اقبال ریویو

اقبال اکیڈمی حیدرآباد کا سہ ماہی رسالہ

جولائی - اکتوبر ۱۹۷۸ء

اقبال اکیڈمی

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

بدل اشتراک

ہندوستان۔

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

بیرونی ممالک (چار شماروں کیلئے)

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

اقبال ریویو

اقبال

اکیڈمی

حیدرآباد

کا

سہ ماہی

رسالہ

جولائی

اکتوبر

۱۹۷۸

جلد (۱)
شمارہ (۴)

مجلسِ مشاورت

- ڈاکٹر عالم خوند میری
- پروفیسر اسلوب احمد انصاری
- ڈاکٹر غلام دستگیر رشید
- پروفیسر جگن ناتھ آزاد
- ڈاکٹر مرزا صفدر علی بیگ
- سید عباس رضوی
- محمد ظہیر الدین احمد

ایڈیٹر
- محمد منظور احمد

جائنٹ ایڈیٹر
- مصلح الدین سعدی

مندرجات

★ حرفِ اوّل ۔ ادارہ

حصۂ اردو

- کلامِ اقبال میں سیاسی شعور کی جھلکیاں ـــ ڈاکٹر اسلوب احمد انصاری ۵ تا ۲۲
- اقبال کی نظم اور نثر میں عمرانی تصورات ـــ پروفیسر سید سراج الدین ۲۳ تا ۳۶
- اقبال اپنی نظر میں ـــ پروفیسر جگن ناتھ آزاد ۳۷ تا ۴۲
- قلندر کا لہو ترنگ ـــ ڈاکٹر ظ۔ انصاری ۴۳ تا ۵۲

حصۂ انگریزی

- تصورِ وحدتِ مطلقہ ـــ علامہ اقبال
- مسلم حکما کے گہرے مطالعہ کے لئے ـــ علامہ اقبال
- خوشحال خاں خٹک ـــ علامہ اقبال (افغان مجاہد شاعر)
- اقبال بہ حیثیت شاعر و فلسفی ـــ پروفیسر رمیش موہن

حرفِ اوّل

اقبال ریویو کا یہ تیسرا شمارہ آپ کے ہاتھوں میں ہے ــــــ

اِس شمارے میں ڈاکٹر اسلوب احمد انصاری، ڈاکٹر ظ۔ انصاری اور ڈاکٹر رمیش موہن کے وہ مضامین شامل ہیں جو اقبالؔ صدی تقاریب کے موقع پر اقبال اکیڈیمی حیدرآباد کے زیرِ اہتمام منعقدہ مختلف اجلاسوں میں پیش کیئے گئے تھے۔

شاعرِ مشرق ڈاکٹر اقبال کے تین ایسے مضامین جو انگریزی میں تھے اور مختلف اوقات میں مختلف رسائل میں شائع ہوئے تھے اور جو اقبالؔ کے کسی مضامین کے مجموعے میں شامل نہیں ہیں، زیرِ نظر 'اقبالؔ ریویو' میں پیش کیئے جا رہے ہیں۔ ہمارے عہد کے ماہرینِ اقبال اگر ان انگریزی مضامین سے واقف بھی ہوں تو ان سے استفادہ اس لئے مشکل تھا کہ یہ رسائل ہر جگہ آسانی سے دستیاب ہونے والے نہیں تھے۔ خوشحالؔ خاں خٹک کی شاعری کا ترجمہ انگریزی میں خود اقبالؔ کا منتخب کردہ ہے۔ ڈاکٹر ظ۔ انصاری کا مضمون "قلندر کا ہُر ترنگ" اقبال کے اِس مضمون کے ساتھ اُمید ہے کہ دلچسپی سے پڑھا جائے گا۔

اقبال ریویو، اقبالؔ دوستوں اور علم و ادب کے قدر دانوں سے خصوصی تعاون کا اُمیدوار ہے۔ اقبالؔ کے پیام اور کلام کی ہمارے دَور میں اس لئے بھی بڑی اہمیت ہو گئی ہے کہ اِس واسطے سے ساری انسانی برادری کو "یقین" کی دولت سے آشنا کیا جا سکتا ہے۔ حرکت، حرارت اور عمل کا یہ پیغام مُردہ دلوں کو جگا سکتا ہے،

علم و عمل کے ایسے کتنے ہی اُفق ہیں، جن کے بارے میں علامہ اقبال نے نئی نسل کو متوجہ کیا ہے۔ عصرِ حاضر میں اُن کی ضرورت اور تعبیر کے لئے مادّیت اور رُوحانی کش مکش کے پس منظر کو سمجھنا از حد ضروری ہے اور اقبال کے اس ورثہ سے استفادہ ناگزیر ہے۔ جدید دُنیا کے مسائل کے تجزیہ میں اس سے بڑی مدد ملے گی۔

اقبال نے ساری زندگی جس تلاش میں صَرف کی اور اپنی علمی اور تخلیقی صلاحیتوں کے ذریعہ اپنے خونِ جگر سے جس "جہانِ نَو" کی تشکیل کی، اس کے ترسیل و ابلاغ کی ذمہ داری ہر اُس صاحبِ نظر پر ہے جو اس کی اہمیت کو سمجھتا ہے۔ مذہب، عمرانیات اور سیاسیات کے علاوہ علمی مناہج اور تجربی علوم کے عصری مذاہب کے وسیع پیمانے پر تعارف کی بھی ضرورت ہے اور یہ سب کچھ مطالعۂ اقبال کے احاطہ میں ہیں۔

اقبال ریویو کی تمنّا ہے کہ اس نکتۂ نظر کو اپنے کمزور وسائل کے باوجود اپنائے، اور یہ اُسی وقت ممکن ہے جب ہمیں ہر طرح کا تعاون ملے۔ خدا کے فضل سے کاروان چل پڑا ہے، توقع ہے کہ راہ کی مشکلات کے باوجود یہ کاروان آگے بڑھتا رہے گا۔

ادارہ

اسلوب احمد انصاری

کلامِ اقبال میں سیاسی شعور کی جھلکیاں

انگریزی شاعر ورڈز ورتھ نے اپنے بارے میں کہا ہے کہ اس نے اپنے معمولات پر بحیثیت مجموعی جتنا وقت صرف کیا، اس کا تین چوتھائی حصہ سیاست سے دلچسپی اور اس میں انہماک کی نذر ہوا۔ اس بیان میں چاہے کسی قدر مبالغہ محسوس ہو، لیکن یہ حقیقت ہے کہ اپنے دوسرے ہمعصر شعراء کی طرح ورڈز ورتھ کی شاعری بھی سیاسی شعور کے پُرپیچ اظہار سے خالی نہیں ہے۔ اس کے پس منظر میں انقلاب فرانس کی وہ عالمگیر اور تہلکہ خیز تحریک ہے جس نے انسانی فکر کو برسوں کے جمود اور تعطّل سے آزاد کیا اور آزادی، مساوات اور اخوت کا نعرہ جلوسِ آدم کا ترانہ بنایا۔ اس قدر گہرا سیاسی شعور ورڈز ورتھ کے معاصر شعراء بلیک، کالرج اور شیلے کے کلام میں بھی جھلکتا ہے۔ اقبال اُردو کے ان منفرد شعراء میں سے ہیں جو سیاسی زندگی اور اس کے معمولات و وظائف سے گہرے طور پر وابستہ بھی رہے اور جن کی نظر اس کے نشیب و فراز پر بھی رہی۔ ان کی سیاسی دلچسپیوں کا دائرہ بہت وسیع تھا اور اس میں صوبۂ پنجاب اور کل ہند سیاست کے علاوہ، بیرونِ ہند کی سیاست بھی ان کی فکر و عمل کا مرکز بنی رہی۔ مزید یہ کہ ان کا تعلق محض ہنگامی، سیاسی واقعات اور حوادث ہی سے نہیں تھا؛ بلکہ ان سیاسی اداروں کو بھی محیط تھا جو عملاً برتے جاتے ہیں اور اس تفکر سے بھی جو اداروں اور تحریکات کو غذا فراہم کرتا ہے اقبال کے زمانے میں بھی فلسطین کا مسئلہ اتنا ہی پیچیدہ، جاذبِ نظر اور تحریک آمیز تھا، جتنا کہ آج ہے اور اس سے انھیں اتنی ہی گہری اور شدید ہمدردی تھی جتنی کہ مسلمانوں کے سوادِ اعظم کو اس وقت تھی یا آج بھی ہے۔ واقعہ

یہ ہے کہ اقبال ایک بہت ہی بیدار، مضطرب اور مرتعش ذہن و مزاج کے مالک تھے۔ وہ نہ شاعرِ محض تھے اور نہ فلسفی محض، بلکہ اطالوی شاعر دانتے کی طرح سیاست ان کے رگ و پے میں رچی بسی تھی، یا پھر ۱۹۳۰ء کے انگریزی شعراء کے مثل وہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ شاعری کو ہمارے گرد و پیش پھیلی ہوئی کائنات اور ہر آن اور ہر لحظ منقلب و متغیر زندگی کا انعکاس پیش کرنا چاہئے۔ اقبال نے جگہ جگہ اپنے فنِ شاعری کی اہمیت کو گھٹا کر پیش کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کے برعکس اپنے خیالات و تصورات کے نظام ان کے ربطِ باہمی اور ان کے مرکبات کے ابلاغ پر زور دیا ہے۔ اس سے نہ ان کے فنی مرتبے میں کوئی کمی آئی اور نہ ان کے فلسفیانہ فکر کی گہرائی اور تعمق پر حرف آیا۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ ان کے فن میں معنویت اور تہہ داری ان کے عملِ تفکر اور عملِ استغراق ہی کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ اور یہ بات بھی ذہن میں رکھنے کی ہے کہ اقبال نے اپنی شاعری کے تقریباً ہر دور میں یا تو ایسی نظمیں لکھیں جن میں بدیہی طور پر سیاسی افکار کا پرتو جھلکتا ہے یا غیر سیاسی نظموں میں بھی ان کے سیاسی شعور کا اظہار نظر آتا ہے۔

انگریزی شاعر اسٹیفن اسپنڈر کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ اس کی شاعری میں سیاست بہ حیثیت ایک نصب العین یا لائحہ کار (IDEOLOGY) کے نہیں پائی جاتی بلکہ بدرجہ ایک اسطور یا (MYTH) کے ہوئی ہے۔ اقبال کے بارے میں تو یہ مفروضہ شاید صحیح نہ ہو لیکن یہ یقیناً درست ہے کہ ان کی شاعری میں ان کے سیاسی شعور کی عکاسی بدرجہ اتم نظر آتی ہے اور سیاست کو شاعری میں برتنے کا جواز اسی وقت نکلتا ہے جب وہ پڑھنے والوں کے قلب کو برانگیختہ کرنے کی بجائے انھیں غور و فکر کی طرف مائل کرے اور تہذیب جذبات کے لئے راستہ ہموار کرے۔ پہلی جنگِ عظیم اور اس کے آس پاس کا دور وہ زمانہ ہے جب اقبال بحیثیت ایک اہم اردو اور فارسی شاعر خاصے متعارف ہو چکے تھے۔ یہی وہ دور تھا جب یورپی استعماریت کی جڑیں اقصائے عالم میں پھیلتی جا رہی تھیں۔ اس کے پسِ پشت وہ سرمایہ دارانہ نظام تھا جسے صنعتی انقلاب نے جنم دیا تھا۔ پیدائشِ دولت کے تمام وسائل پر ان کا قبضہ تھا۔ نوآبادیاتی ممالک سے خام مواد ہاتھ میں آتا تھا اور پھر اس خام مواد سے تیار شدہ مصنوعات کے لئے یہی ممالک منڈیاں فراہم کرتے تھے۔ افزائشِ اشیاء کی تیز رفتاری سے یقیناً سرمایہ و محنت کے درمیان جو رشتے اور روابط قائم ہوتے جا رہے تھے، انھوں نے براہِ راست زر اندوزی اور استحصال کے عمل کو فروغ دیا تھا۔ سرمایہ داری، ملوکیت اور استعماریت کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔

یورپ کی ترقی یافتہ قومیں پس ماندہ ممالک کو اپنے حرص و آز کے چنگل میں لیتی جا رہی تھیں معاشی طور پر ان کی گرفت مضبوط ہوتی جا رہی تھی یہ معاشی گرفت کے مضبوط ہونے کے نتیجے کے طور پر سیاسی ادارے، خیالات، و افکار اور معمولاتِ زندگی پر ان کو غلبہ حاصل ہو رہا تھا اور ان کی دسترس اور وسیع سے وسیع تر ہوتی جا رہی تھی "زبورِ عجم" میں اقبال نے اس کشمکش کے خلاف جو سرمایہ دار اور مزدور کے درمیان اپنے نقطۂ عروج پر پہنچ کر ایک فیصلہ کن موڑ کی طرف لے جانے والی تھی، اس طرح اشارہ کیا ہے:

خواجہ از خونِ رگِ مزدور ساز و لعلِ ناب

از جفائے دہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب

انقلاب

انقلاب، اے، انقلاب

"خضرِ راہ" میں جو اقبال کی ابتدائی اردو نظموں میں ایک خاص اہمیت کی حامل ہے اور جو تقریباً ۱۹۲۶ء میں لکھی گئی۔ ہمیں اس معاملے کا ایک اور پہلو نظر آتا ہے۔ اس نظم کا پس منظر وہ سیاسی اضطراب اور خلفشار تھا جو پہلی جنگِ عظیم کے چھڑنے کا سبب بنا اور جس کے عقب میں بہت سے غیر معمولی مظاہر سامنے آئے۔ اس نظم میں شاعر "خضر" سے جن سوالات کے بارے میں استفسار کرتا ہے، ان میں زندگی سلطنت اور سرمایہ و محنت کا خروشش شامل ہیں۔ کیونکہ یہی تینوں امور اس زمانے میں ذہنوں کے لیے الجھن اور کاوش کا مرکز و محور بنے ہوئے تھے۔ سلطنت کی حقیقت واضح کرنے کے سلسلے میں مندرجہ ذیل بند خاص توجہ کا مستحق ہے۔

آ بتاؤں تجھ کو رمزِ آیۂ ان الملوک
سلطنت اقوامِ غالب کی ہے اک جادوگری

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری

جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز
دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری

خونِ اسرائیل آ جاتا ہے آخر جوش میں
توڑ دیتا ہے کوئی موسیٰ طلسمِ سامری

سروری زیبا فقط اُس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آزری

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری

دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

'بالِ جبریل' کی ایک غزل میں اقبال نے کہا ہے :

مگر یہ حرف شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا
محمد بھی ترا، جبریل بھی، قرآن بھی تیرا

یہاں 'حرف شیریں' سے ان کی مراد قرآن حکیم ہے۔ اور یہ استفسار کیا گیا ہے کہ کیا قرآن حکیم میں خدا نے صرف اپنے پیکر (IMAGE) کو اُبھارا یا PROJECT کیا ہے یا اس میں انسانی کوائف اور مخمصوں کی بھی عکاسی کی گئی ہے۔ میرا اپنا خیال یہ ہے کہ یہ دونوں کو محیط ہے۔ "خضر راہ" کے مندرجہ بالا اشعار میں آیہ ان الملوک سے اشارہ اس قرآنی آیت کی طرف ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ فاتح قومیں، یعنی ایسی فاتح قومیں جو خدا کے راستے سے منحرف ہو گئی ہیں، جب کسی آبادی میں داخل ہوتی ہیں تو اس میں فتنہ و فساد کا دروازہ کھول دیتی ہیں اور اس کے باعزت لوگوں کو رسوا کر دیتی ہیں۔ قالت ان الملوک اذا دخلوا قریۃً فسدوھا وجعلوا اعزۃ اھلھا اذلۃً

یہاں ایسی با اختیار اور پرتجمل فاتح اقوام کی طرف توجہ دلائی گئی ہے جو دراصل فرماں روائی کے صحیح طور طریقوں سے واقف ہیں۔ قرآن حکیم میں بار بار تاریخی حوادث اور عوامل کی طرف اشارہ کر کے حکمت اور بصیرت کے راز منکشف کئے گئے ہیں۔ یہاں یہ اضافہ کرنا شاید نامناسب نہ ہو کہ متذکرہ بالا اشعار میں جادوگری، ساحری، دلبری، سامری آذری اور فقیری، کے الفاظ محض قافیہ بندی کی رعایت اور نسبت سے نہیں لائے گئے ہیں اور نہ ان اشعار کا مقصد محض شعریت کا جادو جگانا ہے، بلکہ دراصل، اس سحر کارانہ مرعوبیت کا پردہ فاش کرنا جس میں محکوم اقوام کے افراد، سلطنت، ملوکیت اور قیصریت کی پرزور کشش کی وجہ سے گرفتار ہو جاتے ہیں، ایک طلسمی فضا کے اعادے اور تکرار کی غایت اس حقیقت کو برابر ذہن میں تازہ رکھنے کے سوا اور کچھ نہیں ۔

"پیام مشرق" میں جو پہلی بار ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی تھی 'قسمت نامہ' سرمایہ دار و مزدور' کے عنوان سے دولت کی نامنصفانہ تقسیم پر طنزیہ انداز سے اظہار خیال کیا گیا ہے۔ یہاں اس امر پر زور دینا مقصود ہے کہ اصل دولت تو بلاشبہ سرمایہ دار کا حصہ ہے، مزدور کے ہاتھ میں جو دولت آتی ہے وہ صرف وہم و گمان سے سے زیادہ نہیں ہے :

غوغائے کارخانۂ آہنگری ز من
گلبانگِ ارغنونِ کلیسا ازانِ تو

نخلے کہ شہ خراج بر دمی دہد ز من
باغِ بہشت و سدرہ و طوبا ازانِ تو

تلخابہ کہ درد سر آرد ازانِ من
صہبائے پاک آدم و حوا ازانِ تو

مرغابی و تندر و کبوتر ازانِ من
ظلِّ ہما و شہپرِ عنقا ازانِ تو

ایں خاک و آنچہ در شکمِ او ازانِ من
وز خاک تا بہ عرشِ معلّا ازانِ تو

مسولینی و قیصر ولیم' کے عنوان سے ایک اور نظم میں لینن کی زبان سے مندرجہ ذیل چار اشعار میں اس کشمکش کی نشان دہی بھی کی گئی ہے جو سرمایہ دار اور محنت کش طبقے کے درمیان پائی جاتی ہے اور اس کے خاتمے کی بشارت بھی واضح انداز میں دی گئی ہے کہ یہی اس کا منطقی انجام ہونا چاہیئے :

بسے گذشت کہ آدم دریں سرائے کہن
شمال دانہ تہہِ سنگِ آسیا بودست

فریب زاری و افسونی قیصری خوردست
اسیرِ حلقۂ دامِ کلیسا بودست

غلامِ گرسنہ دیدی کہ بر درید آخر
قمیصِ خواجہ کہ رنگیں زخونِ ما بودست

شرارِ آتشِ جمہور کہنہ ساماں سوخت
ردائے پیرِ کلیسا قبائے سلطاں سوخت

'خضرِ راہ' میں بھی جس کا ذکر اس سے پہلے کیا گیا سرمایہ و محنت' کے ذیلی عنوان کے تحت سرمایہ دار اور مزدور کے درمیان کشمکش اور موخر الذکر کے لئے امید آفریں اور خوشگوار مستقبل کی بشارت' جس کا آغوش مزدور کے لئے ہر صورت کھل گیا ہے' اس طرح دی گئی ہے :

دستِ دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی
اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات!

ساحر الموط نے تجھ کو دیا برگِ حشیش
اور تو اے بے خبر سمجھا اسے شاخِ نبات

نسل' قومیت' کلیسا سلطنت' تہذیب' رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

کٹ مرا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لئے
سُکر کی لذت میں تو لٹوا گیا نقدِ حیات۔

مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے۔

یہ سب نظمیں اس وقت لکھی گئیں، جب لینن کی سرکردگی میں اکتوبر ۱۹۱۷ء میں روس کا مشہور انقلاب برپا ہو چکا تھا اور اقبال نے اس کا خیر مقدم پُرجوش اور والہانہ انداز سے کیا تھا، کیونکہ انھیں دنیا بھر کے مزدوروں اور محنت کشوں سے نہایت ہمدردی اور دلچسپی تھی، ان محنت کشوں سے جو ظلم اور استحصال کی آسیا میں عرصے سے پیسے جا رہے تھے اور اب اس طبقے کے پامال حقوق کی بازیابی اور اس کے کھوئے ہوئے وقار کی واپسی اور پیدائش دولت کے ایک اہم عنصر کی حیثیت سے اُن کی آبادکاری کا مسئلہ ایک قطعی شکل اختیار کر چکا تھا۔ اس انقلاب کی بدولت، یعنی اس کے نتیجے کے طور پر روس اور دوسرے سوشلسٹ ممالک میں عوام کی نمائندہ حکومتیں قائم ہو چکی تھیں۔

اقبال کی ایک اور نظم "طلوعِ اسلام" میں بھی کچھ جھلک اس ایشیائی جنگِ آزادی اور اس کے نتائج کے حصول کی نظر آتی ہے جو عام طور پر سیاسی اور معاشی استبداد کے خلاف لڑی جا رہی تھی اور جس کا کچھ تعلق مسلمانوں سے بھی تھا خاص طور پر ترکانِ احرار کی حریت پسندی اور ان کے سرفروشانہ جذبۂ جہاد سے۔ جنگِ عظیم کے خاتمہ پر یورپ کی قومیں ترکی کے حصے بخرے کرنے پر تلی ہوئی تھیں اور اس کا مستقبل تمام تر ان کے رحم و کرم پر منحصر تھا۔ لیکن ترکوں نے مصطفےٰ کمال پاشا کی مدبرانہ رہنمائی اور قیادت میں جس طور پر ظلم اور استحصال کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا اور اپنی حمیتِ قومی کا ثبوت جس بے جگری کے ساتھ پیش کیا اس نے پوری دنیا کو ورطۂ حیرت میں ڈال دیا۔ ترکی کو ایک مردِ بیمار قرار دیا جا چکا تھا اس مردِ بیمار کے سینے میں مصطفےٰ کمال کی مسیحا نفسی نے نئی حرارت کو تیز کیا۔ ترکوں کے جذبۂ سرفروشی سے متاثر ہو کر اقبال نے مندرجہ ذیل اشعار میں انھیں خراجِ عقیدت پیش کیا ہے:

اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے	کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا
جہانبانی سے ہے دشوار تر کارِ جہاں بینی	جگر خوں ہو تو چشمِ دل میں ہوتی ہے نظر پیدا

مٹایا قیصر و کسریٰ کے استبداد کو جس نے	وہ کیا تھا؟ زورِ حیدرؓ، فقرِ بوذرؓ، صدقِ سلمانیؓ
ہوئے احرارِ ملت جادہ پیما کس تجمل سے	تماشائی شگافِ در سے ہیں صدیوں کے زندانی
ثباتِ زندگی ایمانِ محکم سے ہے دنیا میں	کہ المانی سے بھی پائندہ تر نکلا ہے تورانی

حرم رسوا ہوا پیر حرم کی کم نگاہی سے　　جوانانِ تتاری کس قدر صاحب نظر نکلے
زمیں سے نوریانِ آسماں پرواز کہتے تھے　　یہ خاکی زندہ تر، پائندہ تر، تابندہ تر نکلے
جہاں میں اہلِ ایماں صورتِ خورشید جیتے ہیں　　اِدھر ڈوبے اُدھر نکلے، اُدھر ڈوبے اِدھر نکلے

ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی جد و جہد کچھ تو ابنائے وطن کے ساتھ اشتراکِ عمل کی بنیاد پر فرنگی حکومت کے اخراج پر مبنی تھی اور کچھ احیائے خلافت کے دلکش لیکن فریب کن مفروضے پر۔ احیائے خلافت کا تخیل ایک خیالی پیکر سے زیادہ قابلِ قدر نہ تھا۔ ترکی کے حصول آزادی اور وہاں ایک لا مذہبی (SECULAR) حکومت کے قیام کے بعد اس کا یہ اصلی پن اور زیادہ نمایاں ہوگیا تھا۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ ترکوں نے اپنی حیرت انگیز جواں مردی اور زورِ استقامت سے اپنی قومی شخصیت کی صلابت اور پختہ کاری کا ناقابلِ انکار ثبوت فراہم کر دیا تھا۔ یہاں یہ اضافہ کرنا شاید غیر ضروری نہ ہو کہ خود اقبال احیائے خلافت کے مفروضے سے متفق نہ تھے، کیونکہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ اس سے کچھ حاصل نہ ہوگا۔ لیکن وہ پان اسلامزم کی تحریک کے بڑی حد تک موئد تھے۔ خلافت کے تصور کے ساتھ ایک دینی ریاست کا تصور وابستہ ہے۔ اقبال کا خیال تھا کہ خلافت کے بے جان سیاسی سانچے کے تحفظ کی نسبت یہ ضروری تھا کہ ان بنیادی اصولوں اور ایمان و ایقان کے اس ضابطے پر زور دیا جائے جو خلافت کے نظریے کے ساتھ منسلک ہے۔ پان اسلامزم کی تحریک کے پرجوش مبلغ، داعی اور نغمہ سنج ہم عصری سیاست کے سیاق اور سباق میں جمال الدین افغانی تھے۔ اقبال کا دل چاہتا تھا کہ رنگ، خون اور قومیت کے امتیازات کو مٹا کر مسلمان ایک واحد ملتِ اسلامیہ کا جزو بن جائیں:

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کیلئے　　نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر

دراصل اس خواہش اور عزم کے پس پشت یہ خیال تھا کہ مسلمانوں کو جو عنصر متحد کر سکتا، اور انھیں ایک مرکز پر جمع کر سکتا ہے، وہ اسلام کا روحانی اور اخلاقی نظام اقدار ہے۔ یورپ کے زمانہ قیام میں اقبال قومیت کے تصور کی تنگ دامانی اور باہمی کشمکش اور منافرت کا بخوبی مطالعہ کر چکے تھے اور وہ یہ جانتے تھے کہ صرف قومی مفادات پر زور، قومی عصبیت کی پرورش اور تنگ وفاداریوں سے وابستگی ہمیں بالآخر تباہی کی طرف لے جائیگی۔ انھیں دراصل ایک ایسے اصولِ آفاقیت (PRINCIPLE OF UNIVERSALISM) کی تلاش تھی جو جغرافیائی حدبندیوں سے اونچا اٹھ سکے، یعنی EXTRATERRITORIAL بھی ہوا اور قومیت سے بالاتر

یعنی SUPRANATIONAL بھی۔ اور یہ انھیں اسلامی ضابطۂ حیات کے اندر ہی نظر آتا تھا۔ اقبال کی یہ جستجو کسی طرح کے تنگ، فرقہ وارانہ اور علیحدگی پسند رجحان کی نمائندگی نہیں کرتی بلکہ یہ وہی ولولہ تھا جو بعض دوسرے بڑے مفکروں کے یہاں بھی پایا جاتا ہے اور بعض دفعہ ایک آفاقی حکومت کے قیام کی تجویز میں منعکس دکھائی دیتا ہے۔ اقبال بھی ایشیائی قوموں کو بالعموم اور خصوصاً مسلمانوں کو تنگ وفاداریوں کے حلقے سے باہر نکال کر ایک بین الاقوامی اور آفاقی سطح پر لا کر کھڑا کر دینا چاہتے تھے۔

اقبال واضح طور پر سرمایہ داری کے خلاف ہیں، کیونکہ اسلام کا معاشی نظام بھی اسی پر مرتکز ہے۔ سرمایہ داری، سلطنت، خواجگی اور ملوکیت، یہ سب تصورات باہم ملحق اور پیوست ہیں اور سرمایہ داری کی توسیع کے طور پر ان کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ سلطنت عباسیہ کے دور میں جب دولت کی ریل پیل ہوئی اور عجمی تصورات مسلمانوں کی تہذیب میں در آئے تو قرونِ اولیٰ کی سادگی اور زندہ توانا جمہوریت بھی دم توڑنے لگی اور ملوکیت کی طرف تیزی سے قدم بڑھنے شروع ہوئے، یہاں تک کہ اسلامی جمہوریت، مساوات اور سادگی کا تصور محض ایک داستانِ پارینہ بن کر رہ گیا۔ اقبال مغربی قوموں کی ملوکیت اور IMPERIALISM کے بھی خلاف تھے اور اس جارحیت آمیز قوم پرستی کے بھی اس دور میں عربوں کے قومی عمل سے آشکارا ہو رہی تھی، چنانچہ "جاوید نامہ" میں "پیغام افغانی بامِلتِ روسیہ" کے عنوان سے انھوں نے مندرجہ ذیل اشعار کہے:

بندۂ مومن ز قرآں برنخورد	در ایاغِ او نہ مے دیدم نہ دُرد
خود طلسم قیصر و کسریٰ شکست	خود سرِ تختِ ملوکیت نشست
تا نہال سلطنت قوت گرفت	دین او نقش از ملوکیت گرفت

تو کہ طرحِ دیگرے انداختی	دل ز دستورِ کہن برداختی
ہمچو ما اسلامیاں اندر جہاں	قیصریت را شکستی استخواں
تا برافروزی چراغے در ضمیر	عبرتے از سرگزشت ما بگیر
پائے خود محکم گذار اندر نبرد	گرد ایں لات و ہبل دیگر مگرد
ملتے می خواہد ایں دنیائے پیر	آنکہ باشد ہم بشیر و ہم نذیر

اسی طرح وطنیت کے سلسلے میں بھی اقبال کا نقطۂ نظر ان کے مجموعی بیانات سے مطابقت رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ حبّ وطن تو ایک قدرتی اور والہانہ جذبہ ہے اور اس سے کسی طرح دست بردار نہیں ہوا جا سکتا۔ لیکن وطن کا کوئی بت ان معنوں میں بنالینا کہ وہ کسی وسیع تر نظام اقدار کی (جن میں مذہبی، ملّی اور اخلاقی اقدار زلیست شامل ہیں) بیخ کنی کرے، کسی طرح مستحسن نہیں ہے۔ "بانگ درا" کی ایک ابتدائی نظم "وطنیت" میں جو ادبی نقطۂ نظر سے ایک سپاٹ نظم ہے، یہ اشعار قابل غور ہیں۔

اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصود تجارت تو اسی سے

خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے

اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

یہاں پہلے اور آخری شعر کے پہلے مصرعے پورے مسئلے کا لب لباب پیش کر دیتے ہیں۔ اقبال نے اسی تصور کو تراشیدۂ تہذیب نوی کہا ہے۔

اپنے انتقال سے کچھ ہی قبل انھوں نے مولانا حسین احمد مدنی کے اس موقف سے شدید اختلاف کا اظہار کیا تھا کہ قومیں اوطان سے بنتی ہیں۔ "اسلام اور قومیت" کے عنوان سے اپنے ایک مضمون میں انھوں نے قوم کے مغربی اور ملّت یا امت کے قرآنی مفہوم کے درمیان امتیاز کو بڑی دقت نظر کے ساتھ آشکارا کیا ہے۔ موخر الذکر ایک دین یا شرع و منہاج کے مرادف ہے۔ قوم یا قومیت کے تصور میں جغرافیائی یا نسلی اشتراک پر زور ملتا ہے۔ اسلام کا مطمح نظر یہ ہے کہ انسانوں کو شعوب و قبائل اور نسل و رنگ کے امتیازات سے اونچا اٹھا کر ایک ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا جزو بنا دیا جائے، چنانچہ اس مضمون میں کہا گیا ہے، "لیکن وہ ملتوں اور جماعتوں کو تراش کر ایک نیا اور مشترک گروہ بنائیگی۔ گویا ملّت یا اُمت جاذب ہے اقوام کی خود ان میں جذب نہیں ہو سکتی"۔ مزید وضاحت کے طور پر یہ کہا گیا ہے کہ "محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی قوم آپ کی بعثت سے پہلے قوم تھی اور آزاد تھی لیکن جب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت بننے لگی تو اب قوم کی حیثیت ثانوی رہ گئی جو لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت میں آ گئے وہ خواہ ان کی قوم میں سے تھے یا دیگر اقوام سے، وہ سب امت مسلمہ یا امت محمدیہ بن گئے۔ پہلے وہ ملک و نسب کے گرفتار تھے

اب ملک و نسب ان کا گرفتار ہو گیا" اقبال نے یہ تسلیم کیا ہے کہ زمانہ حال میں قوم کے لئے وطن کی اساس کو ضروری سمجھا گیا ہے۔ لیکن ان کے نزدیک یہ کافی نہیں ہے۔ ان کے نزدیک اسلامی تعلیمات کا مرکزی نقطہ یہ یقین ہے کہ دین نہ نسلی ہے، نہ انفرادی اور نہ نجی، بلکہ خالص انسانی اور اس کا مقصد باوجود فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے اور ان کے اتحاد و تنظیم کے دستور العمل کی بنیاد اقوام اور نسل پر نہیں بلکہ معتقدات اور مشترک روحانی اقدار ہی پر رکھی جا سکتی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں، "جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے، اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی گہرا انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔" اقبال نے مولانا حسین احمد مدنی کے نظریۂ وطنیت و قومیت کو بہ سبب اس کے کہ یہ جغرافیائی حد بندیوں کی طرف لے جاتا ہے اور مرکزی اقدارِ حیات کے اشتراک کی نفی کرتا ہے، اپنے برہانِ قاطع سے یکسر مسترد کر دیا۔ چنانچہ ارمغانِ حجاز میں تین اشعار کی محدود وسعت میں انھوں نے اپنی پوری قوتِ گویائی کے ساتھ برملا کہا:

عجم ہنوز نداند رموزِ دیں ورنہ
زدیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی ست

سرود برسرِ منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقامِ محمدِ عربی ست

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باو نرسیدی تمام بولہبی ست

آخری شعر خاص طور پر اقبال کے پورے فکر و فن کا نچوڑ پیش کرتا ہے۔ اس سے قطع نظر انھوں نے "جاوید نامہ" میں بڑے ہی انوکھے انداز سے وطن سے وابستگی کو بھی سراہا اور جائز ثابت کیا ہے اور اس کے پہلو بہ پہلو اس وابستگی سے ماورا ہو کر ایک بلند تر آفاقی نقطۂ نظر کے اپنانے پر بھی زور دیا ہے:

گرچہ آدم بردمید از آب و گل
رنگ و نم چوں گل کشید از آب و گل

حیف اگر در آب و گل غلطد مدام
حیف اگر برتر نپرد زیں مقام

یاد وطن اہل وطن وابستہ است
زانکہ از خاکش طلوعِ ملتے است

اندریں نسبت اگر داری نظر
نکتہ بینی زمو باریک تر

گرچہ از مشرق بر آید آفتاب | با تجلّی ہائے شوخ و بے حجاب
در تب و تاب است از سوزِ دروں | تا ز قیدِ شرق و غرب آید بروں
بر دمد از مشرقِ خود جلوہ مست | تا ہمہ آفاق را آرد بدست

فطرتش از مشرق و مغرب بری است
گرچہ او از روئے نسبت خاوری است

یہاں پھر یہ جتائے کی ضرورت نہیں کہ اقبال وطن سے محبت اور انسیت کی نفی نہیں کر رہے ہیں، لیکن بہ حیثیت ایک سیاسی تصور کے وہ اس کی تنگ دامانی اور اس کے خوفناک مضرات کو رد کر دیتے ہیں۔ وہ روحانی اور اور اخلاقی اقدارِ حیات میں یقین کو مرکزی حیثیت دیتے ہیں اور اسے مرجح سمجھتے ہیں۔

اس سے قبل "خضر راہ" کے واسطے سے یہ اشارہ کیا گیا تھا کہ اقبال نے اکتوبر ۱۹۱۷ء کے انقلاب روس کا کشادہ جبینی بلکہ ذوق و شوق کے ساتھ خیر مقدم کیا۔ وہ مارکس کی تعلیمات سے بڑی حد تک اتفاق رکھتے تھے۔ مارکس اور لینن نے ستم رسیدہ مزدوروں کو سرمایہ داری کے آہنی شکنجے سے اور اجارہ داری نظام کے ستائے ہوئے بیکسوں کو جس طرح ظلم اور استحصال سے نجات دلائی اس کے لئے وہ اپنے دل کی گہرائیوں میں ایک جذبہ تحسین رکھتے تھے۔ وہ یقیناً اس معاشی انقلاب کے حق میں تھے جو مارکس کے عمرانی اور معاشرتی فلسفہ کے ذریعہ انجام پذیر ہوا تھا اور جس کے پس پشت محنت کی اشیاء میں پیدا کردہ زاید قیمت، ذرائع پیداوار پر اجتماعی ملکیت اور طبقاتی کشمکش اور بالآخر عوام کی فتح و کامرانی کے تصورات کارفرما تھے۔ چنانچہ ابلیس کی مجلس شوریٰ میں تیسرے مشیر کی زبانی سے اقبال نے مارکس کو اس کے عظیم الشان تاریخی کارنامے پر مندرجہ ذیل زبردست خراجِ عقیدت پیش کیا:

وہ کلیمِ بے تجلّی، وہ مسیحِ بے صلیب | نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب
کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہِ پردہ سوز | مشرق و مغرب کی قوموں کیلئے روزِ حساب
اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد | توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

اس سے پہلے جاوید نامہ میں اشتراکیت اور ملوکیت کے عنوان سے مندرجہ ذیل اشعار ملتے ہیں:

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیلؑ | یعنی آں پیغمبرِ بے جبرئیل
زانکہ حق در باطلِ او مضمر است | قلبِ او مومن دماغش کافر است
غربیاں گم کردہ اند افلاک را | در شکم جویند جانِ پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جانِ پاک | جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس | بر مساواتِ شکم دارد اساس

تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخ او در دل نہ در آب و گل است

"بالِ جبریل" کی ایک مشہور نظم "لینن خدا کے حضور میں" کو مغربی تہذیب کے اکتسابات پر اقبال کا تنقید نامہ (CRITIQUE) سمجھنا غلط نہ ہوگا۔ مارکس کی طرح لینن کو بھی اقبال نے نہایت فراخدلی کے ساتھ نذرِ عقیدت پیش کی ہے۔ یہاں ایک عرضداشت کے طور پر وہ خدا سے کئی پریشان کن سوالات براہِ راست پوچھ بیٹھتا ہے اور سو سوالوں کا ایک سوال تو یہ ہے:

وہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے معبود؟ | وہ آدمِ خاکی کہ جو ہے زیرِ سماوات

مغربی تہذیب کے بیشتر مظاہر جو انسانیت کی تذلیل اور اس کے لطیف و نازک احساسات و محرکات کو مجروح کر دینے کا باعث بنتے ہیں، اقبال کی تنقید کی زد میں لینن کے واسطے سے آئے ہیں۔ نظم کے آخری دو اشعار میں گو اندازِ بیاں براہِ راست اور برہنہ ہے مگر اس کے پس پشت جذبے کی شدت اور توانائی بخوبی محسوس کی جا سکتی ہے:

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں | ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ | دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

اقبال سرمایہ داروں کی شدت کے ساتھ مخالفت کرتے ہیں اور اس لئے اس ظلم و استبداد کے خلاف بھی صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں جو براہِ راست سرمایہ دارانہ نظام کی پیداوار ہے، کیونکہ اس نظام میں سرمایہ دار، پیدائشِ دولت کے تمام ذرائع پر قابض ہو جاتا ہے اور مزدور اور صنعت کار کو، جو اشیاء کی زاید قیمت SURPLUS VALUE

کا آفرنیدہ ہے، اس قیمت میں سے کوئی حصہ نہیں دینا چاہتا۔ اسلام بھی زراندوزی ACCUMULATION OF CAPITAL کی مخالفت کرتا ہے جرفِ العفو میں یہی رمز پوشیدہ ہے "بالِ جبریل" میں فرمانِ خدا (فرشتوں سے) کے یہ اشعار جاذبِ توجہ ہیں:

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو — کاخِ اُمرا کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے — کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ — جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی — اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو
کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے — پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو
میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے — میرے لئے مٹی کا حرم اور بنا دو

یہاں جذبے کی تندی اور شدت، باوجود ضبط و احتیاط، نمایاں طور پر محسوس کی جا سکتی ہے۔ لیکن مارکس اور لینن کے لئے اس درجہ تحسین شناسی اور انقلاب کے اس پُرجوش خیر مقدم کے باوجود اقبال اس فلسفہ کو تمام و کمال قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں، جو مارکسزم کے پسِ پشت موجود ہے۔ یعنی حقیقت کی جدلیاتی یا مادی تعبیر و تفسیر اور ریاست کی مطلقیت کا تصور۔ اقبال اس نظریے سے متفق نہیں ہیں کہ معاشی عناصر تہذیبی مظہر یا تہذیب کی بالائی عمارت SUPERSTRUCTURE کے لئے واحد، فیصلہ کُن SOLE DETERMINANTS عناصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کے برعکس وہ حقیقت کی روحانی اساس کے قائل ہیں اور کوئی معاشی یا معاشرتی نظام جو روحانی اور اخلاقی نظام اقدار کے ڈھانچے کی نفی یا تکذیب کرے، ان کے لئے قابلِ قبول نہیں۔ بے شک مارکسزم اور اسلامی نظامِ فکر کے مابین بعض عناصر مشترک ہیں۔ سب سے بڑا نقطۂ اشتراک تو یہی ہے کہ دونوں سرمایہ دارانہ نظام کے دشمن ہیں اور اسے بنی نوعِ انسان کی بہبودی کے لئے مہلک تصور کرتے ہیں۔ اسلامی تصورِ حیات کے مطابق اقتدارِ اعلیٰ (SOVEREIGNTY) کا محور، مصدر اور سرچشمہ خدا کی ذات ہے۔ ہمتا ہے اور ساری سرزمین ہماری ہے۔ اس لئے کہ یہ اللہ کی ہے۔ ریاست چلانے والوں کی حیثیت غاصبوں یا مطلق العنان فرماں رواؤں کی نہ ہے اور نہ ہونی چاہئے، کیونکہ وہ عوام کے حقوق کے امین یعنی TRUSTEES

ہیں۔ ریاست شہریوں کی کفیل ہے لیکن یہ مطلق الفاظ نہیں اور نہ یہ (PARTY BOSSES) کی ملکیت متصور کی جانی چاہیئے۔ اسلام میں رفاہی ریاست WELFARE STATE کا تصور موجود ہے اور بیت المال کا قیام، جو اس سے ملحق ایک لازمی ادارہ ہے، اس میں ممد ہو سکتا ہے۔

روس میں عالمگیر معاشی انقلاب اکتوبر ۱۹۱۷ء میں نمودار ہوا تھا اور اس کے نتیجے کے طور پر ایک سوشلسٹ ریاست کا قیام عمل میں آیا، جس نے زاریت اور قیصریت کی پرانی بنیادوں کو یکسر منہدم کر کے انسانی آزادی اور مساوات کا ایک نیا صور پھونکا۔ پہلی جنگ عظیم کے خاتمے پر یورپ میں شروع میں جرمنی اور اٹلی اور اس کے بعد جاپان اور اسپین میں آمرانہ TOTALITARIAN ریاستیں وجود میں آئیں اور فاشزم اور نازی ازم کو فروغ حاصل ہوا جس نے انسانی ضمیر کا گلا گھونٹ دیا اور ارادے اور عمل کی آزادی پورے طور پر سلب کر لی گئی۔ یہ دن کے اُجالے پر رات کی تاریکی کا حملہ تھا۔ اقبال جو آزادی، مساوات اور عالمگیر برادری کے تصورات کے پرجوش مبلغ اور زبردست حامی اور فصیح داعی تھے، اس صورتِ حال کو کیسے پسند کر سکتے تھے۔ "بالِ جبریل" میں مسولینی کے بارے میں ان کی معرکۃ الآرا نظم اس کی شخصیت کی پُر زور کشش، اس کی عقابی نظر اور اس کے آہنی عزم کو ایک موثر اور دلفریب خراج عقیدت ضرور ہے، لیکن اس کے پیش نظر فاشزم اور نازی ازم کے لئے اقبال کی حمایت پر دلالت کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس کے برعکس اگر ہم "ارمغان حجاز" کی مشہور نظم "ابلیس کی مجلس شوریٰ" کو ذہن میں رکھیں تو ڈرامائی اور غیر ذاتی شیوۂ گفتار کے باوجود اقبال کے نقطۂ نظر کے تعین میں دشواری نہیں ہو سکتی۔ اس نظم کے تمام کردار، یعنی مشیرانِ ابلیس، ایک طرح سے ابلیس ہی کے نظریے کی نمائندگی کرتے ہیں۔ وہ سب آمرانہ ریاستیں، جن کا ذکر اوپر کیا گیا اور وہ سارے فلسفہ ہائے زندگی جو ان کے پس پشت پائے جاتے ہیں، دراصل روحِ ابلیسیت ہی کے تراشیدہ ہیں۔ پانچواں مشیر ابلیس کو خطرے کی اس گھنٹی سے آگاہ کرتا ہے جو کمیونزم کی صورت میں بجنے والی ہے اور اس کا اظہار اس طرح کیا گیا ہے:

وہ یہودی فتنہ گر، وہ روحِ مزدک کا بروز
ہر قبا ہونے کو ہے اس کے جنوں سے تار تار

چھا گئی آشفتہ ہو کر وسعتِ افلاک پر
جس کو نادانی سے ہم سمجھے تھے اک مشتِ غبار

فتنۂ فردا کی ہیبت کا یہ عالم ہے کہ آج
کانپتے ہیں کوہسار و مرغزار و جوئبار
میرے آقا وہ جہاں زیر و زبر ہونے کو ہے
جس جہاں کا ہے فقط تیری سیادت پر مدار

ان اشعار سے اس رستاخیز کا کسی قدر اندازہ ہوتا ہے جو انقلاب روس کی صورت میں رونما ہو کر رہی۔ یہاں اسے ایک زبردست انقلابی قوت کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے، جس نے صدیوں کے جمود و تعطل اور اضمحلال و انتشار کو تہہ و بالا کر دیا۔ لیکن ابلیس اس صورتحال سے کسی طرح سراسیمہ ہونے کیلئے تیار نہیں ہے۔ اس کی خود اعتمادی اور استقلال کے چہرے پر اس سے کوئی شکن نہیں پڑتی۔ اس کا ردعمل اس سے مختلف ہے، جس کی توقع پانچویں مشیر کو تھی اور اس کا ردعمل اس طرح ظاہر ہوتا ہے۔

دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک
مزدکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھکو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشاں روزگار، آشفتہ مغز، آشفتہ ہو
ہے اگر مجھکو خطر کوئی تو اس امت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو
خال خال اس قوم میں اب تک نظر آتے ہیں وہ
کرتے ہیں اشکِ سحر گاہی سے جو ظالم وضو
جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے

اور پھر اسلام کے فتنۂ فردا ہونے کے لئے جو دلیلیں ابلیس نے پیش کی ہیں، وہ دراصل ایک ڈرامائی ممول کے ذریعے اس امر کا انکشاف، دابلاغ ہے، جسے اقبال اپنے قلب کی انتہائی گہرائیوں میں محسوس کرتے تھے۔

عصرِ حاضر کے تقاضاؤں سے ہے لیکن یہ خوف
ہو نہ جائے آشکارا شرعِ پیغمبر کہیں!
الحذر، آئینِ پیغمبر سے سو بار الحذر
حافظِ ناموسِ زن، مرد آزما، مرد آفریں
موت کا پیغام ہر نوعِ غلامی کیلئے
نے کوئی فغفور و خاقاں نے فقیرِ رہ نشیں
کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک و صاف
منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں
اس سے بڑھ کر اور کیا، فکر و عمل کا انقلاب
بادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمیں!

اقبال کے نزدیک، جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا گیا، ریاست ایک مطلق اکائی نہیں۔ سیاست کو دین سے جدا نہیں کیا جا سکتا اور دین سے مراد وہ ہئیت اجتماعیہ ہے جس کے لئے روحانی اور اخلاقی اقدار کا نظام تقویم کا باعث بنتا ہے اور اسی پر کسی امت کی بقا کا انحصار ہوتا ہے۔ یورپین نشاۃ الثانیہ کی تعریف و توصیف میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ریاست کو کلیسا سے الگ کر کے اس کے راستے سے تمام رکاوٹیں دور کر دیں اور اس طرح انسانی حریت فکر کے لئے راہ ہموار کر دی۔ اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ صورت حال اس وجہ سے پیدا ہوئی کیونکہ مسیحیت نے یہ تعلیم دی کہ مذہب تمام تر ایک ذاتی اور نجی معاملہ ہے اور اس طرح اجتماعی زندگی کی ضامن ریاست قرار پائی۔ مزید برآں ازمنۂ وسطیٰ کی عیسائیت PRIMITIVE CHRISTIANITY میں ریاست اور کلیسا، یعنی CHURCH کے درمیان ایک طرح کی باہمی کشمکش اور خصومت موجود تھی۔ اسلام میں اس طرح کے کلیسا کا کوئی تصور نہیں ہے اور نہ مذہبی اداروں کی اجارہ داری کو اسلام تسلیم کرتا ہے۔ لیکن نظام اقدار کلیسا سے الگ اپنا وجود ذاتی رکھتا ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ مذہبی اور اخلاقی اقدار، ریاست کو اس کے صحیح اور جائز منصب پر رکھنے کے لئے ضروری ہیں۔ مزید برآں اسلام میں روحانی نظام SPIRITUAL ORDER اور مادی نظام TEMPORAL ORDER کے درمیان اس طرح کا تضاد اور تصادم نہیں ہے۔ جیسا کہ کہیں اور دیکھا جا سکتا ہے۔ ان دونوں میں وہ ربط و تعلق ہے جو جان اور جسم کے درمیان ہوتا ہے یہ دونوں ایک دوسرے پر منحصر بھی ہیں اور ایک دوسرے کا تکملہ بھی کرتے ہیں اور اس اعتبار سے ایک دوسرے کے نقیض نہیں ہیں۔ دین کے بغیر سیاست چنگیزی میں تبدیل ہو جاتی اور طاقت کا استعمال بغیر اخلاقی ضابطے کی پابندیوں کے استحصال کی شکل میں نمودار ہونے لگتا ہے۔ اسلام میں جمہوریت بھی منضبط یعنی CONTROLLED جمہوریت کی صورت میں پائی جاتی ہے اور آمریت کے لئے تو اس میں کسی طرح کی گنجائش ہے ہی نہیں، چاہے یہ آمریت ایک فرد واحد کی ہو جیسی شخصی سلطنتوں میں زمانۂ قدیم میں پائی جاتی تھی یا جیسی زمانۂ حال کی فاشسٹ ریاستوں میں ملتی ہے یا ان سوشلسٹ ریاستوں میں جہاں ایک شخص کی جگہ PARTY BOSSES لے لیتے ہیں۔ اسلامی نظام حکومت میں شوریٰ کے ادارے کو خاص اہمیت حاصل ہے اور مذہبی اور اخلاقی اقدار کی بالادستی کو تسلیم کرنا اور اس کے تابع رہنا ریاست کے لئے بدرجۂ اتم ضروری ہے۔ چنانچہ دین و سیاست کا

کے عنوان سے "بالِ جبریل" میں مندرجہ ذیل اشعار غور طلب ہیں۔

ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی — ہوس کی امیری، ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دین کے لئے نامرادی — دوئی چشمِ تہذیب کی نابصیری
یہ اعجاز تھا ایک صحرا نشیں کا — بشیری ہے آئینہ دارِ نذیری

لیکن مسلمانوں کو اس معیار اور مقصد سے ہٹانے کے لئے موجودہ لادین سیاست ہر طرح کے حربے استعمال کرتی ہے۔ ایک طرف عجمی تصورات نے اسلامی نظریہ ریاست کو متاثر کیا، اور دوسری جانب مغربی تمدن کی آفریدہ وہ سب سیاسی تحریکیں ہیں، جو فرد کی آزادی کو تسلیم کرنے کے باوجود یا تو عملاً اسے برتنا نہیں چاہتیں یا بدنیتی سے افراتفری کے لئے دروازہ کھول دینا چاہتی ہیں۔ اقبال نے ان کوششوں کو اپنی ایک نظم "ابلیس کا فرمان اپنے فرزندوں کے نام" میں جو "ضربِ کلیم" میں شامل ہے، اپنی طنز و تنقید کا ہدف بنایا ہے۔ چنانچہ مندرجہ ذیل اشعار اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا — روحِ محمدؐ اس کے بدن سے نکال دو
فکرِ عرب کو دے کے فرنگی تخیلات — اسلام کو حجاز و یمن سے نکال دو
افغانیوں کی غیرتِ دیں کا ہے یہ علاج — ملا کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو
اہلِ حرم سے ان کی روایات چھین لو — آہو کو مرغزارِ ختن سے نکال دو

اس سے پہلے یہ کہا گیا تھا کہ اقبال ریاست کو اخلاقی نظام اقدار کے تابع دیکھنا چاہتے ہیں اور ایک صالح قسم کی ہیئت اجتماعیہ کو وجود میں لانا ان کے نزدیک سیاست کا اصل وظیفہ ہے۔ چنانچہ "جاوید نامہ" میں ایک جگہ "پیغام افغانی با ملت روسیہ" کے عنوان سے مندرجہ ذیل اشعار توجہ کو اپنی جانب کھینچتے ہیں:

فقرِ قرآں اختلاطِ ذکر و فکر — فکر را کامل نہ دیدم جز بہ ذکر
ذکر؟ ذوق و شوقِ را دادن ادب — کارِ جان است ایں نہ کارِ کام و لب
خیزد از وے شعلہ ہائے سینہ سوز — با مزاجِ تو نمی سازد ہنوز

یہاں ان اشعار میں ہمیں بالآخر اس معیار کی طرف ایک واضح اشارہ ملتا ہے، جیسے برتنے سے فرد اور ریاست

کے درمیان اور سیاست اور مذہب کے باہمی رشتہ میں ایک طرح کی تطبیق ممکن الحصول بن سکتی ہے۔ اس مخصوص سیاق و سباق کے اندر جہاں اشتراکیت اور ملوکیت کا ذکر آچکا ہے، فقر قرآن کا موضوع ایک خاص اہمیت کا حامل بن جاتا ہے۔ ذکر اور فکر کے یہاں دو مختلف قسم کے اعمال مراد ہیں۔ ذکر اس تہذیبی عمل سے متعلق ہے جس سے اندرونی رجحانات اور میلانات کی تربیت ہوتی ہے اور اس میں انقیاد و اطاعتِ الٰہی اور بندگانِ خدا سے کامل محبت دو ضروری اجزاء کی حیثیت سے شامل ہیں اور فکر سے وہ ضابطہ یا لائحہ یا طریقہ کار مراد ہے جس سے دنیوی معاملات یعنی ریاست کے نظم و نسق کی اصلاح کے لئے ترتیب دیا جائے۔ کارِ جانؔ سے اشارہ نفسی صحت مندی اور تربیت کی طرف یا ان ہیجانات و محرکات کی طرف ہے جن کی تربیت مقصود ہے۔ اختلاطِ ذکر و فکر، خیال اور عمل کی ہم رنگی یا مطابقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ "بال جبریل" میں ایک انتہائی معروف نظم "ذوق و شوق" میں یہ کلیدی شعر بھی اس سلسلے میں بغایت توجہ کا مستحق ہے۔

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

یہاں ایک دوسرے زاویۂ نگاہ سے شرع و دیں ایک طرف اور عشق کا عنصری اور آفاقی جذبہ دوسری جانب لازم و ملزوم کی حیثیت سے پیش کئے گئے ہیں۔ بہرحال دونوں جگہ جو عنصر مشترک ہے وہ یہ کہ عشق یا ذکر کی موجودگی فکر اور شرع و دیں کے استحکام کے لئے لابدی ہے اور عشق اور ذکر میں انسانوں سے محبت، ان کی خواہشات اور ضروریات کا لحاظ اور احترام، رضائے الٰہی کے سامنے سرنگوں ہونے کا جذبہ اور ان سب کا باہمی تعلق ریاستی نظام یا سیاسی اداروں کو تابندگی، حرارت، اور محکمی بخشنے کے لئے ناگزیر ہے۔

سید سراج الدین

اقبال کی نظم و نثر میں عمرانی تصورات

اقبال ایک ملّی شاعر ہے لیکن صرف اتنا کہہ کر بات ختم نہیں ہو جاتی اور یہ کہنا بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ محض ملّی شاعر نہیں ہے۔ ان دونوں باتوں کا سمجھنا جن میں کوئی تناقض نہیں ہے اقبال فہمی کا ایک اہم مرحلہ ہے۔ اقبال کی غیر معمولی مقبولیت کے باوجود یا ممکن ہے کہ اسی کے باعث ایک طرح کی اقبال ناشناسی یا ادھ فہمی ہمیشہ اس شاعر کے درپے رہی ہے۔ چنانچہ اب بھی دو ایسے تحسینی زاویے اس ضمن میں ملیں گے جو ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں۔ ایک گروہ اقبال کے شیدائوں کا ایسا ہے جو اس کی قومی یا ملّی شاعری کو نہ صرف اصل بلکہ کل داستان سمجھتا ہے اور دوسرا گروہ اس اسلامی قومیت کے پرے اقبال کی انسانیت اور آفاقیت کی تلاش میں ہے۔ یہ دونوں اپنی حد تک صحیح ہوں گے لیکن ان کی وجہ سے اقبال کی شاعرانہ فکر اور شخصیت حصّوں میں بٹ جاتی ہے اور اس کی پہلو دار وسعت اور گہرائی کا صحیح اندازہ قائم نہیں ہو سکتا۔ ان میں سے پہلا گروہ اس ہمہ گیر فضا کو نہیں دیکھ سکتا جو اقبال کی ملّیت کے چاروں اور چرخ نیلی کی طرح پھیلی ہوئی ہے اور دوسرا اس راز سے ناواقف ہے یا اس سے پہلو بچا جاتا ہے کہ اقبال کی انسانیت اور اس کی آفاقیت تک پہنچنے کے لئے اس کی ملّیت سے گزرنا ضروری ہے۔ علم اور تنقید کے موجودہ مرحلے پر ہم یہ بات جاننے لگے ہیں کہ ہر بڑے شاعر کی آفاقیت اس کے اپنے زمان و مکاں سے اُبھرتی اور اس کی قومی انا کے جھروکوں سے جھانکتی ہے۔

یہ بحث جو شاید بظاہر غیر متعلق معلوم ہو میں نے اس وجہ سے چھیڑ دی کہ اقبال کے عمرانی تصورات و خیالات کا تجزیہ کرتے وقت ان دونوں باتوں کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے تاکہ شاعر کی شخصیت اور اس کی ہمہ رنگ یک رنگی اس کی ہمہ جہت یک جہتی نظروں سے اوجھل نہ ہونے پائے۔

اقبال کے عمرانی تصورات ان کے سارے کلام میں "بانگ درا" سے لے کر "ضرب کلیم" تک جا بجا پھیلے پڑے ہیں لیکن ان کی مبسوط باقاعدہ شرح "رموز بے خودی" (۱۹۱۸ء) ان کے نثری مضامین "قومی زندگی" (۱۹۰۴ء) اور "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" ان کے ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۳ء کے صدارتی خطبات جو مسلم لیگ اور مسلم کانفرنس کے سالانہ اجلاسوں کے لئے لکھے گئے تھے اور ان کے اس مضمون میں ملتی ہے جو علامہ نے اپنی عمر کے آخری سال مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں لاہور کے روزنامہ "احسان" میں شائع کیا تھا۔ ان تصنیفوں میں اقبال نے اپنے عمرانی نظریے اتنی واضح اور غیر مبہم قطعیت کے ساتھ پیش کئے ہیں کہ ان کے منتخب اقتباسات دے دیئے جائیں تو کسی تشریح و تعبیر کی ضرورت نہیں رہتی لیکن اس موضوع پر سوچتے ہوئے مجھے جس چیز نے متوجہ کیا وہ ان کے افکار اور شاعری کے درمیان وہ تلازمات ہیں جن سے بڑے لطیف مطالب نکلتے اور زندگی اور شخصیت کی پیچیدگی کے راز کھلتے ہیں اگر ہو سکے تو ان سے میں اپنی گفتگو کے آخر میں بحث کروں گا۔

قومی شاعری کچھ اقبال کی ایجاد نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے اس باب میں اپنے زمانے کی پیروی کی ہے۔ سید احمد خان کے زیر اثر حالی نے بڑے پیمانے پر قومی شاعری کی ابتدا کی تھی اور ہندوستان کے مسلمانوں نے عام طور پر قومی اصطلاحوں میں سوچنا شروع کیا تھا۔ اس دور میں مسلمانوں کے اجتماعی ذہن کی نفسیاتی بنیاد دو احساسات پر قائم تھی، ایک گذشتہ کی عظمت کا احساس اور دوسرا موجودہ پستی اور ادبار کا احساس۔ مدوجزر اسلام اس نفسیات کی اعلیٰ ترین تصویر ہے۔ ایک اور قوت اس زمانے میں مسلمان ذہن پر اثر انداز تھی یعنی انگریزوں کی سربلندی اور ترقی پذیری کا رعب حالی نے عظمت گزشتہ اور پستی حاضرہ کے ساتھ جو تیسری ذہنی جہت قائم کی وہ یہی تھی کہ مغربی اقوام کی ترقی کے بھید کو کھوجا جائے اور ان کی ریس کے ذریعے موجودہ حالت کو بدلا جائے۔ اقبال نے قومی اور عمرانی

شاعری کی اِس روایت کے تسلسل کو قائم رکھا ہے۔

لیکن اقبال اور حالؔی کے ذہنی مسلک میں بڑا فرق ہے۔ حالی کی قومی شاعری فی الاصل معلّمانہ شاعری ہے، ان کی ذات میں ایک ایسا دردمند اور شفیق استاد پنہاں ہے جس کے دلآویز درس کی مخاطب ساری مسلمان قوم ہے۔ اقبال کا انداز تدریسی ہیئت تخلیقی اور انقلابی ہے۔ ماضی کی عظمت ان کے ہاں بھی ایک مستقل قدر ہے لیکن انھیں اسلاف کے کارناموں سے زیادہ ان محرکات اور اس نظام کی جستجو ہے جن سے یہ کارنامے ابھرے ہیں۔ ان کا مقصود عبرت نہیں خودشناسی ہے۔ اس لحاظ سے اقبال کی ملی شاعری اُردو اور فارسی ادب میں ایک نئی اور انقلابی چیز ہے۔

اقبال کے عمرانی تصورات کو سمجھنے کے لئے یہ بات بھی یاد رکھنی ضروری ہے کہ ان کے ذہنی ارتقاء کے ساتھ ساتھ ان تصورات میں کچھ تاکیدی تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں گو ان کا سررشتہ مستقل طور پر ایک ہی رہا ہے۔ پروفیسر عزیز احمد نے اقبال کی شاعری کے تفہیم کی خاطر تین دور قائم کئے ہیں۔ ایک ابتدائی وطنی شاعری کا دور، دوسرا اسلامی شاعری کا دور اور تیسرا انقلابی شاعری کا دور۔ یہ تقسیم بڑی حد تک کارآمد ہے لیکن جیسے خود عزیز احمد نے تسلیم کیا ہے ان میں سے ہر ایک دور میں دوسرے ادوار کے عناصر شریک رہے ہیں۔ "بانگ درا" کے پہلے حصے کی شاعری ہندی وطنیت کی شاعری ہے اور اقبال بحیثیت مجموعی ایک ہندی معاشرے کی اصطلاح میں سوچتے ہیں جس کے ہندو اور مسلمان شریک و سہیم ہیں۔ اپنے ہمعصروں اور پیشروں کی طرح وہ نفاق کی لعنت اور اتفاق کی ضرورت کا بار بار ذکر کرتے ہیں۔ یہ ۱۹۰۵ء سے پہلے کا دور ہے لیکن ۱۹۰۴ء میں اقبال نے جو مضمون "قومی زندگی" کے عنوان سے لکھا اس میں اسلامی معاشرے کا تصور نمایاں ہے۔ چنانچہ اس مضمون میں اقبال جس قوم سے مخاطب ہیں وہ ہندوستان کی ملت اسلامی ہے اور اس کی بنیاد مذہب پر رکھی گئی ہے۔

"مسلمانوں میں اصلاح تمدن کا سوال درحقیقت ایک مذہبی سوال ہے کیونکہ اسلامی تمدن اصل میں مذہب اسلام کی عملی صورت کا نام ہے اور ہماری زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جو اصول مذہب[1]

---

[1] "قومی زندگی" مضامین اقبال مرتبہ تصدق حسین تاج، احمدیہ پریس حیدرآباد دکن ۱۳۶۲ھ

سے جدا ہو سکتا ہے"۔ بحیثیت مجموعی اس مضمون کا ابتدائی حصہ ڈارون و اسپنسر کے ارتقاء اور پیکار بقاء کے نظریوں کی روشنی میں انسانی گروہوں اور قوموں کی تشکیل و بقاو فنا کے ذکر پر مشتمل ہے اور باقی زیادہ تر اسلامی ہے جس میں کسی قدر سرسید و حالی کا رنگ آگیا ہے اور جس میں عورتوں کے حقوق اور سماجی مقام، تعداد ازدواج، شادی بیاہ کی رسموں اور تعلیم وغیرہ سے بحث کی گئی ہے لیکن اس مضمون میں جو عمرانی حیثیت سے انقلابی بات مسلمانوں کے تعلق سے علامہ نے کہی ہے وہ انھیں کے الفاظ میں یہ ہے کہ "فقہا کے استدلالات جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے ایک نظر ثانی کے محتاج ہیں" اس کی تشریح کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ یہ استدلال "اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لئے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں" اس سے کچھ آگے یہ جملہ ہے کہ "جس طرح اس وقت ہمیں تائید اصول مذہب کے لئے ایک جدید علم کلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لئے ایک بہت بڑے فقیہہ کی ضرورت ہے"۔ لیکن جب وہ محسوس کرتے ہیں کہ "اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا عالی دماغ مقنن (امام ابو حنیفہؒ کے بعد) پیدا نہیں ہوا" تو وہ یہ کہتے ہیں کہ "یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے"۔ یہ بڑی حیرت کی بات ہے کہ ہندی مسلمانوں کی عمرانی فکر آج تین چوتھائی صدی کے بعد بھی اس نقطے سے آگے جانا تو کجا اس نقطے تک بھی نہیں پہنچی۔

"ترانۂ ہندی" سے "ترانۂ ملی" تک کی راہ جو ۱۹۰۵ء قبل سے ۱۹۰۸ء تک کا فاصلہ ہے، کس طرح طے ہوا اس کی تفصیل کسی کو معلوم نہیں ہے۔ ۱۹۰۴ء کے اس مذکورہ مضمون کو خیال میں رکھا جائے تو یہ اتنی بڑی تبدیلی نہیں معلوم ہوتی جتنی بظاہر ہے۔ بنیادی طور پر یہ تبدیلی وطنیت کے تصور کی تبدیلی ہے۔ اس بات کا کوئی قطعی ثبوت تو غالباً موجود نہیں ہے کہ اقبال کی عمرانی فکر میں کبھی وطن کو اساسی مقام حاصل تھا لیکن جس شدت سے اقبال نے بعد میں وطنیت کی نفی کی ہے اس سے شبہ ہوتا ہے کہ غالباً رہا ہوگا بہر حال ۱۹۰۸ء کے بعد سے اقبال کے ذہن میں وطنیت کی عمرانی نفی اور وطن سے گہری جذباتی محبت دونوں کی یکجائی شدت سے ملتی ہے۔ یہ بظاہر متضاد مسلک ساری عمر اقبال کے ساتھ رہا اور مجھے یہ کہتے

ہوئے ذرا بھی پس وپیش نہیں کہ اقبال کے کٹر پرستاروں نے نہ کبھی اسے سمجھنے کی کوشش کی اور نہ کبھی اس درجہتی سفر میں وہ اقبال کا ساتھ دے سکے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ تضاد علم ذہنوں کے لئے بڑا ہی باعث خلجان ہوسکتا ہے لیکن ہر بڑی شخصیت کی علامت یہ ہے کہ جو تضاد اوروں کے لئے باعث خلجان ہوں وہ اس میں بے تکان جذب ہوجاتے ہیں۔

میں اپنی بحث میں آگے بڑھنے سے قبل چند جملے اس امر کو پیش کرنے پر صرف کروں گا کہ وطنیت کی سخت مخالفت کے باوجود اقبال کے دل میں وطن اور اہل وطن کی محبت ہمیشہ جاگزیں رہی غالباً "بانگ درا" میں کہیں یہ شعر ہے کہ ؎

وطن کی خاک سے مر کر بھی ہمکو انس باقی ہے　　　مزہ دامانِ مادر کا ہے اس مٹی کے دامن میں

جاوید نامہ ان کی دیرینہ سالی کی تصنیف ہے اس میں روح ہندوستان طوق و بند میں نمودار ہے لیکن اس اس کا حسن بے مثال ہے اور اقبال نے بڑے دکھ کے ساتھ یہ کہا ہے کہ ؎

ہندیاں بیگانہ از ناموس ہند

کا ویری ان کو جیحون و فرات سے زیادہ عزیز ہے۔ ضرب کلیم میں جو اقبال کا آخری مجموعۂ کلام ہے۔ شعاع امید ہند کی تاریک فضا سے لپٹی ہوئی ہے کہ ؎

خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز　-　اقبال کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب

وطن کے سیاسی و عمرانی تصور سے اقبال ۱۹۰۵ء کے قطعی برگشتہ ہیں۔ اس کی سب سے بڑی وجہ تو یہ ہے کہ اسلام سے ان کی وابستگی متقاضی ہے کہ قومی وطنیت سے انکار کیا جائے۔ اسلام نے دنیا کی تاریخ میں پہلی دفعہ انسان کو قیود و مکانی و نسلی سے آزاد کیا اور ایک وسیع بین الاقوامیت اور انسانی برادری کا تصور پیش کیا۔ پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ کوئی مسلمان وطن کو اپنی ہستی عمرانی کا مرکز بنالے۔ "ملت بیضا" والے مضمون میں اقبال نے اس کی وضاحت کی ہے۔ "مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں　فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور۔ دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان، نہ اشتراک وطن، نہ اشتراک اغراض اقتصادی۔ بلکہ ہم لوگ اس

۱۰

برادری میں جو جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی اس لئے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے (مضامین ص ۴۶) بلحاظ ایک قوم ہونے کے ہم جس مرکز پر آ کر جمع ہو سکتے ہیں وہ مظاہر آفرینش کے متعلق ایک خاص قسم کا اتفاقی سمجھوتہ ہے جو ہم نے آپس میں کر رکھا ہے" (مضامین ص ۸۶)

اقبال نے اس خیال کو کہ مسلمانوں کے لئے معاشرے کی بنیاد مذہب ہے، بار بار دہرایا ہے۔ مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں جو مضمون "جغرافیائی حدود اور مسلمان" کے زیر عنوان مضامین اقبال میں شائع ہوا ہے اور جو ۱۹۳۸ء میں مکمل ہوا ہے اس میں علامہ نے اس نکتے پر طویل بحث کی ہے اور قوم کے جغرافی نظریے کو رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "وہ امت مسلمہ جس دین فطرت کی حامل ہے اس کا دین قیم ہے، دین قیم کے الفاظ میں ایک عجیب و غریب لطیفۂ قرآنی مخفی ہے۔ اور وہ یہ کہ صرف دین ہی متقوّم ہے۔ اس گروہ کے امور معاشی اور معادی کا جو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی اس انتظام کے سپرد کرے۔ بالفاظ دیگر یہ کہ قرآن کی رو سے حقیقی تمدنی یا سیاسی معنوں میں قوم دین اسلام سے ہی تقویم پاتی ہے"۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ اقبال کم از کم مسلمانوں کے عمرانی نظام کی بنیاد مذہب اسلام کی روحانی اور اخلاقی قدروں پر رکھنا چاہتے ہیں۔ یہ بھی ایک طرح کا معاہدہ ہے لیکن روسو کے عمرانی معاہدے کے برخلاف اس کی بنیاد "ایک اخلاقی نصب العین پر ہے" (خطبہ صدارت آل انڈیا مسلم لیگ، اجلاس منعقدہ الٰہ آباد دسمبر ۱۹۳۰ء مضامین، ص ۱۲۱)۔

یورپ کی وطنی قومیت کو اقبال انسان کی عمرانی تباہی کا ذمہ دار سمجھتے ہیں۔ انھوں نے لکھا ہے کہ اس نظریے نے گروہی اتحاد اور گروہوں کے درمیان مسابقت کو فروغ دے کر انسانیت کو کچھ فائدہ ضرور پہنچایا لیکن اس کے ساتھ ساتھ استحصال و چیرہ دستی کی راہ کھول دی جس کا نتیجہ انسانیت کی تباہی کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا۔ بانگ درا میں "ترانۂ ملّی" کے بعد جو نظم درج ہے اس کا عنوان "وطنیت" ہے۔ اس میں یہی خیالات بڑی بے تکان روانی سے نظم میں ڈھل گئے ہیں۔ (بانگ درا، ص ۱۷۳)

اسلامی معاشرے کے ستون اقبال نے "رموز بے خودی" میں توحید اور رسالت قرار دئے ہیں۔ توحید معاشرے کو خوف اور ہر قسم کی ذہنی غلامی سے آزاد کرتی ہے۔

قیّم = قائم کرنے، نظر رکھنے والا۔ متقوّم راست رکھنے والا۔ مَعاد۔ لوٹ کر جانے کی جگہ آخرت

بیم و شک میرد عمل گردد حیات	چشم می بیند ضمیرِ کائنات

توحید کا پیغام اور قانون خداوندی صحیفۂ قرآن میں موجود ہے لیکن نبی کی ذات کے بغیر جس کے اعمال و کردار میں اور جس کی انسانی آواز کے ذریعہ یہ اصول و قانون مجسم و منکشف ہوتے ہیں، وہ ایک حرف بے صوت کی طرح ہیں۔

حرف بے صوت اندریں عالم بُدیم	از رسالت مصرعِ موزوں شدیم

اقبال کے عمرانی فلسفے کا یہ حصہ اہم ہے لیکن اس پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اس لئے میں اس کی تفصیلات میں نہیں جاؤں گا مجھے فی الحال اقبال کے ان دو بحث طلب خیالات کو پیش کرنا ہے جو انھوں نے عام طور پر ہیئت اجتماعی اور بالخصوص اسلام کی ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کے بارے میں ظاہر کئے ہیں۔ اقبال نے اپنی شاعری میں خودی اور انفرادی انا کو جس تاکید اور جس تکرار کے ساتھ پیش کیا ہے اس سے عام طور پر لوگ واقف ہیں۔ دوسری طرف انھوں نے خصوصاً نثر میں جماعت اور ایک قائم بالذات قومی انا کی جو تصویر پیش کی ہے وہ ایسی ہے کہ اقبال کے قاری کو ان دو تصورات خودی و بے خودی کے باہمی رشتوں کو سمجھنے میں بڑی الجھن ہو سکتی ہے۔ بطور جملۂ معترضہ میں یہاں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ میری ناچیز رائے میں اقبال کی شاعری میں کئی ایسے نقطے ہیں جو ایک دوسرے کے متقابل قائم ہیں (جیسے خودی و بے خودی) اور جن کے درمیان ان کی شاعری کا وہ تناؤ قائم ہے جو کسی اعلیٰ درجے کے ساز کے کھنچے ہوئے تاروں کے مماثل ہے۔

"رموزِ بے خودی" کی ابتدا اقبال نے ربط فرد و جماعت سے کی ہے۔ "بانگ درا" کی نظم "شمع اور شاعر" میں وہ مشہور شعر ہے جو اقبال کے اُن اشعار میں سے ہے جنھیں لوگ وظائف کی طرح دہراتے ہیں۔

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں	موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

لیکن ان کے اس موضوع پر خیالات کی فکری اور نظری سطح پر تشریح "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں ملتی ہے۔ یہاں اقبال نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ "جماعت کی زندگی بلحاظ اپنے اجزائے ترکیبی یعنی افراد کی زندگی کے بالکل جداگانہ ہوتی ہے" اقبال کے لحاظ سے قوم کی ایک اجتماعی انا ایک اجتماعی نفس ہوتا ہے جو بجائے خود "مدرک جزئیات و کلیات اور خبیر و مرید ہے" یعنی ایک اپنا ادراک و علم و ارادہ رکھتا ہے۔ فرد اس جماعتی انا کا تابع ہے اور اس کا کوئی عمل اس انا کے دائرے سے باہر نہیں۔ "فرد اس جماعت کی زندگی میں جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے بمنزلہ ایک عارضی و آنی لمحہ کے ہے۔ اس کے

خیالات، اس کی تمنائیں، اس کا طرزِ ماند و بود، اس کے جملہ قوائے دماغی و جسمانی بلکہ اس کے ایامِ زندگانی کی تعداد تک اس جماعت کی ضروریات و حوائج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے جس کی حیات اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی مظہر ہے"۔ مجھے علم نہیں کہ اقبال نے یہ نظریہ کہاں سے لیا ہے۔ ان کی شاعری میں جہاں تک میں نے دیکھا ہے قومی ہستی یا اجتماعی نفس کے "ذوی العقل اور ذوی الارادہ" ہونے کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ "رموزِ بے خودی" میں یہ بیان ہے کہ ؎

فرد را ربط جماعت رحمت است　　　جوہر او را کمال از ملت است

اور یہ کہ فرد جماعت میں گم ہو کر ہی قطرے سے دریا بنتا ہے لیکن قومی ہستی کو ایک خود مختار "نفس ناطقہ" قرار دینے میں ایک عمرانی جبر کا پہلو نکلتا ہے اور ایک آن کو یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ قوم کے استبدادی نظریے کے قریب ہے جس میں افراد کا بے رحمانہ استحصال چند مقرر کردہ قومی مقاصد کے لئے نہ صرف جائز بلکہ لازمی ہے۔ پھر یہ خود اقبال کے نبوت کے نظریے سے متصادم ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی کی ذات کے بغیر حیات انسانی میں انقلاب رونما نہیں ہو سکتا۔ نبی کی غیر معمولی ذہنی قوا اسے اُن انفرادی واردات کا حامل بناتے ہیں "جن سے بڑے بڑے اجتماعی نظامات کی تخلیق ہوتی ہے"!

(خطبہ صدارت، آل انڈیا مسلم کانفرنس منعقدہ لاہور ۱۹۳۲ء مضامین، ص ۱۴۲) گویا نبی کی بعثت انفرادی انا کا ایسا دھاکہ ہے جو نفس اجتماعی کے ادراک و ارادے کو منقلب کر کے رکھ دیتا ہے۔ بہر حال اقبال کے اجتماعی نفس ناطقہ کے نظریے کو اگر اس کی منطقی انتہا تک کھینچا نہ جائے تو اس میں ایک طرح کی بصیرت کا عکس نظر آئے گا۔ ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ نے یوروپی تہذیب پر مسیحیت کے اثر پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ یہ بات لکھی ہے کہ یوروپی سماج میں مسیحیت کے خلاف بغاوت بھی بہر حال مسیحیت ہی کی متشکل کردہ ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ فرد ہستی اجتماعی کو اس طرح اپنے اندر لئے پھرتا ہے کہ اس کے آزادانہ اور باغیانہ اعمال بھی اسی ہستی یا انا کے زیر اثر ترتیب پاتے ہیں۔ دوسری طرف فرد کے شخصی اعمال میں رچاؤ اور معنویت بھی اسی حیات اجتماعی سے آتی ہے جو ایک دریا کی طرح ماضی کے دھندلکوں سے بہتی آ رہی ہے اور استقبال کی وادیوں کی طرف موج زن ہے۔

"قوموں کے لئے سب سے زیادہ اہم یہ عقیدہ ہے کہ قومی ہستی کا سلسلہ بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے" (مضامین ص ۸۳) جس طرح انفرادی نفس کا صحت مند وجود ذہنی تجربوں کے "باقاعدہ تواتر" پر ہے اسی طرح اقوام کے نفس ناطقہ کا تسلسل اس اجتماعی تجربے کے باقاعدہ انتقال پر ہے جو نسلاً بعد نسلٍ قوم کو اپنے

اسلاف سے میراث میں پہنچتا رہتا ہے۔" یہیں ماضی کی اُن روایات کی اہمیت نمایاں ہوتی ہے جو اقبال کے قول کے مطابق "نفس ناطقۂ قومی میں جذب اور پیوست ہو کر...... سیل و فرسنگ کا کام دیتے ہیں"۔ (ص ۹۵) اور اجتماعی تجربے کے باقاعدہ انتقال کا بندوبست کرتے ہیں۔ یہ اقبال کا وہ مثبت تعلق ہے جو انھوں نے ماضی سے قائم کیا تھا اور جسے غلطی سے "ماضی پرستی" کا نام کبھی کبھی دے دیا جاتا ہے۔

اقبال قومی ہستی کے تحفظ کے لئے عصبیت کو ضروری سمجھتے ہیں۔ اسلامی معاشرے کی بقا اس امر پر ہے کہ یہ معاشرہ اپنی بنیادی قدروں سے وابستہ رہے۔ مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں جو مضمون علامہ نے لکھا تھا اس میں اسلام کی عصبیت کو، جس کا ذکر وہ کئی بار کر چکے تھے پھر ایک مرتبہ دہرایا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں۔

"قرآن کی رو سے حقیقی تمدنی یا سیاسی معنوں میں قوم، دین اسلام سے ہی تقویم پاتی ہے یہی وجہ ہے کہ قرآن صاف صاف اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے کہ کوئی دستور العمل جو غیر اسلام ہو نامقبول و مردود ہے"۔ (ص ۱۹۱)

"اسلام ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کے اصول کی حیثیت میں کوئی لچک اپنے اندر نہیں رکھتا۔ اور ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کے کسی اور آئین سے کسی قسم کا راضی نامہ یا سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں"۔ (ص ۱۸۲) اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام نے اپنی مخصوص اخلاقی اور روحانی قدروں پر جس مربوط عمرانی اور سیاسی نظام کی تشکیل کی ہے اس میں اگر کہیں بھی رخنہ پڑے تو اس کی ساری عمارت معرض خطر میں آجاتی ہے۔ اقبال مسلمانوں کی اس کوشش کو کہ اپنی روایات اور اپنے تہذیبی مسلک کی حفاظت کی جائے سراسر حق بجانب سمجھتے ہیں، اور اس ضمن میں ان کے خیالات آج بھی اتنے ہی تازہ اور کارآمد معلوم ہوتے ہیں جتنے ۱۹۳۰ء تا ۱۹۳۸ء میں تھے اور پچھلے تیس برس کی تاریخ ہند پر نظر کر کے آج بھی یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان کی آواز مسلمان جماعت کے ضمیر کی آواز ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی کہنا لازم آتا ہے کہ عام مسلمانوں کی عصبیت اور اقبال کی عصبیت میں جو فرق ہے اس کو واضح کرنے کی بہت ضرورت ہے۔ اوّل تو یہ کہ اقبال کی عصبیت اسلام کے گہرے مطالعے اور ادراک پر مبنی ہے اور دوسرے یہ کہ یہ عصبیت ایک مہذب و باشعور عصبیت ہے جس میں معاندانہ و جارحانہ رجحانات ناپید ہیں۔ ۱۹۳۰ء کے صدارتی خطبہ میں اقبال نے اس عام خیال کی نفی کی ہے کہ کسی جماعت کی اس خواہش کو کہ وہ اپنے عقائد کے مطابق زندگی بسر کر سکے اور ترقی کر سکے فرقہ واریت کا نام دیا جائے۔ اگر اسے فرقہ واریت کہا بھی جائے تو یہ کوئی بری چیز نہیں ہے، کیونکہ فرقہ واریت کی بھی بہت سی صورتیں

ہیں اس مقام پر اقبال نے وہ خوبصورت جملے کہے ہیں جو اس باب میں ان کی فکر کا بے لاگ اظہار اور ان کے خطبے کے موثر ترین حصوں میں سے ایک ہے۔ "وہ فرقہ واری جو دوسری قوموں سے نفرت اور ان کی بدخواہی کی تعلیم دے اس کے ذلیل اور ادنیٰ ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ میں دوسری قوموں کے رسوم و قوانین اور ان کے معاشرتی اور مذہبی ادارات کی دل سے عزت کرتا ہوں بلکہ بحیثیت مسلمان میرا یہ فرض ہے کہ اگر ضرورت پیش آئے تو احکام قرآنی کے حسب اقتضا میں ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت کروں۔ بایں ہمہ مجھے اس جماعت سے دلی محبت ہے جو میرے اوضاع و اطوار اور میری زندگی کا سرچشمہ ہے اور جس نے اپنے دین اور اپنے ادب، اپنی حکمت اور اپنے تمدن سے بہرہ مند کر کے مجھے وہ کچھ عطا کیا جس سے میری موجودہ زندگی کی تشکیل ہوئی۔ یہ اسی کی برکت ہے کہ میرے ماضی نے از سر نو زندہ ہو کر مجھ میں یہ احساس پیدا کر دیا ہے کہ وہ اب بھی میری ذات میں سرگرم کار ہے۔" اس کے معنی یہ ہوئے کہ مسلمان اپنی عصبیت کی طرح دوسری عصبیتوں کی قدر و عزت کریں۔ خود اقبال کی راسخ مسلمانی ہنود و نصاریٰ کے تخیلات و افکار اور ان کے تمدنی اور مذہبی واردات کے گہرے اور ہمدردانہ مطالعے سے ابھری ہے۔ ان کے اوراقِ شاعری میں "میر حجاز" تو سالار کارواں ہے لیکن جہاں صدیق رضؓ و عمر رضؓ، علی رضؓ و حسین رضؓ، اویس رضؓ و بوذر رضؓ و زہرہ رضؓ، رومی و رازی، حلاج و غالب و طاہرہ کی شخصیتیں متحرک ہیں گوئٹے اور نطشے، لینن اور شیکسپیر، گوتم و وشوامتر و نانک، شنکراچاریہ و رقم اور یا لیک نکتہ داں کی پرچھائیاں بھی چلتی پھرتی نظر آتی ہیں۔

جہاں عصبیت معاشرے کے حفظ و بقا کے لئے ضروری ہے وہیں معاشرے کی تجدید بھی اتنی ہی بلکہ اس سے زیادہ اہم ہے۔ اقبال کیلئے ماضی اہم ہے لیکن اسی لئے اہم ہے کہ مستقبل کی تشکیل میں اس کے بعض اجزا کی یہ بہی ضرورت ہے۔ "ملت بیضا" میں انھوں نے لکھا ہے کہ ان کا مقصد قوم کی عمرانی حرکت پر استقبالی تنقید کرنا ہے۔ استقبالی تنقید کا فقرہ معنی خیز ہے اقبال کا بنیادی فلسفۂ زندگی حرکت و تجدید سے عبارت ہے۔ اور قومی زندگی بھی اسی طرح قانون ارتقا کی زد میں ہے جس طرح کائنات کی دوسری اشیاء۔ شریعت، فقہ اسلامی کی نظر ثانی "قانون اسلامی کی جدید تفسیر اور ایک جدید علم کلام کی ضرورت پر ان کے ۱۹۰۴ء کے ارشادات کا حوالہ اس گفتگو میں پہلے آ چکا ہے۔ اقبال کے "مذہبی فکر کی تشکیل جدید" والے انگریزی خطبوں کا تو سارا موضوع سخن یہی ہے۔ "ملت بیضا" میں انھوں نے لکھا ہے کہ "ہم کو لازم ہے کہ اپنے محاسن کو جانچیں اور پرکھیں اور اگر ضرورت آ پڑے تو نئے محاسن پیدا کریں"۔ انھوں نے اس مقام پر نطشے کا یہ قول دہرایا ہے کہ کسی قوم کی بقا کا دار و مدار محاسن کی مسلسل اور غیر مختتم تولید پر ہوتا ہے" (ص ۸۳)

یہ بات بڑی حیران کن ہے کہ مسلمانوں نے جو اقبال کی تعلیمات سے اس قدر متاثر ہیں، ان کی فکر کے اس پہلو پر بہت کم توجہ دی ہے۔ آج تک بھی اِس ملت کی ساری تحریکیں احیائی ہیں تجدیدی نہیں۔

اقبال کے عمرانی نظام فکر کا خلاصہ یہ ہوا کہ۔

۱۔ جماعت ایک انائے مدرک و مرید کی حامل اور فرد سے بالاتر ہے۔ یک رنگی اس کی جان ہے اور فرد کے اعمال و افکار اس کے ربط سے سمت و معنویت حاصل کرتے ہیں۔

۲۔ اس ملی معاشرے کی بنیاد وطن، نسل و رنگ یا اقتصادی مفادات پر نہیں بلکہ روحانی اور اخلاقی قدروں پر ہونی چاہیئے۔

۳۔ تاریخ کے موجودہ مرحلے میں صرف اسلام ہی ایسا معاشرتی نظام ہے جس کی اساس مذکورہ قدروں پر ہے اور جس کا مقصد ایک ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کی تشکیل ہے۔

۴۔ کسی بھی ہیئت اجتماعیہ کی بقاء کے لئے ضروری ہے کہ اس کا تسلسل روحانی و تمدنی تواتر تجربات ذہنی کی صورت میں قائم رہے۔

۵۔ ہر ملت اور معاشرے کا فرض ہے کہ نہ صرف اس تسلسل و تواتر کو قائم رکھے بلکہ حیات اجتماعی کی تجدید کا اہتمام کرے۔

اقبال کے نزدیک مذہب کو ایک انفرادی اور نجی معاملہ قرار دینا ایک ناقابل قبول بات ہے کیونکہ اسلام عیسائیت کی طرح ایک محض روحانی و رہبانی نظام نہیں ہے بلکہ ایک عمرانی اور سیاسی نظام بھی ہے۔ اس میں دین دنیا اور مادے اور روح کی ثنویت کا تصور بار نہیں پا سکتا۔ اقبال نے کسی جگہ یہ بات کہی ہے کہ اسلام مادیت کی قربت سے کبھی پریشان نہیں ہوتا۔ اقبال نے مسلم لیگ کے صدارتی خطبے میں یہ بنیادی سوال اٹھایا ہے کہ کیا اسلام کو محض بطور ایک اخلاقی تخیل کے برقرار رکھا جا سکتا ہے اور اس سوال کا نفی میں جواب دیا ہے۔ یہ سب کچھ مان لیا جائے تو مزید ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ملت اسلامی جغرافیائی، وطنی و نسلی قیود سے بالا ایک معاشرتی ہیئت اجتماعیہ ہے تو کیا ساری دنیا کے مسلمان ایک ریاست کے تحت رہیں"؟

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر

لیکن اگر یہ نہ ہو سکے جب کہ خود اقبال کو یہ احساس ہو چکا تھا کہ اس کے امکانات نہیں ہیں، تو پھر مسلمانوں کی

حیاتِ اجتماعی کو کس طرح قائم رکھا جا سکتا ہے۔ اقبال نے ان سوالات سے اپنے ایک مضمون "ختمِ نبوت" میں بحث کی ہے، جو انھوں نے پنڈت جواہر لعل نہرو کے ماڈرن ریویو میں چھپنے والے تین مضامین کے جواب میں انگریزی میں تحریر کیا تھا اس مضمون سے حسب ذیل عبارت کو نقل کرنا اس ضمن میں کافی سمجھتا ہوں: "اگر قومیت کے معنی حب الوطنی اور ناموس وطن کے لئے جان تک قربان کرنے کے ہیں تو ایسی قومیت مسلمانوں کے ایمان کا ایک جزو ہے۔ اس قومیت کا اسلام سے اس وقت تصادم ہوتا ہے جب کہ وہ ایک سیاسی تصور بن جاتی ہے، اور اتحادِ انسانی کے بنیادی اصول ہونے کا دعویٰ کرتی ہے، اور یہ مطالبہ کرتی ہے کہ اسلام شخصی عقیدے کے پس منظر میں چلا جائے اور قومی زندگی میں ایک حیات بخش عنصر کی حیثیت سے باقی نہ رہے۔ ترکی، ایران، مصر اور دیگر اسلامی ممالک میں قومیت کا مسئلہ پیدا ہی نہیں ہو سکتا ان ممالک میں مسلمانوں کی زبردست اکثریت ہے اور یہاں کی اقلیتیں جیسے یہودی، عیسائی اور زرتشتی اسلامی قانون کی رو سے یا تو اہل کتاب ہیں یا اہل کتاب سے مشابہ ہیں، جن سے معاشی اور ازدواجی تعلقات قائم کرنا اسلامی قانون کے لحاظ سے بالکل جائز ہے۔ قومیت کا مسئلہ مسلمانوں کے لئے صرف ان ممالک میں پیدا ہوتا ہے جہاں وہ اقلیت میں ہیں، اور جہاں قومیت کا یہ تقاضا ہے کہ وہ اپنی ہستی کو مٹا دیں۔ جن ممالک میں مسلمان اکثریت میں ہیں اسلام قومیت سے ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے، کیونکہ یہاں اسلام اور قومیت عملاً ایک ہی چیز ہے۔ جن ممالک میں مسلمان اقلیت میں ہیں مسلمانوں کی یہ کوشش کہ ایک تہذیبی وحدت کی حیثیت سے خود مختاری حاصل کی جائے حق بجانب ہوگی۔ دونوں صورتیں اسلام کے بالکل مطابق ہیں۔"

مذہبی اور تہذیبی وحدت کی برقراری کا عقدہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آج بھی ہندوستانی مسلمانوں کے ذہن میں ایک ہلچل کا باعث ہے۔ بڑی حد تک اس کا سیدھا سادا جواب عملاً گیرالا، کن ٹک اور تامل ناڈو کے مسلمانوں نے دیا ہے جو بظاہر پروفیسر مجیب کے خیال سے متفق معلوم ہوتے ہیں کہ مسلمانوں نے اس دیس میں اپنے آپ کو ہمیشہ بنیادی طور پر ایک مذہبی وحدت اور ملت کی حیثیت سے دیکھا ہے اور ان کی کوشش یہ رہی ہے کہ اپنی زندگی کو اسلامی تعلیمات کے زیر اثر استوار کریں۔ لیکن اقبال کے نزدیک گو اسلامی معاشرے کی بنیاد مذہبی اور نہایت سادہ ہے لیکن یہ معاشرہ اس تہذیبی فکری اور ادبی روایت کا بھی امانت دار ہے جو عرب و عجم نے صدیوں میں بنائی ہے اور جس میں خود ہندوستان کا بہت بڑا حصہ ہے۔ اس ورثے کا خود اقبال آج ایک اہم جزو بن چکے ہیں۔

اس ساری گفتگو میں میں نے زیادہ تر اقبال کی نثر اور ان کی اس شاعری سے بحث کی ہے جسے عزیز احمد صاحب نے اسلامی دور کی شاعری کہا ہے۔ نثر میں ان کے اسلامی ہیئت اجتماعیہ کے تصورات آخر تک ملتے ہیں جیسا کہ مولانا حسین احمد کے جوابی مضمون سے ظاہر ہے۔ لیکن "بانگ درا" کے آخر اور "بال جبریل" اور "جاوید نامہ" میں اقبال کی جو شاعری ہے اس کا اصولی و وجدانی مرکز تو اسلام ہے لیکن اس کا محیط اسلامی جماعت سے آگے سامنے عالم انسانیت تک پھیلا ہوا ہے۔ یہاں اقبال کی فکر حرکت، خودی، فقر، عشق اور زماں و مکاں جیسے حیاتی، کائیناتی اور وجدانی تصورات سے معرکہ آرا ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ ان کائیناتی فضاؤں میں بھی وہ اپنی جرات مند و بے باک مسلمانی کو لے آئے ہیں۔ ان کی حرکیت، ان کا فقر اور عشق بیک وقت حیاتی و کائیناتی بھی ہے اور اسلامی بھی ان کے عمرانی نظریوں میں ایک کا میں ذکر کروں گا جو ان کی اس انقلابی شاعری میں ایک نئی جہت اختیار کر کے آفاقی روپ میں نمودار ہوتا ہے۔ "ملت بیضا" میں اقبال نے اس اسلوب سیرت کا ذکر کیا ہے جو مسلمانوں کی قومی ہستی کے تسلسل اور ان کی بقا کے لئے ضروری ہے۔ یہ وہ اسلوب ہے جو معاشرے کی ترقی یافتہ شکل میں نمودار ہوتا ہے جب دور شجاعت اور دور مروت کے ابتدائی اسلوب متروک ہو چکے ہیں اس مضمون میں اقبال نے تیسرے اسلوب کی 'جس کی غایت الغائیت ضبط نفس ہے' مختلف مثالیں دی ہیں جن کا ذکر نزاعی بحثوں کو جنم دے سکتا ہے۔ "بال جبریل" میں یہ اسلامی کردار جو عمرانی بھی ہے اور وجدانی بھی ایک تمثالی پیکر کی طرح ابھرتا ہے۔ میرے خیال میں یہ کردار اقبال کی اسلامی فکر کا سب سے زیادہ وقیع اور جمیل تحفہ ہے جو عالمی ادب اور انسانی دنیا کو اقبال کی طرف سے عطا ہوا ہے۔ اقبال نے اس کردار کو قلندر، درویش خدامست، مرد خدا اور مرد مومن جیسی اصطلاحوں میں یاد کیا ہے۔ اس پیکر میں کئی کمالات یکجا ہیں، اس میں جلال و جمال، نرمی اور تندی کی ایسی ہم آہنگ یکجائی ہے کہ وہ حیاتیاتی ارتقا کی سب سے ارفع منزل پر فائز نظر آتا ہے ؎

پُرسوز و نظرباز و نکوبین و کم آزار
آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و خرسند

خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کے دل بے نیاز

اس کی امیدیں قلیل، اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب اس کی نگہ دل نواز

نرم دمِ گفتگو گرم دمِ جستجو
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز

اقبال کا یہ جلیل و جمیل کردار محض مثالی نہیں تاریخی بھی ہے، اس کی انتہا وہ انسان کامل ہے جس کو ذاتِ محمدؐ میں ظاہر کر کے قدرت نے انسانی امکانات کی شہادت فراہم کی ہے۔ اس کی جھلکیاں ان "عربی شہسواروں" میں نظر آ چکی ہیں کہ جو "حامل خلق عظیم" تھے اور جن کی حکومت سے یہ راز فاش ہوا کہ "سلطنت اہل دل فقر ہے شاہی نہیں۔"

آخر میں، میں صرف یہ اشارہ کرنا چاہتا ہوں کہ اگر آپ اقبال کی ملی شاعری ہی پر رک جائیں اور اس کی اس کائناتی تنہائی کو نہ دیکھیں جو "بال جبریل" اور "جاوید نامہ" میں جابجا نمودار ہے تو آپ یہ سمجھ لیں کہ ابھی اقبال فہمی سے بہت دور ہیں۔ "رموز بیخودی" میں اقبال نے ستاروں کے جمگھٹے کو ربط جماعت کے رمز کے طور پر استعمال کیا ہے ؎

محفل انجم ز جذب باہم است ہستیِ کوکب ز کوکب محکم است

یہی ستارے "جاوید نامہ" میں تنہائی کی رمز ہیں :

گرچہ بر گردوں ہجوم اختر است ہر یکے از دیگرے تنہا تر است

ہر یکے مانند ما بیچارہ ایست در فضائے نیلگوں آوارہ ایست

یہ تضاد نہیں، ایک ایسی حساس شخصیت کی وجدانی جامعیت ہے جس میں فرد اور انسان کی حیاتیاتی تنہائی اور قوم و ملت کے عمرانی ہنگامے دونوں بیک وقت یکجا اور آسودہ ہیں، ؎

زار نالیدم صدائے بر نخاست
ہم نفس فرزندِ آدم را کجاست

جگن ناتھ آزاد

اقبال اپنی نظر میں

[یہ نثری بات چیت دہلی کے ایک یک روزہ قیام میں محبی رفعت سروش کی فرمائش پر آل انڈیا ریڈیو کے لئے قلم برداشتہ لکھی گئی تھی۔ اس وقت حوالے کے لئے کوئی کتاب میرے سامنے نہیں تھی۔ اس لئے ہو سکتا ہے کہ کسی شعر کے حوالے میں مجھ سے سہو ہو گیا ہو۔ خیال تھا کہ کسی وقت کلامِ اقبال کے مجموعوں کو سامنے رکھ کر اس بات چیت پر نظر ثانی کروں گا۔ لیکن اس کا موقع نہ مل سکا۔] جگن ناتھ آزاد

ہر بڑے شاعر کی طرح اقبال کے اندر بھی ایک بڑا نقاد پوشیدہ تھا جس نے اقبال کی شاعری، اقبال کے فکر و نظر اور اقبال کے نظریات پر احتساب کا کام اول سے آخر تک جاری رکھا۔ اس نقاد کا شاعر سے الگ ایک اپنا وجود بھی رہا اور اس کی شخصیت شاعر کی شخصیت کا ایک حصہ بھی رہی۔ اس نقاد نے شاعر کی شخصیت کا حصہ بن کر اقبال کے کلام میں وہ کیفیت پیدا کی جس سے اکثر و بیشتر شعراء کا کلام محروم رہتا ہے۔ آپ اگر اجازت دیں کہ میں اقبال کے تعلق سے نقد و نظر کو بھی جذبہ ہی کہوں تو میں یہ کہوں گا کہ نقد و نظر کے اس جذبے نے اقبال کے کلام میں کیوں اور کیا کی ایک ایسی کیفیت پیدا کر دی جس کے آئینے میں ہمیں یہ

دیکھنے کا بخوبی موقع ملا کہ اقبال خود اپنی شاعری اور اپنے نظریات کے بارے میں کیا سوچتے رہے۔ اور کیا کہتے رہے

ابھی اقبال کی شاعری کی ابتدا ہی تھی کہ انھوں نے انجمنِ حمایتِ اسلام لاہور کے ایک اجلاس میں "ابرِ گہربار" کے عنوان سے ایک طویل نظم پڑھی۔ یہ نظم بعد میں "فریادِ اُمت" کے نام سے ایک کتابچے کی صورت میں شائع ہوئی۔ یہ وہی نظم ہے جس کا صرف ایک بند "دل" کے عنوان سے "بانگِ درا" میں شامل ہے۔ اور جس کا پہلا مصرع ہے

قصۂ دار و رسن بازیِ طفلانۂ دل

اِس طویل نظم میں اقبال کہتے ہیں۔

رند کہتا ہے ولی مجھ کو، ولی رند مجھے! — سن کے ان دونوں کی تقریر کو حیراں ہوں میں
زاہدِ تنگ نظر نے مجھے کافر جانا! — اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلماں ہوں میں
کوئی کہتا ہے کہ اقبال ہے صوفی مشرب — کوئی سمجھا ہے کہ شیدائے حسیناں ہوں میں
دیکھ اے چشمِ عدو مجھ کو حقارت سے نہ دیکھ — جس پہ خالق کو بھی ہو ناز وہ انساں ہوں میں

میں اِن چند اشعار کو اقبال کے کچھ تخلیقی صلاحیتوں کا معجزہ سمجھتا ہوں۔ اس لئے کہ اقبال کی شاعری نے بعد میں جو ایک کثیر الجہت انداز پیدا کیا اور ایک جلوۂ ہزار رنگ کی صورت اختیار کی وہ سالہا سال پہلے اقبال کے دیدۂ دل کو اپنی جھلک دکھا رہی تھی۔ اِن مذکورہ چند اشعار میں اقبال نے اپنی شاعری کے مختلف پہلوؤں پر جس طرح سے بھرپور تبصرہ کیا ہے۔ وہ اس عظیم فنی شخصیت کا کمال ہے۔ جو ایک بڑے شاعر اور بڑے نقاد کے امتزاج سے پیدا ہوئی ہے۔

اقبال کے یہاں اپنی شاعری کا یہ احتساب ہمیں "اسرارِ خودی" سے "ارمغانِ حجاز" تک کئی مدارج طے کرتا نظر آتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ اقبال اپنے بارے میں کیا کہتے ہیں یا اقبال کا اپنی نظر میں کیا مقام ہے۔ فکر و فن اقبال کا ایک ایسا پہلو ہے۔ جو اقبال کی نظم و نثر میں نمایاں طور پر ہمارے سامنے آتا ہے۔ "اسرارِ خودی" میں فن و فکر پر بحث کرتے ہوئے اقبال خود اپنی شاعری کو زیرِ بحث لاتے ہیں۔ اور شعر اور مقصد کو ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

راہِ شب چوں مہرِ عالمتاب زد — گریۂ من بر رخِ گل آب زد

باغباں زورِ کلام آزمود
مصرعے کاریدو شمشیرے درود

یہ اقبال کا ۱۹۱۴ء کا کلام ہے اور ممکن ہے "اسرارِ خودی" کا یہ حصہ اور پہلے کا ہو اور غالباً ہوگا۔ لیکن کس قدر مقام حیرت ہے کہ اقبال اپنے زورِ کلام پر مصرعے کاریدو شمشیرے درید کا اطلاق کر رہے ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں شاعری پیغمبری کے قریب پہونچ جاتی ہے۔ بلکہ پیغمبری کا جزو بن جاتی ہے۔

اپنی شاعری اور اپنا فکر اقبال کے نقد و نظر کا خاص موضوع رہے ہیں "گلشن راز جدید" میں کہتے ہیں ؂

نہ پنداری کہ من بے بادہ مستم — مثالِ شاعراں افسانہ بستم
نہ بینی خیر ازاں مردِ فرودست — کہ بر من تہمتِ شعر و سخن بست
بکوئے دلبراں کارے ندارم — دلِ زارے غمِ یارے ندارم
نہ خاکِ من غبارِ رہگذارے — نہ در خاکم دلِ بے اختیارے

ان اشعار میں اقبال صرف اپنی شاعری ہی پر نہیں بلکہ اپنے دور کی اور اپنے دور سے پہلے کی اردو اور فارسی شاعری پر بھی تبصرہ کر رہے ہیں۔ اور قاری کو اعلیٰ شاعری اور معمولی شاعری کا فرق سمجھا رہے ہیں۔ اقبال کی نظر میں کوئے دلبراں والی شاعری یا دوسرے لفظوں میں رقیب اور قاصد اور دربان والی شاعری چھوٹے درجے کی شاعری ہے۔ بڑی شاعری نہیں ہے۔ بڑی شاعری اقبال کے نزدیک وہی ہے جس کی مثالیں اقبال نے اس طرح کے اشعار میں پیش کی ہیں۔

شاعرِ دلنواز بھی بات اگر کہے کھری — ہوتی ہے اسکے فیض سے کشتِ سخنوری ہری

شاعرِ رنگیں نوا ہے دیدۂ بینائے قوم

یا

اسی نظم میں کہتے ہیں۔

مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ — کسقدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

اور اقبال نے اس ضمن میں شعوری کوشش کی ہو یا نہ کی ہو ایک حقیقت ہے کہ اقبال کا کلام اول سے آخر تک اس معیار پر پورا اترا ہے۔

تخلیق شعر کے سلسلے میں شعوری کوشش کی بات آگئی ہے تو اس ضمن میں عرض کر دوں کہ فنی تخلیق میں شعوری لمحات کے ساتھ ہی ساتھ لاشعوری لمحات کے تخلیقی عمل کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو ہر بڑا شاعر اپنے کلام کا تجزیہ کرنے پر قادر ہوتا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بڑے شعراء نے اکثر ان فلسفیانہ مسائل کا ذکر استفہامیہ انداز میں کیا ہے۔ جو ان کے یہاں کسی نہ کسی سلجھی ہوئی صورت میں ملتے ہیں۔ انہوں نے اکثر ان شعری خصوصیات کے بارے میں ایسے سوالات پیش کئے ہیں جو اُن کے کلام میں عناصر ترکیبی کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اقبال بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ ۱۹۱۱ء یا ۱۹۱۲ء کے زمانے کی ان کی ایک غزل ہے جس میں وہ کہتے ہیں۔

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

گویا شعر میں سوز کی موجودگی شعر کا ایک ایسا پہلو ہے جو شعوری طور پر اقبال کی گرفت میں نہیں آرہا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ اس سوال نے اقبال کو کتنی مدت پریشان رکھا ہوگا۔ اور اس گتھی کو سلجھانے کے لئے انھیں کتنی بے خواب راتیں بسر کرنا پڑی ہوں گی۔ لیکن ۱۹۳۲ء میں جب وہ آسمانوں کی سیر کے دوران میں بہشت برین میں پہنچتے ہیں اور وہاں ان کی ملاقات ہندوستان کے ایک اور عظیم شاعر بھرتری ہری سے ہوتی ہے۔ تو ان سے پہلا سوال وہ یہ کرتے ہیں۔

شعر را سوز از کجا آید بگوی
از خودی یا از خدا آید بگوی

تو گویا اپنے کلام کو سوز و گداز سے معمور کر دینے کے باوجود اقبال سوز و گداز کا راز پانے کے لئے اس کا تجزیہ کرنے کی کوشش میں مصروف ہیں۔ اور پندرہ سولہ برس تک اس کوشش میں مصروف رہنے کے باوجود ایک بار پھر اس سوال کو دہرا کے قاری کو اس حقیقت سے آگاہ کرتے ہیں کہ میں ان چودہ برس کی مدت میں اس سوال کا جواب نہیں پا سکا۔ دنیائے ادب میں وسعت نظری کی مثالوں میں یہ ایک مثال ہے۔

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ یعنی RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM اقبال کی ایک ایسی نثری تصنیف ہے، انگریزی زبان میں، جس کا دنیائے فلسفہ میں بہت اونچا مقام ہے۔ یہ کتاب شروع میں چھ لیکچروں پر مشتمل تھی۔ بعد میں ان کی تعداد سات ہو گئی۔ اس کے دیباچے میں آپ لکھتے ہیں۔ (اب اس عبارت کے صحیح الفاظ تو مجھے یاد نہیں۔ مفہوم میں پیش کر رہا ہوں)

فلسفے میں قطعیت نام کی کوئی شئے نہیں ہے۔ جوں جوں وقت گزرتا جائے گا اور کاروانِ فکر اپنا قدم آگے بڑھاتا چلا جائے گا اغلب ہے کہ ان خیالات سے جو ان مقالات میں پیش کئے گئے ہیں۔ زیادہ لطیف خیالات اہل نظر کے سامنے آئیں گے۔

گویا اقبال کی رائے میں اپنی فلسفیانہ تحریروں کے متعلق انتہائی طور پر ترقی پسندانہ تھی اور اپنی تحریروں کو انھوں نے حرفِ آخر نہیں سمجھا۔ اگرچہ حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ کتاب RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کے مباحث آج بھی ذہنِ انسانی کی اسی طرح رہنمائی کر رہے ہیں جس طرح ۱۹۲۸ء اور ۱۹۲۹ء میں کر رہے تھے۔

اس ضمن میں جو نکتہ میں اپنے سننے والوں کے سامنے لانا چاہتا ہوں۔ وہ یہ ہے کہ اقبال نے فکر و فن کے معاملے میں اپنی طالب علمانہ حیثیت کو بہت اہمیت دی ہے۔ اور اپنی فنی عظمت سے آشنا ہونے کے باوجود فکر و فن کے معاملہ میں اپنے آپ کو ایک طالب علم ہی سمجھا ہے۔ جہاں تک عظمت کا تعلق ہے اس قسم کے اشعار سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ اقبال اپنے مقام سے آشنا تھے مثلاً

زیارت گاہ اہلِ عزم و ہمت ہے لحد میری — کہ خاکِ راہ کو میں نے بتایا رازِ الوندی

چو رختِ خویش بربستم ازیں خاک — ہمہ گفتند با ما آشنا بود

ولیکن کس ندانست ایں مسافر — چہ گفت و با کہ گفت و از کجا بود

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

اندھیری شب ہے جدا اپنے قافلے سے ہے تو — ترے لئے ہے مرا شعلۂ نوا قندیل

لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ جو میں نے طالب علمانہ زندگی بسر کرنے والی بات کہی ہے۔ وہ بھی اپنی جگہ ایک حقیقت ہے۔ نثر میں انھوں نے ایک جگہ اس طرح کلمات لکھی ہے۔ کہ شاعری کو بطور فن سیکھنے کے لئے جو وقت درکار ہے وہ مجھے نہیں ملا۔ اس لئے میری شاعری کو فنی باریکیوں کے اعتبار سے دیکھنا عبث ہے ایک اور موقعے پر یہ کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ آنے والی نسلیں مجھے شاعر ہی نہ سمجھیں۔ ہو سکتا ہے ایسا کہنا ان کے حد سے بڑھے ہوئے انکسار کا نتیجہ ہو۔ لیکن جہاں تک طالب علم کا اور دوسروں کے کمالِ فن کے اعتراف کا تعلق ہے۔ انھوں نے اکثر اس کا اظہار

کی ہے۔ اپنی ایک نظم میں جس کا عنوان ہے "جاوید سے" کہتے ہیں۔

کیا میری بساط ہے جہاں میں ۔۔۔ بس ایک فغانِ زیر بامی
نایاب نہیں متاعِ گفتار ۔۔۔ صد انوری و ہزار جامی

اور پھر چونکہ انھیں اس امر کا بخوبی احساس ہے کہ ان کا کلام تہ دار معنویت سے لبریز ہے اور ان کا محض سطحی طور پر مطالعہ قاری کو بعض غلط اندیشیوں میں بھی مبتلا کر سکتا ہے۔ اس لئے اپنے کلام کے مطالعے سے متعلق قاری کو انتہائی طور پر محتاط ہونے کا درس دیتے ہوئے کہتے ہیں۔

کرمِ شب تاب است شاعر در شبستانِ وجود ۔۔۔ در پر و بالش فروغے گاہ ہست و گاہ نیست

اسی بات کو انھوں نے اور موقعوں پر مختلف اسالیب میں بیان کیا ہے۔ تاکہ ان کے اور قاری کے درمیان کم سے کم فاصلہ باقی رہے مثلاً۔

صاحبِ ساز کو لازم ہے کہ غافل نہ رہے ۔۔۔ گاہے گاہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سروش

اور اس سے زیادہ واضح انداز میں اسی بات کو یوں کہتے ہیں۔

گاہ میری نگاہ تیز چیر گئی دلِ وجود ۔۔۔ گاہ الجھ کے رہ گئی اپنے توہمات میں

"بالِ جبریل" اقبال کا نمائندہ اردو مجموعہ کلام ہے۔ اس میں پیمانہ اور زیادہ شدت کے ساتھ چھلک اٹھا ہے اور میری بات نامکمل رہ جائے گی اگر میں اپنی اس بات چیت کو ختم کرتے وقت اس پیمانۂ الہام کے چند جرعے اس محفل میں پیش نہ کروں۔

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جوہر ملکوتی ۔۔۔ خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند
درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی ۔۔۔ گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند
کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق ۔۔۔ نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند
اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش ۔۔۔ میں زہرِ ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند
مشکل ہے کہ اک بندۂ حق بین و حق اندیش ۔۔۔ خاشاک کے تودے کو کہے کوہِ دماوند
ہوں آتشِ نمرود کے شعلوں میں بھی خاموش ۔۔۔ میں بندۂ مومن ہوں نہیں دانۂ اسپند!

ڈاکٹر ظ انصاری

قلندر کا لہو ترنگ

"فطرت لہو ترنگ ہے، غافل، نہ جلترنگ"
(اقبال)

اقبال کو اچھی سے اچھی صحبت نصیب تھی، اپنے شہر میں اور شہر سے باہر ملک کے دوسرے حصوں میں: امیر کبیر، والیانِ ریاست، وزیر، بیرسٹر، جج، بہترین اہلِ قلم، اہلِ علم، سیاست داں، شاعر، صوفی، صحافی، پروفیسر، اور وہ جو اپنے ہم نشینوں کے وارے نیارے کر دیتے ہیں۔ مگر ہمارا شاعر، کہ

گدائے گوشہ نشین است و دل غنی دارد

ہمیں، جب اپنے باطن کی صحبت میں بلاتا ہے، فرضی ناموں کے روپ دھار کر، مہر، علامہ، حکیم الامت، ڈاکٹر، ترجمانِ حقیقت، شاعرِ مشرق کے سارے خطابوں کے چولے اتار کر جب ہم سے ملتا ہے تو پھر وہ کچھ اور ہی ہے۔ وہ "زندہ رود" ہے، بہتا دریا۔ چاندنی میں موجیں مارتا، سارے دوپہر میں آنکھوں کو ٹھنڈک پہنچاتا، "وہ بڈھا بلوچ" ہے اپنی معنوی اولاد کو آزادانہ جینے کی نصیحت کرتا ہوا:

جس سمت میں چاہے صفتِ سیلِ رواں چل   وادی یہ ہماری ہے، وہ صحرا بھی ہمارا

وہ وادیٔ کشمیر کا "ضیغمِ لولابی" ہے۔ درد بھرے لہجے میں روزِ حساب طلب کرنے والا:

ہے کہاں روزِ مکافات اے خدائے دیر گیر؟

وہ "محرابِ گل" افغان ہے، حیرت و غیرت کا مارا، جسے زندگی اور موت کے دوراہے پر دو ٹوک فیصلہ کرنا ہے

خلعتِ انگریز   یا   پیرہنِ چاک چاک؟

اقبال کی تمنا تھی کہ وہ رسول اللہ کی پیروی کرتے ہوئے ۶۳ برس کی عمر میں دنیا سے رخصت ہوں۔ ساٹھ کے پیٹے میں تھے اور بینائی رخصت ہو رہی تھی جب انھوں نے بڈھے بلوچ، ضیغم لولابی اور محراب گل کی آنکھوں سے

اس طوطا چشم دنیا کو دیکھا اور ہمیں اپنے بطون میں کروٹیں لیتے ہوئے "زندہ رود" کا جلوہ دکھایا۔

نقلی ناموں میں یہ اصلی اقبال ہیں، وہ شاعر جو وقت اور مقام، عزت و اکرام، شناخت اور نام کی حدوں سے پار، تن تنہا، زمین کی گیند کو گردش میں دیکھ رہا ہے، ریتیلے بیابان اور چٹیل کوہستان پر اس کی نگاہیں ٹھٹکتی ہیں اور وہاں اپنے سخت کوش ہمزاد نظر آتے ہیں نہ بڈھا بلوچ، اور محراب گل۔ ایک ذی علم عقیدتمند نے دبے لفظوں میں شکوہ کیا ہے کہ:۔

"۔۔۔ پنجابی مسلمانوں کے جذبۂ ایثار و قربانی کے وہ معترف تھے لیکن اجتماعی قیادت کے لئے جس اجتماعی سوچ اور انفرادی نظم و ضبط کی ضرورت تھی، اس سے وہ پنجابی مسلمانوں کو عاری سمجھتے تھے۔ غالباً اسی لئے ان کی نظریں قیادت کے لئے بار بار کوہستان اور صحراؤں کی طرف اٹھتی تھیں۔۔"

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی

یا بندۂ صحرائی یا مرد کہستانی

مگر نہیں ــــــــ یہاں فطرت کے مقاصد کی نگہبانی کی آڑ میں ہم (ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار۔ ک ۳۳ ص ۲۰) نظری شاعر سے مل رہے ہیں۔ یہ وہ جذبہ ہے جہاں خوشحال خان خٹک، سلطان ٹیپو، نپولین، مہدی سوڈانی، جمال الدین افغانی، اور "محراب گل" نگاہ روبرو ایک صف میں کھڑے ہیں، جوش کردار اور فطرت خوددار کے قد آدم نمونے: پختون، خوشحال خان خٹک[۴] جس نے افغانستان کو مغلوں سے آزاد کرانے کے لئے سرحد کے افغانی قبائل کی ایک جمعیت قائم کی، مرتے دم وصیت کرتا ہے:۔

محبت مجھے ان جوانوں سے ہے

ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کمند

مغل سے کسی طرح کمتر نہیں

قہستان کا یہ بچہ ارجمند

---

۴ ۱۶۸۷ء عہد اورنگ زیب

کہوں تجھ سے اے ہم نشین دل کی بات
وہ مدفن ہے خوشحال خاں کو پسند
اڑا کر نہ لائے جہاں باد کوہ
مغل شہسواروں کی گردِ سمند

خدا جانے یہ تین صدی پہلے کے افغان شاعر کا روحانی تصرف تھا یا خود اقبال کی روح خوشحال خاں کے بہانے رجز خواں ہوئی! ۔ سربلند پہاڑوں کے دشوار گزار راستے، سرکش پہاڑیوں میں دشوار پسند فطری زندگی، آزادی کی تڑپ، جوانوں کے حوصلے، آتش نمرود میں کود پڑنے کا ولولہ ۔ الفاظ کا دروبست، 'بلند'، 'پسند'، 'سمند' ــــ آوازیں ہیں کہ پہاڑوں میں اٹل فیصلے کے آخری بول کی گونج۔ "اڑا کر نہ لائے جہاں ......" وہ فضا طاری ہے۔ اس شعر پر جو' عجب نہیں کہ خوشحال خاں کو دفناتے وقت آزاد آفریدی قبیلہ کے تن بدن میں لہو کی گردش کے ساتھ طاری ہوئی ہو۔ جب جوانوں نے نیام سے سونت کر، تلواروں کی دھار پر بوسہ دیا تھا۔

یہ زمین اقبال نے بہت کم استعمال کی ہے اور یہ قافیہ خال خال، ہر بار بلا ردیف تاکہ بیان کی آزادی میں رکاوٹ نہ پڑے۔ ہر بار کج کلاہی کے موڈ میں، شانِ بے نیازی کے ساتھ:

درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

ضیغم کولابی اسی عالم میں کہتا ہے :۔

سمجھا لہو کی بوند اگر تو اسے تو خیر
دل آدمی کا ہے فقط اک جذبۂ بلند
جس خاک کے ضمیر میں ہے آتش چنار
ممکن نہیں کہ سرد ہو وہ خاکِ ارجمند

خوشحال خاں کی زبانی پانچ شعروں کی یہ نظم یقیناً اقبال کو بڈھے بلوچ اور ضیغم کولابی اور محراب گل کا پتہ

اور لباس دے کر گئی۔ پہلا مصرعہ ہی ہمیں پس منظر دکھا دیتا ہے، ہمارے مصوّر نے "۔۔۔
"تجھے چھوڑ کے جاؤں کہاں؟" میں گرد و پیش کا منظر، صورت حال کی نزاکت، فیصلہ کن لمحے دونوں وقت ملنے کی فضا بن کہے، بہت کچھ کہہ دیا۔

سوکھی پہاڑیوں سے دھوپ اپنا دامن سمیٹ چکی۔ شام کی سُرمئی چادر پھیلنے لگی۔ کوہ دمگو پر سناٹا اترنے لگا۔ ساتھی کچھ بچھڑ گئے، کچھ ستا رہے ہیں۔ ہر طرف عالم تنہائی ہے۔ سرکش افغان سر اٹھا کر چوطرف چٹانوں کو مسرت سے دیکھتا ہے۔ پگڈنڈیاں بل کھاتی، دبتی، اچھلتی، دور نکل گئی ہیں۔

دَرّہ خیبر کی طرف سے پکی سڑک پہاڑیوں کا سینہ چیرتی چپکے چپکے آزاد قبائل کی چھاتی پر چڑھی چلی آرہی ہے۔ کل شام الاؤ کے گرد بیٹھے افغان جنگجو سرگوشی کر رہے تھے۔

چند قبائلی سرداروں سے انگریزی حکومت کے ایجنٹوں کی خفیہ بات چیت کے چرچے ہیں۔ کیا خبر، کس لمحے پسپائی کی جنگ سودے بازی میں الجھ کر ٹھنڈی پڑ جائے، کیا خبر، کب گولی کا جواب گولی سے ملنے کے بجائے بندھی ٹکی رقم ملنا طے ہو جائے۔ دربار لگے۔ کفن بردوش قبائلی کو تبسم، تھیلی اور خلعت سے نوازا جائے۔ سڑک اس طرف جاتی ہے۔ پگڈنڈیاں دوسری طرف، جہاں آدھے پیٹ روٹی اور پھٹے پیراہن پر بسر ہوتی ہے۔ دُور دُور لوہار کی بھٹی میں لوہا گلایا اور ہتھیار ڈھالا جاتا ہے۔ ایک کاندھے میں بندوق اور دوسرے میں سوکھی روٹی اور ایک جوڑ کپڑے کا بقچہ لٹکائے جوان اور بچے گھومتے ہیں۔ مگر میرے پُرکھوں کی مٹی تو یہاں اِن چٹانوں میں دبی ہے۔ یہاں، جہاں خلعت اور خستہ حال کمبل کے درمیان سرحدی لائن پڑے گی! آسائش اور آزمائش کے درمیان دیوار کھڑی ہوگی۔ اے جفاکشوں کے سنگیں وطن

میرے کہستاں ۔۔۔ تجھے چھوڑ کے جاؤں کہاں؟

"میرے کہستاں" ایک صحرا یہ گُل کی نہیں ۔۔۔ فطرت کی گود میں پلنے والے ہر اس فرزند کی آواز ہے۔ جو صدیوں سے اپنے آب و جد کی خاک "چومتا رہا ہے۔ جو اپنے آبائی خطّے سے بندھا رہا ہے، جسے مال اور مشین کی آمد نے گھر سے بے گھر نہیں کیا ۔۔۔ اور ایک بار دامن چھوڑ کر اٹھا تو پھر چین سے بیٹھنا نصیب نہ ہوا۔ یہ جان گداز سوال کا سوال انسانی تمدن کی تاریخ میں کتنی بار گونجا قبیلوں اور قوموں کو بانٹ گیا ۔۔۔ "جاؤں کہاں"؟

چتوڑ گڑھ کے جانباز راجپوت بیل گاڑیوں پر گھر بار لاد کر نکلے اور چار صدی تک خانماں برباد پھرتے رہے ان کے بھائی بندوں نے چاک چاک پیراہن کی جگہ خلعت پہنا اور اختیار حکومت میں شریک ہو گئے۔

اے مرے فقرِ غیور، فیصلہ تیرا ہے کیا؟

"فقرِ غیور" یہ محض ایک اصطلاح نہیں، اقبال کی روح کا اصلی پیرہن ہے۔ "محراب گُل" تنہائی کے فیصلہ کن لمحے میں اسی "فقرِ غیور" کو اپنا سرمایہ شمار کرتا ہے۔ "بڈھا بلوچ" بیٹے کو یہی وراثت سونپتا ہے:۔

ہو تیرے بیاباں کی ہوا تجھ کو گوارا

اس دشت سے بہتر ہے نہ دلّی، نہ بخارا

- - - - - - - - - - - -

غیرت ہے بڑی چیز جہانِ تگ و دو میں

پہناتی ہے درویش کو تاجِ سرِ دارا

جب روپے کی ریل پیل ہو۔ جہاں سونے چاندی کا مول تول ہو، وہاں یہ "فقرِ غیور" چٹان کی طرح سر اٹھا کر مستقبل کا سامنا کرتا ہے۔

اب ترا دور بھی آنے کو ہے اے فقرِ غیور،

کھا گئی روحِ فرنگی کو ہوائے زر و سیم

بڈھا بلوچ بیابان کی ریت میں پلا، محراب گُل، کوہستان کے پتھروں میں اور ضیغم لولابی" وادیِ لولاب کے چھپّے چھپّے، شفاف چشموں کے کنارے آزادانہ جینے کی تمنا ان کے سینوں میں ریت، پتھر اور پانی کو ایک سا گلے لگاتی ہے:۔

اے بیاباں کے فرزند،

جس سمت میں چاہے صفتِ سیلِ رواں چل،

اے میرے کہستان۔

خاک تری عنبریں: آب ترا تابناک

اے وادیٔ لولاب۔

پانی ترے چشموں کا تڑپتا ہوا سیماب
مرغانِ سحر تری فضاؤں میں ہیں بیتاب

سلطان ٹیپو نے وصیت کی تھی:

اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تند و تیز
ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول

بڈھا بلوچ نصیحت کرتا ہے۔

محروم رہا دولتِ دریا سے وہ غواص
کرتا نہیں جو صحبتِ ساحل سے کنارا

اور محراب گل سوچتا ہے۔

افغان باقی، کہسار باقی

محرم خودی سے جس دم ہوا فقر
تو بھی شہنشاہ، میں بھی شہنشاہ
قوموں کی تقدیر وہ مردِ درویش
جس نے نہ ڈھونڈی سلطاں کی درگاہ

ملّا زادہ ضیغم لولابی آہ بھرتا ہے:

بیدار ہوں دل جس کی فغانِ سحری سے
اس قوم میں مدت سے وہ درویش ہے نایاب

اے وادیٔ لولاب

تینوں فرضی کرداروں کے روپ میں شاعر اپنے آپ سے مخاطب ہے۔ وطن کا ایک تصور چھوڑنا چاہتا ہے، وطن کا دوسرا تصور اُنہوں کے پار ہے۔ پانی کی روانی اور فقر کی بے نیازی بار بار اس کے تخیل کو اُچھالتی ہیں اور یہی دو لفظ (پانی اور فقر) اور ان کے تلازمے، موج، ساحل، بھنور، شاہین، خلوت، چٹان، درویش ایک دوسرے کے گلے میں باہیں ڈالے پھر رہے ہیں۔

فقر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

اقبال کی شاعری کا خاص نشان "شاہین" (Eagle) مانا گیا ہے "شاہین" کی جلالی صفات کا روپ دھارتا ہے تو پھر یہ شاہین مرد درویش ہے یہ شاعر بے نوا ہے۔ ایک گدائے غنی!

پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں

کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ (شاہین۔ بالِ جبریل ۱۶۵)

اقبال نے ایک ذاتی خط میں لکھا تھا:—

"..... شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ نہیں اِس جانور میں اسلامی فقر کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں اِنحودار اور بغیرت مند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا، بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا، بلند پرواز ہے، خلوت پسند ہے، تیز نگاہ ہے"!

یہاں اِن لفظوں میں دیکھیئے، خلوت کی بے ہمگی کا عالم ہے گہری سوچ ہے۔ آرزو میں ڈوبی ہوئی:۔

نصیب خطّہ ہو یارب وہ بندۂ درویش

کہ جس کے فقر میں انداز ہوں کلیمانہ

آہ یہ قوم نجیب وچرب دست وتر دماغ!

خضر سوتا ہے وُلر کے کنارے

چھپے رہیں گے زمانے کی آنکھ سے کب تک؟

گہر ہیں آبِ وُلر کے تمام یک دانہ

یہ ضیغم لولابی ہے کشمیر کا بحران نصیب شاعر "وُلر" کی ساگرسمان جھیل کے کنارے زمانے کی آہٹ پر کان دھرنے والا شاہین۔

وہی جواں ہے قبیلے کی آنکھ کا تارا

شباب جس کا ہے بے داغ، ضرب ہے کاری

یہ محرابِ گُل کے الفاظ ہیں اور ہم قبیلہ خوشحال خاں کی وصیت کی یاد دہانی :-

محبت مجھے ان جوانوں سے ہے
ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کمند

اقبال خود کو نہ کشمیری پیرہن میں چھپا سکے، نہ افغانی پیرہن میں۔ کم عمر بیٹے جاوید کو یہی دعا دی :-

خدا کرے کہ جوانی تری رہے بے داغ!

ان تینوں کرداروں کی زبانی شاعر نے جو اپنی آتما کے پرت کھولے ہیں ان میں خودداری، غیرتمندی، اور بلند پروازی کی صفات جگمگا رہی ہیں۔ آخر انھوں نے فقرِ غیور کو عین اسلام کہہ کر جی ٹھنڈا کرلیا۔(۴۳) آخر ایسی کیا بات ہے کہ شاعر اپنی عمر کے بالکل آخری برسوں میں جب شاعرانہ کلامی کے عالم میں ڈوبتا ہے تو بیابان، کوہستان، اور گل پوش وادی سب میں اس کے دل کی کیفیت ایک سی نظر آتی ہے۔ تن تنہا۔ "فقر" کا لبادہ اوڑھے وہ اس "کہستان" میں کھڑا ہے، جہاں نہ لالہ و گل ہیں نہ بلبل ـــ شاہین اور چرغ یہاں اُترتے ہیں۔

رہِ دراز سے ہے تو منزلِ شاہین و چرغ

وہ "چرغ" ہرے بھرے میدانوں اور سبزہ زاروں سے کنارہ کرنے والا شکاری پرندہ اُردو کی گُل و بلبل والی بستی میں اس سے پہلے کبھی نہیں اترا تھا، وہ محرابِ گُل کا ہمدم و ہمنوا ہے۔

مقام وہ کہ :- لالۂ و گُل سے تہی، نغمۂ بلبل سے پاک

یہاں دلنوازی نہیں دلگیری ہے، دلجوئی نہیں، دلاوری ہے۔ پکار کی کیفیت ہے ہم قبیلہ جوانوں کے لئے وہ پکار جو رخصت طلب شاہین کے حلقوم سے نکلتی ہوگی حسرت و ارمان کی سیٹیاں بجاتی ہوئی ۴۴

---

۴۳ لفظ "اسلام" سے یورپ کو اگر کد ہے تو خیر ۔ دوسرا نام اسی دین کا ہے "فقرِ غیور" (ضربِ کلیم ص۳۰)

۴۴ لسانیات کے ایک عالم پروفیسر گوپی چند نارنگ نے چند برس پہلے اقبال کی صوتیات پر ایک مقالے میں دکھایا ہے کہ ان کے یہاں صفیری sibilants اور مسلسل آوازوں کا اوسط ہنکاری (بھ، چھ ....) سے کہیں زیادہ ہے۔ اردو کے کسی شاعر کے کلام میں اتنی صفیری اور مسلسل آوازیں نہیں ملتیں، ان آوازوں نے اقبال کے آہنگ میں ایک غیر معمولی غنائی کیفیت، رجائی فضا اور پکار کی سی کیفیت پیدا کردی ہے۔ ہم معنوں اور علامتوں میں بھی وہ صفیری اور مسلسل آوازوں والے الفاظ چنتے ہیں جیسے: شکرا، باز، عقاب میں سے شاہین۔

بحر وہی ہے جو ہم "مسجد قرطبہ" نظم میں سن چکے ہیں :۔

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات

جذبات کی جس بے مثال رفعت (INSPIRATION اور ELEVATION) سے شاعر وہاں، وطن سے ہزاروں کوس دور آشنا ہوا تھا، وہی رفعت یہاں کہستان میں اسے میسّر ہے ـــ

ـــ "میرے کہستاں! یہ سلسلۂ روز و شب!

اے افغان، سلسلۂ روز و شب کا اثر دیکھ!

رومی بدلے، شامی بدلے نہ بدلا ہندوستان

تو، بھی اے فرزندِ کہستاں، اپنی خودی پہچان

اپنی خودی پہچان

او غافل افغان!

یہ نظم نہیں ـــ فریاد کی ایک لَے ہے۔ شاداب، رواں دواں۔ محراب گُل اور ضیغم لولابی بھی اسی پرتال دے رہے ہیں :

مُلّا کی نظر نورِ فراست سے ہے خالی

بے سوز ہے میخانۂ صوفی کی مئے ناب

اے وادیٔ لولاب

محراب گُل کہستان کا پروردہ اپنی دھرتی کے سپوت کو پکارتا ہے تو مٹی پانی کی طرف ـــ

موسم اچھا، پانی وافر، مٹی بھی زرخیز۔ جس نے اپنا کھیت نہ سینچا وہ کیسا دہقان

اپنی خودی پہچاں

او غافل افغان

اور گلپوش، ہری بھری وادی کا فرزند اپنی وادی سے والہانہ خطاب کرتا ہے تو پھر شفاف پانی پیش نظر ہے :۔

پانی ترے چشموں کا تڑپتا ہوا سیماب

وہاں نہ گل تھے، نہ بلبل، یہاں پانی پر صبح کے چہچہاتے پنچھی ہیں۔ بظاہر علاقے مختلف ہیں بحروں میں بھی فرق آ گیا لیکن روانی بحرین، قدرتی سوت کی طرح آپ سے آپ ابل پڑتی ہیں۔ ان کا بہاؤ دن چھپتے، دونوں وقت ملتے، شاعر کی روحانی کیفیت کے ساتھ ہم آہنگ ہو گیا ہے — اور افغانوں کی عوامی موسیقی کو سنگت دے رہا ہے:

میرے کہستاں! تجھے چھوڑ کے جاؤں کہاں!

یہ مصرعہ نہیں نظم ہے، ستار یا سرود کی الاپ ہے۔ پہلے مصرعہ کے بعد اگر ہم اس نظم کا آخری مصرعہ

خلعتِ انگریز یا پیرہن چاک چاک؟

پڑھ کر آنکھیں موند لیں تو فضا میں دیر تک تار جھنجھناتے رہیں گے؛ آواز کی لہریں ہیں اس نظم کی پوری کیفیت پہنچاتی رہیں گی، ہم سوچتے رہ جائیں گے۔

حفظِ بدن کے لئے روح کو کر دوں ہلاک؟

حفظِ بدن کے لئے —— خلعتِ انگریز؟

روح کو کر دوں ہلاک یا پیرہن چاک چاک؟

خلعت، پیرہن چاک اور انگریز — یہ سب استعارے ہیں۔ اِن لفظوں کی لب طاالٹ چکی، استعاروں کے فانوس روشن ہیں۔ ان فانوسوں میں شاعر کا خونِ جگر جل رہا ہے۔

کہیں یہی تو مطلب نہیں تھا اُس مُغنیِّ آتش نفس کا، جب اس نے کہا؟

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر

نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر!

his attack on capitalism

گیا دورِ سرمایہ داری گیا   تماشا دکھا کر مداری گیا

(ساقی نامہ : بال جبریل)

He revolted against tyranny and exploitation, believed in the brotherhood of man, and was vehemently against narrow nationalism. All these elements combined to form his faith in man's capacity for limitless development and his unique place in the universe, which he artistically expressed through his poems and which give his poems a universal appeal. In his case it cannot be said that his 'poetry is the reality, his philosophy the illusion'. He remained true to his faith in the dignity of the individual and of human labour; in the unity of brotherhood of man; and in his aversion to exploitation of all kind and to the narrowness of any religion.

In his New Year's message on January 1938, a few months before his death, in a broadcast from All India Radio, Lahore he said :

> Only one unity is dependable and that unity is the brotherhood of man which is above race, nationality, colour or language. So long as this so-called democracy, this accursed, nationalism and this degraded imperialism are not shattered, so long as men do not demonstrate by their actions that they believe that the whole world is the family of God, so long as distinctions of race, colour and geographical nationalities are not wiped out completely, they will never be able to lead a happy and contented life and the beautiful ideals of liberty, equality and fraternity will never materialise. Let us therefore being the New Year with the prayer that God Almighty may grant humanity to those who are in places of power and government and teach them to cherish mankind". (Speeches and Statements 222).

He died in April 1938, with 'a smile on his lips' to quote his own verse. The days of this *Faqir* came to an end.

سرآمد روزگار ایں فقیرے   دگر دانائے راز آید کہ نہ آید

(حضور حق ارمغان حجاز : لاہور ۱۹۲۸ء)

Such was the great man add the poet whose birth centenery we are celebrating today.

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

(طلوع اسلام : بانگ درا)

The few rambling thoughts on Iqlal's life and work that I have put before you this evening are my respectful homage to that voice full of wisdom and melody which is not subject to mortality and the ravages of time.

blending of mystical and the profane meaning, ambiguity of symbols, stress on pessimistic aspects of life—expression of languish, hopeless sighs of frustrated lovers'. (Gabriel's Wing 369) Iqbal wanted poetry to be optimistic.

Iqbal put forward a new doctrine of *Khudi* 'Self' personality, ego, with a positive meaning. He therefore attacked Plato's idealism, and Hafiz's idle dreaming. He claimed to be the poet of tomorrow.

> I have no need of the ear of today.
> I am the voice of the poet of tomorrow.

For him :

> The end of the ego's quest is not emancipation from the limitations of individuality, it is, on the other hand, a more precise definition of it. The final act is not an intellectual act, but a vital act which deepense the whole being of the ego, and sharpens his will with the creative assurance that the world is not something to be merely seen or known through concepts, but something to be made and re-made by continuous action". (Iqbal : Reconstruction of religious thought in Islam, Lahore, 1958, p. 197) He considered it his mission as a poet to challenge the forces of reaction, inertia and stupor. He said:

> The spiritual health of a people largely depends upon the kind of inspiration that their poets and artists receive. But inspiration is not a matter of choice. It is a gift, the character of which cannot be critically judged before accepting it. The inspiration of a single decadent, if his art can lure his fellows to his songs, may prove more ruinous to a people then whole battalions of an Attila or Chengiz... (Foreword to Muraqqa-i-Chagtay)

Asrar-i-Khudi was followed by the publication of *Rumuz-i-Bikhudi* in 1917/1918. Both these poems are significant for the message they deliver. His poetic art too hard been maturing by now, and the Persian poems that followed —Payam-i-Mashriq, Zabur-i-Ajam (Psalm of East) and *Javid Namah* show the perfect blending of poetry and philosophy, and can be classed as great classics. After there he turned to Urdu Poetry again and published *Bal-i-Jibrail* in 1935, and other collection of Zarb-i-Klaim in 1936.

Iqbal as a poet has an assured place in the realm of great literature with the vast range of his poetry : lyrics, epics, satires, elegies, odes, covering a wide variety of subjects and fellings, from the common place to the historically sublimes. But he is great as a thinker also, while in Europe he was greatly influenced by the Russian Revolution. His interest in the rights of people is illustrated by :

سلطانی جمہور کا آتا ہے زمانہ — جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹادو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی — اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلادو

(فرمان خدا : بال جبریل، لاہور ۱۹۳۶ء)

دیار مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپایئدار ہوگا

(غزل: بانگ درا)

He had already warned his own countryman in 1904. before he left for Europe :

وطن کی فکر کر ناداں مصیبت آنے والی ہے
تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
ذرا دیکھ اس کو جو کچھ ہو رہا ہے ہونے والا ہے
دھرا کیا ہے بھلا عہد کہن کی داستانوں میں

(تصویر درد : بانگ درا)

He has respect for all religions. Every one is aware of his famous lines : Tarana-i-Hindi.

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا ہندی ہیں ہم وطن ہیں ہندوستان ہمارا

(ترانہ ہندی : بانگ درا)

As I have already mentioned, Iqbal was a rare combination of a poet, philosopher, a man of action and public affairs. He has an eminent educationlist-Dean of the Faculty of Oriental Studies and Chairman of the Department of Philosophical Studies, Punjab University actively connected with Islamia College, Lahore and the Jamia-Millia, Delhi. He took keen interest in all educational reforms.

He joined active politics as a member of the Punjab Legislature Assembly in 1927, and was President of the Muslim League in 1931. He attended the Round Table Conference in London, in 1931 and 1932. He was a close associate of Jinnah. In a way he was associated with the Pakistan scheme. He, unfortunately died much before Pakistan became a reality. He could never have endorsed the religious fanaticism and political chauvinism, which accompanied the ultimate pursuit and the realisation of the scheme, and which resulted in much blood-shed, anguish and agony on both sides.

His greatness as a poet lies in his break with the earlier tradition of Urdu and Persian poetry. He gave new meaning to the traditional symbols used by classical Persian and Urdu poets, such as the rose, the nightingale, the moth and the candle, even though he used the classical style. His object was a fresh meaning. He used, instead of the rose, the tulip which was abundant in Kashmir as the symbol of the ego, symbolising the yearning for manifestation like the flame of Sinai.

The first great event of his poetic career was the publication of his poem *Asrar-i-Khudi* in 1915, which greatly disturbed the pseudo mystics: As Schimmel has said ; 'He did not believe in mysticism under the cloak of which there was

" All human art must be subordinated to this final purpose (i.e Life), and the value of everything must be determined in reference to its life — yielding capacity. The highest art is that which awakens our dormant will-force and nerves as to face the trials of life manfully. All that brings drowsiness and makes us shut our eyes to Reality around, on the mastery of which alone Life depends, is a messsage of decay and death. There should be no opium-eating in Art. The dogma of Art for the sake of art is a clever invention of decadence to cheat us out of life and power." (Javidnama I 1168).

Iqbal followed this role of the poet in the practice of his poetry. In his message to the editor of 'Makhzan' during his stay in England, he said, that 'nations strong in action set no value to mere poesie'.

مدیر مخزن سے کوئی اقبال جا کے میرا پیام کہد ے
جو کام کچھ کر رہی ہیں قومیں انہیں مذاق سخن نہیں ہے

(غزل : بانگ درا: لاہور ۱۹۲٤ء)

Iqbal believed in a life of action and struggle. "the life of this world consists in movement. this is an established law of the world. But on this road there is no place for halting, a static condition means death. Those who are moving have gone ahead, those who tary even a while get crushed."

جنبش سے ہے زندگی جہاں کی — یہ رسم قدیم ہے یہاں کی
اس رہ میں مقام بے محل ہے — پوشیدہ قرار میں اجل ہے
چلنے والے نکل گئے ہیں — جو ٹھہرے ذرا کچل گئے ہیں

(چاند اور تارے : بانگ درا)

In one of his Persian verses he said :
"my ringing cry has urged along the road,
the throng who lost their way upon the plain".

(Lale Tur 140)

After finishing his early education in Sialkot and Lahore, Iqbal went to Europe in 1905 for further studies. He got his degree in Philosophy from Trinity College, Cambridge, and his Doctorate from Munich. He also qualified as a Bar-at-Law and taught Arabic in London University for a short period. During this stay in Europe he realised that narrow nationalism was the basic cause of the political turmoil in Europe, and that western philosophy with its accent on materialism was heading towards an abyss of death and destruction. He expressed this insight with a rare prophetic vision in his massage to the westerners :

Iqbal to me appears to have been a rare combination of a poet, a philosopher, a dreamer, yet a man of action, an active politician and a statesman. Although born in a particular country and wedded to a particulars religion, like all great poets Iqbal belongs to the whole wor'd. His concept of religion was a wide concept - the religion of humanity.

All great poetry, which is an artistic interpretation of life as apprehended by the vision of the poet, is an expression of human emotions, dreams and aspirations and is a precious treasure of humanity as a whole. A great poet is a seer and a creator. His vision and insight penetrates and apprehends that inner world of human thoughts and emotions, and life's complexity, which cannot be viewed through scientific telescopes. All great poets have also been some sort of rebels, harbringers of light and hope in the midst of a crumbling world order, and the creators of new values at a time when the world seems void of values. Iqbal in my opinion belonged to this category of great poets, and philosophers. His concept of a poet was very much like Shelley's, who said that :

> "Poets are the hierophants of an unapprehended inspiration, the mirrors of the gigantic shadows which futurity casts upon the present- they are the unacknowledged legislators of the world" (Defence of poetry).

We find same ring in Iqbal's concept of the poet when he says :

> "Poets are the instructors of laws, the founders of civil society, the inventors of the arts of life, and teachers who dreaw into a certain propinquity with the beautiful and the true, that partial apprehension of the agencies of the invisible world which is called religion".

OR

" If the object of poetry is, to make men,
Then poetry is the heir of prophecy"

(Javidnama, Lahore, 1932, 1 363)

OR

"The nature of a poet is entirely searching,
He is the creator and the cherisher of wishes
The poet is like the heart in the breat of the nation,
A nation without a poet is like a heap of clay".

(Javidnama 1 363)

Schimmel has therefore rightly said :

"Poetry as active history and history-making prophecy,
That is the supreme goal of Iqbal's aesthetics".

(Schimmel. A ; Gabriel's Wing 72)

For Iqbal poetry to be worthwhile must be an urge to action. He did not beleive in the dogma " art for art's sake." According io him.

IQBAL AS A POET AND PHILOSOPHER

Prof. Ramesh Mohan

Text of the speech delivered by Prof. Ramesh Mohan, Director of Central Institute of English & Foreign Languages, Hyderabad, on the occassion of Inaugural function of Iqbal Centenary Celebrations held on 9th November 1977, at Exhibition Grounds, Hyderabad.

Ladies and Gentlemen,

I am extremely grateful to the organizers of the Iqbal Centenary Celebrations for inviting me to this inaugural function and giving me an opportunity to pay my humble tribute to the great philosopher-poet on this occassion.

While trying to do so, however, I have a feeling of great diffidence because, as I told some of the members of the organising committee of the Centenery Celebrations who came to invite me last night, I am not a specialist on Iqbal; nor have I studied his works and his philosophy with any degree of throroughness which many scholars and poets whom I see present on this occassion can claim to possess. Although I can claim to speak and understand Urdu, provided, it is not highly Persianised. I cannot read or write it with facility. My knowledge of Iqbal, and for the matter of that of most Urdu poets is desultory. based on cursory readings of some distinguished Urdu poets and on recitals of Urdu poetry heard from friends or in mushairas which I had the opportunity of attending fairly regularly during my long stay in Lucknow before I came to Hyderabad. My interest in Urdu poetry also developed because of my personal association with some distinguished poets whom I came to know personally while at Lucknow - one of whom, Ali Sardar Jafari, is present here. I have the privilege of having been his contemporary in Lucknow University, and I still remember his inspiring poems which thrilled vast audiences during the momentous years of the struggle for the country's independence.

I hope, therefore, you will excuse me if you do not find anything new, profound or very insightful in what I say about the great poet whose birth centenery is being celebrated today. I would only like to stress a few aspects of his life and his poetic works which have impressed me.

(18)

Verily, the Afghans are deficient in sense and understanding—
They are the tail-cut curs of the butcher's slaughter-house.

They have played away dominion for the gold of the Mughals ;
And they lust after the offices, that the Mughals can give.

Though the camel, with its lading, hath entered their dwelling,
They are first taken up with stealing the bell from its neck.

Out upon him who first the name of Sarrahban bore.
And malediction upon the whole of them, that after follow.

The recreant occupy themselves in baseness and dishonour ;
But every breath of the noble is devoted to the cause of renown.

They commence from Kandahar, and reach unto Damghar
And all are worthless and good for nothing, who dwell between.

(19)

The Mughals whom I now set eyes upon, are not such as were wont to be ;
The day of their swords is past and gone, and but the pen remaineth unto them :

They gain over the Afghans by gold; and by fraud and deception entangle them;
Upon me these things have no effect, for the favour of God is still upon me.

I am neither a fly nor a cow, that I should hover over rottenness and filth.
The hawk or the falcon am I, that must my heart, with my own quarry, delight ;

Were there but others like unto me in this affair, I should rejoice indeed ;
But since there are none like me, with distress and grief I am o'erwhelm'd.

—

First I, then others, as many as there may be—
We all of us require aid, and a helping hand.

Whether it is valour, or whether liberality,
They have cast, through dissension, them both away.

But still, O Khushhal, thank God for this,
That they are not slaves, but free-born men.

(14)

Doth the gnat ever attain unto the high rank of the falcon
Even though he is furnished, both with feathers and with wings ?

(15)

Though all the world may agree to disparage and speak ill of him,
Poor Khushhal is Khushhal in his own merits and integrity.

(16)

However tortuously the snake moveth about,
It proceedeth straight enough unto its hole.

(17)

What is it, a sound and healthy body,
Which, more than empire and sovereignity, is preferred ?

Altho' the world's wealth is an excellent thing,
Glory and renown are, than riches, more precious still.

What are more inestimable than the most perfect thing ?
The one, is purity—the other, is sincerity of heart.

What is it that disenthralleth a man from sorrow ?
Yea, what is it ?—it is contentedness of mind.

Shouldst thou boast thyself of thy godliness,
That godliness, thereby, is rendered bootless and vain.

What is that, which hath a value beyond compute ?
Yea, what is it ?—it is deliberation in all our affairs.

That, which as a favour and obligation is conferred,
As generosity or liberality, was it ever accounted ?

What is that, which, in this world, is a Hell indeed ?
Verily, it is the society and acquaintance of a fool.

Then, O Khushhal, guard thou well thy mind.
For if there be aught good, 'tis a mind upright.

Like unto the ants, directed towards the grain are the steps
Of those who favour me with their coming and their going.

Did not these ants entertains the hope of obtaining a store ;
They would never make any journey in that direction at all.

Abandon not thine own striken mountain-land, O Khushhal ?
Though blood is at every footstep and in every direction shed

(12)

If the damsels of Khusmir are famed for their beauty,
Or those of Chin, or Ma-chin, or Tartary, noted likewise ;

Yet the sweet Afghan maidens that mine eyes have beheld,
Put all the others to shame, by their conduct and ways.

As to their comeliness, this, once for all, is the fact of the matter.
That they are, in lineage, of the tribe and posterity of Yakub,

Of the fragrance of musk, or of rosewater, they have to need—
They are as the attar of the perfumer, by prayer five times a day.

Whether jewels for forehead or for neck, or any other trinkets,
All these are contemptible, with their dark locks compared.

Whether veils of gold brocade, or whether silken mantles,
All are a sacrifice unto the snow-white kerchief of theirs,

The beauty of their mind excelleth their personal privacy ;
Not seen in the markets, with garments open and persons exposed.

They cannot look one full in the face, through modesty.
They are unused to abuse, and the discipline of the shoe.

Khushhal hath mentioned, more or less, somewhat of the matter ;
But much remaineth that may be suitable, or unsuitable to the case.

(13)

If the Afghan people are of the human race,
In disposition and ways they are very Hindus.

They are possessed of neither skill, nor intellect ;
But are happy in ignorance, and in strife.

Neither do they obey words of their fathers ;
Nor do they unto the teachers' instructions give ear.

When there may be one worthy man amongst them
They are the destroyes of his head and life.

They ever lie in, wait, one to injure the other ;
Hence they are always by calamity remembered.

They neither possess worth, nor do others esteem them,
Though they are more numerous than locusts or than ants.

The fame of Bahlol, and of Sher Shah too, resoundeth in may ears—
Afghan Emperors of India, who swayed its sceptre effectively and well.

For six or seven generations, did they govern so wisely,
That all their people were filled with admiration of them.

Either those Afghans were different, or these have greatly changed ;
Or otherwise, at present, such is the Almighty's decree.

If the Afghans shall acquire the gift of concord and unity.
Old Khushhal shall, a second time, grow young therefrom.

A good name will remain behind—naught else soever will survive :
The wicked for evil are remembered—the good, for their virtues, in the memory live.

Shouldst thou hear of Hjaj, thon wilt also hear the name of Noshirwan.
For justice, the unbeliever is venerated—for tyranny, the believer is cursed.

(10)

The Afghans have gone mad about posts and dignities ;
But God preserve me from such plagues and troubles.

Unto whom belongeth the gift of discretion : to the swordsman ?
Just the same as one learneth the Kuran, in the schools ?

Not one amongst them is gifted with the art of prudence :
For with the dispositions of all of them I am well acquainted.

The Afghans have one very great failing, if thou but notice—
That they with the titles and dignities of the Mughals coquet.

Shame and reputation, fame and honour, are of no account ;
But, certainly, they talk enough about officers, rank, and gold.

Look not towards the Mughals with the eyes of cupidity ;
Even if in the habit of doing so from any other cause.

The trusty Khattaki sword is buckled round my waist ;
But not the custom of servitude, in the village and in town.

The dark night of Aurangzeb's prison I hold in rememberance.
When all the night long, "O God! O God!" continually I cried.

If the Afghans would but oppose the Mughals with the sword.
Every Khattak, by the bridle-rein, should lead a Mughal away.

Amongst the Khattak. O Khushhal, no council of honour existeth :
Hence. I cannot conceive from what lineage they have sprung.

(11)

Whether it is the wise man, or the ignorant—the honest man or the robber,
I do not see anyone a true colleague united with me in my task.

A sincere friend in distress I cannot discover throughout the land ;
For people merely give the empty consolation of their tongues.

The Iranis are of a friendly disposition–they are ture and faithful;
They have urbanity and breeding—are respectable and deserving.

The Afghans are malevolent and ruthless and contentious
But give them fōr their modesty and valour due praise.

Whether Baluch or Hazarah, both are dirty, and abominable :
They have neither religion nor faith–may shame attend them !

Whether Hindustani or Sindhi, may their faces be blockened !
For they have neither modesty nor shame, neither bread nor meat.

The Kashmiris, whether male or female–may they all be uhdone !
They have none of the cattels of humanity amongst them

Behold they are not of they human race—what are they ?
May perdition swallow them—both Uzbek and Kazalbash !

The Laghmanis, Bangashis, Suwatis, Tirahis—all of them,
Are dancers and fiddlers—and who will be friends with such ?

Unto him, all matters are manifest, regarding other folks' ways ;
Then render unto Khushhal's shrewdness, it dūe meed of praise.

(7)

Gentle breeze of the morn, shouldst thou pass over Khairabad,
Or should thy course lead thee by Sarae, on the banks of the Sinds.

Hail them, again and again, with my greetings and salutations ;
And with them, many, many expressiohs of my regard and love.

Cry out unto the swift Aba-Sind with sonorous voice ;
But unto the Landdaey, mildly and whisperinngly say—

"Perhaps, I may drink, once more, a cup of thy water :
For, whilom, I was not on Gange's nor on Jamna's banks"

Of the climate of Hind should I complain, how long shall I cry out ?
Whilst the vileness of its water is far more horrid still.

Shouldst thou drink water from a rivulet, it racketh the vitals ;
And that of the wells, too, is not free from danger and peril.

Since therein, from hill streams, the cool element is not to be had,
Defend us from Hind, tho' it should teem with all the world's luxuries besides.

(8)

Do they belong to the afrit, the demon, or the goblin race ?
For, among the lineage of Adam, the Afghans I cannot account.

Notwithstanding thou mayest give one of them the best of counsel and advice,
Still, even the counsel of his father is not acceptable to his heart.

The whole of the deeds of the Pattans are better than those of the Mughals ;
But they have no unity amongst them, and a great pity it is.

(2)

I have beheld fortune's practices—its different usages and ways—
It clambereth unto thee with difficulty; but like a stone from a mountain, rolleth away !

(3)

Though the king may cast him into prison, he will not grieve ;
For the liberty of the free is from the beginnig of time.

(4)

Let it not be, that every bad rider should mount fortune's steed :
If it be ridden by any one, at least a good horseman let him be.

(5)

Neither doth any one here seek to avail himself of my abilities and experience.
Nor are the capabilities of this country's people of any advantage unto me.

We converse together in one tongue—we speak the Pushto language :
But we do not, in the least, understanp what we to one another say

The Suwatis account themselves exceeding wise, whilst they are but fools.
And'tis amongst such a set as this, that the Almighty my lot hat cast,

Now that I have beheld the Suwat vally, I have this much discovered.
That there is no tribe more abject and contemptibie than the Yusufzis.

Tyranny and self-conceit seem to be the inmates of all ;
And every man amongst them is covetous and ready to beg.

Although, in their dwellings. they have wealth and goods, they are hungry-eyed ;
And their head-men, than the rest, are more villainous and infamous still.

'Tis said, that the water melon deriveth its colour from the water melon.
But their wise men and elders are more worthless then the people themselves.

The rights of the poor and helpless, they make out wrong and unjust,
If they can a single penny obtain by way of a present, or a bribe,

As to these I have seen myself : about others I am unable to speak–
They are all either bullocks ar skinners, without any exception soever.

(6)

The Turanis are all turbulent, quarrelsome, and oppressive ;
Liars, perjurers, and concocters of calumny and slander.

doubt said some bitter things against Aurangzeb, but we must not forget that these are the judgments of an enemy who had passed seven long year as the Emperor's prisoner in a country of which he himself aays :

> "Defend us from Hind, tho' it should teem with all the world's luxuries besides."

MOHAMMAD IQBAL.

(1)

A year hath passed since Aurangzeb is encamped against us,
Disordered and perplexed in appearance, and wounded in heart.

It is now year after year that his nobles fall in battle ;
But his armies swept away, who shall number them !

The treasures of India have been spread out before us :
The red gold muhurs have been engulfed in the hills.

It would not have entered one's head in eighteen guesses
That such events would e'er have happend in these parts.

Still Aurangzeb's malevolence hath not a whit diminished
Though the curse of his father it before drew down.

For this reason, also, no one can place dependence on him :
He is malignant and perfidious ; a breaker of his word.

For this state of things, no other termination can be seen,
Than that the Mughals be annihilated, or the Afghans undone.

If this, which is beheld, be the revolutions of destiny—
If in this be the will of the Almighty, the time is come.

Fate revolveth not in the same fashion at all times--
Now' tis propitious to the rose ; now favourable to the thorn.

At a period so pregnant with honour and glory as the present.
In what manner do these base and recreant Afghans act ?

There is no deliverance in any thing save the sword :
Afghans, who nourish any other idea than this, are lost, indeed.

The Afghans are superior to the Mughals at the sword,
Were but the Afghans, in intellect, a little discreet.

If the different tribes would but support each other,
Kings would have to bow down in prostration before them.

But whether it be concord or strife, or folly or wisdom.
The affairs of every one are in the hands of the Almighty.

KHUSHHAL KHAN KHATTAK

The Afghan Warrior-Poet.

The unification of the Afghan race—a process which is still going on before our eyes—forms one of the most interesting chapters in the history of Central Asia. Bahlol Lodhi and Sher Shah Suri in India, the Khattack poet Khushhal Khan and Pir Roshan among the frontier tribes, the later Amir Abdur Rahman Khan and his grandson King Aman Ullah Khan in Afghanistan proper, are the most outstanding figures in the history of this interesting movement. The day is not far off when some Afghan historian will tell us the story of the unity of his race much in the same way as Bolton King has told the story of the unity of Italy.

I want to place before the readers of "Islamic culture" some specimens of Khushhal Khan's poetry, the value and importance of which is yet to be realised by the Afghans. He was born in 1613, and rose to the chieftainship of his tribe at the age of 27. He served the Emperor Shah Jahan loyally, but fell under the suspicion of Aurangzeb who imprisoned him in the fortress of Gwaliar. He was released after seven years, but on his return to his native land openly revolted against the Emperor and founded the great Afghan confederacy against the Mughals. He personlly went from tribe to tribe, and by negotiations as well as his chārming poetry tried to infuse something of his own burning soul into his countrymen. The diplomacy and gold of Aurangzeb, however, were too powerful for him and he was finally compelled to retire in the Afrīdi country where he died at the age of 78. He was a versatile mind and wrote on various subjects, such as, Poetry, Philosophy, Ethics, medicine, and his own autobiography which is unfortunately lost. Throughout his poetry, the major portion of which was written in India and during his struggles with the Mughals, breathes the spirit of early Arabian poetry. We find in it the same simplicity and directness of expression, the same love of freedom and war, the same criticism of life. I hope the Education Minister of Afghanistan will appoint some Afghan scholar to make a critical study of this great warrior-poet of the Pushto language and to bring out a complete addition of his works with the necessary historical notes. This must be the first literary undertaking of modern Afghanistan

The following specimens of Khushhal Khan's poetry are taken from Captain Raverty's literal English Translation which was published in 1862 The selection is sure to give the reader some idea of the poet's passionate patriotism, his aspirations, and the keenness of his observation of men. The poet has no

Classical Physics has learned to criticize its own foundations. As a result of this criticism the kind of materialism, which it originally necessitated, is rapidly disappearing ; and the day is not far off when Religion and Science may discover hitherto unsuspected mutual harmonies. It must, however, be remembered that there is no such thing as finality in philosophical thinking. As knowledge advances and fresh avenues of thought are opened, other views, and probably sounder views than those set forth in these lectures, are possible. Our duty is carefully to watch the progress of human thought, and to maintain an independent critical attitude towards it.

(*Iqbal* : Reconstruction of Religious Thought In Islam—Preface).

of the traditional Aristotelian idea of a fixed Universe. If he had been able to raise the question whether dimensionality is a property of the world or a property of our knowledge of the world, he would have felt the necessity of a searching examination of his own consciousness, and this would have opened up to him a line of thought much more in keeping with his sufistic standpoint. Again the interpenetration of the superspatial 'here' and the super-eternal 'now' in the ultimate Reality suggests the modern notion of space-time which Prof. Alexander, in his lectures on 'Space, Time and Deity', regards as the matrix of all things. A keener insight into the nature of time would have led 'Iraqi' to see that time is the more fundamental of the two ; and that it is not a mere metaphor to say, as Prof. Alexander does say, that time is the mind of space. 'Iraqi' conceives God's relation to the Universe on the analogy of the relation of the human soul to the body; but, instead of philosophically reaching this position through a criticism of the spatial and temporal aspects of experience, he simply postulates it on the basis of his spiritual experience. It is not sufficient merely to reduce space and time to a vanishing point-instant. The philosophical path that leads to God as the Omnipsyche of the universe lies through the discovery of Living Thought as the ultimate principle of space-time. 'Iraqi's' mind, no doubt moved in the right direction; but his Aristotelian prejudice coupled with a lack of Psycological analysis blocked his progress. With his view that Divine Time is utterly devoid of change—a view obviously based on an inadequate analysis of conscious expi-rience—it was not possible for him to discover the relation between Divine Time and serial time, and to reach, through this discovery, the essentially Islamic idea of continuous creation which means a growing universe.

......

soul which, in its unique essence, is neither at rest nor in motion. Thus passing through the infinite varieties of space we reach the Divine space which is absolutely free from all dimensions, and constitutes the meeting point of all infinities.

In a similar manner 'Iraqi' deals with time. There are infinite varieties of time relative to the varying grades of being intervening between materiality and pure spirituality. The time of gross bodies which arises from the revolutions of the heavens is divisible into past, present, and future; and its nature is such that as long as one day does not pass away the succeeding day does not come. The time of immaterial beings is also serial in character; but its passage is such that a whole year in the time of gross bodies is not more than a day in the time of immaterial beings. Rising higher and higher in the scale of immaterial beings we reach the notion of Divine Time which is absolutely free from the quality of 'passage' and consequently does not admit of divisibility, sequence and change It is above eternity; it has neither begining nor end. The 'eye' of God sees all the visibles and His 'ear' hears all the audibles in one indivisible act of perception. The priority of God is not due to the priority of time; on the other hand the priority of time is due to God's priority. Thus Divine Time, is what the Qur'an describes as the 'Mother of Books' in which the whole of history freed from the net of casual sequence is gathered up in a single super-eternal 'now'.

From this summary of 'Iraqi's view you will see how a cultured Muslim Sufi intellectually interpreted his spiritual experience of time and space in an age which had no idea of the theories and concepts of modern Mathematics and physics. In fact his theory of a plural space may be taken as a primitive stage in the modern hyperspace movement which originated in Nasir-ud-Din Tusi's efforts to improve the parallel postulate of Euclid. In modern times it was Kant who first definitely suggested the idea of different spaces as you will see from the following passage which I quote from his Prolegomena :—

"That complete space (which is itself no longer the boundary of another space) has three dimensions; and that space in general cannot have more, is based on the proposition that not more than three lines can intersect at right angles in on point...... That we can require a line to be drawn to infinity, a series of changes to be continued (for example, spaces passed through by motion) in indefinitum, presupposes a representation of space and time which can only attach to intuition."

But Kant was not a mathematician. It was left for professional mathematicians of the 18th and the 19th centuries finally to reach the concept of space as a dynamic appearance, and. as such, generable and finite. 'Iraqi's mind seems to be vaguely struggling with the concept of space as an infinite continuum; yet he was unable to see the full implications of his thought partly because he was not a mathematician and partly because of his natural prejudice in favour

"We created man : and we know what his soul whispereth to him, and we are closer to him than his neckvein." (50-15).

But we must not forget that the words proximity, contact and mutual separation, which apply to material bodies, do not apply to God. Divine life is in touch with the whole Universe on the analogy of the soul's contact with the body. The soul is neither inside nor outside the body; neither proximate to nor separate from it. Yet its contact with every atom of the body is real, and it is impossible to conceive this contact except by positing some kind of space which befits the subtleness of the soul. The existence of space in relation to the life of God, therefore, cannot be denied; only we should carefully define the kind of space which may be predicated of the Absoluteness of God. Now there are three kinds of space–the space of material bodies, the space of immaterial beings, and the space of God. The space of meterial bodies is further divided into three kinds. First, the space of Gross bodies of which we predicate roominess. In this space movement takes time, bodies occupy their respective places and resist displacement. Secondly, the space of subtle bodies, e.g., air and sound. In this space two bodies resist each other and their movement is measurable in terms of time which, however, appears to be different to the time of gross bodies. The air in a tube must be displaced before other air can enter into it; and the time of sound-waves is practically nothing compared to the time of gross bodies. Thirdly, we have the space of light. The light of the Sun instantly reaches the farthest limits of the Earth. Thus in the velocity of light and sound time is reduced almost to zero. It is, therefore, clear that the space of light is different to the space of air and sound. There is, however, a more effective argument than this The light of a candle spread in all directions in a room without displacing the air in the room; and this shows that the space of light is more subtle than the space of air which has no entry into the space of light. In view of the close proximity of these spaces, however, it is not possible to distinguish the one from the other except by purely intellectual analysis and spiritual experience. Again, in the hot water the two opposites—fire and water—which appear to interpenetrate each other cannot, in view of their respective natures, exist in the same space. The fact cannot be explained except on the supposition that the spaces of the two substances, though closely proximate to each other are nevertheless distinct. But while the element of distance is not entirely absent, there is no possibility of mutual resistance in the space of light. The light of a candle reaches up to a certain point only and the lights of a hundred candles intermingle in the same room without displacing one another.

Having thus described the spaces of physical bodies possessing various degrees of subtleness, 'Iraqi' proceeds briefly to describe the main varieties of space operated upon by the various classes of immaterial beings, e g., angels. The element of distance is not entirely absent from these spaces; for immaterial beings, while they can easily pass through stone walls, cannot altogether dispense with motion which, according to 'Iraqi', is evidence of imperfection in spirituality. The highest point in the scale of spatial freedom is reached by the human

Personally I am inclined to think that in this manuscript we are in a more intimate touch with the Persian Sufi Iraqi whose freedom of thought and action brought on him the odium of the orthodox both in Egypt and India. However the reason why he was led to reduce his thoughts to writing is thus explained :—

« وبایستے که این اسرار عزیز در صمیم جان وسویدائے دل مکنون و مخزون داشتمے نه ازراه بخل بل ازراه عزت ونفاست
ولیکن عذر در جلوه کردن این مخدره عذرا آنست که وقت دراثنائے سخن وگر می دل برزبان لفظ مکان رفت و چون
لفظ مکان در اخبار آمده است انکار نباید کرد ولیکن مکان را بباید شناخت که عبارت ازان چیست تا تشبیه، از راه خبر دہن
جماعتے از کور دلان شور بخت چون لفظ مکان شنیدند از سر تعصب و حسد و عناد وجحود این کلمه رادست آویز ساختند و بر
نجامیدن ما میان بستند و رقم تشبیه برما کشیدند بتکفیر ما فتوائے نوشتند پس ناچار از برائے اظهار برات ساحت دل؟ خود از غبار
تشبیه این مخدره عذرا از ابدان عالمیان عالم طبیعت غرض بایست کردن واین یوسف باجمال بان کوران جلوه بایستے داد
تا رفع ظن ایشان بوده باشد اگرچه معلوم بود که درد تعصب و حسد درمان نمی پذیرد چنانچه باران که ماده حیات است
مردار را جز تباهی نمی افزاید- ان الذین حقت علیهم کلمه ربک لایومنون ولوجاء هم کل آیة حتی یرو العذاب الالیم-

Assuming, then, that the writer is Fakhr-ud-Din 'Iraqi, it is significant to note that he was a contemporary of Nasir-ud-Din Tusi. Tusi's work on Euclid was printed in Rome in 1594, and John Wallis introduced it to the University of Oxford about the middle of the 17th century. It is Tusi's effort to improve the parallel postulate of Euclid that is believed to have furnished a basis in Europe for the problem of space which eventually led to the theories of Gauss and Reimana. 'Iraqi, however, was not a mathematician, though his view of space and time appears to me to be several centuries ahead of Tusi. This necessitates a very careful inquiry into the progress of mathematical thought in Islam with a view to discover whether 'Iraqi's conclusions were ever reached tarough a purely mathematical channel

I will now proceed to summarise the substance of 'Iraqi's dicussion of time and space mainly in his own words. The secret of time and space is the greatest of secrets. To know it is to know the secret of the Being and attributes of God The existence of some kind of space in relation to God is clear from the following verses of the Qur'an :—

"Dost thou not see that God knoweth all that is in the Heavens and all that is in the Earth ? Three persons speak not privately together, but He is their fourth; nor five, but He is their sixth; nor fewer nor more, but wherever they be He is with them." (58-8).

"Ye shall not be employed in affairs, nor shall ye read a text out of the Qur'an, nor shall ye work any work, but we will be witness over you when you are engaged therein; and the weight of an atom on Earth or in Heaven escapeth not thy Lord; nor is there weight that is less than this or greater but it is in the Perspicuous Book " (10-62).

incorrect. I had a vague recollection of the idea of function in Al-Beruni, and, not being a mathematician, I sought the help of Dr. Zia'-ud-Din of Aligarh who very kindly gave me an English translation of Al-Beruni's passage, and wrote to me an interesting lettar from which I quote the following:—

"Al-Beruni in his book, Qanun-i-Mas'udi, used Newton's formula of Interpolation for valuing the various intermediary angles of Trigonometry functions from his tables which were calculated for every increase of fifteen minutes. He gave Geometrical proof of Interpolation formula. In the end he wrote a paragraph saying that this proof can be applied to any function whatsoever whether it may be increasing or diminishing with the increase of arguments. He did not use the word function, but he expressed the idea of function in generalising the formula of Interpolation from Trigonometrical function to any function whatsoever. I may add here that I drew the attention of Prof: Schwartzschild, Professor of As-tronomy in the Gottengen University, to this passage, and he was so much surprised that he took Prof: Andrews with him to the library, and got the whole passage translated three times before he began to believe it.'

It is not possible for me here to discuss Spengler's theory, and to show how materially his oversight affects his view of history. Suffice it to say that a genetic view of the cultures associated with the two great Semitic religions reveals their spiritual relationship which tends to falsify Spenglers's thesis that cultures, as organic structures, are completely alien to one another. But this brief reference to one of the most important concepts of modern mathematics reminds me of غاية الامكان في درابة الامكان ("The extent of possibility in the science of Space." Ed. -"I.C.") of 'Iraqi. During my correspondence with Maulvi Syed Anwar Shah, one of the most learned traditionists in the Muslim world of today, regarding the meaning of the word 'Dahr' (time,) occurring in the well known tradition لاتسبو الد هر فان الدهر هوالله ('Deal not in invcotive against Time (with Time's vicissitudes) Lo! Time (with Time's vicissitudes) is Allah." Ed. "I.C.") the Maulvi Sahib referred to this manuscript; and later, at my request, very kindly sent me a copy of it. I consider it necessary to give you an account of the contents of this valuable document, partly because it will furnish additional reason for dissatisfaction with Spengler's theory, but mainly because I mean thereby to impress upon you the need of Oriental research in the concepts of special sciences as developed in the world of Islam. Moreover it is likely that this small manuscript of great value may lead to the opening up of a fresh field of inquiry about the origins of our concepts of space and time, the importance of which has only recently been realised by modern Physics.

There is, however, some doubt about the authorship of the booklet. Hajji Khalifah attributes it to one Sh. Mahmud whom I have not been able to trace. About the middle of the text the following sentence occurs :—

« این مجذ ره غیبی .... چوبمشا طگی بیان این بنده ضعیف باخرزمانیان جلوه کند امید وارم که تشگان جرعه حقیقت در ایام آخرالزمان ازدست این ساقی عراقی جمال ز لال شیرین مشاهده نمایند ...... »

The Culture of Islam is the youngest of all Asiatic cultures. For us moderns it is far more easy to grasp the spirit of this culture than to imagine the world-picture of those ancient cultures whose intellectual and emotional attitude it is extremely difficult to express in a modern language. The difficulty of the historian of Muslim culture is mainly due to the almost total lack of Arabic scholars trained in special sciences. European scholars have done good work in the domain of Muslim history, philology, religion and literature. Muslim Philosophy too has had a share of their attention; but I am afraid the work done in Philosophy is, on the whole, of a superficial kind, and often betrays ignorance of both Muslim and European thought. It is in Art as well, as in the concepts of special sciences and Philosophy that the true spirit of a culture is revealed. But, for the reason mentioned above, the student of Muslim culture is yet very far from understanding the spirit of that culture. Briffault, in his *Making of Humanity*— a book which every student of history of culture ought to read—tells us that "neither Roger Bacon nor his later namesake has any title to be credited with having introduced the experimental method." And further that "the experimental method of the Arabs was by Bacon's time widespread and eagerly cultivated throughout Europe." Now, I have reasons to believe that the origin of Descartes' Method and Bacon's *Novum Organum* goes back to Muslim critics of Greek logic, e. g., Ibn Taimiyya, Ghazzali, Razi and Shah-ab-uddin Shurawardi Maqtul. But it is obvious that the existing material which would prove this thesis can be handled only by those Arabic scholars who have made a special study of Greek, Muslim and European logic.

Again, our ignorance of the concepts of Muslim science sometimes leads to erroneous views of modern culture. An instance of this I find in Spengler's extremely learned work. *Untergang des Abendlandes*, in which he has developed a new theory of the birth and growth of cultures. While discussing the concept of number in the classical, Arabian and modern cultures, and constrasting the Greek notion of magnitude with lhe Arabian indeterminateness of number, he says:—

"Number as pure magnitude inherent in the material presentness of things is paralleled by number as pure relation, and if we may characterize the Classical "World", the cosmos, as being based on a deep need of visible limits and composed accordingly as a sum of material things, so we may say that our world-picture is an actualising of an infinite space in which things visible appear very nearly as realities of a lower order, limited in the presence of the illimitable. *The symbol of the West is an idea of which no other Culture gives even a hint, the idea of Function*. The function is anything rather than an expansion of, it complete emancipation from, any pre-existent idea of number. With the function, not only the Euclidean Geometry but also the Archimedean arithmetic ceased to have any value for the really significant mathematic of Western Europe."

The last three sentences in this passage are in fact the foundation-stone on which the superstructure of Spengler's theory largely rests. Unfortunately, the thesis that no other culture gives even a hint of the idea of Function is

A PLEA FOR DEEPER STUDY OF THE MUSLIM SCIENTISTS

Mohammad Iqbal

Sometime ago various questions arose in my mind regarding the culture of Islam as embodying the world feeling of a specific group of mankind. Is Modern Science purely Western in origin? Why did the Muslims devote themselves to architecture as a mode of self-expression; and why did they compartively ignore music and painting? What light, if any, do their mathematics and their decorative art throw on their intellectual and emotional attitude towards the concepts of space and time? Are there any psychological conditions which determined the rise and final acceptance, as an orthodox religious dogma, of a boldiy by conceived Atomic theory wholly unlike the Greek theory? What is the psychological meaning of *'mi'raj'* in the cultural history of Islam? Professor Macdonald has recently tried to prove the existence of Buddhistic influence on the rise and growth of Atomism in Islam. But the cultural problem which I have ventured to raise is far more important than the Purely historical question answered by Professor Macdonald. Similarly Professor Bevan has given us valuable historical discussion of the story of the *'Mi'raj'*. To my mind, however, what is, culturally speaking, more important is the intense appeal that the story has always made to the average Muslim, and the manner in which Muslim thought and imagination have worked on it. It must be something more than a mere relegious dogma, for it appealed to the great mind of Dante, and, through Muhyiuddin Ibn-ul-Arabi furnished a model for the sublimest part of the Divine Comedy which symbolises the culture of mediaeval Europe. The historian may rest satisfied with the conclusion that the Muslim belief in the Prophet's Ascension finds no justification in the *Qur'an*; yet the Psychologist who aims at a deeper view of Islamic culture cannot ignore the fact that the outlook given by the Qur'an to its followers does demand the story as a formative element in the world-picture of Islam. The truth is that it is absolutely necessary to answer all such questions, and mutually to adjust their answers into a systamatic whole of thought and emotion. Without this it is impossible to discover the ruling concepts of a given culture; and to appreciate the spirit that permeates it. However a comprehensive view of the culture of Islam, as an expression of the spiritual life of its followers, is easy of achievement.

propounds. We, therefore, proceed to estimate the value of his philosopical labour. While summing up his Doctrine of the Perfect Man, we have seen that, although he has anticipated many of the chief doctrines of modern German philosophy and particularly Hegelianism, yet he is not a systematic thinker at all. He perceives the truth, but being unequipped with the instrumentality of a sound philosophical method, he cannot advance positive proofs for his position, or rather cannot present his views in a systematic unity. He is keenly alive to the necessity of Philosophical precision yet his mysticism constantly leads him to drop vague, obscure remarks savouring of Platonic poetry rather than philosophy. His book is a confused jumble of metaphysics, religion, mysticism and ethics, very often excluding all likelihood of analysis. In his defence of the Islamic institutions he implies that religion is something quite different from metaphysics, yet in his general treatment he is firmly convinced of their identity that he regards religion as applied metaphysics, and to a great extent anticipates the views of the modern Neo-Hegelian school of England. Amidst the irregularity and general want of clearness his chief doctrine, however, is sufficiently clear - a doctrine which makes the principle merit of our author, and brings him out as the triumphant possessor of the deep metaphysical meaning of the Trinity. In the grip of mysticism he has dropped remarks which might be developed so as to result in a philosophical system, but it is a matter for regret that this sort of idealistic speculation did not find favour much with later *Islamic* thinkers.

(10) Perfection, which is the unknowable essence of God and therefore Unlimited and Infinite.

We now have the doctrine of the perfect man completed. All though the author has maintained his argument by an appeal to different verses of the *Qur'an*, and to the several traditions of the Prophet the authenticity of which he naver doubts. Although he reproduces the Christian doctrine of the Trinity, except that his god-man is Muhammad instead of Christ, he never alludes to his having been influenced by Christian theology. He looks upon the doctrine as some thing common between the two forms of religion and accuses Christianity of a blasphemous interpretation of the doctrine – of regarding the Personality of God as split up into three distinct personalities. Our own belief, however, is that this splendid doctrine has not been well understood by the majority of Islamic and Christian thinkers. The doctrine is another way of stating that the Absolute Unity must have in itself a principle of difference in order to evolve diversity out of itself. Almost all the attacks of Muhammadan theologians are directed against vulgar beliefs while the truth of real Christianity has not sufficiently been recognized. I believe no Islamic thinker will object to the deep meaning of the Trinity as explained by this author, or will hesitate in approving Kant's interpretation of the Doctrine of Redemption. Shaikh Muhyud Din Ibn 'Arabi says that the error of christianity does not lie in making Christ God but in making God Christ.

After these remarks on the Doctrine of Trinity let us now review the remainder of the author's treatise. His principal doctrine is complete before us, but he has got something more to say. He devotes a separate chapter to the He-ness, the second movement of the Absolute Being, but drops no new remark here. He then goes on to consider the I-ness, the third movement of the Absolute, and defines it as the contrast of God with what is His own manifestation, and says that I and He are but the outside and the inside of the same thing. In the three succeeding chapters the author considers the words Eternity and Uncreatableness, and guards against the error of understanding them as implying time. The 31st chapter goes under the heading of "The Days of God", by which phrase the author means the different manifestations of the absolute. The Absolute Being has two phases: in Himself He is one and unchangable, but in the second phase He is the cause of all diversity - nay, is the diversity. That which appears is not unreal, it is the Absolute Being itself. It is interesting to observe that the author uses here the word *Tahul* which means Evolution implying the identity of the object under all its deverse forms. The first volume ends here with brief notices of the *Qur'an* the Old Testament, the Book of Psalms and the Bible. The author's remarks on the different Books are very interesting, but are not directly connected with the main theory he

"If you say no, but He is three, you are right, for this is the real nature of man."

The perfect man, then, is the joining link. On the one hand he receives illumination from all the essential names, on the other hand all the Divine attributes reappear in him. This attributes are:

(1) Independent life, or existence.

(2) Knowledge which is a form of life, as the author proves from a verse of the *Qur'an*.

(3) Will—the principle of particularization or the manifestation of the Being. The author defines it as the illumination of the knowledge of God according to the requirements of the Essence; hence it is a particular form of knowledge. It has nine manifestations, all of which are different names for love, the last is the love in which the lover and the beloved, the knower and the known, merge into each other and become identical. This form of love, the author says, is the Absolute Essence; as Christianity teaches God is love. The author guards here against the error of looking upon the individual act of will as uncaused. Only the act of the universal will is uncaused; hence he implies the Hegelian Doctrine of Freedom, and holds that the acts of man are both free and determined.

(4) Power which expresses itself in self-diremption – creation. The author controverts Shaikh Muhyud Din Ibn Arabis's position that the universe existed before its creation in the knowledge of God, as Hamilton holds. He says, this would imply that God did not create it out of nothing, and holds that the universe, before its existence as an idea, existed in the self of God.

(5) The Word or the reflected being. Every possibility is the word of God; hence nature is the materialization of the word of God. It has different names - the tangible word, the sum of the realities of man, the arrangement of the Divinity, the spread of Oneness, the expression of the unknown, the Phases of Beauty, the trace of names and attributes and the object of God's knowledge.

(6) The Power of hearing.

(7) The Power of seeing.

(8) Beauty - that which seems less beautiful in nature (the reflected beauty) is in its real existence, beauty. Evil is only relative, it has no real existence; it is merely a relative deformity.

(9) Glory or beauty in its intensity.

and his reflection the sourec of the rest of the angels. The interpretations of these phrases is doubtful, but it seems to be that what are called angles are nothing but different phases of the activity of the different powers of his nature. How the perfect man reaches this height of spiritual development, the author does not tell us, but he says that at every stage he has a peculiar spiritual experience in which there is not even a trace of doubt or agitation. The instrument of this experience is what he calls the *Qalb* (heart).a word very difficult of definition. He gives a very mystical diagram of *Qalb* and explains it by saying that it is the eye which sees the names, the attributes, and the Absolute Being successively. It owes its existence to a mystericus combination of soul and mind (Nafs waRuh) and becomes by its very nature the organ for the recognition of the ultimate realities of existence. Perhaps Dr. Schnekel's sense of the word conscience would approach our author's meaning of the word. All that the *Qalb* or the source of what the Vedanta calls the Higher Knowledge reveals is not seen by the individual as something separate from and heterogeneous to himself; what is shown to him through this agency is his own reality, his own deep being. This characteristic of the agency differentiates it from the intellect, the object of which is always different and separate from the individual exercising that faculty. By the spiritual experience, as the Sufis of this school hold, is not permanent; moments of spiritual vision, says Matthew Arnold,cannot be at our command. The god-man is he who has known the mystery of his own being, who has realized himself as god-man; but when that particular spiritcual realization is over, man is man and God is God. Had the experience been permanent, a great moral force would have been lost and society overturned.

Let us now sum up the authors's Doctrine of the Trinity. We have seen the three movements of the Absolute Being, or the first three categories of Pure Being; we have also seen that the third movement is attended with external manifestation which is the self-diremption of the Essence into God and man. This separation makes a gap which is filled by the perfect man who shares in both the Divine and human attributes. The author holds that the perfect man is the preserver of the Universe, hence in his view the appearance of the perfect man is a necessary condition for the continuation of nature. It is easy, therefore, to understand that in the god-man the Absolute Being which had left it Absoluteness, returns unto itself, and but for the god-man it could not have done so, for then there would have been no nature, and consequently no light through which God could have seen Himself. The light through the agency of which God sees Himself is due to the principle of dfferences in the nature of the Absolute Being itself. He recognizes the principle in the following verse:

.'If you say God is one, you are right, but if you say that He is two, this is also true."

vity possessed by him – a fact which classifies man according to the magnitude of this light resulting from the illumination. Some men receive illumination from the divine attribute of life and thus participate in the soul of the universe. The effect of this light is soaring in the air, walking on water, changing the magnitude of things (as Christ often did). In this verse the perfect man receives illuminations from all the Divine attributes, crosses the sphere of the name, and the attribute, and steps into the domain of (*Zaat*) Essence-Absolute Existence.

As we have already noticed, the Absolute Being, when it leaves its absoluteness, has three voyages to undergo, each voyage being a process of particularization of the bare universality of the Absolute Essence. Each of these three movements appears under a new Essential Name which has its own peculiarly illuminating effect upon the human soul. Here is the end of our author's spiritual ethics; man has become perfect, he has amalgamated himself with the Absolute Being, or has learnt what Hegel calls the Absolute Philosophy. "He becomes the paragon of perfection, the object of worship, the preserver of the universe". He is the point where *Abudiyyat* (Man–ness) and *Al-Wahi-Diyyat* (God–ness) become one and result in the birth of the god–man.

Although the author devotes a separate chapter to the perfect man in the second volume of his book, yet we will consider that chapter here in order to secure a continuous view of his doctrine. Here he unfolds his Doctrine of Self-diremption in a new dress. He says that the perfect man is the pivot around which revolves all the "heavens" of existence, and the sum of the realities of material existence corresponds to his unity. The '*Arsh*' corresponds to his heart; the *Kursi* (the Chair) to his I–ness; the *Sadrat Al-Muntaha* (the Plum Tree)to his spiritual possition; the *Qalam* (Pen) to his intellect; the *Lauh Mahfuz* (the Preserved Tablet) to his mind; the elements to his temperament; matter to his faculty of perception, and to the space he occupies; the *Attas* (Heaven) to his opinion; the starry heaven to his intelligence; the seventh heaven to his will; the sixth to his imagination; the fifth to his perseverance; the fourth to his understanding; the third to his fancy; the second to his reflection and the first to his memory of the above-mentioned correspondences; the author has very obscure explanations and goes on to enumerate all the phases of material existence in order to explain the truth that the perfect man is truly a microcosm and moves in every sphere of thought and being.

Angels

His doctrine implies that angles have not a separate existence of their own; all have their source in the faculties of the perfect man; in one word they are personifications of his faculties. The *Qalb* of the perfect man is the source of *Israfeel* (the source of life), his intellect the source of *Gabriel* (the source of revelation), that part of his nature which is subject to the illusions of fear, the source of *israffeel* (the angel of fear), his will the source of *Meekaiyl*

creation. He said that God, before creation, existed in '*Amaa*' (blindness). It is the nature of this blindness or primal darkness which the author now proceeds to examine. The chapter is particularly interesting, because the word translated into modern phraseology would be "the unconsciousness". This single word impresses upon us the foresightedness with which the author anticipates meta-physical doctrine of modern Germany. He says that the unconsciousness is the reality of all realities; the Pure Being without any descending movement: it is free from the attributes of God and His creation. It does not stand in need of any name or quality because it is beyond the sphere of relations. It is distinguished from the absolute blindness because the later name is applied to the Pure Being in its process of coming down towards manifestation.

This brief but very interesting chapter ends with a very important caution. He says that when we speak of the priority of God and posterity of creation, our words must not be construed to imply time or space. The *Zaat* or the real Being is beyond the grasp of human conceptions, not creation. Time, congruity in space and time, are themselves creations, and how can one piece of creation intervene between God and His creation? Hence our words before, after, where, whence, etc., in this sphere of thought, should not be construed to imply time or space. The *Zaat* or the real Being is beyond the grasp of human conceptions, no category of material existence can be applicable to it, because as Kant would say, the laws of phenomena cannot be spoken of as obtaining in the sphere noumena. It is a matter of regret that the author does not touch here upon the anthropomorphic conceptions of God inclucated by positive religion,but ends his chapter with some verses which run as follows :

"O Thou who are one having the effect of two. Thou has comprehended under Thyself all the beauties of perfection, but owing to their being hetrogeneous to one another, they became contradictories which became one in three".

The 13th, 14th and 15th chapters are nothing but a jumble of mystical phraseology. We have already noticed that man in his progress towards perfection has three stages : the first is the meditation of the name which the author calls the illumination of names. He remarks that "when God illuminates a certain man by the light of His names, the man is destroyed under the dazzling splendour of that name, and when thou calleth God, the call is responded to by the man". The effect of this illumination would be, in Schopenhauer's language, the destruction of the individual will, yet it must not be confounded with physical death, because the individual goes on living and moving like the spinning wheel, as Kapila would say, after he has become one with Prakriti. It is here that the individual cries in a pantheistic mood :

"She was I and I was she and there was no one to separate us."

The second stage of the spiritual illumination is what the author calls the Illumination of the Attribute. This illumination makes the perfect man recieve the attributes of God in their real nature in proportion to the power of recepti-

formation. The wall is a unity - but a unity that comprehends diversity; so the *Zaat* or Pure Being is a unity, but a unity, which is the soul of diversity.

The third movement of the Absolute Being is *Wahediyyat*, or Simple Oneness - a step attended with external manifestation. The Absolute Oneness is free from all particular names and atributes, but there is no distinction between them; one is the essence of the other. The *Uloohiypat* is similar to Simple Oneness, but its names and attributes are distinguished from one another and even contradictory; as generous is contradictory to revengeful. The third step, or, as Hegal would say, *Voyage* of the Being, has ahother appellation, *Rahmaniyyat* (Mercy). The first Mercy, the author says, is the Evolution of the Universe from Himself and the manifestations of His own self in every atom of the result of His own self-direction. The author makes this point clearer by an instance. He says that nature is frozen water and God is water. The real name of nature is God (*Allah*); ice or condensed water is mercy, a borrowed appellation. Elsewhere the author calls water the origin of knowledge, intellect, understanding, thought and idea. This instance leads the author to guard against the error of looking upon God as immanent in nature or living through the sphere of material existence. He says that immanence implies disparity of being ; God is not immanent bacause He is Himself the existence. Eternal existence is the other self of God, it is a light through which He sees Himself. As the originator of an idea is existent in that idea, so God is present in natur. The difference betwen God and man (as one may say) is that His ideas materialized themselves, ours do not. It will be remembered here that Hegel would use the same line of argument in freeing himself from the accusations of Pantheism

The remarks of Mercy are followed by brief notice of the word *Rabubiyyat* (Providence). He difines it as a sum of all that existence stands in need of. Plants are supplied with water through the force of this name. The natural philosopher would express the same thing differently: He would speak of the same phenamena and resulting from the activity of a certain force of nature. Our author would call it a manifestation of *Rabubiyyat*, but unlike the natural philosopher, he would not advocate the unknowability of that force. He would say that there is nothing behind it, it is the Absolute Being itself. This brief chapter ends with some verses of his own composition, one of which is given here, though marred in the rendering.

"All that is, owes its existence to you, and you owe your existence to all that is." Another Sufi has expressed a similar thought still more boldly :

"I owe to God as such as God owes to me".

We have now finished all the essential names and attributes of God, and proceed to examine the nature of what existed before all things. The Arabian Prophet, says the author, was once questioned about the place of God before

Each of these names and attributes has its own particular effect by which it illuminates the soul of the perfect man. How these illumination take place and how they reach the soul is not explained by the author. His silence about these matters throws into more relief the mystical portion of his views and implies the necessity of spiritual Directorship.

Before considering the author's views of particular Divine Names and Attributes, we should note that his conception of God implied in the above classification is very similar to that of Schleiermacher. While the German theologian reduced all the Divine attributes to one single attribute of power, our author sees the danger of advancing a God, free from all attributes which "are nothing more than views of Him from different human standpoints, the various appearances which the one changeless cause presents to our finite intelligence according to how we look at it from different sides of the spiritual landscape". In his absolute existence He is beyond the limitations of names and attributes, but when He externalizes Himself, when He leaves His absoluteness when nature is born, names and attributes appear sealed on her fabric.

Let us now consider what the author teaches about particular Divine Names and Attributes. The first essential Name is '*Allah*'. or *Uloohlyyat* (Divinity). which forms the subject of the fourth chapter: Divinity means the sum of all the realities of existence with their respective order in that sum. This name is applied to God as the only necessary existence. Divinity being the highest manifestation of Pure Being, the difference between them is that the latter is visible to the eye, but its where is invisible, while the traces of the former are visible, it self is invisible. By the very fact of her being crystalized Divinity, nature is not the real divinity, hence; Divinity is invisible and its traces in the form of nature are visible to the eye. Divinity, as the author illustrates; is water: nature is crystalized water or ice, but ice is not water. The *Zaat* is visible to the eye (another proof of our author' s Natural Realism or Absolute Idealism), although all its attributes are not known to us. Even its attributes are not known as they are in them selves; there shadows or their effects are only known. For instance, generosity itself is unknown, only its effect or the fact of giving the poor is known and seen. This is due to the attributes being incorporated in the very essence *Zaat*. If the expression of the attributes in its real nature has been possible, its separation from the *Zaat* would have been possible also.

After these remarks on the Divinity, the author proceeds to explain the other Essential Names of God—the Absolute Oneness and Simple Oneness. The Absolute Oneness marks the first step of Pure Thought from the darkness of cecity (the internal or the original Maya of the Vedanta) to the light of manifestation. Although this movement is not attended with any external manifestations, yet it sums up all of them under its hollow universality. Look at a wall, says the author; you see the whole wall but you cannot see the individual pieces of the material that contribute to its

him is a pure nonentity; there is nothing behind this collection of attributes, the attributes are not the real things, the material world is but the objectification of the Absolute Being; it is the other self of the Absolute itself. Nature is the idea of God, a something necessary for His knowledge of Himself. While Hegel calls his doctrine the identity of thought, and being, our author calls it the identity of attribute and reality. It should be noted that the author's phrase *'Aalam-I-Sifaat'* ("World of attributes"), which he uses for the material world, is slightly misleading. What he really holds is that the distinction of attribute and reality is merely phenomenal, and does not at all exist in the nature of things. It is useful because it facilitates our understanding of the world around us, but it is not at real. It will be understood that the author recognizes the birth of Emperical Idealism only tentatively and does not admit the absoluteness of the distinction.

These remarks should not lead us to understand that the author doesnot believe in the objective reality of the thing in itself. He does believe in it, but then he advocates its unity, and says that the material world is the thing in itself; it is the "other", the external excretion of the thing in itself. The *Ding An Sich* and its external expression or the production of its self-diremption are really identical, he says; bow could one express the other? In one word, he means by *Ding An Sich* or *'Zaat'* the Pure, the Absolute Being, and sees it through its manifestations or external expression. He says that as long as we do not realize the identity of attribute and reality, the material world, or the word of attributes, seems to be a veil; but when the doctrine is brought home to us the veil is removed. We see *Zaat* itself everywhere and find that all the attributes are but ourselves. Nature then appears in her true light; all otherness is removed, and we are at one with her. The aching prick of curiosity ceases and the inquisitive attitude of our minds is replaced by a state of philosophic calm. To the person who has realized this identity, discoveries of science bring nō new information, and religion with her role of supernatural authority has nothing to say. This is the spiritual emancipation.

After these profound remarks the author proceeds to classify the diffierent Divine Names and Attributes which have received expression in nature or the crystallized *Uloohiyyat*–a doctrine similar to that of the Vedanta. His classification is as follows:

(1) *All-Zaatiyya: Allah, Al-Ahad, Al-Waahid, Al-Fard, Al-Witer, Al-Samad.*

(2) *Al-Jalaliyya: Al-Kabir-Al-Mut'Aall, Al-Aziz-Al-Azeem, Al-Jalil-Al-Qahhar.*

(3) *Al-Kamaaliyya: Al-Rahman, Al-Malik, Al-Rabb, Al-Muhaimin, Al-Khaliq, Al-Samia.*

(4) *Al-Jamaaliya: Al-'Aleem, Al-Rehmee, Al-Salaam, Al-Mumin, Al-Baari, Al-Musawwir.*

In correspondence with these three stages of the Absolute Development, the perfect man has three stages of spiritual training, but in his case the process of development must be the reverse, because his is a process of ascent while the Absolute Being had undergone essentially the process of descent. In the first stage of his spiritual progress he meditates on the name, studies nature on which it is scaled; in the second stage he steps into the sphere of the attribute and in the third stage he enters the sphere of *'Zaat'*, the Essence. It is here that he becomes the God-man; his eye becomes the eye of God; his word the word of God; his life the life of God - participates in the general life of nature, and "sees into the life of things". It will appear at once how strikingly the author has anticipated the chief phase of the Hegelian Dialectic and how greatly he has emphasized the Doctrine of the Logos; a Doctrine which has always found favour with almost all the profound thinkers of *Islam*, and in recent times readvo cated by M. Ghulam Ahmed, of Qadian, probably the profoundest theologian among modern Indian Muhammadans.The chapter ends with a fanciful discussion about the meanings of the different letters of the word *'Allah'*; each letter of the word, he says, marks a separate Divine illumination.

The Third chapter is a brief discussion of the nature of the attribute. The author's views on this interesting question are very important, because it is here that his doctrine fundamentally differs from Hindu idealism.He finds attribute as an agency which gives us knowledge of the state of things. Elsewhere he says that this distinction of attributes of the underlying reality is tenable only in the sphere of the manifested because here every attribute is regarded as the other of the reality in which it is suppose to inhere. The otherness is due to the existence of combination and disintegration in the sphere of the manifested. But the distinction is untenable in the domain of the unmanifested, because there is no combination of disintegration there. It should be observed how widely he differs from the advocates of the Doctrine of Maya; he believes that the material world has real existence; it is the outward husk of the real being, no doubt, but this outward husk is none the less real. The cause of the phenomenal world, accroding to him, is not the real entity hidden behind the sum of attributes, but it is a conception furnished by the mind so that there may be no difficulty in understanding the material world. Berkley and Fichte will so far agree with our author, but his view leads him to the most characteristically Hegelian doctrine - identity of Thought and Being.

In the thirty-seventh chapter of the second volume of his book, he clearly says that Idea is the stuff of whieh this universe is made: Thought, Idea, Notion is the material of the structure of nature. While laying stress on this doctrine he says, "Dost thou not look to thine own self? Where is the reality in which the so-called Divine attributes inhere? It is but the idea". Hence nature is nothing but the crystallized idea. He would give his hearty assent to the results of Kant's *Kritik of Pure Reason*, but, unlike him, he would make this very idea the essence of the universe. *Kant's Ding An Sich* to

eternal life in all future time. It has two qualities (*wasf*): God and Creation. It has two *Lughat* (definitions): uncreatableness and creatableness. It has two names (*asmaa*): God and man. It has *Wajhaan* (two faces): the manifested (this world) and the unmanifested (the next world). It has *hukman* (two effects): necessity and possibility. It has *Istibaraan* (two points of view): from the first it is non-existant for itself but existent for what it is not itself; from the second it is existent for itself, and non-existent for what is not itself. With these truths of Hegelianism the author closes this difficult speculation, and begins his second chapter on the name.

Name, he says, fixes the named in understanding, pictures it in the mind, presnents it in the imagination and keeps it in the memory. It is ihe out side or the husk, as it were, of the named, while the named is the inside or the pith. Some names do not exist in reality, but exist in name only – as *'Unaqaa'* (a fabulous bird), It is a name, the object of which does not exist in reality. Just as *'Unaqaa'* is absolutely non-existent, so God is absolutely present, although it cannot be touched or seen. The *'Unaqaa'* exists only in idea while the object of the name *Allah* exists in reality, and can be known like *'Unaqaa'* only through its names and attributes. The name is a mirror which reveals all the secrets of the Absolute Being; it is a light through the agency of which God feels Himself.

In order to understand this passage we should bear in mind the three stages of development of Pure Being, enumerated by the author in his chapter on the Illuminations of the Essence. There he propounds that the Absolute existence of Pure Being when it leaves its absoluteness undergoes three stages :

(1) Oneness;
(2) He-ness; and
(3) I-ness.

In the first stage there is absence of all attributes and relations, yet it is called one, and therefore onencss marks one step away from the absoluteness. In the second stage the Pure Being is yet free from all manifestations, while the third stage I-ness is nothing but an external manifestation of the He-ness, or, as Hegel would say, it is the self-diremption of God. This third stage is the sphere of the name *Allah*; here the darkness of Pure Being is illuminated, nature comes to the front, the Absolute Being has become conscious. He says further that the name of *Allah* is the stuff of all the perfections of the different phrases of Divinity, and in the second stage of the progress of Pure Being, all that is the result of Divine self-diremption was potentially contained within the titanic grasp of this name, which, in the third stage of the development, objectified itself, became a mirror in which God reflected Himself, and thus by its crystallization dispelled all the gloom of the Absolut Being.

stical and metaphysical doctrines. Among other books, he wrote a commentary on Shaikh Muhy al-Din Ibn Arabi's *Fatu-hu-l Makkiyah*, a commentary on *Bismillah*, and *Al-Insan-al-Kamil*, wahich we propose to consider here.

This famous work comprises two volumes; the first may be looked upon as a treatise on his metaphysical opinions while the second attempts explanation of terms current in popular *Muhammadan Theology* In order to make his doctrine easy of understanding, he enters into certain preliminary explanations and declares that in speaking of the Ultimate we must not come down to popular language-a vehicle quite insufficient for the purpose. He avows that the enigma of existence is too high for common phraseology, and that his statemcntents must necessarily be "broken lights" of the great truth. After this brief apology he goes on to relate a personal anecdote showing how he once felt intence thirst for truth and how at last he learnt it from a person endowed with" all the attributes of spiritual glory". The introduction ends with a condensed statement of his doctrine which he puts in this way:

Divine nature soars upwards, human nature sinks downward; hence perfect human nature must stand midway between the two, it must share both the Divine and the human attributes—in one word perfect man must be the god-man.

In the first chapter the author explains the meanings of the word *Zaat*, or Essence. Essence pure and simple, he says, is the thing to which names and attributes are given, whether it is existent or non-existent like *Unaqa*. The existant is for two species:

(1) The Existent in absolute or pure existence—Pure being God.

(2) The existence joined with non- existence — the creation — Nature.

The Essence of God or Pure Thought cannot be understood; no words can express it, for it is beyond all relation, and knowledge is relation. The Intellect flying through fathomless empty space pierces through the veil of names and attributes, traverses the vast sphere of time, enters the domain of the non-existent and finds the Essence of Pure Thought to be an existence which is non-existence, a sum of contradictions. It is interesting to compare this passage with Hegel whose speculations have exercised such a vast influence on the methods of modern scientific investigations. It will appear how strickingly he anticipates the conclusions of modern German philosophy without seeking the help of the Hegelian method — a fact which makes his teaching appear rather dogmatic.

After this confession of ignorance the author goes on to say that Pure Being has two *'Ardh'* (accidents): eternal life in all past time, and

proportion to the harvest that may yet be reaped. This comparatively indifferent attitude towards Arabic philosophy has been evident, perhaps ever since the discovery of Sanskrit literature.

We admit the superiority of the Hindu in point of philosophical acumen, yet this admission need not lead us to ignore the intellectual independence of Muslim thinkers.

The post-Islamic history of the Arabs is a long series of glorious military exploits, which compelled them to adopt a mode of life leaving but little time for gentler conquests in the great field of science and philosophy. They did not, and could not, produce men like Kapila and Sankaracharya, but they zealously rebuilt the smouldering edifice of science, and even attempted to add fresh stories to it. The originality does not appear at once because the unscientific condition of the age led them to write in the spirit of expositors rather than that of independent thinkers.

We wish here to illustrate their originality by considering that portion of the Islamic philosophy which has been generally condemned under the contemptuous name of mysticism. We believe, however, that mysticism is but metaphysics hidden under the veil of religious phraseology, and that the superstructure of mysticism is impossible without a system of metaphysics serving as its foundation. It is, in our opinion, essentially a system of verification-a spritual method by which the ego realizes as fact what intelleet has understood as theory. We know much in theory and our belief in this kind of knowledge depends on the force of the number of arguments advanced in its support. The detection of some logical flaw in our argument, or the force of the arguments in favour of the opposite view, may at once induce us to abandon our theory, but if the ego has "realized" the theory, if the theory, in question, has been a spritual experience on our part, no argument, however forcible, no logical flaw, can dispose us to abandon our position. Hence mysticism appeals to a standard higher than intellect itself. This standard, waiving the question of its objective existence, is, according to the mystic, *qalb*, or heart, the meaning of which will be explained later on. I shall not well here upon the scientific necessity of mysticism for the solution of human enigma, but shall content myself with a brief statement of the Islamic Metaphysical Mysticism as represented by Shaikh Abdul Karim al-Jillani in his famous work *Al-Insan Al-Kamil* (The Perfect Man).

The deep thinker was born at Jilan in 767 A.H. as he himself says in one of his verses, and died in 811 A.H. He was not a prolific writer like Shaikh Muhy al-Din Ibn Arabi, whose mode of thought seems to have greatly influenced his teaching. He combined in himself poetical imagination and philosopical genius, but his poetry is no more than a vehicle for his my-

IQBAL ON THE DOCTRINE OF ABSOLUTE UNITY

By Shaikh Muhammad Iqbal, M. A.

The impact of Iqbal on contemporary thought has made his writings an object of keen quest to thinkers and scholars, both in the East and the West. The following article from his pen which we have been able to retrieve from the archives of the British Museum Library was written as long ago as 1900. That should make it all the more valuable to students of Iqbal, reflecting as it does the deep trends of his thinking even at that early age, when he had just stepped out of the portals of the University, and taken up Readership at the Oriental College, Lahor.

The article was published in the *Indian Antiquary* of Bombay (September 1900 issue), a journal of Oriental research, edited at the time by Richard Carnac Temple, C. I. E., under the heading:

"The Doctrine of Absolute Unity as Expounded by Abdul Karim al-Jilani, by Shaikh Muhammad Iqbal, M.A. (McLeod Arabic Reader,Oriental College, Lahore)".

And is a review of that Islamic savant's book entitled *Insan-i-Kamil*. Though confined to a discussion of the views of that particular Muslim thinker, the article throws abundant side lights on those of other eminent thinkers, Eastern as well as Western, on this most elusive problem of profound depth and subtlety. -Editor.

While European scholars have investigated ancient Hindu philosophy with an unflagging enthusiasm, they have as a rule looked upon Muslim philosophy as only an unprogressive repetition of Aristotle and Plato.

Although during recent years some attention has been paid to this part of Arabic literature, yet the work achieved by reapers in this field bears no

FOREWARD

We are reprinting here three articles of Dr. Iqbal entitled (i) The Doctrine of Absolute Unity, As expounded by Abdul Karim al-Jilani (ii) A Plea for the Deeper Study Of The Muslim Scientists (iii) Khushhal Khan Khattack-- Afghan Warrior - Poet (A note on the poetry of the Afghan Poet, together with a selection of his ninteen poems.)

These articles were first published in the following Journals :

(i) Indian Antiquary of Bombay (Sept. 1900 issue), a journal of Oriental Research, and here replicated from The Islamic Review (Woking, London,). May, 1959 issue, together with Editor's note P. 7-12)

(ii) Islamic Culture (Hyderabad) April, 1929 issue,(P. 201-209).

(iii) Islamic Culture (Hyderabad) October, 1928 issue (P. 458-394).

Since these articles have not been published in any collection of Iqbal we feel their re-presentation will benefit the scholars of Iqbal.

Editor.

IQBAL REVIEW

Quarterly Journal of Iqbal Academy, Hyderabad.

Advisory Board :

Dr. Alam Khundmeri
Prof. Asloob Ahmed Ansari
Prof. Jaganath Azad
Dr. Gulam Dastagir Rasheed
Syed Abbas Razvi
Dr. Mirza Safdar Ali Baig
Md. Zaheeruddin Ahmed

Mohammad Manzoor Ahmed, *Editor.*

Muslehuddin Saadi, *Jt. Editor.*

Vol. 1 **Issue : July.-Oct. 1978**

CONTENTS
(English Section)

Foreword ... ... *Editor*

1. *Three Articles of Iqbal*

(i) The Doctrine Of Absolute Unity As Expounded by Abdul Karim al-Jilani 1

(ii) A Plea For Deeper Study Of The Muslim Scientists 15

(iii) Khushhal Khan Khattack 23

2. Iqbal As Poet And Philosopher
Prof. Ramesh Mohan 31

I[torn] ADEMY

[torn] ered
Under A. P[torn] Registration Act 1350 Fasli.

Aims and Objects

* To promote the Study of Iqbal's Thought.
* To promote the Study of the Sources of Iqbal's Thought.
* To nourish literary and academic consciousness.

* * *

Membership

Annual	...	Rs. 10/-
Life member	...	Rs. 200/-
Patron	...	Rs 1000/-

* * *

SUBSCRIPTION FOR IQBAL REVIEW

India		
Four Issues	...	Rs. 16/-
Per Copy	...	Rs. 5/-
Foreign Countries		
By Air Mail	...	U.S. $ 8.00
By Surface Mail	...	U.S. $ 4.00
		(or equivalent amount)

Published by Karim Raza, Secretary Iqbal Academy and printed at Jai Ram Press; Chatta Bazar, Hyderabad. The English matter and title printed at Intekhab Press, for Jai Ram Press.

اقبال اکیڈمی حیدرآباد

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