اِقبال ریویو

اقبال اکیڈمی حیدرآباد کا سہ ماہی رسالہ

جنوری ، اپریل ۱۹۷۸ء

اِقبال اکیڈمی

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

بدل اشتراک

ہندوستان۔

زر سالانہ (چار شماروں کیلئے)	......	۱۶ روپیے
قیمت فی شمارہ	....	۵ روپیہ

بیرونی ممالک (چار شماروں کیلئے)

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

اقبال ریویو

اقبال اکیڈمی حیدرآباد کا سہ ماہی رسالہ

جنوری، اپریل ۱۹۷۸ء

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 ۱

شمارہ ۲، ۳

مندرجات

حرف اول ——— ادارہ ——— ۳

زبان — اقبال کے شاعرانہ کشف کے آئینے میں ——— ڈاکٹر عالم خوندمیری ——— ۵

مسجد قرطبہ — ایک تجزیاتی تحسین ——— پروفیسر سید سراج الدین ——— ۲۱

کیا اقبال احیاء پسند تھے ——— ڈاکٹر ضیاء الدین احمد شکیب ——— ۲۹

اقبال کا تصور فن ——— ڈاکٹر سیدہ جعفر ——— ۳۵

اقبال کے اشارات و اصطلاحات ——— ڈاکٹر صفدر علی بیگ ——— ۴۱

اقبال کا سماجی شعور ——— احسن علی مرزا ——— ۵۱

اقبال کے فارسی کلام کے ترجمے کی ضرورت اور اس کے مسائل ——— مظفر مجاز ——— ۶۱

اقبال کا تصور انسان ——— ڈاکٹر رحیم الدین کمال ——— ۶۵

اقبال صدی تقاریب — ایک جائزہ ——— ادارہ ——— ۹۷

حرفِ اوّل

اقبال ریویو کا یہ شمارہ جنوری اور اپریل کا مشترکہ شمارہ ہے ۔ اقبال اکیڈیمی حیدر آباد کی جانب سے حیدر آباد میں اقبال صدی تقاریب ۹ر تا ۱۲ر نومبر ۱۹۷۷ء اعلیٰ پیمانے پر منعقد کی گئی تھیں ۔ اقبال ریویو میں ان کی صرف چند جھلکیاں پیش کی جا رہی ہیں ۔ ادارہ کی خواہش تھی کہ اقبال صدی تقاریب کی مکمل رپورٹ اور سیمنار کے سارے مباحث، مضامین اور مقالوں کو اقبال ریویو کے اس شمارہ میں شامل کیا جائے، لیکن اس ضخامت اتنی بڑھ گئی تھی کہ ہمارے مالی وسائل نے اس خواہش سے دست کش ہونے پر مجبور کر دیا ۔ تاہم کچھ اہم مضامین اس شمارہ میں شریک ہیں اور کچھ مضامین انشاء اللہ آئندہ شماروں میں شائع کئے جائیں گے ۔

اقبال صدی تقاریب کا سلسلہ ختم ہو چکا ہے ۔ لیکن یادِ اقبال کی شدید لہریں بحرِ افکار میں تموّج کا منظر پیش کر رہی ہیں ۔ اقبال کا پیام اپنی اہمیت کو منوا چکا ہے، اقبال شناسی کی یہ سعئ جمیل رائیگاں تو نہیں جائے گی ۔ قافلۂ اقبال کی منزلیں روشن سے روشن تر ہوتی جا رہی ہیں ۔ ہر مشکل اور ہر رکاوٹ رہوارِ شوق پر تازیانہ کا کام کرتی ہے، نئی نسل میں مطالعۂ اقبال اور موضوعاتِ اقبال کو عام کرنے کی بہت ساری کوششوں میں سے ایک کوشش اقبال ریویو بھی ہے ۔ اگر ہمارے اقبال شناسوں میں سے کچھ لوگ اس مقصد کے لئے آگے بڑھیں تو ایک اہم ضرورت کی تکمیل ہو سکتی ہے ۔

اقبال صدی تقاریب کے افتتاحی اجلاس میں ایک اہم تجویز جناب جی رام ریڈی وائس چانسلر عثمانیہ یونیورسٹی نے یہ پیش فرمائی تھی کہ عثمانیہ یونیورسٹی میں اقبال چیر کا قیام اقبال کی موزوں یادگار ہوگی ۔ اس ضمن میں اقبال اکیڈیمی کی جانب سے ایک یادداشت عثمانیہ یونیورسٹی کو پیش کی گئی جس کے جواب میں راجسٹرار آفس عثمانیہ یونیورسٹی نے ذریعہ مراسلہ نشان No 1781 مورخہ ۱۵ر اپریل ہمیں یہ اطلاع دی ہے کہ یونیورسٹی سنڈیکیٹ نے اپنی ۱۶ر مارچ کے اجلاس میں اقبال چیر کے قیام کے لئے ایک قرارداد منظور کی ہے کہ اردو پروفیسر شپ کی جو جائیداد تیسری ترجیحی تجویز کے تحت یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے زیر منظوری ہے اس کو اقبالیات کے مطالعہ کے لئے اقبال چیر کے نام سے موسوم کیا جائے گا ۔ اقبال اکیڈیمی حیدر آباد عثمانیہ یونیورسٹی کی اس علم نوازی کے لئے ہدیۂ تشکر پیش کرتی ہے ۔

(ادارہ)

اِس شمارے کے لکھنے والے

ڈاکٹر عالم خوندمیری
عثمانیہ یونیورسٹی میں فلسفہ کے استاد ہیں۔ ادب، اسلامیات اور اقبالیات کے مختلف موضوعات پر وسیع اور گہری نظر رکھتے ہیں۔

پروفیسر سراج الدین
حیدرآباد ایوننگ کالج (عثمانیہ یونیورسٹی) کے انچارج پرنسپل ہیں، انگریزی ادبیات کے استاد ہیں اس کے علاوہ اردو اور فارسی ادب کا اعلیٰ ذوق رکھتے ہیں۔

ڈاکٹر ضیاء الدین احمد شکیب
ممتاز محقق ہیں تاریخ، اسلامیات، اقبالیات، اردو اور فارسی ادبیات پر وسیع نظر رکھتے ہیں۔

ڈاکٹر سیدہ جعفر
شعبۂ اردو آرٹس کالج عثمانیہ یونیورسٹی میں ریڈر ہیں۔ ممتاز نقاد اور کئی کتابوں کی مصنفہ ہیں۔

ڈاکٹر صفدر علی بیگ
حیدرآباد ایوننگ کالج عثمانیہ یونیورسٹی کے شعبۂ اُردو میں ریڈر ہیں انگریزی، فارسی ادبیات اور تصوف ان کی دلچسپی کے خاص موضوعات ہیں

جناب احسن علی مرزا
صحافت کا دیرینہ تجربہ رکھتے ہیں روزنامہ "سیاست" حیدرآباد سے وابستہ ہیں۔ سیاسی اور سماجی مسائل اور ادبی موضوعات پر آپ کی نگارشات دلچسپ اور فکرانگیز ہوا کرتی ہیں۔

جناب مظفر مجاز
ڈپٹی رجسٹرار ہیں، اردو کے اچھے شاعر اور اقبال کے فارسی کلام کے مترجم کی حیثیت سے نمایاں مقام رکھتے ہیں۔

ڈاکٹر رحیم الدین کمال
حکومت آندھرا پردیش کے مختلف اعلیٰ عہدوں پر فائز رہے ہیں مختلف ادبی اور علمی تحریکوں سے وابستہ ہیں۔

ڈاکٹر عالم خوندمیری

'زماں' اقبال کے شاعرانہ کشف کے آئینہ میں

اقبال کی شاعرانہ فکر انسانی تقدیر کے تقریباً تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہے اور اسی لئے یہ فیصلہ کرنا آسان نہیں (ہرچند کہ محبت اس کا تقاضا کرتی ہے) کہ اس کی فکر تمام کی تمام عصریت کی حامل ہے اور عصری انسانی مسائل کا حل اسی کے بس میں ہے' لیکن اس بات کو تسلیم کرنا ہوگا کہ جہاں تک "وقت" یا "زماں" کا مسئلہ ہے اور اس کا انسانی تقدیر سے ربط ہے' اقبال ایشیائی شاعری میں پہلا مفکر شاعر ہے۔ جس نے انتہائی سنجیدگی کے ساتھ اس مسئلہ کو اپنی شاعرانہ فکر کا موضوع بنایا اور بیسویں صدی کی شاعرانہ آواز بن گیا۔ زمانے کا شعور خصوصاً جہاں تک شاعرانہ فکر میں اس کے اظہار کا تعلق ہے' تکوین BECOMING اور تغیر کے وجدان کا ایک نتیجہ ہے۔ رینان نے کہا تھا کہ تکوین اور تغیر کا وجدان انیسویں صدی میں اپنے نقطۂ عروج تک پہنچ گیا تھا' بیسویں صدی کا شعور زماں اسی وجدان کی تکمیل ہے جس نے بالآخر پورے انسانی شعور کو اپنی گرفت میں لے لیا' یہاں تک کہ بیسویں صدی کی فکر (اور شاعری کے اس جزو) جس نے اپنے آپ کو مذہبی۔ مابعد الطبیعاتی فکر سے آزاد کر لیا تھا (یا جو دوسرے لفظوں میں خالصتاً ایں جہانی یا سیکولر بن گئی تھی) ایک اعتبار سے زماں گرفتار بن گئی[1] اسی بات کو دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ بیسویں صدی کی سیکولر فکر میں زروانیت کا احیا ہوا۔ تقریباً سارے جری فلسفوں میں' مانی کے قدیم مسلک اور زروانیت کی جھلک نظر آتی ہے۔ اسی لئے بعض مذہب مائل نقادوں کو جہاں بھی وقت اور زماں کے سنجیدہ مسئلہ سے سنجیدہ دلچسپی دکھائی دیتی ہے وہاں انھیں زروانیت کے گہرے سایے نظر آتے ہیں۔ اس بنا پر یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں کہ بعض نقادوں نے اقبال کی شاعرانہ اور مذہبی فکر کا رشتہ زروانیت سے جوڑ دیا' اس قسم کی مذہبی احتیاط بے جا تو نہیں لیکن اقبال کی حد تک بے محل ضرور ہے' اقبال ان مذہبی مفکر شاعروں میں شامل ہیں جنھوں نے اپنے گہرے شعورِ زماں کے وسیلے سے زماں اور لازماں اور تغیر اور دوام کو ایک اعلیٰ تر حقیقت کے کشف میں مربوط کرنے کی

[1] اسی حقیقت کا اظہار اقبال نے یوں کیا تھا ؎ خرد ہوئی زماں و مکاں کی زناری

کوشش کی۔ ان کی شاعرانہ فکر کا اہم اور مرکزی سوال یہ ہے کہ زماں اور لازماں، ثابت اور سیال کا تضاد محض اس خرد کی ایجاد تو نہیں جو اضداد سے گھبرا جاتی ہے اور کیا یہ تضاد محض ایک لسانی تشکیل تو نہیں جس نے ماورائی حقیقت کی ترسیل میں عجز سے گھبرا کر ایسی اضدادی زبان کی تشکیل کی جو ایک مرتبہ اضداد کی ایجاد کے بعد ان کی ترکیب سے قاصر رہتی ہے۔ غالب کا ذہن بھی اسی سوال سے گزرا تھا جب اس نے کہا ع

جب کہ تجھ بن کوئی نہیں موجود   پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے ؟

بظاہر، جہاں تک الفاظ کی ساخت کا سوال ہے، غالب کو جواب نہیں ملا، لیکن اسی سوال میں ایک جواب پنہاں تھا کہ شاید یہ ہنگامۂ کون و مکاں اور ذاتِ سرمدی دونوں ایک دوسرے سے اس طرح مربوط ہیں کہ ایک کی حقیقت کے اثبات کے لئے دوسرے کے انکار کی ضرورت نہیں۔ غالب اور اقبال کے وجدان کا سرچشمہ چونکہ ایک ہی ہے، اسی لئے ان دونوں میں ٹکراؤ نہیں ہے بلکہ اگر ایک سوال ہے تو دوسرا جواب، غالب تکوین کے ہنگامے کے شعور کا ترجمان ہے تو اقبال تکوین سے گزر کر زماں اور پھر زماں سے بلند ہو کر شکستِ زماں تک پہنچتا ہے۔ اقبال کی شاعرانہ فکر: تکوین، زماں اور شکستِ زماں کی شعری جدلیت کا اظہار ہے۔

یہ سوال کہ کس طرح ماضی کو اپنی گرفت میں لیا جا سکتا ہے یا ماضی تک انسان اپنی قدرت کی توسیع کر سکتا ہے نہ صرف اقبال کے اولین شعری محرکات میں مرکزی اہمیت رکھتا ہے بلکہ دمِ آخر تک ان کے شعور پر چھایا رہا اور ان کا نام نہاد احیائیت پسند رجحان، ان کی فکر کے اسی عنصر سے وابستہ ہے۔ لیکن اقبال کی تجسس احیائیت پسندی کے آسان حل کو مطلقاً قبول کرنے پر مائل نہیں ہو سکی۔ اس کے برخلاف اس اہم محرک نے انھیں ماضی، حال اور مستقبل کے ربط پر غور کرنے کے لئے اکسایا۔ کائناتی زمانے میں وقت کے یہ ادوار بے اصل لیکن انسانی زندگی میں وقت، انھیں ادوار سے عبارت ہے، انھیں ادوار کی حقیقت تاریخ کے شعور کا ہے اگر ان ادوار کو بے معنی اور حقیقت سے کلیتہً غیر متعلق فرض کر لیا جائے تو تاریخ یکسر بے معنی بن جاتی ہے اسی لئے جن تمدنوں نے ان ادوار کو حقیقت اور حقیقت کی ماہیت سے بے تعلق تصور کر لیا، وہاں تاریخ کا اپنے لئے کوئی جگہ حاصل نہ کر سکا۔ ابدیت اور وقت کے تضاد اور ابدیت کے حق میں انسانی ذہن کے کامل او مشروط اقرار نے ہمیشہ تاریخ کو انسانی زیست کے لئے مہمل بنایا ہے۔ قدیم ہندی تمدن اس کی ایک بیّن مثا قدیم ہندی فلسفے اور آرٹ کے شعورِ وقت میں تاریخی زمانے کے لئے کوئی مقام نہیں۔ اجتماعی زندگی میں وقت انھیں ادوار کی معنویت، روایت اور تجربے، قدیم اور جدید، تسلسل اور تبدیلی کی کشمکش میں ظاہر ہوتی ہے چا اسی کشمکش کا حل، تجربے اور تبدیلی کے انکار ہی کی صورت میں کیوں نہ ڈھونڈا جائے لیکن یہ بات واضح طور نظر آتی ہے کہ انسانی شعور میں زمانے کا تناؤ، موجود ضرور ہے۔ اسی لئے احیائیت پسند رجحانات انھیں تمد میں ظاہر ہوتے ہیں جن میں زمانہ کسی نہ کسی طرح حقیقت کا حامل ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بھرپور شدت اور فعال احیائیت ہمیں ان تمدنی علاقوں میں نظر آتی ہے جہاں یہودیت، عیسائیت اور اسلام کا چلن رہا ان کے گہرے اثرات رہے۔ جہاں ان تمدنوں میں احیائیت ایک بے پناہ جوشِ عمل کے ساتھ ماضی کو واپس لے

کی تمنا کی صورت میں اپنا اثر دکھاتی ہے، وہیں ہندی تمدن میں ذہانی احیائیت پسندی کی بجائے ماضی میں استغراق اور اس میں ڈوبے رہنے کا رجحان نظر آتا ہے۔

اقبال کی شاعری کے پہلے ہی دور میں ہمیں ایک جوش کے ساتھ ماضی کو واپس لے آنے کا رجحان نمایاں نظر آتا ہے۔ اقبال کے پہلے اردو مجموعے کی پہلی نظم ہمالہ کا آخری مصرعہ ہے

دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو

ماضی سے اس کے بے پناہ لگاؤ اور اس طرح وقت کے بہاؤ کے ساتھ اس کی وجدانی وابستگی کا مظہر ہے۔ شاعر ابھی معصوم ہے اور شاید یہ نہیں جانتا کہ وقت کے بہاؤ میں تکرار ممکن نہیں۔ لیکن جو بات اہم ہے وہ ماضی کے احیاء کا طاقتور جذبہ ہے یہاں ہمالہ کی قدامت اور اس کے اضافی دوام کو زمانے کے بہاؤ کے ایک نقیض کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے اور اس ابتدائی نظم ہی میں تنقیضین اور اضداد کے ساتھ، شاعر کی اس وجدانی وابستگی کا اندازہ ہوتا ہے جو اس کی شاعرانہ زندگی کے مستقبل میں ایک طاقت ور جذبہ بن جانے والی تھی۔ نوجوان اقبال جب پروانہ و شمع جیسے پامال استعاروں کو استعمال کرتا ہے تو انھیں ایک نیا مفہوم عطا کرنے کی کوشش کرتا ہے جہاں وہ شمع کے لئے 'چھوٹا سا طور' کی تشبیہ استعمال کرتا ہے تو وہیں پروانے کو 'کلیم' کے نام سے یاد کرتا ہے۔ طور اور 'کلیم' کی علامتیں شمع و پروانہ کے اضداد کو ایک نیا مفہوم عطا کرتی ہے اسی طرح' ایک نظم میں عقل و دل کا پرانا تضاد ابھر آتا ہے اگر دل' عقل کو زباں بستہ قرار دیتا ہے تو اپنے آپ کو طائر سدرہ آشنا کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ یقیناً اس قبیل کی نظموں میں شاعر کا نقطۂ نظر روایت سے وابستہ ہے لیکن اظہار بیان اور استعاروں کا استعمال' اس امر کی گواہی دیتا ہے کہ وہ ایک نئی اور منفرد تعبیرات کے حصول کے لئے بے چین ہے۔ تکوین اور تغیر کے ہنگامے نے اس کی نظر کو چونکا دیا ہے اور جہاں وہ زندگی کے راز کو سمجھنے کے لئے بے تاب ہے' وہیں اضداد کی کشمکش اس کے لئے ایک چیلنج بن جاتی ہے مثلاً

عقدۂ اضداد کی کاوش نہ تڑپائے مجھے
حسن عشق انگیز ہر شئے میں نظر آئے مجھے (آفتاب صبح)

اور عقدۂ اضداد کی یہی کاوش' اس کے لئے ساماں لذت بھی ہے۔

کس قدر لذت کشود عقدۂ مشکل میں ہے
لطفِ صد حاصل ہماری سعئ بے حاصل میں ہے (آفتاب صبح)

شمع و پروانہ' ابر کوہسار' ماہِ نو' موج دریا' صبح کا ستارہ' ابر' جیسے استعاروں کا مسلسل استعمال

لہ یہاں میں اپنے امکانی معترض سے معافی کا خواستگار ہوں کہ میں نے اقبال کی ایک کمزور نظم کا حوالہ دیا لیکن چونکہ بحث اقبال کے شعری وجدان سے ہے اس لئے میرا یہ دانستہ غلطی برمحل ہے اور یوں بھی اس دور کی ان بہتر نظموں میں بھی جنھیں عام طور پر قومی نظمیں کہا جاتا ہے' یہی جذبہ غالب نظر آتا ہے۔

اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ شاعر ایک حقیقی شاعرانہ کرب میں مبتلا ہے اور محسوس کرتا ہے کہ ایک اعلیٰ نصب العین کی تکمیل قدرت نے اس کے ذمے کی ہے وہ ابھی اپنے اس مشن سے آگاہ نہیں لیکن شدید احساس ہے کہ عصری انسانی موقف میں کوئی نقص ضرور موجود ہے اور اس وقت انسان کی تاریخی تقدیر کو تخلیق اور تخریب کے کائناتی ڈرامے سے مربوط کرتا ہے۔ ایک ارتقاءپذیر کائنات کا ابھرتا ہوا عرفان شاعر کو انسانی تقدیر کے بارے میں ایک امید عطا کرنے لگتا ہے۔ اس سے پہلے غالب نے بھی کائنات کے اضطراب اور انسان کے وجودی غم میں ایک ربط محسوس کیا تھا۔ لیکن وہ انھیں انسانی زیست کی سطح پر مربوط نہ کر سکا تھا اس ربط کا قیام' اسی وقت ممکن ہے جب شاعر کی بصیرت تکوین کے کائناتی نظام اور تاریخ کے عمل کے اندرونی آہنگ کو دریافت کر لے۔ اقبال نے اپنی فکر کا آغاز روائتی نوفلاطونی مسلک سے کیا لیکن اس کی عبقریت نے اس روایتی مسلک میں پنہاں حرکیت کو دریافت کر لیا۔ پہلے ہی دور کی ایک معنی خیز نظم کنارِ راوی' میں شاعر کائناتی تغیر اور انسانی زیست کو مربوط کرنے میں کامیاب ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔ انسان ابدی زیست کے سمندر میں رواں ہے' کبھی پیدا کبھی نہاں' لیکن موت یا عدم مطلق' اس کی آخری تقدیر نہیں۔

تخریب اور تخلیق کے کائناتی عمل ہی میں انسانی تقدیر کا رازِ پنہاں ہے۔ اقبال کی ابتدائی شاعری ہی میں فطرت ایک زندہ وجود کے طور پر نمایاں ہوتی ہے۔ اس نے یہ شاید ابھی تک اسپنوزا اور گوئٹے کا بغور مطالعہ نہیں کیا تھا لیکن غالب کی طرح اس نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ وجود مشر نہیں ہو سکتا۔ وجود کی تغیر پذیری اور اضطراب ہی نے قدیم حکماء کے ایک گروہ کو وجود کے گناہ آلود ہونے کے نظریے تک پہونچایا تھا' لیکن لیکن اس اہم سوال تک ان کی نظر نہ جا سکی کہ اگر کائناتی اور انسانی وجود' وجود مطلق سے بے تعلق نہیں اور اگر کائناتی وجود میں تغیر اور حرکت ہے تو اس حرکت کے سرچشمہ کی تلاش' وجودِ مطلق ہی میں کی جانی چاہئیے۔ اسلامی حکماء میں ابن العربی اور شیخ الاشراق نے اس گتھی کو سلجھایا تھا لیکن یہ روایت ایران کے حکیم ملا صدرہ تک پہونچی اور رک گئی۔ اقبال کا یہ ایک کارنامہ ہے کہ اس نے اس روائت کو پھر سے زندہ کیا اور اپنے اور اپنے انداز میں' ایک حرکت پذیر کائنات میں انسانی موقف کو متعین کرنے کی کوشش کی۔ کائنات اگر تغیر پذیر ہے تو پھر انسانی تقدیر کو بھی تغیر پذیر ہونا چاہئیے۔ انسانی تاریخ کی کوئی منزل بھی' آخری اور قطعی منزل نہیں ہو سکتی دوسرے الفاظ میں انسان تبدیلی کے قابل ہے' فکر کی ایک جست نے شاعر پر ایک اہم حقیقت کو منکشف کیا کہ انسانی اجتماع بھی' اس قانون تغیر سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا اگر آج ایک ملت تباہ حال ہے تو کل یہ ابھر سکتی ہے۔ لیکن کائنات میں جہاں صرف اٹل قانون کی حکمرانی ہے' وہیں انسانی عالم میں' ارادہ ایک تخلیقی طاقت کا حامل ہو سکتا ہے۔ تاریخ کی سطح پر ارادہ اور زمانہ یا وقت قریبی تعلق رکھتے ہیں جہاں کائنات میں وقت محض ایک مقدار ہے' وہیں انسانی زیست کی سطح پر ایک تخلیقی قوت

اقبال کے اس عرفانِ وقت کی اندرونی داستان بڑی دلچسپ ہے روائتی نوفلاطونی نظریۂ جمال کی گرفت سے آزادی حاصل کرنے کے دوران' اس کی حساس شاعرانہ فکر پر یہ راز کھلا کہ جہاں حسن لا محدود ہے

وہیں مظاہرِ حسن تبدیلی، فنا اور تخریب کے دائرہ عمل سے آزاد نہیں۔ زمانہ اپنا ایک تخریبی پہلو رکھتا ہے اور "حسین" بھی عدم کا شکار ہو سکتا ہے۔ اس کی نظم 'حقیقتِ حسن' دو اعتبارات سے اہم ہے، ایک تو یہ کہ زمانہ کا تخریبی پہلو اس میں نمایاں ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ اس نظم میں ایک نیا موضوع جو آگے چل کر اقبال کی شاعری میں مستقل نوعیت اختیار کرنے والا تھا، ابھرتا ہے یعنی خدا اور انسان کا مکالمہ۔ اگر وہی 'حسین' ہے حقیقت زوال ہے جس کی، تو پھر بقا کس طرح حاصل کی جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ سوال مستقبل کے بارے میں ایک اضطرابی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ کائنات میں تخریب اور تخلیق کا عمل ایک تکرار کا حامل ہے اور اس لئے کائناتی سطح پر ماضی حال اور مستقبل بے معنی ہیں اور اسی لئے تغیر اور دوام بھی ایک الگ نوعیت رکھتے ہیں۔ چونکہ وہ قانونِ جبر کے تابع ہیں اسی لئے 'وقت' ان پر حکمران ہے۔ انسانی عالم میں بقا و یا دوام کے لئے وقت پر فتح ضروری ہے۔

اگر اقبال اس راز کو نہ پالیتا، تو یقیناً اس پر زروانیت کا الزام بجا ہوتا۔ اقبال کی نظر کسی منزل پر بھی صرف زماں کی حقیقت تک محدود نہیں رہی، شکستِ زماں کی ضرورت پر بھی اس کی نظر رہی، کیونکہ اسی طرح دوام ممکن ہے، اپنی ایک اہم نظم 'طلبۂ علی گڑھ کالج کے نام' میں جہاں وہ گردشِ آدم اور گردشِ جام میں فرق کرتا ہے وہیں ذوقِ طلب کو موت پر فتح حاصل کرنے کا راز بتاتا ہے۔

موت ہے عیشِ جاوداں، ذوقِ طلب اگر نہ ہو
گردشِ آدمی ہے اور گردشِ جام اور ہے
شمعِ سحر یہ کہہ گئی سوز ہے زندگی کا ساز
غمکدۂ نمود میں شرطِ دوام اور ہے

اسی دور کی ایک دوسری نظم "کوششِ ناتمام" میں ارادۂ بقا کو وہ زندگی کا راز بتاتا ہے۔

رازِ حیات پوچھ لے خضرِ خجستہ گام سے
زندہ ہر ایک چیز ہے کوششِ ناتمام سے

یقیناً اس بارے میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ اقبال کے اس نئے رجحان پر مغربی ادب اور فکر سے اس کی گہری واقفیت اور رسائی کا اثر تھا۔ جہاں اس نے گوئٹے سے یہ سبق سیکھا کہ زندگی کی عظمت جستجوئے مسلسل میں پنہاں ہے وہیں نیٹشے نے اسے یہ درس دیا کہ تخلیق تخریب کی متقاضی ہے۔

"وہ جسے خیر اور شر کا خالق بننا ہے، یقیناً اسے پہلے قاہر بننا ہوگا، اور اقدار کی کامل نفی کرنی ہوگی۔"

(بقول زرتشت)

لیکن یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ اقبال نے یہ سبق پہلی مرتبہ مغرب سے حاصل کیا، اس نے یہ عرفان جیسا کہ اس بحث کے دوران واضح کیا گیا ہے، اپنی شاعرانہ زندگی کے آغاز ہی میں حاصل کر لیا تھا۔ مغرب نے اس عرفان کو اور بھی چمکا دیا۔ شاید اسی عرفان کے چمک جانے سے وہ رومی کی جانب مائل ہوا، جس نے بہت پہلے اس راز کو پالیا تھا۔

گفت رومی ہر بنائے کہنہ کآباداں کنند می ندانی اول آں بنیاد را ویراں کنند

مغرب نے اس پر سب سے بڑا احسان یہ کیا کہ اس نے اس اثر کے تحت اپنے تاریخی ضمیر کو دریافت کر لیا۔ اسی تاریخی ضمیر کی دریافت کے عمل میں، اس نے زمانے یا 'وقت' کی معنویت کا ادراک کیا کہ وقت ہی تقدیر اور تاریخ کے درمیان ایک واسطہ ہے اور تاریخ کا ایک اہم تخلیقی محرک ارادہ ہے۔

قدیم ایشیائی مذہبی شعور میں تکوین کا عمل نقص کی جانب اشارہ کرتا ہے اور اسی لئے حرکت اور تغیر کمالی کی ضد بن جاتے ہیں اور چونکہ کمال کی ضد ہیں اس لئے تکوین کے عمل کو زوال کی علامت سمجھا گیا۔ افلاطونی اور نو افلاطونی شعورِ زیست میں یہ خیال مرکزی اہمیت اختیار کر لیا۔ خود ارسطو نے بھی جن کا شعورِ تکوین افلاطون کے مقابلے میں حقیقت سے قریب تر تھا زمانے کو زوال اور انحطاط کا پیامبر تصور کیا تھا ع۱ تکوین کا عمل یقیناً موجود نقص کی جانب اشارہ کرتا ہے لیکن کائناتی اور انسانی سطحوں پر یہی نقص ایک ایسے کمال کی جانب سفر کی علامت بھی ہے جس کی کوئی منزلِ آخر نہیں۔ لطفِ خرام بذاتِ خود ایک قدر رکھتا ہے اور اسی لئے قطبِ آسمان قافلۂ نجوم کو رشک بھری نظروں سے دیکھتا ہے ؎

کہتا تھا قطبِ آسمان قافلۂ نجوم سے ہمرہو! میں ترس گیا لطفِ خرام کے لئے

اقبال نے اپنے اسی شعورِ تکوین و تغیر میں شخصیت کے استحکام کی کلید تلاش کی، اس اعتبار سے مستند و معتبر شخصیت وہ ہے جو اس تغیر مسلسل سے کامل طور پر آگاہ ہو اور اس کو تقدیر کے بدلنے میں وسیلے کے طور پر استعمال کرنے کی طاقت رکھتا ہے اسی دور میں اقبال کے شاعرانہ شعور میں تاریخ سے آگاہی کا ایک نیا عنصر ابھرتا ہے خود شناسی اور تاریخ شناسی میں ایک آہنگ کی دریافت، اس شعری دور کی ایک اہم خصوصیت ہے اسی دریافت کا اثر ہے کہ اقبال اپنے آپ کو ایک ایسے تاریخی گروہ سے وابستہ کرنے لگتا ہے جو اس کی نظر میں ایک جغرافیائی علاقے میں انسانوں کا ایک اتفاقی اجتماع نہیں بلکہ جو ایک متعین تاریخی تسلسل رکھتا ہے اور اپنا ایک متعین کردار بھی۔ اس کا تاریخی شعور نے اس کی شاعرانہ حقیقت کو ایک نیا بُعد عطا کیا اور اسی نے المیئے کے اس احساس کو ابھارا جو اب تک اس کی شاعری میں اجاگر نہ ہوا تھا۔ المیئے کا یہ احساس اس کے نجی دکھوں کا آفریدہ نہیں تھا بلکہ اس گروہ کے تاریخی تسلسل کے انجماد کے ادراک کا ایک اثر تھا۔ اس کی تاریخی بصیرت نے محض روایت کے تسلسل اور روایت کے ارتقاء کے مسلسل عمل میں فرق کو محسوس کر لیا۔ اس لئے اس احساسِ الم کو کامل یاس میں تبدیل کر دیا ہوتا اگر وہ اسی منزل پر اس اعتقاد کا حامل نہ ہوتا کہ انسانی زیست کے تاریخی ڈرامے کا کوئی آخری منظر نہیں کیونکہ

ع۱ ارسطو۔ رسالہ طبیعات (۲۲۲۶)

ع۲ اقبال اپنے دیگر ارتقائی مفکروں کی طرح قانونِ بارکار گی کو مشتبہ نظروں سے دیکھتا ہے لیکن یہ بات یقینی ہے کہ مذہبی شعور اس نوع کے ارتقائی نظریوں کو مشتبہ نظروں سے دیکھے گا۔

انسانی تاریخ کا اسٹیج ایک ایسی کائنات ہے تغیر جس کے زمانے کا ابدی قانون ہے اِسی دور میں اس کے ذہن میں ماضی سے ایک روحانی پیکار شروع ہوتی ہے جس نے اقبال کو ماضی میں مستغرق ہونے سے بچالیا ماضی میں اس پیکار کا شاعرانہ شاہکار اس کی نظم "شکوہ" ہے۔ اگر اس کا شعور اسی منزل پر رک جاتا تو وہ ایک مہمل حد پر پہونچ کر شاید ماضی کی نذر بھی ہوجاتا۔ خدا سے شکوہ میں انسان کے جبر کا پہلو مضمر ہے شکوہ وہی کرتا ہے جس کا عمل خود آفریدہ نہیں اور جس کا وقت کائناتی وقت سے اپنی نوعیت میں جدا نہیں جواب شکوہ انسانی ارادے کی آزادی کا اعلان ہے اور اسی امر کا اظہار کہ حال ماضی سے مختلف ہوسکتا ہے اگر انسانی ارادہ زمانے کے بہاؤ میں مداخلت کرنے پر قدرت رکھتا ہے جہاں دینیاتی نقطۂ نظر سے یہ نظم خدا کی مشیت کے جواز کا اعتذار نظر آتی ہے وہیں انسانی نقطۂ نظر سے اس بات کا اعلان ہے کہ انسانی تقدیر محض مشیت الہیٰ کا ایک اٹل اظہار نہیں بلکہ تاریخ کے قوانین کے چوکھٹے میں اپنا ایک آزاد وجود بھی رکھتی ہے اس نظم میں اقبال کے شاعرانہ وجدان نے تاریخی عمل میں ایک متحرک انقلابی شخصیت کے کارفرما اصول کو بھی دریافت کیا۔ یہی تصور آگے چل کر فلسفیانہ گہرائی حاصل کرلیتا ہے جس کا ارتقاء خودی کے تصور میں نظر آتا ہے، ایک مکمل شخصیت یا خودی ـــــ جواب شکوہ میں ذات محمدؐ ـــ زمانے کے حملے کی مدافعت کرتی ہے موت کو شکست دیتی ہے، بقا حاصل کرتی ہے اور پھر انسان کا نصب العین بن جاتی ہے۔

ذاتِ محمدؐ کا نصب العینی تصور ایرانی اور اردو شاعری کی روایت میں نیا نہیں لیکن اقبال نے اس شخصیت کے ساتھ طاقت اور جبروت کے عنصر کو وابستہ کیا اور اس شخصیت کو انقلابی ارادے اور عمل کا مظہر بنایا۔ اس شخصیت کے ساتھ وفاداری کا مفہوم یہ ہے کہ وفادار اس انقلابی ارادے کو اپنے نفوس میں ابھاریں جس ایک دور میں تاریخ کو بدل دیا تھا[۱]

اقبال کے مطالعہ سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی شاعری کے اس دور میں اس کے ذہن میں خیالات کی ایک کشمکش تھی اور وہ اپنے لئے ایک منفرد فلسفۂ حیات کا جویا تھا۔ مروّج ارتقائی نظریوں اور اور زندگی مرکز فلسفوں نے اس کے ذہن پر ایک گہرا اور فیصلہ کن اثر چھوڑا تھا۔ اگر مقدارِ حرکت کے دوام (CONSTANCY OF NOTION) اور بقائے مادہ کے مادی میکانی مفروضات اٹھارویں صدی کی فکر کے محرک اصول تھے تو انیسویں صدی کے اواخر میں انسانی فکر ایک مختلف بلکہ متضاد سمت میں حرکت پذیر تھی اور جیسا کہ وہائٹ ہیڈ نے اشارہ کیا ہے[۲]

---

[۱] اشارہ ہے جواب شکوہ کے آخری پانچ بند کی طرف۔ آخری بند اس نئے وجدان کا مکمل اظہار ہے۔

عقل ہے تیری سپر عشق ہے شمشیر تری　　　مرے درویش خلافت ہے جہانگیر تری

ماسوا اللہ کیلئے آگ ہے تکبیر تری　　　تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری

کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں　　　یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

[۲] WHITEHEAD : SCIENCE AND THE MODERN AGE - P. 95

اس دور کے نئے تصورات 'عبور یا تغیر' کے اصول سے متاثر تھے۔ توانائی کی تبدیلی اور ارتقاء کے نظریات اسی اصول کا سائنٹفک اظہار تھے۔ ارتقاء کے نظریے نے اقبال کو اپنی طرف متوجہ کیا اور حیات کے اصول میں اس کے لیے کائنات اور انسان کی تشریح اور تعبیر نظر آئی۔ برگسوں اور نیطشے کے علاوہ جن سے وہ بہرحال متاثر تھا، گوئٹے کی شاعرانہ بصیرت نے بھی جس کی تصنیف فاؤسٹ کا غالب شاعرانہ محرک مادے پر زندگی کی اور لفظ پر عمل کی اولیت تھا۔ اقبال کو اپنی طرف مائل کیا۔ ولتھائی DILTHEY نے بجا طور پر گوئٹے کے شاعرانہ فلسفہ کو ارتقائی وجودیت کا نام دیا ہے۔ اقبال نے یقیناً اس جرمن فلسفی کا بھی اثر قبول کیا ہوگا جس نے برگسوں سے کچھ ہی پہلے زندگی کے عمل کو اپنی تاریخی فکر کا نقطۂ آغاز بنایا یورپ کے اس فکری ماحول میں اقبال نے جس کی فلسفیانہ فکر پر اب تک وجود محض کا تصور حاوی تھا، اپنی نظر 'حیات' کی جانب موڑ دی اور اسی حیاتی نقطۂ نظر میں اس نے قرآن حکیم کے اسرار کی کلید تلاش کی۔ اسی نقطۂ نظر کا اثر تھا کہ اب موت اس کے لیے بھیانک نہیں رہی اس دور کی ایک اہم نظم والدہ مرحومہ کی یاد میں اقبال نے یہ محسوس کیا۔

مختلف ہر منزل ہستی کی رسم و راہ ہے
آخرت بھی زندگی کی ایک جولانگاہ ہے

یہی تصور بالآخر خطبات میں ایک واضح فلسفیانہ صورت اختیار کر لیتا ہے جس کی رو سے اس زندگی اور آخرت کا فرق نظام زماں و مکاں کی انقلابی تبدیلی میں مضمر ہے۔ حیات بعد الموت ایک مختلف زمانی، مکانی نظام ہے جس میں شخصیت ایک مختلف انداز میں اپنے نشو و نما کو جاری رکھتی ہے اور اس طرح ارتقاءِ شخصیت کے عمل کا تسلسل باقی رہتا ہے۔ اسی وجدان نے کمی کے بغیر نشو و نما GROWTH WITH OUT DIMINITION کے معنی خیز اصول کی جانب اس کی رہنمائی کی۔ اس نظم سے بظاہر یہ گمان ہوتا ہے کہ اپنی ماں کی موت کے شخصی غم کو شاعر نے فلسفیانہ فکر میں غرق کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر کسی مرحوم نے اپنی شخصیت کو مستحکم کر لیا تھا تو پھر "اس" زندگی کا انجام خاکستر نہیں ہو سکتا اسی بات کو گوئٹے نے ذرا سے مختلف انداز میں بیان کیا تھا۔ یہ بات کہ فطرت' اس قدر بلند مرتبت روحانی توانائیوں کو فنا ہو جانے کی اجازت دے گی بعید از قیاس ہے فطرت اپنے اثاثے کو اس بے دردی سے لٹاتی نہیں۔ (۱)

اقبال نے بقاء کے بارے میں اپنے اس وجدان کو خطبات میں اس تصور کے ذریعے پیش کیا کہ بقا صرف مستحکم شخصیت کا حق ہے اور یہ کہ یہ ہر ایک کی لازمی تقدیر نہیں۔ آخرت ایک بے حادثہ لازمانی ابدیت نہیں بلکہ اپنے مختلف زمانی نظام کا نام ہے جہاں حیات ایک مختلف ارتقائی قانون کی تابع بنتی ہے۔ موت وظائف کے ختم ہو جانے کا نہیں بلکہ ایک نئے نظام حیات میں وظائف کا ایک نیا نظام ابھرتا ہے۔ انسان ایک منفعل انداز میں اپنی پچھلی زندگی کے نتائج حاصل نہیں کرتا بلکہ ایک بدلے ہوئے انداز میں اپنی فعلیت کا اظہار کرتا ہے یعنی جسمانی موت، اندرونی کردار کی تبدیلی سے عبارت ہے۔

۱۔ گوئٹے ماخوذ از WISDOM AND EXPERIENCE: SELCETION By LUDWIG
P. 139

زندگی اس کے بہاؤ اور اس کے پنہاں امکانات کا یہی تصوّر طویل نظم 'خضرِ راہ' میں بھرپور اظہار حاصل کرتا ہے۔ شاعر خضر سے متنوع سوالوں کا جواب چاہتا ہے اور اس کے سوال زندگی کے اسرار سے شروع ہو کر ماضی اور حال کے انقلابات کا احاطہ کر لیتے ہیں۔ ان سوالات کا تنوع اس امر کا شاہد ہے کہ اب شاعر نے ایک ہمہ گیر تخلیقی نقطۂ نگاہ حاصل کرنے میں کامیابی حاصل کر لی ہے، جس میں خود آگاہی اور تاریخ شناسی ایک ایسے حیاتی نقطۂ نظر کا جزوِ لازم بن جاتے ہیں جس کی رو سے حیات، ہر لحظہ 'ایک ابھی ناآفریدہ عالم' کی تخلیق پر انسانی ارادے کو اکساتی ہے۔ غالب نے جس عندلیبِ گلشنِ ناآفریدہ کی تمنا کی تھی اور بالآخر اپنے آپ کو ایک ایسا وجود فرض کر لیا تھا، اقبال کی نظر میں اس کی آفرینش، انسانی ارادے کے باہر نہیں۔ شاعر اپنی عصری دنیا سے بلند ہو کر اور اپنے ماضی کے قید خانے سے آزاد ہو کر مستقبل کا ادراک کرتا ہے جس میں نامعلوم امکانات صرف خوابیدہ نہیں ہیں بلکہ جاگ پڑنے کے لئے، انسانی ارادے کو للکارتے ہیں۔ زمانہ کے بہاؤ کا تعمیری تخلیقی پہلو شاعرانہ ادراک پر عیاں ہو جاتا ہے[1] لیکن زمانے کا یہ تخلیقی تعمیری پہلو خود سے کار فرما نہیں ہوتا یعنی زمانہ خالق نہیں ہے۔ اقبال نے زمانے کو کبھی بھی اور کسی مقام پر بھی خالق کا رتبہ عطا نہیں کیا۔ اگر کائنات کی تکمیل مشیت الٰہی کی تابع ہے یعنی خودیٔ مطلق کی، تو انسانی عالم کی تدریجی ترقی اور فلاح کی ذمہ داری انسانی شخصیت پر، جو آزاد ارادے کی مالک ہے، عاید ہوتی ہے۔ اس طرح فلسفیانہ سطح پر خودی اور زمانہ مربوط ہو جاتے ہیں لیکن اس فلسفیانہ موقف سے دوئی لازم نہیں آتی کیونکہ وجودی طور پر خودیٔ مطلق سے خودیٔ انسان اپنا آزاد وجود نہیں رکھتی۔ اور دوسرے یہ کہ خودی یقیناً زمانے پر وجودی اعتبار سے اولیت یا تقدم کی حامل ہے خودی یا شخصیت ہی زمانے کے تخلیقی پہلو کے اظہار کا وسیلہ یا ضامن ہے۔ اقبال نے یقیناً یہ سبق قرآنِ حکیم سے حاصل کیا جس کی رو سے ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیروا ما بانفسھم۔

'اسرارِ خودی'، اسی فلسفیانہ موقف کا شعری اظہار ہے اب وہ اپنے اس مشن یا نصب العین سے آگاہ ہو جاتا ہے جس کی آہٹ اس نے بہت پہلے سن لی تھی اس نظم کی زمانی تشکیل بڑی معنویت رکھتی ہے۔ نظم کے آغاز پر شاعر محسوس کرتا ہے کہ اس کا اپنے ہم عصروں سے کوئی ربط نہیں اور وہ اصلاً مستقبل کی آواز ہے

نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم　　من نوائے شاعرِ فرداستم
عصرِ من دانندۂ اسرار نیست　　یوسفِ من بہرِ ایں بازار نیست
ناامیدستم، زیارانِ قدیم　　طورِ من سوزد کہ می آید کلیم

---

[1] اسی بات کو اقبال نے خواجہ غلام السیدین کے نام ایک خط میں اس طرح بیان کیا تھا۔ "زمانہ ایک بڑی ہی برکت و نعمت ہے لا تسبوا الدھر، ان الدھر ھو اللہ گر ایک طرف موت اور تباہی لاتا ہے تو دوسری طرف وقت ہی آبادی و شادابی کا منبع ہے یہی اشیاء کے پوشیدہ امکانات کو بروئے کار لاتا ہے۔ حالاتِ حاضرہ میں تغیر کا امکان ہی انسان کی سب سے بڑی دولت اور سرمایہ ہے۔" اقبال نامہ ص ۳۱۶۔

قُلزمِ یاراں چو شبنم بے خروش شبنمِ من مثلِ یم طوفاں بدوش

نغمۂ من از جہانے دیگر است ایں جرس را کاروانے دیگر است

لیکن یہ مستقبل، عدم محض سے وجود میں آنے والا نہیں بلکہ ایک ایسے ماضی کی دریافت پر اس کی تخلیق منحصر ہے
جس کا رشتہ وقت کی رفتار سے ٹوٹ گیا تھا اور چونکہ یہ ربط ٹوٹ چکا تھا اس لئے اگر ایک طرف ماضی
منجمد ہو گیا تو دوسری طرف ایک ایسا حرکت پذیر حال اس سے ابھر نہ سکا جو ایک نئے مستقبل کو جنم
سکتا۔ اس نظم میں اقبال کی فکری کوشش یہ ہے کہ ماضی، حال اور مستقبل میں ایک تخلیقی ربط کو دریافت
کیا جائے۔ اقبال نیطشے کی طرح عدمیت پسند (NIHILIST) نہیں ہے جس کے لئے مستقبل کی تخلیق
ماضی کی کامل نفی اور ابطال میں پنہاں ہے۔ استبعادی یا اللقیقی PARADOXICAL زبان میں یوں کہا
جا سکتا ہے کہ ایسے مستقبل کی تخلیق منجمد ماضی کو اس طرح حرکت دینے یا متحرک کرنے میں پنہاں ہے
صدیوں یا قرنوں کا زمانی فرق، زمانے کی ایک تخلیقی جست میں طے پا جائے زمانے کی یہ تخلیقی جست دراصل
شخصیت یا تخلیقی خودی کی ایک جست ہے۔ فعّال شخصیت۔ اور خودی اقبال کی لغت میں مرادف الفاظ
ہیں۔ زمانی اعتبار سے خودی، ماضی، حال اور مستقبل کا احاطہ کرتی ہے۔ اگر ماضی، اس کے حاصل کردہ کمالات
کا نام ہے تو مستقبل ان امکانات کا جو ان کمالات میں پنہاں ہیں۔ حال دراصل فعلیت ہے جو ان دو زمانی
پہلوؤں کو ایک دوسرے سے مربوط کرتی ہے۔ یعنی حال، زمانی تناؤ یا TIME TENSION کی نمائندگی
کرتا ہے اسی لئے جہاں اس کا تعین مشکل ہے، وہیں اس کے ادراک پر زمانی ادراک کا دارو مدار
زندہ اور بازادی وجود جو اپنی وجودی ماہیت میں محدود FINITE ہے، اسی زمانی تناؤ سے عبارت
تخلیقی ارادہ اسی حال کی توسیع میں مصروف رہتا ہے، اسی طرح کہ یہ ماضی اور مستقبل دونوں پر قدرت
حاصل کر سکے جہاں وجودِ لامحدود، اپنی ماہیت میں اس قدرت کا حامل ہے اور اسی لئے ابدیت کا سرورکا
وہیں وجودِ محدود، اس قدرت کو حاصل کرنے کی جہد کرتا ہے۔ یہ اس کا مجاہدہ ہے۔ یہ تلوار کی دھار
اور حضرت علی ہجویری کی زبان میں ماضی ایک دور کو دوسرے دور سے جدا کرتا ہے الوقت سیف
یہاں وقت سے مراد لمحۂ حال ہے۔ جو صوفیہ کی زبان میں یکے از احوال ہے۔ ایک اعتبار سے حال
ہے اور صحیح معنوں میں دوران جو زمانے کی ماہیت ہے، چونکہ فعّال خودی، زمانے کے تینوں ا
احاطہ کرتی ہے اسی لئے یہ دوران میں بسر کرتی ہے۔ دوران، اعتباری طور پر ابدیت ہے
مطلق کا دوران، ابدِ مطلق اور خودیٔ انسان کا دوران ابدِ اضافی۔ یہی دوران دہر ہے جو فلاسفہ
کی اصطلاح میں صُوَر کو واقعات یا محسوسات سے مربوط کرتا ہے یعنی امکانات اور واقعات کو یا استعد
اور حاصل شدہ کمالات کو عالم مادی اپنے امکانات سے باخبر نہیں ہوتا اسی لئے اس کی تقدیر علیٰ رشتہ
سے جدا نہیں رہتی لیکن عالم بشریت کی یہ استعداد ہے کہ وہ اپنے امکانات سے آگاہ ہے بوجب

اسی لئے اس کی تقدیر علی رشتوں سے ماوراء ہوسکتی ہے۔ وہ صاحبِ تقدیر ہے، عالمِ مادی پر زمانہ سوار ہوتا ہے اور انسان کے اختیار میں ہے کہ وہ زمانے کا راکب بن جائے۔ زمانے کا راکب بننا ہی زمانے کو شکست دینا ہے۔ اقبال نے اسی امر کو مختلف موقعوں پر مختلف انداز میں بیان کیا ہے ان نظموں میں بھی جہاں بظاہر زمانے کی قدرت اور طاقت کا گمان ہوتا ہے۔ نوائے وقت کا پیام بھی یہی ہے۔

درمن نگری ہیچم، در خود نگری جانم

از موجِ بلندِ تو سر برزدہ طوفانم

وقت کا طوفان خودی کے سمندر سے ابھرتا ہے، خودی اس پر قابو نہ پاسکے تو یہ تباہی کا پیامبر ہے ورنہ یہ امکانات کے اظہار کا وسیلہ۔ ترقی پذیر انسانیت ہمیشہ راکبِ تقدیر رہی ہے، راکبِ تقدیر ہی بندۂ حر ہے۔

اسرارِ خودی کی معرکہ آرام اور الجھن میں ڈال دینے والی منزل وہ ہے جہاں اقبال تکمیلِ خودی کی منزل مستقبل کے انسان یا ایک نئی انسانی نوع کو قرار دیتا ہے۔ اسی منزل پر وقت کا مسئلہ بھی مرکزی اہمیت اختیار کرلیتا ہے۔ نظم کے آغاز ہی پر اقبال نے اعلان کیا تھا کہ ارتقاء کی اگلی منزل اعلیٰ تر خودی کا عروج ہے۔

وسعتِ ایام جولانگاہِ او

آسماں موجے زگردِ راہِ او

یہ مستقبل انسان جو نیابتِ الٰہی کا بوجھ سنبھالنے والا ہے، راکبِ تقدیر ہے۔ یہ سوارِ اشہبِ دوراں ہے جس کا انسانیت بے تابی سے انتظار کر رہی ہے کیونکہ یہی 'فروغِ دیدۂ امکاں' بھی ہے۔ یہ زمانے میں رہتے ہوئے زمانے پر فتح حاصل کرتا ہے جس کا مطلب عام کائناتی وقت سے آزادی اور دورانِ خالص کا سرور ہے۔ کائناتی وقت برگسوں اور اقبال دونوں کے نزدیک مکانی ہے اور اسی لئے اقبال آگاہ کرتا ہے کہ اصلی وقت یا دوراں کو خط سے ممتاز کیا جائے۔ جہاں دورانِ خالص کا سرور ہے...... مکانی زماں کی قید عبد یا محکوم کی نشانی ہے۔ یہ وہی نکتہ ہے جس کی طرف برگسوں نے اپنی کتاب "وقت اور آزادی" میں زور دیا تھا لیکن فرق یہ ہے کہ برگسوں کے برخلاف، اقبال کا بنیادی محرک مذہبی ہے۔ مردِ حر پیغمبرانہ صفات کا حامل ہے اور موسیٰؑ و محمدؐ کی روایات کا علم بردار ہے۔ اقبال کا یہ محرک کہ نوعِ انسان زندہ خدائے حیؐ و قیوم سے اسی طرح آگاہ ہوجائے جس انداز سے موسیٰؑ و محمدؐ نے یہ شرف حاصل کیا تھا، نمایاں ہوجاتا ہے اور برگسوں کے خالص سیکولر نقطۂ نظر سے اقبال کا راستہ مختلف ہوجاتا ہے۔ وہ جو دورانِ خالص کے سرور سے

۱؎ اس نظم کی اہمیت اور اس کا آہنگ اسی امر کا متقاضی ہے کہ اس پر تفصیلی بحث کی جائے۔ دراصل یہ نظم زماں یا وقت کی ماہیت پر تعمق اور تامل کا نتیجہ ہے۔ وقت مظہرِ جلال بھی اور مظہرِ جمال بھی۔ اور نوائے وقت ان دونوں لمحات کا احاطہ کرتی ہے اس پر تعمق، شانِ کبریائی کو روشن کرتا ہے۔ بھگوت گیتا (باب یازدھم) میں سری کرشن کہتے ہیں "میں وقت ہوں، دنیا پہ بربادی لانے والا، مجھے طاقت ملی ہے کہ میں دنیا کو تہ و بالا کردوں۔ تیرے (یعنی ارجن کے بغیر) بھی اور تیرے عمل کے بغیر، تیرے مقابل کے شہسوار زیرِ عدم ہوسکتے" (گیارھویں فصل شلوک ۳۲)

آگاہ نہیں، اس کے نصیب میں سرچشمۂ حیاتِ ابدی سرور بھی نہیں۔ وہی اس سرور سے سرشار ہو سکتا ہے جو "لی مع اللہ وقت" کہنے کی قدرت رکھتا ہے اسی لئے وہ جو روز و شب کا اسیر ہے وہ اس "رمز لی مع اللہ وقت" سے بھی آگاہی حاصل نہیں کر سکتا ہے۔ اسرار کے انگریزی مترجم نکلسن نے ایک اہم سوال اٹھایا ہے کہ آیا پیغمبر علیہ السلام کا یہ تجربہ (لی مع اللہ وقت) لا زمانیت کا تجربہ تھا[1]۔ اس اہم روحانی تجربہ کو اقبال زمان و لازمان کے قدیم تضادات کی زبان میں سمجھنے کی کوشش نہیں کرتا کیونکہ لازمان محض زمان کی نفی ہے جس سے کسی عالم کی ہمیں خبر نہیں ملتی۔ ایک سوال یہ ہے کہ کیا اس "عالم" کی سیر زمانے سے کس انداز سے باہر ہوتی ہے۔ اگر زمانے سے مراد "دوش و فردا" کا وقت اور امتیاز ہے تو یقیناً یہ سیر زمانے سے باہر ہے لیکن اگر یہ سیر اُس "حال" میں ہوتی ہے جس کی طرف پچھلے صفحات میں اشارہ کیا گیا ہے تو پھر "زمان اور لازمان" کی تضادی اصطلاحوں کا اس تجربہ پر اطلاق نہیں ہوتا۔ اقبال کے نقطۂ نظر سے نفس انسانی "کائناتی وقت" کے سلسلے سے آزاد ہو کر "دورانِ خالص" کا سرور حاصل کرتا ہے اور شعور سے مستفیض ہوتا ہے جس کی خصوصیت اقبال کے نزدیک زمان بغیر تواتر یا تغیر بغیر تواتر ہے[2]۔ اہم بات یہ ہے کہ اقبال نے اس مقام پر آزادی کا ایک "مابعد الطبیعیاتی" روحانی معیار مقرر کرنے کی کوشش کی ہے اور آزادی اور اسیری "یا محکومیت" کے عمرانی مفاہیم بھی اسی "مابعد الطبیعیاتی" روحانی معیار سے متعین ہوتے ہیں (یہی اسرار و رموز کا اندرونی ربط بھی ہے) وہ جس نے اپنے روحانی تجربے میں دورانِ خالص یا تغیر بغیر تواتر کا سرور حاصل کیا اس نے پہلے اور بعد کے کائناتی وقت سے آزادی حاصل کی اور صحیح معنوں میں بندۂ حُر بنا۔ یہی بندۂ حر زندگی کی دوسری سطحوں میں بھی اپنی آزادی کو برقرار رکھ سکتا ہے۔ سیاسی آزادی اور روحانی آزادی دو غیر متعلق امور نہیں ہیں بلکہ ان میں اندرونی ربط ہے (یہاں بھی اقبال بیسویں صدی کی خالص سیکولر فکر سے اپنا راستہ الگ کر لیتا ہے) مردِ حُر زمانِ حقیقی اور کائناتی وقت میں امتیاز کرتا ہے۔ آزاد عمل جدید سے جدید تر کی تخلیق کا نام ہے (دمبدم نو آفرینی کارِ حُر) جو عبد کے بس کی بات نہیں کیونکہ وہ اسیرِ ایام ہے لیکن یہاں اس نکتہ سے آگاہی ضروری ہے کہ زمانِ حقیقی کا شعور دوسرے الفاظ میں شکستِ زماں پر قدرت کا نتیجہ ہے جہاں "زمانہ" سے مراد محض کائناتی وقت ہے۔ اسی حقیقت کو "جوابِ شکوہ" میں خطیبانہ انداز میں بیان کیا گیا تھا۔ اسی کا اظہار یہاں زیادہ گہرے فلسفیانہ انداز میں کیا گیا ہے۔ تاریخ "روایتی معنی" میں محض "تقدیر" ہے جس تاریخ کے کردار مکاں سے مقید زماں میں اسیر رہتے ہیں اور تاریخ تقدیر کی تشکیل ہے اگر یہی کردار زمانِ حقیقی یا دوراں کے سرور سے آگاہ ہو جائیں، بات بظاہر مابعد الطبیعیاتی نظر آتی ہے لیکن ذرا گہری نظر سے دیکھیں تو اس میں ایک اہم حقیقت پوشیدہ ہے۔ سوئی ہوئی قومیں اور افراد "عالمِ مادی کی اشیاء" کی طرح علت و معلول کے ربط

---

[1] اسرار: انگریزی ترجمہ نکلسن فٹ نوٹ ص ۲۶

[2] خطبات۔ تیسرا خطبہ

سے کلیتہً آزاد نہیں ہوتے۔ دیں ان کا آزاد ارادہ خود سلسلۂ علل میں ایک علت بن جاتا ہے اور اس طرح علل کے اس سلسلے کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ یہاں تک تو اقبال اور نیطشے متفق ہیں لیکن اقبال ارادے کی آزادی محض پر قانع نہیں وہ اس بات پر بھی مُصر ہے کہ یہ آزاد ارادہ اُس دورانِ خالص کے سرور سے بھی مستفیض ہو جس سے آزادیٔ مطلق عبارت ہے جو خودیٔ مطلق کے لئے مخصوص ہے یہاں اقبال نے دراصل مذہبی روحانی تجربے کی ماہیت یا اس کے متن کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے یعنی دوسرے لفظوں میں اعلیٰ ترین روحانی تجربہ محض سلبی انداز میں لازمانی نہیں ہے بلکہ زمان و لازمان سے بلند، دورانِ خالص یا تغیر بغیر تواتر کی سیر ہے۔ دورانِ خالص صرف ایک ذات کی کیفیت ہو سکتی ہے اسی لئے اس کا سرور بھی دوسرے اعتبار سے ذات کے تجربے کا سرور ہے۔ فان الدھر ھو اللہ پر استغراق نے اقبال کو زروانیت کی جانب نہیں سجھکایا بلکہ اس اعلیٰ ترین تجربے کی طرف اس کی رہنمائی کی، جو تمام عارفوں کا منتہائے نظر رہا ہے۔ لی مع اللہ وقت کی تکرار اسرار کو جاوید نامہ سے مربوط کرتی ہے، جہاں لی مع اللہ کا تجربہ زروان کے لئے ایک چیلنج بن جاتا ہے جاوید نامہ' میں زروان ایک وجود کی حیثیت سے داخل نہیں ہوتا۔ بلکہ اس زمان بستہ و مکاں بستہ عالم کے رمز کے طور پر استعمال ہوا ہے جہاں جبر کی حکمرانی ہے اور وقت مکاں کی طرح ایک رکاوٹ ہے۔ اسی عالم فطرت میں جو زمانی مکانی ہے' علت کے قانون کی حکمرانی ہے اور انسان دوسری مخلوقات کی طرح غیر شخصی قوانینِ فطرت کے تحت عمل کرنے پر مجبور ہے یہیں وقت کا جبر نمایاں ہوتا اور وقت ایک قہر بن کر بھی نازل ہوتا ہے۔ زرتشتی رمز میں' زروان اسی کائناتی وقت کی روح یا فرشتہ ہے اور اسی لئے اس کا کلام وجود کی اسی سطح پر معنویت رکھتا ہے جہاں زماں' مکاں سے وابستہ ہے اور مادی کائنات کا چوتھا بعد ہے۔ یہ عالم جبر ہے جہاں پیدائش اور نمو' دونوں قانونِ جبر کے تابع ہیں۔ لیکن شعور کی ایسی منزلیں بھی ممکن ہیں جہاں زماں' مکاں سے آزادی حاصل کرتا ہے اور بالآخر مکاں سے اس کا رشتہ ٹوٹ جاتا ہے لی مع اللہ وقت کا وقت' شعور کی وہ اعلیٰ ترین منزل ہے جو صرف اس 'عبد' کے لئے مخصوص ہے جو مکاں سے کامل طور پر رشتہ توڑ سکتا ہے اور اسی لئے ملائکہ مقربین بھی اس 'فیض' سے محروم رہتے ہیں۔ یہاں وقت کی بجائے مکاں یا محل رکھ دیجئے اور 'تعبیر' لازم آئے گا۔ اس لمحۂ غیر زمانی میں جس سے اس حدیث کا وقت عبارت ہے زروان کے پر کٹ جاتے ہیں اسی لئے زروان کہتا ہے۔

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست — آں جواں مردے طلسم من شکست
گر تو خواہی من نباشم درمیاں — لی مع اللہ باز خواں از عینِ جاں

یہ منزل' تقدیر پر آخری فتح کی منزل ہے اور یہی تقدیر پر فتح' اقبال کے نزدیک زادنِ نو ہے۔ اور یہ زادنِ نو' شرط ہے شعور کے اس انقلاب کے لئے جو اَن' زیست کا منتہا ہے اور ذاتِ محمدؐ کا اعلیٰ ترین تجربہ۔ یہ نمو کی اعلیٰ ترین مثال ہے جہاں نزد و دور بے معنی ہو جاتے ہیں اور ابد اور زماں کا فرق

اضافی ہوجاتا ہے کیونکہ 'ابد' زماں کو اپنے اندر سمولیتا ہے۔ طلسم زماں کی شکست 'میں زماں کی حقیقت واضح ہوتی ہے۔ اقبال کے شاعرانہ وجدان کی یہ منزل' اسلام کے عارفانہ حکیمانہ ادب میں ایک منفرد مقام ہے عرفان حقیقت کے اس پہلو پر پچھلے ادب میں بڑے بلیغ اشارے تو مل جاتے ہیں لیکن اتنا جری اظہار کسی نے نہیں کیا تھا' اقبال کے اس پہلو پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ اس نے اس وجدان کو عالم بشریت کی ہر سطح سے مربوط کرنے کی کوشش کی بحث کی اس منزل پر الجھن میں ڈال دینے والے اس مقام پہ غور ضروری ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ اقبال کے عرفانِ وقت کے اس مختصر جائزے کو اطمینان بخش بنانے کے لئے اس الجھن پر مختصر ہی سہی لیکن بحث ضروری ہے۔ اقبال کی شاعرانہ فکر کا جہاں ایک جذبہ یہ ہے کہ انسان حقیقت کا عرفان حاصل کرے' وہیں ایک دوسرا اور مساوی حد تک طاقتور جذبہ یہ ہے کہ نوع انسان زندہ کردار کی حیثیت سے تاریخ کے عمل میں حصہ لے اور اس نے اپنی فکر میں' ان دونوں جذبات کو ہم آہنگ کرنے کی بڑی طاقتور کوشش بھی کی۔ مشرقی فکر کی تاریخ میں شاید یہ پہلی کوشش تھی' مغربی فکر میں یہ دونوں جذبات ملتے ہیں لیکن ان میں تناؤ زیادہ اور ہم آہنگی کم نظر آتی ہے۔ مشرقی فکر نے اگر انسانی زیست کے عمودی بُعد پر زیادہ توجہ دی تو مغربی فکر نے اور خصوصاً روشن خیالی کے دور میں افقی بُعد کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا[1] ہیگل نے عظیم الشان انداز میں ان دونوں ابعاد کو اپنے عالمی نقطۂ نظر WELTAN SCHAVUNG میں سمونے پر توجہ دی اور ایک پُر عظمت فکری تعمیر کا نمونہ پیش کیا خود فکر کی سطح پر یہ کام' ایک عظیم مہم سے کم نہیں' لیکن شاعری کے میڈیم میں' جہاں جذبہ اور تخیل عقل پر غالب آنے کی کوشش کرتے ہیں' یہ مہم کئی خطرات میں گھر جاتی ہے۔ اقبال نے اسی مہم کو انجام دینا چاہا محمد عربی کی شاندار شخصیت' اس کے پیش نظر تھی' جنھوں نے ان دونوں ابعاد کو اپنی ارضی زیست کے دوران ہم آہنگ کیا تھا۔ سیرت نبویؐ کے اسی رخ نے اقبال کے قلب پر عشق رسولؐ کی آگ بھڑکائی اور نتیجتہً خود عشق کے تصور نے ایک نیا مفہوم حاصل کر لیا' اقبال کا عشق وہ انقلاب آفرین جذبہ ہے جو حیاتِ محمدیؐ کا طاقتور ترین محرک تھا اقبال کی یہ جرأتِ رندانہ ہے کہ وہ اِس جذبۂ محمدیؐ کو نوع انسان کی میراث بنانے کے لئے بے تاب ہے اور یہی وہ جذبۂ بے تاب ہے جو اُسے پیر رومیؒ سے قریب کرتا ہے۔ اور پیچ و تابِ رازی کو اس کے لئے اجنبی بنا دیتا ہے حالانکہ وہ خود اس پیچ و تاب کا شاہد رہا ہے۔ اسرارِ خودی کا ایک اہم شعری جزو' اسی جذبۂ بے تاب کو متشکل کرنے کی ایک جرأت مندانہ کوشش ہے انسان کب راکبِ تقدیر بنے گا؟ یہ سوال اقبال کے لئے محض نظریاتی نہیں بلکہ عملی اہمیت بھی رکھتا ہے کیونکہ اسی سوال کے جواب پر اس ملّت کے مستقبل کا انحصار ہے جس سے اقبال نے اپنے آپ کو جذباتی اور ذہنی دونوں سطحوں پر ایک کر لیا تھا۔ جذبۂ بے تاب کی بناء پر شاید اس کے قلب و دماغ میں یہ اندیشہ لرز رہا تھا کہ اس تاریخی ملت نے اپنے جوشِ حیات ELAN کو کھو دیا ہے اور اس نصب العین کی تکمیل کے لئے جو اس سوال میں پنہاں ہے' ایک نئی نوعِ درکار ہے۔ جس نئی نوع کا

---

[1] اس موضوع راقم الحروف نے اپنے مضمون "ذوقِ تقدیر اور شخصیت" (اسلام اور عصر جدید دہلی جلد ۴' ۱۹۷۲ء میں تفصیل سے بحث کی ہے۔

اس نے بے چینی سے خواب دیکھا، اس کے خد و خال وہی ہیں جو اُن لوگوں کے تھے جنھوں نے پیغام محمدؐ کو روئے ارض پر پھیلا دیا تھا۔ اس کا ذہن ارتقاء کے نظریے سے سرشار تھا اور اُس نے سوچا کہ ارتقائی عمل، جو جدید سے جدید تر کی جانب رواں ہے، ایک ایسی نوعِ انسانی کو پیش کر دے گا جو نیابت الٰہی کا فرض انجام دے گی۔ نیطشے کے تخیل نے یقیناً اس کو متاثر کیا لیکن اس کا خواب دوسرا ہی تھا۔ وہ شکستِ زماں، کے معجزے کو عمری تاریخ میں کارفرما دیکھنا چاہتا تھا اس طرح کہ تاریخ کے سارے کردار، رہنما اور رہرو، زمانے کے راکب بن جائیں۔ زلیت کے اُفقی اور عمودی ابعاد فرد کی زندگی میں تو ایک دوسرے چھوتے رہے ہیں۔ لیکن اقبال کی آرزو تھی کہ ایک پوری نوع یا ملت ایسی ہو جوان دو ابعاد کے نقطۂ اتصال کی زندہ نشانی بن جائے۔ یہ ایک شاعرانہ تصور یا ایک یوٹوپیا تھا، اور اقبال کی فلسفیانہ نگر نے بہت جلد اس راز کو پالیا، اس نے علانیہ طور پر تو اس کا اظہار نہیں کیا کہ یہ خواب حقیقت نہیں بنے گا لیکن رموزِ بے خودی کی تصنیف اسی امر کا اعتراف تھی کہ اسی تاریخی ملت کو اپنے نصب العین کا محور بنانا ہے۔ اور اسی کے جوشِ حیات کو ابھارنا ہے اسی لئے رموز کے لہجے میں وہ سرجوشی اور اُمنگ نہیں جو اسرار کا امتیاز ہے لیکن اسی دوران اس کے نصب العین انسان نے ایک دوسرا پیکر اختیار کر لیا اور اقبال مردِ مومن کا شاعر بن گیا شکستِ زماں اور راکبِ تقدیر کے نصب العین برقرار رہے، اہم فرق یہ ہوا کہ اس کی نظر، ارتقاء کے حیاتیاتی قانون سے پلٹ گئی اور انفرادی ترقی کا روحانی اصول، اس کا راہنما بن گیا۔ اقبال نے فوق الانسان کا خواب تو نہیں دیکھا تھا لیکن اس کے مستقبلی انسان پر فوق الانسان کے خواب کا گہرا سایہ ضرور تھا۔ اقبال کے شعور پر مردِ مومن کا عروج اس اہم حقیقت کے عرفان کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ نوع نہیں بلکہ فرد ہی تاریخ میں اعتبار یا استناد حاصل کر سکتا ہے، اور وہی، سارے آفاق کو اپنے اندر سمو سکتا ہے۔ اسرارِ خودی کا اقبال شاعر ہے جو عارف بننے کے لئے بے چین ہے لیکن جاوید نامہ، بالِ جبریل، زبورِ عجم اور لالۂ طور کا اقبال عارف ہے شعر جس کے عرفان کا اظہار ہے۔ مردِ مومن، عرفانِ ذات سے طاقت اور جبروت حاصل کرتا ہے اور زماں پر کمند آور ہوتا ہے اور یہی مردِ مومن اپنے عشق کی طاقت سے سیلِ وقت کو روک لیتا اور اپنے عمل سے دوام حاصل کرتا ہے یہی مردِ مومن، اپنے خونِ جگر سے ان معجزہ ہائے ہنر کی تخلیق کرتا ہے جو محدود وسیلہ ہائے اظہار پر جن میں مکاں بھی شامل ہے، عشق کی مہر ثبت کرتے اور فنا، کے ہنگامے میں، دوام کی سند حاصل کر لیتے ہیں

اسرارِ خودی میں مستقبل الانسان کی تمنا نے جو اُلجھن پیدا کی تھی، روحانی سطح پر اگر جاوید نامہ اس کا حل ہے تو فنی سطح پر مسجد قرطبہ عملدہ نمود میں شرطِ دوام اور ہے کا اظہار اس طرح اقبال کا عرفانِ زماں، زماں اور شکستِ زماں، دونوں کا احاطہ کر لیتا ہے۔

لمحہ کی قدر و قیمت

میں اپنے دنوں، مہینوں اور برسوں کی قدر و قیمت کا
اندازہ اُن تجربات سے کرتا ہوں جو ان کے ذریعہ مجھے حاصل
ہوتے ہیں ۔ اور بعض اوقات مجھے یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے
کہ ایک لمحۂ واحد ایک پورے سال کے مقابلہ میں زیادہ
گرانقدر ہوتا ہے ۔

(اقبال کی ذاتی ڈائری ۱۹۱۰ء بکھرے خیالات سے ایک اقتباس)

سید سراج الدین

مسجد قرطبہ
ایک تجزیاتی تحسین

"مسجد قرطبہ" کو سبھی نے ایک شاہکار اور اقبال کی عظیم ترین نظموں میں سے ایک مانا ہے بلکہ تنقیدی شعور بتدریج اسے اقبال کی سب سے زیادہ بسیط، پہلودار اور فنی طور پر مکمل نظم ماننے پر مائل ہے۔ یہ بات بھی معلوم عام ہے کہ اس کا تعلق اقبال کے فکر و شعر اور وجدان کے عروج کے دور سے ہے۔ اس لحاظ سے مسجد قرطبہ شاعر کے فنی اور فکری سفر کے لئے ایک منزل کا مرتبہ رکھتی ہے۔ اقبال کی فکر کے اہم ترین رشتے ان کا تصور عشق و زماں، ان کے کردار اور خون جگر کے اقدار اور فنا و بقا کے تصورات سارے اس نظم میں یکجا ہو گئے ہیں اور اس کے خمیر میں اس طرح پیوست ہیں کہ فکر و شعر ایک دوسرے کے ناقابل تجرید اجزاء بن گئے ہیں۔ خود اقبال بھی کم نظموں میں فکر وجدان، تصورات و واردات کے کیمیائی امتزاج کے اس نقطے پر پہنچے ہیں جو "مسجد قرطبہ" میں ملتا ہے۔

اقبال پر جو کچھ اب تک لکھا گیا ہے وہ زیادہ تر ان کی فکر اور فلسفے سے دست و گریباں ہے اور ان کے شعری و فنی کمال سے بڑی حد تک گریزاں۔ یہ بھی اقبال کی بڑائی کا ایک پہلو ہے کہ ان کی وساطت سے اردو تنقید پختگی اور بلوغ کی منزلوں کی طرف بڑھ رہی ہے اور شاعر کے بارے میں بسیط و مبہم تعمیمات سے گزر کر باریک اور نپے تلے تجزیے کی طرف آ رہی ہے۔ چنانچہ عمیق حنفی صاحب کا مقالہ "اقبال کی مسجد قرطبہ"[1] اس سمت میں ایک لائق تحسین اقدام ہے۔ "مسجد قرطبہ" ایک پیچ در پیچ نظم ہے اور اس پر کئی زاویوں سے بحث کی جا سکتی ہے۔ مثلاً اسی بات کو لیجئے کہ اس نظم کے پس منظر میں مسلمانوں کی کئی برس کی ذہنی، تہذیبی اور تعمیراتی تاریخ خلاں ہے اور اس کا جائزہ بجائے خود ایک مسئلہ ہے۔ لیکن یہاں میرا مقصد محدود ہے اور ان تحقیقی سمتوں سے

---

[1] فکر اقبال۔ کل ہند اقبال صدی تقاریب کمیٹی ۱۹۷۷ء۔ یہاں ایک اور اہم کتاب کا ذکر ضروری ہے جس کا تفصیلی جائزہ لینے کا مجھے ابھی تک موقع نہیں ملا ہے یعنی اسلوب احمد انصاری صاحب کی تصنیف "اقبال کی تیرہ نظمیں" غالب اکیڈیمی نئی دہلی ۱۹۷۷ء

اس کا تعلق نہیں۔ حنفی صاحب کے مقالے میں "مسجد قرطبہ" کا تاریخی اور فکری پس منظر مختصراً پیش ہو چکا ہے اور آخر میں انھوں نے اس نظم کی صوری اور صوتی ہیئت کے بارے میں بھی کچھ اشارے کئے ہیں۔ میں اس وقت صرف یہ دیکھنا چاہتا ہوں کہ "مسجد قرطبہ" کی نظم بحیثیت ایک جمالیاتی تجربے کے جو شاعر کا بھی ہے اور قاری کا بھی کون سے اجزا رکھتی ہے اور کس طرح ان کی تہذیب ہوئی ہے۔ لڑکپن سے یہ نظم میرے ذہن میں گھومتی رہی ہے اور یہ مختصر مقالہ ایک قرض ہے جو میں نے ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔

میں نے نظم کو ایک مستقل اکائی کی حیثیت سے دیکھا ہے جو شاعر کے ذہن سے تخلیق ہو کر ایک علیحدہ ذات اور ایک مطلق العنان وجود اختیار کر چکی ہے اور ہر اُس قاری سے بطور خود مخاطب ہے جو اس کی آواز کی وسعتوں اور گہرائیوں میں ڈوبنے کے لئے آمادہ ہے۔ اسی لئے میں نے 'وقت'، 'عشق' اور 'خونِ جگر' وغیرہ کے تصورات کو صرف نظم کے چوکھٹے کے اندر دیکھا ہے جہاں وہ اشکال یا پیکروں کی طرح متحرک ہیں۔ نظم کی دنیا کے باہر ان کے جو رشتے ہیں اور جو عراقی، ابن خلدون، اسپائنوزا، برگساں، کانٹ، لِب نِٹس رومی اور خود قرآن حکیم تک پہنچتے ہیں ان سے مجھے فی الحال سروکار نہیں۔ ویسے یہ سب باتیں ایسی ہیں جنکی جستجو ضروری اور نظم کی گہرائیوں کو سمجھنے کے لئے کارآمد ہے۔

کسی نظم کی تشکیل یا تو حرکیاتی ہوتی ہے یا انجمادی۔ حرکیاتی سے مراد یہ ہے کہ نظم ایک نقطے سے دوسرے نقطے کی طرف یا کسی سمت میں ایک عمودی یا پیچ در پیچ یا لہریاتی حرکت کی شکل رکھتی ہو۔ انجمادی سے مراد یہ ہے کہ نظم ایک منجمد خیال یا پیکر کے اطراف ایک طرح کا طواف کرتی ہو۔ اردو کی اکثر و بیشتر نظمیں انجمادی تشکیل کی حامل ہیں۔ ان میں جو دھیمی حرکت ہے وہ ارتقائی یا عمودی نہیں بلکہ دائروی ہے۔ اس نظریے کے تفصیلی جائزے کا یہاں موقع نہیں ہے لیکن اگر آپ مختلف نظموں کا اس نقطۂ نظر سے مطالعہ کریں تو یہ بات کم و بیش واضح ہو جائیگی۔ مثلاً آپ ان نظموں کو لیں جو برسات پر لکھی گئی ہیں۔ آپ دیکھیں گے کہ برسات کو ایک مرکزی نقطہ بنا کر شاعروں نے اس کے اطراف اپنے بند یا اشعار اس طرح نظم کئے ہیں کہ ہر بند یا شعر اس مرکزی نقطے کی طرف رجوع کرتا ہے یا اس کے اطراف گھوم جاتا ہے۔ نظیر اکبرآبادی بھی جو مثنوی سے ہٹ کر اردو کے کلاسکی دور میں نظم کا سب سے بڑا رسیا اور ماہر ہے اسی تکنیک سے کام لیتا ہے۔ نظیر کے "آدمی نامے" کو لیجئے۔ اس میں آدمی کو بیچوں بیچ بٹھا دیا گیا ہے اور آپ شاعر کے ہمراہ اس کو مختلف بدلتے ہوئے زاویوں سے دیکھتے جاتے ہیں کہ آدمی یوں بھی ہے اور یوں بھی۔ ان نظموں میں اگر کوئی حرکت ہے تو وہ گردشِ پرکار کی سی ہے۔ نظم کبھی مرکز سے ہٹنے نہیں پاتی۔ محیط چھوٹا یا بڑا ہو سکتا ہے لیکن آگے بڑھنے کا احساس کہیں نہیں ہوتا۔ ایک لحاظ سے دیکھئے تو حالی کی مسدس بھی جس کا محیط اس قدر وسیع ہے انجمادی ہیئت رکھتی ہے۔ اس کے بیچوں بیچ ملتِ اسلامی کے پُرشکوہ ماضی کا منجمد پیکر ہے جس کے اطراف قاری کا ذہن گھومتا ہے۔

"مسجد قرطبہ" کی تشکیل تحرّکی ہے اور اس کا سفر زمانی و مکانی وسعتوں کو لپیٹتا ہوا ایک نقطۂ آ سے گزرتا ہے۔ نظم کے آغاز ہی میں ایک رَو ایک سلسلہ ہے۔ یہ زمانے کی رو ہے جو ازل سے بہتی آر

اور ابد تک پہنچ جائے گی۔ کرۂ ارض کے دائرہ امکانی میں داخل ہو کر یہ رو تغیر و ارتقاء کا دھارا بن جاتی ہے جس کے زیر و بم سے حیاتِ ارضی کی نباتی و حیوانی صورتیں اور تاریخ کے ادوار و حوادث ظہور میں آتے ہیں۔

"قرطبہ" کی تہہ داری کا ایک پہلو یہ ہے کہ اس میں کئی محالات یکجا ہیں یعنی بظاہر ایک طرح کی دوئی جو بہ باطن وحدت ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ "قرطبہ" کا شعری محرک کئی سطحوں پر متوازی اور بہ یک وقت جاری ہے۔ ان محالات کے درمیان اس نظم کی طنابیں ایسی کھچی ہوئی ہیں کہ کوئی جھول پیدا ہونے نہیں پاتا۔ یہاں یہ بات دہرانی پڑے گی کہ یہ کشیدہ طنابیں، فن کے اعلیٰ نمونوں کی ایک بدیہی خصوصیت مانی گئی ہے اور یہ بھی عرض کرنا پڑے گا کہ اردو کی شاید ہی کوئی نظم ایسی ہو جو اس کسوٹی پر کسی جا سکے اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ فن کی اسی ایک شکل کو معتبر قرار دیا جائے۔ مشرقی شاعری میں جس چیز کو میں نے انجمادی تشکیل کہا ہے زیادہ عام ہے اور اس کا اپنا ایک ٹھہرا ہوا حسن متمکن ہے۔ لیکن اقبال نے اسی ٹھہراؤ کے خلاف اپنی فکری اور شعری مہم چلائی تھی اور ان کی جدت اور مشرقی فکر اور اردو شعر و ادب پر ان کے حملۂ ترکانہ کا ابھی تک تفصیلی جائزہ لیا جانا باقی ہے، اقبال کی دعوتِ حرکت ان کی نظموں کے معنوں ہی میں نہیں بلکہ ان نظموں کے تشکیلی اجزاء میں بھی پیوست ہے یعنی ساری نظم نہ صرف تحرک انگیز ہے بلکہ متحرک بھی۔

"قرطبہ" کا سلسلۂ روز و شب بیک وقت ساکن بھی ہے اور سیار بھی، دائم بھی ہے اور حادث بھی۔ اس کی حدیں ازل و ابد میں غائب ہیں۔ ایک بُعد کائناتی کی حیثیت سے اس کی خصوصیت عمریت نہیں بلکہ دوام یا ہمیشگی ہے، لیکن ساتھ ساتھ ایک ارضی بُعد اور انسانی قدر کی حیثیت سے اس میں روانی تغیر اور ارتقاء ہے۔ زمین کی نامیاتی فضاء میں داخل ہو کر زمانے کی ازلی رو سلسلۂ روز و شب کا روپ دھار لیتی ہے ورنہ دن اور رات اس کے کائناتی ابعاد کب ہیں ؂

ترے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا، ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات!

دن اور رات صفات کا تانا بانا ہیں، ذات سے ملحق نہیں لیکن ذات کا اثبات تو صفات ہی کے ذریعہ ممکن ہے اور وجود اور خودی کا اثبات بھی ممکنات کے زیر و بم کے بغیر ممکن نہیں۔ حوادث تاریخ اور ارتقاء نامی اس حیثیت سے زمانِ ارضی کے مظاہر اور کارزار وجود کے عوامل کی حیثیت رکھتے ہیں لیکن زمانِ ارضی منزلِ ظہور ہی نہیں صیرفیٔ کائنات بھی ہے۔ اسی کی زد سہہ کر یا اس سے ٹکرا کر وجود اعتبار یا بے اعتباری سے دوچار ہوتا ہے۔ حدودِ ارضی میں وقت کا یہ سیلاب بظاہر ہر چیز کو بہائے جاتا ہے ہر چیز آنی و فانی، بے ثبات، اول و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا۔ یہاں پہنچ کر ایک اور رو اس نظم میں ابھرتی ہے جو زمانے کے متوازی بھی ہے اور اس سے متصادم بھی۔ یہ ایک اور محال ہے بظاہر دوئی بہ باطن وحدت، یہ عشق کی رو ہے۔ عشق ہی دائم و حادث ہے اور مکانِ ارضی اس کی بھی منزلِ ظہور ہے۔ زمانے کی طرح یہ بھی سراپا دوام ہے۔ رفت و بود سے بے نیاز، اس کی حدیں ازل اور ابد، اس کے مقام انسان کا پیکرِ گل، خدا کا کلام اور خدا کا رسول، عشق دمِ جبریل کہہ کر اقبال نے اس کا سلسلہ لامکاں سے ملا دیا ہے عمیق حنفی صاحب کے اس خیال سے مجھے اتفاق ہے کہ یہ عشق ELAN VITAL (تقاضائے نمو) کا بڑی خوبی

ہم معنی ہے۔ اس کے اور بھی عناصر ہیں لیکن کم از کم "قرطبہ" کے اس دوسرے بند میں اس کا غالب عنصر یہی ہے۔ دراصل غور سے دیکھئے تو "قرطبہ" کے پہلے دو بند زیادہ تر ایک کائناتی فضاء میں ملفوف ہیں اور اس نظم کا حرکیاتی سفر لامکان کی وسعتوں سے مکان کے حدود کی طرف چلتا ہے۔

زمانے اور عشق کے ان دو تیز دھاروں کے نقطۂ تصادم پر مسجد قرطبہ کا پیکر ابھرتا ہے۔ یہ پیکر جمیل وقت کے دھارے کی زد پر ہے لیکن "عشق" خود ایک سیل ہے "سیل کو لیتا ہے تھام" اس تعمیر کا ٹھہراؤ اور سکون اس توازن کی سطح پر قایم ہے جو دو متضادی قوتوں کے نقطۂ تصادم پر پیدا ہوتا ہے۔ اس کے قرار کو دیکھ کر کیا یہی اس "ٹکراؤ" کی کائناتی طاقت کا اندازہ نہیں ہوتا جس پر اس کی بنیادیں استوار ہیں۔ اس نقطے پر سرکش و بے لگام قوت اپنی توانائی کو کھوئے بغیر ضبط اور نظم و تہذیب کے سانچے میں ڈھل جاتی ہے۔ یہی فن کا اعلیٰ ترین نقطہ ہے اور یہی زندگی کی معراج۔ زندگی اور فن دونوں صورتوں میں اس کا نتیجہ حسن کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اس میں "جمال" ضبط و تنظیم کا نتیجہ ہے اور "جلال" اس بے روک کائناتی قوت کا عکس جس کی تہذیب سنگ و خشت یا حرف و صوت یا انسانی گوشت پوست میں کی گئی ہے۔

آپ "قرطبہ" کے دوسرے بند کو پڑھتے جائیے "عشق" کی تکرار مسلسل اور قوت بیان کی زد میں آکر آپ کی رگ و پے میں ایک سیل بے پناہ کا احساس قایم ہوجائیگا اور آپ اپنی کانوں میں ایک ایسے نغمے کی گونج سنینگے جس کی لے تیز سے تیز تر ہوتی جارہی ہے۔ یہاں تک بڑھتے بڑھتے اس کی اڑتی ہوئی تان بند کے آخری شعر پر ٹوٹتی ہے ؎

عشق دم جبرئیل عشق دل مصطفےٰ — عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام!

عشق کی مستی سے ہے پیکر گل تابناک — عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام

عشق فقیہہ حرم، عشق امیر جنود — عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام

عشق کے مضراب سے نغمۂ تار حیات — عشق سے نور حیات عشق سے نار حیات

اے حرم قرطبہ! عشق سے تیرا وجود . . . .

نفسیاتی طور پر تیسرے بند کا پہلا مصرعہ دوسرے بند سے منسلک ہے جس عشق کی اس بند میں مسلسل تکرار ہے اسی کا رہین منت مسجد قرطبہ کا وجود ہے۔

اس مصرع کے ساتھ قرطبہ کی لے دھیمی ہوجاتی ہے۔ ویسے زمین ہماری نظروں سے کبھی اوجھل نہیں تھی اور وقت دشت کے ارضی ابعاد اپنی جھلک دکھلاتے رہے تھے۔ لیکن میں نے جیسے پہلے کہا ہے ایک کائناتی فضاء سارے بند پر طاری تھی۔ اب ہم انسانی دنیا کی مانوس فضاء میں داخل ہوگئے ہیں جہاں قرطبہ کی مسجد مکان و لامکان کے نقطۂ اتصال پر ایک حسن ساکن کی طرح استادہ ہے۔ لیکن اس سکون کے اندر بھی وہی عشق عالمگیر کی ہے جس کا ظہور دم جبرئیل اور خدا کا رسول اور خدا کا کلام میں ہے اس کے باوصف مسجد قرطبہ کم از کم اپنی ہیئت ظاہری میں ایک انسانی تخلیق ہے اور اس کے جامد خشت و سنگ کی رگوں میں انسانی خون جگر کی گردش اور اس کا رنگ

نمودار ہے۔ یہ خونِ جگر اس عشق کی ودیعت ہے جو خود ایک سیل ہے اور جس کی تقویم میں عصرِ رواں کے سواء اور زمانے بھی ہیں۔ عمیق حنفی نے خونِ جگر کو لگن، خلوص اور وفا کے لفظوں سے سمجھانے کی کوشش کی ہے میرا خیال ہے کہ یہ الفاظ کمزور اور ناکافی ہیں۔ خونِ جگر یہاں کاوش و کربِ تخلیق کا مترادف ہے۔ اس کے بغیر کوئی نقش کمال و پائیداری نہیں پا سکتا۔ تخلیق، انسان کے قوائے ذہنی کا ارفع ترین عمل ہے اور اس کے کرب جاں نزا سے وہی ذہن واقف ہیں جو اس صفت سے بہرہ ور ہوئے ہیں۔ حدود ارضی میں اقبال کو 'خونِ جگر' سے زیادہ اہم اور قیمتی کوئی اور ودیعت نظر نہیں آتی۔ مسجدِ قرطبہ کا آخری شعر اسی تان پر ختم ہوتا ہے۔

قرطبہ کا تیسرا بند مجھے مقابلتہً کمزور معلوم ہوتا ہے اس کے تحرک میں ایک طرح کا پس و پیش ایک رک رک کر آگے بڑھنے کا احساس ہے جو پچھلے دو بندوں کے سیلابِ بے پناہ کے مقابلے میں ایک جوئے کم آب کا سا منظر پیش کرتا ہے۔ اعلیٰ سے اعلیٰ نظموں میں بھی ایسے مقامات جن کی حیثیت وقفے کی سی ہے ہمیشہ واقع ہوتے ہیں۔ یہاں اقبال پہلی دفعہ اپنی شخصیت کو بھی لے آتے ہیں جو اس مرحلے پر نظم کی تشکیلی شان میں ایک مخل ہونے والی بات ہے اور یہیں پہلی بار وہ ایسی سہل عمومیتوں پر اتر آئے ہیں جیسے ؎

"عرشِ معلیٰ سے کم سینۂ آدم نہیں"

اس مقام پر قرطبہ میں ایک اور پیکر ابھرتا ہے اور نظم کی لے پھر تیز ہونے لگتی ہے یہ پیکر اس مردِ خدا کا ہے جو مسجدِ قرطبہ کا خالق بھی اور کردار میں اس کا انسانی جواب بھی۔ اسی کا خونِ جگر مسجد کی رگِ سنگ میں گردش کرتا ہے۔ اس کی ذات بھی "قرطبہ" کے دوسرے پیکروں کی طرح جامع المحالات ہے محدود لیکن بے حدود، جلیل اور جمیل، خاکی و نوری نہاد، بندۂ مولا صفات، شمشیر بکف لیکن دلفریب و دلنواز، نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو۔ یہ تضادات کی یکجائی اس کردار کی بے پناہ قوت یعنی اس کے جلال اور اس کی مہذب خوبصورتی یعنی اس کے جمال کی ضامن ہے۔ مسجد قرطبہ کی طرح اس کردار کا پیکر بھی ٹھہراؤ اور تموج کا نقطۂ امتزاج ہے اور اس کے ابعاد بھی ایک طرف ارضی و انسانی ہیں تو دوسری طرف کائناتی اور لامکانی۔ اس کی زمین بے حد و داں کا افق بے ثغور، "اس کے سمندر کی موج دجلہ و دینوب و نیل"

بند کے ختم پر قاری کا ذہن پھر زمانے کے اس دھارے کی طرف لمحہ بھر کو منتقل ہوتا ہے جو ہر چیز کو اس طرح بہائے لئے جا رہا ہے کہ اس کی زد میں او وچیزوں کے علاوہ معجزہ ہائے ہنر بھی آنی فانی نظر آتے ہیں لیکن جس طرح اس فانی لہر کے علی الرغم مسجدِ قرطبہ کا وجود نمودار ہوتا ہے اسی طرح مردِ خدا کا کردار ازل و ابد کے نقطۂ اتصال کی صورت میں ایک پیکرِ لازوال ایک مرکزِ دوام کا روپ اختیار کر لیتا ہے۔

نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقین
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز

یہ پیکر عشق کی کائناتی قوت کے تعامل کا حاصل ہے اور محفلِ ارضی میں یہی گرمیٔ محفل ہے۔ مردِ خدا کے اس مثالی و کائناتی پیکر سے گزر کر یہ نظم تاریخِ انسانی کی سرحدوں میں داخل ہوتی ہے اور چھٹے بند میں پہلی بار مسجدِ قرطبہ کے تاریخی مکاں یعنی اندلس کا ذکر آتا ہے۔

تجھ سے حرم مرتبت اندلسیوں کی زمیں

اور ذہن اُن عربی شہسواروں کی طرف منتقل ہوتا ہے جن کی نگاہوں نے تربیت شرق و غرب کی (یورپ کا نشاۃ ثانیہ اِن ہی کا رہینِ منت ہے) اور جنھوں نے تاریخ میں پہلی دفعہ یہ بتایا کہ "سلطنت اہلِ دل فقر ہے شاہی نہیں" اب نظم کا دھارا تندی سے زیبوں اور خوش خرامیوں کی طرف رواں ہے اور عربی شہسواروں کی ایک اور دین کا ذکر ملتا ہے جو خالص انسانی زندگی اور اس کی دلفریبیوں سے متعلق ہے ؎

جن کے لہو کی طفیل آج بھی ہیں اندلسی — خوش دل و گرم اختلاط سادہ و روشن جبین
آج بھی اس دیس میں عام ہے چشمِ غزال — اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں دل نشین

اس مقام پر پھر ایک بار 'قرطبہ' کا رخ اس زمانے کی رو کی طرف ہو جاتا ہے جو پہلے بند میں اُبھر کر مسلسل اس میں بہتی رہی ہے اور جس کے مقابل اسی قوت سے بہتی ہوئی وہ ابدی رو ہے جسے اقبال نے عشق کا نام دیا ہے۔ وقت یہاں اپنے ارضی بُعد یعنی مرورِ لمحات کی شکل میں نمودار ہے۔ جو چیزوں کو گھس گھس کر انھیں نابود کر دیتا ہے۔ اے مسجدِ قرطبہ تو زمانے کی اس چیرہ دستی کے باوجود آج بھی قائم ہے اور "دیدۂ انجم میں ہے تیری زمیں آسماں"..... لیکن "آہ! کہ صدیوں سے ہے تیری فضا بے اذاں" وقت نے کچھ زور ضرور چلایا ہے۔ اور اس سے انسانی دل دکھتا ہے مگر کہیں نہ کہیں کسی منزل کسی وادی میں عشق بلاخیز کا قافلہ سخت جاں ضرور ہو گا جس کے آگے وقت لاچار ہے۔ ماضی و حال سے گزر کر یہ نظم مستقبل کی طرف لپکتی ہے اور تاریخ نگاہوں کے آگے لپٹی چلی آتی ہے۔ انقلاب زندگی کی سرشت ہے۔ فرانس والمانیہ واطالیہ اس سے گزر چکے ہیں یا گزر رہے ہیں اور روحِ مسلمان میں بھی وہی اضطراب ہے جس سے انقلاب جنم لیتے ہیں دیکھیں کہ آگے کیا ہونے والا ہے!

اب نظم کی تخیلی اور ذہنی شدت میں کمی ہو رہی ہے اور آخری بند کے آغاز ہی میں یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ نغمہ اب اپنی تکمیل اور اختتام کی طرف رواں ہے 'مسجدِ قرطبہ' وہ وادی جس کے دامن میں یہ مسجد سرافراز ہے۔ وادی میں بہتا ہوا دریا، خود شاعر اور وہ لمحہ جس میں یہ سب یکجا ہیں دھیرے سے ہمارے آگے مجسم نمودار ہوتے ہیں اسی یکجائی سے وہ قیامت خیز وجدانی تجربہ ابھرا تھا جس سے ہم گزرتے آئے ہیں۔ نظم کی طرح ہمارا یہ وجدانی اور جمالیاتی سفر بھی اب ختم ہو رہا ہے۔ سورج ڈوب رہا ہے اور اک دہقانی لڑکی کا سادہ اور دردھرا گیت فن کی لہروں پر پھیل رہا ہے ؎

وادیٔ کہسار میں غرقِ شفق ہے سحاب — لعلِ بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب!
سادہ و پُرسوز ہے دخترِ دہقاں کا گیت — کشتیٔ دل کے لئے سیل ہے عہدِ شباب!
آبِ روانِ کبیر! تیرے کنارے کوئی — دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب!

وقت تو بہرحال متسلسل ہے۔ دخترِ دہقاں کا گیت ختم ہو جائے گا۔ سورج چھپ جائے گا اندھیرا پھیلنے لگے گا لیکن پھر صبح آئے گی اور سلسلۂ روز و شب چلتا رہے گا۔ تغیر و ارتقاء جاری رہے گا ؎

عالمِ نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں — میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب

وادی الکبیر کے کنارے استادہ شاعر کی نظر ہر شام عالمِ نو کی سحر دیکھ رہی ہے۔ پھر ایک بار وقت کا دھارا بہہ رہا ہے

انسانی تاریخ کے صفحے الٹ رہے ہیں۔ امتوں کی روح کشمکشِ انقلاب ہے لیکن یہ بھی سن لو کہ اس داستان میں رنگِ خونِ جگر سے ہے وقت کی دستبرد کا جواب بھی وہی نقش ہے جس میں خونِ جگر کی آمیزش ہے جیسے یہ مسجدِ قرطبہ۔ پڑھنے والے کو آخری شعر پر پہنچ کر یہ احساس ہوتا ہے کہ اس کا طویل ہنگامہ خیز تخیلی سفر، مسجدِ قرطبہ کے صحن میں آکر رک گیا ہے جو ایک نقطہ بھی ہے اور ایک داستان بھی۔ جامد بھی ہے اور حرکت دار آغوش بھی۔ نقش کی طرح نغمہ بھی خونِ جگر کے بغیر "سودائے خام" ہے۔ مسجدِ قرطبہ بحیثیت ایک تعمیر کے اور مسجدِ قرطبہ بحیثیت ایک نظم کے یہ دونوں خونِ جگر کی ودیعت ہیں۔ لہٰذا دونوں میں رنگِ ثبات و دوام ہے۔

مسجدِ قرطبہ کی ذہنی و جمالیاتی حرکت عمومیت سے تخصیص پھر خصوصیت سے تعمیم کی طرف ہے۔ اس سے گزرتے ہوئے یہ احساس ہوتا ہے جیسے کہ ہمہ گیر اور ہمہ جہت نور کی کرنیں جو فضاء میں منتشر اور سارے میں پھیلی ہوئی ہیں یہاں تک کہ یہ نقطۂ ارتکاز نور کی شدت کے سبب فضاء کے دھندلکے میں ایک شرارے کی طرح چمکنے لگتا ہے اور نظریں خیرہ ہونے لگتی ہیں لیکن یہ نقطہ بجائے خود ایک منشور بھی ہے جس پر مرتکز ہو کر نور کی شعاعیں رنگوں میں پھوٹ پڑتی ہیں۔ اور پھیلنے لگتی ہیں اور وہی نور کچھ عرصہ پہلے ارتکاز کی منزلوں سے گزر رہا تھا اب انعطاف کی سرحدوں کو چھونے لگتا ہے اور ساری نظم انتشار و ارتکاز و انعطاف کا ایک نورانی ہیولا بن کر ابھرتی ہے جو اپنا ایک ٹھہرا ہوا پیکر بھی رکھتی ہے اور اپنے اندر تحرک و ارتقاد کا ایک ہنگامہ بھی لئے ہوئے ہے۔

شاعر اور روحِ عالم

روحِ عالم اپنی باطنی زندگی کی مختلف صورتوں کو علامتوں میں پوشیدہ رکھتی ہے کائنات ایک بڑی علامت کے سوا کچھ بھی نہیں ۔ لیکن وہ ہمارے لئے ان علامتوں کی ترجمانی کی زحمت کبھی بھی گوارا نہیں کرتی ۔ یہ شاعر کا فرض ہے کہ وہ ان کی ترجمانی کرے اور بنی نوع انسان پر ان کے اسرار منکشف کرے ۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شاعر اور روحِ عالم ایک دوسرے کے مخالف ہیں کیونکہ شاعر ان اسرار کی نقاب کشائی کرتا ہے، جیسے روحِ عالم پوشیدہ رکھتی ہے ۔

اقبال کی ذاتی ڈائری سنہ ۱۹۱۰ء "بکھرے خیالات" سے ایک اقتباس

ڈاکٹر ضیاء الدین احمد شکیب

کیا اقبال احیاء پسند تھے؟

اقبال کے بعض ناقدین کے یہاں یہ خیال تقویت اختیار کرتا جا رہا ہے کہ اقبال ایک احیا پسند شاعر تھے اقبال کے یہاں ایسے کئی اشعار مل جائیں گے جو ان کی احیا پسندی کے طور پر پیش کئے جا سکتے ہیں۔ اس وقت اسی حقیقت کا جائزہ لینا مقصود ہے کہ کیا اقبال کی سماجی فکر تاریخ اور بالخصوص تاریخ اسلام کے کسی خاص دور کو دوبارہ زندہ کرنے کی آرزومند ہے یا وہ موجودہ معاشرے اور بالخصوص مسلم معاشرے کے ضمیر سے ایک جہان تازہ پیدا کرنے کی آرزومند ہے۔ اقبال کے ہر دور کے اردو اور فارسی کلام میں ایسے اشعار ضرور موجود ہیں جن سے تاریخ کے خاص ادوار اور خاص تاریخی شخصیتوں اور خود تاریخ سے اقبال کی غیر معمولی دلچسپی ظاہر ہوتی ہے۔ ان اشعار سے بادی النظر میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شاید اقبال ماضی پرستی کے جذبے سے مستثنیٰ نہیں تھے یہ کیفیت ان کی شاعری کے ہر دور میں موجود ہے۔ ۱۹۱۲ء کی ایک نظم میں کہتے ہیں۔

ہاں یہ سچ ہے چشم بر عہد کہن رہتا ہوں میں
اہل محفل سے پرانی داستاں کہتا ہوں میں

یادِ عہدِ رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے

سامنے رکھتا ہوں اس دورِ نشاط افزا کو میں
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں

ان اشعار کے بہت بعد انھوں نے جب اپنی نظم ذوق و شوق کہی تو اس میں ایک شعر یہ بھی کہا ہے

میری تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو
ہیں کہ مری غزل میں ہے آتش رفتہ کا سراغ

اقبال کے رجعت پسند تنقید نگاروں نے اس شعر سے بہت استعمال کیا۔ یہاں تک کہ یہ شعر اقبال شناسی میں ایک کلیدی حیثیت سے پیش کیا جانے لگا۔ یہ سچ ہے کہ اقبال کے تنقید نگار مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں مذہبی احیا پسند بھی ہیں، مذہبی تصوریت پسند بھی، صوفی بھی، ہر کسی نقطۂ نظر کے ناقدین بھی اور وہ بھی جو شعر اقبال کو محض جمالیاتی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہتے ہیں۔ ہر ایک نے اپنے اپنے نقطۂ نظر سے اقبال کو دیکھا اور دکھایا۔ اقبال شناسی پر ان سب کا اثر مختلف انداز میں پڑا۔ اقبال کے رجعت پسند اور احیاء پسند ناقدین زیادہ ہوئے

ہیں۔ ان لوگوں نے اقبال کو عرب اسلامی تمدن کے احیاء کا نقیب قرار دیا۔ اقبال سے یہی استحصال بہت سی احیاء پسند تحریکوں اور تنظیموں نے بھی کیا۔ ان عوامل نے اقبال شناسی کو جس طرح متاثر کیا ہے اس کی روشنی میں ہمیں اپنی اقبال شناسی پر نظرِثانی کرنے میں تامل نہیں کرنا چاہیئے۔ جہاں تک اقبال کے ان اشعار کا تعلق ہے جن میں انھوں نے آتشِ رفتہ کا سراغ لگایا ہے ان کی تعداد اس قدر کم ہے کہ اقبال کے پورے اردو اور فارسی کلیات میں ایسے پچاس اشعار نہیں ملیں گے۔ دوسرے یہ کہ جہاں تک اقبال کے یہاں تاریخی حوالوں اور تاریخی تلمیحات ملتی ہیں ان کا تعلق اقبال کی شاعرانہ فکر سے نہیں ہے بلکہ اسلوب سے ہے اقبال کے رجعت پسند ناقدین ان کے اسالیب کے بعض پہلوؤں کو فکر کے طور پر قبول کرتے رہے ہیں۔

اصولی طور پر اسلام اقبال کا موضوعِ فکر ضرور رہا ہے لیکن تاریخِ اسلام ان کا موضوع نہیں بلکہ ان کی اسلوبیات کا ایک پہلو ہے۔ مولائے یثرب، کلیم، شبیرؑ، جنید اقبال کی اہم تلمیحات ہیں اور اسی لحاظ سے ان کے اسلوب کا جزو۔ یہ اشعار ملاحظہ ہوں ؎

تو اے مولائے یثرب آپ میری چارہ سازی کر ----- مری دانش ہے افرنگی مرا ایماں ہے زناری
حقیقتِ ابدی ہے مقامِ شبیری ----- بدلتے رہتے ہیں اندازِ کوفی و شامی
عجب نہیں کہ مسلماں کو پھر عطا کر دیں ----- شکوہِ سنجر و فقرِ جنید و بسطامی
غریب و سادہ و رنگیں ہے داستانِ حرم ----- نہایت اس کی حسینؑ ابتدا ہے اسماعیلؑ

ان اشعار میں اقبال نے روایات سے جس سلیقے سے استفادہ کیا ہے اس کو رجعت پسندی یا احیاء پسندی سے ہرگز تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

ماضی سے قطع نظر ہم جب اقبال کے یہاں مشرق اور بالخصوص مشرق کے عصرِ حاضر پر تنقید سنتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ ماضی تو کجا اقبال کو مشرق کا عصرِ حاضر بھی جامد اور افسوسناک محسوس ہوتا ہے ؎

دورِ حاضر ہے حقیقت میں وہی عہدِ قدیم ----- اہلِ سجادہ ہیں یا اہلِ سیاست ہیں تمام
اس میں پیری کی کرامت ہے نہ میری کا ہے زور ----- سینکڑوں صدیوں سے خوگر ہیں غلامی کے عوام
ضمیرِ مغرب ہے تاجرانہ، ضمیرِ مشرق ہے راہبانہ ----- وہاں دگرگوں ہے لحظہ لحظہ یہاں بدلتا نہیں زمانہ

مثنوی اسرارِ خودی میں اقبال نے ایک نظم شامل کی ہے جس کے عنوان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انحطاط کے دور میں تقلید اجتہاد سے بہتر ہے اس نظم میں یہ تجویز دورِ انحطاط میں ایک مشورے کی حیثیت رکھتی ہے ورنہ اصولی طور پر اقبال تقلید کے سخت مخالف رہے ہیں انھوں نے اجتہاد کے دروازے کھولنے کے لئے زبردست جد و جہد کی ہے۔ ان کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں۔

نظر آتے نہیں بے پردہ حقائق ان کو ----- آنکھ جن کی ہوئی محکومی و تقلید سے کور

مشرق و مغرب کے امراض کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں ؎

یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید ----- وہاں مرض کا سبب ہے نظامِ جمہوری

ہند میں حکمتِ دیں کوئی کہاں سے سیکھے
نہ کہیں لذتِ کردار نہ افکارِ عمیق
حلقۂ شوق میں وہ جرأتِ اندیشہ کہاں
آہ محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق
(اجتہاد: ضربِ کلیم)

ایک اور جگہ کہتے ہیں ؎

تقلید سے ناکارہ نہ کر اپنی خودی کو
کر اس کی حفاظت کہ یہ گوہر ہے یگانہ
اگر تقلید بودے شیوۂ خوب
پیمبر ہم رہ اجداد رفتی

اقبال کے یہاں لفظ تقلید ائمہ فقہ کی اتباع کے مفہوم میں نہیں ہے۔ بلکہ الگوں کی طرز پر زندگی گزارنے کا نام ہے ان کے یہاں روایت کے مطابق زندگی گزارنا بجائے خود تقلیدی روش ہے وہ چاہتے ہیں کہ

جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

اپنی نظم "مردِ بزرگ" میں وہ معیاری فرد کی تعریف یوں کرتے ہیں ؎

پرورش پاتا ہے تقلید کی تاریکی میں
ہے مگر اس کی طبیعت کا تقاضا تحقیق

یہ چند مثالیں اقبال کی اردو شاعری سے لی گئیں۔ فارسی شاعری اقبال کے پیام حرکت اور دعوت انقلاب فکر و نظر سے بھری پڑی ہے۔ وہ اپنے آپ کو شاعر دیروز یا گزرے ہوئے کل کا شاعر نہیں کہتے بلکہ شاعر فردا کہتے ہیں ؎

نغمہ ام از زخمہ بی پرواستم
من نوائے شاعرِ فرداستم
عصرِ من دانندۂ اسرار نیست
یوسفِ من بہر ایں بازار نیست
ناامید استم ز یارانِ قدیم
طورِ من سوزد کہ می آید کلیم

پیام مشرق میں ان کی نظمیں — "زندگی و عمل" "کرم و ناز" "شاہین و ماہی"، "سرور انجم" سب کی سب مسلسل پیام حرکت اور ایک جہانِ تازہ کی تخلیق کی دعوت پیش کرتی ہیں۔

اس موضوع پر اقبال کی اردو اور فارسی شاعری کو پیش نظر رکھ کر اور بہت کچھ کہا جا سکتا ہے کچھ باتیں اس گفتگو کی مخالفت میں بھی کہی جا سکتی ہیں۔ یہی بات بڑی سہولت سے کہہ دی جا سکتی ہے کہ اقبال کی مذہب سے وابستگی ہی اس کی زبردست رجعت پسندی ہے۔ یہ بات احیاء پسندی سے بھی تعبیر کی جا سکتی ہے

اس گفتگو کو آگے بڑھانے سے پہلے مجھے اقبال کی فکر یا اس کے بارے میں ایک اور بات عرض کرنا ہے۔ وہ یہ کہ اقبال کی فکر ان کی شاعری میں بھی ہے۔ اور ان کے خطبات میں بھی۔ میرا خیال ہے کہ بہ حیثیت شاعر اقبال کہیں کہیں اپنے نظام فکر سے منحرف یا بے پروا بھی ہو جاتے ہیں۔ جیسا خود انھوں نے کہا ہے

گہ بہ گاہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سروش

اہم اقبال کی شاعری ان کے ذہنی ارتقاء کی مناسب طور پر آئینہ داری کرتی ہے۔ اس کے برخلاف ان کے خطبات فکری پختگی کی منزل پر کہے گئے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ ان خطبات پر بھی مختلف بحثیں ہو سکتی ہیں لیکن ان خطبات میں اقبال کی فکر ارتقاء کی منازل طے کرتی ہوئی دکھائی نہیں دیتی بلکہ اس میں منزل رسیدگی کا احساس

ہوتا ہے۔ خطبات کے بعد بھی اقبال کے تخلیقی ذہن نے اپنا سفر جاری رکھا۔ ضرب کلیم اور جاوید نامہ، خطبات کے بعد وجود میں آئے۔ لیکن ان میں پھر اقبال نے اسلوبِ شعر اختیار کیا ہے۔ شعری اظہار سے فائدہ یہ تھا کہ وہ شعر کے ذریعہ اپنی فکر کے محکمات اور متشابہات دونوں کو پیش کر سکتے تھے۔ تاہم خطبات میں محکمات ہی کو پیش کیا جاسکتا تھا اور کیا گیا۔ اقبال کے خطبات اس بات کی خوب وضاحت کرتے ہیں کہ اقبال کی فکر مذہبی تجربات سے بھی دوچار ہے۔ اور ان کے نظام فکر کا ایک پہلو سرتاسر مابعد الطبیعی ہے۔

انسان کے مابعد الطبیعی افکار اور تجربات کی تاریخ شاید فکر و فلسفہ کی سب سے قدیم و بسیط تاریخ ہے۔ یہ ممکن نہیں تھا کہ اقبال اپنے مذہبی تجربوں سے کوئی نیا مابعد الطبیعی تصور تخلیق کر لیتے جو تاریخ انسانی کے سابقہ تصورات سے بہتر ہوتا۔ اقبال کو چند خاص وجوہ سے اسلام کا مابعد الطبیعی تصور پسند آیا۔ اس کی پہلی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ ان کے خیال کے مطابق اسلام نے کائنات کے جامد تصور Static view nature کو ختم کر کے ایک حرکی تصور عطا کیا۔ دوسرے یہ کہ رنگ و نسل کا امتیاز مٹا کر انسانی وحدت کے لئے مناسب نفسیاتی اساس عطا کی۔ تیسرے یہ کہ اسلام نے کسی اقتدار اعلیٰ کی بجائے خدا کی اطاعت کا سبق دیا۔ اقبال کے الفاظ میں Loyalty to God and not to thrones کا اصول پیش کیا خدا ان کے نزدیک تمام زندگیوں کی روحانی اساس ہے۔ خدا پر ایمان دراصل فرد کے اپنے Ideal nature کی شناخت کے مترادف ہے۔ زندگی کی وہ روحانی اساس جس کو اسلام نے ذاتِ واجب کے طور پر متعارف کروایا ہے وہ ابدی ہے اور اپنا اظہار تنوع اور تغیر کی صورت میں کرتی ہے۔ ایک ایسا معاشرہ جو ایسے الوہی تصور کا حامل ہو اس میں حرکت و ثبات کی مشترکہ صلاحیت کا موجود ہونا لازمی ہے۔

اقبال افسوس کرتے ہیں کہ صدیوں سے اسلامی معاشرے نے تغیر اور حرکت کے اصول کو فراموش کر دیا ہے بلکہ ہر طرح کے تغیر کو اسلامی معاشرے سے خارج از امکان کر دیا ہے۔ چونکہ اقبال نے اپنے مابعد الطبیعی تصورات اسلام سے لئے اس لئے یہ بات قدرتی بھی تھی اور لازمی بھی کہ وہ مسلم معاشرے کی صورتِ حال کا جائزہ لیتے۔ انہوں نے اسلامی تمدن کی صورتحال کو قابلِ احیاء تو گا لائق ستائش بھی نہیں سمجھا۔ وہ ان کی شاعری ہو یا ان کے خطبات، اقبال نے اسلامی فقہ، قانون، تصوف اور مسلم معاشرے کے بہت سارے بنیادی اصول اور اداروں پر کڑی تنقید کی ہے۔ اسلامی قانون ہو یا اسلامی معاشرہ وہ کسی کو جامد حالت میں پسند نہیں کرتے تھے۔ برطانوی مفکر ہابس کے الفاظ مستعار لے کر تنقید کرتے ہیں کہ اگر کسی قوم کے افکار و اعمال ہمیشہ یکساں رہیں اور ان ہی کی تکرار ہوتی رہے تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ نہ تو اس قوم کے پاس کوئی فکر ہے اور نہ ہی کوئی عمل۔ وہ اسلامی فکر، قانون اور معاشرتی زندگی میں مسلسل ارتقاء کے آرزو مند ہیں۔ اقبال کو اس کا پورا احساس ہے کہ قوانین اسلامی میں تغیر پر علماء سخت برہمی کا اظہار کریں گے لیکن نئی نسلیں اپنے اس مطالبے میں کہ وہ اسلام کے بنیادی اصول و قوانین پر اپنے بدلتے

ہوئے حالات کے لحاظ سے نظر ثانی کرنا چاہتی ہیں، پوری طرح حق بجانب ہیں۔ اس غرض کے لئے اقبال نے اجتہاد کے دروازے کھولنے اور اصولِ اجتہاد، اجماع و قیاس کو متحرک کرنے پر زور دیا ہے کہ مذہب بدلتے ہوئے حالات سے مطابقت پیدا کر سکے۔ پروفیسر عالم خوندمیری نے اس صورتِ حال پر نہایت دلچسپ تبصرہ کیا ہے۔

"Iqbal is the first existential theologian of Islam for whom theology must conform to the needs of human freedom" (P-103)

یعنی اسلام کے existential مفکرین میں اقبال پہلا مفکر ہے جس نے ادعا کیا ہے کہ مذہب کو انسانی استخلاص کے مطالبات سے مطابقت اور ہم آہنگی پیدا کرتے رہنا چاہیئے۔

اقبال نے اسلامی معاشرت میں تغیر اور حرکت کے بارے میں اس بات کی کافی وضاحت کی ہے کہ زندگی کو جامد قوانین کی منطق کا تابع نہیں بنایا جا سکتا قوانین کو زندگی کی ارتقاء پذیر کیفیتوں سے سمجھوتہ کرنا پڑے گا۔ نیز کسی نسل کو اس کا حق نہیں پہنچتا کہ وہ اپنے دور میں تو اپنے لئے قوانین بنا لے اور پھر آنے والی نسلوں کو اس کا اختیار نہ دے۔ اقبال ہر نسل کو اپنے موقف کے اعتبار سے اپنے قوانین پر نظر ثانی کا اختیار دیتے ہیں اور اس پر کسی قسم کی خارجی تدغن کو پسند نہیں کرتے۔

قوانین اور معاشرے کی عہد بہ عہد تشکیل و ترقی کی تائید میں اقبال جس حد تک آگے بڑھ گئے ہیں شاید ان سے پہلے کسی اسلامی مفکر کی اس قدر جرأت نہیں ہوئی۔ اقبال نہ صرف نئے قوانین کے مؤید ہیں بلکہ وہ معاشرے کو اس طرح سرگرم جہد و عمل دیکھنا چاہتے ہیں کہ وہ نئی نئی قدریں تخلیق کر سکے۔ اقبال کے یہاں اعمال کی مذہبی حیثیت کی اہمیت نہیں ہے بلکہ اعمال کی سمت کی اہمیت ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اقبال اس قدر جدت پسند واقع ہوئے اور اسلامی معاشرہ، فقہ، قانون اور اقدار تک میں تغیر کے خواہاں تھے تو پھر انھیں مذہب سے دلچسپی ہی کیوں تھی۔ وہ اپنی فکر کو اس سے آزاد کیوں نہیں کر لیتے۔ سچ تو یہ ہے کہ اسلامی مابعد الطبیعی تصورات نے اقبال کو فرد اور معاشرے میں مضمر امکانات کی جو رہنمائی ہے اقبال اس کے بغیر اپنے نظامِ فکر کی تشکیل نہیں کر سکتے تھے۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کی وجہ سے اقبال کسی خاص لمحے میں فلسفۂ زمان و مکان کی بصیرت کو ملتِ اسلامیہ کی موت و حیات کا مسئلہ سمجھنے لگے تھے۔ نیز دوسری حقیقت یہ ہے کہ اقبال مذہبی اور سائنسی تجربے کو ایک دوسرے کا نقیض نہیں سمجھتے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ مذہب اور سائنس کے تجربات میں ایک طرح کا موازات Parallelism ہے۔ یہ دونوں ایک ہی حقیقت کا پتہ دیتے ہیں۔

تاریخ

تاریخ ایک طرح کی عملی اخلاقیات ہے ۔ دوسرے علوم کی طرح اگر اخلاقیات ایک تجرباتی علم ہے تو اُسے انسانی تجربات کے انکشافات پر مبنی ہونا چاہئے ۔ اس نقطۂ نظر کے برملا اظہار سے ان لوگوں کے بھی نازک احساسات کو یقیناً صدمہ پہنچے گا جو اخلاق کے معاملے میں سخت گیر ہونے کے دعویدار ہیں، لیکن جن کا عوامی کردار تاریخی تعلیمات سے متعیّن ہوتا ہے

(اقبال کی ذاتی ڈائری سن ۱۹۱۰ء "بکھرے خیالات" سے ایک اقتباس)

ڈاکٹر سید جعفر

اقبال کا تصوّرِ فن

اقبال کی انفرادیت اور عظمت، ان کی ذہنی بلندی، سماجی بصیرت، تفکر کی گہرائی ان کے
ناتی انداز نظر کی رہینِ منت ہے۔ انھوں نے قدیم روایات سے تاریخی رشتہ برقرار رکھتے ہوئے کائنات
ور انسانی وجود کا ایک ایسے نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا جو اس سے قبل مشرق کی تاریخ میں موجود نہیں تھا اور
سی بنا پر وہ ایک نئی روایت کے بانی قرار پاتے ہیں۔ اقبال نے انسانی وجود کی از سرِ نو قدر شناسی کی اور
سے اپنے فکر و فن کا موضوع بنایا ہے۔ ان کی شاعری ایک منتشر زاویہ نگاہ کی ترجمان نہیں یا "واماندگیٔ شوق"
کے پناہیں تراشنے کا اعتذار نہیں بلکہ یہ ایک مربوط نظامِ فکر اور حکیمانہ نقطۂ نگاہ کی آفریدہ ہے۔ جیسے سرسید
تحریک سے اضطراب و جستجو، شورشِ تخیل اور سوز و ساز ملا تھا۔ اقبال نے مغرب کی ظلمات میں آبِ حیات کا
سراغ لگایا اور ایک نئی "جولانگاہ زیرِ آسمان" کی تمنا کر کے اردو شاعری کو نئے ذہنی افق عطا کیے اور
سے نظریاتی استحکام کی اہمیت کا احساس دلایا۔ اقبال کی عظمت یہ ظاہر کرنے میں نہیں ہے کہ انھوں نے مجرد
تفکر یا مکتبی فلسفے کو اردو شاعری سے روشناس کروایا، ان کی رفعت کا راز، ان کے حیات پرور تصورات، تفکر
کا عمق، ژرف نگاہی اور زندگی کی رمز شناسی میں مضمر ہے۔ اقبال علم و فن، شعر و ادب اور زندگی کے مختلف
مسائل کے بارے میں اپنا ایک مخصوص نقطۂ نظر رکھتے تھے وہ زندگی اور فکرِ انسانی کو ارتقاء پذیر اور حرکت
سمجھتے ہیں اس لیے انھوں نے اپنے تصورِ فن میں مجہول رومانیت، زندگی سے گریز اور بے مقصد موضوعات
کو جگہ نہیں دی ہے۔ اقبال کی تحریروں اور ان کے کلام سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے فن کے روایتی تصور کو رد
کر کے اسے ایک صحت مند اور حیات آفریں علامت کے طور پر برتا ہے۔ اقبال کے خیال میں فن ایک ایسی مقدس
اور برگزیدہ حقیقت ہے جو مادی زندگی کی کش مکش، جدلیت، اس کے مسائل اور اس کے "پیہم رواں" اور "ہردم جواں"
جلوہ صد رنگ سے ماورا ہو۔ ان کے تصور میں فن آب و گِل کی پیداوار ہے۔ آرٹ ہر دور میں زندگی کو آئینہ
دکھاتا رہا ہے اور اس کے جلال و جمال کی پیکر تراشی میں مصروف رہا ہے۔ فنونِ لطیفہ کی حیثیت اقبال کی نظر

ہیں کسی سنجیدہ اور مفید علم سے کم نہیں وہ فنکار کو نسل انسانی کا معلم اور انقلاب کا نقیب سمجھتے ہیں۔ ان کی دانست میں فائن آرٹ سستی تفریح، عارفی کیف و سرور اور وقتی ہیجان یا سطحی جذبات کی تسکین اور حظ آفرینی سے بالاتر ہے۔ ان کی تہہ میں افادیت اور مقصدیت کے عناصر بھی سرگرم کار رہتے ہیں۔ انسانی خودی اور شخصیت کی تعمیر میں یہ ایک اہم رول ادا کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں مگر فنون لطیفہ مناظر و مظاہر میں الجھ کے نہ رہ جائیں بلکہ انسانی دلوں تک اپنا رہ گزر بنالیں۔ تہہ رسی اور حقیقت شناسی فنون لطیفہ کو اعلیٰ و ارفع مقام عطا کر سکتی ہے اور ان کے وسیلے سے خفیہ صلاحیتوں اور نہفتہ امکانات کو ابھارا اور نکھارا جاسکتا ہے

اقبال فن کار کے لئے محنت و محویت، آدرش کی لگن، مقصد کے خلوص، وارفتگی شوق، جوشِ تخلیق، ریاض، جانسوزی کو ضروری سمجھتے ہیں۔ شعر و ادب کا ملکہ اور ذوق سلیم خدا کا عظیم عطیہ اور ایسی ناقابل تسخیر قوتیں ہیں جن کی افادیت اور اہمیت سے انکار کیا جاسکتا ہے۔ شاعر و ادیب کے قلم میں وہ ہمہ گیر اثر آفرینی اور معجزہ نمائی موجود ہوتی ہے جو عصائے موسیٰ، ید بیضا اور دم عیسیٰ کی خصوصیت تھی۔ فنکار عالم انسانیت کو بیدار کر کے سماج کی ایک قابل قدر خدمت انجام دے سکتا ہے۔ اقبال غالب کی طرح "حسن فروغ شمع سخن" کے لئے "دل گداختہ" کی شرط کے قائل ہیں اور کہتے ہیں ؎

ہر چند کہ ایجاد معانی ہے خداداد — کوشش سے کہاں مرد ہنرمند ہے آزاد
خون رگ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر — میخانۂ حافظ ہو کہ بتخانۂ بہزاد
بے محنت پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا — روشن شرر تیشہ سے ہے خانۂ فرہاد

نقش ہیں سب ناتمام خون جگر کے بغیر — نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر
رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت — معجزۂ فن کی ہے خون جگر سے نمود

وہ شاعری جس میں زندگی کی کسک، اعلیٰ اقدار سے وابستگی کا احساس، کائناتی بصیرت اور زندگی کی نبض شناسی موجود ہو فن کا شاہکار ثابت ہو سکتی ہے۔ اقبال کے الفاظ میں حیات ابدی کا پیغام، نغمہ جبرائیل کی طرح مشیت ایزدی کے رموز کو آشکار کرنا اور اپنی شاعری کی حرارت سے ملت خفتہ کو بیدار کر کے اسے حیات نو کا مژدہ سنانا ہے۔ "مرقع چغتائی" کے مقدمے میں اقبال لکھتے ہیں۔

"وہ شاعر جو انسانیت کے لئے رحمت بن کر آتا ہے خدا کا ہم کار ہوتا ہے۔ اس کے سامنے فطرت کُل اور اپنی گوناگوں رعنائیوں کے ساتھ جلوہ گر ہوتی ہے۔"

اقبال نے اپنے بعض اشعار میں شاعر کی اسی عظمت اور فن کی اسی مقصدیت کی طرف بلیغ اشارے کئے ہیں وہ کہتے ہیں ؎

وہ شعر کہ پیغام حیات ابدی ہے — یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگ سرافیل
شاعر دلنواز بھی بات اگر کہے کھری — ہوتی ہے اس کے فیض سے مزرع زندگی ہری
نوا پیرا ہو اے بلبل کہ ہو تیرے ترنم سے — کبوتر کے تن نازک میں شاہیں کا جگر پیدا
اہل زمیں کو نسخۂ زندگی دوام ہے — خون جگر سے پرورش پاتی ہے جب سخنوری

اور خودی اپنی شاعری کے بارے میں کہتے ہیں ؎

اک ولولۂ تازہ دیا میں نے دلوں کو — لاہور سے تا خاک بخارا و سمرقند

اس کے برخلاف اگر شاعر کا نغمہ یاس انگیز اور اس کا دل افسردہ ہو تو وہ شاعری کے حقیقی منصب سے دور ہو جائے گا۔ فنکار صبح کا پیغامبر ہوتا ہے۔ اس کی آواز پرجوش، جنوں پرور، فکر انگیز اور ولولہ خیز ہونی چاہیئے تاکہ وہ دلوں کو گرما سکے۔ جن شاعروں کا کلام حرماں نصیبی کا ماتم اور قنوطیت کا مرقع ہوتا ہے وہ قوموں کی زندگی میں زہر گھول دیتے، انھیں کشمکش حیات سے گریز سکھاتے، صلاحیتوں کو معطل کرتے اور قوتِ عمل کو شل کر کے انھیں مبتلائے نوم کر دیتے ہیں۔ ایسے شاعروں کا نغمہ خودی کے لئے پیام اجل ثابت ہوتا ہے اس لئے ان کی خاموشی تکلم سے بہتر ہے ؎

افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں — بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغ سحر خیز

اگر نوا میں ہے پوشیدہ موت کا پیغام — حرام میری نگاہوں میں نائے و چنگ و رباب

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو — جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا

اقبال کے خیال میں اس فن کی کوئی وقعت اور اہمیت نہیں جسکا انسانی زندگی اور معاشرت سے تعلق نہ ہو۔ فن کا اولیں مطلوب خود زندگی ہے۔ فن، حیات انسانی کا خادم اور اس کا پرستار ہے اور تنقیدِ کائنات اور تہذیب حیات اس کے بنیادی عناصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اقبال محض سماجی اصلاح اور ہیئت اجتماعی کے فروغ کو شاعری کا نصب العین قرار دیتے بلکہ روایات کی تدوین اور جدید امکانات سے فن کی ہم آہنگی کو بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ شاعر کی شعلہ نوائی اور مغنی کی ناہید نفسی اپنی غایت آپ نہیں بلکہ عرفان خودی اور شخصیت کے ارتقاء کا ایک ذریعہ ہیں۔ پروفیسر نکلسن کے نام ایک خط میں اقبال نے اپنے ان خیالات کی اس طرح وضاحت کی تھی۔

"مسلسل جد وجہد کی حالت انسان کا سب سے بڑا کمال ہے جو شئی شخصیت کو اس مسلسل جد وجہد کی طرف مائل کرتی ہے وہ ہمیں بقائے دوام کے حصول میں مدد دیتی ہے۔ لہٰذا وہ اچھی ہے۔ جو شئے شخصیت کو کمزور کردے وہ بری ہے۔ گویا ہماری شخصیت جملہ اشیائے کائنات کے حسن و قبح کا معیار ہے۔ مذہب، اخلاق اور آرٹ سب کو اسی معیار پر پرکھنا چاہیئے۔"

فنکار کی آنکھ حقیقت کی متلاشی ہونی چاہیئے وہ زندگی کے سستے نشے پر اعلیٰ اقدار حیات کو ترجیح دے۔ اسی تصور کے پیش نظر اقبال "ہنروران ہند" کو "مقصود ہنر" اور فنون لطیفہ کی غایت سے آگاہ کرتے ہوئے کہتے ہیں ؎

اے اہل نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن — جو شئے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا

مقصود ہنر سوزِ حیات ابدی ہے — یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا

جس سے دل دریا متلاطم نہیں ہوتا — اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں — جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

نظریہ خودی کو اقبال کے فلسفیانہ تصورات میں مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ اور یہی ان کے فلسفۂ حیات کی اساس بھی ہے۔ اقبال کے کلام میں خودی کا تصور فیشٹے اور ہیگل کے نظریۂ جدلیت DIALECTICS کا وہ خوشگوار امتزاج معلوم ہوتا ہے۔

جیسے انھوں نے اسلامی فلسفے اور روایات سے تقویت پہنچا کر ایک نئی معنویت عطا کی۔ خودی اپنی تشکیل
منازل اسی عالم آب و گل میں مادی عناصر کو فتح کر کے طے کرتی ہے۔ انسان اس "آبجو" سے "بحر بیکرا…
کر کے کائنات کی تسخیر کرتا اور "یزداں" پر کمند" پھینک سکتا ہے۔ خودی ایک خنجر براں اور برق…
ہے وہ انسانی جوہروں کو جلا بخشتی اور انسانیت کو تکمیل کے مدارج کا پتہ بتاتی ہے اس لئے اقبا…
کہتے ہیں کہ اگر فنون لطیفہ تعمیر خودی کے مقصد سے بے نیاز ہوں تو ان کا عدم اور وجود برابر ہے۔

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر — وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

زوال پذیر دین و ادب کی علامت اقبال کی نگاہ میں یہ ہے کہ وہ انسانیت اور روح عصر کے م…
کو درخور اعتنا نہیں سمجھتے اور اس کے فنکار آداب خودی سے روگردانی کر کے اپنے فن…
سبک اور کم مایہ بنا دیتے ہیں۔ ایک نظم "دین و ہنر" میں اقبال کہتے ہیں ؎

سرود و شعر و سیاست کتاب و دین و ہنر — گہر ہیں اس کی گرہ میں ہزار یک دانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات — نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی — خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

افلاطون اپنی جمہوریت سے شاعروں کو اس لئے خارج کرنا چاہتا ہے کہ ان کے فن ک…
اساس دروغ گوئی اور نقل کی نقل پر تھی۔ شاعری بغیر تنقید جذبات کو ہمیز کر کے فن کو اخلاقی ا…
سے بیگانہ بنا دیتی تھی، اس لئے افلاطون کی دانست میں سماج کو شاعروں کی ضرورت نہیں تھی لی…
اقبال معاشرت میں شاعر کا ایک بلند و برتر مقام تسلیم کرتے اور اسے "دیدۂ بینائے قوم" قر…
ہیں کیونکہ وہ شاعر کی مسیحا نفسی اور شعر کی لازوال قوت تسخیر پر ایمان رکھتے ہیں۔ شاعر قوم کی رہ…
رہنمائی کا اہم کام انجام دے کر تمدنی اقدار کو تقویت پہنچا سکتا ہے۔ خودی کی نگہداشت اور انسا…
میں اسی شمع کو فروزاں رکھنے کی ذمہ داری کو وہ شاعر کے سپرد کر کے سماج میں اس کی ساکھ او…
کو ایک نئی عظمت اور وقعت عطا کرتے ہیں فن کا صحیح استعمال اور شاعری کے امکانات کا درست ا…
کرنے والے شاعر کے کلام میں کون و مکاں کی وسعتیں سمٹ آتی ہیں اور اس کی دیدہ وری، ا…
اور رموز کائنات کا ادراک عطا کر سکتی ہے۔ اقبال کو ایسی شاعری پیغمبری کی راہ پر گامزن نظر آتی…

شعر را مقصود گر آدم گری است — شاعری ہم وارث پیغمبری است

یہ خیال انھیں اپنے استاد مثنوی رومی سے ملا تھا کہ شاعری پیغمبری کا جزو ہے اور شاعر تلمیذ الرح…
اس لئے خیال و بیان کی شائستگی اور پاکیزگی سے اس کا ایک ابدی رشتہ قائم ہے۔ وہ ا…
کو باطل پرستی اور اپنی زبان کو کذب سے آلودہ نہ ہونے دے ؎

پاک رکھ اپنی زباں تلمیذ رحمانی ہے تو — ہو نہ جائے دیکھنا تیری صدا بے آبرو
سونے والوں کو جگا دے شعر کے اعجاز سے — خرمن باطل جلا دے شعلۂ آواز سے

اقبال فن برائے فن کے قائل نہیں تھے۔ والٹر پیٹر، آسکر وائلڈ اور کیٹس وغیرہ نے حسن کو مقصود بالذات قرار دیا تھا اور فن کے بارے میں اس خیال کا اظہار کیا تھا کہ وہ مذہب یا اخلاقی اصولوں کا تابع مہمل بن کر اپنا سارا حسن، جادو اور بانکپن کھو دیتا ہے اس کو منطق کے فرسودہ اصولوں سے جانچنے کی کوشش بھی بے کار ہے کیونکہ فن پست و بلند، سیاہ و سفید، درخوب و زشت کے معیاروں سے بلند ہوتا ہے۔ دورِ جدید کا مشہور ماہر جمالیات کروچے CROCE جو ایک نامور اظہاریت پسند ہے فن کو تخلیقی فعالیت سے تعبیر کرتا ہے جس کا نہ تو کوئی مقصد ہے اور نہ جو کسی نصب العین کے حصول کا ذریعہ ہے۔ آرٹ فنکار کے جذبات و احساسات کے کسی خیال، روپ، تصویر یا کسی وجدان کی شکل میں ظاہر ہونے کا نام ہے۔ ال گری سو ELGRECO سی زانے CEZAUNE پکاسو PICASSO اور گاؤگان GAUGAIN اسی قسم کے تصورات کو اپناتے ہیں اقبال نے نظریہ اظہاریت کے ماننے والوں کے برخلاف فن کو اسی فعالیت سمجھنے سے انکار کیا ہے جو اپنی غایت آپ ہو وہ اس کو اخلاق و مذہب کی پابندی سے بے نیاز نہیں سمجھتے۔ اقبال کروچے کے مقابلے میں برگسان کے ہمنوا ہیں کہ وجدان عقل ہی کی ایک ارفع صورت ہے گویا بعض وقت وجدان عقل کی منزل سے گزر کر بھی بروئے کار آسکتا ہے۔ اقبال صرف اس حد تک کروچے اور دوسرے اظہاریت پسندوں سے متفق ہیں کہ فن شاعر کی ذات کے پیچ و خم کو ظاہر کرتا اور اس شخصیت کی مہک رکھتا ہے۔ کسی نئی تخلیق کی تحسین appreciation کا باعث دیکھنے یا سننے والے کے ذہن میں فنکار کے تجربے کا ازسرِنو زندہ ہو جانا ہے۔ اپنے ان خیالات کا اظہار اقبال نے تاج محل اور آزاد قوموں کے معماروں کی خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہوئے کیا ہے۔ ایک اور جگہ وہ اپنی شاعری کے بارے میں کہتے ہیں ؎

ہے گلہ مجھ کو تری لذت پیدائی کا — تو ہوا فاش تو پھر اب میرے اسرار ہیں فاش

ان کا ایک دوسرا شعر ہے ؎

آیا کہاں سے نغمہ نے میں سرورِ مئے — اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوبِ نے

یہ بات بظاہر ایک تضاد نظر آتی ہے کہ اقبال ایک طرف تو فن کو اخلاق کے زیرِ نگیں قرار دیتے اور دوسری جانب وہ اسے فنکار کا اظہار ذات تصور کرتے ہیں۔ دراصل اقبال فن اور اخلاق کے باہمی ربط کو نظرانداز نہیں کرتے۔ آرٹ فنکار کی ذات کا کتنا ہی مکمل اظہار کیوں نہ ہو وہ اس وقت تک بھرپور معنویت کا حامل نہیں بن سکتا ہے جب تک کہ شعور اقدار، بصیرت اور آگہی سے اس کا ربط استوار نہ ہو جس طرح سیاست دین سے جدا ہو کر چنگیزیت کی شکل اختیار کر لیتی ہے اسی طرح فن اخلاق کے دائرے سے باہر نکل کر اپنی طہارت و لطافت اور شائستگی و شیرینی کھو دیتا ہے۔ اقبال کے خیال میں اچھے شعر کی پہچان یہ ہے کہ وہ سننے والے کے ذہن کو جھنجھوڑ کر رکھ دے اور اس کے جذبات و خیالات میں ہلچل پیدا کر دے ؎

عزیز تر ہے متاعِ امیر و سلطاں سے — وہ شعر جس میں ہے بجلی کا سوز براقی
جمیل تر ہیں گل و لالہ فیض سے اس کے — نگاہِ شاعرِ رنگیں نوا میں ہے جادو

ہر دور میں فنکار ایک بہتر ہیئت اجتماعی اور حیات آفریں نظام تمدن کی آرزو کرتے اور اپنے خوابوں کو مجسم دیکھنا چاہتے ہیں ۔ اقبال کے خیال میں فن اس آرزو کی تکمیل کا ایک وسیلہ ثابت ہو سکتا ہے اور "خوب سے خوب تر" کی جستجو میں فرد کی رہبری کر سکتا ہے ایک جگہ اقبال کہتے ہیں کہ وہ آرٹ کو آرٹ کی خاطر نہیں برتنا چاہتے بلکہ اس کو اپنے مخصوص مقاصد حیات کے حصول کا ذریعہ تصور کرتے ہیں اور اس اعتبار سے ایک طرح شعر و سخن سے ان کا تعلق محض "تہمت" کی حد تک ہے ۔ وہ اپنے ایک خط میں رقمطراز ہیں ۔

"شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کبھی میرا مطمح نظر نہیں رہا ۔ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کا وقت نہیں مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات پیدا ہوں اور بس"

اقبال اپنے ایک شعر میں کہتے ہیں ؎

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

شاعری میں زبان کے متعلق بھی اقبال کا نظریہ بہت واضح ہے وہ زبان کو ایک ساکت و جامد شئے تصور نہیں کرتے بلکہ اس کو ایک ایسی زندہ اور نامیاتی حقیقت مانتے ہیں جو عصری تقاضوں اور سماجی ضروریات سے متاثر ہوتی اور ہر دور میں اپنے بولنے والوں کے لئے ابلاغ و ترسیل کے نئے پیکر تراشتی رہتی ہے اپنے ایک خط مورخہ ۱۹ اگست ۱۹۲۳ء میں سردار عبدالرب خان نشتر کو لکھتے ہیں ۔ "زبان کو میں ایک بت تصور نہیں کرتا جس کی پرستش کی جائے بلکہ اظہار مطالب کا ایک انسانی ذریعہ خیال کرتا ہوں ۔ زندہ زبان انسانی خیالات کے انقلاب کے ساتھ بدلتی رہتی ہے اور جب اس میں انقلاب کی صلاحیت باقی نہیں رہتی وہ مردہ ہو جاتی ہے ۔ ہاں تراکیب کے وضع کرنے میں ذوق سلیم کو ہاتھ سے جانے نہ دینا چاہئیے ۔"

اقبال یہ چاہتے ہیں کہ شاعری کی بہترین صلاحیتیں زبان و طرز ادا کی نذر نہ ہو جائیں اور فنکار کی نظر صوتی حسن میں الجھ کر نہ رہ جائے کیونکہ اس سے شاعری کا اصل مقصد فوت ہو جاتا ہے جو شاعر شعر میں الفاظ کا جادو جگانے اور صنائع و بدائع کی بھول بھلیوں میں قاری کی توجہ کو گم کر دینے کی کوشش کرتے ہیں وہ دراصل اپنے خیال کی بے مائیگی اور تفکر کے کھوکھلے پن اور بے لبضاعتی پر ایک حسین پردہ ڈال دینا چاہتے ہیں ۔ اقبال نے خود اپنے کلام میں لفظ پرستی سے پرہیز کیا ہے اور لفظ و بیان کے خوبصورت رنگوں پر خیال کی تازگی اور ندرت فکر کو ترجیح دی ہے ۔ انھوں نے اپنی شاعری میں علائم اور تراکیب کی لچکداری، ہمہ گیری اور جامعیت و بلاغت سے اچھا کام لیا ہے اقبال کی شاعری کا ایک مخصوص اور منفرد آہنگ ہے انھوں نے ایسی ترکیبیں وضع کی ہیں جو الفاظ کی طلسم آفرینی کا بہترین نمونہ کہی جا سکتی ہیں ان میں بہ یک وقت سنجیدگی، وقار، ترنم ریزی و موسیقیت اور معنی آفرینی موجود ہے ۔ یہ محض سامعہ نواز آہنگ اور لفظی جھنکار کی انبساط پرور تصویریں نہیں ہیں بلکہ ان کے پیچھے معنی و مفاہیم کی ایک وسیع دنیا پوشیدہ ہے اقبال کی بے مثل امیجری کا جواب اردو کے ان شاعروں کے یہاں بھی نہیں ملتا جنھوں نے شعر کے صوری حسن کو اپنی توجہ کا مرکز بنا لیا تھا اقبال کا یہ کہنا ہے کہ ؎

میری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی
کہ بانگ صور سرافیل دلنواز نہیں

کی انکساری اور کسر نفسی کو ظاہر کرتا ہے ۔

ڈاکٹر صفدر علی بیگ

اقبال کے اشارات و اصطلاحات

تمام آسمانی اور الہامی کتابوں میں اشارات اور اصطلاحات پائے جاتے ہیں۔ نازک اور دقیق خیالات کو پیش کرنے کے لئے اشارات (Symbols) اور اصطلاحات (Terms) کی ضرورت ہوتی ہے لطیف ترین تخیل کو واضح کرنے کے لئے اشاروں کے چند الفاظ کافی ہو جاتے ہیں۔ کسی شئے کی حقیقت کے اظہار کے لئے یا کسی طویل بات کو اختصار کے ساتھ بیان کرنے کے لئے اشاریت کا طریقہ سہولت بخش ثابت ہوا ہے عہد حاضر میں اشاریت کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہو گئی ہے، انیسویں صدی عیسوی سے اشاریت (Symbolism) پر باقاعدہ غور و فکر کیا جانے لگا، خصوصاً روحانی اقدار کو اشاریت کے ذریعہ سمجھانے اور سمجھنے کی کوشش کی جانے لگی، یورپ کی ادبی دنیا میں یہ تحریک چارلس بنڈلیر (Charles Bundalier) کے زمانے (۱۸۲۱ء تا ۱۸۶۷ء) سے شروع ہوئی، اس کے بعد جان آرتھر (Jean Arthur) نے جو انیسویں صدی کے اواخر میں ایک بڑا مصنف گزرا ہے، اشاریت پر بہت کچھ لکھا ہے اس کے علاوہ پال ورلین (Paul Verlaine) اور اسٹیفین ملارمے (Stephen-Mallarme) بھی ماہرین اشاریت ہیں انگلستان میں ایسا رجحان خصوصیت کے ساتھ ولیم بٹلر ییٹس (William Butler Yeask) کے یہاں نظر آتا ہے اور سگمنڈ فرائڈ

(Segmund Freud) نے بھی اپنے نظریئے قائم کرنے میں اشاریت سے بے حد مد
لی ہے فرائڈ کا خیال تھا کہ اشارات کی ایک عالمگیر حیثیت ہوتی ہے ۔

اشارہ معنی کے اعتبار سے دراصل ایک استعارہ ہوتا ہے جو دو حقائق یا اشیاء یا واقعات کے
درمیان ہوتا ہے ایک بنیادی حقیقت یا شئے دوسری کوئی اور حقیقت یا شئے جس سے متعلق بات کہی جا
لیکن ان دونوں کے صفات کی یکسانیت ضروری ہے مثلاً شیر اشارہ ہے بہادری کا، روباہ مکاری کا، گ
بزدلی کا اور گدھا بیوقوفی اور حماقت کا، اسی طرح قومی جھنڈا ایک اشارہ ہے حب الوطنی کا اور صلیب یا ...
اشارے ہیں مذہبی عقائد کے، ایسے بے شمار اشارے ہر زبان اور ہر ادب میں پائے جاتے ہیں، لیکن
یہ سب جامد اور ساکت اشارے ہیں، جب الفاظ کو اشارات کے طور پہ معانی و مطالب کے اظہار کے
لئے استعمال کیا جاتا ہے تو اشاریت پیدا ہوتی ہے اشاریت میں مختلف اشیاء اور مختلف الفاظ کے اصلی
معنوں کو قایم رکھتے ہوئے ان میں کچھ اور نئے معنی پیدا کر دئے جاتے ہیں جس سے ان کی نوعیت بالکل الگ
ہو جاتی ہے لیکن انکا مفہوم ہر کس و ناکس پر یکدم واضح نہیں ہوتا ۔ اشاریت میں تشبیہ، استعارہ، کنایہ ا...
تلمیح سے مدد لی جاتی ہے

اشاریت محض خشک اور سادہ حقایق کو نہیں پیش کرتی بلکہ اس میں تخیل کی نزاکت، رنگینی
لطافت بھر دیتی ہے البتہ پہلے اور دوسرے معانی کے درمیان کوئی علاقہ یا تخیل کا ربط ضرور ہوتا ہے اشاریت
صداقت اور تخیل دونوں پر مبنی ہے اس میں حقیقی اور غیر حقیقی دونوں عناصر موجود ہوتے ہیں جس واقعہ حقیقی ...
اشاریت نئے الفاظ یا الفاظ کے نئے معانی کا جامعہ پہناتی ہے اس واقعے میں موسیقیت اور ترنم بھی پید...
کر دیتی ہے اشاریت سے کلام میں زور، عمق، رمزیت اور نزاکت پیدا ہو جاتی ہے جارج وھالے کہتا ...
کہ جب شاعر حقایق ظاہری سے بیزار ہو جاتا ہے تو وہ احساس حقیقت کا اظہار اشاریت کے ذریعے کرتا ...
لیکن اشاریت کے لئے فہم و دانش، مشاہدہ و تجربہ اور علم و معرفت ضروری ہے رابن سکلٹن کے نزدیک اشار...
بغیر بصیرت اور قوت تخیل کے ممکن نہیں، اشاریت کی وہ چند منزلیں بتاتا ہے پہلی منزل حقیقت نگاری ...
دنیوی ماحول سے مطابقت اور اشیا کے باہمی ربط و تعلق کے ادراک پر منحصر ہے اس کے لئے ذہنی خاکے ...
بنیادی حیثیت رکھتے ہیں ان ذہنی خاکوں کا تعلق زندگی سے بالراست ہوتا ہے ان کی بصیرت بالشعو...
ذہن کو ہو سکتی ہے دوسری منزل میں مادی اشیاء اور مادی دنیا سے ماورا حقایق کا شعور رکھنے والے ذہن کی ض...
ہوتی ہے اس منزل میں دقیق اور نازک استعارات سے زبان بہت موزوں اور مناسب حیثیت حاصل
کر لیتی ہے تیسری منزل وہ ہے جب شاعری پوری طرح مشاہدہ حق سے متعلق ہو جاتی ہے ولبر مارشل ار...
کہتا ہے کہ مذہبی اشارے اشاریت کے عام نظریوں کے مقابلے میں دقیق ہوتے ہیں شاعری میں بہت سے
اشارے مذہبی اشاروں سے مستفاد اور مربوط ہوتے ہیں یہ مابعد الطبیعیاتی حیثیت کے حامل ہو...

ہیں ۔۔۔ اور اعلیٰ و ارفع تصورات اور روحانیت کے نازک اور لطیف رازوں کو واضح کرتے ہیں ۔۔۔ مذہبی اشارات کا تعلق الہام سے ہوتا ہے، ان میں غیر معمولی عمق اور وسعت ہوتی ہے غرض مذہبی زبان کا شاعری سے قریبی تعلق رہا ہے۔

صوفیا نے اشاریت و اصطلاحات کے ذریعے اپنے افکار و خیالات اور مکاشفات و مشاہدات بیان کئے ہیں اور کئی اشارات و اصطلاحات اپنے طور پر وضع کی ہے الفاظ میں نئے معانی و مطالب پیدا کئے ہیں جن کے ذریعے زبان و ادب کو مالا مال کیا ہے لیکن ایسے اشارات و اصطلاحات کے استعمال اور ان کے سمجھنے کے لئے کافی علم و معرفت، فہم و دانش اور مشاہدہ و تجربہ ناگزیر ہے مثلاً اگر "تاب خلف" اور "خال سیہ" کے اشارے استعمال کئے جائیں اور ان سے "اسوادِ الٰہی" اور "عالم غیب" مراد لیں تو عام آدمی جو اس مفہوم سے نا آشنا ہوتا ہے اس کو نہیں سمجھ سکتا، ولیم ایمپسن (WILLIAM EMPSON) کا خیال ہے کہ بعض معنی ایسے ہوتے ہیں جو زیادہ تجربے کی وجہ سے سمجھ میں آتے ہیں اس نوعیت کے معنی اکثر و بیشتر شعرا ہی پیدا کرتے ہیں، شعرا کا وجود اسی لئے ضروری اور اہم ہے شاعر کا بیان مفروضوں کے اظہار کی غیر معمولی صلاحیت رکھتا ہے، ہر اعلیٰ درجہ کے ادب اور شاعری میں اشارات اور اصطلاحات کی بہتات ہوتی ہے۔

اشاریت کا طریقہ یہ ہے کہ شعر میں ایک آدھ لفظ ایسا لاتے ہیں جو کسی خاص حقیقت یا ماحول یا شئے کی طرف اشارہ کرتا ہے اگر ذہن اس لفظ کی مدد سے ان خاص معانی کی طرف رجوع ہو جائے تو شاعر کا اصل مطلب اور مقصد واضح ہو جاتا ہے مثلاً نظیر اکبر آبادی نے انسان کو دنیا کا مسافر قرار دے کر اسے "بنجارہ" کا خاص نام دیا ہے کیونکہ بنجارہ قوم ہمیشہ مسافرت میں رہتی ہے۔

"سب ٹھاٹھ پڑا رہ جائے گا جب لاد چلے گا بنجارہ"

فانی بدایونی نے روح انسانی کو "قیدی" کا نام دیا ہے کیونکہ وہ جسم مادی یا قفس عنصری میں قید ہے وہ کہتے ہیں۔

فصل گل آئی یا اجل آئی کیوں در زنداں کھلتا ہے
کیا کوئی وحشی اور آپہنچا یا کوئی قیدی چھوٹ گیا

نظر فریب اور ناپائدار دنیا کے لئے "بت کدہ" اور "صنم کدہ" کے اشارات استعمال کئے گئے ہیں، مثلاً ذوق کہتے ہیں۔

نگاہ اس بتکدے میں تو دل یہ ہے طلسم شکست غافل
کہ کوئی کیسا ہی خوش شمائل صنم ہے آخر شکستنی ہے

ایسے ہی بے شمار اشارے علامہ اقبال نے اپنے بلیغ کلام میں بار بار اور ہر جگہ استعمال کئے ہیں۔ مثلاً دنیا کو

"صنم کدہ" کا نام دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے — صنم کدہ ہے جہاں لا الٰہ الا اللہ

اسی طرح اقبال نے مسلسل جدوجہد، کوشش، انہماک اور خلوص کے ساتھ محنت کے لئے "خون جگر" کا استعارہ استعمال کیا ہے

نقش ہیں سب ناتمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر

اقبال نے ایک اور شعر میں اشاروں کے ذریعے چند ہی الفاظ میں تمام فنون لطیفہ کا ذکر کیا ہے اور اپنے خیال کو اس طرح پیش کیا ہے۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خون جگر سے نمود

مندرجہ بالا شعر میں اقبال نے "رنگ" سے مراد فن مصوری "خشت" سے مراد فن معماری "سنگ" سے مراد فن سنگ تراشی "چنگ" سے مراد فن موسیقی اور حرف و صورت سے مراد شعر و شاعری لی ہے اس طرح پانچوں فنون لطیفہ کے تعلق سے وہ کہتے ہیں کہ ان میں اگر جادو یا کمال پیدا ہو جاتا ہے تو وہ صرف خون جگر کے ذریعہ ہوتا ہے اقبال نے "شاہین" کا اشارہ کشمکش، جدوجہد، تحقیق حقیقی اور علم و عرفان میں ڈوب جانے والے کے لئے استعمال کیا ہے "عقاب" کا اشارہ بھی وہ ان ہی معنوں میں استعمال کرتے ہیں مثلاً

ابھی اقبال کی میں جستجو کرتا رہا برسوں — بڑی مدت کے بعد آخر وہ شاہیں زیر دام آیا
میراث میں آئی ہے انھیں مسند ارشاد — زاغوں کے تصرف میں عقابوں کے نشیمن

مذہبی ارشادات عموماً دو قسم کے ہوتے ہیں ایک مابعد الطبیعیاتی جیسے ذات و صفات اور اعمال باری تعالیٰ سے متعلق اور دوسرے اخلاقی، جس طرح مابعد الطبیعیاتی مسائل اپنی ایک زبان رکھتے ہیں اسطرح اخلاقی مسایل اور تصورات کی بھی خاص زبان اور خاص اصطلاحات ہوتی ہیں، مذہبی ارشادات کو سمجھنے کیلئے مذہبی معلومات وسیع ہونا ضروری ہے، مغربی حکما کا خیال ہے کہ مشرقی مذاہب اور فکر و فلسفہ کا نظام ہمیشہ تصورات کو اختصار کے ساتھ مختلف علامات اور اشاروں کے ذریعے حقیقی معنوں میں واضح کرنے کی طرف مائل رہا، اشارہ مذہب میں ایک علامت ہے جس کے ذریعے تمام عقیدے کو حقیقی معنی میں سمجھنے کے لئے ہمارے اذہان کی رہنمائی کرتا ہے ہافڈنگ (HAFFDING) کا خیال ہے کہ اشارے کی یہ خصوصیت ہے کہ عکس یا تصور نہایت باریک اور الہامی تعلق سے لیا جاتا ہے اور اسے زیادہ عالمگیر اور خاص اظہار کے ذریعے واضح کہا جاتا ہے کیونکہ ایسی بات اپنی وسعت اور خصوصیت کے سبب سے بالراست ظاہر نہیں کی جا سکتی یا

صوفیانہ اشارات دراصل کسی روحانی یا اخلاقی سبق کی وضاحت کا ذریعہ ہیں ایسے اشارات سراسر بصیرت سے تعلق رکھتے ہیں، (۱۶)۔ ریسچیک کا خیال ہے کہ ہر تریت یا صوفیت اشاروں سے حیات پاتی ہے اشاریت کے ذریعے ذاتِ مطلق ہمارے اضافی تجربوں میں داخل ہوتی ہے، ٹامس کارلائل کا خیال ہے کہ اشارے کے ذریعے لامحدود کو محدود کی مدد سے واضح کیا جاتا ہے ساری کائنات دراصل خدا کی طرف وسیع معنوں میں اشارہ ہے، ذات وصفات باری تعالیٰ کو صوفی شعرا نے واضح کرنے کے لئے متعدد اشاروں سے کام لیا ہے مثلاً "محیط" کا لفظ باری تعالیٰ کے وجود لامحدود کے لئے استعمال کیا گیا ہے شیخ برہان الدین جانم خدا کی لامحدودیت اور توحید وجودی کی طرف اسطرح اشارہ کیا ہے۔

ہر ایک شئے میں دیکھ بچار محیط دِسے تماریں تمار
دکھائے جگہ جگہ

علامہ اقبال اللہ تعالیٰ سے کہتے ہیں۔

تو ہے محیط بے کراں میں ہوں ذرا سی آبجو یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

اسی طرح "سمندر" "دریا" "بحر" کے اشارے وجود باری تعالیٰ کے لئے اور "موج" کے "قطرہ" "حباب" اور "گرداب" مادی کائنات کے لئے مستعمل ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے لئے "سمندر" کا اشارہ استعمال کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں۔

سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم
بخیلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے

ذاتِ باری تعالیٰ سے عشق و محبت کے تعلق کی بنا پر اس کو "معشوق" "جانان" "یار" "دوست" "سجن" اور "محبوب" کا نام دیا گیا ہے مثلاً۔

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں "غالب"
غالب ندیم دوست سے آتی ہے بوئے دوست مشغول حق ہوں بندگی بو تراب میں
سجن کے باج عالم میں دگر نئیں ہمیں میں ہے ہم کو خبر نئیں "ولی"

صوفی شعرا نے "بادہ" "مئے" "شراب" کو اس کی صفات اور خصوصیات کی بنا پر عرفان ذات حق اور عشق حقیقی (جو سالک کے دل پر اس طرح طاری ہو کہ اسے مست و بے خود کر دے) کے معنوں میں استعمال کیا ہے اقبال کہتے ہیں :

یارب اس ساغر لبریز کی مئے کیا ہوگی جادۂ ملکِ بقا ہے خطِ پیمانۂ دل
ترے شیشے میں مئے باقی نہیں ہے بتا کیا تو مرا ساقی نہیں ہے

مندرجہ بالا شعر میں اقبال نے "ساقی" کا لفظ استعمال کیا ہے صوفیا کے نزدیک یہ اشارہ ہے

عرفانِ عشقِ حقیقی اور ایمان پیدا کرنے والے کی طرف لفظ "مستی" سے عشقِ حقیقی کا غلبہ اور "سرور" سے عرفان آگاہی اور معرفت مراد لیتے ہیں۔ مثلاً

نہ کر تقلید اے جبریل میرے جذب و مستی کی
تن آساں عرشیوں کو ذکر و تسبیح و طواف اولیٰ — اقبال

صحبتِ اہلِ صفا نور و حضور و سرور
سر خوش و پرسوز ہے لالہ لبِ آب جو — "

"شرابِ الست" سے ہنگامۂ عشق، پیمانِ عبدیت یا پہلی رویتِ الٰہی مراد لیتے ہیں۔ "جامِ الست" بھی ان ہی معنوں میں استعمال کیا گیا ہے مثلاً

مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں
بہانہ بے عملی کا بنی شرابِ الست

"جام" "پیمانہ" "سبو" "ساغر" "ایاغ" سے دلِ عاشق یا دلِ آشنا مراد ہے۔ مثلاً

لا پھر اک بار وہی بادہ و جام اے ساقی
ہاتھ آجائے مجھے میرا مقام اے ساقی — اقبال

مرا سبو چہ غنیمت ہے اس زمانے میں
خانقاہ میں خالی ہیں صوفیوں کے کدو — "

گدائے میکدہ کی شانِ بے نیازی دیکھ
پہنچ کے چشمۂ حیواں پہ توڑتا ہے سبو — "

مندرجہ بالا اشعار میں اقبال نے "میکدہ" اور "کدو" کے الفاظ استعمال کئے ہیں "میکدہ" سے مراد وہ مقام ہے جہاں عشقِ حقیقی اور علم و عرفان کے جام ملتے ہیں اور "کدو" سے مراد دل اور دماغ ہے دل کے لئے ساغر اور "ایاغ" کے الفاظ استعمال کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں

یارب اس ساغرِ لبریز کی مئے کیا ہوگی
جادۂ ملکِ بقا ہے خطِ پیمانۂ دل

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

"آبِ نشاط انگیز" سے اقبال عرفانِ حق اور عشقِ حقیقی مراد لیتے ہیں۔

وہی دیرینہ بیماری وہی نامحکمی دل کی
علاج اس کا وہی آبِ نشاط انگیز ہے ساقی

"جنون" کا لفظ خاص طور پر اقبال نے عشق و ایمان کے انتہائی درجے اور وجدان کی کیفیت کے معنوں میں استعمال کیا ہے عقل کی حد جہاں ختم ہوتی ہے وہیں عشق کے جنون کی سرحد شروع ہوتی ہے۔

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

وہ حرفِ راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں
خدا مجھے نفسِ جبرئیل دے تو کہوں

"دار و رسن" سے عاشقانِ حقیقی کی ابتلا اور آزمائش مراد ہے مثلاً

قصۂ دار و رسن بازیٔ طفلانۂ دل
التجائے اَرِنی سرخیٔ افسانۂ دل — اقبال

"شوق" کا لفظ صوفیا اور صوفی شعرا کے یہاں عشقِ حقیقی کی تڑپ اور ہجر میں بے چینی کے لئے مستعمل ہے اقبال کہتے ہیں

مقام شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں — انھیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

شوق مری لَے میں ہے شوق مری نَے میں ہے — نغمۂ اللہ ھو میری رگ و پے میں ہے

شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام — میرا قیام بھی حجاب، میرا سجود بھی حجاب

"حرم" کا لفظ دین و ایمان، عقیدہ، شریعت، اسلامی تہذیب اور بعض وقت مسلم قوم کے لئے خصوصیت کے ساتھ اقبال نے استعمال کیا ہے۔

یہ حکمتِ ملکوتی یہ علمِ لاہوتی — حرم کے درد کا درماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

حرم کے دل میں سوزِ آرزو پیدا نہیں ہوتا — کہ پیدائی تری اب تک حجاب آمیز ہے ساقی

"قلندر" کے لفظ سے اقبال وہ عارف مراد لیتے ہیں جو مرتبہ تکلیف و اذیت سے گزرتا ہے اور وہ فقیر مراد لیتے ہیں جو عشقِ حقیقی میں دنیا و مافیہا سے بے نیاز ہو جاتا ہے اور خدا پر توکّل کرتا ہے۔

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر — ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر

مذہبی اشارات پر بحث کرتے ہوئے جی۔ اے۔ گیاسکل کہتا ہے کہ دنیا کے تمام مذاہب اور مذہبی کتب میں اشاریت ایک عالمگیر حیثیت رکھتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ انسانی تخلیق نہیں ہے تمام مقدس باتوں کا اظہار صرف اسی ذریعے سے ممکن ہے اکثر ایک ہی اشارہ مختلف کتب و مذاہب میں ایک ہی مفہوم رکھتا ہے اس سے یہ غلط فہمی دور ہو جاتی ہے کہ کتبِ مقدسہ اشخاص اور مصنفین کی تخلیقات اور تصنیفات ہیں، دنیا کے انسان اس قابل نہیں کہ وہ اس مبہم اشاریت کا علم پیدا کر کے کتبِ مقدسہ تصنیف کر سکیں۔ سی۔ ام۔ بادرا کا خیال ہے کہ اشاریت نے شاعری میں موسیقیت پیدا کر دی ہے اس کے ذریعے لوگوں میں مذہب کی اشاعت ہوئی۔

مولانا شبلی نعمانی لکھتے ہیں کہ "تصوف نے بہت سے نئے الفاظ اصطلاحات، تلمیحات زبان میں داخل کر دئے، جن میں ایک ایک لفظ نے بہت گوناگون خیالات کے لئے راستہ پیدا کر دیا۔ اس طرح شاعری کو نہایت وسعت حاصل ہو گئی، ڈاکٹر اعجاز حسین رقمطراز ہیں کہ زبان و بیان کے وجود میں آتے ہی مذہب نے اپنی سرپرستی عام کر دی، شاعری پیدا ہوئی تو اس کی رنگین نوائی اور گوناگون خصوصیات سے متاثر ہو کر اور زیادہ دستِ شفقت بڑھایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مذہب و شاعری میں ایک خاص اتحاد پیدا ہو گیا، شاعری برابر مذہب کی خدمت کرتی رہی، اس کے عقاید کو طرزِ بیان سے دل نشین و پُر اثر بناتی رہی، مذہب ہمیشہ شاعری کی سرپرستی کرتا رہا، خیالات، مواد، اور الفاظ سے نشو و نما میں مدد کرتا رہا۔ دنیا کی کوئی ممتاز زبان مشکل سے ایسی ملیگی، جس کی مدد مذہب نے نہ کی ہو، اردو زبان بھی اس قانون سے مستثنیٰ نہیں۔ اس کو بھی مذہب مختلف طریقوں سے آگے بڑھاتا رہا، اردو شاعری کے قالب کی تشکیل میں فارسی ادب نے الفاظ، تراکیب، تلمیحات اور رمزیات سے مدد کی۔ مذہبی نقطۂ

نگاہ سے ہماری شاعری میں ہر عقیدے سے زیادہ مواد صوفیانہ شاعری کا ہے"

اشارہ اور اصطلاح میں فرق ہے اگرچہ صوفیانہ اصطلاحات نے بھی صوفیانہ اشاریت کی طرح فارسی اور اردو زبان میں وسعت، گہرائی اور جدت پیدا کی ہے صوفیانہ اصطلاحات اور صوفیانہ اشاریت کا فرق واضح کرنے کے لئے صوفیانہ اصطلاحات کی چند مثالیں علامہ اقبال کے کلام سے دی جاتی ہے، شعرائے اردو نے اپنے کلام میں جابجا صوفیانہ اصطلاحات سے مدد لی ہے ۔ ، مثلاً "غیب الغیب" یا غیب غیب" سے صوفیا کے یہاں مراد مرتبۂ احدیت ذات ہے جو عقل و ادراک و بصیرت سے ماورا ہے مرزا غالب کہتے ہیں۔

ہے غیب غیب جسکو سمجھتے ہیں ہم شہود ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

ایسی بے شمار اصطلاحات صوفیا اور فارسی اور اردو کے صوفی شعرا کے یہاں ملتی ہیں۔ اقبال کے کلام میں جو اصطلاحات ملتی ہیں ان میں چند یہ ہیں۔

"الہام" ــــ صوفیا کے نزدیک یہ ہے کہ اللہ تعالی کی طرف سے کوئی بات عارف و سالک کے دل میں ڈالی جائے۔

ہو بندۂ آزاد اگر صاحب الہام ہے اس کی نگہ فکر و عمل کے لیے مہمیز اقبال

"مراقبہ" سے مراد خدائے تعالی کی طرف دل کی حضوری ــ صوفیا کے نزدیک مراقبہ کرنے والے کو احساسات کے ذریعے نہیں وجدان کے ذریعے خدائے تعالی سے ربط پیدا ہوتا ہے اور اس کی اپنی "انا" ایک لامحدود "انا" یعنی ذاتِ حق میں گم ہو جاتی ہے، اقبال نے اس اصطلاح کو شعر میں یوں باندھا ہے۔

یہ ذکر نیم شبی یہ مراقبے یہ سرور تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں

"مشاہدہ" تجلیاتِ الٰہی کے دیدار کو کہتے ہیں اور تجلی اللہ تعالی کا اپنے آپ کو ظاہر کرنا ہے۔

وہ علم کم بصری جس میں ہم کنار نہیں تجلیاتِ کلیم و مشاہداتِ حکیم اقبال

"شہود" سے مراد وہ کیفیت ہے جب سالک کو تمام موجودات میں اللہ ہی اللہ نظر آتا ہے

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں غالب

"کشف" سے سالک کے دل پر اسرارِ الٰہی کا ایک بیک کھل جانا مراد ہے علوم باطنی کا حصول بھی اسی سے ہے۔

بھولے ہیں ہر صنم کے کرشمے پہ ہوش کوں ان زاہدوں میں کشف و کرامت نہیں رہی سراج

"سالک" وہ ہے جو راہِ سلوک اختیار کرے، سلوک کے لغوی معنی نیک روی ہے صوفیوں کے نزدیک خدا کی قربت ڈھونڈنے کے طریقے کو کہتے ہیں جس میں سالک کو چند مقامات جیسے ناسوت، ملکوت، جبروت سے گزرنا اور لاہوت تک پہنچنا پڑتا ہے اقبال ناپختہ کار اور عہدِ حاضر کے سالک پر افسوس کرتے اور کہتے ہیں۔

وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد محبت میں یکتا حمیت میں فرد

عجم کے خیالات میں کھو گیا   یہ سالک مقامات میں کھو گیا

"خدامست" شعرائے اردو میں سب سے پہلے یہ اصطلاح جہاں تک میرا خیال ہے اقبال ہی نے استعمال کی ہے وہ اس سے عرفان و عشقِ حقیقی میں ڈوبا ہوا مردِ مومن مراد لیتے اور کہتے ہیں۔

اس مردِ خود آگاہ و خدامست کی صحبت   دیتی ہے گداؤں کو شکوہ جم و پرویز

"فقیر" صوفیا کی اصطلاح میں وہ شخص ہے جو خدا کی محبت میں مال و دولت، دنیا و دنیاداری سے بالکل بے نیاز ہو جاتا ہے اور مسکینی و درویشی میں صبر و قناعت اور توکل سے کام لیتا ہے انکا فقر اختیاری ہوتا ہے

دارا و سکندر سے وہ مردِ فقیر اولیٰ   ہو جسکی فقیری میں بوئے اسد اللّٰہی   اقبال

اقبال نے "ہائے وہو" کی اصطلاح غلبۂ عشقِ حقیقی میں نالہ و فریاد کے معنوں میں استعمال کی ہے۔

گرمیٔ آرزو فراق، شورشِ ہائے وہو فراق   موج کی جستجو فراق، قطرے کی آبرو فراق

"وصال" کی اصطلاح اللہ تعالیٰ کے قرب اور فنائیت کے معنوں میں مستعمل ہوئی ہے اقبال کہتے ہیں

عینِ وصال میں مجھے حوصلۂ نظر نہ تھا   گرچہ بہانہ جو رہی میری نگاہ بے ادب

فی الجملہ اقبال نے دیگر حکیم و صوفی شعرا کی طرح بلکہ اردو شعرا میں سب سے زیادہ اشارات و اصطلاحات اپنے کلام میں استعمال کئے ہیں۔

تاریخ کی تعبیر

تاریخ مقاصد انسانی کی طرف ایک تعبیر ہے اور چونکہ ہم روزمرہ کی زندگی میں اپنے معاصرین، اپنے خاص احباب اور متعلقین کے مقاصد کی غلط تعبیر کا حق رکھتے ہیں، اس لئے صدیوں پہلے رہنے والوں کے مقاصد کی صحیح باز آفرینی کہیں زیادہ مشکل ہے۔ اس لئے تاریخ کے دستاویزات بڑے احتیاط سے قبول کرنے چاہیئے۔

(اقبال کی ذاتی ڈائری ۱۹۱۰ء "بکھرے خیالات" سے ایک اقتباس)

احسن علی مرزا

اقبال کا سماجی شعور

مہاتما بدھ سے ایک دفعہ پوچھا گیا تھا کہ خوش نصیبی کا کیا مفہوم ہوتا ہے، اور کس آدمی کو خوش نصیب کہا جاتا ہے۔ خوش نصیب وہ ہے جس کی فکر سماج کو عقل مندوں سے نوازتی ہے۔ مہاتما بدھ کی کسوٹی پر اقبال بہت بڑے خوش نصیب قرار پاتے ہیں کہ ان کی پیدائش کے بعد کے ایک سو برس میں، ان کی فکر کا دھارا، آنے والی نسلوں کی آبیاری کرتا رہا۔ اور آج تک بھی اس میں جمود اور ٹھہراو پیدا نہیں ہوا۔ اردو کے دانشوروں اور شاعروں میں ہمیں غالب اور اقبال کے دو ایسے نام ملتے ہیں جن کی فکر کے عناصر ترکیبی کا تجزیہ کرنے والے کو، یہ جان کر حیرت ہوتی ہے کہ ان کو زمان و مکان کے بُعد و فصل کے پیمانہ سے جانچنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ اور اکثر ایسا لگتا ہے کہ یہ دونوں نئی نسل کے ہم عصر ہیں اقبال کی فکر، مذہبی موضوعات پر مبنی ہونے کے باوجود، تغیرات کے ثبات کو تسلیم کرتی ہے۔ وہ لوگ جنھوں نے اقبال کو مذہبی شاعر قرار دے کر اردو کے سرمایہ ادب و ثقافت کو ان کی دین سے محروم کرنے کی کوشش کی تھی وہ سوویٹ یونین کی آرٹ کریٹک "نیگا کچانووا" کی اس کسوٹی پر، کم نگاہ اور کوتاہ نظر قرار پاتے ہیں کہ " انسان کے تہذیبی ارتقا کی تاریخ اور اس کی روحانی زندگی سے مذہبی افکار کو خارج کر دیا جائے تو اس کے ادراک و احساس کے گودام میں کچھ نہیں رہ جائے گا۔ اقبال بلا شبہ ایک مذہبی آدمی تھے اور اسلام پر ان کا ایقان، ان کی آخری سانسوں تک غیر متزلزل رہا۔

سید نذیر نیازی نے ۳ جنوری ۱۹۳۸ء کو اقبال سے جب کہ وہ بہت بیمار تھے، اور ان پر وقفہ وقفہ سے غنودگی کے دورہ پڑنے لگے تھے ملاقات کی۔ اس دن اتفاقاً اقبال کی حالت قدرے بہتر تھی۔ اس لئے نذیر نیازی سے انھوں نے بڑی کمزور اور نحیف آواز میں بات چیت بھی کی۔ اس کا حال نذیر نیازی ہی کی زبان میں سنانا چاہوں۔

"مجھ سے پوچھا آج کیا خبر ہے۔ میں نے عرض کیا آج اخبار میں اسٹینلے جونز کا ایک مختصر سا مضمون پڑھا جس میں انھوں نے کہا ہے کہ موجودہ تہذیب کا سب سے بڑا المیہ یہ ہے کہ، اس کے قلب کی موت واقع ہو گئی ہے۔ اس پر آپ کا یہ ارشاد میری زبان پر آگیا ؎ گفت مرگِ قلب ؟ گفتم ترکِ ذکر

فرمایا ٹھیک ہے۔ روحانی اعتبار سے دنیا کی حالت کبھی اتنی پست نہیں تھی جیسی اب ہے۔ تاریخ سے اتنا تو ضرور ثابت ہوتا ہے کہ بعض قوموں اور ملکوں پر اخلاقی موت طاری رہی لیکن بحیثیت مجموعی آج کا انسان کہیں زیادہ گر گیا ہے۔ پھر فرمایا مسلمانوں ہی کو دیکھو دنیا کا کوئی عیب نہیں جو ان میں موجود نہ ہو ـــــ اور اس کے بعد وہ لیٹ گئے اور ان نیم غنودگی کی سی کیفیت طاری ہو گئی۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔" یہ وہ زمانہ ہے جب کہ لاہور میں شہید گنج کا ہنگامہ برپا تھا۔ اس ماحول میں انسان اور بالخصوص مسلمانوں کی گراوٹ کے اس شکوہ سے' اقبال کے سماجی شعور کا جو پہلو اجاگر ہوتا ہے' اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا مشکل نہیں رہتا کہ سیاسی شاطروں اور شعبدہ بازوں نے مذہب و روحانیت کے ارفع و اعلیٰ تصور کو' خنجر زنی اور برادر کشی کی جس سطح پر پہونچا دیا تھا وہ اقبال کو سخت بیماری اور نیم غنودگی کے عالم میں بھی جھنجھوڑتا تھا۔ اقبال کے ذہن و فکر کے اس پس منظر میں' ان کے سماجی شعور کا تجزیہ کرتے ہوئے اس کے عوامل و عناصر کا جائزہ لینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اقبال کو عام طور پر' لوگ ایک ایسے آسودہ حال شاعر کی حیثیت سے جانتے ہیں جو لاہور کی ایک کوٹھی کے خس خانہ میں آرام و اطمینان کی زندگی گزارتا تھا' اور جسے برٹ کی سرکار عظمت مدار نے "سر" کا خطاب سے نوازا تھا لیکن بہت کم لوگوں کو اس بات کا علم ہوگا کہ ان کے والد محترم جناب شیخ نور محمد صاحب' صوفیانہ افتاد طبع کے ایک نیم خواندہ آدمی تھے۔ لیکن اپنے سوچنے کے منفرد انداز کی بناء پر' وہ ایک "بے استاد فلسفی" کے نام سے پکارے جاتے تھے پیشہ کے اعتبار سے وہ ایک ماہر خیاط تھے۔ اور اپنے فن میں انھوں نے اتنی شہرت حاصل کر لی تھی کہ سیالکوٹ کے ایک بڑے سرکاری عہدیدار ڈپٹی وزیر علی بلگرامی نے' ان کی خدمات حاص کیں اور انھیں ایک سلائی کی مشین خرید کر دی جو اس زمانہ میں شاذ و نادر ہی کسی بڑے گھر میں نظر آتی تھی۔ اقبال کی والد محترمہ امام بی بی ایک نہایت ہی خدا ترس خاتون تھیں۔ انھوں نے جب یہ دیکھا کہ کپڑے' تو مشین سیتی ہے' اور ان کے شوہر صرف اس کا ہینڈل گھماتے رہتے ہیں تو' انھوں نے فرنگی مشین کے سیون کی کمائی کو ہاتھ لگانے سے انکار کر دیا۔ لی بھی وہ فرنگی کے افسر بلگرامی کی آمدنی کو بھی ناجائز تصور کرتی تھیں' اور انھیں یہ بات پسند نہ تھی کہ بلگرامی صاحب کی نا آمدنی سے خریدی ہوئی مشین کو ان کے شوہر اپنا ذریعہ آمدنی بنائیں۔ اقبال کی والدہ محترمہ کے اس پاکیزہ تصور کی رو میں ان کے اس منظوم خط پر غور کیا جائے جو انھوں نے ۱۹۳۱ء میں' لندن سے اپنے لڑکے جاوید کے نام تحریر کیا تھ فرنگی مدنیت سے ان کی بے زارگی کا جذبہ توریثی بن جاتا ہے۔ یہ خط اس طرح شروع ہوتا ہے:۔

ترے صوفے ہیں افرنگی ترے قالیں ہیں ایرانی
لہو مجھ کو رلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی

اقبال نے ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کا زمانہ لندن اور میونخ میں گزارا کیمبرج کے ٹرینیٹی کالج' اور میو یونیورسٹی میں' اپنے زمانہ طالب علمی ہی میں انھوں نے محسوس کر لیا تھا کہ' یورپ کے صنعتی انقلاب کے بعد' اس کرہ ارض کی ما آسودگی کی ترقی کس قسم کا بے رحمانہ استحصال کی رہن منت ہے۔ یورپ کے بعض حصوں میں اس وقت تک بھی کام دن ۱۲ تا ۱۴ گھنٹوں پر مشتمل ہوتا تھا اور اکثر کارخانوں میں نوجوانوں اور لڑکوں کو' روزمرہ مزدوری کی اساس پر ما متعین کر کے' ان سے اتنا کام لیا جاتا تھا کہ ان میں سے اکثر کی قوت برداشت ان کا ساتھ نہ دیتی' اور وہ کارخا سے بے ہوشی کی حالت میں اٹھا کر گھروں کو پہونچائے جاتے تھے۔ اقبال نے یورپ کے اس نظام معیشت و معاش کو للکارا ہے

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں

جسے کھرا تم سمجھ رہے ہو وہ ایک زر کم عیار ہوگا

اقبال ہندوستان کی پہلی جنگ آزادی، جسے انگریز مورخین غدر کا نام دیتے ہیں کے ۲۰ برس بعد کی پیداوار تھے۔ اس عہد کی جگہ، انگریزی سامراج ہندوستانی محبان وطن کا خون پی کر، زیادہ دم دار ہوگیا تھا۔ انگریز حکمران کی بربریت کے نقوش ان کے اسلاف سے محو نہیں ہوئے تھے۔ بنگال سے راجہ رام موہن رائے، شمالی ہند سے سرسید احمد خاں اور خود اقبال کے گہرے دوست اور مشہور اسلامی مورخ علامہ شبلی نعمانی کے "تازہ افکار" نے اقبال کے ذہن کو ایک نئی جہت عطا کی۔ برطانوی حکومت کے اس ابتدائی دور میں رشوت خوری، ضمیر فروشی، بربریت اور دولت کے بٹورنے کی حرص اس حد تک بڑھ گئی تھی کہ مصحفی جیسے شاعر کو بھی جن کا موضوع سخن کمان ابروئے خوباں، اور حنا مالیدہ ہتھیلیاں تھیں، ایک مرحلہ پر کہنا پڑا کہ ؎

ہندوستاں کی دولت و حشمت جو کچھ کہ تھی کافر فرنگیوں نے بہ تدبیر کھینچ لی

دوسری طرف راجہ رام موہن رائے، ہندوستان کی غیر مسلم اکثریت کو اپنی تصانیف اور کتابچوں کے ذریعہ، یہ باور کرانا چاہتے تھے کہ "ساری دنیا کے بسنے والے ایک خدا پر، جو کائنات کا پیدا کرنے والا، اور چلانے والا ہے، ایمان رکھنے کے معاملہ میں عموماً متفق ہیں۔ اور ان کے اختلافات خدا کو مختلف صفات سے متصف کرنے اور حرام و حلال کے مذہبی مسائل تک محدود ہیں۔ میں نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ذات ابدی کی طرف رجوع کرنا تمام افراد میں طبعاً مشترک ہے۔" یہ بات وثوق و اعتماد سے تو نہیں کہی جا سکتی کہ اقبال نے راجہ رام موہن رائے کی پہلی کتاب "تحفۃ الموحدین" عربی زبان میں تحریر کردہ دیباچہ کو پڑھا تھا یا نہیں لیکن اگر اقبال کے سماجی شعور کے ارتقا کی کوئی گراف بنائی جائے تو اس کی اونچی نیچی اور غیر متوازن لکیریں نقطۂ اتصال کی حیثیت سے ایسی ذات ابدی تک پہونچتی ہیں جسے راجہ رام موہن رائے نے بنی نوع انسان کی طبع مشترک کا نام دیا ہے۔ اقبال کے پاس اسلام کا کوئی ادارہ جاتی - INSTITU TIONAL تصور نہیں ملتا۔ بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ جس انقلاب کی آمد آمد کے منتظر رہتے اسے برپا کرنے کے ہراول دستہ کی حیثیت سے، عالمی سطح پر مسلمان کو وہ ایک موثر CATALIC AGENT بنانا چاہتے تھے لیکن نہ تو ایمان کی حرارت والے، وہ لوگ ان کی نظروں میں کوئی وقعت رکھتے تھے، جو شب بھر میں مسجد تو کھڑی کر سکتے ہیں لیکن جن کے "پاپی من" برسوں کی بے نتیجہ سجدہ ریزی کے باوجود نمازی نہیں بن سکتے، اور نہ ہی دو رکعت کے امام کو وہ اپنے مکمل انقلاب TOTAL REVOLUTION کی قیادت و امامت کا منصب عطا کرنے پر آمادہ تھے۔ (میں مکمل انقلاب کی اصطلاح ان معنوں میں استعمال نہیں کر رہا ہوں، جن معنوں میں ان دنوں استعمال کی جا رہی ہے) اقبال کی نظروں میں، اسلام کے ابتدائی دور کی وہ شخصیتیں تھیں جنھوں نے ماضی کی از کار رفتہ روایات کو اس طرح فراموش کر دیا تھا کہ وہ، اپنے آباؤ اجداد کو، جو ماضی کے جال میں جکڑے ہوئے رہے، فراموش کر کے اپنے آپ کو ابن اسلام کہا کرتے تھے۔ "اسلام" کی روایتی اور عباداتی کسوٹی پر اقبال کس حد تک پورے اترے، اس کا ثبوت تو ان کے دور کے ان فقہا کے فتووں سے ملتا ہے جن میں اقبال کو کافر و زندیق قرار دیا گیا ہے ایک

HUMANIST کی حیثیت سے اقبال نے اسلام کے روایتی اور نام نہاد پیروؤں کو پیش نظر رکھے بغیر، اس کے آفاقی پیام کو سرچشمہ وجدان بنایا تھا۔ اور ان کی شاعری کو صرف اسلام کے ماننے والوں کی ECSTACY کا نام نہیں دیا جا سکتا وہ اسلامی تمثیلات IMAGES کے ذریعہ انسانی فطرت کو بے نقاب کرتے رہے ہیں۔ انھیں تو خدا سے بھی بڑی شکایت تھی کہ :

حرم کے دل میں سوزِ آرزو پیدا نہیں ہوتا ۔۔۔ کہ پیدائی تری اب تک حجاب آمیز ہے ساقی

ایک مقام پر "اسماعیل کے آداب فرزندی" کو بھی مکتب کی کرامت کے بجائے فیضانِ نظر قرار دیتے ہیں :

یہ فیضانِ نظر تھا یا کہ مکتب کی کرامت تھی ۔۔۔ سکھائے کس نے اسماعیل کو آدابِ فرزندی

ایم۔ این۔ رائے نے "اسلام" پر اپنی مختصر سی کتاب کے دیباچہ میں ایک جگہ لکھا ہے کہ اگر میرے لئے زندگی کی کسی منزل پر کوئی مذہب قبول کرنا ہی ضروری ہو جائے تو میں، صرف اسلام ہی کو قبول کر سکتا ہوں۔ HISTORICAL MATERIALISM پر یقین رکھنے والے ایم۔ این۔ رائے کی نظروں میں اسلام کے ترجیحی موقف کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ یہ مذہب، اپنی نوعمری کی بنا پر، بہت سے نئے تقاضوں کو سمائے ہوئے ہے اور اس میں یہ لچک بھی ہے کہ وہ مستقبل سے مطابقت پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن اقبال جو، اسلام کے مادی پہلو کے علاوہ، اپنی فکر کی جولان گاہ کو، اسلام کے، روحانی دائرہ اثر سے تجاوز کرتے دیکھ کر، ایک ذرا سا ہچکچاتے بھی نہیں، اپنے کاروانِ انقلاب میں ابلیس کو شامل کرتے ہوئے بھی انھیں کوئی تامل نہیں ہوتا جبکہ وہ کرہ ارض پر کھڑے ہو کر اسے معتوب قرار دینے والے سے بڑی خود اعتمادی کے ساتھ اس سوال کا جواب طلب کرتا ہے :

دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے تماشائے خیر و شر ۔۔۔ کون طوفاں کے تھپیڑے کھا رہا ہے، میں کہ تو ؟

"ابلیس اور خدا" کا مکالمہ، اقبال کے سماجی شعور کی ایک نئی جہت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ "ساحل سے رزم خیر و شر" دیکھنے کا خداوندی منصب بھی، ان کی فکر کے حرکیاتی عنصر سے متصادم ہوتا۔ اور اسی لئے "بندگی کے بدلے میں خدائی" کا سودا بھی انھیں گھاٹے اور خسارہ کا سودا نظر آتا ہے۔ وہ حافظ کی طرح کہیں بھی "بندگی" کو مجبوری کے مترادف قرار نہیں دیتے۔

بنگال کے دانشوروں، ادبیوں اور شاعروں میں ایک کے روایاتی اقدار کے خلاف بغاوت، اور نئی صحتمند اقدار کی تشکیل کی ضرورت کی اس احساس کی ترجمانی اس لئے بھی بہت آسان تھی کہ، شمالی ہند سے کہیں پہلے جس کی فضاؤں میں اقبال کی فکر پروان چڑھتی رہی، راجہ رام موہن رائے اور سرت چندر بوس جیسے دیوقامت دانشور جنم لے چکے تھے اور مذہبی علایم و تمثیلات کو غیر دینیاتی شکل میں پیش کرنے کی اہم سماجی اور بالخصوص ادبی سطح پر پیش کشی ہدف تنقید و ملامت نہیں بنتی تھی۔ برہمو سماج، نے، ہندو مت کے ضمیاتی پہلو پر اتنی کاری ضرب لگائی تھی کہ، دیوی دیوتاؤں۔۔۔ کے جلال و خوشنودی کے حصول کی کوششوں کا نیا بنگالی طبقہ کھلے عام مذاق اڑایا کرتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ ٹیگور کو اپنی شہرہ آفاق نظم گیتا نجلی میں، نہ تو رامچندر جی کے بن باس کا ذکر کرنا پڑا۔ اور نہ کرشن جی کی راس لیلا کی تصویر کشی کی ضرورت پیش آئی۔ اقبال نے اسلام کو اسی اسپرٹ کے ساتھ اپنایا تھا کہ، اس کے تانے بانے میں ہر عصری تبدیلی کے لئے گنجائش نکالی۔ لیکن انھیں اپنے ضمیر اور دل کی آواز کو دوسروں تک پہنچانے کے لئے سر سید احمد خان کے منظر عام پر آنے کا انتظار

اسلام کے مروجہ عباداتی نظام کو اقبال کس نظر سے دیکھتے تھے، میں اپنی زبان سے کچھ کہنے کے بجائے، انھیں کے چند اشعار پیش کرنے پر قناعت کروں گا ؎

تیری نماز بے سرور، تیرا امام بے حضور — ایسی نماز سے گزر، ایسے امام سے گزر

اپنی مختصر سی نظم "ملا اور بہشت" میں وہ ملائیت پر بھرپور وار کرتے ہوئے کہتے ہیں ؎

ہے بد آموزی اقوام و ملل کام اس کا — اور جنت میں نہ مسجد، نہ کلیسا، نہ کنشت

ایک اور نظم میں، جو، انھوں نے اپنے بیٹے جاوید کے نام سے منسوب کی ہے، انھوں نے صاف الفاظ میں اعلان کیا ہے ؎

ٹھہر سکا نہ کسی خانقاہ میں اقبال — کہ ہے ظریف و خوش اندیشہ و شگفتہ دماغ!

اقبال، اسلام کے مسخ کردہ ادارہ جاتی اور خانقاہی نظام سے بیزارگی کے باوجود، اسلام کے آفاقی پیام، عالمی برادری کے تصور، اور ان کے دنیا کے تمام مجازی خداوندوں کے خلاف اس کے نعرہ لَا اِلٰہ کو اپنی فکر کا ماخذ اور سرچشمۂ وجدان بنا لیتے ہیں۔ اس طرح اقبال نے بھی اپنے عہد کے باغی دانشوروں میں شامل ہو کر نہ صرف بلکہ اس کے سرخیل سرگروہ کی طرح اپنے مذہب کے روایتی عقایدی نظام کے DETHEOLIGISATION میں اتنا شاندار رول ادا کیا ہے کہ مشرق افکار کے ارتقا کی تاریخ میں ان کا نام بجائے خود ایک نئے باب کا اضافہ کرتا ہے دنیا کا کوئی مفکر خواہ وہ مذہب کا منکر ہی کیوں نہ ہو، انسانی تہذیب کے ارتقاء میں مذاہب کی دنیا سے انکار نہیں کر سکتا، اور یہ کوئی راز نہیں کہ ہر مذہب اور بالخصوص اسلام نے انسانی صلاح اور فلاح کو اپنا مقصد اور منتہیٰ قرار دیا ہے۔ سوویٹ یونین کی اکیڈیمی آف سائینس کا ایک سرکردہ مفکر "مارک میٹن" نے "انسانیت" کے تعلق سے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ انسانیت HUMANISM کا نصب العین ظلم و جبر کی تمام طاقتوں کا خاتمہ، استحصال کنندہ عناصر کا صفایا، اور معاشرہ کے ہر فرد کے آزادانہ اور ہمہ گیر ترقی ہے۔ اقبال نے فرد اور اجتماع کے ربط باہم پر اپنی تقاریر، مضامین، خطوط اور نظموں میں نہ جانے کتنا کچھ لکھا ہے۔ وہ لینن کو خدا کے حضور میں پیش کر کے، اس کی زبان سے کہلواتے ہیں ؎

وہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے معبود — وہ آدم خاکی کہ جو ہے زیر سماوات

یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت — پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں — ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات

مارکس اور اینگلز نے اپنی تصنیف دی جرمن آئیڈیالوجی میں الوہیت سے انسانی رشتہ کے تعین تصور پر کچھ اسی انداز میں تنقید کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "حقیقی خالقوں نے اپنی ہی تخلیقات کے آگے سر تسلیم خم کر دیا۔ مافوق الارض توہمات کے شکنجہ سے نجات پائے بغیر وہ تقدیر سازی کی خصوصیت سے محروم رہیں گے"۔ اقبال بھی ایک منزل پر پہنچ کر، خدا کو بندہ کی رضا جوئی کا تابع بنا دیتے ہیں ؎

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے — خدا بندہ سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

لینن کی رائے میں یہ سوال کہ "آدمی" کو اس دنیا میں اپنی زندگی گزارنی چاہیئے۔ بنیادی طور پر نظریاتی لیکن عملاً سیاسی نوعیت کا ہے۔ لینن، آدمی کو اس تکلیف دہ اور صبر آزما ماحول سے نجات دلانا چاہتے تھے جس میں اس کی محنت

محض گزارہ کا ذریعہ اور وسیلہ بن جاتی ہے اور وہ، گزارہ کے اس ذریعہ اور وسیلہ سے چند لمحوں کے لئے بے نیا ہو کر تہذیبی سرگرمیوں میں حصہ نہیں لے سکتا۔ اقبال بندۂ مزدور کی تلخیٔ اوقات کا ذکر کر کے لینن کے اسی نصب العین کی تجدید کرتے ہیں۔ لیکن "ماضی" کے تعلق سے اقبال کا رجحان عام قاری کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیتا ہے کہ وہ "اچائیے ماضی" اور "ایام گزشتہ" کی رومان انگیز چھاؤں میں حال اور ماضی سے بے نیاز، پیر پھیلا کر سو جانے ہی کو راہ نجات قرار دیتے ہیں لیکن ان کی نظم "ذوق و شوق" کے اس ایک شعر کی معنویت پر غور کیا جائے تو یہ نتیجہ اخذ کر مشکل نہیں ہوتا کہ تہذیبوں کے کاروان در کاروان گزرنے کا سلسلہ، ان کی نظروں سے اوجھل نہیں رہا ؎

آگ بجھی ہوئی اِدھر، ٹوٹی ہوئی طناب اُدھر

کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں!

دراصل ہر تہذیب، انسانی تخلیقی صلاحیتوں کی روح اور اس کی صورت گری کی مساعی کی ترجمانی کرتی ہے۔ طبقہ دا سماج میں بھی تضادات کے باوجود، تہذیبی ترقی کا عمل جاری رہتا ہے۔ لیکن تضادات کے آئینہ دار طبقہ داری میں مختلف تہذیبوں کے مشترک عوامل و عناصر ایک محدود دائرہ میں متمول اور مالدار طبقہ کے روحانی ارتقاء میں ممد و مع ثابت ہوتے ہیں مفادات حاصلہ کی حامل اقلیت کی روحانی ترقی، راست یا بالواسطہ ان طبقات کو بھی متاثر کئے بغیر نہ رہتی جو، کمیونسٹ بلوگرافی میں "ورکنگ کلاس" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ محنت کش طبقہ بھی سائنس، آرٹ فلسفہ اور اخلاقیات کے ان تمام صحت مند عناصر کو اپنی تہذیب میں سمو لیتا ہے جو، ماضی کے ادوار چھوڑ گئے ہیں اکتوبر انقلاب کی پانچویں سالگرہ کے موقعہ پر سوویٹ یونین کی کمیونسٹ پارٹی کی مرکزی کمیٹی نے جو طویل بیان جاری تھا اس میں کہا گیا ہے کہ سوشلسٹ کلچر، ایسے تمام رجعت پسندانہ تصورات کی نفی کرتا ہے جو انسانیت کو، محکو اور مجبوری کی تعلیم دیتے ہیں۔

اقبال یقیناً کمیونسٹ نہیں تھے، اور نہ انھیں کمیونسٹ، سوشلسٹ ثابت کرنے کی کوشش کی جانی چاہیئے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ ۱۹۱۷ء کے اکتوبر انقلاب نے ان کی فکر کو ایک نئی جہت عطا کی تھی۔ اور ۱۹۲۳ء میں یعنی مسٹر نہرو سوویٹ یونین کے پہلے دورہ سے چار برس پہلے ہی انھوں نے مارکس کے بارے میں لکھا ؎ نیست پیغمبر ولیکن در بغل دا اور پھر انفرادی املاک کے، اخلاقی جواز میں بھی، انھیں بڑا شک رہا چنانچہ اپنی نظم "الارض للہ" میں انھوں نے بعض سوالات اٹھائے ہیں، اور پھر خود ہی قرآن شریف کی روشنی میں، جس کے بیشتر احکام کو وہ اکتوبر انقلاب کے مقاصد سے قریب تر سمجھتے ہیں، اس کا جواب بھی دیتے ہیں ؎

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟ — کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب؟

کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار؟ — خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نورِ آفتاب؟

کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب؟ — موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب؟

دِہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں، تیری نہیں! — تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں!

جیسا کہ میں نے ابھی کہا ہے، میں، نہ تو اقبال کو کمیونسٹ سمجھتا ہوں اور نہ انھیں کمیونزم سے وابستہ ثابت کرنے

کوشش کر رہا ہوں، لیکن اپنے خطبات میں ایک جگہ اقبال نے خود کہا ہے کہ کمیونزم کے پورے فلسفہ اور کمیونسٹ طرز زندگی سے اختلاف کے باوجود، وہ کمیونزم کے معاشی اصولوں کو قبول کرتے تھے، کیونکہ یہ اصول اسلامی اخلاقیات کے تصور اجرت و محنت سے بہت قریب ہیں۔ لیکن اقبال کی فکر کی ایک اور جہت، کمیونزم سے قریب تر ہے، اور میرا خیال ہے کہ اس پر ہمارے مفکرین اور عمرانیات کے علماء کو زیادہ توجہ دینی چاہئے۔ میری مراد اقبال کے سماجی شعور سے ہے انھوں نے ہندوستانی نشاۃ الثانیہ کی کڑیوں کو جس کا نقطۂ آغاز، ہندوستان کی تین بندرگاہوں، کلکتہ، بمبئی اور مدراس، کو قرار دیا جا سکتا ہے، کیونکہ، انھیں بندرگاہوں کے راستہ مغرب کا تجارتی مال ہی نہیں، بلکہ مغربی افکار بھی ہندوستان کے مختلف حصوں تک پہونچا کرتے تھے، وادیٔ گنگ و جمن کے وسیع ترین میدانی علاقہ سے جوڑنے کا تاریخی فریضہ انجام دیا یہ کوئی چھپی ڈھکی بات نہیں کہ سر سید احمد خان نے، اپنے رسالہ "تہذیب الاخلاق" کے ذریعہ مسلمانوں کو مخاطب کر کے، انھیں مغربی تعلیم سے بہرہ ور ہونے کا مشورہ دیتے دیتے، مذہبی روایات کی سطح پر بھی ایک ایغارمنٹ کا رویہ اختیار کرنے کی پہلی کوشش پر، تنقید وں کا ہدف بننے کے بعد یہ کہہ کر چپ سادہ لی تھی کہ "میں نے ٹھہرے پانی میں پتھر تو پھینک دیا ہے، اور اب وہ تلاطم پیدا کئے بغیر نہ رہ سکیگا"۔ لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سر سید احمد خان کی تعلیمات کے زیر اثر مغرب پرستی کا جو رجحان پیدا ہو گیا تھا وہ "اقبال" کی نئی لَے، سے 'عصریت' کے قالب میں ڈھلنے لگا۔ یہ کسی کم ہمت، کرم کتابی کا کام نہیں تھا کہ وہ، توہمات کے ان گنت بتوں کو توڑ کر، انسان کو اس کی عظمت سے روشناس کراتا اور "محکومیت و مجبوری" کے گھٹیا فلسفہ کو، ناقابل قرار دے کر، خدا کو بھی للکارتا ہے

تیری خدائی سے ہے میرے جنوں کو گلہ   اپنے لئے لامکاں میرے لئے چار سو

یہی نہیں بلکہ اس نے اپنے پیشرو ہی نہیں بلکہ ہم عصر شعرا کے خلاف جو "مہندی لگے ہاتھوں اور رنگین چوڑیوں سے بھرپور نازک کلائیوں پر طبع آزمائی کرتے تھے، اور جنکے اعصاب پر بقول اقبال "عورت" سوار تھی" غالب و کار آفریں، کار کشا کارساز ہاتھ" کو اللہ کا ہاتھ قرار دے کر، اس پسماندہ انسان کو، سماج کی بنیاد بنا دیا جو، اونچے اور خوبصورت قصر و ایوان کی تعمیر کی صلاحیت رکھنے کے باوجود، فٹ پاتھ پر سوتا یا خس پوش جھونپڑیوں میں زندگی گزارتا ہے۔

یورپ کے صنعتی انقلاب کے وقوع پذیر ہونے کے ایک صدی سے زیادہ عرصہ گزرنے کے بعد بھی، سرمایہ داری کے راستہ نے مشینوں کو، جس طرح "احساس مروت کو کچل دینے کے آلات" میں تبدیل کر دیا تھا، اس کی ایک جھلک انگریزی کے مشہور شاعر اور برطانیہ کے دارالامراء کے رکن لارڈ بائرن کی اس تقریر میں ملتی ہے، جو، انھوں نے، بیروزگار کئے جانے والے مزدوروں کی جانب سے توڑ پھوڑ کے انسداد کے لئے پیش کردہ مسودہ قانون پر کی تھی۔ مجھے اجازت دیجئے کہ میں اس تقریر کا ایک اقتباس آپ کی خدمت میں پیش کر دوں۔

۲۷ فروری ۱۸۱۲ء کو، انھوں نے ایوان بالا کو مخاطب کرتے ہوئے کہا تھا "بیروزگار مزدوروں پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ انھوں نے خود ان کو آرام و آسائش مہیا کرنے والی مشینوں کو، جو، ان کے ساتھیوں کا ذریعہ روزگار بھی ہیں، اپنے ہی ہاتھوں تباہ کرنے کی سازش کر رکھی ہے۔ لیکن ہم اس حقیقت کو بھول رہے ہیں کہ اٹھارہ برس تک جاری رکھی جانے والی جنگوں میں ہم نے، اپنے اور بنی نوع انسان کو سہولتیں مہیا کرنے والی کن کن چیزوں

کیسی کیسی عمارتوں' اور کتنے بڑے بڑے ذرائع آبپاشی کو چپ چاپ تباہ ہوتے دیکھا ہے۔ ان جنگوں کے اثرات سے ہماری ہی نسل نہیں' آنے والی تین چار نسلیں بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکیں گی۔ غریب مزدوروں نے پادر لومس پر اس وقت تک ضرب نہیں لگائی جب تک کہ ان مشینوں کے مالکوں نے انھیں' ان کے ذریعہ روزگار سے محروم کرکے' فاقہ کشی کے اندھیرے کنوئیں میں ڈھکیل دینے کی کوشش نہیں کی۔ ایک ایسے وقت جبکہ برطانوی عوام کا دیوالیہ نکل رہا ہے اور اچھے خاصے شریف لوگ بھی' پیٹ کی آگ بجھانے کی خاطر' جرائم کے ارتکاب پر مجبور ہو گئے ہیں' آپ ان بیروزگار مزدوروں سے یہ توقع کیوں رکھتے ہیں کہ وہ بھوکے رہ کر بھی' اچھے شہری بنیں رہیں گے ...."

سرمایہ دارانہ راستہ کی انھیں لعنتوں کا تسلسل دنیا کے بیشتر مغربی ممالک کے علاوہ' خود ہمارے ملک کی آزادی کے ۳۰ برس بعد بھی' ٹوٹ نہیں سکا ہے۔ اکتوبر انقلاب نے اس راستہ کے متوازی ایک نئے راستہ کی نشاندہی کی' جو' اقبال کے "مرد مومن" کا بھی مقصود ہے۔ اقبال نے' اپنے وطن سے بہت دور' ان لاکھوں انسانوں کے قدموں کی دھمک سنی جو' مشینوں کو اپنا آقا نہیں بلکہ تابعدار بنانے کا حوصلہ رکھتے تھے' ان کے سماجی شعور کا تجزیہ کرتے ہوئے اس سرخ رنگ کو کوئی فراموش نہیں کر سکتا' جو' اقبال کے ذہن کو تر و تازگی عطا کرنے والے سبز رنگ سے ہم آہنگ نظر آتا ہے۔ ان کی فکر کے بہت بڑے کینوس پر' یہ دونوں رنگ' کچھ اس انداز میں خلط ملط ہو گئے ہیں کہ سبز رنگ کی حد کہاں سے شروع ہوتی ہے اور کس مقام پر پہنچ کر سرخی سے مل جاتی ہے' اس کا پتہ نہیں چلتا۔ اقبال کے "مرد مومن" کی تلاش کرنے والے کو' روایتی اور آبائی مسلمانوں کے گروہ سے بالاتر ہو کر' اس قلندر کا جائزہ لینا ہوگا جو آفاق میں گم نہیں بلکہ خود آفاق میں گم ہے۔

کون سی وادی میں ہے کون سی منزل میں ہے
عشق بلاخیز کا قافلۂ سخت جاں...
دیکھ چکا المنی شورش اصلاح دیں...
جس نے نہ چھوڑے کہیں نقش کہن کے نشاں
حرف غلط بن گئی عصمت پیر کنشت
اور ہوئی فکر کی کشتی نازک رواں
چشم فرانسیس بھی دیکھ چکی انقلاب
جس سے دگرگوں ہوا مغربیوں کا جہاں
ملت رومی نژاد کہنہ پرستی سے پیر
لذت تجدید سے وہ بھی ہوئی پھر جواں
روح مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب
راز خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں
دیکھئے اس بحر کی تہہ سے اچھلتا ہے کیا؟
گنبد نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا؟

اس عالم نو کے آدم نو کے خط و خال سے اقبال ناواقف نہیں ہیں ؎

عالم نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب
پردہ اٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے
لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب
جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روح امم کی حیات کشمکش انقلاب

عالم نو کے اس نقیب و پیامبر پر کیچڑ اچھالنے والے' اسے تصور پاکستان کا خالق قرار دیکر' ہمارے سرمایہ ادب سے

اس کی دین کو خارج کردینا چاہتے ہیں۔ بلاشبہ اقبال نے ایک نظریاتی مملکت کا خاکہ پیش کیا تھا، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا، کسی نظریاتی مملکت کے قیام کا مطالبہ کوئی گناہ ہے۔ اور کیا کوئی کہہ سکتا ہے، آج جو پاکستان ہمارے پڑوس میں موجود، وہ اقبال کی مجوزہ نظریاتی مملکت کی کسوٹی پر پورا اترتا ہے۔

ایک اور بات جو اقبال کے بارے میں بڑی نزاعی بن گئی تھی وہ، ان کے دو ترانوں کے فرق سے تعلق رکھتی ہے۔ ایک وہ جس میں انھوں نے ہندوستان کو سارے جہاں سے اچھا کہا ہے، اور دوسرا وہ، جس میں، تمام مسلمانوں کو، ہم وطن قرار دیا ہے۔ یہ دونوں ترانے، اقبال کے شعور کے ارتقاء کی دو جداگانہ منزلوں کی نمائندگی کرتے ہیں، اور ثانی الذکر ترانہ کو، محدود وطن پرستی کا ردِعمل قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر انھیں یکجا کردیا بھی جائے تو، دوسرے ترانہ سے پہلے کی نفی کہاں ہوتی ہے۔ تمام مسلمانوں کو اپنا ہموطن کہنے کے باوجود، اقبال نے اپنے وطن ہندوستان کو اچھے کی صفت سے محروم کہاں کیا ہے۔ وہ ایک ایسے دور کی پیداوار تھے جبکہ بدقسمتی سے ہندوستان کی تحریک آزادی، دو مختلف و متوازی خطوط پر آگے بڑھائی جارہی تھی اور دونوں ہی پر مذہب کا رنگ غالب تھا۔ اس اعتبار سے اقبال، کے ایک خاص فرقہ سے لگاؤ کو، فرقہ پرستی کا نام دینا، کسی طرح بھی درست نہیں۔ وہ شخص جس نے بڑے ہی جذب دروں سے کہا تھا ۹

من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج

من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن

کیا کسی بھی مرحلہ اور منزل پر، حرم و دیر، کے ان اختلافات پر دھیان دے سکتا ہے۔ جو اس کے سب سے بڑے دشمن ملّا اور پنڈت نے پیدا کر رکھے تھے۔

اشیاء کی قدر و قیمت

خدا نے اشیاء کی تخلیق کی ۔ انسان نے اشیاء کی قدر و قیمت دریافت کی ۔ نطشے نے کہا ہے کہ کسی ایک قوم کی بقاء اس کے قدر و قیمت کی پیہم تخلیق پر منحصر ہے ۔ اشیاء پر حکمتِ الٰہی کی مہر ثبت ہوتی ہے، لیکن ان کی معنویت سرتاسر انسانی ہے ۔

(اقبال کی ذاتی ڈائری سنہ ١٩١٠ء "بکھرے خیالات" سے ایک اقتباس)

مضطر مجاز

اقبال کے فارسی کلام کے ترجمے کی ضرورت اور اس کے مسائل

کوئی فنِ لطیف ہو کسی نہ کسی طرح فنکار کے جذبات و احساسات کی وہ ترجمانی ہی ہوتا ہے۔ مصور اپنے مو قلم سے ان کا اظہار کرتا ہے تو شاعر اور ادیب اپنے قلم سے۔ پھر شعر سا فنِ شریف جو سرتا سر وجدان کا مرہونِ منت ہے کس طرح ترجمے کے میکانی عمل کا متحمل ہو سکتا ہے لیکن اس سے مفر بھی نہیں۔ اگر ترجمے کی سبیل مہیا نہ ہوتی تو شاید ہم شکنتلا، ایلیڈ، طربیہ خداوندی، فاوسٹ اور ایسی ہی ان گنت سلسبیلوں سے محروم رہ جاتے۔ انسانیت کی اسی میراثِ جاودانی کی ایک کڑی اور اہم کڑی کلام اقبال بھی ہے۔ اقبال جس دور کی پیداوار ہیں اس میں ہر شد بد لکھنا پڑھنا جاننے والا آدمی سی لفظی، ضرور پڑھ لیتا تھا۔ دانشور طبقے کی تو بات ہی الگ ہے فارسی اس وقت ان کا اوڑھنا بچھونا تھی اس طرح اقبال کا اُردو کے ساتھ ساتھ فارسی میں بھی شعر کہنا کوئی اچنبھے کی بات نہ تھی پھر یوں بھی تھا کہ وہ فارسی کے ذریعے اپنا پیام برصغیر کی حدود سے نکل کر ایران و توران اور تاشقند و سمرقند تک پہنچا دینا چاہتے تھے ؎

از ہند و سمرقند و عراق و ہمدان خیز
از خوابِ گراں، خوابِ گراں، خوابِ گراں خیز
از خوابِ گراں خیز

فارسی دانی کا ان دنوں ایسا ہی حال تھا جیسے آج کل ہر پڑھا لکھا آدمی انگریزی سے کسی نہ کسی درجہ میں واقفیت رکھتا ہے۔ سچ بات تو یہ ہے کہ یہ سلسلہ حال حال تک یعنی پچھلی ربع صدی تک جاری رہا جبکہ فارسی زبان کم سے کم مضمون اختیاری کے طور پر مدارس میں پڑھائی جاتی تھی اگرچہ اس کا پڑھنا دنیوی مصالح کے پیش نظر زیادہ سود مند نہ سمجھا جاتا تھا مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ فارسی کا چلن بھی ہمارے معاشرے سے اٹھ گیا لیکن اس کے باوجود اقبال کی قدر و منزلت ان کی شاعری اور پیام کی وجہ سے کبھی کم نہیں ہوئی بلکہ ؎

ہے یہ ہر لحظہ فزوں وقت کی رفتار کے ساتھ

یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ اقبال جو ہمارے سب سے بڑے شاعر ہیں ان کے کلام کا بڑا حصہ فارسی میں ہے ان کے نو مجموعہ ہائے کلام کے منجملہ صرف تین اردو میں ہیں یعنی یہ کہ ان کا دو تہائی کلام فارسی ہی میں ہے اس کے باوجود اقبال کے فارسی کلام کو اردو میں منتقل کرنے کی کوئی خاص سنجیدہ کوشش نہیں ہوئی۔ پاکستان میں اس تعلق سے کیا کام ہوئے ان کا کلی طور پر کوئی علم نہیں۔ جہاں تک اقبال کی تصانیف کے ترجمے کا تعلق ہے خود اقبال اسے ضروری سمجھتے تھے چنانچہ انھوں نے ڈاکٹر عابد حسین سے اپنے خطبات کے ترجمے کی خواہش بھی کی تھی ڈاکٹر عابد حسین گوئٹے کی شہرۂ آفاق تصنیف "فاوسٹ" کا ترجمہ کر کے بڑی شہرت حاصل کر چکے تھے۔ لیکن ڈاکٹر صاحب نے بہ وجوہ اس کام سے اپنی معذوری کا اظہار کیا غالباً ان کے پیش نظر ان کے سیاسی مصالح تھے بعد میں ان خطبات کا ترجمہ نذیر نیازی صاحب نے کیا جو ان کے بیان کے مطابق خود اقبال کی نظر سے بھی گزر چکا ہے۔

یہ بات بھی ہمارے لئے لمحۂ فکر ہے کہ اردو سے پہلے اقبال کے فارسی کلام کے تراجم انگریزی، فرانسیسی، اطالوی اور جرمن زبانوں میں ہو چکے ہیں میری این شمل، السا ندرو بوزانی اور آربری کے تراجم اس سلسلہ میں قابل ذکر ہیں۔ خود اقبال نے ایک آفاقی شاعر ہونے ناطے دنیا کے ہر بڑے شاعر، فلسفی اور مفکر سے کسب فیض کیا ہے ان کے پاس جہاں انگریزی شعرا ٹینی سن، ایمرسن وغیرہ کی نظموں کے مرکزی خیال سے ماخوذ نظمیں ملتی ہیں وہیں بھرتری ہری کے کلام اور گائتری سے راست تراجم بھی ملتے ہیں بلکہ بھرتری ہری کے ایک شعر کے ترجمے کو اقبال نے بال جبریل کے سرنامے کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اس موقعہ پر ترجمے کے تعلق سے اقبال کے اپنے خیالات کا مطالعہ بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا گائیتری کے ترجمے کے بارے میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"ذیل کے اشعار رگ وید کی ایک نہایت قدیم اور مشہور دعا کا ترجمہ ہے جس کو گائیتری کہتے ہیں مغربی زبانوں میں اس کے بہت سے ترجمے کئے گئے ہیں لیکن حق یہ ہے کہ زبان سنسکرت کی نحوی پیچیدگیوں کی وجہ سے السنۂ حال میں وضاحت کے ساتھ اس کا مفہوم ادا کرنا نہایت مشکل ہے۔ اس مقام پر یہ ظاہر کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اصل سنسکرت میں لفظ "سوتر" استعمال کیا گیا ہے جس کے لئے اردو لفظ نہ ملنے کے باعث ہم نے لفظ آفتاب رکھا ہے ___ ترجمے کی مشکلات سے ہر شخص واقف ہے لیکن اس خاص صورت میں دقت اور بھی بڑھ گئی ہے کیونکہ اصل الفاظ کی آواز، موسیقیت اور وہ طمانیت آمیز اثر جو ان کے پڑھنے سے دل پر ہوتا ہے اردو زبان میں منتقل نہیں ہو سکتا۔ گائیتری کے مصنف نے ملک الشعرا ٹینی سن کی طرح اپنے اشعار میں ایسے الفاظ استعمال کئے ہیں جن کے حروف علت اور صحیح کی قدرتی ترتیب سے ایک ایسی لطیف موسیقیت پیدا ہو جاتی ہے جس کا غیر زبان میں منتقل کرنا ناممکنات میں سے ہے"

حوالہ کسی قدر طویل ہو گیا لیکن یہ اس لئے بھی ضروری تھا کہ کلام اقبال کے ترجمے پر بھی یہ حرف بحرف

صادق آتا ہے۔

اقبال کے اپنے تراجم کی فہرست بھی کچھ کم نہیں۔ انہوں نے اشبیلیہ کے بادشاہ شاعر معتمد اندلسی کے فرماں روا اور شاعر عبدالرحمٰن اول، ہندوستان کے فلسفی راجہ شاعر بھرتری ہری کی نظموں کا راست مگر آزاد ترجمہ کیا ہے۔ اس کے علاوہ ایمرسن، ولیم کوپر، لانگ فیلو اور ٹینی سن جیسے شعرا کی نظموں کے مرکزی خیال پر مبنی نظمیں کہیں اور اسی کے ساتھ خسرو، سعدی، عطار، فیضی، عرفی، بیدل، حافظ اور سنائی کے اشعار پر جا بہ جا نظمیں کہیں لیکن یہ وہ روایتی نظمیں نہیں جو ہمارے اکثر شعرا کے دواوین میں نظر آتی ہیں بلکہ یہ ایک طرح سے معنوی تضمین ہیں۔

ترجمے کا اولین اصول اس کا اصل سے مطابق ہونا ہے لفظی اور معنوی دونوں طرح سے لیکن ہر کسی طرح، جوئے شیر لانے سے کم نہیں بہت کم ترجمے اس شرط پر پورے اتر سکتے ہیں اقبال نے بھی دیگر شعرا کی نظموں کے تراجم کو ترجمہ نہیں بلکہ ماخوذ کہا ہے۔ اردو میں نظم طباطبائی کی "گور غریباں" ترجمے کی دنیا میں کسی اعجاز سے کم نہیں۔ تخلیق کا عمل اقبال کے الفاظ میں ایک ایسا عمل ہے کہ جس کے دوران فنکار پر تاب و تب رومی سے حیرت فارابی تک ہر کیفیت گزر جاتی ہے۔ لیکن غریب مترجم اس نعمت سے محروم رہتا ہے جو بھی کیفیت اس پر گزرتی ہے وہ صرف تخلیق کے واسطے ہی اس تک پہنچتی ہے جس کی ظاہر ہے کہ ایک ثانوی حیثیت ہوگی یہ بات تقریباً ناممکن سی ہے کہ تخلیق کار جس کیفیت و کرب اور نیرنگ و نشاط سے گزرے مترجم بھی اسی سے ہمکنار ہو اور اگر بالفرض یہ ہو جائے تو زبان کا پردہ حجاب اکبر بن جاتا ہے اگر مترجم اس پر قابو پالے تو وہ کامیاب ہے ورنہ ترجمہ محض ترجمانی بن کر رہ جاتا ہے۔ یا مترجم کی اپنی ہی کوئی تخلیق جو اصل تخلیق کا خوبصورت یا بھونڈا چربہ ہی کہلاتی ہے ترجمہ نہیں۔

کلام اقبال کے ترجمے میں ایک بڑی مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ اقبال کا ڈکشن ہماری اب تک اردو شاعری کے ڈکشن سے کافی مختلف، منفرد اور موجودہ معیارات کے لحاظ سے خاصہ فارسی اور عربی آمیز ہے اگر اقبال کا اردو کلام نہ ہوتا تو ان کے فارسی کلام کا ترجمہ اتنا بڑا چیلنج نہ بنتا۔ اس ضروری ہے کہ ترجمے کا آہنگ بھی وہی ہو جو ان کے اردو کلام کا ہے۔ ان کے کلام کا ترجمہ لکھنو کی بیگماتی زبان میں کرنا اس کی پیروڈی کرنے کے برابر ہے۔ کیونکہ بقول ڈاکٹر عبداللہ اقبال کے ہاں کہنے کی جو باتیں تھیں وہ اتنی عظیم اور گمبھیر تھیں کہ لکھنو اور اودھ کی بیگماتی زبان اس کے لئے قطعی موزوں اور مناسب نہ تھی۔

ترجمے کی دوسری بڑی مشکل محاورہ اور تلمیح ہے کسی بھی زبان کے محاورے میں معنی و مفاہیم کے جو خزانے پوشیدہ ہوتے ہیں ان کا ترجمے میں احاطہ کرنا مشکل ہے الا اس کے کہ کوئی ہم معنی محاورہ مترجم کی زبان میں موجود ہو۔ ایک انگریزی محاورہ RAINING CATS AND DOGS موسلا دھار طوفانی بارش کے لئے استعمال ہوتا ہے لیکن اگر اس کا لفظی ترجمہ کر دیا جائے تو

بڑی مضحکہ خیز صورتِ حال پیدا ہوگی تاہم چونکہ زبانوں کے خاندان میں فارسی اُردو کی بڑی بہن قرار پاتی ہے اس لئے فارسی محاوروں کے بہت سے مترادف محاورے اردو میں بھی موجود ہیں۔

دوسرا مسئلہ تلمیحات کا ہے۔ یہ محاورے سے کہیں زیادہ سخت مرحلہ ہے۔ اقبال کا کلام سینکڑوں تلمیحات اور استعارات سے بھرا پڑا ہے۔ جن میں سے اکثر و بیشتر فارسی ادب، اسلامی تاریخ اور قرآنی اشارات پر مشتمل ہیں جیسے چوبِ کلیم، کوہ الوند، طغرل و سنجر، نانِ شعیر، قوتِ حیدری، زہرۂ لا یحزنون، کوہ اضم، بسطامی، بطحا، بدر و حنین وغیرہ وغیرہ۔

اکثر و بیشتر تاریخی تلمیحات ایسی بھی ہیں جنھیں اقبال نے معانی کا ایک نیا پیکر عطا کیا ہے طور و موسیٰ کی تلمیح اردو اور فارسی ادب میں عام مل جاتی ہے لیکن ؎

گزر اس دور میں ممکن نہیں بے چوبِ کلیم

کہہ کر اقبال نے قوت و جلال کے فلسفہ کو بڑے اختصار اور خوبصورتی سے پیش کردیا ہے۔ ان کا فارسی کلام اردو سے کہیں زیادہ ایسی تلمیحات اور اشارات سے بھرا پڑا ہے۔ کلام اقبال کے ترجمے کے لئے ان تلمیحات کے پس منظر سے واقفیت ضروری ہے تاکہ اس طرح مترجم کے ضمیر پر نزول شعر ہو۔ نظم طباطبائی گرے کی ایلیجی کے ترجمے میں ترجمے کی منزلِ کمال پر ہیں یہاں تک کہ CROMWELL کی تلمیح کی جگہ انھوں نے رستم و سہراب کی تلمیح بڑی نفاست سے استعمال کی ہے۔

منظوم ترجمے کے سلسلے میں ایک سوال یہ بھی اٹھتا ہے کہ ترجمے کے لئے بحر کونسی اختیار کی جائے۔ ہیئت کا بڑا انحصار موضوع پر ہوتا ہے جس طرح کہا جاتا ہے کہ ہر بچہ اپنا رزق ساتھ لاتا اسی طرح ہر تخلیق اپنی ہیئت بھی اپنے ساتھ لاتی ہے۔ ایک اچھا شاعر جو بحر استعمال کرتا ہے وہ اس کے موضوع اور موڈ کے اعتبار سے نہایت موزوں اور مناسب ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے ترجمے میں بھی وہی بحر استعمال کی جائے تو زیادہ مناسب ہے اس طرح ترجمے میں حشو و زوائد کے در آنے کا احتمال رہتا ہے اور نہ اصل کے کسی حصے کے چھوٹ جانے کا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ فارسی زبان کے حسنِ اختصار اور حسنِ بیان کو اردو میں منتقل کرنا بڑا مشکل کام ہے فارسی میں میم، تے اور شیں کی ضمائر کے استعمال سے متکلم مخاطب اور غائب کے صیغوں کا بہ آسانی اظہار ہوجاتا ہے مثلاً گفت، گویمت یا گفتمش۔ اردو میں اتنے اختصار کے ساتھ اتنا کچھ کہہ جانا ممکن نہیں تاہم اس مشکل پر ایک شعر کا ترجمہ دو شعروں میں کر کے قابو پایا جا سکتا ہے لیکن مشکل اس وقت پیش آتی ہے جب رباعی، قطعہ، مسدس کا ترجمہ رباعی، قطعہ، مسدس ہی میں کرنا پڑے اس میں کتنا جگر پاشی کرنا پڑتا ہے اس کا اندازہ بقول میر

جس پہ گزرے ہے وہی جانے

(ڈاکٹر) رحیم الدین کمال

اقبال کا تصورِ انسان

میں نے آج سے تقریباً سترہ سال قبل ایک مقالہ بہ عنوان Iqbals Concept of man حیدرآباد کی پوئٹری سوسائٹی Hyderabad Poetry Society کے ایک اجلاس میں پڑھا تھا۔ بعد میں یہ مقالہ Islamic Culture اسلامک کلچر جنوری ۱۹۶۳ء میں شائع ہوا۔ اب اس کا ترجمہ چند ترمیموں اور اضافوں کے ساتھ "اقبال ریویو" کے قارئین کی نذر ہے۔

اقبالؒ نے مثالی انسان کا تصور جسے عام طور پر انسان کامل یا فوق الانسان جیسی اصطلاحوں سے واضح کیا جاتا ہے، پیش نہیں کیا بلکہ مرد خود آگاہ یا ایسے انسان کا تصور پیش کیا ہے جس کے نمونے ہم کو اسی آب و گل کی دنیا میں ملتے ہیں۔ یہ شخص ایک مثالی یا IDEAL MAN نہیں ہے بلکہ ایسا انسان ہے جس کی خودی بیدار ہے اور وہ اس دنیائے آب و گل میں کارفرما اور کارآفریں ہے اقبال کی شاعری کا مقصود "آدم گری" ہے اور اس کی شاعری میں "آدم گری" کے طریق پر بھی واضح اشارے

ملتے ہیں، اس میں شک نہیں کہ اقبال نے اپنی زندگی کے مختصر سے عرصے میں بے شمار موضوعات پر اظہ
خیال کیا ہے لیکن بہت سے موضوع ایسے ہیں جن پر اس کے خیالات کی حیثیت محض اشاروں سے زیادہ نہ
ہے۔ اقبال پر برسوں سے بہت کچھ لکھا جا رہا ہے، لیکن ابھی تک اقبال کے فکر و فلسفہ کے بے شمار پہلو
ہیں، اقبال اپنے زمانے کا ایک عظیم شاعر و فلسفی تھا۔

لیکن اس کی فکر و فلسفہ پر اب بھی ناقدانہ نظر ڈالنے کی ضرورت ہے بد قسمتی سے ہند و پاک میں
طور پر اقبال کی عظمت کا سکہ ہم سب کے دلوں پر ایسا بیٹھا ہوا ہے کہ ہم اس کی شاعری اور فکر کا ناقدانہ جا
لیتے ہوئے ہچکچاتے ہیں۔ ہمیں یہ مان لینا چاہئے کہ اقبال نے بے شمار موضوعات پر ایک نئے طرز فکر کی ا
ضرورت کی تھی، لیکن اس کی زندگی کی مختصر سی مدت میں اس کے لئے یہ ناممکن تھا کہ ہر موضوع پر تفصیل سے ا
خیال کرتا یا کوئی حتمی رائے دیتا۔ ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کی بصیرت اور وجدان نے اس کی
اعانت کی اور وہ تفصیل میں گئے، بغیر بھی صحیح نتیجہ پر پہنچنے میں کامیاب ہوا۔ اس کا مطلب یہ بھی نہیں ک
ان موضوعات پر تفصیلی مطالعہ کی زحمت گوارا نہ کریں، ہند و پاک کے اقبال شناسوں کے اس ط
عمل نے مغرب کے بعض ناقدین کو یہ موقع دے دیا ہے کہ وہ اس کمی کو بہت کچھ بڑھا چڑھا کر بیان
ہیں۔ اگر ہم ان کی تحریروں کا مطالعہ کریں۔ اور غور کریں تو معلوم ہوگا کہ جس کمی کے بارے میں بڑے مب
سے کام لے کر وہ اظہار خیال کرتے ہیں وہ دراصل کمی نہیں ہے بلکہ اس سے ہند و پاک کے لکھنے والو
کے اس احساس کی غمازی ہوتی ہے کہ وجدانی طریق پر اقبال نے جو نتائج بغیر کسی تفصیلی علمی بحث کے اخ
کئے ہیں ان سے وہ اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں پاتے، البتہ بعض لکھنے والوں نے مغربی افکار کو ا
پر بلا تنقید چسپاں کر دیا ہے ان بے شمار تصورات میں 'نیٹشے کا تصور مافوق الانسان' بھی ہے بعض اہل
نے جیلی کے "انسان کامل" کے تصور سے متاثر ہو کر اس اصطلاح کو اقبال کے انسان سے ملا دیا ہے
غلطی محض، اس وجہ سے ہوئی ہے کہ "معیت یا (Immediacy) کا واضح تصور، میری دانست
ان لکھنے والوں کے ذہن میں نہیں تھا۔ اکثر غیر متعلق تصورات اقبال کی شاعری اور فکر سے مربوط ہو
جا رہے ہیں۔ یہ ایک بڑی خطرناک کوشش ہے جس کا انسداد بہت ضروری ہے انسداد کا یہ مطلب
کہ ان اصحاب کو اظہار خیال سے روکا جائے، یہ بڑا ہی غیر دانشمندانہ عمل ہوگا۔ اس کا صحیح طریقہ یہ ہے
غیر متعلق یا غلط خیالات اور افکار اقبال سے وابستہ کئے گئے ہیں ان کو خود اقبال کی شاعری اور ف
شہادتوں سے غیر متعلق یا غلط ثابت کیا جائے، یہ ایک مسعود و مبارک کوشش ہوگی، ظاہر اس
لئے نہ صرف ایک وسیع ادارے کی ضرورت ہے بلکہ اقبال شناسوں کی ایک ایسی جماعت چاہئے
مغربی اور مشرقی فکر و فلسفہ کی روشنی اور خود اقبال کے ذہنی ارتقا اور فکر و فلسفہ کی ترقی کے مطالعہ ک
یہ کام سر انجام دے سکے۔

مجھے اس کا اعتراف ہے کہ اس مقالے کی تیاری میں میں نے بعض کتابوں سے استفادہ کیا ہے لیکن اس میں جس طرز فکر کو ابھارا گیا ہے وہ میرا اپنا کام ہے اس طرح اقبال نے اپنی شاعری اور تحریروں میں جن بنیادی تصورات کی تشکیل کی وہ ہے نہ صرف واضح ہو جاتے ہیں بلکہ ان سے اس کے "آدم گری" کی منصب اور طریق کے سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے۔

میں نے اس مقالے میں لکھا تھا ــــ "اقبال کو مغرب و مشرق کے فکر و فلسفہ کا گہرا ادراک حاصل تھا۔ اس کے افکار بے حد بحث ہیں۔ اس نے زندگی کے ہر پہلو پر اظہار خیال کیا ہے۔ وہ اس لئے بھی عظیم تھا کہ وہ عشق کی شراب سے سرشار تھا۔ اس کی زندگی کا ایک شریفانہ مقصد تھا۔ اس نے شاعری کا مقصود آدم گری قرار دیا ہے۔ اور ایسی شاعری کو وہ پیغمبری کا درثہ سمجھتا ہے"

شعر را مقصود اگر آدم گری است
شاعری ہم وارث پیغمبری است

اس کی شاعری کا مرکزی نقطہ "انسان" ہے، اس کے نزدیک انسان ایک اعلیٰ ترین تخلیقی کارنامہ ہے۔ اور خود خدا انسان کی تلاش میں ہے۔

قدم در جستجوئے آدمی زن
خدا ہم در تلاش آدمی است

کبھی کبھی تو وہ "انسان" کو اس درجہ سراہتا ہے کہ اسے وہ خدا کے مقابل لاکھڑا کرتا ہے اقبال کی شاعری کا یہ عنصر اسے اس طرز فکر کا امام بنا دیتا ہے

گفت یزداں کہ چنیں است و دگر ہیچ مگو
گفت آدم کہ چنیں است و چناں می بایست

اقبال کی شاعری میں "انسان" کی عظمت کا سراغ پانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان عناصر ترکیبی کا جائزہ لیا جائے، جس سے انسان کی تشکیل ہوتی ہے۔ تاکہ شخصیت کی داخلی اور خارجی جہتوں کا مناسب محاکمہ کیا جاسکے اور اس طرح انسان کا اس کے ماحول اور خدا سے ربط و تعلق کا صحیح اندازہ ہو سکے، دور حاضر کے ایک ماہر نفسیات نے شخصیت کی توضیح ان الفاظ میں کی ہے

"... The integrated organisation of all the cognitive, effective, conative and physical characteristics of an individual as it manifests itself in focal distinctions of others. ...."

اس ماہر نفسیات نے شخصیت سے اس نامیاتی حقیقت کے واقعی اور امکانی عمل کے سانچوں سے مراد لی ہے، جسے ہم انسان کا نام دیتے ہیں۔ اس عمل میں ارث اور ماحول دونوں کا دخل ہوتا ہے۔ اس عمل کی اصل اور اس کے فروغ کا پتہ پیکر، مزاج، کردار، اور عقل کے باہمی عمل اور ردِ عمل سے چلتا ہے۔

میں نے جب یہ مقالہ لکھا تھا تو اس وقت تک حیاتیاتی سائنس میں اب جیسی ترقی نہیں ہوئی تھی۔ اب تو جرثومہ کی ساخت کا رمز معلوم کر لیا گیا ہے اور ہم اس میں تبدیلی کے خوفناک امکانات سے دوچار ہیں، نوبل پرائز یافتہ فرانسیسی ماہر حیاتیات JACQUES MONAD ژاک مونو نے اپنی ایک معرکتہ الآرا کتاب CHANCE AND NECESSITY میں بڑی دلچسپ بحث کی ہے کہ انسان کے ارتقاء میں انتخاب کا کیا حصہ ہے۔ اس بحث میں وہ نامیاتی قوانین کی بنیادوں پر کھڑے کئے ہوئے اخلاق کی عمارت کو ڈھا کر یہ ثابت کرتا ہے کہ دراصل علم و عرفان کا سرچشمہ اخلاق ہے۔ یہ ایسے اخلاقی نظام کا قائل ہے، جو انسان پر مسلط نہیں کیا جاتا ہے۔ بلکہ انسان اسے اپنے لئے وجدان و عرفان کی روشنی میں منتخب کرتا ہے، آزادی اس اخلاق کا سرچشمہ ہے جس سے دوسری اخلاقی قدریں قائم ہوتی ہیں یہ نامیاتی انسان کے جذبات، مطالبات اور ضروریات اور ان کی حدوں کا واضح اعتراف ہے آخر میں وہ کہتا ہے کہ انسان تحتانی عالم تاریکی اور بصیرت وجدان کی روشن بالا دنیا کے درمیان کھڑا ہے اور اس کے لئے ان دو میں سے ایک کا انتخاب کرتا ہے اور اسی انتخاب سے انسانی تقدیر کی تشکیل ہوتی ہے۔ میں نے اس حیاتیاتی ماہر کے خیالات کا خلاصہ اس لئے پیش کیا ہے کہ یہ عہد حاضر کا ایک غیر معمولی مسئلہ ہے اس مصنف نے قرآن اور اسلام کا مطالعہ نہیں کیا کیونکہ اس کی کتاب میں ہندومت، بدھ مت نصرانیت اور یہودیت کے حوالے تو ملتے ہیں، کہیں اسلام کا ذکر نہیں آتا، اس کے باوجود ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے غیر شعوری طور پر "عالمین" کے اسلامی تصور کی بڑی ہی معقول سائنسی اور علمی توجیہہ کی ہے۔ اس کے اس بیان سے الوہیت اور مادیت کی تعبیر بھی ملتی ہے اور یہ بیان معیت یا Immediacy کی وضاحت میں بھی ممد ثابت ہو سکتا ہے۔

میں نے اقبال کے تصور انسان کو واضح کرنے کے لئے ایک ماہر نفسیات اور ایک سائنسدان کے بیانات اس لئے دیئے ہیں کہ اقبال نے علمی تجربے اور تحلیل کی زحمت اٹھائے بغیر وجدانی کشف سے جو نتائج اخذ کئے ہیں۔ علمی اور سائنسی اصولوں پر بھی پورے اترتے ہیں۔

یہ معلوم کرنا اہم ہے کہ اقبال نے کن حالات اور اسباب کے زیر اثر اپنے فکری نظام کی تشکیل کی جس کو اس نے اپنی خوبصورت اردو اور فارسی شاعری کے سانچوں میں ڈھال دیا ہے۔ جب اقبال کو یہ احساس ہوا کہ نہ صرف ہندوستان بلکہ سارا مشرق غلامی کی زنجیروں سے جکڑا ہوا ہے تو اقبال کے اندر شاعر اور مفکر نے بغاوت کی، اس نے مشرق کے انحطاط اور مغرب کی برتری کے راز کو پانے

کی فکر کی، اقبال اس نتیجہ پر پہنچا کہ مشرق کے انحطاط کا اصل سبب یہ تھا کہ اس نے زندگی کی حقیقتوں سے گریز کا رجحان اپنایا اور ایک منفی طرزِ فکر میں پناہ ڈھونڈی۔ اس نے محسوس کیا کہ اسلامی مشرق میں رہبانیت یا گریزیت دراصل غیر اسلامی افلاطونی اور نو افلاطونی طرزِ فکر کے اثر کا نتیجہ تھا۔ اس طرزِ فکر میں دنیا کو محض مایا اور بے قیمت قرار دیا گیا تھا۔ اقبال کی نظر میں اتنا ہی نقصان دہ (Pantheism) کا منفی فلسفہ تھا۔ اقبال نے عمل کے پیغمبر کی طرح آگے کی طرف قدم بڑھایا، تاکہ اگر وہ اپنی نسل کو بچا نہ بھی سکے تو آئندہ آنے والی نسلوں کو مضمحل کر دینے والے (Pantheism) کے فلسفے سے نجات دلا سکے

وہ خود ہی کہتا ہے کہ اسے "آج" کی توجہ نہیں چاہیئے، وہ تو "کل" کے شاعر کی آواز ہے اس نے جاوید نامہ میں نئی نسل کو اپنے بیٹے جاوید توسط سے مخاطب کیا ہے

اقبال نے ظہورِ آدم کو اپنے خاص طرز میں بیان کیا ہے اس کی نظر میں تخلیقِ آدم ایک عظیم اور پاک کارنامہ تھا۔ اس کا یہ طرزِ فکر عیسائی طرزِ فکر کے مقابلے قابلِ غور ہے عیسائی مذہب میں انسان دنیا میں اپنے کئے کی سزا بھگتنے کے لئے بھیجا گیا ہے۔

اقبال نے ظہورِ آدم کو خوبصورت اشعار میں اس طرح پیش کیا ہے

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
خبرے رفت زگردوں بہ شبستانِ ازل
حذر اے پردہ گیاں! پردہ درے پیدا شد
آرزو بے خبر از خویش بآغوشِ حیات
چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خودگرے خودشکنے خودنگرے پیدا شد
زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

ایک اور دلاویز نظم میں اقبال نے عشق کی حقیقت کو جس سے حیاتِ انسانی سرفراز و کارفرما ہوتی ہے اس طرح بیان کیا ہے۔

سہانی نمودِ جہاں کی گھڑی تھی
تبسم فشاں زندگی کی کلی تھی
کہیں مہر کو تاجِ زر مل رہا تھا
عطا چاند کو چاندنی ہو رہی تھی
سیاہ پیرہن شام کو دے رہے تھے
ستاروں کو تعلیمِ تابندگی تھی

کہیں شاخ ہستی کو لگتے تھے پتے
کہیں زندگی کی کلی پھوٹتی تھی ...

فرشتے سکھاتے تھے شبنم کو رونا
ہنسی گل کو پہلے پہل آ رہی تھی ...

عطا درد ہوتا تھا شاعر کے دل کو
خودی تشنہ کام مے بے خودی تھی ..

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

غرض اس قدر یہ نظارہ تھا پیارا
کہ نظارگی ہو سراپا نظارا

فرشتہ تھا اک عشق تھا نام جس کا
کہ تھی رہبری اس کی سب کا سہارا

مگر ایک ہستی ہے دنیا میں ایسی
وہ آتش ہے سامنے اس کے پارا

شرر بن کے رہتی ہے انساں کے دل میں
وہ نورِ مطلق کی آنکھوں کا تارا

... سنی عشق نے گفتگو جب قضا کی
ہنسی اس کے لب پر ہوئی آشکارا

.. گری اس تبسم کی بجلی اجل پر
اندھیرے کا ہو نور میں کیا گزارا

... بقا کو جو دیکھا فنا ہو گئی وہ
قضا تھی شکارِ قضا ہو گئی وہ

اس نظم کے غنائی تاثر کا بیان کرنا ممکن نہیں ہے یہ صرف محسوس کیا جا سکتا ہے۔

اقبال نے اپنے خطبات میں ظہور آدم پر بھی اظہار خیال کیا ہے "قرآن نے انسان کے کرۂ ارضی پر ظہور کا جو واقعہ بیان کیا ہے اس کا تعلق انسان کی آفرینش سے نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد انسان کی ابتدائی غیر شعوری زندگی سے شعوری زندگی کی طرف ترقی بتانا ہے یہ ایک ایسا شعور تھا جس سے انسان کو خود آگاہی کا سبق ملا۔ اور اس میں عدول حکمی اور تشکیک کی ہمت پیدا ہوئی۔ اس کا مطلب اخلاقی پستی بھی نہیں تھا، یہ دراصل اس کی شعور محض سے شعور ذات و خودی کی طرف اقدام تھا۔ یہ انسان کی فطری خواب آور زندگی سے پہلے پہل بیدار ہونے کا واقعہ تھا۔ اس بیداری نے اس میں ایک ایسی خلش پیدا کی جس سے اس کو اپنی ہستی کے علت و معلول کا احساس پیدا ہوا۔ قرآن، نصرانیت کی طرح کرہ ارض کو ایک زندان سے تعبیر نہیں کرتا۔ ایسا زندان جس میں انسان کو اپنے کئے کی سزا بھگتنے کے لئے ڈال دیا گیا ہے۔ انسان کی عدول حکمی کا پہلا قدم دراصل اس کی آزادی کا پہلا اظہار بھی تھا۔ کرۂ ارض پر انسانی زندگی سے متعلق یہ خوش گوار اور پر امید تصور زندگی کو نئی جہتوں سے آشنا کر دیتا ہے اور اس طرح انساں کو حیات کی نئی تعبیریں میسر آتی ہیں۔

فکرِ اقبال میں انسان کا تصور جس طرح ترقی پایا ہے اس کو سمجھنے اور اس سے لطف لینے کے لئے ضروری ہے کہ ہم خودی SELF کو سمجھیں۔ اس موضوع پر بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن اب تک میری نظر سے کوئی تحریر ایسی نہیں گزری جس میں خودی کی اصلیت، اس کے عناصر ترکیبی اور ان کے باہمی ارتباط اور تناسب یا اس ارتباط اور تناسب کا انسانی کردار پر جو اثر مرتب کرتا ہے اس پر سیر حاصل بحث کی گئی ہو۔ اس

لئے اکثر اقبال شناسوں نے اقبال کے تصور خودی سے انسانی کردار کے ربط و تعلق کو واضح طور پر نہیں بیان
ا ہے کبھی کبھی خودی SELF کو انا EGO تسلیم کر لیا گیا ہے اگر اقبال کے بعض شیدائیوں کے کردار
ران کے تصورات اور اعمال کا علمی نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان میں ایک طرح کی حاکمیت
د اقتدار پسندی یا کم از کم قوت پرستی کے جذبات پیدا ہو گئے ہیں، اقبال کے کلام نے ایک تاریخی دور کو
اثر کیا ہے اس لئے ہمارے لئے اب یہ ممکن ہے کہ ہم اقبال کے ان شیدائیوں کے کردار اور اعمال کا
ی نقطۂ نظر سے جائزہ لیں ۔ اور دیکھیں کہ کیوں وہ اقبال کے کلام سے متاثر رہنے اور خلوص دل سے
ں پر عمل کرنے کے باوجود " انانیت " اور قوت پرستی کا شکار ہو گئے ۔ (The concept
of self) یا خودی کے تصور پر میری اہلیہ ڈاکٹر عاصمہ کمال نے ایک تحقیقاتی مقالہ لکھا ہے جس
ں انھوں نے خودی کے عناصر ترکیبی، ان کا باہمی ربط و تناسب اور حیاتِ انسانی اور انسانی کردار پر
ن کے اثرات اور فلسفۂ تعلیم اور طریقِ تعلیم میں اس تصور کی اہمیت سے بحث کی ہے، یہ موقع نہیں
کہ میں اس مقالے کی تفصیلات بیان کروں ۔ البتہ یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اقبال نے اپنی مثنوی
ار خودی میں کچھ حد تک فلسفۂ خودی کی توجیہہ کی ہے، اور پھر اس نے اپنے خطبات میں بھی خودی کے
ور سے سیر حاصل بحث کی ہے اور اس کی اردو اور فارسی شاعری میں خودی کو مرکزی اہمیت حاصل
پھر بھی اس تصور پر قرآن کی روشنی میں ابھی بہت کچھ لکھنے کی ضرورت ہے خودی کا تصور تقریباً سب
ان میں ملتا ہے اور اہل دل نے خودی کو بیدار کرنے اور اس کو پانے کے طریق بھی بتائے ہیں ۔ لیکن
حاضر کے دل و دماغ کے لئے اتنا ہی کافی نہیں ہے، پہلے تو اس کی نفسیاتی اساس اور اس کے اجزائے
ی کا کماحقہ علم ہونا چاہئے ۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ان عناصر کے تناسب اور ربط باہمی سے حیات
عمال انسانی پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں ۔ وجدان کا اس سے کیا تعلق ہے اور اس کی یافت کا کیا
ں ہو سکتا ہے جو عہد حاضر کیلئے قابل عمل ہے، اگر ہم ان سب سوالات کا تشفی بخش جواب حاصل کریں
ینا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم اقبال کے تصور خودی کا مفہوم، انسانی حیات اور کردار سے اس
علق اور اس کے حصول کے طریق سے واقف ہو سکتے ہیں ۔ جیسا کہ میں نے کہا ہے کہ اقبال نے
تصر سی زندگی کے عرصہ میں بے شمار مسائل پر اپنے وجدان کی روشنی میں بہت کچھ لکھا ہے، ان
سے اس کے فکر و فلسفہ کی تشکیل ہوتی ہے لیکن اس کی تعبیریں بہت وسیع اور ان کی معنویت
بلیغ ہے ۔ اور ابھی ان پر بہت کچھ کہا اور لکھا جا سکتا ہے ان مسائل میں ایک موضوع تصور خودی بھی
اب میں اقبال کی شاعری کی سہارے خودی کے تصور کو واضح کرنے کی کوشش کروں گا ۔

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است ۔۔۔ ہر چہ می بینی ز آثار خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد ۔۔۔ آشکارا عالم پندار کرد

صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او
غیر او پیدا از اثبات او

ساز داز خود پیکر اغیار را
تا فزاید لذت پیکار را

چوں حیات عالم از زور خودی است
پس بقدر استواری زندگی است

قطرہ چوں حرف خودی از بر کند
ہستئ بے مایہ را گوہر کند

سبزہ چوں تاب دمید از خود شناخت
ہمت او سینۂ گلشن شگافت

چوں زمیں بر ہستی خود محکم است
ماہ پابند طواف پیہم است

ہستی مہر از زمیں محکم تر است
پس زمیں مسحور چشم خاور است

چوں خودی آرد بہم نیروی زیست
می کشاید قلزمے از جوئے زیست

یہاں اقبال نے بے شمار مثالیں دے کر نہایت لطیف شاعرانہ تلمیحات اور استعارات کا سہارا لے کر خودی کی توضیح کی ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ کوئی علمی توجیہہ نہیں کہ اقبال سارے عناصر کا تجزیہ کر کے ان کا باہمی ربط بتاتا۔ اس کو ایک شاعر کی حیثیت سے "خودی" کے مظاہر بتانا مقصود تھا۔ پھر بھی اس نے ایسی اثر آفریں مثالیں دی ہیں کہ انسان کا قلب و دماغ روشن ہو جاتا ہے۔ خودی ہی کا اثر ہے کہ ایک قطرۂ بے مقدار گوہر نایاب و تابناک بن جاتا ہے۔ اور نرم و نازک گھاس سخت زمین کا سینہ چیر کر نمو پاتی ہے چونکہ زمین جوہر خودی سے آشنا اور تابندہ ہے اس لئے چاند اس کے اطراف گردش کرتا ہے۔ پھر شاعر زمین کا سورج سے مقابلہ کر کے بتاتا ہے کہ جس کی خودی جس درجہ بیدار اور جو جس درجہ خود آگاہ ہوگا۔ اتنا ہی وہ دوسرے سے مستحکم تر اور قوی تر ہوگا۔

خودی کی یافت سے زندگی کی جوئے تنگ ایک ذخار سمندر میں بدل جاتی ہے۔ اقبال نے یہاں حیات کا جو تصور پیش کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ زندگی کو ایسے عمل سے تعبیر کرتا ہے جس میں نئی تمنائیں اور نئے تصورات نمو جاتے ہیں اور اسی طرح ہر لمحہ اس کی نئی جہتیں نمودار ہوتی رہتی ہیں۔ دراصل (EGO) (انا) کی یافت ہی سے انسان کی شخصیت کو تابندگی ملتی ہے انسان کی فکر اور عمل اور اس کی "انا" کی یافت ہی اسے یہ احساس دلاتے ہیں کہ اس کے مادی وجود کے علاوہ کچھ اور قوت بھی ہے جو اس کے مادی وجود کو کارگر اور کار آفریں بنا دیتا ہے اقبال کے الفاظ میں مادی اور روحانی حیثیت سے انسان ایک خود مکتفی نامیاتی وحدت ہے لیکن اس شکل میں اس کو انفرادیت حاصل نہیں ہے، جس درجہ وہ خدا سے دور رہے گا۔ اسی درجہ اس کی انفرادیت نامکمل رہے گی، جس انسان کو جس درجہ "معیت" (قرب) نصیب ہوگا وہ اسی درجہ فرد کامل ہوگا" اس سے یہ گمان بھی پیدا ہو سکتا ہے کہ بعض مکتب فلسفہ کی روشنی میں قطرہ جب دریا میں ضم

ہوجاتا ہے تو اسے اپنی زندگی کا مقصد حاصل ہوجاتا ہے۔ یعنی وہ اپنے آپ کو پالیتا ہے لیکن اقبال کے نزدیک قطرہ کی انفرادیت کا راز سمندر میں گم ہوجانے میں نہیں بلکہ گوہر آبدار میں ڈھل جانے میں ہے Pantheistic مفکروں کے برخلاف اقبال کا خیال ہے کہ انفرادی "انا" میں خودی کی یافت سے صفات باری کے تصرفات کارفرما ہوتے ہیں، وہ اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ عالم آفاق کی تسخیر سے نہ صرف کائنات اس کی ذات میں گم ہوجاتی ہے بلکہ "حقیقت" اسے صاحب تصرف بنا دیتی ہے، زندگی اثر پذیری کا اقدام آفریں عمل ہے انسان "آزادِ مطلق" کی معیت سے پوری طرح آزاد ہوجاتا ہے اور یہ آزادی اسے اس وقت نصیب ہوتی ہے جب وہ راہ کی تمام دشواریوں کو ہٹا دینے میں کامیاب ہوجائے، اس زندگی میں خودی کی یافت کا مفہوم آزادی کے حصول کی جہد کا دوسرا نام ہے اس عالم میں خودی کی یافت سے جن میں تمام مادی قوتیں، تہذیبی اور روحانی ورثہ شامل ہیں۔ انسان کی شخصیت اس کی داخلیت سے مالا مال ہوجاتی ہے۔ انسان کو اپنی داخلیت کو مالا مال کرنے کے لئے ضروری ہے کہ زندگی کی ساری مشکلوں اور آزمائشوں کا بھرپور مقابلہ کرے، وہ اپنے آپ کو ہر قسم کے اثر آفریں مرحلوں سے دوچار کرے، اگر وہ ان مرحلوں مشکلوں اور آزمائشوں کا مقابلہ کرنے سے گریز کرے تو ظاہر ہے کہ اس کے کردار کی تزئین اور اس کی شخصیت کی تشکیل نہیں ہوپاتی اور اس کی وہ ساری ودیعتیں جن کی مدد سے انسان ان مرحلوں اور مشکلوں پر قابو پاتا ہے اجاگر ہوسکتی ہیں، اگر انسان میں گریز کا رجحان پیدا ہو تو اس سے اسکی شخصیت کے پرخچے اڑجائیں گے شخصیت کی تشکیل کے لئے نت نئے مرحلوں کی ضرورت ہوتی ہے خودی کی انتہائی یافت ہی سے انسانی پیکر کو شخصیت کا آب ورنگ ملتا ہے اور وہ کارفرما اور بے مثال بن کر جلوہ گر ہوتا ہے، ایسے حالات ہی میں انسان کے کانوں میں "میں ہوں" کا سرمدی نغمہ گونجتا ہے اقبال نے کیا خوب کہا ہے۔

من از بود و نبود خود خموشم
اگر گویم کہ ہستم خود پرستم
ولیکن این نوائے سادۂ کیست
کسے در سینہ می گوید کہ ہستم

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خودی کی اصل کیا ہے اس کا جواب ابتدائی کلمات میں دیا جاچکا ہے اللہ کی معیت ہی سے خودی کی تکمیل ہوتی ہے اور یہی معیت اس کی اصل بھی ہے

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبت آشنا طلب
ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب

ہم کو اس مسئلہ پر غور کرنے کے لئے اقبال کے ایک اور بنیادی تصور یعنی عشق اور عقل سے بھی بحث کرنی ضروری ہے اقبال کی شاعری اور فکر میں عشق کو ایک خاص مقام حاصل ہے اقبال نے ایک خط میں جو "اقبال کے فلسفۂ تعلیم" نامی کتاب کے مصنف غلام السیدین کے نام لکھا گیا تھا، عقل (یعنی سائینس) اور عشق (یعنی وجدان) سے حاصل ہونے والے علم کے معنیٰ اور باہمی تعلق کی وضاحت کی تھی ان کا خیال تھا کہ علم جو اس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور علم کی زمام کو جو ایک مادی قوت کی حیثیت رکھتا ہے ضروری ہے کہ ایک اعلیٰ قدر جسے عشق کہتے ہیں تھام رکھے۔ علم انسان کی تباہی کا باعث بن سکتا ہے جیسا کہ عہد حاضر کا حال ہے اعلیٰ درجہ کے علم کا سرچشمہ وجدان یعنی عشق ہے عشق ایک وجدانی ادراکی جذبہ ہے جس سے زندگی کو معنیٰ عطا ہوتے ہیں، اور عقل انسان کے لئے خیر بن جاتی ہے۔

سوزِ سخن ز نالۂ مستانۂ دل است
این شمع را فروغ ز پروانۂ دل است

این تیرہ خاکدان کہ جہانش نام کردۂ
فرسودہ پیکرے ز طلسم خانۂ دل است

بگذر از عقل و در آویز بموج یم عشق
کہ در آن جوئی تنک مایہ گہر پیدا است

اقبال کے نزدیک عقل کے ذریعہ جو علم حاصل ہوتا ہے وہ اس کے جزوی حقیقت سے ہم کو آگاہ کرتا ہے مگر جو علم کہ ہم وجدان کی معرفت حاصل کرتے ہیں وہ علم ہم کو حقیقت کا کلی ادراک عطا کرتا ہے، سائینس ہر چیز کی تحلیل کرکے ان کے اجزاء کا تحقق کرتی ہے لیکن اجزاء کے علم سے اس شئے کی حقیقت کا کلی تصور ہمارے ذہن میں ابھر نہیں سکتا۔ خود انسان کو لیجئے کہ سائینس نے اس کے پیکر کے ہر جز سے متعلق معلومات فراہم کی ہے لیکن پھر بھی اس سے انسان کا کلی علم حاصل نہیں ہو سکتا اس کا یہ مفہوم بھی نہیں کہ اقبال وجدان یا عشق کو عقل کے مدِ مقابل کھڑا کر کے عقل کی ضرورت سے انکار کر دیتا ہے اکثر اصحاب نے اقبال کے اس شعر سے یہی مفہوم نکالا ہے۔

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

اگر اقبال کی شاعری کا بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اقبال کے نزدیک عقل کی سطح اور مقام مسلّم ہے لیکن اس کا خیال ہے کہ عقل کے لئے ایک لگام بھی چاہیئے اور یہ لگام عشق بن سکتی ہے مغرب نے عقل پرستی محض کی وجہ سے جو بڑی غلطی کا ارتکاب کیا ہے اس سے اقبال مشرق کو بچانا چاہتا ہے اس کے ساتھ ہی اقبال اس غلو سے بھی واقف ہے جس کا ارتکاب اہل مشرق خاص طور پر متصوفانہ فکر والوں سے ہوا ہے وہ عقل کو بالکل ہی گرا دیتے ہیں۔ اور عشق کا بیجا و بیجا نعرہ لگاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اکثر اقبال پر لکھنے والوں کی تحریروں میں عشق سے ایک طرح کا طرف دارانہ برتاؤ ملتا ہے۔ یہاں مسئلہ تقابل کا نہیں، اور نہ ہی ہم کو عشق و عقل کو ایک دوسرے کو مدِ مقابل بنا کر پیش

نے کی ضرورت ہے ہر ایک کا اپنا مقام ہے اور ہر ایک کا اپنا ایک طریق ہے عقل احساس کے وسیلہ
ے بجز بجز حقیقت معلوم کرنے کی فکر میں ہے اور عشق ان اجزاء کو جوڑ کر ایک کلی تصور قایم کرنا چاہتا
خواہ یہ عمل کتنا ہی سست اور نامکمل ہی کیوں نہ ہوں، کیونکہ زندگی کی جہد میں اس کی اہمیت ہے
نس کی ساری عظیم عمارت اسی طریق اور طرزِ فکر کی رہین منت ہے ہر نظریہ کی عملی تصدیق بھی ضروری
ے اس کے خلاف وجدان یا عشق کا ایک مقام ہے اور اس کی ایک سطح بھی ہے یہ بھی علم کا وسیلہ
ے۔ وجدان کے ذریعہ ہم کو حقیقت کا علم بیک وقت نہایت سرعت سے کلی طور پر ہو سکتا
ے اقبال کی نظر میں عقل و عشق میں ایک تعلق اور رشتہ بھی ہونا چاہئے تاکہ علم جو حواس کے ذریعہ
ل ہوتا ہے اس کا غلط استعمال نہ ہونے پائے، ہمارے عہد کی سب سے اہم سائنسی ایجاد اٹامک
ت ہی سے اس مسئلہ کی اہمیت کا اندازہ ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے اندر انسانیت کو تباہ کرنے کے
تنے امکانات رکھتی ہے تاآنکہ ہم اپنے وجدان کو اپنا ریگانہ بنائیں۔ اکثر لوگ وجدان اور عقل
و علٰحدہ علٰحدہ خانوں میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ میرے خیال میں یہ عمل درست نہیں ہے۔ عقل کی
وجدانی روشنی اور بصیرت رہنما بنتی ہے اور کبھی کبھی وجدان میں عقل کے عناصر طریق کے جلوے
دیتے ہیں۔ ایجادات میں بھی یہ دونوں باہم دیگر سمو جانے کے بعد اپنے کرشمے دکھاتے ہیں
ح و مادہ کی تقسیم بھی گویا ایک طرح کا فرار ہے کیونکہ ہر مادی شئے کا بھی ایک روحانی اور
رفی وجود ہے اور اس میں ارتعاش و جذب و کشش کا عمل ہوتا ہے اس حقیقت کو محسوس کرنا ہی
ن کا کام ہے برگساں نے اقبال کے خلاف ان میں ثنویت پیدا کر دی ہے اقبال ان دونوں کے
ارتباط و تعلق کو سمجھتا ہے البتہ ان دونوں کی سطحوں کو علٰحدہ دیکھنے کی بھی بصیرت اُسے حاصل
اقبال نے اس ربط باہمی کو ان اشعار میں ظاہر کیا ہے۔

نقطۂ نوریکہ نام او خودی است — زیر خاکِ ما شرارِ زندگی است
از محبت می شود پائندہ تر — زندہ تر سوزندہ تر پائندہ تر
کیمیا پیدا کن از مشتِ گلے — بوسہ زن بر آستانِ کاملے
کیفیت خیزد از صہبائے عشق — ہست ہم تقلید از اسمائے عشق
عاشقی محکم شو از تقلیدِ یار — تا کمندِ تو شود یزداں شکار

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دمبدم
آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے عشق
شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحرگاہی کا نم

کبھی کبھی اقبال جب مغرب یا دانائے مغرب سے مخاطب ہوتے ہیں تو ان سے ایسے اشعار نکل آتے ہیں۔

از من اے بادِ صبا گوئے بہ دانائے فرنگ
عقل تا بال کشود است گرفتار تر است
برق را ایں بہ جگر می زند آں رام کند
عشق از عقل فسوں پیشہ جگر دار تر است
عجب آں نیست کہ اعجازِ مسیحا داری
عجب ایں است کہ بیمارِ تو بیمار تر است

مگر خود کہتے ہیں:-

اے خوشا آں عقل کہ پہنائے دو عالم با اوست
نورِ افرشتہ و سوزِ دل آدم با اوست

اقبال نے اپنی نظم مسجد قرطبہ میں بڑی بلیغ فکر، ارفع خیالات اور گہرے سوز و گداز اور حسین پیکر اظہار کے کا سہارا لے کر عشق کے مقام کو اس طرح سمجھایا ہے۔

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہے کسی مردِ خدا نے تمام
مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں، جن کا نہیں کوئی نام
عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گل تابناک
عشق ہے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام

عشق فقیہِ حرم، عشق امیرِ جنود ... !
عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام
عشق کی مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات عشق سے نارِ حیات

مسجد قرطبہ اقبال کی شاہکار نظموں میں شامل ہے اقبال نے جہاں عشق کی مختلف جہتوں کو استعاروں اور تلمیحوں سے بیان کیا ہے، اس نے "عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام" کتنی بصیرت افروز بات بھی ہے اور یہی وہ راز ہے جس سے وہ خود آگاہ تھا اور وہ انسانوں کی نئی نسل کو اس سے باخبر کرنا چاہتا تھا تاکہ سائنسی علوم نے اسے جس رو میں بہا دیا ہے اس رو کو تھام لینے کی بھی ان میں قوت پیدا ہو سکے، اقبال ایسے انسان کا تصور پیش کرتا ہے جو عملی اور حرکی اور بے پناہ قوت کا مالک ہو، جس کا نقطۂ نظر سائنسی ہو، اور جس کے ایمان ایقان اور وجدانی بصیرت کا سرچشمہ عشق ہو، یہی وہ خصوصیات ہیں جو انسانی نسل کو تباہی سے بچا سکتی ہیں۔

اقبال کے نزدیک نہ تو مشرق کا متصوفانہ تصورِ عشق جس نے انسانوں کو بے عمل بنا دیا ہے اور نہ ہی مغرب کی عقل باریک بیں انسان کو اس کرب و ابتلاء سے بچا سکتے ہیں جس میں وہ اس وقت گرفتار ہے۔ اقبال کے نزدیک تازہ بتازہ اور قوت دہ عشق جس سے انسانی قواہ اور سائنسی علوم کی تعمیری راہوں میں رہنمائی ہوتی ہے، انسانی نجات کا ضامن ہے، ایک ایسا انسان جس میں عمل کا اقدام اور اسے سرانجام دینے کا جذبہ ہو، اور وہ اس حقیقت عظمیٰ میں ایقان کامل رکھتا ہو، جس کی بصیرت اسے بیک وقت عشق اور علم کی دولت سے مالا مال کر دے اور اس زمانے کے مرض کا علاج پیش کر سکتا ہے۔

اقبال کے نزدیک جس انسان میں اقدام کی صلاحیت، بصیرت اور سائنسی علم اور رجحان ہو، اس کا مرتبہ فرشتوں سے بھی اعلیٰ و ارفع ہے اقبال کہتا ہے کہ خدا نے انسان کو کھو دیا تھا اب وہ اس کی تلاش میں ہے یہی وجہ ہے کہ اس کا جلوہ ہر جگہ دکھائی دیتا ہے۔

از خدا گم شدہ ایم او بہ جستجوست
چوں ما نیاز مند و گرفتار آرزوست

گاہے بہ برگِ لالہ نویسد پیام خویش
گاہے درونِ سینۂ مرغاں بہ ہاؤ ہوست

در نرگس آرمید کہ بیند جمالِ ما
چنداں کرشمہ داں کہ نگاہش بہ گفتگوست

آہے سحرگہی کہ زند در فراقِ ما
بیروں و اندروں زیر و زبر و چارسوست

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

پنہاں بہ ذرہ ذرہ و ناآشنا ہنوز
پیدا چو ماہتاب و بآغوش کاخ و کوست

درخاکدانِ ما گہر زندگی گم است این گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست

اقبال نے خدا کو آدمی کی تلاش میں دکھا کر ایک نیا انداز فکر عطا کیا ہے جس سے اس
اعتماد فکر اور رفعتِ تخیل کا اندازہ ہوتا ہے اس نے اس طرح انسان کے مرتبہ اور عظمت کو بہت
کر دیا ہے۔

اقبال نے علم و عشق کے مقامات کو ان اشعار میں بڑے لطیف لیکن واضح انداز میں
کر دیا ہے

عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات
علم مقامِ صفات، عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات
علم ہے پیدا سوال عشق ہے پنہاں جواب

اقبال مقام صفات سے گزر کر حریم ذات تک پہنچ جاتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جس
رسائی وجدان یا عشق کے بغیر ممکن نہیں ہے وہ عقل کی روشنی اور اس کے کرشموں کا بھی معتر
لیکن یہ اعتراف اور اس کی چمک دمک ان کی بصیرت کو وجدان سے علیحدہ نہیں کر سکتے ۔
وہ کبھی کبھی تو عقل کو جس نے مغرب میں خاص وصف اختیار کر لیا ہے، عذاب
تعبیر کرتے ہیں۔

عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیلؑ

یہ شعر صاف طور پر یہ کہہ رہا ہے کہ عقل نے مغرب میں جو افراط اور تفریط پیدا کی ہے ا
راہ راست پر لانے کے منصب کو اقبال اپنا اہم کام سمجھتے ہیں اور یہ کام ان کے نزدیک سنتِ ا
سے کسی طرح کم نہیں ہے حق بھی یہ ہے کہ عہد حاضر کے علوم نے انسانی ذہنوں کو اس درجہ خیرہ ک
ہے کہ ان کے اثرات سے اپنے آپ کو محفوظ رکھنا اور فکرِ صحیح کو قائم رکھنا مثلِ خلیلؑ آگ میں جلنے
کچھ کم نہیں ہے پھر وہ دانشِ نورانی اور دانشِ برہانی کے لطیف فرق کو واضح کر کے کہتے ہیں کہ دا
برہانی دراصل حیرت کی فراوانی سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔

اک دانشِ نورانی اک دانشِ برہانی
ہے دانشِ برہانی، حیرت کی فراوانی

یہی دانشِ نورانی ہے جو کہیں عشق و وجدان بن جاتی ہے اور وہ برہان کے وسیلہ
بغیر بھی بصیرت حاصل کر لیتی ہے جس کا ثبوت خود اقبال کی شاعری اور تحریروں میں بہت کچھ ملتا

اب یہاں اس سوال پر بھی غور کرنا چاہئے کہ اقبال نے عشق اور وجدان کی اصطلاحیں جن معنوں میں استعمال کی ہیں وہ ان کے کلاسکی مفہوم سے کس حد تک مختلف ہیں۔ جیسا کہ میں نے کہا ہے مشرق نے عشق کی سرمستی و سرشاری میں پناہ لینے میں لذت پائی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان سے عمل کی قوتیں ضائع ہو گئیں، گو اس کا ایک تعمیری پہلو یعنی بقا و تحفظ بھی تھا، اس کے مفہوم کے سمجھنے میں یقیناً عام سماجی معاشی اور سیاسی زندگی اور ماحول کے اثرات مرتب ہوئے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ کلاسکی ادب میں یہ اصطلاحیں ان معنوں میں کبھی بھی استعمال نہیں ہوئیں، ان کے ساتھ ان کا جاندار تصور وابستہ تھا۔ نئے عمرانی اور سائنسی علوم سے بس اتنا ہوا کہ ان اصطلاحات اور تصورات کی نئی جہتوں سے ہمارا ذہن آشنا ہونے لگا۔ لیکن ان جہتوں سے واقف ہونا ہی کافی نہیں، دیکھنا یہ ہے کہ انسانی کردار پر ان تصورات کے کیا اثرات مرتب ہوئے اور انسانی داخلی زندگیوں میں کیا انقلاب آئے۔

سیاسی انقلابوں کے زیر اثر گریز کے رجحان نے عشق کا سہارا لے کر زندہ اور باقی رہنے کی کوشش ضرور کی اور ہو سکتا ہے کہ ان حالات میں فرسودہ ذہن عشق کے جان دار تصور سے آگاہ نہ ہو سکے، لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہ تھا کہ ان کے اس فرسودہ ذہنوں نے عشق کا مفہوم اور تصور ہی بدل دیا ہو، عشق کا مفہوم تصوف کے بے روح اور روایتی زمانے میں بھی وہی رہا، اگر اس میں کچھ فرق آیا تو بس اس قدر کہ عہد حاضر کے عمرانی و سائنسی علوم کی روشنی میں اقبال نے اپنے مزاج اور فلسفۂ عمل سے عشق کے تخلیقی اور فعال عناصر پر زیادہ ضرور دیا۔ میں نے خاص طور پر صوفیاء کی تحریروں کا مطالعہ کیا ہے اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کی ہے کہ آیا فکری یا ذہنی اعتبار سے عشق کو کوئی نئے معنی دیئے گئے تھے میں یہ بات وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ مشہور کلاسکی صوفی ادب میں کہیں بھی عشق کا کوئی غلط مفہوم میری نظر سے نہیں گزرا — البتہ جن لوگوں نے تصوف کو محض ایک روایت کی طرح اپنایا، اس کی نہ تو روح کو پا سکے اور نہ ہی ان کے کردار ہی میں وہ آب و تاب پیدا ہوا۔ جس کا یہ تصور متقاضی تھا۔ خود امام غزالی نے فکر و فلسفہ اور منطق کے تمام مراحل طے کرنے کے بعد تصوف ہی میں اپنی سرفرازی اور سعادت کا راستہ تلاش کیا۔ بلکہ ایک بڑے پاک نفس انسان کی طرح مجاہدہ کیا۔ اور اپنے کردار اور خیالات میں ایسی شدت پیدا کی اخلاقیات کے جس نظام کی انھوں نے تشکیل کی اس میں ترحم و ترس اور شفقت کا عنصر گم نہیں تو کم ضرور ہو گیا، جب خلافت عباسیہ کو زوال آیا تو عام مسلمانوں کا ہی کیا، خود اہل دانش بھی اسلام کے مستقبل سے متفکر ہو گئے تھے، لیکن یہی وہ زمانہ ہے جب ایک طرف حضرت عبدالقادر جیلانیؒ کے خطبات اور درس و ہدایت اور دوسری طرف مولانا رومؒ کی مثنوی کی تخلیق نے مسلمانوں کی داخلیت کو تازگی بخشی اور بعد کے تاریخی واقعات نے ان میں ایک تازہ دم بھی پیدا کر دیا، مولانا روم کی مثنوی میں عشق کو مرکزی اہمیت حاصل ہے اس کی ابتداء ہی نے کی حکایت اور شکایت سے شروع ہوتی ہے جو اصل سے جدا ہو جانے پر سوز و گداز سے نالاں

تھی:

ہر کسی کو دور ماند از اصل خویش — باز جوید روزگار وصل خویش...
من بہر جمعیتی نالاں شدم — جفت بدحالاں و خوش حالاں شدم
ہر کسی از ظن خود شد یار من — از درون من نجست اسرار من
سرِ من از نالۂ من دور نیست — لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن ز جاں و جاں ز تن مستور نیست — لیک کس را دید جاں دستور نیست

اس زمانے کا سماجی شعور ان سب کی شاعری اور تحریروں میں ملتا ہے۔ اگر کوئی کہے کہ عطار نے پرندوں کی "منطق الطیر" میں انسانی مسائل سے چشم پوشی کی ہے تو یہ عطار کے ساتھ بڑی ناانصافی ہوگی، اسی طرح مثنوی کا مولانائے روم کا حال ہے عشق کا تصور ہمیشہ ہی نہایت وسیع رہا ہے کبھی کبھی اس کے خاص پہلوؤں پر زور پڑا ہے، خود منصور کے "انا الحق" میں گہری معنویت تھی، اور دراصل یہ ایک نعرۂ مستانہ تھا۔ جو شرعی پابندیوں کے خلاف پڑتا تھا، اس نعرۂ مستانہ نے ایک عرصہ تک لوگوں کو محو حیرت رکھا، لیکن اس کے باوجود لوگ یہ سمجھ گئے، اور بعض نے اشارتاً کنایتاً اور بعض نے کھلے طریقے سے کہا کہ منصور میں اس جرعۂ مستانہ کو پی جانے کی تاب نہ تھی، ایک بزرگ نے یہاں تک کہا کہ اگر منصور ان کے عہد میں ہوتے تو وہ منصور کو اس مقام سے واپس لے آتے، بعض لوگوں کا صوفیوں پر ایک طرح کا اتہام ہے کہ انھوں نے عشق کو ایک غلو کا درجہ دیا، اور انھوں نے جہد و عمل سے اپنے رشتے توڑ لئے، یہ حضرات ایک طرف تو عصری شعور کی باتیں کرتے ہیں، اور دوسری طرف یہ غور نہیں کرتے کہ جس زمانے میں صوفیوں نے کنج نشینی کو ضروری سمجھا، اس عہد کے واقعات و حوادث کیا تھے، مثلاً جب خلافت عباسیہ کو زوال آیا تو ان حالات میں سب سے اہم ضرورت یہ تھی کہ داخلیت کو استحکام بخشتے تاکہ بیرونی حالات کی تبدیلی کا انسانی معاشرے پر کوئی مضر اثر نہ پڑے اور دوسرے وہ مسلمانوں کے "جذبۂ عشق" کو ارتکازی عمل سے پختہ تر کر رہے تھے تاکہ وہ ایک نئی قوت سے بدلے ہوئے حالات میں پیکارِ زندگی کا مقابلہ کر سکیں۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا، اس عمل کا شرعی جواز بھی موجود ہے، اعتکاف کا تصور بھی یہی ہے کہ انسان دنیا سے کچھ عرصہ کے لئے ہی سہی اپنا رشتہ توڑ کر اپنے درون کو دیکھے اور اسے استحکام بخشے، یہ اعتکاف اس لئے نہیں ہوتا کہ زندگی سے گریز مقصود ہوتا ہے بلکہ اس کی غرض و غایت صرف یہ ہوتی ہے کہ درون کو تابناک اور مستحکم بنا کر پھر بیرون کو متاثر کرے، اس کے بغیر انسانی کردار یا انسانی سماج کی سلامتی کا تحفظ ممکن نہیں یہ اسلامی معاشرہ کی بڑی ہی اہم خصوصیت ہے کہ انھوں نے ناسازگار حالات میں اعتکافی عمل سے اپنے درون کو زیادہ مضبوط و مستحکم کیا چنانچہ اکثر صوفی شعراء اور حکماء نے اس مشرب کو اختیار کیا اور خانقاہیں بنائیں یہ سچ ہے کہ اکثر

صورتوں میں اعتکاف کے بعد پھر اقدام آفرینی کی نوبت نہیں آئی پھر بھی ایمان وایقان کی سلامتی کا سامان ضرور فراہم ہوا۔ اقبال نے بھی اکثر اس صورت حال کے سمجھنے میں غلطی کی ہے اور اس کی طبیعت دراصل اقدام آفریں ماحول سے زیادہ مناسبت رکھتی ہے۔ جیسا کہ میں نے ابتدائی چند جملوں میں کہا ہے اس کی شاعری کی ابتداء مغرب کے تسلط کے خلاف بغاوت سے شروع ہوئی تھی۔ وہ چاہتا تھا کہ نہ صرف اپنی قوم کو بلکہ سارے مشرق کو اکسائے اور ابھارے، اس لحاظ سے اس کی شاعری میں عشق نے اپنی معنویت کے انقلابی پہلوؤں کو زیادہ نمایاں کیا، لیکن اس سے یہ سمجھ لینا کہ اس نے عشق کو نئے معنی دیئے اور اپنے بیشتر صوفیوں سے کوئی بالکل علیحدہ تصور پیش کیا میری رائے میں صحیح ادعا نہیں ہے اقبال کبھی شاعرانہ دلآویزی سے اتنا متاثر ہو جاتا ہے کہ ان کے اظہار میں وہ فکری تقاضوں کی گرفت کو کبھی قدرے ڈھیلا کر دیتا ہے یہ لہر اچھے شاعر کے لئے ضروری بھی ہے، مثلاً اس کا ایک مشہور شعر ہے

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

اس شعر کا مفہوم ہر کوئی سمجھتا بھی ہے اور اس کا لطف اور اس کے معنویت سے متاثر بھی ہوتا ہے لیکن اس شعر سے کئی سوالات اٹھ کھڑے ہوتے ہیں "خودی کو بلند کرنا" خود ایک ابہام پیدا کر دیتا ہے خودی کی یا ذات خودی کا بلند کرنا نہیں، پھر جب انسان اس مقام معیت پر پہنچے تو ظاہر ہے کہ دوئی کا تصور ممکن نہیں۔ اقبال کے دوسرے شعر میں دوئی پر زور دیا ہے یہ شعر دراصل اقبال کی شعری سرمستی کا نتیجہ ہے اور اس پر فلسفہ کی قدغن لگا کر اس کی تحلیل کرنا غیر ضروری ہے ویسے جب آپ اس شعر کو اقبال کے بے شمار اشعار کی روشنی میں جو خودی پر لکھے ہیں، اگر پڑھیں تو اس میں کوئی ابہام یا تضاد نظر نہیں آتا۔

ہر ایسے شاعر اور فلسفی کے کلام اور افکار کے مطالعہ میں جو بیک وقت اعلیٰ شاعر اور عظیم مفکر بھی ہو ہم کو اس کا پاس رکھنا ضروری ہے ورنہ اس سے خیال یہ پیدا ہوگا کہ اس کے کلام اور فکر میں ابہام ہے اقبال نے انسان کا جو تصور پیش کیا ہے اس میں گاہ بگاہ ایسی لطیف کشمکش اور رجحانات کا ٹکراؤ زندگی کو تازگی عطا کرتے ہیں، اس سے بھی ایجابات کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ انسان کے بارے میں محض ایک مثالی تصور کا نقش پیش نہیں کرتا بلکہ زندگی کے واقعی حوادث اور مسائل جو انسانی زندگی کو متاثر کرتے ہیں۔ بڑے ہی لطیف انداز سے ابھارتا ہے۔

یہاں میں اقبال کی فکر کے ایک اور اہم گوشے پر نظر ڈالنا ضروری سمجھتا ہوں۔ یہ عجیب بات ہے کہ ایک عرصہ تک اقبال کو وحدت الوجود کے نظریہ نے الجھائے رکھا" کبھی تو اس نے اس کو (PANTHE-ISTIC) "ہمہ خدا الیست" سے ہم آہنگ سمجھا کبھی اس نے "ہمہ اوست" میں اس کے معنی تلاش کرنے

کی کوشش کی، اس الجھن کی میری نظر میں ایک واضح اور یقینی وجہ یہ تھی کہ اس پر مغربی افکار چھائے ہوئے اور اس نے ان مغربی افکار اور نظریوں سے صوفیانہ افکار و نظریوں کی مطابقت تلاش کرنے کی کوشش کی، اور دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ اس نے حضرت شاہ ولی اللہؒ اور ان کے خاندان والوں کی تحریروں خاص طور پر حضرت شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی کتاب "عبقات" سے استفادہ نہیں کیا، اقبال کے کلام اور تحریروں سے ہمیں، یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس نے حضرت شاہ ولی اللہ کے مقام اور ان کے افکار سے واقف ہونے کی کوشش بھی کی ہو۔ وہ ابدالی کا تو ذکر کرتا ہے لیکن حضرت شاہ ولی اللہؒ کا حوالہ اس کی شاعری اور خطبات میں کہیں نہیں ملتا، اگر وہ حضرت شاہ ولی اللہؒ اور ان کے خاندان کی تحریروں سے استفادہ کرتا تو یہ الجھن اس میں نہ پیدا ہوتی۔ جن مابعد الطبیعیاتی مسائل سے اقبال دوچار تھا۔ ان کے حل میں اس خاندان کے خیالات بہت مفید ثابت ہوتے، پھر بھی مولانا رومی نے اس کا ہاتھ تھامے رکھا۔

اقبال کے کلام و فکر کے ابہام کی روشنی میں کئی سوالات اٹھائے جا سکتے ہیں۔ خاص طور پر جب ہم انسان کے تصور کو اقبال کے کلام اور فکر کی روشنی میں متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اقبال نے خدا کو انائے مطلق اور شعور کامل کا حامل مانا ہے اور ان کا خیال ہے کہ جب ایک محدود "انا" انائے مطلق سے قرب حاصل کرتی ہے تو الوہی صفات سے متصف ہو جاتی ہے اقبال ہر شے کی "انا" کا قائل ہے اور وہ اس مرکزیت کو تسلیم کرتا ہے جو محدود انا میں جاری و ساری ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا کائنات میں جو محدود اناؤں پر مشتمل ہے جاری و ساری ہے تو ذات باری بھی اس میں محدود و گم ہے یا ماورائے ~~اقبال~~ انائے متعین کو بھی آزاد تصور کرتا ہے اور آزادی کی یہی جدوجہد اس میں انفرادیت اور خود آگاہی پیدا کرتی ہے یہاں اقبال کے کلام اور خیالات میں کچھ ابہام ملتا ہے اس نے یہ تو انکار کر دیا تھا کہ "مرد کامل" کا تصور NIETZCHE سے ماخوذ تھا لیکن اس کے ساتھ ہی اس نے دوسرے مغربی مفکرین کا سہارا لے کر اپنی مشکل میں اضافہ کر لیا ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں جیسا کہ عام طور پر کیا جاتا ہے کہ "مرد کامل" کا تصور ایک مثالی انسان کا نقشہ پیش کرتا ہے جو ابھی تک عالم وجود میں نہیں آیا تو ہم کو ایک دوسری مشکل سے دوچار ہونا پڑے گا، کیا وہ ایک ایسے انسان کا انتظار کر رہا ہے جسے عام طور پر "مہدی موعود" کی اصطلاح سے یاد کیا جاتا ہے اقبال نے اپنی ایک تحریر میں اس کا اعتراف کیا ہے کہ ابن خلدون نے ان حدیثوں کو جن میں "مہدی" کی آمد کا تصور ملتا ہے کمزور قرار دیا ہے اور خود اقبال کا بھی یہی خیال تھا لیکن اس کے ساتھ ہی اقبال کا یہ بھی احساس تھا کہ مسلمانوں میں ایک ایسی شخصیت ضرور پیدا ہوگی جو شمع نجات روشن کرے گی، اس بیان میں بھی اقبال کے فکری اور شاعرانہ تصور میں ایک طرح کا ٹکراؤ ضرور محسوس ہوتا ہے یہاں اقبال نے اسلامی فلسفۂ تاریخ اور قصص کے ارتقائی اثر پر غور کرنے کی کوشش نہیں کی، تاریخ رفتہ رفتہ ترقی کی منزلیں طے کر رہی ہے اور زمانہ اپنے حوادث و واقعات کی تہہ میں بہتر مستقبل پوشیدہ رکھ

اور اس سے کُن فیکون کا مسلسل عمل جاری ہے اقبال نے اسی کو " دمادم کی صدا " سے تعبیر کیا ہے یہ اس کا وجدانی ادراک ہے فکری لحاظ سے اسے الجھن سے دوچار ہونا پڑا ہے اقبال دراصل جس انسان کا تصور پیش کر رہا ہے وہ اپنی تقدیر کا آپ مالک بھی ہے، یہ تقدیر اس کی آزادی میں مضمر ہے، جو ایسے امکانات کے نہ ختم ہونے والے اور ناقابلِ حساب عالم پر موثر اور کار آفریں بنا دیتی ہے، انسان کی " تقدیر " کوئی محدود اور متعین چیز نہیں ہے بلکہ انسانی وحدت امکانات کے عالم ناپیدا کنار میں جب موثر ہوتی ہے تو ہر آن ان امکانات میں سے چند " واقعات " کے سانچوں میں ڈھلنے لگتے ہیں۔ اور اسی سے تاریخی تسلسل قائم ہوتا ہے اور یہی اس کی تقدیر بنتی جاتی ہے جب یہ وحدت اپنی آزادی کھو دیتی ہے تو تاریخی عمل سے خارج ہو جاتی ہے وہ اپنی خودی سے محروم ہو جاتی ہے یہی حزنیہ افراد اور قوموں کی موت ہے۔ اس لئے انسان اور زمانہ دونوں مسائل بہ ترقی ہیں، اور یہی اس کا تخلیقی عمل ہے اور اسی سے تاریخ کے تانے بانے بنتے جاتے ہیں۔ اس میں معاودائیت بھی ہے اور وجود کی لامتنیت بھی، اور اسی اعتدال کو ہمارے صوفیہ خاص طور پر حضرت شاہ ولی اللہؒ اور ان کے اہلِ خاندان نے پیش کیا ہے اور حضرت ابن عربیؒ اور حضرت مجدد الف ثانیؒ کے خیالات سے یہ ظاہر جو تصادم اور الجھنیں پیدا ہو گئی تھیں ان کی بدولت ان سب کا ازالہ ہو سکا۔

اس بیان سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ اقبال نے ایک ایسے انسان کا تصور پیش کیا ہے جو اس تاریخی عمل میں کارفرما اور کار آفریں ہے اور وہ اس تاریخ کی تخلیق میں خدا کا ہم کار ہے، یہ عمل روبہ ترقی ہے اقبال کا یہ خیال کہ کوئی " مہدی " شمعِ نجات روشن کرے گا، درست نہیں بلکہ ہر آن اور ہر لمحہ یہ شمعیں روشن ہو رہی ہیں۔ کبھی معمولی حوادث اور افراد کے پیکر میں اور کبھی غیر معمولی حوادث اور تاریخ ساز انسانوں کے قالب میں۔ ہر زمانہ اپنا صاحبِ دوران خود پیدا کرتا ہے اور اس عہد کے سارے انسانوں میں صاحبِ دوران کی روحِ عصری کارفرما ہوتی ہے جو لوگ اس سے متصادم ہوتے ہیں وہ آواز باز گشت ہوتے ہیں جو کچھ شور و غل کے بعد صفحہ ہستی سے مٹ جاتے ہیں یہ صاحب دوران ایک نہیں بلکہ اس زمانے کا ہر انسان جو روحِ عصر سے بیدار اور خود آگاہ ہے اس تعریف میں شامل ہے یہ انسان اس دنیائے آب و گل ہی کا انسان ہے کوئی مثالی انسان نہیں جس کا خواب ہم مدت سے دیکھتے آئے ہیں ہم حال کی وقعت اور اہمیت سے ناواقف ہوتے ہیں یا چشم پوشی کر کے کبھی ماضی کے خوابوں میں گم ہو جاتے ہیں اور حال سے اپنا رشتہ توڑ دیتے ہیں یا کبھی ایسے مستقبل کے تصور کا شکار ہو جاتے ہیں جس کا رشتہ حال سے نہیں ملتا۔ اس لئے یہ تصوریت انہیں تاریخی عمل کی بصیرت سے محروم کر دیتی ہے ہم کو اقبال کی فکر و شاعری کے اس ابہام سے نکل کر اس کے تصور انسان کو سمجھنے کے لئے اسلامی افکار کی بصیرت تلاش کرنی چاہئے ۱

اقبال کے مرد خود آگاہ کا ایک دوسرا اہم وصف فقر ہے میرے خیال میں انگریزی زبان میں کوئی اس کا ہم معنی لفظ نہیں ملتا۔ مغربی دنیا کے لئے فقر کا تصور ہی غیر مانوس ہے فقر سے انسانی قلب کی ایسی کیفیت ظاہر ہوتی ہے جس کی بدولت انسان دنیا یا عقبیٰ میں کسی صلہ کے خیال کے بغیر شریفانہ مقاصد زندگی کی جدوجہد میں لگا رہتا ہے اس کے ساتھ ہی فقر کی اہمیت اور اس کی معنویت کو اہل مشرق پر واضح کرنا بھی اس لئے دشوار ہوتا ہے کہ اہل مشرق نے فقر کو کبھی کبھی غریبی دست نگری، اور انکساری کے مفہوم کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا ہے، اقبال کہتا ہے کہ یہ ایک ایسے رجحان کو ظاہر کرتا ہے جسمیں انسان اپنے مادی وسائل کے انس و لگاوٹ سے آزاد ہو کر بے غرض و بے مدعا بن جائے، اس طرح فقر انسان کو ایسی ڈھال عطا کرتا ہے جس سے وہ دنیا کی ترغیبات کا مقابلہ کر سکے۔

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری ۔۔۔ اک فقر سکھاتا ہے اسرار جہانگیری
اک فقر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری ۔۔۔ اک فقر سے مٹی میں خاصیت اکسیری

اس دنیائے آب و گل میں انسان کا تخلیقی عمل، دنیا میں اس کی سرفرازی اور عقبیٰ میں سربلندی کی احساس و تصور سے آزاد ہو تو انسانی قلب کی یہ کیفیت دراصل "فقر" کو ظاہر کرتی ہے، یہ فقر ہی ہے جو بندہ کو مولا صفات بنا دیتا ہے جس کی بے شمار مثالیں ہماری تاریخ پیش کرتی ہے

فقر مومن چیست ؟ تسخیر جہات ۔۔۔ بندہ از تاثیر او مولا صفات

لیکن زمان و مکان کا یہ تصرف اس لئے نہیں ہے کہ انسان دوسرے انسان کو زیر کرے اور اس کا استحصال کرے، اس فتح مندی و کامرانی کا اصل مقصود تو انسان کی خدمت ہے جسمیں اپنی نمود و شہرت کا ذرا شائبہ بھی فقر کی اس شاندار عمارت کو زمین پر ڈھیر کر دیتا ہے۔

اقبال نے علم و فقر کا فرق یوں بیان کیا ہے

علم کا مقصود ہے پاکیٔ عقل و خرد ۔۔۔ فقر کا مقصود ہے عفت قلب و نگاہ
جڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغ خودی ۔۔۔ اک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کار سپاہ

گرچہ باشی از خداوندان دہ ! ۔۔۔ فقر را از کف مدہ از کف مدہ
ای بسا مرد حق از لیش و بیش ۔۔۔ می شود از کثرت نعمت حزیں
کثرت نعمت گداز از دل برد ۔۔۔ نازمی آرد نیاز می برد

جو قومیں اپنی نئی نسل کو مادی دولت کی افزونی کا درس، "فقر" کی تربیت کے بغیر دیتی ہیں۔ وہ دراصل اپنے آپ کو اس بے پناہ دولت سے محروم کر دیتی ہیں جو ان کے کردار کی پاکی اور اقدام آفرینی میں مضمر ہوتی ہے تاریخ، صاحبِ فقر انسانوں کی فتح مندیوں اور کامرانیوں کی شاہد ہے انھوں نے جو غیر معمولی کارنامے سرانجام دیئے ہیں ان کا دولت کے سہارے تکمیل پانا ممکن نہ تھا، انھوں نے فقر، ہمت و حوصلہ اور یقین کے سہارے یہ سب کچھ کیا۔

ہمت و حوصلہ بھی انسانی کردار کی اہم صفات ہیں۔ اس سے انسان میں مشکلات کا مقابلہ کرنے اور دوسری اہم صفات و خصوصیات کو فروغ دینے میں مدد ملتی ہے اس لئے ہمت نہ صرف جسمانی طاقت کے بل بوتے پر بلکہ اخلاقی اساس پر انسانی کردار کا تابناک پہلو بن جاتی ہے اقبال سمجھتا ہے کہ جو انسان خلوص کا حامل ہو، اور جو زندگی کی پیکار میں بے خطر جھنجھار ہے وہ کامران و کامیاب انسان ہے۔

شیوۂ اخلاص را محکم بگیر — پاک شو از خوفِ سلطان و امیر
در رہِ دین سخت چون الماس زی — دل بہ حق بر بند و بے وسواس زی

تاریخ اسلامی کے صفحات میں ایسے انسانوں کے واقعات کے رنگین مرقعے ملتے ہیں، جنھوں نے سلطان و امیر کے خوف سے آزاد رہ کر دینِ حق کی خدمت کی، اور انہیں اپنی زندگی کے خطرات کا احساس یا وسواس کبھی نہیں ہوا۔ زندگی کے کئی معرکوں میں کئی حسین ملیں گے جنھوں نے اپنے اپنے زمانے کے جابروں کا مقابلہ کیا۔ کیا یہ اس آب و گل کی دنیا میں اور تاریخ کے انسان نہیں تھے؟ ان کی تعداد بھی قابلِ لحاظ رہی ہے۔

اقبال کے نزدیک کمزوری ایک جرم ہے — خواہ وہ جسمانی کمزوری ہو یا اخلاقی کمزوری — کمزوری سے انسان جوانمردانہ کردار کی تربیت سے محروم ہو جاتا ہے

ناتوانی زندگی را رہزن است — بطنش از خوف و دروغ آبستن است

کمزوری کے بارے میں پھر وہ کہتے ہیں :-

ہوشیار اے صاحبِ عقلِ سلیم — در کمین ہا می نشیند این غنیم
گر خردمندی فریب او مخور — مثلِ حربا ہر زمان رنگش دگر
شکلِ او اہلِ نظر نشناختند — پردہ ہا بر روی او انداختند
گہ ادای رحم و نرمی پردہ دار — گاہ می پوشد ردای انکسار
گاہ او مستور در مجبوری است — گاہ پنہان در تہِ مجبوری است
چہرہ در شکلِ تن آسانی نمود — دل ز دستِ صاحبِ ہمت ربود

وہ خوف کو ہر برائی اور کمزوری کی اصل قرار دیتا ہے۔

ہر شرِ پنہاں کہ اندر قلب تست — اصل اُو بیم است اگر بینی درست

میں نے اب تک "انسان" کی تشکیل میں کارفرما خودی، عشق، فقر اور حوصلہ و ہمت جیسے عناصر سے بحث کی ہے اس کے ساتھ ہی انسان میں تحمل و برداشت، صداقت، صبر و رضا، ترحم و ترس، شفقت اور تخلیق جیسی صفات بھی ضروری ہیں، اقبال نے ان میں سے اکثر صفات کا تذکرہ کیا ہے البتہ اس کی شاعری اور افکار میں ترحم و ترس کی صفت واضح طور پر نہیں ملتی گو کہ وہ انسانی احترام جیسی قدروں کا دل سے قائل ہے

میں نے اقبال کے بعض فلسفیانہ افکار سے جو انسانی انفرادیت سے متعلق ہیں بحث کی ہے اقبال ان کو انسانی شخصیت کا بہت ہی بنیادی عنصر سمجھتا ہے وہ خدا کو بھی منفرد اور بے ہمتا سمجھتا ہے۔ اس نے لکھا تھا کہ "انا کی بقا کا جذبہ اور کام میری طرح دوسروں میں بھی کارفرما ہے۔" اس سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ کمزوری کی بناء پر کسی واقعہ یا صورت حال کو برداشت کرنا رواداری و تحمل کی تعریف میں داخل نہیں ہے رواداری تو طاقت اور قوت ہی سے نمودار ہوتی ہے انسان کی انفرادیت کی تکمیل کے لئے ضروری ہے کہ انسان رواداری اور تحمل کی خصوصیات پیدا کرے یہ بزدلی کا نہیں بلکہ ہمت کا نتیجہ ہوتا ہے

حرفِ بد را بر لب آوردن خطا است — کافر و مومن ہمہ خلقِ خدا است

آدمیت احترامِ آدمی — با خبر شو از مقامِ آدمی

بندۂ عشق از خدا گیرد طریق — می شود بر کافر و مومن شفیق

یہ اقبال کی انسانیت ہے جس کے عناصر احترام آدمیت، خلق اور شفقت ہیں انسانی شفقت میں ترحم و ترس بھی داخل ہے لیکن ایسے انسان اپنے آپ کو دوسرے سے بہتر سمجھنے کے لئے نہیں بلکہ "خدا ترسی" کے لئے روا رکھتا ہے اردو زبان نے خدا ترسی کا لفظ تراش کر زندگی کے لئے اعلیٰ تصور حیات کی غمازی کی ہے جس سے اردو تہذیب کی روح مملو ہے

مختلف عقیدے اور مختلف قدروں کے حامل انسانوں کے ساتھ جو رواداری برتی جاتی ہے اس سے بہتر رواداری کی کوئی صورت ہم کو نہیں مل سکتی، اقبال ایسے انسان کی قدر نہیں کر سکتا جس میں یقین نہ ہو، وہ سمجھتا ہے کہ ایقان و اعتبار دوسروں کے نقاطِ نظر کو سمجھنے میں انسان کی مدد کرتا ہے اقبال ایسے طریقۂ عمل کی مخالفت کرتا ہے جس سے خودی پر ضرب پڑتی ہے دست نگری اور احسان مندی سے انسان کی خودی کی شکست ہوتی ہے وہ انسان کو باعمل تخلیقی زندگی گزارنے کی تلقین کرتا ہے ناجائز طریقوں سے دولت سمیٹنے سے باز رکھتا ہے بلکہ وہ اس سے بھی آگے بڑھ کر کہتا ہے کہ بلا جد و جہد اور جستجو

اگر کوئی چیز حاصل ہو تو اس سے بھی خودی کو ٹھیس لگتی ہے

پشیماں شو اگر لعلی ز میراثِ پدر خواہی
کجا عیشی برون آوردنِ لعلی کہ در سنگ است

....

ز خاکِ خویش طلب آتشے کہ پیدا نیست
تجلّی دگرے در خورِ تقاضا نیست

اقبال ایک ایسے انسان کا قائل ہے جو دوسروں کی نقالی کا شکار نہ ہو، ایک مردِ خود آگاہ کے لیئے یہ ممکن نہیں کہ وہ دوسروں کی نقل کرے، اقبال کا خیال ہے کہ مشرق نے مغرب کی نقالی کر کے اپنی اُپج اور انفرادیت کھو دی ہے، وہ یہ بات پسند نہیں کرتا کہ دوسروں کے نقوش پر اپنی عمارت کھڑی کرے اقبال آزادیٔ فکر و عمل کا دلدادہ ہے اس نے جاوید نامہ میں ملک کی غداروں ارواح کو قلزمِ خونیں میں غوطہ کھاتے دکھایا ہے اقبال اپنے رہنما رومی سے ان کے بارے میں سوال کرتا ہے رومی جواب دیتا ہے کہ ملکِ ہند کے غدار بنگال کے میر جعفر اور دکن کے میر صادق کی ارواح خبیثہ ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اقبال افق سے خوبصورت اور دلکش روحِ ہندوستان کو نمودار ہوتے ہوئے دکھاتا ہے ہندوستان کو حسن و وقار، بانکپن، بردباری اور حزن و ملال کا پیکر دکھایا ہے، اس کی کوئی مثال ہندوستانی ادب پیش نہیں کر سکتا، اس سے اقبال کی وطن سے محبت کا بھی اندازہ ہوتا ہے یہ کلام اقبال کے آخری دور کی یادگار ہے اس لیئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ حب الوطنی کے جذبات اقبال کے ابتدائی دور میں ملتے ہیں لیکن آخری دور کے کلام میں یہ عناصر نہیں ملتے، یہ اقبال پر ایک طرح کا اتہام ہے ایسی بے شمار مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جن سے معلوم ہو گا کہ اقبال وطن دوست انسان تھا لیکن اس کی دوستی انسانیت کش نہیں بن سکتی تھی، وہ احترامِ آدمیت کا بھی قائل تھا اور اسی طرح اس کی مضراب سے اور نغمے بھی نکلتے تھے اور اس کی شخصیت کے جام میں دوسری اعلیٰ ترقدریں بھی چھلکتی تھیں!

آسمان شق گشت و حورِ پاک زاد
پردہ را از چہرۂ خود بر کشاد
در جبینش نارو نورِ لایزال!
در دو چشم او سرورِ لایزال
حلّہ در بر سُبک تر از سحاب
تار و پودش از رگِ برگِ گلاب

با چنیں خوبی نصیبش طوق و بند
بر لب او نالہائے درد مند
گفت رومی روح ہندست ایں نگر
از فغانش سوز ہا اندر جگر

یہ تھا ہندوستان کے بارے اقبال کے احساسات اور جذبات ۔ صرف ایسا شاعر ہی جس کے دل میں وطن سے بے پناہ محبت کے جذبات موجزن ہوں، ان دل آویز و دلکش الفاظ اور خیالات میں ہندوستان کی پاک نفسی، خوبصورتی، نزاکت، اور مجبوری و گرفتاری کا نقشہ کھینچ سکتا ہے وہ رومی کے الفاظ میں وہ کہتا ہے کہ ہندوستان کی آہ و فغاں سن کر وجود سوز و گداز سے بھر جاتا ہے۔

اقبال کے نزدیک دوسری بے شمار اعلیٰ قدروں کے ساتھ حب وطن بھی ایک اہم قدر ہے اور اس سے انسانی کردار میں آب و رنگ پیدا ہوتا ہے ۔ ہر وفاداری کی ایک سطح اور ہے یہ وفاداریاں زندگی میں ضروری نہیں کہ ایک دوسرے سے متصادم ہوں ۔ انسان اپنی شخصیت کے سبو میں ان سب قدروں کی روح کو اس طرح سمو لیتا ہے کہ اس سے اس کی شخصیت کو نکھار اور انفرادیت ملے

جیسا کہ میں نے کہا اقبال کے پاس آزادی فکر و عمل ایک بہت اہم انسانی قدر ہے، وہ دوسروں کی نقالی کا سخت مخالف ہے وہ جب دیکھتا ہے کہ سارا مشرق اپنے لباس اور رہن سہن ہی نہیں بلکہ افکار اور عقائد میں بھی مغرب کی نقالی کر رہا ہے تو اس پر اقبال بہت فکر مند ہو جاتا ہے کیونکہ اقبال کی شاعری کا اصل مقصود آزادیٔ فکر و عمل کی بنیادوں پر انسان کی تشکیل نو ہے، وہ اس کے ساتھ ہی اس کا بھی مؤید ہے کہ جو قدریں مغرب میں ایسی ملتی ہیں، جن سے انسان کی تشکیل نو میں مدد ملتی ہے ان کو اپنایا جائے، لیکن اس کے لئے بھی اس کے نزدیک ضروری ہے کہ ہر انسان اپنی خودی کو پہچان کر ان خارجی عناصر سے اپنے داخلی دنیا کو مالا مال کرے، وہ مشرق والوں کو خبردار کرتا ہے کہ مغرب کی تقلید سے مشرق اپنے آپ کو بھلا دے گا، مشرق والوں کو چاہئے کہ وہ مغرب پر ناقدانہ نظر ڈالیں، مغرب کی طاقت اور ترقی کا راز نہ تو چنگ و رباب میں ہے اور نہ تو دختران مغرب کے بے حجاب رقص میں ۔ مغرب کو استحکام نہ تو اس کی لادینی نے دیا ہے اور نہ ہی اس کا فروغ لاطینی رسم الخط سے وابستہ ہے

سچ پوچھو تو افرنگی دنیا کی ترقی ان کے علم و فن کے بدولت ہے اور اسی آگ سے انکا چراغ روشن ہے اس کے ساتھ ہی وہ اہل مشرق کو بار بار یاد دلاتا ہے کہ وہ اپنے میں اپج اور فطانت پیدا کریں ۔

شرق را از خود برد تقلید غرب　　　باید ایں اقوام را تنقید غرب
قوت مغرب نہ از چنگ و رباب　　　نے ز رقص دختران بے حجاب

محکمی او را نہ از لادینی است
نے فروغش از خط لاطینی است
قوتِ افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است

فرد اسی وقت فرد فرید بنتا ہے جب کہ وہ خود آگاہی کی شراب سے سرشار ہے، اور کوئی قوم اسی وقت قوم بن سکتی ہے جب وہ خود آگاہ ہے اور اپنی قسمت آپ بنائے۔

اقبال مغرب کی تحقیق، سائنسی نقطۂ نظر، تسخیر کائنات، اور باعمل زندگی کی بھی ستائش کرتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی وہ ان اسباب سے بھی آگاہ ہے جن کی وجہ سے مغرب میں فسق و فساد اور انحطاط پیدا ہو رہا ہے اقبال نوجوانوں کو اپنی خودی کو پانے اور اپنی صلاحیتوں کو فروغ دینے اور شخصیت اور کردار کو تابناک بنانے کی تلقین کرتا ہے۔

تا بہ کے دریوزۂ منصب کنی
صورتِ طفلاں زنے مرکب کنی
فطرتی کو بر فلک بندد نظر
پست می گردد ز احسانِ دگر
گرچہ باشی تنگ روز و تنگ بخت
در رہِ سیلِ بلا افگندہ رخت
رزقِ خویش از نعمتِ دیگر مجو
موجِ آب از چشمۂ خاور مجو

ان اشعار سے اندازہ ہوگا کہ اقبال کے نزدیک نہ صرف جسمانی آزادی بلکہ فکری آزادی بھی انسان کی لازمی قدروں میں شامل ہے۔ اس کے نزدیک آزادیٔ فکر و عمل اور ندرت و جدتِ تخلیق ہی قوموں کی مرفع الحالی اور ترقی کا راز ہیں، اقبال ندرت و جدت کی تلقین ان الفاظ میں کرتا ہے

تراشی از تیشۂ خود جادۂ خویش
بہ راہِ دیگراں رفتن عذاب است
گر از دستِ تو کارِ نادر آید
گناہی ہم اگر باشد ثواب است

....

ندرتِ فکر و عمل سے معجزات زندگی
ندرتِ فکر و عمل سے سنگِ خارا لعلِ ناب

یہ ندرتِ فکر و عمل اور کارِ نادر، اقبال کے نزدیک انسانی انفرادیت کے لئے اساسی اہمیت رکھتے ہیں۔

اقبال سائنس کو بھی زندگی کے تحفظ اور خودی کے فروغ کے لئے ضروری سمجھتا ہے لیکن وہ سائنس کو انسان کا خدمت گار بنانا چاہتا ہے، وہ ایسے انسان کا آقا بنانے کا قائل نہیں ہے

علم از سامانِ حفظِ زندگی است
علم از اسبابِ تقویمِ خودی است

علم و فن از پیش خیزانِ حیات　　علم و فن از خانہ زادانِ حیات

اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ اقبال کی نظر میں علم کے حصول کے کیا وسائل ہیں۔ علم کیا صرف کتابوں سے حاصل کیا جا سکتا ہے؟ اقبال کے نزدیک ایسا علم جو صرف کتابوں کے وساطت سے حاصل ہو بے مقصد فلسفیانہ موشگافیوں اور بے عمل زندگی کے رجحان کے پیدا کرنے کا باعث بنتا ہے اس لئے اقبال کے نزدیک ماحول سے ربط اور کسی مردِ خود آگاہ کے سامنے زانوئے ادب تہہ کرنا بھی ضروری ہے انسان نہ صرف اپنے اطراف و جوانب کی تسخیر کرتا ہے بلکہ اس کے ماحول سے خود انسان کی داخلیت کو تنوع اور استحکام حاصل ہوتا ہے جب افکار کی گرمی کو سائنس سے جو ماحول سے ربط رکھتی ہے فروغ ہوتا ہے تو انسان خودی کو نئی جہتوں کا انکشاف ہوتا ہے اقبال کے نزدیک وجدان بھی علم کا بہت موثر ذریعہ ہے۔ اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ اقبال اپنے ماحول سے ہم ساز بن جانے کا کیا گر اور طریقہ بتاتا ہے

اقبال نے نہ صرف خوبصورت الفاظ میں ماحول کی عکاسی کی ہے بلکہ انسانی داخلیت کی اس ماحول سے اثر پذیری کو بھی بتاتا ہے، اگر انسان اپنی شخصیت کو فروغ دینا چاہے تو ضروری ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش اور دنیائے آب و گل اور اس کے واقعات و حوادث سے اپنا رشتہ قریبی قائم رکھے، ماحول سے یہ قرب اسے زندگی کی نئی بصیرت عطا کرتا ہے ؎

لذت سرود کی ہو چڑیوں کے چہچہوں میں
چشمہ کی شورشوں میں باجا سا بج رہا ہو
گل کی کلی چٹک کر پیغام دے کسی کا
ساغر ذرا سا گویا مجھ کو جہاں نما ہو
صف باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں
ندی کا صاف پانی تصویر لے رہا ہو
ہو دل فریب ایسا کوہسار کا نظارہ
پانی بھی موج بن کر اٹھ اٹھ کے دیکھتا ہو

ایسی ہی بے شمار نظمیں اردو اور فارسی میں ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال انسانی خودی کی ماحول اور حوادث سے اثر پذیری ضروری سمجھتا ہے اور اس طرح انسان کو اس کی اپنی خودی کے فروغ کی نئی جہتیں اور زندگی کے لئے نئی بصیرتیں حاصل ہوتی ہیں۔

لیکن انسان کا اس کے ماحول کے ساتھ ربط میں ایک مقصد، تخلیقی عنصر اور ایج جیسے عناصر کا ہونا ضروری ہے ان خصوصیات کی وجہ سے انسان خدا کا ہم کار بن جاتا ہے،

زندگانی را بقا از مدعا است — کاروانش را درا از مدعا است
زندگی در جستجو پوشیده است — اصل او در آرزو پوشیده است
آرزو را در دل خود زنده دار — تا نگردد مشت خاک تو مزار
طاقتِ پرواز بخشد خاک را — خضر باشد موسیٔ ادراک را
آرزو صید مقاصد را کمند — دفتر افعال را شیرازه بند

انسان کے لئے آرزو ضروری ہے، حیات انسانی کی یہ اساسی قدر ہے آرزو ہی سے زندگی کو مدعا ملتا ہے، اور یہ مدعا انسان کو جستجو کی طاقت عطا کرتا ہے آرزو ہی سے مقاصد کا شکار ممکن ہے اور افعال کے دفتر کی شیرازہ بندی بھی آرزو ہی سے ہوتی ہے۔

آرزو انسان کو مقاصد جلیل عطا کرتی ہے اور وہ خدا کا ہم کار بن جاتا ہے اس کا سلسلہ طویل ہے اقبال کا ایک مشہور شعر ہے۔

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں — کار جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

اقبال آفرینش آدم یا صحیح معنوں میں ظہور آدم کے واقع کو اس لئے خوش گوار اور خوش آئند سمجھتا ہے کہ اس کی وجہ سے انسان خدا کا ہم کار بن جاتا ہے جب تک انسان کی تخلیق شریک نہیں ہوتی کائنات کی تکمیل نہیں ہو سکتی، اقبال نے اپنی ایک فارسی نظم میں انسان کے تخلیقی اپج اور کار آفرینی کو سراہا ہے کیونکہ اس کی تخلیق اور ندرت وجدت سے کائنات کو ایک پیکر اور نئی معنویت مل جاتی ہے؛

اقبال کہتا ہے؛

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم — سفال آفریدی، ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی — خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم — من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

جاوید نامہ میں اقبال نے خدا کو انسان سے ان الفاظ میں مخاطب کیا، ان اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ خود خدا انسان کے ان تخلیقی وصف کی ستائش کرتا ہے۔

این ہمہ ہنگامہ ہائے ہست و بود — بے جمال ما نیاید در وجود
زندگی ہم فانی و باقی است — این ہمہ خلاقی و مشتاقی است
زندۂ خلاق شو مشتاق شو — ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو
در شکن آن را کہ ناید سازگار — از ضمیر خود دگر عالم بیار
بندۂ آزاد را آید گران — زیستن اندر جہان دیگران

اقبال انسان کو اس کی امانت سے اس طرح خبردار کرتا ہے

اے امینی از امانت بے خبر — غم مخور اندر ضمیر خود نگر
عقل آدم بر جہاں شب خوں زند — عشق او بر لامکاں شب خوں زند
داغہا شوید ز داماں وجود — بے نگاہ او جہاں کور و کبود
ہر کہ عاشق شد جمال ذات را — اوست سید جملہ موجودات را

یہاں اقبال کے تصور انسان کا ایک مکمل نقش ہماری نظروں اور بصیرت کے پردوں پر ابھرتا ہے میں نے بتایا تھا کہ خودی، عشق، عقل، فقر، رواداری، وفاداری، حب وطن، آرزو، جستجو، ندرت عمل، وجدت عمل، یہ سب ایسی اہم قدریں ہیں، جن سے انسانی پیکر کی تشکیل ہوتی ہے اور اس کی شخصیت کو ان سب قدروں سے آب و رنگ ملتا ہے، اور یہ بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی، انسان امین عقل بھی ہے، اس نے اس کو عقل و حکمت یعنی سائنسی علوم کے وسیلہ سے جہان آب و گل پر شب خون لگانا چاہئے لیکن اس کے ساتھ ہی اپنے عشق کی تازگی اور سرمدی نغموں کو بھی اپنے میں پیدا کرنا چاہیے تاکہ اس کے شب خون کی زد صرف اس جہان آب و گل تک محدود نہ رہے بلکہ "لامکاں" کو اپنی کمند میں ڈال لائے۔ اقبال کی فکر کا نقطۂ کمال یہ ہے کہ جو کوئی جمال ذات کا عاشق ہوتا ہے وہ ساری کائنات اور موجودات کے عالم کا سید رہنما اور قائد بن جاتا ہے یہاں یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ اللہ سے عشق کا مفہوم کیا ہے بعض اقبال شناسوں نے اقبال کے تصور عشق سے بحث کرتے ہوئے صوفیوں کے عشق اللہ پر تنقید کر کے اسے بے جان بنانے کی کوشش کی ہے حق یہ ہے کہ خود اقبال اسے عشق کا نقطۂ کمال سمجھتا ہے، اس عشق کا جو اثر انسانی کردار پر پڑتا ہے وہ اس سے ظاہر ہے کہ ایسا انسان سارے موجودات کا سردار بن جاتا ہے اسی سلسلے میں عشق رسول کا تذکرہ بھی بے محل نہ ہوگا، بعض لوگوں نے عشق رسول پر اپنی تنگ نظری کے باعث اعتراض کئے ہیں، میری دانست میں وہ پیغمبری کا واضح تصور نہیں رکھتے اور اسوۂ حسنہ کا انسانی کردار سے کیا ربط و تعلق ہے اس پر غور نہیں کرتے۔

انسانی قدروں کو اپنے میں جذب کرنے کے دو طریقے ہیں، ایک تو ان قدروں کا واضح تصور ہو اور وہ زندگی میں رچ بس جائیں اور انسانی اعمال افکار اور کردار کے آئینہ سے ان کا جلوہ دکھائی دینے لگے مگر اس میں غلط فہمی اور اختلاف کی گنجائش ہے اس دور میں کمیونزم کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ وہ اس طریقے سے محروم ہے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ایسے نمونے کی اتباع کی جائے جس کے معصوم ہونے اور ان قدروں کی بتکلام و کمال حامل ہونے کے بارے میں ہمارا ایمان ہے اس طرح انسان اسوۂ حسنہ کو جب اپنی زندگی کے ہر فکر و فعل میں داخل کر لیتا ہے تو اس کے کردار میں بھی وہی آب و تاب پیدا ہوتی ہے مقام محمدی کا نازک نکتہ یہی ہے کہ یہ الوہیت اور بشریت کے اتصال اور تقرب کا ایک

ایسا لطیف نقطۂ کمال ہے جس کا تصور اور اس سے زیادہ اہم اس کی یافت ہر شخص کے بس کی بات نہیں اور اگر اس نقطۂ کمال کا واضح تصور حاصل بھی ہو تو اس کی یافت کا طریقِ صادق بھی ضروری ہے عشقِ محمدؐ سے یہ سب مشکلات بہ یک آن حل ہو جاتی ہیں۔

یہ کوئی اچھی بات نہیں ہے کہ کسی عظیم شاعر کے تبصرہ کے ضمن میں کوئی اپنی شاعری کا حوالہ دے یا سہارا لے،

لیکن چونکہ اشعار کے ذریعہ نثر کی نسبت زیادہ موثر طریقہ پر اپنا مافی الضمیر ادا کیا جا سکتا ہے اس لئے میں اپنی غزل کے جو حضرت امیر خسرو کی مشہور غزل کی زمین میں کہی ہے یہ تین اشعار یہاں پیش کرنے کی جسارت کرتا ہوں، ان سے عشقِ محمدی اور طریقِ محمدی اور عرفانِ باری اور عصرِ حاضر میں سلامتی کے لئے اس کی ضرورت کی وضاحت ہوتی ہے،

زہے راہِ محمدؐ نوش عنانِ رخش محبت بود
محمد اصل ایماں بود شب جائے کہ من بودم
چراغ نور جستنش دیدہ تا عرش بریں رفتم
حجاب از خود گریزاں بود شب جائے کہ من بودم
نیالم حسنہ دوراتم بدستم دادہ دانش
کمالا قطب دوراں بود شب جائے کہ من بودم

یہ نہایت نازک مسائل اور اعلیٰ مقامات ہیں۔ ان کے لئے ضروری ہے کہ انسان کا اخلاقی مرتبہ بھی اعلیٰ و ارفع ہو، اور اس میں ان کے استدراک کی صلاحیت اور ان کی یافت کی ہمت ہو، اقبال بھی اس طریق کو بدرجۂ احسن تسلیم کرتے ہیں،

تخلیق سے انسان کا مرتبہ الوہیت کی سطح پر اعلیٰ ہونے لگتا ہے اس سے اس کو فعال اور تخلیقی وجود میسر آتا ہے اب تک میں نے ان قدروں اور صفتوں سے تفصیلی بحث کی ہے جن سے انسان میں انفرادیت اور اس کی شخصیت میں توانائی پیدا ہوتی ہے اس کے ساتھ ہی میں نے ان منفی خصوصیات کا بھی ذکر کیا ہے جن سے انسان کی انفرادیت اور اس کی شخصیت پر ضرب لگتی ہے میں نے خوف، پست نگری اور غلامی اور کمزوری کو منفی قدریں قرار دی ہیں۔ اسی طرح انسانی شخصیت کو ضرب لگانے والی دوسری معمولی درجہ کی وفاداریاں ہیں، اپنے خاندان، قبیلہ اور نسل اور وطن پر بے جا افتخار جن سے انسانی معاشرہ کی بیخ کنی ہوتی ہے ان ہی معمولی درجہ کی وفاداریوں میں شامل ہیں اس کا نکتہ صرف اتنا ہے کہ انسان ان معمولی درجہ کی وفاداریوں اور احساسات اور اعلیٰ انسانی قدروں میں ایک مناسب توازن قائم رکھے، اور ان سے اپنی شخصیت کو متاثر ہونے نہ دے، ان قدروں سے انسان اور انسان کے

درمیان حدود قائم ہوتے ہیں اور اس سے انسانی وحدت کی روح کو صدمہ پہنچتا ہے اقبال ان کی مناسب اہمیت کو تسلیم کرتا ہے لیکن جب یہ قدریں اپنی حدیں توڑ کر انسانی وحدت میں رخنہ ڈالنے کا باعث بنتی ہیں تو وہ اس مخالفت کرتا ہے۔

بہ نسب نازاں شدن نادانی است
حکم او اندر تن و تن فانی است
ملتِ مارا اساس دگر است
ایں اساس اندر دل ما مضمر است

اقبال نے خودی کے فروغ کے ممکن مقامات کا تعین کرنے کی بھی کوشش کی ہے مثنوی اسرار خودی میں اقبال نے تین مقاموں کا ذکر کیا ہے:

۱. اطاعت، قانون کی تعمیل
۲. خودی پر قابو اور ضبط
۳. نیابتِ الٰہی

پہلے مقام پر قانون کی پابندی سے انسان کی انا میں اپنے آپ پر قابو پانے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، اس کے بعد انا کو فروغ ملتا ہے اور اس کے بعد اس میں نیابتِ الٰہی کے منصب کو ادا کرنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اقبال کا خیال ہے کہ اس مقام پر انسان میں اعلیٰ درجہ کا علم اور اعلیٰ درجہ کی قوتیں باہم متحد ہوتی ہیں ایسا انسان، انسانیت کا حقیقی خدمت گار بنتا ہے اور ایسی حکومت دراصل اس کرۂ ارض میں حکومتِ الٰہی کی تعریف میں داخل ہے:

اے سوارِ اشہبِ دوران بیا
اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
شورشِ اقوام را خاموش کن
نغمۂ خود را بہشت گوش کن
خیز و قانونِ اخوت ساز دہ
جامِ صہبائے محبت باز دہ
باز در عالم بیار ایامِ صلح
جنگجو یاں را بدہ پیغامِ صلح
نوعِ انساں مزرع و تو حاصلے
کاروانِ زندگی را منزلے

ان حامل خصوصیات کے انساں کی آج کے زمانے میں سخت ضرورت ہے، جب انسان کی ذات کا جام خودی کی شئے سے لبریز ہو جاتا ہے تو انساں بے خودی SELFLESSNESS کا حامل بن جاتا ہے اقبال نے فلسفۂ بے خودی کی اپنی مثنوی رموزِ بے خودی میں وضاحت کی ہے اس کا پروفیسر آربری ARBERRY نے انگریزی میں ترجمہ کیا ہے

اقبال کہتا ہے "آپ یقین کیجئے کہ آج کا مطلب انسان کی اخلاقی کامرانی کی راہ

میں بہت بڑی رکاوٹ ہے اس کی مثنوی رموز بے خودی دراصل اس کی مثنوی اسرار خودی ہی کا تسلسل ہے یہ ظاہر ہے کہ اگر اقبال کے تصور خودی کا اگر معاشرہ سے علیحدہ ایک خلا میں فروغ ہو تو اس سے بے زمام "انانیت" اور افراتفری کی صورت حال پیدا ہوگی، اقبال کے لئے ایک فرد کا اپنی خودی کو پانا ہی کافی نہیں ہے وہ ایک صالح معاشرہ کی تشکیل کو بھی ضروری سمجھتا ہے تاکہ ایک خود آگاہ فرد کی زندگی ایک صالح معاشرہ میں پوری طرح فروغ پا سکے اور وہ اپنا تخلیقی رول باحصّہ انسانیت کی خدمت میں ادا کر سکے، ایک فرد اپنے معاشرہ میں اتفاق واختلاف کے دھیمے اصولوں کے زیر اثر اپنی خودی کی یافت کے قابل بنتا ہے، اقدام آفریں افراد کے مجتمع ہونے سے ہی معاشرہ کی تشکیل ہوتی ہے اور اس کو فروغ حاصل ہوتا ہے اس طرح اقبال فرد کو ایک صالح معاشرہ کا ایک رکن بنا کر اس کی بے معنی اور بعض اوقات تخریبی آزادی سے اسے باز رکھتا ہے اور وہ معاشرہ اور حکومتوں کو بھی غیر معمولی ایسا اقتدار دینے کا قائل نہیں جس سے فرد کی آزادی کے پر کٹ جاتے ہیں۔ اور اس کی خودی کے فروغ میں رکاوٹیں حائل ہوتی ہوں

فرد را ربط جماعت رحمت است
جوہر او را کمال از ملت است
فرد تا اندر جماعت گم شود
قطرۂ وسعت طلب قلزم شود
فرد تنہا از مقاصد غافل است
قوتش آشفتگی را مائل است

فرد کی زندگی "ربط جماعت" سے رحمت بن جاتی ہے اور اس کی خودی کا جوہر ملت ہی کے آئینہ میں دمکتا ہے جب فرد معاشرہ سے مربوط ہو جاتا ہے تو قطرہ ایک قلزم کی وسعتوں میں بدل جاتا ہے، فرد جماعت و معاشرہ کے ربط و تعلق کے بغیر مقاصدِ زندگی نہیں پا سکتا اور اس کے قویٰ منتشر ہو جاتے ہیں یہ حسین توازن اور امتزاج ہی اسلامی روح ہے جو دوسرے معاشرتی نظاموں سے ممتاز بنا دیتی ہے۔

اس بحث سے معلوم ہوا کہ اقبال کے نزدیک انسان کی پرداخت اور تشکیل و تربیت میں عشق، فقر ہمت و حوصلہ، رواداری ۔۔۔۔ تخلیقی اوصاف اور وہ تمام خصوصیات ہیں جو انسان کو کرۂ ارض پر اللہ کا نائب بنانے کا باعث بن سکتے ہیں، توازن ضروری ہے اور اس انسان کا ایک صالح معاشرہ سے متوازن رہنا بھی ضروری ہے،

اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے میں ایک دفعہ انسان کی خودی کے فروغ میں زماں کے تصور

کے اثر اور دخل کا ذکر کر دینا ضروری سمجھتا ہوں، اقبال انسان کے صرف مکانی وجود BEING پہ اکتفا نہیں کرتا بلکہ اس میں زمانی فروغ کا عنصر بھی داخل کرتا ہے اور اس کے یا زمانی وجود کا تصور بھی پیش کرتا ہے،

اور اس تعامل میں بے حساب امکانات کے دروازے انسان کے سامنے کھلتے ہیں، اس کی تقدیر کوئی بندھی اور بنی تُلی سی منجمد چیز نہیں ہے بلکہ امکانات کے عالم میں اس کی کارفرما وجود کی تعبیروں کی دنیا ہے جس کے نقوش انسان اپنے تخلیقی عمل سے صفحۂ ہستی پہ ثبت کرتا اور تاریخ کی تشکیل کرتا جاتا ہے اور اس جستجوئے پُرشوق میں اپنے آپ کو راہ راست پر رکھنے کے لئے اپنے جذبۂ عشق و وجدان اور بصیرت کی روشنی سے کامیاب و کامران ہوتا ہے یہ انسان پھر ایک مرتبہ یاد دلا دوں، اسی آب و گل کی دنیا کا انسان ہے اس کے نمونے ہم کو تاریخ میں ملتے ہیں اور آئندہ تاریخ ان ہی انسانوں کے اعمال و افکار سے بنتی رہے گی اقبال ان ہی انسانوں کے معاشرہ کی تشکیل کے خواب دیکھا کرتا تھا۔

اس بحث کی روشنی میں اگر ہم ماہر نفسیات اور سائنسدان کے خیالات پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ اقبال دراصل تاریخی عمل سے انسانی آزادی کی تعبیر کو اہمیت دیتا ہے اور انسان کے لئے علم کے دونوں وسیلوں یعنی حواس اور وجدان میں توازن پیدا کر کے بصیرت کے چراغ روشن کرنا ضروری خیال کرتا ہے۔

اقبال صدی تقاریب

ایک سرسری جائزہ

اقبال صدی تقاریب نہ صرف برصغیر ہند و پاک بلکہ دنیا کے بیشتر مقامات پر منائی جا چکی ہیں اور اس کا سلسلہ ابھی جاری ہے ۔ اقبال اکیڈیمی حیدرآباد کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ ہندوستان میں یہ ادارہ گذشتہ بیس سال سے منظم انداز میں پیام اقبال کی اشاعت کے اہم کام میں مسلسل مصروفِ عمل ہے ۔ ۱۹۷۳ء میں اس اکیڈیمی کی جانب سے صدی تقاریب کا آغاز کیا گیا جب کہ مئی ۱۹۷۳ء میں شاندار پیمانہ پر سہ روزہ تقاریب منائی گئیں ۔

نومبر ۱۹۷۷ء میں اعلیٰ پیمانہ پر تقاریب کے انصرام کا فیصلہ اکیڈیمی نے کیا ۔ حیدرآباد کے مختلف سماجی اور علمی اداروں اور صحافت سے متعلق اصحاب پر ایک مجلس استقبالیہ تشکیل دی گئی جس نے ماہ جون سے اپنے کام کا آغاز کیا ۔

مجلس استقبالیہ :-

صدر استقبالیہ — نواب کاظم نواز جنگ بہادر

نائب صدور — جناب محامد علی عباسی آئی ۔ اے ۔ یس
جناب عابد علی خان ایڈیٹر روزنامہ سیاست
جناب غلام یزدانی ایڈوکیٹ

معتمد استقبالیہ — جناب ساغر ملک ایم ۔ اے

صدر مالیہ کمیٹی — نواب غلام محمد عمر خان

اراکین استقبالیہ

	جناب سعید بن محمد نقش	جناب محمد یونس
	جناب محمد محمود علی	جناب کریم رضا
جناب خواجہ محمد احمد	جناب سلیمان سکندر	جناب مظہر لطیفی
ڈاکٹر عالم خوندمیری	جناب رحیم قریشی	جناب محمد شریف الحسن
ڈاکٹر مسعود علی بیگ	جناب بنواس لاہوتی	جناب قاری خورشید سلیم
جناب تصدق حسین تاج	جناب مصطفےٰ کمال	جناب ولی الدین احمد
جناب مرزا ضامن علی غازی	جناب مصطفےٰ علی بیگ	جناب طاہر رومانی
نواب سید محمود علی خان ٹایرڈ	جناب یوسف اعظمی	جناب محمود قادری
نواب غوث یار خان	جناب منیر احمد خان	جناب مصلح الدین سعدی
جناب سید مظہر الحق قادری	جناب محمد ظہیر الدین احمد	جناب مضطر مجاز
جناب سید ہاشم علی اختر	جناب خواجہ صدیق احمد	جناب احمد اللہ قادری
نواب محمد افضل خان	جناب ایم اے سبحان	جناب سید مجیب الدین
جناب شبیر حسین خان عزم	جناب احمد بن محوی	جناب سلطان عمر
جناب تیج نارائن جیسوال	جناب محمد صدیق	

افتتاحی اجلاس

۹ نومبر ۱۹۷۷ء
۶ ساعت شام
نمائش کلب، حیدرآباد

افتتاح :- شریمتی شاردا مکرجی
گورنر آندھرا پردیش

صدارت :- پروفیسر جی رام ریڈی
وائس چانسلر عثمانیہ یونیورسٹی

کنوینر :- جناب سید مظہر الحق قادری

مہمان خصوصی - جناب آصف پاشاہ
وزیر قانون حکومت آندھرا پردیش

مقررین :- پروفیسر رمیش موہن
ڈائرکٹر سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف انگلش اینڈ فارن لنگویجس۔
جناب غلام یزدانی ایڈوکیٹ
جناب محمد ظہیر الدین احمد نائب صدر اقبال اکیڈیمی

صدی تقاریب کی پہلی کڑی افتتاحی اجلاس کا انعقاد تھا جس کے کنوینر جناب سید مظہر الحق قادری تھے جن کی تنظیمی صلاحیت اور سلیقہ مندی کا عکس سارے انتظامات میں جھلک رہا تھا۔ نمائش کلب کو جہاں یہ اجلاس رکھا گیا تھا خوبصورتی سے سجایا گیا تھا۔ اس افتتاحی اجلاس کے ضروری انتظامات میں جناب مظہر لطیفی جناب قاری خورشید سلیم اور دیگر کئی کارکنوں کا سرگرم تعاون شامل رہا۔

ٹھیک ۶ بجے شام خوش الحان و پرسوز قاری محمد علی صاحب کی قراءتِ کلام پاک سے اس افتتاحی اجلاس کا آغاز ہوا۔ گورنر آندھرا پردیش شریمتی شاردا مکرجی اور صدر اجلاس جناب جی رام ریڈی صاحب وائس چانسلر عثمانیہ یونیورسٹی کی گلپوشی نواب کاظم نواز جنگ بہادر صدر استقبالیہ نے فرمائی۔

نواب کاظم نواز جنگ صدر مجلس استقبالیہ نے اپنے مختصر لیکن جامع خطبۂ استقبالیہ میں فرمایا کہ پیام اقبال کی تفہیم و اشاعت میں سرزمین حیدرآباد کو خصوصی اہمیت حاصل رہی ہے۔ علامہ اقبال کی زندگی ہی میں اور اس کے بعد بھی سرزمین دکن میں فکر اقبال کی قندیل فروزاں رہی تقسیم ہند کے بعد بھی نئی نسل کو اقبال کے پیام سے متعارف کروانے میں اقبال اکیڈیمی نے جناب سید خلیل اللہ حسینی کی سرکردگی میں گرانقدر خدمات انجام دی ہیں۔ صدر استقبالیہ نے اس بات پر مسرت کا اظہار فرمایا کہ ہمارے وطن میں ایک نئے جوش اور سرگرمی کے ساتھ اقبال کی پذیرائی ہو رہی ہے۔ موصوف نے فرمایا کہ اس پیامبر حرکت و حیات کی تمام تر تعلیمات اپنے اندر وہ توانائی اور قوت رکھتی ہے کہ ایک ایسے معاشرہ کی تشکیل میں مدد دے جہاں انسان ہر نوع غلامی سے آزاد ہو۔ صدر استقبالیہ نواب کاظم نواز جنگ نے اس توقع کا اظہار کیا کہ یہ تقاریب اقبال

شناسی کے طویل سفر میں ایک اہم سنگ میل ثابت ہوں گی ۔

شریمتی شاردا مکرجی گورنر آندھرا پردیش نے اپنی افتتاحی تقریر میں کہا کہ اقبال کو کسی خاص سرزمین سے وابستہ نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ نہ صرف مشرق بلکہ ساری عالمی تہذیب کا قیمتی اثاثہ ہے ۔ گورنر نے کہا کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال اسلام کی اعلیٰ قدروں کے علمبردار تھے ۔ ان کا پیام آفاقی قدروں کا حامل ہے ۔ اقبال نے یہ پیام دیا کہ کسی اور کے آگے اپنا سر تسلیم خم کر کے اپنی خودی یا شخصیت کو مجروح نہ کیا جائے ۔ انھوں نے اپنے انقلابی و حرکیاتی شاعری کے ذریعہ ان سارے منفی رجحانات کے خلاف آواز بلند کی جو اعلیٰ انسانی اقدار کی نفی کرتی ہیں ۔ شریمتی شاردا مکرجی نے فرمایا کہ اقبال نے ماضی پرستی اور روایت پرستی کی مخالفت کی اور اس وقت جبکہ اقتدار وقت کے خلاف لوگ کچھ کہتے ہوئے گھبراتے تھے انھوں نے جذبۂ انقلاب کو بیدار کیا ۔ لیکن یہ جذبۂ انقلاب کسی وقتی مسائل کا پابند نہ تھا بلکہ آج بھی اس کو بیدار رکھنے اور اس جذبہ کو نئی سمتوں میں بروئے کار لانے کی ضرورت ہے ۔

گورنر آندھرا پردیش نے اپنے افتتاحی خطبہ میں اس بات کا ذکر کیا کہ کلام اقبال کا کئی یوروپی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے لیکن ہندی میں اس کی کمی ہے اور اس بات پر توجہ کی جانی چاہیئے کہ ہندی اور دیگر علاقائی زبانوں میں کلام اقبال کو منتقل کیا جائے ۔

جناب محمد ظہیر الدین احمد نائب صدر اقبال اکیڈیمی نے اپنی تقریر میں اکیڈیمی کی کارکردگی پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا کہ اقبال جیسے عظیم شاعر اور مفکر کے پیام کو سمجھانے میں عرصہ تک برصغیر کی سیاسی فضاء ایک رکاوٹ بنی رہی لیکن تقسیم ہند کے فوری بعد بھی جب کہ حالات ناساز گار تھے ۔ اقبال اکیڈیمی حیدرآباد نے اس مشن کو جاری رکھا ۔ انھوں نے بتایا کہ اکیڈیمی کے تحت مسلسل کام ہو رہا ہے جس میں سالانہ یوم اقبال نمائش اقبالیات کا انصرام، اقبالیات سے متعلق اہم موضوعات پر ماہانہ توسیعی تقاریر، سمپوزیم وغیرہ کا انعقاد شامل ہے ۔ اقبال کی اہم تصانیف جاوید نامہ، اسرار خودی، رموز بے خودی وغیرہ پر پروفیسر صلاح الدین، ڈاکٹر غلام دستگیر رشید اور ڈاکٹر عالم خوندمیری کے ہفتہ وار لکچرس کا سلسلہ عرصہ سے جاری ہے ۔ اقبال کے فارسی کلام سے راست استفادہ کی اہلیت پیدا کرنے کے لئے فارسی زبان کی تدریس کا انتظام کیا گیا ہے ۔ اس کے علاوہ ایک سہ ماہی رسالہ " اقبال ریویو " کی اجرائی بھی عمل میں آئی ہے ۔ اکیڈیمی کے تحت مطالعہ اقبال کی سہولت بہم پہنچانے کے لئے ایک کتب خانہ بھی قائم کیا گیا ہے جس میں اقبالیات سے متعلق کتب، رسائل، تصاویر اور خطوط وغیرہ جمع کئے جا رہے ہیں ۔ نائب صدر اقبال اکیڈیمی نے بتایا کہ اقبال کی شاعری اور افکار پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن اقبال کی شاعری اور فکر کے بعض اہم پہلوؤں پر کام کرنے کی ضرورت ہے ۔ اور اس سلسلہ میں کئی منصوبے اکیڈیمی کے پیش نظر ہے جس میں اشاعتی پروگرام بھی شامل ہے ۔

جناب غلام یزدانی ایڈوکیٹ رکن مجلس انتظامی اقبال اکیڈیمی نے اس افتتاحی اجلاس میں یہ اہم تجویز پیش کی کہ حیدرآباد میں اقبال کی موزوں یادگار قائم کی جانی چاہیئے ۔ چنانچہ موصوف نے

"اقبال ہال" کی تعمیر کے منصوبہ کو پیش کرتے ہوئے اس توقع کا اظہار کیا کہ اللہ کے فضل اور شیدائیان اقبال کی کوششوں سے اس منصوبہ کی تکمیل ہوگی۔

پروفیسر رمیش موہن ڈائرکٹر سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف انگلش اینڈ فارن لنگوجس نے انگریزی زبان میں اپنے ایک دلچسپ مضمون میں اقبال کی شاعری کے بعض اہم اور عصری پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا موصوف نے بتایا کہ ہمیں اقبال کی شخصیت میں ایک عظیم شاعر، بلند پایہ مفکر، اعلیٰ مدبّر کا حسین امتزاج ملتا ہے۔ پروفیسر رمیش موہن نے فرمایا کہ اقبال نے زندگی کو ایک مسلسل جہد اور حرکت سے تعبیر کیا ہے۔ اور یہ جذبہ ان کی فکر کے ہر گوشہ میں طاری ہے۔ اس پس منظر میں اقبال نے مشرق اور مغرب دونوں کے سرچشمہائے علوم سے سیراب ہوتے ہوئے ایک ایسی راہ متعین کرنے کی کوشش کی جو عصری معیارات پر پوری اتر سکے اقبال کے مختلف تصورات کو جانچتے ہوئے اسی رد و قبول کو پیش نظر رہنا چاہیئے۔

جناب آصف پاشاہ (وزیر قانون حکومت آندھرا پردیش) نے اپنی تقریر میں کہا کہ ہندوستان میں اقبال فہمی کے ایک تابناک دور کا آغاز ہو رہا ہے اور سابق میں جو غلط فہمیاں تھیں وہ دور ہو رہی ہیں موصوف نے فرمایا کہ اقبال کا پیام خود آگہی اور اس سے آگے بڑھ کر خدا آگہی ہے۔

اس محفل میں جناب ارمان فاروقی اور جناب امیر احمد خسرو نے پر اثر ترنم میں کلام اقبال پیش کیا

جناب جی رام ریڈی وائس چانسلر عثمانیہ یونیورسٹی جو اس افتتاحی اجلاس کے صدر تھے انگریزی میں تقریر کرتے ہوئے فرمایا کہ اقبال نے شاعری کو انسانی خدمت اور اعلیٰ اقدار کو اجاگر کرنے کا وسیلہ قرار دیا۔ اقبال کے اس معیار پر ان کی شاعری نہ صرف ان کے اپنے عہد کیلئے بامعنی تھی بلکہ وہ مستقبل آفریں عناصر اپنے اندر رکھتی ہے اور اس اعتبار سے وہ فردا کا بھی شاعر ہے۔ وائس چانسلر نے فرمایا کہ اقبال نے نہ صرف اپنے عہد کو متاثر کیا بلکہ آنے والی نسلیں بھی اس سے اکتساب کرتی رہیں گی۔ انھوں نے ان عوامل کی طرف اشارہ کیا جس کی وجہ سے اقبال قوم پرستی کے سیاسی تصور سے متفق نہ تھے۔ انھیں یورپ کے حالات کی روشنی میں اس کے خطرات کا اندازہ تھا۔ جناب جی رام ریڈی وائس چانسلر عثمانیہ یونیورسٹی نے کرسئ صدارت سے یہ تجویز پیش کی کہ عثمانیہ یونیورسٹی میں "اقبال چیئر" کا قیام عمل میں لانا چاہیئے اس کا حاضرین نے تالیوں کی گونج میں خیر مقدم کیا۔

یہ پراثر محفل جناب مظہر الحق قادری کے شکریہ پر اختتام کو پہنچی۔

سووینیر کی اجرائی

اس افتتاحی اجلاس میں مجلس استقبالیہ کی جانب سے شائع کردہ ایک سووینیر کی رسم اجرائی جناب آصف پاشاہ کے ہاتھوں عمل میں آئی جناب کریم رضا ایڈیٹر اور جناب ایم۔ اے سبحان منیجنگ ایڈیٹر کی محنت اور کاوشوں سے ایک معلوماتی سووینیر کی اجرائی ممکن ہو سکی۔ اشتہارات کی فراہمی کے سلسلہ میں نواب کاظم نواز جنگ بہادر صدر استقبالیہ جناب عابد علی خان نائب صدر استقبالیہ نے خصوصی دلچسپی کا اظہار کیا اس کے علاوہ جناب مظہر الحق قادری کا گرمجوشانہ تعاون شامل رہا۔ اس سووینیر کی طباعت اور اشاعت کے سلسلہ میں جناب قیوم عادل اور جناب شریف الحسن نے قابل قدر حصہ ادا کیا۔

نمائش اقبالیات

مقام:۔ انڈور گیمس ہال
نمائش میدان حیدرآباد
۹ تا ۱۱ نومبر ۱۹۷۷ء
کنوینر محمد ظہیر الدین احمد

افتتاح: نواب شاہ عالم خان
صدر نشین انوار العلوم اگزیکیٹو بورڈ
۸ بجے شب

پہلے دن کی تقاریب کی ایک اہم کڑی نمائش اقبالیات کا افتتاح تھا، جو افتتاحی تقریب کے بعد کوئی ۸ بجے شب نواب شاہ عالم خان صدر نشین انوار العلوم اگزیکیٹو بورڈ کے ہاتھوں عمل میں آیا۔ اس نمائش کی ترتیب میں ڈاکٹر ضیاء الدین احمد شکیب کے گرانقدر مشوروں اور عملی تعاون کا بڑا دخل ہے جس کی وجہ سے نمائش کو سائنٹفک انداز میں پیش کیا جا سکا۔ جناب خواجہ صدیق احمد نے تصاویر و خطوط کے انتخاب میں تعاون کے علاوہ نمائش کی ترتیب میں گرمجوشی سے حصہ لیا۔ اس یادگار نمائش اقبالیات کے انتظامات جناب عبد المجید اور جناب ولی الدین سکندر کے مرہون منت رہے جن کی شبانہ روز محنت کی وجہ سے انڈور گیمس ہال کو سلیقہ مندی کے ساتھ نمائش اقبالیات کے قابل بنایا جا سکا۔ جناب محمد مجیب ہاشمی اور جناب محمد طیب جن کو EXHIBITS کو مناسب انداز میں پیش کرنے کا سلیقہ اور تجربہ ہے نمائش کے اختتام تک تعاون کرتے رہے۔

اس نمائش میں اقبال کی پیدائش سے لے کر ان کی ابتدائی تعلیم اور اعلیٰ تعلیم، بیرونی ممالک میں تعلیم و قیام ذہنی نشو و نما، مختلف مشرقی اور مغربی مفکرین کے اثرات، سیاسی، سماجی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا۔ ان امور کی وضاحت کے لئے نہایت نادر و نایاب تصاویر، قلمی تحریروں، چارٹس سے کام لیا گیا۔

اقبال کے غیر مطبوعہ خطوط بھی اس نمائش میں پیش کئے گئے۔ مشہور مشرقی اور مغربی مفکرین، حکماء اور شعراء جن کا تذکرہ کلام اقبال میں ملتا ہے۔ ان شخصیتوں کی تصاویر کے ساتھ اقبال کے اشعار کو پیش کیا گیا۔ اقبال کے اشعار پر مشتمل خوشنویسی کے نمونے بھی اس نمائش کی زینت تھے۔

اقبالیات کی یہ نمائش دو حصوں پر منقسم تھی۔ پہلے حصہ میں بچپن سے لے کر ان کی زندگی کے مختلف مراحل اور ذہنی نشو و نما اور کارناموں کو (۳۲) تفصیلی یونٹوں میں مختلف موضوعات کے تحت عہد بہ عہد پیش کیا گیا نمائش کا دوسرا حصہ اقبالیاتی لٹریچر پر مشتمل تھا اس شعبہ میں مختلف زبانوں میں اقبال کی شخصیت فکر و شاعری پر لکھی گئی لگ بھگ (۲۵۰) کتابوں اور تقریباً اتنے ہی جرائد کی نمائش کی گئی۔

نمائش کا پہلا حصہ تقریباً ۷۰۰ مربع فٹ کے DISPLAY AREA پر پھیلا ہوا تھا جس میں اس بات کی پوری کوشش کی گئی کہ نمائش دیکھنے والوں کے لئے زیادہ سے زیادہ دلچسپی کا سامان فراہم کیا جائے۔ جلی سرخیوں کے ذریعہ مختلف تصاویر وغیرہ کی موثر طریقہ پر صراحت کی گئی۔ مجموعی اعتبار سے اس بات کا

خیال رکھا گیا تھا کہ کم وقت میں ناظرین اقبال کی زندگی اور کارناموں کے بارے میں وسیع معلومات حاصل کر سکیں۔
چونکہ انڈور گیمس ہال قبل از قبل طے شدہ پروگرام کے اعتبار سے صرف تین دن کے لئے مل سکا تھا اس نمائش کو زیادہ دنوں تک جاری نہ رکھا جا سکا۔ تاہم ۹ تا ۱۲ نومبر ۷۷ء کے دوران سینکڑوں شائقین نے اس نمائش سے استفادہ کیا۔

جناب سید حسن محمد نقش کی بنائی ہوئی پینٹنگس اور جناب سلیم صدیقی کے بنائے ہوئے REZLETS اس نمائش میں پیش کیے گئے۔ نقش صاحب کی کوششوں کی وجہ سے حیدرآباد آرٹس سوسائٹی نے تقریباً (۶۰) ڈسپلے بورڈ فراہم کئے۔

سمپوزیم

"اقبال اور عصریت"

تاریخ - ۱۰ر نومبر ۷۷ء
نمائش کلب حیدرآباد
کنوینر - جناب یوسف اعظمی

صدارت : پروفیسر وحید الدین
سابق صدر شعبۂ فلسفہ جامعہ عثمانیہ

شرکاء : ڈاکٹر انور معظم، جناب سراج الدین نقی علی مرزا، ڈاکٹر عالم خوندمیری، علی سردار جعفری، جناب محمد انور اور ڈاکٹر رحیم الدین کمال

سمپوزیم کا آغاز قاری خورشید سلیم صاحب کی قرأت سے ہوا اور کنوینر جناب یوسف اعظمی کے ابتدائی کلمات کے بعد ڈاکٹر انور معظم نے گفتگو کی ابتدا کی۔ انھوں نے سوال کا جائزہ لیتے ہوئے اقبال کے تصورات پیغام اور فلسفہ میں موجودہ دور کے لئے اہم پہلو تلاش کرنے پر زور دیا۔ اور عصری عہد کو متعین کرنے کی خاطر دو جنگوں کے درمیان عہد کی طنابیں کھینچتے ہوئے بیسویں صدی کے دوسرے نصف عصر کو آج کے لئے بھی بامعنی قرار دیا۔ انھوں نے بتایا کہ دو جنگوں کا المیہ ہی اقبال کے افکار کی تشکیل کا ذمہ دار تھا اور اسی دور کے سوالات و جوابات نے اقبال کو کثیر پہلو شاعر و مفکر بنایا ہے۔ ڈاکٹر انور نے حاضرین کو اقبال کا ہم عصر قرار دیتے ہوئے چند ایسے عصری سوالات کی نشاندہی کی جن کا اقبال نے بھی جواب دینے کی کوشش کی تھی۔

۱۔ مذہب اور روحانیت کے باہمی تعلق کی نوعیت اور انسان کے حاضر و مستقبل سے اس کا تعلق۔
۲۔ کائنات میں انسان کا مقام۔
۳۔ مذہب اور سائنس، عقیدہ اور عقل کا تعلق۔

ڈاکٹر انور نے پہلے سوال پر اقبال کے رد عمل کا جائزہ لیتے ہوئے بتایا کہ اقبال مذہب کو حاضر

اور مستقبل کے لئے ناگزیر سمجھتے تھے لیکن انسان کی تعبیر کرتے ہوئے انھوں نے اپنی نثر اور نظم میں بہت سا تفاوت رکھا ہے اور اسلام کی تشریح کے ضمن میں یہ فرق نمایاں ہے۔ دوسرے سوال پر اقبال کا ردعمل یہ تھا کہ انسان کائنات کا مرکز ہے۔ اسی اہمیت کے پیشِ نظر اقبال نے بقا کا تصور پیش کیا جس سے 'عمل' اور 'حرکت' جیسے اہم تصور نکلے۔ تیسرے سوال پر اقبال نے طبعیات اور مابعد الطبیعات کے درمیان کارکرد تعلق قائم کرتے ہوئے اس تصور کو فلسفۂ خودی اور فلسفۂ عشق کے ذریعہ ٹھوس شکل دی اور ان تینوں سوالات پر محیط پیام کو عام اور انہی کی خاطر ایک سماج قائم کرنے کے لئے شعوری طور پر اسلام اور مسلمانوں کو منتخب کیا۔ ان ہی سوالات کے جوابات کی جستجو اقبال کو اصلاحات کی طرف لے گئی اور یہی جستجو اقبال کو عصری مفکر بنائے رکھتی ہے۔

سمپوزیم کے دوسرے مقرر جناب سراج الدین نے شاعر کی حیثیت سے اقبال کی عصریت کو بحث سے خارج قرار دیتے ہوئے کہا کہ بڑے شاعر کی عصری اہمیت ہمیشہ رہتی ہی ہے لیکن اقبال شاعر ہی نہیں مفکر بھی ہیں اور ان کی فکر میں بعض الجھاؤ بھی ملتے ہیں' اسی لئے اکثر یہ سوال ابھر آتا ہے کہ آیا یہ فکر عصری ہے! سراج صاحب نے فکرِ اقبال کو شاعری کی طرح RELEVANT قرار دیتے ہوئے اقبال کے بارے میں پھیلی ہوئی غلط فہمیوں کو سمیٹا اور انھیں دو گروہوں میں تقسیم کیا۔ انھوں نے پہلے گروہ پر اقبال کی قومی شاعری (سارے جہاں سے اچھا ..... وغیرہ) سے اکتساب کرنے اور دوسرے گروہ پر ان کی اسلامی شاعری (مسلم ہیں ہم وطن ہے ...... وغیرہ) کو ابھارنے کا الزام لگایا اور کہا کہ ان دونوں کے درمیان جو تضاد آگیا ہے' اسے ان گروہوں کی فکری گمراہی ہی قرار دیا جاسکتا ہے۔ انھوں نے کہا کہ یہ دونوں گروہ کچھ تو مفادات کی بدولت اور کچھ اقبال فہمی کی مشکلات کے سبب' فکرِ اقبال کی وسعتوں کا احاطہ نہیں کر پاتے اور یہ فراموش کر جاتے ہیں کہ اقبال جیسے مردِ آزاد کو تنگنائیوں میں سمیٹا نہیں جاسکتا۔ سراج صاحب نے اقبال کی آفاقیت کا جواز ان کے اسلامی شاعر ہونے ہی میں ڈھونڈنے پر زور دیا اور مثالیں دیتے ہوئے بتایا کہ جس طرح 'ورجل' دانتے اور سور داس بالترتیب رومن شہنشاہیت' مسیحیت اور ہندو مت کے نمائندہ سمجھے جاتے اور اس نمائندگی کے باوجود پڑھے جاتے ہیں اسی طرح اقبال کو بھی اسلامی تعلیمات کے نمائندہ کی حیثیت سے اور اس کے باوجود پڑھا جانا چاہیئے یعنی اسلام سے فیض حاصل کرنے کے سبب اقبال کی عظمت پر کوئی حرف نہیں آتا بلکہ اقبال سب سے بڑھ کر آفاقی اسی مرحلہ پر ہو جاتے ہیں کہ جہاں وہ سب سے زیادہ اسلامی نظر آتے ہیں۔ انھوں نے اقبال کو ورجل اور دانتے ہی کی طرح آفاقی قرار دیا اور یاد دلایا کہ اقبال کی اصطلاحوں عقل' فقر' عشق' کافر اور مومن کی محض لغوی تشریح سے پار اترنے کی ضرورت ہے۔

اب محفل میں گرمی سی آگئی تھی۔ سمپوزیم کے اگلے مقرر جناب تقی علی مرزا کی جرأتِ افکار نے اسے مزید حرارت بخش دی۔ مرزا صاحب نے فکرِ اقبال کے متوازن اور غیر جذباتی جائزہ کو عصری ضرورت قرار دیتے ہوئے کہا کہ اقبال کی ماضی سے حد درجہ وابستگی پر شکوہ سنج تھے انھوں نے کہا کہ اقبال ماضی

سے جذباتی وابستگی سے اوپر نہیں اٹھ سکے جس کی مثالیں شکوہ اور جواب شکوہ اور بانگِ درا کی نظموں میں ملتی ہیں۔ اقبال عظمتِ رفتہ کے ختم ہوجانے پر نم ناک ہوجاتے ہیں اور ہندوستان، اسلام اور مشرق کی گم شدہ عظمت کا مرثیہ پڑھتے ہیں اس شاعری میں دل کے دکھنے کا سامان ہے اور اسی نا طے تسکین بھی ملتی ہے خصوصاً ان قوموں کے لئے جو غلامانہ ذہنیت کے سبب دوسرے درجہ کی ہوں۔ اسی لئے اقبال کی شاعری میں یہ احیا پسندی کوئی صحت مندانہ علامت نہیں۔

مرزا صاحب نے اپنی بات کی اور وضاحت کی۔ انھوں نے کہا کہ اقبال کا مقصد چاہے فن کارانہ بازیافت کے ذریعہ لوگوں کو جگانا رہا ہو لیکن ان کی شاعری کا اثر کچھ دوسرا ہی ہوا اور انھوں نے ایک مایوس قوم کو عظمتِ رفتہ میں پناہ دلادی۔ انہوں نے مسجد قرطبہ اور ذوق و شوق جیسی نظموں کی مثالیں دیتے ہوئے بتایا کہ اقبال اپنی شاعری میں مشرق کو مغرب کے خلاف جو امید دلاتے ہیں وہ حال کے تجزیہ کی بجائے ماضی کی ترجیحات پر مبنی ہے۔

اقبال کی حرکیاتی شاعری پر رائے زنی کرتے ہوئے مرزا صاحب نے اسے انقلابی فکر ماننے سے انکار کیا اور وجہ یہ بتائی کہ یہ شاعری ماضی سے استفادہ کرتے ہوئے مستقبل کے لئے شراب کہن پلاتی اور وہی جام "گردش میں لاتی ہے۔ مستقبل کے لئے اقبال کے تصورِ مردِ مومن، احترام آدم اور پان اسلامزم کے باوجود شاعر کے پاس کسی منظم نظام کی تلاش فضول ہے اور اس کی غیر موجودگی نے خود ان تصورات کو مبہم بنا ڈالا۔ مرزا صاحب نے فرمانِ خدا کو ایک استثنا قرار دیتے ہوئے اس کی انقلابی نوعیت سے انکار کیا۔ اور کہا کہ اقبال کے پاس روسی انقلاب کا ذکر نہیں تھا۔ مرزا صاحب نے اقبال کو ایک نئی راہ بنانے اور نئی ڈکشن کا تعارف کروانے کی رعایت ضرور دی لیکن تال اس پر توڑی کہ اقبال کی عصریت کو متعین کرنا آسان نہیں۔

مرزا صاحب کی تحریک کے بعد سبھی مقررین نے اس کی تائید و تردید پر توجہ دی چنانچہ جناب عالم خوندمیری نے مرزا صاحب کے اس اندیشہ سے اتفاق کیا کہ RELEVANCE رفتہ رفتہ REVERANCE میں بدلتا جارہا ہے لیکن انھوں نے واضح طور پر اس پہلو کی تردید کی کہ اقبال نے انقلاب روس کا خیر مقدم نہیں کیا۔ انھوں نے مرزا صاحب کی توجہ اس بات پر بھی دلائی کہ شاعر کو اس کے IDIOM سے الگ نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس کی بدولت شاعر کی عالمگیر حیثیت متاثر ہوتی ہے۔

اس کے بعد عالم صاحب نے موضوع کو بے نقاب کیا۔ انھوں نے کہا کہ موجودہ دور میں جدید ریاست تمام تر طاقت کی مالک ہے اور غیر معمولی منظم جس کی بدولت انسان کی شخصیت پر ہر طرف سے حملہ ہورہا ہے اور فرد اپنی شخصیت کو ریاست کے مقابل کردینے میں ناکام ہوتا جارہا ہے۔ انھوں نے کہا کہ موجودہ دور کا سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ انسان کس طرح اپنی شخصیت کی تشکیل اور حفاظت کرے تاکہ جب اس پر بیتھراؤ ہو تو وہ زوال اور عزلت (FALLINGNESS AND WITHDRAWL) سے بچا رہے اس عصر میں وجود پر عدم کی طاقتیں مسلسل حملہ کرتی رہی ہیں جس کا ردعمل یا تو شخصیت کے گم کرنے میں ہوتا ہے یا پھر جلوت سے خلوت کی طرف سفر کی صورت میں۔ عالم صاحب نے دوسری صورت کو بھی زوال ہی کا راستہ قرار دیا جسے عہد وسطیٰ

ہیں اقدار کی حفاظت کے لئے تو استعمال کیا جا سکتا تھا لیکن دورِ جدید میں اس کا استعمال نہیں ہونا چاہیئے۔

عالم صاحب نے اقبال کی اہمیت واضح کرتے ہوئے کہا کہ انہوں نے ان دو انتہاؤں سے محفوظ خودی کا تصور پیش کیا اور فقر کے ذریعہ شخصی تحرک کی حفاظت کی ترکیب تراشی۔ اقبال نے مردِ فقیر کا تصور صوفیاء سے لیا لیکن اسے نیا مفہوم عطا کر کے انسان کو انجمن کا شریک رکھا تاہم اس بات کی نگرانی کی کہ کہیں وہ اپنے آپ کو انجمن کے حوالہ نہ کر دے۔ موجودہ بحرانی دور میں اقبال کا یہ تقاضا کہ امیدیں قلیل اور مقاصد جلیل ہوں۔ شخصیت کی حفاظت کے لئے بہت اہم ہے۔

عالم صاحب نے ایک مسئلہ کو روشن کر دیا تھا۔ اگلے مقرر مہمان خصوصی جناب علی سردار جعفری نے اس سلسلہ کو آگے بڑھایا اور اقبال کی عصریت کی وضاحت اقبال ہی کے بیانات اور اشعار سے کی۔ انھوں نے یاد دلایا کہ اقبال نے مذہب اور فلسفہ کی طرح بڑی شاعری پر بھی یہ فرض عاید کیا تھا کہ وہ انسان اور کائنات کے رشتہ کو سمجھے اور سمجھائے اور یہی فریضہ اقبال کو اس بیان کی طرف لے گیا جس میں انھوں نے کہا تھا کہ میرے آباؤ اجداد نے اپنی عمر اس جستجو میں گزاری کہ خدا کیا ہے اور میں اپنی عمر اس جستجو میں گزار رہا ہوں کہ انسان کیا ہے؟ سردار جعفری نے اقبال کے متعدد اشعار سنا کر ثابت کیا کہ اقبال اس زمین کا شاعر ہے اور زمین کے ہنگاموں کو سہل کرنا چاہتا ہے۔

جعفری صاحب نے دو ٹوک انداز میں فیصلہ سنایا کہ اقبال کو اس سے شعر سے الگ کر کے عصریت کی تلاش بے سود ہے۔ اقبال کے پاس جو تضادات ہیں وہ ہمارے عہد کی دین ہیں اور تمام مفکرین کی فکر کا حصہ ہیں۔ مرزا صاحب کا حوالہ دیتے ہوئے جعفری صاحب نے کہا کہ انگریزوں کی غلامی کے بوجھ تلے مسلمان اپنی شناخت دریافت کرنے کی خاطر اپنے ماضی کی طرف لوٹے۔ ان کی یہ مراجعت زمانہ کے ہاتھوں پشیمانی کا نتیجہ تھی اور یہ ایک نارمل بات ہے۔ خود غیر مسلموں میں بھی احیاء پرستی نے جنم لیا اور اپنشد اور رام راج میں پناہ لی۔ اقبال بھی ماضی میں گئے ان کے ذہن میں وہ مثالی ریاست اور ادارے تھے جن میں اسلامی شریعت روبہ عمل لائی جا سکے۔ چونکہ انھیں اپنے خواب کی تعبیر کا موقع نہیں مل سکا اس لئے ان کی شاعری میں تضادات پیدا ہو گئے لیکن یہ اس آفاقی شاعر کے تضادات ہیں جو اپنے عصر سے دوچار ہے۔ جعفری صاحب نے مرزا صاحب کو بتایا کہ انقلاب روس کا خیر مقدم کرتے ہوئے اقبال نے "آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا" جیسے کئی شعر کہے ہیں۔

جعفری صاحب کے بعد محمد انور صاحب نے اقبال کی عصری اہمیت اس حقیقت میں تلاش کی کہ اقبال نے جدید تہذیب کا جو تجزیہ کیا تھا وہ آج صحیح ثابت ہو رہا ہے۔

اس کے بعد ڈاکٹر رحیم الدین کمال نے اس سمپوزیم کے آخری مقرر کی حیثیت سے مائک سنبھالا انھوں نے عصر حاضر کے مسائل کو واضح کرنے کی خاطر کئی مغربی مفکرین کے اقتباس پڑھے اور انسان کو اپنے مقام کی جستجو کو ان کا نچوڑ قرار دیا۔ انھوں نے مابعد الطبیعات کے فقدان کو اس دور کا سب سے بڑا

مسئلہ بتایا اور اقبال کی اہمیت اس بات میں جتائی کہ انہوں نے فرد کا جماعت سے موثر رابطہ قایم کیا۔ کمال صاحب کا خیال تھا کہ اقبال اسی جستجو میں اسلام کی طرف گئے تاکہ جماعت کو مستحکم کریں اور فرد کو فرار سے بچالیں۔ اقبال نے مشرق کی بازیافت بھی اسی لئے کی اور مغرب کو چیلنج کیا۔

کمال صاحب نے اقبال کے اس کارنامہ پر توجہ دلائی کہ اس نے نہایت معروضی طریقہ سے مشرق کی بے عملی اور بے راہ روی و غلامی کا تجزیہ کیا اور ایک جماعت کے ذریعہ ساری دنیا کو عملی طور پر بدلنے کی کوشش کی۔ کمال صاحب نے اقبال کی معنویت کو سارے عالم کے لئے ایک نمونہ بھی قرار دیا۔

اب وقت اتنا بڑھ چلا تھا کہ صدارتی کلمات مختصر ہو گئے۔ جناب صدر نے دریا بہ کوزہ کرتے ہوئے کہا کہ ہر بڑا شاعر زندگی اور ماورائے عصر کے تقاضوں کا پابند ہوتا ہے نہ کہ وقتی تقاضوں کا۔ اسی لئے اس کی شاعری وقتی نہیں ہوتی اور اگر اس شاعری میں تضادات ہوتے ہیں تو اس لئے کہ خود زندگی تضادات سے بنی ہے جس کی گتھیوں کو سلجھانے میں فکر اکثر بے بس ہو جاتی ہے۔ اس لئے یہ توقع کہ شاعر کا ہر جواب ہر دور میں کام آئے گا زیادتی ہے۔ البتہ اہمیت اسے حاصل ہے کہ جو جوابات دیئے گئے وہ خود چیلنج بن کر سامنے آئیں۔ اقبال اس رول میں کامیاب رہے ہیں۔ اور یہی ان کی اہمیت کا عصری پہلو ہے۔

ساڑھے تین گھنٹے پر محیط یہ یادگار سمپوزیم جناب یوسف اعظمی کے شکریہ پر ختم ہوا۔

سمینار - اجلاس اول

۱۰ نومبر ۷۷ء ۲½ بجے دن — "شعر و آہنگ" — کنوینر جناب یوسف اعظمی

نمائشی کلب حیدرآباد — صدارت: جناب اختر حسن

اسسٹنٹ سکریٹری اردو اکیڈمی آندھرا پردیش

مقالہ نگار		موضوعات
ڈاکٹر سیدہ جعفر	ریڈر شعبۂ اردو جامعہ عثمانیہ	اقبال کا تصور فن
ڈاکٹر رفیعہ سلطانہ	صدر شعبۂ اردو جامعہ عثمانیہ	اقبال کا ڈکشن
جناب سراج الدین	ریڈر شعبۂ انگریزی جامعہ عثمانیہ	مسجد قرطبہ - ایک تحسین
ڈاکٹر رضیہ اکبر	صدر شعبۂ فارسی جامعہ عثمانیہ	روح فکر اقبال
جناب مظفر مجاز		کلام اقبال کے ترجموں کی ضرورت اور مسائل
ڈاکٹر یوسف سرمست	ریڈر شعبۂ اردو جامعہ عثمانیہ	اقبال کا اثر ادبی تحریکوں پر
جناب علی سردار جعفری		اقبال کی غزل

اجلاس عام

۱۱ر نومبر ۷۷ء
۶ بجے شام
نمائش کلب حیدرآباد
کنوینر: جناب منظور احمد
ایڈیٹر "اقبال ریویو"

صدارت: جناب سید خلیل اللہ حسینی
صدر اقبال اکیڈیمی

مقررین
بیرسٹر سردار علی خان
ڈاکٹر غلام دستگیر رشید
سابق صدر شعبۂ فارسی جامعہ عثمانیہ
جناب سلیمان سکندر
نائب صدر کل ہند مجلس تعمیر ملت
مولانا سید عباس رضوی

اقبال صدی تقاریب کے تیسرے دن نمائش کلب حیدرآباد پر اجلاس عام کا انعقاد عمل میں آیا اس اجلاس عام میں شرکاء کی کثیر تعداد اور لائق ستائش نظم و ضبط نے یہ ثابت کر دیا کہ اقبال فہمی کی ضرورت کا احساس اور شعور عام ہوتا جا رہا ہے اور اقبال اکیڈیمی کو اپنی مساعی میں قابل لحاظ کامیابی حاصل ہوئی ہے اس اجلاس کی صدارت جناب سید خلیل اللہ حسینی صدر اقبال اکیڈیمی نے فرمائی۔ اکیڈیمی کے بانی اس کے سربراہ کی حیثیت سے موصوف کی خدمات اس اعتبار سے منفرد ہیں کہ جہاں وہ جراءت و بے باکی اور سوز دروں کے حامل ہیں۔ وہیں انھوں نے ۲۰ سال قبل حیدرآباد کی سرزمین سے اقبال شناسی کی ان کوششوں کا آغاز کیا جس کی بازگشت آج ملک کے مختلف حصوں سے سنائی دے رہی ہے۔

اس اجلاس عام کی کارروائی کا آغاز قاری خورشید سلیم صاحب کی قراءتِ آیات کلام مجید سے ہوا۔ حیدرآباد کے قدآور اور خوش بیان مقرر بیرسٹر سردار علی خان نے اقبال کے پیام کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی۔ انھوں نے اقبال کے پیام حرکت و عمل اور مردِ مومن کے صفات کا کلام اقبال کے حوالہ سے تذکرہ کرتے ہوئے کہا نیک عمل صرف تنہائی میں بیٹھ کر خدا کو یاد کرنے کا نام نہیں ہے بلکہ یہ ایک جہد مسلسل ہے۔ اقبال نے بندہ کو خدا سے ہم کلام ہونے کا حوصلہ عطا کیا۔ بیرسٹر صاحب نے اپنی تقریر میں کہا کہ اقبال نے اپنے کلام کے ذریعہ بلالحاظ مذہب و ملت، آزادی کی وہ روح پھونکی کہ لوگ نہ صرف دانشِ افرنگ کے فسوں سے آزاد ہو گئے بلکہ بیرونی سیاسی غلبہ کے خلاف عوام میں ایک حوصلہ پیدا ہوا۔

ڈاکٹر غلام دستگیر رشید سابق صدر شعبۂ فارسی جامعہ عثمانیہ نے اپنے دلکش اور دلنشیں انداز بیان میں کافر اقبالؒ کے انوکھے موضوع پر تخاطب کیا۔ موصوف نے اپنی تقریر میں فرمایا کہ ایمان کی اور حفاظت اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ سارے طاغوت کا انکار نہ کیا جائے یہ طاغوت کسی خاص گروہ یا کسی خاص گروہ یا کسی خاص تعصب سے وابستہ نہیں ہے بلکہ ہر ماسواء کا انکار ہے اوہام، آثار، روایات، زر، فرقہ اور جارحانہ قومیت ہر قسم کی پرستش کے خلاف اقبال تیشہ "لا" لئے ہوئے اٹھتے ہیں اور ہر باطل کی شکست و ریخت پر آمادہ نظر آتے ہیں ڈاکٹر رشید نے فرمایا کہ اقبال کا کفر وہ کفر ہے جو ایمان کی طرف کھینچے لے

جاتا ہے اور کفر ماسواہ کو ایمان بنا دیتا ہے۔

جناب سلیمان سکندر نائب صدر کل ہند مجلس تعمیر ملت اپنی شعلہ نوائی کے لئے سارے ہندوستان میں مشہور ہیں۔ موصوف نے اقبال کا براھیمی دور کے موضوع پر مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ اقبال نے بتایا کہ ہر موجود کا وجود اس کے جواز کی دلیل نہیں ہے۔ ناپائیدار سے پائیدار کی طرف آگے بڑھنا زمانہ سازی کے بجائے بازمانہ ستیز ہونا اور مختلف زاویوں سے بلند ہونا کلام اقبال کے براھیمی دور کی خصوصیات ہیں

مولانا سید عباس رضوی جو نہ صرف مذہبی اور سماجی بلکہ علمی حلقوں میں ممتاز مقام رکھتے ہیں اجتہاد کے موضوع پر مخاطب کیا۔ موصوف نے علامہ اقبال کی فکر کے مختلف حوالوں سے اس بات کو پیش کیا زندگی میں حرکت، و حیات مسلسل پرواز اور اجتہاد سے عبارت ہے۔ وہ معاشرہ جس کے افراد سیلِ تفکر اور پروازِ مسلسل کو اپنالیں جمود اور سکوت کا معاشرہ نہیں بن سکتا۔

جناب سید خلیل اللہ حسینی صدر اقبال اکیڈیمی نے اپنی صدارتی تقریر کی ابتداء میں اقبال شناسی کی راہ میں حیدرآباد کے خصوصی موقف کا تذکرہ کرتے ہوئے نواب بہادر یار جنگ، محترمہ بشیر النساء بیگم بشیر اور ڈاکٹر ظہیر الدین الجامعی کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے بتایا کہ ان لوگوں نے حیدرآباد میں اقبال فہمی کی شمع کو روشن رکھا اور آج اس میدان میں بہت سارے دانش ور اور بیدار ذہن رکھنے والے ان روایات کو اپنائے ہوئے ہیں۔ موصوف نے اپنی تقریر میں فرمایا کہ اقبال نے بڑی دردمندی سے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان کی فکر کا محور قرآن مجید کے ابدی اور آفاقی اقدار ہیں اس لئے اقبال کے اور فکری ماخذات کی تلاش کرتے ہوئے اس بنیادی حقیقت کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ موصوف نے فرمایا کہ یہ پیام ہر نوع غلامی سے آزادی کی طرف لے جاتا ہے۔ صدر اقبال اکیڈیمی نے فرمایا کہ قرآن کی روح کو اقبال نے دور جدید میں بے نقاب کیا اور عصر حاضر کی اصطلاح میں ان اعلیٰ انسانی قدروں کو پیش کیا۔ لیکن آج ہمارے جامد ذہن قرآن کے مطالعہ کے اس منہاج سے پوری طرح باخبر نہیں ہیں۔ زندگی کی کسی خاص تعبیر کو اپنے ذہن پر مسلط کر لینے اور کسی جامد ذہن کے ذریعہ یہ آفاقی پیام سمجھ میں نہیں آسکتا۔ اس لئے اقبال نے اس فرق کو ملا کی اذاں اور مجاہد کی اذاں اور کے الفاظ سے بیان کیا ہے۔ موصوف نے فرمایا کہ مومن کی اذاں ایک ندائے آفاق اور ایک نئی سحر کی آئینہ دار ہوتی ہے ان علائم کے ذریعہ اقبال نے جن حقیقتوں کی طرف اشارہ کیا ہے ان پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

اس اجلاس عام میں جناب امیر احمد خسرو سابق اسسٹنٹ ڈائرکٹر آل انڈیا ریڈیو جناب ارمان فاروقی لکچرر انگریزی اور جناب جمیل حسن کاظم نے پر اثر ترنم میں کلام اقبال پیش کیا جناب محمد منظور احمد ایڈیٹر اقبال ریویو کنوینر کے شکریہ پر اس اجلاس کی کارروائی اختتام کو پہنچی۔

رپورٹ تقریری مقابلے و تقسیم انعامات

اقبال صدی تقاریب کے ضمن میں ہائی اسکول اور کالج کے طلباء و طالبات کے لئے تقریری مقابلے بھی منعقد ہوئے ان مقابلوں کے کنوینر جناب مصطفیٰ کمال

لکچرر انوار العلوم تھے ۔ موصوف نے اس اجلاس میں تقریری مقابلوں کی رپورٹ پیش کی ، نواب کاظم نواز جنگ بہادر صدر مجلس استقبالیہ نے مقابلوں میں اول ، دوم مقام حاصل کرنے والے طلباء اور طالبات میں انعامات تقسیم فرمائے۔

سیمنار - اجلاس دوم

۱۲ر نومبر ۷۷ ۱۹ء
۱/۲ ۱۰ بجے صبح
سروجنی دیوی ہال رام کوٹ حیدرآباد

"اقبال کی مذہبی اور فلسفیانہ فکر"

صدارت :۔ ڈاکٹر عالم خوندمیری
کنوینر :۔ جناب محمد ظہیر الدین احمد

مقالہ نگار		موضوعات
جناب یوسف اعظمی	لکچرر شعبۂ انگریزی انوار العلوم کالج	"فکر اسلامی کی تشکیل جدید"
ڈاکٹر صفدر علی بیگ	ریڈر شعبۂ اردو جامعہ عثمانیہ	"مذہبی تجربہ اقبال کی نظر میں"
جناب مصلح الدین سعدی		"اقبال اور محمود شبستری"
ڈاکٹر رحیم الدین کمال		"مطالعۂ اقبال کے نئے تقاضے نئے گوشے نئے زاویے"

سیمنار - اجلاس سوم

۱۲ر نومبر ۷۷ ۱۹ء
۱/۲ ۲ بجے دن
سروجنی دیوی ہال رام کوٹ حیدرآباد

"اقبال کی سماجی اور سیاسی فکر"

صدارت :۔ جناب علی سردار جعفری
کنوینر :۔ جناب منیر احمد خاں
ریڈر شعبۂ سیاسیات جامعہ عثمانیہ

مقالہ نگار	موضوعات
جناب احسن علی مرزا	اقبال کا سماجی شعور
ڈاکٹر ضیاء الدین احمد شکیب	کیا اقبال احیاء پسند تھے ؟
ڈاکٹر عالم خوندمیری	اقبال کی شاعری میں عرفان وقت

اقبال صدی تقاریب کے ضمن میں منعقدہ سیمنارس کے لئے ایک کمیٹی تشکیل دی گئی تھی جس کے کنوینر جناب منیر احمد خاں تھے موضوعات کے انتخابات اور پروگرام کے اعلیٰ معیار کے لئے موصوف کی کوششوں

اقبال اکیڈیمی

مدینہ منشن نارائن گوڑہ حیدرآباد ۵۰۰۰۲۹

اقبال کی فکر اور شاعری ہمارے تہذیبی ...
دور حاضر کے ان عظیم مفکروں میں سے ہیں ...
سرحدوں سے بالاتر ہے۔ جمعیت 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 اکیڈیمی 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 اکیڈیمی 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 کلاسس
- اقبالیات پر مشتمل ایک معیاری کتب خانہ

○ رکنیت

عام رکنیت سالانہ	(۱۰) روپے
تاحیات رکنیت	(۲۰۰) روپے
سرپرستی	(۱۰۰۰) روپے

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

January, April, 1978

IQBAL REVIEW

Quarterly Jou.nal of

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