۔''

ڈاکٹر صاحب کی اس عزت افزائی پر لاہور کے سکھوں، مسلمانوں اور ہندوؤں کی طرف سے ان کو ایک عظیم الشان پارٹی مقبرہ جہاں گیر میں دی گئی جس میں نہ صرف لاہور کے معززین بلکہ پنجاب کے مختلف شہروں کے اکابر اور اہل علم، اکثر انگریز حکام بلکہ خود گورنر پنجاب شریک ہوئے، اس پارٹی میں ڈاکٹر صاحب نے انگریزی زبان میں ایک دل چسپ تقریر کی اور اسی تقریر سے پہلی مرتبہ لوگوں کے کان ان کی مشہور تصنیف پیامِ مشرق سے آشنا ہوئے جس کو وہ جرمن شاعر گوئٹے کے جواب میں لکھ رہے تھے[1]۔

لیکن اس سے پہلے تحریک ترک موالات کا زمانہ گذر چکا تھا جس میں بہت سے آزادی پسند اکابر و اعیانِ گورنمنٹ کے عطا کردہ خطاب کو واپس کر چکے تھے، اس لیے کچھ لوگوں نے ایک حریت پسند گوشہ نشین شاعر اور فلسفی کے لیے اس خطاب کو پسند نہیں کیا اور بعض اخباروں کے اڈیٹروں اور شاعروں نے اس پر چوٹیں کی، چنانچہ ایک نظم کے تین طنزیہ شعر جو عامیانہ طرز میں ہیں منشی محمد الدین فوق نے نقل کیے ہیں:

لو مدرسہ علم ہوا قصرِ حکومت — افسوس کہ علامہ سے سر ہو گئے اقبال
پہلے تو سر ملت بیضا کے تھے وہ تاج — اب اور سنو تاج کے سر ہو گئے اقبال
کہتا تھا یہ کل ٹھنڈی سڑک پر کوئی گستاخ — سرکار کی دہلیز پر سر ہو گئے اقبال

---

[1] نیرنگِ خیال اقبال نمبر بابت ستمبر و اکتوبر ۱۹۳۲ء، ص ۳۳، ۳۸۔

ایک اور شخص نے یہ قطعہ لکھ کر اخبار رہبر دکن میں چھپوایا:

کے مردِ حق اسیرِ کمند ہوا شود　　گر سر ز تن جدا و تن از سر جدا شود
تاریخ نو خطاب سرافراز آمدہ　　اقبال را چو قلب کنی لابقا شود

اس کی اطلاع مہاراجہ سر کشن پرشاد بہادر نے ان کو ان الفاظ میں دی:

''آپ کے خطاب کے متعلق ایک بدمعاش نے دل کے پھپھولے توڑے، ذیل کا قطعہ لکھ کر مقامی اخبار رہبر دکن میں چھپوایا، آپ کے دلی محبّ کو بہت برا معلوم ہوا، فوراً ایک قطعہ لکھ کر اسی روز اسی اخبار میں بھیج دیا۔''

اقبال ہر کسے کہ ترقی فزا شود　　ادبار حاسدش بجہاں لابقا شود
چوں بروجود حاسد او نفی آمدہ　　تیغ فناز بہر بقا حرفِ لا شود[1]

لیکن بدمعاشوں اور حاسدوں کے علاوہ خود ڈاکٹر صاحب کے مخلص دوستوں کے دلوں میں بھی یہ خطرہ پیدا ہوا کہ اب ان کی آزادی اور حق گوئی کا خاتمہ ہو جائے گا چنانچہ مولوی غلام بھیک نیرنگ نے اس خطرے کا اظہار کیا تو ڈاکٹر صاحب نے ان کے جواب میں نہایت شد و مد کے ساتھ اس خطرے کا ازالہ کیا اور ان کو لکھا کہ:

''آپ کا خط ابھی ملا ہے جس کے لیے سراپا سپاس ہوں، میں آپ کو اس اعزاز کی خود اطلاع دیتا مگر جس دنیا کے میں اور آپ رہنے والے ہیں اس دنیا میں اس قسم کے واقعات احساس سے فروتر ہیں، سیکڑوں خطوط اور تار آئے اور آ رہے ہیں اور مجھے تعجب ہو رہا ہے کہ لوگ ان کو کیوں گراں قدر جانتے ہیں باقی رہا وہ خطرہ جس کا آپ کے قلب کو احساس ہوا ہے سو قسم ہے خدائے ذوالجلال کی جس کے قبضہ میں میری جان اور آبرو ہے اور قسم ہے اس بزرگ و برتر وجود کی جس کی وجہ سے مجھے خدا پر ایمان نصیب ہوا اور مسلمان کہلاتا ہوں، دنیا کی کوئی قوت مجھے حق کہنے سے باز نہیں رکھ سکتی، انشاء اللہ اقبال کی زندگی مومنانہ نہیں لیکن اس کا دل مومن ہے۔[2]''

---

[1] مکاتیب شاد و اقبال، ص ۱۳۶　[2] اقبال نامہ ص ۲۰۶، ۲۰۷۔

اور آئندہ واقعات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کی شاعرانہ آزادی اور حق گوئی پر اس خطاب کا کوئی اثر نہیں پڑا، بلکہ ان کا لہجہ روز بروز تیز و تند ہوتا گیا۔

کونسل کی ممبری: اپنے علم و فضل اور شاعرانہ قابلیت اور شہرت کی بدولت ڈاکٹر صاحب سر تو ہو گئے لیکن اب تک قوم کی لیڈری کا اعزاز ان کو حاصل نہیں ہوا تھا اس کے لیے ان کے احباب نے ان کو پبلک لائف میں گھسیٹنا اور سیاسیات کے میدان میں لانا چاہا لیکن ڈاکٹر صاحب نے ایک مدت تک اپنے آپ کو اس کشمکش سے الگ رکھا اور اعزاز و شہرت کے لیے صرف شاعری ہی کو کافی سمجھا چنانچہ ایک خط کے جواب میں یہ معذرت نامہ لکھا :

ہوس بھی ہو تو نہیں مجھ میں ہمت تگ و تاز — حصولِ جاہ ہے وابستۂ مذاقِ تلاش
ہزار شکر طبیعت ہے ریزہ کار مری — ہزار شکر نہیں ہے دماغ فتنہ تراش
مرے سخن سے دلوں کی ہیں کھیتیاں سرسبز — جہاں میں ہوں میں مثالِ سحاب دریا پاش
یہ عقدہائے سیاست تجھے مبارک ہوں — کہ فیضِ عشق سے ناخن مرا ہے سینہ خراش
ہوائے بزم سلاطیں دلیلِ مردہ دلی — کیا ہے حافظِ رنگیں نوا نے راز یہ فاش
گرت ہواست کہ با خضر ہم نشیں باشی — نہاں ز چشم سکندر چوں آب حیوان باش

سب سے بڑھ کر یہ کہ بڑے بڑے سیاسی دنگل کونسلوں ہی میں ہوا کرتے تھے اور ڈاکٹر صاحب کونسلوں کو سرمایہ داروں کا اکھاڑا کہا کرتے تھے، ایک جگہ تو انھوں نے کونسل ہال کو سرمایہ داروں کا تکیہ قرار دیا ہے:

سنا ہے میں نے کل یہ گفتگو تھی کارخانے میں — پرانے جھونپڑوں میں ہے ٹھکانا دستکاروں کا
مگر سرکار نے کیا خوب کونسل ہال بنوایا — کوئی اس شہر میں تکیہ نہ تھا سرمایہ داروں کا

ان اسباب سے وہ ایک مدت تک سیاسیات سے بالکل الگ رہے لیکن ۱۹۲۶ء میں اس اکھاڑے کی بیخ کنی کرنے کے لیے وہ[1] احباب کے اصرار سے لاہور کے حلقۂ انتخاب سے

---

[1] آثارِ اقبال ص ۲۷۔

کونسل کی ممبری کے لیے بطور امیدوار کھڑے ہوئے اور لاہور کے ہر محلے اور کوچے میں ان کی حمایت میں جلسے کیے گئے، ان کے بعض دوستوں نے چوک وزیر خاں میں ایک جلسہ منعقد کیا اور ان کے اصرار سے خود ڈاکٹر صاحب بھی اس جلسہ میں شریک ہوئے اور ایک مختصر سی تقریر میں قانون ساز مجالس کی اہمیت ظاہر کی[1]، کونسلوں کے انتخاب کے موقع پر لوگوں کو ہزاروں روپے خرچ کرنے پڑتے ہیں اور ووٹروں کی خوشامدیں الگ کرنی پڑتی ہیں لیکن ڈاکٹر صاحب کو ان میں کچھ کرنا نہیں پڑا بلکہ دو جلیل القدر امیدواروں نے ان کے مقابلے میں اپنے نام واپس لے لیے اور شہر کی تمام مسلمان برادریوں نے ان کی حمایت میں علاحدہ علاحدہ اشتہارات شائع کیے[2] جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے تین ہزار ووٹوں کی مجاریٹی سے اپنے حریف کے مقابلے میں کامیابی حاصل کی[3]۔

کونسل کی ممبری کے زمانے میں ڈاکٹر صاحب نے جو ملکی اور قومی خدمات انجام دیں اُن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱- ملک خاص کر پنجاب میں ایک ایسا دریدہ دہن طبقہ پیدا ہو گیا تھا جو مذہبی پیشواؤں اور بزرگوں کی ذات پر نہایت کمینے حملے کیا کرتا تھا، اس طبقہ کی بدولت ایک نہایت فحش اور گندہ لٹریچر پیدا ہو گیا تھا جس کی وجہ سے قتل اور خونریزی کی نوبت آ گئی اور عدالتوں میں متعدد مقدمات دائر ہوئے اس بنا پر ڈاکٹر صاحب نے کونسل میں یہ تحریک پیش کی کہ گورنر جنرل بہ اجلاس کونسل سفارش کی جائے کہ بانیانِ مذاہب پر توہین آمیز، شرانگیز اور کمینہ حملوں کی اشاعت کا سدباب کرنے کے لیے ایک ریگولیشن نافذ کیا جائے، چنانچہ ۱۹۲۷ء میں یہ قانون پاس ہو کر نافذ کیا گیا۔

۲- تلوار کو قانونِ اسلحہ سے مستثنیٰ کرانے اور انسداد شراب نوشی کی تجویز بھی ڈاکٹر

---

[1] آثارِ اقبال ص ۴۳ [2] نیرنگ خیال اقبال نمبر بابت ستمبر و اکتوبر ۱۹۳۲ء، ص ۴۵ [3] مکاتیبِ شاد و اقبال ص ۱۷۳۔

صاحب نے پیش کی۔

۳- گورنمنٹ نے نیلی بار ضلع منٹگمری میں سوا تین لاکھ ایکڑ رقبہ فروخت کیا تھا جس کا زیادہ تر حصہ سرمایہ داروں نے خریدا تھا، اس کے متعلق ڈاکٹر صاحب نے یہ تحریک کی کہ اس کا نصف حصہ مزارعین یعنی کسانوں کے لیے جو اپنے ہاتھ سے کھیتی باڑی کرتے ہیں مخصوص کیا جائے۔

۴- شہروں میں جب کوئی وبا پھیلتی ہے تو اس کے روکنے کے لیے ہر قسم کے سرکاری اور غیر سرکاری انتظامات شروع ہو جاتے ہیں اور مریضوں کو ہر قسم کی طبی امداد مل سکتی ہے لیکن دیہاتوں میں اس کا کوئی انتظام نہیں تھا، اس لیے ڈاکٹر صاحب نے دیہاتوں کے فائدہ کے لیے یہ تحریک پیش کی کہ سرکاری اور غیر سرکاری ارکان کی ایک کمیٹی مقرر کی جائے جو دیہات میں حفظانِ صحت کے طریقوں کی رپورٹ پر غور کرے۔

۵- سب سے اہم مسئلہ جس پر ڈاکٹر صاحب نے کونسل میں نہایت پرزور بحث کی، یہ تھا کہ زمینیں گورنمنٹ کی ملکیت ہوتی ہیں یا خود قومیں ان کی مالک ہوتی ہیں، ڈاکٹر صاحب نے اس نظریہ کی پرزور مخالفت کی کہ ساری زمین حکومت کی ملکیت ہے اور فرمایا کہ اس ملکیت عامہ کا دعویٰ نہ عہد قدیم میں کسی نے کیا اور نہ سلاطین مغلیہ کے زمانے میں ایسا مطالبہ پیش کیا گیا اور اگر کسی وقت کسی ملک کے اندر یہ نظریہ رائج بھی تھا تو اس بیسویں صدی میں اسے جائز نہیں مانا جا سکتا، اس نظریہ پر سب سے پہلے جس یورپین مصنف نے تبصرہ کیا وہ پیرن تھا ۱۸۸۷ء میں اس نے پوری تحقیق و تفتیش کے بعد اس نظریہ کو بالکل مسترد کر دیا، ۱۸۳۰ء میں بریگر نے ہندوستان کے اندر ملکیت کے قانون و رواج کی پوری تحقیقات کی، یہ مصنف اپنی کتاب میں منوجی کے قوانین، اسلامی شریعت اور ہندوستان کے مختلف حصص بنگال، مالوہ، پنجاب وغیرہ کے متعلق رواجی پابندیوں کا تفصیل سے ذکر کرتا ہے اور اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ تاریخ ہند کے کسی دور میں بھی سلطنت زمین کی ملکیت کی مدعی نہیں ہوئی۔

اس نظریہ کی مخالفت کرنے سے ڈاکٹر صاحب کا مقصد یہ تھا کہ زمین کا لگان معاف یا کم از کم کم کر دیا جائے اور اس کے لیے بالکل انکم ٹکس کے اصول پر عمل کیا جائے کیوں کہ انکم ٹکس کے معاملے میں صلاحیت واستطاعت کے اصول یا مدارج کے اصول پر عمل کیا جاتا ہے یعنی ایک تدریجی پیمانہ قائم ہے بعض لوگوں سے قطعاً کوئی انکم ٹکس نہیں لیا جاتا، اسی اصول کے مطابق جس شخص کے پاس پانچ بگھہ سے زیادہ زمین نہیں، بشرطیکہ زمین ایسے رقبہ میں نہ ہو جہاں آب پاشی نہیں کی جاسکتی اور اس کی پیداوار کی مقدار بھی معین ہو، اس کا لگان معاف کر دینا چاہیے۔

اس سلسلہ میں سیاسی خدمات کے علاوہ ڈاکٹر صاحب کو مسلمانوں کی تعلیمی خدمت کے بعض مواقع بھی ملے چنانچہ ۱۹۲۷ء یا ۱۹۲۸ء میں جب مسٹر منوہر لال پنجاب کے وزیر تعلیم تھے مسلمانوں میں اپنی حق تلفی کا بہت چرچا ہوا اور اس غرض سے سر جارج انڈرسن کی خدمت میں جو اس وقت پنجاب میں ڈائرکٹر محکمۂ تعلیمات تھے، مسلمانان ممبران کونسل کا ایک مختصر سا وفد گیا جس میں ڈاکٹر صاحب بھی بحیثیت ممبر کونسل کے شریک ہوئے، رسمی باتوں کے بعد ڈائرکٹر صاحب نے وعدہ فرمایا کہ میں اس معاملہ پر غور کروں گا اور جہاں جہاں حق تلفی یا بے قاعدگی ہوئی ہے اس کی تلافی کی پوری کوشش کروں گا۔[1]

مدراس میں اسلام پر لکچر: چند سال سے مدراس میں ایک امریکن عیسائی کی فیاضی سے مدراس یونیورسٹی کے طلبہ کے سامنے کوئی نہ کوئی ممتاز عیسائی فاضل حضرت مسیح علیہ السلام کی حیات وسوانح اور عیسائی مذہب کے متعلق چند عالمانہ لکچر دیتا تھا اس کو دیکھ کر مدراس کے چند مخلص مسلمانوں کے دلوں میں بھی جوش پیدا ہوا اور انھوں نے یہ کوشش کی کہ مدراس میں انگریزی مدارس کے مسلمان طلبہ کے لیے بھی اس قسم کا انتظام کیا جائے اور سال بسال کسی مسلمان فاضل سے طلبائے انگریزی کے ذوق اور موجودہ رنگ کے مطابق اسلام اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم پر لکچر

---

[1] آثار اقبال، ص ۶۹۔

دلوائے جائیں، چنانچہ اس غرض کے لیے ''مسلم ایجوکیشنل ایسوسی ایشن آف سدرن انڈیا'' کے نام سے ایک تعلیمی انجمن قائم ہوئی اور سیٹھ ایم جمال محمد صاحب نے اس کے مالی مصارف کی ذمہ داری اپنے سرلی اور لکچر دینے کے لیے سب سے پہلے مولانا سید سلیمان ندوی کا انتخاب ہوا جنھوں نے اکتوبر و نومبر ۱۹۲۵ء میں سیرت نبوی ﷺ کے مختلف پہلوؤں پر مدراس کے انگریزی مدرسوں کے طالب علموں اور عام مسلمانوں کے سامنے لالی ہال مدراس میں آٹھ لکچر دئے جو خطباتِ مدراس کے نام سے شائع ہو چکے ہیں اس کے بعد اس مقصد کے لیے ڈاکٹر صاحب کا انتخاب ہوا اور انھوں نے ۱۹۲۸ء میں انگریزی زبان میں اسلام پر ۶ فلسفیانہ لکچر دیے جو ''ریکنسٹرکشن آف ریلجس تھاٹ ان اسلام'' (Reconstruction of Religious Thoughts in Islam) کے نام سے ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئے۔

مدراس کے دوران قیام میں اہلِ مدراس نے مختلف طریقوں سے ڈاکٹر صاحب کی پذیرائی کی چنانچہ مختلف اکابر اور انجمنوں نے ایڈریس اور دعوتیں دیں، اخبارات نے ان کے فوٹو شائع کیے، اخبارات کے نمائندوں اور مذہب وفلسفہ کے بڑے بڑے عالموں نے ان سے مذہب، فلسفہ اور سیاست پر گفتگو کی، مدراس کی انجمن ترقی اردو کے علاوہ ہندی پرچار سبھا اور جنوبی ہند کے برہمن عالموں نے بھی ان کی خدمت میں سپاس نامے پیش کیے۔

مدراس سے واپسی میں جنوری ۱۹۲۹ء کو جب وہ بنگلور کے اسٹیشن پر پہنچے تو شمالی ہند کے ہزاروں آدمی ان کی زیارت کے لیے اسٹیشن پر موجود تھے، یہاں ان کو ایڈریس دینے کے لیے مسلم لائبریری کی طرف سے ایک جلسہ ہوا جس کے صدر امین الملک دیوان مرزا اسمٰعیل چیف منسٹر میسور تھے، ان کے خیالات سے مستفید ہونے کے لیے طالب علموں اور تعلیم یافتہ لوگوں نے ایک الگ جلسہ کا انتظام کیا جس کے صدر ڈاکٹر سبرائن ڈائرکٹر محکمہ تعلیمات میسور تھے، بنگلور میں مہاراجہ میسور نے ان کی خدمت میں دعوت نامہ روانہ کیا اور وہ ۱۰ر جنوری ۱۹۲۹ء کو میسور پہنچ کر سرکاری مہمان خانہ میں فروکش ہوئے اور خاص شہر میسور میں میسور یونیوسٹی نے

ان کے لکچر کا انتظام کیا، دوسرے دن ٹاؤن ہال میں مسلمانان میسور نے اپنا ایڈریس پیش کیا۔

میسور، بنگلور، سرنگا پٹم اور مدراس کے دوسرے مقامات دیکھنے کے بعد وہ ۱۴ر جنوری ۱۹۲۹ء کو حیدرآباد پہنچے جہاں اسٹیشن پر مسلمان بچے ایک قطار میں کھڑے ہوکر ''چین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا'' کا ترانہ خوش الحانی کے ساتھ گا رہے تھے، اسٹیشن پر عوام کے علاوہ عثمانیہ یونیورسٹی کے تمام ارکان موجود تھے، یہیں ان کو اطلاع دی گئی کہ وہ نظامِ گورنمنٹ کے مہمان ہیں، چنانچہ وہ اسٹیشن سے روانہ ہوکر ریاست کے سرکاری مہمان خانہ میں فروکش ہوئے[1] اور یہاں پہنچ کر انھوں نے ٹاؤن ہال میں دو تقریریں کیں اور مہاراجہ سرکشن پرشاد بہادر نے ان کے اعزاز میں ایک بزمِ سخن منعقد کی[2]، ۱۸ر جنوری ۱۹۲۹ء کو اعلیٰ حضرت حضور نظام کا شرف باریابی حاصل ہوا، ڈاکٹر صاحب کو قیمتی پتھروں بالخصوص ہیروں سے بہت دل چسپی تھی اور چوں کہ ان کو حکیم اجمل خاں مرحوم سے یہ معلوم ہوا تھا کہ اعلیٰ حضرت حضور نظام کے پاس ایک بیش بہا ہیرا ہے جو نہایت چمکیلا ہے اس لیے اعلیٰ حضرت کا شرف باریابی حاصل ہوا تو ڈاکٹر صاحب نے اس ہیرے کو دیکھنے کی خواہش کی اور اعلیٰ حضرت نے فوراً اس ہیرے کو منگوایا اور ڈاکٹر صاحب اس کو دیکھ کر نہایت متأثر ہوئے اور ایک موقع پر اس کی چمک دمک، وزن اور حسن و جمال کا تذکرہ نہایت جوش و خروش کے ساتھ کیا[3]۔

مسلم لیگ کی صدارت: ڈاکٹر صاحب ۱۹۲۶ء میں سیاسیات کے میدان میں آئے لیکن تین چار سال کے اندر ہی انھوں نے اپنی محنت، قابلیت اور شہرت کی وجہ سے اس قدر سیاسی وقار حاصل کر لیا کہ دسمبر ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے اجلاسِ الٰہ آباد کے صدر منتخب ہوئے اور اپنے خطبۂ صدارت میں پاکستان کا نظریہ پیش کیا جس پر قومی اور سیاسی حیثیت سے بہت سے اعتراضات ہوئے اور اس وقت یہ نظریہ محض شاعرانہ تخیل خیال کیا گیا لیکن بہت سے مراحل طے کرنے کے

---

[1] نیرنگِ خیال اقبال نمبر بابت ستمبر و اکتوبر ۱۹۳۲ء ص ۳۸، ۳۹ [2] اداریہ سب رس اقبال نمبر

[3] رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۹۳۶۔

بعد یہ مسلمانوں کا متفقہ نظریہ قرار پایا اور ۲۳ر مارچ ۱۹۴۰ء کو لاہور مسلم لیگ کا جو اجلاس بصدارت مسٹر جناح ہوا اس میں سر شاہ نواز خاں نواب ممدوٹ صدر مجلس استقبالیہ اور مسٹر جناح صدر لیگ کی پرزور اور مدلل تقریروں کے بعد دوسرے دن کے اجلاس میں مولوی فضل الحق وزیر اعظم بنگال نے اس نظریہ کو ایک مستقل رزولیوشن کی صورت میں پیش کیا جس پر تقریباً تمام صوبوں کے نمائندوں نے تقریریں کیں اور وہ باتفاق پاس کیا گیا، اس کے بعد مسٹر جناح نے ہدایت کی کہ ۱۹ر اپریل ۱۹۴۰ء کو ہر جگہ مسلمانان ہند اس رزولیوشن کی تائید کریں، چنانچہ ۱۹ر اپریل کو ہندوستان کے طول و عرض میں تمام مسلمانوں نے اس رزولیوشن کی پرزور طریقہ سے تائید کی اور اس طرح ڈاکٹر صاحب نے جو خواب ۱۹۳۰ء میں دیکھا تھا اس کی تعبیر دس برس کے بعد نکلی اور اس کے بعد مسلمانوں میں جو سیاسی جوش پیدا ہوا وہ اسی دل فریب خواب کا نتیجہ تھا لیکن اب یہ خواب واقعہ بن چکا ہے اور پاکستان قائم ہو چکا ہے جو مسلمانوں کا منتہائے آمال تھا۔

دوسری گول میز کانفرنس کی شرکت: مسلم لیگ کی صدارت کے چند ہی روز بعد ڈاکٹر صاحب کو دوسرا سیاسی اعزاز یہ حاصل ہوا کہ ۱۹۳۱ء میں دوسری گول میز کانفرنس کی شرکت کے لیے ممبر منتخب کیے گئے، پہلی گول میز کانفرنس میں جس کا افتتاح ملک معظم نے ۱۲ر نومبر ۱۹۳۰ء کو کیا گورنمنٹ نے سولہ مسلمان ممبروں کا انتخاب خود کیا تھا اس کے بعد دوسری گول میز کانفرنس میں برطانوی نمائندوں کی تعداد میں اضافہ کیا گیا اور مسلمانوں میں سر علی امام اور مولانا شوکت علی، مولانا شفیع داؤدی اور ڈاکٹر صاحب اور بعض دیگر اصحاب کو بھی منتخب کیا گیا۔

یہ کانفرنس ۷ر ستمبر ۱۹۳۱ء سے شروع ہو کر یکم دسمبر ۱۹۳۱ء کو ختم ہوئی[1] اور اس میں نہایت اہم سیاسی مسائل پیش ہوئے، اگرچہ یہ ہم کو معلوم نہیں ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے ان سیاسی گتھیوں کے سلجھانے میں کیا حصہ لیا، تاہم بعض دوسری علمی اور تاریخی حیثیتوں سے ڈاکٹر صاحب کا یہ سفر یورپ نہایت اہمیت رکھتا ہے، مثلاً:

---

[1] ملخص از سیاسیات ملیہ مولوی محمد امین زبیری باب نہم۔

اس کانفرنس کی شرکت کے سلسلے میں ڈاکٹر صاحب کو بہت سے اکابر وفضلاء سے تبادلۂ خیالات وملاقات کا موقع ملا، چنانچہ اس کانفرنس سے فارغ ہونے کے بعد واپسی میں ڈاکٹر صاحب فرانس کے مشہور فلسفی پروفیسر برگسان سے ملے جس کے نظریہ ''واقعیت زمان'' کو وہ اسلامی نقطۂ نگاہ سے بہت زیادہ قریب سمجھتے تھے، دوران ملاقات میں اس نظریہ پر بحث ہوئی اور ڈاکٹر صاحب نے برگسان کو یہ حدیث سنائی کہ ''زمانہ کو برا مت کہو کہ زمانہ خود خدا ہے'' اس حدیث کو سن کر برگسان کرسی سے اچھل کر آگے بڑھا اور ڈاکٹر صاحب سے پوچھا کیا یہ سچ ہے؟

اس سے زیادہ اہم موسولینی کی ملاقات ہے جو روما میں ہوئی اور ڈاکٹر صاحب موسولینی کے حسنِ اخلاق، اس کی ظاہری شان وشوکت، کشادہ سینہ اور مضبوط جسم کو دیکھ کر بہت متاثر ہوئے، موسولینی بھی مثنوی اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ پڑھ چکا تھا اور وہ ڈاکٹر صاحب کے خیالات سے بہت متاثر تھا چنانچہ اس نے ڈاکٹر صاحب سے درخواست کی کہ وہ اس کو اٹلی کے نوجوانوں کے لیے کچھ نصیحت کریں، ڈاکٹر صاحب اگرچہ مادی قوت کے نہایت معترف ومداح ہیں لیکن اسی کے ساتھ ان کے نزدیک مادی قوت میں روحانی قوت کی آمیزش بھی ضروری ہے اور یہ دوسری قوت ان کو یورپ میں نظر نہیں آئی اس لیے جب موسولینی نے ان سے نوجوانانِ اٹلی کے لیے نصیحت کی درخواست کی تو انھوں نے فرمایا کہ ''اطالیہ'' ابھی ایک نوجوان قوم ہے اور اگر وہ صحیح راہ اختیار کرنا چاہتی ہے تو اسے مغرب کی زوال آمادہ تہذیب سے منھ موڑ کر مشرق کی روحانی وزندگی بخش تہذیب کی طرف توجہ کرنی چاہیے[1]۔

اس ملاقات میں سب سے اہم گفتگو مذہب اور قومیت پر ہوئی، ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کہ اٹلی کی موجودہ حالت (اور اس کی حل طلب مشکل) بہت حد تک ایسی ہے جیسے کہ قبل از اسلام ایران کی تھی، ایران کی تہذیب فرسودہ تھی اور قوم کے قویٰ شل ہو چکے تھے، ان کو تازہ خون کی ضرورت تھی، ایران کی خوش قسمتی سے اس کے جوار میں عرب کی جری اور بادیہ پیما قوم تھی

---

[1] رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۱۹۴۔

جس نے ایران کو اپنا تازہ اور خالص خون دیا، نتیجہ یہ ہوا کہ ایران میں حیات کی ایک نئی لہر دوڑ گئی اور یہ قوم ایک پرشکوہ تہذیب کی حامل اور علم بردار ہوئی، عربی خون کی بدولت ان میں بہترین اہل فن، اہل سیاست اور اہل سیف پیدا ہوئے، اسی طرح روما کے زوال کے بعد گاتھ اور جرمن قوموں نے اٹلی کو اپنا خون دیا اور اسے قرونِ وسطیٰ میں نشاۃ الثانیہ نصیب ہوئی، اب پھر ایران اور اطالیہ دونوں کو تازہ خون کی ضرورت ہے، ایران اب بھی اس لحاظ سے خوش قسمت ہے کہ اس کے شمال میں جری اور نیم مہذب ترکمان موجود ہیں اور مغرب میں اندرونِ عرب کے جری قبائل، یہ قومیں اپنا خون دے کر ایران کو پھر زندہ اور قوی کر دیں گی لیکن موجودہ اطالیہ کے گرد اسی کی جیسی مہذب قومیں آباد ہیں جن میں صحرائی وحشت اور تازگی نام کو موجود نہیں، اطالیہ تازہ خون کہاں سے لائے گی، ڈاکٹر صاحب کے بیان کے مطابق موسولینی اس اچھوتے خیال سے بہت متاثر ہوا[1]، موسولینی کی شخصیت کے ساتھ ڈاکٹر صاحب پر روما کی قدیم عظمت کا بھی خاص اثر پڑا۔

چنانچہ فرماتے ہیں:

سواد رومۃ الکبریٰ میں دل یاد آتی ہے — وہی عزت، وہی عظمت، وہی شانِ دلآویزی

بالخصوص وہ زندگی کی اس انقلابی روح سے بہت زیادہ متاثر ہوئے جس کو موسولینی نے اٹلی کے ہر برنا و پیر کے قالب میں پیدا کر دیا تھا، چنانچہ انھوں نے ایک مستقل نظم میں جس کا عنوان ''موسولینی'' ہے اس تاثر کا خاص طور پر اظہار کیا ہے:

ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے، ذوقِ انقلاب — ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے؟ ملت کا شباب
ندرتِ فکر و عمل سے معجزاتِ زندگی — ندرتِ فکر و عمل سے سنگِ خارا لعل ناب
رومۃ الکبریٰ دگرگوں ہو گیا تیرا ضمیر — اینکہ می بینم بہ بیداری است یارب یا بخواب
چشمِ پیرانِ کہن میں زندگانی کا فروغ — نوجواں تیرے ہیں سوزِ آرزو سے سینہ تاب
یہ محبت کی حرارت! یہ تمنا! یہ نمود! — فصلِ گل میں پھول رہ سکتے نہیں زیرِ حجاب

---

[1] آثارِ اقبال، ص ۷۴-۷۵۔

نغمہ ہائے شوق سے تیری فضا معمور ہے　　زخمہ در کا منتظر تھا تیری فطرت کا رباب
فیض یہ کس کی نظر کا ہے؟ کرامت کس کی ہے؟　　وہ کہ ہے جس کی نگہ مثلِ شعاعِ آفتاب

روما میں ڈاکٹر صاحب پر تو موسولینی کی شخصیت، روما کی قدیم عظمت اور اہلِ اٹلی کی انقلابی روح غرض مختلف چیزوں نے اثر ڈالا تھا لیکن ان سب کے مقابل میں ڈاکٹر صاحب کے پاس صرف ایک موثر چیز تھی یعنی ان کی تعلیم اور ان کا کلام اور اس چیز نے موسولینی کی طرح اٹلی کی علمی جماعت کو بھی متاثر کیا اور اٹلی کے سب سے بڑے علمی ادارہ روم کی اکاڈمی نے ڈاکٹر صاحب کو اپنے یہاں تقریر کرنے کی دعوت دی اور ان کے بعض کلام کا اٹالین زبان میں ترجمہ کروایا گیا[1]۔

ڈاکٹر صاحب کو قدیم عربی تہذیب سے نہایت دل چسپی بلکہ عشق تھا اور اسپین قدیم زمانے میں عربی تہذیب کا مرکز تھا اور اس زمانے میں اس کا مدفن ہے، اس لیے اس سلسلے میں انھوں نے اسپین کا بھی سفر کیا اور اس کی ہر چیز سے متاثر ہوئے، اسپین کی آب وہوا کی خوبی و لطافت کے وہ خاص طور پر مداح تھے اور فرماتے تھے کہ اس ملک میں دو تین مقامات ایسے ہیں اور ان کی فضا اس قدر پاک اور شستہ ہے کہ آج کا پکا ہوا سالن کئی مہینوں تک نہ بگڑے گا[2]۔

اسپین میں پہنچ کر ڈاکٹر صاحب نے جس ہوٹل میں قیام کیا اس کے منیجر سے سب سے پہلے یہ دریافت کیا کہ کیا اس علاقہ میں قدیم مراکشی نسل کے لوگ آباد ہیں؟ اس نے جواب دیا کہ بڑی تعداد میں، ڈاکٹر صاحب نے خواہش ظاہر کی کہ مجھے ان میں سے کسی ایک سے ضرور ملایا جائے، منیجر مسکرا کر بولا "اس کے لیے ہوٹل سے باہر جانے کی ضرورت نہیں میں خود مراکشی اصل سے ہوں"۔

حسن اتفاق سے ڈاکٹر صاحب کو پرانی عمارتوں کے دکھانے کے لیے جو راہبر مقرر کیا گیا وہ بھی مراکشی نسل سے تھا، ڈاکٹر صاحب کو اس علاقہ میں عربی مراکشی اثر چہروں کی ساخت

---

[1] رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۹۴۱　[2] آثارِ اقبال ص ۷۸۔

میں بہت زیادہ نمایاں نظر آیا، چنانچہ مسجد قرطبہ پر جو نظم لکھی اس میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے:

آج بھی اس دیس میں عام ہے چشم غزال اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں دلنشیں
بوئے یمن آج بھی اس کی ہواؤں میں ہے رنگ حجاز آج بھی اس کی نواؤں میں ہے

ڈاکٹر صاحب نے خالص مذہبی اور تاریخی جذبات کے اثر سے اسپین کا سفر کیا تھا اور اسی حیثیت سے انھوں نے وہاں کی ہر چیز پر نظر ڈالی، دور اسلام کی سب سے بڑی قدیم روحانی یادگار مسجد قرطبہ ہے (جو تعمیری جمالیات کے لحاظ سے دنیا کی نادر ترین عمارات میں سے ہے) لیکن اسپین سے مسلمانوں کے اخراج کے بعد جب یہ مسجد عیسائی راہبوں کے قبضہ میں آئی تو انھوں نے ان آیاتِ قرآنی پر جو سنہری حروف میں مسجد کی دیواروں اور محرابوں پر لکھی ہوئی تھیں پلاسٹر کرا دیا لیکن ڈاکٹر صاحب نے جس زمانہ میں اسپین کا سفر کیا اس وقت اسپین میں قومیت اور وطنیت کی ایک نئی لہر دوڑ رہی تھی اور ملک میں ایسے نوجوان اور فضلا نکل آئے تھے جو ہفت صد سالہ اسلامی حکومت اسپین کے کارناموں کو فخریہ بیان کرتے تھے اور اس دور کو اندلس کا بہترین زمانہ کہہ کر یاد کرتے تھے، اسی تحریک کا نتیجہ تھا کہ مسجد قرطبہ کو کیتھولک چرچ کے مختلف فرقوں سے چھین لیا گیا، حالاں کہ کئی سو سال سے ان فرقوں نے مسجد کے مختلف حصوں میں اپنی عبادت گاہیں بنالی تھیں لیکن چوں کہ وطنیت کی اس تحریک کا مذہب سے کوئی تعلق نہ تھا اس لیے مسجد کو محکمۂ آثار قدیمہ کے حوالہ کر دیا گیا اور پانچ چھ سو سال کے بعد جب وہ پلاسٹر محکمۂ آثار قدیمہ کے حکم سے اکھاڑا گیا تو وہی نقوش اپنی پرانی شان میں دنیا کے سامنے آ گئے، اس میں ڈاکٹر صاحب کو حکمتِ الٰہی کی ایک دل پذیر مثال نظر آئی کیوں کہ اگر پلاسٹر نہ ہوتا تو یہ نقوش غالباً اس وقت تک بالکل مٹ گئے ہوتے، ڈاکٹر صاحب نے مسجد اور اس کے نقوش کو دیکھ کر جو لذت قرآن اور اسلام کے مفہوم کے متعلق محسوس کی وہ بیسیوں تفسیروں کے مطالعہ سے بھی حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔

لیکن اس مسجد کے سوا ڈاکٹر صاحب کو اسپین میں پرانی مسجدوں کی تعداد بہت کم نظر

آئی اور ڈاکٹر صاحب کے خیال میں اس کی دو وجہیں ہوسکتی تھیں، ایک تو یہ کہ اسپین سے مسلمانوں کے اخراج کے بعد تعصب کی وجہ سے عیسائیوں نے ان تمام مساجد کو سخت بیدردی سے گرادیا ہوگا یا یہ کہ خود مراکشی اندلسی مسلمانوں کو بلاضرورت مساجد تعمیر کرنے کا وہ شوق نہ رہا ہوگا جو ہندوستانی مسلمانوں کو ہے۔

اسپین کے سفر میں ڈاکٹر صاحب کو پروفیسر آسین سے بھی ملاقات کا موقع ملا جنھوں نے اپنی ایک معرکۃ الآرا تصنیف میں یہ ثابت کیا تھا کہ اطالوی شاعر دانتے پر عربی بالخصوص ان حدیثوں اور روایتوں کا اثر جو معراج نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور عذاب و دوزخ سے متعلق ہیں کس قدر غالب تھا، دانتے کی شہرۂ آفاق تصنیف دیونیا کا مودیا میں یہ اثر صفحہ صفحہ پر نمایاں ہے، ڈاکٹر صاحب سے پروفیسر آسین نے یہ خواہش کی کہ مسلمان طالب العلم بالخصوص ہندوستان کے طالب العلم اسپین میں آئیں اور ملک کی زبان سیکھ کر ان قیمتی اور بے شمار مخطوطوں کا مطالعہ کریں جو اسپین کے بعض کتب خانوں مثلاً اسکوریال میں بند پڑے ہیں[1]۔

ڈاکٹر صاحب اسپین کے تمام قابل دید مقامات کی سیر کے بعد ۱۹۳۲ء میں واپس ہوئے اور واپسی میں موتمر اسلامیہ کی شرکت کے لیے بیت المقدس بھی تشریف لے گئے[2]۔

سفرِ افغانستان: اعلیٰ حضرت نادر شاہ افغانستان بعض مذہبی اور تعلیمی امور کے متعلق ہندوستان کے علماء، فضلا اور ماہرین تعلیم کا مشورہ حاصل کرنا چاہتے تھے اور اس غرض کے لیے انھوں نے مولانا سید سلیمان ندوی، ڈاکٹر صاحب اور سر راس مسعود مرحوم کا انتخاب کیا اور ڈاکٹر صاحب نے ۱۰ر ستمبر ۱۹۳۳ء کو اس کی اطلاع مولانا سید سلیمان ندوی کو دی اور ان کی رضامندی دریافت کی[3] اور مولانا سید سلیمان ندوی نے اپنی رضامندی کا خط لکھا تو ڈاکٹر صاحب نے اس کو قونصل جنرل افغانستان کی خدمت میں بھیج دیا[4]، اس کے بعد قونصل صاحب نے ڈاکٹر

---

[1] آثارِ اقبال، ص ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸ مع تغیر و اضافہ [2] رسالہ اردو، اقبال نمبر، ص ۱۰۵۶ [3] اقبال نامہ، ص ۱۶۷ [4] اقبال نامہ، ص ۱۶۸۔

صاحب کی خدمت میں باضابطہ دعوت نامہ بھیج دیا جس کو ڈاکٹر صاحب نے ۹/اکتوبر ۱۹۳۳ء کے پہلے ہی مولانا سید سلیمان ندوی کی خدمت میں بھیج دیا[1]، جنرل قونصل صاحب کی اصل تحریک تو یہ تھی کہ تینوں بزرگ ۱۳/اکتوبر ۱۹۳۳ء کے جشن استقبال کے موقع پر کابل پہنچ جائیں مگر اس قدر جلد پاسپورٹ کا ملنا ممکن نہ تھا اور جب تک پاسپورٹ نہ مل جائے روانگی کی تاریخ کا تعین نہیں ہوسکتا تھا، چنانچہ جب ۱۷/اکتوبر ۱۹۳۳ء کو ڈاکٹر صاحب اور سر راس مسعود کو پاسپورٹ مل گیا تو ۲۰/اکتوبر ۱۹۳۳ء کو لاہور سے اور ۲۱/اکتوبر ۱۹۳۳ء کو پشاور سے روانگی کا پروگرام بن گیا اور ڈاکٹر صاحب اور سر راس مسعود اسی پروگرام کے مطابق پشاور سے روانہ ہوگئے لیکن مولانا سید سلیمان ندوی کے پاسپورٹ ملنے میں دیر ہوئی اس لیے وہ ۲۵/اکتوبر ۱۹۳۳ء کو پشاور سے روانہ ہوئے اور ان دونوں صاحبوں کے بعد پہنچے، قیام کا انتظام کابل کے نئے شہر دارالامان کے شاہی مہمان خانہ میں کیا گیا تھا۔

اس سفر میں بہت سی شاندار دعوتیں، پارٹیاں اور معزز لوگوں سے ملاقاتیں ہوئیں لیکن ان ملاقاتوں میں سب سے اہم ملاقات اعلیٰ حضرت شاہ نادر افغانستان کی تھی جس کا ذکر ڈاکٹر صاحب نے اپنی مثنوی ''مسافر'' میں نہایت پراثر طریقہ پر کیا ہے:

قصرِ سلطانی کہ نامش دلکشاست — زائران راگردر اہش کیمیاست
شاہ رادیدم دراں کاخِ بلند — پیش سلطانے فقیر دردمند
خلقِ اواقلیم دلہارا کشود — رسم وآئین ملوک آنجا نبود
من حضور آں شہِ والا گہر — بینوا مردے بدربار عمر
جانم از سوز کلامش در گداز — دستِ او بوسیدہ از راہِ نیاز
پادشاہے خوش کلام وسادہ پوش — سخت کوش ونرم خوے وگرم جوش
صدق واخلاص از نگاہش آشکار — دین و دولت از وجودش استوار

---

[1] اقبال نامہ ص ۱۷۲۔

خاکی واز نوریاں پاکیزہ تر — از مقامِ فقر وشاہی باخبر
درنگاہش روزگار شرق وغرب — حکمتِ او را ز دارِ شرق وغرب
شہریارے چوں حکیماں نکتہ داں — راز دار مد و جزر امتاں
پردہ ہا از طلعتِ معنی کشود — نکتہ ہائے ملک ودیں را وانمود
گفت ازاں آتش کہ داری دربدن — من ترا دانم عزیز خویشتن
ہر کہ اورا از محبت رنگ وبوست — درنگاہم ہاشم ومحمود اوست
درحضور آن مسلمانِ کریم — ہدیہ آوردم ز قرآنِ عظیم
گفتم ایں سرمایۂ اہلِ حق است — در ضمیر او حیاتِ مطلق است
اندرو ہر ابتداء را انتہا است — حیدر از نیروے او خیبر کشا است
نشۂ حرفم بخونِ او دوید! — دانہ دانہ اشک از چشمش چکید
گفت نادر درجہاں بیچارہ بود — از غمِ دین ووطن آوارہ بود
کوہ و دشت از اضطرابم بے خبر — از غمانِ بے حسابم بے خبر
نالہ ہا بانگ ہزار آمیختم — اشک باجوئے بہار آمیختم
غیر قرآن غم گسار من نبود — قوتش ہر باب را برمن کشود
گفتگوے خسرو والا نژاد — بازبا من جذبۂ سرشار داد
وقتِ عصر آمد صدائے الصلوٰۃ — آنکہ مومن را کند پاک از جہات
انتہائے عاشقاں سوز وگداز — کردم اندر اقتدائے او نماز

راز ہائے آن قیام وآن سجود
جزبہ بزم محرماں نتواں کشود

دعوتوں میں سب سے اہم دعوت وہ تھی جو کابل کی انجمن ادبی نے تینوں صاحبوں کے اعزاز میں شب کو کی تھی اور تمام مہمانوں کے آنے کے بعد پہلے انجمن کے صدر نشیں نے

کھڑے ہوکر فارسی زبان میں خیر مقدم کا ایڈریس پڑھ کر سنایا اس کے بعد افغانستان کے مشہور شاعر جناب قاری عبداللہ خاں نے خیر مقدم کے عنوان سے ایک نظم پڑھی جس میں ان تمام صاحبوں کے محامد واوصاف بیان کیے اور اس کی ابتداء ڈاکٹر صاحب کے محامد واوصاف سے کی:

عزیزاں ز ہندوستاں آمدند — در افغانستاں میہماں آمدند
درآناں یکے دُکتُر اقبال ہند — سخن پرور وواقفِ حالِ ہند
ادیب سخن گستر نکتہ سنج — کہ ہر نکتہ اش بہتر آمدز گنج
چمن گرو طرز رنگین اوست — شکر پارۂ حرفِ شیرین اوست
کلامش چو اوج بلندی گرفت — سخن رتبۂ ار جمندی گرفت
زند طعنہ آہنگ او برق را — کہ خواہاں بود نہضتِ شرق را
نویں شیوۂ را بہ سبکِ کہن — در آمیخت از قدرتِ علم وفن
چو اندر سخن جادۂ نوگزید — پیامش زمشرق بہ مغرب رسید
سخن را در آمیخت چوں باعلوم — ازوزندہ شد طرز مولائے روم
چو فکرش پئے فیلسوفی گرفت — طراز سخن طرز صوفی گرفت
نوایش ہم آہنگ بانفخ صور — کہ افسردگان را در آرد بشور
چو بلبل بآہنگ کہسارِ ما — زہند آمد ایں طوطی خوشنوا

اس نظم کے بعد مہمانوں کی طرف سے پروفیسر ہادی حسن، سر راس مسعود اور علامہ سید سلیمان ندویؒ نے تقریریں کیں، سب سے آخر میں ڈاکٹر صاحب کھڑے ہوئے اور اپنے فلسفیانہ انداز میں ایک تقریر کی جو اس موقع پر بہت پر اثر ثابت ہوئی۔

انجمن ادبی کابل کی دعوت کے بعد کابل سے واپسی کی تیاریاں ہونے لگیں اور چوں کہ ڈاکٹر صاحب کو غزنیں دیکھنے کا بہت شوق تھا اس لیے واپسی کے لیے پشاور کے

بجائے غزنیں وقندھار کا راستہ اختیار کیا گیا اور ۳۰/اکتوبر ۱۹۳۳ء کو کابل سے آٹھ بجے دن کو روانگی ہوئی اور ایک بجے دن کے قریب غزنیں کا سواد نظر آیا، سب سے پہلے مہمانوں نے بازار کی سیر کی اور بازار کی سیر سے واپس آ کر کھانا کھایا اور کھانے کے بعد کچھ دیر کے لیے آرام کیا اس کے بعد غزنیں کے مزارات اور بقیہ عمارات کے دیکھنے کے لیے ۴ بجے کے قریب نکلے یہاں غزنیں کے کونوں، گوشوں، ڈھیروں اور قبروں کے واقف کار ایک بہت معمر بزرگ ملاّ قربان تھے اور وہی ان مقامات کی رہنمائی کے لیے مہمانوں کے ساتھ کیے گئے اور اسی خضرِ راہ کی رہنمائی میں سب لوگ پرانے غزنیں کی سیر کو روانہ ہوئے، ڈاکٹر صاحب کو حکیم سنائی کے مزار کے دیکھنے کا سب سے زیادہ اشتیاق تھا اس لیے جب وہ ان کے مزار کے پاس پہنچے تو ان کے سرہانے کھڑے ہو کر بے اختیار ہو گئے اور دیر تک زور زور سے روتے رہے ڈاکٹر صاحب نے صرف ان کے مزار ہی کی زیارت پر قناعت نہیں کی بلکہ ان کے مطب کو بھی دیکھا جو ایک تیرہ وتنگ گلی میں تھا، اس کے بعد سلطان محمود کے مزار کی زیارت بھی کی، ان مزارات کی زیارت سے لوٹنے کے بعد ڈاکٹر صاحب کو لاہور کی مناسبت سے حضرت داتا گنج بخش لاہوری (جن کا مزار لاہور میں ہے) کے والد ماجدؒ کے مزار کی تلاش ہوئی، ملاّ قربان نے کہا میں وہ مزار جانتا ہوں چنانچہ ان کی رہنمائی میں ڈاکٹر صاحب وغیرہ کچھ دور پیادہ پا گئے اور زیارت کر کے واپس چلے آئے۔

۳۱/اکتوبر ۱۹۳۳ء کو غزنیں سے روانگی ہوئی اور یکم نومبر ۱۹۳۳ء کو تمام مہمان قندھار میں پہونچے اور یہاں خرقہ شریف کی زیارت کی ڈاکٹر صاحب نے ''مسافر'' میں خرقہ کا ذکر اس شعر میں کیا ہے:

خرقہ آن ''برزخِ لایبغیان'' دیدمش درنکتہ ''لی خرقتان''

دوسرے مصرعے میں اس حدیث کی طرف اشارہ ہے:

لی خرقتان الفقر والجهاد میرے دو خرقے ہیں ایک فقر اور دوسرا جہاد

قندھار کی سیر وسیاحت کے بعد ۲ر نومبر ۱۹۳۳ء کو ناشتہ سے فارغ ہوکر آٹھ بجے صبح کو روانگی ہوئی اور افغانستانی سرحد کو ختم کر کے چمن میں داخلہ ہوا تو شہر کے دروازہ پر مسلمانوں نے استقبال کیا اور ایک رسٹوران میں لاکر بٹھادیا، جس میں مختلف خیال کے مسلمان جمع ہوگئے تھے جو سیاسیات کی مختلف راہوں سے آشنا تھے اور مولانا سید سلیمان ندویؒ اور ڈاکٹر صاحب سے طرح طرح کے سوالات کرتے تھے، ڈاکٹر صاحب کے اسکول کے زمانہ میں ایک ہندو کلاس فیلو جو یہاں ڈاکٹر تھے، ملنے آئے اور ڈاکٹر صاحب سے اپنا تعارف کرایا[1]۔

U110969

---

[1] یہ تمام معلومات مولانا سید سلیمان ندوی کے مضمون ''سفر افغانستان'' سے ماخوذ ہیں، جو معارف کے متعدد نمبروں میں چھپا تھا اور اب ''سیاحتِ افغانستان'' کے نام سے ایک مستقل رسالے میں حیدرآباد سے شائع ہوا ہے۔

علالت اور وفات

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق ثبت است بر جریدۂ عالم دوامِ ما

افغانستان سے واپس آنے کے دو ہی مہینے بعد ڈاکٹر صاحب کا طویل سلسلۂ علالت شروع ہوا جس کے بعد وہ دوبارہ نہ سنبھل سکے، اس علالت کے اجمالی حالات تو ان خطوط سے معلوم ہو سکتے ہیں جو اقبال نامہ میں درج ہیں لیکن مفصل حالات سید نذیر نیازی نے رسالہ اردو اقبال نمبر میں ایک مستقل مضمون میں لکھے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ۱۰ر جنوری ۱۹۳۴ء کو عید کا دن تھا اور سوء اتفاق سے اس دن سردی نہایت سخت تھی اور صبح ہی سے تیز اور ٹھنڈی ہوا چل رہی تھی، ڈاکٹر صاحب نماز عید ادا کرنے کے لیے شاہی مسجد کو روانہ ہوئے تو ان کو موٹر میں آتے جاتے یہ سرد ہوا لگی، اس پر یہ طرہ کہ جاڑے کی شدت سے زمین یخ بستہ ہو رہی تھی اور چوں کہ شاہی مسجد کے دروازے سے محراب تک بہت زیادہ فاصلہ ہے اور ڈاکٹر صاحب کو آتے جاتے دو بار صحن مسجد سے گذرنا پڑا اس لیے دونوں بار ان کے پاؤں نے سردی محسوس کی، نماز عید پڑھ کر واپس آئے تو دہی کے ساتھ سوئیاں کھائیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اگلے روز ان کو نزلے کی شکایت ہو گئی، سخت کھانسی آنے لگی اور گلا بیٹھ گیا جس کے لیے غرغرے تجویز کیے گئے، دوائیں لگائی گئیں مگر بے سود، بالآخر ایکسرے کرایا گیا تو معلوم ہوا کہ قلب کے اوپر ایک رسولی بن رہی ہے چوں کہ یہ علامت نہایت خطرناک تھی اس لیے کچھ دنوں کے بعد پھر یہ عمل کیا گیا اور اب صاف صاف معلوم ہو گیا کہ ڈاکٹر صاحب کی زندگی خطرے میں ہے، اس کے بعد حکیم نابینا صاحب کا علاج شروع ہوا اور اس

سے معتد بہ فائدہ بھی ہوا لیکن آواز کا مسئلہ جوں کا توں رہا، اگر چہ اب گلے کی حالت بہتر تھی اور آواز بھی نسبتاً بڑھ گئی تھی لیکن آواز کا دھیما پن بدستور قائم رہا۔

جنوری ۱۹۳۵ء میں ڈاکٹر صاحب بھوپال تشریف لے گئے اور وہاں ماوراء بنفشی شعاعوں کا عمل شروع ہوا اور اس دوران میں حکیم نابینا صاحب کی دوا بند کر دی گئی، اس کا اثر یہ ہوا کہ چار دفعہ بجلی کے علاج کے بعد آواز میں خفیف سا فرق پیدا ہوا لیکن بجلی کے علاج اور حکیم صاحب کی دواؤں کے باوجود مرض کا استیصال نہیں ہوا، بالخصوص ۱۹۳۶ء کی گرمیوں میں ان کی صحت بتدریج گرنے لگی اور رفتہ رفتہ یہ کیفیت ہوگئی کہ چارپائی سے اٹھ کر دو قدم چلے اور ہانپنے لگے، ۱۹۳۸ء کے آغاز میں حالت اور بھی خراب ہوگئی اور ضیق النفس کے خفیف سے دورے ہونے لگے اور ۳/ مارچ ۳۸ء کو آخر شب میں ان پر ضعفِ قلب کے باعث غشی طاری ہوگئی گویا یہ ڈاکٹر صاحب کے مرض الموت کا آغاز تھا اگر چہ اس کی اطلاع حکیم نابینا صاحب کو کر دی گئی مگر اب قرشی صاحب کا علاج شروع ہوا اور چند ہی دنوں میں ڈاکٹر صاحب کو لحظہ بلحظہ افاقہ ہونے لگا لیکن اس دوران میں مرض الموت کی رفتار کچھ عجیب سی رہی اول استسقاء کا حملہ ہوا جس سے چہرے اور پاؤں پر ورم آ گیا، اب پیٹھ کے درد سے بھی خاصی تکلیف رہتی تھی مگر رفتہ رفتہ ان علامات میں تخفیف ہونا شروع ہوگئی لیکن اگلے ہی روز بیماری نے کچھ ایسا زور پکڑا کہ ڈاکٹر صاحب کے بائیں جانب تمام جسم پر ورم پھیل گیا، اس حالت میں ڈاکٹر جمعیت سنگھ کو بلوایا گیا اور انھوں نے معائنہ کے بعد قطعاً مایوسی کا اظہار کیا ڈاکٹر جمعیت سنگھ گئے تو ڈاکٹر صاحب کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد صاحب نے تسکین کے دو چار کلمے کہنے چاہے لیکن ڈاکٹر الٹے ان کی تسکین خاطر فرماتے ہوئے کہنے لگے، ''میں مسلمان ہوں موت سے نہیں ڈرتا'' اس کے بعد اپنا یہ شعر پڑھا :

نشان مرد مومن با تو گویم چو مرگ آید تبسم بر لب اوست

دوسرے دن ڈاکٹر جمعیت سنگھ پھر تشریف لائے، ڈاکٹر یار محمد خاں صاحب بھی

ساتھ تھے، شام کو کپتان الٰہی بخش صاحب بھی آ گئے اور باہمی مشورے سے دواؤں اور انجکشنوں کی تجویز ہونے لگی، دوسرے دن قرشی صاحب بھی پہنچ گئے، اب ہر قسم کی تدابیر ہو رہی تھیں، قدیم اور جدید سب، بالآخر وہ وقت آ پہنچا جس کا کھٹکا مدت سے لگا ہوا تھا، شام کے وقت جب ان کے معالجین ایک ایک کر کے جمع ہوئے تو انھیں بتلایا گیا کہ ڈاکٹر صاحب کو کل شام سے بلغم میں خون آ رہا ہے، یہ علامت نہایت یاس انگیز تھی اس لیے کہ خون دل سے آیا تھا اس حالت میں کسی نے کہہ بھی دیا کہ شاید وہ آج کی رات جاں بر نہ ہو سکیں مگر انسان اپنی فطرت سے مجبور ہے تدبیر کا دامن آخر وقت تک نہیں چھوڑتا، قرشی صاحب نے بعض دوائیں تلاش کرنے کا ارادہ ظاہر کیا تو موٹر کی ضرورت محسوس ہوئی اور راجہ حسن اختر صاحب موٹر کی تلاش میں نکلے، ادھر ڈاکٹروں کی رائے ہوئی کہ کرنل امیر چند صاحب کو بھی مشورہ میں شامل کر لیا جائے، کرنل صاحب تشریف لائے تو ان کی حالت کسی قدر سنبھل گئی تھی یعنی ان کے حواس ظاہری کی یہ کیفیت تھی کہ ایک دفعہ پھر امید بندھ گئی، اس لیے طے ہوا کہ کچھ تدابیر اس وقت اختیار کی جائیں اور کچھ صبح، تھوڑی دیر میں ڈاکٹر صاحبان چلے گئے اور ڈاکٹر عبدالقیوم صاحب کو رات کے لیے ضروری ہدایت دیتے گئے، آب و ہوا میں ذرا سی خنکی آ چکی تھی اس لیے ڈاکٹر صاحب بڑے کمرے میں اٹھ آئے اور حسب معمول باتیں کرنے لگے، گیارہ بجے شب کو دوا آ گئی اور ڈاکٹر صاحب کو پلائی گئی مگر اس کے پیتے ہی ان کا جی متلانے لگا اور انھوں نے خفا ہو کر کہا "یہ دوائیں غیر انسانی ہیں" ان کی گھبراہٹ کو دیکھ کر قرشی صاحب نے خمیرہ گاؤ زباں عنبریں کی ایک خوراک کھلائی جس سے فوراً سکون ہو گیا، اس کے بعد ڈاکٹر صاحب نے صاف صاف کہہ دیا کہ وہ ایلو پیتھک دوا استعمال نہیں کریں گے اس طرح گھنٹہ ڈیڑھ گھنٹہ گزر گیا اور ڈاکٹر صاحب کو نیند آنے لگی، اس حالت کو دیکھ کر تمام تیماردار ساڑھے بارہ بجے شب کو رخصت ہو گئے لیکن کسی کو یہ وہم و گمان بھی نہ تھا کہ یہ جاوید منزل کی آخری صحبت ہے۔

تیمارداروں کے اٹھ آنے کے بعد راجہ حسن اختر صاحب تشریف لائے اور آخر

شب وہی حاضر رہے، شروع شروع میں تو ڈاکٹر صاحب کو سکون رہا اور وہ کچھ وقت سو بھی لیے لیکن پچھلے پہر کے وقت بے چینی شروع ہوگئی، ۳ر بجے کے وقت ڈاکٹر صاحب نے راجہ صاحب کو طلب فرمایا اور جب وہ حاضر ہوئے تو ڈاکٹر صاحب نے اپنے ملازم دیوان علی سے کہا کہ تم سو جاؤ البتہ علی بخش جاگتا رہے کیوں کہ اب اس کے سونے کا وقت نہیں اس کے بعد راجہ صاحب سے فرمایا کہ پیٹھ کی طرف کیوں بیٹھے ہو؟ سامنے آجاؤ وہ ان سے متصل ہو بیٹھے تو کہنے لگے قرآن مجید کا کوئی حصہ پڑھ کر سناؤ، کوئی حدیث یاد ہے؟ اس کے بعد ان پر غنودگی سی طاری ہوگئی اور راجہ صاحب چراغ گل کر کے باہر تخت پر آبیٹھے، راجہ صاحب کے چلے آنے کے بعد ایک دفعہ پھر کوشش کی گئی کہ ڈاکٹر صاحب رات کی دوا استعمال کریں مگر انھوں نے سختی سے انکار کر دیا ایک مرتبہ فرمایا ''جب ہم حیات کی ماہیت ہی سے بے خبر ہیں تو اس کا علم کیوں کر ممکن ہے''؟ تھوڑی دیر کے بعد راجہ صاحب کو پھر بلوایا گیا اور ڈاکٹر صاحب نے ان سے کہا کہ آپ یہیں کیوں نہیں آرام کرتے اور پھر ان سے قرشی صاحب کے لانے کے لیے کہا لیکن انھوں نے عرض کیا کہ حکیم صاحب رات دیر سے گئے ہیں شاید ان کا بیدار کرنا مناسب نہ ہو، اس پر ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کاش ان کو معلوم ہوتا کہ مجھ پر کیا گذر رہی ہے، پھر اپنی یہ رباعی پڑھی:

سرودے رفتہ باز آید کہ ناید　　نسیمے از حجاز آید کہ ناید!
سرآمد روزگار ایں فقیرے　　دگر دانائے راز آید کہ ناید

راجہ صاحب نے ان اشعار کو سنتے ہی کہا میں ابھی حکیم صاحب کو لاتا ہوں، یہ واقعہ ۵، ۵ کا ہے، راجہ صاحب گئے تو ڈاکٹر صاحب خواب گاہ میں تشریف لائے ڈاکٹر عبدالقیوم نے حسب ہدایت فروٹ سالٹ تیار کیا لیکن ڈاکٹر صاحب بھرے ہوئے گلاس کو دیکھ کر کہنے لگے ''اتنا بڑا گلاس کس طرح پیوں گا''؟ اور پھر چپ چاپ سارا گلاس پی گئے، علی بخش نے چوکی پلنگ کے ساتھ لگا دی اب اس کے سوا کمرے میں کوئی نہ تھا ڈاکٹر صاحب نے اول

اسے [redacted] کے لیے کہا پھر دفعۃً لیٹے لیٹے اپنے پاؤں پھیلائے اور دل پر ہاتھ رکھ کہا ''یا اللہ'' پھر فرمایا ''میرے یہاں درد ہے'' اس کے ساتھ ہی سر پیچھے کی طرف گرنے لگا، علی بخش نے آگے بڑھ کر سہارا دیا تو انھوں نے قبلہ رو ہو کر آنکھیں بند کر لیں اور اس طرح ۲۱/اپریل ۱۹۳۸ء کو وہ آواز جس نے گذشتہ ربع صدی سے چار دانگِ عالم میں غلغلہ ڈال رکھا تھا ہمیشہ کے لیے خاموش ہوگئی، اِنَّالِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔[1]

یہ دل شگاف خبر نہایت سرعت کے ساتھ تمام شہر میں پھیل گئی اور تمام اسلامی حلقوں میں ماتم کے طور پر دوکانیں بند ہوگئیں، لوگ جوق در جوق مرحوم کی کوٹھی کی طرف روانہ ہوئے، قبر کے لیے جگہ کے تعین کا مسئلہ بہت اہم ہوگیا تھا، بالآخر قرار پایا کہ شاہی مسجد کے بڑے دروازے کے باہر سیڑھیوں کے بائیں جانب کا قطعہ اس کے لیے موزوں ہے، اس غرض سے چند حضرات کا وفد ہز اکسلنسی گورنر کی خدمت میں پہنچا اور ہز اکسلنسی سر ہنری کریگ نے فوراً اجازت دے دی اور محکمۂ آثار قدیمہ کی منظوری کا اہتمام بھی کر دیا، پانچ بجے گورنر پنجاب کے نمائندہ کی حیثیت سے ان کے ایڈیگانگ اور چیف سکریٹری اور کمشنر صاحب کوٹھی پر آئے، اس کے بعد ہی جنازہ اٹھایا گیا، چارپائی میں لمبے لمبے بانس باندھ دیے گئے تھے تاکہ بیک وقت بہت سے لوگ کندھا دے سکیں، جنازہ ابھی راستہ ہی میں تھا کہ اخباروں کے ضمیمے، قطعات اور مرثیے تقسیم ہونے لگے، جنازہ پہلے اسلامیہ کالج لایا گیا پھر قرار پایا کہ نماز جنازہ شاہی مسجد میں ہو، جہاں مسلمان زیادہ شریک ہوسکیں چنانچہ سات بجے جنازہ شاہی مسجد پہنچا اور ساٹھ ستر ہزار آدمیوں نے نماز جنازہ میں شرکت کی اور آٹھ بجے کے قریب حضوری باغ کے کونے پر مسجد عالم گیر کے مینار کے سائے میں میت سپرد خاک کر دی گئی۔[2]

یہ تو لاہور کا حال تھا، عام طور پہ ہندوستان میں یہ دردناک خبر پہنچی تو تمام ملک نے بلاتمیز دین وملت ڈاکٹر صاحب کا ماتم کیا، بہت سے شعرا نے قطعات تاریخی لکھے، مشاہیر

---

[1] ملخص از رسالہ اردو اقبال نمبر ۱ [2] سب رس اقبال نمبر ص ۶۶۔

ملک وملت نے اپنے بیانات شائع کیے، جن میں ڈاکٹر ٹیگور، پنڈت جواہر لال نہرو، سر سلطان احمد، مسٹر محمد یونس سابق وزیر اعظم بہار، نواب بہادر یار جنگ، مسٹر سوباش چندر بوس صدر کانگریس، مسٹر محمد علی جناح صدر مسلم لیگ اور سر تیج بہادر سپرو کے بیانات سب رس اقبال نمبر میں بلفظہٖ نقل کیے گئے ہیں۔

جا بجا ماتمی جلسے ہوئے، پنجاب مسلم اسٹوڈنٹس فیڈریشن کی جانب سے جو جلسہ ہوا، اس کی صدارت میاں عبدالحی صاحب وزیر تعلیم حکومت پنجاب نے کی، حیدرآباد کا سب سے بڑا تعزیتی جلسہ زیر صدارت مسز سروجنی نائڈو ہوا اور اس میں ہز ہائنس ولی عہد بہادر شہزادہ برار، والاشان نواب معظم جاہ بہادر، رائٹ آنریبل سر اکبر حیدری، سر مرزا اسماعیل دیوان میسور، سر سکندر حیات خان وزیر اعظم پنجاب، سر غلام حسین ہدایت اللہ، راجہ صاحب محمود آباد، ڈاکٹر سید محمود، مسٹر محمد علی جناح، مرزا یار جنگ بہادر، سر امین جنگ بہادر، ڈاکٹر سید محی الدین قادری زور کے بیانات پڑھے گئے اور نواب مہدی یار جنگ بہادر، راجہ پرتاب گیر جی، ڈاکٹر یوسف حسین خاں، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اور نواب کیقباد جنگ بہادر نے تقریریں کیں، ان میں راجہ پرتاب گیر جی نے ہندوؤں کی نمائندگی میں اور نواب کیقباد جنگ بہادر نے پارسیوں کی نمائندگی میں تقریریں کی تھیں، اس جلسے کے علاوہ انجمن خواتین دکن، جمعیت مسلم نونہالانِ سکندرآباد اور مدرسہ فوقانیہ دارالشفاء کی طرف سے بھی ماتمی جلسے ہوئے، ہندوستان سے باہر کیمبرج یونیورسٹی مسلم سوسائٹی کی جانب سے ۲۲/ اپریل ۱۹۳۸ء کو نماز جمعہ کے بعد ایک ماتمی جلسہ ہوا اور نماز کے بعد نماز جنازہ پڑھی گئی۔

یہ تمام بیانات و پیامات اور جلسہ ہائے تعزیت کی رودادیں سب رس اقبال نمبر، ص ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲ میں شائع ہوئی ہیں اور سب کے آخر میں لکھا ہے کہ علامہ اقبال کی وفات کے متعلق جو تفصیلات اور بیانات شائع ہوئے ہیں ان کو ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے، خصوصاً حیدرآباد میں جو تعزیتی جلسے ہوئے ان کی روداد و تقاریر کے اقتباسات

اور نظموں کو بھی گذشتہ صفحات میں شائع کیا گیا ہے تا کہ آئندہ جو لوگ علامہ مرحوم کے متعلق کام کرنا چاہیں ان کو زیادہ سے زیادہ مواد ایک جگہ مل سکے، یہ نظمیں جن میں قطعاتِ تاریخی بھی شامل ہیں سب رس کے صفحہ ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴ میں درج ہیں ان کے علاوہ بعض تاریخی قطعے رسالہ اردو اقبال نمبر، جوہر اقبال، علی گڑھ میگزین اقبال نمبر میں بھی درج ہے اور ہم ان میں سے بعض مادہائے تاریخ کو اس موقع پر درج کرتے ہیں :

چل دیے عرش معلیٰ پر ٹہلنے کے لیے (جمیل)

۱۳۵۷ھ

عزت قوم ہے مردہ اگر اقبال نہیں (بشیر النساء بیگم بشیر)

۱۳۵۷ھ

ہے زوالِ علم و حکمت مرگ سر اقبال کی (مولانا احسن مارہروی)

۱۳۵۷ھ

جگر میں قوم کے ناسور غم رہے گا یہ سال (سید ہاشمی فرید آبادی)

۱۳۵۷ھ

بادرحمت ہائے حق برتر تبش آمد "المغفور" سال رحلتش

۱۳۵۷ھ (حامد حسن قادری)

ہم زِ روے داد و روحِ کریم گفت ہاتف عندہٗ اجر عظیم

۱۳۵۷ھ (حامد حسن قادری)

سال دیگر ہم زقرآنِ مبین گفت حامد "لذۃ للشاربین"

۱۳۵۷ھ

ملتِ اسلام میں اقبال کا ماتم ہے آج (ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب)

حیات اقبال میں لکھا ہے کہ آج تک کسی شخص کی وفات پر اتنی تاریخیں نہیں کہی گئی

ہیں مثلاً جناب حفیظ ہوشیار پوری نے کئی کئی تاریخیں نکالی ہیں جن میں ڈاکٹر سر محمد اقبال بمرد اور آہ مفکر اعظم سے ان کی وفات کی ہجری تاریخ ۱۳۵۷ھ نکلتی ہے اور ''پیغمبر دین خودی'' کے عدد ۱۹۳۸ء ہیں حفیظ صاحب علامہ اقبال کے ایک مصرع

''صدق واخلاص وفا باقی نماند''

۱۳۵۷ھ

سے بھی ہجری تاریخ نکالی ہے، راحل ہوشیار پوری نے خضر راہ اسلام سے عیسوی تاریخ نکالی، خواجہ دل محمد نے بھی عیسوی اور ہجری تاریخیں بڑی خوبی سے نکالی ہیں اور انھیں یوں نظم کیا ہے۔

''شمع خاموش'' سال ہجری ہے عیسوی ''شمع شاعری خاموش''[1]

۱۳۵۷ھ ۱۹۳۸ء

ڈاکٹر صاحب نے خود اپنی لوح مزار پر لکھنے کے لیے یہ رباعی لکھی تھی:

نہ پیوستم دریں بستان سرا دل زبندِ ایں وآں آزادہ رفتم
چو باد صبح گردیدم دمِ چند گلاں رارنگ وآبے دادہ رفتم

لیکن جب سر راس مسعود مرحوم کا انتقال ہوا تو خود ڈاکٹر صاحب کو معلوم ہوا کہ اس رباعی کا مضمون ان سے زیادہ سر راس مسعود کی زندگی اور موت پر صادق آتا ہے اس لیے اس رباعی کا انھوں نے ان کی لوح مزار کے لیے انتخاب کیا[2]۔

---

[1] حیاتِ اقبال ص ۱۴۶، ۱۴۷ [2] اقبال نامہ ص ۳۲۹، ۳۳۰۔

آل واولاد

ڈاکٹر صاحب نے تین شادیاں کی تھیں اور تینوں بیبیاں ایک ساتھ ان کے حبالۂ نکاح میں رہیں، پہلی شادی والدۂ آفتاب اقبال سے کی تھی جو گجرات کی رہنے والی تھیں اور وہ ڈاکٹر صاحب کے بعد زندہ رہیں اور اب مارچ ۱۹۴۷ء میں ان کا انتقال ہوا ہے، اس کے بعد والدۂ جاوید سے جو لاہور کی رہنے والی تھیں، نکاح کیا پھر ان دونوں بیبیوں کی زندگی ہی میں لودھیانہ کی ایک خاتون سے تیسری شادی کی لیکن انھوں نے والدۂ جاوید سے پہلے ہی ۱۹۲۴ء میں ڈاکٹر صاحب کو داغِ مفارقت دیا، یہی تیسری بی بی ہیں جن کے انتقال کی خبر ڈاکٹر صاحب نے مہاراجہ سر کشن بہادر کو ان الفاظ میں دی ہے:

''اس عرصہ میں بہت سے آلام ومصائب کا شکار رہا، بیوی کا انتقال ہو گیا جس سے اب تک قلب پریشان ہے۔''[1]

اس بی بی سے غالباً کوئی اولاد نہیں پیدا ہوئی یا ہوئی تو وہ اس دنیا میں موجود نہیں ہے لیکن دوسری بی بی سے اسی سال ایک لڑکا پیدا ہوا جس کا نام جاوید رکھا گیا اور ڈاکٹر صاحب نے اسی خط میں جاوید کی ولادت کی خبر بھی مہاراجہ بہادر کو دی اور انھوں نے اس کے جواب میں لکھا کہ:

''۱۹۲۴ء ہم سے رخصت ہوتا ہے مگر چلتے چلاتے غم کی خبر دے رہا ہے کہ سر اقبال کی بیوی کا انتقال ہو گیا افسوس اور دوسری خبر مسرت وشادمانی کی دیتا ہے کہ ''اقبال کی

---

[1] مکاتیبِ شاد واقبال ص ۱۶۲۔

دوسری بیوی سے فرزند نرینہ پیدا ہوا مبارک[1]۔"

والدۂ جاوید کے بطن سے ایک لڑکی بھی پیدا ہوئی، جس کا نام منیرہ ہے لیکن وہ بیوی بھی دس سال سے جگر وطحال کے عارضہ میں مبتلا تھیں اور ڈاکٹر صاحب کے عین زمانہ علالت میں بخار کی کی وجہ سے اور بھی زیادہ کمزور ہوگئی تھیں چنانچہ خود ڈاکٹر صاحب نے ۲۶/اپریل ۱۹۳۵ء کے ایک خط میں سر راس مسعود مرحوم کو اس کی اطلاع دی ہے[2]، اس کے بعد ان کا آپریشن ہوا جس سے بظاہر ان کی زندگی بچ گئی چنانچہ ڈاکٹر صاحب ۲/مئی ۱۹۳۵ء کے ایک خط میں سر راس مسعود مرحوم کو لکھتے ہیں:

میری بیوی کو ایک آپریشن کرانا پڑا اگرچہ یہ بڑا ہی ہولناک اور ناقابل برداشت منظر تھا لیکن بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی زندگی بچ گئی[3]۔

لیکن ڈاکٹر صاحب کی یہ توقع پوری نہیں ہوئی بلکہ ان کی حالت روز بروز خطرناک ہوتی گئی چنانچہ ۲۳/مئی ۱۹۳۵ء کے ایک خط میں سر راس مسعود مرحوم کو لکھتے ہیں:

"میری بیوی خطرناک طور پر بیمار ہے شاید یہ اس کے آخری لمحات ہیں۔"

پھر اسی خط کے اخیر میں لکھا ہے کہ ساڑھے پانچ بجے میری بیوی کا انتقال ہوگیا[4]، اس وقت جاوید کی عمر ۱۱ سال اور منیرہ کی عمر ۵ سال کی تھی اور بیوی کے انتقال کے بعد ڈاکٹر صاحب کو ان کی تعلیم وتربیت کے لیے ایک استانی کی ضرورت محسوس ہوئی جس میں مندرجہ ذیل اوصاف ضروری تھے۔

۱- بیوہ اور بے اولاد ہو۔

۲- عمر میں کسی قدر مُسن ہو تو بہتر ہے۔

۳- کسی شریف گھر کی ہو جو گردش زمانہ سے اس قسم کا کام کرنے پر مجبور ہوگئی ہو۔

۴- دینی اور اخلاقی تعلیم دے سکتی ہو، یعنی قرآن اور اردو پڑھا سکتی ہو، عربی اور فارسی

---

[1] مکاتیب شاد و اقبال ص ۱۶۵ [2] اقبال نامہ، ص ۳۵۷ [3] ایضاً، ص ۳۵۹ [4] ایضاً، ص ۳۶۰۔

بھی جانے تو اور بھی بہتر ہے۔

۵- سینا پرونا وغیرہ بھی جانتی ہو۔

۶- کھانا پکانا بھی جانتی ہو لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس سے باورچی کا کام لیا جائے گا۔

اس کے فرائض یہ ہوں گے:

۱- بچوں کی اخلاقی اور دینی تربیت و نگہداشت۔

۲- گھر کا انتظام اور نگہداشت یعنی گھر کا سب چارج اسی کو دیا جائے گا اور زنانخانہ کے تمام اخراجات اسی کے ہاتھ سے ہوں گے۔

اس کے لیے ڈاکٹر صاحب نے تہذیب نسواں میں اشتہار دیا اور اس کے جواب میں علی گڈھ سے خط آیا چنانچہ ڈاکٹر صاحب نے ان امور کو ملحوظ رکھ کر مسٹر غلام السیدین پرنسپل ٹریننگ کالج مسلم یونیورسٹی سے ۸/۱ اکتوبر ۱۹۳۵ء کو ایک خط کے ذریعے سے اس خاتون کے حالات دریافت کیے اور لکھا کہ آپ خود ماہر تعلیم ہیں اور میرے موجودہ حالات سے بھی باخبر ہیں، مندرجہ بالا امور کو ملحوظ رکھ کر حالات دریافت کیجئے[1]۔

لیکن اپریل ۱۹۳۶ء تک استانی کا انتظام نہ ہو سکا، چنانچہ ۱۸/اپریل ۱۹۳۶ء کے ایک خط میں مسٹر غلام السیدین کو لکھتے ہیں:

''استانی کا اب تک کوئی انتظام نہ ہو سکا[2]۔''

غرض کسی مسلمان استانی کا انتظام تو نہ ہو سکا، البتہ ۱۹۳۷ء میں ایک جرمن لیڈی جو علی گڑھ کے ایک پروفیسر کی بیوی کی بہن تھی اور اس تعلق سے ایک مدت تک علی گڈھ میں مقیم رہ چکی تھی مل گئی اور ڈاکٹر صاحب نے اس کو آزمایشی طور مقرر کر لیا[3]۔

اخلاقی اور دینی تعلیم و تربیت کے علاوہ سب سے مقدم ضرورت یہ تھی کہ مالی حیثیت

---

[1] اقبال نامہ ص ۳۱۳، ۳۱۴ [2] اقبال نامہ ص ۳۱۷ [3] اقبال نامہ ص ۳۸۴، ۳۸۵۔

سے ان دونوں بچوں کی پرورش کا معقول انتظام کر دیا جائے اور ڈاکٹر صاحب نے اس غرض سے اپنی علالت کے ابتدائی زمانے ہی میں ایک وصیت نامہ لکھ کر سب رجسٹرار لاہور کے دفتر میں محفوظ کرا دیا تھا، سید نذیر نیازی نے ڈاکٹر صاحب کی علالت کے ابتدائی زمانے کے حالات میں اجمالاً اس وصیت نامہ کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

''وصیت کا مسئلہ اس سے پہلے طے ہو چکا تھا اور بعض ضروری ہدایات وہ اپنے معتمد رفیق چودھری محمد حسین صاحب کو دے چکے تھے، ان کے نام ایک خط بھی تھا جو شروع جون میں ڈاکٹروں کی تشخیص کے زیر اثر لکھا گیا، اس میں جاوید سلمہٗ کی تعلیم اور بچوں کی دیکھ بھال کے علاوہ انھوں نے علی بخش کو چند ضروری ہدایات دی ہیں اور پھر مسلمانوں سے دعائے خیر کی درخواست کی ہے۔[1]''

اس وصیت نامہ کے متعلق خود ڈاکٹر صاحب نے ۱۰ر جون ۱۹۳۷ء کو ایک مفصل خط سر راس مسعود مرحوم کو لکھا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیا کے انتخاب میں ڈاکٹر صاحب کی نگاہ ان ہی اشخاص پر پڑی ہے جن کے خلوص، دیانت اور شفقت پر ان کو کامل اعتماد تھا، ان اولیا میں شیخ ظاہر الدین جو ۲۰ سال سے ڈاکٹر صاحب کے کلرک تھے اور ڈاکٹر صاحب کو ان کے خلوص پر کامل اعتماد تھا چودھری محمد حسین ایم، اے سپرنٹنڈنٹ پریس برانچ سول سکریٹریٹ لاہور، ڈاکٹر صاحب کے قدیم دوست اور مخلص مسلمان تھے شیخ اعجاز احمد بی اے، ایل، ایل، بی سب جج دہلی نہایت صالح آدمی اور ڈاکٹر صاحب کے بھتیجے تھے اور خواجہ عبدالغنی خود بچوں کے ماموں تھے، ان میں خواجہ عبدالغنی کا انتقال ہو گیا تو ڈاکٹر صاحب ان کی جگہ خان صاحب میاں امیر الدین سب رجسٹرار لاہور کو مقرر کرنے کا ارادہ ظاہر کیا اور شیخ اعجاز احمد چوں کہ خود بہت عیال دار شخص تھے اور عام طور پر لاہور سے باہر رہتے تھے، اس لیے ان کی جگہ سر راس مسعود مرحوم کو مقرر کرنا چاہا اور اس کے متعلق ان سے استصواب کیا لیکن یہی آخری نقص خود سر راس

---

[1] رسالہ اردو، اقبال نمبر، ص ۱۰۳۷۔

مسعود مرحوم میں بھی تھا اس لیے انھوں نے ڈاکٹر صاحب کے جواب میں لکھا کہ:

''چوتھے گارڈین کے بابت میری رائے یہ ہے کہ چوں کہ میں نہ لاہور میں رہتا ہوں اور نہ کوئی امید لاہور کے قریب رہنے کی ہے تو مجھے مقرر نہ کرو بلکہ کسی ایسے دوست کو جو کم سے کم پنجاب ہی میں مقیم ہو البتہ اپنی وصیت میں یہ ضرور لکھو کہ اگر گارڈین کو کسی معاملہ میں جہاں تک کہ منیرہ سلمہا اور جاوید سلمہ کی تعلیم کا تعلق ہے کوئی مالی دقت پیش آئے تو پہلے میں مطلع کیا جاؤں کیوں کہ جب تک کہ ان دونوں کی انشاء اللہ بائیس برس کی عمر نہ ہو جائے میں ہر ممکن طریقہ سے مدد دینے کے لیے تیار ہوں بشرطیکہ میں خود زندہ رہا، یہ خود ایک بہت بڑی ذمہ داری میں اپنے اوپر اس عشق کے ثبوت میں لے رہا ہوں جو مجھے تم سے ہے، یہ ضرور کرنا کہ میرے متعلق اس سلسلہ میں جو الفاظ اپنے وصیت نامہ میں درج کرو جو کہ رجسٹرار کے پاس محفوظ کر رہے ہو ان کی ایک نقل میرے پاس ضرور بھیج دینا اگر خدانخواستہ ضرورت پیش آئی تو یقین رکھو کہ تمہارے ان دونوں بچوں کے لیے ان کی تعلیم کے مسئلہ میں میں وہی کروں گا جو اپنی اولاد کے لیے، یہ ضرور صلاح دیتا ہوں کہ جہاں تک کہ جائداد وغیرہ کا تعلق ہے اس کا انتظام اپنے سامنے ہی کر دو کہ کسی قسم کا ابہام باقی نہ رہے۔'' (اقبال نامہ ص ۳۸۸، ۳۸۹)

ان واقعات سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو جاوید سلمہٗ سے کس قدر محبت تھی اور ان کو ان کی تعلیم و تربیت کا کس قدر خیال تھا لیکن وہ ان کو جس قسم کی تعلیم و تربیت دینا چاہتے تھے اس کا اندازہ ان اشعار سے ہو سکتا ہے جو انھوں نے جاوید کے متعلق لکھے ہیں چنانچہ ضرب کلیم میں تعلیم و تربیت کا جو عنوان قائم کیا ہے اس کے تحت میں ایک مستقل نظم لکھی ہے اور اس میں جاوید سلمہٗ کو اس طرح خطاب کیا ہے :

غارت گرِ دیں یہ زمانہ ہے اس کی نہاد کافرانہ
دربارِ شہنشہی سے خوشتر مردانِ خدا کا آستانہ
خالی ان سے ہوا دبستاں تھی جن کی نگاہ تازیانہ

جس گھر کا مگر چراغ ہے تو ہے اس کا مذاق عارفانہ
جوہر میں ہو لاالٰہ تو کیا خوف تعلیم ہو گر فرنگیانہ
شاخ گل پر چہک ولیکن کر اپنی خودی میں آشیانہ

ایک بار جاوید کو نماز فجر پڑھتے ہوئے دیکھا تو اس کو وسیلہ قرار دے کر خدا سے دعا کی:

چہ می خواہی ازیں مردتن آسائے بہر بادے کہ آمد، رفت از جائے
سحر جاوید را در سجدہ دیدم بہ صحبش چہرۂ شامم بیارائے

جاوید کے متعلق خدا سے یہ دعا کرتے ہیں:

زشوق آموختم آں ہائے و ہوے کہ از سنگے کشاید آبجوئے!
ہمیں یک آرزو دارم کہ جاوید زعشق تو بگیرد رنگ و بوئے

یکے بنگر فرنگی کج کلاہاں! تو گوئی آفتابانند وماہاں
جوانِ سادۂ من گرم خون است نگہدارش ازیں کافر نگاہاں

جاوید نامہ میں ''خطاب بہ جاوید'' کے عنوان سے سیکڑوں نصیحت آمیز اشعار لکھے ہیں اور جاوید کو اپنی پوری شاعرانہ تعلیمات کا خلاصہ سمجھایا ہے۔

لیکن یہ تمام واقعات جن کی تفصیل اوپر گذر چکی، اقتصادی، مذہبی، تعلیمی اور اخلاقی حیثیت رکھتے ہیں خالص جذبات محبت سے بظاہر ان کو کوئی ایسا گہرا تعلق نہیں ہے لیکن افسوس ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے خطوط سے اس قسم کی جذباتی محبت کا حال معلوم نہیں ہوتا، البتہ خود جاوید سلمہٗ نے ایک مستقل مضمون جو دل چسپی کی وجہ سے متعدد رسالوں (ماہ نو و نور جہاں) میں چھپ چکا ہے، لکھا ہے جس کی سرخی ''اقبال باپ کی حیثیت سے'' ہے اور اس مضمون سے اس جذباتی محبت کا پتہ چلتا ہے جو ایک شریف باپ کو اپنے لاڈلے بیٹے سے ہوتی ہے جو لوگ ایک سنجیدہ فلسفی کی سب سے زیادہ شریفانہ محبت کے جذبات کا تلاطم دیکھنا چاہیں'' ان کو اس مضمون کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے۔

ذاتی حالات

مذہب: ڈاکٹر صاحب اگرچہ اخیر میں ٹھیٹ مذہبی آدمی ہوگئے تھے لیکن اس منزل تک وہ بتدریج پہنچے تھے، اپنی ابتدائی زندگی میں وہ مشکک تھے، چنانچہ خود مثنوی رموزِ بے خودی میں فرماتے ہیں:

عقل آذر پیشہ ام زنار بست　　نقشِ او در کشور جانم نشست
سالہا بودم گرفتار شکے　　از دماغِ خشک من لا ینفکے
حرفے از علم الیقین نا خواندۂ　　درگمان آباد حکمت ماندۂ

فلسفہ کے علاوہ اتحادِ قومی نے بھی جس کے وہ اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں پرجوش مبلغ تھے، ان کو دین وملت کی قید سے بیزار کر دیا تھا اور وہ کافر و مسلم دونوں کو ایک ہی سمجھنے لگے تھے چنانچہ ایک مولوی کی زبانی خود فرماتے ہیں:

سنتا ہوں کہ کافر نہیں ہندو کو سمجھتا　　ہے ایسا عقیدہ اثرِ فلسفہ دانی

یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں جابجا آئین وملت کے امتیاز سے بیزاری ظاہر کرتے ہیں، چنانچہ اپنی نظم تصویر درد میں فرماتے ہیں:

اجاڑا ہے تمیز ملت وآئیں نے قوموں کو　　مرے اہل وطن کے دل میں کچھ فکرِ وطن بھی ہے

وہ نہایت حسرت کے ساتھ خفتگان خاک سے استفسار کرتے ہیں:

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

یہی وہ دور ہے جس میں خاکِ وطن کا ہر ذرہ ان کا خدا تھا اور نوع انسان کی محبت

ان کا ایمان اس لیے بصد حسرت خفتگان خاک سے پوچھتے ہیں:

آہ وہ کشور بھی تاریکی سے کیا معمور ہے؟ یا محبت کی تجلی سے سراپا نور ہے؟

فلسفہ اور اتحادِ قومی کے علاوہ وحدت الوجود کے صوفیانہ عقیدے نے بھی جس کے وہ آخر میں سخت مخالف ہو گئے تھے، ان کو دین وملت کی زنجیروں سے آزاد کر دیا تھا کیوں کہ جب دنیا کی تمام چیزیں ایک ہی آفتاب کا پرتو ہیں تو ان میں اختلاف کے کیا معنی؟ چنانچہ وہ اپنی نظم ''جگنو'' میں اس خیال کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں:

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے — انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا — واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے
انداز گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ — نغمہ ہے بوئے بلبل بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی — جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے
یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو — ہر شے میں جبکہ پنہاں خاموشی ازل ہو

غرض اس دور میں وہ ایک ایسا مذہب چاہتے تھے جس کی بنیاد باہمی محبت پر ہو، چنانچہ اپنی نظم ''نیا شوالہ'' میں انھوں نے اسی خیال کو اس طرح ظاہر کیا ہے:

سچ کہہ دوں اے برہمن! گر تو برا نہ مانے — تیرے صنم کدے کے بت ہو گئے پرانے
اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا — جنگ وجدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے
تنگ آ کے میں نے آخر دیر وحرم کو چھوڑا — واعظ کا وعظ چھوڑا چھوڑے ترے فسانے
پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے — خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے
آ غیریت کے پردے اک بار پھر اٹھا دیں — بچھڑوں کو پھر ملا دیں نقشِ دوئی مٹا دیں
سونی پڑی ہوئی ہے مدت سے دل کی بستی — آ اک نیا شوالہ اس دیش میں بنا دیں
دنیا کے تیرتھوں سے اونچا ہو اپنا تیرتھ — دامانِ آسماں سے اس کا کلس ملا دیں
ہر صبح اٹھ کے گائیں منتر وہ میٹھے میٹھے — سارے پجاریوں کو مے پیت کی پلا دیں

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

لیکن جب یورپ میں ان کو وطنیت کے خطرناک نتائج نظر آئے اور ان کو معلوم ہوا کہ وطنیت بجائے خود ایک بہت بڑا بت ہے اور اس کو صرف روحانی طاقت سے توڑا جاسکتا ہے تو وہ مذہب کے پرجوش مبلغ ہو گئے اور یورپ سے پلٹنے کے بعد وہ برابر مذہب کی تبلیغ کرتے رہے لیکن یورپ سے پلٹنے کے بعد انھوں نے جس مذہب کی تبلیغ کی وہ فرقہ آرائی سے بلند تھا وہ اس اسلام کے داعی تھے جس کی دعوت خود قرآن مجید نے دی تھی یعنی وہ اہل قرآن تھے لیکن اپنے آپ کو اہل قرآن کہنا بھی ایک قسم کی فرقہ پسندی تھی اس لیے انھوں نے کبھی اپنے آپ کو اہل قرآن کی طرف منسوب نہیں کیا، تاہم ان کے اشارات بلکہ تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ مذہب کے متعلق ان کا عروۃ الوثقیٰ صرف قرآن تھا، مثنوی رموزِ بے خودی میں فرماتے ہیں:

گر تو می خواہی مسلمان زیستن نیست ممکن جز بقرآں زیستن

صوفیِ پشمینہ پوش حال مست از شرابِ نغمۂ قوال مست

آتش از شعر عراقی دردلش درنمی سازد بقرآں محفلش

واعظ دستاں زن افسانہ بند معنی اوپست و حرفِ او بلند

از خطیب ودیلمی گفتارِ او باضعیف و شاذ مرسل کار او

از تلاوت بر تو حق دار دکتاب تو از و کا مے کہ میخواہی بیاب

اس باب میں ان کی گفتگوئیں اور زیادہ واضح ہیں، عرشی صاحب البیان دسمبر ۱۹۳۹ء صفحہ ۱۹ میں لکھتے ہیں کہ ایک بار ان سے میں نے پوچھا اسلام بتمامہ قرآن میں محصور ہے یا نہیں؟ فرمایا ''مفصل کہو'' میں نے کہا خارج از قرآن ذخیرۂ احادیث وروایات اور کتبِ فقہ وغیرہ کو شامل کر کے اسلام مکمل ہوتا ہے یا صرف قرآن اس باب میں کفایت کرتا ہے؟ انھوں نے فرمایا ''یہ چیزیں تاریخ ومعاملات پر مشتمل ہیں، ان کی بھی ضرورت ہے اور ان سے پتہ چلتا

ہے کہ کن ضروریات کے ماتحت وضع کی گئیں لیکن نفس اسلام قرآن مجید میں بکمال وتمام آچکا ہے، خداوند تعالیٰ کا منشا دریافت کرنے کے لیے ہمیں قرآن سے باہر جانے کی ضرورت نہیں۔''

ایک اور گفتگو میں جوانھوں نے ایک غالی اہل حدیث سے کی، فرمایا کہ ''میں اعتقادی امور میں صرف قرآن پر انحصار رکھتا ہوں اور حدیث سے متعلق مجھے اور آپ سب کو خوب معلوم ہے کہ کن ذریعوں سے ہم تک پہنچی ہے اس پر ایک صاحب ذرا گرم ہوکر کہنے لگے'' اگر اس طرح حدیث سے بے پروائی کی جائے گی تو مسلمانی ختم ہوجائیگی، ہمارا کوئی عمل وعبادت حدیث کے بغیر مکمل نہیں ہوسکتا، قرآن تو نماز ایسی روزمرہ کی چیز کے لیے بھی ہمیں کوئی تفصیل نہیں بتاتا یہی وجہ ہے کہ فرقہ اہل قرآن نے اپنے لیے عجیب قسم کی نمازیں تراش لی ہیں جن کا جمہور اہل اسلام سے کوئی واسطہ نہیں، ان کی نمازوں کے اوقات، اذکار اور رکعات وغیرہ سب عالم اسلامی سے مختلف ہیں، کیا ایسی حالت میں آپ ان کو کافر نہ کہیں گے؟ ڈاکٹر صاحب نے اس تیز کلامی کے جواب میں نہایت نرمی سے فرمایا'' کافر نہ کہو'' کوئی اور نام رکھ لو یہ شدت ہے تم لوگ نمازوں کی رکعات واذکار پر لڑتے ہو مجھے تو سرے سے نماز کا وجود ہی کہیں نظر نہیں آتا[1] یعنی مسلمان نماز ہی نہیں پڑھتے لیکن بایں ہمہ وہ حدیثوں کے سرے سے منکر نہ تھے بلکہ بہت سی حدیثوں پر شدت سے اعتقاد رکھتے تھے، ان کو جو کچھ شک وشبہ تھا وہ احادیث کی شرعیت کے متعلق تھا چنانچہ ایک خط میں مولانا سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں:

> ''شرعیتِ احادیث کے متعلق جو کھٹک میرے دل میں ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ احادیث سرے سے بے کار ہیں ان میں ایسے بیش بہا اصول ہیں کہ سوسائٹی باوجود اپنی ترقی وتعالی کے اب بھی ان کی بلندیوں تک نہیں پہنچی، مثلاً ملکیت شاملات دہ کے متعلق المرعی للہ ورسولہ (بخاری) اس حدیث کا ذکر میں نے اجتہاد میں بھی کیا ہے[2]۔''

ڈاکٹر صاحب کے مذہبی خیالات کے سلسلے میں یہ مسئلہ خاص طور پر اہم ہے کہ

---

[1] البیان دسمبر ۱۹۳۹ء، ص ۲۴ [2] اقبال نامہ، ص ۱۵۲۔

تصوف کے متعلق ان کا کیا خیال ہے؟ ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ وہ ایک صوفی خاندان سے تعلق رکھتے تھے اور ان کے والد بزرگوار ایک صوفی منش آدمی تھے خود ڈاکٹر صاحب سلسلۂ قادریہ میں بیعت[1] تھے اس لیے وہ تصوف سے نہ بالکل بیگانہ رہ سکتے تھے اور نہ عام طور پر تصوف کی مخالفت کر سکتے تھے، ان کو جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں جو کچھ اختلاف تھا تصوف کے بعض مسائل سے تھا، چنانچہ ایک بار مولوی ظفر علی خاں نے اپنے اخبار میں تصوف کی مخالفت میں ایک سلسلۂ مضامین لکھنا شروع کیا جس کی نسبت یہ بدگمانی کی گئی کہ وہ ڈاکٹر صاحب کی تحریک سے لکھا جا رہا ہے اور اسی بدگمانی کی بنا پر مہاراجہ سر کشن پرشاد نے جو صوفیوں سے خاص عقیدت رکھتے تھے ان کو ایک خط میں لکھا کہ:

''عام طور پر یہ سمجھا جا رہا ہے کہ جو مثنوی آپ نے لکھی ہے اس کی تائید میں آپ محرک ہیں ان تحریرات کے، اس لیے مجھے اچھا نہیں معلوم ہوتا کہ لوگ خواہ مخواہ آپ کو بدنام کریں۔[2]''

اس کے جواب میں ڈاکٹر صاحب نے ان کو ایک مفصل خط لکھا جس میں ان کو یہ یقین دلایا کہ ان مضامین سے ان کا کوئی تعلق نہیں بلکہ اکثر امور سے اختلاف ہے البتہ انھوں نے اس سے پیشتر تصوف کے بعض مسائل سے کسی قدر اختلاف کیا تھا لیکن وہ اختلاف جو ایک عرصے سے صوفیائے اسلام میں چلا آتا ہے کوئی نئی بات نہ تھی مگر افسوس ہے کہ بعض ناواقف لوگوں نے ان مضامین کو تصوف کی دشمنی پر محمول کیا۔[3]

اور ان کو تصوف کے جن مسائل سے اختلاف تھا اور جن کو وہ مسلمانوں کی ترقی بلکہ خود اسلام کا مخالف سمجھتے تھے، ان کی تصریح خود انھوں نے ایک خط میں جس کو انھوں نے مولانا سید سلیمان ندوی کے نام لکھا ہے، کر دی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

''آپ کو خیر القرون قرنی والی حدیث یاد ہوگی اس میں نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں

---

[1] اقبال نامہ، ص ۷۹ [2] مکاتیب شاد و اقبال، ص ۷۵ [3] اقبال نامہ، ص ۷۸، ۷۹۔

کہ میری امت میں تین قرنوں کے بعد سمن (**یظھر فیھم السمن**) کا ظہور ہوگا میں نے اس پر دو تین مضامین اخبار وکیل امرتسر میں شائع کیے تھے جس کا مقصود یہ ثابت کرنا تھا کہ ''سمن'' سے مراد رہبانیت ہے جو وسط ایشیا کی اقوام میں مسلمانوں سے پہلے عام تھی میرا تو عقیدہ ہے کہ غلو فی الزہد اور مسئلہ وحدۃ الوجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدھ (سمنیت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہیں، خواجہ نقشبند اور مجدد سرہند کی میرے دل میں بہت بڑی عزت ہے مگر افسوس کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگ گیا ہے یہی حال سلسلۂ قادریہ کا ہے جس میں میں خود بیعت رکھتا ہوں، حالانکہ حضرت محی الدین کا مقصود اسلامی تصوف کو عجمیت سے پاک کرنا تھا۔''[1]

اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ وہ اسلامی تصوف کے مخالف نہ تھے بلکہ عجمی تصوف کے مخالف تھے اور عجمی تصوف کے مسائل میں سے انھوں نے خاص طور پر ان کو لیا تھا، جن سے اسلام کی عملی اور مجاہدانہ طاقت کو صدمہ پہنچتا تھا، شعرائے ایران نے ان مسائل کو اور بھی زیادہ رنگین اور دل کش پیرائے میں بیان کیا تھا، جس نے ڈاکٹر صاحب کے نزدیک مسلمانوں کی عملی طاقت کو بہت زیادہ نقصان پہنچایا تھا اور اپنی تبلیغی شاعری سے اسی نقصان کی تلافی کرنی چاہتے تھے، اس لیے ان کو نفس تصوف سے نہیں بلکہ صوفیانہ شاعری سے پرخاش تھی، چنانچہ سراج الدین پال کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعرا ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے، اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبیعت موجود تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصہ تک اس کا نشو ونما نہ ہونے نہ دیا تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدۃ الوجود پر تھی، ان شعرا نے نہایت عجیب وغریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید وتنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان

---

[1] اقبال نامہ ص ۷۸، ۷۹۔

کیا ہے، اگر اسلام افلاس کو برا کہتا ہے تو حکیم سنائی افلاس کو اعلیٰ درجہ کی سعادت قرار دیتا ہے، اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لیے ضروری تصور کرتا ہے تو شعرائے عجم اس شعار اسلام میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں، مثلاً:

غازی ز پئے شہادت اندر تگ و پوست　　غافل کہ شہید عشق فاضل تر از وست
در روز قیامت این باد کے ماند　　ایں کشتۂ دشمن است وآن کشتۂ دوست

یہ رباعی شاعرانہ اعتبار سے نہایت عمدہ ہے اور قابل تعریف مگر انصاف سے دیکھئے تو جہاد اسلامیہ کی تردید میں اس سے زیادہ دلفریب اور خوبصورت طریق اختیار نہیں کیا جاسکتا، شاعر نے کمال یہ کیا ہے کہ جس نے اس کو زہر دیا ہے اس کو احساس بھی اس امر کا نہیں ہوسکتا کہ مجھے کسی نے زہر دیا ہے بلکہ وہ سمجھتا ہے کہ مجھے آب حیات پلایا گیا ہے، آہ مسلمان کئی صدیوں سے یہی سمجھ رہے ہیں[1]۔"

عام طور پر ایرانی شاعری کا مطالعہ ادبی حیثیت سے کیا جاتا تھا لیکن ڈاکٹر صاحب نے اس کا مطالعہ تاریخی، سیاسی اور فلسفیانہ حیثیت سے کیا اور اس حیثیت سے ان کو معلوم ہوا کہ ایران کی صوفیانہ شاعری مسلمانوں کے دورِ تنزل کی یادگار ہے، چنانچہ سراج الدین پال کو ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں:

"یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا، جس قوم میں طاقت وتوانائی مفقود ہوجائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہوگئی تو پھر اس قوم کا نقطۂ نگاہ بدل جاتا ہے، ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین وجمیل شے ہوجاتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین، اس ترک دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی وکاہلی اور اس شکست کو جو ان کے تنازع للبقاء میں ہو چھپایا کرتی ہیں، خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھئے کہ ان کے ادبیات کا انتہائی کمال

---

[1] اقبال نامہ ص ۳۵، ۳۶، ۳۷۔

لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔[1]"

ڈاکٹر صاحب نے تصوف کی جو مخالفت کی اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ وہ قرآن مجید کی تعلیمات کو تاویلاتِ فاسدہ سے محفوظ رکھنا چاہتے تھے، چنانچہ بالِ جبریل میں فرماتے ہیں:

احکام ترے حق ہیں مگر اپنے مفسر تاویل سے قرآں کو بنا سکتے ہیں پاژند

اور اسی قسم کی تاویلوں سے صوفیوں کی تفسیریں لبریز ہیں چنانچہ ڈاکٹر صاحب ایک خط میں لکھتے ہیں:

"مسلمانوں کی بڑی بدبختی یہ ہے کہ اس ملک سے عربی زبان کا علم اٹھ گیا ہے اور قرآن کی تفسیر میں محاورۂ عرب سے بالکل کام نہیں لیتے یہی وجہ ہے اس ملک میں قناعت وتوکل کے دو معنی لیے جاتے ہیں جو عربی زبان میں ہرگز نہیں ہیں، کل میں ایک صوفی مفسر قرآن کی ایک کتاب دیکھ رہا تھا، لکھتے ہیں خلق الأرض والسمٰوت فی ستة ایام ایام سے مراد تنزلات یعنی ستہ تنزلات ہیں، کمبخت کو معلوم نہیں کہ عربی زبان میں یوم کا یہ مفہوم قطعاً نہیں اور نہ ہوسکتا ہے کہ تخلیق بالتنزلات کا مفہوم ہی عربوں کے مذاق اور فطرت کے مخالف ہے، اس طرح ان لوگوں نے نہایت بے دردی سے قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دیے ہیں۔[2]"

ان وجوہ سے انھوں نے تصوف کے بعض مسائل سے اختلاف کیا لیکن اس کو نفس تصوف کی مخالفت پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔

عقائد: اور لوگ تو یورپ جا کر اسلام اور اسلامی عقائد سے برگشتہ ہو جاتے ہیں لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ڈاکٹر صاحب یورپ میں جا کر ٹھیٹھ مسلمان ہو گئے مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے کس قدر سچ لکھا ہے کہ:

---

[1] اقبال نامہ ص ۴۴، ۴۵ [2] اقبال نامہ ص ۱۴۱۔

''مغربی تعلیم وتہذیب کے سمندر میں قدم رکھتے وقت وہ جتنا مسلمان تھا اس کے منجدھار میں پہونچ کر اس سے زیادہ مسلمان پایا گیا، اس کی گہرائیوں میں جتنا اترتا گیا اتنا ہی زیادہ مسلمان ہوتا گیا یہاں تک کہ اس کی تہہ میں جب پہنچا تو دنیا نے دیکھا کہ وہ قرآن میں گم ہو چکا ہے اور قرآن سے الگ اس کا کوئی فکری وجود باقی نہیں رہا وہ جو کچھ سوچتا تھا قرآن کے دماغ سے سوچتا تھا، جو کچھ دیکھتا تھا قرآن کی نظر سے دیکھتا تھا[۱]۔''

اس بنا پر انھوں نے اپنے عقائد کی بنیاد تمام تر قرآن مجید پر رکھی چنانچہ انھوں نے ایک موقع پر خود فرمایا کہ:

''میں اعتقادی امور میں صرف قرآن پر انحصار رکھتا ہوں[۲]۔''

توحید: عقائد میں سب سے اہم توحید کا عقیدہ ہے اور ڈاکٹر صاحب کے نزدیک قرآن مجید نے توحید کا جو بلند معیار قائم کیا وہ کسی دوسری آسمانی کتاب میں نظر نہیں آتا، چنانچہ انھوں نے خود ایک صحبت میں بیان کیا کہ:

''قرآن سے پہلے کسی ارضی یا سماوی کتاب نے انسان کو اس بلند مقام پر نہیں پہنچایا جس کی قرآن نے اطلاع دی، یہ لفظ تم قرآن کے سوا کہیں نہ دیکھو گے، **سخر لکم ما فی السمٰوٰت والأرض** ''آج تک تم جن ارضی وسماوی مہیب یا مفید ہستیوں کو اپنا معبود سمجھتے رہے ہو وہ سب اور تمام دیگر کائنات تمہاری خدمت کے لیے خلق کی گئی ہے، توحید کا یہ مرتبہ اعلیٰ ماسوا سے بے پروا کر دینے والا یہ انسانی خودی کا حقیقی عرفان قرآن سے پہلے کہیں نظر نہیں آتا[۳]۔''

اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ وہ شرک وبدعت اور قبر پرستی وغیرہ سے سخت بیزار ہیں:

رمیدی از خداوندانِ افرنگ ولے برگو رو گنبد سجدہ پاشی
بہ لالائی (غلامی) چناں عادت گرفتی زسنگ راہ مولائے تراشی

---

۱ جوہر اقبال ص ۳۷ ۲ البیان اقبال نمبر دسمبر ۱۹۳۹ء، ص ۲۴ ۳ البیان اقبال نمبر دسمبر ۱۹۳۹ء، ص ۲۳۔

اپنے وطن کشمیر سے وہ بے انتہا محبت رکھتے ہیں لیکن کشمیریوں کی جن باتوں پر ان کو ترس آتا ہے ان میں ایک یہ ہے:

کشمیری کہ بابندگی خو گرفتہ　　بتے می تراشد زسنگِ مزارے

ڈاکٹر صاحب نے ایک نہایت دل نشیں فلسفیانہ طریقہ سے توحید کی حقیقت یہ بتائی ہے کہ وجود عدم سے پیدا ہوتا ہے، مثلاً جو دانہ زمین میں بویا جاتا ہے جب وہ فنا ہو جاتا ہے تب اس میں روئیدگی اور نشو ونما کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، بعینہ یہی حال توحید کا ہے کہ جب دنیا کی ہر چیز کی نفی کر دی جاتی ہے تو اس سے خدا کے وجود، خدا کی عظمت اور خدا کی وحدانیت کا عقیدہ پیدا ہوتا ہے:

فضائے نور میں کرتا نہ شاخ وبرگ وبر پیدا　　سفر خاکی شبستاں سے نہ کر سکتا اگر دانہ
نہاد زندگی میں ابتدا لا انتہا الا!　　پیامِ موت ہے جب لا ہوا الا سے بیگانہ
وہ ملت روح جسکی لا سے آگے بڑھ نہیں سکتی　　یقیں جانو ہوا لبریز اس ملت کا پیمانہ

لیکن بایں ہمہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اگرچہ توحید کی حقیقت فلسفیانہ ہے جو صرف دل ودماغ سے تعلق رکھتی ہے، تاہم اسلامی توحید صرف فلسفیانہ چیز نہیں بلکہ وہ ایک متفقہ عملی نظام ہے اور عہد رسالت اور عہد صحابہ میں ایمان وعمل دونوں کے مجموعے کا نام توحید تھا، چنانچہ ضربِ کلیم میں فرماتے ہیں:

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی　　آج کیا ہے؟ فقط اک مسئلہ علمِ کلام
روشن اس ضو سے اگر ظلمتِ کردار نہ ہو　　خود مسلماں سے ہے پوشیدہ مسلماں کا مقام
میں نے اے میر سپہ تیری سپہ دیکھی ہے　　قل ہواللہ کی شمشیر سے خالی ہے نیام
آہ اس راز سے واقف ہے نہ ملا نہ فقیہ　　وحدت افکار کی بے وحدتِ کردار ہے خام
قوم کیا چیز ہے قوموں کی امامت کیا ہے　　اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام

اس بنا پر ڈاکٹر صاحب کا مسلک محدثین کے مسلک سے ملتا جلتا ہے جو اعمال کو

جزو ایمان سمجھتے ہیں۔

نبوت و رسالت: ڈاکٹر صاحب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر اعتقاد ہی نہ تھا بلکہ آپ کے ساتھ انتہا درجہ کا عشق تھا یہی وجہ ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک یا ذکر مبارک کسی کی زبان پر آجاتا تو ان کی آنکھیں بے اختیار اشک آلود ہو جاتیں ان کی زندگی کے آخری ایام کا ذکر ہے کہ یوم اقبال کے موقع پر مولانا اسلم صاحب جیراج پوری نیاز حاصل کرنے کے لیے گئے اور دیر تک سلسلۂ گفتگو جاری رہا، اس سال وہ حج کا ارادہ رکھتے تھے لیکن بیماری اور کمزوری کی حالت یہ تھی کہ کوٹھے سے باہر نکلنا بھی مشکل تھا، کہتے تھے کہ میں دو سال سے ارادۂ سفر حج میں ہوں بلکہ وہ اشعار بھی لکھ لیے ہیں جو سفر سے متعلق ہیں ان میں سے کہیں کہیں سے کچھ سنایا بھی، مکہ سے مدینہ کی طرف روانگی کے وقت ایک غزل لکھی ہے جس میں اللہ کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:

تو باش اینجا و با خاصاں بیامیز　　کہ من دارم ہوائے منزلِ دوست

یہ شعر سناتے ہی گریہ ایسا گلوگیر ہو گیا کہ آواز بند ہو گئی اور آنکھوں سے آنسو ٹپکنے لگے۔[1]

ایک بار پنجاب کے ایک دولت مند رئیس نے ایک قانونی مشورہ کے لیے ڈاکٹر صاحب، سر فضل حسین مرحوم اور ایک دو اور مشہور قانون دان اصحاب کو اپنے یہاں بلایا اور اپنی شان دار کوٹھی میں ان کے قیام کا انتظام کیا، رات کو جس وقت ڈاکٹر صاحب اپنے کمرے میں آرام کرنے کے لیے گئے تو ہر طرف عیش و تنعم کے سامان دیکھ کر اور اپنے نیچے نہایت نرم اور قیمتی بستر پا کر معاً ان کے دل میں خیال آیا کہ جس رسول پاک ﷺ کی جوتیوں کے صدقے میں آج ہم کو یہ مرتبے نصیب ہوئے ہیں اس نے بوریے پر سو سو کر زندگی گذاری تھی، یہ خیال آنا تھا کہ آنسو کی جھڑی بندھ گئی، اس بستر پر لیٹنا ان کے لیے ناممکن ہو گیا، اٹھے اور برابر کے

---

[1] آثارِ اقبال ص ۹۰، ۱۹۴، ۱۹۵۔

غسل خانے میں جا کر ایک کرسی پر بیٹھ گئے اور مسلسل رونا شروع کر دیا، جب دل کو قرار آیا تو اپنے ملازم کو بلا کر اپنا بستر کھلوایا اور ایک چارپائی اس غسل خانے میں بچھوادی اور جب تک وہاں مقیم رہے، غسل خانے ہی میں سوتے رہے، یہ وفات سے کئی برس پہلے کا واقعہ ہے[1]۔

ڈاکٹر صاحب نے ارمغانِ حجاز میں ایک مستقل عنوان ''حضور رسالت'' کا قائم کیا ہے اور اس میں جو قطعات لکھے ہیں ان سے ان کی اس عقیدت و محبت کا اندازہ ہو سکتا ہے، جو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ان کو تھی۔

معجزات پر اعتقاد: ڈاکٹر صاحب ایک حکیم اور فلسفی تھے اس لیے شاید حدیثوں کے متعلق بھی ان کے دل میں کچھ شکوک و شبہات رہے ہوں لیکن نبوت پر ان کو اذعان و اعتقاد تھا، اس کی وجہ سے وہ ان حدیثوں کو بلا تامل قبول کر لیتے تھے جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی معجزہ کا ذکر ہوتا، چنانچہ سید نذیر نیازی صاحب لکھتے ہیں کہ ایک دن مجھ سے حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر گفتگو فرما رہے تھے، جب حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی اس روایت کا ذکر آیا کہ حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب رضی اللہ عنہم کے ساتھ احد پر تشریف لے گئے اور احد کانپ اٹھا تو حضرت علامہ کہنے لگے ''یہ محض استعارہ نہیں'' اور پھر درد کی تکلیف کے باوجود سیدھے ہو کر بیٹھ گئے اور ایک ایک لفظ پر زور دیتے رہے ''یاد رکھو یہ محض استعارہ نہیں[2]۔''

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے اس واقعہ کو نہایت موثر طریقے پر لکھا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ:

> رسول اللہ ﷺ کی ذاتِ مبارک کے ساتھ ان کی والہانہ عقیدت کا حال اکثر لوگوں کو معلوم ہے، مگر یہ شاید کسی کو نہیں معلوم کہ انھوں نے اپنے سارے تفلسف اور اپنی تمام عقلیت کو رسول عربی ﷺ کے قدموں میں ایک متاع حقیر کی طرح نذر کر کے رکھ دیا تھا، حدیث کی جن باتوں پر نئے تعلیم یافتہ نہیں، پرانے مولوی تک کان کھڑے کرتے ہیں پہلو بدل بدل کر تاویلیں کرنے لگتے ہیں، یہ ڈاکٹر آف فلاسفی ان کے ٹھیٹھ لفظی مفہوم پر ایمان رکھتا

---

[1] جوہر اقبال، ص ۳۹، ۴۰ [2] رسالہ، اقبال نمبر، ص ۱۰۷۳، ۱۰۷۴۔

تھااور ایسی کوئی حدیث سن کر ایک لمحہ کے لیے بھی اس کے دل میں شک کا گذر نہ ہوتا تھا، ایک مرتبہ ایک صاحب نے ان کے سامنے بڑے اچنبھے کے انداز میں اس حدیث کا ذکر کیا، جس میں بیان ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اصحاب ثلاثہ کے ساتھ احد پر تشریف رکھتے تھے، اتنے میں احد لرزنے لگا اور حضور ﷺ نے فرمایا کہ ٹھہر جا تیرے اوپر ایک نبی ایک صدیق اور دو شہیدوں کے سوا کوئی نہیں ہے، اس پر پہاڑ ساکن ہوگیا، اقبال نے حدیث سنتے ہی کہا کہ اس میں اچنبھے کی کون سی بات ہے، میں اس کو استعارہ و مجاز نہیں بالکل ایک مادی حقیقت سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک اس کے لیے کسی تاویل کی حاجت نہیں، اگر تم حقائق سے آگاہ ہوتے تو تمہیں معلوم ہوتا کہ ایک نبی کے نیچے مادے کے بڑے سے بڑے تودے بھی لرز اٹھتے ہیں، مجازی طور پر نہیں واقعی لرز اٹھتے ہیں[1]۔"

حیات بعد الممات: اسلام کے بنیادی عقائد میں یہ ایک اہم عقیدہ ہے کہ انسان کے مرنے کے بعد ایک دوسری زندگی پیدا ہوگی جس میں اس کو اپنے اچھے اور برے اعمال کی جزا وسزا ملے گی، محدثین اور اشاعرہ اس کو جسمانی زندگی قرار دیتے ہیں اور اس جزا وسزا کو مادی سمجھتے ہیں لیکن حکمائے اسلام نے اس کو روحانی زندگی قرار دیا ہے لیکن چوں کہ اس روحانی زندگی کا تخیل عام لوگوں کی فہم سے بالاتر ہے، اس لیے اس کو مادی طریقوں سے بیان کیا گیا ہے لیکن ڈاکٹر صاحب نے ان دونوں کے درمیان ایک ایسی بہترین تطبیق دی ہے جس کے مطابق آخرت کی یہ دوسری زندگی جسمانی بھی ہوگی اور روحانی بھی، محدثین اشاعرہ اور حکما میں جو اختلاف ہے اس کی بنیاد یہ ہے کہ روح اور جسم دو مختلف چیزیں ہیں، اس لیے ایک اس زندگی کو جسمانی اور دوسرا روحانی قرار دیتا ہے لیکن تعلیمات قرآنی کے رو سے روح اور جسم کی یہ تقسیم ہی سرے سے غلط ہے، اس لیے ڈاکٹر صاحب نے اپنے فلسفیانہ مضامین میں اس نظریہ پر بہت زور دیا ہے کہ روح اور جسم کی تقسیم قرآنی تعلیم کے بالکل خلاف ہے اور یہ

---

[1] جوہر اقبال، ص ۳۸۔

پرانے مذاہب اور فلاسفہ کی غلط تعلیم کا نتیجہ ہے قرآن کے مطابق انسان ایک فرد ہے جس میں روحانی اور جسمانی خاصیتیں موجود ہیں لیکن روح اور جسم دو الگ الگ چیزیں موجود نہیں جن سے وہ بنا ہو، روح اور جسم کی یہی غلط تقسیم ہے جس کی وجہ سے بیسوں ناقابل حل مسئلے فلسفۂ مذہب میں پیدا ہو چکے ہیں، اسلام انسان کو ایک زندہ شخصیت تصور کرتا ہے اور یہ تصور قرآن میں نہ صرف اسی ارضی زندگی کے لیے استعمال ہوتا ہے بلکہ حشر، حیات بعد الممات کے لیے بھی قائم رہتا ہے، چنانچہ حیات بعد موت میں انسان کے لیے جو سزا و جزا مقرر ہے جس کا ذکر قرآن مجید میں بار بار آتا ہے روحانی بھی اور جسمانی بھی[1]۔

عقیدۂ تقدیر یا مسئلہ جبر و اختیار: اس مسئلہ کے متعلق اسلامی فرقوں میں سخت اختلاف ہے، ایک گروہ کے نزدیک انسان بالکل مجبور ہے، دنیا میں جو کچھ کرتا ہے خدا کرتا ہے دوسرا گروہ انسان کو فاعل مختار مانتا ہے اور اس کو اپنے تمام افعال کا خالق قرار دیتا ہے، اشاعرہ نے درمیانی مسلک اختیار کیا ہے یعنی انسان بذات خود فاعل مختار اور اپنے افعال کا خالق تو نہیں ہے البتہ سبب ہے۔

ڈاکٹر صاحب کا فلسفہ بالکل عملی ہے وہ دنیا کو عمل کی دعوت دیتے ہیں اور ان کے نزدیک زندگی ایک دائمی جد و جہد اور مسلسل حرکت کا نام ہے اس لیے دوسرے گروہ یعنی معتزلہ کا مسلک ان کے عملی فلسفہ سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے اور بظاہر ان کا یہی مسلک معلوم ہوتا ہے، چنانچہ وہ خود اپنے فلسفہ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ''فعل تخلیق ہنوز جاری ہے اور جس حد تک انسان اس کائنات کے کسی غیر مربوط حصہ میں ربط و ترتیب پیدا کر سکتا ہے، اس حد تک اس کو بھی فعل تخلیق میں معاون قرار دیا جا سکتا ہے، خود قرآن مجید میں خدائے تعالیٰ کے علاوہ دوسرے خالقوں کے امکان کی طرف اشارہ موجود ہے (فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ[2])۔''

---

[1] آثارِ اقبال ص ۷۲، ۷۳ [2] نیرنگِ خیال اقبال نمبر ص ۳۶۵۔

ایک سلسلۂ گفتگو میں انھوں نے مساعی علمائے اسلام کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ:

''موجودہ دنیا اپنے تمام علم وتہذیب اور صنائع، بدائع سمیت مسلمانوں کی مخلوق ہے۔''

اس پر اظہار تعجب کیا گیا تو فرمایا:

''حقیقی خالق بے شک اللہ تعالیٰ ہے لیکن اس کے علاوہ بھی خالق ہو سکتے ہیں، جیسا کہ آیت احسن الخالقین سے ظاہر ہے خدائے پاک تمام دوسرے خالقوں سے احسن ہے۔''[1]

معتزلہ جن آیتوں سے انسان کے فاعل مختار ہونے پر استدلال کرتے ہیں، ان میں ایک آیت یہ بھی ہے، البتہ وہ خدا کے سوا کسی اور ہستی پر خالق کے لفظ کا اطلاق نہیں کرتے اور اس موقع پر ڈاکٹر صاحب نے حسن ادب کا لحاظ نہیں رکھا لیکن بہر حال ڈاکٹر صاحب نے اس مسئلہ میں معتزلہ کی روش اختیار کی ہے اور اپنے اشعار میں جا بجا اسی مسلک پر زور دیا ہے لیکن اسی کے ساتھ ان کے نزدیک دل کی پوری کائنات یعنی علم وارادہ اور تمنا وآرزو سب خدا کی پیدا کی ہوئی ہیں اور ان ہی چیزوں کے ذریعہ انسان عمل کرتا ہے، اس لیے درحقیقت انسان مجبور ہے تاہم اس اختیار کو بالکل سلب نہیں کر لیا گیا ہے وہ خاک تو ہے لیکن بالکل جماد نہیں ہے، بلکہ زندہ خاک ہے، اس لیے نہ وہ مجبور محض ہے نہ مختار کل۔

سراپا معنیٔ سربستہ ام من — نگاہ حرف بافاں برنتابم!
نہ مختارم تواں گفتن نہ مجبور — کہ خاک زندہ ام در انقلابم

حدیث شریف میں ہے کہ انسان کا دل خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے، جس کو وہ الٹتا پلٹتا رہتا ہے، غالباً ڈاکٹر صاحب کا یہ قطعہ اسی کی تشریح ہے۔

اعمال وعبادات: اعمال وعبادات کے لحاظ سے ڈاکٹر صاحب ایک عجیب معجون مرکب

---

[1] البیان دسمبر ۱۹۳۹ء، ص ۲۳۔

بلکہ مجموعہ اضداد ہیں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی جوہر اقبال میں لکھتے ہیں:

''اقبال کے متعلق عام خیال یہ ہے وہ فقط اعتقادی مسلمان تھے، عمل سے ان کو کچھ سروکار نہ تھا، اس بدگمانی کے پیدا کرنے میں خود ان کی افتادِ طبیعت کا بھی بہت کچھ دخل ہے، ان میں کچھ فرقۂ ملامتیہ کے سے میلانات تھے، جن کی بنا پر اپنی رندی کے اشتہار دینے میں انھیں کچھ مزا آتا ہے، ورنہ درحقیقت وہ اتنے بے عمل نہ تھے، قرآن مجید کی تلاوت سے ان کو خاص شغف تھا، نماز بھی بڑے خشوع وخضوع سے پڑھتے تھے مگر چھپ کر ظاہر میں یہی اعلان تھا کہ نرا گفتار کا غازی ہوں[1]۔''

اس کی ایک وجہ تو ان کی بے ریائی تھی جس کی وجہ سے نہ وہ خود مغالطہ میں رہنا چاہتے تھے اور نہ دوسروں کو مغالطہ میں ڈالنا چاہتے تھے، چنانچہ انھوں نے ایک بار خود خلیفہ عبدالحکیم سے فرمایا کہ:

''دیکھو میرے متعلق مشکل یہ ہے کہ مجھ کو ریاکاری کا فن نہیں آتا اور کبھی اگر میں نے کوشش بھی کی ہے تو کامیابی نہیں ہوئی، اس لیے میں نے ریا کو بالکل چھوڑ دیا۔''

یہی وجہ ہے کہ وہ جھوٹ موٹ کے زہد وتقویٰ کا رنگ اختیار نہیں کرتے تھے بعض اوقات بے تکلف رندانہ گفتگو کرتے تھے۔

دوسری وجہ ان کا عالمِ شباب تھا، چنانچہ ایام شباب میں ان کا جو انداز تھا، اس کا صحیح نقشہ انھوں نے نہایت بے ریائی کے ساتھ ایک مولوی صاحب کی زبانی جوان کے پڑوس میں رہتے تھے، اس طرح کھینچا ہے:

حضرت نے میرے ایک شناسا سے یہ پوچھا — اقبال کہ ہے قمری وشمشادِ معانی
پابندیِ احکامِ شریعت میں ہے کیسا — گو شعر میں ہے رشکِ کلیم ہمدانی
سمجھا ہے کہ ہے راگ عبادات میں داخل — مقصود ہے مذہب کی مگر خاک اڑانی

---

[1] جوہرِ اقبال ص ۳۹۔

کچھ عار اسے حسن فروشوں سے نہیں ہے — عادت یہ ہمارے شعرا کی ہے پرانی
گانا جو ہے شب کو تو سحر کو ہے تلاوت — اس رمز کے اب تک نہ کھلے ہم پہ معانی
لیکن یہ سنا اپنے مریدوں سے ہے میں نے — بے داغ ہے مانندِ سحر اس کی جوانی
مجموعۂ اضداد ہے اقبالؔ نہیں ہے — دل دفترِ حکمت ہے طبیعت خفقانی
رندی سے بھی آگاہ شریعت سے بھی واقف — پوچھو جو تصوف کی تو منصور کا ثانی
اس شخص کی ہم پر تو حقیقت نہیں کھلتی — ہوگا یہ کسی اور ہی اسلام کا بانی

اس وعظ کو سن کر ڈاکٹر صاحب نے نہایت عجز و انکسار کے ساتھ اعتراف کیا کہ:

میں خود بھی نہیں اپنی حقیقت کا شناسا — گہرا ہے مرے بحرِ خیالات کا پانی
اقبالؔ بھی اقبالؔ سے آگاہ نہیں ہے — کچھ اس میں تمسخر نہیں واللہ نہیں ہے

ایک دوسری نظم میں فرماتے ہیں:

ہے عجب مجموعۂ اضداد اے اقبال تو — رونقِ ہنگامۂ محفل بھی ہے تنہا بھی ہے
عینِ شغلِ مے میں پیشانی ہے تیری سجدہ ریز — کچھ ترے مسلک میں رنگِ مشربِ مینا بھی ہے
حسنِ نسوانی ہے بجلی تیری فطرت کے لیے — پھر عجب یہ ہے کہ تیرا عشق بے پروا بھی ہے
تیری ہستی کا ہے آئینِ تفنن پر مدار — تو کبھی اک آستانے پر جبیں فرسا بھی ہے
ہے حسینوں میں وفا ناآشنا تیرا خطاب — اے تلون کیش تو مشہور بھی رسوا بھی ہے

لیکن ان اشعار و واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایامِ شباب میں رنگینی کے ساتھ ان میں مذہبی رنگ بھی پایا جاتا تھا اور یہی مذہبی رنگ ہے جو زندگی کے آخر میں ان پر غالب آ گیا تھا، چنانچہ خلیفہ عبدالحکیم صاحب لکھتے ہیں:

"اقبال پر مذہبیت کا رنگ کچھ نہ کچھ شروع سے موجود تھا، جو آخر میں غالب ہو گیا لیکن یہ مذہبیت ایک خاص رنگ کی تھی، وہ ملا نہیں تھے، اقبال نے ہمیشہ ملائیت سے گریز کیا ہے وہ رند بھی تھا فلسفی بھی تھا قلندر بھی تھا مگر مفہوم کے لحاظ سے ان میں سے کسی صفت کا اطلاق ان

پر پوری طرح نہیں ہوسکتا۔"

زاہدِ تنگ نظر نے مجھے کافر جانا اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلمان ہوں میں[1]

ڈاکٹر صاحب کی ابتدائی زندگی کا یہی مذہبی اثر تھا، کہ انھوں نے اسلام کے بعض پاکیزہ اصول پر ایسے ماحول میں عمل کیا، جہاں ان پر عمل کرنا موجودہ تہذیب وشائستگی کے خلاف سمجھا جاتا تھا۔

اسلامی آداب وطہارت: مثلاً جب وہ پہلی مرتبہ بحیثیت ایک طالب العلم کے انگلستان گئے تو ایک لیڈی کے مکان میں قیام کیا، ڈاکٹر صاحب کا لوٹا ساتھ تھا اور جب وہ رفع حاجت کے لیے غسل خانہ میں جاتے تو یہ لوٹا ان کے ساتھ ہوتا، چند روز اسی طرح گذرے تو ان کی میزبان یعنی مالکۂ مکان نے پوچھا کہ یہ چیز تم غسل خانہ میں کیوں لے جاتے ہو؟ ڈاکٹر صاحب نے جواب دیا کہ اسلامی طہارت کا ایک قاعدہ یہ ہے کہ قضائے حاجت کے بعد صرف کاغذ یا مٹی کے ڈھیلے کا استعمال کافی نہیں ہے بلکہ پانی سے استنجا کرنا بھی ضروری ہے، اس سلسلہ میں ڈاکٹر صاحب نے ان کے سامنے طہارت اور غسل کے اسلامی اصول بیان کیے اور لیڈی صاحبہ کو ان پر عمل کرنے کی ترغیب دی یہ باتیں سن کر وہ بہت خوش ہوئیں اور فرمانے لگیں ضرور ایسا کروں گی، مسلمانوں کے یہ قواعد نہایت پاکیزہ ہیں ڈاکٹر صاحب کا خیال تھا کہ سائنس داں اور اہل طب کو اسلامی قواعد طہارت کا گہرا مطالعہ کرنا چاہیے اور اس سلسلہ میں جو کام اہل فقہ نے کیا ہے اسے بغور پڑھنا چاہیے۔

غیر ذبیحہ جانور کے گوشت سے اجتناب: یورپ میں تقریباً اس سے اجتناب ناممکن ہے لیکن ڈاکٹر صاحب نے انگلستان میں اس کے متعلق خاص احتیاط کی اور آرنلڈ صاحب سے یہ خواہش کی کہ ان کے قیام کا انتظام ایسے گھر میں کرادیا جائے جہاں ذبیحہ کا خاص انتظام ہو، یورپ میں صرف یہود اس بات کا خاص طور پر خیال رکھتے ہیں کہ صرف اپنا ذبیحہ

---

[1] سب رس اقبال نمبر ص ۱۲۱، ۱۲۲۔

کھائیں اس بنا پر ایک اچھے یہودی کے گھر میں ان کی رہائش کا انتظام کر دیا گیا، یہ لوگ اپنی نماز بھی باقاعدہ پڑھتے تھے اور جب ڈاکٹر صاحب گھر میں ہوتے تھے تو وہ بھی شریکِ نماز ہو جاتے تھے اور ان سے کہتے تھے کہ مسلمان ہونے کی وجہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام میرے لیے بھی پیغمبر ہیں اور میں ان کی روش پر چل سکتا ہوں[1]۔

یورپ سے واپس آنے کے بعد یہ مذہبی رنگ اور بھی پختہ ہو گیا، یہاں تک کہ وہ نماز روزہ اور تہجد، تک کے پابند ہو گئے چنانچہ ایک خط میں جو ۳۱/ اکتوبر ۱۹۱۶ء میں لکھا گیا ہے، مہاراجہ سر کشن بہادر کو لکھتے ہیں:

"صبح چار بجے کبھی تین بجے اٹھتا ہوں، پھر اس کے بعد نہیں سوتا، سوائے اس کے کہ مصلے پر اونگھ جاؤں[2]۔"

ایک دوسرے خط میں جو ۱۱/ جون ۱۹۱۸ء کو لکھا گیا ہے، مہاراجہ بہادر کو لکھتے ہیں:

"انشاء اللہ کل صبح کی نماز کے بعد دعا کروں گا کل رمضان کا چاند یہاں دکھائی دیا، آج رمضان المبارک کی پہلی ہے، بندہ روسیاہ کبھی کبھی تہجد کے لیے اٹھتا ہے، سو خدا کے فضل وکرم سے تہجد سے پہلے بھی اور بعد میں بھی دعا کروں گا، اس وقت عبادت الٰہی میں بہت لذت حاصل ہوتی ہے، کیا عجب کہ دعا قبول ہو جائے[3]۔"

بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب کی زندگی کا اکثر حصہ لاابالی پن میں گذرا اور وفات سے صرف پانچ سات سال قبل ہی فرائض مذہبی کی تعمیل کا جوش پیدا ہوا تھا لیکن ان خطوط سے پتہ چلتا ہے کہ وفات سے بیس بائیس سال قبل ہی سے صوم وصلوٰۃ اور تہجد کے پابند تھے[4]۔

---

[1] آثارِ اقبال ص ۵۷، ۵۸ [2] مکاتیبِ شاد و اقبال ص ۱۹ [3] حیاتِ اقبال ص ۳۶ میں ہے کہ ایک دفعہ پورے دو مہینے رات کو اٹھ کر تہجد پڑھتے تھے اور ان دنوں کھانا پینا بھی چھوٹ گیا تھا، صرف شام کو تھوڑا سا دودھ پی لیا کرتے تھے۔ [4] مکاتیب شاد و اقبال ص ۱۲۰۔

حج: فریضۂ حج کے ادا کرنے کا شوق ڈاکٹر صاحب کے دل میں اخیر عمر میں پیدا ہوا اور روز بروز بڑھتا گیا، چنانچہ ۱۹۳۲ء میں انگلستان سے واپس آتے ہوئے جب وہ موتمر اسلامیہ میں شرکت کے لیے بیت المقدس تشریف لے گئے تو اس وقت سفر حجاز کا سامان تقریباً مکمل ہو چکا تھا لیکن ان کے دل نے یہ گوارا نہیں کیا کہ دربارِ رسول میں ضمناً حاضری دی جائے اس لیے اس وقت یہ شوق پورا نہ ہو سکا، اس کے بعد ان کی علالت کا سلسلہ شروع ہوا اور مرض کے مختلف مدو جزر کے بعد ۱۹۳۷ء میں وہ اس قابل ہو جائیں گے کہ فریضۂ حج کی ادائیگی کے بعد مدینہ منورہ کی زیارت سے فیض یاب ہو سکیں[1]۔

ایک خط میں جس کو انھوں نے مخدوم الملک سید غلام میران شاہ کے نام ۱۱/اگست ۱۹۳۷ء کو لکھا ہے، لکھتے ہیں کہ:

"حج بیت اللہ کی آرزو تو گذشتہ دو تین سال سے میرے دل میں بھی ہے، خدا تعالیٰ ہر پہلو سے استطاعت عطا فرمائے تو یہ آرزو پوری ہو اور اگر آپ رفیق راہ ہوں تو مزید برکت کا باعث ہو، عراق کی راہ جائیں تو بہت سے مقدس مقامات کی زیارت ہو جاتی ہے لیکن بغداد سے مدینہ تک چھ سو میل کا طویل سفر ہے، جو لاری پر کرنا پڑتا ہے، صحرائی سفر بہت دشوار گذار ہے، وہاں کی گورنمنٹ کی طرف سے اطلاع اخباروں میں شائع ہوئی تھی کہ جن لوگوں کی صحت اچھی نہیں، وہ یہ راستہ اختیار نہ کریں، مولوی محبوب عالم مرحوم اڈیٹر پیسہ اخبار کی صاحبزادی فاطمہ بیگم اڈیٹر خاتون جو حال ہی میں واپس آئی ہیں، وہ بھی اس راستہ کی دشواری کی تصدیق کرتی ہیں، آپ ایسے باہمت جوان کے لیے تو یہ سفر قطعاً مشکل نہیں، ہمت تو میری بھی بلند ہے لیکن بدن عاجز و ناتواں ہے، کیا عجب کہ خداوند تعالیٰ توفیق عطا فرمائے اور آپ کی معیت اس سفر میں نصیب کرے۔"

چند روز ہوئے سر اکبر حیدری وزیر اعظم حیدر آباد کا خط مجھ کو ولایت سے آیا تھا،

---

[1] رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۱۰۵۵، ۱۰۵۶۔

جس میں وہ لکھتے ہیں کہ حج بیت اللہ اگر تمہاری معیت میں نصیب ہو تو بڑی خوشی کی بات ہے لیکن درویشوں کے قافلہ میں جو لذت و راحت ہے وہ امیروں کی معیت میں کیوں کر نصیب ہو سکتی ہے، میرے دوست غلام بھیک نیرنگ نے بھی خطوط اپنے احباب کو بغداد میں میرے کہنے پر لکھے ہیں کہ مذکورۂ بالا راستہ کے کوائف سے مفصل آگاہی ہو، ان کا جواب آنے پر آپ کو بھی اطلاع دوں گا۔[1]"

لیکن اس سال وہ ان کی معیت میں فریضۂ حج ادا نہ کر سکے، جس پر انھوں نے ایک دوسرے خط میں جو دسمبر ۱۹۳۷ء میں لکھا گیا ہے، اظہار افسوس کیا ہے[2]، اس کے بعد انھوں نے ۱۹۳۸ء میں اس مبارک سفر کی تیاری شروع کی اور اطالوی کونسل جنرل نے ان کو اطالوی کمپنی لائڈ ٹریسٹوں کے کسی جہاز میں سفر کرنے کی دعوت دی، ڈاکٹر صاحب صحت کی موجودہ حالت میں سفر کی زحمت برداشت نہیں کر سکتے تھے، اس لیے وہ ہر قسم کی سہولت چاہتے تھے اور اسی غرض سے اس کمپنی سے خط و کتابت کر رہے تھے لیکن بایں ہمہ جد و جہد ان کو اس سال بھی یہ سعادت نصیب نہیں ہوئی، چنانچہ پروفیسر خواجہ عبدالحمید لکھتے ہیں:

"اس ملاقات سے پہلے بھی ایک دو بار مجھ سے ڈاکٹر صاحب نے سفر حجاز کے متعلق اس تجویز کا ذکر کیا تھا، انھیں حج کی اس قدر لو لگی تھی کہ غالباً انتقال کے وقت انھیں اسی ایک آرزو کے پورا نہ ہونے کا رنج رہا ہوگا۔[3]"

ڈاکٹر صاحب اگرچہ عملی طور پر سفر حج کی برکتیں حاصل نہ کر سکے تاہم انھوں نے عالمِ خیال میں اس سفر کی تمام منزلیں طے کر لیں اور اس عالم میں نہایت ذوق و شوق کے ساتھ ان میں قدم رکھا:

بایں پیری رہِ یثرب گرفتم نواخواں از سرورِ عاشقانہ
سحر با ناقہ گفتم نرم تر رو! کہ راکب خستہ و بیمار و پیر است

---

[1] اقبال نامہ ص ۲۲۵، ۲۲۶ [2] اقبال نامہ ص ۲۲۸ [3] آثارِ اقبال ص ۵۴۔

قدم مستانہ زد چندانکہ گوئی بپایش ریگِ ایں صحرا حریر است
مہار اے ساربان او را نشاند کہ جانِ او چو جانِ ما بصیر است
من از موج خرامش می شناسم چوں من اندر طلسم دل اسیر است

چہ خوش صحرا کہ شامش صبح خنداست شبش کوتاہ وروزِ او بلند است
قدم اے راہرو آہستہ تر نہ چو مہر ذرۂ او درد منداست
غم پنہاں کہ بے گفتن عیاں است چو آید بر زبان یک داستان است
رہے پر پیچ و راہی خستہ و زار چراغش مردہ وشب درمیان است

بیا اے ہم نفس باہم بنالیم من و تو کشتۂ شانِ جمالیم
دو حرفے برمرادِ دل بگوئیم بپائے خواجہ چشمان را بمالیم

''ارمغان حجاز میں ''حضور رسالت'' کے عنوان سے انھوں نے جو قطعات لکھے ہیں ان میں اکثر یہی جذبہ کارفرما ہے۔

اس بات کا خاص طور پر لحاظ رکھنا چاہیے کہ مذہب کے متعلق ڈاکٹر صاحب نے اپنی تصنیفات میں جو خیالات ظاہر کیے ہیں وہ اگرچہ فلسفیانہ ہیں لیکن عملی حیثیت سے وہ مسلمانوں کے لیے صرف عقیدۂ توحید ورسالت اور نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کو کافی سمجھتے تھے، جس کے معنی یہ ہیں کہ ایک مسلمان کو مسلمان بننے کے لیے فلسفہ کی ضرورت نہیں بلکہ عمل کی ضرورت ہے، چنانچہ ایک ملاقات میں حکیم محسن علی صاحب عرشی نے ان سے کہا کہ ''آپ کے مدراس والے لکچر بے حد مشکل ہیں، اگر اسلام یا قرآن کا منشا وہی ہے جو آپ نے ان لکچروں میں بیان فرمایا ہے اور جس کو اس ترقی یافتہ زمانہ کے بڑے بڑے اہل علم سمجھنے سے قاصر ہیں تو قرونِ اول کے عرب صحرانشینوں نے اسے کیا سمجھا ہوگا؟ اس کے جواب میں ڈاکٹر صاحب نے فرمایا بنی الاسلام علی الخمس کسی قوم کی تشکیل وتعمیر کے لیے اسلام کے پانچ ارکان مشہورہ کا اجراء وانضباط کافی ہے، چنانچہ اس کی محسوس عملی صورت عہد سعادت سے بہتر کہیں نظر نہیں

آسکتی اور تاریخ کا حافظ اس حقیقت کو کبھی فراموش نہیں کرسکتا۔[1]

تلاوتِ قرآن: ڈاکٹر صاحب کی مذہبی زندگی کے اعمال واشغال میں ایک نہایت مؤثر چیز تلاوت قرآن ہے، اوپر گذر چکا ہے کہ وہ بچپن ہی سے صبح کے وقت روزانہ قرآن مجید کی تلاوت نہایت پابندی سے کرتے تھے اور ان کے اسی ذوق وشوق کو دیکھ کر ان کے والد نے ان کو یہ نصیحت کی تھی کہ جب تم قرآن پڑھو تو یہ سمجھو کہ یہ قرآن تم ہی پر اترا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ خود تم سے ہم کلام ہے۔

اور ڈاکٹر صاحب کی زندگی کے واقعات بتاتے ہیں کہ انھوں نے اس نصیحت پر نہایت شدت سے عمل کیا، چنانچہ مولوی ابومحمد مصلح لکھتے ہیں کہ:

> ''شاعراعظم قرآن مجید کی تلاوت کے وقت وجد میں آجاتا تھا، اقبال اپنی نظموں کو ترنم کے ساتھ پڑھا کرتے تھے، پھر یہ کیوں کر ہوسکتا تھا کہ خدا کے کلام کو سنوار کر نہ پڑھتے قرآن مجید کی تلاوت باآواز بلند کرتے تھے جس سے ان کے قلبی جوش کا اظہار ہوتا تھا، یہ وہ وقت ہوتا تھا کہ قال حال بن جاتا تھا اور شاعر پر ایک خاص عالم طاری ہوجاتا تھا، اقبال راتوں میں جاگتے تھے اور سحر خیزی ان کی چہیتی چیز تھی، پھر قرآن کو تو ان اوقات کے ساتھ خاص لگاؤ ہے، لہٰذا شغف قرآن، قرآن کے نورانی صفحات ان کے سامنے کردیتا تھا اور یہ بلبل ہزار داستان بڑی خوش الحانی کے ساتھ تلاوتِ قرآن میں مصروف نظر آتا تھا، کہا جاسکتا ہے کہ اقبال لحیم شحیم تھے مگر رقیق القلب ایسے تھے کہ دورانِ تلاوت میں روتے روتے ہچکیاں بندھ جاتی تھیں۔[2]''

محمد اقبال سلمانی نے ڈاکٹر صاحب کی تلاوت قرآن کے متعلق ایک نہایت موثر واقعہ بیان کیا ہے، انھوں نے لکھا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے انتقال کے بعد ان کی وصیت کے مطابق ان کی کتابیں اسلامیہ کالج لاہور کی لائبریری کو دے دی گئیں، ان ہی کتابوں میں ڈاکٹر

---

[1] البیان دسمبر ۱۹۳۹ء [2] اقبال اور قرآن، ص ۲۵، ۲۶۔

صاحب کی تلاوت کا خاص قرآن از روئے وصیت ان کے لختِ جگر جاوید کو ملا اور اس مصحف کے متعلق ڈاکٹر صاحب کے خاص خاص احباب کا بیان ہے کہ وہ بلا ناغہ صبح کے وقت اس کی تلاوت ایسے ذوق وشوق، ایسے درد ومحبت اور ایسے سوز وگداز کے ساتھ کیا کرتے تھے کہ آنسوؤں کا تار بندھ جاتا تھا، روتے جاتے تھے اور پڑھتے جاتے تھے، یہاں تک کہ کتاب عزیز کے ورق بھیگ جاتے، جب تلاوت ختم ہو جاتی تو اسے اٹھا کر دھوپ میں رکھ دیتے تا کہ صفحے خشک ہو جائیں، مدت العمر تک ان کا یہی دستور رہا، حتّٰی کہ زندگی کے آخری دنوں میں جب بیماری کا تسلط بڑھ گیا اور گلا خراب ہو جانے کی وجہ سے آواز میں پتی لگ گئی تو ڈاکٹروں کے روکنے پر آپ کا یہ طریقہ تلاوت بھی چھوٹ گیا[1]، جس کا ان کو نہایت رنج تھا، چنانچہ سید نذیر نیازی صاحب لکھتے ہیں کہ انھیں غم تھا تو صرف احتباسِ صوت کا، بچپن ہی سے ان کی عادت تھی کہ قرآن مجید کی تلاوت بلند آواز سے کرتے ظاہر ہے کہ اب یہ فریضہ اس رنگ میں ہمیشہ کے لیے چھوٹ گیا تھا، اس کا انھیں بے حد قلق تھا[2]۔

---

[1] البیان دسمبر ۱۹۳۹ء، ص ۷۵، ۷۶ [2] رسالہ اردو اقبال نمبر، ص ۱۰۴۷۔

اخلاق وعادات

ڈاکٹر صاحب کے اخلاق وعادات بالکل حکیمانہ، درویشانہ اور قلندرانہ تھے، وہ اگرچہ انگریزی وضع میں رہتے تھے لیکن ان کی طرز معاشرت میں درویشانہ اور حکیمانہ سادگی نظر آتی تھی، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے لکھا ہے کہ ان کی سادہ زندگی اور فقیرانہ طبیعت کے حالات ان کی وفات ہی کے بعد لوگوں میں شائع ہوئے، ورنہ عام خیال یہی تھا کہ جیسے اور سر صاحبان ہوتے ہیں ویسے ہی وہ بھی ہوں گے اور اسی بنا پر بہت سے لوگوں نے یہاں تک بلا تحقیق لکھ ڈالا تھا کہ ان کی بارگاہ عالی تک رسائی کہاں ہوتی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ شخص حقیقت میں اس سے بھی زیادہ فقیر منش تھا، جتنا اس کی وفات کے بعد لوگوں نے اخبارات میں بیان کیا ہے، باہر کی دنیا ان کو سوٹ بوٹ میں دیکھا کرتی تھی، کسی کو خبر نہ تھی کہ اس سوٹ کے اندر جو شخص چھپا ہوا ہے، اس کی اصلی شخصیت کیا ہے؟ وہ ان لوگوں میں سے نہ تھا، جو سیاسی اغراض کے لیے سادگی وفقر کا اشتہار دیتے ہیں اور سوشلسٹ بنکر غریبوں کی ہمدردی کا دم بھرتے ہیں مگر پبلک نگاہوں سے ہٹ کر ان کی تمام زندگی رئیسانہ اور عیش پسندانہ ہوتی ہے[1]۔

حضرت ادیب الہ آبادی لکھتے ہیں کہ ''علامہ اقبال کی شاعری اور فلاسفی اور زندگی کا سب سے بڑا لطیفہ یہ ہے کہ جہاں ان کی شاعری اور ان کی فلاسفی سراسر مجاہدانہ اور غیر صوفیانہ ہے، وہاں ان کی زندگی سراپا صوفیانہ ہے، قوم کو خودی کی تعلیم دیتے ہیں لیکن خود بے خود طرح کے انسان ہیں[2]۔

---

[1] جوہر اقبال ص ۳۹، ۴۰ [2] نیرنگِ خیال اقبال نمبر ص ۲۴۵، ۲۴۶۔

مسٹر ایس، ایل پراشر اڈیٹر رسالہ سارنگ نے ایک بار ڈاکٹر صاحب سے ملاقات کی تھی اور اس ملاقات کا جو حال انھوں نے دسمبر ۱۹۳۰ء میں بزبان پنجابی اس رسالے میں شائع کیا تھا، اس کا جو ترجمہ حامد علی خاں نے اردو میں کیا ہے، اس کے اقتباسات سے ڈاکٹر صاحب کی حکیمانہ اور درویشانہ طرزِ معاشرت کا اندازہ ہوسکتا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ اسے کسی دوسری بات کی سدھ بدھ نہیں، کوٹھی کا احاطہ ویرانہ سا ہو رہا ہے، کلر اور خاک دھول کی کثرت سے جگہ جگہ اجڑی اجڑی لگتی ہے، دروازے میں داخل ہوتے ہی بیریوں کی ایک قطار کسی خانقاہ کے مجاور کے حجرے کی راہ دکھاتی ہے، صفائیوں کا کس کو دھیان ہے؟ کون یہاں بیٹھا گھاس پھول اگایا کرے؟ باہر کے حال کی کسی کو خبر بھی ہو۔[1]''

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب لکھتے ہیں کہ ان کی بے نیازی کا یہ حال تھا کہ کھانے کی فکر، نہ کپڑے کی، خانہ اور اہل خانہ دونوں کی طرف سے بے نیاز معلوم ہوتے تھے، ان کا زیادہ وقت مطالعہ میں گذرتا تھا، ان کے کلام میں قلندری کا جو ذکر ہے وہ شاعرانہ نہیں، بلکہ حقیقت ہے، جو لوگ ان کے پاس رہے ہوں وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ کھانا چوبیس گھنٹوں میں ایک دفعہ کھاتے تھے، بہت کم سوتے تھے، سحر خیز تھے[2] وہ خود فرماتے ہیں:

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

سید نذیر نیازی صاحب لکھتے ہیں کہ ان کا برسوں سے معمول تھا کہ رات کو صرف دودھ دہی پر اکتفا کرتے اور جی چاہتا تو کشمیری چائے بھی استعمال کرتے، ان کا کھانا نہایت سادہ ہوتا تھا، یعنی گوشت میں پکی ہوئی سبزی، ناشتہ صرف لسی یا ایک آدھ بسکٹ اور چائے کا ہوتا اور وہ بھی روزمرہ نہیں، خوراک کی مقدار بھی کم تھی اور اس کا اہتمام اس سے بھی کم، آخری دنوں میں جب بچوں کی جرمن اتالیق آگئی تو ان کی تربیت کے خیال سے میز کرسی کا انتظام کیا گیا، یہ چیزیں موجود تو تھیں مگر اتفاقی ضروریات کے لیے اور حضرت علامہ بھی ان کے ساتھ کھانے

---

۱ آثارِ اقبال، ص ۴۶ ۲ سب رس اقبال نمبر ص ۱۲۲، ۱۲۳۔

میں شریک ہونے لگے مگر پھر دو ہی تین دن میں اپنی عادت سے مجبور ہو جاتے، فرماتے علی بخش میرا کھانا الگ لے آؤ، علی بخش پانی اور چلمچی لیے کمرے میں داخل ہوا، حضرت علامہ لیٹے لیٹے اٹھ بیٹھے اور وہیں پلنگ پر نشست جمالی، تولیہ یا رومال زانوؤں پر ڈال لیا، علی بخش نے کھانے کی کشتی سامنے رکھدی، احباب میں سے اگر کوئی صاحب بیٹھے ہیں تو انھوں نے آپ بھی آیئے کہہ کر کھانا شروع کر دیا، ہاں اگر کھانے کے بعد پھل آ گئے تو وہ باصرار ہر شخص کو ان میں شریک کر لیتے لیکن وہ ایک درویش قلندر اور حکیم ہی تھے، راہب نہ تھے، اس لیے ان کے کھانے پینے میں گو تکلف یا اہتمام کو کوئی دخل نہ تھا مگر ان کی رائے تھی کہ جو چیز بھی کھائی جائے خوش مذاقی سے کھائی جائے، اس کا ذائقہ عمدہ ہو، رنگ اور بو خوشگوار ہو، ترشی اور سرخ مرچ انھیں بہت پسند تھی، پھلوں میں آم کے تو وہ گویا عاشق تھے، غذاؤں میں کباب اور بریانی خاص طور سے مرغوب تھی، فرمایا کرتے تھے "یہ اسلامی غذا ہے"[1]۔

وضع ولباس: ابتدا میں وہ شلوار اور کرتہ پہنتے تھے سر پر سفید پگڑی ہوتی تھی یا لنگی، ولایت جا کر انھیں انگریزی لباس بھی پہننا پڑا لیکن ولایت سے آنے کے بعد وہ عام طور پر شلوار، قمیص اور فراک کوٹ کے ساتھ ترکی ٹوپی پہنتے تھے، کبھی کبھی کوٹ پتلون پہن لیتے تھے، تو اس کے ساتھ بھی ہیٹ کی جگہ ترکی ٹوپی ہوتی تھی، ان کی باتوں سے معلوم ہوتا تھا کہ انھیں انگریزی لباس پسند نہیں، چنانچہ مرنے سے کچھ عرصہ پہلے ایک دن اپنے صاحبزادہ جاوید اقبال سے لباس کے متعلق گفتگو کی اور فرمایا کہ مجھے شلوار پتلون سے زیادہ پسند ہے[2]۔

استغنا و خودداری: اسی درویشانہ، حکیمانہ اور قلندرانہ زندگی نے ان کو نہایت مستغنی، بے نیاز اور خوددار بنا دیا تھا، چنانچہ ایک بار پنجاب میں یہ تحریک شروع ہوئی کہ دو لاکھ کی رقم جمع کر کے ان کی خدمت میں پیش کی جائے، تاکہ وہ فکر معاش سے آزاد ہو کر کلیۂ شعر و سخن کی طرف متوجہ ہو سکیں، اخباروں میں بھی اس کا چرچا ہونے لگا لیکن انھوں نے اس تحریک کی سخت مخالفت کی اور

---

[1] رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۱۰۲۷، ۱۰۲۸ [2] حیاتِ اقبال، ص ۱۲۶۔

فرمایا، اول تو میری خودداری مجھے ہرگز اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ غریب قوم کی جیب پر ایسی رقم کا بوجھ ڈالوں، دوسرے یہ کہ ہر شاعر، ادیب اور آرٹسٹ کا فن اس وقت تک زندہ رہتا ہے جب تک وہ زندگی کی تگ ودو میں شریک ہے، جو لوگ دنیا کے ہنگامے سے کٹ کر گوشۂ عافیت اختیار کر لیتے یا بغیر مشقت کے آرام وراحت کی زندگی بسر کرنا شروع کر دیتے ہیں، وہ اس الہام سے محروم ہو جاتے ہیں، جو صرف زندگی کے اتار چڑھاؤ میں براہِ راست شریک ہونے سے حاصل ہو سکتا ہے، ایک آرٹسٹ کا نقطۂ نگاہ اور نصب العین عوام کے نقطۂ نظر اور نصب العین سے مختلف ہوتا ہے، اس ندرت وذوقِ نظر کے باعث فرد اور سوسائٹی میں تصادم ناگزیر ہو جاتا ہے اور بعض اوقات اس تصادم سے ایسی چنگاریاں پھوٹتی ہیں جن سے آرٹسٹ کا فن حیاتِ تازہ حاصل کر لیتا ہے، یہ صحیح ہے کہ میرے اوقات کا بیش تر حصہ فکر معاش اور دنیوی مکروہات میں ضائع ہو جاتا ہے لیکن یہ بھی درست ہے کہ اگر میں زندگی کی کشمکش سے علاحدہ ہو جاؤں تو میری شاعری بھی اس تڑپ سے محروم ہو جائے گی، جس کا سب سے بڑا منبع خود زندگی ہے۔[1]

ڈاکٹر صاحب کی خودداری کے امتحان وآزمائش کا سب سے زیادہ سخت وقت ان کی اخیر زندگی میں پیش آیا جس میں طویل علالت کی وجہ سے ان کو اپنا معمولی پیشۂ وکالت چھوڑ دینا پڑا، اس زمانے کے متعلق سید نذیر نیازی نے لکھا ہے کہ "یہ زمانہ حضرت علامہ کے لیے بڑی پریشانی کا تھا، وکالت کا سلسلہ بند ہوئے تین چار سال گذر چکے تھے، ان کی زندگی میں کسبِ مال اور حصولِ منصب کی ہزاروں شکلیں پیدا ہوئیں لیکن ان کی استغنا پسند اور فقیرانہ طبیعت نے غیرت وخودداری میں آنکھ اٹھا کر بھی ان کی طرف نہ دیکھا، وہ کسی قسم کے احسان اور منت پذیری یا غرض جوئی کو تصور میں بھی برداشت نہیں کر سکتے تھے، حقیقت میں یہ ملت کی بڑی خوش قسمتی تھی کہ اس نازک موقع پر اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال نے محض اپنے تعلق خاطر اور خدمتِ اسلامی کے جذبہ میں خود اپنی جیب سے حضرت علامہ کا ماہوار وظیفہ

---

[1] رسالہ ادبی دنیا، اگست ۱۹۴۴ء، ص ۱۲۔

مقرر کر دیا، تا کہ وہ حسبِ خواہش قرآن مجید کے حقائق و معارف پر قلم اٹھا سکیں، اس کے بعد اگرچہ متعدد ذرائع سے کوششیں ہوئیں کہ حضرت علامہ مزید وظائف قبول کریں مگر انھوں نے ہمیشہ انکار کر دیا اور یہی کہا کہ ''میں ایک فقیر آدمی ہوں مجھے جو کچھ اعلیٰ حضرت دیتے ہیں میری ضروریات کے لیے کافی ہے[1]۔''

وہ خود ایک خط میں سر راس مسعود مرحوم کو لکھتے ہیں کہ:

''اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال کی پینشن قبول کرنے کے بعد کسی اور طرف نگاہ کرنا آئین جواں مردی نہیں ہے[2]۔''

ان کو ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں کہ:

''اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال نے جو رقم میرے لیے مقرر فرمائی ہے، وہ میرے لیے کافی ہے اور اگر کافی نہ بھی ہو تو میں کوئی امیرانہ زندگی کا عادی نہیں، بہترین مسلمانوں نے سادہ اور درویشانہ زندگی بسر کی ہے، ضرورت سے زیادہ کی ہوس کرنا روپیہ کا لالچ ہے جو کسی طرح بھی کسی مسلمان کے شایانِ شان نہیں ہے[3]۔''

یہ وہ موقع ہے جب ہز ہائینس سر آغا خاں نے ان کا وظیفہ مقرر کرنا چاہا ہے اور ان کو اس وظیفہ کے قبول کرنے میں تذبذب و تامل ہوا ہے۔

اسی علالت کے زمانہ میں حیدر آباد میں یومِ اقبال منایا گیا اور اس سلسلے میں ان کی خدمت میں ایک چک بھیجا گیا لیکن انھوں نے یہ کہہ کر واپس کر دیا کہ شاید آپ لوگوں نے مجھے نہیں سمجھا[4]۔

یہ چک ایک ہزار کا تھا اور توشہ خانہ حضور نظام کی طرف سے جو صدر اعظم بہادر کے ماتحت ہے، بطور تواضع بھیجا گیا تھا، اس کے متعلق ڈاکٹر صاحب نے چند اشعار کی ایک نظم بھی

---

[1] رسالہ اردو اقبال نمبر، ص ۱۰۴۱ [2] اقبال نامہ، ص ۳۶۸ [3] قبال نامہ، ص ۳۷۴ [4] سب رس، اقبال نمبر، ص ۳۴۔

لکھی جوار مغان حجاز میں درج ہے:

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

فیاضی: تمام لوگ امراء و سلاطین سے مال و دولت کی توقع رکھتے ہیں لیکن ڈاکٹر صاحب خود اپنا ذاتی سرمایہ امرا و سلاطین کی نذر کرنا چاہتے تھے، چنانچہ مرحوم نادر شاہ جب لاہور کے راستہ سے افغانستان کو جا رہے تھے تو ڈاکٹر صاحب اسٹیشن پر ان کی ملاقات کو گئے اور ان کو علاحدہ لے جا کر کہا کہ آپ جس مہم کو جا رہے ہیں اس کے لیے آپ کو روپیہ کی ضرورت نہیں، چوں کہ نادر شاہ کو معلوم تھا کہ ڈاکٹر صاحب خود کوئی دولت مند آدمی نہیں ہیں، اس سوال سے متعجب ہوئے اور جواب دیا کہ ''تم خود ایک غریب آدمی ہو اور میں تم سے روپیہ لینا نہیں چاہتا'' ڈاکٹر صاحب نے کہا میں بے شبہہ غریب ہوں لیکن مجھے یقین ہے کہ میرے پاس آپ سے زیادہ روپیہ ہے، آپ مجھے بتا سکتے ہیں کہ آپ کے پاس کس قدر روپیہ ہے؟ نادر شاہ نے اقرار کیا کہ ''درحقیقت ان کے پاس بہت تھوڑے سے روپیے ہیں'' اس پر ڈاکٹر صاحب نے کہا کہ میرے پاس پانچ ہزار روپئے ہیں اگر آپ چاہیں تو اس کو لے سکتے ہیں[1]۔

ڈاکٹر صاحب کو مطالعہ کا بے حد شوق تھا اور اس غرض سے فارسی، عربی اور یورپین زبانوں کی بہ کثرت کتابیں جن کی تعداد پانچ سو سے زائد ہوگی جمع کی تھیں لیکن وفات کے وقت یہ وصیت کر گئے کہ یہ تمام کتابیں اسلامیہ کالج لاہور کی لائبریری کو دے دی جائیں، چنانچہ جون ۱۹۳۹ء کو اس وصیت کے مطابق پانچ سو سے زائد کتابیں کالج کی لائبریری میں منتقل کر دی گئیں[2]۔

---

[1] اقبال، ہز آرٹ اینڈ تھاٹ، ص ۲۵ [2] البیان، دسمبر ۱۹۳۹ء، ص ۷۵۔

وطن کی محبت: وطن کی محبت کا ایک تو سیاسی تخیل ہے جو دوسرے ملکوں اور دوسری قوموں سے بغض ونفرت اور رشک ورقابت کا جذبہ پیدا کرتا ہے اور ڈاکٹر صاحب اس قسم کی وطنیت کے سخت مخالف تھے لیکن اس کے ساتھ ہر شخص کا ایک خاص مولد ومنشاء ہوتا ہے جو ایک محدود رقبۂ زمین سے تعلق رکھتا ہے اور اس سے اس کو فطری لگاؤ ہوتا ہے اور اسی فطری لگاؤ کا نام وطن کی محبت ہے، جو ایک نہایت شریفانہ اخلاقی بلکہ فطری جذبہ ہے، جس سے کسی شریف آدمی کا دل خالی نہیں ہوسکتا، حضرت بلال رضی اللہ عنہ مکہ میں اس قدر ستائے گئے تھے تاہم ان کو جب مکہ یاد آتا تھا تو روتے تھے اور پکار کہ یہ اشعار پڑھتے تھے:

الا لیت شعری هل ابیتن لیلة　　بواد وحولی اذخر وجلیل

آہ کیا کبھی پھر وہ دن آسکتا ہے کہ میں مکہ کی وادی میں ایک رات بسر کروں اور میرے گرداذخر وجلیل ہوں، (مکہ کی دو گھانسوں کے نام)

وهل اردن یوما میاه مجنة　　وهل یبدون لی شامة ونخیل

اور کیا وہ دن بھی ہوگا کہ میں مجنہ کے چشمے پر اتروں اور شامہ ونخیل (مکہ کے دو پہاڑ) مجھ کو دکھائی دیں)

ڈاکٹر صاحب کا آبائی وطن کشمیر تھا اور وہ کشمیر کی محبت کا یہی پاک جذبہ اپنے دل میں رکھتے تھے اور مختلف طریقوں سے اس کا اظہار کرتے تھے، وہ انگلستان سے واپس آئے تو پہلے کشمیری انجمن کے اور اس کے بعد آل انڈیا مسلم کشمیری کانفرنس کے سکریٹری مقرر ہوئے، اسی زمانہ میں ظفروال کے ایک تحصیل دار نے ایک مقدمہ میں کشمیریوں کے متعلق مفسد اور بہادر کے لفظ لکھے، واقعہ یہ تھا کہ دس بارہ آدمیوں نے تین کشمیریوں پر مار پیٹ کا دعویٰ کیا، تحصیل دار نے فیصلہ میں لکھا کہ بظاہر یہ باور کرنا بہت مشکل ہے کہ دس بارہ آدمی تین آدمیوں سے کس طرح مار کھا سکتے ہیں لیکن عام طور پر چوں کہ کشمیری مفسد اور بہادر ہوتے ہیں، اس لیے اگر ان تین کشمیریوں نے اپنے سے چوگنی تعداد کے حریفوں کو زخمی کر دیا ہو تو تعجب کی کوئی وجہ نہیں، ایک منچلے کشمیری نے اس فیصلہ کی مصدقہ نقل لے کر کانفرنس کے دفتر میں بھیجی کہ اس تحصیل دار نے

---

۱ البیان دسمبر ۱۹۳۹ء، ص ۷۵۔

ہم کو مفسد قرار دیا ہے، اس پر ہتک اور توہین کا مقدمہ قائم ہونا چاہیے، ڈاکٹر صاحب سکریٹری تھے، انھوں نے فرمایا کہ تحصیل دار نے جو کچھ لکھا ہے وہ صحیح ہے، جو قوم بہادر ہے وہ ضرور مفسد ہے اور جو مفسد ہے وہ بہادر اور دلیر ہے، اس فیصلہ سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ابتدا کشمیریوں کی طرف سے نہیں تھی، اس لیے وہ لا تفسدوا فی الأرض کے ذیل میں نہیں آسکتے، بلکہ انھوں نے قومی غیرت سے کام لے کر اپنی مدافعت کی ہے۔

اسی محبت کے تقاضے سے کشمیر کی علمی اور تاریخی حیثیت کو نمایاں کرنے کی کوششوں کو نہایت پسند کرتے تھے، منشی محمد الدین فوق اڈیٹر اخبار کشمیری لاہور نے کشمیر کے متعلق جس قدر کتابیں لکھیں ان کو ڈاکٹر صاحب نے بہت پسند کیا اور ان کی اخباری خدمات اور تصنیفات متعلقہ کشمیر کی وجہ سے ان کو مجدد الکشامرہ کا خطاب[1] دیا۔

ظہور الدین صاحب مہجور نے تذکرہ شعرائے کشمیر لکھنے کا ارادہ کیا تو ڈاکٹر صاحب نے ان کی حوصلہ افزائی کی اور ان کو مفید مشورے دیے، چنانچہ ان کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"مجھے یہ معلوم کر کے کمال مسرت ہوئی کہ آپ تذکرۂ شعرائے کشمیر لکھنے والے ہیں میں کئی سالوں سے اس کے لکھنے کی تحریک کر رہا ہوں، افسوس کہ کشمیر کا لٹریچر تباہ ہو گیا، اس تباہی کا باعث زیادہ تر سکھوں کی حکومت اور موجود حکومت کی لاپرواہی نیز مسلمانوں کی غفلت ہے، کیا ممکن نہیں کہ کشمیر کے تعلیم یافتہ مسلمان اب بھی موجودہ لٹریچر کی حفاظت کے لیے ایک سوسائٹی بنائیں؟ تذکرۂ کشمیر لکھتے وقت مولانا شبلی کی شعر العجم آپ کے پیش نظر رہنی چاہیے، محض حروف تہجی کی ترتیب سے شعرا کا حال لکھ دینا کافی نہ ہوگا، کام کی چیز یہ ہے کہ آپ کشمیر میں فارسی شعر کی تاریخیں لکھیں، مجھے یقین ہے کہ ایسی تصنیف نہایت بارآور ثابت ہوگی، اگر کبھی خود کشمیر میں یونیورسٹی بن گئی تو فارسی زبان کے نصاب میں اس کا کورس میں ہونا یقینی ہے۔"[2]

ڈاکٹر صاحب کی ابتدائی نظمیں زیادہ تر کشمیر ہی سے تعلق رکھتی ہیں، ان میں چند

---

[1] نیرنگِ خیال، اقبال نمبر، ص ۴۹، ۵۰ [2] اقبال نامہ ص ۵۸، ۵۹۔

رباعیاں جوانھوں نے اپنے زمانۂ طالب العلمی میں لکھی تھیں اور وہ مطبوعہ کلام میں شامل نہیں ہیں منشی محمد الدین فوق نے نیرنگ خیال اقبال نمبر ص ۵۲ میں درج کی ہیں:

کہکشاں میں آ کے اختر مل گئے — اک لڑی میں آ کے گوہر مل گئے
واہ وا کیا محفلِ احباب ہے — ہم وطن غربت میں آ کر مل گئے

موتی عدن سے لعل ہوا ہے یمن سے دور — یا نافۂ غزال ہوا ہے ختن سے دور
ہندوستاں میں آئے ہیں کشمیر چھوڑ کر — بلبل نے آشیانہ بنایا چمن سے دور

سامنے ایسے گلستان کے کبھی گر نکلے — جیب خجلت سے سر طور نہ باہر نکلے
ہے جو ہر لحظہ تجلی گہ مولائے جلیل — عرش و کشمیر کے اعداد برابر نکلے

کشمیر کی زبوں حالی پر ان کا دل جلتا تھا اور اس کی غربت و فلاکت پر آنسو بہاتے تھے، ایک بار کشمیر تشریف لے گئے تو نشاط باغ کی نشاط انگیزیوں کی حالت میں اہل کشمیر کی المناک حالت کا منظر نگاہوں کے سامنے پھر گیا اور یہ درد انگیز اشعار ان کے قلم سے نکلے:

کشمیری کہ بابندگی خوگرفتہ — بتے می تراشد ز سنگے مزارے
ضمیرش تہی از خیالِ بلندے — خودی ناشنائے زخود شرمسارے
بریشم قبا خواجہ از محنتِ او — نصیب تنش جامہ تار تارے
نہ دز دیدۂ او فروغِ نگاہے — نہ در سینۂ او دل بیقرارے

ارمغان حجاز کے آخر میں بھی متعدد نظمیں کشمیر کے متعلق ہیں، ان ہی میں ایک پر درد شعر یہ ہے:

سرما کی ہواؤں میں ہے عریاں بدن اس کا — دیتا ہے ہنر جس کا امیروں کو دوشالا

کشمیر سے نکلنے کے بعد ڈاکٹر صاحب کے آباواجداد نے پنجاب میں قیام کیا اور وہی ڈاکٹر صاحب کا پیدائشی وطن قرار پایا، اس لیے وہ پنجاب سے بھی بے حد محبت رکھتے تھے اور اس کو ہر قسم کا فائدہ پہنچانا چاہتے تھے، چنانچہ ایک بار اورنٹیل کالج لاہور میں ہڈ پرشین ٹیچر کی

جگہ خالی ہوئی تو اس کے لیے ڈاکٹر صاحب نے مولانا سید سلیمان ندوی کو لکھا کہ اگر آپ پسند فرمائیں تو آپ کے لیے کوشش کی جائے آپ کا لاہور میں رہنا پنجاب والوں کے لیے بے حد مفید[1] ہوگا لیکن انھوں نے انکار کیا تو ان کو لکھا کہ:

''مجھے یہ معلوم تھا کہ آپ ملازت کوئی قبول نہ کریں گے لیکن سنڈیکیٹ کے بعض ممبروں کی تعمیل ارشاد میں آپ کو لکھنا ضرور تھا کسی قدر خود غرضی کا شائبہ بھی میرے خط میں تھا اور وہ یہ کہ میں چاہتا تھا کہ جس طرح پنجاب والوں کو صوبہ متحدہ کے علما و فصحا سے اس سے پیش تر فائدہ پہنچا ہے، اب بھی وہ سلسلہ آپ کے یہاں رہنے سے بدستور جاری ہے، مولانا شبلی مرحوم کی زندگی میں میں نے بڑی کوشش کی کہ کسی طرح مولانائے مرحوم پنجاب میں مستقل طور پر اقامت گزیں ہو جائیں مگر مسلمان امرا میں مذاق علمی مفقود ہو چکا ہے، میری کوشش بار آور نہ ہوئی۔[2]''

سیالکوٹ ان کا اصلی وطن تھا اس لیے ان کو سیالکوٹ کی علمی حیثیت پر بھی فخر تھا، چنانچہ ایک بار سیالکوٹ کے مردم خیز ہونے کا ذکر آیا، تو اس کی تصدیق کے لیے انھوں نے تاریخ سے ایسے کئی باکمالوں کے نام گنوائے جو اس سرزمین سے اٹھے تھے[3]۔

سیالکوٹ کے فخر و غرور کے لیے ملا عبدالحکیم سیالکوٹی کا نام کافی خیال کیا جاتا ہے لیکن ڈاکٹر صاحب کو صرف اسی پر قناعت نہ تھی، اس لیے انھوں نے تاریخ سے اور بھی چند باکمالوں کے نام ڈھونڈھ نکالے۔

اگرچہ پان اسلامزم کے مبلغ ہونے کی حیثیت سے ان کا عقیدہ یہ تھا کہ:

ع ''مسلم ہیں ہم، وطن ہے سارا جہاں ہمارا''

تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ ہندوستان سے جو ان کا پیدائشی ملک تھا محبت نہیں رکھتے تھے، انھوں نے ''شعاعِ امید'' کے نام سے جو دل پذیر نظم لکھی ہے، اس میں ہندوستان کی محبت کا اظہار خاص طور سے کیا ہے۔

---

[1] اقبال نامہ، ص ۵۷ [2] اقبال نامہ، ص ۷۶ [3] آثارِ اقبال، ص ۱۷۔

لطف صحبت: ڈاکٹر صاحب باوجود شاعر اور حکیم ہونے کے تنہائی پسند اور خلوت نشیں نہیں تھے بلکہ جب ان کا قیام میکلوڈ روڈ والی کوٹھی میں تھا اور صحت اچھی تھی، تو تقریباً روزانہ شام کو ان کے دولت کدہ پر محفل جمتی تھی، جس میں ہر مذاق کے لوگ شریک ہوتے تھے، زمانہ علالت میں بھی جب کہ وہ جاوید منزل میں اٹھ آئے تھے، یہی حال تھا صبح سے دوپہر تک لوگ آتے جاتے رہتے تھے اور شام کا وقت بھی اسی طرح گذر جاتا تھا، البتہ دوپہر سے چار بجے تک کا وقت تنہائی کا ہوتا تھا اور اس میں ڈاکٹر صاحب سخت تکلیف محسوس کرتے تھے، پڑھنا بند ہو چکا تھا، موسیقی سے بے شبہہ طبیعت بہل سکتی تھی لیکن ہندوستانی موسیقی بہت الم انگیز اور پژمردہ ہے، اس لیے ڈاکٹر صاحب کی زندہ دلی کے لیے موزوں نہ تھی[1]، ان صحبتوں اور ملاقاتوں کا حال متعدد اشخاص نے لکھا ہے اور ان کے پڑھنے سے ڈاکٹر صاحب کے محاسنِ اخلاق، مذاق طبیعت اور سیرت و کردار کے بہت سے گوشوں پر روشنی پڑتی ہے، سید نذیر نیازی لکھتے ہیں کہ حضرت علامہ کا دروازہ ہر شخص کے لیے کھلا تھا اور ان کی سادگی پسند اور بے ریا طبیعت نے امیر، غریب، اپنے، بیگانے، سب کو ایک نظر سے دیکھا، ان کے درِ دولت پر کبھی فرق مراتب یا امتیازات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوا، معلوم نہیں لوگ کہاں کہاں سے آتے اور کیا کیا خیالات اپنے دل میں لے کر آتے، ان میں عامی بھی ہوتے اور جاہل بھی اور ان کے ساتھ پڑھے لکھوں کو بھی شریک ہونا پڑتا لیکن حضرت علامہ جس کسی سے ملتے بغیر کسی تکلف اور احساس عظمت کے ملتے، بسا اوقات وہ اپنے ملنے والوں کی گفتگوؤں سے ایک طرح کا ذاتی تعلق پیدا کر لیتے، لہٰذا علامہ کی صحبت سے جو شخص اٹھتا، ان کے انکسار و رواداری اور وسعت و کشادہ دلی کا ایک گہرا نقش لے کر اٹھتا[2]۔

علالت کے آخری زمانے میں بھی جب ان کو زیست سے مایوسی ہو چکی تھی، ان کے اخلاق عالیہ اور کمالِ وضع داری کا یہ عالم تھا کہ ان کے معمول اور روزمرہ زندگی میں انتہائی تکلیف کے باوجود کوئی فرق نہ آیا، وہ اپنے ملنے والوں سے اسی خندہ پیشانی اور تپاک سے ملتے

---

[1] آثارِ اقبال، ص ۸ [2] رسالہ اردو اقبال نمبر، ص ۱۰۵۱۔

جس طرح تندرستی میں ان کا شیوہ تھا، بلکہ اب انھوں نے اس بات کا اور بھی زیادہ خیال رکھنا شروع کر دیا تھا کہ ان کی تواضع اور خاطر داری میں کوئی فروگذاشت تو نہیں ہوئی[۱]۔

ڈاکٹر صاحب کا طریقۂ گفتگو نہایت ولآویز تھا، وہ ہر شخص کے مذاق کے مطابق گفتگو کرتے تھے اور ہر موضوع پر کرتے تھے، ان کی گفتگو رکیک ومتبذل الفاظ، طنز وتشنیع اور ذاتیات کے حملے سے خالی ہوتی تھی اور اس میں کسی قدر ظرافت کی چاشنی بھی پائی جاتی تھی لیکن اس میں تصنع کو دخل نہ تھا، بلکہ وہ ایک فطری چیز تھی جو اخیر دم تک قائم رہی[۲]۔

ڈاکٹر صاحب دوسری گول میز کانفرنس کے لیے انگلستان جارہے تھے، تو حسن اتفاق سے ڈاکٹر قاضی عبدالحمید صاحب کا ساتھ بھی ہوگیا اور ہر موضوع پر گفتگو ہوئی، انھوں نے ان کی گفتگو اور لطف صحبت کے چند واقعات لکھے ہیں جس سے اس اجمالی بیان کی تشریح ہوتی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ اس عرصے میں غالباً دنیا کا کوئی ایسا مسئلہ نہیں ہے جس پر علامہ مرحوم سے تبادلۂ خیالات نہ ہوا ہو، معمولی سے معمولی اکل وشرب کے مسائل سے لے کر مشکل سے مشکل مابعد الطبیعیاتی مسائل تک زیر بحث آ گئے اور ہر چیز پر علامہ مرحوم کی وسیع معلومات اور ایک خاص زاویۂ نگاہ دیکھ کر میں متحیر ہوجاتا تھا، ایک مرتبہ کھانوں کا ذکر آیا تو اس سلسلے میں انھوں نے بارہویں صدی ہجری میں مرکزی ایشیا میں جو کھانے رائج تھے اور وہاں جو مختلف قسم کے پھل ہوتے تھے اس کا تذکرہ کیا اور بے انتہا کھانوں کے نام گنوا دیے، میں ان کا غیر معمولی حافظہ دیکھ کر متحیر ہوگیا، وہ حد درجہ سادگی سے گفتگو فرمارہے تھے، وہ اپنے ساتھی کو اس کا احساس نہیں ہونے دیتے تھے کہ وہ ایک بہت ہی بڑے عالم وفاضل کی معیت میں ہے، مخاطب کو مانوس اور اپنی خاک ساری کے ظاہر کرنے کے لیے وہ ان سے اس قسم کے سوالات کرتے تھے کہ وہ گویا اس سے مستفید ہورہے ہیں[۳]۔

---

۱ رسالہ اردو، اقبال نمبر، ص ۱۰۶۸ ۲ اقبال ہز آرٹ اینڈ تھاٹ ص ۲۳ ۳ رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷۔

ظرافت اگرچہ ان کی طبعی چیز تھی لیکن اس میں بھدا پن اور چھچھورا پن نہیں پایا جاتا تھا بلکہ لطائف اور ایک خاص ندرت، ذہانت اور لطائف پائی جاتی تھی اور وہ اس کے ذریعہ سے بہت سے اہم مسائل کو بھی حل کر دیتے تھے، ایک بار کشمیری خاندان کے ایک شخص کاٹھیاواڑ کے کسی خاندان میں شادی کرنا چاہتے تھے لیکن ڈاکٹر صاحب نے ان کو منع کر دیا اور کہا کہ پنجاب کی کشمیری برادری سے باہر شادی نہ کریں، اس پر ایک نوجوان طالب العلم نے اعتراض کیا کہ آپ تو ہمیشہ کہا کرتے ہیں کہ مسلمانوں کو ذات پات کی تمیز مٹا دینی چاہیے کیوں کہ ہماری ذات صرف اسلام ہے، ڈاکٹر صاحب نے ہنس کر جواب دیا، یہ تو بالکل صحیح ہے لیکن خواجہ اگر وہاں شادی کرلیں تو ان کی اولاد بھی کالی کلوٹی ہوگی اور اس طرح اس خاندان سے وہ صباحت رخصت ہو جائے گی جو کئی پشتوں سے اس کی خصوصیت چلی آرہی ہے، میں تو چاہتا ہوں کہ مسلمانوں کے بچے نہایت خوش رو اور سرخ وسفید ہوں تا کہ ہم لوگ صحیح معنی میں ملت بیضا بن جائیں، اس لطیفہ پر بے اختیار قہقہہ بلند ہوا اور دیر تک محفل میں خوش طبعی کی رو جاری رہی۔[1]

ایک روز ہندوستانی مذاہب پر گفتگو کر رہے تھے، بدھ مت کا ذکر آ گیا تو فرمانے لگے انگلستان میں طالب العلمی کے زمانہ میں مجھے ہر روز شام کے وقت اپنی قیام گاہ کی طرف ریل گاڑی میں سفر کرنا پڑتا تھا، یہ گاڑی ایک جگہ ختم ہوتی تھی اور سب مسافروں کو سامنے والے پلیٹ فارم پر دوسری گاڑی میں سوار ہونا پڑتا تھا، گاڑی جب اسٹیشن پر پہنچی تو گارڈ بلند آواز سے پکارتا، (آل چینج یعنی سب بدل جاؤ) ایک روز حسب معمول گاڑی میں بیٹھا تھا کہ میرے اردگرد اخبار میں مسافر آپس میں بدھ مذہب کے متعلق باتیں کرنے لگے، ایک صاحب نے میری طرف اشارہ کر کے کہا یہ صاحب غالباً ایشیائی ہیں، ان سے بدھ مذہب کے متعلق پوچھنا چاہیے، چنانچہ مجھ سے پوچھا گیا میں نے کہا ابھی جواب دیتا ہوں، یہ کہہ کر چپ رہا، چند منٹوں کے بعد انھوں نے مجھ سے دوبارہ پوچھا، میں نے پھر کہا ابھی جواب دیتا ہوں، وہ کہنے لگے شاید آپ

---

[1] آثارِ اقبال ص ۳۶-۳۷۔

جواب سوچ رہے ہیں میں نے کہاہاں اس دوران میں اسٹیشن آ گیااور گارڈ آل چینج یعنی سب بدل جاؤ پکارنے لگامیں نے کہابس یہی بدھ مذہب ہے یعنی مسئلہ تناسخ جو بدھ مذہب کا بنیادی عقیدہ ہے۔

کیمبرج کے زمانہ میں چند ہم عصروں سے مذہب پر بحث چھڑ گئی ،ایک صاحب پوچھنے لگے مسٹر اقبال یہ کیا بات ہے کہ جتنے بھی پیغمبر اور بانیانِ مذہب دنیا میں آئے وہ بلا استثناء ایشیا میں مبعوث ہوئے ، یورپ میں ایک بھی پیدا نہیں ہوا، ڈاکٹر صاحب نے جواب دیا، بھئی شروع شروع میں اللہ میاں اور شیطان نے اپنا اپنا پیترا جما لیا، اللہ میاں نے ایشیا کو پسند کیا اور شیطان نے یورپ کو، اس لیے پیغمبر جو اللہ میاں کی طرف سے آئے ہیں، ایشیا میں مبعوث ہوئے ، وہ صاحب بول اٹھے تو پھر شیطان کے پیغمبر کیا ہوئے؟ انھوں نے جواب دیا یہ تمہارے میکائیولی اور مشہور اہل سیاست اس کے رسول ہیں، اس پر بہت قہقہہ پڑا۔[1]

ان تمام واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب نہایت سادگی پسند ، مستغنی المزاج ، فیاض ، زندہ دل ، شگفتہ مزاج اور شریف انسان تھے، ڈاکٹر صاحب نے اپنی بعض نظموں میں بھی اپنے بعض محاسنِ اخلاق کی طرف اشارے کیے ہیں، جس سے ان کے شریفانہ کیرکٹر کا انداز ہوتا ہے:

پر سوز ونظر باز ونکو بین وکم آزار　　آزاد وگرفتار تہی کیسہ وخورسند
ہر حال میں میرا دل بے قید ہے خرم　　کیا چھینے گا غنچہ سے کوئی ذوقِ شکر خند

کہاں سے تو نے اے اقبال سیکھی ہے یہ درویشی
کہ چرچا بادشاہوں میں ہے تیری بے نیازی کا

ان کے کلام میں اس قسم کے اور بھی بہت سے اشعار نکل سکتے ہیں جن سے ان کے اخلاق وعادات پر روشنی پڑتی ہے، یہ ڈاکٹر صاحب کی بے ریائی اور نیک نفسی ہے کہ

---

[1] آثارِ اقبال ص ۵۹-۶۰۔

انھوں نے اپنے ان اخلاق کو بھی بہ تصریح بیان کر دیا ہے جو قابل اعتراض سمجھے جاتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کے اخلاق وعادات کی نہایت عمدہ تصویر حیات اقبال کے ساتویں باب میں کھینچی گئی ہے، جو لوگ ان کی سادگی، راست گوئی، وضع داری اور صاف گوئی وغیرہ کے متعلق معلومات حاصل کرنا چاہتے ہیں ان کو اس کتاب کے اس باب کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے۔

ڈاکٹر صاحب کی شاعری، فلسفہ اور سیاسی نظریات پر بہ کثرت اعتراضات کیے گئے ہیں، اس کے علاوہ صوفیوں کا ایک گروہ جو مستقل طور پر ان کا مخالف تھا وہ اخلاقی اور مذہبی حیثیت سے ان پر سخت سے سخت اعتراض کر سکتا تھا لیکن ہم نے ڈاکٹر صاحب پر جو مضامین دیکھے ہیں ان میں کوئی مضمون ہماری نظر سے ایسا نہیں گذرا جس میں ڈاکٹر صاحب کے اخلاق وعادات پر اعتراضات کیے گئے ہوں، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اخلاقی حیثیت سے ان کے دامن پر کوئی دھبہ نہیں تھا۔

فتنہ گرانِ یورپ کے تیر نگاہ کی زد سے بہت کم لوگ یورپ میں محفوظ رہتے ہیں لیکن ڈاکٹر صاحب نے اپنے اشعار میں صاف صاف تصریح کر دی ہے، کہ وہ ہندوستانی عورتوں کو ان سے بہتر سمجھتے ہیں، اس لیے ان کی عشوہ طرازیوں کا ان پر کوئی اثر نہیں پڑا اور انھوں نے قعر دریا میں بھی اپنے دامن کو تر نہیں کیا، حیدر آباد کے ہائی کورٹ کی ججی کی طرف بے شبہہ ان کا شدید میلان پایا جاتا ہے جو بظاہر استغناء وقناعت کے منافی ہے لیکن اگر ایک معزز عہدہ خود ان کی تلاش کر رہا ہے تو اس کو اس تلاش میں مدد دینے سے ان کے استغناء وقناعت کو کیا صدمہ پہنچ سکتا ہے؟ یہ ایک مقابلہ کا میدان تھا اور اس میدان میں وہ اپنے دوسرے حریفوں کا مقابلہ کرنا چاہتے تھے، اگر وہ اس مقابلہ سے گریز کرتے تو یہ ایک قسم کی راہبانہ شکست ہوتی، کیوں کہ:

گریز کشمکش زندگی سے مردوں کی　　اگر شکست نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست

تصنیفات

ڈاکٹر صاحب کی تصنیفات کا زیادہ تر حصہ اگرچہ نظم میں ہے لیکن ان کی سب سے پہلی کتاب جو شائع ہوئی وہ نثر میں علم الاقتصاد پر ہے اور اس موضوع پر اردو میں یہ سب سے پہلی کتاب ہے[1]، خود ڈاکٹر صاحب نے مہاراجہ سر کشن پرشاد بہادر کو ایک خط میں لکھا ہے کہ تصنیف و تالیف کا سلسلہ بھی ایک عرصہ سے جاری ہے، علم الاقتصاد پر اردو میں سب سے پہلے مستند کتاب میں نے لکھی[2]، منشی محمد الدین فوق نے لکھا ہے کہ یہ کتاب آج کل نایاب ہے[3]، آثار اقبال میں ''اقبال اور معاشیات'' کے عنوان سے اس کا جو دیباچہ نقل کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب مسٹر آرنلڈ کی تحریک سے لکھی گئی اور لالہ جیارام صاحب ایم اے پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور اور مسٹر فضل حسین بی اے کنٹیب بیرسٹرایٹ لا نے اس کی تصنیف کے لیے اپنے کتب خانوں کی کتابیں عنایت فرمائیں اور مولانا شبلی علیہ الرحمہ نے اس کتاب کے بعض حصوں میں زبان کے متعلق قابل قدر اصلاح دی۔

اس کے بعد وہ انگلستان تشریف لے گئے اور فلسفہ ایران پر انگریزی میں ایک کتاب لکھی جس پر ان کو پی، ایچ، ڈی کی ڈگری ملی[4]، ڈاکٹر صاحب نے ایک امتیازی موقع پر اس کتاب کا ذکر بھی کیا ہے اور مہاراجہ سر کشن بہادر کو ایک خط میں لکھا ہے کہ انگریزی میں چھوٹی چھوٹی تصانیف کے علاوہ ایک مفصل رسالہ فلسفۂ ایران پر بھی لکھا ہے، جو انگلستان میں شائع

---

[1] اقبال ہز آرٹ اینڈ تھاٹ ص ۱۰ [2] مکاتیب شاد و اقبال ص ۴۵ [3] نیرنگِ خیال اقبال نمبر ص ۴۱
[4] نیرنگِ خیال اقبال نمبر ص ۴۱۔

ہوا تھا، میرے پاس اس وقت یہ کتابیں موجود نہیں ورنہ ارسال خدمت کرتا[1]، ان سب کے بعد ان کی نظموں کے مختلف مجموعے شائع ہوتے رہے، ڈاکٹر صاحب کی شاعری کا آغاز اردو سے ہوا تھا اور انھوں نے چند ہی دنوں میں کافی شہرت حاصل کر لی تھی اس لیے ابتدا ہی سے اردو کلام کے مجموعہ کی ترتیب واشاعت کا تقاضہ ہو رہا تھا لیکن چوں کہ ابھی تک کلام کی مقدار اس حد تک نہیں پہنچی تھی کہ اس کا کوئی مجموعہ شائع کیا جا سکے، اس لیے ڈاکٹر صاحب اس تقاضے کو پورا نہ کر سکے، چنانچہ ایک خط میں جو منشی سراج الدین کے نام ۱۱ر مارچ ۱۹۰۳ء کو لکھا گیا ہے، لکھتے ہیں:

''ترتیب اشعار کی خود مجھے فکر ہو رہی ہے مگر یہ خیال ہے کہ ابھی کلام کی مقدار تھوڑی ہے۔ بہر حال جب یہ کام ہوگا تو آپ کے صلاح ومشورہ کے بغیر نہ ہوگا۔''[2]

اس کے بعد وہ ۱۹۰۵ء میں انگلستان گئے اور وہاں ان کے خیالات میں جو انقلابات وتغیرات ہوئے انھوں نے ان کو ایک پر جوش مسلمان بنا دیا اور انگلستان سے واپسی کے بعد یہی پر جوش خیالات ان کی نظموں میں ظاہر ہونے لگے، اس لیے ان کی شاعرانہ شہرت میں اور بھی غیر معمولی اضافہ ہوا لیکن اس کے بعد بھی ان کے اردو کلام کا مستقل مجموعہ شائع نہیں ہوا بلکہ سب سے پہلے ان کی ایک فارسی مثنوی اسرار خودی کے نام سے ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی اور یہی مثنوی ہے جو یورپ وامریکہ میں ڈاکٹر صاحب کی شہرت کا سبب ہوئی چنانچہ اس کی اشاعت کے چند سال بعد جب ڈاکٹر نکلسن نے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا اور یورپ اور امریکہ میں اس پر متعدد ریویو شائع ہوئے، تو اسی ترجمہ کے ذریعہ مغربی دنیا ڈاکٹر صاحب کی فکر سے آگاہ ہوئی اور ولایت کی تحسین واعتراف کے بعد ہندوستان کے مغرب پسندوں کے لیے بھی ''فکر اقبال'' کچھ پہلے سے زیادہ جاذب توجہ ہونے لگی[3]۔

ڈاکٹر صاحب ابتدا ہی سے ایک پر جوش شاعر سمجھے جاتے تھے اور یورپ سے

---

[1] مکاتیب شاد واقبال ص ۵۷ [2] اقبال نامہ، ص ۲۱ [3] آثارِ اقبال ص ۳۶۱-۳۶۲۔

واپس آ کر ان کا اندازِ بیان اور بھی زیادہ پر جوش ہو گیا تھا لیکن اس مثنوی کے شائع ہونے کے بعد ان کی حیثیت ایک فلسفی اور مفکر کی ہو گئی اور وہ شاعری کی دنیا سے نکل کر ایک دوسرے عالم میں آ گئے اور انھوں نے خود اعلان کیا:

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست　　بت پرستی، بت گری مقصود نیست

حسنِ انداز بیاں از من مجو!　　خو انسار واصفہاں ازمن مجو

اس لیے قدرتی طور پر ڈاکٹر صاحب کے آتش فشاں اردو کلام کے مقابلہ میں ابتداءً ان کی فارسی مثنوی ان کے عقیدت مندوں کو بھی بے جان اور سرد معلوم ہوئی[1]، اس کے بعد اس مثنوی کا دوسرا حصہ رموز بے خودی کے نام سے ۱۹۱۸ء میں شائع ہوا اور اس سے ڈاکٹر صاحب کی ادبی حیثیت اور شاعرانہ عظمت کو اور بھی نقصان پہنچا، چنانچہ مسٹر ابو ظفر عبدالواحد صاحب ایم اے علیگ لکھتے ہیں کہ:

''یہ مثنویاں جا بجا نو مشقی کا پتہ دیتی ہیں، خصوصاً رموز بے خودی جس میں بے رس فلسفہ اور واعظانہ رنگ زیادہ ہے اور شعریت کم، اپنے شاعرانہ کمال کے بہترین نمونے اقبال نے بعد میں پیش کیے جن کے آگے یہ مثنویاں پھیکی ہیں[2]۔''

ان دونوں مثنویوں کے بعد اگرچہ اردو نظموں کا سلسلہ بھی جاری رہا، تاہم ڈاکٹر صاحب نے اپنی زیادہ توجہ فارسی کی طرف مبذول کر دی اور اس سلسلہ میں جرمنی کے مشہور شاعر گوئٹے کے ''مغربی دیوان'' کا جواب لکھنا شروع کیا جس کا نام پیامِ مشرق ہے، چنانچہ ایک خط میں جو ۱۰/ اکتوبر ۱۹۱۹ء کو لکھا گیا ہے، مولانا سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں:

''فی الحال میں ایک مغربی شاعر کے دیوان کا جواب لکھ رہا ہوں جس کا قریباً نصف حصہ لکھا جا چکا ہے، کچھ نظمیں فارسی میں ہوں گی کچھ اردو میں[3]۔''

لیکن پیامِ مشرق کا جو نسخہ ہمارے سامنے ہے، اس میں اردو کی کوئی نظم نہیں ہے،

---

۱ آثارِ اقبال ص ۲۰۵　۲ رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۹۵۳　۳ اقبال نامہ ص ۱۰۷۔

البتہ اسرار خودی اور رموز بے خودی نے شاعرانہ حیثیت سے ڈاکٹر صاحب کے کلام میں جو خشکی اور یبوست پیدا کر دی تھی، پیامِ مشرق نے اس کی تلافی کر دی چنانچہ مسٹر ابو ظفر عبد الواحد صاحب لکھتے ہیں:

''اسرار اور رموز میں واعظانہ رنگ غالب ہے، فلسفہ زیادہ چھانٹا گیا ہے اور شعریت کم، پیام مشرق کی اشاعت سے فلسفیت کم اور شعریت بڑھنے لگتی ہے اور نو مشقی کا دور ختم ہو جاتا ہے، اسرار اور رموز کی شراب سانچے میں ڈھل جاتی ہے۔[1]''

یہ کتاب ۱۹۲۲ء میں شائع ہوئی خود ڈاکٹر صاحب ایک خط میں جو اپریل ۱۹۲۲ء میں لکھا گیا ہے مولوی عبد الماجد صاحب دریابادی کو لکھتے ہیں:

''پیام مشرق اپریل کے آخر تک شائع ہو جائے گا، چند ضروری نظمیں ذہن میں تھیں لیکن افسوس ہے انھیں ختم نہ کر سکا، فکر روزی قاتل روح ہے یکسوئی نصیب نہیں، ان سب باتوں کے علاوہ والد مکرم کا اصرار تھا کہ جتنا ہو چکا ہے اسے شائع کر دیا جائے۔[2]''

یہ کتاب چار ۴ حصوں میں منقسم ہے۔

۱- شروع کے ۸۰ صفحوں میں جس کا عنوان ''لالۂ طور'' ہے قطعہ نما رباعیاں ہیں جن میں لطفِ زبان کے ساتھ خودی کے وجد آفریں رموز بیان کیے گئے ہیں۔

۲- دوسرے حصہ میں جس کا عنوان ''افکار'' ہے مختلف موضوعوں پر چھوٹی چھوٹی نظمیں ہیں لیکن اس حصے میں فصل بہار کشمیر اور ساقی نامہ کے عنوان سے جو نظمیں لکھی گئی ہیں ان میں ڈاکٹر صاحب کا رنگین تخیل فارسی زبان میں پھول برسا رہا ہے۔

۳- تیسرے حصے کا عنوان خواجہ حافظ کے ایک مشہور مصرع کے ٹکڑے ''بدہ ساقی مئے باقی'' کا ایک ٹکڑا ''مئے باقی'' ہے اور اس میں حافظ کے رنگ میں نہایت پر جوش اور مستانہ غزلیں ہیں۔

---

[1] رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۹۸۸ [2] اقبال نامہ ص ۲۳۴۔

۴- چوتھے اور آخری حصے کا عنوان ''نقشِ فرنگ'' ہے اور اس میں مغرب کے بعض حکما اور مشاہیر مثلاً نٹشے، برگسان، ہیگل، ٹالسٹائے، ہائنا اور بائرن وغیرہ پر شاعرانہ انداز میں پر لطف تبصرے ہیں، ڈاکٹر صاحب کی شاعری کا آغاز اردو سے ہوا اور یورپ سے واپسی کے بعد بھی جب ۱۹۰۸ء سے ان کی شاعری کا تیسرا دور شروع ہوا تو وہ چار پانچ سال تک برابر اردو میں شعر کہتے رہے، ان کی فارسی شاعری کا باقاعدہ آغاز مثنوی اسرار خودی سے ہوا جو ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی لیکن انھوں نے یہ مثنوی ۱۹۱۳ء سے لکھنی شروع کی تھی چنانچہ وہ خود ایک خط میں جو ۱۴/ اکتوبر ۱۹۱۵ء کو منشی سراج الدین کے نام لکھا گیا ہے، لکھتے ہیں:

''یہ مثنوی گذشتہ دو سال کے عرصہ میں لکھی گئی مگر اس طرح کہ کئی کئی ماہ کے وقفوں کے بعد طبیعت مائل ہوتی رہی چند اتوار کے دنوں اور بعض بے خواب راتوں کا نتیجہ ہے۔''[1]

اس لیے اس مثنوی سے پہلے انھوں نے جو نظمیں لکھیں وہ سب کی سب اردو میں تھیں اس کے بعد اگرچہ ان کی توجہ زیادہ تر فارسی کی طرف مبذول ہوگئی لیکن اس زمانے میں بھی انھوں نے اردو سے بالکل قطع تعلق نہیں کیا، چنانچہ شیخ عبد القادر بانگ درا کے مقدمہ لکھتے ہیں:

''ولایت سے واپس آنے پر گو کبھی کبھی اردو کی نظمیں بھی کہتے تھے مگر طبیعت کا رخ فارسی کی طرف ہوگیا، یہ ان کی شاعری کا تیسرا دور ہے جو ۱۹۰۸ء کے بعد سے شروع ہوا اور جواب تک چل رہا ہے، اس عرصہ میں اردو نظمیں بھی بہت سی ہوئیں اور اچھی اچھی، جن کی دھوم مچ گئی۔''

ڈاکٹر صاحب کی مشہور ہنگامہ خیز نظمیں مثلاً شکوہ، جواب شکوہ، شمع و شاعر، طلوع اسلام اور خضرِ راہ اسی دور کی یادگار ہیں لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اب تک ان کی اردو نظموں کا کوئی مجموعہ شائع نہیں ہوا تھا، احباب کا تقاضا ۱۹۰۳ء سے تھا اور خود ڈاکٹر صاحب کو اس کی

---

[1] اقبال نامہ ص ۲۳۔

ترتیب کی فکر تھی لیکن چوں کہ کلام کی مقدار تھوڑی تھی، اس لیے وہ اس کو مرتب نہ کر سکے[1]، اس کے بعد ان کی یہ پر جوش اور ولولہ انگیز نظمیں شائع ہوئیں تو یہ تقاضا اور بڑھا چنانچہ ان تقاضا کرنے والوں میں مولانا سید سلیمان ندوی بھی تھے لیکن ۳/اپریل ۱۹۱۹ء کے ایک خط میں ڈاکٹر صاحب نے ان سے یہ معذرت کی:

"مجموعہ اب تک مرتب نہ ہو سکنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اب ان تمام لفظوں پر نظر ثانی کرنا چاہتا ہوں جس کے لیے فرصت نہیں ملتی انشاء اللہ بعد از نظر ثانی شائع کروں گا۔"[2]

بالآخر پیامِ مشرق کی اشاعت کے بعد اور زبورِ عجم کی اشاعت سے پہلے مسٹر صلاح الدین احمد اڈیٹر ادبی دنیا لاہور کی اطلاع کے مطابق یہ مجموعہ ستمبر ۱۹۲۴ء میں بانگ درا کے نام سے شائع ہوا، پیامِ مشرق اور بانگ درا کی اشاعت کے بعد زبور عجم شائع ہوئی جو چار حصوں میں منقسم ہے، پہلے حصہ میں ۶۶ نغمے ہیں جن کا ظاہری رنگ وروپ تو غزل کا ہے لیکن حقیت میں وہ وجد آفریں اور پر جوش ترانے ہیں، ڈاکٹر صاحب نے جیسا کہ وہ خود فرماتے ہیں:

غزل سرائے ونواہائے رفتہ باز آور بایں فسردہ دلان حرفِ دل نواز آور

ان کے ذریعہ سے افسردہ دلان ہند کے قلب میں زندگی کی حرارت پیدا کرنی چاہی ہے۔

دوسرے حصہ میں ۷۵ نغمے یا غزلیں ہیں اور پہلے حصہ کی طرح جوش ومستی سے لبریز ہیں اگر فارسی لٹریچر میں خواجہ حافظ کے جوش ومستی کا کوئی جواب ہو سکتا ہے، تو وہ ڈاکٹر صاحب کے یہی چند غزل نما ترانے ہیں۔

تیسرے حصے کا عنوان "گلشن راز جدید" ہے جو شیخ سعید الدین محمود شبستری کی گلشن راز کا جدید طرز میں جواب ہے، چنانچہ ڈاکٹر صاحب اس کی تمہید میں خود فرماتے ہیں:

---

[1] اقبال نامہ، ص ۲۱ [2] اقبال نامہ ص ۱۰۱۔

بطرز دیگر از مقصود گفتم جواب نامۂ محمود گفتم

اس میں ۹ رمنظوم سوالات ہیں جن کے مفصل جوابات دیے گئے ہیں لیکن یہ جوابات فلسفیانہ موشگافیوں سے تعلق رکھتے ہیں، جو عام دل چسپی کا سامان نہیں رکھتے۔

چوتھا حصہ جس کی سرخی ''بندگی نامہ'' ہے، نہایت مختصر ہے اور اس میں غلاموں کے فنونِ لطیفہ مثلاً موسیقی، مصوری اور مذہب پر بحث کی ہے اور یہ دکھلایا ہے کہ غلاموں کے فنونِ لطیفہ میں زندگی کی روح نہیں پائی جاتی۔

بہر حال ان چاروں حصوں میں اصلی چیز پہلا اور دوسرا حصہ ہے اور یہی دونوں حصے زبورِ عجم کی جان ہیں۔

پیامِ مشرق اور زبورِ عجم کے ذریعہ ڈاکٹر صاحب گوئٹے کے دیوان اور محمود شبستری کی مثنوی گلشن راز کا جواب لکھ چکے تھے اور اب انھوں نے مغرب کے ایک بڑے شاعر ڈانٹے کا جواب لکھنا شروع کیا، جس کی ابتداء ۱۹۲۹ء سے ہوئی اور وہ کم وبیش تین سال کی مدت یعنی ۱۹۳۲ء میں جاوید نامہ کے نام سے شائع ہوا۔

اسرار وحقائق معراج محمدیہ پر ایک کتاب لکھنے کا خیال ڈاکٹر صاحب کو ایک مدت سے تھا اور وہ ''گلشن راز جدید'' کی طرح علوم حاضرہ کی روشنی میں معراج کی شرح لکھ کر ایک قسم کا ''معراج نامہ جدید'' لکھنا چاہتے تھے لیکن اس اثنا میں اٹلی کے مشہور شاعر ڈانٹے کی کتاب ''ڈیوائن کامیڈی'' پر بعض نئی اور اہم تنقیدات یورپ میں شائع ہو چکی تھیں، جن میں اس حقیقت کو پایۂ ثبوت تک پہنچایا گیا تھا کہ ''ڈیوائن کامیڈی'' کے آسمانی ڈرامہ کا پلاٹ بلکہ اس کے بیشتر تفصیلی مناظر ان واقعات پر مبنی ہیں جو اسلام میں معراج محمدیہ کے متعلق بعض احادیث وروایات میں مذکور ہوئے یا بعد میں بعض مشہور متصوفین وادباء کی کتابوں میں درج ہوئے۔

اس کے علاوہ بعض متصوفین مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی نے اپنی مشہور کتاب ''فتوحات مکیہ'' میں اور بعض ادباء مثلاً ابوالعلاء معری نے رسالہ ''الغفران'' میں خود اپنی سیاحت

علوی اور مشاہدۂ تجلیات کا ذکر کیا ہے اور ابن عربی نے اس سیاحت علوی میں دو افراد کو جن میں ایک فلسفی اور دوسرا عالم دین ہے، اپنا رفیق و رہنما بنایا ہے اور ان کی زبان سے دنیا بھر کے علوم وفنون اور مسائل ومباحث کے متعلق اس انداز میں اظہار خیال کیا ہے کہ گویا یہ تمام خیالات وہ انکشافات والہامات ہیں جو خود ان کے قلب پر اس معراج میں القا کیے گئے۔

ابوالعلاء معری نے رسالہ ''الغفران'' اپنے ایک شاعر اور ادیب دوست کے جواب میں لکھا ہے، جس میں اس نے طنز کے پیرائے میں ان شعرا و ادباء کو موردِ عتاب الٰہی قرار دیا تھا، جنھوں نے گنہگاری کی زندگی بسر کی تھی لیکن ابوالعلاء نے رسالہ ''الغفران'' میں ادبی رنگ میں اپنی بہشت و دوزخ کی سیر دکھائی اور وسعتِ رحمتِ الٰہی کے واضح کرنے کے لیے بدکاروں، گنہگاروں اور زمانۂ جاہلیت کے شاعروں کی جنھوں نے بالآخر مرنے سے پہلے توبہ کر لی تھی، مغفرت و رحمت کا سزاوار ہوتے اور جنت میں داخل ہوتے ہوئے دکھایا۔

حیات بعد الموت کی حقیقتوں کے تجسس میں ابن عربی اور ڈانٹے دونوں نے سات ستاروں (بعض صورتوں میں نو) کی سیر سے گذر کر بہشت و دوزخ اور اعراف کی فضاؤں کے نقشے کھینچے ہیں۔

ان تمام باتوں کے پیشِ نظر رکھنے کے بعد اگر جاوید نامہ کا مطالعہ کیا جائے تو یہ مسئلہ صاف طور پر واضح ہو جاتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے ڈیوائن کامیڈی، فتوحات مکیہ اور رسالہ ''الغفران'' کو سامنے رکھ کر جاوید نامہ کا خاکہ قائم کیا ہے اور ان کے بعض اشارات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ بعض لوگوں نے ان کی نظموں کا انگریزی میں ترجمہ کرنا چاہا، تو انھوں نے ان کو یہ مشورہ دیا کہ:

> ''اس سے زیادہ اہم کام یہ ہے کہ جاوید نامہ کا تمام و کمال ترجمہ کیا جائے، یہ نظم ایک قسم کی ''ڈیوائن کامیڈی'' ہے۔[1]

---

[1] اقبال نامہ ص ۳۰۰۔

ابوالعلاء معری کے ''رسالہ غفران'' سے بھی وہ پوری طرح پر واقف ہیں، چنانچہ ایک نظم میں اس کا نام لیا ہے:

یہ خوانِ تروتازہ معری نے جو دیکھا کہنے لگا وہ صاحبِ غفران ولزومات

البتہ جاوید نامہ دو باتوں میں ''ڈیوائن کامیڈی'' اور ''فتوحات'' سے مختلف ہے، ایک یہ کہ اس میں وہ تمثیلی مظاہرات واشارات نہیں پائے جاتے جو ''ڈیوائن کامیڈی'' اور ''فتوحات'' میں ہر جگہ ملتے ہیں اور جن کی وجہ سے ان کے بعض مباحث عقدۂ لاینحل ہو کر رہ گئے ہیں، دوسرے یہ کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنی سیاحت کو زیادہ تر چھ ۶ ستاروں تک محدود رکھا ہے اور دوزخ واعراف کی سیر نہیں کی ہے، بلکہ جن لوگوں کو جہنم میں مبتلائے عذاب دکھانے کی ضرورت تھی، ان کو ''فلک زحل'' کے ایک قلزم خونیں میں مبتلائے عذاب دکھایا ہے اور وہ لوگ صرف مذہبی یا اخلاقی حیثیت ہی سے مجرم نہیں ہیں، بلکہ وہ ایسی ارواح خبیثہ ہیں جنھوں نے ملک وملت سے غداری کی اور جن کو دوزخ نے بھی اپنے اندر لینا قبول نہیں کیا۔

ایک بڑا فرق یہ ہے کہ ''ڈیوائن کامیڈی'' اور ''فتوحات'' میں زیادہ تر حیات بعدالممات کے حقائق وکیفیات بیان کیے گئے ہیں لیکن ڈاکٹر صاحب نے ''جاوید نامہ'' میں زیادہ تر توجہ حیاتِ حاضرہ یا حیاتِ مطلق یا بالفاظ دیگر بقائے حیات انسانی کے مسئلہ پر صرف کی ہے[1]، اس لیے زیادہ تر وہی مضامین بیان کیے ہیں جو عموماً ان کی شاعری کے اساسی مضامین ہیں لیکن ان کے بیان کا اسلوب اور قالب ایک جدید قسم کی شاعرانہ جاذبیت رکھتا ہے، شاعری ایک نہایت وسیع چیز ہے اور اس کے عناصر ڈرامہ، تھیٹر، سنیما اور موسیقی سب میں پائے جاتے ہیں اور اس لحاظ سے اس کتاب میں ڈاکٹر صاحب کی محدود شاعری نے غیر محدود قالب اختیار کر لیا ہے اور اس میں یہ تمام عناصر سمٹ کر ایک جگہ جمع ہو گئے ہیں اور انھوں نے بہ ترتیب فلک قمر، فلک عطارد، فلک زہرہ، فلک مریخ، فلک مشتری اور فلک زحل کی

---

[1] ملخص از مضمون چودھری، مندرجہ نیرنگِ خیال اقبال نمبر ص ۲۰۱-۲۰۸ بحذف واضافہ۔

سیر کی ہے اور اس کے بعد افلاک سے بھی پرے نکل گئے ہیں اور ان تمام مناظر میں انہوں نے دورِ قدیم اور دورِ جدید کی مختلف تاریخی شخصیتوں اور روحوں سے دورِ حاضر کے اہم مسائل پر گفتگو کی ہے اور اس طرح بتدریج پردے بدلتے گئے ہیں، ایک پردہ گر گیا ہے تو فوراً دوسرا پردہ اٹھ گیا ہے، ایک تصویر غائب ہوگئی ہے تو اس کی جگہ دوسری تصویر نمایاں ہوگئی ہے کہیں نغمہ ہے اور کہیں نوحہ، کہیں پہاڑ ہے کہیں غار، غرض مختلف منظر سامنے آتے گئے ہیں اور یہ تبدیلیاں تنوع پسند ذوق کے لیے ڈرامہ، تھیٹر اور سنیما کی طرح نہایت پر لطف ولذیذ معلوم ہوتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ یہ کتاب ڈاکٹر صاحب کی تصنیفات میں نہایت اہم خیال کی جاتی ہے، خود ڈاکٹر صاحب نے بھی اس کو نہایت اہمیت دی ہے اور دوسروں نے بھی اس کو اسی اہمیت کی نگاہ سے دیکھا ہے لیکن اگر ان تمام خصوصیات سے قطع نظر کر لی جائے اور محض شاعری کے محدود نقطۂ نظر سے اس کتاب پر نظر ڈالی جائے تو پیامِ مشرق اور زبورِ عجم کا پلہ بھاری ہو جائے گا، کیوں کہ ڈاکٹر صاحب کی شاعری کے اصلی جوہر صرف ان کی نظموں اور غزلوں میں کھلتے ہیں، مثنوی میں ان کا وہ زور بیان قائم نہیں رہتا اور نہ قائم رہ سکتا ہے، ہمارے نزدیک شاعری میں تخیل ومحاکات کا عنصر غالب ہے اور مثنوی میں زیادہ تر واقعات بیان کیے جاتے ہیں اس لیے اس میں تخیل کی رنگینیاں باقی نہیں رہتیں لیکن اس وقت اس کے پھیلانے کا موقع نہیں جب ہم ان کی شاعری پر ریویو کریں گے تو اس کی تفصیل کر دیں گے۔

جاوید نامہ کے بعد ڈاکٹر صاحب کی شاعری کے دو مجموعے اردو میں اور دو مجموعے فارسی میں اور شائع ہوئے، اردو کا پہلا مجموعہ ''بالِ جبریل'' کے نام سے جنوری ۱۹۳۵ء میں شائع ہوا، جس کے پہلے حصہ میں زبورِ عجم کے طرز کی کچھ غزلیں اور پیام مشرق کے طرز کی کچھ رباعیاں یا قطعے ہیں اور یہ حصہ گویا زبورِ عجم کا چربہ ہے جس میں وہی باتیں الفاظ کا قالب بدل کر دہرائی گئی ہیں اس لیے اس میں زبورِ عجم کی تمام خصوصیات یعنی جوش، بلندی اور رنگینی سب کچھ موجود ہے اسی میں وہ نظم بھی ہے جس کو انھوں نے ۱۹۳۳ء میں حکیم سنائی غزنوی کے مزار

کی زیارت کے بعد ان ہی کے ایک مشہور قصیدہ کے تتبع میں لکھی ہے۔

دوسرے حصہ میں مختلف موضوعوں پر نظمیں ہیں، کچھ نظمیں اندلس کی مشہور عمارات ومقامات پر ہیں اور یہ ان تاثرات کا نتیجہ ہیں جب ڈاکٹر صاحب نے دوسری گول میز کانفرنس کی شرکت کے بعد اسپین کی سیر کی اور ان عمارات ومقامات کا ذاتی طور پر مشاہدہ کیا، اگرچہ ان میں وہ جوش وخروش نہیں ہے جو شکوہ اور جواب شکوہ وغیرہ میں ہے، تاہم تسلسل وروانی اور عقیدت ومحبت کے جذبات سے یہ نظمیں خالی نہیں ہیں۔

ذوق وشوق کے عنوان سے ایک طویل نظم ہے جس کے اکثر اشعار فلسطین میں لکھے گئے ہیں لیکن اس میں بھی ڈاکٹر صاحب کا شاعرانہ زور بیان کم ہے، مختلف عنوانات پر اور بھی بہت سی چھوٹی چھوٹی نظمیں ہیں لیکن اس حصے کی سب سے مشہور ومقبول نظم ''ساقی نامہ'' ہے جو مثنوی سحر البیان کے طرز اور اسی کی بحر میں لکھی گئی ہے اور اس میں جوش، سرمستی اور رنگینی سب کچھ موجود ہے۔

اس کے بعد اردو کا دوسرا مجموعہ ضربِ کلیم کے نام سے جولائی ۱۹۳۶ء میں شائع ہوا[1]، پہلے اس کا نام ''صورِ اسرافیل'' رکھنا چاہتے تھے[2] لیکن بعد کو ضربِ کلیم کے نام سے شائع کیا، غالباً اس نام کی بنیاد بالِ جبریل کا یہ شعر ہوگا:

رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کار بے بنیاد

یہ کتاب مختلف عنوانات پر منقسم ہے ابتدائی حصے کا کوئی عنوان نہیں اس میں مختلف چیزوں پر چھوٹی چھوٹی نظمیں ہیں، ان کے علاوہ تعلیم وتربیت، عورت، ادبیات، فنون لطیفہ، سیاسیات مشرق ومغرب کے عنوانات سے ہر موضوع پر اسی قسم کی مختصر نظمیں ہیں، آخر میں ''محراب گل افغان کے افکار'' کے فرضی نام سے کچھ نظمیں ہیں جن میں بعض ترانہ یا گیت کی شکل رکھتی ہیں اور دل چسپ ہیں لیکن اس کتاب میں شاعرانہ رنگینی اور دلآویزی کم ہے۔

---

[1] اقبال نامہ ص ۱۳۱ [2] رسالہ اردو اقبال نمبر، ص ۹۴۰۔

بالِ جبریل کی اشاعت سے پہلے انھوں نے فارسی زبان میں ایک چھوٹی سی مثنوی مسافر کے نام سے لکھی تھی جس میں سیاحت افغانستان کے متعلق اپنے تاثرات نظم کیے تھے[۱] اور ضربِ کلیم کی اشاعت کے بعد ان کی دوسری فارسی مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق'' کے نام سے ستمبر ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی اس مثنوی کا شانِ نزول یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے بھوپال میں ایک رات خواب میں دیکھا کہ سر سید احمد خاں مرحوم ان سے کہہ رہے ہیں کہ تم اپنی بیماری کا ذکر حضور سرورِ کائنات ﷺ کی خدمت میں کیوں نہیں کرتے؟ آنکھ کھلی تو یہ شعر زبان پر تھا:

با پرستارانِ شب دارم ستیز ٭ باز روغن در چراغِ من بریز

پھر چند اشعار حضور ﷺ سے عرض احوال میں ہوئے، رفتہ رفتہ ہند اور بیرون ہند کے سیاسی اور اجتماعی حوادث نے ان کو اس قدر متاثر کیا کہ ان اشعار نے ایک مستقل مثنوی کی شکل اختیار کر لی[۲]۔

ڈاکٹر صاحب کی سب سے آخری کتاب ''ارمغانِ حجاز'' ہے جو نومبر ۱۹۳۸ء میں شائع ہوئی اور ایک پاک جذبہ اس کی تصنیف کا محرک ہوا یعنی انھوں نے ۱۹۳۷ء میں فریضۂ حج کے ادا کرنے کی جو تیاریاں شروع کیں ان کے سلسلے میں وفورِ شوق نے ان کے دل کے درد بھرے ساز کو چھیڑا اور ان کی زبان جوش و مستی میں ترنم ریز ہونے لگی اور طبیعت میں آمد کا وہ زور پیدا ہوا کہ رباعیوں پر رباعیاں موزوں ہوتی چلی گئیں، یہاں تک کہ چند ہی دنوں میں کتاب مکمل ہوگئی اور مسودہ کی ترتیب و تبییض کا وقت آ گیا، رباعیات و قطعات کے علاوہ آخر میں چند اردو نظمیں بھی ہیں جن میں بعض کشمیر اور اہل کشمیر کے متعلق ہیں ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' کے عنوان سے ایک طویل نظم ہے، ان کی سب سے آخری اردو نظم جس کو انہوں نے ۷/ فروری ۱۹۳۸ء میں لکھا، ۶ شعر کا ایک مختصر سا قطعہ ہے جس کا موضوع حضرت انسان[۳] ہے وہ

---

۱ رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۱۰۳۰ ۲ رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۱۰۴۵ و اقبال نامہ ص ۴۱۴ ۳ رسالہ اردو، اقبال نمبر، ص ۱۰۵۶ تا ۱۰۵۸۔

اسی مجموعے میں شامل ہے اور تاریخی حیثیت سے قابلِ قدر ہے۔

ان کتابوں کے علاوہ ان کی اور بھی متعدد تصنیفات ہیں جن میں بعض تو لکھی گئیں مگر طبع نہیں ہوئیں لیکن اکثر ایسی ہیں کہ جن کے خاکے ان کے دماغ ہی تک محدود رہے اور ان کے لکھنے کی نوبت نہیں آئی مثلاً مثنوی رموزِ بے خودی کے بعد ایک نئی منطق الطیر لکھنا چاہتے تھے اور اس کا آغاز بھی ہو گیا تھا[1] لیکن وہ نامکمل رہی، عہد جہانگیری میں ملا مسیح پانی پتی نے رامائن کو فارسی میں نظم کیا تھا اور اسی کے تتبع میں ڈاکٹر صاحب بھی اردو میں رامائن لکھنا چاہتے تھے اور اس کے لیے فارسی رامائن کے نسخے کی تلاش تھی، جب کہیں نہیں ملا تو مہاراجہ سر کشن پرشاد بہادر کو لکھا کہ اگر آپ کے کتب خانے میں موجود ہو تو چند روز کے لیے مستعار عنایت فرمائی جائے لیکن ان کے کتب خانے میں بھی اس کا نسخہ نہ مل سکا[2]۔

نظم کے علاوہ نثر میں بھی متعدد کتابوں کے لکھنے کا ارادہ تھا، ایک کتاب ''فراموش شدہ پیغمبر کی کتاب'' کے نام سے لکھنا چاہتے تھے لیکن موت نے اس کی فرصت نہ دی[3]، اس کتاب کے متعلق سید نذیر نیازی صاحب نے لکھا ہے کہ میں ڈاکٹر صاحب کے حکم سے ہر روز عہد نامۂ عتیق یا اناجیل کا کوئی حصہ ان کو پڑھ کر سنایا کرتا تھا اور یہ مشغلہ کئی روز تک جاری رہا عہد نامۂ عتیق پر ان کی تنقید بڑے مزے کی ہوتی تھی اور وہ اس کے اندازِ بیان اور مطالب کا مقابلہ بار بار قرآن پاک سے کیا کرتے تھے، دراصل ان کا خیال تھا کہ نٹشے کی کتاب Msospsach Zarthatstre کی طرح نئی تصنیف (Whatian unknown Prophatssia یا (The Book of an unknown Prophet) کے نام سے مرتب کریں اور اس کے لیے انھیں کسی مناسب ادبی اسلوب کی تلاش تھی[4]۔

وہ سب سے آخری کتاب قرآن مجید پر لکھنا چاہتے تھے اور اس پر انھوں نے

---

[1] مکاتیب شاد و اقبال ص ۷۹ [2] ایضاً، ص ۱۰۲-۱۰۳ [3] اقبال ہز آرٹ اینڈ تھاٹ ص ۳ [4] رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۱۰۵۴-۱۰۵۵۔

مدتوں غور و فکر کیا تھا چنانچہ ایک خط میں سر راس مسعود مرحوم کو لکھتے ہیں:

''اور اس طرح میرے لیے ممکن ہو سکتا ہے کہ میں قرآن کریم پر عہدِ حاضر کے افکار کی روشنی میں اپنے وہ نوٹ تیار کر لیتا جو عرصہ سے میرے زیرِ غور ہیں لیکن اب تو نہ معلوم کیوں ایسا محسوس کرتا ہوں کہ میرا یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکے گا، اگر مجھے حیات مستعار کی بقیہ گھڑیاں وقف کر دینے کا سامان مُیسر آئے تو میں سمجھتا ہوں کہ قرآن کریم کے ان نوٹوں سے بہترین کوئی پیشکش مسلمانانِ عالم کو نہیں کر سکتا۔''[1]

یہ خط ۲۶ اپریل ۱۹۳۵ء کا لکھا ہوا ہے اس کے بعد ۲۰ مئی ۱۹۳۵ء کے دوسرے خط میں لکھتے ہیں:

چراغِ سحر ہوں بجھا چاہتا ہوں

''تمنا ہے کہ مرنے سے پہلے قرآن کریم سے متعلق اپنے افکار قلم بند کر جاؤں۔''[2]

اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال سے انھوں نے اس کتاب کے لکھنے کا وعدہ کیا تھا اور وہ اس کو انگریزی زبان میں لکھنا چاہتے تھے چنانچہ ۷ اگست ۱۹۳۶ء کے ایک خط میں مولانا سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں:

''انشاء اللہ موسمِ سرما میں وہ انگریزی کتاب لکھنا شروع کروں گا جس کا وعدہ میں نے اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال سے کر رکھا ہے۔''[3]

لیکن سوال یہ تھا کہ یہ کتاب کس رنگ میں لکھی جائے، تفسیر و تشریح یا ابتدائی مطالعہ کے لیے ایک مقدمہ؟ بالآخر موجودہ زمانہ کی اجتماعی تحریکات کو دیکھ کر ان کے دل میں یہ خیال روز بروز مستحکم ہوتا گیا کہ اس وقت اسلام کے نظامِ عمرانی کی تشریح و توضیح کی ضرورت ہے اس لیے وہ چاہتے تھے کہ تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کی طرح تشکیل جدید فقہ اسلامی پر یہ دیکھ کر کہ قرآن پاک نے ان مسائل کی رہنمائی کس انداز میں کی ہے، قلم اٹھائیں اس غرض سے انہوں

---

[1] اقبال نامہ ص ۳۵۷-۳۵۸ [2] ایضاً، ص ۳۶۱-۳۶۲ [3] ایضاً، ص ۱۹۹۔

نے یورپ اور مصر کی بعض نئی مطبوعات بھی فراہم کرنا شروع کر دی تھیں لیکن افسوس یہ ہے کہ اس تصنیف کا کام استقصائے مسائل، ترتیب مقدمات اور تقسیم مباحث سے آگے نہ بڑھ سکا۔[1]

محمد اقبال سلمانی نے ان کے کتب خانے کی نسبت لکھا ہے کہ اس میں قاہرہ کی عربی یونیورسٹی الازہر کی بہت سی عربی کتابیں بھی تھیں جن کی مدد سے وہ اسلامی اصول فقہ کی تجدید Reconstruction of Islamic Jurisprudence کے عنوان سے ایک مہتم بالشان تصنیف کا آغاز کر چکے تھے مگر افسوس کہ فرشتۂ اجل نے ان کو اس کام کی تکمیل سے پہلے ہی رختِ سفر باندھنے پر مجبور کر دیا۔[2]

یہ وہ کتابیں ہیں جن کے خاکے ان کے دماغ ہی میں رہے اور ان کے لکھنے کی نوبت نہیں آئی، لیکن بعض کتابیں ایسی بھی ہیں جن کو انھوں نے لکھ تو لیا لیکن وہ چھپ کر شائع نہ ہو سکیں، مثلاً انھوں نے تصوف کی ایک تاریخ لکھنی شروع کی تھی لیکن کافی مواد نہ مل سکا اس لیے صرف دو ایک باب لکھ کر رہ گئے۔

۱۹۲۵ء سے پہلے انھوں نے ایک مضمون اجتہاد پر لکھا تھا مگر دوران تحریر میں معلوم ہوا کہ یہ مضمون اس قدر آسان نہیں جیسا انھوں نے ابتداء میں خیال کیا تھا، اس کے علاوہ بہت سی باتیں جن کو مفصل لکھنے کی ضرورت تھی، اس مضمون میں نہایت مختصر طور پر محض اشارتاً بیان کی گئی تھیں، اس لیے اس کو شائع نہیں کیا، اس مضمون کو بڑھا کر وہ ایک مستقل کتاب کے قالب میں ڈھالنا چاہتے تھے جس کا عنوان انھوں نے Islam as I understand یعنی ''اسلام میرے نقطۂ نظر سے'' تجویز کیا تھا تاکہ کتاب کا مضمون ان کی ذاتی رائے تصور کیا جائے جو ممکن ہے کہ غلط ہو،[3] اس مضمون کا ذکر انھوں نے اپنے متعدد خطوط میں کیا ہے، جس سے اس کے مطالب و معانی کی نوعیت اور اس کے عدم اشاعت کی وجہ معلوم ہوتی ہے، چنانچہ ایک خط میں مولانا سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں:

---

[1] رسالہ اردو، اقبال نمبر، ص ۲۰۶۴-۱۰۵۴ [2] البیان دسمبر ۱۹۳۹ء، ص ۷۶ [3] اقبال نامہ، ص ۴۶-۴۷۔

''اس وقت سخت ضرورت اس بات کی ہے کہ فقہ اسلامی کی ایک مفصل تاریخ لکھی جائے میں نے ایک رسالہ اجتہاد پر لکھا تھا لیکن چوں کہ میرا دل بعض امور کے متعلق خود مطمئن نہیں اس واسطے اس کو اب تک شائع نہیں کیا۔[1]''

ڈاکٹر صاحب اگرچہ بذات خود شاعر تھے اور ان کی تصنیفات کا زیادہ تر حصہ نظم ہی میں ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ وہ نثر کی تصنیفات کو ملک وقوم کے لیے زیادہ مفید سمجھتے تھے اور جدید نسل کو اسی کی ترغیب دیتے تھے چنانچہ ایک بار اسلامیہ کالج لاہور کے طلبہ نے ایک مشاعرہ کرنا اور ڈاکٹر صاحب کو اس کا صدر بنانا چاہا تو ڈاکٹر صاحب نے ان کو اس ارادہ سے روکا اور فرمایا کہ اس وقت ہندوستان کو اور بالخصوص مسلمانوں کو شعر بازی کی ضرورت نہیں، لوگ شعر بازی کی طرف اس لیے جلد متوجہ ہو جاتے ہیں کہ بغیر کاوش، مطالعہ اور محنت کے انھیں شہرت حاصل کرنے کی خواہش دامن گیر ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس وقت بہت کم ایسے شاعر ہیں جن کے کلام میں بقا کا عنصر موجود ہو، آپ نوجوان ہیں آپ کو اس غلط روش پر ہرگز نہیں چلنا چاہیے، ضرورت ہے کہ نثر نگاروں کی جو محنت اور مطالعہ کے بعد اردو زبان میں مختلف موضوعوں پر کتابیں، رسالے، تراجم وغیرہ لکھیں اور اپنی قوم کو اور خود اپنے آپ کو بہتر بنائیں۔[2]

---

[1] اقبال نامہ ص ۱۴۳ [2] آثارِ اقبال ص ۶۶-۶۷۔

اردو شاعری

ڈاکٹر صاحب کی شاعری کا آغاز ان کی مادری زبان پنجابی سے ہوا لیکن بعد میں شمس العلما مولوی میر حسن کے مشورے سے اردو میں کہنے لگے[1]، شیخ عبدالقادر نے مقدمۂ بانگ درا میں لکھا ہے کہ وہ ''ابھی اسکول ہی میں پڑھتے تھے کہ کلام موزوں زبان سے نکلنے لگا لیکن پروفیسر عبدالقادر سروری ایم اے کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جب وہ اسکول کی تعلیم ختم کر کے اسکاچ مشن کالج میں داخل ہوئے تو ان کی شاعری شروع ہوئی[2]''، بہر حال اس وقت پنجاب میں اردو کا اس قدر رواج ہو گیا تھا کہ کم و بیش ہر شہر میں زبان دانی اور شعر و شاعری کا چرچا موجود تھا اور ڈاکٹر صاحب کے وطن سیالکوٹ میں بھی ان کی طالب العلمی کے زمانہ میں ایک چھوٹا سا مشاعرہ ہوتا تھا جس کے لیے کبھی کبھی ڈاکٹر صاحب بھی غزل لکھا کرتے تھے[3] لیکن اس وقت ادب و شاعری کا سب سے بڑا مرکز لاہور تھا اور دہلی اور لکھنؤ کے بعض بچے کھچے شاعر جن میں مرزا ارشد گورگانی دہلوی اور میر ناظم لکھنوی خاص طور پر قابل ذکر ہیں، یہاں جمع ہو گئے تھے اور ان دونوں کے قیام نے لاہور کے بازار حکیماں میں ایک بارونق مشاعرے کی بنیاد ڈال دی تھی، اس لیے جب ڈاکٹر صاحب ۱۸۹۵ء میں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لیے سیالکوٹ سے لاہور آئے تو ان کی شاعری کی نشو و نما کے لیے قدرتی طور پر ایک وسیع فضا مل گئی اور وہ اس مشاعرے میں شریک ہونے لگے اور ان کی شاعرانہ قابلیت نے محفل مشاعرہ کے تمام اراکین کو ان کا مداح اور دوست بنا دیا اور خود ڈاکٹر صاحب کو یہ بڑا

---

[1] اقبال ہز آرٹ اینڈ تھاٹ ص ۵ [2] آثارِ اقبال ص ۱۰۹ [3] مقدمۂ بانگِ درا۔

فائدہ ہوا کہ انھیں مرزا ارشد کے فیضِ صحبت سے مستفید ہونے کا موقع مل گیا اور داغ دہلوی کے تلمذ سے پہلے انھوں نے ان ہی سے اصلاح لینی شروع کی[۱]، غالباً یہی مشاعرہ ہے جس کی نسبت شیخ عبدالقادر نے مقدمۂ بانگ درا میں لکھا ہے کہ ''۱۹۰۱ء سے غالباً دو تین سال پہلے میں نے ان کو پہلی بار لاہور کے ایک مشاعرہ میں دیکھا جس میں ان کے چند ہم جماعت طلبہ اُن کو کھینچ کر لائے تھے اور انھوں نے کہہ سن کر ایک غزل بھی اُن سے پڑھوائی، اس وقت تک لاہور میں لوگ ان سے واقف نہ تھے، چھوٹی سی غزل تھی سادہ سے الفاظ زمین بھی مشکل نہ تھی مگر کلام میں شوخی اور بیساختہ پن موجود تھا بہت پسند کی گئی، اس کے بعد دو تین مرتبہ پھر اسی مشاعرہ میں انھوں نے غزلیں پڑھیں اور لوگوں کو معلوم ہوا کہ ایک ہونہار شاعر میدان میں آیا ہے، ایک بار اسی مشاعرہ میں جس کے صدر مرزا ارشد گورگانی تھے، ڈاکٹر صاحب کے بعض بے تکلف دوست ان کو جبراً کھینچ لائے اور غزل پڑھنے پر مجبور کیا اور جب انھوں نے یہ شعر:

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

پڑھا تو مرزا ارشد گورگانی پھڑک اٹھے اور یہ پیشین گوئی کی کہ اس نوجوان شاعر کا مستقبل نہایت درخشاں ہوگا[۲]، کہا جاتا ہے کہ اکثر شاعروں اور نقادوں نے جب یہ سنا کہ یہ شعر ایک نوجوان نے کہا ہے جو حال ہی میں لاہور آیا ہے، تو انھوں نے ارادہ کر لیا کہ شعر کہنا چھوڑ دیں اور سب کے سب متفق اللفظ ہو کر پکار اٹھے کہ اقبال غالب کے بعد اردو کا سب سے بڑا شاعر ہے[۳]۔

اگرچہ یہ شہرت پہلے پہل لاہور کے کالجوں کے طلبا اور بعض ایسے لوگوں تک محدود رہی جو صرف تعلیمی مشاغل سے تعلق رکھتے تھے لیکن اس کے بعد ان کی شہرت کا دائرہ وسیع ہونے لگا کیوں کہ اسی زمانہ میں لاہور میں ایک ادبی مجلس قائم ہوئی جس میں مشاہیر شریک ہونے لگے اور اس میں نثر و نظم کے مضامین کی مانگ ہوئی، ڈاکٹر صاحب نے اس کے ایک

---

۱ آثارِ اقبال ص ۱۰۹-۱۱۰ ۲ رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۹۶۷ و اقبال ہز آرٹ اینڈ تھاٹ ص ۶ ۳ نیرنگِ خیال اقبال نمبر ص ۹۷۔

جلسہ میں اپنی وہ نظم جس میں ''کوہ ہمالیہ'' سے خطاب ہے، پڑھ کر سنائی جس میں انگریزی خیالات اور فارسی بندشیں تھیں، اس پر مزید خوبی یہ کہ وطن پرستی کی چاشنی بھی اس میں موجود تھی اس لیے مذاقِ زمانہ اور ضروریات وقت کے موافق ہونے کی وجہ سے بہت مقبول ہوئی اور کئی طرف سے فرمائشیں ہونے لگیں کہ اس کو شائع کیا جائے مگر ڈاکٹر صاحب یہ عذر کر کے کہ ابھی نظر ثانی کی ضرورت ہے اس کو اپنے ساتھ لے گئے اور وہ اس وقت چھپنے نہ پائی لیکن اس کے چند ہی دنوں کے بعد جب شیخ عبدالقادر نے اردو ادب کی ترقی کے لیے رسالہ مخزن جاری کرنا چاہا اور دوستانہ تعلقات کی بنا پر ڈاکٹر صاحب سے وعدہ لیا کہ اس رسالہ کے حصہ نظم کے لیے وہ نئے رنگ کی نظمیں ان کو دیا کریں گے تو اس رسالے کو پہلے نمبر کے لیے انھوں نے ان سے ایک نظم مانگی لیکن ڈاکٹر صاحب نے کہا کہ ''ابھی کوئی نظم تیار نہیں'' انہوں نے ''ہمالیہ'' والی نظم لینی چاہی لیکن چوں کہ ڈاکٹر صاحب کے خیال میں اس میں کچھ خامیاں تھیں اس لیے انھوں نے اس کے دینے میں پس وپیش کیا، بالآخر انھوں نے زبردستی وہ نظم لے لی اور مخزن کی پہلی جلد کے پہلے نمبر میں جو اپریل ۱۹۰۱ء میں نکلا، شائع کر دی اور یہیں سے گویا ڈاکٹر صاحب کی اردو شاعری کا پبلک طور پر آغاز ہوا اور ۱۹۰۵ء تک جس میں وہ ولایت گئے، یہ سلسلہ جاری رہا اس عرصہ میں وہ عموماً مخزن کے ہر نمبر کے لیے کوئی نہ کوئی نظم لکھتے تھے اور جوں جوں لوگوں کو ان کی شاعری کا حال معلوم ہوتا گیا، جا بجا مختلف رسالوں اور اخباروں سے فرمائشیں آنے لگیں اور انجمنیں اور مجلسیں درخواست کرنے لگیں کہ ان کے سالانہ جلسوں میں وہ لوگوں کو اپنے کلام سے محظوظ کریں، ڈاکٹر صاحب اگرچہ ایک برجستہ گو شاعر تھے لیکن ان کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ بایں ہمہ روانی طبع وہ فرمایشی شعر کہنے سے قاصر تھے اس لیے جب ان کی شہرت ہوئی اور فرمائشوں کی بھرمار ہونے لگی تو ان کو اکثر فرمائشوں کی تعمیل سے انکار کرنا پڑا، اسی طرح انجمنوں اور مجلسوں کو بھی وہ عموماً جواب ہی دیتے رہے، صرف لاہور کی انجمن حمایت اسلام کو بعض وجوہ سے یہ موقع ملا کہ اس کے سالانہ جلسوں میں کئی

سال تک متواتر انھوں نے اپنی نظم سنائی جو خاص اسی جلسہ کے لیے لکھی جاتی تھی اور جس کی فکر وہ پہلے سے کرتے رہتے تھے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے تو خواص ہی ان کے کلام کے قدردان تھے اور اس کو سمجھ سکتے تھے لیکن ان کی طرز ترنم کی کشش سے اب عوام بھی کھنچ آئے اور جب حمایت اسلام کے جلسہ میں ان کی نظم پڑھی جاتی تھی تو دس دس ہزار آدمی ایک وقت میں جمع ہو جاتے تھے اور جب تک نظم پڑھی جاتی تھی لوگ دم بخود بیٹھے رہتے تھے[1]۔

ڈاکٹر صاحب کی شاعری کا یہ پہلا دور ہے جو ۱۹۰۱ء سے شروع ہو کر ۱۹۰۵ء تک قائم رہا، اس سے پہلے وہ زیادہ تر غزلیں لکھتے رہے اور اس سلسلہ میں سب سے پہلے ارشد گورگانی سے پھر اس کے بعد نواب مرزا داغ سے اصلاح لیتے رہے لیکن ان کے مطبوعہ کلام میں داغ کے رنگ کی غزلیں بہت کم ملتی ہیں صرف ایک غزل جس کا مطلع یہ ہے:

نہ آتے ہمیں اس میں تکرار کیا تھی
مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی

داغ کے رنگ میں ہے لیکن اس رنگ کی اور غزلوں کی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے خود ان کو چھانٹ دیا، چنانچہ پروفیسر عبدالقادر سروری اس غزل کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

''اس طرح کی غزلیں اس میں شک نہیں کہ اقبال کے پاس کم ہیں لیکن ان کے قصداً نظری کر دیے جانے کا سخت احتمال ہے، اقبال کی طبیعت بچپن سے سنجیدہ واقع ہوئی ہے، داغ کی شاعری کا اثر ان کے دل سے بہت جلد دور ہو گیا ہوگا، کیوں کہ زبان کی چاشنی سے ہٹ کر تکراری مضامین کے سوا ان کے پاس کیا تھا جو اس فلسفی شاعر کی توجہ کو الجھائے رکھتا، یقین ہے کہ اقبال نے اس طرح کی غزلیں انتخاب کے وقت خود چھانٹ دیں[2]۔''

اور قرائن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، ایک غزل میں جو رسالہ شورش محشر میں چھپی تھی، ڈاکٹر صاحب نے داغ کے تلمذ پر مقطع میں فخر کیا تھا:

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

---

[1] مقدمہ بانگِ درا [2] آثارِ اقبال، ص ۱۱۱۔

لیکن یہ غزل بانگ درا میں موجود نہیں ہے، ۱۸۹۵ء میں انھوں نے نالۂ یتیم کے نام سے انجمن حمایت اسلام لاہور کے ایک جلسہ میں ایک نظم پڑھی اور اس کے بعد انجمن کے ہر سالانہ جلسہ میں نظم اقبال ایک ضروری جزو ہوگئی[۱] لیکن یہ نظم بھی بانگ درا میں شامل نہیں ہے البتہ الگ چھپ گئی ہے، انجمن حمایت اسلام کے ایک جلسہ میں انھوں نے ''یتیم کا خطاب ہلال عید سے'' اور ایک جلسے میں ''ابر گہربار'' کے عنوان سے ایک نظم پڑھی تھی لیکن یہ دونوں نظمیں بھی بانگ درا میں شامل نہیں ہیں[۲]، البتہ ابر گہربار فریاد امت کے نام سے الگ چھپ گئی ہے لیکن اس کانٹ چھانٹ کے باوجود بھی ابتدائی دور کی بہت سی نظمیں بانگ درا میں موجود ہیں، چنانچہ ایک خط میں خود ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ:

''بانگ درا کی بیشتر نظمیں میرے زمانہ طالب علمی کی ہیں[۳]۔''

البتہ ان نظموں کا پتہ چلانا مشکل ہے تاہم انھوں نے بچوں کے لیے جو نظمیں لکھی ہیں مثلاً ایک مکڑی اور مکھی، ایک پہاڑ اور گلہری، ایک گائے اور بکری، بچے کی دعا، ہمدردی، ماں کا خواب یا پیامِ صبح، عشق اور موت، رخصت اے بزم جہاں اور ان کی نسبت یہ تصریح کردی ہے کہ وہ مختلف یورپین شعرا کے کلام سے ماخوذ ہیں وہ بظاہر ان کے طالب العلمی کے زمانے کی ہیں ان کے بعض خطوط سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی طالب العلمی کے زمانے میں یورپین شعرا کے تتبع و تقلید کی خاص طور پر کوشش کرتے تھے چنانچہ ایک خط میں جو ۱۱/ مارچ ۱۹۰۳ء کو منشی سراج الدین کے نام لکھا گیا ہے، لکھتے ہیں:

''ملٹن کی تقلید میں کچھ لکھنے کا ارادہ مدت سے ہے اور اب وہ وقت قریب معلوم ہوتا ہے کیونکہ ان دنوں وقت کا کوئی لحظہ خالی نہیں جاتا، جس میں اس کی فکر نہ ہو پانچ چھ سال سے اس آرزو کو دل میں پرورش کر رہا ہوں مگر جتنی کاوش آج کل محسوس ہوتی ہے اس قدر کبھی نہیں ہوئی[۴]۔''

---

۱ نیرنگ خیال، اقبال نمبر، ص ۳۱-۳۲ ۲ اقبال ہز آرٹ اینڈ تھاٹ، ص ۱۷ ۳ اقبال نامہ، ص ۲۹۹ ۴ اقبال نامہ ص ۲۱۔

اس قسم کی نظموں کی زبان نہایت صاف، سادہ اور رواں ہے، چنانچہ انھوں نے بچوں کے لیے ''پرندے کی فریاد'' کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے اس کی نسبت اسی خط میں لکھا ہے کہ:

''''مندرجۂ بالا نظم کی بندش ملاحظہ فرمایئے، چوں کہ بچوں کے لیے ہے اس واسطے اضافات اور دقتِ مضمون سے خالی ہے، علاوہ بریں فریاد کرنے والا آخر پرندہ ہے''

اور غالباً اس معاملے میں انھوں نے مولوی اسمٰعیل میرٹھی کی تقلید کی ہے۔

ان نظموں کے متعلق پروفیسر عبدالقادر سروری لکھتے ہیں:

''ان نظموں کے علاوہ اقبال کی ابتدائی شاعری کا ایک حصہ ایسا بھی ہے جو مغربی شعرا جیسے ٹینی سن، ایمرسن، گوئٹے وغیرہ کے کلام سے ماخوذ ہے، یہ درحقیقت اقبال کی موضوعی نظموں کا اولین نقش ہیں، ماخوذ خیالات میں اقبال نے عموماً ایسی فلسفیانہ نظمیں انتخاب کی ہیں جو اردو میں آنے کے بعد اس کا ایک جزو معلوم ہونے لگتی ہیں، یہ تقلید کی بڑی کامیابی ہے۔''[1]

داغ و امیر کی تتبع کا اثر ان کی ابتدائی نظموں پر یہ پڑا ہے کہ بہت سے الفاظ، محاورات، تلمیحات اور خیالات سے قدیم تغزل کی صاف جھلک نمایاں ہوتی ہے، مثلاً فریادِ امت میں کہتے ہیں:

داغ دل مہر کی صورت ہے نمایاں لیکن
ہے اسے شوق ابھی اور نمایاں ہوں میں

ضبط کی جا کے سنا اور کسی کو ناصح
اشک بڑھ بڑھ کے یہ کہتا ہے کہ طوفان ہوں میں

حسن کا گنج گراں مایہ تجھے مل جاتا
تو نے فرہاد نہ کھودا کبھی ویرانۂ دل

طور پر تو نے جو اے دیدۂ موسیٰ دیکھا
وہی کچھ قیس نے دیکھا پسِ محمل ہو کر

دمِ خنجر میں دمِ ذبح سما جاتا ہوں
جو ہر آئینۂ خنجر قاتل ہو کر

اس قسم کے اشعار اگر اس نظم سے الگ کر لیے جائیں تو وہ علانیہ غزل کے اشعار

---

[1] آثارِ اقبال ص ۲۳۔

معلوم ہوتے ہیں:

حسن تیرا مری آنکھوں میں سما جاتا ہے تیر لگتی ہے شعاعِ مہ و انجم مجھ کو

''تیر لگتی ہے'' دلی کا محاورہ ہے جس کو داغ نے اس مصرع میں استعمال کیا ہے:

ع تیر لگتی ہے میرے دل کو ہوا گلزار کی

عشق کا تیر قیامت تھا الٰہی توبہ دل تڑپتا ہے مرا طائرِ بسمل ہو کر

''الٰہی توبہ'' غزل کی زبان ہے۔

اور بعض خیالات تو ان کے فلسفۂ خودی کے بالکل مخالف ہیں:

میری ہستی ہی جو تھی میری نظر کا پردا اٹھ گیا بزم سے میں پردۂ محفل ہو کر

عین ہستی ہوا ہستی کا فنا ہو جانا حق دکھایا مجھے اس نقطے نے باطل ہو کر

خلق معقول ہے محسوس ہے خالق اے دل دیکھ نادان ذرا آپ سے غافل ہو کر

یہ وہی صوفیانہ خیالات ہیں جس کی انھوں نے بعد کو شدت سے تردید کی ہے اور غالباً اسی لیے انھوں نے اس نظم کو بانگ درا سے خارج کر دیا ہے لیکن جو نظمیں باقی رکھی ہیں ان میں بھی کہیں کہیں یہ جھلک موجود ہے، مثلاً ''بچہ اور شمع'' کے عنوان جو نظم لکھی ہے اس میں علانیہ فلسفۂ خودی کی مخالفت موجود ہے:

زندگانی جس کو کہتے ہیں فراموشی ہے یہ خواب ہے غفلت ہے سرمستی ہے بیہوشی ہے یہ

اور قدیم رنگ تغزل تو جا بجا نمایاں ہے، مثلاً:

پانی کو چھو رہی ہو جھک جھک کے گل کی ٹہنی جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو

مہندی لگائے سورج جب شام کی دلہن کو سرخی لیے سنہری ہر پھول کی قبا ہو

اجالا جب ہوا رخصت جبینِ شب کی افشاں کا نسیم زندگی پیغام لائی صبح خنداں کا

رنگیں کیا سحر کو بانکی دلہن کی صورت پہنا کے لال جوڑا شبنم کی آرسی دی

اٹھی اول اول گھٹا کالی کالی کوئی حور چوٹی کو کھولے کھڑی تھی

امیر مینائی کا ایک شعر ہے:

گھٹا کی سیر حجرے سے نکل کر دیکھ اے زاہد نہانے کو یہ چوٹی حور نے جنت میں کھولی ہے

اور ڈاکٹر صاحب کی تشبیہ اسی شعر سے ماخوذ ہے۔

لیکن اگر ان نظموں سے قطع نظر کر لیا جائے تو اس دور میں ڈاکٹر صاحب کی بہت سی نظمیں مختلف حیثیتوں سے خاص اہمیت رکھتی ہیں، مثلاً اس دور کی متعدد نظموں میں ان کے فلسفۂ خودی کے بہت سے عناصر بھی موجود ہیں، فلسفۂ خودی کی بنیاد انسان کی فضیلت اور اس کی مخفی روحانی استعداد و قابلیت پر ہے، اگر انسان میں خود شناسی کا مادہ پیدا ہو جائے اور وہ اس استعداد و قابلیت سے واقف ہو جائے تو دنیا اس کے نور سے جگمگا اٹھے، ڈاکٹر صاحب نے ''انسان اور بزم قدرت'' کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے اس میں فلسفۂ خودی کے اس جزو کو نہایت خوبی کے ساتھ نمایاں کیا ہے:

صبح خورشید درخشاں کو جو دیکھا میں نے — بزم معمورۂ ہستی سے یہ پوچھا میں نے
پرتو مہر کے دم سے ہے اجالا تیرا — سیم سیال ہے پانی ترے دریاؤں کا
مہر نے نور کا زیور تجھے پہنایا ہے — تیری محفل کو اسی شمع نے چمکایا ہے
گل و گلزار ترے خلد کی تصویریں ہیں — یہ سبھی سورۂ والشمس کی تفسیریں ہیں
سرخ پوشاک ہے پھولوں کی درختوں کی ہری — تیری محفل میں کوئی سبز کوئی لال پری
ہے تیرے خیمۂ گردوں کی طلائی جھالر — بدلیاں لال سی آتی ہیں افق پر جو نظر
کیا بھلی لگتی ہے آنکھوں کو شفق کی لالی — مئے گلرنگ خمِ شام میں تو نے ڈالی
رتبہ تیرا ہے بڑا، شان بڑی ہے تیری — پردۂ نور میں مستور ہے ہر شے تیری
صبح اک گیت سراپا ہے تری سطوت کا — زیر خورشید نشاں تک بھی نہیں ظلمت کا
میں بھی آباد ہوں اس نور کی بستی میں مگر — جل گیا پھر مری تقدیر کا اختر کیوں کر
نور سے دور ہوں، ظلمت میں گرفتار ہوں میں — کیوں سیہ روز، سیہ بخت، سیہ کار ہوں میں

میں یہ کہتا تھا کہ آواز کہیں سے آئی
بام گردوں سے وہ یا صحن زمیں سے آئی

ہے ترے نور سے وابستہ مری بود نبود
باغباں ہے تری ہستی پے گلزار وجود

انجمن حسن کی ہے تو تری تصویر ہوں میں
عشق کا تو ہے صحیفہ، تری تفسیر ہوں میں

میرے بگڑے ہوئے کاموں کو بنایا تو نے
بار جو مجھ سے نہ اٹھا وہ اٹھایا تو نے

نور خورشید کی محتاج ہے ہستی میری
اور بے منت خورشید چمک ہے تیری

ہو نہ خورشید تو ویراں ہو گلستاں میرا
منزلِ عیش کی جا نام ہو زنداں میرا

آہ اے رازعیاں کے نہ سمجھنے والے
حلقۂ دام تمنا میں الجھنے والے

ہائے غفلت کہ تیری آنکھ ہے پابندِ مجاز
ناز زیبا تھا تجھے تو ہے مگر گرم نیاز

تو اگر اپنی حقیقت سے خبر دار رہے
نہ سیہ روز رہے پھر نہ سیہ کار رہے

فلسفہ خودی کا دوسرا عنصر عقل و عشق ہے اور ڈاکٹر صاحب کی آیندہ نظموں میں عقل و عشق کی معرکہ آرائی ایک دل چسپ مضمون ہے جس میں انھوں نے ہر جگہ عشق کو عقل پر فضیلت دی ہے لیکن اس دور میں بھی انھوں نے عشق کو عقل پر ترجیح دی ہے البتہ عشق کے بجائے دل کا لفظ استعمال کیا ہے اور ایک مستقل نظم ''عقل و دل'' کے عنوان سے لکھی ہے اور اس میں دونوں نے مناظرانہ انداز میں اپنی اپنی فضیلت کے وجوہ بیان کیے ہیں:

عقل نے ایک دن یہ دل سے کہا
بھولے بھٹکے کی رہنما ہوں میں

ہوں زمیں پر گذر فلک پہ مرا
دیکھ تو کس قدر رسا ہوں میں

کام دنیا میں رہبری ہے مرا
مثل خضر خجستہ پا ہوں میں

ہوں مفسّر کتاب ہستی کی
مظہر شان کبریا ہوں میں

بوند اک خون کی ہے تو لیکن
غیرتِ لعل بے بہا ہوں میں

دل نے سن کر کہا یہ سب سچ ہے
پر مجھے بھی تو دیکھ کیا ہوں میں

راز ہستی کو تو سمجھتی ہے
اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں میں

ہے تجھے واسطہ مظاہر سے اور باطن سے آشنا ہوں میں
علم تجھ سے تو معرفت مجھ سے تو خدا جو، خدا نما ہوں میں
علم کی انتہا ہے بیتابی اس مرض کی مگر دوا ہوں میں
شمع تو محفلِ صداقت کی حسن کی بزم کا دیا ہوں میں
تو زمان و مکاں سے رشتہ بپا طائرِ سدرہ آشنا ہوں میں
کس بلندی پہ ہے مقام مرا عرش ربِّ جلیل کا ہوں میں

فلسفۂ خودی کا تیسرا جز خیر وشکر کا امتزاج یا خیر وشر کی جنگ ہے جو ڈاکٹر صاحب کی آئندہ شاعری کا ایک دل چسپ موضوع ہے لیکن اس دور میں بھی اس کا دھندلا سا نشان ملتا ہے، چنانچہ ایک پرندہ اور جگنو کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے اسکا موضوع یہی ہے:

سرِ شام ایک مرغِ نغمہ سرا کسی ٹہنی پہ بیٹھا گا رہا تھا
چمکتی چیز اک دیکھی زمیں پر اڑا طائر اسے جگنو سمجھ کر
کہا جگنو نے او مرغِ نواریز! نہ کر بیکس پہ منقار ہوس تیز
تجھے جس نے چہک، گل کو مہک دی اسی اللہ نے مجھ کو چمک دی
لباسِ نور میں مستور ہوں میں پتنگوں کے جہاں کا طور ہوں میں
چہک تیری بہشتِ گوش اگر ہے چمک میری بھی فردوسِ نظر ہے
پروں کو میرے قدرت نے ضیا دی تجھے اس نے صدائے دلربا دی
تری منقار کو گانا سکھایا مجھے گلزار کی مشعل بنایا
چمک بخشی مجھے، آواز تجھ کو دیا ہے سوز مجھ کو، ساز تجھ کو
مخالف ساز کا ہوتا نہیں سوز جہاں میں ساز کا ہے ہم نشیں سوز
قیام بزم ہستی ہے ان ہی سے ظہور اوج وپستی ہے ان ہی سے
ہم آہنگی سے ہے محفل جہاں کی اسی سے ہے بہار اس بوستاں کی

فلسفۂ خودی کا چوتھا جز و بقائے دوام اور حیاتِ جاودانی ہے، جس کو ڈاکٹر صاحب نے اپنی آئندہ شاعری میں بار بار لکھا ہے لیکن اس دور میں بھی اس کا پتہ چلتا ہے چنانچہ ''کنار راوی'' کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے اس کے اخیر میں فرماتے ہیں:

رواں ہے سینۂ دریا پہ اک سفینۂ تیز — ہوا ہے موج سے ملاح جسکا گرم ستیز
سبک روی میں ہے مثلِ نگاہ یہ کشتی — نکل کے حلقۂ حدِ نظر سے دور گئی
جہاز زندگی آدمی رواں ہے یونہی — ابد کے بحر میں پیدا یونہی، نہاں ہے یونہی
شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا — نظر سے چھپتا ہے لیکن فنا نہیں ہوتا

اس نظم میں جیسا کہ پہلے اور آخری شعر سے معلوم ہوتا ہے یہ اشارہ بھی موجود ہے کہ زندگی حوادثِ زمانہ کے ساتھ ایک جنگ کا نام ہے جس میں زندگی کو کبھی شکست نہیں ہوتی اور اسی پر ڈاکٹر صاحب کی عملی تعلیم کی بنیاد قائم ہے، اس دور میں ان پر فلسفیانہ خیالات غالب تھے اور ان خیالات کی بنا پر وہ دین وملت کی قید سے بے نیاز ہو گئے تھے، اس لیے اس دور میں جب سیاسی ہنگامہ آرائی کا غلغلہ بلند ہوا تو انھوں نے ہندو مسلم اتحاد اور جذبۂ وطنیت پر نہایت پُر جوش اور پر اثر نظمیں لکھیں جن میں ترانۂ ہندی، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، نیا شوالہ اور صدائے درد، اپنی سادگی، اختصار اور جوش کی وجہ سے نہایت مقبول ہوئیں اور ان کی وجہ سے انھوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں یکساں شہرت حاصل کی، غرض ڈاکٹر صاحب کی شاعری کے اٹھان کا یہ نہایت کامیاب زمانہ تھا اور ہر مضمون شاعرانہ الفاظ، شاعرانہ طرز اور شاعرانہ جذبات کے ساتھ ادا ہوتا تھا۔

شیخ عبدالقادر صاحب اس دور کی نسبت لکھتے ہیں:

''شیخ صاحب اس وقت طالب علمی سے فارغ ہو کر گورنمنٹ کالج میں پروفیسر ہو گئے تھے اور دن رات علمی صحبتوں اور مشاغل میں بسر کرتے تھے، طبیعت زوروں پر تھی شعر کہنے کی طرف جس وقت مائل ہوتے تو غضب کی آمد ہوتی تھی، ایک ایک نشست میں بیشمار

شعر ہو جاتے تھے، ان کے دوست اور بعض طالب علم جو پاس ہوتے پنسل کاغذ لے کر لکھتے جاتے اور وہ اپنی دھن میں کہتے جاتے، میں نے اس زمانے میں انھیں کبھی کاغذ قلم لے کر فکر سخن کرتے نہیں دیکھا، موزوں الفاظ کا ایک دریا بہتا یا ایک چشمہ ابلتا معلوم ہوتا تھا۔[1]"

یہ ایک عینی شہادت ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انھوں نے اس دور میں جو کچھ کہا ہے وہ صرف آمد ہے آورد نہیں، اس دور کے بعد ۱۹۰۵ء سے جب وہ بغرض حصولِ تعلیم ولایت گئے ان کی شاعری کا دوسرا دور شروع ہوا اور ۱۹۰۸ء تک جب وہ ولایت سے واپس آئے قائم رہا لیکن اس دور میں انھوں نے بہت کم نظمیں لکھیں بلکہ خود شاعری ہی سے دل برداشتہ ہو گئے، جس کی وجہ بظاہر یہ معلوم ہوتی ہے کہ یورپ میں انھوں نے جو عملی مظاہر دیکھے ایشائی شاعری اس کے لیے مفید نہ تھی، کیوں کہ ایران کے فلسفۂ الٰہیات پر انھوں نے جو مقالہ ڈاکٹری کی ڈگری حاصل کرنے کے لیے لکھا تھا اس کے لیے ان کو ایران کے صوفیانہ لٹریچر بالخصوص صوفیانہ شاعری کا خاص طور پر مطالعہ کرنا پڑا تھا، اس مطالعہ سے ان کو معلوم ہوا تھا کہ ایرانی شاعری موجودہ دور جد وجہد کے لیے بالکل موزوں نہیں، بلکہ اس کے برخلاف رہبانیت، قناعت اور گوشہ نشینی کی تعلیم دیتی ہے، یورپ میں یہ پہلا تغیر تھا جو شاعری کے متعلق ان کی طبیعت میں پیدا ہوا مگر ڈاکٹر آرنلڈ کے مشورے سے اس کا خاتمہ ہو گیا لیکن اس کے بجائے دوسرا تغیر یہ پیدا ہوا کہ ان کی شاعری کی زبان بدل گئی اور انھوں نے اردو کے بجائے فارسی میں طبع آزمائی شروع کر دی لیکن خود یورپ میں انھوں نے فارسی زبان میں صرف دو غزلیں لکھیں جن سے ان کو معلوم ہو گیا کہ وہ فارسی زبان میں بھی شعر کہنے پر قادر ہیں لیکن فارسی پر انھوں نے اپنا زورِ طبع ہندوستان میں آ کر دکھایا، یورپ میں صرف اردو میں کہتے رہے لیکن اس دور کی نظمیں کمیت و کیفیت دونوں میں دورِ اوّل کی نظموں کا مقابلہ نہیں کر سکتیں، البتہ اس دور میں ان کا زاویۂ نگاہ بدل گیا اور انھوں نے شاعر کے بجائے پیامبر کی حیثیت

---

[1] مقدمہ بانگ درا۔

اختیار کر لی، چنانچہ انھوں نے علی گڈھ کالج کے طلبہ کے نام ایک خاص پیام بھیجا جو گویا ایک متن ہے اور ہندوستان واپس آنے کے بعد انھوں نے جو شاعری کی اس کی شرح ہے:

اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے
عشق کے درد مند کا طرزِ کلام اور ہے

طائرِ زیر دام کے نالے تو سن چکے ہو تم
یہ بھی سنو کہ نالۂ طائرِ بام اور ہے

آتی تھی کوہ سے صدا رازِ حیات ہے سکوں
کہتا تھا مور ناتواں لطفِ خرام اور ہے

جذبِ حرم سے ہے فروغ انجمنِ حجاز کا
اس کا مقام اور ہے اسکا نظام اور ہے

موت ہے عیش جاوداں ذوقِ طلب اگر نہ ہو
گردشِ آدمی ہے اور گردشِ جام اور ہے

شمعِ سحر یہ کہہ گئی، سوز ہے زندگی کا ساز
غم کدۂ نمود میں شرطِ دوام اور ہے

بادہ ہے نیم رس ابھی شوق ہے نارسا ابھی
رہنے دو خم کے سر پر تم خشتِ کلیسیا ابھی

اس پیام کا خلاصہ یہ ہے کہ زندگی مسلسل جد و جہد، مسلسل حرکت اور مسلسل تگ و دو کا نام ہے، پہلے مور ناتواں نے یہ نکتہ بتایا تھا اور اب چاند اور تارے اس کو بتاتے ہیں:

ڈرتے ڈرتے دمِ سحر سے
تارے کہنے لگے قمر سے

نظارے رہے وہی فلک پر
ہم تھک بھی گئے چمک چمک کر

کام اپنا ہے صبح و شام چلنا
چلنا چلنا مدام چلنا

بیتاب ہے اس جہاں کی ہر شے
کہتے ہیں جسے سکون نہیں ہے

رہتے ہیں ستم کشِ سفر سب
تارے، انسان، شجر، حجر سب

ہوگا کبھی ختم یہ سفر کیا؟
منزل کبھی آئے گی نظر کیا؟

کہنے لگا چاند ہمنشینو!
اے مزرعِ شب کے خوشہ چینو؟

جنبش سے ہے زندگی جہاں کی
یہ رسم قدیم ہے یہاں کی

ہے دوڑتا اشہبِ زمانہ
کھا کھا کے طلب کا تازیانہ

اس رہ میں مقام بے محل ہے
پوشیدہ قرار میں اجل ہے

چلنے والے نکل گئے ہیں! جو ٹھہرے ذرا کچل گئے ہیں

اسی مسلسل حرکت کا نام کوشش ناتمام بھی ہے، کیوں کہ جس مسافر کی کوئی منزل نہیں اسکا سفر نامکمل ہے لیکن اسی نامکمل اور غیر مختتم سفر کا نام زندگی ہے، ڈاکٹر صاحب نے ''کوششِ ناتمام'' کے عنوان سے ایک چھوٹی سی نظم لکھی ہے جس میں اس نکتہ کو نہایت خوبی کے ساتھ دلنشیں کیا ہے:

فرقتِ آفتاب میں کھاتی ہے پیچ وتاب صبح — چشمِ شفق ہے خونفشاں اخترِ شام کے لیے
رہتی ہے قیسِ روز کو لیلیٰ شام کی ہوس — اخترِ صبح مضطرب، تابِ دوام کے لیے
کہتا تھا قطبِ آسماں قافلۂ نجوم سے — ہمرہو! میں ترس گیا لطفِ خرام کے لیے
سوتوں کو ندیوں کا شوق بحر کو ندیوں کا عشق — موجۂ بحر کو تپش ماہ تمام کے لیے
حسنِ ازل کہ پردۂ لالۂ وگل میں ہے نہاں — کہتے ہیں بیقرار ہے جلوۂ تام کے لیے
رازِ حیات پوچھ لے خضر خجستہ گام سے — زندہ ہر ایک چیز ہے کوششِ ناتمام سے

کہیں کہیں فلسفہ خودی کے ساتھ فلسفہ بے خودی کی جھلک بھی اس دور کی شاعری میں نظر آتی ہے:

وجود افراد کا مجازی ہے ہستیٔ قوم ہے حقیقی — فدا ہو ملت پہ یعنی آتش زنِ طلسمِ مجاز ہو جا
یہ ہند کے فرقہ ساز اقبال آذری کر رہے ہیں گویا — بچا کے دامن بتوں سے اپنا غبار راہِ حجاز ہو جا

وطن کی فطری اور مذہبی محبت سے اگر چہ اب بھی ان کو انکار نہیں تھا، تاہم اس دور میں انھوں نے یہ نظریہ قائم کیا کہ وطنیت پر اسلامی قومیت کی بنیاد نہیں قائم کی جا سکتی:

نرالا سارے جہاں سے اسکو عرب کے معمار نے بنایا — بنا ہمارے حصار ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے
کہاں کا آنا، کہاں کا جانا فریب ہے امتیاز عقبیٰ — نمود ہر شئے میں ہے ہماری کہیں ہمارا وطن نہیں ہے

اور اسی فلسفہ نے ان کو اسلامی خدمت پر آمادہ کیا، چنانچہ شیخ عبد القادر کے نام انھوں نے جو پیغام بھیجا ہے اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اب وہ اپنی شاعری کے ذریعہ

سے مشرق بالخصوص عرب کی خدمت کرنا چاہتے ہیں:

اٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افقِ خاور پر — بزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دیں
اس چمن کو سبق آئینِ نمو کا دے کر — قطرۂ شبنم بے مایہ کو دریا کردیں
رختِ جان بتکدۂ چین سے اٹھالیں اپنا — سب کو محوِ رخِ سُعدی و سلیمٰی کردیں
دیکھ یثرب میں ہوا ناقۂ لیلیٰ بے کار — قیس کو آرزوے نو سے شناسا کردیں
گرم رکھتا تھا ہمیں سردی مغرب میں جو داغ — چیر کر سینہ اسے وقفِ تماشا کردیں
شمع کی طرح جئیں بزم گہِ عالم میں — خود جلیں دیدۂ اغیار کو بینا کردیں

ان خیالات کے ساتھ ڈاکٹر صاحب ۱۹۰۸ء میں نئی نئی امنگیں لے کر ہندوستان آئے اور اپنی شاعری کو مسلمانوں کی خدمت کا ذریعہ بنایا، اگرچہ اس دور میں بھی انھوں نے غیر مسلموں کے بعض مذہبی پیشواؤں مثلاً رام اور گرونانک کی مدح وتوصیف میں مستقل نظمیں لکھیں تاہم اس دور کی نظموں کا زیادہ تر رخ مسلمانوں کی طرف ہے، اس لیے ہم اس دور کی شاعری کو اسلامی شاعری کہہ سکتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کی شاعری کا یہ تیسرا دور ہے جو دونوں گذشتہ دوروں سے علانیہ ممتاز ہے، اس دور میں ڈاکٹر صاحب کی شاعرانہ زبان فارسی ہورہی تھی، اس لیے اس دور کی نظموں میں فارسیت کا اثر زیادہ نمایاں ہے، چنانچہ شیخ عبدالقادر مقدمۂ بانگ درا میں لکھتے ہیں کہ ''فارسی گوئی کا ایک اثر اقبال کے اردو کلام پر یہ ہوا ہے کہ جو نظمیں اردو میں دور سوم میں لکھی گئی ہیں ان میں اکثر فارسی ترکیبیں اور فارسی بندشیں پہلے سے بھی زیادہ ہیں اور بعض جگہ فارسی اشعار پر تضمین کی گئی ہے'' لیکن یہ اثر صرف فارسی ترکیبوں، فارسی بندشوں اور تضمینوں تک محدود نہیں ہے بلکہ بہت سی نظموں میں بند کا آخری شعر فارسی میں لکھا گیا ہے اور ''طلوعِ اسلام'' کا آخری بند تو اول سے آخر تک فارسی زبان میں ہے اور اس بند میں اس قدر جوش، روانی اور برجستگی ہے کہ بالکل قاآنی کے طرز وروش کا دھوکا ہوتا ہے، اسی

طرح شمع اور شاعر کا پہلا بند بالکل فارسی زبان میں ہے، زبان کے تغیر کے ساتھ خیالات بھی بدل گئے تھے اور ان کی شاعری کا موضوع فلسفۂ خودی اور فلسفۂ بے خودی ہو گیا تھا، اس لیے اب وہ اپنے اردو اشعار میں علانیہ اس کی تعلیم دینے لگے:

تورازِ کن فکاں ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا — خودی کا رازداں ہو جا خدا کا ترجماں ہو جا
خودی میں ڈوب جا غافل یہ سرّ زندگانی ہے — نکل کر حلقۂ شام و سحر سے جاوداں ہو جا

آبرو باقی تری ملت کی جمعیت سے تھی — جب یہ جمعیت گئی دنیا میں رسوا تو ہوا
فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں — موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

اس دور میں خاک پاکِ حجاز اور جناب رسالت مآب ﷺ سے ڈاکٹر صاحب کی عقیدت و محبت بے انتہا بڑھ گئی ہے اور نہایت پُر درد اور پر اثر طریقوں سے اس کا اظہار کیا ہے اور ایک مختصر سی نظم ''شفاخانۂ حجاز'' کے عنوان سے لکھی ہے اور اس میں سرزمین حجاز میں موت کی خواہش کا اظہار نہایت موثر شاعرانہ انداز میں کیا ہے:

اک پیشوائے قوم نے اقبال سے کہا — کھلنے کو جدہ میں ہے شفاخانۂ حجاز
ہوتا ہے تیری خاک کا ہر ذرہ بے قرار — سنتا ہے تو کسی سے جو افسانۂ حجاز
دستِ جنوں کو اپنے بڑھا جیب کی طرف — مشہور تو جہاں میں ہے دیوانۂ حجاز
دار الشفا حوالی بطحا میں چاہیے — نبض مریض پنجۂ عیسیٰ میں چاہیے

مین نے کہا کہ موت کے پردے میں ہے حیات — پوشیدہ جس طرح ہو حقیت مجاز میں
تلخابۂ اجل میں جو عاشق کو مل گیا — پایا نہ خضر نے مئے عمر دراز میں
آئے ہیں آپ لے کے شفا کا پیام کیا — رکھتے ہیں اہل درد مسیحا سے کام کیا
اوروں کو دیں حضور یہ پیغامِ زندگی — میں موت ڈھونڈھتا ہوں زمینِ حجاز میں

''میں اور تو'' کے عنوان سے ایک نظم لکھی جس کے اخیر شعر میں رسول اللہ ﷺ کو مخاطب کر کے لطف و کرم کی درخواست کی ہے لیکن طرز خطاب میں جو تضرع و زاری پائی

جاتی ہے ان سے انتہائی ادب اور انتہائی سوز و گداز کا اظہار ہوتا ہے لیکن اسی کے ساتھ اپنی خوددارانہ شان بھی قائم ہے:

کرم اے شہِ عرب و عجم کہ کھڑے ہیں منتظر کرم وہ گدا کہ تو نے عطا کیا ہے جنھیں دماغِ سکندری

ڈاکٹر صاحب کی شاعری کا یہ اسلامی رنگ فرقہ پرستی کا نتیجہ نہیں بلکہ اس زمانے کے حوادث و واقعات اور ان کی اثر پذیرِ شاعرانہ طبیعت کا نتیجہ ہے، وہ ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپس آئے تھے اور وطنیت اور قومیت کے پردے میں یورپین قومیں دوسری قوموں کے مٹانے کی جو تدبیریں کر رہی تھیں اس کا بچشم خود مطالعہ کر چکے تھے، اس کے بعد یہ نزلہ جنگِ بلقان اور جنگِ طرابلس کی صورت میں عضو ضعیف یعنی مسلمانوں پر گرا اور قدرتی طور پر ان سے مسلمانوں کے جذبات مشتعل ہوئے اور ڈاکٹر صاحب نے شکوہ، جوابِ شکوہ، فاطمہ بنت عبداللہ اور حضور رسالت مآب ﷺ کے عنوان سے جو نظمیں لکھی ہیں ان میں مسلمانوں کے ان ہی جذبات کی ترجمانی کی ہے شمع و شاعر بھی اسی زمانے کی ایک پُر جوش نظم ہے جو شہرت اور مقبولیت میں شکوہ اور جواب شکوہ سے کم نہیں ہے۔

جنگ طرابلس و بلقان کے بعد ۱۹۱۴ء میں یورپ کی جنگ عظیم شروع ہوئی اور ۱۹۱۸ء میں اس کا خاتمہ ہوا اور مسلمانوں پر اسکا یہ اثر پڑا کہ قسطنطنیہ پر اتحادیوں کا قبضہ ہو گیا، سلطان وحیدالدین خان کی خلافت برائے نام رہ گئی اور اسلامی ممالک کا بظاہر کوئی مستقبل نہ رہا، اسلامی ممالک کے علاوہ تجارتی سرد بازاری، بیروزگاری، افلاس اور فاقہ مستی میں تمام دنیا مبتلا ہو گئی اور ڈاکٹر صاحب نے ۱۹۲۱ء یا ۱۹۲۲ء کے شروع میں خضر راہ کے عنوان سے ایک نظم لکھی جس میں ان تمام واقعات پر تبصرہ کیا، یہ نظم بھی ڈاکٹر صاحب کی مشہور نظموں میں ہے جس کے بعض بند سیاسی اور بعض جذباتی ہیں، غالباً اس نظم کی اشاعت کے ایک سال بعد مصطفیٰ کمال نے ترکوں کو یورپ کے پنجۂ اقتدار سے نجات دلائی اور برطانوی فوجیں قسطنطنیہ سے پسپا ہوئیں تو تمام دنیائے اسلام میں دھوم مچ گئی اور سب کی نگاہیں مصطفیٰ کمال پر پڑنے لگیں، اس حالت میں

ڈاکٹر صاحب کے دل میں امید افزا خیالات پیدا ہوئے اور انھوں نے طلوعِ اسلام کے عنوان سے ایک پُر جوش نظم لکھی جس میں نہایت بلند آہنگی سے ان خیالات کا اظہار کیا:

عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا — سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی
مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے — تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی
عطا مومن کو پھر درگاہِ حق سے ہونے والا ہے — شکوہِ ترکمانی، ذہنِ ہندی، نطقِ اعرابی
سرشکِ چشمِ مسلم میں ہے نیساں کا اثر پیدا — خلیل اللہ کے دریا میں ہونگے پھر گہر پیدا
کتابِ ملتِ بیضا کی پھر شیرازہ بندی ہے — یہ شاخِ ہاشمی کرنے کو ہے پھر برگ و بر پیدا
اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے — کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

ڈاکٹر صاحب کی اردو شاعری کا تیسرا دور طلوع اسلام پر ختم ہوا، جو بانگ درا کی سب سے آخری نظم ہے، اس کے بعد ان کی توجہ زیادہ تر فارسی شاعری پر مبذول رہی اور اب وہ فارسی شاعری میں اس قدر منہمک ہو گئے کہ ان کے احباب کو خطرہ پیدا ہوا کہ مبادا اردو ان کے فیض سے بالکل محروم نہ ہو جائے، اس لیے شیخ عبدالقادر نے مقدمۂ بانگ درا میں ڈاکٹر صاحب سے یہ درخواست کی کہ "وہ پھر کچھ عرصہ کے لیے گیسوئے اردو کے سنوارنے کی طرف متوجہ ہوں اور ہمیں موقع دیں کہ ہم اس مجموعۂ اردو کو جو اس قدر دیر کے بعد چھپا ہے، ایک دوسرے کلیات اردو کا پیش خیمہ سمجھیں"۔

ایک ملاقات کے دوران میں جو ۱۹۳۷ء میں ہوئی، مسٹر یوسف علی نے ڈاکٹر صاحب سے کہا کہ "آپ کو میرے ساتھ وہ وعدہ یاد ہے کہ آئندہ فارسی چھوڑ کر اردو کی طرف دوبارہ متوجہ ہوں گا" اور ڈاکٹر صاحب نے اس کے جواب میں فرمایا کہ "جی ہاں میں اردو میں چند سالوں سے لکھ رہا ہوں[1]"۔

ان چند سالوں میں ڈاکٹر صاحب نے اردو زبان میں جو کچھ لکھا ہے اس سے ان

---

[1] آثارِ اقبال ص ۱۸۳۔

کی اردو شاعری کا چوتھا دور شروع ہوتا ہے اور بانگ درا کی اشاعت کے بعد انھوں نے جو کچھ اردو میں لکھا وہ سب اسی چوتھے دور میں شامل ہے اور اس کی خصوصیات گذشتہ دوروں سے مختلف ہیں کیوں کہ گذشتہ دوروں میں ان کی پُر جوش اور طویل نظموں کے جیسا کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں، خاص خاص محرکات تھے لیکن اس دور میں کوئی پر جوش خارجی محرک ان کے سامنے نہیں تھا، صرف ایک خودی کا فلسفہ تھا جس کے نشہ میں وہ سرشار اور بیخود تھے، اس لیے بالِ جبرئیل میں جو اس دور کی اردو شاعری کا پہلا مجموعہ ہے، اس فلسفہ کی بہتات نظر آتی ہے:

خودی کی شوخی و تندی میں کبر و ناز نہیں — جو ناز ہو بھی تو بے لذتِ نیاز نہیں

خودی وہ بحر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں — تو آبجو اسے سمجھا اگر تو چارہ نہیں

یہ پیام دے گئی ہے مجھے بادِ صبح گاہی — کہ خودی کے عارفوں کا مقام پادشاہی

خودی میں گم ہے خدائی تلاش کر غافل — یہی ہے تیرے لیے اب صلاح کار کی راہ

جب عشق سکھاتا ہے آدابِ خود آگاہی — کھلتے ہیں غلاموں پر اسرار شہنشاہی

اور اس فلسفہ کے جتنے اجزا ہیں سب اس میں موجود ہیں، مثلاً اس فلسفہ کا سب سے مقدم جزو انسان کی فضیلت ہے اور اس مجموعے میں اس پر موثر اشعار ملتے ہیں:

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں — کہ یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہِ کامل نہ بن جائے

خود خدا کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں:

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

اس فلسفہ کا دوسرا جزو عشق اور عقل کی جنگ ہے اور اس مجموعے میں عشق اور عقل کی جنگ پر موثر اشعار موجود ہیں:

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام — اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا میں

اسرارِ خودی کے شائع ہونے کے بعد ہی صوفیوں اور ملاؤں سے ان کی جنگ چھڑ گئی لیکن بانگِ درا کی نظموں میں انھوں نے اس نزاع کا اظہار نہیں کیا لیکن اس کے بعد یہ

ان کا ایک مستقل موضوع بن گیا اور اس مجموعے میں متعدد اشعار اس موضوع پر ملتے ہیں، بلکہ ایک مستقل نظم خاص طور پر پنجاب کے پیرزادوں پر لکھی ہے اور ''ملا اور بہشت'' کے عنوان سے ایک نہایت پر لطف نظم کہی ہے:

میں بھی حاضر تھا وہاں ضبطِ سخن کر نہ سکا — حق سے جب حضرت ملاّ کو ملا حکم بہشت
عرض کی میں نے الٰہی مری تقصیر معاف — خوش نہ آئیں گے اسے حور و شراب و لب کشت
نہیں فردوس مقامِ جدل و قال اقول — بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت
ہے بد آموزی اقوام و ملل کام اس کا — اور جنت میں نہ مسجد نہ کلیسا نہ کنشت

سیاسی موضوع پر بھی اس میں بعض عمدہ نظمیں ہیں جن میں سے ایک نظم میں اشتراکیت کی تائید نہایت پرزور طریقہ پر کی گئی ہے اس کا عنوان ''فرمان خدا'' ہے اور ایک نظم لینن پر لکھی ہے اور اس میں یورپین تہذیب و تمدن کی تمام خرابیاں خود لینن کی زبان سے بیان کی ہیں اس مجموعہ کی سب سے زیادہ پُر جوش نظم ساقی نامہ ہے جس کو انھوں نے مثنوی میر حسن کی بحر میں لکھا ہے اس نظم میں ڈاکٹر صاحب کا جوش بیان اپنے منتہائے کمال کو پہنچ گیا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ پُر جوش الفاظ اور مست خیالات کا ایک سیلاب امنڈتا ہوا چلا آتا ہے چنانچہ ہم آگے چل کر اس کے چند اشعار کا جو انتخاب درج کریں گے اس سے اس کا اندازہ ہوگا۔

پیامِ مشرق، زبور عجم، جاوید نامہ اور بالِ جبریل پر ڈاکٹر صاحب کا تمام شاعرانہ زور صرف ہو چکا تھا کہ ان کی طویل علالت کا زمانہ شروع ہوا لیکن اس زمانہ میں بھی ان کی زبان بند نہیں ہوئی اور وہ اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہتے رہے اردو زبان میں انھوں نے جو کچھ لکھا اس کا مجموعہ ضرب کلیم کے نام سے بالِ جبریل کی اشاعت کے بعد ۱۹۳۶ء میں شائع ہوا جو ایک نیم واعظانہ اور نیم شاعرانہ کتاب ہے بایں ہمہ ضربِ کلیم کی بہت سی نظمیں نہایت برجستہ اور رواں ہیں جن میں ایک نظم مردِ مسلمان نہایت مشہور و مقبول ہے بالخصوص جو خیالات انھوں نے ''محراب گل افغان'' کے فرضی نام سے ظاہر کیے ہیں ان

میں انتہا درجہ کی دل چسپی پائی جاتی ہے، اس سلسلے میں انھوں نے ایک نظم جو پشتو کے مشہور گیت واقربان کی دھن میں لکھی ہے وہ اور بھی زیادہ دل چسپ ہے:

رومی بدلے شامی بدلے بدلا ہندوستان — تو بھی اے فرزند کہستاں اپنی خودی پہچان
اپنی خودی پہچان — او غافل افغان

موسم اچھا، پانی وافر، مٹی بھی زرخیز — جس نے اپنا کھیت نہ سینچا وہ کیسا دہقان
اپنی خودی پہچان — او غافل افغان

اونچی جس کی لہر نہیں ہے وہ کیسا دریا ہے — جس کی ہوائیں تند نہیں ہیں وہ کیسا طوفان
اپنی خودی پہچان — او غافل افغان

ڈھونڈھ کے اپنی خاک میں جس نے پایا اپنا آپ — اس بندے کی دہقانی پر سلطانی قربان
اپنی خودی پہچان — او غافل افغان

تیری بے علمی نے رکھ لی بے علموں کی لاج — عالم فاضل بیچ رہے ہیں اپنا دین ایمان
اپنی خودی پہچان — او غافل افغان

اس کے علاوہ ان نظموں وہ نظمیں یا وہ اشعار زیادہ پُر اثر اور پُر لطف معلوم ہوتے ہیں جن میں کوہستانی زندگی کے لوازم وخصوصیات کی طرف اشارے کیے گئے ہیں اور ان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خودی کی تربیت اور نشوونما صرف ان ہی مقامات میں ہوسکتی ہے جو آزاد اور عیش وتنعم کے اسباب سے خالی ہیں۔

ضربِ کلیم کے بعد نومبر ۱۹۲۸ء میں ارمغان حجاز شائع ہوئی جس کا زیادہ تر حصہ تو فارسی زبان میں ہے لیکن اخیر میں چند نظمیں اردو میں بھی ہیں یہ زمانہ ڈاکٹر صاحب کی علالت اور پریشان حالی کا تھا اس لیے قدرتی طور پر ان کی طبیعت میں افسردگی اور پژمردگی پیدا ہوگئی تھی اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اب زورِ بیان اور جوشِ کلام سے زیادہ ان کے اشعار میں سوز وگداز پیدا ہوگیا لیکن یہ سوز وگداز صرف ارمغانِ حجاز کے فارسی اشعار کے ساتھ مخصوص ہے اردو نظمیں اگرچہ

تعداد میں کم ہیں لیکن ان میں وہی بلند آہنگی اور جوش بیان پایا جاتا ہے جو زبورِ عجم اور بالِ جبریل میں موجود ہے، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں کشمیر میں جو سیاسی شورش پیدا ہوئی اور اس سلسلہ میں مسلمانوں پر جو مقدمات قائم ہوئے اس نے ڈاکٹر صاحب کے جذبات میں قدرتی طور پر تلاطم پیدا کیا اور وہ کشمیر کے مسلمانوں کے مصائب سے بہت زیادہ تر متاثر ہوئے اور یہی وجہ ہے کہ ارمغانِ حجاز کی اردو نظموں میں متعدد نظمیں کشمیر اور مسلمانانِ کشمیر کے متعلق ہیں، جن میں ان کو نہایت پر جوش طریقہ پر آزادی حاصل کرنے کی ترغیب دی گئی ہے مثلاً:

آج وہ کشمیر جو محکوم و مجبور و فقیر
کل جسے اہلِ نظر کہتے تھے ایرانِ صغیر

سینۂ افلاک سے اٹھتی ہے آہ سوز ناک
مردِ حق ہوتا ہے جب مرغوبِ سلطان و امیر

کہہ رہا ہے داستاں بیدارئ ایام کی
کوہ کے دامن میں وہ غم خانۂ دہقانِ پیر

آہ یہ قومِ نجیب و چرب دست و تر دماغ
ہے کہاں روز مکافات اے خدائے دیر گیر

سمجھا لہو کی بوند اگر تو اسے تو خیر
دل آدمی کا ہے فقط اک جذبۂ بلند

گردش مہ و ستارہ کی ہے ناگوار اُسے
دل آپ اپنی شام و سحر کا ہے نقشبند

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

تمام عارف و عامی خودی سے بیگانہ
کوئی بتائے یہ مسجد ہے یا کہ بُت خانہ

یہ راز ہم سے چھپایا ہے میر واعظ نے
کہ خود حرم ہے چراغِ حرم کا پروانہ

طلسمِ بیخبری کافری و دیں داری
حدیثِ شیخ و برہمن فسون و افسانہ

نصیبِ خطّہ ہو یا رب وہ بندۂ درویش
کہ جس کے فقر میں انداز ہوں کلیمانہ

چھپے رہیں گے زمانہ کی آنکھ سے کب تک
گہر ہیں آبِ ولر کے تمام یک دانہ

صرف کشمیر ہی کی خصوصیت نہیں بلکہ ارمغانِ حجاز کے اس حصے میں جتنی نظمیں ہیں سب بلند، پر جوش، ولولہ خیز اور شاعرانہ ہیں، بعض لوگوں نے لکھا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے دورِ اخیر کی شاعری کا رنگ واعظانہ ہے لیکن ارمغانِ حجاز کی ان نظموں پر یہ کلیہ صادق

نہیں آتا، چراغ جب بجھنے لگتا ہے تو اس کی لو اور زیادہ تیز ہو جاتی ہے، یا صوفیہ کے نظریہ کے مطابق جسم جب ضعیف ہوتا ہے تو روح قوی ہو جاتی ہے، ڈاکٹر صاحب کی ان نظموں کا یہی حال ہے بہر حال وجہ جو کچھ بھی ہو لیکن یہ نظمیں جوش بیان میں زبورِ عجم اور بالِ جبریل کی نظموں سے کم رتبہ نہیں ہیں مثالیں ملاحظہ ہوں ایک بڈھا بلوچ اپنے بیٹے کو نصیحت کرتا ہے:

ہو تیرے بیاباں کی ہوا تجھ کو گوارا — اس دشت سے بہتر ہے نہ دلی نہ بخارا
جس سمت میں چاہے صفتِ سیل رواں چل — وادی یہ ہماری ہے وہ صحرا بھی ہمارا
غیرت ہے بڑی چیز جہانِ تگ و دو میں — پہناتی ہے درویش کو تاجِ سرِ دارا
حاصل کسی کامل سے یہ پوشیدہ ہنر کر — کہتے ہیں کہ شیشہ کو بنا سکتے ہیں خارا
دیں ہاتھ سے دے کر اگر آزاد ہو ملّت — ہے ایسی تجارت میں مسلماں کو خسارا
دنیا کو ہے پھر معرکۂ روح و بدن پیش — تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو اُبھارا
اللہ کو پامردیِ مومن پہ بھروسا — ابلیس کو یورپ کی مشینوں کا سہارا
تقدیرِ اُمم کیا ہے کوئی کہہ نہیں سکتا — مومن کی فراست ہو تو کافی ہے اشارا
اخلاصِ عمل مانگ نیاگانِ کہن سے — شاہاں چہ عجب گر بنوازند گدارا

کھلا جب چمن میں کتب خانۂ گل — نہ کام آیا ملّا کو علم کتابی
متانت شکن تھی صدائے بہاراں — غزلخواں ہوا پیرکِ اندرابی
کہا لالۂ آتشیں پیرہن نے — کہ اسرار جاں کی ہوں میں بے حجابی
سمجھتا ہے جو موت خوابِ لحد کو — نہاں اس کی تعمیر میں ہے خرابی
نہیں زندگی سلسلہ روز شب کا — نہیں زندگی مستی و نیم خوابی
حیات است در آتشِ خود طپیدن — خوش آندم کہ ایں نکتہ را بازیابی
گر از آتشِ دل شرارے بگیری — تواں کرد زیر فلک آفتابی

اس حصے میں ڈاکٹر صاحب نے چند رباعیاں بھی لکھی ہیں جن میں نہایت لطیف

مضامین پیدا کیے ہیں مثلاً یہ کہ یہ زمانہ ایجاد و اختراع کا زمانہ ہے اس کے لیے پرانے گناہ کافی نہیں، بلکہ نئے گناہوں کی ضرورت ہے اور شیطان بڈھا ہو کر اب اس ضرورت کو پورا نہیں کر سکتا اس لیے خدا سے کہتے ہیں:

فراغت دے اسے کار جہاں سے — کہ چھوٹے ہر نفس کے امتحاں سے
ہوا پیری سے شیطاں کہنہ اندیش — گناہِ تازہ تر لائے کہاں سے

یا یہ کہ خدا کے سوا کسی اور پر نظر رکھنا کفر ہے اس کو اس طریقہ سے بیان کرتے ہیں:

خرد کی تنگ دامانی سے فریاد — تجلی کی فراوانی سے فریاد
گوارا ہے اسے نظارۂ غیر — نگہ کی نامسلمانی سے فریاد

یا یہ کہ ایسے مسلمان جن میں مسلمانوں کے اصلی اوصاف موجود ہوں، کمیاب ہیں یا یہ کہ خلوت میں رہتے ہیں، اس کو اس شاعرانہ انداز میں بیان کیا ہے:

حدیثِ بندۂ مومن دل آویز — جگر پُرخوں، نفس روشن، نگہ تیز
میسّر ہو کسے دیدار اس کا — کہ ہے وہ رونق محفل کم آمیز

اس کے علاوہ ان رباعیوں میں جو خیال بھی ظاہر کیا ہے نہایت جوش اور بلند آہنگی سے ظاہر کیا ہے، مثلاً:

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے — خودی تیری مسلمان کیوں نہیں ہے؟
عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں — تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے؟

ہر دور کی خصوصیات سے الگ ہو کر اگر ڈاکٹر صاحب کے اردو کلام پر مجموعی حیثیت سے نظر ڈالی جائے تو وہ اصنافِ شاعری کے لحاظ سے غزل، مرثیہ، مثنوی، مناظر قدرت، رباعیات یا قطعات، ظریفانہ و طنزیہ، قومی اور وطنی نظموں میں منقسم ہے اور ہم ان میں سے ہر صنف پر الگ الگ ریویو کرنا چاہتے ہیں۔

غزل: غزل میں ڈاکٹر صاحب نواب مرزا داغ کے شاگرد تھے اس لیے ان کی بعض ابتدائی

غزلوں میں نواب مرزا داغ کی تمام خصوصیتیں یعنی شوخی، روانی اور برجستگی وغیرہ موجود ہیں مثلاً:

نہ آتے ہمیں اس میں تکرار کیا تھی — مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی
تمہارے پیامی نے سب راز کھولا — خطا اس میں بندے کی سرکار کیا تھی
تامل تو تھا ان کے آنے میں قاصد — مگر یہ بتاطرزِ انکار کیا تھی
کھنچے خود بخود جانبِ طور موسیٰ — کشش تیری اے شوقِ دیدار کیا تھی
کہیں ذکر رہتا ہے اقبال تیرا — فسوں تھا کوئی، تیری گفتار کیا تھی

ان کے ابتدائی کلام میں اسی رنگ کی ایک آدھ غزلیں اور بھی ہیں لیکن یہ رنگ جیسا کہ پروفیسر عبدالقادر سروری نے لکھا ہے کہ ان کی سنجیدہ طبیعت کے خلاف تھا، اس لیے انھوں نے اس کو بہت جلد ترک کر دیا اور اس رنگ کے ترک کرنے کے بعد جو رنگ اختیار کیا اس کے متعلق ان کی اردو شاعری کے نقادوں کا متفقہ بیان ہے کہ یہ غالب کا رنگ تھا جو اس فلسفی شاعر کی افتادِ طبیعت کے بالکل موافق تھا، چنانچہ شیخ عبدالقادر نے بانگِ درا کے دیباچہ میں اس کو کسی قدر شاعرانہ مبالغہ کے ساتھ ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

''غالب اور اقبال میں بہت سی باتیں مشترک ہیں اگر میں تناسخ کا قائل ہوتا تو ضرور کہتا کہ مرزا اسداللہ خاں غالب کو اردو اور فارسی کی شاعری سے جو عشق تھا اس نے ان کی روح کو عدم میں جا کر بھی چین نہ لینے دیا اور مجبور کیا کہ وہ پھر کسی جسد خاکی میں جلوہ افروز ہو کر شاعری کے چمن کی آبیاری کرے اور اس نے پنجاب کے ایک گوشے میں جسے سیالکوٹ کہتے ہیں، دوبارہ جنم لیا اور محمد اقبال نام پایا۔''

لیکن پروفیسر عبدالقادر سروری کی محتاط اور معتدل رائے یہ ہے کہ اُس کے بعد انھوں نے جو غزلیں لکھیں وہ لفظاً و معناً غالب کی تقلید نہیں تو غالب کے کلام سے متاثر ضرور ہیں، بہرحال اقبال نے ارشد سے صوری تلمّذ حاصل کیا، داغ سے تحریری اصلاح لی مگر غالب سے معنوی استفادہ کیا اور یہ آخری اثر ان کی طبیعت کے مناسب تھا اس لیے وہ دیرپا

ہے اور اب تک کسی نہ کسی صورت میں ظاہر ہوتا رہتا ہے۔[1]

بعض لوگوں نے میر کو بھی اس میں شامل کر لیا ہے:

روحِ غالبؔ، دردِ میرؔ اقبالؔ تیرے دل میں ہے　　حسنِ لیلائے سخن پنہاں اسی محمل میں ہے

فارسی میں تین شاعر پیدا ہوئے جنھوں نے مختلف اقلیم سخن کی فرماں روائی کی:

ابیات وقصیدہ وغزل را　　فردوسیؔ و انوریؔ و سعدیؔ

لیکن اردو میں میر و غالب صرف دو ہی مسلم الثبوت شاعر تھے اور بعض لوگوں کے خیال میں قدرت نے ان دونوں کو ڈاکٹر اقبال کی ذات میں جمع کر کے ایک تیسرا شاعر پیدا کر دیا اس لیے اردو کی یہ کمی پوری ہوگئی اور ایران کی طرح ہندوستان میں بھی تین شاعر پیدا ہو گئے:

تین شاعر مختلف اوقات میں پیدا ہوئے　　جن کے فیضِ طبع نے اردو کو گنجِ زر دیا
ایک اثر میں بڑھ گیا اک رفعتِ تخئیل میں　　تیسرے کی ذات میں دونوں کو حق نے بھر دیا
کائناتِ شاعری میں ہیں یہی دو باکمال　　تیسرے میں اس لیے دونوں کو یکجا کر دیا[2]

میر　غالب　اقبال

پروفیسر عبدالقادر سروری نے ڈاکٹر صاحب کی بعض غزلوں سے بھی غالب کا اثر نمایاں کیا ہے مثلاً:

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی　　ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی
عذر آفرینِ جرمِ محبت ہے حسنِ دوست　　محشر میں عذر تازہ نہ پیدا کرے کوئی

کہوں کیا آرزوئے بیدلی مجھ کو کہاں تک ہے　　مرے بازار کی رونق ہی سودائے زیاں تک ہے
سکونِ دل سے سامانِ کشودِ کار پیدا کر　　کہ عقدہ خاطرِ گرداب کا آبِ رواں تک ہے

ان اشعار میں ''سکونِ دل'' کشودِ کار اور عقدۂ خاطرِ گرداب غالب کی ترکیبیں ہیں، اس غزل کا یہ شعر بھی:

وہ میکش ہوں فروغِ مے سے خود گلزار بن جاؤں　　ہوائے گل فراقِ ساقیِ نامہرباں تک ہے

---

[1] آثارِ اقبال ص ۱۱۱، ۱۱۲　[2] نیرنگ خیال، اقبال نمبر، ص ۳۶۔

غالب کے اس شعر سے ماخوذ ہے:

اک نو بہار ناز کو تاکے ہے پھر نگاہ چہرہ فروغ مے سے گلستاں کیے ہوئے

لیکن ان کی غزلوں کے رنگ میں ہمواری نہیں پائی جاتی بلکہ اس کے مختلف دور ہیں اور ہر دور میں ان کا رنگ مختلف ہے، غالب اور میر کا اثر ان کی غزل گوئی کے پہلے دور میں زیادہ نمایاں ہے، جیسا کہ اُن کے مختلف اشعار سے اس کا اندازہ ہوگا:

مانا کہ تیری دید کے قابل نہیں ہوں میں تو میرا شوق دیکھ مرا انتظار دیکھ

جمع کر خرمن تو پہلے دانہ دانہ چن کے تو آہی نکلے گی کوئی بجلی جلانے کے لیے

موت کا نسخہ ابھی باقی ہے اے دردِ فراق چارہ گر دیوانہ ہے میں لادوا کیوں کر ہوا

نہیں بیگانگی اچھی رفیق راہِ منزل سے ٹھہر جا اے شرر ہم بھی تو آخر چلنے والے ہیں

چمن افروز ہے صیاد میری خوشنوائی تک رہی بجلی کی بیتابی سو میرے آشیاں تک ہے

زمانے بھر میں رسوا ہوں مگر اے وائے نادانی سمجھتا ہوں کہ میرا عشق میرے راز داں تک ہے

محبت کے لیے دل ڈھونڈھ کوئی ٹوٹنے والا یہ وہ مے ہے جسے رکھتے ہیں نازک آبگینوں میں

کوئی دم کا مہماں ہوں اے اہلِ محفل چراغ سحر ہوں بجھا چاہتا ہوں

ان اشعار میں میر کے رنگ کی جھلک پائی جاتی ہے، غالب کا انداز ان اشعار میں ہے:

میں انتہائے عشق ہوں تو انتہائے حسن دیکھے مجھے کہ تجھ کو تماشا کرے کوئی

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

جرس ہوں نالہ خوابیدہ ہے میری ہر رگ و پے میں یہ خاموشی میری وقتِ رحیل کارواں تک ہے

چمن زار محبت میں خموشی موت ہے بلبل یہاں کی زندگی پابندیِ رسم فغاں تک ہے

جوانی ہے تو ذوق دید بھی لطفِ تمنا بھی ہمارے گھر کی آبادی قیامِ میہماں تک ہے

مدام گوش بہ دل رہ یہ ساز ہے ایسا جو ہو شکستہ تو پیدا نوائے راز کرے

تمیز لالہ و گُل سے ہے نالۂ بلبل — جہاں میں وا نہ کوئی چشم امتیاز کرے

میں جبھی تک تھا کہ تیری جلوہ پیرائی نہ تھی — جو نمودِ حق سے مٹ جاتا ہے وہ باطل ہوں میں
بزمِ ہستی اپنی آرایش پہ تو نازاں نہ ہو — تو تو اک تصویر ہے محفل کی اور محفل ہوں میں
ڈھونڈھتا پھرتا ہوں اے اقبال اپنے آپ کو — آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں

واعظ کمالِ ترک سے ملتی ہے یاں مراد — دنیا جو چھوڑ دی ہے تو عقبیٰ بھی چھوڑ دے
تقلید کی روش سے تو بہتر ہے گم رہی — رستہ نہ ڈھونڈھ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے
مانند خامہ تیری زبان پر ہے حرفِ غیر — بیگانہ شئے پہ نازشِ بیجا بھی چھوڑ دے
شبنم کی طرح پھولوں پہ رہ اور چمن سے چل — اس باغ میں قیام کا سودا بھی چھوڑ دے
ہے عاشقی میں رسم الگ سب سے بیٹھنا — بتخانہ بھی، حرم بھی، کلیسا بھی چھوڑ دے
اچھا ہے دل کے پاس رہے پاسبانِ عقل — لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے
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 — اقبالؔ کو یہ ضد ہے کہ پینا بھی چھوڑ دے

ڈاکٹر صاحب کی غزل گوئی کا دوسرا دور قیام یورپ کے زمانہ سے شروع ہوا، عام طور پر یورپ کو میخانہ عیش و عشرت اور مرقع حسن و جمال خیال کیا جاتا ہے، اس لیے یہاں ان کی غزلوں میں حسن و عشق کے جذبات میں اور بھی زیادہ مستی اور رنگینی پیدا ہونی چاہیے تھی لیکن خلاف توقع ڈاکٹر صاحب پر مہ جبینانِ یورپ کے حسن و جمال کا الٹا اثر پڑا اور انھوں نے اس معاملہ میں ہندوستان کو یورپ پر ترجیح دی:

میں نے اے اقبالؔ یورپ میں اُسے ڈھونڈھا عبث — بات جو ہندوستاں کے ماہ سیماؤں میں ہے

اس لیے ان کے رنگِ تغزل میں کوئی نمایاں فرق پیدا نہیں ہوا بلکہ وہی میر و غالب کی روش قائم رہی مثلاً:

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

کوئی دل ایسا نظر نہ آیا نہ جس میں خوابیدہ ہو تمنا
الٰہی تیرا جہان کیا ہے نگار خانہ ہے آرزو کا

کھلا یہ مر کر کہ زندگی اپنی تھی طلسم ہوس سراپا
جسے سمجھتے تھے جسم خاکی، غبار تھا کوئی آرزو کا

چمن میں گل چیں سے غنچہ کہتا تھا اتنا بیدرد کیوں ہے انساں؟
تری نگاہوں میں ہے تبسم شکست ہونا میرے سبو کا

سپاس شرطِ ادب ہے ورنہ کرم ترا ہے ستم سے بڑھ کر
ذرا سا اک دل دیا ہے وہ بھی فریب خوردہ ہے آرزو کا

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

بھلی ہے ہمنفسو! اس چمن میں خاموشی
کہ خوشنواؤں کو پابندِ دام کرتے ہیں

چمن میں لالہ دکھاتا پھرتا ہے داغ اپنا کلی کلی کو
یہ جانتا ہے کہ اس دکھاوے سے دل جلوں میں شمار ہوگا

نہ پوچھ اقبالؔ کا ٹھکانا ابھی وہی کیفیت ہے اس کی
کہیں سرِ رہ گزار بیٹھا ستم کش انتظار ہوگا!

یہ میر کا لہجہ ہے غالب کا صوفیانہ اور فلسفیانہ انداز ان اشعار سے واضح ہوگا:

چمک تیری عیاں بجلی میں، آتش میں شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں

بلندی آسمانوں میں، زمینوں میں تری پستی
روانی بحر میں، افتادگی تیری کنارے میں

جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں پھول میں حیواں میں پتھر میں ستارے میں

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

البتہ اُن کے وطنی اور سیاسی خیالات میں جو تغیرات پیدا ہوئے انھوں نے اس دور کی بعض غزلوں میں بھی سرسری طور پر ان کا اظہار کیا ہے، بالخصوص یہ غزل تو پوری کی پوری سیاسی رنگ میں ہے:

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

لیکن یورپ کی تہذیب وتمدن اور سیاست ومعاشرت کے متعلق جو مخالفانہ خیالات ان کے دل میں پیدا ہوئے، ان کا اظہار ان سرسری اشعار سے نہیں ہوسکتا تھا، اس لیے ان کو انھوں نے اپنے دل ہی میں مخفی رکھا اور ہندوستان میں واپس آکر ان کو نہایت بیباکی سے ظاہر کیا اور غالباً اس شعر میں اسی طرف اشارہ ہے:

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

دونوں دور کی ان غزلوں میں ڈاکٹر صاحب کی اصلی خصوصیت یہ ہے کہ غزل کے عام اور متداول مضامین تو تمام شعرا کے یہاں پائے جاتے ہیں جن کی حقیقت نقالی سے زیادہ نہیں ہوتی لیکن بعض شعرا میں کوئی خاص حقیقی جذبہ پایا جاتا ہے اور وہ اس کو بار بار نہایت بلند آہنگی سے ظاہر کرتے ہیں، یہی جذبہ ہے جو اس کے کلام میں امتیازی شان پیدا کرتا ہے اور اس کو تمام شعرا سے ممتاز کر دیتا ہے، مثلاً شراب و کباب اور رندی و سرمستی کے مضامین تو تمام غزل گو شعرا کے یہاں موجود ہیں لیکن خواجہ حافظ میں رندی و سرمستی کا یہ جذبہ حقیقۃً پایا جاتا تھا، اس سے بحث نہیں کہ وہ شرابِ معرفت کے نشے میں چور تھے یا بادۂ انگوری نے ان کو سرمست و سرشار بنا دیا تھا لیکن بہر حال ان کے سر میں کسی نہ کسی شراب کا نشہ ضرور موجود تھا، جس کا اظہار انھوں نے نہایت وسعت، تنوع اور جوش کے ساتھ کیا، اس لیے یہ مضامین ان کی خاص چیز بن گئے، اسی طرح ڈاکٹر صاحب کا جوش اور ولولہ کسی ظاہری یا باطنی کیفیت کا نتیجہ تھا لیکن پہلے دونوں گذشتہ دوروں میں وہ اس ذوق سے نا آشنا تھے، یورپ سے پلٹنے کے بعد انھوں نے خودی کو اپنا خاص فلسفہ اور خاص پیغام بنایا اور اس کی تبلیغ نہایت پُر جوش طریقہ پر کی، اس لیے ان کی غزل گوئی کے تیسرے دور میں، جو یورپ سے واپسی کے بعد شروع ہوا، جو جوش اور اصلیت موجود ہے وہ پچھلے دونوں دور میں مفقود ہے، خیالات کا اثر الفاظ پر بھی پڑتا ہے اس لیے اس دور کی غزلوں کے الفاظ میں جو رعنائی، برجستگی اور شگفتگی پائی جاتی ہے وہ پچھلے کلام میں موجود نہیں، ان غزلوں میں انتخاب کی گنجائش نہیں بلکہ پوری کی پوری غزلیں انتخاب ہیں:

پردہ چہرے سے اٹھا انجمن آرائی کر چشمِ مہر و مہ و انجم کو تماشائی کر
تو جو بجلی ہے تو یہ چشمکِ پنہاں کب تک بے حجابانہ مرے دل سے شناسائی کر
نفسِ گرم کی تاثیر ہے اعجازِ حیات تیرے سینے میں اگر ہے تو مسیحائی کر
کب تلک طور پر دریوزہ گری مثلِ کلیم اپنی ہستی سے عیاں شعلۂ سینائی کر

ہو تری خاک کے ہر ذرہ سے تعمیرِ حرم
دل کو بیگانۂ انداز کلیسائی کر

اس گلستاں میں نہیں حد سے گزرنا اچھا
ناز بھی کر تو باندازۂ رعنائی کر

پہلے خود دار تو مانند سکندر ہو لے
پھر جہاں میں ہوسِ شوکتِ دارائی کر

مل ہی جائیگی کبھی منزل لیلیٰ اقبالؔ
کوئی دن اور ابھی بادیہ پیمائی کر

پھر باد بہار آئی اقبال غزلخواں ہو
غنچہ ہے اگر گل ہو گل ہے تو گلستاں ہو

تو خاک کی مٹھی ہے اجزا کی حرارت سے
برہم ہو، پریشاں ہو، وسعت میں بیاباں ہو

تو جنسِ محبت ہے قیمت ہے گراں تیری
کم مایہ ہیں سوداگر اس دیس میں ارزاں ہو

کیوں ساز کے پردے میں مستور ہوئے تیری
تو نغمۂ رنگیں ہے ہر گوش پہ عریاں ہو

اے رہروِ فرزانہ رستے میں اگر تیرے
گلشن ہے تو شبنم ہو، صحراء ہے تو طوفاں ہو

سامانِ محبت میں مضمر ہے تن آسانی
مقصد ہے اگر منزل، غارت گرِ ساماں ہو

ان اشعار میں ڈاکٹر صاحب کا پورا فلسفۂ حیات، فلسفۂ عمل اور فلسفۂ خودی موجود ہے، جس کی تشریح ہم آیندہ فلسفۂ خودی کے عنوان میں کریں گے، ڈاکٹر صاحب کی چند غزلیں بالِ جبریل کے شروع میں بھی ہیں اور یہ ان کی غزلگوئی کا چوتھا دور ہے لیکن زبان اور مضمون دونوں حیثیتوں سے ہم ان کو بمشکل غزل کہہ سکتے ہیں، غزل کی ایک خاص زبان ہے جو نرم، لطیف، شیریں، خوشگوار اور لوچدار ہوتی ہے لیکن ان غزلوں کی زبان ان اوصاف سے بالکل خالی ہے، ڈاکٹر صاحب بھی اس نکتے سے واقف ہیں اس لیے بطور معذرت کے فرماتے ہیں:

مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی
کہ بانگِ صورِ اسرافیل دل نواز نہیں

الفاظ بالکل خیالات کے تابع ہوتے ہیں اور غزل کی یہ زبان قدرتی طور پر اس لیے پیدا ہوگئی ہے کہ غزل میں جو مضامین بیان کیے جاتے ہیں وہ خود بھی نہایت لطیف و نازک ہوتے ہیں اور ڈاکٹر صاحب کی یہ غزلیں اس قسم کے لطیف مضامین سے خالی ہیں اور

ڈاکٹر صاحب خود اس کا اعتراف کرتے ہیں:

حدیثِ بادہ ومیناو جام آتی نہیں مجھ کو نہ کر خارا شگافوں سے تقاضہ شیشہ سازی کا

اس بنا پر ہم بالِ جبریل کی غزلوں کو بمشکل غزل کہہ سکتے ہیں البتہ غزل کا ایک دل چسپ مضمون عقل وعشق کی آویزش ہے اور اس کو صوفیانہ اور رندانہ دونوں قسم کی شاعری سے تعلق ہے اور شعرا نے ان دونوں حیثیتوں سے عقل کے مقابلہ میں عشق کی حمایت کی ہے، ڈاکٹر صاحب کی شاعری اگرچہ رندانہ نہیں ہے تاہم اس کا ایک ماخذ تصوف بھی ہے اس کے ساتھ عشق ومحبت کو جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے، فلسفۂ خودی سے بھی گہرا تعلق ہے اس لیے عقل وعشق کی معرکہ آرائی ان کی شاعری کا ایک اہم جز ہے اور انھوں نے غزل میں اس مضمون کی آمیزش اپنی غزل گوئی کے تیسرے دور میں کی ہے اور چوتھے دور میں جو اسی تیسرے دور کا تتمہ وتکملہ ہے، یہ شراب تند سے تندتر ہوگئی ہے۔

مرثیہ: ڈاکٹر صاحب نے مرثیے بہت کم لکھے ہیں اور جو لکھے ہیں اُن میں مرثیہ گوئی کی شان بہت کم پائی جاتی ہے، وہ ایک ہنگامہ خیز، ولولہ انگیز اور فلسفیانہ طبیعت رکھتے تھے اور مرثیہ میں درد وغم، سوز وگداز اور حرماں ویاس کی ضرورت ہے، اس لیے ان سے یہ صنف بن نہیں آتی، انھوں نے اپنی والدہ مرحومہ کا ایک طویل مرثیہ لکھا ہے لیکن رنج وغم کا اظہار صرف اس کے ایک بند سے ہوتا ہے:

کس کو اب ہوگا وطن میں آہ میرا انتظار کون میرا خط نہ آنے سے رہیگا بے قرار
عمر بھر تیری محبت میری خدمت گر رہی میں تیری خدمت کے قابل جب ہوا تو چل بسی
وہ جواں قامت میں ہے جو صورتِ سرو بلند تیری خدمت سے ہوا جو مجھ سے بڑھ کر سربلند
تجھ کو مثلِ طفلکِ بیدست وپا روتا ہے وہ صبر سے نا آشنا صبح ومسا روتا ہے وہ

اس کے علاوہ جتنے بند ہیں اُن میں موت کا فلسفہ بیان کیا گیا ہے، بالخصوص ابتدائی بند تو بالکل شانِ مرثیہ گوئی کے خلاف ہے:

آنکھ پر ہوتا ہے جب یہ سر مجبوری عیاں — خشک ہو جاتا ہے دل میں اشک کا سیلِ رواں
علم و حکمت رہزنِ سامانِ اشک و آہ ہے — یعنی اک الماس کا ٹکڑا دل آگاہ ہے
گرچہ میرے باغ میں شبنم کی شادابی نہیں — آنکھ میری مایہ دار اشکِ عنابی نہیں

ایک مرثیہ انھوں نے سر راس مسعود کا بھی لکھا ہے جن سے ان کو بے انتہا محبت تھی، اس مرثیہ کے ابتدائی اشعار تو بے شبہہ مرثیے کی شان رکھتے ہیں:

رہی نہ آہ زمانے کے ہاتھ سے باقی — وہ یاد گارِ کمالاتِ احمد و محمود
زوالِ علم و ہنر مرگ ناگہاں اس کی — وہ کارواں کا متاعِ گراں بہا مسعود
مجھے رلاتی ہے اہل جہاں کی بیدردی — فغانِ مرغِ سحر خواں کو جانتے ہیں سرود
نہ کہہ کہ صبر میں پنہاں ہے چارۂ غم دوست — نہ کہہ کہ صبر معمائے موت کی ہے کشود
دلے کہ عاشق و صابر بود مگر سنگ است — زعشق تا بہ صبوری ہزار فرسنگ است

پھر بھی لہجہ حسرت و یاس کا نہیں ہے بلکہ وہی بلند آہنگی اس میں بھی موجود ہے جو ان کی ولولہ انگیز نظموں میں پائی جاتی ہے، بالخصوص خودی کی نعت و منقبت تو بالکل شانِ مرثیہ گوئی کے خلاف ہے:

خودی ہے زندہ تو ہے موت اک مقامِ حیات — کہ عشق موت سے کرتا ہے امتحان ثبات
خودی ہے زندہ تو دریا ہے بیکرا نہ ترا — ترے فراق میں مضطر ہے موجِ نیل و فرات
خود آگہاں کہ ازیں خاکدان برون جستند — طلسمِ مہر و سپہر و ستارہ شکستند

لیکن یہ مقام خودی کے اظہار کا نہیں بلکہ بیخودی کے اظہار کا ہے، ڈاکٹر صاحب نے صرف داغ کا ایک ایسا مرثیہ لکھا ہے جس میں مرثیہ گوئی کی تمام خصوصیات موجود ہیں:

عظمتِ غالب ہے اک مدت سے پیوندِ زمیں — مہدی مجروح ہے شہر خموشاں کا مکیں
توڑ ڈالی موت نے غربت میں مینائے امیر — چشم محفل میں ہے اب تک کیفِ صہبائے امیر
آج لیکن ہمنوا! سارا چمن ماتم میں ہے — شمع روشن بجھ گئی، بزم سخن ماتم میں ہے

بلبل دلی نے باندھا اُس چمن میں آشیاں
ہمنوا ہیں سب عنادل باغ ہستی کے جہاں

چل بسا داغ آہ میت اس کی زیب دوش ہے
آخری شاعر جہان آباد کا خاموش ہے

اب کہاں وہ بانکپن وہ شوخی طرزِ بیاں
آگ تھی کافور پیری میں جوانی کی نہاں

تھی زبانِ داغ پر جو آرزو ہر دل میں ہے
یعنی یہ لیلیٰ وہاں بے پردہ یاں محمل میں ہے

اب صبا سے کون پوچھے گا سکوتِ دل کا راز
کون سمجھے گا چمن میں نالۂ بلبل کا راز

تھی حقیقت سے نہ غفلت فکر کی پرواز میں
آنکھ طائر کی نشیمن پر رہی پرواز میں

اور دکھلائیں گے مضموں کی ہمیں باریکیاں
اپنے فکر نکتہ آرا کی فلک پیمائیاں

تلخی دوراں کے نقشے کھینچ کر دلوائیں گے
یا تخیل کی نئی دنیا ہمیں دکھلائیں گے

اس چمن میں ہوں گے پیدا بلبل شیراز بھی
سینکڑوں ساحر بھی ہوں گے صاحبِ اعجاز بھی

اٹھیں گے آزر ہزاروں شعر کے بتخانے سے
مے پلائیں گے نئے ساقی نئے پیمانے سے

لکھی جائیں گی کتابِ دل کی تفسیریں بہت
ہوں گی اے خواب جوانی تیری تعبیریں بہت

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

اشک کے دانے زمینِ شعر میں بوتا ہوں میں
تو بھی رو اے خاکِ دلی داغ کو روتا ہوں میں

آہ اے بیت الحرام مذہب اہل سخن
ہو گیا پھر آج پامالِ خزاں تیرا چمن

وہ گلِ رنگیں ترا رخصت مثال بو ہوا
یعنی خالی داغ سے کاشانۂ اردو ہوا!

تھی نہ شاید کچھ کشش ایسی وطن کی خاک میں
وہ مہ کامل ہوا پنہاں دکن کی خاک میں

اٹھ گئے ساقی جو تھے میخانہ خالی رہ گیا
یادگار بزم دہلی ایک حالی رہ گیا

آرزو کو خون رلواتی ہے بیداد اجل
مارتا ہے تیر تاریکی میں صیاد اجل

کھل نہیں سکتی شکایت کے لیے لیکن زباں
ہے خزاں کا رنگ بھی وجہ قیامِ گلستاں

ایک ہی قانون عالم گیر کے ہیں سب اثر
بوئے گل کا باغ سے، گلچیں کا دنیا سے سفر

جزیرہ سسلی اور گورستان شاہی پر جو نظمیں انھوں نے لکھی ہیں ان میں بھی مرثیہ

گوئی کی شان موجود ہے، البتہ یہ کسی خاص شخص کا نہیں بلکہ ملک وقوم کا مرثیہ ہے:

رولے اب دل کھول کر اے دیدۂ خوں نابہ بار
وہ نظر آتا ہے تہذیبِ حجازی کا مزار

تھا یہاں ہنگامہ اُن صحرا نشینوں کا کبھی
بحر بازی گاہ تھا جن کے سفینوں کا کبھی

زلزلے جن سے شہنشاہوں کے درباروں میں تھے
بجلیوں کے آشیانے جن کی تلواروں میں تھے

غلغلوں کے جسکے لذت گیر اب تک گوش ہے
کیا وہ تکبیر اب ہمیشہ کے لیے خاموش ہے

آہ اے سسلی سمندر کی ہے تجھ سے آبرو
رہنما کی طرح اس پانی کے صحرا میں ہے تو

تو کبھی اس قوم کی تہذیب کا گہوارہ تھا
حسن عالم سوز جس کا آتشِ نظارہ تھا!

ہے ترے آثار میں پوشیدہ کس کی داستاں
تیرے ساحل کی خموشی میں ہے انداز بیاں

درد اپنا مجھ سے کہہ میں بھی سراپا درد ہوں
جسکی تو منزل تھا میں اُس کارواں کی گرد ہوں

میں ترا تحفہ سوے ہندوستان لے جاؤں گا
خود یہاں روتا ہوں اوروں کو وہاں رلواؤں گا

آہ جولا نگاہ عالم گیر یعنی وہ حصار
دوش پر اپنے اٹھائے سیکڑوں صدیوں کا بار

زندگی سے تھا کبھی معمور اب سنسان ہے
یہ خموشی اس کے ہنگاموں کا گورستان ہے

گوسکوں ممکن نہیں عالم میں اختر کے لیے
فاتحہ خوانی کو یہ ٹھہرا ہے دم بھر کے لیے

رنگ وآبِ زندگی سے گل بدامن ہے زمیں
سیکڑوں خوں گشتہ تہذیبوں کا مدفن ہے زمیں

خوابگہ شاہوں کی ہے یہ منزلِ حسرت فزا
دیدۂ عبرت خراجِ اشک گلگوں کرادا

ہے تو گورستاں مگر یہ خاک گردوں پایہ ہے
آہ اک برگشتہ قسمت قوم کا سرمایہ ہے

شورشِ بزم طرب کیا عود کی تقریر کیا؟
دردمندانِ جہاں کا نالۂ شبگیر کیا

عرصۂ پیکار میں ہنگامۂ شمشیر کیا؟
خون کو گرمانے والا نعرۂ تکبیر کیا

اب کوئی آواز سوتوں کو جگاسکتی نہیں
سینہ ویراں میں جان رفتہ آسکتی نہیں

مصر وبابل مٹ گئے باقی نشان تک بھی نہیں
دفترِ ہستی میں ان کی داستاں تک بھی نہیں

آہ مسلم بھی زمانے سے یونہی رخصت ہوا
آسماں سے ابر آذاری اٹھا برسا گیا

اس نشاط آباد میں گو عیش بے اندازہ ہے — ایک غم یعنی غم ملت ہمیشہ تازہ ہے
دل ہمارے یاد عہد رفتہ سے خالی نہیں — اپنے شاہوں کو یہ امت بھولنے والی نہیں
دہر کو دیتے ہیں موتی دیدۂ گریاں کے ہم — آخری بادل ہیں اک گذرے ہوئے طوفاں کے ہم
ہیں ابھی صدہا گہر اس ابر کی آغوش میں — برق ابھی باقی ہے اس کے سینۂ خاموش میں
ہو چکا گو قوم کی شان جمالی کا ظہور! — ہے مگر باقی ابھی شانِ جلالی کا ظہور

مثنوی: ڈاکٹر صاحب نے اردو میں کوئی مستقل مثنوی نہیں لکھی، البتہ میر حسن کی مثنوی سحر البیان کی بحر میں ایک ساقی نامہ لکھا ہے جو اکثر مثنویوں کا تمہیدی جز رہا ہے اور ڈاکٹر صاحب کی پرجوش طبیعت کے لیے مثنوی کا یہ مستانہ حصہ موزوں تھا، اس لیے انھوں نے صرف اسی کو لیا اور اس کے ذریعہ سے اپنے پرجوش فلسفہ خودی کی تبلیغ نہایت مستانہ لہجے میں کی لیکن پورا ساقی نامہ پرجوش متین، سنجیدہ، باوقار اور غلغلہ انگیز مضامین والفاظ سے بھرا ہوا ہے، اس لیے اس کا انتخاب مشکل ہے، ہم اِدھر اُدھر سے چند منتخب اشعار لے کر درج کرتے ہیں:

دما دم رواں ہے یمِ زندگی — ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
یہ ثابت بھی ہے اور سیّار بھی — عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ عالم، یہ بتخانہ شش جہات — اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
چمک اس کی بجلی میں، تارے میں ہے — یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے
سمجھتا ہے توراز ہے زندگی — فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
مذاقِ دوئی سے بنی زوج زوج — اٹھی دشت وکہسار سے فوج فوج
خودی جلوہ بدمست وخلوت پسند — سمندر ہے اک بوند پانی میں بند
اندھیرے اجالے میں ہے تابناک — من وتو میں پیدا من وتو سے پاک
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے — نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
اسے واسطہ کیا کم وبیش سے — نشیب و فراز وپس وپیش سے

یہ عالم یہ ہنگامۂ رنگ وصوت
یہ عالم کہ ہے زیر فرمانِ موت

یہ عالم یہ بتخانۂ چشم وگوش
جہاں زندگی ہے فقط خورد ونوش

خودی کی ہے یہ منزلِ اولیں
مسافر یہ تیرا نشیمن نہیں

تری آگ اس خاکداں سے نہیں
جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیر وجود

ہر اک منتظر تیرے یلغار کا
تری شوخیِ فکر وکردار کا

یہ ہے مقصد گردش روز گار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

حقیقت پہ ہے جامۂ حرفِ تنگ
حقیقت ہے آئینہ گفتار زنگ

فروزاں ہے سینے میں شمعِ نفس
مگر تابِ گفتار کہتی ہے بس

''اگر یک سر موئے برتر پرم
فروغِ تجلی بسوزد پرم''

مناظرِ قدرت: شاعرانہ حیثیت سے مناظر قدرت کی خوبی صرف یہ سمجھی جاتی ہے کہ ایک چیز کی ہو بہو تصویر کھینچ دی جائے لیکن ہمارے نزدیک صرف یہی خوبی کافی نہیں ہے بلکہ یہ تصویر اس طرح کھینچنی چاہیے کہ ہمارے جذبات بھی اس سے متاثر ہوں اور ہم میں رنج وغم، انبساط ومسرت اور ولولہ ومستی کی کیفیت پیدا ہو اور ڈاکٹر صاحب نے مناظرِ قدرت پر جو نظمیں لکھی ہیں اُن میں یہ خصوصیت خاص طور پر پائی جاتی ہے، کوہِ ہمالہ پر انھوں نے جو نظم لکھی ہے اس کے بعض اشعار اور بعض بندوں سے اس کا اندازہ ہوگا:

ابر کے ہاتھوں میں رہوار ہوا کے واسطے
تازیانہ دے دیا برقِ سرِ کہسار نے

آتی ہے ندّی فراز کوہ سے گاتی ہوئی
کوثر وتسنیم کی موجوں کو شرماتی ہوئی

آئینہ سا شاہد قدرت کو دکھلاتی ہوئی
سنگِ رہ سے گاہ بچتی گاہ ٹکراتی ہوئی

چھیڑتی جا اس عراق دلنشیں کے ساز کو
اے مسافر دل سمجھتا ہے تری آواز کو

لیلیٰ شب کھولتی ہے آکے جب زلفِ رسا
دامنِ دل کھینچتی ہے آبشاروں کی صدا

وہ خموشی شام کی جس پر تکلم ہو فدا
وہ درختوں پر تفکر کا سماں چھایا ہوا

کانپتا پھرتا ہے کیا رنگ شفق کہسار پر
خوشنما لگتا ہے یہ غازہ ترے رخسار پر

(ابر کہسار)

ہے بلندی سے فلک بوس نشیمن میرا
ابر کہسار ہوں گل پاش ہے دامن میرا

کبھی صحرا کبھی گلزار ہے مسکن میرا
شہر و ویرانہ مرا، بحر مرا، بن میرا

کسی وادی میں جو منظور ہوسونا مجھ کو
سبزۂ کوہ ہے مخمل کا بچھونا مجھ کو

مجھ کو قدرت نے سکھایا ہے دُرافشاں ہونا
ناقہ شاہد رحمت کا حدی خواں ہونا

غم زدائے دل افسردۂ دہقاں ہونا
رونق بزم جوانانِ گلستاں ہونا

بن کے گیسو رخ ہستی پہ بکھر جاتا ہوں
شانۂ موجہ صرصر سے سنور جاتا ہوں

دور سے دیدۂ امید کو ترساتا ہوں
کسی بستی سے جو خاموش گذر جاتا ہوں

سیر کرتا ہوا جس دم لب جو آتا ہوں
بالیاں نہر کو گرداب کی پہناتا ہوں

سبزۂ مزرع نوخیز کی امید ہوں میں
زادۂ بحر ہوں پروردۂ خورشید ہوں میں

ابر پر انھوں نے ایک نظم اور بھی لکھی ہے جو اس سے زیادہ پر جوش اور مستانہ ہے:

اٹھی پھر آج وہ پورب سے کالی کالی گھٹا
سیاہ پوش ہوا پھر پہاڑ سر بن کا

نہاں ہوا جو رُخِ مہر زیر دامنِ ابر
ہوائے سرد بھی آئی سوار تو سن ابر

گرج کا شور نہیں ہے خموش ہے یہ گھٹا
عجیب میکدۂ بے خروش ہے یہ گھٹا

چمن میں حکم نشاطِ مدام لائی ہے
قبائے گل میں گہر ٹانکنے کو آئی ہے

جو پھول مہر کی گرمی سے سو چلے تھے اٹھے
زمین کی گود میں جو پڑ کے سو رہے تھے اٹھے

ہوا کے زور سے ابھرا، بڑھا، اڑا بادل
اٹھی وہ اور گھٹا لو برس پڑا بادل

عجیب خیمہ ہے کہسار کے نہالوں کا
یہیں قیام ہو وادی میں پھرنے والوں کا

ڈاکٹر صاحب نے اس قسم کی نظموں سے بعض موقعوں پر اپنے فلسفۂ خودی کی تبلیغ

کا پہلو بھی پیدا کیا ہے اس لیے وہ اور بھی زیادہ نشاط انگیز ہوگئی ہیں اور شاعرانہ حیثیت سے قصائد کے گریز کی لطیف شکل پیدا ہوگئی ہے، مثلاً صبح کا منظر اس طرح دکھاتے ہیں:

آتی ہے مشرق سے جب ہنگامہ در دامن سحر
منزل ہستی سے کر جاتی ہے خاموشی سفر

محفل قدرت کا آخر ٹوٹ جاتا ہے سکوت
دیتی ہے ہر چیز اپنی زندگانی کا ثبوت

چہچہاتے ہیں پرندے پا کے پیغامِ حیات
باندھتے ہیں پھول بھی گلشن میں احرامِ حیات

مسلمِ خوابیدہ اٹھ ہنگامہ آرا تو بھی ہو
وہ چمک اٹھا افق گرم تقاضا تو بھی ہو

وسعتِ عالم میں رہ پیما ہوں مثلِ آفتاب
دامنِ گردوں سے ناپیدا ہوں یہ داغ سحاب

کھینچ کر خنجر کرن کا پھر ہو سرگرم ستیز
پھر سکھا تاریکی باطل کو آداب گریز

تو سراپا نور ہے خوشتر ہے عریانی تجھے
اور عریاں ہو کے لازم ہے خود افشانی[1] تجھے

ہاں نمایاں ہو کے برق دیدۂ خفاش ہو
اے دلِ کون و مکاں کے راز مضمر فاش ہو

ڈاکٹر صاحب نے اور بھی مختلف عنوانات مثلاً چاند، جگنو، صبح کا ستارہ، چاند اور تارے، ایک شام، ستارہ اور شعاعِ آفتاب پر نظمیں لکھی ہیں لیکن سب کو مناظر قدرت میں شامل کر لینا غلطی ہے اور غالباً یہ غلطی بہت سے لوگوں نے کی ہے۔

قطعات یا رباعیات: حکما اور صوفیا نے فلسفیانہ اور صوفیانہ خیالات کو رباعیوں میں ادا کیا ہے اور ڈاکٹر صاحب نے بھی ان کی تقلید کی ہے اور دو دو شعر کے بہت سے قطعے لکھے ہیں جن کو صورۃً تو رباعی نہیں کہہ سکتے کیوں کہ وہ رباعی کی متداول بحروں میں نہیں ہیں لیکن معنیً ان کو قطعہ نما رباعی کہہ سکتے ہیں۔

ان قطعات یا رباعیات کی ابتدا انھوں نے فارسی شاعری سے کی اور پیامِ مشرق میں اس قسم کے بہت سے قطعے لکھے، اس کے بعد اپنی شاعری کے چوتھے دور میں بہت سے قطعے کہے جو بالِ جبریل اور ارمغانِ حجاز میں موجود ہیں، چوں کہ ان سے ڈاکٹر صاحب کے

---

[1] یعنی خودی۔

خیالات کے تنوع اور فراوانی کا اندازہ ہوتا ہے اس لیے وہ ان کی شاعری کا اہم جز ہیں اور ہم اسی حیثیت سے ان کا انتخاب درج بھی کرتے ہیں۔

خدا سے نرم لہجے میں ایک شکایت:

ترے شیشے میں مے باقی نہیں ہے — بتا کیا تو مرا ساقی نہیں ہے
سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم — بخیلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے

یہ ان کی طویل نظم شکوہ کا خلاصہ اور اختصار ہے۔

ایک پاکیزہ آرزو:

جوانوں کو مری آہِ سحر دے — پھر ان شاہیں بچوں کو بال و پر دے
خدایا آرزو میری یہی ہے! — مرا نورِ بصیرت عام کر دے

آزادی پر فخر و ناز:

کرم تیرا کہ بے جوہر نہیں میں — غلامِ طغرل و سنجر نہیں میں
جہاں بینی مری فطرت ہے لیکن — کسی جمشید کا ساغر نہیں میں

صوفیہ نے دل کو جامِ جم سے تشبیہ دی ہے لیکن ڈاکٹر صاحب کو اس سے بھی بوئے غلامی آتی ہے کہ وہ ایک شاہی چیز ہے، اس لیے اس نسبت سے بھی انکار کرتے ہیں۔

عشق کے گوناگوں مظاہر:

کبھی آوارہ و بے خانماں عشق — کبھی شاہ شہاں نوشیرواں عشق
کبھی میداں میں آتا ہے زرہ پوش — کبھی عریان و بے تیغ و سنان عشق
کبھی تنہائی کوہ و دمن عشق — کبھی سوز و سرور و انجمن عشق
کبھی سرمایۂ محراب و منبر — کبھی مولا علی خیبر شکن عشق

انسان کا بلند مقام اب تک نامعلوم ہے:

مکانی ہوں کہ آزاد مکاں ہوں — جہاں میں ہوں کہ خود سارا جہاں ہوں

وہ اپنی لامکانی میں رہیں مست مجھے اتنا بتادیں میں کہاں ہوں؟

فلسفہ وحکمت سے عشق ومستی کا نشہ اتر جاتا ہے:

جمال عشق ومستی نے نوازی جلالِ عشق ومستی بے نیازی
کمالِ عشق ومستی ظرف حیدر زوالِ عشق ومستی حرفِ رازی

اس قطعہ میں جمال، جلال، کمال اور زوال کے ہم قافیہ الفاظ نے جو شعر کے ہر مصرع کے اول میں آئے ہیں نہایت لطیف لفظی ترنم اور معنوی جامعیت پیدا کی ہے۔

عقل پر عشق کی فضیلت:

ترے سینے میں دم ہے دل نہیں ہے ترا دم گرمیِ محفل نہیں ہے
گذر جا عقل سے آگے کہ یہ نور چراغِ راہ ہے منزل نہیں ہے

امت محمدیؐ میں شامل ہونے پر فخر وناز اور اس امت کی فضیلت فرشتوں پر:

ترا جوہر ہے نوری پاک ہے تو فروغِ دیدۂ افلاک ہے تو
ترے صید زبون افرشتہ وحور کہ شاہین شہِ لولاک ہے تو

مسلمانوں میں جذبۂ عشق کا فقدان:

محبت کا جنوں باقی نہیں ہے مسلمانوں میں خوں باقی نہیں ہے
صفیں کج، دل پریشان، سجدہ بے ذوق کہ جذبِ اندروں باقی نہیں ہے

عقل سے قلب کے مکاشفات واسرار نہیں معلوم ہوسکتے:

خرد سے راہ رو روشن بصر ہے خرد کیا ہے چراغِ رہگذر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغِ رہگذر کو کیا خبر ہے

مسلمانوں میں اعمال وعبادات کی کمی نہیں، صرف خودی کا فقدان ہے:

رگوں میں وہ لہو باقی نہیں ہے وہ دل وہ آرزو باقی نہیں ہے
نماز وروزہ و قربانی و حج یہ سب باقی ہیں تو باقی نہیں ہے

قومی اور وطنی نظمیں: ڈاکٹر صاحب سے پہلے قومی اور وطنی نظمیں قوم وملک کے تنزل اور مصائب ومعائب کی طویل داستان ہوتی تھیں اور ڈاکٹر صاحب کی ابتدائی نظموں کا بھی یہی انداز، ہے چنانچہ فریادامت میں فرماتے ہیں:

کیا کہوں امت مرحوم کی حالت کیا ہے جس سے برباد ہوئے ہم وہ مصیبت کیا ہے

مولانا حالی کا طرز یہی ہے اور ڈاکٹر صاحب نے ان ہی کی تقلید کی ہے، مولانا شبلی اور مولانا اسماعیل میرٹھی نے اسلاف کے پرفخر کارنامے بھی بیان کیے ہیں اور اس ذریعہ سے مسلمانوں کو ان کے تنزل پر شرم وغیرت دلائی ہے لیکن بہرحال اپنی پستی کا اظہار خودداری کے خلاف ہے اور اس سے دلوں میں پست جذبات پیدا ہوتے ہیں، اس لیے ڈاکٹر صاحب نے اس انداز کو چھوڑ کر اپنی وطنی اور قومی نظموں کی بنیاد فخر ودعویٰ پر رکھی جو بلند خیالی کیساتھ دلوں میں جوش وولولہ پیدا کرتا ہے:

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا ہم بلبلیں ہیں اس کی وہ گلستاں ہمارا

پربت وہ سب سے اونچا ہمسایہ آسماں کا وہ سنتری ہمارا وہ پاسباں ہمارا

گودی میں کھیلتی ہیں اس کی ہزاروں ندیاں گلشن ہے جسکے دم سے رشک جناں ہمارا

یونان ومصر وروما سب مٹ گئے جہاں سے اب تک مگر ہے باقی نام ونشاں ہمارا

چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

توحید کی امانت سینوں میں ہے ہمارے آساں نہیں مٹانا نام و نشاں ہمارا

دنیا کے بت کدوں میں پہلا وہ گھر خدا کا ہم اس کے پاسباں ہیں وہ پاسباں ہمارا

تیغوں کے سائے میں ہم پل کر جواں ہوئے ہیں خنجر ہلا ل کا ہے قومی نشاں ہمارا

مغرب کی وادیوں میں گونجی اذاں ہماری تھمتا نہ تھا کسی سے سیل رواں ہمارا

باطل سے دبنے والے اے آسماں نہیں ہم سو بار کر چکا ہے تو امتحاں ہمارا

اے گلستانِ اندلس وہ دن ہیں یاد تجھ کو — تھا تیری ڈالیوں میں جب آشیاں ہمارا
اے موجِ دجلہ تو بھی پہچانتی ہے ہم کو — اب تک ہے تیرا دریا افسانہ خواں ہمارا
اقبال کا ترانہ بانگِ درا[1] ہے گویا — ہوتا ہے جادۂ پیما پھر کارواں ہمارا
چشتی نے جس زمیں میں پیغامِ حق سنایا — نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
تاتاریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا — جس نے حجازیوں سے دشتِ عرب چھڑایا
میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے

یونانیوں کو جس نے حیران کر دیا تھا — سارے جہاں کو جس نے علم و ہنر دیا تھا
مٹی کو جس کی حق نے زر کا اثر دیا تھا — ترکوں کا جس نے دامن ہیروں سے بھر دیا تھا
میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے

ٹوٹے تھے جو ستارے فارس کے آسماں سے — پھر تاب دے کے جس نے چمکائے کہکشاں سے
وحدت کی لے سنی تھی دنیا نے جس مکاں سے — میرِ عرب کو آئی ٹھنڈی ہوا جہاں سے
میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے

بندے کلیم جس کے، پربت جہاں کا سینا — نوحِ نبی کا آکر ٹھہرا جہاں سفینا
رفعت ہے جس زمیں کی بامِ فلک کا زینا — جنت کی زندگی ہے جس کی فضا میں جینا
میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے

بالخصوص شکوہ میں تو مسلمانوں کی پوری مذہبی تاریخ کا پُرفخر لہجے میں اعادہ کر دیا ہے اور اس سے اپنا استحقاق ثابت کیا ہے، جواب شکوہ میں اگرچہ مسلمانوں کے معائب بھی بیان کیے ہیں لیکن خود اپنی زبان سے نہیں بلکہ خدا کی زبان سے۔

عرب کے جاہلی شعرا میں عمرو بن کلثوم نے ایک فخریہ قصیدہ لکھا تھا، جو اس قدر پُرجوش تھا کہ اس کے قبیلہ تغلب کا ہر بچہ بچپن ہی سے اس کے اشعار سیکھتا اور یاد کرتا تھا، اہل تاریخ کا

---

[1] بانگِ درا کا نام اسی شعر کی بنیاد پر رکھا گیا ہے۔

بیان ہے کہ اس قصیدہ کی بدولت کئی سو برس تک اس قبیلہ میں شجاعت اور دلیری کے اوصاف قائم رہے اور آج بھی یہ قصیدہ افسردہ دلوں کو گرما دیتا ہے۔

اردو زبان میں ڈاکٹر صاحب کی قومی اور وطنی نظمیں اس قصیدہ کا پورا جواب ہیں اور اسی وجہ سے ان کو اس قدر قبولِ عام حاصل ہوا کہ بچے، جوان اور بوڑھے سب کی زبانوں پر چڑھ گئیں۔

ظریفانہ شاعری: اکبر الٰہ آبادی کی تقلید میں ڈاکٹر صاحب نے چند ظریفانہ اشعار بھی لکھے ہیں اور بعض موقعوں پر کامیاب بھی ہوئے ہیں، مثلاً:

لڑکیاں پڑھ رہی ہیں انگریزی ڈھونڈھ لی قوم نے فلاح کی راہ
روشِ مغربی ہے مدِ نظر وضعِ مشرق کو جانتی ہیں گناہ
یہ ڈرامہ دکھائے گا کیا سین پردہ اٹھنے کی منتظر ہے نگاہ

آخری مصرعہ میں ایہام ہے، پردہ سے عورتوں کا پردہ بھی مراد ہے اور تھیٹر کا بھی۔

مشرق میں اصول دین بن جاتے ہیں مغرب میں مگر مشین بن جاتے ہیں
رہتا نہیں ایک بھی ہمارے پلے واں ایک کے تین بن جاتے ہیں

یعنی ہمارے پاس ایک خدا بھی نہیں اور یورپ میں تثلیث نے تین خدا پیدا کر دیے ہیں، یا یہ کہ ہمارے پاس ایک پیسہ بھی نہیں رہتا اور یورپ میں ایک پیسے کے تین پیسے ہو جاتے ہیں، اکبر الٰہ آبادی کی ظریفانہ شاعری میں قافیوں کی جدت بڑا لطف پیدا کر دیتی ہے اور ڈاکٹر صاحب کے ان اشعار میں بھی قافیہ کی یہ جدت موجود ہے اور دوسرے اشعار میں بھی یہ جدت پائی جاتی ہے:

تھے وہ بھی دن کہ خدمتِ استاد کے عوض دل چاہتا تھا ہدیۂ دل پیش کیجئے
بدلا زمانہ ایسا کہ لڑکا پس از سبق کہتا ہے ماسٹر سے کہ بل پیش کیجئے

ناداں تھے اس قدر کہ نہ جانی عرب کی قدر حاصل ہوا یہی نہ بچے مار پیٹ سے

مغرب میں ہے جہاز بیابان شتر کا نام ترکوں نے کام کچھ نہ لیا اس فلیٹ سے

انگریزی الفاظ کو قافیہ میں لانا اکبر الٰہ آبادی کی تقلید ہے۔

بعض اشعار میں ہندوستان کے بعض قانونی مسائل پر ظریفانہ انداز میں اظہار خیال کیا ہے:

ہاتھوں سے اپنے دامن دنیا نکل گیا رخصت ہوا دلوں سے خیالِ معاد بھی

قانون وقف کے لیے لڑتے تھے شیخ جی پوچھو تو وقف کے لیے ہے جائداد بھی

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 بسوہ دار بے زحمت پی گیا سب لہو اسامی کا

لیکن بایں ہمہ وہ اس صنف میں مقلد ہیں مجتہد نہیں۔

فارسی شاعری

تیموریوں کے دور میں کشمیر فارسی شاعری کا ایک ایک بڑا مرکز بن گیا تھا، تیمور سلاطین میں اکبر، جہاں گیر اور شاہ جہاں سیر و تفریح کے لیے اکثر کشمیر جایا کرتے تھے اور ان کے ساتھ پائے تخت کے مشہور شعرا بھی ہوتے تھے، جن کی وجہ سے کشمیر میں فارسی شاعری کا خاص ذوق پیدا ہو گیا تھا اور فارسی غزل گوئی کی ایک خاص طرز مثالیہ پیدا ہو گئی تھی، جس کو کلیم، مرزا صائب اور غنی کشمیری نے خاص طور پر ترقی دی تھی اور اس کی وجہ مولانا شبلی مرحوم نے شعرالعجم جلد سوم (ص ۲۱۹) میں یہ لکھی ہے کہ:

> ''یہ تینوں شاعر کشمیر میں مدت تک ساتھ ہمدم و ہم قلم رہے تھے اور باہم مشاعرے رہتے تھے، اس لیے قیاس یہ ہے کہ ہم صحبتی کے اثر نے اس طرز کو مشترک جولانگاہ بنا دیا، علی قلی سلیم بھی مثالیہ میں کمال رکھتا ہے اور اس کی بھی وجہ شاید یہی ہو کہ سلیم بھی یہیں (کشمیر) میں مدفون ہے۔''

اس بنا پر کشمیریوں میں قدرتی طور پر فارسی زبان کے ساتھ مناسبت کا پیدا ہونا ضرور تھا، اس قدرتی مناسبت کے علاوہ ڈاکٹر صاحب نے جس زمانے میں تعلیم و تربیت حاصل کی، اُس میں قدیم مکتبی نظامِ تعلیم جس کا لازمی جزو فارسی زبان تھی، قائم تھا اور ڈاکٹر صاحب نے اس طریقۂ تعلیم سے کافی فائدہ اٹھایا تھا اور اسکول کے اوقات کے بعد مساجد و مکاتب میں مختلف مولویوں کی خدمت میں حاضر ہو کر فارسی پڑھا کرتے تھے، وہ خود فرماتے ہیں کہ:

''لوگوں کو تعجب ہوتا ہے کہ اقبالؔ کو فارسی کیوں کر آ گئی جب کہ اس نے اسکول یا کالج میں یہ زبان نہیں پڑھی، انھیں یہ معلوم نہیں کہ میں نے فارسی زبان کی تحصیل کے لیے اسکول ہی کے زمانے میں کس قدر محنت اٹھائی اور کتنے اساتذہ سے استفادہ کیا۔''[1]

مولوی سید میر حسن صاحب کے فیضِ صحبت نے اس ذوق کو اور بھی جلا دی اور لوگوں کا خیال ہے کہ قیامِ یورپ کے زمانے میں ڈاکٹر نکلسن اور براؤن کے فیضِ صحبت نے اس کو اور بھی چمکا دیا، بہر حال ڈاکٹر صاحب کو فارسی زبان اور فارسی شاعری سے ابتداء ہی سے وہبی اور کسبی دونوں قسم کی مناسبت پیدا ہوگئی تھی اور وہ جستہ جستہ فارسی شعر کہنے لگے تھے، چنانچہ ۱۹۰۲ء میں منشی سراج الدین نے کشمیر سے ان کی خدمت میں چار انگشتریاں تحفۃً بھیجی تھیں، ان کے شکریہ میں انھوں نے ایک طویل نظم لکھی ہے جس کا پہلا بند اردو میں اور دوسرا بند فارسی میں ہے، یہ نظم ان کے مطبوعہ کلام میں شامل نہیں ہے لیکن اقبال نامہ صفحہ ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹ میں پوری درج ہے، اس کے بعد ۱۹۰۴ء میں ڈاکٹر آرنلڈ لاہور سے قطع تعلق کر کے یورپ گئے تو انھوں نے نالۂ فراق کے عنوان سے ان کے متعلق جو الوداعی نظم لکھی وہ ان کی شاعری کے دورِ اول میں شامل ہے لیکن اس کی ٹیپ کے متعدد اشعار فارسی زبان میں ہیں:

تاز آغوشِ وداعش داغِ حیرت چیدہ است — ہمچو شمعِ کشتہ در چشمم نگہ خوابیدہ است
ابر رحمت دامن از گلزار من برچید و رفت — اند کے برغنچہ ہائے آرزو بارید و رفت
شور لیلیٰ کو؟ کہ بازآرایش سودا کند — خاک مجنوں راغبارِ خاطر صحرا کند

اسی دور کی ایک نظم بلال ہے اور اس میں بھی فارسی اشعار کی آمیزش ہے:

تری نظر کو رہی دید میں بھی حسرتِ دید — خنک ولے کہ تپید و دمے نیا سائید
تپش زشعلہ گرفتند و بردل توزدند — چہ برق جلوہ بخاشاک حاصل توزدند

التجائے مسافر کے پہلے بند کی ٹیپ یہ ہے:

---

[1] اقبال نامہ ص ۳۴۳۔

اگر سیاہ دلم داغ لالہ زارتوام اگر کشادہ جبینم گلِ بہار توام

لیکن اب تک انھوں نے فارسی زبان میں کوئی مستقل غزل یا مسلسل نظم نہیں لکھی تھی، شیخ عبدالقادر صاحب کا بیان ہے کہ "ایک مرتبہ (یورپ میں) وہ ایک دوست کے ہاں مدعو تھے، جہاں ان سے فارسی اشعار سنانے کی فرمائش ہوئی اور پوچھا گیا کہ وہ فارسی شعر کہتے ہیں یا نہیں، انھیں اعتراف کرنا پڑا کہ انھوں نے سوائے ایک آدھ شعر کہنے کے فارسی لکھنے کی کوشش نہیں کی مگر کچھ ایسا وقت تھا اور اس فرمائش نے ایسی تحریک ان کے دل میں پیدا کی کہ دعوت سے واپس آکر بستر پر لیٹے ہوئے باقی وقت وہ شاید فارسی شعر کہتے رہے اور صبح اٹھتے ہی مجھ سے ملے تو دو تازہ غزلیں فارسی میں تیار تھیں، جو انھوں نے مجھے زبانی سنائیں[1] لیکن اس کے بعد انھوں نے یورپ میں کوئی فارسی نظم نہیں لکھی اور ہندوستان میں واپس آنے کے بعد بھی چار پانچ برس تک ان کی کوئی فارسی نظم منظرِ عام پر نہیں آئی اور غالباً اس زمانے میں وہ اپنے آپ کو فارسی زبان میں شعر کہنے کے لیے تیار کرتے رہے، ان کے کتب خانے میں اکثر فارسی شعرا کے دواوین موجود تھے[2] اور انھوں نے اپنے کلام میں جو تضمینیں کی ہیں ان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے انیسی شاملو، ملا عرشی، فیضی، رضی، ملک قمی، صائب، غنی، بیدل اور خاقانی وغیرہ کے کلام کا مطالعہ کیا تھا اور یہ مطالعہ غالباً اسی غرض سے کیا گیا تھا کہ ان کی آئندہ فارسی شاعری مشہور فارسی شعرا کے زبان اور طرزِ بیان سے منحرف اور بیگانہ نہ ہونے پائے لیکن یہ پتہ نہیں چلتا کہ انھوں نے کن اسباب سے فارسی شاعری کی طرف توجہ کی، لوگوں نے قیاسی وجہیں بہت سی بیان کی ہیں، شیخ عبدالقادر صاحب نے مقدمۂ بانگِ درا میں لکھا ہے کہ انھوں نے یورپ میں حالات تصوف یعنی الٰہیاتِ ایران پر کتاب لکھنے کے لیے جو کتب بینی کی اس نے ان کو اس طرف مائل کیا، اس کے ساتھ انھوں نے یورپ میں جو دو غزلیں کہیں ان سے بھی ان کو اپنی فارسی گوئی کی قوت کا حال معلوم ہوا، جس کا انھوں نے

---

[1] مقدمہ بانگ درا [2] البیان دسمبر ۱۹۳۹ء۔

پہلے اس طرح امتحان نہیں کیا تھا، پروفیسر عبدالقادر سروری کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنا پیغام ہندوستان سے باہر دوسرے اسلامی ممالک میں بھی پہنچانا چاہتے تھے لیکن اردو زبان صرف ہندوستان تک محدود ہے، اس لیے انھوں نے فارسی زبان کو اپنی شاعری کا ذریعہ بنالیا تا کہ مسلمانوں کا زیادہ حصہ اس کو پڑھ سکے[1]۔

اور ڈاکٹر صاحب کے متعدد اشعار سے بھی اشارۃً اس کی تائید ہوتی ہے:

عجم از نغمہ ہائے من جواں شد　　زسودایم متاعِ او گراں شد
ہجومے بود رہ گم کردہ دردشت　　ز آواز درایم کارواں شد

عجم از نغمہ ام آتش بجان است　　صدائے من درائے کارواں است
حدی را تیز تر خوانم چو عرفیؔ　　کہ رہ خوابیدہ ومحمل گراں است

لیکن اصل واقعہ یہ ہے کہ فلسفیانہ اور صوفیانہ خیالات کے ادا کرنے کے لیے دنیا کی زبانوں میں فارسی زبان سے زیادہ بہتر کوئی زبان نہیں، عربی زبان نہایت وسیع ہے اور عربی شعرا کی کثرت کا شمار نہیں، بایں ہمہ عربی شاعری فلسفہ وتصوف سے بالکل تہی دامن ہے، اس لیے یورپ سے پلٹنے کے بعد جب ڈاکٹر صاحب نے فلسفیانہ خیالات ادا کرنے چاہے تو انھوں نے اردو کو چھوڑ کر اس قسم کی شاعری کے لیے فارسی زبان اختیار کی، شیخ عبدالقادر صاحب لکھتے ہیں:

> ''جوں جوں ان کا مطالعہ علم فلسفہ کے متعلق گہرا ہوتا گیا اور دقیق خیالات کے اظہار کو جی چاہا تو انھوں نے دیکھا کہ فارسی کے مقابلہ میں اردو کا سرمایہ بہت کم ہے اور فارسی میں کئی فقرے اور جملے سانچے میں ڈھلے ہوئے ایسے ملتے ہیں جن کے مطابق اردو میں فقرے ڈھالنے آسان نہیں اس لیے وہ فارسی کی طرف مائل ہو گئے۔''

ڈاکٹر صاحب کے بعض اشعار سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ مثنوی اسرار

---

[1] آثارِ اقبال ص ۱۳۱۔

خودی میں فرماتے ہیں:

گرچہ ہندی درعذوبت شکراست　　طرز گفتار دری شیریں تراست
فکر من از جلوۂ اش مسحور گشت　　خامۂ من شاخِ نخل طور گشت
دیدہ از خاکِ عجم نورانی است　　لاجرم طرز نگہ تورانی است
پارسی از رفعتِ اندیشہ ام　　در خور و بافطرت اندیشہ ام

بہرحال متعدد اسباب سے ڈاکٹر صاحب نے فارسی زبان میں شاعری شروع کی اوران کی بلند ہمتی نے اس کا آغاز مثنوی سے کیا جو شاعری کی سب سے مشکل صنف ہے، اس مثنوی سے ڈاکٹر صاحب کی شاعری کا نیا دور شروع ہوا، اب تک ان کا نظریہ ادب برائے ادب تھا، یا کم از کم ادب برائے زندگی کے نظریہ کو انھوں نے لازمی طور پر اختیار نہیں کیا تھا لیکن اب ان کا نظریہ ادب برائے زندگی ہوگیا اوراب وہ شعر برائے شعراورادب برائے ادب سے بیزاری ظاہر کرنے لگے اور مثنوی اسرار خودی میں اس قسم کی شاعری سے علانیہ برأت ظاہر کی:

شاعری زین مثنوی مقصود نیست　　بت پرستی بت گری مقصود نیست

ڈاکٹر صاحب کی فارسی شاعری کے متعلق ایک اہم سوال یہ ہے کہ وہ شعرائے ایران میں کس شاعر کے اثر سے متاثر ہیں، ڈاکٹر صاحب نے جابجا مولانا روم کا نام نہایت جوش وعقیدت کے ساتھ لیا ہے اور یہ ظاہر کیا ہے کہ یہ ناچیز قطرہ ان ہی کے فیض سے گوہر آبدار ہوا ہے، چنانچہ مثنوی اسرار خودی میں جس سے ان کی فارسی گوئی کی ابتدا ہوئی ہے، فرماتے ہیں:

باز برخوانم زفیضِ پیر روم　　دفتر سربستہ اسرارِ علوم
موجم و در بحر او منزل کنم　　تادرتابندۂ حاصل کنم

اس کے علاوہ انھوں نے متعدد شعرائے ایران مثلاً انیسی شاملو، ابوطالب کلیم اور صائب وغیرہ کے بعض اشعار پر تضمینیں کی ہیں اوراس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ انھوں نے ان شعرا کا اثر قبول کیا ہے، چنانچہ ڈاکٹر سید عبداللہ ایم، اے اپنے مضمون ''تشریح اقبال'' میں

لکھتے ہیں:

''اقبال کی زبان حکیمانہ اصطلاحوں اور ترکیبوں سے پُر ہے، عام خصوصیات کے اعتبار سے اقبال پر حافظ، فغانی، جلال اسیر، علی قلی سلیم، سالک یزدی، رضی دانش، ابوطالب کلیم، طالب وغیرہ کی زبان کا بڑا اثر ہے لیکن حکیمانہ مضامین کے لیے انھوں نے رومی، خاقانی، بیدل اور طالب کی زبان استعمال کی ہے۔[1]''

دوسرے موقعہ پر لکھتے ہیں:

''اقبال کے کلام میں تضمینات بھی بہ کثرت ہیں، بانگ درا، پیامِ مشرق، جاوید نامہ، ضربِ کلیم، زبورِ عجم اور بالِ جبریل میں شعرا کے اشعار کی بہت سی تضمینیں ملتی ہیں جن میں سے بعض مشہور و معروف ہونے کی وجہ سے محتاج تعارف نہیں مگر بعض ایسی بھی ہیں جن کا مجمل علم اقبال کے مطالعہ کرنے والے کے لیے بے حد ضروری ہے، مثلاً انیسی شاملو، ملا عرشی، فیضی، رضی، دانش، ملک قمی، صائب، غنی، مرزا مظہر جانجاناں وغیرہ کی تضمینات، تضمینوں کے سلسلے میں یہ بھی بتانا ضروری ہوگا کہ کسی خاص شاعر کو اقبال نے کیوں پسند کیا اور اسی شعر کو کیوں تضمین کے لیے انتخاب کیا گیا ہے، اس میں کیا خاص خوبی ہے، میں نے اس بحث کو اپنے ایک مضمون ''اقبال کے محبوب فارسی شاعر'' میں قدرے تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے[2]، ان شعرا کے حالات معلوم ہونے کے بعد یہ سمجھنا نسبتہً آسان ہو جائے گا کہ ان کی سیرت اور شاعری میں

---

[1] آثارِ اقبال ص ۲۶۷ [2] براہ کرم جناب ممدوح نے ہم کو اس مضمون کی نقل عنایت فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے: ۱-شعرائے فارسی میں ڈاکٹر صاحب نے سب سے زیادہ صوفی اور عارف شاعروں کے حکیمانہ افکار و خیالات سے فائدہ اٹھایا ہے مثلاً سنائی، عطار اور مولانا روم وغیرہ، ۲-ان کے بعد وہ ان شاعروں کو پسند کرتے ہیں جنکے کلام میں زندگی، توانائی، جوش اور غیرت کے خیالات ملتے ہیں مثلاً عرفی، ۳-یہ پسندیدگی تو معانی و مطالب کے لحاظ سے ہے لیکن جہاں تک زبان و بیان کا تعلق ہے ان پر خواجہ حافظ کی رنگین نوائی کا بڑا اثر پڑا ہے لیکن سب سے زیادہ اس معاملہ میں وہ فیضی کے متبع ہیں۔

اقبال کے لے کیا خاص وجہ کشش تھی، ان تضمینوں کا جائزہ لینا اس اعتبار سے بھی ہمارے لیے مفید ہے کہ ہم ان کے ذریعہ اقبال کی محبوب کتابوں اور مطالعۂ کتب کے سلسلے میں ان کے طریقوں سے بھی واقفیت حاصل کر سکتے ہیں[1]۔"

اصل یہ ہے کہ شاعری الفاظ و معانی دونوں کے مجموعے کا نام ہے اور جہاں تک معانی و مطالب کا تعلق ہے، ڈاکٹر صاحب نے فلسفۂ خودی کے ایک اہم جز یعنی عشق کو مولانا روم ہی سے اخذ کیا ہے، بلکہ خود فلسفہ خودی کا تخیل بھی ان ہی سے ماخوذ ہے، چنانچہ مولانا روم کی ایک غزل کا ایک مشہور شعر یہ ہے:

ماز فلک برتر یم، وز ملک افزون تریم　　زین دو چرا بگزریم منزل ما کبریاست

اور ڈاکٹر صاحب اس شعر سے جو فلسفۂ خودی کی بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے، خاص طور پر متاثر ہوئے ہیں اور اسی زمین میں ایک مستقل غزل لکھی ہے، جس کا آخری شعر یہ ہے:

شعلۂ در گیر زو بر خس و خاشاک من　　مرشد رومی کہ گفت منزل ما کبریا است

لیکن جہاں تک الفاظ و طرز بیان کا تعلق ہے، ڈاکٹر صاحب نے متاخرین شعرائے ایران کی شستہ زبان اور خواجہ حافظ کا پر جوش انداز بیان اختیار کیا ہے اور اس نے ان کے لہجے میں مولانا روم سے زیادہ مستی اور رنگینی پیدا کر دی ہے، مثلاً:

چو موج مست خودی باش و سر بطوفان کش　　ترا کہ گفت ؟ کہ بنشیں و پا بدامن کش
بقصد صید پلنگ از چمن سرا بر خیز　　بکوہ رخت کشا خیمہ در بیاباں کش
بہ مہر و ماہ کمند گلو فشار انداز　　ستارہ راز فلک گیر و در گریبان کش
گرفتم اینکہ شراب خودی بسے تلخ است　　بدرد خویش نگر زہر ما بدرمان کش
بیا کہ ساقی گل چہرہ دست بر چنگ است　　چمن زباد بہاران جواب ارژنگ است
حنا زخون دل نو بہارے بندد　　عروس لالہ چہ اندازہ تشنۂ رنگ است

---

[1] آثارِ اقبال ص ۲۷۲-۲۷۳۔

نگاہ میرسد از نغمۂ دل افروزے — بمعنی کہ بروجامۂ سخن تنگ است
بچشم عشق نگر تاسراغ او گیری — جہاں بچشم خردسیمیا ونیرنگ است
زعشق درس عمل گیر و ہر چہ خواہی کن — کہ عشق جوہر ہوش است و جان فرہنگ است
تو قدرخویش نہ دانی بہا ز تو گیرد — وگر نہ لعل درخشندہ پارہ سنگ است

اصناف کے لحاظ سے ڈاکٹر صاحب کا فارسی کلام غزل، قطعہ، رباعی، مثنوی اور مختلف قسم کی نظموں میں منقسم ہے، مرثیہ، نوحہ یا وطنی اور قومی نظمیں اس میں نہیں ہیں ان اصناف پر ریویو کرنے سے پہلے یہ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ ڈاکٹر صاحب کی شاعری جس قدر مختصر ہوتی ہے اسی قدر اس میں شاعرانہ لطافت، شاعرانہ زور اور شاعرانہ رنگینی زیادہ پائی جاتی ہے اور جس قدر اس میں طوالت پیدا ہوتی جاتی ہے، اسی قدر ان چیزوں میں کمی آجاتی ہے، اس لیے ان کی شاعری میں سب سے مقدم چیز غزل ہے جس کے مضامین صرف ایک شعر میں ختم ہوجاتے ہیں اور ہم سب سے پہلے اسی پر ریویو کرتے ہیں۔

غزل: ڈاکٹر صاحب نے بال جبریل میں جو غزلیں اردو زبان میں لکھی ہیں ان کے زیادہ تر مضامین تغزل سے بیگانہ ہیں لیکن ان کی فارسی غزلیں تغزل کا بے مثل نمونہ ہیں، الفاظ کی شرینی اور نرمی کے ساتھ مضامین میں نہایت سوز و گداز پایا جاتا ہے اور ان غزلوں میں انھوں نے خاراشگافی کے بجائے شیشہ سازی کی ہے:

حلقہ بستند سر تربت من نوحہ گراں — دلبران، زہرہ وشاں، گلبدناں، سیم براں
بر سربام آنقاب از چہرہ بیبا کانہ کش — نیست درکوے تو چون من آرزومندے دگر
بسکہ غیرت می برم از دیدۂ بینائے خویش — ازنگہ بافم بہ رخسار تو روبندے دگر
یک نگہ، یک خندہ دزدیدہ، یک تابندہ اشک — بہر پیمان محبت نیست سوگندے دگر[1]
پئے نظارہ روے تو مے کنم پاکش — نگاہ شوق بہ جوے سرشک میشویم

[1] یہ شعر خانخاناں کے اس مصرعے سے ماخوذ ہے ''نگاہ اہل محبت تمام سوگند است''۔

محبت چون تمام افتد رقابت از میان خیزد — به طوف شعلۂ پروانہ با پروانہ می سازد[1]

کو آن نگاہ ناز کہ اول دلم ربود — عمرت دراز باد ہمان تیرم آرزوست

حسرت جلوہ آن ماہ تمامے دارم — دست برسینہ نظر برلب بامے دارم

ہر کس نگہے دارد، ہر کس سخنے دارد — در بزم تو مے خیزد افسانہ زافسانہ

من بندۂ بے قیدم شاید کہ گریزم پا — ایں طرۂ پیچاں را در گردنم آویزی

دام زگیسوان بدوش زحمت گلستان بری — صید چرا نمی کنی طائر بام خویش را

بالینم بیا یکدم نشین کز درد مہجوری — تہی پیمانہ بزم ترا پیمانہ لبریز است

اشارتہائے پنہان خانمان برہم زند لیکن — مرا آن غمزہ مے باید کہ بیباک است و خونریز است

چہ شود اگر خرامی بسرائے کاروانے — کہ متاع نارواییش دلکی است پارہ پارہ

بامید آنکہ روزے بشکارخواہی آمد — زکمند شہر یاران رم آہوانہ دارم

پہلا مصرع امیر وخسرو کا ہے ان کا پورا شعر یہ ہے:

ہمہ آہوانِ صحرا سر خود نہادہ بر کف — بامید اں کہ روزے بشکارخواہی آمد

ڈاکٹر صاحب نے اس کے دوسرے مصرع کو لے کر بے انتہا ترقی دی ہے، اگرچہ شوقِ شہادت میں سر کو ہاتھ پر لے کر جانا جاں بازی کی بہت بڑی دلیل ہے لیکن معشوق کے جال میں پھسنے کے لیے دوسروں کے جال سے بالخصوص جب وہ جال بادشاہوں کا ہو ہرن کی طرح جست کر کے نکلنا اور بھی زیادہ شوق کی دلیل ہے اور اس میں شوق و نیازمندی کے ساتھ ایک پرجوش جذبہ و ولولہ بھی پایا جاتا ہے:

بخلوتش چو رسیدی نظر باو مکشا — کہ آن دمے است کہ کار از نظارہ می گذرد

سوز و گداز زندگی لذتِ جستجوئے تو — راہ چو مارمے گزد گر نروم بسوے تو

سینہ کشادہ جبرئیل از برعاشقاں گذشت — تا شررے باو فتد زآتش ارزوے تو

---

[1] اس شعر میں غنی اور صائب کا مثالیہ رنگ ہے۔

من بتلاشِ تو روم یا بتلاشِ خودروم عقل ودل ونظر ہمہ گم شدگانِ کوے تو
از چمن تورستہ ام قطرہ شبنمے بہ بخش خاطرغنچہ واشودگم نشودزجوے تو
تو عیارکم عیاران، تو قرار بے قراراں تودوائے دلفگاراں مگر اینکہ دیر یابی
عشق اندازِ طپیدن زدل ماآموخت شررماست کہ برجست وبہ پروانہ رسید

سوزوگذار کے ساتھ جابجا خواجہ حافظ کی سرمستیاں بھی پائی جاتی ہیں اور ان میں ان ہی کا جوش بیان بھی ہوتا ہے:

بزم بہ باغ وراغ کش ازخمہ بہ تارچنگ زن بادہ بخور،غزل سرائے بندکشاقبائے را
از بزم جہاں خوشتر از حوروجناں خوشتر یک ہمدم فرزانہ،وزبادہ دوپیمانہ
برخیز کہ فروردیں افروخت چراغ گل برخیزدمے نبشین بالالۂ صحرائی
فصل بہاراین چنیں،بانگ ہزاراین چنیں چہرہ کشاغزل سرا بادہ بیار این چنیں
ساقیا برجگرم شعلۂ نمناک انداز دگرآشوبِ قیامت بکفِ خاک انداز
اوبہ یکدانہ گندم بزمینم انداخت توبیک جرعۂ آب آنسوے افلاک انداز
عشق را بادۂ مردافگن وپرزور بدہ لائے ایں بادہ بہ پیمانہ ادراک انداز
حکمت و فلسفہ کرداست گراں خیز مرا خضرمن ازسرم ایں بارگراں پاک انداز
ازاں آبے کہ درمن لالہ کاروساتگینے دہ کفِ خاکِ مرا ساقی بباد فرودینے دہ
گہے پیچد جہاں برمن گہے من برجہاں پیچم نگہ داں بادہ تابیرون ازیں پیچاک می ایم
یاد ایامے کہ خوردم بادہا باچنگ ونے جامِ مے دردست من مینائے من دردست ونے

عاشقانہ اوررندانہ مضامین کے علاوہ ان کا پورا فلسفہ خودی اپنے تمام اجزاء ولوازم کے ساتھ ان کی فارسی غزلوں میں موجود ہے اور ہم جہاں اس فلسفے پر بحث کریں گے ان غزلوں کا انتخاب پیش کریں گے۔

قطعات یارباعیات: غزل کا موضوع صرف عشق ومحبت ہے، یہ سچ ہے کہ ہمارے شعرا

نے اس میں ایسے مضامین بھی شامل کر دیے ہیں جو اصل موضوع سے تعلق نہیں رکھتے، تاہم ان مضامین کی حیثیت طفیلی سے زیادہ نہیں ہے، اس لیے جب اس قسم کے مضامین کی کثرت ہو جاتی ہے تو غزل، غزل باقی نہیں رہتی، ایسی حالت میں ایک ایسی صنف کی ضرورت تھی جس کا کوئی خاص موضوع نہ ہو، بلکہ اس میں ہر قسم کے صوفیانہ، فلسفیانہ اور اخلاقی مضامین بیان کیے جاسکیں، قدما نے اسی مقصد کے لیے رباعی ایجاد کی اور اس میں ہر قسم کے مضامین بیان کیے۔

خیالات کے تنوع و بوقلمونی میں اردو اور فارسی زبان کا کوئی شاعر ڈاکٹر صاحب کی ہمسری نہیں کرسکتا، اس لیے ان کے لیے اس صنف کی سب سے زیادہ ضرورت تھی اور اس ضرورت کے لیے انھوں نے فارسی زبان میں دو دو شعر کے بکثرت قطعات لکھے جس کی ابتدا پیامِ مشرق سے کی اور ارمغانِ حجاز پر اس کا خاتمہ کر دیا، ہم ان میں سے چند قطعات کا انتخاب اس غرض سے درج کرتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب کے خیالات کے تنوع و وسعت کا اندازہ ہو سکے۔

پروانہ کی طرح دوسرے کی آگ میں جلنا شیوۂ مردانگی نہیں، خود اپنی آگ میں جلنا چاہیے، تاکہ خودی کا چراغ زیادہ روشن ہو:

دلا نارائی پروانہ تاکے — نگیری شیوۂ مردانہ تاکے
یکے خود را بسوزِ خویشتن سوز — طوافِ آتشِ بیگانہ تاکے

اعتماد علی النفس:

شنیدم کرمکِ شب تاب میگفت — نہ آں مورم کہ کس نالد ز نیشم
تو ان بے منتِ بیگانگاں سوخت — نہ پنداری کہ من پروانہ کیشم
اگر شب تیرہ تر از چشمِ آہوست — خود افروزم چراغِ راہ خویشم

جرأت اور بیباکی کی تعلیم:

دل بیباک را ضرغام رنگ است (شیر) — دلِ ترسندہ را آہو پلنگ است (بکری)

اگر بیمے نداری بحر صحراست اگر ترسی بہر موجش نہنگ است

تقلید سے بیزاری اور اجتہاد کی ترغیب:

تراش از تیشۂ خود جادۂ خویش براہ دیگران رفتن عذاب است
گراز دستِ تو کارنادر آید گناہے ہم اگر باشد ثواب است

صوفیانہ تجرد اور گوشہ نشینی کی مخالفت:

بیاباشاہد فطرت نظر باز چرادر گوشۂ خلوت گزینی
تراحق داد چشم پاک بینے کہ از نورش نگاہے آفرینی

خودی وخودشناشی:

اگرآگاہی ازکیف وکمِ خویش یمے تعمیر کن از شبنمِ خویش
دلا دریوزۂ مہتاب تاکے شبِ خود را برافروزازدمِ خویش
تراشیدم صنم برصورت خویش بشکل خودخدارانقش بستم
مراازخود برون رفتن محال است بہررنگے کہ ہستم خودپرستم

ضمیرکن فکاں غیرازتوکس نیست نشانِ بے نشان غیرازتوکس نیست
قدم بیباک ترنہ در رہ زیست بہ پہنائے جہاں غیرازتوکس نیست

ارمغان حجاز میں مختلف سرخیاں قائم کرکے ہر قسم کے خیالات قطعات میں ظاہر کیے ہیں، ہم ان قطعات سے مختلف موقعوں پر کام لیں گے۔

نظمیں: ڈاکٹر صاحب نے فارسی زبان میں کوئی قومی اور وطنی نظم نہیں لکھی، اس دور میں ان کے سامنے صرف فلسفہ، شعر اور سیاست تین چیزیں تھیں اور فارسی زبان میں انھوں نے جو نظمیں لکھی ہیں، ان ہی تینوں چیزوں سے تعلق رکھتی ہیں لیکن ان کی فلسفیانہ اور سیاسی نظموں سے ہم ان کے فلسفہ وسیاست کی بحث میں کام لیں گے، اس موقع پر صرف وہ نظمیں درج کرتے ہیں جن کا تعلق صرف شاعری سے ہے، شعرائے ایران نے بہاریہ قصائد میں

خاص طور پر اپنا شاعرانہ زور بیان صرف کیا ہے اور ڈاکٹر صاحب نے بھی اپنے شاعرانہ زور طبع دکھانے کے لیے اس میں چند بے نظیر نظمیں لکھی ہیں بالخصوص کشمیر کے دل فریب مناظر اور خوش گوار آب وہوا نے ان کی شاعرانہ قوت کو اور بھی ابھارا ہے اور نشاط باغ کشمیر میں بیٹھ کر ایک نہایت پُر زور بہاریہ ساقی نامہ لکھا ہے:

خوشا روزگارے خوشا نو بہارے — نجوم پرن دست از مرغزارے
زمیں از بہاراں جو بال تدروے — زفوارہ الماس بار آبشارے
نہ پیچد نگہ جز کہ درلالۂ وگل — نہ غلطد ہوا جز کہ ہر سبزہ زارے
لبِ جو خود آرائی غنچہ دیدی؟ — چہ زیبا نگارے چہ آئینہ دارے
چہ شیریں نوائے چہ دلکش صدائے — کہ مے آید از خلوتِ شاخسارے
بہ تن جان، بہ جاں آرزو زندہ گردد — زآوائے سارے زبانگ ہزارے
نواہائے مرغِ بلند آشیانے — در آمیخت بانغمۂ جوئبارے
تو گوئی کہ یزداں بہشت بریں را — نہادست دردامنِ کوہسارے
کہ تا رحمتش آدمی زادگان را — رہا سازد از محنت انتظارے
چہ خواہم دریں گلستاں گرنخواہم — شرابے، کتابے، ربابے، نگارے
سرت گردم اے ساقیِ ماہ سیما — بیار از نیاگانِ ما یادگارے
بہ ساغر فروریز آبے کہ جان را — فروزد چونورے بسوزد چونارے
شقائق برویاں زخاک نژندم — بہشتے فرو چین بمشتِ غبارے

ایران کے شعرائے جدید کے انداز میں انھوں نے جو بہاریہ نظمیں لکھی ہیں وہ اور بھی زیادہ دلآویز ہیں:

(۱)

خیز کہ در کوہ ودشت خیمہ زد ابر بہار

مستِ ترنم ہزار
طوطی و دراج و سار
برطرفِ جوئبار
کشت گل ولالہ زار
چشم تماشا بیار
خیز کہ در کوہ ودشت خیمہ زد ابر بہار

(۲)

خیز کہ درباغ و راغ قافلہ گل رسید
باد بہاراں وزید
مرغ نوا آفرید
لالہ گریباں درید
حسن گلِ تازہ چید
عشقِ غمِ تو خرید
خیز کہ درباغ وراغ قافلہ گل رسید

(۳)

بلبلگان درصفیر صلصلگاں درخروش
خون چمن گرم جوش
اے کہ نشینی خموش
درشکن آئین ہوش
بادۂ معنی بنوش
نغمہ سرا گل بپوش

بلبلگاں در صفیر، صلصلگاں درخروش

(۴)

حجرہ نشینی گذار، گوشۂ صحرا گزیں
بر لب جوئے نشیں
آب رواں را ببیں
نرگسِ ناز آفریں
لختِ دل فرودین
بوسہ زنش برجبیں
حجرہ نشینی گذار، گوشۂ صحرا گزیں

(۵)

دیدۂ معنی کشا اے زعیاں بے خبر
لالہ کمر در کمر
نیمۂ آتش بہ بر
مے چکدش بر جگر
شبنم اشکِ سحر
درشفق انجم نگر
دیدۂ معنی کشا اے زعیاں بے خبر

(۶)

خاکِ چمن وانمود، راز دلِ کائنات
بود و نبود صفات
جلوہ گریہائے ذات

آنچہ تو دانی حیات
آنچہ تو خوانی ممات
ہیچ ندارد ثبات
خاکِ چمن وانمود، رازِ دلِ کائنات

تخیل اور محاکات اگرچہ دونوں شاعری کے ضروری جز ہیں لیکن دونوں کے مواقع استعمال الگ الگ ہیں، یہ سخت غلطی ہے کہ ایک کے بجائے دوسرے کا استعمال کیا جائے، مثلاً مناظر قدرت کا بیان محاکات میں داخل ہے، مثلاً اگر بہار، خزاں، باغ، سبزہ، مرغزار اور آب رواں کا بیان کیا جائے تو محاکات سے کام لینا چاہیے، یعنی اس طرح بیان کرنا چاہیے کہ ان چیزوں کا اصلی سماں آنکھوں کے سامنے پھر جائے، متاخرین کی سخت غلطی جس سے ان کی شاعری بالکل برباد ہوگئی، یہ ہے کہ وہ ان موقعوں پر محاکات کے بجائے تخیل سے کام لیتے ہیں، (شعرالعجم جلد پنجم ۵۶، ۵۷) ڈاکٹر صاحب نے اسی غلطی سے بچنے کے لیے ان موقعوں پر قدماء کی روش اختیار کی ہے، یوں تو ان کی شاعری عموماً تخئیلی نہیں ہے لیکن بہاریہ مضامین میں انھوں نے خاص طور پر محاکات سے کام لیا ہے اور ایران کے شعرائے جدید کے طرز نے ان میں ترنم و موسیقیت پیدا کر کے اور بھی دلآویزی پیدا کر دی ہے۔

بہاریہ نظموں کے علاوہ ڈاکٹر صاحب نے چند اور نظمیں بھی اسی جدید ایرانی طرز میں لکھی ہیں اور ان میں فلسفۂ خودی اور اپنے پیام زندگی کو نہایت دلآویز شاعرانہ طریقوں سے پیش کیا ہے:

مانند صبا خیزو وزیدن دگر آموز دامانِ گل و لالہ کشیدن دگر آموز
اندر دلکِ غنچہ خزیدن دگر آموز
مؤمنہ بہ برگردی و بے ذوق تپیدی آں گونہ تپیدی کہ بجائے نرسیدی
درانجمنِ شوق تپیدن دگر آموز

کافر دل آوارہ دگر بارہ باو بند برخویش کشا دیدہ واز غیر فرو بند
دیدن دگر آموز وندیدن دگر آموز

دم چیست، پیام است شنیدی نشنیدی در خاک تو یک جلوۂ عام است ندیدی
دیدن دگر آموز شنیدن دگر آموز

ما چشم عقاب و دلِ شہباز نداریم چوں مرغ سرا لذتِ پرواز نداریم
اے مرغ سراخیز و پریدن دگر آموز

تختِ جم و دارا سرراہے نفروشند ایں کوہ گراں است بکاہے نفروشند
باخونِ دل خویش خریدن دگر آموز

نومیدی و تقدیر ہماں است کہ بود است آن حلقۂ زنجیر ہمانست کہ بود است
نومیدہ مشو، نالہ کشیدن دگر آموز

واسوختہ یک شرراز داغِ جگر گیر یک چند بخود پیچ وبینتاں ہمہ درگیر
چوں شعلہ بخاشاک دویدن دگر آموز

اے غنچہ خوابیدہ چو نرگس نگراں خیز کاشانۂ مارفت بتاراجِ غماں خیز
از نالہ مرغ چمن از بانگِ اذاں خیز از گرمیِ ہنگامۂ آتش نفساں خیز
ازخواب گراں، خواب گراں، خواب گراں خیز ازخواب گراں خیز

خورشید کہ پیرایہ بسیماے سحر بست آویزہ بگوش سحر از خونِ جگر بست
از دشت وجبل قافلہ ہارختِ سفر بست اے چشم جہاں بیں بہ تماشاے جہاں خیز
ازخواب گراں، خواب گراں، خواب گراں خیز ازخواب گراں خیز

خاور ہمہ مانند غبار سرراہے است یک نالۂ خاموش واثر باختہ آہے است
ہر ذرۂ ایں خاک گرہ خوردہ نگاہے است از ہند و سمرقند و عراق و ہمدان خیز
ازخواب گراں، خواب گراں، خواب گراں خیز ازخواب گراں خیز

دریائے تو دریاست کہ آسودہ چو صحراست
دریائے تو دریاست کہ افزوں نشد و کاست
بیگانہ آشوب و نہنگ است چہ دریاست
از سینہ چاکش صفتِ موجِ رواں خیز
ازخواب گراں، خواب گراں، خواب گراں خیز
ازخواب گراں خیز
ایں نکتہ کشایندۂ اسرار نہاں است
ملک است تن خاکی و دیں روح رواں است
تن زندہ و جان زندہ ز ربط تن و جان است
باخرقہ وسجادہ وشمشیر وسنان خیز
ازخواب گراں، خواب گراں، خواب گراں خیز
ازخواب گراں خیز
ناموسِ ازل را تو امینی تو امینی
دارائے جہاں را تو یساری تو یمینی
اے بندۂ خاکی تو زمانی تو زمینی
صہبائے یقیں درکش واز دیرگماں خیز
ازخواب گراں، خواب گراں، خواب گراں خیز
ازخواب گراں خیز
فریاد زافرنگ ودلآویزی افرنگ
فریاد زشیرینی وپرویزیِ افرنگ
عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزی افرنگ
معمار حرم! بازبہ تعمیر جہاں خیز
ازخواب گراں، خواب گراں، خواب گراں خیز
ازخواب گراں خیز

ڈاکٹر صاحب کی شاعری کا مقصد ایک عام اور ہمہ گیر انقلاب ہے، اس زمانہ میں انقلاب کے مدعی تو بہت سے ہیں لیکن ان کا انقلاب محدود ہے کوئی سیاست میں انقلاب کا خواستگار ہے، کوئی تعلیم میں، کوئی مذہب میں اور کوئی تصوف میں لیکن ہر چیز میں انقلاب صرف ڈاکٹر صاحب کی شاعری کا موضوع ہے اور جدید ایرانی طرز میں اس پر انھوں نے ایک نہایت عمدہ نظم لکھی:

خواجہ از خونِ رگ مزدور سازد لعل وناب
از جفائے دہ خدایاں کشتِ دہقانانِ خراب
انقلاب ،انقلاب، اے انقلاب
شیخ شہراز رشتہ تسبیح صد مومن بدام
کافرانِ سادہ دل رابرہمن زنارتاب

انقلاب ،انقلاب، اے انقلاب

میر و سلطان نرد باز و کعبتین شان وغل جان محکومان زتن بردند ومحکوماں خراب

انقلاب ،انقلاب، اے انقلاب

واعظ اندر مسجد وفرزند او در مدرسہ آں بہ پیری کود کے ایں پیر درعہد شباب

انقلاب ،انقلاب، اے انقلاب

اے مسلمانان فغاں از فتنہ ہائے علم وفن اہرمن اندر جہاں ارزاں ویزداں دیریاب

انقلاب ،انقلاب، اے انقلاب

شوخی باطل نگر اندر کمینِ حق نشست شپّر ازکوری شبخونے زند برآفتاب

انقلاب ،انقلاب، اے انقلاب

درکلیسا ابن مریم رابدار آویختند مصطفیٰ از کعبہ ہجرت کرد با ام الکتاب

انقلاب ،انقلاب، اے انقلاب

من درون شیشہ ہائے عصر حاضر دیدہ ام آں چناں زہرے کہ ازوے مارہا درپیچ تاب

انقلاب ،انقلاب، اے انقلاب

باضعیفان گاہ نیروے پلنگان مے دہند شعلۂ شاید برون آید زفانوسِ حباب

انقلاب ،انقلاب، اے انقلاب

اردو شاعری میں ہزاروں تغیرات وانقلابات ہوئے اور ہوتے رہتے ہیں لیکن جہاں تک ہم کو معلوم ہے، دورِ جدید کے اردو شعرا میں کسی نے اس جدید ایرانی طرز کا تتبع نہیں کیا، صرف ڈاکٹر صاحب ایک ایسے شاعر ہیں جنھوں نے فارسی کے ساتھ اس طرز میں بعض نظمیں اردو میں بھی لکھیں:

علم نے مجھ سے کہا کہ عشق ہے دیوانہ پن

عشق نے مجھ سے کہا کہ علم ہے تخمین وظن
بندۂ تخمین و ظن کرم کتابی نہ بن

عشق سراپا حضور علم سراپا حجاب

عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات
علم مقامِ صفات، عشق تماشائے ذات
عشق سکون وثبات عشق حیات ومات

علم ہے پیدا سوال عشق ہے پنہاں جواب

عشق کے ہیں معجزات، سلطنت وفقرودیں
عشق کے ادنی غلام صاحبِ تاج ونگیں
عشق مکان ومکین، عشق زمان وزمیں

عشق سراپا یقین اوریقینِ فتحِ یاب

شرع محبت میں ہے عشرت منزل حرام
شورشِ طوفان حلال لذت ساحل حرام
عشق پہ بجلی حلال، عشق پہ حاصل حرام

علم ہے ابن الکتاب، عشق ہے ام الکتاب

مثنوی: ڈاکٹر صاحب نے فارسی زبان میں سب سے پہلے پے در پے دو مثنویاں یعنی اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی لکھیں، اس کے بعد گلشن راز جدید، جاوید نامہ، مسافر اور پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق لکھی لیکن ان مثنویوں میں وہ شاعرانہ زور، وہ شاعرانہ جوش اور وہ شاعرانہ لطافت موجود نہیں ہے، جو پیامِ مشرق اور زبورِ عجم کی نظموں اور غزلوں میں قدم قدم پر ملتی ہے، بالخصوص دور اول کی مثنویوں میں رموزِ بے خودی اور دور آخر کی مثنویوں میں پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق کی نسبت خود ان کے ایک معتقد نے لکھا ہے کہ ان کا رنگ شاعرانہ

نہیں بلکہ واعظانہ[1] ہے لیکن دو حیثیتوں سے ان مثنویوں کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

۱- ایک تو یہ کہ اسرار خودی اور رموز بیخودی میں ان کے فلسفیانہ عقائد سادہ طور پر ہمارے سامنے آ گئے ہیں، چنانچہ یہی معتقد اس شاعرانہ تنقید کے بعد لکھتا ہے:

''البتہ اقبال کے شاعرانہ معتقدات کا مکمل دستور اور لائحۂ عمل ہونے کی حیثیت سے ان مثنویوں کی بڑی اہمیت ہے۔[2]''

ان ہی دونوں مثنویوں کی وجہ سے ان کی فلسفیانہ حیثیت قائم ہوئی اور گو انھوں نے فلسفۂ خودی کو اپنی نظموں اور غزلوں میں زیادہ آب و رنگ کے ساتھ پیش کیا ہے، تاہم جب تک ان مثنویوں کو رہنما نہ بنایا جائے، ان سے کوئی مکمل فلسفہ نہیں بن سکتا۔

۲- دوسرے شاعر ہونے کے ساتھ ان کی ایک حیثیت مجدد، مصلح اور مبلغ، کی بھی ہے اور ان کے دور آخر کی شاعری میں یہی آخری حیثیت زیادہ نمایاں نظر آتی ہے، چنانچہ خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

''اس میں کوئی شک نہیں کہ آخر میں ایک مفکر شاعر اور مبلغ شاعر کا رنگ اقبال میں غالب نظر آتا ہے، اعلیٰ درجہ کی شاعری میں جو جز و نبوت کا ہوتا ہے وہ اقبال کی شاعری کے آخری دور میں بہت نمایاں ہو گیا۔[3]''

اس لیے جہاں تک ان کی تعلیمات اور تبلیغی مسائل کا تعلق ہے ان مثنویوں کو ان کی نظموں اور غزلوں پر تفوق حاصل ہے اور خود قدیم فارسی زبان میں صوفیانہ، مصلحانہ اور اخلاقی مسائل کے لیے مثنوی ہی ایک موزوں صنف خیال کی گئی ہے، بعض مضمون نگاروں نے بھی اس اہمیت کو محسوس کیا ہے اور پروفیسر عبدالقادر سروری نے ''اقبال کی شاعری کا آخری دور'' کے عنوان سے ایک مستقل مضمون لکھا ہے جس کے آخر میں وہ لکھتے ہیں:

''غرض موجودہ زندگی کے بہت کم مسائل ہوں گے جن پر اقبال نے اس

---

[1] رسالہ اردو اقبال نمبر، ص ۹۶۸، ۹۸۳ [2] ایضاً، ص ۹۸۳ [3] ایضاً، اقبال نمبر، ص ۸۲۸۔

زمانے میں روشنی ڈالی ہو یا تنقید نہ کی ہو، اگر کوئی قوم جو حالت پستی میں ہو اقبال کے صرف آخری زمانے کے کلام کو اپنی زندگی کا نصب العین بنائے تو یقین ہے کہ اس میں حیات کی ایک تازہ لہر پیدا ہو جائے گی[1]۔"

لیکن بایں ہمہ تبلیغ اور شاعری میں کوئی تضاد نہیں ہے، قرآن مجید خالص تبلیغی کتاب ہے لیکن قرآن مجید سے زیادہ شاعری کس کتاب میں پائی جاتی ہے، بعینہٖ اسی طرح ڈاکٹر صاحب کی تبلیغ بھی شاعرانہ لطافت سے خالی نہیں ہے، افسوس ہے کہ مثنویوں کا انتخاب طوالت سے خالی نہیں ہے، اس لیے ہم بہت سی مثالیں نہیں پیش کر سکتے، صرف رموزِ بے خودی سے بعض مثالیں پیش کرتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب نے ایک عنوان یہ قائم کیا ہے کہ ملت محمدیہ ہمیشہ قائم رہے گی اور اس کو اس شاعرانہ انداز میں ثابت کیا ہے کہ باغ میں فصل بہار آتی ہے، کلیاں کھلتی ہیں اور مرجھا جاتی ہیں لیکن بہار کی رونق بدستور قائم رہتی ہے، کان سے موتی نکال لیے جاتے ہیں لیکن کان بدستور باقی رہتی ہے، صبح وشام برابر آتی جاتی رہتی ہے لیکن دن بدستور باقی رہتا ہے، اسی طرح افراد کے فنا ہونے سے کوئی قوم مر نہیں جاتی بلکہ بدستور زندہ رہتی ہے:

در بہاران جوش بلبل دیدۂ — رستخیر غنچۂ وگل دیدۂ
چوں عروساں غنچہ ہا آراستہ — اززمیں یک شہر انجم خاستہ
سبزہ ازاشکِ سحر شوئیدۂ — از سرود آب جو خوابیدۂ
غنچہ برمے دمد از شاخسار — گیردش بادنسیم اندرکنار
غنچہ از دستِ گلچیں خوں شود — رختِ ہستی ازچمن بیروں کشد
بست قمری آشیاں، بلبل پرید — قطرۂ شبنم رسید و بو رمید
رخصتِ صد لالۂ ناپایدار — کم نسازدرونقِ فصلِ بہار

---

[1] سب رس، اقبال نمبر، ص ۹۱۔

اززیان گنج فراوانش ہماں	محفل گل ہائے خندانش ہماں
فصل گلِ ازنسترن باقی تراست	ازل گل وسروسمن باقی تراست
کان گوہر پرورے گوہر گرے	کم نگردد از شکستِ گوہرے
صبح ازمشرق زمغرب شام رفت	جام صدروز ازخمِ ایام رفت
بادہا خوردند و صہبا باقی است	دوشہاخون گشت دفرداباقی است
ہمچناں از فرد ہائے پے سپر	ہست تقویم امم پاینده تر
درسفر یاراست وصحبت قائم است	فردرہ گیراست وملت قائم است

مولانا روم کا نظریہ ہے کہ وہ تمام مسائل کو شاعرانہ تمثیلات سے سمجھاتے ہیں اور ڈاکٹر صاحب نے یہ طرز ان ہی سے سیکھا ہے اور اس حیثیت سے اگر اسرار خودی اور رموز بیخودی کا مطالعہ کیا جائے تو وہ شاعرانہ طرز سے بیگانہ معلوم نہ ہوں گی، مثنوی میں ڈاکٹر صاحب نے ایک لطیف جدت یہ پیدا کی ہے کہ جابجا اس میں غزلوں کی آمیزش کرتے ہیں اور ان سے ذائقہ میں تبدیلی پیدا ہو کر عجیب دلآویزی پیدا ہو جاتی ہے، مثلاً انھوں نے ایک دریا کے کنارے بیٹھ کر بے اختیارانہ مولانا روم کی یہ غزل گانا شروع کی:

بکشائے لب کہ قند فراوانم آرزوست	بنمائے رخ کہ باغ وگلستانم آرزوست

اور اس کو سن کر مولانا روم کی روح ان کے سامنے آ گئی:

روحِ رومی پردہا را بردرید	ازپسِ کُہ پارۂ آمد پدید

جب وہ زروان کے ساتھ عالم علوی کی سیاحت میں گئے تو تمام پردے اٹھ گئے اور ستاروں نے یہ غزل گا کر ان کا خیر مقدم کیا:

عقل تو حاصلِ حیات، عشق تو سر کائنات	پیکر خاک خوش بیاایں سوئے عالم جہات

شاعروں کے فرشتہ سروش سے ملاقات ہوتی ہے تو وہ یہ غزل سناتا ہے:

ترسم کہ توے رانی زورق بسراب اندر	زادی بہ حجاب اندر میری بہ حجاب اندر

جاوید نامہ میں انھوں نے اس قسم کی اور بھی متعدد غزلیں مناسب موقعوں پر شامل کی ہیں اور مسافر میں بھی اس طرز سے کام لیا ہے، چنانچہ جب سرزمین کابل میں شہنشاہ بابر کے مزار کی زیارت کی ہے تو بے ساختہ ان کی زبان سے یہ غزل نکل گئی ہے:

بیا کہ ساز فرنگ از نوا بر افتادست　　درون پردہ او نغمہ نیست فریادست الخ

قندھار میں جب رسول اللہ ﷺ کے خرقۂ مبارک کی زیارت کو گئے ہیں تو سب سے پہلے اپنے جذبات کا اظہار ایک غزل میں کیا ہے، جس کے ابتدائی اور آخری اشعار یہ ہیں:

از دیرِ مغاں آیم بے گردشِ صہبا مست　　در منزل لابودم از بادۂ الامست

سینا است کہ فاران ست؟ یارب چہ مقام است ایں　　ہر ذرہ خاکِ من چشمے است تماشا مست

کلامِ اقبال کی ادبی خوبیاں

اقبال کو فلسفہ کے نام سے چڑھ تھی اور وہ اپنے آپ کو کبھی بھی فلسفی کہنا پسند نہیں کرتے تھے، دورانِ گفتگو میں بعض مرتبہ میرے منہ سے بلا ارادہ اگر ان کے لیے فلسفی اور ان کے خیالات کے لیے نظام فلسفہ کے الفاظ نکل گئے تو انھوں نے مجھے یہ کہہ کر ٹوک دیا کہ ان کا کوئی نظامِ فلسفہ نہیں ہے، وہ کہا کرتے تھے کہ فقیری ان کو وراثۃً ملی ہے اور فلسفہ وغیرہ انھوں نے صرف ان ہی حقائق کو جن کا ان کو کلی یقین ہے عقلی طور پر سمجھنے کے لیے سیکھ لیا ہے، محدود معنی میں فلسفہ اس نظامِ خیالات کا نام ہے جو عقلی غور وفکر کا نتیجہ ہوتا ہے، جو نامی نہیں بلکہ جامد ہوتا ہے، جس کا تعلق زندگی کے تمام سرچشموں سے نہیں بلکہ صرف عقل سے وابستہ ہوتا ہے، جو کلیات کے تمام تصور پر نہیں بلکہ صرف عقلی استدلال پر مبنی ہوتا ہے، اقبال ایک شاعر تھا اور شاعری اس کے لیے جزو پیغمبری تھی اور اس نے جو کچھ حاصل کیا تھا وہ سرچشمہ حقیقت سے بلا واسطہ تعلق کا نتیجہ تھا، وہ صرف عقل کا ممنون احسان نہیں تھا بلکہ اپنی تمام وجدانی کیفیت کا بھی، اس بنا پر اس کے خیالات کو ہم محدود معنی میں فلسفہ نہیں کہہ سکتے، بلکہ وہ ایک مکمل تصور کائنات تھا جس کو شاعری کا رنگ وروپ دے کر اقبال نے دنیا کے سامنے پیش کیا، ہر بڑے شاعر کے لیے ایک تصور کائنات کا ہونا لازمی امر ہے، اسی طرح اقبال کا بھی ایک تصور کائنات تھا جو لوگ اقبال کے کلام اور زندگی کو بحیثیت ایک شاعر کے سمجھنے کی کوشش کریں گے وہ اسے صحیح سمجھیں گے لیکن جو لوگ اسے بحیثیت ایک فلسفی یا سیاست داں کے سمجھنے کی کوشش کریں گے ان کے لیے اقبال کا کلام اور اس سے زیادہ اس کی زندگی ایک

عقدۂ لاینحل ہوکر رہ جائے گی، اقبال از اول تا آخر ایک شاعر تھا[1]۔

''اقبال کے فلسفیانہ میلانات اور ان کے پیغام میں ہم کچھ اس طرح محو ہو جاتے ہیں کہ ان کی ایک حیثیت کو جو سب سے زیادہ مستقل اور ممتاز ہے بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں، ہم بھول جاتے ہیں کہ اقبال کی پہلی اور آخری حیثیت شاعر کی ہے اگر ہم ان کے فلسفہ اور پیغام کو نظر انداز کر دیں یا کسی ایسے زمانے کا تصور کر سکیں جبکہ ان کے افکار و میلانات کا کوئی عنصر بھی زندہ نہ رہے گا تو اس حالت میں بھی ہم کو ماننا پڑے گا کہ محض صناع اور شاعر کی حیثیت سے اقبال دنیا کے بڑے بڑے شاعروں کے ساتھ جگہ پا سکتے ہیں افکار و جذبات سے برطرف ہوکر اقبال نے اردو شاعری میں جو نئے اسالیب و صور تراشے ہیں اور پرانے اسالیب کو نئے انداز سے استعمال کر کے جو نئے آہنگ پیدا کیے ہیں وہ ہماری شاعری کی زبان میں یقیناً اختراعات کا حکم رکھتے ہیں اور مستقل اضافے ہیں[2]۔''

ان دونوں اقتباسات سے جو ڈاکٹر صاحب کے دو نقادوں کے مضامین سے ماخوذ ہیں، صاف ثابت ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی اصلی حیثیت صرف شاعر کی ہے فلسفی کی نہیں لیکن افسوس اور افسوس کے ساتھ تعجب ہے کہ لوگوں نے ان کی شاعرانہ حیثیت کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے اور ان کو دنیا کے سامنے صرف ایک فلسفی، ایک مجدد اور ایک سیاست داں کی حیثیت سے پیش کیا ہے، ڈاکٹر صاحب کی ذات وصفات کے متعلق اس قدر مضامین و رسائل لکھے گئے ہیں کہ ایک مستقل لٹریچر پیدا ہو گیا ہے جو ''اقبالیات'' کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے لیکن ادبی حیثیت سے ان کے شاعرانہ کمالات پر گنتی کے چند مضامین لکھے گئے ہیں جو نہایت مختصر اور تشنہ و نامکمل ہیں اور ان پر اضافہ کی کافی گنجائش ہے۔

اس موقع پر یہ نکتہ خاص طور پر پیش نظر رکھنا چاہیے کہ ادبی اور شاعرانہ حیثیت سے ڈاکٹر صاحب کے کلام کی تنقید کے دو طریقے ہو سکتے ہیں ایک قدیم اور دوسرا جدید

---

[1] رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۹۴۶ [2] اقبال از مجنوں گورکھپوری ص ۸۲-۸۴۔

اوران دونوں حیثیتوں سے ڈاکٹر صاحب کے کلام کی تنقید کی ضرورت ہے، کیوں کہ ڈاکٹر صاحب اگرچہ دور جدید کے ایک روشن خیال آدمی ہیں لیکن درحقیقت وہ قدیم تہذیب کی یادگار ہیں اور جدید مسلک سے زیادہ انکارحجان قدیم مسلک کی طرف ہے چنانچہ وہ خود ایک خط میں لکھتے ہیں:

''میرے نزدیک اقوام کی زندگی میں قدیم ایک ایسا ہی ضروری عنصر ہے جیسا کہ جدید بلکہ میرا ذاتی میلان قدیم کی طرف ہے۔[1]''

بالخصوص شاعری میں تو وہ بالکل قدیم طرز کے متبع ہیں، چنانچہ ایک شاعر کو جو غالباً ان کے شاگرد بھی ہیں لکھتے ہیں:

''سنیے، غزل اور رباعی کے لیے قافیہ کی شرط تو لازمی ہے اگر ردیف بھی بڑھادی جائے تو سخن میں اور بھی لطف بڑھ جاتا ہے البتہ نظم ردیف کی محتاج نہیں، قافیہ تو ہونا چاہیے اب کچھ عرصہ سے بلا ردیف وقافیہ نظمیں لکھی جاتی ہیں اور یہ انگریزی نظموں کی تقلید ہے جس کا نام انگریزی میں بلینک ورس ہے جس کو نثر مرجز کہنا چاہیے، اگرچہ پبلک مذاق کچھ ایسا ہو چلا ہے مگر میرے خیال میں یہ روش آیندہ مقبول نہ ہوگی۔

میں فقط فرسودہ مضامین کی حد تک جدید وقدیم کی بحث کو مانتا ہوں، شاعری کی جان تو شاعر کے جذبات ہیں، جذبات انسانی اور کیفیات قلبی اللہ کی دین ہیں، ہاں یہ ضرور ہے کہ طبع موزوں اس کے ادا کرنے کے لیے پُر اثر الفاظ کی تلاش کرے۔

نظم کے اصناف کی تقسیم جو قدیم سے ہے ہمیشہ رہے گی اور انسانی جذبات ماحول کے تابع رہیں گے، بس یہ سمجھ لیا جائے کہ جس شاعر کے جذبات ماحول سے اثر پذیر ہیں وہ شاعر جدید رنگ کا حامل متصور ہوسکتا ہے، نہ نفس شعری، اگر ہم نے پابندی عروض کی خلاف ورزی کی تو شاعری کا قلعہ ہی منہدم ہوجائے گا اور اس نقطۂ خیال سے یہ کہنا پڑے گا اور یہ کہنا

---

[1] اقبال نامہ ص ۱۴۸۔

درست ہے کہ موجودہ شعرا کا کام تعمیری ہونا چاہیے نہ کہ تخریبی۔[1]''

اس بنا پر ڈاکٹر صاحب کے کلام کی تنقید میں قدیم ادبی طریقۂ تنقید کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا لیکن اس حیثیت سے ان کے کلام کی تنقید بہت کم کی گئی ہے اور دو ایک مضمون جو لکھے گئے ہیں وہ نہایت مختصر اور غیر تشفی بخش ہیں، البتہ جدید ادبی طرز تنقید کے موافق ڈاکٹر یوسف حسین خان پروفیسر تاریخ و سیاسیات جامعہ عثمانیہ نے ایک نہایت مفصل و مدلل مضمون رسالہ اردو اقبال نمبر بابت ماہ اکتوبر ۱۹۳۸ء میں لکھا ہے اور بعد کو اور مضامین کے اضافہ کے ساتھ اپنی مشہور و مقبول کتاب ''روحِ اقبال'' میں شامل کر لیا ہے، اگرچہ اس میں خلط مبحث ہو گیا ہے اور بعض عنوانات قدیم ادبی طریقہ تنقید کے بھی شامل ہو گئے ہیں تاہم اردو میں جدید طریقۂ تنقید کے موافق اس سے بہتر کوئی تنقید موجود نہیں، اس لیے ہم اس کا خلاصہ درج کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

جدید طریقۂ تنقید کے اجزا میں تین جز نہایت نمایاں ہیں:

۱- رمزیت یعنی ایک مضمون کو استعارہ، کنایہ اور قصص و حکایات کے ذریعہ بیان کرنا بذاتِ خود کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ قدیم ادب میں بھی یہ عنصر نہایت کثرت سے پایا جاتا ہے، مولانا روم حکایات و تمثیلات کے ذریعہ سے جو مضامین بیان کرتے ہیں ان میں یہی عنصر شامل ہوتا ہے اور اسی بنا پر فرماتے ہیں:

خوشتر آن باشد کہ سرِ دلبراں گفتہ آید در حدیثِ دیگراں

غالب نے بھی اسی خیال کو اپنے مخصوص انداز میں پیش کیا ہے۔

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو بنتی نہیں ہے بادۂ و ساغر کہے بغیر

بعض اہل تحقیق کا بیان ہے کہ اہل یورپ نے یہ اسلوبِ بیان قدیم اسلامی ادب ہی سے اخذ کیا ہے، یہ اسلوب دقیق صوفیانہ، فلسفیانہ بلکہ بعض سیاسی مسائل کے بیان کے

---

[1] اقبال نامہ ص ۲۷۹-۲۸۰۔

لیے زیادہ موزوں ہے، مولانا روم نے اسی غرض سے اس اسلوب کو اختیار کیا ہے اور ڈاکٹر صاحب نے بھی اسی غرض سے رمز و کنایہ میں گفتگو کی ہے، چنانچہ خود فرماتے ہیں:

برہنہ حرف نگفتن کمال گویائی است　　حدیث خلوتیاں جز بہ رمز وایمانیست

اور اس طریقہ سے بہت سے اہم فلسفیانہ مسائل کی تشریح کی ہے، مثلاً ڈاکٹر صاحب کے فلسفۂ خودی کا ایک اہم جز و خیر و شر کی آمیزش ہے اور ان ہی دونوں کی آمیزش سے ایک حرکت پذیر اور آئین پسند مکمل خودی پیدا ہوتی ہے لیکن شیطان مجسم شر، فرشتہ مجسم خیر اور انسان خیر و شر دونوں کا مجموعہ ہے، اگر اس مجموعے کے دونوں اجزا الگ الگ رہیں تو کوئی مکمل خودی نہیں پیدا ہو سکتی، شیطان خودی، لذت پرستی اور خالص عقل کا ایک پیکر مجسم ہے جو کسی قسم کے ضبط و آئین کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے اس کے برخلاف فرشتے مجسم خیر ہیں جو بدی میں مبتلا ہو ہی نہیں سکتے، البتہ انسان بدی میں مبتلا ہو کر اس سے رہائی حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اسی کوشش کا نام ضبط، آئین اور مذہب و اخلاق ہے، اس لیے ہر خیر کی بنیاد شر پر ہے اور اسی مسئلے کو ڈاکٹر صاحب نے اپنی نظم تسخیرِ فطرت میں میلاد آدم اور انکارِ ابلیس کے قصے کے ضمن میں بیان کیا ہے، حضرت آدم علیہ السلام جنت میں فرشتوں کی طرح نہایت پرسکون زندگی بسر کرتے تھے لیکن چوں کہ یہ زندگی شور و شر سے نا آشنا تھی اس لیے اس میں کوئی لطف نہ تھا، اب شیطان نے اس خیر میں شر کی آمیزش کی اور حضرت آدم علیہ السلام کو فریب دیا کہ:

زندگی سوز و ساز بہ زسکون دوام　　فاختہ شاہین شود از تپش زیر دام
ہیچ نیاید ز تو غیر سجود و نیاز　　خیز چو سرو بلند اے بعمل نرم گام
کوثر و تسنیم برد از تو نشاطِ عمل　　گیر ز مینائے تاک بادۂ آئینہ فام
زشت و نکوزادہ وہم خداوند تست　　لذتِ کردار گیر گام بنہ جوئے کام
خیز کہ بنمائمت مملکت تازہ　　چشم جہاں بیں کشا بہر تماشا خرام
قطرہ بے مایہ گوہر تابندہ شو　　از سرِ گردون بیفت گیر بدریا مقام

تیغ درخشندۂ جان جہانے گسل — جو ہر خود را نماے آے بروں از نیام
بازوے شاہین کشا خون تدروان بریز — مرگ بود باز را زیستن اندر کنام
تو نشناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل — چیست حیاتِ دوام سوختن ناتمام

اب وہ جنت سے نکل کر دنیا میں آئے تو ان کو معلوم ہوا کہ درحقیقت شر کے بغیر کوئی چیز نہیں، اگر بھوک نہیں تو کھانے میں کچھ لذت نہیں اگر پیاس نہیں تو ٹھنڈے پانی میں کوئی مزا نہیں اگر گرمی نہیں تو ٹھنڈی ہوا کے جھونکوں میں کوئی لطف نہیں، اس لیے دنیا میں آ کر ان کو یہ لطف حاصل ہوئے تو بے اختیار بول اٹھے:

چہ خوش است زندگی راہمہ سوز وساز کردن — دل کوہ و دشت وصحرا بہ دمے گداز کردن
زقفس درے کشادن بہ فضائے گلستانے — رہِ آسمان نوردن بہ ستارہ راز کردن
بگدازہائے پنہاں بہ نیاز ہائے پیدا — نظرے ادا شناسے بحریم ناز کردن
گہے جز یکے ندیدن بہ ہجوم لالہ زارے — گہے خارنیش زن راز گل امتیاز کردن

اس لیے انھوں نے اگرچہ حکم خداوندی کی خلاف ورزی کی تھی تاہم اسی حیلے سے خداوند تعالیٰ کے حضور میں اپنا عذر گناہ پیش کیا:

گرچہ فسونش مرابرد ز راہِ صواب — از غلطم در گذر عذر گناہم پذیر
رام نگردد جہاں تانہ فسونش خوریم — جز بکمندِ نیاز ناز نگردد اسیر
تاشود از آہ گرم ایں بتِ سنگین گداز — بستن زنار او بود مرا ناگزیز
عقل بدام آورد فطرتِ چالاک را — اہرمن شعلہ زاد سجدہ کند خاک را

اخیر شعر میں یہ اشارہ ہے کہ اگر حضرت آدمؑ صرف مرکز خیر یعنی جنت ہی میں رہتے تو نہ تسخیر فطرت کر سکتے نہ ان کی خودی مکمل ہوتی، ابلیس نے ان کو سجدہ کرنے سے اس لیے انکار کیا تھا کہ ان کی خودی نامکمل تھی لیکن دنیا میں آ کر جب انسان اپنی خودی کو مکمل کر لیتا ہے تو شیطان بھی اس کے سامنے سربسجود ہو جاتا ہے۔

۲- رومانیت شعروادب کی یہ وہ قسم ہے جس میں تخیل اور جذبات کا زور ہوتا ہے اور چوں کہ تخیل اور جذبات کی کوئی انتہا نہیں، اس لیے شاعری کی یہ قسم اپنے اندر غیر محدود وسعت رکھتی ہے اور شعروادب کا قالب جذبہ وتخیل کی آمیزش کے بغیر شاعرانہ روح سے بالکل خالی ہوتا ہے، ایک بار والٹیر نے ایک مشہور المیہ اداکار کی اداکاری کو دیکھ کر کہا کہ وہ بہت غیر جذباتی قسم کی ہے اس نے جب یہ تنقید سنی تو والٹیر سے شکایۃً کہا کہ آپ جس لب ولہجہ کی مجھ سے توقع رکھتے ہیں اس کے لیے ضروری ہے کہ انسان کے جسم میں شیطان ہو، والٹیر نے جواب دیا کہ اس میں کیا شک ہے کہ ہر آرٹ میں کمال پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ آرٹسٹ کے جسم میں شیطان ہو، والٹیر کی اس سے مراد یہ تھی کہ ہر تخلیقی آرٹ جذبہ کے تحت وجود میں آتا ہے، جو ایک شیطانی قوت ہے، قدیم مشرقی ادب میں شاعری کی یہ قسم بھی کوئی نئی چیز نہیں بلکہ غزل کی مستقل صنف اسی قسم کی شاعری کے لیے وقف ہے لیکن ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اس قسم کی شاعری کے لیے جھوٹے نقلی اور فرضی جذبات جیسا کہ غزل میں ظاہر کیے جاتے ہیں کافی نہیں بلکہ خود شاعر کے اندر کوئی جذبہ ہونا چاہیے اور بغیر اس جذبہ کے شعر بلکہ کسی فنِ لطیف میں اثر نہیں پیدا ہوسکتا:

آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرور مے — اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے
جس روز دل کی رمز مغنی سمجھ گیا — سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے

صرف یہی کافی نہیں بلکہ سننے والے کے دل میں بھی ایک جذبہ ہونا چاہیے، اس لیے وہ سامع سے کہتے ہیں:

پیشِ من آئی دم سردے دلِ گرمے بیار — جنبش اندرتست اندر نغمہ داؤد نے

اور یہ یقینی ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنے اشعار میں جو جذبات ظاہر کیے ہیں وہ نقلی نہیں ہیں بلکہ خود ان کے اندر ایک جذبہ موجود تھا جو ان کی پوری شاعری کا محور تھا، اس لیے اس جذبہ کی تعیین ضروری ہے، فارسی غزل گو شعرا میں خواجہ حافظ کے کلام میں جو جذبات

ظاہر کیے گئے ہیں وہ زیادہ تر جذب و مستی سے تعلق رکھتے ہیں اور ڈاکٹر صاحب کے شاعرانہ مقاصد کے لیے بھی یہ جذبہ موزوں تھا، اس لیے انھوں نے یہی مستانہ روش اختیار کی اور اس کے اظہار کے لیے ایک نہایت مختصر معنی خیز اصطلاحی لفظ قلندر کا خطاب اپنے لیے پسند کیا:

کہہ ڈالے قلندر نے اسرارِ کتاب آخر

زبرون در گذشتم ز درون خانہ گفتم سخن نگفتہ راچہ قلندرانہ گفتم

خوش آ گئی ہے جہاں کو قلندری میری وگرنہ شعر مرا کیا ہے شاعری کیا ہے

لیکن خواجہ حافظ کی مستی صرف شراب و کباب تک محدود تھی اور ڈاکٹر صاحب کی مستی غیر محدود ہے، فرانسیسی شاعر بودلیر حقیقی شاعر کے لیے مستی اور جذب کو لوازماتِ فن میں سے تصور کرتا ہے، بقول اس کے ہر وقت بدمست و بیخود رہو، سب کچھ اسی میں ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کس قسم کی مستی! یہ چاہے شراب کی ہو، شاعری کی ہو یا نیک کرداری کی ہو لیکن ہو ضرور، ہوا سے پوچھو کہ کیا وقت ہے سمندر کی موجوں سے پوچھو، ستاروں سے پوچھو، طائر خوش الحان سے پوچھو گھڑی سے پوچھو ہر اس چیز سے پوچھو جو رواں دواں ہے، جو نوحہ خواں ہے جو گردش میں ہے جو نغمہ طراز ہے جو طاقتِ گویائی رکھتی ہے اور تمہیں ان سبھوں سے یہی جواب ملے گا کہ وقت مست و بے خود ہونے کا ہے اگر تم وقت کے مظلوم غلام نہیں ہونا چاہتے ہو تو مست بنو چاہے وہ مستی شراب کی ہو چاہے شاعری کی، چاہے نیک کرداری کی یہ تمہاری رغبت و پسند پر منحصر ہے، ڈاکٹر صاحب نے اسی جذب و مستی کی کیفیت کو قلندری کے لفظ سے ظاہر کیا ہے۔

جذب و مستی کی حالت میں جو مضامین بیان کیے جاتے ہیں وہ عموماً نشاط انگیز اور ولولہ خیز ہوتے ہیں اور ڈاکٹر صاحب کی پوری شاعری اس معیار پر ٹھیک اترتی ہے لیکن ڈاکٹر یوسف حسین خان نے مغربی رمزیت و رومانیت کے نمونے نہیں دکھلائے جس سے یہ معلوم ہوتا کہ ڈاکٹر صاحب نے اس میں کیا کیا تصرفات کیے ہیں، تاہم یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ڈاکٹر صاحب نرے مقلد نہیں ہیں وہ ہر جگہ سے کچھ نہ کچھ چیزیں ضرور لیتے ہیں لیکن ان میں

تصرفات کر کے ایک نیا عالم پیدا کر دیتے ہیں، غالباً مغربی شاعری میں رمزیت اور رومانیت دونوں الگ الگ شاعرانہ مسلک کی حیثیت رکھتی ہیں لیکن ڈاکٹر صاحب نے دونوں کی آمیزش کر کے ایک نیا عالم پیدا کر دیا مثلاً خیر وشر کی آمیزش کے فلسفہ کو اپنی ایک دوسری نظم حور اور شاعر میں بھی انھوں نے بطور رمز کے بیان کیا ہے لیکن اس میں ایسے لطیف عاشقانہ اور رندانہ جذبات شامل کر دیے ہیں کہ وہ جذبہ اور تخیل کا بھی نہایت عمدہ نمونہ بن گئی ہے، اس نظم کا خلاصہ یہ ہے کہ اتفاق سے ایک شاعر بھولا بھٹکا جنت میں پہنچ گیا لیکن وہ اپنے خیالات میں ایسا محو تھا کہ جنت کی دلکشی کی طرف اس نے کوئی توجہ نہ کی، حور اس سے کہتی ہے کہ تو عجیب وغریب مخلوق ہے کہ نہ تجھے شراب کا شوق ہے نہ میری طرف نظر اٹھا کر دیکھتا ہے تو راہ ورسم آشنائی سے بالکل بے گانہ معلوم ہوتا ہے بس تجھے صرف یہ آتا ہے کہ اپنی شاعری سے ایک خیالی دنیا کا طلسم پیدا کر دے:

نہ بہ بادہ میل داری، نہ بمن نظر کشائی — عجب ایں کہ تو ندانی رہ و رسمِ آشنائی
بنوائے آفریدی چہ جہانِ دل کشائے — کہ ارم بچشمت آید چو طلسم سیمیائی

شاعر اس کا جواب دیتا ہے کہ میں ایک جگہ قیام نہیں کر سکتا، آرزو کی کسک مجھے کہیں چین سے نہیں بیٹھنے دیتی، جب میں کسی خوبرو کو دیکھتا ہوں تو بجائے اس کے کہ حسن سے لذت اندوز ہوں میرے دل میں فوراً یہ خواہش پیدا ہو جاتی ہے کہ کاش اس سے بھی زیادہ خوبرو کو دیکھتا، جنت تو بڑی بے لطف جگہ ہے یہاں نہ نوائے درد سنائی دیتی ہے نہ یہاں غم ہے اور نہ غمگسار، یہاں ہر کوئی مطمئن نظر آتا ہے کسی کے دل میں داغِ تمنا نہیں:

چہ کنم کہ فطرتِ من بہ مقام در نسازد — دلِ ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے
چو نظر قرار گیرد بہ نگار خوب روئے — تپد آن زمان دل من پئے خوب تر نگارے
ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے — سر منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے
چو زبادۂ بہاری قدمے کشیدہ خیزم — غزلے دگر سرایم بہ ہوائے نو بہارے

طلبم نہایتے آن کہ نہایتے ندارد — بہ نگاہ ناشکیبے بہ دلِ امیدوارے
دلِ عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانے — نہ نوائے دردمندے نہ غمے نہ غمگسارے

ان اشعار سے ثابت ہوتا ہے کہ جذبہ کی تسکین اسی وقت ہوتی ہے جب اس کو تسکین نہ ہو وہ ایک حالت پر قانع نہیں رہتا، بلکہ ارتقائی منازل طے کرنا چاہتا ہے اور ارتقاء کے لیے یہ ضروری ہے کہ پست و بلند اور نیک و بد دونوں کا وجود ہو، ممکن ہے کہ دنیا کی ہر چیز اپنی جگہ پر عمدہ ہو یا اس میں برائی اور بھلائی کچھ بھی نہ ہو لیکن ارتقائی منازل میں جب انسان ایک زینہ کو طے کر کے دوسرے زینے پر قدم رکھتا ہے تو پہلا زینہ قدرتی طور پر پست ہو جاتا ہے ایک حسین کو دیکھ کر انسان جب اس سے زیادہ حسین کی تلاش کرتا ہے تو خود بخود بدصورتی کا تخیل پیدا ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ بعض فلاسفہ کے نزدیک خیر و شر حقیقی چیز نہیں ہیں بلکہ اضافی چیز ہیں، اب ان دقیق مسائل کو پیشِ نظر رکھ کر دیکھو کہ ڈاکٹر صاحب نے ان کو کس قدر عاشقانہ رنگ میں حل کیا ہے۔

ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے لکھا ہے کہ اسی مضمون کو غالب نے اپنی مثنوی ''ابرِ گہربار'' میں اس طرح بیان کیا ہے:

دران پاک میخانۂ بے خروش — چہ گنجائشِ شورشِ نائے و نوش
سیہ مستی ابر باران کجا — خزاں چوں نباشد بہاراں کجا
اگر حور در دل خیالش کہ چہ — غم و ہجر و ذوقِ وصالش کہ چہ
چہ منت نہد ناشناسا نگار — چہ لذت دہد وصل بے انتظار

ممکن ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے یہ مضمون غالب ہی سے اخذ کیا ہو لیکن ایشیائی رمزیت اور مغربی رمزیت میں بڑا فرق ہے، ہر تشبیہ و استعارہ مغربی رمزیت میں داخل نہیں ہے بلکہ مغرب میں رمزیت نے ایک ڈرامے کی شکل اختیار کر لی ہے اور ڈاکٹر صاحب نے بھی یہی طرز اختیار کیا ہے۔

۳- **کلاسکیت**، ادب اور آرٹ کی ایک قسم وہ ہے جس میں تخیل اور جذبات کا زور نہیں ہوتا بلکہ طریق فن اور ظاہری شکل کا خیال زیادہ ملحوظ رہتا ہے مغربی ادب اور آرٹ کی تاریخ میں اس شاعرانہ مسلک کو کلاسکی کہتے ہیں اور اس مسلک کے مطابق انسانی فطرت متعین ہے، صرف نظم وترتیب اور مقررہ روایات کی پابندی سے آرٹسٹ کوئی دل پذیر چیز پیدا کرسکتا ہے، اس مسلک کے حامی کہتے ہیں کہ غیر محدودیت اور بلند پروازی کے عناصر آرٹ کے لیے مہلک ہیں، ان کے نزدیک انسانی زندگی کے امکانات بھی محدود ہیں، یہ مسلک واقعہ نگاری اور تاریخی مضامین کے لیے زیادہ موزوں ہے اور ڈاکٹر صاحب نے چوں کہ بہت سی تاریخی نظمیں بھی لکھی ہیں اس لیے انھوں نے اس طرز سے بھی کام لیا ہے تاہم وہ بھی جذبات کی آمیزش سے خالی نہیں، بلکہ انھوں نے جس طرح رمزیت میں رومانیت کے جز شامل کردیے ہیں اسی طرح کلاسکیت میں بھی رومانیت کے عناصر کا امتزاج کیا ہے، بالِ جبریل میں عبدالرحمٰن اول کے سرزمین اندلس میں پہلا کھجور کا درخت لگانے پر جو نظم ہے وہ اس طرز کی بہترین مثال ہے، اس نظم کو پڑھ کر انسان کے دل میں معاً وہ سب تاریخی مقامات گذر جاتے ہیں جو فاتح عربوں کے ذوقِ عمل کے آئینہ دار تھے جس طرح وہ سرزمین اندلس میں اپنے تئیں اجنبی محسوس کرتے تھے اسی طرح کھجور کا درخت بھی اس سرزمین کی آب وہوا سے نا آشنا تھا، کھجور کے درخت کو دیکھ کر ایک عرب کے دل پر جو کیفیت طاری ہوتی ہے شاید ہم لوگ اس سے ناواقف ہوں، عرب کا تخیل ان ہی نخلستانوں میں پرورش پاتا اور اپنے ریگستانوں کی وسعت کی طرح پھیلتا اور بڑھتا ہے، یہ نظم تاریخ المقری سے ماخوذ ہے اور جس طرح اس کا مضمون سادہ اور دلکش ہے اسی طرح اس کی بحر اور زبان بھی سادہ اور دلکش ہے، عبدالرحمٰن اول کھجور کے درخت کو نہایت محبت آمیز الفاظ میں اس طرح مخاطب کرتا ہے:

میری آنکھوں کا نور ہے تو — میرے دل کا سرور ہے تو
اپنی وادی سے دور ہوں میں — میرے لیے نخلِ طور ہے تو

مغرب کی ہوا نے تجھ کو پالا صحرائے عرب کی حور ہے تو
پردیس میں ناصبور ہوں میں پردیس میں ناصبور ہے تو
غربت کی ہوا میں بارور ہو ساقی تیرا نمِ سحر ہو

شاعر نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ عرب فاتح اندلس میں اپنے تئیں اجنبی محسوس کرتے تھے لیکن اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ انسان اپنے عمل کی قوت سے ہر ماحول پر قابو پا سکتا ہے اور ہر جگہ رس بس سکتا ہے، وہ کسی ایک سرزمین سے وابستہ نہیں، انسان کی فضیلت خاک کی بدولت نہیں بلکہ اس کے سوز دروں کی بدولت ہے، چنانچہ کہتا ہے:

عالم کا عجیب ہے نظارہ دامانِ نگہ ہے پارہ پارہ
ہمت کو شناوری مبارک پیدا نہیں بحر کا کنارہ
ہے سوز دروں سے زندگانی اٹھتا نہیں خاک سے شرارہ
صبحِ غربت میں اور چمکا ٹوٹا ہوا شام کا ستارہ
مومن کے جہاں کی حد نہیں ہے مومن کا مقام ہر کہیں ہے

بالِ جبریل کی متعدد نظمیں بالخصوص مسجد قُرطبہ والی نظم اس طرز کی بہترین مثال ہے، ڈاکٹر صاحب نے اسرار خودی اور رموز بیخودی میں جو حکایتیں لکھی ہیں وہ بھی اس طرز میں داخل کی جاسکتی ہیں اس لیے ان کا رنگ واعظانہ نہیں بلکہ اس مسلک کے مطابق شاعرانہ ہے، ڈاکٹر یوسف حسین خان نے ان کی نسبت بالکل سچ لکھا ہے کہ:

"وہ خشک طریقے پر وعظ و نصیحت نہیں کرتے واعظانہ مقامات اُن کی شاعری میں شاذ و نادر ہیں لیکن ان کی شوخ گفتاری اخلاقی موضوعوں کو بھی ایسے لطیف اور دلکش انداز میں پیش کرتی ہے کہ سامع کے دل کو سیری نہیں ہوتی۔"

البتہ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس قسم کی نظموں میں شاعرانہ عناصر کم ہوتے ہیں، ڈاکٹر یوسف حسین خان نے مغربی طرز تنقید کے ساتھ مشرقی طرز تنقید کے چند اجزا بھی

اپنی تنقید میں شامل کر لیے ہیں اور ان کے علاوہ اور لوگوں نے بھی اس طریقہ کے مطابق ڈاکٹر صاحب کے کلام کی بعض خصوصیات کی طرف اجمالی اشارات کیے ہیں لیکن ہمارے نزدیک اس مقصد کے لیے اس سے بہت زیادہ تفصیل واستقصاء کی ضرورت ہے اور ہم اس ضرورت کو اپنے فہم ودرایت کے مطابق پورا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، قدیم مشرقی طریقۂ تنقید اگرچہ معانی ومطالب کو کلیۃً نظر نہیں کرتا تاہم اس کی نظر زیادہ تر الفاظ پر رہتی ہے اور وہ مادہ سے زیادہ صورت کا پرستار ہے، اس لیے ہم پہلے اسی طرز کا اتباع کرتے ہیں۔

۱- **حسن الفاظ**: ڈاکٹر صاحب نے اگرچہ اپنے اشعار میں گوناگوں مضامین نظم کیے ہیں لیکن ان میں کہیں بھی مبتذل، عامیانہ اور سبک الفاظ نہیں آئے ہیں، ڈاکٹر صاحب کے ایک تنقید نگار نے ان کے کلام کی اس خصوصیت کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

> ''اقبال کے پورے کلام میں کوئی چیز ایسی نظر نہیں آ سکتی جس میں کسی قسم کا ابتذال یا عامیانہ پن کا ذرا سا بھی رنگ جھلکتا ہو، اس کی بلند فطرت کسی مبتذل، ناپاک اور محدود چیز کو ایک لمحے کے لیے بھی گوارا نہیں کر سکتی تھی یہی وجہ ہے کہ اگرچہ اس نے حسن وعشق کے میدانوں میں بھی جولانی دکھائی ہے مگر کہیں بھی ہم اسے کسی ''بیسوا'' کی زلفِ گرہ گیر میں پھنسا ہوا نہیں دیکھتے۔''[1]

الفاظ چوں کہ معانی کے تابع ہوتے ہیں اس لیے وہ خیال کی پاکیزگی کے ساتھ ہمیشہ شستہ فصیح اور پاکیزہ الفاظ استعمال کرتے ہیں ان کے ساقی نامہ میں بے شبہہ ایک عامیانہ لفظ موجود ہے:

گیا دور سرمایہ داری گیا تماشا دکھا کر مداری گیا

اسی طرح بانگ درا کے اخیر میں جو ظریفانہ کلام شامل ہے اس میں بھی چند مبتذل الفاظ ہیں مثلاً ڈینگ، ہینگ، سینگ، مٹکا، جھٹکا وغیرہ لیکن ظریفانہ کلام میں اس قسم کے الفاظ کی کھپت ہو سکتی ہے اس کے علاوہ ان کا سنجیدہ کلام اس قسم کے الفاظ سے بالکل پاک ہے۔

---

[1] سب رس اقبال نمبر ص ۸۷۔

ڈاکٹر صاحب کے کلام میں اگر چہ لفظی صناعیاں بہت کم ہیں تاہم بعض موقعوں پر الفاظ کی تکرار جو ایک لفظی صنعت ہے، عجیب حسن پیدا کر دیتی ہے، مثلاً:

خضر بھی بے دست و پا، الیاس بھی بے دست و پا — میرے طوفان یم بہ یم، دریا بدر یا، جو بجو

میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح — تو فقط اللہ ہو، اللہ ہو، اللہ ہو!!!

پھول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار — اودے اودے، نیلے نیلے، پیلے پیلے پیرہن

تیرے محیط میں کہیں گوہر زندگی نہیں — ڈھونڈھ چکا میں موج موج دیکھ چکا صدف صدف

نہ در حرم نہ بہ بتخانہ یابم آں ساقی — کہ شعلہ شعلہ بہ بخشد، شرر شرر بدہد

رخت بہ کاشمر کشا کوہ و تل و دمن نگر — سبزہ جہاں جہاں بہ بیں لالہ چمن چمن نگر

باد بہار موج موج مرغ بہار فوج فوج — صلصل و سار زوج زوج بر سر نارون نگر

لالۂ خاک بردمید موج بآب بجو تپید — خاکِ شرر شرر بہ بیں آب شکن شکن نگر

زخمہ بر تار ساز زن بادہ بہ ساتگیں بریز — قافلۂ بہار را انجمن انجمن نگر

بعض اور لفظی صنعتیں بھی ان کے کلام میں بے ساختگی کے ساتھ آ گئی ہیں مثلاً:

دگرگوں کشور ہندوستان است — دگرگوں آن زمین و آسمان است

مجو از ما نماز پنجگانہ — غلاماں را صف آرائی گران است

اس قطعہ میں صنعت ایہام ہے کیوں کہ صف آرائی کے ایک معنی تو نماز کے لیے صف بندی کے ہیں لیکن صف آرائی کے دوسرے معنی جنگ کرنے کے بھی ہیں:

دختر کے برہمنے لالہ رخے سمن برے — چشم بروئے او کشا باز بخویشتن نگر

"باز بخویشتن نگر" میں بھی صنعت ایہام ہے، اس کے ایک معنی تو یہ ہیں کہ اس برہمن زادی کو دیکھ کر اپنے دل کو بھی دیکھو کہ وہ اپنے آپ میں ہے یا نہیں؟ یہ ایک عاشقانہ مضمون ہے جس میں بیخودی پائی جاتی ہے لیکن ڈاکٹر صاحب کے فلسفۂ خودی کے رو سے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ منظر کتنا ہی ہوشربا ہو لیکن اپنی خودی کو نہیں کھونا چاہیے بلکہ اپنے دل کو قابو

میں رکھنا چاہیے:

دو گیتی را صلا از قرأت اوست　　مسلمان لایموت از رکعتِ اوست
نداند کشتۂ ایں عصر بے سوز　　قیامت ہا کہ درقد قامتِ اوست

قیامت اور قد قامت میں صنعتِ اشتقاق یا صنعتِ تجنیس ہے ڈاکٹر صاحب کی شاعری اور فلسفہ کا جو خلاصہ ہے اس کو انھوں نے خود ایک مصرعہ میں بیان کر دیا ہے:

زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ ستیز

اور اس مقصد کے لیے شاہنامہ کی زبان درکار ہے اور وہ ان کے کلام میں موجود بھی ہے:

دارا و سکندر سے وہ مرد فقیر اولےٰ　　ہو جس کی فقیری میں بوے اسداللّٰہی
آئین جواں مرداں حق گوئی و بیباکی　　اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

لیکن زیادہ تر اس قسم کے مضامین کو بھی وہ غزل ہی کی زبان میں نہایت لطافت کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور وہی الفاظ لاتے ہیں جو غزل میں عام طور پر استعمال کیے جاتے ہیں مثلاً ان کو یہ کہنا ہے کہ جو لوگ اپنے آپ کو خطرات میں مبتلا رکھنا پسند کرتے ہیں ان کے لیے امن وسکون اور عیش وعشرت کے مقامات موزوں نہیں ہیں اور وہ اس مضمون کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

خطر پسند طبیعت کو سازگار نہیں　　وہ گلستاں کہ جہاں گھات میں نہ ہو صیاد

وہ عیش وتنعم کی زندگی کے ترک کرنے کی تعلیم دیتے ہیں لیکن قوم اس کی مخالفت کرتی ہے، اس مضمون کو اس طرح ادا کرتے ہیں:

بگو اقبال را اے باغبان رخت از چمن بندد　　کہ آن جادو نوا مارا ز گل بیگانہ میسازد

آزادی کی تعلیم اس طرح دیتے ہیں:

تا کجا درتہ بالِ دگران مے باشی　　در ہواے چمن آزادہ پریدن آموز

زندگی حرکت وارتقا کا نام ہے اس لیے:

به آشیان نه نشینم ز لذتِ پرواز گهے به شاخ گلم گاه برلب جویم

وہ معجزانہ انقلابی طاقت جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ہاتھ میں تھی اب باقی نہیں ہے لیکن ڈاکٹر صاحب اپنی شاعری کے ذریعہ سے اس کو زندہ کرنا چاہتے ہیں:

چراغ خویش برافروختم که دست کلیم درین زمانه نهاں زیر آستیں کردند

غرض وہ انقلابی شاعر ہیں جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں:

بانشۂ درویشی درساز ودمادم زن چوں پختہ شوی خودرا بر سلطنتِ جم زن

گفتند جہانِ ما آیا تو بتوے سازد؟ گفتم کہ نمی سازد گفتند کہ برہم زن

لیکن وہ اس انقلاب انگیز شاعری کو غزل ہی کی زبان میں استعارۃً وکنایۃً نہایت خوبصورتی کے ساتھ پیش کرتے ہیں اور اس پر خود ان کو فخر ہے اور بجا فخر ہے:

پرده برگیرم و در پرده سخن می گویم تیغ خونریزم وخودرابه نیامے دارم

اسی خصوصیت کی بنا پر مجنوں گورکھپوری نے ڈاکٹر صاحب کے کلام کی نسبت یہ رائے قائم کی ہے:

''اگر ہم صحیح ذوق کے ساتھ اقبال کے کلام کا مطالعہ کریں تو کیا نظم میں کیا غزل میں جو کیفیت سب سے زیادہ نمایاں اور موثر طور پر محسوس ہوتی ہے وہ وہی ہے جس کو مبہم اور مجموعی طور پر تغزل کہا جا سکتا ہے، ہم کو تو کبھی کبھی ایسا محسوس ہونے لگتا ہے کہ اقبال فطرۃً غزل گو تھے اور اتنے بڑے نظم نگار ہونے کے بعد اور اس کے باوجود بھی وہ غزل گو ہی رہے، نظموں میں بھی انھوں نے ایک قسم کی غزل گوئی ہی کی ہے..... جہاں تک الفاظ اور ترکیبوں کے حسنِ انتخاب کا تعلق ہے اقبال ہم کو جدید شعرائے اردو میں سب سے زیادہ ممتاز نظر آتے ہیں، ان کا اسلوب بحیثیت مجموعی وہی ہے جس کو غزل کا روایتی اسلوب کہہ سکتے ہیں اور جس کا جوہر رومانیت ہے اس نقطۂ نظر سے ہم اقبال کے اسلوب کو ''کلاسیکی اسلوب'' کہہ سکتے

ہیں لیکن اقبال کا اصلی اجتہاد یہ ہے کہ انھوں نے پرانے الفاظ وفقرات اور پرانے اسالیب وروایات کو بالکل نئے انداز میں استعمال کر کے ہماری زندگی کی نئی ضرورتوں کے لیے کام میں لائے ہیں[1]۔"

۲-**لب ولہجہ**: جن شعرانے کسی خاص مقصد کو پیش نظر رکھ کر شاعری کی ہے اور وہ اپنے دل میں ایک پختہ جذبہ رکھتے تھے، ان کا ایک خاص لہجہ ہوتا ہے، خواجہ حافظ کا لہجہ مستانہ ہے فردوسی کا لہجہ دلیرانہ ہے اور مولانا روم کا لہجہ کہیں فلسفیانہ کہیں صوفیانہ اور کہیں متکلمانہ ہے اسی طرح ڈاکٹر صاحب کا بھی ایک خاص لہجہ ہے جس کو ایک صاحبِ ذوق نے محسوس کیا ہے اور لکھا ہے کہ:

"اقبال کی جس خصوصیت نے مجھے حد سے زیادہ اس کا گرویدہ بنادیا ہے وہ اس کا لہجہ (Tone)..... ہے لہجہ کی تعریف کرنی اتنی ہی مشکل ہے جتنی شاعری کی، میں سمجھتا ہوں کہ یہ چیز صرف محسوس کی جاسکتی ہے، وہ کسی موضوع پر بھی اظہار خیال کرے اپنے مخصوص لہجے ہی میں کرتا ہے جس سے فوراً معلوم ہوجاتا ہے کہ یہاں اقبال بول رہا ہے اور ہمالہ جیسی ابتدائی نظموں سے لے کر ضربِ کلیم اور بالِ جبرئیل کی آخری نظموں تک اقبال کا لہجہ ہمیشہ برقرار رہتا ہے، ایک لمحے کے لیے بھی اس میں کوئی تبدیلی نظر نہیں آتی، میں اس امر کو شاید تسلیم کرلوں کہ اقبال نے بعض بعض نظموں میں دوسروں کے خیالات سے اکتساب فیض کیا ہے اور کہیں کہیں توارد خیال بھی نظر آجاتا ہے لیکن کسی طرح یہ نہیں مان سکتا کہ اقبال کا لہجہ کسی حد تک بھی کسی دوسرے شاعر کا رہین منت ہے، اقبال اپنے لہجہ میں شروع سے آخر تک اقبال ہے..... اقبال کا لہجہ کیا ہے؟ وہ شاعری کا ایک معجزہ ہے وہ ایک ایسے شخص کی آواز ہے جو دلوں پر حکومت کرنے کے لیے پیدا ہوا ہے، وہ ایک ایسے عظیم المرتبت انسان کی صدا ہے جو قوموں کے باطن میں انقلاب پیدا کرسکتا ہے، مختصر یہ کہ وہ آسمانی آواز ہے، ربانی نغمہ ہے[2]۔"

---

[1] اقبال از مجنوں گورکھپوری ص ۸۶-۸۹ [2] سب رس، حیدرآباد، اقبال نمبر، ص ۸۷۔

ڈاکٹر صاحب نے بعض اشعار میں خود بھی اپنے لہجہ کی طرف اشارے کیے ہیں:

چمن میں تلخ نوائی مری گوارا کر — کہ زہر بھی کبھی کرتا ہے کار تریاقی

یہ زور دست وضربت کاری کا ہے مقام — میدان جنگ میں نہ طلب کرنوائے چنگ

عطا ہوا خس وخاشاک ایشیا مجھ کو — کہ میرے شعلے میں ہے سرکشی وبیباکی

یعنی ان کا لہجہ نہایت تند و تیز اور انقلاب انگیز ہے، مثلاً:

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگادو — کاخِ امراء کے درو دیوار ہلا دو

گرماؤ غلاموں کا لہو سوز یقیں سے — کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑادو

سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ — جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روٹی — اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا — کہ صبح وشام بدلتی ہیں انکی تقدیریں

قلندرانہ ادائیں، سکندرانہ جلال — یہ امتیں ہیں جہاں میں برہنہ شمشیریں

خودی سے مرد خود آگاہ کا جمال وجلال — کہ یہ کتاب ہے باقی تمام تفسیریں

شکوہ عید کا منکر نہیں ہوں میں لیکن — قبول حق ہے فقط مرد حر کی تکبیریں

لیکن انقلاب انگیز ہونے کے ساتھ وہ ایک مرد قلندر بھی ہیں اور ان میں درویشانہ اور فقیرانہ شان بھی پائی جاتی ہے، اس لیے کہیں کہیں ان کا لہجہ قلندرانہ، درویشانہ اور فقیرانہ ہو جاتا ہے مثلاً:

درویش خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی — گھر میرا نہ دلی نہ صفاہان نہ سمرقند

ہوں آتشِ نمرود کے شعلوں میں بھی خاموش — میں بندۂ مومن ہوں نہیں دانہ اسپند

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی — تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن

من کی دنیا من کی دنیا سوز و مستی جذب وشوق — تن کی دنیا تن کی دنیا سود سودا مکر وفن

من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں — تن کی دولت چھاؤں ہے آتا ہے دھن جاتا ہے دھن

من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج — من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن
پانی پانی کر گئی مجھ کو یہ قلندر کی بات — تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن
خودی کا سرنہاں لاالٰـــــہ الااللہ — خودی ہے تیغ فساں لاالٰـــہ الااللہ

یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے — صنم کدہ ہے جہاں لاالٰـــہ الااللہ
کیا ہے تو نے متاعِ غرور کا سودا — فریب سود و زیاں لاالٰـــہ الااللہ
یہ مال و دولتِ دنیا یہ رشتہ و پیوند — بتان وہم و گماں لاالٰـــہ الااللہ
خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری — نہ ہے زمیں نہ مکاں لاالٰہ الااللہ
یہ نغمہ فصل گل و لالہ کا نہیں پابند — بہار ہو کہ خزاں لاالٰـــہ الااللہ

جہان دل جہان رنگ و بو نیست — در و پست و بلند کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چار سو نیست — دریں عالم بجز اللہ ہو نیست

لیکن وہ اس نکتہ سے واقف ہیں کہ ہر مضمون کے لیے ایک ہی لہجہ موزوں نہیں ہے بلکہ مضمون کے بدل جانے سے لب و لہجہ بھی بدل جاتا ہے، مثلاً جہاں سوز و گداز کا موقع آتا ہے وہاں ان کا لب و لہجہ نہایت دردمندانہ ہو جاتا ہے، مثلاً

شیرازہ ہوا ملتِ مرحوم کا ابتر — اب تو ہی بتا تیرا مسلماں کدھر جائے
وہ لذتِ آشوب نہیں بحر عرب میں — پوشیدہ جو ہے مجھ میں وہ طوفاں کدھر جائے
ہر چند ہے بے قافلہ و مرحلہ و زاد — اس کوہ و بیاباں سے حدی خواں کدھر جائے
اس راز کو اب فاش کر اے روح محمدؐ — آیاتِ الٰہی کا نگہ باں کدھر جائے

ان کا ناصحانہ لہجہ بھی نہایت نرم و موثر ہوتا ہے اور اس میں جوش و خروش بالکل نہیں پایا جاتا، ایک نظم میں انھوں نے جاوید سلمہٗ کو چند نصیحتیں کی ہیں لیکن انداز چوں کہ ناصحانہ ہے اس لیے لہجہ نہایت نرم ہو گیا ہے اس کے چند شعر یہ ہیں:

اے جان پدر نہیں ہے ممکن — شاہیں سے تدرو کی غلامی

نایاب نہیں متاعِ گفتار صدانوری و ہزار جامی!
ہے میری بساط کیا جہاں میں بس ایک فغانِ زیر بامی
اک صدقِ مقال ہے کہ جس سے میں چشم جہاں میں ہوں گرامی
اللہ کی دین ہے جسے دے میراث نہیں بلند نامی
اپنے نور نظر سے کیا خوب فرماتے ہیں حضرتِ نظامی
''جائے کہ بزرگ بایدت بود فرزندی من نداردت سود''

۳-**حسنِ قافیہ وردیف**: ڈاکٹر صاحب غزل، مثنوی، نظم غرض ہر صنف کلام کے لیے قافیہ کو ضروری سمجھتے ہیں اور ان کے یہاں قافیہ کی تمام خوبیاں پائی جاتی ہیں، عام طور پر چند متداول قافیے ہیں جو غزلوں میں عموماً مستعمل ہیں اور ڈاکٹر صاحب نے بھی ان کو استعمال کیا ہے لیکن اسی کے ساتھ ان کے کلام میں بہت سے غیر معروف قافیے بھی پائے جاتے ہیں جن سے جدت اور تازہ کاری کا لطف حاصل ہوتا ہے، مثلاً تیز، رستاخیز، خوں ریز، تبریز، زرخیز، پرویز کے قافیے اس غزل میں:

دگرگوں ہے جہاں تاروں کی گردش تیز ہے ساقی

جنوں، خوارو زبوں، گوناگوں، افلاطون، گردون، کن فیکون، فسون، جیحون کے قافیے اس غزل میں:

وہ حرف راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں خدا مجھے نفس جبرئیل دے تو کہوں

درویشی، خویشی، ناخوش اندیشی، میشی، بے نیشی کے قافیے اس غزل میں:

امین راز ہے مردانِ حرکی درویشی کہ جبرئیل سے ہے اس کو نسبتِ خویشی

رفیق، طریق، خلیق، دقیق، توفیق، عتیق، تصدیق، زندیق کے قافیے اس غزل میں:

ہزار خوف ہو لیکن زبان ہو دل کی رفیق یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق

صف، ہدف، صدف، تلف، شرف، سربکف، لاتخف، بخف کے قافیے اس غزل

میں:

میر سپاہ ناسزا لشکریاں شکستہ صف آہ وہ تیرِ نیم کش جس کا نہ ہو کوئی ہدف

استعمال ہوئے ہیں اور اپنی جدت و تازگی کی وجہ سے نہایت پُر لطف معلوم ہوتے ہیں، جدت قافیہ کی یہ چند مثالیں ہم نے سرسری طور پر صرف بالِ جبرئیل سے چن لی ہیں ورنہ اگر اس حیثیت سے ان کی تمام غزلوں، مثنویوں اور نظموں کا مطالعہ کیا جائے تو جدید قافیوں کی ایک دنیا نظر آئے گی۔

سجع ایک صنعت ہے جو خاص طور پر قافیے سے تعلق رکھتی ہے یعنی شعر میں پے در پے متعدد قافیے آتے ہیں اگر تکلف و آورد نہ ہو تو کلام میں نہایت روانی، برجستگی اور خوش نوائی پیدا ہو جاتی ہے اور ڈاکٹر صاحب کے کلام میں جا بجا اس کی نہایت عمدہ مثالیں ملتی ہیں، مثلاً:

نہ سلیقہ مجھ میں کلیم کا، نہ قرینہ تجھ میں خلیل کا میں ہلاکِ جادوے سامری تو قتیلِ شیوہ آذری

میں نوائے سوختہ در گلو تو پریدہ رنگ رمیدہ بو میں حکایتِ غم آرزو تو حدیثِ ماتم دلبری

مرا عیش غم، مرا شہد سم، مری بود ہم نفس عدم ترا دل حرم، گرد عجم ترا دین خریدۂ کافری

دم زندگی، رمِ زندگی، غم زندگی سمِ زندگی غم رم نہ کر سمِ غم نہ کھا کہ یہی ہے شانِ قلندری

تری خاک میں ہے اگر شرر تو خیالِ فقر و غنا نہ کر کہ جہاں میں نان شعیر پر ہے مدار قوتِ حیدری

کرم اے شہِ عرب و عجم کہ کھڑے ہیں منتظر کرم وہ گدا کہ تو نے عطا کیا ہے جنھیں دماغِ سکندری

یقینِ محکم، عمل پیہم محبت فاتحِ عالم جہادِ زندگانی میں یہ ہیں مردوں کی شمشیریں

ڈاکٹر صاحب کے نزدیک ردیف اگرچہ ضروری نہیں ہے تاہم اس سے کلام میں حسن ضرور پیدا ہو جاتا ہے لیکن اس کے لیے بھی جدت ضروری ہے عام اور آسان ردیفوں مثلاً "ہے" "ہوا" "ہوا نہیں" وغیرہ میں کوئی لطف نہیں اور عام طور پر شعرا اسی قسم کی آسان ردیفیں استعمال کرتے ہیں اور ڈاکٹر صاحب کے کلام میں بھی اس قسم کی ردیفیں ہیں اس کے برخلاف بعض شعرا نے نہایت مشکل ردیفیں اختیار کی ہیں اور ان میں زورِ طبع دکھایا ہے، اردو

شاعری کی تاریخ میں اس حیثیت سے شاہ نصیر کا زمانہ خاص طور پر ممتاز ہے لیکن اس قسم کے اشعار میں ردیف کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا لیکن اب ان دونوں کے بین بین ڈاکٹر صاحب نے بہت سی ردیفیں ایسی اختیار کی ہیں جو نہ بہت عام و آسان ہیں اور نہ بہت سخت و مشکل، اس لیے ان میں ایک طرف تو جدت و تازگی پائی جاتی ہے، دوسری طرف مضمون کا سررشتہ بھی ہاتھ سے جانے نہیں پاتا مثلاً:

اپنی جولاں گاہ زیرِ آسماں سمجھا تھا میں
آب و گل کے کھیل کو اپنا جہاں سمجھا تھا میں

بے حجابی سے تری ٹوٹا نگاہوں کا طلسم
اک ردائے نیلگوں کو آسماں سمجھا تھا میں

عشق کی ایک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا میں

کارواں تھک کر فضا کے پیچ و خم میں رہ گیا
مہر و ماہ و مشتری کو ہم عناں سمجھا تھا میں

کہہ گئیں رازِ محبت پردہ دار یہائے شوق
تھی فغاں وہ بھی جسے ضبط فغاں سمجھا تھا میں

تھی کسی درماندہ رہرو کی صدائے دردناک
جس کو آوازِ رحیلِ کارواں سمجھا تھا میں

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں

گراں بہا ہے تو حفظِ خودی سے ہے ورنہ
گہر میں آبِ گہر کے سوا کچھ اور نہیں

رگوں میں گردشِ خوں ہے اگر تو کیا حاصل
حیاتِ سوز جگر کے سوا کچھ اور نہیں

عروسِ لالہ! مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب
کہ میں نسیمِ سحر کے سوا کچھ اور نہیں

جسے کساد سمجھتے ہیں تاجرانِ فرنگ
وہ شے متاعِ ہنر کے سوا کچھ اور نہیں

بڑا کریم ہے اقبالِ بے نوا لیکن
عطائے شعلہ شرر کے سوا کچھ اور نہیں

تو اے اسیرِ مکاں لامکاں سے دور نہیں
وہ جلوہ گاہ ترے خاکداں سے دور نہیں

وہ مرغزار کہ وہم خزاں نہیں جس میں
غمیں نہ ہو کہ ترے آشیاں سے دور نہیں

یہ ہے خلاصۂ علمِ قلندری کہ حیات
خدنگِ جستہ ہے لیکن کماں سے دور نہیں

قضا تری مہ و پروین سے ذرا آگے — قدم اٹھا یہ مقام آسماں سے دور نہیں
کہے نہ راہ نما سے کہ چھوڑ دے مجھ کو — یہ بات راہ رونکتہ داں سے دور نہیں

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں — ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں — یہاں سیکڑوں کارواں اور بھی ہیں
قناعت نہ کر عالمِ رنگ وبو پر — چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
اگر کھوگیا اک نشیمن تو کیا غم — مقاماتِ آہ وفغاں اور بھی ہیں
تو شاہیں ہے پرواز ہے کام تیرا — ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں
اسی روز وشب میں الجھ کر نہ رہ جا — کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

یہ حکمتِ ملکوتی یہ عالم لاہوتی — حرم کے درد کا درماں نہیں تو کچھ بھی نہیں
یہ ذکر نیم شبی یہ مراقبے یہ سرور — تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں
یہ عقل جومہ وپروین کا کھیلتی ہے شکار — شریکِ شورش پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں
خرد نے کہہ بھی دیا لاالہ تو کیا حاصل — دل ونگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں
عجب نہیں کہ پریشاں ہے گفتگو میری — فروغ صبح پریشاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

بیاں میں نکتۂ توحید آ تو سکتا ہے — ترے دماغ میں بتخانہ ہو تو کیا کہیے
یہ رمز شوق کہ پوشیدہ لاالٰہ میں ہے — طریقِ شیخ فقیہانہ ہو تو کیا کہیے
سرور جوحق وباطل کی کارزار میں ہے — توحرب وضرب سے بیگانہ ہوتو کیا کہیے
جہاں میں بندۂ حر کے مشاہدات ہیں کیا — تری نگاہ غلامانہ ہوتو کیا کہیے
مقام فقر ہے کتنا بلند شاہی سے — روش کسی کی گدایانہ ہو تو کیا کہیے

جہاں اگرچہ دگرگوں ہے قم باذن اللہ — وہی زمین وہی گردوں ہے قم باذن اللہ
کیا نوائے انا الحق کو آتشیں جس نے — تری رگوں میں وہی خوں ہے قم باذن اللہ
غمین نہ ہوکہ پراگندہ ہے شعورترا — فرنگیوں کا یہ افسوں ہے قم باذن اللہ

اس قسم کی ردیفیں جہاں سوالیہ جملے کی صورت اختیار کر لیتی ہیں وہاں اور بھی لطافت پیدا ہو جاتی ہے، مثلاً:

اگر کجرو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا؟ مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا؟
اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی خطا کس کی ہے یارب لامکاں تیرا ہے میرا؟
اسے صبحِ ازل انکار کی جرأت ہوئی کیوں کر مجھے معلوم کیا وہ رازداں تیرا ہے میرا؟
محمدؐ بھی ترا جبرئیل بھی قرآن بھی تیرا مگر یہ حرفِ شیریں ترجماں تیرا ہے میرا؟
اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے میرا؟

عالمِ آب وخاک وباد سرّ عیاں ہے تو کہ میں؟ وہ جو نظر سے ہے نہاں اسکا جہاں ہے تو کہ میں؟
وہ شبِ درد وسوز وغم کہتے ہیں زندگی جسے اس کی سحر ہے تو کہ میں اس کی اذاں ہے تو کہ میں؟
کس کی نمود کے لیے شام وسحر ہیں گرم سیر شانہ روزگار پر بارِ گراں ہے تو کہ میں؟
تو کفِ خاک وبے بصر میں کفِ خاک وخود نگر کشتِ وجود کے لیے آبِ رواں ہے تو کہ میں؟

زشاعر نالۂ مستانہ در محشر چہ میخواہی؟ تو خود ہنگامہ، ہنگامۂ دیگر چہ میخواہی؟
بہ بحر نغمہ کردی آشنا طبعِ روانم را زچاک سینہ ام دریا طلب گوہر چہ میخواہی؟
نماز بے حضور از من نمی آید نمی آید دلے آوردہ ام دیگر ازیں کافر چہ میخواہی؟

۴-**تشبیہ واستعارہ:** ڈاکٹر صاحب اکثر مضامین کو تشبیہ واستعارہ کے ذریعہ سے ادا کرتے ہیں، اس بنا پر ان کے کلام میں تشبیہات واستعارات کی کثرت ہے اور ان میں تشبیہ واستعارہ کی تمام خوبیاں پائی جاتی ہیں، تشبیہ واستعارہ کا عام اور معمولی وصف یہ ہے کہ قریب الماخذ ہوں، محسوس ہوں اور اس کے ساتھ ان میں جدت وتازگی پائی جائے اور ڈاکٹر صاحب کی تشبیہوں میں یہ تمام خوبیاں پائی جاتی ہیں انھوں نے ایک نظم ''جگنو'' کے عنوان سے لکھی ہے اور اس میں اس قسم کی تشبیہوں کا ڈھیر لگا دیا ہے:

جگنو کی روشنی ہے کاشانہ چمن میں یا شمع جل رہی ہے پھولوں کی انجمن میں

آیا ہے آسمان سے اڑ کر کوئی ستارہ یا جان پڑ گئی ہے مہتاب کی کرن میں
یا شب کی سلطنت میں دن کا سفیر آیا غربت میں آ کے چمکا گمنام تھا وطن میں
تکمہ کوئی گرا ہے مہتاب کی قبا کا ذرہ ہے یا نمایاں سورج کے پیرہن میں

جگنو کی دم میں جو روشنی ہوتی ہے وہ کبھی چمک اٹھتی ہے اور کبھی بجھ جاتی ہے اس حالت کو اس طرح بیان کیا ہے:

چھوٹے سے چاند میں ہے ظلمت بھی روشنی بھی نکلا کبھی گہن سے آیا کبھی گہن میں

ڈاکٹر یوسف حسین خان نے صرف ان ہی چند مثالوں پر قناعت کی ہے لیکن ڈاکٹر صاحب کے کلام میں اس سے بہتر تشبیہات مل سکتی ہیں:

سیر کرتا ہوا جس دم لبِ جو آتا ہوں بالیاں نہر کو گرداب کی پہناتا ہوں
چرخ نے بالی چرالی ہے عروسِ شام کی نیل کے پانی میں یا مچھلی ہے سیم خام کی

ماہ نو کی تشبیہ سیم خام کی مچھلی سے کس قدر مکمل ہے، ماہ نو میں چمک کے ساتھ طول بھی پایا جاتا ہے اور یہ دونوں وصف سیم خام کی مچھلی میں موجود ہیں:

بلند تر ز سپہر است منزلِ من وتو براہ قافلہ خورشید میل فرسنگ است
شہید ناز در بزم وجود است نیاز اندر نہاد ہست وبود است
نمی بینی کہ از مہر فلک تاب بسیمائے سحر داغِ سجود است
زمین از بہاراں چو بال تذروے
تو کیستی؟ ز کجائی؟ کہ آسمان کبود ہزار چشم براہ تواز ستارہ کشود
تو آن نہ کہ مصلّے زکہکشاں میکرد شراب صوفی وشاعر تراز خویش ربود
غزالے مرغزارش آسمانے خورد آبے زجوئے کہکشانے

کہکشاں ستاروں کا ایک ایسا مجموعہ ہے جو دور تک پھیلا ہوا ہوتا ہے اس لیے اس کی تشبیہ مصلی اور نہر سے کس قدر موزوں ہے۔

حلقہ حلقہ چون پرتہوغمام

تشبیہ کی دو قسمیں ہیں، مفرد اور مرکب، مفرد تشبیہ میں چنداں جدت نہیں ہوسکتی اولاً تو اس وجہ سے کہ مفرد چیزوں کی طرف ہر شخص کا خیال منتقل ہوسکتا ہے، ثانیاً مدت سے شعرا اور اہل قلم اس قسم کی تشبیہ سے کام لے رہے ہیں، البتہ مرکب تشبیہ میں ہر وقت جدت پیدا ہوسکتی ہے کیوں کہ اولاً تو ترکیب کی ہزاروں صورتیں ہیں دوسرے یہ کہ چند اشیاء کی ترکیب سے جو مجموعی ہیئت پیدا ہوتی ہے اس کی طرف ہر شخص کا خیال منتقل نہیں ہوسکتا۔[1]

اگرچہ ڈاکٹر صاحب کی مفرد تشبیہیں بھی اس قسم کی ہیں جن کی طرف ہر شخص کا خیال منتقل نہیں ہوسکتا اور شعرا اور اہل قلم نے ان سے بہت کم کام لیا ہے لیکن ان کے یہاں مرکب تشبیہوں کی بھی کمی نہیں اور ترکیب اس قدر لطیف ہے کہ ہر شخص کا خیال اس کی طرف منتقل نہیں ہوسکتا مثلاً:

برف نے باندھی ہے دستارِ فضیلت تیرے سر

اس میں ہمالیہ کی چوٹی کو سر سے اور برف کو دستار فضیلت سے تشبیہ دی ہے اور چوں کہ برف تہ بہ تہ جمتی ہے اس لیے بھی اس کو دستارِ فضیلت کے پیچ وخم سے مشابہت ہے لیکن چوٹی کی تشبیہ سر سے اور برف کی تشبیہ دستارِ فضیلت سے الگ الگ مقصود نہیں بلکہ دونوں کے جمع ہونے سے جو مجموعی ہیئت پیدا ہوئی ہے اور وہی مقصود تشبیہ ہے:

پتیاں پھولوں کی گرتی ہیں خزاں میں اس طرح
دستِ طفل خفتہ سے رنگیں کھلونے جس طرح

بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ پھولوں کی پتیوں کو رنگین کھلونے سے تشبیہ دی گئی ہے جو ایک مفرد تشبیہ ہے لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے بلکہ اسی کے ساتھ خزاں کے موسم کو دستِ طفل خفتہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، کیوں کہ جس طرح سوئے ہوئے لڑکے کے ہاتھ میں حرکت نہیں

---

[1] موازنۂ انیس و دبیر، ص ۶۹۔

ہوتی اسی طرح خزاں کے موسم میں زمین کی قوتِ نشوونما میں بھی کوئی حرکت باقی نہیں رہتی اور ان دونوں تشبیہوں کی ترکیب سے جو مجموعی کیفیت پیدا ہوئی ہے اسی سے تشبیہ دی گئی ہے:

تو خورشیدی ومن سیارۂ تو　　سراپا نورم از نظارۂ تو!
زآغوشِ تو دورم ناتمام　　تو قرآنی ومن سیپارۂ تو

جس طرح سیپارہ قرآن سے الگ ہوکر ناتمام رہتا ہے اسی طرح ایک انسان خدا سے الگ ہوکر ناتمام رہتا ہے لیکن خدا کی تشبیہ صرف قرآن سے اور انسان کی تشبیہ صرف سیپارہ سے مقصود نہیں بلکہ قرآن سے علاحدگی کے بعد سیپارہ میں جو کمی پیدا ہوجاتی ہے وہی مجموعی حالت مراد ہے:

پردہ از چہرہ برافگن کہ چوخورشید سحر　　بہر دیدار تو لبریز نگہ آمدہ ایم

سورج کو آنکھ سے اور اس کی شعاؤں کو نگاہ سے جو مشابہت ہے ان دونوں کو ملاکر تشبیہ پیدا کی گئی ہے:

تنے پیدا کن از مشتِ غبارے　　تنے محکم تراز سنگین حصارے
دردنِ او دلِ درد آشنائے　　چو جوئے درکنارے کو ہسارے

پہاڑ کے دامن میں جو نہریں بہتی ہیں ان کا پانی نرم لیکن پہاڑ بذات خود سخت ہوتا ہے، ان دونوں کی ترکیب سے ایک ایسا جسم پیدا کیا گیا ہے جو باہر سے سخت اور اندر سے نرم ہے۔

اہلِ ادب نے لکھا ہے کہ جن تشبیہوں میں حرکت پائی جاتی ہے ان میں خاص لطافت ہوتی ہے، کیوں کہ تشبیہ کا مقصد کسی چیز کی حالت کا نمایاں کرنا ہوتا ہے اور حرکت کی حالت میں ایک چیز کی حالت زیادہ نمایاں ہوتی ہے، ڈاکٹر صاحب کے کلام میں بھی اس قسم کی متعدد تشبیہیں موجود ہیں، مثلاً:

ہائے کیا فرط طرب میں جھومتا جاتا ہے ابر　　فیل بے زنجیر کی صورت اڑا جاتا ہے ابر

ہے رواں انجم سحر جیسے عبادت خانے سے سب سے پیچھے جائے کوئی عابد شب زندہ دار
کیا سماں ہے جس طرح آہستہ آہستہ کوئی کھینچتا ہو میان کی ظلمت سے تیغِ آبدار

به بلند و پست عالم تپشِ حیات پیدا چه دمن، چه تل، چه صحرا رمِ ایں غزال دیدم

ڈاکٹر صاحب کے نزدیک زندگی ایک تیز رفتار حرکت کا نام ہے، اس لیے اس کی تشبیہ ہرن کی چوکڑی سے کس قدر موزوں ہے، دمن، تل، صحرا کے الفاظ نے اس تشبیہ کو اور زیادہ مکمل کر دیا ہے کیوں کہ ہرن ان ہی مقامات میں رہتا ہے:

ازاں فکرِ فلک پیما چه حاصل که گرد ثابت و سیارہ گردد
مثال پارۂ ابرے که از باد به پہنائے فضاء آوارہ گردد

اس قسم کی تشبیہوں کے ذریعہ سے ایک غیر ذی روح چیز میں جان آ جاتی ہے اور وہ چلتی پھرتی نظر آتی ہے، زندگی، فکر فلک پیما سب غیر ذی روح چیزیں ہیں لیکن ان تشبیہات نے ان میں جان ڈال دی ہے اور وہ چلتی پھرتی نظر آتی ہیں، ڈاکٹر صاحب نے اپنی نظم "بزم انجم" میں اس قسم کی متعدد تشبیہوں کو جمع کر کے ایک سماں باندھ دیا ہے:

سورج نے جاتے جاتے شامِ سیہ قبا کو طشتِ افق سے لے کر لالے کے پھول مارے
پہنا دیا شفق نے سونے کا سارا زیور قدرت نے اپنے گہنے چاندی کے سب اتارے

گویا سورج اور شام بے تکلف دوست ہیں جن میں ایک دوست رخصت ہونے کے وقت دوسرے پر پھول مار رہا ہے اور قدرت ایک عروس رعنا ہے جس نے چاندی کے تمام زیورات اتار دیے ہیں اور شفق نے جو اس کی مشاطہ ہے اس کو سونے کے زیورات پہنا دیے ہیں اور ان تمام حالتوں میں حرکت پائی جاتی ہے:

ڈاکٹر صاحب کی بعض تشبیہات میں تشبیہات عرب کا انداز ہے، مثلاً:

تیری بنا پائدار تیرے ستون بے شمار شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجومِ نخیل

مسجد قرطبہ کے بے شمار ستونوں کی تشبیہ کھجوروں کے جھنڈ سے عربی شان نمایاں

کرتی ہے:

جس طرح ڈوبتی ہے کشتی سیمیں قمر — نور خورشید کے طوفان میں ہنگامِ سحر
جیسے ہوجاتا ہے گم نور کا لے کر آنچل — چاندنی رات میں مہتاب کا ہمرنگ کنول
جلوۂ طور میں جیسے یدِ بیضائے کلیم — موجۂ نکہتِ گلزار میں غنچہ کی شمیم
ہے تیرے سیل محبت میں یونہی دل میرا

ممکن ہے کہ اس میں بھی عربی انداز ہو کیوں کہ شعرائے عرب کے کلام میں بھی اس قسم کی تشبیہات پائی جاتی ہیں، نظامی نے بھی اس قسم کی ایک تشبیہ دی ہے اور سکندر نے جب ایک حبشی سردار پر حملہ کیا ہے تو حملہ کی تیزی اور زور کو اس طرح ادا کیا ہے:

به کبک دری چوں؟ درآید عقاب — چگونہ؟ جہد برزمیں آفتاب
ازاں تیز تر خسرو پیل تن! — به تندی در آمد به آن اہرمن

پہلے مخاطب کے ذہن میں یہ سماں قائم کرلیا ہے کہ عقاب چکور پر کیوں کر گرتا ہے اور دھوپ کس طرح زمین پر دفعۃً چھا جاتی ہے، پھر کہتے ہیں کہ اس سے بھی زیادہ تیزی اور زور کے ساتھ سکندر نے اس دیو پر حملہ کیا[1]، ممکن ہے ڈاکٹر صاحب کی یہ تشبیہ بھی اس تشبیہ سے ماخوذ ہو یہ بھی ممکن ہے کہ اس تشبیہ میں مغربی شعرا کی تشبیہات کا تتبع کیا گیا ہو لیکن بہر حال اردو شاعری میں اس قسم کی تشبیہیں ایک جدید اضافہ ہیں۔

یہ تشبیہیں بھی

ع پھرتی ہے وادیوں میں کیا دختر خوش خرامِ ابر
صبح یعنی دختر دوشیزہ لیل ونہار

غالباً مغربی شعرا کی خوشہ چینی ہیں۔

ڈاکٹر یوسف حسین خان نے لکھا ہے کہ اقبال کے وجدان اور جذباتِ شعری کو جو چیز

---

[1] شعر العجم جلد اول ص ۳۱۴۔

سب سے زیادہ متحرک کرتی ہے وہ ''مظہر قوت'' ہے، یہی وجہ ہے کہ وہ بلبل اور قمری کی تشبیہوں کے بجائے باز اور شاہیں کو ترجیح دیتا ہے، اس قسم کی تشبیہیں اردو شاعری میں بالکل موجود نہیں تھیں، ڈاکٹر صاحب نے فارسی شاعری سے اخذ کر کے اردو شاعری میں ان کا اضافہ کیا۔''

اسی قسم کی تشبیہوں کو پیشِ نظر رکھ کر مجنون گورکھپوری نے ان پر یہ اعتراض کیا ہے کہ:

''جس طرح اقبال کے تصور میں حجاز نے اپنا تسلط جمالیا تھا اسی طرح عقاب، شاہیں، شہباز اور چیتے جیسے سفاک جانوروں نے بھی ان کی فکر و بصیرت میں ایک مرکزی حیثیت اختیار کر لی تھی اور وہ انسان میں بھی بالخصوص ''مردِ مومن'' میں انھیں پھاڑ کھانے والے جانور کی خصلت دیکھنا چاہتے ہیں، سنئے کتنی لذت لے کر کہتے ہیں:

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

ذرا ہم اور آپ تھوڑی دیر کے لیے سوچیں کہ یہ غارت گرانہ میلان عام ہو جائے اور زیردستوں کو زبردستوں پر یوں ہی جھپٹنے کا معاشرتی اور قانونی حق دے دیا جائے تو ہماری دنیا کا کیا حال ہوگا؟ اور وہ رہنے کے لیے کیسی جگہ ہوگی؟ اقبال نے یہ بھی نہ سوچا کہ اگر تہذیب انسانی کی آخری تخئیل یہی ہوتی تو اس کو ہلاکو اور چنگیز کے دور سے آگے بڑھنے کی ضرورت نہیں تھی[1]۔''

لیکن مشبہ اور مشبہ بہ میں کامل مطابقت ضروری نہیں ہے صرف ایک وصف یا چند اوصاف کی مشارکت کافی ہے ڈاکٹر صاحب نے ان جانوروں کے صرف ایک وصف یعنی قوت کو لیا ہے اور قوت حاصل کرنے کی تعلیم خود اسلام نے دی ہے چنانچہ صحیح مسلم کی ایک حدیث ہے:

المؤمن القوی خیر وأحب إلی اللہ من المؤمن الضعیف[2] — طاقتور مسلمان کمزور مسلمان سے خدا کے نزدیک زیادہ بہتر اور زیادہ محبوب ہے۔

---

[1] اقبال ص ۵۸-۵۹ [2] صحیح مسلم مطبوعہ مصر، ج ۲، ص ۲۳۵۔

کبوتر پر جھپٹنے سے اسی قوت کا اظہار ہوتا ہے البتہ خونخواری ایک قابلِ نفرت چیز ہے اس لیے کبوتر کے لہو میں ان کو مزا نہیں آتا، اس کے علاوہ ان پرندوں میں اور بھی بہت سے اوصاف ہیں جو اسلامی اخلاق کے مطابق ہیں اور ان ہی اوصاف کی بنا پر انھوں نے ان کا انتخاب کیا ہے، انھوں نے دو شعر ''چیونٹی اور عقاب'' کے عنوان سے لکھے ہیں جس میں چیونٹی عقاب سے پوچھتی ہے:

میں پائمال و خوار و پریشان و دردمند　　تیرا مقام کیوں ہے ستاروں سے بھی بلند

عقاب اس کے جواب میں کہتا ہے۔

تو رزق اپنا ڈھونڈھتی ہے خاکِ راہ میں　　میں نہ سپہر کو نہیں لاتا نگاہ میں

اس قسم کے اوصاف شاہیں میں زیادہ پائے جاتے ہیں، اس لیے وہ ان کا محبوب پرندہ ہے اور اس کی شان میں انھوں نے ایک مستقل نظم لکھی ہے جس میں ان اوصاف کو نمایاں کیا ہے:

کیا میں نے اس خاکدان سے کنارہ　　جہان رزق کا نام ہے آب ودانہ

بیابان کی خلوت خوش آتی ہے مجھ کو　　ازل سے ہے فطرت مری راہبانہ

نہ باد بہاری نہ گلچیں نہ بلبل　　نہ بیماری نغمۂ عاشقانہ

خیابانیوں سے ہے پرہیز لازم　　ادائیں ہیں ان کی بہت دلبرانہ

ہوائے بیابان سے ہوتی ہے کاری　　جوانمرد کی ضربتِ غازیانہ

حمام وکبوتر کا بھوکا نہیں میں　　کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ

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

یہ پورب، یہ پچھّم، چکوروں کی دنیا　　مرا نیلگوں آسماں بیکرانہ

پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں　　کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ

یہ نظم ڈاکٹر صاحب کی شاعری اور فلسفہ کا خلاصہ ہے اور اس میں انھوں نے مجنوں

گورکھپوری کے اعتراض کا تسکین بخش جواب دیا ہے ایک اور شخص نے بھی ڈاکٹر صاحب پر یہ الزام لگایا تھا کہ:

اس دورِ ترقی میں بھی ہیں جنگ کے حامی — سچ پوچھو تو یہ اُن کے تخیل کی ہے خامی

اس کا جواب ان کے ایک معتقد نے یہ دیا کہ :

اشعار میں آتی ہے جو شاہیں کی حکایت — ہے از رہ تمثیل نہ از راہِ حقیقت
مطلب یہ ہے سرِ گرم عمل تیری خودی ہو — لیکن یہ ضروری نہیں مسلک بھی وہی ہو

یہ اعتراض اور جواب ایک مستقل نظم کی صورت میں لکھ کر انھوں نے ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں بھیج دیا اور ڈاکٹر صاحب نے اس کا نہایت مفصل جواب دیا لیکن اس خط کا جو ٹکڑا شاہین کی تشبیہ سے تعلق رکھتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس تشبیہ کا جنگ وخوں ریزی سے کوئی تعلق نہیں بلکہ اسلامی فقر سے ہے، چنانچہ اس خط میں لکھتے ہیں:

''شاہیں کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں ہے اس جانور میں اسلامی فقر کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں، ۱-خوددار اور غیرت مند ہے کہ کسی اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا، ۲- بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا، ۳- بلند پرواز ہے، ۴- خلوت پسند ہے، ۵- تیز نگاہ ہے[1]۔''

شاہین کی ان ہی خصوصیات کو پیشِ نظر رکھ کر انھوں نے نہایت لطیف اور بلند ایمانی مضامین پیدا کیے ہیں:

پیش از سایۂ بال تدورے لرزہ میگیرد — چو شاہیں زادۂ اندر قفس با دانہ می سازد

شاہین بچہ سے مسلمان، قفس سے غلامی اور دانہ سے روزی اور ملازمت مراد ہے جس سے بزدلی پیدا ہوتی ہے:

درونِ سینہ ہنوز آرزوے تو خام است — گرفتم اینکہ چو شاہیں بلند پروازی

---

[1] علی گڑھ میگزین اقبال نمبر ص ۱۰۴۔

تواں گرفت زچشم ستارہ مردم را خرد بدستِ تو شاہین تندو چالاک است
جرہ شاہینی بمرغانِ سراصحبت مگیر خیزو بال وپر کشاپرواز تو کوتاہ نیست

تو اے شاہیں نشیمن درچمن کردی ازاں ترسم ہوائے او ببالِ تو دہد پرواز کوتاہے

یعنی عیش پرستی سے قوت عمل کم ہوجاتی ہے۔

۵-**تلمیحات**: تلمیح یعنی کسی قصہ طلب واقعہ سے مضمون پیدا کرنا ایک صنعت ہے جس کے ذریعہ سے ایک بڑے سے بڑا مضمون نہایت مختصر لفظوں میں ادا ہوجاتا ہے، ڈاکٹر صاحب کے کلام میں بھی بکثرت تلمیحات ہیں جو ان کے فلسفیانہ اور شاعرانہ مقاصد سے نہایت گہرا تعلق رکھتی ہیں، یعنی اُن سے عزم واستقلال، اطاعت، ایثار، قربانی، شہادت، جاں بازی، انقلاب انگیزی اور جفاکشی کی تعلیم ہوتی ہے جو ڈاکٹر صاحب کے فلسفہ اور شاعری کا اصلی مقصود ہیں۔

اس سلسلہ میں انھوں نے جن واقعات کی طرف اشارے کیے ہیں اُن میں سب سے اہم واقعہ حضرات ابراہیم علیہ السلام کا ہے جن کو نمرود نے آگ میں ڈال دیا تھا اور انھوں نے نہایت جرأت واستقلال کے ساتھ اس آزمائش کا خیر مقدم کیا تھا، ڈاکٹر صاحب نے متعدد اشعار میں اس واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

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

شبے بہ میکدہ خوش گفت پیرزندہ دلے بہ ہرزمانہ خلیل است وآتشِ نمرود

خودی کی تکمیل کے لیے اس قسم کی آزمائشیں ضروری ہیں:

شعلہ ہائے اوصد ابراہیم سوخت تا چراغِ یک محمد بر فروخت

بت شکنی بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام کی پیغمبرانہ زندگی کا ایک اہم واقعہ ہے اور اس زمانہ کے بتوں کے توڑنے کے لیے بھی ایک ابراہیم کی ضرورت ہے:

یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے صنم کدہ ہے جہاں لاالٰـــــہ الّا اللہ

ان کے فرزند حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کے واقعہ سے بھی صبر، ایثار اور اطاعت کی ایک بلند مثال قائم ہوتی ہے جنھوں نے قربانی کے لیے نہایت خوشی کے ساتھ باپ کے سامنے گردن جھکادی تھی، ڈاکٹر صاحب اس کی طرف ان اشعار میں اشارہ کرتے ہیں:

غریب وسادہ ورنگیں ہے داستانِ حرم　　نہایت اس کی حسیں ابتدا ہے اسمٰعیلؑ
یہ فیضانِ نظر تھا یا کہ مکتب کی کرامت تھی　　سکھائے کس نے اسمٰعیل کو آدابِ فرزندی

ان کے بعد ڈاکٹر صاحب کو اپنے فلسفیانہ اور شاعرانہ مقاصد کے لیے بہ کثرت مواد حضرت موسیٰ علیہ السلام کی سیرت میں ملتا ہے جن کی نبوت کی ابتداء اس طرح ہوتی ہے کہ انھوں نے حضرت شعیبؑ کی دو لڑکیوں کی بکریوں کو جو مردوں کی بھیڑ بھاڑ کی وجہ سے ان کو پانی نہیں پلا سکتی تھیں، پانی پلا دیا، لڑکیوں پر اس احسان کا اثر ہوا اور انھوں نے اپنے باپ کو اس کی اطلاع دی، باپ نے ان کو پانی پلانے کی اجرت دینے کے لیے طلب کیا اور لڑکیوں نے ان کے جسمانی اور اخلاقی فضائل کی بنا پر باپ سے درخواست کی کہ ان کو ملازم رکھ لیجئے، باپ نے اس سے بھی بڑھ کر ان سے ایک لڑکی کا نکاح اس شرط پر کر دیا کہ وہ آٹھ یا دس سال تک ان کی بکریاں چرایا کریں، وہ یہ مدت پوری کر کے اپنی بیوی کو ساتھ لے کر ان سے رخصت ہوئے تو طور کی جانب آگ دیکھی اور تاپنے کے لیے آگ لینے کو بڑھے، آگ کے قریب پہنچے تو میدان کے ایک درخت سے آواز آئی کہ میں خدائے پروردگار عالم ہوں، تم اپنا عصا زمین پر پھینک دو، انھوں نے اس کو پھینکا تو وہ سانپ بن گیا، اپنے گریبان میں ہاتھ ڈالو تو وہ سفید روشن نکل آئے گا اور وہ ان دونوں نشانیوں کو لے کر فرعون کے پاس آئے اور اس کو دعوتِ توحید دی، اس قصے میں ڈاکٹر صاحب کے کام کی باتیں حسب ذیل ہیں:

۱- صحرا کی بدویانہ زندگی خودی کی تکمیل و تربیت کے لیے اکسیر کا حکم رکھتی ہے اس لیے انھوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زندگی کے اس واقعہ کو نہایت اہمیت دی ہے:

نظر آئی نہ مجھے قافلہ سالاروں میں وہ شبانی کہ ہے کہ تمہیدِ کلیم اللّٰہی

دم عارف نسیم صبح دم ہے اسی سے ریشۂ معنی میں نم ہے
اگر کوئی شعیب آئے میسّر شبانی سے کلیمی دوقدم ہے

۲-انقلاب کے لیے تشدد ضروری ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے عصا ہی کی معجزانہ طاقت سے فرعون اور اس کے جادوگروں پر غلبہ حاصل کیا تھا، اس لیے وہ مہاتما گاندھی کے برت کا اس طرح مضحکہ اڑاتے ہیں:

رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد

تازہ پھر دانشِ حاضر نے کیا سحر قدیم گذر اس عہد میں ممکن نہیں بے چوبِ کلیم

خاموش اور ساکن القلب پیغمبروں مثلاً حضرت زکریا، حضرت یحییٰ، حضرت ایوب، حضرت یعقوب اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام کی پُرسکون زندگی کی ان کی ہنگامہ خیز شاعری میں گنجائش نہیں بلکہ انھوں نے تو شاعرانہ جوش میں یہاں تک کہہ دیا ہے:

وہ نبوت ہے مسلماں کے لیے برگ حشیش جس نبوت میں نہیں قوت وشوکت کا پیام

البتہ حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعاتِ زندگی میں ان کو اپنے کام کی باتیں ملتی ہیں:

اگر یک یوسف از زندانِ فرعونے بروں آمد بغارت مے تواں دادن متاعِ کاروانے را

خون زلیخا کی گرمی بھی ان کی گرم شاعری سے مناسبت رکھتی ہے:

دگر از یوسفِ گم گشتہ سخن نتواں گفت تپشِ خونِ زلیخا نہ تو داری و نہ من

حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس ایک انگوٹھی تھی جس کی وجہ سے ان کو شاہانہ جاہ واقتدار حاصل تھا، اس کو شیطان نے بلطائف الحیل اڑالیا اور وہ مفلس وقلاچ ہوگئے، ڈاکٹر صاحب نے اس شعر میں اسی اسرائیلی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے:

آں نگینے کہ تو با اہرمناں باختۂ ہم بجبرئیل امینے نتواں کرد گرو

اور اس سے یہ مضمون پیدا کیا ہے کہ تم نے اپنی ضمیر وایمان اور قلب ودماغ کو جو اس دور کے شیطانوں کے ہاتھ بیچ دیا ہے، وہ اس قدر قیمتی ہے کہ جبرئیل کے ہاتھ بھی گرو نہیں کیا جاسکتا۔

اس میں تو اختلاف ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام پیغمبر تھے یا نہیں؟ لیکن بہر حال وہ خدا کے خاص الخاص بندے تھے، حضرت موسیٰ علیہ السلام جب ان کی معیّت میں حصول علم کے لیے چلے تو تین عجیب وغریب واقعے پیش آئے، جب دونوں کشتی پر سوار ہوئے تو حضرت خضر علیہ السلام نے اس میں سوراخ کر دیا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس پر اعتراض کیا تو اس کا یہ جواب دیا کہ کشتی ایک غریب آدمی کی تھی اور ایک بادشاہ کشتیوں کو زبردستی پکڑ لیتا تھا اس لیے میں نے اس کو عیب دار کر دیا تا کہ وہ محفوظ رہے۔

آگے بڑھے تو انھوں نے ایک لڑکے کو بلا وجہ قتل کر دیا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس پر بھی اعتراض کیا تو جواب دیا کہ اس کے ماں باپ مسلمان تھے اور مجھ کو خوف پیدا ہوا کہ وہ کہیں سرکشی اور کفر نہ اختیار کر لے۔

ایک گاؤں میں آئے تو ایک دیوار کو دیکھا کہ گرنا چاہتی ہے اس کو کھڑا کر دیا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا کہ اگر آپ چاہتے تو اس کی اجرت لے سکتے تھے، انھوں نے کہا کہ یہ دیوار دو یتیم بچوں کی تھی اور اس کے نیچے ان کا خزانہ گڑا ہوا تھا اس لیے خدا نے چاہا کہ وہ خزانہ محفوظ ہو جائے اور وہ جوان ہو کر اس کو نکال لیں۔

اتنے لمبے قصے کو ڈاکٹر صاحب نے خضر راہ میں صرف ایک شعر میں ادا کر دیا ہے:

"کشتی مسکین" و "جانِ پاک" و "دیوار یتیم" علم موسیٰ بھی ہے تیرے سامنے حیرت فروش

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں حضرت حسین علیہ السلام کی شہادت کا واقعہ ڈاکٹر صاحب کی شاعری کے ساتھ خاص مناسبت رکھتا ہے، اس لیے انھوں نے بار بار اس کی طرف اشارہ کیا ہے:

ریگِ عراق منتظر کشتِ حجاز تشنہ کام خونِ حسین باز دہ کوفہ وشامِ خویش را

تیر وسنان و خنجر وشمشیرم آرزوست　　بامن بیا کہ مسلکِ شبیرم آرزوست

صحابۂ کرام میں حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فقیرانہ مسلک جوروپیہ پیسہ کا جمع کرنا ناجائز سمجھتے تھے اور حضرت سلمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی آزادانہ شان جو ملک وقوم کے انتساب کے بجائے اپنے آپ کو اسلام کا بیٹا کہتے تھے، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا زور بازو جنھوں نے خیبر کا علمِ فتح اپنے ہاتھ میں لیا تھا، ڈاکٹر صاحب کے فلسفہ وشاعری سے بہت مطابقت رکھتے ہیں، اس لیے انھوں نے اکثر اشعار میں ان کا نام لیا ہے:

مٹایا قیصروکسریٰ کے استبداد کو جس نے　　وہ کیا تھا؟ زور حیدرؓ، فقر بوذرؓ، صدقِ سلمانی

عیسائی درویشوں کی بعض خصوصیات کی طرف بھی انھوں نے اشارہ کیا ہے، عرب کے میدانوں میں عیسائی راہب ایک بلند مینارے پر چراغ جلاتے تھے کہ بھولے بھٹکے مسافر اس کی روشنی میں راستہ پا جائیں، اس شعر میں اسی کی طرف اشارہ ہے:

گمانِ آبادِ ہستی میں یقیں مردِ مسلماں کا　　بیابان کی شبِ تاریک میں قندیل رہبانی

ان کے کلام میں قوموں کی خصوصیات کی طرف بھی تلمیحی اشارے ہیں:

عطا مومن کو پھر درگاہ حق سے ہونے والا ہے　　شکوہ ترکمانی، ذہن ہندی، نطقِ اعرابی

عام ومتداول شاعرانہ تلمیحات بھی جو عاشقانہ غزلوں میں زیادہ تر مستعمل تھیں ان کے کلام میں موجود ہیں لیکن ان کو انھوں نے اپنے خاص قالب میں ڈھال لیا ہے:

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو تو پھر کیا　　طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

تیشہ اگر بہ سنگ زد ایں چہ مقام گفتگو است　　عشق بدوش می کشد ایں ہمہ کوہسار را

در عشق وہوسنا کی دانی کہ تفاوت چیست　　آں تیشۂ فرہادے، ایں حیلۂ پرویزے

کافری را پختہ تر سازد شکستِ سومنات　　گرمیٔ بتخانہ بے ہنگامۂ محمود نے

لیکن فرہاد کے ساتھ انھوں نے کہیں شیریں کا نام نہیں لیا ہے کہ وہ ان کے مقاصد شاعرانہ کے لیے موزوں نہ تھی، البتہ وہ لیلیٰ اور سلمیٰ کا ذکر بڑے ذوق وشوق سے

کرتے ہیں کہ اس سے ان کے عربی رجحان کا پتہ چلتا ہے اور بدویانہ زندگی کی پسندیدگی کا اظہار ہوتا ہے:

ہوسِ منزل لیلیٰ نہ تو داری ونہ من　　جگر گرمیٔ صحرا نہ تو داری ونہ من
دل و دیں درگرو زہرہ و شانِ عجمی　　آتشِ شوقِ سلیمیٰ نہ تو داری ونہ من

ڈاکٹر صاحب کے کلام میں اور بھی بہت سی تلمیحات ہیں اور ان کی بناء پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کا کلام اسلام کے اہم مذہبی، سیاسی، علمی اور تمدنی تاریخ کا خلاصہ ہے لیکن بخوفِ طوالت ہم ان کو قلم انداز کرتے ہیں۔

۶۔ **تضمینات**: کسی شاعر کے کسی شعر یا مصرع یا قرآن کی کسی آیت اور حدیث کے کسی ٹکڑے کو اپنے کلام میں شامل کر لینے کا نام تضمین ہے اور اس کے لیے ایک تو حسن انتخاب کی ضرورت ہے کہ جو شعر یا مصرع لیا جائے وہ نہایت برجستہ، نادر اور پسندیدہ ہو، دوسرے یہ کہ اس کو اپنے اشعار کے ساتھ اس قدر مربوط کر لیا جائے کہ وہ اپنے کلام کا ایک جزو ہو جائے، ڈاکٹر صاحب کے کلام میں بکثرت تضمینیں موجود ہیں اور ان میں یہ دونوں خوبیاں پائی جاتی ہیں، مثلاً وہ یہ مضمون بیان کرتے ہیں کہ مسلمان مذہب اور عربی تہذیب کو چھوڑ کر مغربی تہذیب میں جذب ہو رہے ہیں:

تجھے معلوم ہے غافل کہ تیری زندگی کیا ہے　　کنشتی ساز و معمور نواہائے کلیسائی
ہوئی ہے تربیت آغوش بیت اللہ میں تیری　　دل شوریدہ ہے لیکن صنم خانے کا سودائی
"وفا آموختی از مابکارِ دیگراں کردی　　ربودی گوہرے از ماثار دیگراں کردی"

اخیر شعر انیسی شاملو کا ہے جو اوپر کے اشعار سے کس قدر مربوط و چسپاں ہے، دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ اس روش کو چھوڑ کر پھر وہی قدیم آبائی اور مذہبی روش اختیار کرنی چاہیے:

غافل اپنے آشیاں کو آ کے پھر آباد کر　　نغمہ زن ہے طور معنیٰ پر کلیم نکتہ بیں

''سرکشی باہر کہ کردی رام او باید شدن شعلہ ساں از ہر کجا بر خاستی آنجا نشیں''

اخیر شعر ابو طالب کلیم کا ہے۔

ان کو شکایت ہے کہ ہندوستان میں ان کے اشعار اثر نہیں کرتے لیکن بایں ہمہ وہ شعر گوئی سے باز نہیں آتے اس لیے اپنے آپ کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:

نہیں ضبط نوا ممکن تو اڑ جا اس گلستاں سے کہ اس محفل سے خوشتر ہے کسی صحرا کی تنہائی

''ہماں بہتر کہ لیلیٰ در بیاباں جلوہ گر باشد ندارد تنگ نائے شہر تاب حسن صحرائی''

اخیر شعر مرزا صائب کا ہے جو اس مضمون میں کس قدر چسپاں ہے مسلمانوں کی قدیم کتابیں یورپ کے کتب خانوں کا چشم و چراغ بنی ہوئی ہیں، اس پر ان کا دل جلتا ہے اور کہتے ہیں:

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آبا کی جو دیکھیں انکو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارا

''غنی روزِ سیاہ پیر کنعاں را تماشا کن کہ نور دیدہ اش روشن کند چشم زلیخارا''

انھوں نے عرفی کی قبر سے شکایت کی کہ اس زمانے میں لوگ غافل ہیں اور شاعر کی بات نہیں سنتے تو:

صدا تربت سے آئی شکوۂ اہلِ جہاں کم گو

نوارا تلخ ترمی زن چو ذوقِ نغمہ کمیابی حدی را تیز تر میخواں چو محمل را گراں بینی

یہ شعر عرفی کا ہے:

بہ آں قوم از تو می خواہم کشادے فقیہش بے یقینے کم سوادے

''بسے نادیدنی رادیدہ ام من مرا اے کاشکے مادر نہ زادے''

اخیر مصرع شیخ سعدی کا ہے:

''الا یا خیمگی خیمہ فروہل کہ پیش آہنگ بیرون شد زمنزل''

خرد از راندن محمل فرو ماند زمامِ خویش دادم در کفِ دل

پہلا شعر منوچہری کا ہے:

بروئے عقل ودل بکشائے ہر در　　بگیر از پیر ہر میخانہ ساغر
''دران کوش از نیاز سینۂ پرور　　کہ دامن پاک داری آستین تر''

اخیر شعر امیر خسرو کا ہے۔

بعض جگہ کسی شعر کے مضمون سے مضمون پیدا کیا ہے لیکن اس کے الفاظ باقی رکھے ہیں:

اے کہ شناسی خفی را از جلی ہشیار باش　　اے گرفتارِ ابوبکر وعلی ہشیار باش

یہ مولانا روم کے اس شعر سے ماخوذ ہے:

سر حق کے بر تو گردد منجلی　　اے گرفتار ابوبکر رضی اللہ عنہ وعلی رضی اللہ عنہ
چہ عجیب اگر دو سلطان بولایتے بگنجند　　عجب اینکہ می نہ گنجد بدو عالمے فقیرے

یہ شعر سعدی کے اس مشہور فقرہ سے ماخوذ ہے، دو بادشاہ در اقلیمے نہ گنجند۔

بعض جگہ عربی اشعار کی بھی تضمین کی ہے:

صبنت الکاس عنا ام عمرو　　وکان الکاس مجراها الیمینا

اگر ایں است رسمِ دوستداری　　بدیوارِ حرم زن جام وینا

عربی شعر عمرو بن کلثوم کے مشہور قصیدہ کا ہے ایک آدھ جگہ عربی ضرب المثل کا ترجمہ کرلیا ہے:

شتر را بچۂ او گفت دردست　　نمی بینم خدائے چار سو را
پدر گفت اے پسر چوں پا بہ لغزد　　شتر ہم خویش را بیند ہم او را

اس میں عربی کی اس ضرب المثل کی طرف اشارہ ہے۔

"الجمل لا یعرف الحق الا عند الذلق"

جا بجا قرآن مجید کی آیتوں کے ٹکڑے لے لیے ہیں:

آہ اے مردِ مسلمان تجھے کیا یاد نہیں — حرف لَا تَدْعُ مَعَ اللّٰہِ اِلٰھًا اٰخَرَ

اے مسلمان ہر گھڑی پیشِ نظر — آیہ لا تخلف المیعاد رکھ

یہ لسان العصر کا پیغام ہے — ان وعد اللہ حق یاد رکھ

آ بتاؤں تجھ کو یہ آیت ان الملوک — سلطنت اقوامِ غالب کی ہے اک جادوگری

یعنی "ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها"

بعض جگہ کسی آیت کا ترجمہ کرلیا ہے:

میان امتان والامقام است — کہ آن امت دوگیتی را امام است

نیا ساید زکار آفرینش — کہ خواب و خستگی بروے حرام است

اس میں اس آیت کی طرف اشارہ ہے لا تاخذه سنة ولا نوم..... ومامسنا من لغوب کہیں کہیں حدیثوں کے ٹکڑے لے لیے ہیں:

بچشم من نگہ آوردۂ تست — فروغِ لاالہ آوردۂ تست

دوچارم کن بہ صبح من رآنی — شبم را تاب مہ آوردہ تست

رسول اللہ ﷺ سے خطاب ہے اور اس حدیث کی طرف اشارہ ہے من رانی فقد رأ اللہ یعنی جس نے مجھے دیکھا، خدا کو دیکھا۔

صاحب مثل السائر لکھتے ہیں کہ وہ تضمین جس سے کلام میں حسن پیدا ہوتا ہے یہ ہے کہ آیتوں اور حدیثوں کی تضمین کبھی اس طرح کی جائے کی پوری آیتیں اور حدیثیں لے لی جائیں اور کبھی ان کے ٹکڑے لے لیے جائیں[1] اور ڈاکٹر صاحب نے یہی دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے۔

۷- **روانی و برجستگی**: ڈاکٹر صاحب کی طبیعت میں سخت روانی پائی جاتی تھی جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ بغیر کسی جذباتی تحریک کے شعر نہیں کہتے تھے، اسی لیے وہ فرمائشی اشعار کہنے پر

[1] مثل السائر، ص ۲۹۴۔

قادر نہ تھے لیکن جب وہ از خود شعر کہنے کی طرف مائل ہوتے تو غضب کی آمد ہوتی اور ایک ایک نشست میں بے شمار شعر کہہ ڈالتے ان کے دوست اور بعض طالب العلم جو پاس ہوتے پنسل کاغذ لے کر لکھتے جاتے، وہ اپنی دھن میں کہتے جاتے، خود ان کے ہاتھ میں کاغذ اور قلم نہیں ہوتا تھا یہ معلوم ہوتا تھا کہ موزوں الفاظ کا ایک دریا بہتا یا ایک چشمہ ابلتا ہوا چلا آ رہا ہے[1]، سید نذیر نیازی نے لکھا ہے کہ ان کا مشغلہ سخن ہمیشہ جاری رہتا تھا وہ اگر چاہتے بھی تو اسے بند نہیں کر سکتے تھے، اس سلسلے میں انھوں نے خود مجھ سے ارشاد فرمایا کہ آمد شعر کی مثال تحریکِ جنسی کی ہے، ہم اسے چاہیں بھی تو نہیں روک سکتے، کہنے لگے "میں بلا ارادہ بھی شعر کہہ سکتا ہوں اور بعض دفعہ ایک ہی شب میں اشعار کی تعداد تین تین سو تک پہنچ گئی"، ایک دفعہ سو کر اٹھے تو یہ شعر زبان پر تھا:

دوزخ کے کسی طاق میں افسردہ پڑی ہے خاکستر اسکندر و چنگیز و ہلاکو

اور فرمایا "اس کا کچھ مطلب سمجھ میں نہیں آتا، بہر کیف ان واقعات سے ان کی روانی طبیعت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے[2]۔

اس بناء پر ان کے کلام کا ایک عام وصف روانی و برجستگی ہے اگر چہ اس کے لیے کسی خاص مثال کی ضرورت نہیں بلکہ ان کا کلام عموماً برجستہ و رواں ہوتا ہے، تاہم جریاً للعادۃ ہم چند مثالیں درج کرتے ہیں:

دل سوز سے خالی ہے نگہ پاک نہیں ہے پھر اس میں عجب کیا کہ تو بیباک نہیں ہے
ہے ذوقِ تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں غافل! تو بڑا صاحبِ ادراک نہیں ہے
وہ آنکھ کہ ہے سرمۂ افرنگ سے روشن پر کار و سخن ساز ہے نمناک نہیں ہے
کیا صوفی و ملا کو خبر میرے جنوں کی ان کا سر دامن بھی ابھی چاک نہیں ہے
کب تک رہے محکومیِ انجم میں مری خاک یا میں نہیں یا گردشِ افلاک نہیں ہے

---

[1] مقدمہ بانگ درا، از شیخ عبدالقادر [2] اقبال کا مطالعہ ص ۱۳۹۔

بجلی ہوں نظر کوہ وبیاباں پہ ہے میری
میرے لیے شایاں خس و خاشاک نہیں ہے

عالم ہے فقط مومن جاں باز کی میراث
مومن نہیں جو صاحبِ لولاک نہیں ہے

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان

قہاری وغفاری وقدوسی وجبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

ہمسایۂ جبرئیل امیں بندۂ خاکی
ہے اس کا نشیمن نہ بخارا نہ بدخشاں

یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

قدرت کے مقاصد کا عیار اس کے ارادے
دنیا میں بھی میزان قیامت میں بھی میزان

جس سے جگہ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان

فطرت کا سرودازلی اس کے شب وروز
آہنگ میں یکتا صفتِ سورۂ رحمٰن

بنتے ہیں مری کارگہِ فکر میں انجم
لے اپنے مقدر کے ستارے کو تو پہچان

تو رہ نوردشوق ہے منزل نہ کرقبول
لیلیٰ بھی ہم نشیں ہو تو محمل نہ کر قبول

اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تند وتیز
ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول

کھویا نہ جا صنم کدۂ کائنات میں
محفل گداز گرمیٔ محفل نہ کرقبول

صبح ازل یہ مجھ سے کہا جبرئیل نے
جو عقل کا غلام ہو وہ دل نہ کر قبول

باطل دوئی پسند ہے حق لاشریک ہے
شرکت میانۂ حق وباطل نہ کر قبول

مولانا شبلی موازنۂ انیس ودبیر میں لکھتے ہیں کہ نظم کا درحقیقت سب سے بڑا کمال یہی ہے کہ اس کو نثر کرنا چاہیں تو نہ ہو سکے اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب شعر میں الفاظ کی وہی ترتیب باقی رہے جو نثر میں معمولاً ہوا کرتی ہے، جس قدر اس کا لحاظ رکھا جائے گا اسی قدر شعر زیادہ صاف، برجستہ، رواں اور ڈھلا ہوا ہوگا[1] لیکن اس کا لحاظ رکھنا بجائے خود ایک قسم کی آورد ہے بلکہ ہمارے نزدیک کلام میں یہ وصف اس وقت سب سے زیادہ پیدا ہوتا ہے،

---

[1] موازنہ انیس ودبیر ص ۲۸۔

جب شاعر پر ایک نیم شعوری کیفیت طاری ہو اور وہ بلا قصد و ارادہ شعر موزوں کرتا چلا جائے اور ڈاکٹر صاحب پر یہ کیفیت اکثر طاری رہتی تھی اور وہ اسی مدہوشی کے عالم میں شعر کہتے تھے، شیخ عبدالقادر نے مقدمۂ بانگ درا میں لکھا ہے کہ ایک خاص کیفیت رقت کی عموماً ان پر طاری رہتی تھی، اپنے اشعار سریلی آواز میں ترنم سے پڑھتے تھے، خود وجد کرتے دوسروں کو وجد میں لاتے تھے، اسی کیفیت کا نام مدہوشی ہے اور اسی عالم میں ڈاکٹر صاحب کے نغمہ ہائے داؤدی موزوں ہوئے ہیں۔

الفاظ کی طرح ان کے معانی میں بھی یہی بیساختگی اور برجستگی قائم رہتی ہے، ان کا عام طریقہ یہ ہے کہ بغیر کسی تمہید و مقدمہ کے اصلی مطلب شروع کر دیتے ہیں یہاں تک کہ اگر ان کی نظموں کو ان نظموں کے عنوان سے الگ کر لیا جائے تو یہ پتہ ہی نہیں چلتا کہ فاعل کون ہے اور مفعول کون؟ انھوں نے ایک نظم شاہین پر لکھی ہے جس کا پہلا شعر یہ ہے:

کیا میں نے اس خاکداں سے کنارا　　جہاں رزق کا نام ہے آب و دانہ

اس کا عنوان ''شاہین'' ہے لیکن اگر اس عنوان کو حذف کر دیا جائے تو یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ کس نے اس خاک دان سے کنارا کیا ہے، ان کی ایک نظم کا عنوان ہے ''فرمانِ خدا فرشتوں سے'' اور یہ نظم اس شعر سے شروع ہوتی ہے:

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو　　کاخِ امراء کے در و دیوار ہلا دو

لیکن اگر اس نظم کو اس عنوان سے الگ کر لیا جائے تو یہ پتہ نہیں چل سکتا کہ یہ حکم کون دے رہا ہے اور کس کو دے رہا ہے؟

اب ہم ان لفظی خصوصیتوں کو چھوڑ کر ڈاکٹر صاحب کے کلام کی معنوی خوبیوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

۸- **مدح و ذم**: ''اقبال کی شاعری قصیدہ اور ہجو دونوں سے پاک ہے، اقبال نے کبھی صاحبان زر و ارباب اثر کی مدح سرائی نہیں کی نہ کبھی ہجو گوئی سے اپنے کلک اعجاز رقم

کے وقار کو گھٹایا[1]، اگر کوئی شخص درحقیقت مدح وستائش کا مستحق ہے تو اس کی مدح کوئی عیب نہیں ہے لیکن ہمارے ایشیائی شعرا نے مستحق اور غیر مستحق کی تمیز اٹھادی اور حصولِ زر کے لیے اپنے ممدوحین کے ایسے مبالغہ آمیز اور غیر حقیقی اوصاف بیان کیے کہ مدحیہ شاعری ایشیائی شاعری کے دامن کا ایک بدنما داغ بن گئی مگر ڈاکٹر صاحب نے اولاً تو سرے سے مدحیہ قصائد لکھے ہی نہیں، اسرار خودی اور پیامِ مشرق کو بے شبہہ سر علی امام اور امیر امان اللہ خاں کی خدمت میں بطور نذر عقیدت کے پیش کیا اور اس سلسلے میں ان کی مدح میں بھی چند اشعار لکھے لیکن ان میں کہیں واقعیت سے تجاوز نہیں کیا، وہ سر علی امام کو اس طرح مخاطب کرتے ہیں:

اے امام اے سید والا نسب — دودمانت فخر اشرافِ عرب
سلطنت رادیدہ افروز آمدی — عقل کل راحکمت آموز آمدی
آشنائے معنیٔ بیگانہ — جلوۂ شمع مرا پروانہ!
ایں گل از تار رگ جاں بستہ ام — تازہ تر دردستِ تو گل دستہ ام
ملت ارجم است شاعر چشم اوست — جسم را از چشم بینا آبروست
چشمم از نور محبت روشنم — اشکبار از درد اعضائے تنم
نذر اشک بیقرار از من پذیر — گریۂ بے اختیار از من پذیر

امیر امان اللہ خاں کو اس طرح خطاب کرتے ہیں:

اے امیر کامگار اے شہریار — نوجواں ومثل پیراں پختہ کار
چشمِ تو از پردا گیہا محرم است — دل میان سینہ ات جام جم است
عزم تو پایندہ چوں کہسار تو — عزم تو آساں کند دشوار تو
ہمتِ تو چوں خیالِ من بلند — ملتِ صد پارہ را شیرازہ بند
ہدیہ از شاہنشہاں داری بسے — لعل ویاقوت گراں داری بسے

---

[1] سب رس، اقبال نمبر، ص ۴۴۔

اے امیر ابن امیر ابن امیر ہدیۂ از بینوائے ہم پذیر

مدحیہ قصائد میں ممدوح کے ساتھ بعض موقعوں پر خود اپنی مدح بھی کرنی پڑتی ہے، ڈاکٹر صاحب نے بھی اس نظم میں امیر امان اللہ خاں سے زیادہ اپنی ہی مدح کی ہے لیکن طرز اور لہجہ ایسا اختیار کیا ہے کہ خودستائی کے بجائے ان کی حالت زیادہ قابلِ رحم معلوم ہوتی ہے، پہلے تو چند اشعار میں یہ ظاہر کیا ہے کہ پیامِ مشرق جرمنی کے مشہور شاعر گوئٹے کے سلام مغرب کا جواب ہے، پھر اپنا اور اس کا مقابلہ کیا ہے اور اسی سلسلے میں اپنی مدح بھی کرتے گئے ہیں:

او چمن زادے چمن پروردۂ — من دمیدم از زمینِ مردۂ!
او چوں بلبل در چمن فردوس گوش — من بصحرا چوں جرس گرم خروش
ہر دو دانائے ضمیر کائنات — ہر دو پیغامِ حیات اندر ممات
ہر دو خنجر صبح خند آئینہ فام — او بر ہنہ من ہنوز اندر نیام
ہر دو گوہر ارجمند وتاب دار — زادۂ دریائے ناپیدا کنار
اوز شوخی در تۂ قلزم تپید — تا گریبانِ صدف رابر درید
من بآغوشِ صدف تابم ہنوز — در ضمیر بحر نایابم ہنوز!

شیخ سعدی مدح کے ساتھ ممدوح کو نصیحتیں بھی کرتے جاتے ہیں اور ڈاکٹر صاحب نے بھی یہی طرز اختیار کیا ہے، وہ میر امان اللہ خاں کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:

اے ترا فطرت ضمیر پاک داد — از غم دیں سینۂ صد چاک داد
تازہ کن آئینِ صدیق وعمر — چوں صبا بر لالۂ صحرا گذر
ملتِ آوارۂ کوہ ودمن — در رگِ او خونِ شیراں موج زن
زیرک و روئیں تن وروشن جبیں — چشم او چوں جرہ بازاں تیز بیں
قسمت خود از جہاں نایافتہ — کوکب تقدیر او ناتافتہ

در قہستان خلوتے ورزیدۂ رستخیز زندگی نادیدۂ
جان تو برمحنت پیہم صبور کوش درتہذیب افغان غیور
تاز صدیقانِ ایں امت شوی بہردیں سرمایۂ قوت شوی

سروری دردین ماخدمت گری است عدلِ فاروقی وفقر حیدری است
در ہجومِ کارہائے ملک ودیں بادلِ خود یک نفس خلوت گزیں
درقبائے خسروی درویش زی دیدۂ بیدار وخوداندیش زی
سوز صدیق وعلی از حق طلب ذرۂ عشقِ نبی از حق طلب
خیز واندر گردش آور جامِ عشق در قہستان تازہ کن پیغامِ عشق

اپنی مثنوی مسافر میں انھوں نے شاہ نادر اور شاہ ظاہر کی جو مدح کی ہے اس کا بھی یہی انداز ہے۔

مدح کی تو ایک خاص حد ہے جس میں وہ بعض حالات میں جائز اور بعض حالات میں واجب ہے، البتہ ہجو کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے لیکن بدقسمتی سے وہ ایشیائی شاعری کی ایک مستقل صنف قرار پا گئی ہے اور اہل تنقید نے اس کے اصول وقواعد مقرر کیے ہیں ڈاکٹر صاحب ایک زباں آور شاعر تھے اور ان کی شاعری نے ان کے لیے ہجو کا ایک وسیع میدان تیار کر دیا تھا، صوفی وملا کے ساتھ ان کی جنگ محض شاعرانہ نہیں تھی بلکہ واقعی تھی وہ خود کہتے ہیں:

حریف اپنا سمجھ رہے ہیں مجھے خدایانِ خانقاہی
انھیں یہ ڈر ہے کہ میرے نالوں سے شق نہ ہو سنگِ آستانہ

لیکن بایں ہمہ انھوں نے ان کی ہجو سے اپنی زبان کو آلودہ نہیں کیا البتہ ہجو کی ایک لطیف قسم یعنی طنز وظرافت جو موجودہ دور میں ادب وانشا کی ایک مستقل صنف قرار دی گئی ہے، ڈاکٹر صاحب کے کلام میں موجود ہے۔

چنانچہ انھوں نے اسی لطیف انداز میں یورپ کی ہجو کی ہے اور ایک حکایت لکھی

ہے کہ ایران میں ایک برگزیدہ شخص نے نزع کے وقت جانکنی کی سخت تکلیف اٹھائی، مر گیا تو خدا سے فریاد کی کہ موت باوجود یکہ یک فنی ہے اور جان لینے کے سوا اس کا کوئی دوسرا کام نہیں، بایں ہمہ اس فن میں اس کو کمال حاصل نہیں ہوا، دنیا نئی ہوگئی ہے اور اس کا طریقہ وہی پرانا ہے اس کو یورپ بھیج دیجئے کہ فوری طور پر جان لینے کی تعلیم حاصل کرے، یورپ نے عجیب عجیب فن ایجاد کیے ہیں اور اس کی سائنس موت ہی کی خادم ہے، سمندر میں اس کی آبدوزیں گھڑیال کی طرح چلتی ہیں اس کے ہوائی جہاز ہوا پر بمباری کرتے ہیں، اس کی گیس سے دن ہی کو سورج کی آنکھ اندھی ہوجاتی ہے، وہ بالکل نئے طریقے سے بدن سے جان نکال لیتا ہے کہ جان تو نکل جاتی ہے لیکن بدن اپنے آپ کو زندہ سمجھتا ہے، اس لیے اگر موت یورپ میں تعلیم حاصل کرے تو جان لینے کے لیے اس کا چنگل اور تیز ہوجائے:

به طرز نوی برکشد جاں زتن — که خود را بخود زنده داند بدن

خوردگرادب پیک مرگ از فرنگ — بتاراج جانہا شود تیز چنگ

۹- تکرار معانی، عقل و عشق کا معرکہ، صوفی وملا کی جنگ، فقر و درویشی، خودی و انانیت اسی قسم کے چند مضامین ہیں جن کو ڈاکٹر صاحب بار بار بیان کرتے ہیں لیکن ان کے پیرایۂ بیان نے ان محدود مضامین کو غیر محدود بنا دیا ہے، وہ ایک ہی مضمون کو سیکڑوں پیرائے سے بیان کرتے ہیں اور ہر پیرایہ نیا، شاعرانہ اور رنگین ہوتا ہے، گویا میر انیس نے اپنے ساتھ ان کے لیے بھی یہ شعر کہا ہے:

گلدستۂ معنی کو نئے ڈھنگ سے باندھوں — اک پھول کا مضموں ہو تو سو رنگ سے باندھوں

خودی ان کا ایک نہایت پامال مضمون ہے لیکن انھوں نے سیکڑوں شاعرانہ طریقوں سے اس مضمون کو ادا کیا ہے، ہم صرف چند مثالیں درج کرتے ہیں:

نظر بخویش فروبستہ رانشاں ایں است — دگر سخن نہ سراید زغائب وموجود

نہ تواں زچشمِ شوق رمیدائے ہلالِ عید — از صد نگہ براہ تو دامے نہادہ اند

برخود نظر کشا ز تہی دامنی مرنج — درسینۂ تو ماہ تمامے نہادہ اند
زانجم تابہ انجم صد جہاں بود — خرد ہر جا کہ پرزد آسماں بود
ولیکن چوں بخود نگریستم من — کرانِ بیکراں درمن نہاں بود
جواں مردیکہ خود را فاش بیند — جہانِ کہنہ را باز آفریند
ہزاراں انجمن اندر طوافش — کہ او باخویشتن خلوت گزیند
فتاوی از مقام کبریائی — حضور دوں نہاداں چہرہ سائی
تو شاہینی ولیکن خویشتن را — نگیری تابدامِ خود نہ آئی

اسی طرح وہ اور تمام مضامین کو سیکڑوں طریقے سے ادا کرتے ہیں لیکن ہم اختصار کی وجہ سے ان کی مثالیں قلم انداز کرتے ہیں۔

۱۰- رفعتِ تخیل، صوفیہ عجز وانکسار، فروتنی وخاکساری، حلم وبردباری اور توکل وقناعت کی تعلیم دیتے ہیں لیکن ڈاکٹر صاحب نے ان کے بجائے عزم واستقلال، خودداری، عزت نفس اور بلند ہمتی کی تعلیم دی ہے، وہ خود کہتے ہیں:

دردیر مغاں آئی مضمون بلند آور — در خانقہ صوفی افسانہ وافسوں بہ

اس بناء پر جس قدر بلند مضامین ان کے کلام میں مل سکتے ہیں، اردو اور فارسی شاعری میں اس کی مثالیں کم مل سکتی ہیں، ہم بطور نمونہ کے صرف چند مثالوں پر قناعت کرتے ہیں ورنہ ان کا تمام کلام اس قسم کے مضامین سے بھرا ہوا ہے:

غلام ہمت بیدار آں سوارانم — ستارہ رابسناں سفتہ درگرہ بستند
من ندانم نوریا ناراست اندر سینہ ام — ایں قدر دانم بیاض او بہ مہتابے زند
از خود اندیش ازیں بادیہ ترساں مگذر — کہ تو ہستی ووجودِ دوجہاں چیزے نیست
بلند بال چنانم کہ برسپہر بریں — ہزار بار مرا نوریاں کمیں کردند
دریں میخانہ ہر میناز بیم محتسب لرزد — مگر یک شیشۂ عاشق کہ ازوے لرزہ برسنگ است

بدہ آں دل کہ مستی ہائے او از بادۂ خویش است — بگیر ایں دل کہ از خود رفتہ و بیگانہ اندیش است
بدہ آں دل بدہ آں دل کہ گیتی را فرا گیرد — بگیر ایں دل بگیر ایں دل کہ در بند کم و بیش است
نگردد زندگانی خستہ از کار جہانگیری — جہانے در گرہ بستم جہانے دیگرے پیش است

نہ از خرابۂ باکس خراج می خواہد — فقیر راہ نشینم و شہر یار خودیم
خاکِ ماخیزد کہ سازد آسمانے دیگرے — ذرۂ ناچیز و تعمیر بیابانے نگر

غلام زندہ دلانم کہ عاشقِ سرہ اند — نہ خانقاہ نشیناں کہ دل بہ کس ند ہند
نگاہ از مہ و پروین بلند تر دارند — کہ آشیاں بگریبان کہکشاں نہ نہند

دلے بے نیازے کہ در سینہ دارم — گدا را دہد شیوۂ بادشاہے
چو پروین فروناید اندیشۂ من — بدریوزۂ پرتو مہر و ماہے
اگر آفتابے سوئے من خرامد — بشوخی بگردانم او را ز راہے

عاشق آں نیست کہ لب گرم فغانے دارد — عاشق آنست کہ بر کف دو جہانے دارد
عاشق آنست کہ تعمیر کند عالمِ خویش — ورنہ سازد بہ جہانے کہ کرانے دارد

یہ چند مثالیں ہم نے صرف زبورِ عجم سے چنی ہیں ورنہ اس قسم کی مثالیں ان کے کلام میں ہر جگہ مل سکتی ہیں۔

موازنہ و مقابلہ

ڈاکٹر صاحب کی شاعری پر جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں جا بجا حالی، شبلی، آزاد، اکبر اور ٹیگور کا نام آیا ہے اور ایک صاحب نے دنیائے اسلام کے دوسرے ممتاز شعرا سے ان کا مقابلہ بھی کیا ہے اور اس سلسلے میں ترکی شاعر نامق کمال اور مصری شاعر شیخ السلامہ حجازی کا نام لیا ہے جنہوں نے نہایت پر جوش لہجے میں حب وطن کا ترانہ گایا ہے[1] لیکن واقعہ یہ ہے کہ قدیم و جدید شعرا میں ڈاکٹر صاحب کا موازنہ کسی شاعر سے نہیں کیا جا سکتا، موازنہ کے لیے اشتراک موضوع اور اشتراک خیال ضروری ہیں اور ڈاکٹر صاحب دنیائے اسلام کے منفرد شاعر ہیں جن کا کوئی اسکول نہیں، اس لیے:

> ''یہ بحث فضول ہے کہ اقبال شاعری کے کس درس سے تعلق رکھتے ہیں، ہندوستان یا ایران کی شاعری کا کوئی درس بھی اقبال کا درس نہیں ہے، صہبا وہ خم خانہ قدیم سے لائے، صہبا بھی انگوری نہیں، بلکہ عرب کی کھجور کا افشردہ جام و مینا انھوں نے اپنے لیے خود ہی فرمایا، داغ و حالی و شبلی سے الگ انھوں نے اپنی دنیا آباد کی، اب نہ داغ ہیں نہ حالی ہیں نہ شبلی، اقبال بجائے خود اقبال ہے۔[2]''

ڈاکٹر صاحب نے مرد بزرگ کے عنوان سے ضرب کلیم میں جو نظم لکھی ہے وہ غالباً ان ہی کی ذات سے تعلق رکھتی ہے یا کم از کم ان کی ذات پر منطبق ہو سکتی ہے:

اس کی نفرت بھی عمیق اس کی محبت بھی عمیق　　قہر بھی اس کا ہے اللہ کے بندوں پہ شفیق

---

[1] نیرنگ خیال اقبال نمبر ص ۹۱ [2] ایضاً ص ۹۹۔

پرورش پاتا ہے تقلید کی تاریکی میں ہے مگر اس کی طبیعت کا تقاضا تخلیق
انجمن میں بھی میسر رہی خلوت اس کو شمعِ محفل کی طرح سب سے جدا سب کا رفیق
مثلِ خورشید سحر فکر کی تابانی میں بات میں سادہ و آزادہ معانی میں دقیق
اس کا اندازِ نظر اپنے زمانے سے جدا اس کے احوال سے محرم نہیں پیرانِ طریق

تقلید کی آغوش میں پرورش پانے کا نتیجہ یہ ہے کہ انھوں نے قدماء کی روش سے سرِمُو تجاوز نہیں کیا، اس لیے اگرچہ:

''فارسی زبان میں اقبال نے اپنے زمانہ کی ضروریات سے متعلق بہت سی اہم اصطلاحات، الفاظ اور ترکیبوں کا اضافہ کیا لیکن اس زمانہ میں جبکہ نہ صرف ہندوستان بلکہ ایران میں بھی شاعری قدماء کے معیار سے بالکل مختلف اور جدید الفاظ اور ترکیبوں کا مجموعہ بن گئی ہے، اقبال نے قدماء کے معیارِ زبان ہی کو ہر جگہ برقرار رکھنے کی کوشش کی ہے، اس بناء پر ان کے کلام کو پڑھ کر اکثر جگہ کسی قدیم شاعر کے کلام کا دھوکا ہوتا ہے[1]۔''

وہ خود کہتے ہیں:

کہن شاخے کہ زیرِ سایہ او پر برآوردی چو برگش بخت ازوے آشیاں برداشتن سنگ است

اس لیے وہ دورِ جدید کے تمام شعرا سے الگ ہو گئے ہیں اور ہندوستان و ایران کے کسی شاعر سے ان کا موازنہ نہیں کیا جا سکتا ہے، مولانا حالی اور مولانا شبلی بھی اگرچہ قدیم روش کے پابند ہیں لیکن ایجاد و اختراع کی قوت نے ڈاکٹر صاحب کو ان سے بھی الگ کر دیا ہے اور

''اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں کوئی شاعر تنوع افکار اور ثروت تصورات میں اقبال کا مقابلہ نہیں کر سکتا، فلسفۂ قدیم اور فلسفۂ جدید، تصوف اسلامی اور غیر اسلامی کے تمام انواع، مذاہب عالم کے گوناگوں تصورات، معاشرتی، سیاسی اور اخلاقی مسائل فکر اور عمل کی تمام قدیم اور جدید تحریکات ان تمام چیزوں کو اقبال نے اپنی شاعری کے خم میں غوطہ

---

[1] آثارِ اقبال، ص ۴۵۔

دے کر انسانوں کے سامنے پیش کیا ہے[1]۔"

اس لیے وہ قدیم شعرا سے بھی الگ ہو گئے ہیں اور اس خصوصیت کی بنا پر وہ ہم کو:

"ہمارے عہد کے شاعر نظر آتے ہیں، وہی ناقابل برداشت مصائب، وہی شکوک وشبہات، وہی زندگی کے اہم اور پیچیدہ مسائل جن سے آج کل ہم دوچار ہیں اقبال بھی ان سے دوچار ہو چکے ہیں، سعدی اور حافظ، خیام اور امیر خسرو نظیری اور عرفی، میر تقی اور میر درد حکیم مومن خاں اور غالب کا کلام بھی اگرچہ ہم کو متاثر کرتا ہے لیکن ہم یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ یہ تمام شعرا ہمارے دور کے نہیں ہیں ان کے زمانہ میں زندگی کے مسائل اس سے بہت مختلف تھے جن سے آجکل ہم دوچار ہیں، زندگی کے متعلق ان کا نقطۂ نظر اگر بالکل نہیں تو کسی نہ کسی حد تک ہمارے نقطۂ نظر سے ضرور مختلف ہوگا، تشکیک اور تابیت جو دور مادیت کا ایک تلخ ثمر ہے، اس کو انھوں نے کبھی چکھا ہی نہیں تھا، ان کے دلوں میں شکوک وشبہات کی کوئی گنجائش ہی نہیں تھی، مذہب اور اخلاق کے بنیادی اصولوں کی نسبت انھوں نے جرح وقدح کرنی سیکھی ہی نہیں تھی ان کے دلوں میں کبھی یہ خیال پیدا ہی نہیں ہوا تھا کہ تصوف، وجدان اور عشق پر کوئی بحث ومباحثہ بھی ہوسکتا ہے[2]۔"

اب لے دے کے صرف ایک ٹیگور رہ جاتے ہیں لیکن ان کا موضوع شاعری ڈاکٹر صاحب سے اس قدر مختلف ہے کہ دونوں کا موازنہ نہیں ہوسکتا، ٹیگور کی تگ وتاز اس کے ایک خاص موضوع تک محدود ہے یعنی اس نے قدرت کے وہ دل فریب مناظر جن میں سکون وخاموشی کی شان پائی جاتی ہے، نہایت دلکش ومؤثر پیرایہ میں دکھائے ہیں اور بس، چوں کہ یورپ ایک عرصہ ہوا اس نعمت کو اپنی پر ہیجان زندگی کے نذر کر چکا تھا اس لیے اس نے تسلیم کیا کہ یہ وہی چیز ہے جو کبھی ہماری زندگی کا سامان تھی اور ٹیگور ہماری اس حالت کا ترجمان ہے[3]

---

[1] رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۷۸۰ [2] سب رس اقبال نمبر ص ۷۸-۷۹ [3] نیرنگِ خیال، اقبال نمبر، ص ۱۸۲-۱۸۳۔

لیکن اقبال دراصل ایک اسلامی صوفی شاعر تھا، وہ منفی تصوف کا نہیں بلکہ اثباتی تصوف کا حامل تھا، منفی تصوف وہ ہندی عجمی تصوف ہے جو انسان کو اس دنیا سے بے تعلق کر کے صرف روحانیت میں گم کر دے، اثباتی تصوف اسلامی تصوف ہے جو انسان کا روحانیت سے اس طرح تعلق باقی رکھے کہ وہ اس دنیا میں زیادہ سے زیادہ انفرادی اور اجتماعی فرائض انجام دے..... برکلے کی طرح وہ دنیا کو محض وہم وخیال تصور نہیں کرتا تھا بلکہ اس کو ایک ٹھوس حقیقت مانتا تھا، شاعرانہ بلندی میں اس کا مقابلہ ہندوستان میں صرف ٹیگور کر سکتا ہے، دونوں صوفی منش شعرا ہیں مگر ایک منفی تصوف کا حامل ہے تو دوسرا اثباتی تصوف کا، ٹیگور خاموش اور پرسکون زندگی گذارنا چاہتا ہے اقبال پرجوش وخطرناک، ٹیگور تخیل کی دنیا میں انسانی مشکلات بھول جانا چاہتا ہے، اقبال مشکلات کو دعوت دیتا ہے اور پھر ان پر حاوی ہونا چاہتا ہے۔

ٹیگور خدا کے سامنے سر نیاز خم کر دیتا ہے اقبال خدا کے حضور میں بھی اپنی انسانی خودی کو فراموش نہیں کرتا، ٹیگور کی شاعری کی جان سب کچھ ہستی کی نفی میں ہے، اقبال کے یہاں اثبات ہستی کا تصور سب سے زیادہ نمایاں ہے۔

ٹیگور ویدانت کے ذہنی فلسفے کا علمبردار اور ہندو قومیت کا ترجمان ہے، اقبال اسلام کے عملی فلسفۂ زندگی کا حامل مسلم قوم کا شاعر ہے[1]، خود ڈاکٹر صاحب کا فیصلہ بھی یہی ہے کہ ان کا موازنہ کسی ہندوستانی یا ایرانی شاعر سے نہیں کیا جا سکتا:

مسنج معنی من درعیار ہندو عجم کہ اصل ایں گہر از گریہ ہائے نیم شبی است

---

[1] رسالہ اردو، اقبال نمبر، ص ۹۵۹-۹۶۰۔

کلام اقبال کی مقبولیت

ڈاکٹر صاحب نے اپنے اور گوئٹے کا موازنہ ایک شعر میں اس طرح کیا ہے:

او چمن زادے چمن پروردۂ من دمیدم از زمین مردۂ

لیکن ہم کو اس سے اتفاق نہیں ہے ہندوستان کے اور خطے مردہ ہوں تو ہوں لیکن زندہ دلانِ پنجاب کی سرزمین مردہ نہیں ہے اس نے ابتدا ہی سے ڈاکٹر صاحب کے نام کو اچھالا اور اب تک اچھال رہی ہے، اول اول حمایت اسلام کے جلسہ میں ان کی نظم پڑھی جاتی تھی تو دس دس ہزار آدمی ایک وقت میں جمع ہو جاتے تھے اور جب تک نظم ختم نہ ہو جائے دم بخود بیٹھے رہتے تھے[1]، پروفیسر خواجہ عبدالحمید نے لکھا ہے کہ انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں ڈاکٹر صاحب تشریف لاتے تو ہر شخص کی زبان پر ہوتا "آج ڈاکٹر اقبال کو آنا ہے" ہر کس و ناکس وہاں موجود ہوتا، اسکول اور کالج کے زمانہ میں ہر مسلمان طالب العلم کو ڈاکٹر صاحب کے کچھ نہ کچھ اشعار (اور لاہور میں تو ہر ملت کے طلبہ کو) یاد ہوتے تھے اور مجلسیں اُن اشعار کے ترنم سے گرمائی جاتی تھیں[2]۔

اپنی شاعری کے پہلے دور میں وطنی نظموں کی بنا پر انھوں نے مسلمانوں کی طرح ہندوؤں میں بھی حسنِ قبول حاصل کیا تھا اور ان کا ترانہ ہندی بچے بچے کی زبان پر تھا، چنانچہ ایک تعلیم یافتہ ہندو مضمون نگار لکھتا ہے کہ "اقبال کو قدرت نے تغزل کی دولت عطا کرنے میں بہت فیاضی سے کام لیا ہے، چنانچہ ہمالہ کو محض معتزلانہ انداز بیان کی وجہ سے یہ قبولِ عام

---

[1] مقدمۂ بانگ درا [2] آثارِ اقبال، ص ۵۳-۵۴۔

حاصل ہوا اور ان کی بعض دوسری نظموں خصوصاً ''ہندوستاں ہمارا'' کی طرح (جسے ہندوستان کے قومی گیت کی حیثیت حاصل ہے) یہ نظم ہندوستان کے طول وعرض میں بگولے کی تیزی اور تندی کے ساتھ پھیل گئی، ہر شہر، قصبے اور گاؤں کے گلی کوچوں میں لڑکوں اور لڑکیوں کی زبان سے یہی نغمہ سنائی دینے لگا اور سارے ملک نے اقبال کو قومی بیداری کا پیمبر تسلیم کرلیا، میرے نزدیک وہ اپنے ابتدائی کلام میں جس بامِ رفعت پر جلوہ گر نظر آتے ہیں ان کی نظیر زمانۂ مابعد کی فارسی نظموں کے سوا اور کہیں نہیں مل سکتی[1]۔

اس دور کے بعد ہندوستان میں اپنی شاعری کا غلغلہ بلند کر کے یورپ چلے گئے اور وہاں چند دنوں تک خاموشی کے عالم میں رہے لیکن وہاں سے پلٹنے کے بعد جنگ طرابلس کے زمانہ میں انھوں نے چند نہایت پرزور اور پرجوش نظمیں لکھیں اور ان نظموں نے ان کی شاعری کا غلغلہ اور بلند کر دیا، مولانا ظفر علی خاں نے لکھا ہے کہ جنگ طرابلس کے زمانے میں اقبال کا کلام مسلمانانِ عالم پر عربوں کی رجز خوانی کا اثر رکھتا تھا، ہندوستان افلاس کی وجہ سے توپ وتفنگ اور سامان حرب نہیں رکھتا لیکن اقبال کا کلام رکھتا ہے[2]۔

یہی دور ہے جس سے ڈاکٹر صاحب کی اسلامی شاعری کا آغاز ہوا اور انھوں نے ترانۂ ہندی کے بجائے ترانۂ ملی لکھا:

چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا — مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

اس پر ہندو وطن پرستوں کو تو ان سے شکوہ پیدا ہوا اور اس کا اظہار پنڈت آنند نرائن ملا، ایم، اے، ایل، ایل، بی نے ایک نظم میں کیا ہے:

ہندی ہونے پر ناز جسے کل تک تھا، وہ حجازی بن بیٹھا — اپنی محفل کا رند پرانا آج نمازی بن بیٹھا
محمل میں چھپا ہے قیس حزیں، دیوانہ کوئی صحرا میں نہیں — پیغام جنوں جو لایا تھا اقبال وہ اب دنیا میں نہیں
اے مطرب تیرے ترانوں میں اگلی سی اب وہ بات نہیں — وہ تازگیٔ تخیل نہیں بے ساختگیٔ جذبات نہیں

---

[1] نیرنگِ خیال، اقبال نمبر، ص ۱۷۹-۱۸۰ [2] سب رس، اقبال نمبر، ص ۱۸۷۔

لیکن اسلامی ممالک میں ان کی شاعری نے خاص طور پر شہرت حاصل کی چنانچہ مئی ۱۹۲۴ء میں جب کہ شاہ امان اللہ خاں اپنی حکومت کے انتہائی عروج کی منزلیں طے کر رہے تھے ڈاکٹر صاحب کا کلام کابل کی ایک عظیم الشان مجلس میں پڑھا گیا جس میں شاہ ممدوح، سفرائے دول خارجہ، عمائدین شہر اور وزیر تعلیم اور دوسرے وزراء بھی شامل تھے، یہ جلسہ طلبہ کے تقسیم انعامات کا تھا، اس میں ہمارے ملک الشعرائے ہند کا مشہور قومی ترانہ ''مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا'' بچوں نے اپنے پیارے اور سادے لہجے میں سنایا، پھر جب فوجی باجہ نے اسے دہرایا تو حاضرین پر رقت طاری ہوگئی جس طرح ہندوستان کی ہر قومی و ملکی محفل میں ''ہندوستاں کے ہم ہیں ہندوستاں ہمارا'' کا ترانہ گایا جاتا ہے اسی طرح ہندوستان کی ہر اسلامی مجلس کا ''مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا'' ایک جزو لاینفک ہو گیا ہے[1]۔

ڈاکٹر صاحب کے فارسی کلام کی مقبولیت سب سے زیادہ ایران میں ہوئی، البتہ ان کو یہ افسوس رہا کہ یہ نغمۂ شوق اہل عرب کے کانوں تک نہ پہونچ سکا:

نوائے من بہ عجم آتش کہن افروخت　　عرب زنغمۂ شوقم ہنوز بے خبر است

لیکن ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ''اسلامی ترانہ کا ترجمہ عربی کی نظم میں بھی ہو گیا ہے''[2] اور یہ ترجمہ مولوی عبدالحق صاحب حقی بغدادی مرحوم سابق پروفیسر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے کیا ہے اور وہ مصر وغیرہ کے عربی اخبارات میں شائع ہوا ہے۔

مصر کے مشہور و معروف سیاح جناب احمد رفعت اپنی سیاحت کے دوران میں جب شملہ و لاہور آئے تو انھوں نے بھی ڈاکٹر صاحب کی بہت سی نظموں کا عربی میں ترجمہ کیا اور یہ ترجمے مصر کے مشہور اخبار الاہرام میں شائع ہوئے[3]۔

ڈاکٹر عبدالوہاب عزام نے جو جامعہ مصریہ قاہرہ میں فارسی ادب اور تاریخ اسلام کے پروفیسر تھے، ڈاکٹر صاحب کی مشہور نظم ''نغمۂ ساربانِ حجاز'' کا عربی میں ترجمہ کیا اور

---

[1] نیرنگِ خیال، اقبال نمبر، ص ۳۳-۳۴ [2] ایضاً، ص ۳۴ [3] ایضاً، ص ۴۲۔

ڈاکٹر صاحب پر متعدد مضامین عربی رسائل میں شائع کیے، اس ترجمہ کا نمونہ یہ ہے:

یا ناقتی الحطارہ ناقۂ سیارِ من
وضبیتی المعطارہ آہوئے تاتار من
وعدتی والشارہ درہم و دینارِ من
والمال والتجارہ اندک و بسیار من
یادولتی السارہ دولت بیدار من

حطی الخطا قلیلاً منازلنا قریب

تیز ترک گام زن منزلِ مادور نیست

''جوہر اقبال'' میں پوری نظم کا ترجمہ درج کیا گیا ہے لیکن ہم نے اختصار کی غرض سے بقیہ بندوں کو نظر انداز کر دیا ہے[1]۔

ترکی زبان بھی ڈاکٹر صاحب کے رشحاتِ فیض سے محروم نہیں رہی اور ترکی فاضل حسین دانش نے ترکی میں ڈاکٹر صاحب کی بہت سی نظموں کا ترجمہ کیا اور پیامِ مشرق پر تبصرہ لکھا اور ڈاکٹر صاحب کے نظریات کی نہایت وضاحت کے ساتھ تشریح کی، ڈاکٹر توفیق بے نے جو اس روایت کے راوی ہیں، دوران گفتگو میں کہا کہ اگر اقبال کبھی قسطنطنیہ تشریف لائیں تو ان کا شاہانہ استقبال کیا جائے[2]۔

ان تصریحات کی بنا پر ہندوستان، افغانستان، ایران، ترکی اور عرب تمام اسلامی ممالک ڈاکٹر صاحب کے حدود اثر میں داخل ہیں، ہندوستان سے سب سے زیادہ قریبی تعلق انگلستان کو ہے اور انگلستان نے ڈاکٹر صاحب کی پوری قدردانی کی، چنانچہ ڈاکٹر سپوز آنجہانی نے شکوہ کا ترجمہ انگریزی میں کیا جو انڈین ریویو میں شائع ہوا وہ پیامِ مشرق کا انگریزی میں بھی ترجمہ کرنا چاہتے تھے یورپ و امریکہ میں ڈاکٹر صاحب کی سب سے زیادہ

---

[1] جوہرِ اقبال، ص ۱۷۶ [2] نیرنگِ خیال، اقبال نمبر، ص ۴۱۔

شہرت ڈاکٹر نکلسن پروفیسر کیمبرج یونیورسٹی کے انگریزی ترجمہ اسرار خودی سے ہوئی، ڈاکٹر براؤن آنجہانی نے اس ترجمہ پر رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے مجلّہ ۱۹۲۱ء میں تبصرہ لکھا اور اپنی تازہ ترین تالیف تاریخ ادبیات فارسی کی چوتھی جلد میں ڈاکٹر صاحب کا تذکرہ کیا، رسالہ اتھینم ۱۹۲۱ء میں مسٹر فارسٹر نے بھی اس ترجمہ پر تبصرہ لکھا[1] اور اس ترجمہ اور ان تبصروں کا امریکہ پر یہ اثر ہوا کہ ایک بار ۱۹۲۶ء یا ۱۹۲۷ء میں آغا شاعر قزلباش دہلوی جو مہاراجہ چھالرا پٹن آنجہانی کے مصاحب اور درباری شاعر تھے، کلکتہ کے گرانڈ ہوٹل میں مقیم تھے جہاں امریکن سیاحوں کی ایک پارٹی بھی قیام پذیر تھی، ان میں ایک سیاح نے ان سے پوچھا کہ آپ کون ہیں اور کیا کام کرتے ہیں؟ انھوں نے جواب دیا میں ایک مہاراجہ کا مصاحب اور اس کا ایک مشہور شاعر ہوں، امریکن سیاح بیساختہ بول اٹھا تو کیا آپ اقبال ہیں، مسٹر اقبال اس پر وہ متحیر ہو گئے اور ڈاکٹر صاحب کی اس عظیم الشان مقبولیت اور لافانی شخصیت کا ان کو دل سے اعتراف کرنا پڑا[2]۔

جرمنی سے ڈاکٹر صاحب کو خاص تعلق ہے، وہ وہیں کے پی ایچ ڈی ہیں اور ان کا کلام جرمن فلسفیوں کے فلسفیانہ نظریات سے بہت کچھ متاثر ہے، اس لیے جرمنی نے ان کی خاص قدردانی کی اور وہاں ڈاکٹر صاحب کے نام سے ایک سوسائٹی قائم ہوئی جس کا مقصد یہ تھا کہ وہ ڈاکٹر صاحب کی تعلیمات اور کلام کی اشاعت کرے، ڈانسور وشو نے پیامِ مشرق کے مقدمہ کو جرمن زبان کے لباس کا جامہ پہنا کر پیامِ مشرق کی غرض و غایت کو واضح کیا۔

ڈاکٹر فشر، پروفیسر لیپزگ یونیورسٹی اڈیٹر اسلامیکا نے جرمن زبان میں پیام مشرق پر تبصرہ لکھا اور ڈاکٹر نکلسن سے بھی زیادہ بہتر طریق پر ڈاکٹر صاحب کا گوئٹے سے مقابلہ کیا۔

جرمنی کے مستشرق ڈاکٹر ہانسی مائیکے نے جو وہاں کا ایک مشہور فلسفی شاعر ہے نہایت حسن عقیدت اور فرط محبت سے پیام مشرق کے ایک خاص حصہ کا ترجمہ جرمن زبان

---

[1] نیرنگِ خیال، اقبال نمبر، ص ۴۲-۴۳۔ [2] ایضاً ص ۳۴-۳۵۔

میں کیا، پھر اس کو چمڑے کے کاغذ پر جس پر عموماً انجیل وغیرہ مقدس کتابیں لکھی جاتی ہیں، اپنے ہاتھ سے خوش خط لکھ کر اور مشرقی انداز میں نقش ونگار بنا کر ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں ہدیۃً روانہ کیا۔

جرمنی میں ایک بیاض ہندوستانی علم وادب کے متعلق شائع ہوئی اور اس میں مختلف شعرا کے کلام کا انتخاب بصورت تراجم جمع کیا گیا، اس مجموعہ میں ڈاکٹر صاحب کی پانچ نظمیں ہیں اور ٹیگور کی صرف ایک نظم[1]۔

روس اگرچہ ہندوستان سے بیگانہ ملک ہے لیکن ایک روسی سیاح محض ڈاکٹر صاحب سے ملنے کی غرض سے لاہور آیا اور اسرار خودی کے نظریات کو روسی زبان میں قلم بند کیا[2]۔

ہندوستان کے بعض مسلمانوں نے از راہِ قدر دانی یا اور کسی غرض سے ان کے کلام کا انگریزی زبان میں ترجمہ کرنا چاہا اور ڈاکٹر صاحب نے ان کو نظموں کے انتخاب کے متعلق مفید مشورے دیے[3]، ڈاکٹر صاحب کی اصلی خواہش یہ تھی کہ جاوید نامہ کا تمام وکمال ترجمہ کیا جائے۔

ڈاکٹر صوفی غلام محی الدین صاحب اور اسلامیہ کالج لاہور کے پروفیسر تاثیر نے بھی ڈاکٹر صاحب کی چند رباعیات کا ترجمہ کیا جس کا تذکرہ اقبال نامہ کے صفحہ ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳ میں ہے۔

ایک صاحب مسٹر ضرار احمد کاظمی نے اس سے زیادہ محسوس صورت میں ڈاکٹر صاحب کی قدر دانی کی اور ان کی مشہور نظم شکوہ وجواب شکوہ کو مصور کر کے مولانا حالی مرحوم کی برسی کے موقع پر ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں پیش کیا جس کو انھوں نے بہت پسند کیا چنانچہ ان کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

> ''میں اور علامہ یوسف علی صاحب نے آپ کا آرٹ بابت شکوہ اور جواب شکوہ مولانا حالی کی برسی پر دیکھا تو، میرا اور مبصر زمانہ علامہ یوسف علی خاں کا یہ خیال ہے کہ اگر

---

[1] نیرنگِ خیال، اقبال نمبر، ص ۴۲-۴۳ [2] ایضاً ص ۴۳ [3] اقبال نامہ، ص ۲۹۹-۳۰۰۔

آپ نے کافی مشق ومہارت کے بعد اس ذوق میں کمال حاصل کر کے شکوہ اور جواب شکوہ کو دنیائے اسلام کے سامنے پیش کر دیا تو آپ فن مصوری میں ایک نیا اضافہ کر کے اپنے فن کا ایک نیا اسکول قائم کر رہے ہیں اور میں سمجھتا ہوں کہ جب یہ چیز ایسی شان کے ساتھ پایۂ تکمیل کو پہنچ جائیگی تو دنیا یقینی طور پر اس کو کاظمی اسکول کے نام سے موسوم کرے گی، آپ محض فن مصوری میں اضافہ نہیں کر رہے ہیں بلکہ دنیائے اسلام میں بحیثیت مصور اقبال ایک زبردست خدمت انجام دے رہے ہیں جو کہ شاید قدرت آپ ہی سے لینا چاہتی ہے، پوری مہارتِ فن کے بعد اگر آپ نے جاوید نامہ پر خامہ فرسائی کی تو ہمیشہ زندہ رہو گے[1]۔"

ڈاکٹر صاحب کی عزت افزائی کے لیے یہ جو کچھ کیا گیا اگرچہ وہ اس سے زیادہ قدر و منزلت کے مستحق تھے لیکن بایں ہمہ ہمارے نزدیک یہ دور جدید کی رسمی چیزیں ہیں جن کے ذریعہ سے ڈاکٹر صاحب کو صرف دیکھا جا سکتا ہے، سنا جا سکتا ہے، پڑھا جا سکتا ہے، سمجھا نہیں جا سکتا، اصلی قدر دانی یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے کلام کو اس سے زیادہ سمجھا جائے، جتنا سمجھا چکا ہے تا کہ ان کی یہ شکایت دور ہو جائے:

چو رخت خویش بربستم ازیں خاک — ہمہ گفتند باما آشنا بود
ولیکن کس ندانست ایں مسافر — چہ گفت؟ وبا کہ گفت؟ واز کجا بود؟

---

[1] اقبال نامہ ص ۳۰۶۔

اغلاط

''جب ہم کسی مصنف کا ایک شاعر کی حیثیت سے مطالعہ کریں تو ہمیں اپنی توجہ صرف اس کے افکار و خیالات ہی تک محدود نہیں رکھنی چاہیے، شاعر محض خیالات ہی کی تخلیق نہیں کرتا بلکہ وہ حسن کی تخلیق بھی کرتا ہے اس کا کام صرف یہی نہیں کہ وہ اچھوتے مضامین تلاش کرے بلکہ اس کا فرض یہ بھی ہے کہ وہ ان کو ایک خوبصورت لباس سے مزین کرے۔''[1]

''شاعری ایک فن ہے اور فن کا تقاضا ہے کہ اس کے اصول و قواعد کی متابعت نہایت پابندی سے کی جائے، لہٰذا اقبال کے محاسن شعر یا کمال فن کی تشریح بھی فن ہی کے نقطۂ نظر سے کی جائے گی، یعنی اس کے جملہ خصائص اور لوازم کا خیال رکھتے ہوئے اس کی زبان اردو اور فارسی سے بحث کرنی ہوگی۔''[2]

ان تنقیدی تصریحات کی بنا پر اصول و قواعد کے مطابق ڈاکٹر صاحب کے کلام کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو بہت سی لفظی غلطیاں نظر آتی ہیں لیکن تعجب ہے کہ کسی نے ان غلطیوں کا استقصا نہیں کیا یا یہ کہ وہ مضامین ہماری نظر سے نہیں گذرے جن میں ان غلطیوں کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، سید آل احمد سرور نے ''اقبال اور اس کے نکتہ چیں'' کے عنوان سے جو مضمون رسالہ اردو اقبال نمبر میں لکھا ہے اس میں صرف ایک غلط لفظ پر ہیز سے تعرض کیا ہے جو مذکر ہے لیکن ڈاکٹر صاحب نے اس کو مؤنث استعمال کیا ہے:

اشارہ پاتے ہی صوفی نے توڑ دی پرہیز

بعض اور مصنفین نے چند الفاظ نقل کیے ہیں جو درحقیقت غلط نہیں تھے اس لیے انھوں نے آسانی کے ساتھ ان کا جواب بھی دے دیا ہے تاہم اتنا تسلیم کر لیا ہے کہ ڈاکٹر

---

[1] اقبال اور اس کا پیغام ص ۷ [2] اقبال کا مطالعہ ص ۱۸۔

صاحب کے کلام میں ادب وانشا کی خامیاں ضرور ہیں لیکن چوں کہ کسی نے ان غلطیوں اور خامیوں کو تفصیل کے ساتھ نہیں دکھایا ہے اس لیے ہم خود اس ناگوار فرض کو ادا کرتے ہیں:

آنکھ وقفِ دید تھی لب مائل گفتار تھا　　دل نہ تھا میرا سراپا ذوقِ استفسار تھا

''لب مائل گفتار تھے'' ہونا چاہیے لب چوں کہ دو ہوتے ہیں اس لیے شعرا اس کے لیے ہمیشہ جمع کا صیغہ لاتے ہیں:

گانا اسے سمجھ کر خوش ہوں نہ سننے والے　　دکھے ہوئے دلوں کی فریاد یہ صدا ہے

دکھے بہ تشدید کاف صحیح نہیں ہے بہ تخفیف کاف ہونا چاہیے:

جب کسی شئے پر بگڑ کر مجھ سے چلاتا ہے تو　　کیا تماشا ہے ردی کاغذ سے من جاتا ہے تو

''ردی'' بہ تشدید دال ہونا چاہیے نہ کہ بہ تخفیف دال ''چلاتا ہے'' بھی پنجابی محاورہ ہے:

تو طلب خو ہے تو میرا بھی یہی دستور ہے　　چاندنی ہے نور تیرا عشق میرا نور ہے

''طلب خو'' بدنما اور غیر مستعمل ترکیب ہے:

اس نئی آگ کا اقوام کہن ایندھن ہے　　ملت ختم رسل شعلہ بہ پیراہن ہے

اقوام قوم کی جمع ہے اس لیے اقوام کہن ایندھن ہیں ہونا چاہیے:

قافلہ ہو نہ سکے گا کبھی ویران تیرا　　غیر یک بانگِ درا کچھ نہیں ساماں تیرا

قافلہ کا ویران ہونا اردو کا محاورہ نہیں، قافلہ لٹنا محاورہ ہے:

نشا پلا کے گرانا تو سب کو آتا ہے　　مزا تو جب ہے کہ گرتوں کو تھام لے ساقی

''نشا پلانا'' لکھنؤ کا محاورہ نہیں غالباً پنجابی محاورہ ہوگا:

خوش تو ہیں ہم بھی جوانوں کی ترقی سے مگر　　لب خنداں سے نکل جاتی ہے فریاد بھی ساتھ

''ساتھ ہی'' ہونا چاہیے۔

خوگر پرواز کو پرواز میں کچھ ڈر نہیں　　موت اس گلشن میں جز سنجیدن پر کچھ نہیں

پر تولنا اردو کا محاورہ ہے، فارسی کا محاورہ نہیں اور ایک زبان میں دوسرے زبان

کے محاورات کا ترجمہ کرنا صحیح نہیں۔

یہ غلطیاں بانگِ درا سے ماخوذ ہیں لیکن بانگ درا کے چھپنے سے پہلے ڈاکٹر صاحب نے اس قسم کی غلطیوں کے ازالہ کے لیے اس پر نظر ثانی کر لی تھی[1] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اس سے زیادہ غلطیاں رہی ہوں گی۔

بالِ جبریل اور ضربِ کلیم میں لفظی غلطیاں کم ہیں، ایک تو وہی لفظ پرہیز ہے جس کو ڈاکٹر صاحب نے بالِ جبریل میں مؤنث استعمال کیا ہے دوسرا لفظ ''جوہر عورت'' ہے جو ضربِ کلیم کے اس شعر میں آتا ہے:

جوہر مرد عیاں ہوتا ہے بے منت غیر　　غیر کے ہاتھ میں ہے جوہر عورت کی نمود

کیوں کہ عورت کا لفظ جس معنی میں اردو زبان میں مستعمل ہے فارسی اور عربی میں مستعمل نہیں، اس لیے اس کی طرف جوہر کی اضافت غلط ہے۔

لفظی غلطیوں کے ساتھ کہیں کہیں معنوی غلطیاں بھی ہیں مثلاً:

چشمۂ دامن ترا آئینۂ سیال ہے　　دامنِ موج ہوا جس کے لیے رومال ہے

کوہ ہمالیہ سے خطاب ہے لیکن چشمۂ دامن ہو یا آئینۂ سیال ہو دونوں کے لیے رومال ایک غیر ضروری اور غیر متعلق چیز ہے۔

دیدۂ بینا میں داغِ غم چراغ سینہ ہے　　روح کو سامان زینت آہ کا آئینہ ہے

آہ کو آئینہ سے کوئی مشابہت نہیں اس لیے یہ تشبیہ غلط ہے، آہ کو سیاہ چیز سے تشبیہ دی جاتی ہے:

روکو نہ دود آہ دل بے قرار کو　　کملی اوڑھاؤں آج شبِ ہجر یار کو

اور آئینہ ایک روشن چیز ہے۔

تو کوئی چھوٹی سی بجلی ہے کہ جس کو آسماں　　کر رہا ہے خرمنِ اقوام کی خاطر جمع

---

[1] اقبال نامہ ص ۱۰۱۔

بجلی کو جوان کرنا بہت نامانوس استعارہ ہے۔

فضائے عشق پر تحریر کی اس نے نوا ایسی میسر جس سے ہیں آنکھوں کو اب تک اشکِ عنابی

فضائے عشق پر نوا کا تحریر کرنا بالکل بے معنی استعارہ ہے، نوا تحریر کرنے کی کوئی چیز نہیں اور نہ اس کو تحریر سے کوئی مناسبت ہے۔

بعض الفاظ غلط تو نہیں ہوتے لیکن سبک، مبتذل اور بازاری ہوتے ہیں اس لیے سنجیدہ اور باوقار شعرا ان کو استعمال نہیں کرتے اور ڈاکٹر صاحب کے کلام میں بھی اس قسم کے الفاظ شاذ و نادر آ گئے ہیں:

میں بھٹکتا ہوں تو چھلنی کو برا لگتا ہے کیوں ہیں سبھی تہذیب کے اوزار تو چھلنی میں چھاج

بعض لوگ لفظ کدو کو بھی جو ڈاکٹر صاحب کے اس شعر میں آیا ہے:

مرا سبو چہ غنیمت ہے اس زمانے میں کہ خانقاہ میں خالی ہیں صوفیوں کے کدو

بازاری سمجھتے ہیں لیکن درحقیقت یہ لفظ بازاری نہیں ہے، البتہ اس موقع پر غیر فصیح ہے، کیوں کہ عربی اور فارسی کے بہت سے الفاظ ایسے ہیں کہ جب وہ مفرد استعمال کیے جاتے ہیں تو غیر فصیح ہو جاتے ہیں لیکن ترکیب و اضافت کے بعد غیر فصیح نہیں رہتے، مثلاً مومن کے اس شعر میں:

جا سکتے نہیں جاتے ہیں اس کو میں جو ناصح چھٹ جائیں گے قصہ سے کیا تو نے اگر بند

''کو'' کا لفظ نہایت نامانوس اور غیر فصیح واقع ہوا ہے لیکن یہی لفظ جب اضافت کے ساتھ آتا ہے تو فصیح ہو جاتا ہے مثلاً:

اب ذرا جان وہی کوئے بتاں کی باتیں ہو چکا تذکرہ باغ جناں اے واعظ

بعینہٖ اسی طرح ڈاکٹر صاحب کے شعر میں کدو کا لفظ چوں کہ بلا اضافت آیا ہے اس لیے غیر فصیح معلوم ہوتا ہے اگر کدوئے شراب ہوتا تو فصیح ہو جاتا۔

ڈاکٹر صاحب کے فارسی کلام پر جہاں تک ہم کو معلوم ہے کسی نے اعتراضات نہیں

کیے اور چوں کہ خود ہم کو اپنی فارسی دانی پر اعتماد نہیں ہے اور اسی کے ساتھ یہ موضوع بھی ہمارے لیے غیر دل چسپ ہے، اس لیے ہم نے بھی اس طرف توجہ نہیں کی البتہ رموزِ بے خودی پر مولانا سید سلیمان ندوی نے چند اعتراضات کیے ہیں اور ڈاکٹر صاحب نے پرائیوٹ خطوط میں ان کے جوابات دیے ہیں اور یہ خطوط اقبال نامہ صفحہ ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷ میں اعتراضات و جوابات کے ساتھ چھپ گئے ہیں اور ان کے بعض اعتراضات کو ڈاکٹر صاحب نے نہایت کشادہ دلی کے ساتھ تسلیم بھی کیا ہے چنانچہ ان کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''میری خامیوں سے مجھے ضرور آگاہ کیا کیجئے، آپ کو زحمت تو ہوگی لیکن مجھے فائدہ ہوگا، بادۂ نارسا کے لیے مجھے کوئی سند یاد نہیں، بادۂ نارس یا میوۂ نارس (بمعنی خام) لکھتے ہیں، لفظ مینار غلط ہے صحیح منار بغیری کے ہے۔''

پھر معذرت کی ہے کہ ''یہ الفاظ اس زمانہ کی نظموں میں واقع ہوئے ہیں جس زمانہ میں میں سمجھتا تھا کہ لٹریچر میں ہر طرح کی آزادی لے سکتے ہیں، یہاں تک کہ بعض نظموں میں میں نے اصول بحر کا بھی خیال نہیں کیا اور ارادۃً۔[1]

ڈاکٹر صاحب کا اصولی جواب یہ ہے کہ ادب کی دو قسمیں ہیں ''ادب برائے زندگی'' اور ''ادب برائے ادب'' اور یہی ثانی الذکر ادب ہے جس میں ہر قسم کی تراش خراش کی جاتی ہے لیکن یہ ادب کبھی ڈاکٹر صاحب کے پیشِ نظر نہیں رہا، چنانچہ ایک خط میں لکھتے ہیں:

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

---

[1] اقبال نامہ ص ۱۰۱ [2] اقبال نامہ ص ۱۰۸۔

فلسفۂ خودی

دورِ جدید کے نقادوں نے ڈاکٹر صاحب کی تین حیثیتیں قائم کی ہیں، شاعر اقبال، فلسفی اقبال، مسلمان اقبال لیکن ان تینوں حیثیتوں میں سب سے مقدم حیثیت شاعر اقبال کی تھی اس لیے ہم نے سب سے پہلے اسی حیثیت کو نمایاں کیا ہے اس کے بعد ایک فلسفی کی حیثیت سے ان کو منصۂ شہود پر لانا چاہتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کے کلام میں اگرچہ ہر قسم کے فلسفیانہ خیالات بکثرت موجود ہیں لیکن ان کے نام اور ان کے کلام کو جس چیز سے شہرت ابدی حاصل ہوئی ہے وہ ان کا فلسفۂ خودی ہے لیکن خودی سے فخر و غرور مراد نہیں، بلکہ اس سے وہ استقلال ذاتی مراد ہے جو ہر مخلوق کے علم و عمل کو ایک مخصوص دائرے میں نمایاں کرتا ہے، اس کی ذات و صفات کی بود و نمود کے مظاہر متعین کرتا ہے اور اس کی نشو و نما اور بالیدگی کے سامان فراہم کرتا ہے، اس لیے وہ جوہر ہے عرض نہیں آفتاب ہے آفتاب کا سایہ نہیں، متحرک ہے ساکن نہیں، غرض وہ ایک حقیقی زندگی ہے اور زندگی کی تمام لذتیں اس کے استحکام، اس کی توسیع اور اس کے اثبات سے وابستہ ہیں لیکن صوفیوں نے اس شان دار خودی کو مختلف طریقوں سے مٹایا تھا، مثلاً وحدۃ الوجود کا عقیدہ قائم کر کے ہر چیز کے وجود کی نفی کر دی تھی اور دنیا کو صرف وجود الٰہی کا ایک پرتو قرار دے کر ہر چیز کو وہم و گمان قرار دیا تھا جس کا وجود صرف دماغ میں تو ہے لیکن خارج میں نہیں، یہ تو صوفیوں کے اس نظری عقیدہ کا نتیجہ تھا لیکن عملی حیثیت سے بھی انھوں نے ایسے سلبی اخلاق اختیار کیے تھے جو تمدنی ترقی کے بالکل منافی تھے مثلاً تواضع و خاک ساری جو حد سے بڑھ کر عجز و ذلت کے مرادف ہو جاتے ہیں، عیسائی راہبوں کے مخصوص اوصاف ہیں اور انھوں نے اس میں غلو پیدا کر کے انسانی آزادی

اور خودداری کا خاتمہ کر دیا تھا، چنانچہ لیکی، تاریخ اخلاق یورپ کی دوسری جلد میں لکھتا ہے کہ انکسار اور فروتنی کا وصف تمام تر مسیحیت کا پیدا کردہ ہے اور گو یہ وصف بھی ایک زمانہ تک نہایت موزوں و مناسب رہا تاہم تمدن کی روز افزوں ترقی کی رفتار کا آخر تک ساتھ نہ دے سکا، ترقی تمدن کے لیے لازمی ہے کہ قوم میں خودداری ہو اور حریت کے جذبات موجود ہوں اور انکسار و تواضع اس کے دشمن ہیں، خانقاہانہ طرز زندگی کا مثل فوجی طرزِ زندگی کے اقتضا یہ ہے کہ استبدادی حکومت ہوتا ہم سپاہیوں میں تو پھر بھی فی الجملہ خودی و خودداری موجود ہوتی ہے لیکن اسے بالکل مٹا دینا جو خانقاہانہ زندگی کا مطمح نظر تھا کسی طرح ترقی و تمدن کے حق میں مفید نہیں پڑ سکتا اور پھر بڑے بڑے زاہدوں میں تو اس جذبہ سے اور فضائل پیدا ہو بھی جاتے ہیں لیکن عوام میں تجربہ سے معلوم ہوا کہ انکسار بالکل غلامانہ زندگی کے مرادف ہو جاتا ہے لیکن بدقسمتی سے ہمارے صوفیوں نے بھی اس قسم کے سلبی اخلاق اختیار کر رکھے تھے اور خانقاہانہ طرز زندگی نے ان کے مریدوں کو بالکل ایک کرم خوردہ مردہ لاش بنا دیا تھا اس لیے موجودہ زمانے میں اگر مسلمانوں کو تمام قوموں کے ساتھ تمدنی ترقی کے میدان میں دوش بدوش چلنا ہے تو ان کو نظری عملی اور اخلاقی حیثیت سے ایک ایسی زندگی بسر کرنی پڑے گی جو خودی کے اقتضا کے موافق ہو اور وہ تمدن کی رفتار ترقی کا ساتھ دے سکے، اسی غرض سے ڈاکٹر صاحب نے اپنی شاعرانہ قوت کو خودی کے اثبات کے لیے خاص طور پر وقف کر دیا ہے اور متعدد مقدمات کے ذریعہ اس کو ثابت کرنا چاہا ہے اور اس دقیق فلسفہ کو جیسا کہ انھوں نے مثنوی اسرار خودی کے دیباچہ میں لکھا ہے فلسفیانہ دلائل کی پیچیدگیوں سے آزاد کر کے تخیل کے رنگ میں رنگین کرنے کی کوشش کی ہے تا کہ اس کی حقیقت کے سمجھنے اور غور کرنے میں آسانی پیدا ہو لیکن اثباتِ خودی کے یہ تمام رنگین مقدمات مثنوی اسرار خودی میں جس سے ڈاکٹر صاحب کے اس فلسفہ کی ابتدا ہوئی ہے مذکور نہیں ہیں، اس لیے ہم ان کے تمام مجموعہائے کلام سے اخذ کر کے ان کو اس موقع پر درج کرتے ہیں۔

اثباتِ خودی کے مقدمات

اثبات خودی کے مقدمات میں پہلا مقدمہ خودخودی ہے یعنی یہ کہ خودخودی کوئی چیز ہے یانہیں؟ اگر چہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک یہ مقدمہ بدیہی ہے اور خود انسان کے اندر سے ایک آواز آتی ہے کہ ''میں ہوں۔''

من از بود و نبود خود خموشم　　اگر گویم کہ ہستم خود پرستم
ولیکن ایں نوائے سادۂ کیست؟　　کسے درسینہ میگوید کہ ہستم

تاہم انھوں نے خودی کے وجود پر ایک فلسفیانہ استدلال بھی کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دنیا کی ہر چیز میں شک کیا جاسکتا ہے:

تواں گفتن جہانِ رنگ وبو نیست　　زمین وآسمان وکاخ وکو نیست
تواں گفتن کہ خوابے یا فسوں است　　حجاب چہرۂ آں بے چگوں است
تواں گفتن ہمہ نیرنگ ہوش است　　فریب پردہائے چشم وگوش است

لیکن بایں ہمہ جو چیز دنیا کی تمام چیزوں میں شک کرتی ہے اس کا وجود یقینی ہے:

اگر گوئی کہ من وہم وگمان است　　نمودش چوں نمود این وآن است
بگو با من کہ دارائے گماں کیست　　یکے درخودنگرآں بے نشاں کیست
خودی پنہاں زحجت بے نیاز است　　یکے اندیش ودریاب ایں چہ راز است
خودی راحق بداں باطل پندار　　خودی راکشتِ بے حاصل چندار[1]

---

[1] ماخوذ از زموزِ اقبال، ص ۹، ۱۰، ۱۱۔

لیکن یہ خودی بذات خود پیدا نہیں ہوئی ہے بلکہ اس کا کوئی پیدا کرنے والا ہے:

خودی را از وجود حق وجودے　　خودی را از نمود حق نمودے
نمید انم کہ ایں تابندۂ گوہر　　کجا بودے اگر دریا نبودے

اس موقع پر خدا کی ذات کے لیے انھوں نے وہی دریا کا لفظ استعمال کیا ہے جو صوفی شعرا عام طور پر استعمال کرتے ہیں لیکن صوفیوں سے اس مسئلہ میں الگ ہو گئے ہیں کہ انسان اس دریا کا ایک ناچیز قطرہ ہے بلکہ اس کو گوہر تابندہ قرار دیا ہے تا کہ خدا کی عظمت وشان کے ساتھ انسان کی خودداری بھی قائم رہے لیکن دریا اور گوہر دونوں لازم وملزوم ہیں اس لیے انسانی خودی کا وجود خدا کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا:

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبت آشنا طلب　　ہم زخدا خودی طلب ہم زخودی خدا طلب
کراجوئی؟ چرا دریچ و تابی؟　　کہ او پیداست تو زیر نقابی
تلاش اوکنی جز خود نہ بینی　　تلاش خود کنی جز اونیابی

لیکن باوجود اس احتیاج وارتباط کے وہ مسئلہ وحدت الوجود کے قائل نہیں بلکہ ان کے نزدیک انسانی خودی خدا کی ذات سے بالکل الگ ایک مستقل چیز ہے:

خودی روشن زنور کبریائی است　　رسائی ہائے او از نارسائی است
جدائی از مقاماتِ وصالش　　وصالش از مقاماتِ جدائی است

وصال ما وصال اندر فراق است　　کشود ایں گرہ غیر از نظر نیست
گہر گم گشتۂ آغوش دریاست　　ولیکن آب بحر آب گہر نیست

اور اس کو اسی انفرادی استقلال کے ساتھ قائم رہنا چاہیے لیکن صوفیہ کہتے ہیں کہ اس کو ذات خداوندی میں جذب ہونا چاہیے مگر ڈاکٹر صاحب ایک نہایت عمدہ شاعرانہ تشبیہ کے ذریعہ سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہر خودی کو بذات خود قائم رہ کر اپنے فطری اقتضاءات کو پورا کرنا چاہیے، اگر وہ شبنم کا قطرہ ہے تو اس کو پھولوں کی پنکھڑیوں پر گرنا چاہیے، سمندر میں گر کر

موتی نہیں بننا چاہیے، اس مضمون کو اس طرح ادا کرتے ہیں کہ لوگوں نے شبنم سے کہا:

گفتند فرود آئے زاوجِ مہ و پرویز برخود زن و با بحر پر آشوب بیامیز

باموج در آویز
نقش دگر انگیز
تابندہ گہر خیز

لیکن شبنم نے جواب دیا:

من عیش ہم آغوشی دریانہ خریدم آں بادہ کہ از خویش ربایدنہ چشیدم

از خود نہ رمیدم
ز آفاق پریدم
بر لالہ چکیدم

انسانی خودی کے علاوہ کائنات کی بھی ایک خودی ہے:

ہر چیز ہے محو خود نمائی ہر ذرہ شہید کبریائی

اور اجزائے کائنات کی خودی پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بڑھنا، ابھرنا، نشوونما حاصل کرنا اور اپنی مخفی صلاحیتوں کو روبہ کار لانا چاہتی ہے:

چہ لذت یارب اندر ہست وبود است دل ہر ذرہ در جوش نمود است
شگافد شاخ چوں از غنچہ گل تبسم ریز از ذوقِ وجود است

بگردوں فکر تو دارد رسائی ولے از خویشتن ناآشنائی
یکے برخود کشا چوں دانہ چشمے کہ از زیر زمیں نخلے برآئی

ہر گہر نے صدف کو توڑ دیا تو ہی آمادۂ ظہور نہیں

کائنات کی خودی کا ایک خاصہ یہ بھی ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی چیزوں کو اپنے اندر جذب کر لیتی ہے:

من بگل گفتم بگوائے سینہ چاک چوں بگیری رنگ وبواز باد وخاک
گفت گل اے ہوشمند رفتہ ہوش چوں پیامے گیری از برق خموش

(یعنی تار ریڈیو)

جاں بہ تن ماراز جذب این وآں جذب تو پیدا وجذب مانہاں

۲-شرف انسانی، اثبات خودی کا یہ دوسرا مقدمہ ہے اگر چہ ہمارے صوفیہ بھی انسان کی فضیلت کو تسلیم کرتے ہیں لیکن ان کے نزدیک نفس انسانیت اس فضیلت کا سبب نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان خدا کا پرتو ہے:

راز دو جہاں ومردہ وزندۂ آں از خود بشنو کہ ترجمانی ہمہ را
ما پر تو نور پادشاہ از یم فرزند نہ ایم آدم وحوا را

لیکن ڈاکٹر صاحب انسان کو خدا سے الگ جیسا کہ ہم پہلے مقدمہ میں بیان کر چکے ہیں ایک مستقل ہستی مانتے ہیں اس لیے ان کے نزدیک اس کو جو شرف حاصل ہے وہ محض انسانیت ہی کی وجہ سے ہے اور انسانی فضیلت کا یہی بلند درجہ ہے جس کو ڈاکٹر صاحب نے مختلف شاعرانہ انداز میں بیان کیا ہے۔

۱-انسان کو تمام کائنات پر فضیلت حاصل ہے:

عالم آب وخاک وباد سرعیاں ہے تو کہ میں وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں
تو کفِ خاک وبے بصر میں کفِ خاک وخود نگر کشتِ وجود کے لیے آب رواں ہے تو کہ میں

۲-وہ فرشتوں پر بھی فضیلت رکھتا ہے، فرشتے اگر چہ آسمان سے بھی پرے رہتے ہیں لیکن ان کی نگاہ بھی انسان ہی کا نظارہ کرتی ہے:

فرشتہ گرچہ بروں از طلسم افلاک است نگاہ او بہ تماشائے ایں کف خاک است
بہ نوریاں زمن پا بگل پیامے گوئے حذر ز مشت غبارے کہ خویشتن نگراست

لیکن انسان کو ان پر جو فضیلت ہے وہ خودی کی وجہ سے ہے۔

۳-انسان خدا کا اصلی مطلوب ہے اور وہ اس کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے

اس مضمون کو ڈاکٹر صاحب نے سادہ طور پر یوں بیان کیا تھا:

خدا ہم در تلاش آدمے ہست

لیکن ایک مسلسل غزل میں انھوں نے اس مضمون کو نہایت لطیف شاعرانہ انداز میں بیان کیا ہے مثلاً صوفی کہتے ہیں کہ ہر چیز میں خدا کا نور جلوہ گر ہے اور ہم کو ہر چیز میں اس کے جلوہ کو دیکھنا چاہیے، ڈاکٹر صاحب بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اس کو الٹ کر کہتے ہیں کہ خدا ہر چیز میں اس لیے جلوہ گر ہوتا ہے کہ انسان کو اس میں تلاش کرے انسان کو خدا نے کھو دیا ہے اور اب گوشے گوشے میں اس کو ڈھونڈھ رہا ہے:

ما از خدائے گم شدہ ایم او بجستجو است — چوں ما نیاز مند و گرفتار آرزو است

گاہے بہ برگ لالہ نویسد پیام خویش — گاہے درونِ سینہ مرغاں بہ ہاؤ ہوست

در نرگس آرمید کہ بیند جمالِ ما — چنداں کرشمہ داں کہ نگاہش بہ گفتگوست

آہے سحر گہے کہ زند در فراقِ ما — بیرون واندرون زبر و زیر و چار سواست

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

پنہاں بذرہ ذرہ و ناآشنا ہنوز — پیدا چو ماہتاب بآغوش کاخ و کواست

در خاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است — ایں گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست

۳-تسخیر فطرت: اثبات خودی کا یہ تیسرا مقدمہ ہے اور پہلے دونوں مقدمات کا تتمہ بلکہ نتیجہ ہے پہلے مقدمہ میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ کائنات کی خودی اپنے گرد و پیش کی چیزوں کو جذب کرتی ہے اور انسان بھی چوں کہ کائنات ہی کا ایک جزو ہے اس لیے اس میں بھی قدرتی طور پر یہ قوت جاذبہ موجود ہے لیکن چوں کہ وہ کائنات میں جیسا کہ دوسرے مقدمہ میں ثابت کیا گیا ہے، سب سے بلند تر ہستی ہے اس لیے اس میں یہ قوت اور بھی کامل ترین طریقے سے پائی جاتی ہے اور وہ صرف اپنے گرد و پیش کی چیزوں ہی کو نہیں بلکہ تمام دنیا کو اپنے اندر

جذب کرنا چاہتی ہے:

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی　　خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش　　خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

جس بندۂ حق بیں کی خودی ہوگئی بیدار　　شمشیر کے مانند ہے برندہ و براق
اس مردِ خدا سے کوئی نسبت نہیں تجھ کو　　تو بندۂ آفاق ہے وہ صاحب آفاق

دو گیتی را بہ خود باید کشیدن　　نباید از حضور خود رمیدن
نگہ دید و خرد پیمانہ آورد　　کہ پیماید جہانِ چار سورا
مے آشامے کہ دل کردند نامش　　بخویش اندر کشید ایں رنگ و بورا
کمالِ زندگی خواہی؟ بیاموز　　کشادن چشم و جز برخود نہ بستن
فرو بردن جہاں راچوں دم آب　　طلسم زیر بالا در شکستن

جہان رنگ و بو دانی و لے دل چیست میدانی　　مہے کز حلقہ آفاق سازد گرد خود ہالہ

یہی ہمہ گیر خودی کفر و ایمان میں حد فاصل ہے:

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

اسی جاذبیت کا دوسرا نام تسخیر فطرت ہے اور اس کی مختلف صورتیں ہیں۔

۱- ایک صورت تو وہ ہے جس میں انسان کی جد و جہد کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ خود خداوند تعالیٰ نے قدرت کی تمام بڑی بڑی طاقتوں کو انسان کا مسخر اور فرماں بردار بنا دیا ہے اور ان کے ذریعہ سے انسان پر احسان جتایا ہے سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعاً اور اس قسم کی دوسری آیتوں میں تسخیر کی یہی صورت مذکور ہے اور ڈاکٹر صاحب نے نہایت سادہ طور پر اس کی تشریح اس طرح کی ہے:

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

لیکن اس مضمون کو ایک مستقل نظم میں نہایت پُر جوش شاعرانہ انداز میں بیان کیا ہے:

کھول آنکھ، زمیں دیکھ، فلک دیکھ، فضا دیکھ مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ
اس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ ایام جدائی کے ستم دیکھ، جفا دیکھ
بے تاب نہ ہو معرکۂ بیم و رجا دیکھ

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں یہ گنبد افلاک یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ یہ صحرا یہ سمندر یہ ہوائیں تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ

۲-دوسری صورت وہ ہے جس میں انسان اپنی جسمانی قوت اور سعی ومحنت کے ذریعہ سے فطرت کی قوتوں کو مسخر کرتا ہے اور اس نظم کے آخری دو بندوں میں اسی کی طرف اشارہ ہے:

خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں
اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ

۳-تیسری صورت وہ ہے جس میں انسان اپنی عقلی طاقت سے فطرت کو مسخر کرتا ہے:

عقل بدام آورد فطرت چالاک را اہرمن شعلہ زاد سجدہ کند خاک را

اگرچہ ڈاکٹر صاحب نے اکثر مقامات پر عقل کی مذمت کی ہے لیکن اس سے وہ عقل مراد ہے جو محض خیالی پلاؤ پکا کر قوت عمل کو ضعیف کرتی ہے لیکن جو عقل قوتِ عمل کو تیز کرتی ہے وہ اس کے مخالف نہیں بلکہ مؤید ہیں یعنی وہ فلسفہ کے مخالف اور سائنس کے مؤید ہیں:

زندگی جہداست واستحقاق نیست جز بعلم انفس وآفاق نیست
گفت حکمت را خدا خیر کثیر ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
علم اشیاء علم الاسماستے ہم عصا وہم ید بیضاستے
علم اشیاء داد مغرب را فروغ حکمت او ماست می بندد زدوغ

جان ما را لذت احساس نیست　　خاک رہ جز ریزۂ الماس نیست
علم و دولت نظم کار ملت است　　علم ودولت اعتبار ملت است

۴- چوتھی صورت جس میں انسان روحانی طاقت سے فطرت کو مسخر کرتا ہے صرف اولیاء وانبیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور یہ صورت نہ جسمانی طاقت سے پیدا ہوتی نہ عقل وعلم سے حاصل ہوتی بلکہ صرف عشق سے پیدا ہوتی ہے:

از محبت چوں خودی محکم شود　　قوتش فرماندہِ عالم شود
پنجۂ او پنجۂ حق مے شود　　ماہ از انگشت او شق می شود

۴- مسئلہ خیر وشر: اثبات خودی کا یہ چوتھا مقدمہ ہے اور اس مسئلہ کے متعلق حکمائے اسلام کے نظریات یہ ہیں:

۱- خیر ایجابی اور شر ایک سلبی چیز ہے۔

۲- خیر شر پر غالب ہے اور خیر کی تعداد ومقدار شر سے زیادہ ہے، مثلاً دنیا میں اگر چہ مرض کا وجود ہے لیکن صحت اس سے زیادہ پائی جاتی ہے دنیا اگر چہ رنج وغم سے خالی نہیں لیکن خوشی اور مسرت کا وجود ان سے زیادہ ہے لیکن اس کے بالکل برعکس محمد بن زکریا رازی کے نزدیک شر ایجابی اور خیر سلبی ہے یعنی لطف ومسرت کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ رنج والم زائل ہوجائیں، کھانے پینے کی لذت کے معنی صرف یہ ہیں کہ بھوک اور پیاس کی تکلیف سے نجات مل گئی یہی حال اور تمام لذتوں کا ہے کہ وہ کسی نہ کسی تکلیف اور رنج والم کا ازالہ ہیں اور شوپنہار کا فلسفہ بھی یہی ہے کہ دنیا میں واقعی جو چیزیں موجود بالذات ہیں وہ دکھ مصیبت اور حاجت ہیں ان سے کبھی وقتی طور پر چھٹکارا مل جایا کرتا ہے تو اسی مہلت کا نام انسان نے خوشی یا مسرت رکھ چھوڑا[1] ہے یعنی وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ درد والم ایجابی ہیں اور لذت ومسرت محض سلبی، مسرت یا لذات ہمیشہ کسی خواہش کی وجہ سے پیدا ہوتی

---

[1] شوپنہار، از مجنوں گورکھپوری ص ۱۰۲۔

ہے خواہش یعنی احتیاج ہر لذت سے پہلے پائی جاتی ہے جوں ہی خواہش کی تشفی ہو جاتی ہے لذت موقوف ہو جاتی ہے لہٰذا تشفی یا مسرت دراصل کسی احتیاج یا درد سے نجات یابی ہے[1]، اس بناء پر کائنات کی انتہائی حقیقت کے قلب میں شر ہی شر پایا جاتا ہے، زندگی کا مایۂ خمیر یہی شر ہے تمام چیزیں شر ہیں یعنی جو بھی چیز وجود رکھتی ہے وہ شر ہے[2]۔

شرح اشارات میں امام رازی نے بھی زکریا رازی کی تائید کی ہے اور لکھا ہے کہ عام طور پر جو چیز دنیا میں پائی جاتی ہے وہ یا تو رنج والم ہے یا رنج والم کا ازالہ ہے ان میں بعض آلام تو نہایت قوی ہوتے ہیں مثلاً امراض اور بعض ضعیف جن سے انسان کو کسی حالت میں نجات نہیں مل سکتی، مثلاً غم وفکر، خوف واندیشہ، غصہ وندامت، روزی اور کاروبار کی فکر، بدبو، ناگوار چیزوں کا دیکھنا، مکھی مچھر اور کھٹملوں کی تکلیفیں جن کا کوئی شمار نہیں کیا جا سکتا، اس سے حکما کے دونوں پہلے نظریے غلط ثابت ہوتے ہیں یعنی نہ خیر ایجابی ہے نہ خیر شر پر غالب ہے، بلکہ اس کے برخلاف رنج والم کو لذتوں پر غلبہ حاصل ہے اس لیے ایسی دنیا کا تصور ناممکن ہے جہاں روحیں ترقی وتکمیل پا کر شخصیت کا تحقق تو کر سکیں لیکن جہاں نہ درد وغم ہو اور نہ رنج وتعب نہ حزن وابتلاء ہو اور نہ آزمائش وبلا غیر متشفی خواہشات، ان کی سوزش وتکلیف، امراض وقوائے فطری کی کورانہ بے رخی سے پیدا ہونے والی اذیتیں، آسمانی بلائیں وآفتیں یہ سب محرکات ہیں جو انسان کے صبر وہمت کو آزماتے ہیں اس کو مصائب کا مقابلہ کرنے پر آمادہ کرتے ہیں، بھوک، جنسی محبت، پدری شفقت، اجتماعی واکتسابی جبلتوں کے بغیر انسان نہ فطرت پر غلبہ حاصل کر سکتا ہے اور نہ شخصیت کا تحقق کر سکتا ہے، اس کی ابتدائی اشتہاءات اس کو محنت ومشقت پر آمادہ کرتی ہیں اور محنت ومشقت سے سائنس اور راحت کے سامان پیدا ہوتے ہیں اور یہ فطرت پر زیادہ غلبہ کا باعث ہوتے ہیں اور یہی فن ادب، سائنس اور حیات معاشرتی کے لطیف اغراض وغایات کے نشو ونما وتشفی کا سبب بنتے ہیں، اس کی خواہشات اس کو خاندان وجماعت کی تخلیق پر آمادہ کرتی

---

[1] قنوطیت یعنی فلسفۂ یاس، از میر ولی الدین، ص ۳ [2] ایضاً ص ۲۔

ہیں، بیماری اور خشکی، سمندر اور ہوا کی معاندانہ قوتوں کا مقابلہ اس کی فکرِ عمل اور معاشرتی اشتراک کی قوتوں کو ترقی دیتا ہے، ہماری مشترکہ قسمت گو صبر و عمل کے دائرہ سے بھی باہر کیوں نہ ہو دوستی و محبت کے جذبات کو برانگیختہ کرتی ہے اس طرح انسان ظاہری شکست سے فتح مندی حاصل کرتا ہے ان قوتوں پر غلبہ و تسلط پاتا ہے جو اس کے خلاف برسر جنگ نظر آتی ہیں۔[1]

۱- اس بناء پر تخلیق انسانی کا مقصد حصولِ لذت نہیں:

مقام پرورش آہ و نالہ ہے یہ چمن — نہ سیر گل کے لیے ہے نہ آشیاں کے لیے

ترا از خویشتن بیگانہ سازد — من آں آبِ طربناکے ندارم
ببازارم مجو دیگر متاعے — چو گل جز سینۂ چاکے ندارم

۲- بلکہ خودی کا تحقق، کمال اور نشو و نما ہے اور یہ تمام چیزیں شر یعنی مصیبت اور رنج و الم سے حاصل ہوتی ہیں:

اے لالہ اے چراغ گلستان و باغ و راغ — در من نگر کہ میدہم از زندگی سراغ
داغے بسینہ سوز کہ اندر شب وجود — خود را شناختن نتواں جز بایں چراغ
اے موج شعلہ سینہ بیاد صبا کشائے — شبنم مجو کہ میدہد از سوختن فراغ

درماں ز درد ساز اگر خستہ تن شوی — خوگر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی

غزالے باغزالے درد دل گفت — ازیں پس در حرم گیرم کنامے
بصحرا صید بنداں درکمیں اند — بکام آہواں صبحے نہ شامے
اماں از فتنۂ صیاد خواہم — دلے زا اندیشہ ہا، آزاد خواہم
رفیقش گفت اے یار خرد مند — اگر خواہی حیات اندر خطر زی
دما دم خویشتن رابر فساں زن — ز تیغ پاک گوہر تیز تر زی
خطر تاب و تواں را امتحان است — عیار ممکنات جسم و جان است

[1] قنوطیت یعنی فلسفۂ یاس، از میر ولی الدین، ص ۷۰-۷۱۔

لیکن بایں ہمہ خدا پر یہ الزام عائد نہیں ہوسکتا کہ اس نے شر کو پیدا کر کے انسان کو مبتلائے آلام کیوں کر دیا، کیوں کہ:

۳-اصل فطرت اور مشیت الٰہی میں خیر وشر کچھ نہیں ہے:

چہ گویم نکتہ، زشت ونکو چیست　　زباں لرزد کہ معنی پیچدار ست
بروں ازِ شاخ بینی خار وگل را　　درونِ او نہ گل پیدا نہ خار است

بلکہ عالم خارجی میں جب خودی تسخیر فطرت میں مصروفِ عمل ہوتی ہے تو خیر وشر کا امتیاز پیدا ہوتا ہے:

گہے جز یکے ندیدن بہ ہجوم لالہ زارے　　گہے خار نیش زن راز گل امتیاز کردن

کیوں کہ جو جو چیزیں تسخیر فطرت میں خودی کی معاون ہوتی ہیں ان کو وہ خیر اور جو چیزیں مزاحم ہوتی ہیں ان کو شر سمجھتی ہے اس لیے خودی معیار خیر وشر ہے:

نمود جس کی فراز خودی سے ہو وہ جمیل　　جو ہو نشیب میں پیدا قبیح ونامحبوب

۴-لیکن خیر وشر کا یہ امتیاز عقل سے ہوتا ہے، امام رازی نے لکھا ہے کہ اشاعرہ کے اصول کے مطابق خیر وشر کا مسئلہ پیدا ہی نہیں ہوتا، کیوں کہ ان کے نزدیک عقلاً کوئی چیز نہ بری ہے نہ بھلی، شریعت جس چیز کو اچھا کہہ دیتی ہے وہ اچھی اور جس چیز کو برا کہہ دیتی ہے وہ بری ہو جاتی ہے لیکن معتزلہ حسن وقبح عقل کے قائل ہیں یعنی ان کے نزدیک خود عقل نیک وبد کا امتیاز کرتی ہے اس لیے ان کے نزدیک عقلاً خیر وشر کا وجود ہے اور ڈاکٹر صاحب نے بھی معتزلہ کی رائے اختیار کی ہے، چنانچہ خدا کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:

غلامم جز رضائے تو بخویم　　جز آں راہے کہ فرمودی نپویم
ولیکن گر یہ ایں ناداں بگوئی　　خرے را اسپ تازی گونہ گویم

۵-دنیا میں اصل وجود شر کا ہے اور اسی شر کے ازالہ کا نام خیر ہے یعنی شر وجودی اور خیر سلبی ہے:

مرغے از آشیانہ بسیر چمن پرید — خارے زشاخِ گل بہ تنِ نازکش خلید
بد گفت فطرتِ چمنِ روز گار را — از دردخویش وہم زِ غم دیگراں تپید
نالید تابجو صلۂ آں نوا طراز — خوں گشت نغمہ وزد وچشمش فروچکید

یہ مرغ ستم زدہ شوپنہار ہے:

سوز فغانِ او بدل ہدہدے گرفت — بانوک خویش خارز اندام اوکشید
گفتش کہ سود خویش زجیب زیاں برآر — گل از شگاف سینہ زرناب آفرید

یہ ہدہد نٹشے ہے:

۶-شوپنہار بھی لذت وراحت کا منکر نہیں مگر وہ آنی چیز ہے قیام وبقا صرف شر کو ہے:

سحر میگفت بلبل باغباں را — دریں گل جز نہال غم نگیرد
بہ پیری می رسد خار بیاباں — ولے گل چوں جواں گردد بمیرد

اس لیے زود فنا لذت ومسرت اس کے نزدیک اس عالم گیر قائم وثابت فطرتی شر کا بدل نہیں ہوسکتی اور اس سے نجات کا ذریعہ صرف یہ ہے کہ اس میدان ہی سے پاؤں ہٹا لیا جائے، عیسائی راہبوں اور ہمارے صوفیوں کا نظریہ بھی یہی ہے لیکن ڈاکٹر صاحب اس کو شکست سمجھتے ہیں:

مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں — بہانہ بے عملی کا بنی شراب الست
فقیہ شہر بھی رہبانیت پہ ہے مجبور — کہ معرکے ہیں شریعت کے جنگ دست بدست
گریز کشمکش زندگی سے مردوں کی — اگر شکست نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست

اس لیے وہ مردانہ وار شر کا خیر مقدم کرتے ہیں:

کجاایں روز گارے شیشہ بازے — بہشت ایں گنبد گرداں ندارد
ندیدہ درد زنداں یوسفِ او — زلیخایش دلِ نالاں ندارد
خلیل او حریف آتشے نیست — کلیمش یک شرر درجاں ندارد

به صرصر در نیفتد زورقِ او　　خطر از لطمۂ طوفاں ندارد
یقیں را درکمیں بوک و مگر نیست　　وصال اندیشۂ ہجراں ندارد
کجا آں لذت عقل غلط سیر　　اگر منزل رہ پیچاں ندارد
مزی اندر جہان کو ر ذوقے　　کہ یزداں دار دو شیطاں ندارد

ہیں عقدہ کشا بہ خار صحرا　　کم کر گلۂ برہنہ پائی

کیوں کہ اس سے خودی کی تکمیل ہوتی ہے۔

۵-روح وجسم کا اتحاد، اثبات خودی کا یہ پانچواں مقدمہ ہے اور مسئلۂ خیر وشر سے تعلق رکھتا ہے، چوتھے مقدمہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ دنیا خیر وشر کی ایک رزم گاہ ہے اور ڈاکٹر صاحب اس رزم گاہ سے پاؤں پیچھے نہیں ہٹاتے بلکہ اس جنگ کو زندگی سمجھتے ہیں:

سکندر باخضر خوش نکتہ گفت　　شریک سوز وساز بحر وبر شو
تو ایں جنگ از کنار عرصہ بینی　　بمیر اندر نبرد و زندہ تر شو
میارا بزم برساحل کہ آنجا　　نوائے زندگانی نرم خیز است
بدر یا غلط وباموجش در آویز　　حیات جاوداں اندر ستیز است

لیکن جنگ کے لیے طاقت کی ضرورت ہے اور نٹشے کے خیال میں طاقت ہی خیر وشر کا معیار ہے:

دوش رفتم بہ تماشائے خرابات فرنگ　　شوخ گفتاری رندے دلم از دست ربود
گفت ایں نیست کلیسا کہ بیابی دروے　　صحبت دخترک زہرہ وش ونائے وسرود
ایں خرابات فرنگ است وزتاثیر میش　　آنچہ مذموم شمار ند نماید محمود
نیک وبد را بترا زوے دگر سنجیدیم　　چشمۂ داشت ترازوے نصاری ویہود
خوب زشت است اگر پنجۂ گیرات شکست　　زشت خوب است اگر تاب وتوان تو فزود

ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اگرچہ خیر وشر کا معیار قوت نہیں بلکہ خودی ہے جو قوت سے

زیادہ وسیع اور عام چیز ہے، تاہم وہ بھی زندگی کے لیے جسمانی قوت کو ضروری سمجھتے ہیں کیوں کہ:

چمن خوش است ولیکن چو غنچہ نتواں زیست — قبائے زندگیش از دم صبا چاک است
بخود خریدہ ومحکم چو کوہساراں زی — چو خس مزی کہ ہوا تیز وشعلہ بیباک است

گفت بالماس درمعدن زغال — اے امینِ جلوہ ہائے لازوال
ہمدمیم وہست وبود مایکیست — در جہاں اصل وجود مایکیست
من بکاں میرم زدرد ناکسی — تو سرتاج شہنشاہاں رسی
گفت الماس اے رفیق نکتہ بیں — تیرہ خاک از پختگی گردد نگیں
تابہ پیرامون خود درجنگ شد — پختہ از پیکار مثل سنگ شد
خارگشتی از وجود خام خویش — سوختی از نرمیٔ اندامِ خویش
فارغ از خوف وغم و وسواس باش — پختہ مثل سنگ شو الماس باش
در صلابت آبروے زندگی است — ناتوانی، ناکسی، ناپختگی است

طائرے از تشنگی بیتاب بود — در تن او دم مثالِ موج دود بود
ریزہ الماس در گلزار دید — تشنگی نظارۂ آب آفرید
مایہ اندوزنم از گوہر نشد — زد برو منقار و کامش ترنشد
گفت الماس اے گرفتار ہوس — تیز برمن کردہ منقار ہوس
قطرۂ آبے نیم ساقی نیم — من برائے دیگراں باقی نیم
آبِ من منقار مرغان بشکند — آدمی را گوہر جاں بشکند
طائر از الماس کامِ دل نیافت — روے خویش از ریزہ تابندہ تافت
قطرۂ شبنم سرشاخِ گلے — تافت مثل اشک چشمے بلبلے
مرغِ مضطر زیرشاخ گل رسید — در دہانش قطرۂ شبنم چکید
ایکہ میخواہی ز دشمن جاں بری — از تو پرسم قطرۂ یاگوہری

چوں زسوز تشنگی طائر گداخت　　از حیات دیگرے سرمایہ ساخت
قطرۂ سخت اندام وگوہر خونبود　　ریزۂ الماس بود واو نبود
غافل از حفظ خودی یکدم مشو　　ریزۂ الماس شو شبنم مشو
پختہ فطرت صورتِ کہسار باش　　حاصل صد ابر دریا بار باش
خویش را دریاب از ایجاب خویش　　سیم شو از بستن سیماب خویش

لیکن ان کے بعض خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ روحانی قوت پر اعتقاد رکھتے ہیں لیکن اس تضاد کو اس طرح رفع کیا جاسکتا ہے کہ:

۱-ڈاکٹر صاحب کے نزدیک جسمانی قوت سے روحانی قوت حاصل ہوتی ہے، صوفیوں اور راہبوں کا خیال ہے کہ جسم کو جس قدر ضعیف کیا جائے اسی قدر روح طاقتور ہوتی ہے اس لیے وہ مجاہدہ، ریاضت اور روزہ وگرسنگی سے جسم کی طاقت کو زائل کرتے ہیں لیکن اس کے برعکس ڈاکٹر صاحب کا نظریہ یہ ہے کہ جسم کی طاقت سے خود روح طاقتور ہوتی ہے:

تو گوئی طائر ماز یردام است　　پریدن بر پر و بالش حرام است
زتن برجستہ ترشد معنی جاں　　فسانِ خنجر ماناز نیام است

۲-اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ وہ روح وجسم دونوں کو جیسا کہ ہمارے متکلمین کا مذہب ہے ایک تسلیم کرتے ہیں اور اس صورت میں جسمانی اور روحانی طاقت ایک ہوجاتی ہے، اگرچہ ڈاکٹر صاحب نے بعض موقعوں پر اس کے خلاف بھی رائے ظاہر کی ہے:

ندانم بادۂ ام یا ساغرم من　　گہر دردا منم یا گوہرم من
چناں بینم چو بردل دیدہ بندم　　کہ جانم دیگر است ودیگرم من

تاہم ان کا اصلی میلان اسی طرف ہے کہ روح وجسم میں مغائرت نہیں بلکہ اتحاد ہے، چنانچہ مثنوی گلشن راز جدید میں اس کو نہایت صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے:

تن و جاں را دو تا گفتن کمال است　　تن وجاں رادو تا دیدن حرام است

۶-مسئلہ جبر واختیار، اثبات خودی کا یہ چھٹا مقدمہ ہے اور تمام مقدمات سے زیادہ اہم ہے کیوں کہ خودی کے تحقق ونشو ونما کے لیے قدرت اور اختیار لازمی ہے لیکن یہ مسئلہ جس قدر اہم ہے اسی قدر پیچیدہ بھی ہے اور اس پیچیدگی کی وجہ یہ ہے کہ انسان کو دو نسبتیں حاصل ہیں، ایک نسبت تو اس کو خدا کے ساتھ ہے اور اس حیثیت سے وہ خدا کے مقابل میں ایک ہیچ، عاجز، درماندہ اور بے بس ومجبور ہستی ہے اور ڈاکٹر صاحب نے بھی اس حیثیت سے خدا کے سامنے نہایت نیاز مندی کے ساتھ اپنے عجز ومجبوری کا اعتراف کیا ہے اور وہ خدا کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:

مرغ من خوش لہجہ وشاہیں شکاری از تست — زندگی راروش نوری وناری از تست
ہمہ افکار من از تست چہ در دل چہ بہ لب — گہر از بحر بر آری، نہ برآری از تست
من ہمہ مشت غبارم کہ بجائے نہ رسد — لالہ از تست ونم ابر بہاری از تست
نقش پرداز توئی ما قلم افشانیم — حاضر آرائی وآئندہ نگاری از تست

انسان کا نوشتۂ تقدیر خود خدا کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے "جف القلم بما ھو کائن" اور انسان کو اسی راستہ پر چلنے کی کوشش کرنی چاہیے لیکن یہ کوشش بھی خدا ہی کے اختیار میں ہے:

تو بلوح سادۂ من مدعا نوشتی — دگر آنچناں ادب کن کہ غلط نخوانم اورا

لیکن دوسری نسبت اس کو خدا کے علاوہ تمام کائنات کے ساتھ ہے اور اس حیثیت سے وہ تمام کائنات کے مقابلہ میں بالکل خود مختار اور آزاد نظر آتا ہے، سلسلۂ کائنات میں ایک ذرہ سے لے کر آفتاب وماہتاب تک ایک خاص قانون کے پابند ہیں اور اس محدود دائرے سے ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھا سکتے لیکن ان کے مقابلہ میں انسان کی قدرت، اختیار اور ایجاد واختراع کی کوئی حد ہی نہیں:

دم مرا صفت باد فردیں کردند — گیاہ را زسرشکم چو یاسمیں کردند
نمود لالۂ صحرا نشیں ز خوننابم — چنانکہ بادۂ لعلے بساتگیں کردند

فروغ آدمِ خاکی زتازہ کاری ہا است مہ وستارہ کنند آنچہ پیش ازیں کردند

اسی تازہ کاری کا دوسرا نام تخلیق ہے اور ڈاکٹر صاحب نے اس میں اس قدر مبالغہ کیا ہے کہ انسان کو فعل تخلیق میں خود خدا کا شریک بنا دیا ہے:

جہان او آفرید ایں خوبتر ساخت مگر با ایزدانباز است آدم

لیکن یہ شاعرانہ اپج ہے ورنہ فلسفیانہ حیثیت سے انھوں نے جبر واختیار کے درمیان ایک متوسط نظریہ اختیار کیا ہے اور تخلیق کے دو حصے کر دیے ہیں، ایک تخلیق کا تعلق مادیات اور عالم جسمانی سے ہے اور اس تخلیق میں انسان خدا کا شریک نہیں، آفتاب و ماہتاب، زمین و آسمان، کوہ ودریا، شجر وحجر، حیوانات، نباتات اور معدنیات سب خدا کے پیدا کیے ہوئے ہیں اور ان کی تخلیق میں انسان بالکل عاجز ومجبور ہے وہ ایک ذرہ کو بھی نہیں پیدا کر سکتا، اس لیے اس کو مختار، قادر اور آزاد نہیں کہہ سکتے لیکن مادیات وجسمانیات کا ذرہ ذرہ غیر منظم حالت میں بکھرا ہوا پڑا ہے، ہر جگہ انتشار، بے ترتیبی اور نشیب وفراز ہے اور خود ان مادیات وجسمانیات میں ترتیب وتنظیم کی قدرت نہیں، یہ صرف انسان ہے جو ان میں ترتیب وتنظیم پیدا کرتا ہے اس لیے عالم مادی اور عالم جسمانی اپنی ترتیب وتنظیم کے لیے انسان کی آغوش میں پناہ لیتا ہے:

جہاں کز خود ندارد دستگاہے بکوئے آرزو مے جست راہے
زآغوش عدم دزیدہ بگریخت گرفت اندر دلِ آدم پناہے

اب اس کی حیثیت ایک طفل شیر خوار کی ہو جاتی ہے اور انسان اس کی پرورش کر کے اس کو ایک حسین وجمیل جوان بنا دیتا ہے اور اسی تربیت وپرداخت کی بنا پر وہ خدا کے سامنے یہ دعویٰ کرتا ہے:

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم سفال آفریدی، ایاغ آفریدم
بیابان وکہسار وزاغ آفریدی خیابان وگلزار وباغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

صرف اسی عالم کی تخصیص نہیں بلکہ عالم خودی بھی انسان ہی کے اعمال وافعال کا پیدا کیا ہوا ہے، جنت ودوزخ کو صرف انسان کے کفر واسلام نے پیدا کیا ہے اس لیے وہ نہایت بلند آہنگی کے ساتھ کہہ سکتا ہے:

ایں جہاں چیست، صنم خانہ پندار من ست — جلوۂ او گرو دیدۂ بیدار من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بنگاہے او را — حلقۂ ہست کہ از گردش پرکار من است
ہستی ونیستی از دیدن ونادیدن من — چہ زمان وچہ مکان شوخی افکار من است
ازفسوں کاری دل سیر وسکوں غیب وحضور — ایں کہ غماز وکشایندۂ اسرار من است
آں جہانے کہ در و کاشتہ رامی در دند — نور ونارش ہمہ از سبحہ وزنار من است
ساز تقدیرم وصد نغمۂ پنہاں دارم — ہر کجا زخمۂ اندیشہ رسد تار من است
اے من از فیض تو پائندہ نشان تو کجا است — ایں دوگیتی اثر ماست جہاں تو کجاست

اب اس تخلیق کی بناء پر انسان کو مجبور بھی نہیں کہہ سکتے، اس لیے وہ نہ مجبور ہے نہ مختار بلکہ ان دونوں کے درمیان ایک متحرک زندہ طاقت ہے:

سراپا معنی سربستہ ام من — نگاہ حرف بافاں برنتابم
نہ مختارم تواں گفتن نہ مجبور — کہ خاک زندہ ام درانقلابم

اسی متحرک اور زندہ طاقت ہونے کی وجہ سے انسان اپنے اعمال وافعال میں آزاد اور اس کا ذمہ دار ہے اور اسی عملی آزادی کی بناء پر انسانی خودی کی نشوونما ہوتی ہے:

اس قوم کو شمشیر کی حاجت نہیں رہتی — ہو جس کے جوانوں کی خودی صورت فولاد
ناچیز جہان مہ وپرویں ترے آگے — وہ عالم مجبور ہے تو عالمِ آزاد

۷۔ **تخلیق مقاصد**، اثبات خودی کا یہ ساتواں مقدمہ ہے جو لوگ ترک دنیا کی تعلیم دیتے ہیں ان کے نزدیک دنیوی جھگڑوں سے نجات یابی کی صورت صرف یہ ہے کہ خواہشات نفسانی کا خاتمہ کردیا جائے، شوپنہار کے فلسفہ کا خلاصہ صرف یہ ہے کہ دنیا ایک

''خراب آباد'' یا زندوں کی دوزخ ہے، ہر طرف ایک ہلچل مچی ہوئی ہے، ہر چیز اپنی اپنی غرض پوری کرنے کی فکر میں لگی ہوئی ہے اور ہاتھ پاؤں پھینک رہی ہے، انسان بھی اپنی نفسانیت کا غلام ہے اس کے اندر بھی طرح طرح کی اندھی خواہشیں ہنگامہ برپا کیے ہوئے ہیں، زندگی کی بنیاد خود غرضی اور نفسانیت پر ہے اور پھر ستم ظریفی یہ ہے کہ باوجود اس دوڑ دھوپ کے، باوجود اس جدوجہد کے ہم اپنی خواہشوں میں آخر کار ناکام رہتے ہیں، اس لیے ہمارے اندر زندگی کی جو خواہش ہے اس کو مٹا دینا چاہیے[1]۔

بودھ کی تعلیم کا اصل الاصول بھی یہی ہے کہ انسان ہر خواہش سے پاک ہو جائے اور ہمارے صوفیہ کی تعلیم بھی یہی ہے کہ:

ازکار جہاں تمام انکار خوش است — ایں کار اگر کنی تو بسیار خوش است
خود را بہ کنار گیر و بگزر زہمہ — در عالم تدبیر ہمیں کار خوش است

اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ اگر خواہشات نفسانی فنا ہو جائیں تو زندگی بڑی پرسکون اور پُر کیف ہو جاتی ہے، اسی بنا پر ایک شاعر کہتا ہے:

ترک لذت بھی نہیں لذت سے کم — کچھ مزا اس کا بھی چکھا چاہیے

خواہشات نفسانی کے پورے ہونے سے جو لذت حاصل ہوتی ہے، وہ نہایت زود فنا اور آنی ہوتی ہے لیکن ترک خواہش یا ترک لذت سے جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ نہایت دیرپا بلکہ لازوال ہوتی ہے، انسان کو دنیا کی تکلیفوں اور مصیبتوں کا احساس نہیں ہوتا، خیر و شر اور رنج الم کا امتیاز اٹھ جاتا ہے اور زہر بھی تریاق کا مزا دینے لگتا ہے، تسلیم و رضا کا مسئلہ اسی ترک خواہش سے پیدا ہوتا ہے یا تسلیم و رضا سے خواہشیں اور آرزوئیں رضائے الٰہی میں فنا ہو جاتی ہیں اس بنا پر جس شخص کی یہ حالت ہو جاتی ہے گویا دنیا کا تمام کاروبار اس کے اشاروں پر چلنے لگتا ہے:

سیل وجوہا برمراد او روند — اختراں زاں ساں کہ او خواہد شوند

---

[1] ماخوذ از شوپنہار، مصنفہ مجنوں گورکھپوری۔

بے مراد او نہ جنید ہیچ اگر　　در جہاں ز اوج ثریا یا سمک

اور ڈاکٹر صاحب بھی شخصی طور پر اس پُر کیف زندگی سے لذت اندوز ہونا چاہتے ہیں:

ایں دل کہ مراد ادی لبریز یقیں بادا　　ایں جام جہاں بینم روشن تر ازیں بادا

تلخے کہ فرو ریز دگردوں بسفال من　　درکام کہن رندے آنہم شکریں بادا

اسلام نے اپنی جامعیت کی بناء پر اپنی تعلیمات میں سلب وایجاب کے دونوں پہلوؤں کو جمع کرلیا ہے اور اس مسئلہ میں بھی اس کی تعلیم کی یہ خصوصیت موجود ہے خواہشوں کی ایک قسم ایسی ہے جس سے خودی تباہ و برباد ہو جاتی ہے، اس سے دنیا کی تعمیر نہیں ہوتی بلکہ تخریب ہوتی ہے، اسی قسم کی خواہشوں کا نام ''ہویٰ'' ہے اور اسلام نے اسی قسم کی بری خواہشوں کے زائل کرنے کی تعلیم دی ہے:

وَمَنْ اَضَلُّ مِمَنِ اتَّبِعَ هَوٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللّٰهِ اَفَرَأَيْتَ مِنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰهُ

اور اس سے زیادہ گمراہ کون ہے جس نے خدا کی رہنمائی کے بغیر اپنی نفسانی خواہش کی پیروی کی اے پیغمبر کیا تو نے اس کو نہیں دیکھا جس نے اپنی نفسانی خواہش کو اپنا خدا بنا رکھا ہے۔

لیکن ان کے علاوہ بہت سی پاکیزہ، مفید اور بلند خواہشیں بھی ہیں جن سے تہذیبِ نفس ہوتی ہے، نظامِ عالم قائم رہتا ہے اور ان کے ذریعہ سے خودی کو اپنی نشو ونما کے لیے ایک وسیع فضا مل جاتی ہے، اس لیے اسلام نے ان خواہشوں کے پیدا کرنے اور ان کے پورا کرنے کا حکم دیا ہے، حدیث میں ہے:

ان اللہ یحب معالی الامور ویبغض سفسافها

بیشک خدا بلند کاموں کو پسند اور حقیر کاموں کو ناپسند کرتا ہے۔

یہی خواہشیں ہیں جن سے انسان کی خودی کی نشو ونما ہوتی ہے اس لیے ڈاکٹر صاحب نے ان کے پیدا کرنے کی تعلیم دی ہے:

زندگانی رابقا از مدعا ست — کاروانش را درا از مدعاست
زندگی در جستجو پوشیدہ است — اصل او در آرزو پوشیدہ است
آرزو ہنگامہ آرائے خودی — موج بیتابے زد ریائے خودی
آرزو صید مقاصد راکمند — دفتر افعال راشیرازہ بند
زندہ را نفیِ تمنا مردہ کرد — شعلہ را نقصان سوز افسردہ کرد
نے گرفت از نیستاں آئینِ خویش — نغمہ زد از لذت تعیین خویش
اے زراز زندگی بیگانہ خیز — از شراب مقصدے مستانہ خیز
مقصدے مثل سحر تابندۂ — ماسوی را آتشِ سوزندۂ
مقصدے از آسماں بالاترے — دلربائے دلستانے دلبرے
باطل دیرینہ را غارتگرے — فتنہ در چیبے سراپا محشرے
ناز تخلیق مقاصد زندہ ایم — از شعاعِ آرزو تابندہ ایم
آرزو را در دلِ خود زندہ دار — تا نگردد مشت خاکِ تومزار

۸-صحرائیت وبدویت، اثبات خودی کا یہ آٹھواں مقدمہ ہے لیکن اس سے وحشیانہ زندگی مقصود نہیں بلکہ تمدن وتہذیب کے مضر اثرات سے محفوظ رہ کر خودی کی تربیت مقصود ہے:

وحشت نہ سمجھ اس کو اے مردک میدانی — کہسار کی خلوت ہے تعلیم خود آگاہی

یورپ میں روسو بھی تہذیب وتمدن کا سخت مخالف تھا اور اس کے نزدیک انسان کی ابتدائی فطری حالت ہی بہتر تھی اور ڈاکٹر صاحب بھی بعض معاملات میں اس کے ہم خیال ہیں چنانچہ ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری مرحوم لکھتے ہیں:

"اقبال بعض معاملات میں روسو کے مانند ہے، وہ چاہتا ہے کہ پھر سے عہد نبویؐ کے شان دار شب وروز آجائیں اس کے تمام خیالات اسی ایک خواب کی تعبیر ہیں، روسو فطرت

کی طرف جانا چاہتا ہے، اقبال دشت حجاز پر مٹا ہوا ہے اس کا دل دکھتا ہے جب کہ وہ دیکھتا ہے کہ مسلمان تہذیب حاضرہ کے تصنع اور چمک دمک سے متاثر ہوئے جارہے ہیں جس میں سطحی اور تعیش کے سوا کچھ نہیں اسلامی روایات عربی ہیں اس لیے انھیں اپنے شریفانہ جذبات اور قدرتی فطانت کو برقرار رکھنا چاہیے، یورپ کی نقل کسی طرح سودمند نہیں ہوسکتی جیسا کہ ایرانی اوضاع واطوار نے ماضی میں کچھ فائدہ نہیں پہنچایا، غیر ملکی خیالات کا مبالغہ آمیز اور غلامانہ تتبع ہر ایک قوم کے لیے مہلک ثابت ہوا ہے[1]۔''

ایک دوسرا مضمون نگار لکھتا ہے:

''اقبال ہر حال اور منزل پر وہی تیرہ سو برس پہلے حدی خواں، شتربان اور عرب بدوی ہے وہ اپنے اونٹ کی نکیل ہاتھ میں لے کر مغرب اور مشرق کے آسمانوں کے نیچے سر بلند گذرنا چاہتا ہے اور اپنی ملت کو بھی ساتھ لے جانا چاہتا ہے[2]۔''

ڈاکٹر صاحب نے صحرائیت اور بدویت کی جو تعلیم دی ہے اس کے وجوہ حسب ذیل ہیں:

۱- ایک تو یہ کہ مسلمانوں کا اصلی مولد ومنشا ہی صحرائے عرب ہے اس لیے ان کو قدرتی طور پر صحرائیت کی طرف مائل ہونا چاہیے، زبورِ عجم میں انھوں نے ایہام واجمال کے ساتھ اس خیال کو اس طرح ظاہر کیا ہے:

لالۂ صحرایم از طرف خیابانم برید — در ہوائے دشت وکہسار وبیابانم برید
روبہی آموختم از خویش ودور افتادہ ام — چارہ پردازاں بآغوش نیستانم برید

وہ اپنی غزلوں میں عرب کے مشہور معشوقوں کا نام جو نہایت دل چسپی سے لیتے ہیں اس سے اسی عرب وحجاز کے خطہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے، انھوں نے یورپ سے شیخ عبدالقادر کو جو پیغام دیا تھا:

---

[1] نیرنگ خیال، اقبال نمبر، ص ۱۳۸، ۱۳۹ [2] ایضاً، ص ۱۱۔

رخت جاں بتکدۂ چیں سے اٹھالیں اپنا سب کو محو رخ سعدی وسلیمی کردیں

اس سے یہی عرب وحجاز کا خطہ مقصود تھا لیکن انھوں نے صرف ان ہی تلمیحات و اشارات پر قناعت نہیں کی ہے بلکہ نہایت وضاحت کے ساتھ بتلا دیا ہے کہ وہ قوم کو صحرائے عرب کی سادہ زندگی اور سادہ اخلاق کی دعوت دیتے ہیں:

تا شعار مصطفٰے از دست رفت قوم را رمز بقا از دست رفت
آں نہالِ سربلند واستوار سیرتِ صحرائی اُشترسوار
پائے تادر وادیٔ بطحا گرفت تربیت از حدتِ صحرا گرفت
رخت ہستی از عرب برچیدۂ در خمستانِ عجم خوابیدۂ
شل زبرفاب عجم اعضائے او سرد تراز اشکِ او صہبائے او
داستانے گفتم از یارانِ نجد نکہنے آوردم از بستانِ نجد
محفل از شمع نوا افروختم قوم را رمز حیات آموختم

ان اشعار سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ محض اخلاقی وجوہ سے ان کا میلان عرب کی طرف ہے کیوں کہ عرب کی سادہ، صحرائی اور بدویانہ زندگی ہی نے دور اول کے مسلمانوں میں فاتحانہ اخلاق پیدا کیے تھے اور دور اخیر میں عجمی اثرات نے ان کو تعیش وترہیب کی طرف مائل کر کے ان اخلاق کو فنا کر دیا، قومیت اور وطنیت کا محدود جذبہ اس کا محرک نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے غلط طور پر سمجھا ہے۔

۲-صحرائی زندگی بالکل نیچرل اور فطری ہوتی ہے، کسی چیز میں تکلف وتصنع کا شائبہ نہیں ہوتا اس لیے اخلاق، مذہب اور معاشرت سب اپنی اصلی حالت میں قائم رہتے ہیں اور فطرت کا جو منشا ہے وہ پورا ہوتا رہتا ہے لیکن مہذب ومتمدن زندگی کی مصنوعی لطافت ونزاکت فطری قوتوں کو ضعیف کر دیتی ہے اس لیے ایک متمدن انسان میں وہ جوش وولولہ نہیں ہوتا جو صحرانشینوں میں عموماً پایا جاتا ہے:

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی یا بندۂ صحرائی یا مرد کہستانی
دنیا میں محاسب ہے تہذیب فسوں گر کا ہے اس کی فقیری میں سرمایۂ سلطانی
یہ حسن لطافت کیوں؟ وہ قوت وشوکت کیوں؟ بلبل چمنستانی شہباز بیابانی
اے شیخ بہت اچھی مکتب کی فضا لیکن بنتی ہے بیاباں میں فاروقی وسلمانی

اس لیے تہذیب وتمدن کی نازک لطیف اور رنگین زندگی انسان کی ترقی کو روک دیتی ہے:

تو اے شاہیں نشیمن درچمن کردی ازاں ترسم ہوائے او ببال تو دہد پرواز کوتاہے

۳-متمدن زندگی بظاہر نہایت مسرور معلوم ہوتی ہے لیکن درحقیقت اس کا سرمایہ رنج وغم کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا چنانچہ آج کل مہذب دنیا میں زندگی کی مصیبت اور تکان کا احساس ناقابل برداشت طور پر بڑھا ہوا ہے لیکن اولاً تو ایک صحرانشیں آدمی میں قوت برداشت بہت زیادہ ہوتی ہے اور اس کی خواہشیں اور حاجتیں بہت کم ہوتی ہیں اس لیے وہ قدرتی طور پر مہذب آدمی سے زیادہ مسرور زندگی بسر کرتا ہے اور اس کی خودی میں تکان کے بجائے نشاط زیادہ پایا جاتا ہے:

نغمہ پردازی زجوئے کوہسار آموختم درگلستان بودہ ام یک نالہ دردآلود نے

۴-صحرا کی اسی بے سروسامان، نشاط انگیز اور خوددار زندگی کا نام ڈاکٹر صاحب کی اصطلاح میں فقر ہے اور اسی فقر کی بدولت صحرا سے مجدد، رفارمر اور پیغمبر پیدا ہوتے ہیں:

ہوتا ہے کوہ ودشت میں پیدا کبھی کبھی وہ مرد جس کا فقر خزف کو کرے نگیں

اسکول اور کالج، علم وعرفان کا حقیقی ذریعہ نہیں ہیں بلکہ حقائق کا علم صرف کوہ وبیابان میں ہوتا ہے:

مدرسہ نے تری آنکھوں سے چھپایا جن کو خلوتِ کوہ وبیاباں میں وہ اسرار ہیں فاش

اس لیے خودی کی تربیت صرف دشت وبیاباں میں ہوتی ہے:

خودی کی پرورش وتربیت پہ ہے موقوف — کہ مشتِ خاک میں پیدا ہو آتش ہمہ سوز
یہی ہے سرِ کلیمی ہر اک زمانے میں — ہوائے دشت وشعیب وشبانی شب وروز

اسی تربیت یافتہ خودی کا نام نبوت ہے اور اس کا ظہور صرف کوہ و بیابان سے ہوتا ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کوہ طور پر یہ شرف حاصل ہوا اور رسول اللہ ﷺ کو غار حرا اور صحرائے عرب میں:

دراں شبہا خروش صبح فرداست — کہ روشن از تجلیہائے سینا است
تن و جاں محکم از باد در و دشت — طلوع امتاں از کوہ وصحراست

اس قطعہ میں ڈاکٹر صاحب نے نہایت واضح طور پر بتادیا ہے کہ وہ صحرائیت اور بدویت کی ترغیب اس لیے دیتے ہیں کہ اس سے روحانی اور جسمانی دونوں قسم کی قوت حاصل ہوتی ہے اور یہی قوت دین ودنیا کی سعادتوں کا سنگ بنیاد ہے۔

۹- عقل وعشق، اثباتِ خودی کا یہ نواں مقدمہ ہے اگرچہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک عقل وعشق دونوں خودی کا جزو ترکیبی ہیں:

خودی ہو علم سے محکم تو غیرتِ جبرئیل — اگر ہو عشق سے محکم تو صور اسرافیل

جہان نو جو ڈاکٹر صاحب کی خودی کی سب سے آخری منزل ہے وہ بھی عقل وعشق ہی کی آمیزش سے پیدا ہوتا ہے:

غریباں را زیرکی ساز حیات — شرقیاں را عشق راز کائنات
زیرکی از عشق گردد حق شناس — کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہمبر بود — نقشبند عالم دیگر شود
خیز نقش عالم دیگر بنہ — عشق را با زیرکی آمیزدہ

پیامِ مشرق میں انھوں نے ''محاورۂ علم وعشق'' کے عنوان سے ایک نظم لکھی ہے جس میں علم وعشق کا مناظرہ کروایا ہے اور ہر ایک نے اپنے اپنے فضائل بیان کیے ہیں اور

بالآخر اس ردوقدح کے بعد عشق عقل کو پیغامِ صلح اور دعوت اتحاد دیتا ہے:

بیا ایں خاکداں را گلستاں ساز جہاں پیر را دیگر جواں ساز
بیا یک ذرہ از درد دلم گیر تہِ گردوں بہشت جاوداں ساز
زروز آفرینش ہمدم استیم ہما یک نغمہ را زیر وبم استیم

ان اشعار سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ عقل کے کلیۃً مخالف نہیں، البتہ جب عقل عشق سے بالکل علاحدگی اختیار کر لیتی ہے تو وہ اس کے مخالف ہو جاتے ہیں اور عشق کو ہر جگہ ترجیح دیتے ہیں لیکن اس ترجیح کے وجوہ سے پہلے عشق کی حقیقت اور ماہیت پر غور کر لینا چاہیے۔

عشق اگرچہ عربی زبان کا لفظ ہے لیکن قرآن، حدیث اور شعرائے جاہلیت کے کلام میں یہ لفظ نہیں آیا ہے، متاخرین شعرائے عرب نے بھی اس لفظ کا بہت کم استعمال کیا ہے اور عشق کی وہ اہم خصوصیات جو فارسی شاعری میں نظر آتی ہیں ان کا تو عربی شعرا کے کلام میں وجود ہی نہیں ہے، اس لیے ہم کو تاریخی حیثیت سے یہ پتہ لگانا چاہیے کہ فارسی شاعری نے عشق کو اس قدر اہمیت کیوں دی ہے؟ ہمارا خیال ہے کہ سب سے پہلے عشق اور عشق کی تمام خصوصیات کو فلسفۂ اشراق نے نمایاں کیا اور ان کو نہایت اہمیت دی اشراقیوں کے نزدیک نظام عالم "قہر ومہر" کی بنیاد پر قائم ہے چنانچہ شیخ الاشراق حکمۃ الاشراق میں لکھتے ہیں کہ:

"ہر بلند نور کو نیچے کے نور پر غلبہ واقتدار حاصل ہے اور نیچے کا نور بلند نور سے محبت رکھتا ہے اور اسی قہر ومہر سے نظام عالم کا وجود وابستہ ہے اور جب بہت سے انوار جمع ہو جاتے ہیں تو بلند نور نیچے کے نور پر غلبہ حاصل کر لیتا ہے اور نیچے کے نور کو بلند نور کا شوق اور عشق ہو جاتا ہے، اس لیے نور الانوار (یعنی خدا) کو اپنے ماسوا تمام موجودات پر غلبہ حاصل ہے اور وہ اپنی ذات کے سوا کسی اور کا عشق نہیں کرتا کیوں کہ وہ ہر چیز سے زیادہ خوب صورت اور مکمل ہے اور اس کو خود اپنا کمال نظر آتا ہے اس لیے وہ عاشق بھی اور معشوق بھی ہے اور چوں کہ خدا سے زیادہ کوئی چیز حسین اور مکمل نہیں اس لیے کسی چیز کو بھی دوسری چیز کے عشق میں وہ لطف نہیں

حاصل ہوتا جو عشق الٰہی میں ہوتا ہے، غرض نظام عالم کا وجود مہر وقہر سے قائم ہے اور انوار مجردہ کی جس قدر کثرت ہوتی ہے اور جس قدر ان میں علت ومعلول کا سلسلہ بڑھتا جاتا ہے اسی قدر نظام عالم مکمل ہوتا ہے اور کل عالم مل کر ایک عالم بن جاتے ہیں[1]۔"

مختلف حکما نے عشق ومحبت پر جو بحثیں کی ہیں ان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک فلسفیانہ چیز ہے، سب سے زیادہ مفصل اور عام فہم مضمون اس پر ارباب رسائل اخوان الصفا نے لکھا ہے جو زیادہ تر فلسفۂ اشراق کی طرف مائل ہیں اور انھوں نے عشق ومحبت کے متعلق تمام نظریات جمع کر دیے ہیں جن میں ایک نظریہ یہ ہے کہ:

۱- عشق نام ہے معشوق کے ساتھ متحد ہونے کے سخت شوق کا، اسی لیے عاشق کو ایک حالت پر قناعت نہیں ہوتی بلکہ وہ اس سے ترقی کرنا چاہتا ہے چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے کہ "میں معشوق کو گلے لگاتا ہوں تب بھی دل اس کا مشتاق رہتا ہے کیا گلے لگانے سے بھی زیادہ معشوق کی قربت کا کوئی درجہ ہے؟ میں اس کے منہ کا بوسہ لیتا ہوں تاکہ میرا عشق زائل ہو جائے لیکن اس سے تو میرا شوق اور بڑھ جاتا ہے، غالباً میرے دل کی پیاس بجز اس کے نہیں بجھ سکتی کہ عاشق ومعشوق دونوں کی روحیں باہم مل جائیں۔"

اس نظریہ کو نقل کر کے ارباب رسائل اخوان الصفا لکھتے ہیں کہ عشق کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے ان میں سب سے زیادہ راجح اور سب سے زیادہ لطیف یہی نظریہ ہے، اس کے بعد انھوں نے اس کی تفصیلی شرح کی ہے اور لکھا ہے کہ جو حکماء اس نظریہ کے قائل ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ اتحاد صرف روحانی امور کا خاصہ ہے کیوں کہ جسمانی چیزوں میں اتحاد نہیں ہوسکتا بلکہ وہ صرف ایک دوسرے کے قریب ہو جاتی ہیں، باہم مل جاتی ہیں اور ایک جسم دوسرے جسم کو چھو جاتا ہے، اتحاد صرف روحانی چیزوں میں ہوتا ہے۔

اشراقی فلسفیوں کا یہی عشق ہے جس کو ہمارے صوفیوں نے وحدت الوجود کی شکل

---

[1] ملخص از شرح حکمۃ الاشراق ص ۳۳۸-۳۴۰۔

میں لیا ہے اور وہ تصوف کی راہ سے صوفیانہ شاعری میں آیا اور اس عشق کے ذریعہ سے جو صوفیانہ نظریات قائم ہوئے ہیں، فارسی شاعری نے نہایت لطیف انداز میں ان کی تشریح کی۔

۱-ان میں پہلا نظریہ یہ ہے کہ کائنات کی بنیاد عشق ومحبت پر قائم ہے کیوں کہ دنیا میں علت ومعلول کا سلسلہ قائم ہے اور ہر معلول اپنی علت سے عشق ومحبت رکھتا ہے اور علت کو اس پر غلبہ واقتدار حاصل ہوتا ہے لیکن چوں کہ ایک ہی چیز دو حیثیتوں سے علت ومعلول دونوں ہوتی ہے اس لیے ہر چیز میں قہر ومہر دونوں پائے جاتے ہیں، البتہ بعض میں قہر اور بعض میں مہر زیادہ ہوتا ہے۔

عشق ومحبت کے اسی عالم گیر نظریہ کو مولانا روم نے اس طرح بیان کیا ہے:

جملہ اجزائے جہاں زاں حکم پیش — جفت جفت عاشقاں جفت خویش
ہست ہر جزو بعالم جفت خواہ — راست ہمچو کہربا و برگ کاہ
آسماں گوید زمیں را مرحبا — باتوام چوں آہن وآہن ربا
میل ہر جزے بہ جزے می نہد — ز اتحاد ہر دوتولیدے جہد
ہر یکے خواہاں دگر را ہمچوخویش — از پئے تکمیلِ فعلِ کارخویش
دور گردوں راز موج عشق داں — گرنبودے عشق بفسردے جہاں
کے جمادی محو گشتے درنبات — کے فدائے روح گشتے نامیات
ہر یکے برجا فسردے ہمچو یخ — کے بدے پراں وجویاں چو ملخ

شعرائے ایران نے عشق کے اسی عالمگیر نقطۂ نظر سے کائنات کو دیکھا تو جن چیزوں میں عشق ومحبت کی کشش زیادہ نظر آئی ان کو باہم عاشق ومعشوق بنادیا، ذرہ وآفتاب، کاہ وکہربا، کبک وآتش، سرو وقمری، گل وبلبل، پروانہ وشمع، نیلوفر وآفتاب، ماہ وکتان سب کے سب باہم عاشق ومعشوق ہیں دوسرے ممالک کی شاعری میں ایک آدھ چیز کو عاشق مانتے ہیں لیکن فارسی شاعری نے تمام کائنات کو عاشق ومعشوق بنادیا، مولانا شبلی نے شعرالعجم

میں لکھا ہے کہ یہ اس عالمگیر حسن کا اثر تھا جو ایران میں جمع ہو گیا تھا لیکن ہمارے نزدیک یہ فلسفۂ اشراق کا اثر ہے جس نے عشق کا عالم گیر کائناتی نظریہ قائم کیا۔

۲-علت معشوق اور معلول عاشق ہوتا ہے اور علت میں قہر اور معلول میں مہر کا جذبہ پایا جاتا ہے، زمین اور زمین کی پیداوار پر سب سے زیادہ اثر آسمان کا پڑتا ہے اس لیے آسمان اس کی علت اور زمین معلول ہے اور اسی نسبت سے آسمان میں قہر اور زمیں میں مہر کا جذبہ زیادہ موجود ہے، ایرانی شعراء آسمان کی جفا کاری اور بے مہری کی جو شکایت کرتے ہیں وہ اسی اشراقی فلسفہ کا اثر ہے جو علت کو علت قاہرہ قرار دیتا ہے۔

۳-علت میں قدرت، غلبہ، اقتدار اور عز و شرف پایا جاتا ہے اور اسی نسبت سے معلول میں عجز و اطاعت اور ذلت و مسکنت پائی جاتی ہے اور چوں کہ علت معشوق اور معلول عاشق ہوتا ہے اس لیے معشوق زیادہ معزز، صاحبِ اقتدار اور بلند رتبہ ہوتا ہے اس کے برعکس عاشق میں عجز و فروتنی اور پستی پائی جاتی ہے، اس لیے ایرانی شاعری سے زیادہ کسی شاعری نے عاشق کو ذلیل نہیں کیا، خواجہ حافظ فرماتے ہیں:

شنیدہ ام کہ سگاں را قلادہ می بندی چرا بہ گردن حافظ نمی نہی رسنے

اور یہ اسی فلسفۂ اشراق کے نظریہ عشق کا اثر ہے ورنہ عرب میں عاشق اس قدر ذلیل و خوار نہیں ہوتا۔

۴-عشق اتحاد چاہتا ہے عاشق جب تک معشوق سے متحد نہ ہو جائے اس کو اور کسی چیز سے تسکین نہیں ہوتی عشق کے اس نظریہ نے وحدت الوجود کا مسئلہ پیدا کیا اور صوفیوں نے خدا کی ذات کے ساتھ اتحاد پیدا کرنا چاہا لیکن جسم کا اتحاد جسم سے نہیں ہوتا بلکہ روح کا اتحاد روح سے ہوتا ہے اور خدا چوں کہ ہمہ تن روح ہے اس لیے اس سے اتحاد پیدا کرنے کے لیے جسم کو فنا کرنا چاہیے، صوفیوں کے ریاضت و مجاہدہ کی بنیاد اسی نظریۂ عشق پر ہے۔

۵-خدا خود اپنی ذات پر عاشق ہے، اس لیے وہ عاشق بھی ہے اور معشوق بھی،

اس سے زیادہ کوئی چیز حسین وجمیل نہیں، اس لیے وہ کسی دوسری چیز پر عاشق نہیں ہوسکتا، البتہ اس میں اپنے حسن کی جلوہ گری کا تماشا دیکھ سکتا ہے اور اسی غرض سے اس نے دنیا کو پیدا کیا ہے، مرزا غالبؔ اسی تخیل کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

۶-حسن وجمال اور تمام محاسن وفضائل کا منبع خدا کی ذات ہے اور اسی کے فیض کا پرتو درجہ بدرجہ تمام کائنات پر پڑتا ہے اور دنیا اس سے روشن ہوجاتی ہے اس لیے تمام اشیا میں جو حسن نظر آتا ہے وہ عارضی اور مستعار ہے، اصل میں آفتاب کے پرتو سے دیوار روشن ہوجائے تو دیوار دراصل روشن نہیں بلکہ اصل میں آفتاب روشن ہے، دیوار پر صرف اس کا پرتو پڑ گیا ہے:

گرشود پرنور روزن یاسرا تومداں روشن مگر خورشید را
ور درودیوار گوید روشنم پرتو غیرے ندارم ایں منم
پس بگوید آفتاب اے نارشید چوں کہ من غائب شوم آید پدید

چھٹی صدی ہجری تک عشق ومحبت کا یہی اشراقی نظریہ صوفیانہ شاعری کا راس المال رہا، البتہ عقل سے اس کا حریفانہ مقابلہ نہیں ہوا تھا لیکن چھٹی صدی ہجری میں تصوف اور فلسفہ دونوں نے غیر معمولی ترقی حاصل کی تاتاریوں کا ہنگامہ اسی زمانہ میں شروع ہوا جس نے تمام دنیائے اسلام کو زیروزبر کردیا اور دنیا ومافیہا کی بے قدری اور بے حقیقی جو تصوف کا سنگ بنیاد ہے سب کو علانیہ نظر آ گئی، ان حالات میں لوگوں کو خدا سے زیادہ لَو لگی اور نہایت کثرت سے صوفی شعرا پیدا ہوگئے جن میں مولانا روم، سعدی، اوحدی اور عراقی زیادہ مشہور ہیں لیکن یہی زمانہ فلسفہ کی ترقی کا بھی ہے کیوں کہ فلسفیانہ علوم کی ابتدا اگرچہ عباسیوں کے دور حکومت سے ہوئی لیکن مسلمانوں میں امام غزالی اور امام رازی نے ان کو مقبول عام بنادیا اور دونوں بزرگوں نے فلسفہ اور علم کلام کا صور اس بلند آہنگی کے ساتھ پھونکا کہ بچہ بچہ کے کان میں یہ آواز پہنچ گئی، فارابی اور بوعلی سینا نے جو فلسفیانہ کتابیں لکھیں تھیں وہ نہایت مبہم، پیچیدہ اور مغلق تھیں لیکن امام

غزالی بالخصوص امام رازی نے فلسفہ کو اس قدر آسان کر دیا کہ وہ بازیچۂ اطفال بن گیا، اس لیے اسی زمانہ میں قدرتی طور پر عشق و عقل کا حریفانہ مقابلہ ہوا اور دونوں کے راستے الگ الگ ہو گئے، فلسفہ اور علم کلام عقلی استدلال کے ذریعہ سے خدا رسی کی راہ دکھاتے تھے اور تصوف عشق و محبت کے راستے سے اس منزل کو طے کرنا چاہتا تھا، مولانا روم فلسفہ اور تصوف دونوں کے اسرار و رموز سے واقف تھے، اس لیے ان کو معلوم ہو گیا کہ فلسفیانہ اور متکلمانہ عقل خدا تک نہیں پہنچا سکتی اس کا ذریعہ صرف عشق و محبت ہے جو تصوف کا مایۂ خمیر ہے اس لیے سب سے پہلے انھوں نے عقل کے خلاف آواز بلند کی اور چوں کہ امام رازی نے اسی زمانہ میں عقل و حکمت کا صور خاص طور سے پھونکا تھا اس لیے تخصیص کے ساتھ ان کا نام لے کر فرمایا:

پائے استدلالیاں چوبیں بود　　پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود
گر باستدلال کاردیں بدے　　فخر رازی راز داردیں بدے

لیکن موجودہ زمانہ مولانا روم کے زمانے سے بھی زیادہ سخت ہے مولانا روم کے زمانے میں عقل و عشق دونوں زندہ تھے اس لیے عقل و عشق کا مقابلہ ہو سکتا تھا لیکن اس دور میں صرف عقل زندہ ہے اور عشق بالکل مردہ ہو چکا ہے:

برانہ مان ذرا آزما کے دیکھ اسے　　فرنگ دل کی خرابی خرد کی معموری
جواناں رابد آموز ست ایں عصر　　شب ابلیس را روز است ایں عصر
بدامانش مثال شعلہ پیچم　　کہ بے نور است و بے سوز ست ایں عصر

اس لیے عشق کے مقابل میں عقل کو شکست دے کر ڈاکٹر صاحب نے اس دور پرفتن میں وہی کام کیا جو قدیم دور فتن میں مولانا روم نے کیا تھا، چنانچہ خود کہتے ہیں:

چو رومی در حرم دادم اذان من　　ازو آموختم اسرار جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصر کہن او　　بہ دورِ فتنہ عصر رواں من

ڈاکٹر صاحب نے جن وجوہ کی بناء پر عقل کے مقابل میں عشق کو ترجیح دی ہے وہ

حسب ذیل ہیں:

۱۔عمل کی بنیاد عقیدہ کی وحدت و یگ رنگی پر قائم ہے، اسلام نے صرف ایک کلمہ لاالٰہ الا اللہ کی دعوت دی اور اسی عقیدہ کی وحدت اور یک رنگی نے صحابۂ کرامؓ کو جوش عمل سے لب ریز کر دیا لیکن عقلی نظریوں میں یہ وحدت و یک رنگی نہیں پائی جاتی بلکہ وہ ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں:

زماں زماں شکند انچہ می تراشد عقل　　بیا کہ عشق مسلمان و عقل زناری است

عقل عیار ہے سو بھیس بدل لیتی ہے　　عشق بیچارہ نہ ملا ہے نہ زاہد نہ حکیم

اس لیے وہ انسان کی عملی طاقت کو کسی ایک مرکز پر جمع نہیں ہونے دیتی بلکہ اس کو منتشر رکھتی ہے اس وحدت و یک رنگی کے ساتھ عقیدہ کے لیے استحکام اور پختگی بھی ضروری ہے جس کو شریعت کی اصطلاح میں ایمان و یقین کہتے ہیں اور یہی ایمان و یقین انسان کو آمادۂ عمل کرتا ہے لیکن ایک طرف تو عقلی نظریات کا یہ اختلاف انسان کے دل میں یقین و ایمان پیدا ہی نہیں ہونے دیتا بلکہ اس کو تلون و تذبذب اور شک میں مبتلا رکھتا ہے، دوسری طرف ان نظریات کو سینکڑوں دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے اور انسان اگرچہ ان دلائل کی کثرت سے حیرت زدہ ہو جاتا ہے:

اک دانش نورانی اک دانش برہانی　　ہے دانش برہانی حیرت کی فراوانی

لیکن اس کے دل میں یقین کی کیفیت نہیں پیدا ہوتی جس پر عمل کی بنیاد ہے:

علاج ضعف یقین ان سے ہو نہیں سکتا　　غریب اگرچہ ہیں رازی کے نکتہ ہائے دقیق

بلکہ وہ ایک کشمکش میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اس حالت میں بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقل ان دلائل سے انسان کی رہبری کرنا چاہتی ہے لیکن درحقیقت وہ راہ زنی کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب ان دلائل کو مکر، فریب اور حیلہ قرار دیتے ہیں:

فریب کشمکش عقل دیدنی دارد　　کہ میر قافلہ و ذوق رہزنی دارد

نشان راہ زعقلِ ہزار حیلہ مپرس　　بیا کہ عشق کمالے زیک فنی دارد

عشق صید از زور بازو افگند　　عقل مکارست وداے می زند

۳-ایک طرف تو علم ویقین کا یہ ضعف عقل کو عملی میدان میں ناکامیاب رکھتا ہے دوسری طرف عملی زندگی میں جو خطرات ومہالک پیش آتے ہیں ان کے مقابلے کے لیے جس جرأت، استقامت اور جانبازی کی ضرورت ہوتی ہے وہ عقل میں بہت کم پائی جاتی ہے، عشق آگ میں نہایت بیباکی کے ساتھ کود پڑتا ہے لیکن عقل دیکھ بھال میں رہ جاتی ہے:

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق　　عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

کیوں کہ عشق خود ایک آگ ہے جو دل میں زندگی کی حرارت پیدا کر دیتا ہے اس لیے آگ کو آگ سے کیا خطرہ ہوسکتا ہے لیکن عقل میں زندگی کی یہ حرارت نہیں پائی جاتی اور ڈاکٹر صاحب نے ایک فرضی اور خیالی حکایت میں اس نکتہ کو نہایت شاعرانہ انداز میں بیان کیا ہے:

شنیدم شبے در کتب خانۂ من　　بہ پروانہ می گفت کرمِ کتابی

باوراقِ سینا نشیمن گرفتم　　بسے دیدم از نسخۂ فاریابی

نفہمیدہ ام حکمت زندگی را　　ہماں تیرہ روزم زبے آفتابی

نکوگفت پروانہ نیم سوزے　　کہ ایں نکتہ را درکتابے نیابی

تپش می کند زندہ تر زندگی را　　تپش می دہد بال وپر زندگی را

اس لیے اگرچہ عقل بھی بڑے بڑے میدان فتح کرنا چاہتی ہے لیکن جرأت وہمت کی کمی سے وہ دفعۃً ان میدانوں کو فتح نہیں کرسکتی بلکہ آہستہ آہستہ قدم اٹھاتی ہے:

عقل ہم خود رابدیں عالم زند　　تا طلسم آب وگل رابشکند

میشود ہر سنگ رہ او را ادیب　　میشود برق وسحاب او را خطیب

چشمش از ذوق نگہ بیگانہ نیست　　لیکن او را جرأت رندانہ نیست

پس زترس راہ چوں کورے رود　　نرم نرمک صورتِ مورے رود

تاخرد پیچیدہ تر بررنگ وبوست — می رود آہستہ اندر راہ دوست
کارش از تدریج می یابد نظام — من ندانم کے شود کارش تمام

لیکن جرأت وہمت کی کمی سے عقل جو کام برسوں میں کرسکتی ہے اس کو عشق آن کی آن میں کرسکتا ہے:

می نداند عشق سال وماہ را — دیر و زود و نزد و دور راہ را
عقل در کوہے شگافے می کند — یا بگرد او طوافے می کند
کوہ پیش عشق چوں کاہے بود — دل سریع السیر چوں ماہے بود
زور عشق از بادو خاک وآب نیست — قوتش از سختیِ اعصاب نیست
عشق بانان جویں خیبر کشاد — عشق در اندام مہ چاکے نہاد
کلمۂ نمرود بے ضر بے شکست — لشکرِ فرعون بے حر بے شکست
عشق سلطان است وبرہان مبین — ہر دو عالم عشق را زیر نگیں

اس تمام تفصیل سے ثابت ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے جس عشق کو عقل کا حریفِ مقابل قرار دیا ہے وہ ایک پرزور قوت ہے جو پہاڑوں کو ریزہ ریزہ کرسکتی ہے اور اس زمانے میں اگرچہ سائنس بھی ایک عملی طاقت بن گئی ہے لیکن بایں ہمہ سائنس اور عشق میں مختلف حیثیتوں سے فرق ہے۔

۱- سائنس میں اخلاق کی آمیزش نہیں اس لیے وہ زندگی کے ایک ضروری عنصر سے خالی ہے۔

۲- سائنس کے لیے غیر معمولی مصارف، غیر معمولی ساز وسامان اور غیر معمولی آلات کی ضرورت ہے اور عشق کے لیے ان چیزوں کی ضرورت نہیں بلکہ وہ بے سروسامانی کے ساتھ بھی دنیا کو تہ وبالا کرسکتا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے اسی غرض سے رسول اللہ ﷺ اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے عشق کو

بطور نمونہ ومثال کے سامنے رکھا ہے، جنھوں نے باوجود بے سروسامانی کے تمام دنیا کو ہلا دیا تھا، صوفیہ کا عشق جو صرف محویت ذات الٰہی تک محدود ہے ان کے نزدیک قابل تقلید نہیں۔

۳- سائنس کتنی ہی ترقی کر جائے لیکن اس کی تگ ودو صرف انسان کی بیرونی دنیا تک محدود ہے اور وہ صرف مظاہر فطرت کی ایک ایک چیز کو لے کر اس کے اوصاف وخواص بیان کرتی ہے مثلاً پانی میں کیا خاصیت ہے؟ حرارت کے کتنے درجے ہیں؟ بھاپ میں کس قدر طاقت ہوتی ہے اور وہ ان اوصاف وخواص کے انکشاف سے صرف انسان کی بیرونی دنیا میں حرکت پیدا کر سکتی ہے لیکن عشق خارجی دنیا سے کوئی تعلق نہیں رکھتا بلکہ وہ صرف انسان کے روحانی اوصاف وخواص کی جستجو میں رہتا ہے اس لیے وہ خلوت سے باہر قدم نہیں نکالتا اور اس طرح عقل وعشق کی تگ ودو کے میدان الگ الگ ہو جاتے ہیں:

عقل او را سوئے جلوت می کشد　　عشق او را سوئے خلوت می کشد

اس لیے عقل سے اگرچہ خارجی دنیا کی تمام چیزوں کے اوصاف وخواص نمایاں ہو جاتے ہیں لیکن خود انسان کے روحانی اوصاف وخواص پر پردہ پڑا رہتا ہے، عقل بجلی کے چراغ جلا کر تمام دنیا کو تو روشن کر سکتی ہے لیکن اس چراغ کی روشنی انسان کی روحانی زندگی تک نہیں پہنچ سکتی، اس کو صرف عشق ہی روشن کر سکتا ہے:

جلوتِ او روشن از نور صفات　　خلوتِ او مستنیر از نورِ ذات

حالاں کہ انسان کی حقیقی زندگی یہ نہیں ہے کہ وہ بیرونی چیزوں کے اوصاف وخواص سے تو واقف ہو اور خود اس کے اندرونی اوصاف وخواص پر پردہ پڑا رہے بلکہ اس کی اصل زندگی یہ ہے کہ خود اس کو اپنی ذات یعنی اپنی خودی کے اوصاف وخواص بے پردہ ہو کر نظر آئیں:

برمقام خود رسیدن زندگی است　　ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

مرد مومن ور نسازد باصفات　　مصطفٰے راضی نہ شد الا بذات

جلوت وخلوت کی اس تفریق نے اگرچہ عقل وعشق کے حدود الگ الگ کر دیے

ہیں لیکن صوفیانہ نظریۂ عشق اور ڈاکٹر صاحب کے نظریۂ عشق کے درمیان حد فاصل قائم نہیں ہوئی، کیوں کہ ڈاکٹر صاحب کی طرح ہمارے صوفی بھی عشق کو خلوت ہی کی چیز سمجھتے ہیں لیکن ان کے نزدیک اس خلوت نشینی کا مقصد صرف محویت، استغراق اور مشاہدۂ ذات الٰہی ہے اور ڈاکٹر صاحب بھی اس کو ایک اعلیٰ درجہ کا مقصد سمجھتے ہیں لیکن ان کے نزدیک اس مقصد کے حاصل کرنے کے لیے سب سے پہلے انسان کو خود اپنی ذات یعنی اپنی خودی کا مشاہدہ کرنا چاہیے، اوپر کے اشعار میں انھوں نے جہاں جہاں ذات کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے یہی خودی مراد ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ السلام نے غار حرا میں جو خلوت نشینی اختیار کی تھی اس کا مقصد ڈاکٹر صاحب کے نزدیک صرف یہ تھا کہ خود اپنی ذات یعنی خودی کے مشاہدہ کو ذات الٰہی کے مشاہدے کا ذریعہ بنائیں، ڈاکٹر صاحب نے اپنے اس مشہور قطعہ:

زمن گو صوفیان باصفارا　　خدا جویانِ معنیٰ آشنارا
غلامِ ہمت آں خود پرستم　　کہ از نورِ خودی بیند خدارا

میں نے جس خود پرست کی غلامی پر فخر کیا ہے اس سے یہی رسول اللہ ﷺ کی ذات مراد ہے لیکن اگر خلوت نشینی میں خودی کو بالکل فنا کر دیا جائے اور صرف ذاتِ الٰہی کا مشاہدہ مقصود ہو تو اس صورت میں عشق محض ایک علمی چیز ہو کر خلوت سے جلوت میں آ جاتا ہے اور اس میں اور عقل میں کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خود خدا کی ذات کو بے پردہ دیکھنا چاہا اور اگر وہ ان کو بے پردہ نظر آ جاتی تو اس سے صرف ان کی عقل کی تحقیقی قوت کو تشفی ہو جاتی لیکن خود ان کی ذات یعنی خودی کی اندرونی صلاحیتوں اور قابلیتوں پر پردہ پڑا رہ جاتا:

گدائے جلوہ رفتی برسرِ طور　　کہ جانِ تو زخود نامحرمی ہست
قدم در جستجوئے آدمے زن　　خدا ہم در تلاش آدمے ہست

لیکن اگر خلوت نشینی میں خود اپنی ذات یعنی خدا کا مشاہدہ کیا جائے تو انسان کو اپنی اندرونی قابلیتوں اور صلاحیتوں کا علم ہو جاتا ہے اور اس صورت میں عشق عقل کی طرح

صرف تحقیقی قوت نہیں رہ جاتا بلکہ ایک تخلیقی جذبہ بن جاتا ہے اور انسان کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی ایمانی طاقت سے کام لے کر ایک نئی دنیا پیدا کر سکتا ہے اور رسول اللہ ﷺ نے غار حرا میں خلوت نشیں ہو کر خود اپنی ذات یعنی خودی کی تخلیقی قوتوں کا مشاہدہ کر کے مسلمانوں کی ایک نئی قوم پیدا کر دی:

مصطفٰے اندر حرا خلوت گزید　　مدتے جز خویشتن کس را ندید
نقش ما را در دل او ریختند　　ملتے از خلوتش انگیختند

۱۰- مسئلہ ارتقا اثبات خودی کا یہ دسواں مقدمہ بلکہ خودی کی ترقی، جدوجہد اور تگ ودو کی آخری منزل ہے، عملی حیثیت سے عجمی تصوف اگرچہ بالکل شکستہ پا اور غیر متحرک ہے لیکن اخلاقی اور روحانی ترقی کی راہ میں اس کا قدم کسی منزل پر نہیں رکتا اور ہمیشہ خوب سے خوب تر کی تلاش میں رہتا ہے:

ہر نگارے کہ مرا پیشِ نظر می آید　　خوش نگارے است ولے خوشتر ازاں می بایست

اس لیے ہمارے صوفیہ موجودہ انسان اور موجودہ انسانی دنیا پر قناعت نہیں کرتے بلکہ اس سے کامل تر انسان اور اس سے کامل تر دنیا کی تلاش کرتے ہیں، خواجہ حافظ فرماتے ہیں:

آدم خاکی دریں عالم نمی آید بدست　　عالمے دیگر بیاید ساخت از نو آدمے

قدیم حکمائے یونان میں جو لوگ صوفیانہ زندگی بسر کرتے تھے وہ بھی اسی قسم کے برگزیدہ انسان کی تلاش میں رہتے تھے، دیوجانس کلبی کی نسبت مشہور ہے کہ وہ دن میں چراغ لے کر پھر رہا تھا، یونان کے لوگ اس کو ایک پاگل حکیم سمجھتے تھے، اس لیے ان سے پوچھا کہ حضرت دن دھاڑے چراغ لے کر کیا ڈھونڈ رہے ہیں؟ کہنے لگا کہ آدمی کو ڈھونڈھتا ہوں لیکن جب اس سے کہا گیا کہ آدمیوں کا ہجوم تمہیں نظر نہیں آتا؟ تو اس نے جواب دیا کہ یہ سب ادنیٰ درجہ کی مخلوق ہیں، آدمی ان میں ایک بھی نہیں چوں کہ انسان کامل کی جستجو کا یہ ایک بہترین شاعرانہ طریقہ تھا اس لیے مولانا روم نے اس کو بعینہٖ نظم کر دیا:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر — کز دام و دو ملولم وانسانم آرزوست
زیں ہمرہان سست عناصر دلم گرفت — شیر خدا و رستم دستانم آرزو است[1]

ڈاکٹر صاحب کا منتہائے آمال بھی یہی انسان کامل ہے اور انھوں نے اس کی جستجو اور نایابی کو دیوجانس کلبی سے زیادہ مبالغہ آمیز طریقہ پر بیان کیا ہے۔

خدا ہم در تلاش آدمے ہست

فلسفہ وحکمت نے اگرچہ قدیم زمانہ میں بھی بہت کچھ ترقی کر لی تھی اور اب اس سے بھی زیادہ ترقی کر رہے ہیں لیکن ڈاکٹر صاحب کے نزدیک وہ اب تک انسان کامل کے پیدا کرنے میں ناکام یاب رہے ہیں:

حکیماں گرچہ صد پیکر شکستند — مقیم سومناتِ بود وہستند
چساں افرشتہ ویزداں بگیرند — ہنوز آدم بفترا کے نہ بستند

یہ انسان اصول فطرت کے مطابق صرف روحانی ارتقاء سے پیدا ہوسکتا ہے چنانچہ ارباب رسائل اخوان الصفا نے اس مسئلہ پر ایک مستقل مضمون لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ معدنیات کی ترقی کا آخری درجہ نباتات سے اور نباتات کا آخری درجہ حیوانات سے اور حیوانات کا آخری درجہ انسان سے اور انسان کا آخری درجہ ملائکہ سے ملا ہوا ہے اور ملائکہ کے بھی مختلف درجے ہیں جن میں باہم اسی طرح ابتدا و انتہا نکلتی ہے[2]۔

علامہ ابن مسکویہ نے الفوز الاصغر میں انسان کی ترقی کے مختلف مدارج نہایت تفصیل سے دکھائے ہیں اور اس سے نبوت پر استدلال کیا ہے، وہ لکھتا ہے کہ پھر حیوان ترقی کر کے حیوانیت کے انتہائی درجہ پر پہنچ جاتا ہے اور انسان کی سرحد میں داخل ہو جاتا ہے گو یہ درجہ باعتبار حیوانیت کے اعلیٰ ہے مگر بہ نسبت انسانیت کے بہت نیچے ہے اور یہ درجہ بندر وغیرہ کا ہے جو انسان سے بالکل مشابہ ہیں اور ان میں اور انسان میں تھوڑا ہی سا فرق ہے جس کو اگر

---

[1] رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۸۰۳-۸۰۴ [2] رسالہ اخوان الصفا جلد ۳ ص ۲۲۲۔

بندر طے کرلیں تو بالکل انسان ہوجائیں جب حیوان اس درجہ پر پہنچ جاتا ہے تو اس کا قد سیدھا ہوجاتا ہے اور اس میں تھوڑی سی تمیز کی قوت آجاتی ہے اور وہ تربیت سے سمجھدار ہوسکتا ہے، یہ درجہ اگرچہ جانوروں کی بہ نسبت زیادہ بلند ہے لیکن انسان کامل کے درجہ سے بہت پست ہے یہ حیوان نما انسان زمین کے آباد حصے کے انتہا اور اس کے اطراف مثلاً شمال وجنوب اور ریگستان میں پائے جاتے ہیں کیوں کہ ان میں اور بندروں میں کچھ زیادہ فرق نہیں ہوتا، نہ ان کا کوئی فلسفہ منقول ہے اور نہ انھوں نے اپنی ہمسایہ قوموں سے علم وفن حاصل کیا ہے، اسی طرح عقل انسانی درجہ بدرجہ بڑھتی جاتی ہے یہاں تک کہ زمین کی وسط آبادی یعنی تیسری، چوتھی اور پانچویں اقلیم میں پہنچ کر درجۂ کمال تک پہنچ جاتی ہے اور ان میں ذہانت سمجھ اور بیدار مغزی اور صنعتی ذکاوت پیدا ہوجاتی ہے اور وہ علوم پیچیدہ کے مسائل حل کرنے لگتے ہیں اور علوم وفنون کو وسعت دیتے ہیں پھر اس درجہ میں بھی فرقِ مراتب پیدا ہوجاتا ہے، یہاں تک کہ بعض لوگ اس قدر سریع الفکر، صحیح النظر اور صائب الرائے ہوتے ہیں کہ آئندہ ہونے والے واقعات کی پیشین گوئی کرسکتے ہیں، گویا یہ لوگ غیب کی باتوں کو ایک باریک پردہ کے آڑ سے دیکھ لیتے ہیں جب انسان اس بلند درجہ تک پہنچ جاتا ہے تو وہ ملائکہ کی سرحد میں داخل ہوجاتا ہے، یعنی ایک ایسی شخصیت عالم وجود میں آجاتی ہے جو انسانی شخصیت سے بلند ہوتی ہے اور اس میں اور فرشتوں میں بہت تھوڑا سا فرق رہ جاتا ہے ترقی کے ان مدارج کو سامنے رکھ کر انسانیت کے بلند درجہ کی انتہا معلوم ہوسکتی ہے اور رسالت اور نبوت کی بلند پائیگی سمجھ میں آسکتی ہے[1]۔

ڈاکٹر صاحب نے بھی ارتقائے انسان کا یہی فلسفیانہ نظریہ اختیار کیا ہے:

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں کہ یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہ کامل نہ بن جائے

لیکن یہ مہ کامل اب تک ضوفشاں نہیں ہوا ہے اس لیے دنیا اس کے طلوع کے انتظار میں ہے:

---

[1] الفوز الاصغر ص ۹۰-۹۲۔

دریں عالم بہشتِ خرمے ہست — بشاخ او زاشک من نمے ہست
نصیب او ہنوز آں ہاؤ ہو نیست — کہ او در انتظار آدمے ہست

بدہ او راجوان پاکبازے — سرورش از شرابِ خانہ سازے
قوی بازوے او مانند حیدر — دل اواز دوگیتی بے نیازے

زمن ہنگامۂ دہ ایں جہاں را — دگر گوں کن زمین وآسماں را
زخاکِ ما دگر آدم برانگیز — بکش ایں بندۂ سود وزیاں را

نقش دگر طراز دہ آدم پختہ تر بیار — لعبت خاک ساختن می نہ سزد خدائے را

ان اشعار سے اس انسان کامل کے اوصاف بھی معلوم ہوتے ہیں یعنی وہ ایک ہنگامہ خیز، پاکباز، قوی ہیکل، بے نیاز، پختہ مغز انسان ہوگا اور اس کے سامنے موجودہ انسانوں کی حیثیت مٹی کے کھلونوں سے زیادہ نہیں ہوگی لیکن علم وحکمت اور فلسفہ وسائنس کے ذریعہ انسان کامل نہیں پیدا ہوسکتا بلکہ اس کو صرف ایک روحانی جذبہ یعنی عشق ہی پیدا کرسکتا ہے:

بیا اے عشق اے رمز دل ما — بیا اے کشت ما اے حاصلِ ما
کہن گشتند ایں خاکی نہاداں — دگر آدم بنا کن از گلِ ما

یہ انسان کامل چوں کہ خود عقل، عشق اور اخلاق حسنہ کا مجموعہ ہوگا اس لیے جس دنیا میں زندگی بسر کرے گا یا جس عالم نو کو وہ پیدا کرے گا، اس کی ترکیب بھی ان ہی تینوں اجزا سے ہوگی:

خیز ونقش عالم دیگر بنہ — عشق را بازیر کی آمیزدہ
شعلۂ افرنگیاں نم خوردہ ایست — چشم شاں صاحب نظر دل مردہ ایست
سوز ومستی را مجو از تاک شاں — عصر دیگر نیست در افلاکِ شاں
زندگی را سوز و ساز از نارتست — عالم نو آفریدن کار تست

یہ کامل ترین انسان جو اس قسم کا ترقی یافتہ عالم پیدا کر سکتا ہے خودی کی ترقی کی آخری منزل ہے اور اسرار خودی میں ڈاکٹر صاحب نے خودی کی تربیت و ترقی کے اسی آخری مرحلہ کو نیابت الٰہی کے نام سے موسوم کیا ہے اور اس نائب الٰہی کا خیر مقدم نہایت پر جوش اشعار میں کیا ہے:

اے سوار اشہب دوراں بیا — اے فروغ دیدۂ امکاں بیا
رونق ہنگامہ ایجاد شو — در سواد دیدہا آباد شو
شورشِ اقوام را خاموش کن — نغمۂ خود را بہشت گوش کن
خیز وقانون اخوت سازدہ — جام صہبائے محبت باز دہ
باز در عالم بیار ایام صلح — جنگجو یاں را بدہ پیغامِ صلح
نوعِ انسان مزرع وتو حاصلی — کاروانِ زندگی را منزلی
ریخت از جور خزاں برگِ شجر — چوں بہاراں بر ریاض ما گذر
سجدہائے طفلک برناؤ پیر — از جبین شرمسار ما بگیر
از وجود تو سرافرازیم ما — پس بآلام جہاں سازیم ما

لیکن ''یہ سوار اشہب دوراں'' زمانے کے ہزاروں تغیرات وانقلابات کے بعد پیدا ہوتا ہے:

طبع فطرت عمر ہا درخوں تپد — تادو بیتے ذات او موزوں شود

اس لیے ڈاکٹر صاحب نے اس کے مدارج ارتقاء کی توجیہ فرانس کے مشہور فلسفی برگساں کے نظریۂ زمان ومکان سے کی ہے، جس کا خلاصہ ایک مختصر سے لفظ ''دائمی تخلیق میں کیا جا سکتا ہے یعنی یہ کہ کوئی چیز ہے نہیں بلکہ ہوتی رہتی ہے، ہر چیز اپنے سے مختلف بنتی رہتی ہے کائنات ساکن نہیں بلکہ متحرک ہے[1]۔''

---

[1] شو پنہار، از مجنوں گورکھپوری، ص ۳۷۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

فلسفۂ خودی کے ماخذ-فلسفۂ خودی کی ابتدا مثنوی اسرار خودی سے ہوئی اور جب پروفیسر نکلسن نے انگریزی زبان میں اس کا ترجمہ کیا تو بعض انگریزوں نے اپنے تبصرہ میں یہ خیال ظاہر کیا کہ یہ فلسفہ جرمنی کے مشہور فلاسفر نٹشے کے افکار وخیالات سے ماخوذ ہے، چنانچہ خود ڈاکٹر صاحب پروفیسر نکلسن کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو میرے اور نٹشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے، دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں ''دی اینتھم'' والے مضمون میں جو خیالات ظاہر کیے گئے ہیں وہ بہت حد تک حقائق کی غلط فہمی پر مبنی ہیں لیکن اس غلطی کی ذمہ داری صاحب مضمون پر عائد نہیں ہوتی وہ انسان کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا یہی وجہ ہے کہ اس نے خلط مبحث کر کے میرے انسان کامل اور جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے میں نے آج سے تقریباً ۲۰ سال قبل انسان کامل کے متصوفانہ عقیدہ پر قلم اٹھایا تھا اور وہ یہ زمانہ ہے جب نہ تو نٹشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا نہ اس کی کتابیں میری نظروں سے گذری تھیں[1]۔''

اس عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو نٹشے کی تقلید وتتبع سے بالکل انکار ہے بلکہ انھوں نے دوسرے موقع پر علانیہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ:

''اسرار کا فلسفہ مسلمان صوفیہ اور حکماء کے افکار ومشاہدات سے ماخوذ ہے اور تو اور وقت کے متعلق برگساں بھی ہمارے صوفیوں کے لیے کوئی نئی چیز نہیں[2]۔''

اس دعویٰ کے بعد اب ہمارے سامنے یہ سوال ہے کہ کیا واقعی ڈاکٹر صاحب کے دعویٰ کے مطابق اسرار خودی کا فلسفہ مسلمان صوفیہ اور حکما کے افکار ومشاہدات سے ماخوذ

---

[1] اقبال نامہ ص ۴۵۷-۴۵۸ [2] ایضاً ص ۴۷۳۔

ہے؟ اور اس سوال کے جواب کے لیے ہم کو سب سے پہلے خود اسرار خودی کے فلسفیانہ اجزا کو تحلیل کر کے دیکھنا چاہیے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ دعویٰ کہاں تک صحیح ہے؟

اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اسرار خودی میں فلسفۂ خودی کے اجزا و مقدمات نہایت مبہم، پراگندہ اور نامکمل طور پر بیان کیے گئے ہیں اور جب تک ڈاکٹر صاحب کے پورے مجموعۂ کلام کو پیش نظر نہ رکھا جائے صرف اسرار خودی سے ان اجزا و مقدمات کی تکمیل نہیں ہو سکتی، اس لیے ہم نے فلسفۂ خودی کے تمام اجزا و مقدمات سے نہایت مفصل طور پر بحث کی ہے اور اس بحث کے بعد ڈاکٹر صاحب کا یہ دعویٰ یقیناً صحیح ہے لیکن سر دست سوال صرف اسرار خودی کے متعلق ہے جس سے اس فلسفہ کی ابتدا ہوئی ہے اور جس کی نسبت ڈاکٹر صاحب کا دعویٰ ہے کہ وہ مسلمان صوفیہ و حکما کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے اس لیے ہم کو صرف یہ دیکھنا چاہیے کہ اسرار خودی کے فلسفیانہ اجزاء کہاں تک مسلمان صوفیہ اور حکما کے خیالات سے ماخوذ یا متاثر ہیں؟ اسرارِ خودی میں فلسفۂ خودی کے جو اجزا و مقدمات بیان کیے گئے ہیں ان کی ترتیب یہ ہے:

۱- ''در بیان اینکہ اصل نظامِ عالم از خودی است و تسلسل حیات و تعینات وجود بر استحکام خودی انحصار دارد۔''

اور اس جزو کے متعلق خلیفہ عبدالحکیم جنھوں نے اس بحث پہ رومی، نٹشے اور اقبال کے عنوان کے سے نہایت جامع اور مفصل مضمون لکھا ہے، لکھتے ہیں کہ:

''خودی کے فلسفہ کی تاسیس میں صفحہ ۱۲ پر جو اشعار ہیں وہ نٹشے سے ماخوذ ہیں جس کا فلسفہ یہ تھا کہ عین ذات یا حقیقت وجود ایک انا سے ساعی ہے عمل اس کی فطرت ہے اور اخلاقی عمل اور پیکار اور نشوونما کے لیے اس نے اپنا خیر یا ماسوا پیدا کیا تا کہ امکان پیکار اور اس کے ذریعہ سے امکان ارتقاء ممکن ہو جائے اس فلسفہ کو جوں کا توں اقبال نے اپنے بلیغ و رنگین انداز میں اس طرح بیان کر دیا ہے کہ فلسفہ کا خشک صحرا گلزار ہو گیا ہے مفصلۂ ذیل اقتباس سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے۔''

پیکر ہستی ز آثارِ خودی است ہر چہ می بینی زاسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد آشکارا عالم پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او غیر او پیداست از اثبات او
در جہاں تخم خصومت کاشت است خویشتن را غیر خود پنداشت است
سازد از خود پیکر اغیار را تا فزاید لذتِ پیکار را
می کشد از قوت بازوے خویش تا شود آگاہ از نیروے خویش
بہر یک گل خون صد گلشن کند از پئے یک نغمہ صد شیون کند

عذر ایں اسراف ایں سنگیں دلی خلق و تکمیل جمال معنوی
شعلہ ہائے او صد ابراہیم سوخت تا چراغ یک محمد بر فروخت

یہ سب نٹشے کا فلسفۂ انا اور فلسفۂ حیات ہے، جہاں تک افکارِ اقبال کی اساس کا تعلق ہے اقبال بہ نسبت نٹشے کے فٹشے سے زیادہ متاثر ہے، نٹشے کی کشمکش حیات میں اخلاق اور روحانیت کی بھی چاشنی ہے، جو نٹشے میں اس قدر نمایاں نہیں، فٹشے ایک خاص انداز کا موحد ہے اور نٹشے منکر خدا ہے۔[1]

۲- حکایت دریں معنی کہ مسئلہ نفی خودی از مخترعات اقوام مغلوبہ بنی نوع انسان است کہ بایں طریق مخفی اقوام غالب را ضعیف می سازند۔

اور اس سلسلہ میں ایک مستقل عنوان سے افلاطون پر جو تنقید کی گئی ہے، خلیفہ عبدالحکیم کے الفاظ میں نٹشے سے ماخوذ ہے۔[2]

۳- ''در بیان ایں کہ تربیت خودی را سہ مراحل است مرحلہ اول را اطاعت مرحلہ دوم را ضبط نفس و مرحلہ سوم نیابت الٰہی نامیدہ اند''۔

اور اس جز کے متعلق خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ:

---

[1] رسالہ اردو، اقبال نمبر، ص ۸۲۲ [2] ایضاً، ص ۸۲۳۔

''ان مراحل میں مرحلہ اول میں خودی کو شر قرار دیا ہے، یہ خیال بعینہٖ نٹشے سے ماخوذ ہے، باقی وہ مراحل اقبال نے اسلامیات سے لیے ہیں، نٹشے کے یہاں بھی مراحل تین ہیں، وہ کہتا ہے کہ روح تین مراحل سے گزرتی ہے، یا یوں کہو کہ تبدیلیٔ ہیئت میں وہ یکے بعد دیگرے تین ہیئتیں اختیار کرتی ہے، پہلی ہیئت میں وہ اونٹ ہے، دوسری میں شیر اور تیسری میں بچہ، ہیئت اشتری میں روح نہایت صبر و جبر سے اپنے اوپر فرائض اور اوامر و نواہی کا بوجھ لاد لیتی ہے، اس کے بعد جبر اور بار برداری کے احکام میں سے نکل کر وہ جب ہیئت اختیاری میں آتی ہے تو شیر ہو جاتی ہے لیکن نئے اقدار کے پیدا کرنے کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ تیسری ہیئت طفلی ہو جس میں معصومیت اور نسیان کی ضرورت ہے، پہلے مرحلے کو بالکل بھول جائے زندگی کو ایک کھیل سمجھے، نئے سرے سے اس کا آغاز کرے، اقبال نے نٹشے کے تین مراحل میں سے صرف مسئلہ اشتری کو لیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے تین مراحل میں سے دو مراحل اطاعت اور ضبط نفس دونوں اس میں پائے جاتے ہیں، نٹشے کے یہاں جو مراحلہ شیری ہے، اس کو اقبال نے دوسری جگہ بیان کیا ہے لیکن اس سلسلے میں اس کو نظر انداز کر دیا ہے۔[1]''

خلیفہ عبدالحکیم نے ہم کو یہ نہیں بتایا کہ ڈاکٹر صاحب نے مرحلۂ شیری کو دوسری جگہ کہاں بیان کیا ہے لیکن اگر اس کے معنی جبر سے اختیار میں آنے کے ہیں تو اسی سلسلے میں ڈاکٹر صاحب نے اس کو بھی بیان کر دیا ہے:

تو ہم از بار فرائض سر متاب — بر خوری از عندۂ حسن المآب
در اطاعت کوش اے غفلت شعار — میشود از جبر پیدا اختیار

۴- حکایت طائرے کہ از تشنگی بیتاب بود

اور اس سلسلے میں ریزۂ الماس اور شبنم پر جو اشعار ہیں وہ خلیفہ عبدالحکیم کے الفاظ میں ''براہ راست نٹشے کے زیر اثر لکھے گئے ہیں۔[2]''

---

[1] رسالہ اردو، اقبال نمبر، ص ۸۲۴-۸۲۵ [2] رسالہ اردو، اقبال نمبر، ص ۸۲۵۔

۵-حکایت الماس وزغال

خلیفہ عبد الحکیم کے الفاظ میں اس کا مضمون بھی نٹشے سے ماخوذ ہے نٹشے کی اخلاقیات کا اصول اولین جو اس کے مذہب کا کلمہ ہے یہ ہے کہ ''سخت ہو جاؤ'' اس اصل کی تشریح میں نٹشے نے بھی اسی قسم کے استعاروں سے کام لیا ہے[1]۔

۶-الوقت سیف

اس عنوان کے تحت میں برگساں کا فلسفۂ وقت بیان کیا گیا ہے اور امام شافعی کے ایک قول سے اس کی تائید کی گئی ہے لیکن خلیفہ عبد الحکیم لکھتے ہیں کہ امام شافعی کے قول کے تحت میں کوئی فلسفہ نہیں تھا جو فلسفہ اقبال نے برگساں سے لے کر اس قول کی تفسیر میں پیش کیا ہے، وہ خود امام صاحب کی سمجھ میں نہ آتا، ان کا تدین اور تورع ایسے افکار سے بہت گریزاں تھا[2]۔

فلسفہ خودی کے یہ تمام اجزاء فلاسفۂ مغرب بالخصوص نٹشے سے ماخوذ ہیں، خلیفہ عبد الحکیم لکھتے ہیں کہ اپنی شاعری کے اس دور میں جس میں اسرار خودی تصنیف کی گئی اقبال نٹشے سے متاثر تھے، علاوہ اس داخلی شہادت کے جو اسرار خودی سے بکثرت اور بوضاحت مل سکتی ہے مجھ کو اس بارے میں شخصی طور پر بھی کچھ معلومات حاصل ہیں، یورپ کے قیام کے دوران میں اقبال کو اس مومن قلب اور کافر دماغ مجذوب کا فلسفہ بہت دلکش معلوم ہوا[3]۔

دوسرے موقع پر لکھتے ہیں کہ ''پیام مشرق میں نٹشے کا اثر اس قدر نمایاں نہیں جتنا کہ اسرار خودی میں ہے[4]۔

طبقاتی حیثیت سے نٹشے کے نزدیک اخلاق دو طرح کے ہیں، ۱-آقائی اور ۲-غلامانہ، صداقت کی تلاش، جرأت، زندگی کو لذت والم اور سود وزیاں کے پیمانے سے نہ ناپنا، ہر قسم کا اثبات اور حیات افزا فعلیت آقائی اخلاق کے مظاہر ہیں اور ہر قسم کی بزدلی،

---

[1] رسالہ اردو، اقبال نمبر، ص ۸۲۶ [2] ایضاً، ص ۸۲۶ [3] ایضاً ص ۷۹۴ [4] ایضاً ص ۸۰۲۔

رسوم وقیود سے باہر آنے کی کوشش نہ کرنا، عجز، قناعت، توکل، خیرات، حلم، عبرت، غرضیکہ ہر قسم کی انفعالی صورتیں غلامانہ اخلاق میں داخل ہیں، خیرات کا دینے والا بھی ذلیل ہوتا ہے اور لینے والا بھی[1]، نٹشے کی اس اخلاقی تقسیم کے بعد اسرارِ خودی کے یہ اشعار پڑھو:

تا بکے در یوزۂ منصب کنی — صورتِ طفلاں زنے مرکب کنی
فطرتے کو برفلک بندد نظر — پست میگردد زاحسانِ دگر
از سوال افلاس گردد خوار تر — از گدائی گدیہ گر نادار تر

از سوال آشفتہ اجزائے خودی — بے تجلی نخل سینائے خودی
عشق بادشوار ورزیدن خوش است — چوں خلیل از شعلہ گل چیدن خوش است
ممکناتِ قوتِ مردانِ کار — گردد از مشکل پسندی آشکار
زندگانی قوتِ پیدا ستے — اصل او از ذوق استیلاستے
عفو بیجا سردی خون حیات — سکتۂ دربیت موزونِ حیات
ہر کہ در قعر مذلت ماندہ است — ناتوانی را قناعت خواندہ است
ناتوانی زندگی را رہزن است — بطنش از خوف ودروغ آبستن است
گاہ او را رحم و نرمی پردہ دار — گاہ می پوشد ردائے انکسار
گاہ او مستور درمجبوری است — گاہ پنہاں در تہ معذوری است
چہرہ درشکل تن آسانی نمود — دل از دستِ صاحب قوت ربود
باتوانائی صداقت توام است — گرخود آگاہی ہمیں جام جم است
زندگی کشت است وحاصل قوت است — شرحِ رمز حق وباطل قوت است
مدعی گرصاحبِ قوت بود — دعویش مستغنی از حجت بود

تو صاف معلوم ہوگا کہ وہ بالکل نٹشے کے نظریۂ اخلاق کی تفسیر ہیں۔

---

[1] رسالہ اردو، اقبال نمبر، ص ۷۹۸۔

ڈاکٹر صاحب کے نقادوں نے اس کے جواب میں زیادہ یہ کیا ہے کہ نٹشے اور ڈاکٹر صاحب کے فلسفہ میں فرق وامتیاز پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ نٹشے کے افکار میں سے اقبال کو تعمیر خودی، استحکام خودی اور عروج آدم کا مضمون پسند آیا لیکن نٹشے کے یہاں تخریبی افکار بہ نسبت ترکیبی افکار کے بہت زیادہ ملتے ہیں، اس میں جلال کا پہلو جمال کے پہلو پر اس قدر غالب ہے کہ ہستی محض ایک میدان کارزار بن جاتی ہے، اقبال خودی کے ساتھ ایک بیخودی کا فلسفہ بھی رکھتا ہے ایک کو دوسرے کے بغیر ناقص سمجھتا ہے، نٹشے کے یہاں انفرادی خود اختیاری کا اس قدر زور ہے کہ فرد کا رشتہ ملت اور کائنات سے نہایت غیر معین اور مبہم سا رہ جاتا ہے، اس کے یہاں قاہری غالب ہے اور دلبری مغلوب، اقبال کے نصب العین انسان میں ناز کے ساتھ نیاز بھی ہے، ادعا کے ساتھ تسلیم ورضا بھی ہے نٹشے جمہوریت اور مساوات کا دشمن ہے اور غریبوں اور کمزوروں کے لیے اس کے پاس نفرت کے احساس کے سوا کچھ نہیں، اقبال بھی جمہوریت کی موجودہ شکلوں کو دھوکا سمجھتا ہے لیکن ایک اعلیٰ سطح پر صحیح مساوات کا متلاشی ہے، نٹشے کے یہاں صداقت کا معیار قوت کے سوا کچھ نہیں، تنازع للبقاء کا انداز ظالمانہ بے رحمانہ اور جابرانہ ہے، اقبال کے یہاں محض قوت صداقت کا معیار نہیں، نٹشے خدا کا منکر ہے اقبال اعلیٰ درجہ کا موحد ہے، اقبال تمام نوع انسانی کو ابھارنا چاہتا ہے، نٹشے کی نظر فقط چند کامل افراد پر ہے جو تمام پیکار حیات کا ماحصل ہیں، نٹشے نے ڈارون کے نظریۂ حیات پر اخلاق اور فلسفے کی بنیاد رکھی، اس کا یہ خیال کہ اسی نظریہ کے ماتحت آنے والا انسان موجودہ انسان سے اتنا مختلف ہوسکتا ہے جتنا کہ موجودہ انسان کیڑوں مکوڑوں سے مختلف ہوگیا ہے، انسانی نصب العین میں بڑی قوت پیدا کرسکتا ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ نٹشے کسی وجہ سے بڑے زور شور سے یہ عقیدہ بھی رکھتا تھا کہ کائنات اپنے حوادث کو ازلی اور ابدی طور پر دہراتی رہتی ہے جو کچھ ہو رہا ہے وہ پہلے بھی ہو چکا ہے، جو مخلوق اس وقت ہے وہ پہلے بھی موجود رہ چکی ہے اور آئندہ بھی بار بار

وجود میں آتی رہے گی، تکرار ابدی کا یہ عقیدہ نٹشے کے جوش ارتقاء کے خلاف پڑتا ہے[1]۔

۱- لیکن اس جواب میں دو نقص ہیں ایک تو یہ کہ اس اعتراض کا یہ مقصد نہیں ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے نٹشے یا اور کسی فلسفی کا فلسفہ بعینہٖ اس کی تمام خصوصیات کے ساتھ لے لیا ہے بلکہ ایک مسلمان کے مذہبی اور اخلاقی مقاصد کے لیے ان کو جس فلسفی کی کوئی بات پسند آئی اس کو انھوں نے لے لیا اور اس حیثیت سے فلاسفۂ مغرب میں ان کی نگاہ سب سے پہلے نٹشے پر پڑی اور اس کے فلسفے میں سے انھوں نے صرف وہ باتیں اخذ کرلیں جو اسلام کے مطابق تھیں، چنانچہ خود خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ اقبال کو نٹشے کی تعلیم کا وہی پہلو پسند ہے جو اسلام کی تعلیم کا ایک امتیازی عنصر ہے، اسلام کے اس پہلو سے متاثر ہونے کی وجہ سے اقبال نے نٹشے کا اثر قبول کیا، اسلام نے جہاد کو ایمان کا ثبوت قرار دیا اور کہا کہ جہاد ہی اس امت کی رہبانیت ہے، زندگی باوجود اس کی کلفت اور کشاکش کے اسلام کے نزدیک ایک نعمت ہے جس میں قوت اور جمال پیدا کرنا ہر مومن کا فریضہ ہے، ارتقائے حیات، علوے آدم، تسخیر فطرت، احترام حیات، جسم اور مادے کو روحانیت کا معاون سمجھنا، حصول قوت کی کوشش یہ تمام چیزیں اسلام اور نٹشے کی تعلیم میں بہت حد تک مشترک ہیں، گو انداز بیان بہت مختلف ہے[2]۔

ان کے علاوہ جو باتیں مذہب اسلام کے خلاف تھیں ان کو چھوڑ دیا اس لیے اس فرق و امتیاز کے دکھانے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اسرار خودی کا فلسفۂ خودی نٹشے سے ماخوذ و متاثر ہی نہیں ہے۔

۲- دوسرے یہ کہ اعتراض کی ابتدا مثنوی اسرارِ خودی سے ہوئی اس لیے اسرار ہی کے فلسفہ کو پیش نظر رکھ کر اس کا جواب دینا چاہیے تھا لیکن جواب دینے والوں نے ان فروق و امتیازات کو بھی پیش نظر رکھا ہے جو ڈاکٹر صاحب کے فلسفہ میں اسرار خودی کے بعد پیدا

---

[1] رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۸۳۵ [2] رسالہ اردو، اقبال نمبر، ص ۸۱۶۔

ہوئے، مثلاً فلسفۂ بے خودی جس کی نسبت خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ ''اقبال خودی کے ساتھ ایک بے خودی کا فلسفہ بھی رکھتا ہے جو اسرارِ خودی کے بعد پیدا ہوا اور ڈاکٹر صاحب نے اس کے متعلق ایک مستقل مثنوی رموزِ بے خودی کے نام سے لکھی یا یہ کہ ان کا فلسفۂ خودی سے کوئی تعلق ہی نہیں، مثلاً جمہوریت جس کی نسبت خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ نٹشے جمہوریت اور مساوات کا دشمن ہے اور اقبال بھی جمہوریت کی موجودہ شکلوں کو دھوکہ سمجھتا ہے ایک سیاسی چیز ہے اور ڈاکٹر صاحب نے اسرار خودی میں اس پر کچھ نہیں لکھا ہے بلکہ بعد کی نظموں میں اس کے متعلق اپنے خیالات ظاہر کیے ہیں، بہر حال اسرار خودی کے اکثر فلسفیانہ اجزا تو فلاسفۂ مغرب سے ماخوذ ہیں، اس میں حکمائے اسلام کے خیالات کا پرتو بہت کم پایا جاتا ہے، البتہ اسلامی تصوف میں سے انھوں نے صرف عشق کا نظریہ مولانا روم سے لیا ہے اور نہایت بلند آہنگی سے اس کا اعتراف کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

روئے خود بنمود پیر حق سرشت — کو بحرف پہلوی قرآں نوشت
گفت اے دیوانۂ ارباب عشق — جرعۂ گیر از شراب ناب عشق

اسرار خودی کے علاوہ انھوں نے اپنی دوسری تصنیفات میں بھی مولانا روم کا نام پیرومرشد کی حیثیت سے لیا ہے، چنانچہ پیامِ مشرق میں فرماتے ہیں:

مطرب، غزلے، بیتے از مرشد روم آور — تا غوطہ زند جانم در آتش تبریزے
بیا کہ من زخم پیر روم آوردہ ام — مئے سخن کہ جواں تر زبادۂ غیبی است

زبورِ عجم میں لکھتے ہیں:

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

بالِ جبریل میں لکھتے ہیں:

علاج آتش رومی کے سوز میں ہے ترا — تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں
اسی کے فیض سے میری نگاہ ہے روشن — اسی کے فیض سے میرے سبو میں ہے جیحوں

اس بناء پر شاعرانہ، فلسفیانہ اور متکلمانہ غرض ہر حیثیت سے ہم کو پتہ لگانا چاہیے کہ ڈاکٹر صاحب نے مولانا روم سے کیا کیا فیوض و برکات حاصل کیے ہیں:

ا-شاعرانہ حیثیت سے ہندوستان بلکہ ایران میں بھی ڈاکٹر صاحب کے زمانے میں جس شاعری کا عام طور پر رواج تھا وہ عاشقانہ شاعری تھی اور خود ڈاکٹر صاحب نے بھی اپنی شاعری کی ابتداء غزل سے کی تھی، اس کے بعد زمانہ کی ضروریات اور مغربی شاعری کی تقلید میں قومی، سیاسی اور نیچرل نظموں کا رواج ہوا اور ڈاکٹر صاحب نے بھی ان اصناف سخن میں طبع آزمائی کی لیکن اب تک ہندوستان اور ایران میں فلسفیانہ اور متکلمانہ شاعری کا آغاز نہیں ہوا تھا، ایران میں بھی مولانا روم کے زمانے تک زیادہ تر غزل قصیدہ اور رزمیہ مثنویوں کا رواج تھا، فلسفیانہ اور متکلمانہ مباحث شاعری میں بہت کم آئے تھے مولانا روم پہلے شخص ہیں جنھوں نے اپنی مثنوی کو اس قسم کے مباحث و مسائل سے لبریز کر دیا اور انھوں نے ڈاکٹر صاحب کو بھی ہدایت کی کہ اب عشق و ہوس اور مداحی اور ثنا گستری کا زمانہ نہیں رہا بلکہ شاعری کو علوم و فنون کے دقیق مسائل سے آشنا کرنا چاہیے، جیسا کہ مثنوی معنوی میں اس قسم کے مسائل مذکور ہیں، چنانچہ ڈاکٹر صاحب نے اس ہدایت کے مطابق ایک علمی اور فلسفیانہ شاعری کی ابتدا کی:

باز بر خوانم زفیضِ پیر روم　　دفتر سربستہ اسرارِ علوم

لیکن اس کے ساتھ مولانا روم نے ڈاکٹر صاحب کو یہ ہدایت بھی کی کہ اس شاعری سے قوم میں عملی طور پر انقلاب اور بیداری پیدا کرنا مقصود ہو اور اس کی حیثیت محض شاعری کی نہ ہو بلکہ ایک انقلاب انگیز پیغام کی ہو:

از نیستاں ہمچونے پیغام دہ　　قیس را از قومِ طے پیغام دہ
نالہ را انداز نو ایجاد کن　　بزم را از ہائے وہو آباد کن
روح نو می جوید اجسام کہن　　کمتر از قم نیست اعجازِ سخن

خیز وجان نوبدہ ہر زندہ را　　از قم خود زندہ تر کن زندہ را
خیز و پا بر جادۂ دیگر بنہ　　جوش سودائے کہن از سر بنہ

اس بناء پر ڈاکٹر صاحب نے اس انقلاب انگیز پیغام اور حیات بخش شاعری کے لیے اگر چہ چند اجزاء فلاسفۂ مغرب سے بھی لیے تاہم اصل پیغام مولانا روم ہی کے فیوض و برکات کا نتیجہ ہے۔

۲-اس پیغام کے قبول کرنے کے لیے خوش قسمتی سے ڈاکٹر صاحب اور مولانا روم میں طبعی مناسبت بھی موجود تھی مولانا شبلی مولانا روم کے حالات میں لکھتے ہیں کہ تصوف کے مقامات میں دو مقام آپس میں متقابل ہیں، فنا و بقاء، مقام فنا میں سالک پر خضوع، مسکینی اور انکسار کی کیفیت غالب ہوتی ہے، بخلاف اس کے بقا میں سالک کی حالت جلال اور عظمت سے لب ریز ہوتی ہے، مولانا پر یہ نسبت زیادہ غالب رہتی تھی، اس لیے ان کے کلام میں جو جلال، ادعاء، بیبا کی اور بلند آہنگی پائی جاتی ہے صوفیہ میں سے کسی کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔[1]

اور ڈاکٹر صاحب بھی فطرۃً اسی قسم کی پر جوش اور غلغلہ انگیز طبیعت رکھتے تھے جیسا کہ وہ خود فرماتے ہیں:

شرارے جستہ گیر از درونم　　کہ من مانند رومی گرم خونم

اسی طبعی مناسبت کی وجہ سے انھوں نے تمام صوفیہ میں مولانا روم کا اثر سب سے زیادہ قبول کیا چنانچہ خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ:

"عارف رومی اور علامہ اقبال میں بہت مماثلت پائی جاتی ہے دونوں اعلیٰ درجہ کے شاعر ہیں، دونوں اسلامی شاعر ہیں، دونوں کی شاعری حکیمانہ ہے دونوں معقولات کے سمندر کے تیراک ہونے کے باوجود وجدانات کو معقولات پر مرجح سمجھتے ہیں دونوں خودی کی نفی کے بجائے خودی کی تقویت چاہتے ہیں، دونوں کے نزدیک حقیقی خودی اور حقیقی بیخودی

---

[1] سوانح مولانا روم ص ۵۵-۵۶۔

میں کوئی تضاد نہیں بلکہ ایک کے بغیر دوسری مہمل اور بے نتیجہ ہے دونوں کا تخیل تقدیر کے متعلق عام مسلمہ تخیل سے الگ ہے، دونوں کا خیال ہے کہ تقدیر میں جزئی طور پر اعمال افراد پہلے ہی سے خدا کی طرف سے متعین اور مقدر نہیں بلکہ تقدیر آئین حیات کا نام ہے دونوں ارتقائی مفکر ہیں نہ صرف انسان بلکہ تمام موجودات ادنیٰ سے اعلیٰ منازل کی طرف عروج کر رہے ہیں، انسان کے عروج کی کوئی حد نہیں، قوت آرزو اور جہد صالح سے کئی نئی کائناتیں انسان پر نہ صرف منکشف ہوسکتی ہیں بلکہ خلق ہوسکتی ہیں، دونوں قرآن کریم کے آدم کو نوع انسان کی معراج کا ایک نصب العینی تخیل سمجھتے ہیں، دونوں جد و جہد کو زندگی اور خفتگی کو موت سمجھتے ہیں دونوں کے یہاں بقا مشروط ہے سعی بقا پر دونوں اپنے سے بیشتر پیدا کردہ افکار سے کما حقہ واقف ہیں اور متضاد عناصر کو ایک بلند تر وحدت فکر کی سطح پر لانا چاہتے ہیں، اس ازلی اور طبعی مناسبت کی وجہ سے اقبال اپنے آپ کو عارف رومی کا مرید سمجھتا ہے، یہ مرید معمولی تقلیدی مرید نہیں، کمال عقیدت کے ساتھ پیر کے رنگ میں رنگا ہوا مرید ہے۔[1]"

افسوس ہے کہ خلیفہ عبدالحکیم نے اس موقع پر اجمال سے کام لیا ہے ورنہ ضرورت یہ تھی کہ مولانا روم اور ڈاکٹر صاحب دونوں کے کلام سے بالمقابل شواہد پیش کیے جاتے، تاہم خود ڈاکٹر صاحب کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے کون کون سی خاص باتیں مولانا روم سے اخذ کی ہیں۔

۱-ان میں پہلی چیز تو خودی کا تصور ہے جو ڈاکٹر صاحب کے فلسفہ کی اساس ہے اور اسی پر ان کے تمام فلسفیانہ خیالات کی بنیاد ہے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تصور یورپین فلاسفہ بالخصوص نٹشے سے ماخوذ ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اس تخیل کو مولانا روم سے اخذ کیا ہے، چنانچہ جاوید نامہ میں اس فلسفے کو انھوں نے مولانا روم کی زبان سے اس طرح بیان کیا ہے:

---

[1] رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۷۸۸-۷۸۹۔

روح رومی پردہا را بردرید　　از پس کہ پارۂ آمد پدید
گفتمش موجود وناموجود چیست؟　　معنیٔ محمود ونامحمود چیست
گفت موجود آنکہ مے خواہد نمود　　آشکارائی تقاضائے وجود
زندگی خود را بخویش آراستن　　بر وجود خود شہادت خواستن
انجمن روز الست آراستن　　بروجود خود شہات خواستن
زندۂ یا مردۂ جان بلب　　از سہ شاہد کن شہادت را طلب

۲-لیکن اس خودی کو اگر مطلق العنان چھوڑ دیا جائے تو وہ ایک شیطانی قوت بن جاتی ہے جس کا کام تخریب وفساد، لوٹ مار، گمراہی وضلالت اور قتل وغارت کے سوا کچھ نہیں ہوتا، تاتاریوں نے دنیائے اسلام کو جو تباہ وبرباد کیا وہ اسی مطلق العنان خودی کا نتیجہ تھا اور آج یورپین قوموں میں اسی قسم کی خودی پائی جاتی ہے اس لیے اس میں اعتدال پیدا کرنے کے لیے اس کو کسی آئین کا پابند بنانا ضروری ہے چنانچہ ڈاکٹر صاحب خود ایک خط میں لکھتے ہیں:

"دین اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدہ کی رو سے ہر شئے پر مقدم ہے، نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود معین کرتا ہے ان حدود کے معین کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانونِ الٰہی ہے خودی خواہ مسولینی کی ہو خواہ ہٹلر کی قانون الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے، مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی تسکین کے لیے پامال کیا، مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانے میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا، فرق صرف اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں، دوسری صورت میں قانون الٰہی اور اخلاق کی پابند ہے، بہر حال حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے، جب احکام الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیوٹ امیال وعواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے

بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے[1]۔

خودی کو شریعت یا قانون الٰہی کا پابند بنانے کے لیے دو باتوں کی سخت ضرورت ہے۔

۱- ایک تو یہ کہ بنی نوعِ انسان کے دوسرے افراد کا بھی لحاظ رکھا جائے اور ان کے ساتھ اتحاد پیدا کیا جائے، نٹشے نے دنیا کو آقا اور غلام کے دو طبقوں میں تقسیم کر کے بنی نوع انسان کے کم زور افراد کو طاقت ور افراد سے بالکل الگ کر دیا تھا، اس لیے اس کے فلسفہ کی رو سے اخلاق کا جمال آمیز پہلو یعنی لطف و محبت تواضع و انکسار، رحم و ہمدردی وغیرہ کا خاتمہ ہو گیا تھا، ڈاکٹر صاحب نے اسی بنا پر اسرار خودی کے بعد رموز بیخودی لکھ کر اس کی تکمیل کی اور فرد کا رشتہ ملت کے ساتھ قائم کیا لیکن تکمیلِ خودی کا یہ اخلاقی نظریہ انھوں نے مولانا روم ہی سے اخذ کیا ہے، چنانچہ مولانا روم نے جاوید نامہ میں خودی کے جود و مراتب بتائے ہیں ان میں پہلا مرتبہ یہ ہے:

شاہد اول شعور خویشتن　　خویش را دیدن بنور خویشتن

اسی کا دوسرا نام خودی ہے۔

لیکن انسان کو صرف اپنے ہی نور کے مشاہدے میں محو و مستغرق نہیں ہو جانا چاہیے بلکہ اپنے ساتھ بنی نوع انسان کے دوسرے افراد کے نور کا بھی مشاہدہ کرنا چاہیے:

شاہد ثانی شہود دیگرے　　خویش را دیدن بنور دیگرے

اور اسی مرتبہ کا نام فلسفۂ بیخودی ہے، اب اپنی خودی کے ساتھ اگر دوسروں کی خودی کو بھی شامل کر لیا جائے تو اخلاقی حیثیت سے جلال و جمال کے دونوں پہلو باہم متحد ہو جاتے ہیں اور جمال و جلال کا جو اتحاد ڈاکٹر صاحب کے کلام میں پایا جاتا ہے وہ مولانا روم کے اسی چشم و ابرو کا اشارہ ہے۔

---

[1] اقبال نامہ ص ۳۰۲-۳۰۳۔

۲- دوسرے یہ کہ انسانی خودی کا رشتہ خداوند تعالیٰ کی ذات سے منقطع نہ ہونے پائے، عنثے خدا کا منکر ہے، اس لیے اس نے خودی کا جو نظریہ قائم کیا ہے، وہ بالکل ملحدانہ ہے لیکن مولانا روم نے ڈاکٹر صاحب کو تکمیل خودی کے لیے بتایا کہ:

شاہد ثالث شعور ذات حق　　خویش را دیدن بنور ذات حق

پیش ایں نور اربمانی استوار　　حی وقائم چوں خدا خود راشمار

۳- خالق ومخلوق اور عبد ومعبود میں یہ تعلق صرف عشق ومحبت سے پیدا ہوسکتا ہے، مولانا روم کے زمانے میں چوں کہ مسلمانوں کی عقلی ترقی درجۂ کمال کو پہنچ گئی تھی، اس لیے لوگ خدا کو عشق کے بجائے عقل سے دیکھتے تھے، بایں ہمہ اس زمانہ میں خدا بالکل گم نہیں ہوا تھا، بلکہ موجود تھا، البتہ اس سے تعلق پیدا کرنے کا طریقہ عشق کے بجائے عقل کو قرار دیا گیا تھا، صرف صوفیوں کا گروہ ایسا تھا، جو خدا کو عقل کے بجائے عشق کی عینک سے دیکھتا تھا اور ان میں مولانا روم سب کے پیش رو تھے۔

ڈاکٹر صاحب کے زمانہ میں عقلی ترقی اس زمانے سے بھی زیادہ ہوگئی تھی، اس زمانے میں تو خدا کم از کم موجود تھا لیکن اس زمانے میں سرے سے موجود ہی نہیں، اس زمانے میں عقل کے ساتھ عشق کا وجود بھی تھا لیکن اس زمانے میں صرف عقل ہی عقل ہے، عشق کا وجود نہیں اس لیے مولانا روم اور ڈاکٹر صاحب کا زمانہ اس حیثیت سے باہم مشابہت رکھتا ہے اور دونوں ایک ہی قسم کے فتنہ انگیز زمانے میں موجود تھے اور دونوں نے ایک ہی قسم کی بلند آہنگی کے ساتھ اپنے اپنے زمانے کے عقلی رجحان کی مخالفت کی اور لوگوں کو عشق ومحبت کی طرف مائل کیا، اس بناء پر خودی کی تکمیل کے لیے عشق ومحبت کا نظریہ انھوں نے ابتدا ہی سے مولانا روم سے لیا اور آخر تک اس نظریہ پر قائم رہے، چنانچہ ارمغان حجاز میں جو قطعات مولانا روم پر لکھے ہیں، ان میں صاف صاف تصریح کی ہے کہ:

نئے آں نے نوازے پاکبازے　　مرابا عشق ومستی آشنا کرد

مئے روشن زتاک من فروریخت　　خوشا مردے کہ در دامانم آویخت
نصیب از آتشے دارم کہ اول　　سنائی ازدل رومی برانگیخت

اگرچہ تمام صوفیہ نے خدا سے تعلق پیدا کرنے کا طریقہ عشق کو قرار دیا تھا لیکن ان کے نزدیک اس عشق کا آخری درجہ یہ تھا کہ انسان اپنی خودی کو خدا کی ذات میں بالکل فنا کر دے اور خود اس کا کوئی وجود باقی نہ رہے لیکن مولانا روم کے نزدیک انسان اپنی خودی کو خدا کی ذات میں فنا کرنے کے بعد بھی قائم رکھ سکتا ہے، خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ "رومی انفرادی بقا کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ خدا میں انسان اس طرح محو نہیں ہو جاتا جس طرح کہ قطرہ سمندر میں محو ہو جاتا ہے، بلکہ ایسا ہوتا ہے جیسے کہ سورج کی روشنی میں چراغ جل رہا ہے، یا جیسے لوہا آگ میں پڑ کر آگ ہو جاتا ہے لیکن باوجود اس کے اس کی انفرادیت باقی رہتی ہے"[1]۔

ڈاکٹر صاحب کے فلسفۂ خودی کے لیے بھی یہی نظریہ مناسب تھا، اس لیے انھوں نے اس کو مولانا روم سے اخذ کیا۔

دوسرے صوفیہ نے ذات خداوندی میں انفرادی خودی کی محویت کا جو نظریہ قائم کیا تھا اس نے انسان کے تمام ایجابی اخلاق مثلاً جرأت، شجاعت، عزم و استقلال وغیرہ کو فنا کر کے اس میں سلبی اخلاق مثلاً، زہد و قناعت، توکل، گوشہ گیری اور عجز و انکسار پیدا کر دیے تھے لیکن مولانا روم کے نظریہ عشق کے رو سے انسان کے ایجابی اخلاق اور بھی زیادہ مستحکم اور ترقی یافتہ ہو جاتے ہیں، اس لیے خدا کی ذات میں محو ہو کر ایک بزدل انتہاء درجہ کا بہادر ہو جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ تمام صوفیہ میں ڈاکٹر صاحب نے مولانا روم کے نظریۂ عشق کو اختیار کیا اور لوگوں کو ہدایت کی کہ:

بگیر از ساغرش آں لالہ رنگے　　کہ تاثیرش دہد لعلے بہ سنگے
غزالے را دل شیرے بہ بخشد　　بشوید داغ از پشت پلنگے

---

[1] رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۸۳۳-۸۳۴۔

اس قطعہ میں یہ لطیف اشارہ موجود ہے کہ مولانا روم کا نظریۂ عشق انسان کو اخلاقی حیثیت سے جلال و جمال دونوں کا بہترین مجموعہ بنا سکتا ہے۔

لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ ڈاکٹر صاحب کا فلسفہ کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتا، بلکہ انھوں نے دوسروں کی خوشہ چینی کر کے ان ہی کے فلسفہ کو شاعرانہ آب و رنگ کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کر دیا ہے، بلکہ ان کے فلسفۂ خودی کے تمام اساسی مضامین درحقیقت قرآن مجید سے ماخوذ ہیں اور قرآن مجید میں فضیلتِ انسان، تسخیرِ فطرت، عزم و استقلال، جرأت و شجاعت، فتح و نصرت، حمیت و غیرت اور قدرت و اختیار پر بہ کثرت آیتیں موجود ہیں اور ان ہی آیتوں نے قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کو خودی یعنی جلال و جمال دونوں کا بہترین مجموعہ بنا دیا تھا، ڈاکٹر صاحب نے یہ تمام مضامین قرآن مجید ہی سے لیے، اس کے بعد انھوں نے فلسفہ و تصوف پر نگاہ ڈالی تو ان کو دو متضاد فلسفیانہ اور صوفیانہ نظریے نظر آئے، ایک تو شوپنہار کا قنوطی فلسفہ تھا، جو سراپا قرآن مجید کی تعلیمات کے خلاف اور خودی کے تمام عناصر کا بیخ کن تھا، اس کے برخلاف نٹشے کا فلسفہ تھا، جو اگرچہ تمام تر تقویم خودی پر مبنی تھا لیکن یہ خودی ایک محدود اور شیطانی خودی تھی، جس کا تعلق خدا اور عام بنی نوع انسان سے نہ تھا، اسی طرح صوفیانہ تعلیمات بھی مختلف تھیں، تصوف کی عام کتابیں، بالخصوص صوفیانہ شاعری کا تمام تر ذخیرہ اشراقی اور افلاطونی فلسفہ سے متاثر تھا، جو زندگی کو ہیچ قرار دیتا تھا اور صرف سلبی اخلاق کی تعلیم دیتا تھا لیکن مثنوی مولانا روم میں ان کو جا بجا ایسے اشعار، ایسے خیالات اور ایسے نظریات ملے جو قرآن مجید کی تعلیمات کے موافق اور فلسفہ خودی کے مؤید ہیں، ڈاکٹر صاحب نے ان تمام فلسفیانہ اور صوفیانہ نظریات میں سے شوپنہار اور عام صوفیانہ تعلیمات اور صوفیانہ شاعری کے تمام ذخیرہ کو قرآن مجید کی تعلیمات کے مخالف پایا، اس لیے ان کو بالکل نظر انداز کر دیا اسی طرح نٹشے کے فلسفہ میں ان کو خودی کے جو شیطانی عناصر نظر آئے ان کو تو انھوں نے بالکل چھوڑ دیا البتہ اصل مسئلہ کو لے کر اس شیطانی خودی کو

یزدانی خودی بنادیا اور اس میں ان کو قرآن مجید کے بعد مولانا روم کی مثنوی سے مدد ملی لیکن اس معاملے میں انہوں نے درجہ بدرجہ ترقی کی، پہلے تو انھوں نے اسرار خودی کا ایک سادہ اور نامکمل خاکہ قائم کیا جو زیادہ تر حکمائے یورپ بالخصوص نٹشے کے خیالات ونظریات کی بنیاد پر قائم کیا گیا تھا اور اسی خاکہ کو پیشِ نظر رکھ کر یوروپین تنقید نگاروں نے یہ رائے قائم کی کہ ان کا فلسفہ تمام تر نٹشے کے فلسفہ سے ماخوذ ہے لیکن اس کے بعد انھوں نے اس فلسفہ کے اجزاء و مقدمات میں جو تصرفات اور اضافے کیے اور اس کو جس شاعرانہ آب ورنگ کے ساتھ پیش کیا، اس نے ان کے فلسفہ کو نٹشے کے فلسفہ اور مولانا روم کے صوفیانہ نظریوں سے بالکل مختلف کر دیا، ان کو منتشر طور پر صرف چند ذرے ملے تھے لیکن ان ہی ذروں کو چمکا کر انھوں نے آفتاب بنادیا، انھوں نے صرف چند موتی پائے تھے لیکن انھوں نے ان کو پرو کر ایک خوشنما ہار تیار کر دیا، ان کو صرف چند دائرے اور خطوط ہاتھ آئے تھے لیکن ان ہی کی مدد سے انھوں نے ایک مکمل مرقع تیار کر لیا، جس میں خودی کی تصویر نمایاں طور پر نظر آ گئی، انھوں نے بے شبہ نٹشے اور اس کے ساتھ بہت سے فلسفیوں کا اثر قبول کیا لیکن اثر پذیری اور نقالی میں زمین وآسمان کا فرق ہے، شکسپیر کے متعلق آج یہ طے ہو چکا ہے کہ اس کے تمام ڈراموں کا ماخذ پرانی کہانیاں ہیں لیکن اس کے باوجود اس نے ان میں جو آب ورنگ اور روغن بھرا اور جو دیدہ زیب قالب انھیں بخشا وہ اسے ہمیشہ ایک اور یجنل شاعر کی حیثیت سے مشہور رکھے گا، یہی صورت ڈاکٹر صاحب کی ہے دنیا کا کوئی بڑے سے بڑا شخص بھی نیستی سے ہستی یا عدم سے وجود کو پیدا کرنے کا مدعی نہیں ہوسکتا ڈاکٹر صاحب بھی یہ دعویٰ نہیں کر سکتے البتہ انھوں نے رائج الوقت افکار و خیالات کو اپنی قوت متخیلہ کے قالب میں ڈھال کر مسلمانوں کے سامنے جو کچھ پیش کیا ہے وہ بالکل ایک نئی چیز ہے جو مصور خطوں اور دائروں ہی سے کام لیتا ہے لیکن اگر محض اس بنا پر کسی مصور کو نقال نہیں کہا جا سکتا تو ڈاکٹر صاحب جیسے مصور افکار کو بھی نقال کہنا صحیح نہ ہوگا۔[1]

---

[1] پیغامِ حق، اقبال نمبر، ص ۲۶۰-۲۶۱

غرض شعر میں ڈاکٹر صاحب نے حکمت کے جو موتی پروئے ہیں ان کے متعلق یہ کہہ دینا ناانصافی ہوگی کہ وہ موتی انھوں نے دوسرے جوہریوں سے لیے ہیں، ہیرا جب تک تراشا نہ جائے اور موتی جب تک مالا میں پرویا نہ جائے اور جواہرات جب تک زیور میں جڑے نہ جائیں، ان کا جمال معمولی سنگریزوں اور خزف پاروں سے زیادہ نہیں ہوتا، ڈاکٹر صاحب نے شاعری پر جو احسان کیا ہے وہ یہ ہے کہ مشرق اور مغرب اور ماضی و حال کے وہ جواہر پارے جو نفس انسانی کے آسمان کے تارے ہیں کمال شاعری سے اس طرح تراشے اور پروئے اور جڑے ہیں کہ نوعِ انسان کے لیے ہمیشہ کے لیے بصیرت افروز ہو گئے ہیں[۱]۔

ڈاکٹر صاحب نے ان جواہر پاروں پر بھی اندھا دھند ہاتھ نہیں مارا ہے بلکہ ان میں تصرفات اور اضافے کیے ہیں، اس لیے جہاں تک افکار کا تعلق ہے انھوں نے نہ رومی کا کامل تتبع کیا ہے نہ نٹشے کا، نہ برگساں کا اور نہ کارل مارکس کا، نہ لینن کا، اپنے تصورات کا قالین بنتے ہوئے انھوں نے رنگین دھاگے اور بعض خاکے ان لوگوں سے لیے ہیں لیکن ان کے مکمل قالین کا نقشہ کسی دوسرے کے نقشہ کی ہو بہو نقل نہیں ہے، اپنی تعمیر کے لیے انھوں نے ان افکار کو سنگ و خشت کی طرح استعمال کیا ہے ڈاکٹر صاحب ان مفکر شاعروں میں ہیں جن کے پاس ان کا ایک خاص زاویۂ نگاہ اور نظریۂ حیات بھی ہوتا ہے، محض افکار کے ادھر ادھر سے اخذ کردہ عناصر سے اس کی توجیہ نہیں ہو سکتی[۲]۔

''عشق اور عقل کا باہمی تعلق جس پر ڈاکٹر صاحب نے اپنی شاعری کا بہت سا حصہ وقف کیا ہے پیر رومی کا خاص مضمون ہے ڈاکٹر صاحب نے اس مضمون میں فقط مرشد کے الفاظ کو دہرایا نہیں بلکہ جدت افکار سے اس میں بہت دل کش رنگ اپنی طرف سے بھرے ہیں[۳]۔''

---

۱ رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۸۳۰-۸۳۱ ۲ رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۸۳۱ ۳ ایضاً ۸۳۳۔

فلسفۂ بے خودی

ڈاکٹر صاحب سے پہلے خودی اور بے خودی میں باہم کوئی ربط و علاقہ نہ تھا اس لیے دونوں نامکمل تھے، نٹشے کے یہاں، جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں ''انفرادی خود اختیاری کا اس قدر زور ہے کہ فرد کا رشتہ ملت اور کائنات سے نہایت غیر معین اور غیر مبہم سا رہ جاتا ہے'' لیکن ڈاکٹر صاحب کے نزدیک یہ خودی نہایت ناقص ہے:

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں　　موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

اس کے برعکس صوفیہ انفرادی خودی کو خدا کی ذات میں بالکل فنا کر دینے کی تعلیم دیتے تھے اور اس غرض سے وہ انفرادی خودی کو قطرہ سے اور خدا کو دریا سے تشبیہ دیتے تھے جس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ جس طرح قطرہ دریا سے مل کر بالکل فنا ہو جاتا ہے، اسی طرح انسان کو اپنی خودی خدا کی ذات میں فنا کر دینی چاہیے لیکن ڈاکٹر صاحب اس کی مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر قطرہ دریا میں جا کر موتی نہ بنا اور بالکل فنا ہو گیا تو یہ سراسر اس کا نقصان ہے کہ اپنی گرہ کا مال بھی گیا اور کچھ حاصل بھی نہ ہوا:

زخود گذشتۂ اے قطرۂ محال اندیش　　شدن بہ بحر و گہر بر نخاستن تنگ است

اس لیے وہ اس قطرہ کو ایک ایسے دریا میں جانے کی تعلیم دیتے ہیں جس میں ابھرنے اور ڈوبنے دونوں حالتوں میں خودی اور بھی نمایاں ہوتی ہے:

کبھی دریا سے مثل موج ابھر کر　　کبھی دریا کے سینے میں اتر کر
کبھی دریا کے ساحل سے گذر کر　　مقام اپنی خودی کا فاش تر کر

لیکن یہ دریا خدا کی ذات نہیں جیسا کہ صوفیا کا خیال ہے بلکہ قوم وملت کا وجود ہے اور اسی دریا میں ڈوب کر افراد انسانی دریا کے اندرونی خزانے سے مالا مال ہو سکتے ہیں:

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر — ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارا
محروم رہا دولت دریا سے وہ غواص — کرتا نہیں جو صحبتِ ساحل سے کنارا

اس بحر بے کنار میں ڈوب کر جب افراد اپنی خودی کو بالکل فنا کر دیتے ہیں تو وہ گوہر مقصود ہاتھ آجاتا ہے جس کو قومی خودی کہتے ہیں:

مسلمانی غمِ دلِ درخریدن — چو سیماب از تپِ یاران تپیدن
حضور ملت از خود درگذشتن — دگر بانگِ انا الملت کشیدن

اسی بنا پر ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ:

خودی از بیخودی آید پدیدار

اور اب یہ قومی خودی اس قدر بلند ہو جاتی ہے کہ خدائی کا دعویٰ بھی اس کے لیے جائز ہو جاتا ہے:

انا الحق جز مقامِ کبریا نیست — سزائے او چلیپا ہست یا نیست
اگر فردے بگوید سرزنش بہ — اگر قومے بگوید ناروا نیست

اسی بیخودی یا فرد و ملت کے باہمی ربط کو ڈاکٹر صاحب نے مختلف شاعرانہ تمثیلات سے سمجھایا ہے، مثلاً:

ڈالی گئی جو فصلِ خزاں میں شجر سے ٹوٹ — ممکن نہیں ہری ہو سحابِ بہار سے
ہے لازوال عہد خزاں اس کے واسطے — کچھ واسطہ نہیں ہے اسے برگ و بار سے
ہے تیرے گلستاں میں بھی فصلِ خزاں کا دور — خالی ہے جیب گل زر کامل عیار سے
جو نغمہ زن تھے خلوت اوراق میں طیور — رخصت ہوئے ترے شجر سایہ دار سے
شاخ بریدہ سے سبق اندوز ہو کہ تو — نا آشنا ہے قاعدۂ روزگار سے

ملت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ — پیوستہ رہ شجر سے امید بہار رکھ

وہ دور رہنے والے ہنگامۂ جہاں سے — کہتا ہے جن کو انساں اپنی زباں میں تارے
محوِ فلک فروزی تھی انجمن فلک کی — عرش بریں سے آئی آواز اک ملک کی
اے شب کے پاسبانو! اے آسماں کے تارو! — تابندہ قوم ساری گردوں نشیں تمہاری
چھیڑو سرود ایسا جاگ اٹھیں سونے والے — رہبر ہے قافلوں کی تاب جبیں تمہاری
آئینے قسمتوں کے تم کو یہ جانتے ہیں — شاید سنیں صدائیں اہل زمیں تمہاری

رخصت ہوئی خموشی تاروں بھری فضا سے — وسعت تھی آسماں کی معمور اس نوا سے

حسن ازل ہے پیدا تاروں کی دلبری میں — جس طرح عکس گل ہو شبنم کی آرسی میں

آئین نو سے ڈر نا طرز کہن پہ اڑنا — منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں
یہ کاروان ہستی ہے تیز گام ایسا — قومیں کچل گئی ہیں جن کی رواروی میں
آنکھوں سے ہیں ہماری غائب ہزاروں انجم — داخل ہیں وہ بھی لیکن اپنی برادری میں
اک عمر میں نہ سمجھے اس کو زمین والے — جو بات پا گئے ہم تھوڑی سی زندگی میں
ہیں جذب باہمی سے قائم نظام سارے — پوشیدہ ہے یہ نکتہ تاروں کی زندگی میں

فرد تا اندر جماعت گم شود — قطرۂ وسعت طلب قلزم شود
برگ سبزے کز نہال خویش ریخت — از بہاراں تار امیدش شکست
مردماں خوگر بیک دیگر شوند — سفتہ دریک رشتہ چوں گوہر شوند
محفل انجم ز جذب باہم است — ہستی کوکب ز کوکب محکم است

انفرادی حالت میں خودی بالکل خود مختار، مطلق العنان اور سراپا غرور ہوتی ہے لیکن جماعت میں شامل ہو کر یہ تمام اخلاق رذیلہ بدل جاتے ہیں اور ان کے بجائے باہمی لطف و محبت کا جذبہ پیدا ہو جاتا ہے:

جبر قطع اختیارش می کند — از محبت مایہ دارش می کند

ناز تا ناز است کم خیزد نیاز　　نازہا سازد بہم خیزد نیاز
در جماعت خود شکن گردد خودی　　تاز گلبر گے چمن گردد خودی

لیکن سوال یہ ہے کہ فرد و جماعت کے باہمی ربط کا وہ اصول جس سے عداوت کے بجائے محبت اور ناز کے بجائے نیاز پیدا ہو کیا ہے؟ یورپ نے اس کے متعلق جو اصول قائم کیے تھے وہ سب کے سب سیاسی اور معاشی اور وطنی حیثیت رکھتے تھے، اس لیے ان سے محبت کے بجائے عداوت اور نیاز کے بجائے ناز پیدا ہوتا تھا، انقلاب فرانس جو اٹھارہویں صدی کے آخر میں شروع ہوا تھا فرد کی آزادی کا علم بردار تھا لیکن جب مشینی ترقی کے سیلاب نے دولت اور ذخائر دولت کو چند افراد کی ملکیت بنانا شروع کیا اور سرمایہ داروں نے شہنشاہیت کے ساتھ ساز باز کر کے پوری دنیا کو چند افراد کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا تو فرد کی آزادی کے خلاف بغاوت شروع ہوئی اور اس بغاوت نے تو ایک طرف مارکس کی بین الاقوامی اشتراکیت کو پیدا کیا اور دوسری طرف میکیاولی کے قومی اتحاد کے تصور کو رفتہ رفتہ جرمنی کی قومی اشتراکیت (نیشنل) سوشلزم اور اٹلی کی فسطائیت (فاشزم) کے روپ میں جلوہ گر کیا، جس کا فرد کو جماعت پر قربان کر دینا سب سے پہلا اصول ہے۔

غرض جس زمانہ میں ڈاکٹر صاحب کا دماغ غور و فکر کے مراحل طے کر رہا تھا، یورپ میں فرد و ملت کی بحثیں شروع ہو گئی تھیں، اگرچہ اس مسئلہ کے متعلق اب تک مفکرین مختلف الرائے ہیں، تاہم اتنا طے ہو چکا ہے کہ فرد کو شتر بے مہار کی طرح بالکل آزاد نہیں چھوڑا جا سکتا لیکن جہاں فسطائیت و اشتراکیت میں فرد کی آزادی کو بالکل نظر انداز کر دینے پر اصرار کیا جاتا ہے، وہاں جمہوریت میں فرد و ملت کی آزادیوں کے درمیان ایک قسم کی مفاہمت کرانے کی کوشش کی جاتی ہے لیکن بہر حال یہ تمام اصول سیاسی، معاشی اور وطنی ہیں اور دنیا میں اس وقت جو قیامت خیز ہنگامے برپا ہیں ان سب کو ان ہی اصول نے پیدا کیا ہے اور اس بنا پر پیدا کیا ہے کہ ان کی بنیاد مادیت پر ہے، روحانیت پر نہیں ہے اس لیے

ڈاکٹر صاحب نے اپنے فلسفہ بیخودی کی بنیاد روحانیت پر رکھ کر ان تمام جھگڑوں کو ختم کرنا چاہا ہے اور یہی وہ اصولی فرق ہے جو ان کے فلسفۂ فرد و ملت کو یورپ کی جمہوریت، اشتراکیت، فسطائیت اور قومی اشتراکیت جیسے فلسفوں سے بالکل علاحدہ کر دیتا ہے اور افراد کا یہ روحانی ربط ایک ایسی ملت پیدا کر دیتا ہے جس کے حدود قوم و نسل، رنگ و نسب، یا وطن و مرز و بوم کی رائج الوقت اصطلاحوں سے متعین نہیں ہوتے بلکہ روحانی افکار و خیالات سے اس کی حد بندی ہوتی ہے، اس لیے اجتماعیت و انفرادیت کی جو کشمکش دولت و ذخائر دولت کے محدود ہونے کی وجہ سے یورپ میں نظر آتی ہے وہ ان کے فلسفہ میں نابود ہے[1] اور یہی وہ روحانی فلسفہ ہے جس کی توضیح نظریۂ ملیت کے عنوان میں آگے آتی ہے۔

---

[1] ماخوذ از مضمون ابوسعید صاحب بزمی مندرجہ پیامِ حق، اقبال نمبر۔

نظریۂ ملیّت

ڈاکٹر صاحب فرد کو قطرہ سے اور قوم کو دریا سے تشبیہ دیتے ہیں، اس لیے ان کے نزدیک قوم میں دریا ہی کی طرح وسعت بھی ہونی چاہیے:

ہمچو جو سرمایہ از باران مخواہ　　بیکراں شو در جہاں پایان مخواہ

اور یہ وسعت صرف اس طرح پیدا ہو سکتی ہے کہ قومیت کی بنیاد روحانی اصول پر قائم کی جائے لیکن موجودہ دور میں ملک و نسب اور رنگ و روپ کے امتیازات کی بنا پر قومیت کا جو محدود نظریہ قائم کیا گیا ہے وہ وطنیت کے جغرافیانہ تحدید کے مادی تخیل سے پیدا ہوا ہے اس لیے اس نے دنیا کے سامنے ایک مادی بت کھڑا کر دیا ہے، جس کی پرستش دنیا کی تمام قومیں کر رہی ہیں اور دنیا کی تمام قوموں کے ساتھ مسلمان بھی اس مشرکانہ عبادت میں شریک ہیں:

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

یورپ جانے سے پہلے ڈاکٹر صاحب بھی اسی بت کے پرستاروں میں تھے لیکن یورپ میں جا کر انھوں نے مختلف قوموں کی باہمی رشک و رقابت کے مناظر دیکھے تو ان کو معلوم ہوا کہ اس تنگ محدود مادی نظریہ سے قومیت کا بحر بیکراں نہیں پیدا ہوتا، بلکہ اس کے بجائے بہت سی چھوٹی چھوٹی نہریں پیدا ہو جاتی ہیں، اس لیے فرد و قوم کے اختلاط و امتزاج

سے جو اخلاقی فوائد حاصل ہو سکتے تھے وہ حاصل نہیں ہو سکے بلکہ اخوت، محبت اور انسانیت کا بالکل خاتمہ ہو جاتا ہے اور قومیت کا ڈھانچہ ہی ڈھانچہ رہ جاتا ہے، جس میں روح نہیں ہوتی:

از فریب عصر نو ہشیار باش — رہ فتدائے راہ رو ہشیا باش
آں چناں قطع اخوت کردہ اند — بروطن تعمیر ملت کردہ اند
تاوطن را شمع محفل ساختند — نوع انساں را قبائل ساختند
مردمی اندر جہاں افسانہ شد — آدمی از آدمی بیگانہ شد
روح از تن رفت و ہفت اندام ماند — آدمیت کم شد و اقوام ماند

اس لیے اگر دنیا کی قوموں میں اخوت و محبت کا جذبہ پیدا کر کے دوبارہ انسانیت کی روح کا زندہ کرنا مقصود ہے، تو مادیت کے بجائے قومیت کی بنیاد روحانیت پر رکھنی چاہیے اور یورپ سے پلٹنے کے بعد ڈاکٹر صاحب نے قومیت کی بنیاد اسی روحانیت پر رکھ کر قومیت کے محدود مادی نظریہ کے بجائے ملیت کا وسیع روحانی نظریہ قائم کیا جس کی تشریح انھوں نے ایک گفتگو میں اس طرح واضح کی ہے کہ:

''میں سماجی اتحاد کے لیے وطن کو ایک بنیاد سمجھتا تھا، اس لیے خاک وطن کا ہر ذرہ مجھے دیوتا دکھائی دیتا تھا، اس وقت میرے خیالات مادیت کی طرف مائل تھے، سوائے وطن کے مجھے انسانوں میں اتحاد کے لیے کوئی دوسرا ذریعہ دکھائی نہیں دیتا تھا، اب میں انسانوں کو صرف ازلی اور ابدی روحانی بنیادوں پر متحد کرنا چاہتا ہوں اور جب بھی میں اسلام کا لفظ استعمال کرتا ہوں، تو میری مراد اس سے یہی روحانی نظام ہے، اسلام اور مسلم میرے لیے خاص اصطلاحات ہیں جن کو میرے خیالات سمجھنے کے لیے اچھی طرح سمجھ لینا ضروری ہے[1]۔''

اگرچہ اس گفتگو سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ ملیت کا یہ روحانی نظام مذہب اسلام اور خاص طور پر مسلمانوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ جیسا کہ ایک وسیع المشرب

---

[1] رسالہ اردو، اقبال نمبر، ص ۹۳۹۔

صوفی نے بنارس کے ایک فلسفی برہمن کو نصیحت کی ہے:

من نہ گویم از بتاں بیزارشو　　کافری شایستۂ زنارشو
اے امانت دار تہذیب کہن　　پشت پا برمسلک آبا مزن
گرز جمعیت حیات ملت است　　کفر ہم سرمایۂ جمعیت است
تو کہ ہم درکافری کامل نۂ　　درخورطوف حریم دل نۂ
ماندہ ایم از جادۂ تسلیم دور　　تو ز آزر ما ز ابراہیم دور

ایک کافر بھی روحانی بنیاد پر ملیت کا یہ روحانی نظام قائم کرسکتا ہے لیکن اپنی مخصوص اصطلاح کے مطابق ڈاکٹر صاحب نے خاص طور پر مسلمانوں کے سامنے اس روحانی نظریہ کو پیش کیا ہے اور اخلاقی اصول کے مطابق ان کو اس نظریہ کے قبول کرنے کی دعوت دی ہے:

ہوس نے کردیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوع انساں کو　　اخوت کا بیاں ہوجا محبت کی زباں ہوجا
یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی　　تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہوجا
بتان رنگ وخوں کو توڑ کر ملت میں گم ہوجا　　نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

اور اس دعوت کی بنیاد پر انھوں نے مسلمانوں کو حضرت ابراہیم علیہ السلام سے جن کی ذات سے مسلمانوں کا وجود وابستہ ہے قریب تر کرنا چاہا ہے اور بتان رنگ وخوں کے توڑنے کے بعد ان کو اس وسیع ملت میں داخل ہونے کی تعلیم دی ہے، جس کو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے قائم کیا تھا اور جس کا ذکر قرآن مجید میں مدح وتحسین کے ساتھ بار بار آیا ہے:

قُلْ صَدَقَ اللّٰهُ فَاتَّبِعُوْا مِلَّةَ اِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفاً وَّمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (آلِ عمران ۱۰)　　آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تعالیٰ نے سچ کہہ دیا سو تم ملت ابراہیم کا اتباع کرو جس میں ذرا کجی نہیں اور وہ مشرک کبھی نہ تھے۔

وَمَنْ اَحْسَنُ دِيْناً مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ　　اور ایسے شخص سے زیادہ اچھا دین کس کا ہوگا

وَهُوَ مُحْسِنٌ وَّ اتَّبَعَ مِلَّةَ اِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفاً (نساء ۱۸)

جو کہ اپنا رخ اللہ کی طرف جھکائے اور وہ مخلص بھی ہو اور وہ ملت ابراہیم کا اتباع بھی کرے جس میں کجی نام کو نہیں۔

قُلْ اِنَّنِیْ هَدٰنِیْ رَبِّیْ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ دِيْناً قِيَماً مِّلَّةَ اِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفاً وَّمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (انعام ۲۰)

آپ کہہ دیجئے کہ مجھ کو میرے رب نے ایک سیدھا راستہ بتادیا ہے کہ وہ ایک دین ہے مستحکم طریقہ ہے ابراہیم کا جس میں ذرا کجی نہیں اور وہ شرک کرنے والوں میں سے نہ تھے۔

اس قسم کی اور بھی بہت سی آیتیں ہیں اور قرآن مجید کی ان آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ملت ابراہیم کی بنیاد وطنیت کے محدود مادی تخیل پر قائم نہ تھی بلکہ اس کا سب سے پہلا جز توحید تھا، اس لیے ملت اسلامیہ کی شیرازہ بندی جن روحانی ارکان واصول سے ہوتی ہے ان میں سب سے مقدم یہی توحید ہے:

ملت بیضا تن وجان لا الٰـــہ
ساز ما را پردہ گردان لا الٰـــہ

اسود از توحید احمر می شود
خویش فاروقؓ وابوذرؓ می شود

ملت از یک رنگیٔ دلہا ستے
روشن از یک جلوۂ این سینا استے

ما مسلمانیم و اولادِ خلیل
از ابیکم گیر اگر خواہی دلیل

باوطن وابستہ تقدیر امم
بر نسب بنیاد تعمیر امم

اصلِ ملت در وطن دیدن کہ چہ
بادوآب وگل پرستیدن کہ چہ

برنسب نازان شدن نادانی است
حکم او اندر تن وتن فانی است

ملت مارا اساس دیگر است
ایں اساس اندر دلِ ما مضمر است

حاضریم و دل بغائب بستہ ایم
پس ز بند ایں و آن وارستہ ایم

رشتۂ ایں قوم مثل انجم است
چوں نگہ ہم از نگاہ ما گم است

تیر خوش پیکان یک کیشیم ما　　یک نما یک بیں یک اندیشیم ما

توحید کے بعد اس ملت کا دوسرا روحانی عنصر نبوت اور رسالت ہے، کیوں کہ اس ملت کو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے پیدا کیا تھا:

تارک آفل ابراہیم خلیل　　انبیاء رانقش پاے اودلیل
آں خدائے لم یزل راآیتے　　داشت دردل آرزوے ملتے
بہر ما ویرانۂ آباد کرد　　طائفاں راخانۂ بنیاد کرد

اور وہ ایک پیغمبر تھے، اس لیے وہ رسالت سے عالمِ وجود میں آئی اور رسالت ہی کی آغوش میں نشو ونما پائی:

حق تعالیٰ پیکر ما آفرید　　از رسالت درتن ماجان دمید
ازرسالت درجہاں تکوین ما　　ازرسالت دینِ ماآئین ما
ماز حکمِ نسبت او ملتیم　　اہل عالم را پیام رحمتیم

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بعد اس ملت میں وسعت پیدا ہوئی تو وہ صحرائے عرب میں پھیل کر مختلف شعوب وقبائل میں تقسیم ہوگئی اور اس تقسیم نے اس میں نسبتی فخر وغرور اور تفوق وامتیاز کے وہی جذبات پیدا کر دیے جو موجودہ قوموں میں پیدا ہو گئے ہیں، اس لیے صحرائے عرب میں اور بہت سے بتوں کے ساتھ قومیت کا وہ مادی بت بھی کھڑا ہو گیا جس کی پرستش آج دنیا کی تمام قومیں کر رہی ہیں، اس لیے اس ملت کی تجدید واصلاح کے لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خاندان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیدا ہوئے جنھوں نے پہلے توحید ورسالت کے ذریعہ سے اہل عرب میں وحدت ملیہ کا روحانی رشتہ قائم کیا اور توحید ورسالت کے بعد سب کے آخر میں قومیت کے اس مادی بت کو توڑا اور حجۃ الوداع میں یہ اعلان کیا:

''عربی کو عجمی پر اور عجمی کو عربی پر کوئی فضیلت نہیں، تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم مٹی سے پیدا ہوئے تھے۔''

''خداوند تعالیٰ نے تمہارے جاہلیت کے غرور اور باپ دادا کے اوپر فخر کرنے کے طریقہ کو مٹا دیا، اب صرف دو قسم کے آدمی ہیں، مومن پرہیز گار اور بد بخت بدکار، تم لوگ آدم کے بچے ہو اور آدم مٹی سے پیدا کیے گئے تھے، لوگ ایسے لوگوں پر فخر کرنا چھوڑ دیں جو جہنم کا کوئلہ ہیں یا خدا کے نزدیک اس گبریلے سے بھی زیادہ ذلیل ہیں جو اپنے منہ سے نجاست کو گھسیٹتا چلتا ہے۔''

اور اس نسبی تفوق و امتیاز کے مٹ جانے کے بعد محدود قومیت نے ملت کی وسیع شکل اختیار کر لی جس کے روحانی اجزاء یہ قرار پائے:

اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقَاکُمْ (حجرات:۲) تم سب میں بڑا شریف وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیز گار ہو۔

ان کل مسلم اخو المسلم المسلمین اخوۃ ان ارثاء کم ارقاء کم اطعموھم مما تاکلون و اکسوھم مما تلبسون

ہر مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے اور مسلمان مسلمان باہم بھائی بھائی ہیں تمہارے غلام تمہارے غلام ورثاء میں ہیں، جو خود کھاؤ وہ ہی ان کو کھلاؤ جو خود پہنو وہی ان کو پہناؤ۔

اس لیے اس ملت کا ابتدائی اور انتہائی سلسلہ دو پیغمبروں کی ذات سے ملا ہوا ہے:

مرسلان و انبیا آبائے او — اکرم او نزد حق اتقائے او
کل مومن اخوۃ اندر دلش — حریت سرمایۂ آب و گلش
ناشکیبِ امتیازات آمدہ — در نہاد او مساوات آمدہ

اور رسالت ہی کے ذریعہ سے اس میں اتحاد پیدا ہوا ہے:

از رسالت ہم نوا گشتیم ما — ہم نفس ہم مدعا گشتیم ما

اس لیے توحید کے بعد رسالت ہی کے عقیدہ سے اس کی وحدت ملی کو قائم رکھا جا سکتا ہے، ان دونوں روحانی اجزا یعنی توحید و رسالت کی بنا پر ملت اسلامیہ کسی خاص ملک،

کسی خاص مقام اور کسی خاص خطہ تک محدود نہیں ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک کلمہ پر اس کی بنیاد رکھ کر ایک ''ملت گیتی نورد'' پیدا کر دی ہے:

حکمتش یک ملتِ گیتی نورد　　براساس کلمۂ تعمیر کرد

جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ:

جوہر ما با مقامے بستہ نیست　　بادۂ تندش بجامے بستہ نیست
ہندی و چینی سفالِ جامِ ماست　　رومی و شامی گل اندام ماست
قلبِ ما از ہند و روم و شام نیست　　مرز بومِ او بجز اسلام نیست

اس لیے اس ملت کو ملک و وطن کی قید سے آزاد ہو کر گیتی نورد ہی رہنا چاہیے:

مہر را از اورفتن آبروست　　عرصۂ آفاق زیر پائے اوست
صورت ماہی بہ بحر آباد شو　　یعنی از قید مقام آزاد شو
ہر کہ از قید جہات آزاد شد　　چون فلک در رشش جہت آباد شد

اسی گیتی نوردی کا دوسرا نام آفاقیت ہے، جس کی نسبت ڈاکٹر صاحب نہایت فخر کے ساتھ فرماتے ہیں:

سما سکا نہ دو عالم میں مرد آفاقی

لیکن بڑی مشکل یہ آپڑتی ہے کہ آفاقیت کے اس نظریہ کے باوجود وہ اس ملت کی وحدت کے قائم رکھنے کے لیے ایک مرکز کی وابستگی ضروری سمجھتے ہیں، جس کا نام خانہ کعبہ یا بیت الحرام ہے:

قوم را ربط و نظام از مرکزے　　روز گارش را دوام از مرکزے
راز دارو راز ما بیت الحرام　　سوز ما ہم ساز ما بیت الحرام
تو ز پیوند حریمے زندۂ　　تا طوافِ او کنی پایندۂ

اور یہ محدود مرکزی وابستگی آفاقیت کے پاؤں میں ایک بیڑی ڈال دیتی ہے جس

سے اس میں گیتی نوردی کی صلاحیت باقی نہیں رہتی یہی مشکل ہے جس کو اعتراض کی شکل میں اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ اقبالؔ کا وہ میلان جو حجازیت کے نام سے مشہور ہے ان کی اسی ماضی پرستی اور رجعت پسندی کا نتیجہ ہے، اس بات پر جس قدر حیرت کی جائے کم ہے، کہ جس شخص کی یہ تخئیل رہی ہو:

نہ چینی و عربی وہ نہ رومی و شامی　　سما سکا نہ دوعالم میں مردِ آفاقی

جو کرے گا امتیاز رنگ وخون مٹ جائے گا　　ترکِ خرگاہی ہو یا اعرابیِ والا گہر

وہ پھر اس بات پر کیسے ناز کر سکتا ہے:

نغمہ ہندی ہے تو کیا لے تو حجازی ہے مری[1]

کیوں کہ ایک خاص مرکز یا ایک خاص خطہ کی وابستگی سے آفاقیت ایک خاص ملک اور ایک خاص مقام میں محدود ہو کر وطنیت کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور رنگ وخون کا وہی نسلی امتیاز پیدا ہو جاتا ہے، جس کے ڈاکٹر صاحب سخت مخالف ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ وطنی تحدید اور مرکزی وابستگی دو مختلف چیزیں ہیں، جہاں تک وطنی تحدید کا تعلق ہے، ڈاکٹر صاحب مصر و شام وغیرہ کی طرح اس ملت گیتی نورد کو حجاز سے بھی الگ رکھنا چاہتے ہیں:

تو ابھی رہ گذر میں ہے قید مقام سے گذر　　مصر و حجاز سے گذر پارس و شام سے گذر

اور رنگ وخون کے نسلی امتیاز کے ذریعہ سے حجاز کے ساتھ کوئی تعلق پیدا کرنا نہیں چاہتے، بلکہ نہایت واضح الفاظ میں اس تعلق کا انکار کرتے ہیں:

تو اے کودک منش خود را ادب کن　　مسلمان زادۂ ترکِ نسب کن

برنگِ احمر و خوں و رگ و پوست　　عرب نازد اگر ترک عرب کن

لیکن اسی کے ساتھ وہ اس ملت گیتی نورد کی آفاقیت کو ایک مرکز کے ساتھ وابستہ کر کے اور بھی زیادہ مضبوط، مستحکم اور طاقتور بنانا چاہتے ہیں کیوں کہ مختلف ملکوں میں پھیل

---

[1] اقبال: از مجنوں گورکھپوری، ص ۴۸-۴۹۔

کراس کی جو آفاقی شان نمایاں ہوتی تھی اس میں ایک قسم کی پراگندگی اور بے ربطی پائی جاتی تھی لیکن جب سمٹ کر وہ ایک مرکز کے ساتھ وابستہ ہو جاتی ہے تو یہ پراگندگی اور بے ربطی دور ہو جاتی ہے اور آفاقیت کے جو مناظر مختلف ملکوں میں دیکھے جا سکتے تھے، وہ ایک ہی مرقع میں نظر آنے لگتے ہیں لیکن یہ محدود مرکز اس کا وطن نہیں ہوتا، بلکہ اس کی نمائش گاہ ہوتا ہے جہاں وطنیت اور قومیت کے تمام رشتے منقطع ہو جاتے ہیں اور اس ملت کے جو اجزا ایران، عرب، روم، شام، ہندوستان غرض دنیا کے مختلف حصوں میں بکھرے ہوئے تھے، ایک لڑی میں پروئے جاتے ہیں، اس بناء پر اگر قومیت کی بنیاد جمعیت پر قائم ہے، تو بیت الحرام سراپا جمعیت ہے:

در جہان جان امم جمعیت است　　در نگر سیر حرم جمعیت است

اس نظریۂ آفاقیت پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر ڈاکٹر صاحب کے کلام کا مطالعہ کیا جائے اور ان کے کلام سے جو اثرات مترتب ہوتے ہیں ان کا تجزیہ کیا جائے تو ہم کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے دل میں ہماری دنیائے آب وگل کے لیے نہ کوئی محبت تھی اور نہ کوئی جذبۂ احترام، یہ سچ ہے کہ تمام بنی نوع انسان کو ایک نظام اخوت کے ماتحت لے آنا اور ساری دنیا کو ایک اجتماعی ہیئت کا پابند بنانا انسان کا بہترین کارنامہ ہوگا لیکن اس کے یہ معنیٰ نہ ہونا چاہیے کہ جس مٹی سے ہمارا خمیر ہوا ہو اس کے لیے ہمارے دل میں کوئی انس یا درد باقی نہ رہے اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ڈاکٹر صاحب کا کلام اس درد و انس سے خالی ہے[1] "لیکن ڈاکٹر صاحب کے نزدیک وطن کے دو معنی ہیں":

گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے　　ارشاد نبوتؐ میں وطن اور ہی کچھ ہے

اور جہاں تک ارشاد نبوت ﷺ کا تعلق ہے ڈاکٹر صاحب کا دل بھی اس فطری جذبہ سے خالی نہ تھا اور جس مٹی سے ان کا خمیر تیار ہوا تھا نظریۂ آفاقیت کے قائم کرنے کے

---

[1] اقبال: از مجنوں گورکھپوری، ص ۵۲۔

بعد بھی اس کا انس اور اس کا درد ان کے دل میں باقی رہا، چنانچہ ضرب کلیم میں انھوں نے ''شعاعِ امید'' کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے اس میں صاف طور پر اس محبت کی جھلک نظر آتی ہے:

اک شوخ کرن شوخ مثال نگہ حور — آرام سے فارغ صفت جوہر سیماب
بولی کہ مجھے رخصت تنویر عطا ہو — جب تک نہ ہو مشرق کا ہر اک ذرہ جہاں تاب
چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو — جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب
خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز — اقبال کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب
چشم مہ و پروین ہے اسی خاک سے روشن — یہ خاک کہ ہے جس کا خزف ریزہ در آب
اس خاک سے اٹھے ہیں وہ غواص معانی — جن کے لیے ہر بحر پر آشوب ہے پایاب

لیکن یہ محبت جب سیاسی شکل اختیار کر لیتی ہے تو ہر قسم کے رشک و رقابت اور شر و فساد کا منبع بن جاتی ہے:

اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے — تسخیر ہے مقصود، تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے — کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے

اور وطنیت کی محدود مادی دیوار حائل ہو کر نوع انسانی کو مختلف قوموں میں تقسیم کر دیتی ہے:

اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے — قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

اور اسی شر و فساد اور تقسیم و تجزی سے بچنے کے لیے ڈاکٹر صاحب نے آفاقیت کا وسیع نظریہ قائم کیا ہے، جو ان مادی دیواروں کو منہدم کر کے ایک روحانی رشتہ سے قوموں کی شیرازہ بندی کرتا ہے جس سے قومیت کے محدود دائرے میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے اور اب یہ یوسف جس کا دامن محدود وطنیت کے گرد و غبار سے پاک ہوتا ہے، ہر بازار میں مل سکتا ہے:

پاک ہے گرد وطن سے سر داماں تیرا — تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا

لیکن اب یہ تیسری مشکل پیش آجاتی ہے کہ اس وسیع نظریہ کے مطابق اگر چہ ڈاکٹر صاحب قومیت اور وطنیت کے تنگ دائرے سے نکل جاتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ وہ مذہب وملت کے تنگ دائرے میں پھنس جاتے ہیں اور یہ محسوس نہیں کرتے یا محسوس کرتے ہیں تو تجاہل برت جاتے ہیں کہ آفاقیت میں اگر ملکی اور نسلی امتیازات کی گنجائش نہیں ہے تو اسلام اور غیر اسلام کے فرق اور مسلم اور غیر مسلم کی شناخت کی بھی اس میں کہیں کھپت نہیں ہے[1] حالاں کہ ڈاکٹر صاحب کے کلام میں یہ فرق ہر جگہ نہایت نمایاں طور پر نظر آتا ہے، اس لیے آفاقیت کی بنیاد مذہب وملت کے بجائے انسانیت پر رکھنی چاہیے تا کہ مسلم اور غیر مسلم کا یہ فرق باقی نہ رہے اور ایک متحدہ انسانی برادری پیدا ہو جائے لیکن درحقیقت یہ غیر محدود آفاقیت جس کو قدیم زمانہ میں ملحد صوفیوں نے وحدت الوجود کے ذریعہ سے قائم کر کے کفر و اسلام کے فرق کو مٹانا چاہا تھا کہ:

از یک چراغ کعبہ و بتخانہ روشن است

ملحدانہ ہے اور ڈاکٹر صاحب بھی جب تک اس قسم کے خیالات رکھتے تھے اسی قسم کا قومی اتحاد پیدا کرنا چاہتے تھے:

یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو ہر شے میں جب کہ پنہاں خاموشی ازل ہو

اور اب اسی قسم کا غیر محدود ملحدانہ اتحاد انسانیت کے وسیع تخیل کی بنیاد پر پیدا کیا جا رہا ہے لیکن واقعہ یہ کہ دنیا میں جب کبھی اتحاد پیدا ہوا ہے تو اس کو انسانیت نے نہیں بلکہ مذہب وملت ہی نے پیدا کیا ہے، نہایت قدیم زمانے میں جب کہ:

كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً (بقرہ:۲۱۳) سب آدمی ایک ہی طریق کے تھے۔

تو یہ متحدہ طریقہ مفسرین کے مختلف اقوال کے مطابق خواہ اسلام کا طریقہ ہو، خواہ کفر کا طریقہ ہو، خواہ عقلی شریعت کا طریقہ ہو لیکن بہر حال وہ مذہب وملت ہی کا متحدہ طریقہ

---

[1] اقبال: از مجنوں گورکھپوری ص ۵۳-۵۴۔

تھا، اس کے بعد جب اس متحدہ انسانی برادری میں اختلافات پیدا ہوئے تو مذہب وملت ہی نے ان اختلافات کا فیصلہ کیا:

فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيّٖنَ مُبَشِّرِيْنَ وَ مُنْذِرِيْنَ وَ اَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيْمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ (بقرہ:۲۱۳)

پھر اللہ تعالیٰ نے پیغمبروں کو بھیجا جو خوشی کے وعدے سناتے تھے اور ڈراتے تھے اور ان کے ساتھ آسمانی کتابیں بھی ٹھیک طور پر نازل فرمائیں، اس غرض سے کہ اللہ تعالیٰ لوگوں میں (ان کے امور اختلافیہ) مذہبی میں فیصلہ فرمادیں۔

اور ڈاکٹر صاحب بھی اسی مذہبی وملی اتحاد کی بنا پر ان اختلافات کو دور کرنا چاہتے ہیں جن کو قومیت کے محدود نظریہ نے پیدا کر دیا ہے اس لیے وہ تمام ملتوں کو مٹا کر ایک عالم گیر ملت پیدا نہیں کرنا چاہتے، بلکہ مختلف قومیتوں کو مٹا کر ملیت کا ایک ایسا روحانی نظریہ قائم کرتے ہیں جو کافر کا آزر کے ساتھ اور مسلمان کو ابراہیم کے ساتھ قریب تر کر دیتا ہے اس لیے ملتیں تو باقی رہ جاتی ہیں لیکن وطنیت کے محدود قومی نظریہ نے ان ملتوں کو مختلف قوموں میں تقسیم کر کے جو اختلافات پیدا کر دیے ہیں وہ دور ہو جاتے ہیں اور ملکی اور نسلی رشک ورقابت کا خاتمہ ہو جاتا ہے، مثلاً اگر یورپین قوموں میں صرف عیسائیت ذریعہ اتحاد ہوتی تو آج ان میں وہ لڑائیاں نہ ہوتیں جو ملکی اور نسلی امتیازات کی بنا پر ہوئیں، اگر چین وجاپان میں صرف بودھ مذہب کا رشتۂ اتحاد قائم ہوتا تو جاپان چین پر حملہ کرنے کی جرأت نہ کرتا، بہر حال مذہب و ملت کے روحانی اتحاد سے جو قوم پیدا ہوتی ہے وہ لازوال ہوتی ہے اور وہ جس طرح کسی محدود وطن، کسی محدود ملک اور کسی محدود مقام کی پابند نہیں ہوتی اسی طرح اس کا زمانہ بھی غیر محدود ہوتا ہے اور وہ ہمیشہ باقی رہتی ہے مسلمانوں کی قوم اسی قسم کی قوم ہے اس لیے وہ ہمیشہ قائم رہے گی اور اس کے افراد کے فنا ہونے کا اس پر کوئی اثر نہ پڑے گا، کیوں کہ دونوں کی موت وحیات کے اصول باہم مختلف ہیں، افراد کو مادیت نے اور اس قوم کو روحانیت نے

پیدا کیا ہے:

ہمچناں از فرد ہائے بے سپر — ہست تقویم امم پاینده تر
درسفر یاراست وصحبت قائم است — فردره گیراست وملت قائم است
ذات او دیگر، صفاتش دیگر است — سنتِ مرگ وحیاتش دیگر است
فرد برمے خیزد ازمشتِ گلے — قوم راید ازدلِ صاحب دلے

اور مادہ کے فنا ہونے سے روح فنا نہیں ہوتی اس کے ساتھ اس کی زندگی ایک روحانی کتاب کے ساتھ بھی وابستہ ہے:

گر تو میخواہی مسلمان زیستن — نیست ممکن جز بقرآن زیستن

جس کی حفاظت کا خداوند تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے ''اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَوَاِنَّا لَهٗ لَحَافِظُوْنَ'' اس لیے اگر اس کے محفوظ رکھنے والے فنا ہو جائیں تو وہ کیونکر محفوظ رہے گی:

از اجل ایں قوم بے پرداستے — استوارازنــحن نزلنا استے
ذکر قائم از قیام ذاکر است — ازدوام او دوام ذاکراست
ماکہ توحید خدا را حجیتم — حافظ رمزکتاب و حکمیتم

اسی کا نتیجہ یہ ہے جو قومیں ملکی اور نسبی امتیازات کی بنا پر پیدا ہوئیں وہ فنا ہو گئیں:

رومیان را گرم بازاری نماند — آں جہاں گیری، جہاں داری نماند
شیشۂ ساسانیاں درخون نشست — رونق خمخانۂ یوناں شکست

اگر چہ ملتِ اسلامیہ پر بھی اس قسم کی تباہیاں آئیں اور ساتویں صدی میں فتنۂ تاتار نے اٹھ کر اور قوموں کی طرح اس کو بھی فنا کرنا چاہا:

آسماں باما سرپیکارداشت — دربغل یک فتنۂ تاتارداشت
بند ہا ازپاکشودآن فتنہ را — برسرما آزمود آن فتنہ را
سطوتِ مسلم بخاک وخوں تپید — دید بغدادانچہ روما ہم ندید

لیکن بایں ہمہ چوں کہ اس کی بنیاد روحانیت پر قائم تھی، اس لیے وہ اپنے مورث اول حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرح اس آگ سے بالکل محفوظ نکل آئی:

تو مگر از چرخ کج رفتار پرس — زان نوآئین کہن پندار پرس
آتش تاتاریاں گلزار کیست؟ — شعلہ ہائے اوگل دستار کیست
زانکہ مارا فطرت ابراہیمی است — ہم بہ مولے نسبت ابراہیمی است
از تہ آتش بر اندازیم گل — نار ہر نمرود را سازیم گل
شعلہ ہائے انقلاب روزگار — چوں بباغِ مارسد گردد بہار

اوراب تک محفوظ ہے:

درجہان بانگِ اذان بودست وہست — ملتِ اسلامیان بود است وہست

لیکن ملیت کا یہ روحانی نظریہ اس روحانی قوم کو عالم مادی سے بالکل بیگانہ نہیں کر دیتا بلکہ وہ کائنات کے ذرہ رہ سے نہایت وسیع پیمانے پر ربط و تعلق پیدا کر سکتی ہے، صوفیوں نے اس کو کائنات سے اس بنا پر بالکل بے تعلق رکھنا چاہا تھا کہ روحانیات کے مقابل میں مادیت کا درجہ بالکل ہیچ ہے:

اے کہ از تاثیر افیون خفتہ — عالمِ اسباب رادون گفتہ

اور نفی خودی اور نفی کائنات کا یہی روحانی فلسفہ تھا، جس نے اس کے دست عمل کو بالکل شل کر دیا تھا لیکن ڈاکٹر صاحب کے نزدیک وہ درحقیقت اس قدر بے رتبہ چیز نہیں ہے:

خیزو واکن دیدۂ مخمور را — دون مخواں ایں عالمِ مجبور را

یہ صوفیوں کی غفلت کا نتیجہ ہے کہ کائنات ان کو خواب و خیال معلوم ہوتی ہے ورنہ اگر وہ آنکھیں کھول کر دیکھتے تو ان کو معلوم ہوتا کہ یہ خواب بیداری میں بھی دیکھا جا سکتا ہے:

تو چشم بستی و گفتی کہ ایں جہان خواب است — کشائے چشم کہ ایں خواب خواب بیداری است

مجنوں گورکھپوری لکھتے ہیں کہ ''اقبال کے دل میں ہماری دنیائے آب و گل کے لیے

نہ کوئی محبت تھی اور نہ جذبۂ احترام، ان کو ہمارے کرۂ ارضی سے زیادہ خورشید و ماہ انجم و کہکشاں کی دنیا سے محبت معلوم ہوتی ہے اور وہ اپنے خیال میں ستاروں سے آگے کی آبادیوں میں کھوئے رہتے ہیں[1] لیکن واقعہ یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اس روحانی کتاب کے بعد جس کا نام قرآن ہے، انسان صحیفۂ کائنات ہی کے ذریعہ سے تعلیم حاصل کر کے نائب جہاں بن سکتا ہے:

کوہ و صحرا، دشت و دریا بحر و بر — تختۂ تعلیم اربابِ نظر
تاز تسخیر قوائے ایں نظام — ذو فنونِ تو گردد تمام
نائب حق در جہان آدم شود — بر عناصر حکم او محکم شود

البتہ وہ کائنات کو اس قدر قابل احترام بھی نہیں سمجھتے کہ اس کو گذشتہ قوموں کی طرح اپنا خدا بنا لیا جائے بلکہ ایک مسلمان کے نزدیک اس کی حیثیت محض لونڈی غلام کی ہے:

ثابت و سیارۂ گردوں وطن — آن خداوندانِ اقوام کہن
ایں ہمہ اے خواجہ آغوش تواند — پیش خیز و حلقہ در گوشِ تواند
لونڈی — خدمتگار

اور اسی حیثیت سے اس کو اپنا فرماں بردار بنانا اور اس کو قابو میں رکھنا اس کا فرض ہے، کیوں کہ کائنات میں ایسی روشن، ایسی بلند اور ایسی عظیم الشان ہستیاں موجود ہیں کہ اگر انسان ان کو اپنے قابو میں نہ لائے گا تو وہ خود انسان کو اپنا فرماں بردار بنا لیں گی:

گیر اورا تا نہ او گیرد ترا — ہمچو مے اندر سبو گیرد ترا

گذشتہ قوموں نے آفتاب و ماہتاب کو اسی بنا پر اپنا خدا بنا لیا تھا، کہ ان کو اپنے تسلط و اقتدار سے باہر سمجھتی تھیں لیکن ڈاکٹر صاحب ان کو ایک مسلمان کے اقتدار سے باہر نہیں سمجھتے بلکہ جس طرح ایک شکاری اپنے شکار کی تلاش میں جنگل کے گوشے گوشے کو چھان ڈالتا ہے، اسی طرح ڈاکٹر صاحب بھی اپنے شکار کی تلاش میں کائنات کے ذرے ذرے کو ٹٹولتے ہیں

---

[1] اقبال: از مجنوں گورکھپوری ص ۵۲-۵۳۔

اوراس تلاش میں ستاروں کے آگے کی دنیا سے بھی نکل جاتے ہیں:

صد جہاں در یک فضا پوشیدہ اند　　مہرہا در ذرہا پوشیدہ اند
آنکہ بر اشیا کمند انداخت است　　مرکب از برق وحرارت ساخت است

بہرحال ڈاکٹر صاحب کے نزدیک:

ماسوا از بہر تسخیر است و بس　　سینۂ او عرضۂ تیر است و بس

اس لیے وہ تسخیر کائنات کو ملی زندگی کی توسیع کا ذریعہ قرار دیتے ہیں اور ایک مسلمان کو اس جنگ کے لیے آمادہ کرتے ہیں:

چوں نہال از خاک ایں گلزار خیز　　دل بغایب بند و با حاضر ستیز
ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد　　عالمے از ذرۂ تعمیر کرد
خویش را بر پشت بادا سوار کن　　یعنی ایں جمّازہ را ما ہار کن
دست رنگین کن زخونِ کوہسار　　جوئے آب گوہر از دریا برآر
حدت از خورشید عالمتاب گیر　　برق طاق افروز از سیلاب گیر
جستجو را محکم از تدبیر کن　　انفس وآفاق را تسخیر کن

لیکن انفس وآفاق کی تسخیر کے لیے صرف علم ہی کافی نہیں ہے بلکہ اس کے لیے عملی طاقت کی بھی ضرورت ہے اور یہ عملی طاقت صرف آئینِ الٰہی یعنی اتباع شریعت ہی سے پیدا ہوسکتی ہے:

فرد را شرع است مرقاتِ یقین　　پختہ تر از وے مقامات یقین
ملت از آئین حق گیرد نظام　　از نظام محکمے خیزد دوام
قدرت اندر علم او پیدا ستے　　ہم عصا و ہم ید بیضا ستے
اے کہ باشی حکمت دین را امین　　باتو گویم نکتۂ شرع مبین
چوں کسے گردد مزاحم بے سبب　　بامسلمان درادائے مستحب

مستحب را فرض گردانیدہ اند — زندگی را عینِ قدرت دیدہ اند
سَر ایں فرمانِ حق دانی کہ چیست — زیستن اندر خطرہا زندگیست
شرع میخواہد کہ چوں آئی بجنگ — شعلہ گردی و اشگافی کامِ سنگ
آزماید قوتِ بازوئے تو — مے نہد الوند پیش روئے تو
بازگوید سرمہ سا ز الوند را — ازتف خنجر گدازالوند را
نیست میش ناتوانے لاغرے — در خور سر پنجۂ شیرِ نرے
باز چوں باصعوہ خوگر میشود — ازشکار خود زبون تر میشود
شارعِ آئین شناسِ خوب وزشت — بہر تو ایں نسخۂ قدرت نوشت
ازعمل آہن عصب مے سازدت — جائے خوبے درجہان اندازدت
خستہ باشی استوارت می کند — پختہ مثل کوہسارت می کند
ہست دین مصطفٰے دین حیات — شرع او تفسیر آئینِ حیات

قرن اول کے مسلمانوں نے اسی آئین حیات کی پابندی سے انفس وآفاق کو مسخر کیا تھا لیکن عجمی صوفیوں نے اس آئین حیات کو چھوڑ دیا کوہ ودریا اور بحر وبر کی وسیع فضا سے نکل کر گوشہ گیری اختیار کرلی نتیجہ یہ ہوا کہ یہ وسیع فضائیں ان کے ہاتھ سے نکل گئیں اور اب اس میں صرف ایک کشکول گدائی باقی رہ گیا:

تاشعار مصطفٰے ازدست رفت — قوم رارمز بقا از دست رفت
آن نہالِ سربلند و استوار — سیرت صحرائی اشتر سوار
پائے تا در وادیِ بطحا گرفت — تربیت از حدتِ صحرا گرفت
آن چنان کا ہید از باد عجم — ہمچونے گردید ازبادِ عجم
آنکہ کشتے شیر راچون گوسفند — گشت ازپامالِ مورے دردمند
آنکہ از تکبیر او سنگ آب گشت — از صفیر بلبلے بیتاب گشت

آنکہ عزمش کوہ را کاہے شمرد　　باتوکل دست و پائے خود سپرد
آنکہ ضربش گردن اعدا شکست　　قلبِ خویش از ضربہائے سینہ خست
آنکہ گامش نقشِ صد ہنگامہ بست　　پائے اندر گوشۂ عزلت شکست
آنکہ فرمانش جہاں را ناگزیر　　بردرش اسکندر و دارا فقیر
کوششِ او باقناعت سازکرد　　تابہ کشکول گدائی ناز کرد

اب اگر ملت اسلامیہ کو اپنے اندر قوت وتوانائی اور اپنی سیرت میں پختگی پیدا کرنا مقصود ہے تو پھر اس کو صحرائے عرب کی طرف رخ کرنا چاہیے:

قلب رازیں حرف حق گردان قوی　　باعرب درساز تا مسلم شوی

لیکن اہل عرب کے ساتھ ملت اسلامیہ کی یہ وابستگی وطنی نسبی اور ملکی نہیں بلکہ محض اخلاقی ہوگی اور یہی وہ حجازی لے ہے جو ڈاکٹر صاحب کے ہندی نغموں میں سنائی دیتی ہے۔

لیکن موجودہ زمانہ میں ملت اسلامیہ ان بلند پایہ روحانی، اخلاقی اور آفاقی اصول پر قائم نہیں ہے اس لیے ڈاکٹر صاحب اس ملت کی تجدید کرنا چاہتے ہیں:

مسلمان فاقہ مست وژندہ پوش است　　زکارش جبرئیل اندر خروش است
بیا نقشِ دگر ملت بریزیم　　کہ ایں ملت جہان را باردوش است

اور ایسی ملت پیدا کرنا چاہتے ہیں جس کے اوصاف ان کے نزدیک یہ ہیں:

دگر ملت کہ کارے پیش گیرد　　دگر ملت کہ نوش از نیش گیرد
نگردد بایکے عالم رضامند　　دو عالم را بہ دوشِ خویش گیرد

پردر وسعت گردوں یگانہ　　نگاہ او بہ شاخِ آشیانہ
مہ و انجم گرفتار کمندش　　بدست او ست تقدیر زمانہ

بباغان عندلیبے خوش صفیرے　　براغاں جرہ بازے زود گیرے
امیرے او بسلطانی فقیرے　　فقیر او بدرویشی امیرے

اور یہ اوصاف اس میں قدرتی طور پر خودی کا احساس پیدا کر دیتے ہیں:

به آن ملت انا الحق ساز گار است — که از خونش نمِ هر شاخسار است
نهاں اندر جلال او جمالے — که او را نه سپهر آئینه داراست

وجودش شعله از سوز درون است — چو خس او را جهان چند و چون است
کند شرح انا الحق همت او — پئے هر کن که میگوید یکون است

خنک آن ملت بر خود رسیده — زدرد جستجو ناآرمیده
درخشِ او تهِ ایں نیلگوں چرخ — چو تیغے از میان بیرون کشیده

لیکن قومی خودی کا یہ احساس صرف ملی تاریخ کے پیشِ نظر رکھنے سے پیدا ہو سکتا ہے اور روایات ملیہ ہی کے از بر رکھنے سے اس احساس کی تکمیل ہو سکتی ہے، بالخصوص موجودہ زمانہ میں مسلمانوں کے لیے اس کی اور بھی زیادہ ضرورت ہے کیوں کہ دنیا کی اور قوموں کی گذشتہ تاریخ نہایت تاریک اور ان کا موجودہ دور نہایت روشن ہے، اس لیے اگر وہ اپنی گذشتہ تاریخ کو بھلا دیں تو یہ ان کے لیے چنداں مضر نہیں لیکن مسلمانوں کی حالت ان سے بالکل مختلف ہے، ان کا ماضی نہایت روشن اور ان کا حال نہایت تاریک ہے، اس لیے ان میں قومی خودی کا احساس پیدا کرنے کے لیے ان کی گذشتہ تاریخ کا اعادہ اور اس کا حفظ و تکرار نہایت ضروری ہے:

قوم روشن ازسوادِ سرگذشت — خودشناس آمد زیادِ سرگذشت
سر گذشتِ او گرازیادش رود — بازاندر نیستی گم می شود
نسخه بود ترا اے هوشمند — ربط ایام آمده شیرازه بند
ربط ایام است مارا پیرهن — سوزنش حفظ روایاتِ کهن
چیست تاریخ؟اے ز خود بیگانه — داستانے قصهٔ افسانه
این ترا از خویشتن آگه کند — آشنائے کار و مردره کند

ضبط کن تاریخ را پاینده شو — ازنفسہاے رمیدہ زندہ شو
دوش را پیوند با امروز کن — زندگی را مرغ دست آموز کن
سرزند از ماضیٔ تو حالِ تو — خیزد از حالِ تو استقبالِ تو
مشکن ارخواہی حیاتِ لازوال — رشتۂ ماضی زاستقبالِ و حال
موج ادراک تسلسل زندگی است — میکشاں راشور قلقل زندگی است

کیوں کہ اگر وہ اپنی تاریخ کو بھلا دے گی تو لازمی طور پر دوسری قوموں کے تہذیب وتمدن کے اصول اختیار کر کے خود اپنے ملی وجود کو فنا کر دے گی اور ملت اسلامیہ اسی بنا پر یورپین تہذیب وتمدن کی جگمگاہٹ کو دیکھ کر اپنی ملی حیثیت کو فنا کر رہی ہے:

ملت نوزادہ مثل طفلک است — طفلک کو در کنار مادر است
طفلکے از خویشتن نا آگہے — گو ہر آلودۂ خاک رہے
بستہ با امروز او فرداش نیست — حلقہ ہائے روز وشب در پاش نیست
چشم ہستی را مثال مردم است — غیر را بینندۂ و از خود گم است

اور ڈاکٹر صاحب اس ''از خود گم قوم'' کے سامنے اس کی گذشتہ تاریخ کو رکھ کر دوبارہ اس کو زندہ کرنا چاہتے ہیں۔

تعلیم

ڈاکٹر صاحب نے اپنی شاعری کے پہلے اور دوسرے دور میں تعلیم پر کچھ نہیں لکھا، اس موضوع پر انھوں نے سب سے پہلے اپنی شاعری کے تیسرے دور میں اپنے خیالات ظاہر کیے، چنانچہ بانگ درا کے دور سوم کی نظموں میں دو ایک نظمیں تعلیم پر بھی ملتی ہیں اور ان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ:

۱- ڈاکٹر صاحب جدید تعلیم کو مذہب سے بیگانہ رکھنا گوارا نہیں کر سکتے، اس لیے موجودہ تعلیم سے جو الحاد پھیل رہا ہے، اس سے سخت بیزاری ظاہر کرتے ہیں:

خوش تو ہیں ہم بھی جوانوں کی ترقی سے مگر
لبِ خنداں سے نکل جاتی ہے فریاد بھی ساتھ

ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ

گھر میں پرویز کے شیریں تو ہوئی جلوہ نما
لے کے آئی ہے مگر تیشۂ فرہاد بھی ساتھ

تعلیم پیر فلسفۂ مغربی ہے یہ
ناداں ہیں جن کو ہستی غائب کی ہے تلاش

محسوس پر بنا ہے علوم جدیدہ کی
اس دور میں ہے شیشہ عقائد کا پاش پاش

مذہب ہے جس کا نام وہ ہے اک جنون خام
ہے جس سے آدمی کے تخیل کو انتعاش

کہتا مگر ہے فلسفۂ زندگی کچھ اور
مجھ پر کیا یہ مرشد کامل نے راز فاش

باہر کمال اند کے آشفتگی خوش است
ہر چند عقل کل شدہ بے جنوں مباش

لیکن الحاد سے یہ بیزاری محض ملایانہ دینداری کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ اس کے تحت

میں چند فلسفیانہ اور تاریخی حقائق بھی پوشیدہ ہیں، زندگی محض علم کا نام نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے عمل بھی ایک ضروری چیز ہے اور انسان میں عمل کا جوش اور اس کا ولولہ صرف مذہب سے پیدا ہوسکتا ہے، ممکن ہے کہ وہ کچھ لوگوں کے نزدیک ایک جنون خام ہو لیکن عملی زندگی میں اس جنونِ خام کے بغیر کام نہیں چل سکتا، اس لیے:

ہر چند عقل کل شدہ بے جنوں مباش

اس کے علاوہ تعلیم ایک اجتماعی چیز ہے، اس کا مقصد انتشار پیدا کرنا نہیں ہے، بلکہ اتحاد و اتفاق پیدا کرنا ہے لیکن چوں کہ ملت اسلامیہ کی بنیاد دینی اور روحانی اصول پر قائم ہے اس لیے جب تک اس کی تعلیم میں دینی اور روحانی عناصر شامل نہ ہوں اس کا اجتماعی وجود قائم نہیں رہ سکتا:

مذہب سے ہم آہنگی افراد ہے باقی　　دین زخمہ ہے جمعیتِ ملت ہے اگر ساز

بانگ درا کے بعد ڈاکٹر صاحب نے بال جبرئیل کے جستہ جستہ اشعار میں تعلیم کے موجودہ طریقوں پر جو نکتہ چینی کی ہے، اس میں پہلا رونا تو اسی الحاد اور بے دینی کا ہے، جس کی تعلیم ان مدرسوں میں دی جاتی ہے:

گلا تو گھونٹ دیا اہل مدرسہ نے ترا　　کہاں سے آئے صدا لَآ اِلٰـہَ اِلَّا اللّٰہ

لیکن اس کے ساتھ اور بھی چند نئی باتوں کی طرف اشارے کیے ہیں۔

۲- ایک تو یہ کہ اس تعلیم سے جو نئی نسل پیدا ہو رہی ہے اس میں صرف یہی نقص نہیں ہے کہ وہ ملت اسلامیہ کے دینی اور روحانی اصول پر قائم نہیں ہے بلکہ سب سے زیادہ افسوسناک بات یہ ہے کہ اس میں یورپین قوموں کی خصوصیات بھی نہیں پائی جاتیں:

یہ بتان عصر حاضر کہ بنے ہیں مدرسوں میں　　نہ ادائے کافرانہ نہ تراش آذرانہ

اس لیے ایک ایسی ملت تیار ہو رہی ہے جس کی نسبت ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا بالکل صحیح ہوگا:

درمیان کافران ہم بودہ ام یک کمر شایستۂ زنار نیست

۳-موجودہ طریقۂ تعلیم مسلمانوں کی قومی اور تاریخی زندگی سے بالکل مطابقت نہیں رکھتا اور ان میں وہ جوش، وہ ولولہ، وہ اولوالعزمی اور وہ بلند پروازی نہیں پیدا کرتا جس کی مثالیں مسلمانوں گذشتہ کی قومی تاریخ میں ہر جگہ ملتی ہیں:

شکایت ہے مجھے یارب خداوندان مکتب سے سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا

ان جستہ جستہ اشعار کے علاوہ ڈاکٹر صاحب نے ضربِ کلیم میں تعلیم و تربیت کا ایک مستقل عنوان قائم کیا ہے لیکن بڑی مشکل یہ آن پڑی ہے کہ اس عنوان کے تحت میں جو اشعار لکھے ہیں، ان میں اکثر تعلیم و تربیت سے کوئی تعلق نہیں رکھتے، تاہم غور و فکر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک

۴-تعلیم کا اصلی مقصد خودی کی نشو و نما ہے، چنانچہ اس عنوان کے پہلے ہی صفحہ میں انھوں نے حکمائے قدیم و جدید کی زبان سے تعلیم کے دو مقصد بتائے ہیں، اسپنوزا کہتا ہے کہ:

نظر حیات پر رکھتا ہے، مرد دانشمند حیات کیا ہے؟ حضور و سرور نور و وجود

لیکن افلاطون کے نظریہ کے مطابق:

نگاہ موت پہ رکھتا ہے مرد دانشمند حیات ہے شب تاریک میں شرر کی نمود

ان دونوں کے بعد ڈاکٹر صاحب کے نزدیک:

حیات و موت نہیں التفات کے لائق فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود

لیکن یہی خودی ہے جس کی تعلیم اسکولوں کالجوں اور یونیورسٹیوں میں نہیں دی جاتی، بلکہ ان میں ایسی غلامانہ تعلیم دی جاتی ہے، جس سے خودی کے تمام احوال و مقامات پوشیدہ رہ جاتے ہیں:

اقبالؔ یہاں نام نہ لے علم خودی کا موزوں نہیں مکتب کے لیے ایسے مقالات

بہتر ہے کہ بیچارے ممولوں کی نظر سے — پوشیدہ رہیں باز کے احوال و مقامات
زندگی کچھ اور شے ہے علم ہے کچھ اور شے — زندگی سوز جگر ہے، علم ہے سوز دماغ
علم میں دولت بھی ہے قدرت بھی ہے لذت بھی ہے — ایک مشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سراغ

کیوں کہ خودی کی تربیت صرف مذہبی اور اخلاقی تعلیم پر موقوف ہے جس سے موجودہ نظام تعلیم بالکل خالی ہے اور صرف خالی ہی نہیں بلکہ مذہب و اخلاق کی بیخ کنی کر رہا ہے:

اور یہ اہل کلیسا کا نظام تعلیم — ایک سازش ہے فقط دین و مرت کے خلاف

۵- موجودہ تعلیم صرف معاش کا ایک ذریعہ ہے اور معاش ہی کی فکر نے تمام قوم کو غلام بنا رکھا ہے:

عصر حاضر ملک الموت ہے تیرا جس نے — قبض کی روح تری دے کے تجھے فکر معاش
دل لرزتا ہے حریفانہ کشاکش سے ترا — زندگی موت ہے کھو دیتی ہے جب ذوق خراش
اس جنوں سے تجھے تعلیم نے بیگانہ کیا — جو یہ کہتا تھا خرد سے کہ بہانے نہ تراش
فیض فطرت نے تجھے دیدۂ شاہیں بخشا — جس میں رکھ دی ہے غلامی نے نگاہ خفاش

۶- لیکن موجودہ تعلیم جس پر مذہب، اخلاق اور عشق و عمل سب کو قربان کیا جا رہا ہے، معاش کا بھی کافی انتظام نہیں کرتی:

نوا از سینۂ مرغِ چمن برد — زخون لالہ آن سوزِ کہن برد
بایں مکتب بایں دانش چہ نازی — کہ ناں در کف ندا دو جان زتن برد

اسی لیے مذہبی اور صنعتی تعلیم کو بھی نظام تعلیم کا ضروری جزو بنانا چاہیے:

بہ پور خویش دین و دانش آموز — کہ تابد چوں مہ و انجم نگینش
بدست او اگر داری ہنر را — ید بیضا است اندر آستینش

سیاست

ڈاکٹر صاحب نے جو سیاسی نظام قائم کیا ہے اس کا:

۱- پہلا اصول موضوعہ یہ ہے کہ زمین کسی شخص، کسی خاندان اور کسی قوم کی ملک نہیں ہے، بلکہ دنیا میں جو کچھ ہے سب خدا کا ہے:

سر گذشتِ آدم اندر شرق و غرب — بہر خاکے فتنہ ہائے حرب وضرب
یک عروس و شو ہر او ما ہمہ — آں فسونگر بے ہمہ ہم باہمہ
عشو ہائے او ہمہ مکر و فن است — نے از آنِ تو نہ از آن من است
حق زمیں را جز متاعِ ما نگفت — ایں متاع بے بہا مفت است مفت
وہ خدایا نکتۂ از من پذیر — رزق و گور از وے بگیر اور ا مگیر
تو عقابی طائفِ افلاک شو — بال و پر بکشا و پاک از خاک شو

۲- لیکن آج تک دنیا نے ملوکیت کے ذریعہ سے خدا کی زمین پر قبضۂ غاصبانہ کر کے اس کو اپنی موروثی جائداد بنالیا تھا، اس لیے ڈاکٹر صاحب ملوکیت کے سخت مخالف ہیں:

ملوکیت سراپا شیشہ بازی است — از و ایمن نہ رومی نے حجازی است
عرب خود را بہ نور مصطفےٰ سوخت — چراغ مردۂ مشرق بر افروخت
ولیکن آن خلافت راہ گم کرد — کہ اول مومناں را شاہی آموخت
ہنوز اندر جہاں آدم غلام است — نظامش خام و کارش نا تمام است

غلام فقر آن گیتی پناہم　　کہ در دنیش ملوکیت حرام است

ملوکیت کا یہ سیاسی نظام ابلیس کا قائم کیا ہوا ہے، جس پر اس کو نہایت فخر ہے:

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب　　مین نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں

اور اس ابلیسی نظام سیاست نے ایک طرف تو مسجد، دیر اور کلیسا کا افسوں توڑ کر سلطنت کو مذہب اور اخلاق سے بالکل بیگانہ کر دیا اور اس بیگانگی کی تعلیم سب سے پہلے میکیاولی نے دی، اس لیے ڈاکٹر صاحب میکیاولی کو ابلیس کا بھیجا ہوا پیغمبر سمجھتے ہیں:

دہریت چوں جامۂ مذہب درید　　مرسلے از حضرت شیطان رسید
آن فلارنساوی[1] باطل پرست　　سرمۂ او دیدۂ مردم شکست
نسخۂ بہر شہنشاہاں نوشت　　در گل مادانۂ پیکار کشت
مملکت رادین او معبود ساخت　　فکر او مذموم را محمود ساخت
بوسہ تا بر پائے ایں معبود زد　　نقد حق را بر عیار سود زد
باطل از تعلیم او بالیدہ است　　حیلہ اندازی فنے گردیدہ است

دوسری طرف غلامی کے خمیر کو اور بھی زیادہ پختہ کر دیا:

اس میں کیا شک ہے کہ محکم ہے یہ ابلیسی نظام　　پختہ تر اس سے ہوئے خوے غلامی میں عوام
یہ ہماری سعی پیہم کی کرامت ہے کہ آج　　صوفی و ملا ملوکیت کے بندے ہیں تمام

اس لیے اس ابلیسی نظام کو توڑنے کے لیے سب سے پہلے آزادی کی ضرورت ہے اور ڈاکٹر صاحب اصولاً آزادی کے سب سے بڑے حامی ہیں:

خود گیری و خود داری و گلبانگ انا الحق　　آزاد ہو سالک تو ہیں یہ اس کے مقامات
محکوم ہو سالک تو یہی اس کا ہمہ اوست　　خود مردہ و خود مرقد و خود مرگِ مفاجات
آزاد کی رگ سخت ہے مانند رگِ سنگ　　محکوم کی رگ نرم ہے مانند رگِ تاک

---

[1] فلارنساوی میکیاولی کتاب الملوک کا مشہور مصنف جو فلارنس میں پیدا ہوا۔

محکوم کا دل مردہ و افسردہ و نومید — آزاد کا دل زندہ و پرسوز و طربناک
آزاد کی دولت دل روشن نفسِ گرم — محکوم کا سرمایہ فقط دیدۂ نمناک
محکوم ہے بیگانۂ اخلاص و مروت — ہر چند کہ منطق کی دلیلوں میں ہے چالاک
ممکن نہیں محکوم ہو آزاد کا ہمدوش — وہ بندۂ افلاک ہے یہ خواجۂ افلاک

لیکن بایں ہمہ وہ موجودہ دور کی آزادی کو بھی خطرہ سے خالی نہیں سمجھتے:

بطے می گفت بحر آزادگردید — چنیں فرمان ز دیوان خضر رفت
نہنگے گفت رو ہر جا کہ خواہی — ولے از ما نباید بے خبر رفت

اور اس آزادی کا جو نتیجہ موجودہ جمہوری حکومتوں کی شکل میں نکلا ہے اس سے بالکل غیر مطمئن ہیں۔

۱۔ اولاً تو وہ اصولاً جمہوریت کو نظام حکومت کی کوئی بہترین شکل نہیں سمجھتے اگرچہ پچھلی صدی کے اواخر میں جمہوریت کو بہترین نظام حکومت خیال کیا جاتا تھا مگر اس صدی کے اوائل میں یورپ کے بعض مفکرین نے اس طرز حکومت پر شدید حملے کیے جن میں نٹشے، لیبان فان ٹرانشکی سینگلر، سٹوورڈ، میگیڈ وگل وغیرہ بہت اہمیت رکھتے ہیں[1] اور اب تو یورپ میں بھی جمہوریت کے خلاف زبردست رائے پیدا ہوگئی ہے اور بیسیوں کتابیں اس کی خرابیوں پر لکھی جارہی ہیں بہر حال بعض مغربی مفکر اور سائنسداں ان جمہوری اصول کے سخت مخالف ہیں اور انکی مخالفت کی بعض دلیلیں یہ ہیں:

۱- جمہوری حکومت متوسط اور ادنیٰ درجہ کے لوگوں کی حکومت ہوتی ہے۔

۲- اس میں اعلیٰ دماغ اور شخصیتوں کو قابلیت کے اظہار کا موقع نہیں ملتا، جس کی وجہ سے قوم میں ذہن وفکر کی تربیت مسدود ہوتی ہے۔

۳- حکومت میں عوام کی مداخلت اور حق رائے دہی کی وسعت، فرقوں کی بے انتہا

---

[1] ماخوذ از مضمون ڈاکٹر سید عبداللہ ایم اے مندرجہ بابت ماہ مارچ ۱۹۴۶ء، ص ۱۹۶۔

کثرت کا باعث ہو جاتی ہے، جمہور کی آزادی میں لاکھ برکتیں سہی لیکن اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جمہور کا یہ غلبۂ عام اور عوام کی مطلق العنانی کسی نظام کو بھی پائیدار اور مستحکم نہیں ہونے دے گی اور آئے دن کے انقلابات اور سریع الوقوع تغیرات قومی تعمیر اور انسانی ترقی میں رکاوٹ پیدا کریں گے اور ڈاکٹر صاحب بھی ان دلائل سے یقیناً متاثر ہیں، چنانچہ پہلی اور دوسری دلیل کو شاعرانہ طرز میں اس طرح پیش کرتے ہیں:

متاعِ معنیِ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی — زموراں شوخیِ طبع سلیمانی نمی آمد
گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو — کہ از مغز دو صد خر فکر انسانی نمی آمد

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

یعنی اس طرز حکومت میں قابلیت کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا، بلکہ صرف ووٹوں کی کثرت تعداد سے ایک شخص کا انتخاب کر لیا جاتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ جس شخص کو زیادہ ووٹ مل جائیں تو وہ قابل بھی ہو۔

۳- تیسری دلیل کو گلشن راز میں اس طرح بیان کرتے ہیں:

فرنگ آئین جمہوری نہاد است — رسن از گردن دیوے نہاد است
گروہے را گروہے در کمین است — خدا ایش یارا گر کارش چنیں است
چور ہزن کاروانے در تگ و تاز — شکمہا بہر نانے در تگ و تاز
زمن دہ اہل مغرب را پیامے — کہ جمہور است تیغ بے نیامے
نہ ماند در غلاف خود زمانے — بردجان خود و جان جہانے[۲]

(۲) ثانیاً اس وقت یورپ میں جو جمہوری نظام حکومت قائم ہے وہ عملاً ملوکیت ہی کی ایک شکل ہے، فرق صرف یہ ہے کہ پہلے جو جبر و استبداد مطلق العنان بادشاہ کیا کرتے

---

[۱] ماخوذ از مضمون ڈاکٹر سید عبداللہ ایم اے مندرجہ بابت معارف، ماہ مارچ ۱۹۴۶ء، ص ۳۰۳۔

تھے، اب اسی کو جمہوری حکومتیں قومی بھیس بدل کر کر رہی ہیں:

ہے وہی ساز کہن، مغرب کا جمہوری نظام — جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوا ستبداد جمہوری قبا میں پائے کوب — تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق — طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمی گفتار اعضائے مجالس الاماں — یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری
اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو — آہ! اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

اس لیے جمہوریت بھی ملوکیت کا ایک پردہ ہے، چنانچہ ابلیس کا دوسرا مشیر جب اس کے پہلے مشیر سے جمہوریت کے متعلق سوال کرتا ہے:

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

تو جواب دیتا ہے:

ہوں مگر میری جہاں بینی بتاتی ہے مجھے — جو ملوکیت کا اک پردہ ہو کیا اس سے خطر
ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس — جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر
کاروبار شہریاری کی حقیقت اور ہے — یہ وجود میر و سلطاں پر نہیں ہے منحصر
مجلسِ ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو — ہے وہ سلطاں غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر
تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام — چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر

موسیو لینن کو ناز ہے کہ انسان اگرچہ ایک مدت تک قیصر و زار کے دام تزویر میں گرفتار رہا لیکن اب جمہور نے اس پرفریب جال کے تار تار کو توڑ ڈالا ہے اور دنیا غلامی سے آزاد ہو گئی ہے:

غلامِ گر سنہ دیدی کہ بردرید آخر — قمیصِ خواجہ کہ رنگین زخون ما بود ست
شرار آتش جمہور کہنہ ساماں سوخت — ردائے پیر کلیسا، قبائے سلطاں سوخت

لیکن قیصر ولیم اس کا جواب دیتا ہے کہ انسان اب بھی قصر ملوکیت کا طواف کر رہا

ہے اور غلامی بدستور باقی ہے، فرق صرف یہ ہے کہ پہلے قبائے سلطانی کو خسرو زیب تن کرتا تھا اور اب اس قبا کو خسرو سے چھین کر کوہکن (مزدور) نے پہن لیا ہے:

گناہ و عشوۂ ناز بتاں چیست　　طواف اندر سرشت برہمن ہست
اگر تاج کئی جمہور پوشد　　ہماں ہنگامہ ہادر انجمن ہست
نماند ناز شیریں بے خریدار　　اگر خسرو نہ باشد کوہکن ہست

لیکن بایں ہمہ اشتراکی نظام حکومت جمہوری نظام حکومت سے بہتر ہے، جمہوری نظام حکومت نے ملوکیت کی روح کو قائم رکھا ہے اس لیے ابلیس کے مشیر اس سے بہت زیادہ نہیں گھبراتے لیکن اشتراکی نظام حکومت نے اس روح کو بالکل فنا کر دیا ہے، اس لیے اس کے مشیر اس سے بہت زیادہ پریشان ہیں اور اضطراب کی حالت میں سوال کرتے ہیں:

روح سلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب　　ہے مگر کیا اس یہودی کی شرارت کا جواب
وہ کلیم بے تجلی، وہ مسیح بے صلیب　　نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب
کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہ پردہ سوز　　مشرق و مغرب کی قوموں کے لیے روز حساب
اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد　　توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

اور ڈاکٹر صاحب بھی مختلف حیثیتوں سے اشتراکیت کی تائید کرتے ہیں اور ان کو اس نظامِ حکومت میں اسلامی نظام حکومت کے بہت سے اجزاء ملتے ہیں، چنانچہ انھوں نے جاوید نامہ میں سید جمال الدین افغانی کی زبان سے روسیوں کو جو پیغام دیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قیصریت کی شکست، سود کی مذمت، زمین پر خدا کا قبضہ تمام انسانی برادری کے مساوات میں مسلمان اور روسی متحد الخیال ہیں:

ہمچو ما اسلامیاں اندر جہاں　　قیصریت را شکستی استخواں
ہیچ خیر از مردکِ زرکش مجو　　لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰی تُنْفِقُوْا
از ربا آخر چہ مے آید؟ فتن　　کس نداند لذت قرض حسن

از رباجاں تیرہ دل چوں خشت وسنگ — آدمی درندہ بے دندان و چنگ
رزق خود را از زمیں بردن رواست — ایں متاع بندہ و ملک خداست
بندۂ مومن ایں حق مالک است — غیر حق ہر شے کہ بینی ہالک است
آب و نانِ ماست از یک مائدہ — دودۂ آدم "کنفسٍ واحدہ"

اسلام کے ابتدائی زمانے میں مسلمانوں کو زائد از ضرورت مال کے جمع کرنے کی ممانعت تھی اور ان کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ جو مال ضرورت سے زاید ہو اس کو خیرات کر دیں:

وَيَسْئَلُوْنَكَ مَا ذَا يُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ — لوگ تم سے پوچھتے ہیں کہ کون سا مال خیرات کریں کہہ دو کہ وہ مال جو ضرورت سے زیادہ ہو،

گو یہ حکم بعد میں منسوخ ہو گیا لیکن اس کی اصلی روح باقی رہی۔

ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اشتراکی نظریۂ مال بھی اسی قرآنی تعلیم کا اعادہ کر رہا ہے، چنانچہ ضربِ کلیم میں اشتراکیت کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے اس میں فرماتے ہیں:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم — بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ رفتار
اندیشہ ہوا شوخیٔ افکار پر مجبور — فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر — کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں — اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار
جو حرف "قل العفو" میں پوشیدہ ہے اب تک — اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

قرآنی تعلیمات کے علاوہ ڈاکٹر صاحب اخلاقی حیثیت سے بھی اشتراکی تحریک کی تائید کرتے ہیں، ان کے نزدیک سرمایہ داروں اور مزدوروں کے درمیان تقسیم مال کا جو غیر مساویانہ طریقہ جاری ہے وہ سخت ظالمانہ ہے اور اس پر انھوں نے نہایت پر تاثیر نظمیں لکھی ہیں، چنانچہ پیامِ مشرق میں "قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور" عنوان سے جو نظم لکھی ہے اس میں سرمایہ دار اور مزدور کی زندگی کا موازنہ نہایت خوبی کے ساتھ کیا ہے اور اس کے پہلے مصرع

میں مزدور کی اور دوسرے مصرع میں سرمایہ دار کی زندگی کا نقشہ نہایت عمدہ شاعرانہ اعجاز کے ساتھ کھینچا ہے:

غوغائے کار خانۂ آہنگری زمن — گلبانگِ ارغنون کلیسا از آن تو
نخلے کہ شہ خراج برد مے نہد زمن — باغ بہشت وسدرہ وطوبیٰ ازآن تو
تلخابۂ کہ درد سر آر داز آنِ من — صہبائے پاک وآدم وحوا از آن تو
مرغابی وتدرو وکبوتر از آن من — ظل ہما و شہپر عنقا از آن تو
ایں خاک وانچہ درشکم اوازآن من — وزخاک تابہ عرش معلّا از آنِ تو

اس لیے اس غیر متوازن زندگی کو انسانی خودی کسی طرح برداشت نہیں کرسکتی اور ڈاکٹر صاحب نے ''نوائے مزدور'' کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے، اس میں یہی خوددارانہ لے پائی جاتی ہے:

زمزد بندۂ کر پاس پوش ومحنت کش — نصیب خواجۂ نا کردہ کار رخت حریر
زخوئے فشانی من لعل خاتم والی — زاشک کودک من گوہر ستام امیر
زخونِ من چو ز لو فربہی کلیسا را — بزور بازوئے من دست سلطنت ہمہ گیر
خرابہ رشک گلستاں زگر یۂ سحرم — شباب لالہ وگل از طراوت جگرم

بیا کہ تازہ نوامی ترا ودا زرگ ساز — مئے کہ شیشہ گدازد بہ ساغر اندازیم
مغان ودیر مغاں را نظام تازہ دہم — بنائے میکدہ ہائے کہن براندازیم
زرہزنان چمن انتقام لالہ کشیم — بہ بزم غنچہ وگل طرح دیگر اندازیم
بطوف شمع چو پروانہ زیستن تاکے — زخویش ایں ہمہ بیگانہ زیستن تاکے

لیکن سرمایہ دار اس فرق مراتب کے مٹانے پر آمادہ نہیں ہے اور اس پر عقلی دلائل قائم کرتا ہے:

''بنی آدم اعضائے یک دیگر اند'' — ہماں نخل راشاخ و برگ وبر اند

دماغ از خرد زاست از فطرت اوست — اگر پاز میں ساست از فطرت اوست
یکے کار فرمایکے کار ساز — نیاید ز محمود کار ایاز
نہ بینی کہ از قسمت کارزیست — سراپا چمن می شود خارِ زیست

ایک مدت تک تو سرمایہ دار نے مزدور کو اس فریب میں مبتلا رکھ کر اس کو شکست دی:

دستِ دولت آفریں کو مزدیوں ملتی رہی — اہل ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار — انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

لیکن اشتراکی تحریک نے اس مکروفریب کا پردہ چاک کر دیا اور مزدور پکار اٹھا:

فریبی بحکمت مرا اے حکیم — کہ نتواں شکست ایں طلسمِ قدیم
مسِ خام را از زراند دوۂ — مرا خوئے تسلیم فرمودۂ
کند بحر را آبنا یم اسیر — زخارا برد تیشہ ام جوئے شیر
حقِ کوہکن دادی اے نکتہ سنج — بہ پرویز پر کارونابردہ رنج
خطا را بحکمت مگر داں صواب — خضر را نگیری بدام سراب
بدوشِ زمیں بار سرمایہ دار — ندارد گذشت از خورو خواب دار
جہاں راست بہر وزی از دست مزد — ندانی کہ ایں، ہیچ کارست دُزد
پئے جرم او پوزش آوردۂ — بایں عقل و دانش فسوں خوردۂ

بہرحال اشتراکیت ڈاکٹر صاحب کی شاعری کا ایک دل چسپ موضوع ہے اور انھوں نے بالِ جبرئیل وغیرہ میں اس کی تائید میں اس قدر پرجوش نظمیں لکھی ہیں کہ وہ بظاہر سوشلسٹ معلوم ہونے لگتے ہیں لیکن بایں ہمہ وہ اس تحریک کے بعض بنیادی اصولوں کے ساتھ متفق نہیں ہیں، ان کے نزدیک یہ خالص ملحدانہ تحریک ہے، جس کی بنیاد خدا پرستی کے بجائے شکم پرستی پر قائم ہے، اس لیے جہاں تک نتائج کا تعلق ہے اشتراکیت اور

ملوکیت میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں بندۂ زر اور بندۂ شکم ہیں:

صاحب سرمایہ[1] از نسل خلیل — یعنی آں پیغمبر بے جبرئیل
زاں کہ حق در باطل او مضمر است — قلب او مومن دماغش کافر است
غربیاں گم کردہ اند افلاک را — در شکم جویند جان پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک — جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دین آں پیغمبر ناحق شناس — بر مساواتِ شکم دارد اساس
تا اخوت را مقام اندر دل است — بیخ او در دل نہ در آب و گل است

لیکن یہی تن پروری ملوکیت کا بھی مقصد ہے:

ہم ملوکیت بدن را فربہی است — سینۂ بے نور او از دل تہی است

فرق صرف یہ ہے کہ ملوکیت خدا کی زمین پر خراج مقرر کر کے اس مقصد کو حاصل کرتی ہے اور اشتراکیت بغاوت کے ذریعہ سے اس کو حاصل کرنا چاہتی ہے، خدا سے دونوں غافل ہیں اور دونوں انسانوں کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں:

ہر دو را جان ناصبور و ناشکیب — ہر دو یزداں ناشناس آدم فریب
زندگی ایں را خروج آں را خراج — درمیان ایں دو سنگ آمد زجاج
ایں بہ علم و دین و فن آرد شکست — آں برد جاں راز تن ناں راز دست
غرق دیدم ہر دو را در آب و گل — ہر دو را تن روشن و تاریک دل

اشتراکیت نے اگرچہ مارکسیت کا خاتمہ کر دیا ہے لیکن فقط اسی نفی سے کام نہیں چل سکتا، لا'' کے ساتھ، الا'' کی آمیزش بھی ضروری ہے اور اشتراکیت نے اگرچہ بادشاہوں کے بتوں کو توڑ پھوڑ ڈالا ہے لیکن اس نے اب تک خدا کا اعتراف نہیں کیا ہے، اس لیے وہ محض ایک مادی طاقت ہے جس کو دوسری مادی طاقت توڑ سکتی ہے، چنانچہ اس کو توڑنے کے

---

[1] صاحب سرمایہ کارل مارکس مصنف کتاب سرمایہ۔

لیے فسطائی طاقتیں پیدا ہوگئی ہیں:

توڑ اس کا رومۃ الکبریٰ کے ایوانوں میں دیکھ — آل سیزر کو دکھایا ہم نے پھر سیزر کا خواب
کون بحر روم کی موجوں سے ہے لپٹا ہوا — گاہ بالد چوں صنوبر گاہ نالد چوں رباب

اس لیے ابلیس بھی اشتراکی نظام حکومت سے بہت زیادہ خائف نہیں ہے اور نہایت بے پروائی کے ساتھ کہتا ہے:

دست فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک — مزدکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد — یہ پریشان روز گار آشفتہ مغز آشفتہ مو
جانتا ہے جس پہ روشن باطن ایام ہے — مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے

اس کو جو کچھ خوف ہے وہ یہ ہے کہ موجودہ زمانہ کے حالات سے کہیں پھر وہی اسلامی نظام حکومت نہ قائم ہو جائے:

عصر حاضر کے تقاضاؤں سے ہے لیکن یہ خوف — ہو نہ جائے آشکارا شرع پیغمبر کہیں
موت کا پیغام ہر نوع غلامی کے لیے — نے کوئی فغفور و خاقاں، نے فقیر رہ نشیں
کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک وصاف — منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں
اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب — بادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں

ان تمام تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ ملوکیت، جمہوریت، اشتراکیت، فسطائیت غرض کوئی نظام حکومت ڈاکٹر صاحب کے نزدیک قابل اطمینان نہیں ہے اس لیے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ کس حکومت کو پسند کرتے ہیں؟ اور اس پسندیدگی کے وجوہ و اسباب کیا ہیں؟

۱- ڈاکٹر صاحب کے تمام کلام پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جس طرح دوسرے امور میں عقلی بنیاد عمل کے مخالف ہیں اسی طرح نظریۂ سلطنت میں بھی انھیں عقلی بنیاد سے خاص پرخاش ہے کیوں کہ عقلی قوانین میں انسان کی خودغرضی اور انفرادیت پسندی

کی چاشنی ضرور شامل ہوگی:

بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام — نے غلام اورا، نہ کس اوراغلام
عقل خود بین غافل از بہبود غیر — سود خود بیند نہ بیند سود غیر
وحی حق بینندۂ سود ہمہ — در نگاہش سود و بہبود وہمہ
عادل اندر صلح وہم اندر مصاف — وصل و فصلش لایراعیٰ لایخاف
غیر حق چون ناہی و آمر شود — زورور برناتواں قاہر شود
زیر گردوں آمری از قاہری ست — آمری از ماسوی اللہ کافری است
قاہر آمر کہ باشد پختہ کار — از قوانین گرد خود بندد حصار
جرۂ شاہین تیز چنگ وز ودگیر — صعوہ را درکارہا گیرد مشیر
قاہری را شرع و دستورے دہد — بے بصیرت سرمہ باکورے دہد
حاصل آئین و دستور ملوک[1] — وہ خدایاں قریہ ود ہقاں چوں دوک

۲-اس بنا پر ان کے نزدیک نظام سلطنت کی بنیاد و مذہب اور اخلاق پر قائم ہونی چاہیے، ورنہ جمہوریت اور اشتراکیت سب کی سب وہی ملوکیت کا قدیم چنگیز خانی قالب اختیار کرلیں گی:

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا — طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی
جلال بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو — جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

اور مذہب و سیاست کی یہ علاحدگی مارٹن لوتھر اور میکیاولی کے بدولت عمل میں آئی جس میں میکیاولی نے سیاست کو مذہب سے اور مارٹن لوتھر نے مذہب کو سیاست سے بالکل الگ کردیا اور اس تفریق میں روح اور مادہ کی ثنویت کا اصول کارفرما تھا یعنی میکیاولی کے نزدیک سیاست کو صرف مادیات سے اور مارٹن لوتھر کے نزدیک مذہب کو صرف روحانیت

---

[1] ماخوذ: از مضمون ڈاکٹر سید عبداللہ ایم اے مندرجہ معارف بابت مارچ ۱۹۴۶ء، ص ۱۹۸-۱۹۹۔

سے تعلق تھا اس لیے دونوں کے حدود اقتدار الگ الگ تھے اور اس کا نتیجہ یہ تھا کہ:

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی — سماتی کہاں اس فقیری میں میری
خصومت تھی سلطانی و راہبی میں — کہ وہ سربلندی ہے یہ سربریزی
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا — چلی کچھ نہ پیرِ کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی — ہوس کی امیری ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دین کے لیے نامرادی — دوئی جسم تہذیب کی نابصیری

لیکن ڈاکٹر صاحب کے نزدیک روح و مادہ کا یہ اصل ہی سرے سے غلط ہے بلکہ روح و مادہ دونوں ایک ہی چیز ہیں:

تن و جاں رادو تا گفتن کلام است — تن و جاں رادو تا دیدن حرام است
کلیسا سبحۂ پطرس شمارد — کہ او باحاکمی کارے ندارد
بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید — نگاہش ملک و دیں را ہم دوتا دید
خرد را با دل خود ہم سفر کن — یکے بر ملت ترکان نظر کن
بہ تقلید فرنگ از خود رمیدند — میان ملک و دیں ربطے ندیدند

اس لیے ڈاکٹر صاحب صرف اسی نظامِ سلطنت کو پسند کرتے ہیں جس میں روح و مادہ کی وحدت قائم رہے اور اس قسم کا نظام سلطنت صرف اسلام نے قائم کیا ہے:

یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا — بشیری ہے آئینہ دار نذیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی — کہ ہوں ایک جنیدی وارد شیری

یہی وہ نظام سلطنت ہے جس میں ایک شخص بادشاہ ہو کر بھی فقیر رہ سکتا ہے:

تو اے باد بیاباں از عرب خیز — زنیل مصر یاں موجے بر انگیز
بگو فاروق را پیغام فاروق رضی اللہ عنہ — کہ خود در فقر و سلطانی بیامیز
(شاہِ مصر) (حضرت عمرؓ)

خلافت فقر با تاج و سریر است — زہے دولت کہ پایاں ناپذیر است

جوان بختا مدہ از دست ایں فقر کہ بے او پادشاہی زود میر است

اور یہی وہ فقر ہے جو ملوکیت کا شیرازہ درہم برہم کرسکتا ہے:

درافتد باملوکیت کلیمے فقیرے بے کلاہے بے گلیمے
گہے باشد کہ باز یہائے تقدیر بگیرد کار صرصر از نسیمے

اگرچہ اسلام میں بھی خلیفہ کا انتخاب جمہوری طریقہ پر ہوتا ہے لیکن یہ طریقۂ انتخاب اس زمانہ کے طریقۂ انتخاب سے بالکل مختلف ہے، کیوں کہ:

۱- اسلامی امیر مدۃ العمر کے لیے منتخب ہوتا ہے اور روز مرہ کے انتخابات کے فسادات سے قوم محفوظ رہتی ہے۔

۲- اسلامی امیر اس منصب کے لیے اپنے آپ کو پیش نہیں کرسکتا اور جو شخص ایسا کرے وہ اس منصب کا اہل نہیں سمجھا جاتا۔

غرض اس قسم کے بے شمار امتیازات ہیں جو اسلامی خلافت کو مغربی جمہوریت سے ممتاز کرتے ہیں۔

صنفِ لطیف

یعنی

عورت

ڈاکٹر صاحب نے اس موضوع پر جو کچھ لکھا ہے اس میں شاعرانہ آب و رنگ اور فلسفیانہ نکتہ سنجی بہت کم پائی جاتی ہے اس باب میں انھوں نے اسلام کی صاف اور سادہ تعلیمات کا اعادہ کر دیا ہے موجودہ دور میں آزادیِ نسواں کی تحریک عورتوں کو جس شاہراہ پر لے چلنا چاہتی ہے اس کی دعوت ایک یورپین عورت نے جو نبوت کی مدعی تھی فلک مریخ پر تمام عورتوں کو اس طرح دی تھی:

اے زناں! اے مادران! اے خواہران — زیستن تا کے مثالِ دلبران
دلبری اندر جہاں مظلومی است — دلبری محکومی و محرومی است
از امومت زردروے مادران — اے خنک آزادی بے شوہر ان
آمد آن وقتے کہ از اعجاز فن — مے تواں دیدن جنین اندر بدن
حاصلے بر داری ازکشت حیات — ہرچہ خواہی از بنین و از بنات
گر نباشد برمراد ما جنین — بے محابا کشتن او عینِ دین
پرورش گیرد جنین نوع دگر — بے نسب ارحام دریا بد سحر
انچہ از نیساں فرو ریزد مگیر — اے صدف در زیر در یا تشنہ میر

خیز و بافطرت بیا اندر ستیز تا ز پیکار تو حر گردد کنیز
رستن از ربط دوتن تو حید زن حافظ خود باش و بر مرداں بتن

۱-اس دعوت کا خلاصہ یہ ہے کہ عورتوں کو قدرتی طور پر مادرانہ فرائض کے انجام دینے کی ضرورت نہیں بلکہ اس زمانے میں سائنس نے اس قدر ترقی کر لی ہے کہ بچے خود بخود مصنوعی طریقوں سے پیدا کر لیے جا سکتے ہیں لیکن ڈاکٹر صاحب ان ہی مادرانہ فرائض ہی کو عورت کی زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ سمجھتے ہیں:

از امومت پیچ و تاب جوے ما موج وگرداب و حیات جوے ما
آن دخ رستاق زادے جاہلے پست بالائے سطبرے بد گلے
ناتراشے پرورش نادادہ کم نگاہے کم زبانے سادہ
دل زآلام امومت کردہ خون گرد چشمش حلقہ ہاے نیلگوں
ملت ارگیرد ز آغوشش بدست یک مسلمانِ غیور وحق پرست
ہستی ما محکم از آلام اوست صبح ما عالم فروز از شام اوست
دان تہی آغوش نازک پیکرے خانہ پرور درنگاہش محشرے
فکر او از تاب مغرب روشن است ظاہرش زن باطن او نازن است
شوخ چشم و فتنہ زا آزاد لیش از حیانا آشنا آزاد لیش
علم او بار امومت بر نتافت برسر شامش یکے اختر نتافت
ایں گل از بستان مانا رستہ بہ داغش از دامان ملت شستہ بہ

ڈاکٹر صاحب کے نزدیک عورت کا کمال یہ نہیں ہے کہ وہ علم وفضل میں ارسطو اور افلاطون بن جائے بلکہ اس کا اصلی کمال یہ ہے کہ وہ ارسطو اور افلاطون کو پیدا کرے:

وجود زن سے ہے تصویر کائنات میں رنگ اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوز دروں
شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشت خاک اس کی کہ ہر شرف ہے اسی درج کا در مکنوں

مکالمات فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن اسی کے شعلہ سے ٹوٹا شرار افلاطوں

۲-عورتوں کو نکاح کی بندشوں سے آزاد ہوکر اپنی انفرادی خودی کو ترقی دینی چاہیے لیکن ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اسلامی تعلیمات کے مطابق عورت اور مرد کا ساتھ چولی دامن کا ساتھ ہے اور دونوں ایک دوسرے سے علاحدہ نہیں ہو سکتے:

نغمہ خیز از زخمۂ زن ساز مرد از نیاز او دوبالا ناز مرد

پوششِ عریانی مردان زن است حسن دلجو عشق راپیراہن است

اگرچہ ڈاکٹر صاحب کو بھی اس کا افسوس ہے کہ مرد کے جوہر عورت کے بغیر کھل جاتے ہیں لیکن عورت کے جوہر بغیر مرد کے نہیں کھلتے، تاہم یہ ایک قدرتی چیز ہے اور اس کا کوئی علاج نہیں:

جوہر مرد عیاں ہوتا ہے بے منتِ غیر غیر کے ہاتھ میں ہے جوہر عورت کی نمود

میں بھی مظلومیِ نسواں سے ہوں غمناک بہت نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود

لیکن بایں ہمہ احتیاج عورت کو لونڈی سمجھ لینا بھی سخت غلطی ہے:

مسلمے کو را پرستارے شمرد بہرۂ از حکمت قرآن نبرد

۳- مادرانہ فرائض اور نکاح کی بندشوں سے آزاد ہونے کے بعد عورتوں کی آزادی کا ایک دوسرا مظہر بے پردگی ہے اور ڈاکٹر صاحب اس کے سخت مخالف ہیں۔

اگرچہ بظاہر یہ ایک عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ ڈاکٹر صاحب مردوں کو اثبات خودی کی تعلیم دیتے ہیں لیکن عورتوں کو اس کا موقع دینا نہیں چاہتے، کہ وہ آزادی حاصل کر کے اپنی خودی کا تحقق و اثبات کر سکیں لیکن درحقیقت ڈاکٹر صاحب عورتوں کی ترقی کے مخالف نہیں ہیں، بلکہ وہ صرف ان طریقوں کے مخالف ہیں جو آزادیِ نسواں کی تحریک نے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اختیار کیے ہیں، ڈاکٹر صاحب کے نزدیک خودی کی ترقی کا ذریعہ یہ ہے کہ ہر فرد اپنی صلاحیتوں کو بروے کار لانے میں آزاد ہو، عورت کی صلاحیتیں مرد کی

صلاحیتوں سے مختلف ہیں اوران صلاحیتوں کوایک بتانا اوران کے فرق سے انکار کرنا فطرت کو منھ چڑھانا ہے[1]،اس لیے عورت اپنی خودی کی ترقی وتکمیل صرف پردہ میں رہ کرکرسکتی ہے:

رسوا کیا اس دور کوجلوت کی ہوس نے — روشن نگہ ،آئینہ دل ہے مکدر
بڑھ جاتا ہے جب ذوق نظر اپنی حدوں سے — ہوجاتے ہیں افکار پراگندہ و ابتر
آغوش صدف جس کے نصیبوں میں نہیں ہے — وہ قطرۂ نیساں کبھی بنتا نہیں گوہر
خلوت میں خودی ہوتی ہے خود گیر ولیکن — خلوت نہیں اب دیر وحرم میں بھی میسر

یہی ذوق نظر جواپنے حدود سے بڑھ کر خیالات کو پراگندہ وابتر کردیتا ہے،عورت کوزیب وزینت، بے پردگی،خودنمائی اور بیباکی کی طرف مائل کرتا ہے،اس لیے ڈاکٹر صاحب عورتوں کوان محرکات سے روکتے ہیں:

بہل اے دخترک ایں دلبری ہا — مسلماں رانہ زیبد کافری ہا
منہ دل برجمال غازہ پرور — بیا موز از نگہ غارت گری ہا
نگاہ تست شمشیر خدا داد — بزخمش جان مارا حق بمادا د
دل کامل عیارآن پاک جان برد — کہ تیغ خویش راآب از حیاداد
ضمیر عصر حاضر بے نقاب است — کشادش درنمودرنگ و آب است
جہاں تابی ز نور حق بیاموز — کہ او باصد تجلی درحجاب است

ڈاکٹر صاحب کے نزدیک خودی کا تحقق واثبات صرف فقر،قوت ،حریت اور سادگی سے ہوسکتا ہے اوریہ تمام اوصاف حضرت فاطمہ زہراؓ کی ذات میں جمع ہوگئے تھے، اس لیے انھوں نے عورتوں کے سامنے ان ہی کے اسوۂ حسنہ کوپیش کیا ہے:

اگر پندے ز درویشے پذیری — ہزار امت بمیرد تو نمیری
بتولے باش و پنہاں شوازیں عصر — کہ در آغوش شبیرے بگیری

---

[1] روحِ اقبال ص ۲۶۹۔

اور مثنوی رموز بیخودی میں اس کی مزید تشریح کی ہے:

مریم از یک نسبت عیسیٰؑ عزیز — از سہ نسبت حضرت زہراؓ عزیز
نورِ چشم رحمۃ للعالمین ﷺ — آں امامِ اولین و آخرین
بانوئے آں تاجدار ہل آتی — مرتضیٰؓ مشکل کشا، شیرِ خدا
بادشاہ و کلبۂ ایوان او — یک حسام و یک زرہ سامان او
مادر آن مرکز پرکار عشق — مادر آن کارواں سالار عشق
داں دگر مولائے ابرار جہاں — قوت بازوئے احرار جہاں
درنوائے زندگی سوز از حسینؓ — اہل حق حریت آموز از حسینؓ
مزرع تسلیم را حاصل بتولؓ — مادراں را اسوۂ کامل بتولؓ
نوری وہم آتشی فرمانبرش — گم رضایش دررضائے شوہرش
آں ادب پروردۂ صبرو رضا — آسیا گرداں و لب قرآں سرا

حضرت فاطمہ زہراؓ کے ان اوصاف کو گنا کر عورتوں کو ان ہی کے اسوۂ حسنہ کی تقلید کرنے کی دعوت دی ہے:

از سرِ سود و زیاں سودا مزن — گام جزبر جادۂ آبا مزن
ہوشیار از دستبرد روزگار — گیر فرزندان خود را در کنار
ایں چمن زادان کہ پرنکشادہ اند — زآشیانِ خویش دور افتادہ اند
فطرتِ توجذبہ ہادارد بلند — چشمِ ہوش از اسوۂ زہرا مبند
تاحسینی شاخ تو بارآورد — موسم پیشیں بگلزار آورد

ان تمام اشعار سے ثابت ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے عورتوں کی خودی کو آزادانہ بے راہ روی سے صرف اس لیے روکا ہے کہ وہ ایک مکمل فطری خودی کو پیدا کر سکیں۔

فنون لطیفہ

قومی زندگی کے مظاہر میں فنون لطیفہ کو خاص طور پر اہمیت حاصل ہے اس لیے ہر شاعر، ہر ادیب، ہر معمار اور ہر مصور کا کمال صرف یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص فن کے ذریعہ سے اپنے زمانہ کی قومی زندگی کے تمام خط و خال کو نمایاں کرے، چنانچہ لیبان لکھتا ہے کہ:

''معمار، ادیب، شاعر، غرض ہر وہ شخص جو صناع ہوتا ہے اپنے اندر ایک ساحرانہ طاقت رکھتا ہے، جس کے ذریعہ سے اپنی صناعیوں کو اپنی قوم اور اپنے زمانہ کی روح کا حقیقی مظہر بنا دیتا ہے، اس بنا پر وہ اس جماعت کے خیالات کا آئینہ ہوتا ہے جس میں وہ زندگی بسر کرتا ہے، اس کی صناعیوں کے ذریعہ سے اس کے قومی تمدن کے متعلق نہایت سچی شہادت حاصل کی جا سکتی ہے، وہ جو کچھ دیکھتا ہے طوطے کی طرح اس کی نقل کر دیتا ہے، اس لیے وہ جو کچھ زبان حال سے کہتا ہے اس میں غلطی کا احتمال نہیں ہوتا، اس پر گرد و پیش کے محسوسات کا شدت سے اثر پڑتا ہے، اس لیے وہ تمدنی احساسات، تمدنی خیالات، تمدنی ضروریات اور تمدنی میلانات کی تعبیر میں جادۂ اعتدال سے ذرہ برابر بھی نہیں ہٹتا، فنون لطیفہ کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے زمانے کی مخصوص کیفیت کو پیش نظر کر دے اور ہم کو خود تصویروں کے اندر مصور کے اصلی محسوسات اور حقیقی مشاہدات کی تصویر نظر آ جائے لیکن اگر صرف ایسی تصویریں بنائی جائیں جو ان عقائد و خیالات کی ترجمانی کریں جن کا ہم خود اعتقاد نہیں رکھتے تو یہ حقیقی فن نہیں بلکہ نقالی اور تقلید ہے، ہمارے زمانے میں من حیث الفن صرف ان چیزوں کی تصویروں کو اصلی تصویر کہہ سکتے ہیں جو ہمارے ہی

گردو پیش موجود ہیں، ہمارے زمانے کا اصلی فن تعمیر وہ ہے جو ہمارے سامنے پنج منزلہ عمارتوں، پانی کی نہروں، بڑے بڑے پلوں اور ریلوے لائنوں کا ڈھانچہ کھڑا کر دیتا ہے۔"

اس نظریہ کے مطابق "فن برائے فن" کوئی چیز نہیں، اصلی چیز "فن برائے زندگی" ہے اور ڈاکٹر صاحب نے فنون لطیفہ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ اسی نظریہ کی تشریح ہے، ان کے نزدیک زندگی صرف خودی کا نام ہے اور وہ تمام فنون لطیفہ میں اسی زندگی کو تلاش کرتے ہیں:

سرود و شعر و سیاست کتاب و دین و ہنر — گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یکدانہ
ضمیر بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی — بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عینِ حیات — نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی — خودی سے جب ادب و دین ہوئے ہیں بیگانہ

تری خودی سے ہے روشن ترا حریم وجود — حیات کیا ہے؟ اسی کا سرود و سوز و ثبات
بلند تر مہ و پرویں سے ہے اسی کا مقام — اسی کے نور سے پیدا ہیں تیرے ذات و صفات
حریم تیرا خودی غیر کی معاذ اللہ — دوبارہ زندہ نہ کر کاروبار لات و منات
یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے — رہا نہ تو تو نہ سوز خودی نہ ساز حیات

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر — وائے صورت گری و شاعری و نائے سرود

لیکن مشرقی فنون لطیفہ کے جو بہترین نمونے ان کو نظر آئے ان میں خودی کا نام و نشان تک موجود نہیں تھا:

ہے یہ فردوسِ نظر اہل ہنر کی تعمیر — فاش ہے چشم تماشا پہ نہاں خانہ ذات
نہ خودی ہے نہ جہانِ سحر و شام کے دور — زندگانی کی حریفانہ کشاکش سے نجات

بلکہ ہمارے مصور جو تصویریں بناتے ہیں ان میں ہر جگہ خودی کی موت ہی موت نظر آتی ہے:

همچنا دیدم فن صورت گری — نے براہیمی درو، نے آزری
راہبے در حلقۂ دام ہوس — دلبرے باطائرے اندر قفس
خسروے پیش فقیرے خرقہ پوش — مرد کو ہستانی ہیزم بدوش
ناز نینے در رہ بت خانۂ — جو گئے در خلوت ویرانۂ
پیر کے ازدرد پیری داغ داغ — آنکہ اندردست او گل شد چراغ
مطربے از نغمۂ بیگانہ مست — بلبلے نا لید و تار او گسست
نوجوانے از نگاہ خوردہ تیر — کود کے برگردن بابائے پیر
مے چکد از خامہا مضمون موت — ہر کجا افسانہ و افسون موت

اس قسم کی تصویریں قدیم زمانے کی درویشانہ، راہبانہ، عیاشانہ اور عاشقانہ زندگی کا منظر دکھاتی ہیں لیکن دور جدید میں مشرقی مصور یورپ کی تقلید میں قدرتی مناظر مثلاً پہاڑ، دریا، صحرا اور جنگل وغیرہ کی تصویریں کھینچتے ہیں جو عام طور پر بہت پسند کی جاتی ہیں اور یہی عام مقبولیت ان کو اس قسم کی تصویروں کے بنانے پر آمادہ کرتی ہے لیکن اس قسم کی تصویروں سے بھی خودی نمایاں نہیں ہوتی:

از خودی دوراست ورنجورست وبس — رہبر او ذوق جمہور است بس
حسن را در یوزہ از فطرت کند — رہزن و راہ تہی دستے زند
حسن را از خود بروں جستن خطاست — انچہ مے بایست پیش ما کجا ست
نقش گر خود را چو بافطرت سپرد — نقش او افگند و نقش خود سترد

قدیم وضع کی مشرقی تصویروں میں تو مشرق کی روحانیت نظر بھی آتی تھی لیکن ان تصویروں نے اس کو بھی کھو دیا ہے:

کس درجہ یہاں عام ہوئی مرگ تخیل — ہندی بھی فرنگی کا مقلد عجمی بھی
مجھ کو تو یہی غم ہے کہ اس دور کے بہزاد — کھو بیٹھے ہیں مشرق کا سرود ازلی بھی

معلوم ہیں اے مرد ہنر تیرے کمالات — صنعت تجھے آتی ہے پرانی بھی نئی بھی
فطرت کو دکھایا بھی ہے دیکھا بھی ہے تو نے — آئینۂ فطرت میں دکھا اپنی خودی بھی

فنونِ لطیفہ میں سب سے زیادہ موثر چیز موسیقی ہے لیکن مشرقی جوش وطرب کے بجائے صرف رنج وغم کے جذبات کو برانگیختہ کرتی ہے، اس لیے وہ زندگی کے بجائے موت کا پیغام ہے:

نغمۂ او خالی از نار حیات — ہمچو سیل اوفتد بدیوار حیات
از نئے او آشکارا راز او! — مرگ یک شہر است اندر ساز او
ناتوان و زارمے سازد ترا — از جہاں بیزار مے سازد ترا
الحذر ایں نغمۂ موت است وبس — نیستی در کسوتِ موت است وبس

غرض ہنروران ہند کے تمام فنون لطیفہ پر یہی مردنی چھائی ہوئی ہے:

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیل ان کا — ان کے اندیشۂ تاریک میں قوموں کا مزار
موت کی نقشگری ان کے صنم خانوں میں — زندگی سے ہنران برہمنوں کا بیزار
چشم آدم سے چھپاتے ہیں مقامات بلند — کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار
ہند کے شاعر وصورت گر وافسانہ نویس — آہ بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

بالخصوص شاعری تو تمام حزن و یاس، افسردگی اور پژمردگی کا مرقع بن کر رہ گئی ہے، ہماری اردو شاعری بالکل فارسی شاعری کی نقل ہے لیکن ہمارے شعرا نے فارسی شاعری کے دور تنزل کی نقالی کی ہے، جب وہ زندگی کے تمام مظاہر سے بیگانہ ہوکر صرف انفعالی جذبات کے اظہار کا ایک ذریعہ بن چکی تھی، ورنہ ابتداء میں فارسی شاعری بھی تمام تر قومی زندگی کا مظہر تھی اور اس کی وجہ جیسا کہ مولانا شبلی علیہ الرحمہ نے شعرالعجم میں لکھا ہے، یہ تھی کہ ایران نے جس زمانے میں شاعری شروع کی قومی زندگی تمام تر فوجی زندگی تھی، سلاطین وقت شجاع اور بہادر ہوتے تھے، شاعری کے جو پایۂ تخت تھے، یعنی بخارا، غزنین، بلخ، سمرقند،

خوارزم، یہاں کی آب و ہوا سپہ گری، بہادری اور جانبازی کا اثر رکھتی تھی اور یہاں کے لوگ عموماً دیو پیکر، قوی، تنومند بلند و بالا ہوتے تھے، ان تمام باتوں کا شاعری پر یہ اثر پڑا کہ:

۱- اصناف شاعری میں صرف دو قسمیں پیدا ہوئیں، یعنی قصیدہ اور مثنوی اور مثنوی میں زیادہ تر رزمیہ واقعات بیان کیے جاتے تھے، غزل کی طرف لوگوں نے توجہ نہیں کی۔

۲- قصائد میں بھی اکثر سلاطین کے ملکی فتوحات کا ذکر ہوتا تھا۔

۳- ممدوح کے اوصاف میں شعرا سپاہیانہ ہنروں یعنی تیر افگنی، شمشیر بازی اور اسپ تازی کا ذکر بھی کرتے تھے۔

۴- چوں کہ اسباب سپہ گری میں شکار بھی ہے اس لیے ممدوح کی تعریف میں شکار کا ذکر اکثر کرتے تھے۔

۵- عاشقانہ شاعری پر بھی یہی رنگ چڑھ گیا معشوق کے اوصاف اور سراپا کی تشبیہات اور استعارات میں تمام تر فوجی سامان ہے، یہاں تک کہ حسن کا مرقع میدان جنگ نظر آتا ہے، زلفیں کمند ہیں، ابرو خنجر، پلکیں تیر، آنکھیں قاتل وغیرہ وغیرہ۔

لیکن ساتویں صدی کے آغاز میں تاتار کے قتل عام میں جو بے شمار جانیں ضائع ہوئیں، اس نے مسلمانوں کے شجاعانہ جذبات کو بالکل فنا کر دیا۔

۱- اس کا شاعری پر یہ اثر ہوا کہ رزمیہ نظمیں ہمیشہ کے لیے معدوم ہو گئیں، شاعری کے فرائض پورا کرنے کے لیے متعدد رزمیہ مثنویاں بے شبہ لکھی گئیں لیکن قوم اس قدر افسردہ ہو گئی تھی کہ ان مثنویوں کے دو شعر بھی زبانوں پر نہ رہ سکے۔

۲- قصائد میں ممدوح کی معرکہ آرائی، لشکر کشی، سپہ سالاری، قلعہ کشائی، تیغ بازی، قدر اندازی کا جو ذکر کرتے تھے، متروک ہو گیا۔

۳- جنگی جذبات کے فنا ہونے سے طبیعتوں میں انفعالی اثر زیادہ پیدا ہوا، اس لیے صوفیانہ اور عاشقانہ شاعری کو بہت زیادہ ترقی ہوئی۔

۴- چوں کہ تاتار اور تیمور کی عام سفا کی نے قوموں کی قومیں غارت کردی تھیں اس لیے دنیا کی بے ثباتی اور انقلابات کا نقشہ مدت تک آنکھوں کے سامنے پھرتا رہا، اس بنا پر دنیا کی بے ثباتی کے مضامین زیادہ تر اشعار میں آنے لگے، شیخ سعدیؔ، ابن یمینؔ اور خواجہ حافظؔ کے یہاں ان مضامین کی بہتات اسی بنا پر ہے۔

مسلمانوں کے دور تنزل کی یہی فارسی شاعری ہے جس کی اردو شاعری نے تقلید کی ہے اور اسی زمانہ کے بعد ''فن برائے زندگی'' یا محدود الفاظ میں ''ادب برائے زندگی'' کا نظریہ بدل کر ''فن برائے فن'' یا محدود الفاظ میں ''ادب برائے ادب'' کا نظریہ قائم ہوا، اگر چہ اس نظریہ کے قائم ہو جانے کے بعد شعر و ادب میں نہایت لطافت و نزاکت پیدا ہوگئی اور ڈاکٹر صاحب بھی فنی حیثیت سے اس کے منکر نہیں ہیں، تاہم ایسی لطیف و نازک چیز زندگی کی کشمکش کا مقابلہ نہیں کر سکتی:

ازنزاکت ہائے طبع موشگاف او مپرس — کزدم بادے زجاج شاعر ما بشکند
کے تواند گفت شرح کارزار زندگی — مے پردرنگش حبابے چوں بدریا بشکند

اس قسم کا لطیف اور نازک ادب یا فن تفریح کی چیز تو ہے لیکن اس سے زندگی کی کشمکش کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس سے چستی کے بجائے سستی اور زندگی کے بجائے مردہ دلی اور شگفتگی کے بجائے افسردگی پیدا ہوتی ہے:

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن — جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصود ہنر سوز حیاتِ ابدی ہے — یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا
جس سے دل دریا متلاطم نہیں ہوتا — اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو — جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں — جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

بالخصوص اس جد و جہد کے زمانہ میں جب ہر قوم دوسری قوم سے آگے بڑھنا بلکہ

اس کو کچلنا چاہتی ہے، اس قسم کی نرم و نازک شاعری کسی طرح موزوں نہیں:

ہے شعرِ عجم گرچہ طرب ناک و دلآویز — اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیر خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں — بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغِ سحر خیز
وہ ضرب اگر کوہ شکن بھی ہو تو کیا ہے — جس سے متزلزل نہ ہوئی دولتِ پرویز
اقبال یہ ہے خارہ تراشی کا زمانہ — از ہر چہ باآئینہ نمایند بہ پرہیز

مشرق کے نیستاں میں ہے محتاجِ نفس نے — شاعر تیرے سینہ میں نفس ہے کہ نہیں ہے

تاثیر غلامی سے خودی جس کی ہوئی نرم — اچھی نہیں اس قوم کے حق میں عجمی لے
شیشے کی صراحی ہو کہ مٹی کا سبو ہو — شمشیر کے مانند ہو تیزی میں تری لے
ایسی کوئی دنیا نہیں افلاک کے نیچے — بے معرکہ ہاتھ آئے جہاں تخت جم و کے
ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلی — اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

اس بنا پر ڈاکٹر صاحب کے نزدیک ایسی شاعری کی داغ بیل ڈالنی چاہیے، جس کی بنیاد یا تو حکمت، فلسفہ اور اخلاق پر قائم ہو، یا وہ پر جوش، ولولہ انگیز اور ہنگامہ خیز ہو پہلی قسم کی شاعری کو وہ نغمۂ جبریل اور دوسری قسم کی شاعری کو بانگ اسرافیل کہتے ہیں:

میں شعر کے اسرار سے محرم نہیں لیکن — یہ نکتہ ہے تاریخ امم جس کی ہے تفصیل
وہ شعر کہ پیغامِ حیات ابدی ہے — یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگ سرافیل

لیکن اپنی طبعی افتاد یا موجودہ زمانے کے حالات کے لحاظ سے وہ زیادہ تر اسی دوسرے قسم کے فن و ادب کی طرف مائل ہیں:

وہ نغمۂ سردیٔ خون غزل سرا کی دلیل — کہ جس کو سن کے ترا چہرا تابناک نہیں

کھل تو جاتا ہے مغنی کے بم و زیر سے دل — نہ رہا زندہ و پائندہ تو کیا دل کا کشود
ہے ابھی سینۂ افلاک میں پنہاں وہ نوا — جس کی گرمی سی پگھل جائے ستاروں کا وجود
جس کی تاثیر سے آدم ہو غم و خوف سے پاک — اور پیدا ہو ایازی سے مقام محمود

مہ و انجم کا یہ حیرت کدہ باقی نہ رہے — تو رہے اور ترا زمزمۂ لاموجود
جس کو مشروع سمجھتے ہیں فقیہانِ خودی — منتظر ہے کسی مطرب کا ابھی تک وہ سرود

مرے لیے ہے فقط زورِ حیدری کافی — ترے لیے ہے فلاطوں کی تیزیٔ ادراک
مری نظر میں یہی ہے جمال و زیبائی — کہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک
نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر — ترا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتشناک
مجھے سزا کے لیے بھی نہیں قبول وہ آگ — کہ جس کا شعلہ نہ ہو تند و سرکش و بیباک

اس لیے ان کو فنونِ لطیفہ کے وہی مناظر پسند آتے ہیں، جو حسن و جمال کے ساتھ جاہ جلال کی بھی نمائش کرتے ہیں:

یک زباں بار فتگاں صحبت گزیں — صنعتِ آزاد مرداں ہم بہ بیں
خیز و کارا بیک و سوری نگر — وا نما چشمے اگر داری جگر
خویش را از خود بروں آوردہ اند — ایں چنیں خود را تماشا کردہ اند
سنگہا با سنگہا پیوستہ اند — روزگارے را بآنے بستہ اند
دیدن او پختہ تر سازد ترا — در جہان دیگر اندازد ترا
نقش سوئے نقش گر می آورد — از ضمیر او خبر می آورد
ہمت مردانہ و طبع بلند — در دل سنگیں و لعل ارجمند

اور اس قسم کے فنونِ لطیفہ جن سے انسان کی خودی کی نمائش ہو، اسی وقت پیدا ہو سکتے ہیں، جب خود انسان کے اندر ایک جوش، ایک جذبہ اور ایک ولولہ موجود ہو:

آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرِ دمے — اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے
دل کیا ہے اس کی مستی و قوت کہاں سے ہے — کیوں اس کی اک نگاہ الٹتی ہے تخت کے
کیوں اس کی زندگی سے ہے اقوام میں حیات — کیوں اس کے واردات بدلتے ہیں پے بہ پے
کیا بات ہے کہ صاحبِ دل کی نگاہ میں — جچتی نہیں ہے سلطنتِ روم و شام و رے

جس روز دل کی رمز مغنی سمجھ گیا سمجھو تمام مرحلۂ ہائے ہنر ہیں طے

قدرتی مناظر مثلاً پہاڑ، دریا اور صحرا کتنے ہی عظیم الشان ہوں لیکن ان کی تصویریں انسان کی خودی کو نمایاں نہیں کرتیں، بلکہ یہ فطرت کی غلامی ہے اور فنون لطیفہ کو فطرت کی غلامی سے آزاد ہونا چاہیے:

فطرت کی غلامی سے کر آزاد ہنر کو صیاد ہیں مردان ہنر مند کہ نخچیر

فنونِ لطیفہ میں جدت ہونی چاہیے اور دوسروں کے افکار و خیالات کی تقلید سے یہ جدت پیدا نہیں ہو سکتی، بلکہ ہر چیز کو اپنے نقطۂ نگاہ سے دیکھنا چاہیے:

دیکھے تو زمانے کو اگر اپنی نظر سے افلاک منور ہوں ترے نور سحر سے
خورشید کرے کسب ضیا تیرے شرر سے ظاہر تری تقدیر ہو سیمائے سحر سے
دریا متلاطم ہو ترے موجِ گہر سے شرمندۂ ہو فطرت ترے اعجاز ہنر سے
اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی

اس لیے موجودہ دور میں اس حیثیت سے شاعری میں سخت انقلاب کی ضرورت ہے، مولانا شبلی نے شعر العجم کی چوتھی جلد میں لکھا ہے کہ، ''عرب میں قوم کی باگ شعرا کے ہاتھ میں تھی، وہ قوم کو جدھر چاہتے تھے، جھونک دیتے تھے اور جدھر چاہتے تھے روک لیتے تھے، افسوس ہے کہ ایران نے کبھی یہ خواب نہیں دیکھا، یہاں کے شعرا ابتدا سے غلامی میں پلے اور ہمیشہ غلام رہے، وہ اپنے لیے نہیں، بلکہ دوسروں کے لیے پیدا ہوئے تھے۔''

یہی ایرانی شاعری ہے جس کی تقلید دور تنزل میں ہندوستان کے شعرا نے کی ہے، اس لیے اردو شاعری میں انقلاب پیدا کرنے کے لیے سب سے مقدم چیز یہ ہے کہ ایرانی شاعری کی تقلید سے احتراز کیا جائے:

تاثیر غلامی سے خودی جس کی ہوئی نرم اچھی نہیں اس قوم کے حق میں عجمی لے

اور موجودہ دور ترقی میں شاعری کو قومی ترقی کا ذریعہ بنایا جائے، اردو شاعری کا

یہی انقلابی دور ہے جس کی ابتداء مولانا حالی نے کی اور ڈاکٹر صاحب نے اس کو معراجِ کمال تک پہونچایا اور اس نے ان کی انقلاب انگیز شاعری میں جو خصوصیتیں پیدا کردیں، ان کو انھوں نے خود جا بجا بیان کیا ہے:

۱- ادب برائے ادب'' اور شعر برائے شعر ان کا مقصد نہیں، بلکہ مقصد دوسرا ہے اور ان کی شاعری اسی مقصد کی تکمیل کا ذریعہ ہے:

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

بآں رازے کہ گفتم پے نبردند — زشاخِ نخل من خرما نخوردند

من اے میر امم داد از تو خواہم — مرا یاران غزل خوانے شمردند

نہ شعر است ایں کہ بروے دل نہادم — گرہ از رشتۂ معنی کشادم

بامیدے کہ اکسیرے زند عشق — مس ایں مفلساں را تاب دادم

۲- ''ادب برائے ادب'' کے نظریہ نے شعر و شاعری کی زیبائش و آرائش کے لیے جو لفظی اور معنوی صنعتیں پیدا کردی تھیں، ان سے ان کا کلام بالکل خالی ہے:

مری مشاطگی کی کیا ضرورت حسنِ معنی کو — کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالہ کی حنابندی

اگر معنی میں حسن ہے تو ان لفظی صنائع و بدائع کی ضرورت نہیں، وہ خود اپنے لیے موزوں قالب اختیار کرلے گا، جس طرح فطرت خود لالے کے ہاتھ میں مہندی لگاتی ہے۔

۳- ''ادب برائے ادب'' دوسرے کے لطف و تفریح کا ذریعہ ہوتا ہے، اس لیے شاعر جو کچھ کہتا ہے دوسروں کے ذوق کے مطابق کہتا ہے، خود اس کا کوئی ذوق نہیں ہوتا:

اگر شہ روز را گوید شب است ایں — بباید گفت اینک ماہ و پروین

ایرانی شعرا اپنے لیے نہیں بلکہ دوسروں کے لیے پیدا ہوئے تھے، اس لیے وہ شعر دوسروں کے ذوق کے مطابق کہتے تھے، اردو شعرا نے بھی ان ہی کی تقلید کی، اس لیے اردو شاعری امراء و سالاطین اور رندان سیہ کار کی تفریح کا ذریعہ بن گئی اور شعرا ان ہی لوگوں کے

ذوق کے مطابق شعر کہنے لگے لیکن ڈاکٹر صاحب پہلے شخص ہیں، جنھوں نے ذوق عام کی کچھ پروانہیں کی:

نم و رنگ از دم بادے بخویم　　زفیض آفتاب تو برویم
نگاہم از مہ و پرویں بلند است　　سخن را بر مزاج کس نگویم

بلکہ ان کا خود ایک ذوق تھا اور اسی ذوق کے مطابق وہ شعر کہتے تھے۔

۱-ان قیود سے آزادی حاصل کر لینے کے بعد ان کی شاعری میں ایک آزادانہ اور قلندرانہ شان پیدا ہوگئی، ممکن ہے کہ ''ادب برائے ادب'' کے نظریہ کے مطابق اس میں شاعرانہ آب و رنگ بہت زیادہ نہ ہوتا ہم اس قلندرانہ اور آزادانہ شان نے ان کے کلام کو مقبول عام بنا دیا:

خوش آ گئی ہے جہاں کو قلندری میری　　وگرنہ شعر مرا کیا ہے؟ شاعری کیا ہے

غرض ڈاکٹر صاحب نے ''فن برائے زندگی'' یا محدود طریقہ پر ''ادب برائے زندگی'' کا جو نظریہ قائم کیا تھا، دور جدید کے شعرا اسی کی تقلید کر رہے ہیں لیکن بایں ہمہ ڈاکٹر صاحب کی شاعری اور دور جدید کے شعرا کی شاعری میں زمین و آسمان کا فرق ہے، ڈاکٹر صاحب نے زندگی کے اہم مسائل مثلاً تعلیم، سیاست، مذہب، قومیت اور معاشرت کو لیا تھا اور ان ہی کی تجدید و اصلاح کر کے قوم میں زندگی کی روح پیدا کرنا چاہتے تھے لیکن دور جدید کے شعراء نے نہایت متبذل چیزوں کو اپنی شاعری کا موضوع بنا لیا اور ہر وہ چیز جو راہ میں نظر آ جائے ان کے نزدیک زندگی کا مظہر بن گئی، اس لیے ان کی شاعری نہ نغمۂ جبریل بن سکی، نہ بانگ اسرافیل، بلکہ ایک بازاری چیز ہو کر رہ گئی۔

ڈاکٹر صاحب نے صرف شاعرانہ خیالات میں تغیر پیدا کرنا چاہا تھا، شعر کی ظاہری شکل و صورت میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کرنا چاہتے تھے، ان کے نزدیک قافیہ تو شعر کے لیے ضروری ہے اور ردیف کی پابندی بھی حسن سے خالی نہیں لیکن دور جدید کے شعرا نے ردیف و

قافیہ سب کو اڑا دیا اور نظم و نثر میں کوئی فرق باقی نہ رہا، اسی کا نام ترقی پسند ادب ہے لیکن درحقیقت یہ ادب کی ترقی نہیں بلکہ اس کا تنزل ہے، بہر حال ڈاکٹر صاحب کی شاعری جس طرح قدیم دور سے ممتاز ہے، اسی طرح سے جدید دور سے بالکل الگ ہے، اس میں زندگی کے مسائل و خیالات اس کثرت سے پائے جاتے ہیں، کہ ان کا استقصاء نہیں کیا جا سکتا ہم نے صرف چند اہم مسائل لے لیے ہیں، ورنہ ان کے کلام سے بے شمار عنوانات قائم ہو سکتے ہیں اور لوگوں نے اس قسم کے عنوانات پر بکثرت مضامین لکھے ہیں، جن کو ہم بخوف طوالت نظر انداز کرتے ہیں، البتہ ڈاکٹر صاحب کی شاعری کے ایک اہم موضوع کو جس پر کسی کی نگاہ نہیں پڑی ہے، نظر انداز نہیں کر سکتے اور وہ یہ ہے۔

نظامِ اخلاق

ڈاکٹر صاحب کا نظام اخلاق کیا ہے؟ اور وہ کس فلسفۂ اخلاق کے متبع ہیں؟ ان کی شاعری کا یہ جس قدر اہم موضوع ہے، اسی قدر مبہم اور غیر نمایاں بھی ہے، کیوں کہ انھوں نے صرف جستہ جستہ اشعار میں ضمنی طور پر اس کی طرف اشارہ کیے ہیں، اس لیے اس موضوع پر کسی نے کچھ نہیں لکھا ہے اور اگر کسی نے کچھ لکھا بھی ہے تو اس کا حاصل صرف یہ ہے کہ وہ نہایت سخت قسم کے وحشیانہ اخلاق اور جنگجویانہ جبر و اقتدار کی تعلیم دیتے ہیں، چنانچہ ایک مضمون نگار نے اس خیال کو نہایت عامیانہ اور بھونڈے الفاظ میں اس طرح ظاہر کیا ہے، کہ:

''صوفی کہتے ہیں کہ چیونٹی بنو تا کہ لوگ تمھیں پاؤں سے روند کر زندان ہست و بود سے نجات دلائیں، بھڑ نہ بنو، کیوں کہ اگر بھڑ بنو گے، تو خوامخواہ کسی کو ڈنک مارو گے، وہ بیچارہ درد سے چیخنے چلانے لگا اور ممکن ہے کہ اس کی بددعا سے تم بلکہ بھڑوں کی تمام قوم قہر الٰہی کی مستوجب بن جائے، بھیڑ بنو تا کہ لوگ تمھارے بالوں سے گرم کپڑے بنا کر موسم سرما کی شدت سے اپنے تن بدن کو محفوظ کر سکیں اور تمہارے گوشت سے اپنا پیٹ بھر سکیں، بھیڑیا نہ بنو کیوں کہ اگر بھیڑیا بنو گے، تو ناچار روزانہ کئی جانوروں کو ہلاک کرو گے اور ان کی بددعائیں لو گے، مچھلی بنو تا کہ آدمی تمھیں پکڑ پکڑ کر کھائیں، اپنا اور اپنے بچوں کا پیٹ پالیں، نہنگ نہ بنو ورنہ انسانوں اور مچھلیوں کی ہلاکت کا باعث بنو گے اور یہ فعل نہایت قبیح ہے، وغیرہ وغیرہ۔''

لیکن علامہ اقبال کہتے ہیں کہ:

''چیونٹی نہ بنو ورنہ لوگ تمھیں پاؤں کے نیچے کچل کر مار ڈالیں گے، بھڑ نہ بنو اور جو

کوئی سامنے آئے اسے ڈنک مارو، بھیڑ نہ بنو، ورنہ لوگ تمھیں مار کر کھا جائیں گے، بھیڑیا بنو تا کہ جو کوئی ملے اسے ہڑپ کر جاؤ اور آدمی ملے تو اسے چٹ کر جاؤ، شبنم کا قطرہ نہ بنو اژدہا بنو، شیر یا چیتا بنو، سانپ بنو، عقاب بنو، شہباز بنو، الغرض اگر جمادی زندگی پسند ہو، تو پتھر بنو تا کہ کسی کا سر توڑ سکو حیوانی جامہ میں رہنا چاہو تو کسی قسم کا کوئی درندہ بن جاؤ تا کہ باقی جانوروں کو چیر پھاڑ سکو، ست عناصر صوفیوں کی باتیں نہ سنو وہ اپنی جان کے بھی دشمن ہیں اور تمہاری جان کے بھی۔"[1]

اس غلط فہمی کی بنیاد یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنے اکثر اشعار میں جنگ کی ترغیب دی ہے اور قوت کو کامیابی کا ذریعہ قرار دیا ہے، مثلاً:

ع زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ ستیز

" بمیر اندر نبرد و زندہ تر شو

" حیات جاوداں اندر ستیز است

" بے زور سیل کشتی آدم نمے رود

" گہے باشد کہ کارِ ناخدائی میکند طوفان

اس قسم کے اور بھی بہ کثرت اشعار ان کے کلام میں موجود ہیں اور ان سے بظاہر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ صرف جنگی اور فوجی اخلاق کی تعلیم دیتے ہیں، جن میں لازمی طور پر جبر و تشدد پایا جاتا ہے لیکن یہ خیال غلط اور بالکل غلط ہے کیوں کہ اولاً تو وہ جنگ کا لفظ ایک نہایت عام اور وسیع معنی میں استعمال کرتے ہیں، مثلاً مختلف عقائد و خیالات کی جنگ، مختلف قوموں کی تہذیب و تمدن کی جنگ، مختلف رسم و رواج کی جنگ، قدیم و جدید طریقۂ تعلیم کی جنگ، غرض دنیا کے تمام تغیرات و انقلابات ان کے نزدیک ایک مسلسل جنگ کی صورت رکھتے ہیں اور اگر مسئلۂ ارتقاء صحیح ہے تو دنیا کی ہر طاقتور چیز اپنے سے کمزور چیز کو فنا کرنا چاہتی ہے، اس لیے وہ اسی فلسفیانہ یا قدرتی جنگ کے مقابلہ کی ترغیب دیتے ہیں، وحشیانہ جنگ کی تعلیم نہیں دیتے البتہ

---

[1] نیرنگِ خیال، اقبال نمبر، ص ۳۴۴-۳۴۵۔

عام اصطلاحی معنیٰ میں وہ دو قسم کی لڑائیوں کو جائز سمجھتے ہیں، ایک محافظانہ اور دوسری مصلحانہ، چنانچہ ایک خط میں ایک معترض کے جواب میں جس نے ان پر اس دور ترقی میں جنگ کی حمایت کا الزام لگایا تھا، لکھتے ہیں کہ:

''معترض کا یہ کہنا کہ اقبال اس دور ترقی میں جنگ کا حامی ہے، غلط ہے، میں جنگ کا حامی نہیں ہوں نہ کوئی مسلمان شریعت کے حدود معینہ کے ہوتے ہوئے اس کا حامی ہوسکتا ہے قرآن کی تعلیم کی رو سے جہاد یا جنگ کی صرف دو صورتیں ہیں محافظانہ اور مصلحانہ پہلی صورت میں یعنی اس صورت میں جب کہ مسلمانوں پر ظلم کیا جائے اور ان کو گھروں سے نکالا جائے مسلمانوں کو تلوار اٹھانے کی اجازت ہے، (نہ حکم) اور دوسری صورت میں جس جہاد کا حکم ہے ۹-۴۹ میں بیان ہوئی ہے، ان آیات کو غور سے پڑھئے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ چیز جس کو سموئیل ہور جمعیت اقوام کے اجلاس میں Collective Security (یعنی اجتماعی سلامتی)، کہتا ہے قرآن نے اس کا اصول کس سادگی اور فصاحت سے بیان کیا ہے جنگ کی مذکورہ بالا دو صورتوں کے سوا میں اور کسی جنگ کو نہیں جانتا، جوع الارض کی تسکین کے لیے جنگ کرنا دین اسلام میں حرام ہے، علیٰ ہذا القیاس دین کی اشاعت کے لیے تلوار اٹھانا بھی حرام ہے۔[1]''

لیکن یہ ایسی مقدس جنگ ہے، جس میں اگر چہ بعض موقعوں پر تشدد بھی پایا جاتا ہے، تاہم اس میں اور خوش خلقی اور نرم خوئی میں کوئی تضاد نہیں، سورۂ فرقان میں خداوند تعالیٰ نے مسلمانوں کے اخلاقی اوصاف یہ بتائے ہیں:

وَعِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيْنَ يَمْشُوْنَ عَلَى الْاَرْضِ هَوْنًا وَّاِذَا خَاطَبَهُمُ الْجٰهِلُوْنَ قَالُوْا سَلٰمًا (فرقان:۶۳)	رحم کرنے والے خدا کے نیک بندے وہ ہیں جو زمین پر نرم رفتاری کے ساتھ چلتے ہیں اور جب اجڈ لوگ ان کو (بدتمیزی) کے ساتھ مخاطب کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ خوش رہو۔

---

[1] اقبال نامہ، ص ۲۰۳۔

اور کلبی اور ابوالعتاہیہ کے بیان کے مطابق مسلمان اس قسم کے نرم اور خاکسارانہ اخلاق کے پابند صرف فرضیت جہاد سے پہلے تھے لیکن جہاد کے فرض ہو جانے کے بعد یہ آیت منسوخ ہوگئی لیکن امام رازی نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ اس آیت کے منسوخ ماننے کی کوئی ضرورت نہیں، سفیہوں سے چشم پوشی کرنا اور ان کا ترکی بہ ترکی جواب نہ دینا، عقلاً و شرعاً (ہر حالت میں) مستحسن ہے اور اس سے عزت و آبرو اور ورع و پرہیز گاری کی حفاظت ہوتی ہے[1]۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اخلاقی فضائل کی متعدد قسمیں ہیں:

۱- ایک ایجابی مثلاً عزت نفس و خودداری، آزادی وحق گوئی، عزم و استقلال، صبر و ثبات سکون و وقار، جدوجہد، سعی و محنت، بہادری اور شجاعت وغیرہ۔

۲- دوسری سلبی، مثلاً زہد و تقشّف، توکل و قناعت، تواضع و خاک ساری، عفو و درگذر، حلم و بردباری مسکینی و گمنامی، وغیرہ وغیرہ۔

ہمارے اکثر صوفیہ نے فضائل اخلاق کی ان دونوں قسموں میں سے صرف سلبی اخلاق کو اختیار کیا تھا، چنانچہ ایک صوفی کا قول ہے کہ:

"جو شخص شرف کے اعلیٰ درجہ کو پہونچنا چاہتا ہے، اس کو سات چیزوں کے مقابلہ میں سات چیزوں کو اختیار کرنا چاہیے (۱) یعنی احتیاج کو دولت مندی (۲) بھوک کو شکم سیری (۳) پستی کو بلندی (۴) ذلت کو عزت (۵) خاک ساری کو غرور (۶) غم کو خوشی (۷) اور موت کو زندگی کے مقابلے میں۔

نٹشے نے مسیحی اخلاق پر جو اعتراضات کیے ہیں، وہ اسی دوسری قسم کے اخلاق سے تعلق رکھتے ہیں اور لیکی کے بیان کے مطابق اس قسم کے اخلاق تمدنی ترقی کا ساتھ نہیں دے سکتے۔"

---

[1] تفسیر کبیر، ج ۶، ص ۴۹۷۔

۳-تیسری انفرادی مثلاً تجرد اور عزلت گزینی وغیرہ۔

۴-چوتھے اجتماعی مثلاً دیانت و امانت، مہمان نوازی، حاجت برآری اور حسن معاشرت وغیرہ، ان دونوں قسموں میں سے بھی اکثر صوفیہ نے زیادہ تر انفرادی اخلاق اختیار کیے اور اجتماعی اخلاق میں بیشتر ان اخلاق کو انتخاب کیا جن کی بنیاد ضعف پر قائم ہے، مثلاً رحم و احسان ایک اجتماعی وصف ہے اور ان سے بڑے بڑے اجتماعی کام لیے جاسکتے ہیں، مثلاً:

۱۔غلاموں کی آزادی میں حصہ لینا اور اس کے لیے جدوجہد کرنا۔

۲۔شفاخانے اور محتاج خانے کھولنا۔

۳۔مریضوں کی خدمت و تیمارداری اور مردوں کی تجہیز و تکفین کرنا۔

۴۔قتل و خونریزی اور لوٹ مار سے ملک کی حفاظت کرنا۔

۵۔زمانۂ جنگ میں بادشاہوں کے درمیان مصالحت کروا کے ملک کو جنگ کے نقصانات سے بچانا۔

۶۔حکام کو ظلم و تشدد سے روکنا۔

۷۔مجرموں کو رہا کرانا۔

۸۔یتیموں اور بیواؤں کی مدد کرنا۔

۹۔رفاہ عام کے چھوٹے چھوٹے کام کرنا۔

۱۰۔غلط کار آدمیوں کو کام کرنے کا صحیح طریقہ بتانا، بے روزگاروں کو روزی سے لگانا، بلا کرایہ کشتی چلانا، یا سبیل لگانا وغیرہ وغیرہ۔

اور بہت سے پادریوں اور راہبوں نے جیسا کہ تاریخ اخلاق یورپ میں بہ تفصیل مذکور ہے یہ تمام اجتماعی خدمتیں انجام دی ہیں لیکن ہمارے صوفیہ کی رحم و ہمدردی میں اس قسم کے اجتماعی فوائد کی جھلک بہت کم نظر آتی ہے، کیوں کہ جب کسی مذہب میں رہبانیت کا عنصر زیادہ شامل ہو جاتا ہے تو اس کے پیروؤں سے اس قسم کے اخلاقی فضائل سلب ہو جاتے ہیں، عیسائی

پادریوں نے بھی اسی وقت یہ تمام خدمتیں انجام دی تھیں، جب ان پر رہبانیت کا بہت زیادہ غلبہ نہیں ہوا تھا لیکن ہمارے صوفیوں کے لطف واحسان کی صورت زیادہ تر یہ تھی کہ وہ جانوروں کو آزار دینے اور ذبح کرنے سے اجتناب کرتے تھے، یہاں تک کہ موذی جانوروں کو بھی نہیں ستاتے تھے، چنانچہ ملا عبدالرحمٰن جامی نے نفحات الانس میں اس قسم کے متعدد واقعات نقل کیے ہیں۔

حدیثوں میں بھی اگرچہ جانوروں پر رحم کرنے کا حکم موجود ہے لیکن موذی جانور اس سے مستثنیٰ ہیں اور جانوروں کے ذبح کرنے کی کوئی ممانعت نہیں، بہرحال ہمارے صوفیہ کا اخلاقی نظام زیادہ تر سلبی اور انفرادی اخلاق پر مشتمل ہے اور امام غزالی نے احیاء العلوم میں ان ہی اخلاقی فضائل کو تفصیل کے ساتھ لکھا ہے لیکن اسلام کے نظام اخلاق میں ان تمام قسموں کی گنجائش ہے اور اس نے اپنی جامعیت کی بنا پر ایجابی، سلبی، انفرادی اور اجتماعی ہر قسم کے اخلاق کی تعلیم دی ہے، البتہ ان میں جو ظاہری تضاد نظر آتا ہے اس کو اس طرح رفع کر دیا ہے، کہ سب کے مواقع الگ الگ کر دیے ہیں، مثلاً عام معاشرتی زندگی میں تواضع و خاک ساری کی تعلیم اس طرح دی ہے:

وَلَا تَمْشِ فِی الْاَرْضِ مَرَحًا اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ کُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ (لقمان:۱۸)

اور زمین پر اترا کر نہ چل (کیوں کہ) خدا کسی اترانے والے شیخی خورے کو پسند نہیں کرتا۔

لیکن جہاں خاک سارانہ روش اختیار کرنے سے انسان کا ضعف ظاہر ہوتا ہے، وہاں اسلام نے قوت کے اظہار کا حکم دیا ہے، چنانچہ جب صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم عمرۃ القضا کے لیے مکہ میں آئے، تو چوں کہ مدینہ کے وبائی بخار نے ان کو سخت کمزور کر دیا تھا، اس لیے کفار نے طنزاً کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے اصحاب ضعف کی وجہ سے خانۂ کعبہ کا طواف بھی نہیں کر سکتے، اس پر آپؐ نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو حکم دیا کہ طواف کا تین چکر اکڑ کر کریں، تاکہ مشرکوں پر ان کی طاقت کا اظہار ہو اور یہ سنت آج تک باقی ہے، جس کو رمل کہتے ہیں اور جس کے معنی اکڑ کر چلنے کے ہیں۔

قوت کے اظہار کا اصلی موقع جہاد میں پیش آتا ہے اور اس موقع پر اسلام نے

خاکساری کے بجائے کبر وغرور کو پسند کیا ہے، چنانچہ حدیث میں ہے کہ بعض غرور کو خدا ناپسند اور بعض کو پسند کرتا ہے، جنگ وصدقہ کے موقع پر اترانا خدا کو پسند ہے اور ظلم وفخر پر اترانا ناپسند ہے۔[1]

حضرت ابودجانہؓ جو ایک بہادر صحابی تھے، غزوۂ احد میں شریک ہوئے تو رسول اللہؐ نے ایک تلوار کو ہاتھ میں لے کر فرمایا کہ ''اس تلوار کو لے کر اس کا حق کون ادا کرے گا؟ بہت سے صحابہ آپؐ کی طرف بڑھے لیکن آپ نے وہ تلوار کسی کو نہیں دی، یہاں تک کہ حضرت ابودجانہؓ اٹھے اور کہا کہ ''اس کا حق کیا ہے''؟ ارشاد ہوا یہ کہ دشمن پر اس کو اس قدر چلاؤ کہ ٹیڑھی ہو جائے بعض روایتوں میں ہے کہ ''مسلمان پر اس کو نہ چلانا اور کافر سے نہ بھاگنا، انھوں نے کہا کہ میں اس کا حق ادا کروں گا، اب آپؐ نے ان کو وہ تلوار عنایت فرمائی اور وہ نشۂ مسرت میں رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ سے تلوار لے کر اکڑتے اور تنتے ہوئے چلے، رسول اللہ ﷺ نے اس مغرورانہ چال کو دیکھ کر فرمایا کہ، اس موقع کے سوا خدا ہر جگہ اس چال کو ناپسند کرتا ہے۔[2]

اسی طرح اسلام نے اگرچہ عام طور پر اجتماعی اخلاق کی تعلیم دی ہے، چنانچہ حدیث شریف میں ہے کہ جو مسلمان لوگوں سے میل جول پیدا کرتا ہے اور ان کی پہنچائی ہوئی تکلیفوں کو برداشت کر لیتا ہے وہ اس مسلمان سے بہتر ہے جو لوگوں سے میل جول نہیں پیدا کرتا اور ان کی پہنچائی ہوئی تکلیفوں کو نہیں سہتا[3] لیکن بعض حالتوں میں انفرادی اخلاق کی تعلیم بھی دی ہے، مثلاً:

خیر مال المسلم غنم یتبع بها شعب الجبال و مواقع القطر یفر بدینه من الفتن[4]

مسلمان کا بہترین مال وہ بکریاں ہیں جن کو وہ پہاڑوں کی چوٹیوں اور شاداب مقامات میں چراتا ہے اور اس طرح اپنے دین کو فتنوں سے محفوظ رکھنے کے لیے اس کو لے بھاگتا ہے۔

اس قسم کی اور بھی متعدد حدیثیں ہیں لیکن محدثین نے تصریح کر دی ہے کہ اس قسم کی

---

[1] ابوداؤد کتاب الجہاد باب فی الخیلاء فی الحرب [2] اسد الغابہ واصابہ تذکرہ حضرت ابودجانہ رضی اللہ عنہ

[3] ترمذی کتاب الزہد ص ۴۷۲ [4] بخاری کتاب الایمان۔

عزلت گزینی صرف اس حالت میں جائز ہے جب ملک گیری کی ہوس میں باہم خود مسلمانوں میں خانہ جنگی ہو جائے اور ایک مسلمان اس کا فیصلہ نہ کر سکے، کہ دونوں میں کون سا فریق حق پر ہے یا یہ کہ وہ اس فتنہ کے ازالہ کی طاقت نہ رکھتا ہو ورنہ عام حالات میں مسلمانوں سے میل جول رکھنا اخلاقی حیثیت سے افضل ہے لیکن بہر حال اسلام کی اخلاقی تعلیمات کی وسعت ہر قسم کی ایجابی، سلبی، انفرادی اور اجتماعی اخلاق کو شامل ہے اور ڈاکٹر صاحب نے اسی اسلامی نظامِ اخلاق کی تعلیم دی ہے اور ان کے مختلف محل و مواقع متعین کر دئے ہیں، مثلاً:

قلندراں کہ بہ تسخیر آب و گل کوشند — زشاہ باج ستانند و خرقہ می پوشند
بجلوت اندر کمندے بہ مہر و مہ پیچند — بخلوت اندر زماں و مکاں در آغوشند

بروز بزم سراپا جو پرنیاں و حریر — بروز رزم خود آگاہ و تن فراموش اند
زندگی انجمن آراو نگہدار خوداست — اے کہ در قافلۂ بے ہمہ شو با ہمہ رو

تو فرد زندہ تراز مہر منیر آمدۂ — آنچناں زی کہ بہ ہر ذرہ رسانی پرتو
مصاف زندگی میں سیرت فولاد پیدا کر — شبستانِ محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا

گذر جابن کے سیل تند رو کوہ و بیاباں سے — گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت — یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم — دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان
اے پیر حرم رسم و رہِ خانقہی چھوڑ — مقصود سمجھ میری نوا ے سحری کا

اللہ رکھے تیرے جوانوں کو سلامت — دے ان کو سبق خود شکنی خود نگری کا
ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم — رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

اس بنا پر وہ اخلاقی حیثیت سے نہ نٹشے کے مقلد ہیں، نہ صوفیوں کا اتباع کرتے ہیں، بلکہ وہ خالص اسلامی اور قرآنی اخلاق کی تعلیم اور دعوت دیتے ہیں، جو صلح و جنگ، رزم و بزم سب پر حاوی ہے۔

خاتمۂ کتاب

نعتیہ کلام

ڈاکٹر صاحب کی شاعری محبت وطن اور محبت قوم سے شروع ہوئی اور محبت الٰہی اور محبت رسول پر اس کا خاتمہ ہوا، اس لیے ہم بھی اس کتاب کا خاتمہ ان ہی دونوں پر کرتے ہیں، عام رسم ورواج کے مطابق ہر کتاب کی ابتداء حمد ونعت سے کی جاتی ہے لیکن ہماری اس کتاب کو یہ مزید شرف حاصل ہے کہ اس کا خاتمہ بھی حمد ونعت پر ہوتا ہے۔

ڈاکٹر صاحب کی شاعری پر ایک صوفیانہ اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس کو پڑھ کر خدا کے ساتھ انسان کا تعلق عبودیت ومعبودیت اور عشق ومحبت کا باقی نہیں رہتا، بلکہ حریفانہ و مساویانہ ہو جاتا ہے، خلیفہ عبد الحکیم نے لکھا ہے کہ اقبال نے شکوہ میں خدا کے ساتھ جو شوخیاں کی ہیں، وہ نٹشے کے الحادی فلسفہ کا نتیجہ ہیں لیکن ہمارے نزدیک یہ نٹشے کے فلسفے کا نتیجہ نہیں، بلکہ وہ انسان کی قوت تخلیق اور قدرت واختیار کو اس زور ومبالغہ کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ جوش بیان میں اس قسم کے مصرعے:

مگر با ایزدانباز است آدم

خود بخود ان کے قلم سے ٹپک پڑتے ہیں، کیوں کہ جب تک وہ لوگوں کو نہایت پر جوش اور مبالغہ آمیز طریقہ پر انسان کی قوت عمل کا یقین نہ دلاتے ہیں، اس وقت تک ان کے فلسفۂ خودی کے اثبات میں شاعرانہ زور نہ پیدا ہوتا لیکن اس میں شبہ نہیں کہ ان کا زور

بیان حسن ادب کے خلاف ہے، معتزلہ بھی انسان کی قوت تخلیق اور قدرت واختیار کے قائل ہیں لیکن بایں ہمہ وہ انسان کو خدا کے پاس ادب سے خالق نہیں کہتے لیکن آخر عمر میں جب زور بیان کے بجائے ڈاکٹر صاحب کے کلام میں سوز و گداز پیدا ہوا تو انھوں نے اس سوء ادب کی تلافی کر دی اور نہایت عجز و الحاح کے ساتھ خدا کے سامنے گنہگار بندوں کی طرح سر جھکایا اور اس حیثیت سے ارمغانِ حجاز میں ''حضور حق'' کے عنوان سے جو قطعات لکھے، وہ نہایت پر درد، پر سوز اور مؤثر ہیں، ہم ان میں سے اس موقع پر چند قطعوں کا انتخاب درج کرتے ہیں:

عطا کن شور رومی، سوز خسرو　　عطا کن صدق و اخلاصِ سنائی
چناں بابندگی درساختم من　　نہ گیرم گر مرا بخشی خدائی

بپایاں چوں رسد ایں عالم پیر　　شود بے پردہ ہر پوشیدہ تقدیر
مکن رسوا حضور خواجہ مارا　　حساب من زچشم او نہاں گیر

سخن ہارفت از بود و نبودم　　من از خجلت لب خود کم کشودم
سجود زندہ مرداں می شناسی　　عیار کار من گیر از سجودم

دلے در سینہ دارم بے سرودے　　نہ سوزے در کفِ خاکم نہ نورے
بگیر از من کہ برمن باردوش است　　ثواب ایں نمازِ بے حضورے

مسلمانے کہ در بند فرنگ است　　دلش دردستِ او آساں نیاید
ز سیمائے کہ سودم بردرِ غیر　　سجود بوذرؓ و سلماںؓ نیاید

نخواہم ایں جہاں و آں جہاں را　　مرا ایں بس کہ دانم رمز جاں را
سجودے دہ کہ از سوز و سرورش　　بوجد آرم زمین و آسماں را

دلِ ما بیدلاں بردند و رفتند　　مثالِ شعلہ افسر دند و رفتند
بیا یک لحظ باعامان در آمیز　　کہ خاصان بادہا خوردند و رفتند

چہ شوراست ایں کہ در آب وگل افتاد　　زیک دل عشق راصد مشکل افتاد
قرار یک نفس برمن حرام است　　بمن رحمے کہ کارم بادل افتاد

لیکن ڈاکٹر صاحب کے دل میں رسول اللہ ﷺ کی محبت، محبت الٰہی پر بھی غالب آگئی تھی، ان کی آخری آرزو فریضۂ حج کی ادائیگی تھی لیکن اس آرزو کی اصلی محرک دیار حبیب کی زیارت تھی، چنانچہ خود رسول اللہ ﷺ کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں:

در آں دریا کہ اورا ساحلے نیست　　دلیل عاشقاں غیر از دلے نیست
تو فرمودی رہ بطحا گرفتم　　وگر نہ جز تو مارا منزلے نیست

لیکن بدقسمتی سے ان کو یہ دونوں سعادتیں نصیب نہیں ہوئیں تاہم عالم خیال اور عالم شوق میں انھوں نے سفر حج کی تمام منزلیں طے کرلیں اور جب مکہ سے مدینہ کا خیالی سفر کیا تو محبتِ رسول میں خدا کو مکہ ہی میں چھوڑ آئے اور خود خدا سے صاف کہہ دیا:

توباش اینجا وباخاصاں بیا میز　　کہ من دارم ہوائے منزلِ دوست

اس بنا پر ڈاکٹر صاحب کے نعتیہ کلام میں جو جوش وخروش، جو صدق واخلاص اور جو سوز وگداز پایا جاتا ہے اس کی نظیر فارسی اور اردو شاعری میں بہ مشکل مل سکتی ہے لیکن ڈاکٹر صاحب کی شاعری کے تیسرے دور میں سوز وگداز کم اور جوش وخروش زیادہ ہے، اس لیے انھوں نے جواب شکوہ کے اخیر میں جو چند نعتیہ اشعار لکھے ہیں وہ جوش بیان کا بے مثل نمونہ ہیں، نعت گوئی اگرچہ ایشیائی شاعری کی ایک مستقل صنف بن گئی ہے لیکن بہر حال وہ فرض وواجب نہیں ہے لیکن ڈاکٹر صاحب نے ان نعتیہ اشعار کی ابتداء خود خدا کے حکم سے کی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ اشعار انھوں نے حکمِ خداوندی کی بجا آوری میں فرضِ عین سمجھ کر لکھے ہیں اور وہ محض لطف وتفریح کا ذریعہ نہیں ہیں بلکہ نعت گوئی ایسی متبرک چیز ہے کہ اس کی برکت سے مسلمانوں کے تمام مصائب دور ہو سکتے ہیں اور وہ خلافت الٰہی کا مستحق ہو سکتا ہے۔

خداوند تعالیٰ ان کو حکم دیتا ہے:

مثل بوقید ہے غنچہ میں پریشاں ہوجا — رخت بردوش ہوائے چمنستاں ہوجا
ہے تنک مایہ تو ذرے سے بیاباں ہوجا — نغمۂ موج سے ہنگامۂ طوفاں ہوجا
قوت عشق سے ہر پست کو بالا کردے — دہر میں اسم محمدؐ سے اجالا کردے

اور وہ اس حکم کی تعمیل میں اس طرح زمزمہ سنج ہوتے ہیں:

ہو نہ یہ پھول تو بلبل کا ترنم بھی نہ ہو — چمن دھر میں کلیوں کا تبسم بھی نہ ہو
یہ نہ ساقی ہو تو پھر مے بھی نہ ہو خم بھی نہ ہو — بزم توحید بھی دنیا میں نہ ہو تم بھی نہ ہو
خیمہ افلاک کا ایستادہ اسی نام سے ہے — نبض ہستی تپش آمادہ اسی نام سے ہے
دشت میں دامنِ کہسار میں میدان میں ہے — بحر میں موج کی آغوش میں طوفان میں ہے
چین کے شہر مراکش کے بیابان میں ہے — اور پوشیدہ مسلمان کے ایمان میں ہے
چشم اقوام یہ نظارہ ابد تک دیکھے — رفعت شان رفعنا لك ذكرك دیکھے
مردم چشم زمیں یعنی وہ کالی دنیا — وہ تمہارے شہدا پالنے والی دنیا
گرمیٔ مہر کی پروردہ ہلالی دنیا — عشق والے جسے کہتے ہیں بلالی دنیا
تپش اندوز ہے اس نام سے پارے کی طرح — غوطہ زن نور میں ہے آنکھ کے تارے کی طرح
عقل ہے تیری سپر عشق ہے شمشیری — میرے درویش خلافت ہے جہانگیر تری
ماسوا اللہ کے لیے آگ ہے تکبیر تری — تو مسلمان ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری
کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں — یہ جہاں چیز ہے کیا لوح وقلم تیرے ہیں

اردو شاعری میں نعت گوئی کا یہ سب سے اعلیٰ نمونہ ہے، جس میں جوش بیان کے ساتھ نہایت لطیف تخیلی رنگ موجود ہے، اس کے بعد ڈاکٹر صاحب نے اسرار خودی میں چند نعتیہ اشعار لکھے ہیں اور وہ علانیہ عام نعت گو شعرا سے ممتاز ہیں، ہمارے نعت گو شعرا نے اپنی حیثیت ایک عاشق کی فرض کی ہے اور رسول اللہ ﷺ کو معشوق فرض کر کے آپ کے حقیقی

اوصاف کو چھوڑ کر زیادہ تر آپ کے حسن و جمال اور خط و خال کی مبالغہ آمیز تعریف کی ہے، اگر چہ اس میں شبہ نہیں کہ رسول اللہؐ جولیت کاملہ کے بہترین مظہر تھے اور مردانہ حسن و جمال کی تمام خصوصیات آپ میں موجود تھیں اور صحابہ نے بھی بعض موقعوں پر آپ کے ظاہری حسن و جمال کی تعریف کی ہے، بایں ہمہ قرآن مجید میں صرف آپ کے روحانی و اخلاقی فضائل مذکور ہیں، حسن و جمال کا کہیں تذکرہ نہیں ہے، اس لیے نعت گوئی کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس معاملے میں قرآن مجید کا اتباع کیا جائے اور نعتیہ کلام میں آپ کے روحانی اور اخلاقی فضائل بیان کیے جائیں اور ڈاکٹر صاحب نے اسرار خودی میں یہی طریقہ اختیار کیا ہے:

عاشقی آموز و محبوبے طلب — چشم نوحے قلبِ ایوبے طلب
کیمیا پیدا کن از مشت گلے — بوسہ زن بر آستان کاملے
شمع خودرا ،ہمچو رومی برفروز — روم را در آتش تبریز سوز
ہست معشوقے نہاں اندر دلت — چشم اگر داری بیا بنمایمت
عاشقانِ او ز خوباں خوب تر — از حسینانِ جہاں محبوب تر
دل ز عشق او توانا می شود — خاک ہمدوش ثریا می شود
خاک نجدا ز فیضِ او چالاک شد — آمد اندر وجد و بر افلاک شد
دردلِ مسلم مقامِ مصطفٰے است — آبروئے ما ز نامِ مصطفٰے است
بوریا ممنون خواب راحتش — تاجِ کسریٰ زیر پائے امتش
در شبستان حرا خلوت گزید — قوم و آئینِ حکومت آفرید
ماند شبہا چشم او محرومِ نوم — تا بہ تختِ خسروی خوابیدہ قوم
وقتِ ہیجا تیغ او آہن گداز — دیدۂ او اشک بار اندر نماز
دردعائے نصرت آمیں تیغِ او — قاطع نسل سلاطیں تیغ او
درنگاہ او یکے بالا و پست — باغلام خویش بر یک خواں نشست

در مصافے پیش آں گردوں سریر — دخترِ سردار طے آمد اسیر
پائے درزنجیر وہم بے پردہ بود — گردن از شرم و حیا خم کردہ بود
چوں نبی دختر چہ را بے پردہ دید — چادر او پیش روئے اوکشید
ما ازاں خاتون طے عریاں تریم — پیش اقوام جہاں بے پردہ ایم

ان اشعار کا رنگ تخئیلی نہیں ہے بلکہ حقیقی واقعات کو مؤثر طریقہ پر بیان کیا گیا ہے لیکن چوں کہ خود واقعات غیر معمولی ہیں، اس لیے خود بخود ان اشعار میں مخفی جوش پیدا ہو گیا ہے، اس کے بعد ڈاکٹر صاحب ایک مدت تک خودی کے نشہ میں چور رہے، اس لیے انھوں نے اس موضوع پر کچھ نہیں لکھا لیکن اخیر عمر بالخصوص زمانۂ علالت میں جب ان کے دل میں غیر معمولی سوز و گداز پیدا ہوا تو انھوں نے پھر نعتیہ شاعری کی طرف توجہ کی اور اس موضوع پر ارمغان حجاز میں نہایت پر درد اور پر تاثیر قطعات لکھے، جن کا ایک حصہ ہم سفر حج کے سلسلہ میں نقل کر چکے ہیں، بقیہ چند منتخب قطعات جو اس خیالی سفر سے تعلق نہیں رکھتے، اس موقع پر بھی نقل کرتے ہیں:

حکیماں را بہا کمتر نہادند — بنا داں جلوۂ مستانہ دادند
چہ خوش بختے، چہ خرم روزگارے — درسلطاں بہ درویشے کشادند

مسلمان آں فقیر کج کلاہے — رمید از سینۂ او سوز آہے
دلش نالد! چرانالد؟ نداند — نگاہے یارسول اللہ نگاہے

تب و تاب دل از سوز غم تست — نوائے من ز تاثیر دمِ تست
بنالم زانکہ اندر کشور ہند — ندیدم بندہ کو محرم تست

شب ہندی غلاماں را سحر نیست — بایں خاک آفتابے را گذر نیست
بما کن گوشۂ چشمے کہ در شرق — مسلمانے زما بیچارہ تر نیست

نماند آں تاب و تب در خونِ نابش — نروید لالہ از کشت خرابش

نیام او تہی چوں کیسۂ او بطاق خانۂ ویراں کتابش

حق آں دہ کہ مسکین واسیر است فقیر و غیرتِ او دیر میرست

بروئے او در میخانہ بستند دریں کشور مسلماں تشنہ میرست

مپرس از من کہ احوالش چساں است زمینش بد گہر چوں آسماں است

بآں مرغے کہ پروردی بانجیر تلاش دانہ در صحرا گراں است

دگر گوں کردلادینی جہاں را ز آثار بدن گفتند جاں را

ازاں فقرے کہ باصدیق دادی بشورے آورایں آسودہ جاں را

شبے پیش خدا بگریستم زار مسلماناں چرا زا رند و خوارند

ندا آمد نمیدانی کہ ایں قوم دلے دارند و محبوبے ندارند

مرا تنہائی و آہ و فغاں بہ سوئے یثرب سفر بے کارواں بہ

کجا مکتب ،کجا میخانۂ شوق توخود فرما مراایں بہ کہ آں بہ

یہ اوراس قسم کے اور بہت سے قطعات سے ڈاکٹر صاحب اور دوسرے نعت گو شعرا کے کلام کا فرق معلوم ہوسکتا ہے، تمام نعت گوشعرا کا انداز بالکل عاشقانہ شاعری کا ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کو اپنا معشوق فرض کرتے ہیں اور آپ کے سامنے زیادہ تر اپنا ذاتی دکھڑا روتے ہیں لیکن ڈاکٹر صاحب نے نعتیہ شاعری کو بالکل قومی شاعری بنادیا ہے اور موجودہ دور میں مسلمان جن مصیبتوں میں مبتلا ہیں، ان کو ایک ایک کر کے رسول اللہ ﷺ کی خدمتِ مبارک میں پیش کیا ہے، مثلاً:

ملوکیت سراپاشیشہ بازی است ازوایمن نہ رومی نے حجازی است

حضور تو غم یاراں بگویم بامیدے کہ وقت دلنوازی است

ہنوز ایں چرخ نیلی کج خرام است ہنوز ایں کارواں دوراز مقام است

ز کار بے نظامِ او چہ گویم توے دانی کہ ملت بے امام است

لوگ کہتے ہیں کہ خودی کا فلسفہ ڈاکٹر صاحب نے یورپ کے فلسفیوں سے سیکھا ہے لیکن ڈاکٹر صاحب کے نعتیہ اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فلسفہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ سے اخذ کیا ہے:

چوخود رادر کنارِ خود کشیدم — بہ نور تو مقام خویش دیدم
درایں دیرازنوائے صبح گاہی — جہانِ عشق و مستی آفریدم

اثبات خودی کا سب سے زیادہ پر جوش مقدمہ عشق ہے لیکن اس عشق کا ماخذ رسول اللہ ﷺ کا سینہ ہے:

جہاں از عشق و عشق از سینۂ تست — سرورش ازمے دیرینہ تست
جز ایں چیزے نمیدانم زجبرئیل — کہ او یک جوہر از آئینہ تست

غرض ڈاکٹر صاحب کی شاعری کے عنوانات میں سب سے زیادہ پر جوش، پرسوز اور پر درد عنوان اسی نعتیہ شاعری کا ہے لیکن اس پر بہت کم لوگوں نے لکھا ہے، ہماری نظر سے صرف ایک مضمون سید وحید اللہ وحید کا گذرا ہے جو آثارِ اقبال میں درج ہے لیکن وہ نہایت تشنہ و نامکمل ہے، بلکہ سچ پوچھئے تو نعتیہ شاعری ڈاکٹر صاحب کی پوری شاعری کا خلاصہ ہے جس کی تشریح کے لیے ایک دفتر درکار ہے، اس لیے ہم بھی اس موضوع کو تشنہ و نامکمل چھوڑ کر صرف ایک عاشقانہ قطعہ پر اس عنوان کو ختم کرتے ہیں:

دلے بر کف نہادم دلبرے نیست — متاعے داشتم غارتگرے نیست
درون سینۂ من منزلے گیر — مسلمانے زمن تنہا ترے نیست

اللّٰھم صلّ علیٰ محمد و علیٰ اٰل محمد

IQBAL E KAMIL

ABDUSSALAM NADVI

Darul Musannifeen Shibli Academy
Azamgarh, U.P. 276001
Ph. 05462 - 265080, 265017
www.shibliacademy.org
email.: shibli_academy@rediffmail.com

ISBN 93-80104-20-0

9 789380 104201

Price : 300.00