اقبال

معاصرین کی نظر میں

پروفیسر سید وقار عظیم

EBH

ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ

اقبال

معاصرین کی نظر میں

مُرتّبہ

پروفیسر سیّد وقار عظیم

ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ

ایڈیشن ـــــ ۱۹۸۲ء
تعداد ـــــ ۵۰۰
قیمت ـــــ ۵۰/۰۰

کتابت : س۔ ریاض، الہ آباد
مطبع : تاج آفسٹ پریس، الہ آباد

ایجوکیشنل بک ہاؤس
مسلم یونی ورسٹی مارکیٹ، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

پیشکش

مضامین کا جو مجموعہ اس وقت کلام اقبال کے شائقین کے ہاتھ میں ہے، اسے مرتب کرنے کی خدمت میں نے اپنے مشفقِ دیرینہ ڈاکٹر شیخ محمد اکرام مرحوم کے ایمائے خاص پر قبول کی تھی۔ کسے خبر تھی کہ جب یہ مجموعہ مرتب ہو کر پایۂ تکمیل کو پہنچے گا تو وہ اللہ کو پیارے ہو چکے ہوں گے۔ مرحوم زندہ ہوتے تو میں اپنی کاوشوں کا یہ ناچیز ثمر ان کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کرتا۔ لیکن قدرت کو کچھ اور ہی منظور تھا۔ اب میں بچشمِ پرنم یہ ناچیز ہدیہ مرحوم کی روح کی نذر کرتا ہوں جس کا فیضان دنیائے علم و ادب میں ہمیشہ جاری و ساری رہے گا۔

وقار عظیم

فہرست مضامین

مقدمہ ---- از مرتب ---- ۷

۱	اقبال ایک پیغمبر کی حیثیت سے - ممتاز حسن ----	۱۵
۲	اقبال اور سیاست عالیہ --- سید زبیر ایم۔ اے ---	۴۲
۳	پیامِ اقبال ---------- قاضی عبد الغفار --	۵۵
۴	اقبال پر ایک محققانہ نظر اور ان کی نفسیاتی تشریح --- راغب احسن ----	۷۵
۵	اقبال کی شاعری پر قیامِ یورپ کا اثر - ممتاز حسن ------	۸۶
۶	اقبال اور سیاسیات ------ ڈاکٹر سید عبد اللہ	۹۴
۷	پیامِ اقبال ---------- رشید احمد صدیقی	۱۱۸
۸	علامہ اقبال اور فلسفۂ تصوف -- ادیب۔ اے۔ آبادی	۱۴۱
۹	فلسفۂ اقبال --------- اکرام الحق سلیم --	۱۵۲
۱۰	متفاولِ اقبال ------- غلام احمد پرویز ---	۱۶۵
۱۱	علامہ اقبال کی شاعری ----- صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱۸۲
۱۲	اقبال کی شاعری ------ ڈاکٹر ملک راج آنند	۲۰۳
۱۳	کلامِ اقبال کی ادبی خوبیاں --- محمد اکبر خان ---	۲۱۷

۱۴	ڈاکٹر اقبال کی اردو	محمد محمود زمان خان	۲۲۸
۱۵	مثنوی اسرارِ خودی	اسلم جے راجپوری	۲۴۱
۱۶	رموزِ بے خودی	سید سلیمان ندوی	۲۵۷
۱۷	رموزِ بے خودی	شیخ عبد القادر	۲۶۵
۱۸	اقبال کی مثنویاں	شیخ محمد اکرام	۲۷۴
۱۹	پیامِ مشرق	اسلم جے راجپوری	۲۸۲
۲۰	جاوید نامہ	اسلم جے راجپوری	۳۰۰
۲۱	ضربِ کلیم	اسلم جے راجپوری	۳۱۰

حواشی ---------- ۳۱۴

مقدمہ

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے یہ کتاب اقبال کے فکر و فن اور بعض صورتوں میں اقبال کی شخصیت سے متعلق ایسے مضامین کا مجموعہ ہے جو معاصرینِ اقبال نے ان کی زندگی میں لکھے۔ ایسے قرائن موجود ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ ان مضامین میں سے اکثر اقبال کے مطالعے میں آئے اور ان میں سے بعض کے متعلق انھوں نے اپنے خیالات بھی ظاہر کیے۔ کبھی تحسین و تشکر کی صورت میں اور کبھی تردید و توضیح کے انداز میں۔ اقبال نے دوسروں کی کہی ہوئی باتوں کی تردید اور توضیح میں جو مضامین اور جو خطوط لکھے وہ ان کے فکر و فن کے طالب علم کے لیے ایک بیش بہا خزانے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ خطوں اور مضمونوں کے اس بیش بہا ذخیرے کے علاوہ ایک اور قیمتی دستاویز، جو فکرِ اقبال کے منطقی تجزیے کی اساس بنتی ہے، ان کے خطبات ہیں۔ پچھلے بیس پچیس سال میں کلامِ اقبال کی جو تشریح و توضیح ہوئی ہے اس کا معتد بہ حصہ تجزیاتی ہے اور اس تجزیاتی تشریح و توضیح کو اقبال کے خطبات اور ان کی دوسری تحریروں کی موجودگی نے ممکن اور آسان بنایا ہے اور اقبالیات کے ذخیرے میں "فکرِ اقبال" اور "روحِ اقبال" جیسی وقیع کتابوں کا اضافہ ہوا ہے۔

"فکرِ اقبال" اور "روحِ اقبال" جیسی کتابوں اور فکرِ اقبال کے بعض پہلوؤں پر لکھے جانے والے چند مضامین (مثلاً ڈاکٹر عابد حسین کا مضمون "اقبال کا فلسفۂ خودی") میں تجزیاتی تنقید اور تعبیر کا جو علمی انداز رونما ہوا ہے اس کا آغاز اقبال کی زندگی ہی میں ہو گیا تھا۔ بانگِ درا پر سر عبد القادر کا مقدمہ اس کی سیدھی سادی لیکن واضح اور نمایاں مثال ہے۔ زیرِ نظر مجموعے کے بعض مضامین بھی مطالعۂ اقبال کے اس رخ کی نشان دہی کرتے ہیں کہ تحسین و تنقید میں لہجے

کی شدت سے قطع نظر، ان کی شخصیت کے اجزا اور عناصر کی جستجو کا کام تحقیق و تدقیق کا موضوع بن گیا تھا۔ اس طرح کی ایک مثال اقبال کی شخصیت کا وہ تجزیہ ہے جو اس دعوے کے ساتھ شروع ہوتا ہے کہ "شاید مشرق و مغرب میں آج کوئی ایسا مبصر نہیں جس نے اس نابغۂ دہر کی شخصیت کا کلی مطالعہ کیا ہو۔" تجزیہ نگار نے اس کا سب سے بڑا سبب "اقبال کی ذات کی حیرت انگیز ترکیب اور اس کے پیغام کی زبردست جامعیت" کو بتایا ہے اور اقبال کو سمجھنے کے لیے اس کی نفسیاتی تشریح کو لازمی قرار دیا ہے۔ اس نفسیاتی تشریح کو اقبال کی ذات میں آریت، عجمیت، سامیت، یونانیت، رومانیت اور المانیت کے کلچروں کی لہریں ہم آغوش نظر آئی ہیں اور اسی بنا پر اس نے اقبال کو "عارفِ محض"، "عالمِ محض"، "ناقدِ محض" اور "حکیمِ محض" تصور کرنے کی بجائے "پیغامبری" کا لقب عطا کیا ہے۔ فطانت، ذکاوت، جمالیت، ادبیت اور حکمت کو اس کی وہبی و خلقی اساس اور کشمیری قومیت، پنجابی مرزبومیت، ہندی وطنیت، مشرقی سقامیت اور اسلامی ملیت کو اس کے تمدنی موثرات ٹھہرایا ہے۔

ہم اس تشریح سے متفق ہوں یا نہ ہوں لیکن اس سے یہ بات ضرور سامنے آتی ہے کہ اقبال کی زندگی میں ان کے کلام کی تفہیم کی مساعی جو مختلف راستے اختیار کر رہی ہیں ان میں سے ایک راستہ اقبال کی شخصیت کے تجزیے اور تشریح کا بھی ہے۔ تشریح و تجزیے کے اس مسلک کی بنیاد اس عقیدے پر ہے کہ اقبال کے کلام اور اس کلام کی پیغمبرانہ حیثیت کا صحیح استحسان اور استدراک صرف اس صورت میں ممکن ہے کہ ہم ان داخلی اور خارجی عوامل کا جائزہ لیں جو اس پیغام کے محرک ہوئے۔

اقبال کے کلام اور اس کلام کی پیغامی حیثیت کو سمجھنے کی کوشش کا ایک رخ تو اقبال کی شخصیت کا تجزیہ ہے اور دوسرا رخ، جو بعض حیثیتوں سے پہلے رخ سے کبھی زیادہ دلچسپ اور نتیجہ خیز ہے، اقبال کے کلام کو ادوار میں تقسیم کرنے اور ہر دور کی خصوصیات اور تخلیقی محرکات کا جائزہ لینے کی کوشش ہے۔ اقبال کی زندگی میں اس موضوع پر جو کچھ لکھا گیا اس کی بڑھی سیدھی سادی صورت تو وہ ہے جو ہمیں سر عبدالقادر کے مقدمۂ "بانگ درا" میں ملتی ہے۔ اس مقدمے میں اقبال کے کلام کو تین واضح ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے اور ہر دور کی خصوصیات کے متعلق چند ہلکے ہلکے اشارے کیے گئے ہیں۔ لیکن سر عبدالقادر کے مقدمے کے بعد اقبال کی زندگی ہی میں کئی مضمون ایسے لکھے گئے جن میں کلامِ اقبال کی ارتقائی کیفیت کو زیادہ ابھار کر پیش کیا گیا ہے اور

ہر دور کی شاعری کو ایسی خصوصیات کا حامل بتایا گیا ہے جو واضح طور پر اسی مخصوص دور کا امتیازی نشان ہیں۔

اس مجموعے میں جو مضامین شامل ہیں ان میں سے بعض خاص طور سے ایسے ہیں جن میں اردو کی خصوصیات کی بڑی دلکشا اور بصیرت افروز توضیح و تصریح کی گئی ہے۔ قاضی عبدالغفار نے اپنے مضمون "پیامِ اقبال" میں اقبال کی شاعری کے ہر دور کو ایک ہی فلسفۂ حیات کا حامل بتاتے ہوئے ابتدا، ارتقاء اور انتہا میں یہ فرق محسوس کیا ہے کہ ابتدائی دور میں خیالات کی جدت و وسعت تو تھی مگر گہرائی بہت کم تھی۔ دوسرے دور میں شاعر کو ایک وسیع جولانگاہ کی طلب ہوئی اور اقبال کے تخیل کی بیتابی نے اردو کی حدوں سے گذر کر فارسی کی سرزمین کو اپنے لیے وجہِ سکون بنایا۔ قاضی صاحب کے نزدیک اقبال کی شاعری کا پہلا دور "بے چینی، بے اطمینانی اور جھجک" کا دور ہے۔ لیکن اس سے آگے کی منزلیں ایک زندہ پیغامِ عمل کی منزلیں ہیں، جہاں ڈھکے چھپے اشاروں اور دھیمی آوازوں کی جگہ ایک نعرۂ مستانہ ہے، جو کبوتر کے تن نازک میں شاہیں کا جگر پیدا کرنے کا عزم بالجزم رکھتا ہے۔ شاعری کے اس دور میں جذبۂ اسلامی کی سرمستی اور از خود رفتگی ہے اور سفرِ حجاز کی آرزو میں آبلہ پائی کی لذتوں کی طلب۔ اس لحاظ سے اقبال کی شاعری کے صرف دو دور ہیں؛ ایک وطنیت کا اور دوسرا ملت پسندی کا، جو جغرافیائی حد بندیوں کے قیود سے آزاد ہے۔

ملک راج آنند کو اقبال کے پہلے دور کی شاعری میں جو رنگینی اور دل آویزی نظر آئی ہے وہ ان کے نزدیک حسنِ تخیل اور حسنِ بیان کی معراج ہے۔ اس دور کی خالص مشرقیت میں سحر آگیں ترنم اور حلاوت اور سرور و انبساط کی غیر محدود کیفیت ہے۔ اس دور میں جذبات کی نزاکت اور بیان کی لطافت کا سبب یہ ہے کہ وہ ہندوستان میں قومیت کے پودے کو پروان چڑھتے دیکھنے کے آرزومند ہیں۔ ایسی متحدہ قومیت جو افراد میں مردانگی اور شجاعت کے جوہر پیدا کرے اور وہ مل کر ایک ایسے "نئے شوالے" کا گیت گائیں جو ساری کائنات کا معبد ہو۔ ملک راج آنند کے تجزیے کے مطابق اقبال کی شاعری کا دوسرا دور جو ان کے قیامِ یورپ کا زمانہ ہے، شاعر کے دل پر محبت کی حکمرانی کا دور ہے جس میں وہ "محبت کے پیغام لکھتا ہے، ہجر پر آنسو بہاتا ہے، چاند اور ستاروں سے محبت کرتا ہے.... فطرت کے ہر ذرے میں محبوب مجازی کے جمال کا مشاہدہ کرتا ہے۔ رفتہ رفتہ عشقِ مجازی کی چنگاری میں سے عشقِ الٰہی کی چنگاری پھوٹ کر نکلتی ہے اور اقبال مغرب کی مادہ پرست دنیا سے بیزار ہو کر اس عشق کی چنگاری کو دل میں لیے وطن لوٹ

آتے ہیں ۔ ان کی شاعری کا یہ تیسرا دور مشرق کے لیے ایک نئے دور کی صبح کے طلوع کی بشارت سے شروع ہوتا ہے اور اقبال کی آرزو نئے کعبے کے مؤذن کی آواز بن کر فضا میں گونجتی ہے ۔

اقبال کی شاعری کا تیسرا دور جو اسرارِ خودی ، رموزِ بے خودی ، پیامِ مشرق اور زبورِ عجم کی تخلیق کا دور ہے ، آنند کے نزدیک ان کے ان فلسفیانہ خیالات کا دور ہے جو صرف مسلمانانِ ہند کے لیے مخصوص نہیں ۔ سارا عالم ان کا مخاطب ہے ۔ ڈاکٹر نکلسن کے لفظوں میں "ان چاروں کتابوں میں ایک ہی آرزو انگیز گیت ، ایک ہی افسوں ہے جسے ایک پیغمبر کی صدا کہنا چاہیے ۔

ہمارے اپنے زمانے میں اب سے چند برس پہلے ، اقبال کی شاعری کے دوسرے دور کو محض ایک جذباتی دور کہنے کی جس روش کا آغاز ہوا تھا اسے بہت کم ذہنوں نے قبول کیا لیکن اس دور کو ایک وسیع تر علمی اور فلسفیانہ مفہوم میں جذباتی کہنے کا آغاز اقبال کی زندگی ہی میں ہو چکا تھا ۔ اس ضمن میں جو باتیں کہی گئیں وہ اس قدر معتبر ہیں کہ انھیں اقبال کے فکری مطالعے میں نمایاں جگہ ملنی چاہیے ۔ اقبال کے قیامِ یورپ کے زمانے (۱۹۰۵ء ۔ ۱۹۰۸ء) کو ان کے "روحانی ارتقا کی اہم ترین منزل" قرار دینے والے ممتاز حسن نے اس دور کی نظموں کو غیر معمولی دلچسپی کا حامل بتایا ہے اور ان میں مندرجہ ذیل خصوصیات کی نشاندہی کی ہے :

۱ ۔ زندگی کا شدید احساس جو ایک حد تک ابیقوریت تک جا پہنچتا ہے ۔ حسن اور خصوصاً انسانی حسن سے وابستگی جو عشق کے مترادف ہے ۔

۲ ۔ جذبات کی غیر معمولی نزاکت اور محبت کا لطیف مضمون ۔

۳ ۔ زندگی کی سب سے بڑی حقیقت کی ترجمانی ، یعنی اقبال کے دل و دماغ سے بتدریج اس خیال کا ظہور کہ زندگی کوششِ پیہم کا نام ہے ۔

اس زمانے میں اقبال کی طبیعت میں ایک خاص قسم کی رقت ہے ۔ اکثر نظموں میں ایک سوز ہے جو کسی میٹھے راگ کی لے کی طرح دل میں بس جاتا ہے ۔ اگر اقبال کے قیامِ ولایت کی شاعری کو مجموعی حیثیت سے دیکھا جائے تو اس میں ایک حساس ، بے قرار ، آتشیں شباب نوجوان کی تصویر نظر آتی ہے ۔ یورپ کی دلفریب دنیا ایک پر بہار گلستان کے مانند تھی ، جہاں سے اقبال ایک جوئے نغمہ خواں ہو کر گزرا ، مگر جب زندگی کے کوہ و بیاباں اس کی نظروں کے سامنے آئے تو وہ ایک سیلِ تندرو بن گیا اور ایک دنیا کو اپنے طوفانِ محشر خیز میں بہا کر لے گیا ۔

اس "طوفانِ محشر خیز" میں اقبال کی شاعری کے اس رخ کی طرف اشارہ ہے جسے "پیغمبری"

کہنے کا رجحان اقبال کی زندگی ہی میں عام ہوگیا تھا۔ زیرِ نظر مجموعے میں جو مضامین شامل ہیں ان میں بعض کے عنوانات ہی میں اقبال کی شاعری کی پیغمبرانہ حیثیت اور شان پر زور دیا گیا ہے، لیکن جن مضامین میں پیام، پیغام یا پیغمبری کو عنوان نہیں بنایا گیا ان میں بھی بار بار یہی بات کہی گئی ہے کہ اقبال کی شاعری کے مافیہ کی صحیح تفہیم اور اس کے شاعرانہ اسلوب کی صحیح تحسین اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس کا مطالعہ اسے پیغام سمجھ کر نہ کیا جائے۔ چنانچہ ہوتا عموماً یہ ہے کہ مضمون نگار، اس سے قطع نظر کہ اس کی گفتگو کا موضوع شعرِ اقبال کا کون سا رخ یا کون سا رجحان ہے، یہ بات ضرور کہتا ہے کہ اقبال کی شاعری اصل میں ایک پیغام ہے اور جب شاعری کو پیغام کہا جاتا ہے تو اس پر مختلف زاویوں سے بحث کی جاتی ہے۔

ایک زاویۂ نظر تو یہ ہے کہ اقبال بلاشبہ فلسفی بھی ہیں اور شاعر بھی لیکن جس طرح ان کا فلسفی اور شاعر ہونا مسلّم ہے اسی طرح ان کا پیغمبر ہونا بھی مسلّم ہے، اس حد تک کہ ان کی شاعری اور فلسفہ، دونوں اس پیغام کے تابع ہیں۔ کلامِ اقبال کے متعلق یہ نقطۂ نظر رکھنے والے یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ اقبال کا تمام تر کلام اس خصوصیت کا حامل نہیں جسے بعض مبصروں نے "پیغمبری" کا نام دیا ہے۔ لیکن اس کلام کا بیشتر حصہ ایسا ہے جس میں اقبال یا تو ملّتِ اسلامیہ سے مخاطب ہیں یا پوری نوعِ انسانی سے اور اس کے ہر فرد کو ایک نیا انسان، ایک پختہ تر اور کامل تر انسان بننے کی راہیں دکھاتے ہیں۔ وہ اپنے عہد کے انسان کی سستِ عنصری سے بیزار ہو کر اسے ایک سیاسی، تمدنی اور روحانی انقلاب برپا کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ اقبال کی اس دعوت کی اساس ایک واضح اور متعین اخلاقیات پر قایم ہے جس میں زندگی کی بعض قدروں اور کیفیتوں اور فکر و عمل کے بعض رویّوں کو مستحسن قرار دیا گیا ہے اور بعض کو ناپسندیدہ ٹھہرا کر ان سے بچنے اور احتراز کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ سکون و جمود، گمان و شک، غلامی و تقلید، حزن و خوف اور مادیت پسندی اسی طرح کی چند چیزیں ہیں۔

اقبال کے پیغام کے عناصر کی جستجو نے نقادوں کو تجزیے کی راہ دکھائی ہے اور اس تجزیے میں انھیں سب سے زیادہ مدد "اسرار و رموز" کے مطالب سے ملی ہے۔ چنانچہ پیغام کے نقطۂ نظر سے اقبال کے کلام کا فکری تجزیہ کرنے والے جزواً یا کلاً اپنے مباحث کی بنیاد فکر کے انھیں اجزا پر رکھتے ہیں جن سے اسرار و رموز کی ترکیب عمل میں آئی ہے۔ اس سلسلے میں سب نقادوں کی روش یکساں نہیں۔ مثلاً بعض نقادوں نے تو صرف یہ کیا ہے کہ اقبال کے پیغام کی تشریح کرتے ہوئے تمام و کمال وہی نکات دہرا دیے ہیں جو 'اسرار و رموز' کی تشکیل و تعمیر کی اساس ہیں۔ ان نکات کے

بیان میں خیالات کی ترتیب بھی اسی سلسلے اور منطق کے مطابق ہے جو اسرار و رموز میں اختیار کی گئی ہیں۔ اس کے مقابلے میں بعض نقاد ان بہت سے نکات میں سے صرف چند پر توجہ صرف کرتے ہیں اور ان چند نکات کو فکر کے اس مربوط رشتے سے الگ کر کے جس میں اقبال نے انھیں منسلک کیا ہے ان پر زیادہ مدلل اور سیر حاصل بحث کرتے ہیں۔ اپنی دلیل کو قوی اور مستحکم بنانے کے لیے اقبال کے دوسرے مجموعوں کی طرف رجوع کر کے فارسی اور اردو کی ایسی مثالیں یکجا کر لیتے ہیں جن میں ایک مخصوص خیال نے مختلف شاعرانہ پیکر اختیار کیے ہیں۔ اس طرح کی تنقید کا محرک یہ جذبہ ہے کہ "بانگِ درا" کی بعض نظموں اور 'پیام مشرق' اور 'زبور عجم' کے بعض حصوں کے حوالے سے ایک خاص فکری نقطے کے گرد ایک مستحکم حصار تعمیر کیا جائے تاکہ فکرِ اقبال کی ایک اہم اکائی اپنے صحیح حد و خال کے ساتھ ابھر کر سامنے آسکے اور قاری کے قلب و ذہن پر ایک مستقل نقش ثبت کر سکے۔

کلام اقبال کو پیغمبری کہنے کی روش فکر کے اس رجحان کا نتیجہ ہے کہ اقبال کے فکری نظام کی اساس اسلامی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کلامِ اقبال کے موضوعات کا تجزیہ کرتے ہوئے، اس سے قطع نظر کہ تجزیے کا موضوع کیا ہے، لکھنے والوں کا استنباط یہی ہوتا ہے کہ اقبال کے اِس موضوع یا خیال کا ماخذ تعلیمات اسلامی ہیں۔ یہ بات اُن مضامین میں جو اس مجموعے میں شامل ہیں مختلف پیرایوں میں کہی گئی ہے مثلاً ایک مقالہ نگار نے فکرِ اقبال کے عناصر کا ذکر کرتے ہوئے اخوتِ اسلامی، تولیدِ مقاصد، حزن و یاس کے مضر اثرات اور اعتمادِ نفس جیسے موضوعات پر بحث کی تو تمہید کے طور پر یہ بات کہی کہ "علامہ اقبال کی شاعری کا مطمحِ نظر خالص اسلامی ہے اور وہ اپنے گراں قدر اصولِ ترقی کی تعلیم کے لیے آیاتِ قرآنی، احادیثِ صحیحہ اور آثار سلف کے استنباط سے اکثر کام لیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے اشعار کے معانی کے صحیح ادراک کے لیے قرآنِ حکیم و احادیث اور اسلامی تواریخ سے اچھی خاصی واقفیت لازمی ہے"۔ کہ اس واقفیت کے بغیر نہ اس سوز نہاں اور جذبۂ آتشیں کا احساس آسان ہے جس سے اقبال کا ہر مصرع معمور ہے اور نہ انقلاب کی اس روح تک رسائی ممکن ہے جسے اقبال دنیائے اسلام میں جاری و ساری دیکھنے کی آرزو رکھتے ہیں۔

ایک اور مقالہ نگار نے فکرِ اقبال کی اسلامی اساس والی بات کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ "اقبال کا یہ مستانہ جذبۂ اسلامی محض جذبہ ہی نہیں ہے۔ اس نے تعلیماتِ اسلامی کے گہرے مطالعے کے بعد اپنی زندگی کا ایک فلسفہ وضع کر لیا اور اسی فلسفے کی بنیاد پر وہ اسلام اور مشرقیت کا ترجمان اور مدعی بن کر سامنے آیا۔ یہ فلسفہ احساس خودی کا فلسفہ ہے جس کی چٹان پر کھڑے ہو کر اقبال

نے عصرِ جدید کو ایک عام چیلنج بھی دیا ہے اور ایک پیامِ زندگی بھی۔ اسی کی ضرب کاری سے اس نے وطنیت کے بت کو پاش پاش کیا اور اسی کا سہارا لے کر عقل فسوں پیشہ کے خلاف علمِ جہاد بلند کیا اور ایک دور بین اور صاحبِ بصیرت پیغمبر کی طرح مغرب کو اس کے انجامِ بد سے آگاہ کیا اور اہلِ مشرق اور اہلِ اسلام کو ایک حسین تر مستقبل کی بشارت دی۔

ایک اور مقالہ نگار کا موضوعِ بحث "اقبال اور سیاستِ عالیہ" ہے۔ اس موضوع پر تجزیاتی بحث کرتے ہوئے مقالہ نگار نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اقبال جب تک ہندوستان میں تھے وطنیت کے غلغلوں سے متاثر تھے۔ جب یورپ پہنچے اور نیشنلزم کے چشمۂ اولیں کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تو اس کا پانی گدلا، بدبودار اور ناصاف نظر آیا۔ فی الفور ان کی نگاہیں ایک بلند ترین منتہا اور اعلیٰ ترین آئیڈیل کی جانب اٹھیں اور وہ اسلام کے حقیقی پرستار بن گئے اور یہ آغاز ہے سیاسی افکار میں اقبال کے شیوۂ بت شکنی کا۔ مضمون نگار کی رائے یہ ہے کہ یہ بت شکنی اقبال کو اس لیے راس آئی کہ وہ تمام افکار اور اعمال کو اسلام یا فطرۃ اللہ کے معیار اور نقطۂ نگاہ سے دیکھنا چاہتا ہے اور اس کے یقین و ایمان کے لیے فطرۃ اللہ عین اسلام ہے۔ وہ فلسفیانہ اور حکیمانہ براہین بھی اپنے پاس رکھتا ہے"۔

پیغام یا فلسفے کی اسلامی روح کے متعلق بحث کرتے ہوئے ایک اور مقالہ نگار نے اقبال کی شخصیت کی نفسیاتی تشریح کی ہے اور اس تشریح کے دوران میں بعض خلقی اور ماحولی عناصر کی نشاندہی کی ہے۔ اس نفسیاتی تشریح کی تکمیل اس بات پر ہوتی ہے کہ "اقبال اسلامیت کی روح مجسم کا نام ہے"۔ بقول مقالہ نگار اقبال اسلام کو اس عمرانی اور روحانی وفاق عالم کی صراطِ مستقیم سمجھتا ہے جس کی طرف دنیا تیزی سے بڑھ رہی ہے۔ اس مقالہ نگار کے نزدیک اقبال کی صورت میں دنیا میں پہلی مرتبہ ایک ایسی روحِ اعظم تخلیق ہوتی ہے جو صاحبِ بصیرت و اجتہاد ہے اور دنیا کے لیے ایک عظیم الشان پیغام کا پیغامبر ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اقبال کے معاصرین میں سے جس کسی نے اقبال کے متعلق کوئی بات کہنے کی ضرورت محسوس کی، خواہ اس بات کا تعلق ان کی شخصیت سے ہو خواہ بحیثیت مجموعی ان کے فکر اور پیغام سے اور خواہ فکر اور پیغام کے کسی خاص پہلو سے اس کی کوشش یہی رہی ہے کہ تشریح اور تجزیے کی مدد سے یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ اقبال کے افکار کی اساس فی الجملہ تعلیماتِ اسلامی ہیں اور ان تعلیمات کو اقبال نے اپنے عہد کی ضرورتوں اور تقاضوں کے تحت ایک منظم اور مربوط فلسفیانہ نظام کی شکل دی ہے۔ اس فلسفیانہ نظام میں خودی اور عشق کو جو اہمیت حاصل ہے مضمون نگار اس کی وضاحت کرتے ہوئے ان دونوں تصورات (خودی اور عشق) کی جو تفسیر و تعبیر کر رہے ہیں اس میں ابھی اس دقتِ نظر کو زیادہ دخل نہیں جس کا اظہار ان مضمونوں اور ان کتابوں میں ہوا ہے جو ان موضوعات سے متعلق اقبال کے انتقال کے بعد لکھی گئیں۔

اقبال کی شاعری کے مافیہ اور ان کے فکر اور پیغام کی مخصوص نوعیت کے متعلق مقالہ نگاروں

نے جو کچھ لکھا وہ اس احساس کے تحت لکھا کہ اقبال عہد جدید میں مشرق کی نشاۃ ثانیہ کے سب سے بڑے علمبردار اور دنیائے اسلام میں بیداری کے پیغامِ نو کے سب سے بڑے نقیب ہیں۔ اسی احساس سے پیدا ہونے والی جذباتی شیفتگی مضامین میں عقیدت مندی کے انداز میں ظاہر ہوئی ہے اور اس عقیدت نے عموماً تنقید کو توصیف اور توصیف کو مبالغہ بنا دیا ہے۔ جذبے نے یہاں جوش اور جوش سے بڑھ کر ہیجان کی صورت اختیار کی ہے اور خطابت کا زورِ بیان کی لطافت پر غالب آیا ہے۔ بعض مضمونوں میں جا بجا اقبال کی وکالت کی جو کوششیں ہوئی ہیں ان میں مناظرے کا رنگ پیدا ہو گیا ہے۔ لیکن غنیمت ہے کہ یہ صورت سب مضمونوں میں نہیں۔ جن مضمونوں میں ہے ان میں کم و بیش کے فرق کے ساتھ ہے اور جن میں نہیں ہے وہاں اکثر و بیشتر نتائج کی بنیاد صحیح قسم کا منطقی استدلال ہے۔ تعریف و توصیف کا لہجہ جذبات سے مملو ہونے کے باوجود حد درجہ معتدل اور متوازن ہے۔ وکالت میں اہم اور غیر اہم کا امتیاز مدِ نظر رہا ہے اور دلائل کی بنیاد عقلی توجیہہ پر رکھی گئی ہے۔ اس طرح کے مضامین میں بیان کی شگفتگی بھی ہے اور قوت بھی اور تنقید کی منصف مزاجی کی یہ کیفیت بھی کہ جہاں کہیں اختلافِ رائے کی گنجائش ہے اس کے اظہار میں تامل نہیں کیا گیا اور یوں بحیثیت مجموعی اس مجموعے کے مضامین کے مطالعے سے وہ سب تنقیدی رویے ہمارے سامنے آتے ہیں جو اقبال کے معاصرین نے فکرِ اقبال اور شعرِ اقبال کے متعلق اختیار کیے تھے اور جن کی بنا پر ایک خاص طرح کی تنقید وجود میں آئی تھی۔

اقبال کے معاصرین نے اقبال کی شخصیت، ان کی شاعری اور ان کے افکار کے متعلق جو کچھ لکھا اس کی خاصی مقدار ایسی ہے جس میں حد درجے کی افراط تفریط ہے۔ اس معنی میں کہ تحسین اور تنقیص دونوں میں اعتدال اور توازن کا فقدان اور جذباتی مبالغہ آرائی کا غلبہ ہے۔ لیکن افراط تفریط کے اس دور میں یہ بات بھی روزِ روشن کی طرح واضح ہے کہ فکرِ اقبال اور شعرِ اقبال کی تفہیم و تقدیر اور مفکر، مصلح اور شاعر کی حیثیت سے اقبال کے مرتبے کی تعیین کی روش عام ہو رہی ہے اور ان کے افکار اور اشعار بین الاقوامی سطح پر بحث و تمحیص اور تجزیے اور تبصرے کا موضوع بن رہے ہیں۔ انھیں ایک طرف مشرق کی اور دوسری طرف دنیائے اسلام کی بیداری کا پیغامبر کہہ کر یہ پیش گوئی کی جا رہی ہے کہ مشرق کے کعبے کے اس مؤذن کی آواز مغرب کے کلیساؤں میں بھی گونجے گی اور اس کا نغمۂ مسیحائی مردہ انسانیت کے لیے حیاتِ تازہ کا پیامی بنے گا۔

اقبال کے پیغام کو مشرق کے گوشے گوشے اور دنیائے اسلام کے قریے قریے میں عام کر کے انسان کے خوف، ناامیدی اور بے یقینی کو دور کرنے اور اس کی خود اعتمادی کو بحال کرنے میں جو مدد ملے گی اس کی طرف اس مجموعے کے مضامین میں بڑے واضح اشارے موجود ہیں اور میرے نزدیک ان کو مرتب کر کے منظرِ عام پر لانے کا یہی جواز کافی ہے۔

وقار عظیم

لاہور، ۱۷ دسمبر ۱۹۷۳ء

مُمتاز حسن

(۱)

اقبالؔ ایک پیغمبرؔ کی حیثیتؔ سے

انسان ایک حیوان بے قرار ہے اور اس کی بے قراری کا سب سے بڑا سبب اس کا تخیل ہے۔ تخیل انسان کی وہ روحانی خاصیت ہے جو اسے مادی کامیابیوں پر نازاں ہونے سے روکتی ہے۔ جب تخیل ایک مرکز پر قایم ہو جائے تو وہ مرکز انسان کا مقصد بن جاتا ہے۔ وہ تعلق جو انسان کو اس مرکز سے ہے، اگر جذباتی صورت اختیار کرلے تو عشق ہے۔

انسان کی بے قراری کو کم کرنے کے لئے قدرت نے اسے ایک اور قوت بخشی ہے جو مختلف اشیاء کو ایک دوسری سے متمیز کرتی یا مطابقت دیتی ہے۔ ہمارے ذہنی معلومات اور نتائج کو یک جا کرکے انھیں ایک نظام کی صورت بخشتی ہے اور انسان کو حفاظت زندگی اور سکون و عیش کا سبق سکھاتی ہے —— یہ عقل ہے۔

اگر عقل کا کام مختلف واقعات کے اسباب و نتائج پر غور کرنا یا زندگی کے ذرائع اور وسائل سوچنا ہے تو عشق کا کام کسی مقصد کی خاطر زندگی کو قربان کرنا ہے۔ عقل کی غرض و غایت محض انفرادی ہے مگر عشق کبھی انفرادیت سے وابستہ نہیں ہوتا۔ عشق کے مقاصد کی کوئی حد نہیں۔ عشق کسی خوب صورت عورت سے بھی ہو سکتا ہے، کسی علم یا فن سے بھی اور کسی بے جان بت سے بھی۔ ان سب مقاصد میں نوعی اختلاف ہے۔ سب سے اعلیٰ مقصد وہ ہے جو بنی نوع انسان کی اجتماعی اور روحانی زندگی سے وابستہ ہو۔ میرا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص جسے ایک عورت سے عشق ہے، کسی ایسے مصلح یا ریفارمر سے بہت مختلف ہے جسے انسانوں کی اجتماعی فلاح سے عشق ہو۔ اگرچہ دونوں کو ایک ہی سی

روحانی منزلوں سے گذرنا پڑتا ہے، تاہم ان کے مقاصد کی نوعیت ان کی شخصیت میں ایک عظیم الشان فرق پیدا کر دیتی ہے۔ مثال کے طور پر میں قیس عامری اور رسول عربی کا مقابلہ کروں گا؛ قیس کو ایک عورت سے عشق تھا اور رسول عربی کو اپنی بنی نوع انسان سے۔ دونوں نے اپنے اپنے عشق کی بدولت ہزاروں اذیتیں اٹھائیں مگر چونکہ دونوں کے مقاصد کی نوعیت جدا تھی، اس لئے دونوں کی شخصیت، دونوں کے دائرۂ عمل، نتیجۂ عمل اور طریقِ عمل میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ عشق کی شان اس کے مقصد کی وسعت سے ہے۔ ایسے وسیع عشق کی اشاعت کرنا پیغمبری ہے۔

کسی مقصد کی اشاعت کرنے کے دو طریق ہیں، عمل اور قول، اور دونوں ضروری ہیں۔ جس پیغمبر میں قول اور عمل مطابق ہو جائیں وہ مکمل پیغمبر ہے، مگر ایسا ہونا دنیا کے معمولی واقعات میں سے نہیں۔ عموماً انسانوں کا عمل ان کے قول کے مطابق نہیں ہوتا۔ میں نے جہاں تک غور کیا ہے، یہ بات سوائے رسول کریم کے اور کسی میں نہیں۔ اور آپ کی شخصیت کا وہ عالم ہے کہ:

بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر

مگر چونکہ عام انسانوں کے قوائے عمل کمزور ہوتے ہیں، اس لئے عمل کی بجائے اگر صحیح کوششِ عمل ہی موجود ہو تو وہ بھی بڑی بات ہے۔

عشق زندگی کے بنیادی حقایق میں سے ہے۔ اس کا پیغام زندگی کا سب سے عظیم الشان پیغام ہے اور اس پیغام کے پہنچانے والے کو میں پیغمبر کہتا ہوں۔ میں نے یہ سب کچھ اس امر کے واضح کرنے کے لئے کہا ہے کہ میں نے لفظ "پیغمبر" کو کسی طرح بھی کوئی مذہبی رنگ نہیں دیا۔ نہ اسے کسی مشکوک مفہوم ہی میں استعمال کیا ہے۔ میرا مطلب بالکل صاف ہے۔ اقبال کو پیغمبر کہنے سے میری مراد یہ ہے کہ اقبال نے زندگی کے بنیادی حقائق کو ہمارے سامنے پیغام کی صورت میں پیش کیا ہے اور ہمارے لئے ایک مخصوص راہِ عمل منتخب کی ہے۔ میں اقبال کی شخصیت اور نبوت میں مطلق کوئی خلط مبحث نہیں کرنا چاہتا۔

(۱)

اقبال کے متعلق کسی قسم کی گفتگو کرنے سے پہلے اس کی شخصیت کا اندازہ کرنا لازم ہے۔ حضرت عیسیٰ کا قول ہے کہ "جو لوگ میرے موافق نہیں ہیں وہ میرے مخالف ہیں۔" میرے

خیال میں کسی عظیم شخصیت کا بہترین معیار یہی ہے کہ ہم اسے نظر انداز نہ کرسکیں۔ نپولین کے متعلق ہزاروں کتابیں لکھی گئی ہیں مگر ان سب میں ایک کتاب بھی ایسی نہیں ملے گی جس میں مصنف نے اس کی زندگی کے واقعات پر معمولی سا تبصرہ کر کے قصہ ختم کر دیا ہو۔ یا تو نپولین کی اچھی خاصی مذمت کی ہوگی یا مدح و ستائش، یا کم از کم جلدی سے کوئی فیصلہ نہیں دیا ہوگا۔

یہی حال اقبال کا ہے۔ فرق یہ ہے کہ اقبال کے متعلق کتابیں نہیں لکھی گئیں، صرف وقتاً فوقتاً رائیں ظاہر کی گئی ہیں۔ جہاں تک ان آرا کی نسبت میرا تجربہ ہے یا تو صریحی طور پر موافق ہیں یا مخالف۔ کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ اقبال میں معمولی انسانوں کی طرح کچھ خوبیاں اور کچھ برائیاں ہیں، اور یہ خوبیاں اور برائیاں قریباً قریباً برابر ہیں۔ اقبال کی فطرت کے چند پہلو اس قدر نمایاں ہیں، اس کی طبیعت اس قدر "یک طرفہ" واقع ہوئی ہے کہ اس کی نسبت جو کچھ بھی کہا جائے وہ نیم گرم الفاظ میں نہیں کہا جا سکتا۔ مثال کے طور پر عبدالرحمٰن بجنوری کا یہ قول لیجئے کہ "اقبال ہمارے زمانے کا مسیحا ہے جو مردوں کو زندہ کرنے کے لئے آیا ہے"۔ برخلاف اس کے میرے ایک دوست فرمایا کرتے ہیں کہ اقبال کے کلام میں نہ "شعریت" ہے اور نہ "اثر"۔

(۲)

اس سلسلے میں اقبال کے متعلق چند تنقیدی غلطیوں کا ذکر نابے جا نہ ہوگا جو وقتاً فوقتاً لوگوں کی زبان یا قلم سے سرزد ہوتی رہی ہیں۔ سب سے پہلے میں اردو کے ایک مشہور اور محترم ادیب کی طرف اشارہ کروں گا جو اپنے ایک مضمون میں 'اسرار و رموز' اور 'پیام مشرق' کے متعلق فرماتے ہیں:

> "فارسی میں اقبال کے قلم سے تین کتابیں اس وقت تک نکلی ہیں: 'اسرار خودی'، 'رموز بے خودی' اور 'پیام مشرق' ایک سے ایک بہتر۔ پہلی کتاب سے دوسری میں زبان زیادہ سادہ اور عام فہم ہو گئی ہے، اور تیسری، دوسری سے زیادہ سلیس ہے[۱]۔"

اس سے کچھ آگے چل کر کہا ہے:

> "'پیام مشرق' میں ہمارے مصنف نے یورپ کے ایک نہایت بلند پایا شاعر گوئٹے کے 'سلام مغرب' کا جواب لکھا ہے اور اس میں نہایت

حکیمانہ خیالات کا اظہار بہت خوبصورتی سے کیا گیا ہے۔ اس کے اشعار
میں بعض بڑے بڑے عقدے حل ہوئے ہیں جو پہلے ایسے آسان طریق
سے بیان نہیں ہوئے تھے۔“ [۱۲]

میں اس نقطۂ خیال کے متعلق تفصیل سے کچھ کہنا نہیں چاہتا۔ صرف نہایت ادب سے اتنا عرض کروں گا کہ ’پیام مشرق‘ کوئی فلسفے کی کتاب نہیں ہے، بلکہ ان لوگوں کے لئے جو سنتے اور سمجھتے ہیں، ایک پیغام ہے جس کی عظمت واہمیت کا معیار اس کی دقیقہ رسی اور کنج کاوی یا اس کے پیرایہ اظہار کی سلاست و روانی نہیں بلکہ اس کی روح ہے جو انسان کی زندگی کو ایک نئی صورت، ایک نئی وسعت دیتی ہے۔ ویسے عقدے حل کرنے کو تو نظیری بھی کر گیا ہے:

نزد تو جبرئیل وحی آورد — عقل برقع زرخ کشود ایں جا
گرد انانیت از سجود ابا — جزد و کل ہست در سجود ایں جا

اسی طرح ’بانگ درا‘ کے متعلق بھی، جس کو انھوں نے ایک ”مجموعۂ دلپذیر“ کے نام سے یاد فرمایا ہے، صرف یہی کہہ دینا کافی ہے کہ وہ ناسخ و آتش یا داغ و امیر کے اشعار کی طرح کوئی مجموعہ دلپذیر نہیں، کچھ اور ہے۔

ایک اور تنقیدی غلطی جو بہت عام ہے، زیادہ تر اہل لکھنؤ سے سرزد ہوتی ہے: وہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ اقبال ”فن شاعری“ سے بے بہرہ ہے۔ میرے ایک دوست، جو خود ایک خوشگو شاعر ہیں اور باوجود پنجابی ہونے کے لکھنوی خیالات سے مالا مال ہیں، اقبال کے کلام کی چند ترکیبوں کے متعلق ایک جگہ فرماتے ہیں کہ ”میں انھیں فصیح نہیں سمجھتا۔ دہلی اور لکھنؤ دونوں جگہ کی روزمرہ بول چال میں متروک ہیں ... فن میں اقبال کی پیروی میرے نزدیک ناجائز ہے۔ ’بانگ درا‘ اٹھا کر دیکھئے۔ اقبال میں فن کی بہت سی اغلاط موجود ہیں، اگرچہ وہ تخیل کا بادشاہ ہے۔“ اس کے بعد میرے کرم فرما چند ”اساتذۂ فن“ کا نام لیتے ہیں۔ یعنی وحشت، شوق قدوائی، حسرت موہانی، سید سلیم وغیرہ۔

اقبال پر ماہر فن نہ ہونے کا اعتراض (جس کی غلطی سے میں اس جگہ بحث نہیں کروں گا) اس لئے بہت مقبول ہے کہ عموماً زبان کی شستگی، ترکیبوں کی چستی، بندش کی صفائی، الفاظ کی خوبصورتی اور محاورہ و روزمرہ جیسی چیزوں ہی کو شاعری سمجھا جاتا ہے،

حالانکہ یہ چیزیں بذات خود اور حقیقی جذبات کے بغیر (جو لکھنوی شاعری میں قطعاً مفقود ہیں) محض بے معنی ہیں۔ اس سلسلے میں مجھے اپنے ایک مرحوم پروفیسر صاحب کا قول اکثر یاد آتا ہے جو فرمایا کرتے تھے کہ "اقبال کہاں کا شاعر ہے۔ یہ کیا ہے کہ دو چار نظمیں، دو چار غزلیں لکھ دیں۔ آئے تو ذرا قصیدہ لکھ کر دکھائے۔" میرے پاس اس کا جواب نہ اس وقت تھا اور نہ اس وقت ہے۔

اقبال کی خوبیاں اور خامیاں دکھانے کے لئے یا تو اسے صرف سخن گو کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے اور یا صرف فلسفی کی حیثیت سے، یا ان دونوں کو ملا کر فلسفی سخن گو کی حیثیت سے۔

ان تنقیدی غلطیوں کے علاوہ بے شمار غلط فہمیاں اور بھی ہیں جو دلچسپی سے خالی نہیں۔ عوام الناس میں جو لوگ تعلیم یافتہ ہیں وہ اقبال کو "علامۂ اقبال" کہتے ہیں۔ جو جاہل ہیں اور اس کے منہ سے نظمیں سنتے رہے ہیں، وہ اسے گویا سمجھتے ہیں۔ "دین دار" لوگ اسے "ڈاڑھی، منڈا" اور "کافر" سمجھتے ہیں۔ سنی اسے شیعہ سمجھتے ہیں کیونکہ اسے امام حسین اور حضرت علی سے بے حد عقیدت ہے۔ شیعہ اسے سنی سمجھتے ہیں کیونکہ وہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کا مداح ہے۔ وہابی اسے پیر پرست کہتے ہیں کیونکہ وہ درگاہ محبوب الٰہی پر اپنی التجائے کر گیا۔ پیر پرست لوگ اسے وہابی سمجھتے ہیں، کیونکہ وہ بڑے بڑے پیروں سے نوک جھونک کیا کرتا ہے۔ دیو بندی خیالات کے علما اقبال کو ایک آزاد خیال ملحد سمجھتے ہیں اور لامذہب نوجوان اسے تنگ نظر اور مذہب کی زنجیروں کا اسیر ٹھہراتے ہیں، کیونکہ اگر ایک طرف وہ فروعات کو چنداں ضروری خیال نہیں کرتا تو دوسری طرف اسے اسلام کے اصولوں سے ایک غیر فانی محبت ہے۔ سب سے آخری اور سب سے انوکھا الزام اس پر یہ لگایا گیا کہ وہ بابی ہے۔ الزام کونسل کے انتخابات کے دوران میں لگایا گیا تھا۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے اپنے ولایت کے قیام کے زمانے میں مشہور بابی شاعرہ قرۃ العین پر ایک محققانہ مضمون لکھا تھا۔ انھی باتوں کو دیکھ کر اقبال نے کہا ہے کہ:

رند کہتا ہے ولی مجھ کو، ولی رند مجھے
سن کے ان دونوں کی تقریر کو حیراں ہوں میں
زاہد تنگ نظر نے مجھے کافر جانا
اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلماں ہوں میں

(فریاد امت)

(۳)

یہ سب کچھ بہت افسوس ناک ہے، مگر سب سے بڑھ کر افسوس اس بات کا ہے کہ اقبال کے پیغام کو صحیح طور پر سمجھنے کی بہت کم کوشش کی گئی ہے، بلکہ اگر دو تین مضامین میری نظر سے نہ گذرتے تو میں یہ کہہ دیتا کہ کبھی کی ہی نہیں گئی۔ اقبال ایک پیغمبر تھا جو لوگوں کے لئے ایک پیغام لایا اور لوگ اس کے پیغام سے غافل رہے:

کس ندانست کہ من نیز بہائے دارم
آں متاعم کہ شود دست زدِ بے بصراں

(پیام مشرق)

یہ زیادہ تر اسی غفلت کا نتیجہ ہے کہ اقبال اپنے آپ کو مطلقاً تنہا محسوس کرتا ہے۔ اگرچہ ہر ایک انسان اپنی اپنی جگہ بالکل تنہا ہے، پھر بھی عام انسانوں کو یگانے مل جاتے ہیں جو انہی کی طرح عام انسان ہوتے ہیں۔ اقبال کو اقبال ہونے کی بڑی سزا یہی ملی ہے کہ وہ تنہا ہے اور اسے اپنا کوئی ہمدم نظر نہیں آتا:

ہنوز ہم نفسے در چمن نمی بینم　　　بہار می رسد و من گل نخستینم

(پیام مشرق)

مین نے اقبال کے پیغام کو سننے والے بہت ہی کم دیکھے ہیں اور جو دیکھے ہیں وہ زیادہ تر موجودہ نسل کے نوجوان ہیں۔ باقی سب اپنی اپنی جگہ کوئی نہ کوئی مستقل غلط فہمی لئے بیٹھے ہیں جسے وہ بالائے طاق بھی نہیں رکھ سکتے، کیونکہ ان کا سارا سرمایہ وہی ہے۔

(۴)

ان غلط فہمیوں کے بہت سے وجوہ ہیں؛ سب سے پہلی اور سب سے بڑی وجہ ہم ہندوستانیوں کی ازلی کور ذوقی اور دوں فطرتی ہے۔ دوں فطرتی اس لئے نہیں کہ ہمیں سیاسی یا اقتصادی آزادی نصیب نہیں ہے بلکہ اس لئے کہ ہم ایک قوم کی حیثیت سے حد درجہ کاہل واقع ہوئے ہیں۔ ہم حقائق سے ڈر جاتے ہیں، زمانہ حال سے گھبرا کر زمانہ ماضی کے انسانوں میں پناہ لیتے ہیں، کیونکہ ایسے افسانے دلچسپ ہوتے ہیں، اور دلچسپ اس لئے ہوتے ہیں کہ انسان انھیں دلچسپ بنا لیا کرتا ہے۔ ہمیں خواب آور چیزوں سے محبت ہے۔ جو شخص ہمیں جگائے یا چاہے کہ ہم اپنی زندگی کے بے کار لمحوں کو کسی عمل یا

کوشش عمل سے کارآمد بنائیں، ہم اس سے خفا ہو جاتے ہیں۔ اقبال نے ہمارے مرض کی تشخیص کی:

بخواب رفتہ جوانان و مردہ دل پیران
درونِ سینۂ کس آہِ صبح گاہی نیست

(پیام مشرق)

اس نے چاہا کہ ہمیں اس خواب سے جگائے اور یہ اس کا سب سے بڑا "گناہ" تھا۔
دوسری وجہ یہ ہے کہ اقبال شہرت عام کو پسند نہیں کرتا۔ کوئی اسے اچھا کہے یا برا، وہ اس سے بے نیاز ہے۔ وہ ایک فقیر راہ نشیں ہے اور دنیا کی ستائش سے مستغنی۔ اس نے اپنے لئے کوئی شاعرانہ یا فلسفیانہ بہروپ نہیں بھرا۔ اگر وہ رومن کیتھو کی طرح ننگے پاؤں پھرا کرتا یا اٹلی کے موجودہ مختار مسولینی کی طرح اپنے ماتھے پر ایک مصنوعی تیوری پیدا کر لیتا یا بائرن کی طرح شاعرانہ سی صورت بناتا تو لوگ ضرور اس کی قدر کرتے، کیونکہ لوگ ایسے ایسے بازی گروں کی قدر کیا ہی کرتے ہیں۔ ہمارے زمانے میں شخصی پراپیگنڈے کا بہت زور ہے۔ ایک لمبی اور نورانی ڈاڑھی، لمبے لمبے کپڑے، منہ پر گیان دھیان کی نمائشی مسکراہٹ طبیعت کی اندرونی کمی کو لباس کی ظاہری شان سے دور کر سکتی ہے اور ایک ہوشیار آدمی مہاتما بن کر بلا توقف تمام دنیا کا دورہ کر سکتا ہے۔

کچھ عرصہ ہوا کہ یو۔پی۔ کے ایک اخبار نویس نے اقبال پر ایک عجیب و غریب اعتراض کیا؛ وہ یہ کہ اقبال کو شاعرانہ وضع کا ایک دقیانوسی سا دبلا پتلا انسان ہونا چاہیے تھا (جیسے یو۔پی کے شاعر ہوا کرتے ہیں) مگر وہ تو ایک اچھا خاصا پہلوان ہے۔ یہ اعتراض غور کے قابل ہے۔

تیسری وجہ اقبال کی ناقدری کی یہ ہوئی کہ اس کی زندگی کے ابتدائی اور آخری دور میں بہت زیادہ فرق ہے۔ پہلے دور کا اقبال 'اسرار و رموز' کا اقبال نہ تھا، وہ فلسفی اور شاعر تھا۔ پھولوں، بادلوں اور ستاروں پر نظمیں لکھا کرتا تھا۔ زمانے کے تغیرات پر غور کیا کرتا تھا۔ ہر قسم کی قیود سے آزاد ہونا چاہتا تھا:

عقدۂ اضداد کی کاوش نہ تڑپائے مجھے ‏ ‏ حسن عشق انگیز ہر شے میں نظر آئے مجھے
آنکھ میری اور کے غم میں سرشک آباد ہو ‏ ‏ امتیاز ملت و آئیں سے دل آزاد ہو

وہ ایک طفلِ شیر خوار کے تلون میں اپنے تلون کی تصویر دیکھتا تھا:

آہ! اس عادت میں، ہم آہنگ ہوں میں بھی ترا ‏ ‏ ‏ ‏ تو تلون آشنا، میں بھی تلون آشنا

وہ گذرتے ہوئے لمحوں کو عیش و عشرت میں گذارنا چاہتا تھا اور جنت سے اسی لیے بیزار تھا کہ وہ دنیا میں نہیں ہے:

مقام امن ہے جنت، مجھے کلام نہیں ‏ ‏ ‏ ‏ شباب کے لیے موزوں ترا پیام نہیں

شباب آہ! کہاں تک امیدوار رہے ‏ ‏ ‏ ‏ وہ عیش عیش ہی کیا جس کا انتظار رہے

وہ حسن کیا کہ جو محتاج چشم بینا ہو ‏ ‏ ‏ ‏ نمود کے لیے منت پذیر فردا ہو

عجیب چیز ہے احساس زندگانی کا ‏ ‏ ‏ ‏ عقیدہ "عشرتِ امروز" ہے جوانی کا

یا تو وہ حالت تھی یا یہ زمانہ آیا کہ اقبال ایک پیغمبر بن گیا، اور انسانوں کو زندہ رہنے کی تعلیم دینے لگا:

بخود خزیدہ و محکم چو کوہساراں زی ‏ ‏ ‏ ‏ چو خس مزی کہ ہوا تیز و شعلہ بیباک است

اقبال اب بھی جنت سے بیزار ہے مگر اس کی موجودہ بیزاری کی جو وجہ ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی فطرت میں ایک غیر معمولی انقلاب پیدا ہو چکا ہے:

دل عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانے ‏ ‏ ‏ ‏ نہ نوائے دردمندے نہ غمے نہ غمگسارے

یا

مزی اندر جہانِ کور ذوقے ‏ ‏ ‏ ‏ کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

گویا اقبال جنت سے اب اس لیے بیزار ہے کہ وہاں جد و جہد کا کوئی سامان نہیں۔

لوگ عموماً اس انقلاب کو، جو گستاو لیبان (مصنف 'روح الاجتماع') کی اصطلاح میں ایک "حقیقی انقلاب" ہے، نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کیونکہ اقبال کی طبیعت کا یہ تغیر جس قدر واضح ہے اسی قدر غیر متوقع بھی۔ چنانچہ ایسے آدمی بہت سے موجود ہیں جو اقبال کے اشعار کو اب بھی اسی نظریے سے دیکھتے ہیں جس نظر سے وہ اس کی ابتدائی غزلوں کو دیکھتے تھے۔

چوتھی وجہ اقبال سے بے توجہی کی یہ ہے کہ اس کا اصلی کلام ـــــ وہ کلام جس کے ذریعے سے اس نے اپنا پیغام ہم تک پہنچایا ـــــ فارسی میں ہے۔ ہندوستان میں فارسی زبان کے جاننے والے بہت کم ہیں اور روز بروز کم ہو رہے ہیں۔ فارسی کی "پبلک"

ہندوستان میں اگر تھی تو اسی وقت جب نولکشور کے مطبع میں ہر قسم کا رطب ویابس شائع ہو رہا تھا اور سرسید پر کفر کے فتوے لگ رہے تھے۔

مگر یہ وجہ کچھ ایسی زبردست نہیں۔ سب سے زیادہ زبردست وجہ اقبال کے قول اور فعل کا فرق ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اقبال کی عملی زندگی وہ نہیں جو ہونی چاہیے:

گفتار کا غازی وہ تو بنا
کردار کا غازی بن نہ سکا

(۵)

اس طویل دیباچے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کیا ہے؟ اس سوال کے دو جواب ہیں؛ ایک صحیح اور ایک غلط۔ میں غلط جواب کے متعلق بہت کچھ کہہ آیا ہوں۔ اس کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ناکافی ہے اور اقبال کی شخصیت کے تمام پہلوؤں پر حاوی نہیں ہے۔ اقبال نہ صرف فلسفی اور شاعر ہے بلکہ اس سے بڑھ کر پیغمبر بھی ہے۔ شاعری اور فلسفہ اس کے پیغام کے ماتحت ہیں۔ قدرت نے اسے فلسفی اس لیے بنایا کہ وہ اپنے پیغام کو لوگوں کے دماغوں پر نقش کر سکے۔ اسے شاعری اس لیے ملی کہ اس کا پیغام ایک جذباتی شکل اختیار کر کے لوگوں کے دلوں تک پہنچ سکے۔ اگر ہم صرف یہی کہیں کہ اقبال ایک پیغمبر ہے تو یہ بہت کافی ہے۔ مثلاً اقبال کہتا ہے:

غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا[۱]

اس شعر میں مسلم کو مرغ حرم، رنگ و نسب کو غبار اور رنگ و نسب سے آزاد ہونے کو پرفشانی سے تعبیر کرنا شاعری ہے۔ مگر یہ شعر محض تشبیہوں یا استعاروں کا مجموعہ ہرگز نہیں ہے۔ اس کا سب سے پہلا مقصد مسلمانوں کو رنگ و نسب کے امتیاز سے بلند ہونے کا سبق دینا ہے۔ اسی طرح ایک اور شعر ہے:

ملت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے، امید بہار رکھ[۱]

یہاں ملت کو درخت سے اور فرد کو درخت کے پتوں سے تشبیہ دی گئی ہے۔ قوم

کے انحطاط کا دور گویا خزاں ہے اور عروج کا زمانہ بہار۔ مگر اس شعر کا مقصد بھی "ترکیبوں کی چستی" یا "تشبیہوں کی ندرت" نہیں۔ اقبال صرف یہ بتانا چاہتا تھا کہ ایک فرد کو اپنی قوم کے ساتھ وابستہ رہنا چاہیے، کیونکہ قوم کا عروج اس کا عروج ہے اور قوم کا زوال اس کا زوال۔ یہ مطلب نثر میں بھی ادا ہو سکتا تھا مگر جو صورت اس نے اقبال کی زبان سے نکل کر اختیار کی ہے، اس سے زیادہ کوئی چیز پر اثر نہیں ہو سکتی اور یہ اثر اس لیے ہے کہ اقبال کی طبیعت تصنع سے پاک ہے۔ اس میں حقیقی درد کی کمی نہیں جس کو وہ الفاظ کی رنگینی سے دور کرنے کی کوشش کرے۔

یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ اقبال کا کلام مجموعی طور پر یکساں نہیں ہے۔ اپنے ابتدائی اور آخری دور میں عموماً، اور درمیان کے زمانے میں کہیں کہیں، اقبال ایک شاعر محض یا ایک فلسفی محض کی حیثیت سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔ اس کی مثالیں بکثرت موجود ہیں۔ مثلاً یہ شعر:

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں[۱۲]

جس کا مضمون ایک فلسفیانہ احساس ہے۔ یا یہ شعر:

اگر کاوی درونم را خیال خویش را یابی
پریشاں جلوۂ چوں ماہتاب اندر بیابانے[۱۳]

جو ایک شاعرانہ کیفیت کا اظہار ہے۔

کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ اقبال کا سارا کلام ان معنوں میں "پیغمبری" ہے جو ہم نے لیے ہیں۔ میں نے صرف یہی کہا ہے کہ اقبال کی اولین اور اہم ترین حیثیت ایک پیغمبر کی ہے، اور لوگ اس حیثیت کو سمجھنے سے عموماً قاصر رہتے ہیں۔ اقبال نے خود کہا ہے:

بہ خامۂ کہ خط زندگی رقم زدہ است
نوشتہ اند پیامے بہ برگ رنگینم[۱۴]

جو لوگ نکتہ رس نہیں ہیں وہ اس "برگ رنگیں" کی رنگینیوں میں محو ہو جاتے ہیں اور اس پیغام کو، جو خامۂ قدرت نے اس پر لکھ رکھا ہے، نظر انداز کر دیتے ہیں، یعنی "الفاظ کی خوبصورتی" اور "ترکیبوں کی چستی" سے بحث کرتے ہیں اور اصل مقصد کو نہیں سمجھتے۔ ہندوستان

ایسے لوگوں سے بھرا پڑا ہے اور اقبال ان کے ہاتھوں نالاں ہے۔ 'پیام مشرق' کی افتتاحی مثنوی کے وہ شعر جو:

آشنائے من ز من بیگانہ رفت

از خمستانم تہی پیمانہ رفت

سے شروع ہوتے ہیں، اسی دردناک حقیقت کو بیان کرتے ہیں۔ جیسا کہ میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں، اقبال کو اپنی تنہائی کا احساس زیادہ تر انہی نافہمیوں اور غلط فہمیوں کی وجہ سے ہوا ہے۔ چنانچہ اس نے 'اسرار خودی' کے خاتمے پر ایک ہمدم کے لیے دعا بھی کی ہے:

خواہم از لطف تو یار ہمدمے　　　از رموزِ فطرتِ من محرمے

تا بجانِ او سپارم ہوئے خویش　　　باز بینم در دلِ او روئے خویش

(۶)

اقبال کی پیغمبرانہ حیثیت واضح کرنے کے بعد اس کے پیغام کی توضیح ضروری ہے۔ مگر اس سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا بہتر ہوگا کہ اقبال کن چیزوں کی حمایت اور کن چیزوں کی مخالفت کے لیے آیا ہے؟ اقبال نے چند باتوں کے خلاف اپنی پوری قوت سے جہاد کیا ہے، اور میرے ذہن میں کوئی صورت حالات ایسی پیدا نہیں ہو سکتی جو اسے ان کے موافق بنا سکے۔ اقبال سب سے پہلے سکون و جمود کا مخالف ہے۔ سکون و جمود ہی ایک ایسی چیز ہے جو افراد اور قوم کے لیے خودکشی کے معنی رکھتی ہے۔ زندگی ایک میدانِ کارزار ہے، پھولوں کی کیاری نہیں۔ یہاں جو شخص جدوجہد سے گھبرایا، اس کی ہستی اور موت برابر ہے:

درین رباطِ کہن چشم عافیت داری؟

ترا بہ کشمکشِ زندگی نگاہے نیست

(پیام مشرق)

ایشیائی تہذیب کے دورِ حاضر کو مجموعی حیثیت سے دیکھا جائے تو اس کی تاریخ ذہنی اور روحانی سکون و جمود کی ایک لمبی نیند نظر آئے گی جو جمال الدین افغانی کے وقت تک باقی تھی اور جس کے اثرات اب بھی مشرق پر غالب ہیں۔ اس کی وجہ آب و ہوا نہیں ہے۔

کیونکہ آخر اسی ایشیا سے تاتاری اور عرب اٹھے تھے۔ اس کی وجہ ایشیائی فلسفہ اور ایشیائی شاعری ہے جس نے ہر ایک ایشیائی فرد کے لیے سکون و جمود کو ایک نصب العین کی حیثیت سے قایم کر دیا ہے۔ صوفیوں نے غالباً ویدانت کے فلسفے سے متاثر ہو کر "فنا فی اللہ" کا تصور باندھ رکھا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کی انفرادی اور شخصی حیثیت کسی اور شخصیت میں جذب ہو جائے تاکہ وہ زندگی کی کاہشوں اور گوناگوں ذمہ داریوں سے سبکدوش ہو سکے۔

سکون اور جمود کا نصب العین بہت عام ہے۔ حافظ، عمر خیام اور ٹیگور (اس شاعر نے اس تخیل کو پوری جامعیت کے ساتھ پیش کیا ہے) اسی کے دل دادہ ہیں۔ یہ سب تسکین کی تلاش میں ہیں اور دنیا چونکہ عرصۂ جد و جہد ہے اس لیے اس سے بیزار ہیں اور ایک نئی دنیا کے خواب دیکھتے ہیں، جہاں سب کچھ ان کی مرضی کے مطابق ہو اور جہاں کی زندگی محض تن آسانی کی ایک داستان ہو۔ ایسی دنیا سب سے پہلے افلاطون نے (جو مشرقی تخیلات کا مورثِ اول ہے) تیار کی تھی۔ اس کے "نظریۂ مثل" کا ماحصل یہ ہے کہ دنیا، جس میں ہم رہتے ہیں، ایک اور دنیا کا جو اس سے بدرجہا زیادہ مکمل اور دل آویز ہے، دھندلا سا خاکہ ہے۔ حسن، حقیقت اور انصاف جو اس دنیا میں ایک ادھوری صورت میں پائے جاتے ہیں، وہاں اپنی اصلی حقیقت میں جلوہ گر ہیں۔ اور جو تکالیف روح کو جستجوے حقیقت میں یہاں پیش آتی ہیں وہاں وہ ان سب سے آزاد ہے۔ افلاطون نے اپنی تصانیف میں اس موہوم سی دنیا کا اپنی پوری شاعرانہ قوت سے نقشہ کھینچا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اس زندگی کے ہنگامے سے مخلصی پاکر وہ ایک سکون کی دنیا میں جا پہنچے اور اس کی فضا میں جذب ہو جائے۔ اقبال کی تعلیم افلاطون کی تعلیم کے برعکس ہے۔ وہ اس دنیا کی زندگی کو حقیقت سمجھتا ہے اور اس کے مصائب اور شدائد کو انسان کی قوت اور سیرت کے اظہار کے لیے ضروری سمجھتا ہے:

زقید و صیدِ نہنگاں حکایتے آور
مگو کہ زورقِ ما روشناسِ دریا نیست

(پیام مشرق)

اقبال نے ٹیگور کی طرح اپنی تعلیم کو مبہم نہیں رکھا بلکہ واضح ترین انداز میں پیش کیا ہے۔ چنانچہ اسی سلسلے میں کہا ہے:

اگر خواہی حیات اندر خطر زی

یا

بہ کیشِ زندہ دلاں زندگی جفا طلبی است
سفر بہ کعبہ نکردم کہ راہ بے خطر است

اقبال سے پہلے غالب نے بھی سکون و جمود کے تباہ کن تصور کے خلاف احتجاج کیا ہے:

ایک ہنگامے پہ موقوف ہے گھر کی رونق
نوحۂ غم ہی سہی، نغمۂ شادی نہ سہی

(۷)

دوسری چیز جس سے اقبال کو قطعی دشمنی ہے، وہ گمان و شک ہے۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ سرزمینِ مشرق مختلف مذاہب کا گہوارہ اور یقین و ایمان کا سرچشمہ ہونے کے باوجود ہر قسم کے شکوک کا منبع رہی ہے۔ اور آج کل تو مغرب کی طرف سے شکوک کا جو سیلاب مشرق پر امنڈ آیا ہے، اس کی نظیر نہیں ملتی۔ نئی نئی ایجادات، سائنس کی حیرت انگیز معلومات، جنگِ عظیم کی ہولناک واردات، سرمایہ و محنت کا جھگڑا اور روس کا سیاسی اور تمدنی انقلاب ان شکوک کے اسباب میں سے ہیں۔ حالات کی رفتار اس قدر تیز ہو چکی ہے کہ ہمیں ان پر پوری طرح غور کرنے کا موقع نہیں ملتا۔ البتہ ہمارے پچھلے خیالات ضرور تہ و بالا ہو جاتے ہیں۔ آج کل مغرب میں خدا، روح، مادہ حکومت، دولت، ازدواج وغیرہ کسی چیز کے متعلق بھی کوئی عام عقیدہ قایم نہیں ہے۔ پچھلے عقائد فنا ہو چکے ہیں، یا سو رہے ہیں، اور ان کی جگہ نئے عقائد قایم ہوتے نظر نہیں آتے۔ ڈیکارٹ دورِ حاضر کا اولین فلسفی شمار کیا جاتا ہے۔ اس لئے فلسفے کی ابتدا یوں ہوئی کہ اسے اپنے وجود پر شک پیدا ہوا۔ مجھے ایسے لوگوں سے گفتگو کرنے کا موقع ملا ہے جو اپنی ہستی کے منکر ہیں۔ میں اپنے ایک ہندو دوست کو، جو اپنی بود و نبود میں شک رکھتے ہیں، آج تک ان کی ہستی کا یقین نہیں دلا سکا۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ تحصیل علم کے لیے شکوک کا ہونا لازم ہے۔ مگر یہ شکوک اگر مادی دنیا تک محدود رہیں تو مفید ہو سکتے ہیں، یعنی انسان ان کی وجہ سے مادی حقائق

کی تحقیق کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اگر یہ شکوک اس غیر مادی دنیا تک پہنچ جائیں جس کا تعلق مذہب کے اصولوں سے ہے تو سوائے اس کے کہ ان سے اور شکوک پیدا ہوں، اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ شکوک صرف انھی چیزوں سے متعلق ہونے چاہئیں جن کے متعلق رفع بھی ہو سکیں، جیسے مادی حقائق۔ مثلاً اگر کسی شخص کو ستاروں کے متعلق کسی شک کو رفع کرنا ہو تو وہ دوربین کی مدد سے ایسا کر سکتا ہے۔ مگر خدا کی ہستی سے متعلق جو شکوک بھی ہوں گے وہ دوربین یا کسی اور ذریعہ تحقیق کے احاطۂ امداد سے باہر ہوں گے۔

مزید براں علمِ زندگی کی انتہا نہیں، عمل کا درجہ اس سے بالاتر ہے، یعنی انسانوں کی اجتماعی زندگی میں کسی واقعے کا پیدا کرنا بہتر ہے کسی واقعے کے متعلق تحقیق کرنے سے۔ اقبال نے علم و عمل اور شک و یقین کے باہمی تعلق کو کیا خوب بیان کیا ہے:

همائے علم تا افتد بدامت
یقین کم کن گرفتارِ شکے باش
عمل خواہی؟ یقیں را پختہ تر کن
یکے بین و یکے جوے و یکے باش[۱]

اقبال ہر قسم کے شکوک سے خصوصاً ان شکوک سے جو حصولِ علم کے لیے مفید ہیں ثنا سا ہے۔ اس کی ابتدائی نظمیں بھی اس بات کی گواہ ہیں۔ مثلاً

جلوۂ حسن کہ ہے جس سے تمنا بے تاب
پالتا ہے جسے آغوشِ تخیل میں شباب
آہ وہ حسن زمانے میں کہیں ہے کہ نہیں؟
خاتم دہر میں یارب وہ نگیں ہے کہ نہیں[۲]

مگر دیکھو یہی اقبال عقل اور یقین کا مقابلہ کس طرح کرتا ہے:

بہ پیچ و تابِ خرد گرچہ لذتِ دگر است
یقینِ سادہ دلاں بہ زنکتہ ہائے دقیق[۳]

پھر کہا ہے اور کس جوش و خروش سے کہا ہے:

من آں علم و فراست با پرِ کاہے نمی گیرم
کہ از تیغ و سپر بیگانہ سازد مردِ غازی را[۴]

اقبال کا بار بار یہی تقاضا ہے کہ ہم عقلی شکوک سے نجات حاصل کر کے یقین پیدا کریں۔ انسان کی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ وہ عناصرِ زندگی کی تسخیر کرے۔ اور عقلی شکوک ہمیں کچھ بھی کرنے نہیں دیتے۔

اگر ہم اقبال کو محض فلسفی کی حیثیت سے دیکھیں تو ہمیں برگساں کے فلسفے کی طرح اس کے فلسفے کی بنا بھی غیر عقلی نظر آئے گی۔ خدا، روح، مادہ وغیرہ کی نسبت اقبال کا جواب بھی وہی ہے جو جرمنی کے سب سے بڑے فلسفی امانوئل کانٹ کا تھا۔ یعنی یہ کہ عقل ان کے متعلق کسی قسم کا قطعی فیصلہ دینے سے قاصر ہے۔ نہ ہم خدا کی ہستی کو عقلی وجوہ سے ثابت کر سکتے ہیں، نہ عقلی دلائل سے اس کا انکار کر سکتے ہیں مگر اس کی ہستی کے متعلق یقین رکھنا ہماری دنیاوی زندگی کو کامیاب بنانے کے لیے ضروری ہے، اور یہی حال زندگی کے تمام اہم ترین مسائل کا ہے۔ قرآن شریف میں ایک آیت ہے کہ یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی، یعنی لوگ تجھ سے روح کے متعلق دریافت کرتے ہیں، تو کہہ دے کہ روح میرے خدا کے حکم سے ہے اور فقط۔ رسولِ کریم نے بھی ایسے ایسے دور از کار مسائل کے متعلق سوچتے رہنے سے منع کیا ہے۔ حقیقت میں کامیاب زندگی وہی ہے جس کی بنیاد یقین اور ایمان پر ہو۔ جہادِ زندگانی میں مردوں کی شمشیریں یہی ہیں۔ صوفیا اکثر "عینِ حقیقت" کے لیے بیتاب رہتے ہیں۔ لیکن انھیں یہ معلوم نہیں کہ حقیقت وہی ہے جس پر ہمارا ایمان ہو۔ حوّا کے کسی فرزند نے آج تک حقیقت کو بے نقاب نہیں دیکھا:

کہ چوں بجلوہ در آئی حجاب من نظر است[۲۳]

دنیا کا سب سے بڑا عارف خود کہہ گیا ہے کہ "ما عرفناک حق معرفتک" ہم نے تجھے ویسے نہیں پہچانا جیسے پہچاننا چاہیے تھا۔

(۸)

اقبال غلامی کا دشمن ہے، خواہ وہ ذہنی غلامی ہو یا تمدنی غلامی یا سیاسی غلامی۔ اقبال لفظِ "مسلم" کو "مردِ آزاد" کا ہم معنی سمجھتا ہے اور یہی اس لفظ کا صحیح مفہوم ہے۔ اسلام ہی دنیا کا ایک ایسا مذہب اور ایک ایسی تحریک ہے جس نے دنیا کو غلامی سے آزاد کرایا ہے۔ اس نے بت پرستی کی مخالفت کی اور بنی نوعِ انسان کی نگاہ کو محسوسات کے محدود حلقے سے بلند کر دیا۔ اس نے قیصر و کسریٰ کے جور و استبداد کا خاتمہ کر کے

انسان کی سیاسی غلامی کو مٹایا۔ زکوٰۃ دینے کا سبق سکھا کر سرمایہ داری (جو استعمار اور جوع الارض کی ماں ہے) کا مقابلہ کیا۔ خدا کے سامنے سب کو ایک کر دیا۔ عورتوں کے حقوق (جن کی اسلام سے پہلے کوئی ہستی نہ تھی) مقرر کیے، حتیٰ کہ ان کو جائداد کی ملکیت کا حق بھی دے دیا۔ جو لوگ جسمانی طور پر غلام تھے ان کے مالکوں کو ان کے ساتھ برابری کا سلوک کرنے کا حکم دیا اور ان کو آزاد کرنے کی ترغیب دی۔ اسلام غلامی کا ہر حیثیت سے دشمن ہے۔ مسلمان وہی ہے جس کا دل، دماغ، روح اور جسم آزاد ہو۔ ایک خدا کی پرستش کرنے کے معنی ہی یہ ہیں کہ آدمی ماسوا سے بے نیاز ہو جائے:

ہر کہ پیماں با ہوالموجود بست
گردنش از بندِ ہر معبود رست

(رموزِ بے خودی)

(۹)

اقبال یاس، حزن اور خوف کا دشمن ہے۔ یہ تینوں چیزیں آج کل ہوا اور پانی سے بھی زیادہ عام ہیں اور مشرق و مغرب کی تہذیب کا حصہ بن چکی ہیں۔ اگر آپ کسی مسلمان سے ہندوستانی مسلمانوں کے مستقبل کے متعلق گفتگو کریں اور پوچھیں کہ "کیا ان کی حالت کبھی بہتر ہوگی؟" تو نوے فی صدی جواب نفی میں ملیں گے۔ اور یہ اس لیے نہیں کہ ان لوگوں نے حالات کا مطالعہ کیا ہے یا خدانخواستہ انھیں زندگی کا کچھ تجربہ ہے، بلکہ اس لیے کہ وہ طبعاً مایوس واقع ہوئے ہیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کو چھوڑیے، اگر آپ آج دنیا کے کسی گوشے میں یہ سوال کریں کہ زندگی اچھی ہے یا موت؟ تو عام رائے موت کے حق میں ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ آج کل تمام دنیا میں [illegible] ایک عام چیز ہے۔ اقبال یاس کا دشمن ہے کیونکہ یاس زندگی کی مخالف ہے اور امید زندگی کا سہارا: ؏

چراغِ راہِ حیات است جلوۂ امید

یاس انسانی روح کا ایک مرض ہے۔ یہ مرض ہر ایک روح کو کبھی کبھی لاحق ہوا کرتا ہے، مگر وہ روحیں جو طبعاً تندرست ہوں، اس کے اثر میں دیر تک نہیں رہتیں۔ اگر یہی سوال کہ زندگی بہتر ہے یا موت؟ گوئٹے یا سعدی یا سولھویں صدی کے مشہور بت تراش بن دنوتو سلینی سے کیا جاتا تو گوئٹے خاموش رہتا، شیخ سعدی کھلکھلا کر ہنس

دیتے اور سلیمی تو یقیناً سوال کرنے والے کا کچومر نکال دیتا۔

یاس کی طرح حزن اور خوف بھی افراد اور اقوام کے لیے بہت بڑی بیماریاں ہیں۔ یہ قوت عمل کو تباہ کرتی ہیں اور روح کو کمزور کر دیتی ہیں۔ اقبال نے ان میں سے ہر ایک کو اُم الخبائث کہا ہے اور ان کا علاج بھی بتایا ہے جو ان سب کا واحد علاج ہے ـــــ توحید پر ایمان۔

(۱۰)

اقبال مادیت کا دشمن ہے۔ زندگی کے واقعات کو سطحی نظر سے دیکھنا، سائنس کے معلومات کے علاوہ اور سب حقائق کو نظر انداز کر دینا اور جسمانی آرام و آسائش پر قانع ہو جانا مادہ پرستی ہے۔ میں نے ایک دفعہ پوچھا کہ ابلیس کیا چیز ہے؟ تو اقبال نے جواب دیا کہ ابلیس مادیت ہے اور انسان کے ساتھ اس کی ازلی جنگ ہے۔ مادیت کا تقاضا ہے کہ انسان اپنی روح کے اعلیٰ مقاصد کو نظر انداز کر دے اور انسانی روح یہ چاہتی ہے کہ مادیت کو تسخیر کر کے اس سے بلند ہو جائے۔ اقبال مادہ پرستی کا دشمن ہے اور اسی لیے تہذیبِ مغرب کا بھی، کیونکہ تہذیب مغرب محض مادہ پرستی کا دوسرا نام ہے۔ اقبال نے مغرب میں جا کر اس تہذیب کا اپنی آنکھوں سے بغور معائنہ کیا اور اس خود غرضی، تنگ نظری، سنگ دلی اور لہو و لعب کو دیکھ کر، جو سرمایہ داری کے اصول اور اس تمدن کے بنیادی پتھر ہیں، یہ رائے قائم کی ہے کہ:

جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے
تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا

یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے
نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی

اقبال جرمنی کے مشہور محقق آسوالڈ سپینگلر کی طرح اس تہذیب کے خاتمے کا منتظر ہے۔ مگر دونوں کے نقطۂ نظر میں فرق ہے۔ سپینگلر کا نظریہ ہے کہ ہر تہذیب اور تمدن کی مثال ایک درخت کی سی ہے۔ جس طرح درخت کے لیے اگنا، بڑھنا، پھولنا پھلنا اور آخر میں خشک ہو کر گر پڑنا لازم ہے، اسی طرح ہر ایک تہذیب اور تمدن کے لیے ابتداء، عروج، تنزل اور خاتمہ لابدی ہے۔ سپینگلر کا خیال ہے کہ مغرب کی موجودہ تہذیب کے عروج کا زمانہ گذر چکا ہے اور اب اس کا دورِ تنزل اسے خاتمے کی طرف لیے جا رہا ہے، اور یہ سب تقدیر کے اٹل اصولوں کے ماتحت ہو رہا ہے۔ برعکس اس کے اقبال کے کلام کے مطالعے سے

واضح ہوتا ہے کہ وہ سپنگلر کے خیال سے متفق نہیں۔ اقبال کا اعتقاد ہے کہ ایسی تہذیب جس کی بنیاد اسلام کے اصول ہوں، کبھی فنا نہیں ہو سکتی۔ تہذیب مغرب کی بنیاد چونکہ صرف عقل اور عقل کی خام کاریوں پر ہے اور اس کی عظمت کی عمارت نوع انسان کے گوشت اور خون سے بنی ہوئی ہے، اس لیے اقبال کے نزدیک اسے بقا نہیں ہو سکتی اور وہ اس کے خاتمے کا منتظر ہے۔

(۱۱)

ایک اور چیز جو دورِ حاضر سے مخصوص ہے، ملت سے فرد کی بے پروائی اور علیحدگی ہے۔ آج کل ہر انسان علیحدگی چاہتا ہے۔ عورتیں اپنی اقتصادی آزادی سے متاثر ہو کر اور روحانی آزادی کا نام لے کر سب پابندیاں توڑنا چاہتی ہیں۔ مرد بظاہر کشت و خون سے بیزار ہو کر اور ایک بین الاقوامی صلح کا نام لے کر اور باطن میں جد و جہد اور سعیِ پیہم سے تھک کر سوسائٹی سے علیحدہ ہونا چاہتے ہیں۔ مشرق میں تو صوفیوں، درویشوں رشیوں اور مہاتماؤں کی مہربانی سے، جو فرداً فرداً اپنی روح کی خیر مناتے دنیا سے چلے گئے، سوسائٹی کا صحیح تخیل، جو اسلام نے پیش کیا تھا، قایم نہیں رہ سکا۔ مغرب میں بھی اب یہ وبا زندگی کی اندرونی گہرائیوں تک پہنچ چکی ہے۔ اس وقت تک حالات اس وبا پر قابو پاتے رہے ہیں۔ جنگِ عظیم میں مختلف قوموں کو اپنا اندرونی نظم و نسق مضبوط کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی تھی۔ جنگ کے بعد یہ نظم و نسق بگڑ گیا، مگر روس کے سیاسی اور تمدنی خطرے کی وجہ سے اب پھر سنبھل گیا ہے۔ مگر مجھے اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ زمانۂ موجودہ میں انسانی طبائع اصلی میلان علیحدگی کی طرف ہے۔ اگر بولشوزم کے پروگرام پر ایک نظر ڈالی جائے تو ان کا بھی منتہائے نظر قریب قریب یہی نظر آئے گا۔ بولشویکوں کے اپنے قول کے مطابق ان کے مختارانِ مطلق یعنی ڈکٹیٹروں کی حکومت صرف اس وقت تک ہے جب تک دنیا مجموعی حیثیت سے ان کے خیالات سے متاثر نہیں ہوتی۔ اس کے بعد ہر قسم کی حکومت اور ہر قسم کے آئین کا دور ختم ہو جائے گا، اور امید کی جاتی ہے کہ انسان اپنی فطرت پر اور دوسرے انسانوں کی فطرت پر اعتماد کر لیا کرے گا۔ ایسا زمانہ آئے یا نہ آئے، کم از کم اقبال اس کے آنے کے خلاف ضرور ہے۔ اس کے خیال کے مطابق فرد کا ملت سے وابستہ رہنا لازم ہے۔ اقبال کسی فردِ من حیث الفرد کی روحانی یا سیاسی نجات کا قائل نہیں ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ رسولِ عربی کو ہر زمانے کے اور ہر قسم کے پیغمبروں پر اسی لیے فضیلت ہے کہ اور سب

قیامت کے دن "نفسی نفسی" کہیں گے مگر آپ کی زبان پر "امتی امتی" ہوگا۔

(۱۲)

اب میں اقبال کے پیغام کی طرف توجہ کرنا چاہتا ہوں، مگر قبل اس کے کہ 'اسرارِ خودی' اور 'رموزِ بےخودی' کے مضمون پر غور کیا جائے، بہتر ہوگا کہ دو تین باتوں کو اچھی طرح مدِ نظر رکھ لیا جائے، کیونکہ ان کے بغیر اقبال کا سمجھنا ناممکن ہے:

اول: اقبال کے لیے زندگی ایک اچھی چیز ہے۔

دوم: یہ دنیا اور اس کے رنج و الم انسانی روح کی ترقی کے لیے بہت سودمند ہیں۔

سوم: زندگی عمل کا نام ہے۔

چہارم: زندگی کے لیے تین چیزیں لازم ہیں؛ آرزو، کوشش اور امید، اور تینوں کی تینوں نہایت ضروری ہیں۔

اقبال کا پیغام، تمام و کمال، 'اسرار و رموز' میں محفوظ ہے۔ ان دونوں مثنویوں کی اشاعت کے بعد اقبال نے جو کچھ لکھا ہے، اسی پیغام کو دہرانے کے لیے لکھا ہے، اور اسے ہزاروں ہی طرح دہرایا ہے۔ اس پیغام کے دو حصے ہیں؛ ایک تو اس سوال کا جواب ہے کہ فرد کو خود کیا ہونا چاہیے؟ اور دوسرا اس سوال کا جواب کہ فرد کی ملت کی طرف کیا ذمہ داریاں ہیں؟

(۱۳)

اقبال فرد کے لیے استحکامِ خودی چاہتا ہے، یعنی یہ کہ انسان خودنگر، خودشناس اور خودگر ہو۔ تمام کائنات اور کائنات کے تمام اجزا کا وجود خودی ہی کی وجہ سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ایک چیز کو دوسری چیز سے تمیز کر لیتے ہیں۔ ایک درخت ہمیں ایک پتھر سے مختلف نظر آتا ہے، بلکہ ہم ایک پتھر کو کسی دوسرے پتھر سے بھی تمیز کر لیتے ہیں۔ یہ خودی کی ادنیٰ صورت ہے۔ جب خودی زندگی کے مختلف طبقوں سے گذر کر انسان کی صورت میں نمودار ہوتی ہے تو اس کا وجود مکمل ہو جاتا ہے۔ انسان میں پہنچ کر خودی سمندر کی لہروں سے زیادہ بےقرار اور آگ کے شعلوں سے زیادہ بےتاب ہو جاتی ہے:

خیزد ، انگیزد ، پرد ، تابد ، رمد
سوزد ، افروزد ، کشد ، میرد ، دمد[۵۰]

خودی ہی کے دم سے زندگی اور زندگی کی قوتِ تسخیر ہے ۔ خودی کے معنی ہیں اپنی فطرت پر برقرار رہنا اور اپنی ہستی کو محکم کرنا ۔ جس کسی نے خودی کے اس سبق پر عمل کیا اس نے گویا اپنے آپ میں تسخیر کی قوت پیدا کر لی ۔ اقبال نے اس حقیقت کو چاند، زمین اور سورج کی مثال سے واضح کیا ہے ۔ زمین کی ہستی چاند سے زیادہ محکم ہے ، سو چاند زمین کے تابع ہے اور اس کے گرد گھومتا ہے ۔ سورج کی ہستی زمین سے زیادہ محکم ہے ، سو زمین اس کے تابع ہے اور اس کے گرد گھومتی ہے :

چوں زمیں بر ہستی خود محکم است   ماہ پابندِ طوافِ پیہم است
ہستی مہر از زمیں محکم تر است   پس زمیں مسحورِ چشمِ خاور است[۵۱]

خودی کے معنی سمجھنے کے بعد یہ جان لینا بھی ضروری ہے کہ ہم اس قیمتی چیز کو ضائع بھی کر سکتے ہیں اور برقرار بھی رکھ سکتے ہیں ۔ اس کا برقرار رکھنا حقیقی زندگی ہے اور اس کا ضائع کر دینا موت کے مترادف ۔

خودی کی برقراری کے لیے مقاصد کا ہونا ضروری ہے اور مقاصد پست نہیں ہونے چاہئیں ۔ اقبال نے ہر جگہ بلند نظری پر زور دیا ہے ۔ مثلاً 'طلوعِ اسلام' میں کہا ہے :

پرے ہے چرخِ نیلی فام سے منزل مسلماں کی
ستارے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تو ہے

یا 'زبورِ عجم' میں مقاصد کے لاانتہا ہونے کا پیغام دیا :

ز جوئے کہکشاں بگذر ، ز نیلِ آسماں بگذر
ز منزل دل بمیرد گرچہ باشد منزلِ ماہے[۵۲]

خودی عشق و محبت سے مضبوط ہوتی ہے اور سوال یا دوسروں کی دست نگری سے ضعیف ہو جاتی ہے ۔ عشق و محبت کسی ایسی ہستی کے ساتھ ہونا چاہیے جو دنیا بھر کے انسانوں سے پاک تر اور محبوب تر ہو ۔ ایسی ہستی رسول کریم کی ہستی ہے جو ہزاروں جہانوں کے لیے مایۂ رحمت اور دوست دشمن کے لیے مرجع و ماویٰ ہے :

آنکہ بر اعدا درِ رحمت کشاد   مکہ را پیغامِ لاتثریب داد

طور موجے از غبارِ خانہ اش   کعبہ را بیت الحرم کاشانہ اش
روزِ محشر اعتبارِ ماست او   در جہاں ہم پردہ دارِ ماست او[۲۹]

خودی جب عشق و محبت سے محکم ہو جائے تو دنیا کی ظاہری اور باطنی قوتیں اس کی تابع ہو جاتی ہیں۔ ایک فقیرِ بے مایہ کے سامنے بڑے بڑے دبدبے والے سلاطین کانپ جاتے ہیں۔ حضرت عمرؓ کی زندگی اس حقیقت کو بڑی اچھی طرح واضح کرتی ہے۔ اگر ان کے زمانے میں فارس اور روم اور شام اور مصر تسخیر ہوئے تو اس کی وجہ کیا تھی؟ محض ان کا عشقِ نبی:

ہر کہ عشقِ مصطفیٰ سامانِ اوست
بحر و بر در گوشۂ دامانِ اوست[۳۰]

خودی کو اپنے استقرار و استحکام میں حیاتِ ملی کے ساتھ وابستہ رہنے سے بہت مدد ملتی ہے۔ اس کے علاوہ حیاتِ ملی کے قیام اور تسلسل کا بھی یہی ذریعہ ہے کہ ملت اپنی مخصوص روایات کو محفوظ رکھے۔ اقبال نے ان روایات کی حفاظت پر اتنا زور دیا ہے کہ ایک شیخ کی زبان سے ایک برہمن کو کہلوا دیا ہے کہ بتوں سے بیزار نہ ہو اور اپنے بڑوں کے طریقوں کو ہاتھ سے نہ دے:

من نگویم از بتاں بیزار شو   کافری، شائستۂ زنار شو
اے امانت دارِ تہذیبِ کہن   پشت پا بر مسلکِ آبا مزن
گر ز جمعیت حیاتِ ملت است   کفر ہم سرمایۂ جمعیت است[۳۱]

خودی جب مضبوط اور محکم ہو جائے تو اس کی تربیت ضروری ہے۔ اس کے تین درجے ہیں؟ پہلا درجہ اطاعت ہے، یعنی آئینِ الٰہی کی پابندی۔ آئینِ الٰہی کا مطلب اسلام کے قوانین سے ہے اور یہ قوانین سخت نہیں ہیں۔ اقبال نے اس حالت کو اونٹ سے تشبیہہ دی ہے، کیونکہ اونٹ ایک محنت شعار اور بوجھ اٹھانے والا جانور ہے۔ دوسرا درجہ ضبطِ نفس ہے، یعنی یہ کہ اسلامی قوانین کی پابندی کے ذریعے سے انسان اپنے آپ پر قابو پالے اور ہر ایک قسم کے جسمانی اور روحانی مصائب کے امتحان میں پورا اترنے کے قابل ہو جائے۔ جب یہ ہو جائے تو اس سے آگے تربیتِ خودی کا تیسرا درجہ ہے، یعنی نیابتِ الٰہی۔ نیابتِ الٰہی کا مطلب یہ ہے کہ انسان زمین پر صحیح معنوں میں خداوندِ تعالیٰ کا نائب اور خلیفہ بن کر رہے، اس حالت میں انسان "انسانِ کامل" کی حد پر پہنچ جاتا ہے،

یا نیٹشا کی زبان میں "مافوق الانسان" بن جاتا ہے۔ مگر جیسا کہ میں آگے چل کر ظاہر کروں گا، اقبال کے "انسانِ کامل" اور نیٹشا کے "مافوق الانسان" میں بہت فرق ہے۔ اقبال کا "انسانِ کامل" یا دوسرے الفاظ میں مردِ مسلم ہی گویا بنی نوعِ انسان کے وجود کی غرض و غایت ہے:

نوعِ انساں مزرع و تو حاصلی
کاروانِ زندگی را منزلی

وقت ایک تلوار ہے اور یہ تلوار "انسانِ کامل" یا مردِ مسلم کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ مسلم کا فرض ہے کہ وہ آئینِ الٰہی یعنی اسلام کی اشاعت کرے۔ اشاعت ہر ایک ممکن طریق سے ہونی چاہیے۔ جہاد بھی اشاعت کا ایک طریقہ ہے مگر جہاد کی تہہ میں ملک گیری کی ہوس ہو تو وہ جہاد جہاد نہیں ہے، خود غرضی کی جنگ ہے اور یہ حرام ہے۔ اقبال نے اس خود غرضی کی جنگ کو، جو ماکیاویلی فلسفے کے بنیادی اصولوں میں سے ہے، بہت برا کہا ہے اور ضمناً ماکیاویلی کی بھی خبر لی ہے، کیونکہ آج کل دنیا میں جتنی مصیبتیں ہیں، ان میں سے اسی فی صدی کی وجہ یہ ہے کہ سرمایہ دار افراد یا غالب اقوام اسی فلسفے پر عامل ہیں۔

ایک اور شخص جو اقبال کی ملامت کا نشانہ بنا ہے، افلاطون ہے، جس کے خواب اور فلسفے کی طرف میں اشارہ کر چکا ہوں۔ میرے نزدیک افلاطون دنیا کے بہت بڑے مجرموں میں سے ہے کیونکہ اس کی تعلیم کا لب لباب نفیِ خودی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ خودی کی تباہی کا سبق اقوامِ غالب، اقوامِ مغلوب کو دیا کرتی ہیں، جیسے مشنری لوگ، جو خود حکمران قوموں سے تعلق رکھتے ہیں، ہندوستان یا اور غلام ملکوں میں جا کر عیسائیت کے تباہ کن اصولوں کی اشاعت کرتے ہیں اور اپنے ملکوں میں نہیں کرتے۔ مگر اقبال کو اس خیال سے اختلاف ہے۔ وہ نیٹشا کے اس خیال سے متفق ہے کہ نفیِ خودی کا سبق مغلوب قومیں غالب قوموں کو کمزور کرنے کے لیے دیا کرتی ہیں۔ چونکہ مردانہ اوصاف مثلاً جوشِ عمل، غیرت، حمیت، قربانی ان میں خود موجود نہیں ہوتے اس لیے وہ ان اوصاف کو دوسری قوموں کے یہاں بھی دیکھنا نہیں چاہتیں۔

(۱۴)

یہاں تک تو خودی کا سبق تھا، اب اقبال کے پیغام کا دوسرا حصہ شروع ہوتا

ہے؛ فرد کو لازم ہے کہ اپنی خودی کی تکمیل اور تربیت کرے۔ لیکن فرد اگر صرف خودی کی حدود کے اندر رہے تو اس کی زندگی کامیاب نہیں ہوتی۔ فرد کا رابطہ ملت کے ساتھ نہایت ضروری ہے۔ اس کا وقار، اس کی عظمت، اس کا احترام ملت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ملت کا تعلق فرد کو ہر قسم کی آلائشوں سے پاک رکھتا ہے، کیونکہ ملی روایات کا اثر بہت صحت بخش ہوتا ہے۔ چنانچہ رسول کریم کا ارشاد ہے کہ شیطان جماعت سے دور رہتا ہے۔ یہاں ہم خودی کی منزل سے گذر کر بے خودی کی منزل میں آپہنچتے ہیں:

در جماعت خود شکن گردد خودی — تاز گل برگے چمن گردد خودی

فرد می گیرد ز ملت احترام — ملت از افراد می یابد نظام

فرد تا اندر جماعت گم شود — قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

افراد کے ایک سلسلے میں منسلک ہو جانے کا نام ملت ہے۔ انسان طبعاً مدنی یا مجلسی واقع ہوا ہے مگر اس مجلسیت سے ملت پیدا نہیں ہوتی۔ ملت کا پیدا ہونا کسی عظیم الشان شخصیت کے اثر کا نتیجہ ہوا کرتا ہے، جو ذروں کو اٹھا کر آفتاب کر دے اور خاک کو اکسیر بنا دے۔ یہ شخصیت نبی کی شخصیت ہے۔ ایک صاحبِ دل چند لوگوں کو افراد سے قوم بنا دیتا ہے اور ان کی نظر کو ایک نصب العین پر قایم کر دیتا ہے تاکہ وہ آوارگی سے آزاد ہو کر اپنے مدعائے حقیقی کی طرف متوجہ ہو:

بندہا از پا کشاید بندہ را — از خداوندان رہاید بندہ را

گویدش تو بندۂ دیگر نہ ای — زیں بتانِ بے زباں کمتر نہ ای

تا سوئے یک مدعایش می کشد — حلقۂ آئیں بپایش می کشد

ہر ایک ملت کے لیے اساسی اصولوں کا ہونا ضروری ہے۔ ملتِ اسلامیہ دو اصولوں پر قایم ہے؛ توحید اور رسالت۔ توحید انسان کو ماسوا سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ یاس، حزن اور خوف کا، جو سب روحانی امراض کی جڑ ہیں، قلع قمع کر دیتی ہے۔ اور رسالت کا مقصد انسان کو حریت، مساوات اور اخوت کے راستے پر چلانا ہے۔ جب رسولِ عربی کا ظہور ہوا تو دنیا بھر پر ذہنی، روحانی اور سیاسی غلامی چھائی ہوئی تھی۔ رسالت نے دنیا کو توہمات اور کفر و شرک سے آزاد کرایا، بندہ و آقا کا فرق مٹا دیا، انسان کو انسان کا بھائی بنا دیا،

بتوں کو توڑ ڈالا، گویا انسانی روح کو انسانی استبداد سے آزاد کرا کے آئینِ الٰہیہ کا تابع بنا دیا۔ مساداتِ اسلامیہ کا یہ عالم تھا کہ جب حضرت عمر اپنے زمانۂ خلافت میں شام کو تشریف لے گیے ہیں تو ان کے اونٹ کی سواری میں دو اور آدمیوں کا بھی حصہ تھا جن میں سے ایک ان کا اپنا غلام تھا۔ باری باری سے ایک آدمی سوار ہوتا اور باقی دونوں پیادہ چلتے۔ حریتِ اسلامیہ کی سب سے بڑی مثال حادثۂ کربلا ہے۔ امام حسین کی شہادت نے نہ صرف یہ واضح کیا کہ مسلمانوں کا خلیفہ مسلمانوں کا انتخاب کردہ ہونا چاہیے، اور نام و نسب کو اس انتخاب میں کچھ دخل نہیں ہونا چاہیے، بلکہ دنیا کو اچھی طرح جتا دیا کہ ایک مسلمان فسق و فجور اور استبداد کی حکومت کو برداشت نہیں کر سکتا، اور یہ عینِ اسلام ہے۔ خواجہ معین الدین اجمیری نے کہا ہے:

سر داد و نداد دست در دستِ یزید
حقا کہ بنائے لا الٰہ است حسین

اقبال کہتا ہے:

رمزِ قرآں از حسین آموختیم — ز آتشِ او شعلہ ہا اندوختیم
شوکتِ شام و فرِ بغداد رفت — سطوتِ غرناطہ ہم از یاد رفت
تارِ ما از زخمہ اش لرزاں ہنوز — تازہ از تکبیرِ او ایماں ہنوز

حریت، اخوت، مساوات اور توحید انسان کو ماسواے سے بیگانہ اور بلند کر دیتی ہے اور چونکہ توحید و رسالت کا مقصد بنی نوع انسان کو ایک برداری میں منسلک کر دینا ہے اس لیے ملتِ اسلامیہ کے لیے "وطنیت" کا ماکیاویلی تصور کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ ملتِ اسلامیہ نہ وطن کی مکانی قید میں ہے، نہ عروج و زوال کی زمانی قید میں۔ حقیقت چونکہ ہمیشہ کے لیے حقیقت ہے اس لیے ملتِ اسلامیہ کو فنا ناممکن ہے:

از اجل ایں قوم بے پرواستے — استوار از نحن نزلنا* ستے
ذکر قایم از قیامِ ذاکر است — از دوامِ او دوامِ ذاکر است

حیاتِ ملیہ کو قایم رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کی بنیاد آئین پر ہو۔ ملتِ اسلامیہ کے نظام کے لیے قرآن شریف آئین کا سرچشمہ ہے۔ اس آئین پر مضبوطی سے

---

* اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ

اطوار و آدابِ محمدیہ کی پیروی کرنے سے ملت کے افراد کے درمیان حسنِ سلوک بڑھتا ہے۔ فرد کو قوم سے رابطہ مضبوط رکھنا چاہیے، خصوصاً جب قوم پر انحطاط کا دور ہو تو اپنی مخصوص روایات کی پوری حفاظت کرنی چاہیے۔ کیونکہ اگر کوئی قوم اپنے انحطاط کے زمانے میں اپنی جمعیت قایم رکھ سکے تو اس کے دن بہت جلد پھر جاتے ہیں، اور اگر اس کی جمعیت پریشان ہو جائے تو پھر قوم کا خدا حافظ۔ گویا اقبال نے مسلمانوں کو صاف طور پر یہ بتلا دیا ہے کہ آج کل جب تم پر تنزل کا زمانہ ہے اگر یہودیوں کی طرح اپنے آبا کی روایات کو برقرار رکھوگے تو تمھاری ہستی برقرار رہے گی اور اگر اپنی اپنی جگہ اجتہاد کی ٹھانوگے تو تباہ ہو جاؤگے۔

حیاتِ ملیہ کے لیے ایک مرکزِ محسوس ضروری ہے، اور ملتِ اسلامیہ کے لیے یہ مرکز کعبہ ہے۔ کعبہ مسلمانوں کی پرستش کے لیے نہیں ہے بلکہ اس لیے ہے کہ سب کے سب اس کے ذریعے سے جمع ہو سکیں اور ان میں یگانگت پیدا ہو۔ اقبال نے کعبے کو جسمِ انسانی سے تشبیہ دی ہے۔ جس طرح جسمِ انسانی زندگی کا ایک مرکزِ محسوس ہے، اسی طرح کعبہ ملتِ اسلامی کی زندگی کا ایک محسوس نشان ہے۔ کعبے کا تعلق ملت کی ظاہری جمعیت سے ہے۔ حقیقی جمعیت اسی طرح حاصل ہوتی ہے کہ ملی نصب العین کو، جو رسالت کا پیش کردہ ہے، ملت کے پیشِ نظر رکھا جائے اور اس نصب العین کے لیے ملت کی تمام قوتیں وقف کر دی جائیں۔ ملت اسلامیہ کا نصب العین توحید کی اشاعت ہے۔ توحید کی اشاعت ہر مسلمان کا فرض ہے کیونکہ اس سے حیاتِ ملی محکم ہوتی ہے اور ملت ماسوا سے جنگ کرنے کے قابل بنتی ہے۔ مسلمان صرف توحید کے سامنے جھکتا ہے۔ ماسوا اس کی تسخیر کے لیے ہیں۔ مادے سے جنگ کرنا یعنی سائنس کی معلومات اور تحقیقات میں اضافے کی کوشش کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔ عجم کے صوفی، عیسائیوں کے ولی، بدھ مذہب کے بھکشو، ہندوؤں کے رشی سب ماسوا سے الگ رہتے تھے، کیونکہ وہ اس سے خائف تھے۔ اقبال دنیا کو ترک کرنا نہیں سکھاتا، بلکہ وہ کہتا ہے کہ دنیا میں رہو، دنیا کے حالات سے اور فطرت کی قوتوں سے جنگ کرو تاکہ تمھیں اپنی قوتیں آزمانے کا موقع ملے اور تمھاری قوتیں اس استعمال سے زیادہ تیز ہو جائیں۔

جب حیاتِ ملی اس درجہ محکم ہو جاتی ہے تو گویا ملت میں فرد کی طرح خودی کا احساس

پیدا ہو جاتا ہے۔ خودی کی ابتدا فرد میں ہے اور انتہا ملت میں۔ خودی کا احساس اسی صورت میں پیدا ہوتا اور قایم رہتا ہے جب اس کی روایات محفوظ رکھی جائیں۔ روایات کی حفاظت کا سب سے بڑا ذریعہ قوم کی مائیں ہیں۔ ماں کا بچے سے اس قدر گہرا تعلق ہوتا ہے کہ ماں اسے جو چاہے بنا سکتی ہے۔ قوم کو زندہ رکھنے کی ذمہ داری دراصل ماؤں پر ہے اور یہ ذمہ داری دنیا کی سب سے بڑی ذمہ داری ہے:

حافظِ رمزِ اخوت مادراں
قوتِ قرآن و ملت مادراں

عورت کی جو حیثیت ماں ہونے کے سبب سے ہے وہ اور سب حیثیتوں سے بالاتر اور پاک تر ہے۔ قوم کو ضرورت اس بات کی ہے کہ عورتیں قوم کے لیے غیور اور حق پرست فرزند پیدا کریں۔ یہی ایک عورت کی فضیلت ہے اور یہی اس کا سب سے بڑا فخر۔ سیدۃ النساء حضرت فاطمہ کو دنیا کی عورتوں پر اسی وجہ سے فوقیت ہے کہ ان کے فرزند حسن اور حسین تھے۔ اقبال نے مسلمان عورت کو کس جوش سے مخاطب کیا ہے:

حافظِ سرمایۂ ملت توئی | آب بندِ نخلِ جمعیت توئی
گام جز بر جادۂ آبا مزن | از سرِ سود و زیاں سودا مزن
گیر فرزندانِ خود را در کنار | ہوشیار از دستبردِ روزگار

(۱۵)

'رموزِ بے خودی' یہاں پر ختم ہو جاتی ہے۔ شاید کوئی کہے کہ ان دونوں مثنویوں میں اقبال نے فرد و ملت کا فلسفہ بیان کیا ہے۔ مجھے اس سے انکار نہیں کہ اس کی تہہ میں فلسفہ ہے، کیونکہ ایک خاص نقطۂ نظر سے ہر چیز فلسفیانہ حیثیت رکھتی ہے۔ مگر 'اسرار و رموز' جس صورت میں اقبال کے قلم سے نکلی ہے وہ فلسفیانہ نہیں کہلا سکتی۔ ایسا آتشیں انداز فلسفے کا نہیں ہوا کرتا۔ اقبال نے یہ نہیں کہا کہ سائنس کا مطالعہ اچھا ہے، بلکہ یہ کہا ہے کہ سائنس کا مطالعہ کرو۔ یہ نہیں کہا کہ جوشِ عمل سے انسانی زندگی کامیاب بنتی ہے بلکہ یہ کہا ہے کہ جوشِ عمل پیدا کرو اور اپنی زندگی کو کامیاب بناؤ۔

اقبال کے پیغام کا لب لباب کیا ہے؟ اقبال ہر ایک فرد سے یہ کہتا ہے کہ اٹھ ہوشیار ہو، یقین پیدا کر، میدانِ عمل میں آ، اپنے آپ کو ملت کے ساتھ وابستہ کر اور ملی

نصب العین کے لیے سب کچھ قربان کر دے۔ ماسوا سے بے نیاز ہو جا اور ایک آن دیکھے خدا کے ساتھ اپنا رشتہ، الفت جوڑ لے:

عاشقی؟ توحید را بر دل زدن
وانگہے خود را بہ ہر مشکل زدن بہمہ

(زبورِ عجم)

(ہمایوں، اکتوبر ۱۹۳۱ء)

سید زبیر ایم۔ اے۔

۲

اقبال اور سیاست عالیہ

ہم جس زمانے میں گذرے ہیں اس میں بیسیوں شاعر موجود ہیں۔ ان میں ایک شخص "اقبال" کے نام سے بھی مشہور ہے۔ اس کے اشعار ہر خاص و عام کی زبان پر موجود ہیں۔ اگرچہ قوم مردہ ہو چکی ہے لیکن اس کی ترنم ریزیاں صدائے قم بن کر بعض بے جانوں میں حرکت پیدا کر رہی ہے۔ کوئی کہتا ہے اقبال شاعر ہے، کوئی کہتا ہے اقبال حکیم فلسفی ہے، کوئی کہتا ہے اقبال سیاست و مدنیات کا علم بردار ہے۔ اس کے خلاف ایک ایسا طبقہ بھی ہے جو یہ کہتا ہے کہ اقبال نہ شاعر ہے نہ فلسفی ہے، نہ سیاست کا مردِ میدان ہے، بلکہ بعض جانباز تو یہاں تک کہہ اٹھتے ہیں کہ وہ تو مسلمان بھی نہیں ہے۔

میں ان سب کے جواب میں صرف ایک بات کہتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ اقبال نہ شاعر ہے، نہ فلسفی ہے، نہ سیاست دان ہے، نہ ماہر مابعد الطبیعیات بلکہ وہ ایک "مرد خود آگاہ" ہے جسے عوام کی زبان میں مسلمان کہا جاتا ہے۔ شاعر اس لیے نہیں کہ اس کے کلام میں مروجہ شاعری کے بہت کم عناصر پائے جاتے ہیں۔ فلسفی اس لیے نہیں کہ وہ شک دگمان کا دشمن ہے اور ایمان وایقان پیدا کرنا چاہتا ہے۔ سیاست داں اس لیے نہیں کہ وہ سیاست کے اولین میدان میں ہی ناکام رہ چکا ہے۔ بہ خلاف اس کے وہ ایک مسلمان ہے اس کی شاعری، جس کا فلسفہ، جس کی سیاست سب اسلام کے گرد جمع ہو جاتی ہیں اور جس کا منتہا و مقصود صرف یہ ہے کہ دنیا میں فطرت کا مسلک عام ہو جائے اور لوگ تھوڑے ہی دقت میں اس نکتے کو پالیں کہ دنیا میں اسلام ہی "فطرت کا مسلک" ہے، اور اس میں جو رجحانات اور

اسیاں پنہاں رکھے گئے ہیں ان ہی میں دنیا کی نجات ہے اور بدیر یا بزود زمانہ ان کی طرف پلٹے گا۔

اقبال اور سیاسیات

آج کے اس شذرے میں ہم اقبال کو اس کے سیاسی افکار کی روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں اور یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ سیاستِ عالیہ کے بعض اہم مباحث کے متعلق اقبال کی کیا رائے ہے؟

اقبال اور گوئٹے

اگر ہم دنیا کے بعض عظیم الشان مصلحین کے حالاتِ زندگی کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ ان میں سے اکثر ہنگامہ ہائے حیات سے دور رہنے کے باوجود اپنی اپنی جماعتوں میں زندگی پیدا کرنے کا بہت سبب بنے رہے ہیں۔ والیٹر، روسٹو، گوئٹے یورپ کے مجتہدینِ فکر میں سے شمار ہوتے ہیں۔ ان کے خیالات نے فرانس اور جرمنی میں انقلابات عظیم پیدا کیے، لیکن یہ کام زیادہ تر انھوں نے اپنی تحریروں سے لیا۔ جہاں تک وطنیت کا تعلق ہے، گوئٹے وطن پرستی کا مخالف تھا اور امن و امان میں رہنے کی عادت کو پسند کرتا تھا۔ اس کا ایک سوانح نگار لکھتا ہے:

> "وہ امن کا فرزند تھا اور اپنی زندگی کے کسی حصے میں بھی وہ ہنگاموں میں آنے کو پسند نہ کرتا تھا۔ وہ ریفارمیشن کو بہت برا سمجھتا تھا کیونکہ اس کے ذریعے ارتقا کا پر امن عمل رک گیا۔ گوئٹے ہنگامی واقعات سے بہت کم متاثر ہوتا تھا اور بیرونی زندگی کے حوادث سے چنداں سروکار نہ رکھتا تھا اس کا فکر کرنے والا دماغ، حیات کی اندرونی گہرائیوں تک جانے کا شیدا تھا... اس کے خلاف یہ اعتراض پیش کرنا کہ وہ سیاست کے ہنگامی واقعات میں حصہ کیوں نہ لیتا تھا، اس بات کے مترادف ہے کہ ہم وزیر اعظم کو یونانی آرٹ اور علوم میں دلچسپی نہ لینے کے لیے مطعون کریں یہ کہا گیا ہے کہ گوئٹے سیاسیات سے الگ ہو کر آرٹ اور سائنس کے میدان

میں پناہ گزیں اس لیے ہوا کہ اس میں دوسروں کے معاملات میں حصہ لینے کی بجائے خود غرضی کا مادہ بہت تھا۔ لیکن یہ اعتراض بیہودہ اور بے سروپا ہے کیونکہ خود سیاسیات بھی ایک خود غرضی کا ہی کھیل ہے۔۔۔۔"

اقبال نے ہمیشہ اپنے آپ کو گوئٹے کا ہم نوا اور ہم مشرب قرار دیا ہے۔ جہاں تک ہنگامی حوادث میں شامل ہونے کا تعلق ہے، یہ دونوں یکساں معلوم ہوتے ہیں۔ البتہ اقبال نے ایک مصلح اور مسلمان ہونے کی حیثیت سے، دنیا کی سیاسیات کی خامیوں کی اصلاح کرنے اور انھیں فطرت اللہ کی سیاسی حقیقتوں کی جانب مائل کرنے میں کبھی دریغ نہیں کیا۔ اقبال کی شاعری کو ہم سیاسیات سے بالکل الگ نہیں کر سکتے۔

اقبال کا سرچشمۂ فیوض

اقبال اسلام کا فرزند ہے۔ جس زمانے میں وہ پیدا ہوا اس میں اسلام کی سیاسی قوت کامل طور پر روبہ انحطاط ہو چکی تھی۔ مسلمانوں کے قلوب نت نئے صدموں سے پاش پاش ہو رہے تھے۔ وطنی اور غیر وطنی دشمنوں کی یورشیں ان کے حوصلوں کو پست کر چکی تھیں، اور کوئی نہ تھا جو ان کی رگوں میں پھر زندگی کے خون کو حرکت دے۔ غالب مرحوم کی آنکھوں کے سامنے دلی برباد ہو گئی لیکن حالات کا اقتضا تھا کہ انھوں نے صرف:

اے تازہ واردانِ بساطِ ہوائے دل

پر اکتفا کیا۔ حالی نے مسلمانوں کے ذہنی امراض کی طرف توجہ کی۔ مولانا شبلی اگرچہ قافلہ سالار تھے اور ان کے نغموں نے پہلے پہل جمود و سکون کی خاموشی میں جنبش پیدا کی، لیکن ان کا میدان "تاریخ" تھا۔ قدرت کو یہی منظور تھا کہ یہ کام سیالکوٹ کے جواں عمر اور روشن دل فلسفی کے ہاتھ سے ہو۔ چنانچہ یہی ہوا اور آج کون ہے جو یہ کہہ سکتا ہو کہ ہندوستان کی سیاسی جدوجہد کے بڑے بڑے علم بردار اقبال سے متاثر نہیں ہوئے؟

اقبال بطور ایک سیاسی مفکّر کے

سیاسی مفکر کی حیثیت سے اقبال کے خلاف ایک زبردست اعتراض یہ بھی ہے کہ وہ ہمیشہ اپنا مسلک تبدیل کرتا ہے اور ہر عشرے کے بعد اس کے خیالات میں ایک انقلاب

عظیم پیدا ہو جاتا ہے۔ کبھی تو وہ کہتا ہے:

اجاڑا ہے تمیزِ ملت و آئیں نے قوموں کو
مرے اہلِ وطن کے دل میں کچھ فکرِ وطن بھی ہے

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا — ہم بلبلیں ہیں اس کی، یہ گلستاں ہمارا
مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا — ہندی ہیں ہم، وطن ہے ہندوستاں ہمارا

کبھی وہ چاہتا ہے کہ دیر و حرم کی قیود سے آزاد ہو کر ایک نیا شوالہ تعمیر کرے، خود اس میں پجاری بن کر بیٹھے اور دوسروں کو بھی اس نوساختہ صنم کدے میں آنے کی دعوت دے۔ لیکن کبھی یہ عالم ہے کہ وطنیت کو لعنت قرار دیتا ہے اور کہہ اٹھتا ہے:

اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے
قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

پھر سرمایہ و محنت کی جنگ چھڑتی ہے تو مزدور کی حمایت میں آواز بلند کرتا ہے اور اسے "سرمایہ دارِ حیلہ گر" کی عیاریوں سے متنبہ کرتا ہے۔

ارتقا کی کارفرمائیاں

حقیقت یہ ہے کہ اقبال زندگی کے احساس میں ارتقا کے قانون کا تابع رہا ہے۔ پیغمبر اور شاعر میں یہی فرق ہے کہ پیغمبر فطرت کے اسرار سے قبل از وقت خبردار کر دیا جاتا ہے، لیکن شاعر واقعات سے متاثر ہوتا ہے، اس کے نتائج و استنباط کے لیے ایک موجود فی الخارج ہستی کی ضرورت ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ شاعر کا احساس عوام الناس سے تیز تر ہوتا ہے۔ اقبال یورپ جانے سے پہلے ہندوستان میں وطنیت کے غلغلوں سے بہت متاثر تھا۔ لیکن مغربی زندگی اور مغربی جمہوریت کے عیوب اس پر مشاہدے کی بنا پر نمایاں ہوتے گئے۔ تفریح کی ظاہری دل بستگیاں لاکھ باصرہ فریب ہوں لیکن حقیقت میں نگاہیں پس پردہ جب نظر اٹھا کر دیکھتی ہیں تو انھیں "اندروں قہرِ خدائے عزّ و جل" کا مصداق معلوم ہوتا ہے۔ نیشنلزم کی ظاہریت اپنے اندر بے شمار اعلیٰ دلائل کی خوبی پنہاں رکھتی ہے، لیکن دولِ یورپ کی ہوس کاریاں اور نیشنلزم سے متاثر اقوام کی تباہ کاریاں ایک حساس قلب کے

لیے ناقابلِ برداشت ہیں۔ اقبال نے جب نیشنلزم کے سرچشمۂ اولیں کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تو اسے اس کا پانی گدلا، بدبودار اور ناصاف نظر آیا۔ فی الفور اس کی نگاہیں ایک بلند ترین منتہا اور اعلیٰ ترین آئیڈیل کی جانب اٹھیں، اور وہ اسلام کا پرستارِ حقیقی بن گیا۔

اقبال کی بت شکنی

اقبال کی ایک قابلِ ذکر خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے سیاسی افکار میں "بت شکن" واقع ہوا ہے۔ وہ مروجہ خیالات کے طلسم باطل کو توڑتا ہے اور ان اوہام و خرافات کے تار و پود کو بکھیر کر رکھ دیتا ہے جو انسانی اذہان کے مطلع کو مکدر کیے ہوئے ہیں، خواہ اس کام میں اسے بڑے متقدمین و متاخرین کے مقابلے میں بھی کیوں نہ کھڑا ہونا پڑے۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اقبال تمام افکار و اعمال کو اسلام یا فطرۃ اللہ کے نقطۂ نگاہ اور معیار سے دیکھنا چاہتا ہے۔ اور اس یقین و ایمان کے لیے کہ فطرۃ اللہ عین اسلام ہے فلسفیانہ اور حکیمانہ دلائل و براہین بھی اپنے پاس رکھتا ہے۔ عقل و عشق کی جنگ میں عشق کی گہرائی اور قوت تسخیر میں کامل یقین، جہاد کی حقیقی غرض و غایت اور اس کی ضرورت، حکومت کے مختلف طریقوں میں اسلامی طریق حکومت کا انتخاب، نیشنلزم کے بجائے انٹرنیشنلزم کا عقیدہ اور اس طرح کے سینکڑوں مسائل ہیں جن میں ہمیں اقبال یورپ کے بڑے بڑے فلسفیوں اور حکیموں کے سامنے صف آرا نظر آتا ہے۔ اقبال کا ذہن منفعل اور مرعوب نہیں کہ وہ میزنیؒ، کارل مارکسؒ، نیٹشےؒ، روسو، برگساںؒ اور ہیگلؒ کے پرہیبت ناموں سے مرعوب ہو جائے۔ وہ ان میں سے بعض کے ساتھ اتحاد کرتا ہے اور ان کو ساتھ لے کر مخالفین پر حملہ کر دیتا ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ اس کے پاس معیار صرف ایک ہے اور وہ صرف "فطرۃ اللہ" ہے۔

جمہوریت

فرد و ملت کے تعلقات، ملت کے ربط و ضبط کے آئین، قوموں کے انحطاط و اضمحلال کے اسباب بہت حد تک سیاسیات معاشی سے تعلق رکھتے ہیں، جن سے اس وقت بحث نہیں۔ میں صرف بعض سیاسی مباحث کو لیتا ہوں جن کے متعلق یورپ

کے علما و فضلا میں زبردست نزاع موجود ہے۔ سب سے اہم مسئلہ طرزِ حکومت کا ہے۔ علمائے یورپ کا ایک گروہ "جمہوریت" کو بہترین طرزِ حکومت قرار دیتا ہے اور اس عقیدے کے لیے اس کے پاس دلائل موجود ہیں۔ اس کے خلاف دوسرا گروہ ہے جو جمہوریت کو بھی استبداد کی ایک نئی شکل قرار دیتا ہے۔ اقبال اس دوسرے گروہ کے ساتھ متفق ہے:

متاعِ معنیِ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی زموراں شوخیِ طبعِ سلیمانے نمی آید
گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید

(پیامِ مشرق)

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبدادِ جمہوری قبا میں پائے کوب تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو آہ اے ناداں! قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو[۱۱]

دنیا میں آج تک کوئی جمہوریت حقیقی صورت میں قایم نہیں ہوئی†۔ افلاطون[۱۲] نے جس "ری پبلک" کا خاکہ کھینچا ہے، اسے صرف خیال و تمثیل کا درجہ حاصل ہے اور جہانِ عمل میں اس کے لیے کوئی مقام نہیں۔ دنیا میں آج تک مساوات، آئین اور برداری کی جتنی آوازیں اٹھی ہیں، وہ کمزوروں کی آوازیں تھیں جو غلبہ حاصل کرنے کے ساتھ ہی استبداد کی جانب مائل ہو گئیں۔ فرانس کا انقلاب بڑے بڑے خوش کن دعاوی اور دل پسند اصولوں کے اعلان کے ساتھ شروع ہوا تھا، لیکن دنیا نے دیکھ لیا کہ تھوڑے ہی عرصے میں وہ جمہوریت اور آئین پسندی، فطرتِ انسانی کے سامنے دب گئی۔ خود اس زمانے میں اٹلی ترکی، روس اور دوسرے ممالک میں اس فطری حقیقت کا اعادہ ہوا۔

جمہوریت بہترین طریقِ حکومت نہیں، بلکہ اس کے ذریعے "ناقابل اداروں" کا رواج عام ہو رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ خدا کی ساری مخلوق یکساں طور پر پبلک امور کو سمجھنے کے قابل نہیں ہوتی۔ پس اس کا اثر ان کے انتخاب پر پڑتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایسے لوگ انتخاب میں آجاتے ہیں جو قابل ہونے کی بجائے ووٹروں کو خوش رکھ سکتے ہیں، اور یہ حکمرانی اور انتظام امورِ عامہ کے لیے کوئی خاص وصف نہیں۔ جمہوریت کے ماتحت جو تہذیب

HUMAN NATURE IN POLITICS †

فروغ پذیر ہوتی ہے وہ اعلیٰ نہیں ہوتی اور قوم میں غیر معمولی قابلیت کے لوگ نہیں پیدا کرسکتی۔ جمہوریت میں اپنی ترقی اور ذاتی عدو و منفعت کا جذبہ بہت ترقی پذیر ہوجاتا ہے۔ اور سب سے زیادہ موثر خود علامہ اقبال کی دلیل ہے کہ "از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید۔"

روسو اور جمہوریت

روسو کا قول ہے کہ جمہوری طرز کی کامیابی کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ تمام پبلک قابل اور تعلیم یافتہ بن جائے۔ چنانچہ اسی سلسلے میں لکھتا ہے کہ "اگر دنیا میں دیوتاؤں کی قوم ہوتی تو اس کے لیے جمہوری طرزِ حکومت بہت مناسب ہوتی لیکن ہم انسانوں کے لیے ایسا "مکمل" نظام کچھ سازگار نہیں[۱۰]۔" روسو کہتا ہے کہ "دنیا میں نہ کوئی جمہوریت قایم ہوئی ہے نہ اب ہوسکے گی۔ یہ قانونِ قدرت کے خلاف ہے کہ اکثریت حکمرانی کرے اور اقلیت محکوم رہے۔" دنیا میں کوئی طرزِ حکومت خانہ جنگیوں، سازشوں اور فرقہ بندیوں کا اتنا بڑا مرکز نہیں ہوتا جتنا کہ جمہوریت۔ اقبال کا عقیدہ ہے کہ انسان کو محکوم رہنے کی عادت ہے اور انسانی جماعتیں اپنے لیے خود نئے نئے بت تراش لیتی ہیں۔ موسیولینن[۱۱] اور قیصر ولیم[۱۲] کے مکالمے میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے:

نماند نازِ شیریں بے خریدار
اگر خسرو نباشد کوہکن ہست[۱۳]

ری پبلک کی صحیح بنیاد

روسو کہتا ہے "ری پبلک" کی صحیح بنیاد نیکی ہے۔ اقبال اس معاملے میں روسو کی تائید کرتے ہیں، کیونکہ یہی فطرۃ اللہ کا منشا ہے، آج کل یورپ کی سیاست اور تمدن جن غیر اخلاقی قوانین پر مبنی ہیں، علامہ اقبال ان کے سخت مخالف ہیں۔ وہ دنیا کو ان سے روگردانی کی تعلیم دیتے ہیں، اسلام یا فطرۃ اللہ کی تعلیم کی طرف متوجہ کرتے ہیں اور محبت، خدمتِ خلق، ایمانِ محکم اور یقینِ کامل کی فتوحات و برکات کا سبق پڑھاتے ہیں:

C. D. BURNS • DEMOCRACY 25-31

یہی مقصود فطرت ہے، یہی رمز مسلمانی — اخوت کی جہانگیری، محبت کی فراوانی
گماں آباد ہستی میں یقیں مرد مسلماں کا — بیاباں کی شب تاریک میں قندیل رہبانی
ثبات زندگی ایمان محکم سے ہے دنیا میں — کہ المانی سے بھی پائندہ تر نکلا ہے تورانی

ولایت، پادشاہی، علم اشیاء کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں، فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں
یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم
جہاد زندگانی میں یہ ہیں مردوں کی شمشیریں[۱]

آج یورپ کو جن چیزوں کی ضرورت ہے وہ یہی ہیں، اور جب تک یورپ کا دماغ ان چیزوں کی ضرورت کا قائل ہو کر اپنی زندگی کو ان کے مطابق نہیں ڈھالے گا، تباہی اور بربادی کے قریب تر ہوتا جائے گا۔[۲]

نیشنلزم اور بین الاقوامیت

اقبال اپنے خیالات میں سب سے زیادہ جس عقیدے میں محکم ہے وہ اس کا عقیدۂ بین الملیت ہے جو موجودہ بین الاقوامی رجحانات سے صدیوں پہلے اسلام نے، قوموں کے اندر پیدا کر رکھا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے مذہب میں نیشنلزم سے بڑھ کر کوئی گناہ ہی نہیں۔ اس کے خیال میں قومیت اور وطنیت اسلام کی عالمگیر بین الملی اخوت کی روح کے سخت منافی ہے۔ اس دور میں اقبال نے اپنی نظموں کے علاوہ نثر میں بھی اسی بین الملی قومیت پر بہت زور دیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ وہ قومیت نواز حلقوں میں غیر مقبول ہو گیا ہے اور برادران وطن کے بعض گروہ تو اسے ہندوستان کے دشمنوں میں شمار کرتے ہیں۔

تعجب ہے کہ برادران وطن اور دوسرے غیر مسلم لوگ مسلمانوں کی اس بین الملی ہمدردی کو کوئی نئی سیاسی تحریک خیال کرتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس چیز کو یورپ اور ہندوستان پان اسلام کہتا ہے وہ دراصل "اسلام" ہی ہے۔ رینان کے قول کے مطابق اسلام، وطنیت، جنسیت نسل اور رنگ کی قیود سے آزاد کر دیتا ہے، جیسا کہ پروفیسر ہرگرونجے نے بھی اسلام اور مسئلہ نسل پر خامہ فرسائی کرتے ہوئے یہی لکھا ہے۔

---

[۲] اقبال نثر میں

آج یورپ نسل کے تعصبوں، رنگ کے خطروں اور قوموں کے فتنوں سے مخلصی پانے کے طریقے سوچ رہا ہے۔ لیکن آج سے چودہ سو سال پہلے فطرۃ اللہ نے اس کا حل ایک نبیِ امّی کی زبانی دنیا کو بتادیا تھا۔

یہی حال بین الاقوامی اسپرٹ کی تخلیق و تولید کا ہے۔ پروفیسر ریمزے میور اور دوسرے اربابِ قلم اس بین الاقوامی اسپرٹ کو انیسویں صدی کی پیداوار کہتے ہیں، لیکن مشکل یہ ہے کہ باوجود آزاد خیال اور روشن دماغ ہونے کے ان لوگوں کی نگاہیں یورپ کی دیواروں سے نہیں گذر سکتیں، حالانکہ صدیوں پہلے اسلام نے بھی بین الاقوامی روح پیدا کرنے کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ قومیت کی بنیاد وطن، رنگ اور نسل کے بجائے مذہب پر رکھی تھی جو وطن کی نسبت یقیناً وسیع تر تصور ہے۔

اقبال نے جب یورپ کا سفر اختیار کیا تو اسے معلوم ہوا کہ نیشنلزم نے اقوامِ خدا کو بے شمار اقوام میں تقسیم کر دیا ہے اور یہ چیز دنیا کے صحیح ارتقا اور سوسائٹی کی اعلیٰ تربیت کے سخت خلاف ہے۔ نیز اس نے محسوس نہیں کیا کہ اسلام نے جس طرح وطن کے تنگ اور محدود حلقوں سے نکل کر مختلف مذہبی حلقوں میں اتحاد پیدا کرنے کی سعی کی ہے، وہ یقیناً اس سے افضل ہے۔ یہ خیالات اس قدر ترقی پذیر ہو گئے کہ وہ "نیشنلزم" کا سخت مخالف بن گیا اور اس کے بعد اپنی نظموں اور تقریروں میں صرف ایک چیز کی دعوت دیتا رہا۔ یہ یاد رہے کہ اقبال کے اس پیغام میں رنگ و نسل کی تمیز اور وطنیت کے خلاف جہاد کے ساتھ ساتھ "انسانِ کامل" یعنی مسلمان کی سوسائٹی کی بلندی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔ اس کے نزدیک دنیا کا آئندہ مذہب اسلام ہی ہوگا اور قوموں کا بین الاقوامی رجحان اسلام ہی کے اتباع میں ہے جسے اب قوموں نے اندرونی ضرورتوں کی بنا پر اپنے اندر پیدا کر لیا ہے لیکن اسلام عرصۂ بعید سے اس کا حامل تھا:

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامنِ دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں؟
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی

جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترکِ خرگاہی ہو یا اعرابیٔ والا گہر

891.439109
AZ/IQ

نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی ۔۔۔ اڑ گیا دنیا سے تو مانندِ خاکِ رہ گذر[۲۲]

بتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا ۔۔۔ نہ تورانی رہے باقی، نہ ایرانی، نہ افغانی[۲۳]

نہ افغانیم و نے ترک و تتاریم ۔۔۔ چمن زادیم و از یک شاخساریم
تمیزِ رنگ و بو بر ما حرام است ۔۔۔ کہ ما پروردۂ یک نو بہاریم[۲۵]

تو ای کودک منش خود را ادب کن ۔۔۔ مسلمان زادہ ای! ترک نسب کن
برنگِ احمر و خون و رگ و پوست ۔۔۔ عرب نازد اگر ترکِ عرب کن[۲۶]

اگرچہ زادۂ ہندم، فروغِ چشم منِ است ۔۔۔ ز خاکِ پاک بخارا و کابل و تبریز[۲۷]

اس وقت دنیا میں چار سیاسی مذاہب ایسے ہیں جن کی جانب لوگوں کی اکثر توجہ مبذول ہوتی ہے، یعنی نیشنلزم، انٹرنیشنلزم، کاسموپالٹزم اور سوشلزم۔ ان میں سے ہر گروہ کے موید اور مخالف موجود ہیں۔ اقبال ان جماعتوں میں سے کسی کا پورے طور پر موید نہیں، اس لیے کہ ان سب کے نزدیک تمدن اور سیاست کی بنیاد مذہب نہیں۔ البتہ وسعتِ تصور اور ہمہ گیری کے لحاظ سے اسے انٹرنیشنلزم اور سوشلزم سے ضرور دلچسپی ہے، کیونکہ اس کے نزدیک ان دونوں چیزوں سے اسلام کو کوئی زیادہ بعد نہیں۔ البتہ نیشنلزم اور کاسموپالٹزم کا شدید ترین دشمن ہے۔

547865

نیشنلزم کے خلاف دلائل

خود یورپ میں ایک کثیر گروہ موجود ہے جو نیشنلزم کا مخالف ہے۔ چنانچہ انھی میں سے ایک فاضل کا مقولہ ہے کہ "قدرت کے قوانین عالمگیر ہیں، نہ کہ نیشنل۔" اس سے سمجھ لینا چاہیے کہ نیشنلزم مقتضائے فطرت کے خلاف ہے۔ ایک اور مصنف نے کہا ہے کہ "خدا نے انسان کو پیدا کیا لیکن شیطان نے اسے قوموں میں تقسیم کر دیا۔"[۲۸]
نیشنلزم عالم گیر یکسانی اور وحدت کے لیے ایک زبردست خطرہ ہے۔ یہ کلچرل اور

سیاسی زاویۂ نظر کو محدود کرتی ہے، قوموں اور جماعتوں میں رقابت پیدا کرتی ہے، جماعتی تعصب کو زیادہ کرتی ہے اور خود غرضی کے جذبات کو ترقی دیتی ہے۔ اس کے ذریعے نہ صرف نہ کہ اپنے وطن کی محبت پیدا ہوتی ہے بلکہ دوسرے ممالک کے خلاف نفرت بھی اس کے ساتھ لازم ہے۔

یورپ کا انٹرنیشنلزم

یورپ میں جو بین الاقوامیت پیدا ہو رہی ہے، اقبال اس کے متعلق حسنِ ظن نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ اس کی بنیاد بھی ایمان و مذہب پر نہیں بلکہ خود غرضی اور مادیت پر ہے۔ جو نظام روحانی اور اخلاقی بنیادوں پر نہ ہوگا، اقبال کے نزدیک وہ مکمل نہیں۔ لیگ اقوام کے متعلق فرماتے ہیں:

برفتد تا روشِ ازم دریں بزمِ کہن — دردمندانِ جہاں طرحِ نو انداختہ اند
من ازیں بیش ندانم کہ کفن دزدے چند — بہرِ تقسیمِ قبور انجمنے ساختہ اند

آج کل یورپ میں تخفیفِ اسلحہ، انسدادِ جنگ اور آزادی کے جو دعاوی کیے جا رہے ہیں وہ بظاہر لاکھ خوش کن سہی، لیکن ان کے پردے میں وہی پرانے استبداد کے آئین کارفرما ہیں:

نہنگے بچۂ خود را چہ خوش گفت — بدینِ ما حرام آمد کرانہ ؟

لطیفے گفت بحر آزاد گردید — چنیں فرماں ز دیوانِ خضر رفت
نہنگے گفت او ہر جا کہ خواہی — ولے از ما نباید بے خبر رفت

سوشلزم

سوشلزم کے متعلق عرض کیا جا چکا ہے کہ اقبال کا رویہ ہمدردانہ ہے اور اس نے اپنے بے شمار اشعار میں مزدوروں کی حالتِ زار اور سرمایہ داروں کے مظالم کا تذکرہ کیا ہے۔ 'خضرِ راہ' میں فرماتے ہیں:

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے — خضر کا پیغام کیا، ہے یہ پیامِ کائنات
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر — شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دستِ دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی — اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکوٰۃ

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ "خواجگی" نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات
اٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے [۲۱]

کرمکِ ناداں طوافِ شمع سے آزاد ہو اپنی فطرت کے تجلّی زار سے آباد ہو [۲۲]

بیا کہ تازہ نوا می تراود از رگ ساز مئے کہ شیشہ گدازد، بہ ساغر اندازیم
ز رہزنانِ چمن انتقام لالہ کشیم بہ بزمِ غنچہ و گل طرحِ دیگر اندازیم
بطوفِ شمع چو پروانہ زیستن تا کے ز خویش این ہمہ بیگانہ زیستن تا کے [۲۳]

لیکن مغربی تحریکوں کے متعلق اقبال کو جو بدظنی ہے اس سے متاثر ہو کر وہ موسیولینن کے دعاوی کا یوں ابطال کرتے ہیں، جو قیصر ولیم کی زبان سے ادا ہوتا ہے:

گناہِ عشوہ و نازِ بتاں چیست طواف اندر سرشتِ برہمن ہست
دمادم نو خداوندان تراشد کہ بیزار از خدایانِ کہن ہست
اگر تاجِ کئی جمہور پوشد ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست
ہوس اندر دلِ آدم نہ میرد ہماں آتش میانِ مرزغن ہست
نماند نازِ شیریں بے خریدار اگر خسرو نباشد، کوہکن ہست [۲۴]

اقبال ابھی سوشلزم کا مطالعہ کر رہا ہے اور ابھی تک اس کے متعلق کوئی ناطق رائے نہیں پیش کی۔ البتہ امید ہے کہ اپنی نئی تصنیف "جاوید نامہ" میں ان تمام مسائل پر سیر حاصل بحث کرے گا۔[۲۵] جہاں تک سرمایے اور محنت کا تعلق ہے، اس کے عقائد بالکل واضح ہیں:

بدوشِ زمیں، بار، سرمایہ دار ندارد گزشت از خور و خواب کار [۲۶]
جہاں راست بہروزی از دستِ مزد ندانی کہ این ہیچ کار است دزد

داروی بیہوشی ست تاج، کلیسا، وطن جانِ خداداد را خواجہ بجامے خرید [۲۸]

دورِ پرویزی گزشت ای کشتۂ پرویز خیز! نعمتِ گم کشتہ خود را از خسرو باز گیر [۲۹]

پیش گوئی

آئندہ انقلاباتِ سیاسی کے متعلق اقبال نے جو پیش گوئیاں کی ہیں، ان میں بھی محنت کی فتوحات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے:

افسرِ پادشہی رفت و بہ یغمائی رفت — نے اسکندری و نغمۂ دارائی رفت
کوہکن تیشہ بدست آمد و پرویزی خواست — عشرتِ خواجگی و محنتِ لالائی رفت
یوسفی را ز اسیری بہ عزیزی بردند — ہمہ افسانہ و افسونِ زلیخائی رفت [۱]
چشم بکشائی اگر چشمِ تو صاحب نظر است — زندگی درپئے تعمیرِ جہانِ دگر است [۲]

انقلابے کہ نگنجد بہ ضمیر افلاک — بینم و ہیچ نہ دانم کہ چساں می بینم
خرّم آن کس کہ دریں گرد سوارے بیند — جوہرِ نغمہ ز لغزیدنِ تارے بیند [۳]

قاضی عبدالغفار

(۳)

پیامِ اقبال

اے زمین کے سورما بیٹے !
اسے نئی شان سے تعمیر کر !
اپنے سینے میں ، اپنے دل میں
اس کی پھر سے بنیاد رکھ !
زندگی کا ایک نیا دور
روشن ضمیری سے شروع ہو۔
اور اس کی تہنیت میں
نئے گیت گائے جائیں
(گوئٹے)

شعر ایک الہام ہے ــــــ جو الہام نہیں وہ شعر نہیں، محض نظم ہے۔ قافیہ، ردیف، لے اور ترنم کی ایک ترکیب۔ استعدادِ فطرت کے مصفّیٰ چشموں سے جس سمندر کی گہرائی لبریز ہوتی ہے، وہ سمندر شاعر ہے۔ وہ مفسرِ فطرت ہے، وہ مصورِ فطرت ہے، وہ مدبرِ فطرت ہے۔ نبی اور پیغمبر کے بعد فطرتِ الٰہی کا وہی ایک ترجمان ہے۔

اقبال کی شاعری کے متعلق کہنے کو لوگوں نے کیا کیا نہ کہا اور کیا کیا نہ کہیں گے، مگر مجھے اقبال کے سرودِ مستانہ کے جس تار کی آواز سب سے زیادہ بھلی معلوم ہوتی ہے، اس کا کچھ حال مجھ سے سن لیجیے۔ اقبال کی شاعری تغزل بھی ہے، ترنم بھی ہے، شوکتِ الفاظ بھی رکھتی ہے۔ اس کی بندشیں بھی چست ہیں، خیالات کی بلندی اور گہرائی بھی اس کے

دامن سے وابستہ ہے۔ اس میں داغ کی "زبان" بھی ہے، غالب کا فلسفہ بھی ہے، شبلی وحالی کی "قومیات" بھی ہیں۔ سب کچھ ہے جو ہونا چاہیے، مگر اس "سب کچھ" کے اندر جو ایک پیامِ عمل ہے، جو فلسفۂ حرکت وحیات ہے۔ جو دعوت ہے، وہی اس سب کچھ کی جان ہے۔ ملت کے وجودِ اجتماعی میں شاعر کا وجود سراپا پیامِ عمل نہ ہو تو کچھ بھی نہیں۔ اس کا وجود ہی بے کار ہو جاتا ہے۔ وہ قوالی کی محفلوں کی زینت اور کتب خانوں کی آرایش تو ہو سکتا ہے مگر اور کچھ نہیں ہو سکتا۔

اقبال کی شاعری کا ہر دور ایک ہی فلسفۂ حیات کا حامل ہے۔ ابتدائی دور میں خیالات کی جدت و وسعت تو تھی مگر گہرائی بہت کم تھی۔ دوسرے دور میں شاعر کا شعر اپنے لیے ایک وسیع میدان مانگنے لگا۔ اس کے افکارِ عالیہ اردو ادب کی زنجیروں کو توڑ کر ہوا میں بلند ہونے لگے۔ اقبال کے بیتاب جلوؤں پر اردو کا لباس تنگ ہو چلا تھا۔ جو پہاڑی چشمہ وادیوں اور کہساروں میں بہہ رہا تھا، وسیع اور طویل میدان ڈھونڈتا ہوا نکلا۔ اسی دور میں اقبال نے "کنارِ آبِ رکنا باد" کے ترکِ شیرازی سے کسبِ سعادت شروع کیا اور چند ہی روز میں شاعر کا شعر فضائے زندگی میں اس طرح پھیلنے لگا جس طرح کہ ہندوستان میں کسی اردو اور فارسی کے استاد کی شاعری کبھی نہ پھیلی تھی۔

اقبال کے سینے میں دو روحوں کا آشیانہ تھا۔ ایک شاعر کی حسن پرست اور عشق پرور روح اور ایک مسلمان کی ہنگامہ خیز اور شورش انگیز روح۔ آخری دور میں حسن پرست روح ساکن اور مسلمان کی روح اس طرح ہنگامہ آرا ہو گئی کہ شاعر اپنا پیام بن کر ہر طرف چھا گیا۔ اب سننے والے یہ نہیں دیکھتے کہ زبان اردو ہے یا فارسی، اقبال کی شاعری نے زبان اور طرزِ ادا کے امتیازات سے قطع نظر کر لی۔ بس کہے جاتا ہے، کہے جاتا ہے، جو اس کو کہنا ہے!! "ہرڈر" کے اس نظریے کی وسعت کو کہ "شاعری نوعِ انسان کی مادری زبان ہے" اقبال کی شاعری نے واضح کر دیا۔ اس کے لیے اردو اور فارسی کا امتیاز ایک قصۂ پارینہ ہے۔

اقبال کی شاعری یاس اور شک سے پاک ہے۔ وہ نہ خود مایوس ہوتا ہے نہ دوسروں کو مایوس ہونے دیتا ہے۔ وہ مایوس ہونے والوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے اور تنبیہ و توبیخ کے چند لفظ کہہ کر ٹھکراتا ہوا گزر جاتا ہے۔ اس کو اپنے پیام کی قبولیت

اور اپنے ایمان کی استواری میں ذرہ برابر شک نہیں ہے۔ جس راستے پر اس کا تخیل اس کو لیے جاتا ہے اس کے راستے کی صحت پر شاعر ایمانِ کامل رکھتا ہے۔ یاس و شک سے اقبال کے تخیل کی یہ کامل آزادی اقبال کے پیام کو طاقتِ پرواز اور اثر بخشتی ہے۔ پھر اگر اس کامل آزادی کا، جو زلف و رخ کے استعارات سے اکثر بے نیاز ہو کر اپنے جلوے بے حجاب کر دیتی ہے، زمانے کی سیاسی اصطلاحوں میں ترجمہ کیا جائے اور اقبال جس "جرأت رندانہ" کے ساتھ "مشاہدۂ حق" کی گفتگو کرتا ہے اس کی تفسیر ادنیٰ سیاسیات کے رنگ میں لکھی جائے تو بہت ممکن ہے کہ اقبال کی ساری شاعری بحقِ سرکارِ فرنگ ضبط ہو جائے۔ لیکن شاعر کے پیام کو ادنیٰ سیاسیات کی اصطلاحوں سے آلودہ کرنا ایک شرکِ جلی ہے۔

یہ بحث بھی فضول ہے کہ اقبال شاعری کے کس "درس" سے تعلق رکھتے ہیں۔ میری رائے میں ہندوستان یا ایران کی شاعری کا کوئی "درس" بھی اقبال کا درس نہیں ہے۔ صہبا وہ خم خانۂ قدیم سے لائے۔ صہبا بھی انگوری نہیں بلکہ عرب کی کھجور کا افشردہ۔ جام و مینا انھوں نے اپنے لیے خود ہی بنایا۔ داغ و حالی و شبلی سے الگ انھوں نے اپنی دنیا آباد کی۔ اب نہ داغ ہیں، نہ حالی ہیں، نہ شبلی۔ اقبال بجائے خود اقبال ہے۔ بیس برس پہلے وہ وقت تھا جب اقبال کا "درس" قایم نہ ہوا تھا اور وہ ہنوز "امیدواری" کے دور سے گزر رہے تھے۔ جس طرح پیغمبروں کے لیے ایک زمانہ امیدواری کا مقرر ہے، کبھی پہاڑوں پر، کبھی حجروں اور غاروں میں، جب وہ خاموشی سے کسبِ سعادت کرتے ہیں، اسی طرح شاعر کو بھی کچھ عرصہ امیدواری کرنی پڑتی ہے۔ پھر جب وہ اپنا پیام تیار کر کے اس اعتکاف سے باہر آتا ہے تو ایک مستحکم ایمان اور غیر متزلزل پیام لے کر آتا ہے۔

اقبال کے ابتدائی دور میں ایک بے چینی، بے اطمینانی اور جھجک تھی:

نور کا طالب ہوں گھبراتا ہوں اس بستی میں میں
طفلکِ سیماب پا ہوں ظلمتِ ہستی میں میں[۱]

ہاں آشنائے لب نہ ہو رازِ کہن کہیں ۔۔۔ پھر چھڑ نہ جائے قصۂ دار و رسن کہیں[۲]

اقبال بہ منبر زد رازے کہ نباید گفت ۔۔۔ ناپختہ بروں آمد از خلوتِ مے خانہ[۳]

لیکن چند ہی سال بعد "امیدواری" کا وہ دور ختم ہوا اور اقبال کا وجدانِ روحانی ان کو "قصۂ دار و رسن" کے جوار میں لے جانے لگا۔ وہی شاعر جو خلوتِ مے خانہ سے ناپختہ آیا تھا، اب حیاتِ ملی کے جلوت خانے میں ایک حقیقتِ مسلمہ ہے، ایک زندہ پیغامِ عمل ہے۔ اب وہ "سخن نگفتہ' را چہ قلندرانہ گفتم" کی منزل پر آگیا۔ دس برس پہلے کے ڈھکے ہوئے اشارے، دھیمی آوازیں ایک کھلا پیام بن کر گرجنے لگیں اور شاعر نے اب دنیا کو اپنی طرف یوں بلانا شروع کر دیا:

مرا بنگر کہ در ہندوستان دیگر نمی بینی — برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است [۸]

ز شاعر نالۂ مستانہ در محشر چہ می خواہی — تو خود ہنگامہ ای ہنگامۂ دیگر چہ می خواہی
بہ بحرِ نغمہ کردی آشنا طبع روانم را — ز چاکِ سینہ ام دریا طلب، گوہر چہ می خواہی [۹]

وہی شاعری جو بقول اقبال: "پریشاں جلوہ چوں ماہتاب اندر بیابانے" تھی، اب ایک شعلہ بن کر چھا گئی۔ اپنی شاعری اور اپنے پیام کی تشریح یوں فرماتے ہیں:

یوسفِ گم گشتہ را باز کشیدم نقاب — تا بہ تنگ مایگاں ذوقِ خریدن دہم

بہ سوادِ دیدۂ تو نظر آفریدہ ام من — بہ ضمیرِ تو جہانے دگر آفریدہ ام من
ہمہ خاوراں بخوابے کہ نہاں ز چشمِ انجم — بہ سرودِ زندگانی سحر آفریدہ ام من [۱۰]

ہویدا آج اپنے زخمِ پنہاں کر کے چھوڑوں گا — لہو رو رو کے محفل کو گلستاں کر کے چھوڑوں گا [۱۱]

اس عزمِ مستحکم کے ساتھ وہ شاعرِ ازلی جو اقبال کے اندر تھا، "کبوتر کے تنِ نازک میں شاہیں کا جگر پیدا" کرنے کا مدعی ہو کر اپنے خلوت خانے سے باہر آیا:

ترے سینے میں ہے پوشیدہ رازِ زندگی کہہ دے
مسلماں سے حدیثِ سوز و سازِ زندگی کہہ دے [۱۲]

عشق کی آشفتگی نے کر دیا صحرا مجھے — مشتِ خاک ایسی نہاں زیرِ قبا رکھتا ہوں میں
جستجو کل کی لیے پھرتی ہے اجزا میں مجھے — حسن بے پایاں ہے دردِ لادوا رکھتا ہوں میں

فیضِ ساقی شبنم آسا، ظرفِ دل دریا طلب　　تشنۂ دائم ہوں آتش زیر پا رکھتا ہوں میں[13]

وہ دعائیں دیتا ہوا آتا ہے اور اس کی دعائیں بھی اس کے پیام سے لبریز ہوتی ہیں:

تو جوان خام سوزے، سخنم تمام سوزے　　غزلے کہ می سرایم بتو سازگار بادا
چو بجانِ من درائی دگر آرزو نہ بینی　　مگر این کہ شبنم تو یم بے کنار بادا
نشود نصیب جانے کہ دمے قرار گیرد　　تب و تابِ زندگانی بتو آشکار بادا[14]

اقبال جذباتِ اسلامی سے مست ہے، از خود رفتہ ہے۔ اس کی شاعری میں سب کچھ یہی ہے:

مرا ساز اگرچہ ستم رسیدۂ زخمہ ہائے عجم رہا[15]
وہ شہیدِ ذوقِ وفا ہوں میں کہ نوا مری عربی رہی

کبھی بارگاہِ رسالت میں طرابلس کے شہیدوں کا لہو لے کر حاضر ہوتا ہے، کبھی بے تاب ہو ہو کر دعائیں مانگتا ہے:

یا رب دلِ مسلم کو وہ زندہ تمنا دے　　جو قلب کو گرما دے اور روح کو تڑپا دے
پھر وادیٔ فاراں کے ہر ذرے کو چمکا دے　　پھر شوقِ تماشا دے، پھر ذوقِ تقاضا دے
بھٹکے ہوئے آہو کو پھر سوئے حرم لے چل　　اس شہر کے خوگر کو پھر وسعتِ صحرا دے[16]

کبھی مسافرانِ حجاز کے قافلے کے ساتھ ساتھ اپنی آبلہ پائی سے ایک پیامِ عمل دیتا چلا جا رہا ہے:

خوف کہتا ہے کہ "یثرب کی طرف تنہا نہ چل"
شوق کہتا ہے کہ "تو مسلم ہے بیباکانہ چل"
بے زیارت سوئے بیت اللہ پھر جاؤں گا کیا؟
عاشقوں کو روزِ محشر منہ نہ دکھلاؤں گا کیا؟
خوفِ جاں رکھتا نہیں کچھ دشت پیمائے حجاز
ہجرتِ مدفونِ یثرب میں یہی مخفی ہے راز[17]

مگر اقبال کا یہ مستانہ جذبۂ اسلامی محض جذبہ ہی نہیں ہے، اس نے تعلیماتِ اسلامی کے گہرے مطالعے کے بعد اپنی زندگی کا ایک فلسفہ وضع کر لیا۔ احساسِ خودی

کا فلسفہ اقبال کا بنیادی فلسفہ ہے۔ اقبال کی نظر میں ملت اور افراد کی زندگی کچھ بھی نہیں اگر وہ اس فلسفے میں بیگانہ ہے:

چوں کلیمے شد بروں از خویشتن
دست او تاریک و چوب او رسن!

شاید کہا جائے گا کہ یہ ایک عظیم الشان اور اختلافی مسئلہ ہے اور اس لیے یہ اوراق اس بحث کا تحمل نہ کر سکیں گے۔ قطع نظر اس امر کے یہ فلسفہ، خودی ایک اختلافی مسئلہ ہے یا نہیں، میں ان اوراق میں اس بحث کو کیوں چھیڑوں، جب کہ ان اوراق کا یہ موضوع ہی نہیں ہے۔ بہر حال اقبال کی شاعری کے دورِ ثالث کی تمام بنیاد اسی فلسفے پر ہے جس کے لیے اس نے اپنے زورِ قلم کو وقف کر دیا۔ اسی فلسفے کی فضا میں اقبال کی شاعری نے نشو و نما پائی، بلندی پائی، حوصلہ پایا، نظر پائی اور ایمان پایا۔ وہی فلسفہ اقبال کو اس دنیا میں لے گیا جہاں ڈھونڈنے والوں کے لیے حیاتِ ملی اور مسلمانوں کی اجتماعی اور انفرادی زندگی کی ایک نئی جنت کا دروازہ سامنے آتا ہے۔ شراب بلاشبہ پرانی ہے۔ قدیم ہے مگر مینا نئی ہے۔ اقبال نے اس مینا کو بہت مزین اور منقش کر دیا ہے۔ وہ اپنے فلسفے کی چٹان پر کھڑا ہو کر عصرِ جدید کو ایک عام چیلنج دیتا ہے۔ اس چیلنج کے ساتھ ساتھ ایک پیامِ زندگی بھی ہے۔

اقبال "وطنیت" اور ملتِ اسلامی کی جغرافیائی حد بندی کا دشمن ہے:

آں چناں قطعِ اخوت کردہ اند | بر وطن تعمیرِ ملت کردہ اند
تا وطن را شمعِ محفل ساختند | نوعِ انساں را قبائل ساختند

وہ مغربی باطل پرستوں کے اس تخیل کی اپنے ہر صفحے پر اور ہر سطر میں تحقیر کرتا ہے جس نے "وطنیت" کو دنیا کا معبود بنا کر:

طرحِ تدبیرِ زبوں فرجام ریخت
یک خساک در بادۂ ایام ریخت

تیرہ سو برس پرانی "وطنیت" کا تخیل آج بھی اقبال کا تخیل ہے:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے

ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی — رہ بحر میں آزادِ وطن صورتِ ماہی
ہے ترکِ وطن سنتِ محبوب الٰہی — دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی
گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے — ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

دورِ حاضرہ کی جدتوں کا اقبال قایل نہیں ہے۔ وہ ابھی تک قدیم تخیل کا دامن مضبوط پکڑے ہوئے ہے:

اس دور میں مے اور ہے، جام اور ہے، جم اور — ساقی نے بنا کی روشِ لطف و کرم اور،
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور — تہذیب کے آذر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے — جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

مغرب کے تہذیب و تمدن کو وہ "فسوں گری خرد" سے تعبیر کرتا ہے۔ عقل و دانش کی کار فرمائیوں سے بے نیاز ہو کر وہ ایک "جرعۂ عرفاں" مانگتا ہے۔ وہ تہذیب و علوم جدیدہ سے اس قدر بیزار ہے کہ مصوری اور موسیقی کو بھی "فنونِ لطیفۂ غلاماں" کے نام سے یاد کرتا ہے، اور شکوہ کرتا ہے کہ ان کے اندر موت ہے، زندگی نہیں ہے:

می چکد از خامہ ہا مضمونِ موت — ہر کجا افسانۂ افسونِ موت
بے یقیں را لذتِ تحقیق نیست — بے یقیں را قوتِ تحقیق نیست

مغنی اور مصور اس کی نظر میں بازاری مذاق کے غلام ہیں:

رہبر او ذوقِ جمہور است و بس

تقلید اقبال کے مذہب میں کفر سے کم نہیں اور ہر مجتہد کے مذہب میں ایسی ہی سمجھی جاتی ہے۔ تہذیبِ جدیدہ کی تقلید اس کی نظر میں مرگِ ملت ہے:

قیمتِ شمشادِ خود نشناختی — سروِ دیگر را بلند انداختی
مثلِ نے خود راز خود کردی تہی — بر نوائے دیگراں دل می نہی
اے گدائے ریزۂ از خوانِ غیر — جنس خود می جوئی از دکانِ غیر
بزمِ مسلم از چراغِ غیر سوخت — مسجدِ او از شرارِ غیر سوخت
از سوادِ کعبہ چوں آہو رمید — ناوکِ صیاد پہلویش درید

اقبال ملت اسلامی کی خرابی کا بڑا سبب اسی تقلید کو سمجھتا ہے اور اسی لیے بار بار "فسوں گری خرد" کی عمارتوں پر تیشہ چلاتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اس خس و خاشاک

سے میدان صاف ہو لے تو اس کا پیام سنایا جائے۔ جو بھٹکے ہوئے ہیں وہ راستے پر آئیں اور جو آہو "سوادِ کعبہ" سے دور چلے گئے ہیں ان کے پہلو ناوکِ صیاد سے محفوظ ہو جائیں:

اے کہ در مدرسہ جوئی ادب و دانش و ذوق
نخرد بادہ کش از کارگہِ شیشہ گراں
خرد افزود مرا درسِ حکیمان فرنگ
سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں
برکش آں نغمہ کہ سرمایۂ آب و گلِ تست
اے ز خود رفتہ! تہی شو ز نوائے دگراں![٢١]

ز خاکِ خویش طلب آتشے کہ پیدا نیست
تجلیٔ دگرے در خورِ تماشا نیست[٢٢]
اگرچہ عقل فسوں پیشہ لشکرے انگیخت
تو دل گرفتہ نہ باشی کہ عشق تنہا نیست[٢٣]

اقبال کی شاعرانہ زندگی کا سب سے بڑا جہاد "عقلِ فسوں پیشہ" کے خلاف ہے۔ وہ پہلے مسلمانوں کے دلوں میں یہ احساسِ خودداری پیدا کرنا چاہتا ہے کہ "تجلی دگرے در خورِ تماشا نیست"[٢٤] پھر وہ راستہ بتاتا ہے کہ "ز خاکِ خویش طلب آتشے کہ پیدا نیست"[٢٥] اور طرح طرح سے قدم قدم پر کبھی رنج کے ساتھ، کبھی طنز کے انداز میں، کبھی استہزا کے لہجے میں، کبھی تحقیر کے پیرایے میں، وہ تہذیبِ فرنگ کے بتوں کو سرنگوں کر دینا چاہتا ہے اور بار بار اس تہذیب کے دل دادگان کو اپنی طرف بلاتا ہے:

ز رسد فسوں گریٔ خرد بہ تپیدنِ دلِ زندۂ
ز کنشتِ فلسفیاں در آ بحریمِ سوز و گدازِ من[٢٦]

اقبال فلسفۂ فرنگ کے بت خانے کا بڑا عالی حوصلہ اور بلند نظر غزنوی ہے۔ تمدنِ جدیدہ کے ہر تخیل کو، جو عصرِ حاضر کے بت خانے کا بت ہے، وہ تحقیر کی انگلی کے اشارے کر کے دکھلاتا اور کہتا ہے:

بتانِ تازہ تراشیدۂ، دریغ از تو
درونِ خویش نہ کاویدۂ، دریغ از تو
چناں گداختۂ از حرارتِ افرنگ
ز چشمِ خویش ترا دیدۂ، دریغ از تو
گرفتم ایں کہ کتابِ خرد فرو خواندی
حدیثِ شوق نہ فہمیدۂ، دریغ از تو
طوافِ کعبہ زدی، گردِ دیر گردیدی
نگہ بخویش نہ پیچیدۂ، دریغ از تو[٢٧]

"کتاب خرد" اور "حدیث شوق" ــــ کتابِ خرد کی خامیاں اور حدیثِ شوق کی گرمیاں ــــ کس کس انداز سے وہ مغرب پرست مشرق کے سامنے پیش کرتا ہے۔ "عشق" اور "عقل" کے اس مجادلے میں اقبال عشق ہی عشق ہے، ذوق ہی ذوق ہے۔ اس کا تفکر سراپا مشرقی ہے۔ وہ مغرب کی ترقیوں کو دیکھتا ہے اور ایک ہی مصرع میں ختم کر دیتا ہے: ع

عقل تا بال کشود است گرفتارِ تر است[۱۷]

وہ "عشق" کی قوت کو محسوس کرتا ہے اور ایک ہی مصرع میں فیصلہ کر دیتا ہے:

عشق از عقلِ فسوں پیشہ جگردار تر است[۱۸]

علوم و سائنس کی تمام ترقی اس کے خیال میں ایک مشتِ خاک ہے جو "پسرِ مریم" کی آنکھ میں جھونکی گئی۔ شاعر کی نظر میں مغربی تمدن کا سرمایہ کس قدر حقیر ہے:

جلوۂ او بے کلیم و شعلۂ او بے خلیل![۱۹]

وہ ہر جلوے میں ایک کلیم ڈھونڈتا ہے اور ہر شعلے میں ایک خلیل مانگتا ہے۔ کہاں تک شاعر کا یہ "مذہبِ عشق" تہذیب و تمدن و سائنس و علوم کے اٹھتے ہوئے طوفان کا حریف ہو سکے گا؟ یہ بحث ایک اور فرصت چاہتی ہے۔ اس وقت تو صرف شاعر کی نظر، اس کا حوصلہ اور اس کا بیان زیرِ بحث ہے۔ وہ اسلام اور مشرقیت کا ترجمان بن کر ــــ مدعی بن کر ــــ دنیا کے سامنے آتا ہے۔ اس کے ادعا کو دیکھیے اور اس کے "ترجمہ" کو دیکھیے۔ اسے مغرب کی عقل سے آزاد ہو کر "مشرق" کے عشق میں مبتلا رہنے دیجیے اور اس کے سمندر کی اٹھتی ہوئی لہروں کی موسیقی سے لطف اندوز ہو جیے۔ جہاں تک کہ آپ سے ہو سکے، ان چٹانوں سے قطع نظر کیجیے جن سے یہ لہریں ٹکرا رہی ہیں۔ "عشق" تنقید و تبصرہ سے بے پروا ہے، عاشق اپنے کیف تمام سے ہمیشہ عاجز اور مجبور ہے:

چہ کنم، چہ چارہ گیرم کہ ز خویش علم و دانش   نہ دمیدہ ہیچ خارے کہ بدل نشانم او را[۲۰]

قدرے خرد فروزے کہ فرنگ داد مارا   ہمہ آفتاب لیکن اثر سحر نہ دارد[۲۱]

شاعر اس منزل میں ہے جہاں آفتاب کتنا ہی چمکے، وہ "اثرِ سحر" مانگتا ہے، انقلاب مانگتا ہے، عقل کا انکار نہیں سننا چاہتا اور "عشق" کا اقرار چاہتا ہے۔ اقبال کا

یہ وجدان اسی کے قلم سے کس بے تابی اور درد کے ساتھ بیان ہوتا ہے :

اے مسلماناں فغاں از رفتہ ہائے علم و فن

اہرمن اندر جہاں ارزاں و یزداں دیریاب

انقلاب !

انقلاب ! اے انقلاب[۲۸]!

گوئٹے کا " فاؤسٹ " کچھ اسی رنگ میں عاجز آکر چلاتا تھا :

" لعنت ہو ان بلند خیالات پر !

جس سے ہمارا ذہن اپنے آپ کو دھوکا دیتا ہے ۔

لعنت ہو مظاہر کی نظر بندی پر !

جو ہمارے حواس پر قبضہ کر لیتی ہے ۔

لعنت ہو شہرت اور بقائے دوام کے فریب پر ،

جو ہمیں خواب میں خوشامد کی لوری دیتے ہیں ۔

لعنت ہو مال و حشم پر ۔۔۔۔ "

اقبال کی شاعری کا ملخص بھی کچھ ایسا ہی ہے :

لعنت ہو عقلِ فسوں پیشہ پر !

لعنت ہو نیرنگِ فرنگ پر !

لعنت ہو فتنہ ہائے علم و فن پر !

لعنت ہو کتابِ خرد پر اور حکیمانِ فرنگ پر !

لعنت ہو " وطنیت " پر !

لعنت ہو دانشِ مغربیاں پر و فلسفۂ مشرقیاں پر !

رحمت ہو، اس ادارۂ ملت پر جو تیرہ سو برس پہلے عرب کے " امی "
نے قایم کیا تھا ۔

رحمت ہو اس ادارے پر ، اور جو کچھ اس کے اندر ہے اس پر !

' رموزِ بے خودی ' ، ' اسرارِ خودی ' ، ' طلوعِ اسلام ' ، ' شمع و شاعر ' ، ' بانگ درا '

'پیامِ مشرق'، 'زبورِ عجم'، 'جاوید نامہ' ان سینکڑوں صفحات میں وہی ایک "اہرمن" ہے اور وہی ایک "یزداں" ہے جو ہزاروں ناموں سے، لاکھوں اشاروں سے، استعاروں سے تلمیحات سے، بار بار، بار بار، بیان کیا گیا ہے۔ وہ ایک ہی "حدیثِ عشق" ہے کہ کہنے والا کہے جاتا ہے، کہے جاتا ہے!! لیکن یہ سوال کہ اقبال کے "دریائے بیتابی" کی یہ "موجِ خوں"، "دانشِ مغربیاں" کی چٹانوں سے ٹکرا ٹکرا کر تھک جائے گی یا پھر ایک دن یہ سمندر ان چٹانوں کو پیس ڈالے گا ـــــ یہ سوال ایسا ہے کہ شاید اس کے حریف یہ اوراق نہیں ہو سکتے۔ شاعر بہر حال اپنا کام کر رہا ہے اور پیغمبری کر رہا ہے، اور پیغمبروں کی طرح پیشین گوئی کرتا ہے کہ "اے دیارِ مغرب کے رہنے والو! تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی"!

جو دیکھ سکتے ہوں وہ دیکھیں، جو سمجھ سکتے ہوں وہ سمجھیں، شاعر کو اس سے بحث نہیں کہ تم کیا سمجھے اور کیا نہ سمجھے۔ وہ تو اپنے میخانے میں کسی خم کے سہارے بیٹھا اپنی فطرتِ حساس نقوش بے محابا دنیا کے سامنے پھینک رہا ہے:

پیرِ مغاں فرنگ کی مے کا نشاط ہے اثر
اس میں وہ کیفِ غم نہیں مجھ کو تو خانہ ساز دے

وہ اس "کیفِ غم" اور اس "خانہ ساز" کی گہرائیوں میں محو ہو جاتا ہے، گم ہو جاتا ہے!

خودی کے فلسفے سے "وطنیت" اور عقل و علم کی تمام سحر کاریوں کو ٹھکراتا ہوا شاعر اپنے مذہب کا بنیادی پیام دنیا کو پہنچا دیتا ہے۔ اس کے مذہب کا یہ رکن "امید" کا ایک جلوۂ مستحکم اور خوف اور مایوسی کا انکارِ قطعی ہے:

مرگ را ساماں ز قطعِ آرزو است — زندگانی محکم از لاتقنطو است
تا امید از آرزوے پیہم است — نا امیدی زندگانی را سم است
زندگی را یاس خواب آور بود — ایں دلیلِ سستیٔ عنصر بود
اے کہ در زندانِ غم باشی اسیر — از نبی تعلیم "لاتحزن" بگیر
اگر خدا داری ز غم آزاد شو — از خیالِ بیش و کم آزاد شو

اقبال کی نظر میں مسلم کے لیے بیم و خوف شرکِ قطعی ہے۔ وہ ایمان کی نفی

ہے۔ زندگی میں موت کی ظلمت ہے، بیداری میں غفلت کا پیام ہے۔ بیم و خوف کا دروازہ بند کرکے شاعر ضمیرِ مسلم میں "چراغِ آرزو" روشن کرنا چاہتا ہے:

ضمیرِ لالہ میں روشن چراغِ آرزو کر دے
چمن کے ذرے ذرے کو شہیدِ جستجو کر دے

یہی شاعر کا پیام ہے جو آج بیس برس سے ایک "چراغِ آرزو" ظلمت خانۂ حیات میں روشن کیے ہوئے ہے۔ ہر دفعہ نئے لباس میں شاعر کی روح اپنا پیام لے کر آتی ہے، ہر دفعہ نئے لفافے میں وہی ایک خط زندگی یہ پیغامبر لاتا ہے۔ ہر دفعہ نئے رنگ میں نئی آواز سے، نئے منتر سے وہ سوتوں کو جگانا چاہتا ہے۔ کبھی کہتا ہے:

بیا کہ تازہ نوا می تراود از رگِ ساز
مئے کہ شیشہ گدازد بہ ساغر اندازیم
مغان و دیرِ مغاں را نظارہ تازہ دہیم
بنائے میکدہ ہائے کہن بر اندازیم
ز رہزنانِ چمن انتقام لالہ کشیم
بہ بزم غنچہ و گل طرحِ دیگر اندازیم
بطوفِ شمع چو پروانہ زیستن تا کے؟
ز خویش ایں ہمہ بیگانہ زیستن تا کے؟

سفر کرتا، آوازیں لگاتا چلا جا رہا ہے۔ مغرب کی وادیوں میں، مشرق کے صحراؤں میں، یورپ کی آبادیوں میں، ایشیا کے ویرانوں میں کہتا چلا جا رہا ہے جو کچھ اس کو کہنا ہے۔ لیکن اقبال ہر حال میں اور ہر منزل پر وہی تیرہ سو برس پہلے کا حدی خواں، شتربان اور عرب بدوی ہے۔ وہ اپنے اونٹ کی نکیل ہاتھ میں لے کر، مغرب اور مشرق کے آسمانوں کے نیچے سر بلند گذرنا چاہتا ہے، اور اپنی ملت کو بھی ساتھ لے جانا چاہتا ہے:

مغرب ز تو بیگانہ مشرق ہمہ افسانہ
وقت است کہ در عالم نقشِ دگر انگیزی
آں کس کہ بہ سر دارد سودائے جہانگیری
تسکین جنونش کن با نشترِ چنگیزی

ریگِ عراق منتظر، کشتِ حجاز تشنہ کام
خونِ حسینؓ تازہ دہ کوفہ و شام خویش را

درونِ لالہ گذر چوں صبا توانی کرد
بہ یک نفس گرہ غنچہ وا توانی کرد
حیات چیست؟ جہاں را اسیر جاں کردن
تو خود اسیرِ جہانی، کجا توانی کرد؟
مقدر است کہ مسجود مہر و مہ باشی
مگر ہنوز نہ دانی چہا توانی کرد

اگر ز میکدۂ من پیالۂ گیری   ز مشتِ خاک جہانے پپا توانی کرد[۴۹]

مانندِ صبا خیز و وزیدن دگر آموز
دامان گل و لالہ کشیدن دگر آموز
اندر دل یک غنچہ خزیدن دگر آموز
تخت جم و دارا سر راہے نہ فروشند
این کوہ گران است بکاہے نہ فروشند
با خونِ دل خویش خزیدن دگر آموز
نالیدی و تقدیر ہمان است کہ بود است
آن حلقۂ زنجیر ہمان است کہ بود است
نومید مشو، نالہ کشیدن دگر آموز[۵۰]

حنا بندِ عروسِ لالہ ہے خونِ جگر تیرا
تیری نسبت براہیمی ہے، معمارِ جہاں تو ہے
تری فطرت امیں ہے ممکناتِ زندگانی کی
جہاں کے جوہرِ مضمر کا گویا امتحاں تو ہے[۵۱]

تو رازِ کن فکاں ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا
خودی کا رازداں ہو جا، خدا کا ترجماں ہو جا
مصافِ زندگی میں سیرتِ فولاد پیدا کر
شبستانِ محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا
گزر جا بن کے سیل تند رو کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا[۵۲]

یہ خاموشی کہاں تک؟ لذتِ فریاد پیدا کر   زمیں پر تو ہو اور تیری صدا ہو آسمانوں میں[۵۳]

بلاشبہ اقبال کی لذتِ فریاد سے کہا جا سکتا ہے کہ: ؎

زمیں پر تو ہے اور تیری صدا ہے آسمانوں میں

لیکن اگر تمدنِ حاضرہ کے موجودہ دورِ ابتلا میں ـــــ جب ایک لعنت وجودِ انسانی پر مسلط ہے ـــــ شاعر کی صدا نہ سنی گئی ہو تب بھی تم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ شاعر نے اپنا فرض انجام نہیں دیا۔ آج سے کچھ کم بیس برس پہلے اس نے ہندی مسلم کی نئی نسل کو جو پیام دیا تھا وہی آج تک اس کے ساز کے ہر تار سے ادا ہو رہا ہے:

اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے / عشق کے دردمند کا طرزِ کلام اور ہے
آتی ہے کوہ سے صدا رازِ حیات ہے سکوں / کہتا ہے مورِ ناتواں لطفِ خرام اور ہے
موت ہے عیشِ جاوداں ذوقِ طلب اگر نہ ہو / گردشِ آدمی ہے اور، گردشِ جام اور ہے
شمعِ سحر یہ کہہ گئی سوز ہے زندگی کا ساز / غم کدۂ نمود میں شرطِ دوام اور ہے [۵۴]

نہیں ہے وابستہ زیرِ گردوں کمال شانِ سکندری سے
تمام ساماں ہے تیرے سینے میں تو بھی آئینہ ساز ہو جا
غرض ہے پیکارِ زندگی سے کمال پائے ہلال تیرا
جہاں کا فرضِ قدیم ہے تو ادا مثالِ نماز ہو جا [۵۵]

اٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افقِ خاور پر / بزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دیں
اہلِ محفل کو دکھا دیں اثرِ صیقلِ عشق / سنگِ امروز کو آئینۂ فردا کر دیں [۵۶]

تمنا آبرو کی ہو اگر گلزارِ ہستی میں / تو کانٹوں میں الجھ کر زندگی کرنے کی خو کر لے
نہیں یہ شانِ خودداری، چمن سے توڑ کر تجھ کو / کوئی دستار میں رکھ لے، کوئی زیبِ گلو کر لے
اگر منظور ہو تجھ کو خزاں نا آشنا رہنا / جہانِ رنگ و بو سے پہلے قطعِ آرزو کر لے [۵۷]

طرب آشنائے خروش ہو تو نوائے محرم گوش ہو / وہ سرود کیا کہ چھپا ہوا ہو سکوتِ پردۂ ساز میں
تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے ترا آئینہ ہے وہ آئینہ / کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہِ آئینہ ساز میں [۵۸]

شاعر اپنی زندگی کے آئینے میں قوموں کی زندگی کو دیکھتا ہے۔ وہ مٹھی بھر مٹی اٹھاتا ہے اور ہر مٹھی میں ایک پارۂ الماس ڈھونڈتا ہے ___ وہی جو اس کے جسد خاکی میں ہے۔ ہر مشتِ خاک میں ایک چنگاری، ایک انگارا تلاش کرتا ہے ___ وہی جس نے اس کے وجودِ معنوی میں حرارتِ زندگی قایم کر رکھی ہے۔ اس کے سوا وہ کچھ دیکھتا ہی نہیں، کچھ جانتا ہی نہیں۔ آہستہ کہتا ہے، پھر لوگ سنتے نہیں تو چیخ اٹھتا ہے:

تری خاک میں ہے اگر شرر تو خیال فقر و غنا نہ کر
کہ جہاں میں نانِ شعیر پر ہے مدارِ قوتِ حیدری[٩٠]

ہو صداقت کے لیے جس دل میں مرنے کی تڑپ
پہلے اپنے پیکرِ خاکی میں جاں پیدا کرے
پھونک ڈالے یہ زمین و آسمانِ مستعار
اور خاکستر سے آپ اپنا جہاں پیدا کرے
زندگی کی قوتِ پنہاں کو کر دے آشکار
تا یہ چنگاری فروغِ جاوداں پیدا کرے[٩١]

نفسِ گرم کی تاثیر ہے اعجازِ حیات
تیرے سینے میں اگر ہے تو مسیحائی کر
کب تلک طور پہ دریوزہ گری مثلِ کلیم
اپنی ہستی سے عیاں شعلۂ سینائی کر[٩٢]

اے ہما از یمنِ دامت ارجمند
آشیانے ساز بر کوہِ بلند
تا شوی درخوردِ پیکارِ حیات
جسم و جانت سوزد از نارِ حیات[٩٣]

تو شمشیری ز کامِ خود بروں آ
بروں آ از نیامِ خود بروں آ
نقاب از ممکناتِ خویش بر گیر
مہ و خورشید و انجم را بہ بر گیر
دگر نہ آتش از تہذیبِ نو گیر
برونِ خود بیفروز اندروں میر![٩٤]

کتنے مایوسوں کو وہ راستہ بتاتا ہے، کتنے گم کردہ راہ مسافروں کو وہ منزل کا پتا دیتا ہے۔ جو عالم خاکی میں مقید ہیں، انھیں فضائے بسیط میں پروں کو پھیلانے کا نکتہ سمجھاتا ہے۔ خود آگے بڑھ جاتا ہے اور پیچھے آنے والوں کو بلاتا جاتا ہے:

گماں مبر کہ بہ پایاں رسید کارِ مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است

چمن خوش است ولیکن چو غنچہ نتواں زیست | قبائے زندگیش از دمِ صبا چاک است
بجوذ خزیدہ و محکم چو کوہساراں زی | چو خس مزی کہ ہوا تیز و شعلہ بیباک است

پا از خلوت کدۂ غنچہ بروں زن چو شمیم | با نسیم سحر آمیز و وزیدن آموز
اگرت خار گل تازہ رسے ساختہ اند | پاسِ ناموسِ چمن دار و خلیدن آموز
باغباں گر ز خیابانِ تو برکند ترا | صفتِ سرو دگر بارہ دمیدن آموز
تا کجا در تہ بالِ دگراں می باشی | در ہوائے چمن آزادہ پریدن آموز

اپنی ملت کے ہر فرد اور ہر طبقے کے لیے شاعر ایک دستور العمل اور ایک نصب العین پیش کرتا ہے۔ یہ نہیں کہ اس کی بلند آہنگی عوام و خواص کی کمزوریوں اور مشکلات کو نظر انداز کر دیتی ہو۔ کتنا ہی کمزور اور بے عمل کوئی فرد ہو، شاعر نے اس کی اہلیت کے اندازے سے اس کے لیے ایک راہِ عمل تجویز کر دی ہے۔ "خلوت کدۂ غنچہ" کے آسودہ مکین نسیم سحر کے جھونکوں کے ساتھ اپنی خلوت سے نکل چلیں ___ اگر وہ بادِ تند و گرم سے گھبراتے ہیں۔ جو کمزور انسان شبنم کی افتادگی اپنی فطرت میں رکھتے ہوں وہ کم از کم "داغِ دلِ لالہ" سے اپنا واسطہ قایم رکھیں ___ اگر کانٹوں سے گھبراتے ہیں۔ جو کوئی باغ کے پھولوں میں کانٹے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا، وہ کچھ خلش ہی پیدا کرنا سیکھ لے۔ جو غیروں کے دامن کے سایے میں پرورش پا کر بے عمل ہو گئے ہیں، وہ اپنے بازوؤں کی طاقت سے اڑنا سیکھ لیں۔ مگر دوا سب کے لیے دہی ہے، پیام سب کے لیے یکساں ہے۔ البتہ بہ اندازۂ اہلیت : ع

بہ ہر مرض کہ بہ نالہ کسے شراب دہند

وزن کم و بیش ہے، نسخہ وہی ہے، جس کو ہزار طرح سے، ہزار عنوانوں کے تحت میں اقبال نے بیان کیا ہے:

ز قید و صید نہنگاں حکایتے آور | مگو کہ زورقِ ما روشناسِ دریا نیست
شریکِ حلقۂ رندانِ بادہ پیما باد | حذر ز بیعتِ پیرے کہ مردِ غوغا نیست

در جہاں مانند جوئے کوہسار | از نشیب و ہم فراز آگاہ شو

یا مثالِ سیل بے زنہار خیز فارغ از پست و بلند راہ شو[۶۸]!

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

آنچہ من در بزمِ شوق آوردہ ام دانی کہ چیست؟
یک چمن گل، یک نیستاں نالہ، یک خمخانہ مے[۶۹]!

وہی ایک بزمِ شوق ہے، وہی ایک شاعر ہے، وہی اس کا پیام ہے!!

جب کوئی قوم زندگی کی آسایشوں کو ڈھونڈنے لگے، جسم و جان کی راحتوں کو عزیز رکھے، سمجھ لیجیے کہ وہ اب غلام ہے یا بننے والی ہے۔ اس کا طبل جنگ تہی اور اس کا میخانۂ حیات خالی ہے۔ شاعر اس واماندہ ملت سے کہتا ہے:

مرا ز لذتِ پرواز آشنا کردند تو در فضائے چمن آشیانہ می خواہی
جنوں نہ داری و ہوئے فگندۂ در شہر سبو شکستی و بزمِ شبانہ می خواہی
تو ہم بعشوہ گری کوش و دلبری آموز اگر ز ما غزلِ عاشقانہ می خواہی[۷۰]

اے کہ آسودہ نشینی لبِ ساحل، برخیز کہ ترا کار بگرداب و نہنگ است ہنوز
از سرِ تیشہ گزشتن ز خردمندی نیست اے بسا لعل کہ اندر دلِ سنگ است[۷۱] ہنوز

تاکِ خویش از گریہ ہائے نیم شب سیراب دار
کز درونِ او شعاعِ آفتاب آید بروں
ذرۂ بے مایہ ای، ترسم کہ ناپیدا شوی
پختہ تر کن خویش را تا آفتاب آید بروں
در گزر از خاک و خود را پیکرِ خاکی مگیر
چاک اگر در سینہ ریزی ماہتاب آید بروں
گر بروئے تو حریمِ خویش را در بستہ اند
سر بسنگِ آستاں زن، لعلِ ناب آید بروں[۷۲]

لاچاریوں اور مجبوریوں کا علاج بتاتا ہے، محرومیوں اور معذوریوں کی دوا پیش کرتا ہے، کمزوریوں اور پست حوصلگی کا مداوا لاتا ہے:

گر فتم ایں کہ غریبی دررہ شناس نہ ای
بہ کوے دوست بہ اندازِ محرمانہ گزر

غبارے گشتہ ای آسودہ نتواں زیستن اینجا
بہ باد صبحدم درپیچ و منشیں بر سرِ راہے

آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا
دانا تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو، حاصل بھی تو
کانپتا ہے دل ترا اندیشۂ طوفاں سے کیا
ناخدا تو، بحر تو، کشتی بھی تو، ساحل بھی تو
وائے نادانی کہ تو محتاجِ ساقی ہو گیا
مے بھی تو، مینا بھی تو، ساقی بھی تو، محفل بھی تو
بے خبر تو جوہرِ آئینۂ ایام ہے
تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے!

کیوں گرفتارِ طلسمِ ہیچ مقداری ہے تو — دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکتِ طوفاں بھی ہے
تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا — ورنہ گلشن میں علاجِ تنگیِ داماں بھی ہے

علاج بتاتا ہے، ہمتیں بڑھاتا ہے، اس طرح کہ گویا بس نہیں چلتا کہ سننے والے کو اپنے ساتھ لے کر ہوا میں بلند ہو جائے۔ اس کو اپنے علاج پر اتنا وثوق ہے کہ دین اور دنیا کی تمام نعمتوں کو ہر راہ رو کے سامنے رکھ دیتا ہے:

با نشۂ درویشی درساز و دمادم زن — چوں پختہ شوی خود را بر سلطنتِ جم زن

چوں خورشیدِ سحر پیدا نگاہے می تواں کردن — ہمیں خاکِ سیہ را جلوہ گاہے می تواں کردن

نگاہِ خویش را از نوکِ سوزن تیز تر گرداں — چو جوہر در دلِ آئینہ راہے می تواں کردن
تو در زیرِ درختاں ہم چو طفلاں آشیاں بینی — بہ پرواز آکہ صیدِ مہر و ماہے می تواں کردن

غلامِ ہمتِ بیدار آں سوارانم
ستارہ را بہ سناں سفتہ در گرہ بستند

جہدِ بقا کے میدان میں شاعر اپنی قوم میں ایسے افراد مانگتا ہے جو مہر و ماہ کو شکار کر لیں اور آسمان کے ستاروں کو نیزے کی نوک پر اٹھا لائیں۔ اقبال زمین کی طرف دیکھتا ہی نہیں، اس کی نظر ہمہ وقت آسمان پر ہے، گویا آسمان ہی اس کی زمین ہے۔ وہ اپنی تمام سینہ کاویوں اور تراوشوں کو پہلو میں لے کر آنکھیں بند کر لیتا ہے اور اپنا وہی ایک خواب دیکھے جاتا ہے جو اس کو لاکھوں بیداریوں سے زیادہ عزیز ہے۔ اس خواب میں بھی اس کا لاگ وہی ایک راگ ہے:

مژدہ اے پیمانہ بردارِ خمستانِ حجاز
بعد مدت کے ترے رندوں کو پھر آیا ہے ہوش

پھر یہ غوغا ہے کہ لا ساقی شراب خانہ ساز
دل کے ہنگامے مئے مغرب نے کر ڈالے خموش

نغمہ پیرا ہو کہ یہ ہنگامِ خاموشی نہیں
ہے سحر کا آسماں خورشید سے مینا بدوش

اسی کیف بے خودی میں وہ "بربطِ عالم" کو اٹھا لیتا ہے اور اپنی زندگی کا ایک شاہکار "شمع و شاعر" کے نام سے دنیا کے سامنے پھینک دیتا ہے؛ پڑھے جس کو پڑھنا ہو، سمجھ لے جو سمجھ سکتا ہو:

آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش
اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی

اس قدر ہوگی ترنم آفریں بادِ بہار
نگہتِ خوابیدہ غنچے کی نوا ہو جائے گی

آملیں گے سینہ چاکانِ چمن سے سینہ چاک
یعنی گُل کی ہم نفس بادِ صبا ہو جائے گی
شبنم افشانی مری پیدا کرے گی سوز و ساز
اس چمن کی ہر کلی دردآشنا ہو جائے گی
دیکھ لوگے سطوتِ رفتارِ دریا کا مآل
موجِ مضطر ہی اسے زنجیرِ پا ہو جائے گی
نالۂ صیاد سے ہوں گے نوا ساماں طیور
خونِ گلچیں سے کلی رنگیں قبا ہو جائے گی
آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آسکتا نہیں
محوِ حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی

(۱۹۰۴ء)

غب احسن

(۴)

قبال پر ایک محققانہ نظر اور ان کی نفسیاتی تشریح

یہ کوئی تعجب انگیز حقیقت نہیں ہے کہ حکیم عصر علامہ اقبال کے مشرب کو
بھی تک چند بالغ نظروں نے کما حقہ، بجھنے میں کامیابی حاصل کی ہے، اور شاید
شرق یا غرب میں آج کوئی ایسا مبصر نہیں ہے جس نے اس نابغۂ دہر کی شخصیت کا
کلی طور پر مطالعہ کیا ہو۔ اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں، مگر سب سے بڑا سبب خود
اقبال کی حیرت انگیز ترکیب اور اس کے پیغام کی زبردست جامعیت ہے۔ اقبال کو
سمجھنے کے لیے سب سے پہلے ان کی نفسیاتی تشریح لازمی ہے۔ کسی ذات کا وجود دنیا میں
از خود نہیں ہو جاتا بلکہ ہر فردِ بشر کی شخصیت اس کی حیاتی تعمیرات، تمدنی مہیجات اور
تہذیبی پیداوار کے اساس پر محکم ہوتی ہے، خواہ وہ اپنی فطرتِ خام میں کتنا ہی
جدت و خلاقیت کی صلاحیت کا سرمایہ دار ہو۔ اقبال کی شخصیت کی تعمیر میں حکیم مطلق
کی مشیت نے معجز نما فیاضی سے کام لیا ہے اور اسی نکتے سے واضح ہے کہ اس کا پیغامبر
ہونا مقدر تھا۔ اقبال مادرِ گیتی کا وہ فرزند رشید ہے جس کی ذات میں، آریت، عجمیت
سامیت، یونانیت، رومانیت اور المانیت کے کلچر کی لہریں ہم آغوش ہیں۔ وہ
ارتقائے کائنات اور عمران انسانی کے مختلف تہذیبی نمود کی معنویت سے آگاہ اور ان
کا بالغ نظر نقاد ہے۔ مگر وہ "عارفِ محض"، "عالم محض"، "ناقدِ محض" اور "حکیم محض"
ہی نہیں ہے بلکہ وہ ان سے بہتر و برتر ایک "پیغامبر" ہے۔ ہم اس کی شخصیت
کی کلید اور اس کے مشرب کی روح کا ادراک نہیں کر سکتے۔ جب تک ہماری بصیرت

میں اقبال اپنے تمام اساسات و عمارات کے ساتھ عریاں و نمایاں نہ ہو جائے، جس
بغیر کوئی ضروری بے روح بے مغز مطالعہ اس کی بارگاہ باطن میں باریاب نہیں ہو سکت
اور اس کی رونمائی میں کامیاب نہیں ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اقبال کی غلط تعبیرات اور اس
متعلق بعض بیہودہ نظریات کی علت صرف اسی بنیادی حقیقت کا جہل ہے۔ دماغو
جہل اور ذہنوں کی نارسی کا مداوا آسان نہیں ہے، مگر میں سمجھتا ہوں کہ اگر مندرجۂ ذ
خاکے کے مطابق اس کا مطالعہ کرنا چاہیں تو بہت حد تک ہماری مشکل آسان ہو سکتی
اور فہمِ اقبال کا راستہ صاف ہو سکتا ہے۔

۱۔ مادی تعمیر و روحانی ترکیب

اقبال کی مادی تعمیر اور روحانی ترکیب یعنی اس کی ذہنی و خلقی اساس حیات
درج ذیل اصول کا فہم اس کے ایک علمی مطالعے کی ابجد ہے اور اس تحریر کا مقصود اس
پورا کرنے کی سعی ہے۔

(۱) برہمنیت ـــــ اقبال آرین نسل سے ہے، وہ ایک برہمن زادہ ہے۔
اور یہ نسلیات کے مسلمات سے ہے کہ آرین، علی الخصوص ہندو اور ان میں بھی برہمن جو
خالص آرین خون کے مدعی ہیں، زبردست صلاحیت ذہنی و فکری رکھتے ہیں۔ اقبال اس
حیاتی ورثے کا ایک جائز و حق دار وارث ہے اور علم الوراثت کی یہ اساس اس کی شخصیت
کی اساس ہے۔

(۲) کاشمیریت ـــــ اقبال آرین نسل سے ہونے کے علاوہ کاشمیری برہمن بھی
ہے۔ کاشمیری نسل اپنی مخصوص آرین ذہنی صلاحیت پر مستزاد ایک حیرت انگیز صلاحیت
فنی قابلیت کی رکھتی ہے۔ آرٹ اور جمالیات کا جوہر خلقی و ذہبی طور پر جتنا اس کاشمیری
آرین نسل میں ہے اتنا کسی دوسری آرین قوم میں نہیں ہے۔ کاشمیر نہ صرف بذاتِ خود
حسین و جنت نظیر ہے بلکہ عملاً جمال پرور، جمال آرا، جمال خیز و جمال آفریں بھی ہے۔
اقبال کاشمیر کی اس جمال آفرینی کی اولین درجے کی پیداوار ہیں۔

(۳) فطانت ـــــ اقبال درجۂ اول کا ذکی (GENIUS) ہے۔ اس کی باطنی
دنیا فطرۃً غیر معمولی قوت و استعداد سے مالامال ہے۔ اس کی برہمنیت یا کاشمیریت

لی ذہن و فکر کی سرگرمی کی توجیہ تو کر سکتی ہے، مگر اس کی غیر معمولی فطانت و روحانی
حیت کی توضیح کے لیے یہ لازم ہے کہ ہم اسے ان ذہنی جنات (INTELLECTUAL
GIANT) کی نسل کا ایک ممتاز فرد تسلیم کریں جن کی دماغی ساخت و روحانی ورثے
طحِ عام سے برتری و فوقیت مسلم ہے، مگر جن کی پوری اصلیت و علت کا سراغ اب
علوم وراثت و جنینیات (GENETICS) نہیں لگا سکے ہیں۔ اور جن کو اب
انی علم و تدبیر حسب ارادہ پیدا کرنے سے قاصر رہی ہے۔

(۴) جمالیت ـــ اقبال کی خلقت میں جمالیات کا خمیر ایک امتیازی و
ری عنصر ہے۔ اس کی طبیعت لطیف و لطافت پسند اور اس کا قلب حساس اور
حب شعور ہے۔ اگرچہ وہ اسی دورِ مادیت میں نامحسوس کے عالمِ غیب پر ایمانِ محکم
طلع اعظم ہے، آرٹ اور فنونِ لطیفہ سے اس کی روح کو زبردست تعلق ہے، لطافت
ریت اس کا جوہرِ حیات ہے، شعر و موسیقی، تعمیرات و نقاشی میں وہ "دنیائے حسن"
ور دنیائے حسن میں حقیقتِ کل کا جویا ہے:

جو کل کی لیے پھرتی ہے اجزا میں مجھے — حسن بے پایاں ہے، دردِ لا دوا رکھتا ہوں میں

حسن کے اس عام جلوے میں بھی "یہ" بیتاب ہے
زندگی اس کی مثالِ ماہیِ بے آب ہے

ن اقبال کی روحِ جمالیت، بت گری و بت پرستی یا سرخوشی و رِزیت کی اسیرِ حرص
یں ہے۔ بلکہ وہ ایک عظیم الشان نصب العین کی علم بردار ہے۔ اس نکتۂ اہمہ کی فہم
ے غفلت، فہمِ اقبال کے نکتۂ آغاز سے غفلت ہے۔

(۵) ادبیت ـــ اقبال بطنِ فطرت سے شعر و ادب میں اپنی شخصیت کی
ر و نمو کی غیر معمولی صلاحیت لے کر آیا ہے۔ وہ ادب کے لیے ہے اور ادب اس کے
ے۔ اس کا باطن شعر و بیان کا سرچشمہ ہے۔ مگر جس طرح اس کی روحِ جمالیت ایک
ظیم الشان نصب العین کی خدمت گر ہے، اسی طرح اور اسی سلسلے میں اس کی طاقت
بی بھی عین اسی مقصدِ وحید کی تابع ہے۔ وہ نہ صرف "تلمیذ الرحمٰن" ہے بلکہ ایک
ا شاعر ہے جس کی شاعری کے متعلق "جزویست از پیغمبری" کہنا مناسب ہے۔ اقبال میں

شخصی اظہارِ نفس کے ادب اور دنیائے حاضر کے نومولود اجتماعی ادب کی روحیں آمیز و ہم باز ہیں۔ اقبال کا ادب اس طرح بیک وقت شخصی ادب اور اجتماعی ادب ہے، کیونکہ اس کی ہستی فی نفسہ ایک مشن، ایک نصب العین، ایک منزل، ایک مقصد اور ایک آئیڈیل کا سراپا ہے اور ادب میں اس کی شخصیت کی نمود اس کی خودی اور اجتماعی آئیڈیل دونوں کی بیک وقت نمود ہے۔

(۶) حکمت ـــ اقبال نہ صرف ایک پیدائشی شاعر و ادیب ہے بلکہ ایک وہبی حکیم بھی ہے، اگرچہ یہ قول زبان زد ہے کہ شاعر پیدا ہوتا ہے اور حکیم بنتا ہے۔ اقبال کی وہبی حکمت سے مراد یہ ہے کہ یہ شخص غیر معمولی طاقت و صلاحیت حکمی و فکری زندگی کی لے کر آیا ہے۔ وہ کائنات کو نہ صرف ایک آرٹسٹ کی طرح "جمالیت" کی حیثیت سے اور نہ محض ایک ایکانامیسٹ (معاشی) کی طرح "افادیت" کی حیثیت سے، بلکہ مزید بریں ایک حکیم کی طرح "حقیقت" کی حیثیت" سے دیکھنا، جاننا اور ظاہر کرنا چاہتا ہے۔ وہ ایک "ترجمانِ حقیقت" ہے۔ کیوں کہ حقیقت کا عشق اور حقیقت کی طلب اس کی فطرت میں اسی طرح پوشیدہ ہے جس طرح پھول میں عشق اور پروانے کی فطرت میں روشنی کی طلب پوشیدہ ہوتی ہے۔ حق یہ ہے کہ اقبال کی الہامی حکمت یا وہ حکمت جس کے لیے اقبال حکیمِ مطلق کی مشیت سے وجود میں آیا ہے، اپنی ہمہ گیر حکمتِ مطلق کے ساتھ اس کی روحانی و ظاہری زندگی پر محیط ہے اور وہ ہر رنگ میں اسی متین و محکم مذہب کا مبلغ ہے۔

یہ تو ایک اجمالی خاکہ، اور غالباً ناقص خاکہ، اقبال کی شخصیت کے وہبی استعدادات و خلقی عواطف یعنی حیاتی بیالوجیکل ورثے کا تھا۔ مگر انسانی سیرت کی تعمیر میں علی الخصوص ذہنی و روحی سیرت کی تعمیر میں، فرقہ وارانہ تہذیب (گروپ کلچر) کو بھی کچھ اہمیت حاصل ہے جو ہر فرد اپنے فرقے سے لازماً حاصل کرتا ہے۔ اس اجتماعی ورثے کو ہم اس وقت سہولت کے لیے تمدنی مہیجات اور تہذیبی موثرات کے تحت میں دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں

۲۔ تمدنی مہیجات

ہر شخص پیدائش کے وقت سے موت تک کسی نہ کسی ابتدائی فرقے یا ملت کا

ممبر ہوتا ہے اور اس کی ذہنی زندگی کی تمام عادات و رسومات اسی سے ماخوذ ہوتی ہیں۔ زبان کے ذریعے تبادلۂ خیال کر کے ہر بشر اپنے فرقے سے اپنی جسمانی زندگی اور اس کی غذا، اپنی دماغی زندگی اور اس کی غذا اور اپنی روحانی زندگی اور اس کی غذا کو پاتا اور انسان کہلانے کا مستحق بنتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ابتدائے فرقہ، جس پر فرد کی جماعتی و ذہنی زندگی کا اس قدر انحصار ہے، قانونِ محافظتِ نفس کے مطابق اس کی اصلی شیفتگی، ابتدائی اور اولین قدر دانی کا عنصر ہوگا۔ پرائمری گروپ (معاشرِ اولیٰ و معاشرِ ثانی) ایک سے زیادہ، باہم پیوستہ اور دائرہ در دائرہ کی صورت میں ہو سکتے ہیں۔ اس اصلِ اجتماعیہ کی روشنی میں اگر ہم ایک علمی تجزیہ اقبال کے سوشل علایق و قدر دانی کا کریں تو یہ روشن ہوتا ہے کہ پیدائشی طور پر اقبال کو: (۱) کاشمیری قومیت (۲) پنجابی مرز بوم (۳) ہندی وطنیت (۴) مشرقی مقامیت اور (۵) اسلامی ملیت کے پرائمری گروپوں (دوائرِ اجتماعیہ) سے وابستگی ہے۔

(۱) **کاشمیری قومیت** — نے اقبال کی سیرت کو وہ لوچ، ملائمت اور تہذیب عطا کی ہے جو کاشمیری معاشرے کا عالمگیر خاصہ ہے۔ کاشمیر اور کاشمیری قوم سے اقبال کی اُنسیت ایک فطری تعلق کی پروردہ ہے۔ اس کی مجالست و موانست کی زبردست خوبی بھی پرائمری گروپ کا عطیہ ہے۔

(۲) **پنجابی مرز بومیت** — یہ مشیتِ خداوندی کا عجیب کرشمہ ہے کہ کاشمیری الاصل اقبال، سلامت خانۂ کاشمیر سے باہر ایک آزاد و زندہ دل خطے یعنی پنجاب میں پیدا ہوا اور پروان چڑھا۔ پنجابی سوشل گروپ نے اقبال کو وہ روحِ جسور، فضائے حریت اور محیطِ موافق بخشا ہے جس کو وہ خود کاشمیر کے قید خانے کے اندر اور کسی خالص کاشمیری گروپ کی چہار دیواری میں محصور رہ کر حاصل نہیں کر سکتا تھا۔ مگر جن کے بغیر وہ قعرِ گمنامی سے ابھرنے سے قاصر ہوتا۔ اس طرح پنجابی گروپ کا اقبال پر احسان ہے۔ اور اقبال پنجاب اور زندہ دلانِ پنجاب سے تعلقِ خاطر رکھنے اور اس کی فلاح و خود مختاری کے لیے جد و جہد کرنے میں حق بجانب ہے۔

(۳) **ہندی وطنیت** — اقبال کا تعلق اس کے وطن ہندوستان سے بہت پرانا اور گہرا ہے۔ وہ اپنے وطن کے حقوق و واجبات سے کماحقہٗ آگاہ ہے اور اس کی فلاح و

ترقی کے لیے ابتداء سے اشک فشاں ہے۔ مگر وہ ایک جینیس (GENIUS) کے دماغ مدبرہ کے ساتھ اس کے مسائل کے زیرِ سطح حقایق کی طاقت اور شرق و غرب کے مسائل سے ان کے تعلقات سے پوری طرح خبردار ہے۔ وطنِ عزیز کے ملاپ اور آزادی کے لیے اس نے اپنی بہترین فکر و کاوش سے کام لیا ہے اور اپنا بہترین حکیمانہ مشورہ اس کی مشکلات کو آسان کرنے میں پیش کیا ہے۔ اور یہ اقبال کی سب سے بیش بہا خدمتِ وطنی ہے جس کو ہندوستان کے کسی دوسرے فرزند نے انجام نہیں دیا ہے۔ دماغوں کا سخت قحط ہے اور ایسے بالغ دماغ جو شرق و غرب اور اسلام اور آریت کی روح کو عریاں دیکھنے کے اہل اور ان کے بہترین باہمی تعلق کی اسکیم پیش کرنے کے قابل ہوں، نایاب ہیں۔ اقبال آج دنیا میں ایک ایسا ہی دماغ ہے اور شکر ہے کہ اس نے اپنے دماغ کا یہ عطیہ وطن کو بخشا ہے۔ اقبال جیسے حکیم اعظم کو الفاظ سے دھوکا نہیں دیا جا سکتا۔ عامیانہ رجحانات، خواہ وہ مشرق و مغرب کے مذہب کیوں نہ بن جائیں، کسی طرح سقراط اور اقبال کو مبتلائے فریب نہیں کر سکتے۔ خطابت، زعامت اور سوفسطائیت کا جادو ارسطو اور اقبال پر نہیں چل سکتا۔ پس اس دورِ بت پرستی میں اقبال وقت کے "صنمِ اکبر" وطن پرستی اور قوم پرستی کا سب سے زبردست مخالف ہے اور اس کے خلاف جنگ کو وقت کا جہادِ اکبر یقین کرتا ہے کیونکہ اس "بتِ تاارجمند" کی بدولت انسانیت خستہ و خراب ہو کر ہلاکت کے جہنم زار کی طرف برفتارِ برق بڑھ رہی ہے۔ وطن پرستی کے جنونی مذہب کی مخالفت حبِ وطن کی مخالفت نہیں ہے، بلکہ حبِ وطن کا اعلیٰ ترین و نادر ترین کام ہے۔ کیوں کہ جب خود انسانیت کا وسیع ترین حلقہ باہم متصادم قومیتوں کی جنگ جہانگیر و جنگِ جہاں سوز سے خاکستر ہو جائے گا تو پھر اس کے داخلی اجتماعی حلقوں، گروہوں، ملتوں اور مفادوں کا کیا حشر ہوگا۔ اور وطنی دریاؤں، وطنی پہاڑوں، وطنی ویرانوں اور خرابوں کے سوا اور کیا باقی رہے گا؟ آج دنیا اس مسئلے کے روبرو ہے اور اقبال اسی کے جواب کے لیے آیا ہے۔

(۴) **مشرقی مقامیت** ـــــ اقبال، کاشمیری قومیت کے علاوہ پنجابی مرزبومیت کا، پھر ہندی وطنیت کا اور پھر مشرقی مقامیت کا ممبر ہے اور اس کو اپنی مشرقیت کا پورا احساس ہے۔ وہ شرق و غرب کی نہادِ روح اور اُفتادِ فکر سے آگاہ اور دونوں کی خوبیوں اور کمزوریوں سے خبردار ہے، اور ان کے عمدہ و صالح عناصر کے اتحاد با وفاق کا زبردست حامی ہے:

غربیاں را "زیرکی" رازِ حیات — شرقیاں را "عشق" رازِ کائنات
زیرکی از عشق گردد حق شناس — کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
نقش بندِ عالمِ دیگر شود — عشق چوں با زیرکی ہم بر شود
خیز نقشِ عالمِ دیگر بنہ — عشق را با زیرکی آمیزدہ
شعلۂ افرنگیاں نم خوردہ است — چشمِ شاں صاحب نظر دل مردہ است
زخمہا خوردند از شمشیرِ خویش — بسمل افتادند چوں نخچیرِ خویش
سوز و مستی را مجو از تاکِ شاں — عصرِ دیگر نیست در افلاکِ شاں
زندگی را سوز و ساز از نارِ تست — عالمِ نو آفریدن کارِ تست
اے خدا بیں خویشتن را ہم نگر — بحر را در قطرۂ شبنم نگر

شرق و غرب کے اس اتحادِ روحی کا پیغام اس بلیغ مصرعے میں دیا ہے ؏

ہم زخدا "خودی" طلب ہم زخودی خدا طلب

اقبال مشرق اور ہندوستان کی بیداری، آزادی اور اظہارِ خودی کا طالب ہے اور یقین کرتا ہے کہ ان کی مردنی انسانیت پر بارِ عظیم ہے اور اس کے دور کرنے کے جہاد میں شرکت اس کا فرض ہے:

"ہندوستان کی سیاسی غلامی تمام ایشیا کے لیے لامتناہی مصائب کا سرچشمہ ہے۔ اس نے مشرق کی روح کو کچل ڈالا ہے اور اسے اظہارِ نفس کی اس مسرت سے محروم کر دیا ہے جس کی بدولت کبھی اس میں ایک شاندار تہذیب پیدا ہوئی تھی۔

(۱) ہم پر ایک فرض ہندوستان کی طرف سے عائد ہوتا ہے۔ جو ہمارا وطن ہے اور جس میں ہمیں جینا اور مرنا ہے ___ اور
(۲) ایک فرض ایشیا بالخصوص اسلامی ایشیا کی جانب سے۔"

(۵) **اسلامی ملیت** ___ اقبال کا شمیریت، پنجابیت، ہندیت، مشرقیت ارمنیت یا انسانیت سے بھی ایک اعلیٰ و ارفع، مطہر و مقدس، بہتر و برتر حلقۂ ملیت کا رکنِ رکین ہے اور اس کا نام ملت اسلامیہ ہے۔ اقبال اس حلقۂ اجتماع میں پیدا ہوا

ہے ، اس میں پروان چڑھا ہے اور اس کے رنگ میں رنگا ہوا ہے۔ یہ ایک فطری بات ہے کہ وہ اس کا ایک وفادار عضو ہے اور یہ اس کی وفاداری کا اقتضا ہے کہ وہ اپنی تمام وفاداریوں اور ساری محبتوں کو ملتِ اسلامیہ کی وفاداری کے تابع یقین کرتا ہے۔ حلقۂ اسلامیت تمام دیگر دوائر و علائق کا حاکم و قوتِ فیصل ہے ، اس لیے کہ یہی اسلام کے معنی ہیں۔ دین وسطیٰ انسانی زندگی کے مختلف علایقِ فطری یا دوائرِ اجتماعی کی نفی کے لیے نہیں بلکہ ان کی تعدیل کے لیے موضوع ہے۔ اور قوتِ عادل خود کسی دوسری طاقت کی محکوم نہیں ہو سکتی ہے۔ نیز اس لیے کہ یہی انسانیت کا تقاضا ہے جو اس وقت اپنی بقا کے لیے ایک محافظ کا طالب ہے ، اور اقبال کا یقین ہے کہ صرف ملتِ اسلامیہ اس کی محافظ ہو سکتی ہے۔ اقبال اسلام کو ایک جامعہ ، ایک سوشل نظام ، ایک سیاست یقین کرتا ہے۔ اور " جامعۂ انسانی " کی فلاح و نجاح صرف اس سے دیکھتا ہے کہ وہ بلا جبر و اکراہ " جامعۂ اسلامی " میں منتقل و مبدل ہو جائے۔ انسانیت کی نجات اس میں ہے کہ وہ دینِ قیم کے دار السلام میں پناہ گیر ہو کر موجودہ خودکشی کے جرمِ اعظم سے کنارہ کش ہو جائے۔

۳۔ کلچرل مؤثرات

کلچرل مؤثرات سے مراد وہ تعلیمی محرکات ہیں جنھوں نے اقبال کے وہبی عواطف و استعدادات یعنی اس کے نفس کے موادِ خام کی صورتوں میں تشکیل کی ہے اور اسے وہ پختگی ، وہ بلوغت اور وہ رشادت عطا کی ہے جو اس کا امتیاز ہے۔ بلاشبہ مذکورہ تمدنی مؤثرات اس کام میں شریک ہیں۔ اور یہ محض زور و امتیاز ہے جس کے لیے تعلیمی اثرات کو علیحدہ بیان کیا جا رہا ہے۔

(۱) **علوم شرقیہ و غربیہ کی اعلیٰ تعلیم و عمیق مطالعہ** ـــــ اثرات کی بحث میں پہلی حقیقت جو قابلِ لحاظ ہے ، وہ یہ ہے کہ اقبال محض ایک درجۂ اول کا جینس (GENIUS) نہیں بلکہ درجۂ اول کا فاضل و عالم بھی ہے۔ اس کی وہبی فطانت و ذہانت ، محض خطابت یا سوفسطا پر منتج نہیں ہوئی ہے بلکہ اس نے علوم و السنۂ شرقیہ و غربیہ کا خود مغربی کلچر کے قلب یعنی جرمنی و انگلستان اور مشرقی تہذیب کے گہوارہ ہند اور عرب و عجم کے مرکزوں میں مطالعہ کیا ہے۔ اور اس لحاظ سے وہ موجودہ دنیائے علم و ادب میں ایک ایسی پوزیشن کا مالک

ہے جو اب تک کم لوگوں کے حصے میں آئی ہے ۔ اس کی شاعری، اوہام، ظنیات اور اعیان کی طلسمی دنیا نہیں ہے بلکہ بزبانِ شعر علم و عرفان کے دریافت کردہ حقایق کی ترجمان ہے ۔

(۲) **آریت اور ہندو ازم** ـــــ اقبال آریت اور ہندو ازم کا زبردست عارف اور "ودیا شاگر" ہے ۔ اس کی برہمنیت اور ہندیت پر اس کا ہندو فلسفہ اور آرین کلچر کا حکیمانہ مطالعہ مستزاد ہے ۔ وہ انڈین کلچر اور فلسفے کا عالم و ناقد ہے ۔ اس کی خوبیوں کا دلدادہ اور اس کے نقائص کا شناسا ہے ۔ آریت اور ہندو ازم کے اس گہرے مطالعے کا اثر اس کے کلام و پیام سے ظاہر ہے ۔

(۳) **ایرانیت اور پارسی ازم** ـــــ اقبال ایرانی کلچر کا اس لیے زبردست عالم و ناقد ہے کہ وہ کاشمیری ہے اور کاشمیری قوم سب سے زیادہ ایرانی زبان، ادب و تہذیب سے اس مسلک میں متاثر ہوئی ہے ۔ ثانیاً اس لیے کہ اس کا تھیسس (مقالۂ علمیہ) ایرانی فلسفہ و تصوف سے متعلق تھا جس کی بنا پر اسے المانی یونی ورسٹی کے ڈاکٹریٹ (رشد و فضیلت کا مرتبہ) عطا کیا تھا ۔ رفتہ رفتہ ابتدائی عمر کا یہ ایرانی تعلق و مطالعہ عمیق سے عمیق تر ہوتا گیا اور اس نے تحقیق کی تکمیل کے لیے قریباً تمام قدیم و جدید السنۂ پارسیہ اور ساری تہذیبِ عجمیہ کو اپنے دائرۂ تفتیش میں گھیر لیا ہے ۔ وہ محاسنِ عجمیہ کا معترف ہے ۔ مگر اس کا یقین ایک ترک مبصر کا یہ یقین ہے کہ "ایران وطنِ اوہام و خرافات و افسانہ" ہے اور عجمیت روحِ عربیت و اسلامیت کے لیے ایک طرف اور روحِ عمالیت و تکمیل خودی کے لیے دوسری طرف سم قاتل ہے ۔

(۴) **یونانیت اور ہیلن ازم** ـــــ اقبال، آرین حکمت اور ایرانی تہذیب کے علاوہ دنیا کی اس عجیب ترین قوم کی حکمت و تہذیب کا بھی مبصر اعظم ہے جو خطۂ یونان سے زمانۂ قدیم میں ابھری اور پھر اپنی تہذیب کی بعض ضلالتوں اور ظلموں کی وجہ سے ظلمات عدم میں معدوم ہو گئی، مگر فکر و خلقت کی دنیا سے حسن و حقیقت کو وہ کچھ دے گئی جو آج تک انسانیت کے لیے قابلِ ناز ہے ۔ اقبال یونانی کلچر کی حقیقت پرستی (لا آف نیچر)، لطافت پسندی و حسن جوئی (جمالیات) سے خاص طور سے متاثر معلوم ہوتا ہے مگر وہ کسی یونانی حکیم کا مقلد نہیں ہے جیسا کہ عہد وسطیٰ کے اکثر علمائے

٭ بحر العلوم (مرتب)

یونانیات تھے۔ وہ افلاطون کے سخت ترین ناقدین میں سے ہے اور یونانیت پر اس کا محاکمہ ویسا ہی عمیق، مجتہدانہ اور انقط علی ہے جیسا کہ آریت اور ایرانیت پر۔

(۵) **رومانیت اور لاطن ازم** ___ اقبال رومانی تمدن کی مخصوص میراث کا بھی زبردست محقق و معترف ہے۔ اگر یونانیوں نے دنیا کو علوم و حکمت اور فنون و ادب کی دنیائے حسن و حقیقت بخشی ہے تو رومانیوں نے قانون اور نظم و دولت کے ادارات علمی کا ترکہ چھوڑا ہے، اور قانونِ بین الاقوام کی داغ بیل اپنی عالمگیر سلطنت کے مختلف انسال و اقوام کے باہمی معاملات کے انصرام کے لیے JUSTINIUM کی شکل میں ڈالی ہے۔ اور جس حکیمِ مطلق نے اقبال کو شعر و ادب اور علم و حکمت کی صلاحیت کے ساتھ پیدا کیا ہے اس نے اس کو مغربی و مشرقی، ہندی و عجمی اور عربی و لاطینی زندگی و مدنیت کے مطالعہ و موازنہ کے علمی کام کی توفیق اور ان کے سوشل نظامات، سیاسی ادارات اور قانونی مخلوقات کے متقابل مطالعے کی سہولت بھی عطا فرمائی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اقبال جوریس پروڈنس (علم القانون) اور پالیٹکس (سیاسیات) کا متبحر عالم ہے۔ رومانی کلچر کے اس اثر اور علم القانون و عمرانیات کی اس تحقیق و تعلیم نے اقبال کے مشن کو ایک خاص تعین، تحدید، نظم اور ضبط عطا کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک شریعتِ ملیہ، ایک ملت کی "نفسِ توامہ" یا "قلبِ مشترک" کی مخلوق ہے جو اس ملت کو ٹھیک اسی طرح دیگر مِال سے ممیز کرتی ہے جس طرح عقلیت و اخلاقیت انسانی افراد کو حیوانی افراد سے۔ تکوینِ ملت اخلاقی معنوں میں بغیر ایک مخصوص شرعی روایت کے ممکن نہیں ہے۔ اقبال کے نزدیک ملی شریعت یا قانون ایک وسیع المعنی شے ہے اور وہ ملی کلچر کے دیگر مظاہر مثلاً ملی اخلاقیات، ملی دینیات، ملی فلسفہ (اور ہر تمدن کسی نہ کسی فلسفہ یا تصورِ عالم کی مجسم مثال ہے) ملی اجتماعیات و عمرانیات سے وابستہ و پیوستہ ہے۔ اقبال کا یہ تصور کہ شریعتِ ملیہ نفسِ ملیہ کی ایک خاص معین مظہر ہے، جدید اجتماعی مذہبِ شریعت (SOCIOLOGICAL SCHOOL OF JURISPRUDENCE) اور اجتماعی مذہب سیاسیات سے قریب ترین اور بنتھم اور آسٹن کے نظریۂ وحدانی (MONIST THEORY) کے قطعی خلاف ہے۔

(۶) **المانیت اور مغربیت** ___ اقبال موجودہ مغربی کلچر کا عموماً اور المانی

تہذیب و حکمت کا خصوصاً محققِ اعظم ہے۔ مغربی دین و اخلاق، حکمت و فلسفہ، فنونِ و ادب، تمدن و معاشرت، معاشیات و سیاسیات کا اقبال سے بہتر عالم و ناقد آج شاید ہی کوئی ہو۔ اقبال کا علم بالواسطہ سماعی یا قیاسی نہیں ہے، بلکہ عینی مشاہدات و تجربات کا نتیجہ اور ماضی، حال و مستقبل پر حکیمانہ و عالمانہ نظر کا عطیہ ہے۔ آج دنیا اس حقیقت سے پوری طرح آگاہ نہیں ہے مگر ایک روز مغرب کا اس پیرِ مشرق کے زمزم سے سیراب ہونا لازم و مقدر ہے۔

(۷) **سامیت اور اسلام** — اقبال ایک برہمن بدوی ہے۔ تہذیب اسلامیہ کا اس سے بہتر محقق اس وقت کوئی نہیں ہے۔ عربیت کو وہ روح سامیت کی مثالی شکل یقین کرتا ہے۔

> "میں نے اپنی زندگی کا زاید حصہ اسلام اور اسلامی فقہ و سیاست، تہذیب و تمدن اور ادبیات کے مطالعے میں صرف کیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس مسلسل اور متواتر تعلق کی بدولت جو مجھے تعلیماتِ اسلامی کی روح سے جیسا کہ مختلف زمانوں میں اس کا اظہار ہوتا رہا ہے — میں نے اس امر کے متعلق ایک خاص بصیرت حاصل کرلی ہے کہ ایک عالمگیر حقیقت کے اعتبار سے اسلام کی حیثیت کیا ہے۔"[۵]

اقبال اسلامیت کی روحِ مجسم کا نام ہے۔ وہ اسلام کی داعیہ کی مذکور الصدر انسانی تہذیب کے مظاہر یعنی (۱) آریت اور ہندو ازم (۲) ایرانیت اور پارسی ازم (۳) یونانیت اور ہیلن ازم (۴) رومانیت اور لاٹن ازم اور (۵) المانیت اور ویسٹرن ازم کی داعیات و روحیات سے دوری یا نزدیکی، مطابقت یا مخالفت سے پوری طرح آگاہ ہے۔ تقدیر عالم اس پر روشن ہے، رفتارِ تہذیب اس پر عیاں ہے۔ وہ ایک ایسے دور میں ظاہر ہوا ہے جب کہ دنیا تیزی سے ایک سیاسی و عمرانی وفاق کے قریب آگئی ہے۔ اقبال اسلام کو اسی عمرانی و روحانی وفاقِ عالم کی صراطِ مستقیم یقین کرتا ہے۔ دنیا نے پہلی دفعہ ایک ایسی روحِ اعظم کو پیدا کیا ہے جس نے فرسٹ ہینڈ مطالعے کے ذریعے ہند و عجم، عرب و یونان، روما اور المان، شرق و غرب اور جدید و قدیم کی روحِ تہذیب سے آگاہی حاصل کی ہے، جو صاحبِ بصیرت و اجتہاد ہے اور دنیا کے لیے ایک عظیم الشان پیغام کا پیغامبر ہے۔ (۱۹۳۲ء)

مہناز حسن

(۵)

اقبال کی شاعری پر قیامِ یورپ کا اثر

قیامِ ولایت کے دوران میں اقبال کی اردو شاعری ہی ایک ایسی چیز ہے جس سے اس کی نفسی کیفیات کا پتا چلتا ہے۔ اس اعتبار سے 'بانگِ درا' کے حصۂ دوم کی نظمیں ایک غیر معمولی دلچسپی رکھتی ہیں۔ یہ نظمیں اقبال کے شاعرانہ ماضی کی یادہاں اور اس کے شاعرانہ مستقبل کا پیش خیمہ ہیں۔ سوامی تیرتھ کی وفات پر جو نظم لکھی گئی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال پر ابھی تک تصوف کے ارزاں خیالات کا اثر باقی تھا:

نفیٔ ہستی اک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا

'لا' کے دریا میں نہاں موتی ہے 'الا اللہ' کا

مگر دوسری نظموں میں یہ اثر معدوم ہے۔ اگر ان نظموں پر ایک غائر نگاہ ڈالی جائے تو ان میں ذیل کی خصوصیات نظر آتی ہیں:

(۱) زندگی کا شدید احساس جو ایک حد تک ابیقوریت تک جا پہنچا ہے۔ حسن اور خصوصاً انسانی حسن سے وابستگی جو عشق کے مترادف ہے۔

(۲) جذبات کی غیر معمولی نزاکت اور محبت کا لطیف مضمون۔ ایک ہلکا سا قنوطی انداز جو حساس نوجوانوں سے مخصوص ہے۔

(۳) زندگی کی سب سے بڑی حقیقت کی ترجمانی، یعنی اقبال کے دل و دماغ سے بتدریج اس خیال کا ظہور کہ زندگی کوششِ پیہم کا نام ہے۔ اقبال کی "پیغمبری" کا آغاز۔

یہ تمام خصوصیات یکساں طور پر اہم نہیں ہیں، بلکہ اگر اقبال کی اردو شاعری کا یہ

حصہ ارتقائی حیثیت سے اہم نہ ہوتا تو شاید نمبر ۳ کے علاوہ اور کوئی خصوصیت قابلِ ذکر نہ ہوتی۔

یورپ میں جہاں ہر شے سے زندگی کے آثار ابلے پڑتے ہیں، جہاں تہذیب و تمدن کے لاکھوں رنگیں کھلونے آنکھوں کو فریب دینے کے لیے موجود ہیں، ایک نوجوان کے دل میں 'عشرتِ امروز' کی تمنا پیدا ہو جانا کوئی انوکھی بات نہیں۔ مگر ہم اس "احساسِ زندگانی" کو ابیقوریت کہنے میں شاید حق بجانب نہ ہوں۔ کیونکہ اقبال کو کائنات کی ہر ایک چیز اس عشرت سے لبریز نظر آتی ہے اور وہ خود بھی اس میں شریک ہونا چاہتا ہے:

ہے گرمِ خرام موجِ دریا — دریا سوئے بحر جادہ پیما
بادل کو ہوا اڑا رہی ہے — شانوں پہ اٹھائے لا رہی ہے
لذت گیرِ وجود ہر شے — سرمستِ مئے نمود ہر شے
کوئی نہیں غمگسارِ انساں — کیا تلخ ہے روزگارِ انساں[16]

اقبال کے لیے یہی احساس، حسن کا احساس بھی ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ حسن کا جتنا وسیع احساس اقبال کو اس زمانے میں ہوا ہے، پھر کبھی نہیں ہوا۔ حسن سب سے پہلے اقبال کو مناظرِ قدرت میں دکھائی دیتا ہے:

ہے تختِ لعلِ شفق پر جلوسِ اخترِ شام — بہشتِ دیدۂ بینا ہے حسنِ منظرِ شام
شکستہ گیت میں چشموں کے دلبری ہے کمال — دعائے طفلکِ گفتار آزما کی مثال[17]

مگر اس حسن کی انتہا انسانی حسن میں جھلکتی ہے:

ہر شے میں ہے نمایاں یوں تو جمال اس کا
آنکھوں میں ہے سلیمیٰ تیری کمال اس کا[18]

حسن ارتقائے کائنات کی آخری منزلِ مقصود ہے۔ اس کا احساس انسان سے خاص نہیں (ملاحظہ ہو '۔۔۔ کی گود میں بلی دیکھ کر')۔ نظامِ عالم کا ہر جزو حسن کی تکمیل میں کوشاں ہے، اسی کوشش کا نام عشق ہے:

انجام ہے اس خرام کا حسن
آغاز ہے عشق، انتہا حسن[19]

مگر حسنِ بے پایاں کا، جو تمام کائنات کا منتہا ہے، کائنات کی موجودہ منزلِ ارتقا میں کامل جلوہ نہیں ملتا۔ حسن ناپائیدار ہے۔ 'حقیقتِ حسن' میں اقبال نے انگریز شاعر ہیرک کی طرح اس کی ناپائداری کا نوحہ کیا ہے۔ کبھی کبھی اسے یہ بھی شک ہوتا ہے کہ وہ حسن جس کی تمنا میں انسان بیتاب ہے، کہیں محض انسان کے بے قرار دل کا ایک وہم رنگیں ہی نہ ہو:

جلوۂ حسن کہ ہے جس سے تمنا بیتاب ۔۔۔ پالتا ہے جسے آغوشِ تخیل میں شباب
آہ موجود بھی وہ حسن کہیں ہے کہ نہیں ۔۔۔ خاتمِ دہر میں یارب وہ نگیں ہے کہ نہیں

'کلی' میں بھی شاعر اسی حسن کی تلاش میں ہے، مگر ان سب جذبات کا عطر 'عاشق ہرجائی' ہے۔ میرے خیال میں یہ نظم اقبال کی نفسیاتِ شباب کی زندہ تصویر ہے۔ ایسی نظم کوئی شاعر چالیس سال کی عمر کے بعد نہیں لکھ سکتا۔ شاعر کی وسعتِ طلب کا اندازہ ایک شعر سے ہو سکتا ہے:

ہر تقاضا عشق کی فطرت کا ہو جس سے خموش
آہ وہ کامل تجلی مدعا رکھتا ہوں میں

اس آتشیں تمنا کے ساتھ ساتھ ایک اور نفسی کیفیت، مایوسی کا پیدا ہو جانا بھی ناگزیر ہے۔ کیونکہ ایسی آرزوئیں پوری ہونے کے لیے پیدا نہیں کی گئیں۔ حقایق زندگی میں کبھی وہ لطافت اور کمال پیدا نہیں ہو سکتا جس سے وہ انسان کے اس تخیل کی پرواز کو جالیں:

فیضِ ساقی شبنم آسا، ظرفِ دل دریا طلب ۔۔۔ تشنۂ دائم ہوں، آتش زیرِ پا رکھتا ہوں میں
مجھ کو پیدا کر کے اپنا نکتہ چیں پیدا کیا ۔۔۔ نقش ہوں، اپنے مصور سے گلا رکھتا ہوں میں
محفلِ ہستی میں جب ایسا تنک جلوہ تھا حسن ۔۔۔ پھر تخیل کس لیے لا انتہا رکھتا ہوں میں

'نوائے غم' میں کم و بیش یہی قنوطی انداز قایم ہے۔ 'ایک شام' میں اسی اداسی کے ازالے کے لیے فطرت کے سکون سے سبق لیا ہے۔ یہ نظم ورڈز ورتھ کی شاعری کی یاد تازہ کرتی ہے۔ ایک اور جگہ کہا ہے:

کس شے کی تجھے ہوس ہے اے دل
قدرت تری ہم نفس ہے اے دل

اس صنف کی اداسی یورپ کے رومانی شعرا کا خاصہ ہے۔ اقبال کا انداز اس زمانے

میں شعرائے مغرب کی اسی جماعت سے ملتا ہے۔

اگر اقبال کے قیام ولایت کی شاعری کی دوسری خصوصیت کو دیکھنا ہو تو 'حسن و عشق'، 'حقیقتِ حسن'، 'کلی'، '... کی گود میں بلی دیکھ کر'، 'فراق' ہر ایک نظم میں اس کی جھلک نظر آئے گی۔ یہ خصوصیت کوئی انوکھی چیز نہیں۔ احساسِ حسن اور احساسِ محبت دو الگ چیزیں نہیں۔ حسن سے وابستگی ہی کا نام عشق ہے اور عشق جب وارد ہوتا ہے تو اپنے اظہار کی قوت بھی ساتھ ہی لاتا ہے:

جس طرح ڈوبتی ہے کشتیٔ سیمینِ قمر | نورِ خورشید کے طوفان میں ہنگام سحر
جیسے ہو جاتا ہے گم نور کا لے کر آنچل | چاندنی رات میں مہتاب کا ہمرنگ کنول
جلوۂ طور میں جیسے ید بیضائے کلیم | موجۂ نکہت گلزار میں غنچے کی شمیم

ہے ترے سیلِ محبت میں یونہی دل میرا[۱۰]

میرے خیال میں یہ بند بجائے خود دنیا کی بہترین نظموں میں سے ہے۔ ایسے لطیف اور نازک جذبات کی نظیر امرا القیس یا چند اور عرب شاعروں میں ہی مل سکتی ہے۔

محبت کا دائرہ اقبال نے مجنوں و لیلیٰ کے معاملات ہی پر محدود نہیں کیا بلکہ اسے نظامِ عالم کی روح سمجھا ہے۔ جب عالم بالا میں "محبت" کا نسخہ مختلف اجزا سے تیار ہو چکا تو:

مہوس نے یہ پانی ہستیٔ نوخیز پر چھڑکا | گرہ کھولی ہنر نے اس کے گویا کارِ عالم سے
ہوئی جنبش عیاں، ذروں نے لطف خواب کو چھوڑا | گلے ملنے لگے اٹھ اٹھ کے اپنے اپنے ہمدم سے[۱۱]

شیلے کا فلسفۂ محبت بھی یہی تھا؛ یعنی وہ اجزائے عالم کی باہمی وابستگی کو محبت سے تعبیر کرتا تھا اور محبت کے بغیر کائنات کا وجود ناممکن خیال کرتا تھا۔ اقبال کہتا ہے:

شیشۂ دہر میں مانند مئے ناب ہے عشق | روحِ خورشید ہے خونِ رگ مہتاب ہے عشق
دلِ ہر ذرہ میں پوشیدہ کسک ہے اس کی | نور یہ وہ ہے کہ ہر شے میں جھلک ہے اس کی[۱۲]

اس زمانے میں اقبال کی طبیعت پر ایک خاص قسم کی رقت چھائی ہوئی تھی۔ اکثر نظموں میں ایک سوز ہے جو کسی میٹھے راگ کی لے کی طرح دل میں بس جاتا ہے:

نغمۂ یاس کی دھیمی سی صدا اٹھتی ہے | اشک کے قافلے کو بانگِ درا اٹھتی ہے[۱۳]

سکوتِ شام جدائی ہوا بہانہ مجھے
کسی کی یاد نے سکھلا دیا ترانہ مجھے[۱۹]

ایسی مثالیں عام ہیں۔ مگر اقبال نے جس پیار سے سسلی کو مخاطب کیا ہے اس کے سامنے سب ہیچ ہیں:

آہ اے سسلی! سمندر کی ہے تجھ سے آبرو
رہنما کی طرح اس پانی کے صحرا میں ہے تو
زیب تیرے خال سے رخسارِ دریا کو رہے
تیری شمعوں سے تسلی بحر پیما کو رہے
ہو سبک چشمِ مسافر پر ترا منظر مدام
موج رقصاں تیرے ساحل کی چٹانوں پر مدام
تو کبھی اس قوم کی تہذیب کا گہوارہ تھا
حسنِ عالم سوز جس کا آتشِ نظارہ تھا[۲۰]

بلاشک و شبہ قیام ولایت کی شاعری کی سب سے بڑی خصوصیت اقبال کی "پیغمبرانہ" شان کا آغاز ہے۔ اس سے پہلے کا اقبال شاعر محض ہے مگر اس کے بعد کا اقبال دنیا کو عموماً اور مسلمانوں کو خصوصاً ایک حیاتِ تازہ کا پیغام دینے کے لیے بیتاب ہے اور اس پیغام کو ہزاروں طریق سے دہراتا ہے۔ یہ بہت ممکن ہے کہ اگر اقبال ولایت نہ جاتا تو اس کی شاعری میں بلکہ اس کی زندگی کا رخ کچھ اور ہوتا۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کا زمانہ اقبال کے روحانی ارتقا کی اہم ترین منزل ہے۔ اس عرصے میں اقبال کو تہذیبِ مغرب کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرنے کا موقع ملا۔ اس کے ساتھ ہی اقبال نے پی۔ ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کرنے کے سلسلے میں اسلامی فلسفے اور اسلامی علوم کا بھی گہرا مطالعہ کیا اور اسے تہذیبِ اسلام اور تہذیبِ مغرب کا موازنہ کرنے کا موقع ملا۔ اس موازنے کا اثر یہ تھا کہ اقبال کی زندگی کا عظیم الشان نصب العین، یعنی اسلام کے اصولوں کی علم برداری، اس کے سامنے معین ہو گیا اور اس کے تخیل اور جذبات نے اپنے لیے ایک راہ مقرر کر لی۔

اس سے قبل کہ اقبال کی زندگی کا نصب العین معین ہو، اس کے فلسفۂ زندگی

کی تشکیل ہوئی جو اس کے پیغام کے ہر پہلو میں مضمر ہے اور جس کی بنیاد ذوقِ تپش اور ذوقِ عمل پر رکھی گئی ہے۔ یہ فلسفہ ولایت جانے سے پہلے کے کلام میں بھی جھلکتا ہے:

کسی ایسے شرر سے پھونک اپنے خرمنِ دل کو
کہ خورشیدِ قیامت بھی ہو تیرے خوشہ چینوں میں[۱]

مگر ولایت کی چند نظموں مثلاً 'طلبۂ علی گڑھ کالج کے نام'، 'چاند اور تارے'، وغیرہ میں اس فلسفے نے ایک باقاعدہ صورت اختیار کر لی:

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

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

رازِ حیات پوچھ لے خضرِ خجستہ گام سے
زندہ ہر ایک چیز ہے کوششِ ناتمام سے[۲]

اس فلسفے نے اقبال کو اس کی "پیغامی" شاعری کی راہ دکھائی۔ سب سے پہلے اقبال مغرب کی سرد روحانیت سے بیزار ہوا:

پیرِ مغاں فرنگ کی مے کا نشاط ہے اثر
اس میں وہ کیفِ غم نہیں مجھ کو تو خانہ ساز دے

پھر 'عبدالقادر کے نام' میں اس کے پیغام کا دھندلا سا آغاز ہوا:

رخت جاں بتکدۂ چیں سے اٹھا لیں اپنا
سب کو محوِ رخِ سعدیٰ و سلیمیٰ کر دیں
دیکھ یثرب میں ہوا ناقۂ لیلیٰ بے کار
قیس کو آرزوئے نو سے شناسا کر دیں

اور مارچ ۱۹۰۷ء کی نظم میں اقبال نے مکمل طور پر اپنے شاعرانہ ماضی کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا:

گذر گیا اب وہ دور ساقی کہ چھپ کے پیتے تھے پینے والے

بنے گا سارا جہان مے خانہ، ہر کوئی بادہ خوار ہوگا[۱۸]

اسی نظم میں اقبال نے 'طلوعِ اسلام' کی پیشین گوئی کی :

نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا

سنا ہے میں نے یہ قدسیوں سے وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا[۱۹]

تہذیبِ مغرب کی زر پرستی اور انسانی ہمدردی کے فقدان کی تنقیدِ مخالفانہ بھی پہلے پہل اسی نظم میں ہوئی :

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے

کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا

تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی

جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائیدار ہوگا[۲۰]

اس سلسلے میں اقبال کی ایک اور غزل کے دو شعر بھی اہم ہیں جن سے مغربی قوموں کا مطالعہ اور اسلام اور وطنیت کا باہمی تعلق واضح ہوتا ہے :

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا

بنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے

مدیرِ 'مخزن' سے جاکے اقبال کوئی میرا پیام کہہ دے

جو کام کچھ کر رہی ہیں قومیں انھیں مذاقِ سخن نہیں ہے[۲۱]

اقبال کے دل کی یہ کیفیت تھی جب سسلی کے نظارے نے اس کے ملی جذبات میں آگ لگا دی اور اس کی آنکھوں کے سامنے قدیم مسلمانوں کی عظمت کا نقشہ پھر گیا :

آہ یہ مسکن تھا ان صحرا نشینوں کا کبھی
بحر بازی گاہ تھا جن کے سفینوں کا کبھی

زلزلے جن سے شہنشاہوں کے درباروں میں تھے
بجلیوں کے آشیانے جن کی تلواروں میں تھے

اک جہانِ تازہ کا پیغام تھا جن کا ظہور
کھا گئی عصرِ کہن کو جن کی تیغِ ناصبور

اگر اس مضمون میں تفصیل کی گنجائش ہوتی تو میں چند اور چھوٹی چھوٹی خصوصیات کا بھی ذکر کرتا ؛ مثلاً اقبال کا اندازِ بیان پختہ اور اس کے کلام کا مغربی عنصر بہت نمایاں ہوگیا، جیسے :

یہ کیفیت ہے مری جانِ ناشکیبا کی
مری مثال ہے طفلِ صغیرِ تنہا کی[۲۲]

یا

سوتوں کو ندیوں کا شوق، بحر کا ندیوں کو عشق
موجۂ بحر کو تپش، ماہِ تمام کے لیے[۲۳]

مزید برآں اکثر نظمیں ایسی ہیں جن کو یورپ کے نقاد 'الادب الادب' سے تعبیر کریں گے، یعنی جو محض شاعری کا نمونہ ہیں جیسے 'اخترِ صبح'، 'ایک شام' وغیرہ:

تاروں کا خموش کارواں ہے
یہ قافلہ بے درا رواں ہے
کچھ ایسا سکوت کا فسوں ہے
نیکر کا خرام بھی سکوں ہے[۲۴]

اگر اقبال کے قیامِ ولایت کی شاعری کو مجموعی حیثیت سے دیکھا جائے تو اس میں ایک حساس، بے قرار اور آتشیں شباب نوجوان کی تصویر نظر آتی ہے۔ اقبال کا شعر ہے:

گزر جا بن کے سیلِ تند رو کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا[۲۵]

یورپ کی دلفریب دنیا ایک پر بہار گلستان کے مانند تھی جہاں سے اقبال ایک جوئے نغمہ خواں ہو کر گذرا، مگر جب زندگی کے کوہ و بیاباں اس کی نظروں کے سامنے آئے تو وہ ایک سیلِ تند رو بن گیا اور ایک دنیا کو اپنے طوفانِ محشر خیز میں بہا کر لے گیا۔

(۱۹۳۲ء)

ڈاکٹر سید عبداللہ

(٦)

اقبال اور سیاسیات

اقبال کے سیاسی فکر کا نشو و ارتقا

اقبال کے بعض مغربی معترضین عام طور پر یہ اعتراض کیا کرتے ہیں کہ اقبال کا سیاسی نصب العین اکثر بدلتا رہتا ہے اور اس کے افکار میں اوقات کے ساتھ تبدیلیاں واقع ہوتی رہتی ہیں۔ چنانچہ 'اسرار خودی' پر تبصرہ کرتے ہوئے انگریزی رسالے "اتھینیم" کے ایک مضمون نگار مسٹر فارسٹر نے یہی کہا تھا کہ "اقبال کا قدم کسی ایک راستے پر نہ رہے گا"۔ اس اعتراض کی تائید میں عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ اقبال کسی زمانے میں "ہندوستانیت" کے جذبات سے سرشار ہوتا ہے جس سے متاثر ہو کر تصویر درد، ترانۂ ہندی، نیا شوالہ، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت جیسی قومیت آفریں اور وطنیت سے لبریز نظمیں لکھتا ہے۔ تھوڑے ہی عرصے کے بعد اس کے خیالات میں انقلاب پیدا ہو جاتا ہے اور وہ اس وطنی عقیدت سے بیزار ہو کر 'بلادِ اسلامیہ'، 'ترانۂ ملی'، 'خطاب بہ جوانانِ اسلام'، 'شکوہ' اور 'جواب شکوہ' اور اس قسم کی کئی ملی اور خالص اسلامی نظمیں لکھتا ہے۔ اس اعتراض کی صداقت سے انکار نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس بات کا ضرور پتا چلتا ہے کہ اقبال کے سیاسی فکر کی پختگی میں ان تجربات کا حصہ کثیر بھی شامل ہے جو اسے اوضاع و اطوارِ عالم کے عمیق مطالعے سے حاصل ہوئے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اقبال ایک زمانے میں وطنیت اور قومیت کے موید اور حامی تھے، لیکن ان کے یہ خیالات زیادہ تر اس کتابی علم اور

مطالعے پر موقوف تھے جو انھیں مغرب کے ایسے مصنفین کی کتابوں سے حاصل ہوا جو عموماً قومیت اور وطنی عصبیت کو اپنے افکار سیاسی کا جزو لاینفک خیال کرتے ہیں۔ آج دنیا کے اکثر اربابِ علم یورپ کے نظر فریب اور دل کو لبھا لینے والے تمدن سے اس قدر متاثر ہیں کہ یورپ کی ہر حجت کو حجتِ قاطع اور ہر خیال کو وحیٔ ناطق سمجھتے ہیں۔ جو خیال یورپ سے اٹھتا ہے، قبول کر لیا جاتا ہے۔ جو بات یورپ کی زبان سے نکلتی ہے، مشرق میں اس پر درست اور بجا کا غلغلہ بلند ہوتا ہے۔ مولانا شبلی فرما گیے ہیں :

نکتۂ شرع بافسانہ برابر نہی
یورپ ار گپ زند آں نیز مسلم باشد

سچ تو یہ ہے کہ تہذیب فرنگ کی تابانی کے سامنے بڑے بڑے خودی آشنا اور خود آشنا بھی آنکھیں نیچی کر لیتے ہیں۔ اقبال بھی چندے اس کے دام میں گرفتار ہوئے لیکن فلاسفۂ مشرق کے گہرے مطالعے، اسلام اور مشرقی تمدن کے روح کے صحیح ادراک یورپ کے سفر اور تمدنِ مغرب کے قریبی نظارے نے ان کو جلد اس کی تابانی سے بدظن کر دیا :

وائے بر سادگی ما کہ فسونش خوردیم
رہزنے بود کمیں کردہ رہِ آدم زد[۱]

یہ ایک عجیب اتفاق ہے کہ اقبال نے جب تک یورپ کو نہ دیکھا تھا، ان کے ذہن میں مغربی رجحان زیادہ تھا، لیکن جب یورپ کو نزدیک سے دیکھا تو ان کے خیالات میں مغرب سے دوری پیدا ہو گئی جو اب تک قایم ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اقبال ہوا کے ہر جھونکے کے ساتھ رائے بدل لیتے ہیں اور زمانے کے معمولی سے انقلاب کے ساتھ نیا راگ گانے لگتے ہیں۔ اقبال نے جب سے اپنے سیاسی افکار کے لیے ایک مرکز و محور تجویز کر لیا ہے گرد و پیش کی تمام عامل قوتوں اور ماضی و استقبال کے تمام سیاسی اور تمدنی مسائل پر غائر نظر ڈال کر اپنے لیے دائرۂ فکر معین کر لیا ہے۔ اس کے بعد ان کی ساری قوت اسی کی تبلیغ و اشاعت میں صرف ہو رہی ہے۔ زمانہ لحظہ جو رنگ بدلتا جاتا ہے اور جو نیرنگیاں دکھلاتا ہے، اقبال ان پر اسی ایک زاویۂ نگاہ سے نظر ڈالتے ہیں جو ان کے نزدیک معقول ترین، مناسب ترین اور صحیح ترین زاویۂ نگاہ ہے۔

اقبال کے سیاسی فکر کے مآخذ

اقبال کے سیاسی فکر کے نشو و ارتقا کے ساتھ ہی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنے چمنِ فکر کی آبیاری کے لیے کن کن سرچشموں کی جانب التفات کیا ہے اور ان کے تخیل کو موجودہ قالب میں ڈھالنے میں کون کون سے زبردست اثرات کارفرما ہوئے ہیں۔ مغربی نقاد اور بعض مشرقی دوست عموماً فرمایا کرتے ہیں کہ اقبال نے بہت حد تک ولیم بلیک، نیٹشے اور برگساں سے استفادہ کیا ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے اس قول کی بنیاد صرف اس مفروضے پر ہے کہ اقبال اور نیٹشے یا اقبال اور برگساں میں بعض معاملات میں اتحادِ خیال پایا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ صرف معمولی سی وحدتِ خیال اس امر کے لیے ایک محکم ثبوت نہیں بن سکتی کہ اقبال نے تمام تر خیالات ان فلسفیوں سے لیے ہیں۔ اس سے قبل ذکر کیا جا چکا ہے کہ اقبال بہت حد تک مغربی تخیل سے نفور رہیں، لیکن اس کے باوجود بعض مغربی مفکرین کے ساتھ ان کا بعض معاملات میں اتحادِ خیال ہونا یہ ثابت کرتا ہے کہ ان کا ایک خاص زاویۂ نگاہ ہے جس کی رو سے انھیں نیٹشے اور برگساں کا اندازِ خیال پسند ہے، جس کی وجہ بجز اس کے کچھ نہیں کہ ان دونوں کے افکار میں اقبال کو اپنے خیالات کی جھلک نظر آتی ہے۔ اس کی مزید توضیح اس بات سے ہو سکتی ہے کہ اقبال کو نیٹشے اور برگساں سے بعض اہم معاملات میں اختلاف ہے جو اصولی حیثیت رکھتے ہیں اور جنھیں آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ جو لوگ اقبال کی کتابوں سے واقف ہیں وہ جانتے ہیں کہ اقبال پر مولانائے روم کا کتنا زبردست اثر ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنی تازہ تصنیف 'جاوید نامہ' میں مولانا روم کو اپنا اسی طرح کا رہنما تسلیم کرتے ہیں جس طرح دانتے نے ورجل کو اپنا رہنما تسلیم کیا تھا۔ یہ بات بلا خوفِ تردید پیش کی جا سکتی ہے کہ اقبال نے پیر روم کے فکرِ روشن سے جس قدر روشنی حاصل کی ہے اتنی کسی اور گوشے سے انھیں دستیاب نہیں ہوئی:

بیا کہ من ز خم پیر روم آوردم
مئے سخن کہ جواں تر ز بادۂ عنبی است

البتہ یہ ضرور ہے کہ مشرق اور مغرب کے علوم کے امتزاج نے اقبال کو اپنے لیے ایک نئی اور

مستقل شاہراہ اختیار کرنے میں مدد ضروری ہے۔ عجمی تفلسف اور تصوف کو مغربی دانش و حکمت کے معیار پر پرکھا اور پھر ان کے مقابلے اور توازن سے ایک معتدل اور زندہ حکمت پیدا کی جس پر مغرب کے بجائے مشرق کا اثر زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ خود اقبال لکھتے ہیں:

"مقام تاسف ہے کہ مغرب اسلامی فلسفے سے اس قدر نا آشنا ہے کہ مجھے اگر اس بحث پر ایک ضخیم کتاب لکھنے کی فرصت ہوتی تو میں یورپ کے فلاسفر کو بتلا سکتا کہ ہمارے اور ان کے فلسفے میں کس بڑی حد تک اشتراک ہے۔"[۲۹]

پھر فرماتے ہیں:

"میرا جو فلسفہ ہے وہ قدیم مسلمان صوفیہ و حکماء ہی کی تعلیمات کا تکملہ ہے، بلکہ بالفاظِ صحیح تر یوں کہنا چاہیے کہ جدید تجربات کی روشنی میں قدیم متن کی تفسیر ہے۔"[۳۰]

اقبال کا پیغام سیاسی ہے یا اخلاقی؟

تمہیدی مباحث میں سے اب صرف ایک بحث باقی ہے جس کی طرف اشارہ کرنا بے حد ضروری ہے؛ اور وہ یہ ہے کہ اقبال کا پیغام ایک خالص سیاسی حیثیت رکھتا ہے یا اس کی بنیادیں اس سے بھی زیادہ گہری اور عمیق انسانی فطرت پر رکھی گئی ہیں؟ عام طور پر اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ "اقبال کا کلام تمام تر ایک جارحانہ سیاسی مفہوم رکھتا ہے، یہاں تک کہ ان کے فلسفیانہ اشعار اور شاعرانہ غزلیات کا مفہوم بھی سیاسی ہے۔" یہ بقول مسٹر ڈکنسن[۳۱] کے "ایک شگونِ نحس ہے جو فساد، ہلاکت اور خون ریزی کا پتا دیتا ہے۔" حقیقت یہ ہے کہ استعمار پسند یورپ جب مشرقی اقوام میں زندگی اور احساس کی معمولی سی علامت بھی دیکھ پاتا ہے تو اس کے جسم پر ایک ارتعاش کی حالت طاری ہو جاتی ہے۔ اس کا ذہن مرعوب ہو جاتا ہے اور مشرق کی مظلومیوں کے ردعمل کا تخیل ایک انتقام کا کابوس بن کر اس کے دماغ پر مسلط ہو جاتا ہے۔ سید جمال الدین افغانی نے جب مشرق کو متحد ہونے کی دعوت دی تو یورپ نے اس جنبش اور اثرِ زندگی کو ایک خوفناک تحریک کی شکل میں پیش

کیا اور خود ہی موہوم خطرے کی خیالی تصویریں بنا بنا کر اس کو ایک مہیب صورت دے دی۔ یہ سب کچھ اس لیے کیا جاتا ہے کہ مغرب ان زنجیروں کو ذرا زیادہ سخت اور گراں کر دے، جن سے اس نے مشرق کی جانِ ناتواں کو جکڑ رکھا ہے۔ نکلسن ہوں یا فارسٹر یا ڈکنسن انھیں مشرق سے ایک ایسی گونج سنائی دی جو فطرتِ انسانی کے عمیق اور پختہ ادراک پر مبنی ہے، جس کا اثر یقینی طور پر بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ مشرق زندگی کے اس احساس سے بہرہ ور ہوگا جس سے شعور میں ایک انقلاب پیدا ہونا بے حد یقینی ہے اور جس کے اثرات دوررس اور جس کے نتائج ہمہ گیر ہوں گے۔ مغرب اپنی کم نگہی کی وجہ سے یہ سمجھتا ہے کہ اقبال کا پیام سیاسی ہے۔ لیکن یہ خیال اس کے محدود اور تنگ تخیل کی پیداوار ہے جس کا طول و عرض صرف "مادیت" ہے، حالانکہ اقبال کا منتہائے نظر ربابِ حیات کے ان تاروں کو چھیڑنا ہے جو ارضی نہیں بلکہ آسمانی ہیں۔ جو صرف آب و گل اور مادے کی بستی کو متاثر نہ کریں گے بلکہ روح کی اقلیم کو مسخر کریں گے۔ ان کا اثر جغرافیہ اور تاریخ کی زمینی حد بندیوں سے کہیں زیادہ قلوب کی پہنائیوں پر ہوگا۔ اقبال خود اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

"میں اس کشمکش کا جو مفہوم لیتا ہوں وہ اصلاً اخلاقی ہے، نہ کہ سیاسی، درآں حالیکہ نیٹشے کے پیشِ نظر اس کا سیاسی نصب العین ہے[۱۱]"

پھر 'پیام مشرق' کے دیباچے میں اس حقیقت پر یوں روشنی ڈالتے ہیں: "اقوام مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہیے کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب نہیں پیدا کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو۔ کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو۔ فطرت کا یہ اٹل قانون، جس کو قرآن نے "ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم" کے سادہ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہے، زندگی کے فردی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے، اور میں نے اپنی فارسی تصنیفات میں اسی صداقت کو مدِ نظر رکھنے کی کوشش کی ہے[۱۲]"۔ اقبال نے جن اندرونی گہرائیوں کی طرف اشارہ کیا ہے ان سے مراد وہ کلچرل اور اخلاقی انقلاب ہے جو اقوام کے شعور کو تبدیل کرتا ہے اور ان کے ضمیر کو ایک ایسے قالب میں ڈھالتا ہے جس سے "خودی" کے راگ نکلتے ہیں۔ اس کے لیے

"کشمکش" کا عمل ضروری ہے۔

اس نکتے کی وضاحت کے لیے میں یہ عرض کروں گا کہ اقبال نے مسلسل اور پیہم مغرب کے کلچر اور تمدن کی اس بنا پر مخالفت کی ہے کہ اس میں عقلیت (INTELLETUALISM) اور مادیت کے عناصر اصولی اور بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ بہ خلاف اس کے اقبال اپنے تمام کاموں کی بنا عشق پر رکھتے ہیں اور اسی ایک چیز کو کائنات کی ترقی اور صحت کا باعث سمجھتے ہیں۔ مغربی کلچر کے تمام شعبوں کے خلاف اقبال کو جو شکایت ہے وہ یہی ہے کہ اس کے تمام شعبے اسی مرض مادیت و عقلیت کے جراثیم سے متاثر ہیں جن کی بدولت تہذیب یورپ کا وجود روز بروز کمزور ہو رہا ہے۔ مشرق جو خود فراموشی کے عالم میں ہے، جب انہی مہلک جراثیم سے متاثر ہوتا ہے تو اقبال کو رنج ہوتا ہے۔ ان کے دل میں بے قراری اور اضطراب کے طوفان پیدا ہوتے ہیں۔ یہ طوفان کچھ تو اشکوں اور کچھ نالوں کی صورت میں زبان اور آنکھوں سے منظرستانِ عالم میں نمودار ہوتے ہیں۔ یہی نالے ہیں جو پیام مشرق، بانگِ درا، جاوید نامہ اور زبور عجم کا محسوس جامہ پہن کر باہر آتے ہیں اور دنیا کو متاثر کرتے ہیں۔ ان سب میں ہم اقبال کو مغرب کی مادہ پرستی اور روحانیت سے بیگانگی پر پیچ و تاب کھاتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ اقبال کی نظر مغرب کے سیاسی استیلا اور ملک گیری پر بھی رہتی ہے لیکن اس سے کہیں زیادہ اسے مغرب کی روحانی علالتوں اور اس کی تہذیب میں اخلاقی عنصر کی کمی دیکھ کر رنج ہوتا ہے، اور اقبال یہ دیکھ کر رنج میں ڈوب جاتا ہے کہ سادہ لوح مشرق بھی مغرب کے روحانی امراض سے متاثر ہو رہا ہے۔

غرض اقبال کے پیغام کا مقصد دوگانہ ہے: اولاً یہ کہ وہ مشرق کو اس روحانی بیماری سے بچائے۔ دوم یہ کہ یورپ کو اس مرضِ مہلک سے آگاہ اور خبردار کرے۔

میں نے جو کچھ بیان کیا ہے، وہ 'پیام مشرق' کے باب 'نقشِ فرنگ' سے خوب واضح ہوگا، جس کے کچھ اشعار یہاں لکھتا ہوں:

از من اے بادِ صبا گوئی بدانائے فرنگ	عقل تا بال کشود است گرفتار تر است
برق را ایں بجگر می زند، آں رام کند	عشق از عقلِ فسوں پیشہ جگردار تر است
چشم جز رنگ گل و لالہ نہ بیند ور نہ	آنچہ در پردۂ رنگ است پدیدار تر است
عجب آں نیست کہ اعجاز مسیحا داری	عجب اینست کہ بیمارِ تو بیمار تر است

آہ زاں نقدِ گراں مایہ کہ در باختہ ای دانش اندوختہ ٗ دل زکف انداختہ ای [۱۱۲]

'زبورِ عجم' میں فرماتے ہیں:

بر عقلِ فلک پیما ترکانہ شبیخوں بہ
یک ذرہٗ دردِ دل از علم فلاطوں بہ [۱۱۳]

یہ اور اس قسم کے بہت سے اشعار اسی ایک اَمر کی طرف رہنمائی کرتے ہیں کہ اقبال کو یورپین کلچر کی روح سے سخت نفرت ہے۔ یہ نفرت لینن، ایچ۔ جی۔ ویلز [۱۱۴] اور برنارڈ شا [۱۱۵] کی نفرت سے جداگانہ ہے، کیونکہ یہ لوگ ہنوز اس نسخۂ شفا کی تلاش کرنے میں کامیاب نہیں ہوئے۔ کاش مغرب اقبال کی آواز سن سکے۔ لیکن اگر مغربیوں کو اپنی موہوم بلندی اور تفاخر کا خیالِ باطل ایک مشرقی کے سامنے دستِ سوال دراز کرنے سے مانع آئے تو پھر وہ اپنے ہی ایک ہم وطن برگساں سے ان علالتوں اور پریشانیوں کا علاج دریافت کرلیں جو اقبال کی زبان میں یہ کہتا ہوا سنائی دے گا:

نقشے کہ بستہ ای ہمہ اوہام باطل است
عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است [۱۱۶]

اقبال کے فلسفۂ سیاسیات کے اہم اجزا

ان گزارشات کے بعد میں اقبال کے فلسفۂ سیاست کے اہم اجزا کی طرف توجہ کرتا ہوں۔

ایک کامل سوسائٹی

اقبال کا سب سے بڑا سیاسی تخیل یہ ہے کہ وہ ایک زندہ اور ہمہ وجوہ کامل سوسائٹی کی تعمیر کا خواب دیکھتا ہے جو موجودہ قوانین، موجودہ اندازِ خیال، موجودہ جذبات اور ارادوں سے بالکل جدا ہوگی۔ جس کے سب افراد مافوق الانسان ہوں گے، جو خدائے لم یزل کے زیادہ قریب ہوں گے۔ یہ نئی سوسائٹی مساوات، اخوت اور یک جہتی کا زندہ نمونہ ہوگی اور اس میں مادیت اور عقلیت سے پیدا شدہ خرابیاں بہت کم ہوں گی۔ اقبال کے خیال میں ایسی زندہ اور باعمل جماعت کسی ایسے نظام کی بنیادوں پر اٹھے گی جو اپنے زاویۂ نگاہ میں

مغربی اقوام کی طرح تنگ نظر اور کوتاہ بیں نہ ہوگی، بلکہ اس کا تصور انسان اور کائنات کے متعلق زیادہ وسیع، زیادہ آزادانہ اور زیادہ روحانی ہوگا۔ اس وقت دنیا میں جس قدر ترقی پذیر نظامِ معاشرت و سیاست موجود ہیں، اقبال ان میں اسلامی نظام کو اپنے خاص نصب العین اور اپنے تصورِ ملت کے قریب تر سمجھتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اقبال ایسے فلسفی اور مفکر کا کسی خاص جماعت اور قوم کو یوں سراہنا بادی النظر میں اکثر لوگوں کو عجیب معلوم ہوتا ہے، بلکہ یورپ اور ہندوستان کے بعض معترضین کو اقبال کی یہ بات سخت ناپسند بھی ہوئی ہے۔ چنانچہ مسٹر ڈکنسن، فارسٹر اور نکلسن اس تصور پر بہت چیں بہ جبیں معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جیسا کہ خود اقبال اپنے ایک مقالے میں وضاحت فرما چکے ہیں، ان کا یہ تخیل کسی اندھی اور جامد تقلید اور خوش اعتقادی کا نتیجہ نہیں۔ بلکہ عملی سہولتوں اور نظامِ اسلامی کے اندر ترقی پذیر ممکنات کی موجودگی نے انھیں اس یقین پر مجبور کر دیا کہ دنیا نے بے شمار نظام ہائے زندگی میں سے اپنی زندہ اور کامل سوسائٹی کی تعمیر کے لیے صرف اسلام ہی کو بطور بنیادِ عمل اپنے پیشِ نظر رکھیں۔ اقبال نے اپنی ساری تصانیف میں "ملتِ اسلام" کو صرف اپنے ہی خاص زاویۂ نظر سے دیکھنے کی کوشش کی ہے اور جا بجا اس قوم کو مستقبل کی بہترین قوم قرار دیا ہے۔ سب سے بڑی دلیل جو اس سلسلے میں پیش کی ہے وہ یہ ہے کہ دنیا میں وسیع ترین انسانی برادری اور قوم کا جو خیال "ملتِ اسلام" نے پیش کیا ہے، وہ کسی اور نظام اور گروہ میں نہیں ملتا۔ اسلام کی حدود بہت وسیع ہیں۔ اس کی ماہیت غیر محدود اور لامتناہی ہے، اس کا وجود زمان اور مکان کی قیود سے آزاد ہے، اور جیسا کہ اقبال خود فرماتے ہیں، "اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری کا اظہار کرتا ہے۔ اس کی قومیت کا دار و مدار ایک خاص تنزیہی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعتِ اشخاص ہے جس میں بڑھنے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔" اسلام کی قومیت کا تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ اس کا اصلِ اصول نہ اشتراکِ زبان ہے، نہ اشتراکِ وطن، نہ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی۔" بلکہ اس کا اصلِ اصول مظاہرِ کائنات کے متعلق ایک ایسا اتحادِ خیال ہے جو سب انسانوں کو ایک رشتۂ وحدت میں پرو سکتا ہے۔ قطع نظر اس بات کے کہ اس کے ماننے والے افریقہ کی کالی دنیا سے متعلق ہیں یا ریگستانِ بطحا کے شجاعِ عرب،

گنگا کی وادیوں میں بسنے والے آریا ہیں یا پامیر کے بلند کوہساروں کے مکین، کوئی زمینی قید ان میں تفرقہ نہیں ڈال سکتی، کوئی مادی جدائی ان کو جدا نہیں کر سکتی اور کوئی نسل یا زبان کا امتیاز ان میں باہمی امتیاز کا باعث نہیں ہو سکتا۔ یہی معاشرتی قانون ہے جس کی وسعت اور ہمہ گیری کا اقبال کو یقین ہے اور یہی نکتہ ہے جسے اقبال سب سے زیادہ پسند کرتے ہیں۔

انہی خیالات کو اقبال 'رموزِ بے خودی' میں اپنے دل کش انداز میں بار بار پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ اس موضوع پر کہ چونکہ "ملتِ اسلام کا دار و مدار توحید و رسالت پر ہے اس لیے مکان (SPACE) کے نکتہ نگاہ سے وہ لا انتہا ہے"، آپ فرماتے ہیں:

جوہرِ ما با مقامے بستہ نیست — بادۂ تندش بجامے بستہ نیست
ہندی و چینی سفالِ جامِ ماست — رومی و شامی گلِ اندامِ ماست
قلبِ ما از ہند و روم و شام نیست — مرز و بوم او بجز اسلام نیست
عقدۂ قومیت مسلم کشود — از وطن آقائے ما ہجرت نمود
حکمتش یک ملتِ گیتی نورد — بر اساس کلمۂ تعمیر کرد
تا ز بخشش ہائے آں سلطانِ دیں — مسجدِ ما شد ہمہ روئے زمیں
صورتِ ماہی بہ بحر آباد شو — یعنی از قیدِ مقام آزاد شو[۱۲]

اقبال کے اس خیال کا یورپ میں زیادہ خیر مقدم نہیں ہوا۔ لیکن بایں ہمہ عصبیت، یورپ میں ایسے اہلِ دل موجود ہیں جو ان افکار کی درستی کے قائل ہیں۔ مثلاً پروفیسر ہرگرونجے[۱۳] نے اسلام اور مسئلہ نسل پر مضمون لکھتے ہوئے ان تمام امور کا اعتراف کیا ہے اور ان کے علاوہ بے شمار دوسرے اہلِ قلم نے اسلام کی اس برتری کا اقرار کیا ہے۔

ملت اسلام جس طرح مکانی لحاظ سے لامحدود ہے، اسی طرح زمانی معیار سے بھی اس کی کوئی مقرر حد نہیں۔ چنانچہ 'رموز' میں لکھتے ہیں:

گرچہ ہم ملت بمیرد مثلِ فرد — از اجل فرماں پذیرد مثلِ فرد
امتِ مسلم ز آیاتِ خدا است — اصلش از ہنگامہ "قالوا بلیٰ" است
از اجل ایں قوم بے پروا ستے — استوار از "نحن نزلنا" ستے
ما کہ توحیدِ خدا را حجتیم — حافظِ رمزِ کتاب و حکمتیم

آسماں با ما سرِ پیکار داشت   در بغل یک فتنۂ تاتار داشت
خفتہ صد آشوب در آغوشِ او   صبحِ امروزے نزاید دوشِ او
سطوتِ مسلم بخاک وخوں تپید   دید بغداد آنچہ روما ہم ندید
تو مگر از چرخِ کج رفتار پُرس   زاں نوآئینِ کہن پندار پرس
آتشِ تاتاریاں گلزارِ کیست ؟   شعلہ ہائے او گلِ دستارِ کیست ؟
شعلہ ہائے انقلابِ روزگار   چوں بہ باغِ ما رسد گردد بہار
رومیاں را گرم بازاری نماند   آں جہانگیری ، جہانداری نماند
شیشۂ ساسانیاں درخوں نشست   رونقِ خمخانۂ یوناں شکست
مصر ہم در امتحاں ناکام ماند   استخوانِ او تہ اہرام ماند
در جہاں بانگِ اذاں بود ست و ہست   ملتِ اسلامیاں بود ست و ہست
عشق آئینِ حیاتِ عالم است   امتزاجِ سالماتِ عالم است
عشق از سوزِ دلِ ما زندہ است   از شرارِ لَا اِلٰہ پایندہ است
گرچہ مثلِ غنچہ دل گیریم ما   گلستاں میرد اگر میریم ما[۲۳]

یہی حکمت کی باتیں جو آپ نے اشعار میں سنی ہیں ، اقبال انھیں "مدراس لیکچرز"[۲۴] میں پیرایۂ نثر میں ادا کرتے ہیں ۔ یہ خیال کہ ملت اسلام کا زمان کے نقطۂ نظر سے کوئی محدود انجام نہیں ، اس وقت تک صحیح شکل اور قالب نہیں اختیار کر سکتا جب تک اس کے قوانین کی ہر زمانے میں نئی تعبیر و توجیہ نہ کی جائے ۔ صرف یہی اصول اسلامی نظام کو فرسودہ ، پرانا اور ناقابلِ عمل ہونے سے بچا سکتا ہے اور اسی کی بدولت اسلام انسانی معاشرت کے ارتقا کے ساتھ ساتھ حرکت کرنے کے قابل ہو سکتا ہے ۔ اقبال کے نزدیک ہر چیز اسلام کا اصولِ "اجتہاد" ہے جو "مفکرین" کو نئے نئے مسائل کے حل اور مختلف معاملات میں اصولِ شریعت کی زمانی تعبیر کا اختیار دیتا ہے ۔ لیکن یہ یاد رہے کہ اقبال "عالمانِ کم نظر" کے اجتہاد کے مخالف ہیں اور ہر کہ ومہ کے اجتہاد کو ملت کے لیے بے حد مضر سمجھتے ہیں ۔

غرض یہ وہ آئیڈیل سوسائٹی ہے جس کی تعمیر اقبال کی زندگی کا مقصد ہے ۔ ڈاکٹر نکلسن جنھوں نے 'اسرار' کا ترجمہ انگریزی زبان میں کیا ہے ، شکایت کرتے ہیں کہ ان

خیالات میں اقبال ایک پرجوش مذہبی مسلمان معلوم ہوتے ہیں، نہ کہ فلسفی۔ ادھر ان کا ہر قول وہر خیال ایک مسلمان کا قول اور خیال معلوم ہوتا ہے۔ میں حیران ہوں کہ مسٹر نکلسن کے اس قول کی تائید کروں یا تردید کیونکہ یہ دونوں چیزیں مجھے مشکل معلوم ہوتی ہیں۔ حق تو یہ ہے کہ ڈاکٹر نکلسن جب ان خیالات پر نظر ڈالتے ہیں تو ان کے سامنے یکایک موجودہ زمانے کی مسلمان سوسائٹی آجاتی ہے، حالانکہ اقبال کی نگاہ مذہب اسلام کے ان ممکنات اور ترقی پذیر عناصر پر ہے جو اسلام کی فطرت میں موجود ہیں مگر انھیں پھلنے پھولنے کا موقع نہیں ملا۔ اور کوئی تعجب نہیں کہ خود بقول اقبال کے مسلمانوں کی فتوحات ہی اس کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ ثابت ہوئی ہوں۔ حقیقت میں "اسلام" کائنات کے ضمیر میں، ہنوز ایک "تخیل" کا درجہ رکھتا ہے اور فطرت کی قوتیں اپنے عمل اور رد عمل سے اس "تخیل" کو وجود کی شکل دے رہی ہیں: ؏

ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے[۲۶]

اقبال کے اس "تصورِ ملت" پر عموماً یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اصولی طور پر تو اقبال کا فلسفہ عام ہوتا ہے لیکن اس کو ایک خاص قوم سے وابستہ کر دینا تنگ نظری ہے۔ اس کا جواب خود اقبال کی زبانی سننا چاہیے:

"شاعری اور فلسفے میں انسانی نصب العین ہمیشہ عالمگیر ہوتا ہے، لیکن جب اس کی تحصیل عملی زندگی میں کی جائے گی تو لامحالہ اس کا آغاز کسی مخصوص جماعت سے کرنا ہوگا جو اپنا ایک مستقل اور مخصوص موضوع رکھتی ہو اور جس کے حدود میں تبلیغ عملی و لسانی سے وسعت ہو سکتی ہو۔ یہ جماعت میرے عقیدے میں اسلام ہے۔"[۲۷]

طوالت کے خوف سے اس سوسائٹی کے مختلف ترکیبی اجزا پر مفصل تبصرہ نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم مختصراً اہم مباحث کی طرف اشارہ کر دینا نامناسب نہ ہوگا۔

انسانِ کامل

اقبال کے نزدیک ایسی سوسائٹی کے لیے ویسے ہی آئیڈیل مثالی افراد کی ضرورت ہے جو اس نظام کو کامیاب بنائیں گے۔ یہ آئیڈیل افراد ایسے ہوں گے جن میں

"خودی" کی تکمیل ہو چکی ہو گی۔ خودی اقبال کے نزدیک ایک "نوری نقطہ" ہے جو محبت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہی محبت، خودی کی تکمیل کا باعث ہو گی اور یہی خودی ان افراد میں بے خوفی اور مردانگی پیدا کرے گی۔ خودی نظامِ عالم کی بنیاد ہے جس کے بغیر عناصر ترکیب نہیں پا سکتے:

می شود از بہرِ اعراضِ عمل　　عامل و معمول و اسباب و علل
خیزد، انگیزد، پرد، تابد، رمد　　سوزد، افروزد، کشد، میرد دمد
خفتہ در ہر ذرہ نیروے خودی ست　　وانمودن خویش را خوے خودی ست[۵۸]

چونکہ زندگی "خودی" کی تکمیل سے ہے اسی لیے سختی اور سخت کوشی، استواری اور طاقت، زندگی کی ضروریات میں سے ہیں۔ افراد جس قدر کشمکش اور تحمل و برداشت کے عادی ہوں گے، اسی قدر ان میں خودی کی تکمیل زیادہ ہو گی۔ لیکن خودی کے تسلسل اور بقا کے لیے مقاصد اور نصب العین کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ زندگی جستجوے مسلسل میں پوشیدہ ہے۔ آرزوؤں اور کوششوں کا نام کامیاب زندگی ہے۔ جب تک آرزو اور مقاصد کو حاصل کرنے کا جنون نہ ہوگا، زندگی پختہ تر نہ ہو گی:

زندگی در جستجو پوشیدہ است　　اصلِ او در آرزو پوشیدہ است
دل ز سوزِ آرزو گیرد حیات　　غیرِ حق میرد چو او گیرد حیات
چون ز تخلیقِ تمنا باز ماند　　شہپرش بشکست و از پرواز ماند[۵۹]

اقبال ان سب اثرات کا سخت مخالف ہے جو خودی کو ذرا بھی کمزور کرتے ہیں۔ وہ افلاطون کے گوسفندانہ فلسفے کو اسی لیے ناپسند کرتا ہے کہ اس نے زندگی کا انجام موت کو قرار دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک ایسی تعلیم خودی کو کمزور کرتی ہے۔ اور خودی کو کمزور کرنے کا حربہ ان اقوام نے ایجاد کیا ہے جو خود کمزور ہیں۔ اس لیے ان کی خواہش ہے کہ طاقتور بھی کمزور ہو جائیں۔ اقبال نے ایسی تعلیم کی قباحتوں کو ایک حکایت کے ضمن میں بیان کیا ہے۔ جس میں یہ دکھلایا گیا ہے کہ ایک شیر نے بکریوں کے اسی قسم کے خودی کش وعظ سے متاثر ہو کر گوشت کھانا ترک کر دیا تھا جس کے معنی "شیر" کی موت اور تباہی کے بغیر کچھ نہ تھے:

آنکہ کردے گوسفنداں را شکار　　کرد دینِ گوسفندی اختیار

با پلنگاں ساز گار آمد علف — گشت آخر گوہر شیری خزف
از علف آں تیزی دنداں نماند — ہیبت چشم شرر افشاں نماند
آں جنونِ کوشش کامل نماند — آں تقاضائے عمل در دل نماند
شیر بیدار از فسونِ میش خفت — انحطاطِ خویش را تہذیب گفت[۳۵]

نیٹشے کی طرح اقبال بھی استیلا، قوت اور جہاد کو خودی کی تربیت کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ نیٹشے کہتا ہے: "نیکی قوت اور ہمتِ مردانہ کا نام ہے بلکہ ہر اس شے کا نام ہے جو انسانوں میں استیلا اور قوت کے جذبات کو ترقی دے۔ اور بدی ہر وہ چیز ہے جو کمزوری سے پیدا ہو۔" اقبال جہاد کو زندگی کے لیے ضروری خیال کرتے ہیں لیکن کون سا جہاد؟ ساری دنیا کو غلام بنانے کے لیے نہیں بلکہ خدائی کلمے کی تبلیغ کے لیے۔ جوع الارض اور دنیا کی تسخیر کا جہاد اقبال کے نزدیک حرام ہے:

ہر کہ خنجر بہر غیر اللہ کشید
تیغِ او در سینۂ او آرمید[۳۶]

اس جہاد کے سلسلے میں یہ کہنا ضروری ہے کہ اقبال کا منتہا مادی قوت نہیں بلکہ روحانی قوت ہے، جیسا کہ خود اقبال ایک مقام پر کہتے ہیں:

"جدید سائنس سے ہمیں معلوم ہوا ہے کہ قوت مادی کا ہر سالمہ ہزار سال کے ارتقا کے بعد اپنی موجودہ ہیئت تک پہنچا ہے۔ اس پر بھی اسے دوام نہیں اور وہ انحلال قبول کر لیتا ہے۔ بالکل یہی حال روحانی قوت کا ہے یعنی فردِ انسانی بے شمار فرقوں کے تنازع اور جدوجہد کے بعد اس مرتبے تک پہنچا ہے اور پھر بھی آسانی کے ساتھ انحلال قبول کر لیتا ہے ... اس لیے اگر اپنے وجود کو برقرار رکھنا ہے تو لازم ہے کہ گذشتہ زندگی میں جو تجربات حاصل ہوئے ہیں اور ماضی میں جو قوتیں اس کے ثبات میں مددگار ہوئی ہیں ان سے مستقبل میں بھی کام لیتا رہے۔ اس سے معلوم ہوگا کہ میں نے تنازع اور جنگ کی ضرورت جس مفہوم میں تسلیم کی ہے، اخلاقی ہی ہے۔"[۳۷]

جہاد کے بعد خودی کی تربیت کے لیے تین مرحلے ہیں: اطاعت، ضبطِ نفس

اور نیابتِ الٰہی:

قطرہ ہا دریاست از آئینِ وصل
ذرہ ہا صحراست از آئینِ وصل
باطنِ ہر شے ز آئینے قوی
تو چرا غافل ازیں ساماں روی

جب ایک فرد اطاعت اور ضبطِ نفس کے مراحل طے کر چکتا ہے تو پھر وہ نیابتِ الٰہی کی منزل میں آپہنچتا ہے۔ اقبال اس پختہ عنصر، فردِ کامل کو نائبِ حق کا خطاب دیتے ہیں جس کی عقیدت سے ان کا دل سرشار ہے:

نائبِ حق در جہاں بودن خوش است
بر عناصر حکمراں بودن خوش است
نائبِ حق ہم چوں جانِ عالم است
ہستیٔ او ظلِ اسمِ اعظم است
از رموزِ جزو کل آگہ بود
در جہاں قایم بامر اللہ بود
نوعِ انساں را بشیر و ہم نذیر
ہم سپاہی، ہم سپہ گر، ہم امیر
ذاتِ او توجیہِ ذاتِ عالم است
از جلالِ او نجاتِ عالم است
زندگی را می کند تفسیر نو
می دہد ایں خواب را تعبیر نو
طبعِ فطرت عمرہا در خوں تپد
تا دو بیتِ ذاتِ او موزوں شود
مشتِ خاکِ ما سرِ گردوں رسید
زیں غبار آں شہسوار آید پدید

اقبال اس مردِ میدان کا شدت سے انتظار کرتے ہیں جس کا وجود اطاعتِ کامل اور ضبطِ نفس کی تمام قیود اور امتحانوں سے کامیاب ہو کر اس درجے تک پہنچا ہے۔ فرماتے ہیں:

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا
اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو
در سوادِ دیدہ ہا آباد شو
شورشِ اقوام را خاموش کن
نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن
خیز و قانونِ اخوت ساز دہ
جامِ صہبائے محبت باز دہ
باز در عالم بیار ایامِ صلح
جنگ جویاں را بدہ پیغامِ صلح
سجدہ ہائے طفلک و برنا و پیر
از جبینِ شرمسارِ ما بگیر

پس بہ سوزِ ایں جہاں سازیم ما[۵۵]　　　　از وجود تو سرافرازیم ما

یہ "نائب حق" کا تخیل اقبال کا نیا تخیل نہیں بلکہ مشرق مغرب کا پرانا تخیل ہے۔ نیٹشے کا "مافوق الانسان"، کارلایل[۵۶] کا ہیرو اور گوئٹے کا GENIUS[۵۷] اسی قسم کے افراد ہیں۔ نیٹشے اور اقبال میں جو وحدت پائی جاتی ہے اس سے بعض مغربی نقادوں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ اقبال نے انسانِ کامل کا خیال اسی جرمن فلسفی سے مستعار لیا ہے۔ حالانکہ اقبال خود فرماتے ہیں کہ:

"میں نے یہ خیال نیٹشے سے نہیں لیا بلکہ تصوف کا "انسانِ کامل" آج سے بیس سال قبل میرے پیشِ نظر رہا ہے۔ انگریزوں کو اپنے ایک ہم وطن فلسفی الیگزینڈر کے خیالات کا مطالعہ کرنا چاہیے لیکن ہم دونوں میں فرق یہ ہے کہ الیگزینڈر[۵۸] کے خیالات میں حقیقت منتظر ایک خدائے ممکن الوجود کی شکل میں جلوہ گر ہوگی لیکن میرا خیال یہ ہے کہ شانِ الٰہی ایک برتر انسان کے قالب میں جلوہ گر ہو کر رہے گی۔"[۵۹]

اقبال نے تصوف کے جس انسانِ کامل کی جانب اشارہ کیا ہے وہ محی الدین ابن عربی اور ابراہیم[۶۰] الجیلی کا "انسانِ کامل" ہے۔ افسوس کہ اندیشۂ طوالت مانع ہے ورنہ یہ بتایا جاتا کہ ابراہیم جیلی کا "انسانِ کامل" اقبال کے نائب حق سے بہت مختلف ہے۔ اس کا مفصل حال اقبال کی کتاب "فلسفۂ عجم"[۶۱] اور نکلسن کی کتاب (STUDIES IN ISLAMIC MYSTICISM) میں ہے۔

میرا خیال ہے کہ میں نے اجمالاً مگر وضاحت کے ساتھ اقبال کی کامل سوسائٹی اور "کامل انسان" کا حال آپ کے سامنے بیان کر دیا ہے جس کی بعض تفصیلات کو دانستہ ترک کر دیا گیا ہے۔ ساری کی ساری تصنیفات میں اقبال اس کامل سوسائٹی کے بلند مقاصد کی تبلیغ کرتے نظر آتے ہیں۔ نہ صرف تخیل اور فلسفے ہی میں بلکہ اپنی مختصر سی عملی سیاست کی زندگی میں بھی انھوں نے ایسے خیالات اور افکار کی پرجوش مخالفت کی ہے جو انھیں ذرا بھی اس خاص نصب العین کے لیے مضرت رساں نظر آئے۔ اقبال شروع سے لے کر آج تک اس زندہ سوسائٹی کی کامیابی کے متعلق ایمان اور ایقان رکھتے ہیں اور اپنی بصیرت سے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ خاکی مگر خودی آشنا افراد ایک دن فرشتوں سے بھی بڑھ جائیں گے:

فروغِ خاکیاں از نوریاں افزوں شود روزے
زمیں از کوکبِ تقدیرِ ما گردوں شود روزے
یکے در معنیٔ آدم نگر، از من چہ می پرسی
ہنوز اندر طبیعت می خلد، موزوں شود روزے
چناں موزوں شود ایں پیش پا افتادہ مضمونے
کہ یزداں را دل از تاثیرِ او پرخوں شود روزے[۳۲]

اقبال کا نظریۂ حکومت وخلافت

حکومت اور خلافت کے متعلق اقبال نے بہت تفصیل کے ساتھ اپنے خیالات کا اظہار نہیں کیا، تاہم خلافتِ انسانی کے اہم اصول انھوں نے اپنی نظموں میں بیان کر دیے ہیں۔ اقبال ایک عادل اور موثر حکومت کے لیے ایمان اور عشق کو ضروری سمجھتے ہیں:

ولایت، پادشاہی، علمِ اشیا کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں؟ فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں[۳۳]

حکومت اور سروری اقبال کے خیال میں خدمت گری کا دوسرا نام ہے۔ لیکن انسان میں حقیقی اور بے لوث خدمتِ خلق کا مادہ نہیں پیدا ہو سکتا، تا آں کہ تمام کاموں کی بنیاد عشق پر نہ رکھی جائے اور تمام امور میں یقین اور ایمان کی مشعل سے روشنی نہ حاصل کی جائے۔ گویا دوسرے الفاظ میں درویشی اور سلطانی کا اجتماع ہونا ضروری ہے۔ یہاں بھی اقبال اپنے "انسانِ کامل" کو فراموش نہیں کرتے اور حکمرانی کے لیے "عشقِ مصطفیٰ" کو ایک ضروری شرط قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہی عشق افراد قوم کو ایک نقطے پر جمع کر سکتا ہے اور اسی کی ذات کے ساتھ وابستگی اس پریشان شیرازے میں ایک نظم پیدا کر سکتی ہے۔ 'پیام' میں فرماتے ہیں:

سروری در دینِ ما خدمت گری است — عدلِ فاروقی و فقرِ حیدری است
در ہجومِ کارہائے ملک و دیں — با دلِ خود یک نفس خلوت گزیں
آں مسلماناں کہ میری کردہ اند — در شہنشاہی فقیری کردہ اند
ہر کہ عشقِ مصطفیٰ سامانِ اوست — بحر و بر در گوشۂ دامانِ اوست

روح را جز عشق او آرام نیست — عشق او روزیست کو را شام نیست[۵۶]

اقبال جس طرح باقی امور میں "عقلی" بنیادِ عمل کے مخالف ہیں اور عقلیت یعنی INTELLECTUALISM کو عالمِ انسانیت کے لیے بے حد مضر سمجھتے ہیں، اسی طرح "نظریۂ سلطنت" میں بھی انھیں "عقلی" بنیاد سے خاص پرخاش ہے۔ کیونکہ جو قوانین عقلیت فرسودہ دماغوں سے واضح ہوں گے ان میں انسان کی خود غرضی اور انفراد پسندی کی چاشنی ضرور ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ انسان سوسائٹی اور اجتماعی امور میں اس لیے نہیں شامل ہوتا کہ اس سے اجتماع کو زیادہ مستحکم کرنا منظور ہوتا ہے، بلکہ اس کے پیشِ نظر صرف یہ چیز ہوتی ہے کہ سوسائٹی کے تابع رہنے سے اس کے خاص مفاد بہتر طریق سے محفوظ ہو سکتے ہیں[+]۔ یہی وجہ ہے کہ آئین سب لوگوں کو مطمئن نہیں کر سکتے اور جو اقلیت غیر مطمئن ہوتی ہے، وہ ان قوانین کے خلاف آواز بلند کرتی ہے۔ پس اقبال کے نزدیک یہ صورتِ حال چونکہ عقلیت کی مرہونِ احسان ہے اس لیے اس سے بچنا چاہیے اور اس کے بجائے "وحی" کے دیے ہوئے قوانین کی اطاعت کرنی چاہیے۔ جاوید نامہ میں فرماتے ہیں:

بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام — نے غلام او را، نہ او کس را غلام

بندۂ حق مردِ آزاد است و بس — ملک و آئینش خداداد است و بس

عقلِ خود بیں غافل از بہبودِ غیر — سودِ خود بیند، نہ بیند سودِ غیر

وحیِ حق بینندۂ سودِ ہمہ — در نگاہش سود و بہبودِ ہمہ

عادل اندر صلح و ہم اندر مصاف — وصل و فصلش لایراعی لایخاف

حاصلِ آئین و دستورِ ملوک — دہ خدایاں فربہ و دہقاں چو دوک[۵۷]

مذہب اور حکومت

"دین اور سلطنت" کی پرانی بحث میں اقبال اسلامی طریقے کی پرزور حمایت کرتے ہیں۔ آپ کے نزدیک مارٹن لوتھر مسیحیت کا سب سے بڑا دشمن تھا جس نے تہذیب اور حکومت کو دو مختلف اور مستقل وجود قرار دیا ہے۔ آپ کے خیال میں مذہب اور حکومت کی مثال جسم اور روح کی ہے جن کا ربطِ باہمی زندگی کے لیے ضروری ہے اور جن کا ایک

+ THE ETHICAL BASIS OF THE STATE, WILDE CHAPTER III, IV.

دوسرے سے قطع تعلق موت کے مترادف ہے۔ اقبال کے اس خیال کی اس زمانے میں شاید زیادہ تائید نہ ہو سکے لیکن خود یورپ میں سیاسیات کے مصنفین نے سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں ان مضامین پر سیر حاصل بحثیں کی ہیں، جن کا کامل اطلاق ان حالات پر نہیں ہو سکتا جو اقبال کے پیشِ نظر ہیں، کیونکہ قرونِ وسطیٰ میں یورپ کا مسیحی نظام حکومت و مذہب بالکل ایک خاص قسم کا نظام تھا جس میں پوپ اور بادشاہ دونوں کو یکساں طور پر جسمانی اور روحانی بزرگ تسلیم کیا جاتا تھا۔ لیکن اقبال کی حکومت میں جسمانی اور روحانی کوئی دو جدا ہستیاں نہیں بلکہ ایک ہی شخص اور ایک ہی نظام میں دونوں ملی ہوئی ہیں۔ گلشنِ رازِ جدید' میں لکھتے ہیں:

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
تن و جاں را دو تا دیدن حرام است

بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید
نگاہش ملک و دیں را ہم دو تا دید

کلیسا سبحۂ پطرس شمارد
کہ با او حاکمی کارے ندارد

خرد را با دل خود ہم سفر کن
یکے بر ملتِ ترکاں نظر کن

بہ تقلیدِ فرنگ از خود رمیدند
میانِ ملک و دیں ربطے ندیدند

'رموز' میں فرماتے ہیں:

تا حکومت مسندِ مذہب گرفت
ایں شجر در گلشنِ مغرب گرفت
قصۂ دینِ مسیحائی فسرد
شعلۂ شمعِ کلیسائی فسرد

دورِ جدید میں ترکوں نے یورپ کی دیکھا دیکھی مذہب اور حکومت کو الگ کر دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک ترکوں کی یہ تدبیر صحیح نہیں، اس لیے کہ یہ اس نظریۂ حکومت کے خلاف ہے جس کی بنیاد عشق اور عشقِ مصطفیٰ پر ہے۔ مصطفیٰ کمال نے یورپ کی اس چیز کو، جسے خود اہلِ یورپ اب پرانا سمجھتے ہیں، نیا سمجھ کر اختیار کر لیا ہے، حالانکہ مردِ مومن کو اپنی دنیا خود پیدا کرنی چاہیے۔ مگر یہ قوتِ عمل صرف "عشق" ہی کی کارفرمائیوں سے ممکن ہو سکتی ہے۔ 'جاوید نامہ' میں لکھتے ہیں:

ترک را آہنگِ نو در چنگ نیست
تازہ اش جز کہنۂ افرنگ نیست

جمہوریت

اقبال یورپ کے جمہوری نظام کے متعلق بہت زیادہ حسن ظن نہیں رکھتے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ جمہوریت بھی استبداد، تسلط اور غلبۂ عام کی ایک نئی شکل ہے۔ اصولی طور پر اقبال حکومت میں عوام کی مداخلت کے زیادہ قایل نہیں معلوم ہوتے، اس لیے کہ ان کے نزدیک عوام میں سے ہر فرد کو قدرت نے مصالح حکومت کو سمجھنے کی توفیق نہیں دی۔ آپ نے ایک زمانے میں خلافت اسلامیہ کے موضوع پر ایک رسالہ لکھا تھا جس میں کسی حد تک انتخاب کے طریقے کی تعریف کی تھی۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آہستہ آہستہ اس مسئلے کے متعلق ان کے خیالات میں یک گونہ تبدیلی پیدا ہو گئی ہے۔ آپ ایک نظام سیاست میں ایک کامل طور پر حساس فرد PERSONALITY کے قائل ہیں اور نیٹشے کی طرح زندہ اور طاقتور PERSONALITY کی حکومت کو زیادہ کامیاب اور مناسب خیال کرتے ہیں۔ 'پیام' میں آپ فرماتے ہیں:

متاع معنی بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی زموراں شوخیٔ طبع سلیمانے نمی آید
گریز از طرزِ جمہوری، غلام پختہ کارے شو کہ از مغزِ دو صد خر فکر انسانے نمی آید[۵۵]

ردسو اگرچہ ایسی جمہوریت کا قائل تھا جس میں حریت، اخوت اور مساوات بطور اصل الاصول ہوں، لیکن جمہوریت کے اصولی نقائص کا اسے پورا پورا احساس تھا۔ چنانچہ اس کا قول ہے کہ "ایسی طرز حکومت تو فرشتوں کی دنیا کے لیے مناسب معلوم ہوتی ہے۔ ہم انسان تو اس کے قابل نظر نہیں آتے"۔ لیکن اب یورپ میں جمہوریت کے خلاف زبردست رائے پیدا ہو گئی ہے اور بیسیوں کتابیں اس کی خرابیوں کو ظاہر کرنے کے لیے لکھی جا رہی ہیں۔

اقبال کو سب سے بڑی شکایت اس طرزِ حکومت سے یہ ہے کہ اس میں "قابلیت" نہیں بلکہ مقبولیت معیار ہے، حالانکہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص "قابل" ہونے کے بغیر مقبول ہو۔ اس پر اقبال کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جمہوریت گروہ بندی اور فرقہ پرستی کو ترقی دیتی ہے۔ لاسکی اگرچہ جمہوریت کی خوبیوں کا بے حد معترف ہے لیکن اسے بھی سب سے زیادہ اسی بات کا خطرہ ہے کہ یہ عوام کی مداخلت اور FRANCHISE کی

وسعت، فرقوں میں بے حد وسعت اور کثرت کا باعث ہو رہی ہے۔ جمہور کی آزادی کی لاکھ برکات ہوں مگر اس میں شبہ نہیں کہ یہ غلبۂ عام اور مطلق العنانی کسی نظام کو زندہ اور مستحکم نہیں ہونے دے گی اور ارتقا کے فطرتی اور قدرتی طریق سے معاملات کی تکمیل کے بجائے انقلاب اور سریع الوقوع تغیرات عام اور زیادہ ہو جائیں گے۔ 'گلشنِ راز' میں اقبال نے انہی نکات کی جانب اشارہ کیا ہے:

فرنگ آئینِ جمہوری نہاد ست	رسن از گردنِ دیوے کشاد ست
چو رہزن کاروانے در تگ و تاز	شکم ہا بہرِ نانے در تگ و تازِ
گروہے را گروہے در کمین است	خدایش یار اگر کارش چنین است
ز من دہ اہلِ مغرب را پیامے	کہ جمہور ست تیغ بے نیامے
نہ ماند در خلافِ خود زمانے	برد جانِ خود و جانِ جہانے[ؔ]

ان اشعار کے ساتھ 'خضرِ راہ' کے ان اشعار کو بھی سن لیجیے:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام	جس کے پردے میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب	تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق	طبِ مغرب میں مزے میٹھے، اثر خواب آوری
گرمیٔ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں	یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو	آہ اے ناداں! قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

قیصر ولیم اور لینن کے مکالمے میں یہ نکتہ پیش کیا ہے کہ انسانی طبیعت اطاعت پر مجبور ہے، خواہ وہ ایک طاقتور فرد کی ہو یا ایک پارلیمنٹ کی۔ وہی خرابیاں جو مطلق العنان حکومتوں میں ہیں وہی جمہوری اداروں میں بھی وارد ہو سکتی ہیں:

گناہِ عشوہ و نازِ بتاں چیست	طواف اندر سرشتِ برہمن ہست
اگر تاجِ کئی جمہور پوشد	ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست
نماند نازِ شیریں بے خریدار	اگر خسرو نباشد کوہکن ہست[ؔ]

قومیت کا تصوّر

قومیت یا نیشنلزم کے متعلق اقبال کے عقاید اس قدر واضح اور صاف ہیں کہ ان

ؔ اقبال نظر میں

پر طویل تبصرہ کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ جو لوگ اقبال کے نقطۂ نظر کے مطابق عالم گیر برادری اور وسیع انسانی اخوت کے تخیل کو سمجھتے ہیں، وہ اقبال کو نیشنلزم کی اس شدید مخالفت میں ضرور حق بجانب سمجھتے ہوں گے۔ خود یورپ اس فرقہ بندی سے تنگ آچکا ہے اور اس جماعت تراشی سے بھاگ کر جمعیت الاقوام کے تخیل میں پناہ ڈھونڈتا رہا ہے۔ اگرچہ اقبال اس کی ان کوششوں کی کامیابی کے متعلق بھی یقین نہیں رکھتے اور اس بظاہر یونیورسل نظام کو "کفن چوروں کی انجمن" کا خطاب دیتے ہیں، کیونکہ اس کا منتہا بھی وہی "مادیت" ہے جس کے خلاف اقبال نے اپنی زندگی صرف کر دی تھی۔ بلکہ اس سے بھی زیادہ یہ کہ لوگ لیگ آف نیشنز کی پے در پے ناکامیاں اور طاقتور اقوام کا اس کے نظام پر تسلط اقبال کو بدظن کر دیتا ہے، اور اس بدظنی کے لیے اس کے پاس وجوہ موجود ہیں، جن میں سے ایک یہ ہے کہ یہ لیگ ابھی تک کمزوروں کی حفاظت نہیں کر سکی اور DISARMAMENT یا تخفیفِ اسلحہ کی کوششیں بقول زیمرنے میوڑ ARMAMENT. اسلحہ اندوزی پر ختم ہو رہی ہیں۔ لیگ کی اس ناکامی کا سب سے بڑا سبب بھی نیشنلزم ہی ہے جس طرح کہ دورِ جدید کی اکثر لڑائیوں کا اصلی سبب نیشنلزم ہی تھا۔ ہندوستان کے اکثر حضرات جب اقبال کو نیشنلزم کی مخالفت کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو وہ بہت برہم ہوتے ہیں۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے غلط فہمی کی وجہ سے اقبال کے خیالات کا صحیح اور گہرا مطالعہ نہیں کیا، ورنہ انھیں معلوم ہوتا کہ اقبال نیشنلزم کی مخالفت اس لیے نہیں کرتے کہ انھیں "آزادی" پسند نہیں، یا وہ "غلامی" کو محبوب سمجھتے ہیں بلکہ اس کی محرک بعض اور چیزیں ہیں جن کے متعلق اجمالی طور پر آئیڈیل سوسائٹی کے ضمن میں بحث ہو چکی ہے۔ افسوس کا مقام ہے کہ جس شخص نے عمر بھر افراد اور ملتوں کو "خودی" کا سبق پڑھایا، جس نے 'بندگی نامہ' لکھ کر یہ ثابت کیا ہے کہ بندگی اور زندگی دو مخالف چیزیں ہیں، جس نے انسانوں کو عام حریت، عام اخوت، عام انصاف اور عام رواداری کا پیغام دیا اس کے متعلق مہربانانِ وطن اپنے دلوں میں یہ خیال جاگزیں کر لیں کہ اسے عام انسانی جذبات سے بھی نفرت ہے جو بقول "روسو" کیڑے میں بھی موجود ہیں اور جن کے بغیر کوئی سیرت مکمل نہیں ہو سکتی۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبال ایک یونیورسلسٹ ہیں۔ پس ہر وہ چیز جو اس خاص

نصب العین سے ٹکرائے گی وہ اس کی مخالفت کریں گے۔ یہی "یونیورسلزم"[۵۶] کی عام تبلیغ ہے جسے بعض دوست "پین اسلامزم" کے نام سے تعبیر کر دیتے ہیں، حالانکہ اقبال پین اسلامزم کو بھی ایک ناقص اور محدود تدبیر سمجھتے ہیں۔ یہ غلط فہمی اس لیے پیدا ہوتی ہے کہ اقبال جا بجا مسلمان اقوام کو اتحاد کی دعوت دیتے ہیں اور وطن اور نسل کے امتیاز سے دوری کی تعلیم دیتے ہیں جس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اسلامی تعلیم و تربیت کے صدقے میں صرف مسلمان اقوام ہی اس تعلیم کو بہ آسانی سمجھ سکتی ہیں۔ باقی اقوام نیشنلزم سے اس قدر متاثر ہیں کہ وہ اس یونیورسل اپیل کو UTOPIA سمجھیں گی یا اسے اپنے تسلط کے منافی سمجھیں گی۔

اقبال نیشنلزم کے ہر اس تصور کا شدید مخالف ہے جس کا معیار وطن، رنگ نسل اور زبان ہو۔ رینان[۵۷] کا یہ مقولہ کہ "اسلام اور سائنس باہم متناقض ہیں" صحیح نہیں۔ کیونکہ اصل میں اسلام اور نسلی امتیاز باہم متناقص ہیں۔ اقبال خود ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

"میں نے جب یہ محسوس کیا کہ قومیت کا تخیل، جو نسل و وطن کے امتیازات پر مبنی ہے، دنیائے اسلام پر بھی حاوی ہوتا جاتا ہے، اور جب مجھے یہ نظر آیا کہ مسلمان اپنے وطن کی عمومیت اور عالم گیری کو چھوڑ کر وطنیت اور قومیت کے پھندے میں پھنستے جاتے ہیں تو بحیثیت ایک مسلمان اور محبِ نوعِ انسان کے میں نے اپنا فرض سمجھا کہ میں ارتقائے انسانیت میں انھیں ان کے اصلی فرض کی طرف توجہ دلاؤں۔ اس سے انکار نہیں کہ اجتماعی زندگی کے ارتقا اور نشو و نما میں قبیلے اور قومی نظامات کا وجود بھی ایک عارضی حیثیت رکھتا ہے، اور اگر ان کی اتنی ہی کائنات تسلیم کی جائے تو میں ان کا مخالف نہیں، لیکن جب انھیں انتہائی منزل قرار دیا جائے تو مجھے ان کے بدترین لعنت قرار دینے میں مطلق تامل نہیں[۵۸]۔"

اس بحث کو زیادہ طول دینے کے بغیر میں چاہتا ہوں کہ آپ کی توجہ اقبال کے ان سینکڑوں اشعار کی طرف مبذول کروں جن میں اقبال نے نیشنلزم کی مخالفت کی ہے اور

دنیا کی سب سے بڑی قوم، یعنی انٹرنیشنلزم بلکہ یونیورسلزم میں اعتقاد رکھنے والی قوم کو، ان جغرافیائی اور غیر فطری قیود سے احتراز کرنے کی تلقین کی ہے، 'وطنیت' کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے اس میں لکھتے ہیں:

اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے — تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے — کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے — قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے[1]

ان اشعار اور سینکڑوں دوسرے ترانوں کو ریمزے میور کی ایک مختصر سی کتاب THE POLITICAL CONSEQUENCES OF WAR کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو ان فقرات کی صداقت کا مزید یقین ہو جائے گا۔

سوشلزم اور سرمایہ دار

اس موضوع پر اقبال نے نہایت صاف انداز میں اظہارِ خیال کیا ہے۔ اقبال مزدور کا حامی ہے۔ سرمایے کی مضرتوں اور ناانصافیوں کا دردناک حال نہایت شیریں اور دل گداز نغموں میں ظاہر کرتا ہے۔ "قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور"[+] اور خضر راہ کے معرکتہ الآرا بند میں جہاں سرمایہ دار کی شاخِ نبات کا ذکر ہے، اس بلیغ پیرایے میں مزدور کی محکومی اور مجبوری کا اظہار کیا ہے کہ ایک شخص بادی النظر میں اقبال کو سوشلسٹ سمجھنے لگتا ہے۔ لیکن اقبال جس طرح باقی تخیلات میں مستقل راہ اور رجحان رکھتا ہے اسی طرح اس معاملے میں بھی وہ ان مسائل کو اپنے خاص نصب العین کے معیار پر پرکھتا ہے۔ چنانچہ 'جاوید نامہ' میں سید جمال الدین افغانی کی زبانی جن اسرار کا اظہار کیا ہے وہ خاص غور کے قابل ہیں۔ افغانی پہلے تو یہ بتلاتے ہیں کہ قیصریت کی شکست، سود کی مذمت، زمین پر خدا کا قبضہ، تمام انسانی برادری کی مساوات وغیرہ میں مسلمان اور روسی متحد الخیال ہیں، لیکن اگر فرق ہے تو صرف اس قدر کہ روسی کے تصور کی بنیاد "شکم" پر ہے اور روح کی ترقی کے بجائے اس کا منتہائے نظر "جسم" ہے۔ روس کی تہذیب لاکھ مدح کے قابل سہی لیکن چونکہ اس میں "ذکرِ حق" کی کمی ہے اس

+ پیامِ مشرق۔

لیے اس سے بھی احتراز لازم ہے۔ کارل مارکس کے متعلق اظہارِ رائے کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیل ۔۔۔ یعنی آں پیغمبرِ بے جبرئیل
زانکہ حق در باطل او مضمر است ۔۔۔ قلبِ او مومن دماغش کافر است
غربیاں گم کردہ اند افلاک را ۔۔۔ در شکم جویند جانِ پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جانِ پاک ۔۔۔ جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دینِ آں پیغمبرِ ناحق شناس ۔۔۔ بر مساواتِ شکم دارد اساس
تا اخوت را مقام اندر دل است ۔۔۔ بیخ او در دل نہ در آب و گل است

اقبال سوشلزم کی وسیع انسانی برادری کی تعمیر اور ترکیب کے لیے اتنا مضر نہیں سمجھتے جتنا نیشنلزم کو۔ مگر سوشلزم کو بھی روحانیت کے بغیر ناقص خیال کرتے ہیں۔

میرا خیال ہے کہ اب تک میں یہ ظاہر کرنے میں کسی حد تک کامیاب ہو چکا ہوں کہ اقبال موجودہ تمدن اور اس کے مختلف شعبوں میں کسی قسم کا انقلاب پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ان کی نگاہیں دیکھ رہی ہیں کہ فرنگی تہذیب خود اپنے ہی خنجر سے خودکشی کر رہی ہے اور مغرب خود اپنی ہی تلوار کے زخموں سے گھائل ہو رہا ہے۔ ایشیا تاریخ کے اس زبردست انقلاب کے اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکتا اس لیے اہلِ ایشیا کا فرض ہے کہ اس رستخیز میں دیدۂ بینا اور گوشِ شنوا سے کام لیں اور اپنے آپ کو ان مضرتوں سے محفوظ رکھیں جو یورپ کی ہلاکت کا باعث ہو رہی ہیں۔ جس طرح روسو اور والٹیئر کا لٹریچر فرانس میں ایک زبردست تبدیلی اور ہیجان کا پیش رو تھا، اسی طرح اقبال کا لٹریچر ایشیا میں ایک عظیم الشان ذہنی قیامت کا پیغام بر ثابت ہوگا جس کے آثار روز بروز زیادہ روشن ہوتے جاتے ہیں:

انقلابے کہ نگنجد بہ ضمیرِ افلاک ۔۔۔ بینم و ہیچ ندانم کہ چساں می بینم

خرم آں کس کہ دریں گرد سوارے بیند ۔۔۔ جوہرِ نغمہ ز لرزیدنِ تارے بیند

رشید احمد صدیقی

(۷)

پیامِ اقبال

اقبال کا مطالعہ کرنے سے قبل چند ابتدائی رموز ذہن نشین کر لینے چاہئیں کیونکہ یہ ان کی تعلیم کے بنیادی اصول ہیں جن کا مختلف اوقات میں مختلف انداز سے اعادہ کیا گیا ہے۔

(۱) اقبال کلیتہً اسلامی شاعر ہیں اور ان کی تعلیم کی بنیاد تمام تر دینِ متین کے ارکانِ اساسی پر ہے۔

(۲) اقبال کے نزدیک حیاتِ انسانی کی اولین کامیابی خودی یا انانیت پر ہے، یعنی افراد کا اپنی اس استعداد اور قوت کو محسوس اور مکمل کر لینا اور اس پر بہمہ وجوہ قادر ہونا جس کا اشارہ قرآن پاک میں اِنّی جاعِل فِی الارض خلیفہ کے الفاظ میں کیا گیا ہے۔ انسانِ مکمل یا "سوپرمین" کا فلسفہ اسی راز میں مضمر ہے۔

(۳) ایسی مکمل اور جامع ہستیوں کا ایک نظام ملی۔

(۴) اقبال اپنے خیالات اور تعلیمات کے اعتبار سے "پیرِ رومی" کے سپاس گذار ہیں۔

(۵) اقبال کے نزدیک اس آشوب گاہِ حیات میں اگر کوئی مذہب یا تعلیم یا عمل کامیاب رہ سکتا ہے تو وہ ملتِ اسلامیہ ہے جو مجموعہ یا نتیجہ ہے مکمل شخصیتوں اور مکمل نظام جمعیت کا۔

یہ ایک سرسری تلخیص ہے اقبال کے اس پیغام کی جس کو انھوں نے نہایت

شرح و بسط کے ساتھ 'اسرارِ خودی' اور 'رموزِ بے خودی' میں پیش کیا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ انھوں نے اپنے خیالات کو کس طور پر ترتیب دیا ہے اور اپنے ادعا کا کیا ثبوت پیش کیا ہے۔

دعویٰ یہ ہے کہ نظام عالم کی بنیاد خودی پر ہے اور ہر وجود کا تعین اسی نسبت سے ہے جس نسبت سے اس کی خودی کو استحکام و استواری ہے۔ ہر چیز کا مدار اور تعین اس چیز کے مستقل وجود سے ہے۔ جس وقت وہ چیز اپنے وجود سے غافل ہوئی اس پر ایک دوسری حقیقت یا تعینِ حقیقت کا اطلاق ہو گیا۔ اس طور پر تعین وجود استحکام وجود پر منحصر ہے۔ استحکام کا نہ رہنا اس چیز کو تعلقِ تعین سے محروم کر دیتا ہے اور جب تعین باقی نہ رہا تو وجود کا تخیل معدوم ہو گیا۔ اس راز کو اقبال نے چند مثالوں سے واضح کیا ہے:

چوں حیات عالم از زورِ خودی است | پس بقدرِ استواری زندگی است
کوہ چوں از خود رود دریا شود | شکوہ سنج جوششِ دریا شود
موج تا موج است در آغوشِ بحر | می کند خود را سوار دوشِ بحر
گر بہ فطرت پختہ تو بودے نگیں | از جراحت ہا بیا سودے نگیں[۱]

یہاں تک تو خودی کے کرشمے تھے، اب بتانا یہ ہے کہ خودی اپنی حیات اور وجود کے لیے کس کی رہینِ منت ہے۔ اقبال کا فیصلہ یہ ہے کہ:

"حیاتِ خودی از تخلیق و تولید مقاصد ست"

ہر حیات کا مدار ایک دوسری حیات پر ہے یا یوں کہیے تعین "حرکت" پر ہے۔ اس طور پر حیات فی نفسہٖ حرکت شعوری یا نوعی پر ہے۔ خودی کو بیدار کرنے والی چیز تحریک مقاصد ہے اور ہر زندگی کا مدار کسی نہ کسی مقصد پر ہے جسے اقبال نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے:

زندگانی را بقا از مدعاست | کاروانش را درا از مدعاست
زندگی در جستجو پوشیدہ است | اصلِ او در آرزو پوشیدہ است
آرزو ہنگامہ آرائے خودی | موجِ بے تابے ز دریائے خودی
زندہ را نفیٔ تمنا مردہ کرد | شعلہ را نقصانِ سوز افسردہ کرد

ہر شے کے وجود کا اطلاق اس شے کے تعینِ خودی پر ہے؛ یعنی جب تک اس شے

میں اپنی خودی کو برقرار رکھنے کی آرزو موجود ہے اس شے کا وجود متعین ہے۔ اس طور پر آرزو کا مفہوم احساسِ حیات یا آرزوئے حیات ہوگا۔ اقبال نے خودی کی بنیاد استحکام عشق و محبت پر رکھی ہے اور وجودِ مسلم کے لیے جس آرزو یا عشق و محبت کو مخصوص کیا ہے وہ ولائے مصطفوی ہے۔ اور یہاں پہنچ کر اقبال نے نفسِ مطلب کی طرف گریز کی ہے :

در دلِ مسلم مقام مصطفیٰ است — آبروے ما ز نام مصطفیٰ است
در شبستانِ حرا خلوت گزید — قوم و آئین و حکومت آفرید
بوریا ممنونِ خواب راحتش — تاجِ کسریٰ زیرِ پائے امتش
ماند شبہا چشم او محرومِ نوم — تا بہ تختِ خسروی خوابید قوم
سرِ مکنونِ دل او ما بُدیم — نعرہ بے باکانہ زد افشا شدیم

اقبال نے دستِ سوال کو خودی کے منافی قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے جب نفس کو اپنے اوپر اعتماد نہ رہا تو پھر اس میں خودداری کہاں باقی رہی۔ فرماتے ہیں :

از سوالِ آشفتہ اجزائے خودی — بے تجلّی نخلِ سینائے خودی
ہمت از حق خواہ و با گردوں ستیز — آبروے ملّتِ بیضا مریز
فطرتے کو بر فلک بندد نظر — پست می گردد ز احسانِ دگر

جس وقت خودی کی عشق و محبت سے تخمیر ہو چکتی ہے، نظام عالم زیرِ نگیں آجاتا ہے۔ اس عالم میں پہنچ کر انسان ماسوا سے بے نیاز اور بے خطر ہو جاتا ہے۔ یہاں اقبال نے ایک واقعہ نظم کیا ہے : حضرت شیخ بو علی قلندر کا ایک مرید اپنے خیالات میں غرق راستے سے گزر رہا تھا۔ عاملِ شہر کی سواری آ رہی تھی، چوبدار نے راستے سے علیحدہ ہو جانے کی تنبیہ کی، درویش کو خبر نہ ہوئی۔ چوبدار نے ایک ضرب رسید کی۔ مرید شیخ سے فریادی ہوا۔ شیخ پر جو حالت طاری ہوئی اور اس کا جو انجام ہوا، اقبال نے اس کا خاکہ یوں پیش کیا ہے :

صورتِ برقے کہ بر کہسار ریخت — شیخ سیلِ آتش از گفتار ریخت
از رگِ جاں آتشِ دیگر کشود — با دبیرِ خویش ارشادے نمود
خامہ را برگیر و فرمانے نویس ! — از فقیرے سوئے سلطانے نویس!
بندہ ام را عاملت بر سر زدہ است — بر متاعِ جانِ خود اخگر زدہ است

باز گیر این عامل بد گوہرے ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ورنہ بخشم ملکِ تو با دیگرے
نامۂ آں بندۂ حق دست گاہ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ لرزہا انداخت در اندام شاہ
پیکرش سرمایۂ آلام گشت ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ زرد مثلِ آفتابِ شام گشت
بہرِ عامل حلقۂ زنجیر جست ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ از قلندر عفوِ این تقصیر جست[۳۶]

علامۂ اقبال نے اس ضمن میں کہ نفئ خودی اقوام مغلوبہ کا شیوہ ہے، ایک حکایت لکھی ہے؛ ایک بار گوسفندوں کی چراگاہ میں شیروں کی کچھ تعداد آگئی جس کی وجہ سے سارا مرغزار گوسفندوں کے خون سے رنگین ہوگیا۔ ایک باراں دیدہ گوسفند نے شیروں کو وعظ کہنا شروع کیا جس کا لب لباب یہ ہے:

ہر کہ باشد تند و زور آور شقی است ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ زندگانی مستحکم از نفی خودی است
روحِ نیکاں از علف یابد غذا ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ تارک اللحم ست مقبول خدا
جستجوے عظمت و سطوت شر است ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ تنگدستی از امارت خوشتر است
برق سوزاں در کمین دانہ نیست ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ دانہ گر خرمن شود فرزانہ نیست[۳۷]

شیروں کو یہ نصیحت پسند آئی، انھوں نے گوسفندوں کا دین اختیار کر لیا جس کا انجام یہ ہوا:

آں جنونِ کوششِ کامل نماند ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ آں تقاضاے عمل در دل نماند
اقتدار و عزمِ و استقلال رفت ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ اعتبار و عزت و اقبال رفت
پنجہ ہاے آہنی بے زور شد ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ مردہ شد دلہا و تن ہا گور شد
صد مرض پیدا شد از بے ہمتی ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ کوتہ دستی، بے دلی، دونِ فطرتی
شیرِ بیدار از فسونِ میش خفت ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ انحطاطِ خویش را تہذیب گفت[۳۸]

یہاں تک تو نفسِ خودی سے بحث تھی جس میں ضمناً چند اور مباحث آگئے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ اس خودی کی تربیت کس طور پر ہوتی ہے اور اقبال کا نظریہ اس کے متعلق کیا ہے۔ اقبال نے تکمیلِ تربیت کے لیے تین مراحل پیش کیے ہیں؛ ایک اطاعت، دوسرے ضبطِ نفس، تیسرے نیابتِ الٰہی۔

اطاعت کا مفہوم یہ ہے کہ آئینِ معینہ کی پابندی کی جائے۔ ہر انسان بحیثیت انسان کے چند فرائض کا پابند ہے، اور یہ کچھ انسان ہی پر موقوف نہیں ہے، ہر شے

اپنے وجود کے اعتبار سے چند اوامر اور نواہی کی پابند ہے۔ بصورتِ دیگر وہ شے اپنے خصائص سے محروم اور اطلاقِ تعین سے عاری ہے، جس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ وجود سے بے بہرہ ہے۔ انھی پابندیوں سے جو بمنزلہ فرائض کے اس پر عاید ہوتی ہیں، بوجوہ احسن عہدہ برآ ہونا منشائے فطرت کا پورا کرنا ہوتا ہے۔

انسان شرفِ انسانیت سے اسی وقت متصف ہو سکتا ہے جب وہ ان تمام پابندیوں سے عہدہ برآ ہو جائے جو اس کی شرفِ انسانیت کے ساتھ لازم قرار دی گئی ہیں۔ جب تک وہ ان کو اتمام کو نہ پہنچا لے وہ کلیتہً آزاد نہیں تصور کیا جا سکتا، اس لیے تکمیلِ خودی میں اولین فرض یہ لازم آتا ہے کہ وہ اپنی خلقت اور مقصدِ خلقت کے اعتبار سے جس آئین کا حامل قرار دیا گیا ہے، بلحاظ اوامر اور نواہی کے اس کی اطاعت کا پابند ہو۔ اطاعت کے مسئلے میں اقبال نے اونٹ کی مثال پیش کی ہے جس پر غور کرنے سے یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ جو صفات اس کی خصوصیات میں داخل ہیں، وہی بالآخر منزل رساں ثابت ہوتی ہیں:

خدمت و محنت شعارِ اشتر است — صبر و استقلال کارِ اشتر است
گام او در راہ کم غوغا ستے — کاروان را زورقِ صحرا ستے
نقشِ پایش قسمتِ ہر بیشۂ — کم خور و کم خواب و محنت پیشۂ
مست زیرِ بارِ محمل می رود — پائے کوبان سوئے منزل می رود
سرخوش از کیفیتِ رفتارِ خویش! — در سفر صابرتر از اسوارِ خویش [۹]

ہر کہ تسخیرِ مہ و پرویں کند — خویش را زنجیریِ آئیں کند
می زند اختر سوئے منزل قدم — پیش آئینے سرِ تسلیم خم
شکوہ سنجِ سختیِ آئیں مشو — از حدودِ مصطفیٰؐ بیروں مرو

تعمیر و تکمیلِ خودی میں دوسرا مرحلہ ضبطِ نفس کا ہے۔ ضبطِ نفس نام ہے اس قدرت کا جو نفس کی کمزوریوں یا غلبہ زائیوں پر عبور حاصل کرتی ہے۔ انسان کا ماسوا سے مرعوب ہونا محض اس بنا پر ہے کہ وہ نفس کی خواہشوں کا پابند ہے۔ فی الحقیقت انسان کسی دنیاوی قوت سے نہیں ڈرتا۔ الا ایسی حالت میں جب اس کے نفس کی خواہشات معرضِ خطر میں

ہوں۔ نظر برآں یہ نتیجہ نکالنا صحیح ہے کہ انسان کو سب سے زیادہ ڈر اپنی خواہشاتِ نفس کے نہ پورے ہونے کا ہوتا ہے۔ اور چونکہ خواہشات اپنے تنوعات کے اعتبار سے گوناگوں ہوتی ہیں، انسان ہر ہر قدم پر خائف اور متزلزل رہتا ہے اور اس کے مسجود کی تعداد ہمیشہ ترقی پر رہتی ہے۔ اگر ڈرنا اور جھکنا انسان کی فطرت میں داخل ہے تو اس کے ازالے کی بہترین عملی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ وہ صرف کسی ایک ہستی سے خائف ہو جس کی قدرت قہر و مہر کو بہت زیادہ مہیب یا مستحسن تصور کرتا ہو۔ اس طور پر وہ چھوٹے چھوٹے خطرات اور اندیشہ ناکیوں سے آزاد ہو جائے گا۔ اس مختصر بحث سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ انسان کو ضبطِ نفس پر قادر ہونا چاہیے۔ ورنہ اپنی خواہشاتِ نفس کے اعتبار سے وہ ہمیشہ دوسری شخصیتوں سے مرعوب ہوتا رہے گا اور اس طور پر اس کی خودی کی تعمیر یا تکمیل نہ ہو سکے گی۔

اقبال نے اس کا نہایت واضح خاکہ یوں پیش کیا ہے:

طرحِ تعمیرِ تو از گل ریختند — با محبت خوف را آمیختند
خوفِ دنیا، خوفِ عقبیٰ، خوفِ جان — خوفِ آلامِ زمین و آسماں
حبِ مال و دولت و حبِ وطن — حبِ خویش و اقربا، فرزند و زن
تا عصائے لا الٰہ داری بدست — ہر طلسم خوف را خواہی شکست
ہر کہ حق باشد چو جاں اندر تنش — خم نہ گردد پیشِ باطل گردنش
خوف را در سینۂ او راہ نیست — خاطرش مرعوبِ غیر اللہ نیست
ہر کہ در اقلیمِ لا آباد شد — فارغ از بندِ زن و اولاد شد[۱]

اس سلسلے میں اقبال نے ارکانِ شریعت کے عقلی اور فلسفیانہ نکات پر بھی نظر ڈالی ہے:

لا الٰہ باشد صدف، گوہر نماز — قلبِ مسلم را حجِ اصغر نماز
در کفِ مسلم مثالِ خنجر است — قاتلِ فحشا و بغی و منکر است
روزہ بر جوع و عطش شب خوں زند — خیبرِ تن پروری را بشکند
مومناں را فطرت افروز است حج — ہجرت آموز و وطن سوز است حج
حبِ دولت را فنا سازد زکوٰۃ — ہم مساوات آشنا سازد زکوٰۃ
دل ز "حتیٰ تنفقوا"[۲] محکم کند — زر فزاید الفت زر کم کند

این ہمہ اسباب استحکام تست　　پختہ ای محکم اگر اسلام تست[۱۲]

اطاعت اور ضبطِ نفس کے بعد تعمیر کے مراحل ختم ہو جاتے ہیں اور ان دونوں صفات کا نتیجۂ صریح، منزلِ مقصود (نیابتِ الٰہی) پر ختم ہو جاتا ہے۔ نیابتِ الٰہی فی الحقیقت (انی جاعل فی الارض خلیفۃ[۱۳]) کی تشکیل و تعمیر ہے۔ یعنی انسان اپنے وجود میں ان تمام صفات کو پیدا یا بالیدہ کرلے جو امانت خداوندی سے بہ وجوہِ احسن عہدہ برآ ہونے میں لازم آتے ہوں۔ نیابتِ الٰہی کا مسئلہ الٰہیاتِ اسلامی میں خاص درجہ رکھتا ہے۔ اس کا راز صرف اس حقیقت میں مضمر ہے کہ انسان اشرف المخلوقات ہے۔ اس مسئلے کا حل عملاً اتنا آسان نہیں ہے جتنا کہ یہ بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ اشرف المخلوقات کا مفہوم یہ ہے کہ انسان صانعِ حقیقی کے علم، قدرت اور حکمت کا اختراع فائقہ ہے، اس لیے باعتبار اس نسبت کے جو مصنوع کو صانع سے ہے، یہ ماننا پڑے گا کہ مصنوع میں صانع کی روحِ صنعت گری پوشیدہ ہے، اور یہ روحِ مصنوع میں جس درجے کی ہوگی اسی اعتبار سے وہ صانع کے قریب تر ہوگی یا اس میں قریب تر ہونے کی صلاحیت ہوگی۔ اس نظریے کے ماتحت صانع ازل کا یہ نمونۂ صنعت جس کو اشرف المخلوقات تسلیم کیا گیا ہے، یعنی استعدادِ قدرت کے اعتبار سے موجوداتِ عالم پر اتنا ہی قادر اور حاوی ہو سکتا ہے جتنا اس میں استعداداتِ الٰہیہ کے حامل ہونے کی گنجائش رکھی گئی ہے اور جتنا وہ اس استعداد کو قوانینِ معینہ کے ماتحت بالیدہ اور مستحکم کر سکتا ہے۔ نیابتِ الٰہی اسی حقیقت کی ترجمان ہے جس کی تشریح اور تفصیل اقبال نے ان الفاظ میں پیش کی ہے:

نائبِ حق در جہاں بودن خوش ست　　بر عناصر حکمراں بودن خوش ست
نائبِ حق ہم چو جانِ عالم ست　　ہستیِ او ظلِ اسم اعظم ست
از رموزِ جزو و کل آگہ بود　　در جہاں قایم بامر اللہ بود
نوعِ انساں را بشیر و ہم نذیر　　ہم سپاہی، ہم سپہگر، ہم امیر
مرمائے "علّم الاسما" ستے[۱۴]　　سرِ "سبحان الذی اسرا" ستے[۱۵]
ذاتِ او توجیہ ذاتِ عالم است　　از جلالِ او نجاتِ عالم ست[۱۶]

اسی نیابتِ الٰہی کے لیے اقبال کے نزدیک یہ سارا آشوب گاہِ حیات چشم براہ ہے اور اقبال نے اسی "مکمل انسان" کی پذیرائی کی ہے:

اے سوارِ اشہبِ دوراں ! بیا　　اے فروغِ دیدۂ امکاں ! بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو　　در سوار دیدہ ہا آباد شو
شورشِ اقوام را خاموش کن　　نغمۂ خود را بہشت گوش کن
خیز و قانونِ اخوت ساز دہ　　جامِ صہبائے محبت باز دہ
باز در عالم بیار ایامِ صلح　　جنگ جویاں را بدہ پیغامِ صلح
نوعِ انساں مزرع و تو حاصلی　　کاروانِ زندگی را منزلی

اقبال کا یہی "انسانِ کامل" ناقدین اور حکمائے یورپ کی طبع آزمائی کا نہایت معرکتہ الآرا موضوع ہے۔ ابھی ناظرین نے غالباً گذشتہ تفصیل کو نظر انداز نہ کیا ہوگا جس میں اقبال اور نیٹشے کے "انسانِ کامل" اور "سوپرمین" پر اظہارِ خیال کیا گیا۔ ڈکنسن کے اس خیال کی تردید کہ مثنوی زیرِ بحث میں مادی قوت کو معبودیت کے درجے پر رکھا گیا ہے، خود اقبال نے کی ہے، اور اب تک اقبال کے کلام پر جہاں تک بحث کی جا چکی ہے، ناظرین خود اس فیصلے پر پہنچنے کے لیے آمادہ ہوں گے کہ اقبال نے اپنے "انسانِ کامل" میں ایک ایسی زندہ شخصیت کو پیش کیا ہے جو ہمارے مسائلِ معاشرت کو حل کرے، ہماری خصومات کا فیصلہ کرے اور بین الاقوامی اخلاق کو ایک محکم تر بنیاد پر قایم کرے۔ یہاں پہنچ کر یہ سوال بھی اٹھایا جا سکتا ہے کہ جس "مکمل انسان" کا خاکہ اقبال نے پیش کیا ہے وہ اسلامی نقطۂ نظر سے آنے والا ہے یا آ چکا ہے۔ یہ مسئلہ جتنا معرکتہ الآرا ہے اتنا ہی پیچیدہ اور نازک بھی ہے۔ اسلام کی گذشتہ تاریخ اس مکمل انسان کے مسئلے کو ایسی روشنی میں بھی پیش کر سکتی ہے جہاں شک و شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ لیکن جہاں تک میرا ذاتی خیال ہے اقبال کا "مکمل انسان" اسلام کے اس مکمل انسان سے مختلف ہے بلکہ اس کے علاوہ ہے جس کا ایک مسلمان قائل ہے۔ اقبال کے مکمل انسان کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ جامع حیثیات ہو۔ زندگی معاشرت کے مختلف اور متعدد شعبوں کے مختلف "مکمل انسان" ہو سکتے ہیں۔ اس محدود معنی میں مصطفیٰ کمال، گوئٹے، مہاتما گاندھی، حکیم آئن سٹائین وغیرہ آ سکتے ہیں۔

یہاں پر میں ایک دلچسپ نکتے کا ذکر کر دینا چاہتا ہوں جو میرے ایک سوال پر علامہ سر اقبال نے خود بیان فرمایا تھا، یعنی اگر کسی وقت ایک ہی مقام پر دو "مکمل انسان"

(سوپر مین) اکٹھے ہو جائیں تو کیا ہو؟ ممدوح نے فرمایا کہ تقدیر الٰہی کا منشا یہ ہے کہ دو سوپر مین ایک جا جمع نہ ہو سکیں۔ اگر کبھی ایسا ہوتا ہے تو دونوں غیر مطمئن ہونے لگتے ہیں، یہاں تک کہ ان میں سے ہر ایک اپنی اپنی راہ ہو لیتا ہے۔ مثال میں ممدوح نے جناب رسالت مآب اور حضرت اویس قرنیؓ کا واقعہ پیش کیا کہ یہ دونوں ہستیاں باوجود اشتیاقِ دید یک جا نہ ہو سکیں۔ دوسری مثال نپولین اور گوئٹے کی دی جو ملنے پر بھی ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہ ہو سکے۔

یورپ کے بعض ناقدین کا یہ اعتراض ہے:

"اقبال کہتے ہیں خودی کو خدا میں جذب نہ ہونا چاہیئے"۔

لیکن اسے گول کر جاتے ہیں کہ اگر وہ جذب ہونا چاہے تو ہو سکتی بھی ہے یا نہیں۔ ہندوؤں کے عقائد کا خوف ان پر برابر طاری ہے۔ اس بحث پر اس پہلو سے نظر ڈالنی چاہیے کہ خدا اور خودی میں فرق ہے، اور جب تک ان کے وجود کا تعین بحیثیت خدا اور خودی کے ہے، دونوں کا انضمام ناممکن ہے۔ اس مسئلے کی وضاحت یوں بھی ہو سکتی ہے کہ خدا کی ایک صفت منزہ ہونا بھی ہے۔ انسان خواہ وہ مکمل انسان ہی کیوں نہ ہو، اپنی حیثیاتِ انسانی سے منزہ نہیں ہو سکتا۔ ذاتِ باری سے قریب ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ ذاتِ باری میں جذب ہو سکتا ہے یا ذاتِ باری میں ضم ہو جانے کی اس میں صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ ترقی کے راستے میں ایک مرحلہ ایسا بھی آئے گا جس سے، جب تک اس پر انسانیت کا اطلاق ہے، وہ آگے نہ بڑھ سکے گا۔ ترقی کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ غیر محدود ہو۔ اسلامی الٰہیات میں خدا کی ذات و صفات دو مختلف چیزیں رکھی گئی ہیں۔ صوفیائے کرام کے نزدیک یہ عالم اور اس کی موجودات فی حدِ ذاتہ کوئی حیثیت نہیں رکھتیں، بلکہ یہ محض تعینات و شئونات ہیں اور اسی بنا پر اس کو عالمِ اعتبار کہا جاتا ہے۔ اور چونکہ ان کی ہستی محض اعراضی ہے اس لیے ان کو بقا نہیں ہے۔ اس عقیدے کے ماتحت انسان کی کوئی حقیقت باقی نہیں رہ جاتی۔ لیکن اقبال کا مسلک کسی حد تک اس سے بالکل جداگانہ ہے۔ وہ خدا اور انسان دونوں کو مختلف شخصیتیں یا ذات قرار دیتے ہیں، اور اس عقیدے کی رو سے دونوں کا انضمام ناممکن ہو جاتا ہے۔ بہرحال انضمام اس نظریے کے ماتحت بھی ناممکن ہو جاتا ہے کہ غیر محدود، محدود میں کبھی شامل نہیں ہو سکتا۔ اقبال کو ہندوؤں کے عقیدے کا یوں بھی کبھی خطرہ نہیں ہو سکتا کہ اسلام میں انسانیت اور الوہیت دو مختلف

چیزیں ہیں جو جنس مختلف ہونے کی حیثیت سے کبھی ایک دوسرے میں جذب نہیں ہو سکتیں۔

اقبال کی تعلیم سعی و عمل کی تعلیم ہے۔ عمل کو انھوں نے انسان کی ساری دقتوں اور زحمتوں کا تنہا علاج بتایا ہے، اور یہ تعلیم جتنی مؤثر ہے اتنی ہی قرینِ قیاس بھی ہے۔ اگر کوئی چیز تکلیف دہ یا دقت طلب معلوم ہوتی ہے تو اس کا صرف یہ علاج ہے کہ اس کے ازالے میں پوری استعداد اور قوت کو بر سر کار لایا جائے۔ فی الاصل کوئی دقت دقت نہیں ہوتی بلکہ یہ ہماری راحت طلبی اور سہل انگاری ہے جو اس کو مشکل بنا دیتی ہے۔ ہر شخص اگر اپنی ضرورت یا دقت کا تجزیہ کرے تو اس کو معلوم ہو جائے گا کہ دقت کا ذمہ دار وہ خود ہے، کیونکہ اس کی ضرورت یا دشواری جس استعداد قوت و عمل کی مقتضی ہے وہ اس کو کار فرما بنانے سے جی چراتا ہے۔

اقبال نے اس نکتے کو نہایت دل کش پیرایے میں ادا کیا ہے:

خیز و خلاقِ جہانِ تازہ شو — شعلہ در بر کن، خلیل آوازہ شو
با جہانِ نامساعد ساختن — ہست در میداں سپر انداختن
مردِ خود دارے کہ باشد پختہ کار — با مزاجِ او بسازد روزگار
گر نہ سازد با مزاجِ او جہاں — می شود جنگ آزما با آسماں
بر کند بنیادِ موجودات را — می دہد ترکیبِ نو ذرات را
گردشِ ایام را برہم زند — چرخِ نیلی فام را برہم زند
آزماید صاحبِ قلبِ سلیم — زورِ خود را از مہماتِ عظیم
ممکنات قوتِ مردانِ کار — گردد از مشکل پسندی آشکار
زندگانی قوتِ پیدا ستے — اصلِ او از ذوقِ استیلا ستے
اے ز آدابِ امانت بے خبر — از دو عالم خویش را بہتر شمر[۲۶]

'اسرارِ خودی' میں اقبال نے شیخ و برہمن کی ایک حکایت اور گنگا و ہمالہ کا ایک مکالمہ دیا ہے جس میں اس حقیقت کو پیش کیا ہے کہ حیاتِ ملی کا مدار روایاتِ مخصوصۂ ملیہ کی پابندی سے ہے۔ یہ گویا 'رموزِ بے خودی' کی طرف گریز ہے جس میں حیاتِ اجتماعیہ کے اصول و قوانین پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ اب تک انفرادی اور شخصی تعمیر و تشکیل پر زور دیا گیا تھا، لیکن ہر انفرادی زندگی جماعت سے بھی ایک اہم نسبت رکھتی ہے جس کی بحث نہایت شرح و بسط کے ساتھ 'رموزِ بے خودی' میں کی گئی ہے۔ حکایتِ مذکورہ بالا

میں شیخ نے برہمن کی داستانِ ناکامی سن کر یہ تلقین کی:

من نہ گویم از بتاں بیزار شو — کافری، شائستۂ زنار شو
اے امانت دارِ تہذیبِ کہن — پشت پا بر مسلکِ آبا مزن
گر ز جمعیت حیاتِ ملت ست — کفر ہم سرمایۂ جمعیت ست

اقبال نے آئینِ مخصوصہ اور متعلقہ کی پابندی پر ہمیشہ زور دیا ہے اس لیے برہمن کے لیے بھی لازم قرار دیا ہے کہ وہ "تہذیبِ کہن" کے بار امانت سے اپنے آپ کو کبھی سبک دوش نہ تصور کرے۔ ہر زندگی کسی نہ کسی اصول یا عقیدے پر مبنی ہے اس لیے جب تک کسی مخصوص ملت پر قایم رہنا منظور ہو اس وقت تک اس کو آئین اور روایات کا پابند ہونا چاہیے۔

ایک دوسرے مقام پر دریا نے پہاڑ کو طعنہ دیا ہے:

حق ترا با آسماں ہمراز ساخت — پات محرومِ خرامِ ناز ساخت
طاقتِ رفتار از پایت ربود — ایں وقار و رفعت و تمکیں چہ سود
زندگانی از خرامِ پیہم ست — برگ و سازِ ہستی موج از رم ست

پہاڑ نے اس طنز کا یہ جواب دیا:

گفت اے پہنائے تو آئینہ ام — چوں تو صد دریا درونِ سینہ ام
ایں خرامِ ناز سامانِ فناست — ہر کہ از خود رفت شایانِ فناست
از مقامِ خود نہ داری آگہی — بر زیانِ خویش نازی ابلہی
ہستیٔ خود نذرِ قلزم ساختی — پیشِ رہزن نقدِ جاں انداختی
قرنہا بہ گذشت و من پا در گلم — تو گماں داری کہ دور از منزلم
ہستیم بالید تا گردوں رسید — زیرِ داما نم ثریا آرمید
ہستیٔ تو بے نشاں در قلزم ست — ذرۂ من سجدہ گاہِ انجم ست
قطرہ ای خود را بپائے خود مریز — در طلاطم کوش و با قلزم ستیز

آخر مثنوی میں اقبال نے اس بحث کو چھیڑا ہے کہ ایک مسلم کی حیات اعلاے کلمۃ الحق کے لیے ہے۔ اور ایسا جہاد جس کی بنیاد جوع الارض پر ہو، اسلام میں حرام ہے۔ اب تک جن مباحث پر اقبال نے اظہارِ خیال کیا ہے ان کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان مباحث کا

یک بیک پیش نظر ہو جانا کچھ عجیب سا معلوم ہوتا ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ فی الحقیقت ان مباحث کو اس مقام سے ایک خاص ربط ہے۔

دنیا میں آج کل جو شر و فتن رونما ہے اس کے اسباب پر انہی صفحات میں بحث کی جا چکی ہے۔ اس کشاکش کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ انسان حتی الوسع دوسروں کے ثمراتِ محنت سے فائدہ اٹھانے پر مائل ہی نہیں بلکہ بسا اوقات دلیر بھی ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ انسان اس کی بہت کم جرأت کرتا ہے کہ وہ اپنے یا دوسروں کی جاہ و دولت سے بے پروا یا بے خوف ہو کر حق پر قایم ہو جائے یا اس کا اعلان کر دے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ بالعموم ارتکابِ جرائم پر اپنے آپ کو جتنا دلیر سمجھتا ہے یا اس کو گوارا کرتا ہے اتنا اپنے آپ کو کارِ خیر پر نہ قادر سمجھتا ہے اور نہ اس کی ہمت کرتا ہے۔ جہاد کا وہ مفہوم نہ لینا چاہیے جسے اغیار نے مسلمانوں کے خلاف شہرت دے رکھی ہے۔ جہاد عبارت ہے انسان کی اس جرأتِ عمل سے جو حق و صداقت کے تحفظ و تعمیم کے لیے اس میں فطرت نے ودیعت کی ہے، جس سے وہ عہدہ برآ ہونے سے اکثر گریز کرتا ہے۔ ہر مسلمان سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ بقدرِ استطاعت باطل کی تاراجی اور صداقت کی علم برداری کے لیے اپنی انتہائی قوت صرف کر دے۔ "امر بالمعروف و نہی عن المنکر" کا فرمان اسی راز کا ترجمان ہے۔ یہاں پر ایک فاضل کا قول نقل کرنا غالباً بے محل نہ ہوگا:

> "اسلام امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے لیے آیا اور امر بالمعروف اور جہاد دونوں ایک ہی حکم کے دو نام ہیں۔ پس ہر وہ کوشش جو حق کے لیے ہو، ہر وہ صرفِ مال جو سچائی اور نیکی کی خاطر ہو، ہر محنت یا مشقت جو صداقت کے نام پر ہو، ہر وہ تکلیف و مصیبت جو اپنے جسم و جان پر راہِ حق میں برداشت کی جائے، ہر وہ قید خانے کی زنجیر اور بیڑی جو اعلانِ حق کی وجہ سے پاؤں میں پڑے، ہر وہ پھانسی کا تختہ جس پر جمالِ حق و صداقت کا عشق لے جا کر کھڑا کر دے، غرض کہ ہر قربانی جو بذریعۂ جان و مال اور زبان و قلم، سچائی اور حق کی راہ میں کی جائے، جہاد فی سبیل اللہ ہے ... اور مقام امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں داخل ہے۔"

اسلام ناحق کوشی کا دشمن ہے اس لیے اس کی شریعت میں ہر وہ کوشش حرام ہے جو حقیقت کے راستے سے دور ہو۔ اقبال کا یہ قول ان کی ساری تفصیل پر آخری لفظ ہے:

صلح شر گردد چو مقصود ست غیر　　　گر خدا باشد غرض جنگ ست خیر
گر نہ گردد حق ز تیغِ ما بلند　　　جنگ باشد قوم را نا ارجمند
ہر کہ خنجر بہرِ غیر اللہ کشید　　　تیغ او در سینۂ او آرمید

آخر میں اقبال نے تدابیر اور اسباب کو بھی خیرباد کہہ دیا ہے اور اس بڑی ہستی کو پکارا ہے جس کے اشارے بغیر یہ ساری داستان رستخیز محض بے معنی رہ جاتی ہے! اقبال نے ایک ہمنوا، ایک ہمدم ایک ہمراز کے لیے یوں مناجات کی ہے:

من مثالِ لالۂ صحرا ستم　　　در میان محفلے تنہا ستم
خواہم از لطفِ تو یارے ہمدمے　　　از رموز فطرتِ من محرمے
ہمدمے، دیوانۂ، فرزانۂ　　　از خیالِ ایں و آں بیگانۂ
تا بجانِ او سپارم ہوئے خویش　　　باز بینم در دلِ او روئے خویش
سازم از مشتِ گلِ خود پیکرش　　　ہم صنم او را شوم ہم آذرش

رموزِ بے خودی

'اسرارِ خودی' میں اقبال کو افراد اور شخصیتوں کے متعلق جو کچھ تعلیم دینی تھی یا اس ضمن میں میری عقل و فکر نے جہاں تک میری رہبری کی، میں نے ان تعلیمات کا ایک نامکمل سا خاکہ پیش کر دیا ہے۔ لیکن جیسا کہ اس سے پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، ہر چیز ایک نظام کے ماتحت ہوتی ہے۔ ہماری زندگی فی الحقیقت علائق اور نسبتوں کی ایک نامتناہی زنجیر ہے، جزو و کل کا ربط ناگزیر ہے۔ وہ ہر چیز جسے ہم انسانی زندگی سے تعبیر کرتے ہیں، تعینات مخصوصہ کا نام ہے اور تعین کا وجود تسلسل سے ہے۔ افراد کا جماعت سے تعلق ہوتا ہے۔ جزو کی بحث ہو چکی، اب کل کے ساتھ اس الفاظ کی نسبتوں پر نظر ڈالنی لازم آتی ہے۔ اقبال نے اس کا اعادہ ان الفاظ میں کیا ہے:

فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند　　　سلک و گوہر کہکشاں و اختر اند
فرد می گیرد ز ملت احترام　　　ملت از افراد می یابد نظام

فرد تا اندر جماعت گم شود — قطرۂ وسعت طلب قلزم شود
فرد تنہا از مقاصد غافل ست — قوتش آشفتگی را مائل ست

ملت کا قیام اختلاطِ افراد پر ہے اور اس کی تعمیر و تکمیل نبوت سے ہوتی ہے۔ جماعت کا حقیقی مفہوم نفسِ نبوت کا ترجمان ہے۔ ہر شے خواہ وہ افراد سے متعلق ہو یا جماعت سے جب تک کوئی زندہ عقیدہ یا قانون اسے مربوط یا مستحکم نہ کرے، ربط کا کوئی حقیقی مفہوم پیدا نہیں ہوتا:

تا خدا صاحب دلے پیدا کند — کو ز حرفے دفترے املا کند
ساز پردازے کہ از آوازۂ — خاک را بخشد حیات تازۂ
زندہ از یک دم دو صد پیکر کند — محفلے رنگیں ز یک ساغر کند
بندہا از پا کشاید بندہ را — از خداوندان رباید بندہ را
گویدش تو بندۂ دیگر نہ ای — زیں بتانِ بے زبان کمتر نہ ای
تا سوئے یک مدعائش می کشد — حلقۂ آئیں بپائش می کشد

ایک اسلامی شاعر ہونے کی حیثیت سے اقبال کے نزدیک اس عالم کی حقیقی نجات، بالفاظِ دیگر معاشرت کے تمام شعبہ جات کی کامیابی و کامرانی، اسلامی اصول کی پابندی اور ان کے نفاذ سے وابستہ ہے۔ شاعری کا براہِ راست کام یہ ہے کہ وہ جذبات سے متاثر کرے اور ایک مذہب پرست کا شیوۂ مذہبی عقاید کی ترویج و تلقین ہے۔ وہ بھی اس طور پر کہ وہ اپنے کو محض عقاید کی حیثیت سے تسلیم کرائے۔ ان نظریات کو ملحوظ رکھ کر اقبال کی شاعری پر نظر ڈالی جائے تو یہ حقیقت محسوس ہوتی ہے کہ وہ باوجود شاعر اور مذہب پرست ہوتے کے انسانی ذہن و فکر کے میلاناتِ طبعی کو کبھی نظر انداز نہیں کرتے، وہ ارکانِ اسلامی کی صداقت اور ہمہ گیری پر زور دیتے ہیں، اس لیے نہیں کہ وہ خود مسلمان ہیں بلکہ محض اس بنا پر کہ انسانی ذہن و فکر کا اسلام سے انحراف کرنا ناممکنات سے ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اپنی شعر و شاعری میں الفاظ اور ترکیبیں تو ضرور شاعرانہ رکھتے ہیں لیکن بحث و استدلال ایک فاضل حکیم کے انداز سے کرتے ہیں۔ اسلام کے ارکانِ اساسی میں توحید، رسالت، نماز، روزہ حج اور زکوٰۃ کو مخصوص حیثیت حاصل ہے۔ آخر الذکر چار فرائض ایسے ہیں جو عمل سے متعلق ہیں۔ اقبال نے ان کے فلسفے پر خیالات ظاہر کیے ہیں لیکن پہلے دو حقیقتوں یعنی توحید اور

رسالت پر 'رموزِ بے خودی' میں نہایت شرح و بسط سے بحث کی ہے۔ توحید اور رسالت کا تعلق چونکہ معتقدات سے ہے اور یہیں سے دوسرے شعبہ جات کی ابتدا ہوتی ہے اس لیے اقبال نے ان پر خصوصیت کے ساتھ بحث کی ہے، کیونکہ توحید اور رسالت کو دیگر ارکانِ اسلامی سے وہی تعلق ہے جو بقیہ دفعاتِ قانونی کو تمہید یا "پری ایمبل" سے ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں :

اہلِ حق را رمزِ توحید از بر ست   در "آتی الرحمٰن عبداً" مضمر ست
دیں ازو، حکمت ازو، آئیں ازو   زور ازو، قوت ازو، تمکیں ازو
آسود از توحید احمر می شود   خویش فاروقؓ و ابوذرؓ می شود
ملت از یک رنگیِ دلہا ستے   روشن از جلوۂ ایں سینا ستے
قوم را اندیشہا باید یکے   در ضمیرش مدعا باید یکے
جذبہ باید در سرشتِ او یکے   ہم عیارِ خوب و زشتِ او یکے
گر نباشد سوزِ حق در سازِ فکر   نیست ممکن ایں چنیں اندازِ فکر
مدعاے ما، مآلِ ما یکیست   طرز و اندازِ خیالِ ما یکیست

توحید ہی وہ حقیقت ہے جو انسان کو ان مکروہات سے محفوظ و مصئون رکھتی ہے جن میں اسیر ہو کر وہ زندگی کو پر آشوب تصور کرنے لگتا ہے۔ مایوس، محزون یا مخوف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یا تو انسان کو اپنے اوپر اعتماد نہیں ہے، یا پھر وہ کسی ایسے حکیم و قادر کا قائل نہیں ہے جو نہ کبھی غلطی کرتا ہے اور نہ کبھی ظلم گوارا رکھتا ہے۔ اگر غور کیا جائے تو یہ حقیقت بھی ظاہر ہو جائے گی کہ خود اعتمادی کا اصلی راز بھی اسی عقیدۂ توحید میں مضمر ہے۔ ہم کو اپنے اوپر اس لیے اعتماد نہیں ہے کہ ہماری قوت و حکومت کے ذرائع و وسائل نامحدود بلکہ اس کا باعث صرف یہ ہے کہ جہاں سے، ہم قوت و قدرت حاصل کرتے ہیں وہ ایک ایسی ہستی اور حقیقت ہے جو کبھی غلطی یا زیادتی نہیں کرتی۔ اس لیے جب تک ہم اس حقیقت یا ہستی کی پیروی کریں گے، ناکامیاب نہیں رہ سکتے۔ اقبال نے اس کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے :

مرگ را ساماں ز قطعِ آرزو ست   زندگانی محکم از "لاتقنطو" ست
اے کہ در زندانِ غم باشی اسیر   از نبیؐ تعلیم "لاتحزن" بگیر
چوں کلیمے سوے فرعونے رود   قلبِ او از "لاتخف" محکم شود

بیم غیر اللہ عمل را دشمن است | کاروانِ زندگی را رہزن است
بیم چوں بندست اندر پاے ما | ورنہ صد سیل است در دریاے ما
ہر شر پنہاں کہ اندر قلب تست | اصل او بیم است، اگر بینی درست
لابہ و مکاری و کین و دروغ | ایں ہمہ از خوف می گیرد فروغ
ہر کہ رمزِ مصطفیٰؐ فہمیدہ است | شرک را در خوف مضمر دیدہ است[۱۱]

اسلام سے پہلے، انسانی ذہن و فکر کو وہ آزادی حاصل نہ تھی جسے آج ہم علم و تہذیب کا طرۂ امتیاز سمجھتے ہیں۔ انسان موجوداتِ فطرت کی پرستش کرتا تھا اس لیے وہ کبھی اس پر جری نہ ہو سکا کہ ان کو اپنا طابع اور مسخر بنائے۔ چاند، سورج، برق و باراں، پہاڑ، دریا غرض کہ اس قسم کی تمام چیزیں اس کے نزدیک معبود کی حیثیت رکھتی تھیں۔ پھر یہ کس طرح ممکن تھا کہ وہ ان کا کسی طور پر تجزیہ کرتا یا ان پر قدرت حاصل کرنے کی جرأت کرتا۔ اس سے ترقی کر کے انسان نے انسان کی پرستش شروع کی۔ اس کی مختلف صورتیں تھیں۔ کبھی اس نے اپنی ہی نوع کو مذہبی حیثیت سے قادرِ مطلق گردانا اور کبھی کسی جابر قہرمان کے آگے جھکا۔ اس کا ایک نہایت دل نشیں خاکہ 'رموزِ بے خودی' میں اقبال نے یوں پیش کیا ہے:

بود انساں در جہاں انساں پرست | ناکس و نابود مند و زیر دست
سطوتِ کسریٰ و قیصر رہزنش | بندھا در دست و پا و گردنش
کاہن و پاپا و سلطان و امیر | بہر یک نخچیر صد نخچیر گیر
صاحب اورنگ و ہم پیر کنشت | باج بر کشتِ خرابِ او نوشت
در کلیسا اسقفِ رضواں فروش | بہر ایں صیدِ زبوں دامے بدوش
برہمن گل از خیابانش ببرد | خرمنش مغ زادہ با آتش سپرد
از غلامی فطرتِ او دوں شدہ | نغمہ ہا اندر نئے او خوں شدہ[۱۲]

ایک دوسرے مقام پر اس کا اعادہ یوں کیا ہے:

فکرِ انساں بت پرستے بت گرے | ہر زماں در جستجوے پیکرے
باز طرحِ آذری انداخت است | تازہ تر پروردگارے ساخت است
کاید از خوں ریختن اندر طرب | نام او رنگ است و ہم ملک و نسب[۱۳]

اگر غور کیا جائے تو اسلام نے سب سے بڑی نعمت جو دنیا کو تفویض کی ہے وہ یہ

ہے کہ ہر انسان علم و عمل کے لیے آزاد ہے۔ اس طور پر بقولِ اقبال اسلام کو ایک وسیع علمی تحریک قرار دینا چاہیے۔ یہ ایک حقیقت تھی جس کو اسلام سے قبل طرح طرح سے مستور رکھا گیا۔ اسلام چونکہ دینِ فطرت ہے اس لیے اس نے اس حقیقت کو فطری طور پر برافگندہ نقاب بھی کیا۔ اس نے محض ایک مقولہ نہیں پیش کیا بلکہ ساتھ ہی ساتھ نمونہ بھی دنیا کے سامنے لا کھڑا کیا، اور وہ بھی اس سہل اور سادہ انداز سے کہ معمولی سے معمولی عقل و تمیز بھی اس سے پورے طور پر آشنا ہو سکی۔ اسلام کے خدا نے اسلام کا محض اپنے کلام و الہام سے اعلان نہیں کیا بلکہ اس کو جناب رسالت مآب کے وجود و حیات سے نہ صرف یہ حقیقت واضح ہوئی کہ خدا کیا ہے بلکہ انسان کو کیا کرنا ہے، اور جو کچھ کرنا ہے، وہ کر بھی سکتا ہے۔ نظر بر آں رسالت مآبؐ کی زندگی کو خدا سے وہی نسبت حاصل ہے جو انسانوں کو رسالت مآبؐ سے حاصل ہے۔ اس لیے جہاں تک علم و عمل کا دخل ہے، رسالت مآبؐ کی زندگی ہم انسانوں کے لیے خدا کی ذات و صفات سے زیادہ قریب، زیادہ قابلِ تقلید اور زیادہ ممکن العمل ہے۔ ممکن ہے اسی عقیدے کا اظہار اقبال نے ان الفاظ میں کیا ہو :

معنیِ حرفم کنی تحقیق اگر
بنگری با دیدۂ صدیقؓ اگر
قوتِ قلب و جگر گردد نبیؐ
از خدا محبوب تر گردد نبیؐ

رسالت مآبؐ نے دنیا کے سامنے جو دستور العمل اپنے نمونۂ زندگی سے پیش کیا ہے اس پر غور کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ "حریت"، مساوات" و" اخوتِ بنی نوعِ انسان" کی بنیاد اس کا نمونہ اور اس کا مقصود "رسالتِ محمدیہ" تھی۔ عالم انسان کی نجات ان ہی ہر سہ حقیقتوں کی تشکیل و تعمیم میں مضمر ہے۔ حریت نے ہر انسان کو انفرادی طور پر آزاد کیا۔ مساوات نے ان سب کو باعتبار فطرت ایک سطح پر لا کھڑا کیا اور پھر ان دونوں کو جس نے دنیا کے لیے باعث رحمت و عافیت بنایا وہ "اخوتِ بنی نوعِ انسان" تھی۔ اسلام کے اصطلاحی اور محدود مفہوم سے قطع نظر کر لیا جائے تو اس کے تسلیم کرنے میں کسی شبہے کی گنجائش نہیں رہتی کہ ان صفات کے اعتبار سے اسلام زمان و مکان دونوں کی قید سے آزاد ہے۔ ممکن ہے یہی سبب ہو جس کی بنا پر :

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد | بر رسولِ ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفلِ ایام را | او رسل را ختم و ما اقوام را
خدمت ساقی گری با ما گزاشت | داد ما را آخریں جامے کہ داشت[۱۳۸]

اقبال کی زبان پر آیا ہو :

حریت، مساوات اور اخوت کی بنا پر قومیت کا جغرافیائی مفہوم بالکل بے معنی ہو جاتا ہے۔ "پین اسلامزم" کا رمز ملک گیری میں نہیں بلکہ "اخوتِ بنی نوع انسان" میں مضمر ہے۔ ترکوں کا جدید رویہ جس کی بنا پر انھوں نے جمہوریۂ ترکی کو "وطنیتِ ترکیہ" پر قایم کیا ہے، اس بنا پر صحیح نہیں ہے کہ انھوں نے ترک یا ترکی اور اسلام کو دو مختلف حیثیتیں دے دی ہیں۔ عزلِ خلافت سے انھوں نے اسلام کے مفہوم کو بھی مسخ کر دیا ہے۔ خلافت کا کام یہ نہیں تھا کہ اسلام کے دینی اقتدار کو دنیوی طاقت سے برقرار رکھا جائے بلکہ اس کا اصلی مقصد یہ تھا کہ دنیوی اقتدار کو ان پابندیوں سے بے نیاز ہونے دیا جائے جن سے آزاد ہو کر حکومت اور اس کی نعمتیں محض ایک ہی قوم اور ایک ہی خطے تک محدود نہیں رہ جاتیں بلکہ دوسری اقوام اور دوسرے ممالک کے لیے موجبِ آزار ہوتی ہیں۔ حکومت ترکی نے وطنیتِ ترکیہ کے قایم کرنے میں یوں غلطی کی ہے کہ اس نے نہ صرف اسلام کی ہمہ گیری اور اس کے فیضِ عام کو ترکی تک محدود کر دیا، اور شاید یہ بھی متعین نہیں ہے، بلکہ ایک طور پر اس نے دوسری اقوام کو بھی اسلام کی خوبیوں سے بے خبر رکھنے کا ارادہ کر لیا ہے۔ اسلام صرف مسلمانوں کے لیے نہیں آیا ہے بلکہ یہ دوسری اقوام اور دوسرے ممالک کے لیے بھی ایک پیامِ عمل و عافیت ہے۔ اسلام صرف اسلامیوں کے لیے نہیں بلکہ بنی نوعِ انسان کے لیے ایک عام تبلیغِ عمل ہے جس کو کسی صورت میں محدود نہیں کرنا چاہیے۔ ملتِ اسلامیہ زمان و مکان دونوں قیود سے آزاد ہے اور یہی سبب ہے کہ اسلام میں نسل و ملک کا کوئی مفہوم نہیں ہے :

جوہر ما با مقامے بستہ نیست | بادۂ تندش بجامے بستہ نیست
ہندی و چینی سفالِ جامِ ماست | رومی و شامی گلِ اندامِ ماست
قلبِ ما از ہند و روم و شام نیست | مرز و بومِ او بجز اسلام نیست
مسلم استی دل با قلیمے مبند | گم مشو اندر جہان چون و چند

می نگنجد مسلم اندر مرز و بوم ‏ ‏ ‏ ‏ در دل او یاوه گردد شام و روم

عقدهٔ قومیت مسلم گشود ‏ ‏ ‏ ‏ از وطن آقاے ما ہجرت نمود
حکمتش یک ملت گیتی نورد ‏ ‏ ‏ ‏ بر اساس کلمهٔ تعمیر کرد
ہجرت آئین حیات مسلم است ‏ ‏ ‏ ‏ این ز اسباب ثبات مسلم است
صورت ماہی بہ بحر آباد شو ‏ ‏ ‏ ‏ یعنی از قید مقام آزاد شو

آن چنان قطع اخوت کرده اند ‏ ‏ ‏ ‏ بر وطن تعمیر ملت کرده اند
تا وطن را شمع محفل ساختند ‏ ‏ ‏ ‏ نوع انسان را قبائل ساختند
مردمی اندر جہان افسانه شد ‏ ‏ ‏ ‏ آدمی از آدمی بیگانه شد
روح از تن رفت و ہفت اندام ماند ‏ ‏ ‏ ‏ آدمیت گم شد و اقوام ماند
تا سیاست مسند مذہب گرفت ‏ ‏ ‏ ‏ این شجر در گلشن مغرب گرفت
قصهٔ دین مسیحائی فسرد ‏ ‏ ‏ ‏ شعلهٔ شمع کلیسائی فسرد
باده ہا خوردند و صہبا باقی است ‏ ‏ ‏ ‏ دوشہا خون گشت و فردا باقی است
در سفر یار است و صحبت قایم است ‏ ‏ ‏ ‏ فرد ره گیر است و ملت قایم است
فرد بر می خیزد از مشت گلے ‏ ‏ ‏ ‏ قوم زاید از دل صاحبدلے
گرچه ملت ہم بمیرد مثل فرد ‏ ‏ ‏ ‏ از اجل فرمان پذیرد مثل فرد
امت مسلم ز آیات خدا ست ‏ ‏ ‏ ‏ اصلش از ہنگامهٔ "قالوا بلیٰ" ست
از اجل این قوم بے پروا ستے ‏ ‏ ‏ ‏ استوار از "نحن نزلنا" ستے
سطوت مسلم بخاک و خون تپید ‏ ‏ ‏ ‏ دید بغداد آنچه روما ہم ندید
تو مگر از چرخ کج رفتار پرس ‏ ‏ ‏ ‏ زان نو آئین کہن پندار پرس
آتش تاتاریان گلزار کیست ؟ ‏ ‏ ‏ ‏ شعله ہاے او گل دستار کیست ؟
رومیان را گرم بازاری نماند ‏ ‏ ‏ ‏ آن جہانگیری ، جہانداری نماند
شیشهٔ ساسانیان در خون نشست ‏ ‏ ‏ ‏ رونق خمخانهٔ یونان شکست
مصر ہم در امتحان ناکام ماند ‏ ‏ ‏ ‏ استخوان او تہ اہرام ماند

در جہاں بانگِ اذاں بود ست و ہست　　　ملت اسلامیاں بود ست و ہست[52]

ملت کی بنیاد اختلاطِ افراد پر ہے لیکن خود ملت کی شیرازہ بندی کے لیے بھی کسی آئین یا دستور کا وجود لازمی ہے۔ لیکن ایسی ملت کے لیے جو تمام عالم کے لیے ابدالآباد تک ایک زندہ حقیقت کا درجہ رکھتی ہو، ضرور ہے کہ اس کا آئین بھی اتنا ہی ہمہ گیر اور لازوال ہو۔ جیسا کہ اس سے پہلے کہیں آچکا ہے۔ افراد اور ملت دونوں کسی نہ کسی حد تک فنا پذیر ہیں لیکن مقصد حقیقی ان اسالیبِ عمل سے بلند و پائندہ تر ہوتا ہے جس کی طرف اقبال نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

فصلِ گل از نسترن باقی تر ست
از گل و سرو و سمن باقی تر ست
کانِ گوہر پرورے گوہر گرے
کم نہ گردد از شکستِ گوہرے[53]

ملتِ اسلامیہ کا آئین قرآنِ مبین ہے۔ اقبال نے اس خیال کو یوں ادا کیا ہے:

نغمہ از ضبطِ صدا پیدا ستے　　　ضبط چوں رفت از صدا غوغا ستے
در گلوے ما نفس موجِ ہوا ست　　　چوں ہوا پابند نے گردد نوا ست
تو ہمی دانی کہ آئینِ تو چیست؟　　　زیر گردوں سرِ تمکینِ تو چیست؟
آں کتابِ زندہ قرآنِ حکیم　　　حکمتِ او لایزال است و قدیم
حرفِ او را ریب[54] نے تبدیل نے　　　آیہ اش شرمندۂ تاویل[55] نے
نوعِ انساں را پیامِ آخریں　　　حاملِ او رحمت للعالمین
آنکہ دوشِ کوہ بارش بر نتافت　　　سطوتِ او زہرۂ گردوں شگافت[56]
بنگر آں سرمایۂ آمالِ ما　　　گنجد اندر سینۂ اطفالِ ما
گر تو می خواہی مسلماں زیستن　　　نیست ممکن جز بقرآں زیستن[57]

اسی سلسلے میں اقبال نے ایک نہایت نازک لیکن اتنا ہی معرکۃ الآرا مسئلہ بھی پیش کیا ہے جس پر اس زمانے میں صبر و ایمانداری کے ساتھ غور کرنا اتنا ہی ناممکن معلوم ہوتا ہے جتنا یہ ضروری ہے، یعنی زمانۂ انحطاط میں تقلید اجتہاد سے بہتر ہے۔

آج بیرونی اثرات کے سیلاب اور مذہبی ناواقفیت (جس میں علم و عمل دونوں کا

فقدان ہے نے ہر شخص کو اس پر جری کر دیا ہے کہ وہ اسلام کی تعلیم پر نظر ثانی کرے۔ کسی مسئلے پر مجتہدانہ انداز سے نظر ڈالنا قابل اعتراض نہیں ہے۔ لیکن جو لوگ آج اجتہاد کے علم بردار کہے جاتے ہیں ان کے میلاناتِ ذہنی یا استعدادِ علم و فن کا تجزیہ کیا جائے تو حسب ذیل قوتیں برسرِ کار نظر آئیں گی جن کے موجود ہوتے ہوئے یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ ان نام نہاد اجتہادیوں کا طرزِ عمل صحیح نہیں ہے :

(۱) عام طور پر یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ موجودہ مغربی تہذیب ہر حال میں مفید اور قابل تقلید ہے۔ اس وقت زیادہ تعداد ایسے لوگوں کی ہے جو تہذیبِ یورپ کو اسلام سے ہم آہنگ کرنا چاہتے ہیں۔ بعض ایسے مسلمان مصنفین جو یورپین تہذیب اور خیالات سے باخبر کہے جا سکتے ہیں یا کہے جاتے ہیں، اپنے سامنے یہ حقیقت رکھ کر آگے بڑھتے ہیں کہ جو کچھ اس وقت یورپ میں تہذیب و تمدن کے اعتبار سے مفید اور بہتر خیال کیا جاتا ہے وہ اسلام کی تاریخ اور تہذیب سے ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔ یہ اصول غلط بھی ہے اور خطرناک بھی۔

(۲) اکثر ایسا بھی دیکھا گیا ہے کہ جو لوگ اسلام کے بعض اصول کو کسی طور پر کمزور یا قابلِ اصلاح سمجھتے ہیں وہ خود اپنے علم و عمل کے اعتبار سے جامع نہیں کہے جا سکتے۔ جب تک اسلام اور مغربی اصول دونوں کا صحیح اور مکمل تجزیہ نہ ہو اس وقت تک کسی قسم کی ترمیم یا تنسیخ پیش کرنا صحیح نہ ہوگا۔

(۳) یورپ کو اس وقت ایک حکمراں کی حیثیت حاصل ہے، اس لیے اس کو وہ سب فطری سہولتیں حاصل ہیں جو اس کی تہذیب و تمدن کو مقبول بنا سکتی ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ جہاں خالص اسلامی شریعت نافذ ہے وہاں اسلامی اصول کا نفاذ کہاں تک مفید یا مکمل ہے۔ اس سلسلے میں ہم کو افغانستان کی مثال سامنے رکھنی پڑے گی۔ لیکن اندیشہ ہے کہ بعض حضرات ترکی کی مثال پیش کرنا زیادہ اہم سمجھیں گے۔ اب تک ترکوں یا کمالیوں کا ایک بارۂ خاص میں جو رویہ رہا ہے اسے ملحوظ رکھتے ہوئے بے تامل کہا جا سکتا ہے کہ ترکی کی سلطنت صحیح معنوں میں سلطنت اسلامیہ نہیں ہے، بلکہ محض سلطنت یا "وطنیتِ ترکیہ" کی حیثیت رکھتی ہے۔ ترکی نے جو نیا ورق پلٹا ہے اس کا کچھ ہی سبب کیوں نہ ہو، جن اسباب یا واقعات کی بنا پر اس نے اتنا زبردست انقلاب روا رکھا ہے وہ اسلام یا خلافت کی کوتاہیوں یا زیادتیوں

کے سبب سے نہ تھا، بلکہ اس کی اصلی وجہ خلفائے عثمانیہ تھے یا دولتِ عثمانیہ تھی،

(۴) انحطاط کے زمانے میں قوائے جسمانی و ذہنی دونوں پژمردہ ہو جاتے ہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اسلاف کے کارنامے اپنی نظروں میں ناقابل رسائی معلوم ہونے لگتے ہیں۔ انسانی فطرت دشوار پسندی اور اولوالعزمی سے فطری طور پر کنارہ کش رہنا چاہتی ہے۔ قوم اور افراد دونوں فاتح کی حیثیت حاصل کرنے کی بجائے فاتحین کی ہم رکابی و ہم نوائی زیادہ پسند کرنے لگتے ہیں۔ اقبال نے اس حالت میں تقلید کو اجتہاد سے بہتر بتایا ہے:

عہدِ حاضر فتنہا زیرِ سر است — طبع ناپروائے او آفت گر است
بزمِ اقوامِ کہن برہم ازو — شاخسارِ زندگی بے نم ازو
جلوہ اش مارا زما بیگانہ کرد — سازِ ما را از نوا بیگانہ کرد
از دلِ ما آتشِ دیرینہ برد — نور و نارِ لا الہ از سینہ برد
راہِ آبا رو کہ ایں جمعیت است — معنی تقلید ضبطِ ملت است
اجتہاد اندر زمانِ انحطاط — قوم را برہم ہمی پیچد بساط
ز اجتہادِ عالمانِ کم نظر — اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر [۵۵]

جس طور پر ہر عمل کا کوئی خاص مقصد ہوتا ہے، خواہ یہ انفرادی ہو یا اجتماعی اسی طور پر ملت اسلامیۂ محمدی کا ایک نصب العین ہے اور وہ "حفظ و نشرِ توحید" ہے۔ افراد کو جو قوت جماعت کی شکل میں نمودار کرتی ہے وہ کسی مخصوص مقصد کی تبلیغ یا تشکیل ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو افراد اور جماعت کبھی ایک دوسرے سے وابستہ نہ ہو سکیں، اس لیے "جمعیت" کا مدار کسی مخصوص نصب العین کی تعمیر و ترمیم پر ہے۔ لیکن "حقیقی جمعیت" اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب نصب العین بھی ہر طور پر مکمل و مستحسن ہو۔ اس عالم حیات کا اصلی راز تبلیغ توحید میں مضمر ہے۔ اور چونکہ اسلام کو دینِ فطرت ہونے کا دعویٰ ہے اس لیے مقصد بھی اتنا ہی عالمگیر اور مقدس ہے:

ہم چو جاں مقصود پنہاں در عمل — کیف و کم از وے پذیرد ہر عمل
گردشِ خونے کہ در رگہائے ماست — تیز از سعی حصولِ مدعا ست
صد نیستاں کاشت تا یک نالہ رُست — صد چمن خوں کرد تا یک لالہ رُست

نالہ ہا در کشتِ جاں کاریدہ است — تا نوائے یک اذاں بالیدہ است
نقطۂ ادوارِ عالم لا الٰہ — انتہائے کارِ عالم لا الٰہ
زانکہ در تکبیر رازِ بودِ تست — حفظ و نشرِ لا الٰہ مقصودِ تست
جلوہ در تاریکیِ ایام کن — آنچہ بر تو کامل آمد عام کن
لرزم از شرمِ تو چوں روزِ شمار — پرسدت آں آبروے روزگار
حرفِ حق از حضرتِ ما بردۂ — پس چرا با دیگراں نسپردۂ

(سہیل، علی گڑھ، جنوری، اپریل ۱۹۲۶ء)

اديب۔ اے۔ آبادی

۸

علامہ اقبال اور فلسفۂ تصوف

خدا جانے کہنے والا کون تھا لیکن کہا خوب ہے کہ: "تصوف برائے شعر گفتن خوب است"۔ کہنے کو تو صرف یہی کچھ کہا لیکن سچ پوچھو تو کہہ یہ گیا کہ "تصوف برائے شعر گفتن خوب است، اما برائے ہیچ چیز دیگر خوب نیست"۔ بڑا ہی محتاط آدمی تھا، سوچا ہوگا کہ اگر صاف صاف کہہ دیا تو کوئی صوفی کاٹ کھائے گا۔

یہ چار پانچ لفظوں کا چھوٹا سا مقولہ کئی صدیوں کی فارسی (اور اردو) شاعری پر اور ایشیائی فلسفۂ تصوف پر ایک نہایت ہی پر معنی، سبق آموز اور بصیرت افروز تبصرہ ہے۔ صوفیائے کرام اور شعرائے چرخ مقام کے خیالات اور طبائع میں ایک ایسی گہری یگانگت تھی کہ ہوتے ہوتے شاعری اور تصوف بہن بھائی بن گئے اور آپس میں وہ چولی دامن کا ساتھ پیدا کیا کہ کبھی ایک لمحے کے لیے بھی ایک دوسرے سے جدا نہ ہوئے۔ دن رات بھائی بہن کو ابھارنے اور چمکانے میں مشغول رہا۔ محبت بڑھتی گئی اور نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں ایک دوسرے پر قربان ہو گئے اور ایسے یک جسم و یک جان بن گئے کہ دونوں ایک دم پکار اٹھے:

من تو شدم تو من شدی، من تن شدم تو جاں شدی
تا کس نگوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری

صوفیوں نے ایک سینہ زوری یہ کی کہ جا و بے جا عربی اور فارسی کے اس لٹریچر کی، جو فلسفۂ تصوف سے دور کا تعلق بھی نہ رکھتا تھا، صوفیانہ تعبیریں کر کے اسے سرتاپا

تصوف ثابت کرنے کی کوششیں کرتے رہے۔ ان کی یہ بے محل کوششیں بعض صورتوں میں نہایت خطرناک اور ضرر رساں نتائج کی حامل بن گئیں۔ مثال کے طور پر مولانائے روم کو دیکھو۔ اور رنگارنگ کی باتیں ہیں، لیکن اگر کتاب کو بہ نظرِ غور لفظ بہ لفظ پڑھتے جاؤ تو معلوم ہوگا کہ ایک سرے سے لے کر دوسرے سرے تک فلسفۂ جماد ہے اور کچھ نہیں۔ اس امر کی تصریح ایک مفصل بیان چاہتی ہے جو کسی فرصت پر رکھا جاتا ہے۔ لیکن صوفیائے کرام کی اپج ملاحظہ ہو کہ مثنوی کی صوفیانہ شرحیں لکھتے ہوئے وہ افیون گھول کر رکھ دی ہے کہ: ؏

حریفاں را نہ سر ماند و نہ دستار

"مثنوی" تو خیر کس کھیت کی مولی تھی، ان بزرگوں نے قرآن کریم کو تصوف کی کتاب (اور اس کے مصنف کو گویا ایک بہت بڑا صوفی) ثابت کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ مشتے نمونہ از خروارے پر ذرا غور فرمائیے۔ مشرکین و منافقین کے لیے ایک وعید قرآنی ہے: "ولھم عذابٌ عظیم" (اور ان کے لیے ہے بہت بڑا عذاب) بھلا وہ بزرگ جو وحدت وجودی کے قائل ہوں اور کفر و اسلام کی تمیز کرنے والے کو احول کہتے ہوں وہ عذاب و ثواب کو کب ماننے لگے تھے۔ فرماتے ہیں کہ عذاب کا مادہ ہے عذب و عذوبت اور اس کے معنی ہیں شیرینی، اس لیے اس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ ان کے لیے (یعنی کافروں، مشرکوں، منافقوں اور فاسقوں کے لیے) اگلے جہان میں ہوں گی شیرینیاں بہت بہت۔ لیکن ان اللہ کے بندوں نے اتنا بھی نہ سوچا کہ اگر کفار و فجار وہاں جا کر مٹھائیاں کھائیں گے تو صوفی لوگ کیا زہر کھائیں گے۔

اسی طرح کلمۂ توحید کی ایک تاویل بھی قابلِ داد ہے۔ لَآ اِلٰہ اِلَّا اللہ نہیں کوئی معبود مگر اللہ تعالیٰ (یعنی سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کوئی) (سچا) معبود نہیں۔ یہ بزرگ کہتے ہیں کہ اس کلمے کا صحیح ترجمہ یہ ہے کہ "نہیں کوئی معبود مگر وہ خدا ہے" یعنے ہر وہ شخص اور ہر وہ چیز جس کی پرستش ہوتی ہے۔ خواہ وہ سونے چاندی یا پتھر کا بت ہو خواہ آدمی، خواہ درخت ہو خواہ دریا، خواہ پہاڑ ہو خواہ چاند یا سورج، فی الواقع وہ اللہ تعالیٰ ہے۔ سبحان ربی الاعلیٰ۔

بات یہ ہے کہ مسلمان جب تک فتوحاتِ ملکی میں مصروف رہے اور اعلائے کلمۂ حق میں کوشاں، اس وقت تک انھیں تصوف یا دیگر فلسفی مباحث میں وقت صرف کرنے

کی فرصت نہ تھی۔ بقول اکبر (بادنیٰ تغیر)۔

فلسفی بحث + میں نے کی ، ہی نہیں
فالتو عقل مجھ میں تھی ، ہی نہیں

لیکن جب سلطنت وسیع ہوتی گئی اور دنیاوی جاہ و حشمت اور مال و دولت کی فراوانی ہوئی تو لوگ آرام کی زندگی بسر کرنے لگے اور عیش و عشرت میں پڑ گئے۔ پھر اپنے اس طرز عمل کے درست اور برحق ہونے کے ثبوت میں دلیلیں پیدا کرنے کی سوجھی۔ اس دن سے فلسفہ تصوف نے زور پکڑا اور نتیجہ یہ ہوا کہ کفر و اسلام کے تفرقے مٹ گئے حتیٰ کہ : ع

زمینِ شعر میں بس رہ گئی زلفِ بتاں کافر

آخرکار جہد و جہاد کا نام تک باقی نہ رہا اور صرف تصوف ہی تصوف رہ گیا۔ کافروں سے جہاد کرنے کا نام جہادِ اصغر رکھا اور جہاد بالنفس (یا بالفاظِ دیگر خودکشی) کا نام جہادِ اکبر مقرر ہوا۔ صوفیوں نے اور ان کے متبعین نے اس نئی قسم کے جہاد یعنی جہادِ اکبر پر اس قدر زور دیا کہ دوسروں پر فتح حاصل کرنے کی بجائے اپنے آپ کو مفتوح ، مغلوب اور مقہور بنا کر رکھ دیا۔ قوائے جسمانی ، نفسیاتی اور روحانی قطعاً مضمحل ہو گئے اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ جہاں پہلے کفار کو غلام بنایا کرتے تھے ، اب خود کفار کے غلام بن گئے اور غلامی کی سیمیں اور زریں زنجیروں کو (عورتوں کی طرح) پاؤں میں ڈال کر انھیں پازیب سمجھنے لگے۔

خدا بھلا کرے علامہ (شیخ ، ڈاکٹر ، سر) محمد اقبال کا کہ انھوں نے بیسویں صدی ہجری کے آغاز کے ساتھ ہی شاعری کے ایک نئے دور اور ایک علیحدہ رنگ کا آغاز کر دیا ، اور خدا بھلا کرے اس کیفیتِ قلبی کا جس کی برکت سے علامۂ موصوف کے دل میں ، ایک دن جب کہ وہ آرام کرسی پر لیٹے تھے اور عین صوفیانہ زندگی بسر کر رہے تھے ، معاً یہ خیال پیدا ہوا کہ تصوف نے اسلامی شاعری اور اسلامی زندگی پر جو ہمہ گیر اثر پیدا کر دیا ہے وہ ہماری ابتدائی قومی روایات کے قطعاً منافی ہے اور ہمارے اخلاقی ، مدنی اور سیاسی اغراض و مقاصد کے حق میں سمِ قاتل۔ ان کے اپنے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ علامۂ ممدوح کے قلزمِ خیالات میں یہ طوفانِ انقلاب مولانا جلال الدین رومی کے کلام کے مطالعے نے پیدا کیا ہے۔ چنانچہ ان کی پہلی مثنوی (اسرارِ خودی) کی بنا یا بالفاظِ دیگر ان کے تمام فلسفے اور ان کی تمام شاعری کی

+ اکبر الٰہ آبادی کے مصرعے میں مذہبی بحث ہے۔ (مرتب)

بنا مولانا روم کے ان اشعار پر کہی گئی:

زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت — شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست
جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او — آن نورِ روئے موسیٰ عمرانم آرزوست
دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر — کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما — گفت آن کہ یافت می نشود آنم آرزوست

'اسرارِ خودی' کے بعد کا تمام کلام علامہ اقبال کا اسی رنگ میں ہے۔ وہ خودی کو جسے صوفیائے کرام مٹانے کی فکر میں رہتے تھے، سنوارنے اور ابھارنے کی فکر میں رہتے ہیں۔

صوفی کہتے ہیں کہ اور سب کچھ ہے لیکن، ہم کچھ بھی نہیں۔ علامہ اقبال صاحب کہتے ہیں کہ صرف ہم ہی ہم ہیں، اور کچھ بھی نہیں۔ مئے دو سالہ ہیچ ہے اور معشوقِ چاردہ سال ہیچ[1]۔ نارِ جہنم اور باغِ جناں ہیچ ہے اور حور و غلمان ہیچ۔ جو کچھ تم دیکھتے ہو وہ بھی ہیچ ہے اور جو کچھ تم سنتے ہو وہ بھی ہیچ۔ کوہ و صحرا ہیچ ہے اور دشت و دریا ہیچ۔ فلسفۂ مغرب ہیچ ہے اور فلسفۂ مشرق ہیچ۔ دنیا ایک بت خانہ ہے اور جو کچھ اس کے اندر موجود ہے وہ بت خانہ ہیچ ہے اور بت ہیچ۔ اپنے آپ کو دیکھو اور بے خوف چلے جاؤ، کیونکہ یہ جہان بھی ہیچ ہے اور وہ جہان بھی ہیچ۔ نوکِ مژہ سے اپنا راستہ کاٹ کر ہموار کرتے جاؤ کیونکہ منزل و کارواں ہیچ ہے اور ریگِ رواں ہیچ۔ اگر کچھ ہو تو صرف تم ہو اور بس۔

کسی نے سچ کہا ہے: ع

خدا رکھے تمھی تم ہو نظر پڑتی ہے عالم کی

صوفی کہتے ہیں کہ ہماری کائنات ہی کیا ہے۔ ہماری ہستی مستعار شبنم کے ایک قطرے کی مثال ہے کہ ابھی تھا اور ابھی نہیں۔ ہمارا مجاز آفتابِ حقیقت کے سامنے کچھ حقیقت نہیں رکھتا۔

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ ہم ایک قطرۂ شبنم ہی سہی لیکن یہ قطرہ ایک بحرِ ذخار ہے، کہکشاں جس کا ساحل ہے۔ اس قطرہ نما قلزم کی اگر کوئی چھوٹی سی موج بھی جوش میں آجائے تو ساحلِ کہکشاں کے اس پار چلی جائے اور طوفان و طغیان کی وہ قیامت برپا ہو کہ زمین و آسمان اور کون و مکاں بلکہ لامکاں تک کو بہا لے جائے۔ عرش و کرسی کے متعلق یقیناً کچھ نہیں کہا

جا سکتا۔ شاید وہ بچ نکلیں۔

صوفی کہتے ہیں کہ خودی کو چھوڑ دو، کیونکہ تمھاری خودی، تمھاری ہستی اور تمھارا وجود تمھارے اور تمھارے محبوب کے درمیان ایک پردہ ہے۔ جب تک تم اس پردے کو دور نہ کرو گے، اپنے محبوب کے دیدار اور وصال سے محروم رہو گے۔

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ تمھارا محبوب مع اپنے دیدار اور وصال کے جائے بھاڑ میں، تم اپنی خیر مناؤ۔ تم نہ ہو گے تو محبوب تمھارے کس کام آئے گا۔ اپنے آپ کو قربان کر کے اپنے محبوب کو غیروں کے لیے چھوڑ جانا کہاں کی عقل مندی ہے اور کون سی غیرت۔

صوفی کہتے ہیں کہ جب سو سال زندہ رہ کر بھی آخر کار مر جانا ہے تو پھر ابھی مر جاؤ، کیونکہ آج کا کام کل پر چھوڑنا بے وقوفی کی بات ہے۔ علامہ اقبال کہتے ہیں کہ ہرگز نہ مرو۔ اتنا جلدی مر جانا تو بالکل قرینِ مصلحت نہیں۔ سو سال بلکہ ہزار سال کے بعد بھی مرنے کا نام نہ لو۔ کوشش کرو کہ ابد الآباد تک جیتے رہو۔ تاریخِ پیدائش کے تقرر میں تو شاید تمھارا اختیار نہ تھا، تاریخِ وفات خود مقرر کرو۔ اور اگر ملک الموت تاریخِ مقررہ سے پہلے آجائے تو اسے امروز فردا پر ٹالتے رہو مگر قطعی انکار کر کے بنائے مخاصمت پیدا نہ کرو۔

صوفی کہتے ہیں کہ تگ و دو فضول ہے۔ انسان اشرف المخلوقات ہے، جنگلی جانوروں کی طرح روزی کے پیچھے دن رات دوڑتے پھرنا اس کے لیے نازیبا ہے۔ جو کچھ نصیب میں ہے مل ہی جاتا ہے، خواہ وہ پہاڑ کے نیچے مدفون ہی کیوں نہ ہو۔ راحت سکون میں ہے۔ دوڑنے سے چلنا زیادہ آرام دہ ہے۔ چلنے سے کھڑا رہنا زیادہ فرح بخش ہے۔ کھڑے رہنے سے بیٹھ جانا زیادہ راحت رساں ہے۔ اسی طرح بیٹھ جانے سے لیٹ رہنا بہتر ہے اور لیٹ جانے سے سو جانا اچھا ہے۔ اور جب سو جانے میں اتنا آرام ہے تو مر جانے میں تو بے حد لطف ہو گا۔[1]

علامہ اقبال مرنے کو تو بالکل مانتے ہی نہیں۔ سوتے رہنے کو خودکشی، لیٹے رہنے کو زہرِ ہلاہل، بیٹھنے کو سمِ قاتل، کھڑے رہنے کو دشمنِ جاں اور چلنے پھرنے کو مقاصدِ عالیۂ ملّیہ کے لیے ضرر رساں سمجھتے ہیں۔ ان کا نظریۂ حیات یہ ہے کہ دن رات دوڑتے رہو۔ جستجوئے محملِ لیلیٰ میں ہر وقت صحرا نوردی کرتے رہو، اور اگر محملِ لیلیٰ کا کوئی نشان نہ ملے یا محملِ لیلیٰ ہی کوئی نہ ہو یا خود لیلیٰ ہی محروم الوجود ہو، تو پھر اپنے لیے ایک خیالی لیلیٰ

پیدا کرو اور اس خیالی لیلیٰ کے لیے ایک نہایت شان دار، خوبصورت، خوش وضع، خوش قطع اور مرصع، خیالی محمل تیار کرو، اور پھر اپنے کشورِ خیال میں ایک ایسا طویل و عریض بیابان بناؤ جس کی وسعتیں صحرائے عدم و وجود کی لمبائی اور چوڑائی پر خندہ زن ہوں، جس کی حدودِ اربعہ کے تعینات مکان سے نکل کر لامکان کی پہنائیوں سے بھی ماورا ہوں، جس کے چپے چپے پر غولِ بیابان اور خطرۂ جان و ایمان موجود ہو، جس کے سراب بے پایاں میں ریگِ رواں کی موجوں کو دیکھ کر بحرِ اوقیانوس کی موجیں بھی پانی پانی ہو جائیں، جس کے قدم قدم پر ان سابقون الاولون کی ہڈیوں کے ڈھیر لگے ہوں جن کی جانیں یکم اپریل ۱۹۳۲ قبل مسیح سے لے کر ۳۱ مارچ ۱۹۳۲ء بعد مسیح تک اس خونی صحرا میں تلف ہو چکی ہوں۔ پھر اس خیالی بیابان میں اپنی خیالی لیلیٰ کے خیالی محمل کو ایک دشت آشام ناقہ پر لاد کر روانہ کر دو، اور جب محمل کئی ہزار میل آگے نکل جائے تو ننگے پاؤں تم بھی اس کے پیچھے ہو لو۔ اس میں شک نہیں کہ کچھ دور جا کر تمہارے پاؤں چھالوں سے بھر جائیں گے اور تمھاری رفتار خرِ لنگ کی رفتار سے کئی میل فی گھنٹہ کم ہو جائے گی لیکن ہمت نہ ہارو اور آگے آگے بڑھتے چلو (ہاں ہاں بڑھے چلو):

عصا بکف نہ و تکبیرِ فتح خوان و برو
کہ نشنود ز تو ہمت کہ ناتوانائی

صوفی کہتے ہیں کہ خود بینی شرکِ خفی ہے جس کی سرحدیں شرکِ جلی کی سرحدوں سے ملتی ہیں۔ اپنے آپ کو مٹا دو تاکہ پھر اپنے آپ کو دیکھنے کا موقع ہی نہ ملے۔ ہمیشہ اپنے محبوب کو دیکھتے رہو اور اس طرح دیکھتے رہو کہ اس کے دیدار میں محو اور حیران ہو کر رہ جاؤ۔ علامہ اقبال کہتے ہیں کہ اپنے آپ کو دیکھو اور صرف اپنے آپ کو دیکھو اور اس شد و مد سے دیکھو کہ اگر محبوب اپنی تمام نیرنگیوں، اپنے تمام ناز و نخرے، اپنے تمام غمزوں، کرشموں اور عشووں کے ساتھ جلوہ فرما ہو، اور اس زور سے جلوہ فرما ہو کہ اس کے جلوے تحت الثریٰ سے لے کر فلک الافلاک تک تمام کائنات کو معمور کر دیں، تو بھی تم آنکھ اٹھا کر اس کی طرف نہ دیکھو، تاکہ اسے بھی معلوم ہو جائے کہ تم ان خوشامدی عاشقوں میں سے نہیں ہو جنھیں عرفِ عام میں ٹوڈی کہتے ہیں، اور جو ایک ایک جلوے کے لیے کبھی وادیوں میں اور کبھی پہاڑوں پر مارے مارے پھرتے ہیں۔ اگر تم ایسا کرو گے تو یقین جانو کہ وہ

اپنی لن ترانیوں سے باز آجائے گا:

مریضِ طفل مزاجند عاشقاں ورنہ
علاجِ دردِ تغافل دو روزہ پرہیز است

صوفی کہتے ہیں کہ دریا کے کنارے پر مجلسِ سماع و سرود قایم کرد۔ قوالی سنو، کھاؤ پیو، گاؤ بجاؤ، ناچو اور وجد میں آؤ، لیکن پانی کے نزدیک ہرگز نہ جاؤ، کیونکہ دریا کا پانی اکثر بہالے جاتا ہے۔ اور اگر دریا تمھیں بہالے گیا تو طوعاً و کرہاً تمھیں موجوں کے ساتھ لڑنا پڑے گا اور لڑنا شانِ ثقاہت و متانت کے خلاف ہے۔ اور اگر لڑو گے نہیں تو پھر بھی سراسیمگی کی حالت میں بوجہِ اضطرار تم ایسی حرکات کے مرتکب ہو گے جو از روئے اصولِ تصوف لغو اور بیہودہ ہوں گی۔ فلہذا بہتر یہی ہے کہ پانی سے کم از کم پچیس فٹ دور کنارے پر بزم آرائی کیا کرد۔

علامہ اقبال اس خیال سے بالکل اتفاق نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں کہ کنارے پر بیٹھ رہنا بڑی بزدلی ہے اور بزدلی غازیانِ اسلام کے شایانِ شان نہیں۔ ساحل پر مجلس آراستہ کرنے سے آدمی سست ہو جاتا ہے اور ایسی مجلس میں گانے بجانے کا لطف بھی نہیں ہوتا، کیونکہ وہاں سازِ ہستی سے جتنی سریں بھی نکلتی ہیں مدھم، نرم اور سست ہوتی ہیں۔ دل میں بجائے جوش کے رقت پیدا کرتی ہیں اور انسان کو کہیں کا نہیں چھوڑتیں۔ دریا کے کنارے پہنچتے ہی آنکھیں بند کرو اور پانی میں کود پڑو اور اتنی لمبی چھلانگ مارو کہ پنجاب یونیورسٹی کے لانگ جمپ کا ریکارڈ بیٹ کر کے دریا کے عین درمیان جا رہو۔ وہاں پہنچ کر موجوں کے ساتھ لڑنا شروع کرو۔ لاتوں، مکّوں اور طمانچوں سے موجوں کا منھ پھیر دو۔ اسی طرح مدت العمر لڑتے رہو۔ ایسی زندگی کا ایک ایک لمحہ ہزار ہزار سال کے برابر معلوم ہوگا۔ اسی زندگی کا نام حیات جاوداں ہے کہ خواجہ خضر دریاؤں میں رہتے ہیں۔

صوفی کہتے ہیں کہ ہم طالب ہیں اور خدا مطلوب۔ ہم ملک عدم میں تھے کہ ہمارا مطلوب ہم سے جدا ہو گیا۔ اپنے اس گم شدہ محبوب کی تلاش میں ہم ملکِ عدم سے دیارِ وجود میں آئے ہیں اور تا حال اس کی تلاش میں سرگرداں ہیں، اور ابھی کیا معلوم ہے کہ اس جستجو میں اور کون کون سے ملکوں کی صحرا نوردی ہمارے مقدر میں لکھی ہے۔ ہزارہا میل کا سفر پہاڑوں، جنگلوں اور بیابانوں میں ہم پا پیادہ طے کر چکے ہیں۔ ہزارہا میل ٹانگوں اور ٹٹوؤں پر، ہزارہا میل

موٹرکاروں اور موٹر لاریوں پر، ہزارہا میل ریل پر اور ہزارہا میل کشتیوں، جہازوں اور طیاروں میں سوار ہو کر، ہم طے کر چکے ہیں۔ مگر ابھی تک اس یارِ گم گشتہ کا کوئی نشان نہیں ملا۔

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ یہ غلط ہے اور قطعاً غلط۔ اصل بات یہ ہے کہ طالب خدا ہے اور ہم مطلوب۔ ہم اس سے گم ہو چکے ہیں اور وہ ہمیں ڈھونڈھ رہا ہے۔ ہم آگے آگے جا رہے ہیں اور وہ پیچھے پیچھے آ رہا ہے۔ اس سے چھپ چھپ کر وجود و عدم کے مختلف ملکوں میں ہم پھرتے رہے ہیں اور ابھی تک پھر رہے ہیں۔ لیکن ہر ملک میں اور ہر زمانے میں (اور بقول بعض ہر جہنم میں) ہم مختلف جامے بدلتے رہے ہیں تاکہ ہمارا طالب ہمیں آتے جاتے کہیں پہچان نہ لے۔ ہمارے فراق میں اس کی حالت ناگفتہ بہ ہے۔ وفورِ اشتیاقِ ملاقات میں وہ عجیب عجیب حرکتیں کرتا ہے۔ دن بھر سورج کا دیا لے کر اور رات بھر چاند کا چراغ جلا کر وہ ہمیں ڈھونڈتا پھرتا ہے۔ کبھی رعد کی زبان سے گرج گرج کر ہمیں بلاتا ہے، کبھی برق کی آنکھوں سے ہمیں دیکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ کبھی برگ لالہ و گل پر اپنا پیغام لکھ جاتا ہے۔ کبھی قمریوں، طوطیوں اور عندلیبوں کے سینے میں نالہ و فریاد کرتا ہے تاکہ ہمیں اپنے دردِ دل سے آگاہ کرے۔ شوقِ دیدار میں ہمہ تن آنکھ بن کر کبھی گلِ نرگس کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور کبھی بادام کی۔ ہمارے ہجر میں ہر صبح کے وقت نفسِ صبح کی صورت میں اس کے درد آشنا سینے سے آہیں نکلتی ہیں۔ نہ معلوم لوگ اسے بے نیاز کیوں کہتے ہیں۔ حقیقت میں وہ ہم سے زیادہ نیاز مند ہے اور گرفتارِ آرزو۔ ہمارے عشق میں اس کی حالت اگر قابلِ رحم ہے تو ہمارا اندازِ معشوقانہ قابلِ داد کہ صبحِ ازل سے لے کر آج تک وہ ہماری تلاش میں ہے لیکن ہم اسے نہیں ملتے اور ارادہ ہے کہ شامِ ابد تک نہ ملیں گے۔

صوفی کہتے ہیں کہ چیونٹی بنو تاکہ لوگ تمھیں پاؤں کے نیچے روند کر زندانِ ہست و بود سے نجات دلائیں۔ بھِڑ نہ بنو کیوں کہ اگر بھڑ بنو گے تو خواہ مخواہ کسی کو ڈنک مارو گے۔ وہ بچارہ درد سے چیخے چلائے گا اور ممکن ہے کہ اس کی بددعا سے تم، بلکہ بھڑوں کی تمام قوم، قہرِ الٰہی کی مستوجب بن جائے۔ بھیڑ بنو تاکہ لوگ تمھارے بالوں سے گرم کپڑے بنا کر موسمِ سرما کی شدت سے اپنے تن بدن کو محفوظ کر سکیں اور تمھارے گوشت سے اپنا پیٹ بھر سکیں۔ بھیڑیا نہ بنو، کیوں کہ اگر بھیڑیا بنو گے تو ناچار روزانہ کئی جانوروں کو ہلاک کرد

گے اور ان کی بد دعائیں لو گے۔ مچھلی بنو تاکہ آدمی تمھیں پکڑ پکڑ کر کھائیں، اپنا اور اپنے بچوں کا پیٹ پالیں۔ نہنگ نہ بنو ورنہ انسانوں اور مچھلیوں کی ہلاکت کا باعث بنو گے اور یہ فعل نہایت قبیح ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

علامۂ اقبال کہتے ہیں کہ چیونٹی نہ بنو ورنہ لوگ تمھیں پاؤں کے نیچے کچل کر مار ڈالیں گے۔ بھڑ بنو اور جو کوئی سامنے آئے اسے ڈنک مارو۔ بھیڑ نہ بنو ورنہ لوگ تمھیں مار کر کھا جائیں گے۔ بھیڑیا بنو تاکہ جو کوئی بھیڑ ملے تو اسے ہڑپ کر جاؤ اور آدمی ملے تو اسے چٹ کر جاؤ۔ شبنم کا قطرہ نہ بنو ورنہ کوئی حقیر سا پرندہ آ کر تمھیں پی لے گا۔ ریزۂ الماس بنو تاکہ پرندوں کی چونچ توڑ سکو۔ ہرن نہ بنو، شیر یا چیتا بنو، سانپ بنو، اژدہا بنو۔ عقاب بنو، شہباز بنو۔ الغرض اگر جمادی زندگی پسند ہو تو پتھر بنو تاکہ کسی کا سر توڑ سکو۔ حیوانی جامے میں رہنا چاہو تو کسی قسم کا کوئی درندہ بن جاؤ تاکہ باقی جانوروں کو چیر پھاڑ سکو۔ سست عناصر صوفیوں کی باتیں نہ سنو، وہ اپنی جان کے بھی دشمن ہیں اور تمھاری جان کے بھی۔

ہم نہیں کہہ سکتے کہ صوفی سچ کہتے ہیں یا اقبال۔ البتہ اتنا ضرور ہے کہ جہاں صوفیوں کا کلام پڑھ کر دل سرد ہو جاتا ہے اور جی چاہتا ہے کہ دنیا کے شور و غوغا سے دور ہو کر کہیں گوشۂ تنہائی میں جا کر بیٹھ جائیں اور سامنے حقہ اور چائے کی پیالی رکھ کر رباعیاتِ عمرِ خیام پڑھتے رہیں، وہاں علامۂ اقبال کا کلام سن کر خون میں گرمی پیدا ہو جاتی ہے اور جی چاہتا ہے کہ تیغ بدست ابھی اٹھ کر کہیں نکل جائیں اور جہاں کوئی "سلطنت جم" ملے اس پر ٹوٹ پڑیں۔

لیکن اقبال کی شاعری اور فلاسفی اور زندگی کا سب سے بڑا لطیفہ یہ ہے کہ جہاں ان کی شاعری اور ان کی فلاسفی سراسر مجاہدانہ اور غیر صوفیانہ ہے، وہاں ان کی زندگی سراپا صوفیانہ ہے۔ قوم کو خودی کی تعلیم دیتے ہیں اور 'اسرارِ خودی' کے نکتے بیان کرتے ہیں لیکن خود بے خود طرح کے انسان ہیں۔ ہمیں کہتے ہیں کہ اپنے آپ کو دیکھو، اپنے آپ کو پہچانو، اور اپنے آپ کو محکم و مستحکم بنانے کی قطعاً کوئی کوشش نہیں کی۔ اپنے آپ کو دیکھتے، پہچانتے اور محکم و مستحکم بنانے کی کوشش کرتے تو دن رات ایک ایسی کوٹھی میں، جس کی چھتیں اور دیواریں محض ان کی فلاسفی اور شاعری کی برکت سے کھڑی ہیں، کب کی بیٹھ گئی ہوتیں۔ آرام کرسی پر لیٹے نہ رہتے بلکہ یورپ کے تمام ممالک کی سیر کرتے مصر جاتے، ایران جاتے، افغانستان جاتے۔ جا بجا تقریریں کرتے، لیکچر دیتے اور دنیا کو بتاتے کہ ان کا فلسفہ کیا

ہے اور ان کی شاعری کیا۔ اگر ایسا کرتے تو دنیا کے تمام ملک ان کی قدردانی کرتے۔ ان کے نام کی سوسائٹیاں بناتے، ان کے مجسمے تیار کر کے چوراہوں پر نصب کرتے، بلکہ ان کے بت بنا کر ان کی پرستش کرتے۔ ان کی کتابوں کو لاکھوں کی تعداد میں چھپواتے اور خریدتے۔ آج زمانہ الحقیقت بے خودی کا نہیں، اپنی خودی کے پراپیگنڈا کرنے کا زمانہ ہے۔ جو قومیں اپنی خودی کا پراپیگنڈا کرتی ہیں وہ دوسری قوموں پر حکمرانی کرتی ہیں۔ جو افراد اپنی خودی کا پراپیگنڈا کرتے ہیں، باقی افراد سے اپنی پرستش کراتے ہیں۔ جو قومیں بے خودی کے نشے میں چور ہو رہی ہیں وہ غلامی کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہیں، خواہ وہ ملت اسلامیہ کی طرح نہایت شاندار روایات کی حامل ہی کیوں نہ ہوں۔ اور جو افراد صہبائے خودی کے نشے سے محروم رہ کر گھروں میں بند پڑے ہیں، ان کو کوئی پوچھتا ہی نہیں، خواہ علم و فضل، شعر و سخن اور فلسفے میں علامہ اقبال کی طرح ان کی مجددانہ حیثیت کا پایہ ساتوں آسمان سے بھی بلند تر کیوں نہ ہو۔ نہایت افسوس کی بات ہے کہ 'اسرارِ خودی' اور 'رموزِ بے خودی' کے باوجود، 'بانگِ درا' اور 'پیامِ مشرق' کے باوجود، 'زبورِ عجم' اور 'جاوید نامہ' کے باوجود، علامہ اقبال اب تک نہ اپنے آپ کو دیکھ سکے اور نہ اپنے آپ کو پہچان سکے۔ آج جب کہ جاوید نامہ شائع ہو چکا اور علامہ اقبال کا علمی معراج تکمیل پا چکا، مولانا جلال الدین رومی کی روحِ پُر فتوح ایک "آشنایانہ" انداز سے علامۂ موصوف سے مخاطب ہو کر بصد حسرت و یاس یہ شعر پڑھتی ہو گی:

تو کارِ زمیں را نکو ساختی
کہ با آسماں نیز پرداختی

کہا جا سکتا ہے کہ طلب و جاہ و حشمت و مال و دولت اور نام و شہرت ایک صاحبِ کمال مرد کا شیوہ نہیں اور نہ ان چیزوں کی تلاش استحکام خودی کی تعریف میں آ سکتی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ درست ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ علامہ اقبال اس کے جواب میں فرمائیں کہ:

خودی را مردم آمیزی دلیلِ نارسائی ہا — تو اے دردِ آشنا بیگانہ شو از آشنائی ہا
بدرگاہِ سلاطین تا کجا ایں چہرہ سائی ہا — بیاموز از خدائے خویش نازِ کبریائی ہا

محبت از جواں مردی بجائے می رسد روزے ۔۔۔ کہ اُفتد از نگاہش کارِ دِل ربائی ہا
چناں پیشِ حریم او کشیدم نغمۂ دردے ۔۔۔ کہ دادم محرماں را لذتِ سوزِ جدائی ہا
ازاں بر خویش مے بالم کہ چشم مشتری کور است ۔۔۔ متاعِ عشق نافرسودہ ماند از کم روائی ہا
بیا بر لالہ پا کوبیم و بے باکانہ مے نوشیم ۔۔۔ کہ عاشق را بحل کردند خونِ پارسائی ہا
بروں رو از مسلماناں، گریز اندر مسلمانی ۔۔۔ مسلماناں روا دارند کافر ماجرائی ہا[۵۹]

لیکن اس کا کیا جواب کہ ایک مجددِ فن کے لیے اپنے خیالات کی عالم گیر تبلیغ فرضِ اولین ہے۔ علامۂ ممدوح کے فلسفیانہ اور شاعرانہ اسرار و رموز کی اشاعت جب تک اتنی وسیع نہ ہو کہ ہر ملک، ہر گھر اور ہر فردِ بشر تک اسے پہنچا دیا جائے، اس وقت تک یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کے مشن کی تکمیل ہو چکی یا ان کا پیغام جہاں جہاں پہنچانا چاہیے تھا وہاں وہاں پہنچایا جا چکا۔ پھر جب اس کام کو علامۂ موصوف خود سرانجام دینے کی فکر نہ کریں گے تو اور کون کرے گا۔

پھر سب سے زیادہ افسوس کی بات یہ ہے کہ علامۂ ممدوح ایک ایسے ملک میں پیدا ہوئے جو مردم شناس نہیں، ایسے زمانے میں پیدا ہوئے جس میں قدردانی نہیں اور ایسی قوم میں پیدا ہوئے جسے زندہ اقوام کی فہرست سے مدتیں ہوئیں خارج کر دیا گیا ہے۔ ہندوستانی دل و دماغ اس زمانے میں جس ذہنیت سے معمور ہے اس سے کچھ توقع رکھنی ہی فضول ہے، اور مسلمانوں کی آج کل جو حالت ہے وہ حد درجہ یاس انگیز ہے۔ ملک میں اور خاص کر مسلمانوں میں اگر کچھ احساس باقی ہوتا تو آپ دیکھتے کہ اقبال کے پیغام کو گھر گھر پہنچانے کے لیے ہندوستان میں متعدد جماعتیں ایک خاص نظام کے ماتحت کام کر رہی ہوتیں اور کلامِ اقبال کا اس قدر پراپیگنڈا ہوتا کہ ان کی کتابوں کے سینکڑوں ایڈیشن مختلف شکلوں اور مختلف رنگوں میں شائع ہو کر ان کے نسخے ہر خواندہ آدمی کے ہاتھوں میں پہنچ چکے ہوتے۔

ابھی کچھ نہیں گیا۔ آج بھی اگر ہندوستان اور ہندوستان کے مسلمان ایران اور افغانستان کے ساتھ مل کر اس کام کے سرانجام دینے کا بیڑا اٹھا لیں تو تلافی مافات ہو سکتی ہے تمام ملکی اور ملی اخبارات اور رسالے اگر ذاتیات سے دور رہ کر اور معاصرانہ رشک و حسد کے اثرات سے محفوظ ہو کر اس کام کو خدا کا نام لے کر شروع کر دیں تو سب کچھ ہو سکتا ہے۔ اخبار اور رسالے جہاں ہر سال سالنامے اور دیگر کئی قسم کے نمبر نکالتے رہتے ہیں اگر گاہے گاہے اس پراپیگنڈے

کے لیے بھی خاص نمبر نکالنے شروع کر دیں تو ملک اور قوم کی بہترین خدمت کر سکتے ہیں۔
'نیرنگِ خیال' والوں نے اس مسلک پر پہلا قدم اٹھا کر گویا اپنے تمام معاصرین کو زبانِ حال سے کہہ دیا ہے کہ "ایجاد ہمارا کام تھا، اب تقلید آپ کا کام ہے۔"

علامہ اقبال چونکہ خود تقلید کے قائل نہیں اور اپنے تمام اقوال و افعال میں اپنی آزادانہ رائے سے کام لیتے ہیں اس لیے فرماتے ہیں:

نکردم گدیۂ چشمے ز افلاطون و فارابیؒ
بچشمِ خود تماشائے جہانِ رنگ و بو کردمؒ

اس لیے امید ہے کہ دوسرے رسالوں اور اخبارات کے ایڈیٹر اس کام میں، جو علامۂ موصوف کے متعلق ہے، محض کورانہ تقلید سے کام نہ لیں گے۔ بلکہ اپنے اپنے رسالوں اور اخباروں کے اقبال نمبر نہایت مجددانہ شان سے نکالنے کی کوشش کریں گے تاکہ گوناگوں جدت و ندرت کی بدولت اس نیک کام میں انھیں پوری پوری کامیابی حاصل ہو سکے۔

(نیرنگ خیال، اقبال نمبر، ۱۹۳۲ء)

اکرام الحق سلیم

۹

فلسفۂ اقبال

در دیدۂ معنی نگہاں حضرتِ اقبال
پیغمبری کرد و پیمبر نتواں گفت
(گرامی)

مغرب کے نقادانِ سخن کہتے ہیں کہ "زمانہ اپنی رفتار کے مطابق شاعر پیدا کرتا رہتا ہے اور ہر شاعر اپنے زمانے کے حالات کا ایک مجسمہ ہوتا ہے۔" شاعری کی تاریخ اس دعوے کا ایک بین ثبوت پیش کرتی ہے اور اقوامِ عالم کے مختلف زمانوں کی حالت اس کی صداقت کی ایک مکمل دلیل ہے۔

جب کسی قوم میں شجاعت اور جواں مردی کا جوہر کمال پر ہوتا ہے۔ اس کے افراد میدانِ کارزار کو عیش و نشاط کا ایوان خیال کرتے ہیں شمشیر کی عریانی ہلالِ عید کی "تابانی کا لطف پیدا کرتی ہے تو شاعر نعرۂ جنگ بلند کرتا ہے اور قتل و غارت کا طبل بجاتا ہوا اٹھتا ہے۔ وہ گوہر افشاں نہیں شرر ریز ہوتا ہے۔ اس کے منہ سے پھول نہیں جھڑتے چنگاریاں برستی ہیں۔ اس کے اشعار خنجر براں سے تیز تر ہوتے ہیں۔ اس کی شعلہ بیانی میں ایک داستانِ شجاعت پنہاں ہوتی ہے جو ملکوں اور قوموں کو زیر و زبر کرتی ہے۔ اس نوع کے شاعر ازمنۂ تاریک میں سینکڑوں کی تعداد میں پیدا ہوئے۔ سپارٹا کی فتوحات کا باعث ایک نحیف البدن شاعر تھا جسے یونانیوں نے فوجی خدمت کے ناقابل سمجھ رکھا تھا۔ عرب کا نابینہ شاعر قیس اعشیٰ قبیلوں کی قسمت کا مالک سمجھا جاتا تھا، کیونکہ اس کا ایک شعر ہنگامۂ قتال کی آتش افروزی کے لیے کافی تھا۔

قوم کی ہستی میں ایک اور دور آتا ہے جب قوم حکمران ہوتی ہے۔ اس وقت جدوجہد زندگانی اور مقابلے کا فقدان قوائے حیات میں اضمحلال اور سکون پیدا کر دیتا ہے اور ابتدائی ذوقِ نشو و نما مسلکِ قناعت سے متبدل ہو جاتا ہے۔ شاعر ایک بے قاعدہ ہستی ہوتی ہے جو اربابِ دولت اور ثروت کی چوکھٹ پر جبیں سائی کرتی رہتی ہے۔ صنفِ شاعری میں قصائد اور غزل کو فروغ ہوتا ہے مگر اول الذکر کسی صاحبِ اقبال کی تعریف اور توصیف اور موخر الذکر حسن و عشق کے چرچے کی نذر ہوتی ہے۔ حقیقتہً شاعری میں ایک تنزل شروع ہو جاتا ہے جس کی ابتدا قوم کے آفتابِ ترقی کے زوال کے ساتھ ہونے لگتی ہے۔

اس حالت سے گرنے پر ایک تیسرا دور آتا ہے جب قوم کی حالت ایک عبرت انگیز انجام کو پہنچ چکتی ہے۔ اسے اپنی پستی اور تنزل کا کوئی احساس نہیں ہوتا۔ غیر ٹھوکریں مارتے ہیں۔ ظلم کرتے ہیں، ان کا حق دبا بیٹھتے ہیں مگر افرادِ قوم کچھ ایسے قعرِ مذلت میں گرے ہوتے ہیں کہ چپکے سے بے شرمی کی باتیں سہے جاتے ہیں، اور اپنے انحطاط کو انتہائی تہذیب اور اپنی بے غیرتی کو قناعت اور صبر کے الفاظ سے ادا کرتے ہیں۔ اس وقت نظامِ طبعی کے توازن کو قایم رکھنے کے لیے قدرت کروٹ بدلتی ہے اور اس زمینِ شور سے ایسے پیغمبرانِ سخن اٹھاتی ہے جو اپنی اعجاز بیانیوں سے نیم مردہ قوم کے یخ بستہ جذبات کو سخن کی آگ سے گرما دیتے ہیں اور ملت کی مردہ رگوں میں خونِ زندگی کی ایک لہر دوڑا دیتے ہیں۔ قوم کو اسلاف کے کارناموں کی خبر دے کر یقین دلاتے ہیں کہ اس قوم میں اب تک بھی ترقی کے اجزا موجود ہیں:

تو از دمیدنِ گل و لالہ نا امید مشو
کہ شاخِ زندگیٔ ما ہنوز نمناک است

جب ملتِ بیضا کا آفتابِ ترقی "توارت بالحجاب" ہو گیا اور "رفتہ رفتہ افرادِ قوم پر فسردہ، سست رگ اور زندگی سے گریز کرنے والی عجمیت غالب آگئی" اور ان کے طبائع پر مسلسل جمود و سکون مستولی ہو گیا، یعنی جیسا کہ علامہ اقبال اس کا خاکہ کھینچتے ہیں:

ابلہی در دشتِ خویش از راہ رفت	از دم او سوزِ اِلّا اللہ رفت
مصریاں افتادہ در گردابِ نیل	سست رگ تورانیاں ژندہ پیل

آلِ عثماں در شکنجِ روزگار — مشرق و مغرب زخونش لالہ زار
مسلمِ ہندی شکم را بندہ اے — خود فروشے دل زدیں برکندہ اے
در مسلماں شانِ محبوبی نماند — خالد و فاروق و ایوبی نماند

تو اس وقت ملت کو بیدار کرنے اور آیۂ انتم الاعلون تعین اور استحکام کے لیے ضروری ہوا کہ ایسے ایسے رسولانِ سخن اٹھیں جو قوم میں حسیاتِ نفس و حیات کا اعادہ کر دیں۔

ہندوستان کی اسلامی دنیا میں حالی اس سلسلے کا پہلا پیغام بر تھا جس نے اپنے دل گداز نعروں سے خوابیدہ قوم کو جگایا۔ اکبر کے طعنہ زن اور پر درد نغموں نے اس پر تیل چھڑکا، مگر یہ علامۂ اقبال ہی کا حصہ تھا کہ ان کی شعلہ نوائی سے یہ آگ دنیائے اسلام کے گوشوں تک پہنچی۔ وہ خود فرماتے ہیں :

زجانِ بے قرار آتش کشادم
دلے در سینۂ مشرق کشادم
گلِ او شعلہ راز از نالۂ من
چو برق اندر نہادِ او فتادم

ملت کی پر درد اور عبرت انگیز تباہی کو دیکھ کر اقبال خون کے آنسو رو دیا اور سب سے پہلے اس کی دقیقہ رس نگاہ نے حیرت انگیز ژرف بینی سے محسوس کیا کہ یورپ کی مادی تہذیب دنیا کو بامِ ترقی کی طرف نہیں بلکہ غارِ تنزل کی طرف لے جا رہی ہے۔ دولت کی قدر پرستش کے درجے کو پہنچ چکی ہے۔ افراد میں جذبۂ روحانیت بالکل مفقود ہو چکا ہے اور مادیت مذہب کے خلاف مکمل جنگ کر رہی ہے۔ نتیجہ ظاہر تھا۔ اقبال نے یورپ کو متنبہ کیا :

دیارِ مغرب کے رہنے والو، خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو، وہ اب زرِ کم عیار ہوگا

'طلوعِ اسلام' میں بھی فرمایا :

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی
یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

علامۂ اقبال کی شاعری کا مطمحِ نظر خصوصاً اسلامی ہے اور وہ اپنے گراں قدر اصول

ترقی کی تعلیم کے لیے آیاتِ شریفہ، احادیثِ صحیحہ اور آثار سلف کے استنباط سے اکثر کام لیتے ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ ان کے اشعار کے معنی کے صحیح ادراک کے لیے قرآنِ حکیم اور احادیث اور اسلامی تواریخ سے اچھی خاصی واقفیت لازمی ہے۔ ان کا ایک خاص طرز یہ ہے کہ قوم کے گزشتہ کارناموں کو یاد دلا کر ان کے تقابل سے، اسے اپنے موجودہ انحطاط کا احساس کرانا چاہتے ہیں:

اے پریہا جوہر اندر قافِ تو
ذوالفقارِ حیدر از اسلافِ تو[۱]

ملت کے قوائے حیات کے احیا کے لیے ان کے نزدیک صرف ایک تدبیر ہو سکتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہم نبیِ عرب کی طرف متوجہ ہوں اور رسولِ عربی کے احکام کی پیروی اپنا خاصہ بنا لیں۔ فرماتے ہیں:

دل بہ سلمائے عرب باید سپرد — تا دمد صبحِ حجاز از شامِ کرد
از چمن زارِ عجم گل چیدہ ای — نو بہارِ ہند و ایراں دیدہ ای
اندکے از گرمیِ صحرا بخور — بادۂ دیرینہ از خرما بخور[۱]

اخوتِ اسلامی

یہ مسلّم امر ہے کہ ملتِ بیضا اپنی موجودہ پراگندہ صورت میں اقوامِ مخالف کے حملوں سے مشکل سے جانبر ہو سکتی ہے۔ اس کے تسلسل اور استحکام کا راز فقط اس کے اجتماع میں مضمر ہے۔ علامہ اقبال 'پیامِ مشرق' کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ:

"اس وقت دنیا میں، اور بالخصوص اسلامی ممالک میں[۱]، ہر ایسی کوشش جس کا مقصد افرادِ اقوام کی نگاہ کو جغرافی حدود سے بالاتر کر کے ان میں ایک صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تجدید[۱] اور تولید ہو، قابلِ احترام ہے[۱]۔"

اور یہی مقصود علامہ اقبال کی تمام ترسعی کا ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ ملت کے پراگندہ افراد کو ایک ہی رشتے میں منسلک کر دیں تاکہ "انفرادی اعمال کا تباین اور تناقض مٹ کر تمام قوم کے لیے ایک قلبِ مشترک پیدا ہو جائے[۱]" اور انما المومنون اخوۃ[۱] کا اصلی مفہوم عوام کے دلوں میں جاگزیں ہو۔ فرماتے ہیں:

نہ افغانیم و نے ترک و تتاریم
چمن زادیم ، از یک شاخساریم
تمیزِ رنگ و بو بر ما حرام است
کہ ما پروردۂ یک نوبہاریم[۱۵]

اسلام بذاتہ ایک ہمہ گیر اخوت اور الفت کا مرکز ہے اور اس کا مدعا یہ ہے کہ اس کے منتشر افراد ایک ہی شیرازے میں مجتمع نظر آئیں۔ اس عظیم الشان مقصود کے حصول میں اسلام ملک و ملت کی قیود اور نہایت مکانی سے آزاد ہے :

قلبِ ما از ہند و روم و شام نیست
مرز و بومِ او بجز اسلام نیست
عقدۂ قومیتِ مسلم کشود
از وطن آقائے ما ہجرت نمود[۱۶]

یاس اور حزن

علامۂ اقبال کے نزدیک استحکامِ حیات تخلیق و تولیدِ مقاصد سے وابستہ ہے۔ یاس و حزن اُم الخبائث اور قاطعِ حیات ہیں۔ اور جیسا کہ وہ خود فرماتے ہیں، صرف توحید ہی ان امراضِ خبیثہ کا ازالہ کر سکتی ہے۔ ان کا ہر شعر شعاعِ امید و آرزو سے تابندہ نظر آتا ہے۔ اگرچہ وہ خود ملتِ بیضا کے ظاہری اور باطنی اضطراب سے متاثر ہیں اور اس کے مصائب پر اشک ریز، تاہم آیۂ لاتقنطوا[۱۷] پر انھیں کامل بھروسا ہے اور وہ محسوس کرتے ہیں :

مرگ را ساماں ز قطعِ آرزو است
زندگانی محکم از لاتقنطوا است[۱۸]

حضرتِ اقبال ہمہ تن اس کوشش میں مصروف ہیں کہ مسلمانوں کو یاس کے خواب آور اثر سے نجات دلا کر ان کے دلوں کی ظلمت کو امید کی تنویر سے متبدل کر دیں تاکہ پھر قوم کے افراد جذبۂ عمل اور جاں فروشی سے متمیز نظر آئیں :

اے کہ در زندانِ غم باشی اسیر   از نبی تعلیمِ "لاتحزن" بگیر[۱۹]

جد و جہد زندگانی کا فقدان انحطاط کا پیش خیمہ ہے اور افرادی یا ملی زندگی کے تدریجی نشو و نما اور تسلسل کا راز فقط تعینِ عمل سے وابستہ ہے۔ علامۂ اقبال اس نکتہ کو بارہا بیان فرماتے ہیں مگر بہترین پیرایہ اس شعر میں اختیار کیا ہے :

پختہ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی
ہے یہی اے بے خبر! رازِ دوامِ زندگی[۲۲]

یاس ہی ایک ایسی چیز ہے جو عمل کے لیے سمِ قاتل کا حکم رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام تصنیفات جن میں یاس اور حزن کا عنصر مستولی ہو، قوموں کے جادۂ ترقی میں عوائق پیدا کر دیتے ہیں، حتیٰ کہ ان خیالات کی توسیع سے معتدبہ جسمانی اور روحانی تنزل رونما ہو جاتا ہے۔ عجمی تصوف کے زیرِ اثر جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں یہ عنصر نمایاں ہے :

آں نہالِ سربلند و استوار
مسلمِ صحرائیِ اشتر سوار
آں چناں کاہید از بادِ عجم
ہم چو نے گردید از بادِ عجم[۲۳]

باوجود ان تمام مشکلات کے جو اس وقت دنیائے اسلام کو محتوی ہیں اور جن کا انھیں کامل احساس ہے، حضرتِ اقبال اسلام کے لیے ایک منور مستقبل کی پیش گوئی فرماتے ہیں اور بار بار مسلمانوں کو فہمایش کرتے ہیں کہ خدا کی رحمت سے انھیں ناامید نہیں ہونا چاہیے۔ وہ وقت قریب آنے والا ہے جب آفتابِ اسلام پھر قدیم سطوت اور درخشندگی سے طلوع ہوگا۔ فرماتے ہیں :

کھول کر آنکھیں مرے آئینۂ گفتار میں
آنے والے دور کی دھندلی سی اک تصویر دیکھ

مسلم استی سینہ را از آرزو آباد دار
ہر زماں پیش نظر "لایخلف المیعاد" دار[۲۴]

خود اعتمادی و خودداری

خود اعتمادی اور خودداری کا عدم وجود انحطاطِ قومی کا لازمی نتیجہ ہے۔ جب کسی قوم میں تنزل رونما ہوتا ہے اس کے افراد میں جذبہ غیرت اس قدر مفقود ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی ذلت اور فرومایگی کے احساس سے قاصر ہوتے ہیں۔ ہر چیز میں انھیں اغیار کا دست نگر ہونا پڑتا ہے، حتیٰ کہ اپنی ترقی کے لیے بھی دوسروں کی یامردی پر حصر کرنے لگ جاتے ہیں۔ بہر حال یہ انھیں محسوس کر لینا چاہیئے کہ قوم کی خارجی ترقی اس وقت تک ظہور پذیر نہیں ہو سکتی جب تک کہ ترقی کے اجزا کا استیناف اس کے افراد کے دلوں میں نہ ہو اور بلا استظہار غیرے وہ اس کے حصول میں کوشاں نہ ہوں۔

حضرتِ اقبال نے خود اس نکتے کو 'پیام مشرق' کے دیباچے میں بخوبی واضح کر دیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ:

'... زندگی اپنی حوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی، جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو۔ اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی، جب تک کہ اس کا وجود انسانوں کی ضمیر میں متشکل نہ ہو۔ فطرت کا یہ اٹل قانون، جس کو قرآن نے " ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیر وا ما بانفسہم " کے سادہ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہے، زندگی کے فردی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے اور میں نے اپنی فارسی تصانیف میں اس صداقت کو مدِنظر رکھنے کی کوشش کی ہے۔'[1]

غرض کہ اقوام و افراد کا تسلسل جہاد، دوامِ عمل، پختگی یقین اور احساسِ خودی پر مبنی ہے:

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است
ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است[2]

اور 'انا' کی حفاظت، اس کی تربیت اور استحکام کا راز خودداری اور استغنا سے وابستہ ہے۔ سوال خودی کو ضعیف کر دیتا ہے، قوائے حیات میں اس سے جمود پیدا ہو جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ سرمحمد اقبال خود داری کے بہت زبردست حامی ہیں اور بار بار اس کی تلقین مختلف پیرایے میں فرماتے ہیں:

تو اگر خود دار ہے منت کشِ ساقی نہ ہو

عین دریا میں حباب آسا نگوں پیمانہ کر

خضرِ راہ میں فرماتے ہیں:

مومیائی کی گدائی سے تو بہتر ہے شکست

مورِ بے پر! حاجتے پیشِ سلیمانے مبر

ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ بحالتِ سواری اشتر حضرت فاروقِ اعظمؓ کا تازیانہ ہاتھ سے گر گیا۔ اسے زمین پر سے اٹھانے کے لیے آپ خود زمین پر اترے اور اس معمولی کام کے لیے بھی کسی کا احسان گوارا نہ فرمایا۔ اس واقعے کی طرف تلمیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

خود فرود آ از شتر مثلِ عمرؓ

الحذر! از منتِ غیر الحذر[۲۷]

علامۂ اقبال خود بھی بہت مستغنی المزاج واقع ہوئے ہیں۔ چنانچہ اپنے متعلق فرماتے ہیں:

من فقیرِ بے نیازم، مشربم این است و بس

مومیائے خواستن نتواں، شکستن می تواں[۲۸]

اقبال کا فلسفہ خالص اسلامی فلسفہ ہے اور اقبال کا تخیل اور احساس اسلام سے وابستہ ہے۔ ڈکنسن صاحب اور ان کے ہم خیال نقاد فلسفۂ اقبال کو یورپ کے فلسفے کے زیرِ اثر ٹھہرانے کی کتنی ہی کوشش کیوں نہ کریں، اور ان کے "نائبِ حق" کے تخیل کو نیٹشے کے "فوق الانسان" کا مرہونِ منت کیوں نہ سمجھیں، مگر لاحاصل۔ سوائے اس کے کہ ان کی لاعلمی ثابت ہو، اور کوئی مفاد نہیں۔ ایسے خیالات کی تردید تو علامۂ اقبال نے خود "کوئسٹ" میں کر دی ہے۔ لکھا ہے:

"مقامِ تاسف ہے کہ مغرب اسلامی فلسفے سے اس قدر ناآشنا ہے کہ اگر مجھے اس بحث پر ایک ضخیم کتاب لکھنے کی فرصت ہوتی تو میں یورپ کے علمائے فلسفہ کو بتا سکتا کہ ہمارے اور ان کے فلسفے میں کس بڑی حد تک

اشتراک ہے۔"

علامۂ اقبال کے نزدیک انسان ایک مستتر طاقت کا مرکز ہے جس کے ممکناتِ زندگی ایک خاص طریق پر عمل پیرا ہونے سے ترقی پا سکتے ہیں۔ رسولِ اکرمؐ نے فرمایا ہے: "تخلقوا باخلاق اللہ" (اپنے اندر اخلاق اللہ پیدا کرو)۔ انسان جتنا ہی کہ خدا کے نزدیک تر ہو جاتا ہے، اتنا ہی کامل تر ہو جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ وہ فنا فی اللہ ہو جاتا ہے بلکہ اللہ کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے: ع

یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

زندگی ایک حرکتِ جذب ہے، ایک سعیِ آزادی، اک انتہائے سعیٔ انسانی، جو اپنی پیش روی میں اپنے راستے کی رکاوٹوں کو خود اپنے اندر جذب کر کے دور کر دیتی ہے۔

زندگی کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ مادہ ہے یا یوں کہیں کہ نیچر، تاہم نیچر اس لحاظ سے کہ وہ زندگی کی اندرونی طاقتوں کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ عدم سے وجود میں آئیں، اپنی ذات میں "شر" نہیں۔ انسان کے اندر زندگی کا مرکز "خودی" یا "انا" ہے۔ اس کی توسیع اور تربیت جدوجہد سے وابستہ ہے اور اس کا استحکام "عشق" سے ہے۔ "عشق" کا استعمال بہت وسیع معنوں میں ہونا چاہیے۔ خودی کو اپنی تکمیل میں تین مراحل طے کرنے پڑتے ہیں:

مرحلۂ اوّل اطاعت، مرحلۂ دوم ضبطِ نفس، مرحلۂ سوم نیابتِ الٰہی۔ ذوقِ عمل کا عدم وجود انحطاط کا پیش خیمہ ہے، اس لیے تمام ایسی چیزوں سے، جو خودی کو ضعیف کر دیں، احتراز واجب ہے۔ ادبیات، مذہب، اخلاقیات کے اثرات کا صحیح اندازہ اسی معیار سے قایم کیا جاتا ہے۔ اسی موضوع پر بحث کرتے ہوئے اقبال "نیو ایرا" (NEW ERA) میں لکھتے ہیں:

"تمام انسانی جدوجہد کا انجام فقط حیات ہے اور تمام انسانی علوم و فنون اسی مقصد کے حصول کے تابع ہیں، اس لیے ہر علم و فن کی منفعت کا اندازہ اس کی حیات آفریں قوت ہی سے لگایا جا سکتا ہے۔ مثلاً اعلیٰ ترین فن وہ ہے جو کہ ہماری جبلی قوتِ ارادی کو بیدار کرے اور ہمیں مصافِ زندگی میں مردانگی سے مقابلہ کرنے کی طاقت بخشے۔ تمام خواب آور اثرات جو حقیقت

۱۱ اقبال نظر میں

(REALITY) سے گریز کرنے کی تعلیم دیں ، فی نفسہ ایک پیغام انحطاط دممات ہیں۔ ادبیات کو "دنیائے افیون خوردہ" کے نقوش سے مبرا ہونا چاہیے ... "العلم للعلم" (ART FOR THE SAKE OF ART) کا اصول ایک زمانۂ تنزل کی ایجاد ہے جس کا مقصد ہمیں ذوقِ حیات اور جذبۂ عمل سے محروم کر دینا ہے۔"

افلاطون کے فلسفے کی تنقید علامۂ اقبال نے اسی نقطۂ نگاہ سے کی ہے۔ ان کی یہ تنقید ان اصول کے خلاف ہے جو اپنی انتہا ، بجائے زندگی کے موت قرار دیتے ہیں ، یہی وہ اصول ہیں جو بجائے اس کے کہ ہمیں زندگی کے دشوار گزار مراحل کے طے کرنے کی تعلیم دیں ، اس سے گریز کرنا سکھاتے ہیں :

راہب اول فلاطونِ حکیم
از گروہِ گوسفندانِ قدیم
گفت سرِ زندگی در مردن است
شمع را صد جلوہ از افسردن است[۲۳]

اس فلسفے کا اثر مسلمانوں کے تخیل پر جس حد تک ہوا ہے ، اس سے بہت کم لوگ کماحقہ آگاہ ہیں ۔ جب مسلمانوں نے منشائے حیات اور مقصدِ تخلیقِ انسانی کی توضیح کے لیے فلسفۂ یونان بغور دیکھنا شروع کیا تو وہ سب سے پہلے ارسطو کی طرف متوجہ ہوئے ، مگر ارسطو کی اصلی اور مستند تصانیف کے دستیاب نہ ہونے کے سبب سے انھیں ان کتابوں کا مطالعہ کرنا پڑا جو ارسطو کی تصانیف کے تراجم بتائی جاتی تھیں ، مگر دراصل پیروانِ اشراق (NEW PLATONIST) کی تالیف کا نتیجہ تھیں ۔ یہی وجہ تھی کہ فلسفہ ارسطو ، جس کو مسلمانوں نے پڑھا ، درحقیقت پلوٹینس[۲۴] ، پروقلس[۲۵] اور دیگر پیروانِ اشراق کی کاوشِ فکر کا نتیجہ تھا۔

علامۂ اقبال فرمایا کرتے ہیں کہ وہ ابھی کیمبرج ہی میں تھے اور کسی انگریزی رسالے کے لیے 'سیاستِ اسلام' پر ایک مضمون لکھ رہے تھے کہ یکایک ان کے دل میں یہ سوال پیدا ہوا کہ " خدا جانے مسلمانوں کے زوال کا نفسیاتی محرک کیا تھا ؟"

اس سوال کے جواب کی تلاش میں انھوں نے عربی تواریخ کو چھان مارا ، انگریزی مؤرخوں کی تصنیفات کو بھی دیکھا مگر بے سود ۔ ان سے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کیا وجہ تھی کہ ایک

ایسی جماعت، جس میں استمرارِ عمل کا ہر ممکن عنصر موجود ہو، غیر معمولی تیزی سے ابھرے اور پھر زوال پذیر ہو جائے۔ درحقیقت اس سوال کا جواب، جیسا کہ وہ اپنی فارسی تصانیف میں متعدد بار فرما چکے ہیں، افکار و خیالات کا اثر اور عالمانِ کم نظر کا اجتہاد ہے۔ عجمی تصوف پر، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، افلاطون کے فلسفے کا بہت گہرا اثر پڑا ہے اور انھی خیالات کی توسیع ہے جو اسلام کے انحطاط کی وجہ ہو سکتی ہے۔ رسول مقبول صلعم کے بعد ان کا شخصی نفوذ صحابۂ کرام میں کام کرتا رہا ہے، اور اسی کی بدولت تھا کہ مسلمان ایک ہمہ گیر سیلاب کی طرح تمام دنیا پر پھیل گئے، مگر جس قدر آپ کا زمانہ دور ہوتا گیا، لوگوں کا جذبۂ عمل کم ہوتا گیا، حتیٰ کہ بفحوائے حدیثِ قدسی "خیر القرون قرنی ثم۔۔" چوتھی نسل کے بعد زوال شروع ہو گیا۔ جب تک مسلمانوں کے سامنے "زندہ قرآن" موجود تھا، انھیں کسی قسم کے تجسس و تفحص کی ضرورت نہیں تھی مگر نبی کریم صلعم کے بعد اکثر علمائے ایک مطالب کی تشریح اور توضیح کے لیے یا تو یونان کے فلسفے کی طرف متوجہ ہوئے اور یا آیاتِ شریفہ کی تاویلیں کیں۔ رازیؒ نے استدلال سے کام لیا، غزالیؒ نے فلسفۂ یونان کی تردید کی، ائمہ نے احادیثِ نبوی کو جمع کیا، غرض کہ بہت کچھ ہوا جو نہایت مفید تھا۔ مگر "ترکِ دنیا" اور اس قسم کے "رہبانی خیالات" جو لوگوں کے دلوں میں جاگزیں ہو چکے تھے، مفقود نہ ہو سکے، علمائے تصوف اصلی مفہوم کو چھوڑ کر ظاہری رسوم میں محصور ہو گئے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں:

صوفیِ پشمینہ پوشِ حال مست — از شرابِ نغمۂ قوال مست
آتش از شعرِ عراقی در دلش — در نمی سازد بقرآں محفلش
از کلاہ و بوریا تاج و سریر — فقرِ او از خانقاہاں باج گیر
واعظِ دستاں زنِ افسانہ بند — معنیٔ او پست، حرفِ او بلند
تنگ بر ما رہگزارِ دیں شدہ است — ہر لئیمے رازدارِ دیں شدہ است
گر تو می خواہی مسلماں زیستن — نیست ممکن جز بقرآں زیستن[۲۹]

رسکن کا قول ہے کہ:

"اگر کسی مصنف میں کچھ قابلیت کا مادہ ہے تو تم اس کے معنی بادی النظر میں نہیں سمجھ سکتے، بلکہ ان کے صحیح ادراک کے لیے کافی وقت چاہیے۔"

یہی خصوصیت ہے جس سے علامہ اقبال کے اشعار متمیز نظر آتے ہیں۔ ان کے ہر ایک شعر میں ایک جہانِ معنی مستور ہوتا ہے اور ہر مصرعے میں حقائق اور معارف جلوہ گر ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کا مکمل ادراک بادی النظر میں دشوار ہوتا ہے، مگر ذرا سی کوشش سے تمام غوامض آشکارا ہو جاتے ہیں۔ یہ نہیں کہ ادق الفاظ کا استعمال بے وجہ عام ہوتا ہے، نہیں، بلکہ الفاظ کی موزونیت، کلام کا اختصار اور اس کی جامعیت اشعار کو مشکل بنا دیتی ہے:

نگاہ می رسد از نغمۂ دل افروزے
بمعنیٰ کہ بر د جامۂ سخن تنگ است

مغرب کے نقاد جہاں اقبال کی ہمہ گیر شخصیت کا اعتراف کرتے ہیں وہاں یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ ان کی تعلیم "ایک شگونِ نحس" ہے جو دنیا کو جنگ اور جدال کی طرف لے جا رہی ہے۔ انھیں یہ خوف ہونے لگا ہے کہ کہیں اسلام پھر اپنی اصلی قوت میں آ کر مغرب کو تسخیر نہ کر ڈالے، اس لیے وہ اقبال کی تعلیم کو خون خواری کی تعلیم بتلاتے ہیں۔ اس خیال کے پیرو صرف انگریز ہی نہیں، بلکہ چند ایک ہندو بھی ہیں۔ حال ہی میں مسٹر مینان آئی۔ سی۔ ایس۔ نے "انڈین ریویو" میں جو مضمون اقبال پر لکھا ہے اس میں اسی بات کے ڈر کا اظہار کیا ہے۔

مگر انھیں معلوم کر لینا چاہیے کہ مردانگی، شجاعت اور خودی کی تعلیم خون خواری کی تعلیم نہیں ہے۔ اقبال اخوتِ اسلامی کا علم بردار ہے اور رنگ و خون کے امتیازات کو مٹانے کے لیے آیا ہے۔ وہ ان عظیم الشان اصولوں کی تعلیم دیتا ہے جن سے انسان مکمل ہو سکے۔ وہ ایسا جادۂ عمل ملت کے سامنے پیش کرتا ہے جس پر گامزن ہو کر قوم منزلِ مقصود پر پہنچ سکے۔ اقبال کے ہر شعر میں ایک جہانِ سوز پنہاں ہے۔ اس کا ہر مصرع اک جذبۂ آتشیں سے معمور ہے جس کی تاثیر سے دنیائے اسلام میں ایک ہیجان سا برپا ہو گیا ہے۔ اقبال شاعر بھی ہے، عالم بھی ہے، فلسفی بھی، مگر یہ عوام کی کم نظری کا سبب ہے کہ وہ اس کی عظمت کا صحیح اندازہ نہیں کر سکتے:

ز اقبال فلک پیما چہ پرسی حکیمِ نکتہ دانِ ما جنوں کرد

(معارف: جنوری، ۱۹۲۶ء)

۱۰

متفاولِ اقبال

ترا، چنانکہ توئی، ہر کسے کجا داند
بقدرِ طاقتِ خود می کنند استدراک

عام انسان ملائکہ سے اشرف ہیں یا نہیں، یہ امر تو علم الاخلاق میں کسی حد تک متنازعہ فیہ رہا ہے لیکن اس میں تو کسی کو کلام نہیں کہ عالمِ خلق میں حضرتِ انسان سے زیادہ شرف و اجتبا کسی اور کے حصے میں نہیں آیا۔ ایک طرف صحفِ مقدسہ اس کی تصدیق میں رطب اللساں ہیں اور دوسری طرف دورِ جدیدہ کے انکشافات اس کے مؤید۔ انجیل بتاتی ہے کہ آدم کو خدا نے اپنی شکل پر پیدا کیا۔ خود قرآنِ حکیم خلقتِ انسانی کو "احسنِ تقویم" سے تعبیر کرتا ہے اور اس کی ممکناتِ زندگی کو لامحدود قرار دیتا ہوا فرماتا ہے: "وسخرلکم مافی السمٰوٰتِ والارض جمیعاً"، کہ پستیوں اور بلندیوں میں جو کچھ ہے سب حضرتِ انسان کے تابع فرمان ہے۔ ادھر ماہرین نظریۂ ارتقا نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ موجوداتِ عالم کی زنجیر کی آخری کڑی حضرتِ انسان ہے اور اس سے بڑھ کر اشرف و مکمل ہستی ہنوز صفحۂ ارض پر نمودار نہیں ہوئی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اگر ہمارے پاس یہ نظری شہادات بھی نہ موجود ہوتیں تو بھی انسانی قدرت و امکان کی داستانیں ہمیں مجبور کر دیتیں کہ اس کی خلافت و نیابتِ الٰہی پر آمنا و صدقنا کہا جائے۔

لیکن طبائع و اخلاقِ انسانی کی بوقلمونی بھی کچھ کم حیرت انگیز نہیں۔ ایک طرف تو اس کی ہمت و حوصلہ کی وسعتوں کا یہ عالم اور دوسری طرف جب بعض ناگزیر اسباب و

علل کے ماتحت اس کے ارادوں میں تزلزل اور عزائم میں فسخ شروع ہوتا ہے تو دوں ہمتی، یاس و قنوط، افسردگی و پژمردگی، تعطل و تفلج کا جیسا نمونہ پیش کرتا ہے، باید و شاید۔ پتا نہیں سب سے پہلے وہ کون سا شکستہ خاطر و اندوہ گیں انسان تھا جو حوادث و آلام سے مجبور ہو کر دل چھوڑ بیٹھا اور اپنے ماحولاتِ دنیا و مافیہا بلکہ خود اپنی خلقت سے تنگ آگیا۔ اور وہ کون سے ناقابلِ برداشت مصائب و آلام تھے جن سے تنگ آکر اس نے یہ نظریہ قایم کر لیا کہ دنیا حزن و آلام، رنج و کرب، عقوبات و حضوبات، مشکلات و تکالیف کا گھر ہے اور خوشی و مسرت، انبساط و سرور کی کچھ حقیقت نہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تشائم نظریہ (PESSIMISM) کچھ قرونِ اولیٰ ہی سے انسانی دماغوں پر کالی گھٹاؤں کی طرح چھا گیا تھا۔ حکمت یونان اپنے اوجِ کمال پر تھی اور افلاطون کا فلسفۂ نفسِ حقیقت رائج ہوگیا۔ ادھر ہندوستان میں ویدوں کے زمانے سے ہی اس کا سراغ مل جاتا ہے۔ اُپ نشدوں کی تعلیم کے مطابق آتما حقیقی اور اس کے ماورا سب کچھ دیام[۲] یعنی نفی ہے اور موجوداتِ عالم مایا یعنی سراب۔

اس کے بعد بدھ مت کا زمانہ آتا ہے۔ اس نے تو یوں کہیے کہ امیدوں کی چمکتی دنیا کا گویا جنازہ ہی نکال کے رکھ دیا۔ مہاتما بدھ کی تعلیم کے مطابق حزن و ملال خلقتِ انسانی کے اندر ودیعت کر کے رکھ دیے گئے ہیں۔ دنیا میں انسان کا وجود بذاتِ خود ایک بلائے عظیم ہے۔ اس تعلیم کا بنیادی پتھر یہ ہے کہ "زندگی نام ہے خواہش و آرزو کا اور آرزو سراپا درد و الم ہے، لہٰذا زندگی فی نفسہ درد و الم ہے، اور صرف ترکِ علائق، نفیِ خودی اور تعطلِ آرزو یعنی امیدوں کی فنا اور خواہشات کی موت سے آتما اس سکونِ ابدی اور راحتِ سرمدی کو حاصل کر سکتا ہے جس کا نام 'نزوان' ہے"۔ دوسری طرف عیسائیت میں یہ مسئلہ کچھ اور بھی لچک لے کر ابھرا۔ ان کے نزدیک اس مجلسِ آب و گل میں حضرتِ انسان تشریف ہی اس لیے لاتا ہے کہ اپنے ماں باپ (آدم و حوا) کے گناہوں کی سزا بھگتے، لہٰذا جتنا اس جیل خانے سے دور دور رہے اتنا ہی سکھ ہے کہ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری۔

فلاسفۂ یورپ میں LEIBNITZ[۳] کے وقت تک پھر بھی ایک حد تک متفاول نظریۂ حیات (OPTIMISM) کا چرچا تھا۔ ڈیوڈ ہیوم (DAVID HUME) نے اس روش کا کچھ کانٹا بدلا، ہکسلے[۴] اور اسپنسر[۵] اثبات سے تشکیک پر اترے اور شوپنہار[۶] نے تو بالکل

بدھ مت کا چولا پہن لیا۔ وہ " زندگی اور خواب کو ایک ہی کتاب کے دو ورق" گردانتا ہے۔ اس کے نزدیک " انسان ایک غیر فانی درد و کرب کا تختۂ مشق بنا ہے اور مسرت و انبساط کا جو سراب اسے نظر آتا ہے وہ محض اس لیے ہے کہ یہ مصائب جھیلنے کے لیے ارتباطِ جسم و جان قایم رکھ سکے۔" لیکن چونکہ یورپ نے ایسے فلسفیانہ نظریات کو عملی دنیا میں زیادہ دخل نہ دینے دیا اس لیے یہ چیزیں ان کی مادی ترقی میں مانع نہ ہوئیں۔

اسلام دنیا میں آیا اور امیدوں کی ایک دنیا اپنے ساتھ لایا۔ اس نے آتے ہی للکار کر کہا کہ:

"لا تھنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان کنتم مومنین"۔ مت گھبراؤ، بالکل خوف نہ کھاؤ، تم ہی سب سے بلند و برتر ہو۔ ذرا قوانینِ فطرت کو ہاتھ سے نہ چھوڑو"۔

انسان کو خلافت و نیابت الٰہی کا واحد حق دار قرار دیا، موجوداتِ عالم اس کی فرمانبردار ٹھہرائیں، متاعِ دنیا اور مال و منال اس کے لیے باعثِ زینت و افتخار قرار دیے۔ سرخ روئی عقبیٰ کے ساتھ ساتھ دنیاوی فلاح و بہبود کی زندگی کو بھی خاصۂ حیات گردانا اور ایک مسلم کی زبان سے یہ دعا نکلوائی کہ " ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ" اس نے ایمان و عمل اور یکسر ایمان و عمل کو رازِ حیات بتایا، اور یاس و قنوط، ناامیدی اور عدمِ آرزو کو کفر سے تعبیر کیا اور صاف صاف فرما دیا کہ " لا تقنطوا من رحمۃ اللہ"۔ مصائب و آلام کی گھٹائیں چاروں طرف چھا رہی ہیں، مسلمان بے یار و مددگار نظر آتے ہیں۔ بظاہر دل ہلا دینے والے اسباب جمع ہیں لیکن اسلام ــــ زندہ آرزوؤں کا مذہب اسلام ــــ اس وقت پکار پکار کر کہتا ہے: لا تخف ان اللہ معنا۔ مت گھبراؤ، اللہ ہمارے ساتھ ہے۔ " ان نصر اللہ قریب" وہ دیکھو نصرتِ خداوندی سامنے کھڑی ہے۔ واستعینوا بالصبر والصلوٰۃ۔ ہمت و استقلال سے کام لو۔ ہمت بھی کرو، دعائیں بھی مانگو، حوصلہ رکھو۔ تم دس ہو گے تو سو پر فتح پاؤ گے، سو ہو گے تو ہزار پر بھاری ہو گے، بشرطیکہ امید کو ہاتھ سے نہ جانے دو۔ یہ قانونِ فطرت دنیا میں خدا کا آخری پیغام بن کر آیا اور چند دنوں میں ــــ صدیوں میں نہیں، چند دنوں میں ــــ سرزمین عرب کی کایا پلٹ کے رکھ دی۔ قیصر و کسریٰ کے خزانوں کی کنجیاں بوریا نشین، بادیہ

پیما، اونٹ چرانے والے بدوؤں کے ہاتھوں میں دے دیں۔

لیکن افسوس یہ تابناک و درخشندہ عہد کچھ زیادہ دیر نہ رہنے پایا تھا کہ فطرت کے یہ سیدھے سادے قوانین گرد و پیش کی فضا سے متاثر ہونے لگے۔ شروع شروع میں شام و فلسطین کے کلیساؤں نے ان پر اپنا رنگ چڑھایا، پھر جب حکمتِ یونان عربی میں منتقل ہونی شروع ہوئی تو فلسفۂ اشراقیین نے اپنا اثر ڈالا۔ عجم میں زرتشتی آتشکدے ان اثرات کو جلا دینے کے لیے تیار تھے اور اس کے بعد جب ہندوستان میں پہنچے تو ویدانت نے ایسا "من تو شدم تو من شدی" منتر پھونکا کہ ایک دوسرے میں مدغم ہو کر یکسر "ہمہ اوست" ہو گئے، "تا کس نگوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری"۔ جہاں جہاں اور جب تک حکومت ہاتھ میں رہی، اس کے اثرات زیادہ نہ ابھرے اور جوں ہی حکومت کا سلسلہ ہاتھ سے چھوٹا اصلی رنگ زبانِ حال سے کہہ رہا تھا کہ: ع

بالیقین من نیم دد ہم دگمانم باقیست

میرے نزدیک تصوف تہذیبِ نفسِ انسانی اور قوائے ملکیہ کی جلا کے لیے از بس ناگزیر ہے۔ لیکن وہی تصوف جو "نانِ شعیر" سے قوتِ حیدری رضؓ پیدا کر دے، جس سے اویس قرنی رحؒ کا سا عشق، بوذر رضؓ سا فقر، سلمان رضؓ سا صدق، صدیق رضؓ کا سا ایثار اور صہیب رضؓ کا سا استقلال پیدا ہو جائے۔ جو خوفِ غیر اللہ کو اس طرح قلبِ مومن سے محو کر دے کہ راجپوتانے کے سے کفرستان میں تنہا توحید کا نعرہ بلند کرنے میں باک نہ سمجھے، جو سرزمینِ دہلی کو جاں سپاری و سرفروشی کی امتحان گاہ بنا دے۔ جو یہ سبق سکھلائے کہ پانی پت کے میدان میں مسلمان سپاہیوں کی قبروں کے پہلو بہ پہلو حضرت مخدوم جلال رحؒ اور ترک شیرازی رحؒ کے مقبرے بھی ہونے ضروری ہیں۔

ہاں تو عرض یہ کرنا تھا کہ ہندوستان میں پہنچ کر فلسفۂ ویدانت نے اسلامی تصوف پر اتنا گہرا رنگ کیوں چڑھایا۔ اس کا جواب مثنوی 'اسرار و رموز' کی ایک تمثیلی حکایت سے ملے گا۔ لکھا ہے کہ ایک جنگل میں بہت سی بھیڑیں رہتی تھیں۔ کچھ دنوں کے بعد وہاں کچھ شیر آ گئے اور ان بھیڑوں کا لگے شکار کرنے۔ ان میں ایک بھیڑ بڑی دانا اور ہشیار تھی۔ اس نے سوچا کہ بھیڑوں کو شیر بنانا تو مشکل ہے، آؤ ایک ایسی چال چلیں کہ شیر بھیڑوں کی خو بو اختیار کر لیں۔ وہ ایک متبرک صورت اختیار کر کے شیروں کے پاس

گئی اور ناثباتی دنیا، نفیٔ وجود، سرابِ ہستی کی خوش آئند تعلیم دینی شروع کی۔ رفتہ رفتہ شیر اس پندِ خواب آور سے اس درجہ متاثر ہوگئے کہ انھوں نے دینِ گوسفندی اختیار کرلیا۔ حتیٰ کہ:

شیرِ بیدار از فسونِ میش خفت
انحطاطِ خویش را تہذیب گفت

کچھ گرد و پیش کا اثر، جس کے متعلق بلوم فیلڈ[۱۰] (BLOOM FIELD) ایک جگہ لکھتا ہے: "ارضِ ہند اپنی آب و ہوا، فطری اثرات اور معاشرتی حالات کی بنا پر متشائم فلسفۂ حیات (PESSIMISM) کا کافی وجود اپنے اندر رکھتی ہے"۔ اس پر فلسفۂ ویدانت کا رنگ؛ نتیجہ یہ ہے کہ اکبر کے وقت تک اچھے خاصے "ہمہ اوست" کے رنگ میں رنگے گئے۔ اور اگر سچ پوچھو تو عالمگیر کے بعد جو سلطنت کو زوال ہوا تو اصولی طور پر سب سے پہلے "شطحات دارا شکوہ[۱۱]" اس کے ذمہ دار ہیں۔

شاعری، بقولِ میکالے چمکتی ہی دورِ تنزل و انحطاط میں ہے۔ جہاں تنگ و دوِ حیات، کشمکشِ روزگار، جہد للبقا کا سوال درپیش ہو وہاں "فرصت کہاں کہ تیری تمنا کرے کوئی"۔ یہی وجہ ہے کہ قدیم ایام سے متشائم فلسفۂ حیات جذباتی شعرا کو ہمیشہ عزیزِ خاطر رہا ہے۔ ہومر[۱۲] (HOMER) کا یہ المیہ گیت کسے یاد نہیں:

"دنیا میں جتنی چیزیں ہیں، انسان سے زیادہ المناک کسی اور کی زندگی نہیں۔"

اور سوفاکلیز[۱۳] (SOPHOCLES) کا یہ نوحہ کسے بھولا ہوا ہے:

"بہترین آرزو یہ ہے کہ دنیا میں انسان آئے ہی نہیں۔ اور اگر آچکا ہے تو پھر سب سے بہتر یہ ہے کہ ... انسان جہاں سے آیا ہے جتنی جلدی ہو سکے وہیں واپس لوٹنے کی کوشش کرے۔"

عرب کے ولولہ خیز خون میں حرارت پیدا کرنے والے رجزیہ زمزمے جب عجمی دورِ تعیش و تنعم کی مجلسوں میں آئے تو یہاں دنیا ہی نرالی دیکھی۔ نتیجہ یہ کہ "آں قدح بشکست و آں ساقی نماند۔ حرارت و اضطراب، تڑپ اور سیمابیت کی جگہ کیف و خمار، آسودگی و تن آسانی نے لے لی۔ اس دور کی شاعری پر نظر ڈالیے تو صاف نظر آجائے گا کہ کہاں یہ کہ:

اگر جز بکامِ من آید جواب
من و گرز و میدانِ افراسیاب[۱۲۶]

اور کہاں یہ کہ:

حدیث مطرب و مے گو و رازِ دہر کمتر جو
کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را[۱۲۷]

ہندوستان میں اول تو سلطنتِ مغلیہ کے زوال کے ساتھ ہی، لیکن بالخصوص غدر کے بعد، اردو شاعری پر یہ دورِ یاس و قنوط کا چھا گیا اور خوب اچھی طرح سے چھا گیا۔ شعر کی انتہائی خوبی یہ قرار دی گئی کہ اس میں سوز و گداز ہو، افسردگی ہو، یاس ہو، موت ہو، بلکہ موت کے بعد بھی کوئی تڑپ، کوئی حرکت نہ ہو کامل سکوت اور بے حسی ہو۔ غرضیکہ واہ واہ کی جگہ ہائے ہائے ہو۔ محفل میں چاروں طرف ایک کہرام مچ رہا ہو اور بزم مشاعرہ پر ماتم کدہ کا گمان گزرے۔ اس دور کی شاعری پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالنے سے واضح ہو جائے گا کہ جن شعرا کو اساتذۂ فن کے زمرے میں اوّلین صف میں جگہ دی جاتی ہے ان کا طرۂ امتیاز یہی افسردگی و یاس کا فلسفہ ہے۔ کسی ایسے شاعر کا دیوان اٹھا کر دیکھ لیجیے، یہی رنگ نظر آئے گا۔ دو چار شعر ملاحظہ ہوں:

اب تو یہ چاہتا ہوں کہ اے انتہائے غم
آئے مجھے ہنسی بھی تو میں رو دیا کروں

عالم کی فضا پوچھو محرومِ تمنا سے
بیٹھا ہوا دنیا میں اٹھ جائے جو دنیا سے

کیا ہنسے انسان اور کیا رو سکے
جی ٹھکانے ہو تو سب کچھ ہو سکے

میرے دم پر جو گذرتی ہے گزر جانے دو
قصۂ غم نہ بڑھاؤ، مجھے مر جانے دو

تمہید ہے خزاں کی یہ ہنگامۂ بہار
اچھا ہے میرا نخلِ تمنا ہرا نہ ہو

چال ہے مجھ ناتواں کی مرغِ بسمل کی تڑپ
ہر قدم پر ہے گماں یاں رہ گیا واں رہ گیا

دلِ مایوس میں امید نے لی اس طرح کروٹ
ابھر کر کوئی سطحِ آب پر گویا حباب آیا

کیا کریں شرح خستہ جانی کی
ہم نے مر مر کے زندگانی کی

صبا شکستہ پروں کی دعائیں لیتی جا
جھکا دے اور ذرا شاخ آشیانے کی

فنا سے پہلے غم دل کی انتہا معلوم
مگر یہ دل بھی مٹے گا کبھی یہ کیا معلوم

غم ایک ہی ایسا ہے جو دنیا کو بھلا دے
غم کیا ہے، یہ نعمت ہے مگر جس کو خدا دے

پوچھا اثرؔ سے میں نے جو دل کا معاملہ
اک آہِ سرد کھینچ کے خاموش ہوگیا

دل مایوس را تسکیں بہ مردن می تواں دادن — چہ امید است آخر خضرؔ و ادریسؑ و مسیحا را

مجبوری و بے بسی ملاحظہ ہو :

خدا عدو کو بھی یہ خواب بد نہ دکھلائے
قفس کے سامنے جلتا تھا آشیاں اپنا

غرض کہ جہاں تک لکھتے جائیے ، یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک صفِ ماتم بچھ رہی ہے جس پر دنیا و مافیہا کی نوحہ خوانی ہو رہی ہے ۔ اور تو اور جو چیزیں کبھی حصولِ سرور و انبساط کی غرض سے اختراع کی گئی تھیں ان سے بھی مقصود حزن و غم ہی لیا گیا۔ شراب تک کی خواہش بھی محض اس لیے رہ گئی کہ :

اک گونہ بے خودی مجھے دن رات چاہیے

اور ہمارے اس " موروثی ذوقِ ماتم کدہ " کا اندازہ آج بھی اس سے لگ سکتا ہے کہ موسیقی جیسی طرب انگیز اور گرما دینے والی چیز بھی اس وقت تک محظوظ نہیں کر سکتی جب تک اس میں نغمہ ہائے جانگداز اور " سوز " کی سُریں نہ ہوں ۔

غرض کہ افسردگی و غنودگی کا یہ عالم مسلمانانِ ہند پر چھا رہا تھا اور لطف یہ کہ اس سب کچھ کا نام " تہذیبِ اخلاق " رکھ چھوڑا تھا۔ قاعدہ ہے کہ انحطاط و زوال کے وقت خدا کے بندے پیدا ہوتے ہیں ۔ اور امتِ مرحومہ میں تو ایسے ایسے صاحبانِ فکر و بصیرت پیدا ہوتے ہیں جو بنی اسرائیل کے انبیائے کرام کے سے کام کر کے دکھاتے ہیں (حدیث شریف) ۔ چنانچہ شعرا میں سے حالی مرحوم نے اس کا احساس کیا اور قوم پر بڑی لے دے کی ۔ ہر چند دل میں بڑا درد تھا لیکن صدیوں کے نشے کو چند " طعنوں " سے اتارنا مشکل تھا ۔ اکبر مرحوم بھی جب دل کی ٹیس سے مجبور ہوئے تو مریض کو ہوش میں لانے کے لیے کچوکے دیے اور حقیقت یہ ہے کہ خوب دیے ۔ اور ہنسا ہنسا کر ، گدگدا کر ایسی ایسی پتے کی باتیں کہہ گئے کہ جو تن لاگے سو تن جانے ۔ لیکن مرض کی کہنگی اور مریض کی ضد سے وہاں بھی یاس کا پہلو غالب رہا ۔

لیکن قدرتِ کاملہ نے ' بانگِ درا ' کی خدمت کسی اور کے حصے میں رکھی تھی ۔ وقت آیا اور وہ ہستی پنجاب کے غیر معروف سے مقام میں اقبال کے نام سے منصۂ شہود پر جلوہ فگن ہوئی ۔ اس کی چشمِ حقیقت بیں نے واقعات کو چھوڑ کر ان کے علل و اسباب پر غور کیا ۔ اور اس رموز شناسِ فطرت نے خوب محسوس کیا کہ فقدانِ عمل ، بے حسی اور مردہ دلی کا راز صرف اتنا ہے

کہ سینوں میں دل اور دلوں میں آرزوئیں اور امنگیں، جوش و ولولے پیدا کرنے والی حرارت موجود نہیں۔ آتش دان ہیں لیکن افسردہ اور ٹھٹھرے ہوئے۔ اور علتِ مرض یہ ہے کہ قوم اپنی حقیقت سے بے خبر ہو چکی ہے۔ افرادِ ملت کا نظریۂ حیات متشائم ہو چکا ہے، لہذا سب سے پہلی چیز یہ ہے کہ انھیں ان کی حقیقت سے آگاہ کیا جائے۔ ان کی ممکناتِ زندگی کی وسعتوں سے روشناس کرایا جائے اور مثنوی مولانا رومؒ کے تمثیلی شعر کی طرح جو ایک عرصے تک بھیڑوں کے گلے میں پرورش پا کر اپنے آپ کو بھیڑ ہی شمار کرنے لگا تھا، کسی آئینے میں اس کے اصل خط و خال سے واقف کرا دیا جائے۔ ایک حقیقت بیں نباض کی طرح اس نے علتِ مرض دریافت کی اور بہترین معالج کی طرح اس کے لیے نسخے تجویز کیے، اور ہر چند مرض مزمن، مریض ضدی، اور ضدی بھی ایسا کہ خود درد کو دوا سمجھنے لگا تھا، لیکن اس کی پیشانی پر شکن تک نہیں آئی۔ اس نے طبائع کی کمزوریوں کو حقارت کی نگاہ سے نہیں دیکھا، بلکہ ان کے حالِ زبوں پر رحم کھایا اور مشفقانہ طور پر گرے ہوئے کو اٹھایا اور اٹھا کر سینے سے لگا لیا۔

سب سے پہلے ہم یہی دیکھتے ہیں کہ اس نے زندگی کی درخشندہ و تابناک تصویر، جس پر صدیوں سے یاس و مردہ دلی کا گرد و غبار پڑ رہا تھا، کس طرح اپنے اصلی خط و خال میں پیش کی۔ ہر چند علامۂ ممدوح کا سارا کلام انہی رموز و حقائق سے لبریز ہے، لیکن مثال کے طور پر چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا
دانہ تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو، حاصل بھی تو

اپنی اصلیت سے ہو آگاہ اے غافل کہ تو
قطرہ ہے لیکن مثالِ بحرِ بے پایاں بھی ہے
ہفت کشور جس سے ہو تسخیر بے تیغ و تفنگ
تو اگر سمجھے تو تیرے پاس وہ ساماں بھی ہے
کیوں گرفتارِ طلسمِ ہیچ مقداری ہے تو
دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکتِ طوفاں بھی ہے

بے خبر تو جوہرِ آئینۂ ایام ہے
تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے

اور وسعت ملاحظہ فرمائیے:

وہ مشتِ خاک ہوں، فیضِ پریشانی سے صحرا ہیں
نہ پوچھو میری وسعت کو، زمیں سے آسماں تک ہے

شب معراج سے یہ سبق اخذ فرماتے ہیں کہ:

رہِ یک گام ہے ہمت کے لیے عرشِ بریں
کہہ رہی ہے یہ مسلمان سے معراج کی رات

اس کے "دست و بازو" کو وہ مادیات تک ہی محدود نہیں گردانتے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ جاتے ہیں۔ ارشاد ہے:

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا؟
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

دامِ تسخیر کی وسعت ملاحظہ فرمائیے:

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

وہ "حیاتِ جاوداں" کو زندگی کی چاردیواری تک محصور نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک:

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں
ٹوٹنا جس کا مقدر ہو یہ وہ گوہر نہیں

جب حضرتِ انسان کی ممکناتِ زندگی کی یہ وسعتیں ہوں تو اسے کیوں نہ یہ درسِ حیات دیا جائے کہ:

اے ز آدابِ امانت بے خبر — از دو عالم خویش را بہتر شمر
تا کجا خود را شماری ماء و طیں — از گلِ خود شعلۂ طور آفریں

یاد رکھیے:

ناتواں خود را اگر رہرو شمرد
نقدِ جانِ خویش با رہزن سپرد

اور یہ کیوں ہے؟ اس لیے کہ:

دلے ایں راز جز من کس نداند
ضمیرِ خاک و خونم بے چگون است

انتہا یہ ہے کہ :

قدم در جستجوے آدمے زن
خدا ہم در تلاشِ آدمے ہست[۹۸]

اس سے زیادہ اور کیا قیمت ہو سکتی ہے کہ " خدا در تلاشِ آدمے ہست "۔ اللہ اکبر! یہ قدر و قیمت !! ہاں۔ اور چلتے چلتے ذرا اس معرکتہ الآرا، زندۂ جاوید نظم کے دو چار شعر بھی سنتے جائیے، جس کا عنوان اس پیغمبرِ حیات نے " زندگی " رکھا ہے۔ دیکھیے اور غور فرمائیے کہ کیا یہ ہمارا ہی ذکر ہو رہا ہے؟ زندگی کی بقا ملاحظہ فرمائیے :

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیمِ جاں ہے زندگی
تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں ، پیہم دواں ، ہر دم جواں ہے زندگی
اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِ آدم ، ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی
آشکارا ہے یہ اپنی قوتِ تسخیر سے
گرچہ اک مٹی کے پیکر میں نہاں ہے زندگی[۹۹]

پھر اس کے اثرات ملاحظہ ہوں :

پھونک ڈالے یہ زمین و آسمانِ مستعار
اور خاکستر سے آپ اپنا جہاں پیدا کرے
زندگی کی قوتِ پنہاں کو کر دے آشکار
تا یہ چنگاری فروغِ جاوداں پیدا کرے[۱۰۰]

ممکناتِ زندگی کے ساتھ ساتھ متاعِ دنیا کے تمتع اور تسخیرِ قوائے نظامِ عالم کا درس بھی ضروری تھا۔ کیونکہ متشایم فلسفۂ حیات نے متاعِ دنیا کو حرام سمجھ رکھا تھا۔ فرماتے ہیں :

اے کہ از تاثیرِ افیوں خفتہ ای
عالمِ اسباب را دوں گفتہ ای
خیز و وا کن دیدۂ مخمور را
دوں مخواں ایں عالمِ مجبور را
حق جہاں را قسمتِ نیکاں شمرد
جلوہ اش با دیدۂ مومن سپرد
نائبِ حق در جہاں آدم شود
بر عناصر حکم او محکم شود
دستِ رنگیں کن ز خونِ کوہسار
جوے آبِ گوہر از دریا برار
جستجو را محکم از تدبیر کن
انفس و آفاق را تسخیر کن
غنچہ ای ، از خود چمن تعمیر کن
شبنمی ، خورشید را تسخیر کن[۱۰۱]

یعنی عناصرِ عالم کے سامنے سر نیوڑھا کر ، ہاتھ باندھ کر اطاعت کے لیے کھڑا نہ ہو جا بلکہ ان سے خدمت لے ، انھیں تابع فرمان بنا اور متاعِ دنیا سے پورا پورا فائدہ اٹھا۔

حقیقت سے آگاہی کا لازمی نتیجہ تھا کہ قوم میں اپنی بے حسی اور جمود و سکوت کا احساس پیدا ہوتا۔ چنانچہ جب دیکھا کہ قلبِ ملّت میں خوابیدہ حیات کی بیداری کی علامات ظاہر ہو رہی ہیں، عروقِ مردہ میں خونِ زندگی کے آثار نمایاں ہونے لگتے ہیں، تو تخلیقِ آرزو (یا کم از کم تجدیدِ آرزو) کی ضرورت پڑی، کیونکہ جب ایک طرف متاعِ حیات کی قدر و قیمت اور دوسری طرف اپنی قوتِ بازو کا احساس پیدا ہو گیا تو جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت کے لیے آرزوؤں کا پیدا ہونا اس کا لازمی نتیجہ تھا، لہذا آرزو کی اہمیت مختلف پیرایوں میں واضح کی گئی۔ اور میں کہوں گا کہ یہی چیز علامۂ ممدوح کا حقیقی پیغام ہے۔ پہلی منزل کو اس کا مقدمہ سمجھنا چاہیے اور قوتِ عمل کو اس کا نتیجہ۔ یہی جوہر تھا جس کے فقدان سے قوم پر مردہ دلی اور بے حسی کی گھٹائیں چھا رہی تھیں اور اس کی تخلیق یا رجعت اس مرض کا علاج تھا۔ اب ملاحظہ فرمائیے کہ کس جوش اور ولولے سے امیدوں کی ہستی از سرِ نو تعمیر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ سب سے پہلے للکار کر یہ پیغام سنایا کہ:

مسلم استی سینہ را از آرزو آباد دار
ہر زماں پیشِ نظر "لایخلف المیعاد" دار[۲۴]

دیکھیے اس ایک شعر کے اندر کس قدر سربستہ رازِ حیات پوشیدہ ہیں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ سارے فلسفۂ حیات کا نچوڑ اس پیغام کے اندر موجود ہے۔ آرزو سے خالی دل کی کچھ قدر و قیمت ان کے نزدیک نہیں ہے۔ فرماتے ہیں:

اگر ز رمزِ حیات آگہی مجوے و مگیر
دلے کہ از خلشِ خارِ آرزو پاک است[۲۵]

مثنوی 'اسرار و رموز' میں، جس میں علامۂ ممدوح کا حقیقی معنوں میں مکمل پیغامِ حیات محفوظ ہے، اور اس کے بعد کا کلام اسی پیغام کی تفسیر و تشریح اور جسے بجا طور پر "ہست قرآں در زبانِ پہلوی" کہا جا سکتا ہے، مسئلۂ آرزو پر بڑی شرح و بسط سے بحث کی گئی ہے اور مختلف انداز سے اس کی اہمیت پر زور ڈالا گیا ہے۔ چند شعر ملاحظہ ہوں:

زندگی در جستجو پوشیدہ است — اصلِ او در آرزو پوشیدہ است
آرزو را در دلِ خود زندہ دار — تا نگردد مشتِ خاکِ تو مزار
آرزو جانِ جہانِ رنگ و بوست — فطرتِ ہر شے امینِ آرزوست

از تمنا رقصِ دل در سینه ہا ۔۔۔ سینه ہا از تابِ او آئینه ہا
طاقتِ پرواز بخشد خاک را ۔۔۔ خضر باشد موسئ ادراک را
دل ز سوزِ آرزو گیرد حیات ۔۔۔ غیرِ حق میرد چو او گیرد حیات
چوں ز تخلیقِ تمنا باز ماند ۔۔۔ شہپرش بشکست و از پرواز ماند
آرزو ہنگامه آرائے خودی ۔۔۔ موجِ بے تابے ز دریائے خودی
آرزو صیدِ مقاصد را کمند ۔۔۔ دفترِ افعال را شیرازه بند
زنده را نفیٔ تمنا مرده کرد ۔۔۔ شعله را نقصانِ سوز افسرده کرد [۴۴]
ما ز تخلیقِ مقاصد زنده ایم ۔۔۔ از شعاعِ آرزو تابنده ایم [۴۵]

دوسری جگہ فرماتے ہیں :

گرم خوں انساں ز داغِ آرزو ۔۔۔ آتشِ ایں خاک از چراغِ آرزو
از تمنائے بجام آمد حیات ۔۔۔ گرم خیز و تیز گام آمد حیات
زندگی مضمونِ تسخیر است و بس ۔۔۔ آرزو افسونِ تسخیر است و بس
زندگی صید افگن و دامِ آرزو ۔۔۔ حسن را از عشق پیغامِ آرزو [۴۶]

ایک جگہ یاس و حزن و خوف کو ام الخبائث و قاطعِ حیات قرار دیتے ہوئے رقم طراز ہیں :

مرگ را ساماں ز قطعِ آرزوست ۔۔۔ زندگانی محکم از لاتقنطو ست
تا امید از آرزوئے پیہم است ۔۔۔ نا امیدی زندگانی را سم است

زندگی را یاس خواب آور بود ۔۔۔ ایں دلیلِ سستئ عنصر بود

از دمش میرد قوائے زندگی ۔۔۔ خشک گردد چشمه ہائے زندگی [۴۷]

یاس و نا امیدی فی الحقیقت ان کے پاس تک نہیں پھٹکتی۔ سخت سے سخت مصیبت میں بھی سر رشتۂ امید ہاتھ سے نہیں چھوٹنے دیتے۔ فرماتے ہیں :

کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے
ہے بھروسا اپنی ملت کے مقدر پر مجھے [۴۸]

اور :

یاس کے عنصر سے ہے آزاد میرا روزگار
فتح کامل کی خبر دیتا ہے جوشِ کارزار[۹۲]

ریاضِ ملت پر خزاں مسلط ہو چکی ہے، بادِ سموم کے جھونکوں نے ہرے بھرے درختوں کو خشک کر دیا ہے، برگ و گل مرجھا مرجھا کر گر پڑے ہیں۔ ایک آدھ پتا کہیں کہیں مثلِ چہرۂ مدقوق زرد نظر آتا ہے۔ یاس و قنوط کے اس اندوہ ناک سماں میں کیسے امید ہو سکتی ہے کہ یہ اجڑا چمن پھر کبھی آباد ہو گا، لیکن ہمارا امیدوں کا شاہزادہ ہے کہ اب بھی تشائم نظریے کو پاس تک نہیں آنے دیتا اور چپکے سے آکر یہ درسِ حیات دیتا ہے کہ :

ملت کے ساتھ رابطۂ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ[۹۳]

اور اس مضمون کو مثنوی میں اس طرح بیان فرمایا ہے :

برگِ سبزے کز نہالِ خویش ریخت
از بہاراں تارِ امیدش گسیخت[۹۴]

امید ـــــ امید ـــــ اور ہر حالت میں امید ـــــ کبھی مایوسی نہیں، کبھی افسردگی نہیں۔
پھر اس گل چینیِ بہار میں وسعتِ داماں ملاحظہ فرمائیے :

نہ ہو قناعت شعار گل چیں اسی سے قایم ہے شان تیری
وفورِ گل ہے اگر چمن میں تو اور دامن دراز ہو جا[۹۵]

اسی مضمون کو دوسری جگہ اس طرح بیان کیا ہے :

تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاجِ تنگیِ داماں بھی ہے[۹۶]

امید و آرزو کا ایسا متفاول فلسفۂ حیات کم ہی کسی کے ہاں ملے گا۔

اب جب کہ آرزوئیں پیدا ہو گئیں، امیدیں وابستہ ہو گئیں، ناامیدی کا چھلاوا غائب ہو گیا، حزن و ملال کا بوجھ دل سے ہلکا ہوا تو حصولِ مدعا کے لیے فطری طور پر دل میں ایک تڑپ پیدا ہوئی۔ یہاں پہنچ کر اب یہ بتانے کی ضرورت تھی کہ یاد رکھو کامیابی و کامرانی فتح و نصرت راز عمل اور قوت میں پوشیدہ ہے اور آرزو بغیر عمل کے بالکل مہمل چیز ہے۔ چنانچہ

یہ رازِ سربستہ کھول کے سامنے رکھ دیا کہ:

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے[۴]

مثنوی میں فرماتے ہیں:

در عملِ پوشیدہ مضمونِ حیات
لذتِ تخلیق قانونِ حیات[۵۴]

قوت کی اہمیت کے متعلق ذیل کے دو مصرعوں میں جن حقایق کا انکشاف کیا گیا ہے، بڑی بڑی ضخیم کتابوں میں بھی یہ مضمون سما نہ سکتا تھا۔ ملاحظہ فرمائیے:

زندگی کشت است و حاصل قوت است
شرحِ رمزِ حق و باطل قوت است[۵۵]

پھر ارشاد ہوا ہے:

مدعی گر مایہ دار از قوت است — دعویٔ او بے نیاز از حجت است
باطل از قوت پذیرد شانِ حق — خویش را حق داند از بطلانِ[۵۶] حق

یہ وہ معارف و حقایق ہیں جو کسی دلیل کے محتاج نہیں۔ ملل و اقوامِ عالم کی تاریخ اور خود دورِ حاضرہ کے روزانہ مشاہدات اس کی زندہ مثالیں ہیں۔

جب اپنی حقیقت سے آگہی، دل میں آرزو اور جوشِ عمل اور بازو میں قوت پیدا ہو گئی تو ایک ایسا معیارِ حیات مقرر کر دیا جس سے زندگی کی خامیاں دور ہو کر اس میں پختگی پیدا ہو جائے اور زندگی اس درجہ محکم و استوار ہو جائے کہ بڑے سے بڑا خطرہ اور مہیب سے مہیب حادثہ اس میں تزلزل نہ پیدا کر سکے۔ اس مقام پر قرآن حکیم نے فرمایا ہے کہ: "وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَیْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ... اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّآ اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ[۵۷]" کہ دنیا میں تمھارے اوپر مختلف قسم کی آزمائشیں آئیں گی۔ منجملہ ان کے خوف و حزن، بھوک پیاس، نقصِ مال و جان وغیرہ ہوں گی۔ پس فتح و کامرانی کی خوش خبری ان کے لیے ہے کہ جب ان پر کوئی مصیبت آتی ہے تو ہمت و استقلال سے کام لیتے ہیں اور بے باکانہ کہہ دیتے ہیں کہ ہماری زندگی اور موت، رنج و غم، سود و زیاں جو کچھ بھی ہے سب اللہ کے لیے ہے اور ہم سب کو بالآخر مرنا ہے اور اسی کی طرف پلٹنا ہے۔

چنانچہ ایک ایسی ہی زندگی کا نقشہ علامۂ ممدوح نے پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

بہ کیشِ زندہ دلاں زندگی جفاطلبی است
سفر بکعبہ نہ کردم کہ راہ بے خطر است [58]

دوسری جگہ اس کو یوں بیان فرماتے ہیں:

مرا صاحب دلے ایں نکتہ آموخت
ز منزل جادۂ پیچیدہ خوشتر [59]

بے باک زندگی کے متعلق فرماتے ہیں:

دلِ بے باک را ضرغام رنگ است — دلِ ترسندہ را آہو پلنگ است
اگر بیمے نداری بحر صحرا است — اگر ترسی بہر موجش نہنگ است [60]

پوچھا گیا کہ رازِ حیات کس چیز میں تھا؟ جواب سن لیجیے:

رفیقش گفت اے یارِ خرد مند — اگر خواہی حیات اندر خطر زی [61]
خطر تاب و تواں را امتحان است — عیارِ ممکناتِ جسم و جان است [62]

'لالۂ طور' میں فرماتے ہیں:

سکندر با خضر خوش نکتہ گفت — شریکِ سوز و سازِ بحر و بر شو
تو ایں جنگ از کنارِ عرصہ بینی — بمیر اندر نبرد و زندہ تر شو [63]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

بدریا غلط و با موجش در آویز
حیاتِ جاوداں اندر ستیز است [64]

(آپ نے غالباً یہ تعلیم بھی سنی ہوگی:

بدریا در منافع بے شمار است
دگر خواہی سلامت بر کنار است

اب ذرا اوپر والے شعر کو بھی دوبارہ ملاحظہ فرمائیے:

خیال کن تو کجائی و ما کجا واعظ)

دوسروں کے آسرے پر زندگی کے متعلق ایک جگہ لکھتے ہیں:

نفس دارد و لیکن جاں ندارد — کسے کو بر مرادِ دیگراں زیست [65]

یہ شعر تو یقیناً آج ہر مسجد کے محراب پر کندہ کرا دینا چاہئے اور اس کے قطعات ہر مکان اور ہر دکان میں آویزاں ہونا چاہئیں :

بخود خزیدہ و محکم چو کوہساراں زی
چو خس مزی کہ ہوا تیز و شعلہ بیباک است[11]

اللہ اکبر ! کس قدر "زندگی" ہے اس پیغام کے اندر۔

پھر جب زندگی اس قالب میں ڈھل جائے، قوم کی قوم اس رنگ میں رنگ جائے تو امیدوں کی چمکتی دنیا کا تخیل کسی جنتِ ارضی کا نظارہ پیش کرتا ہے۔ سن لیجیے :

زمین از کوکبِ تقدیر ما گردوں شود روزے
فروغ خاکیاں از نوریاں افزوں شود روزے[12]

یہ ہے مختصراً پیامِ حیات ہمارے متفاول رموز شناسِ فطرت شاعر کا جس نے فی الواقع مسیحائی کا کام کیا ہے۔ اور اگر یہ صحیح ہے کہ قوم کی حالت بدلنے کے لیے پہلے افرادِ ملت کی ذہنیت بدلنی ضروری ہوتی ہے تو بلا خوفِ تردید کہا جائے گا کہ آج تعلیم یافتہ مسلمانوں میں اگر کچھ زندگی کے آثار نظر آنے لگے ہیں تو یہ علامۂ ممدوح مدظلہ العالی کے پیامِ حیات بخش کے رہینِ منت ہیں۔ آج اگر ان اثرات کی ابتدا ہے تو کل بعونہ تعالیٰ یہ "شجر طیب اصلھا ثابت و فرعھا فی السماء" بن کر بڑھے پھولے گا اور اسلام کی حیاتِ جدیدہ میں علامۂ موصوف کا نام درخشندہ ستارے کی طرح تابناک رہے گا۔

اے کاش مردوں کی یادگاریں قایم کرنے والی قوم اپنے زندہ افراد کی قدر کرنا بھی سیکھے۔

حکایت بود بے پایاں بہ خاموشی ادا کردم

(۱۹۳۲ء)

صوفی غلام مصطفیٰ تبسم

(۱۱)

علّامہ اقبال کی شاعری

آج سے چند سال پہلے حضرت اقبال کی شاعری کے متعلق دو متضاد رائیں سننے میں آتی تھیں، اور آج بھی جب کہ ان کے کمالِ فن کے اظہار نے متعدد تصانیف کی صورت اختیار کر لی ہے، یہ اختلافِ رائے بعض حلقوں میں دیکھنے میں آتا ہے۔ ایک گروہ انھیں ہندوستان بلکہ ایشیا کا بہترین شاعر مانتا ہے اور دوسرے گروہ کو اپنی ذہنیت اور کور ذوقی کے باعث اس میں شک ہے۔ یہ موخر الذکر ادبی کافروں کا گروہ اگر کبھی اپنی بدمذاقی کے اخفا کی غرض سے ان کے کمالاتِ شاعری کا اعتراف دبی زبان میں کرتا بھی ہے تو عذرِ گناہ بدتر از گناہ کا مصداق ہوتا ہے، کیونکہ ایسے اصحاب کی تحسین، "تحسینِ ناسخن شناس" کا حکم رکھتی ہے۔ حضرت اقبال کی شاعری تو خیر ایک بلند شے ہے، کسی معمولی شاعر کے کلام کو سمجھنے اور اس کی صحیح داد دینے کے لیے سلیم المذاق ہونا نہایت ضروری ہے اور حق تو یہ ہے کہ شعر گوئی کی طرح شعر فہمی بھی فطرت کا عطیہ ہے جو اکتسابِ علم سے حاصل نہیں ہو سکتا:

این سعادت بزورِ بازو نیست
تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

بسا اوقات ایک فاضلِ اجل، ایک ماہرِ عروض، ذوقِ سلیم سے عاری ہونے کے باعث شعر و سخن کی گوناگوں دلچسپیوں سے لذت اندوز نہیں ہو سکتا۔ وہ اس اندھے کی طرح ہے جو کسی باغ میں فضائے رنگ و بو کی سیر کے لیے نکل آئے اور اپنی کوشش میں ناکام رہنے پر باغ کی شکایت کرے۔

مذاق کی بلندی اور پستی کے ظاہری اختلاف کے علاوہ حضرتِ اقبال کے کلام میں ایک خصوصیت اور بھی ہے جو بعض اوقات اشعار کی تہ تک پہنچنے میں حارج ہوتی ہے۔ وہ ان کے تخیل کی فلسفیانہ دقت طرازیاں ہیں۔ وہ لوگ جو ان کے کلام کو محض تفریح کی غرض سے دیوانِ داغ کی طرح اٹھا کر پڑھنے اور اس سے لذت اندوز ہونے کے متمنی ہیں، اکثر مایوس ہو جاتے ہیں اور اگر کچھ سمجھتے بھی ہیں تو وہ حقیقت سے بہت دور ہوتا ہے۔ وہ خود فرماتے ہیں:

زاہدِ تنگ نظر نے مجھے کافر جانا
اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلماں ہوں میں[۱]

یہ انہی دقت طرازیوں کا نتیجہ ہے کہ ان کا کلام ہمیشہ معرضِ بحث میں رہا اور ایک عرصہ تک رہے گا۔ انھیں خود اس بات کی شکایت ہے کہ ان کے پیغام کے سننے والے بہت کم ہیں، بلکہ زمانۂ حال کی فضا ہی ان کے لیے موافق نہیں۔ وہ ہر ذی ہوش مخترعِ فن کی طرح اپنے ہم عصروں سے بہت بلند نظر واقع ہوئے ہیں۔ ان کا پیغام "شاعرِ فردا" کا پیغام ہے۔ ان کے اسرار کو کما حقہ سمجھنے کے لیے آیندہ نسلیں زیادہ موزوں ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

من صدائے شاعرِ فردا استم ۔۔۔ بے نیاز از گوشِ امروز آمدم
یوسفِ من بہر ایں بازار نیست[۲] ۔۔۔ عصرِ من دانندۂ اسرار نیست

اور پھر اپنے ہم عصروں کی بے خروش زندگی، افسردہ اور جامد زندگی کا اپنی بے تاب طبیعت سے موازنہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

شبنمِ من مثلِ یم طوفاں بدوش ۔۔۔ قلزمِ یاراں چو شبنم بے خروش
ایں جرس را کاروانے دیگر است[۳] ۔۔۔ نغمۂ من از جہانے دیگر است

دنیا اکثر ایسے ذی ہوش اصحابِ کمال سے بے اعتنائی کی مرتکب ہوتی رہی ہے اور اپنی کم فہمی کے باعث ان کے حیات افزا پیغامات کو گوشِ غفلت سے سنتی رہی ہے۔ اگر دنیا کی آنکھیں کھلی ہیں تو ان اربابِ کمال کی موت کے بعد۔ جہاں لوگوں نے ان کے نورانی جسموں کو نظر بھر کے دیکھنے کی پروا نہیں کی وہاں پھر ان کی آرام گاہوں کی تیرہ خاک کی پرستش ہوئی۔ وہ لوگ مرنے کے بعد زندہ ہوئے۔ بڑے بڑے بلند پایہ شاعروں کا بھی یہ حال ہوا۔ مرزا غالب کو دیکھیے۔ ان کے ہم عصروں کی بے التفاتیوں پر نظر ڈالیے

اور پھر ان کی موت کے بعد ان کے بالغ نظر پرستاروں کی عبادت آمیز عقیدت مندیوں کا مشاہدہ کیجیے تو آپ پر یہ مثال روزِ روشن کی طرح واضح ہو جائے گی۔ خود حضرتِ اقبال اس مسئلے کو یوں ادا کرتے ہیں :

اے بسا شاعر کہ بعد از مرگ زاد　　چشم برخود بست و چشم ما کشاد
رخت باز از نیستی بیروں کشید　　چوں گُل از خاک مزارِ خود دمید

میرا موضوع اقبال کی شاعری ہے۔ میں اس موضوع کے تین پہلوؤں پر روشنی ڈالوں گا :

۱۔ اقبال کا پیغام اور اس کی نوعیت۔
۲۔ اقبال کا کلام یا فنِ شاعری۔
۳۔ اقبال کی شاعری کی حیثیت اور اس کا اثر۔

اقبال کے پیغام کے متعلق میں کسی قدر اختصار سے کام لوں گا۔

حضرت اقبال کا پیغام کیا ہے ؟ ان کے خیالات و احساسات کی نوعیت کیا ہے؟ ان کے دل و دماغ کے خلوت کدوں میں کون سے اسرار مضمر ہیں جن کے اظہار کے لیے وہ بے تاب ہیں۔ وہ کون سی آگ ہے جو شرر افشاں آہوں ، شعلہ ریز فریادوں اور برق پاش نالوں کے باوجود ابھی تک ان کے سینے میں فروزاں ہے۔ وہ لے نوازیاں ، وہ نغمہ سرائیاں کیا ہیں جن سے وہ خود تڑپتے اور دوسروں کو تڑپانا چاہتے ہیں ؟

یہ پیغام ، رازِ حیات ہے۔ انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کا راز ، جسے انھوں نے برسوں کی دل سوزیوں ، جگر کاویوں اور اشک ریزیوں کے بعد سمجھا اور اب وہ دوسروں کو سمجھانے کے لیے بے تاب ہیں۔ لیکن جہان میں ایک بھی محرم راز نہیں ملتا جس کے سامنے وہ اس حقیقت کا اظہار کر سکیں۔ وہ اپنی اس بے چارگی کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچتے ہیں :

تابِ گفتار اگر ہست شناسائے نیست
وائے آں بندہ کہ در سینۂ او رازے ہشت

وائے کس قدر بے بسی کا عالم ہے :

سخنِ تازہ زدم کس بہ سخن وا نرسید
جلوہ خوں گشت و نگاہے بہ تماشا نرسید

ایک اور جگہ اسی خیال کو ظاہر کیا ہے :

تو مرا ذوقِ بیاں دادی و گفتی کہ بگوے
ہست در سینۂ من آنچہ بکس نتواں گفت

خدا نے شاعر کو ذوقِ بیان تو عطا کر دیا لیکن اس کے رموز و اسرار کو سننے والا مفقود ہے۔ اب اگر کوئی جرأت کرے تو کیوں کر۔ یہ رموز و اسرار تو شعلوں کا حکم رکھتے ہیں۔ سوائے اہل دل کے کون ان کا متحمل ہو سکتا ہے :

رمزِ عشقِ تو بہ اربابِ ہوس نتواں گفت
سخن از تاب و تب شعلہ بہ خس نتواں گفت

حضرت اقبال شاعر فردا ہیں۔ وہ ان خاکیانِ افسردہ خاطر سے الگ تھلگ ایک نیا جہان بناتے ہیں جس کا آدمِ اول وہ خود ہی ہیں اور جہان کوئی دوسرا ان کا ہمراز و دمساز نہیں۔ فرماتے ہیں :

دریں مے خانہ اے ساقی ندارم محرمے دیگر
کہ من شاید نخستیں آدمم از عالمے دیگر

انھوں نے کائنات کا بہت گہرا مطالعہ کیا ہے۔ وہ اسرارِ ہستی کو سمجھنے سے پہلے تجسس حقیقت کی مختلف منازل طے کر چکے ہیں۔ اول اول جب ان کی آنکھ کھلتی ہے تو ان کی نظر ہندوستان کی تنگ وطنی فضا پر پڑتی ہے۔ وہ وطن کے شیدائی کی حیثیت سے ہندوستان کے گیت گاتے ہیں کوہ ہمالیہ کو وطن کا نگہبان سمجھتے ہوئے اس کی تعریف میں رطب اللسان ہوتے ہیں۔ ابنائے وطن کی پست حالت پر نوحہ خوانی کرتے ہیں اور انھیں بیدار کرنے اور ان کی خوابیدہ روح کو جگانے کے لیے درد بھری فریاد کرتے ہیں۔ 'نیا شوالہ'، 'قومی گیت' اور 'تصویر درد' اسی عہد کی واردات ہیں۔

لیکن جستجوے حق کی یہ پہلی منزل ہے۔ جب ان کی نظر ملک ہندوستان کے تنگ دائرے سے نکل کر وسیع فضا عالم پر پڑتی ہے تو وہ وطن جو کچھ عرصہ پہلے ان کا نصب العین تھا، اپنی ہستی اس وسیع کائنات میں کھو دیتا ہے جہان انسان کی حیثیت ہندوستانی، ایرانی تورانی، افریقی کی نہیں بلکہ اس معمورۂ عالم کی کثیر التعداد آبادی میں ایک ادنیٰ فرد کی سی رہ جاتی ہے۔ وطنیت عالم گیر اخوت میں بدل جاتی ہے۔ لیکن ان کی تجسس کوش نظریں یہاں آکر

بھی نہیں رکھتیں۔ وہ معمورۂ عالم کو کائنات کا ایک جزو خیال کرتے ہیں جہاں انسانی ہستی ایک ذرے کی حیثیت رکھتی ہے۔ وہ حقیقتِ کائنات کو سمجھنا چاہتے ہیں، حیاتِ انسانی کے راز کو سمجھنا چاہتے ہیں۔ وہ علوم فلسفہ سے استمداد کرتے ہیں اور علم و دانش سے اس عقدے کو سلجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن انھیں پتا چلتا ہے کہ موجودہ تہذیب و تمدن کی خرد افروزیاں اس حقیقت کو منکشف نہیں کر سکتیں لکھتے ہیں :

قدحِ خرد فروزے کہ فرنگ داد ما را
ہمہ آفتاب لیکن اثرِ سحر ندارد[۱]

دانایانِ فرنگ کائنات کو دیکھتے ہیں، فطرت کے گوناگوں مناظر کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ قدرت کی زبردست طاقتوں سے مفید کام بھی لیتے ہیں، لیکن اس کی نیرنگیوں کی حقیقت کو سمجھنا ان کے فہم سے بالا ہے۔ اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے ایک قلبِ تپاں، ایک چشمِ بینا، ایک خلیلی روح، ایک کلیمی نظر کی ضرورت ہے۔ کیا خوب کہا ہے :

از کلیمے سبق آموز کہ دانائے فرنگ
جگرِ بحر شگافید و بہ سینا نرسید[۲]

بحر شگافی کے لیے تو آبدوز جہاز کام دے سکتے ہیں لیکن تجلیٔ حق کے مشاہدے کے لیے کلیم اللہ کی آنکھ درکار ہے۔

انسانی عقل اشیا کی سطح تک رہتی ہے۔ باطن کی خبر لانے کے لیے روحانی بیداری ضروری ہے :

دلِ بیدار ندادند بہ دانائے فرنگ
ایں قدر ہست کہ چشمِ نگرانے دارد[۳]

علم و دانش کی یہ افسردہ روحانیت، یہ ٹھوس مادیت، حقیقتِ کائنات کے انکشاف کا جہاں تک تعلق ہے، محض سطحیت کا حکم رکھتی ہے۔ ہمارا شاعر اپنے منازلِ جستجو کو روحانی بیداریوں کے سہارے طے کرتا ہے۔ یہ راستہ اگرچہ بہت دور و دراز ہے، لیکن عاشقِ صادق کے لیے عرصۂ یک گام سے بڑھ کے نہیں۔ اور اگر یہ شرحِ صدر، یہ روحانی کشف، یہ نورِ عشق حاصل ہو جائے تو دونوں جہان پر حاوی ہو جانا آسان ہے۔ یہ آسمان، یہ ستارے، یہ کہکشاں، یہ نہرِ دہ واضح ہو کر نظر کے سامنے آجاتے ہیں۔

جبریل تو در کنارِ عرشِ الٰہی تک رسائی ہو سکتی ہے۔ ہمارا شاعر کہتا ہے:

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

حضرت اقبال نے انسانی دلوں کی تڑپ، سوز و گداز، جستجو و تلاشِ حق اور پھر وادیٔ عشق کے تمام منازل کا صحیح نقشہ پیش کیا ہے۔ وہ جانتے ہیں کہ انسان میں یہ تڑپ فطری ہے۔ انسان اگرچہ خاک کا پتلا ہے لیکن اس کی روح اپنے مرکز کی طرف کھنچی چلی جاتی ہے۔ یہ چیز ہے جو اسے جستجو پر مجبور کرتی ہے، یہ چیز ہے جو اسے بیتاب رکھتی ہے۔ استفہامی رنگ میں فرماتے ہیں:

درونِ سینۂ ما سوزِ آرزو ز کجاست؟ — سبو ز ماست ولے بادہ در سبو ز کجاست؟
گرفتم ایں کہ جہاں خاک و ما کفِ خاکیم — بہ ذرہ ذرۂ ما دردِ جستجو ز کجاست؟
نگاہِ ما بگریبانِ کہکشاں افتد — جنونِ ما ز کجا؟ شورِ ہاے و ہو ز کجاست؟

وہ خود اسی سوز میں جلتے ہیں۔ یہی شرابِ عشق انھیں مسرور رکھتی ہے اور یہی جستجو انھیں سرگرمِ عمل۔ وہ اسی نظر سے کائنات کے ہر ذرے کو دیکھتے ہیں اور اسی بصیرت افروز روحانی بیداری سے دونوں جہان کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ جب یہ کیفیت طاری نہ ہو تو یہ آنکھیں ایک پرِکاہ کے پڑ جانے سے بند ہو جاتی ہیں۔ لیکن اسی روحانی بصیرت سے دونوں جہان کے جلوے نظروں میں سما جاتے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے:

می شود پردۂ چشم پرِ کاہے گاہے — دیدہ ام ہر دو جہاں را بہ نگاہے گاہے
وادیٔ عشق بسے دور و دراز است ولے — طے شود جادۂ صد سالہ بہ آہے گاہے

پھر دوسروں کو بھی اسی شاہراہِ حق پر گامزن ہونے کی تلقین فرماتے ہیں اور امید دلاتے ہیں کہ یہ ساعی کبھی خالی نہیں جاتیں:

در طلب کوش و مدہ دامنِ امید ز دست
دولتے ہست کہ یابی سرِ راہے گاہے

وہ اپنی اس وسیع مشربی اور کشادہ دلی، سوزِ قلب اور جوشِ حرارت کے باوجود بارگاہِ ایزدی سے ہمیشہ اسی تڑپ، اسی سوز، اسی روحانی بیداری کے متمنی ہوتے ہیں، کیوں کہ وہ جانتے ہیں کہ زندگی یہی شے ہے۔ وہ اپنی اس جستجوے حقیقت کا خاتمہ نہیں دیکھنا

چاہتے۔ وہ اس نصب العین کے حصول کے لیے ہمیشہ سرگرمِ عمل رہنا چاہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک یہی باطنی ہنگامہ آرائی، یہی کشمکش "حیات" ہے۔ وہ نہ صرف خود زندہ رہنا چاہتے ہیں بلکہ اپنی گرم نوائیوں سے دوسروں کو بھی بیدار کرنا چاہتے ہیں اور اس کے لیے بھی اسی بارگاہِ ایزدی سے التجا کرتے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ یہ کام نہایت دشوار ہے۔ مردہ قوم میں روحِ حیات پھونکنے کے لیے دمِ عیسیٰ کی ضرورت ہے، بلند ہمتی اور استقلال کی ضرورت ہے۔ دیکھیے فرماتے ہیں:

یارب درونِ سینہ، دلِ باخبر بدہ — از بادہ نشہ را نگرم آں نظر بدہ
ایں بندہ را کہ با نفسِ دیگراں نہ زیست — یک آہِ خانہ زاد مثالِ سحر بدہ
سیلم، مرا بجوئے تنک مایۂ مپیچ — جولاں گہے بوادی و کوہ و کمر بدہ
شاہینِ من بصیدِ پلنگاں گذاشتی — ہمت بلند و چنگل ازیں تیز تر بدہ
رفتم کہ طائرانِ حرم را کنم شکار — تیرے کہ نافگندہ فتد کارگر بدہ
خاکم بہ نورِ نغمۂ داؤد بر فروز — ہر ذرۂ مرا پر و بالِ شرر بدہ

حضرتِ اقبال اپنی دوررس نگاہوں سے دیکھتے ہیں کہ مغربی تہذیب جو آج نوعِ انسان کے دل و دماغ پر مسلط ہو رہی ہے، دنیا کے لیے مفید نہیں۔ وہ روحانیت کو افسردہ کرتی ہے، وہ مادیت کی طرف لے جاتی ہے۔ اس کا انحصار محض علم و دانش پر ہے۔ دانایانِ فرنگ کی آنکھیں روشن ہیں لیکن دل بجھے ہوئے ہیں اور روحیں سو رہی ہیں۔ ان کے قلب سوزِ دل سے عاری ہیں۔ وہ دورِ حاضرہ کے علوم و فنون کی ترقی میں روحانیت کے زوال کو دیکھتے ہیں۔ یہ ترقی نہیں تباہی ہے۔ یورپ کی آزادی کی بلند آہنگیاں حقیقت میں غلامی کی زنجیروں کی جھنکاریں ہیں۔ سائنس کی روز افزوں ترقی نسلِ انسانی کی فلاح و بہبود کے لیے نہیں بلکہ تباہ کار آلاتِ حرب کی ساخت کے لیے ہے۔ نئی تہذیب کی یہ خوش منظر، عظیم الشان عمارت نہایت سست بنیاد ہے۔ اس کی تعمیر ہی میں بربادی مضمر ہے۔ حضرتِ اقبال ان تمام غیر محسوس اثرات کو دیکھتے ہیں اور ایشیا والوں کو بالعموم اور مسلمانوں کو بالخصوص اس سے بچنے کی تلقین فرماتے ہیں۔ کون ہے جس نے علامۂ موصوف کی وہ نظم، وہ لاہوتی نغمہ، نہیں سنا جس میں انھوں نے جنگِ عظیم سے برسوں پہلے "آئینۂ امروز" میں "واقعاتِ فردا" کا مشاہدہ کیا تھا۔ وہ کہتے ہیں:

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

'شمع اور شاعر' میں لکھتے ہیں:

دیکھ لوگے سطوتِ رفتارِ دریا کا مآل
موجِ مضطر ہی اسے زنجیرِ پا ہو جائے گی
نالۂ صیاد سے ہوں گے نوا ساماں طیور
خونِ گل چیں سے کلی رنگیں قبا ہو جائے گی
آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آسکتا نہیں
محوِ حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی

یہ اشعار انقلاباتِ زمانہ کی کیسی شوخ تصویریں ہیں۔ اردو زبان اور اس کے کم ظرف الفاظ اس سے زیادہ معانی کے کہاں متحمل ہو سکتے ہیں۔

لیکن یہ تصویریں خاموش تصویریں ہیں۔ میں آپ کو زندہ تصویر دکھاتا ہوں، جہاں الفاظ و معانی سرگوشیاں کرتے ہوئے، تڑپتے ہوئے نظر آرہے ہیں، جہاں شاعر کے الہامی فقرات دلوں میں خود بخود اترتے چلے جاتے ہیں، جنھیں پڑھ کر آنکھیں بینائی حاصل کرتی ہیں اور روح عبرت۔

یہ بھی مغرب کی تہذیب اور اس کی فریب کاریوں کا نقشہ ہے:

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہریاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے
نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی
یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے
وہ حکمت، ناز تھا جس پر خردمندانِ مغرب کو
ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغِ کارزاری ہے
تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

وہ "پیامِ مشرق" میں "نقشِ فرنگ" کے عنوان کے تحت تہذیبِ مغرب پر اپنے خیالات کا اظہار اور بھی زیادہ موثر، زیادہ بلیغ اور زیادہ فصیح انداز میں کرتے ہیں:

از من اے بادِ صبا گوے بدانائے فرنگ
عقل تا بال کشود است گرفتار تر است
برق را ایں بہ جگر می زند آں رام کند
عشق از عقلِ فسوں پیشہ جگردار تر است
چشم جز رنگ گل و لالہ نہ بیند ورنہ
آنچہ در پردۂ رنگ است، پدیدار تر است
عجب آں نیست کہ اعجازِ مسیحا داری
عجب ایں است کہ بیمارِ تو بیمار تر است

دانش اندوختۂ دل ز کف انداختہ ای   آہ زاں نقد گراں مایہ کہ درباختہ ای

عقل و عشق کا کتنا زبردست مقابلہ کیا ہے۔ کس بلیغ پیرایے میں دونوں کے کارہائے نمایاں دکھاتے ہیں۔ عقل جو ہر صاحبِ علم و دانش کی محبوبہ ہے، جسے ہر تشنہ کام علم و تحقیق چشمۂ فیض جانتا ہے، مسیحائی تو کرتی ہے لیکن اس کی مسیحائی مردوں کو زندہ نہیں کرتی، افسردہ طبائع کو بیدار نہیں کرتی، سوئی ہوئی روحیں نہیں جگاتی بلکہ انھیں اور بھی افسردہ کر دیتی ہے۔ وہ بیمار ہوں تو زیادہ بیمار کر دیتی ہے۔

کیسا دلکش اندازِ بیان ہے، کیا مؤثر پیرایہ ہے۔ کیا کوئی شخص عقل کی نسردہ کار فسوں گری و نامسیحائی کو اس سے بہتر بیان کر سکتا ہے۔ یقیناً یہی چند اشعار شاعر کی شہرتِ دوام کے لیے کافی ہیں۔

کائنات کے ذرے ذرے کی شناختِ اور واقعاتِ عالم کی حقیقت کو جب سمجھتے، اور جس طرح سمجھتے ہیں، اسے وہ اپنے لیے باعثِ فخر خیال کرتے ہیں۔ وہ اس پر نازاں ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے:

من دریں خاکِ کہن گوہرِ جاں می بینم   چشمِ ہر ذرہ چو انجم نگراں می بینم
دانۂ را کہ بآغوشِ زمین است ہنوز   شاخ در شاخ و برومند و جواں می بینم
کوہ را مثلِ پرِ کاہ سبک می یابم   پرِ کاہے صفت کوہ گراں می بینم
انقلابے کہ نہ گنجد بہ ضمیرِ افلاک   بینم و ہیچ ندانم کہ چساں می بینم
خرم آنکس کہ دریں گرد سوارے بیند   جوہرِ نغمہ ز لرزیدنِ تارے بیند

دیکھیے وہ اپنی حقیقت شناس نظروں سے ہر ذرے کے دل کو بیدار پاتے ہیں، وہ اس شباب کو جو عرفِ عام میں درخت کے نام سے مشہور ہے، دانے کی صورت میں دیکھ کر ہی اندازہ کر لیتے ہیں کہ اس میں کتنی دمیدگی ہے، اس کی بالیدگی کی حد کیا ہے۔ اس کے ایک ایک پتے کو گنتے اور ہر پھول کو سونگھتے اور ہر پھل سے سیر کام ہوتے ہیں۔

آیندہ واقعات کے رونما ہونے اور مختلف ارتقائی منازل طے کرنے کو کیسی نادر تشبیہوں اور کنایوں میں بیان کیا ہے۔

دنیا میں ایک طرف عظیم الشان حکومت ہے اور اس کی با جبروت فوجیں، دوسری طرف محکوم قوم کی محکومیت ہے اور اس کی بے چارگی اور مظلومیت۔ لیکن حضرتِ اقبال نظری

کے اس نکتۂ راز سے واقف ہیں :

گو کہ این صف شکناں قصدِ ضعیفاں نکنند

کہ دریں قافلہ گاہے قدر اندازے ہست

وہ جانتے ہیں کہ انقلابِ زمانہ اور گردشِ روزگار نے بارہا ایسے کرشمے دکھائے ہیں کہ ایک بے دست و پا، محکوم، مظلوم قوم نے اٹھ کر کوہ وقار سلطنتوں کی بنیادوں کو ہلا دیا ہے۔ وہ زیردستوں کی اس طاقتِ غیبی اور زبردستوں کی اس سراب آسا سطوت کی حقیقت کو جانتے ہیں، جبھی تو فرماتے ہیں :

کوہ را مثلِ پرِ کاہ سبک می یابم

پرِ کاہے صفتِ کوہ گراں می بینم [۴۱]

وہ اس چیز سے بھی بے خبر نہیں کہ دنیا ایسے انقلابات کو ہمیشہ استعجاب سے دیکھتی ہے، آسمان انھیں حیرت سے تکتا ہے۔ خود کارکنانِ قضا و قدر کو تعجب ہوتا ہے :

انقلابے کہ نہ گنجد بہ ضمیرِ افلاک

بینم و ہیچ نہ دانم کہ چساں می بینم [۴۲]

'جاوید نامے' میں جو ان کی تازہ ترین تصنیف ہے، جاوید سے خطاب کرتے ہیں اور اسے مغربی تہذیب کے زیر اثر آیندہ رونما ہونے والے واقعات سے آگاہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دنیا محض عقل و دانش کی اسیر ہو کر رہ جائے گی، دلوں میں سوز و گداز نہ ہوگا، آنکھیں مجاز پرست ہو جائیں گی، دنیا کے لوگ اصنام آب و گل کے پرستار ہو جائیں گے :

گر خدا سازد ترا صاحب نظر ‏ ‏ روزگارے را کہ می آید، نگر

عقل ہا بے باک و دل ہا بے گداز ‏ ‏ چشم ہا بے شرم و غرق اندر مجاز

علم و فن، دین و سیاست، عقل و دل ‏ ‏ زوج زوج اندر طوافِ آب و گل [۴۳]

اس اثر سے ایشیا بھی نہ بچ سکے گا :

آسیاں آں مرز و بومِ آفتاب ‏ ‏ غیر بیں، از خویشتن اندر حجاب

قلبِ اوبے وارداتِ نو بنو ‏ ‏ حاصلش را کس نگیرد با دو جو

روزگارش اندریں دیرینہ دیر ‏ ‏ ساکن و یخ بستہ و بے ذوقِ سیر

صیدِ ملایان و نخچیرِ ملوک ‏ ‏ آہوے اندیشۂ او لنگ و لوک [۴۴]

ان حقائق و معارف میں اقبال کا فلسفۂ خودی بھی شامل ہے جس پر اس کی رائے میں ہر شے کی زندگی کا انحصار ہے۔ خودی سے کائنات کے ہر ذرے کا وجود ہے، خودی سے انسان کی ہستی قایم ہے۔ ہاں تو دیکھنا یہ ہے کہ وہ خودی کیا ہے؟ اور اس کے لوازمات کیا ہیں؟

وہ فرماتے ہیں کہ انسان کے لیے اپنی ہستی کا احساس ہی خودی ہے۔ اس کے اپنے اندر کمالات کے تمام اسرار پوشیدہ ہیں۔ جس قدر یہ احساس زیادہ تیز اور استوار ہوگا اسی قدر زندگی زیادہ استوار ہوگی۔

اس حیاتِ خودی کو قایم رکھنے کے لیے آرزوے مسلسل کی حاجت ہے۔ جس انسان کے میں کسی مدعا کے حصول کے لیے آرزوئیں، تمنائیں بے تاب نہ ہوں، اس کا وجود مشتِ خاک سے زیادہ نہیں۔ اس کا جسم ایک مزار ہے۔ انسانی قلب میں آرزوؤں کی یہی تڑپ اسے سرگرمِ عمل رکھتی ہے، وہ محوِ جستجو رہتا ہے۔ یہ جستجو ہی اس کی روح رواں ہے۔ جسم اسی سے زندہ ہے، دل اسی سے ہنگامہ آرا ہے، روح اسی سے بے تاب و بیدار رہتی ہے۔

دیکھیے ان سب کی شرح 'اسرارِ خودی' میں اس طرح کی ہے :

زندگانی را بقا از مدعا است — کاروانش را درا از مدعا است
زندگی در جستجو پوشیدہ است — اصلِ او در آرزو پوشیدہ است
آرزو را در دلِ خود زندہ دار — تا نگردد مشتِ خاکِ تو مزار[۲۵]

اور پھر کچھ آگے چل کر لکھتے ہیں :

از تمنا رقصِ دل در سینہ ہا — سینہ ہا از تابِ او آئینہ ہا
طاقتِ پرواز بخشد خاک را — خضر باشد موسیٔ ادراک را[۲۶]

آرزو ہنگامہ آرائے خودی — موجِ بے تابے ز دریائے خودی[۲۷]

یہ خودی اسی سوزِ عشق سے، جس کو ہم پہلے بیان کر آئے، سوز حاصل کرتی ہے۔ وہ خود نور ہے، زندگی کا سوز و ساز ہے۔ محبت اس نور کو زیادہ روشن کرتی اور اس آگ کو اور بھی بھڑکاتی ہے۔ دل اس سے توانا ہوتے ہیں، بے باک ہوتے ہیں اور روحانی ارتقا کو حاصل کرتے ہیں :

نقطۂ نورے کہ نام او خودی است | زیرِ خاک ماشرارِ زندگی است
از محبت می شود پائندہ تر | زندہ تر، سوزندہ تر، تابندہ تر
عشق را از تیغ و خنجر باک نیست | اصلِ عشق از آب و باد و خاک نیست
دل ز عشق او توانا می شود | خاک ہمدوشِ ثریا می شود

یہ عشق، عشقِ حق ہے۔ اس کے لیے کسی خارجی معشوق و محبوب کی ضرورت نہیں۔ وہ محبوب انسان ہی کے دل میں نہاں ہے۔ ہاں اسے دیکھنے کے لیے چشمِ بینا درکار ہے۔ فرماتے ہیں:

عاشقی آموز و محبوبے طلب | چشم نوحے قلبِ ایوبے طلب
کیمیا پیدا کن از مشتِ گلے | بوسہ زن بر آستانِ کاملے
شمعِ خود را ہم چو رومی بر فروز | روم را در آتشِ تبریز سوز
ہست معشوقے نہاں اندر دلت | چشم اگر داری بیا، بنمائمت

ایک عارف کی حقیقت شناس نظر اور قلبِ تپاں دونوں مل کر اس شاہدِ حقیقی کے جلوے کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

بے خودی کیا ہے؟ — خودی جب تک انفرادی زندگی میں ہے خودی ہے، لیکن جب ایک فرد جماعت میں شامل ہو جاتا ہے تو اس کی حیثیت کچھ اور ہو جاتی ہے۔ وہ پہلے ناز ہوتا ہے، پھر نیاز، وہ پہلے اگر قطرہ ہوتا ہے تو پھر سمندر بن جاتا ہے۔ وہ اگر خودی کی حالت میں محض ایک برگِ گل تھا تو اب وہ ایک چمن زار ہے۔ دیکھیے کس دلکش پیرایے میں کہتے ہیں:

فرد را ربطِ جماعت رحمت است | جوہر او را کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یار باش | رونقِ ہنگامۂ احرار باش
فرد می گیرد ز ملت احترام | ملت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود | قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

در جماعت خود شکن گردد خودی
تا ز گل برگے چمن گردد خودی

ان اشعار میں شاعر نے انفرادی اور اجتماعی زندگی کے فرق کو کیسے بلیغ انداز میں بیان کیا ہے۔ فرد کی زندگی بغیر جماعت کے کس قدر محدود ہے۔ اس انسان کو جو ان حدود سے گذرنے کے لیے بے تاب ہو، "قطرۂ وسعت طلب" کہنا کیسا پیارا اندازِ بیان ہے۔ بظاہر قطرے کا وسعت حاصل کرنا کتنا ناممکن ہے، لیکن قلزم بننا بھی کس قدر نمایاں ہے۔ کون اس حقیقت سے انکار کر سکتا ہے کہ پریشان افراد بکھری ہوئی پھولوں کی پتیاں ہیں، لیکن ایک جماعت میں شریک ہو کر وہی چمن بن جاتی ہیں۔

حضرتِ اقبال کا مخاطب کون ہے؟ ان کا مخاطب دنیا کا ہر فردِ بشر ہے۔ ہر وہ شخص جو سینے میں ایک مضطرب دل، ایک بے قرار آرزو رکھتا ہو، جو جستجوئے حقیقت میں سرگرم رہ کر اپنی زندگی کو حیاتِ تازہ بخشنے کا متمنی ہو۔ ان کی مخاطب ہر وہ قوم ہے جو دنیا میں اپنے وجود کو برقرار رکھنا چاہتی ہے، جو صحیح شاہراہِ ترقی پر گامزن ہونے کی خواہش مند ہے۔ لیکن وہ مسلمان ہیں، ایشیائی سوز و گداز ان کے رگ و پے میں ہے۔ وہ عالم گیر اخوت کے، جس کا دوسرا نام اسلام ہے، علمبردار ہیں۔ وہ اس بات کے مدعی ہیں کہ دنیا اور بالخصوص مسلمان اگر پھر ترقی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے لیے اسلاف کا ہی طرزِ عمل مفید ہے:

تا خلافت کی بنا دنیا میں ہو پھر استوار
لا کہیں سے ڈھونڈھ کر اسلاف کا قلب و جگر[۲۱]

اس اعتبار سے کہ اخوتِ اسلامیہ کی بحث نامکمل نہ رہ جائے، میں مثنوی 'اسرار' سے چند اشعار اور 'رموز' سے ایک حکایت نمونے کے طور پر پیش کرتا ہوں جس سے آپ کو نہ صرف شاعر کے صحیح تصورِ اخوت کا پتا چلے گا بلکہ اس کے زورِ کلام اور اندازِ بیان کا بھی اندازہ ہو سکے گا۔ اس خیال کو کہ مسلمان ایک ہیں، اس طرح بیان فرماتے ہیں:

ما کہ از قیدِ وطن بیگانہ ایم — چوں نگہ نورِ دو چشمیم و یکیم
از حجاز و چین و ایرانیم ما — شبنم یک صبحِ خندانیم ما
مستِ چشمِ ساقیٔ بطحا ستیم — در جہاں مثلِ مے و میناستیم
امتیازاتِ نسب را پاک سوخت — آتشِ او ایں خس و خاشاک سوخت[۲۲]

'رموز' میں عربوں کے ایران پر حملہ آور ہونے کے وقت کا ایک واقعہ درج ہے۔ یزدجرد کے ایک سپہ سالار کو لڑائی میں ایک مسلمان اسیر کر لیتا ہے۔ وہ مکار سپہ سالار

اپنی بلند شخصیت کو چھپاتا ہے اور معمولی سپاہی کی حیثیت میں اس سے "جان بخشی" کرا لیتا ہے۔ جب جنگ کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور ایران کی سلطنت تباہ ہو جاتی ہے تو پتا چلتا ہے کہ وہ جاپانی ہے۔ اس اسیر کو حجازی افواج کے سپہ سالار ابو عبیدہ کے حضور میں لاتے ہیں اور اس جھوٹ کے لیے قتل کی سزا دلانا چاہتے ہیں، لیکن ابو عبیدہ جواب دیتے ہیں:

گفت اے یاراں، مسلمانیم ما | تارِ چنگیم و یک آہنگیم ما
نغمۂ عثمانؓ نوائے بوذرؓ است | گرچہ از حلق بلالؓ و قنبرؓ است
ہر یکے از ما امینِ ملت است | صلح و کینش صلح و کینِ ملت است
ملت ار گردد اساسِ جانِ فرد | عہدِ ملت می شود پیمانِ فرد
گرچہ جاپاں دشمنِ ما بودہ است | مسلمے او را اماں بخشودہ است
خونِ او اے معشرِ خیر الانام | بر دمِ تیغِ مسلمانان حرام

یعنی فرد کا فیصلہ ملت کا فیصلہ ہے۔ اگر ایک مسلمان کسی کی جان بخشی کی حامی بھرتا ہے تو قوم پر اس کا خون حرام ہو جاتا ہے۔

اقبال کا فنِ شاعری

میں نے حضرتِ اقبال کے پیام یا ان کے خیالات و احساسات پر بہت کچھ کہا ہے۔ اب یہ دکھانا مقصود ہے کہ بحیثیت فنِ شاعری کے ان کے کمالات کیا ہیں؟ جہاں تک زبان کا تعلق ہے، انھوں نے اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہے ہیں۔ اردو کلام کا مجموعہ 'بانگِ درا' اور فارسی کی متعدد تصانیف اس امر کی کافی شہادتیں ہیں۔ ان کی شاعری کا آغاز اردو زبان سے ہوتا ہے اور اس میں دوسرے شاعروں کی طرح غزل سے ابتدا کرتے ہیں۔ اردو کے مشہور غزل گو شاعر حضرتِ داغ کے تلمیذ بنتے ہیں اور ان سے اصلاحیں لیتے ہیں۔ مختلف بحروں میں طبع آزمائی کی جاتی ہے، قافیوں اور ردیفوں کو چمکایا جاتا ہے، لیکن یہ سلسلہ زیادہ دیر تک قایم نہیں رہتا۔ شاعر کی وسعتِ تخیل "تنگ نائے غزل" میں نہیں سما سکتی۔ وہ دوسری اصنافِ شاعری سے کام لیتا ہے، لیکن علوئے تخیل ان سے بھی ابھر ابھر کر نکلتا ہے۔ اردو زبان کی کم مایگی جواب دے جاتی ہے تو وہ فارسی میں

شعر کہنے لگتے ہیں جو ان کے لیے بے حد موزوں ہے۔ وہ خود فرماتے ہیں:

گرچہ ہندی در عذوبت شکر است　　طرزِ گفتارِ دری شیریں تر است
فکرِ من از جلوہ اش مسحور گشت　　خامۂ من شاخِ نخلِ طور گشت

پارسی از رفعتِ اندیشہ ام　　در خورد با فطرتِ اندیشہ ام
خردہ بر مینا مگیر اے ہوش مند　　دل بذوقِ خردۂ مینا بہ بند[۲۲]

کہتے ہیں کہ زبان پر، جو بہ منزلہ مینا ہے، اعتراض نہ کر کے اردو کیوں نہیں، فارسی کیوں ہے؟ بلکہ تو اس مینا کی شراب کے ذوق سے سیراب ہو۔

انھوں نے، جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں، تقریباً تمام مشہور اصنافِ شاعری میں طبع آزمائی کی ہے۔ غزل، رباعی، قطعہ، مثنوی مسدس سبھی لکھے ہیں اور ہر ایک میں کامیاب ہوئے ہیں۔ لیکن ان کا کمالِ فنِ شاعری کی ان ظاہری رسوم و قیود سے بالاتر ہے۔ ان کے کمال کا انحصار علوئے تخیل پر ہے، شوخیٔ بیان اور زورِ کلام پر ہے، الفاظ و تراکیب کی رنگینی اور چستی پر ہے۔

ان کا اندازِ بیان فلسفیانہ ہے۔ وہ ہر شے کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ طلوعِ صبح کا ذکر ہو یا شفقِ شام کا، کوہسار کا منظر ہو یا سبزہ زار کا، موسمِ بہار کا تذکرہ ہو یا خزاں کا، کشمکشِ زیست کا سوال ہو یا افسردگیٔ مرگ کا، وہ انھیں دیکھتے ہیں اور ان میں یکسر محو ہو کر حقیقت کی تہہ تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ اشیا یا واقعات کی سطح تک رہنا ان کے لیے ناممکن ہے۔ یہی باعث ہے کہ منظر کشی میں زیادہ کوشاں نہیں ہوتے۔ اردو اور فارسی کی متعدد نظمیں اس قول کی تائید میں پیش کی جا سکتی ہیں۔ 'بانگِ درا' میں موجِ دریا، ستارہ، بچہ، شمع اور خود ان کی والدہ کا مرثیہ، جس میں سوز و الم کے مقابلے میں فلسفۂ غم زیادہ ہے، ایسی ہی مثالیں ہیں۔ لیکن اس فلسفیانہ اندازِ بیان سے ان کے جوشِ بیان میں فرق نہیں پڑتا، الفاظ کی سادگی اور عبارت کی سلاست میں فرق نہیں پڑتا، بلکہ کلام کی شوکت اور اس کی دلآویزی اور بھی بڑھ جاتی ہے اور فلسفے کا خشک موضوع رنگینی اختیار کر لیتا ہے۔ یہی شاعر کا کمالِ فن ہے۔ دیکھیے ایک نظم کا عنوان ہے "پھول کا تحفہ عطا ہونے پر"۔ فرماتے ہیں:

وہ مستِ ناز جو گلشن میں آ نکلتی ہے　　کلی کلی کی زباں سے دعا نکلتی ہے
الٰہی پھولوں میں وہ انتخاب مجھ کو کرے　　کلی سے رشکِ گلِ آفتاب مجھ کو کرے

تجھے وہ شاخ سے توڑیں زہے نصیب ترے
تڑپتے رہ گئے گلزار میں رقیب ترے
اٹھا کے صدمۂ فرقت وصال تک پہنچا
تری حیات کا جوہر کمال تک پہنچا

مرا کنول کہ تصدق ہیں جس پہ اہلِ نظر
مرے شباب کے گلشن کو ناز ہے جس پر
کبھی یہ پھول ہم آغوشِ مدعا نہ ہوا
کسی کے دامنِ رنگیں سے آشنا نہ ہوا
شگفتہ کر نہ سکے گی کبھی بہار اسے
فسردہ رکھتا ہے گل چیں کا انتظار اسے

یہ اردو کلام کی مثال تھی۔ فارسی میں جہاں شاعر کا علوئے تخیل کام کرتا ہے وہاں اشعار تیر و نشتر بن جاتے ہیں۔ میں یہاں چند مثالیں پیش کرتا ہوں۔

محفلِ انس میں جہاں عاشق و معشوق باہم راز و نیاز میں مصروف ہوں، عاشق کے لبریز شوق الفاظ کس قدر فصیح و بلیغ ہوتے ہیں۔ وہ ایک حرف میں ہزار داستانیں بیان کر سکتا ہے۔ بلکہ اس کا ایک آنسو، ایک آہ، لاکھوں آرزوؤں کی لفظی صورتوں سے زیادہ موثر ہوتا ہے۔ لیکن عاشق اپنی داستان کو مختصر نہیں کرنا چاہتا۔ وہ اس وصل کی لذت کا، جس میں دنیا بھر کے سرور پنہاں ہیں اور لاکھوں جنتیں جلوہ فرما ہیں، خاتمہ نہیں دیکھنا چاہتا۔ اس ذوقِ حضوری کے لیے داستان کو طویل کیے جاتا ہے۔ اس مضمون کو شاعر نے کس بلیغ انداز میں بیان کیا ہے:

بحرفے می تواں گفتن تمنائے جہانے را
من از ذوقِ حضوری طول دادم داستانے را

انسانی ہستی کا یہیں خاتمہ نہیں ہو جاتا۔ یہ موت محض عارضی انقطاع ہے۔ اس کے بعد انسان کو ابدی زندگی عطا ہونے والی ہے۔ لیکن اگر فرض کر لیا جائے کہ اس موت کے بعد ہمیں ہمیشہ کے لیے سو جاتا ہے اور یہ مرگ، مرگِ دوام ہے تو بھی انسان کو اس فانی دنیا میں اپنی زندگی اس خوش اسلوبی سے گذارنی چاہیے کہ خدا بھی اس بات پر سخت نادم ہو کہ میں نے انسان کو، جو اپنی ذاتی مساعی سے اس قدر ارتقا حاصل کر سکتا ہے، کیوں نہ موت کے بعد دوبارہ زندہ کرنے کا اہتمام کیا۔ ایسی عظیم الشان ہستی کو اتنی ترقیوں کے بعد یک لخت، ہمیشہ کے لیے تباہ کر دینا ناانصافی ہے۔ اس مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے:

چناں بزی کہ اگر مرگِ ماست مرگِ دوام
خدا ز کردۂ خود شرم سار تر گردد[۱۶]

دیکھیے کتنا بڑا مضمون ہے اور کس سادگی سے ادا کیا ہے۔ انسان کو سعئ عمل اور اکتسابِ کمال کے لیے اس سے بڑھ کے کون سا درس ہو سکتا۔

علم و دانش انسانی ہستی کے ارتقا کے لیے ضروری ہے۔ لیکن وہ علم و دانش جس کے حصول سے انسانی قوی باطل ہو کر رہ جائیں، بے سود ہے۔ جو علوم ایک جری سپاہی کو بزدلانہ تعطل کی طرف لے جائیں، وہ کس قدر خطرناک ہیں، کس قدر مہلک ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے:

من آں علم و فراست با پرِ کاہے نمی گیرم
کہ از تیغ و سپر بیگانہ سازد مردِ غازی[۱۷]

دیکھیے مردِ غازی کے سپاہانہ جذبے کو جو سرتا سر عمل ہوتا ہے، زندہ رکھنے کے لیے وہ کس قدر بیتاب ہیں تلقینِ عمل ان کا خاص شیوہ ہے۔ وہ لوگ جو دنیا میں من و سلویٰ کے متلاشی ہیں، اپنی ذاتی سعی و کوشش سے کچھ حاصل نہیں کرنا چاہتے، سرگرمئ عمل کی لذت سے بے نصیب ہیں اور جن کو ورثے میں سب کچھ مل جائے انھیں جد و جہد کے عیشِ پنہاں کی کیا خبر۔ کہتے ہیں:

پشیماں شو اگر لعلے ز میراثِ پدر خواہی
کجا عیشِ بروں آوردنِ لعلے کہ در سنگ است[۱۸]

پھر سے خود لعل نکال لانے میں جو مسرت انسان کو حاصل ہوتی ہے وہ لعل کے وراثتہً لینے میں نہیں۔ عالی حوصلہ وہ انسان ہے جو ایسی دولت کے حصول پر خوش نہ ہو بلکہ پشیمان ہو۔

انسان کو چاہیے کہ وہ ہر لحظ کائنات کے اسرار و حقایق پر غور کرے۔ اس کی ہر نگاہ فطرت کی گہرائیوں تک پہنچنی چاہیے۔ ورنہ یونہی آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنے سے کیا فائدہ۔ دیکھیے اس مضمون کو کیسے ادا کیا ہے:

اگر بہ سینۂ ایں کائنات در نروی
نگاہ را بہ تماشا گذاشتن ستم است[۱۹]

فرماتے ہیں کہ جو نگاہ کائنات کے سینے کو شگاف نہ کرے اس کا آنکھوں سے باہر آنا ہی بے کار ہے۔

جن لوگوں کی آنکھیں حقیقت کو دیکھنے کے لیے ترس رہی ہوں، جن کے دل حقایق کو سمجھنے کے لیے بے تاب ہوں، ان کے احساسات کی کیا حالت ہوگی۔ جو شاعر ہمہ تن سوز و گداز ہو کر نغمہ آرائی کرتا ہے، وہ بظاہر "نے نواز" ہے۔ لیکن اس ترنم نے کے لیے اسے معمولی سانس سے نہیں بلکہ دم شمشیر سے کام لینا پڑتا ہے۔ فرماتے ہیں:

اگر ایں کار را کارِ نفس دانی، چہ نادانی!
دمِ شمشیر اندر سینہ باید نے نوازی را[۲۲]

شاعر کی نغمہ سازیاں آسان نہیں، یہ تلوار سے کھیلنا ہے۔ ایک شعر نغز کہنے کے لیے سیروں خونِ جگر پینا پڑتا ہے۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے:

خشک سیروں تنِ شاعر سے لہو ہوتا ہے
تب نظر آتی ہے اک مصرعِ تر کی صورت[۲۳]

ان چند اشعار سے آپ کو پتہ چل گیا ہوگا کہ ہمارے شاعر کا تخیل شعری کس قدر بلند ہے، اس کا اندازِ بیان کس قدر پاکیزہ ہے۔ دقتِ مضامین کے باوجود، سادگیِ الفاظ کتنی حیرت انگیز ہے۔ زبان کیسی پیاری ہے۔ اس میں کتنی روانی، کتنا زور، کتنا اثر ہے۔ اسی کو معجز نگاری کہتے ہیں، اسی کا نام نکتہ آفرینی اور اسی کا نام شاعری ہے۔ اسی اعجاز کاری نے تو گرامی مرحوم ایسے بلند پایہ شاعر کو بھی بے ساختہ یہ کہنے پر مجبور کیا کہ:

در دیدۂ معنی نگراں حضرتِ اقبال
پیغمبری کرد و پیغمبر نتواں گفت

حضرتِ اقبال کی فلسفیانہ متانت میں کبھی کبھی شاعرانہ شوخی بھی آجاتی ہے۔ میں یہاں ایک غزل کے دو شعر پیش کرتا ہوں:

دگر ز سادہ دلی ہائے یار نتواں گفت
نشستہ بر سرِ بالینِ من ز درماں گفت[۲۴]

معشوق کی سادگی کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس سے زیادہ سادگی کیا ہوگی کہ اپنے مریضِ عشق کے بالیں پر بیٹھا علاج کی تدبیریں کر رہا ہے اور یہ نہیں جانتا کہ ان تمام دکھوں کا

درماں تو وہ خود ہی ہے۔ ایسے سادہ لوح معشوق کی بے خبری کا رنج عاشق کو بیمار کر دے تو کر دے ورنہ اس کے موجود ہوتے ہوئے دکھ درد کہاں۔

تمام شاعر واعظ، مفتی اور شیخ سے الجھتے رہے ہیں۔ حضرتِ اقبال کو بھی ان سے واسطہ پڑتا ہے۔ وہ جانتے ہیں کہ ان لوگوں کا ذاتی تقدس تو اس قابل نہیں ہوتا کہ انھیں نجات دلا سکے، البتہ وہ رند مشرب لوگوں پر فتوے لگا کر سرمایۂ زہد و اتقا فراہم کر لیتے ہیں اور یہی ان کے سفر آخرت کے لیے زادِ راہ کا کام دیتا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ "کافر شیوہ" اس لیے ہو گیا ہوں کہ شیخ شہر کو مجھے کافر کہہ کر مرد باخدا ہونے کا موقع مل سکے:

از اں پیشِ بتاں رقصیدم و زنار بر بستم
کہ شیخ شہر مردِ باخدا گردد ز تکفیرم

حضرت اقبال کی پختگیٔ کلام، زورِ بیان، نادر تشبیہات و استعارات کو جو اردو، فارسی شاعری کی روحِ رواں ہیں، دیکھنا ہو تو ان کی وہ نظمیں دیکھیے جو انھوں نے ایرانی شعرا کی تازہ بحروں کے انداز میں لکھی ہیں۔ آپ کو پتا چل جائے گا کہ ان کے قلم میں کتنا زور ہے:

'کرمکِ شب تاب' نظم میں لکھتے ہیں:

یک ذرۂ بے مایہ متاعِ نفس اندوخت
شوق ایں قدرش سوخت کہ پروانگی آموخت

پہنائے شب افروخت

وامانده شعاعے کہ گرہ خورد و شرر شد
از سوزِ حیات است کہ کارش ہمہ زر شد

دارائے نظر شد

پروانۂ بے تاب کہ ہر سو تگ و پو کرد
بر شمع چناں سوخت کہ خود را ہمہ او کرد

ترکِ من و تو کرد

یا اختر کے ماہ مبینے بکمینے
نزدیک تر آمد بتماشائے زمینے

از چرخ برینے

با ماہ تنک ضو کہ بیک جلوہ تمام است
ماہے کہ برد منتِ خورشید حرام است

آزاد مقام است

دیکھیے کیسی چبھتی ہوئی زندہ تشبیہیں ہیں۔ جگنو کو کہتے ہیں کہ ایک پروانہ ہے جو شمع پر جل کر خود چھوٹی سی شمع بن گیا۔ اس عاشق کا یہ وصال معشوق سے اس قدر ہے کہ "من و تو" میں تمیز نہیں رہی۔

فصلِ بہار، سرودِ انجم، حدی، قطرۂ آب ایسے ہی شاہکار ہیں۔ بعض لوگ ان کی اردو زبان پر معترض ہوتے ہیں۔ ان کے مشکل الفاظ، جدید اور انوکھی تراکیب پر تنقید کرتے ہیں۔ لیکن وہ یہ نہیں جانتے کہ اردو زبان ان کے وسعتِ تخیل کی کہاں تک متحمل ہو سکتی ہے۔ وہ اگر نیئے الفاظ وضع نہ کریں، اگر نئی تراکیب نہ تراشیں تو اس زبان میں وسعتِ بیان کیسے پیدا ہو۔ کیا نیا پیرایۂ بیان اختیار کرنا فصاحت و بلاغت کے منافی ہے؟ کیا ان تمام جدت طرازیوں اور مشکل بیانیوں کے باوجود ان کے کلام کو لوگ نہیں سمجھتے اور ان پر سر نہیں دھنتے؟ کیا فارسی کے علاوہ ان کی اکثر اردو نظمیں مثلاً 'ترانہ' 'شکوہ'، 'شمع اور شاعر'، 'خضرِ راہ'، اور 'طلوعِ اسلام' بچے بچے کی زبان پر جاری نہیں؟ کیا ان کے تتبع میں ہندوستان کے اکثر نوجوان آغازِ شاعری میں ان کا سا پیرایۂ بیان اختیار کرنے کی کوشش نہیں کرتے؟ کیا ان کی تعلیمات کو ادبی اور سیاسی حلقوں میں بطور سند کے پیش نہیں کیا جاتا؟ اگر ان سب کا جواب 'ہاں' میں ہے تو پھر کیا یہ اعتراضات بے معنی نہیں؟ اس وقت نوجوانوں کا ایک زبردست گروہ انھیں نہ صرف ہندوستان کا بلکہ ایشیا کا بہترین شاعر مانتا ہے۔ ایک شاعر کی خوش قسمتی اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ اسے خلافِ معمول اپنی زندگی ہی میں اپنے کلام کی شہرت و قبول کے دیکھنے کا موقع مل جائے۔ حضرتِ اقبال اپنی معجز نگاریوں کی بدولت ہمیشہ زندہ رہیں گے اور آیندہ نسلیں ان کے الہامی نغموں سے اکتساب سوز کرتی رہیں گی۔

مضمون بہت طویل ہو گیا لیکن ذوق ابھی تشنہ ہے۔ میں اس بحث کو 'جاوید نامہ' کے ان چند اشعار کا خلاصہ، جو انھوں نے 'خطاب بہ جاوید' کے آخیر میں قلم بند کیے ہیں، درج کیے بغیر ختم نہیں کرنا چاہتا۔ یہ اشعار مثنوی 'رموز' کے 'عرض حال' کے

رقت انگیز اندازِ بیان کی یاد دلاتے ہیں۔ یہ خطاب حقیقت میں محض جاوید سے نہیں بلکہ ہر نوجوان سے ہے جو زندگی کی شاہراہ میں گامزن ہونے والا ہے اور جسے صحیح رہنمائی کی ضرورت ہے۔

"دنیا اس وقت مادیت میں گرفتار ہے۔ دل سو رہے ہیں اور روحیں خوابیدہ ہیں۔ مردِ حق کا وجود عنقا ہے لیکن تلاش اور ذوقِ طلب لابدی ہے۔ اگر ایسے مردِ باخبر کی صحبت میسر نہ آئے تو اسلاف سا سوز و گداز پیدا کرنا چاہیے تاکہ دل مضبوط اور ایمان قوی رہیں، جانیں بے تاب ہوں اور روحیں رقص کریں۔"[۱۳]

اگر نوجوان اس بیداری روح سے فیض یاب ہو جائیں تو ہمارا شاعر اپنی کامیابی سے تسکینِ قلب حاصل کرے گا اور اس کی روح مرنے کے بعد بھی انھیں دعائیں دے گی۔

(نیرنگ خیال، اقبال نمبر، ستمبر اکتوبر ۱۹۳۲ء)

ڈاکٹر ملک راج آنند

(۱۲)

اقبال کی شاعری

(۱)

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

اقبال کی ولادت ۱۸۷۶ء میں بمقام سیالکوٹ ہوئی۔ وہ متوسط طبقے کے ایک اسلامی خاندان سے تعلق رکھتے ہیں جسے تصوّف سے خاص شغف و انہماک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال پر مولانا جلال الدین رومی اور دوسرے صوفی شعرا کا اثر نمایاں نظر آتا ہے۔ انھوں نے سیالکوٹ کے گورنمنٹ اسکول میں تعلیم پائی اور یہاں انھیں عربی اور فارسی کے صاحبِ ذوق فاضل شمس العلما مولانا سید میر حسنؒ کے سامنے زانوے ادب تہ کرنے کا موقع ملا۔ مولانائے موصوف ان باقیات الصالحات میں تھے جن کے دم قدم سے ملکہ وکٹوریہ کے عہد میں مغل تہذیب و تمدن کی شمع اکنافِ ہند میں فروزاں رہی۔ اس شفیق کے فیضِ صحبت سے شاعر کے قلب میں ایرانی ادبیات سے وہ شیفتگی پیدا ہوئی جو ان کی پختہ سالی کے زمانے کی تصانیف میں جا بجا نمایاں نظر آتی ہے۔

اس عہد کے نوجوانوں کی طرح اقبال کو غالب، ذوق، میر، حالی وغیرہ اردو شعرا

کا کلام پڑھنے کا اتفاق ہوا۔ اردو نے مغلوں کے دربار میں جنم لیا اور اربابِ سیف و قلم کے خلاملا سے فروغ پایا تھا۔ ان شعرا نے زبان کو ترقی دی اور قدیم عہد کے کھنڈروں پر ایک وسیع عمارت تعمیر کی۔ معلوم ہوتا ہے کہ انھی کا کلام پڑھ کر اقبال کو شعر کہنے کا خیال آیا۔ چنانچہ انھوں نے اس عہد کے سب سے بڑے اردو شاعر اور نظام دکن کے استاد نواب مرزا خاں داغ دہلوی کے پاس اپنے اشعار اصلاح کی غرض سے بھیجے۔ داغ نے یہ کہہ کر اشعار واپس کر دیے کہ ان میں اصلاح کی گنجائش نہیں ہے۔[۳]

لیکن ڈاکٹر اقبال کے شاعرانہ کمال کا جوہر اس وقت چمکا جب وہ لاہور آکر بی۔ اے۔ میں داخل ہوئے۔ یہاں کالج کی ہنگامہ خیز اور پر شور و شغف فضا کی بدولت ان کے تجربے میں وسعت اور خیال میں پختگی پیدا ہوئی۔ انھیں ابتدا سے ہی فلسفیانہ موشگافیوں سے شغف تھا کیونکہ انھوں نے تصوف کی آغوش میں پرورش پائی تھی۔ لاہور آئے تو پروفیسر تھامس آرنلڈ مرحوم[۴] سے استفادے کا موقع ملا۔ سر تھامس مشہور مستشرق تھے اور اسلامیات سے خاص شغف رکھتے تھے۔ اس سے پہلے وہ عرصے تک مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ میں رہ کر ہندوستانی طلبہ کے دل میں مشرق کے فلسفے اور تمدن کے مطالعے کی تشنگی پیدا کر چکے تھے، اور ان دنوں پنجاب یونی ورسٹی میں تعلیم دے رہے تھے۔ اقبال نے لاہور آکر انھیں خضرِ راہ بنایا۔ فاضل استاد کی شفقت نے شاعر کے دل میں احسان مندی اور شکر گزاری کے جو جذبات پیدا کیے ہیں، ان کا مرقع دیکھنا ہو تو وہ نظم پڑھیے جس کا عنوان 'آرنلڈ کے نام' ہے۔

اسی زمانے میں یعنی بیسویں صدی کے آغاز میں اقبال کی شاعرانہ سرگرمیوں کا آغاز ہوتا ہے۔ چنانچہ انھوں نے یہ پاکیزہ شعر لاہور آکر ہی کہا تھا:

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

اس شعر کا اتنا اثر ہوا کہ تمام اہلِ قلم کی نگاہیں یک بیک ان کی طرف پلٹ گئیں۔ نواب سر ذوالفقار علی خاں آف مالیر کوٹلہ نے اس شعر کی شرح کرتے ہوئے شاعر کی خدمت میں یوں خراجِ عقیدت پیش کیا ہے:

"شاعر نے صرف ایک شعر میں، جو بدرجۂ غایت لطیف ہے، نجات کے بعد

روح کی ملکوتی پاکیزگی کی شرح کر دی ہے۔ شعر کا مقصود یہ ہے کہ خدا کی محبت انھی لوگوں کے لیے ہے جو اپنے گناہوں پر انفعال وندامت ظاہر کرتے ہیں۔ موتیوں سے پسینے کی تشبیہ نہایت لطیف ہے، کیونکہ خوابیدہ ضمیر جب بیدار ہوتا ہے تو اس کی پاکیزگی موتیوں سے پوری پوری مشابہت رکھتی ہے۔ اس شاعرانہ حسنِ تعلیل نے روح انسانی کی عظمت ایسے لطیف پیرایے میں پیش کی ہے کہ کوئی شخص اس سے لطف اٹھائے بغیر نہیں رہ سکتا"۔

کہا جاتا ہے کہ اکثر شاعروں اور نقادوں نے جب یہ سنا کہ یہ شعر ایک نوجوان نے کہا ہے جو حال ہی میں لاہور آیا ہے تو انھوں نے ارادہ کر لیا کہ شعر کہنا چھوڑ دیں۔ وہ سب کے سب متفق اللفظ ہو کر پکار اٹھے کہ اقبال غالب کے بعد اردو کا سب سے بڑا شاعر ہے[۵۴]

اب اقبال کو ان کے دوست کھینچ کر مشاعروں میں لے جانے لگے۔ سیالکوٹ میں تو وہ کبھی کبھار شعر کہہ لیا کرتے تھے، لیکن اب انھوں نے اس طرف زیادہ توجہ کی۔ ایک مشاعرے میں انھوں نے اپنی نظم 'ہمالہ' پڑھی۔ اس نظم میں ایرانی اور انگریز شعرا کا اثر نمایاں نظر آتا ہے۔ اب تک تو ان کی شہرت طلبہ تک ہی محدود تھی لیکن اب سارا ملک ان کے نام سے گونج اٹھا۔ 'ہمالہ' میں حب وطن کا جذبہ نظر آتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اس نظم نے ہندوستانی شاعری میں ایک نئے باب کا افتتاح کر دیا[۵۵]

اقبال کو قدرت نے تغزل کی دولت عطا کرنے میں بہت فیاضی سے کام لیا ہے۔ چنانچہ 'ہمالہ' کو محض متغزلانہ انداز بیان کی وجہ سے یہ قبولِ عام حاصل ہوا، اور ان کی بعض دوسری نظموں خصوصاً 'ہندوستان ہمارا ہے' کی طرح (جسے ہندوستان کے قومی گیت کی حیثیت حاصل ہے) یہ نظم ہندوستان کے طول و عرض میں بگولے کی تیزی اور تندی کے ساتھ پھیل گئی۔ ہر شہر، قصبے اور گاؤں کے گلی کوچوں میں لڑکوں اور لڑکیوں کی زبان سے یہی نغمہ سنائی دینے لگا اور سارے ملک نے اقبال کو قومی بیداری کا پیمبر تسلیم کر لیا۔

اقبال کی شاعرانہ سرگرمیوں کا پہلا دور ۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۵ء تک ہے۔ ۱۹۰۱ء میں وہ لاہور آئے اور ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لیے انگلستان روانہ ہو گئے۔ ان کی نظم 'ہمالہ' میں اگرچہ انگریز اور ایرانی شعرا کا اثر بہت نمایاں نظر آتا ہے لیکن انھیں

اس زمانے میں تخیل اور زبان و بیان پر اس قدر قدرت حاصل ہو گئی تھی جسے شاعری کی معراجِ کمال سمجھنا چاہیے۔ اس عہد کے نغمے جوش و اثر اور آہنگ و ترنم سے مالا مال ہیں۔

یہ ساری نظمیں تخیل اور زبان و بیان کے اعتبار سے رنگین و دلآویز ہیں۔ میرے نزدیک وہ اپنے ابتدائی کلام میں جس بام رفعت پر جلوہ گر نظر آتے ہیں، اس کی نظیر زمانۂ ما بعد کی فارسی نظموں کے سوا اور کہیں نہیں ملتی۔ یہ درست ہے کہ ان میں سے بعض نظمیں انگریزی کے تتبع میں لکھی گئی ہیں، مثلاً 'ہمدردی' کوپر کی ایک نظم کے تتبع میں ہے۔ 'پیام صبح' میں 'لانگ فیلو' کی پیروی کی گئی ہے۔ 'عشق اور موت' پر ٹینی سن کا اثر ہے اور 'رخصت اے بزم جہاں' اور 'ایک پہاڑ اور گلہری' میں ایمرسن کی تقلید کی گئی ہے۔ لیکن زبان و بیان کی لطافت، استعارات، رنگینی اور خیالات کی نزاکت کے اعتبار سے یہ نظمیں خالص مشرقی اور زمان و مکاں کی قیود سے آزاد ہیں۔ ان کا ترنم اور شیرینی پڑھنے والے کو اس طرح مسحور کر لیتی ہے کہ وہ ان کے ماخذ سے قطعاً بے نیاز ہو جاتا ہے۔

اقبال کی ایک اردو نظم (یہ ایک شاعرانہ صبح گاہی ہے، جس میں اپنے شعور و احساس کی بیداری کا راز بیان کیا ہے) بے حد لطیف ہے[۵۲]۔ اس کے الفاظ اس قدر مترنم ہیں کہ اقبال کے اکثر مداحوں نے اس نظم کو حرزِ جاں بنا لیا ہے۔ وہ جب اس کے اشعار پڑھتے ہیں تو سرور و نشاط کی ایک غیر محدود کیفیت انھیں بے خود کر دیتی ہے۔ کون ہے جو اس دعا کو پڑھے اور بے خود نہ ہو جائے۔

لیکن اقبال کو ابتداً، جو کامیابی ہوئی اس کی وجہ زبان اور جذبات کی لطافت و نزاکت ہی نہیں بلکہ ان کی کامیابی کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ انھوں نے اردو میں مؤثر استعارے اور فارسی اور پنجابی اور ہندوستان کی دوسری بولیوں کے الفاظ داخل کر کے اس زبان کو وسیع کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ اردو کو نئے سانچے میں ڈھالنا چاہتے ہیں کیونکہ ان کی آرزو ہے کہ ہندوستان میں قومیتِ متحدہ کا پودا پروان چڑھے اور اس کی ایک خاص زبان ہو۔ انھوں نے اس شعر میں اردو کی حالت بیان کی ہے:

گیسوئے اردو ابھی منت پذیرِ شانہ ہے
شمع یہ سودائیٔ دل سوزیٔ پروانہ ہے[۵۳]

انھوں نے شعرائے متاخرین میں دو بڑے شاعروں، یعنی غالب اور داغ، کے

متعلق جو نظمیں لکھیں، ان میں انھوں نے اپنے آپ کو ان کا صحیح جانشین ظاہر کیا ہے اور ان شعرا کی طرح زبان کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا ہے۔

یہ مقصد حاصل کرنے کے لیے انھیں جو دشواریاں پیش آئیں وہ دور اول کے کلام سے ظاہر ہیں۔ لیکن وہ فطرت سے جد و جہد کا ذوق لے کر آئے ہیں، اس لیے ان موانع اور مشکلات کے باوجود ان کے قدم کو ذرہ بھر لغزش نہیں ہوئی۔ جب انھیں مشکلات کا احساس ہوتا ہے، ان کا ذہن اس امر کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ ان کے پیش رووں کو بھی اسی نوع کی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ انھوں نے سر سید احمد خاں کے متعلق بھی ایک نظم لکھی ہے۔ سر سید ہندوستان میں تعلیم کے بہت بڑے علم بردار تھے۔ انھوں نے مشرق کے قدیم مدرسوں اور آشرموں کے طریقوں کو مغربی یونی ورسٹیوں کے طرز تعلیم سے ترکیب دے کر علی گڑھ کا دار العلوم قایم کیا اور اردو میں جدید نثر کی داغ بیل ڈالی۔

یہ نظم اقبال کی معنون نظموں میں سب سے اچھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال کا ذہن اس قسم کی نظم کے لیے بہت موزوں واقع ہوا ہے۔ اس زمانے میں یہ خیال عام طور پر دائر و سائر تھا کہ مشرق و مغرب کا ربط و امتزاج بہتر فضا پیدا کر دے گا اور ڈاکٹر اقبال اس عقیدے کے پر زور حامی ہیں۔ اقبال کو یقین ہے کہ مغربی اقوام خواہ اس مقصد کی تکمیل کے لیے کچھ کریں یا نہ کریں، ہندوستان بہر حال اس چیز کی حمایت کرے گا، اور اس زمانے میں اس مقصد کی تکمیل کے لیے ہندوستان کے معاشری نقائص کی اصلاح اور قوم کے اجزائے مختلفہ کی شیرازہ بندی ضروری ہے۔ اقبال کو امید ہے کہ پایانِ کار اس سرزمین کے مختلف عناصر ایک سلکِ اتحاد میں منسلک نظر آئیں گے۔ چنانچہ وہ اپنی ایک نظم میں لکھتے ہیں :

ایران و مصر و روما سب مٹ گئے جہاں سے
اب تک مگر ہے باقی نام و نشاں ہمارا

یہ گیت سن کر ہندوستانیوں کا قلب جذبۂ مفاخرت سے معمور ہو جاتا ہے اور شاعر کا قلم انھیں مردانگی اور شجاعت کے ایسے ایسے نکتے سمجھاتا ہے جو ان میں خودداری پیدا کر دیتے ہیں۔ نسلی اور جماعتی منافرت دور کرنے کے لیے وہ 'نئے شوالے' کا گیت گاتے ہیں، جو ساری کائنات کا معبد ہوگا۔

(۲)

ڈاکٹر صاحب ۱۹۰۵ء میں انگلستان روانہ ہوگئے۔ خوش قسمتی سے انگلستان پہنچتے ہی ان کی ملاقات میگ ٹگارٹ جیسے فلسفی سے ہوئی جو ہیگل کا متبع تھا اور اس زمانے میں فلسفی کی حیثیت سے بے حد شہرت حاصل کر چکا تھا۔ پھر ادبِ فارسی کے مشہور مورخ ای۔ جے۔ براؤن اور 'اسرارِ خودی' کے مترجم ڈاکٹر نکلسن سے ملاقات ہوئی۔ عنفوانِ زندگی میں ڈاکٹر صاحب کو فلسفے اور ادبِ فارسی سے بے حد شغف تھا لیکن جب ان کا رجحان وطنیت اور قومیت کی طرف ہوا اور وہ ان موضوعوں پر نظمیں لکھنے لگے تو یہ شوق دب کر رہ گیا۔ اب یہ شوق پھر پیدا ہوا اور ان لوگوں کے اثر و تربیت نے اسے پختہ کر دیا۔ میگ ٹگارٹ کے لکچروں سے انھوں نے فلسفیانہ خیالات کے اظہار کا سائنٹفک انداز سیکھا۔ اس متاع سے اکثر ہندوستانی طلبہ، جو کسب علم کے لیے ولایت جاتے ہیں، تہی دامن رہتے ہیں۔ براؤن اور نکلسن کی دوستی سے انھیں یہ فائدہ ہوا کہ انھوں نے گھر پر فارسی کا جو وسیع علم حاصل کیا تھا، اس میں پختگی پیدا ہوگئی۔

زمانۂ قیام یورپ میں اقبال نے بہت کم نظمیں لکھیں لیکن اس زمانے کے کلام کا بہت بڑا حصہ فارسی شاعری کے اثر سے مالامال نظر آتا ہے۔ یہ شاعر کی زندگی کا وہ زمانہ ہے جب خواب و خیال کی دنیا کا حسن و جمال، جو طفلی کے زمانے کی مخلوق ہے، دل کی پرشوق آرزو کا آب و رنگ بنتا ہے اور پھر یہ جذبہ قلب کی گہرائیوں سے نکل کر مادی اشیا کے ساتھ متحد ہو جانا چاہتا ہے۔ شاعر کے اس دور پر محبت کی حکمرانی نظر آتی ہے۔ پہلے تو وہ نوجوان شاعروں کے عام انداز میں محبت کی گتھیاں سلجھاتا ہے۔ وہ اپنے آپ سے پوچھتا ہے، محبت کیا ہے؟ حسن کی حقیقت کیا ہے؟ محبت اور حسن میں کیا تعلق ہے؟ وصال کسے کہتے ہیں؟ اس کی توجہ محبت کی عام واردات کی طرف، جن سے ہر عاشق آشنا ہے، منعطف ہو جاتی ہے۔ '... کی گود میں بلی دیکھ کر' میں وہ پریشان اور بے ربط خیالات ظاہر کرتا ہے، اس کی عظمت و شان کا ذکر کرتا ہے، محبت کے "پیغام" لکھتا ہے، ہجر پر آنسو بہاتا ہے، چاند اور ستاروں سے محبت کرتا ہے۔ صبح اٹھتا ہے اور اپنے محبوب مجازی کے جمال کا مشاہدہ فطرت کے ہر ذرے میں کرتا ہے۔ محبت کے طوفانی سمندر میں بے قرار لہریں اٹھ رہی ہیں جو دھڑکتے ہوئے دل کو جھکولے دے رہی ہیں۔ وہ اس کے زیر و بم کے ساتھ ہم نوا ہو کر گیت گاتا ہے۔

جب اس سمندر کی گہرائیوں کو ناپنے اور اس کی لہروں سے جدو جہد کرنے کی ناکام سعی ختم ہو جاتی ہے تو پرواز فکر کی راہ کھل جاتی ہے۔ وہ فرشِ خاک سے اٹھتا ہے اور عرش پر جا پہنچتا ہے۔ مشرقی شاعر ارضی محبت کو حقیقی نہیں تصور کرتے، وہ اسے فریبِ سراب سمجھتے ہیں، لیکن ان کے عقیدے کی رو سے مجاز میں بھی اس قدر حقیقت موجود ہے جو انھیں محبوب حقیقی تک پہنچا سکتی ہے۔ اقبال کی نگاہوں نے اس رازِ نہفتہ کی ایک جھلک دیکھ لی ہے۔ چنانچہ اس نے انیسویں صدی کے عارف باللہ، سوامی رام تیرتھ[۱] کی یاد میں ایک نظم لکھی ہے۔ یہ وہی بزرگ ہیں جنھوں نے امریکہ میں مشرق کا پیغام پہنچایا تھا اور جنھیں اس سرزمین کے باشندے ابھی تک یاد کرتے ہیں۔

اقبال کی بعض نظموں مثلاً کلی، سلیمیٰ، تنہائی اور 'دریائے نیکر کے کنارے ایک شام' سے معلوم ہوتا ہے کہ زمان و مکان کی زنجیریں کٹ گئی ہیں، عشقِ مجازی کا طلسم ٹوٹ چکا ہے اور وہ عشقِ حقیقی کی دنیا میں پہنچ گیا ہے۔

لیکن جب جوانی کے عشق کی آگ ٹھنڈی ہو جاتی ہے اور عشقِ الٰہی کی چنگاری اس خاکستر سے سلگ اٹھتی ہے تو یورپ کی فضا انھیں راس نہیں آتی۔ ان کی وہ نظم جس میں انھوں نے مغربی اقوام کو مادہ پرستی اور تعیش کے خطرات سے متنبہ کیا ہے، اسی جذبۂ بے اختیار کا نتیجہ ہے: جو

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا، عام دیدارِ یار ہوگا

یہ اقبال کی آخری نظم ہے جو انھوں نے یورپ میں بیٹھ کر لکھی ہے اس لیے اسے یورپ کے نام ان کا رخصتی پیغام کہنا موزوں ہوگا۔ اگرچہ اس میں یورپ کی مدح و ستائش کا عنصر زیادہ نہیں تاہم اس میں اس کے امراض کی تشخیص کی سعی ضرور کی گئی ہے۔ وہ مغربی اقوام سے کہتے ہیں: "تم نے اپنے تمدن میں مفاسد کا دروازہ کھول دیا ہے۔ تم اسی آلے سے خودکشی کروگے جس سے تم نے اپنی قسمت کا محل تعمیر کیا ہے"[۲]۔ ان کے قلم نے یورپ کا جو زائچہ کھینچا ہے اس میں شک و شبہ کا عنصر قطعاً نہیں۔ اسی طرح مشرق کے نام انھوں نے جو پیغام امید دیا ہے اس میں حیرت انگیز اذعان و یقین اور قطعیت پائی جاتی ہے۔ وہ پورے وثوق کے ساتھ کہتے ہیں کہ مشرق جلد پھر اقبال و کامرانی حاصل کرے گا۔ وہ مشرق کے نبض شناس ہیں اور محسوس کر رہے ہیں کہ اس کی عظمت کا سیلاب پھر بڑھ رہا ہے، اس لیے وثوق

سے اس کے متعلق حکم لگا سکتے ہیں۔ وہ ایشیا کو بشارت دیتے ہیں کہ ایک نئے دور کی صبح طلوع ہونے والی ہے۔ وہ جدید بیداری کے نقیب ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ تمام عالم ایک میکدہ بن جائے گا، لوگ آئیں گے اور خیالات کی شراب کے ساغر لنڈھائیں گے، کیوں کہ تمام انسان خدا کے حضور میں یکساں ہیں۔ علم و عقل کے بارے میں کسی کو غصبِ حقوق کا حق نہیں رہے گا۔ مشرق کی تہذیب و تمدن کو وہ "مورِ بے مایہ" سے تعبیر کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ پایانِ کار اسی کو سرداری حاصل ہوگی۔

مشرقی تمدن کی اس نشاۃ ثانیہ کا مرکز حجاز ہوگا کیونکہ یہی سرزمین ہے جہاں اسلام نے نشوونما پائی۔ اور خدا نے قرآن مجید میں اہلِ عرب سے جو وعدہ کیا ہے اس برکت سے مسلمانوں کے عزم میں حرکت پیدا ہو جائے گی۔

ان کا عقیدہ ہے کہ اس آسمانی وعدے نے ساتویں صدی عیسوی میں عربوں کو تمام متمدن دنیا کا مالک بنا دیا اور جب تک انھوں نے اسی وعدے اور دوسرے احکام خداوندی کو مشعلِ ہدایت بنائے رکھا، ان کے اقبال کا ستارہ اوج پر رہا۔ لیکن ادھر انھوں نے خود فراموشی اختیار کر لی، ادھر ان کا مذہبی جوش ٹھنڈا پڑ گیا۔ خلفا کے درباروں میں وہ مفاسد داخل ہو گئے جو تنعم اور زر و دولت کے ثمرات تلخ ہیں۔ اور وہ قرآن کریم کے اس فرمان کو بھول گئے:

"عادل بنو اور ایسے عمل کرو کہ لوگ تمھارے شکر گزار ہوں[۱۳]"۔

ڈاکٹر اقبال مسلمانوں کو بشارت دیتے ہیں کہ پھر اس قدیم نصب العین کی حقیقت ان پر روشن ہو جائے گی اور وہ موجودہ سکوت و جمود کی زنجیروں سے آزاد ہو کر ایک صحیح اسلامی سلطنت قایم کر لیں گے۔ یہ نشاط و سرور کی دنیا ہوگی جس کا مرکز مکۂ معظمہ ہوگا۔ تمام مسلمان اسی سرزمین کو کعبۂ آمال بنا لیں گے، وہ ایک دوسرے کو بھائی بھائی سمجھیں گے۔ خدا اور انبیا علیہم السلام کی محبت اور عقیدت ان میں اشتراک و وحدت پیدا کر دے گی۔

یہ نئے کعبے کے مؤذن کی آواز تھی۔ اس کے بعد انھوں نے ارادہ کیا کہ مشرق میں پہنچ کر اسلام کی عظمت کے مینار سے فراموش کار مسلمانوں کو محبت اور زندگی کا پیغام دیں گے، اور خدائے قدوس کی عبادت کی طرف بلائیں گے۔ اگرچہ ابھی تک اقبال کی دعوت پوری طرح دنیا کے سامنے نہیں آئی تھی لیکن ۱۹۰۸ء میں جب وہ گھر پہنچے تو اس لائحۂ عمل کی تکمیل کا

کام شروع ہو گیا۔ اس وقت سے آج تک ان کے قلم سے جتنی کتابیں نکلی ہیں ان میں اسی نصب العین کے حصول کی سعی نظر آتی ہے جسے انھوں نے یورپ میں پیش نہادِ خاطر بنا لیا تھا۔

(۳)

ڈاکٹر اقبال نے ہندوستان اور انگلستان میں جو علم حاصل کیا، اس نے ان کے قلب میں فارسی ادبیات کی محبت پیدا کر دی تھی۔ یہ ضروری تھا کہ یہ محبت کسی نہ کسی صورت میں جلوہ گر ہوتی۔ چنانچہ اس زمانے میں انھیں احساس ہوا کہ اردو میں ابھی اتنی وسعت اور پختگی پیدا نہیں ہوئی کہ اس کے ذریعے فلسفیانہ خیالات ظاہر کیے جا سکیں۔ علاوہ ازیں وہ اس حقیقت سے بھی آگاہ تھے کہ ان کے فلسفیانہ خیالات صرف مسلمانانِ ہند کے لیے مخصوص نہیں، بلکہ سارا عالم ان کا مخاطب ہے۔ اس لیے انھوں نے فارسی کو دنیائے اسلام سے خطاب کا ذریعہ بنایا۔ ہاں کبھی کبھی وہ ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنے خیالات سے آگاہ کرنے کے لیے اردو میں بھی نظمیں لکھتے ہیں۔

اب تک ان کے فارسی اشعار کی چار جلدیں چھپ چکی ہیں، اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی، پیامِ مشرق اور زبورِ عجم۔ بقول پروفیسر نکلسن، ان چاروں کتابوں میں ایک ہی آرزو انگیز گیت، ایک ہی افسوں ہے جسے ایک پیمبر کی صدا کہنا چاہیے۔

جب پروفیسر نکلسن نے اقبال کی پہلی فلسفیانہ نظم 'اسرارِ خودی' کا ترجمہ کیا تو مسٹر ہربرٹ ریڈ[۱۱۸] نے مغربی شعرا کے کلام سے اس کا موازنہ کرتے ہوئے لکھا تھا کہ اقبال کی نظموں پر وائٹ وٹمین[۱۱۹] کے فلسفۂ اقدام و عمل کا بڑا اثر ہے۔ وہ لکھتا ہے: "وٹمین کا نصب العین اس اعتبار سے بہت اہمیت رکھتا ہے کہ وہ نظری نہیں بلکہ عملی ہے۔ صرف ایک شاعر ایسا ہے جس کے یہاں یہ چیز نظر آتی ہے۔ اور وہ بھی ہماری نسل اور قوم سے نہیں۔ میری مراد محمد اقبال سے ہے جن کی نظم 'اسرارِ خودی' کا ترجمہ ڈاکٹر رینالڈ نکلسن نے کیا ہے اور میکملن کے اہتمام سے شائع ہوا ہے۔ ادھر ہمارے ملک کے متشاعر تو کیٹس[۱۲۰] کے زمانے کی پرانی ڈگر پر چلے جا رہے ہیں اور بلبلوں اور پرندوں یا دوسرے چھوٹے چھوٹے موضوعوں پر نظمیں لکھ رہے ہیں اور ادھر لاہور میں ایک ایسی نظم شائع ہو رہی ہے جس نے ہندوستان کے مسلمان نوجوان پر پوری طرح تسلط کر لیا ہے۔ ایک نوجوان مسلمان لکھتا ہے: "اقبال اس عہد کا مسیح ہے جس کی آتش نفسی نے مردوں کو زندہ کر دیا ہے[۱۲۱]۔" تم پوچھو گے کہ آخر اس

میں کون سی ایسی ظاہری کشش ہے جس نے لوگوں کے دل اپنی طرف کھینچ لیے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ معجزہ اس قسم کی کسی ظاہری کشش کا مرہونِ منت نہیں جو مبلغوں اور دنیا کے نجات کا پیغام دینے والوں کے لیے مخصوص ہے۔ یہ اعجاز ایک نظم نے دکھایا ہے جس کے حسن و جمال کے آئینے میں فلسفۂ جدید کے اکثر پہلو منعکس نظر آتے ہیں۔ اس میں خیالات کی فراوانی ہے، لیکن ان میں اتحاد پایا جاتا ہے اور اس کی منطق ساری کائنات کے لیے آوازِ غیب کا حکم رکھتی ہے۔"

مسٹر ریڈ کا شمار مغرب کے بہترین شاعروں اور نقادوں میں ہوتا ہے۔ ان کا یہ خراجِ تحسین ایسا ہے جسے اقبال کو اپنی کلاہ فخر کا آویزہ سمجھنا چاہیے۔

آج تک فلسفے کو نظم کے پیرایے میں بیان کرنے میں جو کوششیں کی گئی ہیں، ان میں اقبال کی یہ نظم بہت نمایاں حیثیت رکھتی ہے۔ اب یہاں یہ سوال پیش ہوتا ہے کہ اقبال کا فلسفہ کیا ہے ؟ وہ کیا پیغام لے کر آیا ہے ؟

'اسرارِ خودی' اور 'رموزِ بے خودی' میں اس سوال کا جواب شاعرانہ انداز میں دیا گیا ہے، اور اس کا اعادہ 'پیامِ مشرق' اور 'زبورِ عجم' میں بھی کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اقبال نے 'اسرارِ خودی' کے مترجم کی درخواست پر خود اپنے فلسفے کی شرح بھی کر دی ہے جسے 'اسرار' کے انگریزی ترجمے کے دیباچے میں شامل کر لیا گیا ہے۔ میں ذیل میں اقبال کے فلسفے کا ملخص بیان کرنے کی سعی کرتا ہوں۔

حقیقت دراصل تکوین و تغیر کے عمل سے عبارت ہے۔ وہ صرف حالت وجود یا مقید و معین وجود کا نام نہیں۔ ہیگل کا مطلق، ویدانت کا برہما اور صوفیوں کا خدا سمجھنا محض ذہن کی افسانہ طرازی اور خیال کی لغزش پا ہے۔ ہیگل کے "مطلق" کے مقابلے میں تجربے کے لیے وہ معین مرکز جنھیں بریڈلے محض اس لیے ناقابلِ اعتنا سمجھتا ہے کہ وہ انسانی حیثیت رکھتے ہیں، اقبال کے نزدیک کائنات کے بنیادی اور اساسی حقائق ہیں۔ ان کے نزدیک زندگی انفرادی چیز ہے۔ وہ ایسی زندگی پر یقین نہیں رکھتے جو ساری کائنات میں جاری و ساری ہے۔ ان کے نزدیک خدا ایک اعلیٰ ترین فرد ہے۔ افراد اوصافِ خداوندی سے متمتع ہوتے ہیں۔ انسان جس طرح دل کی دنیا پر قبضہ کر کے اسے اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ اسی طرح صفاتِ الٰہی کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ محبت کی اعلیٰ ترین صورت بھی

آرزوؤں اور خواہشوں کی مخلوق ہے، اور اس کے حصول کی سعی منتہائے حیات۔ خواہشات کا نیکی اور بدی کا معیار یہ ہے کہ جو خواہشات خودی کے جذبے کو ضعیف کرتی ہیں وہ بری ہیں اور جو اسے تقویت دیتی ہیں وہ اچھی ہیں۔ افراد کے لیے ضروری ہے کہ وہ مسلمانوں کے گروہ میں شامل ہو جائیں کیونکہ یہی ایک جماعت ہے جو معیار کمال پر پوری اترتی ہے اور اسی میں شامل ہو کر وہ کمال حاصل کر سکتے ہیں، کیونکہ اسلام غیر فانی ہے۔ اور جو شخص اس سے کامل عقیدت رکھے گا وہ خدا کی ارضی بادشاہت ہیں، جس کا وعدہ اسلام نے کیا ہے، اپنے آپ کو کھو دے گا۔

اقبال کے فلسفے کے یہ مبادی و اصول الہیات کی پیداوار ہیں۔ اس نے 'اسرار و رموز' میں ان گہر ہائے آبدار کی ایسی لڑیاں پروئی ہیں کہ ان سے دماغ کے بجائے دل متاثر ہوتا ہے۔ اب وہ منطق کے خشک مسائل نہیں رہے بلکہ ان میں پھولوں کی تابش اور رنگینی پیدا ہو گئی ہے۔ شاعر کو اپنے بلند مرتبے کا احساس ہے۔ چنانچہ وہ اپنے آپ کو پیغمبر اور پیغمبر فردا کہتا ہے :

انتظارِ صبح خیزاں می کشم　　اے خوشا زرتشتیانِ آتشم
نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم　　من نوائے شاعرِ فرداستم[١٩]

پھر ایرانیوں کے عام انداز میں ساقی سے خطاب کرتا ہے اور کہتا ہے :

خیز و در جامم شرابِ ناب ریز　　بر شبِ اندیشہ ام مہتاب ریز
تا سوئے منزل کشم آوارہ را　　ذوقِ بے تابی دہم نظارہ را
گرم رو از جستجوئے نو شوم　　روشناسِ آرزوئے نو شوم[٢٠]

پھر اپنے خیالات کا ماخذ بتاتا ہے اور کہتا ہے کہ ایران کے صوفی شاعر مولانا جلال الدین رومی نے مجھے راہِ ہدایت دکھائی ہے :

شب دلِ من مائلِ فریاد بود　　خامشی از "یاربم" آباد بود
شکوہ آشوبِ غمِ دوراں بدم　　از تہی پیمانگی نالاں بدم
ایں قدر نظارہ ام بے تاب شد　　بال و پر بشکست و آخر خواب شد
روئے خود بنمود پیرِ حق سرشت　　کو بحرفِ پہلوی قرآں نوشت
گفت اے دیوانۂ اربابِ عشق　　جرعۂ گیر از شرابِ نابِ عشق
بر جگر ہنگامۂ محشر بزن　　شیشہ بر سر، دیدہ بر نشتر بزن[٢١]

اور اگرچہ اقبال خود کہتا ہے :

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست
بت پرستی ، بت گری مقصود نیست[21]

تاہم 'اسرار' میں انھوں نے رومی کا ہی تتبع کیا ہے۔ اور اس میں ایک موقع پر انھوں نے اس طرح اپنے استاد کے حضور میں خراج عقیدت پیش کیا ہے :

بازبر خوانم زفیضِ پیرِ روم — دفترِ سربستۂ اسرارِ علوم
جانِ او از شعلہ ہا سرمایہ دار — من فروغِ یک نفس مثلِ شرار
شمعِ سوزاں تاخت بر پروانہ ام — بادہ شب خوں ریخت بر پیمانہ ام
پیرِ رومی خاک را اکسیر کرد — از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد[22]

انھوں نے اپنے فلسفے کے اصول یوں بیان کیے ہیں :

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی ست
ہرچہ می بینی ز اسرارِ خودی ست[23]

زندگی کی تکمیل کے لیے نہایت ضروری ہے کہ :

می شود از بہرِ اغراضِ عمل
عامل و معمول و اسباب و علل[24]

کہتے ہیں :

از شرابِ مقصدے مستانہ خیز[25]

کیونکہ :

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم
از شعاعِ آرزو تابندہ ایم[26]

ان کے نزدیک محبت تمام مقاصد کا سرچشمہ اور ان کے حصول کا ذریعہ ہے :

نقطۂ نورے کہ نامِ او خودی است — زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است
از محبت می شود پائندہ تر — زندہ تر، سوزندہ تر، تابندہ تر
از محبت اشتعالِ جوہرش — ارتقاے ممکناتِ مضمرش
فطرتِ او آتش اندوزد ز عشق — عالم افروزی بیاموزد ز عشق[27]

وہ مسلمان سے کہتے ہیں کہ خستہ و ضعیف نہ بن ، دستِ التجا نہ پھیلا ، کیونکہ ان

چیزوں سے خودی ضعیف ہوتی ہے :

عینِ دریا میں حباب آسا نگوں پیمانہ کر

وہ محض خیال پرستی پر پرزور نکتہ چینی کرتے ہیں۔ افلاطون کو :

راہبِ دیرینہ افلاطون حکیم
از گروہِ گوسفندانِ قدیم[119]

کہتے ہیں۔

شیخ و برہمن والی حکایت میں شیخ کی زبانی یہ الفاظ کہلواتے ہیں :

گفت شیخ اے طائفِ چرخِ بلند — اندکے عہدِ وفا با خاک بند
تا شدی آوارۂ صحرا و دشت — فکرِ بے باکِ تو از گردوں گزشت[120]

'اسرار' کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعر آزاد روح اور وسیع نظر رکھنے والے انسانوں کا سچا عاشق ہے۔ اس مجموعے کی آخری نظم ایک نہایت پرجوش دعا، اور ان سولہ سو پاکیزہ اشعار کا، جن میں تقلید کی زنجیروں کو توڑنے کے لیے جہاد کیا گیا ہے، نہایت موزوں تکملہ ہے :

اے چو جاں اندر وجودِ عالمی — جانِ ما باشی و از ما می رمی
نغمہ از فیضِ تو در عودِ حیات — موت در راہِ تو محسودِ حیات
باز تسکینِ دلِ ناشاد شو — باز اندر سینۂ ہا آباد شو
باز از ما خواہ ننگ و نام را — پختہ تر کن عاشقانِ خام را[121]

(۴)

'پیامِ مشرق' گوئٹے کے دیوانِ مشرق کے جواب میں لکھا گیا ہے۔ اس میں چھوٹی چھوٹی نظمیں ہیں جنھیں دیوانِ مشرق کے اسلوب پر ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے۔ 'زبورِ عجم' ایک طویل نظم[122] ہے جس کے دو حصے ہیں۔ ان دونوں کتابوں میں 'اسرار و رموز' کا فلسفہ زیادہ وضاحت سے بیان کیا گیا ہے، اور دوسرے فلسفیانہ عقاید سے ان کا جو تعلق ہے، اس کی بھی شرح کی گئی ہے۔

اقبال کا تخیل اس قدر بلند اور ان کے خیالات اس قدر پیچیدہ ہوتے ہیں کہ ان کی نظموں کا سمجھنا مشکل ہو گیا ہے۔ ان کے ایک دوست نے ان کے نام خط لکھا ہے جس میں ان

دشواریوں کی تفصیل بیان کردی گئی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"آپ لوگوں کو اپنے ساتھ تخیل کے جس بام بلند پر پہنچانا چاہتے ہیں وہاں تک انہی کی رسائی ہو سکتی ہے جن کا مطالعہ وسیع ہو، اکثر مسائل پر فکر و نظر کرتے رہے ہوں اور ان کا ذہن بعض امور کے متعلق تشکک کی جولاں گاہ بنا رہا ہو۔ آپ کا کلام انہی لوگوں کے لیے ہے جو اپنے ذہن کو پیچیدگیوں میں ڈالنے کے عادی ہو چکے ہیں یا جن کے نزدیک دماغ کو ایک پھندے سے رہا کر کے دوسرے پھندے میں مبتلا کر دینا محبوب مشغلہ ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ دائرۂ فکر سے باہر نہیں نکلے۔ آپ کے متعلق یہ کہنا بالکل صحیح ہے: "رست از یک بند تا افتاد در بندِ دگر"۔ لیکن ہم لوگوں نے اپنے حواس اور مشاہدے سے اس قدر کام نہیں لیا۔ اور ہم میں نہ اس قدر ہمت ہے نہ قابلیت کہ اس دنیا میں جو عالمِ ملکوت سے بھی ماوراء ہے، آپ کے ہم سفر بن سکیں۔ ہاں کبھی کبھی ہم جھانک کر ان اسرار کی ایک جھلک دیکھ لیتے ہیں۔"

(نیرنگ خیال، اقبال نمبر، ستمبر اکتوبر، ۱۹۳۲ء)

محمد اکبر خان

۱۳

کلام اقبال کی ادبی خوبیاں

اقبال ایک فلسفی شاعر ہے۔ اس کے فلسفے نے مذہبِ اسلام اور اس کی مقدس روایات کی گود میں پرورش پائی ہے۔ اس کے تخیل کی وادیاں سرزمینِ حجاز کے دریاؤں کی آبیاری کی شرمندۂ احسان ہیں۔ اس کے کلام کا اکثر و بیشتر حصہ خالص اسلامی نقطۂ نگاہ کو پیش کرتا ہے۔ وہ ہر شے کو مذہب کی عینک سے دیکھتا ہے اور اسی کی پابندی میں روح کی آزادی کے خواب دیکھتا ہے۔

یا ایں ہمہ اقبال کے کلام میں جو ادبی خوبیاں ہیں وہ عہد حاضر کے دوسرے شعرا کے حصے میں کم آئی ہیں۔

ایک مصور کے لیے انتہائے کمال یہ ہے کہ وہ جس چیز کی تصویر کھینچے ہو بہو اس کی شکل پیش کر دے۔ اگر ایک خوب رو جوان کی شبیہ بنائے تو اس کے کشیدہ قامت، بھرے بھرے بدن، چوڑے چکلے سینے، مضبوط گردن اور قوی ہاتھ پاؤں، ان کی خاص وضع کی انگلیوں، پھر سبزۂ خط اور لباس کی مناسبت تک کا پورا پورا نقش صفحۂ قرطاس پر ثبت کر دے۔ تصویر کو دیکھ کر وہی رعب اور اثر دیکھنے والے کے دل پر ہو جو فی الواقع ایک خوبرو اور وجیہ جوان کے دیکھنے سے ہوتا ہے، بلکہ اس سے بھی کہیں زیادہ۔

کوہ و وادی کا نقشہ ہو تو اس میں ہر وہ چیز دکھائے جس سے ایک عظیم الشان پہاڑ کی صولت اور وادی کی نظر فریبی میں سرمو فرق نہ آئے۔

ادبی مصور اور معمولی آرٹسٹ میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے۔" اس نامور دستکار

کے پاس، مانی اور بہزاد کی طرح موقلم اور رنگوں کی پیالیاں دھری نظر نہیں آتی ہیں۔ لیکن اس کے استعاروں اور تشبیہوں کے رنگ ایسے خوش نما ہوتے ہیں کہ ایک بات میں مضمون کو شوخ کر کے لال بھبھوکا کر دیتا ہے۔ بغیر بوند پانی اس میں ڈالے ایک ہی بات میں اسے ایسا کر دیتا ہے کہ کبھی نارنجی، کبھی گلناری، کبھی ایسا بھینا بھینا گلابی رنگ دکھاتا ہے کہ دیکھ کر جی خوش ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بوقلموں اور زنگار رنگ، اور پھر سراپا عالم نیرنگ، اس کے مرقعے آنکھوں کانوں کے رستے سے دنیا جہان کے دلوں کو تازہ کرتے ہیں۔"

اپنے موڈل کی صحیح شبیہ پیش کرنے کے لیے ادبی مصور کو جن ضروری امور کا لحاظ کرنا پڑتا ہے ان کا یہاں ایک مختصر سا خاکہ پیش کر دینا بے موقع نہ ہوگا۔

(۱)۔ اسے اس امر میں خاص احتیاط سے کام لینا پڑتا ہے کہ اس کی زبان اس قدر ثقیل، اس کے محاورے اس درجہ غیر مستعمل اور اس کے استعارات و تشبیہات اس حد تک دور از کار نہ ہوں کہ سننے والے کا دماغ محض لفظی بھول بھلیوں میں کھو کر رہ جائے اور اصل مطلب تک پہنچنا اس کے لیے جوئے شیر لانے کے مترادف ہو، نہیں تو اس کی تصویر دھندلی، اس کا نقش بے رنگ اور اس کا بیان بے لطف ہوگا۔

(۲)۔ اس کے خیالات اور اس کے طرزِ بیان میں وہ اجنبیت نہ ہو جو دونوں کے یک جا ہونے اور ان سے ایک مفہوم کی ادائیگی میں سدِ راہ ثابت ہو، نہیں تو اس کی تمام کوششیں اس بت ساز سے مشابہ ہوں گی جو سنگِ سیاہ سے ایک مرمریں مجسمہ تیار کرنے میں منہمک ہو اور ہر بار قطراتِ حسرت و یاس اس کی پیشانی پر نمودار ہوں۔

(۳)۔ اس کی تصاویر اس قدر صاف اور اس کے نقش اس درجہ روشن ہوں کہ دیکھنے والے کو نقل پر اصل کا دھوکا ہو، مگر نقل اصل کی نسبت زیادہ واضح اور زیادہ جاذبِ نظر ہو۔

(۴)۔ اس کے لیے فلسفیانہ طریق استدلال ضروری نہیں، اور نہ ہی ناصحانہ طرزِ نگارش اس کا کام ہے۔ اسے تو جذبات کی صحیح ترجمانی کرنا ہے، اور ضروری ہے کہ وہ جذبات کو جوں کا توں بیان کرے، لگی لپٹی نہ رکھے اور یہ پروا نہ کرے کہ فلاں جماعت کیا کہے گی اور فلاں طبقے میں میری نسبت کیسے خیالات پھیلیں گے: ع

بے لاگ بات بال برابر لگی نہ رکھ

(۵) چونکہ ایک ہی طرح کی تصاویر دیکھ دیکھ کر ناظرین کی طبیعت اکتا جاتی ہے اس لیے اچھے ادبی مصور کے لیے یہ بھی لازم ہے کہ وہ اپنی تصاویر میں جدت پیدا کرے۔ جہاں تک ہو سکے فرسودہ طرزِ نگارش سے اجتناب اور بیہودہ راہِ عمل سے احتراز کرے:

تراش از تیشۂ خود جادۂ خویش — براہِ دیگران رفتن عذاب است
گر از دست تو کارِ نادر آید — گناہے ہم اگر باشد، ثواب است

(پیامِ مشرق)

اقبال نے بہت کم نظمیں ایسی لکھی ہیں کہ جن کی زبان "روزمرۂ اردو" کے عین مطابق، بہت زیادہ فارسی تراکیب سے پاک اور عام اذہان کے لیے سریع الفہم ہو۔ لیکن جب وہ سہل نگاری پر اترتا ہے تو سلاستِ بیان اور روانیٔ خیالات میں اس کا نظیر ملنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اور جیسا کہ مولانا حالی نے 'یادگارِ غالب' میں مرزا کے کلام پر ریویو کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے کہ شاعر کا مرتبہ اس کے بہترین کلام سے پہچانا جاتا ہے، ہم بھی یہاں اقبال کی ادبی مصوری کو اس کی سریع الفہم اور اس کے خاص فلسفیانہ رنگ سے مبرا نظموں میں دکھائیں گے اور اس کی فارسی تصانیف 'پیامِ مشرق'، 'اسرارِ خودی' 'رموزِ بے خودی' اور 'زبورِ عجم' سے استفادہ کیا جائے گا۔ اس سلسلے میں ان لوازمات کا، جو تمہید میں بیان کیے گئے ہیں، خاص خیال رکھا جائے گا۔

اقبال کے مجموعۂ کلام اردو 'بانگ درا' میں سے بخوفِ طوالت معدودے چند اشعار لے کر بحث کی جائے گی۔

ایک مشہور نظم 'ایک آرزو' میں شاعر خدا سے یہ دعا مانگتا ہے کہ اے خدا! مجھے اس شور و غل کی دنیا سے الگ ایک مکانِ پر سکوت عطا ہو جائے جہاں کی فضا نہایت دلکش ہو۔ پہاڑ ہوں، ندی ہو، سبزہ زار ہوں اور فطرت کی ہر دل فریبی وہاں موجود ہو۔ اور اس کے علاوہ:

صف باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں
ندی کا صاف پانی تصویر لے رہا ہو

ہو دل فریب ایسا کہسار کا نظارہ — پانی بھی موج بن کر اٹھ اٹھ کے دیکھتا ہو
پانی کو چھو رہی ہو جھک جھک کے گل کی ٹہنی — جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو
مہندی لگائے سورج جب شام کی دلھن کو — سرخی لیے سنہری ہر پھول کی قبا ہو
پھولوں کو آئے شبنم جس دم وضو کرانے — رونا مرا وضو ہو، نالہ مری دعا ہو

ندی کے کناروں کا جو عکس پانی پر پڑتا ہے اس کو شاعر کس خوبصورتی اور کس بے تکلفی سے بیان کر گیا ہے۔

پانی کی موجوں کے بلند ہونے کا باعث پانی کے کہسار کے نظارے کی دل فریبی کو دیکھنے کی خواہش قرار دینا صنعتِ حسنِ تعلیل کی نہایت اچھی مثال ہے۔ شاعر نے اس ایک شعر میں کئی خوبیاں بھر دی ہیں۔

پھول کی ٹہنی کے سطحِ آب پر جھکنے کو ایک حسینہ کے آئینہ دیکھنے سے تعبیر کرنا کمالِ شاعری اور نزاکتِ تشبیہ کی معراج ہے۔ واقعی اس ایک تشبیہ سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ شاعر کا دماغ کتنا ندرت آفریں اور جدت پسند ہے۔

غروبِ آفتاب کے وقت شفق کی سرخی کو عروسِ شام کی مہندی لکھنا بھی حضرتِ اقبال ہی کا حصہ ہے۔ یہ تشبیہ بھی نہایت نادر ہے۔ اور اس وقت ہر پھول کی قبا کا سرخی لیے سنہرا ہو جانا بھی شاعر کی سلامتیٔ مشاہدہ پر دال ہے۔

وقتِ سحر جب ہر کوئی بارگاہِ ایزدی میں سربسجود ہوتا ہے، شاعر کو پھول پر پڑی ہوئی شبنم آبِ وضو معلوم ہوتی ہے۔ کتنا پاکیزہ خیال ہے۔

نازک اور اچھوتی تشبیہات ایک ادبی مصور کے لیے ایسی ہی ضروری ہیں جیسے ایک مصور کے لیے مختلف موقلم۔ ان ہی سے اُس کے کلام کا رنگ جمتا ہے اور کلام حقیقت سے زیادہ نزدیک آجاتا ہے۔ جس قدر تشبیہات ایک مشبہ کی نسبت دی جائیں اس کی اصلیت اتنی ہی واضح ہو جاتی ہے۔ اقبال کے ان چند اشعار میں انوکھی اور نازک تشبیہات کی کس قدر فراوانی ہے جس سے بلاشبہ ان کی رسائی ذہن کا پتا چلتا ہے:

جگنو کی روشنی ہے کاشانۂ چمن میں — یا شمع جل رہی ہے پھولوں کی انجمن میں
آیا ہے آسماں سے اڑ کر کوئی ستارہ — یا جان پڑ گئی ہے مہتاب کی کرن میں
یا شب کی سلطنت میں دن کا سفیر آیا — غربت میں آ کے چمکا، گمنام تھا وطن میں

تکمہ کوئی گرا ہے مہتاب کی قبا کا ذرہ ہے یا نمایاں سورج کے پیرہن میں
چھوٹے سے چاند میں ہے ظلمت بھی روشنی بھی نکلا کبھی گہن سے، آیا کبھی گہن میں

(بانگ درا ص ۸۳)

ایک جگنو کے لیے پھولوں کی انجمن کی شمع، آسمان کا ٹوٹا ہوا ستارہ، جان دار کرن مہتاب، سفیر روز بہ سلطنتِ شب، مہتاب کی قبا کا تکمہ، ذرہ بہ پیراہن آفتاب۔ اتنی تشبیہات! لاریب اقبال کو تخلیقِ تشبیہات میں کمال حاصل ہے۔

تجنیسِ لفظی و معنوی میں بھی ایک ادبی مصور کے کمالِ فن کا مظاہرہ ہوتا ہے۔ اقبال اس میدان میں بھی کبھی کبھی اشہبِ قلم کو ایک آدھ جولانی دیتا ہوا نظر آتا ہے:

توڑ ڈالی موت نے غربت میں مینائے امیر
چشمِ محفل میں ہے اب تک کیفِ صہبائے امیرؔ

شکستِ مینائے امیر کا واقعہ کس قدر آشوب ناک اور ترکیب کیسی فرح ناک ہے۔

مشہور عالم نظم 'شکوہ' کو ان اشعار سے شروع کرتا ہے:

کیوں زیاں کار بنوں، سود فراموش رہوں فکرِ فردا نہ کروں، محوِ غمِ دوش رہوں
نالے بلبل کے سنوں اور ہمہ تن گوش رہوں ہمنوا! میں بھی کوئی گل ہوں کہ خاموش رہوں

"میں بھی کوئی گل ہوں کہ خاموش رہوں" اس ایک مصرعے میں ضرورتِ فریاد کو کس خوب صورتی سے ادا کر دیا ہے!

ادبی مصور کا کمال یہ ہے کہ جس چیز کا بیان کرے اس کی تصویر آنکھوں میں کھنچ جائے۔

دیکھیے اقبال نماز کی تصویر کس خوبی سے کھینچتے ہیں کہ آنکھوں میں کاروانِ حجاز کی فریضہ گزاری کا نقشہ کھنچ جاتا ہے۔ اور یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ سامنے نماز پڑھ رہے ہیں:

آگیا عین لڑائی میں اگر وقتِ نماز قبلہ رو ہو کے زمیں بوس ہوئی قومِ حجاز
ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز
بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے تیری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے

اللہ اللہ! مسدس کے ایک بند میں ایک تصویر کھینچ کے دکھا دینا یہ کمالِ مصوری نہیں تو اور کیا ہے؟

اور اگر کوئی مصور کبھی نمازیوں کی تصویر ہو بہو کھینچ دے اور اس میں محمود و ایاز تک بھی دکھا دے، تو اس حقیقت کا بیان "نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز" اس کے موقلم کے احاطۂ نقاشی سے بھی بعید ہوگا۔

واقعی ایسے ہی ایک دو بندوں کی وجہ سے اہلِ نظر کی زبان سے بے ساختہ نکل جاتا ہے کہ اے اقبال! اس میں کچھ شک نہیں:

شکر شکوے کو کیا حسنِ ادا سے تو نے
ہم سخن کر دیا بندوں کو خدا سے تو نے

'خضرِ راہ' میں موجِ مضطر کے ساکن ہونے کو ایک طفل شیر خوار کے گہوارے میں سو جانے سے تشبیہہ دی ہے:

جیسے گہوارے میں سو جاتا ہے طفلِ شیر خوار
موجِ مضطر تھی کہیں گہرائیوں میں مست خواب

'اسرارِ خودی' میں پھول پر پڑی ہوئی شبنم کو "اشکِ چشمِ بلبل" سے تشبیہہ دی ہے:

قطرۂ شبنم سرِ شاخِ گلے
تافت مثلِ اشکِ چشمِ بلبلے

اسی کتاب میں صفحہ ۲۷ پر کوہ ہمالہ اور رودِ گنگ کے مکالمے میں رودِ گنگ ہمالہ سے خطاب کر کے کہتی ہے:

اے ز صبحِ آفرینش تیغ بردوش
پیکرت از رودہا زنار پوش

کوہِ ہمالہ کو صبحِ آفرینش سے تیغ بردوش کر کے پکارنا اور کثیر التعداد ندیوں کو زنار سے تشبیہہ دینا کس قدر قرینِ حقیقت اور مقتضائے ذوقِ سلیم ہے۔

'رموزِ بے خودی' میں ایک واقعہ یوں نقل کیا ہے کہ سلطان مراد کے حکم سے ایک معمار نے ایک مسجد تعمیر کی۔ سلطان کو وہ تعمیر پسند نہ آئی۔ غصے ہو کر اس کا ہاتھ کاٹ دیا۔ معمار روتا ہوا قاضی کے پاس گیا۔ قاضی نے وہیں سلطان کو بلا کر قصاص کا حکم جن الفاظ میں دیا ہے ان سے اقبال کی قادر الکلامی پر بھی روشنی پڑتی ہے اور اس کا ادبی مصور ہونا بھی

ثابت ہو جاتا ہے۔ قاضی کہتا ہے :

عبدِ مسلم کمتر از احرار نیست
خونِ شہ رنگیں تر از معمار نیست [۵۸]

"خونِ شہ رنگیں تر از معمار نیست" اس ایک مصرعے میں اخوت و مساوات اسلامیہ کی تصویر کھینچ کے رکھ دی ہے :

از غم پنہاں نہ گفتن مشکل است
بادہ در مینا نہفتن مشکل است [۵۹]

کیا سیدھی سادی مگر درست تشبیہ ہے۔ شراب صراحی میں نہیں چھپ سکتی، ضرور نظر آتی ہے۔ اسی طرح مغموم آدمی کا غم اس کے بشرے سے ٹپکا پڑتا ہے :

نمی بینی کہ از مہرِ فلک تاب
بسیمائے سحر داغِ سجود است [۶۰]

سورج کی اس ٹکیہ کو جو صبح کے وقت آسمان پر نظر آتی ہے، داغِ سجودِ سیمائے سحر لکھنا نرالی اور حسین تشبیہ ہے۔

ادبی مصور کے لیے یہ امر بھی ضروری ہے کہ اس کا مشاہدہ نہایت مکمل ہو۔ "پیامِ مشرق" میں شاعر ایک پرندے سے گفتگو کرتا ہے۔ پرندہ جواب دینے سے پہلے پروں کو کھجلا لیتا ہے۔ یہ کس قدر حقیقت پر مبنی ہے۔ بات چھوٹی سی ہے لیکن اس نے سبق کو مکمل کر دیا ہے : مصرع

پرش را بمنقار سائید و گفت [۶۱]

اقبال کو اظہارِ خیالات کے لیے اکثر فارسی کی مدد لینی پڑتی ہے اور یہی زبان اس کے اپنے قول کے مطابق اس کے رفعتِ تخیل کی متحمل ہو سکتی ہے۔ اس لیے وہ جو مطلب چاہتا ہے چند الفاظ کے ہیر پھیر سے اس زبان میں یا اردو میں فارسی اضافتوں کو خلط ملط کر کے ادا کر دیتا ہے اور کہیں ناکام نہیں ہوتا۔ اس طرح اس کے اکثر مطالب ایک آدھ لفظ میں اس خوبی سے ادا ہو جاتے ہیں کہ "خالص اردو" کے کئی فقرات ہیں ان کو ادا کرنا ناممکن نہیں تو اشد مشکل ضرور ہوتا اور نہ معلوم زبان میں وہ فصاحت رہتی یا فنا ہوتی۔

بہر حال اقبال اس امر میں غالب سے زیادہ خوش نصیب ہے کہ اس بے چارے کو اکثر فارسی تراکیب کبھی کام نہ دے سکیں اور بیشتر مطالب یوں الجھ کے رہ گئے جیسے ایک بلبل نازک

اندام خاردار اور گھنی جھاڑیوں میں جا پھنسے اور پھر پھڑ پھڑا بھی نہ سکے۔

'آفتابِ صبح' میں مسدس کے ایک بند کا مصرع اول ہے :

نور سے معمور ہو جاتا ہے دامانِ نظر

اب اس ایک چھوٹی سی ترکیب " دامانِ نظر " کو تصور کی آنکھوں سے دیکھیں تو اس میں ایک مکمل تصویر نظر آتی ہے۔

'بانگِ درا' صفحہ ۹۲، نظم کا عنوان 'ابر' ہے۔ یہ شعر ملاحظہ ہو :

گرج کا شور نہیں ہے، خموش ہے یہ گھٹا
عجیب مے کدۂ بے خروش ہے یہ گھٹا

" میکدۂ بے خروش " یہ ترکیب اس شعر کی جان ہے۔ گھٹا کا میکدے کی مثال ہونا اور پھر اس کا خموش ہونا، آنکھوں میں ایک تصویر آجاتی ہے جسے شاید مصور کا قلم نہیں کھینچ سکتا۔

اگلے صفحے پر دوسری نظم 'ایک پرندہ اور جگنو' ہے۔ اس میں یہ شعر ہے :

بباسِ نور میں مستور ہوں میں
پتنگوں کے جہاں کا طور ہوں میں

اور اس میں " پتنگوں کے جہاں کا طور " کا ٹکڑا ملاحظہ ہو۔ شاعر نے جو کچھ محسوس کیا ہے ان الفاظ میں ادا کر گیا ہے اور اس کے الفاظ اور خیالات میں کوئی تصادم ظاہر نہیں ہوتا۔

رو لے اب دل کھول کر اے دیدۂ خونبابہ بار
وہ نظر آتا ہے تہذیبِ حجازی کا مزار

جزیرۂ سسلی میں سقلیہ کو دیکھ کر شاعر اسے " تہذیبِ حجازی کا مزار " کہتا ہے جو اس کے خیالات کا آئینہ ہے اور ایک الم ناک حقیقت ہے۔

سکوتِ شب میں جب ہر شے محوِ خواب ہوتی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ دریا بھی چلتے چلتے تھم گیا ہے۔ اقبال اس منظر کو ان الفاظ میں ادا کرتا ہے :

شب سکوت افزا ہوا آسودہ دریا نرم سیر
تھی نظر حیراں کہ یہ دریا ہے یا تصویرِ آب

مصرع ثانی میں ایک پوری تصویر آگئی ہے، اور اس کا اثر کانوں کے رستے دل پر جو کچھ ہوتا

ہے وہ ایک تصویر میں ناممکن ہے۔

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

"دیوِ استبداد" کے ناچنے کے لئے اگر لفظ "ناچنا" مستعمل ہوتا تو مصرعے میں وہ شوکت اور ہیبت پیدا نہ ہوتی جو اب موجود ہے۔ اگلے مصرعے میں جو نزاکت ہے اس نے پہلے مصرعے کی قوی ہیکلی کو اور بھی بڑھا دیا ہے۔ یہی شعر اس بات کی کافی دلیل ہے کہ فارسی تراکیب اقبال کو اپنے رخشِ خیالات کے ساتھ ساتھ چلنے میں کامیاب کر دیتی ہیں۔ اور شاید اگر اقبال "خالص اردو" میں لکھنا شروع کرتا تو ایسے ایسے اچھے اشعار اس کو نصیب نہ ہوتے۔

'پیامِ مشرق' میں جمعیت الاقوام پر نہ بھولنے والے الفاظ میں تنقید کرتا ہے:

برفتد تا روشِ رزم دریں بزم کہن
دردمندانِ جہاں طرحِ نو انداختہ اند
من ازیں بیش ندانم کہ کفن دزدے چند
بہرِ تقسیمِ قبور انجمنے ساختہ اند

یہ خیال اردو میں اس خوبی سے ادا نہیں ہو سکتا۔ اور اگر ادا ہو بھی جائے تو "دردمندانِ جہاں" اور "کفن دزدے چند" کی سی نادر تراکیب اردو کی تنگ دامانی کہاں مہیا کر سکتی ہے۔

الغرض فارسی ترکیب اور فارسی اشعار اقبال کو ایک ادبی مصور بننے میں بہت مدد دیتے ہیں کیونکہ ان کے سوا خیالات اور الفاظ میں کما حقہ مطابقت نہیں ہو سکتی۔ ماہِ نو کی تصویر ان الفاظ میں کھینچی ہے:

ٹوٹ کر خورشید کی کشتی ہوئی غرقابِ نیل
ایک ٹکڑا تیرتا پھرتا ہے روئے آبِ نیل

یعنی آسمان کے دریائے نیل میں سورج کی کشتی ٹوٹ گئی اور اس کا ایک ٹکڑا جو نظر آ رہا ہے، وہ ماہِ نو ہے۔

'جوابِ شکوہ' میں اس مطلب کو کہ جب میں نے شکوہ سرائی کی تو ملائے اعلیٰ میں سرگوشیاں ہونے لگیں، کس خوبصورت پیرائے میں بیان کیا ہے۔ واقعی اس بند کو پڑھ کر پیرِ گردوں، سیارے،

چاند اور کہکشاں کی سرگوشیاں آنکھوں کے سامنے اور کانوں کے نزدیک معلوم ہونے لگتی ہیں :

پیرِ گردوں نے کہا سن کے "کہیں ہے کوئی" — بولے سیارے "سرِ عرشِ بریں ہے کوئی"
چاند کہتا تھا "نہیں اہلِ زمیں ہے کوئی" — کہکشاں کہتی تھی "پوشیدہ یہیں ہے کوئی!"
کچھ جو سمجھا مرے شکوے کو تو رضواں سمجھا — مجھ کو جنت سے نکالا ہوا انساں سمجھا

'رموزِ بے خودی' میں سلطان مراد اور معمار کے قاضی کے سامنے حاضر ہونے کا واقعہ یوں لکھا ہے :

قاضیٔ عادل بدنداں خستہ لب — کرد شہ را در حضورِ خود طلب
رنگ شہ از ہیبتِ قرآں پرید — پیشِ قاضی چوں خطاکاراں رسید
از خجالت دیدہ بر پا دوختہ — عارضِ او لالہ ہا اندوختہ
یک طرف فریادیٔ دعویٰ گرے — یک طرف شاہنشہِ گردوں فرے[۱۱]

آٹھ مصرعوں میں مکمل تصویر سلطان مراد کی حاضریِ عدالت کی کھینچ دی ہے۔ ہیبتِ قرآن سے اس کا رنگ اڑنا، مجرموں کی طرح عدالت میں حاضر ہونا اور شرم کے مارے آنکھیں زمین پر گاڑ دینا، غرض کون سی چیز ہے جو رہ گئی ہے۔

'پیامِ مشرق' میں فصلِ بہار اور پھولوں کے کھلنے، مرغانِ خوش آواز کے گانے اور باغ و راغ کے سبزہ و گل سے پٹ جانے کی تصویر اس خوبی سے کھینچی ہے کہ فی الواقع ادبی مصوری کا حق ادا کر دیا ہے :

(۱)

خیز کہ در کوہ و دشت خیمہ زد ابرِ بہار — مستِ ترنم ہزار، طوطی و دراج و سار
کشتِ گل و لالہ زار چشمِ تماشا بیار — خیز کہ در کوہ و دشت خیمہ زد ابرِ بہار

(۲)

حجرہ نشینی گذار، گوشۂ صحرا گزیں — بر لبِ جوئے نشیں آبِ رواں را ببیں
نرگسِ ناز آفریں بوسہ زنش بر جبیں — حجرہ نشینی گزار، گوشۂ صحرا گزیں[۱۲]

پوری نظم فصلِ بہار کے ہر پہلو کو حد درجہ نمایاں طور پر ظاہر کرتی ہے۔ یہ مثال "مشتے نمونہ از خروارے" ہے۔

ایک خاص بات جو اقبال کے کلام کو اور ادبی مصوروں سے جدا کرتی ہے، یہ ہے

کہ اس کے کلام میں موسیقی کو بڑا دخل ہے۔ اس کے اکثر اشعار پڑھ کر ناچنے کو جی چاہتا ہے، اور یہ صفت کبھی اس کے کلام سے، خواہ وہ 'اسرارِ خودی' کے ضبطِ نفس جیسا خشک مضمون ہی کیوں نہ ہو، دل اچاٹ نہیں ہونے دیتی۔ مثنوی 'اسرار و رموز' ('اسرارِ خودی'، رموزِ بےخودی' ہر دو یکجا) میں تقریباً ہر شعر میں قافیہ اور ردیف دونوں موجود ہیں اور بعض کو تو ترنم کے بغیر پڑھا بھی نہیں جا سکتا۔

'پیامِ مشرق' کی بھی اکثر نظمیں ایسی ہیں جن کو بغیر ترنم کے نہیں پڑھا جا سکتا۔

جیسا کہ شروع میں کہا جا چکا ہے، اقبال ایک فلسفی شاعر ہے۔ اکثر اشعار میں اس کا فلسفیانہ رنگ غالب ہے۔ وہ اشعار میں تلقین کرتا ہے اور رواداری کا سبق دیتا ہے۔ تڑپ، سوز و گداز کا علم بردار ہے۔ اس کے نزدیک حیات کشمکش کا نام ہے:

میارا بزم بر ساحل کہ آں جا
نوائے زندگانی نرم خیز است
بدریا غلط و با موجش در آویز
حیاتِ جاوداں اندر ستیز است [۲۷]

اور ادبی مصور کے لیے واعظ اور ناصح وغیرہ کے فرائض تکلیف دہ ہوتے ہیں اور اس کی خالص ادبی ترقی میں مانع ہوتے ہیں۔ اقبال ایک ادبی مصور کی حیثیت سے دنیا کے سامنے آئے گا تو سہی لیکن دنیا اسے اس صفت کی بجائے اس کے اصلی رنگ میں دیکھنے کی زیادہ مشتاق ہوگی۔

(نیرنگِ خیال، اقبال نمبر، ستمبر اکتوبر ۱۹۳۲ء)

محمد محمود زمان خان

(۱۴)

ڈاکٹر اقبال کی اردو

جولائی ۱۹۲۷ء کے 'مرقع لکھنؤ' میں، لکھنؤ کے ایک حکیم صاحب نے، جو متعدد رسالوں کے مصنف ہیں۔ ڈاکٹر اقبال کی اردو زبان اور محاورات پر بہت سے اعتراض کیے ہیں۔ اس سے کسی کو انکار نہیں کہ اقبال کی اردو زبان وہ زبان نہیں جس پر سخنورانِ لکھنؤ کو ناز ہے۔ ان کی شاعری، ضلع جگت، روزمرہ اور خاص خاص محاورات میں پابندی سے آزاد ہے اور یہ کوئی چھپا راز نہیں، یہ چیز ہمیشہ سے سب کو معلوم ہے اور سب اس کو جانتے ہیں۔ اس کے لیے کسی نئی تحقیق، جدید کاوش اور تازہ کشفِ حقیقت کی ضرورت نہیں۔ پابندِ وضع اور اہلِ تقلید قدیم جماعت ہمیشہ ان کی زبان پر ناک بھوں چڑھاتی رہی ہے۔

لیکن یہ دیکھ کر افسوس ہوا کہ اس غصہ و غضب اور طیش کی حالت میں مضمون نگار کو صحیح و غلط اور صواب و خطا کی تمیز بھی نہ رہی، اور متعدد غلطیوں کے ارتکاب سے خواص کی نظر میں خود اپنے کو مضحکہ انگیز بنالیا۔

مضمون نگار کے شطحیات کو چھوڑ کر ہم اصل اعتراضات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

ان تمام اعتراضات کا منشا صرف چند الفاظ کا الٹ پھیر اور ان کا بجا یا بے جا استعمال ہے۔ اصل یہ ہے کہ شاعری کا مفہوم، عام لوگوں کے نزدیک صرف اسی قدر ہے کہ بندھے ہوئے الفاظ، رٹے ہوئے محاورات اور مقرر شدہ روزمرہ میں چند فرسودہ اور بار بار کے دہرائے ہوئے خیالات کو ردیف و قافیہ کی رعایت کے ساتھ ادا کر دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ اگر شاعری کا یہ مفہوم ہے تو یقیناً ہندوستان کا شاعر ڈاکٹر اقبال شاعر نہیں لیکن اگر شاعری کا مفہوم جذبات

اور دلی احساسات کا موزوں لفظوں میں اس طرح ادا کرنا ہے کہ اس سے خود شاعر کی تڑپ ظاہر ہو، اور ان میں سننے والوں کو تڑپا دینے کی صلاحیت ہو، تو بے شبہ ڈاکٹر اقبال کا شمار اپنے وقت کے سب سے بڑے شعرا میں ہے۔

شاعری کی دنیا میں لفظ و معنی کی جنگ بہت پرانی ہے۔ اس جنگ کے معرکے عربی، فارسی اور اردو سب میں قایم ہیں اور قائم رہیں گے۔ جو شعرا صرف الفاظ کی صحت اور شان و شوکت کے قائل ہیں، ان کو معنی کی طرف توجہ کرنے کی بہت کم فرصت ملی ہے۔ ملک الشعراء خاقانی کی لفظی صناعیوں میں کس کو کلام ہے اور کس نے ان کی مشکل پسندی اور کوہ کندن و کاہ بر آوردن کی محنت کی داد نہ دی، لیکن کیا ان کا ایک شعر بھی دلوں کو متاثر، جذبات کو برانگیختہ اور احساسات کو متلاطم کر سکا؟ مولانا روم کا کلام شاعری کے مسلمہ قوانین کو اکثر توڑتا رہا ہے، اور الفاظ میں دست برد ان کی شاعری کی خاص خصوصیت ہے، تاہم صدیاں گزریں ان کا کلام دلوں کو وجد اور روحوں کو تسکین بخش رہا ہے۔ 'دلائل الاعجاز' عربی علم فصاحت و بلاغت کے پہلے بانی عبد القاہر جرجانیؒ انھی الفاظ کے پھیر میں ہیں، مگر عربی فن نقدِ شعر کا پہلا مدون ابن قدامہ؏ الفاظ سے ہٹ کر معنی کی تفصیل پر اپنے اصول قایم کرتا ہے۔

ابھی ایک دو نسل پہلے اردو میں غالب اور ذوق کے درمیان یہی معرکہ برپا تھا۔ غرض لفظ و معنی یا شاعری کی ظاہریت اور باطنیت کی یہ دو تقسیمیں بہت پرانی ہیں اور ڈاکٹر اقبال کی شاعری اس جنگ کی پہلی مثال نہیں ہے۔

لفظی شاعری، بندھے ہوئے خیالات، محاورات اور روزمروں اور لفظی رسوم اور پابندیوں کے ساتھ ہمارے شعرا اس لیے ادا کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں کہ ان کو بزرگوں کے متروکہ مستعمل الفاظ کے ساتھ خیالات اور مضامین بھی ترکے میں ہاتھ آئے ہیں۔ انھی کو الٹ پلٹ کر وہ دہراتے ہیں، اس لیے نئے الفاظ و محاورات کی ان کو ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن ایسے شاعر کے لیے جس کو اقوام کے عروج و زوال، زمانے کے فلسفۂ تحول و انقلاب، نفسیاتِ اجتماع کے رموز و اسرار، مردہ دلوں کے قومی و مذہبی جذبات اور سینکڑوں ایسے جدید مضامین و خیالات کو، جو اب تک اردو میں ادا نہیں ہوئے تھے، ادا کرنا پڑے، صرف بزرگوں کے موروثی متروکہ الفاظ و محاورات میں محدود رہنے پر مجبور کرنا حد درجہ ظلم اور بے انصافی ہے۔

بایں ہمہ جس قسم کے اعتراضات کا "مرقع" مضمون نگار نے پیش کیا ہے وہ کچھ زیادہ

دل کش اور دلفریب نہیں ہے۔

شروع میں ہمارے دوست "مردہ جذبات" اور "فرسودہ خیالات" کو اردو شاعری کا سنگِ بنیاد قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "فارسی شاعری کا ناکارہ اور مخرب اخلاق حصہ اردو میں منتقل ہونے لگا... اور ایک صدی سے زیادہ زمانے تک ہماری زبان نے اس کے سوا کہ چند محدود اور تنگ دائروں میں گردش کرتی رہی، اور اپنے سم آلود اثرات سے ہمارے عادات و اطوار کو بگاڑتی رہی، سوسائٹی کا کوئی مفید کام انجام نہیں دیا۔" دوسری جگہ طرزِ جدید کی شاعری میں پرانی شاعری کے برابر مزہ نہ ہونے کی بھی شکایت کرتے ہیں اور اجمالی طور پر بے عنوانیوں کو اس کا محرک اصلی قرار دیتے ہیں۔ کاش! حکیم صاحب اپنے مزے کی تفصیل میں اس قدر تلخ نوائی سے کام نہ لیتے اور اس کے بجائے بے عنوانیوں کی تفصیلی مثالیں دے کر ایسے واضح اور روشن طریقے سے بیان کرتے جس سے ناظرین کے لیے کوئی صحیح نقشۂ عمل پیشِ نظر ہو جاتا۔

دوسرے مقام پر جہاں انگریزی سلطنت کی برکات سے تجدید و اصلاح شاعری کا ذکر فرمایا ہے، وہاں قدیم شاعری پر لعن طعن اور درستیٔ اخلاق و اصلاحِ قوم وغیرہ کی طرف توجہ دلاتے ہوئے مولانا حالی کو موجدِ طرزِ جدید اور غالب کو پیش رو و مصلحِ اعظم شعرا تحریر فرمایا ہے، لیکن کچھ ہی آگے چل کر حالی کی تردید و تنقیص پر کمرِ ہمت کو چست کر لیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ "انھوں نے قدیم اور مقررہ اصولِ شاعری کو بھی نظر انداز کر دیا، اور اردو شاعری کو انگریزی تخیل کا لباس پہنایا ہے، اور قدیم تخیل کو بالکل ترک کر دیا ہے۔" اس تعارضِ بیان کی تطبیق تو مشکل ہے، البتہ مولانا حالی کے نقطۂ نظر کو اس موقع پر بہ وضاحت عرض کرنا ضروری خیال کرتا ہوں، تاکہ حکیم صاحب کے ریمارک کا حسن و قبح اظہر من الشمس ہو کر اصلی حالت میں ناظرین کے پیشِ نظر ہو جائے۔

مولانا حالی نے 'مقدمۂ شعر و شاعری' میں نہایت مدلل طور پر تمام اصنافِ سخن سے بحث کر کے اصلاح کا حق ادا کیا ہے۔ غزل کے بارے میں فرماتے ہیں کہ "فی زمانہ غزل میں عشقیہ مضامین کے سوا چارہ نہیں، لیکن شاہد بازی کا اتہام اپنے اوپر باندھنا اور اپنے کو رسوا و ذلیل کرنا مناسب نہیں، کیونکہ عشق کا دائرہ اس قدر تنگ نہیں ہے، بلکہ خدا کے ساتھ، ماں باپ کے ساتھ، بیوی کے ساتھ، وطن، قوم اور ملک کے ساتھ ہو سکتا ہے..." آخر میں تحریر فرماتے ہیں کہ "غزل کو عشق کے دائرے میں محدود نہ کر کے ہر قسم کے

خیالات کا آرگن بنانا چاہیے۔ نیچرل شاعری پھیلانے کا صرف یہ طریقہ ہے کہ ہر قسم کے لطیف خیالات بیان کیے جائیں، اور تمام جذباتِ انسانی کے اظہار کا آلہ بنایا جائے، اور اجنبی وغیر مانوس الفاظ میں ظاہر نہ کیا جائے۔ اسلوب قدیم رہے جس سے کان آشنا ہو گئے ہیں اور وہی خیالات رہیں مثلاً "آسمان کا گردش کرنا" "عناصر کا "چار" پر منحصر ہونا وغیرہ۔ لیکن انہی بے اصل باتوں کے پیرایے میں نیچرل خیالات اور حقائق کو ادا کرے، ورنہ منتر کے مؤثر اچھروں سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔ غرض نامعلوم طور پر رفتہ رفتہ ترقی کرتے چلے جائیں"۔

مولانا حالی کے مذکور الصدر خیالات سے یہ بات بخوبی ثابت ہو گئی کہ مولانا کا مفہوم سمجھنے میں مضمون نگار نے ایک ناقابلِ اغماض غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔

(۱)

پہلا اعتراض

آہ تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
گلشنِ دہر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

اعتراض یہ ہے کہ "ہم اسے اردو کہیں یا فارسی" گویا "آرمیدہ" و "خوابیدہ" کے فارسی اسم مفعول نے شعر کو اردو سے فارسی بنا دیا ہے۔ لیکن اگر ہم اپنی بول چال میں یہ کہیں کہ آج میرا دل پژمردہ یا افسردہ ہے تو غالباً اس پر اردو کے اطلاق میں کوئی عذر مانع نہ آسکے گا۔

اس موقع پر غالب ہی کے دو شعر کیوں نہ نقل کر دوں، جن کو ہمارے دوست باوجود غلبۂ فارسیت کے موجدِ سخن اور مصلحِ اعظم تسلیم کر چکے ہیں:

بسکہ ہوں غالب اسیری میں بھی آتش زیرِ پا
موئے آتش دیدہ ہے حلقہ مری زنجیر کا

یہ جانتا ہوں کہ تو اور پاسخ مکتوب
مگر ستم زدہ ہوں ذوقِ خامہ فرسا کا

اس سے بھی زیادہ معتبر مثال خود شعرائے لکھنؤ کی ہے۔ خواجہ وزیر کہتے ہیں:

کر دیا ہے غم نے کاہیدہ مجھے، کیا ہے عجب　　استخواں تن سے جو نکلیں کہربا کے واسطے

آتش :

نزدیک آ چلی ہے سواری بہار کی
برگِ خزاں رسیدہ گلستاں سے دور ہوں

یہ تو لفظی ضرورت تھی ، بے ضرورت کی مثال بھی ملاحظہ فرمائیے :

نفس دزدیدہ آتا ہے مسیحا میری بالیں پر

وہ نالاں ہوں اڑے جب رنگ آواز آئے نالوں کی
مرا رنگِ پریدہ طائرِ روحِ فغانی ہے

خواجہ آتش کی ایک پوری غزل اسی رنگ میں ہے ۔ کشیدہ ہونا تھا ، بریدہ ہونا تھا ، درید ہونا تھا ، رسیدہ ہونا تھا ۔

نہیں منت کشِ تابِ شنیدن داستاں میری
خموشی گفتگو ہے ، بے زبانی ہے زباں میری

یہاں مصدر ' شنیدن ' پر اعتراض ہے کہ " کسی زبان کے مصدر کا دوسری زبان میں استعمال کرنا ناجائز ہے " ، اور اسی سلسلے میں مرزا غالب کی بے احتیاطی کو بھی تسلیم کر لیا ہے ، کیوں کہ انھوں نے " آگہی دام شنیدن جس قدر چاہے بچھائے " میں یہی غلطی کی ہے ۔ لطف یہ کہ اعتراض کا مفہوم اس قدر عام ہے کہ عربی و فارسی و بھاشا کی کوئی قید نہیں ، بلکہ ایک عام کلیہ بیان فرمایا گیا ہے ، اور جہاں تک قیاس کیا جاتا ہے ، کتب قواعد کے صفحات ابھی اس ایجاد سے محروم ہیں ۔ کیا ہماری اردو زبان میں دوسری زبانوں کا کوئی مصدر استعمال میں نہیں ہے ؟ سب جانتے ہیں کہ ایک دو نہیں ، ہزاروں مصادر اس میں استعمال ہوئے ہیں اور ہوتے ہیں ۔ مصادر کی مثالیں ملاحظہ کیجیے :

ذرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا لیکن
ہم کو تقلیدِ تنک ظرفیِ منصور نہیں

فرق یہ ہے کہ یہاں " تقلید " (مصدرِ عربی) مضاف اور وہاں " شنیدن " (مصدر فارسی) مضاف الیہ ہے ۔ آتش خاص مصدر کے معنی میں عربی مصدر کو استعمال کرتے ہیں :

آتی ہے کس طرح سے مری قبضِ روح کو　　　دیکھوں تو موت ڈھونڈ رہی ہے بہانہ کیا

فارسی مصدر بھی ملاحظہ ہوں۔ حکیم مومن کہتے ہیں :

طلسمِ ماہ لکھوں گر بے زباں بستن
بنائے مہر دہن، چرخ نقطۂ جاسوس

دمِ گل گشت و سباک رفتن احترازِ نسیمِ بستانی

(۳)

ہے نگینِ دہر کی زینت ہمیشہ نامِ نو
مادرِ گیتی رہی آبستنِ اقوامِ نو

اس شعر میں "آبستنِ اقوامِ نو" کی ترکیب کو نادرست ظاہر فرمایا گیا ہے، حالانکہ "آبستن" بمعنی حاملہ ہے۔ ترکیب کی درستی میں تو کوئی شبہ نہیں۔ البتہ محلِ استعمال زیرِ بحث ہو سکتا ہے۔ لیکن اول تو وہ داخلِ اعتراض نہیں، دوسرے فارسی تراکیب اور اضافتوں کی اکثریت اردو میں تقلیدِ فارسی کی بدولت ہمیشہ سے رہی ہے اور قایم رہے گی۔ اردو کا پتلا نہ صرف ایک بلکہ چند زبانوں کی صناعیوں کا نمونہ ہے۔ نہ وہ بھاشا ہی کا غلام دائمی ہے، نہ فارسی و عربی کا بندۂ زر خرید ہے۔ اگر محض ان تراکیب و الفاظ کو جو شعرائے سلف کے عہد میں مستعمل ہو چکے ہیں، قابلِ پابندی خیال کرتے ہیں تو متروکات کا کیا علاج کریں گے، اور ان کے بعد جو جدید ادبی ضرورتیں علومِ جدیدہ کی بدولت جوق در جوق بڑھتی چلی جا رہی ہیں ان کے متلاطم دریا ان تنگ کوزوں میں کیوں کر بند ہو سکیں گے۔ یہ بھی ایک بدیہی بات ہے کہ ان قیود سے زبان بجائے وسیع ہونے کے حد درجہ تنگ ہو جائے گی، اور اس عہدِ ترقی میں وہ ایک باقاعدہ اور مکمل زبان کہلانے کے ہرگز قابل نہ ہو سکے گی۔ جس طرح فارسی یا کسی دوسری زبان کے بے موقع الفاظ کی کثرت معتوب ہے، اسی طرح یہ امر بھی محتاجِ دلیل نہیں کہ فارسی کی نفیس و چست تراکیب، اضافتوں کے اختصار، شوکتِ الفاظ میں بھی جو خوبیاں ہیں وہ بے مثل ہونے کی وجہ سے کسی طرح قابلِ ترک نہیں ہو سکتیں۔ اور فارسی مصدروں کے استعمال پر ابھی بحث ہو چکی ہے۔ تکرار کی حاجت نہیں۔

(۴)

جلوۂ یوسفِ گم گشتہ دکھا کر ان کو
تپش آمادہ تر از خونِ زلیخا کر دیجے

فرماتے ہیں "کچھ بے جوڑ سی ترکیب ہے"۔ نہ معلوم اس کا جوڑ کہاں سے کھل گیا۔ "پیش آمادہ تر" اسم تفضیل تھا۔ "تر" نے "از" پر اور "از" نے "خونِ زلیخا" پر مجبور کیا اور یہ مرکب بہ حیثیت کلمۂ واحد "کر دیں" کا مفعول ہو گیا۔

مطلب بھی صاف ہے کہ ان کو یوسفِ گم گشتہ کا جلوہ دکھا کر خونِ زلیخا سے زیادہ بے قرار کر دیں۔ توالیٔ اضافات سے کسی مشہور ترین شاعر کا کلام بھی محفوظ نہیں اور غالباً ہر شاعر اختصارِ کلام کی ضرورت سے مجبور ہو کر اس کی پناہ میں آجاتا ہے۔ مومن کا شعر ہے :

شگفتہ تر ہے چمن روضہ ہائے جنت سے
ہنسی کی جا نہیں گر صومعہ نشیں ہے عبوس

(۵)

پروانہ تجھ سے کرتا ہے اے شمع پیار کیوں؟

یہاں مضمون نگار نے "تجھ کو" کی اصلاح دی ہے، حالانکہ پیار بمعنی محبت کے موقع پر "سے" کا لانا ہی ضروری ہے، البتہ جہاں پیار بمعنی بوسے وغیرہ کے ہو، وہاں "کو" مناسب ہو سکتا ہے۔ اس لیے اصلاح خود قابلِ اصلاح ہے۔

(۶)

ایک ٹکڑا تیرتا پھرتا ہے روئے آبِ نیل؟

ڈاکٹر اقبال کے اس مصرعے پر یہ اعتراض ہے کہ "روئے آبِ نیل" میں کوئی کلمۂ ظرف نہیں، اس لیے یا تو "روئے آبِ نیل پر" ہونا چاہیے یا "بر روئے آبِ نیل"۔ اعتراض کے خاص الفاظ ملاحظہ ہوں : "بے ربط ہے، 'بر روئے آبِ نیل' یا 'روئے آبِ نیل پر' ہونا چاہیے"۔ 'ب' اور 'پر' کی اصلاح پر نظر ڈال لیجیے، بے ربطی اپنا جواب آپ دے لے گی۔

ناظرین واقف ہوں گے کہ 'روئے' بمعنی 'بر' اکثر آتا ہے اور فارسیٔ جدید میں تو علی العموم 'روئے' کا استعمال بمعنی 'بر' ہوتا ہے۔ "روئے میز بگزار، روئے طاق بگذار" کے جملوں میں "پر" کے معنی ظاہر ہیں۔ اس صورت میں 'روئے' کلمہ ظرف ہے، جس پر ایک "ب" یا آخر میں "پر" کا اضافہ قطعاً نادرست ہے۔ "روئے" کے معنی میں خود ظرفیت ہے اس لیے "بے" یا "پر" کی ضرورت نہیں۔

(۸)

گیند ہے تیری کہاں، چینی کی بلی ہے کدھر[10]

گیند کو اہلِ دہلی مؤنث بولتے ہیں، اس لیے لکھنؤ کے خلاف ہونے میں کوئی قباحت نہیں، کیونکہ حضرتِ ناقد بھی ان دونوں شہروں کو مستند مانتے ہیں۔

'رمز' کی تانیث پر بھی یہی اعتراض ہے۔ فرماتے ہیں کہ لکھنؤ والے مؤنث نہیں بولتے، شاید دہلی والے بولتے ہوں۔ تعجب ہے کہ ناقد صاحب باوجود دعوائے لکھنؤیت خود لکھنؤ کے مصطلحات سے ناواقف ہیں۔ کاش کہ وہ 'مفید الشعراء' مصنفہ جلال لکھنوی کے صفحہ ۳۴ ہی کو دیکھ لیتے تو یہ عقدۂ لاینحل خود بخود حل ہو جاتا۔[11]

میر وزیر علی صبا لکھنوی فرماتے ہیں:

غوطے کھلواتی ہیں کیا "رمزیں" تری اے بحرِ حسن
تھاہ اک اک بات کی دو دو پہر ملتی نہیں

(۹)

ہوا سن کے گویا قضا کا فرشتہ
اجل ہوں مرا کام ہے آشکارا[12]

اعتراض ہے کہ 'قضا' کو پہلے شعر میں مذکر اور دوسرے شعر میں مؤنث لائے ہیں۔ حالانکہ قضا مذکر نہیں بلکہ فرشتہ مذکر ہے، اور جب فرشتہ' قضا نے خود کہہ دیا کہ میں اجل ہوں تو آیندہ تمام گفتگو منجانبِ اجل مناسب ہوگی، اس لیے دوسرے شعر میں تانیث کا استعمال نہ صرف مناسب ہے بلکہ زبانِ اردو کے قواعد کے لحاظ سے لازم و واجب ہے، اور غالباً 'اجل' حکیم صاحب کے نزدیک بھی مؤنث ہی ہو۔

(۱۰)

پرسشِ اعمال سے مقصد تھا رسوائی مری[13]

اصلاح ہے کہ "مقصد تھی" ہونا چاہیے۔ معترض نے رسوائی کو مبتدا مان کر حرفِ ربط کو مطابقِ مبتدا رکھنا چاہا ہے۔ حالانکہ اکثر حرفِ ربط مطابقِ خبر بھی آتا ہے۔ مقصد بمعنی مطلب کا مذکر ہونا ظاہر ہے۔ جدید اصلاح کے مطابق "مقصد تھی" کی بجائے "مقصود تھی" زیادہ مناسب ہو سکتا ہے۔

(۱۱)

اہلِ دنیا یہاں جو آتے ہیں
اپنے انگار ساتھ لاتے ہیں[۱۱]

اصلاح ہے کہ "انگارے" ہونا چاہیے اور پھر اصلاح پر بھی اطمینان نصیب نہ ہوا تو بے موقع ہونے کی شکایت سے دل کو ڈھارس دی۔ مجھے یہ شعر "بانگِ درا" میں تلاش کرنے کے بعد بھی نہیں ملا۔ کاش حوالہ ہوتا تو تلاش میں آسانی ہو جاتی۔ میرے نزدیک کچھ عجب نہیں کہ کاتب صاحب کی عنایت کو اس میں زیادہ دخل ہو۔ ظاہر ہے کہ 'افکار' اور 'انگار' میں بہت کم فرق ہے۔ اگر حکیم صاحب خود بھی غور فرما لیتے تو غالباً یہ بات حل ہو جاتی۔

(۱۲)

کوئی پہاڑ یہ کہتا تھا اک گلہری سے
تجھے ہو شرم تو پانی میں جا کے ڈوب مرے
ذرا سی چیز ہے اس پر غرور کیا کہنا
یہ عقل اور یہ سمجھ، یہ شعور کیا کہنا![۱۲]

معترض ڈاکٹر اقبال اور نظیر اکبر آبادی کے روزمرہ کا تقابل دکھاتے ہوئے "چلّو بھر پانی" کے اعتراض کے ساتھ پھر جذبۂ اصلاح سے سرشار ہو جاتے ہیں، اور عالم بے خودی میں عجیب و غریب اصلاحات کے نعرہ ہائے مستانہ سے دنیائے ظرافت میں ہل چل ڈال دیتے ہیں۔

ارشاد ہے کہ "یہاں مینڈک ہوتا تو بہت لطف دیتا" لیکن کون کہے کہ حضرت! وہ تو پانی کا جانور ہے، وہ پانی میں کس طرح ڈوب مر کر آپ کی چشمِ تماشائی کے ارمان نکال سکتا ہے۔ اس کے بعد ارشاد ہوتا ہے کہ "کیا کہنا کی تکرار ناگوار ہے"۔ افسوس ہے کہ اس ناگواریٔ خاطر کا علاج قطعاً ناممکن ہے، کیونکہ غرور اور شعور کے قوافی علیحدہ کر کے صرف ردیف میں تکرار ہوئی ہے، اور ردیف کا مکرر آنا فنِ عروض میں لازمی اور لابدی ہے۔ البتہ اگر حضرتِ ناقد ردیف ہی کے خلاف ہو گئے ہوں اور فنِ شاعری میں نئی اصلاح کرنا چاہتے ہوں، تو نہ صرف سر اقبال کی ردیف کو غلط کہنا پڑے گا بلکہ از اول تا آخر تمام اردو اور فارسی شاعری کو حرفِ غلط کی طرح صفحاتِ کتب و قلوب سے محو کرنا پڑے گا۔

اب تیسرے اعتراض پر نظر ڈال لیجیے۔ فرماتے ہیں کہ "عقل، سمجھ اور شعور مرادف ہونے کے اعتبار سے برائے بیت ہیں" حالانکہ اول تو یہ الفاظ ہی کلیتہً مرادف نہیں، مشابہ مرادف ہیں۔

پھر اگر مرادف مان بھی لیے جائیں تو الفاظ کا تغیر دشکوہ باوجود مرادف المعنی ہونے کے فصاحت کی جان ہوتا ہے اور اپنی تاکید سے لطفِ کلام پر چار چاند لگا دیتا ہے، جس کے کثیر جلوے نظم و نثر کی کتابوں کا حسن دو بالا کر رہے ہیں۔ ان تینوں لفظی اعتراضات سے اہم ترین اعتراض مطلب کے خبط ہونے کا ہے۔ فرماتے ہیں کہ پتا نہیں چلتا کہ گلہری غریب نے پہاڑ کے سامنے کیا ڈینگ ہانکی تھی کہ وہ اس پر یوں گرم ہوا اور "بے شعور و بے تمیز" بنانے لگا۔

میرے نزدیک اس اعتراض کو بھی مثل اعتراضاتِ ماسبق قلتِ تدبر کا نمونہ کہا جا سکتا ہے، کیونکہ گلہری کا پہاڑ کی چوٹیوں پر چڑھنا، روندنا اور پہاڑ کی افتادہ سطحِ بلند پر حاکم کل اور متصرفِ کامل بن کر شور و غوغا کرتے ہوئے پھرنا، اس کے میووں کو بے دریغی سے خراب کرنا اور بے تامل اپنے صرف میں لانا، یہ ایسے امور تھے جہاں کسی ڈینگ ہانکنے کی ضرورت لاحق نہ تھی، اس لیے پہاڑ سا باں عظمت دشکوہ ایک حقیر شے کو اس طرح مخاطب کرنا کہاں تک نازیبا ہو سکتا ہے۔ اور پھر گلہری جیسی حقیر ذات سے ایک معقول جواب پاکر خاموش ہو جانا ایسا تحیر خیز امر ہے جس کا لطف اربابِ نظر پر ظاہر ہے۔ اگر حکیم صاحب کی اصلاح کے مطابق گلہری پہلے دعویٰ کر کے اپنے کمالات کا اظہار کر دیتی تو پہاڑ کا آخری جواب اس کو خاموش کر کے دنیائے شاعری کے تمام لطف و محاسن کو خاک میں ملا دیتا، اس لیے کہ شاعر کا مقصود ایک عظیم الشان سے کے مقابلے میں ادنیٰ شے کو اہم ثابت کرنا ہے، اور وہ اس صورت میں مفقود ہو جاتا۔ اس کے علاوہ عقل بھی یہی چاہتی ہے کہ تکبر آمیز سوالات کی ابتدا بھی کسی عظیم الشان ہستی کی جانب سے ہو، جس کی وہ مستحق ہے۔ ادنیٰ شے کو بدون سبب للکارنا بر محل ہے، نہ مطابقِ عقل۔

(۱۳)

'تماشاؤں' بجائے 'تماشوں اور 'گودی' بجائے 'گود' پر بھی نادرست اور متروک ہونے کے اعتراضات فرمائے گئے ہیں۔ 'تماشاؤں' کے متعلق تو قواعد کے حوالوں کو پیش کرتا ہوں، چونکہ جس لفظ عربی یا فارسی کے آخر میں الف ہوتا ہے، اس کی جمع واؤ نون ہی سے اکثر آتی ہے، جیسے راہنما سے راہنماؤں، دعا سے دعاؤں، خطا سے خطاؤں۔ اگرچہ عام استعمال میں تماشوں کا لفظ خلافِ قیاس بولا جاتا ہے مگر قیاس کا اقتضا وہی ہے جو ڈاکٹر اقبال نے لکھا ہے۔ رہی گودی، تو اس بارے میں فصاحت و بلاغت کے مسلّم تاجدار، زبانِ اردو کے مربی و سرپرست میر انیس کا شعر ملاحظہ فرمائیے:

چلاتی ہے سکینہ کہ اچھے مرے چچا
محمل میں گھٹ گئی مجھے گودی میں لو ذرا

سب سے آخر میں معترض کی نظرِ انتخاب کی داد نہ دینا بھی ایک ناقابلِ عفو غلطی ہے، کیونکہ موصوف نے نظیر اکبر آبادی کے مقابلے میں ڈاکٹر صاحب کی ادنیٰ ترین نظم کی تلاش میں کمال محنت و عرق ریزی کا ثبوت دیا ہے۔ لہٰذا میں 'بانگِ درا' کے چند بہترین نمونوں میں سے گائے اور بکری کا معمولی مکالمہ ہدیۂ ناظرین کیے دیتا ہوں تاکہ ڈاکٹر صاحب کے اس میدان کے شہسوار نہ ہونے کا شبہ بھی کلیتہً پاک و صاف ہو جائے:

ایک گائے اور بکری

اک چراگہ ہری بھری تھی کہیں
تھی سراپا بہار جس کی زمیں

کیا سماں اس بہار کا ہو بیاں
ہر طرف صاف ندیاں تھیں رواں

تھے اناروں کے بے شمار درخت
اور پیپل کے سایہ دار درخت

ٹھنڈی ٹھنڈی ہوائیں آتی تھیں
طائروں کی صدائیں آتی تھیں

کسی ندی کے پاس اک بکری
چرتے چرتے کہیں سے آ نکلی

جب ٹھہر کر ادھر ادھر دیکھا
پاس اک گائے کو کھڑے پایا

پہلے جھک کر اسے سلام کیا
پھر سلیقے سے یوں کلام کیا

کیوں بڑی بی! مزاج کیسے ہیں؟
گائے بولی کہ خیر اچھے ہیں

کٹ رہی ہے بری بھلی اپنی
ہے مصیبت میں زندگی اپنی

جان پر آ بنی ہے، کیا کہیے
اپنی قسمت بری ہے، کیا کہیے

دیکھتی ہوں خدا کی شان کو میں
رو رہی ہوں بروں کی جان کو میں

زور چلتا نہیں غریبوں کا
پیش آیا لکھا نصیبوں کا!

آدمی سے کوئی بھلا نہ کرے
اس سے پالا پڑے، خدا نہ کرے

دودھ کم دوں تو بڑبڑاتا ہے
ہوں جو دبلی تو بیچ کھاتا ہے

معترض کے اہم اعتراضات کا حشر تو ناظرین نے خوب دیکھ لیا، اب سطحی و معمولی اعتراضات مثلاً 'ہر کوئی' بجائے 'کوئی'، 'مکڑا' بجائے 'مکڑ'، 'تاڑا' بجائے 'تاکا'،

اور 'کٹیا' باقی ہیں۔ ان کے متعلق یہ عرض ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو خود زباں دانی کا دعویٰ نہیں ہے، اور بعض جگہ محاورات کی غلطیاں بھی ضرور پائی جاتی ہیں، مگر نہ اتنی جتنی کہ معترض نے ایک خاص اندازِ بیان کے ساتھ ظاہر فرمائی ہیں۔ اور اس شورستان میں ہمارے دوست ہی کا مبارک قدم پہلے داخل نہیں ہوا بلکہ جس طرح پہلے گزارش کی جا چکی ہے، چند دوسرے اصحاب بھی اس دشت کی سیاحی کر کے پبلک کی نگاہوں میں برے یا بھلے طور پر روشناس ہو چکے ہیں۔ میں تسلیم کرنے کو تیار ہوں کہ ڈاکٹر صاحب کوئی مافوق الفطرت ہستی نہیں ہیں، غلطیوں کا ان سے سرزد ہونا بالکل ممکن ہے۔ کیونکہ اقلیم سخن میں تقریباً دنیا کے تمام گراں پایہ شعرا معمولی فروگزاشتوں کا شکار ہوتے رہتے ہیں۔ شاعری کی ایک صنف غزل میں محدود دائرہ کر بندھے الفاظ و محاورات کے ساتھ کلام کو ظاہری عیوب سے پاک و صاف کر لینا کوئی دشوار کام نہیں ہے۔ البتہ مختلف اصنافِ سخن کے وسیع میدان میں قدم رکھ کر معمولی جزئیات کی سختی سے پابند رہنا نہایت مشکل ہے جس سے نہ کوئی اردو کا شاعر بچ سکا ہے، نہ فارسی کا۔

ایک روشن دماغ انسان جب ان مشہور ہستیوں کے کلام پر نظر ڈالتا ہے تو محاسن کے کثیر جلوے دماغ اور نگاہ کو اس قدر خیرہ کر دیتے ہیں کہ خفیف لغزشوں کی تاریکی خود بخود روپوش ہو جاتی ہے۔ دراصل شاعر وہ ہے جس کا احساس قوی ہو۔ جس واقعے سے متاثر ہو کر شعر کہے، دوسروں کو بھی مسحور کر دے۔ چنانچہ جس شاعر کا احساس جس قدر قوی اور لطیف ہوگا، اسی قدر اس کا کلام شعریت و اثر سے لبریز ہوگا۔ میرے نزدیک اس معیار پر ڈاکٹر صاحب کی ذات ہندوستان کے تمام شعرا سے افضل ہے۔ اگرچہ حکیم صاحب نے ایک جگہ تو انھیں صرف پنجاب کا بڑا شاعر مانا ہے اور دوسری جگہ دائرے کو قدرے وسیع کر دیا ہے۔ جہاں تک معلوم ہوتا ہے، مضمون نگار صاحب زبان کی ظاہری ٹیپ ٹاپ کے دلدادہ ہیں۔ ان کے نزدیک احساس و اثر، تخیل و محاکات جو شاعری کی اصل روح ہیں، چنداں قابلِ تفوق نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر حضرات کی شاعری غزل کی محدود اور تنگ زمین میں زبانی خوبیوں کے سوائے تاثیر کے جواہر سے تہی دست ہو کر ادعائے شاعری کے طبلِ تہی سے تمام عالم کو ہلا ڈالتی ہے۔ لیکن دنیا جانتی ہے کہ شاعر کی قوتِ احساس کے مقابلے میں لفظی طلسم کی چنداں قدر نہیں اور نہ جلیل القدر شعرا کو ان جزئیات پر کافی غور کرنے کا موقع ملتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لفظی طلسم والے شعرا ظاہر

ہیں نگاہوں کو تو خیرہ کر سکتے ہیں لیکن اہلِ ذوق کو تڑپا نہیں سکتے۔ اور کوئی شبہ نہیں کہ اس نظریے کے ماتحت اس قسم کے شعرا لقبِ "ناظم" سے ملقب کیے جانے کے سزاوار ہیں، نہ کہ "شاعر" سے۔

مضمون قدرے طویل ہوگیا اس لیے مضمون نگار کی ایک دلچسپ اصلاح پر (جو لطیفے سے کم نہیں، مزید روشنی ڈالتے ہوئے مضمون کو ختم کرتا ہوں۔ فرماتے ہیں کہ" ان کو (ڈاکٹر صاحب کو) عشق سے جھوٹوں بھی سابقہ نہیں پڑا... مشرقی شاعر کو غزل کہتے وقت ضرور عاشق بن جانا چاہیے، ورنہ غزل کہنا چھوڑ دے...."

معلوم نہیں حکیم صاحب نے مرضِ عشق کی حقیقت کیا سمجھی ہے۔ میرے نزدیک تو عشق کی چسک اور تڑپ جس قدر ڈاکٹر صاحب کے اشعار اور قلب میں پائی جاتی ہے، دوسرے شعرا کے کلام میں اس کا ملنا بہت دشوار ہے۔ شاعر کے لیے احساس کا ہمہ گیر ہونا لازمی ہے، جو نہ صرف غزل کے دائرے میں ایک خیالی محبوب تک محدود ہو بلکہ ہمہ تن عشق و محبت سے پُر ہو۔ کائنات کے ذرے ذرے کو محبت کی نگاہوں سے دیکھے اور ہر واقعے سے متاثر ہو کر اپنے دردِ دل کا اظہار کرے۔ اور کوئی شک نہیں ڈاکٹر صاحب سرتاپا درد اور مجسم آرزو ہیں۔ اس لیے قدرت کے ہر منظر سے ہم آغوش ہونے کے لیے بے تاب ہیں۔ ان کا دردِ عشق جزیرۂ سسلی، تصویرِ درد، پیامِ عشق، محاصرۂ ادرنہ، مسلمان، شمع اور ترانۂ ملی سے بخوبی ظاہر ہو سکتا ہے۔ البتہ بوس و کنار اور ہم آغوشی کے تفصیلی مناظر ضرور موجود نہیں ہیں، اور میرے خیال سے ایک مہذب اور مصلحِ قوم شاعر کا یہ فرضِ اولین ہے کہ رکاکت و ابتذال سے خود بھی بچے اور دوسروں کو بھی بچائے۔ اور اگر سر محمد اقبال صاحب اس عمر میں حکیم صاحب کے اس طبی مشورے کو قدر کی نگاہ سے دیکھیں تو کیا کہنا۔

(معارف ۱۹۲۸ء)

اسلم جیراجپوری

(۱۵)

مثنوی اسرارِ خودی

ڈاکٹر اقبال کی مثنوی 'اسرارِ خودی' جب سے شائع ہوئی ہے اس وقت سے اس پر مخالفین کے اعتراضات کا سلسلہ جاری ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ڈاکٹر موصوف نے اس مثنوی میں تصوف کی بحث میں حکیم افلاطون یونانی اور خواجہ حافظ شیرازی کو بزو گوسفند لکھا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

راہبِ اول فلاطونِ حکیم — از گروہِ گوسفندانِ قدیم
گوسفندے در لباسِ آدم است — حکمِ او بر جانِ صوفی محکم است
بس کہ از ذوقِ عمل محروم بود — جانِ او وارفتۂ معدوم بود
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت — خالقِ اعیانِ نامشہود گشت
کارِ او تحلیلِ اجزائے حیات — قطعِ شاخِ سروِ رعنائے حیات

خواجہ حافظ کے متعلق لکھا ہے:

ہوشیار از حافظِ صہبا گسار — جامش از زہرِ اجل سرمایہ دار
نیست غیر از بادہ در بازارِ او — از دو جام آشفتہ شد دستارِ او
چوں جرس صد نالۂ رسوا کشید — عیش، ہم در منزلِ جاناں ندید
آں فقیہِ ملتِ می خوارگاں — آں امامِ ملتِ بیچارگاں
گوسفند است و نوا آموخت است — فتنہ و ناز و ادا آموخت است
دل ربائی ہائے او زہر است و بس — چشمِ او غارت گرِ شہر است و بس

از بزِ یوناں زمیں زیرک تر است — پردۂ عودش حجابِ اکبر است
بگزر از جامش کہ در مینائے خویش — چوں مریدانِ حسن دارد حشیش
محفلِ او در خورِ ابرارِ نیست — ساغرِ او قابلِ احرار نیست
بے نیاز از محفلِ حافظ گزر — الحذر از گوسفندان الحذر[1]

مخالفین کو افلاطون کی نسبت کم، لیکن خواجہ حافظ کی بابت زیادہ ملال ہے، کیونکہ وہ صرف شاعر ہی نہیں بلکہ ایک مقدس بزرگ بھی تسلیم کیے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے حمیت کے جوش میں وہ بھی ڈاکٹر صاحب کو ترکی بہ ترکی جواب دیتے ہیں۔

میں ایک عرصے سے اس بحث کو دیکھ رہا تھا لیکن اس وجہ سے خاموش تھا کہ یہ اصولی بحث نہ تھی۔ چند روز ہوئے میرے پاس مثنوی 'رازِ خودی' ایک دوست کے ذریعے سے پہنچی جو خان بہادر پیرزادہ مظفر احمد صاحب متخلص بہ فضلی پنشنر ڈپٹی کلکٹر محکمۂ انہار پنجاب نے 'اسرارِ خودی' کے جواب میں لکھ کر شائع کی ہے۔ بعض دوستوں نے اصرار کیا کہ میں کچھ ضرور ان مثنویوں پر لکھوں، اس لیے مجبوراً مہر سکوت کو توڑنا پڑا۔ لیکن میرے اس لکھنے کا منشا صرف یہ ہے کہ اس بحث کو اصل مرکز پر لاؤں تاکہ آیندہ موافقین یا مخالفین جو کچھ لکھیں وہ قوم کے لیے مفید ہو۔ ذاتیات سے کوئی فائدہ مترتب نہیں ہوتا۔

احترامِ سلف

ڈاکٹر صاحب نے اس مثنوی میں خواجہ حافظ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اگر وہ نہ لکھتے تو بہتر تھا کیونکہ اس کی وجہ سے ایک تو خود ان کی ذات پر حملے ہونے لگے اس لیے کہ قدیمی اصول ہے:

بزرگش نخوانند اہلِ خرد
کہ نام بزرگاں بزشتی برد

دوسرے نفسِ مسئلہ جو مفید تھا ان ناگوار بحثوں کے حجاب میں آگیا۔ چنانچہ پیرزادہ صاحب

[1] میں خوش ہوں کہ اس مثنوی کے دوسرے ایڈیشن میں ڈاکٹر صاحب نے جو کچھ خواجہ صاحب کے متعلق لکھا تھا اس کو حذف کر دیا اور اس کے بجائے نئے اشعار لکھ دیے لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ دیکھ کر افسوس ہوا کہ اس کا مفید اور دلچسپ دیباچہ بھی نکال ڈالا گیا جس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔

جنھوں نے اس دھوم دھام سے اس مثنوی کا جواب لکھا ہے، وہ بھی اصلی بحث کو نظر انداز کر گئے اور صرف افلاطون اور حافظ کی مدح سرائی اور ڈاکٹر صاحب پر مثلیں چست کرنے میں مشغول رہے۔ "بزو گو سفند" کے جواب میں کہیں شغال اور کہیں خر بنایا ہے اور دشمنِ اسلام اور رہزنِ اسلام وغیرہ خطابات بخشتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

خود نمائی خیلے بسے وحشت سگال — جامہ زن در نیل دستاں چوں شغال
فلسفی فطرت، ز دینِ برگشتگاں — در بیابانِ جنوں سرگشتگاں
عقل و دین و داد را دشمن ہمہ — در لباس شحنگاں رہزن ہمہ
از دمِ گفتار دستاں داستاں — فلسفہ در دل، تصوف بر زباں
دشمنِ جان آمدند اسلام را — رہزنِ جاں آمدند اسلام را
وائے بر ایں پختگانِ عقل خام — اولیا را ایش و بز کردند نام
از دمِ مکرِ شغالاں الحذر — الحذر از بد سگالاں الحذر

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

از خودی پیغارہ زن اسلاف را — کردہ پامالِ جنوں انصاف را
بندۂ دنیا، بہ دنیا دیں فروش — سر بسر ملت فروش، آئیں فروش

پیر زادہ صاحب کے ان اقوال کو جب صوفیانہ علم اور حسنِ ظن کی میزان میں ہم تولتے ہیں تو ان کی سبکی نہایت حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے۔

خواجہ حافظ کے کلام کے متعلق اس قسم کی رائیں پہلے سے لوگوں کی چلی آتی ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کچھ اس کے اول مجرم نہیں ہیں۔ چنانچہ مشہور ہے کہ بادشاہ عالمگیر نے عام منادی کرادی تھی کہ دیوانِ حافظ کوئی نہ پڑھے کیونکہ لوگ اس کے ظاہری معنی سمجھ کر گمراہ ہوتے ہیں۔ نیز مولانا حالی مرحوم نے 'حیاتِ سعدی' میں لکھا ہے:

"خواجہ حافظ کی غزل مجالس اور محافل میں سب سے زیادہ گائی جاتی ہے اور اس کے مضامین سے اکثر لوگ واقف ہیں۔ وہ ہمیشہ سامعین کو چند باتوں کی ترغیب دیتی ہے۔ عشق حقیقی کے ساتھ عشق مجازی اور صورت پرستی و کام جوئی کو بھی وہ دین و دنیا کی نعمتوں سے افضل بتاتی ہے۔ مال و دولت، علم و ہنر، نماز و روزہ، حج و زکوۃ، زہد و تقویٰ،

غرضیکہ کسی شے کو نظر بازی اور شاہد پرستی کے برابر نہیں ٹھہراتی۔ وہ عقل و تدبر، مآل اندیشی، تمکین و وقار، ننگ و ناموس، جاہ و منصب وغیرہ کی ہمیشہ مذمت کرتی ہے اور آزادگی، رسوائی، بدنامی وغیرہ کو جو عشق کی بدولت حاصل ہو، تمام حالتوں سے بہتر ظاہر کرتی ہے۔ دولتِ دنیا پر لات مارنا عقل و تدبر سے کام نہ لینا، توکل و قناعت کے نشے میں اپنی ہستی مٹا دینا اور جوہر انسانیت کو خاک میں ملا دینا، دنیا و مافیہا کے زوال و فنا کا ہر وقت تصور باندھے رکھنا، علم و حکمت کو لغو و پوچ اور حجابِ اکبر جاننا، حقایقِ اشیا میں کبھی غور و فکر نہ کرنا، کفایت شعاری اور انتظام کا ہمیشہ دشمن رہنا، جو کچھ ہاتھ لگے اس کو فوراً کھو دینا اور اسی طرح کی بہت سی باتیں اس سے مستفاد ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام مضامین ایسے ہیں جو ہمیشہ بے فکروں اور نوجوانوں کو بالطبع مرغوب ہوتے ہیں اور کلام کا سادہ اور عام فہم ہونا اور شاعر کی فصاحت و بلاغت اور مطرب و رقاصہ کی خوش آوازی اور حسن و جمال اور مزامیر کی لے ان کو لے اڑتی ہے اور ان کی تاثیر کو دس بیس گنا کر دیتی ہے۔ اور جب باوجود ان سب باتوں کے سامعین کو یہ اعتقاد بھی ہو کہ اس کلام کے قائل اکابر صوفیا اور مشائخ کرام ہیں، جن کی تمام عمر حقایق اور معارف کے بیان کرنے میں گزری ہے اور جن کا شعر شریعت کا رہنما اور عالمِ لاہوت کی آواز ہے تو یہ مضامین اور زیادہ دل نشیں ہو جاتے ہیں۔"

پھر آگے چل کر لکھتے ہیں:

"خواجہ حافظ کی غزل کی ممارست اور مزاولت سے بے شک ابرار و احرار کے دلوں میں دنیا کی بے ثباتی اور توکل و استغنا و قناعت کا پختہ خیال پیدا ہوتا ہے اور اوباش و الواط کو بے فکری، ناعاقبت اندیشی، عشق بازی، بدنامی و رسوائی کی ترغیب ہوتی ہے، اور قوم کی موجودہ حالت کے لحاظ سے پہلی تاثیر بھی ویسی ہی خانہ بر انداز اور خانماں سوز ہے جیسی دوسری۔"

ہم نے خود اپنی تصنیف 'حیات حافظ' میں ان رایوں کو نقل کیا ہے اور ان کا جواب

بھی دیا ہے لیکن ہمارے جواب کا خلاصہ صرف یہ ہے کہ "حسن کا معیار یہی ہے کہ وہ کمال درجے کا دلکش ہو۔ عشاق کی رسوائی سے حسن برا نہیں قرار پا سکتا۔" باقی حافظ کی غزل کے ان اثرات سے جو مولانا حالی نے لکھے ہیں، کون انکار کر سکتا ہے۔ بے شک یہاں تک ہم پیر زادہ صاحب کے ساتھ ہیں کہ:

الادب پیغارہ بر مستان مزن
شیشۂ خود بر سر سنداں مزن
در گزر از بادہ خوار، اے محتسب!
مست را معذور دار، اے محتسب!

لسان الغیب

مولانا حکیم فیروز الدین صاحب طغرائی نے ڈاکٹر صاحب کے جواب میں جو رسالہ 'لسان الغیب' کے نام سے شائع کیا ہے، اس میں جو پہلو جواب کا اختیار کیا ہے وہ "سوال از آسمان و جواب از ریسمان" کا مصداق ہے۔ شعرا اور تذکرہ نگاروں نے کلام حافظ کی جو مدح کی ہے وہ شاعری اور صوفیانہ رموز کے لحاظ سے کی ہے اور ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ان کے کلام کی ان خوبیوں کو ڈاکٹر صاحب بہ نسبت حکیم صاحب موصوف کے زیادہ سمجھتے ہیں۔ بحث جو کچھ ہے وہ ان اثرات کے متعلق ہے جو خواجہ کے کلام سے جذبات پر پڑتے ہیں۔ اس لیے ان محامد و مدائح کا نقل کر دینا جو ڈاکٹر صاحب کے بھی پیشِ نظر ہیں، جواب کے لیے کافی نہیں ہو سکتا۔

علاوہ بریں حکیم صاحب موصوف نے 'شعر العجم' سے بہت کچھ استدلال فرمایا ہے کہ علامہ شبلی نے کلام حافظ کو چناں و چنیں لکھا ہے۔ مگر ان کو یہ خبر نہیں کہ اسی 'شعر العجم' میں عمر خیام کے تذکرے میں ہے کہ:

"افسوس ہے کہ خیام خواجہ حافظ کی طرح صوفی نہ تھا ورنہ اس کی شراب بھی شرابِ معرفت بن جاتی۔"

'اسرارِ خودی' میں خواجہ حافظ کے جن اشعار کی طرف تلمیح ہے، ان کے جو لطیف معانی حکیم صاحب نے بیان کیے اور جو جو صوفیانہ نکات ان سے نکالے ہیں وہ ہر شاعر کے ہر شعر سے نکالے جا سکتے ہیں۔ مجھے یاد ہے کچھ عرصہ ہوا میں نے کسی مضمون نگار کا مضمون پڑھا تھا، جس نے یہ دعویٰ

کیا تھا کہ "خواجہ آتش لکھنوی کا کلام تصوف اور معرفت سے لبریز ہے" اور اس کے شواہد بھی لکھے تھے۔ نیز بمبئی کے کسی اخبار میں ایک گبر کا یہ دعویٰ بھی دیکھنے میں آیا تھا کہ خواجہ حافظ آتش پرست تھے۔ مدعی نے خود حافظ کی غزلوں سے اس پر استدلال کیا تھا۔ من جملہ ان کے ایک غزل جو مجھے یاد رہ گئی، یہ ہے:

کنونکہ در چمن آمد گل از عدم بہ وجود
بنفشہ در قدم او نہاد سر بسجود

اس غزل کے مندرجہ ذیل شعر کو اس نے اپنے اس عجیب و غریب دعوے کے ثبوت میں پیش کیا تھا:

بباغ تازہ کن آئینِ دینِ زردشتی
کنونکہ لالہ بر افروخت آتشِ نمرود

حافظ و عرفی

ہم کو سب سے زیادہ جو بات مثنوی 'اسرارِ خودی' میں حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے:

حافظِ جادو بیاں شیرازی است　　عرفیِ آتش زباں شیرازی است
ایں سوئے ملکِ خودی مرکب جہاند　　واں کنارِ آبِ رکنا باد ماند
ایں قتیلِ ہمتِ مردانۂ　　آں ز رمز زندگی بیگانۂ
بادہ زن با عرفیِ ہنگامہ خیز　　زندہ ای، از صحبتِ حافظ گریز

اس لیے کہ اگر شاعری ہی کے دائرے میں رہنا ہے تو حافظ کو چھوڑ کر عرفی کو مقتدا بنا لینا بعینہٖ اس مثل کا مصداق ہے:

"فر من المطر و وقع تحت المیزاب"

حقیقت یہ ہے کہ ہماری شاعری خرِ دجال ہے، خرِ عیسیٰ نہیں ہے۔ اس کے چند مخصوص عنوانات ہیں جن کو واقعیت سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ انہی کو شعرا الفاظ کے نئے نئے لباس میں پیش کرتے ہیں۔ یہ نہ زندگی کے لیے کسی عملی شاہراہ کی طرف ہدایت کرتی ہے، نہ سوائے ادبی لطافت کے کوئی خاص مقصد پیشِ نظر رکھتی ہے۔ قرآن شریف نے جس شاعری کو مذموم قرار دیا ہے اس کا بہترین یا بدترین نمونہ یہی ہے الا ماشاءاللہ

مولانا حالی نے بہت صحیح فرمایا ہے:

وہ شعر و قصاید کا ناپاک دفتر — عفونت میں سنڈاس سے جو ہے بدتر
ملک جس سے شرماتے ہیں آسماں پر — زمیں جس سے ہے زلزلے میں برابر
ہوا علم دیں جس سے برباد سارا — وہ علموں میں علم ادب ہے ہمارا

عقیدت مندی نے خواجہ حافظ کے کلام پر پھر بھی تقدس کا ایک غلاف چڑھا دیا ہے، عرفی کا کلام تو اس سے بھی عاری ہے۔ رہیں ادبی خوبیاں تو ان کے لحاظ سے خود عرفی اسی شمع کا پروانہ ہے۔ کہتا ہے:

بگردِ مرقدِ حافظ کہ کعبۂ سخن است
در آمدیم بعزمِ طواف در پرواز

بے شک نخوت اور خود ستائی کہیں کہیں اس کے کلام میں پائی جاتی ہے لیکن وہ خود ڈاکٹر صاحب کی مصطلحہ خودی کے متضاد ہے۔

بحث خودی

پیرزادہ صاحب نے خودی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے خواجہ حافظ کے جوشِ حمایت میں ڈاکٹر صاحب کے مفہوم مقصود کو سہواً یا قصداً نظر انداز کر دیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے تو صاف لکھ دیا ہے کہ "خودی کو بمعنی غرور میں نے استعمال نہیں کیا ہے بلکہ اس کا مقصود محض احساس نفس یا تعینِ ذات ہے۔" باوجود اس تصریح کے اس لفظ کے جو معنی انھوں نے خود ڈاکٹر صاحب کے اشعار سے نکالنے کی کوشش کی ہے اس میں صریحی طور پر انصاف سے تجاوز کر گئے ہیں، اس لیے کہ جب کوئی لفظ کسی اصطلاحی معنی میں رکھ لیا گیا تو اس کے لغوی معنی لے کر اعتراض کا پہلو نکالنا کیوں کر جائز ہو سکتا ہے؟ اس شعر پر:

شعلہ ہائے او صد ابراہیم سوخت
تا چراغِ یک محمدؐ بر فروخت

جو اعتراض پیرزادہ صاحب نے کیا ہے کہ اس کا انبیا کی عظمت و شان پر اچھا اثر نہیں پڑتا، ہم بھی اس سے متفق ہیں، لیکن ہمارا جہاں تک خیال ہے ڈاکٹر صاحب نے یہ مضمون اس کلام سے اخذ کیا ہوگا جو کسی بزرگ صوفی کا ہے:

صد ہزاراں سبزہ پوش از غم بسوخت   تا کہ آدم را چراغے بر فروخت
صد ہزاراں جسم خالی شد ز روح   تا دریں حضرت درودگر گشت نوح
صد ہزاراں پشہ در لشکر فتاد   تا براہیم از میاں سر بر نہاد
صد ہزاراں خلق در زنار شد   تا کہ عیسیٰ محرم اسرار شد
صد ہزاراں خلق در تاراج رفت   تا محمدؐ یک شبے معراج رفت[1]

خودی کا عرفی مفہوم مراد لے کر پیرزادہ صاحب نے جو اعتراضات کیے ہیں ان تیروں کا نشانہ ڈاکٹر صاحب نہیں ہیں، لیکن کیونکہ انھوں نے اس کا مفہوم دوسرا قرار دیا ہے، ایسی صورت میں یہ بحث بالکل لفظی ہے۔

اصلیت یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی حکیمانہ طبیعت نے جب مسلمانوں کے تنزل کے اسباب و علل دریافت کرنے کی طرف توجہ کی تو یہ سراغ پایا کہ امتِ اسلامیہ سے قوتِ عمل فنا ہو گئی اور جو عملی ولولہ اور جوش سلف میں تھا وہ خلف میں نہیں رہا۔ اور چونکہ ترقی کا مدار عمل پر ہے اس لیے پھر اسی قوتِ عمل کو زندہ کر کے ہم ترقی کر سکتے ہیں۔ اس قوتِ عمل کے احیا کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم کو اپنی ہستی کا بھی احساس ہو۔ اسی نظریے کی تعلیم کے لیے انھوں نے یہ مثنوی لکھی ہے۔
خودی کی تعریف میں کہتے ہیں:

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی ست   ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی ست
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد   آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او   غیرِ او پیداست از اثباتِ او
می شود از بہرِ اغراضِ عمل   عامل و معمول و اسباب و علل
زندگی محکم ز ایقاظِ خودیست   کاہد از خوابِ خودی نیروے زیست[2]

اس مفہوم کو مثنوی 'رموزِ بے خودی' میں اور بھی صاف کر دیا ہے:

تو خودی از بے خودی نشناختی   خویش را اندر گماں انداختی
جوہرِ نوریست اندر خاکِ تو   یک شعاعش جلوۂ ادراکِ تو
واحد است و بر نمی تابد دوئی   من ز تابِ او من استم، تو توئی
خویش دار و خویش باز و خویش ساز   ناز ہا می پرورد اندر نیاز
خوگرِ پیکار پیہم دیدمش   ہم خودی، ہم زندگی نامیدمش[3]

پیرزادہ صاحب فرماتے ہیں :

ہرچہ گفتی از خودی حاشا غلط — سربسر از لفظ تا معنی غلط
در حیاتِ کس خودی را دخل نیست — خلقِ عالم نورسِ این نخل نیست
در حریمِ حق خودی را نیست بار — در حرم مزدورِ دیواں را چہ کار
از خودی بگزر کہ کار این ست وبس — خاصہ مسلم را شعار این ست وبس

دراصل پیرزادہ صاحب خودی کے لفظ ہی سے بیزار ہیں۔ کہتے ہیں :

اے خودی را مرکبِ خود ساختی — دبۂ در پائے پیل انداختی
اے خیالِ خامت اسرارِ خودی — پختہ کارِ راز پندارِ خودی
زہر را تریاق می گوئی بگوے — بر ہلاکِ خویش می پوئی بپوے
در عیارستانِ بازارِ صفا — سکۂ قالِ تو باشد ناروا

ہم کو حیرت ہے کہ " عیارستانِ بازارِ صفا" میں پیرزادہ صاحب منصور حلاج کی " انا الحق " کے تو نہایت سرگرم حامی ہیں اور ڈاکٹر اقبال کی " انا ، انا " سے اس قدر بیزار !

منصور کی حمایت میں فرماتے ہیں :

زاہداں منصور را خوں کردہ اند — بیکس و معزدر را خوں کردہ اند
مردِ حق گو را بدار آویختند — بے گنہ را خوں بناحق ریختند
ہلہ اے زہاد آشفتہ دروں — ہلہ اے استیزہ کارانِ جنوں
خونِ منصور از شما خواہم گرفت — خفتہ خوں را خوں بہا خواہم گرفت

ڈاکٹر صاحب نے حکیم افلاطون کی جو مذمت مسئلۂ اعیان کی وجہ سے کی ہے اس کے جواب میں پیرزادہ صاحب نے شیخ شہاب الدین کی کتاب 'تلویح' سے ایک کشفی فضیلت نقل فرما کر اس کی مدح سرائی فرمائی ہے۔ فلسفۂ استدلال جاننے والوں کے لیے یہ جواب ایک لطیفہ ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شیخ مذکور نے ارسطو کو کشف میں دیکھا کہ وہ افلاطون کی مدح میں سرگرم ہے۔ پوچھا کہ اس کے درجے کا کوئی اور حکیم نہیں ؟ ارسطو نے کہا " نہیں "۔ پھر مسلمان بزرگوں اور صوفیوں کے نام لیے۔ ارسطو نے سوائے بایزید کے اور کسی کو افلاطون کا ہم مرتبہ نہ بتایا۔ چنانچہ پیرزادہ صاحب اسی بنیاد پر اس کی بابت کہتے ہیں : ؏

جبرئیلے در لباسِ آدم است

ہم کو امید تھی کہ پیرزادہ صاحب حافظ کی مدافعت زیادہ جوش کے ساتھ کریں گے لیکن یہاں مضمون بہت ہی مختصر نکلا۔ کہتے ہیں :

اے کہ حافظ را شماتت میکنی
رندِ میکش را ملامت میکنی
اے بعلم خویش مخمور عمل
تو چہ دانی سرِ مستانِ ازل

بحث تصوف

اصل مرکزِ بحث یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب یہ کہتے ہیں کہ مذہب اسلام ایک حقیقی پیغام عمل ہے۔ باوجود پیرِو اسلام ہونے کے موجودہ مسلمانوں میں جو جمود ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان پر ایک بیرونی عنصر مذہبی رنگ میں آکر غالب ہوگیا ہے اور وہ تصوف ہے۔ اسی تصوف کے مسئلۂ فنا اور نفس کشی نے مسلمانوں کی قوتِ عمل کو باطل کر دیا ہے، کیونکہ تصوف کا اثر تمام ادبیات اسلامیہ میں ساری ہوگیا ہے اور ہر قدم کے ادبیات کا ایک تدریجی اثر اس قوم کے جذبات اور قوائے نفسانیہ پر ہوتا ہے۔ اس لیے رفتہ رفتہ اس کے اثر سے ہماری قوتِ عمل جاتی رہی۔ ڈاکٹر صاحب کے خیال میں مسئلۂ نفی خودی کو بنی نوعِ انسان کی مغلوب قوموں نے ایجاد کیا ہے کہ اس تعلیم سے مخفی طور پر غالب قوموں کو کمزور بنائیں۔

یونان میں فلسفۂ اشراق اور ایران میں تصوف پھیلا۔ اس وجہ سے ضمناً افلاطون اور حافظ کا بھی تذکرہ آیا۔ ڈاکٹر صاحب کا خیال، جیسا کہ پیرزادہ صاحب نے اپنی مثنوی کے دیباچے میں خود انہی کے الفاظ میں نقل کیا ہے، یہ ہے :

(۱) تصوف رہبانیت سے پیدا ہوا ہے۔
(۲) اسلام تصوف کے خلاف ایک صدائے احتجاج ہے۔
(۳) تصوف نے قرمطی تحریک سے فائدہ اٹھایا ہے۔
(۴) تصوف قیودِ شرعی کو فنا کر دینے کی کوشش کرتا ہے۔

اور اس کی بنیاد محض عقیدت پر نہیں ہے بلکہ انھوں نے خود تحقیقات کی ہے :

۱۔ میرے آباؤ اجداد کا مشرب تصوف تھا اور خود میرا میلان بھی تصوف کی طرف تھا۔

۲ ۔ فلسفۂ یورپ کے پڑھنے سے اسلامی تصوف کی صداقت میرے دل میں مضبوط ہو گئی تھی کیونکہ فلسفۂ یورپ بحیثیتِ مجموعی منجر بہ تصوف ہے۔

۳ ۔ قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخِ اسلام کو پڑھنے سے مجھے معلوم ہوا کہ میں غلطی پر تھا تصوف اور فلسفۂ یورپ بھی غلط ثابت ہوا ، اس واسطے میں نے تصوف کو ترک کر دیا۔

اس کے مقابلے میں پیرزادہ صاحب فرماتے ہیں کہ " میرا نسبی و نسبتی تعلق ایک قدیم صوفیانہ خاندان سے ہے ۔ میرے آباؤ اجداد نے نسلاً بعد نسلٍ حضرتِ صدیقِ اکبر رضی اللہ عنہ کے وقت سے ، جو میرے جدِّ اعلیٰ ہیں ، اس وقت تک تصوف کے دامانِ تربیت میں پرورش پائی ہے ۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ " اسلام عینِ تصوف ہے اور تصوف عینِ اسلام ہے "۔

مسئلہ عینیت

تصوف کا " مسئلہ عینیت " افلاطون کے " مسئلۂ اعیان " سے بھی زیادہ عجیب و غریب ہے ۔ " ہمہ اوست " کے عقیدے نے ایک ایسی ہمہ گیر عینیت کی بنیاد ڈالی کہ ہر ہر ذرہ عینِ آفتاب ہو گیا اور خالق اور مخلوق متحد ہو گئے ۔ چند اقوال بطورِ مثال کے لکھتا ہوں :

" انا الحق "

" سبحانی ما اعظم شانی "

" سبحان الذی خلق الاشیاء و ھو عینھا "

خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گلِ کوزہ ۔۔۔ خود بر سرِ بازار خریدار برآمد

خود انا الحق زد از لبِ منصور ۔۔۔ خود برآمد زشوقِ بر سرِ دار

گفت انا + احمد بلا میم ۔۔۔ از زبانِ محمدِؐ مختار

+ خود ڈاکٹر اقبال کو بھی یہ میم پسند نہیں آیا ۔ ایک جگہ لکھتے ہیں :

کہیں تہذیب کی پرچا کہیں تعلیم کی ہے ۔۔۔ قوم دنیا میں یہی احمدِ بے میم کی ہے

معلوم نہیں کہ قرآن شریف کے مطالعے کے بعد جس طرح تصوف کے بارے میں ڈاکٹر صاحب (بقیہ حاشیہ ص ۲۵۲ پر)

ندیم و مطرب و ساقی ہمہ اوست　　خیالِ آب و گِل در رہ بہانہ

یہاں تک کہ بعض یکتازانِ میدانِ تفرید، کلمۂ توحید کو بھی شرک خیال کرتے ہیں:

اے پسر لا الٰہ الا اللہ　　خود زِ شرکِ خفی است آئنہ دار
ہست شرکِ جلی رسول اللہ　　خویشتن را ازیں دو شرک برآر

ایک اور سرمست کا ترانہ سنیے:

من ہم زمینم ہم سما، من با تو مستم جملہ جا
من مصطفیٰ را ہم خدا، من ملحدِ دیرینہ ام

فرعون اور موسیٰ علیہ السلام کے امتیازی حدود بھی مٹ گئے:

چونکہ بے رنگی اسیرِ رنگ شد
موسیٰ با موسیٰ در جنگ شد

تجرید کا یہ نعرۂ مستانہ بھی سن لیجیے جس میں قافیے کی پابندی بھی ترک کر دی گئی ہے:

سر برہنہ نیستم، دارم کلاہِ چار ترک
ترکِ دنیا، ترکِ عقبیٰ، ترکِ مولیٰ، ترکِ ترک

ان "شطحیات" کا ایک انبار ہے۔ ان میں سے بہت سی ایسی ہیں جن کو نقل کرتے ہوئے مجھ ناآشنائے سرِ وحدت کا قلم لرزتا ہے۔ اور یہ ان حضرات کے اقوال ہیں جن کا ایک ایک لفظ "عیارستانِ بازارِ صفا" میں بے بہا جوہر سمجھا جاتا ہے۔ ایسی حالت میں اسلام کا عین تصوف اور تصوف کا عینِ اسلام ہونا کیا حیرت انگیز ہے۔

علم و عقیدت کی جنگ

تمام مصلحوں اور پیشواؤں کو سب سے پہلی خطرناک منزل جو پیش آتی ہے، وہ یہی علم و عقیدت کی جنگ ہے۔ مصلح دیدۂ تحقیق سے دیکھ کر ڈراتا ہے کہ اے قوم! جو کچھ تیرے ہاتھ میں ہے اسے پھینک دے کیونکہ یہ زہریلا سانپ ہے۔ مگر رسم پرست قوم کہتی ہے کہ نہیں، یہ تازیانہ

(صفحہ ۲۵۱ کا بقیہ حاشیہ) کا خیال بدلا ہے اسی طرح اس عقیدے میں بھی کوئی تبدیلی ہوئی یا ابھی تک "معذورِ صہبائے محبت" ہی اور تک عرب کے سونے والوں کو کچھ اور ہی سمجھتے ہیں۔

ہے :

بوقتِ صبح شود ہم چو روز معلومت
کہ باکہ باختہ ای عشق در شب دیجور

اس جنگ کے ہزارہا تماشے دنیا دیکھ چکی ہے لیکن ابھی تک بدستور اس کا سلسلہ جاری ہے۔ ایک شخص علمی تحقیقات سے مفید اور صحیح خیالات قوم کے سامنے پیش کرتا ہے۔ قوم اس کو جاہل، دشمن اسلام اور کافر بتاتی ہے۔ امام غزالیؒ، ابن رشدؒ اور امام ابن تیمیہؒ رحمہم اللہ صحیح راستہ دکھانے کی کوشش کرتے ہیں لیکن کسی کی کتابیں جلائی جاتی ہیں، کوئی جلا وطن کیا جاتا ہے، کسی کو قید خانے میں جانا پڑتا ہے۔ عقیدہ وہی صحیح ہے جس کی بنیاد علمِ یقینی پر ہو، محض رسمی عقیدہ "عیارستانِ بازارِ تحقیق" میں کوئی قیمت نہیں رکھتا۔

تصوف اور اسلام

سرچشمۂ اسلام یعنی قرآن و حدیث تصوف کے لفظ تک سے ناآشنا ہیں۔ یہ لفظ دوسری صدی ہجری میں عربی زبان میں داخل ہوا مستشرقین یورپ و دیگر محققین میں سے کوئی کہتا ہے کہ تصوف فلسفہ اشراق سے لیا گیا ہے، کوئی اس کا ماخذ کلیساؤں کی رہبانیت کو قرار دیتا ہے۔ ان کی تحقیقات لکھنے کا نہ یہ موقع ہے، نہ اس مختصر مضمون میں اس کی گنجائش ہے۔ تاریخ اسلام بھی ہمارے سامنے ہے۔ اس سے جہاں تک معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ ابتدا ابتدا میں جو اہلِ زہد تارک الدنیا اور گوشہ گیر ہو کر عبادت اور ریاضت میں مصروف رہتے تھے ان کو لوگ صوفی کے نام سے پکارنے لگے، یعنی جیسا کہ پیر زادہ صاحب نے فرمایا ہے :

پیش طاق صوفیاں احسان بود
اتباعِ سنت و قرآن بود

اس زمانے میں تصوف اخلاص کا نام ہے جس کو حدیث شریف میں "احسانؐ" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہی وہ تصوف ہے جس کی مدح غزالی وغیرہ ائمۂ اسلام نے لکھی ہے۔

لیکن جب تاتاریوں کے حملے شروع ہوئے اور چنگیز اور ہلاکو نے ایک قیامت صغریٰ برپا کر دی تو ان کی ہولناک خوں ریزیوں سے امت کے فاتحانہ جذبات مٹ گئے،

دنیا کی طرف سے ان کے دل سرد ہو گئے۔ طبیعتوں کا جوش اور ولولہ جاتا رہا۔ حوصلے پست اور ہمتیں سست ہو گئیں۔ زوال و فنا کے نقشے آنکھوں کے سامنے پھر گئے۔ میلانِ خاطر زہد اور ترکِ دنیا کی طرف بڑھ گیا اور سرمایۂ توکل و قناعت کو لے کر گوشۂ عافیت میں بیٹھنا پسند آیا۔ عالم فانی کے جاہ و جلال کی وقعت نگاہوں میں نہ رہی، بوریائے فقر سریر سلطنت سے زیادہ عزیز سمجھا گیا۔ کلاہِ نمدی کو تاجِ زر پر ترجیح دی گئی اور پکار اٹھے:

گوشۂ عافیت و کنجِ قناعت گنجیست ——— کہ بشمشیر میسر نہ شود سلطاں[۱۵] را

بفراغِ دل زمانے، نظرے بہ ماہرویے ——— بہ از آنکہ چترِ شاہی ہمہ عمر ہائے و ہوئے[۱۶]

مئے دو سالہ و معشوقِ چاردہ سالہ ——— ہمیں بس ست مرا صحبتِ صغیر و کبیر[۱۷]

شکوہِ تاجِ سلطانی کہ بیم جاں درو درجست ——— کلاہِ دلکش است امّا بترکِ سر نمی ارزد[۱۸]

ذوقِ عمل طبائع سے یہاں تک مسلوب ہو گیا کہ "شیوۂ قلندری"[۱۹] کے مقابلے میں "رہ و رسمِ پارسائی دور و دراز"[۲۰] نظر آنے لگی۔ عالم ذوق میں حلقۂ یاراں میں "خلوت در انجمن"[۲۱] ہونے لگی اور سجادے ہی پر "سفر در وطن"[۲۲] کی کڑی منزلیں طے کی جانے لگیں۔ شریعت اور حقیقت دو جداگانہ راستے قرار پائے اور ان میں پوست اور مغز کی تفریق کی گئی۔ علما و فقہا محجوب و بے بصر سمجھے گئے۔ یہ اثرات اگر صرف ایک ہی جماعت تک محدود ہوتے تو نقصان نہ ہوتا، لیکن شاعری کے ساز پر یہ ترانہ کچھ اس انداز سے چھیڑا گیا کہ تمام ملک اس صدا سے گونج اٹھا اور ادبیاتِ اسلامیہ میں ایک قسم کے جمود اور رہبانیت کا اثر ساری ہو گیا۔

زوالِ شوکتِ اسلام

شوکتِ اسلام کے زوال کے اسباب یوں تو پہلی ہی صدی ہجری سے شروع ہو گئے تھے؛ مثلاً سیاست کی خرابی، یعنی وہ جمہوریت جو اسلام لے کر آیا تھا، جس نے ہر مسلمان کو آزاد اور خود مختار بنا دیا تھا، ہاتھوں سے جاتی رہی، اور اس کے بجائے استبدادی حکومت قائم ہو گئی، جس نے تمام امت کو غلام بنا دیا۔ مسلمان بے گناہ قتل کر دیے جاتے تھے۔ ائمہ و

علما جو اپنے اپنے زمانے کے روشن چراغ تھے۔ بیشتر زیرِ عتاب، زیرِ خنجر یا زیرِ طوق و زنجیر رکھے جاتے تھے، اور حق گو زبانیں اس قدر خاموش کر دی گئی تھیں کہ ان مظالم کے خلاف ایک لفظ نہیں نکال سکتی تھیں۔ اس طرح ہر "مسلم" حریتِ عمل سے محروم کر دیا گیا۔ پھر علمی تقلید جس سے حریتِ فکر بھی جاتی رہی۔ یہ شکنجا ایسا سخت تھا کہ ایک زمانے میں یہاں تک نوبت پہنچ گئی تھی کہ اہلِ علم اس خوف سے کہ کہیں کوئی دشمن ان کے اوپر تہمت لگا کر قتل نہ کرا دے، اپنی صحتِ عقیدہ کی سند قاضی سے لے کر ہر وقت اپنے پاس رکھتے تھے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ اسلام میں اس بیرونی عنصر کے شمول سے جو جمود پیدا ہوا اس نے بھی بہت کچھ ان اسبابِ زوال کو تقویت دی۔ اور خاص کر ہندوستان میں تو اسلام کی حالت اور بھی خراب ہوئی۔ یہاں تک کہ ایک غیر مسلم شخص یعنی قومیت کا مشہور مبصر ڈاکٹر لیبان[۲۴] اپنی کتاب 'تمدنِ ہند' میں یہاں کے مسلمانوں کی نسبت یہ لکھنے پر مجبور ہوا کہ:

"وہ اسلام جو اس وقت ہند میں رائج ہے، اس کی حالت بھی بالکل ویسی ہی ہو گئی ہے جیسے ہند کے اور مذاہب کی۔ اس میں مساوات بھی قایم نہیں جس کی وجہ سے اوائل میں اس کو اس قدر کامیابی ہوئی تھی۔"

پھر ایک جگہ لکھتا ہے:

"ہندوستان کے اسلام کا مطالعہ کرتے وقت ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ اس مذہب کی یہاں آکر کیسی مٹی خراب ہوئی ہے۔"

ڈاکٹر صاحب نے 'رموزِ بے خودی' میں موجودہ مسلمانوں کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس میں کچھ بھی شاعرانہ مبالغہ نہ سمجھنا چاہیے:

مسلم از سرِ نبی بے گانہ شد — باز ایں بیت الحرم بت خانہ شد
از منات و لات و عزیٰ و ہبل — ہر یکے دارد بتے اندر بغل
شیخ ما از برہمن کافر تراست — زانکہ او را سومنات اندر سراست
رخت ہستی از عرب برچیدہ ای — در خمستانِ عجم خوابیدہ ای
شل ز برفابِ عجم اعضائے او — سرد تر از اشکِ او صہبائے او
ہم چو کافر از اجل ترسندہ اے — سینہ اش فارغ ز قلبِ زندہ اے[۲۵]

قرآن شریف میں نصِ قطعی موجود ہے "ولن یجعل اللہ للکافرین علی المومنین سبیلا"،

پھر آخر کیا وجہ ہے کہ ہم اس سے محروم ہو گئے؟ میرے خیال میں اس کا جواب صرف یہی ہے جو قرآن شریف دیتا ہے: "ان قومی اتخذ وا ھذا القرآن مھجوراً"[۲۶] ڈاکٹر صاحب نے بہت صحیح فرمایا ہے:

گر تو می خواہی مسلماں زیستن | نیست ممکن جز بہ قرآں زیستن
صوفی پشمینہ پوشِ حال مست | از شرابِ نغمۂ قوال مست
آتش از شعرِ عراقی در دلش | در نہ می سازد بقرآں محفلش[۲۷]

(الناظر، فروری ۱۹۱۹ء)

سید سلیمان ندوی

(۱۶)

رموزِ بے خودی

مدت سے ارادہ تھا کہ جناب ڈاکٹر محمد اقبال کی شاعری پر ایک انتقادی نظر ڈالی جائے، لیکن کثرتِ مشاغل اور قلت فرصت نے موقع نہ دیا۔ ابھی ان کی ایک مثنوی 'رموزِ بے خودی' موصول ہوئی ہے۔ اس تقریب سے اب خیالات کے عرض کا کسی قدر موقع مل گیا ہے۔

جہاں تک مجھے یاد آتا ہے، ڈاکٹر اقبال کی شاعری کا پبلک آغاز رسالہ 'مخزن' لاہور کے ساتھ ساتھ ہوا۔ یہ رسالہ ۱۹۰۲ء یا ۱۹۰۳ء کے قریب قریب نکلنا شروع ہوا تھا۔[۱] اس لحاظ سے ڈاکٹر اقبال کی پبلک شاعری کی عمر تقریباً ۱۶ برس ہے، اور اس عرصے میں ان کی متعدد چھوٹی بڑی نظمیں شائع ہوئیں جن میں سے اکثر کی اہل معنی نے داد دی اور بعض پر اہلِ ظاہر نے گرفت کی۔

ابتداءً ڈاکٹر اقبال کی زبان اشکال پسند اور ترکیب آفریں واقع ہوئی ہے۔ کبھی کبھی سہل پسندی کے ثبوت کے لیے انھوں نے نہایت رواں آسان زبان میں نظمیں لکھیں۔ لیکن پھر وہ ڈاکٹر اقبال کے اشعار نہ رہے بلکہ ان کی حیثیت ایک عام اردو شاعر کے خیالاتِ موزوں کی رہ گئی۔[۲]

کائنات کے اسرار و حقایق کی تعلیم و تلقین کے لیے ہمیشہ سے چار راستے رہے ہیں: مذہب، فلسفہ، تصوف اور شاعری ـــــ مذہب کی اصلی حیثیت ایک قانون اور فرمانِ شاہی کی ہے۔ اس کی پیروی اس لیے چاہیے کہ خداوند عالم کا یہ حکم اور فرمان ہے،

اور بندوں کو اس کی تسلیم سے چارہ نہیں، یہ دوسری بات ہے کہ وہ مصلحت اور حکمت پر بھی مبنی ہے۔ فلسفہ اپنی بنیاد دلائل اور براہان پر قایم کرتا ہے اور وہ انسان کی عقل اور دماغ کو مخاطب کرنا چاہتا ہے۔ تصوف انسان کے ذوقِ باطن اور لذتِ وجدانی کو اپنا رہبر بناتا ہے اور شاعری مخاطب کے انسانی، قومی، اخلاقی اور مذہبی جذبات کے سہارے کھڑی ہوتی ہے۔

سچ بولنا انسانیت کا اصلی جوہر ہے، لیکن یہ کہنا کہ سچ بولو کیوں کہ خدا فرماتا ہے کہ ہمیشہ سچ بولا کرو، یہ مذہب کی زبان ہے۔ سچ بولو، کیوں کہ سچائی سے انسان کی عزت برقرار اور جماعت پر اس کا اعتماد قایم ہوتا ہے، فلسفے کی بولی ہے، اور سچ بولو کہ سچائی سے دل میں ایک خاص قسم کی لذت نورانی حاصل ہوتی ہے، تصوف کی تعلیم ہے۔ اور سچ بولا کرو کہ تم اس قوم کے فرزند ہو جس نے صداقت اور راستی پر اپنی جانیں قربان کردی ہیں، سچ بولو کہ فطرت ہمیشہ سچ بولتی ہے۔ پھول کی خوشبو کبھی ارادی غلطی سے اپنے کو بدبو نہیں کہتی۔ روشنی اپنے کو کبھی تاریکی نہیں کہہ سکتی، یہ دونوں شاعری کے محاورے ہیں۔

یہ مختلف راستے، ہمیشہ سے الگ الگ تھے، لیکن سب سے پہلے حضرت موسیٰؑ کی چند صدیوں کے بعد اسرائیلی پیغمبروں میں مذہب اور شاعری کی مخلوط راہیں نظر آتی ہیں۔ حضرت داؤد کی مزامیر، حضرت سلیمان کی غزلوں اور اخیر زمانے کے عبرانی پیغمبروں کے الہامی کلاموں میں، اور سب سے زیادہ حضرت عیسیٰ کے مواعظ میں، مذہب اور شاعری دوش بدوش مصروفِ کار فرمائی ہیں۔

اسلام میں عربوں کا عنصر جب تک غالب رہا، یہ طریقے باہم مزج نہیں ہوئے۔ عجمیت کے اثر نے جو نتائج پیدا کیے، ان میں ایک یہ بھی تھا کہ تعلیم وتلقین کے یہ مختلف اسلوب ایک صف میں آکر انسان کو ہر راستے سے متاثر کرنے لگے۔ پہلے یہ تھا کہ انسان اپنے ذوق اور مناسبتِ طبع کی بنا پر ان میں سے ایک راستے کو اپنے لیے انتخاب کرلیتا تھا، لیکن عجم کے صوفیوں نے دیکھا کہ اس طریقے سے بہت کم تعداد ہماری گرفت میں آتی ہے۔ انھوں نے چاروں کو ملا کر ایک کردیا تاکہ ہر مخاطب انسان ان میں سے کسی ایک پر ضرور ہے کہ سر ڈال دے گا۔

ہمارے خیال میں حکیم سنائیؒ پہلے شخص ہیں جو اس طریقۂ خاص کے موجد ہیں، اور

اس کے بعد مولانائے روم کے عہد میں یہ فن عروجِ کمال تک پہنچ جاتا ہے۔ مولوی رومی نے اپنے سات دفتروں میں سات آسمانوں کے خزانے یک جا کر دیے۔ اور چونکہ وقت کی چیز تھی اس لیے اہلِ معنی میں اس کی بے انتہا مقبولیت ہوئی، اور اب بھی وہ مقبول ہے اور ایک حد تک اس نے ملک و قوم کو فائدہ پہنچایا۔ تاہم یہ ماننا پڑے گا کہ چوتھی صدی سے لے کر دسویں صدی تک شعرائے باطن نے ہم کو جو کچھ سمجھایا، قرآنِ پاک اور حدیث قدسی کی جو کچھ تفسیریں انھوں نے کیں، ہمارے حاکمانہ غیظ و غضب، فاتحانہ جوش و خروش اور مجاہدانہ زور و قوت کو اعتدال پر لانے کے لیے وہ ضروری تھا۔

لیکن اب حالت یہ ہے کہ ہمارے مشتعل قویٰ سرد ہو گئے ہیں، ہمارے خون کی گرمی محکومانہ برودت سے بدل گئی ہے، ہمارے قویٰ میں مفتوحانہ ضعف آگیا ہے۔ ایسی حالت میں اگر اسی پرانے نسخے کا استعمال جاری رہا تو بر داطراف کے بعد شاید وہ بردِ قلب کا باعث ہو جائے، اس لیے ضرورت تھی کہ ہمارے اہلِ دل شعرا مثنوئ مولوی روم کا ایک دوسرا نسخہ ہمارے لیے تیار کر دیں۔

شعرائے حال میں ڈاکٹر اقبال کو اللہ تعالیٰ نے اس ضرورت کے لیے چن لیا۔ انھوں نے اس مقصد کو پیشِ نظر رکھ کر دو مثنویاں لکھیں: اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی۔ پہلی مثنوی میری نظر سے نہیں گزری، البتہ رداً اور اعتراضاً اس کے بعض بعض ٹکڑے اخبارات میں دیکھے۔ اس سفر میں مجھے محمد علی کی زبان سے اس کے متعدد ابواب سننے کا موقع ملا۔ انھوں نے اس ذوق اور وجد کے ساتھ اس کے اشعار سنائے کہ میں سراپا اثر ہو گیا۔ شاعر نے جو کچھ کہا تھا اس کو ایک بہتر مفسر کی زبان سے سن کر خود بخود اس کے اسرار و حکم کے عقدے وا ہونے لگے۔

اس وقت ہمارے پیشِ نظر اس مثنوی کا دوسرا حصہ رموزِ بے خودی ہے۔ یہ مثنوی چھوٹی تقطیع کے ۱۳۹ صفحوں میں عمدہ کاغذ پر اہتمام کے ساتھ چھپی ہے۔ زبان فارسی اختیار کی گئی ہے اور یہ شاید اس لیے تاکہ اس کے فوائد ہندوستان کی دیواروں تک محدود نہ رہیں، بلکہ دنیا کی وہ تمام آبادی، جس کی حیاتِ ملی کو اس میں خطاب کیا گیا ہے، اس کو سمجھ سکے۔

زبان کے لحاظ سے میں ڈاکٹر اقبال کو ان شعرا میں گنتا ہوں جو معنوی محاسن اور باطنی خوبیوں کے مقابلے میں الفاظ اور محاوروں کی ظاہری صحت کی پروا نہیں کرتے، لیکن حق یہ

ہے کہ اس لغزشِ مستانہ پر ہزاروں سنجیدہ اور متین رفتاریں قربان ہیں۔ مصرعوں کے در وبست اور فصل و وصل میں قصور ممکن ہے، لیکن یہ ناممکن ہے کہ جو مصرع ڈاکٹر اقبال کی زبان سے نکل جائے وہ تیر و نشتر بن کر سننے والوں کے دل و جگر میں نہ اتر جائے۔ شاید اس کا سبب یہی ہے کہ ڈاکٹر اقبال اپنے مخاطب کے احساسات پر مذہب، فلسفے، تصوف اور شاعری ہر راہ سے حملہ کرتے ہیں۔ اور اس لیے اختلافِ مذاق کے باوجود ان مختلف راہوں میں سے کسی ایک سے بھی بچ کر نکل نہیں سکتا۔

زیرِ تقریظ مثنوی میرے خیال میں زبان کے لحاظ سے اسرارِ خودی سے بہتر ہے۔ اور اصل معنی کے لحاظ سے دونوں میں یہ فرق ہے کہ اس میں مظاہر سیاست بیشتر اور اس میں مذہب کے عناصر زیادہ ہیں، لیکن منزلِ مقصود ایک ہے۔ اس وقت مسلمانوں میں دوبارہ زندگی پیدا کرنے کی جو تدبیریں اختیار کی جا رہی ہیں، حکمائے ملت ان میں مسلمانوں کے مزاجِ قومی کی تشخیص نہیں کرتے۔ مسلمانوں کے قومی مزاج کو جن لوگوں نے پہچانا ہے وہ صرف تین شخص ہیں: مولانا شبلی نے آخری تین سال کے کلام میں، مولانا ابوالکلام نے مجلداتِ 'الہلال' میں اور ڈاکٹر اقبال نے اپنی ان دو مثنویوں میں۔ اور اب معلوم ہوتا ہے کہ یہ راستے اوروں پر بھی مکشوف ہو رہے ہیں۔

'رموزِ بے خودی'، جس کا اصل مقصود "ملتِ اسلامیہ کے اسرارِ حیات کی تشریح" ہے، حسبِ ذیل عنوانوں پر منقسم ہے، جس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ مسلمانوں کی راہِ ترقی کے حسبِ ذیل منازل ہیں:

۱۔ افراد اور قوم میں باہمی نسبت۔

۲۔ قومیت کی پیدائش، افراد کی اجتماعی کیفیت سے ہوتی ہے اور اجتماعی کیفیت صرف نبوت کے یقین سے پیدا ہوتی ہے، اور یہی یقین منتشر افراد کو ایک سلسلے میں منسلک کر دیتا ہے۔

۳۔ ملتِ اسلامی کے اساسی ارکان میں سے پہلا رکن توحید ہے، اور توحید کے معنی ہیں ایک ذاتِ برتر کے آگے اپنے کو ہیچ اور بے مقدار جان کر تمام دنیا سے بے خوف اور نڈر ہو جانا۔

۴۔ جس طرح ایک فرد کے لیے آخری لمحۂ حیات وہ ہے جب وہ اپنے وجود سے مایوس اور ناامید ہو جائے، اسی طرح قوموں کی زندگی کے خاتمے کا دن وہ ہے جب وہ اپنی قومی زندگی سے ناامید اور مایوس ہو جائیں۔ مسلمانوں کی قوم میں آج جو افسردہ دلی اور موت سی نظر آتی ہے وہ اسی طرح کے حزن و ملال اور یاس کا نتیجہ ہے۔ مسلمانوں کو

یہ چیزیں اپنے دل سے صاف نکال دینی چاہئیں اور اس میں کامیابی صرف تکمیل ایمان سے ہو سکتی ہے۔ قرآنِ مجید کی آیتِ مبارکہ "لا تقنطوا من رحمۃ اللہ" اسی معنی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اسی لیے "لا تخف ولا تحزن" اور مسلمانوں کو "لا خوف علیھم ولا ھم یحزنون" کی تعلیم دی گئی ہے[۵۹]۔

۵۔ ملت کا دوسرا رکنِ اساسی اقرارِ رسالت ہے، اور بغیر اس کے، جیسا کہ پہلے اشارہ کیا گیا ہے، قومیت کا شیرازہ نہیں بندھتا۔

اس کے بعد شاعر نے نہایت عمدہ پیرایۂ قصص و حکایات میں حسب ذیل امور کی تشریح کی ہے:

۱۔ حکایتِ بوعبیدہ در معنی اخوتِ اسلامیہ۔

۲۔ حکایتِ سلطان مراد در معنیٔ مساواتِ اسلامیہ۔

۳۔ در معنی حریتِ اسلامیہ و سرِ حادثۂ کربلا۔

۴۔ در معنی اینکہ چوں ملت محمدیہ موسس بر توحید و رسالت است، پس نہایت مکانی ندارد۔ یعنی اس کی جغرافی تحدید نہیں ہو سکتی بلکہ تمام دنیا اس میں شامل ہو سکتی ہے۔

۵۔ در معنی اینکہ ملتِ محمدیہ نہایتِ زمانی ہم ندارد کہ دوام ایں ملتِ شریفہ موعود است۔ اس کے یقین سے مسلمانوں کا حزن و یاس دور ہوگا۔

۶۔ در معنی اینکہ نظام ملت غیر از آئین صورت نہ بندد و آئینِ ملتِ محمدیہ قرآن است۔

۷۔ در معنی اینکہ پختگی سیرتِ ملیہ از اتباع آئینِ الٰہیہ است۔

۸۔ در معنی اینکہ حسنِ سیرتِ ملیہ از تادب بآدابِ محمدیہ است۔

۹۔ در معنی اینکہ حیاتِ ملیہ مرکزِ مشہود محسوس می خواہد، و مرکزِ محسوس ملتِ اسلامیہ بیت الحرام است۔

۱۰۔ در معنی اینکہ جمعیتِ حقیقی از محکم گرفتنِ نصب العینِ ملی است، و نصب العینِ محمدیہ حفظ و نشرِ توحید است۔

۱۱۔ در معنی اینکہ توسیعِ حیاتِ ملیہ از تسخیر قوائے نظام عالم است۔

۱۲۔ در معنی اینکہ کمالِ حیاتِ ملیہ این است کہ ملت مثلِ فرد احساسِ خودی پیدا کند و تکمیلِ ایں احساس از ضبطِ روایاتِ ملیہ ممکن گردد۔

۱۳ ۔ درمعنی اینکہ بقاے نوع از امومت است و حفظ و احترام امومت اصلِ اسلام است ۔

۱۴ ۔ درمعنی اینکہ سیدۃ النساء فاطمۃ الزہرا اسوۂ کاملہ است برائے نساءِ اسلام ۔

۱۵ ۔ خلاصۂ مطالب مثنوی در تفسیر سورۂ اخلاص است ۔ شاعر نے ان مطالب پانزدہ گانہ میں سے ہر ایک کو واقعات ، حکایات اور آیاتِ قرآن اور حدیث سے محکم کیا ہے ۔ قرآن مجید کی آیتیں نہایت خوبی سے اس انگشتری کا نگینہ بنتی چلی گئی ہیں ۔ جہاں تک ہمارے مطالعے نے کام دیا ہے ، احادیث میں دفعہ ۱۴ کے علاوہ اور تمام واقعات صحیح ماخذوں سے لیے گئے ہیں ۔۵

مثنوی کے ابتدائی ابیات جن کا عنوان "پیش کش بحضورِ ملتِ اسلامیہ" ہے ، یہ ہیں :

اے ترا حق زبدۂ اقوام کرد　　ختم بر تو دورۂ ایام کرد

اے مثالِ انبیا ، پاکانِ تو　　ہم گر دلہا ، جگر چاکانِ تو

اے بہ عشقِ دیگراں دل باختہ　　جلوہ ہائے خویش را نشناختہ

اے فلک مشتِ غبار کوے تو　　اے تماشاگاہِ عالم روے تو

ہم چو موج آتش تہِ پا میروی　　تو کجا بہرِ تماشا میروی

اے نظر بر حسنِ ترسا زادۂ　　اے ز راہِ کعبہ دور افتادۂ

رمزِ سوز آموز از پروانۂ　　در شررِ تعمیر کن کاشانۂ

یہ مثنوی بھی ڈاکٹر اقبال کی دوسری نظموں کی طرح تعقیدِ لفظی اور معنوی سے بری نہیں ۔۶ تاہم بعض مقامات پر مسلسل اشعار اس قدر رواں اور سلیس البیانی کے ساتھ موثر ہیں کہ بار بار ان کے پڑھنے کو جی چاہتا ہے ۔ خوف و یاس کی برائی میں لکھتے ہیں :

از دمش میرد قواے زندگی　　خشک گردد چشمہ ہاے زندگی

خفتہ با غم در تہِ یک چادر است　　غم رگِ جاں را مثالِ نشتر است

ایکہ در زندانِ غم باشی اسیر　　از نبی تعلیم "لا تحزن" بگیر

ایں سبق ، صدیق را صدیق کرد　　سرخوش از پیمانۂ تحقیق کرد

گر خدا داری ز غم آزاد شو　　از خیالِ بیش و کم آزاد شو

دشمنت ترساں اگر بیند ترا　　از خیابانت چو گل + چیند ترا

+ اس تشبیہ میں کم از کم مجھ کو کلام ہے ۔

ضربِ تیغِ او قوی تر می فتد ‌ ہم نگاہش مثلِ خنجر می فتد
بیم چوں بند است اندر پاے ما ‌ ورنہ صد سیل است در دریاے ما
ہر شرِ پنہاں کہ اندر قلبِ تست ‌ اصلِ او بیم است اگر بینی درست
لابہ و مکاری و کین و دروغ ‌ ایں ہمہ از خوف می گیرد فروغ
پردۂ زور و ریا پیراہنش ‌ فتنہ را آغوشِ مادر دامنش
ہر کہ رمزِ مصطفیٰ* فہمیدہ است ‌ شرک او در خوف مضمر دیدہ است

اتباعِ شریعت کے باب میں لکھا ہے:

ایکہ باشی حکمتِ دیں را امیں ‌ با تو گویم نکتۂ شرعِ مبیں
چوں کسے گردد مزاحم بے سبب ‌ با مسلماں در اداے مستحب
مستحب را فرض گردانیدہ اند ‌ زندگی را عینِ قدرت دیدہ اند
روزِ ہیجا لشکرِ اعدا اگر ‌ از خیالِ صلح گردد بے خطر
گیرد آساں روزگارِ خویش را ‌ بشکند حصن و حصارِ خویش را
سرِ ایں فرمانِ حق دانی کہ چیست ‌ زیستن اندر خطرہا زندگیست
شرع می خواہد کہ چوں آئی بجنگ ‌ شعلہ گردی واشگافی کامِ سنگ
آزماید قوتِ بازوے تو ‌ می نہد الوند پیشِ روے تو
باز گوید سرمہ ساز الوند را ‌ از تفِ خنجر گداز الوند را
نیست عیشِ ناتوانے لاغرے ‌ در خورِ سرپنجۂ شیرِ نرے
باز چوں با صعوہ خوگر می شود ‌ از شکارِ خود زبوں تر می شود
خستہ باشی استوارت می کند ‌ پختہ مثلِ کہسارت می کند
ہستِ دینِ مصطفیٰؐ دینِ حیات ‌ شرعِ او تفسیرِ آئینِ حیات
گر زمینی، آسماں سازد ترا ‌ آنچہ حق می خواہد آں سازد ترا
صیقلش آئینہ سازد سنگ را ‌ از دلِ آہن رباید زنگ را

اسی طرح تمام بیان مسلسل، بلند اور پر اثر ہے۔

ڈاکٹر اقبال نے عالم گیر اور اکبر کی نسبت اپنا جو خیال ضمناً ظاہر کیا ہے، اب اکثر

---

* شاید یہ فارسی محاورہ نہیں۔

اربابِ فکر اسی نتیجے پر ہیں:

شاہِ عالم گیر گردوں آستاں — اعتبارِ دودمانِ گورگاں
پایۂ اسلامیاں برتر ازو — احترامِ شرعِ پیغمبر ازو
درمیانِ کارزارِ کفر و دیں — ترکشِ مارا خدنگِ آخریں
تخمِ الحادے کہ اکبر پرورید — باز اندر فطرتِ دارا دمید
شمعِ دل در سینہ ہا روشن نبود — ملتِ ما از فساد ایمن نبود
حق گزید از ہند عالم گیر را — آں فقیرِ صاحب شمشیر را
برقِ تیغش خرمنِ الحاد سوخت — شمعِ دیں در محفلِ ما برفروخت
کور ذوقاں داستاں ہا ساختند — وسعتِ ادراکِ او نشناختند
شعلۂ توحید را پروانہ بود — چوں براہیم اندریں بت خانہ بود

اسی طرح مثنوی کے اکثر ابواب میں مذہبی حقایق، فلسفیانہ تشریح کے ساتھ، صوفیانہ رنگ میں شعر بنتے چلے گئے ہیں۔

ایک بالغ نظر شخص اس مثنوی میں الفاظ کی صحت یا صحیح فارسی معنی میں ان کے استعمال کی صحت میں شک اور بعض فارسی محاوروں کی گرفت کرسکتا ہے، لیکن اصل یہ ہے کہ اقبال کے شاعرانہ خیالات میں اتنی تیز روانی ہے کہ یہ خس و خاشاک اس کی خوبی و لطافت میں مزاحم نہیں ہوسکتے۔ اسی لیے اس تقریظ میں ان کی طرف توجہ نہیں کی گئی۔ نکتہ چینی اور حرف گیری بہت ہوچکی، اب کچھ سوچنا اور سمجھنا بھی چاہیے اور یہی اس مثنوی کا اہم المطالب ہے۔

علاوہ ازیں ڈاکٹر اقبال نے جو اسرار و نکات اس میں حل کیے ہیں، ان کی بنا پر یہ مثنوی نہ صرف شاعری اور فنِ قومیات کا ایک رسالہ ہے بلکہ ہمارے خیال میں جدید علمِ کلام کی ایک بہترین کتاب ہے۔ توحید کا ثبوت، رسالت کی ضرورت، قرآن پر ایمان رکھنے کا سبب، قبلہ کی حاجت وغیرہ اعتقادی مسائل پر نہایت پر اثر اور تشفی بخش دلائل اس کے اندر موجود ہیں۔

(معارف، اپریل ۱۹۱۸ء)

۱۷

رموزِ بے خودی

مثنویاں تو بہت لکھی گئی ہیں اور لکھی جائیں گی لیکن یہ امتیاز شاید کسی کو حاصل ہو کہ ملک و قوم تک کوئی ضروری پیغام پہنچانے کے لیے مثنوی کو ذریعہ اظہارِ خیال بنایا جائے۔ خدا جزائے خیر دے شیخ محمد اقبال کو جنھوں نے اس زمانۂ انحطاط میں ملتِ اسلامیہ کو مثنوی 'اسرارِ خودی' کے ذریعے سے پیغامِ عمل دیا ہے اور 'رموزِ بے خودی' میں مژدۂ حیات سنایا ہے۔

دنیا میں سب سے بڑی مثنوی غالباً مثنوی مولانا روم (علیہ الرحمۃ) ہے جس کو اسلامی ممالک میں اکثر لوگ قرآن مجید کے بعد اعلیٰ درجے کی مذہبی کتاب سمجھتے ہیں، اور "قرآن در زبانِ پہلوی" کا خطاب دیتے ہیں۔ ان کی زبان ایسی سلیس اور اندازِ بیان ایسا دل نشیں ہے کہ خاص و عام میں مقبول ہے۔ یہ عالی شان مثنوی ایک دریائے ناپیدا کنار ہے۔ اس کی کئی ضخیم جلدیں ہیں جن میں کلام الٰہی کے ضروری مسئلے جا بجا عام پیرایے میں اور مثالوں اور حکایتوں کے ذریعے لوگوں کو سمجھائے گئے ہیں۔ اس کتاب کا مقصد مذہبِ اسلام کی خدمت ہے۔ تصوف کا عنصر اس میں غالب ہے اور اسی لیے یہ کتاب علما اور صوفیا دونوں میں مقبول ہے، اور فلسفی بھی اسے شوق سے پڑھتے ہیں۔

'اسرارِ خودی' اور 'رموزِ بے خودی' میں بھی طرزِ مثنوی مولوی معنوی کا تتبع کیا گیا ہے۔ ہمارا یہ مطلب نہیں کہ ہم ڈاکٹر شیخ محمد اقبال کی ان دو مختصر مثنویوں کا مولانا روم کی عظیم الشان کتاب سے مقابلہ کیا چاہتے ہیں، ہاں یہ نسبت ضرور ہے کہ اقبال نے مثنوی شریف

کی شیریں زبان اپنی مثنویوں کے لیے اختیار کی ہے اور مثنوی کی مقبول بحر تبرکاً اپنے لیے انتخاب کی ہے۔ جناب مولانا علیہ رحمتہ کا فیضِ معنوی سمجھیے کہ ان دونوں مثنویوں میں ایک خاص تاثیر موجود ہے۔ ذیل کے اشعار میں 'اسرارِ خودی' کی تمہید میں اقبال نے خود اس فیض کا اعتراف کیا ہے:

این قدر نظارہ ام بیتاب شد — بال و پر بشکست و آخر خواب شد
روے خود بہ نمود پیر حق سرشت — کو بحرفِ پہلوی قرآں نوشت
گفت اے دیوانۂ اربابِ عشق — جرعۂ گیر از شرابِ نابِ عشق
بر جگر ہنگامۂ محشر بزن — شیشہ بر سر، دیدہ بر نشتر بزن
آشنائے لذتِ گفتار شو — اے درائے کارواں بیدار شو[1]

"درائے کارواں" یعنی اقبال نے بیدار ہو کر اس ارشاد کی تعمیل کی ہے۔ سوز و گداز خدا نے فطرت میں ودیعت کیا تھا۔ ملتِ اسلامیہ کی موجودہ حالت پر نظر پڑتے ہی وہ سوز و گداز نالۂ نے کی طرح فریاد بن کر سینے سے نکلا اور پکارا کہ دنیا میں وہی افراد زندگی کا فرض کماحقہ ادا کرتے ہیں، جو لذتِ عمل سے بہرہ یاب ہیں۔ اور جو قوتِ عمل کھو بیٹھتے ہیں یا محوِ خیال ہو بیٹھتے ہیں، ان کا شمار زندوں میں نہیں۔ اس ایک مضمون کو کئی پیرایوں میں ادا کیا گیا ہے اور کئی تشبیہوں سے اور کئی موثر مثالوں سے واضح کیا گیا ہے۔ 'اسرارِ خودی' کے لیے ایک بسیط ریویو جداگانہ درکار ہے جو پھر کبھی اگر حالات مساعد ہوئے لکھا جائے گا۔ اخبارات میں اس پر لے دے ہو چکی ہے اور بہت کچھ اس کی تعریف میں لکھا جا چکا ہے۔ اس وقت تو اس مثنوی کے دوسرے حصے سے بحث ہے جو حال میں شائع ہوا ہے اور جس کا نام 'رموزِ بے خودی' رکھا گیا ہے۔

اگر صرف دونوں مثنویوں کے ناموں کو سرسری طور سے دیکھا جائے تو خیال ہوتا ہے کہ حضرتِ اقبال نے اضداد کے جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور یہ نکتہ چینی زبانِ قلم سے بے اختیار نکلنے کو ہوتی ہے کہ پہلے تو ملتِ اسلامی کو پیغام دیا کہ اس کا ہر فرد خودداری سیکھے اور اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے جد و جہد زیست کے میدان میں مردانہ کارزار کے لیے تیار ہو، اور پھر دوسری کتاب میں خود ہی خودی سے بیگانہ بن کر وہی بے خودی کا جادۂ فرسودہ اختیار کر لیا۔ لیکن جب 'رموزِ بے خودی' کو غور سے پڑھیں تو یہ اعتراض رفع ہو جاتا ہے۔ اوّل تو یہ صاف

معلوم ہو جاتا ہے کہ مصنف نے 'رموزِ بے خودی' میں ان اصولوں سے بالکل انحراف نہیں کیا جو 'اسرارِ خودی' میں اصولِ زندگی قرار دیے گئے تھے، اور دوسرے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جہاں افراد کے لیے خودی اور خودداری ذریعۂ استواری ہے وہیں افراد کا اپنی ہستی کو ہستی قومی میں محو کر دینا اور اپنی انفرادی زندگی کے جزو کو قومی زندگی کے کل میں شامل کر دینا قومی ترقی کے لیے لازم ہے اور اس کو بے خودی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ گویا یہ وہ بے خودی ہے جو خودداری اور خودشناسی کے بعد پیدا ہوتی ہے اور فرد و قوم دونوں کے لیے عینِ نفع ہے۔ اس مثنوی میں یہ مضمون کس خوبی سے ادا ہوتا ہے:

تو خودی از بے خودی نشناختی   خویش را اندر گماں انداختی
جوہرِ نوریست اندر خاکِ تو   یک شعاعش جلوۂ ادراکِ تو

خوگرِ پیکارِ پیہم دیدمش   ہم خودی، ہم زندگی نامیدمش
چوں ز خلوت خویش را بیروں کشد   پائے در ہنگامۂ جلوت نہد

در جماعت خود شکن گردد خودی   تا ز گل برگے چمن گردد خودی

یہ اصول ذہن نشین کرتے ہوئے شاعر مطلب کی طرف آتا ہے اور یہ بتلاتا ہے کہ ربط افراد کا نام ہی ملت ہے اور افراد کی ہستی کے قیام کا مدار اسی ارتباط پر ہے اور اس دعویٰ کی زبردست دلیل نیچر کا مشاہدہ ہے:

مدعائے ما، مآلِ ما یکیست   طرز و اندازِ خیالِ ما یکیست
ما ز نعمت ہائے او اخواں شدیم   یک زبان و یک دل و یک جاں شدیم

قومی زندگی کی بنیاد یک دلی پر رکھ کر قومی خیالات کی تدبیروں کا ذکر شروع کیا گیا ہے۔ پہلے تنبیہ کی ہے کہ یاس و ناامیدی کو پاس نہ آنے دیں، حوصلے بلند رکھیں اور سرگرمِ جستجو رہیں۔ ناامیدی عموماً خوف سے پیدا ہوتی ہے یا غم سے، اس لیے خوف اور غم سے بھی الگ رہنا چاہیے۔ اس ہدایت پر عمل کی تاکید کرتے ہوئے مثنوی میں آیات و احکامِ قرآنی کے حوالے پیش کیے گئے ہیں اور بتایا گیا ہے کہ سوائے خدا کے کسی سے ڈرنا شانِ ایمان کے خلاف ہے۔ اور جب بیمِ غیر اللہ سے نجات ہو تو کوئی کام ایسے آدمی کے لیے دشوار نہیں ہوتا:

نیم چوں بند است اندر پاے ما
ورنہ صد سیل است در دریاے ما

اس سلسلے میں ایک حکایت اورنگ زیب عالمگیر کی درج کی ہے، جس پر جنگل میں نماز پڑھنے کی حالت میں شیر نے حملہ کیا، مگر بادشاہ اس سے نہ ڈرا اور بغیر تاک کر ضرب لگانے کے اس نے خنجر کا ایسا وار کیا کہ شیر کو ہلاک کر دیا اور پھر مصروف نماز ہو گیا۔ اس حکایت کو نظم کرتے ہوئے اورنگ زیب کی خدمات مذہبی کی تعریف کی ہے اور اس ساری تعریف کی جان یہ شعر ہے جو عالمگیر کی شان میں کہا گیا ہے۔ دوسرے مصرعے کی بلاغت خصوصاً قابلِ داد ہے:

درمیانِ کارزار کفر و دیں
ترکشِ مارا خدنگِ آخریں

اس کے بعد ملتِ اسلامی کو بتایا گیا ہے کہ مسلمانوں کا باہمی رشتہ جناب رسالت مآب صلعم کی ذاتِ بابرکات کی بدولت مضبوط ہے:

از رسالت ہم نوا گشتیم ما
ہم نفس، ہم مدعا گشتیم ما
کثرت ہم مدعا وحدت شود
پختہ چوں وحدت شود ملت شود

پھر ملتِ اسلامی کی خصوصیات چند پر معنی شعروں میں بیان کی ہیں اور بتایا ہے کہ حریت اور مساوات اس ملت کی سرشت میں داخل ہیں۔ اسلامی مساوات کی تمثیل کے طور پر ایک درد انگیز تاریخی روایت نظم کی گئی ہے۔ لکھتے ہیں کہ سلطان مراد نے ایک مسجد بنوائی تھی جو ملکِ خجند کے رہنے والے ایک پردیسی معمار نے بنائی تھی۔ بادشاہ کو اس کی عمارت کچھ ناپسند ہوئی اور اس نے معمار کا ہاتھ کاٹ دیا۔ اس معمار نے قاضی کی عدالت میں بادشاہ کے برخلاف استغاثہ کیا۔ بادشاہ عدالت میں طلب کیا گیا۔ قاضی نے مقدمہ سننے کے بعد فتویٰ دیا کہ:

عبدِ مسلم کمتر از احرار نیست
خونِ شہ رنگیں تر از معمار نیست

یہ فتویٰ سن کر بادشاہ نے اپنا ہاتھ کاٹے جانے کے لیے پیش کیا :

چوں مراد ایں آیۂ محکم شنید — دستِ خویش از آستیں بیروں کشید
مدعی را تابِ خاموشی نماند — آیۂ "بالعدل والاحسان" خواند
گفت از بہرِ خدا بخشیدمش — از برائے مصطفیٰ بخشیدمش[۱]

یعنی قانون نے ہاتھ کاٹنے کے عوض میں ہاتھ کاٹنے کا فتویٰ دے دیا مگر خود مستغیث کو رحم آگیا اور اس نے بدلہ نہیں لیا اور بادشاہ کو معاف کر دیا۔ آگے چل کر میدانِ کربلا میں حضرت امام حسینؓ کی شہادت کے متعلق ایک پر درد باب لکھا ہے جس میں یہ ظاہر کیا ہے کہ حضرت امام حسینؓ کی شہادت حریت کی بنیاد رکھنے کے لیے اور ضمیرِ انسانی کا حقِ آزادی قایم کرنے کے لیے تھی :

ما سوا اللہ را مسلماں بندہ نیست
پیشِ فرعونے سرش افگندہ نیست
خونِ او تفسیرِ ایں اسرار کرد
ملتِ خوابیدہ را بیدار کرد[۲]

اقبال نے ایک باب ہجرت پر لکھا ہے اور سچ یہ ہے کہ اس میں معنیٰ آفرینی کی داد دی ہے۔ مقصود تو اس باب سے وہی ہے جو پہلے بھی بیان ہو چکا ہے کہ ملتِ اسلام کی بنیاد مذہبی یگانگت پر ہے اور یہ کسی خاص ملک یا وطن کی پابند نہیں، مگر اس باب میں مصنف نے اپنے دعوے پر ایک زبردست دلیل ہجرتِ نبوی کے مسلمہ واقعے سے پیدا کی ہے۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جو مکہ شریف سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ میں جا بسے، اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ فی الحقیقت دشمنوں سے عاجز آکر بھاگ گئے تھے، بلکہ اس میں یہی حکمت بھی تھی کہ اسلام کی عالمگیری کی بنیاد پڑے اور اسلام کے نام لیوا ہر جگہ اپنا وطن بنائیں اور وہاں نورِ اسلام پھیلائیں :

آنکہ در قرآں خدا او را ستود[۳] — آنکہ حفظِ جانِ او موعود بود
دشمناں بے دست و پا از ہیبتش — لرزہ بر تن از شکوہِ فطرتش
پس چرا از مسکنِ آبا گریخت ؟ — تو گماں داری کہ از اعدا گریخت
قصہ گویاں حق ز ما پوشیدہ اند — معنیِ ہجرت غلط فہمیدہ اند
ہجرت آئینِ حیاتِ مسلم است — ایں ز اسبابِ ثباتِ مسلم است[۴]

اس کے مقابل میں ملت کی بنا وطن پر رکھنے کا جو خیال ہے اور جس کے خلاف دلائل چند

اشعار میں اس سے پہلے بیان ہو چکے ہیں ، اُن پر اس باب میں اقبال نے ایک اور دلیل اضافہ کی ہے اور وہ تمام انسانی اغراض کے لحاظ سے ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ مختلف جغرافی قطعات میں سے ایک قطعہ بنائے ملت قرار پانے سے دنیا میں تنگ خیالی ایسی پھیلی ہے کہ ایک قوم دوسری قوم کی دشمن بن گئی ہے اور دنیا میں جنگ و جدال کی کثرت ہو گئی ہے ۔ گہری فلسفیانہ نگاہ سے اگر دیکھیں تو عام بنی نوعِ انسان کو اس اصول سے ضرور نقصان پہنچتا ہے ، گو وہ محدود جماعتیں جو علیحدہ علیحدہ قومیں بنی ہوئیں ہیں ، اس اصول کی بدولت جلد ترقی کر جائیں ۔ ان خیالات کو نظم میں یوں بیان کیا گیا ہے :

آں چناں قطعِ اخوت کردہ اند　　بر وطن تعمیرِ ملت کردہ اند[۱]

ایں شجر جنت ز عالم بردہ است　　تلخیٔ پیکار بار آوردہ است

مردمی اندر جہاں افسانہ شد　　آدمی از آدمی بیگانہ شد

روح از تن رفت و ہفت اندام ماند　　آدمیت گم شد و اقوام ماند[۲]

اس مسئلے سے کہ ملتِ اسلامی حدودِ مکانی کی پابند نہیں ، قدرتی طور پر حدودِ زمانی کی طرف خیال منتقل ہوتا ہے ۔ اور اس کے متعلق شاعر نے ایک باب میں یہ بیان کیا ہے کہ ملتِ اسلامی کا دوام جریدۂ عالم پر ثبت ہے ۔ ذیل کے اشعار ملاحظہ ہوں :

رومیاں را گرم بازاری نماند　　آں جہاں گیری ، جہاں داری نماند

شیشۂ ساسانیاں در خوں نشست　　رونقِ خم خانۂ یوناں شکست

مصر ہم در امتحاں ناکام ماند　　استخوانِ او تہِ اہرام ماند

در جہاں بانگِ اذاں بود ست و ہست　　ملتِ اسلامیاں بود ست و ہست

گرچہ مثلِ غنچہ دلگیریم ما
گلستاں میرد اگر میریم ما[۳]

اسلامیوں کو یہ بتانے کے بعد کہ ان کی ملت ان کے مذہب پر مبنی ہے اور اس کے دوام کا وعدہ ہو چکا ہے ، ان کو یہ یاد دلایا گیا ہے کہ یہ سب جبھی ہوگا کہ وہ اپنے آئین کے پابند ہوں جو ان کی آسمانی کتاب یعنی قرآن شریف میں مندرج ہے ۔ اس باب میں قرآن شریف

کی تعریف بہت سے اشعار میں کی گئی ہے جن میں صرف دو یہاں درج کیے جاتے ہیں:

نوعِ انساں را پیام آخریں
حاملِ او رحمۃ اللعالمیں
گر تو می خواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآں زیستن[۱۹]

آگے چل کر مسلمانوں کو شرع کی پابندی کی تاکید کی گئی ہے:

ہست دینِ مصطفیٰ دینِ حیات
شرعِ او تفسیرِ آئینِ حیات
گر زمینی آسمان سازد ترا
آنچہ حق می خواہد آں سازد ترا

اگر اسی طرح باقی سب بابوں کا خلاصہ اس مختصر تبصرے میں درج کیا جائے تو شاید باعثِ طوالت ہوگا۔ شائقین اصل کتاب کو پڑھیں اور مستفید ہوں۔ مگر دو تین بابوں کے خاص خاص اشعار کا ذکر کیے بغیر پھر بھی رہا نہیں جا سکتا۔ ان میں ایک تو وہ باب ہے جس میں علم تاریخ کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔ ترقی قومی کے لیے تاریخ دانی لازم ہے۔ یہ مضمون کیسے خوب صورت اور سلیس لفظوں میں ادا ہوا ہے:

ربط ایام است ما را پیرہن — سوزنش حفظِ روایاتِ کہن
چیست تاریخ اے ز خود بیگانہ؟ — داستانے، قصۂ، افسانۂ؟
ایں ترا از خویشتن آگہ کند — آشنائے کار و مردِ رہ کند[۲۰]

اس سے اگلا باب بھی توجہ کے قابل ہے۔ اس میں عورتوں کا ذکر کرتے ہوئے یہ جتایا گیا ہے کہ اچھے بیٹوں کی ماں بننا بڑے فخر کی بات ہے اور نوعِ انسان کی صنفِ نازک کا یہ سب سے بڑا فرض ہے۔ جدید زمانے میں اس فرض کی طرف جو بے توجہی کا میلان ہے وہ بہت نقصان دہ ہے۔ ایک گنوار اور بد وضع، لڑکی جو کسی نیک اور کارآمد شخص کی ماں بنتی ہے، اس نازنین گل اندام سے بہتر ہے جو اپنے اس اہم فرض سے بے پروا ہو یا اس ذمہ داری کی متحمل ہونے کے ناقابل۔ اس پیغام کو تو حضرتِ اقبال سے انہی کے الفاظ میں سنیے:

آں دخِ رستاق زادے، جاہلے — پست بالائے، سطبرے، بدگلے
ناتراشے، پرورش، نادادۂ — کم نگاہے، کم زبانے، سادۂ
دل ز آلام اُمومت کردہ خوں — گرد چشمش حلقہ ہائے نیل گوں
ملت ار گیرد ز آغوشش بدست — یک مسلمانِ غیور و حق پرست
ہستیٔ ما محکم از آلامِ اوست — صبحِ ما عالم فروز از شامِ اوست[۲۱]

رسولِ عربی کی بیٹی حضرت فاطمۃ الزہرا کا نام مبارک اس سلسلے میں مسلمان عورتوں کے لیے نمونے کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ وہ اپنی خوبیوں اور نیکی کے لحاظ سے رسولِ کریمؐ جیسے باپ کی پیاری بیٹی، حضرت علیؓ جیسے شوہر کی چہیتی بیوی اور حضرت امام حسنؓ و حضرت امام حسینؓ جیسے بیٹوں کی واجب التعظیم ماں بنی، اور انھوں نے اپنی زندگی میں مثال قایم کی کہ عورت ذات کس طرح اپنی زندگی کے ان تینوں مرحلوں پر اپنے فرائض کو ادا کرے کہ ساری ملت کے لیے بہتری کا باعث ہو۔ حضرت فاطمہؓ کی شان میں جو اشعار اقبال کے قلم سے نکلے ہیں وہ اس دلی ارادت کے ترجمان ہیں جو اقبال کو رسولؐ اور آلِ رسولؐ سے ہے۔ اور ان میں یہ دو شعر آبِ زر سے لکھنے کے قابل ہیں۔ صفات کا ایک دریا ہے جو ایک ایک شعر کے کوزے میں بند کیا گیا ہے۔ اہلِ نظر داد دیں گے۔ اور جنھیں تفصیل نہ معلوم ہو وہ صفحاتِ تاریخ دیکھ ملاحظہ کریں:

آں ادب پروردۂ صبر و رضا
آسیا گرداں و لب قرآں سرا
گریہ ہائے او ز بالیں بے نیاز
گوہر افشاندے بدامانِ نماز[۲۲]

آخری باب جس میں مثنوی کے مطالب کا خلاصہ اور سورۂ قُل ھو اللہ احد کی تفسیر ہے، خاص طور پر پڑھنے کے لائق ہے۔ کتاب کا خاتمہ عرضِ حالِ مصنف پر ہوتا ہے جو بارگاہِ رسالت مآبؐ میں کی گئی ہے۔ اس میں مسلمانوں کی موجودہ حالت کا نقشہ کھینچا گیا ہے کہ وہ راستے سے دور جا پڑے ہیں۔ ان کے شیخ، "برہمن" سے زیادہ بت پرست ہو گئے ہیں کیوں کہ ان کے دماغوں میں بت چھوڑ مندر رکھ گئے ہیں۔ جو صفات پہلے غیر مسلموں سے مخصوص تھیں وہ انھوں نے سیکھ لی ہیں۔ موت سے نہ ڈرنے کی بجائے ڈرنے لگے ہیں۔ عرب کی بجائے عجم کی تقلید میں

مبتلا ہیں۔ دعا ہے کہ ان کو جو پیغام اس مثنوی کے ذریعے راہِ حق کی طرف پھر آنے کے لیے دیا گیا ہے وہ با اثر ثابت ہو اور مقبول ہو۔

آخر میں چند شعر شاعر نے اپنی ایک دلی آرزو کے اظہار میں لکھے ہیں اور ان میں درد کوٹ کوٹ کر بھرا ہے۔ ان شعروں کا مزا اہلِ دل اور فدائیانِ نبیؐ لیں گے :

ہست شانِ رحمتت گیتی نواز	آرزو دارم کہ میرم در حجاز
مسلمے ، از ما سوا بیگانۂ	تا کجا زناریٔ بت خانۂ
حیف چوں او را سر آید روزگار	پیکرش را دیر گیرد در کنار
از درت خیزد اگر اجزائے من	وائے امروزم خوشا فردائے من

(مخزن، ستمبر ۱۹۱۸ء)

شیخ محمد اکرام

(۱۸)

اقبال کی مثنویاں

ذیل کا مضمون آج سے بارہ سال پہلے ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری مرحوم نے "ایسٹ اینڈ ویسٹ" میں لکھا تھا۔ جس جوشِ بیان اور وسعت مطالعہ کا ثبوت ان کے مقدمۂ دیوانِ غالب میں ملتا ہے، اس میں بھی موجود ہے۔ علاوہ ازیں اقبال کے "پیغام" کے مختلف پہلوؤں پر اس مضمون میں جو جامع اور باترتیب تبصرہ انھوں نے کیا ہے، شاید ہی اور کسی جگہ کیا گیا ہو۔ (اکرام)۔

ہندوستان کی اسلامی ادبیات میں ایک بلند تر سطحِ خیال کی طرف روح کی پرواز غالب سے لے کر اس وقت تک برابر جاری ہے۔ غالب، حالی اور اقبال اقلیم سخن کے تین تاجدار ہیں۔ غالب نے دورِ انحطاط کی بے حسی اور جمود کو مٹایا۔ اس کی ایک بڑی خوبی شکوک پیدا کرنا تھا مگر اس کا شک کامل تھا اور اپنے شکوک کی صحت کی نسبت اسے کوئی شبہ نہ تھا۔ غالب کا شک ایک آگ کا شعلہ تھا جس نے ایک جہان کو خاکستر کر دیا۔ مغلوں کی دہلی اس کی شاعری کی ضربوں کے نیچے گری اور اس کی آنکھوں کے سامنے ہندوستان میں اسلامی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔

حالی نے جس کے خون میں عرب شعرا کی حرارت تھی، اسی بظاہر خوش نما جہان کو پاش پاش ہوتے دیکھا۔ اس دردناک نظارے نے اسے خون کے آنسو رلائے، مگر غم واندوہ کے ساتھ ہی اس نے اپنے اندر ایک نئی قوتِ تخلیق محسوس کی اور جب دنیائے خیال کو اس کے

استاد نے برباد کر دیا تھا، اس کے کھنڈروں پر حالی نے ایک نئی عمارت کھڑی کرنے کا ارادہ کیا اور اپنے ذہن میں اس کی تعمیر شروع کر دی۔ امید کی نمود کے ساتھ ایک نیا دورِ حیات شروع ہوا اور بہت کچھ جو مٹ چکا تھا دوبارہ زندہ ہو گیا۔

اقبال کا کلام یاس و قنوط کے اثرات سے بالکل آزاد ہے۔ اس نے مشرقی ادبیات میں خود اعتمادی کی روح پھونکی ہے اور ساری عمارت کو امید کی بنیادوں پر نئے سرے سے تعمیر کیا ہے۔ اقبال کا فلسفہ خوش خبری اور امید کا فلسفہ ہے۔ اس نے موجودہ ہندوستانی فضا کے مغربی اثرات کو ایک ایسی اخلاقی قوت کی مدد سے زیر کیا ہے جس کے ماخذ خالص اسلامی ہیں۔ اس کی روحانیت نے اس دورِ مادیات کی خود غرضی کو مفتوح بنا لیا ہے۔ اقبال اس قافلے کا کارواں سالار ہے جو کہ جاودانی شہر کی طرف رواں ہے۔ اقبال کے خیالات ایک نوجوان کے خیالات ہیں اور اس کی شخصیت کی بہترین مظہر اس کی فارسی مثنویاں 'اسرارِ خودی' اور 'رموزِ بے خودی' ہیں۔ مجھے اس بات کے کہنے میں ذرا تامل نہیں کہ اقبال ہمارے درمیان مسیح بن کر آیا ہے اور اس نے مردوں میں زندگی کی نئی روح پھونک دی ہے۔ اقبال کے اس پیغام کی اہمیت صرف مستقبل ہی صحیح طور پر آشکار کر سکتا ہے۔

زیرِ تنقید مثنویاں اس غیر فانی تصنیف کا ایک جزو ہیں جو ختم ہونے پر اسلامی دنیا کی ایک مکمل ترجمان ہو گی۔ اقبال کے خیال میں اسلام کے موجودہ عالمگیر زوال کی وجہ یہ ہے کہ اب مسلمانوں کے لیے یہ دنیا دنیائے عمل نہیں بلکہ افلاطون کی پیدا کردہ دنیائے تساہل ہے۔ حافظ اور افلاطون کے پیروؤں نے مسلمانوں کو اس مسرت سے محروم کر دیا ہے جو تکمیلِ کار کے احساس سے ہوتی ہے اور اس کی جگہ افسردہ تخیل کے ناقص احساسات دے دیے۔ مسلمان پہلے ہیرے کی طرح سخت تھے، اب کوئلے کی طرح نرم ہیں۔ خدا کے خوف سے ان کے دل خالی ہو گئے ہیں اور غیر اللہ کے خوف نے ان کے دلوں پر غلبہ پا لیا ہے۔ مگر توحیدِ الٰہی کا کامل یقین ماسوای اللہ کے خوف کو زائل کر کے انسان کو دلیر اور مضبوط بنا دیتا ہے۔ اقبال نے اس امر کو "شیر اور اورنگ زیب" کی کہانی سے واضح کیا ہے۔ یہ نقطۂ نگاہ خالص اسلامی ہے اور اس کہانی کا اخلاقی مفہوم مسیحی لٹریچر کے شیر اور شیر کا کانٹا نکالنے والے انڈرو کلیز کی کہانی کے مفہوم سے بالکل مختلف ہے۔

اسلام کی ایک خصوصیت روحِ مساوات ہے۔ اسے سلطان مراد اور معمار کی تمثیل سے سمجھایا ہے: ع

خونِ شہ رنگیں تر از معمار نیست

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال تھوڑے ہی عرصے کے اندر اسلامی اصولوں کو اسی طرح نئے سرے سے زندہ کرے گا جس طرح سونے کی راکھ سے کیمیاگر سونا بنالیتا ہے۔

اقبال پر وہی اثرات کام کر رہے ہیں جن سے اس دور کے دوسرے مسلمان متاثر ہیں۔ مگر وہ اپنے متاخرین سے بہت آگے ہے اور کئی باتوں میں ان سے متفق نہیں۔ اقبال نہیں چاہتا کہ مسلمان بربادی کے شہر میں داخل ہوں، خواہ اس شہر کا راستہ افلاطونِ اعظم ہی دکھائے۔ وہ چاہتا ہے کہ مسلمان ٹھوس واقعات کا مقابلہ کریں۔ افلاطون ایک چنڈول ہے جو تخیل کے آسمان پر تیرتا ہے لیکن اقبال زندگی کے طوفان خیز سمندر کی لہروں پر سوار ہے۔

اقبال کا فلسفہ جدوجہد اور تحصیلِ مقاصد کا فلسفہ ہے۔ اس نے افلاطون پر جو نکتہ چینی کی ہے وہ افلاطون کے صوفیانہ پہلو کے خلاف ہے جسے اس کے پیروؤں نے اور بھی بڑھا دیا ہے۔ تمام افلاطونیوں میں بدترین انسانی کمزوری یعنی ارادے کی کمزوری موجود ہے۔ ان کا فلسفہ زندگی کے مقصد پر پردہ ڈال دیتا ہے اور اس کی نشو و نما کو روک دیتا ہے۔ یقیناً یہ راستہ ہلاکت کی طرف جاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک زندگی ایک حقیقت ہے، اور ایک مسلمان کی ہستی سے بالاتر چیز کوئی نہیں۔ خدا خود اپنی کتاب میں فرماتا ہے کہ:

"ہم زمین پر اپنا خلیفہ بھیجنے والے ہیں۔"

مسلمانوں کی غفلت اور مردہ دلی اقبال کو بہت ناگوار ہے اور اس کے خیال میں اس کی وجہ تصوف کے حیات کش اثرات ہیں۔ اس بحث میں اقبال کا کام ایک مجاہد کا کام ہے اور اس کا مدِ مقابل مشہور شاعر حافظ ہے۔ میرا اپنا خیال ہے کہ صحیح تصوف اربابِ راز کا اسلام ہے، لیکن موجودہ تصوف اسلام کے بعد پیدا ہوا ہے اور اس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اسلام کا بنیادی اصول توحید ہے۔ موجودہ تصوف کا پہلا اصول مسئلہ وحدت الوجود ہے۔ موحد خدا کو قادرِ مطلق مانتا ہے لیکن وحدت الوجودی کسی ہستی کے قادرِ مطلق ہونے سے انکاری ہے۔ ہارٹن کی رائے میں تصوف بدھ مت اور زرتشتی خیالات کا آئینہ ہے۔ فان کریمر اس میں ویدانت کا اثر دیکھتا ہے۔ میرے خیال میں موجودہ تصوف افلاطونی اثرات کے ماتحت پیدا ہوا، مگر اس کی نشو و نما آزادانہ ہوئی۔ صوفیوں کا تصورِ الٰہی اور افلاطون کا ادراک پذیر دنیا کا تصور ایک ہی ہے۔ صوفیوں کا وجدانی رقص روح کی نقل ہے جو افلاطون کے خیال کے مطابق ایک دائرہ ہے اور اپنے مرکز یعنی خدا کے گرد جذبۂ شوق کے ماتحت متحرک ہے۔ افلاطون اور صوفی مسئلہ تخلیقِ عالم کی نسبت

بڑی حد تک متفق ہیں۔ نیز براؤن نے ثابت کیا ہے کہ صاحب فہرست اور شہرستانی فلاطینوس کی کتابوں سے واقف تھے۔

اسلام ان بیہودہ خیالات سے بالکل پاک ہے۔ خدا مادے کا جوہر نہیں، دونوں جہان کا مالک ہے اور اس کی پیدا کردہ دنیا سراب کی طرح بے حقیقت نہیں۔ جس طرح لکڑی یا پتھر میں خدا کی تصویر نہیں بنائی جاسکتی، اسی طرح جسمانی یا دماغی آنکھوں سے خدا کو نہیں دیکھ سکتے۔ شیخ احمد سرہندیؒ اپنے ملفوظات میں لکھتے ہیں: "اگر کوئی صوفی خیال کرے کہ اس نے خدا کو ظاہری یا باطنی آنکھوں سے دیکھا ہے تو وہ غلطی پر ہے۔ یہ سب اس کے فہم کا دھوکا ہے اور وہ شکل اس کی مجذوبانہ حالت کا نتیجہ ہے۔" خدا بے مثال ہے اور ظاہر نہیں ہوتا۔ شریعت کا راستہ خدا کی طرف جاتا ہے۔ صوفی خود گمراہ ہیں اور دوسروں کو بھی غلط راستے پر لے جا رہے ہیں۔ اقبال کے فلسفے کا مقصد اعلیٰ اسلامی اصولوں کو ان عناصر سے پاک کرنا ہے جو افلاطون سے لیے گئے ہیں اور جن کا لازمی نتیجہ نفیٔ ہستی اور رہبانیت ہے۔ صوفیوں کے خیال میں دنیا ایک فریب ہے، خواب کے اندر ایک خواب۔ وہ زندگی کا سامنا کرنے کو آمادہ نہیں۔ تصوف نے اسلام کی مساعی پسندی کو مٹا دیا ہے اور وہی اس مذہب کی جان تھی۔ اقبال اپنے ہم مذہبوں کو عمل کی طرف واپس بلاتا ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ صوفی شعرا کے سرتاج مولانا روم کی مخالفت کے بجائے اقبال، حافظ سے کیوں الجھتا ہے؟ وجہ یہ ہے کہ جب صوفی اپنے مشاہدات بیان کریں تو لازم ہے کہ وہ معمولی قابلِ فہم الفاظ استعمال کریں۔ خیالات خواہ آسمانی ہوں، زبان اس زمین کی ہوتی ہے۔ اب اگر عشقِ الٰہی کا اظہار شراب، موسیقی اور نسوانی حسن کے استعاروں سے کیا جائے تو اغلب ہے کہ ان سے حیوانی جذبات مراد لیے جائیں۔ لیکن سنائی، عطار اور رومی کا طرزِ بیان ایسا ہے کہ اس سے اصل مطلب واضح ہو جاتا ہے اور جسمانی جذبات مراد نہیں لیے جاتے۔ وہ ہماری توجہ اس دنیا سے ہٹاتے ہیں مگر اس سے زیادہ ان کا ضرر کوئی نہیں۔ لیکن خواجہ حافظ نے افیون کے ساتھ شراب بھی ملا دی ہے۔ 'دیوانِ حافظ' میں عرفان کی روشنی اتنی نہیں جتنا نشہ ہے۔ خواجہ حافظ کا مقصد انسان کو نقصان پہنچانا نہ تھا مگر ان کے کلام سے اخلاق پر ضرور اثر پڑا ہے۔ خواجہؒ حافظ کے ہاتھوں بہتوں نے مجاز کی شراب پی ہے، حقیقت کی فقط ایک آدھ نے۔

نکلسن نے 'دیوانِ غالب' کے دیباچے میں لکھا ہے کہ آج کل صوفی اس قدر گر گئے ہیں کہ وہ مرشد کو صفاتِ الہیٰ سے متصف کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ پیر کے کلماتِ کفر اور پیر کی بداخلاقیوں سے چشم پوشی کی جاتی ہے۔ یہی نہیں اکثر ان کی ستائش ہوتی ہے۔ ان خیالات کا عوام الناس پر جو اثر پڑتا ہے وہ ظاہر ہے۔ اقبال اور صوفیوں کے درمیان کشمکش کی دوسری وجہ یہی ہے۔ جب 'اسرارِ خودی' شائع ہوئی تو کئی صوفی پیر جو کورانہ تقلید اور ناواقفیت شرع کے بدترین مظہر تھے۔ اٹھ کھڑے ہوئے۔ "یہ کافر ہے، یہ تو مغرب کی مادہ پرستی سکھاتا ہے"۔ اقبال حیران تھا کہ افلاطون کے مقلد اس پر مغربی خیالات سکھانے کا الزام لگاتے تھے! لیکن وہ صوفی نادان نہیں تھے، مکار تھے اور عوام الناس کو دھوکا دینا چاہتے تھے۔

ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ایک اہم مسئلہ ملکی اور مذہبی حقوق کا ہے۔ حبِ وطن اور اتحاد بین المسلمین کے جذبات میں اکثر تصادم ہو جاتا ہے۔ جہاں کہیں ایسا ہوا، اقبال کا نقطۂ نظر ایک پکے مسلمان کا ہے اور حقیقت میں اس کی شاعری مسلمانانِ ہند کے خیالات کی ترجمان ہے۔ میکیاولی جس نے علاقہ دار حکومت کا خیال پیدا کیا، اقبال کی نگاہ میں ایک مجرم ہے۔ اس لیے نہیں کہ اس کی کتاب 'دی پرنس' جابر حاکموں کا دستور العمل ہے، بلکہ اس لیے کہ اس نے ڈانٹے کی تصور کردہ سلطنتِ اعلیٰ کا خیال لوگوں کے دلوں سے محو کر دیا۔ میکیاولی نے رومانی عیسائیت کو اٹلی کی چار دیواری میں مقید کر دیا۔ اقبال نہیں چاہتا کہ دنیائے اسلام ملکوں کی تنگ حدود کی وجہ سے حصوں میں تقسیم ہو جائے۔ اقبال کی سیاسیات محبت کی سیاسیات ہیں، خود غرضی کی نہیں۔ سیاسی زندگی کی اصل محافظ شریعت ہے۔ ملک ایک جغرافیائی صورتِ حالات ہے جو آئے دن تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ تواریخ کے واقعات ایک ملک کی حدود اور اس کے باشندوں کے خیالات کو بدلتے رہتے ہیں۔ ایک ملک کی عمر بہت تھوڑی ہے۔ چند صدیوں سے زیادہ قیام اس کے لیے ممکن نہیں۔ اقبال کی تصور کردہ سلطنتِ اعظم غیر فانی ہوگی۔ لیکن اقبال کے خیال میں وطن کی محبت اور مذہب کی حمایت دو متضاد جذبات نہیں۔ اس کی شاعری میں مذہب کا ہمہ گیر تخیل اور جذبۂ حبِ وطن یکجا ہیں۔ مگر اتنا فرق ہے کہ اس کی ملکی خواہشات ایک مقصد اعلیٰ کے تابع ہیں۔ سیاسی اور مذہبی نقطۂ نگاہ کی اس آمیزش نے اقبال کے سیاسی فلسفے کو ایک نئی اخلاقیات کا رتبہ دے دیا ہے۔

نٹشے کے خیال میں آرٹ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک میں سکون اور خاموش تخیل ہوتا ہے۔

دوسری میں بے قراری اور تڑپ۔ نٹشے کی کتاب 'قولِ زرتشت' اور 'اسرارِ خودی' اور 'رموزِ بے خودی' دوسری قسم کی تصانیف ہیں۔ اس سوال کا جواب کہ آیا اقبال پر نٹشے نے اثر کیا ہے؟ میرے خیال میں اثبات میں ہے۔[۱۸] لیکن اقبال نے مستعار نٹشے پر محنت کر کے اسے قیمتی اور نادر بنا لیا ہے۔ 'اسرارِ خودی' کی حکایتِ الماس و زغال قولِ زرتشت سے ماخوذ ہے، لیکن اقبال نے پتھر کو تراش کر ایک ہیرا بنایا ہے، جو یقیناً اس کا اپنا ہے۔ نٹشے کی طرح اقبال بھی آزادیٔ عمل اور آزادیٔ خیال کا حامی ہے۔ اقبال نے موجودہ نسل کو زندگی کا سامنا کرنے کی طاقت دی ہے۔ اس کی مثنویوں نے لوگوں کے حوصلے بڑھائے ہیں اور امید ہے کہ اس کا نتیجہ عملی صورت میں ظاہر ہوگا۔

مردوں اور عورتوں کو اس طرح ہونا چاہیے کہ مرد لڑائی کے قابل ہوں اور عورتیں امومت کے۔ اقبال کے خیال میں "نسوانیت امومت کے مترادف ہے۔"[۱۹] "اے لوگو! ڈرو اس خدا سے جس نے تمھیں اور تمھارے شریکِ حیات کو ایک نفس سے پیدا کیا اور دونوں میں سے بعضوں کو مرد اور بعضوں کو عورت . . . اور عورتوں کی عزت کرو۔"[۲۰] عورتوں کے لیے قابلِ تقلید زندگی فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنہا کی ہے، جو رسولِ کریم کی بیٹی، علی رضی اللہ عنہ کی بیوی اور شہیدانِ کربلا کی والدہ تھیں۔ جب اقبال عورتوں کو دیکھتا ہے تو اس کی آنکھیں خاتونِ جنت کی طرف ہوتی ہیں جو رات دن اپنی امت کو دیکھ رہی ہیں اور دنیائے اسلام کو ایک آسمانی روشنی سے منور کر رہی ہیں۔ عورتوں کی نیک چلنی مذہب اور حکومت کا سنگِ بنیاد ہے۔ آزاد اور بے حیا عورتوں کا وجود قوموں کے تنزل اور تہذیب کے خاتمے کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔ اقبال نے ایک اہم مسئلہ ملک کے سامنے پیش کیا ہے مگر اس نے عمداً اس سوال کے تمام پہلوؤں پر بحث نہیں کی۔ معلوم نہیں کہ اقبال عورت اور مرد کو غیر مساوی حقوق دینے والے قانون کے نئے معنی ڈھونڈے گا یا پرانے قانون کی کوئی جدید فلسفیانہ تاویل پیش کرے گا۔ بہر حال اس موضوع پر اقبال کی رائے بہت دل چسپ ہوگی۔

اقبال کئی ایک باتوں میں روسو سے مشابہ ہے۔ وہ بھی روسو کی طرح اپنے ماحول میں ایک عظیم تبدیلی دیکھنے کا خواہاں ہے۔ لیکن جس عہدِ زریں کا خواب اقبال دیکھتا ہے، اس کا تصور اس نے پیغمبر صلعم کے زمانے سے لیا ہے۔ روسو لوگوں کو سادہ زندگی کی تلقین کرتا ہے۔ اقبال بھی اپنے ہم مذہبوں کو دشتِ حجاز کی طرف بلاتا ہے۔ مغربی طرزِ معاشرت کی عیاری اور

عیاشی اقبال کو بہت ناگوار ہے۔ اسلامی روایات عرب کی سادہ زندگی سے وابستہ ہیں۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ اپنی طبعی خوبیوں اور شریفانہ خصلتوں کو برقرار رکھیں۔ یورپ کی غلامانہ تقلید کا ان پر وہی اثر ہوگا جو ماضی میں عجمی تمدن کی پیروی کا ہوا تھا۔ اجنبی تمدن کی غلامانہ تقلید ہر قوم کے لیے مہلک ہوتی ہے۔

مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس طرح ملتِ اسلامیہ کو عہدِ نبوت کے شاندار اصولوں پر منظم کیا جائے؟ اس کے لیے ہمیں تاریخ سے مدد لینی ہوگی۔ کسی قوم کی تاریخ اس کے لیے وہی اہمیت رکھتی ہے جو ایک فرد کے لیے اس کا حافظہ۔ اسلام کی ساری سرگزشتِ زندگی (قومیت کے ابتدائی احساس سے اس وقت تک مسلمانوں کے خیالات، جذبات، ارادے اور کارنامے) اس کی تاریخ میں محفوظ ہیں۔ ان واقعات کا اعادہ ہونا چاہیے۔ طرزِ معاشرت کو سادہ بنانا اور اسے تصنع، فرقہ دارانہ جذبات، بددیانتی اور خود غرضی سے پاک کرنا چاہیے۔ اخلاقی، ذہنی اور سیاسی بزدلی اسلامی شخصیت کو جڑ سے کھا رہی ہے۔ اس کا جلد خاتمہ ہونا چاہیے۔ اقبال ماضی کی طرف بلاتا ہے لیکن اسے رجعت پسند نہیں کہہ سکتے۔ اس کا مدعا تو زمانۂ ماضی میں ایک خوشگوار صورت حالات دکھانا ہے۔ اس کے خیال میں سادہ اخلاقی تعلیم، مشکلاتِ زندگی کا دلیرانہ مقابلہ اور عربِ قدیم کی شجاعانہ عادات اختیار کرنے سے مسلمان اپنے مذہب کی صحیح پیروی کر سکیں گے اور ان کی حالت بہتر ہو جائے گی۔ جب مثنویوں کی یہ درست منطق ہر جگہ سمجھی جائے گی تو امید ہے اس سے اسلامی دنیا کو ایک نئی زندگی عطا ہوگی اور آیندہ عظمت کا راستہ کھل جائے گا۔ اقبال کو خدا نے چشم بصیرت عطا کی ہے اور وہ اسلام کے عہدِ زریں کی شان و شوکت ماضی اور مستقبل دونوں زمانوں میں دیکھ رہا ہے۔

ہندوستان میں بعض لوگ پوچھتے ہیں کہ مثنویاں بجائے اردو کے فارسی میں کیوں لکھی گئی ہیں؟ وجہ یہ ہے کہ اقبال ان برگزیدہ آدمیوں میں سے ہے جو وقتاً فوقتاً ایک عظیم مشن لے کر پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا مشن فقط ہندوستان کے لیے نہیں، ساری دنیائے اسلام کے لیے ہے۔ یہ مثنویاں مدرسوں میں سعدی کی 'بوستان' کی جگہ پڑھائی جائیں گی اور دہلی، کابل، طہران کی جامع مسجدوں میں مثنوی مولانا روم کی جگہ 'اسرارِ خودی' اور 'رموزِ بے خودی' کے اشعار سنائے جائیں گے۔

پہلی مثنوی حقیقت سے زیادہ قریب ہے۔ دوسری میں قیاس کا عنصر غالب ہے۔ 'رموزِ بے خودی' میں، بالخصوص اس کے دوسرے نصف میں تمثیلیں تھوڑی ہیں جس کی وجہ سے نفس

مضمون اتنا واضح نہیں، مگر مصنف یہ نقص دوسرے ایڈیشن میں رفع کر سکتا ہے۔ اقبال نے فارسی لٹریچر کا رخ تصنع سے مستند طرزِ تحریر کی طرف پھیرا ہے اور فارسی کے قدیم شعرا کی پیروی کی ہے۔ اساتذہ کے طرزِ تحریر کی طرف اقبال کی بازگشت اس وجہ سے ہوئی کہ وہ بیدل اور اس کے پیرووں کے کھوکھلے تصنع کے خلاف ہے جس میں ایک طرح کی دل کشی ضرور ہے لیکن جان بالکل نہیں۔ اقبال کی طرزِ تحریر مثنوی معنوی سے زیادہ مشابہ ہے۔ اس کے الفاظ تلوار کے قبضے میں جڑے ہوئے ہیروں کی طرح چمکتے ہیں۔ بیدار شدہ مشرق کی روح کو ایک جسم کی تلاش تھی جو اقبال کی شاعری نے مہیا کر دیا۔ اس نے فارسی شاعری کی "عروقِ مردہ" میں "خونِ زندگی"[۱۱] دوڑا دیا ہے اور اپنے شعروں میں شیرینی اور پر شوکت طرزِ ادا کو یک جا کیا ہے جو کوئی آسان کام نہیں۔ مثنویوں کی زبان پر شوکت ہے مگر رواں بھی بے حد ہے۔ اور ان دنوں جب کہ فارسی زبان ایران میں تنزل کر گئی ہے، 'اسرار و رموز' کی زبان وہی ہے جو فارسی کے عہدِ شباب میں تھی۔ فارسی ادب نازک مرحلے سے گزر رہا ہے۔ اور ایک طرف جب کہ اس کا معیار ایران میں گر چکا ہے، ہندوستان میں عصائے موسوی کی ضرب سے چٹان پھٹی ہے اور بنی اسرائیل کے بارہ چشموں کی طرح ایک نئی کوثر بہنی شروع ہو گئی ہے[۱۲]۔

(ہمایوں، نومبر ۱۹۳۰ء)

اسلم جیراجپوری

(۱۹)

پیامِ مشرق

ڈاکٹر اقبال کا یہ تازہ دیوان میں نے پڑھا۔ مجھے اس سے جو حظ اور لطف حاصل ہوا وہ بیان سے باہر ہے، لیکن بعض احباب کا اصرار ہے کہ میں اس کو تحریر میں لاؤں، اس لیے سرسری طور پر اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہوں۔ اس کو نہ تنقید سمجھنا چاہیے نہ تقریظ۔

یہ دیوان جرمنی کے مشہور شاعر گوئٹے کے دیوان کے جواب میں لکھا گیا ہے۔ جرمن زبان سے ناواقف ہونے کی وجہ سے چونکہ میں گوئٹے سے آشنا نہیں ہوں اس لیے مقابلے کی جلوہ آرائی کا لطف نہیں اٹھا سکا۔ لیکن مشرقی شاعری کی تاریخ میں یہ پہلا واقعہ ہے کہ اس نے مغرب کو مخاطب کیا اور ایشیا کے سینے کی برقی حرارت یورپ کے برفستان میں پہنچانے کی کوشش کی۔

دیباچہ

شروع میں ایک چھوٹا سا دیباچہ ہے، جس میں گوئٹے کی شاعری میں جو مشرقی رنگ ہے اس کا ذکر کیا ہے۔ اسی ذیل میں جرمن ادبیات پر عجمی شاعری کا جو اثر پڑا ہے اس کی نہایت مختصر تاریخ لکھی ہے۔ یہ مضمون مفید اور پر از معلومات ہے۔ اگر جداگانہ بسط کے ساتھ لکھا جائے تو نہایت کارآمد ہو۔ چونکہ دیوان فارسی میں ہے اس لیے اگر دیباچہ بھی بجائے اردو کے فارسی میں ہوتا تو زیادہ بہتر تھا۔

زبان

ڈاکٹر صاحب نے جب فارسی زبان میں شعرگوئی اختیار کی تو شروع شروع میں ان کی بعض مثنویوں کی زبان پر لوگوں نے اعتراضات کیے۔ لیکن اب انھوں نے اپنے ذہنِ وقاد اور طبعِ نقاد سے زبان میں ایسی لطافت اور شستگی پیدا کر لی ہے کہ صائبؒ اور نظیریؒ کے رنگ میں آگئے۔ اس تمام مجموعے میں زبان کی صفائی اور پختگی اور کلام کی بے ساختگی اور برجستگی پر مشکل سے کہیں انگلی رکھی جا سکتی ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے ہندوستان میں رہ کر فارسی زبان کو جو اظہارِ خیالات کا ذریعہ بنایا ہے۔ حقیقت میں انھوں نے کوہ کنی کی زحمت گوارا کر کے ایشیائی اقوامِ مسلمہ کے لیے، جو بالعموم فارسی سمجھتی ہیں، اپنی فائدہ رساں تعلیمات کی ایک جوے شیر نکالی ہے ورنہ آج یہ نہ کہہ سکتے :

نواے من بہ عجم آتشِ کہن افروخت

عرب ز نغمۂ شوقم ہنوز بے خبر است[۱]

لیکن مجھے یقین ہے کہ جب اٹالین اور انگریزی وغیرہ مغربی زبانوں میں کلامِ اقبال کے ترجمے ہو رہے ہیں تو اہلِ مصر، جو اس معاملے میں یورپ کے کسی ملک سے پیچھے نہیں ہیں اور جنھوں نے ٹیگور تک کا ترجمہ عربی میں کر لیا ہے، اس اپنی بضاعتِ ملیہ کو عربی میں منتقل کیے بغیر نہیں رہیں گے۔

شاعری

بعض لوگوں نے لکھا ہے کہ شاعری وہی اچھی ہوتی ہے جو زمانۂ جاہلیت میں ہوتی ہے۔ لیکن میرے نزدیک : ع

دکانِ عاشقی را بسیار مایہ باید

بے شک جاہلی شاعری کی زبان میں سادگی اور طرزِ ادا میں بے ساختگی ہوتی ہے لیکن شعر کی خوبی انھی چیزوں پر محدود نہیں ہے، بلکہ ان کے سوا اس میں معنوی خوبیاں بھی ہوتی ہیں جو زیادہ قدر کے قابل ہیں اور یہ بلا علم کے پیدا نہیں ہو سکتیں۔ خواجہ حافظ کہتے ہیں :

چوں جمع شد معانی گوے بیاں تواں زد　　بافہم و عقل و دانش دادِ سخن تواں داد

ذوقِ صحیح جذباتِ عالیہ کی ان لطیف تحریکات پر وجد کرتا ہے جن سے دل کے تار بجتے ہیں
سبب ہے کہ ڈاکٹر اقبال کی شاعری اہلِ فہم کی دماغی راحت اور روحانی لذت کے لیے ایک سر
مایہ ہوگئی، کیوں کہ وہ علوم دینی و دنیوی اور مشرقی و مغربی کے مجمع البحرین ہیں۔ ذوقِ صحیح،
دردمند اور طاقتِ لسانی رکھتے ہیں۔ ان کی چشم بصیرت انسانی خیالات کی انتہائی بلندیوں پر پہنچ
ہوئی ہے اور ان کے دیدۂ تخیل کے سامنے سے زمین سے آسمان تک کے پردے اٹھے ہوئے ہ
وہ عرش کے پایوں میں جھولتے ہیں، مرغانِ اولی اجنحہ کے ساتھ اڑتے ہیں، ساکنانِ حرم قد
سے ملتے ہیں۔ بزم انجم و کواکب کے رموز سنتے ہیں۔ شبنم اور آفتاب کے باہمی راز، گل و بلبل کے
راز و نیاز اور شمع و پروانہ کے سوز و ساز سے آشنا ہیں۔ پہاڑوں کی چٹانوں میں برق کی موجیں، سمند
کی موجوں میں زندگی کی لہریں، قطرۂ اشک میں سوزشِ دل کی تب و تاب اور دانۂ گوہر میں حیاتِ
معنوی کی آب دیکھتے ہیں۔

غرض عالمستانِ معنی ہے جس کے چپے چپے اور گوشے گوشے سے جواہر پارے چنتے ہیں او
جذباتِ علیہ و دینیہ کا پیکرستان تیار کرتے ہیں۔ ان کی نگاہ اس قدر تیز ہے کہ ایک ہی چیز پر نہیں
رکتی، بلکہ نتائج سے اسباب اور اسباب سے متعلقات پر بلندی سے پستی تک اور خشکی سے تر
تک ایک ساتھ دوڑ جاتی ہے۔

تہدیہ

کتاب کو کسی کے نام سے معنون کر دینا ایک عام رسم ہوگئی ہے، حالانکہ اس کا موقع صرف وہ
جب کہ کتاب کے مقصد کو اس سے مدد مل سکے، ورنہ اہلِ نظر اس کو کتاب کی خواری اور مصنف کی بیکسا
کی دلیل سمجھتے ہیں۔

اس سے بیشتر ڈاکٹر صاحب کی ایک مثنوی کا 'تہدیہ' میری نظر سے گزرا تھا جس کو دیکھ کر
مجھے حیرت ہوگئی تھی کہ اللہ اکبر! 'اسرارِ خودی' کی تعلیم اور اس پر یہ بے خودی!:

چو روے خویش در آئینہ میتوانی دید
چرا نظر بہ جمالِ کسے دگر داری

شکر ہے کہ اس دیوان کے بارے میں مجھے یہ شکایت نہیں ہے، کیونکہ اس میں انھوں نے
کسی شخص کو نہیں، بلکہ درحقیقت ایک قوت کو خطاب کیا ہے جو ان تعلیمات کی جو اس کتاب میں دی گئی

ں، صحیح مخاطب ہے، یعنی امیر امان اللہ خاں فرماں روائے افغانستان۔
خطاب کا مضمون اور انداز نہایت دلکش اور بلیغ ہے۔ عالم اسلامی کی موجودہ حالت کا صحیح نقشہ
ت چند شعروں میں کھینچ دیا ہے:

دیدہ ای اے خسرو کیواں جناب! — آفتابِ ما توارت بالحجاب
ابطحی در دشت خویش از رہ رفت — از دمِ او سوزِ الااللہ رفت
مصریاں افتادہ در گردابِ نیل — سست رگ تورانیانِ ژندہ پیل
آلِ عثماں در شکنجِ روزگار — مشرق و مغرب ز خونش لالہ زار
عشق را آئینِ سلمانی نماند — خاکِ ایراں ماند و ایرانی نماند
سوز و سازِ زندگی رفت از گلش — آں کہن آتش فسرد اندر دلش
مسلمِ ہندی شکم را بندۂ — خود فروشے، دل ز دیں برکندۂ
در مسلماں شانِ محبوبی نماند — خالد و فاروق و ایوبی نماند

واست یہ ہے:

اے ترا فطرت ضمیرِ پاک داد — از غمِ دیں سینۂ صد چاک داد
جانِ تو بر محنتِ پیہم صبور — کوش در تہذیبِ افغانِ غیور
تا ز صدیقانِ ایں امت شوی — بہرِ دیں سرمایۂ قوت شوی

لالۂ طور

یہ دیوان کا پہلا جز ہے۔ اس میں ۱۵۵ قطعات ہیں جو ایک ہی وزن پر ہیں۔ یہ
ۂ زندگی کے اسرار اور معدنِ حکمت کے گوہر ہائے آبدار ہیں۔ دو چار قطعے درج کرتا ہوں:

دلِ من روشن از سوزِ درون است — جہاں بیں چشمِ من از اشکِ خون است
ز رمزِ زندگی بیگانہ تر باد — کسے کو عشق را گوید جنون است

دمادم نقش ہائے تازہ ریزد — بہ یک صورت قرارِ زندگی نیست
اگر امروزِ تو تصویرِ دوش است — بہ خاکِ تو شرارِ زندگی نیست

مگو کار جہاں نا استوار است　　ہر آنِ ما ابد را پردہ دار است
بگیر امروز را محکم کہ فردا　　ہنوز اندر ضمیرِ روزگار است[۹]

رمیدی از خداوندانِ افرنگ　　ولے بر گورد گنبد سجدہ پاشی
بہ لالاے چناں عادت گرفتی　　زسنگِ راہ مولائے تراشی[۱۰]

افکار

دیوان کا دوسرا جز کم و بیش ۴۰ صفحات میں ہے۔ اس میں مختلف عنوانات پر نظمیں ہ
ہلالِ عید کے متعلق کہتے ہیں :

نتواں ز چشم شوق رمیدا اے ہلال عید　　از صد نگہ براہِ تو دامے نہادہ اند
بر خود نظر کشا، ز تہی دامنی مرنج　　در سینۂ تو ماہِ تمامے نہادہ اند[۱۱]

'تسخیرِ فطرت' کے عنوان سے ابلیس و آدم کا جو قصہ لکھا ہے اس کی پرواز نہایت شاند
ہے۔ سجدے سے انکار کے وقت ابلیس کا متکبرانہ لہجہ اس کی تعلی کی کیسی عجیب تصویر ہے :

نوریٔ ناداں نیم، سجدہ بآدم برم　　او بہ نہاد است خاک، من بہ نژاد آذرم
می تپد از سوزِ من خونِ رگِ کائنات　　من بہ دو صرصرم، من بہ غو تندرم
من ز تنک مایگاں گدیہ نکردم سجود　　قاہرِ بے دوزخم، داورِ بے محشرم[۱۲]

آدم ایک نافرمان لڑکے کی طرح، جو باپ کے گھر سے نکلنے پر آزادی کا سانس لیتا ہے
جنت سے خارج ہو کر خوشی کا راگ گاتا ہے۔ یہ راگ نہایت دلفریب ہے۔ خاص کر یہ شعر:

بگداز ہاے پنہاں، بہ نیاز ہاے پیدا
نظرے ادا شناسے بحریم ناز کردن[۱۳]

لیکن صبح قیامت کو جناب باری میں اس کا یہ جواب :

تا شود از آہِ گرم ایں بت سنگیں گداز
بستنِ زنار او بود مرا ناگزیر
عقل بہ دام آورد فطرتِ چالاک را
اہرمنِ شعلہ زاد سجدہ کند خاک را[۱۴]

مبہم ہے۔ اس کے سمجھنے سے میں قاصر رہا۔ کیونکہ ابلیس کی تعبیر فطرت چالاک کے ساتھ کسی طرح قرآن سے مطابقت نہیں کھاتی۔

بوئے گل کی حقیقت پر شاعرانہ تخیل کی لطافت قابلِ دید ہے:

حورے بکنجِ گلشنِ جنت تپید و گفت — ما را کسے ز آں سوئے گردوں خبر نداد
نا ید بفہمِ من سحر و شام و روز و شب — عقلم ربود اینکہ بگویند مرد و زاد
گردید موجِ نکہت و از شاخِ گل دمید — پا ایں چنیں بعالمِ فردا دای نہاد
وا کرد چشم و غنچہ شد و خندہ زد دمے — گل گشت و برگ برگ شد و بر زمیں فتاد
زاں نازنیں کہ بند ز پایش کشادہ اند — آہے ست یادگار کہ بو نام دادہ اند

شاہین و ماہی کی گفتگو کس قدر ترانہ انگیز لہجے میں لکھی ہے:

ماہی بچۂ شوخ بشاہیں بچہ گفت — ایں سلسلۂ موج کہ بینی ہمہ دریاست
با سیلِ گراں سنگ زمیں گیر و سبک خیز — با گوہرِ تابندہ و با لولوئے لالاست
بیروں نتواں رفت ز سیل ہمہ گیرش — بالائے سر ماست، تہ پاست، ہمہ جاست
ہر لحظہ جوان است و روان است و دوان است — از گردشِ ایام نہ افزوں شد و نے کاست
ماہی بچہ را سوزِ سخن چہرہ برافروخت — شاہیں بچہ خندید و ز ساحل بہ ہوا خاست
زد بانگ کہ شاہینم و کارم بزمیں چیست — صحراست کہ دریاست تہِ بال و پرِ ماست

مئے باقی

یہ تیسرا جز بھی کم و بیش چالیس صفحوں کا ہے۔ اس میں غزلیں ہیں، جن کی زبان کی سلاست، ترنم ریزی اور معنوی لطافت وجد انگیز ہے۔ دو ایک نمونتہً درج کرتا ہوں:

می تراشد فکرِ ما ہر دم خداوندے دگر — رست از یک بند تا افتادہ در بندے دگر
بر سرِ بام آ، نقاب از چہرہ بے باکانہ کش — نیست در کوئے تو چوں من آرزومندے دگر
بس کہ غیرت می برم از دیدۂ بینائے خویش — از نگہ بافم بہ رخسارِ تو روبندے دگر
یک نگہ، یک خندۂ دزدیدہ، یک تابندہ اشک — بہرِ پیمانِ محبت نیست سوگندے دگر
عشق را نازم کہ از بے تابیٔ روزِ فراق — جانِ ما را بست با دردِ تو پیوندے دگر
تا شوی بے باک تر در نالہ اے مرغِ بہار — آتشے گیر از حریمِ سینۂ ام چندے دگر

رہ مدہ در کعبہ اے پیرِ حرم اقبال را
ہر زماں در آستیں دارد خداوندے دگر[۱۶]

بہ ملازمانِ سلطاں خبرے دہم ز رازے
کہ جہاں تواں گرفتن بہ نوائے دل گدازے

بہ متاعِ خود چہ نازی کہ بشہرِ دردمنداں
دلِ غزنوی نیرزد بہ تبسمِ ایازے

ہمہ نازِ بے نیازی، ہمہ سازِ بے نوائی
دلِ شاہ لرزہ گیرد ز گدائے بے نیازے

ز مقامِ من چہ پرسی، بہ طلسمِ دل اسیرم
نہ نشیبِ من نشیبے، نہ فرازِ من فرازے

رہِ عاقلی رہا کن کہ باو تواں رسیدن
بہ دلِ نیازمندے، بہ نگاہِ پاک بازے

بہ رہِ تو ناتمامم، ز تغافلِ تو خامم
من و جانِ نیم سوزے، تو و چشمِ نیم بازے

رہِ دیر تختۂ گل ز جبینِ سجدہ ریزم
کہ نیازِ من نہ گنجد بہ دو رکعتِ نمازے

ز ستیزِ آشنایاں چہ نیاز و ناز خیزد
دلکے بہانہ سوزے، نگہے بہانہ سازے[۱۷]

ز خاکِ خویش طلب آتشے کہ پیدا نیست
تجلیٔ دگرے درخورِ تقاضا نیست

اگرچہ عقلِ فسوں پیشہ لشکرے انگیخت
تو دل گرفتہ نباشی کہ عشق تنہا نیست

تو رہ شناس نہ ای، وز مقامِ بے خبری
چہ نغمہ ایست کہ در بربطِ سلیمیٰ نیست

نظر بہ خویش چناں بستہ ام کہ جلوۂ دوست
جہاں گرفت و مرا فرصتِ تماشا نیست

بیا کہ غلغلہ در شہرِ دلبراں فگنیم
جنونِ زندہ دلاں، ہرزہ گردِ صحرا نیست

ز قید و صیدِ نہنگاں حکایتے آور
مگو کہ زورقِ ما روشناسِ دریا نیست

مرید ہمتِ آں رہروم کہ پا نگذاشت
بہ جادۂ کہ درو کوہ و دشت و صحرا نیست

شریکِ حلقۂ رندانِ بادہ پیما باش
حذر ز بیعتِ پیرے کہ مردِ غوغا نیست

برہنہ حرف نہ گفتن کمالِ گویائی ست
حدیثِ خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست[۱۸]

ایک غزل میں ایک شعر کیا بلند حوصلگی کا کہا ہے:

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ[وله]

مولانا روم نے بھی فرمایا ہے:

بزیرِ کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

لیکن شاعرانہ خیالات کا تضاد احسنِ تقویم اور اسفلِ سافلین کا کیسا صحیح منظر پیش کرتا ہے کہ کہاں آدم خاکی کا یہ جوش و خروش اور کہاں وہ نگاہ میں اس قدر حقیر کہ اللہ تعالیٰ سے یہ درخواست کی جاتی ہے کہ:

نقشِ دگر طراز دہ، آدم پختہ تر بیار
لعبتِ خاک ساختن می نہ سزد خدائے را

نقشِ فرنگ

یہ چوتھا جز ۸۰ صفحات سے کچھ کم ہے۔ اس میں اہلِ مغرب کے خیالات اور ان کے متعلق رائیں ہیں۔ ان مضامین سے ایشیائی شاعری اب تک قطعاً روشناس نہ تھی۔ آغاز اس پیام سے ہوتا ہے:

از من اے بادِ صبا گوے بدانائے فرنگ
عقل تا بال کشود است گرفتار تر است

برق را ایں بہ جگر می زند آں رام کند
عشق از عقلِ فسوں پیشہ جگردار تر است

چشم جز رنگِ گل و لالہ نہ بیند ورنہ
آنچہ در پردۂ رنگست پدیدار تر است

عجب آں نیست کہ اعجازِ مسیحا داری
عجب آنست کہ بیمارِ تو بیمار تر است

علم و حکمت اگرش خوئے سگی باز دہد
آدمی زادۂ دانا، ز دداں خوار تر است

خواجہ را قیمتِ عیش است اگر مزدِ غلام
بندہ آزاد تر و خواجہ گرفتار تر است

رفتگانِ عالمِ بالا کی صحبت بھی نہایت دلچسپ ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مغربی حکمانے وہاں جا کر سیاسی مذاکرے شروع کر دیے ہیں۔ روس کا مشہور حکیم ٹالسٹائی کہتا ہے:

بارکشِ اہرمن لشکریٔ شہریار
از پے نانِ جویں تیغِ ستم برکشید

زشت بچشمش نکوست، مغز ندانند ز پوست
مردکِ بیگانہ دوست، سینۂ خویشاں درید

داروے بیہوشی است تاج، کلیسا، وطن
جانِ خداداد را خواجہ بجائے خرید

مزدک ایران کے اباحیہ مذہب کا پیشوا اپنی تعلیم کو کامیاب دیکھ کر خوش ہوتا ہے:

دانۂ ایراں زکشت زار و قیصر بردمید
مرگِ نو می رقصد اندر قصرِ سلطان و امیر

مدتے در آتشِ نمرود می سوزد خلیل
تا تہی گردد حریمش از خداوندانِ پیر

دور پرویزی گذشت، اے کشتۂ پرویز خیز
نعمتِ گم گشتۂ خود را ز خسرو باز گیر

"کُشتہ پرویز" "ناکام" "گرسنہ مزدور طرب گاہ رقیب" کو وہ کن بھی اس مجلس میں شامل ہے۔ وہ کہتا ہے:

نگارِ من کہ بسے سادہ و کم آمیز است | ستیزہ کیش و ستم کوش و فتنہ انگیز است
برونِ او ہمہ بزم و درونِ او ہمہ رزم | زبانِ او ز مسیح و دلش ز چنگیز است

ایک نظم "مے خانۂ فرنگ کی یاد میں" ہے۔ اس میں کہتے ہیں:

چشمِ مستِ مے فروشش بادہ را پروردگار
بادہ خوارانرا نگاہِ ساقی اش پیغمبر است

یہی وہ جرم ہے جس پر ملا شیدا غریب، شاہ جہانی علماء کے فتووں کی بنیاد پر دہلی سے نکالا گیا تھا۔ اس نے کہا تھا:

چیست دانی بادۂ گل گوں مصفا جوہرے
حسن را پروردگارے عشق را پیغمبرے

مولانا نظامی گنجوی کا یہ قطعہ بہت مشہور ہے اور اکثر ایرانی استادوں نے اس کے جوابات لکھے ہیں:

دوش رفتم بخرابات و مرا راہ نبود | می زدم نالہ و فریاد، کس از من نشنود
یا نبد ہیچ کس از بادہ فروشان بیدار | یا کہ من ہیچ کسم، ہیچ کسم در نگشود
پاسے بگذشت ز شب بیشترک یا کمتر | رندے از غرفہ برون کرد سر و رخ بنمود
گفت خیر است دریں وقت کرا می خواہی؟ | بے محل آمدنت بر درِ ما بہر چہ بود
گفتمش "در بکشا" گفت "برو ہرزہ مگوئے" | کاندریں وقت کسے بہر کسے در نگشود
ایں نہ مسجد کہ بہر لحظہ درش بکشایند | کہ تو دیر آئی و اندر صفِ پیش استی زود
ایں خراباتِ مغانست، درو رندانند | مومن و برہمن و گبر و نصارا و یہود
گر تو خواہی کہ دم از صحبتِ ایشاں بزنی | خاکِ پائے ہمہ شو، تا کہ بیابی مقصود

ڈاکٹر صاحب "خراباتِ فرنگ" کے عنوان سے اسی نہج پر ایک قطعہ لکھتے ہیں:

دوش رفتم بتماشائے خراباتِ فرنگ | شوخ گفتاریٔ رندے دلم از دست ربود
گفت ایں نیست کلیسا کہ بیابی در وے | صحبتِ دخترکِ زہرہ وش و نائے و سرود
ایں خراباتِ فرنگست و ز تاثیرِ میش | آنچہ مذموم شمارند نماید محمود

نیک و بد را بترازوے دگر سنجیدیم
چشمۂ داشت ترازوے نصاریٰ و یہود
خوب، زشت است اگر پنجۂ گیرات شکست
زشت، خوبست اگر تاب و توانِ تو فزود
تو اگر در نگری جز بہ ریا نیست حیات
ہر کہ اندر گروِ صدق و صفا بود، نبود
دعویٔ صدق و صفا پردۂ ناموس و ریاست
پیرِ ما گفت مس از سیم بباید اندود
فاش گفتم بتو اسرارِ نہاں خانۂ زیست
بکسے باز مگو، تاکہ بیابی مقصود[25]

دولِ مغربیہ نے جو جمعیتِ اقوام قایم کی ہے وہ شاعر کو اس شکل میں نظر آتی ہے:

برفتد تا روشِ رزم دریں بزم کہن
دردمندانِ جہاں طرحِ نو انداختہ اند
من ازیں بیش ندانم کہ کفن دزدے چند
بہرِ تقسیمِ قبور انجمنے ساختہ اند[26]

دردمندانِ جہاں کا لفظ خاص توجہ کے قابل ہے۔

مولانا وحشی کا یہ قطعہ "برادر و تقسیم نابرابر" مشہور ہے:

زیبا تر آنچہ ماندہ ز بابا ازانِ تو
بدا‌ے برادر از من و اعلیٰ ازانِ تو
ایں طاسِ خالی از من و آں کوزہ کہ بود
پارینہ پر ز شہد مصفا ازانِ تو
یا بوے ریسماں گسل و میخ کن ز من
مہمیز کلہ تیز مطلا ازانِ تو
ایں دیگِ لب شکستۂ صابون پزی ز من
واں چمچۂ حریسہ و حلوا ازانِ تو
ایں آشترِ چموش لگد زن ازانِ من
واں گربۂ مصاحبِ بابا ازانِ تو
از صحنِ خانہ تا لبِ بام ازانِ من
وز بام تا بہ سقفِ ثریا ازانِ تو

اسی لطیف طرز پر ڈاکٹر صاحب نے "قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور" لکھا ہے:

غوغاے کارخانۂ آہنگری ز من
گلبانگِ ارغنونِ کلیسا ازانِ تو
نخلے کہ شہ خراج برو می نہد ز من
باغِ بہشت و سدرہ و طوبا ازانِ تو
تلخابہ کہ دردِ سر آرد ازانِ من
صہباے پاکِ آدم و حوا ازانِ تو
مرغابی و تدرو و کبوتر ازانِ من
ظلِ ہما و شہپرِ عنقا ازانِ تو
ایں خاک و آنچہ در شکمِ او ازانِ من
وز خاک تا بہ عرشِ معلا ازانِ تو[27]

پیغام

عجمی شاعری نے اول اول حسن و عشق کے گہوارے اور سلاطین و امرا کی مداحی کے

آغوش میں پرورش پائی۔ کچھ زمانے کے بعد صوفیانہ خیالات کے بزرگوں نے اس پر تصوف کا رنگ چڑھایا۔ خاص کر مولانائے روم نے اس صور کو اس بلند آہنگی سے پھونکا کہ شاعری نے حریم دین میں بار پالیا۔ یہاں تک کہ آج بھی مسجدوں کے منبروں پر سے ان کی آوازِ بازگشت سنائی دیتی ہے۔

اب زمانے نے دوسری کروٹ بدلی اور امتِ اسلامیہ غیروں کے پنجۂ تسلط میں پڑ کر مصائب و آلام میں مبتلا ہو گئی۔ اس وجہ سے شاعری نے بھی نیا رنگ اختیار کیا اور اس کے ساز پر قومی اور وطنی راگ گائے جانے لگے۔ مصر، ایران، ہندوستان نیز افغانستان ہر جگہ شاعری سے یہ کام لیا جانے لگا۔

ہم ان تمام نغموں کو سنتے ہیں لیکن ان سب میں ڈاکٹر صاحب کی لے ایک جداگانہ انداز رکھتی ہے۔ وہ دو باتوں میں خصوصیت کے ساتھ ممتاز نظر آتی ہے:

۱۔ ان قومی شعرا کی نگاہیں اپنی قومی اور ملکی حدود سے باہر کم پہنچتی ہیں اور ڈاکٹر صاحب کے پیشِ نظر کُل امتِ اسلامیہ ہے، یعنی ان کا خطاب صرف جذبۂ اسلامی سے ہے۔ نہ کہ ایرانی یا تورانی سے۔ اس لیے اوروں کے کلام کو ہم صرف "قومیات" یا "وطنیات" کہہ سکتے ہیں لیکن ڈاکٹر صاحب کی نظمیں "ملیات" کے لقب کی مستحق ہیں۔

۲۔ دوسرے شعرا جذباتِ عام کو لے کر نظم کا لباس پہناتے ہیں، بہ خلاف اس کے ڈاکٹر صاحب کی طبعِ خداداد حیاتِ ملیہ کے اسرار خود اخذ کر کے ان کو شاعری کے قالب میں ڈھالتی ہے۔

کسی کا قول ہے:

اگرچہ شاعرانِ نغز گفتار ز یک جامند در بزمِ سخن مست
ولے با بادۂ بعضے حریفاں خمارِ چشمِ ساقی نیز پیوست
مبیں یکساں کہ در اشعارِ ایں قوم ورائے شاعری چیزے دگر ہست

"چیزے دگر" وہی رموزِ لطیفہ ہیں جن کو پیغامی شاعر کے سوا کوئی دوسرا نہیں پا سکتا۔

ڈاکٹر صاحب امتِ اسلامیہ کے لیے ایک پیغام رکھتے ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ ہے:

بخامۂ کہ خطِ زندگی رقم زدہ است
نوشتہ اند پیامے بہ برگِ رنگینم

وہ اپنا پیغام بھی صاف ظاہر کرتے ہیں:

ز شاخِ آرزو بر خوردہ ام من — بہ رازِ زندگی پے بردہ ام من

بترس از باغباں اے ناوک انداز — کہ پیغامِ بہار آوردہ ام من [۲۹]

ان کے پیغامی شاعر ہونے کے متعلق غالباً آیندہ آنے والے ہم سے بہتر لکھ سکیں گے۔ عجمی شاعری جس نے تصوف کی خدمت گذاری کی، اس میں اور ڈاکٹر صاحب کی شاعری میں بھی بڑا فرق ہے۔ وہ فنا اور نفس کشی کی تلقین کرتی ہے اور یہ خودی اور زندگی کی۔ وہ تند مزاجوں کو برف بناتی ہے اور یہ افسردہ دلوں کو برق۔

تعلیمات

ڈاکٹر صاحب حسن و عشق کے شاعر نہیں ہیں بلکہ ان کے دل کو اللہ تعالیٰ نے حیاتِ ملیہ کے اسرار سے بھر دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

تا مرا رمزِ حیات آموختند — آتشے در سینہ ام افروختند

یک نواے سینہ تاب آوردہ ام — عشق را عہدِ شباب آوردہ ام

آشناے من ز من بیگانہ رفت — از خمستانم تہی پیمانہ رفت

من شکوہِ خسروی او را دہم — تختِ کسریٰ زیرِ پاے او نہم

او حدیثِ دلبری خواہد ز من — رنگ و آبِ شاعری خواہد ز من

کم نظر بے تابیٔ جانم ندید — آشکارم دید و پنہانم ندید

فطرتِ من عشق را در بر گرفت — صحبتِ خاشاک و آتش در گرفت

حق رموزِ ملک و دیں بر من کشود — نقشِ غیر از پردۂ چشمم ربود [۳۰]

ان کی ساری شاعری انہی رموز کی تعلیمات سے لبریز ہے، یہاں تک کہ قطعات اور غزلیات بھی۔ اس جگہ اجمالاً چند عنوانات لکھتا ہوں۔

خودی

یہ ڈاکٹر صاحب کا خاص مضمون ہے، جس پر ان کی مستقل مثنوی موجود ہے۔ خودی سے مراد خود پسندی نہیں بلکہ خود شناسی ہے۔ یہ مجموعہ بھی اس تعلیم سے خالی نہیں۔ فرماتے ہیں:

چہ پرسی از کجایم، چیستم من — بہ خود پیچیدہ ام، تا زیستم من

دریں دریا چو موجِ بے قرارم　　　اگر بر خود نہ پیچم، نیستم من[۱۳۱]

شبنم

گفتند فرودِ آے ز اوجِ مہِ پرویز
بر خود زن و با بحرِ پر آشوب بیامیز
با موجِ درآویز
نقشِ دگر انگیز
تابندہ گہر خیز
من عیش، ہم آغوشیِ دریا نخریدم
آں بادہ کہ از خویش رباید نچشیدم
از خود نہ رمیدم
ز آفاق بریدم
بر لالہ چکیدم[۱۳۲]

زندگی

اس عالم کائنات کا ذرہ ذرہ سرگرم پیکار ہے۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ یہی پیکار اصل زندگی ہے۔ اخلاقیات کے نامور معلم شیخ سعدی نے کہا تھا کہ:

اگر خواہی سلامت، بر کنار است

ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں:

اگر خواہی حیات، اندر خطر زی[۱۳۳]

میارا بزم بر ساحل کہ آنجا　　　نوائے زندگانی نرم خیز است
بدریا غلط و با موجش درآویز　　　حیاتِ جاوداں اندر ستیز است[۱۳۴]

غالباً مولانا بیدل نے کسی غزل میں کہا ہے "بشکند رنگم حبابے چوں بدریا بشکند" اس پر کہتے ہیں:

از نزاکت ہائے طبعِ موشگافِ او مپرس
کز دمِ بادے زجاجِ شاعرِ ما بشکند
کے تواند گفت شرحِ کارزارِ زندگی
می پرد رنگش حبابے چوں بدریا بشکند

وہ اس عالم ہی کو پسند نہیں کرتے جس میں یزداں کے مقابلے میں اہرمن نہ ہو:

مزی اندر جہانِ کور ذوقے
کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد[۳۵]

عمل

ڈاکٹر صاحب کا سارا کلام در حقیقت درسِ عمل ہے۔ ستاروں کی زبان سے فرماتے ہیں:

خنک انساں کہ جانش بے قرار است — سوارِ راہ وارِ روزگار است[۳۶]
قبائے زندگی بر قامتش راست — کہ او نو آفریں، او تازہ کار است

ہُنا کے جواب میں کہا ہے:

ساحل افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم — ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من چیستم
موج ز خود رفتہ تیز خرامید و گفت — ہستم اگر میروم، گر نروم نیستم[۳۷]

اسلام

ڈاکٹر صاحب کی شاعری کا اصلی سرچشمہ قرآنِ عظیم ہے۔ اسی کے رموز کو لے کر وہ اس ساز پر نغمہ سرائی کرتے ہیں۔ وہ پکار پکار کر کہہ رہے ہیں کہ دینِ اسلام ہر قسم کی انسانی صلاح و فلاح پر حاوی اور دینی و دنیوی ترقیات کا کفیل ہے۔ ایک غزل میں کہتے ہیں:

تو رہ شناس نہ ای، وز مقام بے خبری
چہ نغمہ ایست کہ در بربطِ سلیمیٰ نیست[۳۸]

ایک دوسری غزل میں کہا ہے:

برکش آں نغمہ کہ سرمایۂ آب و گل تست
اے ز خود رفتہ، تہی شو ز نوائے دگراں[۳۹]

مغربی تہذیب جو بدبختی سے مسلمانوں کی نگاہوں کو خیرہ کیے ہوئے ہے، ان کے نزدیک نہایت نا استوار بنیاد پر قایم ہے اور وہ ایک ملمع کاری ہے جس کی تہہ میں انسانیت اور ہمدردی کا نام و نشان نہیں ہے۔ فرماتے ہیں :

فرنگ گرچہ سخن با ستارہ می گوید
حذر کہ شیوۂ او رنگِ جوزنی دارد [40]

در ہوایش گرمیٔ یک آہِ بیتابانہ نیست
رندِ ایں میخانہ را یک لغزشِ مستانہ نیست [41]

مسلمانوں پر مدت ہائے دراز سے عجمی ادبیات نے اثر ڈال کر ان میں جو افسردگی پیدا کر رکھی ہے اس سے بھی سخت بیزار ہیں اور پھر ان کو اصل عربی اسلامی رنگ میں لانا چاہتے ہیں۔ کہتے ہیں :

دگر بدشتِ عرب خیمہ زن کہ بزمِ عجم
مۓ گزشتہ و جامے شکستنی دارد [42]

اخوت اسلامی

مسلمانوں نے جہالت کی وجہ سے جو نسلی اور ملکی امتیازات پیدا کر کے باہمی تفرقے ڈال رکھے ہیں ان کو وہ حرام سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ قرآن نے کل مسلمانوں کو آپس میں بھائی بھائی بنا دیا ہے اور یہی اخوتِ اسلامی ملت کی اصلی طاقت ہے۔ فرماتے ہیں :

نہ افغانیم و نے ترک و تتاریم
چمن زادیم و از یک شاخساریم
تمیزِ رنگ و بو بر ما حرام است
کہ ما پروردۂ یک نوبہاریم [43]

محنت

دنیا میں ہر شخص فطرتاً اس بات کا حق رکھتا ہے کہ اس کی محنت کا کل ثمرہ اس کو ملے،

لیکن دولِ مغربیہ کی سرمایہ پرستی کی وجہ سے عالم کی اقتصادی حالت اس قدر پر ہیچ ہوگئی ہے کہ مزدور اپنا پورا حق نہیں پا سکتا بلکہ سرمایہ دار بھی اس میں شریک ہو جاتا ہے۔ یورپین ممالک میں سرمایہ دار اور محنت کی جنگ نہایت اہمیت پکڑ گئی ہے اور کچھ تعجب نہیں کہ روس کی طرح دیگر مغربی سلطنتیں بھی اس کی رو میں بہہ جائیں۔

ڈاکٹر صاحب سرمایہ داری کے خلاف جہادِ عظیم میں مصروف ہیں۔ موسیو لینن صدر جمہوریۂ روس کی زبان سے کہتے ہیں:

بسے گزشت کہ آدم دریں سرائے کہن — مثالِ دانہ تہِ سنگِ آسیا بود است
فریب زاری و افسونِ قیصری خورد است — اسیر حلقۂ دام کلیسا بود است
غلام گرسنہ دیدی کہ بر درید آخر — قمیصِ خواجہ کہ رنگیں زخونِ ما بود است

کارل مارکس کی زبان سے، جو رفتگانِ عالم بالا میں سے ہے، یہ آواز سنائی دیتی ہے:

رازدانِ جزو و کل از خویش نامحرم شدہ است
آدم از سرمایہ داری قاتلِ آدم شدہ است

ٹالسٹائی کہتا ہے:

عقلِ دو رو آفرید فلسفۂ خود پرست
درس رضا میدہد بندۂ مزدور را؟

یہ درد ان کے دل میں اس قدر ہے کہ کشمیر جنت نظیر کے دل فریب مناظر میں بھی اس کو نہیں بھولتے:

کشیری کہ با بندگی خو گرفتہ — بتے می تراشد زسنگِ مزارے
ضمیرش تہی از خیالِ بلندے — خودی ناشناسے، زخود شرمسارے
بریشم قبا خواجہ از محنتِ او — نصیبِ تنش جامۂ تار تارے
نہ در دیدہ او فروغِ نگاہے — نہ در سینۂ او دلِ بے قرارے

تبلیغ اسلام

اسلام کی تبلیغ اہم ترین فریضہ امت ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس زمانے میں جو بعض ہندوستانی مغربی ممالک میں تبلیغ کے لیے جاتے ہیں وہ کہاں تک بجا ہے؟ جب کہ خود ہندوستان

اور اس کے ہمسایہ ممالک میں لاکھوں کروڑوں مسلمان جاہل اور گمراہ پڑے ہوئے ہیں۔ غیروں کو مسلمان بنانے کی بہ نسبت ان کی تعلیم اور ہدایت مقدم ہے۔ اسی بنیاد پر ڈاکٹر صاحب فرنگستان کے دنیا پرستوں میں تبلیغ کی اس وقت ضرورت نہیں سمجھتے اور ایسے مبلغوں کو مخاطب کر کے کہتے ہیں :

زمانہ باز بر افروخت آتش نمرود — کہ آشکار شود جوہر مسلمانی
بیا کہ پردہ ز داغ جگر بر اندازیم — کہ آفتاب جہانگیر شد ز عریانی
ہزار نکتہ زدی پیش دلبران فرنگ — گداختی صنماں را بعلم برہانی
خبر ز شہر سلیمیٰ بدہ حجازی را — شرار شوق نشاں در ضمیر تورانی
رہ عراق و خراساں زن اے مقام شناس — بہ بزم اعجمیاں تازہ کن غزل خوانی
بسے گزشت کہ در انتظار زخمہ دریست — چہ نغمہا کہ نہ خوں شد بہ ساز افغانی
حدیث عشق با اہل ہوس چہ می گوئی — بچشم مور مکش سرمۂ سلیمانی

جمہوریت

ڈاکٹر صاحب کا سارا کلام دیکھنے سے یہ صاف نمایاں ہوتا ہے کہ ان کا آب و گل حریت اور مساوات اور خمیر جمہوریت کا ہے۔ لیکن ان کا یہ قول :

گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو
کہ از مغز دو صد خر فکر انسانے نمی آید

نہایت تعجب انگیز ہے، اس لیے کہ اگر وہ "پختہ کار" صاحب کبھی "خر نا مشخص" نکلے تو پھر کیا ہوگا۔ کیونکہ یہ کون کہہ سکتا تھا کہ ملائکہ کا جو استاد ہے وہی راندۂ درگاہ اور ملعون بارگاہ ہوگا۔ وہ غریب خود اس سے بے خبر تھا۔ چنانچہ کہتا ہے :

بر لوح ثبت بود کہ ملعوں شود یکے
بردم گماں بہر کس و بر خود گماں نبود

اس میں کچھ شک نہیں کہ رائے صواب ہر معاملے میں صرف ایک ہی ہوتی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ ایک شخص سے حاصل کی جائے یا ایک جماعت سے۔ مشورے میں دو فائدے ہیں :

۱۔ نتیجہ خراب ہونے کی صورت میں ملامت کا خوف نہیں رہتا۔ اسی بنیاد پر رسول اکرم کو بھی جن

کی رائے کے قطعی درست ہونے میں شبہ نہیں تھا، "شاورہم فی الامر" کا حکم دیا گیا۔

۲۔ بہ نسبت ایک شخص کے جماعت میں اغلباً مذاق صحیح موجود ہوتا ہے، اس لیے عام مسلمان کے لیے "امرہم شوریٰ بینہم" نازل ہوا۔ ڈاکٹر صاحب کی رائے کی کوئی توجیہ میری سمجھ میں بجز اس کے نہیں آتی کہ میں اس کو ان کی تعلیمات سے نکال کر مطائبات میں شمار کر لوں۔

خاتمہ

ڈاکٹر صاحب کا کلام اگرچہ تمام تر آورد ہے، لیکن اس میں انتہائی لطافت اور انتہائی ایجاز ہے۔ یعنی فصاحتِ لفظی اور بلاغتِ معنوی دونوں کی پوری پوری رعایت ملحوظ ہے۔ جو مضمون ہے وہ نہایت صاف، برجستہ اور نکتہ سنجی اور ندرتِ خیال کا پسندیدہ ترین نمونہ ہے۔ اندازِ بیان اور طرزِ ادا انوکھا اور دلکش ہے۔ ان کی توجہ خیالات کی رفعت اور معانی کی بلندی کی طرف زیادہ رہتی ہے۔ صنائع و بدائع اور تشبیہات و استعارات کے پیچھے وہ نہیں پڑتے۔ لیکن باوجود اس کے لفظوں کی لطافت اور ترکیبوں کی نزاکت کو کہیں ہاتھ سے جانے نہیں دیتے۔

ان کا قدم کسی کے جادۂ تقلید سے قطعاً بری ہے۔ ممکن ہے کہ کہیں مغزِ سخن انھوں نے مولانا روم سے اخذ کیا ہو لیکن اپنا راستہ، جو بالکل اچھوتا اور نیا ہے، خود ہی نکالا ہے۔

ان کا جام شاعری اس سوگواری کی تلخی سے بھی پاک ہے جو قومی مرثیہ گویوں کے کلام میں پائی جاتی ہے۔ وہ ماضی کے ماتمی نہیں ہیں بلکہ شاندار استقبل کے مژدہ گو ہیں۔ ان کی شگفتہ طبیعت ایک بلبل ہے جو خزاں کی نوحہ خوانی نہیں کرتی بلکہ بہار کی آمد کا نغمہ گاتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنی شاعری سے ملتِ جدیدہ کی دماغی تعمیر میں بہت بڑا حصہ لے رہے ہیں۔

(۱۹۲۴ء)

۲۰

جاوید نامہ

ان دنوں ڈاکٹر اقبال کی جدید تصنیف 'جاوید نامہ' کے مطالعے کا اتفاق مجھ کو ہوا۔ ان کی دیگر تصنیفات کی طرح یہ کتاب بھی دماغی لذت اور روحانی کیف کے لیے ایک لطیف نعمت ہے۔ بلکہ اس میں ایک جدت یہ ہے کہ شاعر نے پیر رومی کے ساتھ افلاک کی سیر کی ہے۔ مختلف سیاروں میں ارواح اور ملائکہ سے ملاقات ہوئی، جن کے ساتھ حقائق اور عہدِ حاضر کے اہم مسائل پر سوالات اور جوابات ہوئے۔

پہلے فلکِ قمر پر رسائی ہوتی ہے جہاں ایک ہندوستانی سادھو ایک غار میں نظر آتا ہے۔ اس کے ساتھ گفتگو ہوتی ہے اور وہ نو وصیتیں کرتا ہے۔ خاتمے پر ایک فرشتہ نمودار ہوتا ہے جو ایک دلکش ترانہ گا کر غائب ہو جاتا ہے۔ پھر وادیٔ طواسین میں پہنچتے ہیں۔ طاسینِ گوتم میں ایک زنِ رقاصہ مہاتما موصوف کے ہاتھ پر توبہ کرتی ہے۔ طاسینِ زردشت میں اہرمن زردشت کو آزماتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ طاسینِ مسیح میں حکیم ٹالسٹائی کا ایک حقیقت نما خواب ہے اور طاسینِ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) میں حرم کعبہ میں ابوجہل کا نوحہ۔

فلکِ عطارد پر پہنچتے ہیں۔ جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا (ترکی وزیر) کی روحوں سے ملاقات ہوتی ہے اور ان کے ساتھ وقت کے ضروری اسلامی مہمات پر گفتگو چھڑ جاتی ہے

فلکِ زہرہ پر اقوام قدیمہ کے دیوتاؤں کی محفل ملتی ہے۔ جس میں ان کے نغمے سنائی دیتے ہیں۔ پھر دریائے زہرہ میں فرعون اور کچنر کی روحیں دکھائی دیتی ہیں۔ وہاں سودانی درویش (مہدیؒ) نکلتا ہے اور عربی روح کی بیداری کے نغمے گاتا ہے۔

فلکِ مریخ میں پہلے ایک رصدگاہ ملتی ہے جس سے مریخی حکیم برآمد ہوتا ہے جو زمین کی بھی سیاحت کر چکا ہے۔ پھر ایک فرنگن جو پیغمبری کی مدعی ہے، عورتوں کے مجمع میں دکھائی دیتی ہے اور ان کو آزادی یعنی، شوہروں سے بھی آزادی، کا پیغام دیتی ہے۔

فلکِ مشتری میں ان روحوں سے ملاقات ہوتی ہے جنھوں نے سیرِ جاودانی اختیار کی اور جنت میں رہنا پسند نہ کیا۔ مثلاً حلاج (منصورؒ) غالب (اسد اللہ خاں) اور قرۃ العینؒ (بابی مبلغہ)۔ ان کے ساتھ خوب خوب شاعرانہ گفتگو ہوتی ہے۔ آخر میں ابلیس نظر آتا ہے اور انسان کی کمزوری اور اپنی آسان فتوحات پر ماتم کرتے ہوئے کسی مردِ حق کی آرزو کرتا ہے جس کے مقابلے میں شکست ہی کھا کر کچھ تو لذت پائے۔

فلکِ زحل پر دہ ارواحِ رذیلہ ملتی ہیں جن کو قبول کرنے سے دوزخ نے بھی انکار کر دیا ہے۔ ان میں ہندوستانی ملت کے دو مشہور غدار جعفر بنگالیؒ اور صادق دکنیؒ خونیں قلزم کے عذاب میں پڑے ہوئے نظر آتے ہیں۔

اس کے بعد ماورائے افلاک پر عروج ہوتا ہے اور جرمنی کے مشہور فلسفی نیٹشے سے ملاقات ہوتی ہے۔ وہاں سے جنت الفردوس کی طرف بڑھتے ہیں جس میں شرف النساء کا قصر نظر آتا ہے جو تیغ اور قرآن کی محافظ تھی۔ پھر سید علی ہمدانیؒ اور ملا غنی کشمیریؒ ملتے ہیں۔ اس کے بعد ہندو شاعر بھرتری ہری اپنا نغمہ سناتا ہے۔ وہاں سے سلاطینِ مشرق یعنی نادر شاہؒ، ابدالیؒ سلطان شہیدؒ دکنی کی زیارت کو جاتے ہیں اور دعا کرتے ہیں، جس پر ندا۔ جمال آتی ہے اور یہ سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔

ان سب کے بعد کتاب کا اصلی مقصود اختصار کے ساتھ نژادِ نو یعنی نئی نسل کو مخاطب کر کے سنا دیتے ہیں۔

یہ سب کچھ اس خوبی، خوش اسلوبی اور لطف و کیف کے ساتھ بیان کیا گیا ہے جس کا مزہ صرف اس کے پڑھنے سے ہی مل سکتا ہے۔ سارا کلام مربوط، متناسب، موجز مگر مکمل، چست اور حشو و زوائد سے پاک، صاف اور برجستہ، پختہ اور بلند ہے۔ ایسے مضامینِ عالیہ کو جہاں اکثر الفاظ اظہارِ معانی سے قاصر ہو جاتے ہیں، اس خوبصورتی سے باندھنا اور ایسے سنگلاخ راستے کو اس سبک گامی کے ساتھ طے کرنا ڈاکٹر صاحب ہی کا کام تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اب ان کی آورد میں بالکل آمد کا لطف پیدا ہو گیا ہے۔

ڈاکٹر صاحب کی تعلیمات اور ان کے مضامین سے عام طور پر تعلیم یافتہ طبقہ واقف ہے۔ وہی مضامین اور وہی تعلیمات نئے اسلوب اور نئے قالب میں اس کتاب میں بھی بیان کیے گئے ہیں۔ ہر چند کہ ارواحِ قدیمہ و جدیدہ کی زبانوں سے مختلف عوالم میں یہ باتیں کہی گئی ہیں، لیکن سب کا اسلوب ایک اور انداز ایک ہے، کیونکہ وہ ایک ہی آفتاب کی شعاعیں ہیں، یعنی قرآن کی جو ملاؤں کا قرآن نہیں بلکہ آسمانی قرآن ہے۔

ملاؤں کی حقیقت سعید حلیم[14] پاشا کی روح سے سنیئے:

دین حق از کافری رسوا تر است　　زانکہ ملا مومنِ کافر گر است
زاں سوئے گردوں دلش بیگانۂ　　نزدِ او ام الکتاب افسانۂ
بے نصیب از حکمتِ دینِ نبی　　آسمانش تیرہ از بے کوکبی
از شگوفی ہائے آں قرآں فروش　　دیدہ ام روح الامیں را در خروش
کم نگاہ و کور ذوق و ہرزہ گرد　　ملت از قال و اقولش فرد فرد
دینِ کافر فکر و تدبیرِ جہاد　　دینِ ملا فی سبیل اللہ فساد[14]

سید جمال الدین افغانی کی روح ملتِ روسیہ کو پیغام دیتی ہے:

منزل و مقصودِ قرآں دیگر است　　رسم و آئینِ مسلماں دیگر است
خود طلسمِ قیصر و کسریٰ شکست　　خود سرِ تختِ ملوکیت نشست
تا نہالِ سلطنت قوت گرفت　　دینِ او نقشِ ملوکیت گرفت
تو کہ طرحِ دیگرے انداختی　　دل ز دستورِ کہن پرداختی
ہم چو ما اسلامیاں اندر جہاں　　قیصریت را شکستی استخواں
تا بر افروزی چراغے در ضمیر　　عبرتے از سرگزشتِ ما بگیر
پائے خود محکم گزار اندر نبرد　　گردِ ایں لات و ہبل دیگر مگرد
کہنہ شد افرنگ را آئین و دیں　　سوئے آں دیرِ کہن دیگر مبیں
کردہ ای کارِ خداونداں تمام　　بگزر از 'لا'، جانبِ 'الا' خرام
داستانِ کہنہ شستی باب باب　　فکر را روشن کن از ام الکتاب
چیست قرآں خواجہ را پیغامِ مرگ　　دستگیرِ بندۂ بے ساز و برگ[15]

اشتراکیت کے قوام میں تین منفی چیزیں شامل ہیں؛ یعنی نہ تاج، نہ سرمایہ، نہ مذہب

اگر انسان کے تاریخی ادوار، شکار، گلہ بانی، زراعت اور سلطنت پر نگاہ ڈالی جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ یہی آخری دور اس کے لیے سب سے سخت ابتلا کا دور ہے، جو صد شکر کہ اب ختم ہو رہا ہے۔ تاج کے اردگرد امرا، وزرا، متعلقین اور افواج کی ایک جماعت ہو جاتی ہے، جس کے تحت رعایا کے درجہ بدرجہ طبقات بنائے جاتے ہیں اور سارے ملک کی محنت تاج کی خدمت میں لگا دی جاتی ہے۔ اس طاغوتِ اعظم کے سائے میں نہ صحیح خیالات فروغ پا سکتے ہیں، نہ سچے دین کی تربیت ہو سکتی ہے۔ اسلام نے قیصریت اور کسرویت کی طواغیتِ کبریٰ کو پاش پاش کر ڈالا تھا۔ لیکن تھوڑے ہی عرصے میں مسلمان خود شخصی حکومت کے تخت پر آ گئے اور جس بت کو توڑا تھا اسی کو پھر نصب کر لیا، جس کا نتیجہ ابھی بھگتنا۔

ملتِ روسیہ نے بھی اسلام کے دورِ اول کا کام کیا اور زیادہ سختی کے ساتھ کیا، کیونکہ تاج کے ساتھ تمام تعلقات، نوابی، جاگیرداری، زمینداری اور ہر قسم کی سرمایہ داری کو بھی ختم کر دیا۔ یہی نفی 'لا' ہے جو اسلام کا اولین قدم اور اس کے کلمے کا پہلا حرف ہے۔

قرآن وحدتِ نفسِ انسانی کا مبلغ ہے جو اخوت سے بھی بالاتر ہے، اس لیے خاص انسانیت کے حقوق میں کسی قسم کا امتیاز قرآن کی رو سے ممکن نہیں۔ روسیوں نے بھی یہی امتیاز مٹایا ہے اور یہی نفیِ 'لا' ہے۔

جملہ مذاہب (نہ کہ دین) اشخاص پرستی سے پیدا ہوئے ہیں۔ ان کی تاریخ بنی آدم میں سوائے تفرقہ اندازی، سفک دم اور عداوت پیدا کرنے کے اور کچھ نہیں رہی ہے۔ ان کا مٹانا اسلام کا فریضہ ہے۔ اور یہی روسیوں نے کیا۔ یہی نفیِ 'لا' ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مذہب راستے کو کہتے ہیں۔ اقوامِ عالم کے بڑے بڑے لوگوں نے جو طریقہ ایک خاص وقت یا ایک خاص ماحول میں اختیار کیا ان کے متبعین نے اسی کو اپنا دائمی مذہب بنا لیا۔ کارل مارکس کے مشہور مقولے کے مطابق تمام مذاہب بڑے بڑے انسانوں کے خیالات ہی ہیں۔ لیکن دین وہ ہے جس کو خود خالقِ عالم نے انسانی فطرت کی اصلاح اور ترقی کے لیے روزِ ازل سے وضع فرمایا اور انبیائے کرام کے ذریعے سے اس کو دنیا میں پہنچاتا رہا۔ یہ ہمیشہ سے ایک ہے اور ہمیشہ ایک ہی رہے گا۔ اور یہی حق ہے۔ یعنی ہر زمان اور ہر مکان میں اٹل ہے۔ آج دنیا میں اس کا بے شائبہ مکمل اور واحد مجموعہ صرف قرآن ہے اور بس۔

اسی پیغام میں اس کی حقیقت سنیے :

نقشِ قرآں تا دریں عالم نشست | نقش ہاے کاہن و پاپا شکست
فاش گویم آنچہ در دل مضمر است | ایں کتابے نیست چیزے دیگر است
مثلِ حق پنہاں و ہم پیداست ایں | زندہ و پائندہ و گویاست ایں[1]

دوسری جگہ اسی کتاب میں ہے :

چوں مسلمانان اگر داری جگر | در ضمیرِ خویش و در قرآں نگر
صد جہانِ تازہ در آیاتِ اوست | عصرہا پیچیدہ در آیاتِ اوست
یک جہانش عہدِ حاضر را بس است | گیر اگر در سینہ دل معنی رس است
بندۂ مومن ز آیات خداست | ہر جہاں اندر بر او چوں قباست
چوں کہن گردد جہانے در برش | می دہد قرآں جہانے دیگرش[1]

قرآن ہر زمانے کے لیے ہدایت ہے اور ہر ماحول میں وہ نیا عالم پیدا کرتا ہے۔ مسلمانوں نے اصولی غلطی یہ کی کہ قرآن کی ان شرحوں اور تاویلوں کو، جو مخصوص اوقات اور حالات میں ہوتی رہیں، دایم وقایم سمجھ لیا، جس کے باعث قرآن متروک و مہجور ہوگیا۔ حالانکہ آج ان انسانی تفاسیر کا بڑا حصہ قطعاً بیکار بلکہ مردہ ہو چکا ہے اور قرآن اسی طرح زندہ اور سرچشمۂ ہدایت ہے۔ وہ ہر زمانے میں ایک نئے تغیر کا طلب گار ہے۔

ایک صاحب نے جو قرآن کا عمیق علم رکھتے ہیں اور کسی زمانے میں روس کے اعلیٰ سیاسی طبقے سے روشناس رہے ہیں، مجھ سے مکہ معظمہ میں بیان کیا کہ انھوں نے مسٹر لینن اور ان کے رفقاے کار سے کہا کہ تم نے جو شکست و ریخت کی ہے وہ عین اسلام کے مطابق ہے۔ اس نے کہا مسلمان علما تو ایسا نہیں کہتے۔ انھوں نے کہا کہ کسی کے کہنے یا نہ کہنے کی کیا بات ہے۔ روسی زبان میں قرآن کا ترجمہ موجود ہے۔ میں آیات خود تم کو دکھا دیتا ہوں۔ جب اس نے دیکھ لیا تو کہا کہ تعجب ہے کہ پھر مسلمان کیوں ہمارے خلاف ہیں۔ انھوں نے کہا کہ لادینی کی وجہ سے۔ جہاں تم نے باطل شکنی کی ہے، اگر حق کا بھی اقرار کر لو تو پھر تم سے بڑھ کر کوئی مسلمان نہیں، کیونکہ اسلام کا پیغام صرف یہ ہے کہ :

"باہم بھائی بھائی بن جاؤ اور اکیلے اللہ کے بندے"۔

مگر ابھی وہاں نفی کا بحران ہے، اثبات تک پہنچنے میں نہ معلوم کتنا زمانہ لگے۔

روس آج سے دو صدی قبل اسلام میں داخل ہو چکا ہوتا اگر علما نے رکاوٹ نہ ڈالی ہوتی۔ صورت یہ ہوئی کہ پیٹر اعظم جو سلسلہ وار ترکوں سے لڑتا رہا اور جس کا مقابلہ عثمانی سلاطین مصطفیٰ ثانی اور احمد ثالث کے ساتھ رہا، اسلام سے بہت اثر پذیر ہوا۔ بارہویں صدی ہجری کے آغاز میں اس نے روس کے بڑے بڑے علما کو جمع کر کے کہا کہ میں مسلمان ہونا چاہتا ہوں مگر دو چیزیں نہیں چھوڑ سکتا؛ خنزیر اور شراب۔ علما نے حمیتِ اسلامی کے جوش میں ایسے اسلام کو تسلیم کرنے سے انکار کیا، اور اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا کہ مسلم خواہ کتنا گنہ گار ہو، غیر مسلم سے بہتر ہے، کیوں کہ اس کی تلوار اسلام کی گردن پر نہیں چلے گی، ورنہ آج دنیا کی تاریخ ہی کچھ اور ہوتی۔

اس میں شک نہیں کہ اس زمانے میں سودیت روس میں اہلِ مذاہب اور مسلمانوں پر مظالم ہوتے ہیں، لیکن جو لوگ قرآنی زاویۂ نگاہ رکھتے ہیں وہ دیکھ رہے ہیں کہ عالم میں جو کچھ حرب و ضرب، شورش و انقلاب، تغیر و تبدل ہو رہا ہے وہ سب تکمیلِ دین اور اتمامِ نور کے لیے ہو رہا ہے اور اسلام کے واسطے زمین تیار کی جا رہی ہے۔ کیونکہ انسانیت کو ایک نہ ایک دن ان حقائقِ ثابتہ پر پہنچنا لازمی ہے۔

جو لوگ آئے دن قیامت کی پیشین گوئیاں کرتے، اس کے قرب سے ڈراتے اور عرصۂ حیات تنگ کرتے رہتے ہیں وہ بلاوجہ اپنے نفس اور امت کو دھوکے میں ڈالتے ہیں۔ ایسے قرائن اور شواہد موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عالمِ انسانی عہدِ طفولیت میں ہے، اور جس کام کے لیے انسان کی تخلیق ہوئی ہے اس کا عشرِ عشیر بھی ابھی تک ترقی نہیں کر چکا ہے۔ ابھی اس کو ہزاروں انقلاب دیکھنے ہیں، تب جا کر کہیں "وَاشرقتِ الارض بنور ربّھا" کا وقت آئے گا۔

اشتراکیت اگرچہ ایک تاریخی چیز ہے اور زمانہ ہائے گذشتہ میں مختلف شکلوں میں بار بار اس نے سر نکالا ہے لیکن اس زمانے میں نہایت شدت اور قوت کے ساتھ یہ تحریک دنیا میں پھیلتی جاتی ہے۔ اس لیے مسلمانوں کو دینی لحاظ سے اس پر غور کرنا لازمی ہے۔

قرآن نظامِ عائلی کا محافظ ہے۔ صلۂ رحمی اور قرابت کے حقوق کی ادائیگی کو اس نے انسان کے واجبات اور فرائض میں رکھا ہے۔ اس لیے اشتراکیت کی انتہائی صورت، جس میں یہ نظام بگڑتا ہو، اسلام کے بالکل منافی ہے۔ بے شک جہاں تک قبضۂ زمین کا تعلق ہے وہ اشتراکیت کی موافقت کرتا ہے۔ سورۂ رحمٰن میں تصریح ہے کہ "وَالارضَ وضعھا للانام" (الآیۃ) (زمین کو اللہ نے مخلوق کے لیے بنایا ہے)، اس لیے اس کا استعمال اسی صورت میں ہونا چاہیے جس میں مخلوق

کو زیادہ سے زیادہ نفع پہنچ سکے۔ بادشاہوں یا زمین داروں کا زمین پر قبضہ نہ صرف اس کے فائدے کو محدود کر دیتا ہے بلکہ "ما وضع لہ" کے خلاف ہے، جو ظلم ہے۔

علمائے ترک نے زمینداری کے جواز میں دو دلیلیں پیش کی ہیں؛ ایک یہ کہ قرآن نے وراثت کا قانون رکھا ہے، دوسری یہ کہ زمینداری مسلمانوں میں ہمیشہ سے چلی آئی ہے۔ لیکن دونوں دلیلیں باطل ہیں۔

پہلی اس لیے کہ قانونِ وراثت یہ کب لازم کرتا ہے کہ ہر شخص زمین کی ملکیت چھوڑ کر مرے۔ دوسرے ترکے بھی ہو سکتے ہیں۔ اس لیے اس دلیل کی کوئی منطقی شکل نہیں بن سکتی۔

دوسری دلیل کے دو جواب ہیں؛ ایک الزامی، دوسرا تحقیقی۔ الزامی یہ ہے کہ مسلمانوں میں ملوکیت بھی مسلسل چلی آتی ہے، پھر اس کو کیوں چھوڑتے ہو۔ اور تحقیقی یہ ہے کہ مسلمانوں کو بھی دوسری قوموں کی طرح تاریخی ادوار سے گزرنا ناگزیر ہے، اس لیے ان کے قول و فعل سے کسی شے کے دینی ہونے کا ثبوت اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ قرآنی سند اس کے ساتھ نہ ہو۔ جو قوم ملوکیت میں گرفتار ہو گئی، وہ زمینداری میں کیوں نہ پھنستی۔ قرآن کی رو سے قابلِ زراعت اراضی پر انسانوں کو صرف حقِ انتفاع حاصل ہے، نہ کہ حقِ ملکیت۔ البتہ مویشیوں پر قرآن شخصی ملکیت کا حق تسلیم کرتا ہے۔ سورۂ یٰسین میں ہے:

"اولم یروا انا خلقنا لھم مما عملت ایدینا انعاما فھم لھا مالکون"۔

(کیا انھوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے اپنے ہاتھوں کی بنائی ہوئی چیزوں میں سے ان کے لیے مویشی بنائے جس کے وہ مالک ہیں؟)

یہیں سے اسلام اور اشتراکیت کا افتراق شروع ہو جاتا ہے، کیوں کہ جب اللہ کی بنائی ہوئی چیزیں اس کی ملکیت ہو سکتی ہیں تو اپنی مصنوعات اور کمائی تو یقیناً اس کی شخصی ملکیت ہوں گی۔

اسلام میں سب سے پہلے اشتراکی حضرت ابوذر[۲۲] رضی اللہ عنہ کہے جا سکتے ہیں۔ وہ اغنیا کی دولت کو فقرا کا حق سمجھتے تھے۔ لیکن غالباً اس میں منقولہ اور غیر منقولہ کا امتیاز نہ تھا۔ اسی وجہ سے خلیفۂ ثالث رضی اللہ عنہ نے ان کے اس خیال کو مفادِ عامہ کے خلاف سمجھ کر ان کو ایک بیابانی مقام ربذہ میں بھیج دیا۔ وہیں انھوں نے ۳۲ھ میں وفات پائی۔

مسلمانوں کے بعض مہربان ناصح ان کو نصیحت بھی کرتے رہتے ہیں کہ "اسلامی تمدن" کی حفاظت کرو۔ حقیقت یہ ہے کہ تہذیب یا تمدن ملکی اور قومی چیزیں ہیں۔ قرآن جس طرح ہر

ملک اور ہر قوم سے بالاتر ہے، اسی طرح کسی تہذیب اور کسی تمدن کے ساتھ بھی اس کو کوئی خصوصیت نہیں۔ وہ قلوب اور اعمال کی اصلاح کے لیے آیا ہے، اور ہر تہذیب اور ہر تمدن کو اسلامی بنا سکتا ہے۔

فلکِ مشتری پر ڈاکٹر صاحب کی ایک ادا قرآن کے خلاف معلوم ہوئی، اس لیے اس کو بھی ظاہر کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔ وہ جوہرِ مصطفیٰؐ کی حقیقت، جس کو اللہ تعالیٰ نے معراج کے بیان میں "عبدہٗ" فرمایا ہے، حلاج کی زبان سے اس طرح بیان کرتے ہیں:

عبدہٗ از فہمِ تو بالاتر ست — زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر ست
عبدہٗ دہر ست و دہر از عبدہٗ ست — ما ہمہ رنگیم، او بے رنگ و بوست
کس ز سرِ عبدہٗ آگاہ نیست — عبدہٗ جز سِرِ الّا اللہ نیست

یہاں تک کہ صاف صاف کہتے ہیں:

لا الٰہ تیغ و دمِ او عبدہٗ
فاش تر خواہی بگو "ہو عبدہٗ"

یہ حقیقت میں غلو ہے۔ رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو انسانیت کے حدود میں رکھنے سے ان کا اسوۂ حسنہ انسانوں کے لیے دلکش اور آسان رہتا ہے، بہ خلاف اس کے دائرۂ الوہیت میں داخل کر دینے سے ان کی پیروی نہ صرف دشوار بلکہ غیر ضروری بھی ہو جاتی ہے۔ غالباً اسی نکتہ کی وجہ سے قرآن نے جہاں جہاں اس امر کو بیان کیا ہے، حصر کے ساتھ بیان کیا ہے۔

سورۂ بنی اسرائیل میں ہے:

"ھَل کُنتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا"

(میں نہیں ہوں مگر ایک انسان پیغام لانے والا)

سورۂ کہف میں ہے:

"قُل اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثلُکُم یُوحٰی اِلَیَّ"

(کہہ دے کہ میں تو بس تمھارے ہی جیسا انسان ہوں (مگر) مجھ پر وحی بھیجی جاتی ہے)۔

یعنی حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بجز اس کے کہ عالمِ غیب سے اللہ ان کے اوپر وحی بھیجتا ہے، بشریت ہی کے دائرے میں محصور ہے، اور کوئی شعبۂ الوہیت کا اس میں نہیں ہے۔ مزید تصریحات قرآن کی متعدد آیات میں ہیں۔ جو لوگ دونوں کو ملا دیتے ہیں، انھوں نے یا تو اللہ کو نہیں

سمجھا، یا رسول اللہ کو نہیں سمجھا۔ 'خطاب بہ نژادِ نو' عہدِ حاضر میں نوجوانوں کے لیے شمعِ راہ ہے۔
دو ہنگامی اور مقامی مدعیان نبوت کی بابت جو کچھ فرمایا ہے، سننے کے قابل ہے:

آن کہ بود اللہ او را ساز و برگ — فتنۂ او حبِ مال و ترسِ مرگ
صحبتش با عصرِ حاضر در گرفت — دینِ حق را از دو پیغمبر گرفت
آن ز ایران بود و این ہندی نژاد — آن ز حج بیگانہ و این از جہاد
تا جہاد و حج نماند از واجبات — رفت جان از پیکرِ صوم و صلوٰۃ
روح چون رفت از صلوٰۃ و از صیام — فرد ناہموار، ملت بے نظام
سینہا از گرمیٔ قرآن تہی — از چنین مردان چہ امیدِ بہی

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

جی چاہتا تھا کہ اس کتاب کی تعلیمات کو میں آیاتِ الٰہی کی روشنی میں دکھلاتا مگر یہ ایک طویل شرح ہو جائے گی، اس لیے ایک مختصر سی نظم "زندہ رود" کو خطاب کر کے، جو ڈاکٹر صاحب نے اس کتاب میں اپنا لقب رکھا ہے، اس مضمون کو ختم کرتا ہوں:

زندہ رود

اے کہ ذاتِ تست ملت را چراغ — اے کہ شعرِ تست فردوسِ دماغ
اے کہ در سازت نوائے زندگی — خوش سرودی نغمہ ہائے زندگی
آتشے از سوزِ خود افروختی — جانِ ما افسردگان را سوختی
طبعِ دراکت جہان را واشگافت — شاعری در ذاتِ تو معراج یافت
در خیالِ خود گزشتی از فلک — تا شدی انباز با حور و ملک
وان سوئے گردون جہانیدی سمند — تا بزیرِ پایۂ عرشِ بلند
نورِ حق را در تلاطم دیدہ ای — خویشتن را اندران گم دیدہ ای
عشق را تازہ برات آوردہ ای — یعنی پیغام حیات آوردہ ای

شرح دادی عالمِ موجود را　　وا نمودی منزلِ مقصود را
گفتۂ تو مغز و جانِ شاعری　　بر تو می نازد جہانِ شاعری
اے کہ از آبِ حیاتی زندہ رود　　بر روانی ہاے تو از من درود

(نوشتہ ۱۹۳۲ء، بحوالۂ نوادرات، اسلم جیراجپوری)

اسلم جیراجپوری

(۲۱)

ضربِ کلیم

'بالِ جبریل' کے بعد ڈاکٹر اقبال کے تازہ اردو کلام کا مجموعہ 'ضربِ کلیم' کے نام سے شایع ہوا ہے۔ یہ کس قدر دلکش اور روح پرور ہے، صرف دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ ان اشعار کی تعریف کرنا یا دوسرے شعرا کے کلام کی طرح ان کی داد دینا، یا اپنے خیال کے ساتھ ان کی مطابقت دکھانا، یا بے کیف توضیحات کر کے ان کی لطافت کو کھونا نہ صرف کور ذوقی ہے، بلکہ شریعتِ ادب میں گناہِ کبیرہ ہے، کیوں کہ یہ شاعری نہیں ہے بلکہ حیاتِ ملیۂ اسلامیہ کے ان اہم مسائل کے متعلق، جن میں مفکرین غلطاں و پیچاں ہیں اور جو دفتر کے دفتر سیاہ کرنے سے بھی حل نہیں ہوتے، دو دو اور چار چار شعروں میں نچی اور تلی رائیں، روشن تعلیمات اور بے پردہ حقایق ہیں جو اہلِ بصیرت کی نگاہوں میں موتی کی طرح پڑی چمک رہی ہیں۔ ان کی کیفیت بقول مرزا بیدل یہ ہے:

نزاکت ہاست در تصویر مینا خانہ' حیرت
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگِ تماشا را

ان کو تو بس دیکھیے، پڑھیے، سوچیے اور نہاں خانہ دل کے کسی گوشے میں محفوظ رکھ لیجیے۔

لیکن چونکہ میرا طریقہ فکر جداگانہ ہے اس لیے ڈاکٹر صاحب کی بعض باتوں سے کلی طور پر میں متفق نہیں ہو سکا۔ انھی کے متعلق کچھ کہنا چاہتا ہوں۔ سب سے پہلی بات یہ ہے کہ مہدی کے عنوان سے وہ فرماتے ہیں:

مجذوب فرنگی نے باندازِ فرنگی مہدی کے تخیل سے کیا زندہ وطن کو

اے وہ کہ تو مہدی کے تخیل سے ہے بیزار　　نومید نہ کر آہوئے مشکیں سے ختن کو[1]

اس میں غالباً روئے سخن میری طرف ہے، کیونکہ مہدی کے عقیدے کے اسلامی ہونے سے سب سے پہلے میں نے علی الاعلان انکار کیا ہے، اس لیے گزارش کرتا ہوں کہ تخیل سے مراد اگر عقیدہ ہے تو ہمارے پاس اس کا ایک معیار ہے، یعنی کلام اللہ۔ اس میں کہیں مہدی بھیجنے کا وعدہ نہیں کیا گیا ہے، لہٰذا اگر ہم یہ عقیدہ رکھا بھی کریں تو اللہ کے اوپر کیا ذمہ داری ہے کہ وہ مہدی کو بھیجے۔ اور اگر محض تخیل مقصود ہے تو مایوس قوموں کے تخیلات بھی ان کے لیے عذاب ہی ہوا کرتے ہیں۔ صدیوں پر صدیاں گزرتی جا رہی ہیں اور امت ہے کہ اس امید میں ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھی ہے کہ:

مردے از غیب بروں آید و کارے بکند

کبھی کبھی جب مایوسی کا غلبہ ہوتا ہے تو گھبرا کے کہنے لگتی ہے:

یہ انتظار مہدی و عیسیٰ بھی چھوڑ دے[2]

پھر مجبور ہو کر اسی ٹوٹی امید کا سہارا لیتی ہے اور پکارتی ہے:

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا[3]

غالباً اسی تخیل کا اثر ہے کہ ملت کے ان سربرآوردہ افراد کو بھی، جو اس وقت تعمیرِ قوت میں سرگرم ہیں، ڈاکٹر صاحب اپنے بلند معیار کے مطابق نہیں پاتے اور کہتے ہیں:

نہ مصطفیٰ، نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی[4]

دوسری بات یہ ہے کہ انھوں نے کہا ہے:

محکوم کے الہام سے اللہ بچائے
غارت گرِ اقوام ہے وہ صورتِ چنگیز[5]

یہ خالص شاعرانہ استدلال ہے، غالب کی طرح جس نے کہا ہے:

کیوں ردِ قدح کرے ہے زاہد
مے ہے یہ مگس کی قے نہیں ہے

جس طرح مگس کی قے کہہ دینے سے شہد کی لطافت اور شیرینی میں فرق نہیں آ سکتا، اسی طرح محکومیت کی نسبت سے الہام بھی اگر حق ہو، غارت گرِ اقوام نہیں ہو سکتا۔ خود حضرت عیسیٰ علیہ

السلام رومی سلطنت کے محکوم تھے جن کی نسبت ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ہے :

فرنگیوں کو عطا خاکِ سوریا نے کیا
نبی عفت و غم خواری و کم آزادی

بلکہ اکثر انبیاے کرام علیہم السلام محکوم اقوام ہی میں مبعوث کیے گئے جس کے خاص اسباب و علل تھے، جن کے بیان کی یہاں گنجایش نہیں ہے۔

دراصل نبوت کی صداقت کا معیار حاکمیت یا محکومیت پر نہیں ہے بلکہ خود الہام کی نوعیت پر ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اسی مجموعے میں ایک دوسرے شعر میں اس کسوٹی پر بھی اس کو کسا ہے :

وہ نبوت ہے مسلماں کے لیے برگِ حشیش
جس نبوت میں نہیں قوت و شوکت کا پیام

نسخِ جہاد اور کفر کی غلامی کا دوامی پٹا کبھی سچی نبوت کی تعلیم نہیں ہو سکتی۔

پنجابی مسلمانوں کی مذہبی ذہنیت کے متعلق فرماتے ہیں :

مذہب میں بہت تازہ پسند اس کی طبیعت
کر لے کہیں منزل تو گزرتا ہے بہت جلد
تحقیق کی بازی ہو تو شرکت نہیں کرتا
ہو کھیل مریدی کا تو ہرتا ہے بہت جلد
تاویل کا پھندا کوئی صیاد لگا دے
یہ شاخِ نشیمن سے اترتا ہے بہت جلد

یہ حقیقت اگرچہ ناقابلِ انکار ہے مگر اسی ذم سے پنجابی مسلمان کی مدح کا بھی ایک پہلو نکلتا ہے جو یقیناً ڈاکٹر صاحب کے پیشِ نظر بھی رہا ہوگا۔ انھوں نے اس تنبیہ کے موقع پر اس کا اظہار مناسب نہیں سمجھا۔ لیکن میں تو ظاہر کیے بغیر نہیں رہوں گا، یعنی :

لیکن اسے مل جائے جو اچھا کوئی رہبر
بگڑا ہوا مدت کا سنورتا ہے بہت جلد

نظریۂ حیات کے متعلق تین اقوال لکھے ہیں :

سپینوزا

نظر حیات پہ رکھتا ہے مردِ دانش مند
حیات کیا ہے؟ حضور و سرور و نور و وجود

افلاطون

نگاہِ موت رکھتا ہے مردِ دانش مند
حیات ہے شبِ تاریک میں شرر کی نمود

اقبال

حیات و موت نہیں التفات کے لائق
فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود

فلسفۂ خودی پر پہنچ کر رک گئے۔ لیکن تصوف (کہ برائے شعر گفتن خوبست) ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے اور صوفی کی زبان سے کہتا ہے:

حیات و موت و خودی جملہ ہیں عوارضِ نفس
حقیقت ایک ہے جو خود ہے شاہد و مشہود

(نوشتہ ۱۹۳۷ء بحوالہ نوادرات، تصنیف اسلم جے راج پوری)

حواشی

۱۔ اقبال ایک پیغمبر کی حیثیت سے

ممتاز حسن صاحب کا یہ مقالہ رسالہ 'ہمایوں' کے اکتوبر ۱۹۳۱ء کے شمارے میں شایع ہوا تھا۔ مقالے کے ابتدائی حصے میں اقبال کے پیغام اور ان کی عملی زندگی کی طرف بعض اشارے تھے۔ مقالے کا مطالعہ کرتے وقت میں نے محسوس کیا کہ اس کا تمہیدی حصہ مضمون کی اصل روح سے ہم آہنگ نہیں، اس لیے ترتیب کے وقت میں نے تمہید چھوڑ دی اور مضمون کا وہ حصہ مجموعے میں شامل کر لیا جس میں اقبال کی پیغمبرانہ حیثیت سے بحث کی گئی تھی۔ یہ بات میں نے فاضل مقالہ نگار کو لکھی تو انھوں نے جواباً تحریر فرمایا کہ " اس مقالے میں چند چیزیں ایسی بھی ہیں جن سے آج مجھے خود بھی اختلاف ہوگا؛ مثلاً اقبال کے قول و فعل کے فرق کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے آج اسے لکھوں تو مختلف انداز میں لکھوں گا، اور اغلب یہی ہے کہ لکھوں گا ہی نہیں" ــــ ان ارشادات کے بعد بھی فاضل مقالہ نگار کی رائے یہ تھی کہ " مقالے کو جیسا ہے ویسا ہی رہنے دیا جائے"۔ مجھے افسوس ہے کہ میں ان کے ارشاد کی تعمیل نہ کر سکا اس لیے کہ مضمون ان کا گرامی نامہ موصول ہونے سے پہلے چھپ چکا تھا۔ قارئین کرام مضمون کا ابتدائی حصہ ملاحظہ فرمانا چاہیں تو 'ہمایوں' کے مذکورہ شمارے کا مطالعہ فرمائیں۔ اپنے ایک اور خط میں اس موضوع پر ممتاز حسن صاحب نے جو کچھ فرمایا وہ بھی قارئین کے مطالعے کے لیے یہاں نقل کر رہا ہوں۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

" مجھے ذاتی طور پر سارا مقالہ من وعن چھاپنے پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ آخر میں نے اقبال کے قول و فعل کے اختلافات کا ذکر تو کیا ہی تھا اور خود اقبال نے بھی اسے پڑھا تھا، اس لیے اسے حذف کرنا درست نہیں ہوگا۔ البتہ حاشیے میں آپ یہ لکھ دیں کہ اب مجھے یہ اعتراض

نہیں ہے۔ اس کی جگہ: "اقبال ایک شاعر اور پیغمبر کی حیثیت سے اس مقام پر ہیں جہاں ان کا قول بھی ایک فعل کی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ شاعری اور یہ پیغام بجائے خود ایک عملِ صالح کے برابر ہے۔"

مقالے کی ایک بات اور بھی ہے جس کا ذکر ضروری ہے۔ یہ مقالہ 'ہمایوں' میں چھپا تو اقبال نے بھی اسے پڑھا اور اس کے متعلق یہ رائے ظاہر کی: "(اس) نوجوان نے خوب مطالعہ کیا ہے اور بہت اعلیٰ نتائج پیدا کیے ہیں۔ اپنی اپنی ہمت ہے۔" اس واقعے کے راوی جناب ڈاکٹر عبداللہ چغتائی جن کے سامنے اقبال نے یہ بات کہی تھی۔

۱۔ اشارہ سر عبدالقادر کی طرف ہے۔

۲۔ دونوں اقتباس بانگِ درا کے مقدمے میں سے ہیں۔

۴۔ یہ ترکیب بھی بانگِ درا کے مقدمے میں استعمال ہوئی ہے۔

۵۔ ان دوست کا نام نہیں معلوم ہو سکا۔ فاضل مقالہ نگار سے رجوع کیا تو انھوں نے ارشاد فرمایا کہ "یہ قول ایک نجی خط سے لیا گیا تھا۔"

۶۔ اس قول کے متعلق فاضل مقالہ نگار سے استفسار کیا گیا تو انھوں نے تحریر فرمایا کہ "پروفیسر صاحب جن کا قول مضمون میں نقل کیا گیا، مرحوم ہو گئے۔ یہ بات بھی انھوں نے زبانی کہی تھی۔"

۷۔ یو۔پی کے اخبار نویس کا نام بھی فاضل مقالہ نگار کو یاد نہیں رہا۔

۸۔ "حیاتِ جاوید" پیامِ مشرق، ص ۱۰۸۔

۹۔ نظم "حور و شاعر" پیامِ مشرق، ص ۱۴۹۔

۱۰۔ نظم "بہشت" پیامِ مشرق، ص ۱۵۴۔

۱۱۔ LE BON GUSTAVE کی کتاب PSYCHOLOGY OF REVOLUTION انگریزی ترجمہ شایع کردہ ٹی فشر ان وِن ۱۹۱۳ء)، میں سیاسی انقلابات کے سلسلے میں یہ بات کہی گئی ہے کہ ناگہانی سیاسی انقلابات، جن سے مورخ بہت اثر قبول کرتا ہے، اکثر و بیشتر غیر اہم ہوتے ہیں۔ اصل انقلاب حقیقت میں وہ ہیں جو لوگوں کے اطوار و عادات اور ان کے افکار میں رونما ہوتے ہیں۔ لیکن یہ انقلاب، جن سے قوموں کے مقسوم بدل جاتے ہیں، عموماً اتنی دھیمی رفتار سے آتے ہیں کہ مورخ کے لیے ان کے آغاز کی نشان دہی ممکن نہیں ہوتی۔

۱۲۔ "طلوعِ اسلام" بانگِ درا، ص ۳۱۲۔

۱۳۔ نظم "ملت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ" بانگِ درا، ص ۲۸۰۔

۱۴۔ نظم 'ستارہ' بانگِ درا، ص ۱۵۸۔

۱۵۔ زبورِ عجم، ص ۷۴۔

۱۶۔ نظم "گل نخستین" پیامِ مشرق، ص ۹۵۔

۱۷۔ پیامِ مشرق، ص ۲۔

۱۸۔ پیامِ مشرق، ص ۱۷۲۔

۱۹۔ پیامِ مشرق، ص ۲۵۔

۲۰۔ نظم "جلوۂ حسن" بانگِ درا، ص ۱۲۵۔

۲۱۔ زبورِ عجم، ص ۱۶۱۔

۲۲۔ زبورِ عجم، ص ۱۴۸۔

۲۳۔ پیامِ مشرق، ص ۱۷۱ ــــ غزل کا مطلع ہے:

مراز دیدۂ بینا، شکایتِ دگر است
کہ چوں بہ جلوہ درآئی، حجابِ من نظر است

۲۴۔ پیامِ مشرق، ص ۱۸۵ ــــ پورا شعر یہ ہے:

زدوں قبیلۂ آں پختہ کار بادکہ گفت
چراغِ راہِ حیات است جلوۂ امید

۲۵۔ (BENVENUTO, CELLINI: ۱۵۰۰ء - ۱۵۷۱ء) فلارنیس کا رہنے والا مشہور بت تراش۔ اس کی خود نوشت سوانح عمری کا شمار دنیا کی دلچسپ ترین سوانح عمریوں میں ہوتا ہے۔ اس سوانح عمری میں سولہویں صدی کے روم اور پیرس کی زندگی اور اس عہد کی بعض اہم شخصیتوں کے متعلق دلچسپ معلومات ملتی ہیں۔ سیلینی کی ذات، فن کار اور 'خدائی فوجدار' کی صفات کا ایک عجیب و غریب مجموعہ تھی۔

۲۶۔ (SPENGLAR, OSWALD: ۱۸۸۰ء - ۱۹۳۶ء) جرمن فلسفی۔ اس نے تاریخ کی جو تعبیر پیش کی ہے اس کی رو سے تاریخ متماثل تہذیبی ادوار کا ایک سلسلہ ہے۔ اس سلسلے کی آخری آٹھ کڑیوں کا تعلق مغربی تہذیب سے ہے۔ جسے اسپنگلر پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتا اور جس کا رخ اس کے نزدیک انحطاط اور زوال کی طرف ہے۔

۲۷۔ اسرارِ خودی، ص ۱۳۔

۲۸۔ اسرارِ خودی، ص ۱۵۔

۲۹۔ زبورِ عجم، ص ۱۴۲۔

۳۰۔ مضمون میں یہ تینوں شعر اسی ترتیب سے درج ہیں اور اسرار و رموز کے اس حصے سے ماخوذ ہیں جس کا عنوان ہے "در بیان ایں کہ خودی از عشق و محبت استحکام می پذیرد"۔ اس باب میں صفحہ ۱۲ تا ۱۸ کل ۵۶ شعر ہیں اور مذکورہ اشعار مثنوی کے متن میں یہ ترتیب ذیل آئے ہیں۔

پہلا شعر نمبر ۳۴ پر، دوسرا شعر نمبر ۱۶ پر، تیسرا شعر نمبر ۳۰ پر۔

۳۱۔ پیامِ مشرق، ص ۸۔

۳۲۔ اسرار و رموز، ص ۶۶۔

۳۳۔ اسرار و رموز، ص ۵۱۔

۳۴۔ یہ تینوں شعر رموزِ بے خودی کے تمہیدی باب "در معنی ربطِ فرد و ملت" سے ماخوذ ہیں۔ مثنوی میں ان کی ترتیب یہ ہے کہ "فرد می گیرد ..." والا شعر اور "فرد تا اندر جماعت ..." والا شعر باب کے پانچویں اور چھٹے شعر ہیں۔ "در جماعت خود شکن گردد خودی" والا شعر باب کے بالکل آخر میں، آخری شعر سے پہلے آتا ہے۔

۳۵۔ اسرار و رموز، ص ۱۰۴۔

۳۶۔ اسرار و رموز، ص ۱۲۸۔

۳۷۔ اسرار و رموز، ص ۱۳۷۔

۳۸۔ اسرار و رموز، ص ۱۷۶۔

۳۹۔ اسرار و رموز، ص ۱۸۰۔

۴۰۔ زبورِ عجم، ص ۲۵۸۔

۲۔ اقبال اور سیاست عالیہ

۱۔ (VOLTAIRE FRANCOIS MARIE ARONET DE : ۱۶۹۴ء۔۱۷۷۸ء) فرانسیسی مورخ اور ڈراما نگار، ایک فطری مذہب کا مبلغ۔ مذاہب کی عام شدت پسندی کے خلاف اس کے معاندانہ رویے کی بنا پر اسے لامذہب کہا گیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک ایسے خدا پر عقیدہ رکھتا تھا جو عادل ہو۔ اس نے زندگی بھر مذہبی اور معاشرتی خرابیوں کے خلاف قلمی جہاد جاری رکھا۔ اخلاقیات میں اسے ایک عالمگیر اخلاقی رویے کا پابند اور مبلغ سمجھا جاتا ہے۔

۲۔ (ROUSSEAU JEAN JACUES : ۱۷۱۲ء۔۱۷۷۸ء) جنیوا، سوئٹزرلینڈ کا باشندہ۔ اس

کے عہد کو جس طرح کے خیالات کی ضرورت تھی ان کا باقی اور مبلغ ہونے کی بنا پر اس عہد کا سب سے مقبول اور محبوب مفکر۔ اس کی ایک کتاب ایملی (EMILE) تعلیم پر ہے اور دوسری معاہدۂ عمرانی (SOCIAL CONTRACT) سیاسی اور عمرانی تصورات پر۔ پہلی میں آزاد فضا میں بچے کی تعلیم پر اور دوسری میں انسانی معاشرے کے آغاز اور ارتقا پر جمہوری نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کے تمام خیالات کی اساس مغربی تہذیب کے ان تصورات کی تشکیک اور تنقید پر ہے جنھوں نے انسانی زندگی کو افسوس ناک حد تک غیر فطری بنا دیا ہے۔

۳۔ (GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON : ۱۷۴۹ء-۱۸۳۲ء) جرمنی کا مشہور عالم، ادیب، شاعر اور ڈراما نگار۔ گوئٹے نے اپنا بہت سا وقت مصوری کے مطالعے میں صرف کیا اور سائنس میں بعض نظریات کا موجد ہوا۔ حیاتیات اور حیوانیات میں بعض اہم انکشافات کئے، لیکن اس کی اصل شہرت اس کے ادبی کارناموں کی وجہ سے ہے۔ فاؤسٹ (اردو ترجمہ، ڈاکٹر عابد حسین) کے علاوہ جو اس کا شاہکار اور ایک عظیم ڈرامائی نظم ہے اس کی تخلیقات میں (i) THE SORROWS OF YOUNG WERTHER (اردو ترجمہ: ڈاکٹر ریاض الحسن 'نوجوان ورتھر کی داستانِ غم') اور (ii) WEST-OSTLICHER DIVAN زیادہ معروف ہیں۔ اقبال کی نظم 'غالب' (بانگِ درا، صفحہ ۹) کا یہ شعر:

آہ تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
گلشنِ ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

گوئٹے سے اقبال کے اس ذہنی تعلق کا شاہد ہے جس کا اظہار بالآخر "پیامِ مشرق" کی تصنیف کی صورت میں ہوا۔ اقبال نے گوئٹے کو "حکیمِ حیات" کے لقب سے یاد کیا ہے (مقدمہ پیامِ مشرق) اور "نیست پیغمبر ولے دارد کتاب" کہہ کر اس کی عظمت کا اعتراف کیا ہے (نظم جلال و گوئٹے، پیامِ مشرق، ص ۲۴۶)۔

۴۔ P. HUME BROWN کی تصنیف LIFE OF GOETHE، لندن، ۱۹۲۰ء۔

۵۔ اقبال نے اپنی نظم 'غالب' (بانگِ درا، ص ۹) میں گوئٹے کو غالب کا ہم نوا کہا ہے۔

۶۔ نظم "وطنیت" بانگِ درا، ص ۱۷۳۔

۷۔ یہ مصرع تلاش کے باوجود اقبال کے کلام میں نہیں ملا۔

۸۔ (MAZZINI, GIUSEPPE : ۱۸۰۵ء-۱۸۷۲ء) اطالوی محبِ وطن اور انقلابی۔ ۱۸۳۰ء میں سیاسی سازش کے الزام میں قید ہوا۔ رہائی کے بعد فرانس اور لندن میں رہ کر اطالیہ کی آزادی کے لیے سرگرمِ عمل رہا۔ ۱۸۴۸ء میں ایک انقلابی تحریک شروع ہوئی تو روم آگیا۔ لیکن ایک بار پھر اسے جلا وطن ہونا

پڑا۔ اقبال نے اپنی ایک غزل میں 'مازنی' کو ان الفاظ میں خراجِ تحسین پیش کیا ہے:

ہرے رہو وطنِ مازنی کے میدانو
جہاز پر سے تمھیں، ہم سلام کرتے ہیں

(بانگِ درا، ص ۱۴۹)

۹۔ (MARX, KARL : ۱۸۱۸ء-۱۸۸۳ء) پرشا کا رہنے والا یہودی النسل مفکر جس نے انگلز (FRIEDRICH ENGELS) کی رفاقت میں سیاسی فلسفی خیالات ترتیب دیے۔ اپنے انقلابی اور اشتراکی تصورات کی وجہ سے پیرس اور براسلز سے شہر بدر کیا گیا اور بالآخر لندن میں مقیم ہوا۔ ۱۸۶۷ء میں اس کی معروف تخلیق DAS CAPITAL کا پہلا حصہ شائع ہوا۔ اس کی تکمیل مارکس کے انتقال کے بعد، اس کے مسودات کی مدد سے انگلز نے کی۔ مارکس کی کتاب کی بنیاد اس نظریے پر ہے کہ سرمایہ داروں کی بتدریج گھٹتی ہوئی تعداد مزدور کو اس کے جائز نفع اور حق سے محروم کر کے اسے فلاکت میں مبتلا کر رہی ہے۔ مارکس کے نزدیک اس کا واحد علاج نجی سرمایے کا خاتمہ ہے۔

اقبال نے مارکس کے افکار کو اس لحاظ سے تو اہمیت دی ہے کہ وہ سرمایہ داری کی بیخ کنی کر کے انسان کو انسان کے استحصال سے نجات دلانے کا حامی ہے (صحبتِ رفتگاں، پیامِ مشرق، ص ۲۳۶ میں کارل مارکس کی زبان سے اقبال نے کہلوایا ہے "آدم از سرمایہ داری قاتلِ آدم شدہ است") لیکن ایک اور جگہ (نظم "اشتراکیت و ملوکیت" جاوید نامہ، ص ۶۹) اسے "پیغمبرِ بے جبرئیل" اور اس کے قلب کو مومن اور دماغ کو کافر کہہ کر اپنا نقطۂ نظر پیش کیا ہے:

دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس
بر مساواتِ شکم دارد اساس

اپنے ایک خط میں (بنام خواجہ غلام السیدین، خط نمبر ۱۸۷، ص ۳۱۸۔ اقبال نامہ، حصہ اول) اقبال نے کارل مارکس کا ذکر کرتے ہوئے تاریخ کی مادی تعبیر کو "سراسر غلط" بتایا ہے اور اسلام کو "ایک قسم کا سوشلزم" کہا ہے۔

۱۰۔ (NEITZCHE, FRIEDRICH : ۱۸۴۴ء-۱۹۰۰ء) پچھلی صدی کے ان ماہرینِ فلسفۂ نفسیات میں سے ایک جنھیں فلسفی ماہرینِ نفسیات کہا جاتا ہے۔ ان فرسودہ اور باطل قدروں پر اس کی تنقید نے، جن میں اس کے عہد کا متوسط طبقہ مبتلا تھا، بیسویں صدی کے ذہن کو حقیقت پسندانہ عینی تصورات کی طرف مائل کیا۔ نیٹشے نے اپنے فلسفے کے ذریعے ایک ایسے انسان کا تصور پیش کیا جو ارتقا کے مراحل طے کر کے فوق البشر

(SUPER MAN) کا درجہ حاصل کرتا ہے۔ اقبال نے اپنے کلام نظم و نثر میں نیٹشے کا بار بار ذکر کیا ہے (پیام مشرق، صفحات ۲۳۴، ۲۳۸ و ۲۴۱۔ جاوید نامہ، صفحہ ۱۷۵۔ پیام مشرق، صفحہ ۲۴۱ کا یہ مصرع "قلبِ او مومن دماغش کافر است" اور جاوید نامے میں آنے والی ترکیب "حلاجِ بے دار و رسن" خاص کر معنی خیز ہیں)۔ اقبال نے اپنے ایک خط میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ انھوں نے انسان کامل کا جو تصور پیش کیا ہے اس میں وہ نیٹشے سے قطعاً متاثر نہیں ہیں خط بنام ڈاکٹر نکلسن، مترجمہ چراغ حسن حسرت، مشمولہ (۱) مضامین اقبال، مرتبہ تصدق حسین تاج۔ (۲) اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۴۵۷ و بعد

۱۱۔ (BERGSON, HENRI : ۱۸۵۹ء - ۱۹۴۱ء) برگساں کے فلسفیانہ نظریات کی بنیاد یہ تصور ہے کہ ایک فطری قوتِ حیات (I'E'JAN VITAL) ہے جو ارتقا یافتہ انفرادی عضویوں (ORGANISM) کی صورت میں انسانوں کی نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتی رہتی ہے اور نسلوں کے درمیان رابطے کا وسیلہ بنتی ہے۔ برگساں پہلا مغربی فلسفی ہے جس نے 'وجدان' کو سائنٹفک اساس دینے کی کوشش کی۔ برگساں کے نزدیک وجدانی بصیرت چند مخصوص برگزیدہ افراد کی ملکیت نہیں۔ یہ ہر سوچنے والے ذہن کی دسترس میں ہے۔ برگساں کا تصورِ وجدان علمی معروضیت اور فنی تعقل کے امتزاج کا مظہر ہے۔ یہ خیال کہ وجدان، تعقل کی نفی ہے، درست نہیں۔ حقیقت میں یہ تعقل کی اعلیٰ ترین صورت اور اس کی تکمیل ہے۔

پیام مشرق میں دو جگہ (صفحات ۲۴۷ و ۲۵۱) اقبال نے برگساں کے خیالات کا خلاصہ دو مصرعوں میں نظم کیا ہے:

(۱) عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است۔

(۲) لالہ از داغِ جگر سوز درونے آورد۔

۱۲۔ (HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH : ۱۷۷۰ء - ۱۸۳۱ء) ۱۷۸۸ء سے ۱۸۱۶ء تک استاد، ایڈیٹر، پروفیسر اور جمنازیم کے ڈائرکٹر کے مشاغل میں مصروف رہنے کے بعد ۱۸۱۶ء میں ہائڈل برگ میں فلسفے کا پروفیسر مقرر ہوا۔ ۱۸۱۸ء میں فشتے (FICHTE) کے بعد برلن یونی ورسٹی میں فلسفے کا پروفیسر مقرر ہوا۔ اس کی کئی اہم تصانیف اس کی زندگی میں شائع ہوئیں۔ لیکن اس کی وفات کے کچھ ہی عرصے بعد اس کے شاگردوں نے اس کے تدریسی اشاروں کی مدد سے فلسفۂ مذہب، تاریخ فلسفہ، فلسفۂ تاریخ اور جمالیات پر اس کے لیکچر مرتب کر کے شائع کیے۔ اس کے چند شاگردوں نے مل کر اس کی تصانیف کو ۱۹ جلدوں میں شائع کیا۔ (۱۸۳۲-۱۸۴۰ء)

کانٹ نے فطرت اور روح، معروض و موضوع اور خارجی دنیا کی غیر مربوط اشیا کے باہمی تخالف اور تضاد پر زور دے کر فلسفے میں جس ثنویت کی طرح ڈالی ہیگل نے اسے رفع کر کے ثنویت کو وحدت کی صورت دینے کی کوشش

کی ہے۔ اقبال نے اپنے کلام میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (صحبتِ رفتگاں، پیامِ مشرق)۔ انھوں نے ہیگل کے فکر کی نفی اپنی نظم جلال و ہیگل (پیامِ مشرق) کے علاوہ ضربِ کلیم کے اس شعر میں بھی کی ہے:

ہیگل کا صدف گہر سے خالی ہے اس کا طلسم سب خیالی

(ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام)

۱۳۔ بانگِ درا، ص ۲۵۶۔

۱۴۔ (افلاطون: ۴۲۷۔۳۴۸ ق۔م۔) یونان کا عظیم مفکر اور سقراط کا شاگرد۔ عمر کا خاصا بڑا حصہ تعلیم و تدریس اور ان مقالات کی تدوین میں صرف کیا جن کی اساس سقراط کی تعلیم تھی۔ مقالات میں مرکزی حیثیت سقراط کی ذات کو حاصل ہے۔ یہ مقالات، افلاطون کے فکری ارتقا کے واضح مظہر ہیں، لیکن ان کا اصل حسن ان کی ڈرامائی ترتیب اور ان مقامات کی منظر کشی ہے جن میں یہ مقالات وجود میں آئے۔ افلاطون نے دنیائے فکر کو جو کچھ دیا اس میں سب سے زیادہ اہمیت اس کے نظریۂ اعیان کو حاصل ہے۔ اس نظریے کی اساس اس خیال پر ہے کہ عقل ہی وہ استعداد ہے جس سے حقیقت کا علم اور ادراک ممکن ہے۔ افلاطون کے نزدیک اصل حقیقت "معقول" ہے اور "محسوس" محض نمود ہے۔

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ افلاطون کے نظریے کو اختیار کر کے زمانی و مکانی حقایق کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی اور زندگی اس عمل اور جد و جہد سے محروم ہو جاتی ہے جو زندگی کا مقصود ہے۔ اسی غیر عملی فلسفے کی بنا پر اقبال نے افلاطون کو "گوسفندے در لباسِ آدم" کا لقب دیا اور اپنے کلام میں اس کے فکر کے نقص کی طرف اشارے کیے:

منکرِ ہنگامۂ موجود گشت خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

(اسرارِ خودی)

تکیہ بر عقلِ جہاں بینِ فلاطوں نکنم در کنارے دلکے شوخ و نظربازے ہست

(زبورِ عجم)

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

(زبورِ عجم)

۱۵۔ الفاظ کے تغیر کے ساتھ معاہدۂ عمرانی سے ماخوذ۔

۱۶۔ (LENIN V.I.: ۱۸۷۰ء۔۱۹۲۴ء) مارکس اور انگلز کے بعد جدلی مادیت کا سب سے اہم مفسر۔ طالب علمی ہی کے زمانے سے وہ عقیدۃً مارکسی تھا۔ مدت تک روس سے باہر سیاسی جلاوطنی کی زندگی بسر

کی اور اس دوران میں معاشرتی علوم اور فلسفے کے مطالعے میں مصروف رہا۔ ۱۹۰۹ء میں اس کی مشہور کتاب MATERIALISM AND EMPERIO CRITICISM شایع ہوئی۔ اپنی معاشیاتی اور سیاسیاتی کتابوں میں لینن نے مارکس کے بعض تصورات کو زیادہ واضح کر کے پیش کیا۔ ان میں سے دو خاص کر اہم ہیں، ایک پرولتاری آمریت (DICTATORSHIP OF THE PROLETARIAT) اور دوسرے اشتمالیت اور اشتراکیت کا فرق۔ مارکس کے یہاں ان دونوں چیزوں کے متعلق بہت مختصر اور عموماً مضمر اشارات ملتے ہیں۔ بالشویکی حکومت کے قیام کے بعد لینن اس کا سربراہ مقرر ہوا اور اپنی وفات تک اسی عہدے پر فائز رہا۔

۱۷۔ قیصر ولیم (ثانی) : (۱۸۵۹ء - ۱۹۴۱ء) — اپنے باپ فریڈرک ثالث کی موت کے بعد جرمنی کا شہنشاہ اور پرشا کا بادشاہ ہوا۔ تخت نشینی (۱۸۸۸ء) کے دو سال کے اندر معروف مدبر بسمارک کو وزارت سے برطرف کیا اور اپنے مستبدانہ عزائم کی تکمیل میں مصروف ہو گیا۔ پہلی جنگ عظیم کے مختلف اسباب میں سے ایک سبب قیصر ولیم کی وہ حکمت عملی تھی جس کی اساس مطلق العنانی کے نفوذ پر تھی۔ جنگ میں جرمنی کو شکست ہوئی اور قیصر ولیم کو تخت سے دست بردار ہو کر جلاوطنی کی زندگی بسر کرنی پڑی۔

اقبال نے اپنی نظم "موسولینی اور قیصر ولیم" (پیام مشرق، صفحہ ۲۴۹) بڑی خوبی سے "لینن" کے جمہوری اور قیصر ولیم کے مستبدانہ تصورات کا تضاد پیش کیا ہے۔ لینن کی زبان سے یہ بات کہلوائی گئی ہے :

بسے گزشت کہ آدم دریں سرائے کہن — مثالِ دانہ تہ سنگِ آسیا بود ست
فریب زاری و افسونِ قیصری خورد است — اسیرِ حلقۂ دام کلیسیا بود ست

آمر حکمران کے نقطۂ نظر کا خلاصہ قیصر ولیم کی زبان سے نکلے ہوئے اس شعر میں موجود ہے :

اگر تاج کئی جمہور پوشد
ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست

۱۸۔ پیام مشرق، ص ۲۵۰۔

۱۹۔ بانگِ درا، ص ۳۰۷۔

۲۰۔ نظم "طلوعِ اسلام" بانگِ درا۔

۲۱۔ اس خیال کا اظہار خود اہلِ مغرب کی طرف سے بھی ہو رہا ہے۔ اسپنگلر اپنی کتاب DECLINE OF THE WEST میں اسی طرح کے خیالات ظاہر کرتا ہے، لیکن ان خیالات کے اظہار میں اس نے اسلامی فکر اور اسلامی تمدن کے متعلق جس طرح کی باتیں کہی ہیں وہ غلط فہمی اور غلط بینی کا نتیجہ ہیں۔ رینان اور ہر گرونجے نے البتہ اسلامی تصورات کو یورپ کے بہت سے مسائل کا حل بتایا ہے۔

۲۲۔ نظم "مذہب" بانگِ درا، ص ۲۷۹۔

۲۳۔ خضرِ راہ، بانگِ درا، ص ۳۰۱۔

۲۴۔ بانگِ درا، ص ۳۰۸۔

۲۵۔ پیامِ مشرق، ص ۵۲۔

۲۶۔ پیامِ مشرق، ص ۵۲۔

۲۷۔ پیامِ مشرق، ص ۲۰۲۔

۲۸۔ یہ دونوں اقتباسات غالباً کسی غیر معروف مغربی مصنف کی تحریر سے ماخوذ ہیں۔

۳۰۔ "جمعیت الاقوام" پیامِ مشرق، ص ۲۲۳۔

۳۱۔ "آزادیِ بحر" پیامِ مشرق، ص ۲۵۸۔

۳۲۔ 'خضرِ راہ' بانگِ درا، ص ۲۹۷۔

۳۳۔ 'خضرِ راہ' بانگِ درا، ص ۲۹۹۔

۳۴۔ نظم "نوائے مزدور" پیامِ مشرق، ص ۲۵۷۔

۳۵۔ نظم "موسیو لینن و قیصر ولیم" پیامِ مشرق، ص ۲۵۰۔

۳۶۔ یہ بحث "جاوید نامہ" کے فلکِ عطارد میں بڑی تفصیل سے ہوئی ہے، جہاں جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا کی ارواح کی زیارت ہوتی ہے اور افغانی کی روح اشتراکیت و ملوکیت کے مفہوم کی وضاحت کرتی اور ملتِ روسیہ کو پیغام دے کر یہ بتاتی ہے کہ:

منزل و مقصودِ قرآں دیگر است

رسم و آئینِ مسلماں دیگر است

اور قرآن کی تعلیم کا خلاصہ خواجہ و مزدور کے سیاق میں یہ ہے:

چیست قرآں؟ خواجہ را پیغام مرگ

دستگیر بندۂ بے ساز و برگ

۳۷۔ پیامِ مشرق، ص ۲۴۵۔

۳۸۔ 'صحبتِ رفتگاں' پیامِ مشرق، ص ۲۲۶۔

۳۹۔ 'صحبتِ رفتگاں' پیامِ مشرق، ۲۲۷۔

۴۰۔ نظم 'نقشِ فرنگ' پیامِ مشرق، ۲۳۰۔

۴۱ - پیام مشرق، ص ۲۳۱۔

۴۲ - 'پیام مشرق'، ص ۲۳۱۔

۴۳ - پیام مشرق، ص ۲۳۲۔

۳- پیامِ اقبال

۱ - (HERDER, JOHANN GOTTFRIED : ۱۷۴۴ء - ۱۸۰۳ء) جدید مذہبی انسانیت پسندی (RELIGIOUS HUMANISM) کا بانی۔ ہرڈر کے نزدیک انسانی تاریخ فطرتِ انسانی اور انسان کے طبیعی ماحول کا نتیجہ اور تخلیق ہے۔ فطرت، انسان، عقل اور عدل پر پختہ ایمان ہرڈر کے بصیرت افروز فلسفے کی اساس ہے۔ اقبال نے "پیام مشرق" کے مقدمے میں ہرڈر کو "جرمن لٹریچر کی مشہور اور قابل احترام شخصیت" کہہ کر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ہرڈر کی طبیعت پر اخلاقی رنگ غالب تھا، اس لیے اسے سعدی کی تصانیف سے گہری دلچسپی تھی۔ "وہ" اپنے معاصرین کو سعدی کی طرف توجہ دلاتے ہوئے لکھتا ہے: 'حافظ کے رنگ میں ہم بہت کچھ نغمہ سرائی کر چکے۔ اس وقت سعدی کے تلمذ کی ضرورت ہے'۔"

۲ - نظم "ماہِ نو" بانگِ درا، ص ۴۴۔

۳ - نظم "شمع" بانگِ درا، ص ۲۴۔

۴ - پیام مشرق، ص ۱۹۸۔

۵ - زبورِ عجم، ص ۳: اس شعر کا دوسرا مصرع:

زبرون در گزشتم ز درونِ خانہ گفتم
سخنے نگفتہ را چہ قلندرانہ گفتم

۶ - زبورِ عجم، ص ۱۷۔

۷ - زبورِ عجم، ص ۴۶۔

۸ - زبورِ عجم، ص ۴۷۔ اس شعر کا دوسرا مصرع:

اگر کاوی درونم را خیالِ خویش را یابی
پریشاں جلوۂ چوں ماہتاب اندر بیابانے

۹ - غزل زبورِ عجم، ص ۱۷۳۔

۱۰ - زبورِ عجم، ص ۲۰۲۔

۱۱۔ تصویرِ درد، بانگِ درا، ص ۶۷۔

۱۲۔ طلوعِ اسلام، بانگِ درا، ص ۳۰۶۔

۱۳۔ نظم عاشقِ ہرجائی، بانگِ درا، ص ۱۲۹، ۱۳۰۔

۱۴۔ پیامِ مشرق، ص ۱۲۶۔

۱۵۔ غزل بانگِ درا، ص ۳۲۲۔

۱۶۔ نظم دعا، بانگِ درا، ص ۲۲۷۔

۱۷۔ "ایک حاجی مدینے کے راستے میں" بانگِ درا، ص ۱۷۵۔

۱۸۔ زبورِ عجم، ص ۲۵۶۔

۱۹۔ اسرار و رموز، ص ۱۳۳۔

۲۰۔ اسرار و رموز، ص ۱۳۴۔

۲۱۔ غزل بانگِ درا، ص ۱۴۴۔

۲۲۔ نظم "وطنیت" بانگِ درا، ص ۱۷۳۔

۲۳۔ "وطنیت" بانگِ درا، ص ۱۷۳۔

۲۴۔ ۲۵۔ اقبال نے اپنے کلام میں "فسوں گریٔ خرد" کا ذکر کرتے ہوئے اسے کبھی "ہزار حیلہ" کہا ہے اور کبھی "فسوں پیشہ"۔ "عقلِ فسوں پیشہ" کی ترکیب 'پیامِ مشرق'، 'زبورِ عجم' اور 'جاوید نامہ' میں استعمال ہوئی ہیں۔ عقلِ فسوں پیشہ کی حیلہ گری سے محفوظ رہنے کی جو صورت اقبال کے فلسفیانہ فکر نے تجویز کی ہے وہ عشق کا قرب ہے، جس کے اقبال نے کئی نام رکھے ہیں۔ "عرفان" جو داخلی بصیرت ہے، اسی وجدانی کیفیت کا ایک رخ ہے۔

۲۶۔ "زبورِ عجم" کے ایک باب کی طرف اشارہ ہے، جس کا عنوان ہے: "در بیانِ فنونِ لطیفۂ غلاماں" (زبورِ عجم ص ۲۵۱)۔ باب کے دو حصے ہیں، موسیقی اور مصوری۔

۲۷۔ زبورِ عجم، صفحات ۲۵۴، ۲۵۵۔ زبورِ عجم کے پہلے ایڈیشن میں یہ دونوں شعر اسی طرح اوپر نیچے چھپے تھے جیسے مضمون میں نقل کیے گئے ہیں۔ بعد کے ایڈیشنوں میں ان دونوں شعروں کے درمیان ذیل کے شعر کا اضافہ ہوا:

علم حاضر پیش آفل در سجود
شک بیفزود و یقیں از دل ربود

اور اس کے ساتھ ایک نوٹ شامل کیا گیا جس کے الفاظ یہ ہیں: "زبورِ عجم طبع اول میں یہ شعر سہواً کاتب سے حذف ہو گیا تھا۔ معلوم اس وقت ہوا جب کتاب تمام چھپ چکی۔ صرف اس شعر کے لیے کتاب کے ساتھ غلط نامہ

شایع کرنا علامہ مرحوم نے مناسب نہ سمجھا۔"

۲۸۔ زبورِ عجم، ص ۲۵۵۔

۲۹۔ اسرار و رموز، ص ۷۸۔

۳۰۔ ملاحظہ ہو حوالۂ بالا۔

۳۱۔ پیامِ مشرق، ص ۱۶۹۔

۳۲۔ غزل پیامِ مشرق، ص ۱۸۸ کا مطلع اور دوسرا شعر۔

۳۳۔ ملاحظہ ہو حاشیہ نمبر ۲۴-۲۵۔

۳۴۔ غزل پیامِ مشرق، ص ۱۸۸ کے مطلع کا مصرع ثانی۔

۳۵۔ ملاحظہ ہو حاشیہ نمبر ۳۲۔

۳۶۔ پیامِ مشرق، ص ۲۰۸۔

۳۷۔ پیامِ مشرق، ص ۲۲۱، ۲۲۲۔

۳۸۔ نظم "پیام" پیامِ مشرق، ص ۲۲۵۔ اس شعر کا دوسرا مصرع:

از من اے بادِ صبا گوے بدانائے فرنگ
عقل تا بال کشود است گرفتار تر است

۳۹۔ نظم 'پیام' پیامِ مشرق، ۲۵۵ کے دوسرے شعر کا پہلا مصرع:

برق را ایں بجگر می زند آں رام کند
عشق از عقلِ فسوں پیشہ جگر دار تر است

۴۰۔ اس شعر کا مصرع اول:

جلوۂ او بے کلیم و شعلۂ او بے خلیل عقلِ ناپروا متاعِ عشق را غارت گر است

(پیامِ مشرق، ص ۲۴۸)

۴۱۔ زبورِ عجم، ص ۶۴۔

۴۲۔ زبورِ عجم، ص ۸۳۔

۴۳۔ زبورِ عجم، ص ۱۳۵۔

۴۴۔ اسرار و رموز، ص ۱۰۸۔

۴۵۔ 'طلوعِ اسلام' بانگِ درا، ص ۳۰۵۔

۴۶۔ نظم "نوائے مزدور" پیام مشرق، ص ۲۵۷۔

۴۷۔ زبورِ عجم، ص ۱۰۔

۴۸۔ زبورِ عجم، ص ۱۴۔

۴۹۔ زبورِ عجم، ص ۹۰۔

۵۰۔ زبورِ عجم، ص ۱۱۴، ۱۱۵۔

۵۱۔ بانگِ درا، ص ۳۰۷۔

۵۲۔ بانگِ درا، ص ۳۱۱، ۳۱۲۔

۵۳۔ بانگِ درا، ص ۶۶۔

۵۴ بانگِ درا، ص ۱۱۹۔

۵۵ بانگِ درا، ص ۱۳۸۔

۵۶ بانگِ درا، ص ۱۴۰۔

۵۷ بانگِ درا، ص ۲۸۰، ۲۸۲

۵۸ بانگِ درا، ص ۳۲۰۔

۵۹ بانگِ درا، ص ۲۸۴۔

۶۰ بانگِ درا، ص ۲۹۴۔

۶۱ بانگِ درا، ص ۳۱۹۔

۶۲ اسرار و رموز، ص ۴۲۔ اصل میں اس جگہ تین شعر ہیں:

(۱) اے ہما ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

آشیانے ساز ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

(۲) آشیانے برق و تندر در برے

از کنام جرۂ بازاں بر ترے

(۳) تا شوی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

جسم و جانت ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

۶۳۔ "خاتمہ" زبورِ عجم، ص ۲۴۲۔ اقتباس کے پہلے دو شعر مسلسل ہیں، تیسرا شعر "خاتمہ" کا چھٹا اور آخری شعر ہے۔

اس شعر سے فوراً پہلے کا شعر یہ ہے:

شرارے جستہ گیر از درونم
کہ من مانندِ رومی گرم خونم

۶۴۔ "حیاتِ جاوید" پیامِ مشرق، ص ۱۰۸۔

۶۵۔ پیامِ مشرق، ص ۱۸۷۔

۶۶۔ ماخذ نہیں ملا۔

۶۷۔ پیامِ مشرق، ص ۱۸۹۔ ان دونوں شعروں کے بیچ میں ایک شعر اور ہے جو ان دو شعروں کے مقابلے میں زیادہ مشہور ہے:

مرید ہمت آں رہروم کہ پا نگذاشت
بہ جادہ کہ درو کوہ و دشت و دریا نیست

۶۸۔ پیامِ مشرق، ص ۲۶۸۔

۶۹۔ زبورِ عجم، ص ۶۹۔

۷۰۔ زبورِ عجم، ص ۹۱۔

۷۱۔ زبورِ عجم، ص ۹۸۔

۷۲۔ زبورِ عجم، ص ۱۳۸۔

۷۳۔ زبورِ عجم، ص ۱۴۰۔

۷۴۔ زبورِ عجم، ص ۱۴۲۔

۷۵۔ بانگِ درا، ص ۲۱۲۔

۷۶۔ بانگِ درا، ص ۲۱۳۔

۷۷۔ غزل زبورِ عجم، ص ۱۰۶۔

۷۸۔ غزل زبورِ عجم، ص ۱۵۱۔

۷۹۔ زبورِ عجم، ص ۱۵۵۔

۸۰۔ بانگِ درا، ص ۲۰۸۔

۸۱۔ بانگِ درا، ص ۲۱۴۔

۴۔ اقبال پر ایک محققانہ نظر

۱۔ بانگِ درا، ص ۱۳۰۔

۲۔ شعر۔۔۔ بے آب ہے۔

۳۔ "شرق و غرب" جاوید نامہ، ص ۱۷۔ غیر مسلسل اشعار۔

۴۔ (JUSTINIAN : ۴۸۳ء۔ ۵۶۵ء) بازنطینی شہنشاہ جس کے عہد میں مغربی سلطنت کا بہت سا حصہ دوبارہ فتح کیا گیا اور قوانین کو مرتب و منضبط کیا گیا اور اسے JUSTINIAN کا نام دیا گیا۔

۵۔ اقبال کی شاعری پر قیامِ یورپ کا اثر

۱۔ بانگِ درا، ص ۱۱۸۔

۲۔ نظم "انسان" بانگِ درا، ص ۱۲۴۔

۳۔ نظم "فراق" بانگِ درا، ص ۱۲۹۔ مضمون میں اشعار کی ترتیب اصل کے مطابق نہیں۔

۴۔ نظم "سلیمیٰ" بانگِ درا، ص ۱۲۷۔

۵۔ نظم "چاند اور تارے" بانگِ درا، ص ۱۲۴۔

۶۔ "جلوۂ حسن" بانگِ درا، ص ۱۲۵ کا پہلا اور آخری شعر۔

۷۔ نظم "عاشقِ ہرجائی" بانگِ درا، ص ۱۲۸۔

۸۔ ایضاً

۹۔ نظم "تنہائی" بانگِ درا، ص ۱۳۷۔

۱۰۔ "حسن و عشق" بانگِ درا، ص ۱۲۱۔

۱۱۔ نظم "محبت" بانگِ درا، ص ۱۱۵۔

۱۲ نظم "۔۔۔۔ کی گود میں بلی دیکھ کر" بانگِ درا، ص ۱۲۲۔

۱۳۔ "نوائے غم" بانگِ درا، ص ۱۳۲۔

۱۴۔ "فراق" بانگِ درا، ص ۱۲۹۔

۱۵۔ نظم "سلیمہ" بانگِ درا، ص ۱۴۱۔

۶۱۔ غزل بانگ درا، ص ۱۰۸۔

۱۷۔ نظم "پیام" بانگ درا، ص ۱۱۷۔

۱۸، ۱۹، ۲۰۔ غزل بانگ درا، ص ۱۴۹۔

۲۱۔ بانگ درا، ص ۱۴۴۔

۲۲۔ نظم "فراق" بانگ درا، ص ۱۲۹۔

۲۳۔ "کوششِ ناتمام" بانگِ درا، ۱۳۱۔

۲۴۔ نظم "ایک شام" بانگِ درا، ص ۱۳۶۔

۲۵۔ بانگِ درا، ص ۳۱۲۔

۶۔ اقبال اور سیاسیات

۱۔ فارسٹر کے اس مضمون کا ترجمہ جون ۱۹۲۱ء کے "معارف" اعظم گڑھ میں شایع ہو چکا ہے۔

۲۔ پیامِ مشرق، ص ۲۲۔

۳۔ (BLACK, WILLIAM : ۱۷۵۷ء-۱۸۲۷ء) مفکر، شاعر، سنگ تراش۔ ولیم بلیک مزاجاً انقلابی تھا۔ اس کی انقلاب پسندی کا ایک رخ یہ ہے کہ وہ مادی حقیقت، ابدی تعزیر اور اقتدار کا منکر ہے۔ اقتدار کے خلاف اس کی بغاوت اس کی تصانیف THE FRENCH REVOLUTION اور AMERICA کے علاوہ VISIONS OF THI DAUGHTERS OF ALBION میں بے حد نمایاں ہے۔ یہ تینوں کتابیں ۱۷۹۱ء اور ۱۷۹۳ء کے درمیان لکھی گئیں۔ اس کی تصانیف میں الوہی محبت، ہمدردی، ایثار، عفو و درگزر کی قدروں کو شاعرانہ اور علامتی انداز میں موضوع بنایا گیا ہے۔

۴۔ (DANTE ALIGHIERI : ۱۲۶۵ء-۱۳۲۱ء) عظیم اطالوی شاعر۔ اس کی مختلف عظیم شاعرانہ تخلیقات میں DIVINA COMMEDIA (انگریزی: ڈوائن کامیڈی، اردو: طربیۂ خداوندی) سب سے زیادہ معروف ہے، جو اس نے تقریباً ۱۳۰۰ء میں لکھنی شروع کی۔ اس کے تین حصے ہیں: جنت، دوزخ اور برزخ۔ اس عظیم شاہکار کی تخلیق کی تحریک درجل کی معروف رزمیہ سے ہوئی۔ اقبال نے اپنے ایک خط (بنام صوفی غلام محی الدین۔ اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۳۰۰) میں 'جاوید نامہ' کو ایک قسم کی "ڈوائن کامیڈی" کہا ہے۔ یہی بات خط نمبر ۱۰۸ اقبال نامہ، جلد اول میں کہی گئی ہے۔

طربیۂ خداوندی مستقبل کی زندگی کا ایک نقشہ ہونے کے علاوہ، ایسی تخلیق ہے جس کی اساس رفعتِ اخلاق پر ہے۔ فلسفے، ہیئت، تاریخ اور علومِ فطری پر دانتے کو جو قدرت ہے اس کا اظہار ان بے شمار علامتوں اور تلمیحوں کے

ذریعے ہوا ہے جو اس تخلیقی شاہکار میں استعمال ہوئی ہیں۔

۵۔ (PUBLIUS VIRGILIUS MARO : ۷۰ - ۱۹ ق م) رومن شاعر۔ عالمی ادب میں اپنی تصانیف اینیڈ (AENEID) اور جارجکس (GEORGICS) کی وجہ سے مشہور ہے۔ اول الذکر رومنوں کی زندگی کا معروف رزمیہ ہے جس میں اینیز (AENEAS) اور اس کے رفقا ٹروجنوں (TROJANS) کے کارنامے نظم کیے گئے ہیں۔ جارجکس، زمین کی کاشت اور مویشیوں کی پرورش کے موضوع پر ایک اصلاحی نظم ہے۔

۶۔ پیام مشرق، ص ۱۹۷۔

۸،۷۔ ان دونوں اقتباسات میں جو خیالات ظاہر کیے گئے ہیں وہ اقبال کے اس مکتوب کے آخری حصے سے ماخوذ ہیں جو انھوں نے ڈاکٹر نکلسن کو لکھا تھا اور جس کا ترجمہ "فلسفۂ سخت کوشی" کے عنوان سے "مضامین اقبال" (مرتبہ تصدق حسین تاج) میں شامل ہے۔

۹۔ اشارہ ہے ڈاکٹر ڈکنسن کے تبصرۂ 'اسرارِ خودی' کی طرف جو ہفتہ وار "نیشن" میں شائع ہوا تھا۔ اس مضمون کا ترجمہ ستمبر ۱۹۲۱ء کے "معارف" میں چھپ چکا ہے۔

۱۰۔ سید جمال الدین افغانی پیدائش: بیت شرف (کابل) ۱۸۳۹ء وفات: استنبول ۱۸۹۷ء افغانستان، ایران، مصر اور ترکی میں دستوری حکومت کے قیام کے پرزور حامی۔ مسلمانوں کے عام سیاسی اور اخلاقی انحطاط سے متاثر ہو کر ساری عمر ان کے جمود اور تعطل کو دور کرنے میں صرف کی اور اسلامی اتحاد کی تحریک کے داعی اور مبلغ بنے۔ مختلف اسلامی ملکوں میں گئے۔ ہر جگہ عزت ملی، لیکن ہر جگہ حکمران طبقہ ان کا مخالف بنا۔ علما بھی عموماً ان کے اجتہادی رجحانات سے خائف رہے۔ انگلستان، فرانس، روس اور امریکہ وغیرہ کے بھی دورے کیے۔ پیرس سے رسالہ "عروۃ الوثقیٰ" نکالا۔ اقبال کے کلام میں جمال الدین افغانی کی شخصیت اور افکار کی عظمت کا اعتراف اور اظہار اس صورت میں ملتا ہے کہ "جاوید نامہ" کے حصہ "فلکِ عطارد" میں انھوں نے "دین و وطن" "اشتراکیت و ملوکیت" اور "پیغام افغانی با ملتِ روسیہ" کے عنوانات کے تحت افغانی کے تصورات کی وضاحت کی ہے۔ اس طرح اقبال اور افغانی کے افکار کے اشتراک کے بعض پہلو بھی سامنے آتے ہیں۔

"فلک عطارد" کے تمہیدی حصے میں جمال الدین افغانی اور سید حلیم پاشا کو متعارف کرایا گیا ہے۔ اس تعارف کا ایک شعر یہ ہے:

سید السادات مولانا جمال
زندہ از گفتار او سنگ و سفال

۱۱۔ ملاحظہ ہو اقبال کا خط بنام ڈاکٹر نکلسن، مترجمہ چراغ حسن حسرت، مشمولہ مضامین اقبال، مرتبہ تصدق حسین

تاج۔ نیز اقبال نامہ جلد اول۔

۱۲۔ مقدمہ "پیامِ مشرق"، ص م۔

۱۳۔ 'عقلیت' (RATIONALISM) : ایک طریقہ یا فلسفے کا ایک نظریہ جس میں سچائی کا معیار حسی ہونے کے بجائے عقلی اور منطقی ہوتا ہے۔ اس طریقے کے ذریعے فلسفیوں نے ریاضیاتی طریق کو فلسفے میں داخل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کوشش کے سلسلے میں جن فلسفیوں کے نام لیے جاتے ہیں ان میں ڈیکارٹیز، لائبنیز اور اسپینوزا کے نام اہم ہیں۔

۱۴۔ پیامِ مشرق، ص ۲۲۵۔

۱۵۔ زبورِ عجم، ص ۳۲۔

۱۶۔ (WELLS, HERBERT GEORGE : ۱۸۶۶ء۔ ۱۹۴۶ء) ویلز کی شہرت اس کی سائنسی، سیاسی اور تاریخی تصانیف کے علاوہ ان ناولوں کی وجہ سے بھی ہے جنھیں تین شقوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے : (۱) تخیلی اور تصوراتی رومان، جن میں ناولوں کا خالق چاند، خلا اور مستقبل کی تصوراتی دنیا سے، فرشتوں کی طرح اپنی دنیا کا مشاہدہ کرتا ہے۔ مثلاً "دی ونڈر فل وزِٹ"۔ (۲) کرداری ناول اور (۳) موضوعاتی ناول، جن میں انسان کی ترقی اور اس کے انسانی نصب العین کو موضوعِ بحث بنایا گیا ہے۔

۱۷۔ (SHAW, GEORGE BERNARD : ۱۸۵۶ء۔ ۱۹۵۰ء) ڈبلن میں پیدا ہوا۔ ۱۸۷۶ء میں لندن آیا اور FABIAN SOCIETY کا رکن ہو گیا۔ اس سوسائٹی کے لیے اس نے معاشیات اور سیاسیات کے موضوع پر رسالے لکھے۔ ۱۸۸۵ء میں صحافت کا پیشہ اختیار کیا۔ اسی دوران میں اسٹیج کے لیے ڈرامے لکھنے شروع کیے اور مروجہ رسوم اور اداروں کو طعن و طنز کا نشانہ بنایا۔ ان ڈراموں میں سے بعض کا موضوع وہ "قوتِ حیات" ہے جو انسان کی ترفیع کا سبب بنتی ہے۔ بعض ڈراموں میں تہذیبِ جدید کی ناکامی کو موضوعِ بحث بنایا گیا ہے۔

۱۸۔ نظم "پیغامِ برگساں" پیامِ مشرق، ص ۲۴۷۔

۱۹۔ "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" مشمولہ مضامینِ اقبال، مرتبہ تصدق حسین تاج، طبع حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ھ۔ ص ۸۴۔

۲۰۔ مضمون محولہ بالا، ص ۸۴۔

۲۱۔ اسرار و رموز، ص ۱۲۶ تا ۱۳۲۔ غیر مسلسل اشعار۔

۲۲۔ (HERGRONJE, CHRISTIAN SNOUCK : ۱۸۵۵ء۔ ۱۹۳۶ء) ہالینڈ کا مشہور مستشرق۔ میونسپل اسکول آف لائڈن میں عربی اور اسلامیات کا استاد رہا۔ اسلامی معاشرت کے مطالعے کے لیے

عبد الغفار کے نام سے کے میں رہا۔ لیکن کسی غلط فہمی کی بنا پر شہر بدر کیا گیا۔ اس کی مشہور کتاب MEKKA لائڈن سے شایع ہوئی۔

۲۳۔ اسرار و رموز، ص ۱۲۷ تا ۱۲۹۔ غیر مسلسل اشعار۔

۲۴۔ اقبال کی معروف کتاب THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM 1930 تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (مترجمہ: سید نذیر نیازی، ۱۹۵۸ء) کے دوسرے اور تیسرے باب میں اس موضوع پر تفصیلی بحث ملتی ہے۔

۲۵۔ اشارہ ہے اس شعر کی طرف:

ز اجتہادِ عالمانِ کم نظر　　　اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

(دیکھیے اسرار و رموز صفحہ ۱۴۳ کا وہ باب جس کا عنوان ہے: "در معنی کہ در زمانۂ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تر است")

۲۶۔ زبورِ عجم، ص ۱۵۹۔ اس شعر کا مصرع ثانی:

یکے در معنی آدم نگر از من چہ می پرسی　　　ہنوز اندر طبیعت می خلد، موزوں شود روزے

۲۷۔ اقبال کا خط بنام ڈاکٹر نکلسن، خط کے پارہ نمبر ۳ کا آخری حصہ۔

۲۸۔ اسرار خودی، ص ۱۳، ۱۴۔ غیر مسلسل اشعار۔

۲۹۔ اسرار خودی، ص ۱۶۔

۳۰۔ اسرار خودی، ص ۳۳۔

۳۱۔ اسرار خودی، ص ۴۲۔

۳۲۔ اقبال کا خط بنام نکلسن، اقتباس بہ تغیر۔

۳۳۔ اسرار خودی، ص ۴۶۔

۳۴۔ اسرار خودی، ص ۴۹ تا ۵۱۔ غیر مسلسل اشعار۔

۳۵۔ اسرار خودی، ص ۵۱، ۵۲۔ غیر مسلسل اشعار۔

۳۶۔ (CARLYLE, THOMAS: ۱۷۹۵ء-۱۸۸۱ء) مورخ، مفکر اور ادیب۔ عملی زندگی مدرس کی حیثیت سے شروع کی، لیکن جلد ہی تصنیف و تالیف کو اپنا مستقل شغل بنا لیا۔ اس کی کئی کتابیں عالمی ادب میں مستقل حیثیت رکھتی ہیں۔ سب سے مشہور کتاب انقلاب فرانس (FRENCH REVOLUTION) ہے، جس کی پہلی جلد کا مسودہ جان اسٹوارٹ مل کے پاس سے گم ہو گیا، لیکن کارلائل نے اسے دوبارہ لکھا اور یہ کتاب ۱۸۳۷ء

میں شایع ہوئی۔ اس کی دوسری مشہور تصنیف آن ہیروز ہیرو ورشپ اور ہیروئک ان ہسٹری، ۱۸۴۱ء میں شایع ہوئی۔ کارلائل کا ایک اور شاہکار اس کی کتاب "آلیور کرامولز لیٹرز اینڈ اسپیچز" ہے، جو ۱۸۴۵ء میں شایع ہوئی PAST AND PRESENT (۱۸۴۳ء) میں اس نے اپنے عہد کے مسائل اور سرمایہ و محنت کے باہمی رشتے کو موضوعِ بحث بنایا ہے اور سیاسی معیشت اور جمہوری نعرہ بازی کے خلاف اپنی نفرت کا اظہار کیا ہے۔ کارلائل کے نزدیک انسان کی نجات اس میں ہے کہ دنیا میں ایک بار پھر قرونِ وسطیٰ کے حالات پیدا ہو جائیں اور حاکمیت کسی مضبوط لیکن عادل شخص کے ہاتھ میں ہو، اور یہ صورت جمہوری انتخاب کے ذریعے ممکن نہیں۔

۳۷۔ مضمون میں بظاہر اقبال کے ایک جملے کی طرف اشارہ ہے جو انھوں نے اپنے تیسرے خطبے میں (انگریزی خطبات، شایع کردہ شیخ محمد اشرف، صفحہ ۸۲) ایک بحث کے دوران میں استعمال کیا ہے۔ اس جملے میں GOETHE'S GENIUS کی ترکیب استعمال ہوئی ہے۔

۳۸۔ ALEXANDER SAMUE (۱۸۵۹ء - ۱۹۳۸ء) انگریز مفکر اور فلسفی جس نے ایک غیر نفسی نو حقیقی مابعد الطبیعیاتی فلسفہ پیش کیا۔ اس نے اپنے تجربی طرزِ استدلال سے حقیقت کو ایک مصنوعی یا کاذب مادیت کی صورت میں پیش کیا ہے اور اسے عینیت مطلق اور مادیتِ محض کا بدل قرار دیا ہے۔ اس کے فکری نظام میں زمان و مکان دو الگ حقیقتوں کے بجائے ایک غیر منقسم زمان و مکان کی صورت میں جلوہ گر نظر آتے ہیں (دیکھیے الگزنڈر کی کتاب SPACE, TIME AND DIETY ۱۹۲۰ء)۔ اقبال نے ڈاکٹر ڈکنسن کے اعتراضات کی تردید میں ڈاکٹر نکلسن کو جو خط لکھا ہے اس میں انگریزوں کو یہ مشورہ دیا گیا ہے کہ اس فلسفی کے افکار کو اپنا رہنما بنائیں (اقبال نامہ صفحہ ۴۵۸)۔ اقبال نے انسانِ کامل کے تصور کے سلسلے میں اس بات سے انکار کرتے ہوئے کہ وہ نٹشے سے متاثر ہیں، اس چیز پر زور دیا ہے کہ ان کے اور الیگزنڈر کے تصورات میں نسبتاً قریبی مماثلت ہے۔ گو بقول اقبال "الگزنڈر کے خیالات میرے عقائد کی نسبت زیادہ جسارت آمیز ہیں" (تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے اقبال کا خط بنام ڈاکٹر نکلسن مشمولہ اقبال نامہ، حصہ اول، صفحہ ۴۵۷۔)

۳۹۔ اقبال کا خط بنام ڈاکٹر نکلسن سے اقتباس، بہ تغیر۔

۴۰۔ نام محمد، لقب محی الدین، کنیت ابو بکر، والد کا نام علی بن محمد عربی۔ پیدائش اندلس ۱۱۶۴ء۔ وفات دمشق ۱۲۴۰ء: دمشق کے مشہور امام۔ چار سو کے قریب کتابوں کے مصنف۔ تصانیف میں فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ زیادہ مشہور ہیں۔

۴۱۔ عبدالکریم بن ابراہیم بن عبدالکریم الجیلی القادری (۱۳۶۵ء - ۱۴۲۸ء) اس کی تصانیف میں انسان الکامل فی معرفۃ الاواخر والاوائل سب سے زیادہ مشہور ہے۔

۴۲۔ اقبال کے انگریزی مقالے کا اردو ترجمہ "فلسفۂ عجم" حیدرآباد دکن ۱۹۳۶ء۔

۴۳۔ غزل زبور عجم، ص ۱۵۹۔

۴۴۔ طلوعِ اسلام، بانگ درا، ص ۳۰۹۔

۴۵۔ پیام مشرق، ص ۷، ۸۔ غیر مسلسل اشعار۔

۴۶۔ "حکومتِ الٰہی" جاوید نامہ، ص ۷۸، ۷۹۔ غیر مسلسل اشعار۔

۴۷۔ مارٹن لوتھر (۱۴۸۳ء۔ ۱۵۴۶ء) ایک غریب خاندان میں پیدا ہوا اور زندگی پادری کی حیثیت سے شروع کی۔ اسی حیثیت سے روم کا سفر کیا اور مذہبی اداروں میں بد اخلاقی کی عام روش سے متاثر ہو کر اسقفوں کے اقتدار کے خلاف مہم شروع کی۔ پہلے خود اس نظام سے علیحدگی اختیار کی اور LEAGUE OF PROTESTANTISM کی تشکیل کی طرف متوجہ ہوا اور بالآخر جرمنی کی تحریک اصلاح کا رہنما بنا۔ مناظراتی تصانیف سے قطع نظر اس کا سب سے بڑا علمی کارنامہ جرمن زبان میں قدیم اور جدید انجیلوں کا وہ ترجمہ ہے جو لوتھری انجیل (LUTHERAN BIBLE) کے نام سے مشہور ہے۔

۴۸۔ (SIMON PETER) حضرت عیسیٰ کے مشہور ترین حواریین میں سے ایک۔ حضرت عیسیٰ کو اس پر بڑا اعتماد تھا۔ پطرس کا ذکر لوقا کی انجیل میں ملتا ہے۔ دو خطوط اس سے منسوب ہیں۔ ان میں سے ایک خط کو معتبر سمجھا جاتا ہے، دوسرے کو نہیں۔

۴۹۔ زبور عجم، ص ۲۱۷۔ غیر مسلسل اشعار۔

۵۰۔ اسرار و رموز، ص ۱۳۳۔

۵۱۔ "فلکِ عطارد" پر سعید حلیم پاشا کی زبانی، جاوید نامہ، ص ۷۲۔

۵۲۔ "جمہوریت" پیام مشرق، ص ۱۵۸۔

۵۳۔ زبور عجم، ص ۲۳۲، ۲۳۴۔ غیر مسلسل اشعار۔

۵۴۔ پیام مشرق، ص ۲۵۰۔

۵۵۔ (MUIR, RAMSAY: ۱۸۷۲ء۔ ۱۹۴۱ء) سیاسیات پر بہت سی کتابوں کا مصنف۔ چند مشہور کتابیں یہ ہیں:

1. NATIONALISM AND INTERNATIONALISM (1916)
2. POLITICAL CONSEQUENCES OF THE GREAT WAR (1931)
3. CIVILISATION AND LIBERTY (1940)

۵۶۔ یہ نظریہ کہ ہر فرد کو سب افراد کی بہبود کو اپنا نصب العین بنانا چاہیے، اس کی بنیاد اس تصور پر ہے کہ مختلف افراد کو مسرت کی جو کم و بیش مقدار میسر ہے اس سے مسرت کی بنیادی قدر میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا۔ اس عالمگیر تصور کا منظم آغاز ایک تحریک کی حیثیت سے اس وقت ہوا جب جان مرے ۱۷۷۰ء میں وحدانیت کا تصور لے کر امریکہ آیا۔ اس سیاسی تصور کے عام ہونے سے بہت پہلے اسلام اس کی تبلیغ کر چکا تھا۔

۵۷ (RENAN, URNEST : ۱۸۲۳ء۔۱۸۹۲ء) : فرانسیسی ماہر لسانیات اور مورخ، جس نے عیسائیت کا بطور خاص مطالعہ کیا اور بائبل کے واقعات پر مورخ کی حیثیت سے بحث کی۔ اقبال نے اپنی تحریروں میں کئی جگہ رینان کے تصورات کے حوالے سے بات کی ہے۔ ایک جگہ اقبال نے اس کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ "سائنس اسلام کا سب سے بڑا دشمن ہے" (اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۴۶۸)۔ ایک اور جگہ (خطبۂ صدارت ۱۹۳۰ء، مشمولہ مضامین اقبال مرتبہ تصدق حسین تاج، ص ۱۱۴) رینان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "انسان نہ نسل کی قید گوارا کر سکتا ہے نہ مذہب کی۔" ان کے خطبات میں ایک جگہ (خطبۂ چہارم) نفس اور روح کی بحث میں بھی اس کا حوالہ دیا گیا ہے۔

۵۸۔ اقبال کا خط بنام ڈاکٹر نکلسن۔ خط کے پارہ نمبر ۳ کا آخری حصہ۔

۵۹۔ نظم "وطنیت" بانگ درا، ص ۱۷۴۔

۶۰۔ نظم "اشتراکیت و ملوکیت" جاوید نامہ، ص ۶۹۔

۶۱۔ ملاحظہ ہو حوالہ نمبر ۱، مضمون "اقبال اور سیاستِ عالیہ"۔

۶۲۔ پیام مشرق، ص ۲۳۲۔

۶۳۔ پیام مشرق، ص ۲۳۲۔

۷۔ پیامِ اقبال

۱۔ اسرار و رموز، ص ۱۴، ۱۵۔ غیر مسلسل اشعار۔

۲۔ عنوان، اسرار و رموز، ص ۱۶۔

۳۔ اسرار و رموز، ص ۱۶، ۱۷۔ متفرق اشعار۔

۴۔ اسرار و رموز، ص ۲۰ تا ۲۳۔ متفرق اشعار۔ اصل متن میں تیسرا شعر پہلے آیا ہے اور دوسرا بعد میں۔

۵۔ اسرار و رموز، ص ۲۴، ۲۵۔ مضمون میں اشعار کی ترتیب اصل کے مقابلے میں آگے پیچھے ہے۔

۶۔ اسرار و رموز، ص ۲۸۔

۷۔ اسرار و رموز، ص ۲۱، ۲۲۔ متفرق اشعار

۸۔ اسرار و رموز، ص ۲۲۔

۹۔ اسرار و رموز، ص ۴۴ تا ۴۶۔ اصل میں "سرخوش" کی جگہ "سرخود" چھپا ہے۔

۱۰۔ اسرار خودی کے علم نسخوں میں شعر کا دوسرا مصرع یوں چھپا ہے، ع: حب خویش و اقربا و حب زن۔

۱۱۔ اسرار و رموز، ص ۴۷۔

۱۲۔ آیۂ کریمہ: لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ ۚ وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ شَيْءٍ فَاِنَّ اللّٰهَ بِهٖ عَلِيْمٌ (سورۂ آل عمران آیۂ ۹۲)۔

۱۳۔ اسرار و رموز، ص ۴۷، ۴۸۔

۱۴۔ آیۂ کریمہ: اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِيْفَةً (البقرہ، آیت ۳۰)۔

۱۵۔ آیۂ کریمہ: وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا (البقرہ، آیت ۳۱)

۱۶۔ آیۂ کریمہ: سبحان الذی اسریٰ بعبدہٖ لیلاً مِّنَ المسجد الحرام۔ الی مسجد الاقصی الذی (بنی اسرائیل آیت ۱)

۱۷۔ اسرار و رموز، ص ۴۹، ۵۰۔ متفرق اشعار۔

۱۸۔ اسرار و رموز، ص ۵۱۔

۱۹۔ [کمال اتاترک) پیدائش سالونیکا ۱۸۸۱ء، وفات استنبول ۱۹۳۸ء]: ۱۸۹۸ء میں مدرسہ عربیہ اور ۱۹۰۱ء میں فوج میں داخل ہوئے۔ دمشق میں نمایاں فوجی خدمات انجام دیں۔ وہاں سے مقدونیہ بھیج دیے گئے۔ ۱۹۱۱ء میں طرابلس پہنچ کر عربوں کی ایک باقاعدہ فوج تیار کی۔ ترکیہ میں ہونے والے پے بہ پے انقلابات کے بعد اتاترک نے ۱۹۲۰ء میں انگورا کو اپنا دارالسلطنت بنایا۔ کئی لڑائیوں میں سپہ سالار اعظم کی حیثیت سے حصہ لیا اور نمایاں کامیابیاں حاصل کیں۔ ان کے فوجی کارناموں میں قسطنطنیہ کو اتحادیوں سے آزاد کرانا اور فتح سمرنا خاص کر قابلِ ذکر ہیں۔ ۱۹۲۴ء میں خلافت ختم کر کے سلطان عبدالحمید کو جلاوطن کیا اور سلطان کی جلاوطنی کے بعد جمہوریۂ ترکی کے پہلے صدر ہوئے۔

مصطفیٰ کمال کے متعلق اقبال کے خیالات میں جو تغیر ہوا اس کا اظہار ان کے کلام سے ہوتا ہے۔ ۱۹۲۲ء میں انھوں نے ایک نظم لکھی جس کا عنوان ہے "خطاب بہ مصطفیٰ کمال پاشا ایداللہ" (پیام مشرق، ص ۱۶۱)۔ آگے چل کر ضرب کلیم کے ایک شعر میں نظم "مشرق" ضرب کلیم مصطفیٰ کمال کا نام یوں آیا ہے:

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی　　　کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

جاوید نامہ (فلک عطارد) میں سعید حلیم پاشا کی زبان سے "شرق غرب" کا جو فرق اقبال نے بیان کر دیا ہے اس میں مصطفیٰ کمال کی تجدد پسندی پر بڑی واضح نکتہ چینی ہے:

تو نگردد کعبہ را رخت حیات
گر ز افرنگ آیدش لات و منات

۲۰۔ ملاحظہ ہو حوالہ نمبر ۳ "مضمون اقبال اور سیاستِ عالیہ (از محمد زبیر)۔

۲۱۔ (موہن داس کرم چند گاندھی: ۱۸۶۹ء - ۱۹۴۸ء): ہندوستان کی تحریک آزادی ہند کے رہنما۔ عدم تعاون کی تحریک اور انڈین نیشنل کانگریس کی سیاست کے روحِ رواں۔ عملی زندگی بیرسٹری سے شروع کی۔ ایک مقدمے کی پیروی کے لیے ۱۸۹۳ء میں جنوبی افریقہ گئے اور وہاں کے ہندوستانی باشندوں کی حالت دیکھ کر ان کے حقوق کے تحفظ کا بیڑا اٹھایا۔ یوں ان کی سیاسی زندگی کا آغاز ہوا۔ افریقہ سے واپسی پر اپنی زندگی سیاست کے لیے وقف کر دی۔ متعدد بار گرفتار ہوئے اور کئی برس جیل میں رہے۔ گاندھی جی نے ہندوؤں کی معاشرتی زندگی میں اصلاح کے لیے جو مختلف تحریکیں چلائیں ان میں سب سے اہم وہ تحریک تھی جو انھوں نے ذات پات کی تفریق مٹانے کے لئے شروع کی۔ اس سلسلے میں انھوں نے برت بھی رکھا۔ گاندھی جی کی کوشش کے باوجود یہ تفریق باقی رہی۔ اقبال نے ایک شعر میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے:

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

(بالِ جبریل، ص ۱۰۲)

۲۲۔ (EINSTEIN, ALBERT: ۱۸۷۹ء - ۱۹۵۵ء) مشہور جرمن سائنس داں، میونخ اور زیورخ میں تعلیم پائی۔ بعض اہم سائنسی نظریات کا بانی، جن میں سب سے زیادہ مشہور اس کا نظریۂ اضافیت ہے (جو پہلے SPECIAL THEORY OF RELATIVITY تھا اور بالآخر ۱۹۱۵ء اور ۱۹۱۷ء کے درمیان GENERAL THEORY OF RELATIVITY کی صورت اختیار کی) یہ انقلابی نظریہ زمان و مکان کے تصورات سے بحث کرتا ہے۔ اس نظریے نے کائنات کے اس تصور کو قطعاً رد کر دیا جو نیوٹن نے پیش کیا تھا۔ آئن شٹائن کے نزدیک قوت اور مادہ اور زمان و مکان ایک واحد حقیقت کے اجزا ہیں۔

اقبال نے آئن سٹائن کا ذکر 'پیام مشرق' کے دیباچے میں ان الفاظ میں کیا ہے: "تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے، جس کا دھندلا سا خاکہ ہمیں حکیم آئن سٹائن اور برگساں کی تصانیف میں ملتا ہے۔" اور اپنی نظم "حکیم آئن سٹائن" (پیام مشرق،

نقشِ فرنگ) میں آئن سٹائن کے فکر کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے نظم اس شعر پر ختم کی ہے :

من چہ گویم از مقام آں حکیم نکتہ سنج
کردہ زردشتے ز نسلِ موسیٰ و ہاروں ظہور

۲۳۔ اقبال کے خطوں کے جتنے مجموعے اب تک میری نظر سے گزرے ان میں سے کسی میں اس مضمون کا کوئی خط نہیں ملا۔ انوارِ اقبال، شایع کردہ اقبال اکادمی، کراچی میں رشید احمد صدیقی کے نام ایک خط ہے لیکن اس کا موضوع کچھ اور ہے۔

۲۴۔ (وفات ۶۵۷ء) یمن کے باشندے اور قبیلۂ قرن کے صاحبِ معرفت بزرگ اور رسول اللہ ؐ کے نادیدہ عاشق روایت ہے کہ رسول اللہ ؐ نے ان کو خیر التابعین کا لقب عطا فرمایا تھا۔ حضرت اویس، عاشقِ رسول ؐ ہونے کے باوجود آنحضرت ؐ کی خدمت میں حاضر نہ ہو سکے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ان کی والدہ ضعیف تھیں اور وہ شتربانی کر کے ان کی خدمت بجا لاتے تھے۔ رسول اللہ کی وفات کے بعد حضرت عمر رضؓ اور حضرت علی رضؓ، جناب اویس رضؓ کی خدمت میں گئے اور رسول اللہ صلعم کے ارشاد کے مطابق آپ کا خرقہ انھیں دیا۔

اقبال نے اپنے خط (بنام سید سلیمان ندوی، اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۱۲۴) میں جادا کے رسالے "ذخیرۃ المدینہ" کے ایک مضمون نگار کے حوالے سے مولانا ندوی سے یہ بات دریافت کی ہے کہ امام مالک کے اس ارشاد کے متعلق کہ حضرت اویس کا کوئی وجود نہیں، ان کی کیا تحقیق ہے ؟

۲۵۔ منجملہ اور اعتراضات کے یہ اعتراض بھی ڈاکٹر ڈکنسن نے کیا تھا۔

۲۶۔ اسرار و رموز، ص ۵۴، ۵۵۔ غیر مسلسل اشعار۔

۲۷۔ اسرار و رموز، ص ۶۶۔

۲۸۔ اسرار و رموز، ص ۶۷۔

۲۹۔ اسرار و رموز، ص ۶۷، ۶۸۔

۳۰۔ اسرار و رموز، ص ۷۰ تا ۷۲۔ متفرق اشعار۔

۳۱۔ اسرار و رموز، ص ۸۹، ۹۰۔

۳۲۔ اسرار و رموز، ص ۹۸، ۹۹۔

۳۳۔ اسرار و رموز، ص ۱۰۲ تا ۱۰۴۔

۳۴۔ آیۂ کریمہ: انْ كُلُّ مَن فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اِلَّا اٰتِی الرَّحْمٰنِ عَبْدًا (سورۂ مریم آیت ۹۳)

۳۵۔ عمر فاروق رضؓ: عمر نام، ابو حفص کنیت، فاروق لقب، والد کا نام خطاب۔ ہجرتِ نبوی ؐ سے چالیس سال پہلے

جاوید نامہ (فلکِ عطارد) میں سعید حلیم پاشا کی زبان سے "شرق غرب" کا جو فرق اقبال نے بیان کروایا ہے اس میں مصطفیٰ کمال کی تجدد پسندی پر بڑی واضح نکتہ چینی ہے:

نو نگردد کعبہ را رخت حیات
گر ز افرنگ آیدش لات و منات

۲۰۔ ملاحظہ ہو حوالہ نمبر ۳، مضمون اقبال اور سیاستِ عالیہ (از محمد زبیر)۔

۲۱۔ (موہن داس کرم چند گاندھی: ۱۸۶۹ء۔ ۱۹۴۸ء): ہندوستان کی تحریکِ آزادیٔ ہند کے رہنما۔ عدم تعاون کی تحریک اور انڈین نیشنل کانگریس کی سیاست کے روحِ رواں۔ عملی زندگی بیرسٹری سے شروع کی۔ ایک مقدمے کی پیروی کے لیے ۱۸۹۳ء میں جنوبی افریقہ گئے اور وہاں کے ہندوستانی باشندوں کی حالت دیکھ کر ان کے حقوق کے تحفظ کا بیڑا اٹھایا۔ یوں ان کی سیاسی زندگی کا آغاز ہوا۔ افریقہ سے واپسی پر اپنی زندگی سیاست کے لیے وقف کر دی۔ متعدد بار گرفتار ہوئے اور کئی برس جیل میں رہے۔ گاندھی جی نے ہندوؤں کی معاشرتی زندگی میں اصلاح کے لیے جو مختلف تحریکیں چلائیں ان میں سب سے اہم وہ تحریک تھی جو انھوں نے ذات پات کی تفریق مٹانے کے لیے شروع کی۔ اس سلسلے میں انھوں نے برت بھی رکھا۔ گاندھی جی کی کوشش کے باوجود یہ تفریق باقی رہی۔ اقبال نے ایک شعر میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے:

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

(بالِ جبریل، ص ۱۰۲)

۲۲۔ (EINSTEIN, ALBERT: ۱۸۷۹ء۔ ۱۹۵۵ء) مشہور جرمن سائنس داں، میونخ اور زیورخ میں تعلیم پائی۔ بعض اہم سائنسی نظریات کا بانی، جن میں سب سے زیادہ مشہور اس کا نظریۂ اضافیت ہے (جو پہلے SPECIAL THEORY OF RELATIVITY تھا اور بالآخر ۱۹۱۵ء اور ۱۹۱۷ء کے درمیان GENERAL THEORY OF RELATIVITY کی صورت اختیار کی) یہ انقلابی نظریہ زمان و مکان کے تصورات سے بحث کرتا ہے۔ اس نظریے نے کائنات کے اس تصور کو قطعاً رد کر دیا جو نیوٹن نے پیش کیا تھا۔ آئن شٹائن کے نزدیک قوت اور مادہ اور زمان و مکان ایک واحد حقیقت کے اجزا ہیں۔

اقبال نے آئن سٹائن کا ذکر 'پیامِ مشرق' کے دیباچے میں ان الفاظ میں کیا ہے: "تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے، جس کا دھندلا سا خاکہ ہمیں حکیم آئن سٹائن اور برگساں کی تصانیف میں ملتا ہے۔" اور اپنی نظم "حکیم آئن شٹائن" (پیامِ مشرق،

نقشِ فرنگ) میں آئن سٹائن کے فکر کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے نظم اس شعر پر ختم کی ہے :

من چہ گویم از مقام آں حکیم نکتہ سنج
کردہ زرد شتے ز نسل موسٰی و ہاروں ظہور

۲۳۔ اقبال کے خطوں کے جتنے مجموعے اب تک میری نظر سے گزرے ان میں سے کسی میں اس مضمون کا کوئی خط نہیں ملا۔ انوارِ اقبال، شایع کردہ اقبال اکادمی، کراچی میں رشید احمد صدیقی کے نام ایک خط ہے لیکن اس کا موضوع کچھ اور ہے۔

۲۴۔ (وفات ۶۵۷ء) یمن کے باشندے اور قبیلۂ قرن کے صاحب معرفت بزرگ اور رسول اللہؐ کے نادیدہ عاشق روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے ان کو خیر التابعین کا لقب عطا فرمایا تھا۔ حضرت اویس، عاشقِ رسولؐ ہونے کے باوجود آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر نہ ہو سکے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ان کی والدہ ضعیف تھیں اور وہ شتربانی کر کے ان کی خدمت بجالاتے تھے۔ رسول اللہ کی وفات کے بعد حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ، جناب اویسؓ کی خدمت میں گئے اور رسول اللہؐ کے ارشاد کے مطابق آپ کا خرقہ انھیں دیا۔

اقبال نے اپنے خط (بنام سید سلیمان ندوی، اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۱۲۴) میں جادا کے رسالے "ذخیرۃ المدینہ" کے ایک مضمون نگار کے حوالے سے مولانا ندوی سے یہ بات دریافت کی ہے کہ امام مالک کے اس ارشاد کے متعلق کہ حضرت اویس کا کوئی وجود نہیں، ان کی کیا تحقیق ہے ؟

۲۵۔ منجملہ اور اعتراضات کے یہ اعتراض بھی ڈاکٹر ڈکنسن نے کیا تھا۔

۲۶۔ اسرار و رموز، ص ۵۴، ۵۵۔ غیر مسلسل اشعار۔

۲۷۔ اسرار و رموز، ص ۶۶۔

۲۸۔ اسرار و رموز، ص ۶۷۔

۲۹۔ اسرار و رموز، ص ۶۷، ۶۸۔

۳۰۔ اسرار و رموز، ص ۷۰ تا ۷۲۔ متفرق اشعار۔

۳۱۔ اسرار و رموز، ص ۸۹، ۹۰۔

۳۲۔ اسرار و رموز، ص ۹۸، ۹۹۔

۳۳۔ اسرار و رموز، ص ۱۰۲ تا ۱۰۴۔

۳۴۔ آیۂ کریمہ: ان کل من فی السمٰوٰت والارض الا اتی الرحمٰن عبدا (سورۂ مریم آیت ۹۳)

۳۵۔ عمر فاروقؓ: عمر نام، ابو حفص کنیت، فاروق لقب، والد کا نام خطاب۔ ہجرتِ نبویؐ سے چالیس سال پہلے

پیدا ہوئے اور بعثتِ نبویؐ کے چھٹے سال اسلام قبول کیا۔ تاریخ کی کتابوں میں آپ کو چالیسواں مسلمان کہا گیا ہے۔ ان کے اسلام لانے سے پہلے مسلمان ان کی مخالفت کی وجہ سے عبادتِ الٰہی چھپ کر کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ کے مسلمان ہونے کے بعد مسلمانوں نے کعبے میں جا کر علانیہ نماز پڑھنی شروع کر دی۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے انتقال کے بعد ۶۳۴ء میں خلیفہ دوم منتخب ہوئے اور دس سال چھ مہینے خلافت کی۔ اس عہد میں اسلامی سلطنت نے بڑی وسعت حاصل کی۔ علوم و فنون اور زراعت و صنعت میں بھی ترقی ہوئی۔ مالیات اور عدالت کے شعبوں کی ترتیب و تنظیم عمل میں آئی۔ شجاعت، سیاست و تدبر میں تاریخ کی عظیم ہستیوں میں شمار ہوئے۔ ۶۴۴ء میں ۶۲ سال کی عمر میں وفات پائی۔ اقبال نے جناب فاروقؓ کا ذکر اپنے کلام میں متعدد مقامات پر کیا اور نگاہِ فاروقی اور عدلِ فاروقی کا ذکر کرنے کے علاوہ حضرت عمرؓ کی ذات کو فقر و سلطانی کے اوصاف کا مرکز اور ان کے عہد کو جلال کا مظہر کہا ہے۔

۳۶۔ جندب نام، ابوذر کنیت۔ ان کے والد اور والدہ دونوں قبیلۂ غفار سے تھے۔ اس نسبت سے یہ ابوذر غفاریؓ کہلائے۔ قبیلہ غفار کا پیشہ غارت گری تھا۔ ابوذر جوان ہوئے تو یہی پیشہ اختیار کیا مگر ضمیر نے ملامت کی تو یہ پیشہ ترک کر دیا اور اہلِ قبیلہ کو نیکی کی راہ دکھانی چاہی۔ قبیلے والے ان کے مخالف ہو گئے اور انھوں نے ان کا ساتھ چھوڑ کر مکے کے قریب ایک بستی میں سکونت اختیار کر لی۔ کچھ عرصہ بعد رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اسلام قبول کیا۔ حضور کے معتمد رفقا میں سے تھے۔ "صاحب سرالنبی" کے لقب سے مشہور ہوئے۔ آنحضرتؐ نے آپ کے زہد کا مقابلہ حضرت عیسیٰ کے زہد سے کیا۔ اسی بنا پر لوگوں نے انھیں "مسیح الاسلام" کہا۔ بعض کے نزدیک اسلام قبول کرنے والوں میں ان کا نمبر پانچواں اور بعض کے نزدیک ساتواں ہے۔ ۶۵۱ء میں ربذہ میں وفات پائی۔

اقبال کے اردو اور فارسی کلام میں ابوذرؓ کا ذکر متعدد مقامات پر آیا ہے۔ دو شعروں میں "فقرِ بوذر" (طلوعِ اسلام، بانگِ درا) اور "گلیم بوذر" (غزل "بالِ جبریل": بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے میخانے) کی ترکیبیں استعمال ہوئی ہیں۔

۳۷۔ اسرار و رموز، ص ۱۰۵ تا ۱۰۷۔

۳۸۔ آیۂ کریمہ: لا تقنطوا من رحمۃ اللہ (سورۂ زمر آیت ۵۳)

۳۹۔ (۱) آیۂ کریمہ: لا تحزن ان اللہ معنا (التوبہ آیت ۴۰)

(۲) ولا خوفٌ علیھم ولا ھم یحزنون (البقرہ آیت ۲۷۴)

۴۰۔ آیۂ کریمہ: قلنا لا تخف انک انت الاعلیٰ (طٰہٰ آیت ۶۸)

۴۱۔ اسرار و رموز، ص ۱۰۸ تا ۱۱۱۔ متفرق و غیر مسلسل اشعار۔

۴۲۔ اسرار و رموز، ص ۱۱۹۔

۴۳۔ اسرار و رموز، ص ۱۶۳۔

۴۴۔ عبداللہ نام، ابوبکرؓ کنیت، صدیق اور عتیق لقب۔ رسول اللہؐ کے جلیل القدر صحابی۔ مردوں میں سب سے پہلے اسلام قبول کیا۔ رسول مقبولؐ کے ساتھ ہجرت کی اور آپ کے وصال کے بعد مہاجرین و انصار کے متفقہ فیصلے سے خلیفہ مقرر ہوئے۔ سوا دو برس خلافت کی اور ۶۳ سال کی عمر میں جمعہ ۲۳ اگست ۶۳۴ء کو وفات پائی۔

اقبال نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کا ذکر اپنے اردو اور فارسی کلام میں بعض مخصوص اوصاف کے ساتھ کیا ہے۔ انھیں "لاتحزن" کی تفسیر اور آنحضرتؐ کی ایک حدیث کے حوالے سے "کلیم اول سینائے ما" (اسرار و رموز، در تفسیر سورۂ اخلاص) کہا ہے۔ نیز پیام مشرق اور ارمغان حجاز میں "سوزِ صدیقؓ" اور "فقرِ صدیق" کی ترکیبیں استعمال کی ہیں۔

۴۵۔ اسرار و رموز، ص ۱۱۷۔

۴۶۔ اسرار و رموز، ص ۱۱۸۔

۴۷۔ اسرار و رموز، ص ۱۲۹ تا ۱۳۱۔

۴۸۔ اسرار و رموز، ص ۱۳۱، ۱۳۲۔ متفرق و غیر مسلسل اشعار۔

۴۹۔ اسرار و رموز، ص ۱۳۳۔ غیر مسلسل اشعار۔

۵۰۔ الست بربکم قالوا بلیٰ (الاعراف: آیت ۱۷۲)۔

۵۱۔ آیۂ کریمہ انا نحن نزلنا الذکر و انا لہٗ لحٰفظون (الحجر: آیت ۹)۔

۵۲۔ اسرار و رموز، ص ۱۳۶ تا ۱۳۹۔ غیر مسلسل اشعار۔

۵۳۔ اسرار و رموز، ص ۱۳۶۔

۵۴۔ آیۂ کریمہ: ذٰلک الکتٰب لاریب فیہ (سورۃ البقرۃ: آیت ۲)۔

۵۵۔ آیۂ کریمہ: لاتبدیل لکلمٰت اللہ ؕ ذٰلک ھو الفوز العظیم ؕ (سورۂ یونس: آیت ۶۴)

۵۶۔ آیۂ کریمہ: انا عرضنا الامانۃ علی السمٰوٰت والارض والجبال (الاحزاب آیت ۷۲)

۵۷۔ اسرار و رموز، ص ۱۴۰ تا ۱۴۲۔ غیر مسلسل اشعار۔

۵۸۔ اسرار و رموز، ص ۱۴۳، ۱۴۴۔ غیر مسلسل اشعار۔

۵۹۔ آیۂ کریمہ: الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی (المائدہ: آیت ۳)

۶۰۔ اسرار و رموز، ص ۱۶۰ تا ۱۶۴۔ غیر مسلسل اشعار۔

۸۔ علامہ اقبال اور فلسفۂ تصوف

۱۔ مولانا روم کا یہ قطعہ مثنوی 'اسرار خودی' کے اندرونی سرورق کی زینت ہے۔ مضمون میں قطعے کا پہلا شعر تیسرا ہو گیا ہے اور دوسرا پہلا۔

۲۔ اشارہ ہے حافظ شیرازی کے اس معروف شعر کی طرف :

مئے دو سالہ و معشوقِ چاردہ سالہ ہمیں بس است مرا صحبتِ صغیر و کبیر

۳۔ بقدرِ ہر سکوں راحت بود بنگر تفاوت را دویدن، رفتن، استادن، نشستن، خفتن و مردن

۴۔ جن مہاجرین اور انصار نے ایمان لانے میں پہل کی ان کا ذکر کلام پاک کی سورۂ توبہ کی آیت ۱۰۰ میں کیا گیا ہے، اور کہا گیا ہے کہ اللہ ان سب سے راضی ہو۔

۵۔ زبورِ عجم، ص ۱۰۴۔

۶۔ محمد بن محمد طرخان ابو نصر الفارابی [پیدائش فاراب (ترکی)، انتقال دمشق ۹۵۰ء] : دنیائے اسلام کا معروف فلسفی جس نے ارسطو کے فلسفے کو دنیائے اسلام سے متعارف کرایا اور ارسطوئے ثانی کہلایا۔ فارابی کے مابعد الطبیعیاتی تفکر نے بو علی سینا کو بھی متاثر کیا۔ وہ منطق کو ہر علم کی اساس سمجھتا اور طبیعیات کو ہر واقعاتی علم پر محیط تصور کرتا ہے۔ ان واقعاتی علوم میں وہ نفسیات کو بھی شامل کرتا ہے۔ مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات بھی اس کے فکری نظام کے اجزا ہیں۔

اقبال نے اپنے کلام میں فارابی کا ذکر کئی جگہ کیا ہے۔ دو جگہ یہ ذکر رومی کے ساتھ آیا ہے، دو جگہ بو علی سینا کے ساتھ اور ایک جگہ افلاطون کے ساتھ۔ فارابی اور سینا کا ذکر "حیرت" کے تصور کے ساتھ اور رومی اور فارابی کا "تب و تاب" کی خصوصیت کے ساتھ کیا گیا ہے (ملاحظہ کیجیے بانگِ درا، ص ۲۶۸ اور ۳۰۴۔ بالِ جبریل ص ۹۸۔ نیز پیامِ مشرق، ص ۱۵۶)۔ افلاطون اور فارابی کا ذکر صرف ایک جگہ ایک ساتھ آیا ہے :

میانِ آب و گِل خلوت گزیدم ز افلاطون و فارابی بریدم

(پیامِ مشرق، ص ۶۴)

۹۔ فلسفۂ اقبال

۱۔ اسپارٹا : یونانِ قدیم کا ایک شہر۔ ریاست لیکونیا (جس پر اہلِ ڈورس کی حکومت تھی) کا دارالسلطنت۔ اسپارٹا کے شہریوں کی تربیت عسکری انداز میں ہوئی تھی۔ ان کے جن اوصاف کا ذکر تاریخ کی کتابوں میں آتا ہے ان میں

نظم و ضبط کے علاوہ مستقل مزاجی، تحمل، سادگی اور کفایت شعاری کے اوصاف شامل ہیں۔ تقریر اور تحریر میں اہلِ لیکونیا کا ایجاز، اختصار اور جامعیت بھی ضرب المثل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ (دیکھیے انگریزی کے الفاظ LACONIE، LACONISM اور LACONICISM کا مفہوم ـــ ما قل و دل، موجز اور پر مغز بات)۔

۲۔ اعشیٰ: میمون بن قیس بن جندل نام، ابو نصیر کنیت۔ متقدمین شعرائے عرب میں بہت بڑی حیثیت کا مالک۔ شراب نوشی کی تعریف میں جاہلیت کے تمام شعرا پر فضیلت رکھنے والا۔ آنحضرتؐ کی مدح میں قصیدہ لکھا اور اسلام قبول کرنے کے ارادے سے چلا لیکن لوگوں نے راستے میں روک لیا اور اس نے اسلام قبول کرنے کا ارادہ ملتوی کر دیا، چنانچہ ۶۱۹ء میں مسلمان ہوئے بغیر مر گیا ـــ اصحاب معلقات میں اس کا نمبر چوتھا بتایا جاتا ہے۔

۳۔ "پیش کش بحضور اعلیٰ حضرت امیر امان اللہ خاں" پیامِ مشرق، صفحہ ۴ کا یہ شعر:

دیدہ ای اے خسرو کیواں جناب

آفتابِ ما توارت بالحجاب

۴۔ پیامِ مشرق کے مقدمے میں اقبال کے الفاظ یہ ہیں: "اندیشہ ہے کہ اقوام کے طبائع پر وہ فرسودہ، سست رگ اور زندگی سے گریز کرنے والی عجمیت غالب نہ آجائے جو جذباتِ قلب کو افکارِ دماغ سے متمیز نہیں کر سکتی۔

۵۔ ابطحی: بطحا کی ایک صورت ابطح ہے۔ ابطحی: ابطح سے نسبت رکھنے والا۔

۶۔ پیامِ مشرق، ص ۴، ۵۔ غیر مسلسل اشعار۔

۷۔ ولا تھنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان کنتم مومنین (آل عمران: آیت ۱۳۹)

۸۔ پیامِ مشرق، ص ۸۲۔

۹۔ بانگِ درا، ص ۱۵۔

۱۰۔ اسرارِ خودی، ص ۱۱۱۔

۱۱۔ اسرارِ خودی، ص ۴۲۔

۱۲۔ اقبال کے مقدمے میں "اسلامی ممالک میں" نہیں بلکہ "ممالکِ مشرق میں" ہے۔

۱۳۔ مقدمے میں "اور" کی جگہ "یا" ہے۔

۱۴۔ مقدمہ پیامِ مشرق، ص "م"۔

۱۵۔ دیباچہ 'رموزِ بے خودی' از اقبال۔

۱۶۔ انما المؤمنون اخوۃ (الحجرات: آیت ۱۰)

۱۷۔ پیامِ مشرق، ص ۵۸۔

۱۸۔ اسرار و رموز، ص ۱۲۹ تا ۱۳۱۔ غیر مسلسل اشعار۔

۱۹۔ دیکھیے حوالہ نمبر ۳۸، مضمون پیامِ اقبال (رشید احمد صدیقی)۔

۲۰۔ اسرارِ خودی، ص ۱۰۸۔

۲۱۔ اسرارِ خودی، ص ۱۰۹۔ قرآنِ حکیم کی آیت "لا تحزن ان اللہ معنا" کی طرف اشارہ ہے۔

۲۲۔ بانگِ درا، ص ۲۹۲۔

۲۳۔ اسرار و رموز، ص ۱۴۸: مثنوی میں ان دونوں شعروں کے درمیان یہ شعر بھی ہے:

پائے تا در وادیٔ بطحا گرفت
تربیت از گرمیٔ صحرا گرفت

۲۴۔ بانگِ درا، ص ۳۰۳۔

۲۵۔ مقدمۂ پیامِ مشرق، ص 'م'۔

۲۶۔ اسرارِ خودی، ص ۱۲۔

۲۷۔ اسرارِ خودی، ص ۲۴۔

۲۸۔ پیامِ مشرق، ص ۱۹۱۔

۲۹۔ یہی بات اقبال نے اس خط کے آخر میں جو انھوں نے ڈاکٹر نکلسن کو لکھا اور جس کا ترجمہ اقبال نامہ (مرتبہ شیخ عطاء اللہ) کے حصہ اول کے آخر میں شامل ہے، ان الفاظ میں کہی ہے، یا یوں کہنا چاہیے کہ اقبال کی اسی بات کا ترجمہ ان لفظوں میں کیا گیا ہے:

"بدقسمتی سے اہلِ مغرب اسلامی فلسفے کی تعلیم سے ناآشنائے محض ہیں۔ اے کاش مجھے اس قدر فرصت ہوتی کہ میں اس موضوع پر ایک مبسوط کتاب لکھ کر مغربی فلسفیوں کو اس حقیقت سے روشناس کر دیتا کہ دنیا کی مختلف قوموں کے فلسفیانہ خیالات ایک دوسرے سے کس قدر مشابہ ہیں"۔ (اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۴۷۴)۔

۳۰۔ اس معروف شعر کا مصرعِ ثانی:

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

۳۱۔ اس موضوع پر اقبال نے اپنی شاعری میں بڑی وضاحت سے اظہارِ خیال کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو، اسرارِ خودی: "در حقیقتِ شعر...." زبورِ عجم: در بیانِ فنونِ لطیفۂ غلاماں" و "در فنِ تعمیرِ مردانِ آزاد" ضربِ کلیم: "ادبیات، فنونِ لطیفہ")۔ نثر میں بھی ان خیالات کا اظہار مختلف تحریروں میں ہوا ہے۔ خصوصیت سے ملاحظ

ہو" دیباچہ مرقع چغتائی" مشمولہ مضامینِ اقبال۔

۳۲۔ اسرارِ خودی، ص ۴۴۔ اصل میں "راہبِ اول" نہیں بلکہ "راہبِ دیرینہ" ہے۔

۳۳۔ نو افلاطونیت (NEO-PLATONISM) ایک فلسفیانہ اور مذہبی نظام، جو افلاطون کے خیالات اور مشرقی تصوف کے امتزاج سے تیسری صدی میں اسکندریہ میں ظاہر ہوا۔ اس نظام کے داعیین میں فلاطونس (PLOTINUS) کا نام خاص طور سے اہم ہے۔ نو افلاطونیت کو "اشراقیت" بھی کہا گیا ہے۔ اقبال نے ایک جگہ مغرب کے فلسفیانہ نظاموں پر نکتہ چینی کرتے ہوئے "اشراقی" فلسفے کا ذکر اس طرح کیا ہے:

مکدر کرد مغرب چشمہ ہائے علم و عرفاں را جہاں را تیرہ تر سازد، چہ مشائی، چہ اشراقی

(زبورِ عجم، ص ۳۸)

۳۴۔ فلاطونس (PLOTINUS: ۲۰۳ء - ۲۶۲ء) مصر کے شہر لاسکوپولس میں پیدا ہوا۔ اسکندریہ میں تعلیم حاصل کی اور روم میں اپنا مدرسہ کھولا۔ اسے عام طور پر 'صوفی' (MYSTIC) کہا گیا ہے۔ فلاطونس کا دعویٰ ہے کہ وہ اپنی تعلیمات کے ذریعے اپنے شاگردوں کو اعلیٰ ترین روحانی زندگی بسر کرنے کی طرف مائل کرنا چاہتا ہے۔ بعض دیکھنے والوں نے عیسائیت پر اس کے اثرات کو موضوعِ بحث بنایا ہے۔

۳۵۔ (PROCLUS: ۵۱۱ - ۴۸۵ ق.م.) مشہور یونانی مفکر جس نے نو افلاطونیت کی تفسیر اور تشریح بھی کی پروقلس کا نظریہ ہے کہ انسان محبت، صداقت اور یقین کی راہ پر گامزن ہو کر خدا سے واصل ہو سکتا ہے۔

۳۶۔ حدیث قدسی: حضرت عمران بن حسینؓ فرماتے ہیں: عن النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم قال خیرکم قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم ... ثم یکون بعدھم قوم یشھدون ولا یستشھدون ویخونون ولا یؤتمنون وینذرون ولا یفون ولا یظھر فیھم السمن۔ (صحیح بخاری، جلد ثانی، کتاب الزکاۃ، ص ۹۵۱)۔

ایک اور حدیث حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے۔ اس جگہ اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۷۸ کا حوالہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ مولانا سلیمان ندوی کے نام اقبال کے خط کے الفاظ یہ ہیں: "آپ کو خیر القرون قرنی" والی حدیث یاد ہوگی۔ اس میں نبی کریم فرماتے ہیں کہ میری امت میں تین قرنوں کے بعد سمن (ویظھر فیھم السمن) کا ظہور ہوگا۔ میں نے اس پر دو تین مضامین اخبار 'وکیل' امرتسر میں شایع کیے تھے، جس کا مقصود یہ ثابت کرنا تھا کہ سمن سے مراد رہبانیت ہے، جو وسطِ ایشیا کی اقوام میں مسلمانوں سے پہلے عام تھی ...."

۳۷۔ رازی: امام فخر الدین رازی پیدائش: رے (طبرستان) ۱۱۵۰ء، وفات: ہرات ۱۲۱۰ء فلسفے اور الٰہیات کے جید عالم۔ امام رازی کو ایک جامع العلوم مذہبی مفکر تسلیم کیا گیا۔ حدائق الانوار، مفاتیح

الغیب المعروف بہ تفسیر کبیر اور شرح اشارات ان کی چند مشہور تصانیف ہیں۔ تفسیر کبیر ان کی معروف کتاب ہے جس میں مسائل پر فلسفیانہ نقطۂ نظر سے بحث کی گئی ہے۔ اس نقطۂ نظر کی ترجمانی میں رازی کا جو مقام اور مرتبہ ہے اس کی بنا پر وہ "رئیس المتکلمین" کہلائے۔ خواجہ نصیرالدین طوسی، جو کئی درباروں میں وزیر رہے اور "اخلاق ناصری" کے مرتب ہیں، امام رازی کے صاحب زادے تھے۔

اقبال نے عقل و وجدان کے امتیاز کے لیے جن اکابر علما کا ذکر تعقل اور تفکر کی علامت کے طور پر کیا ہے ان میں غزالی، فارابی اور سینا کے علاوہ رازی بھی شامل ہیں، اور جتنی مرتبہ ان کا ذکر اردو اور فارسی کے شعروں میں آیا ہے غزالی، فارابی اور سینا میں سے کسی کا نہیں آیا۔ اقبال نے تقابل کی مختلف سطحوں پر فکر رازی کی اہمیت تسلیم کی ہے اور تقابل کے لیے بڑی معنی خیز ترکیبیں استعمال کی ہیں۔ مثلاً سوز و سازِ رومی و پیچ و تاب رازی کے نکتہ ہائے دقیق، دلِ جنید و نگاہِ غزالی و رازی، ذوقِ جعفر و کاوشِ رازی، زورِ بازوئے حیدر و ادراکِ رازی، اختلاطِ ذکر و فکر رومؔ و رے۔

۳۸۔ غزالی: ابو حامد کنیت، محمد زین الدین نام۔ طوس کے ایک موضع غزالہ میں پیدا ہوئے (۱۰۵۹ء-۱۱۱۱ء) فلسفی، متکلم اور صوفی۔ فلسفیانہ زندگی کا آغاز تشکک کی حیثیت سے ہوا، لیکن بالآخر تصوف کی طرف مائل ہوئے اور امام کہلائے۔ اپنی مشہور تصنیف تحفۃ الفلسفہ میں فلسفیوں، خصوصاً فارابی اور بوعلی سینا کے تصورات کو رد کیا ہے اور ان کے فکری تضادات واضح کیے ہیں۔ حقیقت کے متعلق غزالی کا تصور یہ ہے کہ عقل اور حواس سے اس کا ادراک نہیں ہوتا۔ حقیقت وجدان سے منکشف ہوتی ہے۔

غزالی کی تصانیف میں احیاء العلوم، کیمیائے سعادت، میزان العمل، عقاید غزالی اور تفسیر جواہر القرآن زیادہ مشہور ہیں۔ اقبال کے کلام میں غزالی کا ذکر رازی، سینا اور فارابی کے ذکر کے مقابلے میں بہت کم آیا ہے۔ دو جگہ یہ ذکر رازی کے ساتھ آیا ہے، ایک جگہ بالِ جبریل میں (ص ۸۳) اور دوسری جگہ ارمغانِ حجاز میں (ص ۱۰۲)۔ ایک دو مقامات پر یہ ذکر بلا شرکتِ غیرے بھی آیا ہے، مثلاً:

رہ گئی رسمِ اذاں، روحِ بلالی نہ رہی
فلسفہ رہ گیا، تلقینِ غزالی نہ رہی

۳۹۔ اسرار و رموز: ص ۱۴۲ ـــــ اصل متن میں آخری شعر "گر تو می خواہی ۔ ۔ ۔ ۔ زیستن" "صوفی پشمینہ پوش ۔ ۔ ۔ ۔" سے پہلے آیا ہے۔

۴۰۔ پیام مشرق، ص ۱۷۸۔

۴۱۔ اسرار خودی، پر پروفیسر ڈکسن نے ایک ریویو لکھا جو ہفتہ وار "نیشن" میں شائع ہوا۔ اس مضمون کا ترجمہ معارف

ستمبر ۱۹۲۱ء میں شائع ہوا۔ ترجمہ شدہ ریویو کے ابتدائی حصے میں یہ جملہ آیا ہے: "جناب اقبال کی کتاب آیندہ واقعات کے حق میں ایک "شگونِ نحس" کی حیثیت رکھتی ہوئی معلوم ہوگی"۔ یہی ترکیب ریویو کے آخر میں بھی ایک جگہ آئی ہے۔

۴۲۔ پیامِ مشرق، ص ۹۲: پورا قطعہ یوں ہے:

گریز آخر ز عقلِ ذو فنوں کرد — دلِ خود کام را از عشق خوں کرد
ز اقبالِ فلک پیما چہ پرسی — حکیم نکتہ دانِ ما جنوں کرد

۱۰۔ متفاولِ اقبال

۱۔ آیۂ شریفہ: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (سورۃ التین: آیت ۴)

۲۔ آیۂ شریفہ: وسخر لکم ما فی السموٰت وما فی الارض جمیعا (الجاثیہ: آیت ۱۳)

۳۔ "دیام" محض لغت کا لفظ ہے۔ ہند فلسفے سے بحث کرنے والی کتابوں میں اس کا ذکر فلسفیانہ اصطلاح کے طور پر نہیں ملتا۔

۴۔ (LEIBNIZ, GOTHFRIED WILHELM: ۱۶۴۶ء-۱۷۱۶ء): سیاست دان، مورخ، ریاضی داں ماہرِ قانون و ماہرِ اخلاقیات۔ جرمنی کا عظیم فلسفی اور دنیا کے اکابر علما میں سے ایک۔ لائبنیز کی سب سے بڑی خواہش اہلِ علم کے ایسے معاشرے کی تشکیل تھی جو علمی صداقت کے مختلف شعبوں میں تحقیق کریں اور اس ہمہ جہت تحقیق کے اجتماع اور اتحاد سے صداقت کا ایک عظیم نظام ظہور پذیر ہوا۔

فلسفے کی تاریخ میں لائبنیز کا نام اس فلسفیانہ نظام کی وجہ سے سب سے زیادہ مشہور ہوا جسے MONADOLOGY کہا گیا ہے۔ اقبال نے اپنے ایک خط (بنام خواجہ غلام السیدین، اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۲۱۵) میں لائبنیز کے فلسفے کے اس پہلو کا ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ اس فلسفیانہ نظام کے متعلق ان کا نقطۂ نظر کیا ہے۔

۵۔ (HUME, DAVID: پیدائش ایڈنبرا ۱۷۱۱ء وفات ایڈنبرا ۱۷۷۶ء) ہیوم کے فلسفے کا لب و لباب یہ ہے کہ مفرد خیالات یا تو مفرد تاثرات کا عکس ہوتے ہیں یا ان کی شبیہ۔ مرکب تاثرات یا تو مرکب تاثرات کا عکس ہوسکتے ہیں یا مفرد خیالات کی تخیلی ترتیب کا نتیجہ۔ علم خیالات کے تقابل سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ ہیوم سبب اور نتیجے کے تعلق کو لازمی نہیں سمجھتا۔ وہ اس تعلق کو نفسیاتی عمل کی کارفرمائی سمجھتا ہے۔ ہیوم کے ان تصورات کا عکس ہمیں آگے چل کر کانٹ کے یہاں ملتا ہے۔ اخلاقیات کے متعلق ہیوم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس کی بنیاد انسانی فطرت کے اس پہلو پر ہے جو انسان سے ذاتی طلب اور ذاتی مفاد کا تقاضا کرتی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ معبود کے تصور اور

اخلاقیات کے اصول دنمو ابط میں باہم کوئی تعلق نہیں۔

۶۔ (HUXLEY, THOMAS HENRY : ۱۸۲۵ء - ۱۸۹۵ء) انگلستان کا معروف سائنس دان، جس نے "ارتقائیت" کی حمایت میں اپنے دلائل بڑے پرزور انداز میں پیش کیے ہیں۔ اس کے مبہوت کن اسلوب بیان کی نمایاں مثال اس کا وہ انشائیہ ہے جو اس نے A PIECE OF CHALK کے عنوان سے لکھا۔ اس کی تحریروں میں جابجا اخلاقی مسائل سے بھی بحث کی گئی ہے۔ اس کے زمانے میں مذہب اور سائنس کا جو معرکہ درپیش تھا ہکسلے اس کی روح رواں تھا۔ اسی معرکے کے دوران میں اس نے AGNOSTICISM (لاادریت) کی اصطلاح وضع کی جسے ہربرٹ اسپنسر نے بھی اختیار کیا۔

۷۔ (SPENCER, HERBERT : ۱۸۲۰ء - ۱۹۰۳ء) عظیم انگریز فلسفی، جس نے اپنی ساری زندگی اس نظریے کی تشکیل اور تعبیر میں صرف کی کہ ارتقا انسانی فکر کے ہر شعبے کا اولین اصول ہے۔ وہ ڈارون کے نظریات سے بہت متاثر ہوا اور حیاتیات، عمرانیات اور اخلاقیات پر اس کی بسیط تصانیف میں ان نظریات سے استدلال کیا گیا ہے۔ اپنے بعض افکار میں اس نے ہکسلے کا اثر بھی قبول کیا ہے۔ اسپنسر کے سامنے یہ مقصد تھا کہ وہ زندگی، ذہن اور معاشرے کی تعبیر مادے، حرکت اور قوت کے حوالے سے کرے۔ سیاسیات میں اس کا قوی رجحان 'انفرادیت پسندی' کی طرف ہے۔ SYSTEM OF SYNTHETIC PHILOSPHY اور ON MORAL AND PHYSICAL EDUCATION اس کی خاص تصانیف ہیں۔

۸۔ (SCHOPENHAUER, ARTHER : ۱۷۸۸ء - ۱۸۶۰ء) ذہین اور ہمہ جہت فلسفی۔ اپنے افکار میں افلاطون اور کانٹ کے علاوہ ہندو فلسفے سے بھی متاثر ہے۔ وہ مادیت اور موضوعیت کے جداگانہ تصور کو رد کرتے ہوئے معروض اور موضوع کو ایک ناقابل تقسیم حقیقت تسلیم کرتا ہے۔ اس کے نزدیک زندگی کی صورت یہ ہے کہ ایک لنگڑا ایک تندرست اور توانا اندھے کے کندھوں پر سوار ہے۔ اندھا لنگڑے کو جدھر چاہتا ہے لے جاتا ہے۔ شوپنہار جبریت اور اس سے پیدا ہونے والی قنوطیت کا مبلغ ہے۔ وہ ترحم کو اخلاقیات کی اساس قرار دیتا ہے اور بدھ مت کے اس آدرش کی حمایت اور تائید کرتا ہے کہ بے آزاری میں انسان کا نروان یا نجات ہے۔

۹۔ آیۂ شریفہ: لاتھنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان کنتم مومنین (آل عمران: آیت ۱۳۹)۔

۱۰۔ آیۂ شریفہ: ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنةً وفی الآخرة حسنة (البقرہ: آیت ۲۰۱)۔

۱۱۔ آیۂ شریفہ: لا تقنطوا من رحمة الله (الزمر: آیت ۵۳)۔

۱۲۔ آیۂ شریفہ: لا تحزن ان الله معنا (التوبہ: آیت ۴۱)۔

۱۳۔ آیۂ شریفہ: واستعینوا بالصبر والصلوٰة (البقرہ: آیت ۴۵)۔

۱۴۔ علیؓ نام، ابوالحسن اور ابوتراب کنیت؛ مرتضیٰ، اسداللہ، شاہِ مرداں اور حیدرِ کرار القاب۔ رسول اللہ کے حقیقی چچازاد بھائی (علیؓ بن ابوطالب)۔ پیدائش مکہ معظمہ ۵۹۹ء، شہادت کوفہ ۲۲ جنوری ۶۶۱ء بچوں میں سب سے پہلے اسلام قبول کیا۔ اکثر غزوات میں رسول اللہؐ کے ساتھ رہے۔ ۷ ہجری (۶۲۸ء) کو قلعۂ خیبر فتح کیا۔ ۶۵۶ء میں عام انتخاب سے خلیفہ مقرر ہوئے اور چار سال نو ماہ تین دن خلافت کی۔ علومِ ظاہر و باطن میں کامل تھے۔ صوفیہ کے اکثر سلسلے آپ ہی سے شروع ہوتے ہیں۔

اپنے اردو کلام کے علاوہ فارسی کے سب مجموعوں میں اقبال نے حضرت علیؓ کا ذکر بڑی والہانہ عقیدت سے کیا ہے۔ بانگِ درا کا یہ شعر ان کے خصوصی تعلقِ خاطر کی طرف ایک اشارہ ہے:

ہے اس کی طبیعت میں تشیّع بھی ذرا سا
تفضیلِ علیؓ ہم نے سنی اس کی زبانی

"اسرارِ خودی" کا ایک باب جس کا عنوان "در شرحِ اسرارِ اسمائے علی مرتضیٰؓ" ہے، حضرت علیؓ کے مقام اور مرتبے کی بڑی مکمل تفسیر و تشریح ہے۔

۱۵۔ ملاحظہ ہو حاشیہ نمبر ۲۴، مضمون پیامِ اقبال (رشید احمد صدیقی)۔

۱۶۔ ملاحظہ ہو حاشیہ نمبر ۳۶، مضمون پیامِ اقبال (رشید احمد صدیقی)۔

۱۷۔ سلمان فارسی: وفات ۶۵۲ء وطن جی (اصفہان)۔ آبائی مذہب مجوسی تھا اور اس میں انھیں بڑا انہماک تھا۔ پھر عیسائی ہوئے اور اس کی پیروی میں بھی غلو سے کام لیا۔ آنحضرتؐ مبعوث ہوئے اور مکے سے مدینے تشریف لے گئے تو سلمان آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اسلام قبول کیا۔ اس بحث کو رفع کرنے کے لیے کہ سلمانؓ مہاجرین میں سے سمجھے جائیں یا انصار میں سے، رسول اللہؐ نے فرمایا "سلمان منا اہل البیت"۔ اس افضلیت کی بنا پر ہمیشہ سب کی نظر میں محترم رہے۔

بیت المال سے جو وظیفہ ملتا وہ غریبوں میں تقسیم کر دیتے تھے۔ زندگی قناعت اور انکسار، راست بازی اور رحم دلی کا نمونہ تھی۔ اقبال نے اپنے کلام میں جا بجا عشقِ سلمان، فقرِ سلمان، صدقِ سلمان اور استغنائے سلمان کو آئینِ مسلمانی کہا ہے۔

۱۸۔ ملاحظہ ہو حوالہ نمبر ۴۴، مضمون پیامِ اقبال (رشید احمد صدیقی)۔

۱۹۔ یہ لفظ خبیب ہے جو ایک جلیل القدر صحابی تھے۔ حضور نے انھیں ایک قبیلے کی دعوت پر تبلیغِ اسلام کے لیے بھیجا۔ لیکن قبیلے والوں نے غداری کی اور انھیں گرفتار کر کے قتل کرنے کی غرض سے ایک میدان میں لے گئے۔ آپ نے ان سے دو رکعت نماز ادا کرنے کی اجازت حاصل کی اور پھر اس صبر و استقلال سے نماز ادا کی کہ ضرب المثل بن گئی۔

۲۰۔ شیخ جلال: (۱۳۰۸ء۔ ۱۳۸۴ء) ۔ سید احمد کبیر کے بیٹے اور شیخ بہاؤ الدین ذکریا کے مرید۔ تمام دنیا کی سیاحت کی اور مخدوم جہانیاں جہاں گشت کے نام سے مشہور ہوئے۔ فیروز تغلق ان کا مرید تھا۔ مزار ملتان میں ہے۔

۲۱۔ پانی پت میں شاہ بو علی قلندر، مخدوم جلال اور ترک شیرازی کی تین درگاہیں مرجعِ انام تھیں۔ وہاں کے لوگ انھیں مخدوم جلال کا ہم پایہ بزرگ قرار دیتے تھے۔ عوام کو ان کے مزار کے ساتھ بڑی عقیدت تھی۔

۲۲۔ (BLOOMFIELD, RUBERT : ۱۷۶۶ء-۱۸۲۳ء) زندگی ایک معمولی آدمی کی طرح شروع کی؛ پہلے کھیتوں میں مزدوری کی، پھر کفش سازی کا کام کیا اور زندگی انتہائی تنگ دستی میں بسر کی۔ اس کی ایک نظم "کسان کا بیٹا" (THE FARMER'S BOY) بہت مقبول ہوئی۔

۲۳۔ شاہ جہاں کا سب سے بڑا بیٹا جو ممتاز محل کے بطن سے تھا (پیدائش ۲ مارچ ۱۶۱۵ء - وفات ۲۹ اگست ۱۶۵۹ء)۔ کئی لڑائیوں میں اورنگ زیب سے شکست کھائی اور آخر اس جرم میں کہ اس نے دائرۂ شریعت سے باہر قدم رکھا اور تصوف کو بدنام کیا، اورنگ زیب کے حکم سے قتل کیا گیا۔ دارا شکوہ کو ہندو مذہب سے گہرا شغف تھا۔ کئی کتابوں کے مصنف ہونے کے علاوہ شاعر اور خطاط بھی تھا۔ اس کی تصانیف میں سے دو کے نام یہ ہیں: (۱) حسنات العارفین یا شطحیات اور (۲) مجمع البحرین۔ دوسری کتاب میں دارا نے اسلام اور ہندو مت کو ایک ہی سمندر کے دو دھارے کہا ہے۔

اقبال نے 'اسرار خودی' (حکایت شیر و شہنشاہ عالمگیرؒ) میں اورنگ زیب کو "اعتبارِ دودمانِ گورگان" اور کفر و دین کی کارزار میں "ترکش" کا "خدنگِ آخریں" کہنے کے بعد یہ شعر لکھا ہے:

تخمِ الحادے کہ اکبر پروَرید | باز اندر فطرتِ دارا دمید

۲۴۔ ہومر: یونان کا عظیم ایپک شاعر، جسے قدیم زمانے میں ایلیڈ (ILIAD) اور اوڈیسی (ODYSSEY) کا مصنف سمجھا جاتا تھا۔ اس کی تاریخ ولادت اور جائے پیدائش کے سلسلے میں بھی کئی روایتیں ہیں۔ ان روایتوں کی رو سے اس کی پیدائش ۱۰۵۰ اور ۸۵۰ قبل مسیح کے درمیان سات بینہ شہروں میں سے کسی میں ہوئی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ بڑھاپے میں نابینا تھا اور عمر کا آخری حصہ عسرت میں بسر کیا۔

۲۵۔ سفاکلیز (SOPHOCLES : ۴۹۶ - ۴۰۶ ق.م.): قدیم حزنیہ نگاروں میں سے ایک۔ اہل ایتھنز کا پسندیدہ اور ہر دل عزیز شاعر۔ اس کے حزنیہ ڈراموں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان میں انسانی عنصر زیادہ ہے اور وہ بنیادی طور پر انسانی کردار کا ڈراما نگار ہے۔ اس کے معدوم ڈراموں میں سے دو کے نام ہیں OEDIPUS THE KING اور OEDIPUS AT COLONUS کہتے ہیں جب شیلی ڈوب کر مرا ہے تو سفاکلیز کی ایک کتاب اس کی جیب میں تھی۔

۲۶۔ فردوسی کا شعر۔

۲۷۔ حافظ شیرازی کا شعر۔

۲۸۔ حدیثِ قدسی کے الفاظ یہ ہیں "علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل"۔

۲۹۔ بانگِ درا، ص ۲۱۲۔

۳۰۔ بانگِ درا، ص ۱۰۶۔

۳۱۔ بانگِ درا، ص ۲۸۱۔

۳۲۔ بانگِ درا، ص ۲۰۹۔

۳۳۔ پیامِ مشرق، ص ۱۹۸۔

۳۴۔ بانگِ درا، ص ۲۵۹۔

۳۵۔ مضمون میں دونوں شعر مسلسل لکھے ہوئے ہیں اور دونوں 'اسرارِ خودی' کے ہیں۔ پہلے کے لیے دیکھیے ص ۵۷ اور دوسرے کے لیے ص ۵۹۔

۳۶۔ اسرارِ خودی، ص ۵۹۔ یہ شعر "... ما وطنیم" والے شعر (حوالۂ مذکورۂ بالا) سے فوراً پہلے آیا ہے۔

۳۷۔ پیامِ مشرق، ص ۲۳۔

۳۸۔ پیامِ مشرق، ص ۲۴۔

۳۹۔ بانگِ درا، ص ۲۹۲، ۲۹۳۔

۴۰۔ بانگِ درا، ص ۲۹۴۔

۴۱۔ اسرار و رموز، صفحات ۱۶۵، ۱۶۷۔ غیر مسلسل اشعار۔ اشعار کا یہ غیر مسلسل سلسلہ "انفس و آفاق" والے شعر پر ختم ہو جاتا ہے۔ "غنچہ ای از خود چمن تعمیر کن" والا شعر مثنوی میں ان اشعار سے چھ شعر پہلے آیا ہے اور مثنوی میں اس طرح لکھا ہوا ہے:

غنچہ؟ از خود چمن تعبیر کن
شبنمی؟ خورشید را تسخیر کن

میں نے مضمون کے متن میں "غنچہ ای" کر دیا ہے اور 'تعبیر' کو 'تعمیر'۔ نیز "غنچہ" اور "شبنمی" کے بعد استفہام کی جو علامتیں تھیں انھیں نکال دیا ہے۔

۴۲۔ بانگِ درا، ص ۳۰۳۔

۴۳۔ پیامِ مشرق، ۱۰۸۔

۴۴۔ اسرار و رموز، ص ۱۷۔

۴۵۔ اسرار و رموز، ص ۱۸۔

۴۶۔ اسرار و رموز، ص ۳۷۔

۴۷ اسرار و رموز، ص ۱۰۸۔

۴۸ نظم "مسلم" بانگِ درا، ص ۲۱۷۔

۴۹ نظم "مسلم" بانگِ درا، ص ۲۱۷۔

۵۰ بانگِ درا، ص ۲۸۰۔

۵۱ اسرار و رموز، ص ۹۹۔

۵۲ بانگِ درا، ص ۱۴۸۔

۵۳ بانگِ درا، ص ۲۱۴۔

۵۴. اسرار و رموز، ص ۵۴۔

۵۵ اسرار و رموز، ص ۵۶۔

۵۶ اسرار و رموز، ص ۵۷۔

۵۷ آیۂ شریفہ: ولنبلونکم بشیءٍ من الخوف والجوع (البقرۃ: آیت ۱۵۵)

۵۸ پیام مشرق، ص ۱۷۲۔

۵۹ پیام مشرق، ص ۷۴: قطعہ:

خیال او درونِ دیدہ خوشتر — غمش افزودہ، جاں کاھیدہ خوشتر
مرا صاحب دلے ایں نکتہ آموخت — ز منزل جادۂ پیچیدہ خوشتر

۶۰۔ پیام مشرق، ص ۵۹۔

۶۱۔ پیام مشرق، ص ۱۴۳۔

۶۲۔ پیام مشرق، ص ۱۴۴۔

۶۳۔ پیام مشرق، ص ۲۷۔

۶۴۔ پیام مشرق، ص ۱۴۱۔ قطعہ:

میارا بزم بر ساحل کہ ایں جا — نوائے زندگانی نرم خیز است
بدریا غلط و با موجش درآویز — حیاتِ جاوداں اندر ستیز است

۶۵۔ پیام مشرق، ص ۸۷: قطعہ:

بگوشم آمد از خاکِ مزارے | کہ در زیر زمیں ہم می تواں زیست
نفس دارد و لیکن جاں ندارد | کسے کو بر مرادِ دیگراں زیست

۶۶۔ قطعہ "حیات جاوید" پیام مشرق، ص ۱۰۸۔

۶۷۔ مطلع غزل زبورِ عجم، ص ۱۵۹۔

۱۱۔ علامہؒ اقبال کی شاعری

۱۔ یہ مشہور شعر اقبال کی نظم 'ابر گہربار' کا ہے جسے ۱۹۱۲ء میں ایک ناشر نے "فریادِ امت" کے نام سے چھاپا۔ مذکورہ شعر نظم کے دوسرے بند میں آیا ہے۔ اس شعر سے فوراً پہلے کا شعر یہ ہے۔

رند کہتا ہے ولی مجھ کو، ولی رند مجھے
سن کے ان دونوں کی تقریر کو حیران ہوں میں

(پوری نظم باقیاتِ اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی میں شامل ہے، ص ۱۸ تا ۱۴۱)۔

۲۔ اسرار و رموز، ص ۵۔ 'اسرار خودی' میں پہلے شعر کا پہلا مصرع یوں ہے: "نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم" اور دوسرے مصرعے میں "صدائے" کی بجائے "نوائے" ہے۔

۳۔ اسرار و رموز، ص ۵۔

۴۔ اسرار و رموز، ص ۵۔

۵۔ زبورِ عجم، ص ۲۰۔

۶۔ زبورِ عجم، ص ۱۲۸۔

۷۔ غزل زبورِ عجم، ص ۶۷۔

۸۔ زبورِ عجم، ص ۶۷۔

۹۔ زبورِ عجم، ص ۵۸۔

۱۰۔ زبورِ عجم، ص ۸۳۔

۱۱۔ زبورِ عجم، ص ۱۲۹۔

۱۲۔ زبورِ عجم، ص ۱۳۰۔

۱۳۔ پیام مشرق، ص ۱۹۸۔

۱۴۔ زبورِ عجم، ص ۷۔

۱۵، ۱۶۔ ان تینوں شعروں کا عنوان ہے "بخوانندۂ کتاب زبور" زبورِ عجم، ص ۲۔

۱۷۔ 'دعا' زبورِ عجم، ص ۴۔ غیر مسلسل اشعار۔

۱۸۔ بانگِ درا، ص ۳۱۳۔

۱۹۔ پیامِ مشرق، ص ۲۲۵، ۲۲۶۔

۲۰۔ پیامِ مشرق، ص ۲۳۱، ۲۳۲۔

۲۱۔ پیامِ مشرق، ص ۲۳۱۔

۲۲۔ پیامِ مشرق، ص ۲۳۲۔

۲۳۔ جاوید نامہ، ص ۲۳۶۔

۲۴۔ جاوید نامہ، ص ۲۳۶۔

۲۵۔ اسرار و رموز، ص ۱۶۔

۲۶۔ اسرار و رموز، ص ۱۶۔

۲۷۔ اسرار و رموز، ص ۱۶۔

۲۸۔ اسرار و رموز، ص ۱۸۔ ۱۹۔ غیر مسلسل اشعار۔

۲۹۔ اسرار و رموز، ص ۱۹۔

۳۰۔ اسرار و رموز، ص ۹۷، ۹۸۔ غیر مسلسل اشعار۔

۳۱۔ اسرار و رموز، ص ۱۰۰۔

۳۲۔ نظم 'خضرِ راہ' کے آخری بند سے پہلے بند کا آخری شعر۔

۳۳۔ اسرار و رموز، ص ۲۱۔

۳۴۔ مضمون میں یہ لفظ یوں ہی لکھا ہوا ہے جو بدیہی طور پر کتابت کی غلطی ہے۔ یہاں 'جاپانی' کی بجائے 'جابان' ہونا چاہیے جو ایرانی فوج کا ایک نامور سردار تھا جیسا کہ حکایت کے عنوان اور اس کے متن سے ظاہر ہے۔

۳۵۔ بلالؓ: بلالؓ بن رباح وفات (۶۴۱ء) حبشی الاصل، مکہ معظمہ میں پیدا ہوئے۔ امیہ بن خلف کے غلام تھے۔ اسلام قبول کیا تو آقا نے سخت اذیتیں دینی شروع کیں۔ آخر حضرت ابوبکر صدیقؓ نے امیہ بن خلف سے خرید کر آزاد کر دیا۔ بلالؓ رسول اللہؐ کے عاشقِ صادق اور خادمِ خاص تھے۔ انھیں مسجد نبوی کے پہلے مؤذن ہونے کا اعزاز ملا۔ رسول اللہؐ کی وفات کے بعد ہجرت کر کے شام چلے گئے اور وہیں وفات پائی۔

اقبال نے اپنے کلام میں کئی جگہ ان کا ذکر کیا ہے۔ بانگِ درا میں بلالؓ پر ان کی نظم اس عاشقِ رسول کی خدمت میں پرتاثیر نذرانۂ عقیدت ہے۔ نظم میں بلالؓ کے عاشقِ صادق کے ساتھ ساتھ سلمانؓ اور اویسؓ کی محبتِ رسول کا ذکر بھی ہے اور پوری نظم خود اقبال کے عشقِ رسول کی بڑی موثر ترجمان ہے۔ 'بانگِ درا' میں بلال پر ایک نظم اور ہے جس میں بلال کے حوالے سے اسلامی مساوات کی روح کو ابھارا گیا ہے۔ اس نظم کے آخری شعر کا مصرعِ ثانی بلال کے مرتبے کی ابدیت کا شاہد ہے:

رومی فنا ہوا، حبشی کو دوام ہے

قنبرؓ: حضرت علیؓ کے آزاد کردہ غلام اور ان کے برگزیدہ اصحاب میں سے ایک۔ پورا نام عبداللہ بن دال تیمی ہے۔ عرب کے قبیلہ مغیر سے تعلق تھا۔ حضرت علیؓ نے انھیں شاہد عادل قرار دیا ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ گھر سے باہر تشریف لے جاتے تو قنبر ان کے پیچھے پیچھے ہوتے تھے۔

۳۶۔ حکایت بو عبید و جابان، اسرار و رموز، ص ۱۲۱ تا ۱۲۳۔

۳۷۔ تمہید اسرار خودی، ص ۱۱۔

۳۸۔ زبورِ عجم، ص ۷۶۔

۳۹۔ زبورِ عجم، ص ۱۱۹۔

۴۰۔ زبورِ عجم، ص ۱۴۸۔

۴۱۔ زبورِ عجم، ص ۱۸۳۔

۴۲۔ زبورِ عجم، ص ۱۲۴۔

۴۳۔ زبورِ عجم، ص ۱۴۹۔

۴۴۔ یہ شعر حالی کے معروف شعر کی یاد دلاتا ہے:

کس سے پیمان وفا باندھ رہی ہے بلبل
کل نہ پہچان سکے گی گلِ تر کی صورت

۴۵۔ زبورِ عجم، ص ۹۴۔

۴۶۔ زبورِ عجم، ص ۱۴۵۔

۴۷۔ زبورِ عجم، ص ۱۲۲، ۱۲۳۔

۴۸۔ 'جاوید نامہ' کے جن اشعار کا یہ خلاصہ ہے ان کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا:

ترسم از عصرے کہ تو زادی دراں ۔۔۔ در بدن غرق است و کم داند زجاں

چوں بدن از قحط جاں ارزاں شود
مردِ حق در خویشتن پنہاں شود

در نیابد جستجو آں مرد را
گرچہ بیند روبرو آں مرد را

تو مگر ذوقِ طلب از کف مدہ
گرچہ در کارِ تو افتد صد گرہ

گر نیابی صحبتِ مردِ خبیر
از اب و جد آنچہ من دارم بگیر

پیر رومی را رفیقِ راہ ساز
تا خدا بخشد ترا سوز و گداز

زانکہ رومی مغز را داند ز پوست
پائے او محکم فتد در کوئے دوست

شرح او کردند و او راکس ندید
معنیٔ او چوں غزال از ما رمید

رقص تن از حرفِ او آموختند
چشم را از رقص جاں بر دوختند

رقصِ تن در گردش آرد خاک را
رقصِ جاں برہم زند افلاک را

علم و حکم از رقصِ جاں آید بدست
ہم زمیں، ہم آسماں آید بدست

رقصِ جاں آموختن کارے بود
غیرِ حق را سوختن کارے بود

(جاوید نامہ، ص ۲۴۴-۲۴۵)

۱۲- اقبال کی شاعری

۱- اقبال تاریخِ ولادت مدتوں تک موضوعِ بحث رہی ہے۔ اب بہت سے قوی شواہد کی بنا پر ان کا سالِ ولادت ۱۸۷۳ء متعین کیا گیا ہے۔

۲- میر حسن: شمس العلما مولانا سید میر حسن سیالکوٹی: وفات ۲۵ ستمبر ۱۹۲۹ء۔ مرے کالج سیالکوٹ میں عربی کے پروفیسر اور اقبال کے شفیق استاد تھے۔ اقبال ان کے تبحرِ علمی کے علاوہ ان کے شخصی اوصاف کے بے حد مداح تھے۔ ان کی رائے تھی کہ اسوۂ رسولؐ پر صحیح معنوں میں اگر کسی شخص کا عمل ہے تو وہ مولانا سید میر حسن ہیں۔ اقبال کی ذہنی تربیت میں مولانا کا بڑا نمایاں حصہ ہے۔

۳- داغ: نواب مرزا خاں نام، داغ تخلص (پیدائش: دہلی ۱۸۳۱ء، وفات: حیدر آباد ۱۹۰۵ء)۔ کلام کی شوخی اور بانکپن اور زبان کی سادگی و فصاحت کی بنا پر اپنے معاصرین میں سب سے زیادہ مقبول اور معروف ہوئے۔ اقبال نے اپنی چند ابتدائی غزلیں اصلاح کے لیے ان کے پاس بھیجیں۔ اقبال نے داغ کا مرثیہ (بانگِ درا، ص ۸۹) لکھ کر داغ کی شاعرانہ عظمت کا اعتراف کیا ہے اور انھیں جہان آباد کا آخری شاعر کہہ کر اردو شاعری کی تاریخ میں داغ کی جگہ متعین کی ہے۔

۴۔ ٹی۔ ڈبلو۔ آرنلڈ (سر تھامس واکر آرنلڈ۔ پیدائش ۱۸۶۴ء، وفات ۱۹۳۰ء): ۱۸۸۷ء میں علی گڑھ میں فلسفے کے پروفیسر تھے۔ ۱۸۹۷ء میں گورنمنٹ کالج لاہور آگئے اور یہاں اقبال کو ان کی شاگردی کا شرف حاصل ہوا۔ آرنلڈ اور اقبال کے جو تعلقات استاد اور شاگرد کے رشتے سے شروع ہوئے تھے۔ انھوں نے بالآخر دوستی کی صورت اختیار کر لی۔ اقبال کے متعلق آرنلڈ نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ "ایسا شاگرد استاد کو محقق اور محقق کو محقق تر بنا دیتا ہے۔" آرنلڈ ۱۹۰۴ء میں انگلستان واپس گئے تو اقبال نے "نالۂ فراق" (بانگِ درا، ص ۴۷) لکھ کر استاد سے اپنے قلبی تعلق کا اظہار کیا۔ آرنلڈ کی مشہور کتاب "پریچنگ آف اسلام" کا ترجمہ "دعوتِ اسلام" کے نام سے عنایت اللہ دہلوی نے کیا ہے۔

۵۔ یہ بات کہ اقبال کا ایک اچھا شعر سن کر اکثر شاعروں نے یہ فیصلہ کر لیا کہ وہ شعر کہنا چھوڑ دیں گے، محض جوشِ بیان کا نتیجہ ہے۔ اقبال کے جس شعر کے ضمن میں یہ بات کہی گئی ہے اس کے متعلق البتہ کئی روایتیں ہیں۔ (تفصیلات کے لیے ملاحظہ کیجیے، "ذکرِ اقبال" از سالک، ص ۱۷، ۱۸۔ "خوں بہا" از حکیم احمد شجاع پاشا۔ نیز A VOICE FROM THE EAST از نواب سر محمد ذوالفقار علی خاں)۔ اس موضوع پر سب سے اچھی اور نتیجہ خیز بحث محمد عبداللہ قریشی صاحب نے اپنے مضمون "حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں ___ لاہور کے مشاعرے اور اقبال" (مطبوعہ رسالہ اقبال، شمارہ اکتوبر ۱۹۵۴ء میں کی ہے۔

۶۔ اس موضوع پر سر عبدالقادر کے خیالات بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ 'بانگِ درا' کے مقدمے میں انھوں نے اس نظم کا ذکر کرتے ہوئے اس کی جن خصوصیات کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ ہیں: "اس میں انگریزی خیالات تھے اور فارسی بندشیں۔ اس پر خوبی یہ کہ وطن پرستی کی چاشنی موجود تھی" (مقدمہ بانگِ درا، ص ط۔ ی)۔

۷۔ غالباً نظم "بچے کی دعا" کی طرف اشارہ ہے۔

۸۔ نظم "غالب" بانگِ درا۔

۹۔ ایلس جان میک ٹیگرٹ (۱۸۶۶ء۔ ۱۹۲۵ء)۔ ٹرنٹی کالج (کیمبرج) میں اقبال کے استاد۔ عہد جدید کے معروف فلسفی۔ ہیگل کے فلسفیانہ تصورات کی وضاحت میں ان کی کتاب (تین جلدوں میں) بڑی وقعت کی نظر سے دیکھی جاتی ہے۔ ان کی تصانیف میں NATURE OF EXISTENCE جلد اول ۱۹۲۱ء، جلد دوم و سوم ۱۹۲۷ء) سب سے زیادہ مشہور ہے۔ میک ٹیگرٹ کے فلسفیانہ تصورات کی وضاحت کرتے ہوئے عموماً یہ رائے ظاہر کی گئی ہے کہ اس کے خیالات میں ہیگل سے زیادہ لائبنیز کا عکس نمایاں ہے۔

۱۰۔ براؤن (BROWN, E.G. — ۱۸۶۲ء۔ ۱۹۲۶ء): انگلستان کا معروف مستشرق اور فارسی ادب کی تاریخ LITERARY HISTORY OF PERSIA 1902-24 کا مصنف۔

۱۱۔ سوامی رام تیرتھ پیدائش : گوجرانوالہ ۱۸۷۳ء ، وفات : ہردوار ۱۹۰۶ء) : گورنمنٹ کالج لاہور سے ریاضی میں ایم ۔اے کیا اور مشن کالج لاہور میں استاد مقرر ہوئے ۔ ویدانت کے فلسفے سے گہرا شغف تھا۔ رام کے عاشقِ صادق تھے ۔ ہفتوں عالمِ استغراق میں رہتے ۔ ان کی "رام بھگتی" سے متاثر ہو کر بہت سے لوگ ان کے معتقد ہوئے ۔ ۱۹۰۶ء میں ہردوار گئے ۔ ویدانت کا درس دیتے ہوئے نہانے کا ارادہ کیا اور گنگا کے پانی میں اتر گئے ۔ کہتے ہیں کہ عین دریا میں جذب و مستی کی حالت طاری ہوئی اور ڈوب گئے ۔ نعش تین دن کے بعد خود بخود کنارے سے آلگی ۔ اقبال نے اپنی مختصر نظم سوامی رام تیرتھ (بانگِ درا ، ص ۱۱۸) میں اسی واقعے کی طرف اشارہ کیا ہے :

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرۂ بیتاب تو
پہلے گوہر تھا ، بنا اب گوہرِ نایاب تو

نظم کا آخری شعر بھی خوب ہے :

توڑ دیتا ہے بتِ ہستی کو ابراہیمِ عشق
ہوش کا دارو ہے گویا مستیِ تسنیمِ عشق

۱۲۔ 'بانگِ درا' کی غزل " زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدارِ یار ہوگا " (مارچ ۱۹۰۷ء) کے اس شعر کی طرف اشارہ ہے :

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

۱۳۔ یہ ترجمہ کسی ایک آیت کا نہیں ۔ مضمون نگار نے کئی باتوں کو ایک جگہ اکٹھا کر دیا ہے ۔

۱۴۔ سر ہربرٹ ریڈ (پیدائش ۱۸۹۳ء) انگلستان کا مشہور شاعر اور نقادِ فن ۔ جمالیات کے موضوع پر لکھنے والوں میں ایک نمایاں مقام اور حیثیت کا مالک ۔ کیمبرج ، لیورپول ، لندن اور ہارورڈ کی یونیورسٹیوں میں پروفیسر رہا۔ اس کی کتابوں میں یہ تین خاص طور پر مشہور ہیں : (۱) MEANING OF ART 1931 (۲) ART NOW (1933) (۳) EDUCATION THROUGH ART 1933.

۱۵۔ والٹ وہٹمین (WHITMAN , WALT : ۱۸۱۹ء-۱۸۹۲ء): اس کی نظمیں جن کا موضوع اخلاقی ، معاشرتی اور سیاسی مسائل ہیں ، عموماً بڑے غیر رسمی اور غیر روایتی انداز میں لکھی گئی ہیں ، جنھیں نظم اور خوش آہنگ نثر کا امتزاج کہا گیا ہے ۔ ان نظموں کے بعض حصوں کی غنائی کیفیت بڑی دل آویز ہے ۔ وہٹمین کو امریکہ کی ذہنی آزادی کی تحریک کا داعی اور مبلغ کہا جاتا ہے ۔ اس کی نظمیں عموماً اخوتِ انسانی کے جذبے سے سرشار ہیں ۔

۱۶۔ کیٹس (KEATS , JOHN : ۱۷۹۵ء-۱۸۲۱ء) : انگریزی کا معروف شاعر ہیزلٹ ، لے ہنٹ اور شیلی کا دوست۔ دق میں مبتلا رہ کر روم (اٹلی) میں مرا۔ شیلی نے اپنی نظم ADONAIS میں اس کی موت پر اظہارِ غم کیا ہے۔ اس کی بعض نظمیں (TO AUTUMN ON A GRECION URN, TO A NIGH-TINGALE وغیرہ) انگریزی شاعری کے شاہکار کی حیثیت رکھتی ہیں۔ کیٹس کے مکتوبات جن سے اس کی شاعری کے ارتقا پر روشنی پڑتی ہے ، بہت مقبول ہوئے اور ان کے متعدد ایڈیشن شایع ہو چکے ہیں۔

۱۷۔ ڈاکٹر عبد الرحمٰن بجنوری کے اس مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا ترجمہ اس مجموعے میں شامل ہے۔ اقتباس کے لئے ملاحظہ کیجیے اس کتاب کا صفحہ ۲۷۵۔

۱۸۔ فرانسس ہربرٹ بریڈلے (۱۸۴۶ء-۱۹۲۴ء) : "شیکسپیرین ٹریجڈی" کے مصنف اے۔ سی۔ بریڈلے (۱۸۵۱ء-۱۹۳۵ء) کا بھائی۔ اس کی کتاب APPEARANCE AND REALITY کو موجودہ زمانے کی بہت اہم فلسفیانہ تصنیف سمجھا جاتا ہے۔ اس کتاب میں بریڈلے نے مروجہ مابعد الطبیعیاتی تصورات پر بڑی فاضلانہ بحث کی ہے۔ اقبال نے اپنے چوتھے خطبے میں بریڈلے کا ذکر اس طرح کیا ہے " جدید مغربی فلاسفہ میں سے بریڈلے نے نفس کی ماہیت کا گہرا مطالعہ کیا ، لیکن یہ مطالعہ محض عقلی اور استدلالی تھا ، اس لیے وہ اس نتیجے پر نہیں پہنچا جس پر کہ اپنشدوں نے ہندوؤں کو پہنچایا تھا کہ نفس انسانی (جیو ، آتما) متناقضات سے لبریز ہونے کی وجہ سے غیر حقیقی ہے۔

۱۹۔ تمہید اسرارِ خودی ، ص ۵۔

۲۰۔ تمہید اسرارِ خودی ، ص ۷۔

۲۱۔ اسرارِ خودی ، ص ۸۔

۲۲۔ اسرارِ خودی ، ص ۱۱۔

۲۳۔ اسرارِ خودی ، ص ۷، ۸۔

۲۴۔ اسرارِ خودی ، ص ۱۲۔

۲۵۔ اسرارِ خودی ، ص ۱۳۔

۲۶۔ اسرارِ خودی ، ص ۱۸ : پورا شعر یہ ہے : ؏

اے ز رازِ زندگی بیگانہ خیز
از شرابِ مقصدے مستانہ خیز

۲۷۔ اسرارِ خودی ، ص ۱۸۔

۲۸۔ اسرارِ خودی، ص ۱۸، ۱۹۔

۲۹۔ اسرارِ خودی، ص ۳۴۔

۳۰۔ اسرارِ خودی، ص ۶۶۔

۳۱۔ اسرارِ خودی، ص ۸۶۔

۳۲۔ زبورِ عجم (جون ۱۹۲۷ء) کو ایک "طویل نظم" معلوم نہیں کس غلط فہمی کی بنا پر کہا گیا ہے۔ 'زبورِ عجم' کے دو حصّے ضرور ہیں، لیکن ان دونوں حصوں میں زیادہ تر غزلیں ہیں۔ غزلوں کے علاوہ جا بجا قطعات ہیں اور ان کے علاوہ اکا دکا مثلث، مخمس اور مسدس ہیں۔ دو تین ایسی نظمیں ہیں جن میں ہیئت کے خوش گوار تجربے کیے گیے ہیں۔ دونوں حصوں کے بعد مثنوی "گلشنِ راز جدید" ہے جس میں نو سوالوں کے جواب دیے گئے ہیں۔ اور سب سے آخر میں "بندگی نامہ" ہے جس میں غلاموں کے فنونِ لطیفہ اور ان کے مذہب کے علاوہ مردانِ آزاد کے فنِ تعمیر کو موضوع بنایا گیا ہے۔

۱۳۔ کلامِ اقبال کی ادبی خوبیاں

۱۔ پیامِ مشرق، ص ۶۲۔

۲۔ نظم "داغ" بانگِ درا، ص ۸۹۔

۳۔ بانگِ درا، ص ۱۸۰۔

۴۔ جواب شکوہ، بانگِ درا، ص ۲۲۲۔

۵۔ اسرارِ خودی، ص ۶۱۔

۶۔ اسرار و رموز، ص ۱۲۴۔

۷۔ اسرار و رموز، ص ۱۹۴۔

۸۔ پیامِ مشرق، ص ۱۱۔

۹۔ نظم "طیارہ" پیامِ مشرق، ص ۱۶۲۔ مصرعے میں 'سائید' نہیں بلکہ "خارید" ہے۔ پورا شعر یہ ہے:

پرش را بمنقار خارید و گفت
کہ من آنچہ گوئی ندارم شگفت

۱۰۔ پیامِ مشرق، ص ۲۳۳۔

۱۱۔ اسرار و رموز، ص ۱۲۴۔

۱۲۔ "نقشِ بہار" پیام مشرق، ص ۱۰۴ تا ۱۰۶۔

۱۳۔ پیام مشرق، ص ۱۴۱۔

۱۴۔ ڈاکٹر اقبال کی اردو

۱۔ چند سنجیدہ اعتراضات کو چھوڑ اقبال کے کلام پر زبان و بیان اور فن کے نقطۂ نظر سے جو اعتراضات ہوئے ان کی حیثیت محض "شطحیات" کی ہے۔ بہت سے نمونوں میں سے ایک نمونہ اس مختصر کتاب کی صورت میں موجود ہے جو "اقبال کی خامیاں" (مصنفہ حضرت جراح، مرتبہ درد نکودری، مطبوعہ لاہور ۱۹۲۸ء، صفحات ۸۸) کے نام سے چھپی ہے۔ اقبال نے ان بے سر و پا اعتراضات کو کبھی قابلِ اعتنا نہیں سمجھا۔ کبھی کبھی اس موضوع پر اصولی باتیں ضرور کی ہیں۔ اس ضمن میں ان کا مضمون "اردو زبان پنجاب میں" (مطبوعہ مخزن، اکتوبر ۱۹۰۲ء و مشمولہ "مضامینِ اقبال" مرتبہ تصدق حسین تاج و "مقالاتِ اقبال" مرتبہ سید عبدالواحد معینی) خصوصیت سے قابلِ مطالعہ ہے۔

۲۔ عبدالقاہر جرجانی (وفات ۴۷۴ھ/۱۰۸۱ء) کا شمار ائمہ نحو و لغت میں ہوتا ہے۔ "اسرار البلاغت والبیان" اور "دلائل الاعجاز" ان کی مشہور تصانیف ہیں۔

۳۔ ابنِ قدامہ: ابو عمر بن احمد بن محمد بن قدامہ (۵۲۸ھ - ۶۲۷ ہجری) فقہ، اصولِ فقہ، نحو اور ادب کے زبردست عالم، خطاط، خطیب اور رقت انگیز واعظ۔ عالم فاضل ہونے کے علاوہ بڑے عابد و زاہد۔

۴۔ نظم "مرزا غالب" بانگِ درا، ص ۱۰۔

۵۔ "تصویرِ درد" بانگِ درا، ص ۶۲۔

۶۔ نظم "گورستانِ شاہی" بانگِ درا، ص ۱۶۳۔

۷۔ نظم "عبدالقادر کے نام" بانگِ درا، ص ۱۴۰۔

۸۔ نظم "شمع و پروانہ" بانگِ درا، ص ۲۷۔

۹۔ نظم "ماہِ نو" بانگِ درا، ص ۴۴۔

۱۰۔ نظم "طفلِ شیرخوار" بانگِ درا، ص ۶۰۔

۱۱۔ "رمز" کی تانیث کو مفید الشعرا (رسالہ تذکیر و تانیث) کے علاوہ نور اللغات کی تائید بھی حاصل ہے، جس میں 'رمز' کو مونث لکھ کر ذیل کے دو شعر مثال کے طور پر دیے گئے ہیں:

غوطے کھلواتی ہیں کیا رمزیں تری اے بحرِ حسن　　تھاہ اک اک بات کی دو دو پہر ملتی نہیں

(صبا)

آپس میں رمزوں کی باتیں ہوئیں　　اشاروں کی باہم جو گھاتیں ہوئیں

(میر حسن)

۱۲۔ نظم "عشق اور موت" بانگِ درا، ص ۴۹۔

۱۳۔ یہ شعر تلاش کے باوجود نہیں ملا۔

۱۴۔ "اقبال نامہ" حصہ دوم (صفحات ۱۲۹ تا ۱۳۲) میں عطیہ بیگم کے نام ایک خط ہے۔ اس خط کے آخر میں مرتب نے اقبال کی ایک نظم "سیرِ فلک" کے چند شعر نقل کیے ہیں۔ یہ شعر انھی شعروں میں ہے اور بالکل اسی طرح چھپا ہے:

اہلِ دنیا یہاں جو آتے ہیں　　اپنے انگار ساتھ لاتے ہیں

۱۵۔ بانگِ درا، ص ۱۵۔

۱۶۔ یہ دونوں اعتراض بعض دوسرے لوگوں نے بھی کیے، لیکن جواب دینے والوں نے مثالوں کے ذریعے اقبال کے استعمال کیے ہوئے دونوں لفظوں کو اردو محاورے کے مطابق بتایا اور یہ بات درست بھی ہے۔

۱۵۔ مثنوی اسرارِ خودی

'اسرارِ خودی' پر جب اسلم جے راج پوری صاحب کا تبصرہ 'الناظر' میں شایع ہوا تو ڈاکٹر اقبال نے مولانا اسلم کو ایک خط لکھا (مشمولہ اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۵۲) اور اس تبصرے کا شکریہ ادا کیا۔ خط کا ابتدائی حصہ درج ذیل ہے:

"لاہور، ۱۷ مئی ۱۹۱۹ء

مخدومی السلام علیکم

آپ کا تبصرہ 'اسرارِ خودی' پر 'الناظر' میں دیکھا ہے جس کے لیے میں آپ کا نہایت شکر گزار ہوں:

دیدمت مردے دریں قحط الرجال"

خط میں خواجہ حافظ سے متعلق اشعار، اسرارِ خودی کے دیباچے اور پیرزادہ مظفر الدین کے سلسلے میں بھی بعض خیالات کا اظہار ہوا ہے۔

۱۔ حافظ کے متعلق 'اسرارِ خودی' کے پہلے ایڈیشن میں جو اشعار تھے انھیں اقبال نے بعد کے ایڈیشنوں میں شامل

نہیں کیا۔ یہ سب اشعار، جن کی تعداد ۳۵ ہے، باقیاتِ اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی میں شامل ہیں۔ مولانا اسلم جیراج پوری نے اپنے مضمون میں صرف دس منتخب اشعار شامل کیے ہیں۔

۲۔ جس بحث کے متعلق مولانا اسلم جیراج پوری نے یہ کہا ہے کہ "یہ اصولی بحث نہ تھی" اس کی کچھ تفصیلات کا اندازہ محمد عبداللہ قریشی صاحب کے اس مضمون کے مطالعے سے ہوگا جو "حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں" کے عنوان سے رسالہ "اقبال" لاہور کی اکتوبر ۱۹۵۳ء اور اپریل ۱۹۵۴ء کی اشاعتوں میں چھپا ہے۔ اس بحث کا سب سے دلچسپ پہلو یہ ہے کہ اس میں خواجہ حسن نظامی اور ان کے مریدوں نے سب سے زیادہ نمایاں حصہ لیا۔ اس سلسلے میں اکبر الہ آبادی نے بھی نثر اور نظم دونوں میں بڑی نکتہ آفرینیاں کیں۔

۳۔ 'رازِ خودی': کتاب کا اصل نام "رازِ بے خودی" ہے۔ عبداللہ قریشی صاحب کے مضمون میں اس کی طرف بھی اشارے کیے گئے ہیں۔ اقبال نے مولانا اسلم جیراج پوری کے نام لکھے ہوئے محولۂ بالا خط میں بھی اس مثنوی کے مصنف پیرزادہ مظفر احمد فضلی کے خیالات کے متعلق اپنی رائے ظاہر کی ہے۔

۴۔ اس دیباچے کے خارج کردینے کی وجہ اقبال نے مولانا اسلم جیراج پوری کے نام لکھے ہوئے خط میں یہ بیان کی ہے کہ "دیباچہ بہت مختصر تھا اور اپنے اختصار کی وجہ سے غلط فہمی کا باعث تھا"۔ یہ دیباچہ "مضامینِ اقبال" مرتبہ تصدق حسین تاج میں شامل ہے۔

۵۔ محمد عبداللہ قریشی صاحب کے مضمون کی پہلی قسط میں "لسان الغیب" کا ذکر بھی ہے اور مولانا اسلم جیراج پوری کے اس فاضلانہ تبصرے کا بھی۔

۶۔ یہ اشعار غالباً شیخ فریدالدین عطار کے ہیں۔

۷۔ اسرارِ خودی، ص ۱۲۔ غیر مسلسل اشعار۔

۸۔ اسرار و رموز، ص ۹۹۔ غیر مسلسل اشعار۔

۹۔ انا الحق ___ منصور

سبحانی ما اعظم شانی ___ بایزید بسطامی

سبحان الذی خلق الاشیاء وھو عینھا ___ محی الدین عربی

خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گلِ کوزہ ___ رومی

سر برہنہ نیستم، دارم کلاہِ چار ترک
ترکِ دنیا، ترکِ عقبیٰ، ترکِ مولیٰ، ترکِ ترک

قافیے کی پابندی کے جس ترک کی طرف معترضانہ اشارہ کیا گیا ہے وہ درست نہیں معلوم ہوتا، اس لیے کہ

دونوں مصرعوں میں "ترک" مختلف مفہوموں میں استعمال ہوا ہے۔ پہلے مصرع میں "ترک" بمعنی "گوشہ" ہے اور "کلاہِ چارترک" کلاہِ چارگوشہ ہے۔

۱۰۔ یہ ترکیب پیرزادہ مظفر احمد کی مثنوی 'رازِ خودی' کے اس شعر میں استعمال ہوئی ہے:

در عیارستانِ بازارِ صفا   سکۂ قالِ تو باشد ناروا

۱۱۔ ملاحظہ ہو حوالہ نمبر ۳۸، مضمون 'فلسفۂ اقبال' (اکرام الحق)۔

۱۲۔ ابن رشد: ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد (قرطبہ ۱۱۲۶ء — مراکش ۱۱۹۸ء) اندلس کا سب سے بڑا عرب فلسفی، اشبیلیہ کا قاضی اور قرطبہ کا قاضی اور قاضی القضاہ۔ بعض اہم کتابوں کا مصنف ہے۔ اس نے ارسطو کے فلسفے کی شرحیں لکھیں اور افلاطون کی REPUBLIC کا ترجمہ کیا۔ (کتاب السیاست)۔

۱۳۔ ابن تیمیہ: تقی الدین ابوالعباس احمد بن شہاب الدین (دمشق ۱۲۶۳ء - ۱۳۲۸ء) عرب عالم دین اور فقیہ۔ امام احمد بن حنبل کے پیرو۔ اپنے آپ کو مجتہد فی المذہب کہتے تھے۔ اپنی بیشتر تصانیف میں قرآن و حدیث کے احکام کی لفظی پیروی کرتے ہیں، لیکن اخلاقی مسائل پر بحث کرتے ہوئے قیاس کے استعمال کو ناجائز نہیں سمجھتے۔ بدعت کے سخت دشمن ہیں۔

۱۴۔ عن ابی ھریرۃ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بارزاً یوماً للناس فاتاہُ رجل فقال ... ما الاحسان؟ قال ان تعبد اللہ کانک تراہُ فان لم تکن تراہُ فانہٗ یراک۔ (صحیح بخاری، جلد اول، ص ۱۲، کتاب الایمان)

۱۵۔ یہ شعر اگرچہ حافظ شیرازی کا مشہور ہے، تحقیق کی رو سے سعدی شیرازی کا ہے۔ پہلے مصرعے میں "گوشۂ عافیت" کی جگہ "ممالکِ آزادگی" ہے۔

۱۶۔ یہ شعر بھی حافظ شیرازی کا مشہور ہے مگر اصل میں خسرو کا ہے۔ پہلے مصرعے میں "ماہ روئے" کی جگہ "خوب روئے" ہے۔

۱۷۔ حافظ شیرازی۔

۱۸۔ حافظ شیرازی —— 'نمی دارد' غلط، 'نمی ارزد' ہونا چاہیے۔

۱۹۔ "شیوۂ قلندری" کی ترکیب حافظ کے اس شعر میں آئی ہے:

ہزار نکتۂ باریک تر ز مو ایں جاست
نہ ہر کہ سر بتراشد قلندری داند

۲۰۔ "رہ و رسمِ پارسائی دور و دراز"؟

۲۱،۲۲۔ "خلوت در انجمن" اور "سفر در وطن" صوفیہ کی عام اصطلاحیں ہیں جو نثر اور نظم دونوں میں استعمال ہوئی ہیں۔

۲۳۔ "گستاؤ لیبان (۵۵۲ء) جس کی فرانسیسی کتاب کا ترجمہ سید علی بلگرامی نے "تمدنِ ہند" کے نام سے کیا ہے۔ اس کی ایک اور معروف تصنیف "تمدنِ عرب" ہے۔

۲۴۔ اسرار و رموز، ص ۱۴۳۔

۲۵۔ آل عمران: آیت ۱۴۱۔

۲۶۔ فرقان: آیت ۴۰۔

۲۷۔ اسرار و رموز، ص ۱۴۲۔

۱۶۔ رموزِ بے خودی

۱۔ 'مخزن' کا پہلا شمارہ اپریل ۱۹۰۱ء میں شایع ہوا ہے۔

۲۔ اقبال کے اسلوب کی اس خصوصیت کی طرف جن مبصرین نے اشارے کیے ہیں ان میں سب سے نمایاں نام سر عبدالقادر کا ہے، جنھوں نے 'بانگِ درا' کے مقدمے میں اقبال کی ترکیبوں کا ذکر بڑے اچھے الفاظ میں کیا ہے۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے اقبال کی بعض تراکیب کی غرابت کی طرف اپنے خطوں میں بھی اشارے کیے ہیں۔ اس جگہ ان کی رواں اور آسان زبان کا ذکر کرتے وقت مولانا کی نظر میں یقیناً اقبال کا ابتدائی کلام تھا، اور خصوصیت سے ان کی ابتدائی دور کی غزلیں۔

۳۔ غزنی کے رہنے والے معروف شاعر۔ متعدد مثنویوں کے خالق، جن میں حدیقہ یا حدیقۃ الحقایق سب سے زیادہ مشہور ہے۔ صوفیانہ خیالات کو مثنوی کی صورت میں پیش کرنے میں انھیں اولیت حاصل ہے۔ ان کا زمانہ بہرام شاہ بن مسعود شاہ غزنوی کا زمانہ ہے۔ ان کا انتقال ۱۱۳۱ء میں ہوا۔ یہی سال حدیقہ کے ختم تصنیف کا ہے۔ اقبال نے اپنے کلام میں "اخلاصِ سنائی" (ارمغانِ حجاز، حصۂ فارسی) کے علاوہ اپنے رومی اور سنائی کے فکری رشتے کا ذکر بھی کیا ہے (ارمغانِ حجاز، حصۂ فارسی)۔ مثنوی 'مسافر' میں دو عنوان ہیں: سفرِ غزنی و زیارت مزارِ حکیم سنائی اور "روحِ حکیم سنائی از بہشت برین جواب می دھد"۔

۴۔ مولانا سلیمان ندوی نے رموزِ بے خودی کی زبان کے متعلق اقبال کو جو کچھ لکھا اس کا تفصیلی ذکر اقبال نامہ حصہ اول کے ان خطوں میں ملتا ہے جو اقبال نے مولانا سلیمان ندوی کو لکھے۔

۵۔ 'رموزِ بے خودی' کے جن اشعار میں قرآن مجید کی مذکورہ آیات کا حوالہ آیا ہے، وہ یہ ہیں:

(۱) مرگ را ساماں ز قطعِ آرزوست — زندگانی محکم از "لاتقنطوا" ست

(ص ۱۰۸، اسرار و رموز)

(۲) اے کہ در زندانِ غم باشی اسیر — از نبیؐ تعلیم "لاتحزن" بگیر

(ص ۱۰۹، اسرار و رموز)

(۳) چوں کلیمے سوئے فرعونے رود — قلب او از "لاتخف" محکم شود

(ص ۱۰۹، اسرار و رموز)

(۴) قوتِ ایماں حیات افزایدت — وردِ "لاخوف علیہم" بایدت

(ص ۱۰۹، اسرار و رموز)

۶۔ مولانا سلیمان ندوی کا یہ خیال درست ہے۔ احادیثِ نبوی میں حضرت فاطمہؓ کے متعلق جو ارشادات ملتے ہیں ان میں یہ بات کہیں نہیں کہ حضرت فاطمہؓ کی حیثیت نساءِ اسلام کے لیے اسوۂ کاملہ کی ہے۔ البتہ حضورؐ کا یہ ارشاد ضرور ملتا ہے کہ فاطمہؓ "سیدۃ النساء اھل الجنۃ او نساء المومنین" (صحیح بخاری، جلد اول، ص ۵۱۲ کتاب المناقب) ہیں۔

۷۔ مولانا سلیمان ندوی نے صحتِ الفاظ و محاورات، نیز قوافی کے استعمال کے متعلق اپنے تبصرے میں جو اشارے کیے تھے، ان کی تفصیل اقبال نے مولانا سے مانگی تھی۔ وہ تفصیل مولانا نے اقبال کو لکھی تو انھوں نے ان اغلاط کے متعلق اپنا نقطۂ نظر ان خطوں میں پیش کیا جو انھوں نے مولانا سید سلیمان ندوی کی خدمت میں بھیجے۔ یہ خطوط اقبال نامہ کے حصہ اول میں موجود ہیں (ص ۸۱ تا ۹۷) اور ان کا مطالعہ حد درجہ بصیرت افروز ہے۔

۸۔ اسرار و رموز، ص ۱۰۸ تا ۱۱۰۔ غیر مسلسل اشعار۔

۹۔ اسرار و رموز، ص ۱۱۰، ۱۱۱۔

۱۰۔ اسرار و رموز، ص ۱۴۶، ۱۴۷۔

۱۱۔ اسرار و رموز، ص ۱۴۷، ۱۴۸۔

۱۲۔ اسرار و رموز، ص ۱۱۲، ۱۱۳۔

۱۷۔ رموزِ بے خودی

۱۔ مثنویِ مولویِ معنوی
ہست قرآں در زبانِ پہلوی

۲۔ اسرارِ خودی، تمہیدی باب، ص ۸۔

۳۔ اسرار و رموز، ص ۹۹۔

۴۔ اسرار و رموز، ص ۱۰۰۔

۵۔ اسرار و رموز، ص ۱۰۰۔

۶۔ اسرار و رموز، ص ۱۰۷۔

۷۔ اسرار و رموز، ص ۱۱۰۔

۸۔ اسرار و رموز، ص ۱۱۲۔

۹۔ اسرار و رموز، ص ۱۱۷۔

۱۰۔ اسرار و رموز، ص ۱۲۴۔

۱۱۔ ان اللہ یامر بالعدل والاحسان وایتای ذی القربیٰ وینھیٰ عن الفحشاء والمنکر والبغی ج یعظکم لعلکم تذکرون (النحل: آیت ۹)

۱۲۔ اسرار و رموز، ص ۱۲۴۔

۱۳۔ اسرار و رموز، ص ۱۲۸۔

۱۴۔ آیۂ شریفہ: واللہ یعصمک من الناس (المائدہ: آیت ۷۱)

۱۵۔ اسرار و رموز، ص ۱۳۱۔

۱۶۔ اسرار و رموز، ص ۱۳۳۔

۱۷۔ اسرار و رموز، ص ۱۳۳۔

۱۸۔ اسرار و رموز، ص ۱۳۸۔

۱۹۔ اسرار و رموز، ص ۱۴۰ تا ۱۴۲۔ منتخب اشعار۔

۲۰۔ اسرار و رموز، ص ۱۴۸۔

۲۱۔ اسرار و رموز، ص ۱۷۱۔

۲۲۔ اسرار و رموز، ص ۱۷۵۔

۲۳۔ اسرار و رموز، ص ۱۷۸۔

۲۴۔ اسرار و رموز، ص ۱۹۸۔

۱۸۔ اقبال کی مثنویاں

۱۔ اسرار خودی (ص ۶۳) کی حکایت الماس و زغال کی طرف اشارہ ہے۔ حکایت کا آخری شعر یہ ہے :

در صلابت آبروئے زندگی است ناتوانی ، ناکسی ، ناپختگی است

۲۔ اسرار و رموز ، ص ۱۱۲

۳۔ انڈرو کلیز (انڈروقلس) دوسری صدی عیسوی کے مشہور لاطینی قواعد داں۔ AULUS GELLIUS کی کہانی ANDROCLES OR ANDROCLUS AND THE LION میں ایک غلام (انڈروقلس) اور شیر کا قصہ بیان ہوا ہے۔ غلام اپنے ظالم آقا کے پاس سے بھاگ کر افریقہ کے ایک غار میں چھپ گیا تو یہاں اس کا سابقہ ایک شیر سے پڑا۔ انڈروقلس نے شیر کے پیر میں چبھا ہوا کانٹا نکالا۔ غلام بالآخر پکڑا گیا اور اس کے لیے شیر سے لڑنے کی سزا تجویز ہوئی۔ غلام کو شیر کے کٹہرے میں ڈالا گیا۔ اتفاق سے شیر وہی نکلا جس کے پنجے سے اس نے کانٹا نکالا تھا۔ شیر نے اپنے محسن کو دیکھا تو اس کے قدموں میں لوٹنے لگا۔ برنارڈ شا نے ANDROCLES AND THE LION نام کا ایک ڈراما لکھا (۱۹۱۲)۔

۴۔ اسرار و رموز ، ص ۱۲۳۔

۵۔ واذ قال ربك انی جاعل فی الارض خلیفة (البقرہ : آیت ۳۰)

۶۔ ہارن نام کے کئی آدمی ہیں۔ معلوم نہیں کس ہارن کی طرف اشارہ ہے۔ ایک نام A.E. HORNE کا ہے، جس کی ایک کتاب کا نام یہ ہے :

THE POLITICAL SYSTEM OF BRITISH INDIA (1922)

۷۔ فان کریمر (ALFRED VON KREMER : ۱۸۲۸ء-۱۸۸۹ء) آسٹریا کا نامور مستشرق۔ چھ سات سال تک اسکندریہ میں قنصل کے عہدے پر مامور رہا اور بہت سے عربی مخطوطات جمع کیے اور بالآخر عربی کے بہت سے متون مرتب کر کے شایع کیے۔ متون کے علاوہ بعض مشہور تصانیف لکھی ہیں جن میں اسلامی تہذیب و تمدن کے مختلف پہلوؤں پر بحث کی گئی ہے۔ بعض جگہ اسلامی عقیدۂ توحید و نبوت اور نظام سیاست پر بھی بحث کی ہے۔ ایک کتاب کا انگریزی ترجمہ (CONTRIBUTIONS TO THE HISTORY OF ISLAMIC CIVILISATION کلکتہ سے شایع ہوا ۱۹۰۵ء-۱۹۲۹ء)

۸۔ براؤن (BROWN , E.G. : ۱۸۶۲ء-۱۹۲۶ء) : معروف انگریز مستشرق اور LITERARY HISTORY OF PERSIA (۱۹۰۲ء-۲۴) کا مصنف۔

فلاطینوس : (فلاطونس ؛ PLOTINUS ۲۰۴-۲۶۲/۲۷۰ ء) نو افلاطونیت کا مرتب اور افلاطون کا شارح تھا۔

الفہرست : محمد بن اسحاق ندیم بغدادی کی تصنیف جو ۳۷۷ ہجری میں مکمل ہوئی۔ کتاب کا اردو ترجمہ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور نے شایع کر دیا ہے۔

ابو الفتح محمد الشہرستانی (وفات ۱۱۵۳ ء) کتاب 'الملل والنحل' کا مصنف۔ کتاب کا ترجمہ انگریزی میں ہو چکا ہے۔

۹۔ شیخ احمد سرہندی (۱۵۶۳ء-۱۶۲۵ء) شیخ احمد مجدد الف ثانی، شیخ عبد الاحد فاروقی سرہندی کے فرزند اور حضرت خواجہ باقی اللہ کے مرید تھے۔ شیخ احمد نے اکبر کے دینِ الٰہی کے خلاف قلمی جہاد کیا اور اسے جہانگیر کے عہد میں بھی جاری رکھا۔ شاہی قوت سے مرعوب اور خائف ہوئے بغیر اس جہاد کو جاری رکھا اور اس کا استیصال کرنے میں کامیاب ہوئے۔ سرہند میں ان کا مزار مرجع خلائق ہے۔ اقبال کے کلام میں جا بجا ان کی عظمت کا اعتراف ملتا ہے۔ بالِ جبریل کی نظم "پنجاب کے پیرزادوں سے" خاص کر قابلِ مطالعہ ہے۔

۱۰۔ فاضل مقالہ نگار کا یہ خیال درست نہیں۔ اقبال نے اس خیال کی تردید اپنے اس معروف خط میں کی ہے جو انھوں نے ڈاکٹر نکلسن کے نام لکھا تھا (ملاحظہ ہو اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۴۵۷)۔

۱۱۔ 'اسرار و رموز' کا پورا باب اسی موضوع پر ہے ("در معنی ایں کہ بقائے نوع از امومت است و حفظ و احترامِ امومت اسلام است" اسرار و رموز، ص ۱۷۳ تا ۱۷۶)۔

۱۲۔ یاایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ (النساء : آیت ۱)

۱۳۔ "طلوعِ اسلام" کے پہلے بند کا دوسرا شعر:

عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی

۱۴۔ واذا استسقیٰ موسیٰ لقومہ فقلنا اضرب بعصاک الحجر... (البقرہ : آیت ۶۰)

۱۹۔ پیامِ مشرق

۱۔ مرزا محمد علی نام، صائب تخلص، پیدائش تبریز، وفات اصفہان (۱۶۶۹ء)۔ اصفہان میں تعلیم حاصل کی۔ کابل کے صوبیدار ظفر خاں کی خدمت میں قصیدہ پیش کیا۔ ظفر خاں نے صائب کی بڑی قدردانی کی اور اسے معاش سے بے نیاز کر دیا۔ ایک ضخیم کلیات اس کی یادگار ہے۔ شاعری میں تمثیل اور اخلاق کا عنصر نمایاں ہے۔

۲۔ محمد حسین نام، نظیری تخلص، وطن نیشاپور۔ اپنے وطن سے ہندوستان آگیا تھا۔ عبدالرحیم خانخاناں نے اس کی بڑی قدردانی کی۔ ۱۶۰۲ء میں حج کو گیا، واپس آکر پھر خانخاناں کے دربار سے منسلک ہوا اور احمد آباد میں قیام کیا اور وہیں انتقال کیا۔ (۱۶۱۲ء) فارسی دیوان یادگار چھوڑا۔ غزل اس کا میدان خاص ہے۔ خیالات کی نزاکت اور وارداتِ عشق کا لطیف بیان اس کے طرزِ تغزل کی خصوصیات ہیں۔

۳۔ پیام مشرق، ص ۱۷۳۔

۴۔ پیام مشرق، ص ۴۔۵۔

۵۔ پیام مشرق، ص ۵۔ غیر مسلسل اشعار۔

۶۔ پیام مشرق، ص ۱۲۔

۷۔ پیام مشرق، ص ۲۹۔

۸۔ پیام مشرق، ص ۸۵۔

۹۔ پیام مشرق، ص ۸۵۔

۱۰۔ پیام مشرق، ص ۹۶۔

۱۱۔ پیام مشرق، ص ۹۷، ۹۸۔ غیر مسلسل اشعار۔

۱۲۔ پیام مشرق، ص ۱۰۰۔

۱۳۔ پیام مشرق، ص ۱۰۱۔

۱۴۔ نظم "بوئے گل"، ص ۱۰۱، ۱۰۲۔

۱۵۔ پیام مشرق، ص ۱۳۵۔ نظم "شاہین و ماہی" آٹھ شعر کی نظم ہے۔
مضمون میں اس نظم کا دوسرا اور آخری شعر چھوڑ دیا گیا ہے:

دارائے نہنگانِ خرد شندہ تر از میغ — در سینۂ او دیدہ و نادیدہ بلاہاست
بگذر ز سراب و بہ پہنائے ہوا ساز — ایں نکتہ نہ بیند مگر آں دیدہ کہ بیناست

۱۶۔ پیام مشرق، ص ۱۷۰۔

۱۷۔ پیام مشرق، ص ۱۷۶۔

۱۸۔ پیام مشرق، ص ۱۸۸۔

۱۹۔ پیام مشرق، ص ۱۹۸۔

۲۰۔ لقد خلق الانسان فی احسن تقویم (التین: آیت ۴) ثم رددنہ اسفل سافلین (التین: آیت ۶)۔

۲۱۔ پیام مشرق، ص ۲۲۵، ۲۲۶۔ پیام مشرق کے متداول نسخوں میں نظم کا پہلا بند اسی شعر پر ختم ہوتا ہے:

دانش اندوختہ ای، دل زکف انداختہ ای

آہ زاں نقدِ گرانمایہ کہ در باختہ ای

اس کے فوراً اوپر وہ شعر ہے جس کا پہلا مصرع ہے:

عجب آں نیست کہ اعجاز مسیحا داری

مضمون کے متن کے وہ دونوں شعر جو "عجب آں نیست" والے شعر کے بعد لکھے گئے ہیں، متداول نسخے میں موجود نہیں ہیں۔

۲۲۔ پیام مشرق، ص ۲۳۶ تا ۲۳۸۔ نظم کا عنوان اس طرح درج ہے:

صحبتِ رفتگاں

(در عالم بالا)

اس کے بعد ٹالسٹائے، کارل مارکس، ہیگل، مزدک اور کوہکن کی زبانی کچھ باتیں کہلوائی گئی ہیں۔

۲۳۔ "گشتہ پرویز" کی ترکیب تو ان تین اشعار میں استعمال ہوئی ہے جو مذکورہ نظم میں "مزدک" کی زبان سے نکلے ہیں۔ اگلا ٹکڑا غالب کے اس شعر سے لیا گیا ہے:

کوہکن گرسنہ مزدورِ طرب گاہِ رقیب　　　بے ستوں آئنۂ خوابِ گرانِ شیریں

۲۴۔ پیام مشرق، ص ۲۴۸۔

۲۵۔ پیام مشرق، ص ۲۵۳، ۲۵۴۔

۲۶۔ پیام مشرق، ص ۲۴۴۔

۲۷۔ پیام مشرق، ص ۲۵۵، ۲۵۶۔

۲۸۔ "گلِ نخستیں" پیام مشرق، ص ۹۵۔

۲۹۔ پیام مشرق، ص ۸۳۔

۳۰۔ پیام مشرق، ص ۲، ۳۔ غیر مسلسل اشعار۔

۳۱۔ پیام مشرق، ص ۵۵۔

۳۲۔ پیام مشرق، ص ۲۸۔

۳۳۔ پیام مشرق، ص ۱۴۴: "اگر خواہی حیات اندر خطر زی" نظم کا عنوان ہے۔

۳۴۔ پیام مشرق، ص ۱۳۱۔

۳۵۔ نظم "بہشت" پیامِ مشرق، ص ۱۵۴۔

۳۶۔ نظم "افکارِ انجم" پیامِ مشرق، ص ۱۰۹، ۱۱۰۔

۳۷۔ نظم "زندگی و عمل" (در جوابِ نظم ہائے ناموسوم) بہ "سوالات" پیامِ مشرق، ص ۱۵۰۔

۳۸۔ پیامِ مشرق، ص ۱۸۹۔

۳۹۔ پیامِ مشرق، ص ۱۶۹۔

۴۰۔ پیامِ مشرق، ص ۱۹۴۔

۴۱۔ نظم "میخانۂ فرنگ" پیامِ مشرق، ص ۲۴۸۔

۴۲۔ قطعہ پیامِ مشرق، ص ۱۹۴۔

۴۳۔ قطعہ پیامِ مشرق، ص ۵۲۔

۴۴۔ نظم "موسیولینن و قیصرِ ولیم" پیامِ مشرق، ص ۲۴۹۔

۴۵۔ نظم "صحبتِ رفتگاں" پیامِ مشرق، ص ۲۳۶۔

۴۶۔ نظم "صحبتِ رفتگاں" پیامِ مشرق، ص ۲۳۶۔

۴۷۔ نظم "ساقی نامہ" پیامِ مشرق، ص ۱۳۲، ۱۳۴۔

۴۸۔ نظم "بہ مبلغ اسلام در فرنگستان" پیامِ مشرق، ص ۱۵۵۔

۴۹۔ قطعہ "جمہوریت" پیامِ مشرق، ص ۱۵۸ کا دوسرا شعر۔

۵۰۔ فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر (ال عمران: آیت ۱۵۹)

۵۱۔ وامرهم شورىٰ بينهم ومما رزقنٰهم ينفقون (الشوریٰ: آیت ۳۸)

۲۰۔ جاوید نامہ

۱۔ ہربرٹ کچنر (۱۸۵۰ء - ۱۹۱۶ء)۔ اس نے ۱۸۹۸ء میں مہدی سوڈانی کے پیرووں کو شکست دے کر، جوشِ انتقام میں مہدی سوڈانی کی قبر تک کھدوا ڈالی۔ اس اخلاق سوز حرکت کے صلے میں انگریزی حکومت کی طرف انعام کی ایک کثیر رقم اور لارڈ آف خرطوم کا لقب عطا ہوا۔ 'جاوید نامہ' میں اقبال نے اسی مناسبت سے ذوالخرطوم کہا ہے۔ کچنر ہندوستان کا کمانڈر ان چیف اور مصر کا کونسل جنرل بھی رہا۔

۲۔ محمد احمد مہدی سوڈانی: (۱۸۴۸ء - ۱۸۸۵ء) ۲۲ سال کی عمر میں مہدیٔ موعود ہونے کا دعویٰ کیا اور کہا کہ میں امام حسن عسکری کا بیٹا اور بارہواں امام ہوں۔ ۱۸۸۰ء میں خرطوم کے قریب اسے 'مہدی' تسلیم

کیا گیا۔ خرطوم کے گورنر نے اس کی گرفتاری کے احکام صادر کیے۔ مہدی سوڈانی نے انگریز فوج کو شکست دی اور اپنے پیروؤں کو گھوڑوں کے بجائے گدھوں پر سوار ہونے اور پیدل چلنے کی تلقین کی۔ اس کی تعلیم یہ بھی تھی کہ لوگ شادی کے مصارف میں کمی کریں۔ اس کے پیرو درویش کہلائے۔

۳۔ حسین بن منصور حلاج: تقریباً ۸۵۸ء میں فارس کے ایک قصبے میں پیدا ہوئے۔ ۸۷۳ء سے ۸۹۷ء تک گوشہ نشینی میں زندگی بسر کی۔ خراسان اور فارس کا سفر کیا اور ۹۰۸ء میں وطن واپس آئے۔ صوفیہ نے انھیں وحدت الوجود کا قائل بتایا ہے اور کہا ہے کہ وہ انا الحق کا ورد کرتے تھے۔ علما نے سزائے موت کا فتویٰ دیا اور خلیفہ مقتدر کے حکم سے انھیں پھانسی دی گئی۔

۴۔ قرۃ العین ایران کی مشہور خاتون اور فرقہ بابیہ کی بڑی سرگرم پیرو اور مبلغ تھی۔ وہ شاعرہ بھی تھی۔ جناب طاہرہ اور زریں تاج کے نام سے بھی مشہور ہے۔ اس کی غزلیں اپنے جوشِ بیان اور سرمستی کی وجہ سے مشہور ہیں۔ ۱۸۵۲ء میں قرۃ العین طاہرہ کو بعض دوسرے بابیوں کے ساتھ قتل کیا گیا۔

۵۔ جعفر علی خاں: میر جعفر کے نام سے مشہور ہے۔ (وفات: ۱۷۶۵ء) انگریزوں نے اسے ۱۷۵۷ء میں بنگال کا نواب بنایا، لیکن نا اہلی کی وجہ سے معزول کر دیا گیا۔ اس کے بعد اس کا داماد میر قاسم علی خاں نواب بنایا گیا۔ میر قاسم انگریزوں کا مخالف تھا۔ انگریزوں نے اسے شکست دی اور میر جعفر کو دوبارہ نواب بنا دیا۔ میر جعفر نے نواب سراج الدولہ سے غداری کی اور نواب کے بھید انگریزوں کو پہنچا دیے، جس کی وجہ سے سراج الدولہ کو شکست ہوئی اور بنگال میں اسلامی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔

۶۔ میر صادق: سلطان حیدر علی کا وزیر اور معتمد تھا لیکن اپنے ذاتی مفاد کی خاطر سلطان کا دشمن ہو گیا۔ سرنگا پٹم کے محاصرے کے آخری دن (۴ مئی ۱۷۹۹ء) میر صادق کی مخبری پر انگریزوں نے قلعے کا محاصرہ کر لیا اور ان کی فوج قلعے پر گولیاں برسانے لگی۔ ٹیپو سلطان لڑتا ہوا شہید ہوا اور میر صادق کی غداری سے میسور میں اسلامی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا۔

۷۔ سید علی ہمدانی سادات عظام میں سے تھے۔ امیر تیمور کی ناراضگی کی وجہ سے سلطان قطب الدین کے زمانے میں کشمیر آئے۔ سات سو مرید آپ کے ساتھ تھے۔ چھ سال تک کشمیر میں رہے۔ یہاں سے وطن واپس جا رہے تھے کہ راستے میں انتقال ہوا۔ ان کے صاحب زادے میر محمد ہمدانی ان کے بعد تین سو مریدوں کے ساتھ کشمیر آئے اور بارہ سال یہاں رہے۔ ان کی تبلیغ سے ہزاروں آدمی مسلمان ہوئے۔

۸۔ مرزا محمد نام، غنی تخلص۔ غنی کشمیری کے نام سے مشہور ہیں۔ وجہ شہرت ان کا فارسی دیوان ہے۔ ۱۶۶۸ء میں جوانی میں ان کا انتقال ہوا۔ مثالیہ مضمون نظم کرنا ان کی شاعری کی اہم خصوصیت ہے۔ شبلی نے

اس خصوصیت کو کلیم، مرزا صائب اور غنی کاشمیری کی مشترک خصوصیت بتایا ہے۔

۹۔ بھرتری ہری: ان کا زمانہ چھٹی صدی عیسوی کے بعد کا زمانہ ہے۔ ایک بیان کے مطابق بھرتری ہری ہرش وردھن کے درباری شاعر تھے۔ انھیں راجہ بکرماجیت کا بھائی بتایا گیا ہے۔ ان کی کتاب بھرتری ہری شتک میں سیاست، محبت اور زہد کے مضامین ملتے ہیں۔

۱۰۔ نادر قلی: معروف نادر شاہ (۱۶۸۷۔۔۱۷۴۷ء): جوانی میں ڈاکوؤں کا سردار تھا۔ ۱۷۳۶ء میں ایران کا خود مختار بادشاہ ہوا۔ ۱۷۳۹ء میں لاہور پر قبضہ کرتا ہوا دہلی پہنچا اور یہاں قتلِ عام کیا۔ لوٹ میں تختِ طاؤس اور کوہ نور ہیرا ساتھ لے گیا۔ ۱۰ مئی ۱۷۴۷ء کو درباریوں کی سازش سے قتل ہوا۔

۱۱۔ احمد شاہ ابدالی یا احمد شاہ درانی: ہرات کا افغان سردار زادہ تھا۔ نادر شاہ نے بچپن میں اسے قید کیا اور گرز برداری پر مامور کیا۔ رفتہ رفتہ اعلیٰ فوجی عہدے پر پہنچا۔ نادر شاہ کے بعد اس نے اپنی سلطنت کی بنیاد رکھی اور کابل اور قندھار کے علاوہ لاہور اور پشاور پر بھی قبضہ کر لیا۔ پانی پت کے میدان میں جنوری ۱۷۶۱ء میں مرہٹوں کو شکست دی اور وطن واپس چلا گیا۔ ۲۶ سال حکومت کر کے ۱۷۷۲ء میں وفات پائی۔

۱۲۔ ٹیپو سلطان: ۱۷۴۹ء میں پیدا ہوا اور ۱۷۸۲ء میں اپنے والد حیدر علی خاں کی وفات پر میسور کا بادشاہ ہوا۔ پہلے فرانسیسیوں کے ساتھ مل کر انگریزوں کے خلاف لڑا اور شکست کھا کر انگریزوں کی اطاعت قبول کی، لیکن انگریزی طاقت کو ختم کرنے کی کوشش میں مصروف رہا۔ ۱۷۹۹ء میں انگریزوں نے اس کے دارالسلطنت سرنگاپٹم پر حملہ کر دیا۔ ٹیپو بڑی بہادری سے لڑا اور ۵۲ سال کی عمر میں مارا گیا۔

سلطان ٹیپو علوم و فنون کا بڑا سرپرست تھا۔ خود بھی دو کتابیں تصنیف کیں۔ ان میں سے ایک "فتح المجاہدین" ہے۔ جس کا ترجمہ اردو میں ہو چکا ہے۔

۱۳۔ سعید حلیم پاشا: ترک سیاست داں حلیم پاشا کا بیٹا۔ موجودہ مصری حکومت کا بانی۔ قاہرہ میں پیدا ہوا۔ ترکی اور جنیوا میں تعلیم حاصل کی۔ نوجوان ترک تحریک سے ہمدردی رکھنے کی بنا پر جلاوطن کیا گیا۔ ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد استنبول آیا اور سینٹ کا رکن مقرر ہوا۔ ۱۹۱۸ء تک مختلف عہدوں پر فائز رہا۔ ۱۹۱۳ء سے ۱۹۱۷ء تک وزیر اعظم رہا۔ اکتوبر ۱۹۱۸ء میں انگریزوں نے اسے مالٹا میں قید کیا۔ ۱۹۲۱ء میں رہا ہوا اور اسی سال روم میں قتل کر دیا گیا۔

۱۴۔ جاوید نامہ۔ فلکِ عطارد (صفحات ۶۳ تا ۹۲)۔ جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا کے خیالات۔ ان کے متعلق یہ خیالات ص ۸۴ تا ۸۶ پر زیادہ تفصیل سے بیان ہوئے ہیں۔

۱۵۔ "پیغام افغانی با ملت روسیہ" جاوید نامہ، ص ۸۷ تا ۹۲۔ غیر مسلسل اشعار۔

۱۶۔ جاوید نامہ، ص ۹۰۔

۱۷۔ جاوید نامہ، ص ۷۲۔

۱۸۔ پیٹر اول یا پیٹر اعظم (۱۶۷۲ء - ۱۷۲۵ء) : ۱۶۸۲ء میں زار روس ہوا اور روسی فوجوں کی تنظیم کی۔ ۱۶۹۶ء میں ترکی سے جنگ کی اور فتح حاصل کی۔

۱۹۔ سلطان محمد ثانی : ترکی کا بہادر اور نامور سلطان جو ۱۶۹۵ء میں تخت نشین ہوا۔ اہلِ وینس، اہلِ پولینڈ اور اہلِ روس پر حملہ کرکے انھیں پسپا کیا۔ اس کے بعد ایڈریا نوپل گیا اور عیش و عشرت میں مصروف ہوگیا۔ ۱۷۰۳ء میں تخت سے معزول ہوا اور چھ ماہ بعد وفات پائی۔

۲۰۔ احمد ثالث : سلطان محمد ثانی کا بھائی جو اسی کی معزولی کے بعد تخت نشین ہوا۔

۲۱۔ "واشرقت الارض بنور ربھا (الزمر، آیت ۶۹)

۲۲۔ ملاحظہ ہو حاشیہ نمبر ۳۶ مضمون "پیام اقبال" (رشید احمد صدیقی)۔

۲۳۔ جاوید نامہ ص ۱۴۹، ۱۵۰۔ غیر مسلسل اشعار۔

۱۴۔ جاوید نامہ، ص ۲۳۴، ۲۳۵۔ غیر مسلسل اشعار۔

۲۱۔ ضربِ کلیم

۱۔ نظم 'مہدی' ضربِ کلیم، ص ۵۶۔

۲۔ بانگِ درا کے، ص ۱۱۲ پر اس زمین میں ایک غزل ہے۔ اس میں وہ شعر شامل نہیں جس میں یہ مصرعہ آیا ہے۔

۳۔ اسرار و رموز، ص ۵۱۔

۴۔ نظم "مشرق"، ص ۱۴۴۔

۵۔ نظم "الہامِ آزادی" ضربِ کلیم، ص ۵۱ کا آخری شعر۔

۶۔ قطعہ "یورپ و سوریا" ضربِ کلیم، ص ۱۵۰۔ قطعے کا دوسرا شعر ہے :

صلہ فرنگ سے آیا ہے سوریا کے لیے　　　مے و قمار و ہجومِ زنانِ بازاری

۷۔ نظم "نبوت" ضربِ کلیم، ص ۵۲۔

۸۔ نظم "پنجابی مسلمان" ضربِ کلیم، ص ۵۸۔

۹۔ نظم "مقصود" ضربِ کلیم، ص ۶۶۔

ہماری چند مطبوعات

اقبالیات

کلیات اقبال اردو (عکسی) صدی ایڈیشن		٣٠/٠٠
ذکر اقبال	خلیفہ عبدالحکیم	٤٠/٠٠
اقبال فن اور فلسفہ	ڈاکٹر نور الحسن نقوی	٧/٥٠
اقبال شاعر اور فلسفی	وقار عظیم	(زیر طبع)
اقبال معاصرین کی نظر میں	"	"
تصورات اقبال	مولانا صلاح الدین احمد	١٥/٠٠
بانگ درا (عکسی)	علامہ اقبال	١٠/٠٠
بال جبریل (عکسی)	"	٨/٠٠
ضرب کلیم (عکسی)	"	٨/٠٠
ارمغان حجاز اردو (عکسی)	"	٤/٠٠

غالبیات

دیوان غالب (عکسی)	ڈاکٹر نور الحسن نقوی	١٣/٠٠
غالب: تقلید اور اجتہاد	پروفیسر خورشید الاسلام	٣٠/٠٠
غالب شخص اور شاعر	مجنوں گورکھپوری	١٥/٠٠
اطراف غالب	ڈاکٹر سید عبداللہ	٢٠/٠٠
فلسفی غالب	احمد رضا	٦/٠٠

جمالیات

جمالیات اور ادب	پروفیسر ثریا حسین	١٥/٠٠
ادب میں جمالیاتی اقدار۔ ایک مطالعہ	ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی	١٠/٠٠

فیض

کلام فیض (عکسی)	فیض احمد فیض	٢٠/٠٠
نقش فریادی (عکسی)	"	٦/٠٠
دست صبا (عکسی)	"	٦/٠٠
زنداں نامہ (عکسی)	"	٧/٥٠
دست تہ سنگ (عکسی)	"	٦/٠٠

ڈراما

اردو ڈراما کا ارتقاء	عشرت رحمانی	٤٠/٠٠
اردو ڈراما: تاریخ و تنقید	"	(زیر طبع)
یونانی ڈراما	مترجم عتیق احمد صدیقی	٢٠/٠٠
انارکلی	مقدمہ ڈاکٹر محمد حسن	٩/٠٠
آغا حشر اور اردو ڈراما	انجمن آرا	٣٠/٠٠

لسانیات

اردو لسانیات	ڈاکٹر شوکت سبزواری	(زیر طبع)
اردو زبان و ادب	ڈاکٹر مسعود حسین خاں	٧/٥٠

مثنوی

اردو مثنوی کا ارتقاء	عبدالقادر سروری	٧/٥٠
مثنوی گلزار نسیم	ظہیر احمد صدیقی	٥/٠٠
مثنوی سحر البیان	"	٥/٠٠

افسانہ

اردو کے تیرہ افسانے	مرتبہ ڈاکٹر اطہر پرویز	١٢/٠٠
منٹو کے نمائندہ افسانے	"	١٢/٠٠
پریم چند کے نمائندہ افسانے	قمر رئیس	١٢/٠٠
نمائندہ مختصر افسانے	محمد طاہر فاروقی	٦/-
نیا افسانہ	وقار عظیم	١٥/٠٠
داستان سے افسانے تک	"	٢٠/٠٠

سرسیدیات

سرسید اور ہندوستانی مسلمان	ڈاکٹر نور الحسن نقوی	٢٠/٠٠
سرسید ایک تعارف	پروفیسر خلیق احمد نظامی	٢/٠٠
سرسید اور علی گڑھ تحریک	"	(زیر طبع)
انتخاب مضامین سرسید	آل احمد سرور	٦/٠٠

ادب و تنقید

شناسا چہرے	ڈاکٹر محمد حسن	١٥/٠٠
چہرہ پس چہرہ	ابن فرید	٢٥/٠٠
میں، ہم اور ادب	"	٢٠/٠٠
غزل کا نیا منظرنامہ	شمیم حنفی	١٢/٠٠
انیس شناسی	ڈاکٹر فضل امام	١٥/٠٠
موازنۂ انیس و دبیر	"	١٢/٠٠
شہرت کی خاطر	نظیر صدیقی	١٥/٠٠
تنقیدیں	پروفیسر خورشید الاسلام	٣٠/٠٠

[مکمل فہرست کتب الگ چھپتی ہے
خط لکھ کر مفت طلب کریں۔]

Form No. [Book No.......

UNIVERSITY LIBRARY, ALLAHABAD

Date Slip

The borrower must satisfy himself before leaving the counter about the condition of the book which is certified to be complete and in good o·der. The last borrower is held responsible for all damages.

An overdue charge will be charged if the book is not returned on or before the dt last stamped below.