اِقبال ریویو

اقبال اکیڈمی حیدرآباد کا سہ ماہی رسالہ

اکتوبر ۱۹۷۷ء

اِقبال اکیڈمی

"مدینہ منشن"، نارائن گوڑہ، حیدرآباد، آندھرا پردیش (انڈیا)

بدل اشتراک

ہندوستان ۔

زر سالانہ (چار شماروں کیلئے)	......	١٦ روپیے
قیمت فی شمارہ	......	۵ روپیے

بیرونی ممالک (چار شماروں کیلئے)

ذریعہ ہوائی ڈاک	......	......	۸ امریکی ڈالر
ذریعہ بحری ڈاک	......	......	۴ " "

اقبال ریویو

اقبال اکیڈمی حیدرآباد کا سہ ماہی رسالہ

اکتوبر ۱۹۷۷ء

مجلسِ مشاورت

- ڈاکٹر عالم خوندمیری
- جگن ناتھ آزاد
- ڈاکٹر غلام دستگیر رشید
- ڈاکٹر مرزا صفدر علی بیگ
- سید عباس رضوی

مجلسِ ادارت

- محمد منظور احمد (مدیر)
- محمد ظہیر الدین احمد
- منیر احمد خاں
- یوسف اعظمی

جلد ــ ۱
شمارہ ــ ۱

مندرجات

حرفِ اوّل ــــــ ادارہ ــــــ ۳

جاوید نامہ ــ فکری پس منظر ــــــ ڈاکٹر عالم خوندمیری ــ ۵

اقبال: مغربی خاورشناسوں کی نظر میں ــ جگن ناتھ آزاد ــــ ۱۹

اقبال کا تصورِ خودی ــــــ ڈاکٹر حفیظ قتیل ــ ۳۱

اقبال وقت کے فاصلے سے ــــــ ڈاکٹر ضیاء الدین احمد شکیب ۳۶

اقبال کی فکری شاعری ــــــ ڈاکٹر مرزا صفدر علی بیگ ۴۳

مطالعۂ اقبال کے چند مسائل ــــــ مصلح الدین سعدی ــ ۵۳

اقبال کا سفرِ حیدرآباد ۱۹۲۹ء ــــــ محمد ذکی الدین احمد ــ ۶۵

لالۂ صحرائی ــــــ رفیع رؤف ــــ ۷۳

سمپوزیم:- اقبال اور عصری تقاضے
پروفیسر محمد صلاح الدین ۸۳
محمد سراج الدین ۸۹

حرفِ اول

اقبال کا شمار ان شاعروں میں ہوتا ہے جنھوں نے شاعری کو فکر کی جہت عطا کر کے اس کی آبرو رکھ لی۔ فکر کے شاعرانہ اظہار اور اس کی اثر انگیزی کے علاوہ اقبال نے اپنی نثر کے ذریعہ بھی اسلامیات کے نئے گوشوں کی طرف لوگوں کو متوجہ کیا۔ اس اعتبار سے اقبال نے اپنے ہم عصروں کے علاوہ آنے والی نسلوں کو بھی متاثر کیا۔ ان کا یہ عہد ساز ورثہ ایک اہم سرمایہ ہے۔ یہ صحیح ہے کہ پچھلی تین چوتھائی صدی کے دوران اقبال کی پذیرائی میں اردو حلقوں نے کوئی کوتاہی نہ کی لیکن اقبال کے مسلسل مطالعہ کے ضروری کام میں پچھلے پچیس برسوں میں کچھ وقفہ سا آگیا۔ اقبال فہمی کی راہ میں کچھ مصلحتیں اور مروّت آڑے آگئی اور خواہ مخواہ ہی سہی لیکن ماحول کچھ ایسا بن گیا کہ اقبال سے وابستگی کو رجعت پسندی اور فرقہ پرستی قرار دیا گیا۔ خوشی کی بات ہے کہ اب فضا سازگار ہو چلی ہے اور دھندلکا چھٹ رہا ہے۔

اقبال کے حرکیاتی پیام کو عام کرنے اور اقبالیات کو دورِ حاضر کے تقاضوں کے چوکھٹے میں سمجھنے کے لئے "اقبال ریویو" کی اشاعت ضروری سمجھی گئی۔ ویسے اس پرچہ کی اجرائی سے بہت پہلے ہی جناب سید خلیل اللہ حسینی (صدر اقبال اکیڈیمی) کی سرگرمی میں اوّلاً بزمِ احباب اور بعد کو تعمیرِ ملت کے زیرِ اہتمام فکرِ اقبال کی تفہیم جاری رہی۔ یہ سلسلہ ۱۹۵۰ء سے شروع ہوا لیکن کچھ عرصہ بعد موضوع کی وسعت کے دباؤ نے ایک آزادانہ اور منفرد ادارہ کا تقاضا کیا اور ۱۹۵۹ء میں اقبال اکیڈیمی قائم ہو گئی۔ "اقبال ریویو" کی اجرائی اقبال اکیڈیمی کی توسیعی سرگرمیوں کا اظہار ہے اور اس حقیقت پر مبنی کہ لکھی ہوئی بات کہی ہوئی بات سے آگے جاتی ہے۔ اقبال ریویو کی اجرائی کے ذریعہ ہم ایک عظیم مفکر و شاعر کے بارے میں علمی مکالمہ کی ابتدا کر رہے ہیں۔ اس مکالمہ کی ترتیب میں سماج کے سوال کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ ہم امید کرتے ہیں کہ اسے زیادہ بامعنی اور عصری بنانے میں ہمیں اقبال سے دلچسپی رکھنے والوں کا زیادہ سے زیادہ تعاون حاصل ہوگا۔

(ادارہ)

اِس شمارے کے مقالہ نگار۔

○ ڈاکٹر عالم خوندمیری	فلسفہ کے استاد ہیں۔ سماجی اور ادبی تحریکوں میں نمایاں اور تخلیقی فکر کے حامل ہیں۔
○ پروفیسر جگن ناتھ آزاد	ممتاز ماہر اقبالیات، جموں یونیورسٹی کے شعبۂ اُردو سے نئے نئے وابستہ ہوئے ہیں۔
○ ڈاکٹر حفیظ قتیل	عثمانیہ یونیورسٹی کے شعبۂ اردو میں ریڈر ہیں۔ تصوف پر گہری نظر رکھتے ہیں۔
○ ڈاکٹر ضیاء الدین احمد شکیب	ممتاز محقق، اسلامیات، شعر و ادب اور تاریخ پر گہری نظر رکھتے ہیں۔
○ ڈاکٹر مرزا صفدر علی بیگ	عثمانیہ یونیورسٹی میں اردو ادبیات کے استاد ہیں
○ مصلح الدین سعدی	پیشہ کے اعتبار سے صنعت کار ہیں۔ ادبی تحریکوں سے دلچسپی رکھتے ہیں
○ ذکی الدین احمد	حیدرآباد کے کہنہ مشق صحافی
○ رفیع رؤف	انوار العلوم ویمنس کالج حیدرآباد میں اُردو پڑھاتی ہیں
○ پروفیسر محمد صلاح الدین	سابق صدر شعبۂ فلسفہ عثمانیہ یونیورسٹی۔ اسلامیات اور نفسیات پر گہری نظر رکھتے ہیں۔
○ محمد سراج الدین	عثمانیہ یونیورسٹی میں انگریزی ادبیات کے ریڈر ہیں۔ اور ادبی موضوعات کے لئے وقت نکالتے ہیں۔

پروفیسر عالم خوندمیری

★

جاوید نامہ

فکری پس منظر

اقبال کے شعری مجموعوں پر ادبی اور فکری دونوں اعتبارات سے بحث کی جاسکتی ہے اور ان کا محاکمہ بھی کیا جاسکتا ہے لیکن ان دو معیارات میں توازن کو قائم اور برقرار رکھنا آسان نہیں۔ مثلاً اسرار اور رموز، فکری اعتبار سے اقبال کی انتہائی اہم تصانیف ہیں لیکن یہ کہنا مشکل ہے کہ ادبی اعتبار سے یہ تصانیف، زبور یا لالۂ طور کا مقابلہ کرسکتی ہیں۔ اقبال کے ناقدین اور شارحین نے اقبال کی فکر کو اتنی زیادہ اہمیت دی کہ بہت کم نے لالۂ طور کی ادبی اور ساتھ ہی فکری اہمیت کو اُس کا مستحق مقام عطا کیا۔ زبور میں فکری ہم آہنگی شاید نمایاں نہ ہو لیکن اس کی گہری معروضیت اور غزل کی ہیئت، زبور کو ایک بلند مقام عطا کرتی ہے۔ پیامِ مشرق کے اکثر حصوں میں اقبال کی اعلیٰ شاعرانہ رُومانویت، اس تصنیف کو اقبال کی دوسری شعری تصانیف سے بڑی حد تک ممتاز کرتی ہے یہی حال اقبال کے اردو شعری مجموعوں کا ہے۔ بانگِ درا میں اقبال جہاں شعری خطابت کے اعلیٰ ترین مدارج کو چھُو لیتے ہیں وہیں فکری اعتبار سے تغیر تبدل اور انقلابیت کے عناصر بانگِ درا کی تقریباً تمام شعری تخلیقات میں اُبھر آتے ہیں۔ بانگِ درا کی نظموں میں "خودی" کا پیام نمایاں نہیں لیکن تبدیلی اور انقلاب کے علائم، اپنی پوری طاقت کے ساتھ نظر آتے ہیں اور پھر اُن کی فکر کی اقطابیت (Polarity) پوری طرح ظاہر ہوتی ہے۔ جہاں بالِ جبریل کا مرکزی تصوّر خودی ہے، وہیں ضربِ کلیم میں طاقت اور جبروت (POWER) کے عناصر نمایاں ہیں۔ اسی لئے اقبال کے مکمل عرفان کے لئے کسی بھی شعری مجموعے یا تصنیف کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ان تمام شعری مجموعوں میں اسرار و رموز اور جاوید نامہ اس طرح ممتاز ہیں کہ ان میں اقبال نے اپنے فلسفیانہ مسلک (یا مسالک؟) کو ایک فکری تسلسل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ لیکن اسرار و رموز اور جاوید نامہ کے درمیان صرف زمانی فصل

نہیں ہے بلکہ اس دوران اقبال نے ایک طویل فکری سفر بھی طے کیا ہے۔ اسرار و رموز اور جاوید نامے کی منزلیں بھی الگ ہیں اور شاعر کے نقاطِ نظر بھی جدا۔ اسرار نے، یقیناً اپنے پڑھنے والوں کو چونکا دیا جس کی بڑی وجہ اقبال کا بُت شکنی کا رُجحان تھا اور پھر اُن کی نئی لفظیات 'خودی کو بلند کرنا' یقیناً ایک کارِ نادر تھا۔ شاید اقبال، نطشے کی طرح، تقلیبِ اقدار (Transvaluation of values) کی جانب مائل تھے۔ فکری اعتبار سے بھی اسرار میں نطشے کا اثر نمایاں ہے۔ ذرا گہری نظر سے اور پھر کے اثرات کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ اسرار میں اُن کی فکر یقیناً 'زماں بردوش' ہے۔ لیکن خودی اور زماں کا تناؤ (Tension) ابھی نمایاں نہیں، اُن کا حیاتیاتی نقطۂ نظر بھی برگساں کے مقابلہ میں نطشے سے قریب تر ہے۔ خود وجود کی ماہیت کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر پوری طرح واضح نہیں ہوتا، مثلاً جہاں وہ کہتے ہیں کہ زندگی خودی کے اسرار سے تعلق رکھتی ہے۔

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
نقطۂ نوری کہ نامِ او خودی است زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است } وغیرہ

تو یہ واضح نہیں ہوتا کہ خود 'خودی کی نوعیت کیا ہے'، اس خودی سے مُراد خودیِ مطلق ہے یا انسانی خودی۔ اسرار کی منزل پر اقبال، وحدیت (monism) سے اس حد تک گریزاں ہیں کہ وہ اس خودی سے خودیِ مطلق مُراد نہیں لے سکتے تھے۔ لیکن نظری نقطۂ نظر سے، مشکل یہ ہے کہ خودی اور خدا کا رابطہ ایک سوال بن جاتا ہے۔ نطشے کے سامنے تو یہ مسئلہ نہیں تھا۔ لیکن اقبال کے لئے یقیناً یہ ایک مسئلہ تھا۔ نطشے کی طرح اقبال بھی اسرار میں یہ پیغام دیتے ہیں کہ خیر و شر کا معیار بھی خودی اور اس کا استحکام ہے۔ اسطرح خودی، بنیادی طور پر ماورائے خیر و شر بن جاتی ہے۔ مشکل کو اُنھوں نے رموز میں حل کرنے کی کوشش کی لیکن رموز کا پیش کردہ حل، سیاسی۔ عمرانی ہے۔ مذہبی اور مابعدالطبیعاتی نہیں۔ اس مشکل کو صرف صوفیانہ شعور حل کر سکتا تھا اور اقبال، خود اپنے اس امکانی شعور کے خلاف برسرِ جنگ تھے۔ اُن کی تخلیقی خودی جس پر ابھی تک حیاتیاتی اثر تھا۔ خود اپنی استعداد سے لاعلم تو نہیں تھی لیکن اس کے خلاف شاید برسرِ پیکار تھی۔ اسرار کا ایک اور مقام جو اس نظم کی فکری ساخت میں بذاتہٖ خود اہم ہے، ایک اہم اخلاقیاتی اور مذہبی مشکل سے ہمیں دوچار کرتا ہے۔ نیابتِ الٰہی کے مرحلہ پر جہاں اقبال اپنے نصب العینی انسان کا ایک 'سرخوشی' اور 'سرمستی' کے عالم میں ذکر کرتے ہیں، اُن کے کلام میں ایک 'انتظاری' کیفیت نمایاں ہوتی ہے۔ مثلاً ع

ہستیِ مکنونِ او، رازِ حیات نغمۂ نشنیدۂ سازِ حیات
طبع مضمون بندِ فطرت خون شود تا دو بیتِ ذاتِ او موزون شود

....

خفتہ در خاکسترِ امروزِ ما شعلۂ فردائے عالم سوزِ ما
غنچۂ ما گلستان در دامن است چشمِ ما از صبحِ فردا روشن است

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا　　　اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا

رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو　　　در سوادِ دیدہ ہا آباد شو!

نورِ انساں مزرع و تو حاصلے　　　کاروانِ زندگی را منزلے

یہ انتظاری کیفیت' ہمیں نطشے کی یاد دلاتی ہے۔ جس طرح نطشے اپنے انسانِ برتر کا منتظر ہے۔ اسی جوش و خروش کی حالت میں اقبال بھی مستقبل کے نائبِ الٰہی کا انتظار کرتے ہیں۔ اقبال نے یقیناً اپنے اور نطشے کے نصب العینی انسان کے فرق کو واضح الفاظ میں پیش کیا ہے (بحوالہ مکتوبِ اقبال بنام نکلسن) لیکن اسرار کے اشعار میں اس وضاحت کا عکس نظر نہیں آتا۔ یہاں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے اگر یہ انسانِ برتر (اقبال نے اس لفظ کا کہیں استعمال نہیں کیا ہے) مستقبل ہے تو پھر ذاتِ رسول اللہؐ سے اس کا ربط کیا ہے۔ صوفیا اور اقبال کے 'انسانِ کامل' کا یہ فرق انتہائی اہم ہے۔ اور اسرار میں اس ربط پر روشنی نہیں پڑتی۔ رموز میں اقبال نے اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی لیکن جیسا کہ کہا گیا۔ عمرانی سیاسی سطح پر اور اسی لئے اقبال کی فکرِ بلند' رموز میں شریعت کی منزل سے آگے نہ بڑھ سکی۔ اقبال کی فکر نے بتدریج اس گتھی کو اس وقت سلجھایا جب وہ 'انسانِ برتر' کے پرشکوہ تصور سے گزر کر، مردِ مومن کے اخلاقی اور عملی تر مذہبی صوفیانہ تصور پر پہونچے۔ اسرار کے نصب العینی انسان اور ذاتِ رسول اللہؐ میں ربط پہچاننا جتنا مشکل تھا۔ مردِ مومن اور ذاتِ رسولؐ میں اتنا مشکل نہیں۔

اسرار جہاں اقبال کی شاعرانہ فکر کا نقطۂ آغاز ہے۔ 'جاوید نامہ' اقبال کی فکری منزل ہے۔ اس منزل تک پہونچتے پہونچتے اقبال نے کئی فکری گتھیوں کو سلجھانے میں کامیابی حاصل کر لی تھی۔ اب یہ دوسری بات ہے کہ اُن کی مشکل پسند فکر کسی نقاد کے آخری حل کو قبول نہیں کرتی۔ اس ضمن میں ایک اہم بات یہ ہے کہ جاوید نامہ اور خطباتِ اقبال، اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیلِ جدید میں زمانی قربت ہے۔ یُوں محسوس ہوتا ہے کہ تقریباً ایک ہی زمانے میں اقبال نے خطبات اور جاوید نامہ کے پلان بنائے۔ یُوں تو ایک عرصے سے، یہ دونوں منصوبے اقبال کے پیشِ نظر تھے لیکن ان کی تکمیل کے لئے عرصہ لگا۔ جہاں خطبات کے لئے اقبال نے مشرق اور خصوصاً اسلامی مشرق اور مغرب کے افکار کا گہرا مطالعہ کیا، وہیں اُنھوں نے انسانی شعور اور مذہبی صوفیانہ شعور کے درمیان ربط کی تلاش کے لئے، اسلامی تصوف کے ادب پر بھی گہری نظر ڈالی۔ مثلاً ۱۹ء اور ۲۰ء کے زمانے میں، اقبال نے شاید ابنِ عربی کا راست مطالعہ نہیں کیا تھا (ملاحظہ ہو اقبال کے خطوط —— سلیمان ندوی کے نام۔ اقبال نامہ) اور صوفیانہ وحدانی نقطۂ نظر کے بارے میں اُن کی شدید مزاحمت برقرار تھی۔ لیکن خطبات اور جاوید نامہ تک پہنچتے پہونچتے، اُن کی یہ مزاحمت ٹوٹی۔ اسی لئے کہ

اب جو سوال اُن کے لئے اہم تھا، وہ مذہبی صوفیانہ شعور (Religio-Mystical Consciousness) کا تھا، اور اسی سوال کے ساتھ وجود کی ماہیت اور شعور سے اُس کے ربط کا سوال بھی وابستہ تھا۔ اور پھر وجود اور انسانی وجود کے باہمی ربط کے مسئلہ کو بھی سُلجھانا تھا۔ اِن سوالات کے جواب حاصل کرنے میں اقبال جہاں ایک طرف صوفیانہ مذہبی شعور کی مجموعی روایت سے قریب تر ہو جاتے ہیں، وہیں وہ اس روایت کی عصری فلسفیانہ اصطلاحوں میں تشریح بھی کرتے ہیں۔ لیکن اس تشریح میں اعتذار کا پہلو نہیں بلکہ ایک تخلیقی ترکیبی سعی کارفرما نظر آتی ہے۔ شعور کے مدارج کا قدیم صوفیانہ تصور، جو عالمی صوفیانہ شعور کی مشترک روایت ہے، اُن کا رہنما بن جاتا ہے۔ اسی طرح وجود کے مدارج کا نقطۂ نظر، کثرتیت، فردیت، اور وحدیت کے بظاہر متصادم نقاطِ نظر میں ہم آہنگی کا وسیلہ بن جاتا ہے۔ اسی منزل پر، عجیب بات یہ ہے کہ اسلام کے وجدانی صوفی مفکر ابنِ عربیؒ اور سترھویں صدی کے جرمن فلسفی لائبنز میں بڑی مماثلت نظر آتی ہے۔ یہاں اس نکتہ کو ذہن میں رکھنا ضروری ہو جاتا ہے کہ جہاں خالص وحدیت پسند نقطۂ نظر، کثرت کے مسئلہ میں اُلجھ جاتا ہے، وہیں کثرتیت پسند (pluralist) مسلک، وحدت کی گتھی کو سُلجھا نہیں سکتا۔ ابنِ عربی کے وجدانی وجودی نقطۂ نظر کا امتیاز یہ ہے کہ انہوں نے وحدت، کثرت اور فردیت کی سطحات کو اُن کے تسلسل اور پھر امتیاز کو برقرار رکھتے ہوئے وجود کی وحدت کو قائم رکھا۔ اقبال نے خطبات میں اسی نوع کے وجدانی، وجودی نقطۂ نظر کو پیش کیا ہے۔ یقیناً انا یا خودی کی وجودی برتری کے تصور پر اقبال قائم ہیں لیکن خودی اور غیر خودی کے درمیان، بنیادی وجودی فرق کے وہ قائل نہیں رہتے۔ خدا بھی اب خودیِ مطلق کا دوسرا نام ہے اور 'کوئی شے' خودیِ مطلق کے باہر اپنا وجود نہیں رکھتی۔ صوفیانہ مذہبی تجربہ اسی وجود کے وجدانی شعور کا آئینہ دار بن جاتا ہے۔ وجود کے مدارج، اور شعور کے مدارج میں ایک ہم آہنگی بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ وجود کی اعلیٰ ترین منزل اور شعور کا اعلیٰ ترین تجربہ، ایک ہی حقیقت کے دو رُخ نظر آتے ہیں۔ اقبال کا استدلالی انداز مختلف ضرور ہے لیکن اُن کے فکری نتائج اور اُن کا مذہبی وجدان، اعلیٰ ترین مذہبی صوفیانہ روایت کا ایک تسلسل بن جاتے ہیں۔

جاوید نامہ کا مابعدالطبیعیاتی اور فکری پس منظر، یہی وجدانی نقطۂ نظر ہے، جس کی تشریح ابنِ عربیؒ کے نقطۂ نظر سے بھی کی جا سکتی ہے اور شہودی نقطۂ نظر سے بھی۔ بشرطیکہ ہم اُن تمام فکری مساعی کو پیشِ نظر رکھیں جو ان دو نقاطِ نظر میں، اندرونی اتحاد کی جویا رہی ہیں۔ یہاں اقبال ہندوستان کے صوفی شاعر خواجہ میر دردؔ سے[1] قریب تر ہیں، جو ابنِ عربیؒ سے دُور نہیں۔

---

[1] خواجہ میر درد کے صوفیانہ نقطۂ نظر کے لئے اُردو میں دیکھئے 'خواجہ میر درد، تصوف اور شاعری' از: ڈاکٹر وحید اختر
انجمن ترقی اُردو۔ یا مس شمل Mysticail Dimensions of Islam. 1975.

جاوید نامہ کی پہلی پر ہی جہاں پیرِ رومی نمودار ہوتے ہیں۔ اقبال کا یہ وجدانی وجودی نقطۂ نظر آشکار ہو جاتا ہے:

گفتمش، موجود و ناموجود چیست؟ — معنیٔ محمود و نامحمود چیست؟
گفت، موجود آنکہ می خواہد نمود — آشکارائی تقاضائے وجود[1]
زندگی خود را بخویش آراستن — بر وجودِ خود شہادت خواستن
انجمن روزِ الست آراستند — بر وجودِ خود شہادت خواستند

اِن اشعار کے بعد کے شعر، وجود کے مدارج اور اُن کے درمیان وجودی ربط کی تشریح کرتے ہیں اور اسلامی تصوّف کا ایک اہم عنصر، جو تقریباً تمام سامی مذاہب کے صوفیانہ مسالک میں مُشترک ہے، نُمایاں ہوتا ہے اور وہ ہے، شہادت یا *Testimony* کا۔ وجود کی ہر منزل، اعلیٰ ترین منزل کی شہادت یا *Testimony* بن جاتی ہے۔

زندہٗ یا مردہٗ جان بہ لبٗ — از سہ شاہد، کُن شہادت را طلب
شاہدِ اوّل، شعورِ خویشتن — خویش را دیدن بہ نورِ خویشتن
شاہدِ ثانی، شعورِ دیگرے — خویش را دیدن بہ نورِ دیگرے
شاہدِ ثالث، شعورِ ذاتِ حق — خویش را دیدن بہ نورِ ذاتِ حق

اِسی مقام پر اقبال کا سب سے طاقتور شعری مذہبی محرّک اُبھرتا ہے جو جاوید نامہ کا بُنیادی اور مرکزی محرّک ہے۔ یعنی تجلّیِ ذات۔ یہی آرزو ہے جس نے اقبال کو اُکسایا اور یہی تجربہ تھا جس کو ہم ذاتِ مصطفویؐ کی معراج کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ جاوید نامہ کا محرّک یہی تجربہ ہے اور اسی تجربے کی لگن۔ جاوید نامہ کے آغاز ہی پر مناجات میں ہم اس آرزو کے شاہد بنتے ہیں۔

بے تجلّی، زندگی رنجوری است — عقل مہجوری و دیں مجبوری است
این جہانِ کوہ و دشت و بحر و بر — ما نظر خواہم داد گوید خبر

نظر کی تلاش اور محض خبر سے بیزاری، جاوید نامہ کا طاقتور ترین محرّک ہے۔ اور یہیں اُن کا انسان اور انسانی وجود کے بارے میں عارفانہ نقطۂ نظر واضح ہوتا ہے۔ مثلاً اسرارِ خودی میں نائب کا تصور، اس عارفانہ منزل کی صرف ابتدائی شکل ہے۔ نیابت کا پچھلا تصوّر، بڑی حد تک عمرانی سیاسی ہے، اور نائب کا اہم فرض اسلامی نظام کا قیام ہے۔ اب انسان کی منزل کشفِ حقیقت ہے، اور خبر سے نظر تک پہونچنا ہے۔ انسان کا فرض صرف سیاسی عمرانی مفہوم میں نائب بننا نہیں ہے بلکہ حقیقت مطلق سے کشف اور نظر کے ذریعہ اپنے آپ کو مربوط کرنا ہے۔

---

[1] مشہور حدیث کُنتُ کنزاً مخفیاً ..... یہاں صاف معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اس مسلک کو اپنے مابعد الطبیعیاتی مسلک کے طور پر قبول کر لیا تھا۔

اس لئے اقبال کی مناجات ہے۔

مزد‌ے بخش این دلِ آوارہ را | بازدہ با ماہ این یارہ را
گرچہ از خاکم ندیدم جز کلام | حرفِ مہجوری نمی گردد تمام
زیرِ گردون خویش را یابم غریب | ز آنسوئے گردون بگو آنی قریب

غربت کا احساس اور تمنائے قربت، ایک لاینحل او منطقی تناؤ کو پیش نہیں کرتے یہ زیست کا تناؤ ہے، مطلق وجودی تناؤ نہیں ہے، یعنی ایک اعلیٰ تر شعوری تجربے میں زیست کا یہ تناؤ حل ہوسکتا ہے اور وجود کے اقطاب، با ایک دوسرے سے قریب تر ہوسکتے ہیں، وجود کے اقطاب وجود کے تضادی پہلو نہیں بلکہ صرف زیست کا تضاد ہیں جو شعور کی اعلیٰ تر سطح پر حل ہوسکتا ہے۔ واقعی زیست اور وجود، امکانی استعداد اور استعداد کی تکمیل کے پہلوؤں کی وضاحت کرتے ہیں۔ جہاں تک انسانی وجود کا تعلق ہے اقبال نے جاوید نامہ کے اس حصے میں جہاں انھوں نے خلافت آدم (محکماتِ عالم قرآنی، خلافت آدم فلکِ عطارد ۔ جمال الدین افغانی) کی تشریح کی ہے اپنا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ ہرچند کہ کلام افغانی کی زبان سے سرزد ہوا ہے لیکن افکار کا جہاں تک تعلق ہے اقبال نے عارفانہ صوفیانہ نقطۂ نظر کی وکالت کی ہے جہاں وہ کہتے ہیں ؎

ابنِ آدم سرّے از اسرارِ عشق

ابن عربی کی یاد آتی ہے جب انھوں نے حسین بن منصور الحلاج کے کلمہ انا الحق کو انا سرالحق میں تبدیل کیا تھا۔ اقبال کے پاس عشق اور حق مرادف ہیں۔ ابن عربی فصِ آدم میں حقیقت آدم کی تشریح یوں فرماتے ہیں ؏۱ لما شاءَ الحق سبحانہ من حیث اسماءَہٗ الحسنی التی لا یبلغھا الاحصاءُ ان یری اعیانھا و ان شئت قلت ان یری عینہ، فی کونٍ جامعٍ یحصرُ الامر کلہ لکونہ متصفاً بالوجود، ویظھر بہ سرّہٗ الیہ الخ

اسی طرح انسانِ کامل کی تشریح یوں کرتے ہیں۔ "جمیع الاسماء الالھیۃ وحقایق" ؏۲

جاوید نامہ کا تفصیلی مطالعہ، اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اب اقبال کا اشراقی نقطۂ نظر محض عمرانی سیاسی نہیں رہا بلکہ عارفانہ ہے اور عمرانی سیاسی نتائج، اسی عارفانہ نقطۂ نظر سے برآمد ہوتے ہیں۔ عرفانِ ذات اب اقبال کے لئے معراجِ انسانی ہے اور اسی لئے وہ کہتے ہیں ؎

مردِ مومن در نسازد با صفات | مصطفےٰ راضی نشد الا بذات
چیست معراج آرزوئے شاہدے | امتحانے روبروئے شاہدے

اسی تجربے کی اپنی زندگی میں بازیافت جاوید نامہ کا روحانی محرک ہے۔ یہ محض شاعرانہ سیرِ افلاک نہیں بلکہ ایک ایسی تمنا کا اظہار ہے جو ایمان کی تکمیل کی ضامن ہے۔ اسی لئے جاوید نامہ

؏۱ فص حکمۃ الٰھیۃ فی کلمۃ آدمیۃ، ابتدائی سطور، ص۴۸ نصوص الحکم۔ مرتبہ ابوالعلا عفیفی۔ قاہرہ

؏۲ فص حکمۃ علویۃ فی کلمۃ موسویۃ ص۱۹۹

اگر تجربہ کے حصول کی داستان نہیں تو کم از کم تجربے کے اشتیاق کی اس منزل کی تصویر ہے جہاں اشتیاق اور تکمیل میں فاصلہ کم سے کم رہ جاتا ہے۔

اسی آرزو کے اظہار میں اقبال نے معراج کے اسرار پر اہم بحث کی ہے اور یہ حصہ اسلامی ادب کا ایک اہم ترین جز بن جاتا ہے جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے "وجود اور شعور کا ربط" اقبال کا ایک اہم فکری محرک ہے اور اسی روشنی میں انھوں نے معراج کی تشریح کی ہے۔ اسلامی ادب میں معراج کی بابت بڑی معرکۃ الآراء رہی ہے۔ تجربہ روحانی تھا کہ جسمانی یا محض رؤیا۔ قدیم حکماء نے افلاک کے رمز براق کی علامت اور شق صدر کو لغوی اور لفظی انداز میں سمجھنے کی کوشش کی اور اسی لئے یہ بحث فلکیاتی اور حقیقت جسم کی اصطلاحوں کا شکار ہو گئی لیکن عارفانہ نظر جو جسم اور روح کے اعتباری فرق کو ایک اعلیٰ تر حقیقت میں حل کرنے کی کوشش کرتی ہے وہ ان علائم کو حقائق کا مرتبہ نہیں دیتی بلکہ انسانی فہم کی ایک ایسی منزل قرار دیتی ہے جہاں فہم مادی اور مکانی زبان میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ خود قرآنی زبان میں میں "اسریٰ بعبدہ" اہم اور معنی خیز اظہار ہے۔ یہاں 'ب' کا حرف جہاں معیت کے رمز کا پاسبان ہے وہیں جسم اور روح کی تفریق اور تضاد کو بے معنی بنا دیتا ہے اور آیۂ تسخیر کو ایک نیا مفہوم عطا کرتا ہے۔

آیۂ تسخیر اندر شان کیست؟	این سپہر نیلگوں حیران کیست؟
رازدان علم الاسما کہ بود	مست آن ساقی و آں صہبا کہ بود
برگزیدی از ہمہ عالم کرا؟	کردی از راز دروں محرم کرا

اسی مقام پر ابن عربی کی ایک عبارت بھی غور و فکر کا موقعہ فراہم کرتی ہے جہاں وہ "وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعاً منہ" کے بارے میں فرماتے ہیں "فکل ما فی العالم تحت تسخیر الانسان، علم ذالک من علمہ وھو الانسان الکامل۔ وجھل ذالک من جھلہ وھو الانسان الحیوان ... الخ[1]

اس مقام پر اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ یہاں تسخیر کا مطلب کائنات کی مادی تسخیر نہیں ہے بلکہ روحانی تسخیر ہے جس عمل میں انسان کامل اپنی روحانی قوت سے جو اس کو اپنی استعدادات کی تکمیل سے حاصل ہوتی ہے کائنات کو مسخر کرتا ہے۔ یہی معراج کی روح اور اس کا روحانی مفہوم ہے جہاں جسم اور روح کی دوئی ختم ہوتی ہے اور شخصیت اس مقام پر پہونچتی ہے۔ جہاں عین تجلی پر بھی "مازاغ البصر وما طغیٰ" کی کیفیت کا اظہار ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے معراج محض جسمانی ہے نہ روحانی بلکہ شخصیت کی مکمل ترین توسیع "مازاغ

---

[1] فصوص۔ فص حکمۃ فی کلمۃ مرسویۃ ص ۱۹۹

البطن و ما ظہرنا" کا مفہوم شخصیت کے بغیر طے نہیں ہوتا اور شخصیت صرف مادہ ہے اور نہ روح۔ اسی مفہوم کو اقبال نے اس طرح پیش کیا ہے ؎

از شعورست ایں کہ گوئی نزد و دور
چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق
وا رہاند جذب و شوق از تحت و فوق
ایں بدن با جانِ ما انباز نیست
مشتِ خاکے مانعِ پرواز نیست

پہلے شعر میں شعور' دونوں مصرعوں میں مشترک ہے' لیکن پہلا شعور' جہاں نزد و دور کا امتیاز ہے ہمارا معمولی کا وقوفی شعور ہے جو زماں بستہ اور مکاں بستہ ہے لیکن شعور میں انقلاب اور توسیع کے بعد وہ منزل آتی ہے جہاں نہ صرف مکانی بلکہ زمانی امتیازات بھی رفع ہو جاتے ہیں۔ شعور ایک سرمدی حال کا لطف حاصل کرتا ہے یہ وہ منزل ہے جہاں شعور (سنسکرت چت) وجود (ست) کے ساتھ ہم آہنگ ہوتا ہے اور شعور' شعورِ سرمدی کی منزل پر مکمل سرور (آنند) کا حامل ہوتا ہے۔ یہی النفس المطمئنہ ہے (سچدانند)

اب جب زمانی اور مکانی امتیازات شعور کے اس انقلابی لمحے میں رفع ہو جاتے ہیں تو انسانی شخصیت خود انقلاب آفریں بن جاتی ہے' یہی وہ راز ہے کہ واقعہ معراج کے بعد ہجرت واقع ہوئی اور رسول عربیؐ نے تاریخ کے دھارے کو موڑ دیا۔ یہی خلوت اور جلوت کا تخلیقی مفہوم ہے نبیؐ کے تجربے میں خلوت اور جلوت میں ایک توازن ہوتا ہے جہاں لی مع اللہ وقت ہے وہیں انسان کی انجمن بھی ہے۔ اسی کو ایک دوسری اقبال نے یوں بیان کیا ہے۔

خودی کی خلوتوں میں کبریائی ؛ خودی کی جلوتوں میں مصطفائی

اقبال نے اپنے ایک خطبے میں بھی نبوت اور ولایت کے اس فرق کو پیش کیا ہے اور ذرا مبالغے کے ساتھ ان کے نزدیک جہاں تک 'تجربہ' کا تعلق ہے' نبوت اور ولایت میں بنیادی فرق نہیں لیکن نبیؐ کی شخصیت عزلت اور مراجعت کے آہنگ کی مظہر ہوتی جہاں ولی' عزلت کی جانب مائل نظر آتا ہے جاوید نامہ میں زرتشت کو ابلیس نے اسی ولایت اور خلوت کی ترغیب (TEMPTATION) دی تھی تاکہ وہ انسانی انجمن سے یعنی معرکۂ خیر و شر سے اپنے آپ کو دور کر لیں۔

جاوید نامہ کی ابتدا میں زروان' کا ظہور ایک اہم ڈرامائی منصب کی تکمیل کرتا ہے جہاں مشتِ خاکے مانع پرواز نیست' کا حوصلہ بلند ہوتا ہے' اس لمحہ' زمان و مکان کا یہ زرتشتی فرشتہ اپنی پورے جلال کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ بعض ناقدوں کی نظر میں زروان کا ظہور' اقبال کی فکری بدعت کا مظہر ہے۔ لیکن ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنی ہے کہ اقبال نے شعر کے روپ میں اپنے روحانی تجربے کی ترسیل کی ہے اور زروان کا ظہور ایک ڈرامائی کیفیت پیدا کرتا ہے اقبال کا محرک زروان کی عظمت کو نہیں بلکہ زروان کی آخری شکست کو پیش کرتا ہے۔ زروان کی تقریر ؎

گفت "زروانم جہاں را قاہرم"

ایک عجیب ہیبت اور شکوہ کا منظر فراہم کرتی ہے۔ لیکن زروان جہاں اپنی طاقت کا اعلان کرتا ہے وہیں آخر میں ہار مان جاتا ہے ؎

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست　　آں جوانمردے طلسم من شکست
گر تو خواہی من نباشم در میاں　　لی مع اللہ باز خواں از عین جاں"

اسی طلسم کی شکست اقبال کے نزدیک 'زادنِ نو' ہے۔

زادنِ طفل از شکستِ اشکم است　　زادنِ مرد از شکست عالم است
ہر دو زادن را دلیل آمد اذاں　　آں بلب گویند واین از عین جاں
جانِ بیدارے چو زاید در بدن　　لرزہ ہا افتد دریں دیر کہن

یہی زادنِ نو' ہے جو شخصیت کی معراج کی تمہید ہے اور شق صدر اسی کی ایک علامت ہے یہ اسی زادنِ نو' میں حیاتِ جاوداں کا راز ہے اور یہیں ہم جاوید نامہ میں اقبال کے ایک اہم محرک کا اشارہ پاتے ہیں۔ مناجات میں اقبال نے دعا کی تھی۔

آنچنان کن' جاودانی کن مرا　　از زمینی آسمانی کن مرا

جاوداں بننا یا بقا (Immortality) کا حصول اقبال کی ایک دیرینہ تمنا تھی' انھوں نے بقاء کے قدیم مروجہ مفہوم کو بہت پہلے رد کر دیا تھا۔ 'افکار پریشان' Stray Reflections میں (جو ۱۹۱۰ء پر ختم ہوتے ہیں) انھوں نے شخصیت کی بقاء کے مسئلے پر اشارہ کیا تھا' جو اُن کے خطبے میں واضح ہوا بقا ہر فرد کا پیدائشی حق ہے' اس بات کی انھوں نے تردید کی بلکہ یہ اعلان کیا کہ جاودانیت یا بقاء ایک تمنا اور آرزو ہے' جس کی تکمیل' ہر فرد کا نصیب نہیں۔ ان کے الفاظ میں ہم صرف بقا کے امیدوار ہیں۔ یہ خیال بظاہر حیرت انگیز نظر آتا ہے۔ لیکن یوں بالکل انوکھا نہیں۔ اسلامی فکری تاریخ میں پہلی بار ابو نصر فارابی نے اس خیال کی وکالت کی تھی اور مغربی فکر میں اسپنوزا نے بھی اس کی حمایت کی تھی اقبال کی اس شدید آرزو کا راز یہی ہے کہ یہ ایک ایسی سعادت ہے جس کے حصول کے لئے انسانی کوشش بھی ضروری ہے۔ [1] خطبات میں اقبال کا جواب یہ ہے کہ وہی جو اپنی شخصیت یا خودی کو مستحکم کرتے ہیں اور اپنے اصلی 'انا' کو حاصل کرتے ہیں۔ بقاء کے مستحق قرار پاتے ہیں لیکن جاوداں بننا یا بقاء حاصل کرنا' زماں و مکاں سے کامل نجات کا نام نہیں بلکہ ایک اعلیٰ تر اور مختلف زمانی' مکانی نظام سے دوچار ہونا ہے یہیں اقبال کا انفرادی نقطۂ نظر نمایاں ہوتا ہے اور زماں و مکاں کے مختلف مدارج یا مختلف عوالم کے سرّی پہلو کی طرف اشارہ ملتا ہے۔
جاوداں بننے کی آرزو عالمی مذہبی شعور کا ایک خاصہ ہے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ قدیم آریائی

---

[1] Stray Reflections - P. No. 17

ویدی ذہن میں یہ آرزو، اپنی پوری شدّت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے ایک اپنشد کی دعا ہے۔

"غیر حقیقی سے حقیقی تک میری رہنمائی کر، اندھیرے سے نور تک مجھے لے چل
موت سے یا فنا سے بقا کا مجھے راستہ دکھلا" ؎

اقبال کی دعا بھی کم و بیش یہی ہے اور اس دعا کی تکمیل بھی اُسی امر میں پنہاں ہے جو تمام عارفوں کی معراج نظر رہا ہے۔

اے امینے از امانت بے خبر　　　غم مخور، اندر ضمیر خود نگر
روزہا روشن ز غوغائے حیات　　　نے ازاں نورے کہ بینی در جہات
نور صبح از آفتاب داغدار　　　نور جاں پاک از غبار روزگار
نور جاں بے جادہ ہا اندر سفر　　　از شعاع مہر و مہ سیارتر

اسی طرح اپنشد میں ایک مقام ہے۔

"یہاں سورج نہیں چمکتا، اور نہ چاند نہ تارے، وہاں بجلیاں نہیں چمکتیں، آگ کا تو کہاں وہ خود (انا) روشن ہے اور چیزیں اسی نور سے روشن ہیں، یہی نور ساری دنیا کو منور کرتا ہے"

The Sun does not shine there, nor yet the moon and stars,
Nor do these lightnings shine (there) much less mere fire.
It (Self) shines and all things shine in its reflected light;
Its light illumines this whole [world]

(Br.hadāranyaka Up.)

ہندوستانی عارف وشوامتر نے اسی روشنی کی تلاش کی تھی اور بقا کی یہی تمنا اُس کی روح کو گرماتی اور مضطرب کرتی رہی تھی۔ وہ ذات کے کھتری تھے لیکن اپنی ریاضت سے انھوں نے برہمن (عارف) کا درجہ حاصل کیا اور جاودانی بن گئے ایک روایت کی رو سے ان کی آرزو تھی کہ وہ اپنے جسم کے ساتھ جاودانی ہوں۔ ان کی ریاضتیں قبول ہوئیں اور انھوں نے بقا کا مقام حاصل کیا۔ یہی جذبہ، اقبال اور وشوامتر میں مشترک تھا اور شاید یہی سبب ہے کہ اپنے روحانی سفر میں اُن کی پہلی ملاقات، وشوامتر (جہاں دوست) سے ہوئی ہے، اس غار کا جہاں عارف ہندی جہاں دوست مکیں ہیں، اقبال نے یوں نقشہ پیش کیا ہے جو مندرجہ بالا اپنشد کے متن سے قریب تر ہے۔

تا نگہ را جلوہ باشد بے حجاب　　　صبح روشن بے طلوع آفتاب

؎ "*From the unreal lead me to the real;*
From the darkness lead me to light;
From death lead me to immortality." (Br.hadāranyaka Up.)

وادیِ ہر سنگِ او زنار بند　　　دیو سار از نخلہائے سر بلند
در ہوائے او چو مے ذوق و سرور　　　سایہ از تقبیلِ خاکش عینِ نور
نے زمینش را سپہرِ لاجورد　　　نے کنارش از شفقہا سرخ و زرد
نور در بندِ ظلام آنجا نبود　　　دود گردِ صبح و شام آنجا نبود

اس طرح عارف ہندی 'جہاں دوست' سے ملاقات ہوتی ہے [1] اسرارِ عالم و آدم پر اور حقیقتِ مرگ و حیات پر رومی، زندہ رود (اقبال) اور جہاں دوست کی گفتگو ہوتی ہے۔ جہاں دوست کے سوال اور زندہ رود کے جواب، ایک ایسے روحانی مکالمہ کی فضا پیدا کرتے ہیں جو اس دنیا میں انسان کی روحانی نجات کی واحد ضامن ہے۔ اقبال نے اس مقام پر روحانی مکالمہ (DIALOGUE) کا ایک نیا محرک پیش کیا ہے۔ اقبال کے جوابات سے جہاں دوست کا اتفاق اس امر کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ جب نظر مذاہب کے ظاہر سے ان کے باطن کی طرف پلٹتی ہے تو حقیقت عیاں ہوتی ہے۔ اس مکالمہ کی روح مذاہب کی روح کی شاہد ہے

گفت مرگِ عقل؟ گفتم ترکِ فکر　　　گفت مرگِ قلب؟ گفتم ترکِ ذکر
گفت تن؟ گفتم کہ زاد از گردِ رہ　　　گفت جاں؟ گفتم کہ رمزِ لا الٰہ
گفت آدم؟ گفتم از اسرارِ اوست　　　گفت عالم؟ گفتم او خود روبروست
گفت ایں علم و ہنر؟ گفتم کہ پوست　　　گفت حجت چیست؟ گفتم روئے دوست
گفت دینِ عامیاں؟ گفتم شنید　　　گفت دینِ عارفاں؟ گفتم کہ دید
از کلامم لذتِ جانش فزود　　　نکتہ ہائے دلنشیں بر من گشود

فلکِ قمر سے اقبال کا روحانی سفر شروع ہوتا ہے اور ان کی مذہبی صوفیانہ فکر کے یہ عناصر جن کا اس مضمون میں ذکر کیا گیا ہے، بڑی خوبصورتی اور دلکشی کے ساتھ نمایاں ہوتے ہیں۔ اس تصنیف کی ادبی حیثیت تو مسلّم ہے لیکن اس امر میں بھی شبہ کی گنجائش نہیں کہ اقبال ایک روحانی عالم سے گزرے اور ایک ایسے تجربے سے دوچار ہوئے جو ہر دور میں عارفوں کا منتہائے نظر رہا ہے۔

---

[1] پچھلے چند برسوں میں اقبال کے ایک ممتاز ماہر جگن ناتھ آزاد نے یہ بحث چھیڑی ہے کہ 'جہاں دوست' قدیم ہندی مذہبی ادب کے 'وشوامتر' نہیں ہیں بلکہ شیو جی ہیں۔ یہاں ان شواہد کے قطعِ نظر جو 'جہاں دوست' اور 'وشوامتر' کی عینیت پر دلالت کرتے ہیں، اس بات کی جانب توجہ ضروری ہے کہ خود اقبال نے 'جہاں دوست' کو 'وشوامتر' ٹھہرایا ہے۔ گول میز کانفرنس کے دوران انڈیا سوسائٹی نے ایک علمی اجتماع میں جس کی صدارت سر فرانسس ینگ ہزبنڈ نے کی تھی، اقبال نے اپنے کلام اور افکار کا جائزہ لیتے ہوئے جب جاوید نامہ پر روشنی ڈالی تو کہا "میری تازہ تصنیف مطبع میں جا چکی ہے اور غالباً ایک دو مہینوں میں چھپ جائے گی۔ یہ حقیقت میں ایشیاء کی "ڈیوائن کامیڈی" ہے جیسے دانتے کی تصنیف یورپ کی "ڈیوائن کامیڈی" ہے۔ اس کا اسلوب یہ ہے کہ شاعر مختلف سیاروں

بقیہ حاشیہ

کی سیر کرتا ہے اور اس میں مختلف مشاہیر کی روحوں سے باتیں ہوتی ہیں۔ پھر جنت میں جاتا ہے اور آخر میں خدا کے سامنے پہنچتا ہے۔ اس تصنیف میں دورِ حاضر کے تمام جماعتی، اقتصادی، مذہبی، اخلاقی اور سیاسی مسائل زیرِ بحث آ گئے ہیں۔ اس میں صرف دو شخصیتیں یورپ کی ہیں اول کچنر دوم نطشے۔ باقی تمام شخصیتیں ایشیاء کی ہیں۔ دانتے نے اپنا رفیقِ سفر یا خضرِ طریق "ورجل" کو بنایا تھا، میرے رفیقِ سفر یا خضرِ طریق "مولانا روم" ہیں۔ میں اس تصنیف میں سے صرف ایک دو مثالیں پیش کر سکتا ہوں۔ مثلاً چاند میں ہندوستان کے مشہور صوفی وشوامتر سے ملاقات ہوتی ہے جس کا نام میں نے "جاوید نامہ" میں "جہاں دوست" رکھا ہے اس لئے کہ وشوامتر کے معنی جہاں دوست کے ہیں"...... ملاحظہ ہو سفرنامۂ اقبال مرتبہ محمد حمزہ فاروقی۔ مکتبہ معیار کراچی۔ ص ۶۱۔ اقبال کے اس توضیحی بیان کے بعد" وشوامتر کے بارے میں مزید بحث لاحاصل ہے۔ اب رہا، آزاد صاحب کی یہ بحث کہ اس شعر ؎

موئے بر سر بستہ و عریاں بدن
گردِ او مارے سفید سے حلقہ زن

میں "گردِ او مارے سفید حلقہ زن" سے ذہن شیوجی کی طرف جاتا ہے، عرض یہ ہے کہ ہندی مذہبی علائم میں یہ تصویر، سخت، ریاضت کی جانب بھی اشارہ کرتی ہے اور دوسرے یہ کہ چونکہ اقبال کی ملاقات جہاں دوست سے فلکِ قمر پر ہوتی ہے اور ہندو دیومالا کی رو سے شیوجی کے ماتھے پر ہلال ہے، اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ مماثلت، محض اتفاقی ہے۔ اقبال کا روحانی سفر فلکِ قمر سے شروع ہوتا ہے اور یہ بات معنی خیز ہے کہ پہلے ہی مرحلے پر اُن کی ملاقات عارفِ ہندی سے ہوتی ہے اور وہ ہندوستان کی بیداری پر روشنی ڈالتے ہیں۔

گفت "ہنگامِ طلوعِ خاور است — آفتابِ تازہ او را در بر است
لعلہا از سنگِ رہ آید بروں — یوسفانِ او ز چہ آید بروں
رستخیزے در کنارش دیدہ ام — لرزہ اندر کوہسارش دیدہ ام

یہاں ایک اہم علامتی پہلو یہ ہے کہ قمر، زمین سے قریب تر ہے اور شاعر کا رشتہ ابھی زمین سے باقی ہے، ارض وطن زمین کی علامت ہے۔ پرواز کی پہلی منزل پر ان، اپنی قریبی زمین کی طرف پلٹ کر دیکھتا ہی ہے۔

(حاشیہ ختم)

جگن ناتھ آزاد

اقبال، مغربی خاور شناسوں کی نظر میں!

اقبال نے مغرب، مغربی علوم و فنون، اور مغربی تہذیب کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اُسے اقبال کے نقادوں نے اکثر بحث و تحقیق کا موضوع بنایا ہے لیکن یورپ اور امریکہ کے مستشرقین نے جو کچھ اقبال کے بارے میں کہا اس پر ابھی پوری طرح سے توجہ نہیں دی گئی حالانکہ یہ موضوع بھی اقبالیات کے تعلق سے بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ میں اپنے عزیز دوست محمد یوسف ٹینگ کا ممنون ہوں کہ انھوں نے یہ خدمت میرے سپرد کی۔[1]

یوں تو اقبال کے فکر و فن نے ایک بڑی تعداد میں مستشرقین کو اپنی طرف متوجہ کیا ہے جن میں آرتھر آربری، ٹامس آرنلڈ، آر۔ اے۔ نکلسن، سورلی، وھائٹ ہیڈ، میکٹگرٹ، ایچ۔ آر۔ اے گب، گراہم بیلی، ای جی۔ براؤن، کانٹ ویل اسمتھ، وکٹر کرنین، جے۔ سی۔ روم، ایڈورڈ ٹامسن، اسٹبروک ولیمز، الفریڈ گیلام، اوبایے، جی۔ ای گرنے بام، رچرڈ سائمنڈس، جے۔ اے۔ جے وُڈ اور رابرٹ وہٹ مور (انگلستان) ایمنے میری شمل، جیبٹ، السار بش منبیٹڈ، جے۔ ڈبلیو۔ بک، برنڈ ہنیول، ولیسچر اور پروفیسر ہیل (جرمنی) لیوسی کلاد میترے، ھنیری ماسے اور ایوا میورو ویچ (فرانس) آرتھر جیفری، الیانڈر لیبا ٹی اور ایم۔ نالینو (اٹلی) یان ماریک (چیکوسلوواکیہ) باباجان غفوروف، مس ایم۔ ٹی۔ اسٹیپنینز، گورڈن پلوتوسکا این۔ آئی۔ پری گارینا اور این۔ پی۔ انیکی یو (روس) ولیم اوڈگلس، مسز لنڈا ملک، فری لینڈ ایبٹ، شیلا میک ڈونو اور مارگن کینتھ (امریکہ) خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ لیکن میرے نزدیک ٹامس آرنلڈ کا نام سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے جس نے اقبال کے زمانہ طالب علمی ہی میں اقبال کے جوہرِ قابل کو پہچان لیا تھا۔ اور اُس کے بارے میں یہ کہا تھا کہ اقبال ایسا طالب علم استاد کو محقق اور محقق کو زیادہ بہتر محقق بنا دیتا ہے۔ یہ اُس زمانے کی بات ہے جب اقبال ابھی گورنمنٹ کالج لاہور میں پڑھتے تھے اور اُس وقت تک نہ اقبال خود یورپ پہنچ کر خاور شناسوں کے سامنے آئے تھے اور نہ ہی ان کا

---

[1] یہ عنوان جموں و کشمیر کلچرل اکیڈیمی کی طرف سے دیا گیا اور مقالہ اکیڈیمی کی دعوت پر اقبال سیمینار (جموں) میں ۱۱ مارچ ۷۷ء کو پڑھا گیا۔

کلام یورپ تک پہنچا تھا۔

خاورشناسوں کی مذکورہ فہرست میں تینتالیس مصنفین کے نام ہیں اور ممکن ہے یہ فہرست نامکمل ہی ہو کیونکہ ایک تو یہاں ناموں کی فہرست پیش کرنا میرا مقصد نہیں۔ دوسرا مجھے اس بات کا دعوٰی بھی نہیں کہ میں ہر اس مغربی خاورشناس کے نام سے آشنا ہوں جس کی تحریروں میں اقبال کا ذکر آیا ہو۔ اس کے ساتھ ہی تصویر کا دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ ان تمام کے تمام اہل قلم نے اقبال پر اس خیال سے قلم نہیں اٹھایا کہ وہ اقبال کی شاعری یا فلسفے کا تجزیہ کریں یا اس پر بحث کریں بلکہ بعض نے تو محض سیاسی موضوع پر لکھتے وقت اقبال ہی کے سیاسی بیانات یا تقریروں یا خطوط یا ملاقاتوں ہی کا ذکر کرنا کافی سمجھا ہے مثلاً ایڈورڈ ٹامسن یا رچرڈ سائمنڈس۔

اُن اہل قلم میں جنھوں نے اقبال کے کلام اور فکر کا بغور اور بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے اولیت کا حامل نام پروفیسر آر۔ اے۔ نکلسن کا ہے جنھوں نے ۱۹۲۰ء میں اقبال کی مثنوی اسرارِ خودی کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ دراصل یہی ترجمہ اول اول مغرب میں اقبال کی شہرت کا سنگ بنیاد بنا۔ اس وقت تک اقبال کے کلام کا نہ تو کوئی انگریزی ترجمہ ہوا تھا اور نہ ہی انگریزی میں کوئی قابلِ ذکر مقالہ یا کتاب اقبال کے متعلق شائع ہوئی تھی۔ نواب مالیر کوٹلہ کے بھائی نواب سر افتخار علی خان کے۔ ٹی۔ سی۔ ایس۔ آئی کی اقبال کے متعلق کتاب۔۔ " A Voice from the East " جس نے اقبال کا مغرب میں مزید تعارف کرایا دو برس بعد ۱۹۲۲ء میں شائع ہوئی۔

نکلسن کا یہ ترجمہ نکلسن کی اقبالیات اور اسلامیات سے غیر معمولی دلچسپی کا آئینہ دار ہے۔ اگرچہ اس میں کہیں کہیں ترجمے کی اغلاط موجود ہیں لیکن اِس سے نکلسن کے کام کی عظمت پر حرف نہیں آتا۔

خواجہ غلام السیدین اس ضمن میں نکلسن کی ایک غلطی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "میں نے علامہ مرحوم کی توجہ اس طرف مبذول کرائی تھی کہ نکلسن نے "اسرارِ خودی" کے ترجمے میں "صورتِ طفلاں زنے مرکب کُنی" کو غلط پڑھ کر بجائے نے کا ترجمہ REED کرنے کے "ز" کو اس کے ساتھ ملا کر "زنے" پڑھا تھا اور اُس کا ترجمہ "WOMAN" کیا تھا۔" اس کے ساتھ ہی سیدین صاحب لکھتے ہیں "یہ ہیں ہمارے بہترین مستشرقین!" نکلسن کی مذکورہ غلطی کے متعلق میں سیدین صاحب سے متفق ہونے کے باوجود ان کی اِس طنزیہ رائے میں ان کا ہم خیال نہیں ہوں کہ "یہ ہیں ہمارے بہترین مستشرقین!"۔ نکلسن یقیناً ہمارے بہترین مستشرقین میں سے ہیں اور اس قسم کے کسی سہو کی نشان دہی کر کے نکلسن کے سارے کام پر پانی پھیر دینا کوئی مستحسن بات نہیں۔

جہاں تک اس ترجمے کا تعلق ہے اس میں اغلاط اور بھی ہیں اور ان اغلاط کی اصلاح خود علامہ اقبال نے کی لیکن ان اغلاط کے باوجود نکلسن کے ترجمے کی اہمیت کسی طرح کم نہیں ہوتی۔ بڑی بات یہ ہے کہ نکلسن نے اپنی کسی غلطی پر اصرار نہیں کیا اور علامہ اقبال کے تصحیح کردہ ترجمے کی بنا پر اپنے ترجمے میں اصلاح کی اور ان تصحیحات کے ساتھ اس کا دوسرا ایڈیشن ۱۹۴۰ء میں لاہور سے شائع ہوا۔

یہاں اس دوسرے ایڈیشن کی داستان کا ذکر ضروری تو نہیں لیکن چونکہ یہ ایک دلچسپ

کہانی ہے اس لئے میں چاہتا ہوں کہ یہ میں آرتھر آربری کے الفاظ میں آپ کو سناؤں۔ آرتھر آربری
Notes On Iqbal's "Asrar-i-Khudi" میں لکھتے ہیں۔ ۔۔۔۔۔

After Professor R.A. Nicholson's death in 1945, his library was sold to a well known Cambridge book seller. As I was looking through the volumes offered to the public, I chanced upon a copy of his translation of Iqbal's "Asrar-i-Khudi", in the first edition (London, 1920) and was immediately interested to observe that this copy was heavily corrected and annotated, in a hand other than the translator's. On studying the character of the notes, it seemed likely to me that these (and of course the corrections) emanated from no other than Sir Mohammad Iqbal himself. This supposition was strengthened when I found a few lines of dedication in a copy of one of his Publications which he had sent as a present to Professor Nicholson. Probability at last became a certainty when I showed the book to Mr. Javid Iqbal, who is at present studying with me in Cambridge, he confirmed that the corrections and annotations were indeed in the hand-writing of his revered father.

اس کے بعد اقبال کا نیا فارسی مجموعہ کلام شائع ہوا تو رینالڈ۔ اے۔ نکلسن نے ایک طویل مقالے کی صورت میں اس پر تبصرہ کیا۔ اس مقالے میں پہلے تو نکلسن نے ان الفاظ میں اقبال کی دونوں مثنویوں "اسرار خودی" اور "رموز بے خودی" کا جائزہ لیا۔۔۔۔

He regards reality as a process of becoming, not as an eternal State. The temple Serana of the absolute find no place in his scheme of things: all is in flux. His Universe is an association of individuals headed by the most unique individual, i.e God. Their life consists in the formation and cultivation of personality. The perfect man "not only absorbs the world of matter by mastering it; he absorbs God himself in to his ego by assimilating Divine attributes". Hence the essence of life is love, which in its highest form is the creation of desires and ideals, and the endevour to realise them". Desires are good or bad according as they strengthen or Weaken personality, and all values must be determined by this standard.

یہاں اس امر کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ نکلسن کی یہ تحریر ۱۹۲۴ء کی ہے جب کہ اقبال کی نثری تصنیف Reconstruction of Religious Thought in Islam ابھی تک منظر عام پر نہیں آئی تھی۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam میں تو اقبال نے اپنے فلسفے کو ایک مربوط صورت دی ہے لیکن محض اسرار خودی، رموز بے خودی اور پیام مشرق کے مطالعے سے اقبال کے فلسفہ خودی، نظریۂ خدا اور اس کے زمان و مکاں کے تصور کو اس

غیر مبہم، سلجھے ہوئے اور سریع الفہم انداز بیان میں پیش کر دینا ایک معجزے سے کم نہیں۔
پھر نیٹشے اور برگساں کے ساتھ اقبال کے ذہنی قرب و ابعد کا ذکر کرتے ہوئے نکلسن
اپنی خلشِ دل کا اظہار بھی کرتے ہیں اور کہتے ہیں۔ ۔ ۔ ۔

The affinities with Neitzsche and Bergson need not be emphasised. It is less clear, however, why Iqbal identifies his ideal society with Mohammad's conception of Islam, or why membership of the society should be a previlege reserved for muslims. Here the religious enthusiast seems to have knocked out the philosopher-a result which is logically wrong but poetically right.

ہم میں سے اکثر نکلسن کی اس رائے کے ساتھ متفق ہوں یا نہ ہوں یہ ایک حقیقت ہے کہ
نکلسن نے اقبال کے جن خیالات پر کسی قدر حیرت کیا ہے وہ آج بھی اقبال کے نظام فکر میں اقبال کے اکثر
نقادوں اور ملاحوں کے لئے ایک امر متنازعہ فیہہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اقبال کے یہ خیالات اکثر مستشرقین
کے لئے ہمیشہ ایک سوالیہ علامت کی صورت میں رہے اور کسی نہ کسی طرح مستشرقین اس کا اظہار کرتے
رہے ہیں۔ اسی موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے گراہم بیلی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
A History of Urdu Literature (1932) میں لکھتے ہیں۔

He sings the praises of muslim achievement, for he is not a national but a muslim patriot, one who has imbibed some of the culture of West, but holds himself rather aloof, not so much antagonistic to it as suspicious of its effect on his co-religionists

دراصل گراہم بیلی اس عقدے کو جو نکلسن اور گراہم بیلی کے سامنے آیا کھولتے
کھولتے رہ گئے ہیں جہاں تک میرا خیال ہے گراہم بیلی کی نظر سے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
Reconstruction of Religious Thought in Islam
نہیں گزری ہو گی یا ممکن ہے چونکہ ان کا مقصد اردو ادب کی تاریخ لکھنا تھا اس لئے انھوں نے اپنا
مطالعہ اقبال کے مجموعۂ کلام "بانگ درا" ہی تک محدود رکھنا کافی سمجھا ہو حالانکہ ۱۹۳۲ء سے تین
سال قبل Reconstruction of Religious Thought in Islam

چھپ چکی تھی۔ اگر گراہم بیلی اس کتاب کا مطالعہ کرتے تو شاید اقبال کی مندرجہ ذیل تحریر میں کہیں کہیں انھیں اپنے
سوال کا جواب نہ سہی اس کی ایک جھلک ہی نظر آتی۔ ۔ ۔ ۔ ۔

During the last five hundred years religious thought in Islam has been practically stationery. There was a time when European thought received inspiration from the world af Islam. The most remarkable phenomena of modern history, however.

is the enormous rapadity with which the world of Islam is spiritually moving towards the West. There is nothing wrong in this movement, for European culture, on its intellectual side is only a further development of some of the most importan phases of the culture of Islam. Our only fear is that the dazzling exterior of European culture may arrest our movement and we may fail to reach the true inwardness of that culture.

میرے نزدیک اقبال کی اس تحریر میں پروفیسر نکلسن کے اس اعتراض کا جواب بھی موجود ہے
جو انھوں نے دبی زبان میں اپنے مذکورہ مقالے میں یہ کہہ کے کیا ہے ۔۔۔۔

He knows Goethe, Byron and Shelly; he is as familiar with Also Spnach Zorathustra" and L' evolution Creatrice as he is with the Quran and the Mathnawi. But with the Humanistic foundations of European culture he appears to be less intimately acquainted and we feel that his criticism, though never superficial, is sometimes lacking in breadth.

ویسے اپنے اس اعتراض کا جواب نکلسن کے اسی مقالے میں موجود ہے۔ جس میں وہ لکھتے ہیں

While Iqbal has been profoundly influenced by the Western culture, his spirit remains essentially oriental.

اس نکتے کی وضاحت خود اقبال کے الفاظ میں دیکھئے۔ اپنے ایک لکچر ۔۔۔۔

FREEDOM AND IMMORTALITY

میں لکھتے ہیں ۔۔۔۔

The task before the modern muslim is, therefore, immense. He has to re-think the whole system of Islam without completely breaking with the past ....The only course open to us is to approach modern knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teachings of Islam in the light of that knowledge, even though we may be led to differ from those who have gone before us.

فکر اقبال کا یہ ایک ایسا پہلو ہے جس پر مستشرقین نے تو کیا خود ہندوستان اور پاکستان کے اکثر
طلبائے اقبالیات نے کام کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی حالانکہ فکر اقبال کا یہی پہلو سب سے زیادہ توجہ کا
مستحق ہے۔ لیکن دو چار خاور شناس جنھیں میں مستشرق نہیں کہوں گا اور جن کے ناموں کا ڈنکا بھی
نکلسن اور آربری کی طرح ہندوستان یا پاکستان میں نہیں بجا۔ ایسے بھی ہیں جنھوں نے فکر اقبال کے اس پہلو
کی طرف کام کرنے کا اشارہ کیا ہے۔ ان میں ایک ہیں جے کلا گوروم جو ۔۔۔

THE POET OF THE EAST

کی تمہید میں لکھتے ہیں۔

Only those who are qualified by a close study of the Quran can say how far Iqbal maintained inviolate the spirit of the teachings of the Quran, but there can be no question that he has widened the horizon of Islamic thought and revealed unsuspected resiliency in to it to the pressure of the changes through which the world is passing today. Iqbal has demolished once for all the bizarre structure which the hairsplitting interpreters of the teachings of Islam and the involved system of thought of some of the Sufis erected for Islam. He has attempted to restore to Islam the grandeur of its simplicity. Time alone will show if he has succeeded, but the irresistable appeal of the cry from his heart for directness in the interpretations of the teachings of Islam is already producing changes in Muslim outlook which promises to rationa lise life in Islamic countries.

اسی تمہید میں جے۔ سی۔ روم ایک قدم اور آگے جاتے ہیں اور اقبال کے فکری سرچشموں کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ ۔ ۔ ۔ ۔

How far the stream of Iqbal's thought was influenced by the current of Hindu thought as it was by the currents of Islamic and Western thoughts, is difficult to say, but the fearlessness with which he plunged in to unfathomable depths and the consistency with which he upheld the dictates of reason seem to suggest that the force of generations of Hindu thought which formed the wrap of his mind, even if covered with Islamic thought, was not extinct.

دوسرے خاور شناس اس ضمن میں ہیں ولیم اوڈگلس جنھوں نے واشنگٹن میں متعدد اجلاس کی صورت میں اقبال کی شاعری اور فلسفے پر بحث مباحثے کے لئے ایک فضا پیدا کی اور جو اقبال کی شاعری اور فکر وفن کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

The most remarkable phenomenon of modern history to Iqbal was the new spiritual understanding between the East and the West .... Iqbal was a voice from the East that found a common denominator with the West and helped build the universal community that tolerates all differences in race, in creeds, in language.

پروفیسر آرتھر آربری کا ذکر اس مقالے کے شروع میں آچکا ہے۔ نکلسن کی طرح اقبال پر آرتھر آربری کے کام کا کینوس بھی خاصا وسیع ہے۔ "زبورِ عجم" کا انگریزی ترجمہ Persian Psalms پیامِ مشرق کے حصہ رباعیات "لالۂ طور" کا ترجمہ Tulips of Sinai شکوہ وجواب شکوہ کا ترجمہ Complaint and Answer رموزِ بیخودی کا ترجمہ Mystries of Self lessness اور "جاوید نامہ" کا ترجمہ ان کے

ایسے کام ہیں جو اقبالیات کے سلسلے میں اُن کے نام کو ہمیشہ زندہ رکھیں گے۔ یہاں یہ کہنے کی اجازت چاہوں گا کہ جس طرح "اسرارِ خودی" کے ترجمے میں بھی کہیں کہیں اغلاط موجود ہیں۔ جن کا مختصر سا ذکر میں ایک طویل مقالے میں جو چند برس ہوئے ماہنامہ "شب خون" الہ آباد میں شائع ہوا تھا کرچکا ہوں لیکن جیسا کہ میں نے اس مقالے میں ذکر کیا ہے اس ترجمے کی قدر و قیمت محض چند اغلاط کی بنا پر کسی طرح کم نہیں ہوسکتی۔ اس میں محاسن کا پلڑا کہیں بھاری ہے۔ اور آرتھر آربری کے قلم کی جولانی اور شگفتگی جو اول سے آخر تک جادو جگاتی چلی جاتی ہے ترجمے کے ادب کی ایک بیش بہا متاع ہے اُردو اور فارسی غزل کا ترجمہ انگریزی یا کسی بھی زبان میں خاصا مشکل سمجھا گیا ہے اس معاملے میں آرتھر آربری جس کامیابی کے ساتھ عہدہ برآ ہوئے ہیں وہ ہر اعتبار سے قابلِ توصیف ہے۔ ترجمے کے آخر میں قرآن اور حدیث کے حوالے اس امر کی دلالت کررہے ہیں کہ آربری کا عربی زبان اور اسلامیات کا مطالعہ قابلِ رشک ہے۔

"زبورِ عجم" اور "جاوید نامہ" کے ترجموں کی تمہید میں آرتھر آربری نے اقبال کے فکر و فن پر بڑی عالمانہ بحث کی ہے اور ترجمے کے متعلق قاری کو خاصے اہم نکتوں سے روشناس کیا ہے۔ اس تمہید میں آپ نے شیخ محمود احمد، پرنسپل گورنمنٹ کالج میرپور کے انگریزی ترجمۂ جاوید نامہ کے ہیں کسی بخل سے کام نہیں لیا۔

جہاں تک مطالعۂ نظم و نثرِ اقبال کا تعلق ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ آرتھر آربری نے اقبال کا ایک ایک لفظ بغور پڑھا ہے یہاں تک کہ جاوید اقبال کی مرتب کی ہوئی اقبال کی ڈائری Stray Reflections تک کا حوالہ بھی انھوں نے دیا ہے۔ .....

مجھے آرتھر آربری کی یہ احتیاط بہت پسند آئی ہے کہ انھوں نے "جہاں دوست" کو انگریزی میں بھی جہاں دوست ہی لکھا ہے اور غیر محتاط مترجمین اقبال کی طرح جہاں دوست کا لفظی ترجمہ کرکے اسے وشوامتر نہیں لکھا ہے یہ دراصل شوجی مہاراج کا ذکر ہے۔ شوجی مہاراج کے ساتھ اقبال کے سوال و جواب اگر اقبال کی شاعری ایک میخانۂ الہام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تو ان کا انگریزی ترجمہ آرتھر آربری کے فن کی بدولت مئے دوآتشہ کی صورت اختیار کرگیا ہے۔ اس حصے میں آربری سے صرف ایک لغزش ہوئی ہے۔ اقبال جب کہتے ہیں۔

گفت حجت چیست ؟ گفتم روئے دوست

تو یہاں حجت کا لفظ ایک مکمل سوال کی صورت میں آیا ہے۔ یعنی عرفان و ایقان کے حصول کا ذریعہ کیا ہے۔ آربری نے یہاں حجت کا لفظی ترجمہ Proof لکھ دیا ہے لیکن اس قسم کی لغزشیں سمندر میں قطرے کی حیثیت بھی نہیں رکھتیں۔

الیساندرو بسانی عارفِ اقبال بھی ہیں اور عاشقِ اقبال بھی۔ "جاوید نامہ" کا اطالوی زبان میں ترجمہ جو روم سے ۱۹۵۲ء میں شائع ہوا الیسی کے قلم کا مرہونِ منت ہے۔ ویسے بھی جہاں تک اقبالیات کا تعلق ہے بسانی نے زیادہ تر کام 'جاوید نامہ' ہی پر کیا ہے۔ انہوں نے دانتے کی 'ڈیوائن کامیڈی' اور 'جاوید نامہ' کا ایک تقابلی مطالعہ بھی پیش کیا ہے۔ عربی بہت اچھی جانتے ہیں اور اقبال پر جب لکھتے ہیں تو اپنی تحریروں کو جا بجا آیاتِ قرآنی سے مزین کرتے ہیں۔

خاور شناسوں میں ولفرڈ کانٹ ویل اسمتھ کا نام بہت بڑا نام ہے۔ ان کی کتاب جس کا پہلا ایڈیشن تقسیم ہند سے قبل Modern Islam in India کے نام سے اور دوسرا ایڈیشن تقسیم ہند کے بعد Modern Islam in India and Pakistan کے نام سے چھپا ایک ایسی کتاب ہے جسے ہندوستان اور پاکستان میں سیاسیات یا سماجیات کا کوئی طالب علم نظر انداز نہیں کر سکتا۔

اس کتاب میں اقبال کے متعلق دو باب ہیں۔ ایک عنوان ہے Iqbal the Progressive اور دوسرے کا ہے Iqbal the Reactionary میں سمجھتا ہوں کانٹ ویل اسمتھ نے اس عمارت کی تعمیر میں خشتِ اول ہی ٹیڑھی رکھی ہے۔ ایک شخصیت کو دو حصوں میں تقسیم کرنا نفسیاتی تجزیئے میں ممکن ہو تو فکری یا فنی اعتبار سے ممکن نہیں۔ دراصل اقبال اتنے بڑے شاعر تھے کہ ہر جماعت اور فرد کی ہمیشہ یہ خواہش رہی کہ وہ اقبال کو اپنے نظامِ فکر کے سلسلے سے وابستہ شاعر و مفکر ثابت کر سکے۔

کانٹ ویل اسمتھ کا شمار ایسے ہی اقبال پسندوں میں ہوتا ہے۔ اسمتھ چونکہ خود سوشلسٹ بلکہ کمیونسٹ ہیں اور کمیونسٹ بھی ایک وسیع المطالعہ۔ اور وہ بخوبی جانتے ہیں کہ اقبال کو سوشلسٹ کہنا آسان نہیں۔ اس لئے انھوں نے جا بجا اس طرح کی لفاظی کا سہارا لیا ہے "جذباتی اعتبار سے اقبال سوشلسٹ تھے" "ذہنی اعتبار سے وہ سوشلسٹ نہیں تھے" "وہ تجزیاتی طور پر یہ نہیں جانتے تھے کہ سرمایہ داری میں کیا خرابی ہے" "انھوں نے اشتراکیت کے بارے میں مختلف قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے"۔ "ان کی تحریروں سے سوشلسٹ قسم کا تاثر جھلکتا ہے"۔ "آخر میں انھوں نے کئی اشتراکیانہ نظمیں کہیں اور انھوں نے مغربی تہذیب کی مخالفت میں کارل مارکس کا نام استعمال کیا" "لیکن بنیادی بات یہ ہے کہ انھیں اس بات کا علم ہی نہ تھا کہ اشتراکیت کیا ہے"۔ یہ ایک طرح سے بے سروپا باتیں ہیں اور ایک ایسے طالب علم کے لئے جو صدقِ دل سے اقبال کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے کوئی رہنمائی نہیں کرتیں۔ اقبال کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ یہ نہیں جانتے تھے کہ اشتراکیت کیا ہے اور پھر ان کے کلام کو اشتراکیانہ قرار دے کر اس پر بحث کرنا اقبال کو ان کی شخصیت سے باہر لے جا کر دیکھنے کی کوشش ہے۔ کسی بھی فن کار کا مطالعہ اس کی شخصیت سے باہر جا کر نہیں کیا جا سکتا

ڈاکٹر محمد دین تاثیر اس سلسلے میں خلطِ مبحث سے کام لیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "پیامِ مشرق" میں اقبال لینن کو قیصر ولیم کی پست سطح پر لے آئے ہیں۔ ان کا اشارہ نظم موسوم بہ "موسیو لینن و قیصر ولیم" کی طرف ہے اس نظم سے یہ اندازہ لگانا کہ قیصر ولیم کو اقبال نے کسی پست سطح پر رکھا ہے خواہ مخواہ کی کھینچا تانی ہے۔ اس نظم میں اقبال نے نہ تو قیصر ولیم کو کسی پست سطح پر دکھایا ہے اور نہ لینن کو۔ قیصر ولیم اور لینن پہلی جنگ عظیم کے دو کردار ہیں۔ ایک کے لئے جنگ زوال کا اور دوسرے کے لئے عروج کا باعث بنی خیر کہنا میں یہ چاہتا ہوں کہ کانٹ ویل اسمتھ نے اپنی مذکورہ کتاب میں ڈاکٹر تاثیر کا یہ فقرہ نقل کیا ہے لیکن اپنی طرف سے اس میں لفظ جہنم کا اضافہ کر دیا ہے اور فقرہ یوں مکمل کیا ہے کہ "اقبال لینن کو جہنم میں قیصر ولیم کی سطح پر لے آئے ہیں"۔ اسمتھ نے یہ لفظ جہنم کہاں سے شامل کیا ہے کیونکہ یہ لفظ نہ تو کہیں اقبال کی نظم میں آیا ہے اور نہ ڈاکٹر تاثیر کی مذکورہ تحریر میں۔

کانٹ ویل اسمتھ کے الفاظ میں "اقبال اقتصادیات اور سماجیات سے بھی ناواقف تھے اور اسی ناواقفیت کی بنا پر وہ ہندوستان اور اسلام میں ان جماعتوں کو نہ پہچان سکے جو دراصل ان ہی کے مقاصد کی ترجمانی کر رہی تھیں۔ اپنی عملی زندگی میں انھوں نے ان ہی جماعتوں کی مخالفت کی اور ان جماعتوں کی حمایت کی جو ان کے مقاصد کے خلاف کام کر رہی تھیں"۔ لیکن اقبال پر یہ اعتراض کرتے وقت اسمتھ یہ بات بھول جاتے ہیں کہ اقبال کے سامنے مسلمانوں کی بہبود کا ایک اپنا تصور تھا۔ پہلے تو اقبال کو کھینچ تان کے سوشلسٹ ثابت کرنا اور پھر ان کے سوشلزم پر اعتراض کرنا اور یہ کہنا کہ وہ سوشلزم کے بارے میں یہ نہیں جانتے تھے اور وہ نہیں جانتے تھے ایک مہمل قسم کی تنقید ہے۔ ہاں اقبال کے بعض اشعار کی روشنی میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال مغربی یورپ کے جمہوری نظام پر اشتراکی نظام کو ترجیح دیتے ہیں لیکن اشتراکی نظام کے مقابلے میں اسلام کو بدرجہا بہتر نظام سمجھتے ہیں۔ اس لیے کانٹ ویل اسمتھ اقبال کو سوشلسٹ نہیں بلکہ مسلمان تسلیم کریں تو خلط مبحث کا بڑی حد تک خاتمہ ہو جائے گا۔ اس صورت میں کانٹ ویل اسمتھ کے اعتراض کی نوعیت بھی بڑی حد تک بدل جائے گی انھیں اس بات کا تو حق ہوگا کہ اسلام کے مقابلے میں اشتراکی نظام کو بہتر قرار دیں لیکن یہ کہنے کی گنجائش نہیں ہوگی کہ اقبال تھے تو سوشلسٹ لیکن سوشلزم کی حقیقت سے بے خبر تھے۔

وکٹر کرنین نے اپنی توجہ اقبال کی اردو نظموں ہی پر مرکوز رکھی ہے۔ وکٹر کرنین کی کتاب Poems of Iqbal جو اقبال کی بعض منتخب اردو نظموں کے ترجموں پر مشتمل ہے مشرقی ترجموں کی مقبول ترین کتابوں میں ہے۔ اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ یہ اقبال کے شعوری ارتقاء کی ایک جامع تصویر پیش کرتی ہے۔ مترجم نے ان ترجموں میں صرف قافیے کی اسکیم ہی کو برقرار نہیں رکھا بلکہ کوشش یہ کی ہے کہ اصل نظم کے وزن کا آہنگ بھی ترجمے میں برقرار رہے۔ بعض ترجمے جس میں اقبال کی نظم "مسجد قرطبہ" کا ترجمہ بھی شامل ہے نہایت عمدہ ترجمے ہیں۔

فرانسیسی خاورشناسوں میں ایوا میورو وچ اور لیوسی کلاد میترے کا ذکر پہلے ہی ہو چکا ہے اول الذکر خاتون کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے Reconstruction of Religions thought in Islam کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا ہے اور اب Dvelopment of Metaphysics کے ترجمے میں مصروف ہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے محمد مکری کے ساتھ مل کر "پیام مشرق" کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا ہے اور ثانی الذکر نے فکر اقبال پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا انگریزی ترجمہ مولیٰنا عبدالمجید ڈار بیرسٹرایٹ لا لاہور نے Introduction to the throughts of Iqbal کے عنوان سے کیا ہے۔ یہ کتاب جو مندرجۂ ذیل آٹھ ابواب

His life and works. His Philosophy of Personality, The perfect Man the Ideal society, Metaphysics and Philosophy of Religion, Iqbal and oriental Thoughts, The Poet

اور The Ghazals پر مشتمل ہے اقبالیات میں ایک گراں بہا اضافہ ہے۔ دراصل یہ کتاب مفکر اقبال کے بارے میں ہے۔ شاعر اقبال پر آخر میں ایک باب ہے جس میں فاضل مصنفہ نے اقبال کی فلسفیانہ شاعری اور غزلیہ شاعری کا تجزیہ کیا ہے۔

مس شیلا میک ڈونو سر جارج ولیم یونیورسٹی مونٹریال (کینیڈا) میں دینیات کی اسسٹنٹ پروفیسر ہیں Pakistan and the west ان کی ایک مشہور کتاب ہے۔ انھوں نے۔۔۔۔۔

میک گل انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی ہے۔ اسلامیات اور اور اقبالیات سے انھیں خاص دلچسپی ہے۔ اقبال کی نظم "مسجد قرطبہ" پر ان کا مقالہ اقبالیات اور ادبیات میں بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس مقالے میں شیلا میک ڈونو نے اقبال اور ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی شاعری کا موازنہ کیا ہے۔

ایوا میورو وچ، لیوسی کلاد میترے اور شیلا میک ڈونو کے بعد صنف نازک کی فہرست میں دو بہت ہی اہم نام آتے ہیں۔ ان میں ایک ہیں روسی مصنفہ مس ایم ٹی سٹیپنٹس اور دوسری ہیں جرمن مصنفہ۔۔۔۔ اپنے میری شمل۔ مس ایم۔ ٹی۔ اسپنٹیس نے اپنی کتاب Pakistan Philosophy and sociology میں اقبال کا فکری رشتہ شاہ ولی اللہ اور سرسید احمد خان کے ساتھ ملایا ہے۔ اس کتاب کے انگریزی ترجمے میں جو ایک روسی مصنف آر کوسس ٹیوکسنے کیا ہے ہمیں اقبال اور مغرب کے تعلق سے یہ عبارت نظر آتی ہے۔

And Iqbal himself did take from the West whatever corresponded most to the basic premises of his philosophical conception. He made it his goal to create a system on modernised Islam, and tried to prove that the philosophy of Islam was not outdated but merely needed to have its principles expressed in the terminology and ideals of the new times. From the premise it remained for him to find points of contacts between Muslim philosophy and the modern theories of the west. He interested himself, for instance, in the gnosilogical ideas of Bergson, which he found similar to those of Rumi : the latter in his opinion, had anticipated western philosophers, especially Bergson, in his treatment of the relation between intellect and intuition............

** Some scholars would have it that Iqbal's philosophy is a sort of carbon copy of Neitzacheism. Prof. E. G. Brown of Great Britain has even called it an oriental adaptation of Neitzacheism. other scholars take the diametrically opposite view, completely denying any Neitzachean influence on the Muslim reformer and seeing "nothing in common" between them.

اس قسم کے خیالات پر میں اپنی کتاب "اقبال اور مغربی مفکرین" میں اور اپنے طویل مقالے "اقبال کا تصور زماں و مکاں" میں مفصل بحث کر چکا ہوں۔ اس لئے اس بحث کو یہاں دہرانا مناسب معلوم

نہیں ہوتا۔ مختصراً اتنا ہی کہنا کافی ہے کہ مذکورہ بالا دونوں آرا انتہا پسندانہ ہیں۔ جہاں تک نطشے کا تعلق ہے افکار میں قرب کی بہ نسبت بعد کہیں زیادہ ہے۔

اقبالیات کے تعلق سے مس سیٹیش کا ایک خاص موضوع ہے اقبال کے نظامِ فکر میں اخلاقیات کا مقام۔ اس ضمن میں ان کا مقالہ Problems of Ethics in Mohammad Iqbal's philosophy کیفیت و کمیت دونوں کے اعتبار سے اقبالیات میں بلند مقام کا حامل ہے۔

اب آخر میں اس مستشرق خاتون کا ذکر کروں گا جس نے اقبال کے متعلق دنیائے ادب میں مقالات اور تقریروں کا مینہ برسا دیا ہے۔ اور وہ ہے Gabriel's wing ...... کی مصنفہ اینے میری شمل۔ یہ جرمن خاتون جو یونیورسٹی آف بون میں پروفیسر رہ چکی ہیں آج کل امریکہ میں ہیں اور اقبال کے فکر و فن پر لیکچروں کے سلسلے میں کئی بار ہندوستان اور پاکستان کا سفر کر چکی ہیں۔

اینے میری شمل کی کتاب Gabriel's wing "بالِ جبریل" کا ترجمہ نہیں ہے بلکہ اقبال کے مذہبی افکار کا ایک مطالعہ ہے۔ یہ کتاب Studies inThe History of Religions (Suppelement to Numena) کے سلسلے کی چھٹی کتاب ہے جو ۱۹۶۳ء میں لیڈن (نیدرلینڈ) میں چھپی۔ چارسو اٹھائیس صفحات کی یہ کتاب مندرجہ ذیل پانچ ابواب پر مشتمل ہے۔

I. Mohammad Iqbal

(a) The Historical Background
(b) His Life
(c) The Aesthetic side of his work.
(d) The Religious motives.

II. His Interpretation of Five Pillars of Faith

(a) There is no God but God.
(b) Mohammad is the Messenger of God.
(c) Prayer
(d) Fasting, Zakat, Pilgrimage and Jihad.

III. His Interpretations of the Essentials of Faith.

(a) I believe in God ....And in His angels,
(b) ....and in His Books
(c) ....and in His Messengers.
(d) ....and in the Last Day.
(e) ....and in the Predestination,

that Good and Evil both come from God

IV Some glimpses of Western and Eastern influence on Iqbal's thought, and on his relations to mystics and mysticism.

V: To sum up.

یہ کتاب اوّل سے آخر تک کلام اقبال اور فکرِ اقبال کے ساتھ اپنی میری شمل کی شدید دلچسپی کی داستان سناتی ہے۔ مصنفہ کا علم و فضل ایک ایک سطر سے نمایاں ہے اور کہیں کہیں انگریزی زبان کی اسقام کے باوجود بحیثیت مجموعی ساری کتاب کی عبارت قاری کو بدرجۂ اتم متاثر کرتی ہے

کہیں کہیں زبان کی اسقام کے جو بات میں نے کی ہے اس کے متعلق دراصل مس اینی میری شمل کے ان جملوں کے بعد کہ . . . . .

I apologize for the English style of the present book.... ... I am afraid that inspite of the help of some friends who did their best to brush up the style, some clumsy phrases or awkward expressions have not yet been removed

کچھ کہنے کی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔ ویسے بھی میرے لئے اینی میری شمل کی زبان پر تبصرہ کرنا اس لئے نامناسب ہے کہ انگریزی نہ ان کی اپنی زبان ہے نہ میری۔

اینی میری شمل شاعرہ بھی ہیں اس لئے اس کتاب کا انداز بیان اکثر جگہوں پر شاعرانہ ہو گیا ہے یہ دلکشی میں اضافہ کرتا ہے لیکن تحقیقی اور تنقیدی نثر کے لئے یہ انداز بیان مناسب نہیں۔

یہاں ایک اور بات کا ذکر بھی ضروری معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگرچہ یہ کتاب اقبال کے مذہبی افکار کے متعلق ہے لیکن اقبال کی شاعری پر کام کرنے والوں کے لئے بھی اس میں نہایت مفید نکتے موجود ہیں۔ مثلاً ڈاکٹر موصوفہ دیباچے میں لکھتی ہیں . . . . . .

.... Nearly nobody has made, until now, a simple careful analytical index of the motifs or symbols Iqbal uses in his poetry, or of the meters he prefers, in short of his poetical technique,

ویسے اس کتاب کا جو مقصد ہے وہ مصنفہ کے ان الفاظ میں دیکھئے . . . .

The aim of the present book is not to add some more theories to those already existing. It will simply show Iqbal's view of the essentials of Islam, i. e. the five pillars of Faith, and the creed which is taught to every Muslim child.

ڈاکٹر شمل علم کا سمندر ہیں اور تاریخ مذاہب عالم پر ان کی گہری نظر ہے یہ دونوں باتیں Gabriel's wing میں جا بجا نظر آتی ہیں اس کے باوجود تحقیق کے معاملے میں ان سے بعض کوتاہیاں سرزد ہوئی ہیں جن کی تصحیح کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں ضروری ہے۔ مثلاً یہ بات اب طے پا چکی ہے کہ شیخ عطا محمد کی مرتبہ کتاب "مکاتیب اقبال" میں، ڈاکٹر لمعہ کے نام اقبال کے جو خطوط درج ہیں وہ سب کے سب جعلی ہیں۔ ان میں سے کسی ایک بھی خط کے متعلق اس بات کا کوئی ثبوت نہیں مل سکا کہ واقعی یہ خط اقبال نے ڈاکٹر لمعہ کے نام لکھا ہے۔ میں خود بھی ایک مدت

تک ان خطوط کے متعلق غلط فہمی کا شکار رہا ہوں لیکن اب جب کہ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ یہ خطوط جعلی ہیں تو اقبال پر کام کرنے والوں کو چاہیے کہ ان خطوط کو قطعاً نظر انداز کر دیں۔

ڈاکٹر موصوفہ صفحہ ۱۴۶ پر لکھتی ہیں۔

His introduction to the first edition of "Rumuz" gives an impression of what he aimed at.

اس کے بعد مندرجہ ذیل اقتباس درج ہے۔

Just as in the individual life, the acquisition of gain, protection against injury, determination for action and appreciation of higher values are all dependent on the gradual development of the ego-consciousness; its continuity, enchancement and consolidation, similarly the secret of the life of nations and people depends on the same process which can be described as the development, presentation and consolidation of the communal ego......................

یہ سارا اقتباس کوئی ڈھائی سو الفاظ پر مشتمل ہے۔ نہ جانے ڈاکٹر موصوفہ نے اقبال کی کون سی اردو نثری تحریر کا اقتباس اس ترجمے کی صورت میں پیش کیا ہے۔ "رموز بیخودی" کے دیباچے سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ آئندہ ایڈیشن میں اس کی تصحیح بھی ضروری ہے۔

لیکن یہ معمولی فروگزاشتیں اینے میری شمل کی کتاب Gabriel's wing کی اہمیت کو کسی طرح کم نہیں کرتیں بلکہ اس کی حیثیت ایک دلیل راہ کے طور پر برقرار رہتی ہیں۔

اینے میری شمل نے "جاوید نامہ" کا جرمن زبان میں ترجمہ کیا ہے۔ اس کے علاوہ اقبالیات کے تعلق سے ایک اور نایاب مسودہ بھی ان کے پاس ہے اور وہ ہے "پیام مشرق" کے بعض حصوں کا جرمن ترجمہ جو ارلینگن یونیورسٹی کے پروفیسر ہیل نے کیا تھا لیکن اس سے قبل کہ اس ترجمے کے چھپنے کی نوبت آتی پروفیسر ہیل کا انتقال ہو گیا۔ میں نہیں کہہ سکتا یہ ترجمہ اس وقت تک چھپ چکا ہے یا نہیں۔

○

"عصرِ حاضر میں اقبال نے بجا طور پر اس صداقت کو واضح کیا ہے کہ مذہب کی پیروی ہماری سب سے بڑی ضرورت ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ارباب سائنس کا یہ دعویٰ کہ حقیقت کے جن پہلوؤں کو انھوں نے منتخب کیا ہے، بس وہی لائقِ مطالعہ ہیں، سراسر تحکم پسندی یا ہٹ دھرمی ہے۔ انسانی ہستی کا ایک پہلو اور بھی ہے۔

فکرِ اقبال کی رو سے خدا ایک شخصِ اعلیٰ ہے جو نہ محض ایک اصلِ مطلق ہے اور نہ محض ایک منطقی تجرید اور نہ محض ایک منظم کائنات بلکہ وہ حقیقی طور پر ایک حاضر و ناظر اور ہمہ جا موجود ہستی ہے جس کے ساتھ ہم قلبی اور روحانی رابطہ پیدا کر سکتے ہیں اور جو ہماری پکار کا جواب دے سکتا ہے۔

صرف وہ شخص جس کی زندگی ذاتِ باری میں مرکوز ہو کر رہ گئی ہو ایسے نئے حقائق ظاہر کر سکتا ہے جو عوام کی نگاہوں سے پوشیدہ ہیں۔ اقبال کی رائے میں مذہب کا مقصد یہ ہے کہ انسان، حریتِ فکر و ضمیر سے بہرہ ور ہو جائے"

(ڈاکٹر رادھا کرشنن)

ڈاکٹر حفیظ قتیل

اقبال کا تصورِ خودی

ہر زمانے میں انسان یہ سوچتا رہا ہے کہ اس کائنات کی حقیقت کیا ہے۔ اس کی تخلیق کیوں کر ہوئی کیا یہ کائنات خود بخود پیدا ہوئی یا کسی نے اس کو پیدا کیا ہے۔ نظم عالم علت و معلول کے سلسلہ پر مبنی ہے اس لئے لازماً اس عالم کی بھی کوئی علت ہونی چاہئیے۔ اور اس علت کو ایسا ہونا چاہئیے کہ خود اس کی کوئی علت نہ ہو۔ وہ قائم بالذات اور واجب الوجود ہو۔ ساری کائنات اپنے وجود اور قیام میں اس کی محتاج ہو وہ اپنے وجود و قیام میں کسی کا محتاج نہ ہو۔ اگر ایسا نہ ہو تو تخلیق کائنات کی توجیہہ نہ ہو سکے گی۔ اس طرح یہ تسلیم کر لینے کے بعد یہ کائنات ایک قادرِ مطلق اور واجب الوجود ہستی کی تخلیق ہے۔ انسان یہ سوچنے لگا کہ اس کائنات کا اپنے خالق سے کیا ربط ہے۔ انسان نے ہر زمانے میں اس مسئلہ پر غور و فکر کیا اور فلسفہ و مذہب نے اپنے اپنے انداز میں اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی۔ کسی نے کہا کہ یہ کائنات واجب تعالیٰ کے وجود کا ظل ہے۔ کسی نے کہا کہ یہ نورِ مطلق کا اشعاع ہے۔ کسی نے کہا کہ کائنات اللہ تعالیٰ ہی کے وجود سے ہے۔ اس کے وجود کا مظہر ہے۔ وہی مختلف صورتیں لیتا جا رہا ہے اس کائنات کو ظل مایا اور بے حقیقت سمجھیں یا حقیقت مطلقہ کا اشعاع یا مظہر تقریباً سب ہی توحیدی مکاتب فکر اور توحیدی مذاہب یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ انسان کی زندگی کا مقصد اپنے مبدا کی طرف لوٹنا اور اپنی اصل سے جا ملنا ہے اس اتصال کے لئے وحدت وجودی مذاہب اپنی نفی اور وجود باری کے اثبات کی تعلیم دیتے ہیں۔ نیتی نیتی من نیم اور واللہ یاراں من نیم اس رجحان کی مظہر ہیں۔ نفی خودی کے اس فلسفہ نے بدھ مت جینی تصوف اور ہندوستانی تصوف میں ترک عمل کی تعلیم دی۔ جینی زبان کی اصطلاح "ددوائی" کے معنی ہی لا عملی ہے۔ جس پر لاوزی کے پورے فلسفہ کی بنیاد ہے۔ کرم کا فلسفہ بھی یہی ہے کہ ہر عمل ایک نتیجہ مرتب کرتا ہے۔ جو انسان کو آواگون کے چکر میں پھنسا دیتا ہے۔ ترک عمل اور نفی خودی کا یہ رجحان کچھ ایشیائی مذاہب کے ساتھ ہی نہیں عیسائیت، یہودیت اور یونانی فلسفہ جیسے تمام مذاہب و مکاتب فکر میں جہاں جہاں تصوف آیا تھوڑے بہت فرق کے ساتھ یہی تعلیمات ملتی ہیں۔

اقبال کا سارا فلسفۂ خودی اس نفئ خودی کے مسالک کے خلاف ایک اجتہاد ہے وہ بھی اس کائنات کا مبدا ایک حقیقت کاملہ ہی کو سمجھتے ہیں۔ اسی حقیقت کو وہ ایک خودی مطلق متصور کرتے ہیں۔ جس سے کائنات کی تمام اعلیٰ و ادنیٰ خودیاں متبادر ہوئی ہیں چونکہ ہر شئے کی خودی ایک خودی مطلق سے صادر ہوئی ہے اس لئے ہر شئے اپنی اصل کی طرف لوٹنے کے لئے بے چین ہے۔ یہ بے چینی مادے کی بے جان خودیوں میں میکانکی حرکت ہے۔ نباتات میں جوش نمو بن گئی ہے۔ حیوانات میں تحفظ ذات اور تولید نسل نوعی کی جبلت کی صورت میں ہے۔ اور انسان میں شعور کی رہنمائی کے باعث ہر جہتی جد وجہد بن گئی ہے۔ اس خلش و اضطراب کو اقبال عشق سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہاں تک تو اقبال عام صوفیا سے مختلف نہیں ہے لیکن جہاں سوال سالک کی خودی کے خودی مطلق سے اتصال کا پیدا ہوتا ہے اقبال یہ سمجھتے ہیں کہ وحدت وجودی صوفیا نوفلاطونی فلسفہ اور دیگر مذاہب کے تصوف کے زیر اثر اپنی خودی کو خودی مطلق میں فنا کر دینے کو کمال معرفت سمجھتے ہیں اسی نفئ خودی کے باعث تصوف حیات گریزی، رہبانیت اور بے عملی کا شکار ہو گیا نتیجتہً اسلام کی ساری فعالیت اور تسخیر کائنات کی حوصلہ مندی ماند ہو گئی اور ملت زوال و ضلال کے راستے پر پڑ گئی۔ اس صورت کو دیکھکر اقبال نفئ خودی کی بجائے اثبات خودی کی تعلیم دینے لگے۔

اقبال بھی خودی مطلق سے اتصال کے خواہاں ہیں لیکن یہ اپنی نفی اور خودی مطلق کے اثبات کے ذریعہ نہیں بلکہ اپنی خودی کے ادراک اور ارتفاع و توسیع کے ذریعہ خودی مطلق سے جا ملے۔ بندہ، حدیث (تخلقوا باخلاق اللہ) کے اتباع میں اپنے اندر صفات الٰہی پیدا کرے اور وجدان کے زور سے خودی مطلق سے انتہائی قربت حاصل کرے۔ قربت کے اس تجربے کی نوعیت کے تعلق سے اقبال کہتے ہیں ؎

حق ہویدا با ہمہ اسرار خویش   با نگاہ من کند دیدار خویش
عبد و مولا در کمین یک دگر   ہر دو بے تاب اند از ذوق نظر

اور یہ تجربہ زمان تدریجی نہیں بلکہ زمان الٰہیہ میں ہوتا ہے اور آنی رہتا ہے ؎

می شود پردہ چشم پر کاہے گاہے   طے شود جادہ صد سالہ بہ آہے گاہے
وادی عشق بسے دور و دراز است ولے   دیدہ ام ہر دو جہاں را بہ نگاہے گاہے

اتصال کے اس تجربہ کے بعد سالک فوراً تدریجی زمان اور غیریت کی طرف لوٹتا ہے۔ لیکن اس اتصال آنی کی وجہ سے جوہر خودی میں دھماکہ ہوتا ہے اور انسان ایک ناقابل تسخیر قوت کے ساتھ لوٹتا ہے اور یہ حقیقت اس پر منکشف ہو جاتی ہے کہ دنیا محض دیکھنے یا سمجھنے کی شئے نہیں ہے بلکہ عمل پیہم کے ذریعہ درہم برہم کر کے تعمیر اور دوبارہ تعمیر کرنے کی شئے ہے۔ ایک مستحکم خودی محیط کل خودی کے حضور میں محو و محک نہیں ہو جاتی بلکہ .... مازاغ البصر وما طغیٰ کی کیفیت کے ساتھ قائم رہتی ہے سالک اس بے پایاں قوت کو نقش حق کی روشنی میں عالم کی تعمیر نو کی مہم پر مرکوز کر دیتا ہے۔ سالک کی خودی جس قدر خدا کی رہنما قوت کو اپنے اندر جذب کرتی جائے گی تکوین عالم میں خدا کی معاون ہوتی چلی جائے گی، وہ اسی قدر صاحب عشق خدا کا تقرب حاصل کرتا جائے گا۔

اقبال کے تصور خودی، تصور عشق، جوہر خودی کے دھماکے اور بے پناہ قوت کے ظہور اور اس قوت سے عالم کی تعمیر نو کے مختصر جائزے کے بعد یہ دیکھنا ہے کہ وحدت وجود کے علمبردار صوفیا سے اقبال

کا اختلاف کس حد تک ہے اور کس حد تک درست ہے۔ اس مسئلہ پر میکش اکبر آبادی نے "نقد اقبال" میں خصوصیت کے ساتھ دو امور کا جائزہ لیا ہے۔ اول تو انھوں نے افلاطونی فلسفہ اور ہندوستانی فلسفہ میں فنا کے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے بتایا ہے کہ صوفیا کا تصور فنا اس سے کس حد تک مختلف ہے۔ دوسرے انھوں نے اقبال کے کلام کا تاریخی جائزہ لیتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ خود اقبال کی فکر میں مرور زمانہ کے ساتھ ساتھ تبدیلیاں آتی گئی ہیں اور وہ رفتہ رفتہ وحدت وجود کے قائل ہوتے گئے ہیں۔ میرا ذاتی خیال تو یہ ہے کہ وحدت وجود کی بنیاد تو ابتدا ہی سے اقبال کے فلسفہ میں موجود تھی۔ امتداد زمانہ کے ساتھ یہ عنصر نمایاں ہوتا گیا ہے۔ بنیادی طور پر وہ یہ مانتے ہیں کہ کائنات کی خودیاں خودی مطلق سے متبادر ہوئی ہیں اس لئے کائنات کی ہر خودی اپنے مبداء کی طرف لوٹنے کے لئے مضطرب ہے۔ اس اضطراب کو وہ عشق کا نام دیتے ہیں اسی اضطراب کے باعث انسان جب اللہ تعالیٰ کا قرب و مشاہدہ حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کی خودی خودی مطلق سے اتصال پیدا کرتی ہے اور اس اتصال سے ایک بے پناہ قوت لے کر لوٹتی ہے۔ مرد مومن اس بے پناہ قوت تخلیق سے کام لے کر نقش حق یا قانون الٰہی کو اس عالم پر مسلط کرنے کی جہد مسلسل میں لگ جاتا ہے۔ اقبال کے مرد مومن کے اتصال حق کے ان مدارج کو ذہن میں رکھتے ہوئے وحدت الوجودی صوفیا کے مدارج معرفت کا مطالعہ کیجئے تو واضح ہوگا کہ اقبال اور صوفیا میں سوائے طریق کار کے کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ صوفیا اللہ تعالیٰ کی ذات کو بالذات اور اس کے وجود کو واجب اور قدیم سمجھتے ہیں اور بندے کی ذات و وجود میں ماہیت کے اعتبار سے غیریت کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہی تصور اقبال کا بھی ہے وہ بھی خودی مطلق اور انسان کی خودی میں غیریت کے قائل ہیں۔ بلکہ وہ اس غیریت کو صوفیا سے اپنے اختلاف کی بنیاد سمجھتے ہیں۔ صوفیا کے تمام سلاسل معرفت کے لئے شدت طلب یا عشق کے بغیر چارہ نہیں سمجھتے۔ اقبال بھی اس طرح اور اس شان کے ساتھ عشق کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کو قوت حیات سمجھتے ہیں۔ صوفیا اپنے انا کی نفی اور واجب تعالیٰ کے انا کا اثبات کرتے ہیں تاکہ غیریت کا احساس محو ہو جائے اور اپنے اندر صفات الٰہی کا انعکاس ہو۔ فنائیت کی اس کیفیت کے تعلق سے صوفیا کی دو رائیں ہیں۔ ایک خیال یہ ہے کہ فنائیت میں وقتی طور پر سالک کا انا بالکل محو ہو جاتا ہے۔ بعض اہل معرفت یہ سمجھتے ہیں کہ فنائیت کے عالم میں اپنے انا کا احساس تحت شعور ہو جاتا ہے۔ اور ذات الٰہی کا احساس فوق الشعور رہتا ہے۔ احساس کا یہ فرق درحقیقت حوصلہ پر منحصر ہوتا ہے۔ جو سالک مشاہدہ حق کے تجربہ کی شدت سے مغلوب ہو جاتا ہے عموماً اس کی یہ غفلت عارضی اور آنی ہوتی ہے لیکن سالک اگر مغلوبیت کے باہر نہ آسکے تو یہ کیفیت مستقل ہو جاتی ہے اور سالک مجذوب بن جاتا ہے۔ اقبال بھی خودیٔ مطلق سے اتصال کے تجربہ کو عارضی اور آنی سمجھتے ہیں۔ اور اس اتصال کی ماہیت ان کی رائے میں یہ ہے کہ مشاہد کی خودی میں خودی مطلق کی صفات کا انعکاس ہوتا ہے۔ وہ بھی صوفیا کی طرح یہ سمجھتے ہیں کہ جس مشاہد کی خودی مستحکم ہوتی ہے وہ خودی مطلق کے حضور میں بھی اپنی انفرادیت کو قائم رکھتا ہے۔ یہاں تک بھی اقبال اور صوفیا میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے اختلاف کی بنیاد

اقبال کی یہ غلط فہمی ہے کہ صوفی اپنے انا کی نفی اور انائے مطلق میں فنائیت کو کمال معرفت سمجھتا ہے ان کی رائے میں اس فنا پسندی سے وہ حیات گریزی، گوشہ نشینی اور انفعالیت پیدا ہوئی جس سے پوری ملت اسلامیہ بے عمل ہو کر رہ گئی۔ حالانکہ صوفی فنائیت کو کمال معرفت نہیں سمجھتا سوائے مجذوب کے ہر سالک فنائیت کے آنی تجربہ کے بعد اپنے انائے مقید کی طرف لوٹتا ہے اور انائے مطلق کی صفات کا پرتو لے کر لوٹتا ہے تو مرجع خلائق بن جاتا ہے۔ صوفیا سالک کی اس مراجعت کو بقا کہتے ہیں۔ فنائیت تک سالک کی توجہ بیشتر اپنے تزکیہ نفس اور روحانی ترقی پر مرتکز رہتی ہے۔ وہ ماحول کی طرف زیادہ متوجہ نہیں رہتا لیکن... فنائیت کے بعد جب اسے بقا نصیب ہوتی ہے تو وہ صفات الٰہی کے انوار لے کے ساتھ خلق کی طرف لوٹتا ہے اور سارے معاشرے کو متاثر کرنے لگتا ہے۔ اور خلق خدا اس کی نظر اس کے قال اور اس کے حال سے نور یقین کا اکتساب کرنے لگتی ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ ہر زمانے میں خلافت کے جھگڑوں سے لے کر دور جدید کی مادیت پرستی تک ہر قسم کے فتنوں میں ایمان کے چراغ انھیں صوفیائے کبار کے نور ایمان سے روشن رہے ہیں اور چراغ سے چراغ جلتے چلے آئے ہیں۔

اگرچہ اقبال غلط یا صحیح وحدت وجود کے مسلک کے نظری اعتبار سے مخالف رہے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ بنیادی حقائق میں صوفیا سے مختلف نہیں تھے اس لئے ابتدا ہی سے جہاں انھوں نے سالک کی انفرادیت اور استحکام پر زور صرف کیا ہے وہیں وحدت وجود کی جھلک بھی ان کے کلام میں ابتدا ہی سے موجود ہے۔ بال جبریل میں ایک شعر دلچسپ ہے جس میں وحدت وجودی مسلک کی مخالفت کے باوجود اس مسلک کے مقصود کا غیر شعوری اعتراف موجود ہے۔

تو ہے محیط بیکراں میں ہوں ذرا سی آب جو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

ذات باری کے محیط بیکراں ہونے کو اقبال اور صوفیا دونوں تسلیم کرتے ہیں۔ سالک کے انا کے ذرا سی آب جو ہونے کو بھی دونوں تسلیم کرتے ہیں۔ اور دونوں یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ یہ آب جو محیط بیکراں سے ہم آغوش ہو جانا چاہتی ہے۔ اس ہم آغوشی وصل یا اتصال کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو آب جو جا کر بحر میں مل جائے یا خود بے کنار ہو کر بحر بیکراں ہو جائے۔ دونوں صورتوں میں آب جو بحر بیکراں کا تجربہ حاصل کرنے کے بعد بنیادی طور پر آب جو ہی رہتی ہے۔ صوفیا کے سلوک میں ہو یا اقبال کے فلسفہ میں صوفیا اور اقبال میں اگر کوئی فرق واضح طور پر ملتا ہے تو وہ حصول معرفت کے طریق کار میں ملتا ہے۔ سالک خودی کے آنی فنا سے صفات الٰہی کے انوار لے کر بقا کی طرف آتا ہے۔ اور اقبال کا مرد مومن صفات الٰہی پیدا کر کے خودی مطلق کو اپنے اندر جذب کرتا ہے تاہم یہ تجربہ بھی آنی ہوتا ہے اس کے بعد مرد مومن بھی اپنی انفرادیت کی طرف لوٹتا ہے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں۔

"قرب الٰہی کا یہ مطلب نہیں کہ انسان انجام کار خدا کی ذات میں داخل یا فنا ہو جائے بلکہ اس کے برعکس یہ کہ کامل انسان وہ ہے جو خدا کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔"

لیکن سوال یہ ہے کہ قرب الٰہی کا یہ مطلب جو اقبال نے لیا ہے اور اتصال کا جو طریق کار اقبال نے تجویز کیا ہے عملاً کس حد تک قابل قبول ہے جو صوفیا کا سلوک تو صدیوں کا آزمودہ ہے مگر اقبال کا فلسفہ نا آزمودہ۔ پتہ نہیں کہ وجدانی تجربہ کس حد تک خدا کو اپنے اندر جذب کر لینے کی حوصلہ مندی کی تائید و تصدیق کرے گا۔ عقل کے نزدیک تو بندہ کا خدا کو اپنے اندر جذب کر لینا ایسا ہی ہے جیسے جزو کا کل کو محیط ہو جانا اور یہ محالات سے ہے۔

" شخصیت چونکہ انسان کا عظیم ترین سرمایہ ہے، اس
خیر ذاتی ہونا چاہیئے۔ اسے ہمارے اعمال کی قدر و قیمت کا معیار ہونا
چاہیئے۔ وہی خیر ہے جو ہمیں شخصیت کا شعور بخشتا ہو، وہی شر ہے
جو شخصیت کو کچلنے اور بالآخر اس کو نابود کرنے کا میلان رکھتا ہو۔
ایک ایسا طرز حیات اختیار کر کے جس کا مقصد شخصیت
کا استحکام ہو ہم فی الحقیقت موت کے خلاف معرکہ آرا ہوتے ہیں جو ایک
ایسی ضرب ہے جو قوتوں کی اس تنظیم کو تباہ کر دیتی ہے جسے ہم شخصیت
کہتے ہیں۔ شخصی بقائے دوام دراصل ہمارے ہی ہاتھوں میں ہے۔ شخصی
بقا کے لئے اسے ایک جد و جہد کی ضرورت پڑتی ہے۔ "

(Stray Reflections ـ اقبال)

ڈاکٹر ضیاء الدین احمد شکیب

اقبال، وقت کے فاصلے سے!

اقبال کے انتقال پر ۴۰ سال گزر چکے ہیں اور ایک نئی نسل وقت کے اس فاصلے سے اُن کی طرف دیکھ رہی ہے۔ اقبال صرف اردو یا فارسی زبان ہی کے عظیم شاعر نہیں ہیں بلکہ عالمی ادب کے صف اول کے شعراء میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ وہ عالمی سطح کے ان عظیم شعراء میں سے ہیں کہ جن کی شاعری اور افکار نے نہ صرف ادب کو ایک گراں قدر گنجینہ ایک نئی حیات اور ایک سمت و رفتار دی ہے بلکہ سماجی ہیئتوں، مذہبی تصورات اور شخصیت کے مسائل کے بارے میں ایسے انقلاب آفریں زاویئے پیش کیئے ہیں جو آنے والی نسلوں کے لیئے اگر ان مسائل کا مکمل حل نہیں ہیں تب بھی سنگِ میل اور چراغِ رہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اقبال کی عظمت محض ان کی انفرادی عظمت ہی نہیں ہے بلکہ وہ اُس متحدہ ہندوستان کی عظیم تہذیبی قوتوں کی دلیل ہے۔ جنھوں نے ایسی عظیم تخلیقی شخصیت کو جنم دیا۔ اس میں شک نہیں کہ اُن کا اکتساب علمی دنیا کی اور قوموں سے بھی رہا ہے۔ لیکن ان کی شخصیت بنیادی طور پر ہندوستانی ہے۔ وہ متحدہ ہندوستان ہی میں پیدا ہوئے اور اسی میں انھوں نے آنکھیں بند کیں۔ ان کی شخصیت ناقابل تقسیم ہے ان کی شاعری حرکی اقدار اور پیامی عناصر کی حامل ہے یہی وجہ ہے کہ ان کے تخلیقی کارناموں کے منظرِ عام پر آتے ہی نہ صرف ہندوستان بلکہ دنیا کے مختلف گوشوں میں اقبال فہمی کا ذوق مختلف زاویوں سے ابھرا۔ اقبال کے انتقال کے بعد کے ۴۰ سال بہت زیادہ تیز رفتار انقلابات کے حامل رہے ہیں۔ ان ۴۰ برسوں میں دنیا کی مختلف تہذیبوں کے ساتھ ساتھ ہندوستانی تہذیب و تمدن میں بھی بڑے بنیادی تغیرات آئے ہیں۔ تہذیب کی یہ کروٹیں وقت کے چھوٹے چھوٹے عرصوں پر ظاہر ہوتی رہیں۔ ۴۰ سال کی مختصر سی مدت میں ماضی اور مستقبل کے تعلق سے نسلوں کے رد عمل میں دلچسپ تبدیلیاں آتی رہی ہیں۔ کسی نسل کا ماضی کو نئے اندازِ نظر سے دیکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ایک جستجو کنندہ اور مستقبل آفریں صلاحیت رکھنے والی نسل ہے۔ ان ۴۰ برسوں میں اقبال کو مختلف زاویوں

سے دیکھا گیا۔ کبھی اُن کی عظمت ان کی شاعری میں دیکھی گئی کبھی ان کی پیغمبری میں کبھی اُن کے فلسفے میں اور کبھی ان کے تصوف میں ان کی شخصیت عظیم، متنوع اور ہمہ گیر تھی۔ ہر زاویہ نظر سے اُن میں عظمت کے نشانات پائے گئے ہیں۔ اگرچہ اُن پر تنقیدیں بھی ہوئی ہیں اور ہوتی رہیں گی جس سے اقبال کے تعلق سے اندھی عقیدت کی آنکھیں کھلتی رہتی ہیں اور حقیقی بصیرت پیدا ہوتی رہتی ہے۔ لیکن مجموعی حیثیت سے ان کی عظمت کو ضرر نہیں پہونچ سکتا۔

اقبال شناسوں کا پہلا طبقہ اُس نسل پر مشتمل تھا جو تصوریت کے دلدادہ تھے اس طبقہ نے اقبال کی شاعری اور افکار کے ان پہلوؤں کو اجاگر کرنے کی کوشش کی جن کا تعلق اقبال کے نظام شعر و فکر کے تصوراتی پہلوؤں سے تھا۔ اس نسل نے ان کے فلسفۂ خودی، اسلام کی تعبیر نو، حکومت الہٰیہ، قومیت اور مرد کامل جیسے تصورات کو سمجھنے اور سمجھانے میں اپنی توانائیاں صرف کر دیں اس نسل نے اقبال کے اعلیٰ درجہ کے ناقدین پیدا کئے۔ اقبال کی تصوریت کے ان پہلوؤں کی آڑ میں بعض مذہبی اور سیاسی تحریکیں چل پڑیں لیکن خواب کو تعبیر میں تبدیل کرنے کی ان کوششوں میں تاریخی بصیرت کا فقدان تھا جس کی وجہ سے ملک و قوم کو بعض ایسے حالات سے دوچار ہونا پڑا جو خود اگر اقبال کے سامنے پیش آتے تو ان واقعات اور رجحانات کو اُن کی تصوریت سے منسوب کئے جانے پر ان کو وہی صدمہ ہوتا جو جوہری توانائی کے تباہ کن اکتشاف کو نظریہ ... اضافیت سے منسلک کرنے پر آنسٹائن کو ہوا تھا۔ اقبال کی تصوریت کی عظمت نادان تعبیروں سے متاثر نہیں ہو سکتی ان کی تصوریت کا ہر پہلو انسانی تصورات کی تاریخ میں مینار نور کی طرح روشنی پھیلاتا رہے گا۔ اور نہ صرف ہندوستان بلکہ عالمی تہذیبوں کو حرارت، توانائی اور ترقی کی دولت عطا کرتا رہے گا۔

دوسری نسل نے اقبال کو متوازی طور پر دو جدا جدا زاویوں سے دیکھا ایک طبقہ ان کی شاعری کی تخیلی اور جذباتی آرٹ کا دلدادہ بن گیا۔ اس طبقہ میں ان کی تصوریت اور فکری عظمت کو سمجھنے کا میلان نہیں تھا۔ اور اگر تھا بھی تو جذبے اور تخیل ہی کے وسیلہ سے تھا۔ یہ طبقہ درحقیقت اقبال کے آرٹ سے متاثر تھا۔ لیکن سمجھتا یہ تھا کہ وہ اُن نظام فکر سے متاثر ہے۔ تاریخ کے مخصوص حالات نے اس طبقہ میں سماج کی مجموعی ہیئت سے گریز اور روگردانی کی جو کیفیت پیدا کر دی تھی اس کو اقبال کی اس تصوریت میں آسودگی محسوس ہوتی تھی جو اقبال کے آرٹ کے آئینے میں جھلکتی ہے۔

اس نسل کا ایک طبقہ اقبال کے شعر و فکر کے مادی اور معاشی پہلوؤں کا گرویدہ ہو گیا اس نے اقبال کی مجموعی تصوریت سے مادی اور معاشی پہلوؤں کو جدا کر کے انھیں ایک نئی تعبیر دینی چاہی اور اقبال کے مادی تصورات کو ویسے ہی قریبی طور پر عمل پذیر اور عصری ثابت کرنے کی کوشش کی جس طرح کسی تنظیم اور تحریک کا لائحہ عمل ہوتا ہے۔ اس طبقہ نے اقبال کی فکر اور شاعری کے سماجی اور اشتراکی عناصر کو نہ صرف اجاگر کرنے کی بلکہ ان کو مارکسی طرز کی تعبیریں بھی دیں۔ وہ اقبال کے آرٹ کا دلدادہ طبقہ ہو یا مادی افکار کا۔ اس نسل نے اقبال کے کسی قدر جانبدار اور متوسط درجہ کے ناقدین پیدا کئے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ آزاد ہندوستان کے کروڑہا باشندوں کی معاشی اور ترقیاتی جدوجہد کے ایک مرحلے پر تصوریت پرستی مذہبیت اور اشتراکیت کے رجحانات کمزور پڑ گئے جس کے نتیجہ میں مجموعی طور پر ملک میں تصوریت اور شاعری دونوں کو کسی حد تک دھکا پہنچا اس عرصہ میں جہاں ملک کی عظیم ہستیوں کے تذکرے سے فضائیں خالی تھیں وہیں کچھ دیر کے لئے اقبال کا تذکرہ بھی دھیما پڑ گیا۔ اسی دوران میں ملک کے مختلف نسلی، لسانی، تہذیبی اور مذہبی طبقات میں ایک طرح کا اختلاط ہوا جس کے نتیجہ میں ایک دوسرے کو سمجھنے کی صلاحیت پارلیمانی طرز سے استفادہ کا رجحان اور حقیقت پسندی کا میلان پروان چڑھا۔ تہذیبی ہمواری کے دوران عمل اور تجزیہ کارانہ فکر کی نشوونما ساتھ ساتھ اب اقبال فہمی ایک نئی منزل تک پہنچ چکی ہے۔ چالیس سال بعد ایک نئی نسل اقبال کو ایک نئے زاویہ سے دیکھ رہی ہے۔ اب ان کے تصورات، ان کے آرٹ ان کی فکر اور تخیل کو زیادہ حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر سے دیکھا جا رہا ہے۔ اقبال کا مطالعہ اب تقریباً دنیا کے ہر بڑے ملک میں ہو رہا ہے۔ بشری انتقادیات اجزا کو وحدیت میں سمونے کی بجائے وحدت کے تجزیے کی طرف مائل ہے جس کی وجہ سے اقبال کی عظیم شخصیت کو اس کی شرح و بسط میں سمجھنے کا وقت آگیا ہے۔ اب اقبال کی ذات ایک ناقابلِ فہم مقدس اور ماورائی ہیولا نہیں ہے بلکہ ہمارے عظیم تر تمدن کا جز ہے۔ جو قابلِ فہم اور قابلِ تجزیہ ہے اب اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید پر ان کے خطبات جن میں مذہب اور مذہبی تجربے کی حقیقت، خودی کا استخلاص، کسی تمدن میں اسلامی روح کی کارفرمائی مذہب کا مستقبل اور اسلامی تمدن میں حرکت کے اصول محض چند خاص اصحاب کے تصوراتی ذہن کی ضیافت کا خاصہ نہیں ہیں۔ بلکہ ایک زیادہ تعلیم یافتہ اور بیدار مغز ہندوستان کے کروڑہا عوام کے عملی مسائل کے لئے مشعلِ راہ ہیں۔

اقبال نے یہ خطبات ۱۹۲۸ء میں لکھے تھے اُس زمانے میں قرآن کی عملی تعبیر و تفسیر، احادیث کی قانونی نوعیت، فقہ کی تجدید، قیاس اور اجماع کے اداروں کی تشکیل جدید اور مسلم ذہن میں تغیر اور حرکت کی گنجائش اور صلاحیت، اسلام میں حق ملکیت اور مادی وسائل کے سماجیانے کے امکانات ایسے موضوعات ہیں جن کا تعلق صرف دانش گاہوں سے وابستہ اصحابِ علم کی تصوری زندگی سے تھا۔ لیکن اب یہ مسائل سب کے مسائل بن چکے ہیں۔ یہ مسائل فکری اور منطقی طور پر ان کے خطبات "اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید" میں بہت واضح طور پر پیش کئے گئے ہیں لیکن ان تصورات کی تحلیل، توجیہ اور تفصیل سے ان کی شاعری بھی لبریز ہے۔ اقبال کی شاعری جو ابتداء میں مناظرِ قدرت کی مصوری سے شروع ہوئی وہ اپنے آخری مراحل میں ان حقیقی مسائل سے ہم کنار ہوتی گئی۔ جہاں اُن کا شعر ان نظامِ فکر ایک دوسرے سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہوگئے۔

ظاہر ہے کسی زمانے میں کسی بھی شخصیت کے فکر و فن کا وہی پہلو زیادہ اہم اور دلکش دکھائی دے گا جو اُس لمحہ کے عصری تقاضوں سے متعلق تھا۔ آج کی نسل کو اقبال اور ان کی شاعری سے زیادہ عملی نوعیت کی دلچسپی ہے لیکن آج ان کی شاعری اور فکر کے جو پہلو مرکز توجہ ہیں وہ جدا ہیں جن میں سے چند قابلِ ذکر ہیں

سب سے پہلے یہ کہ اقبال کو شخصیت کے مسائل سے بے پناہ دلچسپی تھی۔ اُن کی یہ آرزو تھی کہ ہر انسان کی شخصیت اس کی ذات میں مضمر امکانات کے مکمل ظہور کے ساتھ نشوونما پائے اس کے لئے ماحولیاتی شرطیں بھی فرض ہیں۔ لیکن کسی مشروط ماحول کی عدم موجودگی شخصیت کی نشوونما سے اعراض کا عذر نہیں بن سکتی بلکہ ماحول کی تشکیل و تخلیق کے لئے بھی فرد ہی کو اٹھانا پڑے گا۔ اس اصول کی وضاحت کے لئے انھوں نے اپنا فلسفۂ خودی پیش کیا۔ جو ایک عظیم تصوریت کا بھی حامل ہے۔ فرد کی نشو نما کے لئے زیادہ صحت مند اور کشادہ ذہنی ماحول کی ضرورت ہے۔ اس ذہنی کشادگی کے لئے اقبال نے معاشرے کے زمانی و مکانی تصورات کو بے حد اہمیت دی ہے ایک نوبت پر تو زماں و مکاں کے حقیقی اور عظیم تصور کو اقبال ملت کی حیات و ممات کا مسئلہ سمجھنے لگے تھے۔ آج انسان کے چاند پر پہونچنے سے ساری انسانی برادری میں زماں و مکاں کے تصور میں جو زبردست توسیع پیدا ہوئی ہے۔ وہ اقبال کے خوابوں کے ایک پہلو کی تعبیر ہے۔ اقبال نہ صرف زمانِ طبعی سے معاشرے کو وسیع طور پر آگاہ کرنے کے آرزومند تھے بلکہ وہ زمانِ تاریخی کا جو تصور پیش کیا ہے۔ وہ ارتقائی ہے۔ اور اس سے ماحول اور معاشرہ کو وسیع النظری کے ساتھ سمجھنے اور کشادہ ذہنی کے ساتھ اس کی تشکیل کے قدم اٹھانے کی راہیں ہموار ہوتی ہیں۔ زمانِ تاریخی اور زمانِ طبعی کے علاوہ اقبال نے زمانِ الوہی اور مذہبی تجربے کی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے۔ مذہب اور مذہبی تجربے یا مذہب کے مستقبل کے بارے میں اقبال نے جو تصورات پیش کئے ہیں ان کی صحت و تصدیق قرآن سے ہوتی ہے لیکن اقبال کے تصورات دنیا کے عظیم مذاہب کے مشترک مسائل کا حل پیش کرتے ہیں اقبال نے اپنی فکر کے تمام تصوراتی پہلوؤں کو اسلام سے ضرور وابستہ کیا ہے اس کی وجوہات منطقی طور پر مذہبی اور تاریخی نوعیت کی ہیں۔ سب سے پہلی وجہ تو یہ تھی کہ اس انسانیت دوست شاعر کو قرآن سے وحدتِ آدم کا تصور ملا۔ علم انسانیات کے بہت کچھ ترقی کرجانے کے باوجود علمی حیثیت میں آج بھی انسان کی اصل حقیقت چار آدمیوں سے شروع ہوتی ہے جبکہ علم انسانی کا محقق اپنے قلب کی تہہ سے اس قرآنی تصور پر ایمان رکھتا ہے کہ پوری انسانیت ایک ہی نفسِ واحد کے سرچشمے سے پھوٹتی ہے وحدت آدم کا تصور اقبال کے فکر کی ایک اہم ترین بنیاد ہے۔ اقبال کے یہاں وحدت آدم کے تصورات کا جائزہ لیا جائے تو ان کے تعلق سے کسی بھی قسم کی جانبداری کی غلط فہمیاں دور ہوجاتی ہیں۔

اقبال غیر شخصی قانون اور قانون کی حکمرانی کے آرزومند تھے کیونکہ شخصیت کی مکمل نشوونما کے مواقع وہیں حاصل ہوسکتے ہیں جہاں قانون کی حکمرانی ہو۔ اسی طرح وہ زمین یا جائیداد پر افراد کے ابتدائی حق کو معاشرے کے لئے مہلک سمجھتے ہیں اسی لئے وہ بنیادی قوانینِ زمین و جائیداد کو خدا کا حق اور اس کی ملکیت قرار دیتے ہیں۔ یہ تصور قرآن سے مستعار اور اشتراکیت سے ہمکنار ہے۔ اقبال کے اس تصور نے نہ صرف مسلمانوں کو معاشی انفرادیت کی گندگی سے نکال کر اشتراکی تعاون اور تعمیرِ معاشرے کی طرف مدعو کیا بلکہ وسیع طور پر زمین کو خدا کی ملکیت کہہ کر انسانی معاشرے کو تقسیم دولت کی عدم مساوات کی کشاکش سے چھڑانا چاہا ہے۔ ان کے نزدیک اشتراکیت ایک ایسا اہم انسانی راز ہے جس کو ان کی شوخیِ فطرت نے فاش کیا ہے اشتراکیت کا راز بھی ایک الہی راز ہے۔ اس میں شک نہیں ہے کہ اشتراکیت سے اقبال کی مراد جو کچھ بھی ہے

وہ ان کی اپنی توضیحات کے ساتھ ہے۔ تاہم یہ توضیحات تصوراتی و نظریاتی ہیں۔ لیکن ہر صورت میں کسی معاشرے کے معاشی نظام کی بہترین ہیئت اقبال کے نزدیک اشتراکیت ہی میں مضمر ہے۔

اقبال کی فکر کا ایک اور اہم اور قابل ذکر پہلو اسلام کی ہیئت میں حرکت کے اصولوں کی بازیافت ہے۔ اقبال کسی بھی زندہ معاشرے کو جامد اور غیر متغیر حالت میں نہیں دیکھنا چاہتے۔ اسی طرح وہ اسلامی معاشرے میں بھی حرکت اور تغیر کے حامی ہیں۔ اقبال کو اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اگر اسلام کے زبردست قانونی لٹریچر کا بہ امعانِ نظر مطالعہ کیا جائے تو یہ سطحی تصور یک لخت دور ہو جائے گا۔ کہ اسلامی قانون جامد اور غیر ترقی پذیر ہے۔ ان کے نزدیک یہ ملک کی بدقسمتی ہے کہ اس ملک کے قدامت پسند ملکی عوام کو ابھی یہ گوارہ نہیں ہے کہ فقہ اسلامی کی بحث میں کوئی تنقیدی نقطۂ نظر اختیار کیا جائے۔ وہ بات بات پر خفا ہو جاتے ہیں اور ذرا سی تحریک پر بھی فرقہ وارانہ نزاعات کا دروازہ کھول دیتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں یہی وہ ضد ہے جس کی وجہ سے اسلام دنیا کے تمام قوموں میں ایک آفاقی تصور کی حیثیت سے مقبول نہیں ہو سکا۔ اقبال کے یہ تصورات کسی سیاسی غایت کے تابع نہیں ہیں بلکہ ان کی مخلصانہ اور حکیمانہ فکر کا نتیجہ ہیں۔ اس بارے میں اقبال نے جو عظیم الشان مباحث قائم کئے ہیں اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ مسلم معاشرے میں ایک زبردست فکری انقلاب کے حامی ہیں۔ ایک ایسا انقلاب جس میں نہ صرف فقہی نوعیت کی مجتہدانہ جارتیں ہوں بلکہ جس میں نئی اقدار کی تخلیق اور پذیرائی کا بھی امکان ہو۔ لیکن ایسا انقلاب طرز کہن پر اڑنے اور آئین نو سے ڈرنے سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ کسی معاشرے میں کتنی ہی تاریکی کیوں نہ ہو اس کی اصلاح کے لئے اور اس میں انقلاب پیدا کرنے کے لئے فرد کو کبھی اس کے کنارے سے گزرنا ہوگا کبھی اس میں ڈوبنا پڑے گا اور کبھی ابھرنا تب ہی وہ اپنے موقف کی صحیح وضاحت کر سکے گا۔ تاہم یہ ایک اٹل حقیقت ہے کہ حرکت اور تغیر کو رجعت اور جمود پر فوقیت دینا ہوگا۔

کبھی دریا کے ساحل سے گزر کر — کبھی دریا کی موجوں پر ابھر کر
کبھی دریا کے سینے میں اتر کر — مقام اپنی خودی کا فاش کر کر
ظلام بحر میں کھو کر سنبھل جا — تڑپ جا پیچ کھا کھا کر بدل جا
اگر ساحل نہیں ملتا تجھے موج — ابھر کر جس طرف چاہے نکل جا

O

"مشرق میں ایک معاشرتی سیاسی اور ذہنی نشاۃِ ثانیہ کی صبح طلوع ہوچکی ہے اور اقبال اس دورِ احیا کے سب سے بڑے علمبرداروں میں سے ہیں۔ انھوں نے ایک جلیل القدر شاعر اور بالغ نظر فلسفی کی حیثیت سے ہندوستان کی وطنی اور ادبی تحریکوں کے احیاء میں ہی حصہ نہیں لیا ہے۔ بلکہ ترکی، ایران، مصر افغانستان، عرب غرض تمام دنیائے اسلام کو جو حیاتِ نو حاصل کرنے کی سعی میں مصروف ہے۔ شاعرانہ اور فلسفیانہ بلند نگاہی اور شعور و احساس کی دولت سے مالامال کر دیا ہے"

(ڈاکٹر ملک راج آنند)

ڈاکٹر ام۔ صفدر علی بیگ

اقبال کی فکری شاعری

ویسے تو شعرائے اردو کے یہاں فکر کی گہرائی عام طور پر پائی جاتی ہے لیکن خاص طور پر دور متوسط میں میرؔ، دردؔ، آتشؔ، غالبؔ اور اصغر گونڈوی کے یہاں اور دور جدید میں اقبالؔ، فانیؔ اور امجد حیدر آبادی کے یہاں پائی جاتی ہے ان سب میں بھی اقبال خاص طور پر فکر و نظر کے شاعر تھے۔ ان کے یہاں تصوف بھی نہایت عالمانہ انداز میں پایا جاتا ہے۔ فلسفے میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے بعد اقبال نے مشرق و مغرب کے تقریباً تمام فلسفیوں اور علما و حکما، اولیا و صوفیا اور قرآن و احادیث کا مطالعہ بہ نظر غائر کیا۔ خصوصاً اسلامی علوم پر وہ گہری نظر رکھتے تھے۔ فطری طور پر ان کے ذہن کی ساخت علم و حکمت کی رہینِ منت تھی اپنے عہد تک کی تحقیقات اور علوم پر غور و فکر کر کے وہ جن نتائج تک پہنچے تھے ان کے علاوہ خود اپنے ذاتی عقاید، خیالات اور تصورات کو وہ تحریر و تقریر کے ذریعہ واضح کرتے رہے۔ ان کی نظم و نثر دراصل ان کے فلسفیانہ اور حکیمانہ تصورات کا نچوڑ ہے وہ نہ صرف اردو زبان کے بلکہ کسی زبان کے بھی حکیم شعرا میں بلند ترین مقام پانے کے مستحق تھے ان کے دل و دماغ پر قرآنِ حکیم، احادیث نبوی، تصوف اور مولانا جلال الدین رومی کا قابل لحاظ اثر تھا۔ وہ کسی حد تک نیٹشے اور الکزنڈر سے بھی متاثر تھے۔

حقیقت انسانی پر غور کر کے اقبالؔ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ وجدان انسانی لامحدود قوائے ذہنی و روحانی کا حامل ہے۔ اللہ تعالےٰ نے اس کو اپنا نائب بنا کر کون و مکان پر حکمرانی کے لیے بھیجا ہے۔ جیسا کہ قرآنِ مجید میں خود ارشاد فرماتا ہے۔

وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَکُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ۔ اور وہی تو وہ (خدا) ہے جس نے تمہیں زمین میں (اپنا) نائب بنایا۔

(۶ : ۱۶۵)

اقبال کہتے ہیں ؎

نائب حق درجہاں بودن خوش است ؎ بر عناصر حکمراں بودن خوش است

اقبال واضح کرتے ہیں کہ انسان کو پُراسرار خدائی قوتیں تسخیرِ عالمِ رنگ دبو کے لیئے عطا کی گئی ہیں اور اس کے آگے سرِ تسلیم خم کرنا کائنات کے مقدر میں لکھ دیا گیا ہے زمان و مکان کی یہ لامحدودیت اس کے ہاتھوں مسخر ہونے کا یقین دلاتی ہے۔ اب انسان کا فرض ہے کہ وہ ایزدی اشاروں پر غور کر کے تسخیرِ کائنات کے طریقوں کو پوری طرح سمجھے اور ان سے مدد لیکر تمام کائنات پر تصرف حاصل کرے۔ ان کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھال لے اور ان سے استفادہ کرے۔ انسان اپنے آپ کو زندگی کی سطح پر چاروں طرف سے مخالف قوتوں میں گھرا ہوا محسوس کرتا ہے۔ اس لیئے مخالف قوتوں کو زیر کرنا اور ان سے اپنا مقصد حاصل کرنا اس کے لیئے ناگزیر ہے۔ انسان کی غیر معمولی اندرونی قوتوں اور ان کے عمل کا جائزہ لے کر اقبال کہتے ہیں ؎

می کند از قوتِ خود آشکار ؎ روزگارِ نو کہ باشد سازگار

انسان اقبال کے نزدیک ایک مضطرب وجود ہے جو اپنی خودی کے اظہار کے لیئے نت نئے ذرائع کی تلاش میں سرگرداں رہتا اور اپنی تمام کمزوریوں کے باوجود کائناتِ فطرت پر فضیلت رکھتا ہے۔ تمام مخلوقات میں صرف انسان ہی وہ ہستی ہے جو باری تعالیٰ کے عمل تخلیق میں شعوری طور سے حصہ لے سکتا ہے اور اپنی قوتِ فکر سے ایک بہتر عالم کا تصور پیدا کر سکتا ہے۔ اگرچہ اس کا مقدر ناموافق اور تنِ نازک پھول کی پتی کی طرح ملائم ہے پھر بھی کوئی دوسرا اس کے مقابلے میں اس قدر طاقتور پر عظمت اور خوبصورت نہیں ہے۔ ذات انسانی جوہر لمحہ بلندیوں کی طرف گامزن رہتی اور ارتقاء کے منازل طے کرتی چلی جاتی ہے۔ حیات کی ایک نوعیت سے دوسری نوعیت کی طرف مایل ہو جاتی ہے۔ اس کے مقسوم میں ہے کہ کائنات کو اس کے حصول مقاصد میں مدد دے اور اپنے مقدر کی تعمیر کے ساتھ ساتھ کائنات کے مقدر کی تعمیر کرے اور یہ اس طرح ممکن ہے کہ وہ کبھی اپنے آپ کو کائنات کی قوتوں کے مطابق ڈھال لے اور کبھی ان قوتوں

کو اپنے مقصد کے مطابق ڈھالنے کے لیئے ساری توانائیاں صرف کرے۔ اس تعمیر و تغیر میں خدا اس کا معاون و مددگار بن جاتا ہے۔ بشرطیکہ اقدام انسان کی جانب سے ہو۔ اگر وہ اقدام نہ کرے اور اپنے وجود کی اندرونی عظمت کو ترقی نہ دے تو اس کی روح پتھر کی طرح جامد ہو جاتی ہے اور وہ جمادات کی سطح پر پہنچ جاتا ہے۔[۱]

اس میں شک نہیں کہ کائنات کی لاتعداد مخالف قوتیں انسان کی فلاح و بہبود اور ترقی کی راہ میں حائل ہوتی ہیں لیکن ایسی حالت میں کیا انسان ان کے سامنے سر تسلیم خم کر دے؟ نہیں! اقبال کہتے ہیں کہ مخالف قوتوں کا وجود ضروری ہے کیونکہ ان سے نبرد آزمائی ہی میں نئی قوتیں اور صلاحیتیں ان کو زیر کرنے کے لیئے انسان میں پیدا ہوتی ہیں۔ اور یہ سب کچھ کشمکش اور جد و جہد کے بغیر ممکن نہیں۔ بقول اقبال کے "ذہنی کاوش جو ان مزاحمتوں پر غالب آنے کے لیئے کی جاتی ہے وہ نہ صرف زندگی کو گرانقدر بناتی اور بصیرت کو چمکاتی ہے بلکہ حیاتِ انسانی کے تجربات کے نازک اور پراسرار پہلوؤں تک ماہرانہ رسائی کے لیئے تیار کرتی ہے۔" ایک اور جگہ وہ لکھتے ہیں۔ "مادی اشیاء کے تسلسلِ تغیر سے ہمارا تخیلی ارتباط ہمیں غیر مادی اشیاء کے متعلق ذہنی خاکہ بنانا سکھاتا ہے۔ انسان کی ذات جس کو مخالف ماحول میں زندگی گذارنا ہے "ظاہر" کو نظر انداز نہیں کر سکتی"۔[۲] عالم ہستی کی تمام قوتوں پر تصرف حاصل کرنا انسان کے لیئے اس لیئے بھی ضروری ہے کہ اس کشمکش اور جد و جہد سے علم اشیاء وسیع ہوتا، خود انسانی قوتوں کا اندازہ ہوتا اور عالم ہستی پر انسانی اقتدار مکمل ہوتا ہے۔ اشیائے عالم پر تصرف اور اقتدار اس لیئے ناگزیر ہے کیونکہ ان کے ناموافق اثرات اور قوائے مادی کے وجودِ انسانی پر حاوی ہو جانے کے امکانات ضائع ہو جائیں۔ اگر ایسا نہ ہوا تو قوائے مادی وجود انسانی کو نیست و نابود کر دینگے۔ اس لیئے انسان کو ہر کوہِ گراں سے ٹکرانا ضروری ہو جاتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں ؎

۱۔ اقبال۔ ریکنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ ان اسلام۔ (لندن ۱۹۳۴ء) صفحہ ۱۱، ۱۲

۲۔ " " " " " صفحہ ۱۳، ۱۴

بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر		طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر
خودی شیرِ مولیٰ جہاں اس کا صید		زمیں اس کی صید، آسماں اس کا صید
جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود		کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود
ہر اک منتظر تیرے یلغار کا		تری شوخیٔ فکر و کردار کا
تو ہے فاتحِ عالمِ خوب و زشت		تجھے کیا بتاؤں تری سرنوشت

لیکن یہاں تسخیرِ عالم سے مراد کائناتِ مادی کی تسخیر ہے نہ کہ انسانوں پر ظلم و زیادتی اور جبر و تشدد کشمکش کے دوران خود غرضی، ناانصافی اور ذاتی اغراض و مقاصد کی تکمیل کا خیال اور نفسانی خواہشات کی تکمیل کا تصور نامناسب ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ صرف حق و صداقت اور نوعِ انسان کی فلاح و بہبود کے لیے تیغ آزمائی کرنا چاہیئے۔ اگر انسان ناحق کے لیے قدم آگے بڑھائے تو اس کی تلوار خود اس کے سینے میں کھپ کر رہ جاتی ہے۔

ہر کہ خنجر بہرِ غیر اللہ کشید		تیغِ او در سینۂ او آرمید

تسخیرِ کائنات اور کشمکشِ حیات کے دوران میں بعض اوقات دکھوں اور مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ لیکن قرآن حکیم کے مطابق "سچی مردانگی سختیوں اور صعوبتوں میں صبر کرنے پر منحصر ہے۔" ایسے لمحوں کے لئے خدا کہتا ہے "مجھے پکارو میں جواب دوں گا۔ میں اس کی فریاد کا جواب دیتا ہوں جو مجھ سے فریاد کرتا ہے۔" اقبال نے قنوطی اور یاس انگیز خیالات کی سخت مخالفت کی ہے اور اس کے مقابلے میں "اگر خواہی حیات اندر خطر زی" کی حیات بخش تعلیم دی ہے۔ زندگی اقبال کے نزدیک پھولوں کی سیج اور صدائے بربط و چنگ اور دنیا محفلِ عیش و سرور نہیں ان کے نزدیک "جوئے شیر و تیشہ و سنگِ گراں ہے زندگی۔" وہ خود کہتے ہیں۔

یہ زورِ دست و ضربتِ کاری کا ہے مقام		میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خونِ دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات		فطرت لہو ترنگ ہے غافل نہ جل ترنگ

اگرچہ انسان اپنی ذہنی، روحانی اور جسمانی قوتوں کے ذریعہ تمام کائنات کا شکار کرتا ہے۔ پھر بھی اس کی

بے چینی، تڑپ، جستجو اور بے صبری نہیں جاتی، کیونکہ وہ اپنے آپ کو آنی و فانی سمجھتا ہے۔ اس کو حیاتِ دائمی اور مسرت جاودانی کی تلاش ہے۔ اقبال کہتے ہیں ؎

آیتم من جاودانی کن مرا | از زمینی آسمانی کن مرا

اب سوال یہ ہے کہ حیاتِ دائمی اور مسرتِ جاودانی کس طرح حاصل ہو سکتی ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ اس کے لیے معرفتِ حق، حقائقِ اعلیٰ کا علم، ایمان و یقین، عشقِ حقیقی، مسلسل جدوجہد اور کشمکش، اعلیٰ اقدار اور اعلیٰ نصب العین کے لیے تگ و دو کے علاوہ علو ہمتی، بلند حوصلگی، وسیع النظری اور حق بینی ناگزیر ہے۔ انسان نیکی اور خداپرستی سے لافانی بن سکتا ہے۔ اس کا عمل اس کی فنا یا بقا کا سبب بنتا ہے۔ دوام حاصل کرنا انسان کا حق نہیں بلکہ جہدِ پیہم کا نتیجہ ہے۔ دوام حاصل کرنے کے لیے انسان کو چاہیئے کہ گفتار اور کردار میں "اللہ کی برہان" اور بندۂ خاکی ہونے کے باوجود "ہمسایۂ جبریلِ امین" بننے کی صلاحیت پیدا کرے۔ بلکہ جبریل و اسرافیل کا صیاد، تمام عالم کے لیے سراپا خیر اور رحمتِ دوراں بن جائے ایسے صفات کا اجمال اقبال کے ذیل کے اشعار سے واضح ہے۔

نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو | رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ | غالب و کارآفریں، کارکشا، کارساز

خاکی و نوری نہاد، بندۂ مولا صفات | ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز

اس کی امیدیں قلیل، اس کے مقاصد جلیل | اس کی ادا دلفریب، اس کی نگاہ دلنواز

...

جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم | دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان

...

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

...

پختہ سازد صحبتش ہر خام را | تازہ غوغائے دہد ایام را

خاک را اوج ثریا می دہد | قطرہ را پہنائے دریا می دہد

دوام حاصل کرنے کے لیے اقبال کے نزدیک عشقِ حقیقی میں ڈوب جانا اور "خدامت" بننا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ "عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام" اور ؎

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا — اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

اقبال بھی صوفیا کے ہم خیال ہیں کہ صرف عشقِ حقیقی کے ذریعہ تمام منازل کو آسانی کے ساتھ طئے کیا جاسکتا ہے۔

عشق کی اک جست نے طئے کردیا قصہ تمام — اس زمین و آسمان کو بیکراں سمجھا تھا میں

عشقِ حقیقی نہ صرف خدائے تعالیٰ سے قریب کرتا ہے بلکہ عاشق پر اسرارِ الٰہی منکشف کرتا اور اسے غیر معمولی خدائی قوتیں عطا کرتا ہے۔ عاشقِ حقیقی کے ایک ایک عمل سے وہ معجزات صادر ہوتے ہیں کہ عقلِ انسانی حیران و سرگردان رہ جاتی ہے۔ ایسی خدائی قوتوں کی حامل شخصیت نہ صرف زمان و مکان پر حکمراں ہوتی ہے بلکہ کائنات کی ہر شئے اس کے اشاروں پر چلتی اور اس کا حکم بجالاتی ہے۔ فرشِ خاک تو کجا عرشِ پاک بھی اس کے دستِ تصرف میں ہوتا' اس کی انگشت نمائی سے قمر شق ہوتا اور آفتاب مغرب سے مشرق کی طرف عود کرتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں۔

ہر کہ در آفاق گرد د بو تراب — باز گرداند ز مغرب آفتاب

معشوقِ حقیقی کی نظر ایسے عاشق کو ڈھونڈ لیتی اور اپنے لیے منتخب کرلیتی ہے۔ اس کے دل و دماغ کو اپنی طرف متوجہ کرلیتی ہے یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم سے فرمایا تھا کہ "ہم نے تجھے اپنے لئے منتخب کرلیا ہے۔ ایسے منتخب اشخاص کے ذریعہ باری تعالیٰ اپنے اسرار و احکام تمام انسانوں تک پہونچاتا' انہیں ان علوم باطنی سے سرفراز فرماتا ہے جن کے ذریعہ سے وہ حیاتِ مادی و حیاتِ روحانی دونوں کی راہوں کو بہ آسانی طئے کرتے اور منزلِ مقصود تک پہونچ جاتے ہیں بلکہ دیگر بنی نوعِ انسان کی رہنمائی و رہبری کرتے ہیں۔

مردانِ خدا اور عاشقانِ حق کے حالات و کیفیات کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ ان پر اکثر ایسی کیفیات طاری ہوتی تھیں جنھیں غیر معمولی' امتیازی اور انفرادی کہا جاسکتا ہے۔ ان کیفیات کو "مذہبی تجربات" (Religious Experience) یا "سری تجربات" (Mystical Experience) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ایسے تجربات انسانی زندگی کے عام تجربات

کی طرح ہوتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ وہ خالص روحانی نوعیت کے ہوتے ہیں، اور عام لوگوں کے فہم و ادراک سے بالاتر ہوتے ہیں۔ بلکہ علم ظاہری اور عقل و دانش کے محدود دائروں سے بھی باہر ہوتے ہیں۔ ان کی تفہیم منطق اور دلائل و براہین کے ذریعہ ممکن نہیں۔ مذہبی تجربات، انبیاء، ائمہ، اولیا اور صوفیا سے مخصوص ہوتے ہیں۔ لیکن انبیاء اور ائمہ کے تجربات اور صوفیا کے تجربات میں ایک فرق یہ ہوتا ہے کہ اول الذکر کے تجربات تمام بنی نوعِ انسان کے فائدے کے لیئے ہوتے ہیں اور صوفیا کے تجربات زیادہ تر انہیں کے ذاتی افادے یا صرف چند اشخاص کے افادے سے مخصوص ہوتے ہیں۔ بہر صورت ان تجربات میں انسان کے دل و دماغ اور روح کو خدائے تعالےٰ سے بالراست تعلق یا ربط پیدا ہو جاتا ہے۔ ایسے تجربات میں جو کیفیات وقتی طور پر ان پر طاری ہوتی ہیں ان کے لیئے "مراقبہ" و "مکاشفہ" کی اصطلاحات وضع کی گئی ہیں۔ "مراقبہ" سے مراد خدائے تعالیٰ کی طرف دل کی حضوری ہے۔ صوفیا کے نزدیک مراقبہ کرنے والے کو احساسات کے ذریعہ سے نہیں بلکہ وجدان کے ذریعہ سے خدائے تعالیٰ سے ربط پیدا ہوتا ہے۔ اور اس کی اپنی "ذات" ایک "لامحدود ذات" یعنی "ذاتِ حق تعالیٰ" میں گم ہو جاتی ہے۔ "مکاشفہ" سے، سالک (یعنی راہِ حق میں جانفشانی کرنے والے) کے دل پر اسرارِ الٰہی کا یک بیک کھل جانا مراد ہے۔ اس کے ذریعہ علم باطنی کا حصول ممکن ہے۔ "علم غیب" یا علوم باطنی کا حصول کچھ اور ذرائع سے بھی ہوتا ہے جن میں وحی، الہام، القاء اور تجلی بھی ہے۔ وحی خصوصیت کے ساتھ انبیاء پر نازل ہوتی ہے۔ الہام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی بات عارف اور سالک کے دل میں ڈالی جائے۔ اسی نوعیت کا باطنی علم القاء اور تجلی کے ذریعہ بھی حاصل ہوتا ہے۔ ایسے علم کی حقیقت اور افادے کا اندازہ انسانوں کو فی الفور نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیئے ایک عرصہ درکار ہوتا ہے۔ انبیاء اور ائمہ کو اس طرح جو علمِ باطن حاصل ہوتا ہے اسے "علمِ لدنی" کہا جاتا ہے۔ یہی علم اور ایسے ہی کیفیات و تجربات مذہب اور ایمان کی بنیاد بنتے ہیں۔

ڈاکٹر اقبال نے اس سلسلے میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ تصوف کا اصل مقصد ان کیفیات اور حالات کا باقاعدہ جائزہ لینا، ان کی تخصیص کرنا اور ان میں نظم و ضبط پیدا کرنا ہے۔ صوفیا کے خاص اور بنیادی ترکیب

نے ان کیفیات، تجربات اور ان کے ارتقاء کو باقاعدہ شکل دینے اور ان کی رہنمائی کرنے میں اسلامی دنیا کی حد تک ایک بڑا کام کیا ہے۔ لیکن کچھ عرصہ بعد ان کے نمائندے جو عہد حاضر کے ذہن سے ناواقف رہے دورِ جدید کے خیالات اور تجربوں سے ایک نیا وجدان حاصل کرنے میں ناکام رہے۔ لیکن تصوف کے سبب سے نفسیات اور حقیقتِ انسانی کے چند خاص گوشوں پر روشنی پڑتی ہے۔ جن کا باقاعدہ مطالعہ ضروری ہے۔ اور ان پر تحقیقی نظر ڈالنے سے صوفیانہ ادب نہایت قابلِ غور ہے۔[ع۱]

عموماً فلسفہ اور تصوف میں سب سے زیادہ اہم اور دل چسپ موضوع بحث وجودِ باری تعالیٰ کا ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ حقیقتِ مطلق کے بالراست مشاہدے پر مذہب کا انحصار ہے محض فلسفیانہ دلائل و براہین سے دین کی حقیقت سمجھ میں نہیں آتی۔ حقیقتِ مطلق اور دین کو سمجھنے کے لیئے تخیلات اور الہام دونوں ناگزیر ہیں۔ یہ دونوں ایک دوسرے کا تضاد نہیں بلکہ ایک دوسرے سے مدد حاصل کرتے اور تقویت پاتے ہیں۔ کیونکہ دونوں کا مطمع نظر حقیقتِ مطلق کا مشاہدہ ہے۔[ع۲]

وہ علم کم بصری جس میں ہمکنار نہیں	تجلیاتِ کلیم و مشاہداتِ حکیم
ہو بندۂ آزاد اگر صاحبِ الہام	ہے اسکی نگہ فکر و عمل کے لیئے ہمیز

قرآنِ حکیم کی رو سے باطنی تجربوں کی وحدت بھی علم کے تین سرچشموں میں سے ایک ہے بقیہ دو میں تاریخ اور قوانینِ فطرت ہیں۔ قوانینِ فطرت کا مطالعہ بھی خدا کے صفات اور عمل کا مطالعہ ہے اور قرآنِ حکیم نے قوانینِ فطرت کے گہرے مطالعہ کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ اور کئی آیتوں میں اس طرف اشارہ کیا ہے۔ مثلاً سورۂ الروم میں ۲۱ سے لے کر ۲۷ تک تمام آیتیں اس ضمن میں ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی کئی آیتوں میں مطالعۂ کائناتِ فطرت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ ایسا مطالعہ انسان کو حقیقتِ مطلق کے سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر مطالعہ کرنے والا صاحبِ بصیرت ہو تو

ع۱۔ تمہید ریکنسٹرکشن صفحہ ۷ و صفحہ ۸۵

ع۲ " " " صفحہ ۱ تا ۲۔

اس کے لئے طبیعاتی علوم بھی روحانی اسرار کے انکشاف کا ذریعہ بنتے ہیں۔

لیکن انبیاء، ائمہ، اولیا اور صوفیا نے ہمیشہ علوم ظاہری کے مقابلے میں علوم باطنی کو ترجیح دی۔ عقل کو پُر پیچ راہوں کی بجائے عشق حقیقی کی راہ اختیار کی جو سہولت اور سرعت کے ساتھ منزل مقصود تک پہونچا سکتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ الغزالی، شیخ محی الدین ابن العربی، مولانا رومی اور اقبال علوم ظاہری اور عقل و حکمت کی راہوں سے تنگ آ کر علوم باطنی کے حصول اور عشق حقیقی کی طرف راغب اور محو ہو گئے۔

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

علم مقامِ صفات، عشق تماشائے ذات ... علم ہے ابن الکتاب، عشق ہے ام الکتاب

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

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق ... عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات

اہلِ ظاہر کی نظر عموماً مادے پر پڑتی ہے۔ لیکن اہلِ باطن حقایقِ اعلیٰ اور وجودِ باری تعالیٰ پر نظر رکھتے ہیں۔ وہ ذرے میں آفتاب، قطرے میں سمندر اور پردہ ہستی میں روئے حقیقی کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ پردہ انہیں دھوکا اور جلوۂ ذات انہیں حقیقت نظر آتا ہے۔ عقل ظاہر بیں اور اہلِ دانش سے شکایت کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں۔

اہلِ دانش عام ہیں کمیاب ہیں اہلِ نظر ... کیا تعجب ہے کہ خالی رہ گیا تیرا ایاغ

لیکن اہلِ باطن کو بھی اقبال حکیمانہ مشورہ دیتے ہوئے کہتے ہیں

یہ حکمتِ ملکوتی، یہ علم لاہوتی ... حرم کے درد کا درماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

عہدِ حاضر کے وہ صوفی اور مُلا جنہیں علوم باطنی سے آگاہی نہیں ہوتی، جو عشق حقیقی اور علم و عرفان سے عاری ہوتے ہیں اور جن کے کردار و گفتار میں سوز و اثر نہیں ہوتا ان سے بھی اقبال نا امید ہیں۔

صوفی کی طریقت میں فقط مستیٔ احوال ... مُلا کی شریعت میں فقط مستیٔ گفتار

⊙

"اقبال خیال و فکر کا ایک خاص نظام رکھتا ہے یہ افکار اسے اس نظام زندگی سے ذہنی ورثہ کے طور پر ملے ہیں جن کا وہ خود ایک مظہر ہے۔ اس کی شاعری کے پس منظر میں اسلامی تہذیب و تمدن اور فکر و خیال کے سارے تاریخی حقائق جھلکتے نظر آتے ہیں۔ اس کا مسکن زندگی کی ان بلندیوں پر ہے جہاں سے اسلام انسانیت کے لئے ایک انقلابی تحریک کی صورت میں ایک جدید نظام زندگی کو لے کر ظاہر ہوا تھا۔ اس کی شاعری کی روح اسی قرآنی تعلیم سے اکتساب نور کرتی رہی ہے جس کے متعلق گوئٹے نے کہا تھا کہ ہم اپنی انتہائی بلندیوں پر بھی اس تعلیم سے آگے نہیں بڑھ سکتے"

(اشفاق حسین)

مصلح الدین سعدی

مطالعۂ اقبال کے چند مسائل

اقبال "اسرار و رموز" کی اشاعت کے ساتھ ہی مشرق و مغرب کے ذہین افراد کی نگاہوں میں آ گئے تھے۔ اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کا مطالعہ صحیح معنی میں اسی زمانہ میں شروع ہو چکا تھا۔ فکر اقبال کے بہت سے مسائل جو آج متنازعہ فیہ ہیں، اقبال نے اپنی زندگی میں ہی ان کی وضاحت اُن اعتراضات کی روشنی میں کی تھی جو اُس وقت کے دانشوروں نے فکرِ اقبال کے ردعمل کے طور پر پیش کئے تھے۔ اقبال کی فکر اور ان کی شاعری، اس کے بعد بھی اظہار کے مختلف سانچوں میں حیات اور کائنات کے بہت سے اسرار کو فاش کرتی رہی ہے۔ اقبال کا عصر اقبال کے سامنے اُن کی فکر اور پیغام کیلئے ایک چیلنج بن گیا تھا۔ اقبال نے اپنی دانست میں ماضی کے سارے انسانی ورثہ کو بلا تفریق علاقہ و زبان، رنگ و نسل اور کسی تعصب کے اپنی جولان گاہ بنایا ہے۔ اخذ و انتخاب۔ استفادہ اور رحمت و سرفرازی اقبال کے ہاں اُن کی فکر اور پیغام کے پس منظر میں ایک جداگانہ حیثیت اختیار کر جاتے ہیں۔ وہ صرف علمی منہاج کو اپنا منتہائے مقصود نہیں بناتے بلکہ اسکے ماوری بھی اپنے نصب العین کی مناسبت سے سارے بنی نوع انسان کی ضروریات کو ملحوظ رکھتے ہوئے نئے جہانوں کی تلاش کرتے ہیں۔ اُن کی جستجو میں ایک ہوش مندانہ دیوانگی کا سُراغ ملتا ہے۔ پچھلے پچاس برسوں سے اقبال کا مطالعہ جاری ہے۔ اور اقبالیات کے نام سے ایک نئے شعبہ علم کا وجود بھی عمل میں آ چکا ہے۔ اسکے باوجود اقبال کے مطالعہ کا حق ایسا محسوس ہوتا ہے، ایک قرض کی طرح چکایا نہیں جا سکا ہے۔ سنہ ۱۹۷۷ء میں ہماری دنیا اور اس کے مسائل خصوصاً مشرق اور اس میں بھی خاص طور پر برصغیر ہند و پاک اور بنگلہ دیش کے حالات سلسلۂ روز و شب کا ایک ایسا حادثہ ہے جو ہر آن متغیر اور ہر لمحہ نئے انقلابات کا

داعی ہے۔ اقبال کی تحریر کے اس تناظر میں مطالعہ کے نئے افق چاہتی ہے۔

اقبال کا مطالعہ آرٹ، تمدن اور مذہب کی شقوں میں ڈاکٹر یوسف حسین خان نے روحِ اقبال کی شکل میں کیا ہے ۔۔۔ وہ لکھتے ہیں:

"میں نے اقبال کے خیالات کو اپنے مطالعہ کی سہولت کے مدنظر تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ آرٹ، تمدن، مذہب۔ ان تین شقوں کے تحت زندگی اور کائنات کے تمام مہمات مسائل آجاتے ہیں جن کی نسبت اقبال نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔"

سید نذیر نیازی نے ۱۹۴۱ء میں "اقبال کا مطالعہ" کے عنوان سے ایک پُر مغز مقالہ تحریر فرمایا جس میں اقبال بہ حیثیتِ مفکر، بہ حیثیت شاعر اور ایک مصلح، اقبال کا جائزہ لیا گیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

"ہمیں معلوم ہے کہ اقبال کے غور و تفکر کا مرکزی نقطہ خودی کا تصور ہے۔ سوال یہ نہیں کہ اقبال نے اس اصطلاح کو کن معنوں میں استعمال کیا یا اس کی تحقیق و تعین میں کس نہج پر قدم اٹھایا۔ وہ اس کا اثبات کرتا ہے، کن دلائل سے اور اس میں اسکی منطق کہاں تک کامیاب ہے۔ یہ مباحث بجائے خود نہایت ضروری ہیں اور ان کے بغیر نہ ہمیں اقبال کی فلسفیانہ عظمت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ نہ اس مسئلہ کا جو سر دست ہمارے سامنے ہے اور یہ کہ اقبال کے تصور خودی کا اظہار محض ایک فلسفیانہ بصیرت اور وجدان کے رنگ میں ہوتا ہے۔ یا وہ ایک باقاعدہ اور مکمل نظریہ ہے۔ انسان اور کائنات کا سوال یہ ہے کہ اگر اس تصور سے ایک پورا نظامِ فکر یا جیسا کہ ابھی ہم نے عرض کیا تھا زندگی کا ایک واضح اور جامع نظریہ تیار ہو سکتا ہے تو اسکی وسعت، تفصیلات اور جزئیات کیا ہیں۔ یہ کیسے معلوم ہو کہ خودی ایک حقیقت ہے۔ وہ مخلوق ہے کہ غیر مخلوق۔ اگر مخلوق ہے تو اس کے استحکام اور حفظ و بقا کے ذرائع کیا ہیں۔ اسے خالق سے کیا تعلق ہے اور غیر ذات سے کیا۔ انسان کی زندگی پر تمام و کمال کا اظہار کیونکر ہوتا ہے۔"

نذیر نیازی نے اس قسم کے بہت سے سوالات اٹھانے کے بعد کچھ جوابات بھی دینے کی کوشش کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

"اقبال کے غور و تدبر کا ایک بہت بڑا کارنامہ ہے کہ اُس نے خودی کی اساس پر ایک جدید مذہبِ فلسفہ کا آغاز کرتے ہوئے الٰہیات اسلامیہ کی تجدید اور بہ حالاتِ موجودہ اسکے عمرانی حقائق کی از سرِ نو تعبیر کی۔ وہ ایک ایسا نظریۂ حیات پیش کرتا ہے جس میں اخلاق و مذہب کو نہایت ہی خوبی سے سمویا گیا ہے۔ حیات کی اصل خودی سے ہے۔ ایک انفرادیت جو اور مرکوز بالذات حقیقت جس کا تعقل ہم اپنے داخلی محسوسات و مدرکات یعنی اندرونِ وجود میں کرتے ہیں۔ وہ مخلوق ہے کیونکہ اُس کا ایک نقطۂ آغاز ہے۔ مگر اس میں بقائے دوام کی صلاحیتیں مضمر ہیں۔ اسکی زندگی عمل وجد و جہد سے ہے۔ وہ غیر خود سے ٹکراتی اور گرد و پیش کی تسخیر سے اپنے نشو و نما اور ارتقا کا سامان پیدا کرتی ہے۔ اگر اس کو عمل سے روک دیا جائے تو رفتہ رفتہ ضعیف ہو کر بالآخر مرجائے گی۔"

نذیر نیازی کے یہ خیالات نامکمل رہیں گے۔ اگر ہم اُن کے ان نتائج سے صَرفِ نظر کریں۔

"پھر ایک ذاتی عنصر ہے جو اقبال کے مطالعہ میں اکثر حارج ہو جاتا ہے۔ اقبال نے جو کچھ کہا، جو کچھ سوچا اور جو کچھ محسوس کیا وہ نتیجہ تھا برسوں کے غور و فکر، برسوں کے ہیجان و اضطراب، برسوں کے ایثار و خلوص، ضبط، متانت، صداقت پسندی اور صداقت شعاری کا۔ ہم چاہتے ہیں کہ ان احوال سے گریز کئے بغیر اقبال کے افکار و جذبات کا فیصلہ محض اپنی رائے اور پسند سے کر دیں۔ بے شک انسان کو آزادی ہے کہ جس مسلک کو چاہے اختیار کرے لیکن جب وہ دوسروں سے انصاف اور رواداری کا مطالبہ کرتا ہے تو یاد رکھنا چاہیئے کہ یہی مطالبہ اُس سے بھی کیا جائے گا۔"

اقبال کے انتقال کے ساتھ ہی فکرِ اقبال کے مختلف پہلوؤں پر مختلف انداز کی جو بحثیں ہوتی ہیں اُن پر نذیر نیازی کا یہ استدراک ہمیں اس نتیجہ پر پہنچنے میں مدد دیتا ہے کہ بیسویں صدی کے وسط میں اقبال اپنے معاصرین کی نگاہوں میں کافی اہمیت اختیار کر گئے تھے اور اچھی یا بُری جو بحثیں اُس زمانہ میں ہوتی ہیں اُن سے قطع نظر اقبال پر لوگوں نے یا تو والہانہ انداز میں لکھا یا معاندانہ انداز میں۔ اقبال کے معروضی مطالعے بھی ہوئے ہیں اور

اقبال شناسی اور اقبال فہمی میں یہ معروضی مطالعے بڑی حد تک ممد و معاون رہے ہیں۔ اقبال کا مطالعہ اُن لوگوں نے بھی کیا ہے جو برصغیر ہند و پاک میں اسلام کو ایک تحریک کی حیثیت سے برپا کرنا چاہا لیکن اقبال نے اپنے کام کو جس مقام پر چھوڑا تھا، وہاں سے ان لوگوں نے ایک منضبط فکر کی تاسیس میں اقبال کے نتائج سے استفادہ کرتے رہے ہیں لیکن اقبال کی اصطلاحات، علائم اور ان کی سنادی تعبیر (Documentary - Interpretation) کے بجائے معنوی استفادہ پر قانع رہے ہیں۔ اُن لوگوں نے بھی اقبال کا مطالعہ کیا ہے جنہوں نے مختلف ادوار میں مسلمانوں کو اُن کی زبوں حالی اور درماندگی کے جاں لیوا حالات سے باہر نکالنے کی کوشش کی ہے۔ ہماری دانست میں اقبال کے ایسے مطالعے نہ تو پیامِ اقبال کے ساتھ انصاف پر مبنی ہیں اور نہ ہی فکرِ اقبال کی عملی صورت گری میں معاون۔ فکرِ اقبال کا تقاضہ تو یہ تھا کہ من حیث الکل اُس سے اعتناء برتا جاتا اور قوموں کی زندگی میں اس کو رواں دواں کرنے کے لئے اس کے عملی انطباق کی راہیں استوار کی جاتیں۔ ظاہر ہے اقبال جیسا شاعر ہمیں میسّر آیا اور اس کے انقلابی پیغام کو مختلف سطح پر اُن لوگوں نے سینہ سے لگایا۔ انفرادی حیثیت میں حرکت و عمل کی تصویر بن گئے۔ چونکہ اس فیضان کی اجتماعی تشکیل ممکن نہ ہو سکی۔ اس لئے اقبال کا وہ منشاء و مقصد ہنوز تشنۂ عمل ہے جس کو اقبال نے ایک نسخۂ کیمیاء کی حیثیت سے بنی نوع انسان کے سامنے پیش کیا۔

آج ہم جب یہ سنتے ہیں کہ اقبال تضادات کا مجموعہ ہے۔ اُس کی فکر میں ابہام ہے۔ وہ مغرب کا خوشہ چیں ہے، احیاء پسندوں کا امام ہے، رجعت پسند ہے، سائنس اور ٹیکنالوجی کا دشمن ہے تو ہمیں اقبال کے یہ شعر یاد آتے ہیں ؎

مرا ز دیدۂ بینا شکایتِ دگر است
کہ چوں بجلوہ در آئی حجابِ من نظر است

ز خود رمیدہ چہ داند نوائے من زکجاست
جہانِ او دگر است و جہانِ من دگر است

اقبال کی شکایت بجا بھی ہے اور بر وقت بھی۔ مطالعۂ اقبال میں جگہ جگہ یہ بات کھٹکتی ہے کہ پیامِ اقبال

کی پذیرائی کا وہ سامان مشرق نے مہیا نہیں کیا جس کا اقبال طالب تھا۔ یہ بات سب جانتے ہیں کہ اقبال اسلامی نشاۃ الثانیہ کے علمبردار تھے اور قرآن و سنت کی کسوٹی پر وہ اپنے زمانہ کے حاضر و موجود کو پرکھتے رہتے۔ اس کے باوصف انھوں نے اپنی دانشورانہ حیثیت کا لمی سطح پر لوہا بھی منوایا ہے۔ اقبال کا مطالعہ اگر اس بنیادی نکتہ کو فراموش کر کے کیا جائے تو نتائج مطالعہ کنندہ کے ذہنی تحفظات کا عکس بنکر رہ جائیں گے۔ اقبال نے خودی کا لفظ استعمال کیا۔ اگر ہم اس بات کی کوشش کریں کہ مغربی مفکرین میں سب سے پہلے کس نے اس مفہوم کو اس لفظ میں ادا کیا ہے، ہم اس علمی تحقیق کی تو ہم ضرور داد دیں گے لیکن اگر اقبال کی خودی کی توجیہات کو من و عن کسی فلسفی کے پاس نہ پائیں اور اس وجہ سے یہ فیصلہ صادر کریں کہ، لائبنس اور نطشے جو اپنے مابعد الطبعی نظریات میں خودی کا ذکر کرتے ہیں اور اقبال اس تصورِ کا نہیں سے اخذ کیا ہے تو اس قول کی خود نفی ہو جاتی ہے کہ ان دونوں مفکرین کے ہاں خودی کا وہ تصور موجود نہیں ہے۔ جو اقبال کی توجیہات کی روشنی میں ملتا ہے۔

ایک اور گروہ اقبال کے پیغام کو اس لئے درخورِ اعتنا نہیں سمجھتا کہ مسلمانوں میں بقول اُن کے ابھی خرد افروزی کی ضرورت ہے۔ وہ اقبال کو ہدفِ تنقید بنانے کے لئے ابن رشد کو غزالی کے مقابلہ میں اہمیت دیتے ہیں۔ محی الدین ابن عربی اور مولانا روم کے مختلف نظریات کی عقل و دانش کی روشنی میں تنقیص کرتے ہیں۔ بہت سارے ایسے مسائل جنکی حیثیت اب نہ تو نظریاتی ہے یا نہ علمی بلکہ عصرِ حاضر نے اُن کو تاریخِ افکار کا ایک جزو بنا دیا ہے۔ ایسے لاطائل مسائل کو کلامی نوعیت سے پیش کر کے اقبال کی بزعم خویش اصلاح کے دعویدار ہیں۔ ایک اور گروہ اُن دانشوروں کا ہے۔ جو مذہب اور سائنس کے بارے میں ایک خاص نقطۂ نظر کا حامل ہے۔ اقبال کے بنیادی نظریات کی گہرائی اور گیرائی سے جنھیں دور کا بھی علاقہ نہیں ہے لیکن کیونکہ اُن کی نگاہ ادب، تاریخ اور تنقید پر گہری ہے۔ اس لئے اپنی دانست میں وہ اپنا یہ حق سمجھتے ہیں کہ اقبال کے بارے میں اس کے عہد کے بارے میں تجزیئے کے ساتھ ساتھ حجت و تاویل کے دلکش اور خوشنما محل کھڑا کریں۔ اقبال کا طالب علم ہمارے دور میں ان رجحانات سے صرفِ نظر نہیں کر سکتا۔ اقبال کا مطالعہ کسی بھی مطالعہ کی طرح ہر قسم کی عینکوں سے منزّہ ہونا چاہیئے۔ فکر اقبال کے چند پہلو مثبت حیثیت سے اگر ایک جا جمع کر دیئے جائیں تو اس انتشارِ فکری میں شائد کوئی راستہ نکل آئے۔

اقبال نے اُردو اور فارسی زبانوں میں شاعری کے ذریعہ اپنے پیام کو پیش کیا۔ اُن کے قدرتِ اظہار نے شعر کے پیکر میں اُن کی فکر کے شایانِ شان انداز اختیار کیا۔ شعر کے صنم خانہ میں روایتوں کے بُت سرنگوں ہو گئے۔ اُن کی فکر نے شعر کی مبادیات کو متاثر کئے بغیر لفظ و معنی کے وسیع تر امکانات کی تجسیم کی۔ اُردو میں خصوصاً شعری فضا میں ایک انقلاب آ گیا۔ یہ اسلوب چونکا دینے والا بھی تھا اور متاثر کن بھی۔ اقبال کے ہاں حجازی، عجمی اور ہندی موسیقی سے تیار کیا ہوا مرکب آہنگ ملتا ہے۔ ہندوستان میں اقبال وہ واحد خوش نصیب شاعر ہے جس نے اپنی طبیعت کو اپنے ذہنی ورثہ کے محاسن سے آراستہ کیا اور لفظوں کی موسیقی کا وہ جادو جگایا کہ بعض مقامات پر فکر اور آہنگ کو الگ کرنا ناممکن سا معلوم ہوتا ہے اس طرح شعر و فلسفہ، تخئیل و جذبہ کے پیراہن میں متضاد نہیں بلکہ لابدی معلوم ہوتے ہیں۔ اقبال کی شاعری اور اُن کا اسلوب اُن کی فکر کی راہ میں کہیں کہیں حائل دکھائی دیتا ہے۔ یہ فکر کا تضاد نہیں بلکہ شاعری کی مجبوری ہے۔ اقبال کی فکر مروجہ اظہار کے سانچوں میں پیش نہیں ہو سکتی تھی اسلئے انھیں نئی تراکیب وضع کرنی پڑیں۔ نئے استعاروں اور نئے علائم کے ذریعہ انھوں نے اپنے پیام کی ترسیل کی بھرپور کوشش کی۔ اقبال کی شاعرانہ پیش کش اُن کے پیام کی مقبولیت کے وافر سامان فراہم کی ہے لیکن بعض خاص اذہان کو ان رموز و علائم کی بہ نوع دیگر تشریح میں لطف ملتا ہے۔ اقبال کی فکر ایک ایسا شفاف آئینہ ہے جس کے سامنے آپ جس لباس میں کھڑے ہو جائیں گے وہ آپ کو اسی طرح منعکس کرے گا۔

اقبال اپنی نگاہِ تیز سے دلِ وجود کو چیر کر نکل جاتے ہیں۔ حاضر و موجود اُن کی فکر کی آخری منزل نہیں۔ وہ امکان و وجوب کے مراحل سے بھی دوچار ہیں۔ لَا و اِلَّا کی کلامی بحثوں میں اُلجھے بغیر وہ ماسوا کا تعین کر سکتے ہیں اور غیب و شہود کی اصطلاحوں میں بھی کبھی کبھی اپنے عصر کے ماضی اور مستقبل پر کمندیں پھینک سکتے ہیں۔ روح و مادہ کے مسائل ہوں، انسان کے نفسی احوال ہوں، فطرت و کائنات کا ایسا مشاہدہ کہ اس واسطے سے انسان کی عظمت سامنے آسکے اقبال کی طبع سلیم کا پسندیدہ مشغلہ رہا ہے۔ اقبال بنیادی طور پر آزادانہ مسلک کے علمبردار ہیں، وہ ایسے خارجی دباؤ یا تاثر قبول کرنے کبھی آمادہ نہیں جو اُن کے اندرون سے مفاہمت نہ رکھتے ہوں۔ اقبال انقلاب پسند اور تھوڑے سے شورش پسند باغی بھی ہیں۔ اُن میں

جرأت و بے باکی بھی ہے اور خود رفتگی اور سرشاری بھی لیکن عقل اُن کے ہاں وجدان کے ساتھ ہے۔ وہ کسی ایسے وجدان کو لائقِ اعتنا نہیں سمجھتے جو عقل سے یکسر عاری ہو۔ وہ نری عقل کے مخالف ہیں۔ اقبال، سائنس اور ٹکنالوجی کے مخالف نہیں، البتہ انھیں یہ بات پسند نہیں ہے کہ سائنس اور ٹکنالوجی کو اس طرح سر پر مسلط کر لیا جائے کہ ان سے انسانی زندگی کے اساسی اصولوں کا استخراج کیا جائے۔ وہ تہذیبِ انسانی کی معراج کے قائل ہیں۔ اس میں ایک پیہم ارتقاء کو ضروری سمجھتے ہیں۔ مادیت اگر انسان زندگی کا نصب العین بن جائے تو اُن کے خیال میں وطنیت، استبدادیت اور غلامی کی مختلف قسمیں انسانی زندگی کو اپنے چنگل میں پھانس لیں گی۔ وہ سرمایہ داروں پر ضربِ کاری لگاتے ہیں۔ مذہبی اداروں کی روایتی اجارہ داری سے بیزار اور ان کے سربراہوں کی سماجی زیادتیوں پر تنقید بھی کرتے ہیں۔ وہ اشتراکیت اور جمہوریت سے بخوبی واقف ہیں اور اسی واقفیت کی بناء پر اُن کی نظروں میں اُنکی افادیت محدود تھی۔ وہ انسانی معاشرہ کی عظمتوں کے تصور میں دیگر خرابیوں کی طرح اُن کو بھی مزاحم محسوس کرتے ہیں اور شعوری طور پر ان سے اپنے آپ کو الگ کرتے ہیں اور عالمِ انسانی کو مشورہ دیتے ہیں کہ ظاہری کشش کے باوجود یہ انسانی خرابیوں کا کوئی موثر اور کارگر علاج نہیں۔ ایک دردمند انسان کی طرح وہ اپنے عصر کا تجزیہ کرتے ہیں۔ اقبال کا تجزیہ ہمارے سامنے مشرق و مغرب کی معروف اصطلاحوں کو نئے انداز سے پیش کرتا ہے۔ وہ برطانوی سامراج کو اُس کی ساری فرعونیت کے ساتھ، اُس کے اعمال و کردار سمیت بے نقاب کرتے ہیں۔ سائنس و ٹکنالوجی کی غیر معمولی ترقی نے چونکہ استبداد کے استحکام میں اس آمریت کی مدد کی تھی اور یہ ساری دانش فرنگ استبداد کے قبضہ میں تھی، اقبال اُس کے غلط استعمال کی مذمت کرتے ہیں اور اُن وجوہات کی نشان دہی ضروری سمجھتے ہیں جو اس تصورِ حکمرانی اور اس معاشرہ کے پس پردہ کار فرما تھیں۔ اس استدراک اور احتساب کے پیچھے اقبال کی تنگ نظری یا ان کے تعصب کو قطعاً دخل نہیں ہے بلکہ ان کی نظر میں بنی نوع انسان کی بہبودی ترقی اور تعمیر کیلئے ایک وسیع ترین معاشرہ کا تصور ملتا ہے۔ جو علاقائی رجحانات کے مقابلے میں عالمگیر وحدت، تنگ نظری کے مقابلے میں روشن خیالی، جبر و استبداد کے مقابلہ میں مرحمت و سرفرازی جیسے اعلیٰ قدروں کا علمبردار ہے۔ اقبال اس

معاشرہ نے تصور کو ساری دنیا کے محکوم، مظلوم، پس ماندہ عوام کے سامنے پیش کرتے ہیں اور انھیں بتاتے ہیں کہ ان کی اصلی کمزوری کیا ہے۔ ان کی جہالت محکومی اور پستی کے اصلی اسباب کیا ہیں۔ حیات کیا ہے۔ کائنات کیا ہے اور انسان کا مقصدِ تخلیق کیا ہے۔ سماج کسے کہتے ہیں؟ فرد اور سماج کا کیا رشتہ ہے۔ سیاست ہو کہ معیشت، تہذیب ہو کہ سماجی ادارے، سائنس و مذہب ہو کہ فنونِ لطیفہ اقبال ان کے بارے میں انسانی تاریخ کے کم و بیش سارے مواد کو سامنے رکھ کر اپنی رائے دیتے ہیں۔ اُن کی یہ آراء اُن کے تصورِ انسان، تصورِ کائنات اور تصورِ زماں سے ہم آہنگ ہیں۔ اُس میں کسی قسم کا کوئی تناقص یا تضاد نہیں پایا جاتا۔

اقبال انسان کے خلّاقانہ کارناموں پر زور دیتے ہیں اور انسان کو عمل پر اکساتے ہیں۔ اُس کے دل میں اُمید اور تمنا کے تخم ہی نہیں بوتے بلکہ اُن تمناؤں کا رُخ اور منزل بھی متعین کرتے ہیں۔ اُن کی منزلیں کسی دھند کا شکار نہیں بلکہ روشن ہیں۔ اس راستہ کے نشیب و فراز بھی اس جد و جہد کے مرحلے بھی اُن پر واضح ہیں۔ وہ انسان کو اس سفر کی تیاری کے لئے زادِ راہ کے طور پر بہت سارے اصول دیتے ہیں جسے ہم پیامِ اقبال کا نام دیتے ہیں۔

اقبال کے ایک ادنیٰ طالب علم کی حیثیت سے مطالعہ اقبال سے متبادر ہونے والے نتائج کو ہم نے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہمارے خیال میں اقبال کی ایک سیدھی سادی اور واضح معنوی تصویر اس میں موجود ہے۔ اب رہ گئے وہ مسائل جن کا تعلق فلسفہ کے دقیق نکات سے ہے یا علم شعر کے اشکالات سے ہے یا الٰہیات و کلام کے ٹکنیکی تعاملات سے ہے تو ہم اور نہ اقبال اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ ان علوم میں کوئی قطعی اور حتمی مہارت رکھتے ہیں۔ مختلف علوم و فنون کے تحقیقی مطالعہ کے باب میں اقبال کی نظر نہایت عالمانہ تھی۔ وہ کسی ایسی قطعیت یا منطقی دلیل کو حرفِ آخر نہیں سمجھتے تھے۔ جو تجربہ اور تعقل کی معروف سطح سے ہم آہنگ نہ ہو۔ وہ وادیٔ افکار کے سفر میں باخبری کو رہنمایانہ اصول کے طور پر ضروری سمجھتے ہیں۔ خبر اور نظر کی اصطلاح اقبال کے ہاں علم الوحی اور علم الحواس کے خانوں میں بٹا ہوا ہے۔ قرآن میں تدبر اُن کی عادت اور مسائل میں تفحص کی ضرورت بن جاتے ہیں۔ وہ ہر اُس

صاحب کمال کی کھلے دل سے تعریف کرتے ہیں، جو کسی خاص شعبۂ علم میں یا زندگی کے عملی شعبہ میں کاروانِ انسانی کیلئے کوئی سنگ میل بنا یا ہو۔ اقبال کلی طور پر کسی بھی انسان کے سارے کارنامے کو خیر محض یا شر قرار نہیں دیتے الا اس کے وہ پیمبروں کی ذات ہو۔ شخصیت اور فکر کے انسانی محاسن و معایب پر اُن کی نظر اعتدال کی حدود سے تجاوز نہیں کرتی۔ وہ خیر و شر کی کشمکش کو شخصیت کے تناظر میں دیکھنے کے عادی ہیں۔ خیر کی تعریف کرتے ہیں اور شر کے پہلوؤں کی مذمت۔ قوت، جلال و جبروت کو اپنے عصر کی جن شخصیتوں میں جاری و ساری دیکھا وہ جزئی طور پر انسانی معاشرہ کے قیام و استحکام میں ان طاقتوں کو ضروری سمجھا۔ میسولینی، لینن، مصطفیٰ کمال، نپولین پر اقبال کے خیالات ان ہی اصولوں کی روشنی میں پڑھے جانے کے لائق ہیں۔

اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ "ثبات اک تغیر کو ہے زمانہ میں" یا "دمادم آرہی ہے صدائے کن فیکون" تو وہ جمود اور اس سے پیدا ہونے والی قطعیت سے منکر کیوں نہ ہوں گے۔ اقبال بے شک ابدی قدروں کے قائل ہیں۔ خلاصۂ موجودات انسان اور اس کی عظمتیں ایک بنیادی قدر کے درجہ میں اُنکے تصورِ انسان کی تشکیل کرتی ہیں جس کا سب سے بڑا حریف ابلیس ہے۔ انسان اور ابلیس کا تخفص اُن کا اپنا نہیں، بلکہ قرآنی ہے۔ اقبال اپنے عصر کے پس منظر میں اور تمدنی تجزیئے میں اسکی بازیافت کرتے ہیں۔ ابلیس مختلف روپ بدل کر انسانی معاشرہ کی بنیادوں کو کھوکھلا کرتا ہے۔ انسان جو بظاہر نحیف و زار نظر آتا ہے اقبال اُسے اسکی خفیہ صلاحیتوں سے آگاہ کرکے اُسے رزم گاہ خیر و شر میں پہنچاتے ہیں۔ اس طرح زندگی کی معنوی تعبیر ایک بامقصد نصب العین تک پہنچاتی ہے مطالعۂ اقبال میں اس نکتہ کو جب بھی فراموش کردیا گیا ہے تو اقبال کی تگ و دو کچھ منترنم خیالات کی آماجگاہ سے زیادہ نظر نہیں آتی۔ یہاں اسمتھ کا یہ قول دلچسپی کے ساتھ پڑھا جائے گا کہ اقبال نے اسلام کو ایک بحران کے دو بدو لا کھڑا کردیا۔ لیکن کسی نے اب تک اسے وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا ہے۔ یہ بحران ایک عالمی بحران ہے جو اس وقت سارے مذاہب کو درپیش ہے۔ یہ بحران اس حقیقت میں پنہاں ہے کہ نئی دنیا کے معروضی حالات اس قدر غیر معمولی جدید ہیں کہ مذہبی طور سے زندگی گزارنا اور معروضی طور پر اور واقعتہً اُن اقدار کو عمل میں لانا جو مذہب کا ہدف رہی ہیں۔ اس سب کے یہ معنیٰ ہوں گے کہ اس طور پر عمل کیا جائے جو ایک تسلیم شدہ طور پر" یعنی نام کے طور پر"

مذہبی تو قطعی نہیں ہیں۔ یہ دنیا بنیادی طور پر اس قدر جدید ہو چکی ہے کہ اب اس کے لئے ممکن ہی نہیں رہا کہ مذہب کے ظاہر و باطن کو اس کی روح اور جسم دونوں کو اپنایا جا سکے۔ اسمتھ کے یہ خیالات سیدین کے ضمن میں لکھے گئے ہیں جن کے بارے میں خود اسمتھ کی رائے یہ ہے کہ اقبال کے فیضان سے اور سائنس کے امکانات کو سمجھ کے سیدین نے مستقبل کے لئے ایک سماج کا خواب دیکھا ہے جس میں انسان شان کے ساتھ اپنی نشو و نما کر سکے گا اور پھلے پھولے گا۔ وہ شخصیت جو اقبال کا محبوب آئیڈیل تھی تشکیل پا سکے گی۔ مضبوط اور توانا اور زندگی کو لبیک کہنے والا فرد ہمتور، رواداد، نظم و ضبط کا پابند، سرگرم عمل آزاد اور طاقتور اور خدمتِ خداوندی کے نشہ میں سرشار خدا اور خدا کے دوسرے بندوں کے ساتھ ملکر ایک بہترین دنیا کی تخلیق کے درپے۔ یہ آئیڈیل ایسا نہیں جو حاصل نہ ہو سکے۔ بس یہ ہے کہ اس کیلئے سماج کی تعمیرِ نو کرنی ہو گی اور یہ تعمیرِ نو مقابلہ کی کشاکش کے ساتھ تعاون کی بنیاد پر ہو گی جس میں پیداوار استعمال کے لئے ہو گی نہ کہ نفع اندوزی کے لئے جہاں مساوی تقسیم ہو گی، جہاں ٹکنالوجی کا پورا پورا فائدہ اٹھایا جائے گا۔ سماج کی تعمیرِ نو کے ساتھ اس آئیڈیل کے حصول کیلئے ایک چیز اور بھی ضروری ہو گی۔ تعلیم کی تعمیرِ نو......... یہ اطلاقی طور پر اقبال ہی کا فلسفہ ہے لیکن کس مزہ کا اطلاق ہے۔ مذہبی اعتبار سے سیدین بڑے دلچسپ اور اہم آدمی ہیں۔ یہ اس لئے کہ مذہبی طور پر بھی وہ اسی جگہ پر ہیں جہاں اقبال کا اطلاق کیا گیا ہو۔ سیدین کا مذہب دافعتاً وہ ہے جو اقبال بتاتے رہے کہ مذہب ایسا ہونا چاہیئے۔ اور پھر بھی سیدین صریحاً کوئی مذہبی آدمی نہیں ہیں۔

اسمتھ کے ان خیالات کو پیش کرنے کا مقصد یہ تھا کہ مطالعۂ اقبال کی عملی تفسیریں بھی سامنے رہیں سیدین جیسی اور کئی شخصیتیں ہوں گی جن کا مطالعہ مطالعۂ اقبال کا اہم جزو ہے۔ پچھلی نصف صدی میں وقوع پذیر ہونے والے انقلابات میں اقبال کی فکر کے جلوؤں کو دیکھنا یا دکھانا مقصود نہیں ہے، اس لئے کہ مطالعۂ اقبال کا یہ رُخ ابھی ہمارے محققین کو دعوتِ شوق دے رہا ہے۔ مطالعۂ اقبال کا صحیح حق ہم اسی وقت ادا کر سکتے ہیں جب ہم ایسی ساری شخصیتوں کا مطالعہ فکرِ اقبال کے پس منظر میں نہ کریں۔

جدید ہندوستان نئے حالات کی تدھند میں اپنی منزلوں کا تعین کرنے جارہا ہے۔ وہ لوگ جو فکرِ اقبال کے عملی تقاضوں سے بہرہ مند ہیں ان کے لئے فکرِ اقبال بجا طور پر کچھ مطالبے کر رہی ہے۔ مطالعۂ اقبال کو اگر اس مقصد سے ہم آہنگ کر دیا جائے تو اقبال کا یہ شعر ہماری آرزوں کی عملی تصویر بن جاتا ہے۔

آدم کو ثبات کی طلب ہے
دستورِ حیات کی طلب ہے

★

○

"کوئی تشبیہ، کوئی استعارہ، کوئی اشارہ، کوئی کنایہ باقی نہیں جس کے اندر اقبال نے اپنا پیام نہ رکھ دیا ہو۔ پھول کی پنکھڑی میں، کانٹے میں، دریا کی روانی میں، صحرا کے گلولوں میں، پہاڑ کی بلندی میں، میخانے کے خم میں، ساقی کے ساغر میں، مغنی کے ساز میں، ساز کے تار میں، ہوا میں، آسمان میں۔

آنچہ من در بزم شوق آوردہ ام دانی کہ چیست ؟
یک چمن گل، یک نیستاں نالہ، یک خمخانہ مے

وہی ایک بزم شوق ہے، وہی ایک شاعر ہے، وہی اس کا پیام ہے۔"

(قاضی عبد الغفار)

محمد ذکی الدین احمد

اقبال کا سفرِ حیدرآباد ۱۹۲۹ء

میری مڈل اسکول کی طالب علمی کا زمانہ تھا اقبال حیدرآباد میں کافی مشہور و مقبول تھے ان کی چھوٹی چھوٹی نظمیں اس زمانہ کی اردو درسی کتابوں میں شامل ہوتی تھیں جو اکثر لاہور ہی میں مرتب اور طبع ہوا کرتی تھیں۔ اس کے علاوہ اخبار "زمیندار" اور "پیسہ اخبار" میں آئے دن اقبال کا کلام شائع ہوتا رہتا تھا بعض طویل نظمیں تو کتابچوں کی صورت میں شائع ہوچکی تھیں۔ اس میں غالباً مرغوب ایجنسی لاہور کے شائع کردہ تصویر درد، شمع و شاعر وغیرہ کے علاوہ شکوہ و جواب شکوہ بھی تھے جو بہت مقبول ہوئے۔

دن گزرتے گئے۔ اقبال کے زیادہ حکیمانہ کلام کے مجموعے شائع ہوتے گئے۔ اور ان کی عظیم شخصیت کو سمجھنے کا موقع ملتا رہا۔ بی۔ اے کلاس میں میرا مضمون فلسفہ تھا۔ فلسفہ کے اساتذہ میں مولانا ... عبدالباری ندوی مرحوم اور پروفیسر ولی الرحمن مرحوم کے علاوہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم بھی تھے۔ خلیفہ صاحب اقبال کے ہموطن اور شیدائی تھے۔ کبھی کبھی تو وہ اپنا پورا لکچر اقبال کے یا رومی کے کسی شعر ہی پر دے دیتے۔

اس زمانے میں جامعہ عثمانیہ کے مختلف شعبے ان عمارتوں میں واقع تھے اب ان میں اسٹیٹ بنک سے لے کر باوا گلاس تک مختلف ادارے کام کرتے ہیں ہماری تعلیم اردو زبان میں رہی ہے جس کی وجہ سے اساتذہ کے لکچرس زیادہ سریع الفہم اور دلچسپ معلوم ہوتے تھے اور جی یہی چاہتا تھا کہ سیکھتے جائیں اور پڑھنے لکھنے میں عمر گزار دیں۔

ادبی اور تہذیبی محفل تک ہر شخص کی رسائی نہیں تھی۔ انفرادی حکومت کا دور دورہ تھا۔ اعلیٰ درجہ کی محفلیں امرا کے ایوانوں میں منعقد ہوا کرتی تھیں جن میں مہاراجہ کشن پرشاد کی دیوڑھی سب سے زیادہ قابل ذکر ہے۔ اقبال نے مہاراجہ کی دیوڑھی کے مشاعروں میں اپنا کلام سنایا جس کو چند خاص لوگوں نے سنا۔

۱۴ جنوری ۱۹۲۹ء کی صبح تھی جب اقبال، جو مدراس میں اپنے شہرہ آفاق لکچرس (اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید) ختم کرکے لوٹ رہے تھے اور جنھیں حیدرآباد میں بھی وہی لکچرس دینے کے لئے مدعو کیا گیا تھا، سرکاری مہمان کی حیثیت سے حیدرآباد پہنچنے والے تھے۔ اس وقت سر اکبر حیدری وزیر فینانس تھے۔ سر اکبر کی شخصیت نہایت متنوع اور ہمہ گیر تھی۔ اگرچہ وجاہت جسمانی میں وہ پست قامت تھے لیکن ایک بہت بڑی شخصیت کے حامل تھے۔ سیاست اور نظم و نسق سے گہری دلچسپی کے باوجود ریاست حیدرآباد اور ملک ہندوستان کی عظیم علمی شخصیتوں سے ان کے قریبی مراسم تھے اقبال سے بھی تھے۔ اقبال کی حیدرآباد میں آمد کے موقع پر ان کے استقبال کے لئے جو سرکاری کمیٹی تشکیل دی گئی تھی سر اکبر اس کے قائد تھے۔ مدراس سے آنے والے مسافروں کی ٹرین سکندرآباد اسٹیشن پر ٹھہرتی تھی سر اکبر اور دیگر معززین نے اقبال کا استقبال سکندرآباد اسٹیشن کے پلیٹ فارم پر کیا۔ اس وقت سکندرآباد اسٹیشن باہر سے آج کی طرح خوبصورت نہیں تھا بلکہ پتھروں کی بنی ہوئی ایک بلند عمارت پر مشتمل تھا۔ ان پتھروں پر کوئی استر کاری نہیں تھی۔ اسٹیشن کے باب الداخلہ پر ایسے ہی پتھروں کا بنا ہوا ایک مختصر سا پورٹیکو تھا۔ جو اب بہت خوبصورت بنا دیا گیا ہے۔ مجھے بہ حیثیت صحافی اقبال کو دیکھنے کی ضرورت سے زیادہ ادب کے طالب علم کی حیثیت سے اس شاعر مشرق کو دیکھنے کا اشتیاق تھا۔ ابھی میں اسٹیشن کے پورٹیکو تک ہی پہنچا تھا کہ سر اکبر اور مجلس استقبالیہ کے دوسرے اراکین اقبال کو ساتھ لئے باہر پہنچ رہے تھے۔ میں نے اقبال کو پہلی دفعہ سکندرآباد ریلوے اسٹیشن کے پورٹیکو میں دیکھا۔ اقبال کی متعدد تصویریں چھپ چکی تھیں اور ان پر کئی چیزیں پڑھنے میں آ چکی تھیں جن کی وجہ سے میرے ذہن میں اقبال کی شخصیت کا تصور اتنا واضح تھا کہ جب میں نے انھیں پہلی دفعہ دیکھا تو کسی نئے پن یا حیرانی کا احساس نہیں ہوا۔ وہ متوسط القامت اور وجیہہ شخصیت کے حامل تھے۔ اور سوٹ پہنے ہوئے تھے۔ اقبال جب میرے قریب سے گزرے تو میں نے السلام علیکم کہہ کر ان کا استقبال کیا اقبال سلام کا جواب دیتے ہوئے ایک لمحہ کے لئے رکے اور مجھ سے مصافحہ کیا۔ بڑی شخصیتوں کے قرب، ان کے تواضع، گرم جوشی اور مصافحے سے بہ حیثیت صحافی اور طالب علم مجھے جو مسرت حاصل ہوئی اس کا اثر اور اس کی یاد آج بھی باقی ہے۔ اسٹیشن کے پورٹیکو میں توشک خانے کی چند موٹریں کھڑی تھیں۔ اقبال سر اکبر اور ان کے رفقاء چند لمحوں میں ان موٹروں میں بیٹھ کر اپنی منزلوں کو روانہ ہو گئے اسی شام یا دوسرے دن کی شام سے اقبال کے خطبات کا آغاز ہوا۔ ان خطبات یا لکچرس کا انتظام ٹاؤن ہال میں کیا گیا تھا جس میں آج کل لیجسلیٹو اسمبلی واقع ہے اس زمانے کے جلسوں میں مائیکروفون کا انتظام نہیں ہوا کرتا تھا اسکی اتنی ضرورت بھی نہیں تھی کیونکہ اتنے بڑے عوامی جلسے جس میں تقریریں ہوں جیسے آج ہوتے ہیں اس وقت شاذ ہی ہوا کرتے تھے۔ اقبال کے خطبات ظاہر ہے کہ ایک علمی مجلس ہی کی دلچسپی کے لئے تھے یہ وہ خطبات تھے جو بعد میں Reconstruction of Religions thought in Islam کے نام سے کتابی صورت میں شائع ہوئے یہ خطبات

اعلیٰ ترین حکیمانہ مباحث پر مشتمل تھے جن کو عوام تو کجا خاص اصحاب بھی جنھیں فلسفیانہ اور کلامی مسائل سے دلچسپی نہ ہو شاید ہی سمجھ سکتے ہوں، کیونکہ ان کے سمجھنے کے لئے اعلیٰ ترین مذاقِ علمی کی ضرورت تھی یہ خطبات اقبال کی ساری فکری زندگی کا ماحصل ہیں. خود اقبال نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ :-

من بہ طبع عصر خود گفتم دو حرف
کردہ ام بحرین را اندر دو ظرف
حرفِ پیچا پیچ و حرفِ نیش دار
تا کنم عقل و دل مردان شکار

یہ حرف پیچا پیچ و حرف نیش دار چھ خطبات یا لکچرس پر مشتمل تھے۔ یہ سارے خطبات انگریزی میں تھے اور لکھے ہوئے تھے۔ ٹاؤن ہال میں لکچرس سنانے کا اہتمام اس طرح کیا گیا تھا کہ ہال کے وسط میں مقرر کے لئے ڈائس بنایا گیا جس کے اطراف سامعین کی نشستوں کی قطاریں تھیں۔ ابتدائی صفیں اہم شخصیتوں کے لئے تھیں۔ ڈائس کے قریب ہی صحافیوں کے لئے چند نشستیں مختص تھیں ان صحافیوں کی نشست میں تھا جہاں سے مقرر صاف طور پر دیکھائی اور واضح طور پر سنائی دیتا تھا۔

اقبال کی حیدرآباد میں آمد کی خبریں اخباروں میں چھپ چکی تھیں ان کے خطبات سے ظاہر ہے کہ عوام کو کیا دلچسپی ہو سکتی تھی لیکن اقبال کو دیکھنے کے لئے لوگ بڑی تعداد میں ٹاؤن ہال پہنچ چکے تھے ہال کھچا کھچ بھر چکا تھا۔ ٹاؤن ہال کے برآمدوں اور صحن میں بھی کافی لوگ تھے۔ ہال کے دروازوں پر تو کافی ہجوم تھا۔ میں چونکہ ہال کے اندر پریس گیلری میں تھا اس لئے مجھے باہر کے ہنگاموں کا ٹھیک اندازہ نہیں ہو سکا لیکن بعد میں احباب سے سنا کہ مجمع کو منتشر کرنے کے لئے پولیس کو مداخلت کرنی پڑی۔ خیر! یہ تو کچھ بھی ہوا ہو جلسے کی کاروائی کا آغاز اپنے وقت پر ہوا۔ ڈاکٹر اقبال اور سر اکبر حیدری ڈائس پر آگئے۔ سب سے پہلے سر اکبر حیدری نے اپنے مخصوص لہجہ اور فصیح انگریزی میں اقبال کا مختصر سا تعارف کروایا اس کے بعد اقبال نے اپنا خطبہ پڑھنا شروع کیا۔

خطبات کی انگریزی نہایت فلسفیانہ اور بلیغ تھی اگرچہ اقبال کا لہجہ اور انداز متاثر کن نہیں تھا. لیکن خطبات کا معیار اس قدر بلند تھا کہ سوائے چند لائق اصحاب اور فلسفے کے طالب علموں کے شاید ہی کوئی اسے سمجھ رہا ہو. ان خطبات کے وقت بھی اقبال مکمل سوٹ میں ملبوس تھے اور ان کی ٹائی کافی نمایاں تھی۔ ان کا چہرہ بھرا بھرا سا تھا. لیکن ایک آنکھ کسی قدر چھوٹی اور دبی معلوم ہوتی تھی۔ ان کی سنجیدگی اور آنکھوں کی چمک میں ایک حکیمانہ وقار تھا۔

اقبال خطبہ پڑھتے رہے اور دروازوں کے پاس سے لوگوں کا ہجوم چھٹنے لگا۔

ہجوم چھٹتا گیا یہاں تک کہ رفتہ رفتہ ہال کی پچھلی نشستیں بھی خالی ہونے لگیں۔ خطبہ ختم ہونے تک صرف ابتدائی چند نشستوں کے لوگ باقی رہ گئے۔ جو لوگ موجود تھے اُن میں کسی نے کچھ سمجھا کسی نے کچھ نہیں سمجھا میں نے اپنی بضاعت بھر جو کچھ سمجھا تھا اس کی پریس رپورٹ تیار کر کے اخبار "صحیفہ" کے مدیر کے حوالے کر دی۔ یہ رپورٹ صحیفہ کے دوسرے دن کی اشاعت میں شائع ہوئی۔ مجھے یہ ٹھیک سے یاد نہیں ہے کہ اقبال نے حیدر آباد میں وہ تمام خطبات سنائے تھے یا نہیں جو ان کی مطبوعہ کتاب Reconstruction of Religious Thoughts in Islam میں شامل ہیں۔ تاہم جہاں تک مجھے یاد ہے ان کے خطبات کا سلسلہ کم از کم چار دن تک چلتا رہا۔ ممکن ہے چھ دن بھی چلا ہو۔ ہر روز ان خطبات کی پریس رپورٹ اخبار صحیفہ کے لئے میں ہی تیار کیا کرتا تھا۔ یہ رپورٹس ہر روز اخبار صحیفہ میں نمایاں طور پر چھپتی رہیں۔ یہاں ایک بات کا ذکر چھوٹ گیا وہ یہ کہ پہلے دن جب اقبال نے اپنا خطبہ ختم کیا تو سامعین نے خطبہ کے بعد کلام سنانے کی فرمائش کی جسے قبول کرنے سے اقبال نے انکار کر دیا۔ پھر تو یہ فرمائش ایک شدید اور مسلسل اصرار میں بدل گئی۔ لیکن اقبال ٹس سے مس نہیں ہوئے وہ اس موقع پر اپنا کلام سنانا نہیں چاہتے تھے۔ انھوں نے نہیں سنایا۔ البتہ دوسرے دن لکچر شروع ہونے سے پہلے سر اکبر نے ایک مختصر تقریر کی جس میں غالباً ڈاکٹر اقبال کی ایما پر یہ کہا گیا تھا کہ ڈاکٹر صاحب عام طور پر کسی مجلس میں یا کبھی اور جگہ اپنا کلام نہیں سنایا کرتے صرف انجمن حمایت الاسلام لاہور کے سالانہ جلسوں میں سنایا کرتے ہیں اس لئے کلام سنانے کے لئے ڈاکٹر صاحب کو مجبور نہ کیا جائے۔ چنانچہ اس کی تصدیق ۱۹۳۶ء میں جب میں مدراس میں زیر ٹریننگ تھا وہاں کی انجمن اسلام (غالباً یہی نام تھا) کے کارکنوں سے بھی ہوئی۔

پہلے خطبہ کے بعد ہر خطبہ میں سامعین کی تعداد کم سے کمتر ہوتی گئی۔ یہ خطبات بہت مشکل تھے عوام میں ان خطبات کا چرچا نہیں ہوا ہاں یہ بہت لوگوں کو معلوم تھا کہ بیرسٹر اقبال حیدر آباد آئے اور گئے۔

غالباً اقبال کی اسی آمد کے موقع پر حضور نظام کے توشک خانہ کے مد خیرات و مبرات استصوابی صدر اعظم سے اقبال کو ایک ہزار روپے کے چیک کا عطیہ دیا گیا جس کو انہوں نے اپنے وقار کے منافی سمجھا اور قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ یہ چیک اقبال کو سر اکبر حیدری کے ذریعہ سے پیش کیا گیا تھا۔ چیک واپس کرتے وقت اقبال نے سر اکبر کے نام ایک نظم بھی لکھ بھیجی جو ارمغان حجاز کے آخر میں شامل ہے اس موقعہ پر یہ نظم دلچسپی کا سامان ہو سکتی ہے۔ اس کے اشعار یہ ہیں۔

تھا یہ اللہ کا فرماں کہ شکوہ پرویز — دو قلندر کو کہ ہیں اس میں ملوکانہ صفات
مجھ سے فرمایا کہ لے اور شہنشاہی کر — حسن تدبیر سے دے آنی و فانی کو ثبات
میں تو اس بار امانت کو اٹھاتا سر دوش — کام 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

خیر! یہ نظم اب تو صرف ادبی دلچسپی کا سامان ہے لیکن دلچسپ بات تو یہ ہے کہ یہ نظم

اس زمانے کے حیدر آباد کے اخباروں میں چھپی جسے لوگوں نے ذوق و شوق سے پڑھا اور اس سے عوام کی نظروں میں اقبال کا مقام اور اونچا ہوا۔ حیدر آباد میں اقبال کی غالباً یہ آخری آمد تھی اس واقعہ پر تقریباً انچاس سال کا عرصہ بیت گیا۔ ماضی کے اس دھندلکے میں جو نقوش دکھائی دیے وہ انتہائی اہم کے طور پر پیش کر دیے گئے اس پورے واقعہ سے اقبال کی جو تصویر بنتی ہے وہ اس کے ایک شعر سے واضح ہے۔

اس کا انداز نظر سارے زمانے سے جدا　　اس کے احوال سے محرم نہیں پیران طریق
مثل خورشید سحر فکر کی تابانی میں　　بات میں سادہ و آزادہ معانی میں دقیق

لالۂ صحرا

اقبال

یہ گنبدِ مینائی! یہ عالم تنہائی!
مجھکو تو ڈراتی ہے اس دشت کی پہنائی!

بھٹکا ہوا راہی میں بھٹکا ہوا راہی تو
منزل ہے کہاں تیری اے لالۂ صحرائی؟

خالی ہے کلیموں سے یہ کوہ و کمر ورنہ
تو شعلۂ سینائی! میں شعلۂ سینائی!

تو شاخ سے کیوں پھوٹا میں شاخ سے کیوں ٹوٹا
اک جذبۂ پیدائی! اک لذت یکتائی!

غواصِ محبت کا اللہ نگہباں ہو
ہر قطرۂ دریا میں کی ہے گہرائی!

اس موج کے ماتم میں روتی ہے بھنور کی آنکھ
دریا سے اٹھی لیکن ساحل سے نہ ٹکرائی!

ہے گرمیٔ آدم سے ہنگامۂ عالم گرم
سورج بھی تماشائی تارے بھی تماشائی!

اے بادِ بیابانی مجکو بھی عنایت ہو
خاموشی و دل سوزی سرمستی و رعنائی!

محترمہ رفیع رؤف

لالۂ صحرائی

حالی نے اُردو شاعری کے لئے جس جلال اور جمال کی تمنا کی تھی۔ اقبال کو اسی آرزو اور تمنا کی تکمیل سمجھا جاتا ہے۔ اقبال کا کلام دراصل اردو شاعری کا "جمالِ بے نقاب" ہے۔ ایک ایسا جمال جو اہلِ نظر اور اہلِ دل دونوں کیلئے یکساں جاذبیت اور کشش رکھتا ہو جس کے عاشق اور دیوانے صاحبِ قال بھی ہیں اور صاحب حال بھی۔ اس لئے کہ اقبال کی شاعری فرزانوں اور دیوانوں دونوں کیلئے سامانِ تسکینِ قلب و نظر رکھتی ہے۔

شاعری کی طرح اقبال کی شخصیت بھی ان ہی متضاد کیفیتوں سے عبارت ہے۔ چنانچہ ایک اقبال وہ ہے جو اہل نظر اور صاحبِ قال کیلئے عظیم مفکر، فلسفی، دانشور، سیاست داں، نباضِ وقت اور رہبرِ فرزانہ ہے۔ جس کی ایک عمر مشرق و مغرب کے فلسفہ و حکمت کے صحراؤں میں گزری۔ جس کی نظر میں افلاطون جیسا فلسفی "راہبِ اوّل" اور حافظ جیسا شاعر "گوسفندِ قدیم" جس نے نطشے جیسے منکرِ خدا کے سینے میں مومن کا دل دھڑکتا پایا۔ جس نے گوئٹے کے نام "پیامِ مشرق" بھیجا اور جس نے ڈانٹے کی "ڈیوائن کامیڈی" کے جواب میں "جاوید نامہ" لکھا۔ وہ جو صاحبِ خودی بھی ہے اور بے خودی کا رمز آشنا بھی۔

لیکن ایک اقبال وہ بھی ہے جو اہلِ دل اور صاحب حال کا محبوب ہے۔ جو اس فلسفی اقبال سے کہیں زیادہ دلآویز اور جاذب نظر ہے۔ وہ جو خمکدۂ رومی کا رندِ بلانوش ہے اور جو جذبۂ عشق سے سرشار ہے اور جس کی مئے سخن، بادۂ عنبی سے جواں تر اور خوشتر ہے۔ خود اقبال کی بھی یہی خواہش رہی ہے کہ لوگ اسے فلسفی سے زیادہ شاعر اور شاعر سے کہیں زیادہ عاشق اور عاشق سے بھی بڑھ کر ایک مردِ قلندر سمجھیں ؎

نہ شیخِ شہر، نہ شاعر نہ خرقہ پوش اقبال ٭ فقیرِ راہ نشیں است و دل غنی دارد

اور اپنی شاعری کے تعلق سے کہتا ہے ؎

خوش آگئی ہے جہاں کو قلندری میری ؛ وگرنہ شعر مرا کیا ہے شاعری کیا ہے

اقبال کو اپنی شخصیت کی اس دلچسپ بوقلمونی کا بخوبی احساس تھا۔ اسی لئے اقبال نے بلا تامل خود کو "عاشق ہرجائی" کہا ہے جس کا بظاہر یہی مطلب لیا جائے گا کہ اقبال وفا نا آشنا ہے جو کسی ایک حُسن کا سودائی یا تمنائی نہیں۔ لیکن درحقیقت عاشقِ ہرجائی سے اقبال کی مراد اس عاشقِ ازلی سے ہے جو ہر اس منظر کا، ہر اس جذبہ کا، اس کیفیت کا اور ہر اس عالم کا عاشق ہے جس میں حُسن ہو، خیر ہو اور حق ہو۔ خواہ یہ حُسن اسے دیر میں ملے کہ حرم میں، کعبہ میں ملے کہ بُت خانے میں۔ اگر حُسن کا یہ پرتو صنم خانے میں ملے تو وہ صنم کدہ پر بھی سر جھکانے تیار ہے اور اگر حرم میں ملے تو چراغِ حرم کا پروانہ بننے کو وہ اپنی معراج تصور کرے گا۔ اس لئے کہ اس کی نظر میں ؎

"خود حرم ہے چراغِ حرم کا پروانہ"

اسی جذبہ نے اقبال سے سوامی رام تیرتھ، گرونانک اور "رام" جیسی نظمیں تخلیق کروائیں جنھیں صدیقِ اکبرؓ، بلالِ حبشیؓ اور "فاطمہ بنت عبداللہ" جیسی نظموں کے پہلو بہ پہلو جگہ ملی۔

اقبال کے جذبۂ عشق کی سیماب صفتی نے جہاں اسکو خوب سے خوب تر کی جستجو اور تلاش میں سرگرداں رکھا وہیں اس کے دل کو ہمیشہ گھائل اور مجروح بھی رکھا۔ عشق میں دل کا گھائل ہونا، مجروح ہونا لازمی امر ہے۔ یہ اس لئے ضروری ہے کہ وہ جتنا گھائل ہوگا، مجروح ہوگا اتنا ہی اس میں دوسروں کے لئے حساسیت، دردمندی اور آرزومندی کا جذبہ پیدا ہوگا۔ اقبال کا دل تو پھر ایک شاعر کا دل ہے جو انتہائی حساس ہوتا ہے اور یہ ناممکن ہے کہ شاعر اپنے اطراف دم توڑتی اور سسکتی انسانیت سے بے نیاز رہے۔ شاعر جہاں اس زخمی اور مجروح انسانیت کا غمخوار وہیں اس کا مسیحا بھی۔ اس لئے اقبال بجا طور پر اس کا اعتراف کرتا ہے کہ اس کا دل محض ایک مضغۂ گوشت نہیں بلکہ احترامِ آدمیت سے مملو اور تابندہ ہے۔ انسانیت کی ڈوبتی ہوئی ناؤ کو کنارے لانے کیلئے اُمید و بیم کی ایک قیامت خیز کشمکش اس کے دل کے نہاں خانوں میں چھپی ہوئی ہے ؎

دل نہیں شاعر کا ہے کیفیتوں کی رستخیز ؛ کیا خبر تجھ کو درونِ سینہ کیا رکھتا ہوں

اقبال کے اسی دردمند اور حساس دل کی صحیح تصویر "لالۂ صحرائی" میں ملتی ہے۔ اقبال کو لالہ

سے جس قدر گہرا شغف رہا ہے اتنا شاید ہی اُردو کے کسی اور شاعر کو رہا ہو۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اقبال کو لالہ میں کئی لحاظ سے اس کے دل سے بلکہ اس کی شخصیت سے مناسبت نظر آتی ہے۔ چنانچہ اقبال نے لالہ کو اپنے کلام میں طرح طرح سے سونگ سے باندھا ہے۔ نہ صرف اُردو بلکہ فارسی شاعری کے کوہ و دمن بھی اقبال نے اسی "چراغِ لالہ" سے روشن کئے ہیں۔

اقبال کی شخصیت کو سمجھنے کیلئے جہاں اس کی شاعری کو سمجھنا ضروری ہے وہیں اسکی شاعری کو سمجھنے کے لئے اسکی رمزیت اور اشاریت کو سمجھنا بھی ضروری ہے۔ اقبال کے کلام کا صوری، صوتی اور معنوی حُسن اسکی رمزیت اور اشاریت میں پنہاں ہے۔ اقبال کی شاعری صرف فکر، فلسفہ اور پیام ہی کے لحاظ سے نہیں بلکہ اس لحاظ سے بھی اہمیت رکھتی ہے کہ اقبال نے اُردو شاعری میں نئے اسالیب اور صور تراشے ہیں۔ پُرانے اسالیب کو نئے انداز سے استعمال کر کے جو نئے آہنگ پیدا کئے ہیں وہ اردو شاعری میں اختراعات و ابداع کا درجہ رکھتے ہیں۔ اسی طرح اس نے قدیم اصطلاحات کو نئے معنی و مفہوم عطا کئے ہیں مثلاً ساقی۔ اقبال کے کلام میں جہاں جہاں ساقی کا تذکرہ آیا ہے۔ وہاں بے اختیار نطق نے بوسے زباں کے لئے ہیں۔ اسی طرح اقبال نے ہجر اور وصال کے روایتی مفہوم کو یکسر بدل دیا۔ اقبال کے نزدیک اپنے مطلوب و مقصود کا مل جانا یا وقتی یا لمحاتی مسرتوں کا میسر آنا وصل نہیں بلکہ مسلسل فراق اور ہجر کی کیفیت اقبال کی نظر میں وصل کا درجہ رکھتی ہے اسی لئے کہتا ہے ؎

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگِ آرزو، ہجر میں لذتِ طلب

اقبال نے قدیم استعاروں اور کنایوں ہی پر قناعت نہیں کی ہے بلکہ اپنے طور پر بھی نئے استعارے اور کنایے اختراع کئے ہیں جو اقبال کے کلام میں علامتوں کا درجہ رکھتے ہیں۔ مثلاً جوئے کہسار، قافلۂ گل، ساقی، لالہ فام، شرابِ خانہ ساز، صہبائے خام، بادۂ کہن، نغمۂ ساربان، ابلیس و جبرئیل، شاہین، شہباز، کرگس، ہموئے، شیشہ گرانِ فرنگ، شبانی و کلیمی، آذری، آتشِ نمرود، گلزارِ خلیل، گیسوئے دجلہ و فرات، قافلۂ حجاز وغیرہ۔ یہ علامتیں اقبال کے خزینۂ شعر تک پہنچنے کی کلیدیں ہیں اور جب تک ان علامتوں کے پسِ پردہ کارفرما عناصر سے آگہی نہ ہو اقبال کے کلام کے مطالب و مفہوم کو سمجھنا دشوار اور اس سے لطف اندوز ہونا ناممکن ہے۔ ان ہی بے شمار علامتوں میں ایک "لالۂ صحرائی" بھی ہے۔

لالہ کو اقبال نے کہیں "خونیں کفن" کہا ہے تو کہیں وہ "شہیدِ ازل"۔! "پیامِ مشرق" میں اپنی رباعیات کے

کا نام "لالۂ طور" دیا ہے اور بالِ جبریل میں ایک مستقل نظم "لالۂ صحرائی" لکھ کر لالہ کو ازل تا ابد پھیلے ہوئے دشت میں تلاشِ خودی میں سرگرداں مسافر کا دلِ شب چراغ بنا دیا ہے۔

اس نظم کا شمار اقبال کی فکری نظموں میں ہوتا ہے۔ یوں تو بالِ جبریل کی اکثر و بیشتر نظمیں ایسی ہیں جن میں اقبال کی شاعری پیغمبری سے ہمکنار ہوتی نظر آتی ہے لیکن "لالۂ صحرائی" ۔ "اک پارۂ آتش است کہ دلم نام کردہ اند" کی منظوم تفسیر ہے ۔ یہ خالص حکیمانہ ہوتی تو نرا فلسفہ کہلاتی لیکن صوری اور معنوی حُسن سے بھی آراستہ ہے اس لئے شعریت سے لبریز ہے۔ تکنیک کے اعتبار سے تو یہ نظم ہے اس لئے کہ اس میں مخاطبت اور عنوان کے روایت کی پابندی ملتی ہے لیکن ایک طرح یہ غزل بھی ہے اس لئے کہ غزل کی طرح اس کے ہر شعر کا مطلب بذاتِ خود مکمل ہے اور داخلی انسوں سے پُر ہے۔ اقبال عام طور پر نظموں کے آغاز میں تمہیدی محاکات نگاری کرتے ہیں اور پھر نفسِ موضوع کی طرف آتے ہیں لیکن اس نظم میں آغاز ہی سے محاکات کے شانہ بہ شانہ موضوع بھی تہہ در تہہ کھلتا جاتا ہے۔

"گنبدِ مینائی" اردو شاعری کے لئے نئی اصطلاح نہیں ہے لیکن گنبدِ مینائی کے ساتھ اقبال نے عالمِ تنہائی کی فضا کو سمو کر ارض و سماء کی وسعتوں کو ندرت کے ساتھ سمیٹ لیا ہے۔ یہ تنہائی ۔ مفکر کی تنہائی ہے جو ہر مصلح، ہر فلسفی اور ہر پیغمبر کا مقدر رہی ہے۔

انسان بھی صانع ہے اور خدا بھی صانع لیکن صنعتِ انسانی میں ہر مظہر منفرد کم ہوتا ہے ۔ اِلّا ماشاءاللہ۔ خدا کی صنعت کا کمال یہ ہے کہ اس کی ہر صنعت آپس میں مماثلت رکھنے کے باوجود اپنی جگہ یکہ و تنہا ہے۔ خدا کی اعلیٰ ترین صنعت گری خدا کی ذات ہے۔ اس لئے ہر انسان اپنی ذات میں ایک منفرد انجمن لیکن صاحبِ عرفان تو وہ یکہ و تنہا مسافر ہے جو اس وسیع دشتِ کائنات میں عرفانِ ذات سے عرفانِ حق کی منزلیں طے کرتا ہے۔
ایک تنہا مسافر کی طرح اپنا راستہ مردانہ وار طے کرتا ہے۔ چنانچہ اس نظم کے آغاز میں یہ تنہا مسافر معصوم، رہ ناآشنا، اپنے ہی سایہ سے بھڑکنے والا اور صنم کدۂ کائنات کو حیران نظروں سے دیکھتا دیکھتا گذر رہا ہے۔ کفر اور ایمان اسی راہ کے دو نشان ہیں۔ ایمان کی دریافت سے پہلے اس کے لئے کفر کی سرشاری سے گزرنا ضروری ہے۔ آغاز میں کائنات وسیع ہے اور کافر اس آفاق میں گم ہے۔ عرفان حاصل ہو جانے کے بعد جب آفاق اس کی ذات میں گم ہو جائے تو وہ مومن ہے۔ یہی وہ منزلیں ہیں جن کو طے کرتا ہوا انسان "بھٹکا ہوا راہی" ہے۔

غالب نے اہلِ حسن کے ذوقِ نمو کو زیرِ زمیں سے بے چین ہو کر گلِ لالہ کی صورت میں نمایاں ہوتے دیکھا تو دلِ عاشق کے آتش فشاں کو صورتِ لالہ میں دہکتا پایا۔

اقبال نے لالہ کو اس نظم میں تنہا مفکر کی علامت بنا دیا ہے۔ ازلی مسافر جو ابد کی طرف رواں ہے۔ دشتِ تنہائی کا یہ پورا سفر اسے محض اپنی ذات کے بل بوتے ہی پر طے کرنا ہے۔ وہ بھی تو ایک لالہ ہی ہے۔ لالہ۔ جو صحرا میں کھلتا ہے۔ کیا وہ محض تنہائی کا داغ لے کر ختم ہو جاتا ہے؟ لالۂ صحرا کے دلِ داغ دار کا آشنا کوئی نہیں اور شاید آدمی بھی جب مفکر ہو تو سب سے الگ ہو جاتا ہے۔ لالہ چمن سے دور جس طرح اکیلا ہے اسی طرح محفلِ زیست میں صاحبانِ دل و نظر کا فقدان ہو تو عارف تنہا ہے۔ کیا یہ انسان کا المیہ ہے یا یہی اسکی برتری کی علامت ہے۔

فکر و آگہی کا عطا ہونا ایک نعمت ہے۔ اس سے فیض یاب ہونے والا جب دریافتِ ذات کی منزلیں طے کرتا ہے تو اپنے سفر کی تنہائی اور تاریکی کو اپنے دل کی مشعل جلا کر ہی روشنی کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

"منزل ہے کہاں تیری" کا سوال دل کے بازکس کرنے والے کرب کا اظہار ہے جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس دشت کا کوئی کنارہ نہیں اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ تنہا مسافر ایک عجیب ذہنی کیفیت سے دوچار ہے ؎

"سفر نصیب! نصیبِ تو منزلے است کہ نیست"

والی کیفیت۔ غیر معمولی ذہین لوگ کبھی کبھی عقل و شعور سے ایسے ہی موقعوں پر گزر جاتے ہیں۔ بھٹک جاتے ہیں۔ کبھی اس کرب سے گزر کر اپنی منزل کا صحیح راستہ بھی تلاش کر لیتے ہیں۔ ان کا غیر معمولی ادراک و احساس انہیں کائنات کی ہر کیفیت سے باخبر رکھتا ہے۔ ان کی چشمِ بصیرت اور دلِ بینا، نورِ ازل کا ہر حال میں مشاہدہ کر سکتے ہیں، ایسے تمام لوگ آغاز میں اکیلے ہی ہوتے ہیں۔

یہ محض غلط فہمی ہے جو سمجھا جاتا ہے کہ قوم افراد کو رہنما بناتی ہے، نہیں ــــ افراد جب جوہر کاروں کی صلاحیت حاصل کر لیتے ہیں تو بکھری ہوئی، بھٹکی ہوئی بھیڑیں خود اس شبان کے پیچھے چلنے لگتی ہیں گویا رہنما قافلہ بن سکتا ہے۔

نورِ الٰہی ازازل تا ابد ہر لمحہ اپنے مظاہر میں عام ہے۔ اس لئے ہر جگہ سینا، ہر جگہ طور اور ہر جگہ یہ شعلۂ نورِ ازل، لیکن کلیموں کی کمی ہے۔ کلیم ہو تو یہ لالہ صحرائی ہی شعلۂ سینائی بن جاتا ہے اور جب کبھی کبھی خود ذاتِ کلیم میں نورِ ازل

نمایاں ہو جائے تو پھر ؎

"تو شعلۂ سینائی ، میں شعلۂ سینائی "

یعنی اے لالہ! تجھ میں نور کا عرفان کرلوں تو میں کلیم ہوں اور جو خود اپنی ذات میں نور کا عرفان ہوجائے تو کلیم گر ہوں ـ !

یہ بڑا نازک مقام ہے اور اس سے اقبال بہت احتیاط سے گذرے ہیں۔ رمز نے پردہ رکھ لیا ورنہ اس کے بغیر اگر وہ بے محابا یہ بات کہہ دیتے اور نا آشنا کانوں تک یہ بات پہنچتی تو کچھ بعید نہ تھا کہ ایک اور "منصور" زمانہ کی دار پر چڑھایا جاتا۔ غالب نے اسی نزاکت کو ملحوظ رکھ کے احتیاط کی تلقین کی ہے ؎

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو ÷ بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

دشت میں کھلے اس لالہ سے اقبال کا یہ سوال کہ " منزل ہے کہاں تیری"، دراصل ہر صاحبِ فکر کے دل کی آوازِ بازگشت ہے۔ کیا دشت میں لالہ کا کھلنا اور اپنے داغ کو نمایاں کرنا رائیگاں ہے۔ اسی سوال میں ان کا یہ استدلال پوشیدہ ہے کہ رائیگاں نہیں۔ ! تنہائی ہر مفکر کی قسمت ہے۔ جو انفرادیت کی تلاش کرتا ہے وہ انبوہ کی بھیڑ میں گم ہو کر اپنے سوال کا جواب نہیں کھوج سکتا۔ اسے کچھ عرصہ کے لئے تنہائی کی ضرورت ہوتی ہے۔

اقبال کا لالہ سے یہ سوال کہ "تو شاخ سے کیوں پھوٹا اور میں شاخ سے کیوں ٹوٹا"۔ یہ وجود کا سوال ہے۔ ذوقِ نمو اور عرفانِ ذات کا سوال ہے۔ لالہ اس لئے پھوٹا کہ اس کے ذوقِ نمو کی تسکین ہو اور میں شاخ سے اس لئے ٹوٹا کہ اپنی یکتائی کا احساس کرسکوں۔

شاعر اور مصور دن رات چھوٹے پیمانے پر سہی اس لذتِ یکتائی کی خاطر کرب کے کن کن لمحوں سے گزرتے ہیں۔ تخلیق ـ شعر کی ہو یا تصویر کی، بذاتِ خود ایک لذت ہے۔ دادِ شعر اور قدردانیٔ تصویر کی منزل بعد کی ہے۔ لالہ اس لئے پھوٹا کہ اظہارِ ذات میں لذت تھی اور میں اس لئے ٹوٹا کہ انبوہ میں انفرادیت کی تلاش مقصود تھی۔ لالہ چمن میں ہو اور انسان محفل میں ہو تو بھی یہ لذت ملتی ہے۔ لیکن لالہ کا صحرا میں ہونا اور انسان کا انبوہ سے تنہائی کی طرف دریافتِ ذات کیلئے جانا اس جذبہ کا مجرد اظہار ہے۔ اس سے احساس کی شدت اور بڑھ جاتی ہے۔ دنیا کے تمام مصلحین پر اور تمام انبیاء پر کیفیت گزر چکی ہے۔ گوتم بدھ کے "گیا" تک پہنچنے کی کیفیت بے چینی و کرب اصل میں تلاشِ ذات ہی کی منزلیں تھیں۔ تلاشِ ذات سے عرفانِ ذات تک تنہائی ضروری ہے۔

اپنی دریافت یا بازیافت کوئی دوسرا نہیں کرسکتا۔ اپنے شعلہ کو آپ ہی روشن کرنا ہوتا ہے۔ اپنی ذات کی دبی ہوئی چنگاری کو شعلہ بنانے تک یہ تنہائی کا سفر ضروری ہے۔ اسی دریافت نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو غارِ حرا میں گوشہ گیر بنایا تھا اور یہی مجنوں کو شہر سے نکال کر صحرا نورد بنا دیتا ہے۔ اور جب اسے عرفانِ ذات میسر ہوا تو غالب کے الفاظ میں کہہ اٹھا کہ ؎

نفسِ قیس کہ ہے چشم و چراغِ صحرا ⁂ گر نہیں شمع سیہ خانۂ لیلیٰ نہ سہی

انبوہ سے تنہائی کی طرف دریافتِ ذات کیلئے صبر آزما سہی لیکن عرفانِ ذات کے بعد آگہی کی مشعل ہاتھ میں لے کر انبوہ کی طرف بازگشت دید کے قابل اور دلچسپ ہوتی ہے۔ یہ کیفیت عاشقِ مجاز پر بھی گزرتی ہے۔ اور عاشقِ حقیقی پر بھی۔ تلاش و جستجو کی یہ منزلیں اتنی آسان نہیں اسی لئے اقبال نے دعا مانگی ؎

"غواصِ محبت کا اللہ نگہباں ہو"

غواصی تو سب ہی کرتے ہیں لیکن کتنے محض خالی خولی سیپی سے جھولی بھر لیتے ہیں۔ کتنے ڈوب جاتے ہیں۔ وہ غواص کم ہی ہیں۔ جنھیں یہ فیضانِ الٰہی مقصد کا دُرِ مکنون ہاتھ آئے۔ اس لئے "اللہ نگہباں ہو" میں بڑی رقت ہے۔ کیونکہ اقبال جانتا ہے کہ ہر قطرہ دریا میں دریا کی گہرائی ہے۔ تلاشِ ذات کے دوران بڑے سخت مقام آتے ہیں۔ کوئی ساحل ہی پہ ہمت ہار دیتا ہے، کوئی ابتدا ہی میں ڈوب جاتا ہے۔ اس پُر آشوب راہ کو طے کرتے ہوئے کتنے تو ایسے ہیں جو صحیح منزل کی تلاش میں نکلے تھے اور راستہ بھٹک کر رہ گئے ؎

تھک تھک کے ہر مقام پہ دو چار رہ گئے
تیرا پتہ نہ پائیں تو ناچار کیا کریں!

نظیر نے بھی اپنی عارفانہ نظم "ہنس نامہ" میں بڑی خوش اسلوبی اور سہل انداز میں اسی رمز کو سمجھایا ہے کہ پیڑ کے تمام پرندے جو ہنس کے سفر کے ساتھی بنے تھے، ایک ایک کر کے جب بے بس ہو گئے تو ہنس بیچارہ اکیلا ہی سدھارتا ہے۔ اپنا راستہ ہر مفکر اور ہر صاحبِ دل کو اکیلا ہی طے کرنا ہوتا ہے۔

اقبال نے ساحل کی علامت کو مختلف اور متنوع معنوں میں استعمال کیا ہے۔ "ٹیپو سلطان کی وصیت" میں اس نے ذوقِ سفر کو جاری رکھنے کی خاطر ٹیپو سلطان کی زبان سے بیٹے کو یہ کہلوایا ہے ؎

"ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول"

لیکن اپنے اس شعر میں ؎

اس موج کی فرقت میں روتی ہے بھنور کی آنکھ　　دریا سے اٹھی لیکن ساحل سے نہ ٹکرائی

اس نے "ساحل" کو زماں و مکاں کی حدبندی اور قیود کی علامت کے طور پر استعمال کیا ہے۔ ہر موج اس انفرادیت کی نشان دہی کرتی ہے جو ان حدود کو توڑ کر ماوراء تک جا پہنچے۔ یہ سچ ہے کہ ہر موج اسی لئے سر پٹکتی ہے کہ ساحل کی حد کو ذرا اور پرے ڈھکیل سکے لیکن ہر موج کی قسمت میں یہ نہیں ہے کہ وہ "محدود" کو "نامحدود" بنانے میں کامیاب ہو سکے یا کم از کم اپنی کشمکش حیات کے لئے کشادگی حاصل کر سکے۔ گمنام و بے نام کتنی موجیں دریا سے اٹھتی ہیں اور ساحل مراد تک پہنچنا ان کی قسمت میں نہیں ہوتا۔ وہ راستہ ہی میں دم توڑ دیتی ہیں۔ ایسی کوشش رائیگاں پر فطرت کی آنکھ بھنور کی طرف روتی ہے لیکن صد ہزار بار بھی نامراد موجوں کی ناکام سعی کے باوجود نہ موجوں کی کشاکش میں فرق آ سکتا ہے اور نہ کوئی طاقت انہیں ساحل سے سر ٹکرانے سے باز رکھ سکتی ہے۔ یہ مسلسل ناکامی ذوق کو ختم تو نہیں کرتی بلکہ مہمیز کرتی ہے۔ چنانچہ رازی کی گم کردہ راہی یا اعتراف ناکامی کشاکش کسی رومی کو تلاش منزل سے باز نہیں رکھ سکی۔ آدم کی سعی و جستجو کا یہی ہنگامۂ کشاکش وہ معرکۂ حیات ہے جو ازل سے ابد تک یکساں جاری ہے اور سچ پوچھیے تو اسی سے اس کائنات کی آبرو قائم ہے۔ اسی آبرو کی خاطر لاکھوں کروڑوں ناتمام کوششوں کے باوجود بھی انسان سعیٔ پیہم پر مائل ہے اور اسکی ہمت کی داد دینے کی خاطر فلک سورج کی آنکھ لگائے اس کا تماشائی بنا تک رہا ہے۔ یہ اندھیرے اجالے جاری ہیں۔ سورج کی آنکھ مُند جاتی ہے تو اندھیرے میں کائنات ستاروں کی لاکھوں آنکھیں بن کر اس کا نظارہ! جھپکے سے کرنے لگتی ہے۔ اسی سعیٔ آدم سے ہنگامۂ کائنات گرم ہے اور اسی کو کائنات کا ذرہ ذرہ بڑے اہتمام اور اشتیاق سے تماشہ کر رہا ہے۔ ان سب کی امید انسان کی ذات ہی سے وابستہ ہے۔ کیا ان تماشائیوں کو مایوس کیا جا سکتا ہے؟ کائنات انسان کو اپنا ناجی سمجھتی ہے۔

اسی لئے ؎　　سورج بھی تماشائی، تارے بھی تماشائی

اور انسان تن تنہا، اس معرکۂ حیات میں سرگرم ہے اور تا ابد سرگرم رہے گا۔ وہ ان تماشائیوں کو مایوس نہیں کریگا۔ مایوس کرنا انسانی ذات سے بعید ہے۔ اس کے اشرف المخلوقات ہونے کے منافی ہے۔

آخری شعر میں اقبال نے مناجاتی کیفیت پیدا کر دی ہے۔ کچھ اس انداز میں کہ ــــ میں اس دشت تنہا

کا اکیلا مسافر اپنی منزل طے کر رہا ہوں۔ سمندر کی سطح پر کشتی کا کھینا تو آسان ہے۔ مجھے اپنی کشتی ریگزار میں کھینی ہے۔ اسی بنا پر میرا طے سفر اور بھی زیادہ دشوار ہے اور اسی لئے مجھے اپنی سعی سے ہی لذت ملنی چاہیئے۔ اس لالۂ صحرائی کی سرمستی، رعنائی، بے نیازانہ خاموشی اور دل سوزی مجھے عطا ہو تاکہ ذوقِ جستجو اور جذبۂ عشق مجھے اس قدر سرمست و سرشار رکھے کہ میری سعی پیہم میں کوئی فرق نہ آئے ؎

اے بادِ بیابانی مجھ کو بھی عنایت ہو	خاموشی و دلسوزی، سرمستی و رعنائی

اقبال کی یہ نظم اگر اپنے صوتی تاثر اور معنوی آہنگ کے لحاظ سے کائنات کے اندھیرے میں گایا ہوا اثباتِ ذات کا ایک دیپک راگ ہے تو اس آخری شعر میں یہ اپنی انتہائی تاثر کو چھو لیتا ہے اور احساسِ خودی کا چراغ جل اٹھتا ہے۔

اردو غزل کی طرح اردو نظم کو بھی اقبال نے ایک نیا رنگ، اور آہنگ بخشا ہے۔ اقبال کی نظمیں اردو نظم گوئی کی تاریخ میں ایک نئی آواز ہیں۔ بالِ جبریل کی بیشتر نظموں کی طرح یہ نظم بھی ہے اور غزل بھی۔ اس میں جہاں فلسفیانہ وقار ہے، وہیں غزل کی نغمگی اور گدازیت بھی ہے۔ غزل کی طرح اس میں داخلی کرب کا اظہار ہے اور اسی کرب کو جو صوتی اور صوری آرائش توازن اقبال نے عطا کیا ہے اس نے اس نظم کو اردو کی یادگار نظموں میں سے ایک بنا دیا ہے۔

اس فن پارہ کا صوتی حسن تو ایسا ہے کہ جیسے کوئی اکیلا مسافر دشت نوردی کرتے کرتے اپنے اکیلے پن سے گھبرانے لگے تو اثباتِ ذات کے احساس کی خاطر کوئی لحنِ سرمدی چھیڑ دے۔ ایک وسیع و عریض دشت میں یہ بھٹکا ہوا مسافر منزل بہ منزل بڑھتا ہی جاتا ہے اور آہستہ آہستہ نظم اختتام کو پہنچتی ہے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ شام کا چلا اندھیری رات میں گم ہونے کو تھا کہ صد ہزار جگنو جگمگا اٹھے لیکن یہ سوال اب بھی گونج رہا ہے۔ فضائے بسیط میں ہر صاحبِ حال، صاحبِ بصیرت مفکر کے دل میں اسی کی بازگشت سنائی دے رہی ہے ؎

"منزل ہے کہاں تیری اے لالۂ صحرائی"

وہ منزل جو بہت دور بھی ہے اور بہت پاس بھی۔!

○

○

یہ خیال سراسر غلط ہے کہ اقبال طبقۂ نسواں کے بارے میں بڑے ہی قدامت پسند تھے ۔ میرے نزدیک سوائے پیغمبر آخرالزماں (روحی فداہٗ) کے دنیا کے کسی پیغمبر، کسی حکیم، کسی محقق، کسی ادیب، کسی فلسفی اور کسی شاعر نے عورت کو اتنی عزت اور اتنا بلند مقام نہیں دیا، جتنا کہ علامہ اقبال نے اس کی عظمت اور وقار کی حمایت فرماتے ہوئے اسے عظیم تر اعزاز بخشے ہیں، ان کے کلام میں کفِ حنا آلود، زلف و رخسار، شوخی و غمزہ،... کلائی اور کنگن، سرمہ و آنچل کے بجائے عورت کے لئے شرارِ زندگی،... رشکِ ثریا، محافظ سوزِ حیات، معاونِ دین و سیاست، امینِ شریعت..... پیکرِ رحمت جیسے گراں قدر الفاظ نظر سے گزرتے ہیں ۔ وہ عورت کی زندگی میں قوموں کی زندگی، اس کے ضمیر میں ممکناتِ زندگی اور اس کے.... تب و تاب میں زندگی کا ثبات پاتے ہیں ۔

(بشیر النساء بیگم بشیر)

پروفیسر صلاح الدین

اقبال اور عصری تقاضے

اقبال کی زندگی میں ابتداء سے آخر تک دو طاقتور جذبات عمل پیرا رہے۔ ان کی ذہنی زندگی کا تسلسل اور وحدت انہیں جذبات کے مرہون ہیں۔ ان کی والہانہ شاعری اور افکار عالیہ کے محرکات انہیں جذبات سے ماخوذ تھے۔ ایک جذبہ تو وہ بے پناہ محبت تھی جو انہیں اسلام اور ملت اسلامیہ سے وابستہ کی ہوئی تھی۔ انہیں اسلام اور اسلام کے سرچشمہ قرآن کی بنیادی صداقت پر ایقان کامل تھا۔ انہیں اس میں رتی برابر شبہ نہیں تھا کہ قرآنی تعلیم ہی انسان کو اعلیٰ ترین اقدار کے تحقق اور مثالی انسانیت کی منزل مقصود کی طرف رہبری کر سکتی ہے۔ مسلمانوں سے انہیں شدید جذباتی وابستگی اس وجہ سے تھی کہ مسلمان حامل قرآن ہیں اور قرآنی تعلیم کی نشر و اشاعت توضیح و تفہیم کو اپنا فرض اولین سمجھتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی انہیں مسلمانوں کی موجودہ پستی اور زبوں حالی اور ملت اسلامیہ کے انتشار کا بھی شدید احساس تھا۔ اس سوال کی خلش انہیں ہمیشہ بے چین رکھتی تھی کہ کیوں وہ قوم جو بیش بہا تعلیم پر دسترس رکھتی ہے اس سے مستفید نہیں ہوتی اور ترقی کے ایسے موثر ذریعے سے بہرہ مند ہونے کے باوجود مائل بہ پستی ہے۔ اس سوال نے اقبال کو جس ذہنی کشمکش میں مبتلا کیا اس کا عکس ان کی شاعری اور افکار دونوں میں نظر آتا ہے۔ ملت اسلامیہ جس مرض کا شکار ہوئی تھی اس کے اسباب و علل کی انہیں تلاش رہی۔ اور یہ تلاش کافی نتیجہ خیز بھی رہی۔ قرآنی تعلیم کی افادیت اور قدر و قیمت کے تعلق سے کسی شک و شبہ کا گذر ان کے ذہن میں نہیں ہوا لیکن مسلمانوں کی صلاحیت اور اہم اور غیر اہم متن اور حواشی میں امتیاز کرنے کی قوت کے تعلق سے ان کی بدگمانی بڑھتی گئی۔ انہیں محسوس ہونے لگا کہ قرآن کی عینک سے جو اسلام دلکش و دلفریب

اور ان مسائل کا بار جسدِ اجتماعی پر روز بروز بڑھتا جا رہا تھا۔ اقبال کی مسلسل کوشش رہی کہ عقل کو مسلمانوں کی حیات اجتماعی میں اس کا جائز موثر مقام دیا جائے۔ انھوں نے اپنے نظریہ کے ذریعہ دینِ اسلام سے عقل کا رشتہ مضبوط اور مستحکم کیا۔ عقل کے دائرہ عمل کو انھوں نے اتنی وسعت دی کہ حیاتِ اجتماعی کا ہر پہلو اس کے زیرِ نگیں ہو گیا باوجود اس کے اقبال یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ عقل ان حدود سے تجاوز نہ کرے جو وحی نے متعین کئے ہیں۔ اقبال نے عقل اور دین کا جو نیا رشتہ قائم کیا اس سے دونوں کے تصادم کا سدِ باب اور دونوں کے باہمی تعاون و تعامل کا راستہ نکل گیا۔ اقبال نے ایک دفعہ شاعرانہ دعویٰ کیا تھا "دیدہ ام ہر دو جہاں را بہ نگاہے گاہے"۔ عجب نہیں کہ ان کی حقیقت بین نظر جن صداقتوں پر پڑی ان میں یہ امکان بھی ہو کہ عقل اور اس کے محصلہ نتائج دین کی تکمیل کا باعث ہو سکتے ہیں اور دین کے مقاصد کے حصول میں موثر مدد دے سکتے ہیں۔ سطورِ بالا میں اقبال کے بعض افکار پر سرسری نظر ڈالی گئی ہے جس کا مقصد یہ واضح کرنا تھا کہ عام دینیاتی فکر سے کن نقاط پر وہ انحراف کرنا اور نئی دریافت کرنا ضروری سمجھتے تھے۔ اقبال کے افکار عام مسلمانوں کے ذہن میں نفوذ نہیں کر سکے۔ بلکہ وہاں تک رسائی بھی حاصل نہیں کر سکے۔ شاعری کے ذریعہ تو اقبال نے مسلمانوں سے ربط قائم کیا لیکن انکی فکر اس رابطہ سے الگ اور منفرد رہی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے افکار اور مسلمانوں کے درمیان ایک آہنی دیوار حائل رہی۔ یہ ایک دلچسپ سوال ہے کہ یہ دیوار کس نے اور کیوں کھڑی کی۔ لیکن اندیشہ ہے کہ اس پر غور تفرقہ پروری کا باعث ہوگا۔ اور پہلے ہی ملتِ اسلامیہ بیسیوں تفرقوں سے فگار و خستہ ہے اور قرآن کا حکم ہے کہ اقیموا الدین ولا تتفرقوا۔ اس لئے بہتر ہے کہ اقبال کے ہم خیال اس سوال پر غور کریں کہ اس دیوار کو کس طرح ڈھایا جا سکتا ہے تاکہ اقبال کے حیات بخش افکار نسیم جانفزا کے جھونکوں کی طرح مسلمانوں کے ذہن میں گذر کریں۔ اور اس کو تازگی و شادابی بخش سکیں۔ اقبال کے قدر داں جو اس کی صدی منا رہے ہیں ان کے افکار کو مسلمانوں پر مسلط کرنا نہیں چاہتے بلکہ صرف اس جانب ان کی توجہ منعطف کرنا چاہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اقبال کے خیالات قابلِ قبول نہ سہی قابلِ غور یقیناً ہیں۔ ان کی بلندیِ فکر اور ژرف نگاہی سے کوئی انکار نہیں کر سکتا اس لئے ہمارا فرض ہے کہ اسلام نے جس رنگ میں اقبال کو مسحور و مفتون لیا تھا ان کی مدد سے اس کی کسی جھلک کا نظارہ کریں اور جو شمع انھوں نے روشن کی تھی اپنی بساط کی حد تک اس سے اکتساب ضو کریں۔ عجیب بات یہ ہے کہ

ان کے خیالات کے خلاف علماء کے طبقہ سے کوئی صدائے مخالفت بلند نہیں ہوئی اور نہ کسی عالم دین نے ان کے افکار پر تنقیدی تبصرہ سپرد قلم کیا۔ ان کا رد عمل صرف سکوت کا رہا۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ سکوت، سکوت قدر شناسی تھا۔ اقبال صدی کے منانے والے اگر اس مہر سکوت کو توڑ سکیں تو بلا شبہ یہ ایک کارنامہ ہوگا۔ خواہ اس کا نتیجہ مخالفانہ تنقیدات اور معاندانہ تبصرے ہی ہوں۔ ملت اسلامیہ کے سمجھدار افراد سے یہ امید کی جا سکتی ہے کہ وہ اصل رائے اور اس پر اعتراض دونوں کا منصفانہ موازنہ کریں گے۔ اور قوم کی صراط مستقیم کی جانب رہنمائی کریں گے۔ قوم خود دیکھے گی کہ اقبال قصہ دار او سکندر کو نہیں دھرا رہے ہیں بلکہ حکایت مہر و وفا کو اس تابندہ اور شگفتہ رنگ میں پیش کر رہے ہیں کہ خاص و عام کے لیئے جاذب توجہ اور محرک وجدان ہو اور ہر قلب تمنائے لم یزل سے مرتعش اور مضطرب ہو جائے۔

اور کسی مخصوص زمانہ میں خدا کی جو شان جلوہ ریز تھی اس سے ابدیت منسوب کر کے زمان حال کی شان خداوندی سے تغافل اور بے اعتنائی کے مرتکب ہوئے۔ عصری تقاضے زمانہ موجودہ کی الہیاتی شان کے لازمی نتائج ہیں اور یہ تقاضے زندگی کے ہر پہلو پر اثرانداز ہوتے ہیں اور سماجی تنظیم بین الشخصی روابط معاشی اور معاشرتی قواعد اور ضوابط میں مناسب تبدیلیوں کا مطالبہ کرتے ہیں تاکہ ایک طرف فرد اور سماج میں اور دوسری طرف طبعی اور بین الاقوامی حالات میں توافق اور تطابق قائم رہے۔ جس پر انسان کی بقاء کا انحصار ہے۔ کوئی ذی حیات بالخصوص انسان فطرت کے اس مطالبہ سے بے اعتنائی نہیں برت سکتا کہ مطابقت قائم رکھو یا فنا ہو جاؤ۔ اس مطالبہ سے بے پروائی کا نتیجہ ہے کہ مسلمانوں پر زوال اور انحطاط کے سائے پڑنے لگے۔ جو فنا کے پیش رو ہیں۔ دوسرا نقطۂ اختلاف اور زیادہ معنی خیز اور خیال انگیز ہے۔ عام نقطۂ نظر سے قرآن کے تمام اجزاء ایک ہموار سطح پر قائم ہیں اس لیئے ان کی اضافی قدر و قیمت کے تخمینہ کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔ برخلاف اس کے اقبال کی نظر میں اسلام کا صحیح تصور اسی وقت حاصل ہوتا ہے کہ ہم اس کی روح اور صورت میں فرق و امتیاز کریں۔ مسلمان سے ان کا مطالبہ یہ ہے کہ اسلام کی روح کو اپنے دل میں جذب کرے اور فکر و عمل کی قوت اسی سرچشمہ سے حاصل کرے۔ روح کا فطری رجحان اظہار کی طرف ہے مگر یہ اظہار زمانی شرائط کے تحت اور زمانی حالات سے متاثر ہوتا ہے اس اظہار کو وہ صورت سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ صورت کی قدر و قیمت کے خلوص دل سے معترف ہیں مگر اس کو روح کے مقابل ثانوی اہمیت کا حامل سمجھتے ہیں۔ اسی لیئے اسلام ان کی نظر میں ایک سیل رواں ہے۔ حرکت پیہم اور فعلیت مسلسل ہے۔ علماء کی یا کم از کم ان کی اکثریت کی نظر میں اسلام ایک جامد تصوراتی نظام ہے۔ یہ تصورات اعلیٰ ترین قدر کے حامل، کامل اور بے نقص ہیں۔ اس لیئے ان میں تغیر کا دخل ممکن نہیں۔ ان کا ادعا ہے کہ اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات کا حامل ہے۔ یعنی جن قواعد و قوانین اور اصول پر وہ مشتمل ہے وہ ابدی ہیں اور تغیرات زمانہ سے بے نیاز۔ اقبال کے نقطۂ نظر سے مکمل ضابطہ حیات خارج از امکان ہے۔ کیونکہ حیات ہر روز حیات نو ہے۔ اور اس الہیاتی شان کا عکس ہے جو اس وقت جلوہ گر ہے۔ مکمل ضابطۂ حیات کا مطالبہ ناجائز ہے۔ جائز مطالبہ صحیح سمت میں رہبری کا ہے اور یہ رہبری قرآن کی روح فراہم کرتی ہے۔ روح سے ان کی مراد قرآن کے حقیقی معنی اور ابدی عناصر ہیں۔

اور زمانی تحدیدات کے دائرہ میں ان کا اطلاق اور یقینی صورت۔ منزل مقصود کی سمت میں پیش رفت دو چیزوں پر منحصر ہے۔ ایک تو مقصد تطابق یعنی انسان کے ذہن میں مقصود اور اس کی سمت کا واضح اور روشن تصور اور اس کے حصول کی پرخلوص خواہش موجود ہو۔ مقصد تطابق کے لیئے اسے بالکلیہ طور پر قرآن سے رجوع ہونا چاہیئے۔ دوسری چیز موقع تطابق ہے یعنی جملہ مکانی وزمانی حالات کا جائزہ لے تاکہ اس کا عملی اقدام ان کے مطابق ہو اور کامیابی سے ہم آغوش ہو۔ اس بارے میں بھی وہ قرآن سے مدد کا طالب ہو سکتا ہے۔ لیکن قرآن کا مطالبہ یہ ہے کہ وہ زیادہ تر اپنی ذہنی صلاحیتوں پر انحصار کرے۔ اقبال اسی تقسیم کار کی حمایت کرتے ہیں اور مسلمانوں کو مشورہ دیتے ہیں کہ مقصود کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنے ہر اقدام کے لیئے خود اپنی عقل وفہم سے رجوع ہوں۔ اقبال کے دینی افکار میں ایک خاص مقام ان خیالات کو ہے جو انھوں نے وحی اور ختم بنوت کے تعلق سے ظاہر کیئے ہیں چونکہ ان خیالات کو علمی طبقہ میں کافی شہرت حاصل ہوئی ان کی تشریح غیر ضروری ہے لیکن نظریہ نبوت سے جو نتیجہ انھوں نے اخذ کیا ہمارے موضوع بحث سے قریبی تعلق رکھتا ہے۔ اس لیۓ اس کا مختصر ذکر ضروری ہے۔ انسان اس وقت تک اپنے ذہنی ارتقاء کی کئی منازل طے کر چکا ہے۔ سابق میں ہر منزل پر انسان کی ذہنی صلاحیتیں اتنی کم مایہ تھیں کہ وہ بغیر ہدایت ربانی کے آگے قدم نہیں بڑھا سکتا تھا۔ خاص طور پر وہ خارج سے اخلاقی رہنمائی کا محتاج تھا۔ رسول اکرم کے زمانہ میں اس کی عقل اور ذہنی توانائی اس بلند درجہ کو پہونچ گئی تھی کہ وہ بغیر تائید غیبی کے اپنی آئندہ راہ عمل کا تعین کرنے کے قابل ہو گیا۔ اب اسے آزادی فکر وعمل عطا کر دی گئی اور وہ اپنے اعمال کے لیۓ پوری طرح جوابدہ ہو گیا۔ اگر اقبال کے اس ذہنی موقف کو ہم تسلیم کریں تو اس سے مفر نہیں کہ عقل کے دائرہ عمل کو بہت زیادہ وسیع کر دیں۔ اور دنیوی ہی نہیں دینی معاملات میں اور مسائل میں بھی اسے دخیل کر دیں۔ قرآن میں انسان کو اپنی ذہنی صلاحیتیں استعمال کرنے کی بار بار ہدایت کی گئی ہے۔ اس کی توجہ ان آیات یزدانی پر جو ارض وسماء پیش کرتے ہیں تکرار کے ساتھ منعطف کرائی گئی ہے۔ حکم دیا گیا ہے کہ وہ ان آیات سے روگردانی نہ کرے اور ان کا مشاہدہ اور ان پر غور وفکر اپنا فرض سمجھے۔ ان اشارات کے باوجود روایت پرستی کے بڑھتے ہوئے اثر کی وجہ سے مسلمانوں میں عقل کا دائرہ عمل بہت محدود ہو کر رہ گیا تھا۔ ان کے معاشی، معاشرتی اور سیاسی مسائل کے حل میں عقل موثر حصہ نہیں لے سکتی تھی

طرب انگیز کشادہ دامن حوصلہ افزاء تمنا پرور حرکت خیز وحدت نما اور وسعت آفاق کا حامل نظر آتا ہے جیتم مسلم کے توسط سے دیکھیں تو وہ مختلف تصویر پیش کرتا ہے جسکی خصوصیات تنگیٔ نظر تنگیٔ داماں تفرقہ پروری سلاسل ماضی میں گرفتاری فکر و عمل کی بندش حال سے بے اعتنائی مستقبل سے روگردانی و قدامت پرستی میں غلو اور تغیر سے خوف ہیں۔ ان دو تصویروں کے فرق بلکہ تضاد سے اقبال کس قدر متاثر ہوئے اس کا اظہار انھوں نے اس شعر میں کیا ہے ؎

گریز از مسلمان گریز اندر مسلمانی ٭ مسلمان رو دارند کافر ماجرائیہا

جو صورت حال درپیش تھی اقبال نے اس کا مقابلہ دو محاذوں پر کیا۔ جذباتی محاذ پر انکی مہم کوشش تھی کہ اسلام سے مسلمانوں کی وابستگی کو مضبوط اور مستحکم کیا جائے۔ ان کے دلوں سے احساس کمتری کو دور کیا جائے۔ انہیں باور کرایا جائے کہ اپنے ماضی سے شرمندہ ہونے کی کوئی معقول وجہ نہیں۔ ان کی تاریخ محض فسق و فجور کشت و خون جور و ستبداد کی داستان نہیں۔ اس میں ایسے درخشاں دور بھی ہیں کہ جبکہ تخلیقی قوتوں کو غلبہ تھا اور دنیا کی ذہنی قیادت کا انھوں نے کامیابی سے دعوٰی کیا تھا۔ عقلی محاذ پر انھوں نے جو مہم شروع کی اس کا مقصد یہ تھا کہ قرآنی تعلیم کو حشو و زوائد۔ غل و غش اور وقتی لواحقات سے پاک و صاف کر کے اس کی حقیقی دلکشی کے ساتھ جلوہ گر کیا جائے۔ انسان کی ذہنی توانائیوں کو ابھارنے کی جو قوت اس میں بالقوہ ہے اسے بالفعل کیا جائے۔ اور اسے مسلمانوں کے قلوب میں جذب ہونے کا موقع فراہم کیا جائے۔ اقبال کو یقین کامل تھا کہ اگر مسلمان قرآنی تعلیم کو اس کے اصلی روپ میں دیکھیں تو ان کی قلب ماہیت ہو جائے گی اور وہ ہر شاہراہ ترقی پر گامزن ہو جائینگے۔ اور ان زنجیروں سے جن سے انھوں نے اپنے ذہن کو جکڑ لیا ہے رہائی حاصل کرینگے۔ ان دو محاذوں پر اقبال کو یکساں کامیابی حاصل نہیں ہو سکی۔ جذبات کو برانگیختہ کرنا نسبتاً آسان ہے عقل و فہم کو حرکت میں لانا بہت زیادہ دشوار ہے۔ جذباتی محاذ پر اقبال نے شاعری کا حربہ استعمال کیا۔ ان کی ابتدائی نظمیں شائع ہوتے ہی مسلمانان ہند کے دلوں میں اتر گئیں۔ ان کا یہ شعر خود ان کے کلام پر صادق آتا ہے کہ ؎

دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے ٭ پر نہیں طاقت پرواز مگر رکھتی ہے

عام مسلمان ان کے کلام کے گرویدہ ہو گئے اور حلقہ علماء میں بھی اس کی مقبولیت کسی طرح کم نہیں تھی۔ عام مسلمان

اور عالم دونوں ان کے اشعار سنکر سر دھنتے اور دلوں میں اسلام سے جوشِ عقیدت کا تموج و تلاطم محسوس کرتے تھے۔
از خواب گراں، خواب گراں، خواب گراں خیز۔ یہ وہ للکار تھی جس نے عالم و جاہل دونوں کو چونکا دیا اور ماضی کے خواب شیریں سے بیدار کر کے انہیں حقیقت حاضرہ سے متقابل و متصادم کر دیا۔ اس محاذ پر تو اقبال نے کامیابی حاصل کر لی اور مسلمانوں کو عصریت کے دو بدو لا کر کھڑا کر دیا۔ لیکن اب دوسرا مسئلہ درپیش ہوا کہ مسلمانوں کو سازو سامان مہیا کیا جائے جس کے ذریعے سے وہ عصریت اور اس کے تقاضوں سے کامیابی سے نمٹ سکیں۔ اور آج کی دنیا میں بھی وہی مقام حاصل کر سکیں جو انہیں کل کی دنیا میں حاصل تھا۔ اقبال کو یقین کامل تھا کہ اس سازو برگ کے لیے کسی اور تصوراتی نظام کیمونزم یا جمہوریت سے رجوع ہونے کی قطعاً ضرورت نہیں۔ عصریت سے مقابلہ کے لیئے وہ ضروری اسلحہ قرآنی تعلیم اور اسلامی تصوراتی نظام سے حاصل کر سکتے ہیں۔ اگر وہ اب تک اس میں کامیاب نہیں ہوئے ہیں تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ قرآن کے اساسی اصول اور کلیدی تصورات کو صحیح طور پر سمجھنے اور ان کا موثر استعمال کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ اس صورت حال سے مقابلہ کے لیئے انھوں نے دوسرا محاذ کھول دیا اور اس پر انھوں نے تخلیقی فکر اور بصیرت کے حربے استعمال کیئے۔ قرآن ان کی نظر میں ایک بحر عمیق تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان ساحل پر خزف چننے پر اکتفا نہ کریں بلکہ اس کی گہرائیوں میں غواصی کے ذریعہ گوہر نایاب کے متلاشی رہیں۔ ناکامی پر مایوس نہ ہوں۔ اور رومی کے ہم نوا رہیں "چیزے کہ یافت می نہ شود آنم آرزوست"۔ اقبال کے ان افکار پر سیر حاصل تنقیدی تبصرہ وقت کی اہم ضرورت ہے۔ توقع ہے کہ وہ قوم کے قابل افراد اس کمی کو پورا کرنے پر آمادہ ہو جائیں گے۔ اس سلسلہ میں پہلا قدم ان نقاط کا تعین کرنا ہے جن پر اقبال کا تصور اسلام مروجہ اسلام سے مختلف تھا۔ قرآن میں ابدیت اور عصریت کے مابین ایک نازک توازن قائم کیا گیا ہے۔ اور دونوں کو مساوی اہمیت دی گئی ہے۔ الیوم کما کان میں ابدیت کا اثبات ہے تو کل یوم ہو فی شان میں حقیقت زماں پر اصرار۔ زمان مایا اور فریب نظر نہیں بلکہ خدا کی تخلیقی فعلیت کا لازمی پہلو ہے۔ خدا سے صحیح ربط و تعلق قائم کرنے کی سمت میں پیشرفت اسی وقت ممکن ہے کہ ایک طرف تو اس کی ابدی ذات سے شعور رچا رہے اور دوسری طرف اس کی شان کو جو زمان حال میں جلوہ گر ہے سمجھنے کی پر خلوص کوشش جاری رہے۔ اقبال کو افسوس تھا کہ مسلمان اس نازک توازن کو برقرار نہیں رکھ سکے۔

"ہم سنا کرتے تھے کہ فارسی زبان سیکھنے کے بعد صرف چار اہم کتابیں اچھی پڑھنے کو ملتی ہیں: شاہنامہ فردوسی، مثنوی مولانا روم، گلستانِ سعدی اور دیوانِ حافظ۔ مگر اب "جاوید نامہ" کو بھی پانچویں کتاب سمجھنا چاہیے جو کہ معنویت اور نافعیت کے لحاظ سے ان سب پر فوقیت رکھتی ہے۔ حقیقت میں یہ اس قابل ہے کہ اس زمانے میں مسلمانانِ عالم کے نصاب میں شامل کر لی جائے۔"

(محمد اسلم جیراج پوری)

سراج الدین

اقبال اور عصری تقاضے

جس غائر اور تجزیاتی مطالعے کی اس طرح کی علمی بحث کے لئے ضرورت ہے۔ اس کا مجھے موقع نہیں ملا۔ البتہ اپنی نسل کے ہزاروں اُردو والوں کی طرح میں نے بھی اپنی زندگی اقبال کی شاعری کے ساتھ گزاری ہے۔ اس وقت اس کے شعر سنے جب تحریر پڑھنے کی صلاحیت بھی نہیں تھی۔ بہت ہی بچپن میں میں جن شاعروں سے آشنا ہوا وہ اقبال اور اسمٰعیل میرٹھی ہیں۔ شاید اسی توسّل کے سبب مجھے کبھی ایسا شعر پسند نہیں آیا۔ جس میں خلوص اور مذاق کی طہارت نہ ہو۔ اس نجی داستان کو چھیڑنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ اس صدی کے تیسرے دہے میں ہوش سنبھالنے والے مجھ جیسے بے شمار لوگوں کے لئے اقبال ایک ایسا شاعر ہے جس کی شخصیت دل و دماغ پر مرتسم ہو چکی ہے۔ جس کی شاعری کا زیر و بم ہمارے خون کی گردش میں سما گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے اس کی بحث کی ابتدا کی ذمہ داری یہ سوچ کر قبول کر لی ہے کہ میری باتوں کا علمی وزن چاہے کچھ ہی ہو ان میں جذبہ و خلوص تو بہر حال شامل رہے گا۔

اقبال کا ذکر کرتے ہوئے ایک ابتدائی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حالیہ برسوں میں ان کی مقبولیت میں جو کمی ہوئی ہے اس کا کیا سبب ہے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ جس شخص نے کم و بیش پچاس سال اس دیس میں بادشاہی کی آج غریب الدیار سا معلوم ہوتا ہے۔ ہندوستان کی آزادی اور پاکستان کی تشکیل کے بعد

ایک فانی انسان اور ایک کائناتی قدر ہے۔ انسانی تاریخ اس میں اپنے عروج کو چھوتی ہے۔ جس طرح جاوید نامے کا عارف ہندی، عریاں تن، موئے بستہ، دنیا کی بندشوں اور وقت کی گردش سے بلند ہندو فکر و دھرم کا اعلیٰ ترین اظہار ہے۔ اسی طرح مرد مومن اسلام کی روحانی قدروں کا اعلیٰ ترین مظہر ہے۔ دونوں کائناتی ہیں۔ دونوں دیر و حرم کی پیداوار اور دونوں دیر و حرم سے آزاد۔ (بال جبریل ص ۱۳۲)۔

اقبال کے ہاں انسان اور آدمیت کا درجہ بہت اونچا ہے۔ کائنات میں انسان کو وہ مقام حاصل ہے جو کسی اور شئے کو نہیں۔ اس مضمون پر اقبال کے بے شمار شعر ہیں اور میں تفصیل میں گئے بغیر میں صرف اس فرق کی طرف اشارہ کروں گا جو مغرب کے Humanism اور اقبال کی آدمیت میں نمایاں ہے۔ مغرب کی 'ہیومانزم' فرد کے احترام اور آزادی کی فضا میں اس کی مکمل نشوونما پر مبنی ہے۔ اس کا اثر مغرب کی تہذیب و روایات اور اداروں پر بہت گہرا ہے اور خود ہندوستان میں جواہر لال نہرو اس کی ایک اعلیٰ مثال ہیں۔ جب اقبال یہ کہتے ہیں کہ ؎

آدمیت احترام آدم است

تو وہ کم و بیش اسی Humanism کے قریب ہیں لیکن وہ انسان کی ارضی اہمیت پر نہیں رکتے اور یہ کہہ جاتے ہیں کہ "برتر از گردوں مقام آدم است"۔ مغرب کا Humanism انسان کو اس کے ارضی ماحول ہی میں رکھ کر اس کی تہذیب چاہتا ہے۔ اقبال کی آدمیت آسمان سے بھی اسی طرح منسلک ہے جس طرح زمین سے پیوست۔ یہ گویا مغرب کے Humanism میں ایک جہت کا اضافہ جس کی وجہ سے وہ جذب ممکن ہو جاتا ہے جس کو اقبال حرکت و نشاط دونوں کا ماخذ سمجھتے ہیں۔ اور جس کے عدم وجود نے مغرب کو اس سرشاری اور سرمستی سے محروم کر دیا ہے جو انسان کا سب سے بڑا قیمتی سرمایہ ہے (جاوید نامہ ص ۹)۔

اس بحث میں میں نے آپ کا اتنا وقت لے لیا کہ جو دوسرا سوال میں نے اٹھایا ہے اس پر گفتگو کو مختصر کرنا پڑے گا۔ مجھے یہ تسلیم کرنے میں کوئی تامل نہیں کہ اقبال کے تفکر نے اکثر اس کی شاعری

کا گلا گھونٹا ہے۔ خصوصاً ضربِ کلیم مجھے تمام پر و پگنڈہ معلوم ہوتی ہے۔ بانگِ درا اور پیامِ مشرق کا احساس شیریں گفتار اور شگفتہ دل شاعر اپنی فکر کی رفعتوں پر پہنچ کر اپنی شاعری کے ملبوس کو مسل دیتا ہے۔ لیکن جس مقام پر اقبال نے وہ نقطہ۔۔۔ ڈھونڈ لیا ہے جہاں اس کی فکر اور اس کا جذب ہمکنار ہو گئے ہیں وہاں اقبال نے اعلیٰ ترین ادب پیدا کیا ہے۔ اقبال اپنے سارے تفکر اور تبحرِ علمی کے باوجود ایک صاحبِ دل، صاحبِ حال قلندر بھی ہے اور جب اس پر جذب کی کیفیت طاری ہوتی ہے " اٹھتے ہیں حجاب آخر، کرتے ہیں خطاب آخر " تو وہ مجذوب کی بکواس نہیں کرتا بلکہ آفاقی شعر پیدا کرتا ہے کیونکہ حالتِ جذب میں بھی اس کا ذہن بیدار اور آنکھ روشن رہتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اگر اقبال کو خلوص سے اور بیدار مغزی کے ساتھ پڑھا جائے تو وہ لوگ بھی جو اس کی مستی سے ذرا کھٹکتے ہیں اس کی قلندری کی زد سے نہیں بچ سکتے۔

اقبال نے شعر کو ایک ایسا لب و لہجہ عطا کیا جو اردو اور فارسی شاعری میں کہیں اور نہیں ملتا۔ معلوم و معروف بحروں میں جب اقبال شعر کہتا ہے تو یہ احساس ہوتا ہے یہ کوئی نئی بحر ہے۔ اقبال کی شاعری میں ایک ایسا تموج ہے جو اس کو پڑھتے پڑھتے خون کی گردش میں در آتا ہے اور یہ محسوس ہوتا ہے کہ آپ ایک ایسی قوت کے نرغے میں ہیں جس سے نہ آپ نکل سکتے ہیں نہ نکلنا چاہتے ہیں اس کی شاعری خون و نشاط کا ایک ایسا مربوط تاثر پیدا کرتی ہے جو مجھے کسی اور شاعر میں نظر نہیں آتا۔ اس لحاظ سے اقبال بے حد منفرد ہے۔ نہ اس سے پہلے اس کا انداز کہیں ہے نہ اس کے بعد۔ اس میں شک نہیں کہ فکر و نشاط کا یہ مکمل امتزاج جہاں صوت و معنی مدغم ہو جاتے ہیں اقبال کی نظموں میں ملتا ہے لیکن پھر بھی اتنی کثرت سے ضرور ملتا ہے کہ اقبال کو اس کی بناء پر آفاقی شاعروں میں شمار کیا جائے جاوید نامہ اور بالِ جبریل اس شاعرانہ کمال کے سب سے زیادہ حامل ہیں۔ میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ اس لحاظ سے "مسجد قرطبہ" اقبال کی شاعری کا نقطۂ عروج اور اس کے شعور کا مرکزی نقطہ ہے۔

مسجد قرطبہ میں اس کی بڑی حرارت بخش تصور ملتی ہے۔ عشق کی حریف عقل ہے اقبال عقل وعشق کو کائنات کی دو تکوینی قوتوں کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ یہ عقل وعشق کا معرکہ بھی اردو شاعری میں پرانا ہے لیکن اقبال کی شاعری میں یہ معرکہ جذباتی نہیں طبیعیاتی ہے اور انسانیت کی اعلیٰ ترین تہذیب دو قوتوں کے تصادم میں نہیں ان کے حریفانہ اتصال میں مضمر ہے۔ دونوں ایک دوسرے کے بغیر بے راہ رو ہو سکتے ہیں۔ مغرب میں اقبال کو عقل کی بے راہ روی نظر آتی ہے اور مشرق میں عشق کی بے راہ روی اور وہ ایک ایسے نظام کی تلاش میں ہیں جہاں ان دونوں میں توازن ہو۔ اس نقطے تک اقبال اسلام کے راستے سے پہنچتے ہیں۔ اقبال ایک صاحب علم شاعر ہیں۔ اور ان کا فکری ارتقا مغرب کے فلسفیوں اور قدیم ہند کے مفکروں سے ہو کر گزرتا ہے۔ یہ ایک بہت طویل اور دقیق بحث ہے۔ یہاں میں صرف یہ کہنے کی ہمت کروں گا کہ اقبال کو یہ محسوس ہوا کہ مغرب کی فکر ایک حد تک آ کر ٹھٹک جاتی ہے اُسے حضوری نصیب نہیں۔ عارفانِ ہندی کی فکر اپنے تجسس اور گہرائی میں بے پناہ ہے لیکن وہ ایسے مقام پر پہنچتی ہے جہاں عمل کی نفی ہوتی ہے جو زندگی کی نفی ہے۔ دیارِ ہند اور دیارِ مغرب کے درمیان اقبال کو اسلام ہی ایسا نظام معلوم ہوا جس میں فکر و عمل، جذب و جہد کی یکجائی ہے۔ اقبال کا یہ اسلام عجم کا متصوفانہ اسلام نہیں جو بے عمل ہے بلکہ قرآن کا وہ مجاہدانہ اسلام ہے جس کی اساس "جذبِ مسلمانی" پر ہے۔

اے رہروِ فرزانہ بے جذبِ مسلمانی　　　نے راہِ عمل پیدا نے شاخِ یقیں نمناک

اس ذوقِ عمل اور جذبِ مسلمانی کی اقبال نے ہر انسان میں قدر کی ہے چاہے رسمی طور پر مسلمان ہو یا غیر مسلم

اقبال کا یہ اسلام ایک آفاقی بلکہ کائناتی تحریک ہے جس سے انسانیت اور اس کی تہذیب کی قسمت وابستہ ہے۔ اس کو فرقہ پرستی کے زمرے میں گھسیٹنا نہ صرف کور نظری بلکہ بدذوقی کی علامت ہے۔ یہ وہ اسلام ہے جس کو سمجھنے کے لئے مسلمان ہونے کی شرط نہیں صرف صاحب فکر ہونے کی شرط ہے۔

اس تخلیقی عشق سے وابستہ اقبال کا تصورِ فقر ہے۔ اس فقر کی بے باکی اور بانکپن اردو بلکہ عالمی ادب کی نہایت ہی جمیل قدریں ہیں۔ وہ دولتی ذہنی آزادی اور بے نیازی کا نام ہے۔

ایک ایسے زمانے میں جب کہ بڑے بڑے صاحب علم و ذکاوت اپنی ذہنی دیانت داری کا سودا کرنے تیار ہیں اقبال کا یہ قلندر ایک ایسی علامت ہے۔ جس کو تابندہ رکھنا انسان کی خودداری اور انا کو زندہ رکھنے کے لئے ضروری ہے یہ ایسا شخص ہے جس نے بندشوں سے آزادی حاصل کرلی ہے اور جس کا دل بے خوف ہے۔

درویش خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی ⁂ گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند
ہزار خوف ہو لیکن زباں ہو دل کی رفیق ⁂ یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق

اس نفس اور اس کی بے نیازی کے آگے شانِ خسروی بھی بے حقیقت ہے۔ اس میں سربلندی بھی ہے اور خاکساری بھی ...۔ عجز بھی اور کبریائی بھی۔ (بال جبریل ص ۲۱۳) ۔ (بال جبریل صفحہ ۱۱)۔

اقبال کے درویش کے دوش بدوش اس کا مردِ مومن ہے۔ بلکہ قلندر اور مردِ مومن ایک ہی انسان کے دو نام ہیں۔ قلندر کی اصطلاح عجمی ہے۔ مردِ مومن کی عربی۔ درویش کی طرح یہ مردِ مومن دو ایسی صفات کا مجموعہ ہے۔ جو بظاہر متضاد ہیں لیکن جن کی یکجائی حیات کی قوت اور زندگی کی بہترین قدروں کی نمود کی ضامن ہے۔ جس طرح قلندر میں خاکساری و سرداری بے سامانی و ثروت یکجا ہیں۔ مردِ مومن میں حلاوت و جبروت، قہاری و جباری، صلح و پیکار کا امتزاج جلوہ گر ہے یہ بھی مردِ آزاد ہے۔

خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات ⁂ ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز

یہ ایسا شخص ہے جس کو حیات گیر قوت کے احساس نے نرم و شیریں سخن بنا دیا ہے اور جس کے دل میں انسانیت کا درد اور ایک ایسی تڑپ ہے جو فرشتوں کو نہیں صرف انسانوں کو نصیب ہو سکتی ہے "نظر بلند، نگہ دل نواز، جان پرسوز" یہ ایسا انسان ہے جس کو رومی کے ایک قطعہ میں ایک شخص چراغ لے کر ڈھونڈتا ہے کہ "از دام و دد ملولم و انسانم آرزوست" میں درندوں اور مویشیوں سے بیزار ہوں۔ اور مجھے انسان کی تلاش ہے۔ کیا آپ نہیں سمجھتے کہ رومی کے شیخ با چراغ کو جس انسان کی تلاش تھی آج بھی مشرق و مغرب دونوں کو ہے؟ کیونکہ درندگی و گوسفندی کی آج بھی کوئی کمی نہیں۔ اقبال کا مردِ مومن

سے اقبال کی شاعری ایک کساد بازاری کی زد میں رہی ہے۔ شاعروں کی ادبی یا کوئی مقبولیت کا مد و جزر کوئی نئی بات نہیں اور اس ضمن میں زیادہ فکر مند ہونے کی بھی ضرورت نہیں لیکن اب وقت آ گیا ہے کہ اقبال کی پیدائش کے اس صدسالہ سال میں ان کی شاعری کا پھر سے تجزیہ کریں اور اقبال کی جاودانیت کو اب نئے رنگ سے ابھاریں۔

میرے خیال میں اقبال کی قبولیت میں کمی اس وجہ سے آئی کہ ان کی شاعری غلط فہمی اور نافہمی دونوں کا بیک وقت شکار ہوئی۔ نافہمیوں میں اقبال کے بہت سے پرجوش پرستار شامل ہیں۔ جنہوں نے ان کے اشعار کو سیاسی مجلسوں میں گھسیٹ کر اور انہیں مختلف اغراض کے لئے استعمال کر کے اقبال کی بڑی بدخدمتی کی۔ نیک نیتی سے کی ہو گی لیکن کی ضرور۔ غلط فہمیوں میں وہ لوگ شامل ہیں جن کو اقبال کی شاعری کا اسلامی رنگ بے مزہ کر دیتا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ بس پہلا ہی رنگ عاشقی کی نشانی ہے اور اس کم نظری کے باعث ایک بڑے عاشق بیدار کی محبت سے محروم ہو جاتے ہیں۔ اقبال کی شخصیت کی تشخیص جدید میں ان دونوں گروہوں سے نمٹنا از بس ضروری ہے۔ لیکن چونکہ یہ بجائے خود ایک مستقل بحث ہے میں اسے فی الحال ایک اشارے تک ہی محدود رکھوں گا۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ یہ مسئلہ بے حد اہم ہے اور میں نے ایک چھوٹے سے انگریزی مضمون میں اس کے خد و خال پیش کئے ہیں جو میں نے اس غرض سے لکھا تھا کہ موقعہ ملے تو کسی کھلے اجلاس میں گوش گذار کر دوں لیکن رنگ محفل نے اس کی اجازت نہیں دی۔

یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا۔۔۔ آج کی بحث کی طرف لوٹیے تو دو بنیادی سوال ذہن میں ابھرتے ہیں۔ اور میں بہ نظر اختصار انہیں دو سوالوں پر آج گفتگو کروں گا کیوں کہ اقبال کے مقام کا تعین انہیں کے تحت ہو سکتا ہے۔ پہلا سوال یہ ہے کہ کیا اقبال نے کوئی ایسی قدریں دی ہیں۔ جو نہ صرف عصر حاضر بلکہ آئندہ زمانوں کے لئے بھی اہمیت رکھتی ہیں؟ دوسرا یہ کہ کیا ان قدروں کی پیش کش محض تفکرانہ ہے یا شاعرانہ بھی؟ کیا اقبال اپنی فکر کو شعر میں سمونے میں کامیاب ہوئے ہیں؟ جس سے میرا مطلب صوت و معنی، تفکر و ترنم کا وہ امتزاج ہے جو ہر اعلیٰ شاعری کی صفت اولیٰ ہے اور شاعر کی زندۂ جاویدی کی ضامن۔

اس ضمن میں میں صرف اقبال کی شاعری کے بالغ اور اہم ترین حصے سے بحث کروں گا۔ میرے خیال میں اقبال کی شاعری بدیہیات کی شاعری ہے تفصیلات کی نہیں۔ ان کے دو مجموعے میرے زیر نظر ہیں۔ "بال جبریل" اور "جاوید نامہ"۔ یہاں پھر ایک جملۂ معترضہ ضرور ہو جاتا ہے۔ وہ یہ کہ اقبال کی مکمل ASSESMENT و تحسین کے لئے بانگ درا از بس ضروری ہے۔ اقبال کی حساس اور شاداب شگفتہ دلی جتنی اس کتاب میں ہے اور کہیں نہیں۔ بعد میں ان کی شاعری میں ایک ایسا حسنِ معرا پیدا ہوتا ہے جو بلندیوں سے مخصوص ہے اور جہاں فکر و نظر کی تطہیر کسی پیرہن کی گنجائش نہیں چھوڑتی۔ آپ تو جانتے ہیں کہ آخر کار ہر عاشقی کی معراج یہی بے لباسی ہے۔

اقبال کے اہم ترین تصورات میں سے جو میرے خیال میں آفاقی قدروں کی حیثیت رکھتے ہیں میں نے یہ چار چنے ہیں۔ عشق، فقر، آدمیت اور مرد مومن کا کردار۔ یہ ایسی قدریں ہیں جو موجودہ دور ہی کیا کسی زمانے میں بھی جبر متعلق پابستہ نہیں ہو سکتیں۔ بلکہ عصر رواں میں جہاں داخلیت کے عذر نے فرد کو مریضانہ خود نگری میں مبتلا کر دیا ہے۔ اقبال کی یہ قدریں داروئے حیات کا رتبہ رکھتی ہیں۔

عشق تو ہماری شاعری کا مستقل سرمایہ ہے۔ مومن، و داغ کے ہلکے پھلکے عشق سے لیکر میر درد کے صوفیانہ اور غالب کے فلسفیانہ عشق تک کتنی ہی منزلیں ہیں جو اردو شاعروں نے طے کی ہیں۔ لیکن اقبال عشق کو ایک نئی جہت، ایک نئی قوت عطا کرتے ہیں۔ اردو شاعری میں پہلی مرتبہ عشق ایک قوت تجربہ یا حالت استغراق نہیں بلکہ ایک قوت تکوین ایک تحریک مسلسل کی حیثیت سے ابھرتا ہے۔

"سوز و تب و تاب اول، سوز و تب و تاب آخر"

یہ عشق زندگی کی سب سے بڑی قوت، سب سے بڑا جبر ہے۔ یہی وہ طاقت ہے جو انسانوں کو حرارت بھی بخشتی اور ان کے قلب و نظر کی تہذیب بھی کرتی ہے۔ یہ عشق رہبانیت و ترک کی طرف نہیں پیکار و طلب کی طرف لے جاتا ہے جو انسانوں کو سرشاری و ترقی کے ساتھ ساتھ ایک نیا دبدبہ اور خودداری بخشتا ہے۔ جو انہیں گراتا نہیں اٹھاتا ہے"۔

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

"اقبال کی شاعری کا مستقبل بھی وہی ہے جو انسانیت کا مستقبل ہے۔ اس کی تمام تر حرکت وحیات اس کا جذب و سرور اور اس کا جلال و جمال سب اسی ایک مرکز کے گرد گھومتے ہیں آج زندگی موت و زیست کے جس دوراہے پر کھڑی ہے اور بے لگام قوتیں جس انداز میں ایک دوسرے سے ٹکرا رہی ہیں اس کشمکش کے بعد ہی کہیں انسانیت اپنا..... نصب العین متعین کر سکتی ہے۔ مگر اقبال کی نظر مستقبل کے اس پردہ کو چاک کر چکی تھی۔ اس کی بصیرت مدتوں پہلے وہ سب کچھ دیکھ چکی تھی جو آج ہمیں نظر آرہا ہے۔ اس کی یہی بصیرت تھی کہ اس کی شاعری کا نصب العین ساری انسانیت کا نصب العین بن گیا"

سید اشفاق حسین

اقبال اکیڈمی

مدینہ منشن نارائن گوڑہ حیدرآباد ۵۰۰۰۲۹

اقبال کی فکر اور شاعری ہمارے تہذیبی سرمایہ کا ایک گراں بہا وجود ہے ۔ اقبال دور حاضر کے ان عظیم مفکروں میں سے ہیں جن کی فکر و نظر مشرق و مغرب کی مصنوعی سرحدوں سے بالاتر ہے ۔ جمیعت آدم ان کا نصب العین تھا اور احترام آدم ان کے نزدیک تہذیب کی منزل ۔

- اس پس منظر میں اقبال کے پیام کو عام کرنے کے لئے ۲۸ جون ۱۹۵۹ء کو اقبال اکیڈمی کا قیام عمل میں آیا ۔
- مقاصد ◦ افکار اقبال کی اشاعت ۔
  - ◦ ایسے نظریات کی تحقیق جن پر فکر اقبال مبنی ہے ۔
  - ◦ علمی و ادبی شعور کی نشوو نما ۔

ان مقاصد کی عملی صورت گری کے لئے اقبال اکیڈمی حسب ذیل خطوط پر مصروف عمل ہے ۔

- ہر سال یوم اقبال اور نمائش کا انعقاد
- اقبالیات پر کتابوں کی اشاعت
- ہر ماہ محافل اقبال ، توسیعی تقاریر اور سمپوزیم کا اہتمام
- اقبال کی تصانیف پر ہفتہ واری لکچرس
- اقبال کے فارسی کلام سے استفادہ کے لئے فارسی زبان کی کلاس
- اقبالیات پر مشتمل ایک معیاری کتب خانہ

رکنیت

عام رکنیت سالانہ	(۱۰) روپے
تاحیات رکنیت	(۲۰۰) روپے
سر پرستی	(۱۰۰۰) روپے

پرنٹر و پبلشر کریم رضا معتمد اقبال اکیڈمی ، حیدرآباد نے جے رام پریس ، چھتہ بازار میں چھپوا کر دفتر اقبال اکیڈمی ، مدینہ منشن ، نارائن گوڑہ ، حیدرآباد سے شائع کیا ۔
ٹائیٹل کی طباعت جے رام پریس کیلئے انتخاب پریس حیدرآباد نے کی ۔

October : 1977

IQBAL REVIEW

Quarterly Journal of the Iqbal Academy, Hyderabad.

IQBAL ACADEMY
Madina Mansion, Narayanguda,
Hyderabad-500029 (A. P.) India,
Phone : 4 5 2 3 0