اقبال

کی

شخصیّت اور شاعری

مجموعۂ مقالات

از

پروفیسر حمید احمد خاں

○

بزمِ اقبال

کلب روڈ، لاہور

اقبال کی شخصیت اور شاعری

مجموعہ مقالات

از

پروفیسر حمید احمد خاں

بزمِ اقبال

کلب روڈ، لاہور

جملہ حقوق محفوظ

طبع اول : اکتوبر ۱۹۷۴ء

تعداد : ۱۱۰۰

ناشر : پروفیسر محمد عثمان

طابع : محمد زرین خاں

مطبع : زرین آرٹ پریس ، ۶۱ ریلوے روڈ ، لاہور

قیمت : ۱۰ روپے

برادرِ معظّم پروفیسر محمود احمد خان مدظلّہ

کے نام

جن کی ذات میرے لیے ہمیشہ

اقبال کے مردِ مومن کی حق گوئی و درویشی

کا مظہر رہی ہے

حرفِ آغاز

اس کتاب کی ایک خصوصیّت ، جو علامہ اقبال پر لکھی ہوئی تمام کتابوں سے اسے متمیّز کرتی ہے ، یہ ہے کہ یہ مضامین کم و بیش ۳۶ برسوں کی کاوش و عقیدت کی یادگار ہیں اور ایک ایسے شخص کی یادگار ہیں جو ابھی کل تک ہم میں تھا اور اردو زبان و ادب کی ابھی بہت سی امیدیں اس سے وابستہ تھیں ۔

پاکستان کی تاریخ کے پہلے پچیس برسوں میں جن دانش وروں اور معلّموں نے اس نئے ملک میں عزّت و وقار کے منصب حاصل کیے اور اپنے ذاتی وقار سے خود اِن منصبوں کو عزّت بخشی ، اُن میں پروفیسر حمید احمد خاں کا نام خاص طور سے شامل ہے ۔ پروفیسر صاحب مرحوم فی الواقع ایک عالم تھے ۔ ان کو انگریزی اور اردو دونوں زبانوں پر یکساں عبور تھا اور انھوں نے ان زبانوں کے شعر و ادب کا بڑی گھری نظر سے مطالعہ کیا تھا اور ان میں ناقدانہ بصیرت بہم پہنچائی تھی ۔

پروفیسر حمید احمد خاں کو ادب ، ثقافت ، تعلیم ، مذہب اور معاشرت کے کئی دوسرے شعبوں سے مبصّرانہ لگاؤ تھا مگر ان کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ انھوں نے اپنا سارا علم اپنی شخصیّت میں سمو رکھا تھا اور ان کی ذات ان کے علم و دانش کا بھرپور مظہر تھی ۔ اس جملے کی وضاحت میں یوں کروں گا کہ پروفیسر صاحب مرحوم اُن لوگوں میں سے نہ تھے جنھوں نے اپنے علم اور اپنی ذات کو الگ الگ خانوں میں بانٹ رکھا ہوتا ہے ۔ جن کی ذات ان کے علم پر اپنا پرتو نہیں ڈالتی اور جن کا علم ان کی ذات پر اثر انداز

نہیں ہوتا ۔ پروفیسر حمید احمد خاں کے ہاں ایسی دُوئی کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا تھا ۔ انھوں نے جو کچھ پڑھا اور سوچا اس کو برتا، اور جو کچھ کیا اور برتا فقط اُسی کا پرچار کیا ۔

ان مضامین کی سطر سطر سے جو بات عیاں ہے، وہ یہ ہے کہ پروفیسر حمید احمد خاں بڑے سچّے پاکستانی تھے ۔ انھیں پاکستان کی نظریاتی بنیادوں پر کامل یقین تھا اور اقبال کے فکری ارتقا کو وہ اس کے صحیح تناظر میں سمجھنے سمجھانے کی پوری اہلیت رکھتے تھے ۔

کتاب کے دو حصّے ہیں : ایک شخصیّت سے متعلق ہے اور دوسرا شاعری سے ۔ اس سے قبل علامہ کی شخصیّت پر بھی اُن کے ملنے اور جاننے والوں نے بہت کچھ لکھا ہے اور اُن کی شاعری پر بھی خاصا لکھا جا چکا ہے ۔ خوشی اور اطمینان کی بات یہ ہے کہ یہ مختصر سی کتاب علامہ کی شخصیّت کے بارے میں بھی ہماری معلومات میں اضافہ کرتی ہے اور ان کی شاعری کے باب میں بھی ہمارے علم کو جلا بخشتی ہے ۔

پروفیسر حمید احمد خاں ۲۲ مارچ ۱۹۷۴ع کو ناگہاں رحلت فرما گئے ۔ اُس وقت یہ کتاب مطبع میں تھی اور اس کا بیشتر حصّہ چھپ بھی چکا تھا ۔ صرف ایک مضمون ''اقبال کا نظامِ فکر'' ابھی وہ لکھ رہے تھے (جو اپریل ۱۹۷۴ع میں پنجاب یونیورسٹی کا ''اقبال میموریل لیکچر'' بھی ہوتا) ۔ افسوس کہ یہ مضمون نامکمل رہ گیا ۔ اب یہ اِسی حالت میں شاملِ کتاب کر دیا گیا ہے ۔

محمد عثمان

معتمدِ بزمِ اقبال

بی - ٦ - نیو کیمپس لاہور

۳۰- ستمبر ۱۹۷۴ع

فہرست

دیباچہ - - - - - - - - - - - ۱

شخصیت

اقبال کی لفظی تصویر - - - - - - - - - ۵

علّامہ اقبال کی یاد اُن کی رحلت کے بعد - - - - - - ۱۴

علّامہ اقبال کے ملفوظات کو جمع کرنے کی اہمیت - ۲۰

کچھ یادیں ، کچھ ملفوظات - - - - - - - ۲۳

علّامہ اقبال کے ہاں ایک شام - - - - - - ۴۶

شاعری

اقبال کا شاعرانہ ارتقا - - - - - - - - ۶۵

علّامہ اقبال کا انتخابِ بیدل - - - - - - - - ۸۱

اقبال اور انگریزی شعرا - - - - - - - - ۱۰۵

شعرِ اقبال میں فنکاری کا عنصر - - - - - - ۱۲۱

اقبال کا نظامِ فکر - - - - - - - - - ۱۴۱

The Universal Note in Iqbal's Poetry - - - - - ۱۷۷

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

اِس کتاب میں جو مضامین شامل کیے جا رہے ہیں اُن میں سے بعض مثلاً ''اقبال کی لفظی تصویر'' پانزدہ روزہ ''نوائے وقت'' میں یا ''اقبال کا شاعرانہ مقام'' ماہنامۂ ''ہمایوں'' میں برسوں پہلے شائع ہوئے تھے - بعض ایسے بھی ہیں جو اب تک غیر مطبوعہ رہے -

یہ سب مضامین قدرتی طور پر دو حصّوں میں بٹ جاتے ہیں ؛ ایک حصّہ وہ ہے جس میں مصنّف کو اقبال کی شخصیّت سے سروکار ہے ، اور دوسرا وہ جس میں علّامۂ مرحوم کی شاعری کے مختلف پہلوؤں سے بحث کی گئی ہے - اِس حصّے کے آخر میں اقبال کی آفاقیّت پر میرا ایک انگریزی مقالہ اس لیے شامل ہے کہ اِس اہم موضوع پر مفصّل اظہارِ خیال بہت کم ہوا ہے ، کم از کم کوئی مبسوط مقالہ ، جس میں یہ بحث چھیڑی گئی ہو ، میری نظر سے نہیں گزرا -

قارئینِ کرام کی سہولت کے لیے میں نے مناسب یہ سمجھا ہے کہ اِس مجموعے کے مشمولہ مضامین میں سے ہر ایک کے آغاز میں اُس کا زمانۂ تحریر ظاہر کر دیا جائے -

علّامۂ اقبال کی عکسی شبیہ ، جو اِس کتاب کی زینت ہے ،

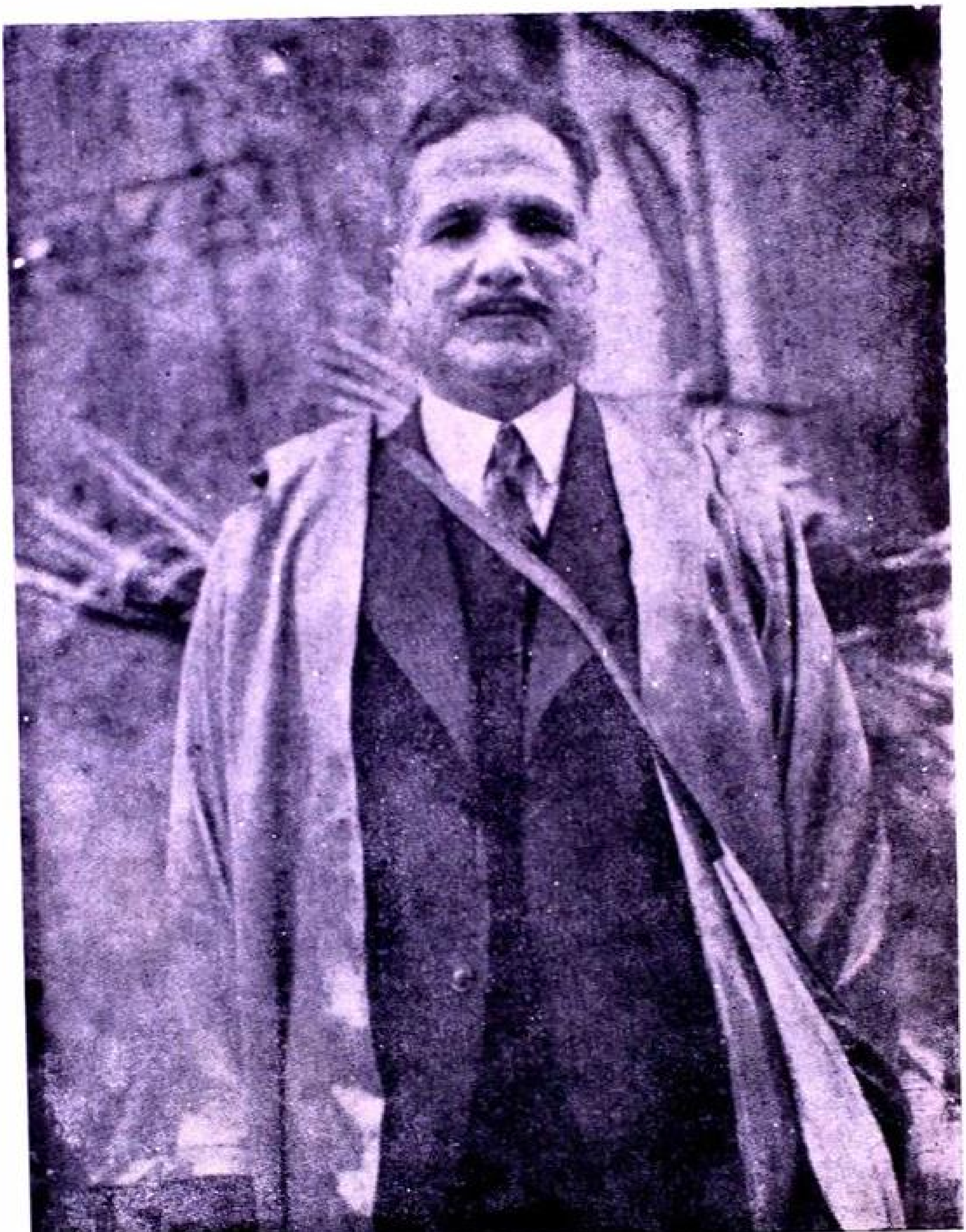
پروفیسر جے ۔ ایف ۔ برُوس کی انگریزی تالیف ''اے ہسٹری آف دی یونیورسٹی آف دی پنجاب'' (لاہور ، ۱۹۳۳) سے ماخوذ ہے ۔ یہ تصویر غالباً ۴ ۔ دسمبر ۱۹۳۳ کو لی گئی تھی جب علّامہ اقبال کو پنجاب یونیورسٹی نے ڈی ۔ لٹ ۔ کی اعزازی سند دی[1] ۔

حمید احمد خاں

لاہور

۲۱ - اپریل ۱۹۷۲

۱- اس سلسلے میں یہ ذکر خالی از دل چسپی نہیں ہے کہ ۱۸۸۶ سے شروع کرکے ۱۹۳۳ تک جن پندرہ اکابر کو یونیورسٹی کی طرف سے ڈی ۔ لٹ ۔ کی اعزازی سند ملی ، اُن میں سے پہلے چودہ غیرملکی اور مغربی الاصل ہیں اور پندرھواں نام علّامہ اقبال کا ہے ۔ گویا مقامی اکابر میں اقبال پہلے شخص ہیں جنھیں یہ اعزاز ملا ۔



شبیہِ علامہ اقبالؒ
(۱۹۳۳ء)

شخصیّت

اقبال کی لفظی تصویر

(۱۹۴۰)

ہر بڑے آدمی کا نام ایک طلسم ہے جسے زبان پر لاتے ہی نظر کے سامنے ایک نیا جہان اُبھر آتا ہے۔

محمد اقبال! یہ نام پچھلی صدی تک کسی خاص مفہوم سے آشنا نہ تھا۔ ہزاروں دوسرے ناموں کی طرح یہ بھی ایک نام تھا، غیر متحرّک اور منجمد، جیسے زید اور بکر اور عمرو! آخرکار صدیوں کی بے سروسامانی کے بعد خود ہمارے عہد میں اِس نام نے حیاتِ جاوید کا خلعت پہنا۔ اِس کو زندہ کرنے کے لیے ایک مسیح آیا اور یہ نام علامت قرار پایا فلسفۂ زندگی کی ایک ہمہ گیر حرکت اور وسعت اور اضطراب کی۔ آنے والی نسلیں اِس نام کے پیچھے صرف اِسی حرکت اور وسعت اور اضطراب کی جھپٹ دیکھیں گی۔

لیکن موجودہ نسل یہ نام سُنتی ہے تو زندگی کے اِس طوفان انگیز تخیّل کے پیچھے اسے ایک پُر سکون اور عزلت پسند انسانی پیکر کی تصویر نظر آتی ہے۔ محمد اقبال! پیغمبرِ امید، پیغمبرِ حیات! بے شک! مگر اِس سے پہلے ہماری طرح ہنسنے بولنے والا، کھانے پینے والا ایک انسان! جب تک موجودہ نسل زندہ ہے یہ متحرّک شبیہ اس کے تصوّر میں زندہ رہے گی۔ لیکن اس نسل کے گزر جانے کے ساتھ عالمِ خیال کی یہ تصویر بھی گزر جائے گی۔

اقبال کے سراپا کی لفظی تصویر کھینچنا آسان نہیں ۔ اگر انہیں کشیدہ قامت کہا جائے تو یہ کچھ مبالغہ سا معلوم ہوتا ہے ، مگر اِس کے ساتھ ہی انہیں محض میانہ قد کہنا صریحاً کوتاہی ہوگی ۔ یہی حال اُن کے ڈیل ڈول کا تھا ۔ اُن کا جسم بھرا بھرا تھا مگر فربہی کے شبہہ سے پاک ۔ چنانچہ جب گرمی کے موسم میں باتیں کرتے کرتے پنڈلی پر سے کپڑا ہٹا دیتے تھے تو اہلِ مجلس کو تعجّب سا ہوتا تھا کہ اُن کی پنڈلیوں پر کچھ زائد گوشت کیوں نظر نہیں آتا ۔ یہ اس لیے کہ اُن کے بھرے ہوئے پُر رُعب چہرے کا لحاظ کرکے دیکھنے والا قدرتی طور پر زیادہ پُرگوشت اور بھری ہوئی پنڈلیوں کی توقع رکھتا تھا ۔ اُن کا رنگ گورا تھا جس میں سرخی کی جھلک آخری دنوں تک قائم رہی ۔ مرض کی حالت سے قطع نظر ، اُن کے چہرے کی سرخی ، روشنی اور دھوپ میں خاص طور پر نمایاں ہو جاتی تھی ۔ یہ گویا اُن کے اُس کشمیری خون کا اثر تھا جو اُن کے شفّاف خدو خال سے چھپائے نہیں چھپتا تھا ۔

اقبال اپنے سر کے بال سنوارنے میں صرف یہ کرتے تھے کہ انہیں کنگھی سے سُلجھا کر پیچھے ہٹا دیتے تھے (کم از کم میں نے اُن کے بالوں میں کبھی مانگ نہیں دیکھی) ۔ باتیں کرتے ہوئے کبھی کبھی اپنا ہاتھ اسی انداز سے پیچھے کی طرف بالوں پر پھیر لیتے تھے ۔ پیشانی اگرچہ کشادہ تھی مگر جہاں سر کے بال شروع ہوتے تھے وہاں کچھ تنگ تنگ بلکہ ایک گوشہ سا بناتی ہوئی معلوم ہوتی تھی ۔ ابرو بہت گھنے تھے اور شاید اس لیے کچھ زیادہ گھنے معلوم ہوتے تھے کہ اُن کے نیچے آنکھیں گہری بلکہ ذرا اندر کو دبی ہوئی معلوم ہوتی تھیں ۔ اُن کی آنکھیں بڑی نہ تھیں مگر گہری اور ذہین آنکھیں ضرور تھیں جن کے اوپر گھنے ابروؤں کے چھجّے جھکے ہوئے تھے ۔ گفتگو

کرتے وقت اُن کی صرف دائیں آنکھ پوری کھلی رہتی تھی۔ دوسری آنکھ کو نادانستہ طور پر ذرا بند کرتے رہتے تھے۔ دراصل اُن کی یہ آنکھ بینائی سے محروم تھی۔

اقبال ڈاڑھی عمر بھر منڈاتے رہے لیکن مونچھیں رکھتے تھے۔ مونچھیں رکھنے کے بھی کئی فیشن ہیں۔ ہماری سوسائٹی میں بعض حضرات صرف اپنی ''زور دار'' مونچھوں کے دم خم سے پہچانے جاتے ہیں۔ اقبال کا تعلّق اِس گروہ سے نہیں تھا۔ اُن کی مونچھیں ذرا چھدری تھیں اور خاموش، مگر اس خاموشی کے باوجود جان دار معلوم ہوتی تھیں۔ یوں سمجھ لیجیے کہ اقبال کی مونچھوں میں اگر قیصر ولیم کی مونچھوں کی اکڑ نہیں تھی تو مسٹر چیمبرلین کی مونچھوں کا عجز و انکسار بھی نہ تھا۔

یہ ایک دلچسپ سوال ہے کہ جو لوگ اقبال کے پاس بیٹھتے تھے، اُن پر اقبال کی شخصیّت کا مجموعی طور پر کیا اثر ہوتا تھا۔ ہم اپنی جان پہچان کے لوگوں میں سے ہر شخص کے ساتھ بالعموم ایک نہ ایک خصوصیّت منسوب کر دیتے ہیں جو ہمارے نزدیک اُس کی شخصیّت کی امتیازی نشانی بن جاتی ہے۔ اگر ایک شخص بالطبع خاموش ہے تو دوسرا بہت باتونی ہے، ایک کا کام دن رات ہنسی دل لگی ہے، دوسرا ذرا سی بات پر مشتعل ہو کر آپے سے باہر ہو جاتا ہے۔ غرض کوئی نہ کوئی نمایاں صفت ایسی ہوتی ہے جسے ہم اُس کی شخصیّت کا جوہر قرار دیتے ہیں۔ اقبال کو میں نے بارہا ہنستے دیکھا ہے اور کبھی کبھی غصّے کی حالت میں بھی۔ لیکن اُن کی شخصیّت کا محور نہ ہنسی تھی اور نہ غصّہ۔ اصل میں ہر انسان پر مختلف اوقات میں بہت سی ذہنی اور جسمانی کیفیّتیں طاری ہوتی ہیں مگر میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کی زندگی میں غور و فکر کو جو مرکزی

حیثیت حاصل تھی ، وہ کسی اور کیفیت کو کبھی حاصل نہ ہوئی - خاموشی اور گفتگو ، سکون اور اشتعال ، ہر رنگ میں اُن کی اصل حیثیت ایک مفکّر کی تھی - یہ ناممکن تھا کہ کوئی شخص تھوڑی دیر اُن کے پاس بیٹھے اور یہ محسوس نہ کرے کہ اقبال کی پوری ہستی کی بنیاد غور و فکر پر قائم ہے - گفتگو میں ذرا وقفہ آیا اور اقبال کا ذہن ایک جست میں کائنات کی حدوں کو عبور کرکے وہاں جا پہنچا جہاں ہمارا تمام شور و شغب قدرت کے سرمدی سکوت میں گم ہو جاتا ہے - اُس وقت دیکھنے والے کو صرف ایک نظر بتا دیتی کہ یہ اپنے آپ میں سمٹا ہوا انسان سیاسی پلیٹ فارم کی تقریرِ شرر بار اور منبر کے وعظِ ستم اندوز کے لیے پیدا نہیں ہوا - اُس وقت اُس کا پیکرِ خاک اِسی عالمِ رنگ و بو میں موجود ہوتا لیکن اُس کی روح ستاروں کے نُور سے اُلجھتی ہوئی ، پاتال کے اندھیرے سے ٹکراتی ہوئی ، کسی نئی دنیا میں جانکلتی -

مگر اقبال کی اِس حیاتِ فکری کا ایک پہلو اور بھی تھا : اپنے ذہن کی اِسی کیفیت کی وجہ سے اقبال عام انسانی تعلّقات سے بے نیاز تھے - اپنے ملنے والوں سے اُن کا تعلّق معاشرتی تعلّق نہیں تھا ، فلسفیانہ تھا - میں برسوں اُن کی خدمت میں حاضر ہوتا رہا لیکن مجھے پورے عجز کے ساتھ اعتراف ہے کہ اُنھیں مجھ سے کوئی ذاتی تعلّق نہیں تھا - میں تو خیر ایک عقیدت مند کی حیثیت سے اُن کے پاس جاتا تھا ، مگر اُن کے مقرّبین بھی اُن کے دلی تعلّق سے غالباً محروم تھے - جب اقبال خلوص اور گرم جوشی سے بات کرتے تھے تو اِس لیے نہیں کہ اُن کا مخاطب اُن کے اِس اخلاص کا مستحق ہوتا ، بلکہ اِس لیے کہ وہ تمام جوش اور خلوص انھیں اپنے اُس خیال کے متعلّق محسوس ہوتا تھا جس کے اظہار سے انھیں اُس وقت غرض

ہوتی - جن لوگوں سے اقبال بے تکلف تھے وہ لوگ بھی ، روحانی طور پر ، اُن کے لیے اشخاص نہیں تھے بلکہ محض چند ''کھونٹیاں'' جن پر مختلف قسم کے خیالات بالکل مناسب طور پر لٹکائے جاسکتے تھے - اقبال اِس معاملے میں ہمیشہ تنہا اور آزاد رہے -

روح کی اِس تنہائی کے باوجود اقبال کو ایک مختصر حلقے کی گفتگو اور وہاں اپنے خیالات کے اظہار میں خاص لطف آتا تھا - وہ خود بھی خاموش رہ کر دوسروں کی بات سن سکتے تھے ، اور اُنھیں باتونی کہنا تو کسی طرح بھی درست نہیں ہوگا لیکن مختلف سوالات کے جواب میں اپنی تشریحات پیش کرتے ہوئے جو لذّت انھیں ملتی تھی وہ ہر شخص پر ظاہر تھی - دراصل اُن کی فطرت مشرق وضع کے پرانے اُستاد کی فطرت تھی جس کا محبوب ترین مشغلہ اپنے شاگردوں کے درمیان بیٹھ کر بات بات میں نکتے پیدا کرنا تھا -

آج وہ شمع خاموش ہے اور وہ محفل بھی باقی نہیں رہی ، لیکن ہمارا تخیّل اِس مٹتی ہوئی تصویر کو ایک بار پھر زندہ کر سکتا ہے - آئیے پھر ایک مرتبہ ڈاکٹر اقبال سے ملنے چلیں - میکلوڈ روڈ سے مُڑتے ہی ڈاکٹر صاحب اپنی کوٹھی کے برآمدے میں آرام کرسی پر بے تکلّفی سے بیٹھے نظر آتے ہیں - اگر سردی کا موسم ہے تو ڈاکٹر صاحب قمیص اور شلوار میں ملبوس ایک بادامی دُھسّہ اوڑھے ہوئے ہیں - اگر گرمی ہے تو قمیص کے ساتھ ایک تہبند ہے اور قمیص کے بجائے بھی کئی مرتبہ صرف بنیان ہی ہے - آرام کرسی پر ٹانگیں سمیٹ کر بیٹھے ہیں اور کبھی کبھی اپنے پاؤں کے بے حد سفید تلوے کو ہاتھ سے سہلا لیتے ہیں - ڈاکٹر صاحب کی آرام کرسی کے برابر حُقّہ پڑا ہے - چلم بجھ جاتی ہے تو ایک ایسے انداز میں ، جو کبھی نہیں بدلا ، آواز دیتے ہیں : ''علی بخش !'' اتنے میں ہم برآمدے

کی سیڑھیوں پر چڑھتے ہیں اور اُنھیں سلام کرتے ہیں ۔ ڈاکٹر صاحب تھوڑی دیر کے لیے اِدھر توجّہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں : ''آؤ جی . . . صاحب'' ۔ جس شخص کو اچھی طرح پہچانتے ہیں اُس کا خیر مقدم اِسی مختصر جملے سے کرتے ہیں ، جس کو نہیں پہچانتے اُس کے متعلّق کبھی نہیں پوچھتے کہ یہ کون ہے ۔ ناواقفوں کے لیے یہی کافی ہے کہ سلام کریں اور بیٹھ جائیں ۔ اِس کے بعد تکلّف برطرف ، وہ ڈاکٹر صاحب کی گفتگو میں پوری آزادی سے شامل ہو جاتے ہیں ۔

اب باتیں شروع ہوتی ہیں اور علم و حکمت کا چشمہ اُبلنے لگتا ہے ۔ ڈاکٹر صاحب کے دماغ سے ہر رنگ کی موج اُٹھتی ہے اور اجنبی چہروں کا سامنا بھی ان کی گفتگو کی بےباک روانی کو تکلّف کی کسی زنجیر کا پابند نہیں کر سکتا ۔ اُن کی تشریحات اُستادانہ ہیں ۔ وہ سوالات کا جواب دینے سے تھکتے نہیں بلکہ ایک ایک نکتہ کھول کھول کر بیان کرتے ہیں ۔ کچھ سمجھاتے ہیں تو ہاتھ کی صرف ایک اُنگلی ہی نہیں اُٹھاتے بلکہ داہنے ہاتھ کا پورا پنجہ حرکت میں آتا ہے ۔ گفتگو ہمیشہ پنجابی میں ہوتی ہے ۔ کبھی کسی علمی نکتے کے بیان میں انگریزی کے دو ایک جملے بھی بےتکلّف استعمال کر جاتے ہیں ۔ اُردو میں صرف اُس وقت بات کرتے ہیں جب بیرونِ پنجاب سے کوئی صاحب شریکِ مجلس ہوں ۔ مذہب اور سیاست دو ایسے مضمون ہیں جن سے بحث کرتے ہوئے کبھی کبھی اُن کا لہجہ پُرجوش ہو جاتا ہے ۔ جوں ہی کوئی ایسا موقع آتا ہے ، ڈاکٹر صاحب کرسی پر ذرا سیدھے ہو بیٹھتے ہیں ۔ یہ میکلوڈ روڈ کے دنوں کی کیفیّت ہے ۔ میو روڈ کی کوٹھی کے زمانے میں امراض نے آگھیرا ہے ۔ بستر پر لیٹے رہتے ہیں اور ملاقاتیوں کو خواب گاہ ہی میں بلالیتے

ہیں - اِسی حالت میں گھنٹوں تک پُرلطف باتیں ہوتی ہیں - لیکن جوں ہی گفتگو میں ذرا گرمی پیدا ہوئی ، ڈاکٹر صاحب ایک دم اُٹھ کر بستر پر بیٹھ گئے اور پھر اُس وقت تک نہیں لیٹے جب تک وہ بات ختم نہیں ہوگئی -

اب ہمیں اُن کے پاس بیٹھے گھنٹہ ڈیڑھ گھنٹہ ہوگیا ہے - ہمارے سوالات ختم ہو چکے ہیں اور ڈاکٹر صاحب کا ذہن بھی ایک اور پرواز کے لیے ذرا دم لیتا ہے - دونوں طرف خاموشی طاری ہو جاتی ہے - اس وقت ڈاکٹر صاحب ایک اَور ہی عالم میں ہیں ؛ وہ کمرے میں موجود ہیں مگر پھر بھی موجود نہیں ہیں - اُن کی ظاہر کی آنکھیں کچھ بند کچھ کھلی ہیں لیکن باطن کی آنکھ کسی اَور سمت میں سراپا نگاہ ہو رہی ہے - اِسی کیفیت میں کچھ وقت گزر جاتا ہے - اُن کے خیالات کی موجیں اُنھیں بہاتی ہوئی کہاں سے کہاں لے جاتی ہیں - آخرکار حواسِ ظاہری کا دیدبان دفعۃً واپسی کا اشارہ کرتا ہے اور اُن کا سفینۂ خیال گہرے سمندروں کے سفر کے بعد پھر زندگی کے پرانے ساحلوں کی طرف رخ پھیرتا ہے - اُس وقت وہ اپنا سر ذرا اوپر کو اٹھاتے ہیں اور اُن کے منہ سے کبھی ''یا اللہ !'' اور کبھی فقط ''ہوں !'' کی ہلکی سی آواز نکلتی ہے - یہ آواز اِس بات کی علامت ہے کہ جہاز ساحل پر آ پہنچا اور اُس کے لنگر کا قلابہ پھر ایک بار عالمِ اسباب کی مضبوط زمین میں پیوست ہو گیا - [اِس قسم کے وقفوں کے بعد بالعموم اُن کی یہی لمبی اور پُرسکون ''ہوں !'' ان کے ذہن کی دور و دراز اُڑان سے اُن کی بازگشت کی نقیب ہوتی ہے] - پھر اُسی پہلے انہاک سے باتیں شروع ہو جاتی ہیں تا آنکہ سہ پہر کے سائے ڈھل کر شام میں غائب ہونے لگتے ہیں اور سورج غروب ہو جاتا ہے - آخر ہم اپنی کرسیوں پر ایک

بے معنی سی جنبش کرتے ہیں اور پھر اٹھ کر اجازت چاہتے ہیں ۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں ''اچھا چلتے ہیں آپ !'' اور پھر ہمارے سلام کا جواب ہاتھ اٹھا کر دیتے ہیں ۔ یہ اُن کا ہمیشہ کا معمول تھا ۔

ڈاکٹر صاحب نے جب رحلت کی تو اہلِ لاہور کو ایک ایسا ''شخصی'' نقصان پہنچا جس کی تلافی خود ڈاکٹر صاحب کا کلام بھی نہیں کر سکتا تھا ۔ اُن کے انتقال کے موقع پر میں اتفاق سے لاہور میں موجود نہیں تھا ۔ میرے ایک دوست[1] نے ، جن کے ساتھ مل کر میں بارہا ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا ، مجھے ایک خط لکھا جس میں لاہور کی زبان بن کر اُنھوں نے وہ جذبات قلم بند کر دیے جو بہت سے دلوں کو بے تاب کر رہے تھے مگر لب تک نہیں آ سکے تھے ۔ اُنھوں نے لکھا :

> ڈاکٹر اقبال چل بسے ۔ افسوس کہ ہمیں آخری دنوں میں اُن کا نیاز حاصل نہ ہو سکا ۔ یہ حسرت ہمیشہ میرے دل میں رہے گی ۔ لوگ کہتے ہیں کہ اقبال مرا نہیں کیونکہ اُس کا کلام اُسے زندۂ جاوید بنانے کے لیے کافی ہے ۔ لیکن میں اِس خیال سے متّفق نہیں ہوں ۔ میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کے کلام میں اُس کی مکمّل شخصیّت دکھائی نہیں دیتی ۔ اُس کی نظم تو انسانی زندگی کی اعلیٰ تریں اقدار سے موزوں (یعنی پُر معنی اور متین) زبان میں بحث کرتی ہے لیکن خود اقبال کی شخصیّت کا ایک اور نہایت دل چسپ پہلو بھی تھا ؛ یعنی اس کی خوش کلامی جو بعض دفعہ بذلہ سنجی سے جا ملتی تھی ۔ اُس کی نظم میں تو اُس کا تخیّل عرش بریں کو اپنی بلند پروازی کی پہلی سیڑھی سمجھتا ہے لیکن کیا ہم نے اس کو اپنی زندگی میں بے علموں اور وہم پرستوں

۱۔ پروفیسر عبدالواحد ، اسلامیہ کالج ، لاہور ۔

سے اُنھی کی سطح پر نہایت انہماک سے بحثیں کرتے ہوئے نہیں دیکھا ؟ اُس کے کلام سے مجھے اندازہ ہوتا ہے کہ اس ''دانائے راز'' سے ہم سخن ہونا مجھ جیسے ہیچ مداں کے بس کی بات نہ تھی ۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ میں نے گھنٹوں اُس کی صحبت میں بصیرت افروز باتیں سنتے ہوئے گزار دیے مگر اُس اللہ کے بندے نے کبھی ایک دفعہ بھی اشارے یا کنائے سے یہ جتانے کی کوشش نہ کی کہ بھئی تمھاری تنگ نظری وبال جان ہو رہی ہے ، اب ختم بھی کرو ۔ الغرض وہ اقبال جو لوگوں سے گویا پکار پکار کر کہتا تھا کہ آؤ میرے علم و فضل کے خزانے کھلے پڑے ہیں ، جھولیاں بھر بھر کے لے جاؤ ، مر گیا ہے ۔ اقبال کا کلام برحق ، لیکن ہم اپنے بظاہر لاینحل مسئلوں کو اب کس کے پاس لے جائیں گے کہ وہ ایک جنبشِ لب سے مشکل سے مشکل گتھی کو سلجھا دے ۔ یہ اقبال مر گیا ہے ۔ افسوس !

☆ ☆ ☆

علّامۂ اقبال کی یاد

اُن کی رحلت کے بعد

(۱۹۳۸)

یہ مضمون اُن تأثرات کا مرقّع ہیں جو علّامۂ اقبال کی وفات کے معاً بعد قوم کے سوادِ اعظم پر طاری ہوئے۔ مجھے اس کے لکھنے کی تحریک اِس بنا پر ہوئی تھی کہ جولائی ۱۹۳۸ میں پروفیسر محمد طاہر فاروقی نے آگرے سے فرمائش کی کہ میں اُن کی کتاب ''سیرتِ اقبال'' کا دیباچہ لکھوں۔ چونکہ اس دیباچے کا بڑا حصہ اقبال کے شخصی کمالات کے بیان پر مشتمل ہے اس لیے میں اسے بہ تغیّرِ خفیف اِس کتاب کے بابِ شخصیّت میں جگہ دے رہا ہوں۔

دنیا کی تاریخ میں شاید ہی کوئی باب ایسا ملے جو کسی مٹی ہوئی ملّت کے دوبارہ عروج کی داستان سناتا ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ افراد کی طرح اقوام کو بھی ایک ہی دفعہ زندگی عطا ہوتی ہے۔ لیکن تباہ ہو جانے والی قوموں میں بھی بہ لحاظِ بربادی فرقِ مدارج ہے۔ بعض تو قدیم یونانیوں اور بابلیوں کی طرح یوں نابود ہوئیں کہ اُن کا سراغ اب صرف تاریخ داں کے حافظے ہی میں مل سکتا ہے، لیکن بعض دوسری موت و حیات کے اُس درمیانی برزخ میں معلّق ہو گئیں جہاں اگرچہ وہ عملاً مُردہ ہیں مگر اُن کے احیائے ثانی کا کم از کم منطقی امکان ضرور موجود ہے۔ اِسی زمرے میں بدنصیب

ہندوستان کی بسنے والی دونوں قوموں یعنی مسلمانوں اور ہندوؤں کا شمار ہے ۔ اِس قسم کی نیم مُردہ اقوام میں زندگی کی طرف عود کرنے کا ایک امید افزا اشارہ یہ ہے کہ وہ اپنے ذی مرتبت اکابر کی تعلیم کو سمجھنے کی کوشش کریں اور اُن کی قدر و منزلت کا صحیح معیار قائم کرنے کے لیے مضطرب ہوں ۔

کچھ عرصے سے ہماری قوم میں حرکت کے جو آثار پیدا ہو رہے ہیں ، اُن کا ایک ثبوت اُس وقت ملا جب علّامہؒ اقبالؒ کی وفات پر ہر چہار جانب نہ صرف رنج و غم کی لہر دوڑ گئی بلکہ اُن کے افادات سے کامل واقفیت حاصل کرنے کا شوق انتہا کو پہنچ گیا ۔ یہ کوششیں اِس لحاظ سے بہت مبارک ہیں کہ ایسے عظیم الشان شاعر اور حکیمِ امت کی تعلیمات کی شرح کر کے جمہورِ ملک کو اُن سے روشناس کرانا دوسرے لفظوں میں قوم کو زندگی اور اقبال و سعادت کی منزل کی طرف دعوت دینا ہے ۔

لیکن اِس افادی پہلو کے اعتبار سے اقبال کے کلام کی ایک خصوصیّت ایسی ہے جو اُسے تمام دوسرے شعرا سے ممتاز کر دیتی ہے ۔ بلادِ مشرق میں شاعری کو پیغمبری سے جو روایتی نسبت حاصل رہی ہے اُس کا مظہرِ اتمّ ہندوستان میں یقیناً علامہؒ اقبال کی ذاتِ گرامی صفات تھی ۔ پیغمبر محض شعائرِ اخلاق کا قائم کرنے والا ہی نہیں بلکہ انسان کی تمام حیاتِ عمرانی کا مؤسّس ہوتا ہے ۔ اگر وہ کسی جامع شریعت کا حامل ہے تو قوم کی زندگی کے ہر شعبے کے لیے اُس کے احکام موجود ہونے چاہئیں ۔ اقبال کی حکمتِ اسلامیہ کا امتیاز یہی ہے کہ وہ تمام قومی و معاشرتی اداروں کو محیط ہے ۔ اقبال کا قول قرآن کریم کے قائم کیے ہوئے نظامِ حیات کی تفسیر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی والہانہ

ترجمانی ہے ۔ گرامی مرحوم نے کیا خوب فرمایا ہے :

در دیدۂ معنی نگہان حضرتِ اقبال
پیغمبریؑ کرد و پیمبر نتوان گفت

اقبال کا کلام بہ اعتبارِ شاعری قرنِ اوّل کے بہترین محرکات و عوامل کا گنجینہ دار اور بہ لحاظِ پیغمبری ہماری آنے والی زندگی کی شاہراہوں پر چمکنے والا نورِ حقیقت ہے ۔ سچ تو یہ ہے کہ ہماری نیم مُردہ قوم کی رگوں میں ایک مدّت کے بعد اقبال کی آتش نفسی نے خونِ حیات دوڑایا ہے ۔ اِسی لحاظ سے یہ بہت ضروری ہے کہ اقبال کی محض فنّی حیثیت پر بحث کرنے کے بجائے اُس کی پیغمبرانہ صفت کو اور زیادہ نمایاں کیا جائے ۔ میرا خیال ہے کہ اگر ہم اقبال کو صحیح جذب و شوق سے پڑھیں تو اُس کی فنّی آرائشیں خود بخود نظرانداز ہونے لگتی ہیں اور اُس کا پیغمبرانہ اضطراب ہماری توجّہ کا مرکز بن جاتا ہے ۔ اقبال کا متن پیغمبری اور حاشیہ شاعری ہے ۔ ہم اُسے داؤد[ع] و سلیمان[ع] کا شریکِ محفل نہیں دیکھتے ، وہ موسیٰؑ عمران[ع] کی وادی میں ایک شعلۂ نور کا تعاقب کرتا نظر آتا ہے ۔

پچھلے دنوں اقبال کی وفات کے بعد اخبارات میں بعض ایسے خطوط شائع ہوئے جو معاصرین نے مختلف موقعوں پر اقبال کو لکھے تھے ۔ ان میں سے ایک خط ایک بہت اونچے پایے کے بزرگ کی طرف سے تھا ۔ یہ خط اقبال کے کلام کی تحسین سے لبریز تھا ، لیکن اِس تحسین کا بیشتر حصّہ اقبال کے حُسنِ تراکیب اور نُدرتِ تشبیہات پر آفریں کہنے میں صرف ہوا تھا ۔ اُن قابلِ احترام بزرگ کا مرتبہ مجھ جیسے عقیدت مندوں کی تنقید سے بہت بلند ہے ، لیکن با ایں ہمہ مجھے اُن کے اِس نقطۂ نگاہ کو دیکھ کر افسوس ہؤا ۔ مجھے یقین ہے کہ جب اُنھوں نے وہ خط لکھا ، کم از کم اُس

وقت اُن کے ذہن میں اسلام اور مشرق کے لیے اقبال کی قدر و قیمت کا کوئی صحیح تصوّر نہیں تھا :

بہ خون آلودہ دست و تیغِ غازی ماندہ بے تحسین

تُو اوّل زیبِ اسپ و زینتِ برگستواں بینی !

لیکن اقبال محض ایک فلسفی شاعر اور حکیم ہی نہیں تھا ، اُس کی شخصیّت کے اور بھی پہلو تھے جنھیں ''بالِ جبریل'' یا ''پیامِ مشرق'' میں جگہ نہیں مل سکی ۔ شاید یہ ممکن بھی نہ تھا ۔ ظرافت و بذلہ سنجی اور لطیفہ گوئی و بزم آرائی پیغمبری کا ساتھ نہیں دے سکتی ۔ اقبال کو صرف اُس کے کلام میں دیکھیے تو وہ منبر پر عصا تھامے ، ہاتھ میں صُورِ اسرافیل لیے کھڑا نظر آتا ہے ۔ خوش نصیب تھے وہ بے شمار لوگ جنھیں کبھی اقبال کی صحبت میں چند گھڑیاں گزارنے کا موقع ملا ۔ اِس قسم کی صحبتوں میں اُنھوں نے دیکھا کہ اقبال بے تکلّفی سے کُرتے اور تہبد میں ملبوس ، آرام کرسی پر پاؤں سمیٹے بیٹھا ، حُقّے کی نے منہ میں لیے ہوئے ہر مقامی و آفاقی ، محدود و نا محدود مسئلے پر ایک بے نظیر ذہن اور برق وش فراست کی رنگ بہ رنگ روشنیاں ڈالتا چلا جاتا ہے ۔ لاہور کے پہلوان اکھاڑوں سے اُٹھ کر چلے آتے تو دنگل کے افسانے اور کُشتی کے داؤں پیچ اقبال کی مبصّرانہ گفتگو کا موضوع بن جاتے ۔ اتنے میں کسی صاحبِ علم بزرگ کی موجودگی کے باعث باتوں کا رُخ ذرا پلٹا تو فلسفۂ مغرب کی جدید ترین تحقیقات پر اقبال نے اِس انہاک سے گفتگو شروع کر دی گویا یورپی فلسفے کی موشگافیوں کے سوا اُسے اور کسی چیز سے کام ہی نہیں ہے ۔ مختلف کھانوں کا ذکر چھڑ گیا تو ہسپانیہ کے ماکولات ، افغانستان کے پلاؤ اور لکھنؤ کے دسترخوانوں کے لذائذ سبھی زیر بحث آ گئے ۔ بڑے بڑے سیاست دان

حکومت کے ایوانوں سے اٹھ کر آتے ، بڑے بڑے مدبّر اور رہ نمایانِ قوم کانگریس اور لیگ کے پلیٹ فارم سے اتر کر یہاں پہنچتے اور تھوڑی دیر کی مکالمت میں اپنے مخصوص مسائل کے متعلق ایک نئی بصیرت لے کر جاتے ۔ کالجوں کے نوجوان طالب علم آتے تو اِس انداز سے کلام اللہ کی تفسیر اور فلسفۂ اسلام کی شرح ہوتی کہ خود اُن کی پیشانیاں نورِ ایمان سے جگمگانے لگتیں ۔ غرض گفتگو کا کوئی موضوع ایسا نہیں تھا جس سے اقبال کو عمیق دلچسپی نہ ہو ۔ جس قیامت خیز صبح کو سارا ہندوستان شاعر و حکیم اقبال کے لیے سوگوار تھا ، اُس دن مفلس لاہور اپنے اُن خزانوں کو یاد کر کے پیٹ رہا تھا جسے ایک ”فقیرِ راہ نشیں“ سرِ رہگزار لٹایا کرتا تھا ۔

اقبال اب اورنگ زیب کی مسجد کے زینے کے پاس سوتا ہے ۔ ایک موقع پر اُس نے خود کہا تھا کہ اسلامی فنِ تعمیر کے دورِ عروج کی خصوصیّت اُس کا جلال و جبروت ہے ۔ اِسی جلال و جبروت کی آخری جھلک مغلیہ فنِ تعمیر نے اورنگ زیب کی شاہی مسجد میں دکھائی ۔ یہی جلال و جبروت خود اقبال کی شاعری نے اپنے لیے پسند کر لیا ۔ اور جب شاعر کا جسدِ عنصری احباب و معتقدین کے کندھوں پر اپنے دنیوی مکان سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہوا ، تو اُس کی منزلِ مقصود شاہی مسجد کی دیوار کا سایہ تھا ۔ بلا شبہہ اقبال کے لیے ایسی ہی خواب گاہ موزوں تھی ۔ اب ہر صبح عالمگیر کے تعمیر کیے ہوئے رفیع الشان مینار ، اپنی سنگِ سرخ میں لپٹی ہوئی پُر غرور صلابت کے ساتھ ، اُس شخص کے مرقد پر فاتحہ خواں ہوتے ہیں جس کے کلام کی رفعت و جلال نے اُسے ہمیشہ کے لیے اُن کی ہمسائگی کا حق دیا ہے ۔ مسجد کے صحن کی پُر شکوہ وسعت و عظمت مسجد کے زینے سے اُتر کر اس تودۂ خاک پر نثار ہونا چاہتی ہے

جس کی آغوش میں اقبال ہمیشہ کی نیند سو رہا ہے۔ جب اندھیرا ہو جاتا ہے اور سکوتِ شب کے طلسم سے لاہور کے کوچہ و بازار بتدریج مسحور ہونے لگتے ہیں تو مسجد کے طاق و محراب اور گنبد و مینار سے وہی ترانۂ خاموش بلند ہوتا ہے جسے اقبال کے کان سب سے زیادہ پہچانتے ہیں۔

اقبال کی وفات پر لاہور کے ایک مقتدر انگریز افسر نے اقبال کے ایک عقیدت مند دوست سے کہا: "تم نے ہندوستان کے آخری مسلمان کو سپردِ خاک کر دیا۔" بے شک۔ مگر مسلمان مرتا نہیں ہے، اس کا اسلام اسے ہمیشہ زندہ رکھتا ہے اور جس خاک میں اس کی خاک ملتی ہے، اس میں سے زندگی کی ہری بھری کونپل پھوٹتی ہے۔

☆ ☆ ☆

علامۂ اقبال کے ملفوظات کو جمع کرنے کی اہمیّت

(۱۹۴۹)

اسلامیہ کالج ، لاہور ، کے بعض اساتذہ و طلبہ کی کوشش و کاوش سے ۱۹۳۸ — ۱۹۳۹ میں علامہؒ اقبال کے کچھ ملفوظات جمع ہوگئے اور مرزا محمود نظامی مرحوم نے انھیں ترتیب دے کر سلیقے سے شائع کیا ۔ مرحوم ہی کے ہاتھوں ۱۹۴۹ میں ملفوظات کی طبع ثانی کا اہتمام ہؤا جس کا دیباچہ میں نے لکھا ۔ ذیل کا مضمون اِسی مختصر دیباچے کا ایک حصہ ہے ۔

مشاہیرِ ادب کے ذاتی احوال و اقوال کی جستجو ایک پرانا مشغلہ ہے ۔ اِس کے حق میں اور اس کے خلاف ، دونوں طرح کی رائیں موجود ہیں ۔ لیکن اِن مخالف و موافق آراء سے قطع نظر ، واقعہ یہ ہے کہ عملاً سبھی مشاہیر کے حالات کے متعلق ، مدح یا قدح کی نیّت سے ، خاصی چھان بین کی جاتی ہے ۔ اِس تجسّس کے نتائجُ بعض صورتوں میں بہت اہم ہوتے ہیں ، لیکن کبھی کبھی اِس کی حقیقت ایک دل چسپ تفریح سے زیادہ نہیں ہوتی ۔ یہ دوسری صورت بالخصوص اُن شعرا کے معاملے میں پیش آتی ہے جن کے قلم کی نازک تراش اور ہمہ‌رنگ حرکت اُن کے کلام میں اُن کی شخصیّت کی ایسی کامل تصویر چھوڑ جاتی ہے کہ اُن کی شخصی زندگی کی کرید سے

کوئی نیا انکشاف نہیں ہوتا ۔ مثلاً شیکسپیئر یا غالب کے ذاتی کوائف اور لطائف اُن کی شاعری پر کوئی خاص اضافہ نہیں کرتے ۔ اُن کا کلام دیکھیے تو اُن کی شخصیّت کے چھوٹے اور بڑے ، خفی اور جلی ، سبھی پہلو شعری اشارات کی روشنی میں ہمارے سامنے آجاتے ہیں ۔ اس کے بعد اگر ہمیں یہ معلوم ہو بھی جائے کہ مرزا غالب پان نہیں کھاتے تھے یا شیکسپیئر نے اپنی وصیّت میں صرف دوم درجے کا ایک پلنگ اپنی بیوی کے لیے چھوڑا ، تو دراصل ہماری معلومات میں کوئی اہم اضافہ نہیں ہوتا ۔

اقبال کی کیفیّت اِس معاملے میں الگ ہے ۔ اُن کی شاعری کے موضوعات عظیم الشّان اور نامحدود ہیں ، لیکن پھر بھی اِس میں اُن کی شخصیّت کا ہر رنگ منعکس نہیں ہوتا ۔ بنیادی طور پر وُہ ایک مبلّغ تھے اور اُن کی شخصیّت کا یہی پہلو اُن کے کلام میں نمایاں ہے ۔ یہ وہ پہلو ہے جو اُن کی بلندیٔ فکر ، اُن کے خلوصِ جذبات ، اُن کے جوشِ ایمان ، اُن کی چُبھتی ہوئی طنز میں ہر جگہ جھلکتا ہے ۔ لیکن جن لوگوں کو علّامۂ اقبال کی خدمت میں حاضر ہونے کا شرف ملتا رہا ، وہ جانتے ہیں کہ اِن چار عناصر کے علاوہ مرحوم کی فطرت کی تعمیر میں کچھ اَور اثرات بھی شامل تھے ۔ اُن کا لطیف مزاح جو اُن کے شاعرانہ کلام میں نظر نہیں آتا ، اُن کی شخصی زندگی کا ایک نمایاں پہلو تھا ۔ اِسی طرح وہ محدود و مجبور مگر مضطرب بشریّت بھی صرف اقبال کے مکالمات اور ذاتی احوال میں اپنی جھلک دکھاتی تھی ، جس کے پایے پر شاعرِ اسلام اور حکیم الامّت کی مطاق انا کا منبر قائم تھا ۔ یہی وہ منبر تھا جس سے اقبال اور اُس کے نصب العینی مردِ مومن کی ہم ضمیر آوازیں ایک آواز بن کر گونجتی تھیں ۔

ملفوظاتِ اقبال کے اِس انکشافی پہلو سے قطع نظر ، اِن

تفصیلات میں اقبال کے بنیادی پیغام کے بعض پہلوؤں کی عجیب و غریب تائید ہوتی ہے۔ علامہؒ اقبال اپنی تحریروں میں پیغمبرِ امید تھے۔ جب انھیں ذاتی زندگی کے تاریک تر لمحات بھی امیّد اور ایمان کی روشنی سے منوّر نظر آتے ہیں تو اُن کے ملفوظات کے پڑھنے والے کو طبیعت میں ایک خاص انبساط محسوس ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ اُن کی مفکّرانہ شان جس تکرار اور تواتر سے اُن کی عام گفتگو میں نمودار ہوتی ہے، وہ اہلِ ذوق کے لیے بجائے خود ایک سبق ہے۔ اُن کی جذباتی زندگی میں اتنی وسعت اور پاکیزگی تھی کہ مجاز اور حقیقت یہاں ملتے تھے اور مل کر ایک ہو جاتے تھے۔ اُن کی شاعری کی روح، اوّل و آخر، تبلیغ تھی اور اُن سے ملنے والے ہمیشہ یہ محسوس کرتے تھے کہ جس شخص کی حضور میں وہ پہنچے ہیں، وہ پیدائشی طور پر ایک معلّم ہے۔

غرض علّامہؒ اقبال کے ذاتی کوائف کا بیان کئی لحاظ سے ضروری تھا، اور اب بھی ضروری ہے۔ اِس سلسلے میں موجودہ نسل کی، بالخصوص اہلِ لاہور کی ذمہ داری بہت زیادہ ہے۔ اِس نسل کے گزر جانے کے بعد علّامہؒ علیہ الرحمۃ سے متعلق یادداشتوں کا وہ سرمایہ کالعدم ہو جائے گا جو اِس وقت تک بیسیوں ذہنوں میں محفوظ ہے۔

علّامہؒ اقبال کی ادا شناسی کا ایک ادنٰی ثبوت یہ ہے کہ وہ اپنے ملاقاتیوں کے حلقے میں ہر شخص سے اُس کے انفرادی ذوق کے مطابق گفتگو فرماتے تھے۔ کاش اقبال کی محفل میں باریاب ہونے والے اصحاب اپنی اپنی یادداشتیں حوالۂ قلم کرتے! ان یادداشتوں سے نہ صرف اقبال کی شخصی وسعتِ ذوق کا اندازہ ہوتا بلکہ اقبال کے حوالے سے یہ محبّت آمیز کاوش ذہنِ انسانی کی رنگارنگی کا ایک عجیب و غریب نقش قائم کر جاتی۔

☆ ☆ ☆

کچھ یادیں ، کچھ ملفوظات

یہ باب ۱۹۳۸-۱۹۳۹ میں قلم بند ہوا - مگر یادداشتوں کی مدد سے اس میں بعض اجزا کا اضافہ ۱۹۷۲ میں کیا گیا - واضح رہے کہ علامہؒ اقبال کے حینِ حیات میں ہم لوگ انہیں حاضر و غائب ''ڈاکٹر صاحب'' ہی کہتے رہے - یہی وجہ ہے کہ ذیل کی تحریر میں وہ کہیں ''حضرتِ علامہ'' ہیں اور کہیں ''ڈاکٹر صاحب''۔ یہ مضمون پہلے کہیں شائع نہیں ہوا -

کسی بڑے آدمی کا اور ہمارا ہم عصر ہونا ہمارے ذاتی کمال کا نتیجہ نہیں ہوتا - پھر بھی ہم اس بات پر فخر کرتے ہیں کہ ہم ایسے زمانے میں پیدا ہوئے جب وہ عظیم انسان ہمارے درمیان موجود تھا - علامہؒ اقبال کے وجودِ ذی جود کے طفیل ایسا ہی فخر ہزاروں دوسرے مسلمانوں کے ساتھ مجھے بھی حاصل ہے -

اقبال کو سب سے پہلے میں نے اُن کی جوانی کے زمانے میں دیکھا - یہ میرے بچپن کے دن تھے - اس لیے اس تصویر کے خد و خال بہت واضح نہیں ہیں - لاہور کی میکلوڈ روڈ پر ، اُس وقت کے ''میلا رام کے تالاب'' کے سامنے ، ایک کوٹھی تھی جس میں اُن دنوں مولانا ظفر علی خاں مقیم تھے - یہ کوٹھی اب بھی موجود ہے اگرچہ میلا رام کے تالاب کی جگہ اب ہوٹل اور بسوں کے اڈے کھڑے ہیں - میرے بچپن کا کچھ حصہ اسی مکان میں گزرا تھا - ایک دن کا ذکر ہے کہ اقبال کو ، جو مولانا ظفر علی خاں کے

ہاں دوپہر کے کھانے پر مدعو تھے ، میں نے یہاں پہلی مرتبہ ایک نظر دیکھا ۔ شدید گرمی کی اِس دوپہر کی بعض کیفیتیں میرے حافظے پر نقش ہیں ۔ مجھے معلوم تھا کہ سامنے کے کمرے میں ایک بڑا آدمی طعام و کلام میں مصروف ہے لیکن مجھے اُس کمرے کے قریب جانے کی اجازت نہ تھی ۔ تاہم اپنے بچپن کے صدقے میں مجھے کچھ آزادیاں بھی میسّر تھیں ۔ میں اس کمرے کے دروازے کے بالکل سامنے ذرا فاصلے پر دھوپ میں کھڑا تھا اور عہدِ طفلی کی پوری بے تکلفی سے ٹکٹکی باندھے اُس بڑے آدمی کی حرکتوں کا معائنہ کر رہا تھا ۔ جو بات میں اب تک نہیں بھولا وہ یہ ہے کہ اقبال اُس وقت ننگے سر ، فرش پر بیٹھے ، ایک سفید بُراق قمیص اور اتنی ہی بُراق شلوار میں ملبوس تھے ۔ میں نے دیکھا کہ ہنسی مذاق کی باتیں ہو رہی ہیں ۔ اقبال کا ہنستا ہوا سرخ و سفید چہرہ سنجیدگی سے کوسوں دور ہے ۔ لطیفوں پر قہقہے گونج رہے ہیں ، اور بارہا اقبال ہنسی کے مارے لوٹ پوٹ ہو جاتے ہیں ۔

اقبال کی دوسری تصویر جو میرے حافظے پر اُبھرتی ہے ، وہ بھی اِسی زمانے کے قریب کی ہے ۔ لاہور کے موچی دروازے کے باغ میں (اُس حصہٴ باغ میں جو دروازے سے باہر نکلتے ہوئے بائیں ہاتھ پڑتا ہے) مولانا ظفر علی خاں کے اہتمام سے ایک جلسہٴ عام ہو رہا تھا ۔ علامہٴ اقبال سٹیج پر بیٹھے تھے مگر انھیں اہلِ لاہور سے خطاب کرنے میں تامُّل تھا ۔ مولانا ظفر علی خاں انھیں ہاتھ سے پکڑ پکڑ کر اُٹھاتے تھے اور ساتھ ساتھ اہلِ جلسہ کو بھی ترغیب دیتے جاتے تھے کہ اپنے نعروں سے اقبال کو اٹھنے پر مجبور کر دیں ۔ میرا خیال ہے کہ اُس دن اقبال کی ہر جنبش کی قیمت کے طور پر جنگِ بلقان کے لیے اچھا خاصا چندہ جمع ہو گیا تھا ۔ بہرحال آخرکار اقبال اُٹھے

اور انھوں نے اپنی ایک نظم اہلِ جلسہ کو سنائی - مجھے کچھ یاد نہیں کہ یہ کون سی نظم تھی مگر اپنے موجودہ علم کی بنا پر کہہ سکتا ہوں کہ یہ ان کی مشہور نظم ''جوابِ شکوہ'' تھی -

اِس واقعے کے دو ڈھائی سال بعد (شاید ۱۹۱۳ یا ۱۹۱۴ میں) میں نے ایک اور جلسے میں علامہؒ اقبال اور مولانا ظفر علی خاں کو یک جا دیکھا - یہ جلسہ بھی لاہور کے موچی دروازے کے باغ میں (مگر اُس حصہؒ باغ میں جو دروازے سے نکل کر سیدھے ہاتھ واقع ہے) ایک خاص ضرورت سے منعقد ہوا تھا - بات یہ ہوئی کہ اُن دنوں قادیان کی احمدی جماعت نے ایک تبلیغی وفد غالباً مفتی محمد صادق کی سرکردگی میں امریکا بھیجا تھا - امریکی حکومت نے اس وفد کی تبلیغی سرگرمیوں کو روک دیا اور کہا کہ امریکا میں اسلام کی تبلیغ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ مذہب تعدّدِ ازدواج کو روا رکھتا ہے - یہ بات مسلمانوں کو قدرۃً ناگوار گزری اور شاید لاہور کی احمدی جماعت کی طرف سے تحریک ہوئی کہ اِس سلسلے میں احتجاج کے طور پر ایک جلسہ ہونا چاہیے - بہرحال ، تحریک خواہ کسی بھی طرف سے ہوئی ہو ، لاہور کی احمدی جماعت کے سرکردہ ارکان مثلاً مولوی محمد علی ، ڈاکٹر سید محمد حسین شاہ وغیرہم ممتاز حیثیت سے جلسے میں شریک تھے ، اگرچہ جلسے کے مہتمم مولانا ظفر علی خاں اور صدر علامہؒ اقبال تھے -

میرا مقصود اِس وقت اِن تفصیلات کا بیان نہیں ہے کہ کس طرح جلسے کے ایک گوشے سے بڑی پُر زور آواز بلند ہوئی (مولوی تاج الدین احمد مجددی و نقشبندی کی آواز ، جن کے ہاتھ میں اُس وقت ایک عصا تھا) کہ ''ہم مرزائیوں کی حمایت میں کوئی قرارداد ہرگز منظور نہیں کریں گے !'' ، کس طرح عوام میں اتنا

ہنگامہ پیدا ہوا کہ لوگوں کی ایک بہت بڑی تعداد جلسہ گاہ کو چھوڑ کر بھاگنے لگی ، کس طرح مولانا ظفر علی خاں نے اِس بے قابو ہجوم کو پھر ٹھیک کیا اور اس سے وہی قرار داد منظور کرائی جس کے خلاف بطورِ احتجاج اس نے جلسہ گاہ سے اُٹھ جانا ضروری سمجھا تھا ۔ یہاں جو واقعہ میں بیان کرنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ اُس دن اقبال کے عالمانہ اندازِ گفتگو اور پُرسکون طبیعت کا میرے دل پر بڑا گہرا اثر ہوا ۔ جلسے کے بے قابو ہو جانے پر اِدھر علامہؒ اقبال کی فلسفیانہ بے نیازی اور سکونِ خاطر اور اُدھر مولانا ظفر علی خاں کی طرف سے زورِ خطابت اور عوامی قیادت کے تمام گُروں کا استعمال ، ایک عجیب شانِ تقابل دکھا رہا تھا ۔

علامہؒ اقبال نے اِس جلسے میں جو تقریر کی اُس میں انھوں نے فرمایا کہ تعدّدِ ازدواج فی نفسہ کوئی عیب کی چیز نہیں ۔ اور پھر اس کا رواج کچھ مسلمانوں سے مخصوص نہیں ہے ، بعض دوسری قوموں میں بھی دو یا دو سے زیادہ شادیاں کرنا بالکل جائز سمجھا جاتا ہے ۔ اِس سلسلے میں آپ نے مارمن فرقے کا ذکر کیا اور ہندو قوم کا بھی نام لیا ۔ یہ ذکر حاضرینِ جلسہ میں سے کسی ہندو صاحب کو شاید ناگوار گزرا ۔ اُنھوں نے کاغذ کے ایک پرچے پر چند فقرے لکھ کر صدرِ جلسہ کو بھیجے جن کا مفہوم یہ تھا کہ آپ نے ہندوؤں میں تعدّدِ ازدواج کے رائج ہونے پر جو کچھ کہا ہے ، ''وہ جھوٹ ہے'' ۔ مجھے آج تک یاد ہے کہ اس کا جواب دینے کے لیے جب علامہؒ اقبال کھڑے ہوئے تو اُن کا لب و لہجہ اور الفاظ ہر قسم کے غصّے یا طنز یا تعریض کے شائبے سے پاک اور ایک بڑے عالم کی شان کے عین مطابق تھے ۔ آپ نے معترض کا بھیجا ہوا پرچہ حاضرینِ جلسہ کی اطلاع کے لیے پڑھا اور فرمایا کہ میں نے

جو کچھ کہا اگر آپ اُسے غلط بھی سمجھتے ہیں تب بھی آپ کو میری نیّت کی راستی میں شبہ نہیں کرنا چاہیے۔ ہمارے عقیدے کے مطابق تعدّدِ ازدواج ایک مستحسن[1] چیز ہے۔ اگر میں نے یہ کہا کہ ہندوؤں میں بھی تعدّدِ ازدواج کا رواج ہے تو میں نے اپنے عقیدے کے مطابق ایک اچھی چیز آپ سے منسوب کی، نہ کہ بُری۔ مجھے یاد ہے کہ اِس تشریح کے بعد اُن صاحب کی طرف سے اور کوئی اعتراض نہ ہوا۔

یہ قصّہ جو میں نے ابھی بیان کیا، اُس وقت پیش آیا جب میں اسلامیہ ہائی سکول کی پانچویں یا چھٹی جماعت میں پڑھتا تھا۔ اس کے بعد میں چار برس کے لیے وزیرآباد کے مشن ہائی سکول میں منتقل ہو گیا اور پھر ۱۹۱۸ کے اواخر میں دوبارہ لاہور آیا۔ اب میں دسویں جماعت کا طالب علم تھا اور سنِ شعور کو پہنچ چکا تھا۔ شعر سمجھنے کی کچھ شُد بُد ہو گئی تھی۔ میں واپس لاہور آیا تو ظاہر ہے کہ "با اقبال" لاہور میں واپس آیا، یعنی یہاں مجھے کسی نہ کسی رہگزر پر یا جلسۂ عام میں علامۂ اقبال کی جھلک ضرور نظر آتی تھی۔ اگر میں غلطی نہیں کرتا تو ۱۹۲۰ اور ۱۹۲۲ کے درمیانی عرصے میں (اگرچہ صحیح طور پر نہیں کہہ سکتا کہ کس سال) مجھے ایک بڑے جلسے میں اقبال کی زبانی اُن کی ایک اور نظم سننے کا موقع ملا۔ یہ نظم مجھے خوب یاد ہے۔ اسلامیہ کالج کے میدان میں انجمنِ حمایتِ اسلام کا سالانہ جلسہ ہو رہا تھا۔ گرامی مرحوم بھی

۱۔ اِس بحث میں لفظ "مستحسن" علامۂ اقبال نے کئی مرتبہ استعمال کیا۔ ان کے باقی الفاظ مجھے یاد نہیں رہے، گو اُن کا مفہوم وہی تھا جو میں نے بیان کیا۔

اِس جلسے میں شریک تھے - اقبال نے اپنی نظم ترنم سے سنائی - یہ وہ مشہور نظم تھی جس کا پہلا شعر ہے :

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی ؐ سے شرارِ بولہبی

جس لَے میں اقبال نے یہ نظم پڑھی وہ اب تک کانوں میں گونج رہی ہے -

اِسی طرح وہ نظم بھی جس کا پہلا شعر ہے :

اخبار میں یہ لکھتا ہے لندن کا پادری
ہم کو نہیں ہے مذہبِ اسلام سے عناد

میں نے اُسی زمانے میں خود اقبال کی زبانی انجمنِ حمایتِ اسلام کے کسی جلسے میں سنی - یہ نظم انھوں نے گا کر نہیں ، تحت اللفظ پڑھی تھی -

اب تک میں اقبال کو ایک ُدور کے تماشائی اور عقیدت مند کی حیثیت سے جانتا تھا - بلکہ اس کے بعد کئی برس تک لاہور سے باہر رہنے کے باعث میں اِس ُدور کے نظارے سے بھی محروم رہا - آخر اکتوبر ۱۹۲۶ میں ایک دن وہ بھی آیا کہ میں پہلی مرتبہ بطورِ خاص علامہؒ اقبال کی خدمت میں حاضر ہوا - اِس حاضری کی تحریک ایک ذاتی ضرورت سے ہوئی - میں نے بی - اے - کی سند حیدر آباد دکن کی جامعۂ عثمانیہ سے لی تھی ، اور اِس کے بعد ایم - اے - کے لیے لاہور کے گورنمنٹ کالج میں داخل ہونا چاہتا تھا - لیکن دقّت یہ تھی کہ پنجاب یونیورسٹی اُس وقت عثمانیہ یونیورسٹی کی ڈگریوں کو تسلیم نہیں کرتی تھی - تاہم میں مایوس نہیں تھا - میری طالب علمی کی فردِ عمل خاصی حوصلہ افزا تھی ، پھر جوانی یوں بھی اُمید کا زمانہ ہے - میں نے سر اکبر حیدری سے سفارش کے دو خط لیے ،

ایک سر محمد شفیع مرحوم کے نام اور دوسرا مسٹر عبداللہ یوسف علی پرنسپل اسلامیہ کالج لاہور کے نام ، اور بہ زعمِ خود گورمنٹ کالج میں اپنے داخلے کا انتظام کر کے لاہور آ پہنچا ۔

اب میں نہیں کہہ سکتا کہ یہ خیال میرے دل میں کیوں آیا اور میں نے کیونکر یہ جسارت کی کہ اس سلسلے میں علامہؒ اقبال کی مدد حاصل کروں ۔ بہرحال اِتنا بخوبی یاد ہے کہ ایک شام میں اپنے بڑے بھائی حامد علی خاں[1] کی معیت کو سہارا بنا کر علامہؒ مرحوم کی خدمت میں جا پہنچا ۔ وہ اُس وقت اپنی میکاوڈ روڈ والی کوٹھی میں قیام فرما تھے ۔ اُن کا دربار ہر خاص و عام کے لیے کُھلا رہتا تھا ۔ لوگ بے روک ٹوک ان کے پاس آ بیٹھتے تھے اور پھر جتنی دیر جی چاہے بیٹھے رہتے تھے ۔ اس کے بعد میں بیسیوں مرتبہ اُن کی خدمت میں حاضر ہوا لیکن میں نے کبھی یہ نہیں دیکھا کہ انھوں نے وقت کی کمی یا مصروفیت یا کسی اور عذر کی بنا پر کسی ملاقاتی سے اُٹھ جانے کو کہا ہو یا خود مجلس سے اُٹھ گئے ہوں ۔ جس دن کا میں ذکر کر رہا ہوں اُس دن ، اگر میرا حافظہ خطا نہیں کرتا تو ، اُن کی مجلس میں کچھ زیادہ لوگ نہیں بیٹھے تھے ۔ شاید ایک یا دو صاحب ہوں ۔ علامہؒ اقبال برآمدے میں آرام کرسی پر کُرتا ادر تہمد پہنے بیٹھے تھے اور کبھی کبھی پاؤں کو ہاتھ سے سہلا لیتے تھے ۔ میں نے تھوڑی دیر کی گفتگو کے بعد خود ہی اپنا تعارف کرایا اور اپنا مطلب گوش گزار کیا ۔ اب مجھے اپنی اِس حرکت پر خود بھی تعجّب ہے کہ پنجاب یونیورسٹی تو میری بی ۔ اے ۔ کی سند کو تسلیم نہیں کرتی تھی اور میں تھا کہ

۱۔ حامد علی خاں اُس وقت ماہنامہؔ ''ہمایوں'' کے جائنٹ ایڈیٹر تھے ۔

ایم ۔ اے ۔ میں داخلے کی تجویز کر رہا تھا ۔ علامہؒ اقبال اُمید کے پیغمبر تھے ، مگر معلوم ہوتا ہے کہ اُن کو بھی میری اِس حد سے بڑھی ہوئی رجائیت میں دیوانگی کی جھلک نظر آئی ۔ اُنھوں نے مجھے سمجھایا کہ جو طریقِ کار تم[1] نے اختیار کیا ہے وہ غلط ہے ۔ اس طرح پنجاب یونیورسٹی تمھارے داخلے کی درخواست فوراً رد کر دے گی ۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ تمھاری یونیورسٹی کے وائس چانسلر پنجاب یونیورسٹی کو خط لکھیں اور پہلے اپنی ڈگریوں کو تسلیم کرائیں ۔ اس کے بعد تمھارے داخلے کے لیے رستہ صاف ہو جائے گا ۔ یہ بات بالکل معقول تھی لیکن اُس وقت میرے جنون کے لیے عقل کو خاطر میں لانا دشوار تھا ۔ میں نے اپنے حق میں بہت سی تاویلیں پیش کیں اور کہا کہ میں درجہؑ اول میں کامیاب ہوا ہوں ، یونیورسٹی میں اول آیا ہوں ، اس لیے میرے داخلے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہونی چاہیے ۔ علامہؒ اقبال کی انسانی عظمت ملاحظہ فرمائیے کہ میری اِس پریشاں سرائی پر انھوں نے نرمی سے جواب دیا کہ سوال قابلیّت کا نہیں ، قاعدے اور اصول کا ہے ۔ ''آپ اگر چند اچھی کتابوں کے مصنّف بھی ہوتے تب بھی بی ۔ اے ۔ کی باقاعدہ ڈگری لیے بغیر ایم ۔ اے ۔ کے امتحان میں شامل ہونا ناممکن تھا'' ۔ آج میں اس پورے واقعے کا تصّور کرتا ہوں تو اپنی اس بے باکی (اقبال سے بے باکی!) پر حیرت زدہ ہو جاتا ہوں کہ میں نے اس کے باوجود اصرار کیا کہ گورنمنٹ کالج کے کسی پروفیسر کے نام مجھے تعارف کا ایک خط دے دیجیے ۔ اسے علامہؒ اقبال کی شخصی رافت و شفقت کا کرشمہ سمجھیے کہ یہ

۱۔ اس ضمن میں یہ واضح رہے کہ علامہؒ اقبال دورانِ گفتگو میں اپنے ہر مخاطب سے (خواہ وہ کتنا ہی کم عمر یا کم رتبہ ہو) ''آپ'' کہہ کر خطاب کرتے تھے ۔ یہ مذکورہ گفتگو پنجابی میں ہو رہی تھی ۔

درخواست انھوں نے فوراً منظور فرمالی اور میرے رخصت ہونے سے پہلے اپنے ہاتھ سے ایک مختصر سی چٹھی پروفیسر مرزا محمد سعید کے نام مجھے لکھ دی :

My dear Said,

This is to introduce M. Hamid Ahmad Khan B.A. of the Osmania University. I hope you will do all that you can for him.

Yours sincerely,
Mohammad Iqbal

مجھے یاد ہے کہ اس دن کی گفتگو میں علامہ اقبال نے مجھ سے یہ بھی پوچھا کہ ایم - اے - میں کیا مضمون لینا چاہتے ہو ؟ جب میں نے جواب دیا کہ ''انگریزی'' تو انھوں نے فوراً یہ دوسرا سوال کیا کہ کیا یہ ممکن نہیں کہ انگریزی کے بجائے کوئی دوسرا مضمون مثلاً اکنامکس یا سائنس لے لو ؟ میں نے جواب میں کہا کہ بی - اے - میں انگریزی اور فلسفہ میرے خاص مضمون رہے ہیں اور میں اِنھی دو مضمونوں میں سے ایک مضمون ایم - اے - میں لے سکتا ہوں - اِس پر علامہ مرحوم نے فرمایا کہ یہ دونوں مضمون تہذیبِ نفس کے لیے بڑے اچھے ہیں ، (انھوں نے ''کلچر'' کا لفظ استعمال کیا تھا) لیکن مسلمانوں کی توجہ اس طرف زیادہ اور ٹھوس علمی مضامین کی طرف اب تک بہت کم رہی ہے - میں چاہتا ہوں کہ مسلمان نوجوان سائنس کی اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے پر اب زیادہ زور دیں -

ظاہر ہے کہ میں اِس معاملے میں علامہ اقبال کے ارشاد کی تعمیل سے قاصر تھا ، لیکن ایم - اے - (انگلش) کے داخلے کے متعلق میرے ''یقیں محکم عمل پیہم'' نے آخر مجھے کامیاب کر ہی دیا - خود مسٹر اے - ایس - ہیمی ، پرنسپل گورنمنٹ کالج ، نے کمالِ مہربانی

سے میرے داخلے کی اجازت حاصل کرنے کے لیے سعی کی تا آنکہ یونیورسٹی سنڈیکیٹ نے منظوری دے دی ۔ اس پر میں پھر ایک دفعہ علامۂ اقبال کی خدمت میں حاضر ہوا اور مجھے اعتراف ہے کہ میرے دل میں ایک چُھپا ہوا ''فتح مندانہ'' جذبہ بھی تھا کہ دیکھیے جس بات کو ناممکن کہنے میں آپ کو اصرار تھا ، وہی عملاً ممکن ثابت ہوئی ۔ اقبال نے میری داستان کو نمایاں تعجّب سے سنا ، اگرچہ اس تعجّب کے علاوہ میری کامیابی پر انھیں واقعی خوشی بھی ہوئی ۔

اِس واقعے کے بعد شاید دو ڈھائی برس کا ایک ایسا وقفہ آیا جس میں مجھے علامۂ مرحوم سے ملاقات کا شرف حاصل نہ ہو سکا ۔ میں غالباً ۱۹۲۹ - ۱۹۳۰ میں دوبارہ ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس کے بعد گاہ بہ گاہ حاضری کا سلسلہ تا دمِ آخر قائم رہا ۔ اب غور کرتا ہوں تو اندازہ ہوتا ہے کہ صحیح یا غلط طور پر (مگر یقیناً بتقاضاے ادب) میں نے علامۂ اقبال کی خدمت میں اپنی حاضری کو ہمیشہ ایک قسم کی جسارت سمجھا ۔ اِس جسارت کے لیے عذر خواہی کی صورت میرے لاشعور نے بظاہر یہ طے کر رکھی تھی کہ میں کسی ساتھی کے بغیر اُن کی خدمت میں حاضر نہ ہوتا تھا ۔ کم از کم اب سوچنے پر بھی مجھے یاد نہیں آتا کہ میں کسی موقع پر تن تنہا علامۂ اقبال کے پاس جا نکلا ہوں ۔ (شاید دوسرے لوگ بھی اِسی احساسِ انکسار کے ماتحت علامۂ اقبال کی خدمت میں مل جل کر حاضر ہوتے تھے) ۔ اِن ملاقاتوں میں گفتگو تقریباً ہمیشہ پنجابی میں ہوتی تھی ۔ کبھی استدلالی یا ہیجانی لمحات میں اقبال انگریزی زبان بھی برت لیتے تھے ۔ مگر اُردو صرف اُسی صورت میں بولتے تھے کہ اُردو بولنے والے کوئی صاحب شریکِ گفتگو ہوں ۔ یہ کہہ دینا اِس لیے بھی ضروری ہے کہ ملفوظاتِ اقبال کی یہ مختصر

روداد گو اردو میں لکھی جا رہی ہے مگر مذکورہ امور میں سے بیشتر درحقیقت پنجابی میں بیان ہوئے تھے -

میرے لیے یہ مقامِ شکر ہے کہ اقبال کی حیاتِ عنصری کے آخری آٹھ نو برس میں میرے شعور و لاشعور کی کوئی ظاہری یا باطنی بندش مجھے ان کی خدمت میں حاضر ہونے سے باز نہ رکھ سکی - شروع کے چند سال میں ہمیشہ اپنے دوست ممتاز حسن کی معیت میں جاتا رہا - وہ اُس وقت لاہور میں اسسٹنٹ اکاؤنٹنٹ جنرل تھے ، اور اپنی طالب علمی کے زمانے سے علامہؒ مرحوم کی خدمت میں حاضر ہوتے رہے تھے - ہم دونوں کبھی دوسرے تیسرے مہینے ، کبھی دوسرے تیسرے ہفتے اور کبھی دوسرے تیسرے دن چلے جاتے تھے - ہماری نشست عام طور پر بہت لمبی ہوتی تھی اور اس عرصے میں بیسیوں گراں بہا نکتے اور لطیفے علامہؒ اقبال کی زبان سے نکلتے تھے - افسوس کہ اُس وقت ہم دونوں نے ان بے مثال ملفوظات کی یادداشتیں قلم بند کرنے پر توجہ نہ کی - اب ان مجلسوں کی صرف متفرّق باتیں کبھی کبھی یاد آتی ہیں - ظاہر ہے کہ یہاں صرف اُن واقعات کا ذکر ممکن ہے جن کے متعلق حافظہ وفا کرتا ہے - پھر بھی بہت سے چھوٹے لطائف و نکات ہیں جو بلا ترتیب حافظے میں ابھرے آتے ہیں - مثلاً ایک موقع پر علامہؒ مرحوم نے بنی نوعِ انسان کی ساری تاریخ پر بڑی پُر لطف تنقید کی - تاریخِ انسانی کو انھوں نے چار بڑے ادوار میں تقسیم کیا - پہلے مذہب ، پھر تلوار ، پھر تجارت کو اقتدار حاصل رہا اور اب مزدور جماعت بہ تدریج زور پکڑ رہی ہے - اِن تبدیلیوں کو انھوں نے ہندو ورن آشرم کے پس منظر میں اِس طرح بیان فرمایا کہ دنیا پر پہلے برہمنوں کی حکومت تھی - اس کے بعد کشتریوں نے اپنا راج قائم کیا - آج کل وبش لوگ

دنیا پر قابض ہیں ، لیکن اِن کے بعد شودروں کا دور آ رہا ہے ۔

ایک اور موقع کا ذکر ہے کہ تہذیب اور تمدّن کے فرق پر گفتگو ہو رہی تھی ۔ علامہؒ اقبال نے فرمایا کہ تمدّن (Civilisation) کا تعلق ظاہری آداب و رسوم سے ہے اور تہذیب (Culture) کا انسان کی باطنی اور ذہنی کیفیتوں سے ۔ اِسی ضمن میں گفتگو کا رخ پلٹ کر کہنے لگے کہ میں تو کسی قوم کے تمدّن کو اِس بات سے جانچتا ہوں کہ اُس قوم میں کھانا کھانے کے آداب اور طریقے کس قسم کے رائج ہیں ۔ پھر ہنس کر کہا کہ جب میں پہلی مرتبہ انگلستان گیا تو مجھے ایک پُرلطف واقعہ پیش آیا ۔ میں کھانے کی ایک تقریب میں شریک تھا ۔ مہمانوں میں انگریز مرد اور عورتیں دونوں موجود تھے ۔ میز پر گوشت کا ایک بہت بڑا ٹکڑا پڑا تھا اور میں دل میں سوچ رہا تھا کہ دیکھیں اس کے کاٹنے کی کیا سبیل ہوتی ہے ۔ اِتنے میں میزبان خاتون نے (یہاں علامہؒ اقبال نے اپنا ہاتھ اٹھا کر ذرا آگے کو بڑھایا) ایک اِتنا لمبا چُھرا کہیں سے نکالا اور بڑے مزے سے گوشت کے اس ٹکڑے پر چلانا شروع کر دیا ۔ یہ دیکھ کر مجھے ہنسی بھی آئی اور یہ خیال بھی دل میں آیا کہ یہاں وحشت اور تمدن میں آخر کتنا فرق رہ گیا ہے ؟

ایک اور واقعہ ، جو مجھے خاص طور پر یاد آتا ہے ، اُس زمانے سے تعلق رکھتا ہے جب علامہؒ مرحوم راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں شرکت کے بعد واپس لاہور تشریف لائے ۔ اُن دنوں انھوں نے بہت سے ذاتی تجربات ، جو انگلستان میں پیش آئے تھے ، ہم لوگوں سے بیان کیے ۔ چنانچہ ایک دن میں حاضر ہؤا تو عہدِ مغلیہ میں مسلمانوں کی تہذیب و شائستگی کا ذکر چھڑ گیا ۔ علامہؒ مرحوم نے فرمایا کہ دلیؔ کی تباہی کے بعد انگریزی حکومت نے مسلمانوں کی تہذیب کو

برباد کرنے میں پورا زور لگایا ۔ مجھے اس مضمون سے خود بھی بہت دل چسپی تھی اس لیے میں نے تائیداً عرض کیا کہ اب انگریزی دور میں یہ خیال جو عام طور پر رائج ہو گیا ہے کہ انگریزی اثرات سے پہلے ہندوستان کے مسلمان جاہلِ مطلق اور تعلیم سے متنفر تھے ، بالکل غلط اور خلافِ واقعہ ہے ۔ خود عہدِ مغلیہ میں بعض انگریزوں نے اعتراف کیا ہے کہ ان کے معاصر مسلمان تہذیب اور تعلیمی ترقی کے معاملے میں غیر معمولی طور پر بلند مرتبہ رکھتے ہیں ۔ اتفاق سے انھی دنوں میں نے جنرل سلیمن کی کتاب Rambles and Recollections کا پہلا ایڈیشن (جو ۱۸۳۵ میں شائع ہوا) شوق سے پڑھا تھا ۔ میں نے ڈاکٹر صاحب سے کہا کہ سلیمن نے اپنی اِس کتاب میں یہ رائے دی ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں تعلیم جس قدر وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی ہے اس قدر دُنیا کی اَور کسی قوم میں نہیں ہے ۔ اس بات پر ڈاکٹر صاحب نے گہری دلچسپی کا اظہار کیا اور مجھ سے ارشاد فرمایا کہ سلیمن کی عبارت نقل کر کے انھیں بھیج دوں ۔ ان معاملات میں ڈاکٹر صاحب کے انہاک کا یہ عالم تھا کہ جب میں دوبارہ پہنچا تو معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب پبلک لائبریری سے اصل کتاب منگوا کر دیکھ چکے ہیں ۔

مذکورہ بالا گفتگو کے دوران میں میرا جی چاہا کہ ڈاکٹر صاحب اسی سلسلے میں کچھ اور بھی فرمائیں ، اس لیے میں نے کہا : ''یہ عجیب کیفیت ہے کہ سیاسی زوال کا زمانہ بارہا تہذیب و تمدن کے عروج کا زمانہ ہوتا ہے ۔'' ڈاکٹر صاحب نے اِس خیال سے پورا اتفاق کیا اور حسبِ ذیل واقعہ سنایا : ''راؤنڈ ٹیبل کانفرنس کے دنوں میں ایک انگریز خاتون نے ، جو لندن کی سوسائٹی اور سیاسی حلقوں میں بڑے احترام سے دیکھی جاتی ہیں ، میری دعوت کی ۔

گفتگو کے دوران میں اس خاتون نے مجھ سے کہا کہ آپ بڑے فلسفی ہیں ، ایک سوال کا جواب تلاش کرنے میں میری مدد کیجیے ۔ میرے گھر میں ایک آسٹرین پیش خدمت ہے جس نے مجھ سے ایک دن ایک ایسی بات پوچھی جس کا کچھ جواب مجھ سے بن نہ پڑا ۔ اس نے مجھ سے کہا کہ یہ کیا بات ہے ، تم انگریز لوگ کچھ کام بھی نہیں کرتے ، پھر بھی تمھارے بازاروں اور منڈیوں میں ہمیشہ دولت کی ریل پیل رہتی ہے ؟ تم بہت دن چڑھے اٹھتے ہو اور دوستوں کی ملاقات کو نکل جاتے ہو ۔ تیسرے پہر تفریح گاہوں اور کلبوں میں جا بیٹھتے ہو یا شاندار موٹروں میں سوار ہو کر چمکتی ہوئی دکانوں سے ہزاروں لاکھوں کا مال خریدتے پھرتے ہو ۔ لیکن کسی کام میں لگے ہوئے تم کم ہی نظر آتے ہو ۔ پھر یہ ہیرے اور جواہرات تمھاری دکانوں میں کہاں سے آتے ہیں ؟ انگریز خاتون نے اپنی آسٹرین پیش خدمت کا یہ سارا قصہ سنا کر مجھ سے کہا کہ میں حیران ہوں اِس سوال کا جواب اسے کیا دوں کیونکہ مجھے خود بھی اس کا جواب معلوم نہیں ۔ جب میں یہ پورا قصہ سن چکا تو میں نے اس خاتون کو جواب دیا : انگریزی سوسائٹی کی یہ کیفیت کوئی ایسا عجیب و غریب واقعہ نہیں ہے کہ سمجھ میں نہ آسکے ۔ پچھلی صدی میں خود ہندوستانی سوسائٹی کی بھی یہی کیفیت تھی ۔ ہمارے ملک کے شرفا علمی اور تفریحی مجلسیں سجاتے تھے ، بذلہ سنجی کی محفلوں کی رونق بنتے تھے، لیکن کوئی کام کرنے کا سوال ہی ان کے متعلق پیدا نہیں ہوتا تھا ۔ اس کے باوجود دولت آتی تھی اور اِن بے شغل انسانوں کے ہاتھوں ہزاروں روپے خرچ ہوتے تھے ۔ پچھلی صدی میں جو حالت ہماری تھی ، وہی آج کل تمھاری ہے''۔

۱۹۳۰ - ۱۹۳۲ کے دوران کا ذکر ہے کہ ایک دن میں ایک

اینگلو انڈین دوست کو لے کر ڈاکٹر صاحب کے پاس پہنچا ۔ میرے یہ دوست ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں حاضر ہونے کے دیر سے مشتاق تھے اور میں نے اِسی حیثیت سے ان کا تعارف کرایا ۔ اِس ملاقات کا ذکر میں اس لیے بھی کر رہا ہوں کہ اس میں ڈاکٹر صاحب کے مزاج کی ایک خاص کیفیت کا اظہار وضاحت سے ہوتا ہے ۔ اُن دنوں ترکستان کے مسلمانوں نے چینی حکومت کے خلاف آزادی کی جنگ شروع کر رکھی تھی اور ہمارے برِّعظیم کے مسلمانوں کو اِس جنگ سے قدرۃً بہت ہمدردی تھی ۔ علامہؒ اقبال کو اِس سے بڑی بڑی اُمیدیں تھیں ۔ وہ اِس تحریک سے کسی عظیم تر انقلاب (''آشوبِ ہلاکوے ہنگامہؑ چنگیزے'') کی توقعات قائم کر رہے تھے ۔ لیکن میرے اینگلو انڈین دوست ، جو کاشغر کے برطانوی قونصل خانے میں کچھ عرصہ کام کر چکے تھے ، (بقولِ خود) ''ترکیوں'' کی تن آسانی اور بے عملی کے پیشِ نظر[1] ان کے متعلق کوئی نیک گمان نہ رکھتے تھے ۔ انھوں نے اہلِ ترکستان کی کاہلی اور جہالت وغیرہ کا ذکر کر کے علامہؒ اقبال سے مؤدبانہ اختلاف کیا ۔ ڈاکٹر صاحب نے اُن کی باتیں سن لیں مگر اُن کے قائم کردہ نتائج کو صحیح تسلیم نہ کیا ۔ اس واقعے کے بعد زیادہ عرصہ نہ گزرنے پایا تھا کہ اہلِ ترکستان کی ہمّت اور طاقت نے جواب دے دیا اور ان کی تحریکِ آزادی دب کر رہ گئی ۔

اِسی قسم کا ایک اور تجربہ مجھے چند سال بعد ہوا ۔ یہ اُس زمانے کا ذکر ہے جب شاہ ایڈورڈ ہشتم کی تخت سے دست برداری کا ہنگامہ برپا تھا ۔ ڈاکٹر صاحب نے برطانیہ کے شاہی خاندان کا ذکر

۱- یہ گفتگو جس کا ذکر اب ہو رہا ہے ، انگریزی زبان میں ہوئی ۔

فرمایا اور کہا کہ ان لوگوں میں سے کسی کو کچھ غیر معمولی فراست تو نصیب نہیں ہوئی مگر ایڈورڈ (ہشتم) نے جمہوری رجحانات کا اظہار ضرور کیا ہے۔ اس بنا پر ڈاکٹر صاحب کو یقین تھا کہ ایڈورڈ کو تخت سے ہٹانا ایک سیاسی چال ہے اور مسز سمپسن کا ڈھونگ محض دنیا کی آنکھوں میں خاک جھونکنے کے لیے رچایا گیا ہے۔ وہ کسی قدر پُرجوش لہجے میں یہ فرماتے تھے کہ جب ایڈورڈ تخت سے دست بردار ہوگیا تو مسز سمپسن سے شادی کا قضیہ ساتھ ہی ختم ہو جائے گا۔ یہ فرماتے ہوئے انھوں نے جو لفظ استعمال کیے وہ مجھے اب تک یاد ہیں :

No man can ever respect a woman whom he has enjoyed out of wedlock !

(کوئی شخص ایسی عورت کی عزت ہرگز نہیں کر سکتا جس سے اس نے جنسی تعلق حدودِ نکاح سے باہر قائم کیا ہو)۔

اِتنا تو سب کو معلوم ہے کہ حضرتِ علامہ کی گفتگو میں ظرافت بار بار اُبل پڑتی تھی - ہم عقیدت مندانہ طور پر حاضر ہوتے تھے لیکن ہم سے بھی بعض مرتبہ برابر کا مذاق کر لیتے تھے۔ راؤنڈ ٹیبل کانفرنس کے بعد فلسطین سے ہوتے ہوئے آئے۔ اس سلسلے میں فرمایا : ''میں نے یہ بھی سنا ہے کہ یہودی اب فلسطینی عربوں کو ورغلانے کے لیے یھودنوں کو استعمال کر رہے ہیں'' - ہمارے دوست اے۔ ڈی۔ اظہر نے کہ اس صحبت میں موجود تھے، پوچھا ''کیا یہ الزام واقعی درست ہے؟'' ڈاکٹر صاحب نے فی البدیہ جواب دیا : ''اس کے متعلق میں کیا کہہ سکتا ہوں۔ آپ جیسے نوجوانوں میں سے کوئی جائے تو ہمیں بھی جھوٹ سچ کا پتا چل سکے !''

اِسی زمانے میں موسمِ سرما کے ایک دن کا ذکر ہے کہ ہم

میکلوڈ روڈ والی کوٹھی کے ڈرائنگ روم میں بیٹھے باتیں کر رہے تھے۔ اتنے میں ایک پہلوان صورت ان پڑھ مسلمان برآمدے میں داخل ہوا اور چق اٹھا کر اندر آ گیا۔ اندر آتے ہی اس نے بڑے ادب سے ڈاکٹر صاحب کو سلام کیا اور پھر سر کو فرطِ عقیدت سے جھکا کر دونوں ہاتھ بڑھائے اور ڈاکٹر صاحب سے مصافحہ کیا۔ اس کے بعد بغیر کچھ کہے اُلٹے پاؤں لوٹنے لگا تو ڈاکٹر صاحب نے کہا: ''بیٹھیے''۔ اس نے جواب دیا: ''بس اتنا ہی کام تھا'' اور واپس چلا گیا۔

اِس قسم کے مرید علامہ اقبال کو مسلمانوں ہی میں نہیں، ہندوؤں میں بھی ملے۔ میکلوڈ روڈ کے زمانۂ قیام میں ان کا مالکِ مکان ایک ہندو بھلامانس تھا۔ اس کا قصّہ ایک دن ڈاکٹر صاحب نے از راہِ تفنّن یوں بیان کیا کہ میرے مالکِ مکان نے گھر کے احاطے میں پانی کا پمپ لگوایا مگر پانی نکلا تو کھاری تھا۔ اسے بڑی مایوسی ہوئی۔ اس کے بعد دوسری جگہ کھدائی کی گئی تو معلوم ہوا کہ صورتِ حال اب بھی وہی ہے۔ اس نے میرے پاس آ کر اظہارِ افسوس کیا تو میں نے کہا کہ ابھی کچھ اور کھدائی کرو، میٹھا پانی ضرور نکلے گا۔ چنانچہ آخر کار میٹھا پانی نکل آیا۔ اِس پر وہ شخص خوش خوش میرے پاس پہنچا۔ میرا بے انتہا معتقد ہوگیا اور میری کرامت کا قائل۔ یہ پوری کہانی ڈاکٹر صاحب نے بطورِ لطیفہ ہنستے ہنستے سنائی۔

اگرچہ حضرتِ علامہ نے اپنا اور ہندو مالکِ مکان کا یہ واقعہ تفریحِ طبع کے طور پر سنایا لیکن بزرگانِ سلف کے کمالات پر یقینِ کامل ان کی روح کے عمیق ترین جذبات میں ہمیشہ شامل رہا۔ ان کی زبانی میں نے کئی ایسی روایتیں سنیں جن سے انسان کے روحانی تصرف پر ان کا پختہ عقیدہ بار بار ظاہر ہوتا تھا۔ اس قسم کی ایک روایت انھوں نے اپنے والدِ ماجد کے حوالے سے سنائی۔ (راقم الحروف

کو اِس روایت کی تمام تفصیلات ٹھیک طرح سے یاد نہیں رہیں لیکن اِتنا یاد ہے کہ اِس میں شہر سیالکوٹ کے ایک قسائی کا ذکر تھا جو ایک عجیب و غریب واقعے سے اِتنا متاثر ہوا کہ اس نے قسائی کا پیشہ ترک کر دیا) - روایت یوں ہے کہ اس قسائی کو ایک بکرا ذبح کرنا تھا - اُس بکرے کو اس نے ایک کوٹھڑی میں بند کیا اور خود کسی کام کے لیے باہر چلا گیا ا- سی کوٹھڑی میں اُس نے وہ چُھری بھی رکھ دی تھی جس سے بکرے کو ذبح کرنا مقصود تھا - قسائی جب کام سے فارغ ہو کر واپس آیا تو اس نے دیکھا کہ مقفل کوٹھڑی کے اندر بکرا تو موجود ہے ، مگر چُھری غائب ہے - بڑی تلاش کے بعد معلوم ہوا کہ وہ چُھری اُسی کوٹھڑی میں مٹی کے نیچے دبی ہوئی ہے - بظاہر یہ حرکت بکرے کی تھی لیکن کچھ سمجھ میں نہ آتا تھا کہ اس نے کس طرح یہ کام کیا - بہرحال اِس سے قسائی کی طبیعت پر کچھ ایسا اثر ہوا کہ اس نے اپنے کام سے ہمیشہ کے لیے توبہ کر لی -

ایک اور واقعہ ، جو اِس سے بھی زیادہ عجیب و غریب ہے ، مجھے کچھ بہتر یاد ہے - ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کہ پاک پتن کی درگاہ میں کوئی خدا رسیدہ بزرگ[1] حوض کے کنارے وضو کر رہے تھے - ایک اور شخص بھی اُس وقت ان کے پاس موجود تھا - ایکا ایکی وہ بزرگ کھڑے ہو گئے اور مٹی کا لوٹا اٹھا کر ، جیسے کسی چیز کا نشانہ باندھ رہے ہوں ، اِس زور سے پھینکا کہ ہوا میں غائب ہو گیا - جو شخص یہ کیفیت دیکھ رہا تھا متعجب ضرور ہوا لیکن

۱- مجھے یاد نہیں آتا کہ حضرتِ علامہ نے اِن بزرگ کا نام لیا تھا - یا نہیں -

خاموش رہا ۔ چند روز بعد حضرت کے مریدوں کا ایک قافلہ ایران سے پاک پتن پہنچا ۔ جب مرید اپنے مرشد کی حضور میں پہنچے تو میرِ قافلہ نے ایک بُقچی نکالی اور حضرت کی خدمت میں پیش کی ۔ بُقچی کھولی گئی تو اس میں سے مٹی کے چند ٹوٹے ہوئے ٹھیکرے نکلے ۔ اب وہ شخص پھر متعجب ہوا مگر خاموش رہا ۔ جب حضرت کی مجلس برخاست ہوئی تو وہ رہ نہ سکا اور میرِ قافلہ سے پوچھنے لگا کہ یہ کیا ماجرا ہے ؟ جواب ملا : ''ہم لوگ ایران سے چلے آ رہے تھے ۔ جب بلوچستان کی حدود میں داخل ہوئے تو ایک صحرا میں سامنے سے شیر نکلا اور سیدھا ہماری طرف چلا آیا ۔ ہم لوگ بہت گھبرائے ۔ اِتنے میں مٹی کا ایک لوٹا فضا میں نمودار ہوا اور شیر کے سر پر آ کر لگا ۔ اس پر شیر ڈر کر بھاگ گیا ۔ ہمیں یقین ہو گیا کہ ہو نہ ہو یہ کرامات ہمارے حضرت ہی کی ہے ۔ چنانچہ ہم نے ٹوٹے ہوئے لوٹے کے ٹھیکرے تبرّکاً اٹھا لیے اور اب لا کر حضرت کی خدمت میں پیش کر دیے ہیں ۔''

(۲)

گزرے ہوئے برسوں کے دُھندلکے سے یادوں کے موتی رول لانے کی یہ کوشش جب مجھے تسلسل سے عاری معلوم ہوتی ہے تو میں تھک کر اسے ایک سعیِ رائیگاں سمجھنے پر آمادہ ہو جاتا ہوں ۔ لیکن پھر جب یہ دیکھتا ہوں کہ ان متفرّقات میں سے ہر گوہرِ یکدانہ اپنی الگ آب اور اپنا الگ رنگ رکھتے ہوئے بھی ایک لڑی ، یادِ اقبال کی لڑی ، میں منسلک ہے تو میری چشمِ تصوّر از سرِ نو روشن ہو جاتی ہے ۔

ڈاکٹر صاحب نے ''پیامِ مشرق'' میں ایک پُر اثر مثنوی

امیر امان اللہ خاں کے نام کتاب کی ''پیش کش'' کے طور پر درج کی ہے - یہ اشعار ۱۹۲۲ - ۱۹۲۳ میں لکھے گئے ہوں گے - جیسا سب کو معلوم ہے ، چند سال بعد افغانستان کو ترقی کی اس راہ پر لگانے کی کوشش میں ، جو مغربی دنیا کی راہ ہے ، امان اللہ خاں کو تخت و تاج سے ہاتھ دھونا پڑا - جب نادر خاں بادشاہ ہوئے تو انھوں نے علامہؒ اقبال کو افغانستان آنے کی دعوت دی - (یہ وہ موقع ہے جب سر راس مسعود اور سید سلیمان ندوی مرحوم حضرتِ علامہ کے رفیقِ سفر تھے) - افغانستان کے سفر سے واپس تشریف لائے تو ہم لوگ حسبِ معمول حاضرِ خدمت ہوئے - افغانستان کی باتیں ہوتی رہیں - اس سلسلے میں فرمایا : ''امان اللہ نے مذہب کو چھوڑا تو تخت بھی ہاتھ سے گیا ، کیونکہ امیر عبدالرحمٰن کو تخت اس لیے ملا تھا کہ انھوں نے تبلیغِ اسلام کا وعدہ کیا تھا - اور یہ وعدہ پورا کرنے کے لیے امیر عبدالرحمٰن نے کافرستان کو مسلمان کیا'' - اس سلسلے میں ڈاکٹر صاحب نے کئی واقعات بیان کیے جو پنسل کی لکھی ہوئی یادداشتوں کی صورت میں اِس وقت میرے سامنے ہیں - یہ یادداشتیں پینتیس برس پہلے میں نے اِس خیال سے لکھ ڈالی تھیں کہ حاشیے کی تفصیلات خود بخود حافظے میں اُبھر آئیں گی - مگر وائے تمنّائے خام ! ۱۹۳۸ سے ۱۹۷۲ تک کے سیلِ حوادث کی جھپٹ اِن تفصیلات کو اپنے ساتھ بہا لے گئی - امیر عبدالرحمٰن خاں اور ہندوستانی بھنگی کے مسلمان ہونے کا واقعہ ، امیر حبیب اللہ کے طمانچہ کھانے کا واقعہ ، نادر خاں کا ایک معمولی کسان کو موٹر میں اپنے ساتھ بٹھا لانے کا واقعہ ، یہ سب اشارات اس لیے نقل کرتا ہوں کہ حاضرینِ مجلس میں سے جس کسی کا حافظہ وفا کرے ، وہ اہلِ شوق کی دست گیری فرمائیں -

اِسی زمانے (یا اس سے کچھ پہلے ؟) کی بات ہے کہ انگریز ادیب ٹامس ہارڈی کا ذکر ہوا ۔ اس مصنّف کی نظم و نثر کا بڑا موضوع قدرت کی طاقتوں کے خلاف انسان کی مایوسانہ کشمکش ہے ۔ ہارڈی نے زندگی کی مسلسل جد وجہد کے باوجود انسان کی بیکسی اور ناکامی کے درد انگیز مرقّعوں پر اپنا پورا زورِ قلم صرف کیا ہے ۔ ڈاکٹر صاحب نے اِس ضمن میں بزبانِ انگریزی فرمایا : ''اگر میں کسی ملک کا حکمران ہوتا ، اور میرے ملک کا کوئی مصنّف ٹامس ہارڈی کی سی حرکت کرتا ، تو میں اُسے گولی سے اُڑا دیتا !'' ایک اور پرانی گفتگو میں ارشاد ہوا کہ مغل بادشاہوں کا مذہب اسلام نہیں تھا ۔ اُن کا مذہب تھا حسن کی پرستش ۔ اِسی طرح (مگر برسوں بعد ، جب دل و دماغ استقلالِ پاکستان کے خیال سے بہ تدریج مانوس ہو رہے تھے) کسی نے برِّعظیم میں مسلمانوں کے مستقبل کے مسئلے پر بات کرتے ہوئے یہ کہہ دیا : ''لیکن حیدرآباد کا انجام کیا ہوگا ؟'' ڈاکٹر صاحب نے ایک لمحے کے توقّف کے بغیر انگریزی میں جواب دیا : ''حیدرآباد فنا ہو کر رہے گا ۔ اس لیے کہ حیدر آباد کے مسلمانوں نے تبلیغِ اسلام کے فریضے کو صدہا برس تک فراموش کیے رکھا ۔''[1]

اِسی سلسلے میں ڈاکٹر صاحب کا ایک اور ارشاد یاد آتا ہے جو حیدر آباد کے متعلق اُن کے مذکورہ قولِ فیصل سے چند سال پہلے کا ہے (شاید ۱۹۳۰ - ۱۹۳۱ کے زمانے کا) ۔ وہ بیرونِ ملک کے کسی

۱۔ ڈاکٹر صاحب کا یہ ارشاد مجھے لفظ بہ لفظ یاد نہیں ہے ، لیکن پہلے چار الفاظ جس پُر جوش لہجے میں ادا ہوئے تھے اس نے انہیں میرے حافظے پر نقش کر دیا ہے : "Haiderabad must go under!"

سفر سے واپس تشریف لائے تھے ۔ لاہور کے گول باغ (ناصر باغ) میں ٹاؤن ہال کے سامنے ایک استقبالیے کا اہتمام کیا گیا ۔ علامہ اقبال اِس تقریب میں شریک ہوئے تو انگریزی سوٹ پہنے ہوئے تھے ، اور سر پر لال تُرکی ٹوپی تھی ۔ شرکائے استقبالیہ سے انھوں نے انگریزی میں خطاب کیا ۔ اپنے سفر کے امید افزا کوائف حاضرین کو سنائے اور تقریر ختم کرتے ہوئے اہلِ جلسہ کو اِن الفاظ میں کام کرنے کی صلائے عام دی : ''اُٹھو ! وہ گھڑی آ گئی جس کا ہمیں مدتوں سے انتظار تھا ۔''

ایک دفعہ ہم میں سے چند لوگ حاضرِ خدمت تھے ۔ ایک صاحب نے ملک کے سیاسی حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ مسلمانوں پر ایک الزام یہ ہے کہ وہ ''آزادی کی جنگ'' میں حصہ نہیں لیتے ۔ علامہ اقبال نے ملامت آمیز لہجے میں فوراً جواب دیا : ''مسلمان کس چیز کی خاطر لڑیں ؟ ان کا کوئی وطن ہوتا تو وہ ضرور اس وطن کی خاطر لڑتے ۔ اب آپ مجھی کو دیکھیے ، میں اور میرے آبا و اجداد اِسی سرزمین کی مٹی سے پیدا ہوئے لیکن میرا یہ حال ہے کہ اِس ملک میں دو گز زمین بھی میری ملکیت نہیں ہے کہ مرنے پر میری خاک اس مٹی میں مل سکے'' ۔ پھر ڈاکٹر صاحب نے اپنی آواز بلند کی اور انگریزی میں فرمایا : ''مسلمانوں کا کوئی وطن نہیں ہے ۔ ان کو کوئی وطن دے دیجیے تو وہ وطن کے لیے ضرور لڑیں گے ۔''

> "The Muslims have no land! Give them a land, and they will fight for it"

لیکن اِن بنیادی ملی و عمرانی آمور سے قطع نظر ، ڈاکٹر صاحب کبھی کبھی روزمرہ کے سیدھے سادھے معاملات پر بھی ذوق و شوق

سے گفتگو کرتے تھے ۔ مجھے یاد ہے کہ ایک دفعہ محض از راہِ تفنّن اِس مسئلے پر بات ہوتی رہی کہ شاعروں کے نام کے ساتھ لفظ ''حضرت'' کے استعمال کا مطلب کیا ہے ؟ ایک موقع پر فرمایا :
''میں نے اپنی زندگی میں لذیذ ترین کھانا دو جگہ کھایا ہے ۔ ایک کابل میں اور دوسرا لکھنؤ میں'' ۔ ایک اور موقع پر ارشاد ہوا :
''پنجابی اور اطالوی دنیا کی سب سے زیادہ Lyrical (غنائی) زبانیں ہیں'' ۔ ایک مرتبہ میں نے ہمت کر کے ڈاکٹر صاحب پر یہ ''جرح'' کر ڈالی کہ آپ نے اردو میں لکھنا بالکل ترک کر دیا ہے ۔ فارسی میں لکھنا بجا ، مگر اردو کا بھی تو کچھ حق تھا ۔ (یہ اُس زمانے کی بات ہے جب ''پیامِ مشرق'' کے بعد ''زبورِ عجم'' اور ''زبورِ عجم'' کے بعد ''جاوید نامہ'' شائع ہوئی) ۔ ڈاکٹر صاحب میری اس جسارت پر تھوڑی دیر خاموش رہے ۔ بالآخر اُنھوں نے انگریزی میں فرمایا :
"It comes to me in Persian." (مجھ پر شعر وارد ہی فارسی میں ہوتا ہے) ۔

اِس کتاب کے بعض قارئین (میری طرح !) افسوس کریں گے کہ ترجمانِ حقیقت کے اقوال و فرمودات وقت پر کیوں نہ محفوظ کر لیے گئے ۔ بجا اور درست ۔ لیکن فرض کیجیے کہ یہی ملفوظات اور دس بیس صفحوں پر پھیلے ہوئے ہوتے ، تو کیا اُس صورت میں اقبال کی شخصیّت کا کچھ زیادہ بھرپور اظہار ہو گیا ہوتا ؟ یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ اقبال کے دل کی دھڑکنیں اب بھی ''بالِ جبریل'' اور ''زبورِ عجم'' ، ''جاوید نامہ'' اور ''بانگِ درا'' ، میں زیادہ صاف سنائی دیتی ہیں اور ہمیشہ سنائی دیتی رہیں گی ۔

☆ ☆ ☆

علامۂ اقبال کے ہاں ایک شام

یہ مضمون (ذیلی حواشی سے قطع نظر) اواخر ۱۹۳۷ میں قلم بند ہوا - جس ملاقات کا ذکر ہے وہ ۱۰ - نومبر ۱۹۳۷ کو ہوئی - چہار شنبے کا دن تھا اور شاید پنجم ماہ رمضان -

گزشتہ ماہِ رمضان کی ایک سہانی شام کو جب ہوا کے جھونکے گلابی جاڑے کی تازگی اور کیفیّت میں بس رہے تھے ، ہم علامۂ اقبال سے ملنے کے لیے روانہ ہوئے - میرے ساتھ میرے شعبۂ انگریزی کے رفیق پروفیسر عبدالواحد اور صدر شعبۂ فلسفہ ڈاکٹر سعید اللہ تھے[1] - خزاں کا آغاز تھا مگر موسم میں وہ جولانی تھی جو لاہور کا فرحت بخش آسمان بھی صرف کبھی کبھی زمین والوں کو عطا کرتا ہے - ساڑھے چار بج چکے تھے[2] - سورج کے غروب ہونے میں ابھی کچھ وقت باقی تھا - فضا اُجلی اور نکھری ہوئی تھی مگر مغرب کی طرف ابر کی چند قرمزی اور نارنجی دھاریاں اُفق پر ایک لہریا سا بنا رہی تھیں - ہم امپرس روڈ سے ہوتے ہوئے اُس چھوٹی سی سڑک پر چل رہے تھے جو ریلوے کے بڑے دفتر کے جنوبی رخ کے ساتھ ساتھ جاتی ہے - وہ سہ راہہ آیا جہاں یہ سڑک میو روڈ سے ملتی ہے اور

۱- شعبۂ انگریزی اور شعبۂ فلسفہ سے مراد اسلامیہ کالج (لاہور) کے یہ شعبے ہیں -

۲- ۱۹۳۷ کے وقت کے حساب سے - اب یہ وقت غالباً چار بجے کہلاتا ہے -

ساتھ ہی ہم نے اُس مختصر سے سفید مکان پر نظر ڈالی جہاں دورِ حاضر میں حقیقت کا سب سے بڑا ترجمان اپنی خاموش مگر ہنگامہ خیز زندگی بسر کر رہا ہے - سڑک کے متوازی صحن کی چھوٹی سی دیوار، اور اس کے پیچھے یوکلپٹس کے چار پودے جو ابھی اپنے پورے قد و قامت کو نہیں پہنچے، پھر سبزے کا ایک مختصر سا تختہ جس کے ساتھ ہوتے ہوئے ہم مکان کی ڈیوڑھی کے پاس جا کر رک گئے - اس ڈیوڑھی کی تین محرابیں جن میں اندلسی اور گاتھک اندازِ تعمیر کی جھلک ملی ہوئی ہے، اپنے ہشت پہلو ستونوں پر سڑک سے صاف نظر آتی ہیں - ڈیوڑھی کے ساتھ ہی مکان کا برآمدہ ہے جس کے سفید پیل پائے طبیعت کو رعب و وقار کے بجائے حسن و لطافت کا اثر زیادہ دیتے ہیں - ہمارا پرانا دوست علی بخش ہمیں دیکھ کر صحن کے ایک بغلی حجرے میں سے نکلا - اس نے جا کر علامہ اقبال کو ہماری آمد کی اطلاع دی اور پھر فوراً واپس آ کر ہمیں اندر آنے کو کہا -

برآمدے سے گزرتے ہی ہم ڈرائنگ روم میں داخل ہوئے - اس کمرے کا سامان بہت سادہ اور تکلّف و تصنّع سے پاک تھا - رواق پر شاعرِ مشرق کی دو تین فٹ اونچی تصویر فوراً نظر کے سامنے آ گئی - اِسی کمرے سے ملحق بائیں ہاتھ کو علامہ اقبال کی خواب گاہ ہے - اس خواب گاہ کی ایک کھڑکی برآمدے کی طرف کھلتی ہے جس کے ساتھ ملا ہوا علامہ ممدوح کا بستر بچھا رہتا ہے - اب ایک عرصہ ہو گیا کہ ہم جب آتے تھے، علامہ اقبال کو اِسی بستر پر کبھی بیٹھے مگر اکثر لیٹے ہوئے پاتے تھے - لیکن مجھے وہ دن بھی یاد ہیں کہ میکلوڈ روڈ کے قیام کے دنوں میں ڈاکٹر صاحب اپنے خرمنِ فیض کے خوشہ چینوں کو کسی اور رنگ میں صلائے عام دیتے تھے - میں سڑک سے مڑتا تھا تو کوٹھی کے صحن میں داخل

ہوتے ہی[1] ، اور بعد کے دنوں میں اس لمبی روش پر چند ہی قدم چل کر جو مکان تک پہنچاتی تھی ، ہمیشہ برآمدے کے ایک مخصوص گوشے میں ڈاکٹر صاحب ایک آرام کرسی پر بیٹھے ہوئے دور سے نظر آ جاتے تھے - برآمدے تک پہنچتے پہنچتے علی بخش پہلے سے جمی ہوئی محفل میں حسبِ ضرورت دو ایک کرسیوں کا اضافہ کر دیتا تھا -

آج ڈرائنگ روم میں داخل ہوتے ہی ہم ذرا ٹھٹکے - ایک یورپین خاتون ڈاکٹر صاحب کے بستر کے برابر کرسی پر بیٹھی تھیں اور ڈاکٹر صاحب کی چھوٹی بچی کو گود میں لیے ہوئے تھیں - ہم کو دیکھتے ہی وہ اٹھیں اور مقابل کا پردہ اٹھا کر مکان کے اندر چلی گئیں - اس کے ساتھ ہی ہم ڈاکٹر صاحب کے کمرے میں داخل ہوئے - ڈاکٹر صاحب بستر پر لیٹے ہوئے تھے - انھوں نے تکیے کے سہارے لیٹے لیٹے ہمارے سلام کا جواب دیا - ہم تینوں بستر کے برابر کرسیوں پر بیٹھنے ہی کو تھے کہ ڈاکٹر صاحب ہم سے مخاطب ہوئے : ''کون صاحب ہیں ؟''

یہ سوال سن کر میرے دل کو ایک دھکا سا لگا - مجھے ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں گاہ بہ گاہ حاضر ہوتے اب سات آٹھ سال ہو گئے تھے اور ڈاکٹر صاحب ہمیشہ شفقت و عنایت سے پیش آتے تھے - اب میں تعطیلِ گرما کے بعد اگرچہ چند مہینوں کے وقفے سے حاضر ہوا تھا ، پھر بھی ڈاکٹر صاحب کا سوال میری سمجھ میں نہ آیا - اپنے استعجاب کو چھپاتے ہوئے میں نے جواب دیا : ''جی میں ہوں ، حمید احمد خاں ـــــ سعید اللہ اور عبدالواحد'' اور یہ کہہ کر ہم کرسیوں پر بیٹھ

۱- علامہ اقبال کے دورانِ قیام میں یہ مکان اِس حد تک بدلا تھا کہ پہلے تو میکلوڈ روڈ سے مڑتے ہی کوٹھی کا پورا بیرونی منظر سامنے دکھائی دیتا تھا مگر بعد میں صحن کا رقبہ کسی قدر محدود ہوگیا تھا -

گئے ۔ سب سے پہلے ہم نے ڈاکٹر صاحب کے مزاج کی کیفیت پوچھی ۔ اس کے بعد تھوڑی دیر تک سکوت رہا ۔ اِس سکوت کو ڈاکٹر صاحب نے معمول کے مطابق اپنی اُس لمبی اُستادانہ ''ہوں !'' سے توڑا جس میں بالعموم گفتگو کے لاتعداد امکانات مضمر ہوتے ہیں ۔ میں نے اُس تپائی پر نظر ڈالی جو بستر کے برابر لگی ہوئی تھی ۔ پانچ سات کتابیں اس کے اُوپر تھیں اور دو ایک نیچے فرش پر پڑی تھیں ۔ میں نے ایک اُچٹتی ہوئی نظر اِن کتابوں پر ڈالی اور تھوڑے سے وقفے کے بعد پوچھا : ''ڈاکٹر صاحب ! آج کل پڑھنے پر زیادہ توجہ ہے یا کبھی کبھی آپ شعر بھی لکھتے ہیں ؟''

''پڑھنا کیسا ! کچھ نظر ہی نہیں آتا ۔ اگر کچھ دیکھ سکوں تو پڑھوں ۔''

''نظر نہیں آتا !'' ڈاکٹر صاحب کے یہ الفاظ میں نے حیرت اور اضطراب کے عالم میں دہرائے ۔

''ہاں ، جب آپ لوگ کمرے میں داخل ہوئے ہیں تو میں آپ کو دیکھ نہیں سکا ۔ اب تھوڑی دیر گزرنے پر آپ کی صورتیں کچھ دھندلی سی نظر آ رہی ہیں ۔ کہتے ہیں کہ senile cataract (موتیا بند) اُتر آیا ہے ۔''

سعید اللہ : ''اِن گرمی کی چھٹیوں سے پہلے آپ نے ذکر کیا تھا کہ senile cataract اُتر آنے کا خطرہ ہے مگر یہ خیال نہیں تھا کہ اِس قدر جلد اُتر آئے گا ۔''

ڈاکٹر صاحب : ''جی ہاں ۔ عام طور پر لوگوں کو دیر سے اُترتا ہے ، مجھے ذرا پہلے اُتر آیا ہے ۔ میرے والدِ مرحوم کو ، جن کی عمر سو سال سے کچھ اوپر ہوئی ،

اُسّی برس کی عمر میں آترا تھا ۔

میں : ''اس کے علاج کی کوئی صورت تو آپ کر رہے ہوں گے ؟''

ڈاکٹر صاحب : ''اب اس کا آپریشن ہوگا ۔ لیکن جب تک یہ پک نہ جائے آپریشن نہیں ہو سکتا ۔ پکنے میں اسے پانچ مہینے لگ جائیں ، پانچ سال لگ جائیں ، کچھ کہا نہیں جا سکتا ۔ بہرحال لکھنا پڑھنا بالکل موقوف ہے کیونکہ میری داہنی آنکھ تو شروع ہی سے بے کار تھی ۔''

''شروع سے بے کار تھی !'' اب حیرت کے ساتھ اس فقرے میں ہمارا تاسّف اور دلی کرب بھی شامل تھا ۔

ڈاکٹر صاحب : ''جی ہاں ، دو سال کی عمر میں میری یہ آنکھ ضائع ہو گئی تھی ۔ مجھے اپنے ہوش میں مطلق یاد نہیں کہ یہ آنکھ کبھی ٹھیک تھی بھی یا نہیں ۔ ڈاکٹر نے خیال ظاہر کیا تھا کہ داہنی آنکھ سے خون لیا گیا ہے جس کی وجہ سے بینائی زائل ہو گئی ۔ میری والدہ کا بیان ہے کہ دو سال کی عمر میں جونکیں لگوائی گئی تھیں ۔ تاہم میں نے اِس آنکھ کی کمی کبھی محسوس نہیں کی ۔ ایک آنکھ سے دن کو تارے دیکھ لیا کرتا تھا ۔ (اس کے بعد ایک ایسے تبسّم کے ساتھ جو گویا تاریکی کی قوّتوں کے خلاف پیغمبرِ امید کا نعرۂ خاموش تھا) اب اگرچہ میں پڑھتا نہیں ہوں مگر پڑھنے کے بجائے سوچتا ہوں جس میں وہی لطف ہے جو پڑھنے میں ۔ (پھر ذرا

سرگرمی کے ساتھ، تکیے سے سر اٹھا-کر) عجیب
بات یہ ہے کہ جب سے بصارت گئی ہے، میرا حافظہ
بہتر ہو گیا ہے۔"

اس کے بعد اِدھر اُدھر کی کچھ اور باتیں ہوئیں۔ اُس یوریین خاتون کا ذکر ہؤا جو تھوڑی دیر پہلے ڈاکٹر صاحب کے کمرے میں ہمیں نظر آئی تھیں۔ معلوم ہؤا کہ یہ ڈاکٹر صاحب کے بچّوں کی گورنس ہیں اور علی گڑھ کے کسی پروفیسر کے مشورے سے ڈاکٹر صاحب نے انھیں بچّوں کی تعلیم کے لیے مقرّر کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے کہا: "بچاری اپنے حالات کی وجہ سے مصیبت میں تھی، اور ہے بڑی شریف عورت۔ بہت اچھی منتظم ہے۔ بچوں کی تعلیم کے علاوہ اس نے گھر کا بہت سا اور کام کاج بھی سنبھال لیا ہے۔ ذرا فرصت ملتی ہے تو مکان کے جھاڑنے پونچھنے میں لگ جاتی ہے یا باورچی خانے میں جا کر ہاتھ بٹاتی ہے۔ میرا باورچی خانے کا خرچ اب ایک تہائی کم ہوگیا ہے۔ کبھی مجھے انگریزی میں خط لکھنا ہوتا ہے تو اسی کو لکھوا دیتا ہوں۔ اردو خط جاوید لکھ دیتا ہے — ہاں، اِس سلسلے میں ایک بڑا لطیفہ ہوا۔ میری لڑکی منیرہ اپنی گورنس کے ساتھ سیر کے لیے کسی طرح نہیں جانا چاہتی تھی۔ بہت دفعہ کہا مگر اسے گورنس کے ساتھ سڑک پر نکلنا بالکل منظور نہیں تھا۔ آخر کئی دن بعد یہ راز کھلا جب منیرہ نے کہا: "لوگ مجھے کہیں گے میم کی بیٹی ہے۔"

اِنھی باتوں میں سوا پانچ بج گئے۔ علی بخش نے آکر مِہر صاحب اور سالک صاحب کے آنے کی اطلاع کی۔ دونوں صاحب تھوڑی دیر میں اندر داخل ہوئے اور ہمارے آس پاس دو کرسیوں پر بیٹھ گئے۔ اُن دنوں تھوڑا ہی عرصہ پہلے آل انڈیا مسلم لیگ کا

ایک اہم اجلاس لکھنؤ میں ہوا تھا اور پنجاب کی یونینسٹ پارٹی اور مسلم لیگ کے باہمی میثاق کے چرچے تھے ۔ مدیرانِ ''انقلاب'' [1] کے آتے ہی گفتگو کا رخ سیاسیات کی طرف پھر گیا ۔ ڈاکٹر صاحب نے مہر صاحب سے پوچھا کہ اب سر سکندر حیات خاں کے کیا ارادے ہیں ؟ مہر صاحب نے یقین دلایا کہ سر سکندر عنقریب اپنی پارٹی اور مسلم لیگ کے اتحاد کے متعلق اعلان کریں گے ۔ ڈاکٹر صاحب کے انداز سے یوں معلوم ہوتا تھا گویا انھیں شبہ ہے کہ ایسا کوئی بیان شائع ہوگا یا نہیں ۔ پھر ہم سے مخاطب ہو کر پوچھا کہ آپ میں سے کوئی صاحب historian (مورخ) ہیں ؟ ہم نے اپنے عجز کا اعتراف کیا تو ڈاکٹر صاحب نے کہا : ''تاریخِ انگلستان میں کبھی ایک عہدہ دار ہوا کرتا تھا جسے Keeper of the King's Conscience (بادشاہ کا ضمیر بردار) کہتے تھے ۔ مہر صاحب Keeper of the Premier's Conscience (وزیرِ اعظم کے ضمیر بردار) ہیں ۔''

۱۔ روزنامہ ''انقلاب'' مولانا غلام رسول مہر اور مولانا عبدالمجید سالک کے برادرانہ اشتراکِ عمل سے ۱۹۲۷ میں جاری ہوا ۔ اُردو صحافت میں یہ اخبار ''جذباتی'' کے بجائے ''مدلّل'' اسلوبِ نگارش کا نقیب بنا ۔ چنانچہ نہرو رپورٹ کا معرکہ حقائق و اعداد کے حوالے سے اسی انداز میں سر ہوا ۔ پنجاب کی یونینسٹ حکومت کو علی العموم ، اور سر سکندر حیات خاں کو علی الخصوص ، ''انقلاب'' کی استدلالی تحریروں نے تادمِ آخر سہارا دیا ۔ مگر اب وہ زمانہ آ گیا تھا جب قائدِ اعظم آل انڈیا مسلم لیگ کے افق سے طلوع ہوئے اور تحریکِ پاکستان کی داغ بیل ڈالی گئی ۔ علامہ اقبال اس وقت پنجاب پراونشل مسلم لیگ کی صدارت کر رہے تھے ۔ اُنھیں سکندر حیات خاں سے شدید اختلاف تھا ۔ شاید یہ کہنا صحیح ہو کہ سکندر حیات خاں سے قائدِ اعظم کو جس درجے کا اختلاف تھا ، اُس سے کہیں زیادہ شدید اختلاف علامہ اقبال کو تھا ۔

اِس اثنا میں اِفطار کا وقت قریب آ گیا ۔ ڈاکٹر صاحب نے گھنٹی بجا کر اپنے ملازم رحما کو طلب کیا اور اس سے کہا کہ اِفطار کے لیے سنگترے ، کھجوریں ، کچھ نمکین اور میٹھی چیزیں ، جو کچھ ہو سکے ، لے آئے ۔

سالک صاحب : ''اُفو ! یہ سب کچھ منگوانے کی کیا ضرورت ہے ، کھجوریں کافی ہیں ۔''

ڈاکٹر صاحب : (ایسی شوخی سے جس میں طفلانہ معصومیّت کا انداز جھلکتا تھا) ''سب کچھ کہہ کر ذرا رعب جمادیں ، کچھ نہ کچھ تو لائے گا ۔''

رحما نے ڈاکٹر صاحب کی ہدایات کی لفظ بہ لفظ پابندی ضروری نہ سمجھی اور قریب قریب سالک صاحب کی خواہش کی پاسداری پر اکتفا کیا ۔

اِفطار کے ساتھ ہی مِہر صاحب ڈرائنگ روم میں جا کر مصروفِ نماز ہو گئے ۔ اِس پر ڈاکٹر صاحب نے ہم سے کہا : ''مِہر صاحب نماز کی بہت پابندی کرتے ہیں اور اِسی طرح مولوی ظفر علی خاں بھی ۔ مگر مولوی صاحب کی نماز اِس رفتار سے ادا ہوتی ہے کہ قیام سے رکوع اور رکوع سے سجود تک پہنچتے کچھ دیر نہیں لگتی ۔ سر شفیع مرحوم نے ایک مسلم کلب بنائی تھی ۔ اُس میں ایک دفعہ مولوی ظفرعلی خاں نے اِسی طرح نماز پڑھی اور نماز ختم کرتے ہی مجھے ملامت کرنی شروع کر دی کہ تم نماز کیوں نہیں پڑھتے ۔ میں نے کہا : مولوی صاحب ! جب آپ نماز پڑھ رہے تھے ، مجھے یوں معلوم ہو رہا تھا کہ آپ ایک پھانسی ہیں اور نماز پھانسی پر لٹک رہی ہے اور فریاد کر رہی ہے کہ مجھے بچا لو ، مجھے ظفر علی پڑ گیا ہے (مجھ پر ظفر علی آپڑا ہے)'' ۔ یہ کہتے کہتے ڈاکٹر صاحب خود

بھی ہنسے اور ہم نے بھی قہقہہ لگایا ۔

مِہر صاحب نماز سے فارغ ہو کر آ گئے تو قادیان کی سیاسیات کے متعلق گفتگو ہوئی ۔ اُن دنوں امیرِ جماعتِ قادیان نے اعلان کیا تھا کہ کانگریس اور مسلم لیگ دونوں میں سے جس جماعت نے ہمارے حقوق تسلیم کیے ، ہم اُسی کے ساتھ شامل ہوں گے ۔ ڈاکٹر صاحب نے پوچھا کہ اگر قادیانی کانگریس کے ساتھ شامل ہو گئے تو اِس مسئلے کے متعلق ''انقلاب'' کی روش کیا ہوگی ؟ مِہر صاحب نے ، جو گفتگو کے بیشتر حصے میں خاموش رہے تھے ، اس موقع پر بھی سکوت اختیار کیا ، لیکن سالک صاحب نے ذرا تفصیل سے اس بات کی شرح کی کہ ایسی صورتِ حال میں ''انقلاب'' کا مسلک کیا ہوگا ۔ اِس تقریر کو یہاں دہرانا ضروری معلوم نہیں ہوتا ۔ مگر ڈاکٹر صاحب اِسی سلسلے میں ایک پُرلطف فقرہ کہہ گئے جو یہ تھا : ''ہاں ، مرزا بشیر الدین محمود کو تو کانگریس اور لیگ سے (سر بہ مُہر) ٹنڈر مطلوب ہیں !''

اِن سیاسی مباحث کے بعد خاموشی کا ایک وقفہ آیا ۔ تھوڑی دیر کے بعد میں نے اسے توڑا اور کہا : ''ڈاکٹر صاحب ! گرمی کی چُھٹیوں سے پہلے ہم حاضر ہوئے تھے تو آپ نے غالب اور بیدل کے متعلق فرمایا تھا کہ آپ کی رائے میں غالب نے بیدل کو سمجھا ہی نہیں ۔ آپ نے یہ بھی کہا تھا کہ بیدل کا تصوّف dynamic (حرکی) ہے اور غالب کا static (سکونی) ۔''

ڈاکٹر صاحب : ''Inclined to be static (مائل بہ سکون) ۔''

میں : ''جی ہاں ۔ اس سے آپ کا کیا مطلب تھا ؟''

ڈاکٹر صاحب : ''بیدل کے کلام میں خصوصیّت سے حرکت پر زور ہے ، یہاں تک کہ اُس کا معشوق بھی صاحبِ خرام

ہے - اِس کے برعکس غالب کو زیادہ تر اطمینان و سکون سے الفت ہے - بیدل نے ایک شعر کہا ہے جس میں "خرام می کاشت[1]" کی ترکیب استعمال کی ہے ، گویا سکون کو بھی بہ شکلِ حرکت دیکھا ہے - مثالیں اِس وقت یاد نہیں ہیں لیکن اگر آپ بیدل کا کلام پڑھیں تو بہت سے اشعار ہاتھ آ جائیں گے - میں جن دنوں انار کلی میں رہتا تھا ، میں نے بیدل کے کلام کا انتخاب کیا تھا - وہ اب میرے کاغذوں میں کہیں اِدھر آدھر مل گیا ہے - نقشبندی سلسلے اور حضرت مجدّد الف ثانی سے بیدل کی عقیدت کی بنیاد یہی ہے - نقشبندی مسلک حرکت اور رجائیّت پر مبنی ہے (ڈاکٹر صاحب نے "dynamic and optimistic" فرمایا) مگر چشتی مسلک میں قنوطیّت اور سکون کی جھلک نظر آتی ہے (یہاں ڈاکٹر صاحب نے "pessimistic and static" کے الفاظ استعمال کیے) - اِسی وجہ سے چشتیہ سلسلے کا حلقۂ ارادت زیادہ تر ہندوستان تک محدود ہے مگر ہندوستان سے باہر ، افغانستان ، بخارا ، ترکی وغیرہ میں نقشبندی مسلک کا زور ہے - در اصل زندگی کے جس جس شعبے میں تقلید کا عنصر نمایاں ہے اُس میں حرکت مفقود ہوتی جاتی ہے - تصوّف

۱- ڈاکٹر صاحب نے جس شعر کی طرف اشارہ کیا وہ یہ ہے :

ہرگہ دو قدم خرام می کاشت — از انگشتم عصا بہ کف داشت

تقلید پر مبنی ہے ۔ سیاسیات ، فلسفہ ، شاعری ، یہ بھی تقلید پر مبنی ہیں ۔ لیکن نقشبندی سلسلے کے شعرا مثلاً ناصر علی سرہندی کو دیکھیے ۔ ناصر علی کی شاعری تقلیدی نہیں ہے ۔ اِسی لیے حرکت والی قوموں میں وہ زیادہ ہر دل عزیز ہے ۔ ہندوستان میں ناصر علی سرہندی کی کچھ زیادہ قدر نہیں ہے لیکن افغانستان اور بخارا کے اطراف میں لوگ اس کی بہت زیادہ عزت کرتے ہیں ۔ بیدل کو بھی افغانستان کے لوگ بہت مانتے ہیں ۔''

میں : ''اس کے کلام کے حرکی[1] عنصر کی وجہ سے ؟''

ڈاکٹر صاحب : (مسکراتے ہوئے) ''میرا خیال ہے کہ بیدل کے کلام کو سمجھنے میں انھیں مشکل پیش آتی ہے ، اس لیے ۔''

سعید اللہ : ''آپ کا اِس کے متعلق کیا خیال ہے جو غالب نے شروع میں بیدل کی طرح مشکل گوئی کی ۔ کیا یہ صرف اس دعوے کے لیے کہ میں بھی مشکل شعر لکھ سکتا ہوں ؟''

اِس موقع پر مِہر صاحب نے سالک صاحب کی طرف دیکھا اور دونوں صاحبوں نے بہ اتفاق ڈاکٹر صاحب سے رخصت چاہی ۔ چنانچہ قبل اس کے کہ ڈاکٹر صاحب سعید اللہ کے سوال کا یہ جواب دیں کہ ''ہاں ، جوانی میں انسان طبعاً مشکل پسند ہوتا ہے'' وہ دونوں

۱۔ اس تمام گفتگو میں ''حرکی'' (یا ''سکونی'') کا لفظ نہیں آیا تھا ۔ انگریزی لفظ dynamic اور static استعمال ہوتے رہے ۔

صاحب ڈاکٹر صاحب کی خواب گاہ سے نکل کر ڈرائنگ روم تک جا پہنچے تھے۔ ان کی رفت و برخاست کی وجہ سے گفتگو میں قدرۃً ایک اور وقفہ آیا۔ اس کے بعد سعید اللہ[1] نے کہا: ''آج کل ہندوستان کے نیشنل اینتھم کے متعلق بڑی بحث ہو رہی ہے۔ آپ کی اس مسئلے کے متعلق کیا رائے ہے؟''

ڈاکٹر صاحب: ''نیشنل اینتھم تو اس صورت میں کہیں کہ کوئی 'نیشن' ہو۔ جب سرے سے 'نیشن' ہی کا کوئی وجود نہیں ہے تو 'نیشنل اینتھم' کہاں ہو سکتا ہے؟ میری تو یہ رائے ہے کہ ہندوستان کو کسی 'نیشنل اینتھم' کی ضرورت نہیں ہے۔''

سعید اللہ: ''بندے ماترم پر بڑا اعتراض یہ ہے کہ ایک تو یہ بنگالی میں ہے، دوسرے اس کے آہنگ میں گرمی نہیں ہے۔''

ڈاکٹر صاحب: (ذرا گرمی سے) ''آپ ہندوؤں کی شاعری میں گرمی ڈھونڈتے ہیں! ہندو شاعری کے تمام دفتر دیکھ

۱۔ یہاں ڈاکٹر سعید اللہ کے متعلق ایک تعارفی حاشیہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب اصلاً امرتسر کے رہنے والے ہیں اور ڈاکٹر سیف الدین کچلو، سعادت حسن منٹو (مرحومین) وغیرہم کی برادری کے ممتاز اور اعلیٰ تعلیم یافتہ فرد ہیں۔ علی گڑھ سے ایم۔ اے۔، ایل ایل۔ بی۔، میونک سے پی ایچ۔ ڈی۔ اور لندن سے ڈی۔ ایس سی۔ پانے کے بعد اسلامیہ کالج لاہور میں فلسفے کے پروفیسر مقرر ہوئے۔ مدتِ دراز تک راسخ العقیدہ کانگریسی رہے۔ آخر مارچ ۱۹۴۷ میں اپنی تمام املاک ہندو اور سکھ آتش زنوں اور تباہ کاروں کے حوالے کرکے امرتسر سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہوئے اور ہجرت کرکے لاہور پہنچے جہاں بیگم روڈ پر قیام فرما ہیں۔

ڈالیے ، کہیں گرمی نہیں ملے گی ۔ ہندو کو ہر جگہ شانتی کی تلاش ہے ۔ ہندوؤں کی ادبی پیداوار میں میرے نزدیک اس کی صرف ایک استثنا ہے 'رامائن'۔ اور وہ بھی بعض بعض حصوں میں ۔''

عبدالواحد : ''مگر ہندوستان کی موسیقی تو خاصی ہیجان انگیز ہے ۔ قوّالی میں یہی موسیقی کافی گرمی پیدا کر لیتی ہے ۔''

ڈاکٹر صاحب : ''میں اسے مصنوعی گرمی کہتا ہوں ، جس طرح منشّیات سے کوئی شخص طبیعت میں ہیجان پیدا کر لے ۔''

عبدالواحد : ''کیا آپ کا مطلب یہ ہے کہ وجد و حال کی کیفیّت مصنوعی ہے ؟ مثلاً ہمارے ہاں سیالکوٹ میں نوشاہیوں کا میلہ ہوتا ہے ۔ وہاں قوّالی سے بعض لوگوں کو یک دم حال آ جاتا ہے ۔ کیا وہ آپ کے نزدیک محض دکھاوا ہے ؟''

ڈاکٹر صاحب : ''اِن لوگوں نے وجد و حال کو ایک cult (رواج) بنا لیا ہے ۔ یہ کیفیّت اُن پر واقعی طاری ہوتی ہے لیکن جب وہ اپنے جوشِ جذبات کو اس طرح فرو کر لیتے ہیں تو پھر ان میں باقی کچھ نہیں رہتا اور وہ جذبہ دوبارہ طاری نہیں ہوتا ۔ دراصل مسلمان جب عرب سے نکلے اور انھیں باہر کی قوموں سے سابقہ پڑا تو صوفیہ نے ان قوموں کی effeminacy (نسائیت) کا لحاظ کرتے ہوئے قوّالی اور موسیقی کو اپنے نظام میں شامل کر لیا ۔ effeminacy سے مراد

ہے surplus emotion (فالتو جذبات) - ایران اور ہندوستان میں فالتو جذبات کی کثرت ہے ، اور حال انھی فالتو جذبات کے اخراج کا ایک ذریعہ ہے - صوفیہ کے سلسلوں میں قوّالی کو جو دخل ہے وہ صرف اِسی وجہ سے ہے -

یہاں لاہور میں ہمارے (دوست) حاجی رحیم بخش[1] کے مکان پر ایک زمانے میں قوّالی ہوا کرتی تھی - ایک پیر صاحب تھے جن کا نام مہر صوبہ تھا - حاجی صاحب ان کے مرید تھے ، شاید اب بھی ہوں - بہرحال ایک مرتبہ حاجی صاحب کے مکان پر سماع کی محفل ہوئی - مہر صوبہ اور ان کے مرید جمع تھے - حاجی صاحب نے مجھے بھی دعوت دی - میں گیا - وہاں اسی طرح ایک شخص کو حال آ گیا - مہر صاحب کا ایک مرید میرے پاس آ بیٹھا اور کہنے لگا : 'سنا ہے آپ حال کو نہیں مانتے ؟' میں نے کہا : 'مجھے حال کی کیفیّت سے تو انکار نہیں ہے - یہ تم سے کس نے کہہ دیا کہ میں حال کو نہیں مانتا ؟' وہ بولا : 'آپ کے متعلق لوگ عام طور پر کہتے ہیں کہ آپ کو جذب و حال کی کیفیتوں پر اعتقاد نہیں ہے - مگر اب یہ ہمارا پیر بھائی آپ کے سامنے ہے ، آپ اس کی نسبت کیا کہتے ہیں ؟'

۱- حاجی رحیم بخش (سیشن جج) لاہور میں فرید کوٹ روڈ پر قیام فرما تھے - ان کی وفات ۱۹۵۵ع میں ہوئی -

میں نے جواب دیا : 'بے شک اس پر حال کی کیفیت طاری ہے ، مگر اِس حال میں اور آنحضرتؐ کے صحابہ کے حال میں بڑا فرق ہے ۔' اس نے پوچھا : 'وہ کیا ؟' میں نے کہا : 'یہ بات اپنے پیر صاحب سے جا کر پوچھ لو ، وہ بتائیں گے ۔' اس پر وہ اصرار کرنے لگا کہ نہیں آپ ہی کہہ دیجیے ۔ میں نے اس سے کہا کہ صحابہ کے حال میں اور تمھارے حال میں یہ فرق ہے کہ انھیں تو میدانِ جنگ میں حال آتا تھا اور تمھیں رحیم بخش کی کوٹھڑی میں !''

اِس لطیفے پر ہم لوگ دل کھول کر ہنسے ۔ تھوڑی دیر بعد ڈاکٹر صاحب نے گفتگو کو جاری رکھتے ہوا کہا :

''حقیقت یہ ہے کہ اسلامی موسیقی کا کوئی وجود ہے ہی نہیں ۔ اس وقت تمام اسلامی ممالک میں اپنا اپنا مقامی فنِ موسیقی رائج ہے ۔ مسلمان جہاں جہاں پہنچے ، وہیں کی موسیقی انھوں نے قبول کر لی اور کوئی اسلامی موسیقی پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی ۔ بلکہ یہ واقعہ ہے کہ فنِ تعمیر کے سوا فنونِ لطیفہ میں سے کسی میں بھی اسلامی روح نہیں آئی ۔ اسلامی تعمیرات میں جو کیفیت نظر آتی ہے ، وہ مجھے اور تو کہیں نظر نہیں آئی ، البتہ پچھلی مرتبہ یورپ سے واپسی پر مصر جانے کا اتفاق ہوُا اور وہاں قدیم فرعونوں کے مقابر دیکھنے کا موقع ملا ۔ اِن قبروں کے ساتھ مدفون بادشاہوں کے بت بھی تھے جن

میں power (قوّت وہیبت) کی ایک ایسی شان تھی جس سے میں بہت متاثر ہوا ۔ قوّت کا یہی احساس حضرت عمرؓ کی مسجد اور دلّی کی مسجد قوّۃالاسلام بھی پیدا کرتی ہے ۔ بہت عرصہ ہوا جب میں نے مسجدِ قوّۃ الاسلام کو پہلی مرتبہ دیکھا تھا مگر جو اثر میری طبیعت پر اس وقت ہوا وہ مجھے اب تک یاد ہے ۔ شام کی سیاہی پھیل رہی تھی اور مغرب کا وقت قریب تھا ۔ میرا جی چاہا کہ مسجد میں داخل ہو کر نماز ادا کروں ۔ لیکن مسجد کی قوت و جلال نے مجھے اس درجہ مرعوب کر دیا کہ مجھے اپنا یہ فعل ایک جسارت سے کم معلوم نہ ہوتا تھا ۔ مسجد کا وقار مجھ پر اس طرح چھا گیا کہ میرے دل میں صرف یہ احساس تھا کہ میں اِس مسجد میں نماز پڑھنے کے قابل نہیں ہوں ۔

”اندلس کی بعض عمارتوں میں بھی اسلامی فنِ تعمیر کی اِسی خاص کیفیّت کی جھلک نظر آتی ہے ۔ لیکن جوں جوں قومی زندگی کے قُوا شل ہوتے گئے ، تعمیرات کے اسلامی انداز میں ضعف آتا گیا ۔ وہاں کی تین عمارتوں میں مجھے ایک خاص فرق نظر آیا ۔ قصرِ زھرا دیووں کا کارنامہ معلوم ہوتا ہے ، مسجدِ قرطبہ مہذّب دیووں کا مگر الحمرا محض مہذّب انسانوں کا !“

پھر ایک تبسّم کے ساتھ ڈاکٹر صاحب نے سلسلۂ کلام کو جاری رکھتے ہوئے کہا :

”میں الحمرا کے ایوانوں میں جابجا گھومتا پھرا ،

مگر جدھر نظر اُٹھتی تھی ، دیوار پر ''ھو الغالب''
لکھا ہوا نظر آتا تھا - میں نے دل میں کہا :
''یہاں تو ہر طرف خدا ہی خدا غالب ہے ، کہیں
انسان غالب نظر آئے تو بات بھی ہو !''

اِس کے بعد پھر تھوڑی دیر تک ہندوستان کی اسلامی عمارات کا ذکر ہوتا رہا - تاج محل کے متعلق ڈاکٹر صاحب نے فرمایا :

''مسجدِ قوّة الاسلام کی کیفیّت اس میں نظر نہیں آتی - بعد کی عمارتوں کی طرح اس میں بھی قوّت کے عنصر کو ضعف آ گیا ہے ، اور دراصل یہی قوّت کا عنصر ہے جو حسن کے لیے توازن قائم کرتا ہے -''

سعید اللہ : ''دلیّ کی جامع مسجد کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے ؟''

ڈاکٹر صاحب : ''وہ تو ایک بیگم ہے !''

ہم اِس فقرے پر ہنسے اور ڈاکٹر صاحب بھی ہمارے ساتھ شریک ہوگئے - اِس منزل پر اسلامی تعمیرات کے متعلق یہ دلکشا بحث ختم ہوئی - اب شام کے ساڑھے سات بج چکے تھے اور تین گھنٹے کی اِس مسلسل نشست کو طول دینا مناسب بھی نہیں تھا - ہم نے ایک دوسرے کو اُن مشورہ طلب نگاہوں سے دیکھا جنھیں ہم نے معمولاً ڈاکٹر صاحب سے اجازت لینے کا پیش خیمہ قرار دے رکھا تھا - ڈاکٹر صاحب نے حسبِ معمول ہم سے کہا : ''اچھا ، چلتے ہیں آپ ؟'' اور اس کے بعد ہم رخصت ہوئے -

☆ ☆ ☆

شاعری

اقبال کا شاعرانہ ارتقا

یہ مضمون علامہؒ اقبال کی وفات کے معاً بعد (غالباً مئی - جون ۱۹۳۸ میں) لکھا گیا تھا - اب اِس مجموعے کی ترتیب کے موقع پر پرانے متن کی نظرثانی کی گئی ہے اور دو ایک جگہ بعض معلومات کا اضافہ ہوا ہے - نیز تشریحی حواشی سب کے سب پہلی مرتبہ شامل کیے گئے ہیں -

انگریز - ہندو عہد کی یہ قلمی کاوش علامہؒ اقبال کی یاد کے گرد ایک دفاعی حصار کھینچنے کی کوشش تھی - مضمون کی اس حیثیت سے تعرّض نہیں کیا گیا - بعض تفصیلات کے اضافے کے سوا (جن کا ذکر ابھی ہؤا) اس تحریر میں کسی قسم کی ترمیم نہیں ہوئی -

حقیقت یہ ہے کہ برطانوی عہد کے متّحد برّعظیم میں اقبال کی عظمت کے شارح کے لیے بڑا مسئلہ اِس دعوے کا اثبات تھا کہ باوصف (یا یوں کہیے کہ بوجہ) اپنے اسلامی جذبہ و شعور کے اقبال کا مقام صفِ اوّل کے عالمی شعرا میں ہے - استقلالِ پاکستان کے بعد بھی یہ بحث ختم نہیں ہو سکی - قارئین ملاحظہ فرمائیں گے کہ اس مجموعے کا آخری مقالہ ''اقبال کی شاعری کا آفاقی لہجہ'' گویا اِسی مسئلے کا حل بہ اندازِ دگر تلاش کرتا ہے - اور گو یہ مقالہ بوجوہِ خاص انگریزی زبان میں لکھا گیا، توقّع ہے کہ پاکستان کی خواندہ آبادی کا ''ذُو لسانَین'' طبقہ کلامِ اقبال میں آفاقیت کی اِس بحث کو ناقابلِ اعتنا خیال نہیں کرے گا -

ہمارے ملک کے ادبی اور سیاسی حلقوں میں اقبال کی شاعری کے متعلق ایک قول عام طور پر دہرایا جاتا ہے ، اور وہ یہ ہے کہ اقبال شروع میں ایک وطن پرست شاعر تھا لیکن دورِ آخر کے آتے آتے اس کے خیالات میں ایک شدید انقلاب پیدا ہو چکا تھا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے ایک خاص فرقے اور ایک خاص مذہب کی ترجمانی کو اپنا فرض قرار دے لیا ۔ رواج پا جانے والے اکثر غلط نظریوں کی طرح اِس قول کی تہہ میں بھی صداقت کا ایک نمایاں شائبہ موجود ہے ۔ اس لیے کہ دورِ اوّل اور دورِ آخر کے اقبال میں ایک خاص امتیاز واضح طور پر نظر آتا ہے ۔ مگر اِس امتیاز کی جو تاویل کی جاتی ہے وہ ادبی تنقید کو سیاسی مصلحتوں کے بھینٹ چڑھا دینے کی ایک زندہ مثال ہے ۔ اوّل تو یہی غلط ہے کہ دورِ اوّل کے اقبال میں صرف عشقِ وطن نظر آتا ہے اور عشقِ مذہب دکھائی نہیں دیتا ۔ پھر پہلے اور آخری دور کے فرق کو ایک ذہنی ''انقلاب'' کا نام دینا اور بھی غلط ہے ۔ جس کیفیت کو اقبال کے ''قلبِ ماہیت'' سے منسوب کیا جاتا ہے وہ دراصل اس کی اوّلین شاعرانہ فطرت کے ارتقا کی ناگزیر منزلِ مقصود تھی ۔ دورِ حاضر کے سیاسی و عمرانی ماحول سے اقبال کی شخصیت کے ٹکرانے کو لازماً یہی منطقی نتیجہ پیدا کرنا تھا کہ اقبال اِس اٹل منزلِ حیات کی طرف جادہ پیما ہوتا ۔

اقبال کی فطرت کا وہ عنصر جسے ایک ذہنی انقلاب کا نام دیا جاتا ہے ، اس کی عمر کے چالیسویں برس سے کچھ پہلے (۱۹۱۱—۱۹۱۲ کے قریب) نمایاں ہوا ۔ مگر اِس کو یوں بیان کرنا کہ اقبال نے ''وطن'' کے دیوتا سے منہ موڑ کر ''قوم'' کے سنگھاسن کے سامنے سر جھکا دیا ، واقعات کو غلط طور پر دیکھنا ہے ۔ اِس کیفیت کی مثال تبدیلِ مذہب سے نہیں دی جا سکتی ۔ یہ ایک

صاحبِ جوہر ہستی کا اپنی تقدیر کی اُس انتہائی منزل کی طرف اٹل کُوچ ہے جس سے اُس کا رخ دراصل ایک لمحے کے لیے بھی نہیں پھرا تھا۔ برنارڈ شا نے کسی جگہ کہا ہے کہ صاحبِ جوہر وہ شخص ہے جو ''اہم'' اور ''غیر اہم'' کے درمیان امتیاز کر سکے۔ جوہرِ قابل کی اس تعریف میں ایک بنیادی حقیقت چھپی ہوئی ہے کہ اُس کی عقابی نگاہ مرکزی حقائق اور اہم امور کو سب سے پہلے تاکتی ہے۔ اقبال جوں جوں اقبال بنتا گیا، اور تقدیر کے پردے اُس کی نگاہ کے سامنے پھٹتے چلے گئے، اُسی قدر وہ اپنے آپ کو واقعات کی دنیا کے قریب تر پاتا گیا۔ حالی اور اکبر سے لے کر آج تک ہمارے بڑے ادیبوں میں سے شاید ہی کسی کا نام لیا جا سکے جس نے تخیّلات کی دنیا میں بے غل و غش پڑے رہنے پر قناعت کی ہو اور دورِ حاضر کے ہنگامۂ سیاست و مذہب میں شامل ہو کر آشوبِ واقعات سے کسی قسم کا ربط پیدا نہ کر لیا ہو۔ پھر اقبال جیسی لبریزِ حیات شخصیت کا اپنے حالاتِ گرد و پیش سے بے نیاز رہنا کس طرح ممکن ہو سکتا تھا؟ حقیقت صرف اتنی ہے کہ ''مخزن'' کے پہلے پرچے میں جس اقبال نے ''کوہستانِ ہمالہ'' پر اپنی نظم شائع کی اُس کے سینے میں ابھی وہ نُور پوری طرح نہیں چمکا تھا جس نے گرامی کی زبان سے اُسے ''پیغمبریؑ کرد و پیمبر نتوان گفت'' کی سند عطا کرائی۔

اقبال کی شاعری کا آغاز اگرچہ سیالکوٹ میں ہوا لیکن اِس کے تدریجی ارتقا کا پہلا قدم دراصل اقبال کا سیالکوٹ سے لاہور منتقل ہونا تھا۔ ۱۸۹۵ میں ایف۔ اے۔ کی منزل سے گزر کر اقبال لاہور آئے۔ اِس سے کم از کم دو برس پہلے زمانۂ قیامِ سیالکوٹ میں بھی اُن کا کلام ملک کے مختلف رسائل میں شائع ہونے لگا تھا۔

چنانچہ یہ بہ سہولت ممکن ہے کہ اقبال کے وہ اشعار جو قدیم رسمی انداز میں لکھے گئے ہیں اور وہ اشعار جن میں ایک ادائے خاص کا اضطراب ابلنے کو ہے، الگ الگ کر کے دیکھے جاسکیں۔ اپریل ۱۹۰۱ میں لاہور سے ''مخزن'' جاری ہوا اور آئندہ چند سال تک اقبال کی نظم و نثر اس رسالے میں مسلسل شائع ہوتی رہی۔ جولائی ۱۹۰۱ کے ''مخزن'' میں (صفحہ ۴۷) قدیم رنگ کی یہ غزل چھپی:

محبّت کو دولت بڑی جانتے ہیں
اسے مایۂ زندگی جانتے ہیں
نرالے ہیں انداز دنیا سے اپنے
کہ تقلید کو خود کشی جانتے ہیں
جو ہے گلشنِ طور، اے دل، تجھے ہم
اسی باغ کی اک کلی جانتے ہیں

یہاں ''تقلید کو خودکشی'' قرار دیتے ہوئے اگرچہ اقبال کا ذاتی اجتہاد ایک جھلک دکھا گیا ہے، لیکن پھر بھی صورت و معنی دونوں لحاظ سے یہ غزل ایک فرسودہ پیکر معلوم ہوتی ہے۔ اب اِسی زمانے کی ایک اور غزل دیکھیے (''مخزن'' نومبر ۱۹۰۱، صفحہ ۴۵) جس میں قدیم رنگ کے باوجود اقبال کا اپنا اندازِ خاص ابھر کر سامنے آ گیا ہے:

لاؤں وہ تنکے کہیں سے آشیانے کے لیے
بجلیاں بیتاب ہوں جن کو جلانے کے لیے
دیکھ لیتا ہوں جہاں تنکا کوئی چبھتا ہؤا
میں اٹھا لیتا ہوں اپنے آشیانے کے لیے

اِس دور کے رسمی اندازِ غزل سرائی کے باوجود اقبال کا مخصوص فلسفۂ سخت کوشی اِس غزل کے مطلع میں (اور بعض دوسری ابیات

میں بھی) اپنی انفرادیت کا اعلان کرتا ہؤا نظر آتا ہے۔ ان دونوں مذکورہ غزلوں نے ''بانگِ درا'' کے انتخاب میں جگہ نہیں پائی (اور بجا طور پر نہیں پائی)، لیکن ایسے آشیانے کی تلاش جو بجلی کی زد میں ہو، اقبال کے ہوش مند طالب علم کو صاف بتا رہی ہے کہ اِس دوران میں شاعر کی عظیم الشان شخصیت کا تسلسل کہیں برہم نہیں ہوا۔

باقی رہی نظم، اِس بارے میں اگر ذرا سا غور کیجیے تو ظاہر ہوگا کہ دورِ اوّل میں ''مقامی'' رنگ کے ظہور کے باوجود اقبال کی فطرت نے اپنے مقصدی انداز سے کبھی انحراف نہیں کیا۔ اپریل ۱۹۰۱ سے مارچ ۱۹۰۵ تک کی چہار سالہ مدت میں ''مقامی'' رنگ کی جو قابلِ ذکر نظمیں ''مخزن'' میں شائع ہوئیں اُن کا جائزہ لیجیے تو صاف ظاہر ہوگا کہ قیدِ مقامی میں بھی احساسِ مقصد برابر زندہ ہے۔ یہ چند نظمیں ترتیب وار دیکھیے:

اپریل ۱۹۰۱ - ''کوہستانِ ہمالہ'' (اے ہمالہ اے فصیلِ کشورِ ہندوستاں)

اکتوبر ۱۹۰۴ - ''ہمارا دیس'' (سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا)

فروری ۱۹۰۵ - ''ایک ہندوستانی لڑکے کا گیت'' (چشتی نے جس زمیں میں پیغامِ حق سنایا)

مارچ ۱۹۰۵ - ''نیا شوالہ'' (سچ کہہ دوں اے برہمن گر تو برا نہ مانے)

ان چاروں نظموں میں اقبال کی عظمت بظاہر ہندوستان کے جغرافیے میں محصور معلوم ہوتی ہے مگر، گو ان سب نظموں پر ہندوستان کا سایہ پڑ رہا ہے، ان کا پس منظر ایک بے قید و بے مقام

معنویّت سے چمک رہا ہے ۔ اِسی دَور کی ایک اَور "مقامی" نظم "کنارِ راوی" ہے ، جو احساس و تخیّل کی حد بندیوں کے لیے شاعر کو ایک عجیب و غریب موقع فراہم کرتی ہے ۔ لیکن وہ قیدِ مقام سے بلا تکلّف گزر جاتا ہے اور لاہور کے دریا کو ابدی زندگی کے سمندر میں ملا دیتا ہے ۔ الغرض کیا نظم اور کیا غزل ، دونوں میں ارتقا کا ایک واضح عمل جاری ہے ۔ کہیں کوئی جھٹکا نہیں ، کہیں کوئی ناگہانی زلزلہ نہیں جو ہمیں ایک منزل سے گھسیٹ کر دوسری منزل میں لے جا رہا ہو ۔

اقبال نے ۱۹۰۵ میں "سچ کہہ دوں اے برہمن گر تُو برا نہ مانے" کے الفاظ کے ساتھ ایک نیا لہجہ ہی اختیار نہیں کیا ، اجتماعی شعور کا وہ باب کھولا ہے جو کچھ عرصہ پہلے بند تھا ۔ "نیا شوالہ" میں زندگی کی وہ پہلی لرزش محسوس ہوتی ہے جو اعلان کر رہی ہے کہ فرد کو جماعت میں ضم کرنے کے اِس ابتدائی تجربے کے ذریعے اقبال نے اپنے مقصدِ زندگی کو پا لیا ہے ۔ جس وقت شاعر کی روح اِس نظم میں اُمنڈ آئی ، زمانے نے دیکھ لیا کہ اُس کے دست و بازو میں ضربِ کلیم کی صلاحیت پیدا ہو گئی ہے ۔ اس واقعے پر اَور پانچ سات سال نہیں گزرے تھے کہ نئے تعصبّات اور پرانے بُتوں کو توڑنے کا وقت آ گیا ۔ ہزاروں برس کے اُن قدیم بُتوں کو جو اولادِ آدم کے درمیان بَیر ڈالتے رہے تھے ، اور نئی قوم پرستی کی اُس "انوپ مورتی" کو جو "ہردوارِ دل" میں لا بٹھائی گئی تھی[۱] ،

۱۔ پھر اک انوپ ایسی سونے کی مورتی ہو
اس ہردوارِ دل میں لا کر جسے بٹھا دیں

یہ شعر اقبال کی نظم "نیا شوالہ" کے اُن چند اشعار میں سے ہے جو "بانگ درا" کی ترتیب کے موقع پر حذف کیے گئے ۔ (ملاحظہ ہو 'مخزن' بابت مارچ ۱۹۰۵ ، صفحہ ۵۰ ۔)

ایک ہی نعرۂ توحید نے پاش پاش کر دیا۔ جذبہ و فکر کے ایک نئے نظام کی تشکیل کا آغاز ہؤا اور سنّتِ ابراہیمی نے بیسویں صدی کے فلسفہٗ خودی کی صورت میں ظہور کیا ۔ اس کے بعد ''پیغمبری'' کی یہ راہ اقبال کی نظروں سے کبھی اوجھل نہیں ہوئی ۔

ہندوستان کے بعد ایشیا ، جس کی زبان بن کر اقبال نے یورپ کو اپنی تاریخی یاددہانی روانہ کی :

تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی

اور ایشیا کے بعد (مذہب کی راہ سے) ایک عالمگیر انسانی اخوّت کے عالم تک پہنچنا بالکل قدرتی تدریجات تھیں ۔ اقبال کا مقصد و منتہا ملٹن ، ورڈز ورتھ اور شیلے کی طرح اپنی قوم ، بلکہ تمام بنی نوعِ انسان ، کو ایک بلند نصب العین کی طرف لے جانا تھا ۔ شیکسپیئر ، نظیری اور غالب کی طرح انسانی فطرت کے اسرار و رموز اور وارداتِ قلبی کی تصویر کشی اُس کا کام نہ تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے اپنے ظہور کے ساتھ عشق و محبت کے بیان میں جو غزلیں لکھیں اُن میں اُس عظمت کی جھلک نظر نہیں آتی جو اُس کی بعد کی نواہائے تیز کے لیے مقدّر ہو چکی تھی ۔ ہم سب جانتے ہیں کہ وہ اِس کوچے سے ناآشنا نہیں تھا اور ارضی محبّت کے لحاظ سے اُس کے تجربہٗ حیات میں کسی دوسرے شاعر سے کم وسعت نہیں تھی ۔ با ایں ہمہ ، جس حقیقت کی ترجمانی کے لیے وہ مامور ہوا تھا ، اُس کے بیان کے ساتھ قلبِ انسانی کی واردات و کیفیّات کی مصوّری کی گنجائش نہ تھی ۔ شاعری سے کہیں زیادہ ''پیغمبری'' اُس کی شخصیت کا جوہر تھی ۔ وہ ایک ایسے چمکتے ہوئے سیّارے کے مانند تھا جو ہر لحظہ نئے بروج و افلاک کی طرف مصروفِ خرام رہتا ہو ۔

وہ شاعروں کی صف میں "پیغمبر" اور "پیغمبروں" کی صف میں شاعر معلوم ہوتا تھا - اس کا اہم ترین وظیفہٴ حیات انسان کی زندگی کو بہتر اور بلند تر بنانا تھا - ہندوستان اور مشرق اور عالمِ انسانی اس کے "پیغمبرانہ" اضطراب کے مختلف زینے تھے - لیکن خواہ وہ نیچے کے زینے پر کھڑا نظر آئے یا اوپر کے زینے پر ، وہ ہر رنگ میں زندگی کا ایک معیار ہے - اس کی گزشتہ چالیس سال کی سرگرمیاں دراصل ایک ہی سرگرمی کے مختلف پہلو ہیں - شروع میں ہندوستان ، پھر ایشیا اور پھر تمام کائناتِ اسلام کی تعمیر کو وہ اپنے حلقہٴ عمل میں شامل دیکھتا ہے - اس کی حرکت کا دائرہ بتدریج وسیع تر ہوتا جاتا ہے مگر اِس ارتقا میں کوئی تناقض ، کوئی نام نہاد "انقلاب" کہیں نظر نہیں آتا - اس کے طلوع و ظہور کے تین افق ایک ہی آسمان کے تین افق ہیں -

اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال کے یہ تین دَور کون سی خصوصیّات کے حامل تھے جن کی روشنی میں اِس سہ گانہ تقسیم کو کوئی مفہوم پہنانا ممکن اور جائز معلوم ہو - ہم طے کر چکے ہیں کہ یہ ارتقا دراصل ایک ہی حرکتِ حیات کا تدریجی انکشاف تھا - سوال یہ رہ جاتا ہے کہ کس بنا پر اس انکشاف نے یہ تین منازل اختیار کیں ؟

اقبال کی شاعری کا دورِ اوّل جو شاعر کے قیامِ یورپ (۱۹۰۵-۱۹۰۸) کے ساتھ ختم ہوتا ہے ، صرف ایک خاص ذہنی استعداد ، یا شاید یہ کہنا بہتر ہو کہ ربطِ حیات کے ایک خاص ملکے کا سراغ دیتا ہے - یہاں ہم اس ذوقِ ہنگامہ سے دوچار ہوتے ہیں جسے عادت ہے کہ حوادث و مصائب کو ٹھوکر مار کر دعوتِ پیکار دے اور جسے آگے چل کر اقبال کی عمارت کا کونے کا پتھر بننا ہے -

غزل اور نظم میں جگہ جگہ ہمیں یہ خاص ذہنی ملکہ اپنے نشان دیتا چلا جاتا ہے :

رلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں ! مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں
سن اے غافل صدا میری ، یہ ایسی چیز ہے جس کو
وظیفہ جان کر پڑھتے ہیں طائر بوستانوں میں
وطن کی فکر کر ناداں ، مصیبت آنے والی ہے
تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو !
تمھاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

ہویدا آج اپنے زخمِ پنہاں کر کے چھوڑوں گا
لہو رو رو کے محفل کو گلستاں کر کے چھوڑوں گا
جلانا ہے مجھے ہر شمعِ دل کو سوزِ پنہاں سے
تری تاریک راتوں میں چراغاں کر کے چھوڑوں گا[1]
پرونا ایک ہی تسبیح میں اِن بکھرے دانوں کو
جو مشکل ہے تو اس مشکل کو آساں کرکے چھوڑوں گا
دکھا دوں گا جہاں کو جو مری آنکھوں نے دیکھا ہے
تجھے بھی صورتِ آئینہ حیراں کر کے چھوڑوں گا

"تصویرِ درد" (۱۹۰۴)

۱- اس شعر کا مصرعِ ثانی 'بانگِ درا' (۱۹۲۴) میں اسی طرح شائع ہوا جس طرح یہاں دیا گیا ہے ۔ لیکن اس کی اصل صورت (ملاحظہ ہو "مخزن" بابت مارچ ۱۹۰۴ ، صفحہ ۴۶) ، جس میں یہ انجمن حمایت اسلام کے اُنیسویں سالانہ جلسے میں پڑھا گیا ، حسب ذیل تھی :
"تری ظلمت میں میں روشن چراغاں کر کے چھوڑوں گا"

با ایں ہمہ زندگی کے ساتھ ابھی وہ گہرا ربط پیدا نہیں ہوا کہ کوئی خاص نظامِ عمل اقبال کے سامنے ہو ۔ وہ مقامی اثرات میں محصور ہے اور زیادہ تر اپنے ملک کے کوہ و دریا کا نام لیتا ہے، اسلام کی گزشتہ عظمت و سطوت کے مناظر دیکھتا ہے، یتیموں کے دکھڑے سنا کر روتا اور رلاتا ہے، یا ہندوستان کی پھوٹ کا ماتم کرتا ہے۔

یورپ پہنچ کر اسے ایک نئی اور زیادہ وسیع دنیا نظر آتی ہے۔ اب اسے شدّت سے احساس ہوتا ہے کہ زندگی کیا ہے اور زندگی کے مسائل کیا ہیں۔ اسے اندازہ ہوتا ہے کہ ہندوستان کے مقامی امور ہی حیاتِ انسانی کے مہمّاتِ مسائل نہیں ہیں۔ جس جھگڑے کا فیصلہ زیادہ ضروری ہے وہ ایشیا کی پس ماندہ اقوام اور یورپ کی شہنشاہیت پسند نسلوں کا جھگڑا ہے۔ اب پہلی مرتبہ اہم اور غیراہم کے درمیان اسے وہ امتیاز کرنا پڑتا ہے جو ایک صاحبِ جوہر ہستی کی پہلی پہچان ہے۔ زندگی کے حقائق سے پہلی مرتبہ اس کی ٹکّر ہوتی ہے اور کچھ کام کرنے کی خواہش اسے اس قدر بے تاب کر دیتی ہے کہ وہ شعر گوئی کو ہمیشہ کے لیے خیرباد کہنا چاہتا ہے۔ خوش قسمتی سے چند ذی فراست احباب اسے اس ارادے سے باز رکھتے ہیں، لیکن ربطِ حیات کا وہ ملکہ جو اب تک عالمِ تخیّل سے باہر نہیں آیا تھا، قوّت سے فعل میں آنے کے لیے مضطرب ہے۔ عملی زندگی کی پیچیدگیاں اب اسے گہری سوچ بچار کی مستحق معلوم ہوتی ہیں۔ مشرق و مغرب کا باہمی تعلّق، قوموں کا عروج و زوال، ملکوں کے معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی ادارے، سب شدّت کے ساتھ اس کے غور و فکر کو دامن گیر ہوتے ہیں۔ یہاں پہلی مرتبہ اس کے ذہن پر یہ نکتہ روشن ہوتا ہے کہ زندگی ایک رزم گاہ ہے جس

کے سپاہی کا سب سے تیز ہتھیار استحکامِ نفس ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یورپ سے واپسی کے بعد کے آٹھ دس سال جن میں اقبال نے اپنا عظیم الشان عمرانی فلسفہ تعمیر کیا، دیارِ فرنگ میں واقعات سے ربط پیدا کرنے کی اِسی کیفیت کا لازمی نتیجہ تھے۔ اب اقبال کے سامنے زندگی کے کارخانے کی تمام جزئیات و تفصیلات تھیں اور وہ ان کے متعلّق ایک خاص طرزِ خیال اور نقطۂ نگاہ کی نشو و نما کر رہا تھا۔ ''شمع اور شاعر'' (۱۹۱۲) اردو میں اس دورِ ثانی کی بہترین یادگار ہے لیکن اس زمانۂ تعمیر و تشکیل کا بلند ترین مظہر فارسی کی دو مثنویاں ہیں۔ ''اسرارِ خودی'' (۱۹۱۵ع) اور ''رموزِ بےخودی'' (۱۹۱۸) اقبال کی آنے والی عظمت کا نقشِ اول ہی نہیں بلکہ اُس کی جلالتِ قدر کی کوہ صفت اور غیرمتزلزل بنیاد ہیں۔ اپنے شاعرانہ ارتقا کے اس دوسرے دور میں اقبال نے زندگی کے مختلف شعبوں کے متعلق ایک پختہ اور مستحکم نقطۂ نظر بڑی وضاحت سے پیدا کر لیا ہے۔ اب صرف حالات و واقعات کی دنیا پر اس نقطۂ نظر کا اطلاق کرنا باقی تھا۔

اس کام کو اقبال نے تحصیلِ کمال کے تیسرے دور میں سرانجام دیا۔ یہ تیسرا دور شاعر کی زندگی کے آخری سولہ سترہ برس کے عرصے پر حاوی ہے۔ ایک خاص طبقے کی رائے میں یہی اقبال کی زندگی کا ''قابلِ اعتراض'' زمانہ ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ تیسرا دور دوسرے دور کا لازمی تتمّہ ہے جس سے کسی صورت میں مفر نہ تھا۔ اگر ہم تیسرے دور پر اعتراض کریں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہمیں یہ تو گوارا ہے کہ اقبال ایک خاص نوعیت کے نظریاتِ عمل بڑی وضاحت اور شدّت کے ساتھ وضع کرے لیکن جوں ہی وہ ان نظریات کا بیان واقعات و حقائق کی روشنی میں کرے، یہ نظریات

ہمیں ناقابلِ قبول معلوم ہونے لگتے ہیں۔ اُردو میں ''طلوعِ اسلام'' (۱۹۲۲) اور فارسی میں ''پیامِ مشرق'' (۱۹۲۳) اِس دورِ سوم کی اوّلین نقیب ہیں۔ اِس دور میں اقبال عام اصول و نظریات کے بیان پر اکتفا نہیں کرتا۔ وہ خاص خاص واقعات یا خاص خاص شخصیّتوں کا نام بہ نام ذکر کرکے حالاتِ حاضرہ پر اپنے مخصوص نقطۂ نگاہ کے ماتحت تنقید کرتا ہے۔ اب اُس نے واقعات کی دنیا سے براہِ راست تعلّق پیدا کر لیا ہے اور وہ اس عالمِ نو بہ نو میں اپنے خیالات عملاً نافذ کرنا چاہتا ہے۔ عرصہ ہؤا، جب ''طلوعِ اسلام'' شائع ہوئی، بعض لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ اِس نظم میں شاعر کے تخیّل کو کچھ ضعف آتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ یہی شکایت اُنھوں نے خود اقبال سے بھی کی جس کا جواب انہیں یہ ملا کہ ''جو پیغام میں دینا چاہتا ہوں وہ اب میرے لیے بالکل واضح ہو گیا ہے۔ میں عربی شاعری کی روش پر بالکل صاف صاف اور سیدھی سیدھی باتیں کہہ رہا ہوں۔[۱]'' چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ ''طلوعِ اسلام'' کے بعد

۱۔ اب نصف صدی بعد یہ توضیح شاید باعثِ دلچسپی ہو کہ ''طلوعِ اسلام'' کے سلسلے میں یہ روایت ۱۹۲۲ میں راقم الحروف سے مولانا غلام رسولِ مہر مرحوم نے کی۔ مراد یہ ہے کہ مولانا مہر نے ''طلوعِ اسلام'' پر تنقید کی اور علامۂ اقبال نے انہیں وہ جواب دیا جو یہاں بیان کیا گیا ہے۔ مولانا مہر ''طلوعِ اسلام'' کا مقابلہ ''شمع اور شاعر'' کے اندازِ بیان سے کرتے تھے۔ اُن کے نزدیک ۱۹۲۲ کی لکھی ہوئی نظم شاعرانہ کمال کی اُس سطح پر نہیں تھی جس پر ۱۹۱۲ میں لکھی ہوئی نظم۔ ''طلوعِ اسلام'' کے اس قسم کے اشعار اُس وقت خصوصیت سے مولانا مہر کے پیشِ نظر تھے:

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہریاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے

سے اقبال کے لیے اظہارِ مطلب آرائشِ گفتار سے ہمیشہ زیادہ اہم رہا۔ اس تیسرے دور کے آغاز میں فارسی زبان کی طرف جو توجہ ہوئی، اُس کی غیرشعوری وجہ شاید یہی تھی کہ روزمرہ کے واقعات کا بیان اُردو میں بے رنگ اور پھیکا معلوم ہوا اور فارسی میں بہ آسانی ایک زیادہ مؤثر پیرایۂ بیان میسر آ سکا۔

اگر یہ مذکورۂ بالا تاویل درست تسلیم کی جائے تو غالب اور اقبال کی شخصیتوں کے باہمی فرق کے باوجود یہ عجیب اتفاق ہے کہ دونوں نے ایک ہی قسم کے اسباب کی تحریک پر علی الترتیب تیس اور چالیس برس کی عمر میں اُردو سے علاحدہ ہو کر صرف فارسی گوئی کو اپنا شاعرانہ دستور بنا لیا۔ ''خضرِ راہ'' (۱۹۲۱) اور ''طلوعِ اسلام'' (۱۹۲۲) سے قطع نظر، اقبال نے اب اپنے نئے مضامین پہلے صرف فارسی زبان میں ادا کیے۔ پھر جب ''پیامِ مشرق'' (۱۹۲۳)، ''زبورِ عجم'' (۱۹۲۷) اور ''جاوید نامہ'' (۱۹۳۲) کی مشقِ سخن نے اِس خاص طریقِ بیان میں پختگی پیدا کر دی تو خود بخود اُردو کی طرف رجوع ہوا۔ چنانچہ ''بالِ جبریل'' (۱۹۳۵) میں عربی شاعری کی سادگی اور زورِ بیان دونوں بیک وقت موجود ہیں۔

لیکن اِس دور کی شاعری کا اُسلوب ہی صاف نہیں، مضامین بھی کھرے کھرے اور ذرا سخت ہیں۔ گزشتہ سال ایک بنگالی فاضل[۱] نے ایک محفل میں جہاں میں بھی موجود تھا، شکایت

۱۔ یہ اشارہ ہے ڈاکٹر امیا چکرورتی کی طرف جو اُن دنوں عارضی طور پر فارمن کالج سے منسلک تھے۔ علامہ اقبال کی علالت کے زمانے میں جب پنڈت جواہر لال نہرو لاہور آئے تو ڈاکٹر چکرورتی ہی کی تحریک پر اقبال کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ یہ ذکر خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ ڈاکٹر چکرورتی علامہ اقبال کی فضیلتِ علمی کے مداح اور اُن کے خطبات کی انگریزی نثر کی تعریف میں رطب اللسان تھے۔

کی کہ ''مغربی تہذیب کے متعلق اقبال کا نقطۂ نگاہ سخت گیرانہ اور ضرورت سے زیادہ منتقمانہ ہے۔'' میں نے اِس کے جواب میں اُن سے یہی کہا تھا کہ ''اقبال کے لیے یورپ کا عالمی تسلّط کوئی نرا علمی مسئلہ نہیں ہے۔ اقبال کے لیے یہ صورتِ حال عملی زندگی کا ایک ہنگامہ ہے، اس لیے اس قسم کی ہر چیز کے متعلق اُس کا نقطۂ نظر ایک ایسے شخص کا نقطۂ نظر ہے جو واقعات سے عملاً دو چار ہو۔'' اقبال کا نرم سے نرم قول یورپ کے متعلق یہ ہے:

تہذیبِ نوی کارگہِ شیشہ گراں ہے
اندازِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو

ایک اور بات جو اکثر معرضِ بحث میں آتی ہے، اقبال کے دورِ آخر کی سیاسیّات ہیں۔ دراصل ہندوستان میں ابھی تک ہندو اور مسلم سیاسیّات کا علاحدہ وجود بڑی شدت سے قائم ہے[1]، جس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ دونوں جماعتوں میں قوّت و اقتدار کا وہ توازن ابھی قائم نہیں ہوا جس کا نتیجہ باہمی اعتماد ہو۔ آزادیٔ وطن کے متعلق کانگرس کا نصب العین بلاشبہہ بلند ہے، لیکن موجودہ حالات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اکثر مسلمان اِس پر آمادہ نہیں ہیں کہ ہندوستان کے اسلامی مفاد کو قطعاً کانگرس کی صوابدید کے حوالے کر دیں۔ اقبال کا ذوقِ حرکت و عمل اِس تیسرے دور میں اُسے کھینچ کر خود بخود سیاسیّات تک لے آیا تھا۔ اگر اُسے ''ہندوستانی'' سیاسیّات سے محض علمی بحث ہوتی تو وہ ہر قسم کی جماعتی نزاع سے بالاتر رہ سکتا تھا۔ لیکن وہ تو عملی طور پر زندگی سے ربط پیدا

۱۔ یہ ۱۹۳۸ کے نصفِ اوّل کی تحریر ہے اور اس مناسبت سے ہندو مسلم چپقلش کا یہ ذکر یہاں برقرار رہنے دیا گیا ہے۔

کرنے کے لیے مضطرب تھا ، اس لیے جماعتی سیاسیات کے اِس دَور میں اُس کا کسی نہ کسی جماعت میں شامل ہونا ناگزیر تھا ۔ ''ملّت از وطن'' کے جغرافیائی اور نسلی تصوّر سے وہ بہت بلند ہو چکا تھا ، اس لیے سچ پوچھیے تو کانگرس کی صفوں میں اُس کے لیے کوئی جگہ نہ تھی ۔ اُس کے اسلامی اشتراکی نظریات نے اُس کے اِس میلان کو اور تقویت پہنچائی تھی ۔ اب اُس کی ہمہ گیر بین الاقوامیت نسلی یا وطنی حدود میں محصور نہیں رہ سکتی تھی ۔ اقوامِ شرق سے اگر اُس کا خطاب تھا تو صرف اس لیے کہ عالمِ انسانی کا یہ حصّہ اپنی خودی کھو بیٹھا تھا اور اُسی طرح مغربی شہنشاہیت کے پنجے میں اسیر تھا جس طرح مزدور سرمایہ‌دار کی گرفت میں ۔ اقبال کا فلسفۂ حیات اُسے محض ایک مسلمان گھرانے میں پیدا ہونے کی رعایت سے نہیں ، قدرتی ارتقا کی تین منزلوں میں سے گزرتے ہوئے ملا تھا ۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ یہ فلسفہ اُس کو روحانی طور پر اسلام کے قریب لے آیا تھا ۔ میرا اپنا عقیدہ یہ ہے کہ کانگرس کا سیاسی نصب العین کچھ اس سے بھی زیادہ بلند ہوتا ، تب بھی اقبال اُس پس ماندہ جماعت سے کبھی اپنا منہ نہ پھیرتا جس کے مذہبی نظام نے اُس کے فطری نصب العین کی طرف اُس کی رہ نمائی کی تھی :

دریوزہ گرِ آتشِ بیگانہ نہیں میں

یہی وجہ تھی کہ ایشیا اور ہندوستان کی سیاسی تقدیر کے حل کے لیے اقبال مسلم سیاسیات سے وابستہ ہوا ۔ لیکن پہلے اور تیسرے دَور میں کوئی تضاد نہیں ہے ۔ ربطِ واقعات کی جس منزل کی طرف وہ دَورِ اوّل میں روانہ ہوا تھا وہ لازماً اُسے یہیں پہنچانے والی تھی ۔

اب بھی وہ یہ کہتا ہے :

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

مگر اب وہ وطن کا نام لے لے کر لوگوں کو ''خودی'' اور آزادی کی منزل کی طرف نہیں پکارتا ۔ وطن کے تصوّر کو وہ بہت پیچھے چھوڑ چکا ہے ۔ اب اُس کے سامنے ایک نصب العین ہے اور وہ اِس نصب العین کی انتہائی بلندی کو واقعات کی دنیا سے دوچار دیکھنا چاہتا ہے ۔ اِس دور کا اقبال ''خیالی اقبال'' نہیں ''عملی اقبال'' ہے ۔ اگر سیاسیّات میں قدم رکھنا اُس کے لیے لازم تھا تو اُس کے مخصوص نصب العین کے لیے سیاست کا کوئی رنگ مسلم سیاسیّات سے زیادہ موزوں نہیں تھا ۔

☆ ☆ ☆

علّامۂ اقبال کا انتخابِ بیدل

یہ مضمون غالباً ۱۹۴۰ میں لکھا گیا اور اُسی سال پانزدہ روزہ "نوائے وقت" کے دو مسلسل شماروں میں چھپا - اب نظرثانی کے موقع پر اِس میں کہیں کہیں لفظی ترمیمات کی گئی ہیں -

جن صاحبوں کو علّامۂ اقبال سے شعر و شاعری کے متعلق گفتگو کرنے کا موقع ملا ہے وہ جانتے ہیں کہ علّامۂ مرحوم مرزا عبدالقادر بیدل کو بحیثیّتِ شاعر کتنا بلند مرتبہ دیتے تھے - یہ محض زبانی تعریف ہی نہ تھی بلکہ اس کی بنیاد بیدل سے اقبال کی عمیق روحانی ہم آہنگی پر قائم تھی - ایک مرتبہ علّامۂ مرحوم نے دورانِ گفتگو میں فرمایا کہ میں Art for Art's sake (فن برائے فن) کے نظریے کا قائل نہیں ہوں - اِسی نقطۂ نظر کے ماتحت وہ صاحبِ مقصد شعرا کو محض فن کار شعرا پر ہمیشہ ترجیح دیتے تھے - بیدل کے لیے بھی شاعری محض ایک فنِ لطیف نہیں ہے ، بلکہ اُس کا پورا کلام اقبال کے کلام کی طرح ایک مقصد کے تابع ہے -

سترھویں صدی کے مغلیہ ہندوستان میں احیائے اسلام کی جو آخری کوشش کی گئی ، بیدل اُسی کا ایک ظہور تھا - یہیں سے بیدل اور اقبال کا باہمی رشتہ واضح ہو جاتا ہے - لیکن مذہب و سیاست سے قطع نظر بیدل کے کلام کو پڑھیے تو معاً اندازہ ہوتا ہے کہ بیدل

کی شاعری نے اقبال کے دل و دماغ کو کس درجہ متاثر کیا ہے۔ کہیں کہیں اقبال نے وضاحت سے اس کا اعتراف بھی کیا ہے :

محسوس پر بِنا ہے علومِ جدید کی
اِس دَور میں ہے شیشہ عقائد کا پاش پاش

مذہب ہے جس کا نام وہ ہے اک جنونِ خام
ہے جس سے آدمی کے تخیّل کو انتعاش

کہتا مگر ہے فلسفۂ زندگی کچھ اور
مجھ پر کیا یہ مرشدِ کامل نے راز فاش

"با ہر کمال اندکے آشفتگی خوش است
ہر چند عقلِ کُل شدۂ بے جنوں مباش !"

(بانگِ درا)

اِس قسم کی تحسین سے کہیں زیادہ قابلِ توجہ وہ نامعلوم مگر دور رس اثرات ہیں جنھوں نے اقبال کی شخصیت کے ساتھ ترکیب پا کر بالآخر اُس کے شاعرانہ خیالات و عقائد کو زندہ اور متحرّک کیا۔ اقبال کے اساسی تصوّرات میں سے اس کے تصوّرِ حرکت کو لیجیے یا ضمنی مضامین میں بہشت کے متعلق اُس کے خیالات کو دیکھیے اور پھر بیدل کے کلام کا مطالعہ کیجیے تو بیدل کو اقبال کے ایک ہم جنس اور ہم خیال کی حیثیت سے پہچاننے میں کوئی دقّت نہیں ہوتی۔ بہشت کے متعلق بیدل نے بہت سے شعر لکھے ہیں۔ حسب ذیل شعر ، جو بیدل کے بہترین اشعار میں سے ہے ، کسی ناواقف شخص کو شاید خود اقبال کا شعر معلوم ہو :

گویند بہشت است و ہمہ راحتِ جاوید
(کہتے ہیں کہ بہشت میں ہمیشہ آرام ہی آرام ہے)
جائے کہ بہ داغے نہ تپد دل چہ مقام است

(بھلا وہ بھی کوئی جگہ ہے جہاں دل میں آرزوؤں کی بیقراری نہ ہو)

اِسی سلسلے میں ایک اور بات مجھے قابلِ ذکر معلوم ہوتی ہے۔ ۱۵ فروری ۱۹۳۷ کو لاہور میں انجمنِ آردو پنجاب کے زیرِ اہتمام ''یومِ غالب'' منایا گیا ۔ اِس تقریب پر کارکنانِ انجمن کی درخواست کے جواب میں علامہؒ اقبال نے بھی ایک پیغام بھیجا ۔ مجھے اب تک یاد ہے کہ اُس دن بعض حضرات نے اِس امر پر اظہارِ تعجّب کیا کہ علامہؒ اقبال نے یومِ غالب کے موقع پر نوجوانوں کو کلامِ بیدل کے مطالعے کی ترغیب کس مصلحت سے دی ۔ لیکن دراصل یہ نہ صرف علامہؒ مرحوم کی شیفتگیٔ بیدل کا ایک ثبوت تھا ، بلکہ اس سے غرض یہ بھی تھی کہ اہلِ ذوق اُس نظریۂ شعر کی طرف متوجہ ہوں جو اقبال و بیدل کے درمیان قدرِ مشترک کی حیثیت رکھتا ہے۔ علامہؒ اقبال کا پیغام یہ ہے :

> اپنا پیام تو میں کیا دوں گا ۔ البتہ غالب کا پیغام اُن لوگوں تک پہنچا دینا اپنا فرض سمجھتا ہوں جو آج یومِ غالب منا رہے ہیں ۔ ان کا پیغام یہ ہے ع
>
> بگزر از مجموعۂ آردو کہ بیرنگِ من است
>
> مرزا آپ کو اپنے فارسی کلام کی طرف دعوت دیتے ہیں ۔ اِس دعوت کا قبول کرنا یا نہ کرنا آپ کے اختیار میں ہے ۔ لیکن اگر آپ اسے قبول کرنے کا فیصلہ کر لیں تو اُن کے فارسی کلام کی حقیقت اور اُن کی تعلیم کے مختلف پہلوؤں کو سمجھنے کے لیے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے۔
>
> اوّل یہ کہ عالمِ شعر میں مرزا عبدالقادر بیدل

اور مرزا غالب کا آپس میں کیا تعلق ہے۔ دوم
یہ کہ مرزا بیدل کا فلسفۂ حیات غالب کے
دل و دماغ پر کہاں تک مؤثر ہوا اور
مرزا غالب اِس فلسفۂ حیات کو سمجھنے میں
کس حد تک کامیاب ہوئے ؟ مجھ کو یقین ہے
کہ اگر آج کل کے وہ نوجوان ، جو فارسی ادب
سے دلچسپی رکھتے ہیں ، اِس نقطۂ نگاہ سے
مرزا غالب کے فارسی کلام کا مطالعہ کریں تو
بہت فائدہ اٹھائیں گے ۔

مجھے صحیح تاریخ و سال یاد نہیں ، لیکن ۱۹۳۶ یا ۱۹۳۷ کا واقعہ ہے کہ علامۂ اقبال نے دورانِ گفتگو میں مجھ سے فرمایا : ''کسی زمانے میں جب میں بیدل کا کلام پڑھتا تھا تو اپنی پسند کے شعر الگ لکھ لیا کرتا تھا ۔'' اِس پر میں نے کہا : ''اگر وہ انتخاب اب تک آپ کے پاس موجود ہو تو مجھے دیکھنے کے لیے عنایت کیجیے ۔'' علامۂ مرحوم نے جواب دیا : ''وہ کاغذات کہیں اِدھر اُدھر پڑے تو ضرور ہوں گے لیکن اب وہ میرے دوسرے کاغذات کے ساتھ اِس طرح مل جل گئے ہیں کہ اُن کا تلاش کرنا آسان کام نہیں ۔'' اِس پر میں بہ تقاضائے ادب خاموش ہو گیا ۔ لیکن میرے دل سے یہ خواہش نہ نکل سکی کہ کاش بیدل کے کلام کا وہ حصّہ جسے اقبال کے انتخاب کا شرف حاصل ہوا ، شائع ہو کر دنیا کی نظروں تک پہنچ سکتا ۔

اُنھی دنوں میں اپنے ایک ادبی انہاک کے ضمن میں اکثر ''دیوانِ بیدل'' کا مطالعہ کیا کرتا تھا ۔ اور اِسی سلسلے میں کبھی کبھی مولانا محمد عمر خاں (سابق استادِ فارسی ، اسلامیہ کالج ، لاہور)

سے میری گفتگو بھی ہو جاتی تھی ۔ ایک دن باتوں باتوں میں مولانا نے مجھ سے یہ کہا : "۱۹۲۶ میں پنجاب یونیورسٹی کا جو فارسی کا بی ۔ اے ۔ کورس تھا وہ کہیں سے تلاش کیجیے اور اُس میں بیدل کا جو انتخاب ہے ، اُسے ضرور پڑھیے ۔ کیونکہ اِس حصّے کا انتخاب کنندہ وہ شخص ہے جسے عمر بھر بیدل سے شغف رہا ہے۔ یعنی اقبال ۔" پھر مولانا نے ہنس کر کہا کہ "بیدل کا کلام ادقّ اور پیچیدہ ہے مگر اقبال اُن دنوں یونیورسٹی کے پرشین بورڈ کے ممبر تھے ۔ اس لیے انھوں نے فارسی کے کورس میں بیدل کو گھسیڑ ہی دیا ۔ بعد میں جونہی اقبال پرشین بورڈ سے الگ ہوئے یونیورسٹی نے بیدل کا کلام نکال باہر کیا ۔"

مولانا محمد عمر خاں کی زبان سے یہ الفاظ سن کر مجھے قدرۃً بہت خوشی ہوئی ۔ اِس کے بعد میری درخواست پر شیخ محمد امین صاحب ، لائبریرین ، اسلامیہ کالج ، نے بی ۔ اے ۔ کے فارسی کورس کا ایک پرانا اور فرسودہ نسخہ میرے لیے ڈھونڈ نکالا ۔ اِس کتاب میں پورے سولہ صفحے بیدل کو دیے گئے ہیں مگر یہ انتخاب "دیوانِ بیدل" کے متن میں سے نہیں بلکہ اس کے حواشی کے "نکات" سے لیا گیا ہے ۔

نکاتِ بیدل کا عام انداز یہ ہے کہ پہلے نثر میں کسی نکتے کا بیان ہے ، اس کے بعد اُسی مضمون کو رباعی ، غزل یا مثنوی میں شاعرانہ طور پر ادا کیا ہے ۔ علامہؒ اقبال نے مذکورہ بالا انتخاب میں بیدل کے دس "نکات" لیے ہیں ۔ پہلا نکتہ اُس وارستگی و بے پروائی کے متعلق ہے جو "تاثیرِ اسماے الٰہی" سے پیدا ہوتی ہے ۔ یہ وہی کیفیت ہے جسے غالب کے کلام میں کہیں کہیں

آزادگی و وارستگی[1] اور اقبال کے کلام میں ہمیشہ فقر و قلندری کے نام سے یاد کیا گیا ہے - اِس کی شاعرانہ تشریح کے لیے بیدل نے سب سے پہلے ایک رباعی دی ہے :

عالم مشغولِ حاصلِ فضل و ہنر
(عالم علم و کمال کی دولت سے لَو لگائے ہوئے ہے)
منعم سرگرمِ دست گاہِ کرّ و فر
(اور دولت مند شان و شوکت کے سامان فراہم کرنے میں مصروف)
بیکاریٔ وضعِ بیدلاں افتادہ است
(وارستہ مزاجوں کی بے نیاز طبیعت کی افتاد)
یک پردہ ز سازِ این و آن نازک تر
(عالم اور دولت مند دونوں سے بقدر ساز کے ایک پردے کے زیادہ نازک ہے)

اِس کے ساتھ ہی ایک غزل ہے جس کا مضمون بیدل کی شاعری کے عام پُر اُمید انداز سے الگ معلوم ہوتا ہے - لیکن دراصل اُسے اقبال کی اُس اُردو غزل سے نسبت ہے جس کا پہلا شعر یہ ہے :

نہ سلیقہ مجھ میں کلیم کا ، نہ قرینہ تجھ میں خلیل کا
میں ہلاکِ جادوے سامری ، تُو قتیلِ شیوۂ آزری

۱- غم نہیں ہوتا ہے آزادوں کو بیش از یک نفس
برق سے کرتے ہیں روشن شمعِ ماتم خانہ ہم

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خود بیں ہیں کہ ہم
اُلٹے پھر آئے درِ کعبہ اگر وا نہ ہوا

آزادہ رَو ہوں اور مرا مسلک ہے صلحِ کل
ہرگز کبھی کسی سے عداوت نہیں مجھے

بیدل کی غزل کے چند شعر یہ ہیں :

من آں غبارم کہ حکمِ نقشم بہ ہیچ عنوان در نگیرد

(میں وہ ناکارہ غبار ہوں جس کے نقش بننے کی کوئی صورت پیدا نہیں ہوتی)

اگر سراپا سحر برآیم شکستِ رنگم اثر نگیرد

(میں سپیدۂ سحر کا نور بن کر بھی آؤں تو میری شکستِ رنگ بے حاصل رہتی ہے ، یعنی کوئی آفتاب طلوع نہیں ہوتا)

نہ شد ز سازم بہ ہیچ عنواں جنوں خروشِ دگر پرافشاں

(میرے ساز میں سے پھر کسی طور بھی جنوں خروش نغمے پرواز کرتے ہوئے نہ نکلے)

جز ایں کہ یارب دریں نیستاں برِ نوایم شکر نگیرد

(خدایا ! میرا حاصل بس یہی ہے کہ اس نیستاں کے اندر میرے نغموں کے پھل میں شیرینی نہیں آتی — یعنی میری شخصیت پختگی سے محروم ہے)

بہ ایں گرانی کہ دارد امروز رخت چندیں خیالِ دوشم

(میرا امروز میرے افکارِ دوش کی کثرت سے گراں بار ہو رہا ہے)

چو کشتیم پائے رفتنی کو اگر محیطم بسر نگیرد

(میری مثال کشتی کی ہے - میرے پاس چلنے کے لیے پاؤں کہاں ! مجھے میرا سمندر ہی سر پر اٹھائے تو اٹھائے)

براہِ یاسیست سعیِ کاسم کہ گر بہ لغزش رسد خرامم

(مجھے حصولِ مراد کے لیے یاس کی منزل سے گزرنا ہے - اگر چلتے چلتے میرا پاؤں پھسل جائے)

کسے جز آغوش بے نشانم چو اشکم از خاک برنگیرد

(تو ٹپکے ہوئے آنسو کے مانند کوئی مجھے خاک پر سے نہیں

اٹھائے گا۔ مجھے صرف میری بے نشاں آغوش ، یعنی میری روح یا خودی ، پناہ دے گی)

خوشا غنا مشربے کہ طبعش بہ حکمِ اقبالِ بے نیازی

(اُس شخص کا کیا کہنا جس کا دل اِتنا غنی ہو کہ اپنی بے نیازی کے طفیل)

ز ہرچہ گیرد غنا نخواہد ز ہرچہ گیرد خبر نگیرد

(سب کچھ چھوڑ دے ، خود اُس چیز کو بھی رد کر دے جو اسے غنی بناتی ہے)

اگر ز معمارِ دہر باشد بنائے انصاف را ثباتے

(اگر معمارِ عالم انصاف کی عمارت کا استحکام چاہے)

گِلے کہ تعمیرِ رنگ دارد چراش در آبِ زر نگیرد

(تو اُس مٹی کو ، جو تعمیر کی صلاحیت رکھتی ہو ، کیوں نہ آبِ زر میں گوندھے !)

دلے کہ پروردہ آبِ نازش بہ آتشِ عشق کن گدازش

(وہ دل جو ناز و نعم میں پلا ہے اُسے عشق کی آگ میں پگھلا دے)

چو شیشہ برسنگ خورد سازش کسیش جز شیشہ گر نگیرد[1]

(جب شیشے نے پتھر کی چوٹ کھائی تو بس پھر وہ شیشہ ساز ہی کے پاس پہنچا)

گزشت مجنوں بہ وضعِ عریاں چو نالہ آزاد زیں بیاباں

(مجنوں ایک نالۂ آزاد کی طرح اِس بیابان سے عریاں نکل گیا)

۱- تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے ترا آئنہ ہے وہ آئنہ
کہ شکستہ ہو تو عزیزتر ہے نگاہِ آئنہ ساز میں (اقبال)

تو ہم بہ ایں رنگ دامن افشاں کہ چینِ دامن کمر نگیرد[۱]

(تو بھی لباسِ دنیوی سے اِس طرح عاری ہو جا کہ کمر اور دامن میں کوئی ربط نہ رہے)

قبولِ سرمایۂ تعلّق کمیں گہِ آفت است بیدل

(بیدل! سرمایۂ دنیا قبول کرنا انسان پر سو سو آفتیں لاتا ہے)

چو شمعِ خاموش ترکِ سر گیر تا ہوایت بسر نگیرد

(تو بجھی ہوئی شمع کی طرح ''ترکِ سر'' کرنا سیکھ تاکہ حوادثِ روزگار سے تیرا سر محفوظ رہے)

اِس کے بعد اِسی ''نکتے'' کے ماتحت دو حکایتیں دی گئی ہیں۔ چونکہ اِن دونوں کا سمجھنا نسبتاً آسان ہے اس لیے دونوں یہاں نقل کی جاتی ہیں۔ پہلی حکایت میں یہ بتایا گیا ہے کہ دنیا سے بے نیاز اور خدا سے وابستہ ہو جانے پر انسان طرح طرح کی مصیبتوں سے دوچار ہوتا ہے، کیونکہ دنیا حق پرست کے خون کی پیاسی ہو جاتی ہے۔ حکایت یوں ہے کہ ایک دن پیالے نے صراحی پر اعتراض کیا کہ جب تو بظاہر خدا کے حضور میں جھکتی ہے تو ساتھ ساتھ قہقہے کیوں لگاتی رہتی ہے؟ نماز میں یہ طفلانہ شوخیاں تجھ جیسی ''خضرِ حقیقت نما'' کے لیے نہایت نازیبا ہیں:

قدح کرد روزے ز مینا سوال
کہ روشن دل از تو بود وجد و حال

خیالِ قدت سروِ گلزارِ یار
صفائے دلت صبحِ انوارِ یار

۱۔ شوق ہر رنگ رقیبِ سر و ساماں نکلا
قیس تصویر کے پردے میں بھی عریاں نکلا (غالب)

جگر تشنۂ حسرتِ قُلقُلت
نظرہا کمیں گاہِ رنگِ مُلت

لبت از چہ رُو در سجودِ نیاز
چو گل می‌کند شوخیٔ خندہ باز

اگر ایں نماز است قہ قہ چراست ؟
وگر لہو باشد سجودت کراست ؟

ز مثلِ تو خضرِ حقیقت نما
براہِ طریقت نہ زیبد خطا

ز روشن دل ایں شیوہ سہل است سہل
کہ از آستاں کج خرامیست جہل

بہ ایں رنگ طاعت نہ دید است کس
بہ قہ قہ نماز اختراع است و بس

اب صراحی کو بھی غصّہ آیا اور جوش میں آ کر پیالے سے کہنے لگی : ”عجیب بات ہے کہ تُو سراپا چشم ہو کر بھی بے بصر اور سراپا گوش ہونے کے باوجود بے خبر ہے ! کیا تجھے اِتنا بھی معلوم نہیں کہ میں شب و روز اطاعتِ حق میں مشغول ہوں اور اِسی وجہ سے ایک عالم میرے خون کا پیاسا ہے ؟ جب میں رکوع میں جانا چاہتی ہوں تو لوگ میرا مغزِ سر (پُنبۂ مینا) نکال لیتے ہیں اور جب میں سجدہ کرتی ہوں تو میری گردن کو اِس طرح دبوچ لیتے ہیں کہ میرا جگر خون ہو کر میرے منہ میں ٹپک پڑتا ہے - جب دنیا والوں کی روش یہ ہو کہ وہ خدا پرستوں کا خون اپنے آپ پر حلال سمجھتے ہوں تو مجھے اُن پر کیوں نہ ہنسی آئے ؟“

صراحی ز حیرت جنوں ساز شد
بہ خونِ جگر حلقہ پرداز شد
کہ اے چشمت از نورِ غیرت تہی
نداری ز اوضاعِ دھر آگہی
ہمہ چشمی و نیستی دیدہ ور
ہمہ گوشی و از جہاں بے خبر
نمازِ چنیں کردن 'عینِ خطاست
اگر خونِ من می گدازد رواست
کہ از طاعتِ حق دریں انجمن
شدہ عالمے تشنۂ خونِ من
چو خواہم رکوعے بجا آورم
برآرند از پنبہ مغزِ سرم
فشارند در سجدہ حلقم چناں
کہ خونِ جگر ریزدم در دہاں
بہ وہم ایں گروہِ ندامت مآل
شمارد بہ رِ خویش خونم حلال
کہ داد است بر قتلِ عابد صلاح ؟
کہ گفت است خونِ مصلّی مباح ؟
ازیں غم بہ دل خوں نہ بندم چرا ؟
بر اوضاعِ دنیا نخندم چرا ؟

یہ حکایت اسبابِ ظاہری سے بے نیاز ہونے کے متعلق تھی ۔ لیکن عزّوجاہ کی ہوس سے نجات پانے کے بعد بھی اندیشہ یہ ہے کہ

۱۔ 'ن' اور 'ع' کا یہ ادغام صریحاً ناجائز اور خلافِ قاعدہ ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں سہوِ کتابت کی وجہ سے کوئی لفظی تحریف ہو گئی ہے ۔

انسان انانیت میں گم ہو کر نہ رہ جائے ۔ صحیح ''وارستگی و بے پروائی'' اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب انسان خودبینی و خودپرستی سے رہائی حاصل کر لے ۔ انسان اپنے نفس کو دیکھتا ہے تو اس کی یکتائی میں خلل آ جاتا ہے کیونکہ اس کی ہستی دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے ۔ ایک حصّہ بُت ہے اور دوسرا بُت پرست ۔

اب بیدل کی حکایت سنیے ۔ کسی شخص کا ذکر کرتے ہیں کہ وہ دنیادار ہونے کے باجود من و تو کے امتیاز سے بے خبر تھا ۔ اتّفاق سے گھر کے طاق میں اسے ایک آئینہ پڑا ملا ۔ اس آئینے میں اپنی صورت جو دیکھی تو اس پر فریفتہ ہو گیا ۔ بار بار اس صورت کو دیکھتا اور خوش ہوتا ۔ اسی طرح ایک عمر گزار دی :

یکے غافل از رنگِ ما و تُوئی
نوآموزِ نیرنگِ عالم دوئی

ز طاقِ سرا یافت آئینۂ
صفا در بغلِ طبعِ بے کینۂ

دراں آئنہ صورتِ خویش دید
گرفتار شد ہر قدر بیش دید

بوہمے کہ نشگافدش رائے خلق
چو معنی نہفت از نظر ہائے خلق

ز ہر جلوہ اش حسرتے می فزود
بحیرت نظر بازِ صد رنگ بود

چنیں برد با خویش عمرے بسر
در آغوشِ وہمے رفیقِ دگر

گلِ وحدتش ریشۂ غیر داشت
ہم از خویش اندیشۂ غیر داشت

چو گیسو گرفتارِ زنجیرِ خویش
چو تصویر حیرانِ تصویرِ خویش

ایک مرتبہ اچانک آئینہ اُس کے ہاتھ سے گر پڑا ۔ پس پھر کیا تھا ، دنیا اُس کی نگاہ میں اندھیر ہوگئی ۔ وہ روتا تھا اور فریاد کرتا تھا :

- - - - - - - -

چو تصویر حیرانِ تصویرِ خویش

کہ ناگہ ز کف رفت آئینہ اش
تو گوئی دلے رفت از سینہ اش

زد از نالہ در جیبِ آرام چاک
چو اشک ، از طپیدن بسر کرد خاک

شکستِ دل انگیخت طوفانِ آہ
جہاں شد بہ چشمش چو مژگاں سیاہ

ز بے طاقتی ھا بہ ھر سُو شتافت
نشانے ز گم کردۂ خود نیافت

نفس خوں شدہ نالہ ماند از صدا
کسے یا رب از خود نگردد جدا

جب اُس کے دوستوں پر اصل راز کھلا تو اُنھوں نے سمجھایا کہ جس چیز پر تم فریفتہ ہو وہ تو تمھارا اپنا ہی عکس ہے ۔ اب بھی کوئی دوسرا آئینہ اُٹھا لو تو وہی جلوہ دیکھو گے ۔ اس تشریح سے وہ شخص اپنے وہم پر بے حد شرمندہ ہوا اور پھر عمر بھر اُس کی یہ کیفیت رہی کہ جہاں کوئی آئینہ دیکھتا ، دور بھاگتا :

رفیقاں کہ از رمز دریافتند
معمّائے از جہد بشگافتند

کہ بے خود ازاں لوحِ آئینہ بود
کہ هم بر تو نقشِ تو وا می‌نمود

گر آئینۂ دیگر آری بکف
ہماں جلوہ ہایت کشیدہ است صف

طلب پیشہ را بعدِ تفتیشِ کار
چو گردید تحقیق آئینہ وار

ز رمزِ توہّم خبردار شد
ز خوابے کہ می دید بیدار شد

خجل گردش اندیشۂ وہمِ خویش
بنالید در ماتمِ فہمِ خویش

بہ رخ انفعالے فگندش نقاب
کہ صد آئنہ از جبیں زد بر آب

وگر تا نفس بر لبش راہ داشت
ز تمثالِ آئینہ اِکراہ داشت

بہر جایش آئینہ گشتے دوچار
نگہ را ز مژگاں گرفتے بہ خار

ایک دوست کو اِس حالت پر تعجّب ہوا - پوچھا کہ پہلے تو آئینہ دیکھ دیکھ کر جیتے تھے ، اب یہ انقلاب کیسا ؟

یکے گفتش ایں انفعالت چراست ؟
ز آئینہ رنگِ ملالت چراست ؟

چو زیں صفحہ خواندی بچندیں نیاز
خطِ اعتباراتِ نیرنگ باز

نہ زیں گل چمن رونما داشتی
نگاہے بہ خویش آشنا داشتی

اُس شخص نے جواب دیا کہ میں وہم و خیال میں پھنسا ہوا تھا جس کا نتیجہ یہ تھا کہ میں اپنی ذات کے ساتھ نہیں ، غیر کے

ساتھ زندگی بسر کر رہا تھا ۔ اب میں نے خدا کو پہچانا ہے اور اپنی بے شعوری سے نجات حاصل کر لی ہے ۔ اب میں نے جانا کہ میرے اور حقیقت کے درمیان وہ آئینہ ایک دیوار بن گیا تھا ۔ اپنے آپ کو دیکھنا گویا اپنی اصل و حقیقت سے پھر جانا ہے ۔ انسان جوں ہی اپنے آپ پر نظر کرتا ہے ، ''خود'' نہیں رہتا ، ''دوسرا'' ہو جاتا ہے ۔ میں تو باغِ وحدت کا پھول ہوں ، مجھے دُوئی سے کیا کام !

نفس زد کز اوہامِ غفلت ثمر
دمے چند با غیر بُردم بسر

نمودم بوہم آنچہ نتواں نمود
فزودم بخویش آنچہ نتواں فزود

کنوں شست رنگِ خدادانیم
بنائے اثر ہائے نادانیم

یقیں شد کہ در بحرِ اسرارِ من
ہماں بود آئینہ دیوارِ من

مرا گرچہ با من بدل می نمود
بہ یکتائیٔ من خلل می نمود !

تماشائے خود غیرِ خود گشتن است
چو آئینہ با خود دو رُو گشتن است

ز بس وہم دارد دُوئی پروری
بخود تا نظر کردۂ دیگری

بہارے کہ صاف است مرآتِ او
چہ لازم کشد تہمتِ رنگ و بو

گلِ باغِ وحدت کنوں بیشکم
دو باشم چرا ، چوں بہ معنی یکم !

یہاں پہلے ''نکتے'' کا بیان ختم ہو جاتا ہے۔ باقی ''نکتوں'' میں سے اکثر نسبتاً مختصر طور پر بیان ہوئے ہیں۔ چنانچہ دوسرے ''نکتے'' کا یہی حال ہے جس میں یہ تلقین کی ہے کہ لوگوں کے کام میں جا و بے جا دخل دینا ٹھیک نہیں ہوتا۔ اِس میں صرف تین شعر ہیں جن میں سے پہلا یہ ہے:

تو کارِ خویش کن ایں جا توئی در من نمی گنجد

(یہ وہ دنیا ہے جہاں 'میں' کے اندر 'تو' نہیں سما سکتا، اس لیے تجھے اپنے کام سے کام رکھنا چاہیے)

گریباں عالمے دارد کہ در دامن نمی گنجد

(گریبان میں اگر تو نگاہ ڈالے تو ایک ایسی کیفیت ہے جو دامن میں نہیں سما سکتی)

تیسرے ''نکتے'' میں زمانے کی ''درشتیٔ طبیعت'' کا ذکر ہے۔ بیدل کہتا ہے کہ اہلِ دنیا کی کور طبعی اور بے دردی سے ہر شخص کو چار و ناچار سابقہ پڑتا ہے۔ اِس بیان میں یہ قطعہ دیا ہے:

عندلیبے بہ ہم نوائے دگر

شکوہ سر کرد کاے نوا پرور

(ایک بلبل نے اپنے ایک ہم صفیر سے شکایت کرتے ہوئے کہا کہ اے مرغِ نغمہ زن!)

شورِ زاغم دریں چمن یار است

گفت ''خاموش، زاغ بسیار است''

(اِس باغ میں کوّے کی کائیں کائیں ساتھ لگی رہتی ہے۔ دوسرے نے کہا ''بس چپ ہی رہو، یہاں کوّوں کی کثرت ہے'')

عالم از جنسِ ایں خروش پُر است

از نواھاے ہرزہ گوش پُر است

(تمام دنیا اس بے معنی شور سے اِس طرح بھری ہوئی ہے کہ کان پھٹے جاتے ہیں)

چوتھا ''نکتہ'' پھر مفصّل بیان ہوا ہے۔ اِس میں لاف زنی اور اُس ''خود کامی'' کی مذمّت ہے جس سے بالآخر انسان کی اپنی بے وقعتی ہوتی ہے۔ اس کے تحت میں ایک رباعی، دو غزلیں، دو حکایتیں اور ایک قطعہ دیا ہے۔ پہلی غزل کا مطلع ہے:

گُہری، محیطِ تقدّسی، مکن آبروے حیا سبک

(تُو ایک موتی ہے، تُو پاکیزگی کا سمندر ہے، اپنی عزتِ نفس کی توہین نہ کر)

چو حباب حیف اگر شوی ز غرورِ سر بہ ہوا سبک

(افسوس ہے تجھ پر اگر تُو نخوت سے بُلبلے کی طرح پھول جائے اور اپنے آپ کو ہلکا کرے)

دوسری غزل کا مطلع یہ ہے:

دلِ آرمیدہ بخوں مکش ز فسونِ رنگ و ہواے گل

(وہ دل جو اپنے ہی خون میں ڈوب کر خوش ہے، اُسے بہارِ دنیا کی ہوس میں برباد نہ کر)

ستم است غنچۂ ایں چمن مژہ وا کند بہ صداے گل!

(ستم ہے کہ ایسے چمن کی کلی ہو اور باغِ دنیا کے پھولوں کے چٹکنے کی آواز پر آنکھ کھولے!)

قطعے کے اشعار میں بھی اِسی طرح انسان کی فضیلت کا مضمون بیان کیا ہے۔

عشق از مشتِ خاکِ آدم ریخت
آں قدر خوں کہ رنگِ عالم ریخت

(یہ عشق کی برکت ہے کہ آدم کی مشتِ خاک سے اس قدر لہو نکلا کہ صفحۂ ہستی رنگین ہو گیا)

چیست آدم ؟ تجلّیٔ ادراک
یعنی آں فہمِ معنیِ لولاک !

(آدم کیا ہے ؟ ادراک کی تجلّی اور لولاک کا مفہوم !)

احدیت را بنائے محکمِ او
الف افتادہ علّتِ دمِ او

(لفظ ''آدم'' کے الف پر ، جو اُس کے وجود کی علّت ہے ، اُس کی احدیت و یکتائی کی بنیاد قائم ہے)

دالِ او مغزِ اوّل و انجام
کہ درو وجدِ وحدت است تمام

(اس کی دال سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دنیا کے آغاز و انجام کی جان ہے کیونکہ اس میں وحدت ہی وحدت ملتی ہے)

میمِ آں ختمِ خلقتِ عالم
ایں بود لفظ و معنیٔ آدم

(اس کا میم اسے تخلیقِ عالم کی انتہا بناتا ہے - یہ ہے لفظِ آدم اور یہ ہیں اس لفظ کے معنی !)

دونوں حکایتوں میں انسان کی وحدت و یکتائی پر خصوصیت سے زور دیا ہے - ان میں سے دوسری حکایت موجودہ زمانے میں اِس لحاظ سے دل چسپ معلوم ہوتی ہے کہ اِس میں عام زندگی کا ایک واقعہ بیان کیا ہے مگر اِس انداز سے کہ اسے اچھا خاصا ڈراما بنا دیا ہے - ایک بچہ ہاتھ میں روٹی لیے کسی کنویں کی مینڈ پر کھیل رہا تھا - بچے نے کھیلتے کھیلتے ہاتھ جو کھولا تو روٹی غڑاپ سے

کنویں کی تہہ میں جا رہی ۔ اِس پر بچے نے رونا شروع کیا اور اِتنا رویا کہ آسمان سر پر اٹھا لیا ۔ لڑکے کے باپ نے جو اُس کی یہ حالت دیکھی تو گھبرا کر پوچھا کہ کیا بات ہے ؟ بچے نے روتے روتے اپنا خالی ہاتھ دکھایا ۔ باپ نے پوچھا ''روٹی کہاں گئی ؟'' بیٹے نے رونی صورت بنا کر کنویں کی طرف اشارہ کر دیا ۔ اِس پر باپ غصّے میں بھرا ہؤا کنویں کی طرف آیا ۔ جھک کر پانی کو دیکھا تو اپنے ہی چہرے کا عکس نظر آیا ۔ گرج کر بولا : ''اے شیطان! یوں دھوکا دے کر روٹی کھانے سے گندگی کھانا اچھا ہے ۔ او کمینے ! فریبی ! تجھے شرم نہیں آتی ؟ جُل دے کر چھوٹے بچوں سے روٹی چھین لیتا ہے !''

یہ باتیں سن کر پانی کنویں میں ہنس پڑا اور کہنے لگا : ''اے اپنے آپ کو بھولنے اور دوسرے کو دیکھنے والے ! تُو اپنے ہی آپ پر التفات و عتاب کر رہا ہے ۔ تجھ پر تیرے ''طفلِ وہم'' نے جادو کر رکھا ہے ۔ ہوش کر اور اِس دُوئی کے چکّر سے نکل ۔''

اصل مثنوی یہ ہے :

کودکے ناں بہ دست بازی داشت
بر لبِ چاہ لابہ سازی داشت

رفت ناگاہ پنجہ اش بکشاد
ناں برنگِ صدف در آب افتاد

گریہ برداشت طفلِ بازی کوش
اضطرابش گرفت در آغوش

داد ، چوں موج ، دادِ نالیدن
غوطہ زد ، چوں گہر ، بہ غلطیدن

همچو اشکے کہ از بنِ مژه ریخت
در کنارِ پدر طپش انگیخت

چوں پدر رمزِ اضطراب شگافت
کفِ خالیش جائے ناں دریافت

گفت: ناں از کفت کہ غارت کرد ؟
طفل سوئے چهش اشارت کرد !

مرد آشفت و رفت بر سرِ چاه
کرد زآشفتگی در آب نگاه

تا تامّل بہ طبعِ آب گماشت
عکسِ آئینہ در مقابل داشت

بانگ بر عکس زد کہ اے ابلیس !
گُم خوری بہ کہ ناں بہ ایں تلبیس

شرم دار از خود اے خسیسِ دغل
کہ ز اطفال ناں بری بہ حِیَل

آب در خنده آمد از لبِ چاه
کاے ز خویشت بروئے غیر نگاه

از تو با تُست التفات و عتاب
ورنہ در آب نیست غیر از آب

طفلِ وهمت بہ ایں فسوں پرداخت
کہ ترا از تو در گماں انداخت

زیں شعورے کہ در نظر داری
هر چہ گوئی بہ خود سزاواری

چند با خود خطاب شرم کنی
بہ کہ خود را چو آب نرم کنی

تا جوابت ہمہ زلال شود
عکس و آئینہ یک جہاں شود

پانچویں اور چھٹے ''نکتے'' میں سخاوت و ایثار اور بنی نوعِ انسان کی باہم دگر وابستگی پر مختصراً بحث کی ہے اور اِس سلسلے میں ایک ایک رباعی دی ہے ۔ ساتویں ''نکتے'' میں بےخودی کی کیفیت سے بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب تک انسان کی عقل خام ہے اُس وقت تک اُسے خیال رہتا ہے کہ اُس کے اپنے نفس کا بجائے خود کوئی علیحدہ وجود بھی ہے ۔ لیکن جوں جوں انسان زیادہ پختہ کار ہوتا جاتا ہے اُس کی عقل اِس فریب سے آزاد ہوتی جاتی ہے ۔ اِس کی مثال یہ دی ہے کہ ساحل نشیں لوگ موجوں کا شمار کرتے اور کفِ دریا کی مقدار کا اندازہ لگاتے رہتے ہیں ۔ مگر جو لوگ اِن حدود سے گزر چکے ہیں اُن کو خود سمندر کی بھی خبر نہیں ہوتی ۔ اِس کے بعد ایک غزل لکھی ہے جس کے بعض شعر خوب ہیں :

تو گر خود را نہ بینی نیست عالم غیرِ دیدارش

(تو اگر اپنی ذات کو نہ دیکھے تو پھر دنیا میں ہر طرف اُسی کے جلوے کا ظہور ہے)

خودی آئینہٗ دارد کہ محرومی ست اظہارش

(خود بینی کے ہاتھ میں ایک ایسا آئینہ ہے جس کا دیکھنا انسان کو بینائی سے محروم کر دیتا ہے)

چہ لازم مائلِ پست و بلندِ دھر گردیدن

(زمانے کے پست و بلند کے متعلق سر کھپانا کیا ضرور ہے)

تو خود ایں جا نہٗ تا بایدت فہمید مقدارش

(اس کا اندازہ لگانا تو اُس صورت میں ضرور ہوتا جب یہاں تیرے اپنے

وجود کی کوئی حقیقت ہوتی)

گمانے بردۂ گویا بہ نقدِ اعتبارِ خود

(اِس بازار میں تجھے اپنی ہستیٔ موہوم کے سکّے پر شاید بڑا گھمنڈ ہو گیا ہے)

کہ بر ھر جنس می پیچی و می گردی خریدارش

(کیونکہ تو ہر جنس پر منڈلاتا رہتا ہے اور اِس کا خریدار بن بیٹھتا ہے)

بہ حق تسلیم شو تا وا رھی از این و آن بیدل

(بیدل ! اپنے آپ کو ذاتِ خدا کے حوالے کر دے تا کہ تجھے این و آن کے جھگڑوں سے رہائی ہو)

بہ دریا قطرہ چوں گم گشت دریا داند و کارش

(جب قطرہ دریا میں جا ملا تو پھر دریا جانے اور اس کا کام !)

آٹھویں ''نکتے'' میں یہ بیان کیا ہے کہ زندگی جلوہ گاہِ اضداد ہے ۔ بُری چیزوں کی نفی کے بغیر اچھی چیزوں کا اثبات نہیں ہوتا ۔ برسوں کی هرزہ گردی کے بعد انسان کسی گوشۂ عافیت کی صحیح قدر پہچانتا ہے ۔ نامرغوب صحبت میں پڑنے کے بعد تنہائی کے لطف کا اندازہ ہوتا ہے ۔ اِس مضمون پر ایک قطعہ لکھا ہے جس کے پہلے دو شعر یہ ہیں :

هیچ کس بے شورِ کثرت طالبِ وحدت نہ شد

(اگر ہم کثرت کے شور سے نہ گھبراتے تو وحدت کی کبھی تلاش نہ کرتے)

رنگِ تمیزِ سلامت در غبارِ آفت است

(انسان خطرے میں پڑے تب کہیں سلامتی کو ٹھیک طرح پہچانتا ہے)

تا نہ بینی رنج ، نتواں محرمِ راحت شدن

(جب تک تم تکلیف نہ اٹھاؤ ، راحت و آرام کا راز تم پر نہیں

کھُل سکتا)

طینتِ بیمار یک سر قدردانِ صحّت است

(بیمار کو دیکھو ، اُسے صحت کی کیسی قدر ہوتی ہے !)

اِس انتخاب کے آخری دو ''نکتوں'' میں خاموشی کے اسرار و رموز کی شرح حسبِ دستور پہلے نثر میں کی ہے اور پھر اس پر ایک غزل اور ایک قطعے کا اضافہ کیا ہے ۔ غزل یہاں درج کی جاتی ہے اور اِسی پر یہ باب ختم ہوتا ہے ۔ اِس غزل کے نصیحت آمیز مضامین کے علاوہ اِس کے اکثر شعروں کی فنی خصوصیات بھی اِس لحاظ سے قابلِ غور ہیں کہ غالب کی ابتدائی اُردو شاعری اِس اندازِ بیان سے بے حد متاثر ہوئی :

در تکلّم از ندامت ہیچ کس آسودہ نیست

(انسان کے لیے یہ مشکل ہے کہ بات کرے اور ندامت اُٹھانے سے بچ سکے)

جنبشِ لب یک قلم جز دستِ برہم سودہ نیست

(پس یہ سمجھ لو کہ ہم ہونٹ نہیں ہلاتے ، رنج و حسرت سے اپنے ہاتھ مَلتے ہیں)

راحت آبادے کہ مردم جنّتش نامیدہ اند

(وہ راحت کدہ جسے لوگوں نے جنّت کا نام دے رکھا ہے)

بے تکلّف ، بے سخن ، غیر از لبِ نکشودہ نیست

(سچ پوچھو تو اُس کی حقیقت ایک لبِ بے گفتار سے زیادہ نہیں ہے)

گر زباں از شوخیٔ اظہار در دُزدد نفس

(اگر زبان اپنی شوخ بیانی سے رک کر ذرا دم سادھ لے)

صافیٔ آئینۂ مطلب غبار اندودہ نیست

(تو آئینۂ معنی ہمارے سانس سے دھندلا نہیں ہونے پاتا)

پاسِ ناموسِ سخن در بے زبانی روشن است
(ہماری گفتگو کی وقعت خاموشی کی وجہ سے بڑھ جاتی ہے)
ہیچ مضمونے دریں صورت نفس فرسودہ نیست
(کیونکہ اِس صورت میں ہمارے مطلب کی تازگی ہمارے سانس سے پامال نہیں ہوتی)
قطرہ ہا در ضبطِ موج آئینہ دارِ گوہراند
(قطرے جب موج میں بند ہو جاتے ہیں تو موتیوں کی شان کو پہنچتے ہیں)
تا شود روشن کہ سعیِ خامشی بیہودہ نیست[1]
(اس سے ظاہر ہے کہ خاموشی کی تکلیف بے نتیجہ نہیں رہتی)
گفتگو یکسر دلیلِ ہرزہ تازی ہائے ماست
(گفتگو سراسر ہمارے دماغ کی آوارگی و پریشانی کا ثبوت ہے)
تا جرس فریاد دارد کارواں آسودہ نیست
(جب تک جرس کی صدا آئے ، سمجھ لو کہ قافلہ ابھی منزل تک نہیں پہنچا) -

☆ ☆ ☆

۱- بہ رہنِ ضبط ہے آئینہ بندیٔ گوہر
وگرنہ بحر میں ہر قطرہ چشمِ پُرنم ہے (غالب)

اقبال اور انگریزی شعرا

یہ تقریر بی - بی - سی - کی فرمائش پر ۱۹۵۴ کے اوائل میں لکھی گئی اور لندن سے نشر ہوئی - دسمبر ۱۹۵۴ میں حلقۂ اربابِ ذوق (لاہور) کے لیے اس میں کہیں کہیں چند جملوں کا اضافہ ہوا اور آخر میں ایک پیرا گراف بڑھایا گیا -

مشرق کے ترجمان اور مغرب کے نکتہ چیں کی حیثیت سے علامہ اقبال اِس حد تک معروف و مشہور ہو چکے ہیں کہ اقبال کے کلام اور انگریزی شاعری میں کسی تعلق کا خیال ذرا عجیب معلوم ہوتا ہے ، لیکن حقیقت یہ ہے کہ حالی کے مقابلے میں اقبال کا ربط انگریزی شعرا سے نہ صرف زیادہ قریبی بلکہ کچھ زیادہ گہرا بھی تھا - ایم - اے - کرنے کے بعد انھوں نے کچھ عرصے تک اسلامیہ کالج لاہور میں انگریزی شاعری کے اعزازی لیکچرار اور یورپ سے واپسی کے بعد گورنمنٹ کالج لاہور میں انگریزی شاعری (اور فلسفے) کے تنخواہ دار لیکچرار کی حیثیت سے کام کیا - اقبال کے اپنے ذخیرۂ کتب میں ، جو اُن کی وفات کے بعد اسلامیہ کالج کی لائبریری کی زینت بنا ، ورڈزورتھ[1] ، ٹینی سن ، براوننگ وغیرہم کے

۱- علامہ اقبال کی ۱۹۱۰ میں لکھی ہوئی انگریزی بیاض میں (جو ڈاکٹر جاوید اقبال نے ۱۹۶۱ میں شائع کی) صفحہ ۴۵ پر یہ ذکر ملتا ہے :
''ورڈزورتھ نے میری طالب علمی کے دنوں میں مجھے الحاد سے بچایا'' -

کلّیات نمایاں ہیں۔ اس سے قطعِ نظر ''بانگِ درا'' کے حصۂ اول میں انگریزی شعرا کے ترجمے جا بجا دکھائی دیتے ہیں اور حصۂ سوم میں شیکسپیئر پر ایک مرصّع نظم موجود ہے۔ ''پیامِ مشرق'' اٹھائیے تو وہاں رومی اور غالب کی یاد میں بائرن اور براوننگ بھی شریک ملتے ہیں۔ چنانچہ براوننگ کے متعلق یہ شعر ہے:

بے پشت بود بادۂ سرجوشِ زندگی
آب از خضر بگیرم و در ساغر افگنم

اور بائرن کے متعلق کہا ہے:

از منّتِ خضر نتواں کرد سینہ داغ
آب از جگر بگیرم و در ساغر افگنم

ایک اور مقام پر بائرن کے لیے ایک پورا قطعہ وقف کیا ہے جس کا ایک شعر یہ ہے:

نبود درخورِ طبعش ہوائے سردِ فرنگ
تپید پیکِ محبّت ز سوزِ پیغامش

انگریزی شعرا سے اقبال کا یہ تعلق یقیناً تھوڑی بہت توجہ کا محتاج ہے۔

''بانگِ درا'' میں دس نظمیں صراحتہً ''ماخوذ'' ہیں، بیشتر انگریزی سے۔ ان میں پانچ نظمیں ایسی ہیں جن کے عنوان کے نیچے انگریزی کے انگلستانی یا امریکی شاعر کا بھی ذکر کر دیا گیا ہے۔ چنانچہ ایک نظم لانگ فیلو سے، ایک ٹینی سن سے، ایک ولیم کُوپر سے، اور دو ایمرسن سے ماخوذ بیان کی گئی ہیں۔ نظم ''ہمدردی'' جو کُوپر سے ماخوذ بتائی گئی ہے، اس کی اصل راقم الحروف کو Cowper's Poetical Works میں نہیں ملی۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظم [بجائے بعض دوسری نظموں کے] سہواً ''ماخوذ از ولیم کوپر'' بیان ہوئی ہے، تاہم یہ کسی اور انگریزی نظم کا ترجمہ

ضرور ہوگی، جیسے ''ماں کا خواب''، ''بچے کی دعا'' وغیرہ بھی ترجمے ہیں۔ لیکن اِن معدودے چند نظموں کے علاوہ بھی دورِ اوّل کے کلام کا ایک بڑا حصہ انگریزی شاعری کے اسلوبِ فکر و بیان سے متاثر ہے۔ ''ہمالہ'' ہو یا ''ابرِ کوہسار''، ''مرزا غالب'' ہو یا ''آفتابِ صبح''، ہر جگہ لفظی و معنوی صنعتیں، ترکیبیں اور تشبیہیں، انگریزی شعرا کے مطالعے کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ اِس سے قطعِ نظر کئی نظمیں جن کے متعلق انگریزی سے ترجمے کی صراحت نہیں کی گئی، دراصل انگریزی سے ماخوذ ہیں۔ اِس ضمن میں یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ جب یہ نظمیں پہلی مرتبہ ''مخزن'' یا کسی دوسرے رسالے میں طبع ہوئیں تو اقبال نے انھیں بطورِ ترجمہ پیش کیا۔ مثلاً ''بانگِ درا'' کی مشہور نظم ''حُسن اور زوال'' ابتداءً مارچ ۱۹۰۶ کے ''مخزن'' میں شائع ہوئی۔ اِس نظم کی پیشانی پر ''مخزن'' میں یہ نوٹ ملتا ہے:

> اصل خیال جرمن نثر میں دیکھا گیا۔ میں نے
> ناظرینِ 'مخزن' کے لیے تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ
> اُردو نظم میں منتقل کر دیا۔ (اقبال)

''بانگِ درا'' میں یہ تفصیل نظر نہیں آتی۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ جن عقیدت مند کارکنوں نے (بہ ایمائے اقبال) ''بانگِ درا'' کے اشعار کی ترتیب و انتخاب کا کام اپنے ہاتھ میں لیا، اُن کے لیے تاثیر و تاثّر کے جھگڑے قابلِ اعتنا نہ تھے[۱]۔

سب سے پہلے اُس قسم کی نظم کو لیجیے جس کی انگریزی اصل کا ''بانگِ درا'' میں بالوضاحت ذکر ہے۔ لانگ فیلو کی نظم

۱- یاد رہے کہ اِس صدی کے ربع اول تک اُردو کے اہلِ قلم ترجمہ و اصل کے درمیان (بالخصوص افسانہ و شعر میں) پابندی سے امتیاز نہیں کرتے تھے۔

۱ Daybreak کا ترجمہ اقبال نے "پیامِ صبح" کے عنوان سے کیا ہے -
انگریزی نظم یوں شروع ہوتی ہے :

A wind came up out of the sea,
And said, 'O mists , make room for me.'

اور اقبال کی نظم کا پہلا شعر یہ ہے :

اُجالا جب ہوا رخصت جبینِ شب کی افشاں کا
نسیمِ زندگی پیغام لائی صبحِ خنداں کا

DAYBREAK

۱ -

A wind came up out of the sea,
And said, 'O mists, make room for me.'

It hailed the ships, and cried, 'Sail on,
Ye mariners, the night is gone'

And hurried landward far away,
Crying, 'Awake ! it is the day.'

It said unto the forest, 'Shout !
Hang all your leafy banners out !'

It touched the wood-bird's folded wing,
Aad said, 'O bird, awake and sing.'

And o'er the farms, 'O chanticleer,
Your clarion blow ; the day is near.'

It whispered to the fields of corn,
'Bow down, and hail the coming morn.'

It shouted through the belfry-tower,
'Awake, O bell ! proclaim the hour.'

It crossed the churchyard with a sigh,
And said, 'Not yet ! in quiet lie.'

H. W. Longfellow

اقبال کا ترجمہ اِس قدر آزاد ہے کہ اگر وہ خود اِسے ترجمہ تسلیم نہ کرتے تو ترجمے کو اصل سے نسبت دینے کا خیال شاید پیدا ہی نہ ہوتا ۔ نظم کے آخری مصرعوں میں البتہ اُردو ترجمہ اور انگریزی اصل ایک دوسرے کے بہت قریب آ گئے ہیں ۔ لانگ فیلو نے نسیمِ صبح کے متعلق کہا ہے :

It crossed the churchyard with a sigh,
And said, 'Not yet! in quiet lie;

اقبال نے یہی مضمون اپنی نظم کے خاتمے پر یوں پیش کیا ہے :

سوے گورِ غریباں جب گئی زندوں کی بستی سے
تو یوں بولی نظارا دیکھ کر شہرِ خموشاں کا
ابھی آرام سے لیٹے رہو ، میں پھر بھی آؤں گی
سُلا دوں گی جہاں کو ، خواب سے تم کو جگاؤں گی

اِس اقتباس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ ترجمے کا یہ دور اقبال کی نومشقی کا دور تھا ۔ انھیں نہ صرف انگریزی شعرا کے مضامین پسند تھے بلکہ وہ اِن شعرا کی فنی مہارت سے بھی متاثر تھے اور اس اثر کے ماتحت اُردو میں اپنے لیے ایک نیا اسلوبِ بیان تراش رہے تھے ۔ ''بانگِ درا'' میں اس سے اگلی نظم ''عشق اور موت'' جو ٹینی سن کی 'Love and Death' سے ماخوذ ہے ، اقبال کی بڑھتی

۱- LOVE AND DEATH

What time the mighty moon was gathering light
Love paced the thymy plots of Paradise,
And all about him roll'd his lustrous eyes;
When, turning round a cassia, full in view
Death, walking all alone beneath a yew,
And talking to himself, first met his sight:

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

ہوئی مہارتِ فن کا ثبوت پیش کر رہی ہے - بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اقبال کے حسبِ معمول آزاد ترجمے کے مقابلے میں ٹینی سن کی اصل نظم نوعمر کا کلام معلوم ہوتی ہے - ٹینی سن نے یوں آغاز کیا ہے :

What time the mighty moon was gathering light . . .

اقبال کے ترجمے میں mighty moon اور gathering light کی کج مج بیانی کا کوئی نشان نہیں ملتا :

سہانی نمودِ جہاں کی گھڑی تھی
تبسّم فشاں زندگی کی کلی تھی

کہیں مہر کو تاجِ زر مل رہا تھا
عطا چاند کو چاندنی ہو رہی تھی

ایک قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ اقبال کی اِس نظم کے پہلے شعر کی ابتدائی شکل یوں تھی :

سہانی نمودِ جہاں کی گھڑی تھی
کہ خود ناخوشی مستِ جامِ خوشی تھی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

'You must begone,' said Death, 'these walks are mine.'
Love wept and spread his sheeny vans for flight ;
Yet ere he parted said, 'This hour is thine :
Thou art the shadow of life, and as the tree
Stands in the sun and shadows all beneath,
So in the light of great eternity
Life eminent creates the shade of death;
The shadow passeth when the tree shall fall,
But I shall reign for ever over all.'

A. Tennyson

"بانگِ درا" کی اشاعت کے موقع پر مصرعِ ثانی کی تبدیلی سے یہ صاف ظاہر ہے کہ اقبال بحیثیت ایک فن کار کے اپنے اندازِ بیان کی اصلاح پر بدستور متوجہ رہے۔ یہ سوال بھی خالی از دل چسپی نہیں ہے کہ ٹینی سن کی ناپختہ نظم میں اس کے طرزِ بیان کی خامیوں کے باوجود اقبال کو کیا چیز باعثِ کشش معلوم ہوئی ؟ اِس سوال کا جواب خود بخود ٹینی سن کے مضمون کی نوعیت تک پہنچتا ہے۔

بچّوں کے لیے اقبال نے جو ترجمے کیے ہیں ، وہ اِس پہلے دور میں بھی بیان کی سادگی اور پختگی کا اچھا نمونہ پیش کرتے ہیں ۔ "ایک پہاڑ اور گلہری" ایمرسن کی مشہور ننھی منّی نظم[1] کا ترجمہ ہے :

کوئی پہاڑ یہ کہتا تھا اک گلہری سے
تجھے ہو شرم ، تو پانی میں جا کے ڈوب مرے

١- THE MOUNTAIN AND THE SQUIRREL

The mountain and the squirrel
Had a quarrel,
And the former called the latter "little prig."

Bun replied :
"You are doubtless very big ;
But all sorts of things and weather
Must be taken in together
To make up a year
And a sphere.

"And I think it no disgrace
To occupy my place.
If I'm not so large as you,
Yuo are not so small as I,
And not half so spry :

"I'll not deny you make
A very pretty spuirrel-track.
Talents differ ; all is well and wisely put ;
If I cannot carry forests on my back,
Neither can you crack a nut."

R. W. Emerson

لیکن انصاف یہ ہے کہ ایمرسن کا آغاز :

The mountain and the squirrel
Had a quarrel,

squirrel اور quarrel کے قافیوں کی کھڑکھڑاہٹ سے صوتی چپقلش کا جو لطف دے گیا ہے وہ ترجمے میں پیدا نہیں ہو سکا ۔

ایسی نظموں کے علاوہ جو ''بانگِ درا'' میں بطور ترجمے کے پیش ہوئی ہیں ، کچھ نظمیں ایسی بھی ہیں جو ہیں تو ترجمہ مگر ترجمے کی تصریح اُن کے متعلق کسی وجہ سے رہ گئی ہے ۔ اِس بظاہر دو رنگ طرزِ عمل کی سب سے دل چسپ مثال یہ ہے کہ نظم بعنوان ''ہمدردی'' تو ولیم کُوپر سے ماخوذ بیان کی گئی ہے (حالانکہ کُوپر کے کلّیات میں اُردو نظم کی اصل کا سراغ نہیں ملتا) لیکن ''پرندہ اور جگنو'' ایک مستقل نظم کے طور پر شائع ہوئی ہے حالانکہ یہ کُوپر کی The Nightingale and Glowworm[1] کا سلیس

۱- THE NIGHTINGALE AND GLOWWORM

A nightingale, that all day long
Had cheer'd the village with his song,
Nor yet at eve his note suspended
Nor yet when eventide was ended,
Began to feel, as well he might,
The keen demands of appetite;
When, looking eagerly around,
He spied far off upon the ground,
A something shining in the dark,
And knew the glow-worm by his spark;
So stooping down from hawthorn top,
He thought to put him in his crop.
The worm, aware of his intent,
Harangued him thus right eloquent —

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

ترجمہ ہے ۔ ترجمے اور اصل میں ایک معنی خیز فرق یہ ہے کہ اخلاق کی تعلیم کے ساتھ مزاح کی جو آمیزش کُوپر میں صاف نظر آتی ہے ، اُسے اقبال نے بالکل حذف کر دیا ہے ۔ اِس فرق سے قطعِ نظر ، اقبال نے اُردو نظم میں کُوپر کے حسن و سادگیٔ بیان کا حق ادا کر دیا

(بقیہٗ حاشیہٗ صفحہٗ گزشتہ)

Did you admire my lamp, quoth he,
As much as I your minstrelsy,
You would abhor to do me wrong
As much as I to spoil your song;
For 'twas the self-same Power divine
Taught you to sing, and me to shine;
That you with music, I with light,
Might beautify and cheer the night.
The songster heard his short oration,
And, warbling out his approbation,
Released him, as my story tells,
And found a supper somewhere else.

Hence jarring sectaries may learn
Their real interest to discern;
That brother should not war with brother,
And worry and devour each other;
But sing and shine by sweet consent,
Till life's poor transient night is spent,
Respecting in each other's case
The gifts of nature and of grace.

Those Christians best deserve the name
Who studiously make peace their aim;
Peace both the duty and the prize
Of him that creeps and him that flies.

W. Cowper

ہے ، بلکہ معلوم یوں ہوتا ہے کہ اقبال کے جُگنو کی چمک دمک کُوپر کے glowworm سے کچھ بڑھ گئی ہے ۔ اقبال نے جُگنو اور بلبل کے مکالمے میں ''پیامِ مشرق'' کے آنے والے دَور کے زیادہ پختہ اور زیادہ گہرے شعری مکالموں کی جھلک دکھائی ہے ۔ یہاں نمونے کے طور پر اصل انگریزی اور اردو ترجمے کا ایک ایک ٹکڑا ساتھ رکھ کے دیکھیے :

For 'twas the self-same Power divine
Taught you to sing, and me to shine;
That you with music, I with light,
Might beautify and cheer the night.

کہا جُگنو نے او مرغِ نوا ریز
نہ کر بیکس پہ منقارِ ہوس تیز
تجھے جس نے چہک ، گُل کو مہک دی
اُسی اللہ نے مجھ کو چمک دی

''پرندے کی فریاد'' اقبال کے دورِ اوّل کی ایک اور مقبول و مشہور نظم ہے :

آتا ہے یاد مجھ کو گزرا ہوا زمانہ
وہ باغ کی بہاریں وہ سب کا چہچہانا[1]

یہ بھی ''بانگِ درا'' میں ایک مستقل نظم ہے ، مگر در اصل اِس

۱۔ اس شعر کا دوسرا مصرع ابتدا میں یوں تھا :
وہ جھاڑیاں چمن کی ، وہ میرا آشیانہ

کی تحریک کُوپر ہی کی ایک اور نظم On a Goldfinch Starved to Death in his Cage[1] سے ہوئی - ترجمہ اقبال نے معمول سے بھی زیادہ آزادانہ کیا ہے اور اردو نظم کی مستقل حیثیت بالکل بجا معلوم ہوتی ہے - کُوپر کی نظم کا آغاز یوں ہے :

Time was when I was free as air,
The thistle's downy seed my fare,
My drink the morning dew; . . .

۱- ON A GOLDFINCH STARVED TO DEATH IN HIS CAGE

Time was when I was free as air,
The thistle's downy seed my fare,
My drink the morning dew;
I perch'd at will on ev'ry spray,
My form genteel, my plumage gay,
My strains for ever new.
But gaudy plumage, sprightly strain,
And form genteel were all in vain
And of a transient date;
For caught and caged, and starved to death,
In dying sighs my little breath
Soon pass'd the wiry grate.
Thanks, gentle swain, for all my woes,
And thanks for this effectual close
And cure of ev'ry ill!
More cruelty could none express,
And I, if you had shown me less,
Had been your pris'ner still.

W. Cowper

اس تیسرے مصرع کے مقابل اقبال کی نظم کا یہ شعر ہے :

لگتی ہے چوٹ دل پر ، آتا ہے یاد جس دم
شبنم کے آنسوؤں پر کلیوں کا مسکرانا

اس سے پہلا شعر سب کو یاد ہے :

آزادیاں کہاں اب وہ اپنے گھونسلے کی
اپنی خوشی سے آنا ، اپنی خوشی سے جانا

اِس شعر کی تحریک یقیناً کُوپر کے اِس مصرع سے ہوئی ہے :

I perch'd at will on every spray

کُوپر کا پرندہ قفس میں بھوکوں مر جاتا ہے ۔ اقبال کے پرندے کا یہ حال ہے کہ :

دل غم کو کھا رہا ہے ، غم دل کو کھا رہا ہے

اِس فرق کے باوجود دونوں شاعر اپنی اپنی نظم کو ایک ہی انداز میں ختم کرتے ہیں ۔ نظم کے آخری بند میں دونوں پرندے صیّاد سے مخاطب ہو جاتے ہیں ۔ اقبال کے پرندے کی فریاد ہے :

آزاد مجھ کو کر دے او قید کرنے والے

کُوپر کا مرا ہوُا پرندہ زبانِ حال سے ، مگر بطریقِ طنز ، موت کے ذریعے سے حاصل کی ہوئی رہائی پر صیّاد کا شکریہ ادا کرتا ہے :

Thanks gentle swain, for all my woes,
And thanks for this effectual, close
And cure of every ill ;

کُوپر کے مطالعے کی جھلک اقبال کے بعد کے کلام میں بھی جگہ جگہ ملتی ہے ۔ مثلاً اقبال کی نظم ''والدۂ مرحومہ کی یاد میں'' غور سے پڑھیے تو ایک بند خصوصیت سے کُوپر کی اُس نظم کی یاد

دلاتا ہے جس کا عنوان اردو میں یوں ہوگا : ''والدۂ مرحومہ کی تصویر نارفک سے وصول ہونے پر''[1]۔ کُوپر چھ برس کا تھا جب اُس کی ماں کا انتقال ہؤا۔ برسوں بعد اُس کے بڑھاپے کے دنوں میں جب ایک عزیزہ نے اُس کی ماں کی تصویر اُسے بھیجی، تو اُس نے ماں کی یاد میں اپنی یہ زندۂ جاوید نظم لکھی۔ اقبال بھی بطورِ خاص اپنی والدۂ مرحومہ کی تصویر کا ذکر کرتے ہیں اور اس سلسلے میں ایک مصرع یہ لکھتے ہیں :

رخ بدل ڈالا ہے جس نے وقت کی پرواز کا

کُوپر نے بعینہٖ اِسی طرح وقت کی پرواز کے پلٹ جانے کی تمنّا کی ہے :

Could Time, his flight reversed, restore the hours, . . .

اِسی طرح کُوپر اِس نظم میں wings of fancy کا ذکر کرتا ہے :

And, while the wings of fancy still are free, . . .

اِس سے ذہن خود بخود اقبال کے ابتدائی دور کی نظم ''مرزا غالب'' کے پہلے شعر کے مصرعِ ثانی کی طرف منتقل ہوتا ہے :

ہے پرِ مرغِ تصوّر کی رسائی تا کجا[2]

پہلے دور کی نظموں میں ''ایک آرزو'' اِس لحاظ سے قابلِ ذکر ہے کہ یہ بھی ''پرندے کی فریاد'' کی طرح در اصل ایک انگریزی نظم کا آزاد ترجمہ ہے۔

۱- On the Receipt of my Mother's Picture out of Norfolk

۲- برسوں بعد یہ مصرع ''بانگِ درا'' میں یوں بدل گیا :

ہے پرِ مرغِ تخیّل کی رسائی تا کجا

انگریزی نظم کا عنوان ہے 'A Wish' اور شاعر کا نام ہے سیمیوئل راجرز - راجرز کی نظم کے کئی مصرعے اقبال نے اپنی نظم میں منتقل کیے ہیں - مثلاً انگریزی شاعر کہتا ہے :

Mine be a cot beside the hill

اقبال کا ترجمہ ہے :

دامن میں کوہ کے اک چھوٹا سا جھونپڑا ہو

یا انگریزی شاعر کہتا ہے :

Oft shall the pilgrim lift the latch,
And share my meal, a welcome guest.

۱- A WISH

Mine be a cot beside the hill;
A bee-hive's hum shall soothe my ear;
A willowy brook that turns a mill
With many a fall shall linger near.

The swallow oft, beneath my thatch
Shall twitter from her clay-built nest:
Oft shall the pilgrim lift the latch,
And share my meal, a welcome guest.

Around my ivied porch shall spring
Each fragrant flower that drinks the dew;
And Lucy at her wheel shall sing
In russet gown and apron blue.

The village-church among the trees,
Where first our marriage vows were given,
With merry peals shall swell the breeze
And point with taper spire to Heaven.

S. Rogers

اور اقبال کا شعر ہے :

راتوں کو چلنے والے رہ جائیں تھک کے جس دم
امّید اُن کی میرا ٹوٹا ہوا دیا ہو

اور اِسی طریقے پر اصل انگریزی نظم اقبال کے اُردو اشعار میں جابجا گونج رہی ہے[1] -

اِس ابتدائی دَور کے بعد ، جو گویا مشقِ سخن کا زمانہ ہے ، اقبال نے انگریزی شعرا کا ترجمہ نہیں کیا کیونکہ دوسرے دَور میں ، جو اقبال کے لیے قومی شاعری کا دَور تھا ، محض ''ادیبانہ'' شعرگوئی کا کوئی موقع نہ رہا تھا - پھر بھی انگریزی شعرا کی یاد اقبال کے تخیّل میں کبھی کبھی اُبھر آتی تھی - مثلاً ''گورستانِ شاہی'' میں انگریزی شاعر گرے کی Elegy کہیں کہیں جھلکتی ہے ، اگرچہ دَورِ اوّل کی نظم ''خفتگانِ خاک سے استفسار'' میں Elegy کی جھلکیاں زیادہ وضاحت سے موجود ہیں - علیٰ ھذا القیاس ''گورستانِ شاہی'' میں ایک پورا مصرع ہے جو شیلے کے ایک انگریزی مصرع کا گویا لفظی ترجمہ ہے - وہ مصرع یہ ہے :

آخری بادل ہیں اک گزرے ہوئے طوفاں کے ہم

بالکل یہی تشبیہ شیلے نے اپنے متعلق استعمال کی ہے - کیٹس کا مرثیہ (Adonais) لکھتے ہوئے ایک جگہ وہ خود اپنی تصویر یوں کھینچتا ہے :

Midst others of less note, came one frail Form,
A phantom among men, companionless
As the last cloud of an expiring storm
Whose thunder is its knell . . .

۱- ''ایک آرزو'' پہلے پہل ''مخزن'' بابت دسمبر ۱۹۰۲ میں شائع ہوئی - اس نظم کے جو اشعار ''بانگِ درا'' میں حذف ہوگئے ان کے لیے ملاحظہ فرمائیے سید عبدالواحد معینی : ''باقیاتِ اقبال'' (لاہور، ۱۹۶۶) ، صفحہ ۲۹۹ - ۳۰۰ -

میں نے اِس مختصر مقالے میں مِلٹن کا ذکر نہیں کیا[1] - بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اقبال کا تصوّرِ ابلیس ملٹن کی ''گم شدہ بہشت'' کے شیطان سے ماخوذ ہے - مجھے یہ خیال صحیح معلوم نہیں ہوتا - اِس میں شک نہیں کہ اقبال کا ابلیس بھی ملٹن کے شیطان کی طرح ایک خوددار، متحرّک اور ہنگامہ خیز شخصیت ہے، لیکن اقبال کے ابلیس کا اصل جوہر وہ مابعد الطبیعی پس منظر ہے، جس میں ابلیس کی ہستی ذاتِ باری سے منفصل نہیں، متّصل دکھائی دیتی ہے - یاد رہے کہ مسلمان صوفیہ نے بھی شیطان کے موضوع پر بہت کچھ غور کیا ہے - اُن کے افکار اقبال کے اندازِ فکر سے بہت زیادہ قریب ہیں، اور جو فرق ہے وہ اقبال کا اپنا اضافہ ہے -

دراصل ۱۹۱۰ سے کچھ پہلے علامہؒ اقبال اُس مقام پر پہنچ چکے تھے جہاں مشقِ سخن کی ضرورت باقی نہیں رہتی - اُن کی عظمت اُن کے سامنے تھی اور اُن کا کام اُنھیں پکار رہا تھا - یہ وہ مقام ہے جہاں انسان دوسروں کا ترجمہ نہیں کرتا، اپنی روح کا ترجمان ہوتا ہے -

☆ ☆ ☆

۱- مگر اِس سے یہ غرض ہرگز نہیں ہے کہ اقبال اور ملٹن کی عظمت کے مشترک عناصر کا انکار کیا جائے - بنیادی طور پر دونوں شاعروں کو انسان اور خدا سے سروکار ہے - دونوں کے بلند مقاصد خودبخود ایک مخصوص شکوہِ بیان سے منسلک ہیں - اور پھر ایک ابتدائی خط بنام منشی سراج الدین، سری نگر، (مورخہ ۱۱ مارچ ۱۹۰۳) میں اقبال کی یہ تحریر اس شعری مماثلت کو کچھ اور نمایاں کر دیتی ہے: ''ملٹن کی تقلید میں کچھ لکھنے کا ارادہ مدت سے ہے اور اب وہ وقت قریب معلوم ہوتا ہے کیونکہ اِن دنوں وقت کا کوئی لحظہ خالی نہیں جاتا جس میں اس کی فکر نہ ہو . . .'' (شیخ عطاء اللہ: ''اقبال نامہ''، حصہؑ اول، صفحہ ۲۱؛ سالِ طبع ندارد، مطبوعہؑ شیخ محمد اشرف، لاہور) -

شعرِ اقبال میں فن کاری کا عنصر

یہ مضمون جنوری ۱۹۵۱ کے ''ہمایوں'' میں شائع ہؤا ۔ اب اس کتاب کے لیے متعدّد اضافوں کے ساتھ از سرِ نو مرتّب کیا گیا ۔

تنقیدِ اقبال کا بہت بڑا حصّہ قدرۃً اقبال کے پیغام اور اِس پیغام کے فلسفیانہ مطالب کی تشریح میں صرف ہؤا ہے ، مگر اِس دوسرے سوال پر نسبۃً کم غور کیا گیا ہے کہ اقبال کی خالص ادبی حیثیت کیا تھی اور کیا اقبال نے شعر کو بطورِ فن کسی نئے سانچے میں ڈھالا ؟ اقبال کی فکری عظمت کا جائزہ لینے کے علاوہ نقّاد کو یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ شاعری کی دنیا میں بطور ایک فن کار کے اقبال کا مقام کیا ہے ؟ اگر اقبال ایک پیغامی شاعر ہے (جو وہ یقیناً ہے) تو اُس کی پیغامی حیثیت کے علاوہ اُس کے فنی کمال پر غور کرنا بھی متوازن تنقید کے لیے بداھۃً لازم ہو جاتا ہے ۔

اقبال نے ابتدائی دور میں مناظرِ فطرت کو بھی موضوعِ سخن بنایا اور نفسِ انسانی کی مختلف کیفیّات کو بھی ۔ لیکن ان دو پہلوؤں سے اقبال کا مرتبہ اُس عہد کے بزرگ شعرا مثلاً حالی اور داغ کے مقابلے میں نمایاں طور پر نیچے ہے ۔ اِن دونوں میدانوں میں اقبال کا ذاتی جوہر نہیں چمکا ۔ حقیقت یہ ہے کہ اِس دور

میں اقبال اپنے اصل مقام سے بہت دُور ہے - اِن ابتدائی نظموں کو ایک تبرّک کی حیثیت ضرور حاصل ہے لیکن اگر اقبال بھی غالب کے معیار سے اپنے کلام کا انتخاب کرتے تو ابتدائی نظموں میں سے بیشتر کو مجموعۂ کلام میں جگہ نصیب نہ ہوتی - چنانچہ فی الواقع پہلے دَور کی لکھی ہوئی متعدّد نظمیں "بانگِ درا" کی تالیف کے موقع پر قلم زد کی بھی گئیں - در اصل یہ دَور اقبال کے لیے اپنے صحیح شاعرانہ منصب کی تلاش کا دَور ہے - یہ منصب اُنھیں اُس وقت ملا جب اُن کے کلام میں ایک حکیمانہ پیغام بتدریج نمایاں ہونے لگا - یہی اُن کی فن کاری کے عروج کا دَور بھی ہے - اِس دَور کے کلام میں ایک نئی گونج ، بلکہ ایک ہلکی سی گرج سنائی دینے لگتی ہے -

رُوح القُدس کا یہ فیض یک بہ یک شروع نہیں ہوا - ۱۹۰۵ تک کی نظمیں مثلاً "بلال" یا "نیا شوالہ" بھی جو اِس نئے آغاز کی طرف اشارہ کر رہی ہیں ، ہنوز ایک نئے اقبال کے شکوہِ بیان کی منتظر ہیں - اِس ضمن میں یہ ایک پُرلطف حقیقت ہے کہ اقبال کو بلال پر اپنی پہلی نظم (جس نے "بانگِ درا" میں قطع و برید کے بعد جگہ پائی) قابلِ اطمینان معلوم نہ ہوئی اور یورپ سے واپسی کے کچھ ہی عرصے بعد انھوں نے بلال پر دس اشعار کی ایک اَور نظم لکھی - دونوں نظمیں "بانگِ درا" میں موجود ہیں[1] - لیکن بلالِ اوّل اور بلالِ دوم کے لہجے کا فرق ایک نئے دَور کے طلوع کی خبر دے رہا ہے - بلالِ دوم سکندرِ رومی کے ذکر سے شروع ہوتی ہے - اِس ذکر میں شاعر کا تازہ حاصل شدہ صوتی تجمّل

۱- "بانگِ درا" ص ۷۸ - ۷۹ و ص ۲۷۲ - ۲۷۳ -

ملاحظہ کیجیے :

تاریخ کہہ رہی ہے کہ رومی کے سامنے
دعویٰ کیا جو پورس و دارا نے خام تھا

یہ صوتی تجمّل محض تین بادشاہوں کے نام جمع کر دینے سے پیدا نہیں ہؤا بلکہ اس کا جزوِ اعظم دونوں مصرعوں میں حروفِ علّت، بالخصوص لمبی آواز والے الف اور اِسی انداز کی یائے ممتد کا آہستہ رَو طمطراق ہے جو بجائے خود ایک شاہانہ آن بان رکھتا ہے۔ آگے چلیے تو نظم کے دوسرے بند میں شعر کی زمین بدل گئی ہے۔ اِس دوسرے بند کے یہ تین شعر سننے کے قابل ہیں۔ ہر مصرعِ اول کے آخری لفظ میں ایک اعلانِ حق کی پکار سنائی دیتی ہے جس کی توثیق ہر مصرعِ ثانی کے قافیے کی کُوک فضا کو چیرتے ہوئے کرتی ہے :

جس کا امیں ازل سے ہؤا سینۂ بلالؓ
محکوم اُس صدا کے ہیں شاہنشہ و فقیر!
ہوتا ہے جس سے اسود و احمر میں اختلاط
کرتی ہے جو غریب کو ہم پہلوے امیر!
ہے تازہ آج تک وہ نوائے جگر گداز
صدیوں سے سن رہا ہے جسے گوشِ چرخِ پیر

شروع شروع میں اقبال کو اپنے نئے مضمون کے لیے موزوں ہیئت کی تلاش رہی، لیکن نئے اسلوبِ اظہار کی مطلوبہ تراکیب سے بھی زیادہ اُنھیں ایک ایسی صنفِ سخن کی ضرورت تھی جس کی مدد سے اُن کے خیالات جذباتی ہم‌آہنگی کے علاوہ منطقی تسلسل کے ساتھ ادا ہو سکیں۔ اُنھوں نے مثنوی کو آزمایا مگر اپنی مثنوی کی بحروں کے انتخاب میں رواج سے سند نہ لی۔ "شمع و پروانہ"،

"صدائے درد"، "طفلِ شیرخوار" وغیرہ اِسی آزمائشی دَور کی یادگاریں ہیں ۔ مثنوی کے ساتھ ہی اُنھوں نے مسدّس کو بھی استعمال کرنا شروع کیا، بلکہ شاید مثنوی سے بھی کچھ زیادہ ۔ "کوہ ہمالہ"، "مرزا غالب"، "آفتابِ صبح" وغیرہ اس کی مثالیں ہیں ۔ یہ تجربہ انھیں پسند آیا ۔ بعد کے کلام میں "شکوہ" اور "جوابِ شکوہ" اس پسندیدگی کے مشہور ثبوت ہیں ۔

با ایں ہمہ اِس تجربے سے اقبال کے فنّی احساس کی پوری تشفّی نہ ہو سکی ۔ مثنوی اور مسدّس کے ساتھ ساتھ اُنھوں نے (اپنی طویل نظموں میں بالخصوص) اُس صنف کو آزمایا جسے ترکیب بند کہتے ہیں ۔ ترکیب بند کو اُنھوں نے اس طرح استعمال کیا ہے کہ غزل کی ہیئت میں لکھے ہوئے متعدد بند ایک مسلسل نظم کی شکل میں باہم ٹانک دیے ۔ یہ طریقہ بظاہر کچھ زیادہ تسلّی بخش معلوم ہوا اور عمر بھر جاری رہا ۔ اس کی مثالیں اقبال کی شاعرانہ زندگی کے ہر دَور میں موجود ہیں ۔ "تصویرِ درد" اور "عاشقِ ہرجائی" دَورِ اول میں، "شمع اور شاعر" دَورِ ثانی میں، "طلوعِ اسلام" اور "مسجدِ قرطبہ" دَورِ ثالث میں ۔ اس طرح اقبال نے اپنی نئی غزل گوئی کی مشق بہم پہنچائی ۔ آہستہ آہستہ وہ غزل کی زمین میں اپنے حکیمانہ اور عمرانی تصوّرات کو روانی اور برجستگی سے ادا کرنے پر قادر ہو گئے ۔ "بالِ جبریل" تک پہنچتے پہنچتے یہ کیفیت بالکل واضح ہو گئی ہے ۔

تلاشِ ہیئت کے دَور کا سب سے اہم واقعہ شاعر کے ذہن کا اُردو سے فارسی زبان کی طرف منتقل ہو جانا ہے ۔ ان معاملات میں ماہ و سال کا معیّن کرنا ممکن نہیں ہوتا، مگر یوں معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۱۰ میں یا اس کے فوراً بعد اقبال کے شب و روز ایک فلسفیانہ

نظام کے مابعد الطبیعی اور اخلاقی پہلوؤں کی تکمیل میں لگے ہوئے تھے۔ شعر میں اِس نظامِ فکر کا حسبِ دل‌خواہ بیان اقبال سے اردو کے بجائے فارسی کا تقاضا کرنے لگا۔ مسعود سعد سلمان سے لے کر امیر خسرو تک اور امیر خسرو سے لے کر بیدل اور غالب تک، ہمارے شعرا نے، مقامی زبان میں سخن سرا ہونے کے باوجود، فارسی گو دنیا کے لیے اپنے ضمیر کے دریچوں کا کھولنا مناسب سمجھا۔ دراصل یہ مسئلہ صرف اظہارِ خیال کا نہیں، ابلاغِ خیال کا بھی ہے، اور اقبال نے، برطانیہ کے تسلّط کے باوجود، اپنے عظیم پیش‌رووں کی طرح برِّ عظیم سے ایران و توران کی علاحدگی تسلیم نہیں کی۔ چنانچہ اپنے نظامِ فلسفہ کو جامۂ الفاظ میں جلوہ گر کرنے کا وقت آیا تو اقبال کے لیے پیرِ رومی کی مثنوی خود بخود چراغِ راہ بنی۔ جب پہلی عالمگیر جنگ شروع ہوئی، اقبال اپنے فلسفۂ زندگی کو ''اسرارِ خودی'' کی صورت دے چکے تھے۔ (اقبال کی یہ پہلی طویل فارسی نظم ۱۹۱۵ کے اوائل میں شائع ہوئی اور اس کا تتمّہ ''رموزِ بیخودی'' تین سال بعد چھپا)۔ فلسفۂ خودی کے انکشاف کا اعلان اقبال نے ''اسرارِ خودی'' میں مستانہ وار کیا ہے:

سرِّ عیشِ جاوداں خواہی، بیا!
هم زمیں هم آسماں خواهی، بیا!

فارسی گوئی کا زمانہ اقبال کی زندگی کے دَورِ آخر کی پوری رُبع صدی پر پھیلا ہؤا ہے، لیکن اس دورِ آخر میں اردو اور فارسی کی سخن‌سرائی کو اقبال نے بڑی ہنرمندی سے باہم ملا دیا ہے۔ فارسی میں اقبال نے پہلے صنفِ مثنوی پر قدرت حاصل کی اور پھر (''پیامِ مشرق'' اور ''زبورِ عجم'' میں) صنفِ غزل کو جِلا دی۔ مثلاً ''زبورِ عجم'' میں یہ شعر ایک فلسفی شاعر کی سخن ورانہ صنّاعی کی عمدہ مثال ہے،

اور ثابت کر رہا ہے کہ فارسی زبان کی طرف رجوع بے وجہ نہ تھا :

نہ بہ ماست زندگانی ! نہ ز ماست زندگانی
ہمہ جاست زندگانی ! ز کجاست زندگانی !

لیکن اِسی فارسی گوئی کے دَور میں اقبال نے فارسی کے لطفِ سخن کو اردو نظم میں اِس خوبی سے ملایا ہے کہ صورت و معنی کے اس سے بہتر توازن کا تصوّر نہیں ہو سکتا ۔ "بانگِ درا" میں مشمولہ نظم "مَیں اور تُو" (اِس نام کی دوسری نظم) دراصل اُس کمالِ سخن کا پیش خیمہ ہے جو "بالِ جبریل" میں جلوہ گر ہونے والا تھا ۔ اِس نظم کے فنّی حسن کا اندازہ کرنے کے لیے صرف یہ دو شعر کافی ہیں :

مِرا عیش غم ، مِرا شہد سَم ، مِری بود ہم‌نفسِ عدم
ترا دل حرم ، گروِ عجم ، ترا دیں خریدۂ کافری
دمِ زندگی رمِ زندگی ، غمِ زندگی سَمِ زندگی
غمِ رم نہ کر سمِ غم نہ کھا کہ یہی ہے شانِ قلندری

تقریباً دس برس بعد لفظوں اور آوازوں کی نگینہ‌کاری کا یہ انداز "مسجدِ قرطبہ" کے پہلے بند میں ذرا سے فرق کے ساتھ دوبارہ نمودار ہؤا ۔ یہ پورا بند اپنے معنوی محاسن کے علاوہ فنِ تعمیر کا نمونہ بھی ہے اور فنِ موسیقی کا بھی ۔

فارسی میں مشقِ سخن سے اقبال کی اردو مثنوی اور اردو غزل براہِ راست مستفید ہوئیں ۔ تاہم فارسی میں اپنے بعض تجرباتِ فن کو اقبال نے فارسی تک محدود رکھا ۔ یورپی شاعری کی طرز پر لکھے ہوئے "گیت" (مختصر منظومات جن کے "بند" چھوٹے بڑے مصرعوں سے بنے ہوں) "پیامِ مشرق" میں نمایاں ہیں ۔ لیکن ("او غافل افغان" اور "اے وادیٔ لولاب" سے قطع نظر) نئی نغمہ نوازی کی یہ رَو اردو میں داخل

نہیں ہوئی ۔ با ایں ہمہ اُردو کے نوجوان شعرا نے ۱۹۲۱-۱۹۲۲ کے زمانے میں ''پیامِ مشرق'' کی فارسی سے گہرا اثر قبول کیا ۔ جس زمانے میں اقبال کے فارسی ''گیت'' کے چرچے ہو رہے تھے، اُردو شاعری میں بھی ''گیت'' نمودار ہؤا ۔ اقبال کے فارسی ''گیت'' کا ترنّم اگر پچاس برس پہلے کے نوجوان اُردو گو شعرا کو متاثر نہ کرتا تو حیرت کی بات ہوتی ۔ مثلاً سنیے ''سرودِ انجم'' :

ہستیٔ ما نظامِ ما
مستیٔ ما خرامِ ما
گردشِ بے مقامِ ما
زندگیٔ دوامِ ما
دورِ فلک بکامِ ما ، می‌نگریم و می رویم

یا ''فصلِ بہار'' کے اِس قسم کے نشاط آہنگ اور ارغنوں نواز مصرعے :

بُلبلگاں در صفیر ، صلصلگاں در خروش

یہ مصرعے باجا بجا کر اپنا مطلب سمجھا دیتے ہیں ۔ ''صفیر'' اور ''خروش''، ''بلبلگاں'' اور ''صلصلگاں'' کے معنی کسی لغت میں دیکھنے کی ضرورت نہیں رہتی ۔ اِسی طرح ''کرمکِ شب تاب'' کے یہ تین مصرعے دیکھیے جو اندھیرے میں تھرکتے اور دمکتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں :

یا اخترکے ماہِ مبینے بکمینے
نزدیک تر آمد بتماشائے زمینے
از چرخِ برینے

بلحاظِ ہیئت ''زبورِ عجم'' اور ''جاوید نامہ'' علی الترتیب فارسی میں غزل اور فارسی میں مثنوی کا نقطۂ عروج ہیں ۔ یہ

کمالِ فن بالآخر اردو میں منتقل ہؤا ۔ "بالِ جبریل" وغیرہ اس دولت سے مالامال ہیں ۔ فارسی "گیت" جو صرف "پیامِ مشرق" کے حصے میں آئے ، اقبال نے ، جیسا ابھی بیان ہؤا ، اپنے اردو کلام کو عطا نہیں کیے ۔

اقبال نے بطور ایک فن کار کے شعر کی سب سے پہلی خدمت یہ انجام دی کہ غزل کی ہیئت کو ایک ایسے مضمون سے ترکیب دی جسے غزل نے اِس سے پہلے اپنی ہزار سالہ تاریخ میں کبھی قبول نہیں کیا تھا ۔ شروع میں غزل کا سرمایہ عشق و عاشقی کے موضوعات تھے ۔ پھر سنائی و عطّار نے اسے متصوّفانہ مضامین کے لطف سے آشنا کر کے ایک عظیم الشان قدم آگے بڑھایا ۔ اقبال نے اِسی نوعیّت کا ایک اور انقلاب برپا کیا ، یعنی عاشقی اور تصوّف سے قطع نظر کرکے غزل کو بین الاقوامی معاملات و سیاسیات سے دوچار کیا ۔ غزل کے لیے مضمون کی قید ہمیشہ بڑی اہم رہی ہے ۔ اب فارسی اور اردو غزل صدہا سال پرانے مضامین کی قید سے آزاد ہوئی اور اقبال نے یہ کارنامہ اِس صفائی سے انجام دیا کہ کسی جھٹکے کا احساس نہ ہؤا ۔ یہ ادبی معجزہ اس لیے ممکن ہو سکا کہ اوّل اقبال نے غزل کی قدیم روایات کا احترام ملحوظ رکھا اور دوم اپنے نئے افکار کو بے انتہا شدّت سے محسوس کیا ۔ اُن کا کمالِ فن یہ ہے کہ انھوں نے غزل کو مروڑ دیے بغیر ایک نئے راستے پر ڈال دیا :

درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلّی ، نہ صفاہاں ، نہ سمرقند
کہتا ہوں وہی بات ، سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلہِ مسجد ہوں ، نہ تہذیب کا فرزند

درویش اور مست اور اصفہان و سمرقند وغیرہ الفاظ غزل کا پرانا

سکتے ہیں ۔ اقبال نے انھی کی مدد سے ایک نیا تصوّر بیان کر دیا ہے ۔ دوسرے شعر میں مُلّائیت اور یورپ زدگی پر بہ یک وقت چوٹ ہے ۔ لیکن اندازِ بیان میں غرابت کا احساس نہیں ہوتا ۔ اِسی قسم کے اشعار یہ ہیں :

بر عقلِ فلک پیما تُرکانہ شبیخوں بہ
یک ذرۂ دردِ دل از علمِ فلاطوں بہ

ما از خدائے گم شدہ ایم او بجستجوست
چوں ما نیازمند و گرفتارِ آرزوست

چہ حرمہا کہ درونِ حرمے ساختہ اند
اہلِ توحید یک اندیش و دونیم اند ہمہ

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہ کن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

بے معجزہ دنیا میں اُبھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا، وہ ہُنر کیا

رہے گا راوی و نیل و فرات میں کب تک
ترا سفینہ کہ ہے بحرِ بیکراں کے لیے

یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ تاریخِ ادب میں مثنوی کی ہیئت غزل کی طرح ایک مقیّد اور پابستہ ہیئت نہیں رہی ، تاہم اقبال

نے صنفِ مثنوی کو بھی نئے پر و بال دیے ہیں :

زندگی از لذّتِ غیب و حضُور
بست نقشِ ایں جہانِ نزد و دُور
ہر کجا از ذوق و شوقِ خود گری
نعرۂ 'من دیگرم ، تُو دیگری'

یہی ہُنر اردو میں بھی بجلی کی سی چمک کے ساتھ نمودار ہوتا ہے :

اُتر کر جہانِ مکافات میں
رہی زندگی موت کی گھات میں !
مذاقِ دُوئی سے بنی زوج زوج
اُٹھی دشت و کہسار سے فوج فوج !
گُل اِس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے !
اِسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے !

اقبال کی امتیازی خصوصیّت اُن کے اندازِ بیان کا شکوہ ہے جس کی طرف سرسری اشارہ کیا جا چکا ہے - ہمارے اَور کسی شاعر کے لب و لہجہ میں یہ طنطنہ نہیں ملتا - قدرت کی آوازوں میں اگر کسی آواز سے اقبال کے اندازِ تکلّم کی مثال دی جا سکتی ہے تو وہ بادل کی گرج ہے :

خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تُو زباں تُو ہے
یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تُو ہے

یہ پُر شکوہ اندازِ بیان اقبال کے پُر شکوہ مضامین کے قامت پر اِس طرح راست آتا ہے کہ اِن مضامین کا دوسرے الفاظ میں بیان ہونا تصوّر میں نہیں آ سکتا - اس اندازِ بیان کا سرچشمہ اقبال کی

بلندیٔ نظر اور جوشِ ایمان ہے :

خبر ملی ہے خدایانِ بحر و بر سے مجھے
فرنگ رہ‌گزرِ سیلِ بے‌پناہ میں ہے

یہ لب و لہجہ بولنے والے کی شخصی عظمت کا خود بخود اعلان کرتا ہے :

یا بکُش در سینہٴ من آرزوے انقلاب
یا دگرگوں کن نہادِ ایں زمان و ایں زمیں

مصرعِ ثانی میں ''ایں زمان و زمیں'' نہیں کہا ، ''ایں زمان و ایں زمیں'' کہہ کر دنیا کی ، اور زمانے کی ، کم مایگی پر زور دیا ہے - لیکن در اصل اِس شعر میں ایک للکار کا انداز اُسی وقت قائم ہو جاتا ہے جب ابنِ آدم اپنے سینے پر ہاتھ مار کر خدا سے مدّعیانہ خطاب کرتا ہے - اِسی طرح کی کڑک ان شعروں میں سنائی دیتی ہے :

می تپد از سوزِ من خونِ رگِ کائنات
من بہ دوِ صرصرم ، من بہ غوِ تندرم

گفتند جہانِ ما آیا بتو می‌سازد ؟
گفتم کہ نمی سازد ! گفتند کہ برہم زن !

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بہ کمند آور اے ہمّتِ مردانہ

اقبال جب زبان کھولتے ہیں ، ہمیں خود بخود احساس ہوتا ہے کہ ایک عظیم الشان شخصیّت ہم سے مخاطب ہے :

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیرِ اُمم کیا ہے

اندازِ بیان کا یہ کرّ و فر ہمیں بعض دفعہ ایک خاص نشستِ الفاظ کے ذریعے سے متاثّر کرتا ہے ، مثلاً :

خدا کا آخری پیغام تُو ہے ، جاوداں تُو ہے

پھر کبھی الفاظ کی یہ ترتیب پُرشکوہ ہوتی ہے ، جیسے :

یہ ایک بات کہ آدم ہے صاحبِ مقصود
ہزار گونہ فروغ و ہزار گونہ فراغ

اور کبھی سادہ لفظوں کی پُرکاری سے یہ جلالی کیفیت پیدا ہوتی ہے :

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

اقبال کے شکوہِ بیان کا ایک اور سرچشمہ اُن کی ترکیبوں اور مصرعوں کی صوتی ساخت ہے :

سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحابِ شب
کوہِ اضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں !

جیسا ابھی کہا جا چکا ہے ، اقبال کے کلام میں ایک گونج بلکہ گرج ہے ۔ یہ اقبال کی اپنی شخصیّت کی گرج ہے جو ایک بھونچال کی دھمک کی طرح صاف سنائی دیتی ہے :

تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں پیہم دواں ، ہر دم جواں ہے زندگی

یا مثلاً یہ شعر :

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

اقبال کبھی کبھی اسماے معرفہ سے بھی یہ کام لیتے ہیں ۔ لیکن

اس کی مثالیں نسبتاً کم ہیں :

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی !

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

قبضے میں یہ تلوار بھی آ جائے تو مومن
یا خالدِ جانباز ہے ، یا حیدرِ کرّار

از خاکِ سمرقندے ترسم کہ دگر خیزد
آشوبِ ہلاکوئے ، ہنگامۂ چنگیزے

''پیامِ مشرق'' کی نظم ''نوائے وقت'' پڑھیے تو پُوری کی پُوری نظم عظمتِ نامحدود کی ایک بے پناہ کیفیت سے لبریز معلوم ہوتی ہے ، بالخصوص اس کا دوسرا بند :

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبارِ من
ہنگامۂ افرنگی یک جستۂ شرارِ من
انسان و جہانِ او از نقش و نگارِ من
خونِ جگرِ مرداں سامانِ بہارِ من
من آتشِ سوزانم ، من روضۂ رضوانم

اسی قسم کا لطف ''مسجدِ قرطبہ'' کے بہت سے اشعار میں ملتا ہے :

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں ، کار کشا ، کارساز

خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اُس کا دلِ بے نیاز
اُس کی اُمیدیں قلیل ، اُس کے مقاصد جلیل
اُس کی ادا دل فریب ، اُس کی نگہ دل نواز

اقبال کی ایک اور فنی خصوصیت اُنھیں اُردو شعرا ہی سے نہیں بلکہ دنیا بھر کے شعرا سے ممتاز کرتی ہے - انھوں نے تشبیہ کا استعمال حیرت انگیز طور پر کم کیا ہے - اُن کا پیغام تصویروں میں نہیں ، تشبیہات میں نہیں ، جذبے کی حیثیت سے آتا ہے :

ہو صداقت کے لیے جس دل میں مرنے کی تڑپ
پہلے اپنے پیکرِ خاکی میں جاں پیدا کرے !
زندگی کی قوّتِ پنہاں کو کر دے آشکار
تا یہ چنگاری فروغِ جاوداں پیدا کرے

دوسرے شعر کے مصرعِ ثانی میں چنگاری کا لفظ ضرور آیا ہے لیکن اِس مصرع کا حسن فروغِ جاوداں کی ترکیب میں ہے ؛ چنگاری کی عام تشبیہ میں نہیں ہے - یا مثلاً ذیل کے شعر کی خوبی ــ فقر کی سان اور تیغِ خودی کے سیدھے سادھے استعاروں میں نہیں ہے ، بلکہ ایک تو اُس اجتہادی نکتے میں ہے جو اس شعر کا مضمون ہے ، اور دوسرے اُس جوش اور کڑک میں جس سے دوسرا مصرع ادا ہؤا ہے :

چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغِ خودی
ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کارِ سپاہ !

اقبال کے اچھے شعر بارہا استعارہ و تشبیہ اور محاکات سے بے نیاز ہوتے ہیں ، جیسے یہ مشہور شعر :

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

اس بیان سے یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ استعارہ و تشبیہ کلامِ اقبال میں پائے ہی نہیں جاتے - ہر کسی کو دورِ اوّل کی ''ماہِ نو'' اور پھر ''جگنو'' کے چمکتے استعارے یاد ہیں - بلکہ پانچ سات برس بعد کی ''رات اور شاعر'' اور ''بزمِ انجم'' کی نسبتاً پختہ انجمن آرائی بھی - یہ ابتدائی نظمیں جنھوں نے بزمِ سخن میں ایک نو وارد کا تعارف کرایا ، یا عہدِ شباب کی مستئ سخن کو آب و رنگ بخشا ، اصل اقبال نہیں ہیں - ذرا غور کیجیے تو جس حد تک عالمِ تشبیہ کا تعلق ہے ، شروع سے لے کر آخر تک اقبال کی تصویر کاری میں واقعیّت کے بجائے تخییل کا رنگ نمایاں ہے - ''عروسِ شام کی بالی'' ہو یا ''تاروں کے موتیوں کا جوہری'' اِن کا وجود حقیقی نہیں ، خیالی ہے - بلکہ سچ یہ ہے کہ ''دریاؤں کے دل'' (جس سے دہل جائیں وہ طوفان) اور پھولوں کی ''پریاں قطار اندر قطار'' سب تخییلی خاکے ہیں - تخیّل کی پیدا کی ہوئی وہ تشبیہ اس سے الگ ہوتی ہے جو حقیقی مشاہدے پر مبنی ہو - لیکن تخیّل کی لائی ہوئی تشبیہ بھی کلامِ اقبال میں یقیناً ملتی ہے - کہیں بغرضِ تزئین :

اور وہ پانی کے چشمے پر مقامِ کارواں
اہلِ ایماں جس طرح جنّت میں گردِ سلسبیل !

اور کہیں بغرضِ توضیح :

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحرِ بے کراں ہے زندگی[1]

۱- اس مصرعِ ثانی کی کشادگی اور پھیلاؤ اس کی آواز میں موجود ہے -

اور کہیں بہ اشتراکِ تزئین و توضیح :

اس چمن میں پیروِ بلبل ہو یا تلمیذِ گل
یا سراپا نالہ بن جا ، یا نوا پیدا نہ کر

یا مثلاً ایک اور شعر جو ''پیامِ مشرق'' سے لیا گیا ہے - یہ شعر جمعیّت الاقوام کی اصل و حقیقت بڑی وضاحت سے بتاتا ہے اور ساتھ ہی تشبیہ کو طنز کی مخصوص جراحت کا فنی لطف بھی عطا کرتا ہے :

من ازیں بیش ندانم کہ کفن دُزدے چند
بہرِ تقسیمِ قبور انجمنے ساختہ اند !

لیکن بحیثیتِ مجموعی دیکھیے تو شعرِ اقبال کا لطف ایک بلند تر معنویت سے پیدا ہوتا ہے جو بلا آرائشِ تشبیہ کارگر ہوتی ہے :

میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط ! اللہ ھُو ، اللہ ھُو ، اللہ ھُو !

اِس شعر میں ''کانٹے کی طرح'' بلاشبہ ایک تشبیہ ہے لیکن اس رسمی تشبیہ کو نکال بھی دیجیے تو شعر کا لطف بدستور قائم رہتا ہے - یہی حال ذیل کے شعر میں ''جوئے کہکشاں'' کے استعارے کا ہے جو محض جزوِ کلام کے طور پر وارد ہؤا ہے - یہ شعر اُن بے شمار اشعار میں بے تکلّف شامل ہو سکتا ہے جو تشبیہ کے سہارے کے بغیر جذبہ و معنی کے سُرور سے قائم ہیں :

ز جوئے کہکشاں بگذر[۱] ، ز نیلِ آسماں بگذر
ز منزل دل بمیرد ، گرچہ باشد منزلِ ماہے

بعض اشعار میں تشبیہات ایک خاص لطف رکھتی ہیں - ''زبورِ عجم''

۱- ''زبورِ عجم'' میں ''بگذر'' کا املا یہی ہے -

کا یہ شعر اِس ضمن میں آتا ہے :

شاخِ نہالِ سدرۂ خار و خسِ چمن مشو
منکرِ او اگر شدی منکرِ خویشتن مشو

لیکن ذرا غور کیجیے تو ظاہر ہے کہ شعر کی جان مصرعِ ثانی ہے (جس میں کوئی تشبیہ و استعارہ نہیں) - مصرعِ اول میں ''نہالِ سدرہ'' اور ''خار و خس'' کا تقابل محض تمثیل ہے (اور پُرلطف تمثیل ہے) - تاہم اقبال اسے کوئی اور صورت بھی دے سکتے تھے - شعر کا مرکز بہرحال انکارِ خدا اور انکارِ خویشتن کا تقابل ہے -

غرض اقبال کے بہت سے اشعار تشبیہ کے بغیر وہ لطف دے جاتے ہیں جو دوسروں کے مرصّع بہ تشبیہ اشعار بھی نہیں دیتے - ذیل کے چند اشعار ''بالِ جبریل'' سے ماخوذ ہیں :

اگر کج رَو ہیں انجم ، آسماں تیرا ہے یا میرا ؟
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو ، جہاں تیرا ہے یا میرا ؟

روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ عمل
آپ بھی شرمسار ہو ، مجھ کو بھی شرمسار کر !

دل سوز سے خالی ہے ، نگہ پاک نہیں ہے
پھر اس میں عجب کیا کہ تُو بیباک نہیں ہے

کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیر مسلماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرفِ محرمانہ!
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ!

تشبیہات کے بجائے اقبال نے کچھ نئی اصطلاحات سے کام لیا۔ مثلاً شاہین یا کرگس۔ یہ ایک طرح کی ملفوف تشبیہیں ہیں لیکن ان کی حیثیت محاکاتی نہیں، معنوی ہے۔ اِسی طرح کچھ ترکیبیں، کچھ الفاظ اقبال نے یا تو نئے بنائے یا اُنھیں نئے معنوں میں استعمال کیا۔ **ذوقِ یقین، مردِ مومن، عقل و عشق، خودی** وغیرہ اسی قبیل سے ہیں۔ ان نئے الفاظ و اصطلاحات نے اقبال کی شاعری میں ایک ناگزیر فنّی ضرورت کو پورا کیا۔

اِس نکتے کی تفصیل یہ ہے کہ اقبال سے پہلے انسانی جبلّتوں میں سے ''جنسیّت'' کو فارسی اور اُردو غزل میں ایک مرکزی حیثیت حاصل رہی تھی۔ اقبال نے عین اُس وقت جب یورپی نفسیّات نے بھی جنسیّت کے بنیادی مقام کو تسلیم کر لیا تھا، ایک دوسری جبلّت کی طرف رجوع کیا اور ''خود ادّعائیّت'' کو شاعری کا محور بنایا۔ اقبال کو اِس نئے مضمون کے بیان کے لیے بداہتہً ایک نئے اسلوب کی ضرورت تھی۔ یہ اسلوب اقبال کی نئی اصطلاحات و تراکیب میں ظاہر ہؤا۔ ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ بطور ایک شاعر (یعنی شعر گو) کے، اقبال نے غزل کی ہیئت کو پسند کیا تھا، لیکن غزل کے مضامین اور سکّہ بند رمزی اصطلاحات تمام تر عشق و محبت کے گرد گھومتی ہیں۔ دوسری طرف صورت یہ تھی کہ اقبال کے پیش نظر ایک بہت بڑا شعری انقلاب تھا۔ وہ عشق و محبت کے بغیر شاعری کو ممکن کر دکھانا چاہتے تھے۔ چنانچہ اپنی غزل کی بلاغت اور ایجازِ بیان کو قائم رکھنے کے لیے انھوں نے ''گل و بلبل'' اور ''شمع و پروانہ'' کے نمونے پر مذکورۂ بالا نئے رموز و علامات وضع

کیے ، اور ان کے موزوں استعمال کو اپنی سیاسی اور پیغامی غزل کی کامیابی کا ذریعہ بنایا ۔

اقبال کا بڑا شاعرانہ کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے عام انسانی تجربے کے دو اَن مِل عنصر لے کر ایک کو دوسرے میں منقلب کردیا ۔ تعقّلات کی دنیا اور جذبات کی دنیا میں بظاہر کوئی میل نہیں ہے ۔ ایک مُدرک بہ عقل ہے ، دوسری مُدرک بہ حسّیت ۔ یہ نفسِ انسانی کے دو واضح طور پر علٰحدہ کارخانے ہیں ، جن کی صنعت کے نمونے اپنی اپنی امتیازی خصوصیات رکھتے ہیں ۔ اقبال کا مواد ٹھوس ، وزن دار ، بلکہ ثقیل ، تعقّلات تھے ، لیکن جب اقبال نے انھیں بیان کیا تو وہ دہکتے ہوئے جذبات بن کر ہمارے سامنے آئے ۔ تعقّل اور جذبے کی دُوئی کا مٹا دینا اقبال کے معجزاتِ سخن میں سے ہے :

شوقِ غزل سرائے را رخصتِ ہا و ہُو بدہ
باز بہ رند و محتسب بادہ سبو سبو بدہ

بدہ آں دل بدہ آں دل کہ گیتی را فرا گیرد
بگیر ایں دل بگیر ایں دل کہ در بندِ کم و بیش است

آہ کس کی جستجو آوارہ رکھتی ہے تجھے
راہ تُو ، رہرو بھی تُو ، رہبر بھی تُو ، منزل بھی تُو

میں نوائے سوختہ در گلو ، تُو پریدہ رنگ ، رمیدہ بُو
میں حکایتِ غمِ آرزو ، تُو حدیثِ ماتمِ دلبری

خودی کا سرِّ نہاں لا الٰہ الّا اللہ
خودی ہے تیغ ، فساں لا الٰہ الّا اللہ

پھونک ڈالا ہے مری آتش نوائی نے مجھے
اور میری زندگانی کا یہی ساماں بھی ہے

فنکاری کا یہ کمال شاعر نے کیونکر دکھایا ؟ اور شعر میں فلسفیانہ تفکّر کی یہ گہرائی کہاں سے آئی ؟ فلسفی ، شاعر ، فنکار ، دراصل یہ سب کچھ ایک ہی انسان تھا ۔ اُس کا فلسفہ اُس کے شعر سے ، اُس کا شعر اُس کے فن سے ، منفصل نہیں ہو سکتا ۔

☆ ☆ ☆

اقبال کا نظامِ فکر

عالمِ وجود کی ماہیت سمجھنے اور اس کے آغاز و انجام کا راز معلوم کرنے کی مسلسل عقلی کوشش ، جو تقریباً تین ہزار برس پہلے شروع ہوئی تھی ، تاریخِ فلسفہ کا موضوع ہے - یہی کوشش شعرِ اقبال کا موضوع ہے ، اگرچہ مابعد الطبیعیات کے اسرار اور اخلاقیات کے رموز کی دریافت کے لیے علامہ اقبال کے دماغ نے بیک وقت دو الگ سمتوں میں حرکت کی - ایک سمت میں انھوں نے فلسفیانہ تعقل سے کام لیا اور دوسری طرف سے وہ شاعرانہ تخیل کے میدان میں داخل ہوئے - دنیا نے اقبال کو بیشتر میدانِ شعر میں مصروفِ تگ و تاز دیکھا ، لیکن در حقیقت اقبال کی حیاتِ مستعار کا آخری چہل سالہ دور شعر و سخن ہی میں نہیں ، فلسفے کے ایک طالب علم کی شبانہ روز ذہنی کشمکش اور پیہم فکر و استدلال میں بھی بسر ہوا - (اس دور کی ابتدا ۱۸۹۷ کے اواخر میں ہوئی جب وہ سیالکوٹ سے لاہور آئے اور بی - اے - کی جماعت میں داخل ہوئے) - فلسفی کی حیثیت سے اقبال کا تعلق فلسفۂ مغرب کی تاریخ سے اس قدر واضح ہے اور ان کی ذات تائید و اختلاف کے بے شمار رشتوں میں افلاطون ، دیکارت اور ہیوم ، کانٹ ، فشٹے اور ہیگل ، کارل مارکس ، نٹشے اور برگساں وغیرھم سے اس طرح گرہ در گرہ بندھی ہوئی ہے کہ آن کے نظامِ فکر کی کوئی تشریح تاریخِ فلسفۂ مغرب

کے حوالوں سے بے نیاز نہیں رہ سکتی[1] ۔ چنانچہ ہمیں بھی آغازِ کلام میں لامحالہ فلسفۂ فرنگ کی رُوداد کے بعض اجزا گنانے پڑیں گے جن سے اقبال کا نظامِ فکر ایجابی یا سلبی طور پر بداھۃً وابستہ ہے ۔

جس وقت اقبال کے برہمن اجداد آج سے ڈھائی تین ہزار برس پہلے نفسِ انسانی کی گہرائی میں ڈوب کر ویدانت کی گتھیاں سلجھا رہے تھے ، اُس سے غالباً کچھ ہی عرصے بعد اِن ہندی و پاکستانی مفکّرین کے آریا بھائی یونانِ قدیم میں خارجی دنیا کے پیہم تغیّرات کا معمّا حل کرنے پر متوجہ ہوئے ۔ اِن قدیم یونانی حکما نے ملطہ کے خوبصورت ساحلی شہر میں طبیعی کائنات کے مظاہر کی کثرت کا سُراغ کسی ایک اصل تک پہنچانا چاہا ۔ انھوں نے محسوس کیا کہ اشیا عدمِ محض سے وجود میں نہیں آتیں ، نہ موجود سے کلیۃً معدوم ہو جاتی ہیں ۔ اشیا کے کَون و فساد اور تعمیر و تخریب کے پسِ پردہ کوئی ثبات ہے جس پر تغیّر و تبدّل کا عمل طاری ہوتا ہے ۔ چنانچہ بنائے ہستی کے تشخّص کے سلسلے میں کہا گیا کہ مبدأ عالم پانی ہے جس پر نباتی اور حیوانی زندگی کا انحصار ہے اور جو مختلف اشکال اختیار کرنے کی نامتناہی استعداد رکھتا ہے ، یا پھر کوئی ایسا ہیولیٰ ہے جو ازلی و ابدی ہے اور کسی خاص شکل میں محدود و محصور نہیں ہے ۔ تمام موجودات اُسی کے عمل سے صورت پذیر ہوتی ہیں ۔ اس طرح یونانِ قدیم کے حکما کے اولیں گروہ نے ظواہر کی کثرت کے پیچھے کسی وحدت کی تلاش کی اور کَون و تکوّن کے اس مسئلے

۱- (یہ نشان پروفیسر صاحب کے ہاتھ کا ہے ۔ ظاہر ہے کہ اُنھیں یہاں کوئی حاشیہ لکھنا تھا جس کے لیے انھیں مہلت نہ ملی) ۔

کے خالص طبیعی حل پیش کیے جسے بعد میں تاریخِ فلسفہ کے بنیادی مباحث میں جگہ ملی ۔

ملطی مسلک کے ساتھ ایک اور تحریک کو بھی فروغ ہوا جس کا بانی فیثاغورس تھا ۔ اگر حکمائے ملطہ نے مادے کی خارجی کیفیّات پر زیادہ توجہ کی تھی تو فیثاغورس کی جماعت نے مادی اشیا کی ترتیب و تناسب پر نگاہ ڈالی ۔ اُن کی رائے تھی کہ مظاہرِ کائنات کے اختلاف کی علّت محض اختلافِ اشکال ہے اور اختلافِ اشکال مبنی ہے اشیا کے اجزائے ترکیبی کے باہمی تناسب پر ۔ اگر یہ تناسب مادی اشیا سے خارج ہو جائے تو لا شے اور عدمِ محض کے سوا کائنات میں کوئی چیز باقی نہ رہے ۔ مگر تناسب کی بنیاد عدد پر ہے لہٰذا عالمِ وجود کی بنیاد اور اصلِ اصول عدد ہے ۔ تمام معدودات ایک وحدت سے نکلے ہیں اور ۱ کا عدد اِس وحدتِ مطلقہ کی علامت ہے ۔ وحدتِ مطلقہ کی تکرار اور ترکیب سے مختلف اشیا کا ظہور ہوتا ہے ۔ گویا اشیا فی الحقیقت اعدادِ محسوسہ ہیں اور متناسب صورتوں ہی کا دوسرا نام موجوداتِ عالم ہے ۔ اِس اندازِ فکر کی روشنی میں اصحاب و تابعینِ فیثا غورس پوری کائنات کو ہندسی اشکال میں جلوہ گر دیکھتے تھے ۔

فیثاغورس کے متبعین اور اُن کے پیش رو ملطی حکما کا زمانہ گزر گیا تو پانچویں صدی قبلِ مسیح کے قریب ملطہ کے نواحی شہر ایفیسوُس میں ایک ایسے فلسفی کا ظہور ہوُا جس نے ظواہر کی وحدت کے بجائے اُن کے لحظہ بہ لحظہ تغیّر و تحوّل پر ، ”کون“ کے بجائے ”تکوّن“ پر زیادہ زور دیا ۔ یہ فلسفی ہرقلیطوس تھا جو آگ کو مبدأ عالم قرار دیتا ہے ۔ مگر آگ ملطی فلاسفہ کے مبدأ عالم کی طرح کوئی مادی وجود نہیں رکھتی ، بلکہ زندگی کی دائمی حرکت

اور نت نئے تحوّلات کی علامت ہے ۔ سب چیزیں اِسی آگ سے نکلی ہیں اور اِسی میں فنا ہو جائیں گی ۔ زندگی دو متضاد قوّتوں کی کشمکش کا نام ہے ۔ متعارض قوّتوں کی یہ کشمکش نہ ہو تو تمام حرکت مبدّل بہ سکون ہو جائے ۔ لہٰذا یہ پیہم تخالُف تمام موجودات کی زندگی کی ناگزیر شرط ہے ۔ ہَوا اور پانی دراصل آگ کے جلنے اور بجھنے کی منزلیں ہیں ۔ کائنات میں ایک مرتّب و منظّم انقلاب ہر وقت برپا رہتا ہے ۔ یہ ترتیب و تنظیم نظامِ کائنات کے توافُق کا سرچشمہ ہے ۔ اِس کا یہی تقاضا ہے کہ اضداد کی جنگ جاری رہے ، جس طرح موسیقی میں ترنّم اُس وقت تک پیدا نہیں ہوتا جب تک نغمے کے زیر و بم میں توافُق نہ ہو ۔

ہرقلیطوس موجودات کے مسلسل بہاؤ پر رہ رہ کر اصرار کرتا ہے ۔ اُس کا مشہور دعویٰ ہے کہ کوئی شخص ایک ہی ندی میں دو مرتبہ غوطہ نہیں لگا سکتا ۔ مراد یہ ہے کہ زندگی کی جوئے رواں ہر لحظہ متحرّک اور تغیّر پذیر ہے ۔ با ایں ہمہ اس کثرت کے پیچھے وہ ایک وحدت کے وجود کا انکار نہیں کرتا ۔ اُس کا قول ہے : ”یہ بہت سی متناقض چیزیں دراصل ایک ہیں ، اور یہی وحدت کثرت کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے ۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ وحدتِ کائنات ہرقلیطوس کی رائے میں آگ ہے یا وہ توافُق جو تمام کشمکش کرتے ہوئے اضداد پر حاوی ہے ۔ شاید یہ آگ اور یہ توافُق اس کے نزدیک ایک ہی چیز کے دو نام ہیں ، ایک ذاتی ہے اور دوسرا صفاتی ۔

دائمی حرکت اور پیہم تغیّر کا یہ اُصول یونانی فلاسفہ کے ایک اور گروہ کو ناقابلِ تسلیم معلوم ہوا ۔ اُن کا تعلق جنوبی اطالیہ کی یونانی نوآبادی ایلیئا سے تھا ۔ پرمانیدس اور زینو کی قیادت میں ایلیئائی

حکما نے شد و مد سے کہا کہ حقیقتِ ہستی تغیّر کے بجائے ثبات ہے۔ اُن کے نزدیک ہستیٔ مطلق میں کوئی ردّ و بدل ممکن نہیں ہے۔ بلکہ یہ کہنا بھی نادرست ہے کہ ہستی وجود میں آئی، کیونکہ اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہستی نیستی سے پیدا ہوئی، یعنی پیدا نہیں ہوئی۔ الغرض یا تو یہ ماننا لازم آئے گا کہ ہستی کا کوئی وجود ہے ہی نہیں اور یا یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ ہستی ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ اِن حکما کا دعویٰ تھا کہ کثرت و تغیّر کے سب مظاہر فریبِ حواس پر مبنی، لہٰذا موہوم اور غیرحقیقی، ہیں۔ عقلِ سلیم اِنھیں رد کر دیتی ہے۔ حقیقت ایک ہے اور غیر متغیّر ہے۔ انسانی علم کی بنیاد صرف وحدت اور ثبات پر قائم ہو سکتی ہے۔ باقی سب لاطائل توہمات ہیں۔

ایلیٹائی فلاسفہ کا صحیح جانشین افلاطون ہے۔ تاریخِ فلسفہ کی اِس معرکۃ الآرا شخصیت نے یونانی فکر کے متفرق اجزا کی نہ صرف شیرازہ بندی کی بلکہ اِس حاصل جمع کو ایک نئی ترتیب اور نیا مفہوم عطا کیا۔ اس نے اپنے استاد سقراط کے تحقیقی کام کی تدوین بھی کی اور تکمیل بھی۔ وہ سقراط کے سوفسطائی معاصرین کے اِس دعوے کی تصدیق کرتا ہے کہ عالمِ ظواہر سے علم حاصل نہیں ہوتا، مگر ساتھ ہی کہتا ہے کہ عالمِ اعیان کا علم حقیقی علم ہے۔ وہ ہرقلیطوس کے دائمی تغیّر اور ایلیٹائی مفکّرین کے ازلی و ابدی ثبات کے اصول کو ربط دے کر ایک نیا نظریۂ کائنات وضع کرتا ہے جس کی رُو سے گو دنیاے محسوسات حرکت و تغیّر کا مرقّع ہے مگر دنیاے حقائق کو ایک لازوال سکون و ثبات میسّر ہے۔

افلاطون کے نظامِ فکر کا مرکز اِس کا وہ جز ہے جسے اُس نے ''جدلیّات'' یا ''منطق'' کا نام دیا ہے۔ افلاطونی جدلیّات کی بنیاد یہ نکتہ ہے کہ انسانی شعور فی نفسہٖ ایک تخلیقی عمل ہے جو حسّی

ادراک کی دنیا سے ماورا ہے۔ اِس تخلیقی عمل کی مثال انسان کا علمِ ریاضیات ہے جو مُدرک بہ حواس نہیں مگر حقیقی ہے۔ چنانچہ خالص ریاضیاتی علائق جیسے مثلّث یا دائرے کے خواص مادی دنیا میں کوئی جسمی وجود نہیں رکھتے، لیکن عقل اُن کے تصوّر پر پوری طرح حاوی ہے اور یہ ہندسی خواص عالمِ عقلی میں ایک حقیقی اور مستقل مقام رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ہمیں یہ تصوّر حسّی ادراکات کی تجرید سے نہیں ملا، بلکہ تعقّل کی اُس فعالیّت سے حاصل ہوا ہے جو ذہنِ انسانی کا فطری عمل ہے۔

علمِ ہندسہ کو افلاطون نے اپنے جدلیّاتی فلسفے کی تحقیقات کا نہج اور معیار مقرر کر کے یہ دعویٰ کیا کہ حقیقی وجود محسوسات کا نہیں بلکہ تعقّلات کا ہے۔ یہ دراصل سقراط کی کُو بہ کُو عقلی دایہ گری کی توثیق تھی اور استاد کی اس تلقین کی تائید کہ غیر متغیّر صداقت عالمِ حواس میں نہیں، عالمِ تصوّرات میں پائی جاتی ہے۔ سقراط سے افلاطون نے یہ سیکھا کہ گو انسانی ذہن کی رسائی عالمِ شہود کی علّتِ اولیٰ تک نہیں ہوتی مگر اِس ذہن کی بصیرت (''باطنی حِس'') خیرِ برتر کے علم تک ضرور پہنچ سکتی ہے۔ اِس طرح اُس نے مسئلۂ کون و تکوّن کا ایک نیا حل تلاش کیا جس میں ہرقلیطوس اور ایلیئائی مسلک کے متضاد خیالات باہم مل گئے۔ افلاطون کو ہرقلیطوس کی طرح دنیا میں پیہم تغیّر کا ایک دائمی سلسلہ تسلیم ہے لیکن اُسے یہ باور نہیں ہے کہ کائنات میں کسی ثبات کا سرے سے وجود ہی نہیں ہے۔ اگر سب چیزیں ہر وقت بدل رہی ہیں تو اُن کے متعلق علم حاصل کرنا ناممکن ہے۔ اور اگر علم حاصل کرنا ممکن نہیں تو سقراط کے وہ جامع تصوّرات جن کی بنا پر وہ اشیا کی تعریفات معیّن کرتا ہے، اور ہمارے وہ خیالات جن کی مدد سے

ہم کلیّات و قوانین وضع کرتے ہیں، کہاں سے آتے ہیں ؟ کلیّات ہندسی ہوں یا اخلاقی، کسی نہ کسی ثبات کے متقاضی ہیں۔ افلاطون اس ثبات کا پتا زمان و مکان سے ماورا ایک ایسی دنیا میں بتاتا ہے جسے اُس نے ''عالمِ مثال'' کا نام دیا ہے۔ مُثلِ فلاطونی کا ہمارے ذہن کے کلیّات سے وہی تعلّق ہے جو موجوداتِ خارجی کا ہمارے حِسّی ادراکات سے۔ مُثلِ فلاطونی گو عالمِ محسوسات میں نہیں ہیں لیکن ان کا وجود مادی اشیا سے زیادہ حقیقی

پروفیسر حمید احمد خاں صاحب کا یہ مضمون یہیں ختم ہو جاتا ہے۔ اس سے آگے لکھنے کے لیے زندگی نے اُن کا ساتھ نہ دیا۔ یہ آخری فقرہ شاید ''ہے'' پر ختم ہوتا (؟)، لیکن یہ اُسی طرح نامکمل رکھا گیا ہے جس طرح خود پروفیسر صاحب نے اسے ۲۰ مارچ ۱۹۷۴ء کی شام کو چھوڑا تھا۔ ۲۱ مارچ کو وہ بعض دوسرے کاموں اور ملاقاتوں میں مصروف رہے اور ۲۲ مارچ کو ہمیشہ کے لیے اس دنیا کی محفلوں کو خیر باد کہہ گئے۔

یہ مضمون لکھنے کے لیے، گھر میں ایک میز پر اُن کے کاغذات اور کتابیں اب بھی اُسی طرح سجی رکھی ہیں، جس طرح یہ ۲۰ یا ۲۱ مارچ تک تھیں، بلکہ جب اس سے بھی کئی ہفتے پہلے، خود پروفیسر حمید احمد خاں صاحب نے بڑے اہتمام سے اِنھیں ایک خاص ترتیب سے رکھا تھا۔

ان کاغذات میں مضمون کی تکمیل کے لیے اُن کے لکھے ہوئے اشارات کے کچھ ورق بھی ملے ہیں۔ اگلے چند صفحوں میں یہ بھی چھاپ دیے گئے ہیں۔ ان کے بعد پروفیسر صاحب کی بنائی ہوئی ایک نامکمل فرہنگِ اصطلاحات ہے۔ آخر میں پروفیسر صاحب کے ہاتھ کے لکھے ہوئے اشارات کے ایک ورق کا عکس بھی شامل کر دیا گیا ہے۔

پروفیسر حمید احمد خاں کے لکھے ہوئے اشارات کا پہلا ورق

معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۰۸ کے قریب اقبال نے خالص قومی شعور کی سرحد کو پار کیا اور ہمہ وطنیت و بین الاقوامیت کی آزاد فضا میں قدم رکھا - اِس فضا میں شاعر تمام بنی نوعِ انسان کو اپنے سامنے دیکھتا ہے اور شاعری کا منصب ''پیغمبری'' کے قریب پہنچ جاتا ہے -

شعر کے ذریعے سے بنی نوعِ انسان کو ایک روحانی انقلاب کا پیغام دینے کی جو واضح مثال اقبال کے کلام میں ملتی ہے ، وہ نئی دنیا کے کسی اور شاعر میں نظر نہیں آتی -

اقبال کے پیغام کے اہم اجزا یہ ہیں :

(۱) انسان کی عظمت اُس کی فطرت کی بلندی سے ہے ، نہ کہ رتبہ و حیثیت ، قوم و وطن یا نسل و رنگ کی بنا پر -

(۲) انسان جب اپنے ذاتی نفع و نقصان (= ''عقل'') سے بے نیاز ہو کو اپنے آپ کو کسی بلند مقصد کے حوالے کر دیتا ہے (= ''عشق'') تو اُس کا ''ذوقِ یقیں'' (بلند مقصد کا احساس) وہ کچھ کر دکھاتا ہے جو مادی اسباب سے ممکن نہیں ہوتا :

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

دل اگر اس خاک میں زندہ و بیدار ہو
تیری نگہ توڑ دے آئنۂ مہر و ماہ !

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق

---

(۳) زندگی ایک دائمی حرکت ہے۔ یہ حرکت جب ''ذوقِ یقیں'' کے ماتحت ہو تو انسان کی شخصیت (= ''خودی'') مضبوط ہوتی ہے۔

(۴) جوں جوں انسان کی ''خودی'' مضبوط ہوتی جاتی ہے، وہ خدا کے قریب آتا جاتا ہے، یعنی خدا کے ارادے اور انسان کی خواہش میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ ایسے انسان کو اقبال نے کہیں ''مردِ مومن'' اور کہیں ''مردِ مسلماں'' کا نام دیا ہے:

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز
اس کے دنوں کی تپش، اس کی شبوں کا گداز
ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کارآفریں، کارکشا، کارساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز

(۵) قوم اور وطن کے تصوّر کو یورپ نے جو سیاسی رنگ دیا ہے اس سے تمام انسانیت ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی ہے۔ اس تصور کا نابود ہو جانا لازم ہے۔ خود یورپی تمدن بھی جو ''عقل'' کے سہارے قائم ہے، فنا ہو کر رہے گا:

تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائدار ہوگا!

اشارات

(دوسرا ورق)

اقبال کے مابعد الطبیعی اور 'اخلاقیاتی' دونوں قسم کے افکار کا Nucleus ''اسلام'' ہے ۔ ایک طرف ذاتِ باری تعالیٰ کا تصوّر* دوسری طرف نفسِ انسانی کا وہ تصوّر جو اسلام نے دیا ، فکرِ اقبال کا محور ہے ۔ اس طریقِ عمل کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ برگساں اور نٹشے ، افلاطون اور ہیگل ، رومی اور بیدل . . . . منفی اور مثبت انداز میں ، ان افکار کی تعمیر کے خلاف ، یا حق میں ، اپنا اپنا حصہ پورا کر رہے ہیں ۔ اس سلسلے میں قاضی احمد میاں اختر کی کتاب میں خلیفہ عبدالحکیم کے قول کا یہ ترجمہ قابلِ لحاظ ہے :

''وجدان کی مدد کے بغیر ذہنِ انسانی وجود کی تہہ تک نہیں پہنچ سکتا ۔ اور انسان کو غیر محدود تخلیقی قوتِ حیات سے ہم آہنگ نہیں بنا سکتا ۔'' (elan vital?)

کتابِ مذکور کا صفحہ ۱۲۰

خودی

انسانِ کامل — کارل مارکس ۔ لینن

نظریۂ زمان و مکان — ہیگل ۔ برگساں ۔ نٹشے

Metaphysical	Ethical
خودی	خودی
تصوّرِ زمان و مکان	انسانِ کامل
روح ۔ بقائے روح	مساواتِ معیشت

حقیقت کیا ہے ؟

---

*[توحید ، عبادت ، رسالت] معراج الہام تقدیر
(عکسِ تحریر میں یہ الفاظ دائیں حاشیے میں ملتے ہیں ۔ پریس کو مجبوراً یہاں درج کرنے پڑے) ۔

۱- آثارِ اقبال (ص ۲۸) میں مذکور ہے کہ مولانا محمد علی نے ایک مرتبہ اقبال سے اُن کی ''بے عملی'' کے بارے میں سوال کیا ۔ اُنھوں نے جواب دیا ''میں قوّال ہوں ۔ میں گاتا ہوں ، تم ناچتے ہو ۔ کیا تم چاہتے ہو کہ میں بھی تمھاری طرح ناچنا شروع کردوں ؟'' قاضی احمد میاں کی کتاب ، ص ۲۳۸ ۔

۲- نکلسن کے انگریزی ترجمے کے ساتھ نکلسن کا مقدمہ بھی ہے (۱۹۲۰) (عشرت حسن انور کا پی ایچ ۔ ڈی کا مقالہ "The Metaphysics of Iqbal" زیرِ ہدایت ڈاکٹر ظفر الحسن ، علی گڑھ) ۔

اشارات

(تیسرا ورق)

(۱) فلسفے کے استاد کا قول نظریہ؛ اخلاق کی اہمیت کے متعلق۔
(۲) ارسطو کا قول ''انسان سیاسی حیوان ہے''
اس منزل کی طرف اقبال کے ذہنی سفر کے لیے دیکھو الگ ورق پر (الف) (ب) (ج) (د)*
(۳) اسرارِ خودی (۱۹۱۵) خودی = ''شخصیت کا اخلاق پہلو''

سرِّ عیشِ جاوداں خواہی ، بیا !
ہم زمیں ہم آسماں خواہی ، بیا !

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر
کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت
شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نہ شود ، جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

اطاعت ـ ضبطِ نفس :

(۴) رموزِ بے خودی (۱۹۱۸)

فرد قائم ربطِ ملّت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

---

* دیکھیے صفحہ ۱۵۴—۱۵۶ -

در جماعت خود شکن گردد خودی
تا ز گلبرگے چمن گردد خودی

جماعت کا اتحاد عقیدۂ توحید پر قائم ہے :

ما ز نعمت ہائے او اخواں شدیم
یک زبان و یک دل و یک‌جاں شدیم

در شریعت معنیٔ دیگر مجو
غیرِ ضو در باطنِ گوہر مجو !

در معنیٔ ایں کہ بقائے نوع از امومت است و حفظ و احترامِ امومت اسلام است

پوششِ عریانیٔ مرداں زن است
حُسنِ دلجُو عشق را پیراہن است

ھُنَّ لِبَاسٌ لَّکُمْ

نیک اگر بینی امومت رحمت است
زانکہ او را با نبوّت نسبت است
شفقتِ او شفقتِ پیغمبرؐ است
سیرتِ اقوام را سیرت گر است
از امومت پختہ تر تعمیرِ ما
در خطِ سیمائے او تقدیرِ ما

See p. 149 of Kulliyat Farsi

اشارات

(چوتھا ورق)

(الف) انیسویں صدی کے آخر میں :

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

(ب) بیسویں صدی کے شروع میں :

رلاتا ہے ترا نظّارہ اے ہندوستاں! مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں
وطن کی فکر کر ناداں مصیبت آنے والی ہے
تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو
تمھاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

(ج) فروری ۱۹۱۲ میں :

شمعِ محفل ہو کے جب تو سوز سے خالی رہا
تیرے پروانے بھی اس لذّت سے بیگانے رہے
رشتۂ الفت میں جب ان کو پرو سکتا تھا تُو
پھر پریشاں کیوں تری تسبیح کے دانے رہے
شوقِ بےپروا گیا ، فکرِ فلک پیما گیا
تیری محفل میں نہ دیوانے نہ فرزانے رہے

اپنی اصلیّت سے ہو آگاہ اے غافل کہ تُو
قطرہ ہے ، لیکن مثالِ بحرِ بے پایاں بھی ہے

کیوں گرفتارِ طلسمِ ہیچ مقداری ہے تُو
دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکتِ طوفاں بھی ہے
ہفت کشور جس سے ہو تسخیر بے تیغ و تفنگ
تُو اگر سمجھے تو تیرے پاس وہ ساماں بھی ہے

(د) اسی سال جنگِ طرابلس میں شہید ہونے والی لڑکی فاطمہ بنتِ عبداللہ پر نظم لکھی۔ صفحہ ۲۳۹

امارت کیا، شکوہِ خسروی بھی ہو تو کیا حاصل
نہ زورِ حیدری تجھ میں، نہ استغنائے سلمانی

اے طائرِ لاہوتی! اس رزق سے موت اچھی
جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی

تُو ابھی رہگزر میں ہے قیدِ مقام سے گزر
مصر و حجاز سے گزر، پارس و شام سے گزر
کوہ شگاف تیری ضرب، تجھ سے کشادِ شرق و غرب
تیغِ ہلال کی طرح عیشِ نیام سے گزر

مَن کی دولت ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں
تن کی دولت چھاؤں ہے، آتا ہے دھن جاتا ہے دھن

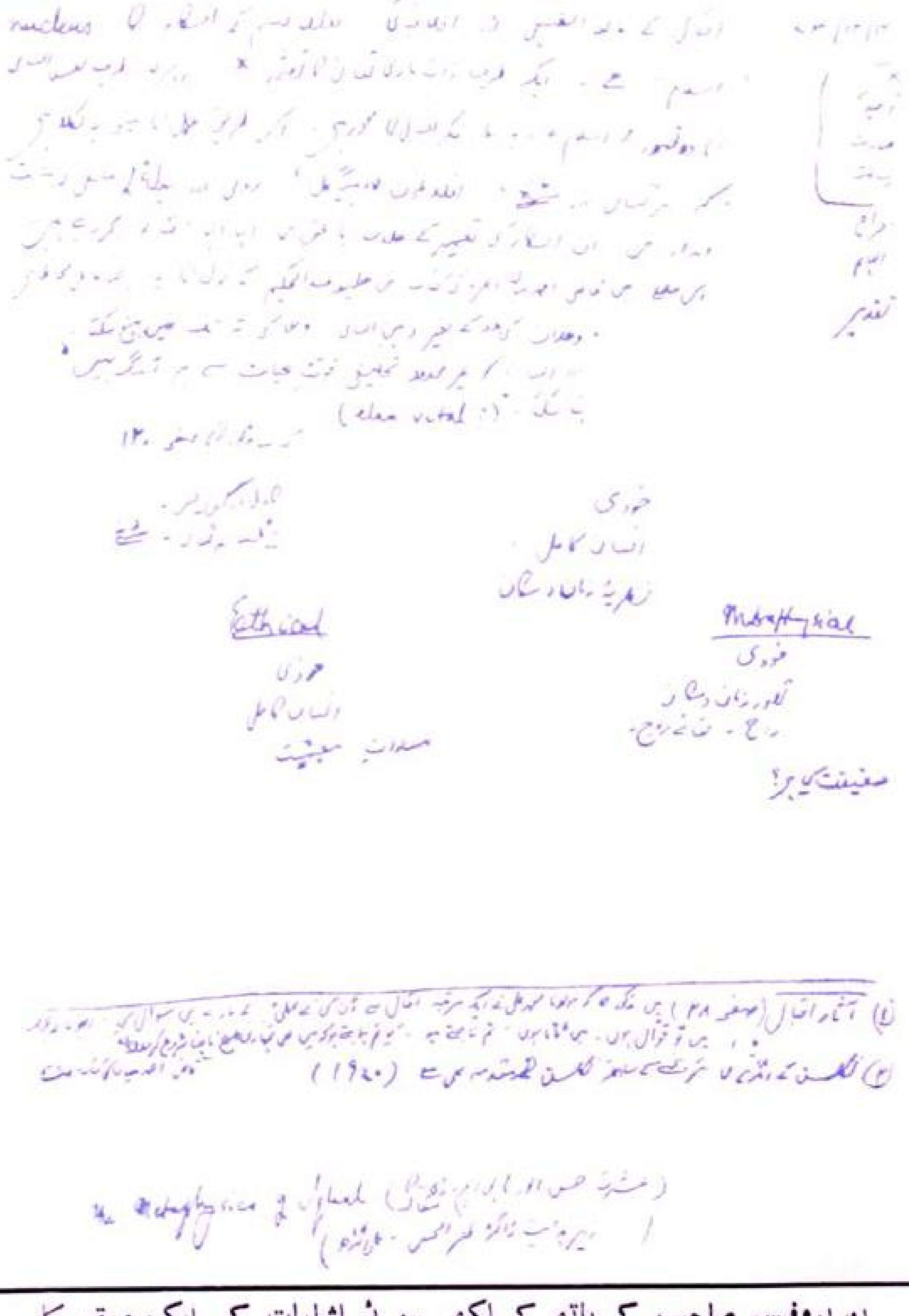
اپنے رازق کو نہ پہچانے تو محتاجِ مُلوک
اور پہچانے تو ہیں تیرے گدا دارا و جم
دل کی آزادی شہنشاہی، شکم سامانِ موت
فیصلہ تیرا ترے ہاتھوں میں ہے، دل یا شکم؟

کافر ہے مسلماں تو شاہی نہ فقیری
مومن ہے تو کرتا ہے فقیری میں بھی شاہی
کافر ہے تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسا
مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی
کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیر مسلماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی

تری نگاہ فرومایہ، ہاتھ ہے کوتاہ
ترا گنہ کہ نخیلِ بلند کا ہے گناہ؟

Metaphysics	مابعد الطبیعیّات
Ethics	اخلاقیّات
Objective	معروضی
Subjective	موضوعی
Phenomena	مظاہر
Appearances	ظواہر
Positive	ایجابی
Negative	سلبی
Being	کَون
Becoming	تکوّن
Reductio ad absurdum	لزوم استحالہ
Dialectics	جَدلیّات
Logic	منطق
Noumena	اعیان
Perception	ادراک
Sense-Perception	حسّی ادراک
Physics	طبیعیّات
Physical	طبیعی
Idea	مثال
Ideas	مُثُل
Geometry	ہندسہ
Geometric	ہندسی

☆ ☆ ☆


خودی
انسان کامل
Ethical
Metaphysical

یہ پروفیسر صاحب کے ہاتھ کے لکھے ہوئے اشارات کے ایک ورق کا عکس ہے جسے کتاب کی تقطیع کے مطابق بنانے کے لیے اصل ورق کو تقریباً آدھے کے قریب مصغّر کر لیا گیا ہے۔ اس ورق کی مطبوعہ شکل کے لیے دیکھیے کتاب کے صفحات ۱۵۰-۱۵۱

> reward for struggling to loose men's minds from the tight knots of superstition and shedding on dark corners the bright beam of my song that irradiates everything with the sparkle of the Muses.

The difference here is between the description of things and the description of ideas. Readers of graphic poetry will possibly be more numerous than readers of conceptual poetry. But it should be clearly understood that popularity in itself is not universality, nor should the scope of a poet be judged in terms of the number of his readers. The story of Jack and the Bean-stalk, for instance, counts its readers in millions, but it is not on that account "more universal" than a Dialogue of Plato.

Poetry that exhorts and poetry that entertains satisfy two very different needs of humanity. Both needs are vital and universal, and poetry that satisfies the one is not, therefore, less or more than poetry that satisfies the other. Moreover, it is well to remember that Iqbal is, like Wordsworth or Milton, a poet with a message. Poetry with a message must always be directed to one specific aim, and not to its opposite. Thus, Iqbal has his own specific purpose. He will not lull us to sleep; he will lash us into action. It is not for a soothing syrup that we go to his fountain, but for a draught as bitter as life.

Iqbal's universe is alive with hope and light and motion; despair, and darkness and rest are unknown to him. In him there is no compassionate exaggeration of individual sorrow and pain, no trace of morbid self-pity. The man was too big for that sort of whining lyricism. His poetry urges us forward to an ideal which is never attained, for there is always one still higher. He puts us on to a struggle from which there is no respite; for when we cease, we die. There is only one mood in Iqbal but, in that exalted mood, he will continue to be the greatest poet of the world as long as men put their shoulder to the wheel of life and throw a challenge to the stars.

☆ ☆ ☆

> I am looking forward to the day when the disputes between England and India will be settled, and the two countries will begin to work together, not only for their mutual benefit, but for the greater good of mankind.

In January, 1938, he made what is probably his last public pronouncement on the Civil War in Spain :

> This one event shows clearly that national unity, too, is not a very durable force. 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. . . they will never be able to lead a happy and contented life, and the beautiful ideals of liberty, equality and fraternity will never materialise.[1]

Before I close, may I urge one purely literary consideration? Universal poetry—like any other poetry—has its own variations of technique and attitude. Thus, there are poets of graphic vision, like Homer and Shakespeare, and there are poets of conceptual vision, like Lucretius and Iqbal. It will be clear that poets of conceptual vision call, initially, for a different intellectual response as against poets of graphic vision. Thus we have Lucretius (in Book IV) :

> I am blazing a trail through pathless tracts of the Muses' Pierian realm, where no foot has ever trod before. What joy it is to light upon virgin springs and drink their waters. What joy to pluck new flowers and gather for my brow a glorious garland from fields whose blossoms were never yet wreathed by the Muses round any head. This is my

1. Message broadcast from All India Radio, Lahore.

original political aversion, nor the remoteness conducive to appreciation, should be reckoned to have any intrinsic value in terms of literary judgment.

On political issues generally, in so far as Iqbal was concerned with them, a basic fact must needs be stated here. In his poetry, it was not a parochial approach that Iqbal brought to bear on the politics of his day. His interests were world-wide, and not restricted to Asian countries alone. The well-known verse —

یورپ کے کرگسوں کو نہیں ہے ابھی خبر
ہے کتنی زہر ناک ابی سینیا کی لاش

The vultures of Europe are not yet aware
How poisonous is the corpse of Abyssinia !

takes us beyond Islam and Asia. But with all his championing of the East, Iqbal was not hostile to the West. He attacked, not Western man, but a certain way of life which he considered vicious. Thus, in his sharpest satirical sallies, he was not anti-European, he was essentially pro-human. Some of his utterances on Western civilization are, no doubt, threats, but most of them are warnings :

از من اے بادِ صبا گوے بہ دانائے فرنگ
عقل تا بال کشود است گرفتار تر است !

Bear this from me, O breeze, to the sage of Europe :
Reason is the more enmeshed as it spreads its wings !

That superb Urdu poem, "Lenin in the Presence of God", is only one illustration of how Iqbal's heart goes out to man whenever and wherever he may be plundered and exploited. During Iqbal's time, England was the reigning world-imperialism and Iqbal had, in a sense, fought England all his life. But it was a humanitarian, not a sectarian, fight ; and in the end, Iqbal saw peace, not conflict. He wrote thus (to Sir Francis Younghusband) in 1931 :

is a vital impulse which has an essential contribution to make to the spiritual, and even physical, survival of mankind. In the present context it may be pertinent to quote a longer passage from the *The Reconstruction* :

> Both nationalism and atheistic socialism, at least in the present state of human adjustments, must draw upon the psychological forces of hate, suspicion, and resentment which tend to impoverish the soul of man and close up his hidden sources of spiritual energy. Neither the technique of medieval mysticism nor nationalism nor atheistic socialism can cure the ills of a despairing humanity. Surely the present moment is one of great crisis in the history of modern culture. The modern world stands in need of biological renewal. And religion, which in its higher manifestations is neither dogma, nor priesthood, nor ritual, can alone ethically prepare the modern man for the burden of the great responsibility which the advancement of modern science necessarily involves, and restore to him that attitude of faith which makes him capable of winning a personality here and retaining it hereafter. It is only by rising to a fresh vision of his origin and future, his whence and whither, that man will eventually triumph over a society motivated by an inhuman competition, and a civilization which has lost its spiritual unity by its inner conflict of religious and political values.

The entire argument so far has dealt, more or less, with the religious outlook in Iqbal's poetry. In politics, too, Iqbal was active both as man and poet. His personal political activity has, not unexpectedly, cost him a good deal of popularity with the less discerning (or the more bigoted) among his readers. It is hard, indeed, to forgive a poet who has actually fought us in the battle-field. That is where remoteness in time becomes a catalytic agent stimulative of appreciation. But neither the

You may or may not be a Muslim to open your heart to such a message. And it should furthermore be remembered that Iqbal uses his Islamic terms indifferently for Muslim and non-Muslim alike. Referring to the self-chosen death of the Hindu mystic, Swami Ram Tirath, Iqbal freely makes use of the Kalmah of Islam, *La Ilaha Il-Allah* (There is no god but God) :

نفیِ ھستی اک کرشمہ ھے دلِ آگہ کا
'لا' کے دریا میں نہاں موتی ھے 'الا اللہ' کا

Negation of Being is a feat of the knowing mind :
In the ocean of *La* lies hidden the pearl of *Il-Allah.*

Thus, in Iqbal, the poet (*i.e.*, the machinery of expression) is Muslim, but the poetry (*i.e.*, the expressed meaning) is cosmopolitan. This is possible because of Iqbal's view of what he himself calls "the universal character of Islam." In *The Reconstruction* he quotes with approval Shah Wali Ullah's interpretation of revealed religion :

> The prophetic method of teaching, according to Shah Wali Ullah, is that, generally speaking, the law revealed by a prophet takes especial notice of the habits, ways, and peculiarities of the people to whom he is specifically sent. The prophet who aims at all-embracing principles, however, can neither reveal different principles for different peoples, nor leaves them to work out their own rules of conduct. His method is to train one particular people, and to use them as a nucleus for the building up of a universal Shari'at.

It is Iqbal's view of Islam, not that of his critic, that has significance in a just appraisal of Iqbal's poetry. We have already considered the fact that Iqbal invariably links Islam with universal issues. That he regards Islam itself as a universal issue is the second relevant fact that we would emphasize here. To Iqbal religion is not a matter of priest-craft or church government ; it

That a poet of Iqbal's intense religious sensibility should at no point appear to bear the impress of the outlook of Islam is an incredible proposition. What is most surprising, however, and must be regarded as a miracle of creative art, is how often, for all men having profound faith in any creed whatsoever, Iqbal's sincerity and fervour can raise a particular devotion to the level of the universal. Here is a quotation from *Armughan-i-Hijaz* :

به پایان چوں رسد این عالمِ پیر
شود بے پردہ هر پوشیده تقدیر
مکن رسوا حضورِ خواجه ما را
حسابِ من ز چشمِ او نہاں گیر

When this age-weary world comes to its end,
And hidden dispensations are unveiled,
Save me disgrace in the presence of the Master ;
O God, check not my record in his eye !

Here we have a specific reference to the Prophet, and the lines have an Islamic application in the narrowest sense of that word. Yet the human note in this supplication to God, the burning sense of having fallen short of a high ideal, the immeasurable love for the Master whose good opinion had been so much worth the striving for, might be readily transferred to the relations between any disciple and any master. These, and similar, verses should present no difficulty to a reader of Iqbal unless, of course, such a reader nourishes a private hostility towards the Prophet, and personal malice warps his aesthetic capacity. The point at issue is whether acceptance of the credo of Islam is essential—or even antecedent—to the appreciation of Iqbal. This has already been shown not to be the case. The core of Iqbal's message is human, not doctrinal :

بر خیز که آدم را هنگامِ نمود آمد !

Arise, the hour is come for man to reveal himself !

With this achievement of the poet as background a critic who would accuse Iqbal of narrow religiosity is himself liable to become an interesting study. Admittedly the greater part of Iqbal's significant terminology and imagery is borrowed from Islam. This is as it should be, and no sound criticism should expect a profoundly religious mind to write poetry with no personal religion in it. Should a poet cut himself off from his own spiritual tradition before he qualifies for universality? The practice of some of the greatest poets of the west negatives this grotesque demand. Let us consider the great Italian poet Dante. In Dante almost any page proclaims the poet's Catholic Christianity. Canto after canto in his *magnum opus* is dogmatically, and almost fiercely, assertive of the poet's own creed. Local politics and religious animosities are inserted, so that not only are the Prophet of Islam and Hazrat Ali housed in the *Inferno* (Canto XXVIII)—which might have been expected of a Christian poet, but Dante's own contemporaries, Popes Boniface VIII, Nicholas III and Clement V, are shown roasting in hellfire (Canto XIX). A considerable part of the *Paradiso* concerns itself with the exposition of Christian dogma. Thus, Canto XXIII is devoted to a vision of Christ triumphing with his Church. In the next canto St. Peter examines Dante on the articles of the true faith, and in the one that follows, we learn that Christ and the Virgin alone had come with their bodies into heaven. All this, and much besides, is forgiven Dante—for Dante is a "universal" poet. Going back to pagan times Lucretius, with his fervid exposition of an exploded philosophy, and with his out-of-date reverence for a Master whom nobody recognizes today, is admitted to the halls of immortality. What the "liberal" critic of today cannot digest is allegiance to Islam and its Prophet. Is this because Islam still lives, and is likely to have a future ? Let such a critic get rid of his political and religious complexes before he presumes to pass judgment on the issue of the universal in poetry. Otherwise, in judging Iqbal, he would only be inviting a judgment on himself.

It imagines itself to be other than itself.
It makes from itself the forms of others
In order to multiply the pleasure of strife.
It is slaying by the strength of its arm
That it may become conscious of its own strength.
Its self-deceptions are the essence of Life ;
Like the rose, it lives by bathing itself in blood.[1]

This is a unique philosophy of life and universal being. But it is not unique because it pitches the consciousness of man against the immensity of space and time. Kant had already done that, and so had Fichte and others. With Kant and the rest, however, the theory of the self of man remains only an intellectually comprehended fact. To Iqbal the knowledge comes red-hot in a glow of feeling by virtue of its *actual* human implications. And it is exactly because of its emotional illumination as an apocalypse that it became a theme worthy of great poetry. This was where the poet rose from the particular to the universal. He saw his people fallen on evil days, saw that the whole issue lay between a psychology of life and a psychology of death. Thus from the mind of his own people he passed to the mind of man, and from the mind of man to the very heart of life and the moving principle of the universe. This stupendous vision of man and earth and star opens an infinity of moral and spiritual possibilities, links together Past, Present and Future, and bridges the gulf between the human and the divine. Thus does the throb in the heart of Asian man become one with the music of the spheres. This is political, and therefore human, poetry of an order the like of which has never been written before. Never has nationalism thus overflowed to the uttermost reaches of a world-view in which the earth becomes a mere parish of the infinite.

---

1. Tr. R.A. Nicholson.

The modern world has become a scene of decay and death. So much the more does Iqbal cherish the spark of eternity in the heart of individual man. The finest part of his work centres round the kindling of that spark into a mighty blaze. From the nascent self of man Iqbal would bring a thousand fires to "Synagogue and Mosque and Temple and Church". The argument in *Asrar-i-Khudi* opens with a memorable passage in which the Self comes out as a cosmic creative force working its purposes through, and beyond, space and time :

پیکرِ هستی ز آثارِ خودی است
هرچه می بنی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چون خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جهان پوشیده اندر ذاتِ او
غیرِ او پیداست از اثباتِ او
در جهان تخمِ خصومت کاشت است
خویشتن را غیرِ خود پنداشت است
سازد از خود پیکرِ اغیار را
تا فزاید لذّتِ پیکار را
می کشد از قوّتِ بازوئے خویش
تا شود آگاه از نیروئے خویش
خود فریبی هائے او عینِ حیات
همچو گل از خون وضو عینِ حیات

The form of existence is an effect of the Self,
Whatsoever thou seest is a secret of the Self.
When the Self awoke to consciousness,
It revealed the universe of Thought.
A hundred worlds are hidden in its essence :
Self-affirmation brings Not-self to light.
By the self the seed of hostility is sown in the world :

specifically to the Muslim nations of the world, he cries:

بیا نقشِ دگر ملّت بریزم
کہ این ملّت جہاں را بارِ دوش است

They are a dead weight to the world;
Come, let us fashion a new people.

And again:

دلم نکشود ازاں طوفاں کہ دادی
مرا شورے ز طوفانِ دگر دہ

My spirit did not swell to the storm Thou gavest,
Give me the glory of another storm!

In other parts of his work the anguish of his heart comes out in such supplications as this—

بر سرِ کفر و دیں فشاں رحمتِ عامِ خویش را

On Faith and un-Faith shed alike Thy universal bounty!

The general ruin of religious values comes to him with a painful shock:

در کلیسا ابنِ مریم را بہ دار آویختند !
مصطفیٰ از کعبہ ھجرت کردہ با اُمّ الکتاب !

In the Church they hung up Mary's Son on the Cross!
From the Ka'ba Mohammad migrated, carrying the Mother of Books!

It is not for the sorrows of a sect, or the sufferings of a parish, that his mighty heart is bursting:

دلِ گیتی ! انا المسموم ، انا المسموم فریادش
خرد نالاں کہ ما عندی بتریاقٍ لا و راق

O the heart of the world! it cries "I am poisoned, I am poisoned!"
And Reason moans: "No antidote, nor talisman have I!"

That man alone is real who dares—
Dares to see God face to face!
What is 'Ascension'? Only a search for a witness
Who may finally confirm thy reality—
A witness whose confirmation alone makes thee eternal.
No one can stand unshaken in His Presence;
And he who can, verily, he is pure gold.
Art thou a mere particle of dust?
Tighten the knot of thy ego;
And hold fast to thy tiny being!
How glorious to burnish one's ego
And to test its lustre in the presence of the Sun!
Re-chisel, then, thine ancient frame;
And build up a new being.
Such being is real being;
Or else thy ego is a mere ring of smoke!

In the ultimate analysis, Iqbal's most compelling concern is the future of man, not the future of a religious creed. The greater part of *Armughan-i-Hijaz*, his last and posthumously-published work, falls into three sections. From the presence of God, Iqbal passes into the presence of the prophet, but the final section is addressed to the World of Man. The earlier sections, however, are not purely devotional—in the orthodox sense of the word. In "The Presence of God", it is not a personal redemption that the poet seeks. All the fervour of his profound sense of religion is concentrated in the prayer—

ز خاکِ ما دگر آدم بر انگیز

Raise from our dust a second Adam!

Again and again he pleads passionately with God—not for the physical survival of his own people, but for the moral survival of mankind as a whole. For it is an ideal that he worships: he has no idolatrous regard for race or creed or place. Referring

This titanic vision of life unconfined is put naturally into words and images borrowed from the poet's own society. This was a society to which the landmarks of the history of Islam and the phraseology of the Quran, with its major doctrinal concepts, were the main vehicles of education. The great teacher could only use the language of his people. In the following verse, for instance, Iraq, the Hijaz, Kufa and Syria, are mere symbols of an earth pledged to death and dishonour, looking for a greater man to come and redeem it:

ریگِ عراق منتظر ، کشتِ حجاز تشنہ کام
خونِ حسینؓ باز دہ کوفہ و شامِ خویش را !

The sands of Iraq lie waiting ; the fields of Hijaz are
athirst ;
O give the blood of Husain to thy Kufa and Syria again!

The infinite greatness of man in a boundless universe is represented again and again in phrases relative to a Muslim's life. I would illustrate this with one more quotation in Iqbal's own beautiful English translation. It is a longer passage, this time from *Jawid Nama.* The "Stations" of a Sufi's mystic pilgrimage are recalled, and the Ascension of the Prophet ; but behind it all looms the image of the destiny of man:

Art thou in the stage of 'life', 'death', or 'death-in-life'?
Invoke the aid of three witnesses to verify thy 'Station'.
The first witness is thine own consciousness—
See thyself, then, with thine own light.
The second witness is the consciousness of another ego—
See thyself, then, with the light of an ego other than thee.
The third witness is God's consciousness—
See thyself, then, with God's light.
If thou standest unshaken in front of this light,
Consider thyself as living and eternal as He!

spiritual urges of the poet find vent in the social and moral framework set up by a religion. Dante's Christian poetry and Iqbal's Islamic poetry are of this high order. The sources of Iqbal's inspiration lie within the spirit, not in an external dogma. Never is Iqbal's poetry a mere echo of orthodox belief. His sublime vision of God's immanent purpose in Man, of God striving to realise Himself in Man, of Man emerging from his mortal interlude in the full glory of immortal life, may even appear to be a little heterodox :

کشای چشم که آن کس که لن ترانی گفت
هنوز منتظرِ جلوهٔ کفِ خاک است

Open your eye, for He who said, "Thou wilt not see me",
Awaits to see a speck of dust revealed.

And again :

چنان بزی که اگر مرگِ ماست مرگِ دوام
خدا ز کردهٔ خود شرمسار تر گردد

So live that if our death be death eternal,
God should the more repent His own decree :

With this unorthodox metaphysics Iqbal links an ethics no less electrified with the shock of a personal revelation :

کافرِ بیدار دل پیشِ صنم
به ز دیں دارے که خفت اندر حرم

The wakeful heathen prone before an idol
Is better than a man of faith asleep in the
House of God.

گر از دستِ تو کارِ نادر آید
گناہے هم اگر باشد ثواب است

If thou achievest something rare,
Even though a sin—it is an act of virtue.

concerned with its literary aspect alone. We would, therefore, say that Iqbal preferred Islam to Communism because his deepest feelings were integrated with Islam, not with Communism. All art—from the lowest to the highest—is so largely a matter of emotive response that an artist will disavow his genuine emotional affiliations only at the risk of thwarting the creative process. In the happy fusion of cosmic emotion with particular facts of experience lies the supreme greatness of Lucretius, Dante and Goethe, of Rumi, Sadi and Iqbal.

Moreover, there is no inherent discord between religion and the highest art. Rather the contrary. Marxist and other modern critics, who are inclined to believe that religion narrows down the scope of art, will do well to note that most of the greatest monuments in poetry and music, in sculpture and architecture, have been inspired by religion. Religion, like love, has been from time immemorial the *primum mobile* in the universe of poetry. It is obvious, however, that love has life and being only when it is directed to the particular. So also may the poet's consecration to a particular creed exalt the spirit and raise it to a vision of immortal truth. For religion, no less than love, thrives on a particular loyalty, nor has it ever breathed in the supposedly universal atmosphere of a vacuum. Thus, it is always a circumscribed loyalty which, in the highest sphere of expression, gives meaning and vital purpose to love and religion.

Of course, it is quite possible to take a narrow view of love or religion. But this limited view may always be recognized and judged by objective standards. Only when it is rooted in dogma is religious poetry parochial. Poetry of the sort written by George Herbert or Richard Crashaw, and the usual *hamd* and *Na't* of Muslim poets, are essentially communal in their appeal. In so far as religious dogma is a codification of facts outside the mind of the poet, it is not susceptible of poetic treatment. But the highest poetical results may be achieved when the inner

of *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (pp. 158-59) :

> Islam is non-territorial in its character, and its aim is to furnish a model for the final combination of humanity by drawing its adherents from a variety of mutually repellent races, and then transforming this atomic aggregate into a people possessing a self-consciousness of their own.

An identical note of comprehensiveness inspires this remarkable passage from the same chapter of *The Reconstruction* (p. 147) :

> There is no such thing as a profane world. All this immensity of matter constitutes a scope for the immensity of spirit. All is holy ground.

And to this he adds the characteristic observation : "As the Prophet so beautifully put it : The whole of this earth is a mosque". Referring to some of the smaller institutions of Muslim society, Iqbal insists that we must "look at their structure, not from the standpoint of social advantage or disadvantage to this or that country, but from the point of view of the larger purpose which is being gradually worked out in the life of *mankind as a whole*" (my italics).

The Marxist school of literary criticism in Urdu finds fault with Iqbal's sense of the universal, because the poet used Islam, rather than Marxism, for the exposition of his moral and social idealism. A contemporary exponent of this school makes a typical observation in an essay entitled "Is Iqbal a universal poet ?" Translated into English, this observation runs as follows : "Any theorist who thinks sincerely in terms of humanity as a whole , . . must turn to the socialist system . . . What is the reason, then (for Iqbal), to have preferred Islam to Socialism ?[1] This is a strange question to ask, but we are

1. Mumtaz Husain, *Naqd-i-Hayat* (Allahabad, 1950), pp. 118-19.

his vision was more broad-based than when he said later :

چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا
مسلم ہیں ہم ، وطن ہے سارا جہاں ہمارا

China is ours and Arabia, and Hindustan is ours ;
Muslims we are : our homeland is the entire world !

It is hard to understand how this later and sublimer phase can be described as parochial, while the common run of insular patriotic poetry should pass muster as universal. Territorial nationalism is the legacy of Greece, and it would appear that this particular form of political parochialism has had its day. The modern world is already looking forward to an international outlook, and the loyalties of race and place are making room for ideological loyalties. Historically, Islam was the first considerable movement to bring this modern note to bear on the organization of world forces, and naturally enough, Iqbal's sense of the philosophy of history went straight to this point when he discovered the inadequacy of local or regional patriotism. Some people frown at any mention of "Islam" and "Muslim" in poetry. But it is, of course, obvious that, poetically as well as rationally, there is nothing against invoking a larger vision of man from a historical and philosophical fact. Iqbal has himself elucidated this point in his famous letter to Dr. R. A. Nicholson, wherein he analyses and refutes some of the criticism made by Mr. Dickinson who objected to Iqbal specifically addressing himself to the Muslim world.

It is well to remember that in Iqbal's references to Islam the largest issues of the human family are peremptorily present to his mind. The theme is not incidental in Iqbal ; it lies at the very root of his thought and comes out by inference when he is not expressly referring to it. Thus, talking of the principle of movement in the structure of Islam, he observes in chapter VI

the universal. Here is a family scene enacted in Troy three thousand years ago, and yet it belongs to the whole earth and to all human beings today and tomorrow. It has vitality because it was so vividly particularized. Let us not forget, moreover, that Homer, with all his greatness, belongs primarily to his own age and to Greece—just as Shakespeare is rooted in that very much circumscribed bit of earth—"This other Eden, demi-Paradise". Homer's grip on the life of his day is at once real and practical. The ideals of a bygone Heroic Age are the inspiration behind the framework of his story and character, which are both focussed on the obsolete Greek pantheon. Viewed that way, it is surprising how much of the *Iliad* and the *Odyssey* is steeped in the myth and ritual, the superstition and tradition, of the Greek world. Homer's Hellenism and humanity both make an essential contribution to his universal appeal. Here, as elsewhere, the particular gives life to poetry, while the universal bequeaths to it its immortality. But a poet must live first before he may hope to be immortal.

Now when Iqbal is impugned as being a "parochial" poet, the critic obviously holds that Iqbal's lively concern with the local and the contemporary is barren of consequential human worth. This would signify that while other great poets survived the initial contact with the particular, Iqbal failed to convert ephemeral dross into immortal gold, and is, therefore, in the final reckoning, adjudged to be one who lacked interest in man and in the world at large. This unfavourable judgment usually proceeds on the assumption that the early Iqbal who wrote "Naya Shivala" and "Tarana-i-Hindi" was shaping well towards a universal outlook when something went wrong, and he chose to turn to a narrower view inspired by religion. Thus, when the poet sang—

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا !

Better than the whole world is Hindustan of ours !

the general. Poetry is a matter of flesh and blood : it will not, like philosophy, content itself with form and idea alone. The philosopher and the mathematician formulate their concepts in universal terms. That is not how the poet—even the poet of universal scope—expresses himself. More often than not he begins and, apparently ends, with a particular experience. Poetry enunciated in universal formulas is hardly conceivable. From a particular inspiration the poet rises to an expression, not of the universal but, ostensibly, of another category of the particular. The universal note in poetry comes by implication and suggestion and, as it would seem, in spite of the particular.

For all its universal quality, the ghazal of Hafiz is a record of particular experience. Shakespeare's universality could not find vent except in particular situations and through the acts of particular persons. Great poetry is located somewhere midway between the universal and the particular. Thus, it is Beatrice—one particular woman, and Christianity—one particular religion—that inspire the flight of Dante's imagination beyond space and time. What keeps poetry alive is its capacity to be interpreted in terms of the *I* and *now* of the reader. The capacity to be so interpreted depends mainly on the scope given to the reader to pass beyond the social and moral particularisms of the poet.

There is in Homer the great scene in which Hector comes to bid farewell to Andromache, who weeps and would stop her husband from going to his death. "Surely", says Hector, "I take thought for all these things, my wife ; but I think shame because of the Trojans and the Trojan women of the long robe, if I shrink like a coward from the battle". And then that peculiar touch : Hector's child in the nurse's arms, crying in fear of his father in coat of bronze and helmet. "Then his dear father laughed aloud, and his lady mother ; and Hector laid his helmet on the ground, and took his son in his arms and kissed him". This is a fine instance of how the particular merges into

("what might be"). If we proceeded to pass judgment in terms of the Aristotelian point of view, Iqbal certainly would be among the great poets, for his doctrines are essentially concerned with the probable scope of human nature—with the emerging divinity of man—rather than with the fortunes of a particular group of persons. Iqbal's art is focussed, not on the history of Islam, but on the apotheosis of the human ego, a force which must unfold itself in the future.

The issue between the universal and the parochial in poetry has never been reduced to the precision of a mathematical formula. On this, as on all questions of ultimate value, there always will be ground for argument. Certain relevant facts remain to us, however; and they may be stated on the clear-cut pattern of a geometric theorem. Thus, the issue of a universal (or other) note in poetry is never raised except in the context of inherent greatness. That is to say, good poetry (which may, or may not, be great poetry) does not *in itself* provide matter for our argument. It is only with the *greatness* of poetry that the question of universality, or the reverse, is involved. Henry Vaughan and "rare Ben Jonson", for instance, are not subject to the dispute, but Milton and Shakespeare are. Similarly we apportion praise or blame to Ghalib and Iqbal, with reference to the width of their appeal, but never on that score judge even supremely good poets like Mir Taqi or Khwaja Hali. It is poetry of a certain magnitude that raises the issue, not any other. Exquisiteness, working on the smaller canvas of a Sappho, is left alone; but such greatness as Dante's, if it turn away from the larger canvas, must come in for criticism.

Apart from the fact that we always concede an initial greatness to the poet whom we would commend or disparage on account of scope and amplitude, there is another consideration no less fundamental. It concerns the process of creation, in which you cannot but state the particular even though you mean

THE UNIVERSAL NOTE IN IQBAL'S POETRY

Iqbal continues to be such a dynamic influence in the contemporary affairs of mankind that part of the modern world is still interested in denying him. Could he today speak for himself, he would not ask for a higher tribute. Even while he lived, voices were raised in protest against his intense preoccupation with his own times and his own people. Thus Dr. Nicholson of England—with all his admiration for the poet—made an indirect criticism when he observed: "His message is not for the Mohammedans of India alone, but for Moslems everywhere". Later, Professor Poure Daoud of Iran dubbed Iqbal "only a local poet". Still later, Mr. Iqbal Singh of India—in his publication, *The Ardent Pilgrim*—added to the mass of this particular criticism of Iqbal. Mr. Iqbal Singh alleges that Iqbal's poetry (or most of it) can be interpreted only "as being applicable to the development of a particular class and group", and he proceeds to single out some of the important poems which are "essentially parochial in their inspiration".

How should we distinguish between what is merely local and what is universal in poetry? As in the case of many other problems, Aristotle shows the way by making a distinction between "such things as have actually happened" and "such as might have happened—such as are possible, according either to probable or necessary consequence". "On this account", Aristotle goes on to say, "poetry is a more philosophical and a more excellent thing than history: for poetry is chiefly conversant about general truth, history about particular". It is in this sense, according to Aristotle, that Herodotus deals with the particular ("what has been") and Homer with the universal

اشاریہ

مرتبہ

احمد رضا

۱- اشخاص ، فرقے ، مذاہب

۲- مقامات ، شہر ، مُلک ، ادارے وغیرہ

۳- کتب ، رسائل ، اخبارات ، نظمیں وغیرہ

اشخاص ، فرقے ، مذاہب

الف

آدمؑ ، حضرت : ۷۰ -
آمیا چکرورتی ، ڈاکٹر : ۷۷ -
احمد میاں اختر ، قاضی : ۱۵۰ ، ۱۵۱ -
ارسطو : ۱۵۲ -
اظہر ، اے - ڈی : ۳۸ -
افلاطون : ۱۴۱ ، ۱۴۵ تا ۱۴۷ ، ۱۵۰ -
اقبال ، علامہ : تقریباً تمام صفحات -
اکبر الہ آبادی : ۶۷ -
اکبر حیدری ، سر : ۲۸ -
امان اللہ خاں ، امیر : ۴۲ -
امیر خسرو : ۱۲۵ -
اورنگ زیب عالم گیر : ۱۸ -
ایڈورڈ ہشتم : ۳۷ ، ۳۸ -
ایلیٹائی فلاسفہ : ۱۴۵ ، ۱۴۶ -
ایمرسن : ۱۰۶ ، ۱۱۱ ، ۱۱۲ -

ب

بائرن : ۱۰۶ -
برگساں : ۱۴۱ ، ۱۵۰ -
بروس ، پروفیسر جے - ایف : ۲ -
براوننگ : ۱۰۵ ، ۱۰۶ -
برہمن (فرقہ) : ۳۳ -
بشیر الدین محمود ، مرزا : ۵۴ -
بلالؓ ، حضرت : ۱۲۲ ، ۱۲۳ -
بیدل ، مرزا عبدالقادر : ۸۱ تا ۸۶ ، ۸۹ ، ۹۲ ، ۱۰۲ ، ۱۲۵ ، ۱۵۰ -

پ

پرمانیدس : ۱۴۴ -
پورس : ۱۲۳ -

ت

تاج الدین احمد مجدّدی نقشبندی ، مولوی : ۲۵ -

ٹ

ٹینی سن : ۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۱۰۹ تا ۱۱۱ -

ج

جاوید اقبال : ۵۱ ، ۱۰۵ -

چ

چشتی ، نظام الدین : ۶۹ -
چشتیہ ، سلسلہ : ۵۵ -
چیمبرلین : ۷ -

ح

حافظ شیرازی : ۱۷۶ -
حالی ، خواجہ : ۶۷ ، ۱۰۵ ، ۱۲۱ ، ۱۷۷ -
حامد علی خاں : ۲۶ -
حبیب اللہ ، امیر : ۴۲ -
حسینؓ ، حضرت امام : ۱۷۰ -
حمید احمد خاں ، پروفیسر : ۲ ، ۳۱ ، ۴۸ ، ۴۷ ، ۱۴۸ -

د

دارا : ۱۲۳ -
داغ ، میرزا خاں : ۱۲۱ -
داؤدؑ ، حضرت : ۱۶ -
دیکارت : ۱۴۱ -

ر

راجرز ، سیموئیل : ۱۱۸ -
راس مسعود ، سر : ۴۲ -
رحما ، (ملازم علامہ اقبال) : ۵۳ -
رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم (دیکھیے محمدؐ رسول اللہ)
رحیم بخش ، حاجی : ۵۹ ، ۶۰ -
رومی ، مولانا : ۱۰۶ ، ۱۵۰ -

ز

زینو : ۱۴۴ -

س

سالک ، عبدالمجید : ۵۱ تا ۵۴ ، ۵۷ -
سراج الدین ، منشی : ۱۲۰ -
سعید اللہ ، ڈاکٹر : ۴۶ ، ۴۸ ، ۴۹ ، ۵۶ ، ۵۷ ، ۶۲ -
سقراط : ۱۴۵ ، ۱۴۶ -
سکندر حیات ، سر : ۵۲ -
سکندر رومی : ۱۲۲ -
سلیمانؑ ، حضرت : ۱۶ -
سلیمان ندوی ، سید : ۴۲ -
سلیمن ، جنرل : ۳۵ -
سمپسن ، مسز : ۱۳۸ -
سنائی : ۱۲۸ -

ش

شا ، برنارڈ : ۶۷ -
شودر (فرقہ) : ۴۴ -
شیکسپیئر : ۲۱ ، ۷۱ ، ۱۰۶ -
شیلے : ۷۱ ، ۱۱۹ -

ظ

ظفر الحسن ، ڈاکٹر : ۱۵۱ -
ظفر علی خاں ، مولانا : ۲۳ تا ۲۶ ، ۵۳ -

ع

عبدالحکیم ، خلیفہ : ۱۵۰ -

عبدالرحمٰن ، امیر : ۴۲ -

عبداللہ یوسف علی : ۲۹ -

عبدالواحد ، پروفیسر : ۱۲ ، ۴۶ ، ۴۸ ، ۵۸ -

عبدالواحد معینی ، سید : ۱۱۹ -

عشرت حسن انور : ۱۵۱ -

عطّار ، شیخ : ۱۲۸ -

عطاء اللہ ، شیخ : ۱۲۰ -

علیؓ ، حضرت : ۱۶۵ -

علی بخش : ۴۷ ، ۴۸ ، ۵۱ -

غ

غالب ، میرزا : ۲۱ ، ۵۴ تا ۵۶ ، ۷۱ ، ۷۷ ، ۸۳ تا ۸۵ ، ۱۰۳ ، ۱۰۴ ، ۱۰۶ ، ۱۰۷ ، ۱۱۷ ، ۱۲۲ ، ۱۲۴ ، ۱۲۵ -

ف

فاطمہ بنت عبداللہ : ۱۵۵ -

فشٹے : ۱۴۱ -

فیثا غورس : ۱۴۳ -

ق

قائد اعظم محمد علی جناح : ۵۲ -

قیصر ولیم : ۷ -

ک

کانٹ : ۱۴۱ -

کچلو ، ڈاکٹر سیف الدین : ۵۷ -

کشتری (فرقہ) : ۳۳ -

کوپر ، ولیم : ۲۰۶ ، ۱۱۲ تا ۱۱۷ -

کیٹس : ۱۱۹ -

گ

گرامی : ۱۶ ، ۲۷ ، ۶۷ -

گرے : ۱۱۹ -

ل

لانگ فیلو : ۱۰۶ تا ۱۰۹ -

لینن : ۱۵۰ -

م

مارکس ، کارل : ۱۴۱ ، ۱۵۰ -

مارمن (فرقہ) : ۲۶ -

مجدّد الف ثانی : ۵۵ -

محمد ، حضرت ، صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم : ۱۵ ، ۶۰ -

محمد امین ، شیخ : ۸۵ -

محمد حسین شاہ ، ڈاکٹر : ۲۵ -

محمد سعید ، پروفیسر مرزا : ۳۱ -

محمد شفیع ، سر : ۲۹ ، ۵۳ -

محمد صادق ، مفتی : ۲۵ -

محمد طاہر فاروقی ، پروفیسر : ۱۴ -

محمد علی ، مولانا : ۱۵۱ -
محمد علی ، مولوی : ۲۵ -
محمد عمر خاں ، مولانا : ۸۴ ، ۸۵ -
محمود نظامی ، مرزا : ۲۰ -
مرزائی (جماعت) : ۲۵ -
مسعود سعد سلمان : ۱۲۵ -
ملٹن : ۱۷ ، ۱۲۰ -
ملطی : ۱۴۳ -
ممتاز حسن : ۳۳ -
منٹو ، سعادت حسن : ۵۷ -
منیرہ خاتون : ۵۱ -
موسیٰ عمران : ۱۶ -
مہر صوبہ : ۵۹ -
مہر ، مولانا غلام رسول : ۵۱ تا ۵۴ ، ۵۶ ، ۷۶ -

ن

نادر خاں : ۴۲ -
ناصر علی سرہندی : ۵۶ -
نطشے : ۱۴۱ ، ۱۵۰ -
نظیری : ۱۷ -
نقشبندی : ۵۵ ، ۵۶ -
نکلسن ، ڈاکٹر : ۱۵۱ -
نہرو ، جواہر لال : ۵۲ ، ۷۷ -

و

ورڈزورتھ : ۱۷ ، ۱۰۵ -
ویش (فرقہ) : ۳۳ -

ہ

ہارڈی ، ٹامس : ۴۳ -
ہرقلیطوس ، ۱۴۳ تا ۱۴۶ -
ہندو : ۲۶ -
ہیگل : ۱۴۱ ، ۱۵۰ -
ہیمی ، اے - ایس : ۳۱ -
ہیوم : ۱۴۱ -

☆ ☆ ☆

مقامات ، شہر ، ملک ، ادارے وغیرہ

الف

آگرہ : ۱۴ -
آل انڈیا ریڈیو لاہور : ۱۶۰ -
آل انڈیا مسلم لیگ : ۵۱ تا ۵۴ -
اسلامیہ کالج لاہور : ۱۲ ، ۲۰ ، ۲۷ ، ۲۹ ، ۴۶ ، ۵۷ ، ۸۴ ، ۸۵ ، ۱۰۵ -
اسلامیہ ہائی سکول لاہور : ۲۷ -
اصفہان : ۱۲۸ -
اطالیہ : ۱۴۴ -
افغانستان : ۱۷ ، ۴۲ ، ۵۵ ، ۵۶ -
الحمرا : ۶۱ -
امپرس روڈ لاہور : ۴۶ -
امرتسر : ۵۷ -
امریکا : ۲۵ -
انارکلی ، لاہور : ۵۵ -
انجمن اُردو پنجاب : ۸۳ -
انجمن حمایتِ اسلام : ۲۷ ، ۲۸ ، ۷۳ -
اندلس : ۶۱
انگلستان : ۳۴ ، ۳۷ ، ۵۲ ، ۱۲۵ -
ایران : ۴۱ ، ۱۲۵ -
ایشیا : ۷۱ ، ۷۲ ، ۷۴ ، ۷۹ -
ایفیسوس : ۱۴۳ -
ایلیشا : ۱۴۴ -

ب

بخارا : ۵۵ ، ۵۶ -
برطانیہ (دیکھیے انگلستان) -
بلقان : ۲۴ -
بلوچستان : ۱۴ -
بیگم روڈ ، لاہور : ۵۷ -
بی - بی - سی : ۱۰۵ -

پ

پاک پتن : ۴۰ ، ۴۱ -
پاکستان : ۴۳ ، ۶۵ -
پبلک لائبریری ، لاہور : ۳۵ -
پرشین بورڈ : ۸۵ -
پنجاب : ۱۰ ، ۵۲ -
پنجاب یونیورسٹی : ۲ ، ۲۸ تا ۳۰ ، ۸۵ -

ت

تاج محل : ٦٢ -
ترکستان : ۳۷ -
ترکی : ۵۵ -
توران : ۱۲۵ -

ٹ

ٹاؤن ہال ، لاہور : ۴۴ -

ج

جامعۂ عثمانیہ : ۲۸ -

ح

حلقۂ اربابِ ذوق : ۱۰۵ -
حیدرآباد دکن : ۲۸ ، ۴۳ -

د

دلی : ۴۳ ، ٦١ -

س

سپین : ۱٦۰ -
سری نگر : ۱۲۰ -
سمرقند : ۱۲۸ -
سیالکوٹ : ۴۰ ، ۵۸ ، ۱۴۱ -

ش

شاہی مسجد ، لاہور : ۱۸ -
شیخ محمد اشرف اینڈ سنز ، لاہور : ۱۲۰ -

ط

طرابلس : ۱۵۵ -

ع

عثمانیہ یونیورسٹی : ۲۸ ، ۳۱ -
عرب : ۵۸ -
علی گڑھ : ۵۱ ، ۵۷ ، ۱۵۱ -

ف

فارمن کالج ، لاہور : ۷۷ -
فرید کوٹ روڈ ، لاہور : ۵۹ -
فلسطین : ۳۸ -

ق

قادیان : ۲۵ ، ۵۴ -
قصرِ زہرا : ٦١ -

ک

کابل : ۴۵ -
کاشغر : ۴۷ -
کافرستان : ۴۲ -
کانگریس : ۵۴ ، ۷۸ ، ۷۹ -

گ

گورنمنٹ کالج ، لاہور : ۲۸ تا ۳۱ ، ۱۰۵ -

ل

لاہور : ۲ ، ۱۲ ، ۱۷ تا ۱۹ ، ۲۲ تا ۲۵ ، ۲۷ تا ۲۹ ، ۳۳ ، ۳۴ ، ۴۴ ، ۴۶ ، ۵۷ ، ۵۹ ، ۶۷ ، ۶۸ ، ۷۰ ، ۷۷ ، ۸۳ ، ۱۱۹ ، ۱۳۱ -

لکھنؤ : ۱۷ ، ۴۵ ، ۵۲ -

لندن : ۲۸ ، ۳۵ ، ۵۷ ، ۱۰۵ -

م

مسجدِ جامع دلی : ۶۲

مسجدِ عمر : ۶۱ -

مسجدِ قرطبہ : ۶۱ -

مسجدِ قوۃ الاسلام : ۶۱ ، ۶۲ -

مشن ہائی سکول ، وزیرآباد : ۲۷ -

مصر : ۶۰ -

مقطع : ۱۴۲ ، ۱۴۳ -

موچی دروازے کا باغ ، لاہور : ۲۴ ، ۲۵ -

میکلوڈ روڈ ، لاہور : ۹ ، ۱۰ ، ۲۳ ، ۲۹ ، ۳۹ ، ۴۷ ، ۴۸ -

میلا رام کا تالاب ، لاہور : ۲۳ -

میو روڈ ، لاہور : ۱۰ ، ۳۶ -

میونک : ۵۷ -

ن

ناصر باغ ، لاہور : ۴۴ -

و

وزیرآباد : ۲۷ -

ہ

ہسپانیہ : ۱۷ -

ہندوستان : ۱۵ ، ۱۸ ، ۱۹ ، ۳۵ ، ۵۵ تا ۵۹ ، ۶۲ ، ۶۹ ، ۷۱ تا ۷۴ ، ۷۸ ، ۷۹ ، ۸۱ ، ۱۵۴ -

ی

یورپ : ۶۰ ، ۷۱ ، ۷۴ ، ۷۵ ، ۷۸ ، ۱۰۵ ، ۱۳۹ -

یونان : ۱۴۲ -

یونینسٹ پارٹی : ۵۲ -

☆ ★ ☆

کتب ، رسائل ، اخبارات ، نظمیں وغیرہ

الف

آثارِ اقبال : ۱۵۱ -

آفتابِ صبح : ۱۰۷ ، ۱۲۴ -

ابرِ کوہسار : ۱۰۷ -

اسرارِ خودی : ۷۵ ، ۱۲۵ ، ۱۵۲ -

اقبال کا شاعرانہ مقام : ۱ -

اقبال کی شاعری کا آفاقی لہجہ : ۶۵ -

اقبال نامہ : ۱۲۰ -

انقلاب : ۵۲ ، ۵۴ -

اوڈیسی : ۱۷۵ -

او غافل افغان : ۱۲۶ -

ایک آرزو : ۱۱۷ ، ۱۱۹ -

ایک پہاڑ اور گلہری : ۱۱۱ -

ایک ہندوستانی لڑکے کا گیت : ۶۹ -

اے وادیٔ لولاب : ۱۲۶ -

اے وش (A Wish) : ۱۱۸ -

ب

باقیاتِ اقبال : ۱۱۹ -

بالِ جبریل : ۱۷ ، ۴۵ ، ۷۷ ، ۱۲۴ ، ۱۲۶ ، ۱۲۸ ، ۱۳۷ ،

بانگِ درا : ۴۵ ، ۶۹ ، ۷۰ ، ۷۳ ، ۸۲ ، ۱۰۶ ، ۱۰۷ ، ۱۰۹ ، ۱۱۱ ، ۱۱۲ ، ۱۱۴ ، ۱۱۷ ، ۱۱۹ ، ۱۲۲ ، ۱۲۶ -

بچے کی دعا : ۱۰۷ -

بزمِ انجم : ۱۳۵ -

پ

پرندہ اور جگنو : ۱۱۲ -

پرندے کی فریاد : ۱۱۴ ، ۱۱۷ -

پیامِ صبح : ۱۰۸ -

پیامِ مشرق : ۱۷ ، ۴۱ ، ۴۵ ، ۷۶ ، ۷۷ ، ۱۰۶ ، ۱۱۴ ، ۱۲۵ ، ۱۲۶ تا ۱۲۸ ، ۱۳۳ ، ۱۳۶ -

ت

تصویرِ درد : ۷۳ ، ۱۲۴ -

ج

جاوید نامہ : ۴۵ ، ۷۷ ، ۱۲۷ -

جگنو : ۱۳۵ -

جوابِ شکوہ : ۲۵ ، ۱۲۴ -

ح

حُسن اور زوال : ۱۰۷ -

خ

خضرِ راہ : ۷۷ -
خطبات : ۷۷ -
خفتگانِ خاک سے استفسار : ۱۱۹ -

د

دیوانِ بیدل : ۸۴ ، ۸۵ -

ڈ

ڈے بریک : ۱۰۸ -

ر

رات اور شاعر : ۱۳۵ -
رامائن : ۵۸ -
رموزِ بے خودی : ۷۵ ، ۱۲۵ -
ریمبلز اینڈ ری کلکشنز : ۳۵ -

ز

زبورِ عجم : ۴۵ ، ۷۷ ، ۱۲۷ ،
۱۳۶ -

س

سٹرے ریفلکشنز : ۱۰۵ -
سیرتِ اقبال : ۱۴ -

ش

شکوہ : ۱۲۴ -
شمع اور شاعر : ۷۵ ، ۷۶ ، ۱۲۴ -
شمع و پروانہ : ۱۲۳ ، ۱۳۸ -

ص

صدائے درد : ۱۲۴ -

ط

طفلِ شیرخوار : ۱۲۴ -
طلوعِ اسلام : ۷۶ ، ۷۷ ، ۱۲۴ -

ع

عاشقِ ہرجائی : ۱۲۴ -
عشق اور موت : ۱۰۹ -

ف

فصلِ بہار : ۱۲۷ -

ق

قرآن کریم : ۱۵ -

ک

کرمکِ شب تاب : ۱۲۷ -
کنار راوی : ۷۰ -
کئوپرز پوئیٹیکل ورکس : ۱۰۶ -

کوہستانِ ہمالہ : ۶۷ ، ۶۸ -
کوہ ہمالہ : ۱۲۴ -

گ

گل و بلبل : ۱۳۸ -
گم شدہ بہشت : ۱۲۰ -
گورستانِ شاہی : ۱۱۹ -

ل

لو اینڈ ڈیتھ : ۱۰۹ -

م

ماں کا خواب : ۱۰۷ -
ماہِ نو : ۱۳۵ -
مخزن : ۶۷ تا ۷۰ ، ۷۳ ، ۱۰۷ ، ۱۱۹ -
مسجدِ قرطبہ : ۱۲۴ ، ۱۲۶ ، ۱۳۳ -
ملفوظاتِ اقبال : ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۲ -
میٹا فزکس آف اقبال : ۱۵۱ -
میں اور تو : ۱۲۶ -

ن

نکاتِ بیدل : ۸۵ تا ۱۰۴ -
نوائے وقت : ۱ ، ۸۱ ، ۱۳۳ -
نیا شوالہ : ۶۹ ، ۷۰ ، ۱۲۲ -

و

والدۂ مرحومہ کی یاد میں : ۱۱۶ -

ہ

ہسٹری آف دی یونیورسٹی آف دی پنجاب ، اے : ۲ -
ہمارا دیس : ۶۹ -
ہمالہ : ۱۰۷ -
ہمایوں : ۱ ، ۲۹ ، ۱۲۱ -
ہمدردی : ۱۰۶ ، ۱۱۲ -

☆ ☆ ☆

Books, Periodicals, Poems etc.

Ardent Pilgrim, the : 1.
Armughan-i-Hijaz : 10, 15.
Asrar-i-Khudi : 12.
Canto XXVIII : 14.
Canto XII : 14.
Canto XXIII : 14.
Dialogue of Plato : 20.
Hamd : 7.
Iliad, the : 4.
Inferno, the : 14.
Jack and the Bean-stalk : 20.
Jawid Nama : 9.
Kalmah, the : 16.
Lenin in the Presence of God : 18.
Naqd-i-Hayat : 6.
Na't : 7.
Naya Shivala : 4.
Odyssey, the : 4.
Paradiso, the : 14.
Quran, the : 9.
Reconstruction of Religious Thought in Islam. the : 6, 16, 17.
Tarana-i-Hindi : 4.

☆ ☆ ☆

Mohammaden : See Muslim.
Moslem : See Muslim.
Mosque : 12.
Muses, the : 19-20.
Muslim : 1, 5, 7, 9, 11, 16.
Nicholas III, Pope : 14.
Nicholson, Dr. R. A. : 1, 5, 13.
Peter, St. : 14.
Plato (Dialogue of) : 20.
Prophet, the : 6, 9, 10, 14, 15.
Rumi : 7.
Sadi : 7.
Sappho : 2.
Shakespeare : 2, 3, 4, 19.
Shari'at : 16.
Singh, Iqbal : 1.
Socialism : 6, 17.
Synagogue : 12.
Temple : 12.
Tirath, Swami Ram : 16.
Trojans : 3.
Vaughan, Henry : 2
Virgin, the : 14.
Wali Ullah, Shah : 16.
Wordsworth : 20.
Younghusband, Sir Francis : 18.

Places, Cities, Countries, etc.

Abyssinia : 18.
Allahabad : 6.
Arabia : 5.
Asian : 18, 13.
China : 5.
East, the : 18.
Eden : 4.
England : 1, 18, 19.
Europe : 18.
Greece : 4, 5.
Hijaz : 9.
Hindustan : 4, 5.
India : 1, 19.
Iran : 1.
Iraq : 9.
Italian : 14.
Ka'ba, the : 11.
Kufa : 9.
Lahore : 19.
Spain : 19.
Syria : 9.
Troy : 4.
West, the : 18.

NAME INDEX

The Universal Note in Iqbal's Poetry

Persons Sects, Religions, etc.

Adam : 10.
Andromache : 3.
Aristotle : 1-2.
Beatrice : 3.
Boniface VIII, Pope : 14.
Catholic : 14.
Christ : 14. **See also, Mary.**
Christian : 8.
Christianity : 3, 14.
Church : 11, 12, 14.
Clememt V, Pope : 14.
Communism : 7.
Crashaw, Richard : 7.
Dante : 2, 3, 7, 8, 14.
Daoud, Professor Poure : 1.
Dickinson, Mr. : 5.
Fichte : 13.
Ghalib : 2.
God : 8, 9, 10, 15, 16, 18, 19.
Goethe : 7.
Greek : 4.
Hafiz : 3.
Hali : 2.
Hector : 3.
Herbert, George : 7.
Herodotus : 1.
Hindu : 16.
Homer : 1, 3-4, 19.
Husain : 9.
Husain, Mumtaz : 6.
Islam : 2, 5-7, 14-16.
Islamic : 8, 16.
Jonson, Ben : 2.
Kant : 13.
Lenin : 18.
Lucretius : 7, 14, 19.
Marxism : 6.
Marxist : 6-7.
Mary : 11.
Milton : 2, 20.
Mir : 2.
Mohammad : 11. See also, Prophet.