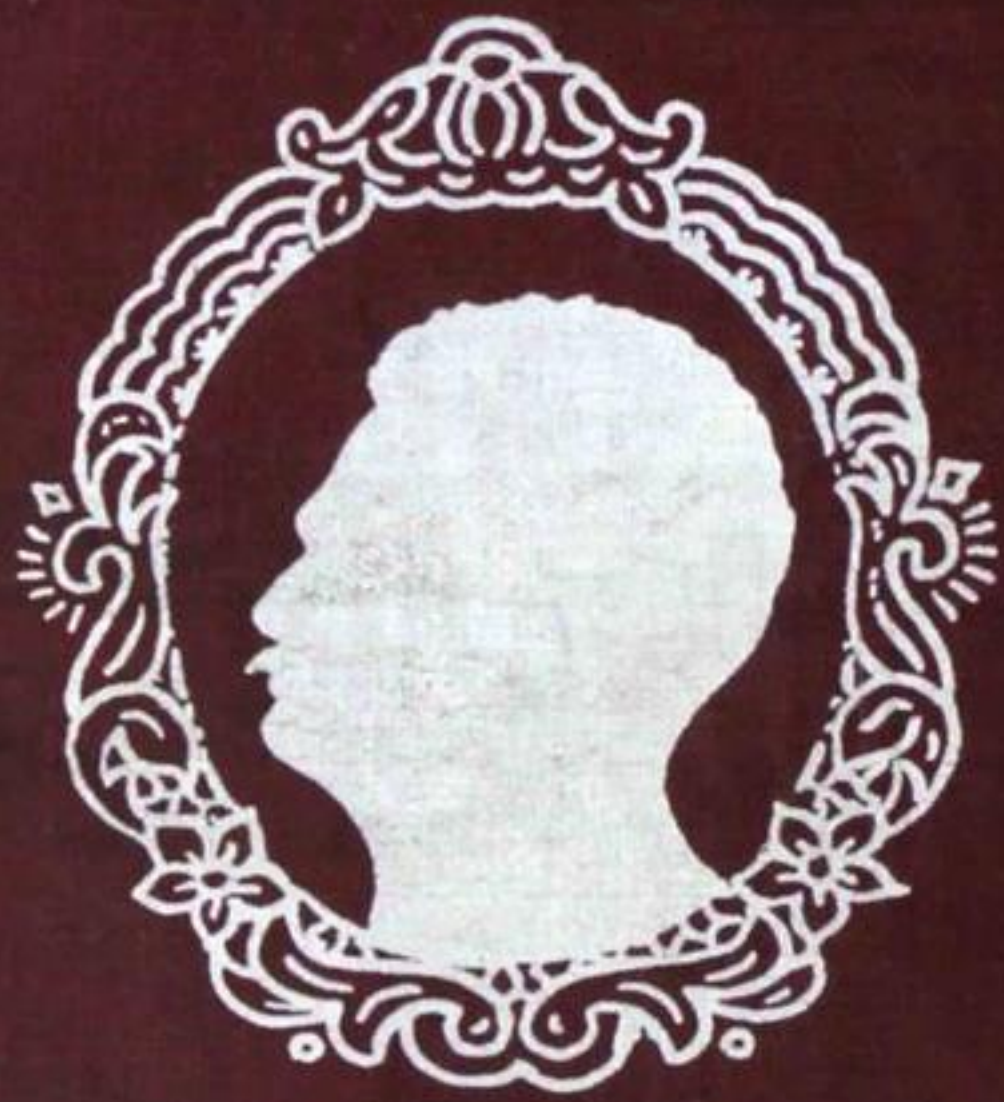

اِقبال سَبؔ کے لیے

اِقبال سب کے لئے

فرمان فتح پوری

ایم۔ اے، پی ایچ۔ ڈی، ڈی۔ لِٹ

شعبۂ اُردو، کراچی یونیورسٹی

*

شُعبۂ تصنیف و تالیف و ترجمہ، کراچی یُونیورسِٹی

اُردو اکیڈمی سندھ، کراچی

جملہ حقوق محفوظ
کاپی رائٹ ۱۹۷۷ء، کراچی یونیورسٹی، کراچی

○

یہ کتاب یا اس کا کوئی جزو، یا اس کا ترجمہ، کسی بھی طریقۂ طباعت، لیٹر پریس، لیتھو یا فوٹو آفسیٹ، کے ذریعے چھاپنے یا سائکلواسٹائل کرنے یا فوٹو کاپی تیار کرنے کے لئے کراچی یونیورسٹی کی تحریری اجازت لازمی ہے۔

○

طبع اوّل ——— ۱۹۷۸ء
تعداد ——— ۱۱۰۰
کتابت (اندرونی ٹائٹل و فہرست مضامین) ——— عبدالرؤف
کتابت (متن) ——— منشی محمد رفیق
طابع ——— صلاح الدین احمد
مطبوعہ ——— باب الاسلام پرنٹنگ پریس کراچی

یہ کتاب یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کی مالی امداد سے تحریر کی گئی اور اردو اکیڈمی سندھ کراچی نے کراچی یونیورسٹی کی منظوری اور اشتراک سے شائع کی۔

اشاعت اوّل
قیمت

فہرست مضامین

اِنتساب

کتاب سے پہلے

شاعری اور فلسفہ، اقبال کے حوالے سے۔ اقبال کے احسانات سے ہماری بے اعتنائی۔ اقبال شناسی وقت کا اہم تقاضا۔ اقبال اور پیغامِ اقبال کے بارے میں غلط فہمیوں کے ازالے کی ضرورت۔ زیرِ نظر کتاب کی تصنیف کا جواز۔ ابواب کی تقسیم اور ان کی نوعیت۔ کتابت وطباعت کے مرحلے۔ شکر وسپاس۔

۱۔ ماحول، زندگی اور شخصیت ۱

انیسویں صدی کی آخری دہائیاں۔ سرسید احمد اور ان کے رفقاء کا سیاسی وسماجی شعور۔ مسلمانوں پر اٹھارویں صدی کے سیاسی واقعات کا ردِّعمل۔ علمی وادبی فضا، علّامہ اقبال کے جدّ امجد۔ برہمن زاد ہونے پر فخر۔ خاندانی حالات اور ماحول، تاریخِ پیدائش کا قضیہ۔ والدین اور ان کی تربیت کے اثرات۔ ابتدائی اور غیر رسمی تعلیم۔ مولانا سید میر حسن کا لُطفِ خاص۔ لاہور میں پروفیسر آرنالڈ کی معیّت۔ اعلیٰ تعلیم کے لئے انگلستان روانگی۔ شادیاں۔ اولاد۔ ملازمتیں۔ وکالت۔ وضع قطع۔ سیاحت۔ [illegible]

سادگی وشرافت۔ پُرکشش شخصیت۔ لباس وغذا۔ زبانوں سے واقفیت۔ اندازِ گفتگو۔ شعرگوئی کا عالَم۔ ترنّم اور شعرخوانی۔ فرصت کے مشاغل۔ آمدنی اور سلیقہ شعاری۔ خودداری وقناعت۔ قول وعمل کا فلسفہ۔ معمولات کی پابندی۔ خوش طبعی وظرافت۔ تصوّف و دینی مسائل سے دلچسپی۔ قرآن و رسالت حاصلِ زندگی۔ وفات و وصیت۔

۲۔ تصانیفِ اقبال ۳۷

تصنیفات کی رنگارنگی۔ اسلوبِ نثر۔ نصابی تالیفات۔ شعری مجموعے۔ علم الاقتصاد پہلی باقاعدہ تصنیف۔ فلسفۂ عجم۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ۔ مختلف مطبوعہ مقالات و رسائل۔ کلیاتِ اقبال کی پہلی اشاعت۔ باقیاتِ اقبال۔ رختِ سفر، سرودِ رفتہ۔ شاد اقبال۔ اقبال کے خطوط جناح کے نام۔ اقبال نامہ حصّہ اول و دوم۔ مکاتیبِ اقبال۔ مکتوباتِ اقبال۔ مکاتیبِ اقبال بنام گرامی۔ خطوطِ اقبال۔ مضامینِ اقبال۔ خطبات و تقاریرِ اقبال۔ حرفِ اقبال۔ خطباتِ اقبال۔ مقالاتِ اقبال۔ انوارِ اقبال۔ گفتارِ اقبال۔

۳۔ پیغامِ حیات یا فلسفہ خودی وبے خودی ۶۴

خودی کا روایتی و اصطلاحی مفہوم۔ فلسفۂ خودی، تلاشِ ذات کا حاصل۔ فلسفۂ خودی کی تخلیق کا پس منظر۔ سیاسی وسماجی حالات کا ردِعمل، احیائے ملّتِ اسلامیہ کی کوشش۔ اقبال کے نظامِ فکر میں خودی کا مقام۔ اجزائے ترکیبی و لوازم۔ خودی وخدا لازم و ملزوم۔ فردِ وقوم سے خودی کا رشتہ۔ مسلمان کی خودی۔ فلسفۂ خودی کی ارتقائی منزلیں۔ عجمی شعرا اور نفیِ خودی۔

خودی اور خوب سے خوبتر کی تلاش، سعیِ مسلسل اور عملِ پیہم۔ فقر و استغنا اور خودی ۔ضبطِ نفس، اطاعت اور نیابتِ الٰہی۔ تصوّف کے مثبت پہلو اور اقبال۔ خودی اور بے خودی کے رشتے۔ فرد اور ربطِ ملّت کا فلسفہ، انفرادی و اجتماعی خودی۔ خودی و بے خودی کے معترضین کو اقبال کا جواب۔ توحید و رسالت خودی کی اساس۔ پیغامِ اقبال کی آفاقیت۔ ناقدین کے اعتراضات اور غلط فہمیوں کا ازالہ۔ مغرب سے استفادہ کی نوعیت۔ فکر و فن میں اقبال کے اضافے۔ غیر مسلموں کی عظمت کا اعتراف۔ اقبال کی کشادہ نظری اور انفرادی اندازِ فکر۔ عالمی حکمت و ادب میں اقبال کا مقام۔

۴۔ تصوّرِ تعلیم

۱۰۱

لفظ تعلیم کی وضاحت، تعلیم Education کا مفہوم۔ تعلیمی مسائل سے اقبال کی وابستگی۔ تعلیم کے سلسلے میں عملی خدمات۔ نظریاتی معتقدات۔ اسلامیات اور تاریخِ اسلام کی نصابی اہمیت۔ مروج نظامِ تعلیم اور نصابی ضرورتیں۔ مشرق کے مدارس و نظامِ تدریس کی خرابیاں۔ تعلیم کے ساتھ تربیت کی اہمیت۔ تربیت کی کمی کے مہلک اثرات۔ اساتذہ کی بے حسی اور مدرسوں کا بے جان ماحول۔ مغرب کا نظامِ تعلیم اور اس کے نقائص۔ روحانیت پر مادے کی حکمرانی۔ تہذیب و تمدّن کی تباہی۔ اہلِ مغرب کی قوت کا راز۔ مشرق کی تنگ نظری، ہلاکت کا سبب۔ نظامِ تعلیم میں مشرق و مغرب کے بہترین اجزا کو شامل کرنے کی ضرورت۔ مشرق و مغرب دونوں سے گہری واقفیت، وقت کا اہم تقاضا۔ کردار سازی اور قومی مزاج کی تشکیل میں تاریخ کے مضمون کی اہمیّت۔ اقبال بحیثیت معلّم۔ اندازِ تدریس اور طلبہ سے رشتہ۔

۵۔سیاسی افکار وتحریکِ پاکستان ۱۲۷

شاعری اور سیاست کا اتّحاد ایک مشکل منزل ۔ اقبال کی کامیابی کے اسباب ۔ فکر وفن کے سیاسی محرکات ، قومی و ملّی تنظیمیں ۔ سیاسی واقعات و ملّی تحریکات ، تقسیمِ بنگال اور اس کی تنسیخ ۔ مسلم لیگ کا قیام ۔ جداگانہ انتخاب کی تحریک ۔ کانگریس اور حکومت کی زیادتیاں ۔ تحریکِ خلافت ۔ مختلف نظامہائے سیاست کا مطالعہ اور تنقید ۔ لادینی نظاموں کے بارے میں خیالات ۔ اسلامی سیاسی نظام کی وضاحت ۔ بالشوزم اور اسلام ۔ جداگانہ طریقۂ انتخاب کی حمایت ۔ مولانا حسین احمد مدنیؒ سے اختلاف رائے ۔ جمال الدین افغانی کی تحریک ، اقبال پر اس کے اثرات ۔ عالمِ اسلامی کو متحد کرنے کی کوشش ۔ پان اسلام ازم تحریک کی وضاحت ۔ قومیت کا تصوّر ، مذہبی اقدار اور اخلاقی ضوابط کا تحفّظ ۔ عملی سیاست میں حصّہ ۔ مسلم لیگ میں شمولیت ۔ پنجاب کونسل کے انتخاب میں حصّہ ۔ گول میز کانفرنس میں شرکت ۔ مسلم لیگ کو منظم کرنے کی عملی کوششیں ۔ پنجاب کے مسلمانوں کو متحد کرنے کی تبلیغ ۔ قائدِ اعظم کے خیالات کی تائید ۔ الہ آباد کا تاریخی خطبہ اور تصوّرِ پاکستان ۔

۶۔ دنیائے اسلام اور اقبال ۱۵۶

اسلام اور ملّتِ اسلامیہ سے اقبال کی ذہنی وابستگی ۔ لادینی نظامِ حیات سے بیزاری اور دینی معاشرے کی آرزو مندی ۔ مغرب کا نظامِ تمدّن اور مادیت پرستی ۔ مغرب کے تصوّرِ قومیت و وطنیّت کے خلاف احتجاج ۔ اسلامی قومیت اور اس کے اجزائے ترکیبی ۔ بلادِ عربیہ اور ممالکِ اسلامیہ کے مشترک مسائل ۔

ملّی نظموں میں ان کا اظہار۔ ہندی مسلمانوں کے تاریخی کارناموں پر افتخار۔ زوالِ ملّت پر اشکباری۔ تابناک مستقبل کی آرزو اور نظموں کا رجائی لب و لہجہ۔ مشرقی و مغربی تمدّن کے امتیازات۔ مشرق پر مغرب کی جارحیت۔ مسلم ممالک کی مرعوبیت و محکومی۔ لیگ آف نیشن، اہل مغرب کا فریب۔ علامہ کی پیش گوئی، اقوامِ شرق سے خطاب، اہل مغرب سے ہوشیار رہنے کی تلقین۔ مسلم اقوام سے اجتماعی مخاطبہ۔ مشہور ملّی نظمیں، فلسطین اور اہلِ فلسطین سے گہری دلچسپی۔ افغانستان کا سفر اور افغانوں کی بیداری کے لئے کوششیں۔ ترکی کے مسائل سے وابستگی۔ ایران، عرب و حجاز، مصر و حبشہ اور مراکش، برِّ صغیر اور کشمیر سے متعلّق خیالات و منظومات۔

۷۔ اقبال کا فن اور نظریۂ فن

آرٹ یا فن کیا ہے؟ تخلیقِ فن اور حسن آفرینی۔ حسن کی ماہیت اور جمالیات کے مفکرین۔ شعر و ادب میں حسن آفرینی کی نوعیت۔ علامہ کا افادی نقطۂ نظر، تصوّرِ فن کی ارتقائی منزلیں۔ مختلف ادوار۔ فن میں رمز و ایمائیت کی اہمیت، شاعر کا خلوص یا خونِ جگر۔ ادب میں مقصدیت کا مقام۔ شاعری اور فلسفے کی حدود۔ فنونِ لطیفہ میں "شاعری" لطیف ترین۔ شاعری میں قومی اور بین الاقوامی زندگی کا عکس۔ حیاتِ انسانی میں شاعری اور شاعر کا منصب۔ تخلیق و تعمیر کا تعلق۔ شاعری، قوت کی مظہر و خالق۔ ادب برائے ادب سے بیزاری۔ افادی ادب کی تائید و تخلیق۔ شاعری وسیلۂ تبلیغِ مقاصد۔ شاعری اور نصب العین سے اس کا رشتہ۔ منطقی اور شعری صداقتوں کے بارے میں اقبال کا موقف۔ رجائی لب و لہجہ اور خوش آیند مستقبل کی بشارت۔ شاعری، غیر معمولی تخلیقی عمل۔

موسیقی ، مصوّری اور فنِ تعمیر کا جمال و جلال ۔ مسلمانوں کے کارنامے ۔ فنونِ لطیفہ کی اہمیت اور تمدّنِ انسانی کی تاریخ میں ان کا مقام ۔

۸۔ اقبال کا تصوّرِ عقل و عشق ۲۳۵

عشق اور اس کے مترادفات ۔ کلامِ اقبال کا مرکزی نقطہ ۔ محبت کی شاعرانہ تعبیر ۔ عشق اور خودی کا تعلّق ۔ عشق ، ایک طاقتور محرکِ حیات ۔ کارفرمائیاں اور کارکشائیاں ۔ اردو، فارسی شاعری میں عشق کی روایت ۔ صوفیاء کا عشق ۔ وحدت الوجود اور اس کے معتقدات ۔ اقبال کا ردِ عمل اور نقطۂ نظر ۔ عشق، زندگی کا ایک رجائی پہلو ۔ فنا فی الشیخ سے گریز ۔ طلب، دیدار اور وصال کا تصوّر ۔ ہجر و وصال کا نیا موقف ۔ عشق اور علم و فکر، علم و فکر کی رسائیاں ۔ عشق کے کارنامے ۔ عقل و عشق کی پختگی و خامی ۔ دانش برہانی اور عشق ۔ اقبال کا انفرادی تصوّر ۔

۹۔ اقبال پر مشرق و مغرب کے اثرات ۲۶۵

فکر و فن کے ماخذ ۔ مشرق کے اثرات ، قرآن و رسالت، مشرقی حکما و صوفیا اور شعراء، شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی، مولانا جلال الدین رومی ۔ مغرب کے اثرات ۔ مختلف حکماء و شعرا اور مصلحین، حکیم المانوی گوئٹے ۔ گوئٹے سے اقبال کی عقیدت کا سبب ۔ فرانسیسی مفکر برگسان ، اقبال اور برگسان کی ملاقات ۔ برگسان و اقبال کے افکار کے مماثلات و امتیازات ۔ نطشے اور اقبال، استفادہ و اضافہ ۔ اقبال کی انفرادیت ۔

۱۰۔ اُردو شاعری ۳۱۲

معنویت اور موضوعات ، مختلف ادوار اور ان کی خصوصیات ۔

شعری مجموعوں کا انفرادی مطالعہ ، بانگِ درا ، بالِ جبریل، ضربِ کلیم ، ارمغانِ حجاز۔ اہم اور طویل نظمیں ، غزل گوئی ۔خصوصیات و اضافات ۔

۱۱۔ فارسی شاعری ۳۹۵

برصغیر کی فارسی شاعری ، صفِ اوّل کے شعراء ، امیر خسرو ، فیضی ، بیدل ، غالب ، فارسی سے اقبال کی دلچسپی و مہارت ۔شعر گوئی کے لئے فارسی کا انتخاب ۔ حافظ ، بیدل ، نظیری اور غالب کا اثر، پیر رومی و مرید ہندی ۔شعری موضوعات و مسائل ۔اسلوب و جوشِ بیان ۔موسیقیت و ترنّم۔ شعری مجموعے اور ان کے امتیازات ۔ اسرارِ خودی ، رموزِ بیخودی ، پیامِ مشرق ، زبورِ عجم ، جاوید نامہ ۔مسافر، پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق ، ارمغانِ حجاز ۔

۱۲۔ اقبال اور نئی نسل ۴۸۰

اقبال ، مستقبل کا شاعر ، مخاطب کی نوعیت ، فلسفۂ حیات کا مستقبل سے تعلّق ، زندگی ، ندرتِ فکر و عمل اور انقلاب کے رشتے ۔ ماحول و ماحضر سے بیزاری ۔انقلاب و قوت کا تعلق ۔ اقبال کے فلسفۂ حیات میں قوّت و عمل کی اہمیت ۔ نوجوانوں سے خطاب ، جاوید نامہ اور جاوید اقبال۔ جاوید ، نئی نسل اور نوجوانوں کا نمائندہ ۔ نئی نسل کو اقبال کا پیغام ۔ تنبیہات و تلقینات ۔مغرب کی چیرہ دستیاں ، مشرق کی بے عملی و بے حسی۔ نوجوانوں کی افسردگی اور اہل اللہ کی رہبانیت ۔ محرابِ گل افغان کے نغمات۔ بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو ۔شاہین نئی نسل کا دوسرا نام ،

شاہین کی خصوصیات ، درویشی و خودداری ، تیز نگاہی و بلند پروازی ۔

۱۳۔ علمی و ادبی دنیا پر اقبال کے اثرات ۵۰۶

اندرون و بیرونِ ملک اقبال کی شہرت ۔ مشرق و مغرب میں اقبال کے معاصرین ۔ ہم عصروں میں اقبال کی اہمیت و انفرادیت ۔ فنی اسلوب و سیاسی افکار کا اثر ۔ اُردو شعراء اور اقبال کی تقلید ۔ مختلف اصناف میں اقبال کی جدتیں ۔ ملی و قومی زندگی پر اثرات ۔ برِصغیر سے باہر اقبال کی مقبولیت ۔ کلام و فکر و فن کے بارے میں اہلِ مغرب کی رائیں ، مختلف زبانوں میں ترجمے اور تنقیدیں ۔ اقبال کی عظمت کا اعتراف ، اقبال کی مقبولیت و شہرت کے امکانات ۔

۱۴۔ کتابیات ۵۲۲

*

انتساب

عظمیٰ

وسیم

ابصار

نجمہ

شمیم

ابرار

اور

سلمیٰ

سب کے نام کہ یہ کتاب سب کے لئے ہے۔

فرمان فتح پوری

بیا به مجلسِ اقبال و یک دو ساغر کش!
اگرچه سرنه تراشد، قلندری داند

خطاطی امام فن جناب منشی محمد یوسف دہلوی (مرحوم)
سال کتابت ۱۹۳۹ء

کتاب سے پہلے

علّامہ اقبال فلسفی بھی ہیں شاعر بھی لیکن شاعر کی حیثیت سے ان کا مقام فلسفی سے بلند تر ہے بلکہ فلسفی کا جو ایک معروفِ عام مفہوم یہ ہے کہ وہ بے معنی اور ناقابلِ عمل تفکّر میں الجھا رہتا ہے اور جس کی تصویر اکبر الٰہ آبادی نے اس طور پر کھینچی ہے ؎

فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں
ڈور کو سلجھا رہا ہے اور سِرا ملتا نہیں

اس سے اقبال کا کوئی تعلق نہ تھا۔ ان کے بہت سے ایسے اشعار و اقوال ہیں جن میں اس نوع کے فلسفہ اور فلسفیوں کا مذاق اڑایا گیا ہے۔ فلسفہ ان کے یہاں عقل و خِرَد کا مترادف ہے اور جذب و جنون کے مقابلے میں انھوں نے عقل و خِرَد کو جو کمتر مقام دیا ہے اور باطنی حقائق کے سلسلے میں ان کی بے بصری اور نارسائی پر جس طرح اظہارِ تاسّف کیا ہے، اس سے اقبالیات کا ہر طالب علم پوری طرح واقف ہے۔ علّامہ نے اپنی ڈائری میں ایک جگہ فلسفہ و شاعری کے بارے میں لکھا ہے کہ "فلسفہ انسانی عقل کی خنک تیرگی میں ٹھٹھرتے ہوئے تجربات کا مجموعہ ہوتا ہے۔ شاعر آتا ہے اور اپنے سوز دل سے انھیں گرما کر واقعیت میں بدل دیتا ہے۔"[1] دوسری جگہ، دونوں

۱۔ شذراتِ فکرِ اقبال، ص ۱۴۹۔

کے اثرات کا لب لباب یوں بیان کیا ہے کہ" فلسفہ بوڑھا بنا دیتا ہے ۔ شاعری تجدیدِ شباب کرتی ہے ۔"[۲] غالباً یہی وجہ تھی کہ اقبال نے نہ تو خود کو کبھی فلسفی کہا اور نہ کہلوانا پسند کیا ۔ اس لئے انھیں فلسفی اور شاعر کے خانوں میں الگ الگ رکھ کر دیکھنا مناسب نہ ہوگا بلکہ ان پر ایک فلسفی شاعر کی حیثیت سے نگاہ ڈالنا چاہیئے ۔ ایسا فلسفی شاعر جس کے کلام کا ایک ایک لفظ تفکّر و تامّل کا حامل اور مقصد و عمل کا داعی ہے ۔

لیکن بقول ڈاکٹر عابد حسین یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فلسفہ شعر کیوں کر ہو سکتا ہے ، فلسفہ تو حقیقت کی بے جان اور خشک تعبیر ہے اور شعر، زندگی کی چھلکتی ہوئی تفسیر ۔ فلسفی ، صورتِ کائنات کا ذہنی اِدراک کرتا ہے ، اپنے ادراکات کو مجرد تصوّرات میں بیان کر دیتا ہے جو ہماری لوحِ فکر پر درج ہو کر رہ جاتے ہیں ۔ برخلاف اس کے شاعر نبضِ کائنات کی تڑپ اور قلبِ حیات کی دھڑکن کو محسوس کرتا ہے اور اپنے احساسات کو متحرک نقش اور نغمے میں ادا کرتا ہے جو ہمارے دل میں اُتر کر خون کے ساتھ گردش کرنے لگتا ہے ۔ بقولِ اقبال ؎

حق اگر سوزے ندارد حکمت است
شعر می گردد ، چو سوز از دل گرفت

فلسفے اور شعر کا یہ فرق ذہن میں ہو تو کہنا پڑے گا کہ اقبال فلسفی نہیں ، صرف شاعر تھے اس لئے کہ ان کی شاعری آبِ حیات کا خزانہ ہے جس سے زندگی اور زندگی کے چشمے اُبلتے ہیں ۔ جن سے سیراب ہو کر مایوس دلوں کی خشک اور بنجر زمین میں جان پڑ جاتی ہے اور امید کی کھیتی لہلہانے لگتی ہے ۔[۳]

---

۲ ۔ تذکرات فکرِ اقبال ، ص ۱۵۹ ۔ ۳ ۔ اردو (اقبال نمبر ۱۹۳۸ء) ، ص ۱۷ ۔

البتہ وہ ایسے شاعر ضرور ہیں جنھوں نے اپنی شاعری میں فلسفے کی ایک صفت یعنی موضوع کی کلّیت و ہمہ گیری کو ملحوظ رکھا ہے اور اپنے مخاطب یا قاری کو زندگی کا ایک مربوط، منظّم اور بعض حیثیتوں سے ایک مکمّل اور عملی فلسفہ دیا ہے۔ گویا اقبال کی شاعری صرف ان معنوں میں فلسفیانہ ہے کہ وہ زندگی کا ایک مدلّل اور کلّی تصوّر پیش کرتی ہے، لیکن ایسا کرنا کسی معمولی درجے کے شاعر کے بس کی بات نہیں ہوتی۔ دنیا کے چند گنے چُنے شاعروں ہی سے یہ بات ممکن ہوسکی ہے کہ وہ اپنی شاعری میں کسی پیغام یا نظامِ حیات کو اس طرح جذب کرلیں کہ وہ فلسفے کا جزو نہ رہے، شاعری بن جائے۔ اقبال نے یہی کیا ہے، یعنی فکر کو شعر میں ڈھال دیا ہے اور اسی وصفِ خاص کے سبب، ان کی شاعری کو حکیمانہ اور خود انھیں، مفکّر شاعر کہا جاتا ہے۔ اردو، فارسی شاعری پر اقبال کا سب سے بڑا احسان یہی ہے کہ انھوں نے لطافتِ شعری کو مجروح کیے بغیر، انھیں حکیمانہ لب و لہجہ عطا کیا۔ بقول پروفیسر رشید احمد صدیقی "اقبال کی شاعری خود شاعری کی معراج ہے! انھوں نے جذبات کو فکر کا درجہ دے دیا ہے اور فکر کو جذبات کا آب و رنگ بخشا ہے دونوں صورتوں میں اقبال کا آرٹ و ایقان، دوش بدوش کارفرما ملتا ہے۔ بحیثیت مجموعی ان کا کلام پڑھ کر ہمیں یہ محسوس نہیں ہوتا کہ اقبال کہاں تک حکیم اور کہاں اور کس حد تک شاعر ہیں بلکہ حکیم اور شاعر ایک دوسرے میں یا ایک دوسرے سے مربوط نظر آتے ہیں"[۴]۔

اس نقطۂ نظر سے، اقبال بیسویں صدی کا ایک ایسا عظیم مفکّر شاعر ہے جس نے جدید فلسفے کے گہرے مطالعے، انسانی غمخواری کے شدید جذبے اور غیر معمولی فنی بصیرت کی مدد سے مشرق و مغرب دونوں کو یکساں متاثّر

۴۔ گنجہائے گراں مایہ، ص ۱۸۲۔

کیاہے اور جیسے جیسے وقت آگے بڑھ رہا ہے اقبال اور اقبالیات کے مطالعے کی مقبولیت و اہمیت بھی بڑھتی جارہی ہے۔ اس مرتبے کا شاعر، اگر کسی اور ملک یا زبان میں پیدا ہوتا تو اس کے لئے کیا کچھ نہ کیا جاتا اور کیا کچھ نہ لکھا جاتا، لیکن ہم نے اب تک اقبال شناسی کا حق پوری طرح ادا نہیں کیا۔ یہ مطلب نہیں کہ اقبال پر کچھ کام نہیں ہوا، بہت کچھ ہوا ہے سیکڑوں کتابیں اور ہزاروں مقالے منظرِ عام پر آئے ہیں اور بلحاظِ مقدار یہ ذخیرہ قابلِ اعتنا بھی ہے لیکن معیار و افادیت کے لحاظ سے بہت کم حصّہ ایسا ہے جسے اقبال شناسی کا نام دیا جاسکے۔ لکھنے والوں کی زیادہ توجہ فروعات پر رہی ہے، اساسی اور بنیادی کاموں کی طرف خاطر خواہ توجہ نہیں کی گئی۔ نتیجتاً اقبالیات کے سلسلے میں اتنا کچھ لکھا جانے کے باوجود، اب تک کوئی ایسا جامع لغت مرتب نہیں ہوا جس میں تصانیفِ اقبال کی ساری علمی و فنی اصطلاحات کو بلحاظ حروفِ تہجی یکجا کرکے ان کی تشریح کی گئی ہو۔ ایسی جامع کتاب بھی اب تک دیکھنے میں نہیں آئی جو اقبال کی تصانیف میں مذکور اشخاص، مقامات، تلمیحات اور کتب و اشارات کی توضیحات پر مبنی ہو۔ انگریزی اور اردو کے خطبات و مقالات بھی الگ الگ، تاریخی ترتیب اور ضروری حواشی و تعلیقات کے ساتھ، کلّیات کی شکل میں ترتیب نہیں دیئے گئے۔ یہی کیفیت مکتوبات کی ہے۔ انگریزی اور اردو کے سارے خطوط کو جدا جدا مجلّدات میں یکجا کرکے تاریخی ترتیب و پس منظر اور مکتوب الیہم کی تفصیلات کے ساتھ شائع کرنے کی کوشش بھی اب تک نہیں کی گئی ہے۔ سوانح اور سیرت پر بھی کوئی مستند جامع کتاب موجود نہیں ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اقبال کے فکر و فن کے بعض پہلوؤں پر

خاصا اچھا کام ہوا ہے، بہت اچھی کتابیں منظرِ عام آئی ہیں اور یہ کتابیں کسی خاص موضوع پر خاص زاویے سے کام کرنے والوں کے لئے مفید بھی ہو سکتی ہیں لیکن ہنوز کسی ایسی مستند تصنیف کا وجود نہیں جس میں اقبال کی سیرت و سوانح، فکر و فن، نظریات و عقائد، کتب و مقالات، تعلیمی افکار و سیاسی خدمات، فکری و تخیّلی ارتقا، ان کے عوامل، محرکات اور منظر و پس منظر کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ لیا گیا ہو، یا تجزیاتی مطالعہ کے ذریعے ان کی قدر و قیمت متعیّن کی گئی ہو اور جس کے بارے میں اعتماد کے ساتھ کہا جا سکے کہ اس میں وہ سب کچھ پوری صحت کے ساتھ موجود ہے جو اقبال کو ہر سطح پر سمجھنے اور سمجھانے کے لئے ازبس ضروری ہے۔ زیرِ نظر کتاب، اقبال اور اقبالیات کے سلسلے میں اسی کمی کو پورا کرنے کی ایک کوشش ہے۔

آج جب کہ زندگی اور فن دونوں کے بارے میں دنیا کے غور و فکر کے زاویے بہت کچھ بدل گئے ہیں اور بدل رہے ہیں اور آج جب کہ قیامِ پاکستان کے بعد، مغربی ممالک اور اسلامی دنیا سے ہمارے تعلّق کی نوعیت وہ نہیں رہی جو اقبال کی زندگی، یعنی ہمارے عہدِ غلامی، میں تھی، اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ نہ صرف اقبال کے افکار بلکہ ان کے آرٹ کو بھی فکرِ اسلامی اور اتحادِ ممالکِ اسلامیہ کے اُس پس منظر میں پیش کیا جائے جس کے اقبال انتھک مفسّر اور داعی تھے۔ آج اس کا اعتراف سبھی کو ہے کہ اقبال نے اپنی نثر اور شاعری دونوں کے ذریعے اخلاقی اور روحانی اقدار پر مبنی، جس قسم کے فلسفۂ حیات اور پیغام کو فلاحِ انسانی کی خاطر، عام کرنے کی کوشش کی ہے، وہ صرف یہی نہیں کہ

اپنی ترکیبِ اساسی میں منفرد تھا بلکہ یہ بھی ہے کہ اس نے مغرب و مشرق دونوں پر گہرا اثر ڈالا ہے اور آج پوری دنیا میں اس کا احساس پایا جاتا ہے ۔اس کے باوجود اگر ہم یہ جاننا چاہیں کہ جسے مغرب و مشرق پر اقبال کے اثر و نفوذ کا نام دیا جاتا ہے یا جسے آج "تیسری دنیا" کے نام سے پکارا جارہا ہے، یا جسے بعض لوگ "اسلامی بلاک" کا نام دیتے ہیں یا جسے آج کل نوجوانوں اور بزرگوں کے متصادم تہذیبی رویوں کے فرق کو "جنریشن گیپ" کہا جاتا ہے یا جسے قدیم سے جدید کے ٹکراؤ اور بوڑھوں کے خلاف طلبہ اور نوجوانوں کے احتجاج سے تعبیر کیا جاتا ہے، یا جسے سائنس اور ٹکنالوجی کی بڑھتی ہوئی دنیا میں ذہنِ انسانی کے خلاف رُوحِ آدم کی بغاوت کا نام دیا جاتا ہے یا جسے فنونِ لطیفہ میں خود کلامی اور جدید ترطرزِ احساس کہتے ہیں، وہ سب کچھ کیا ہے اور اقبال نے آج سے بہت پہلے، ان مسائل کے بارے میں کس طرح سوچا تھا؟ اس کی تطہیر و تعمیر کے لئے کیا تجویزیں پیش کی تھیں اور ان پر کس قسم کا عمل وردِ عمل ہوا تھا اور اقبال نے ان سے کیا نتائج مرتب کیے تھے، تو، اس قسم کے سوالوں کا جواب دینے سے اقبال پر موجودہ کتابیں قاصر ہیں۔

اس خاص پہلو سے قطع نظر، اقبال کو، بیشتر کتابوں میں، اب تک جس طرح پیش کیا گیا ہے، وہ اقبال کے مطالعے کی راہیں ہموار کرنے کے بجائے، مغالطے پیدا کرتا ہے۔ان کتابوں کے مطالعے سے کبھی اقبال پرانے قسم کا مذہبی ملّا معلوم ہوتا ہے اور یہ گمان ہوتا ہے کہ اس کا پیغام صرف پرانے خیال کے مسلمانوں کے لئے تھا اور برّصغیر کے مسلمانوں تک محدود تھا۔کبھی یہ خیال گزرتا ہے کہ اقبال، فلسفۂ خودی کے بہانے

غارت گری و خونریزی کی دعوت دیتا ہے اور اس کا "شاہین" کمزوروں اور ناتوانوں کا دشمن ہے۔ کبھی یوں لگتا ہے کہ اقبال عقلیات و سائنس کی ترقی کا مخالف ہے اور صرف الہام وکشف و کرامات کا دلدادہ اور زندگی کے منفی اور رجعت پسندانہ رویوں کا قائل ہے۔ بعض مصنّفین نے اقبال پر فاشسٹ ہونے کا بھی الزام لگایا ہے اور بعض نے ان کے افکار کو طبقاتی منافرت و مذہبی تعصبات کا شکار بتایا ہے، بعض مغربی مصنّفین نے اقبال کے متعلّق مسلمانوں میں یہ مغالطہ پیدا کرنے کی کوشش کی ہے کہ اقبال نے حقیقی مطالب سے انحراف کرکے قرآن کی من مانی تعبیر کی ہے اور اسے جدید فلسفۂ اسلامی کا نام دیا ہے۔ غرضیکہ، بہت سے مصنفین نے اقبال کے حقیقی افکار سے گریز کرکے اور اپنے متعصّبانہ نقطۂ نظر کے تابع ہوکر پیامِ اقبال کو ایسا چوں چوں کا مربّہ بنا دیا ہے کہ اس کا مطالعہ نہ صرف اقبالیات کے طلبہ کے لئے بلکہ اہلِ نقد و نظر کے لئے بھی ایک پیچیدہ مسئلہ بن گیا ہے۔

اقبال کی زندگی اور شاعری کے بارے میں بھی اس قسم کی گمراہیاں اور مغالطے عام ہیں چنانچہ اب تک جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ایک آدھ کو چھوڑ کر، ان سب میں ان کی پیدائش، تعلیمی اسناد کے حصول اور تصانیف کی اشاعتوں کی تاریخیں غلط درج ہیں اور ابتدائی زندگی سے لے کر وفات تک کتنے ہی واقعات، بغیر کسی سند یا تحقیق کے غیر ذمہ دارانہ طور پر بیان کیے گئے ہیں۔ اقبال کی شادی اور قیامِ یورپ کے زمانے کے حالات توڑ مروڑ کر پیش کیے گئے ہیں، ان کے علم و فضل اور نظریات و عقائد کے سلسلے میں بے بنیاد اور گمراہ کن روایات کو جگہ دی گئی ہے۔ بعض مغربی

مصنّفین کے حوالے سے یہ غلط فہمی بھی پھیلائی گئی ہے کہ اقبال، عربی اور جرمن زبانوں سے پوری طرح واقف نہ تھے اور ان کے بعض خیالات، استفادے کی نہیں بلکہ مغربی مفکّرین سے سرقے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ بعض نے مختلف قسم کے تعصّبات کی بنا پر، اقبال کے زبان و بیان کو کم عیار و بے مقدار بتایا ہے۔ زیرِ نظر کتاب میں اس قسم کی غلط بیانیوں اور مغالطوں کی تصحیح کو مناسب مقامات پر ضروری خیال کیا گیا ہے، اور اقبال کی زندگی و فن کے، سارے مسائل و مباحث کا حقائق کی روشنی میں جائزہ لے کر ان کی شخصیت و سیرت، فکر و فن اور ان کے محرکات و موثرات کی حقیقی تصویر پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

دیباچہ اور کتابیات کو چھوڑ کر پوری کتاب تیرہ ابواب میں تقسیم ہے۔ ان ابواب میں کیا ہے؟ اس کا پورا اندازہ تو کتاب کے مطالعے کے بعد ہی ہو سکے گا، البتہ اس کی ایک جھلک، فہرست مضامین کے تحت ابواب کے عنوانات و ذیلی عنوانات میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ اس جگہ ان ابواب کے سلسلے میں مختصراً اس قدر کہنا کافی ہوگا کہ پہلا باب اقبال کی سیرت و سوانح اور ان کی نشوونما کے پس منظر سے متعلّق ہے۔ دوسرا باب اقبال کے تصنیفی و تالیفی کارناموں کے جائزے پر مشتمل ہے۔ تیسرے باب میں اقبال کے پیغام یا فلسفۂ حیات یعنی خودی و بے خودی اور اس کے اجزائے ترکیبی پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ چوتھے باب میں اقبال کے تعلیمی نظریات و خدمات کا تذکرہ ہے۔ لیکن یہ تذکرہ، اقبال کی فکرِ تعلیمی پر دوسرے قلم اٹھانے والوں سے مختلف ہے یعنی اس میں اقبال کے محض فلسفہ خودی کو ان کا تصوّرِ تعلیم نہیں سمجھ لیا گیا بلکہ تعلیم (ایجوکیشن) کے اصطلاحی مفہوم کو

سامنے رکھ کر ان کے تعلیمی نقطۂ نظر اور مشاغل پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ پانچویں باب میں اقبال کے سیاسی افکار اور تحریکِ پاکستان کے سلسلے میں ان کی خدمات کی تفصیل ہے اور اس میں ان غلط فہمیوں کا خاص طور پر ازالہ کیا گیا جو اقبال کی تحریکِ اتحادِ اسلامی کو کبھی "پان اسلامزم" کا نام دے کر اور کبھی ایک عالمگیر اسلامی مملکت کی دعوت سمجھ کر، اقبال کے سلسلے میں پھیلائی گئی ہیں۔ چھٹواں باب، ممالکِ اسلامیہ کی بیداری و ترقی اور امکانات و اقدامات سے متعلق اقبال کے خوابوں اور ان کی پیشین گوئیوں کی تفصیلات پر مبنی ہے۔ ساتویں میں اقبال کے فن اور نظریۂ فن کی تشریح ہے۔ آٹھویں میں، تصوّرِ عقل و عشق کی وضاحت کرنے کے ساتھ ساتھ اقبال اور دوسرے شعرا و مفکرین کے تصوّرِ عشق کا فرق واضح کیا گیا ہے۔ نیز اس عام خیال کی بھی تردید کی گئی ہے کہ علم و فکر، اقبال کے نزدیک یکسر مہمل و بے معنی ہیں۔ نویں باب میں اقبال کے فکر و فن پر مشرق و مغرب کے اثرات کی تفصیل ہے۔ اس تفصیل میں مولانا جلال الدین رومی، جمال الدین افغانی، گوئٹے، نطشے اور برگساں خصوصیت سے زیرِ بحث آئے ہیں۔ دسواں باب اُردو شاعری کے لئے وقف ہے۔ اس میں اقبال کے ذہنی ارتقا، شاعری کے ادوار و خصوصیات، مجموعہ ہائے کلام اور طویل نظموں پر اجمالی تبصرے ہیں البتہ اقبال کی غزل گوئی اور اردو شاعری کی تاریخ میں اس کی اہمیّت سے مفصّل بحث کی گئی ہے کہ ہمارے ناقدین نے اقبال کی شاعری کے اس پہلو کو عموماً نظر انداز کیا ہے۔ گیارھویں باب میں اقبال کی فارسی شاعری کا تاریخی و تنقیدی جائزہ ہے۔ بارھویں باب میں اقبال کے پیغام کے اس خاص پہلو سے بحث کی گئی ہے جو نئی نسل کے لئے مخصوص ہے، اور جس کے حقیقی مخاطب

طلبہ اور نوجوان ہیں۔ آخری باب مشرق و مغرب پر اقبال کے اثرات کی نشان دہی کرتا ہے۔

یہ سب کچھ تحقیقی و تنقیدی نقطۂ نظر سے کیا ہے، معیاری یا غیر معیاری؟ اس کے بارے میں میرا کچھ کہنا بے معنی ہوگا۔ صرف اس قدر عرض کروں گا کہ کتاب کے موضوع اور عنوان کے پیشِ نظر، اسے ہر طرح جامع بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ یہ کتاب، چھوٹے بڑے، بوڑھے، جوان، تعلیم یافتہ اور نیم تعلیم یافتہ، طلبہ و اساتذہ اہل نقد اور اہل علم، قارئین اور مبصّرین سب کو اقبال کی زندگی اور فکر و فن کے سلسلے میں اساسی اور بنیادی نوعیت کا مواد فراہم کرے گی، یہ مواد خیال آرائی پر نہیں حقائق پر مبنی ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کی ساری تصنیفات و تالیفات میرے پیش نظر رہی ہیں اور ان کے بارے میں انگریزی اور اردو میں ۱۹۷۶ء تک کتب و مقالات کی صورت میں جو بھی قابلِ ذکر کام منظر عام پر آیا ہے، میں نے اس کتاب کی ترتیب میں اس سے حسبِ ضرورت استفادہ کیا ہے۔ اس استفادے کے نشانات حاشیے میں بشکلِ حوالہ جگہ جگہ نظر آئیں گے اور کتاب کو زیادہ سے زیادہ مفید، جامع اور قابلِ استناد بنانے میں میری کوششوں کی تصدیق کریں گے۔ البتہ اس بات کا افسوس ہے کہ وقت کی کمی کے سبب اس کی کتابت، پروف ریڈنگ اور طباعت میں حُسن و زیبائش اور صحت کا بہت اعلیٰ معیار قائم نہ رکھّا جا سکا۔ لیکن اس سے بہتر صورت کا امکان یوں نہ تھا کہ اس کتاب کو صرف دو[2] ماہ کے اندر سارے مراحل سے گزرنا تھا۔

اس کتاب کے سلسلے میں اگر شیخ الجامعہ ڈاکٹر احسان رشید صاحب کا

ذکر بطورِ خاص نہ کروں تو یہ میری احسان ناشناسی ہوگی، اس لئے کہ یہ کتاب، ابتدائی منصوبے سے لے کر تکملے کی منزل تک ان ہی کے تخیل اور توجہ کا نتیجہ ہے اور ان ہی کی سفارشِ خاص پر یونیورسٹی گرانٹ کمیشن نے اس منصوبے کے لئے مالی امداد دینا پسند کیا اور ان ہی کی ایما پر یونیورسٹی کا شعبۂ تصنیف و تالیف و ترجمہ اس کتاب کو اُردو اکیڈمی سندھ کراچی کے تعاون سے علامہ اقبالؒ کے جشنِ صد سالہ کے موقع پر شائع کر رہا ہے۔ میں اس کے لئے جناب شیخ الجامعہ اور کمیشن کے محترم ارکان کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں۔

جناب قیصر ابن حسن صاحب میرے شکریے کے یوں مستحق ہیں کہ ان کا ذاتی کتب خانہ ہمیشہ کی طرح، اس دفعہ بھی میرے لئے وقف رہا۔ میں ڈائریکٹر آف لائبریریز جناب حفیظ اختر صاحب، ڈاکٹر محمود حسین لائبریری، جامعہ کراچی کے لائبریرین جناب محمد عادل عثمانی اور اسٹیٹ بنک لائبریری کے مہتمم اعلیٰ جناب سید ریاض الدین صاحب اور ان کے معاون سید آباد علی صاحب کا بھی دل سے شکر گزار ہوں کہ ان حضرات کی علم دوستی نے، کتابوں کی فراہمی میں ہر طرح سے میری مدد فرمائی۔ برادرانِ عزیز ڈاکٹر سید معین الرحمٰن اور ڈاکٹر محمد عبدالعزیز کا ذکر اس جگہ کیا چھیڑوں کہ اُن کی لُطف ارزانیاں اور دل نوازیاں شکریے کے الفاظ سے بلند و بے نیاز ہیں۔

فرمان فتح پوری



۱

ماحول، زندگی اور شخصیت

بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے جیسے انیسویں صدی کی آخری دھائیاں برصغیر کے مسلمانوں کے حق میں بڑی مردم خیز اور حوصلہ افزا تھیں۔ مردم خیز، اس لحاظ سے کہ ان میں مولانا حسرت موہانی اور قائدِ اعظم سے لے کر علامہ سید سلیمان ندوی و علامہ شبیر احمد عثمانی تک متعدد ایسی شخصیتیں پیدا ہوئیں جو آگے چل کر بلند مرتبہ شاعر، ادیب، عالمِ دین اور رہنمائے قوم ثابت ہوئیں۔ حوصلہ افزا، اس اعتبار سے کہ اُس وقت تک سر سید احمد خان، نواب محسن الملک، مولانا شبلی، مولانا حالی، ڈپٹی نذیر اور اکبر الہ آبادی وغیرہ کا سایہ قائم تھا اور اس سائے میں زندگی کی مسافت اور منزل تک رسائی قدرے آسان ہو گئی تھی۔ لیکن حقیقت میں یہ زمانہ مسلمانوں کے لئے ہر اعتبار سے صبر آزما اور حد درجہ پر آشوب تھا۔ آشوب و ابتلا کا یہ دور اگرچہ ۱۷۰۷ء میں عالمگیر اورنگ زیب کی وفات کے بعد ہی شروع ہو گیا تھا لیکن اس کی واضح اور حد درجہ تکلیف دہ صورت، ۱۷۹۹ء میں ٹیپو سلطان کی شہادت اور برصغیر پر انگریزوں کے تسلّط کے بعد نمودار ہوئی۔ پھر جیسے جیسے یہ تسلّط مستحکم و وسیع ہوتا گیا مسلمانوں کا دائرۂ حیات، سیاسی و اقتصادی اعتبار سے تنگ ہوتا چلا گیا۔ پہلے اُردو کو رواج دینے کے بہانے فارسی کو ختم کیا گیا اور اس ملّی رشتے کو کاٹ دیا گیا جس میں بنگال سے لے کر سرحد تک کے مسلمان ذہنی طور پر پروئے ہوئے تھے۔ پھر اُردو کی جگہ، انگریزی کو مستقلاً مسلّط کر دیا گیا۔ ساتھ ہی ہندوؤں کو اکثریتی

قوم کی حیثیت سے ابھارنے اور مسلمانوں کی ثقافتی برتری پر ضرب کاری لگانے کی غرض سے اردو کے مقابلے میں ایک نئی زبان ہندی کی سرپرستی کی گئی"۔

۱۸۵۷ء کے بعد انگریزوں کی یہ مسلم کش حکمت عملی اور بھی سخت گیر ہوگئی۔ گورنر جنرل لارڈ النبرا نے کہا " میں اس عقیدے کی طرف سے آنکھ نہیں بند کر سکتا کہ یہ قوم (مسلمان) بنیادی طور پر ہماری مخالف ہے اس لئے ہماری صحیح پالیسی یہ ہے کہ ہم ہندوؤں کو اپنا طرفدار بنائیں"[1]۔ ڈبلو، ڈبلو ہنٹر نے لکھا کہ "مسلمانانِ ہندوستان، اب اور اس سے بہت عرصہ پہلے بھی، ہندوستان کی انگریزی حکومت کے لئے ایک مستقل خطرہ کی حیثیت رکھتے ہیں کسی نہ کسی وجہ سے وہ ہمارے طور طریقوں سے بالکل الگ تھلگ ہیں اور ان تمام تبدیلیوں کو جن میں زمانہ ساز ہندو بڑی خوشی سے حصہ لے رہے ہیں اپنے لئے بڑی قومی بے عزتی تصور کرتے ہیں"[2] ظاہر ہے کہ انگریز کے اس طرز عمل نے مسلمانوں کو مایوس اور ہندوؤں کو دلیر کیا۔

راجہ رام موہن رائے نے برہمو سماج کے نام سے ۱۸۲۸ء ہی سے ہندو قومیت کے احیاء کا کام شروع کر رکھا تھا۔ اس کے زیر اثر بمبئی میں پرارتھنا سبھا قائم کی گئی اور ان دونوں سے متاثر ہوکر ۱۸۷۵ء میں دیانند سرسوتی نے آریہ سماج کی بنا ڈالی۔ یہ خالصتاً ہندو جماعت تھی اور کسی غیر ہندو کو اس کا ممبر بننے کی اجازت نہ تھی، سارے پروگرام مذہبی تعصبات پر مبنی تھے اور ان کا مقصد ہندوؤں کو طاقتور بناکر غیر ہندوؤں کے خلاف جنگ پر آمادہ کرنا تھا۔ جیسا کہ عزیز احمد[3] اور فرانسس رابنسن[4] نے

۱- حالی کا سیاسی شعور، ص ۳۰۔

۲- ہمارے ہندوستانی مسلمان، ص ۱۰۔

۳- اسٹڈیز ان اسلامک کلچر ان دی انڈین انوائرمنٹ، ص ۲۵۹-۲۶۰

۴- سیپریٹ ازم اَمنگ انڈین مسلمز، ص ۶ تا ۹۹۔

واضح الفاظ میں لکھا ہے۔ دیانند سرسوتی کی تحریک صریحاً اسلام اور مسلمانوں کے خلاف تھی اور اس کے پلیٹ فارم سے بارہا یہ آواز بلند کی گئی کہ مسلمانوں کو یا تو ہندوستان چھوڑ کر چلے جانا چاہیئے یا ہندو ہو جانا چاہیئے۔ دیانند سرسوتی نے ۱۸۸۲ء میں گئو رکھشا سبھا قائم کی اور مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں کے جذبات مشتعل کرنے شروع کئے۔ اسی سال ایک بنگالی ہندو بنیکم چندر چٹرجی کا ناول "آنند مٹھ" شائع ہوا جس میں مسلمانوں کے خلاف جی کھول کر زہر اگلا گیا۔ ہندوؤں کا قومی ترانہ "بندے ماترم" اس ناول کا ایک حصہ ہے۔ ہندوؤں کی یہ مذہبی تحریکیں شباب پر تھیں کہ ۱۸۸۲ء میں لارڈ رپن کے اعلان کے ذریعے برصغیر میں مقامی خود مختاری کے اداروں میں مقامی باشندوں کی نمائندگی اور مستقبل میں جمہوری زندگی کے آثار پیدا ہوئے۔ چنانچہ انگریزوں کے اشارے پر ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کے نام سے ہندوؤں نے ایک ملک گیر سیاسی جماعت بھی بنالی اور ایک انگریز ہی کو اس کا صدر مقرر کیا۔ اس میں لفظ "نیشنل" کی شمولیت کا مقصد یہ تھا کہ مسلم قومیت کو ہندو قومیت میں ضم کر دیا جائے تاکہ اگر کسی وقت برصغیر میں جمہوری حکومت قائم ہو تو ہندو ہی من حیث القوم اس کے حاکم و وارث قرار دیئے جائیں۔ کانگریس کے قیام کے چند سال بعد ۱۸۹۳ء میں اس کے مشہور رہنما، بال گنگا دھر تلک نے "گنپتی میلہ" کو رواج دیا۔ یہ اشتعال انگیز میلہ "گنیش پوجا" کے بہانے دس دن تک لگا رہتا تھا اور اس کے بہانے مسلمانوں کو قتل و غارت کا نشانہ بنایا جاتا تھا۔ جس سال تلک نے "گنپتی میلہ" کی بنا ڈالی اسی سال کانگریس کے ایک اور لیڈر پنڈت مدن موہن مالویہ نے "ناگری پرچار سبھا" قائم کی اور ہندوؤں کی لسانی و ثقافتی برتری کا نعرہ بلند کیا۔[۵] گویا

۵۔ انیسویں صدی کے آخر میں مسلمانوں کے خلاف ہندو تحریکوں (باقی اگلے صفحہ پر)

سنہ ۱۸۵۷ء کے بعد انگریزوں اور ہندوؤں نے مل کر ایک ایسی سیاسی و اقتصادی حکمت عملی کو بروئے کار لانے کی کوشش کی جو برصغیر کے مسلمانوں کا گلا گھونٹ دینے کی مترادف تھی۔ تبھی تو مولانا حالیؔ جیسا نیک سیرت اور شریف النفس شاعر بھی ۱۸۸۸ء میں "شکوہ ہند" کے عنوان سے یہ کہنے پر مجبور ہو گیا کہ

رُخصت اے ہندوستاں اے بوستانِ بے خزاں
رہ چکے تیرے بہت دن ہم بدیسی میہماں

ان حالات نے جہاں عام مسلمانوں کو مایوس اور نڈھال کیا وہاں خاص خاص لوگوں کو سوچنے اور کچھ کرنے پر بھی آمادہ کیا۔ اُردو کے خلاف، حکومت کے اشارے پر ہندوؤں نے جو تحریک چلائی، اس کے پیش نظر، سرسید احمد خان ۱۸۶۷ء ہی میں کہہ چکے تھے کہ ہندو مسلمان اب ایک ساتھ نہیں رہ سکتے[۶] اس کا اظہار انہوں نے ۱۸۷۰ء میں نواب محسن الملک کے نام لندن سے اپنے ایک خط میں بھی کیا۔[۷] ڈبلو۔ ڈبلو ہنٹر کی کتاب جس میں مسلمانوں کے خلاف زہر اگلا گیا تھا، اس پر بھی سرسید نے بہت سخت تبصرہ کیا۔[۸] آنحضرتؐ کی سیرت کے بارے میں لارڈ ڈیم میور کی کتاب کا بھی انہوں نے "خطبات احمدیہ" کے نام سے مدلل جواب لکھا۔ علاوہ ازیں ۱۸۷۰ء میں رسالہ "تہذیب الاخلاق" جاری کیا اور اس کے ذریعے اردو زبان کو سنجیدہ علمی و ادبی مضامین کا متحمل بنانے کی کوشش کی۔ ۱۸۷۵ء

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳) کی تفصیل کے لئے دیکھئے راقم الحروف کی کتاب "ہندی اردو تنازع" ص ۱۰۱ - ۲۳۸، مطبوعہ نیشنل بک فاؤنڈیشن کراچی، ۱۹۷۷ء۔

۶۔ حیات جاوید، ص ۱۶۳۔ ۷۔ سرسید احمد خان کے خطوط، ص ۵۹۔

۸۔ مقالات سرسید، حصہ نہم، ص ۱۲۵۔

میں ایک ایسے مدرسے کی بنا ڈالی جو بعد کو مسلم یونیورسٹی اور علیگڈھ تحریک سے موسوم ہوا اور بین الاقوامی شہرت کا مالک بنا۔ کانگریس کے خلاف بھی انہوں نے بڑے شدّ و مد سے آواز بلند کی اور اس کے عزائم سے مسلمانوں کو بر وقت آگاہ کر کے ان میں مسلم قومیت کا نیا شعور پیدا کیا۔ ۱۸۸۶ء میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی بنا ڈالی اور مسلمانوں کو تعلیم کی طرف توجہ دلائی۔ اسی زمانے یعنی ۱۸۸۴ء میں سرسیّد کی تعلیمی تحریک کے زیر اثر، پنجاب میں "انجمن حمایت اسلام" قائم ہوئی[۹] جس نے برصغیر کے مسلمانوں خصوصاً پنجاب کی سیاسی و سماجی بیداری میں گراں قدر خدمات انجام دیں۔

جہاں تک شعر و ادب کا تعلق ہے اردو نثر میں تہذیب الاخلاق کے ذریعے، نئی تبدیلیوں کا آغاز پہلے ہی ہو چکا تھا۔ ۱۸۷۴ء سے پنجاب میں، مولانا محمد حسین آزاد اور مولانا حالی کی کوششوں سے مشاعروں کی فضا بھی بدل گئی۔ اُردو شاعری نے ایک نیا رخ اختیار کیا۔ مناظر فطرت اور اخلاقی و اصلاحی موضوعات پر نظم کہنے کا رواج ہوا۔ ڈپٹی نذیر احمد نے ۱۸۶۹ء میں مراۃ العروس کے ذریعے ناول نگاری کو قبول عام بخشا اور معاشرتی زندگی کو اخلاقی برائیوں سے پاک کرنے کے لئے متعدد اصلاحی ناول لکھے۔ مولانا عبدالحلیم شرر نے نذیر احمد کے کام کو اور آگے بڑھایا اور اپنی تصانیف کے ذریعے مسلمانوں کو اپنے ثقافتی ورثے کی قدر و قیمت کا از سرِ نو احساس دلایا۔ مولانا شبلی کی قومی نظموں اور تاریخ اسلام پر مبنی تحریروں نے مسلمانوں کو جینے کا تازہ حوصلہ بخشا اور تاریخ و سیرت نگاری کے لئے راہ ہموار کی۔ اکبر الہ آبادی نے اُردو میں اعلیٰ درجے کی ظرافت نگاری کی بنا ڈالی اور ملّت کو اپنی تہذیبی قدروں کے تحفظ کا احساس دلایا۔ مولانا حالی نے شاعری اور نثر دونوں کی کایا پلٹ دی۔

۹۔ تاریخ نظریۂ پاکستان، ص ۱۳۰۔

ان کے مقدمہ شعر و شاعری اور "مسدس" نے شاعروں، ادیبوں، اور ملّی رہنماؤں، سب کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔ بنگال سے لے کر سرحد و پنجاب تک مسلمانوں میں بیداری کی ایک لہر دوڑ گئی۔ گھپ اندھیرے میں روشنی کے آثار ظاہر ہونے لگے بلکہ یوں کہہ لیجئے کہ مولانا حالی کی مناجات

اے خاصۂ خاصانِ رسل وقت دُعا ہے
اُمّت پہ تری آکے عجب وقت پڑا ہے

قبولیت کی منزل کو پہنچ گئی۔ اس لئے کہ وہی مسلمان جو کہ پچھلے ڈیڑھ سو سال سے سیاسی اعتبار سے شکستہ پا، اقتصادی اعتبار سے خستہ، تعلیمی لحاظ سے پس ماندہ اور سعی عمل کے لحاظ سے غافل و ناکارہ پڑے ہوئے تھے، انیسویں صدی کی آخری دھائیوں میں یکایک چونک پڑے اور اپنے تشخص و احیائے ملّی کے لئے ہاتھ پاؤں مارنے لگے۔ یہ مانا کہ فکر و فن کی دنیا میں عام طور پر پُرانے سکّے ہی چلتے رہے۔ قبول عام داغ اور امیر کی شاعری ہی کو حاصل رہا۔ حسن و عشق کے وہی خیالات پروان چڑھتے رہے جنہیں تصوف کی معرفت عقیدہ وحدت الوجود نے جنم دیا تھا اور عموماً اُردو فارسی شاعری کا وہی اسلوب پسندیدہ رہا جو ایک مدت سے چلا آرہا تھا۔ پھر بھی یہ کچھ کم اہم بات نہ تھی کہ فکر و فن کے پُرانے ایوانوں میں دراڑیں پڑ گئیں۔ پرانے اور نئے خیالات کی باہم آمیزش و آویزش شروع ہوئی، جذبۂ خودداری و غیرت مندی میں ارتعاش پیدا ہوا، احساس کی دنیا حرکت و حرارت سے ہم کنار ہوئی، اور ذہن کو غور و فکر کے لئے ایک نیا افق ہاتھ آیا۔ یہ تھی امید و بیم اور جدید و قدیم کے تصادم کی وہ فضا جس میں علّامہ اقبالؔ نے آنکھ کھولی، پروان چڑھے اور آخر آخر برصغیر کے مسلمانوں اور شعر و ادب کے حق میں سرسیّد اور ان کے رفقاء کے خواب کی تعبیر بن گئے۔

علامہ اقبال کے آبا و اجداد کشمیر کے سپرد برہمن تھے۔[10] ایک مسلمان بزرگ سے عقیدت کی بنا پر اٹھارویں صدی کے آخر یا انیسویں صدی کے شروع میں مسلمان ہوئے۔ کچھ دنوں بعد کشمیر سے ہجرت کر کے سیالکوٹ چلے آئے۔ لیکن قدیم آبائی وطن سے اقبال کا ذہنی رشتہ جیسا کہ اگلے کسی باب میں تفصیل سے ذکر آیا ہے کسی نہ کسی طور پر عمر بھر قائم رہا۔ نوعمری میں انہوں نے کہا تھا کہ

موتی عدن سے لعل ہوا ہے یمن سے دُور
یا نافۂ غزال ہوا ہے ختن سے دُور

ہندوستاں میں آئے ہیں کشمیر چھوڑ کر
بلبل نے آشیانہ بنایا چمن سے دُور[11]

شعور کو پہنچنے کے بعد بھی اقبال نے اپنے برہمن زادہ ہونے پر فخر کیا۔ ان کا مشہور فارسی شعر ہے کہ

میر و مرزا بہ سیاست دل و دین باختہ اند
جز برہمن پسرے محرم اسرار کجا است

دوسرے مصرعے میں "برہمن پسرے" سے خود کی طرف اشارہ کیا ہے، ایک اور شعر فخر و تعلّی کے ساتھ کہا ہے کہ

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

بعض نے غالباً اس خیال سے کہ اقبال جیسے سچّے مُسلمان کو برہمن نژاد کہنا مناسب نہیں معلوم ہوتا یہ دعویٰ کیا ہے کہ اقبال کو برہمن نژاد اور سپرد خیال

۱۰۔ نیرنگ خیال (اقبال نمبر ۱۹۳۲)، ص ۲۵۔
۱۱۔ باقیات، ص ۱۲۔

کرنا درست نہیں، وہ دراصل "میر" تھے اور کشمیر کے "میر" مغل نسل سے ہیں لیکن جیسا کہ وحیدالدین فقیر نے مدلل تردید کردی ہے، یہ دعویٰ بے بنیاد ہے خود اقبال نے مختلف دستاویزات میں اپنی قومیت سپرو (کشمیری پنڈت) ظاہر کی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو آخر علامہ اقبال "برہمن زادگی" پر فخر و ناز کرنے کے ساتھ یہ کیوں کہتے کہ

بت پرستی کو مرے پیش نظر لاتی ہے
یادِ ایامِ گذشتہ مجھے شرماتی ہے

ہے جو پیشانی پہ اسلام کا ٹیکا اقبال
کوئی پنڈت مجھے کہتا ہے تو شرم آتی ہے

اقبال کے یہاں "برہمن زادہ" اور "برہمن لپسرے" کے الفاظ لغوی معنوں میں نہیں بطور علامت یا استعارہ استعمال ہوئے ہیں - برہمن ہندوستان میں ابتدا ہی سے علم و فکر کے نباض اور وارث خیال کیے گئے ہیں۔ کشمیری برہمن فلسفہ و حکمت کے لئے خاص طور پر شہرت رکھتے تھے، چنانچہ اقبال نے اسی فکری رشتے کو بنیاد بنا کر اپنے آباؤ اجداد پر فخر کیا ہے، ورنہ بہ اعتبارِ لغت، جیسا کہ اوپر کے اردو اشعار سے ظاہر ہے وہ اپنے آپ کو پنڈت کہلوانا پسند نہ کرتے تھے۔ البتہ علامتی انداز میں خود کو برہمن زاد کہنے میں انہوں نے کبھی تکلف نہیں کیا بلکہ اسے اپنے لئے اعزاز جانا ہے چنانچہ ضربِ کلیم کی نظم "ایک فلسفہ زدہ سیّد زادے کے نام" ان اشعار میں :

ہیں اصل کا خاص سومناتی — آبا مرے لاتی و مناتی
تو سیّدِ ہاشمی کی اولاد — میری کفِ خاک برہمن زاد
ہے فلسفہ میرے آب و گل میں — پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں

لفظ "برہمن زاد" فلسفہ وحکمت کی علامت ہی کے طور پر استعمال کیا گیا ہے اور اقبال نے اسی پر فخر کا اظہار کیا ہے۔

علامہ اقبال کے دادا شیخ محمد رفیق نے ۱۸۶۱ء میں سیالکوٹ کے موجودہ محلہ "اقبال بازار" میں ایک مکان خرید لیا تھا۔[12] یہی گھر بعد کو اقبال منزل سے موسوم ہوا اور شیخ محمد اقبال اسی میں پیدا ہوئے۔ اقبال کا سال پیدائش مختلف کتابوں میں مختلف ملتا ہے اور یہ اختلاف آج کا نہیں ہے ایک مدت سے چلا آرہا ہے۔ منشی محمد دین فوق علامہ کے احباب خاص میں تھے اور انہوں نے اقبال کی زندگی ہی میں اپنے ایک مضمون میں اقبال کا سال پیدائش ۱۸۷۶ء لکھا ہے۔[13] کلیات اقبال مطبوعہ حیدرآباد دکن ۱۹۲۴ء کے مرتب نے ۱۸۷۵ء ظاہر کیا ہے۔ پروفیسر عبدالقادر سروری[14] اور رام بابو سکسینہ[15] نے بھی ۱۸۷۵ء ہی بتایا ہے۔ مولانا عبدالسلام ندوی[16] نے ۱۸۷۶ء لکھا ہے۔ مولانا عبدالمجید سالک[17] اور محمد طاہر فاروقی[18] نے ۱۸۷۳ء مطابق ۱۲۸۹ھ بتایا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے مطابق اقبال کا سال پیدائش ۱۸۷۲ء[19] ہے۔ یہ چند سنین ان کتب و مقالات سے بطور مثال دیئے گئے ہیں جو یا تو علامہ کی زندگی ہی میں شائع ہوئے یا جن کے مصنفین کو ذاتی طور پر بھی علامہ اقبال سے قرب حاصل رہا ہے لیکن

۱۲۔ روزگار فقیر، حصہ دوم، ص ۱۲۴۔

۱۳۔ نیرنگ خیال اقبال نمبر ۱۹۳۲ء، ص ۲۵۔

۱۴۔ جدید اردو شاعری، ص ۲۰۷، مطبوعہ کتابستان الہ آباد ۱۹۳۲ء۔

۱۵۔ ضمیمہ تاریخ ادب اردو، ص ۱۸۶، مطبع نول کشور، مطبع ۱۹۲۹ء۔

۱۶۔ اقبال کامل، ص ۳۔

۱۷۔ ذکر اقبال، ص ۱۰۔

۱۸۔ سیرت اقبال، ص ۵۔

۱۹۔ آثار اقبال، ص ۱۷

آج یہ سب غلط ثابت ہو چکے ہیں۔ علامہ کی صحیح تاریخ پیدائش ۹ر نومبر ۱۸۷۷ء مطابق ۳ر ذی قعدہ ۱۲۹۴ھ ہے۔ اس کے علاوہ جتنی تاریخیں اور سنین مختلف کتابوں میں نظر آتے ہیں انہیں غلط سمجھنا چاہیئے' اس لئے کہ ۹ر نومبر ۱۸۷۷ء کی تاریخ سارے اختلافات کے تحقیقی جائزے اور خاندانی و سرکاری دستاویزات[20] کی چھان بین کے بعد متعین کی گئی ہے۔ اس تحقیق اور چھان بین میں وحیدالدین فقیر اور سید عبدالواحد[21] کی تحریریں خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ خود علامہ اقبال نے میونخ یونیورسٹی میں اپنے تحقیقی مقالے کے ساتھ جو سوانحی خاکہ دیا تھا، اس میں اپنی تاریخ پیدائش ۳ر ذیقعدہ ۱۲۹۴ھ لکھی تھی۔ اقبال کی بہن نے والدہ کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ وہ جمعہ کے دن علی الصباح پیدا ہوئے۔ چونکہ ۳ ذی قعدہ ۱۲۹۴ھ کو جمعہ تھا اور یہ ۹ر نومبر ۱۸۷۷ء کے عین مطابق ہے۔ اس لئے یہی صحیح تاریخ پیدائش ہے چنانچہ اسی تاریخ کو درست مان کر ۹ر نومبر ۱۹۷۷ء کو اقبال کا صد سالہ یوم پیدائش قومی سطح پر منایا گیا اور اسی کو حکومت کی قائم کردہ خصوصی کمیٹی کی طرف سے بھی مصدقہ تسلیم کیا گیا۔[21 الف]

اقبال کے دادا شیخ محمد رفیق کے دو بیٹے تھے، شیخ نور محمد اور شیخ غلام قادر۔ شیخ نور محمد کی شادی امام بی بی نامی خاتون سے ہوئی اور ان سے تین بیٹیاں اور تین بیٹے پیدا ہوئے۔ بڑے بیٹے کا نام شیخ عطا محمد اور چھوٹے کا نام شیخ محمد اقبال رکھا گیا۔ منجھلا بیٹا پیدائش ہی کے وقت فوت ہو گیا۔ چھوٹے بیٹے آگے چل کر ڈاکٹر علامہ

۲۰۔ روزگار فقیر حصہ اول ص ۲۲۹۔ ۲۱۔ نقش اقبال۔ ص ۱۱۔

۲۱ الف۔ راقم الحروف کے نام ڈاکٹر معزالدین ڈائریکٹر اقبال اکیڈمی لاہور کا خط، مرقومہ ۶ر نومبر ۱۹۷۶ء۔

اقبال بنے اور حکیم الامت اور شاعر مشرق سے ممتاز ہوئے۔ شیخ عطا محمد ایم۔ اے۔ ایس میں اُور سیر تھے۔ انہوں نے اپنے بیٹوں کے ساتھ ساتھ اپنے بھائی شیخ محمد اقبال کو بھی اعلیٰ تعلیم دلوائی، انگلستان بھیجا اور تمام اخراجات خوشدلی سے برداشت کیے۔ شیخ عطا محمد نے اکیاسی سال کی عمر میں علامہ کے انتقال سے دو سال بعد دسمبر ۱۹۴۰ء میں وفات پائی۔[۲۲] شیخ عطا محمد کے تین بیٹوں (شیخ اعجاز احمد، شیخ امتیاز احمد اور شیخ مختار احمد) میں شیخ اعجاز احمد نے علامہ کے فکر و فن سے گہری دلچسپی کا اظہار کیا اور ان کی بدولت اقبالیات سے متعلق بہت سی قیمتی دستاویزیں، خاندانی یادداشتیں اور علامہ کی قلمی تحریریں محفوظ رہ سکیں۔

علامہ اقبال کے والد شیخ نور محمد جنہیں عرف عام میں میاں جی کہا جاتا تھا، رسمی تعلیم سے بہرہ مند نہ تھے لیکن اپنے شوق و ذہانت سے اتنی استعداد بہم پہنچالی تھی کہ اُردو فارسی کی کتابیں آسانی سے پڑھ لیتے تھے۔ اہلِ علم کی صحبت میں رہتے تھے اور اپنے مذہبی شغف و اخلاقی پاکیزگی کے سبب قابل احترام سمجھے جاتے تھے۔ تصوف سے ان کو خاص لگاؤ تھا اور تلاوتِ قرآن کے ساتھ وظائف بھی ان کے معمولات زندگی میں شامل تھے۔ اپنے بیٹوں کی بھی انہوں نے اس نہج پر تربیت کی اور ایک دن اقبال کو نصیحت کی کہ "جب تم قرآن پڑھو تو یہ سمجھو کہ قرآن تم ہی پر اترا ہے یعنی اللہ تعالیٰ خود تم سے ہم کلام ہے۔" اقبال کا کوئی مجموعہ کلام چھپتا تو دیکھ کر خوش ہوتے اور اُن کے اُردو فارسی کلام کا ذوق و شوق سے مطالعہ کرتے۔ یہ ان کی خوش قسمتی تھی کہ اقبال کے عروج و اعزاز کا سارا زمانہ انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور اقبال کی وفات

۲۲۔ روزگار فقیر حصہ اوّل ص ۲۰۰۔

سے صرف آٹھ سال قبل ۱۹۳۰ء[۲۳] میں انتقال کیا۔ اقبال کی والدہ کا اصل نام امام بی بی تھا البتہ "بی جی" کے نام سے مشہور تھیں۔ اگرچہ پڑھی لکھی خاتون نہ تھیں لیکن اپنی سلیقہ مندی اور پاکیزگی اخلاق کے سبب، سب کی نظر میں محترم تھیں۔ انہوں نے اقبال کی تربیت جس شفقت و محنت سے کی تھی، اس کا اقبال کے دل پر بہت گہرا اثر تھا۔ چنانچہ ۱۹۱۴ء میں جب بی جی کا انتقال ہوا تو کچھ دنوں بعد اقبال نے "والدۂ مرحومہ"[۲۴] کے عنوان سے ایک معرکہ آرا نظم کہی۔ اس نظم کو اقبال نے ایسا فلسفیانہ رنگ دیا کہ ماں کی محبت اور ماں کی جدائی کا غم، انفرادی نوعیت کے نہ رہے بلکہ اجتماعی حیثیت سے بنی نوعِ انسان کی محبت اور غم کا استعارا بن گئے۔

اقبال کی ابتدائی دینی تعلیم اور تربیت گھر اور مکتب میں ہوئی۔ بعد کو ان کے والد نے مولانا سید میر حسن کے مشورے پر انہیں اسکاچ مشن اسکول سیالکوٹ میں داخل کر دیا جہاں مولانا میر حسن خود بھی عربی و فارسی کے استاد تھے۔ اسکاچ مشن اسکول میں چونکہ انٹر کی کلاسیں بھی کھل گئی تھیں اس لئے اقبال نے ۱۸۹۳ء میں میٹرک اور ۱۸۹۵ء میں انٹرمیڈیٹ کے امتحانات وہیں سے پاس کئے۔ ۱۸۹۵ء میں اقبال نے گورنمنٹ کالج لاہور میں داخلہ لیا اور ۱۸۹۷ء میں بی۔ اے اور ۱۸۹۹ء میں فلسفے میں ایم۔ اے کیا۔ بی۔ اے تک فلسفہ کے علاوہ ان کے اختیاری مضامین عربی اور انگریزی ادب تھے۔ ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے لئے اقبال، انگلستان گئے اور تین سال قیام کیا۔ اس عرصے میں انہوں نے میونخ یونیورسٹی سے ۱۹۰۷ء میں "فلسفہ عجم" کے

۲۳۔ روزگار فقیر، حصہ اوّل، ص ۱۹۵۔ (بعض نے علامہ کے والد کا سال وفات ۱۸۲۹ء لکھا ہے جو کہ درست نہیں ہے)

۲۴۔ بانگ درا ص ۲۵۲۔

موضوع پر تحقیقی کام کر کے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کی اور ۱۹۰۸ء میں لندن سے بیرسٹری کا امتحان پاس کیا۔ اس کے بعد رسمی تعلیم کا سلسلہ ختم ہو گیا لیکن علم و ادب سے جو رگاؤ پیدا ہو گیا تھا اس نے اقبال کو عمر بھر مطالعے میں غرق رکھا اور بہت جلد ان کا شمار دنیا کے ممتاز عالموں اور مفکروں میں ہونے لگا۔

اقبال نے اپنی تعلیمی زندگی میں بہتوں سے استفادہ کیا لیکن اسکاچ مشن کالج کے استاد مولانا سید حسن متوفی ۱۹۲۹ء اور گورنمنٹ کالج لاہور کے پروفیسر تھامس آرنالڈ نے ان کی زندگی پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ مولانا میر حسن عربی فارسی کے جید عالم، صاحب ذوق صوفی منش بزرگ اور ایک بلند پایہ و باکردار استاد تھے۔ ان کا اندازِ تدریس اور مسلکِ حیات موثر و پُرکشش تھا۔ ان کے درس میں جو لوگ شریک ہوتے، ہر طرح سیراب ہو کر اٹھتے۔ علامہ اقبال کے والد شیخ نور محمد، مولانا میر حسن کے ہم جلیسوں میں تھے اور میر حسن ہی کی ایما پر انہوں نے اقبال کو مشن اسکول میں داخل کرایا تھا۔ مشن اسکول میں مولانا میر حسن کا ایک لڑکا بھی اقبال کا ہم جماعت تھا۔ گویا مولانا میر حسن سے کئی نسبتیں تھیں۔ انہیں اسکول اور اسکول کے باہر، ہر جگہ مولانا میر حسن سے استفادہ کرنے کا موقع حاصل تھا۔ چنانچہ اقبال نے مولانا کی علمی و ادبی صحبتوں سے پورا فائدہ اٹھایا۔ خاص طور پر، عربی فارسی سے لگاؤ، شعر و ادب کا ذوق اور اسلامیات و مشرقیات کا شغف، علامہ میں میر حسن ہی کی تعلیم و تربیت کی بدولت پیدا ہوا۔ اقبال کے والد سے ذاتی تعلقات اور اقبال کی غیر معمولی ذہانت و فطانت کے سبب، یوں بھی، مولانا میر حسن کو اقبال کے مستقبل سے گہری دلچسپی تھی، ان کی محبت اور ان کا لطف و کرم اقبال پر ہمیشہ ارزاں رہا۔ اقبال کو بھی مولانا سے حد درجہ عقیدت و محبت تھی۔ سر کا خطاب اس وقت اپنے لئے قبول کیا جبکہ مولانا کو شمس العلماء کا خطاب دلوا دیا۔

اپنی نظم " التجائے مسافر"[۲۵] میں بھی اقبال نے مولانا میر حسن[۲۶] ہی کے فیضان علمی کا اعتراف اس طور پر کیا ہے کہ

وہ شمع بارگہِ خاندان مرتضوی
رہے گا مثلِ حرم جس کا آستاں مجھ کو

نفس سے جس کی کھلی میری آرزو کی کلی
بنایا جس کی مروّت نے نکتہ داں مجھ کو

گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ کے پروفیسر تھامس آرنالڈ کا بھی اقبال کی ذہنی تربیت میں بڑا حصّہ ہے۔ یہ وہی تھامس آرنالڈ تھے جو پہلے علیگڈھ میں پروفیسر رہ چکے تھے اور جنہیں مولانا شبلی کی صحبت میں ادبیات اسلامی سے گہری دلچسپی پیدا ہو چکی تھی۔ مولانا میر حسن کی تعلیم و تربیت کے زیر اثر اقبال میں اسلامی ادبیات اور شعر و سخن کا ذوق پیدا ہی ہو چکا تھا، پروفیسر آرنالڈ کی صحبت سونے پر سہاگہ ثابت ہوئی۔ اقبال کا طبعی رجحان فلسفے کی طرف پہلے سے تھا، پروفیسر آرنالڈ نے اس میں جلا پیدا کر دی۔ اقبال کی صلاحیتوں کے سبب، آرنالڈ، اقبال سے اتنے قریب ہو گئے کہ دونوں میں شاگردی و استادی کے ساتھ ساتھ دوستانہ تعلقات قائم ہو گئے۔ آرنالڈ اقبال جیسے طبّاع اور ذہین شاگرد کی استادی پر فخر کرتے تھے کہ ایسے طالب علم کو پڑھانے سے استاد کے علم میں اضافہ ہوتا ہے۔[۲۷] ۱۹۰۴ء میں پروفیسر آرنالڈ انگلستان چلے گئے[۲۸]

۲۵۔ بانگ درا، ص ۹۷

۲۶۔ مولانا میر حسن کے تفصیلی حالات کے لئے دیکھئے روزگار فقیر حصہ اوّل، ص ۲۰۴، نیرنگ خیال (اقبال نمبر ۱۹۳۲ء) ص ۶۲ اور ذکر اقبال، ص ۲۷۱۔

۲۷۔ آثار اقبال، ص ۳۱۔ ۲۸۔ اقبال کامل، ص ۹۔

تو اقبال کے ذہن نے کیسی تنہائی محسوس کی اس کا صحیح اندازہ ان کی اس نظم کے مطالعہ سے ہی کیا جا سکتا ہے جو "نالۂ فراق" کے عنوان سے بانگ درا کے صفحہ چوہتر پر موجود ہے۔ بالآخر ۱۹۰۵ء میں اقبال بھی انگلستان پہنچ گئے اور وہاں بھی انہوں نے پروفیسر آرنالڈ کی صحبتوں سے فائدہ اٹھایا۔

انگلستان پہنچ کر اقبال نے کیمبرج یونیورسٹی میں داخلہ لیا۔ یہاں ڈاکٹر پروفیسر نکلسن اور بعض دوسرے اہل علم نے بھی اقبال کی ذہنی تربیت میں اہم کردار ادا کیا۔ مشہور ترقی پسند ادیب ملک راج آنند نے لکھا کہ "انگلستان پہنچتے ہی اقبال کی ملاقات میک 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 ادب فارسی کے مشہور مورخ اے جی براؤن اور اسرار خودی کے مترجم ڈاکٹر نکلسن سے ملاقات ہوئی۔ ڈاکٹر صاحب (اقبال) کو فلسفہ اور ادب فارسی سے بیحد شغف تھا لیکن جب ان کا رجحان وطنیت و قومیت کی طرف ہوا اور ان موضوعات 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۔ میک ٹگارٹ کے لکچروں سے انہوں نے فلسفیانہ خیالات کے اظہار کا سائنٹیفک انداز سیکھا۔ براؤن اور نکلسن کی دوستی سے انہیں یہ فائدہ ہوا کہ انہوں نے گھر پر فارسی کا جو وسیع علم حاصل کیا تھا اس میں پختگی پیدا ہو گئی۔[۲۹]

اقبال کی پہلی شادی ۱۸۹۳ء میں جب کہ ان کی عمر مشکل سے سولہ سال تھی، گجرات کے رئیس خان بہادر ڈاکٹر عطا محمد خان کی بڑی صاحبزادی سے ہوئی جن سے ایک بیٹی مریم اور ایک بیٹا بیرسٹر آفتاب اقبال پیدا ہوئے۔ یہ شادی معاشرتی زندگی کے لئے کامیاب

۲۹- نیرنگ خیال (اقبال نمبر ۱۹۳۲ء) ص ۸۲۔

ثابت نہ ہوئی ۔ زوجین کے تعلقات روز بروز کشیدہ اور مابین اختلاف کی خلیج وسیع سے وسیع تر ہوتی چلی گئی ۔[۳۰] جب پہلی بیوی سے مصالحت کی کوئی صورت نہ پیدا ہوئی تو انگلستان سے واپسی پر، اقبال دوسری شادی کے خواہاں ہوئے ۔ موچی دروازہ لاہور کے کشمیری خاندان کی ایک لڑکی سے، جو اس وقت وکٹوریا گرلز اسکول میں زیر تعلیم تھی، رشتہ طے پایا اور اقبال کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد اور دوسرے بزرگوں کی موجودگی میں نکاح بھی پڑھا دیا گیا ۔ البتہ رخصتی اس وقت عمل میں نہ آئی ۔ اسی اثنا میں علامہ کے نام گمنام خطوط آنے لگے جن میں منکوحہ خاتون کے خلاف طرح طرح کے الزامات لگائے گئے نتیجتاً رخصتی غیر معینہ مدت کے لئے ملتوی ہوگئی اور اقبال بھی لڑکی کی طرف سے بدظن رہے ۔ پہلی اور دوسری شادی کے ان نتائج نے اقبال کو ذہنی الجھنوں میں ڈال دیا ۔ کچھ دنوں بعد علامہ کے ایک دوست لدھیانے سے ایک لڑکی کا رشتہ لائے اور سارے اعزا، واحباب کی شرکت کے ساتھ اس لڑکی کے ساتھ اقبال کی شادی ہوگئی ۔ چند روز بعد جب لدھیانے والی بیگم لاہور آگئیں تو گجرات والی پہلی بیگم بھی وہاں پہنچ گئیں اور دونوں انارکلی والے مکان میں علامہ کے ساتھ رہنے لگیں ۔ ادھر موچی دروازے والی خاتون کی طرف سے پھر سلسلہ جنبانی شروع ہوئی ۔ اقبال کی طرف سے واقعات کی تحقیق کی گئی تو پتہ چلا کہ گمنام خطوں میں لڑکی پر جو الزامات لگائے گئے تھے وہ بے بنیاد تھے اور ایک شخص نے اپنی ذاتی غرض سے شادی میں رخنہ ڈالا تھا ۔ حقائق کے سامنے آنے کے بعد خود لڑکی نے علامہ کو ایک خط لکھا جس میں اس بات پر بے حد افسوس کا اظہار کیا گیا کہ علامہ نے ایک بہتان پر یقین کر لیا ۔ ساتھ یہ بھی لکھ دیا کہ میرا نکاح آپ کے ساتھ ہو چکا ہے، اب میں دوسرے نکاح کا تصور بھی نہیں کر سکتی ۔ اسی حالت میں پوری

---

۳۰ - ذکر اقبال، ص ۱۵ ۔

زندگی بسر کروں گی اور روز قیامت آپ کی دامن گیر ہوں گی۔"[۳۱] ان باتوں کا ایسا اثر ہوا کہ علامہ نے دوبارہ نکاح کے ساتھ ان سے شادی کرلی جن کے بطن سے جاوید (ڈاکٹر جاوید اقبال) اور منیرہ پیدا ہوئے۔ جاوید و منیرہ کی والدہ، اقبال کے ذہنی سکون و اطمینان کا سرمایہ تھیں۔ ۱۹۱۳ء میں ان سے شادی کے بعد وہ اپنی ازدواجی زندگی کو ہر طرح کامیاب سمجھتے تھے۔ علامہ کی دو بیویوں نے علامہ کی زندگی میں وفات پائی۔ پہلی بیوی (گجرات) نے ۱۹۴۷ء میں، دوسری بیوی (لدھیانہ) ۱۹۲۴ء میں اور تیسری بیوی (لاہور) نے ۱۹۳۵ء میں انتقال کیا جب کہ ان کے بیٹے جاوید کی عمر صرف گیارہ اور منیرہ کی پانچ سال تھی۔[۳۲]

انگلستان جانے سے پہلے، اقبال کئی سال تک تعلیمی اداروں سے منسلک رہے ایم۔ اے کرنے کے فوراً بعد ۱۸۹۹ء سے ۱۹۰۳ء تک، اورینٹل کالج لاہور میں استاد کی حیثیت سے معاشیات، منطق، نفسیات اور تاریخ پڑھاتے رہے۔ اس کے بعد گورنمنٹ کالج لاہور کے اساتذہ میں شامل ہوگئے، یہاں ان کے تدریسی مضامین فلسفہ، انگریزی اور سیاسیات و تاریخ تھے۔ ۱۹۰۵ء میں انگلستان چلے گئے، وہاں بھی وہ لندن یونیورسٹی میں چھ مہینے تک عربی کے پروفیسر رہے۔ ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپسی پر انہوں نے وکالت کو مستقلاً ذریعہ معاش بنایا البتہ جز وقتی استاد کی حیثیت سے وہ محکمۂ تعلیم پنجاب کی گذارش پر گورنمنٹ کالج لاہور میں کچھ دنوں فلسفہ پڑھاتے رہے۔ حکومت نے سررشتہ تعلیم میں انہیں ایک اعلیٰ عہدے کی پیشکش بھی کی[۳۳] لیکن وہ ملازمت کے لئے تیار نہ ہوئے اور وکالت کے آزاد پیشے ہی کو ذریعہ معاش بنانا پسند کیا۔ وجہ یہ تھی کہ اول تو علامہ قلندرانہ

۳۱۔ ذکر اقبال، ص ۷۰۔ ۳۲۔ روزگار فقیر حصہ اول، ص ۲۰۲

۳۳۔ جامعہ کوارٹرلی (اقبال نمبر)، ص ۹۲۔

مزاج اور آزاد طبیعت کے مالک تھے دوسرے کالج کی پروفیسری کے زمانے میں ایک واقعہ ایسا ہوا جس نے ان کے ذہن میں یہ بات پختہ کر دی کہ ملازمت خواہ کسی قسم کی ہو، فرد کو آزادانہ سوچنے اور کام کرنے کی اجازت دے نہیں سکتی۔ خود علامہ نے بیان کیا ہے کہ "جن دنوں میں گورنمنٹ کالج میں پروفیسر تھا وہاں پرنسپل نے طالب علموں کے سلسلے میں مجھ سے کچھ ایسے انداز میں گفتگو کی جیسے کوئی عہدیدار کلرک سے کرتا ہے بس اس دن سے میرا دل کھٹا ہو گیا اور میں نے ارادہ کر لیا کہ جہاں تک ہو سکے گا ملازمت سے دامن کشاں رہوں گا۔"[۳۴] علاوہ ازیں بقول ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم جب علامہ سے پوچھا گیا کہ شاعری اور بیرسٹری میں بڑا تضاد ہے آخر آپ نے یہ دو متضاد شغل کیوں اختیار کر رکھے ہیں تو علامہ نے جواب میں کہا "اس تضاد سے بہت فائدہ پہنچتا ہے۔ وکالت دنیاداری کا بکھیڑا ہے۔ تمام جہاں کی کثافتوں اور خباثتوں سے انسان اس پیشے میں آشنا ہو جاتا ہے اور طبیعت میں اس کے خلاف ایک ایسا ردعمل پیدا ہوتا ہے کہ بڑے زور سے انسان کی روح لطیف چیزوں کے حصول کے لئے بال و پر پھیلاتی ہے۔" علامہ کی توجہ جب بھی بیرسٹری کے مقابلے میں پروفیسری کی اہمیت کی طرف دلائی گئی تو انہوں نے فرمایا ہندوستان میں کالجوں کی پروفیسری میں علمی کام تو ہوتا نہیں البتہ ملازمت کی ذلتیں ضرور اٹھانی پڑتی ہیں۔[۳۵] اسرار خودی میں ملازمت سے بیزاری کا اظہار ایک شعر میں اس طور پر کیا ہے۔

رزق خویش از دستِ دیگر الحذر
الحذر از نانِ چاکر الحذر

ہر چند کہ بیرسٹری کے بہترین زمانے میں بھی ان کی ماہانہ آمدنی ایک ہزار روپے

۳۴۔ روزگار فقیر حصہ دوم ص ۱۵۶۔ ۳۵۔ آثار اقبال، ص ۲۳-۲۴۔

سے زیادہ نہ تھی۔ پھر بھی علامہ کی طبیعت ملازمت کی طرف رجوع نہ کرتی تھی چنانچہ عثمانیہ یونیورسٹی کے قیام کے وقت جب اُن کے ارادتمندوں کی طرف سے حیدرآباد دکن میں پرنسپل کے عہدے پر ان کے بلانے کا انتظام کیا گیا تو معلوم ہوا کہ وہ اس کے خواہشمند نہیں ہیں[۳۶]۔ اقبال کے بعض ناقدین کا یہ خیال کہ علامہ نے حیدرآباد میں جج کے عہدے کے لئے کوشش کی تھی درست نہیں ہے۔ واقعہ صرف اتنا تھا کہ جب ان کو یہ معلوم ہوا کہ ان کا معاملہ جج کے لئے زیرغور ہے تو انہوں نے اس موضوع سے خاص دلچسپی کا اظہار کیا تھا[۳۷] اور بعض دوستوں کو خط لکھ کر اصل صورت حال بھی دریافت کی تھی۔ اس خاص عہدے سے ان کی دلچسپی شاید اس لئے بھی تھی کہ اس میں دوسری ملازمتوں کے مقابلے میں ذہنی آزادی کا بہرحال زیادہ موقع تھا اور یہ ان کے پیشۂ وکالت سے خاص مناسبت بھی رکھتا تھا۔

وضع قطع اور شکل وصورت کے لحاظ سے علامہ نہایت وجیہ اور شکیل تھے۔ نوجوانی میں جسم فربہ، رنگ سرخ وسفید اور رخساروں پر گوشت تھا اس لئے آنکھیں نیم وامعاہم ہوتی تھیں۔ اعضا متناسب اور قوی تھے۔ میانہ قامت، فراخ سینہ، تنومند چہرہ بارعب اور سنجیدہ، داڑھی منڈی رکھتے تھے، مونچھیں چھوٹی تھیں۔ آخر عمر میں امراض میں مبتلا رہے۔ جگر، قلب اور پھیپھڑے خراب ہوگئے۔ عرصے تک گلے کی خرابی کی وجہ سے آواز بیٹھی رہی۔ بینائی میں بھی ضعف آگیا تھا۔ خوراک بہت کم ہوگئی تھی، گوشت گھل جانے کی وجہ سے ٹھوڑی کے نیچے، گردن کے پیچھے، سینہ، شکم، ران، پنڈلی سب جگہ کی کھال لٹک گئی تھی آنکھیں اندر کو گھس گئی تھیں اور چھوٹی چھوٹی معلوم ہوتی تھیں۔ سرخی تقریباً غائب ہوچکی تھی لیکن چہرہ آخر تک پروقار متین اور رعب دار

۳۶۔ آثار اقبال، ص ۲۵۔ ۳۷۔ ملفوظات اقبال، ص ۷۹۔

تھا۔

۱۸۹۰ء میں سیالکوٹ سے تعلیم کی غرض سے لاہور آنے کے بعد علامہ لاہور کے ہو کر رہ گئے۔ ۱۹۰۵ء تک ان کا قیام بھاٹی دروازے کے اندر رہا۔ ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء یورپ میں مقیم رہے۔ ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۲ء تک ان کا قیام انارکلی والے مکان میں، ۱۹۲۲ء تا ۱۹۳۵ء میکلوڈ روڈ والے گھر میں اور ۱۹۳۵ء سے ۱۹۳۸ء تک میور روڈ (موجودہ اقبال روڈ) والی کوٹھی میں قیام رہا۔ صرف اقبال روڈ والا مکان "جاوید منزل" ان کا ذاتی تھا باقی سب کرائے کے تھے[۳۸]۔ لاہور میں مستقل اقامت کے ساتھ وہ وقفے وقفے سے مختلف شہروں اور ملکوں کی سیاحت کے لئے بھی جاتے رہے۔ یورپ کا سفر انہوں نے پہلی بار ستمبر ۱۹۰۵ء میں تعلیم کی غرض سے کیا اور جولائی ۱۹۰۸ء میں واپس آئے۔ ۱۹۳۱ء میں گول میز کانفرنس میں شرکت کی غرض سے دوبارہ انگلستان گئے اور واپسی میں اٹلی، مصر اور فلسطین میں بھی قیام کیا۔ ۱۹۳۲ء میں گول میز کانفرنس ہی کے سلسلے میں پھر یورپ گئے اور لوٹتے ہوئے ہسپانیہ کی بھی سیر کی۔ اکتوبر ۱۹۳۳ء میں علامہ سلیمان ندوی اور سر راس مسعود کے ساتھ شہنشاہ افغانستان کی دعوت پر انہوں نے افغانستان کا سفر کیا۔ اس کے بعد انہیں بیرون ملک جانے کا اتفاق نہیں ہوا[۳۹]۔ جہاں تک اندرون ملک سفر و سیاحت کا تعلق ہے برصغیر کا شاید ہی کوئی علاقہ یا بڑا شہر ہو جہاں وہ نہ گئے ہوں اور چند روز قیام نہ کیا ہو۔

علامہ اقبال کے دوستوں کا حلقہ بہت وسیع تھا اور یہ حلقہ بیرون ملک تک پھیلا ہوا تھا سیکڑوں ایسے نام گنوائے جا سکتے ہیں جن سے اقبال کے بہت اچھے مراسم تھے، لیکن اکبر الہ آبادی، سر راس مسعود، مولانا غلام قادر گرامی، علامہ سلیمان ندوی، سر کشن

۳۸۔ روزگار فقیر حصہ اول ص ۲۱۸۔ ۳۹۔ سیاحت اقبال ص ۸۔

پرشاد شاد، پروفیسر نکلسن، عطیہ بیگم، غلام بھیک نیرنگ، سردار نیاز الدین خان، محمد دین فوق، جسٹس شیخ دین محمد، میاں شاہ نواز، مولوی احمد دین، شیخ گلاب دین، سر شیخ عبدالقادر، سر محمد شفیع، حکیم محمد اجمل، فقیر سید نجم الدین، نواب سر ذوالفقار علی، سر جوگندر سنگھ، چودھری محمد حسین، بیرسٹر مرزا جلال الدین وغیرہ ان لوگوں میں سے تھے جن سے اقبال کے بے تکلف دوستانہ تعلقات تھے۔ شیخ عبدالقادر، سر جسٹس شیخ دین، مرزا جلال الدین، نواب سر ذوالفقار علی، سر محمد شفیع، سردار امر سنگھ اور سر جوگندر سنگھ سے ان کی دوستی نہیں یارانہ تھا، یہ ان دوستوں میں تھے جو علامہ کی جلوت و خلوت کے راز دار تھے۔ سید نذیر نیازی، پروفیسر سلیم چشتی، خلیفہ شجاع الدین، شیخ اکبر علی، مولانا غلام رسول مہر، عبدالمجید سالک، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، ممتاز حسن، مرتضیٰ احمد خان میکش، راجہ حسن اختر، پروفیسر حمید احمد خان، میاں بشیر احمد، محمد حسین عرشی، ڈاکٹر سعید اللہ، ڈاکٹر دین محمد تاثیر اور سید عبدالواحد وغیرہ اقبال کے نیازمندوں میں تھے۔ علامہ کی خدمت میں اکثر حاضری دیتے تھے اور ان میں سے بعض کی نیازمندی نے علامہ کے ساتھ دوستی کی صورت اختیار کر لی تھی۔[۴۰]

اقبال، جہاں بھی رہے ان کی سادگی، شرافتِ نفس اور اخلاق کی بدولت ان کا گھر، مرجع خلائق بنا رہا۔ ان کا دروازہ ہر شخص کے لئے ہمہ وقت کھلا ہوا تھا، ایک معمولی اور اجنبی آدمی سے لے کر بڑے سے بڑا عہدے دار اور رئیس ان سے بآسانی مل سکتا تھا، ان کے بے تکلف دوستوں کا بیان ہے کہ صبح سے شام تک ملاقاتیوں کا تانتا بندھا رہتا تھا۔ جب جس کا دل چاہتا چلا جاتا اور جتنی دیر چاہتا

۴۰۔ اقبال کے دوستوں کے یہ نام، ان کے خطوط کے مجموعوں کے علاوہ، ذکر اقبال، آثار اقبال، سیرت اقبال، ملفوظات اقبال اور روزگار فقیر وغیرہ سے تلاش کر کے لکھے گئے ہیں۔

بیٹھتا، آنا جانا برابر لگا رہتا۔ بقول ڈاکٹر سعید اللہ "ہم ملاقات کو پہنچے تو دیکھا کہ کوئی حکیم صاحب تشریف فرما ہیں، ان سے طب کے متعلق باتیں ہو رہی ہیں۔ حکیم صاحب گئے تو اخبار نویس آ گئے اور سیاسیات پر بحث شروع ہو گئی۔ سیاسیات کی بحث چل رہی تھی کہ ایک اور بزرگ آ گئے اور لطیفہ گوئی شروع ہو گئی۔ ڈاکٹر صاحب کے بعض عقیدتمند ایسے بھی تھے جنہیں وہ بنایا کرتے تھے۔ دوسری دفعہ پہنچے تو کیا دیکھتے ہیں کہ ایک جرمن سیاح سے فلسفہ خودی اور زمان و مکان پر بحث ہو رہی ہے، وہ صاحب اٹھ کر گئے تو ایک پہلوان آ گئے، ان سے پہلوانی کی باتیں ہوتی رہیں۔"[۴۱] اقبال ہر شخص کے علم و مزاج کے مطابق گفتگو کر کے اس کا دل خوش کرتے اور اس کی باتوں میں پوری دلچسپی لیتے۔ اقبال نے کبھی اشارے یا کنائے میں کسی سے یہ نہیں کہا کہ وقت بہت زیادہ ہو گیا ہے تشریف لے جایئے۔ ملاقاتیوں کی بے تکلف اور لگاتار آمد کا نتیجہ یہ ہوا کہ علامہ رفتہ رفتہ گوشہ گیر ہو گئے۔ بلا ضرورت بہت کم گھر سے باہر نکلتے۔ جب وہ انارکلی میں رہتے تھے تو صبح کے وقت چند دوستوں کے ساتھ راوی کی جانب سیر کو جایا کرتے تھے۔ میکلوڈ روڈ پر قیام کے کچھ دنوں بعد یہ بھی چھٹ گیا۔ پابندیٔ اوقات کے ساتھ ٹہلنے کو وہ خواہ مخواہ کی جھنجھٹ خیال کرتے تھے۔[۴۲] نتیجتاً زیادہ تر وہ گھر ہی پر رہتے اور ملنے جلنے والے وہیں پہنچ جاتے۔

اقبال کی عام زندگی حد درجہ سادہ و پاکیزہ اور آج کل کے مغربی لوازم و غیر ضروری تکلفات سے پاک تھی۔ کھانے پینے، لباس پوشاک، رہن سہن، مجلسی آداب و رسوم، سب سے مشرقیت پسندی اور سادگی جھلکتی تھی۔ عموماً شلوار قمیض یا کرتا پہنتے تھے۔ شلوار کے ساتھ کبھی چھوٹا کوٹ اور عیدین کی نماز کے موقع پر بند گلے کا کوٹ بھی پہن لیا

۴۱۔ ملفوظات اقبال، ص ۱۰۰۔ ۴۲۔ ایضاً، ص ۷۷۔

کرتے تھے ۔ دیسی جوتی اور رومی ٹوپی استعمال کرتے تھے اور کبھی کبھی صافہ بھی باندھ لیتے تھے۔ان کے دوست بیرسٹر جلال الدین کا بیان ہے کہ مغربی لباس سے انہیں نفرت تھی ۔گو ہائی کورٹ میں انہیں کوٹ پتلون پہن کر جانا پڑتا تھا اور اکثر معاشرتی تقریبات کے سلسلہ میں بھی وہ انگریزی لباس بہ مجبوری پہن لیا کرتے تھے لیکن موجب تکلف سمجھ کر وہ اسے ہمیشہ بار خاطر ہی سمجھتے رہے[۴۳]۔ انارکلی سے میکلوڈ روڈ کی کوٹھی میں اٹھ آنے کے بعد، اگرچہ لوگوں نے چاہا کہ ان کے گھر کو نئے انداز سے آراستہ کر دیا جائے لیکن انہوں نے یہی فرمایا کہ وہ کسی قسم کے بے معنی تکلفات میں الجھنا نہیں چاہتے چنانچہ انہوں نے اپنا معاشرتی اسلوب وہی رکھا جو انارکلی والے مکان میں تھا۔اپنے کمروں کی آرائش مغربی طرز پر نہیں کی ۔مردانہ نشست کے کمرے کی کیفیت یہ تھی کہ فرش پر قالین بچھا رہتا اور کرسیاں دیوار کے ساتھ چاروں طرف لگی رہتیں۔ علامہ خود فرش پر تشریف رکھتے، اور ملاقاتی بھی اکثر فرش ہی پر بیٹھ جاتے ۔کمرے سے پہلے ایک برآمدہ تھا جس میں کرسیاں بچھی رہتی تھیں ۔سردی میں، دھوپ لینے کے لئے اسی برآمدے میں بیٹھتے تھے ۔برآمدہ سے ملحق چھوٹا سا کمرہ تھا جس میں ایک چارپائی پڑی رہتی تھی اور گرمی میں دن کے وقت علامہ اسی میں آرام کرتے تھے ۔ حقے کے دلدادہ تھے خالص پنجابی قسم کا حقہ ہر وقت سامنے پڑا رہتا تھا۔سخت گرمیوں میں گھر پر ایسا بھی ہوتا کہ سفید کنارے دار دھوتی، پانچ گزی، دُھرا کر کے بطور تہبند کے باندھ لیتے تھے اور صرف ایک بنیان پہنے رہتے۔[۴۴]

اس سادگی کے باوجود ان کی ہر بات سے ان کی نفاستِ طبع کا اظہار ہوتا تھا چنانچہ بے نیازی، توکل اور قناعت اگرچہ مزاج کا خاصہ تھا لیکن کھانا بہت اچھا

۴۳۔ ملفوظات اقبال، ص ۷۶۔ ۴۴۔ سیرتِ اقبال، ص ۴۔

کھاتے تھے۔ دیسی کھانے انہیں بہت پسند تھے اور خاص اہتمام کے ساتھ تیار کراتے تھے۔ بہت دنوں سے کھانا صرف ایک وقت دوپہر کو کھاتے تھے۔ خواہش ہوئی تو رات کو دودھ یا دلیا لے لیتے تھے۔ سردیوں میں رات کو نمک ملا کر سبز چائے ضرور پیتے تھے۔ لطیف اور خوش ذائقہ کھانوں کی عادت کے سبب، زمانہ علالت میں انہیں پرہیز سے بڑی اُلجھن ہوتی تھی۔ چاہتے تھے کہ دوائیں اور پرہیزی کھانے بھی خوش ذائقہ ہوں۔ میووں میں انگور اور آم سب سے زیادہ مرغوب تھے۔ آموں کا تحفہ بڑی خوشی سے قبول کرتے اور انگور کے متعلق کہتے کہ میوے ترقی پاتے پاتے انگور بن گئے ہیں۔[۴۵]

علامہ روزمرہ کی زندگی میں عام طور پر پنجابی میں بات کرتے تھے لیکن علمی و ادبی موضوعات پر گفتگو ہوتو اُردو سے کام لیتے تھے۔ شعر اگرچہ صرف اردو اور فارسی میں کہتے تھے لیکن جرمن، انگریزی اور عربی زبانوں پر بھی پورا عبور رکھتے تھے۔ زبان کے استعمال کے سلسلے میں کسی تعصب کا شکار نہ تھے حسب موقع مافی الضمیر کو ادا کرنے کے لیے جیسی ضرورت ہوتی ویسی زبان کا استعمال کرتے۔[۴۶] انگریزی بولنے میں علامہ کا لہجہ معمولی مگر تحریر میں ان کے قلم کا زور بے پناہ تھا۔ یہی حال عربی و فارسی کا تھا، یعنی ان زبانوں پر عالمانہ عبور رکھنے کے باوجود بولنے میں قدرے تکلف ہوتا تھا۔ مضامین میں فلسفہ، تاریخ، اسلامیات، قانون، تصوف اور سماجی علوم سے انہیں گہری دلچسپی تھی، احباب کی ملاقاتوں سے جو وقت بچ جاتا مطالعے میں صرف ہوتا۔ مطالعے کے لئے کسی خاص زبان کا التزام نہ تھا، اردو، فارسی، انگریزی عربی جس زبان میں اچھی کتاب ہاتھ لگتی پڑھ لیتے۔ پڑھتے وقت بعض کتابوں کے حاشیے پر بطور نوٹ کوئی نشان بھی لگا دیا کرتے۔[۴۷]

۴۵۔ سیرت اقبال، ص ۵۱۔
۴۶۔ روزگار فقیر، حصہ دوم، ص ۹۴۔
۴۷۔ ملفوظات اقبال، ص ۸۷۔

علامہ اقبال صرف اس وقت شعر کہتے تھے جب ان پر ایک خاص کیفیت طاری ہوتی تھی اس لحاظ سے ان کی پوری شاعری اکتسابی نہیں، الہامی ہے اور اس پر "شاعری جزو لیست از پیغمبری" کا قول صادق آتا ہے۔ بیگم راس مسعود کا بیان ہے کہ شعر گوئی کے وقت ڈاکٹر اقبال کی جو حالت ہوتی تھی اس سے یوں محسوس ہوتا تھا جیسے ان پر الہام کی بارش ہو رہی ہے۔ ایسے میں اقبال خلوت و تنہائی کی ضرورت محسوس کرتے تھے اور اپنے عزیز ترین دوستوں سے بھی معذرت کر کے محفل سے اٹھ جاتے تھے۔[۴۸]

ایک بار کرسچین کالج لاہور کے پرنسپل ڈاکٹر لوکس نے علامہ سے پوچھا کہ آنحضرتؐ پر قرآن کا صرف مفہوم نازل ہوا تھا یا قرآن الفاظ کے ساتھ نازل ہوا تھا۔ علامہ نے جواب دیا۔ "الفاظ کے ساتھ"۔ ڈاکٹر لوکس نے اس جواب پر حیرت کا اظہار کیا تو علامہ نے فرمایا "میں اس سلسلے میں کسی دلیل کا محتاج نہیں اس لئے کہ جس حالت میں مجھ پر پورا شعر نازل ہو سکتا ہے تو اس میں کیا مقام تعجب ہے کہ حضور اکرمؐ پر قرآن مع الفاظ کے نازل ہوا"۔ جب یہ پوچھا گیا کہ شعر گوئی کی الہامی کیفیت کب طاری ہوتی ہے تو جواب ملا "سال بھر میں ایک دو بار۔ لیکن اس وقت مضامین کے ہجوم کی یہ حالت ہوتی ہے جیسے کسی ماہی گیر کے جال میں اس کثرت سے مچھلیاں پھنس جائیں کہ وہ پریشان ہو جائے اور اس سوچ میں پڑ جائے کہ کس کو پکڑوں اور کس کو چھوڑوں۔ عجیب بات یہ ہے کہ جب طویل مدت کے بعد یہ کیفیت طاری ہوتی ہے تو اس سے پہلی کیفیت کے آخری لمحات میں جو اشعار کہے تھے ان کی طرف ذہن خود بخود منتقل ہو جاتا ہے گویا یہ فیضان کے لمحے دراصل ایک ہی زنجیر کی کڑیوں کی حیثیت رکھتے ہیں"۔[۴۹]

اقبال کی آواز بہت اچھی تھی اور جب وہ اپنی کوئی نظم یا غزل ترنم سے پڑھتے

۴۸۔ روزگار فقیر حصہ دوم ص ۱۷۱۔ ۴۹۔ ذکر اقبال ص ۲۴۸

تھے تو اس کا اثر دوچند ہو جاتا تھا۔ بڑے اجتماعات خصوصاً انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں وہ ترنم ہی کے ساتھ اپنا کلام سناتے تھے۔ تحت اللفظ پڑھتے تو سامعین ترنم سے پڑھنے کی فرمائش کر دیتے۔ لیکن عام شاعروں کی طرح، اقبال ہر محفل اور ہر موقع پر شعر سنانا پسند نہ کرتے تھے۔ خاص خاص موقعوں اور دوستوں کی صحبت ہی میں ان میں شعر سنانے کا موڈ پیدا ہوتا تھا۔ ورنہ وہ عام طور پر شعر خوانی سے اجتناب کرتے تھے۔ جو لوگ ان کے مزاج شناس تھے وہ موقع محل دیکھ کر ہی ان سے کلام سنانے کی درخواست کرتے تھے، لیکن جو لوگ ان کے موڈ کا لحاظ کئے بغیر فرمائش کر دیتے تھے انہیں شرمندہ ہونا پڑتا تھا چنانچہ ان کے دوستوں نے کئی ایسے واقعات بیان کئے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ وہ کسی عام دعوت، یا جلسے میں یا کسی بے ذوق کو شعر سنانا، ہرگز گوارا نہ کرتے تھے اور میر تقی میر کی طرح بڑے بڑے رئیس و نواب کی فرمائش کو رد کر دیا کرتے تھے۔[۵۰]

بچپن اور لڑکپن میں اقبال کو ورزش کرنے، پتنگ لڑانے، کبوتر اڑانے اور بٹیریں پالنے کا بھی شوق تھا،[۵۱] پھر یہ شوق شعر گوئی و شعر خوانی میں بدل گیا۔ علامہ کو موسیقی سے بھی خاصا لگاؤ تھا اور خاص احباب کے ساتھ، وہ رقص و سرود کی محفلوں میں بھی شریک ہوتے تھے۔ علامہ اقبال کے دوستوں میں فقیر سید نجم الدین، طاؤس بہت اچھا بجاتے تھے اور کبھی کبھی اپنے گھر میں موسیقی کی محفلیں جما کر، اپنا اور اپنے دوستوں کا دل خوش کرتے تھے۔ علامہ ان محفلوں میں ذوق و شوق سے شریک ہوتے تھے، درباری، مالکوس اور

۵۰۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے روزگارِ فقیر حصہ دوم ص ۵۴، ذکر اقبال ص ۲۲۵۔
ملفوظات اقبال ص ۱۶۸۔

۵۱۔ ذکر اقبال ص ۱۲۔

ایمن ان کے پسندیدہ راگ تھے۔ ایک دفعہ علامہ کی فرمائش پر جسٹس آغا حیدر کے گھر پر بھی فقیر سید نجم الدین نے اپنے فن کا مظاہرہ کیا۔ اور اہل محفل حد درجہ محظوظ ہوئے۔ خود اقبال کو بھی ستار بجانے کا شوق تھا اور ستار بجانے کا مضراب ڈاکٹر جاوید اقبال کے پاس بہت دنوں محفوظ رہا۔[۵۲] مرزا جلال الدین کا بیان ہے کہ وکالت کے کام کی بے کیفی اور تھکن سے نجات پانے کے لیے ان کے یہاں اکثر شام کے وقت محفل رقص و سرود کا اہتمام ہوتا تھا اور اقبال بھی تسکین ذوق کے لئے اس میں شریک ہوتے تھے۔[۵۳] بینائی کمزور ہو جانے کے بعد جب علامہ مطالعے سے محروم ہو گئے تو دل بہلانے کے لیے اس طرح کی محفلوں کی خواہش اور بھی بڑھ گئی لیکن رجائی طبیعت رکھنے کے سبب افسوس کے ساتھ کہا کرتے تھے "ہندوستانی موسیقی بہت الم انگیز اور پژمردہ ہے، جس موسیقی کی مجھے ضرورت ہے وہ ابھی پیدا نہیں ہوئی"۔[۵۴]

ذکر آچکا ہے کہ علامہ کی آمدنی اوسط تھی بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ان کے مرتبے اور ان کے علم و فضل کے لوگوں میں سے ہر ایک کی اقتصادی حالت علامہ سے اچھی تھی اس کے باوجود اقبال کسی احساس کمتری یا حرص و ہوس کا شکار نہ تھے۔ وہ اپنی آمدنی ہی میں گذر کرتے تھے اور خوش رہتے تھے۔ توکل و قناعت کے ساتھ خود داری اور غیرتمندی ان کے مزاج میں ایسی تھی کہ بلا ضرورت کسی قسم کی مالی امداد طلب کرنا پسند نہ کرتے تھے۔ جز رسی اور کفایت شعاری نے انہیں احسانِ غیر سے ہمیشہ محفوظ رکھا۔ آخر میں علالت کی وجہ سے چونکہ ذرائع آمدنی مفقود ہو گئے تھے اس لئے نواب بھوپال سے پانچ سو روپے ماہانہ کا وظیفہ ضرور قبول کر لیا تھا اور اپنے مصارف کے لئے اسی کو کافی

۵۲۔ روزگار فقیر حصہ اوّل ص ۱۰۰۔ ۵۳۔ ملفوظات اقبال ص ۸۶۔

۵۴۔ آثار اقبال ص ۸۰۔

سمجھ کر سر راس مسعود کو ایک خط میں لکھا تھا کہ "میں کوئی امیرانہ زندگی کا عادی نہیں، بہترین مسلمانوں نے سادہ اور درویشانہ زندگی بسر کی ہے۔ ضرورت سے زیادہ ہوس کر نار روپے کا لالچ ہے جو کسی طرح بھی مسلمان کے شایان شان نہیں۔"[۵۴] چنانچہ سر راس مسعود ہی کی توجہ سے سر آغا خان نے پانچ سو روپے کا جو ماہانہ وظیفہ مقرر کرنا چاہا تھا اس کو لینے سے اقبال نے انکار کر دیا اور نواب صاحب بھوپال کے وظیفے ہی کو بہت کافی خیال کیا۔ اسی طرح اس سے پہلے ریاست حیدر آباد دکن کے وزیر اعظم سر اکبر حیدری نے توشہ خانے سے علامہ اقبال کو ایک ہزار روپے کا چیک بطور امداد بھیجا تو اقبال نے واپس کر دیا اور چیک کے ساتھ مندرجہ ذیل اشعار بھی لکھ بھیجے تھے اس لئے کہ جس فنڈ سے یہ رقم بھیجی گئی تھی اسے ان کی عزت مندی قبول نہ کر سکتی تھی۔

تھا یہ اللہ کا فرماں کہ شکوہ پرویز
دو قلندر کو کہ ہیں اس میں ملوکانہ صفات

مجھ سے فرمایا کہ لے اور شہنشاہی کر
حسن تدبیر سے دے آنی و فانی کو ثبات

میں تو اس بار امانت کو اٹھاتا سر دوش
کام درویش میں ہر تلخ ہے مانند نبات

غیرتِ فقر مگر کر نہ سکی اس کو قبول
جب کہا اس نے یہ ہے میری خدائی کی زکات[۵۵]

۵۴۔ اقبال نامہ حصہ اول ص ۳۶۸ اور ص ۳۷۵۔

۵۵۔ ارمغان حجاز ص ۲۷۷، طبع دہم۔

علامہ اقبال اگرچہ عمر کے آخری حصّے میں عملی سیاست سے بھی وابستہ رہے اور پنجاب کونسل کے ممبر منتخب ہوگئے لیکن جیسا کہ اگلے کسی باب میں ان کی سیاسی زندگی کا مفصل تذکرہ آئے گا اور جیسا کہ خود اقبال کے متعدد خطوط میں اس کا ذکر کیا گیا ہے، عملی سیاست سے ان کی طبیعت کو کوئی مناسبت نہ تھی۔ خود ان کا بیان ہے کہ "کونسل میں میرے جانے کا بڑا سبب یہ ہے کہ میری طبیعت کا رخ علمی مشاغل کی طرف اس قدر زیادہ ہوگیا تھا کہ توازن قائم رکھنے کے لئے میں نے دنیا کے علمی معاملات میں دلچسپی لینا ضروری سمجھا"[۵۶] گویا عملی زندگی کی طرف ان کا جھکاؤ کسی مجبوری کے تحت ہوتا تھا ورنہ عام طور پر تخیل و تفکر کے آدمی تھے اور خیال و فکر کی دنیا ہی میں مست رہنا پسند کرتے تھے۔ اقبال کی دنیا فطرتاً اصول پرستی سے بے نیاز تھی۔ ان کی عام زندگی میں لطافت و قرینے کی کمی تو نہ تھی لیکن کسی خاص قانون یا اصول کے تحت زندگی گذارنا یا مخصوص تکلفات و رسوم کے پابندی کے ساتھ شب و روز بسر کرنا ان کے بس کی بات نہ تھی۔ طالب علمی کے زمانے میں تو وہ ان باتوں کے کسی نہ کسی حد تک پابند رہے لیکن عمر کے ساتھ ساتھ بے نیازی اور بے پروائی بڑھتی گئی۔ بقول بیرسٹر جلال الدین اقبال کے نزدیک عمل کا تعلق بدن سے نہیں روح سے تھا۔ وہ اس پر زیادہ زور نہ دیتے تھے کہ انسان کیا کرتا ہے یا اسے کیا کرنا چاہیئے بلکہ ان کی نظر اس کے ایقان و اعتقاد پر ہوتی تھی۔ اور اسی لئے قول و عمل کے مطابقت کو وہ کچھ ایسا ضروری خیال نہ کرتے تھے"[۵۷]۔ چنانچہ ڈاکٹر قاضی عبدالحمید نے جب ان سے ایک دفعہ کہا کہ آپ کے اشعار نے تو ہندوستان میں آزادی کی روح پھونک دی ہے لیکن آپ تو اس سلسلے میں کچھ عملی جدوجہد نہیں فرماتے"، تو علامہ نے بے ساختہ جواب دیا "شعر کا تعلق عالم علوی سے اور میرا تعلق عالم اسفل سے ہے اس لئے میرے اشعار اور میرے عمل میں کس طرح

---

۵۶ - روزگار فقیر حصہ دوم ص ۹۳۔ ۵۷ - ملفوظات اقبال ص ۸۵ -

مطابقت دیکھ سکتے ہو۔"[۵۸] اسی طرح جب بلوچوں کے ایک وفد نے علامہ سے ان کی بے عملی کی شکایت کی تو فرمایا" کیا یہ میرا عمل نہیں ہے کہ میں نے قوم کو بیدار کر دیا ہے اور تمہارے سامنے عمل کی شاہراہ پیش کر دی ہے۔ دنیا میں آنحضرتؐ اور بعض دوسرے پیغمبروں کے سوا کوئی ایسی مثال نہیں کہ کسی شخص نے خود ہی کوئی اصول یا نظریہ قائم کیا ہو اور خود ہی اس پر عمل کر کے دکھایا ہو۔"[۵۹] ایک دفعہ اور اسی قسم کے سوال پر علامہ نے جواب دیا تھا کہ" اگر میں اپنی پیش کردہ تعلیمات پر عمل بھی کرتا تو شاعر نہ ہوتا بلکہ مہدی ہوتا۔"[۶۰]

لیکن ان باتوں سے یہ خیال کرنا کہ اقبال کی زندگی کا کوئی معمول نہ تھا یا دنیاوی زندگی سے وہ یکسر بے نیاز تھے اور ان پر جذب و جنون کا عالم طاری رہتا تھا، درست نہ ہوگا۔ وہ حد درجہ سنجیدہ اور متوازی شخصیت کے مالک تھے۔ ان میں ذہانت و ذکاوت کا عمومی عنصر بھی تھا خصوصی بھی۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اعلیٰ تعلیم کی بلند ترین منزلوں تک پہنچنا اور بعد ازاں مطالعہ کے ذریعے جو کچھ حاصل کیا تھا اسے غور و فکر کا موضوع بنا کر کسی فلسفۂ حیات یا پیغام کا تعین کرنا آسان نہ ہوتا۔ قیام انگلستان کے زمانے میں اقبال کی انتظامی صلاحیتوں پر جب عطیہ بیگم نے حیرت کا اظہار کیا تو اقبال نے جواب میں کہا" میری ذات میں دو شخصیتیں جمع ہیں، ظاہری شخصیت عملی اور کاروباری ہے اور باطنی شخصیت ایک فلسفی، صوفی اور خواب دیکھنے والے کی ہے۔"[۶۱] چنانچہ اقبال نے اپنی پوری زندگی ایک نہایت ذمہ دار شہری، اور فرد کی حیثیت سے بسر کی ہے۔ انہوں

۵۸۔ اُردو دور اقبال نمبر (۱۹۳۸ء) ص ۱۹۶۔

۵۹۔ سیرت اقبال، ص ۵۹۔ ۶۰۔ ذکر اقبال، ص ۲۵۸۔

۶۱۔ "اقبال" از عطیہ بیگم، ص ۱۹، مطبوعہ آئینہ ادب، لاہور ۱۹۷۵ء۔

نے شاگرد، استاد، بیٹا، دوست، عزیز، وکیل اور سیاسی کارکن کسی حیثیت میں بھی اپنے فرائض کی ادائیگی میں کبھی کوئی کوتاہی نہیں کی۔ صرف یہ کہ وہ اپنے آپ کو غور و فکر اور شعر و سخن کے لئے جتنا موزوں پاتے تھے، دوسرے کاموں کے لئے نہ پاتے تھے۔ یوں بھی ہر شخص ہر قسم کے کام کا اہل نہیں ہوتا بلکہ مختلف آدمی مختلف صلاحیتوں کے مالک ہوتے ہیں اور انہیں صلاحیتوں کے مطابق وہ کسی خاص شعبۂ حیات میں کوئی کارنامہ انجام دیتے ہیں۔

اقبال نے خود بھی اپنی ذاتی صلاحیتوں کا پورا اندازہ لگا لیا تھا اور سمجھ گئے تھے کہ وہ کاروباری یا عملی زندگی کے مقابلے میں فکری اور تاثراتی کارناموں کے لئے زیادہ موزوں ہیں۔ لیکن مسلمانوں میں چونکہ قحط الرجال تھا اس لئے جس شخص میں وہ قیادت و رہنمائی کی قوت دیکھتے تھے، اس سے ہر قسم کی توقعات وابستہ کر لیتے تھے یعنی چاہتے تھے کہ جو شخص شاعر ہے وہی لیڈر بھی ہو، وہی صوفی بھی ہو وہی عالم بھی ہو اور وہی سپاہی بھی ہو۔ نتیجتاً وہ اس قول کو نظر انداز کر کے کہ "ہر کسے را بہر کارے ساختند" اقبال سے طنزاً کہا کرتے تھے کہ "تم نے ہم کو مومن بنا دیا لیکن خود کافر کے کافر رہے"! جب اسی قسم کا سوال ایک بار مولانا محمد علی جوہر نے اٹھایا تو علامہ نے کہا "سنو بھائی تم نے دیکھا ہوگا کہ جب قوالی ہوتی ہے تو قوال بڑے مزے اور اطمینان سے گاتا ہے لیکن سننے والے ہُو حق کرتے ہیں، وجد میں آتے ہیں، ناچتے ہیں، مضطرب ہوتے ہیں، بیہوش ہو جاتے ہیں لیکن اگر یہی کیفیتیں قوال پر طاری ہوں تو قوالی ختم ہو جائے۔ میں تو قوم کا قوال ہوں۔ میں گاتا ہوں تم ناچتے ہو۔ کیا تم چاہتے ہو کہ میں بھی تمہارے ساتھ ناچنا شروع کر دوں"! اس بیان میں اقبال نے بڑے ظریفانہ انداز میں ایک بڑی حقیقت کا اظہار کیا ہے کہ جس طرح فطرت میں تقسیم عمل ہے اسی طرح افراد میں بھی تقسیم عمل ہے۔[۶۲]

۶۲۔ آثار اقبال، ص ۲۸۔

اقبال ہر چند کہ فلسفیانہ ذہن کے مالک تھے اور ان کی ساری زندگی فکر و تدبر اور سنجیدہ مشاغل میں بسر ہوئی تھی، بایں ہمہ ان کے مزاج میں شوخی و ظرافت کے جو طبعی عناصر تھے وہ انہیں بذلہ سنجی اور ظرافت نگاری پر مجبور رکھتے تھے۔ چنانچہ جیسا کہ بانگ درا کے آخری حصے سے ظاہر ہے، بہت دنوں تک، اکبر الہ آبادی کے رنگ میں ظریفانہ اشعار کہہ کر وہ اپنی طبعِ ظریفانہ کی تسکین سامان فراہم کرتے رہے۔ پھر اسے قصداً ترک کر دیا تو روزمرہ کی زندگی اور تقریر و تحریر میں ان کی ظرافت و بذلہ سنجی کے جوہر نمایاں ہونے لگے۔ لکھنؤ میں پیارے صاحب رشید میاں کی صدارت میں اقبال کی شرکت کے ایک لطیف واقعے کا ذکر، اقبال کے نظریہ فن کے باب میں ملے گا۔ شاعر کے قول و عمل میں مطابقت کی بحث میں مولانا محمد علی جوہر کے حوالے سے "قوال" اور قوالی سننے والوں کا لطیفہ ابھی پچھلی سطور میں بیان کیا جا چکا ہے۔ اس طرح اور نہ جانے کتنے واقعات و لطائف ہیں جو ان کی تحریروں میں بکھرے پڑے ہیں۔ علامہ کا بیان ہے کہ جب میں ۱۹۲۶ء میں پنجاب کی کونسل کے انتخاب کے لئے کھڑا ہوا تو چوک وزیر خان میں ایک جلسہ ہوا۔ اس میں کونسل کی اہمیت اور اس کی ذمہ داریوں پر میں تقریر کر ہی رہا تھا کہ ایک شخص نے کھڑے ہو کر کہا "یہ بتایئے آپ آنحضرتؐ کی جسمانی معراج کے قائل ہیں یا روحانی معراج کے؟" میں نے پوچھا "اس سوال کا کیا موقع ہے؟" اس نے کہا "ہم نے سنا ہے آپ جسمانی معراج کے قائل نہیں ہیں اگر یہ صحیح ہے تو میں آپ کو ووٹ نہیں دوں گا۔"[۶۳]

بیرسٹر مرزا جلال الدین نے ایک اور دلچسپ واقعہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "ایک مرتبہ ہم مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے سلسلے میں لکھنؤ گئے۔ اجلاس کے ایام میں ایک

۶۳۔ آثار اقبال، ص ۴۲۔

شام خالی تھی - بیکاری سے طبیعت گھبرانے لگی تو فرمایا چلو دو گھڑی کہیں گانا ہی سن آئیں - میں اچانک کسی کام کی وجہ سے نہ جا سکا وہ چل کھڑے ہوئے - واپس لوٹے تو مسکرا رہے تھے - پوچھا تو فرمانے لگے ایک مولوی صاحب کو ہم نے پکڑ لیا - جس طوائف کے یہاں گانا سننے ہم گئے تھے' وہیں' اس کانفرنس کے مندوبین میں سے ایک مولوی صاحب بھی، ہمارے جانے سے قبل دل بہلا رہے تھے لیکن وہاں سے چمپت ہوئے تو بوکھلاہٹ میں کانفرنس کا دعوت نامہ وہیں بھول آئے - ہم پہنچے تو طوائف نے ہم سے کہا کہ جس طرح ہو مولوی صاحب کو تلاش کر کے یہ دعوت نامہ ان تک پہنچا دیں - مگر ہم نے سوچا کہ یہ دعوت نامہ نواب وقار الملک بہادر صدر ایجوکیشنل کانفرنس ہی کی معرفت کیوں نہ دیا جائے تاکہ ضابطے کی پابندی بھی ملحوظ رہے اور نواب صاحب کو بھی معلوم ہو جائے کہ دنیا بھلی سے بھلی ہے - اس واقعہ کی خبر مولوی صاحب کو ہوئی تو ہانپتے کانپتے علامہ کے پاس آئے اور منت خوشامد کرنے لگے اقبال تو اسی وقت کے انتظار میں تھے ، ایسا رگیدا کہ اللہ دے اور بندہ لے - بڑی مشکل سے ان کی جان چھوٹی" [۶۴] اس قسم کے لطائف سے قطع نظر اقبال کی لمبی " ہوں " بھی نہایت پُرمعنی اور لطف انگیز ہوتی تھی - اس کا استعمال گفتگو میں اکثر ہوتا - کسی مسئلے پر کچھ دیر گفتگو کرنے کے بعد خاموش ہو جاتے پھر تھوڑی دیر بعد یہ " ہوں " نمودار ہوتی" - یوں معلوم ہوتا کہ مسئلہ زیر بحث نے خیالات میں ڈوبنے پر مجبور کر دیا ہے - " ہوں " کی دوسری صورت یہ تھی جب کوئی شخص کوئی ایسی بات کہتا جس سے علامہ کو اتفاق نہ ہوتا تو پہلے خاموش رہتے پھر کچھ وقفے کے بعد لمبی " ہوں " بھرتے - [۶۵] اس سے ان کی محفل میں کبھی سنجیدگی اور زیر لب مسکراہٹ کی فضا پیدا ہو جاتی" -

---

۶۴ - ملفوظات اقبال ص ۸۸ -

۶۵ - ملفوظات اقبال ص ۱۰۱ -

اقبال کی ابتدائی تعلیم و تربیت جس ماحول میں ہوئی تھی اس کا تقاضا یہ تھا کہ تصوف اور دینی مسائل سے انہیں گہری دلچسپی پیدا ہو جاتی۔ یہی ہوا، اقبال میں اسلام کی محبت شروع ہی سے ایسی رچ بس گئی کہ عمر و علم کے اضافے کے ساتھ اس میں پختگی اور شدت پیدا ہوتی گئی، حتیٰ کہ ان کی شخصیت رفتہ رفتہ ایک عظیم اسلامی مفکر میں ڈھل گئی۔ چنانچہ تصوف سے متاثر ہونے اور اس کی روحانی منزلوں کے قائل ہونے کے باوصف، انہوں نے ایسے تصوف کے خلاف آواز بلند کی جو شریعت کی نفی کرتا ہو یا جس سے قرآن و رسالت کے دیئے ہوئے اصولوں پر ضرب پڑتی ہو۔ بات یہ تھی کہ انہیں قرآن پاک اور آنحضرتؐ کی ذات مبارک سے ایسی والہانہ وابستگی تھی کہ وہ زندگی کے مسائل پر غور و فکر کرتے وقت کسی ایسی بات کی تائید نہ کر سکتے تھے جس سے توحید و رسالت کے عقیدے سے انحراف کی صورت پیدا ہوتی ہو۔ انہوں نے اپنی پوری شاعری اور فکر کے بارے میں دعویٰ کیا ہے کہ وہ قرآن و سنت کے نظریات کے عین مطابق ہے۔ ایک جگہ یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اگر اس میں ذرہ برابر جھوٹ ہو تو قیامت کے روز انہیں آنحضرتؐ کی شفاعت نصیب نہ ہو۔ ایسے شخص کے دل میں اسلام کا جوش و خروش اور اس کے آئین و اقدار سے لگاؤ معمولی نوعیت کا نہیں، غایت درجے کا ہوگا۔ چنانچہ ان کے مطالعے میں سب سے زیادہ رہنے والا صحیفہ قرآن پاک تھا۔ دوسری ساری کتابیں ثانوی حیثیت رکھتی تھیں۔ قرآن کی تلاوت وہ یہ سمجھ کر کرتے تھے گویا وہ انہیں پر نازل ہوا ہے۔ اکثر یہ ہوتا کہ تلاوت کرتے کرتے اشک رواں ہو جاتے اور رقت کی سی کیفیت طاری ہو جاتی۔ جب سے ان کی آواز بیٹھ گئی تھی، سب سے زیادہ غم اس بات کا تھا کہ وہ خوش الحانی سے قرآن پاک نہیں پڑھ سکتے۔ اسی طرح آنحضرتؐ کی ذات مبارک سے انہیں جو عشق تھا وہ محتاج بیان نہیں۔ ان کے خطوط، ان کے مقالات، ان کے پیغام ان کے فلسفے اور ان کے اشعار کے ایک ایک لفظ، ایک ایک نکتے سے رسولؐ کی محبت ٹپکتی پڑتی ہے۔ ان کی ساری شاعری اور فلسفہ

حیات کا خلاصہ ہی یہ ہے کہ

بہ مصطفٰے برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست

اگر باُو نہ رسیدی تمام بولہبی ست

قرآن و رسالت کے حوالے سے اقبال کو ہر ایسی چیز اور ہر ایسی شخصیت سے والہانہ محبت تھی جو اسلام اور اس کے اصولوں سے متصادم و متخالف نہ ہو۔ چنانچہ علماء اور فقراء کی ان کے دل میں بڑی قدر و منزلت تھی اور صوفیا کرام اور برگزیدہ شخصیتوں کا وہ بڑا احترام کرتے تھے۔ ایک دفعہ بھرے مجمعے میں وہ پیر جماعت علی شاہ محدث علی پوری کے سامنے فرش پر بیٹھ کر کہنے لگے کہ " اولیاء اللہ کے قدموں میں جگہ پانا بھی موجبِ فخر ہے"[۶۶] اہل اللہ سے یہی وہ عقیدت تھی جس کے سبب وہ بزرگوں کے مزار پر حاضری دینا اور فاتحہ پڑھنا ضروری سمجھتے تھے۔ انگلستان جاتے وقت حضرت نظام الدین اولیاء کے مزار پر بطور خاص حاضری دی اور " التجائے مسافر " کے نام سے دعائیہ نظم کہی۔ اسی طرح ڈاکٹر جاوید اقبال کو بچپن میں وہ شیخ احمد سرہندی کے مزار پر لے گئے اور فاتحہ خوانی کی۔ یہی نہیں، بیرون ملک بھی اقبال جہاں گئے مسلمان بزرگوں کی زیارت کو ضروری جانا۔ علامہ سلیمان ندوی کے نام اقبال کے بعض خطوں سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بیعت کے قائل تھے اور بقول پیر جماعت علی شاہ خود بھی سلسلۂ قادریہ میں اپنے والد سے بیعت تھے۔"[۶۷]

علامہ کو وفات سے چار سال پہلے نزلے کی شکایت ہوئی، پھر اس نے ایسی طوالت و پیچیدگی اختیار کرلی کہ ان کی صحت روز بروز خراب ہوتی چلی گئی۔ بہت علاج معالجہ ہوا لیکن صحت لوٹ کر نہ آئی۔ اپریل ۱۹۳۸ء میں ان کی طبیعت ایسی بگڑی کہ پھر سنبھلنے کو نہ آئی۔ آخرکار ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو صبح سوا پانچ بجے وہ اپنے معبودِ حقیقی سے جاملے۔ شاہی

۶۶۔ سیرت اقبال، ص ۵۷۔ ۶۷۔ ذکر اقبال، ص ۲۴۸۔

مسجد لاہور کے احاطے میں ان کی آخری آرام گاہ ہے اور انہیں کے اس مصرعے سے

"صدق و اخلاص و صفا باقی نہ ماند"

سن ہجری میں ان کا سال وفات ۱۳۵۷ھ برآمد ہوتا ہے۔[۶۸] آخری ایام میں اپنے جو اشعار علامہ کے ورد زبان رہتے تھے وہ یہ تھے

سرور رفتہ باز آید کہ ناید　　نسیمے از حجاز آید کہ ناید

سرآمد روزگارے ایں فقیرے　　دگر دانائے راز آید کہ ناید

علامہ کی تاریخ پیدائش ۹ نومبر ۱۸۷۷ء ہے۔ اس لحاظ سے انہوں نے اکسٹھ سال کی عمر میں وفات پائی۔ یہ آنحضرت کی عمر سے دو سال کم ہے اور علامہ کی آرزو کے عین مطابق ہے اس لئے کہ انہیں اکثر یہ خیال پریشان کر دیتا تھا کہ ان کی عمر کہیں آنحضرتؐ کی عمر سے زیادہ نہ ہو جائے۔[۶۹] مذہبی عقائد کے اعتبار سے وہ تادم واپسیں حنفی سنی رہے۔ وصیت نامے میں اپنے ہاتھ سے لکھ گئے ہیں کہ "میرے مذہبی اور دینی عقائد سب کو معلوم ہیں، میں عقائد دینی میں سلف کا پیرو ہوں، نظری اعتبار سے فقہی معاملات میں غیر مقلد ہوں، عملی اعتبار سے حضرت امام ابوحنیفہ کا مقلد ہوں۔ بچوں کی شادی بیاہ کے معاملہ میں میرے ورثاء اور اولیاء مقرر کردہ کا فرض ہے کہ وہ اس بات کا پورا لحاظ کریں"[۷۰]

۶۸۔ روزگار فقیر حصہ دوم ص ۲۱۲۔

۶۹۔ ایضاً، حصہ دوم ص ۷۲،

۷۰۔ ایضاً، حصہ دوم ص ۵۹۔

تصانیفِ اقبال

اقبال نہ صرف ایک عظیم شاعر اور مفکر تھے بلکہ ایک عظیم مصنف بھی تھے۔ اس لئے کہ انہوں نے، شعری مجموعوں کے ساتھ ساتھ اردو شعرا کی روشِ عام کے برعکس، نثر میں بھی کئی مستقل اور بلند پایہ تصانیف یادگار چھوڑی ہیں۔ مقالات و مکتوبات، تقاریر و خطبات اور شذرات و ملفوظات، ان کے علاوہ ہیں۔ اقبال کی نثر ان کے کلام سے کم اہم نہیں ہے، بلکہ ایک لحاظ سے قدر و قیمت میں نظم سے بھی زیادہ ہے کہ اس کے بغیر، اقبال کے فکر و ذہن اور کلام کو پوری طرح سمجھنا مشکل ہے، یہ الگ بات ہے کہ کلام اقبال کی حیات خیزی و دلآویزی نے کچھ ایسا جادو جگایا کہ ان کی شاعری کے سامنے ان کی نثر کی تابناکی ماند سی پڑ گئی اور اس کے مطالعے کی طرف ہمارے اہل قلم نے وہ توجہ نہ دی جس کی ضرورت تھی۔ تاہم اس کا اعتراف سبھی کو ہے کہ اقبال کی شاعری کی طرح، ان کی نثر بھی اردو زبان و ادب کی تاریخ میں نہایت گراں قدر اضافہ ہے۔

نثر میں اقبال کے اظہارِ خیال و ابلاغ کا طریقۂ کار علامتی یا شاعرانہ نہیں بلکہ منطقیانہ و متین اور راست ہے۔ وہ اپنے خیالات و افکار کو سرسید اور حالی کی طرح حد درجہ سنجیدگی و استدلال کے ساتھ، اپنے مخاطب کے دل و دماغ میں اتار دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگرچہ ملک و ملت کی اصلاح کے

حوالے سے اقبال کی ساری تحریریں سرسید احمد خاں اور مولانا حالی سے گہرا معنوی رشتہ رکھتی ہیں لیکن شاعری کی طرح، اقبال کی نثر کا اسلوب بھی سرسید اور حالی سے بہت الگ ہے۔ اسے الگ ہونا بھی چاہیئے کہ اقبال کو مشرق و مغرب کے جن دقیق و پیچیدہ فلسفیانہ مسائل سے واسطہ تھا، اُن کے پیش رو اصلاح پسند نثر نگاروں کو نہ تھا۔ پھر بھی اقبال کی نثر میں کہیں کوئی جھول یا اُلجھاؤ نہیں ہے۔ انہوں نے جو کچھ لکھا ہے چونکہ اپنے قلب و ذہن میں پوری طرح اتار کر لکھا ہے اس لیے مشکل سے مشکل موضوع کو نظم و نثر دونوں میں وہ آسانی و شگفتگی کے ساتھ بیان کر گئے ہیں۔

اقبال کو تصنیف و تالیف کا ذوق و شوق اوائل عمری ہی سے تھا۔ علمی و ادبی دنیا میں، ان کی شہرت کو دوام تو ان کے اشعار اور فلسفیانہ موضوعات پر بعض نثری کتابوں کی اشاعت کے بعد میسّر آیا، لیکن ایسا یک بہ یک نہیں ہوا۔ وہ اس کے لیئے ایک مدت سے راہ ہموار کر رہے تھے۔ چنانچہ ان کی پہلی کتاب معاشیات کے موضوع پر "علم الاقتصاد" کے نام سے ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئی۔ یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ اقبال کی طبیعت کو تصنیف و تالیف سے طبعی مناسبت تھی۔ خود علامہ اقبال نے مہاراجہ کشن پرشاد کو ایک خط میں لکھا ہے کہ "تصنیف و تالیف کا سلسلہ ایک عرصے سے جاری ہے۔ "علم الاقتصاد" پر اردو میں سب سے پہلی مستند کتاب میں نے لکھی ہے"[1] پھر یہ سلسلہ تادمِ آخر قائم رہا۔ اقبال کی تصانیف جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے، نظم و نثر دونوں میں ہیں اور موضوع کے لحاظ سے اہم اور متنوع ہیں۔ کچھ کتابیں مستقل تصنیف

۱۔ شاد اقبال، مرتبہ ڈاکٹر سید محی الدین قادری، مطبوعہ اعظم اسٹیم پریس حیدر آباد دکن ۱۹۴۲ء، ص ۵۴۔

کی حیثیت رکھتی ہیں اور کچھ، اقبال کے خطوط و مقالات اور بعض دوسری تحریروں پر مشتمل ہیں۔ ان کتابوں میں بیشتر، علاّمہ کی زندگی ہی میں طبع ہوکر منظر عام پر آگئی تھیں اور کچھ کتابیں جن کا تعلق متفرق نثری تحریروں اور کلام کے غیر مطبوعہ بکھرے ہوئے اجزا سے ہے، دوسروں کی ترتیب و تدوین سے علامہ کی وفات کے بعد شائع ہوئیں۔ ان کے علاوہ اقبال نے کچھ کتابیں مثلاً

۱) اردو کورس (چھٹی جماعت کے لئے)
۲) اردو کورس (ساتویں جماعت کے لئے)
۳) اردو کورس (آٹھویں جماعت کے لئے)
۴) تاریخ ہند
۵) آئینۂ عجم
۶) انتخاب نکات بیدل

اودھ اور صوبہ پنجاب کے تعلیمی نصاب کے لیئے مرتب کیں۔ اردو کورس کی کتابیں حکیم احمد شجاع کے تعاون سے ترتیب دی گئیں اور گلاب چند کپور اینڈ سنز کے زیر اہتمام لاہور سے بالترتیب ۱۹۲۴ء اور ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئیں[۲]۔ تینوں کتابوں پر ایک ہی دیباچہ ہے۔ "تاریخ ہند" لالہ رام پرشاد پروفیسر تاریخ گورنمنٹ کالج لاہور کے اشتراک سے مرتب ہوئی اور پہلی بار ۱۹۱۳ء میں منشی گلاب سنگھ اینڈ سنز نے لاہور سے شائع کی[۳]۔ "آئینۂ عجم" فارسی نثر و نظم کے منتخبات پر مبنی ہے۔ اقبال نے اسے میٹریکولیشن کے طلبہ کے لیئے مرتب کیا۔ یہ ۱۹۲۷ء میں لاہور سے شائع

۲۔ انوار اقبال، مرتبہ بشیر احمد ڈار، اقبال اکیڈمی کراچی ۱۹۶۷ء، ص ۲۲۔
۳۔ ایضاً، ص ۲۴۔

ہوئی۔[۴] "انتخاب نکات بیدل" جدید بی۔ اے کورس (فارسی) کے لئے ترتیب دی گئی اور ۱۹۲۲ء میں لاہور سے طبع ہوئی۔[۵]

اب تک جن کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ اقبال کی تالیفی و تصنیفی زندگی کے ابتدائی نقوش کی حیثیت رکھتی ہیں، ان میں کوئی نقش ایسا نہیں جسکی مدد سے انہیں بہ حیثیت مصنف کوئی قابل ذکر مقام دیا جاسکے۔ اقبال کو ایک ممتاز و بلند پایہ مصنف کے منصب پر فائز کرنے والی، دراصل ان کی وہ مستقل تصانیف ہیں جن میں ان کی شعری تخلیقات اور جدید فلسفۂ حیات و اسلام کے متعلق نثری تحریریں شامل ہیں۔ فارسی میں ان کے شعری مجموعے متعدد ہیں۔ اسرار خودی (۱۹۱۵ء)، رموز بیخودی (۱۹۱۸ء)، پیام مشرق (۱۹۲۳ء)، زبور عجم (۱۹۲۷ء)، جاوید نامہ (۱۹۳۲ء)، مسافر (۱۹۳۴ء)، پس چہ باید کرد اے اقوام مشرق (۱۹۳۶ء) کے علاوہ ارمغانِ حجاز (۱۹۳۸ء) کا بھی ایک حصہ فارسی زبان میں ہے۔ اردو کے شعری مجموعوں کی تعداد ساڑھے تین ہے یعنی بانگ درا (۱۹۲۴ء)، بال جبریل (۱۹۳۵ء)، ضرب کلیم (۱۹۳۶ء) اور نصف ارمغان حجاز۔ تاریخی ترتیب کے ساتھ ان سب کا الگ الگ تفصیلی جائزہ "اردو شاعری" اور "فارسی شاعری" کے ابواب میں موجود ہے اس لیے اس جگہ اقبال کی صرف ان کتابوں پر اجمالی تبصرہ کیا جائے گا جو انگریزی اور اردو نثر میں ہیں یا ان کے کلام اور نثری تحریروں کے ایسے مجموعوں پر مشتمل ہیں جو اقبال کی زندگی میں یا وفات کے بعد دوسروں نے مرتب کی ہیں۔

۴۔ انوار اقبال، مرتبہ بشیر احمد ڈار، اقبال اکیڈمی کراچی ۱۹۶۷ء، ص ۲۵۔

۵۔ ایضاً، ص ۲۴۔

علم الاقتصاد

اردو نثر میں علامہ اقبال کی پہلی باقاعدہ تصنیف ہے۔ ۱۸۹۹ء[۶] میں گورنمنٹ کالج لاہور سے ایم۔ اے کر کے جب اقبال نے اورینٹیل کالج اور بعد ازاں گورنمنٹ کالج کی پروفیسری اختیار کی تو انہوں نے اردو میں معاشیات کے موضوع پر یہ کتاب لکھی۔ کشن پرشاد شادؔ کو علامہ اقبال نے ایک خط میں لکھا ہے کہ "علم الاقتصاد" پر اردو میں سب سے پہلی مستند کتاب میں نے لکھی ہے"۔[۷] یہ اوّل اوّل ۱۹۰۳ء میں کارخانہ پیسہ اخبار لاہور سے دو سو سولہ صفحوں میں شائع ہوئی۔[۸] ۱۹۶۲ء میں ممتاز حسن کے پیش لفظ اور ڈاکٹر انور اقبال قریشی کے مقدمے کے ساتھ اقبال اکیڈمی کراچی نے اسے شائع کیا اس کا ایک اور ایڈیشن، خورشید احمد کی ترتیب و مقدمے کے ساتھ ۱۹۶۱ء میں منظر عام پر آیا۔

علم الاقتصاد کا دیباچہ کئی وجوہ سے اہم ہے۔ علامہ نے اس میں پہلے معاشیات کی تعریف بیان کی ہے پھر اس کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے اہل برصغیر کو خاص طور پر اس کے مطالعے کا احساس دلایا ہے۔ یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ ان کی کتاب، انگریزی کتاب کا ترجمہ یا چربہ نہیں بلکہ بہت سی مستند کتابوں سے ماخوذ ہے۔ تحریر میں انہوں نے اس متین طرز کو اپنایا ہے جو انگریزی کی علمی کتابوں میں عام تھا۔ اصطلاحات عام طور پر خود انہیں وضع کرنی پڑیں کہ ان سے پہلے اردو میں ان کے نمونے موجود نہ تھے البتہ بعض اصطلاحیں انہوں نے عربی سے لی ہیں جو کہ اس زمانے کے عربی اخبار و رسائل میں معاشیات کے سلسلے میں مستعمل تھیں۔ جہاں کسی خاص انگریزی لفظ کے لئے متبادل اصطلاح

۶۔ روزگار فقیر، حصہ اول، ص ۲۴۴۔ ۷۔ شاد اقبال، ص ۴۵۔
۸۔ کلیدِ اقبال، ص ۸۔

نہیں مل سکی وہاں اقبال نے اس لفظ کا مفہوم صراحت سے ادا کر دیا ہے۔ دیباچے سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اقبال نے یہ کتاب، پروفیسر آرنالڈ، گورنمنٹ کالج لاہور کی تحریک پر لکھی تھی اور جیسا کہ خود اقبال نے شکریے کے ساتھ اعتراف کیا ہے، علامہ شبلی نے اس کی زبان درست کی تھی۔

فلسفۂ عجم

اقبال کا تحقیقی مقالہ ہے جس پر میونخ یونیورسٹی جرمنی نے انہیں نومبر ۱۹۰۷ء میں پی ایچ ڈی کی سند عطا کی۔[۹] بعض کا یہ خیال کہ یہ ڈگری ۱۹۰۸ء میں دی گئی، درست نہیں ہے سب سے پہلے یہ مقالہ انگریزی میں "میٹافزکس آف ایران" کے نام سے ۱۹۰۸ء میں لندن سے لیوزک کمپنی کی طرف سے شائع ہوا۔ ۱۹۵۴ء میں بزم اقبال لاہور نے اسے دوبارہ شائع کیا۔ اصل مسودہ جرمنی میں محفوظ ہے جس کی خاص اہمیت یہ ہے کہ اس کے سرنامے پر اقبال نے اپنی تاریخ پیدائش ۹ نومبر ۱۸۷۷ء لکھی ہے اور یہی تاریخ درست ہے۔[۱۰] میر حسن الدین نے علامہ اقبال کی اجازت سے اسے اردو میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ مختصر دیباچے کے ساتھ پہلی بار ۱۹۳۶ء میں نفیس اکیڈمی حیدرآباد دکن سے شائع ہوا۔ بعد میں کئی اڈیشن نکلے، چوتھا اڈیشن مطبوعہ ۱۹۴۶ء اس وقت میرے پیشِ نظر ہے۔ مترجم نے جس وقت علامہ سے ترجمے کی اجازت چاہی تو انہوں نے جواب میں لکھا کہ یہ کتاب پہلے لکھی گئی تھی اُس وقت سے اب تک نئے امور کا انکشاف ہوا ہے اور خود میرے خیالات میں بھی

۹۔ روزگار فقیر، حصہ دوم، ص ۶۵۔

۱۰۔ روزگار فقیر، حصہ اوّل، ص ۲۱۳۔

بہت سا انقلاب آچکا ہے، جرمن زبان میں غزالی، طوسی وغیرہ پر علیحدہ کتابیں لکھی گئی ہیں جو میری تحریر کے وقت موجود نہ تھیں۔ میرے خیال میں اب اس کتاب کا صرف تھوڑا حصہ ایسا ہے جو تنقید کی زد سے بچ سکے۔[11] اقبال نے اس جگہ انکسارِ عالمانہ سے کام لیا ہے۔ علمی تحقیقات خواہ کتنی ہی پرانی کیوں نہ ہو جائیں، ان کی انفرادیت بہر حال برقرار رہتی ہے اور جب تک علمی دنیا میں چراغ سے چراغ جلانے اور روشنی طبع کو تیز سے تیز تر کرنے کی کوشش کی جاتی رہے گی، علمی تحقیقات کی اہمیت کم نہ ہوگی۔ تاریخِ تحقیق میں ہمیشہ اسے قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔ اقبال کا مقالہ نہ صرف یہ کہ عجمی تصوف کے بعض اکابر کے متصوفانہ افکار کو سمجھنے میں ہماری رہنمائی کرتا ہے بلکہ اس کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ یہی مقالہ دراصل اقبال کے فلسفۂ خودی اور اس کے حرکی و عملی پہلوؤں کی اساس ہے اور مطالعہ اقبال کے سلسلے میں، اسے نظر انداز کرنا بنیادی ماخذوں سے بے نیاز گزرنا ہے۔ بقول مترجم، ــــ "عصر جدید کے مستشرقین اس کے حوالے اور اقتباسات پیش کرتے رہتے ہیں جس سے اس کتاب کی اہمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے"۔[12]

اقبال نے اس کتاب میں ایرانی قوم کی مخصوص روح اور سیرت کو منکشف کیا ہے، اور اس میں دو خاص امور سے بحث کی گئی ہے۔ اقبال کے الفاظ میں

"ا۔ میں نے ایرانی تفکّر کا منطقی سراغ لگانے کی کوشش کی ہے اور اس کو میں نے فلسفۂ جدید کی زبان میں پیش کیا ہے۔

ب۔ تصوّف کے موضوع پر میں نے زیادہ سائنٹیفک طریقے سے

۱۱۔ دیباچہ فلسفہ عجم، ص ۹۔ ۱۲۔ ایضاً، ص ۱۰۔

بحث کی ہے اوران ذہنی حالات و شرائط کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی ہے جو اس قسم کے واقعے کو معرض ظہور میں لے آتے ہیں۔ لہٰذا اس خیال کے برخلاف جو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف ان مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف رہنمائی کرتی ہیں"۔[۱۳]

مقالہ چھ خاص حصوں میں تقسیم ہے۔ پہلے میں اسلام سے قبل کے فلسفۂ ایران اور اس کے تحت، ایرانی ثنویت، زرتشت اور مانی و مزدک پر بحث کی گئی ہے۔ دوسرے حصے میں یونانی ثنویت، تیسرے میں اسلام میں عقلیت کے عروج و زوال، چوتھے میں تصوریت اور حقیقت کے مابین تنازع، پانچویں میں تصوف اور اسلامی تصوف اور آخر میں مابعد کے ایرانی تفکر پر بحث کی گئی ہے۔

تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ

یہ کتاب علامہ کے خطبات پر مبنی ہے اور "اصلاً" انگریزی میں ہے۔ ابتداً ۱۹۳۰ء میں "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ پر چھ خطبات"

(Six lectures on the Reconstruction of Religious Thoughts in Islam)

کے نام سے چھپی۔ پھر اس میں ایک لکچر کا اور اضافہ کر دیا گیا اور ۱۹۳۴ء میں آکسفورڈ یونیورسٹی پریس لندن سے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam) کے

۱۳۔ دیباچہ فلسفۂ عجم، ص ۱۸۔

نام سے شائع ہوئی۔ بعدازاں محمد اشرف لاہور نے اس کے کئی اڈیشن شائع کیے۔ ۱۹۵۸ء میں بزم اقبال لاہور سے اس کتاب کا اردو ترجمہ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے نام سے منظر عام پر آیا۔ ترجمہ، سید نذیر نیازی کی کاوشوں کا نتیجہ ہے اور جیسا کہ خود انہوں نے بیان کیا ہے یہ ترجمہ انہوں نے "علامہ کے ارشاد پر ان کی زندگی ہی میں ہر طرح سے مکمل کر لیا تھا لیکن بعض وجوہ سے جلد شائع نہ ہو سکا۔"[۱۴] تاہم ان خطبوں میں سے بعض کے اردو ترجمے سید نذیر نیازی کے ترجمے کی اشاعت سے پہلے منظر عام پر آ چکے تھے۔[۱۵]

علامہ اقبال نے یہ لکچر ۱۹۲۸ء میں اور ۱۹۲۹ء میں مدراس، حیدر آباد اور علیگڑھ میں دیے تھے اور انہیں اپنے تفکر اسلامی کا حاصل جانتے تھے۔ ان کی رائے میں اگر یہ کتاب خلیفہ مامون الرشید کے دور میں شائع ہوتی تو یقیناً "اسلامی دنیا میں ایک انقلاب برپا کرنے کا ذریعہ بن جاتی۔"[۱۶] ۱۰ جنوری ۱۹۳۲ء کے ایک خط بنام عبدالرحیم میں لکھا کہ "آپ میرے سکس لکچر غور سے پڑھیں اس میں آپ کے تمام سوالوں کے جواب آجاتے ہیں۔"[۱۷] ان خطبات میں اقبال نے خود کو جدید اسلامی علم کلام کے بانی کی حیثیت سے پیش کیا ہے اور اسلام و فلسفہ کے ربط پر جدید تر نقطۂ نگاہ سے بحث کرتے ہوئے فلسفۂ اسلام پر غور و فکر کرنے

۱۴۔ نیرنگ خیال اقبال نمبر (۱۹۳۲ء)، ص ۳۴۵ اور مقدمۂ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" ص ب، ج۔

۱۵۔ دیکھئے ۱) فکر اقبال، ص ۱۹۱ تا ص ۲۲۲۔
۲) حکمت اقبال، ص ۱۵۳ تا ص ۱۶۹۔

۱۶۔ روزگار فقیر، حصہ اوّل، ص ۲۱۳۔ ۱۷۔ انوار اقبال، ص ۲۴۵۔

والوں کو نئی راہیں دکھائی ہیں، اگرچہ زبان و بیان کی، ان میں، کوئی پیچیدگی نہیں ہے پھر بھی دقیق فلسفیانہ نکات اور گہرے باطنی مسائل کے حامل ہونے کے سبب یہ عام فہم نہیں ہیں۔ سید نذیر نیازی کے اردو ترجمے کے بعد ان خطبات تک رسائی عام ہوگئی ورنہ اس سے پہلے صرف وہی لوگ استفادہ کرتے تھے جو مشرق و مغرب کے جدید فلسفیانہ مسائل کے ساتھ انگریزی تحریر کے دقیق اور منطقیانہ اسلوب تحریر سے بھی پوری طرح آشنا ہوں۔ اقبال کے مبصرین کا یہ خیال کہ ان خطبات کی مزید تشریحات اردو میں شائع ہونی چاہئیں، بہت درست ہے۔[18] اس سلسلے میں ایس۔ اے۔ کے۔ واحد[19] کے اشارات اور خلیفہ عبدالحکیم کی تلخیص یقیناً قابل قدر ہے لیکن خطبات کے موضوعات کی اہمیت کا تقاضا یہ ہے کہ ان پر ابھی اور توجہ صرف کی جائے اور تلخیص و تشریح سے آگے بڑھ کر، اقبال کے بعد کے پیدا شدہ تہذیبی مسائل کے پس منظر میں انہیں جانچا پرکھا جائے اور ان کی اہمیت کا احساس دلایا جائے۔ یہ کام اس لئے بھی ضروری ہے کہ خود اقبال نے ان خطبات کی تمہید میں لکھا ہے کہ "وقت کا تقاضا یہ ہے کہ دین کے علم کو جدید حکیمانہ انداز اور سائنٹیفک طرز فکر کے ساتھ پیش کیا جائے" میں نے اس تقاضے کو ان خطبات میں ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کا مذہبی فلسفہ، اس انداز سے سامنے آئے کہ دین و دانش اور مذہب و سائنس میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ فلسفیانہ افکار اور قیاس آرائیوں

۱۸۔ روزگار فقیر، حصہ اوّل، ص ۲۱۴۔

۱۹۔ انٹروڈکشن ٹو اقبال، پاکستان پبلیکیشنز کراچی، سن ندارد، ص ۵۱۔

۲۰۔ فکر اقبال، بزم اقبال لاہور، طبع سوم ۱۹۶۴ء، ص ۶۵۹۔

میں کوئی قطعیت نہیں ہوتی۔ علم کی ترقی سے فکر کی نئی نئی راہیں کھلیں گی۔ ان کی بدولت میری پیش کردہ تاویلات سے بہت سی تاویلات کا امکان پیدا ہوگا۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ فکر انسانی کے ارتقا پر نظر رکھیں اور آزادانہ تنقید کا اسلوب قائم رکھیں۔"[۲۱] اس کام کو خوش اسلوبی سے وہی لوگ کر سکتے ہیں جو قرآن و حدیث اور مشرق و مغرب کے جدید تہذیبی و فلسفیانہ مسائل پر اقبال کی طرح، دسترس رکھنے کے ساتھ اپنے دلوں میں ملّت اسلامیہ کے سچے غمخوار بھی ہوں۔

"تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے خطبات مندرجہ ذیل موضوعات پر مبنی ہیں۔

۱- علم اور روحانی حال و وجدان۔
۲- مذہبی وجدان کی فلسفیانہ جانچ۔
۳- تصور باری تعالیٰ اور دعا کا مفہوم۔
۴- نفس انسانی، مسئلہ اختیار و بقا۔
۵- اسلامی ثقافت کی روح۔
۶- اسلام کی تعمیر میں اصول حرکت۔
۷- روحانی وجدان کی حقیقت کا امکان۔

سید نذیر نیازی کے بیان کے مطابق، اس کتاب میں اگرچہ علم و فکر کے بہت سے پہلو اور عہد حاضر کی تہذیبی زندگی کے متعدد مسائل زیر بحث آئے ہیں لیکن حقیقت میں وہ سب تین خاص محور، اسلام، فلسفہ اور مذہب پر گردش کرتے ہیں۔[۲۲]

۲۱- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، بزم اقبال لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۱۔
۲۲- نیرنگ خیال، اقبال نمبر ۱۹۳۲ء، ص ۳۴۵۔

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ اس لحاظ سے بے نظیر تصنیف ہے کہ اس میں مذہب کو انسانی نظام حیات میں ایک موثر مقام دینے کے دلائل دیے گئے ہیں۔ اس سے انکار نہیں کہ اس کام کے لیے اقبال سے پہلے بھی مذہب کی عقلی تعبیریں کی گئی تھیں لیکن یہ تعبیریں چونکہ اُن یونانی فلسفیوں سے متاثر و ماخوذ تھیں جنہوں نے مذہب سے مایوس ہوکر فلسفے میں پناہ لی تھی اس لیے علمائے فکر و نظر کی ساری توجہ یا تو فلسفہ اور مذہب میں مطابقت پیدا کرنے پر مرکوز رہی یا وہ عقل و فکر کی دنیا کو مذہب کے لیے واردات و وجدان سے الگ مان کر دونوں کی جداگانہ راہوں کا تعین کرتے رہے۔ اقبال کے خیال میں یہ روش تعلیمات قرآن کے منافی تھی اس لیے کہ آیات الٰہیہ نے ہر آدمی کو زندگی پر غور و فکر کرنے کی دعوت اور فکر و وجدان یا سائنس و مذہب کی مشترک اکائی تصور کرکے زندگی برتنے کی ترغیب دی ہے۔ چنانچہ اقبال نے اپنے خطبات میں مختلف تنقیحات سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ فکر و وجدان یا سائنس و مذہب ایک دوسرے سے الگ یا لاتعلق نہیں ہیں بلکہ جیسا کہ برگساں نے کہا ہے وجدان، فکر کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے البتہ انسان کو صرف اس عقل کا قائل ہونا چاہیئے جو منظم ہو اور حکمتِ فرعونی کے بجائے حکمتِ کلیمی سے تعلق رکھتی ہو۔

مذکورہ بالا اہم تصانیف سے قطع نظر، اقبال نے بعض رسالے اور مقالے بھی بشکل کتاب یا کتابچہ اپنی زندگی میں مرتب کیے۔ مثلاً جرمن زبان میں ان کا مقالہ "تاریخ عالم" قابل ذکر ہے۔ اس کے بارے میں بیگم عطیہ فیضی لکھتی ہیں کہ "اقبال ۴ جولائی ۱۹۰۷ء تک "تاریخ عالم" جو ان کے جرمن امتحان کے لیئے تھی، لکھ چکے تھے، انہوں نے پورا مسودہ مجھے پڑھ کر سنایا، ان کا حافظہ حیرت انگیز تھا

جیساکہ اس کتاب کے فراہم کردہ حقائق سے نمایاں تھا۔"[۲۳] اسی طرح، انہوں نے انگریزی میں ایک "رسالہ" اجتہاد" بھی لکھا تھا اور شائع کرانے سے پہلے مولانا عبدالماجد دریاآبادی سے اس پر رائے طلب کی تھی۔ مولانا کی رائے موافق نہ تھی اور خود اقبال بھی، جیساکہ ان کے بعض خطوں سے اندازہ ہوتا ہے، اپنے کام سے پوری طرح مطمئن نہ تھے اس لیئے شائع نہ کرایا۔[۲۴] لیکن جن مطبوعہ وغیر مطبوعہ کتابوں کا ذکر اوپر کیا گیا ان کے علاوہ بھی، اقبال کے ذہن میں کئی مستقل کتابوں کے خاکے تھے اور اگر انہیں موقع ملتا یا زندگی وفا کرتی تو وہ اردو شاعری کی طرح اردو نثر کو بھی اپنے افکار سے مالا مال کر دیتے نیز اپنے خیالات کو بین الاقوامی سطح پر بروئے کار دیکھنے کے لیئے مغربی زبانوں میں بھی کئی چیزیں لکھتے۔ چنانچہ ان کی بعض تحریروں خصوصاً مکتوبات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنی زندگی میں اسلامی فکر و فلسفہ کے متعلق کئی کتابیں لکھنے کی آرزو رکھتے تھے۔ ان کتابوں میں، دل و دماغ کی سرگذشت،[۲۵] اسلامی اصول فقہ[۲۶] (Islam as I Understand it) حواشی قرآن مجید[۲۷] (Introduction to the Study of Quran) رامائن کا اردو ترجمہ،[۲۸] تصوف کی تاریخ،[۲۹] ایک فراموش شدہ پیغمبر کا صحیفہ[۳۰] (The Book of Forgotten Prophet) نئی منطق الطیر[۳۱] وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں، اس لیے کہ ان کتابوں کے موضوع اور اہمیت کا

۲۳۔ اقبال، آئینہ ادب لاہور ۱۹۷۵ء، ص ۲۵۔
۲۴۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، ص ۲۵۔
۲۵۔ اقبال نامہ حصہ اوّل، طبع اول، ص ۱۰۹۔ ۲۶۔ ایضاً، ص ۳۲۰۔
۲۷۔ ایضاً، ص ۳۶۲۔ ۲۸۔ اقبال نامہ حصہ دوم، ص ۱۹۷۔
۲۹۔ ایضاً، ص ۵۰۔ ۳۰۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، ص ۳۱۔
۳۱۔ اقبال کامل، ص ۱۰۶۔

ذکر اقبال نے بار بار کیا ہے۔ تاہم اقبال کی تحریروں کی تاریخی اور فکری قدر و قیمت کے پیش نظر، ان کی نثر و نظم کے کئی مجموعے، دوسرے کے ہاتھوں مرتب ہوکر، ان کی وفات کے بعد منظر عام پر آئے ہیں۔ یہ مجموعے اقبال کے مکتوبات، مقدمات، بیانات، مقالات، خطبات، شذرات، مضامین، اشعار، منظومات، تقاریر اور بعض دوسری تحریروں پر مشتمل ہیں۔ چونکہ اقبالیات کے مطالعے میں یہ سب غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں اس لیئے اقبال کی غیر مستقل تصانیف کی حیثیت سے ان کا اجمالی تذکرہ بھی اس جگہ ضروری ہے۔

کلیات اقبال

۱۹۲۴ء میں جبکہ اقبال اپنا پہلا اردو مجموعۂ کلام "بانگِ درا" لاہور سے شائع کرنے والے تھے اسی زمانے میں اقبال اور کلامِ اقبال کے ایک شیدائی مولوی محمد عبدالرزاق نے بھی جو ایک مدت سے اقبال کی غزلیں اور نظمیں اپنی بیاض میں جمع کر رہے تھے اور جنہیں کلام اقبال کا بہت سا حصہ حفظ تھا، حیدرآباد دکن سے کلیات اقبال کی ترتیب و اشاعت کا ڈول ڈالا۔ مقصد یہ تھا کہ اقبال کا کلام ضائع ہونے سے محفوظ رہے۔ اقبال کو خبر ہوئی تو انہوں نے سر اکبر حیدری سے خط و کتابت کے ذریعے یہ طے کرا لیا کہ اس کی اشاعت صرف حیدرآباد دکن تک محدود رہے گی۔ بشیر احمد ڈار نے کلیات اقبال کی اشاعت سے پیدا ہونے والی اُن ساری قباحتوں کا ذکر تفصیل سے کر دیا ہے جو اقبال بانگِ درا کی اشاعت کے سلسلے میں محسوس کر رہے تھے اور جو ان کے لئے سر اکبر حیدری سے مراسلت کا باعث ہوئیں۔[۳۲]

۳۲۔ انوارِ اقبال، ص ۳۲۔

کلیات اقبال فی الواقع ،اقبال سے، محمد عبدالرزاق کی گہری وابستگی کا ثبوت ہے۔ تین سو چھیانوے صفحات پر مشتمل یہ نادر مجموعۂ کلام ، جلی حروف نستعلیق میں سفید و دبیز کاغذ پر باسلیقہ ترتیب کے ساتھ مجلد صورت میں خاص اہتمام سے شائع کیا گیا ہے اور چھ عنوانات یعنی دیباچہ ،مئے دو آتشہ، نکات ، نقشِ قدرت، فانوسِ حیات اور شمع طور میں تقسیم ہے۔ مئے دو آتشہ میں غزلیں، نکات میں ظرافت آمیز کلام ،نقش قدرت میں مناظر قدرت اور فانوس حیات میں حقائق و معارف سے متعلق نظمیں شامل ہیں۔ آخری حصّے کی نظموں کا تعلق افکار اسلامی سے ہے۔ اشعار کی تعداد کم و بیش تین ہزار ہے۔[۳۳] دیباچہ تین حصّوں میں تقسیم ہے۔ پہلے میں اقبال کی زندگی، دوسرے میں شاعری اور تیسرے میں تصانیف کا ذکر آیا ہے۔ آخری حصہ بہت مختصر یعنی ایک صفحے کا ہے اور اس میں علم الاقتصاد، فلسفۂ عجم ،اسرار خودی، رموز بیخودی اور پیام مشرق کا چند سطری ذکر آیا ہے۔ البتہ، زندگی اور شاعری سے متعلق اجزا ایک سو چوتیس صفحے میں پھیلے ہوئے ہیں اور اُس زمانے کے لحاظ سے حد درجہ معلومات افزا ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ "کلیات اقبال" کے دیباچے کی تاریخی و تنقیدی قدر و قیمت وہی ہے جو بانگ درا کے دیباچہ مرقومہ شیخ عبدالقادر کی ہے۔ مولوی محمد عبدالرزاق نے اپنے دیباچہ میں بڑی تلاش اور توجہ سے کام لیا ہے اور اقبال کی زندگی اور شاعری سے متعلق بعض ایسے ماخذوں کی نشان دہی کر دی ہے جو انہی کی توجہ سے پہلے پہل سامنے آئے ہیں اور بعد میں اقبال پر کام کرنے والوں کے لیئے مفید و معاون ثابت ہوئے ہیں۔ مثلاً ۱۹۱۱ء میں آل انڈیا

۳۳۔ "کلیات اقبال" مرتبہ محمد عبدالرزاق ، مطبوعہ عماد پریس حیدرآباد دکن ۱۹۲۴ء۔

محمڈن ایجوکیشنل منعقدہ دہلی کے ایک جلسے میں اقبال کی صدارت، اقبال پر نواب سر ذوالفقار علی کی مختصر کتاب، امراؤ سنگھ کے مقالے اور دوسری تحریروں کے اولین حوالے صرف کلیاتِ اقبال کے دیباچے میں نظر آتے ہیں اور یہ مرتب کے وسعتِ مطالعہ اور اقبال سے شغف کا پتہ دیتے ہیں۔

بانگ درا (۱۹۲۴ء) کی اولین اشاعت کے وقت مولوی احمد دین نے بھی اقبال پر ایک کتاب طبع کرائی اس میں اقبال کی متعدد نظمیں شامل تھیں۔ چونکہ احمد دین، اقبال کے عزیزوں اور دوستوں میں سے تھے اور ان کی کتاب کی اشاعت سے اندیشہ تھا کہ بانگ درا کی اشاعت متاثر ہوگی اس لئے احمد دین نے تمام مطبوعہ نسخے ضائع کر دیئے اور بانگِ درا کی اشاعت کے تقریباً دو سال بعد ۱۹۲۶ء میں ترمیم کے ساتھ "اقبال" کے نام سے اس کتاب کو منظرِ عام پر لائے۔[۳۴] مشفق خواجہ کی ترتیب و مقدمہ کے ساتھ یہ کتاب، پھر بزمِ اقبال لاہور سے شائع ہو رہی ہے۔

قیامِ پاکستان کے بعد، ہندوستان کے بعض ناشروں نے بھی "کلیاتِ اقبال" کے نام سے ان کے اردو کلام کو یکجا شائع کیا لیکن ان کا ذکر یوں بے سود ہے کہ ان میں کوئی خاص بات نہیں ہے اور صرف نفع کمانے کی غرض سے، قانون اور اخلاق کے ضابطوں کا لحاظ کیے بغیر چھاپ لیے گئے ہیں۔ البتہ کلام اقبال کے جو اُردو و فارسی کلیّات چند سال پہلے، لاہور سے منظرِ عام پر آئے ہیں وہ اہم ہیں۔[۳۵]

باقیاتِ اقبال

علامہ اقبال کی ان اردو و فارسی نظموں اور غزلوں کا مجموعہ ہے جو انکے

۳۴۔ انوارِ اقبال، (حاشیہ) ص ۳۲۔ ۳۵۔ کلیاتِ اقبال (اردو اور فارسی جداجدا) مطبوعہ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۷۳ء۔

دوسرے معروف و مطبوعہ مجموعہ ہائے کلام میں شامل نہیں ہیں۔ یہ مجموعہ اس لحاظ سے کار آمد ہے کہ اس کے ذریعے، اقبال کے کلام کے بعض ایسے اجزا مطالعے میں آجاتے ہیں جو ابتدائی دور شاعری سے تعلق رکھنے کے سبب ان کے ارتقائے ذہنی کو پڑھنے میں مدد دیتے ہیں۔ اس کے مرتب سید عبدالواحد معینی ہیں جو مجموعے کے سنِ اشاعت، ۱۹۵۲ء میں مجلسِ اقبال کراچی کے معتمد تھے۔ مجموعے میں چھوٹی تقطیع کے ایک سو اٹھائیس صفحات ہیں، مطبع اور سن اشاعت کا اندراج نہیں ہے۔ پیش لفظ کے آخر میں چونکہ ۱۹۵۲ء درج ہے اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ اسی سال کراچی سے چھپا ہے۔ سول ایجنٹ کے طور پر شیخ محمد اشرف کشمیری بازار لاہور کا پتہ دیا ہوا ہے۔ بعد کو اس کا دوسرا اڈیشن، متعدد نظموں اور غزلوں کے اضافے اور محمد عبداللہ قریشی کے تعاون کے ساتھ ۱۹۶۶ء میں آئینۂ ادب لاہور سے بڑے سائز پر خاصے اہتمام سے شائع ہوا۔

رختِ سفر

۱۹۵۲ء میں اقبال کے غیر مطبوعہ کلام کا ایک اور مجموعہ "رختِ سفر" کے نام سے چھپا۔ اس کے مرتب محمد انور حارث ہیں۔ اس میں ایک سو چوالیس صفحے ہیں اور یہ تاج کمپنی کراچی کے ذریعے منظرِ عام پر آیا ہے۔

سرودِ رفتہ

"سرودِ رفتہ" بھی "باقیاتِ اقبال" کے طرز کا، اقبال کے متروک و مخذوف کلام کا مجموعہ ہے جسے مولانا غلام رسول مہر اور صادق دلاوری نے مرتب کر کے

کتاب منزل لاہور سے ۱۹۵۹ء میں شائع کیا ہے۔ اس میں بانگ درا کے مروجہ سائز کے ساٹھ صفحات ہیں[۳۶] اور ہر نظم اور ہر غزل میں اس قسم کا ایک نوٹ بھی دے دیا گیا ہے کہ وہ کب اور کہاں چھپی یا پڑھی گئی اور کس وجہ سے اسے یا اس کے کسی خاص جزو کو اقبال کے مروجہ دواوین میں جگہ نہ مل سکی۔ اس لحاظ سے یہ ایسا مجموعہ ہے جس کی ترتیب میں تحقیق و دقّتِ نظر سے کام لے کر کلام اقبال کی بکھری ہوئی کڑیوں کو ایک سلسلے میں جوڑنے اور اس طرح ان کے ارتقائے فن کو سمجھنے کی راہ ہموار کی گئی ہے۔ "سرودِ رفتہ" کے شروع میں ایک طویل اور جامع مقدمہ بھی ہے جس میں اس مجموعے کی ترتیب و اشاعت کے جواز کے ساتھ کلام اقبال کے بعض اجزا پر تنقیدی نظر بھی ڈالی گئی ہے اور اس سے انکار نہیں کہ تفہیمِ اقبال کے سلسلے میں بعض اہم نکتے اس میں زیرِ بحث آئے ہیں۔

"باقیات" و "سرودِ رفتہ" کے بعد بھی اقبال کا بہت سا غیر مطبوعہ کلام دستیاب ہوا اور اس خیال سے کہ کلام اقبال کی ساری باقیات محفوظ ہو جائیں، فقیر سید وحیدالدین نے اسے "روزگار فقیر" میں سمیٹ لیا ہے۔[۳۷]

شاد اقبال

مہاراجہ کشن پرشاد اور علامہ اقبال کے ان خطوط کا مجموعہ ہے جو ۱۹۱۶ تا ۱۹۳۷ء دونوں کے مابین لکھے گئے ہیں۔ ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے اسے بسیط اور معلومات افزا مقدمے کے ساتھ ۱۹۴۲ء میں شائع کیا۔ مقدمہ

۳۶۔ "سرودِ رفتہ"، کتاب منزل لاہور، طبع اول ۱۹۵۹ء۔

۳۷۔ "روزگار فقیر"، جلد دوم، لائن آرٹ پریس کراچی، طبع اوّل نومبر ۱۹۶۴ء، ص ۲۲۴ تا ص ۳۹۹۔

میں مہاراجہ اور علاّمہ کی ملاقاتوں اور تعلقات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔
شاؔد سے اقبال کا پہلا تعارف ۱۹۱۰ء میں ہوا۔ اقبال، حیدرآباد میں شاؔد کی مہمان نوازی اور علم دوستی سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انہوں نے واپسی پر شکریہ کے خط کے ساتھ شاؔد کی شان میں ایک قصیدہ بھی لکھا۔ یہ جون ۱۹۱۰ء کے مخزن میں شائع ہوا۔ اقبال سے شاؔد کی دوسری ملاقات ۱۹۱۳ء میں اس وقت ہوئی جب کہ شاؔد، سیاحت کی غرض سے لاہور پہنچے۔ اس ملاقات کے بعد دونوں کے تعلقات اور بھی استوار ہو گئے۔ ۱۹۲۹ء میں اقبال دوسری بار حیدرآباد گئے تو انہیں شاؔد سے ملاقاتوں کا تیسرا موقع ملا۔ شاؔد اور اقبال کی یہ آخری ملاقات تھی لیکن باہم مراسلت سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ عمر بھر ایک دوسرے کی رفاقت و محبت سے سرشار رہے۔

اس مجموعے میں اقبال کے صرف انچاس خطوط ہیں جنہیں شاؔد کے جوابات کے ساتھ سات حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے حصّے میں ۱۹۱۶ء، دوسری میں ۱۹۱۷ء، تیسرے میں ۱۹۱۸ء، چوتھے میں ۱۹۱۹ء پانچویں میں ۱۹۲۲ء چھٹویں میں ۱۹۲۳ء اور ساتویں میں ۱۹۲۴ء تا ۱۹۲۷ء کے خطوط شامل ہیں۔ اقبال کا پہلا خط یکم اکتوبر ۱۹۱۶ء اور آخری ۲۸ دسمبر ۱۹۲۶ء کا مکتوبہ ہے[۳۸] ظاہر ہے کہ اس میں بنام شاؔد، اقبال کے سارے خطوط نہیں ہیں، بعد کو اور بھی دستیاب ہوئے ہیں چنانچہ پچاس خطوط، محمد عبداللہ قریشی کی معرفت، صحیفہ کے اقبال نمبر حصّہ اول میں شائع ہوئے ہیں۔

۳۸۔ "شاد اقبال"، مطبوعہ اعظم اسٹیم پریس حیدرآباد دکن، ۱۹۴۲ء طبع اوّل۔

اقبال کے خطوط جناح کے نام

اقبال کے یہ خط انگریزی میں ہیں اور مئی ۱۹۳۶ء اور نومبر ۱۹۳۷ء کے درمیان یعنی انتقال سے چند مہینے پہلے اقبال نے قائداعظم کو لکھے تھے۔ تیرہ خطوں کا یہ مختصر سا مجموعہ سب سے پہلے ۱۹۴۳ء میں "لیٹرز آف اقبال ٹو جناح" (Letters of Iqbal to Jinnah) کے نام سے لاہور سے شائع ہوا۔ اس کی اہمیت یوں ہے کہ یہ اپنے دور کی دو عظیم شخصیتوں کے مابین مراسلت سے متعلق ہے۔ ان خطوط کے ذریعے ۱۹۳۶ء اور ۱۹۳۷ء کے برصغیر کے اہم سیاسی واقعات اور اقبال کے نقطۂ نظر پر روشنی پڑتی ہے۔ خاص بات یہ ہے اس مجموعے کا پیش لفظ قائداعظم نے لکھا ہے اور اقبال کی شخصیت کی سیاسی اہمیت کی طرف توجہ دلائی ہے۔ عبدالرحمٰن سعید نے ان خطوں کو اردو میں ترجمہ کر کے ادارۂ اشاعت حیدرآباد دکن سے بہ عنوان "اقبال کے خطوط جناح کے نام" شائع کیا۔ سال اشاعت درج نہیں، پھر بھی قرائن سے ۱۹۴۴ء متعین ہوتا ہے۔ یہ خطوط اس کے بعد بھی اردو انگریزی میں چھپ چکے ہیں اور شیخ عطاء اللہ کے مرتبہ خطوط اقبال میں بھی شامل ہیں۔[۳۹] اس کا ایک عمدہ اردو اڈیشن، ابھی حال میں محمد جہانگیر عالم کے حواشی و مقدمہ کے ساتھ لاہور سے منظر عام پر آیا ہے۔

"اقبال نامہ" حصہ اوّل و دوم

یہ بھی مکاتیب اقبال کے مجموعے ہیں، اور انہیں شعبۂ معاشیات

۳۹۔ اقبال نامہ حصہ دوم، ص ۳ تا ص ۳۳۔

مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کے استاد شیخ عطاءاللہ نے ترتیب دیا ہے۔ پہلا حصّہ چھوٹی تقطیع کے پونے پانچسو صفحات پر مشتمل ہے اور حبیب الرحمٰن خاں شروانی کے مقدمے کے ساتھ شیخ محمد اشرف لاہور سے چھپا ہے۔ سن اشاعت درج نہیں ہے قرائن سے ۱۹۴۵ء متعین کیا گیا ہے۔ حصّہ دوم لاہور ہی سے ۱۹۵۱ء میں چھپا ہے۔ اب تک خطوط اقبال کے جتنے مجموعے منظر عام پر آئے ہیں، ان میں یہ دونوں مجموعے سب سے ضخیم ہیں۔ ان میں عطیہ بیگم کے نام اقبال کے وہ خطوط بھی شامل ہیں جو عطیہ بیگم کی انگریزی تصنیف "اقبال" مطبوعہ بمبئی ۱۹۴۷ء میں شامل ہیں[۴۰]۔ پاکستان میں اس کتاب کا اردو ترجمہ، ضیاءالدین احمد برنی نے اقبال اکیڈمی کراچی سے ۱۹۵۶ء میں اور عبدالعزیز خالد نے ۱۹۷۵ء میں آئینۂ ادب لاہور سے شائع کر دیا ہے۔ شاد کے اٹھارہ خطوط بھی جن کا ذکر اوپر آچکا ہے، اقبال نامہ حصّہ دوم کی زینت ہیں[۴۱]۔ شیخ عطاءاللہ کے مرتبہ خطوط اقبال میں، متن کی صحت پر پوری توجہ صرف نہیں کی گئی، ان میں بعض بڑی مغالطہ آمیز خامیاں اور مخذوفات ہیں جن کی طرف پروفیسر رفیع الدین ہاشمی نے دقّتِ نظر کے ساتھ توجہ دلائی ہے[۴۲]۔

مکاتیبِ اقبال

جالندھر کے ایک علم دوست رئیس نیاز الدین خان کے نام اقبال کے اناسی خطوط کا مجموعہ ہے اور ٹائپ میں بزم اقبال لاہور کی معرفت ۱۹۵۴ء

۴۰۔ اقبال نامہ حصہ دوم، ص ۱۰۱۔
۴۱۔ ایضاً، ص ۱۷۲۔
۴۲۔ خطوط اقبال، مطبوعہ مکتبہ خیابان ادب لاہور ۱۹۷۶ء ص ۳۵ تا ۳۸

میں منظر عام پر آیا ہے خطوط کی علمی و ادبی اہمیت سے قطع نظر، ان کے مطالعے سے اقبال کی نجی زندگی کا ایک بہت ہی دلچسپ پہلو یہ سامنے آتا ہے کہ وہ بھی نیاز الدین خاں کی طرح، اعلیٰ نسل کے کبوتروں کے شائق اور ناقد ہیں۔

مکتوباتِ اقبال

سید نذیر نیازی نے ترتیب دیا ہے۔ اقبال کے ایک سو بیاسی خطوں کا یہ مجموعہ، جس میں ایک کے سوا، سارے کے سارے مرتب کے نام ہیں، اقبال اکیڈمی کراچی نے ۱۹۵۷ء میں شائع کیا ہے۔ ایک دو کے سوا، باقی خطوط اردو میں ہیں اور بیشتر ۱۹۳۴ء اور اس کے بعد یعنی علامہ کی زندگی کے آخری برسوں میں لکھے گئے ہیں۔ علمی و سماجی مسائل کے علاوہ، ان سے، اقبال کی علالت و علاج اور آخری ایام کی دوسری ذہنی کیفیات پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

مکاتیبِ اقبال بنام گرامی

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے گرامی کے نام اقبال کے خطوں کا مجموعہ ہے اور محمد عبداللہ قریشی کے مقدمہ اور ممتاز حسن کے پیش لفظ کے ساتھ ۱۹۶۹ء میں اقبال اکیڈمی کراچی سے ٹائپ میں چھپا ہے۔ محمد عبداللہ قریشی نے حواشی و تعلیقات سے اس مجموعے کو گراں قدر بنا دیا ہے۔

خطوطِ اقبال

"خطوط اقبال"، مطبوعہ ۱۹۷۶ء، ترتیب، تدوین اور تحقیق و تنقید

ہر لحاظ سے اقبال کے خطوط کا سب سے اہم مجموعہ ہے۔ اسے اقبال کے نوجوان شیدائی پروفیسر رفیع الدین ہاشمی نے بڑی دقت نظر اور جگر کاوی سے مرتب کیا ہے[۴۳] اس میں اقبال کے ایک سو گیارہ، غیر مدوّن خطوط، ضروری حواشی و تعلیقات کے ساتھ شامل ہیں۔ اس میں صرف اُن خطوں کو جگہ دی گئی ہے جو یا تو اس سے پہلے کے کسی اور مجموعے میں نہ آسکے یا اگر آئے ہیں تو ناقص اور نامکمل صورت میں آئے ہیں۔ خطوط کے متن سے پہلے ایک جامع مقدمہ ہے جس میں مرتب نے اقبال کے خطوط کی اہمیت اور ان کے خطوں کے دوسرے مطبوعہ مجموعوں پر نہایت کاوش سے روشنی ڈالی ہے۔ فہرست مضامین ہی میں اس بات کی واضح نشان دہی کر دی گئی ہے کہ کونسا خط کس کے نام ہے اور کب لکھا گیا ہے۔ سب سے اہم اور کارآمد بات یہ ہے کہ ہر مکتوب الیہ کے بارے میں خطوط سے پہلے ایک سوانحی خاکہ دے دیا گیا ہے اور خطوط کے متن میں جہاں کوئی بات وضاحت طلب تھی، حاشیے میں اس کی نشان دہی کر دی گئی ہے۔ نیز ہر خط کے بارے میں یہ بتا دیا گیا ہے کہ وہ مرتب کو کس سے اور کس طرح ملا ہے اور اس کی اصل کہاں اور کس کے پاس محفوظ ہے۔ یہ اس مجموعے کی ایسی خصوصیات ہیں جو ایک طرف مکتوبات کی ترتیب و تدوین کے سلسلے میں ایک نہایت مفید اور قابل تقلید طریقہ کار کا تعین کرتی ہیں دوسری طرف اسے دوسرے سارے مطبوعہ مجموعہ ہائے خطوط سے ممتاز بناتی ہیں۔

خطوط کے ان مجموعوں کے علاوہ اقبال کی دوسری نثری تحریروں کے بھی کئی مجموعے منظر عام پر آئے ہیں اور یہ اقبال کے فکر و نظر کے مطالعے میں خطوط سے بھی زیادہ اہم ہیں، اس لیئے ان کا بھی مجمل تذکرہ تصانیفِ اقبال کے ضمن میں

۴۳۔ خطوط اقبال، مطبوعہ مکتبۂ خیابان لاہور، ۱۹۷۶ء۔

ضروری ہے۔

مضامینِ اقبال

تصدق حسین تاج نے مرتب کرکے ۱۳۶۴ف میں حیدرآباد دکن سے شائع کیا۔ اس میں کل چودہ مضامین ہیں جن میں سے پانچ، یعنی (۱) زبان اردو، (۲) اردو زبان اور پنجاب، (۳) قومی زندگی (۴) رسالت تاب کا ادبی تبصرہ، (۵) جغرافیائی حدود اور مسلمان، اصلاً اردو میں تھے۔ "اسرار خودی"، رموز بیخودی اور پیام مشرق سے متعلق تین دیباچے ہیں۔ بقیہ چند مضامین (۱) فلسفہ سخت کوشی (خط بنام نکلسن)، (۲) ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، (۳) خطبہ صدارت مسلم لیگ اجلاس ۱۹۳۰ء (۴) ختم نبوت (۵) دیباچہ مرقع چغتائی، اور (۶) تقریر انجمن ادبی کابل، انگریزی سے اردو میں ترجمہ کئے گئے ہیں۔

خطبات وتقاریرِ اقبال

شاملبو کا مرتبہ انگریزی زبان میں اقبال کے خطبوں اور لکچروں کا مجموعہ ہے اور ۱۹۴۵ء میں المنار اکیڈمی لاہور سے چھپا ہے۔ کل ۲۳۹ صفحات ہیں۔

حرفِ اقبال

یہ بھی اقبال کے خطبات اور تقاریر و بیانات کا مجموعہ ہے۔ دو سو چونسٹھ صفحات کا یہ مجموعہ لطیف احمد شروانی نے مرتب کیا ہے اور المنار اکیڈمی لاہور سے ۱۹۴۷ء میں شائع ہوا ہے۔

خطباتِ اقبال

اقبال کے تین صدارتی خطبات کا مجموعہ ہے جسے رضیہ فرحت بانو نے مرتب کیا ہے۔ پہلا خطبۂ صدارت، آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ الہ آباد سے، دوسرا آل انڈیا مسلم کانفرنس کے اجلاس منعقدہ لاہور سے اور تیسرا صدارتی خطبہ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ سے متعلق ہے۔ غلام احمد پرویز کے جامع مقدمے کے ساتھ ایک سو بارہ صفحات کا یہ مختصر سا مجموعہ اردو میں حالی پبلیشنگ ہاؤس دہلی سے ۱۹۴۶ء میں پہلی بار چھپا ہے۔

مقالاتِ اقبال

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، اقبال کے مقالات پر مبنی ہے اور سید عبدالواحد معینی نے ترتیب دے کر ۱۹۶۳ء میں لاہور سے شائع کیا ہے۔

انوارِ اقبال

مرتبہ بشیر احمد ڈار۔ اقبال کی تقاریظ، تبصرے، بیانات، مضامین، روئدادِ سفر مدراس، نادر کلام اور خطوط کا مجموعہ ہے، گویا اس میں اقبال کی نثر اور نظم دونوں شامل ہیں لیکن بیشتر حصہ نثر پر مشتمل ہے۔ تین سو اڑتالیس صفحے کے اس ضخیم مجموعے کو اقبال اکیڈمی کراچی نے ۱۹۶۷ء میں پہلی بار، ممتاز حسن کے مختصر پیش لفظ کے ساتھ، سلیقے سے شائع کیا ہے۔ بشیر احمد ڈار نے لیٹرز اینڈ رائٹینگز آف اقبال (Letters and Writings of Iqbal) کے نام سے ایک اور مجموعہ انگریزی زبان میں مرتب کیا ہے، یہ بھی ۱۹۶۷ء میں

اقبال اکیڈمی کراچی کی معرفت منظرِ عام پر آیا ہے۔

گفتارِ اقبال

گفتارِ اقبال مرتبہ محمد رفیق افضل، سیاسی و سماجی زندگی کے متعلق، اقبال کے بیانات و مضامین کا مجموعہ ہے اور اقبال کی سوانح حیات خصوصاً سیاسی زندگی کی تفصیلات پر مبنی ہے۔ اس کا مواد لاہور کے دو پرانے اخبار، زمیندار اور انقلاب سے ماخوذ ہے اور ۱۹۶۹ء میں تاریخ وار ترتیب دے کر مقدمے کے ساتھ ادارۂ تحقیقات پاکستان دانش گاہ پنجاب لاہور سے ٹائپ میں پہلی بار شائع کیا گیا ہے۔

مذکورہ بالا مجموعات سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال نے شعر گوئی کے ساتھ ساتھ نثر میں بھی کتنا کچھ لکھا ہے، علاوہ ازیں، ابھی ان کی بہت سی تحریریں ادھر ادھر بکھری پڑی ہیں اور اقبال کے شائقین ان کو جمع کرنے کی کوشش میں لگے ہوئے ہیں۔ اس کا اعتراف سبھی کو ہے کہ اقبال فہمی کے سلسلے میں ان کی نثری تحریروں کا مطالعہ بہت اہم ہے لیکن اوپر جن نثری مطبوعات کا ذکر کیا گیا ہے، ایک آدھ کو چھوڑ کر، ان کی ایک کمزوری تو یہ ہے کہ اُن میں بہت سی تحریریں مشترک ہیں۔ دوسرے یہ کہ مشمولات کے متعلق یہ توضیح نہیں کی گئی کہ کوئی خاص تحریر، کس پس منظر اور کس زمانے سے متعلق ہے اور وہ کہاں محفوظ ہے اور مرتب کو کس سے ملی ہے۔

ضرورت اس امر کی ہے کہ اقبال کی ساری نثری تحریروں کو، بشمول مکتوبات، تاریخی ترتیب کے ساتھ بلحاظ موضوعات و مضامین مرتب کیا جائے اور حواشی و تعلیقات یعنی ساری ضروری تصریحات کے ساتھ، کلیاتِ نثر

اقبال کے نام سے ایک یا کئی جلدوں میں شائع کیا جائے۔ اس کے بعد ہی اقبال کی نثری تحریروں کی معرفت ان کے افکار و خیالات تک قارئین کی رسائی ہو سکے گی اور اقبال کے متعلق مستند و مفید کام ہو سکے گا۔

۳

پیغامِ حیات یا فلسفۂ خودی و بیخودی

اقبال کا پیغام یا فلسفہ حیات کیا ہے، اگر چاہیں تو اس کے جواب میں صرف ایک لفظ "خودی" کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ یہی ان کی فکر و نظر کے جملہ مباحث کا محور ہے اور انھوں نے اپنے پیغام یا فلسفۂ حیات کو اسی نام سے موسوم کیا ہے۔ اس محور تک اقبال کی رسائی ذات و کائنات کے بارے میں بعض اہم سوالوں کے جوابات کی تلاش میں ہوئی ہے۔ انسان کیا ہے؟ انسانی زندگی کیا ہے؟ کائنات اور اس کی اصل کیا ہے؟ آیا یہ فی الواقع کوئی وجود رکھتی ہے یا محض فریبِ نظر ہے؟ اگر فریب نظر ہے تو اس کے پسِ پردہ کیا ہے؟ اس طرح کے اور نہ جانے کتنے سوالات ہیں جن کے جوابات کی جستجو میں انسان شروع سے ہی سرگرداں رہا ہے۔ قدیم یونانیوں نے اس کا جواب یہ دیا تھا کہ کائنات یا انسان کا وجود محض دھوکا ہے۔ یونانیوں سے متاثر ہو کر خصوصاً افلاطون کے خیالات کے زیر اثر، مشرق و مغرب کے حکماء و صوفیاء کا مسلک بھی حیات و کائنات کے بارے میں ایک مدت تک یہی رہا۔ چنانچہ انہوں نے اپنی تعلیمات میں وجودِ کائنات کو فریب نظر ہی سے تعبیر کیا اور اس سے دلبستگی کو گناہ قرار دیا۔ نفیٔ ذات، یعنی کائنات اور اپنے وجود سے انکار کا یہ فلسفہ چونکہ زوال آمادہ اور کمزور قوموں کو مایوسی اور شکست خوردگی کے کرب سے نجات دلاتا تھا اس لیے انھوں نے اِسے بہ آسانی قبول کر لیا۔ ظاہر ہے کہ مسلمانوں نے بھی

اپنے ادبار اور سیاسی و معاشی بحران کے زمانے میں اس کو پورے جوشِ عقیدت کے ساتھ اپنا لیا اور عملی زندگی سے اس لئے کنارہ کش ہو گئے کہ حصولِ دنیا کی کوشش، یا مادّی آسائش کے لئے جدوجہد، ان کے نزدیک ایک طرح کا گناہ تھی۔ اورنگ زیب عالمگیر کی وفات کے بعد مسلمانانِ برصغیر پاک و ہند کے قلب و ذہن پر بھی اس فلسفۂ بے عملی نے خصوصاً گہرا اثر ڈالا، اور انھوں نے سعی و عمل سے منہ موڑ کر ایسی خانقاہی زندگی کو اپنا لیا جو غلامی اور محکومی کو دعوت دینے کے مترادف تھی۔

آخر کار، قوائے عملی کو مفلوج کر دینے والے اس افلاطونی فلسفے کے خلاف ردِّ عمل ہوا اور انسان نے اپنے وجود کو شک و شبہ سے بالاتر سمجھنا شروع کیا اور ڈیکارٹ نے افلاطونی نظریے کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ "دنیا کے متعلق تو خیر سوچا جا سکتا ہے کہ ہے یا نہیں ہے لیکن مجھے اپنے وجود پر شبہ نہیں ہو سکتا"[1] یہ زاویۂ فکر اقبال کی فطرتِ طبع کے عین مطابق تھا۔ اس لئے اس کی بنیاد پر انہیں اپنی فکر کو منظم کرنے اور بعد ازاں اس کا انتھک مفسّر بن جانے میں دیر نہ لگی۔ "گلشن راز جدید" میں انہوں نے انسانی وجود کی نفی کرنے والوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا "میں یہ مان سکتا ہوں، اس جہاں میں رنگ و بو اور زمین و آسمان کا کوئی وجود نہیں ہے، یہ بھی فرض کر لیتا ہوں کہ یہ کائنات محض خواب و افسانہ اور حقیقت پر ایک طرح کا پردہ ہے۔ یہ بھی تسلیم کہ جو کچھ دیکھ اور سن رہا ہوں وہ چشم و گوش کا فریب اور میرے ہوش و حواس کا فتور ہے"۔ اُنہی کے لفظوں میں

تواں گفتن جہانِ رنگ و بو نیست　　زمین و آسمان و کاخ و کو نیست

---

[1] فکر اقبال، ص ۱۳۲، مرتبہ غلام دستگیر رشید، نفیس اکیڈمی حیدر آباد دکن، ۱۹۴۴ء۔

تواں گفتن کہ خوابے یا فسوں است　　حجاب چہرۂ آں بے چگوں است
تواں گفتن ہمہ نیرنگِ ہوش است　　فریبِ پردہ ہائے چشم و گوش است

لیکن اس بات کو میں کس طرح مان لوں کہ میں نہیں ہوں، اگر یہ سمجھوں کہ میرا وجود محض وہم و گمان ہے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ میرے اندر وہ کون ہے جو مجھے اپنے وجود کے انکار کا احساس دلا رہا ہے۔ یہ احساس اس امر کا بدیہی ثبوت ہے کہ میں موجود ہوں اور میری روح یا میری انا یا میری خودی ساری کائنات سے زیادہ یقینی اور قطعی ہے"۔ اس طرح کے سوالات ۔ جن سے انسان کے وجود کا اثبات ہوتا ہے، اردو شاعری میں اقبال سے پہلے غالب نے بھی اٹھائے تھے۔

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود　　پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں　　غمزہ و عشوہ و ادا کیا ہے
شکنِ زلفِ عنبریں کیوں ہے　　نگہِ چشمِ سرمہ سا کیا ہے
سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں　　ابر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے

لیکن اقبال کے سوالات و جوابات کی نوعیت اس سلسلے میں غالب سے بہت مختلف ہے۔ یہ غالب نے "عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے" اور "ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے" کے عقیدے سے قطع نظر کر کے، وجدانی طور پر ایک لمحے کے لئے جو محسوس کیا ہے اسے بیان کر دیا ہے۔ اقبال نے ان سوالوں کے جواب میں دلائل و برہان سے کام لیا ہے اور اسے ایک مستقل فلسفۂ حیات میں ڈھال دیا ہے۔

اگر گوئی کہ من وہم و گماں است　　نمودش چوں نمود این و آں است
بگو با من کہ دارائے گماں کیست　　یکے در خود نگر آں بے نشاں کیست

یہی فلسفۂ حیات ہے جو بعض عناصرِ خاص سے ترکیب پاکر اقبال کے یہاں مغرب و مشرق کے حکمائے جدید سے بالکل الگ ہو گیا ہے۔ اسی کا نام فلسفۂ خودی ہے اور اقبال اسی کے مفسر و پیغامبر ہیں۔ اس فلسفے میں خدابینی و خودبینی لازم و ملزوم ہیں۔ خودبینی، خدابینی میں حارج نہیں بلکہ معاون ہے۔ خودی کا احساس ذات خداوندی کا ادراک، اور ذات خداوندی کا ادراک خودی کے احساس کا اثبات و اقرار ہے۔ خدا کو فاش تر دیکھنے کے لئے خود کو فاش تر دیکھنا از بس ضروری ہے۔

اگر خواہی خدا را فاش دیدن　　خودی را فاش تر دیدن بیاموز

اقبال کے فلسفۂ خودی یا پیغام کی تخلیق کا خاص پس منظر ہے۔ قیام یورپ کے زمانے میں انھوں نے فلسفے کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ ایران کی مختلف ادبی اور لسانی تحریکوں اور لٹریچر کو غور کی نظر سے دیکھا تھا اور اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اسلامی تہذیب کی ابتری خصوصیت سے جنوبی ایشیا میں مسلمانوں کی تباہی کی ذمہ دار وہ فارسی شاعری بھی ہے جس نے افلاطونی فلسفے کی موشگافیوں میں پھنس کر حیات کے سرچشموں کو خشک کر دیا۔ اس کے بعد، سکون و بے عملی کو، زندگی کا عین مقصد تصور کیا جانے لگا۔ افراد میں خودی اور خودداری کی بو نہ رہی اور ذلت و نکبت موجب فخر سمجھی جانے لگی۔ یہ روگ آہستہ آہستہ پوری قوم کے رگ و پے میں سرایت کرتا گیا۔ اردو ادب بھی اس سے مستثنیٰ نہ تھا۔ ایک تو فارسی شاعری کے اثر سے اور پھر سلطنت مغلیہ کے زوال کے بعد، اس دیس کے عام حالات کی وجہ سے جو صدیوں غلامی میں بسر کر چکا تھا اور اہمسا اور تیاگ جس کی رگوں میں بسا ہوا تھا، اس مجہولیت نے بھیانک روپ اختیار کر لیا۔ اس مجہولیت کے خلاف جہاد کرنا اور ناتوانوں کی رگوں میں خون اور عمل کی

برقی لہر دوڑانا ازبس ضروری تھا[۲]۔ ہر چند کہ اقبال سے پہلے اردو کے دو ممتاز شاعر حالی اور اکبر اپنی شاعری کے ذریعے مسلمانوں کو مرعوبی و مایوسی سے نجات دلانے اور ان میں خود داری و خود اعتمادی پیدا کرنے کی کوشش کر چکے تھے، حالی، پر سوز و پر درد سنجیدہ لہجے میں اور اکبر ظریفانہ پیرائے میں، لیکن بقول ڈاکٹر عابد حسین ان دونوں بزرگوں کی نظر بات کی تہ تک نہ پہنچی۔ انہوں نے بیمار قوم کا مرض تو تشخیص کر لیا لیکن اس مرض کا سبب نہ پہچان سکے۔ اکبر نے مسلمانوں کے تنزل کا باعث یہ قرار دیا کہ وہ اپنے مرکز یعنی مذہب سے منحرف ہو گئے اور حالی نے یہ کہا کہ وہ اجتہادِ فکر اور وسعتِ نظر چھوڑ کر تقلید پرست اور تنگ خیال بن گئے۔ مگر دونوں میں کسی نے یہ نہ بتایا کہ آخر ان کے مرکز سے منحرف ہونے یا تقلید و تعصب اختیار کر لینے کی وجہ کیا تھی۔ اسکی وجہ معلوم کرنے کے لئے اقبال کے فلسفیانہ نظریہ کی ضرورت تھی[۳]۔ چنانچہ اقبال نے ملت اسلامیہ کے زوال کا سبب یہ قرار دیا کہ وہ روحانی تعیش یا کاہلی و بے عملی کا شکار ہو گئی ہے۔ اس نے وحدت الوجود کے نام سے ایک ایسے عقیدے کو اپنا لیا ہے جو غیر اسلامی اثرات کا نتیجہ ہے اور جس نے اس کو خود داری اور قوتِ عمل سے محروم کر دیا ہے۔ اس محرومی کا علاج صرف یہ ہے کہ نفی خودی یعنی بے عملی کے اس فلسفے کا رد کیا جائے اور "خودی" کا احساس دلا کر، اس میں سعی و عمل کی تازہ قوتیں پیدا کی جائیں۔

"خودی" کا لفظ، اقبال کے پیغام یا فلسفۂ حیات میں تکبر و غرور یا اردو فارسی کے مروجہ معنوں میں استعمال نہیں ہوا۔ خودی اقبال کے نزدیک نام ہے احساسِ

۲- اردو (اقبال نمبر ۱۹۳۸ء) ص ۲۳۸۔ ۳- اردو (اقبال نمبر) ص ۲۰۔

غیرت مندی کا، جذبۂ خودداری کا، اپنی ذات وصفات کے پاس واحساس کا، اپنی انا کو جراحت وشکست سے محفوظ رکھنے کا، حرکت وتوانائی کو، زندگی کی ضامن سمجھنے کا، مظاہرات فطرت سے برسرِ پیکار رہنے کا اور دوسروں کا سہارا تلاش کرنے کے بجائے اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کا۔ یوں سمجھ لیجئے کہ اقبال کے نقطۂ نظر سے "خودی" زندگی کا آغاز، وسط اور انجام سبھی کچھ ہے۔ فرد اور ملّت کی ترقی وپستی، خودی کی ترقی وزوال پر منحصر ہے۔ خودی کا تحفظ، زندگی کا تحفظ اور خودی کا استحکام، زندگی کا استحکام ہے۔ ازل سے ابد تک خودی ہی کی کارفرمائی ہے۔ اس کی کامرانیاں اور کارکشائیاں بے شمار اور اس کی وسعتیں اور بلندیاں بے کنار ہیں۔ اقبال نے ان کا ذکر اپنے کلام میں جگہ جگہ نت نئے انداز سے کیا ہے۔

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات — خودی کیا ہے بیداریٔ کائنات
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے — نہ حد اسکے پیچھے نہ حد سامنے
زمانے کے دھارے میں بہتی ہوئی — ستم اس کی موجوں کی سہتی ہوئی
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر — ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر
خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے — فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

کہیں یہ ظاہر کیا ہے کہ لاالہ الااللہ کا اصل راز "خودی" ہے، توحید، خودی کی تلوار کو آب دار بناتی ہے اور خودی، توحید کی محافظت کرتی ہے۔

خودی کا سرِّ نہاں لاالہ الا اللہ — خودی ہے تیغ فساں لاالہ الااللہ

کہیں یہ بتایا ہے کہ انسان کی ساری کامیابیوں کا انحصار خودی کی پرورش وتربیت پر ہے۔ قوت اور تربیت یافتہ خودی ہی کی بدولت انسان نے حق و باطل کی جنگ میں فتح پائی ہے۔ خودی زندہ اور پائندہ ہو تو فقر میں شہنشاہی

کی شان پیدا ہو جاتی ہے اور کائنات کا ذرّہ ذرّہ اس کے تصرف میں آجاتا ہے۔

خودی کی پرورش و تربیت پہ ہے موقوف
کہ مشتِ خاک میں پیدا ہو آتشِ ہمہ سوز
یہی ہے سرِّ کلیمی ہر اک زمانے میں
ہوائے دشت و شعیب و شبانی شب و روز

خودی ہے زندہ تو ہے فقر میں شہنشاہی
نہیں ہے سنجر و طغرل سے کم شکوہِ فقیر
خودی ہو زندہ تو دریائے بیکراں نایاب
خودی ہو زندہ تو کہسار پر نیاں و حریر

جس بندۂ خود بین کی خودی ہو گئی بیدار
شمشیر کی مانند ہے برّندہ و برّاق
اس کی نگہِ شوق پہ ہوتی ہے نمودار
ہر ذرہ میں پوشیدہ ہے جو قوتِ اشراق

بعض جگہ خودی کو فرد اور ملت کی زندگی کا مرکزِ خاص قرار دیا ہے اس مرکز کا قرب، سارے جہاں کا حاصل اور اس سے دوری، موت کا پیغام ہے۔

قوموں کے لئے موت ہے مرکز سے جدائی
ہو صاحبِ مرکز تو خودی کیا ہے! خدائی

ہر چیز ہے محوِ خود نمائی ہر ذرہ شہیدِ کبریائی
بے ذوقِ نمود زندگی موت تعمیرِ خودی میں ہے خدائی

بعض مقامات پر، خودی اور خدا کے وجود کو لازم و ملزوم بتا کر وجود کی تعریف یہ کی ہے کہ جوہرِ خودی کی نمود کا دوسرا نام وجود ہے۔ اس لئے انسان کو اپنے وجود کا ثبوت دینے کے لئے خودی کی نمود سے غافل نہ رہنا چاہئے خودی کی بھرپور نمود انسان کو امر بنا دیتی ہے۔

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود
مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا
وجود کیا ہے، فقط جوہرِ خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا

زندگانی ہے صدف قطرۂ نیساں ہے خودی
وہ صدف کیا ہے جو قطرے کو گہر کر نہ سکے
ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

بعض جگہ، فرد و قوم کی خودی پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ مسلمان اور ملت اسلامیہ کی خودی کی شرائط اور فتوحات، دوسروں کی خودی سے بہت مختلف ہیں اور اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس کا مزاج دوسری قوموں کے مزاج سے مختلف ہے۔

اپنی ملّت پر قیاس اقوامِ عالم کا نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی

ملت اسلامیہ یا اسلام کی خودی اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ

روحِ اسلام کی ہے نورِ خودی ، نارِ خودی
زندگانی کے لیے نارِ خودی، نور و حضور
یہی ہر چیز کی تقویم، یہی اصلِ نمود
گرچہ اس روح کی فطرت نے رکھا ہے مستور
لفظِ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہو تو خیر
دوسرا نام اسی دین کا ہے فقرِ غیور

اور مسلمان کی "خودی" یہ ہے کہ اس میں سچّے مومن کی شان پیدا ہو جاتی ہے اور مومن کی صفات و خصوصیات یہ ہیں کہ

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
ہمسایۂ جبریلِ امیں، بندۂ خاکی
ہے اس کا نشیمن نہ بخارا نہ بدخشان
یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن
قدرت کے مقاصد کا عیار اس کے ارادے
دنیا میں بھی میزان قیامت میں بھی میزان
جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان
فطرت کا سرودِ ازلی اس کے شب و روز
آہنگ میں یکتا صفتِ سورۂ رحمان

"خودی" کے اوصاف میں اقبال کے بے شمار بیانات، ان کی تصانیف میں بکھرے پڑے ہیں اور بے شمار ایسے اشعار ہیں جن میں خودی کا والہانہ تذکرہ آیا ہے۔ اقبال کا یہ فلسفۂ حیات یا پیغامِ خودی جس پر اس نے اتنا زور دیا ہے از فرد و قوم کی بقا و ترقی کی اساس ٹھہرایا ہے، جذبات کے لمحاتی جوش کا نہیں بلکہ انسان کے نفس اور اس کی تہذیبی زندگی پر کامل غور و فکر کا نتیجہ ہے۔ ان کا

یہ پیغام اگرچہ ۱۹۱۵ء میں اسرارِ خودی کی اشاعت کے بعد منظرِ عام پر آیا لیکن اس کے بنیادی خال وخط بہت پہلے سے نمایاں ہونے لگے تھے[۴]۔ انگلستان سے ۱۹۰۸ء میں واپسی کے بعد انہوں نے اس طرف خاص توجہ کی اور اپنے خیالات کو منضبط فلسفے کی صورت دینے پر غور کرنے لگے۔ ثبوت میں اقبال کے وہ شذرات پیش کیے جا سکتے ہیں جو ان کی بیاض مرقومہ ۱۹۱۰ء میں جا بجا نظر آتے ہیں[۵]۔ اقبال کے تحقیقی مقالے "فلسفۂ عجم" (انگریزی) مطبوعہ لندن ۱۹۰۸ء میں بھی بعض اجزا ایسے ہیں جو اقبال کے فلسفۂ خودی کی طرف واضح اشارہ کرتے ہیں[۶]۔ علاوہ ازیں اس سلسلے میں علامہ کا دیباچہ اسرارِ خودی، جسے بعد میں کتاب سے خارج کر دیا گیا، ظاہر کرتا ہے کہ انہوں نے دنیا کی تہذیبی تاریخ کا بہت گہرا مطالعہ کیا تھا اور برسوں کے غور و فکر کے بعد وہ اپنے فلسفے کی تشکیل و تخلیق تک پہنچے تھے۔ اس دیباچہ میں انھوں نے وحدت الوجود کے عقیدے کے حوالے سے خودی اور خدا کے ان تصورات کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے جو ایک مدت سے جنوبی ایشیا میں مروج تھے اور جنہوں نے ان کے باشندوں سے قوتِ عمل چھین لی تھی۔ اقبال کے مطالعہ کے مطابق "بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن پہلے عظیم انسان ہیں جنہوں نے اس فلسفۂ بے عملی پر تنقید کی۔ سری رامانج بھی انہیں کے راستے پر چلے لیکن سری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر الجھا دیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدیدی کوششوں کے ثمر سے محروم ہو گئی۔ مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک

۴۔ روزگارِ فقیر، ص ۴۴۔ ۵۔ شذراتِ اقبال، ص ۷۶، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶۔

۶۔ فلسفۂ عجم، ص ۱۸۔

نہایت زبردست پیغام عمل تھی لیکن جس زاویۂ نظر سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی زاویے سے شیخ محی الدین ابن عربی نے قرآن شریف کی تفسیر کی، جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر گہرا اثر ڈالا۔ اوحدالدین کرمانی اور فخرالدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلہ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعراء نے زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا۔ یعنی انہوں نے دل کو اپنا آماج گاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفۂ مغرب، بالخصوص حکمائے انگلستان کے عملی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے۔ پس حکمائے انگلستان کی تحریریں ادبیات عالم میں ایک خاص پایہ رکھتی ہیں اور اس قابل ہیں کہ مشرقی دل و دماغ ان سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کریں۔[۷] اقبال کا فلسفہ خودی، جیسا کہ انہوں نے خود واضح کر دیا ہے، دراصل وحدت الوجود کے عقیدے اور فلسفے سے متعلق مسلمانوں کی قدیم روایات پر نظر ثانی ہی کا نتیجہ ہے۔

"خودی" کیا ہے اور کیسے کیسے کارنامے انجام دیتی ہے، اس کا کچھ اندازہ ان متفرق اشعار سے ہوا ہو گا جو اقبال کے اردو کلام سے، اوپر

۷۔ دیباچہ اسرار خودی، مشمولہ روزگار فقیر حصہ دوم، ص ۴۴۔

دیئے گئے ہیں۔ لیکن یہ اشعار اقبال کے فلسفۂ خودی کی مکمل تصویر کشی نہیں کرتے اور اردو کلام کے ذریعے یہ ممکن بھی نہیں اس لئے کہ اقبال کے شعری مجموعوں میں سے کسی ایک میں بھی "خودی" کا مفصل ذکر نہیں ملتا۔ البتہ ان کا فارسی کلام اس سلسلے میں بھرپور رہنمائی کرتا ہے، خصوصاً اسرارِ خودی جس میں اقبال نے خودی کی تعریف، تشکیل، عناصرِ ترکیبی، ارتقائی منازل، مآخذ، فتوحات اور امکانات، سب پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، ان کے فلسفۂ حیات کو بڑی خوبصورتی سے اجاگر کرتی ہے۔

اسرارِ خودی کی توضیحات کے مطابق اس جہانِ رنگ و بو کا ظہور دراصل خودی کی نمود ہے خودی کی بیداری ہی تخلیقِ کائنات کا سبب ہے اور اسکی ذات میں اس طرح کی تخلیقات کے بے شمار امکانات پوشیدہ ہیں۔ ان امکانات کو بروئے کار لانے کے لئے ضروری ہے کہ زندگی کو کسی نہ کسی اعلیٰ مقصد سے وابستہ رکھا جائے، آرزو اور جستجو زندگی کے رازداروں میں ہیں، جہانِ آب و گل کی ساری گہما گہمی اور رونق ان ہی کے دم سے ہے، یہ فطرت کی امین ہیں اور نت نئے مقاصد کی تخلیق کر کے زندگی کے آثار و نقوش کو روشن تر رکھتی ہیں۔ شہیدِ جستجو رہنا اور یکے بعد دیگرے آرزوؤں کو جنم دیتے رہنا گویا پے بہ پے مقاصد کی تخلیق کرنا ہے۔ مقاصد کی تخلیق حقیقت میں شعورِ ذات یا خودی کا نور ہے۔ یہ نور زندگی کو بہر حال منور رکھتا ہے محبت اس کو پائندہ و تابندہ بنا دیتی ہے۔

نقطۂ نورے کہ نامِ اُو خودی ست　　زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است
از محبت می شود پائندہ تر　　زندہ تر، سوزندہ تر، تابندہ تر۔

خودی کی پائندگی و تابندگی یہ ہے کہ تخلیقِ آرزو اور تخلیقِ مقاصد کی

شعاعوں سے انسان کا سینہ ایسا معمور ہو کہ تکمیلِ آرزو اور تکمیلِ مقاصد کے بعد بھی سیرابی نہ ہو بلکہ طلب کی شدت کچھ اور بڑھ جائے۔ یعنی ایک آرزو کی تکمیل، دوسری آرزو کی اور دوسری آرزو کی تکمیل تیسری آرزو کی تخلیق کا بہانہ بن جائے، خوب سے خوب تر کی تلاش تا حیات جاری رہے۔ آرزوؤں کی انتہا یہ ہو کہ اس کی کوئی انتہا نہ ہو۔ شرر سے ستارہ اور ستارہ سے آفتاب پر کمندیں پھینکنے کا حوصلہ بڑھتا رہے۔ اگر ایک لمحہ کے لئے کسی حسین شے پر نظر ٹھہرے تو دوسرے ہی لمحے اس سے حسین تر شئے کے لیے تڑپ اُٹھے۔ تخلیقِ آرزو کے سلسلے میں اقبال کا مسلک یہ ہے کہ

چو نظر قرار گیرد بہ نگارِ خوبروئے — تپد آں زماں دلِ من پئے خوبتر نگارے
ز شررؔ ستارہ جویم، ز ستارہ آفتابے — سرِ منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے
طلبم نہایتِ آں کہ نہایتے ندارد — بہ نگاہِ ناشکیبے بہ دلِ امیدوارے

اس ذوقِ طلب اور شوقِ آرزو کو صرف سامنے کی دنیائے آب و گل تک محدود نہ رہنا چاہئے اس لئے کہ یہ تو تسخیرِ خودی کی پہلی منزل ہے بلکہ اس سے آگے بڑھ کر نئے نئے جہاں تلاش کرنے چاہئیں۔ ایسے جہاں، ہر چند کہ نظروں سے پوشیدہ ہیں لیکن موجود ہیں اور خودی کے مسافر کا ان تک پہنچنا کوئی مشکل بات نہیں ہے۔

خودی کی یہ ہے منزلِ اولیں — مسافر یہ تیرا نشیمن نہیں
بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر — طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر
جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود — کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود

ہاں اس سفر میں ایک راہبر کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ راہبر عشق ہے۔ اقبال کے نزدیک عشق ایک وجدانی قوت ہے، جس کا ذکر ایک

الگ باب میں آئے گا اس جگہ خودی کی رہبری کے سلسلے میں صرف اتنا کہنا کافی ہوگا کہ عشق سے مراد ایسے مرشدِ کامل سے والہانہ وابستگی ہے جو منصبِ رسالت کا شناسا اور دینِ مصطفوی کا عاشق و عامل ہو۔

کیمیا پیدا کن از مشتِ گلے　　بوسہ زن بر آستانِ کاملے
دل ز عشقِ او توانا می شود　　خاکِ ہمدوشِ ثریّا می شود
در دلِ مسلم مقامِ مصطفیٰ است　　آبروئے ما ز نامِ مصطفیٰ است

لیکن مرشدِ کامل سے نیازمندی کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ دنیاوی مال و دولت اور جسم پرورا غراض کے لیے دوسروں کے سامنے ہاتھ پھیلایا جائے۔ ایسا کرنے سے خودی ضعیف تر اور سوال کرنے والا خوار تر ہو جاتا ہے۔

از سوال، آشفتہ، اجزائے خودی　　بے تجلّی نخلِ سینائے خودی
از سوالِ افلاس گردد خوار تر　　از گدائی گدیہ گر نادار تر

ذاتی اغراض کے لئے کسی سے رہنمائی چاہنا یا ہدایت طلب کرنا، نیازمندی یا محبت کی دلیل نہیں، بے غیرتی اور گداگری ہے اس لئے کہ اقبال کے نزدیک

مانگنے والا گدا ہے صدقہ مانگے یا خراج
کوئی مانے یا نہ مانے میر و سلطان سب گدا

ہاں اگر، فقر و استغنا کے ساتھ یعنی دنیاوی حرص و ہوس یا ذاتی مفادات سے بے نیاز رہ کر کسی مردِ کامل سے ہدایت و رہنمائی طلب کی جائے تو خودی، طاقتور بن جاتی ہے، اس میں شان کرّاری پیدا ہو جاتی ہے اور ملائک و نوامیس اس کے قبضے میں آجاتے ہیں۔

فقر خیبر گیر با نانِ شعیر　　بستۂ فتراکِ او، سلطان و میر
فقر بر کرّو بیان شبخون زند　　بر نوامیسِ جہان شبخون زند

گویا اقبال کے نزدیک، فقیری دو طرح کی ہوتی ہے، ایک دنیاوی اغراض کے لئے جس کا نام گداگری ہے۔ دوسری، خودی کی تعمیر و استحکام اور اعلیٰ نصب العین کے حصول کے لئے، جسے آنحضرتؐ نے "الفقرُ فخری" سے موسوم کیا ہے۔ پہلی قسم کی فقیری، آدمی کو مسکینی و محکومی اور دلگیری و محرومی پر رضامند رکھتی ہے دوسری قسم کی فقیری، خودی کی تیغ کو آب دار بناتی ہے اور بندوں پر جہانگیری کے راز فاش کرتی ہے۔

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری — اک فقر سے کھلتے ہیں اسرارِ جہانگیری
اک فقر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری — اک فقر سے مٹی میں خاصیّتِ اکسیری

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ — فقر ہے میروں کا میر فقر ہے شاہوں کا شاہ
چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغِ خودی — ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کارِ سپاہ

اس طرح، جب انسان کی خودی کسی مردِ کامل کی رہنمائی میں فقر و عشق کی منزلوں سے گذرتی ہوئی، مقامِ مصطفوی سے آشنائی تک پہنچتی ہے تو اس میں پیغمبرانہ صفات پیدا ہو جاتی ہیں اس کے کمالات میں معجزوں کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔

از محبت چوں خودی محکم شود — قوتش فرماں دہِ عالم شود
پنجۂ او پنجۂ حق می شود — ماہ از انگشتِ او شق می شود

یہاں تک تو "خودی" کو زندہ و پائندہ رکھنے اور اسے توانا و طاقتور بنانے کے عوامل کا تذکرہ تھا۔ اس کے بعد، خودی کی تربیت کی ارتقائی منزلیں زیرِ بحث آتی ہیں یہ تین ہیں، اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابتِ الٰہی۔ اطاعت سے مراد فرائض کی ادائیگی اور شریعتِ الٰہیہ کی عملی تائید ہے۔ جو شخص ان سے

بھاگتا ہے وہ گویا دینِ مصطفوی کے آئین کی خلاف ورزی کرتا ہے اور اس کی حدود سے باہر قدم رکھتا ہے۔

ہر کہ تسخیرِ مہ و پروین کند　　خویش را زنجیریٔ آئین کند
شکوہ سنجِ سختیِ آئین شد　　از حدودِ مصطفیٰ بیرون شد

ضبطِ نفس سے مراد، نفسانی خواہشوں اور ذاتی اغراض پر قابو پانا ہے۔ چونکہ انسان کے نفس میں خوف اور محبت کے دو عُنصر ایسے ہیں جو اسے راہِ راست سے اکثر ہٹا دیتے ہیں اس لیے ضروری ہے کہ اس پر کڑی نظر رکھی جائے اور نفس کو مغلوب ہونے سے بچایا جائے۔ جب، اطاعت و ضبطِ نفس کی منزلوں سے کسی فرد کی خودی، کامیاب گذر جاتی ہے تو وہ نیابتِ الٰہی کے منصب پر فائز ہو جاتا ہے جو تخلیقِ انسانی کا مقصدِ خاص ہے اور جس کے حصول کے لئے انسان روزِ اول سے سرگرمِ عمل اور مزاحمتوں سے برسرِ پیکار ہے۔

نائبِ حق در جہاں بودن خوش است
بر عناصر حکمراں بودن خوش است

یہ، فرد کی خودی کی بلند ترین منزل ہے اور اسی کی تفسیر و تائید پر، اسرارِ خودی کے مباحث ختم ہو جاتے ہیں۔ جب خودی کے یہ مباحث اقبال کے پیغام یا فلسفۂ حیات کی صورت میں پہلے پہل منظرِ عام پر آئے تو بعض حلقوں کی طرف سے اس پر سخت اعتراضات کیے گئے چونکہ اقبال نے ملّت اسلامیہ کے زوال کے اسباب میں وحدت الوجود یا ہمہ اوست کے عقیدے کا خاص طور پر ذکر کیا تھا اور اس کے مفسرین خصوصاً حافظ شیرازی کے اندازِ غزل سرائی کو طنز کا نشانہ بنایا تھا اس لیے تصوف پسند حلقوں کی طرف سے اقبال کو تصوف کا دشمن کہا گیا اور ان پر طرح طرح کے الزامات لگائے گئے اِن کے جواب میں

اقبال نے اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے کئی مضامین اور احباب کو متعدد خطوط لکھے۔ اس سلسلے میں اکبر الہ آبادی کے نام اُن کے خطوط خاص طور پر پڑھنے کے لائق ہیں۔

فلسفۂ خودی کے سلسلے میں بعض نے اقبال پر یہ اعتراض بھی کیا کہ ان کا فلسفہ انسان کو صلح و آشتی کی ترغیب دینے کے بجائے جارحیت و قوت آزمائی پر اُکساتا ہے۔ ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری، جنہوں نے فلسفۂ خودی کے مباحث کو حد درجہ پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا تھا اور اقبال کے فکر و نظر کی دل کھول کر داد دی تھی، بقول شیخ عبدالقادر وہ بھی یہ کہنے پر مجبور ہو گئے کہ اقبال نے فرد کی خودی پر اتنا زور دیا ہے کہ اس سے یہ خوف پیدا ہو چلا ہے کہ شاید اس کے پیش نظر ملّت کا وجود نہیں، حالانکہ انفرادی خودی کی تکمیل بھی ملّت ہی میں گم ہو کر ہوتی ہے۔ علامہ اقبال کا بیان ہے کہ "میں نے اس کے بعد ضروری سمجھا کہ رموزِ بے خودی لکھ کر اس قسم کے اندیشوں کا ازالہ کر دوں میں نہیں کہہ سکتا کہ اگر بجنوری کا مضمون نہ چھپتا تو رموزِ بیخودی لکھی جاتی یا نہ لکھی جاتی لیکن یہ واقعہ ہے کہ مجھے بجنوری کا مضمون پڑھ کر یہ احساس ہوا کہ رموزِ بیخودی کا لکھا جانا بے حد ضروری ہے"[۸]

یہ ہے وہ پس منظر جس میں اقبال نے "فلسفۂ خودی" کے تتمّہ کے طور پر اسرارِ خودی کی اشاعت کے تین سال بعد "رموزِ بیخودی" شائع کی۔ رموزِ بیخودی میں فرد کی خودی سے آگے بڑھ کر جماعت یا ملّت کی خودی پر بحث کی گئی اور دونوں کے باہم رشتوں کو اجاگر کیا گیا۔

در جماعت فرد را بینیم ما از چمن اُو را چوں گُل چینیم ما

۸۔ نذرِ اقبال، ص ۱۸۔

نظر تش وا رفتۂ یکتائی است　　حفظ اُو را انجمن آرائی است
فرد را ربطِ جماعت رحمت است　　جوہرِ راہِ کمال از ملّت است
فرد می گیرد ز ملّت احترام　　ملّت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود　　قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

فرد و جماعت کے تعلق کو واضح کرنے کے ساتھ ساتھ مغرب کی قومیت پرستی کے خلاف علم جہاد بلند کر کے مدلل طریقے سے یہ بات واضح کی گئی ہے کہ کوئی فرد کمال کے درجے تک پہنچنا چاہے تو اسے، کمال کی ارتقائی منزلوں کو طے کرنے کے لیے ایک اچھے معاشرے، دوسرے لفظوں میں ایک باشعور و خود دار اور اعلیٰ اخلاقی قدروں پر مبنی ملّت کی ضرورت ہوگی۔ یہ ملت اقبال کے نزدیک ملّت اسلامیہ ہے ملّت اسلامیہ میں رنگ و نسل اور زمان و مکان کی وہ سختیاں اور پابندیاں نہیں، جو بنی نوع انسان کی ہلاکت کا وسیلہ رہی ہیں اور جن کے سبب عہد حاضر کی تمدنی زندگی تباہ ہو کر رہ گئی ہے، اس میں تمیز بندہ و آقا سماجی جرم ہے۔ اس میں کسی کو صرف اس بنا پر کوئی رعایت یا ترجیح نہیں دی جا سکتی کہ وہ نسل و منصب کے لحاظ سے دوسرے سے بہتر ہے ملّت اسلامیہ کا نظام مساوات پر مبنی ایک مثالی نظام ہے، جس میں آزادی، ، عدل جوئی، انفرادی ترقی، اور بے خوف زندگی بسر کرنے کی ضمانت دی گئی ہے۔ اس میں فرد کی حیثیت جماعت میں گم نہیں ہوتی بلکہ اس کی حیثیت اور مستحکم ہو جاتی ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین کے لفظوں میں وہ بلند اور دائمی مقاصد سے آشنا ہو جاتا ہے۔ اس کی قوتیں منظم اور منضبط ہو جاتی ہیں اور اس کی خودی لازوال بن جاتی ہے[9]۔

۹۔ اردو (اقبال نمبر ۱۹۳۸ء)، ص ۳۸۔

ملّت اسلامیہ کی بنیاد توحید و رسالت کے عقیدے اور اس آئین پر قائم ہے جس کا دوسرا نام قرآن ہے اور جو انسانی نظام زندگی کے لیے مستقل اور لچکدار راہنما اصول لے کر آیا ہے۔ اس میں تقلید کے ساتھ اجتہاد کی بھی گنجائش ہے۔ اس کی پابندی سے ملّت کے کردار میں پختگی آتی ہے اور اس پر عمل پیرا ہو کر وہ خود کو دوسری ملّتوں سے ممیّز و ممتاز کر لیتی ہے۔ حزن و یاس اور ماسوا کے خوف کی اس میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ توحید و رسالت پر پختہ عقیدہ سماج کے ان مہلک امراض کا ہمیشہ کے لیے ازالہ کر دیتا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں

ملّتِ بیضا تن و جان لا الہ — سازِ ما را پردہ گردان لا الہ
لا الہ سرمایۂ اسرار ما — رشتہ اش شیرازۂ افکار ما

گر خدا داری ز غم آزاد شو — از خیال بیش و کم آزاد شو
قوت ایماں حیاتِ افزایدت — وردِ لا خوف علیہم بایدت
چوں کلیمے سوئے فرعونے رود — قلب او از لا تخف محکم شود
ہر کہ رمزِ مصطفیٰ فہمیدہ است — شرک را در خوف مضمر دیدہ است

حق تعالیٰ پیکرِ ما آفرید — در رسالت در تنِ ما جان دمید
از رسالت در جہاں تکوینِ ما — از رسالت دینِ ما، آئینِ ما
ما ز حکمِ نسبتِ او ملّتیم — اہلِ عالم را پیامِ رحمتیم
دانش از دست دادن مردن است — چون گل از بادِ خزاں افسردن است

تو ہمی دانی کہ آئین تو چیست — زیرِ گردوں سرِّ تمکین تو چیست
آن کتاب زندۂ قرآن حکیم — حکمتِ او لایزال است و قدیم
نسخۂ اسرارِ تکوینِ حیات — بے ثبات از قوتش گیرد ثبات
پیشِ قرآں بندہ و مولا یکے است — بوریا و مسندِ دیبا یکے است

حفظِ قومیتِ مسلم کشود — از وطن آقائے ما ہجرت نمود
ہجرت آئینِ حیاتِ مسلم است — ایں ز اسبابِ ثباتِ مسلم است

امتِ مسلم ز آیاتِ خداست — اصل از ہنگامۂ قالوا بلیٰ است
ہست دینِ مصطفیٰ دینِ حیات — شرع او تغییر آئینِ حیات
تا شعارِ مصطفیٰ از دست رفت — قوم را رمزِ بقا از دست رفت

ان تفصیلات کی روشنی میں اقبال کے فلسفۂ حیات یا پیغام کی تلخیص اس طور پر کر سکتے ہیں کہ فرد کی خودی کی طرح ملّت کی بھی خودی ہوتی ہے۔ چنانچہ فرد کی خودی کی تربیت و استحکام کے ساتھ ساتھ لازم آتا ہے کہ ملّت کی خودی کو بھی مرتب و مستحکم بنایا جائے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ فرد اپنی خودی کو ملت کی خودی میں اس طرح ضم کر دے یا اس کا تابع بنا دے کہ ملّت کی خودی کو فرد کی خودی پر فضیلت حاصل ہو جائے۔ مفہوم یہ ہے کہ ذاتی اغراض و مفادات پر ملّت کے اغراض و مفادات کو ترجیح دی جائے اور مقدم سمجھا جائے۔ ایسا کرنے سے فرد کی خودی مجروح نہیں ہوتی تقویت حاصل کر لیتی ہے۔ اس میں جماعت کی سی قوت پیدا ہو جاتی ہے اور جماعت میں مزید پختگی آجاتی ہے۔

در جماعت خود شکن گردد خودی — نازِ گل، برگِ چمن گردد خودی

کثرتِ ہم مدعا وحدت شود　　پختہ چوں وحدت شود ملّت شود

انفرادی اور اجتماعی خودی کی تربیت و تنظیم اور استحکام و استقلال کے لیے عہدِ حاضر کی ساری ملتوں میں، ملّت اسلامیہ ہی موزوں ترین ہے اور اس وقت دنیا میں جتنے آئین مروج ہیں ان سب میں آئینِ اسلامی، یعنی قرآن ہی ایک ایسا آئین ہے جس کے تحت فرد اور جماعت کی خودی، اطاعت اور ضبطِ نفس کی منزلوں سے کامیاب گذر کر نیابت الٰہی کے منصب پر فائز ہونے کے اہل بن سکتی ہے۔

یہ ہے مختصراً خودی و بیخودی کے فلسفے کا لب لباب جسے اقبال نے دنیا کے سامنے ایک مفکر شاعر کی حیثیت سے پیش کیا اور جسے اقبال کا فلسفۂ حیات یا پیغام کہا جاتا ہے۔ اس فلسفۂ حیات پر تنقید کرتے ہوئے بعض نے اقبال پر یہ الزام لگایا کہ ان کا فلسفہ متضاد باتوں کا مجموعہ ہے اور وہ خود بھی تضادات کا شکار ہیں۔ اس لیے کہ ایک طرف تو وہ یہ کہتے ہیں کہ فرد کو اپنی خودی کی حفاظت و تربیت اس طور پر کرنی چاہیئے کہ وہ ترقی کی انتہائی منزلوں تک پہنچ کر خدا کا نائب حتیٰ کہ خدا کی توجہ کا مرکز اور اس کے مدمقابل بن جائے

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

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک

دوسری طرف وہ فرد کی خودی کو ملت کی خودی میں ضم کر دینے یا ملت پر قربان کر دینے کا مشورہ دیتے ہیں یعنی پہلے تو فرد کو خودی کا درس دیا پھر اس کے بالکل متضاد، بیخودی کا درس دیا اور اس طرح اپنے فلسفۂ حیات کو اجتماعِ ضدّین

بنادیا۔ یہ اعتراض جیسا کہ شیخ عبدالقادر مدیر مخزن نے اس کا جواب دیا ہے، کہ ناقدین کی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ رموزِ بیخودی کو غور سے پڑھیں تو یہ اعتراض رفع ہو جاتا ہے۔ اوّل تو یہ صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ اقبال نے "رموزِ بیخودی" میں ان اصولوں سے کہیں انحراف نہیں کیا جو اسرارِ خودی میں اصولِ زندگی قرار دیئے گئے تھے اور دوسرے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جہاں افراد کے لئے خودی و خودداری کو ذریعۂ استواری ٹھہرایا گیا ہے وہیں یہ بتایا گیا ہے کہ انفرادی زندگی کے جزو کو قومی زندگی کے کل میں شامل کر دینا قومی ترقی و استحکام کے لیے از بس ضروری ہے۔ اسی کا نام بیخودی ہے اور یہ وہ بیخودی ہے، جیسا کہ اقبال نے رموزِ بیخودی میں بار بار اس کی صراحت کی ہے جو انفرادی خودداری و خودشناسی کے بعد پیدا ہوتی ہے اور جو فرد و قوم دونوں کے لیے حد درجہ نفع بخش ہے۔[10] خود علامہ نے اکبر الہ آبادی کو ایک خط میں لکھا ہے کہ

> آپ مجھے تناقض کا ملزم گردانتے ہیں، یہ بات درست نہیں، میں اس خودی کا حامی ہوں جو سچّی بیخودی سے پیدا ہوتی ہے یعنی جو نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہوتی ہے۔ مگر ایک اور بیخودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو عاشقانہ شاعری کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے، یہ اس قسم سے ہے جو افیون و شراب کا نتیجہ ہے۔ دوسری وہ بیخودی ہے جو بعض صوفیاءِ اسلامیہ اور تمام ہندو جوگیوں کے نزدیک ذاتِ انسانی کو ذاتِ باری میں فنا کر دینے سے پیدا ہوتی

۱۰۔ مخزن (لاہور)، ستمبر ۱۹۱۸ء، ص ۳۔

ہے اور یہ فنا ذاتِ باری میں ہے نہ احکام باری میں۔ پہلی قسم کی بیخودی تو ایک حد تک مفید ہو سکتی ہے مگر دوسری قسم کی بیخودی تمام مذاہب و اخلاق کی جڑ کاٹنے والی ہے۔ میں ان دو قسموں کی بیخودی پر معترض ہوں اور بس۔ حقیقی اسلامی بیخودی میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات و رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ کے احکام کے پابند ہو جانا ہے۔ یہی اسلامی تصوف کے نزدیک فنا ہے البتہ عجمی تصوف فنا کے کچھ اور معنی جانتا ہے"۔

اقبال کے فلسفۂ خودی میں چونکہ توحید و رسالت کے عقیدے اور ملّتِ اسلامیہ کو خاص طور پر اہمیت دی گئی ہے اس لئے مغرب کے بعض ناقدین اور پھر ان کی تقلید میں ہمارے یہاں کے بعض اہل قلم نے بھی، اقبال پر یہ اعتراض کیا کہ وہ فرقہ پرستی و طبقاتی منافرت کے داعی اور نطشے کے مقلّد ہیں، اور خودی کی تبلیغ ان کے یہاں مسلمانوں کو جارحیت کی ترغیب ہے۔ اس کے جواب میں اب تو بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن اقبال نے اسرارِ خودی کی اشاعت کے وقت ہی، مغرب کے بعض مبصرین خصوصاً پروفیسر ڈکنس کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے پروفیسر نکلسن کو ایک طویل خط میں لکھا تھا کہ

> یہ معلوم کر کے بے حد مسرت ہوئی کہ اسرارِ خودی کا ترجمہ انگلستان میں قبولِ عام حاصل کر رہا ہے۔ بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ سے جو میرے اور نطشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے، دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں۔ میں نے

---

۱۱ - اقبال نامہ، حصّہ دوم، ص ۶۰۔

آج سے تقریباً بیس سال قبل انسانِ کامل کے مُتصوّفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب نہ نطشے کے عقاید کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا۔ نہ اس کی کتابیں میری نظر سے گذری تھیں۔ انگریزوں کو چاہیے کہ میرے خیالات کو سمجھنے کے لیے جرمن مفکر کے بجائے اپنے ہم وطن فلسفی کے افکار کو رہنما بنائیں میری مراد الگزنڈر سے ہے جس کے گلاسگو والے خطبے پچھلے سال شائع ہو چکے ہیں۔ میرے خیال میں مسٹر ڈکنس کا ذہن ابھی تک یورپ والوں کے اُس قدیم عقیدے سے آزاد نہیں ہوا کہ اسلام سفاکی اور خونریزی کا درس دیتا ہے۔ میری فارسی نظموں کا مقصود اسلام کی وکالت نہیں بلکہ میری قوتِ طلب و جستجو تو صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے کہ ایک جدید معاشرتی نظام تلاش کیا جائے اور عقلاً یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کوشش میں ایک ایسے معاشرتی نظام سے قطع نظر کر لیا جائے جس کا مقصدِ وحید، ذات پات، رتبہ و درجہ، رنگ و نسل کے تمام امتیازات کو مٹا دینا ہے۔ اسلام دنیوی معاملات کے باب میں نہایت ژرف نگاہ بھی ہے اور پھر انسان میں بے نفسی اور دنیوی لذائذ کے ایثار کا جذبہ بھی پیدا کرتا ہے۔ یورپ اس گنجِ گراں مایہ سے محروم ہے اور یہ متاع اسے ہمارے ہی فیضِ صحبت سے حاصل ہو سکتی ہے۔"[۱۲]

اہل مغرب میں سے بعض نے، اقبال کو نطشے کا مقلد غالباً صرف اس لیے

۱۲- اقبال نامہ، حصّہ اوّل، ص ۴۵۷۔

ٹھہرایا کہ اسرارخودی کی ایک حکایت، الماس وزغال (ہیرا اور کوئلہ) نطشے کی حکایت "پتھر اور کوئلہ" سے ماخوذ نظر آتی ہے۔ اس کا ماحصل اقبال کے لفظوں میں یہ ہے کہ

می شود از وے دو عالم مستنیر ہر کہ باشد سخت کوش و سخت گیر
در صلابت آبروئے زندگی است ناتوانی، ناکسی ناپختگی است

گویا، اقبال کی طرح نطشے بھی زندگی میں قوت و سخت کوشی کا قائل ہے اور اس مماثلت کی بنا پر صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ نطشے کی فکر کا یہ پہلو، بعض شرائط کے ساتھ اقبال کی نگاہ میں پسندیدہ ہے لیکن محض اس کی بنا پر یہ حکم لگانا کہ اقبال نطشے کا مقلد ہے اُس کے ساتھ سخت ناانصافی ہے۔ اقبال اور نطشے کی راہیں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں، اس کا ذکر کسی اور جگہ تفصیل سے آئے گا۔ جہاں تک "اسرارخودی" میں "حکایت الماس وزغال" کا تعلق ہے، اس کے بارے میں سردست ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری کے الفاظ میں صرف اس قدر کہنا کافی ہوگا کہ "چونکہ اقبال، نطشے سے بزرگ تر شاعر ہے اس لیے پتھر کو اس طرح کاٹا اور صیقل کیا ہے کہ الماس، اس کا اپنا ہوگیا ہے"[۱۳] البتہ اقبال کے فلسفۂ خودی یا پیغام حیات پر مولانا جلال الدین رومی کا اثر خاصا گہرا ہے اور اقبال نے اسرارخودی سے لے کر جاوید نامہ تک برابر جگہ جگہ، بڑے والہانہ انداز میں پیر رومی کی رہنمائی اور فیضان کا اعتراف بھی کیا ہے، چنانچہ اسرارخودی کے آغاز ہی میں صاف طور پر کہہ دیا ہے کہ

پیر رومی خاک را اکسیر کرد از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد

۱۳- نیرنگ خیال (اقبال نمبر ۱۹۳۲ء)، ص ۱۳۶۔

موجم و در بحرِ او منزل کنم　　تا دُرِ تابندۂ حاصل کنم
من کہ مستی ہا ز صہبایش کنم　　زندگانی از نفس ہایش کنم

مولانا روم سے اقبال کی اس شیفتگی کا سبب ایک تو یہ ہے کہ وہ پیرِ رومی کو زندگی کے بارے میں اپنے طرزِ فکر سے بہت قریب پاتا ہے اور ان کے تفکر کا یہ انداز "گفت آن کہ یافت می نہ شود آنم آرزوست" اقبال کے دل کو بھاتا ہے، لیکن اس سے بھی بڑھ کر مولانا روم سے اقبال کی عقیدت و دلدادگی کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی طرح مولانا روم کے افکار کا ماخذ و منبع بھی قرآن حکیم ہے۔ جس طرح مثنوی مولانا روم کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ "ہست قرآن در زبان پہلوی" بالکل اسی طرح اقبال نے اس بات کا دعویٰ کیا ہے کہ جزئیات میں بعض حکمائے مشرق و مغرب سے کہیں کہیں مماثلت رکھنے کے باوجود ان کا فلسفۂ خودی و بیخودی یا پیغام، سراسر قرآن حکیم کے مطالب سے ماخوذ ہے۔ رموزِ بیخودی کے آخر میں، انہوں نے قسم کھا کر بڑی دردمندی سے بحضور رحمت اللعالمینؐ بیان کیا ہے کہ اگر ان کا فلسفۂ حیات قرآنی تعلیم کی تفسیر کے سوا کچھ اور ہو تو انہیں اپنی رحمت سے انھیں محروم رکھیں۔

گر دلم آئینۂ بے جوہر است　　ور بحرفم غیر قرآن مضمر است
اے فروغِ صبح اعصار و دہور　　چشم تو بینندۂ ما فی الصدور
پردۂ ناموسِ فکرم چاک کن　　این خیاباں را ز خارم پاک کن
روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا　　بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

اور اگر، ان کے افکار و اشعار، اسرار قرآن کے مطابق ہوں تو پھر ان پر عمل کرنے کی توفیق عطا کی جائے

گر دلِ اسرارِ قرآن سفتہ ام　　با مسلمانان اگر حق گفتہ ام

عرض کن پیش خدائے عزوجل　　عشق من گردد ہم آغوشِ عمل
در عمل پائندہ تر گرداں مرا　　آب نیسانم گہر گرداں مرا

اقبال کی فکر کا یہ انداز، جس میں عقیدۂ توحید و رسالت کو اساس قرار دیا گیا ہے اور جس میں فرد و ملت کے تعلق کو واضح کرنے کے لیے فرد کی جگہ مسلم کو اور ملّت کی جگہ ملّت اسلامیہ کو بطور مثال پیش کیا گیا ہے، بعض ناقدین کو سخت ناگوار گذرا۔ چنانچہ انہوں نے اقبال پر تنگ نظری، رجعت پسندی، تعصب اور فرقہ پرستی کا الزام لگایا۔ کسی نے کہا اقبال شاعر نہیں، ایک بے جان مفکر ہے جس کا کوئی اپنا فلسفہ نہیں، بعض نے اس کی فکر کو کسی حد تک تسلیم کیا لیکن شاعرانہ عظمت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا، بعض کے نزدیک اقبال کا فلسفۂ حیات، محض نظری جامد اور ناقابل عمل ٹھہرا اور بعض نے ان کے مخاطبے اور پیغام کو صرف مسلمانوں کے لیے مخصوص گردانا۔ لیکن اقبال اور اقبالیات کا غائر مطالعہ، اس قسم کے سارے اعتراضات و الزامات کو بے بنیاد ثابت کرتا ہے، پروفیسر آل احمد سرور[۱۴] نے "اقبال اور اس کے نکتہ چیں" کے عنوان سے اپنے ایک مضمون میں، اقبال کے معترضین کو مدلل جواب دیے ہیں۔ شاہ معین الدین احمد[۱۵] نے بھی اقبال کے پیغام کی آفاقیت کی تائید میں ایک پر مغز مقالہ لکھا ہے، جگن ناتھ آزاد[۱۶] نے بھی اپنے مجموعۂ مقالات میں، اس سلسلے میں نہایت کارآمد اشارے کئے ہیں۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اقبال پر تین

۱۴۔ اردو (اقبال نمبر)، ص ۳۴۵۔
۱۵۔ معارف، اعظم گڑھ، جنوری، فروری ۱۹۵۰ء۔
۱۶۔ اقبال اور اس کا عہد، ص ۱۰۵۔

اعتراضات کا جواب لکھ کر بعض غلط فہمیوں کا ازالہ کیا ہے[۱۷] اور بعض دوسروں نے بھی ضمناً اس پہلو پر اظہار خیال کیا ہے۔ لیکن اس جگہ، ان سب کو دُھرانے یا اقبال کے معترضین کے ایک ایک اعتراض کا مفصل جواب دینے کی گنجائش نہیں نکل سکتی، پھر بھی کچھ نہ کچھ اس سلسلے میں عرض کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

اس سے انکار نہیں کہ اقبال نے اپنے پیغام میں اسلام کو اساسی اہمیت دی ہے اور ان کا اصل مخاطبہ مسلمانوں ہی سے ہے لیکن ایسا کرنا کسی تعصب و تنگ نظری کی بنا پر نہیں بلکہ ناگزیر صورت حال کے پیش نظر تھا۔ وجہ یہ ہے کہ محض فلسفیانہ یا مجرد تصور کی حیثیت سے تو یہ بات بہت آسان ہے کہ کسی عالمگیر نظامِ حیات کا کوئی شاندار اور عظیم تخیل پیش کر دیا جائے لیکن اگر اس عالمگیر نظامِ حیات کو عملی شکل میں دیکھنا دکھانا مقصود ہو اور تاریخی شہادتوں یا واقعاتی دلائل کی مدد سے اس پر عمل کرنے کی ترغیب بھی دینی ہو تو پھر ضروری ہو جاتا ہے کہ اس خیالی نظامِ حیات کو متشکّل و مجسّم کر کے لوگوں کے سامنے لایا جائے۔ اقبال نے یہی کیا ہے یعنی فرد و جماعت اور خودی و بیخودی کے باہم تعلق کو مجرد نظریے کے بجائے مسلمان اور ملتِ اسلامیہ کے حوالے سے مقرون صورت میں پیش کیا ہے[۱۸]۔ اس لیے کہ تاریخ کی روشنی میں انہیں، ملت اسلامیہ ہی ایسی ملّت نظر آتی ہے جو نسب و نسل اور وطنیت و قومیت کی حد بندیوں اور سفاکیوں سے پاک ہے اور جس میں آدمی کو سجدۂ توحید کے سوا، تمام سجدوں سے نجات مل جاتی ہے۔ بقول اقبال

۱۷۔ فکر اقبال، ص ۶۲۹۔ ۱۸۔ اردو (اقبال نمبر ۱۹۳۸ء)، ص ۱۸۔

باوطن وابستہ تقدیرِ اُمَم — برنسب بنیاد تعمیرِ اُمَم
اصلِ ملّت در وطن دیدن کہ چیست — باد و آب و گل پرستیدن کہ چیست
ملّت ما را اساسِ دیگر است — ایں اساس اندر دلِ ما مضمر است
لاالہ سرمایۂ اسرارِ ما — رشتۂ اش شیرازۂ افکارِ ما
ملتِ بیضا تن و جاں لا الہ — سازِ ما را پردہ گرداں لاالہ
جوہرِ ما با مقامے بستہ نیست — بادۂ تندش بہ جامے بستہ نیست
عقدۂ قومیت مسلم کشود — از وطن آقائے ما ہجرت نمود
حکمتش یک ملتِ گیتی نورد — بر اساسِ کلمۂ تعمیر کرد
ہر کہ از قیدِ جہات آزاد شد — چوں فلک در شش جہات آباد شد

یہ ہیں ملّت اسلامیہ کی وہ خصوصیات جن کی بنا پر اقبال نے اپنے فلسفہ حیات کو اسی کے پیکر میں اور اسی کی معرفت پیش کرنا ضروری خیال کیا۔ ورنہ ان کا پیغام سارے بنی نوع انسان کے لیے ہے اور ان کی مخاطب ساری اقوامِ عالم ہیں۔ وہ ایک انسان دوست مفکر اور شاعر کی حیثیت سے، صرف ملّتِ اسلامیہ کے ہمدرد نہیں بلکہ سب کے بہی خواہ ہیں، اور جس طرح ملّتِ اسلامیہ کے زرین اصول، ساری کائنات کے لیے مشعلِ راہ ہیں، اسی طرح ان کے فلسفۂ خودی کے نکات بھی سب کے لیے یکساں راہنما ہیں۔ ان کے پیغام کی اساس، سعی مسلسل اور عملِ پیہم پر ہے اور یہ سعی مسلسل و عملِ پیہم، عبارت ہے، نصب العین سے اُس شدید لگاؤ اور گہری وابستگی کا جس کے بارے میں غالب نے حکم لگایا ہے کہ

وفاداری بشرطِ استواری اصلِ ایماں ہے
مرے بت خانے میں تو کعبے میں گاڑو برہمن کو

حصولِ نصب العین کے سلسلے میں، اقبال کا بھی یہی مسلک ہے۔ انہوں نے اسرارِ خودی میں اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ "میں بتوں سے بیزاری کا مشورہ نہیں دیتا، صرف یہ چاہتا ہوں کہ برہمنیت پر پورا اترا جائے، بت پرستی کا حق ادا کیا جائے، کافری کو شائستۂ زنار بنایا جائے، آذری ہو یا براہیمی، جادۂ تسلیم پر ثابت قدم رہا جائے اور جنونِ عاشقی میں خود کو کامل ثابت کیا جائے۔

من نہ گویم از بتاں بیزار شو — کافری؟ شائستۂ زنار شو
اے امانت دارِ تہذیبِ کہن — پشتِ پا بر ملّتِ آبا مزن
گر ز جمعیّت حیاتِ ملت است — کفر ہم سرمایۂ جمعیت است
تو ہمی در کافری کامل نہ شو — لائق طرفِ حریمِ دل نہ شو
ماندہ ایم از جادۂ تسلیم دور — تو ز آذر من ز ابراہیم دور
قیسِ ما سودائیِ محمل نہ شد — در جنونِ عاشقی کامل نہ شد

یہ کوئی رسمی بیان نہیں بلکہ اقبال کے فلسفۂ حیات کی اہم کڑی ہے اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ انہوں نے مسلم اور غیر مسلم کے امتیاز سے بالاتر رہ کر جس کسی کے خیالات و افکار میں اپنے مسلک کی جھلک دیکھی ہے اور اپنے نقطۂ نظر کی تائید و ترسیل کے لیے کارآمد جانا ہے، اسے اپنایا ہے، دل کھول کر داد دی ہے، اور فیض رسانی کا اعتراف کیا ہے۔ اس کی ایک دو نہیں، سینکڑوں مثالیں ان کے یہاں ملتی ہیں اور بانگِ درا سے لے کر ارمغانِ حجاز تک یعنی ان کی شاعری کے ہر دور میں یکساں ذخیل نظر آتی ہیں۔ بانگِ درا میں "آفتاب" کے عنوان سے جو نظم ہے وہ گایتری یعنی رگِ وید کی ایک قدیم دعا کا ترجمہ ہے۔ یہ نظم، اقبال کی قدیم ترین نظموں میں سے ہے اور پہلی بار،

خود علامہ کے تشریحی شذرہ کے ساتھ ۱۹۰۲ء کے مخزن میں شائع ہوئی تھی۔ بانگ درا ہی میں، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، سوامی رام تیرتھ، ہمالہ اور نیا شوالہ وغیرہ ایسی نظمیں ہیں جو اس بات کی نفی کرتی ہیں کہ اقبال فرقہ پرست تھے یا ان کے پیغام کے مخاطب، صرف مسلمان ہیں۔ ان نظموں کے متعلق کہا جا سکتا ہے ان کا تعلق اقبال کی شاعری کے اس دور سے ہے جب تو اقبال نے اپنا فلسفۂ خودی مرتب کیا تھا اور نہ ملت اسلامیہ سے والہانہ شیفتگی کے آثار، انکے فکر و نظر میں نمایاں ہوئے تھے یہ بات واقعاتی حیثیت سے درست ہے لیکن یہ خیال کہ ملّت اسلامیہ کو اپنے فلسفے کی اساس قرار دینے کے بعد، اقبال، اخذ و استفادہ، یا احترام آدمیت کے سلسلے میں کسی تنگ نظری یا تعصب کا شکار ہو گئے ہیں، درست نہ ہوگا۔ اوپر، ان کے آفاقی نقطۂ نظر کے بارے میں جو اشعار دیے گئے ہیں وہ اسرار خودی یعنی ان کے فلسفہ خودی کی تشکیل ہی سے تعلق رکھتے ہیں اور بانگ درا کی مذکورہ بالا نظموں کے بعد کہے گئے ہیں، پھر یہ سلسلہ، "جاوید نامہ" یعنی کلام اقبال کے آخری دور تک برابر قائم رہا ہے ثبوت میں "جاوید نامے" سے اقبال کی سیرِ افلاک کا وہ منظر پیش کیا جا سکتا ہے جس میں مولانا روم، ان کی ملاقات عارفِ ہندی "جہاں دوست" سے کراتے ہیں۔ جہاں دوست دراصل دشوامتر یا شیوجی مہاراج ہیں۔ دشوامتر کا ایک روحانی فلسفی اور رہنما کی حیثیت سے اقبال کی نظر میں کیا مقام ہے اس کا مفصل بیان، مطالعے کے لائق ہے صرف دو شعر دیکھیے

آدمی از آب و گلِ بالا تر ے — عالم از دیرِ خیالش پیکرے
وقت اُو را گردشِ ایام نے — کارِ اُو با چرخ نیلی فام نے

اس کے بعد دشوامتر اور اقبال کے درمیان عقل کیا ہے، دل کیا ہے،

زیست کیا ہے، موت کیا ہے، تن کیا ہے، جان کیا ہے، آدم کیا ہے، عالم کیا ہے علم کیا ہے، دینِ عارفانہ کیا ہے اور دینِ عامیان کیا ہے، کے مشکل موضوعات پر گفتگو ہوتی ہے۔ اور وشوامترا قبال پر ان سے متعلق بہت سے سربستہ راز فاش کرتے ہیں یہ گفتگو کیسی روح پرور تھی اور فضا پر اس کا کیا اثر ہوا اس کا مختصر ذکر اقبال ہی کی زبان سے سنیے۔

مردِ عارف گفتگو را در بہ بست — مست خود گردید از عالم گسست
ذوق و شوق، اُو را از دستِ او رُبود — در وجود آمد ز نیرنگِ شہود
با حضورش ذرہ ہا مانند طور — بے حضور او نہ نور و نے ظہور

جاوید نامہ ہی سے اس سلسلے میں ایک اور مثال دیکھئے۔ اقبال جب، افلاک سے پرے، آں سوئے فلک، کا سفر کرتے ہیں تو ان کی ملاقات سنسکرت کے قدیم شاعر بھرتری ہری سے ہوتی ہے۔ بھرتری سے اقبال کو جو لگاؤ ہے اس کا اندازہ اس بات سے بھی کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے "بالِ جبریل" کا آغاز اس شعر سے کیا ہے۔

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر

اور یہ شعر، جیسا کہ خود اقبال نے اس کی وضاحت کر دی ہے، بھرتری کے ایک اشلوک سے ماخوذ ہے۔ قطع نظر اس شعر سے، بھرتری ہری کی عظمت کا جو تصور، اقبال اور ان کے پیر رومی کی نظر میں ہے وہ بھی اقبال ہی کی زبان سے سننے کے لائق ہے۔

آن نوا پردازِ ہندی را نگر — شبنم از فیضِ نگاہِ او گہر
بادشاہے با نوائے ارجمند — ہم بہ فقر اندر مقامِ اُو بلند

نقشِ خوبے بند داز فکرِ شگرف

یک جہاں معنی نہاں اندر دو حرف

کارگاہِ زندگی را محرم است

اوحجم است وشعرِ اُو جامِ جم است

احترام کی حد یہ ہے کہ جیسے ہی بھرتری ان کی نظروں کے سامنے آتے ہیں اقبال اور ان کے مرشد دونوں، تعظیم کے لیے کھڑے ہو جاتے ہیں۔

مابہ تعظیمِ ہنر برخاستیم باز بادے صحبتے آراستیم

اقبال، بھرتری کو دانائے راز کہہ کر نہایت ادب سے مزید سوال کرتے ہیں کہ

اے کہ گفتی نکتہ ہائے دلنواز مشرق از گفتارِ تو دانائے راز

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

بھرتری ہری جواب میں کہتے ہیں کہ شعر میں سوز، مقامِ آرزو اور جستجو یعنی خودی سے پیدا ہوتا ہے، ایسی جستجو اور ایسی آرزو، جو خدا کے سامنے بھی بے قرار رہتی ہے اگر شاعر کو یہ مقام میسّر ہو اور اس کی روح، صہبائے آرزو سے سرشار ہو تو پھر اس کے دو مصرعوں پر حُور و قصور کو قربان کیا جا سکتا ہے۔

جان ما را لذت اندر جستجوست

شعر را سوز از مقام آرزوست

اے تو از تاکِ سخن مستِ مدام گر ترا آید میسر ایں مقام

با دو بیتے در جہانِ سنگ و خشت

می تواں بردن دلِ از حورِ بہشت

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کی روح، آثارِ اسلامی سے معمور و پر نور

ہونے کے باوصف، آخر غیر مسلموں، یعنی وشوامتر اور بھرتری کے سامنے ان کے اعتراف کمال اور احترام و تعظیم کے لیے کس طرح مضطرب ہو گئی۔ اس کا سادہ اور واضح جواب یہ ہے کہ اقبال حد درجہ کشادہ نظر اور وسیع القلب ہے۔ اس کے فلسفہ خودی کی اساس چونکہ احترام آدمیت اور عظمتِ آدم کی اشاعت واستحکام پر ہے اس لیے جہاں کہیں اور جس کے یہاں بھی اس کے آثار نظر آتے ہیں، وہ ان سب سے استفادہ کرتا ہے اور ان کے دین کو سراہتا ہے واشوامتر "جہاں دوست ہیں" انسانیت و آدمیت کے پرستار و محافظ ہیں عرفان ذات شناسی کو خداشناسی سے مقدم جانتے ہیں۔ خداشناسی کے لیے خود شناسی کو اور لذت ایمان سے آشنائی کے لیے کافری کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ اس خود پرستی و خود شناسی یا حق پرستی و حق آگاہی کے سلسلے میں گہرے مخلصانہ لگاؤ اور سعی و عمل کی کیا صورت ہونی چاہیے، اس کا جواب اقبال کی زبان میں وشوامتر نے یہ دیا ہے کہ بیدار دلِ کافر، اونگھتے ہوئے دیندار سے بہتر ہے۔

کافرِ بیدار دل، پیشِ صنم　　بہ ز دیندارے کہ خفت اندر حرم

ظاہر ہے کہ یہ اندازِ فکر، اقبال کے مزاج اور ان کے فلسفۂ خودی و بیخودی کے عین مطابق ہے۔ بھرتری ہری کو سراہنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ اقبال کی طرح وہ زندگی کو ہمہ کردار خیال کرتے ہیں، ذوقِ عمل کے بغیر، سجدے کو رائیگاں سمجھتے ہیں اور خدا کے ساتھ بندے کو بھی کاروبارِ حیات میں شریک جانتے ہیں۔

سجدہ بے ذوقِ عمل خشک و بجائے نہ رسد

زندگانی ہمہ کردار چہ زیبا و چہ زشت

ایں جہانے کہ تو بینی اثرِ یزداں نیست

چرخہ از تست و ہمہ آں رشتہ کہ بر دوک تو رشت

پیش آئین مکافاتِ عمل سجدہ گذار
"زاں کہ خیزد زِ عمل" دوزخ و اعراف و بہشت

(جاوید نامہ، ص ۲۰۰)

جاوید نامے میں قرۃ العین طاہرہ اور گوتم بدھ کی روحوں سے ملاقات اور ان کی تکریم کا سبب بھی یہی ہے کہ اقبال کو ان کے کردار و گفتار میں ایک نہایت پاکیزہ اور سچے عاشق کی روح کام کرتی نظر آتی ہے، ورنہ مذہبی عقیدے کی رو سے گوتم یا طاہرہ سے اقبال کا کوئی تعلق نہ تھا۔ یہی نہیں سب کو علم ہے کہ اقبال مغرب کی مادہ پرستی اور وطنیت و قومیت کی تنگ و تاریک گلیوں میں بھٹکتی ہوئی تہذیبی زندگی سے بیزار تھے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ان کے فلسفۂ حیات کا اصل محرک ہی مغرب کی تہذیبی زندگی اور اس کا زوال آمادہ معاشرہ تھا۔ انھوں نے ایک جگہ خود صراحت سے لکھا ہے کہ "جدید تاریخ کا قابل ذکر پہلو یہ ہے کہ دنیائے اسلام بڑی تیزی سے مغرب کی طرف گامزن ہے مغرب کی جانب گامزن ہونے میں کوئی خرابی نہیں ہے اندیشہ صرف یہ ہے کہ مغربی تہذیب کی ظاہری چمک و دمک ہماری نظروں کو خیرہ نہ کر دے، کہیں ایسا نہ ہو کہ ہم اس کی اندرونی گہرائیوں تک رسائی حاصل نہ کر سکیں۔ ہمارے سامنے اس وقت واحد راستہ یہ ہے کہ ہم ایک مودّب لیکن آزادانہ رویے سے علومِ حاضر تک رسائی حاصل کریں اور اسلام کی تعلیم کا اس نئے علم کی روشنی میں مطالعہ کریں۔ خواہ ہمیں اپنے متقدمین سے اختلاف ہی کیوں نہ کرنا پڑے"۔[19]

اقبال نے یہی کیا ہے۔ اپنے پرائے کا فرق کیے بغیر، جو لوگ ان کے نقطۂ نظر

۱۹۔ تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۲۷۴ تا ۲۷۷۔

کے قریب اور حامی دکھائی دیے انھیں سراہا اور جو لوگ ۔ اس سے ٹکرائے انہیں تنقید کا نشانہ بنایا۔ شنکراچاریہ، علامہ ابن عربی ۔ اور حافظ شیرازی سے بھی ان کے اختلاف کی وجہ یہی تھی کہ وہ ان کے ذہنی رویّوں کو قومی زندگی کے لیے مہلک خیال کرتے تھے۔ اس کے برعکس، مغرب سے بیزاری کے باوجود، ہیگل، نطشے ۔ برگسان، گوئٹے اور بعض دوسروں سے صرف اس لیے متاثر ہوئے کہ وہ ان کی فکر کے بعض اجزا کو اپنی فکر سے ہم آہنگ پاتے تھے، مولانا روم اور جمال الدین افغانی ان کے ممدوح ۔ صرف اس لیے ٹھہرے کہ ان کا درسِ حیات، اقبال کے درس حیات کے لیے ایک طاقتور محرک و موید کا کام کرتا ہے، خوشحال خاں خٹک اور ٹیپو سلطان کے کردار کی داد وہ صرف اس لیے دیتے ہیں کہ آزادی و حریت کی حفاظت میں وہ جری ثابت ہوئے ہیں اور فرد و ملت کی خودی کو استحکام بخشا ہے، برخلاف اس کے جعفر اور صادق کو انہوں نے آگ اور خون کے ایک بھیانک حوض میں تڑپتے دکھایا ہے اور دین و ملت کے لیے ان کے وجود کو ننگ قرار دیا ہے ۔ صرف اس لیئے کہ وہ خودی کے اس معیار پر پورے نہیں اترے جن کا اقبال داعی ہے ۔

جعفر از بنگال و صادق از دکن

ننگِ ملت ، ننگِ دیں ، ننگِ وطن

مولانا حسین احمد مدنی سے اقبال کے اختلاف کا سبب بھی یہی تھا کہ مولانا کا تصورِ قومیّت اقبال کے تصورِ قومیّت سے ٹکراتا تھا اور وہ اسے اپنے فلسفۂ خودی اور ملت اسلامیہ کی روح کے منافی پاتے تھے ۔

ان حقائق کی روشنی میں، محض اس بنا پر کہ اقبال نے اپنے پیغام کی اساس توحید و رسالت کے عقیدے پر رکھی ہے، بعض ناقدین کا یہ

کہنا کہ اقبال ایک تنگ نظر و فرقہ پرست شاعر ہے، یا اس کا مخاطبہ صرف مسلمانوں تک محدود ہے، بے معنی سی بات ہے اور اگر اقبال صرف اس لیے موردِ الزام ہے کہ وہ اسلام کا شیدائی ہے، اس کے یہاں بار بار اسلام کا نام آتا ہے اور اس کے اشعار و افکار سے ملّتِ اسلامیہ کی محبت ٹپکی پڑتی ہے تو اس کے جواب میں آسانی سے کہا جا سکتا ہے کہ

"ایں گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند بلکہ دوسروں نے یہ گناہ اقبال سے بڑھ کر کیا ہے۔ عالمی شہرت کے گنے چنے شاعروں، مثلاً فردوسی، ملٹن، ڈانٹے تلسی داس اور گوئٹے میں سے کون ہے جو اس گناہ کا مرتکب نہیں ہوا ہے ان میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی ملّتوں ہی کو اپنا حقیقی مخاطب بنایا ہے۔ اور اس لحاظ سے ان کا پیغام، عمومی ہوتے ہوئے بھی، خاص علاقوں اور گروہوں کے لیے مخصوص ہے بلکہ ان میں سے بعض نے تو کھل کر اپنے مذہب کی پُرجوش تبلیغ کے ساتھ دوسرے مذاہب اور ان کے بانیوں پر رکیک حملے بھی کیے ہیں۔ اب اگر اس گناہ کے باوجود ان کی شاعری صرف ان کے ہم وطنوں اور ہم مذہبوں کے لیے نہیں بلکہ ساری دنیا کے لیے اور ان کا پیغام اور اس کا لب و لہجہ محض مقامی و ملّی نہیں بلکہ ہمہ گیر و آفاقی ہے تو پھر ماننا پڑے گا کہ اقبال بھی کسی خاص علاقے یا ملت کا شاعر نہیں، پورے عالمِ انسانیت کا شاعر ہے اور اس کا پیغام صرف مسلمانوں کے لئے نہیں سب کے لئے ہے۔

اقبال کا تصوّرِ تعلیم

اُردو میں تعلیم کا لفظ، دو خاص معنوں میں مستعمل ہے - ایک اصطلاحی دوسرے غیر اصطلاحی - غیر اصطلاحی مفہوم میں تعلیم کا لفظ، واحد اور جمع، دونوں صورتوں میں استعمال ہوسکتا ہے اور آدرش، پیغام، درس حیات، ارشادات، ہدایات اور نصائح کے معنی دیتا ہے۔ جیسے آنحضرتؐ کی تعلیم یا تعلیمات، حضرت عیسیٰ کی تعلیم یا تعلیمات اور سری کرشن کی تعلیم یا تعلیمات، کے فقروں میں لیکن اصطلاحی معنوں میں تعلیم یا ایجوکیشن سے وہ شعبۂ علم مراد لیا جاتا ہے جس میں خاص عمر کے بچوں اور نوجوانوں کی ذہنی اور جسمانی نشو و نما، تخیلی و تخلیقی قوتوں کی تربیت و تہذیب، سماجی عوامل و محرکات، نظم و نسقِ مدرسہ، اساتذہ، طریقۂ تدریس، نصاب، معیارِ تعلیم، تاریخ تعلیم، مقاصدِ تعلیم، اساتذہ کی تربیت اور اس طرح کے دوسرے موضوعات زیرِ بحث آتے ہیں۔ علامہ اقبال کے تعلیمی تصورات یا فلسفۂ تعلیم کے متعلق، کتب و مقالات کی شکل میں اب تک جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں تعلیم کے اصطلاحی مفہوم سے کہیں زیادہ تعلیم کے عام مفہوم کو سامنے رکھا گیا ہے، یعنی جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں درس و تدریس، تعلیم و تعلّم یا طلبہ و مدارس کے توسط سے پیدا ہونے والے مسائل سے بحث کرنے کے بجائے عام طور پر وہی باتیں کہی گئی ہیں جو اقبال کے فکر و فن یا فلسفۂ خودی و بیخودی یا تصورِ فرد و جماعت کے حوالے سے، ان کو ایک بزرگ مفکر یا عظیم شاعر ثابت کرنے کے لئے کہی جاتی ہیں، حالانکہ ان باتوں کا تعلق تعلیم کے اصطلاحی مفہوم سے نہیں بلکہ تعلیم کے اس عام مفہوم سے ہے جس کے دائرے میں ہر بزرگ

اور صاحبِ نظر فلسفی یا شاعر کا پیغام یا درسِ حیات آجاتا ہے۔

مانا کہ اقبال کے تصورِ تعلیم کے ضمن میں ایسا کرنا بعض وجوہ سے ناگزیر ہے اور اقبال کے مقاصدِ تعلیم کے تعین کے سلسلے میں ان کے فلسفۂ خودی و بیخودی یا فلسفۂ حیات کو بہرحال سامنے رکھنا پڑتا ہے لیکن اقبال کے عام فلسفۂ حیات کو اصطلاحی معنوں میں تعلیم یا فلسفۂ تعلیم سے تعبیر کرنا یا محض ان دلائل کی بنیاد پر جو انہیں ایک عظیم مفکر شاعر ثابت کرنے کے لیے عام طور پر دیے جاتے ہیں، اقبال کو مفکرِ تعلیم یا ماہرِ تعلیم کہنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ اس لیے کہ بقول قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی، اقبال نہ تو فنِ تعلیم کے ماہر تھے نہ انہوں نے اس فن کی تحصیل کی تھی، نہ اس موضوع پر انہوں نے کوئی کتاب لکھی بجز اس کے کہ کچھ مدت تک بحیثیت پروفیسر کالج میں درس دیتے رہے۔ کوئی مستقل تعلیمی فلسفہ انہوں نے نہیں پیش کیا۔

بایں ہمہ، اقبال کے تعلیمی افکار سے کلیتاً صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا۔ انہوں نے تعلیم کی فنی اور عملی صورتوں پر غور کیا ہے، مسائلِ تعلیم کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا ہے، اپنے فلسفۂ حیات میں مناسب جگہ دی ہے، تعلیم کے عام معنی و اثرات پر روشنی ڈالی ہے، اس کے ڈھانچے اغراض اور معیار کو موضوعِ گفتگو بنایا ہے۔ اپنے عہد کے نظامِ تعلیم پر تنقیدی نگاہ ڈالی ہے۔ مدرسہ، طلبہ، اساتذہ اور نصاب، سب پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ صرف مشرق نہیں، مغرب کے فلسفۂ تعلیم اور نظامِ کار کو بھی سامنے رکھا ہے، دونوں کا ایک دوسرے سے مقابلہ کیا ہے، ان کے درمیان حدِ فاصل کھینچی ہے، خرابیوں اور خوبیوں کا جائزہ لیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ زندگی کو کامیاب طریقے سے برتنے اور اس کی مزاحمتوں پر قابو پانے کے لیے کس قسم کی تعلیم اور نظامِ تعلیم کی ضرورت ہے۔ یہی نہیں ان کی زندگی میں کئی

۱۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، ص ۱۳۲۔

ایسے واقعات ملتے ہیں جو واضح طور پر یہ ثابت کرتے ہیں کہ مسائلِ تعلیم سے ان کی دلچسپی صرف نظری بحثوں یا خیال آرائیوں تک محدود نہ تھی۔ بلکہ عملاً بھی وہ اس سلسلے میں بہت کچھ کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ تعلیم کے مشاغل و مسائل سے عملاً ان کی دلچسپی کا ایک ثبوت تو یہی ہے کہ انہوں نے اپنی عملی زندگی کا آغاز معلم کی حیثیت سے کیا اور شعبۂ تعلیم و تدریس سے تقریباً پندرہ سال منسلک رہے اور اگر اس میں ان کے ان لکچروں کو بھی شامل کر لیا جائے جو انہوں نے، حیدرآباد، مدراس، میسور، لاہور، علیگڑھ، الہ آباد اور دہلی وغیرہ میں، تعلیمی انجمنوں، سیاسی جماعتوں اور تعلیمی اداروں کے زیر اہتمام وقتاً فوقتاً دیئے اور جن میں سے بیشتر کی حیثیت، اعلیٰ تعلیم کے موضوع پر توسیعی خطبات کی سی تھی، تو پھر یہ کہنا پڑے گا کہ اقبال کی تقریباً پوری زندگی تعلیمی و تدریسی مشاغل میں بسر ہوئی ہے۔ مختلف جامعات کی نصابی کمیٹیوں کا ممبر ہونا اور تعلیم کی اعلیٰ اسناد کے امتحان کے سلسلے میں، مختلف اداروں میں بہ حیثیت ممتحن ان کا بلایا جانا بھی اس امر کا ثبوت ہے کہ تعلیمی مسائل و مشاغل سے ان کی دلچسپی کا سلسلہ کسی نہ کسی طور پر عمر بھر قائم رہا۔ ان تمام باتوں کے نتیجے میں ایک مفکر کی حیثیت سے انہوں نے تعلیم کے مسئلے پر بھی گہری نظر پیدا کر لی اور ان کے تعلیمی تصورات میں تنظیم و تفکر کے ایسے آثار رونما ہو گئے جن کی بدولت ان کا شمار تعلیمی مفکرین میں کیا جانے لگا اور اہم تعلیمی مسائل کے سلسلے میں نہ صرف اندرونِ ملک بلکہ بیرونِ ملک بھی ان کے افکار و تجربات کو اہمیت حاصل ہو گئی۔

مسئلہ تعلیم سے اقبال کی نظری و عملی دلچسپی کا ثبوت ۱۹۱۲ء سے یعنی اس وقت سے ملتا ہے جبکہ نہ تو ابھی ان کا کوئی فلسفۂ حیات مرتب ہوا تھا نہ "اسرارِ خودی" منظر عام پر آئی تھی اور نہ سیاست کے خارزار میں انہوں نے قدم رکھا تھا۔ ہوا یہ کہ مسٹر گوکھلے نے امپیریل لیجسلیٹو کونسل میں جبری یا لازمی تعلیم کا ایک مسودہ پیش کیا۔

یہ مسودہ سیاسی تنظیموں کے علاوہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں مذہبی بنیادوں پر بھی زیر بحث رہا۔ مختلف علاقوں اور شہروں میں اس کی وضاحت اور تائید و تردید کے جلسے کیے گئے۔ ایک بڑا جلسہ اسلامیہ کالج لاہور میں ۱۸ فروری ۱۹۱۲ء کو علامہ اقبال کی زیر صدارت ہوا۔ اس مسودے میں "جبریہ" کا لفظ خاص طور پر موضوع گفتگو تھا اور مسلمان رہنما، جبری تعلیم کو اسلام کے منافی سمجھتے تھے۔ لیکن اقبال نے، گوکھلے کے مسودے کی پُرزور اور کھلی تائید کرتے ہوئے اپنے خطبۂ صدارت میں کہا "لفظ جبریہ کسی کو کھٹکنا نہ چاہیے۔ جس طرح چیچک کا ٹیکہ لازمی اور جبری قرار دیا گیا ہے اور یہ لزوم و جبر اس شخص کے حق میں کسی طرح مضر نہیں ہو سکتا جس کے ٹیکہ لگایا جاتا ہے، اسی طرح جبریہ تعلیم بھی گویا روحانی چیچک کا ٹیکہ ہے۔ اسلام میں جبر کی تعلیم موجود ہے۔ مسلمانوں کو حکم ہے کہ اپنے بچوں کو زبردستی نماز پڑھائیں بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ اس جبریہ تعلیم کے قانون کی حد میں لڑکیاں بھی آجائیں گی مگر ہم چاہیں تو اس شق کو قانون سے نکلوانے کی کوشش کر سکتے ہیں۔ اس بل پر اس وقت تک جو اعتراض ہو چکے ہیں وہ بالکل لغو اور بے ہودہ ہیں۔[۲]

اس بیان سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ تعلیم کے مسائل سے ان کا کتنا گہرا تعلق تھا۔ وہ ان مسائل کو جانچنے پرکھنے کے لیے کیسی کشادہ نظری سے کام لیتے تھے۔ ۱۹۱۵ء میں جب اسرار خودی اور ۱۹۱۸ء میں رموز بیخودی کی اشاعت کے ذریعے اقبال کا فلسفۂ خودی یا پیغامِ حیات، منظر عام پر آیا تو تعلیم کے سلسلے میں، ان کے فکری پہلو بھی سامنے آئے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ تعلیم کی بلند ترین سطح ان کی نظر میں کیا ہے اور اس سطح تک پہنچنے

۲۔ گفتار اقبال، مرتبہ محمد رفیق افضل، ادارہ تحقیقات پاکستان دانش گاہ پنجاب لاہور ۱۹۶۹ء، طبع اوّل، ص ۳۔

کے لئے فرد اور جماعت کو کیا کچھ کرنا چاہیئے۔ لیکن فلسفۂ خودی کے حوالے سے جہاں اقبال بالواسطہ اپنے تعلیمی تصورات کی اشاعت کرتے رہے وہاں وہ تعلیم کے عملی پہلوؤں سے بھی برابر دلچسپی لیتے رہے۔ چنانچہ ۱۹۳۲ء میں جب جے۔ ایف۔ بروس تاریخ کے پروفیسر کی حیثیت سے پنجاب یونیورسٹی میں آئے اور انہوں نے سینٹ کے ہندو ممبروں کے زیرِ اثر، اسلامی تاریخ کو بی۔ اے کے پاس کورس سے خارج کرنے کی تجویز پیش کی تو مسلمانانِ پنجاب نے اس تجویز کے خلاف کئی احتجاجی جلسے کیئے اور اس سلسلے کا بڑا جلسہ علامہ کی صدارت میں بھی ہوا۔ اس میں انہوں نے یونیورسٹی کے فیصلے کے خلاف ایک جامع اور مدلل تقریر کی اور مسٹر بروس کی رپورٹ کا جائزہ لیتے ہوئے ان کے اس استدلال کو کہ "ہندوستان کے لوگوں کو اسلامی تاریخ کے بجائے صرف ہندوستان کی تاریخ پڑھنی چاہیئے، تنگ نظری و تعصب کا نتیجہ بتایا اور دلائل سے یہ ثابت کیا کہ کسی قوم کی تاریخ، صرف ایک قوم کی تاریخ نہیں بلکہ اجتماعی حیثیت سے روحِ انسانی کی عکاس اور پورے عالمِ انسانی کی تاریخ ہوتی ہے اور اسی نسبت سے اسلامی تاریخ بھی صرف مسلمانوں کی نہیں بلکہ کل اقوامِ عالم کی تاریخ ہے۔"[۳] اقبال کی زندگی میں اس طرح کے اور کئی ایسے واقعات ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ جہاں انفرادی سطح پر انہوں نے تعلیم کے مسئلے پر غور و خوض کیا ہے وہاں اجتماعی اور عوامی پلیٹ فارموں سے بھی انہوں نے تعلیم کی اشاعت و ترویج کے لیئے بہت کچھ کیا ہے۔ جامعہ ملیّہ دہلی کی امداد کے لیئے انہوں نے کئی بار مسلمانوں سے اپیل کی۔ ان کی ایک اپیل ۲۵ فروری ۱۹۳۵ء کے "انقلاب" لاہور میں اس طور پر چھپی تھی۔

"مجھے یہ سن کر نہایت خوشی ہوئی ہے کہ جامعہ ملیّہ کی عمارات کا سنگ بنیاد

۳۔ گفتارِ اقبال، ص ۱۵۳۔

سب ہونے والا ہے۔ میں ان تعلیمی مجاہدوں سے جنہوں نے مسلمانوں کی تعلیم، اصلاح و ترقی کا علم بلند کیا ہے ابتدا سے دلی ہمدردی رکھتا ہوں۔ چنانچہ ۱۹۲۶ء اور ۱۹۲۸ء میں جو اپیلیں جامعہ کی امداد کے لئے شائع ہوئی ہیں ان پر میں نے بھی دستخط کیئے تھے۔ اس کے کارکنوں کے ایثار اور خلوص اور جوش عمل نے میرے دل پہ گہرا اثر ڈالا۔ مالی پریشانی اور بے سروسامانی کے باوجود ان لوگوں نے جو علمی و تعلیمی خدمت انجام دی ہے، اس سے اُمید ہوتی ہے کہ اگر انہیں معمولی مصارف کی طرف سے اطمینان ہو اور رہنے کے لئے مکان مل جائے تو یہ حقیقت میں ہندوستان کی تعلیمی دنیا میں ایک انقلاب پیدا کر دیں گے اور مسلمانوں کی زندگی میں ایک نئی روح پھونک دیں گے۔"[۴]

تعلیم کے نظری اور عملی مسائل سے اقبال کی دلچسپی اور اس باب میں ان کی نظر کی گہرائی کا اندازہ ان تجاویز سے بھی لگایا جا سکتا ہے جو انہوں نے اسلامیات کے نصاب کے متعلق، صاحبزادہ آفتاب احمد خان کے سوالات کے جواب میں مرتب کر کے انہیں بھیجی تھیں اور جس میں انہوں نے علیگڑھ یونیورسٹی، پنجاب یونیورسٹی اور دیوبند اور ندوہ جیسے تعلیمی اداروں کے نصاب و طریقۂ تدریس کو پیش نظر رکھ کر ایک مکمل لائحہ عمل مرتب کیا تھا۔"[۵] مسئلہ تعلیم خصوصاً اسلامی تاریخ کی تعلیم کے سلسلے میں اقبال کا وہ طویل خط بھی خاص طور پہ قابل توجہ ہے جو انہوں نے ایک ترکی اسکالر خالد خلیل کے استفسار کے جواب میں لکھا تھا اور جس میں علم الانساب کے نصاب و تدریس کے مباحث پر تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔[۶] یہی نہیں بعض خطوں سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ علامہ اقبال صوبہ پنجاب میں

۴۔ گفتار اقبال، ص ۱۹۰۔

۵۔ فکر اقبال، مرتبہ پروفیسر غلام دستگیر رشید، حیدرآباد دکن ۱۹۴۴ء، ص ۹۱۔

۶۔ اقبال نامہ حصہ دوم، ص ۲۷۲۔

ایک بڑا اسلامی مرکز قائم کرنے کا منصوبہ بھی اپنے ذہن میں رکھتے تھے اور اسے عملی شکل دینے کے آرزومند تھے چنانچہ وہ علامہ المصطفیٰ المراغی شیخ جامعہ ازہر کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ "ہم نے ارادہ کیا ہے کہ پنجاب کے ایک گاؤں میں ایک ایسا ادارہ قائم کریں جس کی نظیر آج تک یہاں وقوع میں نہیں آئی۔ ہماری خواہش ہے کہ اس ادارے کو وہ شان حاصل ہو جو دوسرے دینی اور اسلامی اداروں کی شان سے بہت بڑھ چڑھ کر ہو۔ ہم نے ارادہ کیا ہے کہ علومِ جدیدہ کے فارغ التحصیل حضرات اور چند علومِ دینیہ کے ماہرین کو یہاں جمع کریں۔ ہم ان کے لیے تہذیب حاضرہ کے شور و شغب سے دور ایک کونے میں ہوسٹل بنانا چاہتے ہیں۔ ہم ان کے لئے ایک لائبریری قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں ہر قسم کی نئی اور پرانی کتابیں موجود ہوں اور ان کی رہنمائی کے لئے ہم ایک ایسا معلم جو کامل اور صالح ہو اور قرآن حکیم میں بصارتِ تامہ رکھتا ہو نیز انقلابِ دورِ حاضرہ سے بھی واقف ہو، مقرر کرنا چاہتے ہیں۔ آپ ازراہِ عنایت ایک روشن خیال مصری عالم کو جامعہ ازہر کے خرچ پر ہمارے پاس بھیج کر ممنون فرمائیں۔ مجھے توقع ہے کہ دینِ حق کا نور اس مرکز سے ہندوستان کے تمام اطراف و اکناف میں پھیلے گا۔"[۷] علاوہ ازیں ۶ اپریل ۱۹۳۳ء کو دہلی میں وائسرائے ہند کی طلب کردہ تعلیمی کانفرنس میں اقبال کو مدعو کیا جانا اور اس سلسلے میں جو سب کمیٹی لندن میں بنی تھی اس کا ان کا ممبر ہونا، بعدازاں علامہ سُلیمان ندوی اور سر راس مسعود کے ساتھ نادر شاہ، شہنشاہ افغانستان کی خصوصی دعوت پر، وہاں کی تعلیمی منصوبہ بندی پر مشورہ دینے کی غرض سے ۱۹۳۳ء میں اقبال کا کابل جانا[۸] اس امر پر

۷۔ اقبال نامہ حصہ اوّل، ص ۲۵۱۔

۸۔ تفصیل کے لئے دیکھیے سیاحتِ اقبال، مرتبہ حق نواز، کتاب مرکز لائلپور ۱۹۷۶ء، ص ۲۰۶۔

دلالت کرتا ہے کہ انہوں نے مسائلِ تعلیم پر غیر معمولی نظر پیدا کرلی تھی اور ان کے خیالات و افکار کو علمی و ادبی حلقوں میں حد درجہ اہمیت دی جاتی تھی۔

تعلیم اور رفتِ تعلیم کے مسائل سے اس گہرے لگاؤ کے پیشِ نظر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تعلیم کے سلسلے میں اقبال کے بنیادی تصورات کیا تھے، اپنے عہد کے نظامِ تعلیم سے وہ کس حد تک مطمئن تھے اور اگر نامطمئن تھے تو اس بے اطمینانی کے اسباب کیا تھے۔ انفرادی و قومی سطح پر، مروجہ نظام و نصابِ تعلیم میں وہ کس قسم کی تبدیلیاں چاہتے تھے اور ان تبدیلیوں سے ان کا مقصود کیا تھا۔ مناسب یہ ہوگا کہ سب سے پہلے، آخری سوال یعنی تعلیم کے سلسلے میں ان کے مقصودِ نظر پر روشنی ڈالی جائے کہ اس کے بعد باقی سوالوں کا جواب آسان ہوجاتا ہے۔ اقبال کے کلام و مقالات کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ تعلیم کے سلسلے میں ان کا مقصودِ نظر ان کے فلسفۂ خودی سے الگ نہیں ہے اور فلسفہ خودی کی روح، جیسا کہ اس کا مفصل ذکر دوسرے ابواب میں آچکا ہے، عظمت آدم اور احترام آدمیت ہے۔ اس کے لئے وہ ایک ایسے معاشرے کی تشکیل چاہتے ہیں جس کی بنیاد نسل و رنگ یا علاقائی تفریق کے بجائے اخوت انسانی اور عالمگیر انسانی برادری پر رکھی گئی ہو اور جس میں بندہ و آقا یا افغانی و تورانی کے امتیازات کو بالائے طاق رکھ کر، ہر شخص کو تکمیلِ خودی کے یکساں مواقع حاصل ہوں۔ تکمیلِ خودی سے مراد، فرد میں ایسی لچکدار اور متوازن سیرت و کردار کی تخلیق ہے، جس کے سہارے وہ زندگی کے سارے نشیب و فراز سے کامیاب گزر سکے۔ چنانچہ فرد کے لیے اقبال کا پیغام یہ ہے کہ

مصافِ زندگی میں سیرتِ فولاد پیدا کر
شبستانِ محبت میں حریر و پرنیاں ہوجا

گذر جا بن کے سیلِ تند رو کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہوجا

اقبال کا خودی کی تربیت و استحکام پر زور دینا، زندگی کے سارے مرحلوں میں فرد کو صرف اپنی ذات پر اعتماد کرنے کی تلقین کرنا اور خداشناسی کے لئے خودشناسی کو مقدم جاننا، اس امر پر صریح دلالت کرتا ہے کہ وہ ذاتی اور انفرادی تعلیم کو رسمی اور مکتبی تعلیم سے کم اہم نہیں جانتے۔ انہیں یقین ہے کہ غیر رسمی اور ذاتی تعلیم جسے ایک فرد اپنے ذاتی تجربوں اور مشاہدوں کی مدد سے حاصل کرتا ہے، رسمی اور کتابی تعلیم کے مقابلے میں زیادہ صحت مند، توانا، قابل اعتماد حقیقت شناس اور کارگر ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ رسمی تعلیم کا سلسلہ، مکتب یا اسکول سے شروع ہوکر کالجوں اور یونیورسٹیوں پر ختم ہوجاتا ہے، اس کے برعکس ذاتی اور غیر رسمی تعلیم کا سلسلہ عمر بھر جاری رہتا ہے گویا رسمی تعلیم، تعلیم کا حاصل و مقصود نہیں بلکہ اس غیر رسمی تعلیم کا زینہ ہے جو فرد میں یقین و خود اعتمادی کی صفات پیدا کرکے اُسے ارتقاع انسانیت اور معراج بشریت سے ہم کنار کردیتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی تعلیم جو کہ فرد میں زندگی بھر کے لئے جستجوئے علم کا ولولہ پیدا کردے اور اسے اپنے طور پر اپنی خودی کی تعمیر کا موقع فراہم کرسکے، آزاد فضا ہی میں میسر آسکتی ہے ایسا ماحول جس میں خوف اور مرعوبیت کو دخل ہو، خودی کے ارتقاء اور ذہن کی نشوونما کے لئے سازگار نہیں ہوسکتا۔ اسی لئے اقبال کے نزدیک تعلیم اور تعلیم کے اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لئے ضروری ہے کہ اس کا ماحول، اُن عناصر سے پاک ہو جو طالب علم میں محکومانہ یا غلامانہ ذہنیت پیدا کرسکتے ہوں خواہ یہ غلامی و محکومی سیاسی و سماجی ہو یا نفسیاتی و معاشی۔ چنانچہ وہ مشرق کے نظام تعلیم کو اسی لیے غیر موثر اور بے روح خیال کرتے ہیں کہ وہ حاکم قوموں کا زائیدہ و مرتبہ ہے اور طالب علموں میں حریت و آزادی کی روح پھونکنے کے بجائے انہیں بے عملی یاسیت، محرومی اور غلامانہ ذہنیت کا شکار بناتا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کو مدرسہ، اساتذہ اور طلبہ سب سے یہ شکایت ہے کہ وہ ان تعلیمی مقاصد کو پورا نہیں کررہے ہے جن کا تعلق فرد و جماعت کو خوف و محرومی کے جذبات سے آزاد کرنے اور ان میں عمل و یقین

دسی دجہدلی تازہ امنگیں پیدا کرنے سے ہے۔

یہ بتانِ عصرِ حاضر کہ ہے نہیں مدرسے میں
نہ ادائے کافرانہ نہ تراش آذرانہ!

شکایت ہے مجھے یارب خداوندانِ مکتب سے
سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا

گلا تو گھونٹ دیا اہلِ مدرسہ نے ترا
کہاں سے آئے صدا لا الہ الا اللہ

اقبال یہاں نام نہ لے درسِ خودی کا
موزوں نہیں مکتب کے لیے ایسے مقالات

آہ! مکتب کا جوانِ گرم خوں ساحرِ افرنگ کا صیدِ زبوں

مکتبوں میں کہیں رعنائیٔ افکار بھی ہے؟
خانقاہوں میں کہیں لذتِ اسرار بھی ہے؟

اور یہ اہلِ کلیسا کا نظامِ تعلیم
ایک سازش ہے فقط دین و مروت کے خلاف

پُر ہے اذکار سے ان مدرسہ والوں کا ضمیر
خوب و ناخوب کی اس دور میں ہے کس کو تمیز

دنیا ہے روایات کے پھندوں میں گرفتار
کیا مدرسہ کیا مدرسہ والوں کی تگ و دَو

کس کو معلوم ہے ہنگامۂ فردا کا مقام
مسجد و مکتب و میخانہ ہیں مدت سے خموش

اٹھا میں مدرسہ و خانقاہ سے غمناک
نہ زندگی نہ محبّت نہ معرفت نہ نگاہ

کر سکتے تھے جو اپنے زمانے کی امامت
وہ کہنہ دماغ اپنے زمانے کے ہیں پیرو

گرچہ مکتب کا جواں زندہ نظر آتا ہے
مردہ ہے مانگ کے لایا ہے فرنگی سے نفس

عصرِ حاضر ملک الموت ہے تیرا جس نے
قبض کی روح تری، دے کے تجھے فکرِ معاش

اُس جنوں سے تجھے تعلیم نے بیگانہ کیا
جو یہ کہتا تھا خرد سے کہ بہانے نہ تراش

فیضِ فطرت نے تجھے دیدۂ شاہیں بخشا
جس میں رکھدی ہے غلامی نے نگاہِ خفّاش

مدرسے نے تری آنکھوں سے چھپایا جن کو
خلوتِ کوہ و بیاباں میں وہ اسرار ہیں فاش

اس طرح کے بے شمار اشعار اور ٹکڑے ہیں جن میں اقبال نے مشرقی درسگاہوں اور ان کے نظامِ تعلیم کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ یہ اشعار ظاہر کرتے ہیں کہ، عہدِ حاضر کی تعلیم سے اقبال کو کس طرح کی شکایات ہیں. ان کے خیال میں ان درسگاہوں سے طلبہ کی کردار سازی میں کوئی مدد نہیں ملتی۔ تعلیم کیا ہے، شاہین بچوں کو کرگس بنانے کا فن ہے۔ اس تعلیم کے سبب نوجوان یاس و محرومی کا شکار ہو گئے ہیں، نہ ان میں جوشِ عمل ہے نہ جذبہ خود داری۔ نظام کیا ہے مذہب و اخلاقیات کے خلاف ایک سازش ہے، پڑھانے والوں میں نہ افکار کی ندرت ہے، نہ خیال کی جدت اور نہ علم کی گہرائی۔ یہی حال پڑھنے والوں کا ہے، نہ ان میں تحصیلِ علم کی لگن ہے، نہ حقائق کی جستجو، نہ تعمیرِ خودی کا ذوق و شوق۔ تجدید و ایجاد کے بجائے ہر بات میں مغرب کی تقلید کا اثر نمایاں ہے اور روح پروری کو نظر انداز کر کے صرف جسم پروری پر سارا زور صرف کیا جا رہا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ طلبہ کی نظر سطح بینی سے آگے نہیں بڑھتی اور زندگی کے رموز و حقائق ان کی نظروں سے پوشیدہ ہیں۔ یہ باتیں، اقبال نے یونہی نہیں کہیں۔ عمیق مطالعے، گہرے مشاہدے اور ذاتی تجربوں کے بعد کہی ہیں۔ ان کو مکتب کی ابتدائی تعلیم سے لے کر جامعات کی اعلیٰ تعلیم تک کا ذاتی تجربہ تھا۔ ساتھ ہی انہوں نے مغرب کی اعلیٰ درسگاہوں میں بھی تعلیم پائی تھی اور سب سے بڑی بات یہ کہ اللہ نے انہیں غیر معمولی حکیمانہ نظر بھی عطا کی تھی. اس لئے ان کی نگاہیں، تعلیم کے ظاہری ٹیپ ٹاپ میں الجھ کر نہیں رہ گئیں بلکہ اس کی تہ تک پہنچی ہیں، تب جا کر، انہوں نے اس کے اثرات و نتائج کے بارے

میں کوئی حکم لگایا ہے، اقبال کی نگاہ میں علم کا معیار و مقصود یہ ہے کہ وہ زندگی کا محافظ اور خودی کا معاون ہے، حقیقی علم سے عقل و خرد میں پاکی آتی ہے۔

علم از سامانِ حفظِ زندگی است　　علم را اسباب تقویمِ خودی است

علم کا مقصود ہے پاکیٔ عقل و خرد
فقر کا مقصود ہے عفّتِ قلب و نگاہ

لیکن عہد حاضر کی درسگاہوں میں جس قسم کے علم کی تحصیل و ترسیل پر زور دیا جا رہا ہے وہ اقبال کے نزدیک اس معیار و مقصود پر پورا نہیں اترتا بلکہ اس کی فطرت میں ایسی کجی ہے کہ وہ آگہی کی روشنی بخشنے کے بجائے آنکھوں پر جہالت کے دبیز پردے ڈال دیتا ہے، اس لئے کہ

علم اگر کج فطرت و بد گوہر است　　پیشِ چشمِ ما حجابِ ابر است

اپنے عہد کے تعلیمی نظام پر اقبال کا بڑا اعتراض یہ بھی ہے کہ وہ لادینی اور بے یقینی کے خیالات کو ہوا دیتا ہے، ان میں جو مضامین پڑھائے جاتے ہیں وہ صرف بدن کی بھوک کا سامان فراہم کرتے ہیں، روح کو یکسر تشنہ چھوڑ دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے موجودہ تعلیم سے ذہن میں کسی حد تک جلا تو پیدا ہوتی ہے، دل بے نور رہتے ہیں، مادی وسائل تک پہنچنے کے لئے عقل کی رہنمائی تو حاصل ہو جاتی ہے، عشق کی وہ جرأت رندانہ میسر نہیں آتی جو گم کردہ راہ کو اپنی منزل تک پہنچاتی ہے۔ آج کے نظام تعلیم کا دیا ہوا علم، خرد افروز تو ہوتا ہے لیکن باطن کو عشق کی گرمی سے مالا مال نہیں کرتا۔

علم تا از عشق برخوردار نیست　　جز تماشا خانۂ افکار نیست

عصرِ حاضر را خرد زنجیرِ پا است
جانِ بے تابے کہ من دارم کجا است

علم بے عشق است از طاغوتیاں　　علم با عشق است از لاہوتیاں

عشق کی تیغِ جگر دار اُڑا لی کس نے
علم کے ہاتھ میں خالی ہے نیام اے ساقی

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک

مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر
چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام

اسی طرح "ضرب کلیم" میں "تربیت" کے عنوان سے زندگی اور علم کا مقابلہ کرتے ہوئے اقبال نے بتایا ہے، کہ ہماری درس گاہیں، دانش و حکمت کی راہیں تو کھول دیتی ہیں، لیکن زندگی کا ولولہ پیدا نہیں کرتیں۔ اہل دانش کو اہل نظر نہیں بناتیں اور سوز دماغ سے آگے بڑھ کر سوز جگر سے آشنا نہیں کرتیں۔ گویا مکتب کی تعلیم دانش افروز تو ہوتی ہے حیات خیز نہیں ہے۔

زندگی کچھ اور شے ہے علم ہے کچھ اور شے
زندگی سوز جگر ہے علم ہے سوزِ دماغ
علم میں دولت بھی ہے قدرت بھی ہے لذت بھی ہے
ایک مشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سُراغ
اہلِ دانش عام ہیں کمیاب ہیں اہلِ نظر
کیا تعجب ہے کہ خالی رہ گیا تیرا ایاغ
شیخِ مکتب کے طریقوں سے کشادِ دل کہاں
کس طرح کبریت سے روشن ہو بجلی کا چراغ

"ضربِ کلیم" ہی میں "اجتہاد" اور "ہندی مکتب" کے عنوان سے اقبال نے درسگاہوں کی کم عیاری، بے جان ماحول تقلیدی اندازِ تدریس، نصاب کی بے معنویت، گھٹی گھٹی فضا، فکر سے عاری اور خرافات میں گرفتار ذہن پر اظہارِ تاسف کیا ہے اور مدرسہ و اہلِ مدرسہ دونوں کو بڑی خوبصورتی سے طنزِ لطیف کا نشانہ بنایا ہے۔

اقبال یہاں نام نہ لے علمِ خودی کا
موزوں نہیں مکتب کے لیئے ایسے مقالات
بہتر ہے کہ بیچارے ممولے کی نظر سے
پوشیدہ رہیں باز کے احوال و مقامات
آزادی کی اک آن ہے محکوم کا اک سال
کس درجہ گراں سیر ہیں محکوم کے اوقات
آزاد کا ہر لحظہ پیامِ ابدیت
محکوم کا ہر لحظہ نئی مرگِ مفاجات
آزاد کا اندیشہ حقیقت سے منوّر
محکوم کا اندیشہ گرفتارِ خرافات
محکوم کو پیروں کی کرامات کا سودا
ہے بندۂ آزاد خود اک زندہ کرامات
محکوم کے حق میں ہے یہی تربیت اچھی
موسیقی و صورت گری و علمِ نباتات (ہندی مکتب)

ہند میں حکمتِ دیں کوئی کہاں سے سیکھے
نہ کہیں لذّتِ کردار نہ افکارِ عمیق

حلقۂ شوق میں وہ جرأتِ اندیشہ کہاں
آہ ! محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق (اجتہاد)

مدرسہ اور اہل مدرسہ یا مروجہ نظام تعلیم پر طنز و تنقید کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقبال، علم و فن یا اساتذہ و تعلیم کی اہمیت و افادیت محسوس نہیں کرتے۔ وہ خود اپنے زمانے کے بہت بڑے عالم تھے اور شراب علم کی لذت کے لئے کشاں کشاں مشرق سے مغرب پہنچے تھے[9]۔ ان سے بڑھ کر علم کا شیدائی اور علم کا داعی کون ہوگا۔ تعلیم ان کے نزدیک ملت کے جملہ امراض کی دوا اور خون فاسد کے لئے کارگر نشتر ہے، اس کے حصول کے لئے سفر و حضر کی صعوبتوں کی پروا نہ کرنی چاہیئے۔ اساتذہ بھی ان کی نظر میں قوم کے معمار ہیں، ایسے معمار جن کی رہنمائی سے روح انسانی منور رہتی ہے لیکن جب اقبال یہ دیکھتے ہیں کہ اساتذہ کی بے بصری تعلیم کے اصل مقصود کو فراموش کرتی جا رہی ہے اور ان کا تقلیدی ذہن، مدرسے کے صحن میں دیوار کھینچ کر خورشید علم کو طلبہ کی نظروں سے اوجھل کیئے دے رہا ہے تو اس صورت حال کو وہ ملت کی زبوں بختی اور مجرمانہ غفلت سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس دور میں تعلیم ہے امراضِ ملت کی دوا
ہے خونِ فاسد کے لئے تعلیم مثلِ نیشتر
رہبر کے ایما سے ہوا تعلیم کا سودا مجھے
واجب ہے صحرا گرد پر تعمیلِ فرمانِ خضر
لیکن نگاہِ نکتہ بیں دیکھے زبوں بختی مری
رفتم کہ خار از پا کشم، محمل نہاں شد از نظر

۹۔ چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے
شرابِ علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو (اقبال)

شیخِ مکتب ہے اک عمارت گر　　جس کی صنعت ہے روحِ انسانی
نکتۂ دل پذیر تیرے لیے　　کہہ گیا ہے حکیمِ قاآنی
پیشِ خورشید برمکش دیوار　　خواہی از صحنِ خانہ نورانی

اوپر کی تفصیلات سے یہ خیال نہ گزرنا چاہیے کہ اقبال کی نظر میں صرف مشرق کے تعلیمی ادارے، اساتذہ اور نظام ہائے تعلیم قابلِ مذمت ہیں۔ مغرب پر بھی انہوں نے بڑی دردمندی کے ساتھ تنقیدی نظر ڈالی ہے بلکہ طنز و تنقید سے کہیں زیادہ اپنے روحانی کرب اور اضطراب باطنی کا اظہار کیا ہے۔ اس لئے کہ مشرق میں جو کچھ ہو رہا ہے، مغرب ہی کے زیر اثر ہو رہا ہے اور مشرق کے اساتذہ نے تعلیم و تعلّم کے باب میں جو تقلیدی اور محکومانہ انداز فکر اختیار کر رکھا ہے، اس میں مغرب کے حکمرانوں اور ان کی حکمت عملی کے جبر کو بڑا دخل ہے۔ چنانچہ اقبال نے مغرب کے نظام تعلیم پر بڑی سخت تنقیدیں کی ہیں اور چونکہ مشرق کی خرابی کا ذمہ دار بھی مغرب ہے اس لئے انہوں نے مغرب پر لعن طعن کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ مغرب پر شدید تنقید کی وجہ شاید یہ بھی ہو کہ انہیں یورپ میں تین سال رہ کر، طالب علم اور استاد کی حیثیت سے، وہاں کی درسگاہوں، نظام تعلیم، طریقۂ تدریس، نصاب اور اس سے پیدا ہونے والی تہذیبی زندگی کو قریب سے دیکھنے اور اس میں بسر کرنے کا پورا موقع ملا تھا۔ ان کی بالغ نظری دیکھ رہی تھی کہ مغرب کا نظامِ تعلیم، مادی ترقی کی دھن میں جس غیر اخلاقی بنیادوں پر استوار ہوا ہے وہ بہت جلد خود اپنی تباہی کا سبب بن جائے گا۔ چنانچہ انہوں نے ۱۹۰۸ء ہی میں اہل مغرب کو اس طور پر تنبیہ کر دی تھی کہ

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

اور پہلی جنگ عظیم کے دھماکے کے بعد جب اس تباہی کے آثار بہت نمایاں ہونے لگے تو اقبال کو اہلِ مغرب ہی کی دی ہوئی اطلاعات کے مطابق صاف کہنا پڑا کہ

خبر ملی ہے خدایانِ بحر و بر سے مجھے　　فرنگ رہگذرِ سیلِ بے پناہ میں ہے

بات یہ ہے کہ قیام یورپ کے زمانے میں، مغربی تہذیب و ترقی کے قمقموں کی روشنی اقبال کی نظروں کو خیرہ نہیں کر سکی [۱۰] بلکہ گھر کے چراغوں کی روشنی کی اہمیت کا احساس کچھ زیادہ بڑھ گیا چنانچہ وہ یورپ سے اوروں کی طرح محض مرعوب و مسحور ہو کر نہیں لوٹے بلکہ مغرب کے خلاف بغاوت کے عناصر ان کی طبیعت میں پہلے سے بھی زیادہ قوی ہو گئے۔

دوسرے کے مال و ملک پر غاصبانہ تصرف کی کوشش، توسیع پسند سیاسی حکمت عملی، ایشیائی ملکوں کے معاملات میں مداخلت بیجا، خصوصاً مسلم ممالک ایران، ترکی، بلقان، اور عربوں کو غلامی کے پنجوں میں جکڑنے کی کوشش ایسی باتیں تھیں جو اقبال کو، اہل مغرب سے روز بروز متنفر کرتی جا رہی تھیں اور چونکہ یہ سب کچھ نتیجہ تھا مغرب کے مادہ پرستانہ نظامِ تعلیم کا، اس لئے اقبال تعلیم ہی کو مغربی تہذیب کی ساری خرابیوں کی جڑ خیال کرتے تھے۔

وہ آنکھ کہ ہے سُرمۂ افرنگ سے روشن
پُرکار و سخن ساز ہے نمناک نہیں ہے

مے خانۂ یورپ کے دستور نرالے ہیں
لاتے ہیں سرور اوّل دیتے ہیں شراب آخر

۱۰- خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانشِ فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف　　(اقبال)

عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اِس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل
مجھے وہ درسِ فرنگ آج یاد آتے ہیں
کہاں حضور کی لذّت کہاں حجابِ دلیل

یہ مدرسہ، یہ جواں، یہ سرور و رعنائی
انہیں کے دم سے ہے میخانۂ فرنگ آباد

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات

یہ علم یہ حکمت یہ تدبّر یہ حکومت
پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیمِ مساوات

بیکاری و عریانی و میخواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیّت کی فتوحات

جو قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات

اس طرح کے بے شمار اشعار ہیں جن میں اقبال نے مغرب کی حکمت و دانش اور تہذیب و تمدّن کو تعلیم اور نظامِ تعلیم کے حوالے سے تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب اقبال، مشرق و مغرب دونوں کے نظام ہائے تعلیم اور طریقہ ہائے تدریس سے نالاں اور دل برداشتہ ہیں تو پھر آخر وہ چاہتے کیا ہیں، وہ کون سی خامیاں ہیں جس کے باعث وہ عہدِ حاضر کی تعلیم و تدریس سے بدظن و نامطمئن ہیں اور وہ کون سی صفات ہیں جن کی شمولیت سے آج کا نظامِ تعلیم ان کی نظروں میں مستحسن ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب حالانکہ ان اشعار میں بھی آ گیا ہے جو اوپر نقل کیے گئے ہیں اور صاف پتہ چل جاتا ہے کہ اقبال کیا چاہتے ہیں، پھر بھی مزید وضاحت کے لئے مختصراً یوں

کہا جاسکتا ہے کہ اقبال مدارس کے ماحول کو تقلید سے پاک، خوف وہراس سے مبرّا، حیات افروزی سے ہم کنار، علم وفکر سے زیادہ جذب وشوق اور تخمین وظن سے زیادہ عشق ویقین کے جذبوں سے معمور، تعصب وتنگ نظری سے منزّہ، احترام آدمیت اور کشادِ قلب انسانی سے ہم آہنگ اور اخوت ومحبت کی بنیادوں پر استوار دیکھنے کے متمنی ہیں۔ وہ یہ چاہتے ہیں کہ تعلیمی درس گاہیں آدمی کو انسان بنائیں، دماغ کے ساتھ روح کی غذا کا سامان بھی فراہم کریں، دنیا داری کے ساتھ ساتھ دینداری بھی سکھائیں علم وفکر کی روشنی کے ساتھ قلب ونظر کی روشنی بھی عام کریں، ظاہر کے ساتھ باطن پر بھی نظر رکھیں اور زندگی کے مختلف مرحلوں میں مادی وسائل کے ساتھ ساتھ، باطنی شعور وخود آگہی کی قوتوں سے بھی کام لیں۔ اور اقبال کے نزدیک ایسا ہونا اسی وقت ممکن ہے جبکہ نظامِ تعلیم اور نصابِ تعلیم میں دینی اور مذہبی تعلیم کو بنیادی اہمیت دی جائے۔ مغرب کی خرابی یہ ہے کہ اس نے اپنے نظام تعلیم سے اخلاقیات کے درس اور دینی تعلیم کو یکسر خارج کر دیا ہے۔ ذہن کے لئے تو نئے نئے راستے کھولے، لیکن کشادِ قلب کی راہیں بند کر دی ہیں۔ اس کے برعکس مشرق کے قدیم نظامِ تعلیم میں غلط قسم کی باطنیت اور خود کو فنا کر دینے والی روحانیت پر اتنا زور دیا گیا ہے کہ اس کی نظر سے خارجی حقائق پوشیدہ ہو گئے ہیں۔ نئے نظام تعلیم میں ذہن وقلب، خبر ونظر، عقل وعشق اور جسم وجان کا یہ عدم توازن؛ اقبال کو بہت کھٹکتا ہے۔ وہ ان میں توازن وتوافق پیدا کرنا چاہتے ہیں، وہ چاہتے ہیں کہ مغرب عقل کے ساتھ عشق کو بھی اپنا رہنما بنائے اور مشرق روحانی قدروں کی محافظت کے ساتھ ساتھ، جدید علوم وفنون سے بھی پوری طرح مسلح ہو۔ گویا اقبال، ایک ایسا نظام تعلیم چاہتے ہیں جس میں مشرق ومغرب کی ساری خوبیاں مجتمع ہوں اور جس میں تعلیم وتربیت پاکر ایک فرد، دل ودماغ کی جملہ قوتوں کے ساتھ متوازن ومکمل شخصیت کا حامل بن سکے۔

تعلیم کے مسئلے میں، اقبال کی رائیں کسی تنگ نظری کا شکار نہیں۔ ان کو احساس تھا کہ مغرب کا نظام تعلیم مشرق کے مقابلے میں بہرحال، فکر انگیز، اور زندگی افروز ہے۔ ہرچند کہ اس کی بُنیاد عقل یعنی مادی ترقیوں پر ہے باین ہمہ، اس کی کامرانیاں قابل رشک ہیں۔ اس نے زمین کے چپے چپے کو فردوس بنا دیا ہے اور مشرق ابھی تک خیالی جنت کے انتظار میں ہاتھ پہ ہاتھ دھرے بیٹھا ہے۔

فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا
افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کے مانند

غالباً تعلیمی مسائل کے سلسلے میں یہی خیال تھا جس کے سبب جب ۱۹۰۷ء میں علیگڑھ کے طلبا میں یوروپین اساتذہ کے خلاف ایک جوش تھا اور طلبا چاہتے تھے کہ ان اساتذہ کی جگہ اپنے ہی اساتذہ کا تقرر کیا جائے تو اقبال نے کیمبرج سے اس تحریک کے خلاف یہ شعر لکھ کر بھیجا تھا۔[11]

بادہ ہے نیم رس ابھی شوق ہے نارسا ابھی
رہنے دو خُم کے سر پہ تم خِشت کلیسا ابھی

ایک اور جگہ اقبال نے واضح الفاظ میں اہلِ فرنگ کی تعریف کرتے ہوئے بتلایا کہ مغرب کی قوت کا راز، چنگ و رباب، رقص و سرور، عریانی و بے حیائی، مُو تراشی و لالہ روئی یا لادینی و خط لاطینی میں نہیں بلکہ علم و فن کی ترقی میں ہے۔

قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب
نے ز رقصِ دخترانِ بے حجاب
نے ز سحرِ ساحرانِ لالہ روست
نے ز عریاں ساق و نے از قطعِ مُو
محکمی او را نہ از لادینی است
نے فروغش از خطِ لاطینی است

۱۱۔ نقشِ اقبال، سید عبدالواحد، آئینہ ادب لاہور ۱۹۶۹ء، ص ۳۰۔

قوتِ افرنگ از علم وفن است　　از ہمیں آتش چراغش روشن است

لیکن مغربی علوم وفنون میں دستگاہ رکھنے کے ساتھ ، اقبال ، اہل مشرق خصوصاً ملّت اسلامیہ سے یہ بھی چاہتے تھے کہ وہ اپنے نظامِ تعلیم اور طریقۂ تدریس میں مغرب کی تقلید وپیروی کے بجائے تجدد واجتہاد سے کام لیں۔ خود کو غلامانہ ذہنیت سے آزاد کریں اور ملّی حریت پسندی کے شایانِ شان ، اپنی درسگاہوں کے لیئے نصاب تعلیم مرتب کریں ، اس نصاب کے راہنما اصول ، قرآن اور رسالت سے ماخوذ ہوں چنانچہ نیاز احمد خان کو ۱۹۳۱ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ " مذہبی مسائل بالخصوص اسلامی مذہبی مسائل کے فہم کے لیئے ایک خاص تربیت کی ضرورت ہے افسوس کہ مسلمانوں کی نئی پود اس سے بالکل کوری ہے ۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے تعلیم کا تمام تر غیر دینی ہوجانا اس مصیبت کا باعث ہوا ہے ۔"[۱۲] اقبال یہ بھی چاہتے تھے کہ مسلمانوں کے نظامِ تعلیم میں علوم جدیدہ کے ساتھ ، اسلامی تاریخ کو لازمی مضمون کی حیثیت سے شامل کیا جائے ۔ تاریخ کے مطالعہ کی اہمیت اور نصاب میں اس کی شمولیت کے مسئلے پر انہوں نے کئی جگہ اظہار خیال کیا ہے ۔ رموزِ بیخودی میں بتایا ہے کہ تاریخ کوئی فرضی داستان یا افسانہ نہیں ہے ، یہ خود آگاہی و کارکشائی کی ضمانت دیتی ہے ، ماضی سے حال کو روشن کرتی ہے اور مستقبل کو حال کی مدد سے تابناک بناتی ہے ۔

چیست تاریخ اے زخود بیگانۂ　　داستانے ، قصّۂ ، افسانۂ ؟
ایں ترا از خویشتن آگہ کند　　آشنائے کار و مردِ رہ کند
ضبط کُن تاریخ را پائندہ تر　　از نفس ہائے رمیدہ زندہ تر
سر زند از ماضیِ تو حالِ تو　　خیزد از حالِ تو استقبالِ تو

۱۲۔ اقبال نامہ حصہ اول ص ۲۵۸۔

اس ضمن میں لاہور کے ایک تاریخی جلسے منعقدہ لاہور ۱۹۳۲ء کی صدارتی تقریر جس کا ذکر اس سے پہلے بھی آچکا ہے، خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ اس میں اقبال نے تاریخِ اسلام کی افادیت پر بحث کرتے ہوئے، اسے نصاب میں شامل کرنے کی پُرزور حمایت کی تھی۔[۱۳] اس سے پہلے نومبر ۱۹۲۹ء میں مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کے طلبار کو مخاطب کرکے کہا تھا کہ " ایک دوسری بات جس پر میں زور دینا چاہتا ہوں وہ ہمارا انکشافِ ماضی ہے۔ میں ان لوگوں میں سے نہیں جو صرف اپنے ماضی سے محبت کرتے ہیں، میں تو مستقبل کا معتقد ہوں مگر ماضی کی ضرورت مجھے اس لیے ہے کہ میں حال کو سمجھوں۔ اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ سرچشمۂ تہذیب و شائستگی کو سمجھا جائے تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ آج دنیائے اسلام میں کیا ہو رہا ہے۔ چونکہ ہم جدید تہذیب و شائستگی کے اصولوں سے ناواقف ہیں اس لیے ہم علوم جدیدہ کو حاصل کرنے میں دیگر اقوام سے پیچھے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ آپ ان گم گشتہ رشتوں پر نظر ڈالیں جن کے ذریعے سے ہم ماضی و مستقبل سے وابستہ ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ علوم جدیدہ پر اصول استقرائی عائد کیا گیا ہے۔ یہ وہ نعمت ہے کہ قرآن شریف نے دنیا کو عطا فرمائی ہے"۔[۱۴]

آخر میں اقبال کی معلمانہ یا تدریسی زندگی کا اجمالی تذکرہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ اس سے مدرسہ، نظامِ تعلیم اور نصاب سے آگے بڑھ کر، اس پہلو پر روشنی پڑتی ہے کہ بہ حیثیت اُستاد کے، اقبال کا، اپنے طلبہ اور مضمون سے کس قسم کا تعلق اور شغف تھا۔ استاد کی حیثیت سے اقبال کئی مشہور و ممتاز تعلیمی اداروں سے منسلک رہے۔ ۱۸۹۹ء میں ایم اے کرنے کے فوراً بعد اقبال، اورینٹیل کالج لاہور میں استاد ہو گئے اور ۱۹۰۳ء تک تاریخ، معاشیات، منطق اور نفسیات کے مضامین پڑھاتے رہے۔ اس کے

۱۳۔ گفتارِ اقبال، ص ۱۵۱۔ ۱۴۔ ایضاً، ص ۱۰۴۔

بعد وہ گورنمنٹ کالج لاہور کے اساتذہ میں شامل ہوگئے، یہاں ان کے تدریسی مضامین فلسفہ، انگریزی ادبیات، اور سیاسیات و تاریخ رہے۔ ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء، اقبال کا قیام یورپ میں رہا۔ وہاں انہوں نے سر تھامس آرنالڈ کی جگہ تقریباً چھ مہینے یونیورسٹی کالج لندن میں عربی پڑھائی۔ یورپ سے واپسی پر ۱۹۱۱ء تک وہ گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے پروفیسر رہے۔ اسکے بعد انہوں نے مشغلہ تدریس کو چھوڑ کر وکالت شروع کردی۔[۱۵] ۱۹۱۸ء میں البتہ دو مہینے انہوں نے اسلامیہ کالج میں ایم۔اے کے طلبہ کو فلسفے کا درس دیا۔ یہ خدمت انہوں نے انجمن حمایتِ اسلام کی گذارش پر خاص حالات کے تحت انجام دی۔ اس سے پہلے بھی وہ جزوقتی استاد کی حیثیت سے اسلامیہ کالج میں انگریزی ادبیات پڑھا چکے تھے لیکن ۱۹۱۸ء میں تدریسی فلسفہ کی نوعیت اس سے مختلف تھی۔ اس کا ذکر اقبال نے اکبر الہ آبادی کے نام ایک خط مرقومہ ۲۸ نومبر ۱۹۱۸ء میں اس طور پر کیا ہے۔

"نوازش نامہ مل گیا۔ جواب میں تاخیر ہوئی، وجہ یہ ہے کہ آج کل معمول سے زیادہ مصروفیت ہے۔ اسلامیہ کالج لاہور کے پروفیسر فلسفہ ڈاکٹر ہیگ چیچک کی بیماری سے دفعتاً انتقال کر گئے اور انجمن حمایت اسلام لاہور کے اصرار پر دو ماہ کے لئے کالج کے ایم۔اے کی جماعت مجھ کو لینی پڑی ہے۔ اُمید ہے کہ دو ماہ تک پروفیسر مل جائے گا۔ یہ لڑکے شام کو ہر روز میرے مکان پر آجاتے ہیں۔ دن میں جو تھوڑی بہت فرصت ملتی ہے اس میں ان کے لکچر کے لئے کتب دیکھتا ہوں۔ لکچر کیا ہیں انسان کی ذہنی مایوسیوں اور ناکامیوں کا افسانہ ہے جسے عرف عام میں تاریخ فلسفہ کہتے ہیں۔ بہرحال ان لکچروں کے بہانے لڑکوں کے کان میں کوئی نہ کوئی مذہبی نکتہ ڈالنے

۱۵۔ جامعہ کوارٹرلی (انگریزی اقبال نمبر) کراچی ص ۸۷۔

کا موقع مل جاتا ہے۔"[۱۶]

مذکورہ بالا امور سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال معلم کی حیثیت سے جامع الصّفات شخصیت کے مالک تھے۔ کسی ایک مضمون پر نہیں بلکہ متعدد مضامین پر انہیں یکساں قدرت حاصل تھی۔ اگرچہ ان کا خاص مضمون فلسفہ تھا لیکن عربی، معاشیات، سیاسیات، منطق، تاریخ اور انگریزی ادبیات کا درس بھی وہ اعلیٰ جماعتوں کو بآسانی دے سکتے تھے۔ یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال مشغلۂ تدریس کو وقعت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اور اس کا بڑا حاصل یہ جانتے تھے کہ اس طرح دوسروں کے کان میں اپنی بات ڈالنے کا موقع مل جاتا ہے۔ ایک چونکا دینے والی بات یہ بھی نظر آتی ہے کہ وہ اپنے تدریسی مضامین پر ماہرانہ دسترس رکھنے کے باوجود، ایک اچھے استاد کی حیثیت سے اپنے لکچر باقاعدہ تیار کرتے تھے اور کلاس میں جانے سے پہلے متعلقہ مضمون کی کتابوں پر ایک نظر ڈالنا ضروری سمجھتے تھے۔ رہ گیا یہ سوال کہ بحیثیت استاد وہ کامیاب تھے یا ناکامیاب، یا ان کی شخصیت و طرزِ تدریس کا طلبار پر کوئی اثر ہوتا بھی تھا یا نہیں، سو اس کا جواب ان کے شاگردوں ہی میں سے کوئی دے سکتا ہے۔ میاں عطاء الرحمٰن جنہیں اقبال ۱۹۱۰ء میں انگریزی ادب پڑھاتے تھے، شیلے کی ایک نظم کے حوالے سے علامہ کی تدریس کے بارے میں بیان کرتے ہیں کہ "اوّل تو لکھنے والا شیلے، دوسرے اس کی وہ نظم جو انتہائی جذبے کے عالم میں لکھی گئی، اور تیسرے پڑھانے والا ڈاکٹر محمد اقبال جو خود گہرے تخیل کا بادشاہ۔ حساس دلوں پر وہ اثر ہوا کہ تمام عمر فراموش نہیں ہو سکتا۔ نظم میں نو نو مصرعوں کے پچپن بند تھے، علامہ صرف ایک گھنٹے میں ایک ہی بند پڑھاتے تھے، ہر خیال کے ساتھ مقابلہ یا موازنہ کے طور پر اپنے یا دوسرے شعراء کے خیالات و اشعار بھی پیش کرتے جاتے تھے،

۱۶۔ اقبال نامہ حصّہ دوم، ص ۳۷۔

ایک دریا تھا جو بہتا چلا جاتا تھا۔ علّامہ کے منہ سے پھول جھڑتے تھے اور دل یہ چاہتا تھا کہ وہ اسی طرح پڑھاتے رہیں۔ ان کے گھنٹے کے ختم ہونے سے دل پر چوٹ سی لگتی تھی اور بادل ناخواستہ اٹھنا پڑتا تھا۔"[۱۷]

بیان کیا جا چکا ہے کہ درس و تدریس کے مشغلے کا بڑا فائدہ اقبال کی نظر میں یہ تھا کہ انہیں اپنے پیغام کو اوروں کے کان میں ڈالنے کا موقع مل جاتا تھا، لیکن اقبال کا پیغام ایسا نہ تھا کہ صرف کلاس روم تک محدود رہتا۔ اِس کی آفاقیت کا تقاضا یہ تھا کہ اسے پوری ملّت اور ملّت سے آگے بڑھ کر پوری دنیا کے گوش گذار کیا جاتا۔ انہوں نے یہی کیا۔ حکومت کے اصرار اور محکمۂ تعلیم میں اعلیٰ عہدوں کی پیش کش کے باوجود انہوں نے ملازمت سے سبکدوشی حاصل کر کے وکالت کا آزاد پیشہ اختیار کیا۔ گورنمنٹ کالج لاہور سے مستعفی ہونے کے دن انہوں نے اپنے ملازم علی بخش سے صحیح کہا تھا کہ "میرے پاس بنی نوعِ انسان کے لئے ایک پیغام ہے اور یہ پیغام آزاد رہ کر ہی بہ حُسن و خوبی اُن تک پہنچایا جا سکتا ہے۔"[۱۸]

۱۷۔ اقبال ریویو، جنوری ۱۹۶۲ء، ص ۶۱۔

۱۸۔ جامعہ کوارٹرلی، (اقبال نمبر)، ص ۹۴۔

۵

سیاسی افکار و تحریکِ پاکستان

دنیا میں عالمی شہرت کے شاعروں اور مفکروں میں شاید ہی کوئی ایسا ہو جس نے اقبال کی طرح، سیاسیات، خصوصاً عملی سیاست سے گہری دلچسپی کا اظہار کیا ہو اور اپنے خوابوں کی تعبیر میں کسی حد تک کامیاب بھی ہوا ہو۔ وجہ یہ ہے کہ فکر و فن کا معاملہ خارجی زندگی سے اتنا متعلق نہیں ہوتا جتنا کہ شاعر یا مفکر کے "دروں خانۂ ذات سے، خارجی حالات، اس کی درون بینی کے لئے مہیج کا کام کرتے ہیں لیکن ان کا ردِ عمل اور اس کا اسلوب اتنا انفرادی، شخصی اور جمالیاتی ہوتا ہے کہ اجتماعی زندگی سے متعلق ہو کر بھی، الگ ہی رہتا ہے اور صرف خاص خاص لوگوں کو متاثر کرتا ہے۔ خود اقبال کا مشہور شعر ہے کہ

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرفِ تمنّا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

اپنے پرائے، سب کو اس کا اعتراف ہے کہ اقبال پیغمبرانہ صفات کے شاعر ہیں، ان کا فن اکتسابی نہیں بلکہ وہبی ہے اور جیسا کہ خود انہوں نے کئی جگہ ظاہر کیا ہے وہ شعوری طور پر شعر کے لئے فکر نہیں کرتے بلکہ شعر لفظ و معنی کی مکمل اکائی کی صورت میں ان پر نازل ہوتا ہے، اور جب تک الہام کی بارش تھم نہیں جاتی جسم و روح پر لرزہ سا طاری رہتا ہے۔ اس کے باوجود اقبال اِن شاعروں میں نہیں جن کی ہیئت کذائی

۱۔ ذکرِ اقبال، ص ۲۴۵۔

کا نقشہ آج کے ایک شاعر نے اس طور پر کھینچا ہے۔

کسی کی زلف پریشاں کسی کا دامن چاک
جنوں کو لوگ تماشا بنائے پھرتے ہیں (اقبال اجمیری)

اقبالؔ ان شعرا میں بھی نہیں جو اس اندازِ خود فراموشی کو کہ

ترا ، جمال ہے ، تیرا خیال ہے تو ہے
مجھے یہ فرصتِ کاوش کہاں کہ کیا ہوں میں

فکر و فن کی معراج خیال کرتے ہیں۔ جیسا کہ اقبال کے تصورِ عشق اور تصورِ فن میں اس کا ذکر تفصیل سے آچکا ہے، اقبال کے یہاں اس قسم کی از خود رفتگی کا تصورِ ناپید ہے۔ وہ "حسن را از خود بروں جستن" کے نہیں "ذات را بے پردہ دیدن" کے قائل ہیں۔ ان کے یہاں مستی و سرشاری ہے لیکن اس کا تعلق خود فراموشی و گمشدگی سے نہیں، خود آگہی و خود جوئی سے ہے۔ ان کا ذوق جنوں گریباں کا دشمن نہیں محافظ ہے اور ان کی دیوانگی ہوش ربائی نہیں، عین ہوشیاری ہے۔

باچنیں ذوقِ جنوں پاسِ گریباں داشتم
درجنوں از خود نہ رفتن کارِ ہر دیوانہ نیست

اقبال کا یہی مسلکِ حیات یا فلسفۂ خودی و بیخودی ہے جس نے اقبال کو ذہنی طور پر اپنے گرد و پیش کی زندگی سے جس کے ہنگاموں کا بیشتر تعلق، سیاست و سیاسی کشمکش سے تھا، شروع ہی سے وابستہ رکھا، بلکہ یوں کہنا مناسب ہوگا کہ اقبال کے فکر و فن کا اصل محرک ہی وہ سیاسی ماحول ہے جو طاقتور و کمزور، غلام اور آزاد، اور ترقی یافتہ و پس ماندہ کے درمیان آویزش و کشمکش کا سبب بن رہا تھا اور جس میں ہر باشعور آدمی کو صاف نظر آرہا تھا کہ یہ خوفناک صورتِ حال انسانی معاشرے کے لئے تباہ کن ثابت ہوگی۔ چنانچہ جب اقبال اپنی ابتدائی شاعری میں اس طرح

کا اظہار خیال کر رہے تھے کہ

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

تو وہ غزل کے پیرائے میں مغربی سیاست ہی کا پردہ چاک کر رہے تھے۔ ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیان انہوں نے یورپ میں رہ کر اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا تھا اور ان کے وسیع مطالعے نے انہیں یقین دلایا تھا کہ مغرب میں جس نظامِ سیاست کا نام "جمہوریت" ہے وہ گندم نما جو فروشی کے مصداق ہے۔ کہنے کو تو یہ عوام پر عوام کے ذریعے عوام کی حکومت کہی جاتی ہے لیکن غور سے دیکھا جائے تو اس میں سیاسی طاقت مخصوص افراد کے ہاتھوں میں ہوتی ہے۔ تھوڑے سے لوگ قوت اور معاش کے سارے وسائل و ذرائع پر چھائے رہتے ہیں اور عوام کو بے بسی کی زندگی گذارنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔ بظاہر اقتدارِ اعلیٰ، ایک آدمی کے بجائے بہت سے آدمیوں کے ہاتھ میں ہوتا ہے لیکن حقیقت میں حکمرانی، افراد کی ایک خاص جماعت کرتی ہے۔ اس حکمراں جماعت کے اشاروں پر ملک اسی طرح ناچتا ہے جس طرح کسی آمر کے اشارے پر۔ افراد کی یہ حکمراں جماعت، رائے کی صلابت یا صداقت کو اتنی اہمیت نہیں دیتی جتنی کہ آراء کی تعداد کو۔ افراد کی اہلیت و قابلیت کا لحاظ نہیں رکھا جاتا بلکہ صرف یہ دیکھا جاتا کہ افراد کی اکثریت کس کی جانب ہے۔ اقبال کے لفظوں میں

جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

اقبال کی مشہور نظم "خضرِ راہ" در اصل اپنے عہد کے سیاسی نظاموں اور ان کے

معمولات و نتائج پر ایک طرح کی تنقید ہے - یہ نظم پہلی جنگ عظیم کے بعد ۱۹۲۱ء میں کہی گئی، جب کہ مغرب کے ہاتھوں جمہوریت کے نام پر، انسانی معاشرے کی دھجیاں بکھر چکی تھیں، اسلامی ممالک خصوصیت سے انتشار و تباہی کا شکار ہو رہے تھے۔ ترکوں اور عربوں کی ریاستیں ٹکڑوں میں بٹ گئی تھیں اور خلافت کے نام سے مختلف مسلم ریاستوں کے درمیان جو برائے بیت' اتحاد باقی رہ گیا تھا وہ بھی تیزی سے پارہ پارہ ہو رہا تھا۔ یہ سیاسی افراتفری، جو کمزوروں کے حق میں عموماً اور مسلمانوں کے حق میں خصوصاً تباہ کن تھی، اقبال کے لیے سخت ذہنی اضطراب و کرب کا باعث تھی۔ چنانچہ جب خضر سے اقبال نے یہ سوال کیا کہ

زندگی کا راز کیا ہے سلطنت کیا چیز ہے
اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خروش

تو خضر نے جمہوری نظام کی ساری قلعی اس طور پر کھول کر رکھدی کہ "سلطنت اقوام غالب کی ہے اِک جادوگری۔" اس جادوگری کی کیا نوعیت ہے اور یہ حکومت و سرمایہ و محنت کے سارے وسائل و امور کو کس طرح اپنے پنجوں میں جکڑے رہتی ہے، اس کا جواب اقبال ہی کی زبان سے سننے کے لائق ہے۔

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز
دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری
ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں 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 اِصلاح و رعایات و حقوق
طبِّ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمی گفتارِ اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا ہے، یہ پیامِ کائنات
اے کہ مجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر
شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دستِ دولت آفریں کو مُزد یوں ملتی رہی
اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات
نسل، قومیّت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

بعد کو اقبال نے اردو فارسی میں جگہ جگہ اس جمہوری نظام کو طنز و تضحیک کا نشانہ بنایا ہے اور آخر آخر، اس کی لعنتوں اور تباہیوں کے پیشِ نظر، واضح الفاظ میں کہہ دیا ہے کہ

گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید

"خضرِ راہ" پر موقوف نہیں، اقبال کے فکر و فن کی تہہ میں جھانک کر دیکھیں تو ان کی ہر نظم اور ہر غزل کسی نہ کسی سیاسی صورتِ حال کی، خواہ اس کا تعلق جمہوریت سے ہو یا کسی اور طرزِ حکومت سے، ترجمان و مفسّر نظر آئے گی۔ اردو فارسی کی بہترین نظموں

میں بیشتر ایسی ہیں جو براہِ راست قومی یا بین الاقوامی سیاسی مسائل سے پیدا شدہ حالات و واقعات سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہیں۔ "اسرارِ خودی" و "رموزِ بیخودی" میں جہاں اقبال نے توحید و ملت کے حوالے سے فرد و ملت کے ربط اور آئینِ زندگی کی پابندی پر زور دیا ہے گویا اسلامی نظامِ حیات کو بروئے کار لانے کا خواب دیکھا ہے۔ "شکوہ" و "جوابِ شکوہ" اور "شمع و شاعر" میں مغرب کی اس سیاسی چال کے اثرات صاف نظر آ رہے ہیں جس کا منشا، ترکوں اور عربوں کو ان کے بعض علاقوں سے جبراً محروم کرنا اور ان کی صفوں میں پھوٹ ڈال کر انہیں سیاسی و معاشی غلامی میں جکڑنا تھا۔ یہ نظمیں ۱۹۱۱ء اور ۱۹۱۳ء کے درمیان کی ہیں۔ اسی زمانے میں برصغیر کی برطانوی حکومت کی طرف سے ہندوؤں کو خوش کرنے اور مسلمانوں کو ان کے جائز سیاسی حقوق سے محروم کرنے کے لئے تقسیم بنگال کی تنسیخ کا اچانک اعلان کر دیا گیا۔ ایم۔ او۔ کالج علیگڑھ کو یونیورسٹی کا درجہ دینے میں غیر ضروری پس و پیش سے کام لیا گیا۔ کانپور کی ایک مسجد کے انہدام کا حکم دے کر عام مسلمانوں کو مجروح کیا گیا اور احتجاج کرنے پر سینکڑوں کو بے گناہ گولی کا نشانہ بنایا گیا۔ ۱۹۱۶ء میں لکھنؤ پیکٹ کے ذریعے ایک اہم سیاسی واقعہ یہ ہوا کہ کانگریس مسلمانوں کے جداگانہ انتخاب پر رضامند ہو گئی، لیکن انتخاب کا معاملہ اس لئے کھٹائی میں پڑ گیا کہ پہلی جنگِ عظیم کے آغاز کے وقت حکومت نے جو وعدے کئے تھے وہ رفتہ رفتہ ان سے منحرف ہوتی گئی اور جنگ کے اختتام پر اس کا رد عمل سخت سے سخت تر ہو گیا۔ نتیجتاً عدم تعاون، ترک موالات اور خلافت کی تحریکیں شروع ہوئیں، کچھ دنوں ہندو مسلمان شیر و شکر رہے لیکن جلد ہی گاندھی جی کی سیاسی چالوں نے ان میں پھوٹ ڈال دی۔ تحریکِ خلافت اور خلافت دونوں کا خاتمہ ہو گیا۔ اقبال کے لفظوں میں تحریکِ خلافت کیا تھی، اہلِ مغرب سے خلافت کی بھیک مانگی جا رہی تھی؛ ان کے نزدیک ایسی خلافت جو مسلمانوں کے زور و بازو کا نتیجہ نہ ہو بے معنی و مہمل تھی۔ زخموں کا ہرا رہنا

اس سے بہتر ہے کہ دوسروں سے مرہم کی گذارش کی جائے ،چنانچہ انہوں نے صاف کہہ دیا کہ

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے — تو احکامِ حق سے نہ کر بے وفائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا — خلافت کی کرنے لگا تو گدائی
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے — مسلمان کو ہے ننگ وہ پادشاہی
مرا از شکستن چناں عار ناید — کہ از دیگراں خواستن مومیائی

اقبال نے صرف مغرب کے جمہوری نظام کو نہیں بلکہ دنیا کے ہر ایسے سیاسی نظام کو جس کی بنیاد لادینی پر رکھی گئی ہے ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا ہے چنانچہ انہوں نے کارل مارکس کے سیاسی نظام یعنی اشتمالیت کو اگرچہ سرمایہ دارانہ نظام کے مقابلے میں سراہا ہے لیکن تفصیلات میں جانے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اس کی لادینی کے سبب اسے بھی کج نہاد، اور ناپائیدار خیال کرتے تھے۔ "جاوید نامہ" میں فلکِ عطارد پر جہاں ان کی ملاقات جمال الدین افغانی کی روح سے ہوتی ہے وہ پیغامِ افغانی کے عنوان سے روس کے موجودہ نظام کی تعریف میں اہل روس کو مخاطب کر کے کہتے ہیں کہ تم نے ایک نئے اندازِ جہانبانی کی طرح ڈالی ہے، پرانے دساتیرِ حکومت کو رد کر کے تازہ دستور مرتب کیا ہے، مسلمانوں کی طرح، قیصریت و شہنشاہیت پر ضرب لگائی ہے لیکن میری ایک نصیحت گرہ میں باندھ لو، اگر تمہیں واقعی دنیا میں ضمیر کی روشنی کو عام کرنا ہے تو پھر کارزارِ حیات میں خود کو زیادہ سے زیادہ محکم و طاقت ور بنانے کی کوشش کرو اور پرانے سیاسی نظاموں کی طرف لوٹ کر نہ دیکھو۔ دنیا کو ایک ایسی ملت کی ضرورت ہے جو بشیر و نذیر ہو۔

تو کہ طرحِ دیگرے انداختی — دل ز دستورِ کہن پرداختی
ہم چنیں اسلامیان اندر جہاں — قیصریت را شکستی استخواں
تا برافروزی چراغِ در ضمیر — غیرتے از سرگذشتِ ما بگیر

پائے خود محکم گذار اندر نبرد　　گردِ ایں لات و ہُبل دیگر مگرد
ملّتے می خوا ہد ایں دنیائے پیر　　آنکہ باشد ہم بشیر و ہم نذیر
تو بجاں افگندۂ سوئے دگر　　درضمیر تو شب و روز دگر

(جاوید نامہ، ص ۸۸)

لیکن چونکہ اشتمالیت بھی دین کو اپنے نظام کار سے الگ رکھتی ہے، اس لئے جمہوریت سے بہتر ہونے کے باوصف اقبال کی نظر میں پسندیدہ نہیں۔ چنانچہ ملّت روسیہ کی تعریف کرتے کرتے ایک ہی سانس میں انہوں نے اہل روس کو یہ صلاح بھی دے دی ہے کہ

کردۂ کارِ خداوندان تمام　　بگذر از لا جانبِ الآخرام
در گذر از لا اگر جوئندۂ　　تا ز لا اثبات گیری زندۂ
اے کہ می خواہی نظام عالمی　　جستۂ او را اساسِ محکمی

(جاوید نامہ، ص ۸۸)

جاوید نامہ ہی میں اشتراکیت و ملوکیت کے عنوان سے ایک اور جگہ کارل مارکس کو "صاحبِ سرمایہ" کا لقب دے کر اس طور پر تبصرہ کیا ہے۔

صاحبِ سرمایہ از نسل خلیل　　یعنی آں پیغمبرِ بے جبرئیل
زانکہ حق در باطلِ او مضمر است　　قلبِ او مومن دماغش کافر است
عزبیاں گم کردہ اند افلاک را　　در شکم جویند جانِ پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جانِ پاک　　جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس　　بر مساواتِ شکم دارد اساس
تا اخوت را مقام اندر دل است　　بیخِ او، در دل، نہ در آب و گل است

(جاوید نامہ، ص ۷۰)

اس طرح کی اور کئی نظمیں ہیں جن میں اشتمالیت کو ایک پہلو سے سراہا گیا ہے۔

ایسی نظموں میں "بالِ جبریل" کی "لینن خدا کے حضور میں" اور "فرمانِ خدا" (فرشتوں سے) جس کا پہلا شعر اس طور پر ہے کہ

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو　　کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو

خصوصیت سے قابلِ مطالعہ ہیں۔ ضربِ کلیم کی نظموں میں "اشتراکیت" اور "کارل مارکس کی آواز" میں بھی اشتمالیت کی تحسین کا پہلو خاصا نمایاں ہے لیکن یہ داد و تحسین ہر جگہ مشروط ہے۔ اقبال کے مسلکِ حیات میں زندگی، سیاست اور مذہب کو الگ الگ کر کے دیکھنے یا برتنے کی گنجائش نہیں ہے۔ وہ سیاست کو دین و مذہب سے یا دین و مذہب کو سیاست سے الگ رکھنے کو انسانی معاشرے کے لئے تباہ کن جانتے ہیں ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ

ہوئی دین و دولت میں جس دم جُدائی　　ہوس کی امیری ہوس کی وزیری

نظامِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جُدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

چنانچہ، لادینی سیاسی نظاموں کے خلاف، ان کا احتجاجی لب و لہجہ شروع سے آخر تک ان کی شاعری میں باقی رہتا ہے۔ "ارمغانِ حجاز" اقبال کا آخری مجموعۂ کلام ہے اور ان کی وفات کے بعد ۱۹۳۸ء میں شائع ہوا ہے۔ اس کی ایک نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" جس کا سالِ تصنیف ۱۹۳۶ء ہے اس سلسلے میں خصوصیت سے قابلِ توجہ ہے۔ یہ مجلسِ شوریٰ ایک طرح کی سیاسی انجمن ہے۔ اس میں عہدِ حاضر کے نظاموں کے ساتھ اسلامی سیاسی نظام بھی زیرِ بحث آتا ہے۔ پہلے ابلیس اپنے کارناموں پر روشنی ڈالتے ہوئے اپنے مشیروں کو بتاتا ہے کہ اس نے فرنگی ملوکیت اور سرمایہ داری کا جال پھیلا کر کس طرح مشرق و مغرب دونوں کو تباہ کر دیا ہے، مُشیرا بلیس کی ہاں میں ہاں

ملاتے ہیں لیکن کارلِ مارکس کے بِناکردہ سیاسی نظام کی بڑھتی ہوئی مقبولیت سے خوفزدہ ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اشتمالیت کو شکست دینا، ابلیسیت کے بس کی بات نہیں ہے۔ ابلیس یہ سُن کر مشتعل ہوجاتا ہے اور مشیروں کو بتاتا ہے کہ ابلیسیت کے لئے اصل خطرہ اشتمالیت نہیں اسلام ہے۔ اشتمالیت تو خود ابلیس کی زائیدہ ہے اور فرنگی ملوکیت ہی کا ایک روپ ہے۔ البتہ وہ اسلامی نظام جس کے بروئے کار آنے کے آثار بہت نمایاں ہیں، ہمارے لئے مستقل خطرہ ہے

ہر نفس ڈرتا ہوں اس اُمّت کی بیداری سے میں
ہے حقیقت جس کے دیں کی احتسابِ کائنات

مشیر دریافت کرتے ہیں کہ اس خطرے کا توڑ کیا ہے؟ ابلیس جواب دیتا ہے کہ صرف یہ کہ مسلمان کو سعی و عمل سے غافل کرکے مذہبی بحثوں میں اُلجھائے رکھا جائے۔

ہے یہی بہتر الٰہیات میں اُلجھا رہے
یہ کتاب اللہ کی تاویلات میں اُلجھا رہے
مست رکھو ذکر و فکرِ صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اسے

اس طرح کے اور نہ جانے کتنے اشعار اور کتنی نظمیں ہیں جو اقبال کے اس موقف کی تائید کرتی ہیں کہ اسلامی نظام کے سوا، دنیا کا کوئی سیاسی نظام، انسان کو ایک مستقل فلاحی ریاست کی ضمانت نہیں دے سکتا۔ انہوں نے کارل مارکس اور لینن، حتیٰ کہ مسولینی و ہٹلر تک کے اندازِ جہاں بانی کے بعض پہلوؤں کی تعریف کی ہے، اور جزوی طور پر اشتراکیت و اشتمالیت کو بھی سراہا ہے لیکن بہ حیثیت مجموعی وہ ان میں سے کسی ایک کے بھی مدّاح نہ تھے۔ چنانچہ انہوں نے ان میں سے ہر نظام کی خرابیوں اور بانیانِ نظام کی فکری خامیوں کی نشان دہی کی ہے ساتھ ہی، جگہ جگہ وضاحت سے بتایا ہے کہ دُنیا

میں صرف اسلامی سیاسی نظام ایسا ہے جس میں انسان کے جسم و روح کی ساری ضرورتیں یکساں طور پر پوری ہو سکتی ہیں۔

اس سلسلے میں اقبال کا ایک مضمون، مطبوعہ ۲۴ جون ۱۹۲۳ء "زمیندار" لاہور، خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ اس مضمون کا پس منظر یہ ہے کہ "انقلاب" (لاہور) کے مدیر شمس الدین حسن نے، کامریڈ غلام حسین کی گرفتاری کے خلاف ۲۳ جون ۱۹۲۳ء کے زمیندار اخبار میں، ایک مضمون لکھا کہ "اگر بالشویک خیالات کا حامی ہونا جرم ہے تو پھر ہمارے ملک کا سب سے بڑا شاعر ڈاکٹر سر محمد اقبال کیوں قانون کی زد سے بچ سکتا ہے کیونکہ بالشویک نظامِ حکومت، کارل مارکس کے فلسفۂ سیاسیات کا لب لباب ہے اور کارل مارکس کے فلسفہ کو عام فہم زبان میں سوشلزم اور کمیونزم کہا جاتا ہے۔ ان حالات میں اگر کوئی تھوڑی سی عقل کا مالک بھی، سر محمد اقبال کی خضر راہ اور پیام مشرق کو بغور دیکھے تو وہ فوراً اس نتیجے پر پہنچے گا کہ علامہ اقبال یقیناً ایک اشتراکی ہی نہیں بلکہ اشتراکیت کے مبلغ اعلیٰ ہیں۔"[۲]

صاحبِ مضمون نے اقبال کی ان نظموں کا خاص طور پر حوالہ دیا جن میں سرمایہ دار و محنت کے متعلق اظہارِ خیال کیا گیا تھا۔ اس حوالے کا منشا یہ تھا کہ کامریڈ غلام حسین کے اشتراکی عقائد کا جواز ثابت کیا جائے، لیکن علامہ اقبال کو شمس الدین حسن کا یہ حوالہ سخت ناگوار گذرا۔ انہوں نے بلا تاخیر دوسرے ہی دن اس کی تردید کی اور مدیر زمیندار کو مفصل خط میں لکھا "میری طرف بالشویک خیالات منسوب کیے گئے ہیں۔ چونکہ بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف ہے اس واسطے اس تحریر کی تردید میرا فرض ہے۔ میں مسلمان ہوں میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ دلائل و براہین پر مبنی ہے کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا بہترین

۲۔ گفتارِ اقبال، ص ۵۔

علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔اس میں شک نہیں کہ سرمایہ داری کی قوت، جب حدِ اعتدال سے تجاوز کر جائے تو دنیا کے لئے ایک قسم کی لعنت ہے لیکن دُنیا کو اس کے مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریق یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے جیسا کہ بالشویک تجویز کرتے ہیں۔ قرآن کریم نے اس قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لئے قانون میراث اور زکوٰۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے اور اس فطرتِ انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریقہ قابلِ عمل بھی ہے۔ روسی بالشوزم یورپ کی ناعاقبت اندیش اور خود غرض سرمایہ داری کے خلاف ایک زبردست ردِّ عمل ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشوزم دونوں افراط وتفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے اور جس کا میں نے اوپر اشارتاً ذکر کیا ہے۔ شریعت کا مقصود یہ ہے کہ سرمایہ داری کی بنا پر ایک جماعت دوسری جماعت کو مغلوب نہ کر سکے۔ اسلام سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا بلکہ ایسا معاشی نظام تجویز کرتا ہے جس پر عمل پیرا ہونے سے یہ قوت کبھی اپنے مناسب حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ مجھے یقین ہے کہ خود روسی قوم بھی اپنے موجودہ نظام کے نقائص تجربے سے معلوم کر کے کسی ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو جائیگی جس کے اصولِ انسانی یا تو خالص اسلامی ہوں گے یا ان سے ملتے جُلتے ہوں گے۔ موجودہ صورت میں روسیوں کا اقتصادی نصب العین خواہ کیسا ہی محمود کیوں نہ ہو، ان کے طریقِ عمل سے کسی مُسلمان کو ہمدردی نہیں ہو سکتی۔ ہندوستان اور دیگر ممالک کے مسلمان جو یورپ کی پولیٹیکل اکانمی پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں ان کے لئے لازم ہے کہ اس زمانے میں قرآن کریم کی اقتصادی تعلیم پر نظرِ غائر ڈالیں۔ مجھے یقین ہے کہ وہ اپنی تمام مشکلات کا حل اس کتاب میں پائیں گے۔"[۳]

۳۔ گفتارِ اقبال، ص ۶۔

بالشوزم اور اسلام کے اقتصادی نظام پر تقابلی بحث. اقبال نے اور کئی مقامات پر کی ہے۔ ڈاکٹر ریاض الحسن کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ " اسلامی معاشیات کی روح یہ ہے کہ سرمائے کی بڑی مقدار میں اضافہ کرنا ممکن بنا دیا جائے۔ مسولینی اور ہٹلر کا انداز فکر بھی یہی تھا۔ بالشوزم نے سرمایہ داری کا کلیتاً خاتمہ کر کے انتہا پسندی کا مظاہرہ کیا ہے۔ اسلام زندگی کے تمام پہلوؤں میں ہمیشہ اعتدال کا راستہ اختیار کرتا ہے۔"[۴]

سیاسی نظام کے بارے میں، سیاست کی ہر سطح پر، خواہ اس کا تعلق برصغیر سے ہو یا مسلم ممالک سے یا اقوام عالم سے، اقبال یہی نقطہ نظر رکھتے تھے یعنی دین اور سیاست کسی سطح پر بھی ان کے یہاں ایک دوسرے سے الگ نہ ہو سکتے تھے۔ شاعری اور نثر دونوں میں ان کے یہاں دین سے وابستہ سیاست کی تائید و تبلیغ کا واضح رجحان ملتا ہے۔ برصغیر کی عملی سیاست میں اگرچہ وہ بہت بعد کو داخل ہوئے لیکن نظری اور فکری طور پر انہیں سن شعور ہی سے سیاسی مسائل سے گہری دلچسپی رہی۔ اس دلچسپی کا اصل محرک وہی ان کا فلسفۂ خودی تھا جس میں غیرت مندی اور احساسِ ذات کے ساتھ ساتھ توحید و رسالت کے آئین کی پابندی کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ چنانچہ برصغیر کی ہندو مسلم سیاست میں انہوں نے مسلمانوں کے لئے جداگانہ انتخاب کی حمایت اسی بنا پر کی تھی کہ اس طرح مسلم اقلیت ایک طاقتور اکائی بن سکتی ہے اور اسلامی آئین کے نفاذ کے ذریعے اسے اپنے تہذیبی تشخص اور ثقافتی امتیاز کو برقرار رکھنے اور ترقی دینے کا موقع مل سکتا ہے۔ انہوں نے بار بار نہایت واضح الفاظ میں اس بات کا اظہار کیا کہ برصغیر میں متحدہ قومیت کا نعرہ مسلمانوں کے لئے بہت بڑا خطرہ ہے۔ میر غلام بھیک نیرنگ کو ایک خط مرقومہ ۵ دسمبر ۱۹۲۸ء میں لکھتے ہیں کہ " میرے نزدیک تبلیغِ اسلام کا کام اس وقت تمام کاموں پر

۴۔ خطوط اقبال، ص ۲۲۷۔

مقدم ہے۔ اگر ہندوستان میں مسلمانوں کا مقصد سیاسیات محض آزادی اور اقتصادی بہبودی ہے اور حفاظتِ اسلام، اس مقصد کا عنصر نہیں ہے جیسا کہ آج کل کے قوم پرستوں کے رویہ سے معلوم ہوتا ہے تو مسلمان اپنے مقاصد میں کبھی کامیاب نہ ہونگے یہ بات میں علیٰ وجہ البصیرت کہتا ہوں اور سیاستِ حاضرہ کے تھوڑے سے تجربے کے بعد، ہندوستان کی سیاسیات کی روش جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے خود مذہب اسلام کے لئے ایک خطرہ عظیم ہے۔ میرے خیال میں شدھی کا خطرہ، اس خطرے کے مقابلے میں کچھ وقعت نہیں رکھتا یا کم از کم یہ بھی شدھی ہی کی ایک غیر محسوس صورت ہے"۔ [۵]

اسی طرح صالح محمد کے نام اپنے مکتوبات میں، اقبال نے لکھا ہے کہ "اسلام پر بہت بڑا نازک وقت ہندوستان میں آ رہا ہے۔ سیاسی حقوق اور ملی تمدن کا تحفظ تو ایک طرف خود اسلام کی ہستی معرضِ خطر میں ہے"۔ [۶] "میں سمجھتا ہوں کہ بہت سے مسلمانوں کو ابھی تک اس کا احساس نہیں کہ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے اس ملک ہندوستان میں کیا ہو رہا ہے اور اگر وقت پر موجودہ حالت کی اصلاح کی طرف توجہ نہ کی گئی تو مسلمانوں اور اسلام کا مستقبل اس ملک میں کیا ہو جائے گا آئندہ نسلوں کی فکر کرنا ہمارا فرض ہے۔ ایسا نہ ہو کہ ان کی زندگی گونڈ اور بھیل اقوام کی طرح ہو جائے اور رفتہ رفتہ ان کا دین اور کلچر اس ملک میں فنا ہو جائے"۔ [۷] چنانچہ، سیاسی اعتبار سے مسلمانوں کی فلاح اقبال کے نزدیک اس امر میں مضمر ہے کہ وہ جداگانہ انتخاب کے اصول کو مضبوطی سے پکڑے رہیں اور متحدہ قومیت کے چرکے میں نہ آئیں لکھنؤ کے پرچے "ہمدم" کے ڈائریکٹر کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں کہ "جداگانہ انتخاب مسلمانوں کے تمام مطالبات کی اساس ہے۔ جداگانہ انتخاب

۵۔ اقبال نامہ حصہ اوّل ص ۲۰۵۔
۶۔ اقبال نامہ حصہ دوم ص ۳۸۴۔
۷۔ اقبال نامہ حصہ دوم ص ۳۸۷۔

کو غیر مشروط طور پر قائم رکھ کر حکومت نے مسلمانوں کو موقع دیا ہے کہ وہ اپنا مستقبل آپ منتخب کرلیں۔ چاہیں تو اکثریت میں جذب ہو جائیں اور چاہیں تو کم از کم بعض حصص ملک میں اپنی جداگانہ ملی ہستی کو برقرار رکھ کر اپنے پاؤں پر کھڑے ہو جائیں۔ اگر آج مسلمانوں نے قبل از وقت جداگانہ انتخاب سے دست برداری کرلی تو آئندہ مورخ ان کے ہندوستان میں سیاسی اعتبار سے مٹ جانے کے لئے حکومت برطانیہ کو ہرگز مطعون نہ کرے گا بلکہ خود مسلمانوں کو اس بات کا مجرم قرار دے گا کہ جمہوری نظام میں بہ حیثیت اقلیت انہوں نے اپنی بربادی اپنے ہاتھوں مول لی۔"[۸] جداگانہ انتخاب سے اقبال کی گہری نظریاتی وابستگی کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۹۲۷ء میں جب طریقہ انتخاب کے مسئلے پر مسلم لیگ میں اختلاف پیدا ہوا تو اقبال نے پنجاب کے اس گروپ کا ساتھ دیا جس نے جداگانہ انتخاب کی حمایت کی تھی۔ اس کے برعکس جو لوگ متحدہ قومیت کے حامی تھے اور دین کے بجائے وطنیت کو قومیت کی اساس بتاتے تھے، اقبال ان سے سخت اختلاف رکھتے تھے۔ مولانا حسین احمد مدنی کے بارے میں ان کے مندرجہ ذیل قطعہ

عجم ہنوز نہ داند رموزِ دین ورنہ
ز دیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود برسر منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقامِ محمدِ عربی است
بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است

کی شانِ نزول بھی قومی نقطۂ نظر کا اختلاف اور جداگانہ انتخاب کا مسئلہ تھا، چنانچہ

۸۔ خطوط اقبال، ص ۲۲۰۔

بعض مسلمان رہنماؤں کے سیاسی موقف پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "تاسف کا مقام ہے کہ ہمارے بعض لیڈر، جن میں بعض علمائے دین بھی شامل ہیں، مسئلہ انتخاب کو محض نمائندگی کا طریقہ کار تصور کرتے ہیں اور بس۔ جہاں تک میں نے مسلمانان ہند کی گذشتہ تاریخ اور ایشیائی اقوام کے موجودہ امیال و عواطف اور مغربی اقوام کی ریشہ دوانیوں پر غور کیا ہے، مجھے اس بات کا کامل یقین ہے کہ ابھی ایک عرصے تک 'مسلمانان ہند کا مستقبل جداگانہ انتخاب سے وابستہ ہے۔ میرے خیال میں جداگانہ انتخاب، قومیت کے مغربی تصور سے بھی متناقض نہیں اور اس کے باوجود ہندی اقوام میں اتحاد اور یک جہتی پیدا ہو سکتی ہے"۔[9]

برصغیر کی ہندو مسلم سیاست سے اقبال کی دلچسپی کسی پیشہ ورانہ، یا تفریحی مشغلے کے بنیاد پر نہ تھی بلکہ جیسا کہ ان کی شاعری اور ان کے خطبات و مقالات سے نمایاں ہے ملتِ اسلامیہ اور مسلمانوں سے اس محبت و دردمندی کے سبب تھی جو اللہ نے روزِ اوّل سے ان کے دل میں ڈال دی تھی اور جس نے انہیں سارے مسلمانانِ عالم کا نقیب و غمخوار بنا دیا تھا۔ سید سلیمان ندوی کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ "میں آپ سے سچ کہتا ہوں کہ میرے دل میں ممالکِ اسلامیہ کے موجودہ حالات دیکھ کر بے انتہا اضطراب پیدا ہو رہا ہے۔ ذاتی لحاظ سے خدا کے فضل و کرم سے میرا دل پورا مطمئن ہے۔ یہ بے چینی محض اس وجہ سے ہے کہ مسلمانوں کی موجودہ نسل گھبرا کر کوئی دوسری راہ نہ اختیار کرے"۔[10] واقعہ یہ ہے کہ اقبال کو ہندوستان، افغانستان، ایران، ترکی، عرب ریاستوں، اور دوسرے ممالک سب کے مسائل سے یکساں دلچسپی تھی، وہ سب کے لئے دردمند دل رکھتے تھے اور سب کی آزادی و فلاح کے آرزومند تھے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ احیاءِ ملّت اسلامیہ کے سلسلے میں

۹۔ گفتارِ اقبال ص ۱۶۴ اور خطوط اقبال ص ۲۲۰۔

۱۰۔ اقبال نامہ حصہ اوّل ص ۱۵۵۔

وہ بیسویں صدی کے جمال الدین افغانی تھے۔

جمال الدین افغانی (۱۸۳۸ء تا ۱۸۹۷ء) سے اقبال کی ملاقات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، لیکن چونکہ افغانی کے علم وفضل اور ان کی انقلابی تحریک کا غلغلہ سارے زمانے میں تھا اور اس وقت کے بیشتر علمائے مشرق ومغرب، ان کی تحریروں کو قدر ومنزلت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، نیز وہ اقبال کی نوجوانی میں ہندوستان بھی آئے تھے اس لئے یقین ہے کہ علامہ اقبال نے، جن کا نقطۂ نظر، ملت اسلامیہ کے باب میں جمال الدین افغانیؒ سے مشابہ ہے ضرور ان کا اثر قبول کیا ہوگا۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کا بیان ہے کہ ہندوستان میں جمال الدین افغانی کی بین الملّی اتحادِ اسلامی کی تحریک کا پرجوش خیر مقدم کیا گیا چنانچہ جب وہ واپس گئے تو معتقدین کی ایک جماعت اپنے پیچھے ہندوستان میں چھوڑ گئے۔ اقبال بھی مسلم نوجوانوں کی اس جماعت کے ایک رکن تھے جو جمال الدین افغانی کے تصورِ اتحادِ ملّی سے بغایت متاثر ہوئی۔[11]

خود اقبال کے بیان سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ وہ اپنے سیاسی افکار میں جمال الدین افغانی کے پیرو تھے اور انہیں انیسویں صدی کا مجدد مانتے تھے۔ چودھری محمد حسن کو ایک خط مرقومہ ۱۷ اپریل ۱۹۳۲ء میں لکھتے ہیں کہ "زمانہ حال میں میرے نزدیک اگر کوئی شخص مجدد کہلانے کا مستحق ہے تو وہ صرف جمال الدین افغانی ہے۔ مصر وایران وترکی وہند کے مسلمانوں کی تاریخ جب کوئی لکھے گا تو اسے سب سے پہلے عبدالوہاب نجدی اور بعد میں جمال الدین افغانی کا ذکر کرنا ہوگا۔ موخرالذکر ہی اصل میں موسّس ہے زمانہ حال کے مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا۔ اگر قوم نے ان کو عام طور پر مجدد نہیں کہا یا انہوں نے خود اس کا دعویٰ نہیں کیا تو اس سے ان کے کام کی اہمیت میں کوئی فرق اہل بصیرت کے نزدیک نہیں آتا۔"[12]

جمال الدین افغانیؒ کی سیاسی بصیرت کا فیصلہ یہ تھا کہ مسلم اقوام کی نشاۃ ثانیہ کا

۱۱۔ شذرات فکر اقبال، ص ۵۰۔ ۱۲۔ اقبال نامہ حصہ دوم، ص ۲۳۱۔

راز دو باتوں میں مضمر ہے، اولاً اغیار کی غلامی سے نجات ثانیاً اتحادِ عالم اسلامی چنانچہ اس کے حصول کے لئے انہوں نے اپنی تمام زندگی اور صلاحیتوں کو وقف کر دیا۔ اپنے عہد کی تہذیبی اور تمدنی زندگی میں دہریت اور لادینی کے غلبے سے انہیں سخت تشویش تھی وہ مذہب کو بنی نوعِ انسان کی بقا و ارتقا اور اس کی سعادت و مسرت کا سرچشمہ سمجھتے تھے، ان کا کہنا تھا کہ حقیقی تہذیب وہ ہے جس کی بنیاد علم، اخلاق اور مذہب پر ہو نہ کہ مادی ترقی پر۔ اس کے علاوہ اسلامی اجتماعیت کو جس کا مدار محبت، عقل اور آزادی پر ہے، مادی اشتراکیت اور اشتمالیت پر جس کی بنیاد نفرت، خود غرضی اور ظلم پر ہے، ترجیح دیتے تھے۔ انہوں نے مسلمانوں کے تمام فرقوں سے استدعا کی کہ عقلی اصول کو جو اسلام کی امتیازی خوبی ہے، اپنائیں اس لئے کہ تمام مذاہب عالم میں صرف اسلام ہی ایسا دین ہے جو برہان کی روشنی میں بھی اپنی حقانیت کو ثابت کر سکتا ہے۔ افغانی نے مسلمانوں کو یہ بھی بتایا کہ مغربی اقوام مشرقی ثقافت کی نشو و نما کو روکنے اور تعلیم گاہوں میں نوجوانوں کے جذبۂ حب الوطنی کو دبانے کی کوششیں کر رہی ہیں، وہ اہل مشرق کو یہ باور کراتی ہیں کہ مغرب سارے کمالات علوم و فنون کا مرکز اور مشرق ان کمالات سے یکسر عاری ہے، عربی، فارسی، ترکی اور مشرقی زبانیں مُردہ و بے جان ہیں اور صرف انگریزی زبان ہی ان کو ساری مشکلات سے نجات دلا سکتی ہے۔ افغانی نے اس قسم کے زہریلے پروپیگنڈے اور ان کے موثرات و محرکات کے خلاف قولاً اور عملاً جہاد کیا۔ اہلِ مشرق کو اپنی ثقافت اپنی زبان اور اپنی عظمتِ رفتہ کا صحیح احساس دلایا۔ انھوں نے سمجھایا کہ جن لوگوں کی اپنی زبان نہیں ان کی اپنی کوئی قومیت بھی نہیں اور جس قوم کا کوئی ادبی سرمایہ نہیں اس کی کوئی زبان نہیں، نیز جس قوم کی اپنی تاریخ نہیں، اس کی دنیا میں کوئی عزت نہیں اور جن لوگوں کی نظر میں اپنے ثقافتی ورثے اور اپنے بزرگوں کے کارناموں کی قدر نہیں ان کی تاریخ بھی نہیں۔"[۱۳] ظاہر ہے کہ یہی وہ خیالات و افکار ہیں جن پر علامہ اقبال کے فکر و فن

۱۳۔ دائرہ معارف اسلامیہ جلد ہفتم، دانش گاہ پنجاب لاہور ۱۹۷۱ء ص ۳۷۸-۳۷۹۔

کی اساس ہے اور جس کی تبلیغ و تفسیر کے لئے ان کی زندگی وقف تھی، خاص طور پر تحریکِ اتحاد عالم اسلامی کے سلسلے میں افغانی اور اقبال کا مطمح نظر بالکل ایک جیسا ہے۔ جمال الدین افغانی کے اتحادِ عالم اسلامی کا مقصد یہ تھا کہ تمام اسلامی حکومتوں کو اس طرح ہم خیال و ہم رشتہ کر دیا جائے کہ وہ متحدہ قوت کے ذریعہ غیر ملکی اور لادینی تسلّط سے چھٹکارا حاصل کر سکیں، ان کا مقصود یہ ہرگز نہ تھا کہ سارے اسلامی ممالک کو ختم کر کے ایک بڑی اسلامی سلطنت قائم کر دی جائے یا مختلف اسلامی ممالک کے مسلمانوں سے ان کا جذبہ حب الوطنی چھین کر، ان پر حبِّ دین کو بہ جبر مُسلّط کر دیا جائے۔ حبِّ وطن، افغانی کے نزدیک ایک فطری جذبہ ہے اور اپنی تحریروں میں انہوں نے اس جذبے کی اہمیت پر کئی موقعوں پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ صرف یہ چاہتے تھے کہ اسلامی ممالک خود مختارانہ اور آزادانہ طور پر اپنے مشترکہ مقصد یعنی آزادی کے حصول کے لئے کوشش کریں اور اس کوشش میں وہ اتحادیوں کی طرح ایک دوسرے کی مدد کریں اور افغانی کے نزدیک یہ اسی وقت ممکن تھا جبکہ ساری اسلامی ریاستیں، اسلامی سیاسی نظام کو اپنا کر، ذہنی اور عملی طور پر لادینی اور غیر ملکی قوتوں کے خلاف ایک متحدہ محاذ بنا لیں۔ اتحاد عالم اسلامی کے بارے میں علامہ اقبال کا موقف بھی یہی ہے۔ وہ دنیا پر جبراً اسلامی حکومت قائم کرنے کی تبلیغ نہیں کرتے بلکہ ان کا مقصود، اسلام کے حوالے سے، مسلم ریاستوں کو ایک ایسے مضبوط رشتۂ اتحاد سے منسلک کرنا ہے جس کے ذریعے وہ دوسروں کی جارحیت کے خلاف اپنا دفاع کر سکیں۔

اتحاد عالم اسلامی کی تحریک کے سلسلے میں ایک اور بات کی وضاحت اس جگہ ضروری ہے۔ مغربی قوموں نے اس تحریک کی وقعت کو کم کرنے اور اسے تبلیغ اسلام کی ایک عالمگیر مشینری ثابت کرنے کے لئے اسے "پان اسلامزم" کا نام دیا ہے۔ "پان" کے معنی ہیں "کُل" یا "سب" ظاہر ہے کہ "پان اسلامزم" کے معنی ہوئے "سب کچھ اسلام" یا

"اسلام ہی اسلام" گویا مغربی اقوام کی نظر میں اتحاد عالم اسلام کی تحریک ایک ایسی تحریک ہے جو اسلام کے سوا، دنیا میں کسی اور مذہب یا سیاسی نظام کو دیکھنا پسند نہیں کر سکتی۔ اس طرح کا خیال رکھنا، جمال الدین افغانی اور اقبال دونوں پر ایک طرح کا اتہام ہے۔ چونکہ اقبال کے عہد میں، پان اسلازم کی اصطلاح کو انگریز اور ہندو، دونوں نے غلط معنی پہنائے اور سیاسی حربے کے طور پر مسلمانوں کے خلاف یہ پروپیگنڈا شروع کیا کہ مسلمان "پان اسلازم" کے داعی ہیں یعنی وہ نہ صرف ہندوستان میں بلکہ ساری دنیا میں اسلام کو مسلط کر دینا چاہتے ہیں، تو مجبوراً علامہ کو بھی اس اصطلاح کی طرف توجہ دینی پڑی، چنانچہ انہوں نے اردو انگریزی اخبارات میں اس کی وضاحت میں کئی بیانات شائع کرائے۔ ۲۸ ستمبر ۱۹۳۳ء کے ایک بیان مطبوعہ انقلاب لاہور میں انہوں نے کہا۔

"میں سمجھتا ہوں کہ پین اسلامزم کے متعلق میرے لئے ایک اور بیان دینا ضروری ہو گیا ہے کیونکہ بعض اشخاص کے دلوں میں ابھی تک غلط فہمیاں موجود ہیں، پین اسلامزم کا لفظ، فرانسیسی صحافت کی ایجاد ہے اور یہ لفظ ایسی مفروضہ سازش کے لئے استعمال کیا گیا تھا جو اس کے وضع کرنے والوں کے خیال کے مطابق، اسلامی ممالک، غیر اسلامی اقوام خاص کر یورپ کے خلاف کر رہے تھے۔ بعد میں پروفیسر براؤن آنجہانی اور دیگر اشخاص نے پوری تحقیقات کے بعد یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ کہانی بالکل غلط تھی۔ پین اسلامزم کا ہوّا پیدا کرنے والوں کا منشا صرف یہ تھا کہ اس کی آڑ میں یورپ کی چیرہ دستیاں جو اسلامی ممالک میں کی جا رہی تھیں، وہ جائز قرار دی جائیں۔"

"ہندوستانی اخبارات میں اس لفظ کو کئی معنی پہنائے گئے ہیں اس لئے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ پین اسلامزم سے، اسلام کی عالمگیر سلطنت بہت مختلف ہے، اسلام ایک عالمگیر سلطنت کا یقیناً منتظر ہے

جو نسلی امتیازات سے بالاتر ہوگی اور جس میں شخصی اور مطلق العنان بادشاہتوں اور سرمایہ داروں کی گنجائش نہ ہوگی ۔ دنیا کا تجربہ خود ایسی سلطنت پیدا کر دے گا۔ غیر مسلموں کی نگاہ میں شاید یہ محض خواب ہو لیکن مسلمانوں کا یہ ایمان ہے ۔"

" ایک مقامی ہندو اخبار نے ہندوستان کے مسلمانوں کی باہمی اتحاد کی خواہش کا نام پین اسلامزم رکھا ہے ۔ یہ ایک اصطلاح کا غلط استعمال ہے لیکن مسلمانوں کو اس بات کا اعلان کر دینے میں ہرگز پس و پیش نہیں ہے کہ وہ اپنے آپ کو منجملہ دیگر ہندوستانی اقوام کے ایک علیحدہ قوم خیال کرتے ہیں اور ایسا رہنے کے خواہش مند ہیں ۔ وہ اپنے آپ کو ایک علیحدہ معاشرتی جماعت کی حیثیت سے قائم رکھنا چاہتے ہیں اور ایک علیحدہ اقلیت کی حیثیت سے اپنے حقوق کی حفاظت چاہتے ہیں ۔ جو مسلمان قوم پرست کہلاتے تھے ، انہوں نے بھی کبھی نہیں کہا کہ مسلمانوں کو اپنی علیحدہ تمدنی حیثیت چھوڑ دینی چاہیئے اور اپنی قسمت کو ایسی طاقتوں کے رحم پر چھوڑ دینا چاہیئے جو ان کی علیحدہ ہستی کو مٹا دیں ۔ اگر کوئی مسلمان سیاسی لیڈر اس کے برعکس خیال کرتا ہے تو اس نے اپنی قوم کے جذبات کا صحیح اندازہ نہیں کیا ۔"[۱۴]

ایک اور بیان میں انہوں نے پان اسلامزم کے بارے میں کہا کہ " سیاسی پین اسلامزم کوئی وجود ہی نہیں رکھتا اور اگر یہ کبھی موجود تھا تو صرف ان لوگوں کے تخیل میں جنہوں نے اس کو وضع کیا ۔ غالباً عبدالحمید خان سلطان ترکی کے ہاتھوں میں ایک ہتھیار دینے کے لیے جمال الدین افغانی کو جن کا نام اس تحریک پین اسلامزم سے وابستہ کیا جاتا ہے مسلمانوں کو ایک سیاسی حکومت کی صورت میں متحد کرنے کا کبھی خواب میں بھی خیال نہیں ہوا ۔ یہ امر

۱۴۔ گفتار اقبال ، ص ۱۷۷۔

قابل ذکر ہے کہ اسلامی زبان عربی، فارسی یا ترکی، میں ایسا کوئی فقرہ نہیں ہے جو پین اسلامزم کے مترادف ہو۔ بہرحال یہ صحیح ہے کہ اسلام ایک معاشرہ کی حیثیت سے نہ صرف تمام مسلمانوں اور قوموں، بلکہ تمام مذاہب کے اجتماع کے لئے نسل، قومیت یا جغرافیائی حدود کا قائل نہیں ہے اس انسانی نصب العین کے مفہوم میں اگر کوئی شخص سادہ لفظ اسلام پر پین اسلامزم جیسے غیر ضروری اور طویل فقرہ کو ترجیح دینا پسند کرتا ہے تو ایسا پین اسلامزم موجود ہے اور ہمیشہ رہے گا۔"[15]

مندرجہ بالا مباحث کی روشنی میں علامہ اقبال کے سیاسی نظریات و تصورات کا لُبِّ لباب یہ بنتا ہے کہ انہوں نے شروع سے آخر تک، ملّت اسلامیہ کی ہیئت اجتماعی اور اسکے استحکام پر زور دیا۔ انہوں نے مسلمانوں کی قومیت کی اساس وطن یا علاقہ کو نہیں ان کے مذہب یعنی اسلام کو قرار دیا اور وطنیت کے عقیدے پر مبنی قومیت کے تصور کو، بنی نوع انسان کے لئے مہلک و مضرت رساں بتایا۔ ان ہی کے لفظوں میں

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ ملّت کا کفن ہے

انہوں نے ایسی قومیت کے خلاف آواز بلند کی جس کی بنیاد مذہبی اقدار، اخلاقی ضوابط اور ثقافتی روایات کے تحفظ کے احساس کے بجائے ایسے جذبوں کی تسکین پر رکھی گئی ہو جو کسی خطۂ زمین میں رہنے کے سبب وہاں کے باشندوں میں عارضی طور پر پیدا ہو جاتے ہیں چنانچہ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ اسلامزم نہ تو نیشنل ازم ہے نہ امپیریل ازم بلکہ وہ ایک قسم کی دولت مشترکہ ہے تو دراصل وہ بین الاقوامی اسلام پیش کرتے ہیں۔ بین الاقوامی اسلام ان کے خیال میں نسلی امتیازات اور ہمیشہ تبدیل ہونے والی جغرافیائی حدود کو صرف اقوام

۱۵۔ تقاریر و بیانات (انگریزی) ص ۲۰۴، بحوالہ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، ص ۱۴۲۔

کو پہچاننے یا زمان و مکان میں ان کا تعین کرنے کے لئے قبول کرتا ہے اپنے ارکان کے معاشرتی دائرے کو محدود کرنے کے لئے قبول نہیں کرتا۔[16] لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ اقبال حب الوطنی کے خلاف ہے یا وطن کے لئے ایثار و قربانی کی ممانعت کرتا ہے درست نہ ہوگا۔ انہوں نے صاف الفاظ میں کہا ہے کہ " اگر قومیت کے معنی اہل وطن سے محبت کرنے اور ناموسِ وطن کے لئے جان تک قربان کرنے کے ہیں تو ایسی قومیت مسلمان کے لئے جزو ایمان ہے۔ قومیت اسلام سے اس وقت متصادم ہوتی ہے جب وہ ایک سیاسی تصور بن جاتی ہے، اتحادِ انسانی کا بنیادی اصول ہونے کا دعوی کرتی ہے اور یہ مطالبہ کرتی ہے کہ اسلام محض شخصی عقیدے کے پس منظر میں چلا جائے اور قومی زندگی میں ایک حیات بخش عنصر کی حیثیت سے باقی نہ رہے۔ ترکی، ایران اور دیگر مسلم ممالک میں قومیت کبھی ایک مسئلے کی صورت اختیار نہ کرے گی۔ قومیت کا مسئلہ مسلمانوں کو صرف ان ممالک میں درپیش ہے جہاں وہ اقلیت میں ہیں اور جہاں قومیت کا یہ تقاضا ہے کہ وہ اپنی ہستی کو بالکل مٹا دیں۔ مسلم اکثریت والے ملکوں میں اسلام قومیت سے ہم آہنگی پیدا کرلیتا ہے کیونکہ وہاں اسلام اور قومیت عملاً ایک ہی چیز ہے۔ جن ممالک میں مسلمان اقلیت میں ہیں وہاں ان کی یہ کوشش حق بجانب ہوگی کہ تہذیبی وحدت کی حیثیت سے انہیں حق خود اختیاری حاصل ہو۔ یہ دونوں صورتیں اسلام کے عین مطابق ہیں۔"[17] ان خیالات کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کے یہاں قومیت کی کئی حیثیتیں ہیں۔ ایک وہ جن کا تعلق اسلامی ممالک سے ہے دوسری وہ جس کا تعلق ان ملکوں سے ہے جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں اور تیسری وہ جہاں بین الاقوامی سطح پر سارے اسلامی ممالک کو لادینی قومیتوں کے خلاف ایک رشتۂ اتحاد میں منسلک کرنے کی ضرورت ہے۔ گویا اقبال کے یہاں ملت کی آزادی اور قومیت

۱۶۔ مئے لالہ فام ص ۶۔ ۱۷۔ شذرات فکر اقبال ص ۵۵۔

کا جو تصور ہے وہ دراصل برصغیر کی سطح پر سرسید احمد خان اور مولانا شبلی اور بین الاقوامی سطح پر جمال الدین افغانی کے تصورِ قومیت کا مرکب ہے۔ سرسید احمد خان کی طرح علامہ اقبال بھی، ہندوؤں کی قومی تحریک یعنی کانگریس میں شرکت کے مخالف تھے اور نتیجتاً جداگانہ انتخاب کے حامی بھی۔ لیکن انہوں نے سرسید کی سرکار نوازی کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا۔ علامہ اقبال، مولانا شبلی کی طرح مسلمان زراعت کاروں کی اقتصادی حالت میں انقلاب کی ضرورت سے باخبر تھے مگر ان کی رائے میں یہ انقلاب ہندوؤں میں مدغم ہو کر نہیں (جیسا کہ مولانا شبلی کا خیال تھا)، بلکہ ان سے علیحدہ رہ کر عمل میں لانا چاہیئے۔ اپنے ان نظریوں کو علامہ اقبال نے جمال الدین افغانی کی تحریکِ اتحادِ عالمِ اسلام سے منسلک کیا اور برصغیر میں ایک ایسے اسلامی نیشنل ازم کا نعرہ بلند کیا جو سرسید، مولانا شبلی اور جمال الدین افغانی، سب سے الگ ان کا اپنا ہو گیا۔"[۱۸]

اب تک صرف اقبال کے سیاسی نظریات و تصورات زیرِ بحث آئے ہیں، عملاً انہوں نے سیاست میں کیا حصہ لیا اور برصغیر کی ہندو مسلم سیاست میں انہوں نے کس قسم کا کردار ادا کیا، اور تحریک پاکستان کے سلسلے میں ان کے اس کردار کی کیا اہمیت ہے، ابھی اس کا تذکرہ باقی ہے۔ کہا جا چکا ہے کہ اقبال کی فکر اور شاعری، دونوں پر، ملکی و بین الاقوامی سیاسی حالات نے گہرا اثر ڈالا ہے اور ان کی شاید ہی کوئی تحریر ہو جو ملت اسلامیہ کے سیاسی مسائل سے یک گونہ تعلق نہ رکھتی ہو لیکن بہت دنوں تک وہ خارزارِ سیاست کے عملی میدان سے الگ تھلگ رہے۔ چنانچہ ان کی عملی سیاست کا دور، دراصل ان کی زندگی کا آخری دور ہے۔ پہلی بار انہوں نے دسمبر ۱۹۲۶ء میں پنجاب کونسل کے انتخاب میں حصہ لینے کا اعلان کیا، ملک محمد حسین اور میاں عبدالعزیز تو ان کے حق میں دست بردار ہو گئے، ملک محمد دین

۱۸۔ مے لالہ فام، ص ۵۔

سے ان کا مقابلہ ہوا۔ اقبال کامیاب ہوئے اور ایک مہینے کے اندر ہی یعنی جنوری ۱۹۲۷ء کو پنجاب مسلم لیگ کے جنرل سکریٹری منتخب ہو گئے۔ ظاہر ہے کہ اس کے بعد عملی سیاست میں اقبال کی سرگرمیاں روز بروز تیز ہوتی گئیں۔ پنجاب کی مجلس قانون ساز میں ایک فعال دیانتدار اور بے باک رکن کی حیثیت سے اُنہوں نے ہر ایسے مسئلے میں گہری دلچسپی لی جس کا تعلق عوام اور مسلمانوں کے حقوق و مفادات سے تھا۔ ۲۲ فروری ۱۹۲۸ء کی تقریر میں انہوں نے مالیۂ آراضی کی وصولیابی کے طریقے کو فرسودہ بتایا اور یہ تجویز پیش کی کہ جس کسان کے پاس پانچ بیگھے سے زیادہ زمین نہ ہو اور پیداوار بھی معقول نہ ہو اس سے کوئی مالیہ نہ لیا جائے۔ پنجاب میں مذہبی پیشواؤں کے خلاف توہین آمیز لٹریچر شائع کرنے والی جماعت کے خلاف علامہ نے یہ تجویز پیش کی کہ ان کی سرگرمیوں کو روکنے کے لئے قانون بنایا جائے چنانچہ ۱۹۲۷ء میں یہ قانون نافذ ہو گیا۔ سرکاری ملازمتوں کے عہدوں کے لئے مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت میں انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ کھلے مقابلے کے بجائے، ہر فرقے کے لئے، آبادی کے تناسب کے لحاظ سے آسامیاں محفوظ کر دی جائیں تاکہ کم ترقی یافتہ طبقوں کو بھی ملازمت میں مناسب حصہ مل سکے۔ دیہات میں صفائی اور حفظان صحت کا انتظام بہتر بنانے، ابتدائی تعلیم کو لازمی قرار دینے اور انکم ٹیکس وصول کرنے کے اختیارات مرکز سے صوبوں کو منتقل کرنے کی تجویزیں بھی کونسل میں ان کی طرف سے پیش کی گئیں۔ ۱۹۲۹ء کے بجٹ اجلاس میں تقریر کرتے ہوئے بھی انہوں نے کئی مالیاتی امور پر اپنی تجویزیں پیش کیں۔ تعلیم کی اشاعت، شراب کے انسداد، غریب طبقے کی فلاح و بہبود، آیورویدک اور یونانی علاج کی حوصلہ افزائی، سرکاری افسروں کی تنخواہوں میں کمی، خرید و فروخت کے لئے سستی منڈیوں کی فراہمی کی تائید میں بھی انہوں نے مختلف اجلاسوں میں تقریریں کیں۔[19]

۱۹۔ ذکر اقبال، ص ۱۴۳ تا ص ۱۴۶۔

پنجاب کی مجلس قانون ساز میں اقبال کی سرگرمیوں سے قطع نظر، عام سیاسی پلیٹ فارم سے مسلم لیگ کے ایک رکن کی حیثیت سے بھی انہوں نے برصغیر کی سیاست میں بھرپور حصہ لیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جبکہ کانگریس اور مسلم لیگ کے درمیان۔ اختلاف کی گہری خلیج واقع ہو چکی تھی اور پورے برصغیر میں ہندو مسلمان ایک دوسرے سے متصادم نظر آتے تھے۔ مسلم لیگ بھی دو حصّوں میں بٹ گئی تھی اور مستحکم قیادت کی عدم موجودگی کے سبب مسلمان بیدلی و مایوسی کا شکار ہو رہے تھے۔ صوبہ پنجاب، جس پر مسلمانوں کے سیاسی مستقبل کا انحصار تھا، عجیب قسم کے سیاسی ہیجان میں مبتلا تھا۔ مسلم لیگ، یونینسٹ پارٹی، اتحادِ ملت، مجلسِ احرار، تمام پارٹیاں بیک وقت ایک دوسرے کے خلاف اپنے وجود و بقا کے لئے سرگرم عمل تھیں لیکن مسٹر جناح کی سب سے زیادہ مخالف یونینسٹ پارٹی تھی جس کے کرتا دھرتا میاں فضل حسین تھے۔ مسٹر جناح اور میاں فضل حسین کے درمیان سب سے بڑا اختلاف یہ تھا کہ مسٹر جناح چاہتے تھے کہ مسلمان امیدواروں کو لیگ کے ٹکٹ پر انتخاب میں حصہ لینا چاہیئے اور میاں فضل حسین کا کہنا تھا کہ پورے ایوان میں مسلمانوں کی تعداد اکاون فیصد ہے، اس لئے جب تک غیر مسلم فریق کا تعاون حاصل نہ ہو وہ وزارت نہیں بنا سکتے۔ اسی مصلحت کے پیشِ نظر انہوں نے صوبہ پنجاب میں ایک مخلوط جماعت یونینسٹ کے نام سے بنالی۔ اب مسلم لیگ اور یونینسٹ پارٹی میں رسہ کشی شروع ہوئی، حتیٰ کہ علامہ اقبال اور قائدِ اعظم کے درمیان بھی بعض امور میں سخت اختلاف پیدا ہو گیا، لیکن جب لندن کی گول میز کانفرنس میں قائدِ اعظم کو علّامہ سے تبادلہ خیال کا موقع ملا تو وہ ایک دوسرے کے قریب آ گئے۔ چنانچہ ۱۹۳۶ء میں لاہور میں چند سربرآوردہ افراد کے دستخط سے جو بیان قائدِ اعظم کی تائید میں شائع ہوا، اس پر علامہ اقبال کے بھی دستخط تھے [۲۰]۔ اس کے بعد جب قائدِ اعظم

۲۰۔ اقبال کے آخری دو سال، ص ۴۸۷۔

نے مسلم لیگ کے مرکزی بورڈ کے ممبروں کی فہرست شائع کی تو پنجاب کے گیارہ ارکان میں ایک نام علامہ اقبال کا بھی تھا اس سلسلے میں علاّمہ کے مکان پر مسلم لیگ کا ایک جلسہ بھی ہوا جس میں ایک قرارداد یہ منظور کی گئی کہ مسلم لیگ کے ٹکٹ پر الیکشن لڑنے کے لئے پنجاب میں ایک پارلیمنٹری بورڈ بنایا جائے اور دوسری قرارداد یہ تھی کہ اس بورڈ کے قواعد وضوابط، علاّمہ ہی کے نام سے تقسیم کئے جائیں۔ ادھر، یونینسٹ پارٹی، میاں فضل حسین کی وفات کے بعد سر سکندر حیات کی قیادت میں، مسلم لیگ کی راہ میں رکاوٹ بنی رہی لیکن اقبال کے اثر سے، قائدِ اعظم کو پنجاب میں آخر کار مقبولیت حاصل ہوگئی اور مسلم لیگ کا پلّہ روز بروز بھاری ہوتا گیا۔[۲۱]

علامہ اقبال نے دس گیارہ سال، باقاعدگی سے عملی سیاست میں حصّہ لیا۔ اس مدّت میں مسلم لیگ کے ممتاز رکن، صوبہ پنجاب کے با اثر سیاسی قائد، اور ہندو مسلم سیاست میں مسلمانوں کے لئے جداگانہ انتخاب کے زبردست حامی کی حیثیت سے، علامہ اقبال نے کیا کیا کام کئے اور کس نوع کی سیاسی خدمات انجام دیں، نیز ان کے سیاسی تصوّرات و نظریات کس نوعیت کے تھے، اس کی تفصیل میں جانے کے لئے اس کتاب میں گنجائش نہیں۔ اقبال کے اس پہلو سے خصوصی دلچسپی رکھنے والوں کو مکتوبات، خطبات اور مضامین اقبال کے علاوہ محمد احمد خان[۲۲]، ڈاکٹر سید عبداللہ[۲۳]، ڈاکٹر محمد عزیز احمد[۲۴]، بشیر احمد ڈار[۲۵]، رئیس افضل[۲۶]

۲۱۔ نگار (اقبال نمبر ۱۹۶۲ء) ص ۳۵، ۳۶۔

۲۲۔ اقبال کا سیاسی کارنامہ، کراچی ۱۹۵۲ء۔ ۲۳۔ معارف (اعظم گڑھ) مارچ اپریل ۱۹۴۶ء۔

۲۴۔ اقبال اینڈ دی ریسنٹ اکسپوزیشن آف اسلامک پولٹیکل تھاٹ، لاہور ۱۹۵۰ء۔

۲۵۔ اسلامک کلچر (حیدرآباد) اکتوبر ۱۹۴۴ء۔

۲۶۔ گفتار اقبال، لاہور ۱۹۶۹ء۔

اور عاشق حسین بٹالوی[۲۷] کی تصنیفات و مقالات کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ البتہ اس جگہ یہ بتانا ضروری ہے کہ ان کی سیاسی زندگی کا سب سے اہم واقعہ اور ان کے سیاسی کارناموں میں سب سے اہم کارنامہ وہ ہے جسے تصورِ پاکستان کا نام دیا جاتا ہے۔ اس سے انکار نہیں کہ انفرادی سطح پر، اقبال سے پہلے بھی بعض مسلم رہنما و ادیب مثلاً سرسید احمد خان اور مولانا عبدالحلیم شرر وغیرہ اس بات کا اظہار کر چکے تھے کہ ہندو اور مسلمان، برصغیر میں بہت دنوں تک ایک ساتھ نہیں رہ سکتے اور انہیں اپنے لئے الگ مملکت کا حصول ضروری ہو جائے گا لیکن اجتماعی اور مقتدر سیاسی سطح پر مسلمانوں کی طرف سے برصغیر میں ایک نئی مسلم ریاست کی تجویز علامہ نے پیش کی۔ ۱۹۳۰ء میں آل پاکستان مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس الہ آباد کی صدارت کرتے ہوئے انہوں نے فرمایا "اس ملک میں اسلام بہ حیثیت ایک تمدن کے اسی صورت میں زندہ رہ سکتا ہے کہ ایک مخصوص علاقہ میں مرکوز کر دیا جائے ۔۔ یہ مطالبہ مسلمانوں کی اس دلی خواہش پر مبنی ہے کہ انہیں بھی کہیں اپنے نشو و نما کا موقع ملے کیونکہ وحدتِ قومی کے نظامِ حکومت میں جس کا نقشہ ہندو ارباب سیاست اپنے ذہن میں لئے بیٹھے ہیں کہ جس کا مقصد وحید یہ ہے کہ تمام ملک میں ان کا تسلط و غلبہ ہو جائے، اس قسم کے مواقع حاصل ہونا قریب قریب ناممکن ہے یہ امر کسی طرح بھی نامناسب نہیں کہ مختلف ملتوں کے وجود کا خیال کئے بغیر ہندوستان کے اندر ایک اسلامی ہندوستان قائم کریں۔ میری خواہش ہے کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے" خواہ یہ ریاست، سلطنت برطانیہ کے اندر حکومت خود اختیاری حاصل کرے، خواہ اس کے باہر مجھے تو ایسا نظر آتا ہے کہ اور نہیں تو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو بالآخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم

۲۷۔ اقبال کے آخری دو سال، لاہور ۱۹۴۹ء۔

کرنا پڑے گی۔[۲۸]

اس بیان کی روشنی میں ظاہر ہے کہ قیام پاکستان کے محرک اول علامہ اقبال ہیں۔ یہ ان کی سیاسی بصیرت اور روشن ضمیری کا واضح ثبوت ہے کہ جو تجویز مسلمانوں کی طرف سے ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کی قرارداد لاہور کی صورت میں دس سال بعد منظر عام پر آئی اسے انہوں نے ۱۹۳۰ء میں پیش کر دیا تھا اور جو اسلامی مملکت پاکستان کے نام سے ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو معرض وجود میں آئی اس کا خاکہ ان کے ذہن میں سترہ سال پہلے موجود تھا۔ تبھی تو قائد اعظم نے علامہ اقبال کو صرف شاعر و مفکر نہیں بلکہ عظیم سیاسی رہنما، ملت اسلامیہ کا محافظ اور اپنا دست راست قرار دیا۔ علامہ کے بارے میں قائد اعظم کی رائے یہ تھی کہ

"اقبال کے خیالات فی الحقیقت میرے اپنے خیالات سے بالکل متفق تھے جن کی بنا پر میں بھی انہی نتائج پر پہنچا ہوں جو ہندوستان کے آئینی مسائل کے غائر مطالعہ و تحقیق کا نتیجہ ہیں اور جو آگے چل کر مسلم ہند کے متحدہ ارادہ کی شکل میں لیگ کے اجلاس لاہور کی اس قرارداد میں ظاہر ہوئے جو عام طور پر قرارداد پاکستان کے نام سے مشہور ہے۔ میرے وہ ایک دانشمند دوست اور رہنما تھے مسلم لیگ کے نازک ترین اوقات میں ایک چٹان کی طرح کھڑے رہے اور لمحہ بھر کے لئے بھی ان کے قدم نہیں ڈگمگائے۔"[۲۹]

۲۸۔ خطبات اقبال ص ۲۶ مرتبہ رضیہ فرحت بالو حالی پبلشنگ ہاؤس دہلی ۱۹۴۶ء۔

۲۹۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ ص ۱۴۴ تا ۱۴۵۔

٦

دُنیائے اسلام اور اقبال

اقبال کے "تصورِ سیاست" کے باب میں اس بات کا ذکر آچکا ہے کہ اقبال کو اسلام اور ملت اسلامیہ سے بہت گہری ذہنی و جذباتی وابستگی تھی وہ اسلام اور اس کے دیے ہوئے آئینِ حیات کو دنیا کے سارے سیاسی مسائل و معاشی خلفشار کا واحد حل سمجھتے تھے اور اسی سیاسی عقیدے کی بنا پر وہ ہر لادینی سیاسی نظام کو خواہ اس کا تعلق مشرق سے ہو یا مغرب سے، انسانی معاشرے کے لیے مہلک خیال کرتے تھے۔ سرمایہ دارانہ اور غیر سرمایہ دارانہ نظاموں میں ملوکیت جمہوریت، اشتراکیت اور اشتمالیت، سب سے ان کی بیزاری و مایوسی کی بنا یہی تھی کہ ان میں جسم کی بھوک پیاس کا سامان تو بہم پہنچایا گیا ہے لیکن روح کو بھوکا اور تشنہ چھوڑ دیا گیا ہے! اقبال کا عقیدہ یہ ہے کہ کوئی ایسا پیغامِ حیات یا نظامِ سیاست، جس میں دین و دنیا اور جسم و روح دونوں کی بنا و ترقی کی یکساں ضمانت دی گئی ہو، بنی نوع انسان کی طمانیتِ قلب اور آسودگی ذہن کا وسیلہ نہیں بن سکتا۔ یہ نقطۂ نظر، ہر چند کہ اقبال کے ذاتی میلان و فکر و وجدان سے بھی ہم آہنگ تھا، تاہم اس کی بنا دلائل و حقائق پر استوار تھی۔ قیام یورپ کے زمانے میں اقبال نے اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا تھا کہ "جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی"۔ چنانچہ انھوں نے وسیع مطالعے، گہرے مشاہدے اور ذاتی تجربے کی روشنی میں کہا تھا کہ

مری نگاہ میں ہے یہ سیاستِ لادیں — کنیزِ اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر
ہوئی ہے ترکِ کلیسا سے حاکمی آزاد — فرنگیوں کی سیاست ہے دیوِ بے زنجیر
متاعِ غیر پہ ہوتی ہے جب نظر اس کی — تو بیں ہراولِ لشکرِ کلیسیا کے سفیر

مغرب کی یہ لادینی سیاست، جس میں کلیسا کو حاکمی سے یا مذہب کو نظامِ حکومت سے الگ کر لیا گیا تھا کسی نیک نیتی یا فلاح انسانیت کے تصور پر مبنی نہ تھی بلکہ اس کا مقصد جیسا کہ اقبال نے اوپر اشعار میں بیان کیا ہے، سیاست کو "دیوِ بے زنجیر" بنانا اور "متاعِ غیر پر" غاصبانہ قبضے کی راہ ہموار کرنا تھا۔ بات یہ تھی کہ پہلے تو اہل مغرب نے کلیسائی نظام یا مذہب کے ذریعے، دنیائے انسانیت کو اپنے چنگل میں دبوچے رکھنے کی کوشش کی لیکن کلیسائی نظام کی بنیاد چونکہ رہبانیت پر تھی اس لیے وہ زیادہ عرصے تک حاکمیت کی متحمل نہ رہ سکی۔ بقول اقبال

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی — سماتی کہاں اس فقیری میں میری
خصومت تھی سلطانی و راہبی میں — کہ وہ سربلندی ہے یہ سربزیری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا — چلی کچھ نہ پیرِ کلیسا کی پیری

نتیجتاً سیاستِ مغرب نے نیا چولا بدلا۔ ایک طرف اس نے مذہب کو سیاست سے الگ کر کے، حاکمیت یا ظلم و بربریت کے لیے ایک نیا جواز تلاش کر لیا۔ دوسری طرف عقیدۂ وطنیت کی بنیاد پر ایک نئے سیاسی تصور یعنی "قومیت" کو جنم دیا اور یورپی اقوام میں قومیت کا تازہ جوش پیدا کر کے، انہیں مشرق کے خلاف متحد و صف آرا ہونے پر آمادہ کیا۔ اقبال نے ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کے خطبۂ صدارت میں، مغربی سیاست کا تجزیہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ "سرزمینِ مغرب میں مسیحیت کا وجود محض ایک رہبانی نظام کی حیثیت رکھتا

ہے ،اس سے کلیسا کی ایک وسیع حکومت قائم ہوئی ۔ لوتھر کا احتجاج دراصل اسی کلیسائی حکومت کے خلاف تھا۔ اس کو کسی دنیوی نظام سیاست سے کوئی بحث نہیں تھی کیونکہ اس قسم کا کوئی نظامِ سیاست مسیحیت میں موجود نہیں تھا۔ خود لوتھر کو بھی اس امر کا احساس نہ تھا کہ جن مخصوص حالات کے ماتحت اس کی تحریک کا آغاز ہوا ہے اس کا نتیجہ بالآخر یہ ہوگا کہ مسیح علیہ السلام کے عالمگیر نظامِ اخلاق کی بجائے مغرب میں ہر طرف بے شمار ایسے اخلاقی نظام پیدا ہو جائیں گے جو خاص خاص قوموں سے متعلق ہوں گے لہٰذا ان کا حلقہ اثر بھی محدود رہ جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ جس ذہنی تحریک کا آغاز لوتھر اور روسو کی ذات سے ہوا اس نے مسیحی دنیا کی وحدت کو توڑ کر اسے ایک ایسی غیر مربوط اور منتشر کثرت میں تقسیم کر دیا جس سے اہل مغرب کی نگاہیں اس عالمگیر مطمئح نظر سے ہٹ کر جو تمام نوعِ انسان سے متعلق تھا اقوام و ملل کی تنگ حدود میں الجھ گئیں۔ اس نئے تخیل حیات کے لیے انہیں ایک سے زیادہ واقعی اور مرئی اساس مثلاً تصورِ وطنیت کی ضرورت محسوس ہوئی جس کا اظہار بالآخر ان سیاسی نظامات کی شکل میں ہوا جنہوں نے جذبہ قومیت کے ماتحت پرورش پائی، یعنی جن کی بنیاد اس عقیدے پر ہے کہ سیاسی اتحاد و اتفاق کا وجود عقیدہ وطنیت ہی کے تحت ممکن ہو سکتا ہے[1]۔

اقبال نے مغرب کے اس عقیدۂ وطنیت و قومیت یا نئے سیاسی تصور کے خلاف آواز بلند کی ان کے خیال میں، وطنیت کا تصور صرف اس حد تک قابل قبول ہو سکتا ہے کہ افغانی، ایرانی، تورانی، المانوی، فرانسیسی، روسی، مصری اور

۱۔ خطبات اقبال، ص ۲۷۔

عراقی وغیرہ ہونے کی حیثیت میں، ہر فرد کو اپنے وطن سے محبت ہونی چاہیے اور ضرورت پڑنے پر اس کے لیے قربانیوں سے دریغ نہ کرنا چاہیے، لیکن وطنیت یا قومیت کے جوش میں امن پسند اور صلح جو قوموں کی طرف جارحانہ اقدام یا ایک قوم کو دوسری قوم پر حملے کی ترغیب کسی طرح بھی دنیا کو فلاح کا راستہ نہیں دکھا سکتی۔ جغرافیائی حدود اور مسلمان کے تحت اقبال نے لکھا ہے کہ "یورپین مصنفین کی تحریروں کے ذریعے مجھے یہ بات ابتدا ہی میں اچھی طرح معلوم ہوگئی تھی کہ یورپ کی ملوکانہ اغراض اس امر کی متقاضی ہیں کہ اسلام کی وحدتِ دینی کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں ہوسکتا کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریۂ وطنیت کی اشاعت کی جائے، چنانچہ ان لوگوں کی یہ تدبیر بر عظیم میں کامیاب بھی ہوگئی اور اس کی انتہا یہ ہے کہ ہندوستان میں اب مسلمانوں کے دینی پیشوا بھی اس کے حامی نظر آتے ہیں"۔ مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "مسیحیت نے یہ تعلیم دی کہ دین انفرادی اور پرائیوٹ ہے جس سے بدبخت یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین چونکہ پرائیوٹ عقائد کا نام ہے اس واسطے انسانوں کی اجتماعی زندگی کی ضامن صرف اسٹیٹ ہے۔ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسانی کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے نہ نسلی، نہ انفرادی ہے نہ پرائیوٹ بلکہ خالصتاً انسانی ہے، اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے، عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے۔ ایسا دستور العمل، قوم اور نسل پر مبنی نہیں کیا جاسکتا نہ اس کو صرف پرائیوٹ کہہ سکتے ہیں بلکہ اس کو صرف معتقدات پر ہی مبنی کہا جاسکتا ہے۔ صرف یہی ایک طریق ہے جس سے عالم انسانی کی جذباتی زندگی اور اس کے افکار میں یک جہتی اور ہم آہنگی پیدا ہوسکتی

ہے[۲] ۔ ان صاحبوں سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال، ایک ایسی ہیئت اجتماعیہ "انسانیہ" کی تبلیغ کرتے ہیں جو نسل و نسب اور ملک و رنگ کے امتیازات کو مٹا کر، تمام کائنات کا احاطہ کر سکتی ہے۔ اسی ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا نام اقبال کے یہاں ملّت اسلامیہ ہے اور ان کے نزدیک ملّتِ اسلامیہ کے استحکام و دوام ہی پر بنی نوع انسان کی اجتماعی زندگی کی بقا اور امن و سلامتی کا دار و مدار ہے۔ اس لیے اقبال کا مخاطبہ، یا ان کی تبلیغ کا رخ، صرف برصغیر کے مسلمانوں تک محدود نہیں رہا بلکہ ساری دنیائے اسلام ان کی مخاطب بن گئی ہے۔ انہوں نے اپنی شاعری اور خطبات و تقاریر میں التزاماً اس بات پر زور دیا کہ نہ صرف اسلامی ممالک بلکہ ساری دنیا کی فلاح اس بات میں ہے کہ مغرب کے تصورِ وطنیت و قومیت اور لادینی نظام ہائے سیاست کو ترک کر کے، ایک ایسی ہیئت اجتماعیہ کو اپنایا جائے جو ہر قسم کے امتیازات سے بالا رہ کر فلاحِ انسانیت کی ضامن ہے اور جس کا نام عرف عام میں ملّتِ اسلامیہ ہے۔

اس سے یہ غلط فہمی نہ پیدا ہونا چاہیئے کہ اقبال ساری دنیا کو مسلمان بنا لینا چاہتے ہیں یا اسلامی ممالک کو ایک کر کے، ایک وسیع اسلامی ممالک کی بنا ڈالنے چاہتے ہیں۔ پچھلے باب میں جہاں اقبال کے سیاسی تصورات و رجحانات زیر بحث آئے ہیں اس قسم کی غلط فہمی کو جسے فرنگیوں نے خاص طور پر ہوا دی ہے، دور کیا جا چکا ہے۔ اقبال نے ڈاکٹر قاضی عبدالحمید کو بتایا تھا کہ میں بھی پہلے بہت دنوں تک سماجی اتحاد کے لئے وطن کو ایک بنیاد سمجھتا تھا اور خاکِ وطن کا ہر ذرہ مجھے دیوتا دکھائی دیتا تھا اس وقت میرے خیالات

---

۲ - مضامین اقبال، مطبوعہ حیدرآباد دکن ۱۳۶۲ھ، ص ۸۸۔

مادیّت کی طرف مائل تھے اور وطن کے سوا، انسانوں میں اتحاد کے لیئے کوئی دوسرا ذریعہ نظر نہ آتا تھا لیکن اب انسانوں کو صرف ازلی و ابدی روحانی بنیادوں پر متحد کرنا چاہتا ہوں اور جب بھی میں اسلام کا لفظ استعمال کرتا ہوں تو میری مراد اس سے یہی روحانی نظام ہے۔ اسلام اور مسلم میرے لیے خاص اصطلاحات ہیں جن کو میرے خیالات کے لیے اچھی طرح سمجھ لینا ضروری ہے۔ اسلام میں خلافتِ راشدہ کے بعد سے اب تک ایک بھی متحدہ اسلامی ریاست قائم نہ ہو سکی اور نہ اس کی کوئی امید دکھائی دیتی ہے البتہ اتحادِ اسلامی کا تخیل اس معنی میں ضرور عملی جامہ پہن سکتا ہے کہ تمام اقوام آزاد ہوں اور وہ اسلامی مقاصد کے لیئے باہم ایک دوسرے سے تعاون کریں یہ حکومتیں ایک قسم کی اسلامی قومی حکومتیں ہوں گی، مگر ان قومی حکومتوں کی بنیاد اخلاق اور محبت پر استوار ہونی چاہیئے۔ ظاہر ہے کہ مغرب کی قومیت کے برعکس ہیئت اجتماعی کا یہ ایک ایسا وسیع نقطہ نظر ہے کہ جس میں نہ صرف مسلمان بلکہ ساری انسانی برادری جمع ہو سکتی ہے[۳]۔ چنانچہ اقبال کے یہاں ملّت اسلامیہ کے پیغام کے زعم میں کہیں کوئی ایسا پہلو نظر نہیں آتا جس میں غیر مسلموں کے ساتھ کسی تنگ نظری یا تعصب کو روا رکھا گیا ہو یا جس کی بنا پر وطن یا اہل وطن یا دوسرے مذاہب و اقوام کے اکابر کی محبت و عظمت ان کے دل میں کم ہوئی ہو۔ البتہ جس طرح اہل مغرب نے سیاسیات کا رشتہ، مذہب یا مذہبی قدروں سے توڑ کر، جغرافیائی حدود یعنی وطن سے لا جوڑا تھا اسی طرح اقبال نے سیاسیات کا رشتہ، وطن سے توڑ کر روحانی قدروں

۳- اردو (اقبال نمبر)، ص ۱۹۸۔

یعنی مذہب سے جوڑنے کی کوشش کی۔ اس کا بڑا ثبوت بقول عزیز احمد یہ ہے کہ آخر دم تک ان کے کلام میں ایسی نظمیں ملتی ہیں جن میں ہندوستان سے بحیثیت غیر سیاسی وطن کے بڑی ہی والہانہ محبت کا پتہ چلتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ابنائے وطن میں سے دوسرے فرقوں میں جو لوگ اقبال کی نظروں میں قابل تعظیم تھے، اقبال نے اپنی شاعری کے ہر دور میں ان سے کسی نہ کسی کے متعلق نظمیں لکھی ہیں؟

مختصر یہ کہ دور اول یعنی ۱۹۰۵ء تک کی شاعری کے بعد، کچھ تو اس سبب سے کہ انہوں نے مغربی قومیت کے نتائج یورپ کے تین سالہ قیام میں اپنی آنکھوں سے دیکھ لیئے تھے، دوسرے اس سبب سے کہ ۱۹۰۶ء اور ۱۹۰۹ء کے درمیان، برصغیر کے مسلمانوں میں اپنی ثقافتی اور معاشی حقوق کے تحفظ کا ایک نیا احساس اُبھر کر سامنے آیا اور برطانوی حکومت نے جداگانہ انتخاب کے اصول کو تسلیم کر لیا، اقبال نے وطن پرستی پر مبنی مغربی قومیت سے ذہن کو آزاد کر کے، روحانی اقدار پر مبنی اسلامی قومیت کو اپنے فکر و فن کا موضوع بنایا اور اس کی تبلیغ و اشاعت کو اپنے پیغام کا جزو قرار دیا۔ چنانچہ ۱۹۰۵ء کے بعد کی شاعری میں "ہمالہ" اور "نیا شوالہ" کے طرز کی وطن پرستی پر مبنی نظمیں نظر نہیں آتیں۔ مختلف قوموں کے اکابر کی مدح میں نظمیں ضرور ملتی ہیں لیکن ان کا تعلق کسی سیاسی تصور سے نہیں بلکہ فرد کی شخصی حیثیت سے ہے۔ البتہ، اسلامی ممالک، ان کے اکابر، کارناموں، تعمیرات، متبرک مقامات بلاد عربیہ، اور ملت اسلامیہ سے متعلق بہت سے دوسرے موضوعات کا

۴۔ اقبال نئی تشکیل، ص ۳۰۔

دخل و ذکر روز بروز ان کی شاعری اور ان کے خطبات و مقالات میں بڑھتا گیا ہے۔ تاریخی حیثیت سے اس سلسلے کی پہلی نظم "صقلیہ" ہے جس میں شاعر نے جزیرہ سسلی کے اس تاریخی اور اسلامی شہر کی عظمتِ رفتہ پر اشکباری کی ہے۔ یہ نظم، یورپ میں ملت اسلامیہ کے ایک تاریخی عہد کا مرثیہ ہے جس میں ضمناً اور کئی تاریخی مقامات کا ذکر بھی آگیا ہے۔ صرف چند شعر دیکھئے کہ ان سے اقبال کے جذبات قلب کا کچھ اندازہ ہو سکے گا۔

نالہ کش شیراز کا بلبل ہوا بغداد پر
داغ رویا خون کے آنسو جہان آباد پر

آسماں نے دولتِ غرناطہ جب برباد کی
ابن بدروں کے دلِ ناشاد نے فریاد کی

غم نصیب اقبال کو بخشا گیا ماتم ترا
چن لیا تقدیر نے وہ دل کہ تھا محرم ترا

درد اپنا مجھ سے کہہ میں بھی سراپا درد ہوں
جس کی تو منزل تھا میں اس کارواں کی گرد ہوں

رنگ تصویر کہن میں بھر کے دکھلا دے مجھے
قصہ ایامِ سلف کا کہہ کے تڑپا دے مجھے

میں ترا تحفہ سوئے ہندوستان لے جاؤں گا
خود یہاں روتا ہوں، اوروں کو وہاں رلواؤں گا

اس کے بعد اقبال کے دورِ سوم کی شاعری کا آغاز ہوتا ہے اور اس کی ابتدا ایک ایسی نظم سے ہوتی ہے جس کا عنوان "بلادِ اسلامیہ" ہے اور

جس میں اقبال نے متعدد اسلامی مراکز کی یاد کو اپنی بیچین روح کی آسودگی کا وسیلہ بنایا ہے۔ دلّی، بغداد، حجاز، قرطبہ، قسطنطنیہ، اور مدینہ سب کی عظمتوں کا پرسوز تذکرہ ہے، لیکن ان نظموں میں خراج عقیدت کے سوا کسی فکر انگیز ملّی تصور یا بلادِ اسلامیہ کے متعلق کسی امید افزا مستقبل کی طرف اشارہ نہیں ملتا۔ البتہ "گورستانِ شاہی" کے عنوان سے جو طویل نظم، گولکنڈا کے شاہی قلعے اور اس کے کھنڈرات سے متعلق ہے اس میں پہلی بار ملت اسلامیہ کے سلسلے میں، اقبال کا رجائی نقطۂ نظر، اس طور پر ظہور میں آتا ہے۔

اشکباری کے بہانے ہیں یہ اجڑے بام و در
گریۂ پیہم سے بینا ہے ہماری چشم تر
دہر کو دیتے ہیں موتی دیدۂ گریاں کے ہم
آخری بادل ہیں اک گذرے ہوئے طوفاں کے ہم
ہیں ابھی صدہا گہر اس ابر کی آغوش میں
برق ابھی باقی ہے اسکے سینۂ خاموش میں
وادیٔ گل خاکِ صحرا کو بنا سکتا ہے یہ
خواب سے امید دہقاں کو جگا سکتا ہے یہ
ہو چکا گو قوم کی شانِ جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا ظہور

پھر یہی رجائی نقطۂ نظر، پیغامِ اقبال کا سب سے قومی عنصر بن کر انکی شاعری کی معرفت، ساری دنیا کے اسلام کو مردانہ وار زیست کرنے کا حوصلہ دے گیا ہے۔

کیوں گرفتارِ طلسمِ ہیچ مقداری ہے تو
دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکتِ طوفاں بھی ہے

شعلہ بن کر پھونک دے خاشاکِ غیر اللہ کو
خوفِ باطل کیا کہ ہے غارت گرِ باطل بھی تو

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

نہ ہو نومید، نومیدی زوالِ علم و عرفاں ہے
امیدِ مردِ مومن ہے خدا کے راز دانوں میں

کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے
ہے بھروسہ اپنی ملّت کے مقدّر پر مجھے

ہوں آتشِ نمرود کے شعلوں میں بھی خاموش
میں بندۂ مومن ہوں نہیں دانۂ اسپند
ہر حال میں میرا دلِ بے قید ہے خرّم
کیا چھینے گا غنچے سے کوئی ذوقِ شکر خند

ترے علم و محبت کی نہیں ہے انتہا کوئی
نہیں تجھ سے بڑھ کر سازِ فطرت میں نوا کوئی

دلیلِ صبح روشن ہے ستاروں کی تُنک تابی
اُفق سے آفتاب اُبھرا گیا دورِ گراں خوابی

عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی

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

کھول کر آنکھیں مرے آئینہ گفتار میں
آنے والے دور کی دھندلی سی ایک تصویر دیکھ

خورشیدِ جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تیری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں
اے پیکرِ گل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

اس طرز کے اور نہ جانے کتنے اشعار، کتنے بند اور کتنی نظمیں ہیں جن کے ذریعے پوری ملّت اسلامیہ کو مسلمانوں کے روشن مستقبل کا یقین دلایا گیا ہے لیکن ساتھ ساتھ یہ بات بھی واضح کر دی گئی ہے کہ مغرب کے لائے ہوئے لادینی نظام اور انسانیت کش تصورِ قومیت سے نجات حاصل کرنے اور آئینِ اسلامی کو اپنانے کے بعد ہی ایسا ممکن ہو سکے گا۔ چنانچہ دنیائے اسلام یا اقوامِ مشرق سے اقبال کے مخاطبے کی کئی سطحیں ہو گئی ہیں، ایک سطح پر انہوں نے مختلف اسلامی ممالک کے تمدّنی آثار و اقدار کو سراہا ہے،

دوسری سطح پر انکے سیاسی و تمدنی مسائل پر مبصرانہ نگاہ ڈالی ہے، تیسری سطح پر اتحاد اسلامی کا عام پیغام دیا ہے، گویا ممالک اسلامیہ سے متعلق ان کی نظمیں تین خانوں میں بٹی ہوئی ہیں۔ ان میں اقبال نے کہیں آثارِ قدیمہ کے حوالے سے گفتگو کی ہے کہیں افراد یعنی اکابر اسلام کی سیرت و کردار کو موضوعِ سخن بنایا ہے اور کہیں نظریات و تصوراتِ حیات کے وسیلے سے اظہارِ خیال کیا ہے، البتہ بعض اشعار اور منظومات میں پوری ملّت اسلامیہ کو مخاطب کر کے بات کہی گئی ہے اور بعض میں کسی خاص اسلامی ملک یا ملت کو مخاطب کر کے، ان کے مخصوص مسائل کی روشنی میں گفتگو کی گئی ہے۔

عمومی یا اجتماعی مخاطبے میں اقبال نے جس خاص پہلو پر نظر رکھی ہے وہ یہ تھا کہ ممالک اسلامیہ یا اقوام مشرق کو مغربی تہذیب و سیاست کی نعمتوں سے پوری طرح آگاہ کیا جائے انہیں یقین دلایا جائے کہ مغربی تہذیب، اپنے ہاتھوں خود اپنا گلا گھونٹ رہی ہے اور بہت جلد اس کا خاتمہ ہو جائے گا۔ روحانی قدروں اور دینی شعائر کو یکسر نظر انداز کر کے، تہذیب کے نام سے مغرب نے ایک ایسی آگ کو جنم دیا ہے جس میں وہ خود بھسم ہونے والا ہے اور وہ دن دور نہیں کہ وہ خود اپنے کئے پر آپ پچھتائے گا۔ چنانچہ سب سے پہلے اقبال نے اہلِ مشرق پر تہذیبِ مغرب کی شکست و ریخت اور اس کے زوال آمادہ تمدن کا راز اس طور پر فاش کیا۔

فسادِ قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب — کہ روح اس مدنیّت کی رہ سکی نہ عفیف
رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید — ضمیرِ پاک و خیالِ بلند و ذوقِ لطیف

جہان نو ہو رہا ہے پیدا وہ عالمِ پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار خانہ
وہ فکرِ گستاخ جس نے عریاں کیا ہے فطرت کی طاقتوں کو
اسی کی بے تاب بجلیوں سے خطر میں ہے اسکا آشیانہ

یہ عیشِ فراواں یہ حکومت یہ تجارت
دل سینۂ بے نور میں محروم تسلی
تاریک ہے افرنگ مشینوں کے دھوئیں سے
یہ وادیٔ ایمن نہیں شایانِ تجلی
ہے نزع کی حالت میں یہ تہذیبِ فرنگی
شاید ہوں کلیسا کے یہودی متولی

پانی بھی مسخّر ہے ہوا بھی ہے مسخّر
کیا ہو جو نگاہِ فلکِ پیر بدل جائے
دیکھا ہے ملوکیّتِ افرنگ نے جو خواب
ممکن ہے کہ اس خواب کی تعبیر بدل جائے
طہراں ہو اگر عالمِ مشرق کا جنیوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

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

اہل مغرب نے مشینی ایجادات اور مادی ترقیات کے بل بوتے پر، ممالک اسلامیہ کو مرعوب و محکوم تو بنا ہی رکھا تھا، پہلی جنگ کی قتل و غارت گری کے بعد، جہاں انھوں نے یورپ کی بعض مشرقی ریاستوں کو مسلمانوں سے زبردستی چھین لیا اور ایران و ترکی و فلسطین کی گردنوں پر چھری رکھدی وہاں، اپنے اعمال و مظالم کو جائز قرار دینے کے لیے، انصافِ بوزنائی یا بندر بانٹ کے طرز کا ایک نیا ادارہ لیگ آف نیشنز کے نام سے جنیوا میں قائم کیا، ساری قوموں کو اس کا ممبر بنا کر یہ تاثر دیا گیا کہ دو قوموں کے درمیان اختلاف و جنگ کی صورت پیدا ہوئی تو یہ ادارہ حق و انصاف کی علمبرداری کرے گا۔ لیکن یہ سب، دراصل، مغربی طاقتوں کا ایک ڈھونگ اور مشرقی قوموں کو نئے انداز سے شکار کرنے کا ایک جال تھا۔ اقبال نے مغرب کی اس چال کو اسی وقت بھانپ لیا اور مسلمانوں کو متنبہ کیا کہ وہ جمعیت اقوام یا لیگ آف نیشنز کے فریب میں نہ آئیں۔ اس لیے کہ یہ بزم اتحاد نہیں بلکہ انجمن رزم ہے جس میں بالکل نئی روشیں اختیار کی جائیں گی بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ کفن چوروں نے قبروں کی تقسیم کے لیے اور کمزور قوموں کو لقمہ اجل بنانے کے لیے اس انجمن کی تشکیل کی ہے۔

برفتد تا روشِ رزم دریں بزم کہن — دردمندانِ جہاں طرز نو انداختہ اند
من ازیں بیش ندانم کہ کفن دزدے چند — بہرِ تقسیم قبور، انجمنے ساختہ اند

شرعِ یورپ بے نزاعِ قیل و قال — برّہ را کرد دست برگرگاں حلال
نقش نو اندر جہاں باید نہاد — از کفن دزداں چہ امیدِ کشاد
در جنیوا چیست غیر از مکر و فن — صیدِ تو ایں میش و آں نخچیرِ من

ان خیالات کے اظہار کے بعد اقبال نے انجمن اقوام کے بارے میں پیشن گوئی کے طور پر یہ بھی کہدیا کہ

بیچاری کئی روز سے دم توڑ رہی ہے
ڈر ہے خبر بد، مرے منہ سے نہ نکل جائے
تقدیر تو مبرم نظر آتی ہے ولیکن
پیرانِ کلیسا کی دعا یہ ہے کہ ٹل جائے
ممکن ہے کہ یہ داشتۂ پیر کِ افرنگ
ابلیس کے تعویذ سے کچھ روز سنبھل جائے

اس کے ساتھ اس امر کا بھی اظہار کیا کہ ایسی کوئی انجمن جس میں جنس و رنگ اور نسل و وطن کے امتیازات برقرار رکھے جائیں، اقوام میں باہم وحدت پیدا کرنے کا سبب نہیں بن سکتی۔ حقیقی وحدت کے لیے اس قسم کے ادنیٰ امتیازات سے بری و بلند ایک ایسی محکم اساس کی ضرورت ہے جو اقوام و ملل کے درمیان جنگ و فساد کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر سکے یہ اساس، ملت اسلامیہ کی صورت میں پہلے سے موجود ہے اور اس کے ذریعے جمعیتِ آدم کی کوشش کرنی چاہیے۔[۵]

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام
پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدتِ آدم
تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملّتِ آدم
مکے نے دیا خاک جنیوا کو یہ پیغام
جمعیّتِ اقوام کہ جمعیّتِ آدم

۵۔ سیرت اقبال، ص ۳۰۷۔

غرض کہ اقبال نے مغربی مدنیت کے خطرات سے مشرقی اقوام خصوصاً دنیائے اسلام کو بار بار آگاہ کیا اور یقین دلایا کہ مغرب کی پیروی ان کے حق میں کسی طرح مفید نہیں ہو سکتی۔" تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں مغربی تہذیب کے مسائل کا جائزہ لیتے ہوئے انھوں نے قوی دلائل کے ساتھ یہ بات کہی ہے کہ عصرِ حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے۔ ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے اس کا وجود، خود اپنی ذات سے متصادم ہے۔ سیاسی اعتبار سے افراد سے افراد الجھے ہوئے ہیں۔ اس میں اتنی سکت ہی نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور ناقابل تسکین جوعِ زر پر قابو حاصل کر سکے۔ یہ باتیں ہیں جن کے زیر اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لیے اس کی جد و جہد بتدریج ختم ہو رہی ہے۔ وہ زندگی سے اُکتا چکا ہے، اس کی نظر صرف ان واقعات پر ہے جو اس کی نظروں کے سامنے ہیں، باطنی حقائق سے وہ نا آشنا ہے۔ مادیت کی اِس باقاعدہ نشو و نما نے اس کے رگ و پے مفلوج کر دیے ہیں۔ کچھ ایسی ہی حقیقت مشرق کی ہے۔ بہر حال یہ لادینی اشتراکیت ہو یا وطنیت دونوں مجبور ہیں کہ وہ اپنے تطابق و توافق کے لیے لوگوں کو بد گمانی نفرت اور غم و غصہ پر اکسائیں۔ حالانکہ اس طرح انسان کا باطن مردہ ہو جاتا ہے اور اس قابل نہیں رہتا کہ اپنی روحانی طاقت یا قوت کے مخفی سرچشمے تک پہنچ سکے۔ جب تک انسان کو اپنے آغاز و انجام کی کوئی جھلک نظر نہیں آتی، وہ کبھی اس معاشرے پر غالب نہیں آسکتا جس میں باہم دگر مقابلے اور مسابقت نے ایک بڑی غیر انسانی شکل اختیار کر رکھا ہے، اور نہ اس تہذیب و تمدن ہی کو متاثر کر سکتا ہے جس کی روحانی وحدت اسکی مذہبی

اور سیاسی قدروں کے اندرونی تصادم سے پارہ پارہ ہو چکی ہے[۶] چنانچہ اقبال نے بار بار، ممالک اسلامیہ کو مغرب کی تقلید سے نجات حاصل کرنے کی تلقین کی ہے۔

نظر آتے نہیں بے پردہ حقائق ان کو
آنکھ جن کی ہوئی محکومی و تقلید سے کور
زندہ کر سکتی ہے ایران و عرب کو کیونکر
یہ فرنگی مدنیّت کہ جو ہے خود لبِ گور

تقلید سے ناکارہ نہ کر اپنی خودی کو
کر اس کی حفاظت کہ یہ گوہر ہے یگانہ

ممالک اسلامیہ سے اجتماعی مخاطبے کی واضح اور مفصل شکل، اقبال کے مشہور مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" میں بھی ملتی ہے۔ اس میں انہوں نے مسلمانوں کو مغربی تمدن کے خطرات اور ان کی پیروی کے نقصانات سے بھی آگاہ کیا ہے ساتھ ہی انہیں شاندار ماضی کی داستان سنا کر ان میں ایک طرح کا خوش ولولہ بھی پیدا کیا ہے۔ لیکن چونکہ اقبال کو ملّت اسلامیہ اور اقوام مشرق کے مسائل سے طبعاً گہری دلچسپی تھی اس لیے انہوں نے صرف ایک عمومی یا اجتماعی مخاطبے کو کافی نہیں سمجھا جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے بلکہ انہوں نے تقریباً ہر اسلامی ملک اور ملّت سے انفرادی مخاطبے کو بھی ضروری جانا ہے، اور اس کے احوال و آثار کے خاص پس منظر میں خاص انداز سے

۶۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۹۳ - ۲۹۰۔

اس کے کوائف کا جائزہ لیا ہے۔ ماضی کی عظمت کا احساس دلایا ہے۔ روشن مستقبل کی بشارت دی ہے اور تقلید و بے عملی کی زندگی پر اظہار تاسف کیا ہے۔ اس سلسلے کی اردو نظموں میں "بلاد عربیہ"، "شفا خانہ"، "حجاز"، "حضور رسالت مآب"، "فاطمہ بنت عبداللہ"، "محاصرہ ادرنہ"، "غلام قادر روہیلہ"، "شبلی و حالی"، "صدیق رضؓ بلال رضؓ"، "جنگ بدر" معرکہ کا ایک واقعہ، "مدنیت اسلام"، "مکہ اور جنیوا"، "امرائے عرب سے"، "سلطان ٹیپو کی وصیت"، "پیرس کی مسجد"، "مسجد قوت الاسلام"، "ابی سینیا"، "جمعیت اقوام اور مشرق"، "شام فلسطین"، "فلسطینی عرب"، "محراب گل افغان کے افکار"، "یورپ سوریا"، "طارق کی دعا"، "مسجد قرطبہ"، "ساقی نامہ"، "دعا"، "عبدالرحمٰن اول کا بویا ہوا کھجور کا درخت"، "ہسپانیہ"، "نادر شاہ افغان"، "خوشحال خاں کی وصیت"، "تاتاری کا خواب"، "ابوالعلا معتری"، "ابلیس کی مجلس شوریٰ" وغیرہ کے نام آتے ہیں۔ قطعات و غزلیات میں بھی جا بجا، ممالک اسلامیہ کے مسائل کے طرف اشارے ملتے ہیں۔ فارسی میں اسرار و رموز اور جاوید نامہ کے کئی اجزا ایسے ہیں جن کا تعلق براہ راست اقوام مشرق سے ہے۔ "مسافر" اور "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" ایسی مثنویاں ہیں جن میں شروع سے آخر تک ممالک اسلامیہ ہی کے مباحث بیان ہوئے ہیں لیکن سارے ممالک کے مباحث و مسائل کے ذکر کی اس جگہ گنجائش نہیں نکل سکتی اس لیے صرف چند اسلامی ممالک ہی کا مختصر تذکرہ اس سلسلے میں کیا جائے گا۔

"فلسطین" جو ایک مدّت سے یورپ کے آہنی پنجوں کا شکار ہے، اقبال کی گفتگو اور شاعری کا خاص موضوع رہا ہے۔ قائداعظم کو ایک خط میں اقبال نے لکھا تھا کہ "مسئلہ فلسطین مسلمانوں کے ذہن کو بہت متاثر کر رہا ہے۔ ذاتی طور پر میں ایسے مقصد کے لیے جیل جانے کے لیے تیار ہوں جو اسلام اور

ہندوستان دونوں کو متاثر کر سکتا ہے۔ مشرق کے دروازے ہی پر ایک مغربی مرکز بہت خطرناک ہے"۔ ایک اور خط میں انہوں نے لکھا تھا کہ "فلسطین پر یہودیوں کا کوئی حق نہیں۔ یہودیوں نے تو اس ملک کو رضا مندانہ طور پر عربوں کے فلسطین پر قبضے سے بہت پہلے خیرباد کہہ دیا تھا"۔[8] علاوہ ازیں فلسطین کے سلسلے میں جتنی کانفرنسیں برصغیر میں ہوئیں، علامہ اقبال ان میں شریک ہوئے،[9] ایک بیان میں انہوں نے کہا کہ "فلسطین میں یہود کے لیے ایک قومی وطن کا قیام تو محض حیلہ ہے، حقیقت یہ ہے" کہ برطانوی امپریلزم مسلمانوں کے مقاماتِ مقدسہ میں مستقل انتداب اور سیادت کی شکل میں اپنے ایک مقام کی متلاشی ہے"۔[10] اقبال نے مندرجہ ذیل اشعار میں یورپ کی اسی انتداب و سیادت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے طنزاً کہا ہے کہ

اقبال کو شک اس کی شرافت میں نہیں ہے
ہر ملّت مظلوم کا یورپ ہے خریدار
جلتا ہے مگر شام و فلسطین پہ مرا دل
تدبیر سے کھلتا نہیں یہ عقدۂ دشوار
ترکانِ جفا پیشہ کے پنجے سے نکل کر
بیچارے ہیں تہذیب کے پھندے میں گرفتار

یہاں فلسطین کے ساتھ شام و ترکی کا ذکر خاص سبب سے ہے۔ پہلی جنگ عظیم کا انجام مسلمانوں کے حق میں بہت افسوسناک ہوا۔ طاقتور

۷۔ اقبال نامہ حصہ دوم، ص ۲۷۔ ۸۔ اقبال نامہ حصہ اوّل، ص ۴۶۴۔
۹۔ نقوش اقبال، ص ۱۹۶۔ ۱۰۔ اقبال نامہ حصہ اوّل، ص ۴۵۱۔

قوموں کا سارا نزلہ عالمِ اسلام پر گرا۔ ترکی خلافت کا شیرازہ بکھر گیا، اتحادیوں نے اس کے مقبوضات میں حصہ بانٹ کر لیا۔ ترکی کا مشرقی حصہ روس کے ہاتھ لگا اور مغرب کے مشرقی صوبے بلقان، ہنگری اور بلغاریہ وغیرہ مکمل طور پر خود مختار قرار دیدیئے گئے۔ ایران اور شام، عملاً فرانس کے قبضے میں چلے گئے، مصر اور عراق پر برطانیہ نے اپنا تسلط جما لیا۔ اس طرح عالمِ اسلام کے حصّے بخرے ہو گئے، فلسطین کا مسئلہ درا بین الاقوامی نوعیت کا تھا اس لیے اسے تہذیب و ترقی کی راہ پر گامزن کرنے کے لیے برطانیہ کے زیرِ انتداب رکھا گیا"۔ اقبال نے اسی پس منظر میں فلسطین شام اور ترکی کا تذکرہ کیا ہے۔ یورپ کے ان ظالمانہ اقدامات کی روشنی میں انہوں نے یہ بھی اسی وقت محسوس کر لیا تھا کہ یہودیوں کا اثر روز بروز مغرب پر بڑھتا جائے گا اور وہ دن قریب ہیں کہ مغربی اقوام، سود خوار یہودیوں کے اشارے پر ناچیں گی۔

تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خوار
جن کی روباہی کے آگے ہیچ ہے زورِ پلنگ
خود بخود گرنے کو ہے پکّے ہوئے پھل کی طرح
دیکھئے پڑتا ہے آخر کس کی جھولی میں فرنگ

ہے نزع کے عالم میں یہ تہذیب جواں مرگ
شاید ہوں کلیسا کے یہودی متولّی

چونکہ انگریز، فلسطین پر یہودیوں کا استحقاق ثابت کرنے کے لیے یہ

۱۱۔ نقوش اقبال، ص ۱۹۷۔

کہہ رہے تھے کہ عربوں نے یہودیوں کو فلسطین سے نکالا تھا اس لیئے اگر یہودیوں کو یہ دوبارہ دے دیا جائے تو نامناسب نہ ہوگا۔ اقبال نے اس کے جواب میں کہا کہ اگر ایسا ہے تو پھر، ہسپانیہ اور سسلی کو عربوں کے حوالے کیوں نہ کر دیا جائے کہ اب سے پہلے اس پر مسلمانوں کا قبضہ تھا۔

ہے خاک فلسطین پہ یہودی کا اگر حق
ہسپانیہ پر حق نہیں کیوں اہل عرب کا
مقصد ہے ملوکیّت انگلیس کا کچھ اور
قصّہ نہیں نارنج کا یا شہد و رُطب کا

چنانچہ اقبال نے فلسطینیوں اور عربوں سے صاف کہدیا کہ مغربی اقوام سے کسی قسم کے انصاف کی توقع رکھنا عبث ہے کیونکہ مغرب کے مہاجنی نظام میں یہودی مہاجنوں کا بڑا دخل ہے، وہ ہر حال میں ان ہی کا ساتھ دیں گے اس لیے غافل بیٹھنا مناسب نہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ خداوخودی کو رہنما بنا کر کھوئے ہوئے فلسطین کو دوبارہ حاصل کیا جائے۔

تری دوا نہ جنیوا میں ہے نہ لندن میں
فرنگ کی رگِ جاں پنجۂ یہود میں ہے
سنا ہے میں نے غلامی سے امّتوں کی نجات
خودی کی پرورش و لذتِ نمود میں ہے

قبلہ اوّل کی کشش اقبال کو آخری عمر میں فلسطین بھی لے گئی۔ سید امین الحسینی کی دعوت پر، انہوں نے موتمر عالم اسلامی کے اجلاس منعقدہ ۶ دسمبر ۱۹۳۱ء میں برصغیر کے مندوب کی حیثیت سے شرکت کی[۱۲]۔ اس میں انہوں نے ممالک

۱۲۔ سیاحت اقبال، حاشیہ، ص ۱۷۲۔

عربیہ کے متعلق کہا کہ "میرا ایمان ہے کہ اسلام کا مستقبل اہل عرب کی ذات سے وابستہ ہے اور ان کا مستقبل ان کے باہمی اتحاد پر موقوف ہے، ان کے لیئے مقدر ہو چکا ہے کہ عظیم الشان طاقت بن جائیں۔ اسلام کے علاوہ دنیا کی کوئی طاقت اس الحاد اور مادّیت کا مقابلہ کامیابی سے نہیں کر سکتی جو یورپ سے نشر و اشاعت حاصل کر رہا ہے مجھے اسلام کے خارجی دشمنوں سے کوئی خطرہ نہیں۔ میرے خیال میں اگر کوئی خطرہ ہے تو اندرونی دشمنوں سے ہے"[۱۳]۔ بعد کو سفر فلسطین کے تاثرات یوں بیان کیے کہ "سفر فلسطین میری زندگی کا نہایت دلچسپ واقعہ ثابت ہوا۔ فلسطین کے زمانہ قیام میں متعدد اسلامی ممالک مثلاً مراکش، مصر، یمن، شام، عراق، فرانس اور جاوا کے نمائندوں سے ملاقات ہوئی۔ شام کے نوجوان عربوں سے مل کر میں خاص طور پر متاثر ہوا ان نوجوانانِ اسلام میں اس قسم کے خلوص و دیانت کی جھلک پائی جاتی تھی جیسی میں نے اطالیہ کے فاشسٹ نوجوانوں کے علاوہ کسی میں نہیں دیکھی"[۱۴]

پاکستان کے ہم سایہ ملک افغانستان کا ذکر بھی اقبال کے یہاں بکثرت آیا ہے۔ وہ عبیداللہ سندھی کی طرح یہ نہ چاہتے تھے کہ افغانستان، ہندوستان پر حملہ آور ہو یا افغانستان و ہندوستان کے مسلمان مل کر کوئی مشترک ریاست قائم کریں بلکہ افغانیوں کو ایک جفاکش اور سخت کوش قوم پا کر، وہ ان سے متاثر تھے اور چاہتے تھے کہ ان سے جہالت، تعصب اور بے عملی کو دور کر کے انہیں عہدِ حاضر کی مشکلات کا مقابلہ کرنے کے اہل بنا دیں۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ اقبال کے کلام خصوصاً فارسی شاعری کو اگر کسی بیرونی ملک نے

۱۳۔ گفتار اقبال، ص ۱۴۴۔ ۱۴۔ ایضاً، ص ۱۴۵۔

قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا تھا تو وہ افغانستان تھا۔ ایک بار انہیں شاہی مہمان کی حیثیت سے بلا کر بھی افغانوں نے انہیں خراج تحسین پیش کیا تھا۔ اس قدر عزت افزائی سے اقبال کا متاثر ہونا فطری عمل تھا۔ چنانچہ انہوں نے اپنی فارسی غزلوں اور نظموں کے پہلے مجموعے "پیامِ مشرق" کو امیر افغانستان امان اللہ خاں سے منسوب کیا۔ امان اللہ خاں کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ انہوں نے ۱۹۱۹ء میں افغانستان کو انگریزوں کی غلامی سے آزادی دلائی تھی[۱۵]۔ افغانوں کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ اس قوم کی خودی کہساروں میں خوابیدہ ہے اور اس خودی کو مہذب بنانے کی ضرورت ہے۔

قسمت خود از جہاں نایافتہ　　کوکبِ تقدیر او ناتابندہ
در قہستانِ خلوتے ورزیدۂ　　رستخیزِ زندگی نادیدۂ
جانِ تو بر محنتِ پیہم عبور　　کوش در تہذیبِ افغان غیور

افغانوں سے کیا چاہتے تھے یا ان کے لیے اقبال کا پیغام کیا تھا اس کا صحیح اندازہ اس نظم سے ہوتا ہے جو "محرابِ گل افغان کے افکار" کے نام سے "ضربِ کلیم" میں موجود ہے اور جس کا ذکر کسی اور جگہ بھی کیا جا چکا ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ افغانوں میں ساری خصوصیات شجاعانہ موجود ہیں، اگر کمی ہے تو خود شناسی کی۔ اس لیے وہ اسی جانب ان کی توجہ مبذول کراتے ہیں۔

رومی بدلے شامی بدلے بدلا ہندوستان
تو بھی اے فرزندِ کہستاں اپنی خودی پہچان
اپنی خودی پہچان، او غافل افغان

۱۵۔ اقبال نئی تشکیل، ص ۷۲۔

اونچی جس کی لہر نہیں ہے کیسا وہ دریا
جس کی ہوائیں تند نہیں ہیں وہ کیسا طوفاں

اپنی خودی پہچان، او غافل افغان
تیری بے علمی نے رکھ لی بے علموں کی لاج
عالم فاضل بیچ رہے ہیں اپنا دیں ایمان

اپنی خودی پہچان، او غافل افغان

یہ نظم خاصی طویل ہے اور مختلف ٹکڑوں میں تقسیم ہے، ہر ٹکڑے کی زمین و بحر، دوسرے سے مختلف ہے، گویا اردو میں یہ جدید نظم کا ایک نیا تجربہ ہے۔ اس میں افغانوں کی شجاعت و مردانگی اور تاریخی کارناموں کا ذکر جگہ جگہ آیا ہے، کہیں نادرشاہ درّانی کے حوالے سے بتایا گیا ہے کہ

تا درّے لوٹی دِلّی کی دولت — اک ضربِ شمشیر، افسانہ کوتاہ
افغان باقی، کہسار باقی — الحکم للّٰہ، الملک للّٰہ

کہیں افغانوں کے حوالے سے جوانی و قوت کا یہ راز فاش کیا گیا ہے کہ

وہی جواں ہے قبیلے کی آنکھ کا تارا
شباب جس کا ہے بے داغ، ضرب ہے کاری
اگر ہو جنگ، ہے شیرانِ غاب سے بڑھ کر
اگر ہو صلح تو رعنا غزال تاتاری

کہیں اس کے خطرات کا اظہار ہے کہ

نہیں ہنگامۂ پیکار کے لائق وہ جواں — جو ہو نالۂ مرغانِ سحر سے مدہوش
مجھ کو ڈر ہے کہ ہے طفلانہ طبیعت تیری — اور عیّار ہیں یورپ کے شکر پارہ فروش

کر سکتی ہے بے معرکہ جینے کی تلافی — اے پیرِ حرم تیری مناجاتِ سحر کیا
ممکن نہیں تخلیقِ خودی خانقہوں سے — اس شعلۂ نم خوردہ سے ٹوٹے گا شرر کیا

اور کہیں شیر شاہ سوری کے قول کے حوالے سے قبائلی امتیازات کی خواریوں کی طرف اشارہ اور افغانوں کو متحد رہنے کی تلقین اور ان کے کردار کی تحسین ہے۔

یہ نکتہ خوب کہا شیر شاہ سوری نے — کہ امتیازِ قبائل تمام تر خواری
عزیز ہے انہیں نامِ وزیری و محسود — ابھی یہ خلعتِ افغانیت سے ہیں عاری
ہزار پارہ ہے کہسار کی مسلمانی — کہ ہر قبیلہ ہے اپنے بتوں کا زنّاری
وہی حرم ہے وہ اعتبارلات و منات — خدا نصیب کرے تجھ کو ضربتِ کاری

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی
یا بندۂ صحرائی یا مردِ کہستانی
دنیا میں محاسب ہے تہذیبِ فسوں گر کا
ہے اس کی فقیری میں سرمایۂ سلطانی

بالِ جبریل کی نظم "خوشحال خاں کی وصیت" اگرچہ بہت مختصر سی نظم ہے لیکن اقبال نے اس میں بھی افغانوں نے شجاعانہ کریکٹر کی ترجمانی کے ساتھ ساتھ بڑے جامع انداز میں انہیں خودداری کا درس بھی دے دیا ہے۔

قبائل ہوں ملّت کی وحدت میں گم — کہ ہو نام افغانیوں کا بلند
محبت مجھے ان جوانوں سے ہے — ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کمند
مغل سے کسی طرح یہ کم نہیں — قہستان کا یہ بچّۂ ارجمند
کہوں تجھ سے اے ہم نشیں دل کی بات — وہ مدفن ہے خوشحال خاں کو پسند

اڑا کر نہ لائے جہاں بادِ کوہ　　مغل شہسواروں کی گردِ سمند

بعض وجوہ کی بنا پر ترکی سے برصغیر کے مسلمانوں کو پہلے بھی جذباتی لگاؤ تھا اور آج بھی یہ کسی نہ کسی شکل میں باقی ہے۔ برصغیر کی تحریک خلافت جس نے فرنگی ایوانِ سیاست میں کسی وقت ایک ہل چل پیدا کر دی تھی، وہ بھی ترکی اور اہل ترکی سے مسلمانوں کی جذباتی وابستگی کا مظہر تھی۔ اس سے پہلے ذکر آچکا ہے کہ پہلی جنگ عظیم کے نتیجے میں ترکی کو سخت نقصان اٹھانا پڑا اور خلافت کے جس رشتے سے ممالک اسلامیہ بندھے ہوئے تھے اگرچہ وہ بہت کمزور اور برائے نام تھا، انگریزوں نے اسے توڑ دیا۔ اس کی بحالی کے لیے احتجاج ہوئے، برصغیر سے وفد گئے، نتیجہ کچھ نہ نکلا۔ شاید اقبال نے پہلے ہی اس قسم کی ناکامی کو بھانپ لیا تھا اس لیے انہوں نے تحریکِ خلافت کے مطالبے کو گدائی سے تعبیر کیا۔ البتہ ۱۹۲۲ء میں جب مصطفٰے کمال پاشا نے ترکی کو انگریزوں کے پنجے سے بزورِ شمشیر آزاد کرا لیا اور برطانوی افواج کو قسطنطنیہ سے نکلنا پڑا تو اقبال کے جذباتِ قومی میں وفورِ مسرت سے طوفان سا آگیا اور اس کے نتیجے میں ان کی وہ طویل اور مشہور نظم وجود میں آئی جو "طلوعِ اسلام" کے نام سے بانگ درا میں شامل ہے۔ نظم کیا ہے، انگریزوں کے مقابلے میں مسلمانوں کی فتح و کامرانی کا جشن منظوم ہے جس کا آغاز ان اشعار سے ہوا۔

دلیلِ صبح روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
اُفق سے آفتاب اُبھرا گیا دورِ گراں خوابی
عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی

خاتمہ ان اشعار پر ہوتا ہے۔

کنار از زاہداں برگیر و بیباکانہ ساغر کش
پس از مدت ازیں شاخِ کہن بانگِ ہزار آمد

بہ مشتاقاں حدیثِ خواجۂ بدر و حُنین آور
تصرف ہائے پنہانش بچشمِ آشکار آمد

سرِ خاک شہیدے برگہائے لالہ می پاشم
کہ خونش با نہالِ ملّتِ ما سازگار آمد

"بیا تا گل بیفشانیم و مے در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشگافیم و طرحِ دیگر اندازیم"

"پیام مشرق" میں بھی ایک اور نظم "خطاب بہ مصطفٰے کمال پاشا" کے نام سے فارسی زبان میں ہے۔ اس میں بھی اسے خراجِ تحسین پیش کیا گیا ہے، لیکن مصطفٰے کمال پاشا سے اقبال نے جو امیدیں وابستہ کر رکھی تھیں وہ پوری نہ ہوئیں، اس نے بعض ایسی اصلاحات کی جانب قدم اٹھایا جو مغرب کی تقلید میں تھیں اور اسلامی اقدار پر ان سے ضرب پڑتی تھی۔ ظاہر ہے کہ دوسرے مسلمانوں کی طرح اقبال بھی ترکی کی طرف سے بد دل ہوئے۔ اس بد دلی کا اظہار اقبال کے اشعار میں ضمناً کئی جگہ ہوا ہے لیکن تفصیل سے اس کا ذکر جاوید نامے میں اُس مقام پر آیا ہے جہاں فلکِ عطارد پر اقبال کی ملاقات جمال الدین افغانی اور ترکی کے سعید حلیم پاشا کی ارواح سے ہوئی ہے۔

جہاں تک ایران کا تعلق ہے، اُس سے اقبال کی روحانی و ذہنی وابستگی کا ثبوت اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا کہ انہوں نے "فلسفہ عجم" کو پی ایچ ڈی کے لیے اپنی تحقیق کا موضوع بنایا۔ اپنے پیغام کی اشاعت کے لیے اردو کے بجائے فارسی کو موزوں تر خیال کیا اور اس میں شبہ نہیں کہ ان کے کلام کا بہترین اور

زیادہ حصہ فارسی ہی میں ہے۔ان باتوں سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ انہوں نے اگرچہ اپنے نظامِ فکر میں ایرانی تصوف کو اور شاعری میں عجمی لے کو ملک و ملت کے لیے مہلک ٹھہرایا اس کے باوجود ان کی روح کو سکون ایک ایرانی ہی کے سایۂ افکار میں میسر آیا، یعنی خودی و بیخودی کی ساری ارتقائی منزلیں انہوں نے مولانا روم کی دستگیری میں طے کیں۔ خود کو مرید کہا اور مولانا کو پیر و مرشد کے لقب سے یاد کیا اور یہ رشتہ کبھی ٹوٹا نہیں عمر بھر قائم رہا۔

بیسویں صدی کے سیاسی مسائل کے حوالے سے اقبال کو جدید ایران نے اُس وقت متاثر و متحرک کرتا ہے جب ایک مدت کی پستی و نکبت کے بعد رضا شاہ پہلوی کے ہاتھوں وہاں ایک آزاد اور خود مختار حکومت کی بنیاد پڑتی ہے۔ اقبال کو رضا شاہ پہلوی کی اصلاحات و اقدامات سے یک گونہ مسرت ہوئی۔ چنانچہ انہوں نے جاوید نامہ میں ابدالی کی زبان میں رضا شاہ پہلوی کو اقوام مشرق کے لیے نمونہ قرار دیا۔[۱۶]

آنچہ بر تقدیر مشرق قادر است — عزم و حزمِ پہلوی ونادر است
پہلوی آن وارثِ تختِ قباد — ناخن او عقدۂ ایران کشاد
نادر آں سرمایۂ درّانیاں — آں نظامِ ملت افغانیاں
از غمِ دین و وطن زار و زبوں — شکرش از کوہسار آمد بروں
ہم سپاہی ہم سپہ گر ہم امیر — با عدو فولاد و با یاراں حریر

لیکن مصطفیٰ کمال پاشا کی طرح جب رضا شاہ پہلوی نے بھی تہذیب فرنگی کی تقلید ہی کو اپنا مطمحِ نظر ٹھہرایا تو اقبال کو ایران کی طرف سے بھی مایوسی ہوئی۔

۱۶۔ سیرت اقبال ، ص ۳۳۳۔

انہوں نے اس بات پر حیرت کا اظہار کیا کہ مسلمان اُس فرنگی مدنیّت کے اسیر ہو رہے ہیں جو خود بہت جلد دم توڑنے والی ہے۔

نظر آتے نہیں بے پردہ حقائق ان کو
آنکھ جن کی ہوئی محکومی و تقلید سے کور
زندہ کر سکتی ہے ایران و عرب کو کیوں کر
یہ فرنگی مدنیت کہ جو ہے خود لبِ گور

جاوید نامہ کے آخری حصّے میں بھی اقبال نے ایران کے بارے میں اسی طرح کا اظہارِ خیال کیا ہے۔ سیرِ افلاک کے بعد جب اقبال "آں سوئے فلک" پہنچتے ہیں تو ان کی ملاقات نادر شاہ درّانی، احمد شاہ ابدالی اور سلطان ٹیپو شہید کی روحوں سے ہوتی ہے۔ نادر شاہ ایران کے بارے میں اقبال سے سوال کرتا ہے کہ

خوش بیا اے نکتہ سنج خاوری — اے کہ می زیبد ترا حرف دری
محرم راز یم ما را راز گوے — آنچہ می دانی ز ایرانِ باز گوے

اقبال جواب دیتے ہیں کہ ایک مدت کے بعد ایران نے آزادی حاصل کی تھی لیکن افسوس کہ اسلاف کی طرح رجوع کرنے کے بجائے وہ تہذیب جدید کے جال میں پھنس گیا۔ اب صورت یہ ہے کہ وہ غیر کی تقلید اور اندازِ شاہانہ پر فخر اور اہل عرب و اہل اسلام کی تحقیر کر رہا ہے۔ مغرب کے رقص و سرود اور بتانِ شوخ و شنگ کے غمزہ و ناز نے اس کو اس طرح اپنی گرفت میں لے لیا ہے کہ وہ اپنی اقدار سے روز بروز غافل اور مغرب سے منسلک ہوتا جا رہا ہے۔

بعد مدت چشم خود بر خود کشاد — لیکن اندر حلقۂ دامے فتاد

کشتۂ نازِ بتانِ شوخ و شنگ　　خالقِ تہذیب و تقلیدِ فرنگ
کار آں وارفتۂ ملک و نسب　　ذکرِ شاپور است و تحقیرِ عرب
با وطن پیوست و از خود درگذشت　　دل بہ رستم داد و از حیدر گذشت

اقبال نے نادر شاہ کو مزید بتایا کہ ایران شروع ہی سے گم کردہ راہ ہے، اس نے یہ کبھی غور نہ کیا کہ جو روش اس نے اختیار کر رکھی ہے وہ گمراہ کن ہے. دینِ مجوس ایک فرسودہ نظام تھا جو اپنی خامیوں کے سبب ملک و ملّت کے کام نہ آسکا اور الٹا تباہی کی طرف لے گیا۔ وہ تو خدا کی رحمت ہوئی کہ ایران اس تباہی سے بچ گیا، بابل اور رومۃ الکبریٰ جس کا شکار ہو گئے اور خاکِ عرب نے اس کی ایسی رہنمائی کی کہ وہ نئے ساز و سامان سے آراستہ ہو کر پوری شان و شوکت کے ساتھ پھر منظرِ عام پر آگیا۔ ان تفصیلات کو سننے کے بعد ناصر خسرو علوی کی روح تڑپ اُٹھتی ہے اور ایک غزل کے ذریعے ایرانیوں کو دین اور ملّت اسلامیہ کی اہمیت و عظمت کا احساس دلاتی ہے۔

دین گرامی شد بدانا و بنادان خوار شد
پیش نادان دیں چو پیش گاو باشد یاسمن

سرزمین عرب و حجاز سے اقبال کو جو والہانہ شیفتگی ہے اور آنحضرتؐ کے حوالے سے اس کے فیوض و برکات کا ذکر، انہوں نے جس جوش و سرمستی کے ساتھ جگہ جگہ کیا ہے، اس کی روشنی میں اس موضوع پر الگ کچھ لکھنا اور یہ ظاہر کرنا کہ اقبال کو عرب و حجاز کے کوائف و حالات سے بھی گہرا تعلق رہا ہے، کچھ عجیب سا معلوم ہوتا ہے۔ سب جانتے ہیں اور پچھلے ابواب میں موقع بہ موقع اس کا ذکر بھی کیا جا چکا ہے کہ اقبال کے جذبہ و احساس کے اصل محرک و سرچشمہ اور ان کے فکر و خیال کے حقیقی منبع و مآخذ یہی مقامات ہیں۔ یہیں کے اُمّی لقب پیغمبرؐ کے عشق میں

ان کا سارا پیام و کلام ڈوبا ہوا ہے، حتیٰ کہ ان کے فلسفۂ خودی کا اصل الاصول بھی اسی پیغمبر کی پیروی و محبت ہے۔ اسرارِ خودی سے لے کر جاوید نامہ تک، اس جادۂ خاص سے سرِ مُو کوئی انحراف نظر نہیں آتا۔ صاف پتہ چلتا ہے کہ ان کے فکر و فن کا نقطہ آغاز بھی آنحضرتؐ کی محبت ہے اور ارتقا و انجام کی منزلیں بھی اسی پر ختم ہوتی ہیں۔ اقبال نے بصد ناز و افتخار اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ ان کے اور ان کی قوم کے پاس، فکر و دانش اور سیرت و اخلاق کا جو سرمایہ بھی ہے وہ بارگاہ رسالت مآبؐ ہی سے ملا ہے۔

از رسالت در جہان تکوینِ ما
از رسالت دینِ ما آئینِ ما

از رسالت صد ہزارِ ما یک است
جزو ما از جزوِ ما لاینفک است

دینِ فطرت از نبیؐ آمو ختم
در درہِ حق مشعلے افروختم

ایں گہر از بحرِ بے پایانِ اوست
ایں کہ یک جانیم از احسانِ اوست

قوم از سرمایۂ قوت ازو
حفظِ سرِّ ملّتِ وحدت ازو

خودی کی تربیت و تکمیل کے لیے بھی جہاں اقبال نے آئین فطرت کی پیروی و تقلید پر زور دیا ہے وہاں بھی ان کی مراد اخلاق مصطفویؐ اور اسوہ رسول کی تقلید و پیروی سے ہے اور جیسا کہ مندرجہ ذیل اشعار سے ظاہر ہے، اقبال نے ایک سچے مسلمان کی حیثیت سے اسی تقلید و پیروی پر عمر بھر ناز کیا ہے۔

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

وہ دانائے سُبل، ختم الرسل مولائے کُل جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادیِ سینا

نگاہ جذب و مستی میں وہی اول وہی آخر

وہی قرآں وہی فرقاں وہی یاسیں وہی طٰہٰ

مولانا سید ابوالحسن ندوی نے علامہ کی شخصیت کے تخلیقی عناصر کا ذکر، کرتے ہوئے بہت صحیح لکھا ہے کہ اقبال اسلام اور پیغام اسلام کے بارے میں نہایت راسخ الایمان تھے اور رسول اللہ کے ساتھ ان کی محبت، شفقت اور ان کا اخلاص انتہا درجے کا تھا ان کے نزدیک اسلام ہی ایک ایسا زندۂ جاوید دین ہے کہ اس کے بغیر انسانیت فلاح و سعادت کے بامِ عروج تک پہنچ ہی نہیں سکتی۔ علامہ نے اسرارِ خودی میں ملّت اسلامیہ کی زندگی کی بنیادوں اور ستونوں کے ذکر کے سلسلے میں نبی کریمؐ کے ساتھ اپنا روحانی تعلق، دائمی وابستگی اور اپنی فدا کارانہ محبت کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس ذکر سے ان کا شعری وجدان جوش مارنے لگتا ہے جس سے محبت و عقیدت کے چشمے پھوٹ پڑتے ہیں۔ جوں جوں زندگی کے دن گذرتے گئے، اقبال کی، نبیؐ کے ساتھ والہانہ محبت و الفت بڑھتی ہی گئی ہے یہاں تک کہ آخری عمر میں جب بھی ان کی مجلس میں نبیؐ کا ذکر یا مدینہ منورہ کا تذکرہ ہوتا تو اقبال بے قرار ہو جاتے آنکھیں پُر آب ہو جاتیں، یہاں تک کہ آنسو رواں ہو جاتے[۱۷]۔ یہی وہ تعلق روحانی ہے جس کے سبب، ملّت اسلامیہ کے حوالے سے اقبال نے عرب و حجاز، اس کے شہروں اور قریوں، آثار اور احوال اور واقعات و امکانات، سب کا ذکر بار بار کیا ہے۔ ان کے فکر و نظر کا شاید ہی کوئی ایسا پہلو ہو اور تخلیق و تصنیف کا شاید ہی کوئی ایسا جزو ہو، جس میں عرب، بلادِ عرب اور میراثِ عرب کا

۱۷۔ نقوش اقبال، ص ۵۱۔

ذکر نہ آیا ہو۔ کہیں انھوں نے عربوں کو اس شاندار عہد ماضی کی یاد دلائی ہے جب کہ اہل عرب حضور کی زندگی اور ان کے پیغامِ حیات کی پیروی کی معرفت دوسروں کے لیے ناقابل تسخیر بن گئے تھے اور زمانہ ان کے خوف سے لرزتا تھا۔

با تو می گویم ز ایامِ عرب — تا بدانی پختہ و خامِ عرب
ریز ریز از ضربِ اولات و منات — در جہات آزاد از بندِ جہات
ہر قبائے کہنہ چاک از دستِ اُو — قیصر و کسریٰ ہلاک از دستِ او

کہیں اس بات پر اظہار افسوس کیا ہے کہ وہی عرب جو کسی وقت دنیا کے رہنما اور حاکم تھے مغرب کی کورانہ تقلید کی بدولت محکوم و مجبور ہوتے جا رہے ہیں۔

امتے بودی، امم گردیدہ — بزمِ خود را خود ز ہم پاشیدہ
آنچہ تو با خویش کردی کش نکرد — روحِ پاک مصطفیٰ آمد بدرد
اے ز افسون فرنگی بے خبر — فتنہ ہا در آستینِ او نگر
حکمتش ہر قوم را بے چارہ کرد — وحدتِ اعرابیاں صد پارہ کرد
تا عرب در حلقہ دامش فتاد — آسمان یک دم اماں اُو را نداد

کہیں عربوں کو دین الٰہیہ کا پاسبان اور ناموس ملت کا پاسبان بنا کر ان میں زندگی کی نئی روح پھونکی گئی ہے اور کہیں ان کے مستقبل کو تابناک ظاہر کر کے ان کے دلوں کو خوف و مایوسی سے نجات دلانے کی کوشش کی گئی ہے

عصرِ خود را بنگر اے صاحب نظر — در بدن باز آفریں روحِ عمر
قوت از جمعیّت دینِ مبیں — دین ہمہ عزم است و اخلاص و یقیں

شارحِ اسرارِ اُو تو بودۂ — اولین معمارِ اُو تو بودہِ
تا بہ فرزندی گرفت او را فرنگ — شاہدے گردید بے ناموس و ننگ
اے امین دولت تہذیب و دین — آں یدِ بیضا برآر از آستیں
رشتۂ سود و زیاں در دستِ تست — آبروئے خاوراں در دستِ تست
مردِ صحرا پختہ تر کن خام را — بر عیارِ خود بزن ایام را

کہیں عصر حاضر کے عربوں کی غلط اندیشی، تقلیدی روش، بے عملی، بے حسی اور شعائرِ دینی سے بے نیازی سے بیزار و مایوس ہو کر روحِ محمدؐ کے حضور میں گریہ وزاری کی ہے۔

شیرازہ ہوا ملّت مرحوم کا ابتر
اب تو ہی بتا تیرا مسلماں کدھر جائے
وہ لذتِ آشوب نہیں بحرِ عرب میں
پوشیدہ جو ہے مجھ میں وہ طوفاں کدھر جائے
ہر چند ہے بے قافلہ و راحلہ و زاد
اس کوہ بیاباں سے حُدی خواں کدھر جائے
اس راز کو اب فاش کر اے روحِ محمدؐ
آیاتِ الٰہی کا نگہباں کدھر جائے

فلسطین، ترکی، ایران، افغانستان اور بلادِ عرب و حجاز کے علاوہ اقبال نے شام و مصر، حبشہ و مراکش اور دوسرے اسلامی ممالک کے مسائل سے بھی دلچسپی کا اظہار جا بجا کیا ہے۔ برصغیر کے مسلمانوں کے لیے انہوں نے فکری اور عملی طور پر جو کچھ کیا وہ روزِ روشن کی طرح عیاں ہے اور اس کا ذکر، جہاں اس کتاب میں اقبال کے سیاسی رجحانات و تصورات پر بحث کی گئی ہے

مفصل ہو چکا ہے۔ البتہ کشمیر کے مسائل، جیسے آج پیچیدہ ہیں ویسے پہلے بھی تھے اور اقبال جب تک زندہ رہے۔ ان مسائل سے پوری دلچسپی لیتے رہے۔ کشمیر کے حالات سے دلچسپی کا ایک فطری سبب یہ بھی تھا کہ اقبال خود بھی کشمیر الاصل تھے لیکن اُن کی توجہ کا اصل سبب مسلمانان کشمیر کی وہ خستہ حالی و درماندگی تھی جو ڈوگرا ہندو راجاؤں نے ان پر مسلط کر رکھی تھی۔ چنانچہ کشمیر اور اہل کشمیر سے اظہار ہمدردی اور امداد کے لیے لاہور یا لاہور سے باہر جتنی انجمنیں بنائی گئیں ان سب کو اقبال کی حمایت حاصل رہی۔ لاہور کی "انجمن کشمیری مسلمانان" کے وہ سرگرم رکن تھے اور اس کے اجلاسوں میں کشمیر سے متعلق نظمیں پڑھ کر اہل کشمیر کا دل گرماتے تھے۔ دسمبر ۱۹۰۱ء کے اجلاس میں جو قطعات پڑھے گئے تھے اور جو کشمیری گزٹ لاہور میں بھی شائع ہوئے تھے، مظلوم کشمیریوں کے محسوسات کے آئینہ دار ہیں۔ ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپسی کے بعد، اقبال انجمن کشمیر کے جنرل سکریٹری بن گئے۔ کچھ عرصے کے بعد، آل انڈیا مسلم کشمیری کانفرنس وجود میں آئی تو اس کا پہلا سکریٹری بھی اقبال ہی کو منتخب کیا گیا ہے۔ ۱۹۲۱ء میں جب ایک مقدمے کی پیروی کے سلسلے میں اقبال سری نگر گئے تو انھیں کشمیری مسلمانوں کے حالاتِ زار کا اپنی آنکھوں سے دیکھنے کا موقع ملا۔ کشمیر جنت ارضی اور اس کے بے نظیر دلکش مناظر سے بھی وہ بے حد متاثر ہوئے۔ چنانچہ پیام مشرق کی تین نظمیں، کشمیر، غنی کاشمیری، اور "ساقی نامہ" اس تاثر کی یادگار ہیں۔ پہلی نظم، قاآنی کے انداز میں کشمیر کے قدرتی حسن و جمال کا ایک جاندار مرقع ہے۔ دو شعر دیکھیے۔

رخت بہ کاشمر کشا کوہ و تل و دمن نگر
سبزہ جہاں جہاں بہ بین لالہ چمن چمن نگر

بادِ بہار موج موج، مُرغِ بہار فوج فوج
صلصل و سار زوج زوج بر سرِ نارون نگر

۱۹۳۱ء میں جب اہلِ کشمیر پر ڈوگرا حکومت کا ظلم و ستم حد سے بڑھ گیا اور اس کے لیے آل انڈیا کشمیری کانفرنس کی جگہ جگہ کمیٹیاں قائم ہوئیں تو اقبال کو لاہور کا رکن منتخب کیا گیا۔[۱۸] کچھ دنوں وہ اسکے صدر بھی رہے اور حکومت کشمیر سے مسلمانوں کے حقوق منوانے کے لیے پوری جدوجہد کی۔ ۱۹۳۲ء میں جب علامہ کو آل انڈیا کشمیر مسلم کانفرنس کا صدر منتخب کیا گیا تو اُنہوں نے تاریخی صدارتی خطبہ دیا اور کشمیر کے تاریخی منظر کا جائزہ لیتے ہوئے ایشیا میں اس کی اہمیت اور اس سے مسلمانوں کے قدیم تعلق پر روشنی ڈالی۔ کشمیر کمیٹی سے الگ ہونے کے بعد بھی اقبال کشمیریوں کے مسائل سے برابر دلچسپی لیتے رہے۔ ۱۹۳۲ء کے ایک بیان میں انہوں نے کہا "اہلِ کشمیر، ملّت اسلامیہ کا جزو لاینفک ہیں، ان کی تقدیر کو اپنی تقدیر نہ سمجھنا تمام ملت کو تباہی و بربادی کے حوالے کرنا ہے"۔[۱۹]

کشمیر اور کشمیر کے مسائل پر متعدد منظومات و قطعات اور خطبات و بیانات کے علاوہ، کلامِ اقبال میں اور کئی ایسے مقامات آتے ہیں، جہاں اقبال نے کشمیریوں کا تذکرہ چھیڑا ہے۔ جاوید نامہ میں "آں سوے فلک" کے سفر میں اُن کی ملاقات غنی کاشمیری اور سید علی ہمدانی کی روحوں سے ہوتی ہے۔ اقبال نے ان سے پوچھا کہ آخر اہلِ کشمیر کی حالت اس قدر زار و زبوں کیوں ہے؟ اس کے جواب میں، پہلے یہ نغمہ سُنائی دیتا ہے کہ

بادِ صبا اگر بہ جنیوا گذر کُنی — حرفے زما بہ مجلسِ اقوام باز گوے
دہقان و کشت و جوے و خیابان فروختند — قومے فروختند و چہ ارزاں فروختند

۱۸۔ گفتارِ اقبال، ص ۱۷۳۔
۱۹۔ نقشِ اقبال، ص ۱۵۱۔

یہ اشارہ اس گٹھ جوڑ کی طرف ہے جس کے ذریعے فرنگیوں نے کشمیر کو بیچتر لاکھ میں گلاب سنگھ ڈوگرا کے ہاتھ فروخت کر دیا تھا۔[۲۰] اس نغمے کو سننے کے بعد سید علی ہمدانی نے اقبال کے سوال کا جواب دیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ جب تک اہل کشمیر اس راز کو نہ سمجھیں گے کہ جان کی حفاظت، جسم کی قربانی کے بغیر نہیں ہو سکتی، اس وقت تک وہ عزت و وقار کی زندگی نہیں بسر کر سکتے۔ گویا اقبال نے سید علی ہمدانی کی زبان میں کشمیریوں کو غیرت دلائی ہے اور جدوجہد کرنے پر اکسایا ہے۔ ارمغان حجاز میں "ملا زادہ ضیغم لولابی کشمیری کا بیاض" کے تحت متعدد نظمیں ہیں۔ ان سب میں کشمیریوں کے مسائل پر گفتگو کی گئی ہے اور آزادی و حریت کے لیے اہل کشمیر کا طرح طرح سے حوصلہ بڑھایا گیا ہے۔

اس مختصر سے جائزے سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کو محض کشمیر و برصغیر کے مسلمانوں سے نہیں بلکہ ساری دنیائے اسلام سے کیسی محبت تھی اور عالم اسلام کی خستگی و زبوں حالی پر ان کا دل کس کس طرح سے کڑھتا تھا، ممالک اسلامیہ کی ترقی و خوشحالی پر ان کو کیسی خوشی ہوتی تھی اور ان کو درپیش مشکلات و مصائب پر ان کی روح کس طرح بیچین ہو جاتی تھی۔ مسلمانوں کی کامرانی و نفع مندی کے آثار و امکانات پر ان کا دل کیسا خوش ہوتا تھا اور انہیں شکست و ادبار کے نرغے میں دیکھ کر، وہ کیسے بے تاب ہو جاتے تھے۔ غم کے ماروں اور دل شکستوں کو، ان کے اسلاف کے کارناموں کی داستان سنا کر کیسے ان میں زندگی کا حوصلہ پیدا کرتے تھے اور روشن مستقبل کا یقین دلا کر ان کے عزائم کو کس طرح بلند رکھتے تھے۔ مادّی

۲۰۔ نقش اقبال، ص ۱۵۳۔

وسائل سے مایوس ہوکر، تائیدِ غیبی کے لیے کس دردمندی کے ساتھ دربار رسالتؐ اور بارگاہ ایزدی میں چھپ چھپ کر، روتے، گڑگڑاتے اور دعا کرتے تھے۔ ایسی صورت میں اگر اقبال کی آواز، برصغیر کے باہر بھی توجہ سے سنی گئی پورے عالم اسلام نے ان کے پیغام کو درخور اعتنا جانا، ان کے خیالات و افکار سے متاثر ہوئے اور اس کے نتیجے میں ان میں زندگی کے تازہ حوصلوں کے ساتھ باہم اشتراک و اتحاد اور ملت اسلامیہ کے احیا و فروغ کا نیا شعور و جذبہ پیدا ہو تو چنداں تعجب کی بات نہیں ہے۔ چنانچہ جو لوگ تاریخی شعور رکھتے ہیں اور جنہوں نے بیسویں صدی کے عالم اسلام کی سیاسی تاریخ کا مطالعہ بھی کیا ہے وہ اس کا اعتراف کریں گے آج بلادِ عرب اور ممالک اسلامیہ میں جو سیاسی بیداری و خود شناسی کی لہر نظر آتی ہے اور تیسری دنیا کے نام سے جمعیّتِ اسلام کی جو ایک صورت دکھائی دیتی ہے اس کی تشکیل میں اقبال کی کوششوں کا بڑا ہاتھ ہے۔

۷

اقبال کا فن اور نظریۂ فن

آرٹ یا فن کا تعلق چونکہ بعض دوسرے کوائف کی طرح عالمِ محسوسات سے ہے اس لیے اس کی کوئی ایسی تعریف متعین کرنا جو سب کے لئے قابلِ قبول ہو ممکن نہیں ہے۔ علم و فکر کے ذریعے اس کی ماہیت و اصلیت تک پہنچنے کی کوشش کی گئی ہے لیکن بقول یگانہ چنگیزی

علم کیا علم کی حقیقت کیا جو بھی جس کے دھیان میں آئی

کوئی کوشش پوری طرح بارآور نہیں کہی جا سکتی، بایں ہمہ، اگر سہولت کے لیے آرٹ یا فن سے متعلق مبصرین کی طویل فلسفیانہ اور پیچیدہ بحثوں کا خلاصہ کرلیں تو اختصار کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ تخلیقِ حسن کا دوسرا نام آرٹ ہے۔ فنونِ لطیفہ کے حوالے سے حُسن کی یہ تخلیق اگر خشت و سنگ کے وسیلے سے ظاہر ہو تو اس کا نام فن نقش گری، یا فن تعمیر، خطوط اور رنگوں کے ذریعے ہو تو فن مصوری، بدن کے لوچ اور حرکات و سکنات کی مدد سے ہو تو فنِ رقص، صوت و زمزمہ کے توسط سے ہو تو فنِ موسیقی اور حروف و الفاظ کی مدد سے ہو تو ادب ہوگا اور اگر ادب میں صوت و صورت کی وہ صفات بھی شامل ہو جائیں جن کا تعلق مصوری و موسیقی سے ہے تو پھر تخلیقِ حسن کا یہ عمل فنِ شاعری کہلائے گا۔

آرٹ یا فن کو جب حسن کی تخلیق کا دوسرا نام قرار دے دیا جائے تو معاً یہ سوال بھی ذہن میں اُبھرتا ہے کہ خود حُسن کیا ہے۔ کہا جا چکا ہے کہ فن یا حُسن کا ظہور کسی نہ کسی خارجی

وسیلے کی مدد سے ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ حسن یا فن اپنے اظہار کے لئے مادّی وسائل کا محتاج ہے اور فکر مجرّد کی شکل میں اس کا تصوّر تقریباً محال ہے۔ غالب کے لفظوں میں

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن زنگار ہے آئینۂ بادِ بہاری کا

ایسی صورت میں اگر حکمائے جمالیات یعنی حسن کی ماہیت پر مجرّد بحث کرنے والوں میں اختلاف رائے نظر آئے یا اُن کے نظریات ایک دوسرے سے متصادم دکھائی دیں تو ہمیں چنداں تعجب نہ کرنا چاہیئے۔ یہ اختلاف و تصادم یوں ناگزیر ہے کہ حسن کی وسعت لامحدود، اس کی رنگارنگی بے پایاں اور اُس کا عُمق اتھاہ ہے اور کسی ایک فرد کے بس کی یہ بات نہیں کہ وہ اس کے جمال و جلال کے سارے پہلوؤں کو مکمل احساس اور بھرپور اظہار کے ساتھ اپنی گرفت میں لے سکے۔ پھر یہ بھی ہے کہ حُسن کی سحر کاریاں و کرشمہ سازیاں ہر لحظہ اور ہر آن بدلتی رہتی ہیں اور اس کی رعنائیوں اور دلداریوں کے بے شمار ایسے نکتے اور پہلو ہیں جو بے رنگ، بے صوت اور بے نام ہیں بقول حافظ

ہزار نکتہ دریں کاروبارِ دلداری است
کہ نامِ آں نہ لبِ لعل و خطِ زنگاری است

ایسی صورت میں ممکن نہیں کہ تتلی کی طرح، حسن کو مٹھی میں بند کر کے دیکھا یا دکھایا جا سکے۔ البتہ "فکر ہر کس بقدر ہمت اوست" کے مطابق اس کے متعلق بعض نظریات قائم کئے جا سکتے ہیں، چنانچہ حُسن کے مسائل پر غور و فکر کرنے والوں نے، خواہ وہ صوفی ہوں یا فلسفی، سب نے یہی کیا ہے، یعنی حُسن کی مجازی صورتوں یا مادّی پیکروں کو سامنے رکھ کر حسن کے اثبات، امکان اور اظہار کے بارے میں مختلف رائیں قائم کی ہیں۔ اس سلسلے میں حُسن کو سمجھنے سمجھانے کے لئے بنیادی سوالات یہ اُٹھائے گئے ہیں کہ حُسن کا وجود

حقیقتاً کہاں ہے؟ آیا یہ خارجی اشیاء میں بالذات موجود ہے اور ہر دیکھنے والا اسے حسین کہنے پر مجبور ہے یا حُسن، دراصل خود انسان کے باطن میں ہے، جس کے عکس سے اشیاء خوش نما اور حسین نظر آنے لگتی ہیں؟ یا حُسن کا تعلق، خارجی اشیاء اور باطن کے اُس باہمی رشتے سے ہے جو احساس اور تخیل کی رہنمائی میں، انسان کی روحانی پیاس بجھا کر اسے نشاطِ قلب سے ہم کنار کرتا ہے؟ یہ تینوں سوالات، حُکماً اور صوفیاً کی توجہ کا مرکز رہے ہیں اور اسی نسبت سے حسن کے باب میں تین خاص مکتبہ فکر نظر آتے ہیں۔

ایک کا خیال ہے کہ حُسن، اشیا، کی ذاتی صفت ہے اور ان میں بالذات موجود ہے۔ حُسن اُس کا محتاج نہیں کہ کوئی اسے دیکھے اور دیکھنے کے بعد، اپنے حسنِ نظر سے اس کے وجود کا اثبات کرے۔ حسن کا وجود مطلق ہے، وہی ازل ہے، وہی ابد ہے، وہی نیکی ہے، وہی سچائی ہے، وہی خالق ہے، وہی مخلوق ہے، دوسرے لفظوں میں حُسن، خدا اور خدا حسن ہے اور خارج و باطن دونوں میں وہ اسی طرح جاری و ساری ہے کہ کسی کا دیکھنا نہ دیکھنا اس کے لئے کوئی معنی نہیں رکھتا۔ بقول آزاد انصاری

حسن ہی حسن ہے یہاں حسن کے ماسوا نہیں
حسن اگر خدا نہیں تو پھر کوئی خدا نہیں

یا اصغر گونڈوی کے لفظوں میں

کارفرما ہے فقط حُسن کا نیرنگ خیال
چاہے وہ شمع بنے چاہے وہ پروانہ بنے

یا غالب کی زبان میں

وہ جزِ جلوۂ یکتائی معشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

حسن کے بارے میں یہ وہ نقطۂ نظر ہے جسے نوا فلاطونی فلسفۂ جمال کہا جاتا ہے۔

بوعلی سینا اور بعض دوسرے علماء وصوفیاء کا مسلک بھی حسن کے باب میں یہی ہے اور حسن کے بارے میں یہی وہ عقیدہ ہے جس نے علامہ ابن عربی کے یہاں وحدت الوجود کا نام پایا ہے اور صوفی شعراء نے جسے جامِ الست سے تعبیر کیا ہے۔ اس نظریے کی تائید میں حسنِ فطرت کی مثال دے کر کہا جاتا ہے کہ چاند، ستارے، دریا، پہاڑ، سبزہ، شفق، قوس و قزح، صبح و شام کا سماں، مور کا رقص، موجوں کا مدوجزر، تتلیوں کا رنگ، پھولوں کی لالی، باغ و راغ اور کہسار و آبشار کا حسن، عام و خاص سب کے لئے یکساں کشش رکھتا ہے اور سبھی ان کے مناظر کو حسین و جمیل خیال کرتے ہیں۔ لیکن یہ دلیل بظاہر جتنی قوی معلوم ہوتی ہے اتنی قوی نہیں ہے۔ مانا کہ جن خارجی اشیاء کا ذکر اوپر کیا گیا ہے، ان سے لوگ عام طور پر لطف اندوز ہوتے ہیں لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ کیا یہ لطف اندوزی نظارہ کرنے والوں کے ذاتی تجربوں اور مشاہدوں کی رہینِ منت نہیں ہوتی، ضرور ہوتی ہے، اور ہر شخص اپنے ماضی کے پس منظر ہی میں ان اشیاء کے مناظر کا اثر قبول کرتا ہے۔ چودھویں کا وہی چاند جو کسی شکم سیر اور آسودہ حال حسین جوڑے کی نظر میں رومان پرور ہو سکتا ہے وہی ایک فاقہ کش کے لئے نانِ شبانہ کا آسرا بن سکتا ہے۔ نظیر اکبر آبادی کے یہ اشعار ضرب المثل بن گئے ہیں۔

پوچھا کسی نے یہ کسی کامل فقیر سے
یہ مہر و ماہ حق نے بنائے ہیں کس لئے
وہ سُن کے بولا بابا خدا تجھ کو خیر دے
ہم تو نہ چاند سمجھیں نہ سورج ہیں جانتے
بابا ہمیں تو سب نظر آتی ہیں روٹیاں

ہمارے عہد کا ایک شاعر کہتا ہے کہ

تشبیہ ماہِ حسنِ دو ہفتہ کا ذکر تھا
اک فاقہ کش پکار اٹھا کہ نانِ شبینہ ہے
(سرشار صدیقی)

پھول کو دیکھ کر اگر ایک آدمی یہ کہہ سکتا ہے کہ "اے گل بتو خورسندم تو بوئے کسے داری" تو دوسرا یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ

غنچہ پھر لگا کھلنے آج ہم نے اپنا دِل
خوں کیا ہوا دیکھا گم کیا ہوا پایا (غالبؔ)

برسات کے موسم میں بجلی کی چمک، بادل کی گرج، خنک ہوا اور بارش کی پھوار شاعر کے ذہن میں لطیف و رومانی اور نشاط انگیز خیالات بھی پیدا کر سکتی ہے اور یہ بھی کہلوا سکتی ہے کہ

کچھ بھی ہوں برق و باراں ہم تو یہ جانتے ہیں
اک بے قرار تڑپا اک بے قرار رویا (فانیؔ)

محبوب کی مسکراہٹ کا اثر، ایک شخص کے دل و دماغ پر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جیسے پوری فضا میں پھول سے بکھر گئے ہیں اور سارا ماحول گلستاں بن گیا ہے

یوں مسکرائے جان سی کلیوں میں پڑ گئی
یوں لب کشا ہوئے کہ گلستاں بنا دیا (اصغر گونڈوی)

اس کے برعکس دوسرا شخص یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ

وہ غریب دل کو سبق ملے کہ خوشی کے نام سے ڈر گیا
کبھی اس نے ہنس کے بھی بات کی تو ہمارا چہرہ اتر گیا
(جوشؔ ملیح آبادی)

یہی صورت موسمِ بہار، ساحلِ سمندر اور دوسرے مناظر کی ہو سکتی ہے۔ اگر یہ ایک طرف طبیعت پر خوشگوار اور روح پرور اثر ڈال سکتے ہیں تو دوسری طرف ان کا اثر اس طور پر بھی ہو سکتا ہے کہ

ہے خبر بہر بہار آنے کی کچھ کر فکر مجھ دِوانے کی (میرؔ)

اے موجِ بلا ان کو بھی ذرا دو چار تھپیڑے ہلکے سے
کچھ لوگ ابھی ساحل پہ کھڑے طوفان کا نظارہ کرتے ہیں
(شاد عظیم آبادی)

مختصر یہ کہ فطرت کے مناظر یا دوسری مادّی و خارجی اشیاء میں حُسن کا بالذات اور مستقل ہونا، بعض وجوہ سے محلِ نظر ہے۔ صرف ایک حد تک یہ بات درست ہو سکتی ہے کہ فلاں فلاں اشیاء حسین ہیں ورنہ جیسا کہ اوپر مثالوں سے واضح کیا گیا، مختلف ذہنوں پر ان کے مختلف اثرات ہو سکتے ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ کوئی ایک شخص بھی ہمیشہ ان سے ایک طرح کا اثر قبول نہیں کرتا۔ جو چیزیں کسی خاص موڈ میں پُرکشش و پُرکیف معلوم ہوتی ہیں وہی دوسرے موڈ میں بے کیف اور بے جان نظر آنے لگتی ہیں۔

اس صورت حال کے پیشِ نظر بعض حکمائے اس خیال کے برعکس کہ حُسن کا وجود اشیاء میں بالذات ہے، یہ رائے ظاہر کی ہے کہ حسن کا تعلق خارج سے نہیں بلکہ خارج پر نظر ڈالنے والوں کی داخلی کیفیت سے ہے۔ دوسرے لفظوں میں کسی شے کا خوبصورت یا حسین ہونا، انسان کی توجہ اور نظر کشائی پر منحصر ہے اور کوئی شے بذاتِ خود حسین نہیں ہے۔ انسان اپنے انفرادی مشاہدوں اور تجربوں کی روشنی میں جب اشیائے خارجی پر نظر ڈالتا ہے تو یہ اشیاء بھی اسی روشنی کے سائے میں آجاتی ہیں اور باہم مل کر ایک نئی روشنی کو جنم دیتی ہیں یہ نئی روشنی قدرے مدھم، مبہم اور بے رنگ ہوتی ہے لیکن دیکھنے والے کا تخیل جلد ہی اس روشنی کو تیز، واضح اور رنگین بنا لیتا ہے۔ لیکن اس روشنی کا خوش آئند، نشاط خیز اور روح پرور ہونا، ذہن کی اس خاص حالت پر منحصر ہوگا جس میں اس نے جنم لیا تھا، یعنی انسان نے اگر ایسے موڈ میں اشیاء پر نظر ڈالی ہے جب کہ اس کی داخلیت، مسرت کا خواب دیکھ رہی تھی، رومان پرور گہوارے میں مچل رہی تھی، حظ اٹھانے اور لطف اندوزی کے لئے مضطرب ہو رہی تھی تو پھر خارجی اشیاء بھی اسے ویسے ہی نظر آئیں گی

اور دیکھنے والا، انہیں یقیناً حسین و جمیل خیال کرے گا۔ بایں ہمہ یہ خیال کرنا کہ حُسن کا تعلق صرف انسان کی داخلیت سے ہے اور وہ اس سلسلے میں خارجی محرکات کا محتاج نہیں، درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ عام تجربے سے یہ بات ثابت ہے کہ خارج کی حسین اشیاً خصوصاً قدرتی مناظر، لوگوں کو اپنی طرف کھینچتے ہیں اور عام طور پر حسین سمجھے جاتے ہیں۔ چنانچہ مذکورہ دونوں نظریات کے بین بین ایک خیال یہ ظاہر کیا گیا کہ حُسن کا تعلق نہ تو یکسر خارجیت سے ہے اور نہ یکسر ہماری داخلیت سے، بلکہ ان دونوں کے ربطِ باہمی سے ہے یعنی خارجی اشیاء کے مشاہدے سے انسان کے باطن یا روح میں ایک طرح کی حرکت یا تموّج پیدا ہوتا ہے۔ یہ تموّج، اگر روح کی تشنگی کو بجھا کر، اس کے لئے لطف و نشاط کا پیغام بن گیا تو حُسن کہلاتا ہے۔

اب اگر آرٹ یا فن یعنی حُسن اور تخلیقِ حسن کی اس نظری بحث پر ادب کے حوالے سے نظر ڈالیں تو کہہ سکتے ہیں کہ بعض کے نزدیک شعر کا حُسن، اس کے پیکر، الفاظ اور قوافی و ردیف یعنی ہیئت میں ہوتا ہے۔ بعض کے مطابق یہ حُسن ہیئت میں نہیں بلکہ اس خیال اور مواد میں ہوتا ہے جو شاعر کا ذہن اس ہیئت کو عطا کرتا ہے۔ ان دونوں کے برعکس بعض کے خیال میں شعر کا حسن نہ تو لفظ میں ہوتا ہے نہ معنی میں بلکہ ہیئت و مواد کی ہم آہنگی و یک رنگی حسنِ شعر کی تخلیق کرتی ہے۔ اقبال کے یہاں فن یا شعر کے سلسلے میں مذکورہ بالا تینوں قسم کے خیالات ملتے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ ان کے ذہنی ارتقاء کے ساتھ ساتھ ان کا تصورِ فن بھی بدلتا رہا ہے، ابتدا میں کچھ تھا، درمیان میں کچھ ہوگیا اور آخر آخر یہ تصور مشرق و مغرب کے حکماء سے بالکل مختلف یعنی جمال سے آگے بڑھ کر جلال اور قوت کا خالق و مظہر بن گیا ہے۔

وہ شعر کہ پیغامِ حیات ابدی ہے
یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگِ سرافیل

(ضربِ کلیم ص ۱۳۳)

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
(ضربِ کلیم، ص ۹۸)

اگر خودی کی حفاظت کریں تو عینِ حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ

سینہ روشن ہو تو ہے سوزِ سخن عینِ حیات
ہو نہ روشن تو سخن مرگِ دوام، اے ساقی
(بالِ جبریل، ص ۱۸)

اقبال کے تصورِ فن میں عہد بہ عہد اس تبدیلی اور ارتقار کے اسباب تھے۔ ان اسباب کا تعلق ان ہی خارجی حالات سے تھا جنہیں ماحول یا فضا کا نام دیا جاتا ہے اور جس میں کسی شاعر کے فکر و تخیل اور تخلیقِ فن کے بارے میں اس کے تصورات کی تشکیل ہوتی ہے۔ اقبال نے جس تہذیبی ماحول میں آنکھ کھولی، نشو و نما پائی اور پروان چڑھے اس میں کیا شعر و شاعری یا موسیقی و مصوری اور کیا تصوف و تفکر، سب میں حسن کے وہی نظریات کسی نہ کسی روپ میں جاری و ساری تھے، جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ ایسے میں اگر وہ اِن سے متاثر ہوئے تو حیرت کی بات نہیں بلکہ فطرتِ انسانی کے عین مطابق ہے۔

اقبالِ فکرِ سخن کے ابتدائی دور میں، فارسی اور اردو شاعری کے زیرِ اثر، اس خیال سے متفق نظر آتے ہیں کہ قدرتی "مناظر یا فطرت کا حسن، قائم بالذات اور تحسین کے لائق ہے۔ یہی وہ حسن ہے جسے حسنِ ازل کہا جاتا ہے اور حسن سے روحانی ہم آہنگی پیدا کر کے خود کو اس میں گم کر دینا کمالِ انسانیت ہے۔ چنانچہ ۱۹۰۸ء تک کی شاعری میں ان کے یہاں اس نوع کے اشعار بکثرت ملتے ہیں صرف دو تین مثالیں دیکھیے۔

جس کی نمود دیکھی چشمِ ستارہ بیں نے
خورشید میں قمر میں تاروں کی انجمن میں
صوفی نے جس کو دل کے ظلمت کدہ میں پایا
شاعر نے جس کو دیکھا قدرت کے بانکپن میں
جس کی چمک ہے پیدا جس کی مہک ہویدا
شبنم کے موتیوں میں پھولوں کے پیرہن میں
صحرا کو ہے بسایا جس نے سکوت بن کر
ہنگامہ جس کے دم سے کاشانۂ چمن میں
ہر شے میں ہے نمایاں یوں تو جمال اُس کا
آنکھوں میں ہے سلیمیٰ تیری کمال اُس کا

(سلیمیٰ، بانگِ درا، ص ۱۲۸)

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں دردکی کسک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے
یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو؟
ہر شے میں جبکہ پنہاں خاموشیٔ ازل ہو

(جگنو، بانگ درا، ص ۸۴)

محفلِ قدرت ہے اک دریائے بے پایان حسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفانِ حسن
حسن کو مہتاں کی ہیبت ناک خاموشی میں ہے
مہر کی ضوگستری، شب کی سیہ پوشی میں ہے
آسمانِ صبح کی آئینہ پوشی میں ہے یہ
شام کی ظلمت، شفق کی گل فروشی میں ہے یہ
عظمتِ دیرینہ کے مٹتے ہوئے آثار میں
طفلکِ ناآشنا کی کوششِ گفتار میں
ساکنانِ صحنِ گلشن کی ہم آوازی میں ہے
ننھے ننھے طائروں کی آشیاں سازی میں ہے
چشمۂ کہسار میں دریا کی آزادی میں حسن
شہر میں صحرا میں، ویرانے میں آبادی میں حسن

(بچہ اور شمع، بانگ درا، ص ۹۴)

اقبال کے فکر وفن کا دوسرا دور جو ۱۹۰۸ء کے بعد شروع ہوتا ہے حسن کے بارے میں دراصل تشکیک، تلاش اور بے یقینی کا دور ہے۔ مشرق کی مجہول اور بے عمل زندگی جو زوالِ اُمت کا اصل سبب تھی ان کے لئے اُلجھن کا سبب تو تھی ہی، مغرب میں بھی ان کو سکون میسر نہ آیا بلکہ وہاں کا مادّہ پرست تمدن اور اخلاقی قدروں سے معرّٰی معاشرہ، ان کی روح کو اور بھی مضطرب کر گیا۔ چنانچہ دونوں پر ان کی تنقیدی نظریں پڑنے لگیں، دونوں کے رویّوں کو وہ شک شبہ کی نگاہ سے دیکھنے لگے اور دونوں سے مایوس ہو کر اپنی ذات کے خول میں سمٹ جانے کی کوشش کرنے لگے۔ اس کوشش کا پرتو، یورپ جانے سے پہلے محض مشرق کی بے دلانہ طرزِ زندگی سے بھی ان کے یہاں کہیں کہیں نظر آتا ہے

اور اس سلسلے میں ان کی وہ نظم پیش کی جا سکتی ہے جس کا عنوان " ایک آرزو " ہے اور جس کے ابتدائی اشعار یہ ہیں ۔

دنیا کی محفلوں سے اُکتا گیا ہوں یارب
کیا لطف انجمن کا جب دل ہی بجھ گیا ہو
شورش سے بھاگتا ہوں دل ڈھونڈتا ہے میرا
ایسا سکوت جس پر تقریر بھی فدا ہو
مرتا ہوں خامشی پر یہ آرزو ہے میری
دامن میں کوہ کے اک چھوٹا سا جھونپڑا ہو

اس نظم میں اقبال نے اپنے کرب کو جس دلآویز پیرائے میں بیان کیا ہے وہ آپ اپنی مثال ہے اور اقبال کی صناعانہ اور منظر یہ شاعری میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔ مغرب میں قیام کے بعد اقبال کا یہ کرب کچھ اور بڑھ گیا، ان کی طبیعت پر مالوسی اور بے دلی کے گہرے بادل چھا گئے حتیٰ کہ شعر و شاعری جس کی صلاحیت ان میں خلقی تھی اور جس کے سایہ میں ان کی ملتہب روح کو یک گونہ سکون ملتا تھا اسے وہ ناکارہ اور بے عمل قوموں کا مشغلہ خیال کرنے لگے ۔

مدیرِ مخزن سے کوئی اقبال جا کے میرا پیام کہدے
جو کام کچھ کر رہی ہیں قومیں انہیں مذاقِ سخن نہیں ہے
(بانگ درا، ص ۱۴۴)

شیخ عبدالقادر نے یورپ میں قیام اور ان کے دوسرے دور کی شاعری پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ " ایک دن شیخ محمد اقبال نے مجھ سے کہا کہ ان کا ارادہ مصمم ہو گیا ہے کہ وہ شاعری کو ترک کر دیں اور قسم کھالیں کہ شعر نہ کہیں گے اور جو وقت شاعری میں صرف ہوتا ہے اُسے کسی اور مفید کام میں صرف کریں گے ۔[1] ہر چند کہ شیخ عبدالقادر

---

[1] - مقدمۂ بانگِ درا، ص ل ۔

اور پروفیسر آرنالڈ کے سمجھانے بجھانے سے انہوں نے یہ خیال ترک کر دیا لیکن اس واقعہ سے اس کا اندازہ صاف طور پر کیا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی دنیا سے کس قدر مایوس و بیزار تھے۔ یہ وہ زمانہ تھا جبکہ اقبال نے زندگی اور فن کے بارے میں فلسفیانہ انداز سے غور و فکر شروع کر دیا تھا اور حسن کا روایتی تصور، جو مشرق کی شاعری کا موضوعِ خاص تھا اور جسے خود اقبال نے اپنی ابتدائی شاعری میں اپنایا تھا، ان کی نظروں میں مشکوک اور بے معنی ہونے لگا تھا۔ اس سلسلے میں ان کی مختصر سی نظم "جلوہ حسن" پیش کی جا سکتی ہے۔

جلوۂ حسن کہ ہے جس سے تمنّا بے تاب
پالتا ہے جسے آغوشِ تخیّل میں شباب
ابدی بنتا ہے یہ عالمِ فانی جس سے
ایک افسانۂ رنگین ہے جوانی جس سے
جو سکھاتا ہے ہمیں سرِ بگریباں ہونا
منظرِ عالمِ حاضر سے گریزاں ہونا
دور ہو جاتی ہے ادراک کی خامی جس سے
عقل کرتی ہے تاثّر کی غلامی جس سے
آہ موجود بھی وہ حسن کہیں ہے کہ نہیں
خاتمِ دہر میں یارب وہ نگیں ہے کہ نہیں

(بانگ درا، ص ۱۳۵)

حسن کے بارے میں اقبال کے تصورات میں کس نوع کی تبدیلیاں ہو رہی تھیں اور وہ اپنے پرانے تصورِ حسن کو سوال و جواب کے ذریعے کس طرح تضحیک و طنز کا نشانہ بنا رہے تھے اس کا اندازہ اس خوبصورت نظم سے کیا جا سکتا ہے جس کا عنوان "حقیقتِ حسن"

ہے اور جو اقبال کے آرٹ کا نہایت ہی دلکش نمونہ ہے۔

خدا سے حُسن نے اک روز یہ سوال کیا
جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
مِلا جواب کہ تصویر خانہ ہے دُنیا
شبِ دراز عدم کا فسانہ ہے دُنیا
ہوئی ہے رنگِ تغیّر سے جب نمود اس کی
وہی حسین ہے حقیقت زوال ہے جس کی
کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سُنی
فلک پہ عام ہوئی اخترِ سحر نے سُنی
سحر نے تارے سے سُن کر سُنائی شبنم کو
فلک کی بات بتا دی زمیں کے محرم کو
بھر آئے پھول کے آنسو پیامِ شبنم سے
کلی کا ننھا سا دِل خون ہو گیا غم سے
چمن سے روتا ہوا موسمِ بہار گیا
شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا

(بانگ درا ص ۱۱۶)

اس کے بعد اقبال کی شاعری اور ارتقائے ذہنی کا وہ دور آتا ہے جسے یقین، خود اعتمادی اور خود نگری کا دور کہہ سکتے ہیں اور جس میں انہوں نے خودی و بیخودی یعنی اپنے فلسفۂ حیات کی تخلیق کی ہے۔ یہ فلسفۂ حیات دراصل قوت و عمل کا فلسفہ ہے اقبال کے نزدیک قوت و عمل ہی زندگی کا اصل سرچشمہ ہیں اور انہیں کی تحصیل و تخلیقِ ذہنِ انسانی کے جملہ اکتسابات، کیا فلسفہ کیا تصوف، کیا فنونِ لطیفہ سب کا

اصل مقصود ہے۔ چنانچہ اقبال نے اپنے فلسفۂ حیات کی تشریحات میں، زندگی کے دوسرے مسائل کی طرح فنونِ لطیفہ کو بھی شامل کرلیا اور "اسرار و رموز" سے لے کر "جاوید نامہ" اور "ارمغانِ حجاز" تک، اپنی ساری منظوم تخلیقات میں، موضوعِ سخن بنایا، خطوط، مقالات اور دوسری نثری تصانیف میں بھی فنونِ لطیفہ کے مباحث پر روشنی ڈالی۔ شاعری، مصوری، موسیقی اور فنِ تعمیر ہر ایک کے مضمرات، تاریخی کردار اور اثرات سے بحث کی، قومی اور ملی تعمیر میں ان کی اہمیت ذہن نشین کرائی، غلاموں اور آزاد قوموں کے فنونِ لطیفہ کا فرق سمجھایا، ادب برائے ادب اور ادب برائے زندگی کی بحثوں میں اپنے موقف کی وضاحت کی۔ اسلامی اور غیر اسلامی فنونِ لطیفہ میں امتیاز سکھایا، مشرق کے شاعروں اور ادیبوں، فنِ لطیف کے دوسرے نمائندوں کو جھنجھوڑا، غیرت دلائی اور اپنے فن کو قومی ضرورتوں اور ملی تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کا مشورہ دیا۔ مقصدی ادب کی اہمیت و افادیت کی طرف توجہ دلائی، غیر مقصدی ادب کے مضمر اثرات و نتائج سے باخبر کیا۔ زوال آمادہ اور ترقی یافتہ معاشرے کی فنی تخلیقات کے حسن و قبح پر روشنی ڈالی اور ان کی خصوصیات و امتیازات کو بار بار موضوعِ گفتگو بنایا۔ یہ کام انہوں نے سرسری نہیں، فریضے کے طور پر حد درجہ جوش و خروش سے کیا اور نظری بحثوں سے آگے بڑھ کر مولانا حالی کی طرح اپنی شاعری کے ذریعے ان کے نمونے بھی پیش کیے۔

فن اور رموزِ فن پر، اتنی وضاحت اور منطقی انداز سے اظہارِ خیال کرنے کی روایت، اقبال سے پہلے، اردو شاعری اور ادب کی تاریخ میں نظر نہیں آتی۔ البتہ بعض کے یہاں ایک آدھ شعر ایسا مل جاتا ہے جس کے ذریعے فن کے بارے میں ان کے ذاتی تصورات کا تھوڑا بہت اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ولی کے اس شعر سے

راہِ مضمونِ تازہ بند نہیں　　تا قیامت کھلا ہے بابِ سخن

پتہ چلتا ہے کہ وہ فن کے بارے میں ایک رجائی نقطہ نظر رکھتے تھے اور اس کے لامحدود امکانات کے قائل تھے۔ میر تقی میر کا یہ شعر

کیا تھا شعر کو پردہ سخن کا　　وہی آخر کو ٹھہرا فن ہمارا

ظاہر کرتا ہے کہ "فن" میر کے نزدیک شاعر کی شخصیت یا ذات کے اظہار کا نہیں بلکہ ان پر پردہ ڈالنے کا وسیلہ تھا۔ آتش لکھنوی کے اس شعر کی روشنی میں

بندش الفاظ جڑنے سے نگوں کے کم نہیں
شاعری بھی کام ہے آتش مرصع ساز کا

کہہ سکتے ہیں کہ شاعری، ان کے خیال میں ایک طرح کی مرصع سازی تھی۔ لیکن اس قسم کے اکا دکا شعر سے شاعری یا فن کے بارے میں کسی شاعر کا کوئی واضح نقطۂ نظر سامنے نہیں آتا۔ شاید اس وقت اس کی ضرورت بھی نہ تھی، اس لئے کہ اس زمانے کے شعراء تہذیبی زندگی کے ایک ہموار، پختہ اور بے خطر راستے پر سفر کر رہے تھے اور انہیں اس کی ضرورت ہی نہ تھی کہ وہ اپنے فن یا فنی روایتوں پر غور و فکر کرتے۔ لیکن انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں جیسے ہی تہذیبی زندگی کے راستے میں کٹاؤ پیدا ہوئے اور مغربی تعلیم و طرز فکر سے مزاحمت کی صورتیں سامنے آئیں تو شعراء کو بھی، تہذیبی زندگی کے دوسرے پہلوؤں کے ساتھ ساتھ، شاعری اور شاعری کے فن پر غور کرنا پڑا۔ چنانچہ اردو میں فن کے بارے میں کوئی واضح تصور رکھنے اور اس کی روشنی میں شعر کہنے کا بے قاعدہ اور غیر منظم سلسلہ غالب سے اور منظم و باقاعدہ سلسلہ، اقبال سے شروع ہوتا ہے۔ درمیان میں حالی کی اصلاحی کوششیں بھی قابلِ ذکر ہیں کہ اقبال نے ان سے بہت کچھ رہنمائی حاصل کی ہے۔ غالب اردو کے پہلے شاعر ہیں جن کے کلام اور خطوط میں، نظریۂ فن کے بارے میں واضح اشارے ملتے ہیں۔ ایک جگہ انہوں نے کہا

شمعِ فروغِ حسنِ سخن دور ہے اسدؔ　　پہلے دلِ گداختہ پیدا کرے کوئی

دوسری جگہ انہوں نے یہ بتایا کہ شاعری میں، سچائیوں اور حقیقتوں کا اظہار عام لفظوں میں نہیں علامتوں اور کنایوں میں کیا جاتا ہے۔

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

تیسری جگہ واضح تر الفاظ میں غالب نے فن کے امکانات و اثرات اور اس کی وسعت و غایت پر اس طور پر روشنی ڈالی ہے

ہر بُنِ مُو سے دمِ ذکر نہ ٹپکے خوں ناب
قصہ حمزہ کا ہوا عشق کا چرچا نہ ہوا
قطرہ دجلہ میں دکھائی نہ دے اور جزو میں کُل
کھیل لڑکوں کا ہوا دیدۂ بینا نہ ہوا

ایک اور جگہ فارسی خط میں اس امر کا اظہار کیا کہ شاعری کو کسی نہ کسی واضح مقصد سے بہر حال ہم آہنگ ہونا چاہیئے۔ نیز ایک فارسی شعر میں یہ بھی بتا دیا کہ شاعری جسے فنِ لطیف کہا جاتا ہے، اس میں لطافت کا معیار کیا ہونا چاہیئے۔

سخنِ ما ز لطافت نہ پذیرد تحریر — نہ شود گرد نمایاں ز رخِ توسنِ ما

غالب کے بعد مولانا حالی نے شعر کی ماہیت اور اس کے عوامل و اثرات کی جانب خصوصاً توجہ کی۔ نثر و نظم دونوں میں انہوں نے اردو کی بے مقصد اور پر تصنع شاعری پر کڑی تنقید کی اور شعرا کو ہدف ملامت بنایا۔

وہ شعر و قصائد کا ناپاک دفتر — عفونت میں سنڈاس سے ہے جو بدتر
زمیں جس سے ہے زلزلے میں برابر — فلک جس سے شرماتے ہیں آسماں پر
ہوا علم و دیں جس سے تاراج سارا
وہ علموں میں علمِ ادب ہے ہمارا

برا شعر کہنے کی گر کچھ سزا ہے — عبث جھوٹ بکنا اگر نا روا ہے
تو وہ محکمہ جس کا قاضی خدا ہے — مقرر جہاں نیک و بد کی سزا ہے

گنہگار واں چھوٹ جائیں گے سارے
جہنم کو بھر دیں گے شاعر ہمارے

زمانے میں جتنے قلی و نفر ہیں — کمائی سے اپنے وہ سب بہرہ ور ہیں
گویّے امیروں کے نورِ نظر ہیں — ڈنالی بھی لے آتے کچھ مانگ کر ہیں

مگر اس تپ دق میں جو مبتلا ہیں
خدا جانے وہ کس مرض کی دوا ہیں

"مقدمہ شعر و شاعری" میں انہوں نے اردو کی عشقیہ شاعری پر اس سے بھی زیادہ سخت تنقید کی۔ اور شاعری سے ملک و ملت کا کام لینے کا مشورہ دیا لیکن حالی کے ناصحانہ رویّے میں دو خرابیاں تھیں، ایک ان کے لہجے میں ضرورت سے زیادہ تلخی تھی، دوسرے یہ کہ وہ سپاٹ اور بے رس شاعری ہی کو شاعری کی اصل روح سمجھ بیٹھے اس لئے ان کی باتوں کا وہ اثر نہ ہوا جو ہونا چاہیئے تھا۔

غالب اور حالی نے شاعری اور فن شاعری کے بارے میں غور و فکر کی جو طرح ڈالی تھی، اس پر اقبال نے ایک شاندار عمارت تعمیر کر دی۔ انہوں نے اپنے فن اور نظریۂ فن کے بارے میں جگہ جگہ اظہار خیال کیا۔ یہ اظہار خیال مبہم و منتشر نہیں بلکہ بہت واضح، مربوط اور مدلل ہے۔ فن اور فن کی مقصدیت کیا ہے۔ مقصدیت کا فن میں کیا مقام و معیار ہونا چاہیئے۔ اس مقام و معیار کے حصول کے لئے شاعر یا فن کار کو کیا کچھ کرنا پڑتا ہے۔ تخلیقِ فن میں زبان و بیان کی کیا اہمیت ہے۔ اس کے اظہار و ابلاغ میں کیا کیا مشکلیں سامنے آتی ہیں۔ فن کار ان مشکلات پر کس طرح قابو پاتا ہے۔ فن کا زندگی سے کس نوع کا رشتہ ہے۔ اس رشتہ کی استواری کی کیا ضرورت ہے۔ فن کو

زندگی کی تزئین وتعمیر میں کیا کردار ادا کرنا چاہیئے" اس طرح کے اور بھی جتنے سوالات فن اور فنکار کے بارے میں کئے جا سکتے ہیں، اقبال نے ان سب پر سنجیدگی سے اظہارِ خیال کیا ہے۔ یہ اظہارِ خیال ان کی شاعری میں اتنا حسین اور دلآویز ہے کہ اعلیٰ درجے کی فنی تخلیق کی مثال بن گیا ہے۔

فن یا آرٹ کے متعلق اقبال کی رائے یہ ہے کہ اسے بہر طور، بامقصد ہونا چاہیئے۔ بامقصد سے مراد یہ ہے کہ وہ زندگی کے اعلیٰ نصبُ العین کے حصُول میں معاون و مددگار ہو اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ اس کا سوز و ساز، قوت کا مظہر، خودی کا محافظ اور زندگی کا نقیب ہو۔ ادب برائے ادب کے نظریئے کے لئے اقبال کے تصورِ فن میں کوئی جگہ نہیں ہے۔ وہ فنونِ لطیفہ کو تفننِ طبع یا محض دل بہلانے کا مشغلہ نہیں بلکہ زندگی کی تعمیر، تطہیر اور تزئین کا نہایت ہی موثر اور معتبر وسیلہ سمجھتے ہیں۔ ان کی نظر میں "شاعری" انسان کے ہاتھوں کا کھلونا نہیں بلکہ ایک ایسا آلہ ہے جو کارِ زارِ حیات میں علم و حکمت سے زیادہ کارگر ہے۔ چنانچہ انہوں نے جہاں کہیں شاعری اور فلسفہ پر اظہارِ خیال کیا ہے شاعری کو فلسفے پر اور شاعر کو فلسفی پر ترجیح دی ہے۔

بو علی اندر غبارِ ناقہ گم دست رومی پردۂ محمل گرفت
ایں فرد تر رفت و تا گو ہر رسید آں بگرد لبے چوں خس منزل گرفت
حق اگر سوزے ندارد حکمت است شعر می گردد چوں سوز از دل گرفت

(پیامِ مشرق، ص ۱۲۲)

شاعری کو فلسفے پر ترجیح دینے کی وجہ ممکن ہے اقبال ہی کے لفظوں میں یہ ہو کہ "فلسفہ بوڑھا بنا دیتا ہے، شاعری تجدیدِ شباب کرتی ہے"۔[۲] ایک اور جگہ شاعری کی

۲۔ شذراتِ فکرِ اقبال، ص ۱۵۹۔

اہمیت یوں بیان کی ہے کہ "سائنس، فلسفہ، مذہب، ان سب کی حدیں معین ہیں صرف فن ہی لامحدود ہے۔"[۳] بانگِ درا کی ایک نظم میں جب رات، شاعر سے یہ سوال کرتی ہے کہ

کیوں میری چاندنی میں پھرتا ہے تو پریشاں
خاموش صورتِ گُل، مانندِ بُو پریشاں

تو اقبال، اپنے حساس اور دردمند دل کے حوالے سے شاعر کی عظمت بیان کرتے ہوئے جواب دیتے ہیں

میں تیرے چاند کے کھیتوں میں گہر بوتا ہوں
چھپ کے انسانوں سے مانندِ سحر روتا ہوں

دن کی شورش میں نکلتے ہوئے شرماتے ہیں
عزلتِ شب میں مرے اشک ٹپک جاتے ہیں

مجھ میں فریاد جو پنہاں ہے سناؤں کس کو
تپشِ شوق کا نظارہ دکھاؤں کس کو

برقِ ایمن مرے سینہ پہ پڑی روتی ہے
دیکھنے والی ہے جو آنکھ کہاں سوتی ہے

صفتِ شمع لحد مُردہ ہے محفل میری
آہ! اے رات بڑی دور ہے منزل میری

عہدِ حاضر کی ہوا راس نہیں ہے اس کو
اپنے نقصان کا احساس نہیں ہے اس کو

۳۔ شذرات فکر اقبال، ص ۱۷۰۔

ضبطِ پیغامِ محبت سے جو گھبراتا ہوں
تیرے تابندہ ستاروں کو سنا جاتا ہوں (بانگ درا، ص ۱۹۰)

شاعری، اقبال کی نگاہ میں فنون لطیفہ کی ساری شاخوں میں لطیف ترین اور حیات افروز ہے بشرطیکہ اس کی تخلیق میں گرمیِ دل، لذتِ جستجو، سوزِ آرزو اور سچے جذبات کی سرمستی سے کام لیا گیا ہو۔ شاعری کی طرح شاعر کا مقام بھی اقبال کی نظر میں نہایت بلند ہے اور شاعر کے دو شعروں پر حور و بہشت تک سے صرفِ نظر کیا جا سکتا ہے چنانچہ جاوید نامہ میں جب شاعر بھرتری ہری سے سوال کرتا ہے کہ

شعر را سوز از کجا آید بگو — از خودی یا از خدا آید بگو

تو جواب ملتا ہے کہ

کس نداند در جہاں شاعر کجاست — پردۂ او از بم و زیرِ نواست
آں دلِ گرمے کہ دارد در کنار — پیشِ یزداں ہم نمی گیرد قرار
جانِ ما را لذت اندر جستجوست — شعر را سوز از مقامِ آرزوست
اے تو از تاکِ سخن مستِ مدام — گر ترا آید میسر ایں مقام
با دو بیتے در جہانِ سنگ و خشت
می تواں بُردن دل از حور و بہشت

(جاوید نامہ، ص ۱۹۹)

شاعر کا وصف، ایک جگہ فارسی میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ

سینۂ شاعر تجلّی زارِ حُسن — خیزد از سینائے او انوارِ حسن
از نگاہش خوب گردد خوب تر — فطرت از افسونِ او محبوب تر
از دمش بلبل نوا آموختست — غازہ اش ز خسارِ گل افروختست
سوزِ او اندر دلِ پروانہ ہا — عشق را رنگین از و افسانہ ہا

(اسرار خودی، ص ۳۷)

ایک غزل کے شعر میں، شاعر کے بارے میں کہا ہے کہ

جمیل تر ہیں گل و لالہ فیض سے اس کے
نگاہِ شاعرِ رنگیں نوا میں ہے جادو

ایک اور جگہ جاوید نامہ میں مولانا روم کی زبان سے شعر و شاعر کی عظمت یوں بیان کی گئی ہے کہ ایک سچّا شعر اپنی شعلہ نوائی سے خس و خاشاک کو چمن زار میں بدل دیتا ہے، آسمان کے سینے میں شگاف ڈال دیتا ہے۔ شاعر آرزوؤں کا خالق و پروردگار ہوتا ہے، اس کی فطرت سراپا جستجو اور اس کی حیثیت ملّت کے سینے میں دل کی سی ہوتی ہے۔ شاعر کے بغیر، ملّت مٹی کا ڈھیر ہے۔ شعر اور شاعر اگر سوز و مستی سے متصف ہوں تو تزئینِ عالم کا سبب ہوتے ہیں، ورنہ شاعری ایک طرح کی نوحہ گری ہے اور اگر شاعری کا مقصود، آدم گری ہو تو پھر وہ وارثِ پیغمبری بن جاتی ہے۔

گفت آں شعرے کہ آتش اندروست — اصل اُو، از گرمیِ اللہ ہوست
آں نوا گلشن کند خاشاک را — آنوا برہم زند افلاک را
فطرتِ شاعر سراپا جستجوست — خالق و پروردگار آرزوست
شاعر اندر سینۂ ملّت چو دل — ملّتے بے شاعرے انبارِ گل
سوز و مستی نقشبندِ عالمے است — شاعری بے سوز و مستی ماتمے است

شعر را مقصود گر آدم گری است
شاعری ہم وارثِ پیغمبری است

(جاوید نامہ، ص ۴۶)

نظم سے قطع نظر، نثر میں بھی اقبال نے جا بجا شاعری اور شاعر کے منصب کے متعلق اسی طرح کا اظہارِ خیال کیا ہے۔ ان کے نزدیک آرٹ، اقوام عالم کی زندگی کا عکس ہے کسی قوم کے آرٹ کو دیکھ کر اس قوم کی نفسیاتی کیفیتوں کا صحیح نقشہ کھینچا جا سکتا ہے۔

لیکن آرٹ زندگی کا مظہر ہی نہیں آلۂ کار بھی ہے اور سچا آرٹسٹ وہ ہے جو اپنے کمال کو بنی نوع انسان کی بہتری کے لئے وقف کرے۔ اپنی قوم کا مزاج شناس ہو اور آرٹ کو قومی امراض کے دفعیہ کا ذریعہ بنائے ۔ وہ شاعری جو آرٹ کے حقیقی معیار پر پوری اترتی ہے پیغمبری کا جزو ہے ۔[۴] زندگی اور آرٹ کے اس تعلق کو انہوں نے بار بار بڑے والہانہ انداز میں موضوعِ سخن بنایا ہے "ضربِ کلیم" میں ادبیات فنونِ لطیفہ کے تحت دو مختصر نظمیں خاص طور پر، اس سلسلے میں قابلِ ذکر ہیں۔ ایک میں انہوں نے عمومی انداز سے یہ بتایا ہے کہ دین و ہنر اور اُن کے تمام شعبوں کو خودی کی تعمیر و حفاظت کرنی چاہیئے۔ ایسا کرنے سے دین و ہنر، فسوں و افسانہ نہیں رہتے، عینِ حیات بن جاتے ہیں، قوموں کو زوال و رسوائی سے محفوظ رکھتے ہیں۔

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیرِ بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عینِ حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسوں و افسانہ
ہوئی ہے زیرِ فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دین ہو گئے ہیں بیگانہ

(ضربِ کلیم، ص ۹۸)

دوسری نظم میں اہلِ سخن اور اہلِ نظر کو مخاطب کر کے یہ راز فاش کیا ہے کہ فن

۴۔ انوارِ اقبال، ص ۳۵ ، ۳۶۔

کی تخلیق، سطح بیں نگاہوں سے نہیں ہو سکتی ۔ اس کے لئے ایسی نظر درکار ہوتی ہے جو کسی شئے کے ظاہر سے آگے بڑھ کر، اس کی حقیقت تک پہنچ سکے۔ چند لمحوں کے لئے وقتی طور پر ہا و ہو کی فضا، یا دلوں میں حرکت و حرارت پیدا کر دینے کو بھی فن نہیں کہتے ، فن وہ ہے جو دلوں میں مستقل تلاطم اور ابدی زندگی کا سوز و ساز پیدا کرے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب شاعر یا مُغنّی کا نفس، خودی کا داعی و محافظ ہو اور فرعونیت کو تہ و بالا کر دینے کی قوت رکھتا ہو۔

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے، وہ نظر کیا

مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا

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

شاعر کی نوا ہو کہ مغنّی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا!

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہُنر کیا! (ضربِ کلیم، ص ۱۱۷)

اقبال نے شاعری کو قوت کا مظہر اور خودی کا پاسبان بنانے پر اتنا زور دیا ہے کہ وہ کسی اور نوع کی شاعری کو خواہ وہ کیسی ہی طربناک و دلآویز کیوں نہ ہو، شاعری نہیں سمجھتے۔ انہیں اس بات سے چڑھ ہے کہ شاعری یا اور کوئی فن، افادیت و مقصدیت اور زندگی کی تعمیر و تہذیب سے عاری ہو۔ ادب برائے ادب کے شائقین اور شاعری کو تفریحِ طبع کا مشغلہ سمجھنے والے، ان کے نزدیک بے بصر اور روحِ شاعری سے بے خبر ہیں۔

۱۹۲۲ء میں سر کا خطاب ملنے پر جب اسلامیہ کالج کے طلبہ نے اقبال کے اعزاز میں ایک تقریب ترتیب دی اور تقریر کی فرمائش کی تو انہوں نے موقع محل کی مناسبت سے شعر و ادب کے بعض پہلوؤں پر روشنی ڈالی۔ ادب برائے ادب کے نظریہ کا ذکر کرتے ہوئے انہوں نے کہا قوموں کے اخلاق کو خراب کرنے والی چیزوں میں یہ نظریہ سب سے خطرناک اور مہلک ہے۔ اس نظریہ سے مُراد یہ ہے کہ حُسن خود اپنا معیار ہے اور اپنے سے بالاتر کسی معیار یا مدعا یا نصب العین کو ماننے کے لئے تیار نہیں۔ میں نے اپنے کلام میں اس مہلک نظریہ کے خلاف جہاد کیا ہے اور میں تم نوجوانوں کو متنبہ کرتا ہوں کہ اس خطرناک غلطی میں نہ پڑنا۔ فن جب اخلاقیات اور حیاتیات سے علیحدہ ہو جاتا ہے تو وہ بہت جلد مخرّبِ اخلاق بن جاتا ہے۔ اعلیٰ مقاصد کی تکمیل و پیروی کے لئے جب کسی فن کو اپنایا جائے گا تو وہ قوم و ملّت میں ایک نئی روح پھونک دے گا لیکن وہی فن جب اِن مقاصد سے بچھڑ جائے گا تو قوم و ملّت کے حق میں زہرِ قاتل ثابت ہوگا۔[۵]

یہی سبب ہے کہ اقبال کی نظر میں ان شاعروں اور فنکاروں کی کوئی وقعت نہیں ہے جو محض اپنی تفریحِ طبع کے لئے شعر کہتے ہیں اور وقتی طور پر، لوگوں کا دل خوش کر کے دوسروں کی نظر میں اپنی اہمیت منوانے کے لئے شاعری یا کسی اور فنی مشغلے کو اپنا لیتے ہیں۔ ان شاعروں سے بھی، اقبال کی طبیعت اِبا کرتی ہے جو اہم ملّی و قومی تقاضوں اور نفسیاتِ حیاتِ انسانی کے اہم مسائل کو نظر انداز کر کے صرف ہلکے پھلکے عشقیہ جذبات اور طبیعت میں ہیجان پیدا کرنے والے جنسی خیالات کو موضوعِ سخن بناتے ہیں اور الفاظ کی شعبدہ گری ہی کو کمالِ فن سمجھتے ہیں۔ چنانچہ اقبال کو برصغیر و پاک کے شعرا سے بھی یہی شکایت ہے کہ ان کے فن میں زندگی کی وہ حرارت و تابناکی نہیں ہے جو مردہ قوموں

۵۔ آثارِ اقبال، ص ۷۰۔

میں زندگی کی تازہ روح پھونکتی ہے۔ اقبال کے بہت مشہور شعر ہیں کہ

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیّل ان کا
ان کے اندیشۂ تاریک میں قوموں کے مزار
چشمِ آدم سے چھپاتے ہیں مقاماتِ بُلند
کرتے ہیں رُوح کو خوابیدہ، بدن کو بیدار
مِندکے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ! بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

(ضربِ کلیم ص ۱۲۸)

جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا ہے، اقبال نے اپنے فلسفۂ خودی کی تشکیل یعنی اسرار و رموز کی اشاعت کے بعد سے شاعری کے سلسلے میں مُسلسل اس بات پر زور دیا ہے کہ اسے زندگی کے اعلیٰ مقاصد سے ہم آہنگ اور خودی کی ترقی و تعمیر میں معاون ہونا چاہیئے۔ چونکہ شاعری کا یہ وصف انہیں عام طور پہ عجمی شعراء کے یہاں نظر نہیں آتا اس لئے عجمی لَے کو بھی وہ حیات کُش، جسم پرور اور بے جان خیال کرتے ہیں۔ اس کے برعکس چونکہ حجازی یا عربی شاعرانہ لَے، زندگی کی حرارت و روشنی سے لبریز ہے اس لئے اقبال اس کے مدّاح ہیں اور اردُو شعرا کو عجمی کے بجائے عربی لَے کو اپنانے کا مشورہ دیتے ہیں۔

ہے شعرِ عجم گرچہ طربناک و دلآویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغِ سحر خیز

(ضربِ کلیم ص ۱۲۷)

مشرق کے نیستاں میں ہے محتاجِ نفس نے
شاعر ترے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے

تاثیرِ غلامی سے خودی جس کی ہوئی نرم
اچھی نہیں اس قوم کے حق میں عجمی لے

(ضربِ کلیم، ص ۱۲۶)

فارسی میں مزید وضاحت سے کہتے ہیں کہ

اے میانِ کیسہ ات نقدِ سخن — بر عیارِ زندگی اُو را بزن
فکرِ صالح در ادب می بایدت — رحمتے سوئے عرب می بایدت
از چمن زارِ عجم گل چیدۂ — نوبہارِ ہند و ایراں دیدۂ
اندکے از گرمیِ صحرا بجوز — بادۂ دیرینہ از خُرما بجوز

(اسرارِ خودی، ص ۱۴۲)

شاعری کو کسی اعلیٰ نصب العین سے ہم آہنگ کرنے اور زندگی کا آلۂ کار بنانے پر اقبال کو اتنا اصرار ہے کہ وہ اس سے ہٹ کر، خود کو شاعر کہلوانا بھی پسند نہیں کرتے۔ اُردو فارسی کے بیشتر شعرا نے، اپنی شاعری کے بارے میں تعلّی سے کام لیا ہے اور محض حسنِ بیان و طرزِ ادا کو سامنے رکھ کر خود کو اپنے عہد کا بے مثال شاعر ظاہر کیا ہے۔ اس کے برعکس اقبال نے شعر کے ظاہر کو نہیں بلکہ اس کے مافیہ کو اہمیت دی ہے اور حسنِ الفاظ کے بجائے حسنِ معنی اور اس کی تعمیری سمت کو کمالِ فن جانا ہے۔ انہوں نے ایک جگہ نہیں، متعدد مقامات پر اس بات کا اظہار کیا ہے کہ ان کی شاعری کا مقصود محض شاعری نہیں بلکہ آدم گری و حیات افروزی ہے، اس لئے حدیثِ بادۂ و مینا یا دلآویز صورت گری اور محض حسنِ بیان کی تلاش ان کے کلام میں بے سود ہے۔ خود کہتے ہیں کہ

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست　　بت پرستی بت گری مقصود نیست
حسنِ انداز بیاں از من مجو　　خوانسار و اصفہاں از من مجو

حدیثِ بادہ و مینا و جام آتی نہیں مجھ کو
نہ کر خارا شگافوں سے تقاضا شیشہ بازی کا

مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی　　کہ بانگِ صور سرافیل دلنواز نہیں

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

بعض مقامات پر اپنی شاعری کی معنویت اور نصب العین سے اس کی وابستگی کا ذکر کرتے ہوئے بڑے والہانہ انداز میں تفصیل سے بتایا ہے کہ ان کی شاعری کا اردو فارسی کی روایتی شاعری سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔

نہ پنداری کہ من بے بادہ مستم　　مثالِ شاعراں افسانہ بستم
نہ بینی خیر ازاں مردِ فرودست　　کہ بر من تہمتِ شعر و سخن بست
بکوئے دلبراں کارے ندارم　　دلِ زارے غمِ یارے نہ ندارم
کشودم از رخے معنی نقابے　　بدستِ ذرہ دارم آفتابے
بجبریلِ امیں ہم داستانم　　رقیب و قاصد و درباں ندانم
دمے در خویشتن خلوت گزیدم　　جہانے لازوالے آفریدم

اقبال کے اس انداز شعر گوئی اور افتخارِ فن پر جب ادب برائے ادب کے دلدادہ ناقدین اس نوع کے اعتراضات کرتے ہیں کہ انہوں نے لوازمِ غزل کی پوری پابندی نہیں

کی اور ایسے نامانوس و خشک مضامین باندھے ہیں کہ اردو شاعری ان کی متحمل نہیں ہو سکتی یا یہ کہ ان کی زبان بوجھل اور ان کی تراکیب و استعارات غریب ہیں، یا یہ کہ انہوں نے صحتِ زبان و صحتِ محاورہ کا ہر جگہ پورا لحاظ نہیں رکھا اور مقصدیت پر اتنا زور دیا ہے کہ زبان و بیان کا حسن مجروح ہو گیا ہے یا یہ کہ ان کے یہاں زبان و عروض کی فلاں فلاں کمزوریاں ہیں، تو جس طرح غالبؔ نے اپنے معترضین کو جواب دیا تھا کہ

نہ ستائش کی تمنّا نہ صلہ کی پروا
گر نہیں ہیں میرے اشعار میں معنی نہ سہی

بالکل اسی طرح اقبال بھی بڑی بے نیازی سے یہ کہہ کر آگے بڑھ گئے ہیں

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ مے خانہ

خوش آ گئی ہے جہاں کو قلندری مری — دگر نہ شعر مرا کیا ہے شاعری کیا ہے

نہ زباں کوئی غزل کی نہ زباں سے بے خبر ہیں
کوئی دل کشا صدا ہو عجمی ہو یا کہ تازی

تھا ضبط بہت مشکل اس سیلِ معانی کا
کہہ ڈالے قلندر نے اسرارِ کتاب آخر

مرا از پردہ سازِ آگہی نیست — ولے دائم نوائے زندگی چیست
سرودم آنچناں در شاخساراں — گُل از مرغِ چمن پُرسد کہ ایں چیست

نغمہ ام از زخمہ بے پروا ستم — من نوائے شاعرے فردا ستم
عصرِ من دانندۂ اسرار نیست — یوسفِ من بہرِ ایں بازار نیست
نغمۂ من از جہانِ دیگر است — ایں جرس را کاروانے دیگر است

یک نوائے سینۂ تاب آوردہ ام — عشق را عہدِ شباب آوردہ ام
برگِ گل رنگیں ز مضمونِ من است — مصرعۂ من قطرۂ خونِ من است

تا نہ پنداری سخن دیوانگی است — در کمال ایں جنوں فرزانگی است

اقبال نے اپنی شاعری کے بارے میں اس طرح کی باتیں ازراہ انکسار یا بطور طنز کہی ہیں۔ ان سے یہ نتیجہ نکالنا کہ اقبال فی الواقع زبان و بیان کے نکات سے بے خبر تھے یا یہ کہ انہوں نے الفاظ و تراکیب کے استعمال میں تساہل برتا ہے اور مقصدیت کو اوّلیت دیکر اپنے فن کو مجروح کیا ہے، درست نہ ہوگا۔ اقبال جیسا قادرالکلام اور رموزِ فن سے آگاہ شاعر کسی زبان میں صدیوں کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ تخلیقِ فن کا جیسا مکمل ادراک و شعور اقبال کے یہاں ملتا ہے اردو فارسی کے کسی ہمعصر شاعر کے یہاں نظر نہیں آتا۔ وہ بلند پایہ فن کا واضح تصور بھی رکھتے ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ اسے بلند پایہ سطح سے کس طرح پیش کیا جاسکتا ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے فنی پیشکش میں دو باتیں بنیادی اہمیت رکھتی ہیں۔ ایک مجرّد حقیقت نگاری یا واقعہ نویسی پر رمزیہ اور ایمائی طرزِ بیان کو ترجیح، دوسرے منطقی اور بدیہی صداقتوں پر شعری صداقتوں کو فوقیت [۶] اقبال کے کلام میں یہ دونوں چیزیں بدرجہ احسن موجود ہیں۔ شعر گوئی کے سلسلے میں ان کے اس مسلک کی طرف اشارہ

۶۔ شذرات فکر اقبال، ص ۱۰۴ اور ص ۱۴۰۔

کہیں اس سے پہلے کیا جا چکا ہے کہ

برہنہ حرف نہ گفتن کمال گویائیست
حدیثِ خلوتیاں جز دبہ رمز و ایمائیست

اپنے اس مسلک کا ذکر انہوں نے مختلف انداز میں بار بار کیا ہے۔ کہیں اس بات کو دُہرایا ہے کہ

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا — حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

کہیں اس کی نشان دہی اس طور پر کی ہے

حرف با اہل زمیں رندانہ گفت — حور و جنت را بُت و بت خانہ گفت
شعلہ ہا در موجِ دودش دیدہ ام — کبریا اندر سجودش دیدہ ام

منطقی صداقت کے مقابلے میں شعری صداقت کی تلاش اور اس کا اظہار، اقبال کے فکر و فن کا وہ پہلو ہے جسے شاعر کی ایسی دردں بینی اور داخلیت پسندی کا نام دے سکتے ہیں جو ماحضر و ماسبق سے گاہے بے اطمینانی اور گاہے بیزاری کا اظہار کر کے، اپنے خوابوں کی تعبیر، اپنی دنیا آپ تخلیق کرنے کی جستجو اور خوب سے خوب تر کی تلاش میں رہتی ہے۔ اس رومانوی دردں بینی کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس کے خوابوں اور آرزوؤں کے سلسلے لامحدود ہوتے ہیں۔

ہر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تجلی — اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

ہر نگارے کہ مرا پیشِ نظر می آید — خوش نگار است، ولے خوشتر ازاں می باید

ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے
سرِ منزلے نہ دارم کہ بمیرم از قرارے

چوں نظر قرار گیرد بہ نگارِ خوبروئے
تپد آں زماں دلِ من پئے خوبتر نگارے

یہ ذوق و شوق، نت نئے مقاصد کی تخلیق، تازہ بتازہ منزلوں کی تلاش اور ان کے حصول کی جد و جہد میں سرگرم عمل رہتا ہے اور سکون کے مقابلے میں حرکت کو منزل کے مقابلے میں سفر کو، تکمیل کے مقابلے میں، سعیِ تکمیل کو، آسانی کے مقابلے میں دشواری کو اور بے عمل سلامتی کے مقابلے میں، خطرات کو، وصل کے مقابلے میں ہجر کو، غیر کے سہارے کے مقابلے میں اپنی قوتِ بازو کو ترجیح دیتا ہے بقولِ اقبال

خطر پسند طبیعت کو ساز گار نہیں
وہ گلستاں کہ جہاں گھات میں نہ ہو صیاد

من از ذوقِ سفر آں گونہ مستم کہ منزل پیشِ من جز سنگِ رہ نیست

مرا صاحب دلے ایں نکتہ آموخت ز منزل جادۂ پیچیدہ خوشتر

متاعِ بے بہا ہے درد و سوز و آرزومندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی

دوامِ ما سوزِ نا تمام است چوں ماہی جز تپش بر ما حرام است

بدریا غلط و در موجش در آویز حیاتِ جاوداں اندر ستیز است

تپش است زندگانی تپش است جاودانی
ہمہ ذرّہ ہائے خاکم دل بے قرار بادا

زندگی جز لذتِ پرواز نیست　　آشیاں با فطرتِ اُو ساز نیست

تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل
چیست حیاتِ دوام، سوختنِ ناتمام

ہمہ سوزِ ناتمامم ہمہ دردِ آرزویم
بگماں دہم یقین را کہ شہیدِ جستجویم

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روحِ اُمَم کی حیات کشمکشِ انقلاب

مرا از شکستن چناں عار ناید　　کہ از دیگراں خواستن مومیائی

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

اقبال کی یہ ایمائی رومانیت جسے ہر لمحہ جہانِ تازہ کی تلاش رہتی ہے اپنے خوابوں کی تعبیر اور اپنے آدرشوں کی صورت گری، صرف اپنی ذات کے حوالے سے کرنا چاہتی ہے۔ فطرت کا حسن، دوسروں کے لئے خواہ کتنا ہی جاذبِ نگاہ کیوں نہ ہو، رومانی فنکار

کی نظر میں یوں بے وقعت اور ناقابل اعتنا ہے کہ وہ اس کی توجہ کا زائیدہ نہیں۔ بقول اقبال

حسن را از خود بروں جستن خطاست
ہر چہ می بایست پیشِ ما کجاست

اقبال کی نظر میں فطرت کا حسن و جمال، اپنی ساری بوقلمونیوں کے باوجود بے جان بے حرکت بے اثر اور جامد ہے، اس لئے کہ چاند اور ستارے جس مخصوص و متعین انداز میں ہزاروں سال پہلے کام کر رہے تھے، اسی طرح آج بھی کر رہے ہیں، ان کے اندر اتنی سکت نہیں کہ وہ اس یک رنگی کار کی اکتاہٹ سے خود کو نجات دلا سکیں اور آدمِ خاکی کی طرح لحظہ بہ لحظہ تازہ کاری سے نت نئی دنیا آباد کر سکیں۔

فروغِ آدم خاکی ز تازہ کاری ہاست مہ و ستارہ کنند آنچہ پیش ازیں کردند

اقبال کے نزدیک فطرت کا حسن، انسان کے اشارہ چشم کے بغیر بے معنی ہے، بہار سے صرف یہ ہوتا ہے کہ پھول کھل جاتے ہیں لیکن ان میں آب و رنگ، فنکار کی نظر بازی سے پیدا ہوتا ہے۔

بہار برگ پراگندہ را بہم بربست نگاہِ ماست کہ بر لالہ رنگ و آب افزود

یہی سبب ہے کہ جب حسن فطرت کا خالق و پروردگار، بندے سے کہتا ہے کہ فطرت جیسی ہے اسے ویسے ہی رہنے دیا جائے اور چون و چرا سے کام نہ لیا جائے تو بندہ اقبال کی زبان سے بڑی بے نیازی و خود اعتمادی کے ساتھ جواب دیتا ہے کہ فطرت ہے جیسی ہے، لیکن ویسی کہاں ہے جیسی کہ ہونی چاہیئے اور جس کی مجھے تلاش ہے۔

گفت یزداں کہ چنیں است و دگر ہیچ مگو

گفت آدم کہ چنیں است و چنیں می بایست

یہ ہے وہ شعری صداقت جسے اقبال نے منطقی صداقت پر ترجیح دی ہے اور

جس کی تلاش وتحصیل ان کے فن کا مقصودِ خاص ہے اور جس کے بغیر، فنی تخلیق تخلیق نہیں، بے جان واقعہ نگاری یا لفظی صنّاعی ہوتی ہے۔ اقبال کے تصورِ فن کا "تانا بانا" جن عناصر کی ترکیب سے تیار ہوا ہے، ان میں اِس عنصر کو غیر معمولی حیثیت حاصل ہے۔ جگہ جگہ انہوں نے اس پر زور دیا ہے اور عملاً برتا ہے۔

اقبال کے فن اور تصورِ فن کے بارے میں جو کچھ کہا گیا اس کا زیادہ تعلق صرف شاعری یعنی فنونِ لطیفہ کی ایسی شاخ سے تھا جس کا خود اقبال، عالمی سطح پر، ایک عظیم نمائندہ ہے اور جسے اس نے اپنے اظہارِ فن کا وسیلہ بنایا ہے، لیکن اقبال نے فنونِ لطیفہ کے دوسرے شعبوں یعنی موسیقی و مصوری اور تمثیل و فنِ تعمیر وغیرہ پر بھی متعدد مقامات پر اظہار خیال کیا ہے اور یہ اظہارِ خیال، فن اور تخلیق کے بارے میں ان ہی تصوّرات کا حامل ہے جن کا ذکر شاعری کے حوالے سے اوپر آچکا ہے۔ البتہ اس اظہارِ خیال میں جو بات بہت نمایاں نظر آتی ہے وہ یہ کہ شاعری کے بعد، انہوں نے سب سے زیادہ اثر و تاثر فنِ تعمیر کا قبول کیا ہے۔ اس اثر و تاثر کا اصل محرک، ملّت اسلامیہ کی محبت اور اس کی اقدار کے تحفظ کا وہی پاکیزہ جذبہ ہے جو ان کی شاعری اور فلسفۂ حیات میں جاری و ساری نظر آتا ہے۔ چنانچہ کوئی "تاریخی عمارت، جس نسبت سے ملّی خصوصیات اور اسلامی نظریات کی ترجمانی و پاسبانی کرتی ہے اسی نسبت سے وہ انہیں متاثر کرتی ہے اور عزیز تر ہوتی ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ اندلس کے سفر میں "مسجد قرطبہ" کا تو ان کے ذہن و قلب پر اتنا گہرا اثر پڑتا ہے کہ ایک معرکہ آرا طویل نظم وجود میں آجاتی ہے لیکن الحمرا کے محلات کی زیارت ان کو ذرہ برابر متاثر نہیں کرتی۔ ایک خط میں لکھتے ہیں کہ "الحمرا کا تو مجھ پر زیادہ اثر نہ ہوا لیکن مسجد کی زیارت نے مجھے جذبات کی ایسی رفعت تک پہنچا دیا جو مجھے پہلے کبھی نصیب نہیں ہوئی تھی۔"[۷] پیرس کی عالیشان مسجد میں بھی ان کے لئے وہ کشش نہیں

۷۔ اقبال نامہ حصہ دوم ص ۳۲۲

ہے جو قطب الدین ایبک کی تعمیر کردہ مسجد قوت الاسلام میں ہے۔ آخر الذکر چونکہ مسجدِ قرطبہ کی طرح ملّت اسلامیہ کی سطوت و شکوہ کی مظہر ہے اس لئے اس میں اقبال کو اپنے فلسفۂ حیات اور نظریۂ فن کی جھلک نظر آتی ہے جو قوت کا مداح اور داعی ہے اور جس میں جمال و جلال الگ الگ چیزیں نہیں رہیں بلکہ لازم و ملزوم بن گئی ہیں۔

مرے لئے ہے فقط زورِ حیدری کافی — ترے نصیب فلاطون کی تیزی ادراک
مری نظر میں یہی ہے جمال و زیبائی — کہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک
نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر — نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتشناک
مجھے سزا کے لئے بھی نہیں قبول وہ آگ — کہ جس کا شعلہ نہ ہو تند و سرکش و بیباک

(ضربِ کلیم، ص ۱۲۲)

فن میں جمال و جلال کی یکجائی و ترجمانی کا یہی وہ پہلو ہے جو اقبال کو مسجدِ قوت الاسلام میں تو نظر آتا ہے لیکن پیرس کی مسجد میں نظر نہیں آتا۔ چنانچہ وہ پیرس کی مسجد کے بارے میں تو صرف یہ کہہ کر

مری نگاہ کمال و ہنر کو کیا دیکھے — کہ حق سے یہ حرم مغربی ہے بیگانہ
حرم نہیں ہے فرنگی کرشمہ بازوں نے — تنِ حرم میں چھپا دی ہے روحِ بت خانہ
یہ بتکدہ اُن ہی غارتگروں کی ہے تعمیر — دمشق ہاتھ سے جن کے ہوا ہے ویرانہ

(ضربِ کلیم، ص ۱۰۱)

بے نیازانہ آگے بڑھ جاتے ہیں لیکن مسجد قوت الاسلام کی عظمت کا ان پر عجیب و غریب اثر ہوتا ہے۔ ان کی روح اس امر پر بڑی ندامت محسوس کرتی ہے کہ آج کے مسلمانوں میں کوئی ایسا مردِ مومن نہیں جس کا سجدہ اس مسجد کی شایانِ شان ہو چنانچہ وہ اس مسجد کو مخاطب کر کے بڑے دکھ سے کہتے ہیں کہ

ہے تری شان کی شایاں اُسی مومن کی نماز
جس کی تکبیر میں ہو معرکۂ بود و نبود

اب کہاں میرے نفس میں وہ حرارت، وہ گداز
بے تب و تابِ دروں، میری صلوٰۃ اور درود
ہے مری بانگِ اذاں میں نہ بلندی نہ شکوہ
کیا گوارا ہے تجھے ایسے مسلمان کا سجود
(ضربِ کلیم ص ۱۱۱)

جمال و جلال کی اس یکجائی کی تلاش، اقبال، دوسرے فنون یعنی مصوری، موسیقی وغیرہ میں کرتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے سارے فنون کا اصل مقصود، زندگی کے جمال و جلال و حرکت و توانائی میں اضافہ کرنا ہے اگر یہ نہیں تو، فن خواہ اس کا تعلق لفظ و رنگ سے ہو یا صوت سے محض شعبدہ گری ہے۔ چنانچہ وہ آج کی تمثیل یا تھیٹر کو صرف اس لئے تحسین کی نگاہ سے نہیں دیکھتے کہ یہ سوزِ خودی اور سازِ حیات، دونوں کے لئے مہلک ہے۔ اپنی نظم "تیاتر" میں کہتے ہیں کہ

یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے
رہا نہ تُو، تو نہ سوزِ خودی نہ سازِ حیات!
(ضربِ کلیم ص ۱۰۴)

جدید مصوری سے بھی انہیں یہی شکایت ہے کہ اس میں اور تو سب کچھ ہے لیکن مصور کی ذات یعنی خودی کی وہ نمود نہیں ہے جو فرد و قوم کے وجود کا اثبات کرتی ہو۔ چنانچہ وہ "مصور" کے زیرِ عنوان اپنے عہد کے مانی و بہزاد کے حال پر اس طور پر اظہارِ تاسف کرتے ہیں

کس درجہ یہاں عام ہوئی مرگِ تخیل
ہندی بھی فرنگی کا مقلد، عجمی بھی
مجھ کو تو یہی غم ہے کہ اس دور کے بہزاد
کھو بیٹھے ہیں مشرق کا سرودِ ازلی بھی
معلوم ہیں اے مردِ ہنر تیرے کمالات
صنعت تجھے آتی ہے پرانی بھی نئی بھی
فطرت کو دکھایا بھی ہے دیکھا بھی ہے تو نے
آئینۂ فطرت میں دکھا اپنی خودی بھی
(ضربِ کلیم ص ۱۲۳)

رقص بھی صرف اس وجہ سے ان کی نظر میں قابل اعتنا نہیں کہ وہ صرف بدن کے پیچ وخم کا مظہر بن کر رہ گیا ہے اور اس میں جوشِ عمل اور سرمستیِ کردار کا وہ تموّج نہیں جو روحِ انسانی کو رقص و تحرّک پر آمادہ کرتا ہے۔ جسم و روح کے رقص میں کیا فرق ہے، اس کا جواب انہوں نے "رقص" کے عنوان سے چار مصرعوں میں اس طور پر دیا ہے۔

چھوڑ یورپ کے لئے رقصِ بدن کے خم و پیچ
روح کے رقص میں ہے ضربِ کلیم اللّٰہی
صلہ اس رقص کا ہے تشنگیٔ کام و دہن
صلہ اس رقص کا درویشی و شاہنشاہی!

(ضربِ کلیم، ص ۱۳۵)

حقیقی سرود و موسیقی کے حسن و قبح کو بھی وہ فلسفۂ خودی ہی کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ ان کے خیال میں حقیقی موسیقی کار وہی ہے جس کا ضمیر پاک ہو اور جس کے نغمات سے سامعین کے چہرے پر زندگی کی تابناکی بکھر جاتی ہو۔

وہ نغمہ سرِ دیٔ خونِ غزال سرا کی دلیل
کہ جس کو سن کے ترا چہرہ تابناک نہیں

نوا کو کرتا ہے موجِ نفس سے زہر آلود
وہ نے نواز کہ جس کا ضمیر پاک نہیں!

(ضربِ کلیم، ص ۱۳۲)

اقبال کا قول ہے کہ، ایسی موسیقی "جس کی گرمی سے پگھل جائے ستاروں کا وجود" اور ایسا سرود"

جس کی تاثیر سے آدم ہو غم و خون سے پاک
اور پیدا ہو ایازی سے مقامِ محمود

حلال ہے۔ اس کے برعکس ہو تو حرام ہے۔

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

(ضربِ کلیم، ص ۱۳۵)

شاعری کی طرح اقبال مصوری اور موسیقی کے فن میں بھی ظاہری صورت یا ہیئت سے زیادہ ان کی معنوی حیثیت یعنی مواد و مافیہ کو اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک شاعری، مصوری یا موسیقی کا حسن، لفظ، رنگ اور لَے میں نہیں بلکہ اُس روح پرور آدرش اور پیغام میں ہوتا ہے جو ایک فنکار کسی اعلیٰ مقصد کے حصول کے لئے انہیں عطا کرتا ہے۔ چنانچہ اقبال کی ساری عمر اس دُعا اور اسی آرزو میں صَرف ہوئی کہ کاش ان کی شاعری، ملّت کے غم کا مداوا اور ان کا پیغام، انسانیت کے زخم کا مرہم بن جائے۔

اے کہ زمن فزودۂ گرمیِ آہ و نالہ را
زندہ کُن از صدائے من خاکِ ہزار سالہ را

بجلالِ تو کہ در دل، دگر آرزو نہ دارم
بجز ایں دعا کہ بخشی بہ کبوتراں عقابی

تیرہ خاکم را سراپا نور کن — در تجلّی ہائے خود مستور کن
تا بروز آرم شبِ افکارِ شرق — بر فروزم سینۂ احرارِ شرق
از نوائے پختہ سازم خام را — گرد شِ دیگر دہم ایام را

اپنی مختصر سی نظم "سرود" میں انہوں نے فن کے اس معنوی پہلو کو بڑی خوبصورتی

سے اجاگر کیا ہے۔

آیا کہاں سے نالۂ نَے میں سرور مے
اصل اس کی نَے نواز کا دل ہے کہ چوبِ نے
دل کیا ہے، اس کی مستی و قوت کہاں سے ہے
کیوں اس کی اک نگاہ الٹتی ہے تخت کے
کیوں اس کی زندگی سے ہے اقوام میں حیات
کیوں اس کے واردات بدلتے ہیں پے بہ پے
جس روز دل کی رمز مغنی سمجھ گیا
سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے!

ان اشعار سے فن میں مافیہ و مقصدیت کی اہمیت کے ساتھ یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ جسے فنی اظہار کہا جاتا ہے وہ کسی خارجی روپ کا نام نہیں بلکہ خود فنکار کا اظہارِ ذات ہے اور جب تک خود فنکار کی ذات یا داخلیت کسی اعلیٰ نصب العین کے لئے مضطرب و بے چین نہ ہو وہ خارج میں کوئی تلاطم یا اضطراب پیدا نہیں کر سکتا۔ چوبِ نَے اور پیکرِ شعر کی تاثیر و جاندار ی کا انحصار، چوب اور الفاظ پر نہیں جتنا کہ فنکار کے خیالات کی گرمی و دلآویزی پر ہے۔ دوسرے لفظوں میں اقبال کے نزدیک فنی تخلیق کا محرکِ اول اور عنصرِ غالب، شاعر کی داخلی کیفیت یا اس کا باطنی شعور ہے۔ اگر داخلی کیفیت یا باطنی شعور بے جان ہو تو پھر خارجی زندگی کا کوئی پہلو خواہ وہ بذات خود کتنا ہی اہم کیوں نہ ہو، فنی تخلیق کا روپ نہیں دھار سکتا۔ البتہ اس باطنی شعور کا موثر و دلکش فنی اظہار اسی وقت ممکن ہے جب کہ فنکار اپنے آدرش کے ساتھ شدید جذباتی لگاؤ رکھتا ہو۔ اسی شدید جذباتی لگاؤ کا دوسرا نام خلوص قلب یا خون جگر ہے، اس کے بغیر فکر و فن کی ساری کوششیں مہمل ہو جاتی ہیں۔ اقبال نے ایک جگہ نہیں کئی جگہ اس خونِ جگر کا ذکر کیا ہے لیکن "مسجد قرطبہ" کے ان اشعار

میں اس تذکرے کا عالم ہی کچھ اور ہے۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود!
قطرۂ خونِ جگر سِل کو بناتا ہے دِل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود
نقش ہیں سب ناتمام، خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

آرٹ کی کارآفرینی و دل پذیری کے سلسلے میں اقبال، فنکار کے جس خلوصِ فکر اور صداقتِ احساس کا ذکر، خونِ جگر کے نام سے بار بار کرتے ہیں اس سے ان کی مراد صرف یہ ہے کہ شاعر نے جو کچھ کہا اسے پوری شدت سے محسوس کر کے کہا ہو، اپنے اوپر اس کی کیفیت کو طاری کر کے کہا ہو، درون خانہ کے ہنگاموں سے مجبور ہو کر کہا ہو، اس وقت کہا ہو جبکہ شعر، لفظ و معنی کی کامل ہم آہنگی کے ساتھ، الہام بن کر دِل پر اترنے کو تیار ہو اور اس لئے کہا ہو کہ ایسا کرنے سے اس کی بے چین روح کو یک گونہ قرار ملتا ہے۔ بقول اقبال

غزلے زدم کہ شاید بنوا قرار آید
تپِ شعلہ کم نہ گردد ز گسستنِ شرارہ

جب تک اظہارِ ذات کے لئے فنکار کی روح میں یہ بے تابی نہ پیدا ہوگی اس کے محسوسات و افکار، ظاہری پیکروں میں ڈھل کر بھی بے معنی، بے جان، بے رنگ بے اثر رہیں گے۔ اس لئے از بس ضروری ہے کہ جو کچھ کہا جائے خونِ دل میں حل کر کے جذبات کی پوری شدت، عقیدے کی بھرپور قوت اور فکر کی مکمل سچائی اور توانائی کے ساتھ کہا جائے۔

نغمہ باید تُند رو مانند سَیل　　تا برد از دل غمانِ راحیل خیل
نغمہ می باید جنوں پروردۂ　　آتشے در خونِ دل حل کردۂ

اقبال کا سارا کلام شاہد ہے کہ انہوں نے فن اور تخلیقِ فن کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اس پر خود بھی خلوصِ نیت کے ساتھ عمل کیا ہے اور یہ ان کے اسی خلوص کا نتیجہ ہے کہ ان کا فن، رنگ و نسل کے جغرافیائی دائروں تک محدود نہیں رہا بلکہ اپنے انفرادی جمال و جلال کے سبب آفاقی بن گیا ہے۔

اقبال کا تصورِ عقل و عشق

اقبال کے یہاں "عشق" اور ان کے مترادفات و لوازمات یعنی وجدان، خود آگہی باطنی شعور، جذب، جنون، دل، محبت، شوق، آرزومندی، درد، سوز، جستجو، مستی اور سرمستی کا ذکر جس تکرار، تواتر، انہماک اور شدّتِ احساس کے ساتھ ملتا ہے کسی اور موضوع کا نہیں ملتا۔ ان کے اردو فارسی کلام میں، شاید ہی کوئی غزل یا نظم ہو جس میں ان الفاظ کے حوالے سے بات نہ کہی گئی ہو اور یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ اقبال کے نظامِ فکر و فن میں عشق کو مرکزی اہمیت حاصل ہے، ایسی اہمیت جسے نظر انداز کر کے کوئی شخص ان کے فلسفۂ حیات سے بہرہ مندی اور ان کی شاعری سے لطف اندوزی کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ دنیا کے دوسرے صاحبِ دل مفکروں اور صوفیوں کی طرح، اقبال کے نزدیک بھی عشق ایک عطیۂ الٰہی اور نعمتِ ازلی ہے۔ یہ نعمت ساری مخلوق یعنی نباتات، جمادات اور حیوانات سب کو حسبِ توفیق عطا ہوئی ہے لیکن اس کا امینِ خاص، انسان ہے۔ انسانوں میں پیغمبروں کا مرتبہ دوسروں سے اس لیے بلند تر ہے کہ ان کا سینہ محبت کی روشنی سے یکسر معمور اور ان کا دل بادۂ عشق سے یکسر سرشار ہے۔ یہ محبت جسے بعض نے فطرتِ انسانی کے لطیف ترین جنسی پہلو کا نام دیا ہے اور بعض نے روحِ انسانی پر الہام و وجدان کی بارش یا نورِ معرفت سے تعبیر کیا ہے، کتنی قدیم ہے، کب اور کس طرح عالمِ وجود میں آئی ہے اور نظامِ فطرت پر کس کس

طرح اثر انداز ہوئی ہے ؟ ان سوالوں کا جواب لطیف ترین پیرایۂ بیان چاہتا ہے اور یہ وہی کر سکتا ہے جو اظہارِ خیال پر غیر معمولی قدرت رکھتا ہو اور جس کی روح، محبت کی الہامی کیفیتوں سے خود بھی سرشار ہو۔ اس لیے اقبال ہی کی زبان سے سنتے چلیے، یہ ان کی نظم "محبت" سے ماخوذ ہے۔

عروسِ شب کی زلفیں تھیں ابھی ناآشنا خم سے
ستارے آسماں کے بے خبر تھے لذّتِ رم سے
قمر اپنے لباسِ نو میں بیگانہ سا لگتا تھا
نہ تھا واقف ابھی گردش کے آئینِ مسلّم سے
ابھی امکان کے ظلمت خانے سے ابھری نہ تھی دنیا
مذاقِ زندگی پوشیدہ تھا پنہائے عالم سے
سنا ہے عالمِ بالا میں کوئی کیمیا گر تھا
صفا تھی جس کی خاکِ پا میں بڑھ کر ساغرِ جم سے
پھرایا فکرِ اجزا نے اسے میدانِ امکاں میں
چھپے گی کیا کوئی شے بارگاہِ حق کے محرم سے
چمک تارے سے مانگی، چاند سے داغِ جگر مانگا
اڑائی تیرگی تھوڑی سی شب کی زلفِ برہم سے
تڑپ بجلی سے پائی، حور سے پاکیزگی پائی
حرارت لی نفس ہائے مسیحِ ابن مریم سے
ذرا سی پھر ربوبیت سے شانِ بے نیازی لی
ملک سے عاجزی، افتادگی تقدیرِ شبنم سے
پھر ان اجزا کو گھولا چشمۂ حیواں کے پانی میں
مرکّب نے محبت نام پایا عرشِ اعظم سے

مہوس نے یہ پانی ہستیٔ نوخیز پر چھڑکا
گرہ کھولی ہنر نے اس کے گویا کارِ عالم سے
ہوئی جنبش عیاں، ذرّوں نے لطفِ خواب کو چھوڑا
گلے ملنے لگے اُٹھ اُٹھ کے اپنے اپنے ہمدم سے
خرامِ ناز پایا آفتابوں نے، ستاروں نے
چٹک غنچوں نے پائی، داغ پائے لالہ زاروں نے

(بانگ درا، ص ۱۱۵)

یہ ہے وہ محبت یا جذبۂ عشق جو اقبال کے دائرہ فکر و فن کا مرکزی نقطہ ہے۔ یہی تخلیق کائنات سے لے کر ارتقائے کائنات تک رموزِ فطرت کا آشنا اور کارزارِ حیات میں انسان کا راہنما و کارکشا ہے۔ بقول اقبال کائنات کی ساری رونق اسی کے دم سے ہے، ورنہ اس سے پہلے، اس کی فضا بے جان اور بے کیف تھی۔

عشق از فریادِ ما ہنگامہ ہا تعمیر کرد
ورنہ ایں بزم خموشان ہیچ غوغائے نداشت

تہی از ہائے و ہو میخانہ بودے — گلِ ما از شرر بیگانہ بودے
نبودے عشق و ایں ہنگامۂ عشق — اگر دل چوں خرد فرزانہ بودے

بہ برگ و لالہ رنگ آمیزیِ عشق — بجان ما بلا انگیزیِ عشق
اگر این خاکدان را واشگافی — درونش بنگری خوں ریزیِ عشق

بقول ڈاکٹر قاضی عبدالحمید "عشق میں عقل کی موشگافیوں اور چون و چرا کی گنجائش نہیں ہے، وہ رموز کے سارے پردے اس طرح اٹھا دیتا ہے کہ

شاہد معنی بے نقاب ہو جاتا ہے، ہر چیز میں انفرادیت پیدا کر لینا اس کی سرشت میں ہے اس انفرادیت پسندی کے باوصف وہ نظامِ قدرت کو باہم مربوط رکھنے میں مدد دیتا ہے۔ ذرے ذرے کو ایسی تربیت دیتا ہے کہ اس کا معنوی تعلق، اصل حقیقت سے بہر حال قائم رہتا ہے عشق راہ کی دشواریوں اور رکاوٹوں کو خاطر میں نہیں لاتا، کسی خوف و ہراس کے بغیر آتشِ نمرود میں کود پڑتا ہے اور بالآخر اپنی منزلِ مقصود کو پا لیتا ہے۔"[1]

"عشق" کا یہ وہ عملی پہلو ہے جو اقبال کے فلسفۂ خودی کو عملی زندگی میں کارگر بنانے کا نہایت موثر وسیلہ ہے اور اسی سبب سے وہ اسرارِ خودی سے لے کر جاوید نامے تک برابر اس سے اپنے جذبہ پرستاری و دلدہی کا اظہار اس طور پر کرتے ہیں۔

مومن از عشق است و عشق از مومن است　　عشق را ناممکنِ ما ممکن است

(اسرارِ خودی)

عشق است کہ در جانت ہر کیفیت انگیزد
از تاب و تب رومی تا حیرت فارابی
ایں حرفِ نشاط آور می گویم و می رقصم
از عشق دل آساید با ایں ہمہ بیتابی

(پیامِ مشرق)

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

۱۔ اردو اقبال نمبر ۱۹۳۸ء ص ۳۱۰

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پہ حرام

(بال جبریل)

زندگی را شرع و آئیں است عشق　　اصل تہذیب است، دین است عشق
ظاہر اُو سوز ناک و آشتیں　　باطن اُو نور رب العالمین

(جاوید نامہ)

کہا جا سکتا کہ عشق کی توصیف و مدح کا یہ انداز نیا نہیں ہے، اردو، فارسی کے بیشتر شاعروں خصوصاً وحدت الوجود کے قائل شعرا نے عشق کے بارے میں کم و بیش اسی طرح کا اظہار کیا ہے۔ یہ بات بڑی حد تک درست ہے، اس لیے کہ اردو فارسی کے دواوین و کلیات میں اس نوع کے بہت سے اشعار مل جاتے ہیں، لیکن اقبال کا معاملہ دوسروں سے بہت الگ ہے۔ اوروں کے یہاں عشق کا بیان عموماً واردات قلبی اور کیفیت روحانی کا مضطربانہ اظہار ہے یعنی دل پر جو کچھ گذری ہے یا ذہن و قلب کی ایک خاص حالت میں محبت کو جس طرح محسوس کیا گیا ہے اس طرح بیان کر دیا گیا ہے۔ یہ واردات قلبی اور تجربات روحانی چونکہ عام طور پر لمحاتی ہوتے ہیں اور لمحہ بہ لمحہ بدلتے رہتے ہیں اس لیے اثر و تاثر کے لحاظ سے وہ ایک دوسرے سے بہت مختلف ہو جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں انہیں، عشق کے موضوع سے متعلق، منتشر خیالات و محسوسات ہی کا نام دیا جا سکتا ہے۔ ان میں کسی معنوی تسلسل، یا وحدت فکر کی تلاش بے سود ہو گی، البتہ اگر کوئی مشترک چیز نظر آئے گی تو صرف یہ کہ عشق کا حاصل و مقصود، عاشق کی ذات کو محبوب کی ذات میں کُلّی طور پر گُم اور فنا کر دینا ہے۔ یہ دنیا جس میں انسان رہ رہا ہے محض فریب نظر ہے، کہیں کسی کا کوئی وجود نہیں ہے،

وجود صرف ذات الٰہی کا ہے اس لیے انسان کو اس دنیا سے جلد سے جلد نجات پالینے کی کوشش کرنی چاہیے۔ ظاہر ہے کہ یہ تصورِ عشق، وحدت الوجود یا ہمہ اوست کے دلدادہ صوفیوں اور شاعروں کا ہے اور فرد کے ذات و کائنات کی نفی پر مبنی ہے۔ اس کے برعکس عشق کے باب میں اقبال کا نقطۂ نظر اس قسم کے حاصل و مقصود سے لاتعلق، اور ذات و کائنات کے اثبات کا داعی ہے۔ بقول ڈاکٹر یوسف خاں اقبال کا تصورِ عشق، دوسرے شعرا کے متصوفانہ یا رسمی عشق سے بالکل مختلف ہے۔ عشق ان کے یہاں زندگی کا ایک زبردست محرّکِ عمل ہے جو ایک طرف تسخیرِ فطرت میں انسان کی مدد کرتا ہے دوسری طرف اسے کائنات کے ساتھ متحد رکھتا ہے۔ عشق سے فرد کی نظر میں اتنی بلندی اور قوت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ ہمتِ مردانہ کے سامنے جبریل کو "صیدِ زبوں" خیال کرنے لگتا ہے اور وجدان کی کمند سے ذاتِ ایزدی پر قابو پانے کے منصوبے بناتا ہے[۲]۔

در دشت جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

عشق کی بدولت آدمی میں حریت و آزادی کا ایسا شدید اور طاقتور احساس پیدا ہو جاتا ہے کہ ساری مادّی اور خارجی بندشیں، اس کی نظر میں کمزور اور بے وقعت ہو جاتی ہیں، باطنی شعور، ذہن پر، حقائق کا راز اس طرح فاش کر دیتا ہے کہ ظاہری علوم یعنی عقل و حکمت اس کے غلام بن جاتے ہیں۔ بقول اقبال

من بندۂ آزادم عشق است امامِ من
عشق است امامِ من عقل است غلامِ من

۲۔ روحِ اقبال، ص ۳۷۔

کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اقبال نے عشق کے بارے میں جو کچھ کہا ہے، وہ قلب کی لمحاتی کیفیات کے زیر اثر نہیں بلکہ ایک نظامِ فکر کے تحت کہا ہے۔ عشق، اقبال کے نظام فکر اور علم کلام کا وہ خاص پہلو ہے جسے انہوں نے مادی حقائق پر، روحانی حقائق کی برتری ثابت کرنے کے لیے اپنایا ہے۔ اقبال کے فلسفۂ حیات کی اساس، یعنی خودی کی تربیت و استواری کا دارمدار بھی "عشق" کی راہنمائی پر ہے۔

اقبال کے نظامِ فکر کا یہ خاص پہلو جس کا نام محبت یا عشق ہے اور جو فقیروں کو آداب خود آگاہی سکھا کر، شاہنشاہی کے منصب پر فائز کرتا ہے، تفصیل چاہتا ہے۔ مناسب یہ ہوگا کہ یہ تفصیل اردو کی عشقیہ شاعری کے اس خاص پس منظر کے ساتھ بیان کی جائے جس سے اقبال کو عام طور پر واسطہ تھا اور جس کے مضر اثرات و نتائج کا تریاق پیدا کرنا، اقبال نے ضروری جانا۔

اردو کی عشقیہ شاعری کے بارے میں عام طور پر ایک خیال یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ وہ صرف حسن و عشق یا گل و بلبل کا افسانہ ہے۔ اگر اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں جھوٹے سچے خیالات اور حسن و عشق کی مصنوعی و فرسودہ روایات کے سوا کچھ نہیں ہے تو یہ اعتراض درست نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں حسن و عشق کے افسانوں کے سوا بہت کچھ ہے۔ ہاں اگر اس سے یہ مراد ہے کہ اردو شاعری بہ حیثیت مجموعی، ان ہی محوروں پر گردش کرتی رہی ہے اور اس کی روح، خارجی زندگی کی فعّال اور کشادہ فضا سے عموماً محروم رہ کر زیادہ تر داخلی کیفیتوں کی مجہول و تنگ فضا میں گھٹتی رہی ہے تو یہ بات کچھ ایسی غلط نہ ہوگی، بلکہ حسن کو بھی اس محور سے الگ کر لینا چاہیئے

اس لیے کہ یہاں حسن و عشق کا وجود الگ الگ نہیں رہا بلکہ حسن کو بھی عشق ہی کا ایک رخ سمجھا گیا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اس نوع کے اشعار نہ کہے جاتے

لایا ہے مرا شوق مجھے پردے سے باہر
میں ورنہ وہی خلوتیِ رازِ نہاں ہو

(میر)

دہر جز جلوۂ یکتائیِ معشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

(غالب)

گویا اردو شاعری کا اصل محور صرف ایک رہا ہے اور اس محور کا نام عشق ہے۔ اردو کے اولین شاعر حضرت امیر خسرو سے جو غزل منسوب ہے، اس غزل کے اس قسم کے عاشقانہ شعروں سے

شبانِ ہجراں دراز چوں زلفِ روزِ وصلت چوں عمر کوتاہ
سکھی پیا کو جو میں نہ دیکھوں تو کیسے کاٹوں اندھیری رتیاں

عشق کا جو رنگ جھلک رہا ہے وہی رنگ بتدریج چوکھا ہوتا گیا ہے اور آخر آخر یہ اتنا شوخ اور اتنا گہرا ہو گیا ہے کہ زندگی کے دوسرے رنگ اس کے سامنے ماند پڑ گئے ہیں۔ اس رنگ کا ماخذ، علامہ محمد ابن عربی کا وہ فلسفۂ توحید تھا جسے تصوف کی اصطلاح میں وحدت الوجود یا ہمہ اوست کہا جاتا ہے۔ تصوف میں عشق کی دو خاص نوعیتیں ہیں، ایک مجازی دوسرے حقیقی۔ مجازی سے مراد وہ عشق ہے جس کا تعلق اسی گوشت پوست والی دنیا سے ہو اور حقیقی سے مراد وہ عشق ہے جس کا تعلق ہماری آنکھوں سے مستور ذاتِ خداوندی یا اللہ سے ہو۔ لیکن چونکہ عشقِ حقیقی کی ابتدائی منزلوں

کا نام بھی عشقِ مجازی ہے اور مجاز سے دل لگائے بغیر کسی عاشق یا صوفی کا حقیقت تک پہونچنا محال ہے اس لئے عشق حقیقی سے پہلے مجاز سے دل لگانے اور اس میں خود کو فنا کر دینے کا نام عشق حقیقی رکھا گیا۔ دینی درسگاہوں، عام تعلیمی اداروں، تصوف کے خانوادوں، علما و صلحاء کی محفلوں، فلسفیوں کے مباحثوں اور خلوت و جلوت ہر جگہ تصوف یا فلسفہ حسن و عشق کے نام سے اسکے رموز و نکات سمجھائے گئے اور اس سنجیدگی و شدت کے ساتھ کہ کچھ دنوں بعد یہی عشق ہمارے معاشرے کی اخلاقی و اصلاحی تربیتی نظام کا جزو خاص بن گیا۔ میر تقی میر نے اپنی خود نوشت میں لکھا ہے کہ میرے والد اور چچا دونوں عشقِ حقیقی کے متوالوں میں تھے اور ابھی مشکل سے میری عمر آٹھ نو سال کی تھی کہ مجھے ہدایت فرمایا کرتے تھے کہ:

"بیٹا عشق اختیار کرو، عشق ہی اس کارخانے پر مسلط ہے۔ اگر عشق نہ ہوتا تو یہ سارا نظام درہم برہم ہو جاتا۔ بے عشق زندگانی وبال اور عشق میں دل کھونا اصل کمال ہے عشق ہی بناتا ہے اور عشق ہی بگاڑتا ہے۔ عالم میں جو کچھ ہے عشق کا ظہور ہے۔ آگ سوزِ عشق ہے، پانی رفتارِ عشق ہے، خاک قرارِ عشق ہے، ہوا اضطرارِ عشق ہے۔ موت عشق کی مستی ہے۔ حیات عشق کی ہوشیاری ہے۔ رات عشق کا خواب ہے، دن عشق کی بیداری ہے"۔[۳]

عشق کے سلسلے میں اسی قسم کی تعلیم و تربیت علامہ ابن عربی کے فلسفہ توحید کے زیر اثر ہر مکتب، ہر خانوادہ اور ہر گھرانے میں دی جا رہی تھی اور ادنیٰ و اعلیٰ چھوٹے بڑے، عورت مرد اور عالم و جاہل سب کو بلا کسی امتیاز

۳۔ ذکر میر، مرتبہ مولوی عبدالحق مطبوعہ انجمن ترقی اردو اورنگ آباد، ۱۹۲۸ء، ص ۹۔

کے دی جا رہی تھی۔ یہی عشق جب حد اعتدال سے بڑھ کر، سارے قوائے ذہنی وعملی کو مسلوب ومجہول کر گیا تو بقول علامہ اقبال انسان کی حیات انفرادی اور حیات اجتماعی دونوں کے لیے سم قاتل ثابت ہوا۔ سیاسی اقتدار اور علمی وقار مسلمانوں سے پہلے ہی چھن چکا تھا، عملی زندگی سے بھی ان کا تعلق برائے نام رہ گیا۔ ہمہ اوست یا عشق حقیقی کا فلسفہ سمندِ ناز کو اک اور تازیانہ ثابت ہوا۔ وحدت الوجود کے عقیدہ نے انہیں ہر طرح یقین دلا دیا کہ

۱۔ یہ زندگی جو ہمیں نظر آتی ہے حقیقی نہیں محض اعتباری ہے۔

۲۔ انسان اپنے قول وعمل میں مختار نہیں یکسر مجبور ہے۔

۳۔ کائنات کی اصل حقیقت ایک ہے اور باقی اشیا اس کا پرتو ہیں۔

۴۔ اس حقیقت تک رسائی عقل وعلم کے ذریعے نہیں صرف دل یا عشق کے ذریعے ممکن ہے۔

۵۔ اس عشق کی کامیابی خود کو پانا نہیں، خود کو حقیقت میں گم کر دینا ہے۔

۶۔ اور اس کامیابی کا مدار بھی انسان کی ذاتی جدوجہد یا قوتِ عمل پر نہیں بلکہ صرف تائید غیبی یا نوشتۂ تقدیر پر ہے۔

ان باتوں پر ایمان لانا تھا کہ ساری مسلمان قوم دین ودنیا دونوں سے بے نیاز ہو گئی۔ ان کے قوائے ذہنی اور عملی ماؤف ہو گئے، روحانی تعیش، جسمانی کہولت، قنوطیت، بے دلی، بے حسی اور بے ذوقی ان کے مزاج کا جزو بن گئے اور یہی خیالات وعقائد، جب صوفیائے کرام کے بجائے ہمارے شعرا کی توجہ کا مرکز بنے تو ان کے اندازِ بیان کی دلنشینی اور زبان کی جادو اثری نے اس شراب کو دو آتشہ کر دیا۔ پوری قوم پر ایسا نشہ طاری ہوا کہ وہ اپنے گرد و

بیش سے یکسر بے خبر اور ملّی و انفرادی سود و زیاں سے یکسر بے نیاز ہو گئی۔

علامہ اقبال پہلے شاعر ہیں جنہوں نے اس طرزِ فکر سے انحراف کیا اور اردو کی عشقیہ شاعری کے گمراہ کن اور مہلک روّیہ سے بغاوت کا اعلان کیا۔ انہوں نے علامہ ابن عربی کے فلسفۂ حیات یا وحدت الوجود یا ہمہ اوست کی تردید کی اور اس شد و مد کے ساتھ کہ مسلمان قوم جو اب تک خوابِ غفلت میں پڑی ہوئی تھی، یکایک چونک پڑی اور اس کی روحانی اور فکری دنیا میں عجیب و غریب انقلاب آ گیا۔ ہر چند کہ اقبال سے پہلے بھی حضرت مجدّد الفِ ثانی اور شاہ ولی اللہ کے خانوادے، وحدت الوجود کے عقائد کے اثرات کو زائل کرنے کی کوشش کر چکے تھے اور انہیں کسی نہ کسی حد تک کامیابی بھی ہوئی تھی لیکن چونکہ ہمہ اوست یا عشقِ حقیقی کا نشہ عام و خاص تک ہماری شاعری اور ہمارے شاعروں کے ذریعے پہونچا تھا، اس لیے اس کے اثرات کو پوری طرح زائل کرنے کے لیے ایک ایسے شخص کی ضرورت تھی جو مفکر بھی ہو اور شاعر بھی اور قوم و ملّت کا سچا غمخوار بھی۔ اردو زبان اور سرزمینِ پاک کو یہ فخر رہے گا کہ یہ عظیم المرتبت شاعر جو اس کام کے اہل ثابت ہوا اور جس نے فی الواقع ملّت اسلامیہ کو جینے کا از سرِ نو حوصلہ عطا کیا، اقبال کے نام سے ان کے حصے میں آیا۔ اقبال نے قوم کے ذہن و دل یا افکار و خیالات دونوں کو مخاطب کیا اور اردو، فارسی شعرأ کے نظریۂ ہمہ اوست کو افلاطون اور ہندو فلسفۂ حیات سے ماخوذ بتایا۔ اس باب میں ان کا نقطۂ نظر کیا تھا۔ بہتر یہ ہوگا کہ خود انہیں کے الفاظ میں سن لیجئے۔ فرماتے ہیں

"ہندو علماء نے مسئلۂ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا۔ مگر ایرانی شعراء نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ

خطرناک طریقہ اختیار کیا۔ انہوں نے دل کو آماجگاہ بنایا۔ اور
ان کی حسین وجمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار نتیجہ ہوا کہ اس مسئلہ
نے عوام تک پہونچکر تمام اسلامی قوم کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔" ۴

غالباً اسی خیال سے اقبال نے اردو فارسی دونوں زبانوں کو اپنے اظہارِ خیال کا ذریعہ بنایا اور دونوں کے مریضانہ خیالات اور منفیانہ تصورِ عشق کے مقابلے میں زندگی اور عشق کا ایک ایسا ولولہ انگیز تصور پیش کیا کہ بقول شخصے اس سے زندگی اور زندہ دلی کے چشمے پھوٹ پڑے، ایسے چشمے جس سے سیراب ہوکر مایوس دلوں کی خشک اور بنجر زمین میں جان پڑ گئی اور امید کی کھیتی لہلہا اُٹھی۔ سوئی ہوئی قوم جاگ اٹھی، دلِ مردہ دوبارہ زندہ ہوگیا اور امّت کو مرض کہن سے نجات مل گئی۔ مرض کہن سے نجات ملنی تھی کہ وہی قوم جو برطانوی سامراج اور ہندو قوم کی متحدہ قوتوں اور سازشوں کے سامنے سپر ڈال چکی تھی تازہ شیرازہ بندی کے ساتھ دونوں کی مدمقابل بن گئی اور اقبال کی پیش گوئی سچ ثابت ہوئی کہ

ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

چنانچہ اردو شعرا نے وحدت الوجود کے عقیدے کے زیر اثر زندگی اور اس کے محرکات کو مجہول ومردود ثابت کرنے کے لیے جتنے پہلو تراشے تھے اور جتنے رخ نکالے تھے، علامہ اقبال نے ایک ایک کرکے سب کا جواب دیا اور سب پر ضرب کاری لگائی۔ ہمارے شعرا نے زندگی کے متعلق عام طور پر اس طرح کا اظہار خیال کیا تھا:۔

---

۴ - روزگار فقیر حصہ دوم، ص ۲۴۴۔

وائے ناکامی کہ وقتِ مرگ یہ ثابت ہوا
خواب تھا جو کچھ کہ دیکھا جو سنا افسانہ تھا

(دردؔ)

ہستی اپنی حباب کی سی ہے　　زندگی اک سراب کی سی ہے

(میرؔ)

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسدؔ　　عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

(غالبؔ)

اقبال نے اس کے برعکس یہ آواز بلند کی۔

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 رواں ہے زندگی
اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِّ آدم ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی

دما دم رواں ہے یمِ زندگی　　ہر ایک شے سے پیدا رمِ زندگی

اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود　　کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود
یہ ثابت بھی ہے اور سیّار بھی　　عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر　　مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر

موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے

جوہرِ انساں، عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں

اردو فارسی کے شاعروں نے کائنات کے تکملہ کے سلسلے میں اس قسم کا اظہارِ خیال کیا تھا۔

نیست در دائرہ یک نقطہ خلاف از کم و بیش
کہ من ایں مسئلہ بے چون و چرا می بینم
(حافظ)

اقبال نے اس کے جواب میں نعرہ لگایا۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

گفت یزدان کہ چنین است و دگر ہیچ مگو
گفتم آدم کہ چنان ہست و چنیں می بایست

باغِ بہشت سے مجھے حکم سفر ملا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے اب میرا انتظار کر

ہماری عشقیہ شاعری میں طالب کو مطلوب کے سامنے یا انسان کو عالمِ طبعی کے سامنے یکسر مجہول و مجبور بتایا گیا تھا۔

نقشِ مستوری و ہستی نہ بدستِ من و تُست
آنچہ استادِ ازل گفت بکن آں کردم
در پسِ آئینہ طوطی، صفتم داشتہ اند
آنچہ استادِ ازل گفت ہمہ می گویم

(حافظ)

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہتے ہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

(میر)

کس سے محرومیٔ قسمت کی شکایت کیجے
ہم نے چاہا تھا کہ مر جائیں سو وہ بھی نہ ہوا

(غالب)

زندگی جبر ہے اور جبر کے آثار نہیں ہائے اس قید کو زنجیر بھی درکار نہیں

(فانی)

اقبال نے اس کے خلاف انسان کی مختاری اور برتری کا اعلان کیا اور بتایا کہ انسان، عالم فطرت کے سامنے مجبور نہیں بلکہ خود عالم فطرت اس کے سامنے مجبور و مغلوب ہے۔

ایں جہاں چیست صنم خانۂ پندارِ من است
جلوۂ او گروِ دیدۂ بیدارِ من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بنگاہے اورا
حلقۂ ہست کہ از گردش پرکارِ منست

ہمارے اکثر شعرا نے آرزوئے حیات کے متعلق اس طرح کا اظہار خیال

کیا تھا۔

سبز ہوتی ہی نہیں یہ سرزمیں　　تخمِ خواہش دل میں تو بوتا ہے کیا

اقبال نے ان خیالات کی تردید اس طور پر کی۔

فطرتِ شاعر سراپا جستجوست　　خالق و پروردگارِ جستجوست

زشرر ستارہ جویم زستارہ آفتابے　　سرمنزلے نہ دارم کہ بہ میرم از قرارے

آن نگارے کہ مرا پیش نظر می آید

خوش نگارست ولے خوشتر ازاں می باید

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی　　اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

جس عشق کے بعض پہلوؤں کا ذکر اوپر کیا گیا ہے اسے محض ایک اضطراری کیفیت سمجھ کر ہمارے اکثر شعراء نے اس کی تعریف و توصیف اس انداز سے کی ہے:

عشق پر زور نہیں ہے یہ وہ آتش غالب

کہ لگائے نہ لگے اور بجھائے نہ بنے

(غالب)

عشق کہتے ہیں جسے سب وہ یہی ہے شاید

خود بخود دل میں ہے ایک شخص سمایا جاتا

(حالی)

ہم طورِ عشق سے تو واقف نہیں ہیں لیکن

سینے میں جیسے کوئی دل کو مَلا کرے ہے

(میر)

شاید اسی کا نام محبت ہے شیفتہ
اک آگ سی ہے سینے کے اندر لگی ہوئی

(شیفتہ)

بہت نازک مگر جب توڑیئے تو ٹوٹنا مشکل
یہ زنجیرِ محبت بھی عجب زنجیر ہوتی ہے

(فانی)

میں کیا کہوں کہاں ہے محبت کہاں نہیں
رگ رگ میں دوڑی پھرتی ہے نشتر لیے ہوئے

(اصغر)

محبت معنی و الفاظ میں لائی نہیں جاتی
یہ وہ نازک حقیقت ہے کہ سمجھائی نہیں جاتی

(جگر)

لیکن اقبال نے عشق کی ان تعریفوں کے برعکس یہ اعلان فرمایا کہ

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات
صدقِ خلیل بھی ہے عشق صبرِ حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

مردِ خدا کا عمل، عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

در لود و نبود من اندیشہ گماں ہا داشت
از عشق ہویدا شد ایں نکتہ کہ ہستم من

ہے ابد کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید عشق
عقلِ انسانی ہے فانی زندۂ جاوید عشق
عشق کے خورشید سے شامِ اجل شرمندہ ہے
عشق سوزِ زندگی ہے تا ابد پایندہ ہے

من بندۂ آزادم عشق است امامِ من
عشق است امام من عقل است غلامِ من
اے عالمِ رنگ و بو ایں صحبت ما تا چند
مرگ است دوامِ تو عشق است دوامِ من

غرض کہ اردو فارسی کی عشقیہ شاعری میں ہمہ اوست کے مسلک کے تحت جتنے نظریات و خیالات، زندگی کے لیے مہلک نظر آئے، شاعر مشرق نے ان سب کو ایک ایک کر کے باطل ٹھہرایا اور ان کے مقابلے میں زندگی

کا ایک نیا لائحہ عمل پیش کیا۔ یہ لائحہ عمل "خودی" کی مختلف منزلوں سے گزرتا ہوا عشق کی رہنمائی میں جب بروئے کار آتا ہے تو فرد و جماعت دونوں کی زندگی کو لازوال بنا دیتا ہے۔

ان امور سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کا تصوّرِ عشق اپنی اثر پذیری اور نتائج کے لحاظ سے قدیم شعرا کے تصورِ عشق سے کتنا مختلف ہے۔ اقبال اردو فارسی کے دوسرے شعرا کی طرح طالب کو مطلوب میں گم کر دینے یا فنا فی الشیخ کا قائل نہیں ہے۔ وہ اپنے مطلوب و مقصود کا دیدار و وصال ضرور چاہتا ہے لیکن ایک خاص فاصلے سے جہاں اس کے وجود یا احساسِ وجود کو کوئی خطرہ نہ ہو۔ وہ مطلوب کے حلوں کو اپنے آغوش میں لینے یا خود کو اس کے حلوں کے حوالے کر دینے کا آرزومند ہے لیکن اس انداز خاص سے کہ اس کی محدود ذات، مطلوب کی لامحدودیت میں معدوم نہ ہونے پائے۔ اس کا یقین ہے کہ قطرہ، دریا میں مل کر فنا نہیں ہوتا، بلکہ اس میں قلزم کی سی وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔

فرد چوں اندر جماعت گم شود قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

اسے یہ بھی معلوم ہے کہ فرد کا وجود، مثل موجِ دریا ہے۔ جس طرح دریا سے باہر، موج کا کوئی وجود نہیں اسی طرح، ربطِ ملّت کے بغیر، فرد کے وجود کی بھی کوئی اہمیت نہیں۔

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

اس کے باوجود، اقبال کا عشق، قرب و وصالِ محبوب کے سلسلے میں اتنا محتاط ہے کہ اگر اس کے وجود کا ایک ذرہ بھی خطرے میں ہو تو وہ اس

قسم کے وصال یا قُرب کو قبول نہیں کرتا۔

اگر یک ذرہ کم گیرد ز انگبزِ وجودِ من
بہ ایں قیمت نمی گیرم حیاتِ جاودانی را

اس لیے جب کبھی دیدارِ دوست یا قربِ مطلوب سے اس کے ہوش اڑنے لگتے ہیں تو وہ محبوب سے صاف کہہ دیتا ہے کہ ایسی جلوہ سامانی سے تو تیرا حجاب ہی میں رہنا بہتر ہے۔

اگر نظارہ از خود رفتگی آرد حجاب اُولیٰ
نہ گیرد یا من ایں سودا بہا از بس گراں خواہی

ڈاکٹر سید عابد حسین نے اقبال کے تصورِ خودی پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عشق کی تین منزلیں ہوتی ہیں۔ آرزو یا جستجو، دیدار اور وصل۔ قدیم صوفی شعرا کے یہاں اس تیسری منزل کا مقصود یہ ہے کہ طالب، مطلوب کے اندر اس طرح فنا ہو جائے جیسے قطرہ دریا میں محو ہو جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ محدود یا محدود کے وصل کا اس کے سوا کوئی تصور بھی نہیں ہو سکتا۔ مگر اقبال کے نزدیک اس عشق کی صرف دو ہی منزلیں ہیں پہلی منزل سوز و گداز کی ہے، دوسری کیفِ دیدار کی جو راحت بخش بھی ہے اور اضطراب افزا بھی، تیسری کوئی منزل نہیں۔ لذتِ دیدار سے کامیاب ہونے کے بعد بھی نفسِ انسانی روحِ مطلق سے جدا رہتا ہے اور دردِ جدائی سے تڑپتا ہے یہی اس کی فطرت ہے اور یہی اس کی تقدیر۔[۵]

عشق کے باب میں یہی وہ نقطۂ نظر اور عقیدہ ہے جس کے سبب، قربِ دوست کی شدید تڑپ رکھنے کے باوصف، اقبال، وصال کے مقابلے میں

۵۔ اردو (اقبال نمبر)، ص ۴۵۔

مجبوری و فراق کو ترجیح دیتا ہے اور مژدۂ وصال سنانے والوں سے صاف کہہ دیتا ہے کہ

متاعِ بے بہا ہے درد و سوز و آرزومندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگ آرزو، ہجر میں لذّتِ طلب

گرمیِ آرزو فراق، لذتِ ہائے و ہو فراق
موج کی جستجو فراق، قطرے کی آبرو فراق

جدائیٔ عشق را آئینہ دار است　　جدائیٔ عاشقاں را سازگار است
اگر ما زندہ ایم از دردمندی است　　وگر پائندہ ایم از دردمندی است

اور کبھی شوخی سے یہ سمجھتا ہے کہ جس طرح عاشق، محبوب کی جدائی میں مضطرب ہے اسی طرح محبوب بھی عاشق کے فراق میں بے قرار ہے۔

ما از خدائے گم شدہ ام او بہ جستجوست
چوں ما، نیازمند و گرفتار آرزوست

مختصر یہ کہ اقبال کے تصورِ عشق میں ایسے وصل کی کوئی جگہ نہیں جس میں عاشق کے انفرادی وجود کے مٹ جانے کا خطرہ ہو۔ اس سلسلے میں ان کا نقطۂ نظر، جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے، یہ ہے کہ وصال سے عاشق کا وجود ختم نہیں ہوتا بلکہ اس میں محبوب کے وجود کی سی بے کرانی پیدا ہو جاتی ہے، قطرہ، دریا کی

وسعت پالیتا ہے اور آخر کار یہ ہم آہنگی عاشق کو برملا اور محبوب کو در پردہ لازوال سوز و ساز سے ہمکنار کر دیتی ہے اسی لیے وصال کے سلسلے میں اقبال کا مشورہ یہ ہے کہ

به خود محکم گذر اندر حضورش — مشو ناپید اندر بحرِ نورش
چناں در جلوہ گاہ یارمی سوز — عیاں خود را نہاں او را برافروز

اس طرح کا وصال، عاشق کے انفرادی وجود کے لیے خطرہ نہیں بلکہ محافظ بن جاتا ہے، اس سے قطرہ میں ایسا ظرف پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ دریا کو اپنے آغوش میں لینے کو تیار ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب عاشق، تحفظِ خودی کے اس احساس کے ساتھ آگے بڑھتا ہے کہ خودی کی حفاظت اپنی خاطر نہیں بلکہ محبوب کی خاطر ہے تو محبوب، خود آگے بڑھ کر عاشق کے وجود کا ضامن بن جاتا ہے۔ اقبال نے اس خیال کو ایک مثال کے ذریعے بڑی خوبصورتی سے اس طور پر واضح کیا ہے کہ بادل سے پانی کے ایک قطرے نے دریا کی وسعت پر نظر ڈالی تو اپنی کم مائیگی پر سخت شرمندہ ہوا کہ کہاں دریا اور کہاں قطرہ اسکی موجودگی میں قطرے کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ دریا یہ دیکھ کے آگے بڑھا اور یہ کہہ کر قطرے کی ہمت بڑھائی کہ تو میرے وجود سے الگ نہیں ہے، تو میرا ہی تھا میرے پاس آجا۔ میرے سینے کے خلوت کدے میں آباد ہو کر آب دار موتی بن جا اور بلندی و قدر و قیمت میں ماہ انجم سے برتر ہو جا۔

یکے قطرہ باراں زابرے چکید — خجل شد چو پہنائے دریا پدید
کہ جائے کہ دریاست من کیستم — گر اوست حقّا کہ من نیستم
ولیکن ز دریا برآمد خروش — ز شرمِ تنک مائیگی رُو مپوش
ز موجِ سبک سیرِ من زادۂ — ز من زادۂ در من افتادۂ

بیاسائے در خلوتِ سینہ ام　　چو جوہر درخش اندر آئینہ ام
گہر شو در آغوش قلزم بزی　　فروزان تر از ماہ و انجم بزی

اس وصال کی وہ نوعیت ہرگز نہیں ہے جو طالب کو محبوب کی ذات میں گم کر دیتا ہے یہ ایک خاص حالت ہے جس میں سکون حاصل نہیں ہوتا بلکہ سوز و سازِ فراق اور بڑھ جاتا ہے۔ طالب و مطلوب ایک دوسرے سے مل کر بھی ایک دوسرے کے لیے مضطرب و بے تاب رہتے ہیں اب خواہ اسے ہجر و فراق کہہ لیا جائے یا قرب و وصال۔

اُو در من و من در وے، ہجراں کہ وصال است ایں
اے عقل چہ می گوئی اے عشق چہ فرمائی

نہ اُو بے ما نہ ما بے اُو چہ حال است
فراقِ ما ، فراق اندر وصال است

اس تفصیل سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال کے فلسفۂ حیات اور کلام، دونوں میں، عشق کی نوعیت اس کے پیش رو شعرا اور حکما سے بہت مختلف ہے۔ دوسروں نے عشق کی کیفیات و معاملات کا بیان تو کیا ہے لیکن محض ذاتی تاثر اور شخصی تجربے کی صورت میں۔ اُنہیں کسی نظام کار یا نظریۂ حیات سے واسطہ نہیں رہا۔ اس کے برعکس، اقبال نے ذاتی تاثرات سے بڑھ کر عام زندگی میں عشق کا جو مقام و کردار ہو سکتا ہے اس کے تعین کی کوشش کی ہے۔[۶] خود اقبال نے نکلسن کے نام ایک خط میں اپنے تصورِ عشق کے بارے میں لکھا ہے کہ "یہ لفظ "عشق" بہت وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ یعنی کسی

۶۔ فکرِ اقبال، ص ۳۳۰۔

شئے کو اپنے اندر جذب کر لینے اور جزو بنا کر اپنا لینے کی آرزو کا نام عشق ہے جس کا کمال یہ ہے کہ تخیل پیدا کرے۔ قدر و مرتبہ پہچانے اور ساتھ ہی ادراکِ کامل سے اسے بروئے کار بھی لائے۔ حقیقت میں عشق کا کام یہ ہے کہ عاشق و معشوق کو متمیز کر کے اپنی اپنی جگہ انفرادی شخصیت اور اہمیت بخش دے"۔[۷]

اقبال نے عشق اور عقل یا دل اور علم کے موضوعات کو اپنے فلسفۂ حیات کے آلہ کار کے طور پر تو بہت بعد کو استعمال کیا لیکن، بیشتر فلسفیوں اور صوفیوں کی طرح، وہ بھی شروع ہی سے عقل یا علم پر عشق یا دل کی برتری کا احساس و عقیدہ رکھتے تھے۔

اقبال کے تصورِ عشق کے بیان میں ایک اور پہلو خصوصیت کے ساتھ قابلِ ذکر ہے۔ بعض حکما اور صوفی شعرا کی طرح اقبال نے بھی عشق کو آگہی و خود آگہی کا سرچشمہ جانا ہے اور جگہ جگہ عقل کا مذاق اڑایا ہے۔ علم و خبر، تخمین و ظن اور فلسفہ و حکمت، اقبال کے یہاں، عقل کے مترادفات میں سے ہیں اور عشق یا اس کے مترادفات یعنی شوق، یقین، وجدان، جنون اور درد و سوز کے مقابلے میں استعمال ہوئے ہیں۔ عشق کی طرح، عقل و عشق کا تقابل بھی، اقبال کا پسندیدہ موضوع ہے اور اس سلسلے میں ان کی نکتہ آفرینیاں اپنے پیش رو صوفیا و شعرا کو بہت پیچھے چھوڑ گئی ہیں۔ اقبال کا یہ عقیدہ تھا کہ عقل ایک خداداد نعمت ہے لیکن اس کی کچھ حدود ہیں ان حدود کے باہر اس کے دعوے لاحاصل اور لایعنی ہو جاتے ہیں۔ اس کی رسائی صرف خارجی دنیا تک ہے اور صرف انہیں اشیا کا ادراک اس کے بس کی بات ہے جو حواس خمسہ کی دسترس میں ہیں، حقائقِ باطنی کا شعور اسے نہیں ہوتا۔ تذبذب و تشکیل اور سود و زیاں کا خیال اس کی سرشت میں

۷۔ اقبال، اس کی شاعری اور پیغام، ص ۲۱۸۔

ہے، اس لیے ہر مسئلے میں کیا، کیوں، کہاں، کیسے کے سوالات اٹھاتی ہے، جوابات کی تلاش میں بھٹکتی رہتی ہے، نتیجتاً حقیقت شناسی سے محروم رہتی ہے۔ اس کے برعکس، عشق، چون وچرا وسود وزیاں کے الجھاوے میں خود کو نہیں ڈالتا، جو کچھ کرنا چاہتا ہے کر گزرتا ہے اور یقین واعتماد کی رہنمائی میں اصل حقائق تک پہنچ کر دم لیتا ہے۔ عشق کی مردانگی اور کامرانیوں کے ساتھ ساتھ عقل کی گمراہیوں اور نارسیوں کا ذکر، اقبال کے یہاں، اتنی کثرت سے آتا ہے کہ شاید ہی کسی اور موضوع کا آیا ہو۔ فلسفۂ خودی وبیخودی سے لے کر فقر وقلندری اور جہاں کشائی وجہاں بانی تک شاید ہی کوئی ایسا مسئلہ ہو جس کی تشریح وتفہیم میں عقل وعشق یا ان کے مترادفات کے تقابل سے مدد نہ لی گئی ہو۔ جہاں کہیں حکمت وفلسفہ یا علم وفکر کی بے خبری وبے بصری کا ذکر آیا ہے، عشق وجنون اور جذب وشوق کے اعتراف بصیرت کے ساتھ آیا ہے۔ اس سلسلے کی پہلی نظم "عقل ودل" ہے۔ یہ ۱۹۰۵ء تک کے کلام میں شامل ہے یعنی فلسفۂ خودی کی تشکیل سے پہلے کی ہے اور اس بات کا ثبوت ہے کہ اقبال کو اس انداز فکر اور موضوع سے طبعاً لگاؤ تھا۔ چند شعر دیکھیے۔

عقل نے ایک دن یہ دل سے کہا — بھولے بھٹکے کی رہنما ہوں میں
ہوں مُفسّر کتابِ ہستی کی — مظہرِ شانِ کبریا ہوں میں
دل نے سن کر کہا کہ سب کچھ ہے — پر مجھے بھی تو دیکھ، کیا ہوں میں
رازِ ہستی کو تو سمجھتی ہے — اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں میں
ہے تجھے واسطہ مظاہر سے — اور باطن سے آشنا ہوں میں
علم تجھ سے تو معرفت مجھ سے — تو خدا جُو، خدا نما ہوں میں
تو زمان و مکاں سے رشتہ بپا — طائرِ سدرہ آشنا ہوں میں

کس بلندی پہ ہے مقام مرا　　عرش ربِّ جلیل کا ہوں میں

(بانگ درا، ص ۲۸)

بعد کو عقل و دل کے امتیازات کا یہی احساس اقبال کے فلسفۂ خودی و بیخودی کا آلہ کار بن گیا ہے اور اقبال نے جہاں کہیں عشق کی کارآفرینیوں کا ذکر کیا ہے عموماً عقل کی نارسائیوں کے حوالے سے کیا ہے۔ گویا جس طرح نیکی کی اہمیت کا احساس دلانے کے لیے بدی کا اور روشنی کے سلسلے میں تاریکی کا ذکر ضروری ہے اسی طرح اقبال نے ہر جگہ عشق کے ساتھ عقل کا ذکر کیا ہے۔

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

عشق فرمودۂ قاصد سے سبک گامِ عمل
عقل سمجھی ہی نہیں معنیِ پیغام ابھی

پختہ ہوتی ہے اگر مصلحت اندیش ہو عقل
عشق ہو مصلحت اندیش تو ہے خام ابھی

خرد سے راہرو روشن بصر ہے　　خرد کیا ہے چراغِ رہ گذر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا　　چراغِ رہ گذر کو کیا خبر ہے

عشق کی تیغ جگردار اڑا لی کس نے
علم کے ہاتھ میں خالی ہے نیام اے ساقی

حیات کیا ہے خیال و نظر کی مجذوبی
خودی کی موت ہے اندیشہ ہائے گوناگوں

مقامِ عقل سے آساں گزر گیا اقبال
مقامِ شوق پہ کھویا گیا یہ فرزانہ

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

ہر معنیٔ پیچیدہ در حرف نمی گنجد
یک لحظہ بہ دل در شو شاید کہ تو دریابی

مومن از عشق است و عشق از مومن است
عشق را نا ممکنِ ما ممکن است

عقل سفاک است اُو سفاک تر
پاک تر، چالاک تر، بے باک تر

عقل در پیچاکِ اسباب و علل
عشق چوگان باز میدانِ عمل

عشق صید از زورِ بازو افگند
عقل مکّار است و دامے می نہد

عقل را سرمایہ از بیم و شک است
عشق را عزم و یقین لاینفک است

عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات
علم مقامِ صفات، عشق تماشائے ذات

عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات
علم ہے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب

لیکن ان تفصیلات سے یہ خیال کرنا کہ اقبال عقل یا علم کا دشمن ہے یا علم و

فکر کو عشق و جنون کی کامل ضد خیال کرتا ہے درست نہ ہوگا۔ اس کا بھی ذکر کیا جا چکا ہے کہ عقل و عشق کے باب میں، بہت سے صوفیا اور حکما نے اس طرح کی باتیں کہی ہیں، پھر بھی اقبال اور دوسروں کے نقطۂ نظر میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ وہ علم یا عقل کو اوروں کی طرح یکسر بے وقعت اور بے معنی خیال نہیں کرتے بلکہ ان کا زاویۂ فکر صرف یہ ہے کہ حقائق کی کتاب کشائی میں عشق، بمقابلہ عقل، زیادہ کارگر اور سود مند ہے۔ خصوصاً انسانی زندگی کی مادی ترقی میں علم و عقل کی رہنمائیوں کو وہ بڑی اہمیت دیتے ہیں، البتہ روحانی ترقی جسے اقبال حیاتِ انسانی کا اصل مقصود جانتے ہیں، عشق کی رہبری کی محتاج ہے اور اس میں اقبال عقل و علم کو بے دست و پا خیال کرتے ہیں خود انہوں نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ رندانہ

برگسان کے فلسفۂ الہام پر گفتگو کرتے ہوئے انہوں نے یہاں تک لکھا ہے کہ جسے عشق یا جنون کہا جاتا ہے وہ دراصل، عقل ہی کی حد درجہ ترقی یافتہ صورت ہے۔ عقل و عشق، دونوں زندگی کے راہبر ہیں اور دونوں منزل سے آشنا ہیں، فرق یہ ہے کہ جو کام عقل حیلے حوالے سے کرتی ہے عشق اسے آن کی آن میں کر دکھاتا ہے۔

ہر دو یہ منزلے رواں ہر دو امیرِ کارواں
عقل بہ حیلہ می برد عشق برد کشاں کشاں

عقل ہم است و از ذوقِ نظر بیگانہ نیست
لیکن ایں بے چارہ را آن جراتِ رندانہ نیست

شاید اسی لیے اقبال کا دعویٰ ہے کہ عشق و جنون کی سرمستی میں بھی، اوروں کی طرح نہ تو وہ ہوش و حواس سے بیگانہ ہوتے ہیں اور نہ پاسِ گریباں سے غافل رہتے ہیں۔ اُن کی دیوانگی ایسی ہے جو کسی اور دیوانے کی بس کی بات نہیں ہے۔

باچنیں ذوقِ جنوں پاسِ گریباں داشتم
درجنوں از خود نہ رفتن کارِ ہر دیوانہ نیست

یہی نہیں، ان کا خیال تو یہاں تک ہے کہ کبھی کبھی فلسفہ و حکمت اور علم و عقل بھی عشق و جنوں کا وسیلہ بن جاتے ہیں اور فرزانگی ایسے ذوقِ جنوں سے آشنا ہو جاتی ہے کہ اہلِ خرد اپنا گریبان چاک کرنے لگتے ہیں۔

مگر رسم و رہ فرزانگی ذوقِ جنوں بخشد
دل از درسِ خرد منداں گریباں چاک می آید

ایک اور جگہ انہوں نے، مختصر الفاظ میں، یہ بتایا ہے کہ عقل و عشق میں کچھ زیادہ فرق نہیں ہے بلکہ عقل جب سوز سے ہم کنار ہو جاتی ہے تو عشق بن جاتی ہے۔

چہ می پرسی میانِ سینہ دل چیست
خرد چوں سوز پیدا کرد دل شد

بات یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک دانش یا علم کی دو قسمیں ہیں، ایک دانشِ برہانی دوسرے دانشِ شیطانی۔ اگر علم و عقل، باطنی شعور سے آگاہ نہ ہوں اور صرف جسم پروری کے کام کر رہے ہوں تو یہ دانشِ شیطانی ہے۔ اس کے برعکس اگر علم و عقل، روحانی حقائق سے آشنا ہوں اور منزل تک پہنچنے کا راستہ ہموار کر کے انسان کے دل میں، اعلیٰ مقاصد کے لیے آرزو پیدا کرتے

ہوں تو یہ دانش برہانی ہے اور اسی دانش برہانی کا دوسرا نام عشق ہے۔

علم اگر کج فطرت و بدگوہر است　　پیشِ چشمِ ما حجاب اکبر است
علم را مقصود اگر باشد نظر　　می شود ہم جادہ و ہم راہبر
جادہ را ہموار سازد ایں چنیں　　شوق را بیدار سازد ایں چنیں
علمِ تفسیرِ جہانِ رنگ و بو　　دیدہ و دل پرورش گردد ازو
بر مقام جذب و شوق آرد ترا　　باز چوں جبریل یگداز د ترا

عقلِ خود بیں دگر و عقلِ جہاں بیں دگر است
بالِ بلبل دگر و بازوئے شاہیں دگر است

ان تفصیلات سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کا تصورِ عشق، اردو فارسی کے دوسرے شعرأ سے کتنا مختلف ہے۔ اقبال کے نزدیک عشق، محض اضطراری کیفیت، ہیجانِ جنسی، حواس باختہ از خود رفتگی، فنا آمادگی، یا محدود کو لا محدود میں گم کر دینے کا نام نہیں ہے بلکہ ان کے یہاں عشق کا نام ہے ایک عالمگیر قوتِ حیات کا، جذبۂ عمل سے سرشاری کا، حصول مقصد کے لیے بے پناہ لگن کا، عزم و آرزو سے آراستہ جہدِ مسلسل کا۔

اقبال پر مشرق و مغرب کے اثرات

اقبال ایک عالمگیر اور بین الاقوامی شہرت کے مفکر شاعر ہیں۔ ظاہر ہے کہ انہیں اپنی اس حیثیت کو منوانے کے لئے دُنیا کے بیشتر نامور شاعروں اور مفکروں کا غائر نظر سے مطالعہ کرنا پڑا ہوگا۔ اس مطالعہ میں بہت سے ایسے مقامات آئے ہوں گے جہاں خیالات میں تردید و تائید یا توافق و تصادم کی صورتیں پیدا ہوئی ہوں گی اور ذہن نے ان کا منفی یا مثبت اثر قبول کیا ہوگا۔ چنانچہ ان کے کلام و تصانیف کے مطالعے سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے دنیا کے بے شمار صاحب نظر افراد سے اپنے ذوق کے مطابق استفادہ کیا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ ان کے استفادے کی نوعیت ہمیشہ ان کے عقیدۂ توحید و رسالت کی پابند رہی ہے اور علمائے شعر و حکمت کے وہی خیالات ان کی توجہ کا مرکز بنے ہیں، جو قرآن و سنت کی تعلیمات سے کسی نہ کسی رخ سے مماثل و مشابہ تھے۔ اس اعتبار سے اقبال کے فکر و فن کے اساسی مآخذ صرف دو قرار پاتے ہیں، ایک قرآن دوسرے حضورؐ کا اُسوۂ حسنہ۔ مولانا عبدالماجد دریا آبادی لکھتے ہیں کہ "اقبال باوجود اتنا بڑا اور مشہور شاعر ہونے کے، شاعر نہیں بلکہ اپنے پیام سے مقامِ نبوت کی جانشینی کا حق ادا کر رہا ہے"۔[1] مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی رائے ہے کہ "اقبال نے کبھی محض ایک فلسفی یا مفکر ہونے کی حیثیت سے دنیا کی موجودہ سیاسی و معاشی مشکلات پر غور نہیں کیا بلکہ وہ ہر چیز پر ایک زبردست اسلامی مفکر کی حیثیت سے نگاہ ڈالتے تھے"۔[2] مولانا اسلم جیراج پوری

۱- جوہر (اقبال نمبر ۱۹۳۸ء)، ص ۱۴۔ ۲- ایضاً، ص ۲۳۴۔

کا بیان ہے کہ " اقبال نے اپنے پیام کا سرچشمہ رسولؐ کی ذات کو بنایا ہے۔ رسول اکرمؐ کی عزت و توقیر اقبال صرف اس لئے نہیں کرتے کہ وہ مسلمانوں کے پیغمبر ہیں بلکہ انہیں رسولؐ کی شخصیت سے والہانہ عشق اس لئے بھی ہے کہ وہ رسولؐ کی ذات میں ایک کامل انسان جلوہ گر پاتے ہیں"۔[۳] مولانا ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں کہ " وہ (اقبال) جو کچھ سوچتا تھا قرآن کے دماغ سے سوچتا تھا، جو کچھ دیکھتا تھا قرآن کی نظر سے دیکھتا تھا۔ حقیقت اور قرآن اس کے نزدیک شئے واحد تھے"۔[۴] علامہ سید سلیمان ندوی کے بیان کے مطابق " اقبال کے والد مرحوم نے بچپن میں دو نصیحتیں کی تھیں، ایک یہ کہ قرآن پڑھو تو یہ سمجھ کر پڑھو کہ قرآن تم ہی پر اترا ہے یعنی اللہ تعالیٰ خود تم سے ہم کلام ہے، دوسری یہ کہ میری محنت کا صلہ یہ دو کہ بڑے ہو کر اسلام کی خدمت کرو۔ اقبال نے ساری عمر جو پیام ہم کو سنایا ہے وہ ان ہی دونوں نصیحتوں کی شرح ہے"۔[۵] مشرقیات کے مشہور عالم ڈاکٹر تھامس ڈبلو آرنالڈ نے " مذہب اسلام " میں، علامہ کے بارے میں لکھا ہے کہ " وہ اپنی شاعری میں محمدؐ کی ذات سے والہانہ عقیدت کا اظہار کرتے ہیں اور ان کی سب باتوں سے بڑھ کر پیغمبرِ عمل کی حیثیت سے تعظیم و تکریم کرتے ہیں۔ ان کا ایمان ہے کہ آپؐ کی تعلیمات مثالی معاشرے کی بنیاد ہیں اور انہیں کے ذریعہ عالم اسلام کی نشاۃِ ثانیہ ممکن ہے"۔[۶] ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے علامہ کے فکرِ اسلامی پر بحث کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ " اقبال قرآن کا شاعر اور شاعر کا قرآن ہے"۔[۷] خود علامہ اقبال نے کئی جگہ اس بات کا اظہار کیا ہے کہ ان کا کلام مولانا روم کی مثنویِ معنوی کی طرح تعلیمات قرآنی کا ترجمان ہے۔ " عرضِ حالِ مصنف بحضور رحمت اللعالمین " کے عنوان سے انہوں نے ایک جگہ گڑگڑا کر

۳- جوہر اقبال نمبر ۱۹۳۸ء، ص ۱۹۱۔ ۴۔ ایضاً، ص ۶۶۔
۵- ایضاً، ص ۲۰۔
۶- دی فیتھ آف اسلام (The Faith of Islam)، ص ۷۶۔۷۷، لندن ۱۹۲۸ء۔
۷- ملفوظات اقبال، ص ۱۳۷، مرتبہ محمود نظامی، لاہور، سن ندارد۔

حلفیہ بیان کیا ہے کہ ان کے کلام کا ایک ایک لفظ قرآن کے مطابق ہے اور اگر ایسا نہیں تو حشر کے دن انہیں آنحضرتؐ کا دیدار نصیب نہ ہو۔

گر دلم آئینہ بے جوہر است ور بحرفم غیرِ قرآں مُضمر است
روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا بے نصیب از بوسۂ پاکُن مرا[۸]

لیکن قرآن اور آنحضرتؐ کی تعلیمات سے اس والہانہ لگاؤ کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ انہوں نے، قرآن و سیرتِ نبویؐ کے سوا، کسی اور مذہب یا علمائے مذہب کا مطالعہ نہیں کیا یا فکر و فن کے سلسلے میں دوسرے شعراء و حکماء سے فائدہ نہیں اٹھایا۔ انہوں نے، قرآن و حدیث کو بطور حوالہ نظر میں رکھ کر، عربی کے اِس مقولے "خُذ ما صَفا دِ ع ما کَدِ ر" کے مصداق، جہاں کوئی چیز کام کی نظر آتی ہے، اُسے پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا ہے، داد دی ہے، سراہا ہے اور اثر و تاثر قبول کیا ہے، شرط یہ رکھی ہے کہ جو کچھ لیا جا رہا ہے وہ اُن کے بُنیادی مآخذوں سے متصادم نہ ہو۔ چنانچہ رد و قبول کے اس مشروط نقطۂ نظر کے ساتھ اقبال نے مشرق و مغرب کے سینکڑوں علمائے فکر و فن کا مطالعہ کیا ہے۔ ان کے افکار و خیالات سے فائدہ اُٹھایا ہے اور اگر اپنے فلسفۂ حیات و پیغام کی تشکیل و تعمیر میں انہیں معاون و کارگر پایا ہے تو اُن کی تحسین و تبلیغ کا حق بھی ادا کیا ہے۔ اس نوع کے مآخذوں کی تعداد اقبال کے یہاں ایک دو تک محدود نہیں بلکہ ہزاروں تک پہنچتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان سب کا احاطہ کرنا اس کتاب میں ممکن نہ ہوگا، اس لئے مشرق و مغرب کے صرف ایسے منتخب حکماء و شعراء کا اجمالی تذکرہ اس جگہ کیا جائے گا جن کا اثر اقبال کے فکر و فن پر بہت نمایاں اور گہرا ہے اور جن کا ذکر خود اقبال نے اپنے کلام میں اہتمام و تکرار کے ساتھ کیا ہے۔

۸۔ رموزِ بیخودی، ص ۱۹۵۔۱۹۶۔

مشرق کے حکیموں، شاعروں، مدبّروں اور مذہبی رہنماؤں میں علّامہ نے جن لوگوں کا ذکر کیا ہے اور جن سے، یک گونہ، مثبت یا منفی اثر بھی قبول کیا ہے اِن میں سری کرشن، شنکر اچاریہ، وشوامتر، بھرتری ہری، سوامی رام تیرتھ، قرۃ العین طاہرہ، منصورِ حلّاج، حافظ شیرازی، حکیم سنائی، غالب، مرزا بیدل، نظیری، مولانا روم، فارابی، بوعلی سینا، ابن عربی، جمال الدین افغانی، سر سیّد احمد خان، مجدّد الفِ ثانی، اورنگ زیب عالمگیر، امام غزالی، فریدالدین عطار، شیخ محمود شبستری، فخرالدین عراقی، نظام الدین اولیاء، سیّد علی ہمدانی اور غنی کاشمیری وغیرہ کے نام آتے ہیں۔ ان میں سے بعض کے افکار سے انہیں اختلاف تھا اور بعض سے اتفاق، لیکن اس سے انکار ممکن نہیں کہ اِن سب نے اُن کے فکر و فن پر کسی نہ کسی نوع سے اپنا اثر ڈالا ہے۔ اقبال، حافظ کے اندازِ فکر اور ان کی رندانہ شاعری سے مرتب ہونے والے اثرات کو مِلّت اسلامیہ کے لئے مہلک جانتے تھے لیکن ان کے کمالِ شاعرانہ کے مدّاح و معترف تھے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں کہ "ترشے ہوئے ہیروں جیسے آب دار لفظوں میں حافظ نے بلبل کی غیر شعوری روحانیت کی مٹھاس بھر دی ہے۔"[9] چنانچہ سب کو اعتراف ہے کہ اقبال کے اسلوب شاعری، خصوصاً پیامِ مشرق کی نظموں اور زبورِ عجم کی غزلوں میں وہی غنائیت و سرمستی ہے جو حافظ کی شاعری کا طرّۂ امتیاز ہے۔ نظیری اور بیدل کی شاعری کے رنگ سے بھی وہ متاثر تھے اور اس رنگ کے اثرات ان کی شاعری میں جابجا واضح طور پر نظر آتے ہیں۔ شاکر صدیقی کو ایک خط میں بیدل و نظیری کے مطالعے کا مشورہ اس لیئے دیا ہے کہ اِس سے اُن میں فارسی کا ذوق خود بخود پیدا ہو جائے گا۔[10] علامہ نیاز فتح پوری نے اقبال کی غزل گوئی پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انہوں نے "زبان و تعبیرات اور خیال و اسلوب بیان کے لحاظ سے جن جن شعرائے فارسی سے

---

۹ - شذرات فکرِ اقبال، ص ۱۶۷

۱۰- انوارِ اقبال، ص ۱۱۵۔

استفادہ کیا ہے اُن میں غالب، بیدل، نظیری، عرفی و قاآنی بھی شامل ہیں لیکن آہنگ تغزل میں وہ حافظ سے بہت زیادہ متاثر تھے"۔[11] اُردو شعراء میں اگرچہ میر تقی میرؔ کی عشقیہ شاعری کے بعض پہلوؤں کا اثر بھی اقبال کے یہاں نظر آتا ہے لیکن غالبؔ کا اثر اقبال کے فکر و فن پر شروع سے آخر تک چھایا ہوا ہے۔[12] اسی لئے بیشتر ناقدین نے انہیں غالبؔ کا معنوی شاگرد قرار دیا ہے۔[13] خود علامہ نے بانگِ درا اور جاوید نامہ میں جس انداز سے خراجِ تحسین پیش کیا ہے وہ غالب سے ان کی عقیدت کا بیّن ثبوت ہے۔ سیّد علی ہمدانیؒ و مُلّا طاہر اور غنی کشمیری سے انہیں جو لگاؤ ہے وہ بھی جاوید نامہ میں "آں سوئے افلاک" کے تحت دیکھا جا سکتا ہے۔ علامہ کو حسین بن منصور حلّاج کے نظریۂ تصوف سے سخت اختلاف تھا، پھر بھی، حلّاج کی اَنا پسندی نے خودی کی بیداری میں جو کردار ادا کیا ہے اس کے وہ قائل تھے اور اس حد تک کہ جاوید نامہ میں انہوں نے لکھا:

غالب و حلّاج و خاتونِ عجم — شورہا افگند در جانِ حرم
ایں نواہا روح را بخشد ثبات — گرمیِ اُو از درونِ کائنات

ایک اور جگہ حلّاج کی تعریف میں یوں اظہار خیال کیا

نگہ پیدا کر اے غافل تجلّی عین فطرت ہے
کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا

رقابت علم و عرفاں میں غلط بینی ہے منبر کی
کہ وہ حلّاج کی سولی کو سمجھا ہے رفیق اپنا

---

۱۱ - نگار (اقبال نمبر ۱۹۶۲ء)، ص ۶۵۔
۱۲ - غالب شاعر امروز فردا، اظہار سنز لاہور ۱۹۷۰ء، ص ۹۱ تا ص ۱۴۷۔
۱۳ - (۱) مقدمۂ بانگ درا، ص لا، (۲) اردو اقبال نمبر ۱۹۳۸ء، ص ۲۲۷۔
(۳) آثار غالب، ص ۳۰۹۔

خدا کے پاک بندوں کو حکومت میں غلامی میں
زرہ کوئی اگر محفوظ رکھتی ہے تو استغنا[۱۴]

اوپر کے فارسی مصرعوں میں "خاتونِ عجم" سے مراد، قرۃ العین طاہرہ ہے جس کا ذکر اقبال نے فلک مشتری کی سیر میں کیا ہے اور نوائے طاہرہ کے عنوان سے اس کی یہ غزل

گر بتو افتدم نظر چہرہ بہ چہرہ رو برو شرح دہم غم ترا نکتہ بہ نکتہ مو بمو

نقل کر کے کئی سوالوں کے جوابات دریافت کئے ہیں۔ بانگِ درا میں انہوں نے خواجہ معین الدین چشتی اجمیری، گرو نانک اور گوتم بدھ کی بھی تعریف کی ہے۔ گوتم بدھ کو جاوید نامہ میں بھی سراہا ہے، وشوامتر کو اقبال نے "جہاں دوست" اور "پیر ہندی" کا لقب دیا ہے، اپنے روحانی سفر میں "فلک قمر" پر اُن سے ملاقات بھی کی ہے اور موت و زیست سے متعلق کئی دقیق نکات بھی سمجھے ہیں۔[۱۵] "سوامی رام تیرتھ" کی مدح میں بھی ایک نظم لکھی ہے۔[۱۶] سری کرشن کو، اسرارِ خودی کے دیباچے میں، ایشیا کا پہلا انسان دوست، صاحبِ عقل قرار دیا ہے اور اس سلسلے میں رامانج کی تعلیمات کو بھی سراہا ہے۔ قدیم سنسکرت شاعر بھرتری ہری کے خیالات کا بھی اقبال نے گہرا اثر قبول کیا ہے اور بالِ جبریل کا انتساب اسی کے شعر کے منظوم ترجمہ سے کیا ہے۔ جاوید نامہ میں، فلک کے اُس پار، بھی اقبال نے بھرتری ہری سے روحانی ملاقات کی ہے اور لذّتِ جستجو و مقامِ آرزو کے راز، اُن پر اسی کی صحبت میں منکشف ہوئے ہیں۔ شنکر اچاریہ کو انہوں نے محیّ الدین ابن عربی کی صف میں رکھا ہے اور دونوں کے نظریۂ وحدت الوجود سے اختلاف کیا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ

۱۴۔ بالِ جبریل، ص ۳۸۔
۱۵۔ جاوید نامہ، ص ۳۲۔
۱۶۔ بانگِ درا، ص ۱۱۸۔

وہ ان کی فکر و نظر کے قائل نہ تھے ۔ انہوں نے ابن عربی کے نظریے پر کڑی تنقید کی ہے بایں ہمہ اس کا اعتراف کیا ہے کہ "مجھے ان سے محبت ہے ، میرے والد کو "فتوحات" اور "فصوص" سے کمال توغّل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں ان کا نام اور ان کی تعلیم پڑنی شروع ہوئی ، برسوں تک ان دونوں کتابوں کا درس ہمارے گھر میں رہا ۔ جب عربی سیکھی تو خود پڑھنے لگا اور جوں جوں علم اور تجربہ بڑھتا گیا میرا شوق اور واقفیت زیادہ ہوگئی ۔ اس وقت میرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت شیخ کی تعلیمات قرآن کے مطابق نہیں ہیں اور نہ کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں ۔" [۱۷] گویا اقبال کو محی الدین ابن عربی کی صوفیانہ عظمت اور عالمانہ بڑائی سے انکار نہیں بلکہ فکرِ اسلامی کے بارے میں اُن کی بعض تعبیرات و اثرات سے اختلاف تھا ۔ ابن عربی کی طرح اقبال بھی ، حقیقت شناسی کے باب میں ، علم و فکر سے زیادہ قلب و نظر کے قائل تھے ، لیکن وہ حق و عرفان کی کسی منزل میں بھی اپنے وجود کی نفی کرنے کو تیار نہ تھے ۔ سیّد عابد علی عابد نے صحیح لکھا ہے کہ " علامہ اقبال نے اپنی تصنیف میں فلسفۂ عجم اور اپنے خطبات میں ابن عربی کے خیالات سے استفادہ بھی کیا ہے اور ان کی تردید بھی کی ہے ۔" [۱۸] فریدالدین عطّارؒ ، امام غزالیؒ ، بوعلی سینا ، اور حکیم سنائی وغیرہ کا ذکر بھی جا بجا اس طور پر نظر آتا ہے ۔

عطّار ہو ، رومی ہو ، رازی ہو غزالی ہو　　کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہِ سحر گاہی

عطا کن سوزِ رومی سوزِ خسرو　　عطا کن صدق و اخلاصِ سنائی

مقامِ ذکر کمالات رومی و عطّار　　مقامِ فکر کمالات بوعلی سینا

---

۱۷ ۔ انوارِ اقبال ، ص ۲۶۸ ۔

۱۸ ۔ تلمیحاتِ اقبال ، ص ۱۵۱ ۔

امام فخرالدین رازی علامہ اقبال کی نظر میں، مولانا روم کی ضد تھے اس لئے کہ مولانا روم حق شناسی کے لئے کشف و الہام کو اور رازی علم و فکر کو اہمیت دیتے تھے۔

اسی کشمکش میں گذریں مری زندگی کی راتیں　　کبھی سوز و سازِ رومی، کبھی پیچ و تابِ رازی

مولانا جامی اور عراقی کی عظمت کا اعتراف اقبال نے ارمغانِ حجاز کے ایک قطعہ میں اس طور کیا ہے کہ

گہے شعرِ عراقی را بخوانم　　گہے جامی زند آتش بجانم
ندانم گرچہ آہنگِ عرب را　　شریکِ نغمہائے سارِبانم

حضرت نظام الدین اولیاء سے اقبال کی غیر معمولی عقیدت کا واضح ثبوت ان کی وہ نظم ہے جو "التجائے مسافر" کے نام سے بانگ درا کی زینت ہے اور جس کا پہلا اور آخری شعر یہ ہے

فرشتے پڑھتے ہیں جس کو وہ نام ہے تیرا　　بڑی جناب تری، فیض عام ہے تیرا

شگفتہ ہو کے کلی دل کی پھول ہو جائے　　یہ التجائے مسافر قبول ہو جائے

اقبال نے ایک اور نظم حضرت نظام الدین اولیاء کی شان میں اس وقت کہی تھی جب کہ ان کے بڑے بھائی، شیخ عطا محمد، کوئٹہ کی زمانۂ ملازمت میں، ناکردہ گناہوں کی سزا کے طور پر ایک مقدمے میں ماخوذ کر دیے گئے تھے۔ اس نظم کا آخری شعر یہ ہے

تو ہے محبوبِ الٰہی کر دعا میرے لئے　　یہ مصیبت ہے مثالِ آئینہ میرے لئے[19]

شیخ محمود شبستری سے اقبال کی عقیدت اس سے ظاہر ہے کہ انہوں نے شیخ کی مشہور تصنیف "گلشنِ راز" سے متاثر ہو کر مثنوی "گلشنِ رازِ جدید" لکھی اور زندگی کے

۱۹۔ باقیاتِ اقبال، ص ۸۳۔

بارے میں جو سوالات اس وقت اٹھائے گئے تھے، نئے انداز سے ان کے جوابات دیے۔[۲۰] اورنگ زیب عالمگیر کے بارے میں انہوں نے اپنی ڈائری میں لکھا ہے کہ "اورنگ زیب کی سیاسی فطانت بغایت ہمہ گیر تھی"[۲۱] اور مثنوی اسرار و رموز میں اس کے عزم و ہمت اور احساسِ ملّی کی داد اس طور پر دی کہ

در میانِ کارزارِ کفر و دیں ترکشِ ما را خدنگِ آخریں
برقِ تیرش خرمنِ الحاد سوخت شمعِ دیں در محفلِ ما بر فروخت

سرسیّد احمد خاں کے بعض خیالات سے اقبال کو اختلاف تھا لیکن وہ ان کی تعلیمی و ملّی خدمات کے دل سے قائل تھے۔ برصغیر میں ہندو مسلم سیاست میں بھی اقبال سرسیّد کے ہم نوا، یعنی کانگریس میں شرکت کے مخالف اور جداگانہ انتخابات کے حامی تھے۔[۲۲] اس طرح اور نہ جانے کتنے مشرقی حکماء، شعراء اور صوفیاء و علماء ہیں جن سے اقبال نے اپنی ذہنی یا روحانی وابستگی کا اظہار کیا ہے اور ان سے کسی نہ کسی شکل میں متاثر بھی ہوئے ہیں، لیکن جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا گیا ان سب کا ذکر اس کتاب میں ممکن نہیں اس لئے اس جگہ صرف ایک صوفی شاعر اور ایک صوفی مفکّر یعنی جلال الدین رومی اور شیخ احمد سرہندی مجدّدِ الف ثانی کا ذکر قدرے تفصیل سے کیا جائے گا کہ مشرقی علماء و شعراء میں اقبال نے سب سے زیادہ اثر انہی کا قبول کیا ہے۔ جیسا کہ خود اقبال نے جگہ جگہ اس کا اعتراف کیا ہے اور جیسا کہ ان کی نثر و نظم کے مطالعہ سے بھی صاف پتہ چلتا ہے، اقبال نے اپنے فکر و فن، خصوصاً اپنے تصوّرِ عقل و عشق، فلسفۂ خودی و بیخودی اور افکار ملّی کی ساری ارتقائی منزلیں ان ہی دو کی رہنمائی میں طے کی ہیں۔ ان ہی دو کے افکار و

۲۰- زبورِ عجم، ص ۲۰۳۔

۲۱- شذرات فکر اقبال، ص ۹۷۔

۲۲- مئے لالہ فام، ص ۵۔

خیالات ان کے دل و دماغ پر حاوی رہے ہیں اور انہی دو کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے اقبال پر گہرا اثر ڈالا ہے۔

اقبال کو شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ سے کتنا گہرا لگاؤ، کیسی عقیدت تھی اس کا اندازہ ایک واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال بیان کرتے ہیں کہ "میری پیدائش سے چند سال قبل ابا جان شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ کی بارگاہ میں حاضر ہوئے اور دعا کی کہ اللہ تعالیٰ انہیں ایک بیٹا عطا کرے۔ آپ نے حضرت مجددؒ سے یہ عہد بھی کیا کہ اگر خداوند تعالیٰ نے انہیں بیٹا دیا تو اسے ساتھ لے کر مزار پر حاضر ہوں گے۔ آپ کی دعا پوری ہوئی اور کچھ عرصہ بعد جب میں نے ہوش سنبھالا تو مجھے اپنے ہمراہ لے کر دوبارہ سرہند شریف پہنچے۔ اس سفر کے دُھندلے سے تصورات میری نگاہوں کے سامنے اُبھرتے ہیں کہ میں ان کے ساتھ انگلی پکڑے مزار میں داخل ہو رہا ہوں، گنبد کے تیرہ و تار مگر پر وقار ماحول نے مجھ پر ایک ہیبت سی طاری کر رکھی ہے، پھٹی پھٹی آنکھوں سے میں اپنے چاروں طرف گھور رہا ہوں جیسے میں اس مقام کی خاموش ویرانی سے کچھ کچھ شناسا ہوں۔ ابا جان نے مجھے اپنے قریب بٹھا لیا۔ پھر انہوں نے قرآن مجید کا ایک پارہ منگوایا اور دیر تک پڑھتے رہے۔ اس وقت صرف ہم دو ہی تربت کے قریب بیٹھے تھے۔ گنبد کی خاموش اور تاریک فضا میں ان کی آواز کی گونج ایک ہولناک ارتعاش پیدا کر رہی تھی۔ میں نے دیکھا کہ ان کی آنکھوں سے آنسو امنڈ کر رخساروں پر ڈھلک آئے ہیں۔ ایک روز ٹھہرنے کے بعد ہم گھر واپس آ گئے لیکن مجھ پر اس راز کا انکشاف نہ ہوا کہ آخر مزار پر جانے کا مقصد کیا تھا اور وہ آنسو کس لئے تھے۔"[۲۳]

مدتوں بعد جب جاوید اقبال ۱۹۴۹ء میں تحصیلِ علم کی خاطر انگلستان گئے اور

۲۳۔ میرے لال فام، ص ۱۶۳-۱۶۴

وہاں انہوں نے شیخ احمد سرہندیؒ کی تعلیمات خصوصًا ان کے مکتوبات کا مطالعہ کیا اور علامہ اقبال و شیخ احمد کے افکار وخیالات میں یکرنگی و مماثلت محسوس کی. اس وقت انہیں اس سوال کا جواب ملا کہ علامہ نے ان کی پیدائش کے لئے شیخ احمد سرہندیؒ کی بارگاہ میں دعا کیوں کی تھی اور بعد میں انہیں اپنے ہمراہ لے کر بارگاہ مجدّدیں دوبارہ حاضری کیوں دی تھی [۲۴] خود علامہ پر شیخ احمدؒ کے مزار پر حاضری دینے کا کیا اثر ہوا تھا، اس کا حال بھی انہوں نے اپنے ایک خط میں اس طور پر لکھ دیا کہ "مزار نے میرے دل پر بہت اثر کیا۔ بڑا پاکیزہ مقام ہے۔ پانی اس کا سرد و شیریں ہے۔ سرہند کے کھنڈر دیکھ کر مجھے مصر کا قدیم شہر فسطاط یاد آگیا جس کی بنیاد حضرت عمر بن العاص نے رکھی تھی۔ اگر کھدائی ہو تو معلوم نہیں اس زمانے کی تہذیب و تمدن کے متعلق کیا انکشافات ہوں۔ یہ شہر فرخ سیر کے زمانے تک بحال تھا اور موجودہ لاہور سے وسعت اور آبادی سے دگنا۔" [۲۵] مزار کی زیارت کا تاثر اقبال کے ذہن میں دیر تک رہا اور انہوں نے اس تاثر کو نظم کا جامہ بھی پہنایا۔

حاضر ہوا میں شیخ مجدّدؒ کی لحد پر
وہ خاک کہ ہے زیرِ فلک مطلعِ انوار
اس خاک کے ذرّوں سے ہیں شرمندہ ستارے
اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحبِ اسرار
گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفسِ گرم سے ہے گرمیِ احرار
وہ ہند میں سرمایۂ ملّت کا نگہباں
اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار
کی عرض یہ میں نے کہ عطا فقر ہو مجھ کو
آنکھیں میری بینا ہیں ولیکن نہیں بیدار [۲۶]

بالِ جبریل کی مندرجہ ذیل غزل کے پس منظر میں بھی مجدّد الف ثانیؒ ہی کی

۲۴۔ مقدمہ مئے لالہ فام، ص ق۔

۲۵۔ ذکرِ اقبال، ص ۱۹۱۔

۲۶۔ بالِ جبریل، ص ۲۱۱۔

یاد کا عکس نظر آتا ہے ۔

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

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند
اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی

میری مینائے غزل میں تھی ذرا سی باقی
شیخ کہتا ہے کہ ہے یہ بھی حرام اے ساقی

شیر مردوں سے ہوا بیشۂ تحقیق تہی
رہ گئے صوفی و مُلّا کے غلام اے ساقی

عشق کی تیغِ جگر دار اڑا لی کس نے
علم کے ہاتھ میں خالی ہے نیام اے ساقی

سینہ روشن ہو تو ہے سوزِ سخن عینِ حیات
ہو نہ روشن تو سخن، مرگ دوام اے ساقی

تو مری رات کو مہتاب سے محروم نہ رکھ
تیرے پیمانے میں ہے ماہ تمام اے ساقی[۲۷]

علامہ نے اپنے خطوط و مضامین میں بھی جہاں مسلم قومیت اور شریعت و طریقت کی بحث چھیڑی ہے، شیخ احمد سرہندیؒ کو برِّ صغیر میں مسلم قومیّت کا بانی اور ملّتِ اسلامیہ کا بہت بڑا مصلح قرار دیا ہے۔ "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" میں شیخ احمد سرہندی کا ذکر انہوں نے بڑے پرجوش الفاظ میں کیا ہے۔ ایک خطبے میں پہلے، ایک شخص عبدالمؤمن کی ایک باطنی کیفیت درج کی ہے جو اس نے مجدّد الف ثانیؒ کو لکھ کر بھیجی تھی کہ آسمان، زمین، عرشِ الٰہی، جنّت، دوزخ سب میری نظروں سے معدوم ہو گئے ہیں اور جب میں نگاہ اٹھاتا ہوں تو کسی چیز کا کوئی نشان نظر نہیں آتا۔ نہ میرے سامنے کوئی موجود ہوتا ہے اور نہ میرا اپنا وجود ہی باقی رہتا ہے۔ اس کیفیت پر مجدّد الف ثانیؒ کا تبصرہ نقل کرتے ہوئے اقبال نے بتایا ہے کہ اس کیفیت کا نام وحدت الشہود ہے یعنی صرف خاص لمحوں میں آدمی کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کا وجود نہیں ہے۔ حقیقت میں ایسا نہیں ہوتا۔ اس کا وجود ذاتِ باری میں گم نہیں ہوتا، باقی رہتا

۲۷۔ بالِ جبریل، ص ۱۷۔

ہے اس لئے کہ کائنات و خدا کا باہم اتصال و اتحاد امرِ محال ہے۔[۲۸]

اس جگہ ایک اہم اور بنیادی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شیخ احمد سرہندیؒ سے اقبال کی اس گہری عقیدت کی وجہ کیا ہے۔ آیا اقبال نے اپنے فلسفۂ حیات و پیغامِ عمل کا خواب شیخ احمد سرہندیؒ کی تعلیمات کے روپ میں دیکھا تھا یا اُنہیں اپنے افکار و خیالات کی تشکیل و توجیہ میں شیخ احمد سے مدد ملتی تھی۔ ان سوالوں کا جواب تلاش کرنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے مجدّد الف ثانیؒ کی سیرت و دینی خدمات کا مجمل سا تذکرہ کر دیا جائے۔

حضرت مجدّد الفِ ثانیؒ، جن کا اصل نام شیخ احمد تھا، ۹۷۱ھ مطابق ۱۵۶۴ء میں پیدا ہوئے اور ۱۰۳۴ھ مطابق ۱۶۲۴ء میں وفات پائی۔ اس لحاظ سے ان کا تعلّق عہدِ مغلیہ کے اس دور سے تھا جسے اکبر اعظم کا دور کہا جاتا ہے۔ اکبر کا زمانہ فتوحاتِ دنیاوی کے لحاظ سے کتنا ہی شاندار کیوں نہ رہا ہو، اخلاقی اور دینی اعتبار سے انحطاط پذیر تھا۔ ڈاکٹر غلام مصطفےٰ خان نے ملّا عبدالقادر کی منتخب التواریخ اور مولانا ہاشم کشمی کی زبدۃ المقامات اور بعض دوسرے مستند حوالوں کی مدد سے لکھا ہے کہ حضرت مجدّد الف ثانیؒ بیس بائیس سال کی عمر میں آگرہ پہنچے جہاں فیضی اپنی بے نقط تفسیر "سواطع الالہام" لکھ رہا تھا۔ ان ہی ایام میں ابوالفضل نے مجدّد الف ثانیؒ کے سامنے امام غزالی کو نامعقول کہا اور آپ بے تاب ہو گئے۔ علمائے حق کا انخلا یا قتل بھی شروع ہو چکا تھا۔ ایک محضر نامہ کے ذریعہ اکبر کو درجۂ اجتہاد پر فائز کیا گیا تھا اور فیضی نے فارسی اشعار میں خطبہ جمعہ تیار کر کے اکبر کو "خلیفۃ الزماں" قرار دیا تھا۔ نماز، روزہ اور شعائرِ اسلام کو "تقلیدات" یعنی

۲۸۔ منشوراتِ اقبال، ص ۱۶۔ ۱۷۔

عقل کے خلاف بتایا جاتا تھا۔ ابوالفضل کی نگرانی میں محل کے اندر ایک آتش خانہ عبادت کے لئے تیار کیا گیا۔ نصاریٰ کی طرح ناقوس، صور تثلیث اور دوسری تفریحات اکبر کا وظیفۂ عمل قرار پائیں۔ ہندو دیوتاؤں کی پوجا ہونے لگی۔ سورج کی عبادت دن میں چار مرتبہ کی جاتی تھی، قشقہ لگایا جاتا تھا، گائے اور گوبر کی پوجا خود بادشاہ کرتا تھا۔ خنزیر اور شیر کا گوشت مباح اور سود، شراب اور جوا کو حلال سمجھا گیا۔ ڈاڑھیاں مُنڈادی گئیں اور غسلِ جنابت کو فضول خیال کیا گیا۔ مُردے کو پانی میں ڈالنے یا جلانے کا حکم جاری ہوا۔ اسلام کی ضد پر خنزیر اور کتّے کے ناپاک ہونے کا مسئلہ منسوخ کیا گیا اور شاہی محل کے نیچے یہ دونوں جانور زیارت کے لئے رکھے گئے کہ ان کا دیکھنا بھی عبادت تھا۔ مسئلۂ تناسخ پر یقین کیا گیا۔ قرآن کو مخلوق، وحی کو محال، معراج اور شق القمر کو غلط بتایا گیا۔ آنحضرتؐ کی نبوّت سے انکار کر کے دجّال کی صفات کو حضورؐ سے منسوب کیا جانے لگا۔ بعض شاعروں کی طرح فیضی کتّوں کی زبان اپنی منہ میں لیتا تھا، ان کے ساتھ کھانا کھاتا تھا اور تکبّر و غرور کا یہ عالم تھا کہ صحابۂ کرامؓ اور سلفِ صالحین تک کی برملا اہانت کرتا تھا۔ ان خباثتوں کی وجہ سے اسلام کا نام و نشان عملاً باقی نہ رہا اور ساری مسجدیں ہندوؤں کے فراش خانوں میں تبدیل ہوگئیں [۲۹] دوسری طرف علماء کا یہ حال تھا کہ وہ فقہی موشگافیوں میں الجھے ہوئے تھے اور صوفیاء کرام کی عام کیفیت یہ تھی کہ انہوں نے محی الدین عربی کے فلسفۂ وحدت الوجود کے زیر اثر مسلمانوں سے قوتِ عمل چھین لی تھی اور توحیدِ وجودی کا ایسا نشہ پیدا کر دیا تھا کہ وہ جد و جہد کی زندگی سے کنارہ کشی اختیار

۲۹- مقدمۂ اثبات النبوۃ، ص ۲، اعلیٰ کتب خانہ ناظم آباد کراچی، ۱۳۸۳ھ۔

کر کے قناعتِ بے جا اور رہبانیت کا شکار ہو رہے تھے۔ گویا فکر و عمل دونوں کے لحاظ سے، مجدّد الف ثانیؒ کا زمانہ، اسلام اور مسلمانوں کے حق میں ایک مہلک صورت اختیار کر گیا تھا۔ ایسے میں مجدّد الف ثانیؒ کا ظہور میں آنا اور اسلام کی مدافعت میں قولاً اور عملاً دلیرانہ اقدامات کرنا، برصغیر کی تاریخ اسلام کا ایسا واقعہ ہے جسے احیاء اسلام کے سلسلے میں ہمیشہ یادگار خیال کیا جائے گا۔

مجدّد الف ثانیؒ کی اصلاحات و دینی خدمات کا دائرہ یوں تو بہت وسیع ہے لیکن اقبال کی عقیدت کے سلسلے میں جو باتیں خاص طور پر اہم اور قابلِ ذکر ہیں وہ یہ کہ انہوں نے سلسلۂ تصوّف کی اس شاخ کی اشاعت پر زور دیا جو اس زمانے کے مروجہ طریقوں میں شریعتِ اسلامیہ سے قریب ترین تھی۔ یہی نہیں انہوں نے طریقت کے مقابلے میں شریعت کی تعلیم کو سلوک و معرفت پر مقدّم رکھا اور ہر شعبۂ حیات میں، تعلیمِ دینی کو مسلکِ طریقت پر ترجیح دی۔ عقیدۂ وحدت الوجود کی نئی توضیح کر کے وحدت الشہود کے نظریے کو فروغ دیا اور مسلمان علماء و صوفیاء کے درمیان جو اختلاف پیدا ہو گیا تھا اُسے رفع کیا۔ علاوہ ازیں شریعت کی حمایت و ترجمانی میں ہر قسم کی بدعت کا ردّ کیا۔ شریعت کی ترویج، طریقۂ نقشبندیہ کی اشاعت اور شریعت و طریقت میں تطابق پیدا کرنے اور بدعتوں کی مخالفت میں جہاد کرنے کے ساتھ ساتھ احیائے اسلام کے لئے سعی و عمل سے کام لیا۔ اس زمانے میں جبکہ شہنشاہِ وقت دین کو تباہ کرنے پر تلا ہوا تھا، مجدّد الف ثانیؒ نے نہایت بے خوفی اور دلیری سے شعائرِ اسلام کے احترام پر زور دیا۔ امراء و ارکینِ سلطنت کو پابندِ شریعت ہونے اور بدعتوں کو ترک کرنے کی تلقین کی۔ جہانگیر کو سجدہ نہ کر کے قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں اور بڑی جرأت مندی سے خلافِ شریعت احکام کی مخالفت کی۔ کردار کی اس پختگی اور استقامت کے زیرِ اثر دوسروں

میں بھی حکومت کے خلاف آواز بلند کرنے کی ہمت پیدا ہوئی۔ حکمراں طبقے میں جو اسلام پسند گروہ تھا اس کو تقویت ملی اور جو غیر اسلامی آداب و رسوم دربارِ شاہی کی تقلید یا ہندوؤں کے اثر سے رائج ہو گئے تھے ان کے ازالے کی صورتیں پیدا ہوئیں اور شعائرِ اسلام کے احترام کا خیال معاشرے میں پھر سے پیدا ہونے لگا۔[۳۰] بالآخر یہ ہوا کہ جہانگیر بھی مجدد الف ثانیؒ کے ارادت مندوں میں شامل ہو گیا اور اپنے بیٹے شاہجہاں کو ان سے بیعت کرایا، سجدۂ تعظیمی موقوف ہوا۔ گائے کا ذبیحہ جو ممنوع ہو گیا تھا پھر شروع ہوا۔ خلافِ شرع جو قوانین جاری کئے گئے تھے منسوخ ہوئے۔ اس سے دور رس نتائج یہ نکلے کہ مجدد الف ثانیؒ کے خاندان کی تربیت سے اورنگ زیب عالمگیر مستفید ہوا جس کے عہد میں فقہ کی مشہور کتاب فتاویٰ عالمگیری مرتب ہوئی۔ دربار میں علماء و فضلاء کو جگہ ملنے لگی اور بعد کو مجدد الف ثانیؒ کے سلسلہ تلامذہ میں شاہ ولی اللہ جیسے بزرگ پیدا ہو گئے، جن کے ساتھیوں اور شاگردوں نے طریقت کو با شریعت بنانے اور اس کی روایات کو مستحکم کرنے میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔[۳۱]

مجدد الف ثانی کی زندگی اور دینی کارناموں کے اِس پس منظر میں، خصوصاً شریعت و طریقت کے مسئلے پر مجدد الف ثانی کی مذکورہ بالا رائے کی روشنی میں، اگر اقبال کے دینی افکار کا جائزہ لیا جائے تو صاف اندازہ ہو جائے گا کہ اقبال نے مجددؒ سے کیا لیا ہے اور وہ ان کی ذات و صفات سے کیوں متاثر تھے۔ مجدد الف ثانی نے اپنے ذاتی مشاہدے اور کشف کی بنا پر، محی الدین ابن عربی کے فلسفۂ وحدت الوجود کی تردید کرتے ہوئے کہا تھا کہ وحدت الوجود کا نظریہ

۳۰۔ رودِ کوثر، فیروز سنز، طبع پنجم ۱۹۷۰ء، ص ۲۸۸۔

۳۱۔ مقدمۂ اثبات النبوۃ، ص ۴۔

در حقیقت سلوک کی ایک درمیانی کیفیت ہے۔ سالکِ راہ جب منزلِ فنا میں داخل ہوتا ہے تو ایک طرف تو وہ بشری خواص کو فراموش کر دیتا ہے اور دوسری طرف اشیائے کائنات سے اپنی توجہ ہٹا لیتا ہے۔ اُس وقت اُس کو یوں محسوس ہوتا ہے جیسے ہر سمت صرف خدا کی ذات و صفات جاری وساری ہے، اس کے علاوہ کسی اور شئے کا وجود نہیں ہے۔ یہ کیفیت لمحاتی ہوتی ہے۔ جس طرح سورج کی تیز روشنی کے سامنے چراغوں اور چاند ستاروں کی روشنی نظروں سے اوجھل رہتی ہے اسی طرح عالمِ کشف میں، تجلّیاتِ باریٔ تعالیٰ کے سامنے، سب چیزیں معدوم نظر آنے لگتی ہیں حالانکہ وہ معدوم نہیں ہوتیں۔ یعنی مجدّد الف ثانی کے نزدیک کائنات اور خدا ایک دوسرے میں حلول یا حقیقتاً گم نہیں ہوتے، دونوں کا وجود الگ الگ باقی رہتا ہے۔ خدا، کائنات کا خالق ہے اور اس کا عرفان، انسان کے ادراک و مشاہدے سے ماورا ہے اور تصوف کا مقصد عرفانِ ذات نہیں بلکہ تصفیۂ قلب و تزکیۂ نفس ہے [۳۲] گویا شیخ احمد نے کشف کے ذریعے اس حقیقت کو عیاں کر دیا کہ ابنِ عربی سے متاثر صوفیاء کا تصوّرِ وحدت الوجود دراصل وحدت الشہود ہے یعنی خدا کی ذات اور صفات یا خالق و مخلوق مجموعی طور پر وحدت نہیں بلکہ بظاہر وحدت ہے۔ [۳۳] تصوّف اور شریعت و طریقت کے بارے میں بالکل اسی طرح کے خیالات علّامہ اقبال نے پیش کئے ہیں۔ ظفر احمد صدّیقی کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ "خودی قانونِ الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ خودی کے تعیّن کا نام شریعت ہے اور شریعت کو اپنے قلب کی گہرائیوں سے محسوس کرنے کا

۳۲۔ تحقیق وحدۃ الوجود والشہود، پاک اکیڈمی کراچی، ۱۹۶۳ء، ص ۱۱۲۔

۳۳۔ مقدمہ مئے لالہ فام، ص ک۔

نام طریقت ہے، جب احکام الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں تو خودی کے پرائیویٹ امیال وعواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اس کا نام بقا رکھا ہے لیکن ہندی اور ایرانی صوفیا میں سے اکثر نے مسئلۂ فنا کی تفسیر فلسفۂ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدے کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اس تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔"[۳۴]

اسی طرح خواجہ حسن نظامی کو ایک خط میں لکھا ہے کہ "حضرت امام ربانی (مجدد الف ثانی) نے مکتوبات میں ایک جگہ بحث کی ہے کہ گسستن اچھا ہے یا پیوستن۔ میرے نزدیک گسستن عین اسلام ہے اور پیوستن رہبانیت یا ایرانی تصوّف ہے اور اسی کے خلاف میں صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں۔ جب آپ نے مجھے برّ الوصال کا خطاب دیا تھا تو میں نے آپ کو لکھا تھا کہ مجھے سیّد الفراق کہا جائے، اس وقت میرے ذہن میں یہی امتیاز تھا جو مجدد الف ثانی نے کیا ہے۔ آپ کے تصوّف کی اصطلاح میں اگر میں اپنے مذہب کو بیان کروں تو یہ ہوگا کہ شانِ عبدیت، انتہائے کمالِ روحِ انسانی کا نام ہے، اس سے آگے اور کوئی مرتبہ یا مقام نہیں یا محی الدین ابن عربی کے الفاظ میں عدمِ محض ہے .... میں شیخ (ابن عربی) کی عظمت کا قائل ہوں اور ان کو اسلام کے بڑے حکماء میں سمجھتا ہوں یہ دوسری بات ہے کہ ان کی تاویل و تعبیر

۳۴۔ انوارِ اقبال، ص ۲۱۸۔

جو کچھ ہے میرے نزدیک صحیح نہیں ہے۔" ۳۵

تصوف اور شریعت کے سلسلے میں مجدّد الف ثانی اور اقبال کے نقطہ ہائے نظر کے مختصر تذکرے کی روشنی میں یہ پتہ لگانا مشکل نہیں رہ جاتا ہے کہ ان دونوں کے خیالات میں کس قسم کی ہم آہنگی ہے اور مجدّد الف ثانی سے اقبال کیوں متاثر ہیں۔ مجدّد الف ثانی، سیرت اور فکر دونوں کے لحاظ سے اُسی مردِ مومن کے ترجمان ہیں جس کا ہیولیٰ علامہ اپنے ذہن میں رکھتے تھے۔ فکرِ اقبال اور فکر مجدّد الف ثانی کے اتصال کے خاص پہلو یہ ہیں: دونوں اس بات کے آرزومند ہیں کہ مسلمانوں کو اسلاف کی سی عظمت و شہرت حاصل ہو، دونوں کو اس بات کی فکر تھی کہ لوگوں کے خیالات کا رُخ حقیقی اسلام کی طرف پھیرا جائے اور دین کے احیاء کے لئے ہر ممکن کوشش کی جائے۔ دونوں محی الدین ابن عربی کے فلسفۂ وحدت الوجود کو گمراہ کن جانتے ہیں اور دونوں کا پختہ عقیدہ اور اصرار تھا کہ آنحضرتؐ کا اسوۂ حسنہ زندگی کے لئے معراجِ کمال کی حیثیت رکھتا ہے۔ حقیقت شناسی کے سلسلے میں دونوں علم و عقل کے مقابلے میں الہام و وجدان کو زیادہ اہم خیال کرتے ہیں لیکن کارزارِ حیات میں تفکر و تدبّر، برہان و استدلال اور سعی و عمل کی نفی نہیں کرتے۔ دونوں تصوّف اور طریقت کے قائل ہیں اور کشف و الہام پر عقیدہ رکھتے ہیں لیکن کتاب و سنت سے سرِمُو انحراف پسند نہیں کرتے اور طریقت کو ہر حال میں شریعت کا پابند رکھنا چاہتے ہیں۔ دونوں کا یقین ہے کہ حق تعالیٰ وراء الوراء ہے اور بندے کا خدا کے ساتھ وصال امرِ محال ہے۔ دونوں کی خواہش ہے کہ علماء و مشائخ فقہی موشگافیوں

۳۵۔ خطوطِ اقبال، ص ۱۱۶۔

میں الجھے رہنے کے بجائے شریعت کے احکام کی پابندی کریں اور اپنے کردار و سیرت سے دوسروں کو بھی عمل کی ترغیب دیں، اور دونوں کے فکر و نظر، تقریر و تحریر کا اصل مقصود یہ تھا کہ مسلمانوں میں اسلام کا صحیح جوش و خروش اور جذبۂ عمل پیدا کیا جائے، شریعت کو بروے کار لایا جائے، تصوّف و طریقت کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کر کے اسے قرآن و سنت کے مطابق بنایا جائے اور اتباعِ سیّدِ کونینؐ کو سعادتِ دارین سمجھا جائے۔[۳۶] دونوں کا مسلکِ خاص اور دونوں کا پیغام یہ تھا کہ

بمصطفےٰؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست اگر بہ اُو نرسیدی تمام بولہبی است

فرق یہ ہے کہ اقبال نے جن خیالات کی اشاعت بیسویں صدی کے نصف اول میں کی، مجدّد الف ثانی سترھویں صدی ہی میں کر چکے تھے اس لئے یہ کہنا نامناسب نہ ہوگا کہ اقبال کے ذہن کو مجدّد الف ثانی کے ہی افکار سے روشنی ملی ہے اور وہ اسی روشنی کے احترام و اعتراف میں مجدّد الف ثانی کو برّصغیر میں مسلم قومیت کا بانی سمجھتے تھے۔[۳۷]

شیخ احمد مجدّد الف ثانیؒ کے بعد اگر اقبال کو کسی نے متاثر کیا ہے تو وہ مولانا جلال الدین رومیؒ ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ اقبال پر رومیؒ کا اثر مجدّد الف ثانیؒ کے اثر سے بھی زیادہ گہرا ہے، اتنا گہرا کہ اقبال کا سارا کلام رومیؒ کی عقیدت و محبّت میں ڈوبا نظر آتا ہے۔ خصوصاً عشق کی رہنمائیوں اور کارفرمائیوں کے حوالے سے جس تکرار و اہتمام کے ساتھ اقبال نے رومیؒ کا ذکر کیا ہے مشرق و مغرب کے کسی اور مفکّر یا شاعر کا نہیں کیا۔ علامہ کی نگاہ میں، رومی کی قدر و منزلت صرف اس بنا پر نہیں

۳۶۔ منشوراتِ اقبال، ص ۱۸۔

۳۷۔ مقدمہ مکتوباتِ لاہور، ص ق۔

ہے کہ وہ ایک عظیم شاعر یا مفکر ہیں بلکہ ان حیثیتوں سے آگے بڑھ کر وہ مولانا روم کو اپنا روحانی پیشوا خیال کرتے ہیں، انہیں رومی سے غیر معمولی عقیدت اور باطنی لگاؤ ہے۔ بالِ جبریل کی نظم "مریدِ ہندی اور مرشدِ رومی" میں خود کو مرید اور مولانا روم کو مرشد قرار دینا اور مولانا کی مثنوی معنوی کی تقلید میں اسی زمین اور بحر میں "اسرار و رموز" اور "جاوید نامہ" کی تخلیق کرنا اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ رومی سے اقبال کے تعلق کی نوعیت معمولی نہیں غیر معمولی ہے۔ علامہ نے اپنے کلام میں ایک دو نہیں جگہ جگہ، اس امر کا اظہار کیا ہے کہ رومی، ان کے مرشد معنوی ہیں اور بصارت و بصیرت کی ساری منزلیں انہوں نے رومی ہی کی رہنمائی میں طے کی ہیں۔ رومی سے اپنی عقیدت کے اظہار کے لئے، کہیں انہوں نے ان کے خیالات کو اپنے الفاظ میں بیان کیا ہے، کہیں ان کے اشعار کی تضمین کی ہے، کہیں مصرعے پر مصرعے لگائے ہیں، کہیں ان کے اشعار کو انتساب کے طور پر اپنے مجموعہ کلام کے سرورق کی زینت بنایا ہے، کہیں ان کی زمین میں شعر کہنے کو اپنے لئے فخر جانا ہے اور کہیں ان کے فیوضِ روحانی کا والہانہ ذکر و اعتراف کیا ہے۔

اسرار و رموز سے لے کر ارمغانِ حجاز تک رومی سے علامہ اقبال کے اظہارِ عقیدت کی یہی صورت ہے۔ اسرارِ خودی کے پہلے صفحے پر رومی کی ایک غزل کے تین شعر درج ہیں، آخری شعر یہ ہے

گفتم کہ یافت می نہ شود جستہ ایم ما　　گفت آں کہ یافت می نشود آنم آرزوست

اس کے بعد مثنوی کے آغاز ہی میں پیرِ رومی کی مدح میں اشعار ہیں اور یہ بتایا ہے کہ پیرِ رومی نے ان پر خودی کے اسرار کس طور پر فاش کئے ہیں۔

باز بر خوانم ز فیضِ پیرِ روم　　دفترِ سربستہ اسرارِ علوم
پیرِ رومی خاک را اکسیر کرد　　از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد

اور کئی مقامات پر اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ حیات و کائنات کے رازوں سے انہیں مولانا رومؒ نے آشنا کیا ہے۔

صحبتِ پیرِ رُوم سے مجھ پہ ہوا یہ راز فاش　　لاکھ حکیم سر بجیب ایک کلیم سر بکف

بیا کہ من زِ خُمِ پیرِ روم آوردم　　مئے سخن کہ جواں تر زِ بادۂ عنبی است

مرشدِ رومی حکیمِ پاک زاد　　سرِّ مرگ و زندگی بر ما کُشاد

جاوید نامہ میں افلاک کی سیر بھی اقبال نے رومیؒ کی رہنمائی میں کی ہے، اس سیر میں اقبال نے پیرِ رومی سے طرح طرح کے سوالات کئے ہیں اور پیرِ رومیؒ نے ہر سوال کا تسلّی بخش جواب دیا ہے۔ گویا سفر کی ہر منزل میں اقبال کی مشکل کشائی مولانا روم نے کی ہے۔ چنانچہ جاوید نامہ کی ابتدا ہی میں بیان کر دیا ہے کہ

روحِ رومی پردہ ہا را بر درید　　از پسِ کہ، پارہ آمد پدید

اس کے بعد سوال و جواب کے ذریعے ان پر زندگی کے رموز و نکات عیاں ہوتے گئے ہیں۔ ارمغانِ حجاز کے متعدّد قطعات میں بھی رومی سے کسبِ فیض کرنے اور ان کے افکار سے استفادہ کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔

بکامِ خود دگر آں کہنہ مے ریز　　کہ با جامش نیرزد ملکِ پرویز
ز اشعارِ جلال الدّینِ رومی　　بہ دیوانِ حریمِ دل بیاویز

ز رومی گیر اسرارِ فقیری — کہ آں فقر است محسودِ امیری
حذر زاں فقر و درویشی کہ ازوے — رسیدی بر مقامِ سر بزیری

خودی تا گشت مہجورِ خدائی — بہ فقر آموخت آدابِ گدائی
ز چشمِ مست رومی وام کردم — سرودے از مقامِ کبریائی

مختصر یہ کہ اقبال کے کلام میں جگہ جگہ کمالِ عقیدت کے ساتھ رومی کے فیضِ روحانی کا اعتراف کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مولانا روم کی شخصیت میں وہ کونسی چیز ہے جو اقبال کے لئے اس درجہ کشش کا سامان رکھتی ہے۔ اس کے جواب میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ اقبال کے فلسفۂ خودی اور تصوّرِ عشق کے بارے میں جس نے بھی قلم اٹھایا ہے، رومی کا تذکرہ ضرور کیا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم[۳۸] اور انور عشرت حسین[۳۹] نے اپنے کئی مقالوں میں رومی اور اقبال کے تعلق پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ اس جگہ سب کا جائزہ لینے یا موضوع کی تفصیل میں جانے کا موقع نہیں ہے مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ علامہ اقبال کو رومیؒ کے تصورِ عشق نے اپنا گرویدہ بنایا ہے۔ رومی کے نزدیک جیسا کہ مثنوی معنوی اور دیوان شمس تبریز سے ظاہر ہے، عشق تمام کائنات کی روح ہے، زندگی کا حاصل اور مبدأ و منتہیٰ ہے۔ سوز و ساز، راز و نیاز، حجاب و انکشاف، ذوق و شوق، ہجر و وصال، فقر و سلطانی اور آسودہ حالی و بے سروسامانی، سب عشق کی مختلف کیفیتیں ہیں۔ عشق ہی وحدت، عشق ہی کثرت، عشق ہی زہر، عشق ہی تریاق، عشق ہی آگ، عشق ہی پانی، عشق ہی نور، عشق ہی نار، عشق ہی زندگی، عشق ہی عدم، عشق ہی افلاطون اور عشق ہی جالینوس ہے، عشق روح کی غذا

۳۸۔ فکرِ اقبال (مرتبہ غلام دستگیر رشید)، ص ۲۲۳، (۲) اردو (اقبال نمبر ۱۹۳۸ء) ص ۵۵۔
۳۹۔ معارف (اعظم گڑھ)، مارچ، اگست، ستمبر ۱۹۵۴ء۔

اور ہر مرض کی دوا ہے۔ نخوت و ناموس، حرص و ہوس اور تلبیس و ریا کی تمام بیماریاں اس سے دور ہو جاتی ہیں۔

ننازباش اے عشقِ خوش سودائے ما — اے طبیبِ جملہ علّت ہائے ما
اے دوائے نخوت و ناموسِ ما — اے تو افلاطون و جالینوسِ ما

(مثنوی معنوی)

عشق کے بارے میں اس طرح کے خیالات بعض دوسرے صوفیاء اور شعراء کے یہاں بھی ملتے ہیں پھر بھی رومی اور دوسروں کے خیالات میں بڑا فرق ہے۔ رومی کے مطابق عشق ایک تکوینی (Cosmic) قوت ہے جو ہر ذی روح و غیر ذی روح میں جوہر ذاتی کے طور پر موجود ہے اور ذوقِ ارتقا و شوقِ نمود کا باعث ہے۔ رومی کے عشق میں حرکت و ارتقا کے تصورات بڑی کثرت سے ملتے ہیں۔ رومی محبت میں جبر کے نہیں آزادی و ارادہ یعنی اختیار کے قائل ہیں۔ تقدیر کا مفہوم رومی کے یہاں دوسرے صوفیاء یا عام اسلامی مفکروں سے بہت الگ ہے۔ وہ عمل و جہاد کو انسان کا مقدر قرار دیتے ہیں۔ رومی کے یہاں انسان کی ماہیت اور اس کے کمالات کے ممکنات کا ذکر ایسے فلسفیانہ اور والہانہ انداز سے آیا ہے کہ بندے کی عظمت اُبھر کر یزداں شکار بننے کی کوشش کرتے لگتی ہے۔

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند — فرشتہ صید پیمبر شکار و یزداں گیر

(رومی)

رومی، انفرادی بقا کے قائل ہیں، ان کا خیال ہے کہ انسان خدا میں اس طرح محو نہیں ہو جاتا جس طرح قطرہ سمندر میں، بلکہ ایسا ہوتا ہے کہ جیسے سورج کی روشنی میں چراغ جل رہا ہو، یا جیسے لوہا آگ میں پڑ کر آگ ہو جاتا ہے لیکن باوجود اس کے اس کی انفرادیت باقی رہتی ہے۔[۴۰] رومی کا

۴۰- اردو (اقبال نمبر ۱۹۳۸ء)، ص ۱۰۳۔

عقیدہ ہے کہ عشق کا جوہر انسان میں تقویم خودی ، ارتقائے ذات ، اور ادّعائے اَنَا کا باعث بنتا ہے اور لازوال سے رشتہ قائم کرکے اسے بھی لازوال بنا دیتا ہے۔ رومی کا یہ بھی نقطۂ نظر ہے کہ زندگی میں رجعت ہے نہ تکرار بلکہ لمحہ بہ لمحہ ارتقا و عروج اور آگے بڑھنے کا رجحان ہے۔ عشق اور عشق کے امکانات کے بارے میں بالکل یہی نقطۂ نظر اقبال کا ہے ۔ اقبال کے پیغام اور تصوّرِ عشق کے ابواب ہیں ، ہم اُن کے اِس نقطۂ نظر پر مفصل روشنی ڈال چکے ہیں اس لئے اس کا اعادہ مناسب نہیں معلوم ہوتا ، صرف اقبال کے چند شعر اس سلسلے میں دیکھتے چلیے کہ اِن سے رومی اور اقبال کے تصوّرِ عشق کی ہم آہنگی و ہم رنگی کو سمجھنے میں آسانی ہو جائے گی ۔

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

عشق از فریادِ ما ہنگامہ ہا تعمیر کرد ورنہ ایں بزمِ خموشاں ہیچ غوغائے نداشت

عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات عشق ہے نورِ حیات عشق ہے نارِ حیات

ہر لحظہ نیا طور ، نئی برقِ تجلّی اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

طلبم نہایتے آں کہ نہایتے ندارد بنگاہِ نا شکیبے بہ دلِ امید وارے

ہمہ سوز ناتمامم ہمہ درد آرزویم بہ گماں دہم یقیں را کہ شہیدِ جستجویم

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

ہر معنیٔ پیچیدہ درحرف نمی گنجد یک لحظہ بدل درشو شاید کہ دریابی

از محبت چوں خودی محکم شود قوّتش فرماں دہِ عالم شود

مذکورہ بالا مباحث کی روشنی میں جو نتائج مرتب ہوتے ہیں وہ بالاختصار یہ ہیں کہ دونوں اہلِ وجدان ہیں، یعنی حقیقت شناسی کے سلسلے میں وجدان کو منطقی استدلال پر ترجیح دیتے ہیں۔ دونوں عشق کو ایسی تخلیقی قوت جانتے ہیں جو ہمیشہ آگے کی طرف، یعنی کائنات کی جامع شکل کی جانب حرکت کرتی رہتی ہے۔ دونوں آزادیٔ ارادہ کے قائل ہیں اور ترکِ نفس سے زیادہ تزکیۂ نفس یا تکمیلِ خودی پر ایقان رکھتے ہیں۔ دونوں توکّل کو تعطّل کا مترادف جانتے ہیں اور سعی و عمل کو زندگی کی اصل حقیقت خیال کرتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک زندگی کا مقصد یہ ہے کہ اس کے بے شمار امکانات کا کھوج لگا کر اُنھیں عملی شکل میں تبدیل کیا جائے۔ دونوں سکونی اور مکتبی تصوّف کے مخالف اور کارزارِ حیات میں جدوجہد کے قائل ہیں۔ دونوں کا اس پر یقین ہے کہ "آرزو" اور "قوت" بشرطیکہ ان کا صحیح طور پر استعمال کیا جائے، ایسے تکوینی محرّکات ہیں جو محبّت کی جانب رہنمائی کرتے ہیں۔ دونوں وجدان و الہام اور ایمان بالغیب کے ساتھ ساتھ حریت و عزیمت پر ایقان رکھتے ہیں۔[۴۱] اسی کے ساتھ یہ بھی

۴۱۔ فکرِ اقبال، ص ۲۲۴۔

ہے کہ دونوں عظیم المرتبت اسلامی شاعر ہیں۔ دونوں کی شاعری حکیمانہ ہے اور دونوں خودی کی نفی کے بجائے، خودی کے اثبات پر زور دیتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک حقیقی خودی اور حقیقی بے خودی میں کوئی تضاد نہیں بلکہ ایک کے بغیر دوسری مہمل اور بے نتیجہ ہے۔ دونوں ارتقائی مفکر ہیں، یعنی دونوں کا عقیدہ ہے کہ نہ صرف انسان بلکہ ساری کائنات، ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف عروج کر رہی ہے۔ دونوں کا ایمان ہے کہ انسان کے عروج کی کوئی حد نہیں ہے۔ قوت، آرزو اور جہد و عمل سے نئے نئے جہان تخلیق ہو سکتے ہیں اور آئینِ حیات کی پابندی سے انسان اپنی تقدیر آپ بنا سکتا ہے۔[۴۲] البتہ اگر دونوں میں کوئی فرق ہے تو یہ کہ رومی کے یہاں عشق ہی سب کچھ ہے اور اقبال عشق کے توسط سے "خودی" کی تکمیل پر زور دیتے ہیں اور رومی نے اب سے چھ سو سال پہلے جو باتیں کشف و الہام کی مدد سے کہی تھیں اقبال نے انہیں بیسویں صدی کے فکری تقاضوں کے مطابق نئے طرزِ استدلال کے ساتھ پیش کیا ہے۔

مشرق کی طرح مغرب نے بھی اقبال کے فکر و نظر کو متاثر کیا ہے چنانچہ اقبال کے یہاں مغرب کے بے شمار مصلحین و مفکرین اور شعراء و علماء کا ذکر ملتا ہے۔ اقبال نے سب کو داد دی ہے اور جس سے جو کچھ لیا ہے اس کا اعتراف کیا ہے، ساتھ ہی جہاں ضرورت ہوئی ہے تنقید اور اختلاف رائے سے بھی کام لیا ہے۔ البتہ یہ ہے کہ انہوں نے عام طور پر جن مفکرین یا تفکر پسند شعراء کا اثر قبول کیا ہے۔ ان میں بھی زیادہ گہرا اثر ان حکماء و شعراء کا ہے جن کے افکار، یا افکار کے بعض اجزاء، اقبال کے افکار سے خاص

۴۲۔ فکر اقبال، ص ۶۳۔

مطابقت رکھتے ہیں۔ بہرحال مغرب کے مطالعہ اور مغربی شعراء و حکماء سے اثر قبول کرنے کے نشانات اقبال کے یہاں ابتدا ہی سے ملتے ہیں۔ چنانچہ بانگِ درا کے حصۂ اول و دوم میں متعدد ایسی نظمیں ہیں جو مغربی شعراء سے ماخوذ ہیں یا ان سے متاثر ہوکر کہی گئی ہیں۔ "ایک مکڑا اور مکھی"، "ایک پہاڑ اور گلہری"، "ایک گائے اور بکری"، "بچّے کی دعا"، "ہمدردی"، "ماں کا خواب"، "پرندے کی فریاد"، "پیامِ صبح"، "عشق اور موت" اور "رخصت اے بزمِ جہاں" وغیرہ ایسی نظمیں ہیں جنہیں خود اقبال نے کہیں شاعر کا نام لے کر اور کہیں بغیر نام کے ماخوذ بتایا ہے۔ پروفیسر حمید احمد خان کی تحقیق کے مطابق ان میں سے کئی ایسی ہیں جو محض ماخوذ نہیں بلکہ آزاد ترجمہ ہیں۔[۴۳] ان کے علاوہ بھی بعض نظموں میں مغربی شعراء کے خیالات سے استفادہ، بعض اشعار کا ترجمہ اور بعض کے اسلوب کا اثر قبول کیا گیا ہے۔ خود اقبال نے اپنی شاعری و فکر کے ابتدائی دور یعنی ۱۹۱۰ء میں جو ڈائری مرتب کی تھی اس میں بھی کئی جگہ مغربی شعراء و حکماء سے اپنی ذہنی وابستگی کا اظہار کیا ہے۔ ملٹن (۱۶۰۸ء تا ۱۶۷۴ء) کے بارے میں لکھا ہے کہ "کوئی شاعر اپنے مقصد میں اس سے زیادہ مخلص نہیں گذرا۔ اس کے بلیغ اسلوب کو، جو جھوٹے دیوتاؤں کا ایک عظیم الشان حرم ہے، زمانے کے مفلوج ہاتھ کبھی چھو نہیں سکے۔"[۴۴] آسکر وائلڈ کے بارے میں درج ہے کہ "آسکر وائلڈ (۱۸۵۴ء تا ۱۹۰۰ء) کی روح انگریزی سے زیادہ ایرانی ہے۔" میتھیو آرنالڈ کے اس قول کو بھی سراہا ہے کہ شاعری تنقیدِ حیات ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ خود

۴۳۔ اقبال، شخصیت اور شاعری، ص ۱۰۵۔

۴۴۔ شذرات فکر اقبال، ص ۱۱۸۔

حیاتِ تنقیدِ شعر ہے[۴۵]۔ جرمن مفکر فریڈرک ہیگل (۱۷۷۰ء تا ۱۸۳۱ء) کے متعلق لکھا ہے کہ "ہیگل کا نظام فلسفہ، نثر میں ایک رزمیہ ہے"[۴۶] بعد کو اقبال، ہیگل کے فلسفۂ اضداد سے بھی متاثر ہوئے ہیں اور اسے ارتقائے خودی میں معاون بتایا ہے لیکن اس سے مرعوب نہیں ہوئے بلکہ اس کے خیالی فلسفے کو طنز کا نشانہ بھی بنایا ہے۔

ہیگل کا صدف گہر سے خالی
ہے اس کا طلسم سب خیالی

(ضربِ کلیم، ص ۱۱)

ایک جگہ مشہور جرمن فلسفی کانٹ (۱۷۲۴ء تا ۱۸۰۴ء) کو فکرِ انسانی کے حوالے سے حضرت محمدؐ اور مہاتما بدھ کے حلقے میں رکھا ہے دوسری جگہ کانٹ کی اہمیت کا اعتراف اس طور پر کیا ہے کہ "جرمن قوم کی سیاسی تاریخ کا مطالعہ کیے بغیر کوئی شخص کانٹ کے "امرِ غیر مشروط" کی معنویت کو بھی پوری طرح نہیں سمجھ سکتا"[۴۷] ورڈزورتھ (۱۷۷۰ء - ۱۸۵۰ء)، گوئٹے (۱۷۴۹ء - ۱۸۳۲ء) اور ہیگل (۱۷۷۰ء - ۱۸۳۱ء) کے بارے میں لکھا ہے کہ "میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے ہیگل، گوئٹے، مرزا غالب، عبدالقادر بیدل اور ورڈزورتھ سے بہت استفادہ کیا ہے۔ ہیگل اور گوئٹے نے اشیاء کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری رہنمائی کی۔ بیدل اور غالب نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقی روح کیسے زندہ

۴۵۔ شذرات فکر اقبال، ص ۹۵۔
۴۶۔ ایضاً ، ص ۷۱۔
۴۷۔ ایضاً ، ص ۹۱ اور ص ۱۳۵۔

رکھوں۔ اور ورڈزورتھ نے طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچالیا۔"[۴۸]
افلاطون کا اثر اقبال پر منفی انداز میں ہوا ہے اور اسرارِ خودی میں انہوں نے
اس پر سخت نکتہ چینی کرتے ہوئے اسے راہبِ دیرینہ اور گوسفندِ قدیم کا لقب
دیا ہے۔ لیکن اس کے شاگرد ارسطو کے بارے میں لکھا ہے کہ "ارسطو کے لیے میرے
دل میں نہایت عقیدت و احترام کے جذبات ہیں۔ نہ صرف اس لیے کہ میں اسے
اپنے اسلاف کے مقابلے میں بہتر طور پر سمجھتا ہوں بلکہ اس لیے بھی کہ اس نے میری
ملّت کے خیالات پر زبردست اثر ڈالا ہے"[۴۹]۔ ولندیزی فلسفی اسپینوزا کو
نسلِ یہود کا عظیم انسان اور اپنی نسل کے عظیم ترین معلم حضرت موسیٰؑ کا تکملہ
قرار دیا ہے۔[۵۰]" شیکسپیئر کی تعریف میں بانگِ درا میں جو نظم ہے اس میں یہ حکم لگایا ہے کہ

حفظِ اسرار کا فطرت کو ہے سودا ایسا　　رازداں پھر نہ کرے گی کوئی پیدا ایسا

بالِ جبریل میں "لینن" کے عنوان سے جو معرکۃ الآرا نظم ہے وہ اقبال
کے ذہن پر لینن کے اثرات کو صاف ظاہر کرتی ہے۔ ضربِ کلیم میں مسولینی اور
کارل مارکس کے اثرات کا ثبوت ان نظموں سے ملتا ہے جو اقبال نے دونوں کے
سلسلے میں کہی ہیں۔ پیامِ مشرق میں شوپن ہاور، حکیم آئن اسٹائن، بائرن، نطشے
ہیگل، گوئٹے، برگسان، پٹوفی، لینن اور "صحبتِ رفتگان" کے عنوان سے ٹالسٹائی
اور کارل مارکس کے سلسلے میں جو نظمیں نظر آتی ہیں وہ صاف طور پر بتاتی ہیں کہ
اقبال نے ان سب سے کس نوعیت کا اثر قبول کیا ہے اور اس اثر کا ردِعمل ان کے کلام
میں کس طرح ہوا ہے۔ جاوید نامہ میں "طاسین مسیح" "اشتراکیت و ملوکیت" اور

۴۸۔ شذرات فکر اقبال، ص ۱۰۵
۴۹۔ ایضاً ، ص ۹۳
۵۰۔ ایضاً ، ص ۹۲

"مقام حکیم المانوی" کے عنوان سے جو کچھ لکھا ہے وہ بھی ٹالسٹائی، کارل مارکس اور نطشے کے اثرات کا ترجمان ہے۔ الغرض اقبال پر مغرب کے اثرات معمولی نہیں غیر معمولی ہیں۔ انہوں نے اپنے افکار کی تدوین اور پیغام کی تشکیل میں مخالف اور موافق ہر قسم کے نقطۂ نظر کو سامنے رکھا ہے اور فکر و شعور کی منطقی منزلوں سے گذر کر رد و قبول کی منزل تک پہنچے ہیں۔ لیکن مشرق کے حکماء و شعراء کی طرح مغرب کے بیشتر فلسفیوں اور شاعروں کے اثرات بھی اقبال کے ذہن پر محض ضمنی یا معمولی درجے کے ہیں۔ مولانا جلال الدین رومی اور شیخ احمد سرہندی مجدّد الف ثانی کا سا گہرا نقش ان کے دل و دماغ پر کسی مغربی شاعر یا مفکر کا نہیں ہے البتہ یہ ضرور کہا جائے گا کہ مغربی حکماء و شعراء میں وہ سب سے زیادہ گوئٹے، نطشے اور برگساں سے متاثر ہوئے ہیں۔ گوئٹے اپنی مشرقیت پسندی کے سبب اقبال کو جان و دل سے عزیز ہے اور اقبال، اپنے پیر مرشد جلال الدین رومی کے بعد اگر کسی سے والہانہ محبت کرتے ہیں تو وہ حکیم المانوی گوئٹے ہے۔ نطشے نے اقبال پر عظمتِ آدم کے حوالے سے اثر ڈالا ہے اور برگساں نے اپنے تصورِ وجدان کے ذریعے انہیں متاثر کیا ہے اس جگہ انہی تینوں کا قدرے تفصیل سے ذکر کیا جائیگا۔

جرمن شاعر اور دانشور گوئٹے (۱۷۴۹ء - ۱۸۳۲ء) سے اقبال کو کیسی گہری عقیدت ہے اس کا اندازہ ان کے اس قول سے کیجیے کہ "جب کسی عظیم ذہن سے ہمارا رابطہ قائم ہوتا ہے تو ہماری روح اپنا اکتشاف کر لیتی ہے۔ گوئٹے کی تخیل کی بیکرانی سے آشنا ہونے کے بعد مجھ پر اپنے تخیل کی تنگ دامنی منکشف ہو گئی"[۵۱] گوئٹے کے مشہور ڈرامہ "فاؤسٹ" کے ذکر میں لکھا ہے کہ "گوئٹے نے ایک معمولی

۵۱۔ شذرات فکر اقبال، ص ۶۵۔

قصّے کو لیا اور اس میں صرف انیسویں صدی ہی نہیں بلکہ نئی نسلِ انسانی کے تمام تجربات سمو دیے۔ ایک معمولی قصّے کو انسان کے اعلیٰ ترین نصب العین کے ایک منظم و مربوط اظہار میں ڈال دینا الہامی کارنامے سے کم نہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے بے ہنگم ہیولیٰ سے ایک حسین کائنات تخلیق کر دی جائے۔"[۵۲] ایک اور جگہ بیان کیا ہے کہ "کوئی قوم اہلِ جرمنی کے برابر خوش نصیب نہیں، اس قوم میں ہائنے جیسا شاعر اس وقت پیدا ہوا جب گوئٹے کی بھرپور نغمہ سرائی سے فضا معمور تھی۔"[۵۳] یہ خیالات ۱۹۱۰ء کے ہیں جبکہ اقبال کے ذہن کی کوئی راہ متعین نہ ہوئی تھی بلکہ ۱۹۱۰ء سے بھی بہت پہلے "غالب" کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے انہوں نے گوئٹے کی طرف اس طور پر اشارہ کر دیا تھا کہ

آہ تو اجڑی ہوئی دلّی میں آرامیدہ ہے
گلشنِ ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

پھر جیسے جیسے اقبال کا ذہن پختہ اور ان کا مطالعہ وسیع ہوتا گیا، گوئٹے سے ان کی محبت و عقیدت بھی بڑھتی گئی۔ اقبال عمر بھر اس کے مدّاح رہے حتیٰ کہ اپنے ایک فارسی مجموعۂ کلام کا نام، گوئٹے کے "دیوانِ مغرب" کے جواب میں بطور احترام "پیامِ مشرق" رکھا۔

اقبال نے "پیامِ مشرق" میں ایک مبسوط دیباچہ لکھا۔ یہ دیباچہ بھی سارے کا سارا، گوئٹے کے حالات و کوائف اور گوئٹے سے اقبال کی عقیدت پر مبنی ہے۔ دیباچہ سے قطع نظر "جلال اور گوئٹے" کے نام سے بھی "پیامِ مشرق" میں ایک نظم ہے۔ اس نظم میں ایک طرف

۵۲۔ شذرات فکر اقبال، ص ۱۱۷۔

۵۳۔ ایضاً، ص ۱۶۶۔

اقبال نے "گوئٹے" کو مولانا جلال الدین رومی کے ساتھ رکھ کر یہ ظاہر کر دیا ہے کہ انہیں دونوں سے کم و بیش ایک طرح کی عقیدت ہے، دوسری طرف انہوں نے گوئٹے کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے اپنے پیر مرشد رومی سے بھی گوئٹے کے فکر سخن کی داد دلوائی ہے۔

نکتہ دان المانوی دارد ارم — صحبتے افتاد با پیرِ عجم
شاعرِ ہم چونِ آں عالی جناب — نیست پیغمبر ولے دارد کتاب
خواند بر دانائے اسرارِ قدیم — قصۂ پیمان ابلیس و حکیم
گفت رومی اے سخن را جان نگار — تو ملک صیداستی و یزداں شکار
فکرِ تو در کنجِ دل خلوت گزید — ایں جہانِ کہنہ را باز آفرید
سوز و سازِ جاں بہ پیکر دیدۂ — در صدف تعمیرِ گوہر دیدۂ
ہر کسے از رمزِ عشق آگاہ نیست — ہر کسے شایانِ ایں درگاہ نیست

اس نظم کے بارے میں اقبال نے حاشیے میں لکھا ہے کہ "نکتہ دان المانوی" سے مراد گوئٹے ہے جس کا ڈراما "فاؤسٹ" مشہور و معروف ہے۔ اس ڈرامے میں شاعر نے حکیم فاؤسٹ اور شیطان کے عہد و پیمان کی قدیم روایت کے پیرائے میں انسان کے امکانی نشو و نما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمالِ فن خیال میں نہیں آسکتا۔"[۵۴]

"پیام مشرق" میں یہی نہیں کہ اقبال کی نظموں کے بعض اشعار یا مصرع گوئٹے سے ماخوذ ہیں بلکہ جیسا کہ خود بعض مقامات پر اس کی وضاحت موجود ہے، بعض نظمیں گوئٹے کی نظموں کا آزاد ترجمہ ہیں۔ مثال میں پیامِ مشرق

۵۴- پیام مشرق، ص ۲۴۶۔

کی وہ مشہور نظم پیش کی جا سکتی ہے. جس کا عنوان "حور و شاعر" ہے اور جس کا پہلا شعر حور کی زبان میں اور آخری شعر شاعر کی زبان میں اس طور پر ہے

نہ بادہ میل داری نہ یہ من نظر کشائی
عجب ایں کہ تو نہ دانی رہ و رسم آشنائی

دلِ عاشقاں بمیرد بہ بہشتِ جاودانے
نہ نوائے دردمنداں نہ غمے نہ غمگسارے

پیامِ مشرق کی ایک غزل کے آخری شعر میں بھی "گلشنِ دَیر" کے عنوان سے گوئٹے کو خراجِ عقیدت پیش کیا گیا ہے۔

صبا بہ گلشنِ دَیر سلام ما برساں
کہ چشمِ نکتہ وراں خاکِ آں دیارا فروخت

گوئٹے سے اقبال کی غیر معمولی عقیدت کا اصل سبب مغرب کی مادی زندگی سے گوئٹے کی بیزاری، مشرق کی روحانیت سے محبت اور اپنے عہد کی بڑھی ہوئی عقلیت پرستی سے بغاوت ہے۔ جیسا کہ خود اقبال نے بھی پیامِ مشرق کے دیباچے میں بیان کیا ہے، "گوئٹے کی ہمہ گیر طبیعت شروع سے مشرقی تخیلات کی طرف مائل تھی۔ ہرڈر کے زیرِ اثر اس کا یہ ذوق اور بھی نکھر گیا۔ ہرڈر فارسی شعراء سے متاثر تھا اور شیخ سعدی کی تصانیف سے اُسے گہری دلچسپی تھی۔ اُنیسویں صدی کے بالکل آغاز میں جب فان ہیمر نے حافظ شیرازی کے دیوان کا جرمن ترجمہ شائع کر دیا تو یہ گوئٹے کی توجہ کا خاص مرکز بن گیا۔ شیخ فریدالدین عطار اور فردوسی کا اثر بھی گوئٹے نے قبول کیا اور جب گوئٹے کا "مغربی دیوان" منظرِ عام پر آیا تو وہ عجمی شاعری کی خصوصیات اور مشرق کے روح پرور تخیلات سے معمور تھا۔ گوئٹے کا یہ اندازِ نغمہ سرائی اقبال کی افتادِ طبع کے

عین مطابق تھا اس لئے وہ اس کی طرف لپکے اور اسے اپنا ممدوح بنالیا۔ علاوہ ازیں، جیساکہ بشیر احمد ڈار نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے[۵۵]، گوئٹے سے اقبال کی شیفتگی کا ایک سبب اور تھا۔ گوئٹے نے مغرب کی مادہ پرستانہ زندگی اور حد سے بڑھی ہوئی عقلیت پسندی کے خلاف جس ناسازگار ماحول میں فرد کی انفرادیت و عزیمت کی حمایت میں آواز بلند کی تھی قریب قریب وہی ماحول برصغیر میں اقبال کو درپیش تھا۔ گوئٹے کی عہد آفرین شخصیت، اس کی کامیابی اور مقبولیت اقبال کی زندگی کا ایسا حسین خواب تھی جس کی عملی تعبیر دیکھنے کے لئے ان کی روح بے چین تھی۔ ایسے میں اگر وہ گوئٹے کے پرستار رہے تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔

ممتاز فرانسیسی مفکر برگساں (۱۸۵۹ء - ۱۹۴۱ء) علامہ اقبال کا ہمعصر تھا اور اقبال جب ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان پہنچے تو وہاں انہوں نے برگساں کے فکرِ تازہ اور نئے خیالات کا بڑا چرچا پایا۔ صاحبانِ علم و فکر، خاص طور پر نئی نسل کے تعلیم یافتہ نوجوان، برگساں کی تصنیف ارتقائے تخلیقی (Creative Evolution) سے، جس میں اس نے وجدان (Intuition) کو سائنسی بنیادوں پر استوار کرکے حصولِ علم کا حقیقی ذریعہ اور عقل کو اس کے مقابلے میں ہیچ بتایا تھا، بہت متاثر تھے۔ ایسے میں اقبال پر بھی برگساں کے خیالات کا اثر پڑنا لازمی تھا۔ چنانچہ اثر پڑا۔ اقبال نے برگساں کے خیالات کا گہرا مطالعہ کیا اور بعد کو اس سے ملاقات بھی ہوئی۔ لارڈ لوتھین کو ایک انگریزی خط میں اقبال نے لکھا کہ "ہسپانیہ و فرانس میں میرا وقت بہت دلچسپی سے گذرا۔ پیرس میں قیام کے دوران برگساں سے ملاقات ہوئی، جدید

۵۵-اقبال اینڈ پوسٹ کانٹین والنٹریزم، ص ۱۲۵۔

فلسفے اور تمدن (Civilization) پر ہماری گفتگو تقریباً دو گھنٹے تک جاری رہی کچھ وقت ہم نے برگسن پر تبادلہ خیال کیا، جس کے فلسفے پر بعض فرانسیسی فلاسفروں نے نہایت دلچسپ مشاہدات پیش کیے ہیں"۔ ۵۶

مغرب میں برگساں کے فکر و نظر کو انقلابی اور مجتہدانہ خیال کیے جانے کا سبب یہ تھا کہ اس نے قدیم یونانی فلسفیوں خصوصاً افلاطون کے خیالات کے برعکس اس بات کا دعویٰ کیا کہ اشیاء کی حقیقت تک پہنچنے کا اصل وسیلہ عقل نہیں، عشق یا وجدان ہے۔ دوسرے یہ کہ زندگی مسلسل تغیّر کے سوا کچھ نہیں ہے اور جسے کائنات کہا جاتا ہے وہ محض تبدیلی و حرکت کا دوسرا نام ہے۔ زمانہ یا وقت ہی اصل واقعیت ہے جس میں ماضی، حال اور مستقبل تینوں ایک رشتے میں پروئے ہوئے ہیں۔ ماضی خود بخود اس کے اندر محفوظ ہوتا چلا جاتا ہے اور مستقبل پر پھیلتا جاتا ہے۔ مادّہ اور رُوح دونوں اسی حرکت و عمل کی دو مختلف صورتیں ہیں۔ یعنی کائنات بھی محض حرکت و عمل ہے جو کسی سوچے سمجھے منصوبے کے مطابق نہیں بلکہ بے مقصد و بے منزل ہے۔ عقل و وجدان بھی ہمارے شعور کی دو مختلف شکلیں ہیں، کاروباری معاملات میں عقل مفید ہے لیکن حقیقت و واقعیت تک پہنچنے کے لیے وجدان ضروری ہے۔ عقل زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتی ہے کہ جامد ہونے کی وجہ سے متحرک کائنات کی جامد تصویریں لے سکتی ہے۔ لیکن وجدان کا تعلق چونکہ استمرار یعنی زمانہ یا وقت سے اور حرکتِ پیہم سے ہے اس لیے متحرک اعمال یعنی محسوسات و تاثرات کی تصویر کشی صرف وجدان کے ذریعے ممکن ہے"۔ ۵۷

۵۶۔ خطوطِ اقبال، ۲۲۵۔
۵۷۔ منشوراتِ اقبال، ص ۲۲۔

زندگی اور اس کے مظاہرات کے بارے میں، برگساں کا نقطۂ نظر صرف افلاطون یا قدیم یونانی فلسفہ کے مقلدین کے خیالات کا قاطع نہ تھا بلکہ اس کا سب سے حیرت انگیز اور انقلاب آفرین پہلو یہ تھا کہ اس نے اپنے عہد کی عقل پرستی اور زندگی کی مادی تعبیرات پر ضربِ کاری لگائی۔ قدیم اور مروّجہ فکری راہوں کے برعکس برگساں نے اپنے زمانے کے مسائل سے نپٹنے کے لئے بالکل نیا راستہ اختیار کیا۔ اپنے نقطۂ نظر کو منوانے کے لئے صرف مجرّد بحثوں، منطقی دلیلوں اور بدیہی صداقتوں سے کام نہ لیا بلکہ بطورِ ثبوت ایسے سائنسی حقائق پیش کیے جن کی تصدیق کی جا سکے۔ عقل و وجدان، شعور و لاشعور، زمان و مکان اور ماضی و حال کے حوالے سے برگساں نے سینکڑوں ایسی باتیں کہیں جو مغرب کی مادہ پرستانہ زندگی اور ان کے برتنے والوں کے مذاق کے مطابق نہ تھیں۔ بقول بشیر احمد ڈار اس کا واسطہ جن لوگوں سے تھا ان میں سائنسی مادیّت اور مشینی عہد کے ثمرات کے زیر اثر ایسا ذوق پروان چڑھ چکا تھا جو روح کی لطافتوں سے ناآشنا تھا۔ ان کا ذوقِ حیات ماضی کو بھول چکا تھا، فکرِ امروز میں غرق اور مستقبل سے بے خبر تھا۔ ارادے کی خود مختاری، آزادی اور بقا اس کے لیے لفظۂ موہوم بن چکے تھے۔ برگساں کو ان خیالات کی پُرزور تردید کر کے حیاتِ انسانی کو تازہ اور روشن راہوں پر لگانے کا شرف حاصل ہوا۔[۵۸] اس نے قدماء اور معاصرین کے عام عقائد کے برعکس زندگی کو یکسر تغیّر و تخلیق قرار دیا اور یہ بتایا کہ زندگی کے جن پہلوؤں میں تقلید و ثبات نظر آتا ہے وہاں زندگی ایک موجِ بے تاب نہیں رہی بلکہ مادّہ اور جسم یا ریاضیات ہو گئی ہے، اس لیے کہ جسم اور مادّے کی حرکتیں جب ایک ہی آئین میں پابہ زنجیر ہو جاتی

۵۸۔ فلسفہ اقبال، ص ۱۰۱۔

ہیں تو ان میں ریاضیات کا سا اثر پیدا ہو جاتا ہے۔[۵۹] خود اقبال نے برگساں کا پیغام ہم تک ان الفاظ میں پہنچایا ہے۔

تا بر تو آشکار شود رازِ زندگی　　خود را جدا ز شعلۂ مثالِ شرر مکن
بہرِ نظارہ جز نگہِ آشنا میار　　در مرز و بومِ خود چو غریباں گذر مکن
نقشے کہ بستۂ ہمہ اوہامِ باطل است　　عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است

اقبال نے جس ماحول میں آنکھ کھولی اور پروان چڑھے وہ بھی کم و بیش وہی تھا جو برگساں کو درپیش تھا اور جس نے اس کے ذہن میں ایک طرح کی بغاوت کو جنم دیا تھا۔ مشرق میں تصوف کے اس عقیدۂ ہمہ اوست نے، جس میں خود شناسی کی اعلیٰ منزل "گم شدگی" کو قرار دیا گیا تھا اور جس میں "احساسِ ذات" کے بجائے "نفیِ ذات" کو زندگی کا حاصل سمجھا جانے لگا تھا، مسلمانوں کو سعیِ عمل سے بے نیاز کر کے، انہیں گوشہ نشینی اور بے جا توکل میں بسر کرنے پر رضامند کر رکھا تھا۔ سیاسیات، معاش اور تعلیم کے دروازے انہوں نے اپنے اوپر خود بند کر لیے تھے اور فرسودہ خیالات و توہمات نے ان کے ذہنوں کو اس طرح جکڑ لیا تھا کہ وہ نئی چیز کو خواہ وہ کتنی ہی مفید کیوں نہ ہو زندگی کے لیے مہلک خیال کرتے تھے۔ جو لوگ اس قدامت پرستی سے محفوظ تھے اور مغربی تعلیم پا کر آزاد خیال ہونے کے مدعی تھے وہ مرعوبیت، تقلید اور احساسِ کمتری کا شکار ہو رہے تھے۔ اپنی ہر چیز سے بیزاری اور مغرب کی ہر چیز سے وابستگی ان کے مزاج کا جزو بنتی جا رہی تھی، گویا اقبال کو جس ماحول سے واسطہ تھا اس میں قدیم و جدید دونوں طبقے غور و فکر کی صلاحیت

۵۹۔ اردو (اقبال نمبر ۱۹۳۸ء) ص ۸۱۔

کھو بیٹھے تھے اور مسائلِ حیات سے عہدہ برآ ہونے کے لیے جوہرِ ذاتی پر اعتماد کرنے اور اسے بروئے کار لانے کے بجائے باہر کی دنیا یعنی غیر پر تکیہ کر رہے تھے۔ اس فضا میں، وہ جو انگریزی کی ایک مثل ہے کہ بڑے آدمی ایک طرح سوچتے ہیں، علامہ اقبال حیات و کائنات، زمان و مکان اور فرد و ملّت کی حقیقت و تعلق پر اسی طرح غور و فکر کر رہے تھے جس طرح برگساں کر رہا تھا۔ اسی ذہنی و فکری مناسبت سے برگساں نے ایک سینیئر کی حیثیت سے اقبال کو اپنا گرویدہ بنالیا۔ چنانچہ وقت کے سیلان، ذات کے امکان اور زندگی کے تغیر کے سلسلے میں اقبال کا یہ نقطۂ نظر کہ

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں ثبات ایک تغیّر کو ہے زمانے میں

تا بہ کے طورِ پہ دَر یُوزہ گری مثلِ کلیم اپنی ہستی سے عیاں آتشِ سینائی کر

سلسلۂ روز و شب سازِ ازل کی فغاں جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات

بہت کچھ برگساں ہی سے متاثر ہے۔ اسرارِ خودی و رموزِ بے خودی میں جہاں اقبال نے ان موضوعات پر روشنی ڈالی ہے اور اپنے فلسفۂ خودی کے اجزاء ترکیبی شمار کیا ہے، وہاں اگرچہ برگساں یا اس کے اثرات کا ذکر نہیں آیا اور اقبال نے اپنے خیالات کو حضرت امام شافعی سے متاثر بتایا ہے

سبز باد از خاک ہائے شافعی! عالمے سرخوش ز تاکِ شافعی!

فکرِ او کوکب ز گردوں چیدہ است سیفِ برّاں، وقت را نامیدہ است

ایں و آں پیدا است از رفتارِ وقت زندگی سِرّ لیست از اسرارِ وقت

اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست وقت جاوید است و خود جاوید نیست

لیکن اقبال کے بعض ناقدین کا خیال ہے کہ حضرت امامِ شافعی کا قول "الوقت سیف" جس کے تحت اقبال نے زمان و مکان کے مسئلے پر روشنی ڈالی ہے،

کوئی فلسفیانہ پس منظر نہیں رکھتا۔ اقبال نے جو کچھ کہا ہے دراصل برگساں کے زیر اثر کہا ہے؛[۶۰] لیکن برگساں سے اثر قبول کرنے کا یہ مفہوم نہیں کہ اقبال اس کے مقلد ہیں۔ اقبال نے چراغ سے چراغ روشن کیا ہے لیکن ان کے چراغ کی نوعیت و روشنی برگساں سے بہت مختلف ہے۔ اس لیے اسے تقلید یا سرقے کا نہیں صرف استفادے کا نام دیا جائے گا۔ استفادے کی بھی صورت یہ ہے کہ اقبال نے برگساں سے کوئی خیال جوں کا توں نہیں لیا بلکہ خیال کے بعض اجزا لے کر ذاتی تخیّل و تفکّر کی مدد سے حیات و کائنات کے متعلق برگساں سے الگ ایک نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ برگساں کے نزدیک کائنات کی اصل حرکت ہے اور اس حرکت کا دوسرا نام زندگی ہے۔ اس حرکت یا ارتقائے کائنات کے پیش نظر کوئی مقصد یا منصوبہ نہیں ہے۔ کائنات بلامقصد و بلکہ غایت یوں ہی متحرک و متغیّر ہے۔ ظاہر ہے کہ زمان و مکان یا حیات و کائنات کا یہ لادینی تصوّر ہے جسے اقبال کا ذہن کسی طرح بھی قبول نہیں کر سکتا تھا۔ چنانچہ انہوں نے اس کو رد کر کے ایک ایسے تصوّرِ حیات کو جنم دیا جو قرآنی تعلیم کے عین مطابق ہے۔ آنحضرتؐ کی ایک حدیث میں ہے کہ زمانے یا وقت کو بُرا نہ کہو۔ زمانہ خدا ہے۔

زندگی از دہر و دہر از زندگی است
لا تسبّوا الدّھر فرمانِ نبی است

اقبال نے اس حدیث کی روشنی میں برگساں کی دہریت کو توحید کا رنگ دے دیا ہے یعنی وہ برگساں کی طرح اس بات پر یقین نہیں رکھتے

۶۰۔ اردو (اقبال نمبر ۱۹۳۸ء)، ص ۹۶۔

کہ فطرت کا جوشِ عمل و حرکت بے سبب و بے غایت ہے، بلکہ ان کا نقطۂ نظر اس کے برعکس یہ ہے کہ ارتقائے حیات کا ایک خاص مقصد ہے اور یہ مقصد اس حقیقت اولی سے ہم رشتہ ہے جس تک پہنچنے کے لیے روحِ انسانی ازل سے بے چین ہے اور کائنات برابر قدم آگے بڑھا رہی ہے۔

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زنّاری نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید کہ آرہی ہے دمادم صدائے کُن فیکون

علامّہ کا بیان ہے کہ پیرس میں برگساں سے جب ان کی ملاقات ہوئی تو اسے گٹھیا کی شکایت تھی، پہیّوں والی کرسی پر بیٹھا تھا، میں نے برگساں کو یہ حدیث یعنی "دہر خدا ہے، دہر کو برا نہ کہو" سنائی تو کرسی سے اچھل پڑا، پوچھا یہ کون کہتا ہے میں نے کہا "ہمارا رسولؐ، وقت کو ہم ایٹرنل (Eternal) مانتے ہیں مگر وہ گذر بھی رہا ہے"[۶۱] اس کا مطلب یہ ہے کہ علامہ نے برگساں کا اثر قبول کرنے کے ساتھ ساتھ ایک ہم عصر کی حیثیت سے اس کو متاثر بھی کیا ہے۔

نطشے (۱۸۴۴ء - ۱۹۰۰ء) برگساں کے بعد مغرب کا دوسرا اہم مفکّر ہے جس نے اقبال کے افکار پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ نطشے کو برگساں کیطرح اقبال کا ہم عمر و ہم عصر تو نہیں کہا جا سکتا اس لئے کہ ۱۹۰۰ء میں جبکہ اقبال کی عمر تیئس سال کی تھی نطشے کا انتقال ہو چکا تھا تاہم اس لحاظ سے کہ اقبال جب انگلستان گئے تو ہر طرف نطشے کے فلسفۂ قوت اور تصوّرِ فوق البشر کا غلغلہ تھا، کہا جا سکتا ہے کہ نطشے اور اقبال، دونوں تاریخ کے ایک ہی دور سے تعلق رکھتے تھے۔ جیسا کہ پچھلی سطور میں بیان کیا جا چکا ہے،

۶۱۔ ملفوظات اقبال، ص ۱۰۶۔

اقبال کو مشرق میں اسی قسم کے سیاسی و تہذیبی مسائل سے واسطہ تھا جن سے برگساں اور نطشے دوچار تھے اور اقبال پر ان مسائل کا ردِعمل تقریباً اسی طرح ہو رہا تھا جیسا کہ برگساں اور نطشے پر ہوا تھا، اس لیے اقبال نے دونوں کا بہت گہرا اثر قبول کیا۔ یہ اثر اقبال کے یہاں شروع سے آخر تک نظر آتا ہے۔

اسرارِ خودی میں، بقول ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے، بعض اشعار و مقامات ایسے ہیں جو اگرچہ نطشے ہی سے ماخوذ ہیں لیکن نام نہیں لیا گیا۔ مثلاً افلاطون پر اقبال کی تنقید، خودی کے مرحلۂ اول میں ہیئت اُشتُری کا تشبیہی تذکرہ، ریزۂ الماس و شبنم سے متعلق اشعار، اور الماس و زغال والی نظم براہ راست نطشے کے زیر اثر لکھی گئی ہے اور اقبال کے فلسفۂ خودی میں، استحکامِ خودی و سخت کوشی کے اجزا، نطشے ہی کے فلسفۂ حیات سے ماخوذ ہیں[۶۲] لیکن بعض شواہد سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال ایک مدّت سے نطشے کا مطالعہ کر رہے تھے اور اسرارِ خودی کی تخلیق سے بھی پہلے ان کا ذہن نطشے کے افکار سے متاثر ہو چکا تھا اور اس کے فلسفے کو یورپ کی عقلیت پرستی کے لیے ایک اخلاقی دائرہ کار سمجھنے لگے تھے۔ ۱۹۱۰ء کی ڈائری میں لکھتے ہیں کہ "انسان کی فطرت عجیب تضادات کا مجموعہ ہے۔ اگر میں کسی طوائف سے شادی کر لوں تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کے ناپاک رشتوں پر مجھے کوئی اعتراض نہیں لیکن اگر میرے فعل کو حرف و حکایت کا موضوع بنائیں تو مجھے بُرا لگے گا۔ یعنی جس بات کو میں عملاً روا رکھتا ہوں اسے نظریاتی طور پر مسترد کر دیتا ہوں۔ نطشے کا فلسفہ کم از کم اخلاقیات کے دائرے میں یورپ کے طرزِ عمل کو عقلی جواز فراہم

---

۶۲ - نیرنگ خیال (اقبال نمبر ۱۹۴۲ء) ص ۱۳۶۔

کرنے کی ایک کوشش ہے لیکن اشرافیہ کا یہ عظیم پیغمبر یورپ بھر میں مردود قرار دیا گیا ہے، بہت کم لوگ اس کے جنون کے رمز شناس ہیں"۔ ۶۳

اس کے بعد اقبال پر نطشے کا اثر کبھی منفی اور کبھی مثبت صورت میں بڑھتا ہی گیا ہے، نطشے کے فلسفے کی جو باتیں اقبال کے دل کو لگتی ہیں وہ یہ کہ نطشے مغرب کی مادہ پرست اور عقلیت زدہ تہذیبی زندگی سے بیزار ہے اور اس کے کارگاہِ شیشہ گری کو تباہ کر کے عظمتِ آدم کے لیے تازہ امکانات و ایوانات کی تعمیر کرنا چاہتا ہے۔ عیسائیت نطشے کی نظر میں کمزوروں کا فلسفہ اور رہبانیت پسندوں کی پناہ گاہ ہے۔ وہ اسے ایسی کڑی تنقید کا نشانہ بناتا ہے کہ شاید ہی کسی نے بنایا ہو۔ مغرب کے جمہوری نظام سے بھی وہ مطمئن نہیں ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جمہوریت کا وہ کٹر دشمن ہے اور اسے اعلیٰ درجے کی آزاد افراد کی سرکوبی کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ عقلیت اور عقلیت پرستی، نطشے کے خیال میں اندھے کنوئیں ہیں اور احساسِ ذات یا جذبۂ باطن، تخلیقِ حیات کے اصلی سرچشمے ہیں۔ فرد کی انانیت ہی اس کا اصل ہتھیار ہے اور اسی سے وہ خود کو دوسروں کی زد سے محفوظ رکھ سکتا ہے۔ اس طرح کی اور کئی باتیں ہیں جو اقبال کے طرزِ فکر سے مطابقت رکھتی ہیں۔ اقبال نے متعدد مقامات پر مغرب کی تہذیبی زندگی، اس کے مادہ پرستانہ اور عقلیت زدہ رجحان، جمہوری ریاکاری لادینی نظامِ سیاست، روحانیت سے خالی فلسفۂ تعلیم، فرد کی انانیت، عظمتِ آدم اور فلسفۂ قوت کے موضوعات پر کم و بیش اسی انداز سے اظہارِ خیال کیا ہے جس طرح نطشے نے۔ البتہ اگر کوئی فرق ہے تو صرف یہ کہ نطشے کا لہجہ جتنا جارحانہ، سخت اور پُرشور و بلند آہنگ ہے، اقبال کا نہیں ہے یعنی نطشے کے یہاں

۶۳۔ شذرات فکر اقبال، ص ۹۵۔

صرف قاہری ہے، اقبال نے قاہری کے ساتھ دلبری کو بھی ضروری جانا ہے۔ بہرحال اقبال نے اس خیال سے کہ نطشے کے فلسفے کے کئی اجزا ان کے فلسفۂ حیات میں مماثل ہیں، جابجا اس کی مدح سرائی کی ہے لیکن چونکہ نطشے قاہری اور جارحیت ہی کو زندگی کا حقیقی سرچشمہ جانتا ہے، اخلاقی اقدار کو مہمل قرار دیتا ہے، جمہوریت کی بعض کمزوریوں کا نہیں پورے جمہوری نظام کا دشمن ہے، خیر و شر، سزا و جزا اور خدا و مذہب سب کا منکر ہے اور فوق البشر کی تلاش میں اعلان کرتا ہے کہ خدا مر چکا ہے[۶۴]۔ اس لیے اقبال نے جہاں اسے ایک عظیم مفکر اور یورپ کا مصلح و رہبر تسلیم کیا ہے وہاں ساتھ ہی اسے کہیں دیوانہ و مجذوب قرار دیا ہے اور کہیں اس کے قلب کو مومن اور دماغ کو کافر ٹھہرایا ہے۔

پیامِ مشرق کے ان مدحیہ اشعار میں

از سستیِ عناصرِ انسان دلش تپید　　فکرِ حکیم پیکرِ محکم تر آفرید
افگند در فرنگ صدا آشوب تازہ　　دیوانۂ بکارگہِ شیشہ گر رسید

کارگاہِ شیشہ گراں کا دیوانہ قرار دیا اور دوسری جگہ پیامِ مشرق ہی کے ان شعروں میں

نیشتر اندر دلِ مغرب نزد　　دستش از خونِ چلیپا احمر است
آنکہ بر طرحِ حرم بتخانہ ساخت　　قلب او مومن دماغش کافر است

اسے مومن و کافر کے لقب سے یاد کیا۔ ان اشعار کے ساتھ حاشیہ میں اس طور پر ایک نوٹ بھی دے دیا کہ "نیتشے نے مسیحی فلسفۂ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے، اس کا دماغ اس لیے کافر ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے گو بعض اخلاقی

۶۴۔ اقبال اینڈ پوسٹ کانٹین والنٹریزم، ص ۲۵۷۔

نتائج میں اس کے افکار مذہب اسلام کے بہت قریب ہیں"۔[۶۵]

نطشے کیا تھا، اسے کیا ہونا چاہیے تھا یا یہ کہ اس کے فلسفۂ حیات میں کیا خوبی و کمزوری تھی، اس پر مفصل روشنی اقبال نے "جاوید نامہ" میں ڈالی ہے۔ اقبال نے جب اپنی سیاحتِ روحانی میں فلکِ قمر، فلکِ عطارد، فلکِ زہرہ، فلکِ مریخ، فلک مشتری اور فلکِ زحل سے گذر کر "آں سوئے افلاک" کا رُخ کیا ہے تو ان کی ملاقات سب سے پہلے نطشے سے ہوئی ہے۔ چنانچہ "مقامِ حکیم المانوی نطشے" کے عنوان سے پہلے انہوں نے ضمناً اسے دنیا کے ان اہلِ نظر میں شمار کیا ہے جو خوش قسمتی سے مرگ و زیست کے فرق کو سمجھتے ہیں، پھر رومی کی زبان سے اس کی خوبیاں گنوائی ہیں اور اہلِ مغرب کی عدم توجہ پر اظہارِ افسوس کیا ہے۔

من بہ رومی گفتم ایں دیوانہ کیست　　گفت ایں فرزانۂ المانوی ست

درمیانِ ایں دو عالم جلۂ اُوست　　نغمۂ دیرینہ اندر نائے اُوست

باز ایں حلّاج بے دار و رسن　　نوعِ دیگر گفتہ آں حرفِ کہن

حرفِ اُو بے پاک و افکارش عظیم　　غربیاں از تیغ گفتارش دو نیم

ہم نشیں بر جذبۂ او پے نبرد　　بندۂ مجذوب را مجنون شمرد

عاقلاں از عشق و مستی بے نصیب　　نبضِ اُو دادند در دستِ طبیب

با پزشکاں چیست غیر از ریو و رنگ　　وائے مجذوبے کہ زاد اندر فرنگ

بعد ازاں، نطشے کی کمزوریوں کی طرف اشارے کیے ہیں اسے ایک ایسے عاشق اور ایک ایسے سالک سے تشبیہ دی ہے جو خود اپنی آہ اور اپنی راہ میں گم ہوگیا ہو، جس کی مستی نے ہر آئینے کو پاش پاش کر دیا اور خدا سے قطع تعلق کر کے

۶۵- پیامِ مشرق، ص ۲۴۱۔

اپنی انانیت کا آپ شکار ہو گیا ہو اور جس نے اس راز کو نہ سمجھا ہو کہ "خودی" صرف "لا" سے نہیں بلکہ "لا" اور "اِلّا" دونوں کے امتزاج سے کارگر بنتی ہے آخر میں یہ بھی آرزو کی ہے کہ کاش اس شخص کو شیخ احمد سرہندی مجدّد الفِ ثانی کی ہم عصری و ہم نشینی نصیب ہوتی کہ مردِ کامل بن جاتا۔

اُو بہ لا در ماند و تا اِلّا نہ رفت — از مقامِ عبدۂ بیگانہ رفت
با تجلی ہم کنار و بے خبر — دور تر چوں میوہ از بیخِ شجر
کاش بودے در زمانِ احمدے — تا رسیدے بر سرورِ سرمدے،

نطشے کے بعض خیالات سے متاثر ہونے کے باوصف، نطشے اور اقبال کے پیغامِ حیات اور فکر و نظر میں کتنا فرق اور کتنا فاصلہ ہے، اس کا اندازہ مندرجہ بالا اشعار سے بخوبی کیا جا سکتا ہے، پھر بھی اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اقبال کا تصوّرِ عظمتِ آدم، نطشے کے فوق البشر کا چربہ ہے یا ان کا فلسفۂ خودی و فلسفۂ سخت کوشی نطشے کے فلسفے کی تقلید کے سوا کچھ نہیں ہے تو اسے اقبال کے ساتھ زیادتی نہیں بلکہ کہنے والے کی بے بصری اور جہالت پر ہی محمول کیا جائے گا۔ اقبال، صرف نطشے کے مداح نہیں اس کے بہت گہرے ناقد بھی ہیں اور اس لحاظ سے کہ نطشے روحانیت سے یکسر بیزار اور اقبال روحانیت کا عاشق ہے، ان دونوں کے فکر کی راہیں ایک دوسرے سے مماثل نہیں بلکہ سراسر متضاد و متصادم ہو جاتی ہیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ اقبال نے نطشے سے اگر کہیں کچھ مستعار لیا ہے تو بقول ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری "اسے جِلا دے کر ایک نئی اور انوکھی چیز بنا دیا ہے"۔[۶۶]

۶۶۔ نیرنگ خیال (اقبال نمبر ۱۹۳۲ء)، ص ۱۳۶۔

اوپر اقبال کے فکر و فن کے مآخذ کا بہت اختصار کے ساتھ ایک جائزہ لیا گیا ہے۔ پھر بھی اس سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ علامہ اقبال نے مشرق و مغرب کے حکماء و شعراء میں سے کن کن سے اور کس کس طرح سے اثر قبول کیا ہے۔ دنیا کے عظیم مفکروں اور شاعروں میں سے شاید ہی کوئی ایسا ہو جس کا ذکر اقبال کے کلام میں نہ آیا ہو یا جس کے افکار و خیالات سے انہوں نے حسب ضرورت استفادہ نہ کیا ہو لیکن یہ استفادہ اقبال کے یہاں تقلیدی نہیں رہا تخلیقی بن گیا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے بہت صحیح لکھا ہے کہ "اقبال کے یہاں رومی بھی ہیں، نطشے بھی، کانٹ بھی ہیں اور برگساں بھی، کارل مارکس بھی ہیں اور لینن بھی، ہیدل بھی ہیں اور غالب بھی، لیکن اقبال کے اندر ان سب کی حیثیت جوں کی توں باقی نہیں رہی۔ اس نے اپنے تصورات کا قالین بُنتے ہوئے کچھ رنگین دھاگے اور خاکے ان لوگوں سے لیے ہیں لیکن اس کے مکمل قالین کا نقشہ کسی دوسرے نقشے کی ہو بہو نقل نہیں ہے۔"[۶۷] گویا آل احمد سرورؒ کے الفاظ میں "وہ ان اشخاص کی برادری میں شاگرد کی حیثیت سے نہیں برابر والے کی حیثیت سے رونق افروز ہیں۔"[۶۸]

۶۷۔ اردو (اقبال نمبر ۱۹۳۸ء)، ص ۱۰۱۔

۶۸۔ بحوالہ غالب شاعر امروز و فردا، ص ۱۴۸

اُردو شاعری

اقبالؔ کی شاعری سے متعلق، معنوی اور موضوعاتی اہمیت کے تقریباً سارے پہلو پچھلے ابواب میں زیرِبحث آچکے ہیں۔ اقبال کی شاعری کی فکری اساس کیا ہے؟ اس اساس کی کیا اہمیت ہے؟ اقبال نے اپنی شاعری میں اسے کس طرح برتا ہے؟ اور اس برتاؤ نے فکر کو جذبے سے ہم آہنگ کرکے، ان کی شاعری کو کیا سے کیا کر دیا ہے؟ ان سوالوں کے جواباتؔ پیغامِ حیات اور فلسفۂ خودی و بے خودی کے باب میں آچکے ہیں۔ اقبال کے یہاں فن یا تخلیقِ حُسن کا کیا تصور ہے؟ اپنے تصورِ حسن کو لفظ و معنی سے کس طرح ہم آہنگ کیا ہے؟ یہ ہم آہنگی ان کے کلام میں کہاں کہاں اور کس کس انداز سے نمودار ہوئی ہے؟ اور وحدت الوجود و تشکیک کی منزلوں سے گذر کر، زندگی کے بامقصد رویوں اور یقین و عمل کے پہلوؤں تک اس کی رسائی کس طرح ہوئی ہے اور اس رسائی نے ان کے شاعرانہ لب و لہجہ کو کیسا موثر اور رجائی بنا دیا ہے؟ یہ سوالات اقبال کے "فن اور نظریۂ فن" کے تحت زیرِبحث آچکے ہیں۔ عشق کا اقبال کی شاعری میں کیا مقام ہے؟ اس کے لوازم و مترادفات کا ذکر ان کے کلام میں کس تواتر و تکرار کے ساتھ آیا ہے؟ اقبال اور دوسروں کے تصورِ عشق میں کیا فرق ہے؟ یہ فرق، اقبال کی شاعری کو کس قسم کے امتیازات سے ہم کنار کرتا ہے اور عقل و عشق کے تقابل کے ذریعے اُن کی شاعری میں کیسے کیسے دلآویز و عمیق پہلو پیدا ہو گئے ہیں ان سوالوں پر "تصورِ عقل و عشق" کے باب میں گفتگو کی جا چکی ہے۔ اقبال کا اردو شاعری میں کیا مرتبہ ہے؟ انہوں نے اردو شاعری کو کیا دیا ہے اور دُنیائے علم و فن کو

کس طرح متاثر کیا ہے ؟ ان سوالوں کے جوابات کتاب کے آخری باب میں موجود ہیں - اس لئے اس جگہ ان کو دُہرانے سے کوئی فائدہ نہیں ۔ البتہ اقبال کی شاعری اور فکر کے مختلف ادوار، ان کی خصوصیات، شعری مجموعوں کی نوعیت، بعض نظموں کی انفرادیت اور غزل گوئی کی اہمیت کا جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایسے موضوعات ہیں جو اس کتاب میں کسی اور جگہ زیرِ بحث نہیں آئے ۔

اس میں دو رائیں نہیں کہ اقبال حقیقی معنوں میں فطری شاعر ہیں، ان کے نزدیک شاعری تفریحِ طبع کا مشغلہ نہیں بلکہ بھٹکی ہوئی انسانی زندگی کو راہ راست پر لگانے کا ایک نہایت کارگر وسیلہ ہے جیسا کہ خود انہوں نے کہا ہے ۔

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

لیکن اقبال کے نغمے اس عظیم نصب العین تک یکایک نہیں بلکہ ارتقا کی مختلف منزلوں سے گذر کر پہنچے ہیں ۔ یہ ارتقائی منزلیں بلحاظ فکر و فن کس نوعیت کی تھیں اور اقبال ان میں سے ہر ایک منزل پر کتنی دیر ٹھہرے ہیں، ان سوالوں کے جوابات کے لئے قدرے تفصیل میں جانا پڑے گا ۔

مولوی عبدالحق نے اقبال کی زندگی اور شاعری کے دو خاص دور قائم کئے ہیں ایک دور وہ جو ابتدا سے لے کر ۱۹۰۵ء تک، یعنی انگلستان جانے سے پہلے تک کے زمانے پر محیط ہے، دوسرا وہ جو یورپ جانے کے بعد سے آخر تک قائم رہتا ہے ۔ پہلا دور معنوی اعتبار سے "ہمالہ" والی نظم سے شروع ہو کر "نیا شوالہ" پر ختم ہوتا ہے ۔ اس دور کی نظموں میں "ہمالہ"، "ہندوستانی بچوں کا گیت" اور "ترانۂ ہندی" وغیرہ ایسی نظمیں ہیں جو ہندوستان سے اقبال کے گہرے لگاؤ کا پتہ دیتی ہیں ۔ لیکن، "نیا شوالہ" شاعر کے انتہائے

کمال کا نمونہ ہے۔ اس کے ہر شعر میں وطن کی آگ بھری ہوئی ہے اور وحدانیت و اتحاد کا راز چھپا ہوا ہے۔ دوسرے دور میں، یعنی ۱۹۰۵ء کے بعد، قیام یورپ کے اثر سے ان کے خیالات میں انقلاب آیا۔ مغرب کا جدید تمدن ان کی نظر میں بنی نوع انسان کے لئے مہلک ٹھہرا۔ وطنیت و قومیت کے نعرے کھوکھلے اور تنگ نظری و خود غرضی پر مبنی قرار پائے۔ یورپ کی معاشرتی، معاشی اور سیاسی زندگی بے روح اور صداقت سے خالی نظر آئی اور انہوں نے اسلامی اخوت و مساوات کو اپنی فکر و نظر کی جولان گاہ بنالیا اور پھر عمر بھر قائم رہے۔ مولوی عبدالحق نے پہلے دور کو "حبِ وطن" کا نام دیا ہے اور دوسرے کو حبِ ملت" سے موسوم کیا ہے۔[1]

مولانا عبدالسلام ندوی نے بالکل ابتدائی شاعری کو چھوڑ کر اقبال کی شاعری کو چار ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ اگر ابتدائی شاعری کو بھی شامل کر لیا جائے تو اقبال کے ارتقائے شاعری کے پانچ ادوار قرار پاتے ہیں۔ پہلا دور ۱۹۰۰ء پر ختم ہوتا ہے اور سیالکوٹ کی زندگی اور قیامِ لاہور کے ابتدائی تین چار برسوں تک محدود ہے۔ اس دور میں اقبال نے زیادہ تر ہلکی پھلکی غزلیں کہی ہیں۔ اس سلسلے میں پہلے انہوں نے مرزا ارشد گورگانی سے اور بعد ازاں داغ دہلوی سے باقاعدہ مشورۂ سخن کیا ہے لیکن بہ حیثیت مجموعی ان کی غزلوں پر داغ کا رنگ غالب رہا ہے کہ ابتداء" ان کا ذوقِ شعری انہی سے متاثر تھا۔ اس دور کی صرف چند غزلیں" بانگِ درا" میں شامل ہیں، باقی کے متعلق خیال ہے کہ نظری قرار دے دی گئیں[2]۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل مقطعے دیکھئے۔

رہی نہ زہر میں اقبال وہ پرانی بات
کسی کے ہجر میں جینے سے شرمسار ہوں میں

۱۔ تنقیدات عبدالحق، ص ۵۴۔ ۲۔ مقدمہ بانگِ درا، ص ک۔

بھول جاتے ہیں مجھے سب یار کے جور و ستم
میں تو دیوانہ ہوں اے اقبالؔ تیری یاد کا

گرم ہم پر کبھی ہوتا ہے جو وہ بُت اقبالؔ
حضرتِ داغؔ کے اشعار سُنا دیتے ہیں

نسیم و تشنہ ہی اقبالؔ کچھ نازاں نہیں اس پر
مجھے بھی فخر ہے شاگردیِ داغِ سخنداں کا

اقبالؔ لکھنؤ سے نہ دلّی سے ہے غرض ہم تو اسیر ہیں خمِ زلفِ کمال کے

چارسو پھول کا انبار نظر آتا ہے
شاید اس بزم میں اقبالؔ غزل خواں ہوگا

ان مقطعوں کی غزلیں، جیسا کہ مولانا غلام رسول مہر نے صراحت کر دی ہے[۳] ۱۹۰۰ء سے پہلے کہی گئی ہیں اور مکمل صورت میں دستیاب ہیں، لیکن ان میں سے ایک بھی بانگِ درا میں نظر نہیں آتی۔ یہی حال نظموں کا ہے، ابتدائی نظموں میں سے کچھ بانگِ درا میں ہیں اور کچھ نہیں اس کے باوجود علامہ کا بیان ہے کہ "بانگِ درا" کی بیشتر نظمیں میرے طالب علمی کے زمانے کی ہیں[۴] اس دور کی نظموں اور غزلوں سے داغؔ کے پیرایہ بیان اور شاعری کا قدیم رنگِ تغزل بہت نمایاں ہے۔

دوسرا دور ۱۹۰۵ء تک کا ہے۔ اس دور کی غزلوں پر اگرچہ داغؔ کا ہی

۳۔ سرودِ رفتہ، ص ۱۴۳ تا ص ۱۴۸۔ ۴۔ اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۲۹۹۔

اثر نظر آتا ہے لیکن ان کی نظمیں، واضح طور پر، داغ کے رنگ سے الگ ہو کر حالی کے زیر اثر جانے لگی ہیں۔ حسن و عشق کے تصورات البتہ قدیم صوفیوں جیسے ہیں اور ان میں وحدت الوجود کے وہی عقائد کارفرما ہیں جنہیں آگے چل کر خود علامہ نے تردید کا نشانہ بنایا ہے۔ اس دور کی نظموں کی سب سے اہم اور نمایاں خصوصیت مناظرِ فطرت کی عکاسی اور جذبۂ حبّ الوطنی سے سرشاری ہے۔ اس دور کی نظموں کا ایک وصف یہ بھی ہے کہ ان کی تہ میں علامہ کے فلسفۂ خودی کے بعض اجزا کُلبلاتے نظر آتے ہیں[۵]۔ خودی کے اجزا ہیں، انسان کی فضیلت، اس کی مخفی روحانی قوت، عقل و عشق، معرکہ خیر و شر اور حیاتِ جاودانی کی آرزومندی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ یہ اجزا منظم و مربوط صورت میں تو بہت بعد کو منظرِ عام پر آئے لیکن منتشر صورت میں انہیں اس دور کی بعض نظموں خصوصاً "انسان اور بزمِ قدرت"، "عقل و دل"، "پرندہ اور جگنو" اور "کنارِ راوی" وغیرہ میں آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے۔ اس دور کی نظموں میں مناظرِ فطرت کی مصوری کے ساتھ ساتھ ہندو مسلم اتحاد، وطنیت اور اصلاح کا جوش و جذبہ بھی ہر جگہ موجیں مار رہا ہے۔ یوں کہہ لیجیے کہ اس دور کی شاعری میں آمد ہی آمد ہے، آورد کہیں نہیں ہے۔ شیخ عبدالقادر اس دور کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "شیخ صاحب اس وقت طالب علمی سے فارغ ہو کر گورنمنٹ کالج میں پروفیسر ہو گئے تھے اور دن رات علمی صحبتوں اور ادبی مشاغل میں بسر کرتے تھے۔ طبیعت زوروں پر تھی، شعر کہنے کی طرف جس وقت مائل ہوتے تو غضب کی آمد ہوتی تھی۔ ایک ایک نشست میں بے شمار شعر ہو جاتے تھے۔ ان کے دوست اور بعض طالب علم جو پاس ہوتے پنسل کاغذ لے کر لکھتے جاتے اور وہ اپنی دُھن میں کہتے جاتے۔ میں نے اس زمانے

۵۔ اقبال کامل، ص ۱۱۸۔

میں انہیں کبھی کاغذ قلم لے کر فکرِ سخن کرتے نہیں دیکھا۔ موزوں الفاظ کا ایک دریا بہتا یا چشمہ اُبلتا معلوم ہوتا تھا۔"[۶]

اقبال کے فکر و فن کا تیسرا دور ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء، صرف تین برسوں پر مشتمل ہے۔ کہنے کو یہ مختصر ترین دور سہی لیکن اقبال کی شاعری اور پیغام کے سلسلے میں سب سے اہم اور انقلابی دور یہی ہے۔ اس میں انہوں نے بہت کم کہا بلکہ ایک منزل ایسی آگئی کہ اگر شیخ عبدالقادر اور پروفیسر آرنالڈ کا اصرار آڑے نہ آجاتا تو شاید وہ شعر گوئی سے ہمیشہ کے لئے ہاتھ اٹھا لیتے لیکن ان کے تصورِ فکر و فن میں جیسی تبدیلیاں اس دور میں رونما ہوئیں کسی اور دور میں نہیں ہوئیں۔ فلسفۂ الٰہیات اور ایرانی تصوف کے گہرے مطالعے سے ایک راز تو ان پر یہ فاش ہوا کہ شاعری کی عجمی لے عصرِ حاضر کے مسائل کے حل میں مدد کرنے کے بجائے رُہبانیت اور بے جا توکل کا درس دیتی ہے۔ دوسرے ضمناً دو ایک فارسی غزلیں کہنے کے بعد انہیں یہ اندازہ ہو گیا کہ وہ اُردو کے ساتھ فارسی میں بھی شعر کہنے کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں۔ تیسری خاص بات یہ ہوئی کہ ان کی شاعری میں پیغامبری کے آثار پیدا ہو گئے، اب وہ محض شاعر نہ رہے بلکہ ایک مخصوص فلسفۂ حیات کے داعی بن گئے۔ علیگڑھ کالج کے طلبہ کے نام ایک منظوم پیغام میں انہوں نے کہا

اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے
عشق کے دردمند کا طرزِ کلام اور ہے

یہ پیغام جس کا لب لباب یہ تھا کہ زندگی مسلسل سعی و عمل اور جہد و حرکت کا نام ہے، صرف برصغیر کے لئے نہیں پورے مشرق کے لئے تھا، چنانچہ انگلستان سے واپسی کے وقت انہوں نے اپنے دوست شیخ عبدالقادر کو لکھ بھیجا کہ

۶۔ مقدمہ بانگِ درا، ص ک۔

اُٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افقِ خاور سے
بزم میں شعلہ نوائی سے چراغاں کر دیں

اس ذہنی انقلاب کے ساتھ جب وہ ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپس آئے تو ان کی شاعری کا چوتھا دور شروع ہوا جو معنوی حیثیت سے اقبال کی شاعری کا اہم ترین دور ہے۔ گو کہ اس دور میں وہ اُردو فارسی دونوں میں کہتے رہے پھر بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ دراصل اقبال کی فارسی شاعری کا دور ہے اس لئے کہ ان کے فکر و فن کے تینوں بنیادی شعری مجموعے، "اسرارِ خودی"، "رموزِ بیخودی" اور "پیامِ مشرق"، یکے بعد دیگرے، فارسی زبان میں منظرِ عام پر آئے۔ "پیامِ مشرق" کے ایک سال بعد ۱۹۲۴ء میں اردو کا پہلا مجموعۂ کلام "بانگِ درا" البتہ شائع ہوا اور اردو خواں طبقے کے لئے فارسی مجموعوں کا بدل بن گیا۔ اس لئے کہ اقبال کے فلسفۂ حیات یعنی خودی و بےخودی کے تقریباً وہ سارے اہم اجزاء، جن کا ظہور، منضبط و مربوط انداز سے فارسی میں ہوا تھا، اس میں بھی غیر مربوط صورت میں جگہ پا گئے ہیں۔ اس دور کی ساری اُردو شاعری پر فارسی تراکیب و رنگ و آہنگ کا غلبہ ہے، حتیٰ کہ بعض اُردو نظموں میں بھی فارسی کے اشعار بےتکلف جگہ پا گئے ہیں اور بعض نظموں مثلاً "شمع و شاعر" کا تو پہلا بند ہی فارسی میں ہے۔ مختصر یہ کہ اس طویل دور کی شاعری میں، خواہ اس کا تعلق فارسی سے ہو یا اُردو سے، اقبال کے فکر و فن کے سارے عوامل و اوصاف پوری طرح نکھر کر سامنے آ گئے ہیں۔

۲۴-۱۹۲۳ء یعنی پیامِ مشرق و بانگِ درا کی اشاعتوں کے بعد، اقبال کی شاعری کا پانچواں دور شروع ہوتا ہے اور آخر تک قائم رہتا ہے۔ اس آخری دور کی شاعری میں بلحاظ مواد و ہیئت اور زبان و بیان کوئی ایسی تبدیلی نظر نہیں آتی جس کے سبب اسے چوتھے دور کی شاعری سے الگ کیا جا سکے۔ بہ حیثیت مجموعی اگر

کوئی فرق ہے تو صرف یہ کہ چوتھے دور کی شاعری میں خصوصاً "طلوعِ اسلام" اور "خضرِ راہ" جیسی طویل نظموں میں جس قسم کا جوش و خروش موجیں مار رہا ہے وہ آخری دور کی نظموں میں بہت کم نظر آتا ہے۔ غالباً وجہ یہ تھی کہ اس دور میں شاعر کے سامنے پہلی جنگِ عظیم، جنگِ بلقان، جنگِ طرابلس، مسجد کانپور اور زوالِ خلافتِ عثمانیہ جیسے طاقتور محرکات موجود نہ تھے۔ چنانچہ اس دور میں معنوی حیثیت سے جو کچھ ہے وہ در اصل چوتھے دور کے اہم موضوعات یعنی فلسفۂ خودی و بیخودی کی والہانہ تفسیر ہے۔[۷]

پروفیسر محمد طاہر فاروقی نے، تخیلی ارتقار کا لحاظ رکھ کر، اقبال کی شاعری کے چار ادوار قائم کئے ہیں۔[۸] پہلا ابتدا سے ۱۹۰۵ء تک، دوسرا ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک، تیسرا ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۴ء تک، اور چوتھا ۱۹۲۴ء سے ۱۹۳۸ء تک۔ پہلے دور میں اقبال حقیقت کا متلاشی نظر آتا ہے۔ مناظرِ قدرت اور مظاہراتِ فطرت کے مشاہدے سے وہ رازہائے سربستہ کو حل کرنا چاہتا ہے، چنانچہ پہاڑ، باغ، سورج، چاند، ابر، پھول اور شمع، ہر چیز کو وہ اپنا مخاطب بناتا ہے اور طرح طرح کے سوالات کرتا ہے۔ اس دور میں اقبال معلّمِ اخلاق بھی نظر آتا ہے، وطنیت اور ہندو مسلم اتحاد کے بھی گن گاتا ہے، کہیں کہیں حکمت و فلسفہ اور تصورات کے رموز و نکات سے بھی کام لیتا ہے اور بعض نظموں، خصوصاً بچوں سے متعلق نظموں، میں انگریزی شعراء سے بھی اخذ و استفادہ کرتا ہے۔

دوسرے دور یعنی قیام یورپ کے زمانے میں اقبال حسن و عشق کے مطالعے میں محو نظر آتا ہے، جمالیات کا فلسفہ اس کو محبت کی گہرائیوں تک پہنچاتا ہے اور وہ ایسی حسین و جمیل کیفیات میں گم ہو جاتا ہے جن پر مجاز سے دل لگانے کا گمان ہوتا ہے۔ حُسن، حقیقتِ حُسن، محبت، اور محبت کی اثر آفرینیاں، اس کے یہاں جگہ جگہ زیرِ بحث آتی ہیں۔ لیکن اسی کے ساتھ ہی مطالعہ نے اسے یہ بھی یقین دلا دیا ہے کہ زندگی کا راز مُسلسل حرکت و عمل میں

۷۔ اقبال کامل، ص ۱۳۰۔ ۸۔ سیرت اقبال، ص ۸۰۔

پوشیدہ ہے۔ تغیر ہی زندگی کی اصل حقیقت ہے۔ البتہ یورپ کے قیام نے اقبال کو مغرب کی مادہ پرستانہ زندگی سے بیزار کر دیا ہے۔ اسے یقین ہو گیا کہ یہ لادینی اور روحانیت سے خالی معاشرہ نسلِ آدم کے لئے ایک مہلک خطرہ ہے، چنانچہ مغرب سے مایوسی، جمالیات کے گہرے مطالعے اور ماضی کی یاد کے نتیجے میں وہ تہذیبِ اسلامی کی طرف لوٹا اور پھر اسی کا ہو رہا۔ تیسرے دور میں اس کا ذہن کئی طرح کی الجھنوں میں گرفتار رہا۔ مشرق وسطیٰ میں اسلامی ریاستوں پر اقوامِ یورپ کی دست درازی نے اسے مظلوموں کی حمایت اور حوصلہ افزائی پر مجبور کیا، "ترانۂ ہندی" کے بجائے "اسلامی ترانہ" لکھا، مسلمانوں کو جوش و غیرت دلانے کے لئے "شکوہ"، "جواب شکوہ"، "خطاب بہ جوانانِ اسلام"، "غرّہ شوال"، "مسلم"، "شعاعِ آفتاب"، "نویدِ صبح" جیسی نظمیں لکھیں۔ مغرب کی سیاسی چیرہ دستیوں سے آگاہ کرنے کے لئے "خضرِ راہ" اور "طلوعِ اسلام" کی تخلیق کی گئی۔ اپنی بات کو برصغیر سے باہر مغربی اقوام تک پہنچانے کے لئے اُردو کے بجائے فارسی میں شعر کہنا شروع کیا اور "اسرارِ خودی"، "رموزِ بیخودی" اور "پیامِ مشرق" کے نام سے تین فارسی مجموعے منظرِ عام پر آئے۔ ان میں اقبال نے عرفانِ ذات اور احساسِ خودی کو مادّی و روحانی ترقی کا اصل الاصول قرار دیا اور اسے اپنی شاعری کا محورِ خاص بنا لیا۔ چوتھا دور دراصل دورِ سوم کے تکملے کا دور ہے اور اس میں طرح طرح کے دلائل و امثال کے ذریعے خودی کے اسلامی فلسفے کی تشریح کی گئی ہے۔ اس دور کی ساری اُردو فارسی شاعری جو کچھ ہے یہی کچھ ہے، مگر جس انداز سے ہے وہ شاعری کی حقیقی معراج ہے۔[۹]

لیکن اوپر کی تفصیلات کے برعکس، اقبال کے بیشتر ناقدوں نے ان کے کلام اور فکری و فنی زندگی کو صرف تین ادوار میں تقسیم کیا ہے اور ان ناقدوں میں وہ لوگ بھی

۹۔ سیرت اقبال، ص ۹۲۔

شامل ہیں جو اقبال کے قریبی دوستوں میں تھے اور ان کے ارتقائے ذہنی سے ذاتی واقفیت رکھتے تھے۔ ان میں سب سے اہم اور ممتاز نام شیخ عبدالقادر کا ہے جنہوں نے "بانگِ درا" کے مقدمے میں اقبال کی شاعری کے تین ہی ادوار قائم کئے۔ اس میں چونکہ خود اقبال کا مشورہ بھی شامل تھا اور "بانگ درا" کو خود اقبال نے تین حصّوں میں تقسیم کر کے مرتب کیا تھا اس لئے ادوار کی یہی تقسیم عام طور پر معتبر اور قابل توجہ قرار پائی۔ چنانچہ پروفیسر عبدالقادر سروری اور محمدالدین فوق نے بھی شیخ عبدالقادر کی تقلید کی اور اقبال کی زندگی میں ان کے جو مقالات شائع ہوئے ان میں تین ہی ادوار کے تحت اقبال کے کلام پر بحث کی گئی۔ بعد کو دوسرے ادیبوں نے بھی بالعموم اسی تقسیم کو سامنے رکھا، یہ الگ بات ہے کہ ان ادوار کو مختلف مبصروں نے مختلف ناموں سے موسوم کیا۔ بعض کے نزدیک ۱۹۰۵ء تک کا دور ابتدائی شاعری کا دور ہے، دوسرا دور جو ۱۹۰۸ء پر ختم ہوتا ہے وطن پرور شاعری کا دور ہے، اور تیسرا دور جو کہ ان کی وفات پر ختم ہوتا ہے اقبال کی ملّی اور اسلامی شاعری سے تعلق رکھتا ہے۔[10] بعض نے ان ادوار کا رشتہ اقبال کی شاعرانہ حیثیتوں سے جوڑا ہے۔ پہلے دور میں اقبال کو محض شاعر، دوسرے میں اسلامی اور قومی شاعر اور تیسرے دور میں عظیم شاعر قرار دیا ہے۔[11]

فن اور تخلیقِ حسن کے باب میں، اقبال کے ارتقائے ذہنی اور جمالیات کے حوالے سے ان کے کوائفِ نفسی کا مطالعہ بھی یہ ظاہر کرتا ہے کہ اقبال کی تخیلی اور فکری زندگی تین خاص منزلوں سے گذری ہے۔ پہلی منزل، تلاش و جستجو کی ہے کہ اس میں وہ خود کو حسنِ فطرت سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جیسا کہ "سلیمیٰ"، "جگنو" اور "بچہ و شمع" وغیرہ سے ظاہر ہے۔ دوسری منزل، دراصل، شک و شبہات،

۱۰۔ نیرنگ خیال (اقبال نمبر ۱۹۳۲)، ص ۲۵۔
۱۱۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، ص ۵۴۔

بے یقینی، ماحضر سے بیزاری اور ذہنی اُلجھنوں کی ہے۔ تیسری منزل، خود اعتمادی
خود نگری اور یقین و امید کی منزل ہے۔ اس منزل میں انہوں نے اپنے فلسفۂ حیات
کی تخلیق کی ہے اور شعر کے ذریعے اسی کی والہانہ تعبیر و تفسیر میں کھوئے رہے ہیں۔
ان منزلوں میں، ابتدائی اور آخری منزلیں ہموار و آسان رہی ہیں۔ پہلی منزل میں
سیالکوٹ سے لے کر یورپ جانے سے پہلے تک کی لاہوری زندگی شامل ہے۔ اقبال
کے ابتدائی سترہ اٹھارہ سال سیالکوٹ میں گذرے، جہاں سے انہوں نے ۱۸۹۳ء میں
میٹرک اور ۱۸۹۵ء میں انٹر کا امتحان پاس کیا تھا۔ مولانا سید میر حسن کی تعلیم و تربیت
نے شعر و شاعری سے دلچسپی پیدا ہی کر دی تھی، طبیعت کے فطری شاعرانہ جوہر کی نمود
ہونے لگی، اسکول کے زمانۂ طالب علمی ہی میں شعر کہنے لگے۔ حتیٰ کہ میٹرک پاس کرنے
سے پہلے ہی ان کی غزلیں اخبار و رسائل میں چھپنے لگی تھیں۔ مندرجہ ذیل مطلعوں کی
دو غزلیں آج بھی دستیاب ہیں۔

کیا مزا بلبل کو آیا شیوۂ بیداد کا
ڈھونڈتی پھرتی ہے اُڑ اُڑ کر جو گھر صیاد کا

جان دے کر تمہیں جینے کی دُعا دیتے ہیں
پھر بھی کہتے ہو کہ عاشق ہمیں کیا دیتے ہیں

پہلی غزل نومبر ۱۸۹۳ء اور دوسری غزل فروری ۱۸۹۴ء کے "زبان" دہلی میں
شائع ہوئی۔[۱۲] "شورِ محشر" اور "خدنگِ نظر" میں بھی اقبال کی ابتدائی غزلیں نظر
آتی ہیں۔ ۱۸۹۵ء میں لاہور آنے کے بعد وہ یہاں کے مشاعروں میں شریک ہونے
لگے۔ ۱۸۹۶ء کے مشاعرے میں انہوں نے وہ غزل پڑھی جس کے مندرجہ ذیل اشعار

۱۲۔ سرودِ رفتہ، ص ۱۴۴۔

کو بڑی شہرت حاصل ہوئی۔

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

اقبال لکھنؤ سے نہ دلّی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خمِ زلفِ کمال کے

اس کے بعد اقبال کی شاعری کی اہمیت کا چرچا عام ہو گیا اور انہیں انجمنِ حمایتِ اسلام کے جلسوں میں نظم پڑھنے کی دعوت دی جانے لگی۔ انجمن کے جلسے میں انہوں نے پہلی نظم ۱۹۰۱ء میں "نالۂ یتیم" کے نام سے پڑھی اور یہ سلسلہ ۱۹۰۴ء یعنی یورپ جانے سے پہلے تک برابر قائم رہا۔ ان نظموں نے اقبال کا نام لاہور سے باہر دور دور تک پہنچایا اور ان کا مستقبل شاعر کی حیثیت سے روشن نظر آنے لگا۔ ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء اقبال کا قیام یورپ میں رہا لیکن یہ قیام اور اس کے بعد کا زمانہ، بعض وجوہ سے اقبال کے لئے بڑی ذہنی الجھنوں کا تھا۔ یہ الجھنیں، فلسفۂ خودی کی تخلیق یعنی ۱۵-۱۹۱۴ء تک شدید سے شدید تر ہوتی گئیں۔

اقبال کے بعض ناقدین کا خیال ہے کہ یہ دورِ اقبال کی زندگی کا نہایت ہیجانی اور جذباتی دور ہے۔[۱۳] گو کہ انہوں نے صراحت کے ساتھ کہیں اس بات کا ذکر نہیں کیا لیکن قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ اس دور میں ان کا تعلق گوشت پوست کی جذباتی دنیا سے بھی رہا۔ لاہور کے قیام میں بھی ان کی جوانی کو یکسر راہبانہ کہنا مناسب نہ ہوگا۔ اقبال سنگھ کا بیان ہے کہ اقبال کے متعلق عام طور پر ایسی روایات مشہور ہیں کہ وہ کبھی کبھی

۱۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے محمد عظیم فیروز آبادی کا مقالہ "اقبال کی حیاتِ معاشقہ" مطبوعہ نگار (اقبال نمبر) ۱۹۶۲ء اور پروفیسر محمد عثمان کی کتاب "حیات اقبال کا ایک جذباتی دور" مطبوعہ مکتبہ جدید لاہور ۱۹۷۵ء۔

شام کے وقت لاہور کے ایک معروف کوچے میں پہنچ جاتے تھے حسن کی دیویاں اپنے زائرین کو حرکتِ قلب ہی نہیں روح کی پاکیزگی بھی عطا کرتی ہیں۔ مولانا عبدالمجید سالک نے لکھا ہے کہ "اقبال عنفوانِ شباب میں اپنے عہد کے دوسرے نوجوانوں سے مختلف نہ تھے اور آج بھی ان کے دیرینہ احباب اس گذرے ہوئے زمانے کی رنگین صحبتوں کی یاد اپنے دلوں سے لگائے ہوئے ہیں"[۱۴] یورپ کی تمدنی زندگی مشرق سے بہت مختلف تھی، یہاں کی معاشرت میں نوجوان خواتین کے ساتھ ملنا بیٹھنا کوئی عیب نہ تھا پھر یہ بھی تھا کہ یہاں کی خواتین صرف اپنے حسن و جمال سے نہیں بلکہ اپنی ذہانت اور علم و فضل سے مردوں کو اپنی طرف کھینچ لینے کا پورا سلیقہ رکھتی تھیں۔ یورپ میں اقبال کی زندگی بتاتی ہے کہ انہوں نے اس نئی دنیا سے، کٹر مشرقی ہونے کے باوجود، بہت جلد مطابقت پیدا کر لی تھی۔ عطیہ بیگم فیضی کے خطوط سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنی دوست خواتین کے یہاں دعوتیں کھاتے تھے اور خود بھی ان کے لئے دعوتوں کا اہتمام کرتے تھے۔ جرمنی میں دو حسین و جمیل اور جوان خاتون پروفیسر انہیں فلسفہ کا درس دیتی تھیں اور اقبال ان سے بوجوہ بہت متاثر تھے۔ میونخ یونیورسٹی میں بھی، پروفیسر ان کی نوجوان بیٹی کی دوستانہ رہنمائی حاصل تھی۔ انگلستان میں جو مشرقی خاندان مقیم تھے، ان کی خواتین سے بھی اقبال کی رسم و راہ تھی، لیکن عطیہ بیگم فیضی سے ان کے تعلقات کی بات ہی کچھ اور تھی۔ رفتہ رفتہ اقبال کے تعلقات عطیہ سے اتنے گہرے ہو گئے کہ اقبال نے اپنی گھریلو زندگی کی تلخیاں بھی ان پر ظاہر کر دیں اور ایک خط میں اپنی پہلی شادی اور اس کی ناکامی کا حال بھی بیان کر دیا۔ عطیہ سے ان کے لگاؤ کا اندازہ اس نظم سے کیا جا سکتا ہے جو انہوں نے جرمنی سے بہ عنوان "وصال" عطیہ کو لکھ کر بھیجی تھی اور جس کا مطلع ہے

۱۴۔ ذکرِ اقبال، ص ۲۳۵۔

جستجو جس گُل کی تڑپاتی تھی اے بُلبُل مجھے
خوبیِ قسمت سے آخر مل گیا وہ گُل مجھے

انگلستان سے اقبال لاہور واپس پہنچے تو بھی بہت دنوں تک یورپ کی محفلوں، خصوصاً عطیہ کے ساتھ مجلس آرائیوں کا اثر ان کے ذہن پر چھایا رہا۔ لندن کے مقابلے میں لاہور کی زندگی ان کے نزدیک یکسر بے معنی و بے کیف تھی۔ پہلی بیگم سے ان کی شادی کم عمری میں ان کی خواہش و رضا کے بغیر ہوئی تھی اور تعلقات کشیدہ تھے۔ دوسری کی تلاش تھی لیکن سوال ذہنی مطابقت کا تھا۔ یورپ کی صحبتیں بھُلائے نہ بھولتی تھیں اور جذباتی ناکامیاں خلجان میں ڈالے ہوئے تھیں۔ اس زمانے میں انہوں نے عطیہ کے نام جو خطوط لکھے، ان سے ان کے کربِ روحانی کا اندازہ کرنا مشکل نہیں رہ جاتا۔ ان خطوط کے چند فقرے دیکھیے "مجھے ریاکار فراموش کار نہ سمجھو مجھے اس سے روحانی اذیت ہوتی ہے ..... میں اس تصور سے کانپ اٹھتا ہوں کہ تم ابھی تک مجھے نہیں سمجھ سکیں کاش میں سینہ چیر کر اپنی روح کا مشاہدہ کرا سکتا ..... شاعری کے لئے میرے دل میں اب کوئی امنگ باقی نہیں رہی اور اس کی تمام تر ذمہ داری تم پر عائد ہوتی ہے ..... میری اچھی عطیہ مجھے سمجھنے کی کوشش کرو اور میری اُمیدوں کے خلاف اتنی کٹھور نہ بنو ..... بہت سی باتیں ہیں جنہیں صفحۂ قرطاس پر نہیں لایا جا سکتا اب میں زیادہ نہیں لکھوں گا اس لئے کہ مجھے ڈر ہے کہ میں ایسی باتیں نہ لکھ جاؤں جو صرف زبانی عرض کرنے کی ہیں ..... معاف کیجئے میں اس جُملے کا مطلب سمجھنے سے قاصر ہوں ازراہ کرم بتائیے مجھے کس معاملے میں محتاط رہنا چاہیئے۔ میں وہ سب کچھ کرنے کو تیار ہوں جو تمہاری خوشنودی کا باعث ہو ..... میری نظموں کا مجموعہ عنقریب چھپنے والا ہے ایک ہندوستانی خاتون کے نام معنون ہوگا۔"[۱۵]

۱۵۔ نگار (اقبال نمبر ۱۹۶۲)، ص ۴۴۔

۱۹۱۱ء کا واقعہ ہے مہاراجہ رنجیت سنگھ کی پوتی شہزادی دلیپ سنگھ سے راہ و رسم بڑھتی ہے، شہزادی کے یہاں ایک یورپین سہیلی آئی ہوئی ہے جو اقبال سے ملنے کی مشتاق ہے۔ اقبال جاتے ہیں، سہیلی پھولوں کا ایک گلدستہ پیش کرتی ہے۔ یہ حسین لمحہ اقبال کے لئے اس قسم کے اشعار کا محرک بن جاتا ہے۔

وہ مستِ ناز جو پھولوں میں جا نکلتی ہے
کلی کلی کی زباں سے دعا نکلتی ہے

الٰہی پھولوں میں وہ انتخاب مجھ کو کرے
کلی سے رشکِ گل آفتاب مجھ کو کرے

اقبال کی اس جذباتی زندگی کو قرار اس وقت آتا ہے جب ۱۹۱۳ء میں ان کی شادی ایک ایسی تعلیم یافتہ خاتون سے ہو جاتی ہے جن کی طبیعت ان کے مزاج سے ہر طرح ہم آہنگ تھی۔

اقبال کے اس ہیجانی دور کی تفصیلات اور تجزیاتی نتائج کے سلسلے میں محمد عظیم فیروز آبادی اور پروفیسر محمد عثمان کے مقالات خاص طور پر قابلِ مطالعہ ہیں[16]، لیکن ان سے یہ خیال کرنا کہ قیامِ یورپ کے زمانے اور اس کے چند برس بعد تک' اقبال محض حسن و جمال کی دنیا میں کھوئے ہوئے تھے اور کوئی سنجیدہ مشغلہ ان کے بس کا نہ تھا، درست نہ ہوگا جیسا کہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی نے وضاحت سے بیان کیا ہے' اس دور میں بھی وہ علمی و فکری اکتسابات سے غافل نہیں رہے[17]۔ ساتھ ہی اس جذباتی دور نے ان کی شاعری پر خوشگوار اثر بھی ڈالا ہے یعنی اس کی بدولت، ان کا فلسفہ، محض فلسفہ نہ رہا بلکہ ارتعاشِ جذبات نے اسے شعر میں ڈھال دیا اور "اسرارِ خودی" جب منظرِ عام پر آئی تو شاعر کے نغماتِ روح کو اپنے اندر سموئے ہوئے آئی۔ بعد کے کلام میں ان نغموں کی

۱۶۔ نگار (اقبال نمبر)، ص ۴۵۔ ۱۷۔ شذرات فکرِ اقبال، ص ۷۔

کیفیت و نوعیت کیا رہی ہے ؛ اُردو میں وہ کس قسم کے موضوعات کے متحمل رہے ہیں کس قسم کی دلکشی و اثر پذیری کو جنم دیا ہے پھر یہ دلکشی و اثر پذیری روز بروز کتنی گہری اور کارگر ہوتی چلی گئی ہے اس کا پورا اندازہ، شعری مجموعوں کے انفرادی جائزے ہی سے ہو سکے گا۔

بانگِ درا

اقبال کا پہلا اردو مجموعۂ کلام "بانگ درا" پہلی بار ستمبر ۱۹۲۴ء میں، یعنی اسرارِ خودی، رموزِ بیخودی اور پیامِ مشرق کی اشاعت کے بعد مدیر "مخزن" شیخ عبدالقادر کے مقدمے کے ساتھ لاہور سے شائع ہوا۔ خصوصیت یہ ہے کہ اسے شاعر نے خود مرتب کیا ہے اور کلام کو بلحاظ عہد، تین خاص ادوار میں تقسیم کر کے اپنے ذہنی ارتقا کی منزلیں بھی قارئین پر واضح کر دی ہیں، چنانچہ شیخ عبدالقادر نے انہی منزلوں کو پیشِ نظر رکھ کر اپنے مقدمے میں اقبال کی شاعری پر روشنی ڈالی ہے۔ بانگِ درا کے حصہ اول میں پہلے دور یعنی ۱۹۰۵ء تک کی نظمیں اور غزلیں ہیں، دوسرا حصہ ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء کے کلام پر مشتمل ہے اور تیسرے حصّے میں ۱۹۰۸ء کے بعد کا کلام شامل ہے۔ بانگِ درا کا آغاز اقبال کی مشہور مسدس نما نظم "ہمالہ" سے اور اختتام ظریفانہ کلام کے اس جزو پر ہوتا ہے جس کا پہلا شعر یہ ہے۔

مسجد تو بنا دی شب بھر میں ایماں کی حرارت والوں نے
من اپنا پرانا پاپی ہے، برسوں میں نمازی بن نہ سکا

پہلے حصّے کی غزلیں بیشتر داغ اور امیر کے رنگ کی ہیں، اس رنگ کا ذکر آگے تفصیل سے آئے گا۔ نظم کا حصہ دو خاص موضوعات، اخلاقیات و سیاسیات سے تعلق رکھتا ہے، اخلاقی موضوع کے تحت، مناظرِ فطرت اور بچوں سے متعلق نظمیں آتی ہیں بچوں کی نظموں میں "مکڑا اور مکھی"، "گائے اور بکری"، "پہاڑ اور گلہری"، "بچے کی دعا"، "ہمدردی"

"ماں کا خواب"، "پرندے کی فریاد" اور "جگنو" خصوصیت سے قابل ذکر ہیں اور ایک دو کو چھوڑ کر سبھی مغربی شعرا سے ماخوذ ہیں۔ مناظرِ فطرت کی جاذب نظر تصویریں سبھی نظموں میں ہیں لیکن "ہمالہ"، "گل رنگین"، "ابرِ کہسار"، "ایک آرزو"، "ماہِ نو"، "ابر" اور "کنارِ راوی" کی بات ہی کچھ اور ہے۔ سیاسی رنگ کی نظمیں جن میں وطن پرستی اور حبُ الوطنی کے جذبات غالب ہیں، تعداد میں زیادہ نہیں ہیں، صرف "ہمالہ"، "آفتاب"، "ترانۂ ہندی"، "نیا شوالہ"، اور "ہندوستانی بچوں کا گیت" اس زمرے میں آتے ہیں۔ لیکن صاف اندازہ ہوتا ہے کہ اس عہد میں برصغیر کی تحریک آزادی کے سلسلے میں جو تحریکیں رونما ہو رہی تھیں اور حب الوطنی کے جوش میں ہندو مسلم اتحاد کا جو خواب دیکھا جا رہا تھا اقبال نے ایک حساس نوجوان شاعر کی حیثیت سے ان کا گہرا اثر قبول کیا تھا، گو یہ اثر زیادہ عرصے تک برقرار نہ رہ سکا۔ اس حصے میں کچھ نظمیں مثلاً "شمع و پروانہ"، "عقل و دل"، "عشق اور موت"، "انسان" اور "بزم قدرت" وغیرہ ایسی ہیں جو فکر و تجسس کی طرف اقبال کے طبعی میلان کا سراغ دیتی ہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ظاہر کرتی ہیں کہ اقبال کا ذہن ابھی تک عالم تذبذب میں ہے۔ نہ تو شاعری کا کوئی موضوع متعین ہے اور نہ موضوعات کا کوئی خاص معنوی رخ ہے، حسن و عشق کے بیان میں جدت کے آثار ہیں لیکن بہ حیثیت مجموعی، حسن پرستی اور نوائے عاشقانہ کی لے وہی ہے جو امیر و داغ کے زمانے تک اردو شاعری کا طرۂ امتیاز خیال کی جاتی تھی۔ سیاسی رنگ کی نظموں میں وطن سے گہری محبت کا ثبوت ملتا ہے لیکن آزادی کیا ہے، وطنیت کیا ہے اور ان کے لوازم و عناصر کیا ہیں، یہ باتیں زیر بحث نہیں آئیں۔ صرف یہ اندازہ ہوتا ہے کہ شاعر اپنے ماحول سے مطمئن نہیں ہے اور کسی دوسرے ماحول کی تلاش میں ہے۔ یہ تلاش اور بے چینی، "گلِ رنگین"، "چاند"، "کنارِ راوی"، "ستارۂ صبح"، "جگنو"، "موجِ دریا"، "ماہِ نو" کے اس قسم کے اشعار

میں آسانی سے دیکھی جاسکتی ہے۔

مطمئن ہے تو پریشاں مثلِ بُو رہتا ہوں میں
زخمیِ شمشیر ذوقِ جستجو رہتا ہوں میں

(گُلِ رنگیں)

میری قسمت میں ہے ہر روز کا مرنا جینا
ساقیِ موت کے ہاتھوں سے صبوحی پینا
نہ یہ خدمت، نہ یہ عزت، نہ یہ رفعت اچھی
اس گھڑی بھر کے چمکنے سے تو ظلمت اچھی

(صبح کا ستارہ)

کثرت میں ہوگیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے
یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو
ہر شے میں جب کہ پنہاں خاموشیٔ ازل ہو

(جگنو)

زحمتِ تنگیٔ دریا سے گریزاں ہوں میں
وسعتِ بحر کی فرقت میں پریشاں ہوں میں

(موجِ دریا)

نور کا طالب ہوں گھبراتا ہوں اس بستی میں میں
طفلکِ سیماب پا ہوں مکتبِ ہستی میں میں

(ماہِ نو)

علم و آگہی کی یہی تشنگی اور قلب و روح کا یہی کرب، اقبال کو، حصولِ تعلیم کے

بہانے ، یورپ کے سفر پر آمادہ کرتا ہے جس کی فتوحاتِ علمیہ اور بلندیِ فکر و نظر کا غلغلہ سارے زمانے میں بپا تھا اور جس کی آواز پر اس کے کان بچپن ہی سے لگے ہوئے تھے ۔ چنانچہ اس حصّے کی آخری نظم "التجائے مسافر" ہے جس میں وہ یورپ جانے سے قبل، حضرت نظام الدین محبوبِ الٰہی کے آستانے پر حاضر ہو کر اپنا حال دل اس طور پر سناتے ہیں ۔

چمن کو چھوڑ کے نکلا ہوں مثلِ نکہتِ گُل
ہوا ہے صبر کا منظور امتحاں مجھ کو

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے
شرابِ علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو

فلک نشیں صفتِ مہر ہوں زمانے میں
تری دُعا سے عطا ہو وہ نردباں مجھ کو

پھر آ رکھوں قدمِ مادر و پدر پہ جبیں
کیا جنہوں نے محبت کا رازداں مجھ کو

شگفتہ ہو کے کلی دل کی پھول ہو جائے
یہ التجائے مسافر قبول ہو جائے

ان تفصیلات کی روشنی میں مختصراً یوں کہا جا سکتا ہے کہ بانگِ درا کے حصّہ اوّل کی شاعری ایک ایسے مسافر کا سفر ہے جو منزل اور سمتِ منزل سے بے خبر ہے ۔

بانگ درا کے دوسرے حصّے میں بھی پہلے نظمیں اور آخر میں غزلیں ہیں اور یہ سب ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء یعنی قیام یورپ کے زمانے سے تعلق رکھتی ہیں ۔ پہلی نظم "محبت"، دوسری "حقیقتِ حسن" اور تیسری "پیام" ہے ۔ یہ مختصر نظمیں ہیں لیکن ان میں حسن و محبت کے موضوعات اور خاص طور پر "پیام" کے ان آخری دو شعروں میں

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

تجھ کو خبر نہیں ہے کیا، بزمِ کہن بدل گئی
اب نہ خدا کے واسطے ان کو مئے مجاز دے

جس قسم کا اظہارِ خیال کیا گیا ہے اس سے صاف پتہ چل جاتا ہے کہ اقبال یورپ سے تعلیم کی اعلیٰ ڈگریاں اور علم و فکر کی کشادہ وادیاں تو لے کر لوٹے لیکن مغرب سے ناآسودہ و بیزار لوٹے۔ مغرب ان کے قلب و نظر کا مطمحِ نظر اور ان کے درد و غم کی پناہ گاہ نہ بن سکا علم و فن اور تہذیب و تمدّن کے تیز قمقمے ان کی آنکھوں کو خیرہ نہ کر سکے بلکہ یہ ہوا کہ ان کی نظر میں گھر کے چراغوں کی قدر و قیمت پہلے کے مقابلے میں کچھ اور بڑھ گئی۔ یورپ میں تین سال رہ کر انہوں نے تجربے اور وسیع مطالعے کے ذریعے یہ بات پوری طرح محسوس کر لی کہ دنیا کی تہذیبی زندگی کو جو چیز تہ و بالا کر رہی ہے وہ وطنیت و قومیت کے بارے میں اہلِ مغرب کا وہ گمراہ کن تصور ہے جسے وہ غلطی سے انسانی فکر و نظر کا منتہا سمجھ بیٹھے ہیں۔ اقبال کے خیال میں یورپی اقوام کا عقلیت پر ضرورت سے زیادہ زور، مشینی ایجادات پر بے جا افتخار و انحصار، کائنات کی مادّی تعبیرات اور روحانیت سے بے نیازی و اجتناب، ایسی چیزیں ہیں جو مغربی تمدن کے حق میں سمِ قاتل ثابت ہوں گی۔ چنانچہ اقبال نے اس حصّے کی آخری غزل میں مغرب کو مخاطب کر کے واضح الفاظ میں اس طور پر تنبیہ کی ہے کہ

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

تاہم اس دور کو پیغامِ اقبال کی ترسیل کا دور نہیں صرف تشکیل کا دور کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ اس دور کی نظموں اور غزلوں میں مغرب کے تہذیبی اور سیاسی رویوں سے

اقبال کی بیزاری و بے اطمینانی کا پتہ تو چلتا ہے اور دوستوں سے اس قسم کا مخاطبہ بھی کہ

اٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افقِ خاور پر
برہم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دیں
(عبدالقادر کے نام)

لیکن یہ واضح نہیں ہوتا کہ ان کی شعلہ نوائی کی کیا شکل ہوگی اور وہ مغرب کے نظامِ حیات اور فلسفۂ فکر کے مقابلے میں کس قسم کا نظامِ حیات اور فلسفۂ فکر لانا چاہتے ہیں۔ البتہ بعض نظموں میں، اس نوع کے اشعار سے

اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے
عشق کے دردمند کا طرزِ کلام اور ہے
موت ہے عیشِ جاوداں ذوقِ طلب اگر نہ ہو
گردشِ آدمی ہے اور، گردشِ جام اور ہے
(طلبہ علیگڑھ کالج کے نام)

ہیں ہزاروں اس کے پہلو رنگ ہر پہلو کا اور
سینے میں ہیرا کوئی ترشا ہوا رکھتا ہوں میں
دل نہیں شاعر کا ہے کیفیتوں کی رستخیز
کیا خبر تجھ کو، درونِ سینہ کیا رکھتا ہوں میں
جستجو کل کی لئے پھرتی ہے اجزا میں مجھے
حسن بے پایاں ہے، درد لادوا رکھتا ہوں میں
(عاشق ہرجائی)

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

جس طرح رفعتِ شبنم ہے مذاقِ رَم سے
میری فطرت کی بلندی ہے نوائے غم سے

(نوائے غم)

وہ حسن کیا کہ جو محتاجِ چشمِ بینا ہو
نمود کے لئے منّت پذیرِ فرد ا ہو

(عشرتِ امروز)

آہ موجود بھی وہ حسن کہیں ہے کہ نہیں
خاتمِ دہر میں یارب وہ نگیں ہے کہ نہیں

(جلوۂ حسن)

یہ ضرور پتہ چلتا ہے کہ ان کے پیام کی نوعیت اور پیش کش مغرب سے بہت مختلف ہوگی اور اس کی تعمیر و ترکیب میں کوششِ ناتمام، گریز، جستجو، خودشناسی، مذاقِ رَم اور انکشافِ ذات کے عناصر شامل ہوں گے۔

بانگِ درا حصّہ سوم میں ۱۹۰۸ء سے سن اشاعت تک کا کلام شامل ہے۔ اس کو آسانی کے لئے دو حصّوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، ایک وہ جو ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۴ء کے درمیانی عہد کا ہے، یعنی اقبال کے فلسفۂ خودی کے ظہور سے قبل تخلیق ہوا ہے، دوسرا وہ جس کا تعلق اسرارِ خودی کی اشاعت کے بعد کے زمانے سے ہے۔ پہلے حصّے کا رنگ آہنگ، اقبال کے دوسرے دور کی شاعری سے بہت ملتا جلتا ہے۔ چنانچہ اس حصّے کا کلام بھی، مغرب سے اقبال کی بیزاری کا غمّاز ہے۔ وہ تین سال یورپ رہ کر ان حقائق کو اپنی آنکھ سے دیکھ چکے تھے کہ مغرب کی مادّہ پرستی، انسانی معاشرے سے روحانی اور اخلاقی قدروں کا خاتمہ کر رہی ہے۔ رنگ و نسل اور وطنیت و قومیت کی بنیادوں پر لوگوں کو چھوٹے چھوٹے طبقوں میں اس طرح تقسیم کر دیا گیا ہے کہ طاقتور

قوموں کے لئے کمزور قوموں کو اپنے شکنجوں میں جکڑ لینے میں آسانیاں ہوگئی ہیں جمہوریت کے نام پر سرمایہ دار اور خود پرست، نفع خور، سارے زمانے کا خون چوسے جا رہے ہیں۔ مہلک ہتھیاروں کی ایجاد نے ظالموں کے لئے جبر و ظلم کی راہیں اور بھی ہموار کر دی ہیں۔ ہر چند کہ مغربی قومیں مہذب و شائستہ کہلاتی ہیں اور ان کی تقلید ساری دنیا میں کی جا رہی ہے لیکن قومیت و وطنیت پرستی کے جوش میں وہ جس طرح کے مظالم دوسروں پر کر رہی ہیں وہ انہیں خونخوار درندہ ثابت کرتے ہیں۔ اب ان کے ظلم کا ہاتھ تیزی کے ساتھ مشرق کی طرف بڑھ رہا ہے اور مشرقِ وسطیٰ کے مسلم ممالک میں ان کی دست درازی اور مداخلت کا خطرہ قریب آتا جا رہا ہے۔ جنگِ عظیم کے خوفناک بادل فضا پر چھا رہے ہیں اور چھوٹی قومیں خصوصاً بلقان، ترکی اور ایران وغیرہ بڑی طاقتوں یعنی روس اور برطانیہ کے خوف سے لرزی جا رہی ہیں۔ یہ تھے اقبال کے مشاہدات و تجربات جن کے اثرات ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۴ء تک کی شاعری میں بہت نمایاں ہیں اور جن کے تریاق کی تلاش اقبال کو مضطرب و متفکر بنائے رکھتی ہے۔ یہ تفکر و اضطراب کم و بیش اس دور کی ساری نظموں میں جھلکتا ہے لیکن "شکوہ"، "جوابِ شکوہ"، "مسلم"، "شمع اور شاعر"، "ہلالِ عید"، "ترانۂ ملّی"، "رات اور شاعر" اور "بزم انجم" میں خاص طور پر نمایاں ہے اور استعارات و تلمیحات اور علامات و رموز واضح نشان دہی کرتے ہیں کہ اقبال کی فکر کا رخ وطنیت و قومیت کے مغربی تصور سے منحرف ہو کر ملّتِ اسلامیہ کی طرف پھرنے والا ہے۔

۱۹۱۴ء کے بعد کی نظموں کی یہ صورت نہیں رہی بلکہ وہ فلسفۂ حیات، جسے پیغام کے طور پر اقبال دنیا کے سامنے پیش کرنا چاہتے تھے اور جو ان کے ذہن میں ایک مدت سے کروٹیں لے رہا تھا، پوری طرح متشکل ہو کر، ان نظموں کے ذریعے منظرِ عام پر آ گیا ہے۔ یوں سمجھ لیجئے کہ اپنی فارسی تصانیف اسرار و رموز اور پیامِ مشرق میں

انہوں نے خودی و بیخودی کے نام سے جو درس دیا تھا، اس کی تفسیر و تشریح پر یہ نظمیں مبنی ہیں۔ ان نظموں کے حوالے سے اقبال کے اس حصّے کے افکار کا خلاصہ یہ ہے کہ ملّتِ اسلامیہ کی اساس وطنیت یا رنگ و نسل پر نہیں بلکہ اسلام کے ان محکم قوانین پر ہے جن میں گورے اور کالے، امیر اور غریب اور عجمی اور عربی میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا اِلّا یہ کہ وہ کردار و عمل میں ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہوں۔ ملّت کے اس تصوّر میں چونکہ نفرت و تعصب اور ترجیح بے جا کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لئے اسی کے ذریعے لوگوں کے درمیان باہمی اشتراک و اتحاد ممکن ہے اور اسی پر گامزن ہو کر انسانی معاشرہ، دائمی امن و آشتی سے ہمکنار ہو سکتا ہے۔ جو لوگ مشرق کو مغرب کی راہ پر لگانا چاہتے ہیں وہ غلطی پر ہیں مغربی اقوام کی سرشت ملّتِ اسلامیہ سے بہت مختلف ہے۔ اقبال نے صاف لفظوں میں تنبیہ کی ہے کہ

اپنی ملّت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی
اُن کی جمعیّت کا ہے مُلک و نسب پر انحصار
قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامنِ دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیّت کہاں
اور جمعیّت ہوئی رخصت تو ملّت بھی گئی

لیکن ملّت اسلامیہ اور مذہب کے الفاظ سے یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیئے کہ اقبال تنگ نظر اور رجعت پسند ہیں یا انہیں دوسرے مذاہب سے نفرت ہے۔ انہوں نے رام، نانک، اور سوامی رام تیرتھ پر جس خلوص و جوش کے ساتھ نظمیں کہی ہیں وہ ان کی وسیع القلبی اور پاک نفسی کا پتہ دیتی ہیں۔ ان کا پیغام، بلا تفریقِ مذہب و ملّت سب کے لئے ہے، صرف یہ کہ انہوں نے اپنی نظری بحث کو مجسّم اور عملی شکل میں ذہن نشین کرانے

کے لئے، ملت اسلامیہ کو بطور مثال یا علامت پیش کیا ہے۔

"بانگِ درا" میں چھوٹی بڑی، علامتی غیر علامتی، ملی اور سیاسی، فکری اور رومانی، ماخوذ اور طبع زاد ہر قسم کی نظمیں ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ سب فکر و فن کی بلند سطح کا نمونہ ہیں لیکن اس مجموعے کی چند طویل نظمیں مثلاً "شکوہ"، "جواب شکوہ"، "تصویرِ درد"، "شمع و شاعر"، "خضرِ راہ" اور "طلوعِ اسلام"، خاص اہمیت رکھتی ہیں آخرالذکر تین نظموں میں تو اقبال کے محاسنِ شعری اور اجزائے فکر اس خوبصورتی سے سمٹ آئے ہیں کہ انہیں عظیم مفکر شاعر کہنے کے لئے کسی اور سہارے کی ضرورت نہیں رہتی۔

"بانگِ درا" کے آخر میں اقبال کا ظریفانہ کلام ہے۔ اس رنگ کو اکبر الہ آبادی سے متاثر ہو کر اقبال نے اپنایا تھا لیکن بہت جلد انہیں اندازہ ہو گیا کہ ان کی طبیعت کو اس رنگِ سخن سے کوئی خاص مناسبت نہیں ہے، اس لئے ترک کر دیا۔ بہرحال "بانگِ درا" میں جو ظریفانہ کلام نظر آتا ہے وہ ان کی جولانیِ طبع اور شوخیِ مزاج کا پتہ دیتا ہے۔

بالِ جبریل

"بالِ جبریل" اگرچہ جاوید نامہ کی اشاعت (۱۹۳۲ء) کے تین سال بعد ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی پھر بھی رنگ و آہنگ کے لحاظ سے، قاری کے لئے، اس کی اثر پذیری "جاوید نامہ" سے کم نہیں۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ ذہن کی جس خاص فضا نے فارسی میں جاوید نامہ کو جنم دیا، اس میں اقبال دیر تک ڈوبے رہے اور وہی اردو میں بالِ جبریل کی تخلیق کا سبب ہوئی۔ بعض نے بالِ جبریل کو اس کی نغمگی و غزلیت کے سبب، اردو کی زبورِ عجم کہا ہے اور غلط نہیں کہا۔ اقبال کے اردو کلام میں جو مرتبہ بالِ جبریل کا ہے وہی فارسی میں جاوید نامہ اور زبورِ عجم کا ہے۔ بالِ جبریل، رفعتِ خیال اور لطافت کے لحاظ سے زبورِ عجم اور جاوید نامہ کا بدل ہے اور جو لوگ اقبال کے فارسی کلام سے لطف نہیں

اٹھا سکتے، انہیں بالِ جبریل ہی کو ان کا منتہائے کمال سمجھنا چاہیے۔

بالِ جبریل دو خاص حصّوں میں تقسیم ہے۔ پہلے میں بیشتر غزلیں اور چند قطعات ہیں، دوسرا نظموں پر مشتمل ہے۔ سرِ ورق پر یہ شعر درج ہے

اُٹھ کہ خورشید کا سامانِ سفر تازہ کریں
نفسِ سوختۂ شام و سحر تازہ کریں

اور غزلوں کے متن سے پہلے، بھرتری ہری کے خیالات سے ماخوذ، یہ مشہور شعر نظر آتا ہے۔

پھول کی پتّی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر

بھرتری ہری، حضرت عیسیٰ سے کچھ پہلے سنسکرت کا مشہور شاعر گذرا ہے۔ اصل نام ہری تھا، اجین کا راجہ، بکرماجیت، اس کا بھائی تھا۔ "ہری" کے ساتھ "بھرتری" کا اضافہ بطور لقب، اس کی رعایا پروری کے سبب کیا گیا۔[۱۸] بھرتری ہری آزادی و عمل کا دلدادہ تھا اور اقبال اس کے اسی رخ سے متاثر تھے۔ جاوید نامہ کے افلاک کی سفر میں اقبال نے بھرتری ہری سے سوال کیا تھا کہ

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

یعنی شعر میں سوز کیسے پیدا ہوتا ہے، خودی سے یا خدا کی دَین سے۔ بھرتری ہری نے جواب دیا کہ

جان ما را لذّت اندر جستجو لیست شعر را سوز از مقام آرزوست

ظاہر ہے کہ یہ نقطۂ نظر اقبال کے نظریۂ حیات کا مؤید ہے، اس لئے اقبال نے بھرتری کو سراہا اور اس کے خیالات سے ماخوذ شعر کو بالِ جبریل کے افتتاحی صفحہ پر جگہ

۱۸۔ نیرنگ خیال، سالنامہ ۱۹۴۲، ص ۱۳۷۔

دی ۔ بھرتری ہری سے ماخوذ شعر کے پہلے مصرعے کو سوالیہ انداز سے نہ پڑھیں تو بھی یہ اپنے معنی دیتا ہے اور سیدھا سا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ پھول کی پتی سے ہیرے کا جگر تو کاٹا جا سکتا ہے لیکن مردِ ناداں پر نازک کلام کا اثر نہیں ہو سکتا ۔ لیکن در اصل اس کا پہلا مصرعہ سوالیہ ہے اور مفہوم یوں ہے کہ جس طرح پھول کی پتی سے ہیرا نہیں کٹ سکتا اس طرح شعر و سخن کا اثر بد ذوق پر نہیں ہو سکتا ۔ بھرتری ہری کے جس اشلوک سے یہ شعر ماخوذ ہے کم از کم اس کا مفہوم یہی ہے اور اقبال نے بھی اسی طرح کہا ہے ۔ پھر بھی، جب ان کے سامنے یہ دونوں مفہوم رکھے گئے تو کسی ایک کی تردید کرنے کے بجائے وہ اس نکتے سے لطف اندوز ہوئے ۔ غالباً صرف اس لئے کہ وہ جو کچھ کہنا چاہتے ہیں ، اس کی ترجمانی بہرحال دونوں طرح سے ہو جاتی ہے ۔

بانگِ درا بھی اقبال کی غزلوں سے خالی نہیں ہے اور اردو غزل گوئی کی تاریخ اور اقبال کی شاعری میں ان غزلوں کی بڑی اہمیت ہے لیکن بالِ جبریل کی غزلیں کچھ اور ہی چیز ہیں ۔ ان میں اقبال کے فکر و احساس کی دنیا سمٹ کر دل بن گئی ہے اور غزل کی وسعتیں اور بلندیاں اس مقام تک پہنچ گئی ہیں کہ غالب کی یہ شکایت

بقدرِ شوق نہیں ظرفِ تنگنائے غزل
کچھ اور چاہیئے وسعت مرے بیاں کے لئے

عجزِ شاعرانہ کا اعتراف معلوم ہوتی ہے ۔ جو کچھ نظم کی کسی ہیئت میں کہا جا سکتا ہے وہ سب کچھ ان غزلوں میں کمالِ فن کی انتہاؤں کے ساتھ کہہ دیا گیا ہے اور غزل کے اس ادعا اور امکان کے ساتھ کہ

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

واقعہ یہ ہے کہ بالِ جبریل کی غزلوں میں اقبال کا پیغامِ حیات یا ان کا فلسفہ

فکر و نظر، ذہن کا مسئلہ نہیں رہا بلکہ شاعر کے دل کی دھڑکن بن گیا ہے، ایسی دھڑکن جسے پوری ملّت اسلامیہ بلکہ پوری انسانیت کے قلب کی دھڑکن کہہ سکتے ہیں۔ خودی و بیخودی، عشق و عقل، ضبطِ نفس و اطاعت، امیری و شاہی، فقر و قناعت، فطرت و رموزِ فطرت، درویشی و قلندری، جذب و جنوں، مزدکیت و جمہوریت، سرمایہ داری و چنگیزی، دانشِ فرنگ و شعورِ مشرق، بندگی و خداوندی، تصوف و رندی اور مذہب و سیاست سب کو ان غزلوں میں موضوع بنایا گیا ہے لیکن ایسی حسن کاری اور ایسی دلکشی کے ساتھ کہ اس کی مثالیں، اوروں کا کیا ذکر، خود اقبال کے اردو کلام میں کسی اور جگہ مشکل سے ملیں گی۔ یہ موضوعات اس سے پہلے بھی بانگِ درا کی غزلوں میں جا بجا آئے ہیں لیکن غزل میں ان کی نمود اس طور پر نہیں ہوئی جیسی کہ بالِ جبریل میں۔ غیر معمولی معنوی تنوع اور فنّی بوقلمونی سے پُر، غزل کے اِس اسلوب خاص کا جواب اگر کہیں نظر آتا ہے تو آفتاب آمد دلیلِ آفتاب کے مصداق، خود اقبال کی فارسی غزلوں یعنی زبورِ عجم میں جسے بالِ جبریل کے "رنگ تغزل" کا نقشِ اول کہنا مناسب ہوگا۔

نظموں کے حصّے میں "مسجدِ قرطبہ"، "ذوق و شوق" "ساقی نامہ" "پیر و مرید" صرف یہی نہیں کہ دوسری نظموں کی بہ نسبت طویل ہیں بلکہ فکر و فن کے لحاظ سے بھی یہ اقبال کی بہترین نظمیں ہیں اور ان کی بدولت کہہ سکتے ہیں کہ غزلوں کی طرح بالِ جبریل کا حصّۂ نظم بھی، بانگِ درا کے حصّۂ نظم سے گراں تر ہے۔ ان نظموں کا تذکرہ، آگے، قدرے تفصیل سے آئے گا۔ دوسری نظموں میں، "ہسپانیہ"، "طارق کی دُعا"، "لینن خدا کے حضور میں"، "فرشتوں کا گیت"، "روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے"، "جبریل و ابلیس" اور "لالۂ صحرا" خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں کہ ان کی معرفت اقبال کے بعض افکار و نظریات نہایت واضح اور دلکش انداز میں ہمارے سامنے آتے ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اقبال کے فکر و فن کے مختلف پہلو، جس بسط و کشاد کے ساتھ بالِ جبریل میں جگہ پا گئے ہیں ان کی مثال،

اقبال کے اردو کلام میں کہیں اور نظر نہیں آتی۔ سیّد نذیر نیازی کا خیال ہے کہ بالِ جبریل میں اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ صرف ان کی فارسی شاعری کا پَرتَو نہیں بلکہ اس میں وہ سب کچھ موجود ہے جو بلادِ اسلامیہ اور مغرب کی سیاحت یا جدید اجتماعی انقلابات، ان کے حسّاس اور دردآشنا دل میں پیدا کر سکتے تھے۔ خصوصاً بالِ جبریل کی غزلوں سے متعلق اُن کی رائے ہے کہ اقبال کی فارسی شاعری یعنی پیامِ مشرق، زبورِ عجم میں بھی ان کی نظیر نہیں ملتی۔ یہ غزلیں کیا ہیں، حقائق و اسرار کا ایک بیش بہا مجموعہ ہیں جن کے ایک ایک لفظ سے شاعر کے لطیف اور گہرے احساسات کا پتہ چلتا ہے۔[19] لیکن مولانا عبدالسلام ندوی نے اس رائے سے قدرے اختلاف کرتے ہوئے بالِ جبریل کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کے پہلے حصّے میں زبورِ عجم کے طرز کی غزلیں اور پیامِ مشرق کے طرز کے قطعات ہیں۔ یہ حصّہ گویا زبورِ عجم کا چربہ ہے جس میں وہی باتیں الفاظ کا قالب بدل کر دُہرائی گئی ہیں۔ اس میں زبورِ عجم کی تمام خصوصیات یعنی جوشِ بلندی اور رنگینی سب کچھ موجود ہے۔[20] بالِ جبریل کے بارے میں کم و بیش یہی رائے دوسرے ناقدین نے دی ہے۔ بقول عبدالمجید سالک، اس تصنیف کے ذریعے، علامہ اقبال نے غزل کے دلفریب پیرائے میں وہ تمام حقائق و معارف اور تعلیمات و تلقینات بیان کر دی ہیں جو اس سے قبل، متعدد فارسی تصانیف میں آ چکی تھیں۔[21]

ضربِ کلیم

۱۹۳۶ء میں پہلی بار شائع ہوئی۔ اس کا لب و لہجہ جاوید نامہ اور بالِ جبریل کے مقابلے میں تند و تلخ ہے، یہ تلخ نوائی اپنے عہد کی بے بصری اور ذوقِ نغمہ کی کمیابی

۱۹۔ نیرنگِ خیال، سالنامہ ۱۹۴۲ء، ص ۱۴۳۔

۲۰۔ اقبال کامل، ص ۱۰۴ ۲۱۔ ذکرِ اقبال، ص ۲۹۵۔

کے خلاف، ایک طرح کا احتجاج ہے۔ جب جاوید نامہ اور بالِ جبریل کے حد درجہ لطیف، سُبک اور شیریں لہجے بنی نوع انسان کی مسیحائی کرتے نظر نہ آئے تو شاعر کو مجبوراً ضربِ کلیم کے نشتروں سے کام لینا پڑا۔ بقولِ شخصے ضربِ کلیم کا لہجہ اپنے عہد کی فرعونیت کے خلاف کھلا اعلانِ جنگ ہے۔ اس میں شاعر ایک بپھرے ہوئے شیر کی طرح، جو گولی کھا کر بھی اپنے دشمن پر جست کرتا ہو، موجودہ دور کی ناانصافیوں کے خلاف گرج رہا ہے۔ اس لہجے میں ایسی جلالی شان ہے جیسے بنی اسرائیل کا کوئی نبی اپنی گمراہ کن قوم کو راست راہ پر لانے کے لئے کڑک رہا ہو۔[۲۲] لیکن اس گرج، کڑک، اور تلخ نوائی میں کسی طبقے یا گروہ کے لئے نفرت کا کوئی عنصر نہیں ہے بلکہ دکھ کے مارے ہوئے انسان کے لئے وہی پیار، وہی دلجوئی اور وہی غم گساری ملتی ہے جس کی ایک پیغامبر شاعر سے توقع کی جا سکتی ہے۔

کتاب کا انتساب، حمید اللہ خان نواب بھوپال کے نام ہے اور تین فارسی شعر ان کی مدح میں نذر کئے گئے ہیں، پھر ناظرینِ کتاب سے، جھنجھوڑنے کے انداز میں اس طور پر مخاطبہ ہے

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر
تیرا زُجاج ہو نہ سکے گا حریفِ سنگ

یہ زورِ دست وضربتِ کاری کا ہے مقام
میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ

خونِ دل وجگر سے ہے سرمایۂ حیات
فطرت لہُو ترنگ ہے غافل نہ جل ترنگ

تمہیدی اشعار میں، اقوامِ شرق کو مخاطب کیا ہے، اندیشہ ہائے افلاکی کے بجائے زمین کے ہنگاموں کو سہل بنانے کی طرف توجہ دلائی ہے اور اپنی شاعری کے باغیانہ

۲۲۔ اردو (اقبال نمبر ۱۹۳۸ء)، ص ۲۵۸۔

رویے پر فخر کا اظہار کیا ہے۔

عطا ہوا خس و خاشاکِ ایشیا مجھ کو
کہ میرے شعلے میں ہے سرکشی و بے باکی

اس کے بعد نظمیں اور غزلیں ہیں۔ غزلیں برائے نام یعنی تعداد میں صرف چار ہیں۔ گویا پوری کتاب نظموں پر مشتمل ہے اور بلحاظ موضوع، چھ عنوانات یعنی اسلام اور مسلمان، تعلیم و تربیت، عورت، ادبیات و فنونِ لطیفہ، سیاسیات مشرق و مغرب، اور محراب گل افغان کے افکار، کے تحت تقسیم ہے۔ "اسلام اور مسلمان" کے حصّے کا آغاز، بہ عنوان صبح ان دو شعروں سے ہوتا ہے

یہ سحر جو کبھی فردا ہے کبھی ہے امروز
نہیں معلوم کہ ہوتی ہے کہاں سے پیدا
وہ سحر جس سے لرزتا ہے شبستانِ وجود
ہوتی ہے بندۂ مومن کی اذاں سے پیدا

پھر لا الہ الا اللہ کے عنوان اور ردیف کے ساتھ چند پُرجوش اشعار میں خودی کی ضربِ کاری کا تذکرہ ہے۔

اس حصّے کی مختصر نظموں میں مختلف عنوانوں کے تحت، خودی، عشق و خرد، علم و فکر، فقر و قلندری، تقدیر و تدبیر، علم و دین اور توحید و اجتہاد کی حقیقتوں اور ان کے باہم رشتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور ایسی تکرار کے ساتھ کہ اردو کلام کے دوسرے مجموعوں میں کم نظر آتی ہے۔ غزلیں اس حصّے میں دو ہیں جن کے مطلعے ہیں۔

دل مردہ دل نہیں ہے اسے زندہ کر دوبارہ
کہ یہی ہے اُمتوں کے مرضِ کہن کا چارہ

تیری متاعِ حیات، علم و ہُنر کا سرور
میری متاعِ حیات ایک دلِ ناصبور

"تعلیم و تربیت" کے حصّے کی نظموں میں بھی موضوعات، گھوم پھر کر، وہی زیرِ بحث آئے ہیں جن کا ذکر اوپر آچکا ہے فرق یہ ہے کہ یہاں جو باتیں کہی گئی ہیں وہ تعلیم، تدریس، تربیت، طالب علم، مدرسہ، امتحان، عہدِ حاضر، حکومت، ہندی مکتب، مغربی تہذیب، آزادیٔ فکر، خوب و زشت، اساتذہ اور دین و تعلیم کے حوالے سے کہی گئی ہیں۔ ساری نظموں کا حاصل یہ ہے کہ تعلیم کا اصل مقصد کردار اور خودی کی تعمیر ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ تعلیم کی اساس مغرب کی طرح لادینی پر نہیں بلکہ دین و مذہب کی اساس پر رکھی گئی ہو۔ اس حصّے میں صرف ایک غزل ہے، مطلع ہے۔

ملے گا منزلِ مقصود کا اُسی کو سُراغ
اندھیری شب میں ہے چیتے کی آنکھ جس کا چراغ

تیسرے حصّے کا عنوان "عورت" ہے۔ اس میں صرف نو چھوٹی چھوٹی نظمیں ہیں کسی میں بھی چار شعر سے زیادہ نہیں ہیں، پھر بھی اس لحاظ سے یہ نظمیں بہت اہم ہیں کہ ان کے ذریعے عورت اور اس کے بعض مسائل مثلاً پردہ، تعلیم، آزادی اور حفظِ ناموس وغیرہ سے متعلق اقبال کے خیالات ہمارے سامنے آتے ہیں۔ چوتھے حصّے کی نظموں میں فنونِ لطیفہ یعنی مصوری، ادب، تمثیل، موسیقی، رقص، شاعری، فنِ تعمیر اور نغمہ و سرور وغیرہ کے موضوعات پر اظہارِ خیال ہے اور ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ

مقصودِ ہُنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا

شاعر کی نوا ہو کہ مغنّی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

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

پانچواں حصہ جس کا عنوان ہے " سیاسیاتِ مشرق و مغرب " سیاسی مسائل و افکار پر مبنی نظموں پر مشتمل ہے۔ اشتراکیت، جمہوریت، آزادی، غلامی، اور لادینی سیاست پر تبصرے ہیں مسولینی اور کارل مارکس کی آواز کے عنوان سے دو مختلف نظموں ہیں، اہل مغرب کی سینہ زوری اور سفاکی پر طنز ہے۔ " ابلیسیا " کے عنوان سے ایک نظم میں زوالِ ملتِ اسلامیہ کا مرثیہ اور اہل کلیسا کے لئے تنبیہ ہے۔ معنوی حیثیت سے ساری نظموں کا لب لُباب اس قدر ہے کہ

یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید
وہاں مرض کا سبب ہے نظامِ جمہوری
نہ شرق اس سے بری ہے نہ غرب اس سے بری
جہاں میں عام ہے قلب و نظر کی رنجوری

آخری حصے میں محراب گُل افغان کے افکار ہیں جو مسلسل بیس اجزا میں بیان ہوئے ہیں۔ تمام اجزا معنوی اعتبار سے اگرچہ ایک لڑی میں پروئے ہوئے ہیں اور ایک طویل نظم کی حیثیت رکھتے ہیں لیکن ان اجزا کی زمینیں اور بحریں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اس لئے اسے ہیئت کا ایک نیا تجربہ ہی کہا جائے گا۔ یہ نظم، افغانوں کے عزم و استقلال خودداری و عزت، جوش و عمل و شجاعت کے حضور خراجِ عقیدت کی حیثیت رکھتی ہے لیکن ساتھ ہی شاعر کو یہ خطرہ بھی ہے کہ افرنگی چالیں، افغانوں کو کردار کی ان خصوصیات سے محروم نہ کر دیں، اس لئے وہ انہیں ہوشیار رہنے کی تلقین کرتا ہے

رومی بدلے، شامی بدلے، بدلا ہندوستان
تو بھی اے فرزندِ کہستاں اپنی خودی پہچان

اپنی خودی پہچان
او غافل افغان
موسم اچھا، پانی وافر، مٹی بھی زرخیز
جس نے اپنا کھیت نہ سینچا وہ کیسا دہقان
اپنی خودی پہچان
او غافل افغان

افغانوں کو بار بار یقین دلایا گیا ہے کہ مغربی تعلیم کی اشاعت، فرنگیوں کی عیاری کا ایک مہلک روپ ہے، لادینی تعلیم اور مذہب کے بغیر وطنیت کی تشکیل، ملتِ اسلامیہ کے خلاف سازش ہیں، ان کے ذریعے روحیں سوجاتی ہیں صرف بدن بیدار رہتے ہیں، زندہ رہنے کے لئے ضروری ہے کہ بدن اور روح دونوں میں ارتباط و توازن قائم رہے اس لیے علمِ کتابی کے فریب میں آکر غیرت و خودداری کی روح کو تباہ کر لینا کسی طرح مفید نہ ہوگا قوت اور عمل ہی دو ایسے ہتھیار ہیں جن کی حفاظت، افغانوں کو بہر قیمت کرنی چاہیئے۔

بے جرأتِ رندانہ ہر عشق ہے روباہی
بازو ہے قوی جس کا وہ عشق یداللّٰہی!
جو سختیٔ منزل کو سامانِ سفر سمجھے
اے وائے تن آسانی! ناپید ہے وہ راہی!

ارمغانِ حجاز

ارمغانِ حجاز میں اقبال کے آخری برسوں کا اردو اور فارسی کلام ہے، اسے اقبال نے مرتب کر دیا تھا لیکن اشاعت کی نوبت وفات کے تقریباً چھ مہینے بعد ۱۹۳۸ء میں آئی۔ دو تہائی سے زائد حصہ فارسی قطعات اور بقیہ اردو نظموں پر مشتمل ہے۔

ارمغان حجاز کے اردو حصّے کی پہلی نظم " ابلیس کی مجلس شوریٰ " ہے۔ یہ نظم ۱۹۳۶ء میں کہی گئی ہے اور اقبال کی بہترین نظموں میں سے ہے' اس میں اقبال نے' علامتی انداز میں' حکومت کے مختلف نظاموں یعنی سرمایہ داری' جمہوریت' اشتراکیت' فاشزم اور اسلامی نظامِ حیات پر بحث کی ہے۔ خود ابلیس اور اس کے مشیروں کے ذریعے، یہ راز فاش کیا گیا ہے کہ عصر حاضر کے سارے مروجہ نظام' ابلیسیت ہی کے پیدا کردہ ہیں اور در پردہ اسی کے فتنوں کی نمائندگی کرتے ہیں' ابلیس کے کارِ جہاں بانی کو ان سے کوئی خطرہ نہیں اشتراکیت کبھی ملوکیت ہی کا دوسرا نام ہے اس لئے وہ بھی ابلیسی نظام کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں' ہاں' ملّتِ اسلامیہ جس نظام زندگی کو برُوئے کار لانے کی تیاری کر رہی ہے وہ ضرور ابلیسیت کے لئے مہلک ثابت ہو سکتی ہے چنانچہ ابلیس واضح الفاظ میں یہ بتا کر کہ

ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امّت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو

اپنے مشیروں کو ایسے حربوں اور سازشوں سے کام لینے کا مشورہ دیتا ہے جو ملتِ اسلامیہ کے خواب کو شرمندۂ تعبیر نہ ہونے دیں اور اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ وہ اسے فقہی مسائل اور علم کلام کی تاویلات میں الجھائے رکھیں اور گفتار کے سوا، کردار و عمل کی رُوح' اس میں بیدار نہ ہونے دیں۔

ہے یہی بہتر الٰہیات میں اُلجھا رہے
یہ کتاب اللہ کی تاویلات میں اُلجھا رہے

تم اسے بیگانہ رکھو عالمِ کردار سے
تا بساطِ زندگی میں اسکے سب مہرے ہوں مات

مست رکھو ذکر و فکرِ صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اسے

اس کے بعد کی نظم کا عنوان ہے " بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو " جس میں باپ نے بیٹے کو کامیاب زندگی گذارنے کے لئے تگ ودو اور اپنے آپ پر بھروسہ کرنے کی تلقین کی ہے۔ " تصویر و مصوّر " والی نظم میں خودی کا درس ہے۔ " عالم برزخ " کے عنوان سے آزاد منشوں اور غلاموں کے مزاج و کردار کا فرق واضح کیا گیا ہے۔ سر راس مسعود کے مرثیے اور دو تین مختصر نظموں کے بعد، چند اُردو قطعات ہیں جن میں سعی و عمل کا پیغام ہے۔ مُلّا زادہ ضیغم لولابی کشمیری کے حوالے سے اُنّیس حیات افروز نکات بیان کئے گئے ہیں ساتھ ہی کشمیریوں کے حالت زار کی دردناک تصویر کھینچی گئی ہے کہ

سرما کی ہواؤں میں ہے عریاں بدن اس کا
دیتا ہے ہنر جس کا امیروں کو دوشالہ

سر اکبر حیدری کے نام جو نظم ہے اس سے اقبال کی قلندرانہ اور غیور طبیعت پر روشنی پڑتی ہے۔ اس کے بعد " حسین احمد " کے عنوان سے فارسی کے مندرجہ ذیل وہ تین شعر ہیں جو اقبال نے مولانا حسین احمد مدنی کے اس بیان سے متاثر ہو کر کہے تھے جس میں مولانا نے وطن کو قومیت کی اساس قرار دیا تھا۔

عجم ہنوز نہ داند رموزِ دیں ورنہ
زدیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است

سرود بر سرِ منبر کہ ملّت از وطن است
چہ بے خبر ز مقامِ محمدِ عربی است

بمصطفےٰؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ اُو نہ رسیدی تمام بولہبی است

ارمغانِ حجاز کی آخری نظم کا عنوان " حضرت انسان " ہے اور یہ اقبال کی آخری اردو نظم ہے جو انہوں نے انتقال سے چند ہفتے پہلے کہی تھی۔ سات اشعار کی یہ نظم جس میں عظمتِ

انسانی کا پرجوش بیان ہے اس شعر پر ختم ہوتی ہے۔

اگر مقصودِ کُل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے؟

مرے ہنگامہ ہائے نو بنو کی انتہا کیا ہے؟

طویل نظمیں

شعری مجموعوں کے مندرجہ بالا مبصرانہ جائزوں سے اندازہ ہوا ہوگا کہ اقبال نے ہر صنفِ سخن میں طبع آزمائی کی ہے اور ہر صنف میں ان کے اضافے انفرادی نوعیت کے ہیں۔ غزل، نظم، قطعہ اور مثنوی کی قدیم صنفیں اُن کے ہاتھوں اندر سے بدل گئی ہیں یعنی ان کی ظاہری شکل وہی رہی ہے جو تھی لیکن ان کا باطن کچھ سے کچھ ہو گیا ہے۔ اب وہ کسی خاص موضوع کی خاص واردات، کسی خاص جذبے یا کسی خاص واقعے کے لئے مخصوص نہیں رہیں بلکہ حیاتِ انسانی کے سارے شعبوں اور ذہنِ انسانی کے سارے محسوسات و ادراکات کی نباض اور ترجمان بن گئی ہیں۔ نظمیں بھی خواہ چھوٹی ہوں یا بڑی، قدیم شکل میں ہوں یا جدید میں، مسدس کی ہیئت میں ہوں یا مثنوی کی، چھوٹے بڑے مصرعوں کے بند رکھتی ہوں یا برابر کے، سب کی سب شاعرانہ محاسن سے مالا مال ہیں لیکن بعض نظمیں جو دوسری نظموں کے مقابلے میں قدرے طویل بھی ہیں، خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ ان نظموں میں بھی "شکوہ"، "جوابِ شکوہ"، "والدہ مرحومہ کی یاد میں"، "شمع و شاعر"، "خضرِ راہ" "طلوعِ اسلام"، "ذوق و شوق"، "مسجدِ قرطبہ"، "ساقی نامہ" اور "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ ان کی حیثیت اقبال کے جسدِ شعری میں دل کی سی ہے اور ان کے فکر و فن کی جملہ لطافتیں ان میں اس طرح یکجا ہو گئی ہیں کہ اقبال کا قاری اگر ان کے بقیہ اردو کلام سے بے نیاز بھی گذر جائے تو بھی ان نظموں کے ذریعے اقبال کی عظمتِ شاعرانہ کا پورا اندازہ لگا سکتا ہے۔

ان نظموں کے سلسلے میں متعدد اہم مقالات منظر عام پر آچکے ہیں۔ پروفیسر رفیع الدین ہاشمی اور اسلوب احمد انصاری نے دو مستقل کتابیں ان نظموں کے بارے میں دے دی ہیں، اس لئے ان کی تفصیل میں جانا ضروری نہیں معلوم ہوتا۔ صرف اس خیال سے کہ ان سے متعلق بنیادی باتوں اور تنقیدی مواد کی نشان دہی ہو جائے، بہت مختصر سا تذکرہ اس جگہ کیا جاتا ہے۔

"شکوہ" مسدّس کی ہیئت میں ایک طویل نظم ہے جس میں مسلمانوں کے شاندار ماضی کے بیان کے ساتھ اُن کی موجودہ خستہ حالی کو بارگاہِ ایزدی میں بطور شکایت پیش کیا گیا ہے۔ ۱۹۱۱ء میں یہ نظم اس وقت کہی گئی جب کہ ممالکِ اسلامیہ کی طرف مغرب کے قدم بڑھتے آرہے تھے اور اقبال بھی بعض ذاتی وجوہ سے ذہنی کرب میں مبتلا تھے۔ علامہ نے یہ نظم انجمنِ حمایت اسلام کے اجلاس منعقدہ ۱۱ اپریل ۱۹۱۱ء میں پڑھی تھی اور سامعین کے دلوں کو ہلا دیا تھا۔ جلسے میں علامہ کے والد شیخ نور محمد بھی موجود تھے اور اپنے بیٹے کی مقبولیت پر خوش ہو رہے تھے۔ بقول مولانا غلام رسول مہر، "شکوہ" اردو میں اپنی نوعیت کی پہلی اور آخری نظم ہے[۲۳] البتہ شیخ عبدالقادر نے اقبال کے "شکوہ" اور میر تقی میر کے ایک واسوخت میں مماثلت کے کئی پہلو تلاش کئے ہیں[۲۴]۔ اس نظم کے تجزیاتی مضامین میں سیّد عابد علی عابد کا مضمون خصوصیت سے قابلِ ذکر ہے[۲۵]۔

"جوابِ شکوہ" ۱۹۱۳ء کی تخلیق ہے۔ یہ نظم بھی انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں پڑھی گئی۔ "شکوہ" میں بارگاہ الٰہی میں شکایت نامہ پیش کیا گیا تھا، "جوابِ شکوہ" میں شکایات کے جوابات ہیں۔ ان کی زبوں حالی کی توجیہ ہے۔ ان کی زیاں کاری کے اسباب کی نشان دہی ہے۔ "جوابِ شکوہ" کی ہیئت اور بحر وہی ہے جو "شکوہ" کی ہے۔

۲۳۔ سرودِ رفتہ، ص ۲۔ ۲۴۔ نذرِ اقبال، ص ۲۴۹۔

۲۵۔ شکوہ جوابِ شکوہ، مطبوعہ لاہور، ۱۹۷۰ء۔

اس سلسلے میں سیّد عابد علی عابد اور پروفیسر رفیع الدین ہاشمی کے تجزیے خاص طور پر قابلِ مطالعہ ہیں۔

"شمع و شاعر" اقبال کی بہترین نظموں میں سے ایک ہے، اس میں اقبال نے اپنے ایمائی اندازِ بیان کا کمال دکھایا ہے۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خان سارا مکالمہ کنائے کی زبان میں ہے اور اقبال نے اس کے ذریعے سامع کو اپنی ذہنی بلندیوں کی سیر کرائی ہے۔

"شمع و شاعر" ۱۹۱۲ء میں مشرق وسطیٰ کے سیاسی حالات سے متاثر ہو کر لکھی گئی اور انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں پڑھی گئی۔ اقبال کی یہ پہلی نظم ہے جس کا پہلا بند فارسی میں ملتا ہے، گویا، یہ بند اقبال کی فارسی شاعری کا پہلا نمونہ ہے۔ رفیع الدین ہاشمی نے اس نظم کا بھرپور جائزہ لیا ہے۔

"والدۂ مرحومہ کی یاد میں" بالکل شخصی نوعیت کی نظم ہے لیکن اقبال نے اس میں اپنے ذاتی غم کی سطح کو اتنا بلند کر دیا ہے کہ اُن کا غم، پوری ملّت کا غم بن گیا ہے۔ علامہ نے یہ نظم ۱۹۱۴ء میں اپنی والدہ کی وفات پر کہی تھی۔ بقول پروفیسر وقار عظیم "یہ ایک ایسی نظم ہے جس میں اقبال کی شخصیت دو مختلف اندازوں میں جلوہ گر ہوئی ہے۔ ایک شخصیت تو اقبال کی وہی فلسفیانہ شخصیت ہے جس کی بدولت اقبال کو اردو شاعری میں ایک منفرد حیثیت ملی ہے اور دوسری شخصیت اس مظلوم و مجبور انسان کی ہے جو ماں کی یاد میں آنسو بہاتے وقت یہ بھول جاتا ہے کہ وہ ایک مفکر اور فلسفی بھی ہے"۔[۲۶]

"خضرِ راہ" کا سال تصنیف ۱۹۲۱ء ہے۔ پہلی جنگ عظیم اور اس کے بعد رونما ہونے والے سیاسی حالات، خصوصاً مغرب و مشرق کی آویزش سے پیدا شدہ عام بے چینی کے زیرِ اثر لکھی گئی ہے۔ اقبال نے اسے انجمن حمایت اسلام کے ۳۷ ویں سالانہ اجلاس میں ترنم سے پڑھ کر سنایا تھا۔ بعض اشعار پر اقبال خود بھی رو دیئے تھے اور مجمع بھی اشکبار

۲۶۔ بحوالہ اقبال کی طویل نظمیں، ص ۱۷۔

ہوگیا تھا۔[۲۷] "خضرِ راہ فنّی و معنوی اعتبار سے ایک ایسی مکمل نظم ہے جو غزل کے پیرائے میں متعدد سیاسی نکتوں اور پہلوؤں کو بیک وقت موضوعِ بحث بناتی ہے۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی نے اس نظم کا بھرپور تنقیدی جائزہ لے کر اس کی قدر و قیمت کا تعین کیا ہے۔[۲۸] جوہر اقبال نمبر ۱۹۳۸) کے ایک مضمون میں بھی اس نظم پر مفصل روشنی ڈالی گئی ہے۔

"طلوعِ اسلام" ۱۹۲۴ء میں، یعنی "خضرِ راہ" سے تین سال بعد، منظرِ عام پر آئی لیکن اس کی تخلیق میں "خضرِ راہ" میں بیان کیے ہوئے افکار کا بھی عکس ہے بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ "خضرِ راہ" کے آخری حصّے میں اقبال نے مسلمانوں کے روشن اور پُر اُمید مستقبل کی جو نوید دی تھی طلوعِ اسلام اُسی کا تتمہ ہے۔[۲۹] اس نظم کو ہر مکتبۂ فکر کے ادیبوں نے سراہا ہے اور ان کے سخت سے سخت تنقید نگاروں نے بھی اس کی داد دی ہے بقول کلیم الدین احمد اقبال کا مخصوص رنگ "طلوعِ اسلام" کے ہر شعر میں جلوہ گر ہے۔ خیالات کا فلسفیانہ عمق، انکی صداقت اور طرزِ ادا کی شان و شوکت کے لحاظ سے ہر شعر موثر ہے اور اس کے جوش و اثر سے دِل مردہ میں زندگی کی روح دوڑ جاتی ہے، ترقی کا جذبہ موجزن ہو جاتا ہے، خصوصاً نوجوان قارئین تو اسے پڑھ کر بے چین ہو جاتے ہیں۔

اب تک جن نظموں کا تذکرہ ہوا، وہ "بانگ درا" سے متعلق تھیں، "بالِ جبریل" میں بھی اس طرح کی کئی نظمیں ہیں۔ مثلاً "ذوق و شوق"، "مسجد قرطبہ" اور "ساقی نامہ" وغیرہ۔ "ذوق و شوق" ۱۹۳۱ء کی تخلیق ہے اور بقول سید عابد علی عابد سوز و گداز کا اظہار جس دلفریب پیرائے میں ہوا ہے ویسا کسی اور نظم میں نہیں ہوا۔ اس نظم کی تخلیق کا پس منظر یہ ہے کہ علامہ ۱۹۳۱ء میں دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کی غرض سے لندن گئے۔ لندن

۲۷۔ مطالبِ بانگ درا، مطبوعہ لاہور ۱۹۶۹ء، ص ۳۰۶

۲۸۔ خیابان (اقبال نمبر ۱۹۶۲ء)، ص ۱۲۴۔

۲۹۔ اقبال کی طویل نظمیں، ص ۱۱۵۔

سے واپسی میں فلسطین پہنچے جہاں انہیں مؤتمرِ اسلامی کے جلسے میں شرکت کرنا تھا۔ فلسطین میں اقبال ایک ہفتے کے قریب رہے۔ یہاں کے تاریخی اور مقدس مقامات مثلاً بیت المقدس بیت اللحم، الخلیل اور "یافہ" وغیرہ کی سیر کی۔ اقبال نے اس سفر کا بہت خوشگوار اثر قبول کیا تھا اور اسی اثر کا نتیجہ ان کی نظم "ذوق و شوق" ہے۔ اس نظم کے نیچے خود اقبال نے نوٹ کی شکل میں لکھا ہے کہ اس کے بیشتر اشعار فلسطین میں لکھے گئے ہیں۔ اس نظم کی اہمیت کے سلسلے میں علامہ نیاز فتح پوری نے لکھا ہے کہ "مسجدِ قرطبہ" اور "ذوق و شوق" دو ایسی نظمیں ہیں جو یقیناً اقبال کو زندہ جاوید بنا دینے کے لئے کافی ہیں کیونکہ اقبال نے جو کچھ پہلے لکھا وہ انہی نظموں کی شانِ نزول تھی اور جو نظمیں بعد میں لکھی گئیں وہ انہی کی تعبیریں ہیں"[۳۰]

"مسجدِ قرطبہ" کے سلسلے میں جگن ناتھ آزاد[۳۱]، مجتبیٰ حسین[۳۲]، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی[۳۳] وغیرہ کے مقالات خاص طور پر قابلِ مطالعہ ہیں۔ علاوہ ازیں دوسرے ناقدین نے بھی جہاں اقبال کے فکر و فن پر قلم اٹھایا ہے "مسجدِ قرطبہ" اور اس کی شاعرانہ عظمت کا تذکرہ ضرور کیا ہے۔ مولانا صلاح الدین نے ایک جگہ لکھا ہے کہ "اندلس کی سرزمین شاعرِ اسلام کی آخری محبوبہ ہے اور پختہ سال شاعر نے اس سے اپنے عشق کی شرح میں فن کی جن بلندیوں کو چھوا ہے وہ اب ہمیشہ تک اچھوتی ہی رہیں گی۔ شاعر نے یہ نغمے غرناطہ کی عطر بیز ہواؤں میں اور وادیٔ کبیر کی کیف انگیز فضاؤں میں خودی میں ڈوب کر لکھے ہیں، اس نے مسجدِ قرطبہ کے صحن میں بیٹھ کر گردشِ ایام کو بارہ صدیاں پیچھے کی طرف دوڑایا ہے اور اپنی سانس مجاہدینِ اسلام کی حرارت آفرین سانسوں سے ملائی ہے اور پھر سے اس عہدِ زریں کو زندہ کیا ہے"[۳۴] "مسجدِ قرطبہ" علامہ کے سفرِ ہسپانیہ کی یادگار ہے اور ۱۹۳۳ء میں لکھی گئی ہے۔

۳۰۔ نگار (اقبال نمبر ۱۹۶۲ء)، ص ۴۔
۳۱۔ نگار (اقبال نمبر ۱۹۶۲ء)، ص ۱۷۔
۳۲۔ ادب و آگہی، ص ۳۸۹۔
۳۳۔ نقوش اقبال، ص ۱۶۸۔
۳۴۔ تصورات اقبال، ص ۳۲۳

"ساقی نامہ" میر حسن کی مثنوی سحر البیان کی بحر میں ہے۔ اردو نظموں میں یہی ایک نظم ایسی ہے جس میں اقبال کا فلسفۂ خودی قدرے تفصیل سے زیر بحث آیا ہے۔ جوش و اثر کے لحاظ سے یہ بالِ جبریل کی نمائندہ نظم ہے۔ اس کا تسلسل و روانی بڑے غضب کی ہے، یوں معلوم ہوتا ہے جیسے جذبات و خیالات کا ایک دریا امنڈتا چلا آ رہا ہے۔ اس کا سال تصنیف متعین نہیں، ۱۹۳۵ء یا اس سے کچھ پہلے کہی گئی ہے۔ پروفیسر محمد طاہر فاروقی،[۳۵] مولانا ابوالحسن ندوی[۳۶] اور مسعود حسین خان[۳۷] نے اس نظم کی فنی و معنوی اہمیت پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

"ضربِ کلیم" میں کوئی اہم طویل نظم نہیں ہے، البتہ اس ضمن میں "ارمغانِ حجاز" کے اردو حصہ میں "ابلیس کی مجلس شوریٰ" ہر لحاظ سے قابل توجہ ہے۔ اس کا اجمالی تذکرہ ارمغان حجاز کے تبصرے میں ہو چکا ہے۔ مبشر صدیقی[۳۸] اور پروفیسر سید مرتضیٰ جعفری[۳۹] کے مضامین اس سلسلے میں خصوصاً قابلِ مطالعہ ہیں۔

اردو نظم میں اقبال کی انفرادیت و اہمیت پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ ان کی شاعری پر جتنے مقالات اور جتنی کتابیں اب تک شائع ہوئی ہیں، ان سب میں اقبال کی یہ منظومات بطور خاص زیر بحث آئی ہیں اور عام طور پر انہی نظموں کو سامنے رکھ کر ان کی عظمتِ شاعرانہ کا تعین کیا گیا ہے۔ حالانکہ اردو غزل کو بھی اقبال کی دین معمولی نہیں غیر معمولی ہے اتنی غیر معمولی کہ اس کے اثرات آج کی اردو شاعری اور شعراء پر جتنے گہرے ہیں، اقبال کی نظم کے نہیں ہیں۔ موجودہ اردو نظم، مواد و ہیئت، دونوں اعتبار سے، اقبال کی نظموں کے مخالف سمت جا رہی ہے، لیکن، غزل، خواہ وہ مکتبۂ قدیم سے متعلق ہو یا جدید سے، موضوع اور اسلوب دونوں میں اقبال کی غزل سے متاثر نظر آتی ہے اس لئے

۳۵۔ خیابان، ص ۱۲۹۔
۳۶۔ نقوش اقبال، ص ۲۱۶۔
۳۷۔ جوہر (۱۹۳۸)، ص ۲۶۹۔
۳۸۔ ادبی مقالات، ص ۱۱۵۔
۳۹۔ خیابان (اقبال نمبر)، ص ۱۳۵۔

ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی غزل گوئی اور اس کی معنوی وسعتوں کا قدرے تفصیل سے جائزہ لے کر اس کی قدر و قیمت کا تعین کیا جائے۔

غزل گوئی

اردو کی شعری روایات میں، غزل کی روایت سب سے زیادہ مستحکم، توانا اور خوشگوار روایت ہے۔ اس روایت کی اہمیت و مقبولیت کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ غزل سے مشتق، غزلیت اور تغزل کے الفاظ، صرف غزل کے وصفِ خاص کا اشارہ نہیں رہے بلکہ شعریت اور حسن کاری کے مترادفات میں داخل ہو گئے ہیں۔ غالباً اسی لئے بعض نے غزل کو شاعری کا عطر، بعض نے موسیقی کا رس، بعض نے فنِ لطیف کی روح اور بعض نے شاعری کی آبرو قرار دیا ہے۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی کا قول ہے کہ "غزل کو میں اردو شاعری کی آبرو سمجھتا ہوں۔ ہماری تہذیب غزل میں اور غزل ہماری تہذیب میں ڈھلی ہے۔ دونوں کی سمت، رفتار، رنگ و آہنگ اور وزن و قار ایک دوسرے سے ملا ہے۔ غزل صنف ہی نہیں معیارِ سخن بھی ہے"[۴۰]۔ فراق گورکھپوری نے غزل کی ماہیت پر طویل بحث کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ غزل انتہاؤں کا ایک سلسلہ ہے (A Series of Climaxes) یعنی حیات و کائنات کے وہ مرکزی حقائق جو انسانی زندگی کو زیادہ سے زیادہ متاثر کرتے ہیں ان ہی تاثرات کا انتہائی مترنم خیالات و محسوسات میں ڈھل جانا اور مناسب ترین الفاظ و اندازِ بیان کی صورت پکڑ لینا غزل ہے۔ غزل کا ہر اچھا شعر ایک مکمل و جدانی اکائی ہوتا ہے اور ہر ایسی اکائی بے کراں اور لامحدود ہوتی ہے۔ غزل زندگی کے ایک غیبی نظام کی خبر دیتی ہے۔ غزل کے اشعار کی گہرائی یا ان کا وزن، یا ان کی اہمیت، علم و فلسفہ اور سائنس کے دلائل و نتائج یا

۴۰۔ نگار، جدید شاعری نمبر، ۱۹۶۵ء، ص ۱۰۲۔

دریافتوں اور اصولوں کی گہرائی، وزن اور اہمیت سے زیادہ گہری، باوزن اور اہم ہوتی ہے۔[۴۱] پروفیسر مجنون گورکھپوری کا بیان ہے کہ "فنون لطیفہ کی سب سے زیادہ تربیت یافتہ اور سب سے زیادہ لطیف صورت ادب، یعنی الفاظ کا فن ہے جو سنگ تراشی اور مصوری کے بعد وجود میں آیا ہے اور ادب کی سب سے زیادہ قدیم، سب سے زیادہ فطری، سب سے زیادہ مقبول عام شکل، شاعری ہے اور شاعری کی سب سے زیادہ بے ساختہ اور سب سے زیادہ پاکیزہ صنف وہ ہے جس کے لئے فارسی اور اردو میں عربی کا لفظ "غزل" استعمال ہوتا ہے اور جس کو دوسری زبانوں میں گیت یا نغمہ یا غنائیہ کہتے ہیں۔"[۴۲]

غزل کو یہ اہمیت اور قدر و قیمت، اس کی بعض فنی خصوصیات و موثرات کے سبب ملی ہے۔ غزل کا فن، اساسی طور پر، کم سے کم لفظوں میں بات کہنے اور قدرے ابہام کے ساتھ کہنے کا فن ہے۔ مشاہدات، تجربات اور موضوعات خواہ کتنے ہی وسیع اور گہرے کیوں نہ ہوں، غزل کا فن ان کے اظہار میں کسی قسم کی بے جا تاویل، توجیہ، تشریح اور وضاحت کی اجازت نہیں دیتا بلکہ ابہام و اجمال اور اشارات و کنایات کو ایسی فنکاری کے ساتھ برتنے کا تقاضا کرتا ہے کہ توضیح و تفصیل کو ان پر قربان کیا جا سکے۔ غالب نے اپنی شاعری کے بارے میں ان دو شعروں میں جو کچھ کہا ہے، وہ غزل کے مزاجِ خاص کا ترجمان ہے۔

فکر میری گہر اندازِ اشاراتِ قلیل
کلک میری رقم آموزِ عباراتِ قلیل

میرے ابہام پہ ہوتی ہے تصدق توضیح
میرے اجمال سے کرتی ہے تراوش تفصیل

گویا، غزل کا لب و لہجہ، خواہ اس کا موضوع زندگی کے کسی بھی گوشے سے تعلق رکھتا

۴۱۔ نگار، (لکھنؤ) اصناف سخن نمبر بابت جنوری، فروری ۱۹۵۷ء، ص ۳۸۔
۴۲۔ نگار (لکھنؤ) اصناف سخن نمبر، بابت جنوری فروری ۱۹۵۷ء، ص ۱۷۔

ہو' ایمائی اور رمز یہ ہوتا ہے۔ یوں تو رمزیت و ایمائیت کو شاعری کی ان صفات اولیٰ میں شمار کیا جاتا ہے جن کے بغیر اعلیٰ درجے کی شاعری جنم ہی نہیں لے سکتی اور فنِ شعر کے بارے میں اس قسم کے اشعار

خوشتر آں باشد کہ سرِ دلبراں گفتہ آید در حدیث دیگراں

(مولانا روم)

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر (غالب)

بہ ہنہ حرف نہ گفتن کمال گویائی ست
حدیثِ خلوتیاں جُز بہ رمز و ایمانیست (اقبال)

کا اطلاق، کم و بیش، شاعری کی ہر صنف سخن پر ہوتا ہے لیکن غزل کی تو بنیاد ہی ایجاز و اختصار اور علامات و اشارات پر ہے۔ اس لحاظ سے یہ اشعار، غزل کے مزاج خاص کے ترجمان ہیں۔ غزل، ڈھکا چھپا کر بات کہنے کو کمالِ فن جانتی ہے۔ بات تفکر کی ہو یا جذبے کی، تصوف کی ہو یا حکمت و فلسفہ کی، روایت کی ہو یا بغاوت کی، غمِ عشق کی ہو یا غمِ روزگار کی، آرائشِ خمِ کاکل کی ہو یا اندیشہ ہائے دور و دراز کی، غزل کبھی کھل کر سامنے نہیں آتی، بلکہ رموز و علائم کے پردے میں اپنا مطلب ظاہر کرتی ہے۔ بقول علامہ نیاز فتح پوری، وہ دنیائے سخن کی ایسی حسینہ ہے جس کے حسن کا راز، سینہ تان کر سامنے آجانے میں نہیں بلکہ آنچل سنبھال کر آگے نکل جانے میں ہے۔ لیکن، غزل کی ایمائیت و دزدیدہ نگاہی کا یہ مفہوم ہرگز نہیں کہ غزل کی زبان یا اس کا طرزِ سخن مبہم اور بے معنی ہوتا ہے۔ ایسا نہیں ہے صرف یہ کہ خیالات کی ترسیل و اظہار کے لئے، غزل کے اپنے وسیلے ہیں، اس کی اپنی علامات ہیں، اشارات و کنایات ہیں، فنی

روایات ہیں، اس کا اپنا لب ولہجہ ہے ۔ وہ اس لب ولہجہ سے الگ رہ کر زندہ نہیں رہ سکتی ۔ اس کی حیثیت ایک ایسے حیاکوش محبوبہ کی سی ہے جس کے نظارۂ لبِ بام میں وہ لطف انگیزی نہیں جو درِ نیم باز، یعنی کواڑوں کی اوٹ سے تاک جھانک لگانے میں ہے۔

بروں میاکہ ہم از منظرِ کنارۂ بام　　نظارہ زدرِ نیم باز می خواہم

(غالب)

غزل کی یہ دردں بینی، یا داخلیت پسندی، یوں ہی نہیں، غزل گو شاعر کے دردنِ خانہ سے اس کا گہرا تعلق ہوتا ہے۔ بات یہ ہے کہ غزل گو شاعر کی حالت اس شخص کی سی ہوتی ہے جس پر خواب کی سی کیفیت طاری ہو ۔ اس خواب میں تحیّر اور مستی کے عناصر شامل ہوکر غزل یا تغزّل کو جنم دیتے ہیں ۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں" غزل گو اپنے نفس کی کیفیات کو رمز وکنایہ کے ذریعے ظاہر کرتا ہے ۔ مستی وتحیّر کی حالت میں رمز وکنایہ بہ مقابلہ منطقی تسلسلِ بیان کے زیادہ بلیغ ہوتا ہے۔"[۴۳] اقبال نے شاعر کی اسی دروں بینی، خواب کی سی حالت، تحیّر ومستی کے عالم اور کنایاتی اسلوب کو سخنِ قلندرانہ کا نام دیا ہے۔

زبرونِ در گزشتم زدرونِ خانہ گفتم　　سخنِ نہفتہ را چہ قلندرانہ گفتم

غزل کا یہی وہ اندازِ خاص ہے جو اسے دوسری اصنافِ سخن سے الگ کرتا ہے، لیکن اس اندازِ خاص یا تخصیصِ فن کے باوصف، معنوی یا موضوعی حیثیت سے غزل کبھی لکیر کی فقیر یا بے حس نہیں رہی ۔ خود شاعر لکیر کا فقیر یا بے حس ہو تو اور بات ہے ورنہ غزل نے زندگی کے سارے گوشوں، ذہنِ انسانی کے جملہ افکار اور جسم وروح کے سارے تقاضوں اور امنگوں کو اپنے اندر جذب کر لینے کا ثبوت دیا ہے ۔ باصلاحیت اور غزل کے مزاج شناس، شعرا نے، حسن وعشق، فلسفہ وحکمت، تصوف واخلاقیات

---

۴۳ ۔ روحِ اقبال، حیدرآباد دکن ۱۹۴۱ء، ص ۹۴ ۔

سیاست و مذہب، وطنیت و قومیت اور آزادی و جنگ، ہر قسم کے موضوعات و میلانات کو غزل میں جگہ دی ہے اور غزل ان کی متحمل ہوئی ہے۔ برصغیر پاک و ہند کی تہذیبی زندگی جب تک ایک خاص اور مستقل راستے پر لگی رہی، غزل بھی مخصوص ڈھرّے پر چلتی رہی، لیکن انیسویں صدی کے رُبع اوّل سے جیسے ہی اس تہذیبی زندگی میں مغرب و مشرق کی آویزش، قدیم و جدید کے تصادم اور سیاسی و سماجی ہلچل کے آثار رونما ہوئے، شاعر کے درون خانہ کے ہنگاموں کی کیفیت بھی بدلنے لگی، غور و فکر کے سانچے کچھ سے کچھ ہونے لگے۔ جذبات میں نیا تموّج پیدا ہوا، احساس کے تازہ دریچے کھُلنے لگے اور غزل کی معنوی دنیا تیزی سے بدلنے لگی۔ اس تبدیلی اور تغیر کا ایک واضح ثبوت غالب کی غزل گوئی ہے جس نے اردو غزل کو آرائشِ خمِ کاکُل کی تنگ وادی سے نکالکر اندیشہ ہائے دور و دراز کی کشادہ منزلوں تک پہنچا دیا۔ مغرب و مشرق یا قدیم و جدید کے ٹکراؤ نے جب ایک واضح صورت اختیار کرلی اور مغرب کی تہذیبی قدروں نے یلغار کرکے مشرقی تمدّن کو شکست و ریخت سے دوچار کردیا تو اس رگڑ یا تصادم سے زندگی کے نئے شرارے پھوٹے، اندھیرے میں روشنی کی کرنیں رونما ہوئیں، اور شکستہ دلوں میں اپنے تحفظ و تشخص کا ایک نیا احساس بیدار ہوا۔ ہمہ وقت جذبوں سے کھیلنے کے بجائے عقل سے کام لینے کی اہمیت محسوس کی گئی اور ملک و ملّت کی تعمیر و اصلاح کے لئے ایک نیا لائحہ عمل مرتب کیا گیا۔ اس بیداری اور اس لائحہ عمل کا اثر اردو شعرا پر وہی ہو جس کی حسّاس طبیعتوں سے توقع کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ غالب کے فوراً بعد کی شاعری میں اس کے اثرات بہت واضح نظر آتے ہیں اور اسمٰعیل میرٹھی، اکبر الہ آبادی، مولانا شبلی، سرور جہان آبادی، محمد حسین آزاد اور مولانا حالی، ان ہی اثرات کے تحت جنم لینے والی شاعری کے نمائندے ہیں۔ البتہ زندگی کی اس قدامت دیرینہ کاری کے سبب جو کئی صدیوں سے ایک خطِ مستقیم پر قائم کی تھی اور جس کے تہذیبی عناصر میں شاعری کا عنصر سب سے قوی

تھا، آزاد اور حالی کی لائی ہوئی تبدیلیوں کا اثر عام آدمیوں پر ذرا دیر کو ہوا۔ عام طور پر، روایتی غزل ہی چلتی رہی اور امیر مینائی، داغ دہلوی ہی کے رنگِ سخن کو قبول عام حاصل رہا، خاص طور پر داغ کے ہلکے پھلکے جذبات کی شاعری اور اس شاعری میں زبان کا لطف اور چٹخارہ لوگوں کو ایسا بھایا کہ بڑے بڑے اس کی طرف متوجہ رہے۔ ہر چند کہ مولانا حالی جن کی راہِ سخن اور طرزِ فکر، داغ سے بہت الگ تھی اور جنہیں اس بات کا شعور تھا کہ

سخن میں پیروی گر کی سلف کی — انہیں باتوں کو دُہرانا پڑے گا

(حالی)

اور جن کا اپنی جدید شاعری کے بارے میں یہ خیال تھا کہ

مال ہے نایاب پر گاہک ہیں اکثر بے خبر
شہر میں کھولی ہے حالی نے دکاں سب سے الگ (حالی)

وہ بھی، داغ کے اندازِ غزل سرائی کی داد دیئے بغیر نہ رہ سکے، انہوں نے داغ کی غزلوں پر غزلیں کہیں اور داغ کی تعریف میں ایک شعر اس طور پر کہا

داغ مجروح کو سُن لو کہ پھر اس گلشن میں
نہ سنے گا کوئی بُلبل کا ترانہ ہرگز

(حالی)

یہ تھا وہ تہذیبی ماحول اور یہ تھی وہ شاعرانہ فضا جس میں اقبال نے آنکھ کھولی، ان کے ذوقِ شعری کی تربیت ہوئی اور ان کی شاعری کا آغاز ہوا۔ ایسے میں اگر وہ ابتداءً داغ و امیر کی طرف لپکے اور غزل گوئی میں ان کی پیروی کو مستحسن خیال کیا تو چنداں تعجب کی بات نہیں ہے۔ ان کے گرد و پیش اور ان کے آغازِ شباب کی امنگوں کا تقاضا یہی تھا کہ وہ مشقِ سخن کی ابتدا غزل سے کرتے اور اس میں اُسی رنگ کو اپناتے جس پر چھوٹے بڑے

سبھی، جان چھڑک رہے تھے۔ چنانچہ انہوں نے یہی کیا، یعنی غزل گوئی سے اپنی شاعری کا آغاز کیا اور بہ حیثیت شاعر، اپنے فن کی داد بھی اوّل اوّل انہیں غزل ہی کے مندرجہ ذیل شعر پر لاہور کے ایک مشاعرے میں ملی۔

مولیٰ سمجھ کے شان کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

ہر چند کہ اقبال شروع میں داغ اور امیر، دونوں سے متاثر ہوئے اور دونوں سے اپنی شیفتگی کا اظہار کیا، اور دونوں کے طرزِ سخن کو اپنانے کی کوشش کی، امیر مینائی کے بارے میں انہوں نے ایک مقطعے میں کہا

عجیب شے ہے صنم خانۂ امیر، اقبال
میں بت پرست ہوں رکھدی کہیں جبیں میں نے

اور داغ کی وفات پر انہوں نے جو مرثیہ ۱۹۰۵ء میں کہا، اس کی ابتدا میں بھی امیر کو اس طور پر خراجِ عقیدت پیش کیا

توڑ ڈالی موت نے غربت میں مینائے امیر
چشمِ محفل میں ہے اب تک کیفِ صہبائے امیر

لیکن بہ حیثیت مجموعی، ان پر زیادہ گہرا اثر داغ کا رہا۔ چنانچہ ان ہی کی شاگردی قبول کی، انہیں کو ابتدائی غزلیں دکھائیں اور انہیں کے رنگ میں غزلیں کہیں۔ اس رنگ میں خیال افروزی و فکر انگیزی کے بجائے زیادہ توجہ ہلکے پھلکے عشقیہ جذبات کی نمائش، معاملاتِ محبت میں عاشق و معشوق کی نوک جھونک، اور زبان و بیان کے رکھ رکھاؤ اور چٹخارے کو دی جاتی تھی۔ اقبال کی ابتدائی غزلیں اسی رنگ میں ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے بانگِ درا کی ترتیب و اشاعت (۱۹۲۴ء) کے وقت داغ کے رنگ کی بیشتر ابتدائی غزلیں نظری قرار دیدیں، اس لئے کہ ۱۹۰۵ء تک کی

غزلوں میں، صرف چند غزلیں بانگِ درا میں نظر آتی ہیں اور وہ بھی ساری کی ساری داغ کے رنگِ خاص میں نہیں ہیں ۔ یہ غزل

نہ آتے ہمیں اس میں تکرار کیا تھی
مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی

تمہارے پیامی نے سب راز کھولا
خطا اس میں بندے کی سرکار کیا تھی

بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاڑا
تری آنکھ مستی میں ہشیار کیا تھی

تامّل تو تھا ان کو آنے میں قاصد
مگر یہ بتا طرزِ انکار کیا تھی

کھنچے خود بخود جانبِ طورِ موسیٰ
کشش تیری اے شوقِ دیدار کیا تھی

کہیں ذکر رہتا ہے اقبالؔ تیرا
فسوں تھا کوئی تیری گفتار کیا تھی

البتہ پوری کی پوری داغ کے مخصوص رنگ میں ہے۔ اس قبیل کے چند اشعار دوسری غزلوں میں بھی مل جائیں گے لیکن انہیں غزلوں کے اندر بہت سے ایسے اشعار بھی موجود ہیں جو داغ کے رنگ سے الگ ہیں اور ایک نئے اندازِ سخن کے بالکل ابتدائی خط و خال کی نشان دہی کرتے ہیں ۔ اس قسم کے چند شعر دیکھئے ۔

نہ پوچھو مجھ سے لذت خانماں برباد رہنے کی
نشیمن سینکڑوں میں نے بنا کر پھونک ڈالے ہیں

جلا سکتی ہے شمعِ کشتہ کو موجِ نفس ان کی
الٰہی کیا چھپا ہوتا ہے اہلِ دل کے سینوں میں

بھری بزم میں راز کی بات کہدی
بڑا بے ادب ہوں سزا چاہتا ہوں

کوئی یہ پوچھے کہ واعظ کا کیا بگڑتا ہے
جو بے عمل پہ بھی رحمت وہ بے نیاز کرے

اچھا ہے دل کے پاس رہے پاسبانِ عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

اس چمن میں مرغِ دل گائے نہ آزادی کے گیت
آہ یہ گلشن نہیں ایسے ترانے کے لئے

یہ اشعار ۱۹۰۴ء تک کی غزلوں سے ماخوذ ہیں اور بانگِ درا کے حصۂ اول میں موجود ہیں ان کے اسلوب اور تراکیب و تشبیہات پر اس رنگ قدیم کی جھلک صاف نظر آتی ہے جو فارسی کے زیر اثر ایک مدت سے اُردو میں مقبول چلا آ رہا تھا اور جس سے کوئی صاحبِ ذوق نوجوان متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکتا تھا۔ اگر شعر گوئی میں ذوق کی تربیت کی کوئی اہمیت ہے تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اقبال اور اس کے پہلے کے اُردو شعراء کے ذوقِ سخن کی تربیت عام طور پر فارسی کے ماحول میں ہوئی ہے اس لئے کہ اردو میں زبان و بیان اور دوسرے فنی مباحث کو فارسی ہی کی میزان پر تولا جاتا تھا اور ہر قسم کے عیب و ہنر کے لئے فارسی ہی کی سند تلاش کی جاتی تھی۔ پھر یہ بھی ہے کہ پچھلے وقتوں میں مکاتب و مدارس میں اُردو اس طور پر نہ پڑھائی جاتی تھی جیسی کہ آج پڑھائی جاتی ہے، اس کی جگہ فارسی کو مضمونِ خاص کی حیثیت حاصل تھی اور اسی کے ذریعے دوسرے مضامین پڑھائے جاتے تھے۔ چنانچہ اقبال کے کلام میں جو شروع ہی سے فارسی کا نمایاں اثر نظر آتا ہے وہ اسی ماحول کا اثر ہے شاید اس لئے بعض ناقدین نے اقبال کی شاعری کا محرک اوّل فارسی ہی کو قرار دیا ہے۔ علامہ نیاز فتح پوری لکھتے ہیں کہ "اقبال کو شاعری کا ذوق اسی وقت پیدا ہوا تھا

جب وہ سیالکوٹ میں تھے۔ چوں کہ فارسی کا جو نصاب اس زمانے میں پڑھایا جاتا تھا وہ زیادہ تر شعر و شاعری اور ادبِ لطیف ہی سے تعلق رکھتا تھا یہاں تک کہ نثری کتابیں بھی اپنے تخیلی اندازِ بیان کے لحاظ سے شعر ہی میں ہوتی تھیں اس لئے فارسی کے ہر طالب علم میں ذوقِ شعری پیدا ہو جانا لازمی تھا۔"[۴۴] پروفیسر عبدالقادر سروری کا خیال ہے کہ "عربی اور فارسی سے مناسبتِ طبعی اقبال کو خاندان سے ترکے میں ملی تھی اس پر میر حسن جیسے عالم کا ساتھ گویا پیاسے اور سمندر کی یک جائی ہو گئی۔"[۴۵] فارسی کا یہی ذوق، جدید سے جدید تر کا طبعی میلان اور طبیعت کا فلسفیانہ رجحان، اقبال کو بہت جلد داغ سے غالب کی طرف لے گیا۔ چند برسوں ہی میں انہوں نے محسوس کر لیا کہ ان کے عناصرِ ذہنی کا داغ کے رنگ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور وہ ان کے ساتھ زیادہ عرصے تک نہیں چل سکتے۔ اس لئے بظاہر تو وہ داغ کے شاگرد رہے لیکن اپنی شاعری کے ابتدائی زمانے ہی میں وہ معنوی حیثیت سے غالب کے زیرِ اثر چلے گئے۔ اس اثر کا ایک واضح ثبوت غالب پر اقبال کی وہ نظم ہے جو بانگِ درا کے حصہ اوّل میں شامل ہے اور ۱۹۰۵ء سے پہلے کی تخلیق ہے اور جس میں انہوں نے غالب کو گوئٹے کا ہمسر ٹھہرایا ہے۔

آہ تو اجڑی ہوئی دلّی میں آرامیدہ ہے
گلشنِ ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

لیکن یہی نہیں، بلکہ اقبال کی عام شاعری پر بھی غالب کے معنوی اثرات صاف نظر آتے ہیں، چنانچہ بانگِ درا کے حصہ اوّل کی ساتویں غزل، جس کا مطلع ہے

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی

۴۴۔ نگار، اقبال نمبر، جنوری ۱۹۶۲ء، ص ۲۴۔
۴۵۔ جدید اردو شاعری، مکتبہ ابراہیمیہ حیدرآباد دکن ۱۹۳۲ء، ص ۲۱۰۔

صاف بتاتی ہے کہ یہ، غالب کی اس غزل سے جس کا مطلع ہے

جب تک دھانِ زخم نہ پیدا کرے کوئی
مشکل کہ تجھ سے راہِ سخن وا کرے کوئی

متاثر ہو کر کہی گئی ہے۔

فارسی اور غالب کے معنوی اثرات سے قطع نظر، جیسا کہ ان کی ایک ابتدائی غزل کے اس مقطعے سے بھی

اقبال لکھنؤ سے نہ دلّی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خمِ زلفِ کمال کے

ظاہر ہے کہ ان کی جدت پسند طبیعت، ادب و احترام کے باوصف کسی کی پیروی پر رضامند ہونے والی نہ تھی، اقبال کی ابتدائی غزلوں کے مندرجہ بالا اشعار اور خاص طور پر ذیل کے دو شعروں سے تو واضح سراغ مل جاتا ہے کہ آئندہ اقبال کی غزل گوئی کی سمت کیا ہوگی۔

اچھا ہے دل کے پاس رہے پاسبانِ عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

اس چمن میں مرغِ دل گائے نہ آزادی کے گیت
آہ یہ گلشن نہیں ایسے ترانے کے لیے

یہ اشعار، طرزِ فکر اور اسلوب دونوں کے اعتبار سے، اردو کی روایتی غزل یا داغ کے رنگِ تغزل سے بہت الگ ہیں۔ دونوں شعر، اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اقبال کی غزل، آگے چل کر، آزادیٔ وطن اور عقل و عشق کے باب میں کیا رخ اختیار کرنے والی ہے۔ چنانچہ بانگِ درا کے حصہ دوم کی غزلیں، جن کی تخلیق ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۷ء کے درمیان ہوئی ہے، اس رُخ کے خط و خال کو کچھ اور نمایاں کرنے لگی ہیں۔ شروع ہی کی دو غزلیں یعنی

پہلی غزل کا یہ مقطع

زائرانِ کعبہ سے اقبال یہ پوچھے کوئی
کیا حرم کا تحفہ زمزم کے سوا کچھ بھی نہیں

اور دوسری غزل کے یہ اشعار

الٰہی عقلِ خجستہ پے کو ذرا سی دیوانگی سکھا دے
اسے ہے سودائے بخیہ کاری، مجھے سرِ پیرہن نہیں ہے

ملا محبت کا سوز مجھ کو، تو بولے صبحِ ازل فرشتے
مثالِ شمعِ مزار ہے تو تری کوئی انجمن نہیں ہے

یہاں کہاں ہم نفس میسر یہ دیس نا آشنا ہے اے دل
وہ چیز تو مانگتا ہے مجھ سے کہ زیرِ چرخِ کہن نہیں ہے

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

کہاں کا آنا کہاں کا جانا فریب ہے امتیازِ عقبیٰ
نمود ہر شے میں ہے ہماری، کہیں ہمارا وطن نہیں ہے

مدیرِ مخزن سے کوئی اقبال جا کے میرا پیام کہدے
جو کام کچھ کر رہی ہیں قومیں انہیں مذاقِ سخن نہیں ہے

صاف ظاہر کرتے ہیں کہ اقبال، زندگی کے بارے میں کسی خاص نقطۂ نظر کی تلاش میں ہیں۔ اس نقطۂ نظر کے نقوش زیادہ ابھرے نہیں پھر بھی اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ علم و فکر، شعر و ادب اور اخلاق و مذہب، سب کو انسان کی عملی زندگی سے ہم آہنگ دیکھنے کی آرزو رکھتے ہیں۔ وجہ یہ تھی کہ ان کے باہم تضاد و تصادم کے مضر اثرات کو وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے تھے۔ مشرق سے آگے بڑھ کر، مغرب میں، انہوں نے اطمینانِ قلب کی تلاش کی

لیکن میسر نہ آیا بلکہ قیامِ یورپ کے ابتدائی زمانے ہی میں ان پر مغربی تہذیب کی مصنوعی چمک دمک کا راز فاش ہو گیا اور انہوں نے محسوس کر لیا کہ اس تہذیب کے ہاتھوں آئندہ کیا ہونے والا ہے۔ اس سلسلے میں بانگِ درا حصہ دوم کی اس طویل غزل کے چند اشعار دیکھئے جس پر مارچ ۱۹۰۷ء کی تاریخ درج ہے۔

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدارِ یار ہو گا
سکوت تھا پردہ دار جس کا وہ راز اب آشکار ہو گا
کبھی جو آوارۂ جنوں تھے وہ بستیوں میں پھر آ بسیں گے
برہنہ پائی وہی رہے گی مگر نیا خارزار ہو گا
سنا دیا گوشِ منتظر کو حجاز کی خامشی نے آخر
جو عہد صحرائیوں سے باندھا گیا تھا پھر استوار ہو گا
نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہو گا
کیا مرا تذکرہ جو ساقی نے بادہ خواروں کی انجمن میں
تو پیرِ میخانہ سن کے کہنے لگا کہ منہ پھٹ ہے خوار ہو گا
دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکان نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہو گا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہو گا
خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے
میں اس کا بندہ بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہو گا
میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہو گی آہ میری نفس میرا شعلہ بار ہو گا

غزل کیا ہے، اقبال کی آئندہ غزل گوئی کی سمتوں کا اشاریہ اور فلسفۂ حیات کی تمہید ہے۔ اس تمہید سے صاف اندازہ ہو جاتا ہے کہ اقبال، مغرب سے مایوس اور مشرق کے مستقبل سے پُر امید ہے اور اسی زاویۂ فکر کو وہ اپنے پیغامِ حیات اور شاعری میں مرکزی حیثیت دینا چاہتا ہے۔ یہ غزل بقول مولانا صلاح الدین احمدؒ "اقبال کی شاعری میں ایک موڑ کی حیثیت رکھتی ہے اور ان کے مینائے سخن میں صہبائے ملت کی رنگینیوں کی پہلی جھلک پیش کرتی ہے، یہاں سے ان کی غزل کا وہ دور شروع ہوتا ہے جو اقبال کی غزل گوئی کا سب سے تابناک دور ہے۔"[۴۶]

اب تک اقبال کی وہ غزلیں زیرِ بحث آئی ہیں جو ۱۹۰۷ء کے آغاز تک کہی گئی ہیں اور بانگِ درا حصہ اوّل و دوم میں شامل ہیں۔ ۱۹۰۸ء اور اس کے بعد کی غزلیں، جو بانگِ درا کے تیسرے حصے میں نظر آتی ہیں، تعداد میں اگرچہ بہت محدود ہیں لیکن اقبال کے فنِ غزل گوئی کی بلندیوں کو چھوتی نظر آتی ہیں۔ نیز اقبال نے اس سے پہلے کی غزلوں میں، اپنی شاعری کی آئندہ سمت و رُخ کے بارے میں جو اشارے کیے تھے، وہ روشن ہو کر، فنی پختگی اور بھرپور تغزل کے ساتھ، اس دور کی غزلوں میں بڑے کارآمد ہیں۔ صرف چند شعر دیکھیے۔

دہر کے غم خانے میں تیرا پتہ ملتا نہیں
جرم تھا کیا آفرینش بھی کہ تو روپوش ہے

زندگی کی رہ میں چل، لیکن ذرا بچ بچ کے چل
یہ سمجھ لے کوئی مینا خانہ بارِ دوش ہے

نالہ ہے بلبلِ شوریدہ ترا خام ابھی
اپنے سینے میں اسے اور ذرا تھام ابھی

۴۶۔ تصورات اقبال، ص ۲۱۸۔

پختہ ہوتی ہے اگر مصلحت اندیش ہو عقل
عشق ہو مصلحت اندیش تو ہے خام ابھی

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

پردہ چہرے سے اٹھا انجمن آرائی کر
چشمِ مہر و مہ و انجم کو تماشائی کر

تو جو بجلی ہے تو یہ چشمکِ پنہاں کب تک
بے حجابانہ مرے دل سے شناسائی کر

کب تلک طُور پہ دریوزہ گری مثلِ کلیم
اپنی ہستی سے عیاں شعلۂ سینائی کر

ان ہی غزلوں میں اقبال کی وہ مشہور غزل بھی ہے جو حرکت، تسلسلِ خیال، جوشِ بیان اور تازگیِ الفاظ کے لحاظ سے بے مثال ہے اور جس کا مطلع ہے

کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

اوپر جن غزلوں کے حوالے سے اقبال کی غزل گوئی پر روشنی ڈالی گئی وہ بانگِ درا کے حصّہ اوّل و دوم و سوم سے تعلق رکھتی ہیں اور جن میں بیشتر ۱۹۰۸ء سے پہلے کی ہیں۔ تیسرے حصّے میں جو چھ سات غزلیں ہیں اور جو بانگِ درا مطبوعہ ۱۹۲۴ء میں شامل ہیں، وہ بھی ۱۹۰۸ء کے بعد چند برسوں کی تخلیق ہیں۔ اس لحاظ سے بانگِ درا کی ساری غزلیں اقبال کی غزل گوئی کے نقشِ اوّل کی حیثیت رکھتی ہیں، ایسا نقشِ اول جس پر اقبال نے پوری تخلیقی قوت صرف نہیں کی اور جس کی تراش و رنگ آمیزی کے زمانے میں اقبال کی توجہ

غزل کے بجائے زیادہ تر نظموں کی جانب رہی ہے۔ یہی وجہ تو ہے کہ تین سو چھتیس صفحے کے ضخیم اردو مجموعۂ کلام بانگِ درا میں غزلوں کی تعداد صرف ستائیس ہے، ان میں سے تیرہ (۱۳) غزلیں حصّہ اول میں، سات دوسرے میں اور سات تیسرے حصّے میں ہیں۔ ان میں بھی بعض مختصر ہیں اور بعض مطلع و مقطع سے عاری ہیں پھر بھی، محاسنِ شعری اور معیارِ فن کے لحاظ سے یہ بلند پایہ ہیں۔ علامہ نیاز فتح پوری نے بانگِ درا کی غزلوں پر تبصرہ کرتے ہوئے رائے ظاہر کی ہے کہ ان میں بعض ایسے اشعار ہیں جو جذباتِ عشقیہ اور تعبیراتِ عالیہ دونوں حیثیتوں سے بہت پاکیزہ ہیں اور بعض ایسے جن کی تعبیراتِ شاعرانہ میں آفاقی فکر و تصوّر بھی شامل ہو گیا ہے۔[۴۷]

لیکن نیاز فتح پوری نے غزل میں اقبال کی جن تعبیراتِ شاعرانہ اور آفاقی تصوّر کا ذکر کیا ان کی بھرپور نمود، فی الواقع، بالِ جبریل کے صفحات پر ہوئی ہے۔ بالِ جبریل کی غزلیں، نہ صرف یہ کہ اقبال کی پچھلی روشِ غزل گوئی سے الگ ہیں بلکہ اردو غزل کے پورے سرمایہ سے ان کا معنوی آہنگ منفرد اور جُداگانہ ہے۔ ماضی میں اردو غزل، بہ حیثیت مجموعی حسن و عشق اور ان کے لوازم کی شاعری تھی، ایسی شاعری جس میں عاشقانہ جذبات اور محسوسات کی دنیا ہی کو سب کچھ سمجھا جاتا تھا اور تفکر و تامل کو اس میں کچھ زیادہ دخل نہ تھا۔ یہ مانا کہ اقبال سے پہلے بھی غالب کی غزلوں پر فکر و فلسفہ کا سایہ نظر آتا ہے اور کہیں کہیں اقبال و غالب کے اندازِ فکر اور نظریۂ فن میں ایسی مماثلت و ہم آہنگی نظر آتی ہے کہ قاری کو حیرت میں ڈال دیتی ہے۔ بطور مثال صرف چند شعر دیکھئے۔

حسنِ فروغِ شمعِ سخن دود ہے اسدؔ
پہلے دلِ گداختہ پیدا کرے کوئی
(غالب)

۴۷۔ نگار جنوری ۱۹۶۲ء، ص ۶۴۔

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

(اقبال)

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیشِ نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں

(غالب)

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کُن فیکُون

(اقبال)

خون ہو کے لہو آنکھ سے ٹپکا نہیں اب تک
رہنے دے ابھی یاں کہ مجھے کام بہت ہے

(غالب)

باغِ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے اب میرا انتظار کر

(اقبال)

جہاں تہاں اس قسم کی مماثلت کی بنا پر بعض ناقدین نے علامہ اقبال کو غالب کا معنوی شاگرد بتایا ہے۔ مخزن کے مدیر اور بانگِ درا کے مقدمہ نگار شیخ عبدالقادر نے یہاں تک لکھا ہے کہ اقبال کے روپ میں غالب نے دوبارہ جنم لیا ہے۔ خود علامہ اقبال نے بانگِ درا سے لے کر جاوید نامہ تک غالب کا ذکر خاص احترام و اہتمام کے ساتھ کیا ہے۔ یہ ساری باتیں غالب و اقبال کے خیالات میں یک گونہ اشتراک کا ثبوت بہم پہنچاتی ہیں۔ بایں ہمہ اقبال کی آواز کو اُردو شاعری یا اردو غزل میں غالب کی بازگشت خیال کرنا درست نہ ہوگا۔ اقبال کی آواز، غالب کی آواز سے بالکل الگ ہے۔ سب جانتے ہیں کہ غالب نہ تو کوئی فلسفی تھے اور نہ اُن کے پاس کوئی سوچا سمجھا نظامِ فکر یا فلسفۂ حیات

تھا۔ ہاں ان کا اُسلوب سخن یا طرزِ اظہار ضرور فلسفیانہ تھا یعنی وہ ایک فلسفی کے انداز میں کیوں، کیسے، کس لئے، کہاں، کا جواب تلاش کرتے ہوئے اپنی بات دوسروں تک پہنچانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اقبال کی غزلوں میں یہ بھی ہے اور اس سے بڑھ کر یہ بھی کہ اُن کی غزلیں ایک مربوط فلسفۂ حیات، ایک خاص آدرش اور ایک مخصوص پیغام کی داعی و ترجمان بھی ہیں۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی اقبال پر داغ کے اثرات اور غالب و اقبال کی غزل گوئی کے فرق پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں "اقبال نے در اصل داغ سے زبان نہیں سیکھی بلکہ شاعری میں زبان کی اہمیت پہچانی۔ اقبال کو غزل کے لئے نئے انداز کی ایک زبان وضع کرنا پڑی، ایسی زبان اور ایسا لہجہ جس سے غزل ناآشنا تھی، اس زبان کو غزل سے منوالینا بہت بڑا کارنامہ ہے۔ اقبال نے اپنی غزلوں میں ہمیں یہ محسوس کرایا کہ عشق و محبت دل ہی کا ماجرا نہیں، ذہن کا بھی ہے۔ نئی غزل گوئی کا یہی سنگِ بنیاد ہے۔ غالب کے ہاں بھی دل و ذہن کا ماجرا ملتا ہے لیکن غالب کو یہ سہولت حاصل تھی کہ انہوں نے اپنے آپ کو کسی مخصوص مقصد یا نقطۂ نظر کا پابند نہیں رکھا تھا وہ جو چاہتے تھے کہہ سکتے تھے۔ اقبال اپنے سامنے ایک مقصد رکھتے تھے جس سے وہ ہم کو آشنا کرانا چاہتے تھے۔ یہ مقصد تھا اسلامی عقائد کی برتری اور اسلامی اعمال کی برگزیدگی کا۔"[۴۸]

اس جگہ کہا جا سکتا ہے کہ مولانا حالی کی آخری عمر کی غزلیں بھی، دعوت و پیغام سے خالی نہیں ہیں۔ یہ بات بڑی حد تک درست ہے اور شاید اسی لئے حالی سے بھی اقبال خاصے متاثر نظر آتے ہیں۔ حالی کے دورِ آخر کی غزلیں ان کے پیش رو شعراء کی غزلوں سے مختلف ہیں۔ یقیناً، حالی نے اردو غزل کو بعض نئی سمتوں سے آشنا کیا ہے، اس کے موضوعات میں وسعت پیدا کی ہے، پرانے موضوعات کو نیا رخ دیا ہے اور بے مقصد کو مقصد سے ہم آہنگ کیا ہے۔ وہ پہلے شاعر ہیں جن کی توجہ نے اردو غزل کے لب و لہجے

۴۸۔ نگار جدید شاعری نمبر، ۱۹۶۵ء، ص ۱۰۲۔

کو معنوی وسعت بخشی اور اسے غم جاناں کے ساتھ غم روزگار کا بھی متحمل بنایا۔ حالی کا خیال تھا کہ "عشق و عاشقی کی ترنگیں، اقبال مندی کے زمانے میں زیبا تھیں۔ اب وہ وقت آگیا ہے کہ عیش و عشرت کی رات گذر گئی ہے اور صبح نمودار ہو چکی ہے۔ اب کانگڑے اور پھاگ کا نہیں، جوگیہ الاپ کا وقت ہے۔" حالی کی غزل گوئی کا مقصد خود ان ہی کے الفاظ میں یہ تھا کہ "ایشیائی شاعری جو کہ عشق و عاشقی کی جاگیر ہو گئی ہے اس کو جہاں تک ہو وسعت دی جائے اور اس کی بنیاد، حقائق و واقعات پر رکھی جائے۔" غزل کی عاشقانہ لے کی وسعتوں کا ذکر کرتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے کہ "محبت کچھ ہو، ہوس اور شاہد بازی و کام جوئی پر موقوف نہیں ہے، بندے کو خدا کے ساتھ، اولاد کو ماں باپ کے ساتھ، ماں باپ کو اولاد کے ساتھ، بھائی بہن کو بھائی بہن کے ساتھ، خاوند کو بی بی کے ساتھ، بی بی کو خاوند کے ساتھ، دوستوں کو دوستوں کے ساتھ، آدمی کو جانور کے ساتھ، یکین کو مکان کے ساتھ، وطن کے ساتھ، ملک کے ساتھ، قوم کے ساتھ، خاندان کے ساتھ، غرضیکہ ہر چیز کے ساتھ لگاؤ اور دل بستگی ہو سکتی ہے۔"[۴۹] اس تفصیل سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ حالی اردو کی غزلیہ شاعری میں کس نوع کی اصلاح کے آرزومند تھے اور محبت کے مفہوم کو جنسی خواہش سے آگے بڑھا کر کس طرح اسے ملک، وطن، ماں باپ، بھائی بہن اور دوست و عزیز تک پھیلانا چاہتے تھے۔ اپنی اس خواہش اور آرزو کو بار آور دیکھنے کے لئے انہوں نے محض نظری بحثوں سے کام نہیں لیا بلکہ عملاً بھی قدم اٹھایا اور پرانے طرز کی غزل گوئی کو بے وقت کی راگنی[۵۰] کہہ کر اسے نئے طرزوں سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ اصلاحِ غزل کے سلسلے میں حالی کی اس کوشش کی کیا صورت تھی اس کو سمجھنے کے لئے ان کے چند اشعار دیکھئے۔

خاور سے باختر تک جن کے نشاں تھے برپا
کچھ مقبروں میں باقی ان کی نشانیاں ہیں

۴۹۔ مقدمۂ شعر و شاعری، ص ۲۱۰، مکتبہ جدید لاہور ۱۹۵۳ء طبع اول

۵۰۔ ہو چکے حالی غزل خوانی کے دن — راگنی بے وقت کی اب گائیں کیا

کھیتوں کو دے لو پانی، اب بہہ رہی ہے گنگا
کچھ کر لو اے جوانو اٹھتی جوانیاں ہیں

جہاں میں حالی کسی پہ اپنے سوا بھروسہ نہ کیجیے گا
یہ راز ہے اپنی زندگی کا بس اس کا چرچا نہ کیجیے گا

گو رو چکے ہیں دُکھڑا سو بار قوم کا ہم
پر تازگی وہی ہے اس قصّۂ کہن کی

بڑھاؤ نہ آپس میں ملّت زیادہ مبادا کہ ہو جائے نفرت زیادہ

داستاں گُل کی قفس میں نہ سُنا اے بُلبل
ہنستے ہنستے ہمیں ہرگز نہ رلانا ہرگز

اس طرح کے اور بھی اشعار ہیں جن پر ملک و ملت کی اصلاح کا یہی رنگ چھایا ہوا ہے، یوں محسوس ہوتا ہے جیسے خاندان کا کوئی بڑا بوڑھا اپنے چھوٹوں کو جمع کر کے دھیمی آواز میں پند و نصائح کر رہا ہے۔ حالی کے اس لب و لہجہ میں ان کی طبیعت کی نرمی، ملّت کے لئے جذبۂ غمخواری، قومی زوال پر نوحہ گری اور آئندہ نسلوں کو شادمان و کامران دیکھنے کی آرزومندی، سبھی کچھ شامل ہے، لیکن اس اصلاحی رنگ میں وہ تب و تاب اور گرمیِ کلام نہیں نظر آتی جو اقبال کی غزل گوئی کا طرۂ امتیاز ہے۔ حالی کی غزل گوئی پر مرثیہ اور وعظ کا رنگ غالب ہے اور اس میں اقبال کی شگفتگی و تازگی یا حرارت و توانائی نہیں ہے۔ یوں سمجھ لیجیے کہ اردو غزل کے سلسلے میں حالی کی دَین، موضوعات میں کچھ تبدیلیوں، بعض اصلاحوں اور

ترمیموں تک محدود ہے۔ انہوں نے اردو غزل سے صرف حسن و عشق سے متعلق بعض جذبات کی تطہیر اور مذہب و اخلاق کی بعض اصلاحات کا کام لیا ہے۔ اسے بھی سرسید احمد خان کی تقلید و تائید میں ان کے اصلاحی پروگرام کو عملی جامہ پہنانے کی ایک کوشش ہی کہا جا سکتا ہے۔ اقبال نے قوافی و ردیف یعنی غزل کی خارجی تکنیک کی پابندی کے سوا اردو غزل کی روایت سے یکسر بغاوت کی ہے۔ بات یہ ہے کہ بقول فراق گورکھپوری تکنیک کے دو خارجی پہلو ہوتے ہیں ایک خارجی اور ایک داخلی۔ غزل کی تکنیک صرف اتنی ہے کہ کسی بھی بحر میں پہلا شعر ایک قافیے میں ہو' بعد کے اشعار کا پہلا مصرعہ قافیے سے آزاد ہو، دوسرا مصرعہ اسی قافیے میں ہو جس میں پہلے شعر کے دونوں مصرعے ہیں اور عموماً آخری شعر میں شاعر کا تخلص بھی آجائے۔ غزل کی اس خارجی تکنیک میں کوئی اہم تبدیلی نہیں ہوئی البتہ شاعر کے مزاجِ خاص اور وجدان کے انفرادی ارتعاشات اور غیر معمولی تھرتھراہٹوں کے ذریعے داخلی تکنیک کا نظام کار بہت کچھ بدل جاتا ہے یا بدلتا رہتا ہے۔ یہی داخلی تکنیک جس کا تعلق براہ راست شاعر کے دردن خانہ اور اس کے انفرادی تجربہ اور طرز احساس سے ہوتا ہے خارجی تکنیک میں پیوست ہو کر مکمل اکائی بن جاتی ہے اور غزل میں انفرادیت کا بالکل نیا رنگ بھر دیتی ہے۔ اقبال کی غزل گوئی کی یہی صورت ہے یعنی وہ حالی کی اصلاحی کوششوں سے بہت آگے بڑھ کر راہبری اور پیغامبری کے منصب پر فائز ہو گئی ہے۔ اصلاحِ غزل کے سلسلے میں حالی کی حیثیت' سرسید سے یک گونہ متاثر ہونے کے باوجود' ایک مجتہد و مجدد کی تھی۔ اقبال سے پہلے کی اردو غزل' بہ حیثیت مجموعی ایک فرد کی داخلیت کا ذاتی سفر تھی۔ اس سفر کا بڑا حاصل' خدا کی تلاش اور اس تلاش میں ترکِ دنیا کر کے خود کو فنا کر دینا تھا۔ اس میں زندگی کے حقائق سے آنکھ ملانے کی سکت نہ تھی لیکن اقبال کی داخلیت' خارجی زندگی کو پوری طرح اپنی گرفت میں لے کر رومانوی انداز سے آگے بڑھی ہے اور تلاشِ منزل سے آگے نکل کر خدا سے ہمکلام ہو گئی ہے۔ اسی طرح اقبال

نے اردو غزل اور غزل گو شعراء دونوں کو بالکل نئی منزلوں، نئی سمتوں، نئی عظمتوں اور تازہ بلندیوں سے آشنا و ہمکنار کیا ہے۔ چند شعر دیکھئے۔

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

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک

قصور وارِ غریب الدیار ہوں لیکن تراخرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد

تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں

متاعِ بے بہا ہے درد و سوز و آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی

خداوندا یہ تیرے سادہ دل بندے کدھر جائیں
کہ درویشی بھی عیاری ہے سلطانی بھی عیاری

مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
انہیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں دراز

اب تو یہ فغاں میری پہنچی ہے ستاروں تک
تو نے ہی سکھائی تھی مجھ کو یہ غزل خوانی

غالباً اقبال کے اسی اندازِ غزل سرائی کے پیشِ نظر پروفیسر رشید احمد صدیقی نے رائے ظاہر کی ہے کہ

"اقبال کی غزلوں میں وہ باتیں نہیں ملتیں جو اردو غزل میں بہت مقبول تھیں، مثلاً رشک و رقابت، فراق و وصال، جسم و جمال کا ذکر، صنائع، بدائع اور زبان و بیان کی نمائش جن کے بغیر غزل، غزل نہیں سمجھی جاتی تھی اور جن کو ہمارے بیشتر شعراء اپنا اور اپنے کلام کا بڑا امتیاز سمجھتے تھے۔ اقبال نے اپنی غزلوں میں عام غزل گو شعراء کی طرح نہ زبان رکھی، نہ موضوع نہ لہجہ، بلکہ ایسی زبان، موضوع اور لہجہ اختیار کیا جن کا غزل سے کوئی ایسا رشتہ نہ تھا۔ اس کے باوجود ان کی غزلوں میں تنوع و تاثیر، شیرینی و شائستگی، نزاکت و نغمگی کے علاوہ، جو اچھی غزل کے لوازم ہیں، وہ فرو فرزانگی اور دلبری و قاہری ملتی ہے جو بعض مناظرِ فطرت اور صحفِ سماوی میں ملتی ہے۔ اقبال کی غزلوں کے سامنے ہم بے ادب یا بے تکلف ہونے کی جرأت نہیں کر سکتے۔"[۵۱]

اقبال کی غزل کے جس دلبرانہ و قاہرانہ اور بے باک و جرأت مندانہ لہجے کا ذکر اوپر کیا گیا ہے وہ جہاں تہاں یا اِکّا دُکّا شعروں میں نہیں بلکہ پوری غزلوں پر چھایا ہوا ہے۔

۵۱۔ نگار، جدید شاعری نمبر ۱۹۶۵ء، ص ۱۲۲۔

اور غزل گوئی کی ساری فضا پر حاوی ہے۔ اس نوع کے اشعار و غزلیات کے لیے کسی خاص تلاش کی ضرورت نہیں، بالِ جبریل کی ساری غزلیں اس لہجے کی ترجمان ہیں، مثال کے طور پر پہلی ہی غزل دیکھیے۔

میری نوائے شوق سے شور حریمِ ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں

حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں
میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں

گرچہ ہے میری جستجو، دیر و حرم کی نقشبند
میری فغانِ رستخیز کعبہ و سومنات میں

گاہ مری نگاہِ تیز چیر گئی دلِ وجود
گاہ اُلجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

تو نے یہ کیا غضب کیا، مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں

اس میں شاعر نے اپنی اس کھوکھلی اور مصنوعی بڑائی کا اظہار نہیں کیا جو محض احساسِ کمتری کا نتیجہ ہوتی ہے اور جسے عرفِ عام میں شاعرانہ تعلّی کا نام دیا جاتا ہے، بلکہ اس میں بندے اور خدا کے تعلق پر پورے تاریخی شعور اور فکرِ انسانی کے بھرپور تامّل کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے۔ اگرچہ اس میں شاعر کا مخاطبہ محبوبِ حقیقی سے ہے لیکن اس خطاب کے پردے میں انکشافِ ذات کا جو عمل کارفرما ہے وہ اردو غزل کی تاریخ میں بالکل نئی چیز ہے۔

بالِ جبریل کی دوسری اور تیسری غزل پر بھی ایک نظر ڈالتے چلیے۔

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا

اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
خطا کس کی ہے یارب لامکاں تیرا ہے یا میرا

اسے صبحِ ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر
مجھے معلوم کیا وہ رازداں تیرا ہے یا میرا

محمدؐ بھی ترا، جبریل بھی، قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرفِ شیریں، ترجماں تیرا ہے یا میرا

اُسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا

گیسوئے تابدار کو اور بھی تاب دار کر
ہوش و خرد شکار کر قلب و نظر شکار کر

عشق بھی ہو حجاب میں، حسن بھی ہو حجاب میں
یا تو خود آشکار ہو، یا مجھے آشکار کر

تو ہے محیطِ بیکراں میں ہوں ذرا سی آب جُو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ میرے گُہر کی آبرو
میں ہوں خذف تو، تُو مجھے گوہرِ شاہوار کر

نغمۂ نوبہار اگر، میرے نصیب میں نہ ہو
اس دمِ نیم سوز کو طائرکِ بہار کر

باغِ بہشت سے مجھے حکم سفر ملا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے اب میرا انتظار کر

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

ان دونوں غزلوں میں بھی شاعر محبوبِ حقیقی سے ہم کلام ہے لیکن اس کی ہم کلامی میں انسان کی عجز و عاجزی یا بے بسی اور مجبوری کا وہ رنگ نہیں جو تصوف کے حوالے سے اُردو فارسی شعرا کے یہاں عام طور پر پایا جاتا ہے بلکہ ان غزلوں کے ایک ایک شعر سے 'خدا کی عظمت و بے کرانی کے ساتھ ساتھ انسان کی عظمت و بے کرانی' کا تصور ابھرتا ہے۔ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بندے اور خدا کے درمیان وہ رشتہ نہیں جو ایک جابر و مجبور کے درمیان ہوتا ہے بلکہ ان کے ذریعے خالق و مخلوق کے درمیان ایک ایسے پاکیزہ و محترم تعلق پر روشنی پڑتی ہے جس کی اساس، باہم قدر دانی، محبت اور یگانگت پر قائم ہے۔ پہلی غزل بھی لگاوٗ سے خالی نہیں ہے لیکن اس میں "چھیڑ خوباں سے چلی جائے اسدؔ" والی بات زیادہ تند و تیز اور شوخ ہوگئی ہے، البتہ دوسری غزل میں ایسی شوخی ہے جو نیاز و ناز کے لطیف دائروں سے باہر نہیں نکلتی۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان نے لکھا ہے کہ "اس غزل کے ہر لفظ سے ناز و نیاز کے راز افشاں ہوتے ہیں اور ان سے شاعر کے تخیل کی بلندی، احساس کی شدت اور گہرائی اور پیرایۂ بیان کی بے تکلفی ظاہر ہوتی ہے۔" شاعر حضرت آدم کے جنت سے نکالے جانے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ذاتِ باری کو مخاطب کرتا ہے کہ نکالنے کو تو تُو نے نکال دیا لیکن میرے بغیر تو، تو بھی گھبرائے گا۔ اب ہماری بے نیازی کا اقتضا یہ ہے کہ کارِ جہاں سے فراغت پاکر ہی تجھ سے ملیں گے۔ اسوقت تک تجھے انتظار کرنا پڑے گا۔ پھر جبر و اختیار کے مسئلے کی طرف آخری شعر میں اشارہ کیا ہے کہ روزِ حساب جب میرا نامۂ اعمال پیش ہوگا تو صرف میں ہی شرمسار نہیں ہوں گا بلکہ خود ذاتِ باری کو بھی شرمسار کروں گا اسلئے کہ میری شرمساری کی ذمہ داری صرف مجھ پر نہیں بلکہ اس پر بھی ہے۔ اس غزل میں اقبال اپنے کمال کے اعلیٰ ترین مرتبہ پر جلوہ فرما

نظر آتا ہے"۔[۵۲]

اقبال کی غزل کا یہ بے باک، پُرسوز اور شوخ لب ولہجہ جس کا ذکر اوپر کیا گیا اور جو بندے کو خدا سے ہمکلام ہونے کا حوصلہ بخشتا ہے، اُردو غزل میں اس سے پہلے نظر نہیں آتا۔ اگرچہ اقبال نے ایک مقطعے میں اپنے اس لہجے کو اپنی عبدیت کے پیشِ نظر، خدا کے حضور میں گستاخی ٹھہرایا ہے

چپ رہ نہ سکا حضرتِ یزداں میں بھی اقبال
کرتا کوئی اس بندۂ گستاخ کا منہ بند

لیکن اقبال نے فکر وفن میں جس بلند سطح سے بندے کو خدا سے ہمکلامی کا شرف بخشا ہے اس میں گستاخی کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔ یہ گستاخی نہیں ایسی شوخی ہے جو فریقوں کے درمیان حد درجہ قربت ومحبت اور ایک دوسرے کے لئے احترام ومحبت کا پتہ دیتی ہے۔ اس لہجے میں بندے اور خدا کے درمیان فاصلہ بڑھ جانے یا ان کے منصوبوں میں فرق آجانے کا امکان نہیں ہے۔ یہ معصوم ومنفرد لب ولہجہ، درمیانی فاصلے کو کم کرنے اور اپنے اپنے منصب کا احساس دلانے کے لئے دانستہ اختیار کیا گیا ہے۔

اقبال کا یہ انفرادی لب ولہجہ اور موضوعاتی تنوع دوسروں سے الگ تھلگ ہونے کے باوصف غزل کے اس مزاج خاص سے اپنا رشتہ استوار رکھتا ہے جسے غزل کے قدیم ترین نقاد شمس قیس بن رازی نے "المعجم" میں اور آج کے بعض ناقدین نے اپنی تحریروں میں "جنونِ عشقیات" کا نام دیا ہے۔ اقبال کو معلوم ہے کہ عشق اور اس کی کیفیات غزل کی رشتہ دارانِ ازلی میں سے ہیں، غزل کا خمیر، محبت سے اٹھا ہے اسی کے سہارے وہ زندہ رہی ہے، عشق ہی نے دیگر اصنافِ سخن سے اسے ممتاز کیا ہے، اسی سے غزل میں عام و خاص سب کی کشش کا سامان پیدا ہوا ہے اور اسی کی نو بہ نو تشکیلات نے اس میں تازگی

۵۲۔ روحِ اقبال، ص ۱۰۵۔ حیدرآباد دکن ۱۹۴۱ء

وتوانائی کے آثار پیدا کیے ہیں۔ اردو غزل کے کسی دور پر بھی نظر ڈالیے، عشق کی کرشمہ سازیوں سے خالی نہ ملے گا۔ ہر عہد اور ہر زمانے میں اس کی نئی نئی تعبیریں کی گئی ہیں، جداگانہ تفسیریں لکھی گئی ہیں اور اس کی اثر پذیری میں ایک نیا رنگ بھرا گیا ہے کبھی اسے دل بہلانے کا مشغلہ ٹھہرایا گیا ہے

شغل بہتر ہے عشق بازی کا　　کیا حقیقی و کیا مجازی کا

(ولی)

اور کبھی اضطراری کیفیت سے موسوم کیا گیا ہے۔

عشق پر زور نہیں ہے یہ وہ آتش غالبؔ

کہ لگائے نہ بنے اور بجھائے نہ بنے　　(غالب)

کسی نے اسے سوز کہا، کسی نے ساز، کسی نے آگ سے تعبیر کیا کسی نے گریۂ نیم شبی سے، کسی نے مستی کا نام دیا کسی نے ہوشیاری کا، کسی نے دماغ کا خلل قرار دیا، کسی نے ہر مرض کی دوا بتایا، کبھی وہ شمع بنا، کبھی پروانہ، کبھی شگفتِ گل کا نام پایا، کبھی نالۂ بلبل کا، کسی نے دل کا دوست جانا، کسی نے جان کا دشمن، غرض کہ اردو شاعری میں محبت کے بہت سے نام اور بے شمار کام رہے ہیں۔ لیکن بہ حیثیت مجموعی ان سب کا تعلق جنسی جذبات یا مسائلِ تصوف سے رہا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ایک کو مجازی دوسرے کو حقیقی بھی کہہ سکتے ہیں۔

مجاز سے بے محابا لگاؤ اور جنسی جذبات کی تکرار نے اردو غزل کو ایک چٹخارا دیا جس کی بھرپور نمود داغ کی شاعری میں ہوئی اور تصوف یا عشقِ حقیقی کی معرفت ہماری شاعری کے قدم فرش پر قائم نہ رہ سکے، اس کا رخ زمین سے آسمان کی طرف ہو گیا۔ علامہ اقبال کے لفظوں میں اندیشہ ہائے افلاکی میں تو وہ گرفتار رہی لیکن زمین کے ہنگاموں کو سہل نہ بنا سکی۔

یوں سمجھ لیجیے کہ مجازی اور حقیقی دراصل عشق کی دو انتہاؤں کے نام تھے، ایک جسم کی آسودگی اور ذہن کی لذت کشی کا سامان فراہم کرتا رہا دوسرا جسم کو یکسر نظر انداز کر کے براہ راست روح

کی تشنگی بجھانے میں لگا رہا۔ عشق کی یہ انتہائیں جسم اور روح کے اُس رشتے کو بھولے ہوئے تھیں جن کے بغیر نہ تو جسم توانا رہ سکتا تھا نہ روح۔ اُردو شاعری میں اس کا اوّلین احساس مولانا حالی کو ہوا۔ انہوں نے شعوری طور پر اس طرف توجہ کی اور عشق، اُن کی کوششوں کی بدولت، مجازی و حقیقی کے خانوں سے نکل کر، انسان اور انسانیت کے حق میں وجہِ نشاط بن گیا۔ اس سے پہلے محبّت کا تعلق یا تو گوشت پوست والی محبوبہ سے ہو سکتا تھا یا پیر و مرشد سے، حالی نے محبّت کو جنس و تصوف کے جھمیلوں سے نکال کر انسان کے دُکھ درد کا مداوا اور دو دلوں کو جوڑنے کا وسیلہ بنا دیا۔ یہ وسیلہ کسی خاص طبقے یا فرد کے لئے مخصوص نہ رہا، بلکہ محبُوبہ و مرشد سے لے کر ماں باپ، بھائی بہن، دوست عزیز اور مُلک و ملت تک، سب کے جسم و جان کا مسیحا بن گیا۔ اقبال نے یہ اعلان کر کے کہ

محبّت مجھے اُن جوانوں سے ہے ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کمند

عشق کی اس مسیحائی کو اور آگے بڑھایا، ان کے یہاں عشق محض دو دلوں کو جوڑنے اور دکھی انسان کی دلجوئی کا وسیلہ نہ رہا بلکہ حیات و کائنات کی تسخیر کا موثر آلہ بن گیا۔ ذہن و روح اور جسم و جان کی ساری فتوحات اس کی تابع ہو گئیں۔ غرضیکہ اقبال کے یہاں عشق، کسی اضطراری کیفیت یا جنسی جذبے کا نام نہیں ہے بلکہ عشق نام ہے پاکیزہ و اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لئے شدید آرزومندی اور بے پناہ لگن کا۔ اسی کا دوسرا نام ان کے یہاں قوتِ عمل اور قوّتِ اجتہاد ہے۔ یہی شدید آرزومندی نئے نئے مقاصد یا نصب العین تراشتی ہے، شرارِ بُولہبی سے ستیزہ کار رہتی ہے۔ انسان کی خودی کو بیدار کرتی ہے، اسے استحکام بخشتی ہے۔ اپنی تقدیر کا آپ خالق ٹھہراتی ہے، فرماں دہِ عالم بناتی ہے۔ آسمانوں کی سیر کراتی ہے، جوشِ عمل سے سرشار رکھتی ہے اور بندے کو خدا سے ہم کلام ہونے کا شرف بخشتی ہے۔ اقبال کی غزلوں میں جہاں کہیں عشق یا اس کے مترادفات، شوق و جنوں وغیرہ کا ذکر آیا ہے اسی پس منظر اور انہیں معنوں میں آیا ہے۔ غزل کے چند اشعار دیکھئے۔

عشق کی تیغ جگر دار اڑا لی کس نے
علم کے ہاتھ میں خالی ہے نیام اے ساقی

عشق کی اِک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دمبدم

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

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

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

نگاہِ عشق دلِ زندہ کی تلاش میں ہے — شکارِ مردہ سزاوارِ شاہباز نہیں

مقامِ عقل سے آساں گذر گیا اقبال — مقامِ شوق پہ کھویا گیا یہ فرزانہ

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک

یہ اور اس قسم کے بہت سے اشعار ہیں جن میں اقبال نے "عشق" اور اس کے مترادفات کا ذکر کیا ہے۔ یہ ذکر غزل کی سرشت اور اس کے اندرونی آہنگ سے رشتہ قائم رکھنے کے لئے ضرور تھا، لیکن عشق کی یہ معنویت عہد غالب تک کی غزل گوئی سے بہت مختلف ہے۔ یہ معنویت جنسی خواہش یا جبلی رجحان کا نتیجہ نہیں حیات و کائنات کے بارے میں شعورِ انسانی کی بخشی ہوئی آگہی کی تخلیق ہے۔ اس میں محض جذبات کا بہاؤ نہیں عقل و دانش کا ٹھہراؤ بھی ہے۔ یہی بہاؤ اور ٹھہراؤ غزل کے ساز سے ہم آہنگ ہو کر جب اشعار کی صورت میں نمودار ہوا ہے تو اثر انگیزی و حسن آفرینی کے لحاظ سے کچھ کا کچھ ہو گیا ہے، اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اقبال نے صاحبِ ساز کی حیثیت سے، سازِ غزل پر کڑی نظر رکھی ہے اور سروش کو کہیں بھی غلط آہنگ نہیں ہونے دیا۔[۵۳]

غزل کے بنیادی عنصر "عشق" اور اس کی تعمیرِ نو سے قطع نظر اقبال نے اپنی غزل کو محض شخصی تاثرات کی ترجمانی تک محدود نہیں رکھا بلکہ اسے ایک ایسا اجتماعی و آفاقی رُخ دیا ہے جس نے غزل کو وسعتِ معانی اور وحدتِ مطالب کے لحاظ سے، نظم کا مدِ مقابل بنا دیا ہے۔ بعض نظم نگار شعراء، خاص طور پر حضرت جوش ملیح آبادی، جس غزل کو جان سے مار دینے کی فکر میں تھے وہی غزل اقبال سے فکر و فن کی تازہ رفعتیں اور زبان و بیان کی نئی وسعتیں لے کر کچھ اس انداز سے منظرِ عام پر آئی کہ خود نظم کے لئے ایک طرح کا خطرہ بن گئی۔ اقبال سے پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ غزل کی صنف صرف عشقیہ جذبات و منتشر خیالات کی متحمل ہو سکتی ہے، گہرے سیاسی و فلسفیانہ افکار اور آئے دن بدلتے ہوئے سماجی رجحانات

---

۵۳ - صاحبِ ساز کو لازم ہے کہ غافل نہ رہے
گاہے گاہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سروش (اقبال)

کی ترجمانی کا حق اس سے ادا نہیں ہو سکتا ۔ اقبال نے حکیمانہ موضوعات اور نظری مسائل کو غزل میں جگہ دے کر اس خیال کا ابطال کر دیا ، ان کی غزلوں میں معنوی تسلسل یا وحدتِ تاثیر کی کیفیت تو خیر ہر جگہ موجود ہی ہے جو کہ ایک ہی مُوڈ میں کہی ہوئی غزل کے اشعار میں بہر طور رونما ہو جاتی ہے لیکن ان کی غزلوں میں وہ خارجی آہنگ بھی موجود ہے جو اقبال سے پہلے صرف نظم کا طرّۂ امتیاز خیال کیا جاتا تھا ۔ یہ خارجی آہنگ محض قافیہ و ردیف یا غزل کے فارم کا پیدا کردہ نہیں ہے بلکہ اسے منظّم افکار و مربوط خیالات کی ترجمانی اور اشعار کے ارتباطِ معنوی نے جنم دیا ہے ۔ یہ ترجمانی اور ارتباطِ معنوی کم و بیش اقبال کی ہر غزل کے اشعار میں نظر آتا ہے ، دو مختصر غزلیں دیکھئے ۔

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

تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں
یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں

قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بُو پر
چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں

اگر کھو گیا اک نشیمن تو کیا غم
مقاماتِ آہ و فغاں اور بھی ہیں

تو شاہیں ہے پرواز ہے کام تیرا
ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں

اسی روز و شب میں اُلجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں
یہاں اب مرے رازداں اور بھی ہیں

مُسلماں کے لہو میں ہے سلیقہ دلنوازی کا
مروت حسنِ عالمگیر ہے مردانِ غازی کا

شکایت ہے مجھے یارب خداوندانِ مکتب سے
سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا

بہت مدت کے نخچیروں کا اندازِ نگہ بدلا
کہ میں نے فاش کر ڈالا طریقہ شاہبازی کا

"قلندر جز دو حرفِ لاالہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہِ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

حدیثِ بادہ و مینا و جام آتی نہیں مجھ کو
نہ کر خارا شگافوں سے تقاضا شیشہ بازی کا

کہاں سے تو نے اے اقبالؔ سیکھی ہے یہ درویشی
کہ چرچا بادشاہوں میں ہے تیری بے نیازی کا

یہ غزلیں نظم کی خوشنمائی اور وحدت تاثیر رکھتی ہیں۔ ان کی ظاہری ہیئت وہی ہے جو غزل کے لئے مخصوص چلی آ رہی ہے پھر بھی نئے موضوع و مواد اور تازہ فکر و نظر کی مدد سے شاعر نے ان میں ایک طرح کی انقلابی شان پیدا کر دی ہے۔ ان غزلوں میں اقبال کے فلسفے کا نچوڑ ہے، ان کے پیغام کی رجائیت ہے۔ خوش آئند مستقبل کی بشارت ہے ایک عالم نو کی تشکیل کی مخبری ہے اور پیہم رواں ہر دم جواں رہنے والی زندگی کی نوید ہے۔ وہ گھٹی، گھٹی سی کیفیت جو اقبال سے پہلے اردو غزل گو شعراء کے یہاں ملتی ہے، ان غزلوں میں نام کو نہیں ہے۔ پروفیسر سید وقار عظیم نے بہت صحیح لکھا ہے کہ "اقبال نے اپنی غزلوں کے ذریعے اردو غزل کی روایت کو، ایک نئی آواز، نئے آہنگ اور نئے لہجے سے آشنا کیا اور غزل کے فن کا ایک نیا مفہوم اور یقیناً وسیع تر مفہوم سامنے آیا۔ اس نئے اور وسیع تر مفہوم کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ایک طرف تو غزل کے روایتی اسلوب کی پابندی ہے، دوسری طرف ان میں ایک ایسا واضح انقلابی رجحان ہے جس نے غزل سے اس کے روایتی موضوع چھین کر اسے نئے نئے فلسفیانہ موضوع دیئے اور ان موضوعات کی بدولت، زندگی کے ایک نئے فلسفے کی بنیاد رکھی گئی ہے"[۵۴] اس نوع کی ایک غزل اور دیکھئے۔ اس میں اقبال کی غزل گوئی کا جمال و جلال حیرت انگیز طریقے سے یکجا ہو گیا ہے۔

۵۴۔ اقبال، شاعر اور فلسفی، مطبع عالیہ لاہور ۱۹۶۸ء، طبع اوّل ص ۱۸۴۔

پھر چراغِ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن
مجھ کو پھر نغموں پر اُکسانے لگا مرغِ چمن

پھُول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار
اُودے اُودے، نیلے نیلے، پیلے پیلے پیرہن

برگِ گل پر رکھ گئی شبنم کا موتی بادِ صبح
اور چمکائی ہے اس موتی کو سورج کی کرن

حسنِ بے پروا کو اپنی بے نقابی کے لئے
ہوں اگر شہروں سے بَن پیارے تو شہر اچھے کہ بَن

اپنے مَن میں ڈوب کر پا جا سُراغِ زندگی
تُو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بَن

مَن کی دنیا! مَن کی دُنیا سوز و مستی جذب و شوق
تَن کی دنیا! تن کی دنیا، سود و سودا مکر و فن

من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج
مَن کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن

پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
تو جُھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن

ان اشعار میں وہ رومان پرور فضا بھی موجود ہے جس کا تعلق غزل کے اندرونی آہنگ یا مزاجِ خاص سے ہے اور فکر و آگہی کا عطا کردہ وہ معنوی تسلسل و تاثر بھی ہے جس کی ایک اچھی نظم سے توقع کی جا سکتی ہے۔ اقبال نے اسی وصفِ خاص کی مدد سے غزل کی آب جُو کو بحرِ بیکراں بنایا ہے اور اسی کی بدولت ان کی غزل گوئی عام و خاص، سب کی توجہ کا مرکز بنی ہے۔ چنانچہ کلامِ اقبال کے سینکڑوں اشعار زبان زدِ خلائق

ہو گئے ہیں اور تحریر و تقریر میں بطور اقوال زریں استعمال ہوتے ہیں۔

خطر پسند طبیعت کو سازگار نہیں
وہ گلستاں کہ جہاں گھات میں نہ ہو صیاد

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے

گذر اوقات کر لیتا ہے کوہ و بیاباں میں
کہ شاہیں کے لئے ذلت ہے کارآشیاں بندی

تیرا امام بے حضور، تیری نماز بے سُرور
ایسی نماز سے گذر ایسے امام سے گذر

مسلماں کے لہو میں ہے سلیقہ دلنوازی کا
مروّت حسنِ عالمگیر ہے مردانِ غازی کا

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

قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بو پر
چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں

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

آئینِ جواں مرداں حق گوئی و بے باکی
اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

نگہ بلند، سخن دلنواز، جاں پُرسوز
یہی ہے رختِ سفر میرِ کارواں کے لیے

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ

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

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

کرے گی داورِ محشر کو شرمسار اک روز
فقیہ و صوفی و ملّا کی سادہ اوراقی

نہیں ہے نا اُمید اقبال اپنی کشتِ ویراں سے
ذرا نمْ ہو تو یہ مٹی بڑی زرخیز ہے ساقی

سینہ روشن ہو تو ہے نورِ سخن عین حیات
ہو نہ روشن تو سخن مرگ دوام اے ساقی

عشق کی تیغِ جگر دار اڑالی کس نے
علم کے ہاتھ میں خالی ہے نیام اے ساقی

اس طرح کے اور بھی اشعار ہیں جن کی حیثیت ضرب المثل کی سی ہو گئی ہے' یہ بات اور ہے کہ لوگ اس حقیقت سے بے خبر ہوں کہ ان اشعار کا تعلق اقبال کی غزل سے ہے یا نظم سے ہے۔ غزل کے اشعار کی یہ مقبولیت اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ اقبال نے روحِ عصر کی ترجمانی و پیغام رسانی کا جو تجربہ غزل گوئی میں کیا تھا وہ فنی حیثیت سے ہر طرح کامیاب رہا۔ اس کامیابی کی مختلف ناقدین نے مختلف توجیہیں کی ہیں۔ پروفیسر وقار عظیم نے اس کی توجیہ اس طور پر کی ہے کہ "اقبال کی شخصیت کے دو رُخ ہیں، وہ بہ یک وقت فلسفی بھی ہے اور شاعر بھی، دردمندی رکھنے والا مُصلح اور مُحبِّ قوم بھی اور قلب مہجور رکھنے والا عام انسان بھی اور اس لئے جب زندگی اور اس کے گوناگوں مظاہر پر، فرد و جماعت کے پیچیدہ رشتوں پر اور ان سے قطع نظر، خود انسانی خلش اور بے چینی پر، اس کی نظر پڑتی ہے تو یہ مشاہدات مختلف وقتوں میں ردِ عمل کی مختلف صورتیں اختیار کرتے ہیں۔ یہ ردِ عمل کبھی فلسفی کا ہوتا ہے، کبھی شاعر کا، کبھی واعظ و مصلح کا اور کبھی ایک دردمند انسان کا اور ردِ عمل کا یہ فرق جب غزل کے اشعار کے پیکر میں ڈھلتا ہے تو ہر جگہ اس لہجے میں ردِ عمل کی مخصوص نوعیتوں کی نوع بہ نوع جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ اس لہجے میں کہیں تلخی و تندی ہے کہیں نرمی و لجاجت، کہیں بلند نوائی، کہیں سوز و گداز اور کہیں عاجزی و نیاز مندی"[۵۵] مختصر یہ کہ اقبال کی غزلوں میں مختلف مقامات پر، شاعر کی شخصیت،

۵۵۔ اقبال، شاعر اور فلسفی، ص ۱۸۶۔

اس کے خیال اور جذبے کو ایک نئی شکل دیتی ہے اور ہر مقام پر ایک شکل دوسری سے مختلف اور ایک لہجہ دوسرے سے جداگانہ ہوتا ہے۔ غزلوں میں اقبال کے لہجے کی یہ بدلتی ہوئی کیفیت پڑھنے والوں کو کبھی چونکاتی ہے اور کبھی حیرت میں ڈالتی ہے اور چونک جانے اور حیرت زدہ ہو جانے کی یہ کیفیتیں کبھی محض الجھن بن کر رہ جاتی ہیں اور کبھی آہستہ آہستہ سرور و انبساط کی لہریں بن کر قلب و ذہن پر چھا جاتی ہیں لیکن لہجے کی جدت اور غرابت کے باوجود پڑھنے والوں کو اس سے مانوس کر لینا اور اس حد تک مانوس کر لینا کہ وہ پوری طرح اس سے ہم آہنگ ہو کر اس میں ایک فنی انبساط محسوس کریں، اقبال کے جدید طرزِ غزل کا سب سے بڑا وصف ہے۔

غزل اور اردو غزل کے ناقدین میں سبھی نے اقبال کو ایک منفرد اور بلند پایہ غزل گو تسلیم کیا ہے اور ان کے لب و لہجہ کی غنائیت و تازگی کی داد دی ہے، پھر بھی بعض اس بنا پر کہ اقبال کی غزلوں کی زبان، کلاسیکی اور روایتی اردو غزل کی زبان سے بہت الگ ہے، یا اُن کے بیشتر موضوعاتِ غزل کا تعلق، سیاسی و ملّی افکار سے ہے، ان کی غزل گوئی سے پوری طرح مطمئن نظر نہیں آتے۔ بعض کے نزدیک اقبال کی غزلوں میں غیر مانوس اور اجنبی عربی و فارسی الفاظ، اصطلاحات، اور تشبیہ و استعارات کی کثرت ہے اور غزل کبھی اس کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ بعض کے خیال میں، غزل کی ایک خاص زبان ہوتی ہے، وہ صرف نرم، لطیف، شیریں، خوشگوار اور لوچدار الفاظ کا بار اُٹھا سکتی ہے۔ اقبال کی غزل اس نرم و لطیف زبان سے خالی ہے۔ اقبال کی غزل پر اس نوع کا اعتراض کرنے والوں نے اس اہم نکتے کو نظر انداز کر دیا ہے کہ زبان اور خیال دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ زبان، خیال کے ساتھ اور خیال، زبان کے ساتھ آتا ہے۔ خیال، اگر جدید اور جدید تر ہوا تو پھر وہ اپنے اظہار کے لیے جدید تر الفاظ سے مدد لے گا۔ جیسا کہ اوپر تفصیل سے ذکر آیا ہے اقبال کے مضامین و خیالات چونکہ تازہ بہ تازہ اور اپنے پیش رو

اور معاصر' دونوں قسم کے شاعروں سے الگ ہیں اس لئے ان کی غزلوں کی زبان و اسلوب کو اوروں کی غزل سے الگ ہونا چاہیئے تھا۔ جو لوگ اس زبان میں غرابت اور اجنبیت محسوس کرتے ہیں اُن کے لئے ضروری ہے کہ وہ پہلے خود کو اقبال کے افکار و خیالات سے مانوس و ہم آہنگ بنائیں' ورنہ غزل کیا' اقبال کی پوری شاعری' ان کی نظر میں نامانوس و اجنبی ٹھہرے گی۔

اس سلسلے میں علامہ اقبال ہی کا بیان کردہ ایک لطیفہ سنانے کو جی چاہتا ہے۔ علامہ کا بیان ہے کہ "جب میں لکھنؤ گیا تو وہاں کے مشہور شاعر پیارے صاحب رشید میاں زندہ تھے۔ لکھنؤ کے بعض سخن فہم احباب نے میری آمد پر شعر و سخن کی ایک مجلس منعقد کی جس میں پیارے صاحب رشید بھی تشریف لائے۔ حاضرین سے میرا تعارف کرانے کے بعد میر مجلس نے فرمائش کی کہ میں اپنا کلام سناؤں' چنانچہ ان کے ارشاد کی تعمیل میں' میں نے اپنی چند نظمیں سنائیں۔ مجھے وہ منظر اب تک نہیں بھولتا کہ میں اپنا کلام سُنا رہا تھا اور میرے ہر شعر پر پیارے صاحب رشید کے چہرے سے حیرت و استعجاب و انقباض اور دل گرفتگی کے مخلوط جذبات کا اظہار ہو رہا تھا۔ کبھی ان کی بھنویں تنتیں اور پھیل جاتی تھیں' کبھی آنکھیں یکبارگی کھُلتیں اور پھر بند ہو جاتی تھیں۔ میری سمجھ میں نہ آتا تھا کہ ماجرا کیا ہے۔ جب میں کلام سُنا چکا تو ان کے پاس بیٹھ کر ادب سے پوچھا کہ آپ کے سامنے شعر پڑھنا ہے تو گستاخی لیکن جو کچھ عرض کیا' آپ نے ملاحظہ فرمایا ؟ انہوں نے کسی قدر تامل سے جواب دیا' ہاں صاحب سنا ہے۔ لیکن سچ پوچھئے تو ایسی اردو ہم نے آج تک نہ پڑھی ہے نہ سُنی ہے' حیران ہوں کہ یہ فارسی ہے یا اردو ہے یا کوئی اور زبان ہے"[56] کہا جاتا ہے کہ علامہ اقبال' یہ لطیفہ سنا کر دیر تک ہنستے رہے۔ اس واقعہ پر فی الواقع ہنسی آتی ہے لیکن اس ہنسی میں اقبال کی غزل پر زبان کے حوالے سے اعتراض کرنے والوں کے لئے جیسا مُسکت جواب موجود ہے وہ مزید دلیلوں کا محتاج نہیں رہتا۔

اس جگہ ایک اور پہلو کی طرف اشارہ ضروری ہے۔ کلامِ اقبال میں غزلوں کی تعداد یا مقدار نظموں کے مقابلے میں بہت ہی کم ہے۔ جہاں تک اُردو غزلوں کا تعلق ہے

---

۵۶ ۔ آثار اقبال' ص ۳۸' حیدر آباد دکن ۱۹۴۴ء۔

بانگِ درا میں ستائیس، بالِ جبریل میں اکسٹھ، اور ضربِ کلیم میں پانچ، یعنی سارے اردو کلام میں کل ترانوے چھوٹی چھوٹی غزلیں ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی غزلوں اور غزل کے اشعار کی تعداد، اردو کے مختصر سے مختصر دیوانِ غزل یعنی خواجہ میر درد اور غالب کے اشعار سے بھی کمتر ہے۔ بایں ہمہ معیار کے لحاظ سے ان کی غزلوں کا وہ مرتبہ ہے کہ اقبال کے انتہائی سخت نقادوں کو بھی ان کے کمالِ فن کا اعتراف کرنا پڑا ہے۔ پروفیسر مجنوں گورکھپوری، جنہوں نے علامہ اقبال کے فکر و نظر کے بعض پہلوؤں سے اختلافِ رائے کرتے ہوئے، ان کی مجازی لَے ان کے مِلّی زاویۂ نظر، ان کی اسلام پسندی، ان کے فلسفۂ عشق کے آسمانی رُخ اور ان کے مردِ مومن کی عقابی روح، سب پر کڑی تنقید کی ہے،[57] اقبال کی غزل گوئی کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "اگر ہم صحیح ذوق کے ساتھ اقبال کے کلام کا مطالعہ کریں تو کیا نظم میں کیا غزل میں، جو کیفیت سب سے زیادہ نمایاں اور موثر طور پر محسوس ہوتی ہے وہ وہی ہے جس کو مبہم اور مجموعی طور پر تغزّل کہا جا سکتا ہے۔ ہم کو تو کبھی کبھی ایسا محسوس ہونے لگتا ہے کہ اقبال فطرتاً غزل گو تھے اور اتنے بڑے نظم نگار ہونے کے باوجود بھی وہ غزل گو ہی رہے۔ نظموں میں بھی انہوں نے ایک قسم کی غزل گوئی کی ہے۔ اقبال کی فطرت کو موسیقی سے پیدائشی لگاؤ تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اشعار گنگنا کر نہیں بلکہ باقاعدہ گا کر پڑھا کرتے تھے، یہ ایک زبردست اشارہ ہے جس سے ہم ان کے مزاجِ شعری کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ اقبال جیسا مفکر اور پیغامبر نظم لکھنے والا ایسا کامیاب اور اثر انگیز غزل گو بھی رہ سکا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کی اصلی فطرت تغزّل اور ان کا اصلی فن غزل تھا، ان کا ایک شعر ہے جس سے ان کے اصل اور ایک حد تک دبے ہوئے میلان کا پتہ چلتا ہے۔

میرے مینائے غزل میں تھی ذرا سی ساقی
شیخ کہتا ہے کہ ہے وہ بھی حرام اے ساقی[58]

اقبال کی فارسی غزل گوئی کا ذکر چھیڑنے سے اس جگہ میں نے عمداً گریز کیا ہے۔

---

۵۷ - اقبال، ص ۴۸، ایوان اشاعت گورکھپور، طبع اول ۵۸ء - اقبال، ص ۸۶ تا ص ۹۲

اس لئے کہ اس جگہ میرا مقصود صرف اردو غزل میں شاعرانہ منصب و مقام کی نشان دہی کرنا تھا، ورنہ جو لوگ فارسی کا ذوق رکھتے ہیں اور اقبال کی فارسی غزل کا مطالعہ بھی کیا ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ اقبال کی فارسی غزل ان کی اردو غزل سے کہیں زیادہ فکر انگیز اور حسین و جمیل ہے۔ زبورِ عجم کی فارسی غزلیں اور بالِ جبریل کی اردو غزلیں، ساتھ ساتھ رکھ کر دیکھیں تو اندازہ ہوگا کہ اقبال نے "حدیثِ خلوتیاں"[59] کے باب میں جس قسم کے رمز و ایما کو "کمالِ گویائی" قرار دیا تھا اس کا بھرپور اظہار زبورِ عجم کی غزلوں میں ہوا ہے اور شاید اسی لئے اقبال نے صاحبانِ ذوق کو اسے خلوت میں پڑھنے کا مشورہ دیا ہے۔

اگر ہو ذوق تو خلوت میں پڑھ زبورِ عجم
فغانِ نیم شبی بے نوائے راز نہیں

اقبال کی فارسی غزل گوئی بھی، رنگ و آہنگ میں اردو فارسی کے سارے غزل گو شعرا سے مختلف ہے۔ نیاز فتح پوری کے خیال میں اقبال نے زبان و تعبیرات اور خیال و اسلوب کے لحاظ سے جن جن شعرا فارسی سے استفادہ کیا ہے ان میں غالب، بیدل، نظیری، عراقی اور قاآنی شامل ہیں لیکن آہنگِ تغزل میں وہ حافظ سے بہت زیادہ متاثر نظر آتے ہیں۔ البتہ جب وہ اس رنگ سے ہٹ کر کچھ کہنا چاہتے ہیں تو وہ اس منزل پر ہوتے ہیں جہاں شعر، قال سے نکل کر حال ہو جاتا ہے اور شاعر کی زبان، اس کا آہنگ، اس کا اندازِ بیان اور پیرایۂ تعبیر، سب کچھ، بدل کر الہامی رنگ اختیار کر لیتا ہے۔[60]

۵۹۔ برہنہ حرف نہ گفتن کمال گویائیست — حدیث خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست
(اقبال)

۶۰۔ نگار جنوری ۱۹۶۲ء۔ ص ۶۶۔

فارسی شاعری

برصغیر کے ہزار سالہ عہدِ اسلامی نے فارسی کے جن بڑے شاعروں کو جنم دیا ان میں امیر خسرو، فیضی، بیدل، غالب اور اقبال کے نام آتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کے کمالاتِ شاعرانہ کا اعتراف ان کے بڑے سے بڑے مخالف اور کٹر سے کٹر ناقد نے بھی کیا ہے۔ ان میں پہلے چار شاعروں کا تعلق مسلمانوں کے عہدِ اقتدار کے اس ثقافتی ماحول سے ہے جس میں بہ لحاظِ کثرتِ استعمال فارسی زبان کو مادری زبان کی سی حیثیت حاصل تھی۔ پشاور سے ڈھاکے تک اس کے بولنے اور سمجھنے والے اور اس کے شعر و ادب سے لطف اُٹھانے والے موجود تھے۔ دربار و سرکار سے لیکر مدارس و مجالس تک اسی کا چلن تھا۔ تصنیف و تالیف کا سارا کام بھی فارسی میں ہوتا تھا۔ اور شعر گوئی و سخن شناسی کا حقیقی وسیلہ بھی اسی کو خیال کیا جاتا تھا۔ ہر قسم کے منصب اور اونچے عہدوں تک رسائی اسی کے ذریعے ممکن تھی۔ یوں سمجھ لیجئے کہ کامیاب معاشرتی زندگی اور اعلیٰ تہذیبی سوسائٹی میں فارسی کو کلیدی حیثیت حاصل تھی۔ تعلیم و تدریس، شعر گوئی و شعر فہمی، طرزِ کلام اور اندازِ نگارش، ذہانت و فراست اور علم و فضل سب کا معیار و پیمانہ فارسی تھی۔ سونے پر سہاگہ یہ کہ مسلمان حکمران فارسی کے دلدادہ اور قدردان تھے۔ ان کی پذیرائی کے سبب بہت سے فارسی شعراً اپنا وطن چھوڑ کر ادھر چلے آئے تھے اور دہلی و آگرے کے مغل دربار عہدِ اکبری و جہانگیری میں اصفہان و شیراز بنے ہوئے تھے۔ فارسی کی یہ قدردانی ،

اہمیت اور معاشرتی زندگی میں افادیت غالبؔ و مومنؔ کے عہد تک برقرار رہی اور اس حد تک کہ ۱۸۵۰ء سے چند برس پہلے تک خطوط تک فارسی میں لکھے جاتے تھے۔ اردو شاعری کا معیار ضرور قائم ہو گیا تھا لیکن شاعر کی اُستادانہ حیثیت کو اُسی وقت تسلیم کیا جاتا تھا جب کہ وہ فارسی میں بھی شعر کہنے کے ساتھ ساتھ اس پر ماہرانہ دسترس رکھتا ہو۔ حد یہ ہے کہ اُردو شعراء اپنے دواوین کے دیباچے اور تقریظیں بھی فارسی ہی میں لکھتے اور لکھواتے تھے۔

اس فضا میں جس کا ذکر اوپر کیا گیا، اگر امیر خسروؔ، فیضیؔ، بیدلؔ اور غالبؔ جیسے باکمال فارسی شعراء پیدا ہو گئے تو چنداں تعجب کی بات نہیں اس لیے کہ ایسا ہونا ماحول کے تقاضوں کے عین مطابق تھا۔ لیکن بیسویں صدی میں جب کہ فارسی ذوق برصغیر سے تقریباً ختم ہو گیا تھا اقبال کا ایک عظیم فارسی شاعر کی حیثیت سے اُبھر کر سامنے آنا واقعی حیرت انگیز ہے۔ مولانا حالی نے "یادگار غالب" میں نواب ضیاء الدین خان نیّرؔ کے حوالے سے لکھا تھا: "ہندوستان میں فارسی شاعری کی ابتدا ایک ترک لاچین یعنی امیر خسرو سے ہوئی اور ایک ترک ایبک یعنی غالبؔ پر اس کا خاتمہ ہو گیا۔"[1] لیکن یہ پیش گوئی غلط ثابت ہوئی۔ عین اس وقت جب کہ مولانا حالی یہ رائے نقل کر رہے تھے پنجاب میں اقبال کے نام سے ایک ایسا نوجوان شاعر نشو و نما پا رہا تھا جو اس رائے کو عملاً بہت جلد جھٹلانے والا تھا۔ خود غالب کو اپنی فارسی گوئی پر بڑا ناز تھا۔ وہ خود کو عرفیؔ و طالبؔ آملی کا جانشین سمجھتے تھے۔ ناظم ہروی نے عنصریؔ سے لے کر جامیؔ تک ہر زمانے کے ممتاز شعراء کا ذکر کرتے ہوئے آخر میں لکھا تھا کہ مولانا جامیؔ پر سخنِ فارسی کا تکملہ ہو گیا۔

زخسرو چو نوبت بہ جامی رسید زجامی سخن را تمامی رسید

مرزا غالب کی نظر سے یہ شعر گزرا تو انھوں نے جامی سے لے کر اپنے تک یوں سلسلہ ملا دیا کہ

۱۔ آثار غالب ص ۳۲۲۔

زجامی بہ عرفی و طالب رسید　　زعرفی و طالب بہ غالب رسید

لیکن غالب کے بعد بھی برصغیر کے ایوانِ شعری میں فارسی کی مسند خالی نہیں رہی، جلد ہی اقبال اس پر براجمان ہو گئے ہیں۔ بقول شخصے ؎

چو غالب زہندوستاں رخت بست　　بجائے وے اقبالِ دانا نشست[۲]

اقبال اس مسند پر کس شان سے بیٹھے ہیں اور فارسی شاعری کی تاریخ میں ان کی دانائی کی کیا نوعیت رہی ہے اس کے بارے میں اُردو فارسی دونوں زبانوں میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور سبھی نے اقبال کی شاعری کو حد درجہ بلند پایہ اور اُردو شاعری سے بہتر قرار دیا ہے۔ پھر بھی اقبال کے ہم عصر دو بڑے فارسی شاعروں کے صرف دو شعر ان کے بارے میں دیکھتے چلیے۔ ایران کے ملک الشعراء بہار نے اقبال کو عہدِ حاضر کی فارسی شاعری کا نمائندۂ خاص اور ماضی کے ہزاروں شاعروں میں یکتا بتایا ہے۔

عصرِ حاضر خاصۂ اقبال گشت　　واحدے کز صد ہزاراں برگزشت

اور غلام قادر گرامی نے ان کی فارسی شاعری کو پیغمبرانہ صفات کی حامل ٹھہرایا۔

در دیدۂ معنی نگراں حضرتِ اقبال　　پیغامبری کرد و پیمبر نہ تواں گفت

خود اقبال نے اپنے کو فارسی کے ایک شعر میں "دانائے راز" قرار دیا ہے[۳]۔ افسوس کہ اس دانائے راز کے انکشافات و فتوحات کی تفصیل میں جانے اور فارسی میں اس کے کمالاتِ شاعرانہ کے عنوانات قائم کرنے کی اس جگہ گنجائش نہیں۔ اگر مختصر سے مختصر لفظوں میں بھی ان کی فارسی شاعری کے بارے میں کچھ کہا جائے تو سیکڑوں صفحات درکار ہوں گے، البتہ مولانا حامد حسن قادری کے الفاظ میں اس جگہ صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ

آمد اقبال و پیامے داد نو　　بزمِ کہنہ را نظامے داد نو

۲۔ اقبال کا تنقیدی جائزہ، ص ۹۷۔

۳۔ نسیمے از حجاز آید کہ ناید　　دگر دانائے راز آید کہ ناید

آنچہ از رازی و غزالی نہ شد — آنچہ از سرسید و حالی نہ شد
کرد اقبال آنچہ از غالب نہ شد — آنچہ از عرفی و از طالب نہ شد
آں چہ از ایراں نہ شد از ہند شد — آنچہ از ملّا نہ شد از رند شد
آں چہ رومی گفت ہم اقبال گفت — لیک حسبِ حالِ عصرِ حال گفت
آنچہ نتواں گفت رومی، گفت او — نو گہر در رشتۂ نو سفت او[۴]

سوال یہ ہے کہ ایک ایسے ماحول میں جس میں فارسی کی اہمیت برصغیر میں قریب قریب ختم ہوگئی تھی، اقبال میں فارسی زبان کی غیر معمولی دستگاہ کس طرح پیدا ہوگئی؟ اس کے جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ ان کے زمانۂ طالب علمی تک فارسی کے درس و تدریس کا معقول انتظام پنجاب کی مسجدوں اور مدرسوں میں بہر حال موجود تھا۔ علاوہ ازیں مولانا سید میر حسن، مولانا غلام قادر گرامی، مرزا ارشد گورگانی وغیرہ کی صحبتوں سے بھی اقبال نے بہت کچھ فیض اٹھایا، لیکن محض اتنی بات نہیں تھی۔ فارسی میں مہارت حاصل کرنے کے لیے انھوں نے ذاتی طور پر بڑی کاوش و محنت کی تھی۔ خود لکھتے ہیں کہ "لوگوں کو تعجب ہوتا ہے کہ اقبال کو فارسی کیوں کر آگئی جب کہ اس نے اسکول یا کالج میں یہ زبان نہیں پڑھی۔ انھیں یہ معلوم نہیں کہ میں نے فارسی زبان کی تحصیل کے لیے اسکول ہی کے زمانے میں کس قدر محنت اٹھائی اور کتنے اساتذہ سے استفادہ کیا"[۵] فارسی سے استفادہ کے سلسلے میں ان کی ذاتی محنت کا ایک واضح ثبوت یہ بھی ہے کہ انھوں نے پی: ایچ۔ ڈی کے مقالے کے لیے "فلسفۂ عجم" کے موضوع کو منتخب کیا اور جرمن ادب پر ایرانی شعرا کے اثرات کا مطالعہ کر کے گوئٹے کے دیوانِ مغرب کا جواب "پیامِ مشرق" کے نام سے لکھا۔

اقبال اردو کو چھوڑ کر یا اس کے ساتھ ساتھ فارسی گوئی کی طرف کب اور کیوں متوجہ ہوئے؟ اس کے جواب میں اقبال کے سوانح نگاروں اور خود اقبال نے مختلف باتیں کہی ہیں۔ شیخ عبدالقادر کا بیان ہے کہ اقبال ایک دفعہ یورپ میں ایک دوست کے

۴۔ اردو (اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء)، ص ۷۔ ۵۔ اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۳۴۳

یہاں مدعو تھے، اچانک ان سے سوال کیا گیا کہ آیا وہ فارسی میں بھی شعر کہتے ہیں؟ انھیں اعتراف کرنا پڑا کہ صرف ایک آدھ شعر انھوں نے فارسی میں کہے ہیں. لیکن یہ سوال کچھ ایسے وقت کیا گیا کہ فارسی میں شعر گوئی کا محرک بن گیا۔ دعوت سے واپس آکر رات کو انھوں نے دو فارسی غزلیں کہیں اور صبح اُٹھتے ہی مجھے سنا دیں۔[۶] لیکن یہ جواب شافی نہیں ہے۔ اقبال کی بعض تحریروں اور شعروں سے پتہ چلتا ہے کہ اِن کے اس شعور و ادراک نے کہ اردو کی بہ نسبت فارسی میں صوفیانہ اور فلسفیانہ خیالات کے ادا کرنے کی زیادہ صلاحیت ہے اور اس کے ذریعے ان کا پیغام برصغیر سے باہر، اسلامی ممالک اور یورپ تک پہنچ سکتا ہے، انھیں فارسی گوئی کی طرف مائل کیا۔ ڈاکٹر عبدالرحمان بجنوریؒ اور مولوی عبدالحقؒ نے بھی اقبال کی فارسی گوئی کے جواز میں کم و بیش یہی اظہارِ خیال کیا ہے۔ خود علّامہ سے جب یہ سوال کیا گیا کہ "فارسی میں لکھنے کا خیال آپ کو کس طرح آیا۔" تو انھوں نے جواب دیا کہ "میں نے دیکھا تھا کہ فارسی میں میرے خیالات اچھی طرح ادا ہو سکتے ہیں۔ دوسرے فارسی دُنیا کے بہت سے حصہ میں سمجھی جاتی ہے"[۹] ایک اور جگہ اقبال نے فارسی میں شعر کہنے کا سبب اس طرح بیان کیا ہے۔

گرچہ ہندی در عذوبت شکّر است — طرزِ گفتارِ دری شیریں تر است
فکرِ من از جلوہ اش مسحور گشت — خانۂ من شاخِ نخلِ طور گشت
پارسی از رفعت اندیشہ اَم — در خور با فطرتِ اندیشہ اَم (اسرارِ خودی)

فارسی گوئی میں اقبال نے حافظؔ، بیدلؔ، نظیریؔ اور غالبؔ کا بھی گہرا اثر قبول کیا ہے اور ان کے اسلوبِ شاعرانہ پر ان کے اثرات کی جھلکیاں بہت نمایاں ہیں، لیکن فارسی کے جس شاعر نے ان کے دل و دماغ کو مسحور کر لیا ہے وہ مولانا رومؔ ہیں۔ اقبال کے نزدیک مولانا روم صرف شاعر نہیں بلکہ پیر و مُرشد اور روحانی رہنما بھی ہیں۔ اقبال نے رومی سے کیا

۶۔ مقدمۂ بانگ درا، ص ۳۴۳۔
۷۔ نیرنگِ خیال (اقبال نمبر ۱۹۳۲ء)، ص ۱۴۰۔
۸۔ تنقیداتِ عبدالحق، ص ۱۷۔
۹۔ آثارِ اقبال، ص ۵۰۔

لیا ہے اور اس کے فیضان کا کس کس طرح اعتراف کیا ہے اس کی تفصیل "اقبال پر مشرق و مغرب کے اثرات" کے سلسلے میں آچکی ہے، لیکن خود اقبال کا مرتبہ مولانا روم کی نظر میں کیا ہے؟ اس کا اندازہ کرنے کے لیے "جاوید نامہ" کی طرف رجوع کرنا چاہیے جس میں مولانا روم نے فلکِ قمر پر اقبال کا تعارف "جہاں دوست" نامی، عارفِ ہندی سے اس طور پر کرایا ہے۔

مَردے اندر جستجُو آوارہَ — ثابتِ بافطرتِ سیّارہَ
پُختہ تر کاوش زِخامی ہائے اُو — من شہیدِ ناتمامی ہائے اُو
چوں عقاب اُفتد بہ سیرِ ماہ و مہر — گرم رَو اندر طوافِ نُہ سپہر
حرف با اہلِ زمیں رندانہ گفت — حُور و جنّت را بُت و بتخانہ گفت
شعلہ ہا در موجِ دُودش دیدہ ام — کبریا اندر سجودش دیدہ ام
ہر زماں از شوق می نالد چوں نال — می کشد اُورا فراق اندر وصال
من نہ دانم چیست در آب و گِلش — من نہ دانم از مقامِ منزلش[10]

اقبال کی فارسی شاعری کے موضوعات و مسائل اور مُحاسن و اوصاف کم و بیش وہی ہیں جو اُن کی اردو شاعری کے ہیں۔ البتہ کمیّت و کیفیت دونوں کے لحاظ سے اُن کا فارسی کا کلام اردو پر حاوی ہے۔ یعنی اردو کے مقابلے میں فارسی کلام کی مقدار بھی زیادہ ہے اور اس کی اثر پذیری بھی اردو کی بہ نسبت شدید تر ہے۔ اس اثر پذیری میں جو چیزیں زیادہ کارگر ثابت ہوئی ہیں اُن میں جوشِ بیان، موسیقیت اور روانی کی صفات خصوصاً قابلِ ذکر ہیں۔ جوشِ بیان کے مظہر ان کے اس قسم کے اشعار ہیں۔

من بندۂ از دم عشق است امامِ من — عشق است امامِ من، عقل است غلامِ من
ہنگامۂ این محفل از گردشِ جامِ من — این کوکبِ شامِ من این ماہِ تمامِ من
اے عالمِ رنگ و بو این صحبتِ ما تا چند — مرگ است دوامِ تو عشق است دوامِ من

۱۰۔ جاوید نامہ، ص ۳۴۔

جاں در عدم آسودہ بے ذوقِ تمنا بود مستانہ نوا ہا زد در حلقۂ دامِ من

مثلِ شرر، ذرّہ را تن بہ تپیدن دہم تن بہ تپیدن دہم بال پریدن دہم
سوزِ نوایم نگر، ریزۂ الماس را قطرۂ شبنم کنم خونِ چکیدن دہم
چوں ز مقاماتِ سوز نغمۂ شیریں زنم نیم شباں صبح را میلِ دمیدن دہم

فرصتِ کش مکش مدہ ایں دلِ بیقرار را یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را
ذوقِ حضور در جہاں، رسمِ صنم گری نہاد عشقِ فریب می دہد جانِ امیدوار را

موسیقیت اور ترنم کی نمائندگی عام طور پر اقبال کی غزلیں یا پھر جدید طرز کی وہ فارسی نظمیں کرتی ہیں جن میں سے بعض کے پہلے بند اس طور پر ہیں۔

خیز کہ در کوہ و دشت خیمہ زد ابرِ بہار
مست ترنّم ھزار
طوطیٔ و درّاج و سار
بر طرفِ جوئبار
کشت گُل و لالہ زار
خیز تماشا بیار
خیز کہ در کوہ و دشت خیمہ زد ابرِ بہار

اے غنچۂ خوابیدہ چوں نرگس نگراں خیز کاشانۂ ما رفت، بتاراج غماں خیز
از نالۂ مُرغِ چمن از بانگِ اذاں خیز از گرمیٔ ہنگامۂ آتش نفساں خیز
از خوابِ گراں، خوابِ گراں، خوابِ گراں خیز
از خوابِ گراں خیز

ناقۂ سیّارِ من
آہوئے تاتارِ من
درہم و دینارِ من
اندک و بسیارِ من
دولتِ بیدارِ من
تیز تر گام زن منزلِ ما دُور نیست

اقبال کے فارسی کلام کی روانی کا اندازہ ان اشعار سے بہتر طور پر لگایا جاسکتا ہے جو فارسی کی مصرع کاری، قافیہ پیمائی اور صوت و آہنگ کے لحاظ سے قآنی کی یاد تازہ کر دیتے ہیں۔

رخت بہ کاشمر کُشا کوہ و دمن نگر — سبزہ جہاں جہاں ببیں لالہ چمن چمن نگر
بادِ بہار موج موج، مرغِ بہار فوج فوج — صلصل و سار زوج زوج بر سرِ نارون نگر
لالہ ز خاک بر دمید، موج بہ آبجو تپید — خاکِ شرر شرر ببیں آبِ شکن شکن نگر
زمزمہ بہ تارِ ساز زن، بادہ بہ ساتگیں بریز — قافلۂ بہار را انجمن انجمن نگر
تا نہ فتد بہ زینتش چشمِ سپہر فتنہ ساز — بستۂ چہرۂ زمیں برقع بہ نسترن نگر
غنچۂ کے بر چمنے، لالہ رُخے سمن بَرے — چشم بروئے او کُشا باز بخویشتن نگر

اقبال نے فارسی میں اگرچہ اُردو کے بعد کہنا شروع کیا لیکن بعد میں انھیں فارسی گوئی سے ایسا انہماک رہا کہ ایک دو نہیں متعدد شعری مجموعے منظرِ عام پر آگئے اور ان کے کلام کی مقدار اردو کلام سے تجاوز کر گئی۔ ان مجموعوں میں کیا ہے۔ یہ کب اور کس پس منظر میں تخلیق ہوئے بعد ازاں ان کی اشاعت کا اثر، اقبال اور ان کے قارئین نے کس طرح قبول کیا ہے۔ اس کا صحیح اندازہ ان کتابوں کے مُبصّرانہ جائزوں ہی سے لیا جاسکتا ہے۔

اسرارِ خودی

اسرارِ خودی" ہیئت اور مضمون کے لحاظ سے ایک طویل نظم ہے اور

۱۹۱۵ء میں پہلی بار زیرِ اہتمام حکیم فقیر محمد چشتی لاہور سے شائع ہوئی۔ یوں تو پمفلیٹ اور کتابچوں کی شکل میں اس سے پہلے بھی اقبال کی متعدد نظمیں طبع ہو چکی تھیں اور اردو کے ممتاز شاعر کی حیثیت سے ان کا نام دور دور تک پہنچ چکا تھا، لیکن مستقل کتاب کی صورت میں ان کی پہلی مطبوعہ تخلیق یا تصنیف "اسرارِ خودی" ہے۔ "اسرارِ خودی" کا موضوع "خودی" ہے اور "خودی" پر مفصل گفتگو پچھلے کسی باب میں کی جا چکی ہے۔ بنیادی طور پر یہی تصنیف اقبال کے فکر و فن کا رُخ متعین کرتی ہے اور اسی کی بدولت وہ ایک چونکا دینے والے شاعر کی حیثیت سے دنیا کے سامنے آئے ہیں۔

اسرارِ خودی کی بحر وہی ہے جو مثنوی مولانائے روم کی ہے، بلکہ سچ یہ ہے کہ اسرارِ خودی، مولانا روم اور ان کی مثنوی ہی سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہے۔ اس لیے کہ اس میں ان کا ذکر متعدد جگہ اقبال کے مرشدِ معنوی کی حیثیت سے آیا ہے اور اقبال نے واضح طور پر اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ انھیں پیرِ رومی سے نسبتِ روحانی ہے اور اسرارِ خودی کے اشعار میں جو کیف و مستی اور عمق و شائستگی نظر آتی ہے وہ ان ہی کا فیضانِ نظر ہے۔ چنانچہ مثنوی کے آغاز ہی میں اس قسم کا اظہار مل جاتا ہے کہ خودی کا راز ان پر دراصل مولانائے روم نے فاش کیا ہے۔

باز بر خوانم فیضِ پیرِ روم — دفترِ سربستہ اسرارِ علوم
جانِ او از شعلہ ہا سرمایہ دار — من فروغِ یک نفس مثلِ شرار
شمعِ سوزاں تاخت بر پروانہ ام — بادہ شنخوں ریخت بر پیمانہ ام
پیرِ رومی خاک را اکسیر کرد — از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد
شبِ دلِ من مائلِ فریاد بود — خامشی از یا رب آباد بود

این قدر نظّارہ ام بے تاب شد　　بال و پر شکست و آخر خواب شد
روئے خود بنمود پیرِ حق سرشت　　گُو بہ حرفِ پہلوی قرآں نوشت
گفت اے دیوانۂ اربابِ عشق　　جُرعہ گیر از شرابِ نابِ عشق
بر جگر ہنگامۂ محشر بزن　　شیشہ بر سر دیدہ بر نشتر بزن
سنگِ شو آئینۂ اندیشہ را　　بر سرِ بازار بشکن شیشہ را
خیز و جانِ نو بدہ ہر زندہ را　　از قمِ خود زندہ تر کُن زندہ را
زیں سخن آتش بہ پیراہن شُدم　　مثلِ نَے ہنگامہ آلستن شدم
چوں نوا از تارِ خود برخاستم　　جنتے از بہرِ گوشِ آراستم
بر گرفتم پردہ از رازِ خودی　　وز نمودم سرِّ اعجازِ خودی[11]

پوری مثنوی کم و بیش ایک ہزار صفحات پر مشتمل ہے جسے اقبال نے فلسفہ خودی کو اُجاگر کرنے کی غرض سے کئی عنوانات کے تحت تقسیم کر دیا ہے۔ تمہید سے پہلے مولانا روم کے مندرجہ ذیل اشعار ہیں۔

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر　　کز دام و دد مَلُولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہانِ سُست عناصر دلم گرفت　　شیرِ خدا و رُستمِ دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما　　گفت آں کہ یافت می نشود آنم آرزوست[12]

تمہید میں بطور پس منظر اپنے کربِ ذہنی اور بے تابیِ رُوح اور جیسا کہ اوپر ذکر آیا ہے، مولانا روم سے عقیدت کا اظہار ہے۔ پھر یہ بتایا گیا ہے کہ حیات و کائنات کے تسلسل و استحکام کا انحصار دراصل خودی کے استحکام پر ہے۔

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است　　ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد　　آشکارا عالمِ پندار کرد

۱۱۔ اسرار و رموز، ۱۹۷۱ء بار نہم، ص ۷، تا ص ۱۰۔
۱۲۔ ایضاً، ص ۱۲۔

صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ اُو　　غیرِ او پیداست از اثباتِ اُو

بعد ازاں اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ نت نئے مقاصد کی تکمیل و آرزو سے خودی جنم لیتی ہے اور عشق و محبت سے مستحکم ہو جاتی ہے۔

زندگانی را بقا از مدعاست　　کاروانش را درا از مدعاست
زندگی در جستجو پوشیدہ است　　اصلِ اُو 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 ازین آرزوست
مازِ تخلیقِ مقاصد زندہ ایم　　از شعاعِ آرزو تابندہ ایم
نکتۂ نورے کہ نامِ اُو خودی ست　　زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی ست
از محبت می شود پائندہ تر　　زندہ تر، سوزندہ تر، تابندہ تر

لیکن خودی کی استواری کے لیے راہِ محبت میں ایک مرشدِ کامل کی ضرورت ہوتی ہے جو اُسوۂ رسولؐ کا پابند اور مقامِ مصطفیٰؐ کا شناسا ہو، اس لیے کہ آنحضرتؐ کی زندگی اور ان کا لایا ہوا دین ہی بنی نوع انسان کے لیے مستقل بشارت ہے۔

کیمیا پیدا کُن از مُشتِ گلے　　بوسہ زن بر آستانِ کاملے
دل ز عشقِ اُو توانا می شود　　خاک ہمدوشِ ثریا می شود
خاکِ نجد از فیضِ اُو چالاک شُد　　آمد اندر وجد و بر افلاک شُد
در دلِ مسلم مقامِ مصطفیٰؐ است　　آبروئے ما ز نامِ مصطفیٰؐ است

بعد کے عنوانات کے تحت اقبال نے یہ سمجھایا ہے کہ ذاتی غرض و احتیاج اور دنیاوی حرص و ہوس کی خاطر کسی کے سامنے ہاتھ پھیلانے یا گدایانہ سوال کرنے سے خودی ضعیف و کمزور ہو جاتی ہے، ہاں اگر وہ اعلیٰ مقصد کی محبت

سے سرشار ہو تو کارِ جہاں بانی و جہاں گیری کی مستحق ٹھہرتی ہے اور اس میں پیغمبرانہ صفات پیدا ہو جاتی ہیں۔

از محبت چوں خودی محکم شود　　قوتش فرماندہِ عالم شود
پنجۂ اُو پنجۂ حق می شود　　ماہ از انگشتِ اُو شق می شود

پھر ایک حکایت بیان کی ہے ایک سبزہ زار میں گوسفندوں کا قیام تھا اور شیر جب چاہتے ان پر شب خون مار دیتے کہ کمزور کے ساتھ طاقتور نے ہمیشہ یہی طریقہ کار روا رکھا ہے، لیکن ایک ذہین اور تجربہ کار گوسفند نے پیغمبری کا دعویٰ کیا اور وعظ و پند کے ذریعے شیروں کو یہ سمجھایا کہ دین گوسفندی شیروں کے مسلک سے بہتر ہے۔ نتیجتاً شیروں نے ان کی پیروی قبول کر لی، گوشت خوری ترک کر کے گھاس پر گزارا کرنے لگے، چنانچہ نہ بدن میں طاقت و تُندی رہی نہ دانتوں میں تیزی۔ رفتہ رفتہ بزدلی، بے عملی اور دون فطرتی کا شکار ہو گئے اور خوف و کمزوری کو زندگی کا حاصل سمجھنے لگے۔

شیرِ بیدار از فُسونِ میش خُفت　　انحطاطِ خویش را تہذیب گفت

اس حکایت کے بیان کرنے کا مقصد اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ افراد اور قومیں کس طرح محکومانہ ذہنیت کا شکار ہو کر اپنی خودی کھو بیٹھتی ہیں اور بے عملی و غلامی کی زندگی کو با عمل اور آزاد زندگی پر ترجیح دینے لگتی ہیں۔ چونکہ افلاطونی فلسفۂ حیات نے تصوّف کے نام سے اقوامِ عالم، خصوصاً ملّتِ اسلامیہ کے افکار و ادبیات پر اسی طرح کا اثر ڈالا ہے۔ اس لیے اقبال نے اس قسم کے شاعروں کو "گروہِ گوسفندان" میں شمار کیا ہے اور ان کے مسلک کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔

راہبِ دیرینہ افلاطوں حکیم — از گروہِ گوسفندانِ قدیم
گفت سِرِّ زندگی در مُردن است — شمع را صد جلوہ از افسُردن است
گوسفندے در لباسِ آدم است — حکمِ اُو بر جانِ صوفی محکم است
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بُود — جانِ اُو در رفتۂ معدوم بُود
مُنکرِ ہنگامۂ موجود گشت — خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

اسی سلسلے میں حقیقتِ شعر و اصلاحِ ادبیات پر روشنی ڈالتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ حقیقی شاعر کو کیسا ہونا چاہیئے۔ اور شاعروں کو مخاطب کر کے اُنھیں عجمی کے بجائے عربی اندازِ شعر گوئی کو اپنانے کی تلقین کی ہے۔

سینۂ شاعر تجلّی زارِ حُسن — خیز از سینائے اُو انوارِ حُسن
از نگاہش خوب گردد خوب تر — فطرت از افسونِ اُو محبوب تر
بحر و بر پوشیدہ در آب و گِلش — صد جہانِ تازہ مضمر در دِلش
در دماغش نادمیدہ لالہ ہا — ناشنیدہ نغمہ ہا ہم نالہ ہا
فکرِ اُو با ماہ و انجم ہم نشیں — زشت را نا آشنا خوب آفریں

اے میانِ کیسہ ات نقدِ حُسن — بر عیارِ زندگی اُو را بزن
فکرِ روشن بیں عمل را رہبر است — چوں درخشِ برق پیشِ از تندر است
فکرِ صالح در ادب می بایدت — رجعتے سوئے عرب می بایدت
از چمن زارِ عجم گُل چیدۂ — نوبہارِ ہند و ایراں دیدۂ
اندکے از گرمیٔ صحرا بخور — بادۂ دیرینہ از خرما بخور
تا شوی در خوردِ پیکارِ حیات — جسم و جانت سوزد از نارِ حیات

اس کے بعد خودی کی تربیت کے طریقہ کار اور اس کے تین خاص مرحلوں،

اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابتِ الٰہی کی تشریح و توضیح ہے۔ اطاعت سے اقبال کی کی مُراد فرائض کی پابندی اور شریعتِ الٰہیہ کی عملی تائید ہے۔

در اطاعت کوش اے غافل شعار
می شود اَز جبر پیدا اختیار

ناکس از فرماں پذیری کس شود
آتش ار باشد زطغیاں خَس شود

ہر کہ تسخیرِ مہ و پروین کند
خویش را زنجیریٔ آئیں کند

شکوہ سنجِ سختیِ آئیں مشو
از حدودِ مصطفیٰؐ بیروں مشو

"ضبطِ نفس" اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ انسان اپنی نفسانی خواہشوں اور اپنی ذاتی قوتوں کو قابو میں رکھے۔ انھیں حدِّ اعتدال سے متجاوز نہ ہونے دے۔ اس لیے کہ انسان کا نفس ہی جس میں محبّت و خوف کے عناصر قوی تر ہیں۔ اسے راہ راست سے ہٹا کر غلط راستے پر ڈالتا ہے۔

نفسِ تو مثلِ شتر خودپرور است
خود پرست و خودسوار و خودسر است

مرد شو آور زمامِ اُو بکف
تا شوی گوہر اگر باشی خزف

طرحِ تعمیرِ تو از گِل ریختند
با محبّت خوف را آمیختند

خوفِ دنیا، خوفِ عقبیٰ، خوفِ جان
خوفِ آلامِ زمین و آسمان
حُبِّ مال و دولت و حُبِّ وطن
حُبِّ خویش و اقربا و حُبِّ زن
تا عَصائے لا اِلٰہ داری بدست
ہر طِلسمِ خوف را خواہی شکست

اگر کسی فرد کی خودی اطاعت و ضبطِ نفس کے مرحلوں سے کامیاب گزر جائے تو نیابتِ الٰہی کے اس اعلیٰ منصب پر فائز ہو جاتی ہے جو تخلیقِ انسانی کا مقصدِ خاص ہے اور جس کے حصول کے لیے انسان روزِ اوّل سے سرگرمِ عمل اور مزاحمتوں سے برسرِ پیکار ہے۔

نائبِ حق در جہاں بودن خوش است بر عناصر حکمراں بودن خوش است

اس کے بعد، خودی اور اس کی تعمیر و تادیب کے سلسلے میں جو باتیں کہی گئی ہیں وہ دراصل موضوع کی مزید تشریح کی حیثیت رکھتی ہیں۔ حضرت علی کی سیرت کے بعض پہلوؤں اور اس کے بعد سید علی ہجویریؒ، ایک پرندے کی تشنہ لبی، الماس و زغال اور شیخ و برہمن کی حکایات، سب کے ذریعے یہی نکتہ سمجھایا گیا ہے کہ خودی کیا ہے اور پائیدار و لازوال ہو کر وہ کس کس طرح کے کارہائے نمایاں انجام دیتی ہے۔ آخر میں شاعر نے بڑی دل سوزی کے ساتھ یہ دُعا مانگی ہے کہ کاش اس کے درد و کرب کو لوگ سمجھ سکیں اور اس کی تنہائی کو اپنی ہم نوائی سے انجمن بنا لیں۔

من کہ بہرِ دیگراں سوزم چو شمع
بزمِ خود را گریہ آموزم چو شمع

شمع را تنہا تپیدن سہل نیست
آہ یک پروانۂ من اہل نیست
انتظارے غمگسارے تا کُجا
جستجوئے رازدارے تا کُجا
مَن مثالِ لالۂ صحرا ستم
درمیانِ محفل تنہا ستم
خواہم از لُطفِ تو یارِ ہمدمے
از رموزِ فطرتِ من محرمے

اسرارِ خودی کی اشاعت کے سلسلے میں ایک بات اور اس جگہ خصوصیت سے قابلِ ذکر ہے۔ جب پہلے پہل یہ مثنوی علامہ اقبال کے قریبی دوست حکیم فقیر محمد چشتی نظامی کے زیرِ اہتمام لاہور سے شائع ہوئی تو اس میں ایک قیمتی مقدمہ اور حافظ شیرازی کے بارے میں چند اشعار تھے۔ چونکہ ان اشعار میں اقبال نے حکیم افلاطون کے ساتھ ساتھ عجمی شاعری خصوصاً حافظ شیرازی کو بھی "حکایتِ گوسفنداں" کے حوالے سے اپنی تعریض کا نشانہ بنایا تھا۔ اس لیے تصوف پسند حلقوں، خصوصاً وحدت الوجود کے پرستاروں اور حافظ کے عقیدت مندوں کے لیے یہ مثنوی ناراضگی کا باعث بنی۔ یوں بھی اقبال کی مثنوی کا موضوع اور اس کا انداز اس وقت کی اُردو فارسی شاعری کی روشِ عام سے بالکل مختلف تھا اور اس میں اقبال نے بے مقصد شاعری کو بھی ہدفِ ملامت بنایا تھا۔ چنانچہ ہر طرف سے اس کے خلاف شور و غوغا بلند ہوا۔ سخت تنقیدیں ہوئیں اور علامہ اقبال کو ہر قسم کے مسلکِ تصوف کا مخالف و دشمن خیال کیا گیا۔ پیرزادہ مظفر احمد فضلی نے "اسرارِ خودی" کے جواب میں "رازِ خودی" لکھی اور افلاطون و حافظ کی مدح سرائی

کے ساتھ ساتھ علامہ کی ذات وصفات پر ناروا حملے کئے۔ حکیم فیروز الدین طغرائی نے بھی اقبال کی مثنوی کی رد میں ایک رسالہ "لسان الغیب" کے نام سے شائع کیا حتیٰ کہ اکبر الہ آبادی جیسے بزرگوں نے بھی جن سے اقبال کے ذاتی تعلقات تھے، اسرار خودی کو اعتراض کی نگاہ سے دیکھا اور طرح طرح کے سوال اٹھائے۔ ان باتوں کا یہ اثر ہوا کہ اقبال نے اسرار خودی کے دوسرے ایڈیشن میں حافظ شیرازی سے متعلق اشعار حذف کر دیے۔ خودی کے جدید معنی کی وضاحت میں جو دیباچہ تھا اسے بھی اس خیال سے کہ وہ بہت مختصر اور تشنہ ہے اور اس سے لوگوں کے ذہنوں میں الجھن پیدا ہو سکتی ہے، دوسری اشاعت میں خارج کر دیا۔ اب یہ دیباچہ روزگارِ فقیر حصہ دوم مطبوعہ ۱۹۶۴ء اور "مضامین اقبال" مرتبہ تصدق حسین تاج مطبوعہ ۱۹۶۴ء میں محفوظ ہے۔ حافظ کے متعلق جو اشعار حذف کئے گئے، ان میں سے چند یہ تھے۔

ہوشیار از حافظ صہبا گسار — جامش از زہرِ اجل سرمایہ دار
رہنِ ساقی خرقۂ پرہیزِ او — مے علاجِ ہولِ رستاخیزِ او
در رموزِ عیش و مستی کاملے — از خُمے خوں در دلے یادِ گُلے
آں فقیہہِ ملّتِ مے خوارگاں — آں امامِ اُمّتِ بے چارگاں
گوسفند است و نوا آموخت است — عشوہ و ناز و ادا آموخت است

حافظِ جادو بیاں شیرازی است — عرفیِ آتش زباں شیرازی است
ایں سوئے مُلکِ خودی مرکب جہاند — آں کنارِ آبِ رکنا باد ماند
بادہ زن با عرفی ہنگامہ خیز — زندۂ از صُحبتِ حافظ گریز
بے نیاز از محفلِ حافظ گزر — الحذر از گوسفنداں الحذر[۱۳]

۱۳۔ باقیات اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی، مجلس اقبال، کراچی ۱۹۵۲ء ص ۱۸۷-۱۸۸۔

حافظ چونکہ صرف شاعر نہیں بلکہ حلقۂ صوفیاؑ کے محبوب شاعر اور مسلکِ وحدت الوجود کے شیدائیوں کے مرشدوں میں شمار کیے جاتے تھے اِس لیے حافظ کے سلسلے میں اقبال کا یہ اندازِ تنقید، اس وقت، عام طور پر پسندیدگی کی نگاہ سے نہ دیکھا گیا اگرچہ مولانا حامد حسن قادری حافظ کے متعلق اشعار کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ.

"ان اشعار پر زاہدانِ خشک بہت برہم ہوئے اور کفر کے فتوے لگا دیے اقبال صلح پسند طبیعت رکھتے تھے انھوں نے رفع شر کے لیے اسرارِ خودی میں سے یہ اشعار خارج کر دیے۔ لیکن اصل میں ان اشعار سے نہ خواجہ حافظ کی ذات پر چوٹ پڑتی ہے نہ سچے تصوف پر کوئی ضرب۔ بلکہ بقول محیط طباطبائی ایرانی، اقبال نے "عرفانِ سُست اور تصوفِ راکد و جامد کے ساتھ ساتھ، کلامِ حافظ کی تعلیم اور اس کے اثر پر انتقاد کیا ہے"۔ ۱۴

بایں ہمہ خواجہ حسن نظامی اور دوسروں نے اقبال کے خلاف کئی جارحانہ مضمون لکھے۔ اقبال نے بھی اپنے معترضین کو مدلّل جواب دیے۔ اس سلسلے میں علاّمہ اقبال اور اکبر الہ آبادی کے درمیان خط و کتابت بھی رہی اور اس خط و کتابت سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ اقبال کی مثنوی میں فلسفۂ خودی سے متعلق جو نکات قارئین کی نظر میں مبہم اور پیچیدہ تھے، وہ نثر میں صاف اور روشن ہو گئے۔ اقبال نے پُرزور الفاظ میں اس الزام کی تردید کی کہ وہ اسلامی تصوّف یا صوفیاؑ کرام کے مخالف ہیں یا انھوں نے حافظ شیرازی کی شخصیت پر کوئی حملہ کیا ہے۔ انھوں نے اپنے عقائد کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا کہ انھوں نے حافظ کی ذات پر نہیں بلکہ ان کی شاعری کے ان اثرات پر تنقید کی ہے جو ملّتِ اسلامیہ کے حق میں مہلک ثابت ہوئے ہیں اور جن کے سبب اہل ایران و ہند، جوشِ عمل

۱۴۔ خیابان (اقبال نمبر)، شعبۂ اُردو، پشاور یونی ورسٹی، شمارہ ۴ بابت جون ۱۹۶۲ء، ص ۲۲۔

قوتِ جہد سے محروم ہو کر کم ہمتی اور بے عملی کی محکومانہ زندگی پر قانع ہو گئے ہیں۔
اکبر الہ آبادی کے نام اپنے خطوں میں اقبال نے جگہ جگہ اس قسم کا اظہارِ خیال کیا ہے کہ

"میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے میکشی بڑھ گئی ہے۔ میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ اسرارِ خودی میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ ایک لٹریری تنقید تھی۔ خواجہ حافظ کی ولایت سے اِس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا، نہ اُن کی شخصیت سے۔ نہ ان اشعار میں، مے سے مُراد وہ مے ہے جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں۔ بلکہ اس سے وہ حالت سُکر مُراد ہے جو حافظ کے کلام سے بحیثیت مجموعی پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ حافظ، ولی و عارف تصوّر کیے گئے ہیں اس لیے ان کی شاعرانہ حیثیت عوام نے بالکل ہی نظر انداز کر دی ہے اور میرے ریمارک، تصوف و ولایت پر حملہ کرنے کے مترادف سمجھے گئے۔" [۱۵]

"میں عرض کر چکا ہوں کہ کونسا تصوّف میرے نزدیک قابلِ اعتراض ہے۔ عجمی تصوّف سے لٹریچر میں دل فریبی اور حسن و چمک پیدا ہوتا ہے مگر ایسا کہ جو طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اسلامی تصوّف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔ میرا تو عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالکِ اسلامیہ میں قابلِ اصلاح ہے۔ یاسیت انگیز ادب زندہ نہیں رہ سکتا۔ قوم کی زندگی کے لیے اس کا اور اس کے لٹریچر کا رجائی ہونا ضروری ہے۔" [۱۶]

"میں اس خودی کا حامی ہوں جو سچی بے خودی سے پیدا ہوتی ہے یعنی جو نتیجہ ہے ہجرت اِلی الحق کرنے کا اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہے۔ غرض یہ ہے کہ سلطنت ہو، امارت ہو کچھ ہو، بجائے خود کوئی مقصد نہیں ہے بلکہ یہ ذرائع ہیں اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول کے۔ کوئی فعل مسلمان کا ایسا نہ ہونا چاہیئے جس کا

۱۵۔ اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۵۴۔
۱۶۔ ایضاً، ص ۵۵، ۵۶۔

مقصد اعلائے کلمۃ الحق کے سوا کچھ اور ہو۔"[۱۷]

خودی، بے خودی، تصوف اور شریعت کے بارے میں علامہ اقبال کی اس قسم کی وضاحتیں، ان کے فلسفۂ حیات اور کلام کو سمجھنے سمجھانے میں بڑی معاون ثابت ہوئیں اور اقبال کے معترضین آخر آخر اقبال کی جانب سے مطمئن اور ان کے نقطۂ نظر کے قائل ہو گئے۔

جو لوگ اقبال کے زاویۂ نگاہ سے پہلے سے متفق تھے ان کے خیال کو مزید تقویت ملی اور اسرارِ خودی کے حوالے سے اقبال کے موقف کے بارے میں جو مغالطے پیدا کر دیے گئے تھے، انھوں نے ان کو دور کرنے کی کوشش کی۔ اقبال کے دفاع میں بہت سے لوگوں نے لکھا لیکن اس سلسلے میں جو طویل مقالے خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں وہ ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری اور مولانا اسلم جیراج پوری کے ہیں۔ ڈاکٹر عبدالرحمٰن کا مقالہ فلسفیانہ نکتوں سے بھرپور اور عالمانہ تجزیوں سے معمور اسی انداز کا ہے جیسا کہ "محاسنِ غالب" کے نام سے انھوں نے "نسخۂ حمیدیہ" کے مقدمے کے لیے لکھا تھا۔ فرق یہ ہے کہ غالب کے سلسلے میں مقالہ اردو میں تھا۔ اقبال سے متعلق انھوں نے انگریزی میں لکھا اور رسالہ "ایسٹ اینڈ ویسٹ (East and West)" میں شائع کرایا۔ اردو کے ممتاز محقق و ادیب مالک رام نے اسے بعد کو اردو میں منتقل کیا اور ان کا ترجمہ نیرنگِ خیال، لاہور، اقبال نمبر (۱۹۳۲ء) کے ذریعہ منظرِ عام پر آیا۔[۱۸] ڈاکٹر بجنوری کا انگریزی مقالہ اگست ۱۹۱۸ء میں شائع ہوا تھا اور اسرارِ خودی و رموزِ بے خودی دونوں پر محیط تھا۔ مولانا اسلم جیراج پوری نے اپنے مضمون میں صرف اسرارِ خودی کو پیشِ نظر رکھا اور ان سارے اعتراضات و مباحث کو سمیٹ لیا جو اس وقت اقبال کے سلسلے میں موضوعِ بحث تھے۔ ان کا عالمانہ تبصرہ "الناظر" (لکھنؤ) بابت فروری ۱۹۱۹ء میں چھپا۔ اس میں اقبال کے معترضین کو مدلل جواب دیے گئے اور اقبال کے خیالات

۱۷۔ اقبال نامہ حصہ دوم ص ۹ تا ص ۶۲۔
۱۸۔ "نیرنگِ خیال" (اقبال نمبر)، بابت ستمبر اکتوبر ۳۲-۱۹۳۱، ص ۱۲۰ تا ص ۱۴۱

کی تائید کی گئی۔ یہی مقالہ بعد کو رسالہ "جوہر" جامعہ ملیہ دہلی کے اقبال نمبر (۱۹۳۸ء) میں شائع ہوا۔[19] مولانا اسلم جیراج پوری نے اپنے مقالے کے آغاز میں جواز اً لکھا ہے کہ

"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 صاحب موصوف نے اس مثنوی میں تصوف کی بحث میں حکیم افلاطون یونانی اور خواجہ حافظ شیرازی کو بُرو گوسفند لکھا ہے۔ مخالفین کو افلاطون کی نسبت کم لیکن خواجہ حافظ کی بابت زیادہ ملال ہے کیوں کہ وہ صرف شاعر ہی نہیں بلکہ ایک مقدّس بزرگ بھی تسلیم کیے جاتے 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 پہنچی جو پیرزادہ مظفر احمد تخلص بہ فضلی 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 مُہرِ سکوت کو توڑنا پڑا۔"[20]

ڈاکٹر اقبال نے ڈاکٹر بجنوری اور مولانا اسلم جیراج پوری، دونوں کے مقالات کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا۔ اکبر الہ آبادی کو ۴ ستمبر ۱۹۱۸ء کے ایک خط میں لکھا۔

"رسالہ ایسٹ اینڈ ویسٹ" انگریزی کے اگست کے نمبر میں ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری صاحب نے ایک ریویو دونوں مثنویوں پر نہایت قابلیت سے لکھا ہے۔ اگر اس ریویو کی کوئی کاپی مل گئی تو ارسالِ خدمت کروں گا۔"[21]

مولانا اسلم جیراج پوری کو براہِ راست طویل خط لکھا اور ان کا شکریہ ان الفاظ میں

"آپ کا تبصرہ اسرارِ خودی پر "الناظر" میں دیکھا جس کے لیے میں آپ کا نہایت شکر گزار ہوں۔" دیدمت مَردے دریں قحط الرّجال[22]

۱۹۔ جوہر (اقبال نمبر) طبع دوم بابت مارچ ۱۹۴۰ء، ص ۱۵۶ تا ۱۷۵۔ ۲۰۔ "جوہر" اقبال نمبر، ص ۱۵۸۔

۲۱۔ اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۶۹۔ ۲۲۔ اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۵۲۔

ان تفصیلات سے پتہ چلتا ہے کہ "اسرارِ خودی" جو کہ پہلی جنگ عظیم کے دھماکے کے ایک سال بعد منظر عام پر آئی تھی۔ اردو اور فارسی شاعری کے حق میں خود بھی ایک دھماکہ ثابت ہوئی۔ اس لیے کہ معنوی حیثیت سے اس کا مزاج، اُردو فارسی کی مُروّجہ شاعری سے اتنا مختلف اور ایسا انقلابی تھا کہ فکر و ادب کے سارے قدامت پسند دبستانوں میں لرزہ سا پڑ گیا۔ کسی نے اس کی شاعرانہ بلندیوں سے انکار کیا، کسی نے اس کی زبان میں کیڑے نکالے، کسی نے اقبال کو تصوف کا دُشمن جان کر ان پر حملے کیے اور کسی نے ان کے فکر و نظر ہی کو سرے سے باطل ٹھیرایا، لیکن یہ ساری باتیں وقتی ثابت ہوئیں[۲۳] حقیقت یہ ہے کہ اسرارِ خودی کی اشاعت کے بعد اقبال کی فکری اور شعری حیثیتیں مستحکم سے مستحکم تر ہو گئیں اور اُردو فارسی شاعری ایسے مثبت، با مقصد اور اصلاحی ذہنی رویّوں سے ہم کنار ہو گئی جن سے وہ اسرارِ خودی سے پہلے نا آشنا تھی۔ برصغیر ہی میں نہیں، باہر بھی اسرارِ خودی کو سراہا گیا اور مغربی ممالک پہلے پہل، اسی کی معرفت اقبال سے متعارف ہوئے۔ پروفیسر اے۔ آر۔ نکلسن نے اسرارِ خودی کا انگریزی میں منظوم ترجمہ کیا اور اس پر ایک معرکہ آرا مقدمہ بھی لکھا۔ یہ ترجمہ "دی سیکریٹ آف لائف" (The Secret of Life) کے نام سے میکملن لندن سے ۱۹۲۰ء میں اور بعد ازاں محمد اشرف لاہور کے زیر اہتمام ۱۹۴۴ء میں شائع ہوا۔ نکلسن کے ترجمے پر جب یورپ اور امریکہ میں متعدد ریویو شائع ہوئے تو اس ترجمے کے ذریعے مغربی دُنیا اقبال کی فکر سے آگاہ ہوئی اور بقول ڈاکٹر سید عبداللہ ولایت کی تحسین و اعتراف کے بعد ہندوستان کے مغرب پسندوں کے لیے فکرِ اقبال پہلے سے کچھ زیادہ جاذب توجہ ہونے لگی[۲۴]۔ اسرارِ خودی میں چونکہ اقبال کا مخاطبہ خاص طور پر مسلمانوں سے اور عام طور پر انسانیت سے تھا اس لیے مغرب کے بعض مبصّرین مثلاً کیمبرج کے پروفیسر ڈکنسن اور دوسروں نے اپنے تبصروں میں اقبال پر فرقہ پرستی اور نطشے کی تقلید کا الزام لگایا۔ اس کا جواب دیتے ہوئے اقبال نے پروفیسر نکلسن کو ایک طویل خط میں لکھا۔

۲۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے محمد عبداللہ قریشی کا مقالہ "معرکۂ اسرارِ خودی" مطبوعہ اقبال ریویو، لاہور۔
۲۴۔ آثارِ اقبال، ص ۲۶۲۔

"یہ معلوم کرکے بے حد مسرت ہوئی کہ اسرارِ خودی کا ترجمہ انگلستان میں قبولِ عام حاصل کر رہا ہے۔ بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ سے جو میرے اور نطشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے، دھوکہ کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل انسانِ کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اُٹھایا تھا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب نہ نطشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا نہ اُس کی کتابیں میری نظر سے گزری تھیں۔ انگریزوں کو چاہیئے کہ میرے خیالات کو سمجھنے کے لیے جرمن مفکر کے بجائے اپنے ہم وطن فلسفی کے افکار کو رہنما بنائیں۔ میری مُراد الیگزنڈر سے ہے جس کے گلاسگو والے خطبے پچھلے سال شائع ہو چکے ہیں۔ میرے خیال میں مسٹر ڈکنسن کا ذہن ابھی تک یورپ والوں کے اس قدیم عقیدے سے آزاد نہیں ہوا کہ اسلام سفاکی اور خون ریزی کا درس دیتا ہے۔ میری فارسی نظموں کا مقصود اسلام کی وکالت نہیں بلکہ میری قوتِ طلب و جستجو تو صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے کہ ایک جدید معاشرتی نظام تلاش کیا جائے اور عقلاً یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کوشش میں ایک ایسے معاشرتی نظام سے قطع نظر کر لیا جائے جس کا مقصدِ وحید، ذات پات، رتبہ و درجہ اور رنگ و نسل کے تمام امتیازات کو مٹا دینا ہے۔ اسلام دُنیوی معاملات کے بارے میں نہایت ژرف نگاہ بھی ہے اور پھر انسان میں بے نفسی اور دُنیوی لذائذ کے ایثار کا جذبہ پیدا کرتا ہے۔ یورپ اس گنجِ گراں مایہ سے محروم ہے اور یہ متاع اُسے ہمارے ہی فیضِ صحبت سے حاصل ہو سکتی ہے۔"[۲۵]

اس قسم کی صراحتوں اور تحریروں سے، اقبال اور ان کے افکار کے

۲۵۔ اقبال نامہ حصہ اول ص ۴۵۔

خلاف، اعتراضات و تعصبات کے بادل رفتہ رفتہ چھٹ گئے اور چونکہ ان کی مثنوی اسرارِ خودی کو ان کے فلسفۂ حیات میں اساسی حیثیت حاصل ہے، اس لیے جیسے جیسے وقت گزرتا گیا مطالعۂ اقبال کے سلسلے میں اس کی اہمیت و مقبولیت میں اضافہ ہوتا گیا۔ اس کی تشریح و تفہیم کے لیے اُردو میں متعدد کتابیں اور سیکڑوں مقالے شائع ہوئے۔ انگریزی اور اُردو کے ساتھ ساتھ دنیا کی بہت سی زبانوں میں اس کا ترجمہ کیا گیا۔[۲۶]

رموزِ بے خودی

یہ مثنوی دراصل اسرارِ خودی کا تتمّہ ہے۔ اسرارِ خودی میں اُن اصول اور ضابطوں کی نشان دہی کی گئی ہے جو انفرادی خودی کی نشو و نما اور تعمیر کے لیے ضروری ہیں اور جن کے اپنانے سے فرد کی زندگی، ارتقائی منزلوں سے بہ آسانی گزر کر نیابتِ الٰہی کے منصب تک پہنچ سکتی ہے۔ رُموز میں فرد سے آگے بڑھ کر پوری ملّت یا قوم کی خودی کی تربیت و ارتقا اور تسلسل و استحکام کی راہیں دکھائی گئی ہیں۔ فرد اور ملّت کے باہمی رشتوں کی اہمیت اور ان کی اُستواری کے رہنما اصولوں سے بحث کی گئی ہے۔ اس کے ساتھ مغرب کی قومیت پرستی کے خلاف عَلَمِ جہاد بلند کر کے یہ بات واضح کی گئی ہے کہ اگر کوئی فرد کمال کے درجے تک پہنچنا چاہے تو اسے کمال کی ارتقائی منزلوں کو طے کرنے کے لیے ایک اچھے معاشرے، دوسرے لفظوں میں ایک باشعور و خود دار، اور انسانیت کی اعلیٰ قدروں پر مبنی ملّت کی ضرورت ہو گی۔ یہ ملّت اقبال کے نزدیک ملّت اسلامیہ ہے جو محض کسی

۲۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے

(ا) اے بیلوگرافی آف اقبال، مرتبہ۔ کے۔ اے۔ وحید، مطبوعہ کراچی ۱۹۶۵ء، ص ۲۳ تا ص ۳۰

(ب) کتابیاتِ اقبال، مرتبہ رفیع الدین ہاشمی، مطبوعہ تاج بک ڈپو۔ ۱۹۷۵ء

تخیّل یا نظریے کا نام نہیں بلکہ مکمّل اور ہر طرح قابلِ عمل فلسفۂ حیات ہے۔ اس میں رنگ و نسل اور زمان و مکان کی وہ سختیاں اور پابندیاں نہیں جو بنی نوع انسان کی ہلاکت کا وسیلہ رہی ہیں اور جن کے سبب عہدِ حاضر کی تمدّنی زندگی تباہ ہو کر رہ گئی ہے۔ ملّتِ اسلامیہ میں محمود و ایاز ایک ہی آئین کے پابند ہیں۔ اس میں تمیزِ بندہ و آقا، سماجی جُرم ہے اور اس میں کسی کو صرف اسی بنا پر کوئی رعایت نہیں دی جاسکتی ہے کہ وہ نسل و منصب کی کوئی فضیلت رکھتا ہے۔ اس کا نظام مساوات پر مبنی ایک مثالی نظام ہے۔ جس میں آزادی، عدل جوئی، انفرادی ترقی اور بے خوف زندگی بسر کرنے کے دروازے سب پر کھُلے ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر عابد حسین کے لفظوں میں مختصراً یوں کہا جاسکتا ہے کہ

"فرد اور ملک کے ربط کے قانون کو اقبالؔ "بے خودی" کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک قطرے کے دریا میں مل جانے سے اس کی ہستی فنا نہیں ہوتی بلکہ اور استحکام حاصل کر لیتی ہے، وہ بلند اور دائمی حقیقت سے آشنا ہو جاتا ہے۔ اس کی قوتیں منظّم اور منضبط ہو جاتی ہیں اور اس کی خودی پائیدار اور لازوال بن جاتی ہے۔"[۲۷]

رموزِ بے خودی، پہلی بار ۱۹۱۸ء میں چھپی اور یہ بھی حکیم فقیر محمد چشتی نظامی کے زیرِ اہتمام لاہور سے منظرِ عام پر آئی۔[۲۸] جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے، رموزِ بے خودی کا واقعی اسرارِ خودی سے گہرا معنوی تعلق ہے اور ابتداءً الگ الگ تین سال کے وقفے سے شائع ہونے کے باوجود، وہ ایک ہی موضوع کی دو کڑیاں ہیں۔ اقبال کی بعض تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ، دونوں مثنویوں کا خاکہ ان کے ذہن میں ساتھ ساتھ تیار ہوا اور وہ انھیں ایک ساتھ مکمل کر کے یکجا شائع کرنے کے

۲۷- رسالہ اُردو (اقبال نمبر)، ص ۳۵۔
۲۸- سرودِ رفتہ، ص ۲۴۷۔

خواہش مند تھے لیکن بعض وجوہ سے ایسا نہ ہوسکا۔ منشی سراج الدین کو، اپنے ایک خط مرقومہ ۴ر اکتوبر ۱۹۱۵ء میں، علامہ نے اسرارِ خودی کے بارے میں لکھا ہے کہ "اگر مجھے فرصت ہوتی تو غالباً اس موجودہ صورت سے یہ مثنوی بہتر ہوتی۔ اس کا دوسرا حصہ بھی ہوتا جس کے مضامین میرے ذہن میں ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ وہ حصہ اس سے زیادہ لطیف ہوگا، کم از کم مطالب کے اعتبار سے گو زبان اور تخیل کے اعتبار سے میں نہیں کہہ سکتا کہ کیسا ہوگا۔ یہ بات طبیعت کے رنگ پر منحصر ہے جو اپنے اختیار کی بات نہیں۔"[۲۹]

"رموزِ بے خودی" بھی "اسرارِ خودی" کی طرح بحرِ رمل مُسدّس مقصور فاعلاتن فاعلاتن فاعلات، یعنی مولانا روم کی مثنوی کے وزن میں لکھی گئی ہے اور اس کی تخلیق و تکمیل میں بھی اقبال کو کئی سال لگے ہیں۔ اس مثنوی کی پہلی اشاعت میں بھی ایک مختصر سا دیباچہ تھا جس میں اقبال نے رموزِ بے خودی کی اہمیت اور اس کے موضوع پر روشنی ڈالی تھی لیکن اسرارِ خودی کی طرح اس کا دیباچہ بھی بعد کی اشاعتوں سے خارج کر دیا گیا۔ اس دیباچے کو دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال اپنی دونوں مثنویوں کی مزید تشریح کے لیے، ایک اور مثنوی لکھنا چاہتے تھے۔ ملّت اسلامیہ کا انحطاط زائل کرنے اور اس کی زندگی کو محکم کرنے کے عملی اصول کیا ہے؟ اس سلسلے میں اقبال لکھتے ہیں کہ "اس سوال کا مجمل جواب مثنوی کے دونوں حصوں میں آچکا ہے مگر مفصل جواب کے لیے ناظرین کو انتظار کرنا چاہیئے۔ اگر وقت نے مساعدت کی تو اس مثنوی کا تیسرا حصہ، اس سوال کا تفصیلی جواب ہوگا۔"[۳۰] لیکن ایسا نہ ہوسکا۔ دو مثنویاں، ابتدائی اشاعتوں کے بعد معنوی ربط کے سبب "اسرار و رموز" کے نام سے ساتھ ساتھ یکجا شائع ہونے لگیں اور آج

۲۹۔ اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۲۳۔

۳۰۔ مضامین اقبال، ص ۵۵۔

اسی شکل میں دستیاب ہیں۔ مولانا غلام رسول مہر نے ان مثنویوں کی اولین اشاعتوں کے متن کا تحقیقی جائزہ لے کر بتایا ہے کہ اقبال نے خوب سے خوب تر کی تلاش میں بعد کی اشاعتوں میں بہت سے مقامات پر ترمیم و اصلاح سے کام لیا ہے۔"[۳۱]

"رموز و اسرار" کے اشعار کی تعداد تقریباً برابر ہے اور "اسرار" کی طرح اس میں بھی مولانا روم کا ایک شعر، بطور انتساب، سرورق کی پشت پر درج ہے۔ مثنوی کے آغاز میں اقبال نے ملّت اسلامیہ کو اس طور پر مخاطب کیا ہے۔

اے تُرا حق خاتم اقوام کرد — بر تو ہر آغاز را انجام کرد
باز خوانم قصّۂ پارینہ ات — تازہ سازم داغہائے سینہ ات
از پئے قوم ز خود نامحرمے — خواستم از حق حیاتِ محکمے
در سکوتِ نیم شب نالاں بدم — عالم اندر خواب و من گریاں بدم
جلوہ را افزودم و خود کاستم — دیگراں را محفلے آراستم
تا زِ خاکت لالہ زار آمد پدید — از زمت بادِ بہار آید پدید

پھر فرد اور ملّت کے تعلق پر اس طور پر روشنی ڈالی ہے۔

فرد را ربطِ جماعت رحمت است
جوہرِ راہ کمال از ملّت است

فرد می گیرد ز ملّت احترام
ملّت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود
قطرۂ وسعت طلب قُلزم شود
فردِ تنہا از مقاصد غافل است
قوّتش آشفتگی را مائل است

۳۱۔ سرود رفتہ، ص ۲۴۸ تا ص ۲۵۹۔

در جماعت خود شکن گردد خودی　　نازِ گل بر گِ چمن گردد خودی

اس کے بعد یہ بتایا گیا ہے کہ ملت، افراد کے اختلاط و ارتباط سے وجود میں آتی ہے اور اس کی تربیت و تکمیل، نبوت کی رہبری میں ہوتی ہے۔ اقوامِ عالم میں تقلید کے لائق ملتِ اسلامیہ ہے جس کی اساس عقیدۂ توحید ہے۔ یاس و حزن اور خوف حیاتِ ملّی کے لیے مہلک امراض ہیں اور صرف توحید ہی ان کا ازالہ کر سکتی ہے۔

گر خدا داری زغم آزاد شو　　از خیالِ بیش و کم آزاد شو
ہر کہ رمزِ مصطفےٰ فہمیدہ است　　شرک را در خوف مضمر دیدہ است

"مکالمہ تیر و شمشیر" اور "حکایتِ شیر و شہنشاہ عالمگیر" کے ذریعے، توحید کی مزید تشریح کی گئی ہے اور اس کے بعد ملتِ اسلامیہ کے دوسرے اہم اساسی پہلو "رسالت" کی برکتوں کا بیان ہے:

حق تعالےٰ پیکرِ ما آفرید　　وز رسالت در تنِ ما جاں دمید
از رسالت در جہاں تکوینِ ما　　از رسالت دینِ ما آئینِ ما
حلقۂ ملت محیط افزاستے　　مرکزِ او وادیٔ بطحاستے
ما زِ حکمِ نسبتِ او ملّتیم　　اہلِ عالم را پیامِ رحمتیم
دینِ فطرت از نبیِّ او ختیم　　در رہِ حق شعلۂ او افروختیم
پس خدا بر ما شریعت ختم کرد　　بر رسولِ ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفلِ ایّام را　　او رُسل را ختم، ما اقوام را

رسالتِ محمدیہ کا اصل مقصود یہ ہے کہ معاشرے میں حُرّیت و مساوات اور اخوت کی قدروں کو فروغ دے کر بنی نوع انسان کی فلاحِ ذہنی و سکون روحانی کا سامان پیدا کرے۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے ملت کو ایثار اور قربانیوں کی منزلوں سے

گزرنا پڑتا ہے۔ "حکایتِ بُوعبیدہ وجابان"، "حکایتِ سُلطان مراد و معمار" اور "حادثۂ کربلا" کے ذریعے ان منزلوں کی نشان دہی کی گئی اور بتایا گیا ہے کہ چونکہ ملّتِ اسلامیہ کی اساس توحید و رسالت کے لافانی و ابدی اصولوں پر رکھی گئی ہے اِس لیے وہ زمان و مکان کی حد بندیوں سے ماورا ہے۔ جغرافیائی و تاریخی حالات اس کی روح پر اثر انداز نہیں ہوتے اور نسلی و علاقائی تعصب یا ترجیح کو کسی کے ساتھ روا نہیں رکھا جاتا۔ ملّت اسلامیہ کی اساس نسل و وطن نہیں بلکہ اس آئین پر ہے جس کا دوسرا نام قرآن ہے اور جو انسانی نظام زندگی کے لیے مستقل رہنما اصول لے کر آیا ہے، بایں ہمہ اس کا دیا ہوا نظامِ حیات، جامد نہیں لچک دار ہے، تقلید کے ساتھ ساتھ اس میں اجتہاد کی بھی گنجائش ہے۔ ملّتِ اسلامیہ کی سیرت میں اسی نظام کے اتّباع سے پختگی پیدا ہوتی ہے اور اسی پر عمل پیرا ہو کر وہ دوسری ملتوں سے ممیّز و ممتاز ہو سکتی ہے۔ ملّتِ اسلامیہ کے دائرہ حیات کا مرکزی نقطہ توحید ہے اور رسالت اُس کا محیط ہے اور اس کی شیرازہ بندی و استحکام کا مدار اس امر پر ہے کہ وہ توحید و رسالت کے عطا کردہ نصب العین کے تحفظ و اشاعت کے لیے عملاً کوشاں رہے۔ ایسا کرنے سے ملّی زندگی میں توانائی آئے گی اور وہ فطرت کی تسخیر آسانی سے کر سکے گی۔ فرد کی طرح ملّت کی بھی ایک خودی ہوتی ہے جو ملّی روایات و اقدار کو ضابطوں میں لانے اور ان کو عملاً برتنے سے پیدا ہوتی ہے۔ آخر میں "خلاصۂ مطالبِ مثنوی" کے عنوان، سورۂ اخلاص کی منظوم تفسیر اور آں حضرتؐ کی شان میں نعتیہ اشعار بطرزِ مناجات ہیں۔

اسرار و رموز کے مطالعے سے یہ بات پوری طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ اقبال کا فلسفۂ حیات جسے انھوں نے خودی اور بے خودی کا نام دیا ہے۔ بنیادی طور پر قرآن اور رسالت سے ماخوذ ہے۔ اطاعتِ الٰہی، ضبطِ نفس، تخلیقِ مقاصد اور مقاصد

کے حصول کے لیے سعی پیہم پر اس فلسفۂ حیات کی اساس ہے اور اس کا لُبِّ لباب یہ ہے کہ قوّت کے بغیر فرد اور ملّت دونوں کی زندگیاں بے معنی ہیں، خودداری، غیرت مندی اور عزّت کے ساتھ زندہ رہنے اور دوسروں کو اس کا حق دینے اور دلانے کے لیے ضروری ہے کہ قوت حاصل کی جائے اور قوت کا سرچشمہ خودی اور اس کا راہنما عشق ہے۔ قوت اور عشق کے حوالے سے، اسرار و رموز میں اقبال کے فکر و نظر میں مشرق و مغرب کے جن شاعروں اور مفکّروں کا اثر واضح طور پر ملتا ہے ان میں مولانا جلال الدین رُومی اور فریڈرک نطشے خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ رومی سے عقیدت اور اُن سے تاثر قبول کرنے کا ذکر پچھلی سطور میں آچکا ہے اور ان کا تذکرہ خود اقبال نے بھی وضاحت سے کر دیا ہے۔ نطشے کے اثر کا سُراغ اس حکایت سے ملتا ہے جو "حکایت الماس و زغال (ہیرا اور کوئلہ) کے نام سے اسرارِ خودی میں نظر آتی ہے۔ یہ حکایت، نطشے کی حکایت پتھر اور کوئلہ سے ماخوذ ہے اور اس کا خلاصہ اقبال کے لفظوں میں یہ ہے کہ

می شود از وے دو عالم مستنیر — ہر کہ باشد سخت کوش و سخت گیر
در صلابت آبروئے زندگی است — ناتوانی، ناکسی، ناپختگی است

گویا، اقبال کی طرح نطشے بھی، زندگی میں قوت اور سخت کوشی کا قائل ہے اور اس مماثلت کی بنا پر کہہ سکتے ہیں کہ نطشے کا یہ نقطۂ نظر اقبال کی نگاہ میں پسندیدہ ہے۔ لیکن اس مماثلت کے باوجود نطشے اور اقبال کی راہیں ایک دوسرے سے بہت الگ ہیں، اس کا ذکر کسی اور جگہ تفصیل سے آئے گا۔ جہاں تک اسرار میں حکایتِ الماس و زغال کا تعلق ہے اس بارے میں ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری کے لفظوں میں صرف اس قدر کہنا کافی ہوگا کہ "چونکہ اقبال نطشے سے بزرگ تر شاعر ہے، اس لیے پتھر کو اس طرح کاٹا اور صیقل کیا ہے کہ الماس اس کا اپنا بن گیا ہے۔"[۳۲]

۳۲۔ نیرنگِ خیال (اقبال نمبر ۱۹۳۲ء)، ص ۱۳۶

"رموزِ بے خودی" کی اشاعت سے اقبال کا فلسفۂ حیات، اپنی مکمل شکل میں سامنے آگیا اور "اسرارِ خودی" کے مطالعے سے ان کے قارئین کو جو تشنگی محسوس ہوتی تھی تو وہ پوری طرح رفع ہوگئی۔ مشرق و مغرب، دونوں میں ان کے انقلاب آفریں خیالات کو وقعت کی نگاہ سے دیکھا گیا اور "اسرار" کی طرح "رموز" کے بھی مختلف زبانوں میں ترجمے کئے گئے اور اس پر تحقیقی و تنقیدی مقالے لکھے گئے خود اقبال کو بھی اپنی تخلیق "رموزِ بے خودی" پر ناز و افتخار تھا، ایک جگہ رقم طراز ہیں کہ

"رموزِ بے خودی کو میں اپنے خیال میں ختم کر چکا تھا مگر پرسوں معلوم ہوا کہ ابھی ختم نہیں ہوئی۔ ترتیبِ مضامین کرتے وقت یہ بات ذہن میں آئی کہ ابھی تو دو تین ضروری مضامین باقی ہیں یعنی قرآن اور بیت الحرام کا مفہوم و مقصود، حیاتِ ملت اسلامیہ میں کیا ہے؟ ان مضامین کے لکھ چکنے کے بعد اس حصۂ مثنوی کو ختم سمجھنا چاہیئے ایسے مطالب ذہن میں آئے ہیں کہ خود مسلمانوں کے لئے موجبِ حیرت و مسرت ہوں گے کیونکہ جہاں تک مجھے معلوم ہے ملتِ اسلامیہ کا فلسفہ اس صورت میں اس سے پہلے اسلامی جماعت کے سامنے پیش نہیں کیا گیا۔ نئے اسکول کے مسلمانوں کو معلوم ہوگا کہ یورپ جس قومیت پر ناز کرتا ہے وہ محض بودے اور سست تاروں کا بنا ہوا ایک ضعیف چھتڑا ہے۔ قومیت کے اصول تو صرف اسلام نے ہی بنائے ہیں جن کی پختگی اور پائداری مرورِ ایام و اعصار سے متاثر نہیں ہو سکتی۔"[۳۳]

مثنویوں کے موضوع کے سلسلے میں اقبال کا ناز و افتخار بجا ہے۔ انھوں نے بلا شبہ ایسا فلسفۂ حیات پیش کیا ہے جو ملتِ اسلامیہ کے لیے بالکل نیا اور انقلابی ہے۔ اس فلسفے میں ایسی قوت ہے جو مُردوں میں زندگی کے آثار پیدا کرتی ہے اور بیماروں کو

۳۳۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، ص ۱۲۹۔

شفا بخشتی ہے، تاہم، اس بات پر اقبال کے بیشتر ناقدین متفق ہیں کہ اسرار و رموز میں وہ شاعرانہ حسن نہیں جو اُن کے بعد کی تصانیف میں نظر آتا ہے۔ ان مثنویوں پر فلسفے کا اتنا غلبہ ہے کہ ان کا آرٹ نکھر کر سامنے نہیں آیا اور ادب کا قاری لطف لینے کے بجائے بہت سے مقامات پر ذہنی اُلجھن محسوس کرتا ہے۔ خصوصاً "رموزِ بے خودی" میں بے رس فلسفہ زیادہ اور شعریت کم ہے۔ ڈاکٹر عبدالرحمان بجنوری کا خیال ہے کہ "اسرارِ خودی" زیادہ حقیقی اور "رموز" زیادہ تخیلی ہے۔ "رموز" میں اگر تھوڑی سی حکایتیں اور ہو جائیں تو دماغ پر بھی وہی گرفت ہوتی جو "اسرار" کی ہے۔ یہ کمی رموز کے نصف آخر میں خصوصاً بہت زیادہ محسوس ہوتی ہے۔[۳۴] علامہ اقبال کے ممدوح علامہ سید سلیمان ندوی اور بعض دوسروں نے بھی اسی طرح کا اظہارِ خیال کیا ہے کہ ان مثنویوں میں زبان و بیان اور عروض و قافیہ کی بعض کمزوریاں ہیں اور خالص ادبی ذوق رکھنے والوں کو ان میں شعریت کی کمی بھی محسوس ہوتی ہے، لیکن اس کا اعتراف سب کو ہے کہ بہ اعتبارِ فکر و نظر یہ مثنویاں اُردو اور فارسی کی تاریخ میں عدیم المثال ہیں۔ جدید فکر و فلسفے کے حوالے سے ان مثنویوں میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے وہ اقبال سے پہلے مشرقی دُنیا سے پوشیدہ تھے۔ اس لیے مولانا ابوالکلام آزاد کی مشہور تصنیف "تذکرہ" کے دیباچہ نگار کا یہ لکھنا کہ "اقبال کی مثنویاں تحریکِ "الہلال" ہی کی بازگشت ہیں" کسی طرح درست نہیں۔ ۱۰ر نومبر ۱۹۱۹ء کو علامہ سید سلیمان ندوی[۳۵] کے نام ایک خط میں اقبال نے اس قسم کے بے بنیاد الزام پر احتجاج کرتے ہوئے لکھا ہے کہ، "شاید ان کو (دیباچہ نگار کو) معلوم نہیں کہ جو خیالات میں نے ان مثنویوں میں ظاہر کئے ہیں ان کو برابر ۱۹۰۷ء سے ظاہر کر رہا ہوں۔ اس کے شواہد میری مطبوعہ تحریروں، نظم و نثر و انگریزی و اردو میں موجود ہیں۔"[۳۶]

۳۴۔ نیرنگِ خیال (اقبال نمبر ۱۹۳۲ء)، ص ۱۴۰۔

۳۵۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، ص ۲۸۔

۳۶۔ اقبال نامہ حصہ اول، ص ۱۱۰۔

پیامِ مشرق

فارسی زبان میں اقبال کا تیسرا مجموعۂ کلام ہے اور ۱۹۲۳ء میں پہلی بار چھپا ہے۔ اس میں نظمیں، غزلیں اور قطعات سبھی کچھ شامل ہے اور کہہ سکتے ہیں کہ ہیئت اور مواد، دونوں کے اعتبار سے متنوع ہیں۔ اس مجموعے کی تخلیق و ترتیب کا اصل محرّک، مشہور جرمن شاعر گوئٹے ہے اور اس کی تیاری اقبال نے ۱۹۱۸ء میں "رموزِ بے خودی" کی اشاعت کے فوراً بعد شروع کر دی تھی اور فارسی کے ساتھ اس میں وہ بعض اُردو نظمیں بھی شامل کرنے کا ارادہ رکھتے تھے جو کسی سبب سے شامل نہ ہو سکیں۔ چنانچہ علامہ سید سلیمان ندوی کو ۱۰ر اکتوبر ۱۹۱۹ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں۔

"فی الحال مَیں ایک مغربی شاعر کے دیوان کا جواب لکھ رہا ہوں جس کا قریباً نصف حصہ لکھا جا چکا ہے، کچھ نظمیں فارسی میں ہوں گی، کچھ اردو میں۔"[۳۷]

"پیامِ مشرق" پہلا مجموعۂ کلام ہے جس میں مغربی شعرا و مفکّرین سے اقبال کے باقاعدہ ذہنی ربط و تاثر، خصوصاً گوئٹے سے عقیدت کا سُراغ ملتا ہے۔ اس سے پہلے ان کی مثنویوں میں گوئٹے کا ذکر آیا تھا لیکن اس انداز سے نہیں۔ "پیامِ مشرق" گوئٹے سے ان کے گہرے ذہنی تعلّق کا ثبوت ہے اور اس کے سرورق پر "در جوابِ دیوانِ شاعرِ المانوی گوئٹے" کا فقرہ لکھ کر اقبال نے اسے ایک طرح کا خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔

پیرِ مغرب شاعرِ المانوی — آن قتیلِ شیوہ ہائے پہلوی
بست نقشِ شاہدانِ شوخ و شنگ — داد مشرق را سلامے از فرنگ
در جوابش گفتہ ام پیغامِ شرق — ماہ تابے ریختم بر شامِ شرق
ناشناسائے خودم خود بیں نیم — با تو گویم او کہ بود و من کیم

۳۷۔ اقبال نامہ، حصہ اوّل، ص ۱۰۷۔

پیامِ مشرق کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ

"پیامِ مشرق" کی تصنیف کا محرّک جرمن حکیم حیات گوئٹے کا "مغربی دیوان" ہے۔ جس کی نسبت جرمنی کا اسرائیلی شاعر ہائنا لکھتا ہے "یہ ایک گلدستۂ عقیدت ہے جو مغرب نے مشرق کو بھیجا ہے۔ اس دیوان سے اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ مغرب اپنی کمزور روحانیت سے بیزار ہو کر مشرق کے سینے سے حرارت تلاش کرنے کا متلاشی ہے۔ ابتدائے شباب ہی میں گوئٹے کی ہمہ گیر طبیعت مشرقی تخیّلات کی طرف مائل تھی۔ خواجہ حافظ کے علاوہ گوئٹے اپنے تخیّلات میں شیخ عطّار، سعدی، فردوسی اور عام اِسلامی لٹریچر کا بھی ممنونِ احسان ہے۔ عجمی تصوّف سے اُسے مطلق دلچسپی نہ تھی اور گو اسے یہ بات معلوم تھی کہ مشرق میں خواجہ حافظ کے اشعار کی تفسیر تصوّف کے نقطۂ نگاہ سے کی جاتی ہے، وہ خود تغزلِ محض کا دلدادہ تھا اور کلامِ حافظ کی صوفیانہ تعبیر سے اسے کوئی ہمدردی نہ تھی"۔

لیکن گوئٹے کے "دیوانِ مغرب" سے متاثر ہونے کا بھی خاص پس منظر تھا۔ اس پس منظر میں مغرب کا تہذیبی بحران اور مشرق کا سیاسی آشوب خاص اہمیت رکھتا ہے۔ وطنیت پر مبنی قوم پرستی اور روحانیّت سے یکسر بیزاری کے نتیجے میں مغرب جس قسم کے مہلک ذہنی امراض کا شکار ہو رہا تھا اور پہلی جنگِ عظیم کے دھماکے کے بعد، مشرق، خصوصًا اسلامی مُمالک، جس قسم کی مرعوبیت، افراتفری اور سیاسی شکست و ریخت سے دوچار تھے، اقبال اس کا بغور مطالعہ کر رہے تھے اور جو کچھ ہو رہا تھا اسے اپنی نظروں سے دیکھ رہے تھے۔ یورپ مادّی قوت کے زعم میں انسانی اقدار اور مشرقِ وسطیٰ کی اسلامی ریاستوں کو جس طرح پامال کر رہا تھا اس نے اقبال کو بڑے پیچ و تاب میں ڈال رکھا تھا، لیکن مصطفےٰ کمال پاشا کی صُورت میں وہ بعض ایسی علامتیں بھی دیکھ رہے تھے جو مشرق کو بیدار کر رہی تھیں اور جن سے

توقع بندھی تھی کہ مشرق اپنی کھوئی ہوئی عظمت کو بہت جلد دوبارہ حاصل کرلے گا، اس لیے کہ مشرقی فلسفۂ حیات کا مدار، روحانیت پر اور مغربی زندگی کا انحصار، کلیتہً مادّی ترقی اور اس کی پیدا کردہ علاقائی اور نسلی کشمکش پر ہے۔ یہ حالات کم و بیش اسی قسم کے تھے کہ جو "پیامِ مشرق" کے وجود میں آنے سے سو سال پہلے گوئٹے کے "دیوانِ مغرب" کی تخلیق کے وقت تھے۔ گویا زمانی بُعد کے باوجود اقبال کو اسی قسم کے تاریخی حالات کا سامنا تھا جن سے گوئٹے کا عہد عبارت تھا۔ ایسے میں اگر اقبال کو گوئٹے یاد آیا اور اس کے دیوان نے اقبال کو "پیامِ مشرق" کی ترتیب پر آمادہ کیا تو چنداں تعجب کی بات نہیں ہے۔ اِن حالات میں اقبال نے ضروری جانا کہ اقوامِ مشرق کو انقلابی قوتوں کے حصول کا احساس دلایا جائے اور دریوزہ گری کے بجائے انھیں خود اعتمادی اور خود شناسی کا درس دیا جائے۔ خود اقبال نے دیباچے کے آخر میں لکھا ہے کہ "اس وقت دنیا میں بالخصوص ممالک شرق میں ہر ایسی کوشش جس کا مقصد افراد و اقوام کی نگاہ کو جغرافی حدود سے بالاتر کرکے ان میں ایک صحیح اور قوی اِنسانی سیرت کی تجدید یا تولید ہو، قابلِ احترام ہے۔ اسی بنا پر میں نے اِن چند اوراق کو اعلیٰ حضرت فرماں روائے افغانستان کے نامِ نامی سے منسوب کیا ہے کہ وہ اپنی فطری ذہانت و فطانت سے اس نکتے سے بخوبی آگاہ معلوم ہوتے ہیں"۔

اقبال کو گوئٹے کے "دیوانِ مغرب" کا جو رُخ محبوب تھا وہ یہ کہ اُس میں اُس نے مغرب کی رُوحانی سرد مہری اور مادہ پرستی کا رونا رویا ہے اور اس بات پر اظہارِ افسوس کیا ہے کہ یورپ رُوحانی اقدار اور سوزِ باطنی سے محروم ہوتا جارہا ہے۔ اس کی آرزو یہ ہے کہ بے یقینی ختم ہوجائے اور مغرب کا سینہ کسی طرح نورِ یقین سے منور ہوجائے۔ اس کے لیے اس نے مشرقی تخلیقاتِ فن میں پناہ لینے کی کوشش کی اور مشرق کو اپنا خراج "دیوانِ مغرب" کی شکل میں پیش کیا۔[۳۸] چنانچہ اقبال نے "پیامِ مشرق" کے ذریعے گوئٹے

۳۸۔ اقبال، اس کی شاعری اور پیغام، ص ۴۵

کی اسی آرزو کو پورا کرنے اور قلبِ مغرب میں آتشِ شوق بھڑکانے کی کوشش کی ہے۔ اس سلسلے میں ماحول کے اس خاص فرق کو بھی اس طور پر ظاہر کر دیا گیا ہے جو اقبال اور نطشے کے درمیان پایا جاتا ہے۔

او ز افرنگی جواناں مثل برق
شعلۂ من از دمِ پیرانِ شرق

اُو چمن زادے چمن پروردۂ
من دمیدم از زمینِ مردۂ

او چو بلبل در چمن فردوس گوش
من بہ صحرا چوں جرس گرمِ خروش

ہر دو دانائے ضمیرِ کائنات
ہر دو پیغامِ حیات اندر ممات

ہر دو خنجر صبح خندآئینہ فام
او برہنہ، من ہنوز اندر نیام

ہر دو گوہر ارجمند و تاب دار
زادۂ دریائے ناپیدا کنار

او ز شوخی در تہِ قلزم تپید
تا گریبانِ صدف را بر درید

من بہ آغوشِ صدف تابم ہنوز
در ضمیرِ بحر نایابم ہنوز

لیکن ان باتوں سے یہ خیال کرنا کہ گوئٹے کے "دیوان مغرب" اور اقبال کے "پیامِ مشرق" میں کوئی موضوعی مناسبت ہے، درست نہ ہوگا۔ اقبال نے یقیناً "پیامِ مشرق" کو "دیوانِ مغرب" کے طرز پر مرتب کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ "پیامِ مشرق" کا بیشتر حصّہ چھوٹے چھوٹے نظم کے ٹکڑوں اور مختلف عنوانوں پر مشتمل ہے، ورنہ جیسا کہ ڈاکٹر نکلسن نے "پیامِ مشرق" پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے، بہ لحاظِ مقصد و نفسِ مضمون، "پیامِ مشرق" اور "دیوانِ مغرب" میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔ گوئٹے کی دو نظمیں، "پیامِ مشرق" میں "حور و شاعر" اور "سبوئے آب" کے نام سے ترجمہ کی گئی ہیں وہ بھی "دیوانِ مغرب" سے نہیں دوسری

جگہوں سے لی گئی ہیں۔[۳۹]

"پیامِ مشرق" کی پہلی اشاعت کے بارے میں مولانا عبدالسّلام ندوی نے علّامہ اقبال کے ایک خط بنام عبدالماجد دریا آبادی، مرقوم ۱۷ اپریل کے درجِ ذیل فقرے

"پیامِ مشرق" اپریل کے آخر تک شائع ہو جائے گا۔"[۴۰]

سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ، یہ کتاب ۱۹۲۲ء میں شائع ہوئی۔"[۴۱] لیکن یہ خیال صحیح نہیں۔ "پیامِ مشرق" کے پہلے اڈیشن کا سنِ اشاعت جیسا کہ پچھلی سطور میں ظاہر کیا جا چکا ہے، ۱۹۲۳ء ہے "پیامِ مشرق" کی مشمولات، چار خاص ابواب میں منقسم ہیں۔ پہلے میں "لالۂ طور" کے زیرِ عنوان ایک سو ترسٹھ قطعات ہیں۔ یہ قطعات فارسی کے مشہور صوفی شاعر بابا طاہر عریاں کی دو بیتیوں کے طرز پر مفاعیلن مفاعیلن فعولن کے وزن میں ہیں۔ اگرچہ "پیامِ مشرق" میں "لالۂ طور" کے نیچے "رباعیات" درج ہیں لیکن اُنھیں فنّی نکتہ نظر سے قطعہ یا دو بیتی ہی کہنا چاہیے اِس لیے کہ رُباعی کی اصطلاح، اصنافِ سخن میں مخصوص وزن اور خاص نظام کے لیے مستعمل ہے۔ اُردو کے بعض ناقدین نے اقبال کے ان قطعات کو بے سبب رُباعی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور ساتھ ہی اقبال پر یہ بھی الزام لگایا ہے کہ وہ اپنے قطعات کو رُباعی کہنے پر مُصر تھے۔ یہ خیال سرے سے بے بنیاد ہے۔ ان قطعات میں اقبال نے، خودی، بے خودی اور ان کے اجزائے ترکیبی و دیگر لوازم، مثلاً عقل، عشق، جنون، فلسفۂ سخت کوشی، جہدِ مسلسل، عملِ پیہم، یقینِ کامل اور فقر و استغنا کی کرشمہ سازی اور حیات افروزی کا ذکر حد درجہ لطیف و دل کش پیرائے میں کیا ہے۔ کہنے کو موضوعات وہی ہیں جو اسرار و رموز میں بشکل مثنوی زیرِ بحث آئے ہیں، لیکن قطعہ کے رُوپ میں ان کی دل آویزی و اثر پذیری کچھ

۳۹۔ نیرنگِ خیال (اقبال نمبر ۱۹۳۲ء)، ص ۳۱۶۔

۴۰۔ اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۲۳۴۔

۴۱۔ اقبالِ کامل، ص ۹۷۔

سے کچھ ہوگئی۔ بطور مثال چند قطعات دیکھئے:

بہ برگِ لالہ رنگ آمیزیٔ عشق — بجانِ ما بلا انگیزیٔ عشق
اگر ایں خاکداں را واشگافی — درونش بنگریٔ خونریزیٔ عشق

نہ با ہر کس محبت مایہ دار است — نہ با ہر کس محبت سازگار است
بروید لالہ با داغِ جگر تاب — دلِ لعلِ بدخشاں بے شرار است

در ایں گلشن پریشان مثل بویم — نمی دانم چہ می خواہم چہ جویم
برآید آرزو یا بر نہ نیاید — شہیدِ سوز و سازِ آرزویم

تنے پیدا کن از مشتِ غبارے — تنے محکم تر از سنگیں حصارے
درونِ او دلِ درد آشنائے — چو جوئے در کنارِ کوہسارے

تہی از ہائے و ہوئے خانہ بودے — گلِ ما از شرر بیگانہ بودے
نبودے عشق و ایں ہنگامۂ عشق — اگر دل چوں خرد فرزانہ بودے

میا را بزم بر ساحل کہ آنجا — نوائے زندگانی نرم خیز است
بدریا غلط و با موجش درآویز — حیاتِ جاوداں اندر ستیز است

ہزاراں سال با فطرت نشستم — باُو پیوستم و از خود گسستم
و لیکن سرگزشتم ایں دو حرف است — تراشیدم، پرستیدم، شکستم

به ہر دل عشق رنگِ تازہ برکرد　　گہے با سنگ، گہ با شیشہ سر کرد
تُرا از خود ربود و چشم تر داد　　مرا با خویشتن نزدیک تر کرد

دُوسرے حصے میں "افکار" کے عنوان کے تحت، مختلف موضوعات پر نظمیں ہیں۔ یہ نظمیں، ہیئت کے مختلف تجربات پر مبنی ہیں اور اقبال کی فنّی دسترس پر دلالت کرتی ہیں۔ یعنی ان میں مسدّس، مثنوی، مخمّس اور مختلف تعداد کے مصرعوں پر مشتمل جدید ترطرز کی نظمیں بھی شامل ہیں۔ "تسخیرِ فطرت" قدرے طویل نظم ہے۔ اور اس میں "میلادِ آدم"۔ "انکارِ ابلیس"، "اغوائے آدم" "آدم از بہشت بیرون آمد" اور "صبح قیامت" کے عنوان کے پانچ ٹکڑے شامل ہیں۔ ان کی بحریں اور زمینیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور اس لحاظ سے یہ نظم اردو شاعری میں ایک نیا فنّی تجربہ ہے۔ ہیئت کے جدید تجربوں میں بعض دوسری نظموں مثلاً "فصلِ بہار"، "سرودِ انجم" "کرمکِ شب تاب"، "حدی" اور "شبنم" کے نام آتے ہیں۔ ان میں بند کے مصرعوں کی تعداد اور ان کا نظامِ وزن، قدیم ہیئتوں، یعنی مسدّس، مخمّس اور مربع سے بہت مختلف ہے۔ ان میں سے کسی میں بھی اگرچہ مصرعوں کی تعداد پچیس سے زیادہ نہیں، پھر بھی انھیں طویل کہہ سکتے ہیں کہ بقیہ نظمیں ان سے بھی مختصر ہیں۔ ان میں سے بعض نظمیں مثلاً "تسخیرِ فطرت"، "نوائے وقت"، "فصلِ بہار"، "سرودِ انجم" "حدی" "محاورہ مابین خدا و انسان"، "ساقی نامہ"، "حورو شاعر"، "زندگی و عمل" "جوئے آب"، "بہشت اور کشمیر" ایسی معرکہ آرا نظمیں ہیں جنھیں اقبال کے تخیّلِ شاعرانہ اور فنّی دسترس کا حیرت انگیز نمونہ کہہ سکتے ہیں۔ اور جن کو نظر انداز کر کے اقبال کا کوئی ناقد ان کی فطانتِ شاعرانہ اور معیارِ فن کا معتبر جائزہ نہیں لے سکتا۔ یہ نظمیں فکرِ اقبال کو ایسے دل کش انداز میں پیش کرتی ہیں کہ ان کا وہی فلسفۂ حیات جو اسرار و رموز میں قدرے ذہنی الجھن کا سبب بنتا ہے، قاری کے ذہن و روح میں نشاط انگیزی کے ساتھ

اتر جاتا ہے۔ اس سلسلے میں بعض مختصر نظمیں دیکھیے۔

میلادِ آدم

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خود گرے، خود شکنے، خود نگرے پیدا شد

حکمت و شعر

بُوعلی اندر غبارِ ناقہ گم
دستِ رومی پردۂ محمل گرفت
ایں فروتر رفت و تا گوہر رسید
آں بگردابے چو خس منزل گرفت
حق اگر سوزے ندارد حکمت است
شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

زندگی و عمل

ساحلِ اُفتادہ گفت گرچہ بسے زیستم
ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من چیستم
موج ز خود رفتۂ تیز خرامید و گفت
ہستم اگر می رَوَم، گر نہ رَوَم نیستم

بہشت

کُجا ایں روزگارے شیشہ بازے
بہشت ایں گُنبدِ گرداں نہ دارد

ندیدہ دردِ زنداں یُوسفِ اُو
زلیخاش دلِ نالاں نہ دارد

خلیلِ او حریفِ آتشے نیست
کلیمش یک شرر درجاں ندارد

یقیں را در کمیں بوک ومگر نیست
وصال اندیشۂ ہجراں ندارد

مزی اندر جہانے کور ذوقے
کہ یزداں دارد وشیطاں ندارد

عشق

عقلے کہ جہاں سوزد یک جلوۂ بے باکش
از عشق بیآموزد آئینِ جہاں تابی

عشق است کہ درجانت ہرکیفیت انگیزد
از تاب وتبِ رومی تاحیرتِ فارابی

ایں حرفِ نشاط آور می گویم ومی رقصم
از عشق دل آساید باایں ہمہ بے تابی

ہر معنیِ پیچیدہ دَرحرف نمی گنجد
یک لحظہ بدِل درشو شاید کہ تو دریابی

"پیامِ مشرق" کی نظموں میں "حور و شاعر" جو کہ گوئٹے ہی کے عنوان پر گوئٹے کے جواب میں کہی گئی ہیں اور "آب جُو" جو کہ گوئٹے کے "نغمہ محمدی" کا آزاد ترجمہ ہے، اپنی غنائیت و شعریت کے لحاظ سے نہایت اعلیٰ پائے کی ہیں۔ "نغمۂ محمدی" کا ترجمہ اس خوبی سے کیا ہے کہ یہ کہنا مشکل ہے کہ فن کے لحاظ سے اصل نظم بہتر ہے یا ترجمہ۔[۴۲]

"پیامِ مشرق" کے تیسرے حصّے کا عنوان "مئے باقی" ہے جو کہ حافظ شیرازی کے اس شعر سے ماخوذ ہے ؎

بدہ ساقی مئے باقی کہ در جنّت نہ خواہی یافت
کنارِ آب رکنا باد و گُل گشتِ مُصّلا را

اس کے تحت غزلیں ہیں اور اس میں شُبہ نہیں کہ ان میں عشق کی وہی سرمستی، اور اُسلوبِ شاعرانہ کی وہی سحر انگیزی ہے جو حافظ کی غزلوں کا طُرّۂ امتیاز ہے۔ لیکن معنویت کے لحاظ سے وہ حافظ کی شاعری سے بہت الگ ہیں۔ حافظ کی سرمستی لوریاں دے کر سُلاتی ہے اور اقبال کی سرمستی نیند کے خمار کو توڑتی اور خواب سے بیدار کرتی ہے۔ اقبال کی عاشقی، حافظ کی طرح خود سپردگی و خود فراموشی کی داعی نہیں بلکہ جہد و عمل کا پیغام ہے جیسا کہ خود اقبال نے ایک مقطعے میں کہا ہے

زِ شعرِ دل کشِ اقبال می تواں دریافت
کہ درسِ فلسفہ می دادو عاشقی ورزید

اقبال و حافظ کے تصوّرِ وصال میں بڑا فرق ہے۔ اقبال کسی عالم میں بھی اپنے وجود کو محبوب کی محبت میں فنا کر دینے یا خود شناسی و تحفظِ ذات کے احساس

۴۲۔ "نقشِ اقبال"، ص ۲۴۰۔

سے دست بردار ہو جانے کے قائل نہیں۔ وصال کے لیے وہ عاشق اور محبوب دونوں کے وجود کو بیک وقت ضروری جانتے ہیں۔

ہم باخود و ہم با اُو، ہجراں کہ وصال است ایں
اے عقل چہ می گوئی، اے عشق چہ فرمائی

افسزانہ بہ گفتارم، دیوانہ بہ کردارم
از بادۂ شوقِ تو ہشیارم و مستم من

اے کہ نزدیک تر از جانی و پنہاں ز نگہ
ہجر تو خوشترم آید زِ وصالِ دِگراں

"پیام مشرق" کا چوتھا حصّہ "نقش فرنگ" سے موسوم ہے، وجہ یہ ہے کہ اس حصے میں اقبال نے مغرب ہی کو مخاطب کیا ہے۔ چناں چہ اس حصے میں "شوپن ہار" نطشے، ٹالسٹائی، کارل مارکس، ہیگل، آئن اسٹان، بائرن، گوئٹے، برگسان، لینن، لاک، کانت، براؤننگ اور اُن کے فکر و نظر کا بار بار ذکر آیا ہے۔ سب کی خوبیوں اور کمزوریوں سے بحث کی گئی ہے اور سب کے بارے میں بے لاگ رائیں دی گئی ہیں۔ مغرب کے ان حکماء اور شعراء کا ذکر اقبال کی دوسری تصانیف میں بھی آیا ہے، لیکن "پیام مشرق" میں چوں کہ یہ سب ایک جگہ جمع ہو گئے ہیں اس لیے مغرب اور اُس کے دانش وروں کے متعلق اقبال کا نقطۂ نظر جاننے میں پیام مشرق کا یہ حصّہ سب سے زیادہ رہنمائی کرتا ہے۔

مختصر یہ کہ اقبال کے فکر و فن کے سلسلے میں "پیام مشرق" نہایت اہم تصنیف ہے۔ ایک طرف یہ اس بات کا ثبوت فراہم کرتی ہے کہ اقبال اپنے فلسفۂ حیات کو نغمہ و شعر میں

ڈھالنے کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ان کے پیغام اور نقطۂ نظر میں پختگی کے ساتھ عظمت کے آثار پیدا ہو گئے۔ رہ گئی طرزِ اظہار کی بات، اس کے بارے میں جو لوگ اسرار و رموز کے اسلوبِ شاعرانہ سے نامطمئن تھے انھیں بھی اعتراف ہے کہ "پیامِ مشرق" کی اشاعت سے فلسفیت کم اور شعریت بڑھنے لگتی ہے۔ نومشقی کا دور ختم ہو جاتا ہے اور اسرار و رموز کی شراب سانچے میں ڈھل جاتی ہے۔[۴۳]

زبورِ عجم

زبورِ عجم کے بارے میں خود اقبال کا ارشاد ہے۔

اگر ہے ذوق تو خلوت میں پڑھ زبورِ عجم
فغانِ نیم شبی بے نوائے راز نہیں

یہ ۱۹۲۷ء میں پہلی بار شائع ہوئی، تب سے آج تک متعدد اڈیشن چھپ چکے ہیں۔ کتاب کے آغاز سے پہلے اقبال نے "زبورِ عجم" کے قارئین کو مخاطب کر کے اپنے پیغام اور کتاب کی اہمیت کا اس طور پر احساس دلایا۔

می شود پردۂ چشمم پرِ کاہے گاہے
دیدہ اَم ہر دو جہاں را بہ نگاہے گاہے
وادیٔ عشق بسے دُور و دراز است ولے
طے شود جادۂ صد سالہ بآہے گاہے
در طلب کوش و مدہ دامنِ امید از دست
دولتے ہست کہ یابی سرِ راہے گاہے

کتاب چار حصوں میں تقسیم ہے۔ پہلا حصّہ بیشتر غزلوں پر مشتمل ہے۔ صرف چند

۴۳۔ اُردو (اقبال نمبر ۱۹۳۸ء) ص ۲۴۵۔

چیزیں ایسی ہیں جو مزاج واسلوب اور تاثیر کے لحاظ سے اگرچہ غزل ہی کے زُمرے میں آتی ہیں لیکن صورت میں وہ غزل کی ہیئت سے مختلف ہیں۔ ان میں سے بعض کی نوعیت یہ ہے کہ غزل کے انداز کے چند اشعار کہہ کر، آخر میں ان سے مختلف زمین کا ایک شعر کہہ دیا گیا ہے۔ مثال میں مندرجہ ذیل مطلعوں

ایں جہاں چیست، صنم خانۂ پندارِ من است
جلوۂ او گرِوِ دیدۂ بیدار من است

خاور کہ آسماں بہ کمندِ خیالِ اوست
از خویشتن گسستہ و بے سوزِ آرزوست[۴۴]

سے شروع ہونے والی غزلوں کے آخر میں بالترتیب یہ شعر ملتے ہیں۔

اے من از فیضِ او پائندہ، نشانِ تو کجا است
ایں دوگیتی اثرِ ما ست، جہانِ تو کجا است

ساقی بیار و بادہ و بزمِ شبانہ ساز
مارا بہ خوابِ یک نگہِ محرمانہ ساز

بعض چیزیں جدید نظم کی صورت میں ہیں، یعنی ان میں قافیوں اور مصرعوں کی ترتیب کا نظام، قدیم مُروّجہ اصناف سے بہت مختلف ہے۔ دو دو یا چار چار مصرعے کہہ کر ایک مصرع بطور ترجیع چسپاں کر دیا ہے، لیکن یہ مصرع دوسرے مصرعوں سے چھوٹا ہے۔[۴۵] بالکل یہی صورت و کیفیت لفظ و معنی کی سطح پر زبورِ عجم کے حصّہ دوم کی ہے۔ اس حصّے کا آغاز فلسفۂ خودی یا خود شناسی

۴۴ - زبورِ عجم، طبع دوم، لاہور ۱۹۴۴ء، ص ۲۲ اور ص ۷۱۔
۴۵ - ایضاً، ص ۱۹، ۱۴، ۱۱۶، اور ۱۳۴۔

کے درس سے اس طور پر ہوتا ہے

شاخِ نہالِ سدرۂ خار و خس چمن مشو
مُنکرِ اُو اگر شدی منکرِ خویشتن مشو

حصہ اول و دوم کی غزلوں اور غزل نما نظموں کو بعض ناقدین و مبصّرین نے ان کی دل آویزی و روح پروری اور حیات آفرینی کے سبب نغمات کا نام دیا ہے۔ اقبال کے ایک ناقد ابو ظفر عبدالواحد کے بقول "زبورِ عجم" میں اقبال نے اپنا فلسفۂ حیات راگ اور نغمے کے پیکر میں پیش کیا ہے۔ فردوسی کو بھی دعویٰ تھا کہ اس نے اپنی فارسی سے عجم کو زندہ کیا ہے، مگر یہ دعویٰ قصّے کہانیوں اور رزمیہ افسانہ نگاری کی حد تک درست تھا۔ اقبال نے حقائق کو افسانے سے زیادہ دل چسپ بنا دیا ہے اور صدیوں کی سوئی ہوئی قوموں کو اپنے حیات پرور نغموں سے زندگی اور بیداری کا پیغام سنایا ہے۔ یہ جاں فزا ترانے غزل کے دل کش سانچے میں ڈھالے گئے ہیں۔ راگ اور رنگ مشرق کی جان ہے، اقبال اس راز کو خوب جانتے ہیں اور ایک ماہرِ نفسیات کی طرح مریض کی نفسیات کو پہچان کر حافظ کی مینا میں خودی کی شراب چھلکائی ہے۔ پوری کتاب چار حصوں میں تقسیم ہے۔ پہلے حصے میں نغمے ہیں۔ میں ان کو نغمے ہی کہوں گا، اس لیے کہ ان کا ظاہری روپ غزل کا ہے مگر یہ غزلیں نہیں ہیں۔ ان نغموں میں بعض کی بحریں اور ردیف اور قوافی، حافظ کی غزل کا کیف رکھتے ہیں، لیکن ان میں مدہوشی نہیں۔ دوسرا حصہ پہلے سے کم جاذبِ توجہ نہیں، اس میں اقبال کا سارا فلسفہ سمٹ سمٹا کر بیت الغزل بن گیا ہے۔"[۴۶]

"زبورِ عجم" کے تیسرے حصّے میں "گلشنِ رازِ جدید" کے عنوان سے ایک طویل

۴۶۔ اُردو (اقبال نمبر، طبع جدید) ص ۲۴۷ تا ص ۲۴۹۔

مثنوی ہے جو اسرار و رموز کی بحر و زمین میں کہی گئی ہے۔ اس کا موضوع کائناتِ فطرت ہے، اس میں زندگی اور خودی کے استحکام اور بعض دوسرے مسائل کے متعلق سوالات و جوابات کی صورت میں اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ یہ مثنوی دراصل شیخ محمود شبستری اور ان کی مشہور تصنیف "گلشنِ راز" سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہے محمود شبستری تیرہویں صدی عیسوی میں ایران کے مشہور صوفی بزرگ گزرے ہیں۔ ان کی تصانیف میں مثنوی "گلشن راز" کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ڈاکٹر براؤن اور علامہ شبلی، دونوں نے اس کا تذکرہ خصوصیت سے کیا ہے۔ اس کے متعلق روایت یہ ہے کہ شیخ محمود سے رکن الدین سید حسینی نامی ایک شخص نے پندرہ منظوم سوالات کئے۔ شیخ محمود نے اگرچہ اسی وقت مختصر جوابات دے دیے، لیکن بعد میں ان کی تشریح و توضیح نظم میں "گلشن راز" کی شکل میں کی اور یہ علمائے فکر و دانش کی توجہ کا مرکز بن گئی۔ لیکن بعض کا یہ خیال کہ اقبال کو محمود شبستری سے بڑی عقیدت تھی[۴۷] اور اسی عقیدت کے اظہار کے لیے انھوں نے "گلشن راز" کی تقلید میں "گلشنِ رازِ جدید" لکھی ہے، صحیح نہیں ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا بیان ہے کہ "محمود کے زمانے میں فلسفے، تصوف اور علم الکلام کے مسائل علماء کے لیے میدانِ مناظرہ بن گئے تھے۔ "گلشنِ راز" میں، جو ذات و صفاتِ الٰہیہ اور حیات و کائنات سے متعلق نظریات ہیں ان میں سے اکثر، اقبال کے نزدیک رُوحِ اسلام کے منافی ہیں اور ان میں غیر اسلامی تصوف اور فلسفے کو اسلام کے رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مگر یہ کتاب ایک گروہ کے نزدیک آج تک مستند شمار کی جاتی ہے۔ اور مسلمانوں کے متصوفانہ افکار کسی حد تک اس سے متاثر ہوئے۔ اقبال نے یہ ضروری سمجھا کہ جن سوالوں کے جوابات محمود نے اپنے زاویۂ نگاہ سے دیے ہیں اُن ہی سوالوں کے جواب، اب اس بصیرت سے دیے

۴۷۔ اقبال کے محبوب صوفیا، ص ۲۱۷۔

جائیں جو اقبال کو قرآن کریم اور حیاتِ نبویؐ سے حاصل ہوئیں[۴۸]۔ نظریات کے اس اختلاف سے قطع نظر اقبال کی تصنیف میں ان کے محبوب، حکما و صوفیاء کا نام و تذکرہ جگہ جگہ آیا ہے، لیکن شیخ محمود شبستری کا نام "زبورِ عجم" کے سوا کہیں اور نظر نہیں آتا۔ اس لیے اقبال کو شیخ مذکور کا عقیدت مند نہیں، بلحاظِ فکر حریفِ خیال کرنا چاہیئے۔ خود اقبال نے "گلشنِ رازِ جدید" کے آغاز میں مشرق کی بے حسی اور بے نوری پر اظہارِ تاسف کرتے ہوئے لکھا ہے:

زجانِ خاور، آں سوزِ کہن رفت — دمش واماند و جانِ او زتن رفت
چو تصویرے کہ بے تارِ نفس زیست — نمی داند کہ ذوقِ زندگی چیست
دلش از مدعا بیگانہ گردد — نۓ او از نوا بیگانہ گردد
بطرزِ دیگر از مقصود گفتم — جوابِ نامۂ محمود گفتم
زعہدِ شیخ تا ایں روزگارے — نہ زد مردے بجانِ ما شرارے

بعد ازاں یہ بتایا گیا ہے کہ فکر و نظر اور دیدہ و دل کی یہ تباہیاں مسلمانوں کے سیاسی زوال کے بعد تصوّف کے حیات کُش خیالات کے پرچار سے آئی ہیں۔ ان تباہیوں سے دوسروں کی طرح اقبال بھی متاثر ہوا ہے، لیکن اس کو خدا نے ایسی بصیرت دی ہے کہ وہ ظلمت کو روشنی میں بدل سکتا ہے۔ اس لحاظ سے اُس کی شاعری محض شاعری نہیں بلکہ مُردوں میں رُوحِ زندگی دوڑانے اور بے سہاروں کی دِل جوئی و دستگیری کا وسیلہ ہے، وہ شخص بڑا ظلم کرے گا جو اسے محض شاعر ٹھیرائے گا۔

نگاہم انقلابے دیگرے دید — طلوعِ آفتابے دیگرے دید
نہ پنداری کہ من بے بادہ مستم — مثالِ شاعراں افسانہ بستم
نہ بینی خیر ازاں مردِ فرو بست — کہ بر من تہمتِ شعر و سخن بست
بہ کوئے دلبراں کارے ندارم — دلِ زارے غمِ یارے ندارم

۴۸۔ فکرِ اقبال، بزمِ اقبال لاہور ۱۹۶۴ء، ص ۴۶۷۔

نہ خاکِ من غبارے رہگزارے — نہ در خاکم دلِ بے اختیارے
بجبریلِ امیں ہم داستانم — رقیب و قاصد و دربان ندانم
اگر خاکم بصحرائے نہ گنجم — اگر آبم بدریائے نہ گنجم
دلِ سنگ از زُجاجِ من بلرزد — یمِ افکارِ من ساحل نہ ورزد
نہاں تقدیرہا در پردۂ مَن — قیامت ہا بغل پروردۂ من
دمے در خویشتن خلوت گزیدم — جہانے لازوالے آفریدم
مرا زیں شاعری خود عار ناید — کہ در صد قرن یک عطّار ناید

محمود شبستری کی "گلشنِ راز" میں خودی کے فنا کی تعلیم دی گئی ہے، اس کے برعکس اقبال خودی کا درس دیتا ہے اور اس کی پختگی کو حیاتِ جاودانی کا وسیلہ ظاہر کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک، زندگی کا مقصد خدا کی ذات میں خود کو فنا کر دینا نہیں بلکہ خدا کو اپنی ذات میں جذب کر کے حیاتِ ابدی حاصل کر لینا ہے۔ اس راز سے اگر جبریل کو آگاہی ہو جائے تو وہ بھی قرب و وصال پر ہجر و فراق کی زندگی کو ترجیح دینے لگے۔

بجانم رزمِ مرگ و زندگانی است — نگاہم بر حیاتِ جاودانی است
زجاں خاکِ تُرا بیگانہ دیدم — بآندامِ تو جانِ خود دمیدم
مَرا ذوقِ خودی چوں انگبیں است — چہ گویم واردات من ہمیں است
نخستین کیفِ اُورا آزمودم — دگر بر خاوراں قسمت نمودم
اگر ایں نامہ را جبریل خواند — چوں گرد آں نور ناب از خود فشاند
تجلّی را چناں عُریاں نخواہم — نخواہم جُز غمِ پنہاں نخواہم
گزشتم از وصالِ جاودانے — کہ بینم لذّتِ آہ و فغانے
مرا ناز و نیازِ آدمے دِہ — بجانِ من گدازِ آدمے دہ

شیخ محمود کی "گلشنِ راز" میں پندرہ سوالات تھے۔ اقبال کی "گلشنِ رازِ جدید"

ہیں یہ سمٹ کر نو ہو گئے ہیں۔ یہ سوالات، فلسفہ، نفسیات، مابعد الطبعیات اور علم کلام کے بعض نہایت پیچیدہ نظری مسائل سے تعلّق رکھتے ہیں اور ادب کے قاری کے لیے بڑی حد تک خشک و بے رَس ہیں، لیکن اقبال نے اس خشک زمین میں بھی تخیل کی مدد سے ایسے پھُول کِھلائے ہیں کہ ان کی خوشبُو اور رنگت تسکینِ قلب و نظر کا سامان فراہم کرتی ہے۔ مثال میں، پہلے سوال اور جواب کا انداز دیکھئے۔ "گلشنِ رازِ جدید" کا پہلا سوال یہ ہے کہ تفکّر یا عقل و حکمت کی ماہیّت کیا ہے؟ کس قسم کا تفکّر اطاعت و انعام کے مترادف ہے اور کس قسم کا اندازِ فکر بے راہ رَوی اور گناہ کہلاتا ہے؟ اس کا جواب اقبال نے حد درجہ سادہ اور دل آویز اسلوب میں اس طور پر دیا ہے۔

درونِ سینۂ آدم چہ نوراست — چہ نوراست ایں کہ غیبِ اُو حضوراست
گہے نارَش زبرہان و دلیل است — گہے نورش زجانِ جبرئیل است
چہ نورے جاں فروزے سینہ تابے — نمیرَد باشعاعش آفتابے
شمارِ روزگارش از نفس نیست — چنیں جوئندہ و یابندۂ نیست
ہمیں دریا، ہمیں چوبِ کلیم است — کہ از وے سینۂ دریا دو نیم است
از و ابلیس و آدم را نمودے — از و ابلیس و آدم را کشودے
بچشمے خلوتِ خود را ببیند — بچشمے جلوتِ خود را ببیند
اگر یک چشم بر بندد گناہے ست — اگر باہر دو بیند شرط راہے ست
زجوئے خویش بحرے آفریند — گہر گردد بہ قعرِ خود نشیند
دُرونِ شیشۂ اُو روزگار است — ولے برما بتدریج آشکار است
حیات از وئے براندازد کمندے — شود صیّادِ ہر پست و بلندے

لُبِّ لباب یہ ہے کہ تفکّر یا عقل و حکمت، سینۂ آدم کا نور ہے اس

اِس نور میں نار کی خاصیت بھی ہے۔ اقبال کے نزدیک جب تفکّر، محض دلیل و برہان پر مبنی ہو تو نار اور جب عشق و محبّت میں ملبوس ہو تو نور ہے۔ زمان و مکان کی قید سے آزاد اور اپنی دُنیا کا آپ خالق و مالک ہے۔ خیر و شر اور آدم و ابلیس دونوں کی نمود اسی سے ہے، تفکّر یا عقل کو چاہیئے کہ ایک آنکھ سے ظاہر پر نظر رکھے دوسری سے باطن پر۔ اگر اس نے ایک آنکھ بند کر لی پھر تو گمراہی یقینی ہے۔ بحر و بر کی ساری پہنائیاں اس کی دسترس میں ہیں، یہ اور بات ہے کہ اس کا ظہور انسان پر بتدریج ہوتا ہے، انسانی زندگی تفکّر سے ایک شکاری کا کام لیتی ہے، ہر پست و بلند پر اس سے کمندیں ڈلواتی ہے۔

اِس طرح کے مزید آٹھ سوالات ہیں۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ وہ سمندر کیا ہے جس کا علم ساحِل کہلاتا ہے اور اس کی تہہ سے کس قسم کا گوہر برآمد ہوتا ہے، تیسرا سوال یہ ہے کہ "وصال" بہ یک وقت ممکن اور واجب کس طرح ہے اور یہ قرب و بُعد اور کم و بیش کی بحث کیا ہے؟

وصالِ ممکن و واجب بہم چیست　　حدیثِ قُرب و بُعد و بیش و کم چیست

چوتھا سوال یہ اٹھایا گیا ہے کہ ہستیٔ قدیم یعنی خدا اور ہستیٔ حادث، یعنی کائنات ایک دوسرے سے جُدا کیوں ہوئے اور خالق کو کیا ضرورت تھی کہ وہ مخلوق کو اپنا ندِّ مقابل بنائے؟ پانچواں سوال اقبال کے فلسفۂ خودی سے خاص تعلق رکھتا ہے اور وہ یہ ہے کہ "من" یا خودی کیا ہے اور اپنی ذات کے اندر سفر کرنے کا کیا مفہوم ہے؟

چھٹا سوال بھی "خودی" ہی سے تعلق رکھتا ہے اور وہ یہ ہے کہ "خودی" جو کہ جزو کی حیثیت رکھتی ہے، کِس طرح کُل سے بڑھ جاتی ہے اور اس کے حُصول کی صورت کیا ہے؟

ساتویں سوال میں پوچھا گیا ہے کہ مسافر اور رہرو کسے کہتے ہیں اور کامل انسان کسے کہتے ہیں۔

مُسافر چوں بود رہرو کُدام است کرا گویم اُو مردِ تمام است

آٹھواں سوال، مسئلہ وحدت الوجود یعنی منصور کے کلمۂ انا الحق کے متعلق ہے اور یہ پوچھا گیا ہے کہ اس کلمے کی حقیقت کیا ہے، یہ کلمہ کفر ہے یا معراجِ عرفان۔

کُدامیں نکتہ را نطق است انا الحق چہ گوئی ہر زہ بود آں رمزِ مطلق

آخری سوال یہ ہے کہ وحدت کا راز دار اور حقیقت کا عارف کسے سمجھا جائے۔ ان تمام سوالوں کے جوابات اقبال نے اپنے اندازِ فکر کے تحت، خوبصورت شاعرانہ اسلوب میں دیے ہیں۔ مختصراً یوں کہا جا سکتا ہے کہ "گلشن رازِ جدید" میں اقبال نے اپنے فلسفۂ خودی و بے خودی اور ان کے بعض لوازمات مثلاً عقل و حکمت و عرفان و وجدان کی مزید عالمانہ تشریح کی ہے۔ نیز اس مسلکِ تصوّف کا مفصل و مدلّل رد پیش کیا ہے جو حرکت و عمل کے بجائے رہبانیت و مجہولیت کی دعوت دیتا ہے۔

"زبورِ عجم" کے چوتھے اور آخری حصّے کا عنوان "بندگی نامہ" ہے۔ یہ بھی گلشنِ رازِ جدید" کی بحر میں مثنوی کے روپ میں ہے۔ اس کے آغاز میں غلامی کی لعنتوں کا ذکر اس طور پر کیا گیا ہے۔

از غلامی دل بمیرد در بدن از غلامی روح گردد دربارِ تن
از غلامی بزمِ ملّت فرد فرد این و آں با این و آں اندر نبرد
از غلامی مردِ حق زنّار بند از غلامی گوہرش نا ارجمند

بعد ازاں غلاموں کے فنونِ لطیفہ یعنی موسیقی و مصوّری کی نوعیت کا

تذکرہ ہے۔

مرگ ہا اندر فسونِ بندگی — من چہ گویم از فسونِ بندگی
نغمۂ او خالی از نارِ حیات — ہمچو سیل اُفتد بدیوارِ حیات
ناتوان و زار می سازد تُرا — از جہاں بیزار می سازد ترا

ہم چناں دیدم فنِ صورت گری — نے براہیمی درونے آذری
می چکد از خامہ ہا مضمونِ موت — ہر کُجا افسانہ و افسونِ موت

آخر میں غلاموں کے مذہب اور مردانِ حُر کے فنِ تعمیر پر اظہارِ خیال ہے۔ غلاموں کے مذہب کے متعلق ان کی رائے ہے کہ

دین و دانش را غلام اوزاں دہد
تا بدن را زندہ دارد، جاں دہد
گرچہ بر لب ہائے او نامِ خدا است
قبلۂ اُو طاعتِ فرماں روا است

اور آزادوں کے فنِ تعمیر کی عظمت اقبال کی نظر میں اس طور پر ہے کہ

دیدنِ اُو نخچہ تر سازد تُرا — در جہانِ دیگر اندازد تُرا
نقش سوئے نقش گر می آورد — از ضمیرِ او خبر می آورد
ہمتِ مردانہ و طبعِ بلند — در دلِ سنگ ایں دو لعلِ ارجمند

"زبورِ عجم" کی ان تفصیلات سے اس کی فکری و فنّی اہمیت کا اندازہ بہ آسانی کیا جا سکتا ہے۔ یہ اقبال کے کمالِ سخن کا وہ نقطۂ عروج ہے جو چند برس میں ایک قدم اور آگے بڑھ کر "جاوید نامہ" بن گیا ہے۔ "زبورِ عجم" کے چار حصّوں

میں ابتدائی دو، غزلیات یا غزل نُما نغموں پر مشتمل ہیں اور آخری دو حصّے، دو مثنویوں پر مشتمل ہیں۔ غور کیا جائے تو غزلیات کے حصّے میں بہ حیثیتِ مجموعی، اقبال کا مخاطبہ خدا سے اور مثنویوں میں انسان سے محسوس ہوگا، گویا اس میں انھوں نے خالق و مخلوق کے سارے مباحث اور سارے رشتوں کو موضوعِ سخن بنایا ہے اور اپنے فلسفۂ حیات کے جملہ نکات کو طرح طرح سے اُجاگر کر دیا ہے۔

"زبورِ عجم" اور اس کے مختلف حصّوں کے ترجمے بھی مختلف زبانوں میں کیے جا چکے ہیں۔ حصّہ غزلیات کا ترجمہ پروفیسر اے۔ جے۔ آربری نے انگریزی میں کیا۔ یہ پرشین سامز (Persian Psalms) کے نام سے شیخ محمد اشرف لاہور سے ۱۹۴۸ء میں چھپا ہے۔

جاوید نامہ

"جاوید نامہ"، جیسا کہ سارے ناقدین کا اتفاق ہے، اقبال کے کمالِ شاعرانہ کی معراج اور ان کے تصورِ فن کا منتہا ہے۔ اس سے پہلے اقبال نے جو کچھ کہا تھا وہ بہ لحاظِ فکر و فن قدرِ اول کی چیز تھی، لیکن جاوید نامے کی بات ہی کچھ اور ہے۔ یہاں جو کچھ کہا گیا ہے ایسے بلند مقام سے کہا گیا ہے جہاں الہام اور شعر، عرفان اور ادبیاتِ عالیہ کی سرحدیں مل جاتی ہیں۔ بقول اقبال

آنچہ گفتم از جہانِ دیگر است　　ایں کتاب از آسمانِ دیگر است

پوری کتاب شاعرانہ پرواز اور فلسفیانہ بلند نگاہی کے ساتھ ادبی و فن کارانہ لطافتوں سے مالا مال ہے۔ زبان و بیان کی پختگی کے ساتھ بلا کی مٹھاس ہے۔ اس سے پہلے بھی "شکوہ و جوابِ شکوہ" میں اقبال نے، زمین کے ہنگاموں سے پرے آسمان کا رُخ کیا تھا، لیکن اُس وقت ان کے فن کو یہ بلندی نصیب نہ ہوئی تھی۔ ابوظفر

عبدالواحد کے لفظوں میں صرف زبانی جمع خرچ تھا۔ یہ معلوم ہوتا تھا جیسے کوئی زمین سے بیٹھا رہتا ہو۔ لیکن اس مرتبہ وہ پورے اہتمام اور فن کارانہ تفصیل کے ساتھ مختلف افلاک کی سیر کرتے ہیں اور اس طرح نوبت بہ نوبت اور منزل بہ منزل فرازِ آسمان کا رُخ کرتے ہیں اور اپنے عارفانہ مدارج کا ہر زینہ الفاظ کے نقشوں سے اس طرح روشن کر دیتے ہیں کہ پڑھنے والا بھی ساتھ ہی ساتھ اس دُنیا کو دیکھنے کے شوق میں آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔"[۴۹] بقول مولانا اسلم جیراج پوری "دیگر تصنیفات کی طرح یہ کتاب بھی دماغی لذت اور رُوحانی کیف کے لیے ایک لطیف نعمت ہے، بلکہ اس میں ایک جدّت یہ ہے کہ شاعر نے پیر رومی کے ساتھ افلاک کی سیر کی ہے، مختلف سیّاروں میں ارواح اور ملائک سے مُلاقات ہوئی ہے اور ان سے حقائق و عہدِ حاضر کے اہم مسائل پر سوالات اور جوابات ہوئے ہیں۔"[۵۰]

"جاوید نامہ" پہلی بار ۱۹۳۲ء میں طبع ہو کر منظرِ عام پر آیا لیکن جیسا کہ علاّمہ کے مکتوبات اور دوسری تحریروں سے انکشاف ہوتا ہے وہ اس کی تخلیق کے پیچ و تاب میں پچھلے کئی برسوں سے مبتلا تھے۔ اقبال کے گہرے دوست چودھری محمد حسین کا بیان ہے کہ اقبال نے ۱۹۲۹ء کی ابتدا میں جاوید نامہ لکھنا شروع کیا۔ کم و بیش تین سال کے بعد یعنی ۱۹۳۲ء میں یہ کتاب چھپ کر شائع ہوئی۔[۵۱] کتاب کے آخری حصے کا عنوان "خطاب بہ جاوید" ہے جس میں اقبال، اپنے بیٹے جاوید اقبال کو مخاطب بنا کر نژادِ نو سے ہم کلام ہوتے ہیں اور اسی رعایت سے اس کا نام "جاوید نامہ" ہے، لیکن محققین نے اس کی دوسری تاویلات بھی کی ہیں۔ "جاوید نامہ" کی تشریح میں آج کئی کتابیں اور قیمتی مقالات سامنے آچکے ہیں، مختلف زبانوں میں اس کے ترجمے بھی شائع کئے جا چکے

۴۹۔ اردو (اقبال نمبر ۱۹۳۸ء)، ص ۲۵۱۔

۵۰۔ نیرنگِ خیال (اقبال نمبر ۱۹۳۲ء)، ص ۱۵۸

۵۱۔ نیرنگ خیال (سالنامہ جنوری ۱۹۴۲ء)، ص ۱۰۸۔

ہیں، لیکن دو طویل مقالے جو علاّمہ کی زندگی ہی میں لکھے گئے اور طبع ہوئے۔ بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ میری مُراد مولانا اسلم جیراج پوری اور چودھری محمد حسین کے مقالات، مطبوعہ نیرنگِ خیال، اقبال نمبر، ۱۹۳۲ء سے ہے۔ دونوں نے اپنے اپنے انداز سے "جاوید نامہ" کے مطالبِ عالمانہ پر روشنی ڈالی ہے۔ بعد کی کتابوں اور شرحوں میں جو کچھ ہے وہ انھیں مقالوں سے، حوالے کے ساتھ یا بغیر حوالے کے، مستفید ہے۔ جاوید نامہ کے ماخذ و پس منظر کا خلاصہ یہ ہے کہ علاّمہ اقبال کو معراجِ محمدیہ کے رموز و حقائق پر ایک کتاب لکھنے کا خیال ایک مدّت سے تھا اور وہ "گلشنِ رازِ جدید" کے طرز پر علومِ حاضرہ کی روشنی میں معراج کی شرح لکھ کر ایک قسم کا معراج نامۂ جدید لکھنا چاہتے تھے، لیکن اسی اثنا میں اطالیہ کے مشہور شاعر ڈانٹے کی کتاب "ڈیوائن کامیڈی" پر بعض اہم اور نئی تنقیدات یورپ میں شائع ہو چکی تھیں جن میں اس حقیقت کو پایۂ ثبوت پہنچا دیا گیا تھا کہ "ڈیوائن کامیڈی" کے آسمانی ڈرامے کا پلاٹ بلکہ اس کے بیشتر تفصیلی مناظر ان واقعات پر مبنی ہیں جو اسلام میں معراجِ محمدیہ کے متعلق، بعض احادیث و روایات میں مذکور ہوئے یا بعد میں بعض مشہور متصوّفین اور ادباء کی کتابوں میں درج ہوئے۔ علاوہ ازیں بعض متصوّفین مثلاً شیخ محی الدین ابنِ عربی نے اپنی مشہور کتاب "فتوحاتِ مکّیہ" میں اور بعض اُدباء مثلاً ابو العلا معرّی نے رسالہ "الغفران" میں خود اپنی سیاحتِ علوی اور مشاہدۂ تجلّیات کا ذکر کیا ہے اور ابنِ عربی نے اس سیاحتِ علوی میں دو افراد کو جن میں ایک فلسفی اور دوسرا عالمِ دین ہے، اپنا رفیق و رہنما بنایا ہے اور ان کی زبان سے دُنیا بھر کے علوم و فنون اور مسائل و مباحث کے متعلق اس انداز میں اظہارِ خیال کیا ہے کہ گویا یہ تمام خیالات و انکشافات و الہامات ہیں جو ان کے قلب پر اس معراج میں القا کیے گئے۔

ابوالعلا معرّی نے رسالہ "الغفران" اپنے ایک شاعر اور ادیب دوست کے جواب میں لکھا ہے جس میں اس نے طنز کے پیرائے میں ان شعرا و ادبا کو مورد عتابِ الٰہی قرار دیا ہے جنھوں نے گنہ گاری کی زندگی بسر کی تھی۔ لیکن ابوالعلا معرّی نے رسالہ "الغفران" میں ادبی رنگ میں اپنی بہشت و دوزخ کی سیر دکھائی ہے اور وسعتِ رحمتِ الٰہی کے واضح کرنے کے لیے بدکاروں، گنہ گاروں اور زمانۂ جاہلیت کے شاعروں کو جنھوں نے آخر مرنے سے پہلے توبہ کر لی تھی، مغفرت و رحمت کا سزاوار ہوتے اور جنّت میں داخل ہوتے دکھایا گیا ہے۔

حیات بعد الممات کی حقیقتوں کے تجسّس میں ابنِ عربی اور ڈانٹے دونوں نے سات ستاروں اور بعض صورتوں میں نو ستاروں کی سیر سے گزر کر بہشت و دوزخ اور اطراف کی فضاؤں کے نقشے کھینچے ہیں۔ ان تمام باتوں کو پیشِ نظر رکھنے کے بعد اگر "جاوید نامہ" کا مطالعہ کیا جائے تو یہ مسئلہ صاف طور پر واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال نے "ڈیوائن کامیڈی"، "فتوحاتِ مکیّہ" اور رسالہ "الغفران" کو سامنے رکھ کر "جاوید نامہ" کا خاکہ مرتب کیا ہے۔ ان کے بعض اشارات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ بعض لوگوں نے ان کی نظموں کا انگریزی ترجمہ کرنا چاہا تو انھوں نے ان کو مشورہ دیا کہ "اس سے زیادہ اہم کام یہ ہے کہ جاوید نامہ کا تمام و کمال ترجمہ کیا جائے۔ یہ نظم ایک قسم کی ڈیوائن کامیڈی ہے۔"[۵۲] ابوالعلا معرّی کے رسالہ "الغفران" سے بھی اقبال پوری طرح واقف ہیں۔ چنانچہ ایک نظم میں اس کا نام لیا ہے

یہ خوانِ ترو تازہ معرّی نے جو دیکھا
کہنے لگا وہ صاحبِ "غفران" و "لزومات"

البتہ جاوید نامہ دو باتوں میں "ڈیوائن کامیڈی" اور "فتوحات" سے مختلف ہے۔ ایک یہ کہ اس میں وہ تمثیلی مظاہرات و اشارات نہیں پائے جاتے جو "ڈیوائن

۵۲۔ اقبال نامہ، حصہ اوّل، ص۔ ۳۰

کامیڈی" اور "فتوحات" میں ہر جگہ ملتے ہیں اور جن کی وجہ سے ان کے بعض مباحث عقدۂ لاینحل ہو کر رہ گئے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اقبال نے اپنی سیاحت کو چھ ستاروں تک محدود رکھا ہے اور دوزخ و اعراف کی سیر نہیں کی ہے، بلکہ جن لوگوں کو جہنم میں مبتلائے عذاب دکھانے کی ضرورت تھی اُن کو "فلکِ زحل" کے ایک خونیں سمندر میں غوطہ کھاتے دکھایا ہے اور وہ صرف مذہبی یا اخلاقی حیثیت سے ہی مجرم نہیں ہیں بلکہ وہ ایسی ارواحِ خبیثہ ہیں جنھوں نے ملک و ملت سے غدّاری کی اور جن کو دوزخ نے بھی قبول نہیں کیا۔

ایک بڑا فرق یہ ہے کہ "ڈیوائن کامیڈی" اور "فتوحات" میں زیادہ تر حیات بعد الممات کے حقائق و کیفیات بیان کیے گئے ہیں، لیکن جاوید نامہ میں زیادہ تر توجّہ حیاتِ حاضرہ یا حیاتِ مطلق یا دوسرے لفظوں میں بقائے حیاتِ انسانی کے مسئلے پر صرف کی گئی ہے۔ اس لیے زیادہ تر وہی مضامین بیان کیے گئے ہیں جو ان کی شاعری کے اساسی مضامین ہیں، لیکن ان کے بیان کا اسلوب اور قالب ایک جدید قسم کی شاعرانہ جاذبیت رکھتا ہے۔[۵۳]

"جاوید نامہ" بھی، بہ حیثیت مجموعی، مثنویِ معنوی کا رنگ روپ رکھتا ہے۔ مکالموں کے درمیان کہیں کہیں غزل یا کسی دوسری ہیئت کے چند اشعار آجاتے ہیں ورنہ پوری کتاب مثنوی کی ہیئت میں ہے۔ ابتدا میں مناجات اور آسمان و زمین کے مابین مکالمہ ہے۔ مناجات میں اقبال دعا کرتے ہیں کہ

بستہ درہا را بروئیم باز کُن — خاک را با قُدسیان ہمراز کُن
آتشے در سینۂ من برفروز — عود را بگذار و ہم ہیزم بسوز
باز بر آتش بنہ عودِ مرا — در جہاں آشفتہ کن دورِ مرا
ما تُرا جوئیم و تو از دیدہ دور — نے غلط ماکور و تو اندر حضور

۵۳۔ اقبال کامل، ص ۱۰۳

یا کُشا ایں پردۂ اسرار را　　یا بگیر ایں جانِ بے دیدارِ ما
بے تجلی زندگی رنجوری است　　عقل مہجوری و دیں مجبوری است
آنِ نیم من جاودانی کُن مرا　　از زمینی آسمانی کُن مرا

آسمان و زمین کے مکالمے میں آسمان، زمین کو یک رنگی و بے نوری کا طعنہ دیتا ہے۔ زمین کو مضمحل و نا امید دیکھ کر غیب سے ندائے امید آتی ہے اور زمین کو اس کی عظمت سے آگاہ کرتی ہے۔

شد زمین از طعنۂ گردوں خجل　　ناامید و دل گران و مضمحل
پیشِ حق از دردِ بے نوری تپید　　تا ندائے زانسوئے گردوں رسید
اے امینے از امانت بے خبر　　غم مخور، اندر ضمیرِ خود نگر
روز ہا روشن ز غوغائے حیات　　نے ازاں نورے کہ بینی در جہات
نورِ صبح از آفتابِ داغ دار　　نورِ جاں، پاک از غبارِ روزگار

ساتھ ہی، ملائک زمین کو یہ مژدہ سناتے ہیں کہ

فروغِ مُشتِ خاک از نوریاں افزوں شود روزے
زمیں از کوکبِ تقدیرِ اُو گردوں شود روزے

اتنے میں رُوحِ مولانا روم نمودار ہوتی ہے، شاعر کو معراج کے اسرار و رموز سمجھاتی ہے، موجود و ناموجود، محمود و نامحمود کی تفسیر کرتی ہے اور زندگی کے متعلق یہ راز فاش کرتی ہے کہ

برمقامِ خود رسیدن زندگی است　　ذات را بے پردا دیدن زندگی است
مردِ مومن در تَسازد با صفات　　مُصطفٰے راضی نہ شد اِلّا بذات

مولانا روم کے جوابات سُن کر، شاعر کی رُوح سیرِ افلاک کے لیے بے تاب ہو جاتی ہے۔ زمان و مکان کی رُوح جسے شاعر نے "زروان" کا نام دیا ہے بادل

کے پردے سے فرشتے کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ اور مولانا روم کی ہمراہی میں شاعر کو سوئے فلک لے اُڑتی ہے اور ستارے نغمہ سنج ہو جاتے ہیں۔

گفت زر وانم جہاں را قاہرم
ہم نہانم از نظر ہم ظاہرم

من حیاتم، من مُماتم، من نشور
من حساب و دوزخ و فردوس و حُور

آدم و افرشتہ در بندِ من است
عالمِ شش روز فرزندِ من است

در نگاہِ او نمی دانم چہ بود
از نگاہم ایں کُہن عالم ربود

تن سُبک تر گشت و جاں سیّار تر
چشمِ دل بیننده و بیدار تر

پردگی ہا بے حجاب آمد پدید
نغمۂ انجم بگوشِ من رسید

شاعر پہلے فلکِ قمر کی سیر کرتا ہے، یہاں اس کی ملاقات ایک ہندستانی عارف جسے "جہاں دوست" کہا گیا ہے اور جو وشوامتر کا لقب ہے، ہوتی ہے۔ "جہاں دوست" اہلِ ایشیا کے عروج کا مژدہ سناتا ہے اور رومی سے شاعر کے بارے میں پوچھتا ہے کہ یہ کون ہے۔ رومی جواب میں بتاتے ہیں کہ

مردے اندر جستجو آوارۂ — ثابتے با فطرتِ سیّارۂ
پختہ تر کارش ز خامی ہائے اُو — من شہیدِ ناتمامی ہائے اُو
چوں عقاب اُفتد بصیدِ ماہ و مہر — گرم رَو اندر طوافِ نُہ سپہر

حرف با اہلِ زمیں رندانہ گفت　　حور و جنت را بُت و بت خانہ گفت
ہر زماں از شوق می نالد چو نال　　می کشد او را فراق و ہم وصال
من نہ دانم چیست در آب و گلش　　من نہ دانم از مقام و منزلش

زندگی کے حقائق پر تبادلۂ خیال کے بعد "جہاں دوست" نو وصیتیں کرتا ہے اور شاعر رومی کی رہبری میں "وادیٔ غمید" میں جسے ملائک "وادیٔ طواسین" کہتے ہیں، داخل ہوتا ہے۔ طواسین چار ہیں۔ طاسینِ گوتم، طاسینِ زرتشت، طاسینِ مسیحؑ اور طاسینِ محمدؐ۔ الواح کے ذریعے، پہلے ایک زنِ رقاصہ کو گوتم کے ہاتھوں پر توبہ کرتے ہوئے، دوسرے میں اہرمن، زرتشت کو آزمائش میں ڈالتے ہوئے، تیسرے میں حکیم ٹالسٹائی کو حقیقت آمیز خواب دیکھتے ہوئے اور چوتھے میں بُوجہل کو حرمِ کعبہ پر نوحہ کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ اس طرح شاعر نے ان چاروں مصلحین کے کارناموں پر روشنی ڈالی ہے اور ان کی خصوصیات کو نمایاں کیا ہے۔

فلکِ قمر کے آگے بڑھ کر فلکِ عطارد پر شاعر کی ملاقات جمال الدین افغانی اور سید حلیم پاشاہ کی روحوں سے ہوتی ہے اور ان کے ساتھ حالاتِ حاضرہ اور اسلامی مہمات پر گفتگو چھڑ جاتی ہے۔ مولانا روم، یہاں شاعر کو "زندہ رود" کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور یہی نام سیاحت کے آخر تک برقرار رہتا ہے۔ جمال الدین افغانی زندہ رود سے قومیت و حکومت کی مختلف شکلوں پر بحث کرتے ہوئے ملوکیت و اشتراکیت سے بیزاری کا اظہار کرتے ہیں اور حلیم پاشا عقل و عشق کو ہم آہنگ کرنے پر زور دیتے ہیں اس لیے کہ مغرب کی زیرکی عشق کے بغیر اور مشرق کا عشق زیرکی کے بغیر، تمدنی زندگی کے لیے بے اثر ثابت ہو رہے ہیں

غربیاں را زیرکی سازِ حیات　　شرقیاں را عشق رازِ کائنات
زیرکی از عشق گردد حق شناس　　کارِ عشق از زیرکی محکم اساس

عشق چوں با زیرکی ہم بر شود　　نقشبندِ عالمِ دیگر شود
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ　　عشق را با زیرکی آمیز دِہ

فلکِ زہرہ پر پہنچ کر شاعر کی ملاقات آثارِ قدیمہ کے ان دیوتاؤں سے ہوتی ہے جو تہذیبِ حاضرہ کے ہاتھوں مذہب کی شکست پر خوش نظر آتے ہیں اور جن پر آج کی قومیں فخر کرتی ہیں۔ یہیں فرعون اور لارڈ کچنر کی روحیں نظر آتی ہیں۔ فرعون اُن مغرور قوموں کو عبرت دلاتا نظر آتا ہے جو طاقت کے نشے میں شاہانِ سلف کی لاشوں کو عجائب گھر کی زینت بنا رہی ہیں۔ رُومی فرعون کی تائید کرتے ہوئے عہدِ حاضر کے حکمرانوں کو ڈاکوؤں سے تشبیہ دیتے ہیں۔ اس پر لارڈ کچنر تلملا کر کہتا ہے کہ قدیم یادگاروں کی کھدائی کا مقصد دولت حاصل کرنا نہیں بلکہ تاریخی حالات کی دریافت ہے۔ اس پر فرعون اسے مہدئ سوڈانی کی قبر کے خواہ مخواہ کھدوائے جانے کا طعنہ دے کر پوچھتا ہے کہ آخر اس فعلِ قبیح کا کیا مقصد تھا؟ اتنے میں مہدی سوڈانی کی رُوح نمودار ہوتی ہے اور کچنر سے مخاطب ہو کر کہتی ہے کہ قدرت نے اِس بے حرمتی کا انتقام ایسا لیا کہ تجھے اپنی قبر کے لیے چپّہ بھر زمین بھی نہ مل سکی۔ یہ سارے سوال و جواب اور مناظر نہایت دل چسپ اور دِل کش انداز میں بیان کیے گئے ہیں۔

فلکِ مریخ پر پہنچ کر، یہاں کے ہیئت دان یعنی حکیم مریخی اور زندہ رود (اقبال) کے درمیان تقدیر و تدبیر کے مسئلے پر گفتگو ہوتی ہے۔ سیر کرتے کرتے مَرد و زن کا ایک بہت بڑا مجمع نظر آتا ہے جس میں ایک فرنگن جسے نبیہ ہونے کا دعویٰ ہے، تقریر کر رہی ہے اور عورتوں کو ہر قسم کی آزادی، حتّٰی کہ شادی اور زن و شوہر کے رشتوں سے بھی چھٹکارا پا لینے کی ترغیب دے رہی ہے۔ دراصل یہ عورت نئے زمانے کی مغرب زدہ عورتوں کی نمائندہ ہے، جو "خاتونِ خانہ"

بننے کو لعنت اور "تماشائے زمانہ" بن جانے کو زندگی کا حاصل جانتی ہیں۔

اِس کے بعد "فلکِ مشتری" کی منزل آتی ہے اور یہاں شاعر کی ملاقات منصُور حلّاج، غالبؔ اور قُرۃ العین طاہرہ کی ارواحِ جلیلہ سے ہوتی ہے، خودی کے موضوع پر تبادلۂ خیال ہوتا ہے اور زندگی کے اسرار و رموز بیان کیے جاتے ہیں۔ شاعر اور غالب کے درمیان شعر کی وسعت اور بے کرانی خاص طور پر زیرِ بحث آتی ہے۔ غالبؔ کے خیال میں بہت سے نکتے اور نغمے ایسے ہیں جو لب تک نہیں آسکتے اور شعر کے تاروں میں نہیں سما سکتے۔ ان کی نمود کے لیے شاعری نہیں وہ کافری درکار ہے جسے ماورائے شاعری کا نام دیا جاتا ہے۔ نوائے حلّاج، نوائے طاہرہ اور نوائے غالبؔ کو سننے کے بعد "زندہ رود" (اقبال) اپنی بعض مشکلات پیش کرتا ہے۔ اتنے میں ابلیس یا "خواجۂ اہلِ فراق" نمودار ہوتا ہے، اور وہ اس بات پر کفِ افسوس ملتا ہے کہ بنی آدم میں کوئی ایسا نہیں جسے اس کا مدِّ مقابل کہا جا سکے اور جو اس کی راہ میں مزاحمت پیدا کر کے اس کی ابلیسیت کے لیے مہمیز کا کام کرے۔ اسے ایسے مردِ حق کی تلاش ہے جس کے مقابلے میں خواہ اسے شکست ہی کیوں نہ ہو، لیکن مارنے اور مار کھانے کی لذت سے آشنا تو ہو۔ ابلیس کے الفاظ میں

اے خداوندِ صواب و ناصواب — من شدم از صحبتِ آدم خراب
فطرتِ اُو خام و عزمِ او ضعیف — تابِ یک ضربم نیارد ایں حریف
بندۂ صاحب نظر باید مرا — یک حریفِ پختہ تر باید مرا
ابنِ آدم چیست، یک مُشتِ خس است — مشتِ خس را یک شرار از من بس است
اے خدا! یک مردِ زندہ حق پرست — لذتے شاید کہ یابم در شکست

فلکِ مشتری کے بعد شاعر فلکِ زُحل پر پہنچتا ہے۔ یہاں ہر طرف نحوست ہی نحوست برس رہی ہے اور ارواحِ رذیلہ آباد ہیں۔ یہ ان لوگوں کی روحیں ہیں جنھوں

نے ملک و قوم سے غدّاری کی ہے، چناں چہ میر جعفر جس نے سراج الدّولہ سے، اور صادق، جس نے ٹیپو سُلطان سے غدّاری کی، ایک خونیں قُلزم کے عذاب میں مبتلا دکھائے گئے ہیں۔ یہ خاص قسم کا عذاب انھیں اس لیے دیا گیا ہے کہ دوزخ تک اپنے شعلوں کو اُن کی آلائش سے ملّوث کرنے پر رضامند نہ ہوئی۔

جعفر از بنگال و صادق از دکن
ننگِ آدم، ننگِ دیں، ننگِ وطن

مِلّتے را ہر کُجا غارت گرے است
اصلِ اُو از صادقے یا جعفرے است

الاَماں اَز رُوحِ جعفر الاَماں
الاَماں از جعفران ایں زمَناں

گفت، دوزخ را خس و خاشاک بہ
شعلۂ من زیں دو کافر پاک بہ

اب شاعر "آں سوئے" فلک یعنی آسمانوں کے اُس پار کا رُخ کرتا ہے جہاں اُس کی مُلاقات "منصورِ بے دار و رَسن"، "حکیم نطشے" سے ہوتی ہے۔ نطشے کے بارے میں وہ کہہ چکا تھا کہ

قلبِ او مومن، دماغش کافر است

یہاں بھی اس کی دیوانگی اور بے دینی پر اظہارِ افسوس کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر اسے احمد سرہندی کی صحبت میسّر آجاتی تو وہ توحید کا مُنکر نہ ہوتا۔

من بہ رُومی گفتم ایں دیوانہ کیست
گفت، ایں فرزانۂ المانوی ست

باز ایں حلّاجِ بے دار و رسن
نوعِ دیگر گفتہ آں حرفِ کہُن

حرفِ اُو بے باک و افکارش عظیم
غربیان از تیغِ گفتارش دونیم

عاشقے در آہِ خود گم گشتۂ
سالکے از راہِ خود گم گشتۂ

مستیٔ اُو ہر زُجاجے را شکست
از خُدا ببرید وہم از خود گسست

اُو بہ لا درماند و تا اِلّا نرفت
از مقامِ عبدہٗ، بے گانہ رفت

کاش بودے در زمانِ احمدے
تا رسیدے بر سُرورِ سرمدے

اس کے بعد شاعر فردوسِ بریں میں داخل ہوتا ہے اور اس کی نظر سب سے پہلے پنجاب کی نامور خاتون "شرف النساء" اور اس کے محل پر پڑتی ہے۔ شرف النسأ عبدالصمد کے خاندان سے تھیں اور نکلوا روقرآن کی محافظ گزری ہیں۔

قُلزمِ ما ایں چنیں گوہر نہ زاد
ہیچ مادر ایں چنیں دختر نہ زاد

خاکِ لاہور از مزارش آسماں
کس نہ داند رازِ اُو را در جہاں

آگے بڑھ کر سید علی ہمدانی اور طاہر غنی کشمیری سے ملاقات ہوتی ہے۔ اس جگہ کشمیر کے مسائل پر گفتگو کرتے ہوئے اس تاریخی سودے بازی کی طرف اشارہ ملتا ہے جس کے ذریعے انگریزوں نے گلاب سنگھ کو کشمیر کا حاکم

بنا دیا تھا. چنانچہ غنی کشمیری کی روح ایک پرندے کی صُورت میں احتجاجًا چیخ چیخ کر کہہ رہی ہے کہ

بادِ صَبا اگر بہ جنیوا گزُر کُنی
حرفے زِ ما، بہ مجلسِ اقوام باز گوے

دہقان و کِشت و جُوے و خیاباں فروختند
قومے فروختند و چہ ارزاں فروختند

سید علی ہمدانی سے فقیری و شاہی کے حوالے سے دورِ حاضر کی سیاسی اشکال پر گفتگو ہوتی ہے. یہیں شاعر کی مُلاقات ہندستان کے مشہور شاعر "برتری ہری" سے ہوتی ہے اور شعر کی ماہیّت اس طور پر زیرِ بحث آتی ہے.

کَس نہ داند در جہاں شاعر کجا ست
پردۂ اُو از بم و زیرِ نواست

آں دلِ گرمے کہ دارد در کنار
پیشِ یزداں ہم نمی گیرد قرار

جانِ ما را لذّت اندر جستجوست
شعر را سوز از مقامِ آرزوست

اس کے بعد "کاخِ سلاطینِ مشرق" میں گزر ہوتا ہے اور یہاں "زندہ رود" یعنی شاعر کی ملاقات نادر شاہ، احمد شاہ ابدالی اور سُلطان ٹیپو شہید سے ہوتی ہے. نادر شاہ ایرانیوں کے حالات دریافت کرتا ہے تو شاعر بتاتا ہے کہ ان کا موجودہ رُجحان تقلیدِ مغرب کی طرف ہے. وہ اسلامیت و عربیت کے بجائے افرنگی قومیت کے چُنگل میں جکڑے جا رہے ہیں.

آہ احسانِ عرب نشناختند از تَشِ افرنگیاں بگداختند

ابدالی، افغانیوں کو مغرب کی ساحری سے بچنے اور اپنے آپ پر بھروسہ کرنے کی تلقین کرتا ہے۔

غربیاں راشیوہ ہائے ساحری است
تکیہ جُز برخویش کردن کافری است

ٹیپو شہید، اہلِ ہندوستان اور دکن کا حال پوچھتے ہیں تو شاعر انھیں بتاتا ہے کہ وہ بیدار ہوچکے ہیں اور فرنگی حکومت کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہیں۔

ہندیاں مُنکر زقانونِ فرنگ — درنگیرد سحر و افسونِ فرنگ
رُوح را بارِ گراں آئینِ غیر — گرچہ آید زآسماں آئینِ غیر

دکن کے متعلق سوال کے جواب میں شاعر اپنے سفرِ دکن کے حوالے سے کہتا ہے کہ

تخم اشکے ریختم اندر دکن — لالہ ہا روید زخاکِ آں چمن

اس کے بعد شاعر جب آسمانی سفر سے واپسی کا خیال کرتا ہے تو حورانِ بہشتی، شاعر سے غزل سنانے کی فرمائش اس طور پر کرتی ہیں۔

شیوہ ہا داری مثالِ روزگار
یک نوائے خوش دریغ ازما مدار

بالآخر، غیب سے ندائیں آنے لگتی ہیں، پوری فضا جمالِ یزدانی سے ڈوب جاتی ہے، نورانی شعاعیں شاعر کو اپنے آغوش میں لے لیتی ہے اور توحید کے تجلّی زار میں پیغام کی اِس گونج پر

ملّتے چوں می شود توحید ست — قوّت وجبروت می آید بدست

شاعر کے روحانی و آسمانی سفر کا خاتمہ ہوجاتا ہے۔ کتاب کے آخر میں

"خطاب بہ جاوید" کے عنوان سے شاعر نے نژادِ نو کو پیغامِ حیات دیا ہے۔ اِس پیغام میں مرگ و زیست، حیات و کائنات، عقل و عشق، علم و فکر، فقر و درویشی اور خودی و بے خودی کے وہی و مسائل زیرِ بحث آتے ہیں جو اقبال کی فکر کے اہم اجزا ہیں اور جنھیں اقبال نے اپنے محبوب موضوعات کی حیثیت سے بار بار اپنی شاعری میں جگہ دی ہے۔ مولانا اسلم جیراج پوری نے "جاوید نامہ" کے فکری و فنی محاسن پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"ہم سنا کرتے تھے کہ فارسی زبان دیکھنے کے بعد صرف چار کتابیں اچھی پڑھنے کو ملتی ہیں۔ "شاہ نامہ فردوسی"، "مثنوی مولانا روم"، "گلستانِ سعدی" اور "دیوانِ حافظ" مگر اب جاوید نامہ کو بھی پانچویں کتاب سمجھنا چاہیئے جو کہ معنویت اور نافعیت کے لحاظ سے ان سب پر فوقیت رکھتی ہے۔"[۵۴]

مُسافر

"مُسافر" اسرار و رموز ہی کے وزن میں فارسی مثنوی ہے اور اول اول ۱۹۳۴ء میں چھپی ہے۔ اس کی شانِ نزول سیاحت افغانستان ہے۔ ۱۹۳۳ء میں نادر شاہ نے برصغیر کے تین بزرگوں، علامہ سید سلیمان ندوی، سر راس مسعود اور علامہ اقبال کو افغانستان مدعو کیا تھا۔ مقصود یہ تھا کہ تعلیمی نظام کے سلسلے میں ان سے استفادہ کیا جائے۔ چنانچہ اکتوبر ۱۹۳۳ء میں یہ حضرات افغانستان گئے اور کچھ روز رہ کر واپس آ گئے۔ اس سفر کے تاثرات، علامہ سید سلیمان ندوی رسالہ "معارف" میں قسط وار شائع کراتے رہے جو بعد کو "سیرِ افغانستان" کے نام سے کتابی صورت میں منظرِ عام پر آئے۔

۵۴۔ نیرنگِ خیال (اقبال نمبر)، ص ۱۶۸

علامہ اقبال نے بھی سیاحتِ افغانستان کا گہرا اثر قبول کیا۔ نادر شاہ کی علم دوستی اور مہمان نوازی کے علاوہ جو باتیں ان کے لیے حد درجہ دل خوش کُن تھیں وہ یہ کہ اس سفر میں انھیں حکیم سنائی، سلطان محمود غزنوی اور داتا گنج بخشؒ کے والد وغیرہ کے مزاروں پر حاضری دینے کا موقع ملا۔ چنانچہ اقبال نے سیاحتِ افغانستان سے متعلق اپنے تاثرات کو "مسافر" کے رُوپ میں پیش کیا۔ خود لکھتے ہیں کہ "سفرِ افغانستان" کی کتابت شروع ہوگئی ہے۔ دو چار روز میں طباعت شروع ہو جائے گی"۔ یہاں "سفرِ افغانستان" سے مُراد "مسافر" ہے جس کے بارے میں انھوں نے دوسری جگہ لکھا ہے کہ فارسی نظم "مسافر" میں میری سال گزشتہ کی سیاحت افغانستان کا تذکرہ ہے۔[۵۵] "مسافر" ۱۹۳۴ء میں مکمل ہوئی اور محدود تعداد میں اسی سال لاہور سے شائع کر دی گئی۔ ۱۹۳۵ء میں دوبارہ چھپی۔ مولانا سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں کہ "کیا عجیب اتفاق ہے کہ آج ۷ اکتوبر ۱۹۳۴ء کو جب داستانِ سفر کی آخری سطر سے میں نے فراغت پائی، ڈاک کے قاصد نے ڈاکٹر سر محمد اقبال کی تالیف "مُسافر" ہاتھ میں دی۔ یہ افغانستان کے چند روزہ سیاحت پر موصوف کے شاعرانہ جذبات کا مجموعہ ہے جو ابھی شائع ہوا ہے۔ فارسی زبان میں خیبر و سرحد و کابل و غزنیں و قندھار کے عبرت انگیز مناظر و مقابر پر شاعر کے آنسو ہیں اور بابر، سلطان محمود، حکیم سنائی، احمد شاہ ابدالی کی خاموش تربتوں کی زبان حال سے سوال و جواب ہیں"۔[۵۶]

"مسافر" کے ابتدائی اشعار امیر افغانستان نادر شاہ کی مدح میں ہیں۔ پھر "خطاب بہ اقوامِ سرحد" کے عنوان سے افغانیوں کو درس دیا گیا ہے کہ

۵۵۔ سیاحتِ افغانستان، از حق نواز، کتاب مرکز لائل پور، ص ۲۴۹۔

۵۶۔ ایضاً، ص ۲۳۵۔

تو خودی اندر بدن تعمیر کُن مُشتِ خاکِ خویش را اِکسیر کُن

اس کے بعد دربارِ شاہی میں حاضری و مہمان نوازی اور شہنشاہ بابر، حکیم سنائی اور محمود غزنوی کے مقبروں کی زیارت کے تاثرات ہیں۔ بعد ازاں غزنی و قندھار کی سرزمین کو خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔ ساتھ ہی ملّت افغانیہ کے بانی احمد شاہ کے مزار پر حاضری کا ذکر ہے۔ آخر میں ظاہر شاہ کے حضور میں مدحیہ اشعار ہیں جن میں فلسفۂ خودی کے بعض نکات بیان کیے گئے ہیں۔ پوری مثنوی جذب و اثر میں ڈوبی ہوئی ہے۔

پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق

۱۹۳۶ء میں پہلی بار شائع ہوئی۔ مثنوی مولانا روم کے طرز پر کہی گئی ہے۔ پہلے قارئینِ کتاب سے اس طور پر خطاب ہے

سپاہِ تازہ برانگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است

زمانہ ہیچ نہ داند حقیقتِ اُو را
جنوں قباست کہ موزوں بہ قامتِ خرد است

بہ آں مقام رسیدم چوں در برش کردم
طوافِ بام و درِ من سعادتِ خرد است

گماں مبر کہ خرد را حساب و میزاں نیست
نگاہِ بندۂ مومن قیامتِ خرد است

مطلب یہ ہے کہ چوں کہ خرد بغاوت پر آمادہ ہے اور اس کی چیرہ دستیاں روز بروز بڑھتی جا رہی ہیں اس لیے عشق کی سپاہِ تازہ لینے کی ضرورت ہے۔ خرد

کا علاج، جنون یا عشق ہی سے ہوسکتا ہے اور وہی باز پُرس کے ذریعے خرد کے لیے حشر کا سا سماں پیدا کرسکتا ہے۔ اس کے بعد تمہیدی اشعار ہیں جن میں مولانا روم نے شاعر کو مشرق کے بیدار ہونے کی خبر دے کر سمجھایا ہے کہ اُسے کس انداز سے دین و حکمت کے نکات کو ملّت کے سامنے پیش کرنا چاہیے۔

پیرِ رُومی مُرشدِ روشن ضمیر
کاروانِ عشق و مستی را امیر

گفت جاں ہا محرمِ اسرار شُد
خاور، از خوابِ گراں بیدار شد

باش مانندِ خلیل اللہ مست
ہر کُہن بُت خانہ را باید شکست

اُمّتاں را زندگی جذبِ دُروں
کم نظر ایں جذب را گوید جُنوں

ہیچ قومے زیرِ چرخِ لاجورد
بے جنونِ ذوفنوں کارے نکرد

مومن از عزم و توکّل قاہر است
گر نہ دارد ایں دو جوہر کافر است

معنیِ دین و سیاست باز گوے
اہلِ حق را زیں دو حکمت باز گوے

قلزمی؟ با دشت و در پیہم ستیز
شبنمی؟ خود را، بہ گُل برگے بریز

پھر شاعر نے اپنے کلام میں اثر و تاثیر کی دعا مانگی ہے اور حکمتِ کلیمی و

حکمتِ فرعونی کا فرق تفصیل سے سمجھایا ہے۔ حکمتِ کلیمی یہ ہے کہ وہ اللہ کے سوا کسی کی حاکمیّت قبول نہیں کرتی اور دل کو ہر قسم کے خوف سے آزاد رکھتی ہے۔

درسِ اُو اللہ بس باقی ہوس　　تا نیفتد مردِ حق در بندِ کس

درسِ لاخوفٌ علیہم می دِہد　　تا دِلے در سینۂ آدم نہد

اس کے برعکس حکمتِ فرعونی، فکر و فن، تخریب و تباہ کاری، شکم پُری، خوفِ مرگ کا نام ہے۔

حکمتِ اربابِ کیں مکر است و فن

مکر و فن، تخریبِ جاں، تعمیرِ تن

ہر زماں اندر تلاشِ ساز و برگ

کارِ اُو فکرِ معاش و ترسِ مرگ

اس کے بعد لا اِلٰہ الا اللہ کی تفسیر ہے۔ اقبال کے نزدیک "لا" سے اُمتّوں کا جلال اور "اِلّا" سے اُن کا جمال ظاہر ہوتا ہے۔ ابھی حال ہی میں روس میں جو انقلاب آیا ہے وہ اسی "لا" کا کرشمہ ہے، "لاسلاطین لاکلیسا، لا اِلٰہ"۔ لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ رُوسی لا کی تند و تیز آندھی کا شکار ہو کر رہ گئے۔ ان کا توسنِ خیال اِلّا کی طرف نہ بڑھ سکا

نکتۂ می گویم از مردانِ حال　　اُمّتاں را لا جلال، اِلّا جمال

رُوس را قلب و جگر گردید خوں　　از ضمیرش حرف لا آمد بروں

کردہ ام اندر مقاماتش نگہ　　لاسلاطیں، لاکلیسا، لا اِلٰہ

فکرِ اُو، در تُندِ بادِ لا بماند　　مرکبِ خود را سوئے اِلّا نراند

در مقامے لا نیا سایدِ حیات　　سُوئے اِلّا می خرامد کائنات

لا و اِلّا ساز و برگِ اُمّتاں　　نفیِ بے اثبات مرگِ اُمّتاں

بعد ازاں اس قسم کے سوالات کے جوابات دیئے گئے ہیں کہ "فقر" کیا ہے؟ وہ کس نوع کے حیات افروز کارنامے انجام دیتا ہے؟ "مردِ حُر" کی کیا تعریف ہے؟ اور اس کی سیرت و کردار زمانے کو کس طرح متاثر کرتے ہیں؟ اقبال کے لفظوں میں

فقر کارِ خویش را سنجیدن است
بر دو حرفِ لا الہ پیچیدن است

فقر خیبر گیر با نانِ شعیر
بستۂ فتراکِ اُو سُلطان و میر

فقر مومن چیست؟ تسخیرِ جہات
بندہ از تاثیرِ او مولا صفات

فقرِ کافر، خلوتِ دشت و دراست
فقرِ مومن لرزۂ بحر و بر است

آں خودی را کُشتن و واسوختن
ایں خودی را چوں چراغ افروختن

مردِ حُر محکم ز وردِ لا الٰہ
ما بہ میداں سر بجیب اُو سر بکف

مردِ حُر از لا إلٰہ روشن ضمیر
می نہ گردد بندۂ سُلطان و میر

جانِ اُو پائندہ تر گردد ز موت
بانگِ تکبیرش بروں از حرف و صوت

ما ہمہ عبدِ فرنگ، اُو عبدہٗ
او نہ گنجد در جہانِ رنگ و بُو

در جہانِ بے ثبات اُو را ثبات
مرگِ اُورا از مقاماتِ حیات

فقر و مَردِ حُر کی صفات کے بعد "اسرارِ شریعت" کے عنوان سے بیان کیا گیا ہے کہ دولت اگر راہِ حق میں صرف کرنے کے لیے جمع کی گئی تو مُستحسن، ورنہ جان کا وبال ہے۔ انسان کو صرف اَکلِ حلال کی تلاش کرنی چاہیئے۔ افسوس کی بات ہے کہ مغرب حلال و حرام میں تمیز نہیں کرتا اور کم زوروں سے روٹی چھین لینے کو دانائی خیال کرتا ہے۔ یہ سوداگری نہیں آدم خوری ہے۔ یہودیوں کی فکرِ چالاک نے سینۂ آدم سے حق کی روشنی چھین لی ہے اور جب تک خود غرضی و مادّہ پرستی پر مبنی، اس مادہ پرست نظام کو جڑ سے نہ اکھاڑ پھینکا جائے، تہذیب و تمدّن اور فکر و دانش کا خیال بے معنی ہے۔ اسی کے ساتھ "اشکے چند بر فتراقِ ہندیاں" کے عنوان سے اقبال نے ہمالہ، دریائے اٹک اور گنگا کے حوالے سے برصغیر کی عظمت بیان کرتے ہوئے اِس امر پر اظہارِ تاسف کیا ہے کہ اس کے باشندے افتراقِ باہمی کا شکار ہو گئے ہیں، فرقوں میں بٹ گئے ہیں اور ان کے رہنماؤں اور مذہبی پیشواؤں نے انھیں چھوٹے چھوٹے گروہوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے، لیکن یہ بھی یقین دلایا کہ یہ صورتِ حال تا دیر باقی نہ رہے گی۔ عنقریب عظیم انقلاب آنے والا ہے۔ لوگوں کو چاہیے کہ وہ صرف اپنے زورِ بازو اور تائیدِ غیبی پر بھروسہ کرنا سیکھیں۔ مانا کہ غلامی میں پیدا ہوئے ہیں لیکن اتنا تو کریں کہ مرنے کے لیے آزاد فضا میسر آجائے۔

ہندیاں با یک دگر آویختند — فتنہ ہائے کہنہ باز انگیختند
تا فرنگی قومے از مغرب زمیں — ثالث آمد در نزاعِ کفر و دیں
کس نداند جلوۂ آب از سَراب — انقلاب؛ اے انقلاب؛ اے انقلاب

ایں چنیں دِل خود نگر اللہ مست
خر بہ درویشی نمی آید بدست

اے جواں، دامانِ اُو محکم بگیر
در غلامی زادۂ، آزاد میر

اس کے بعد سیاساتِ حاضرہ پر تبصرہ اور اُمّتِ عربیہ سے مخاطبہ ہے۔ بقولِ اقبال "سیاساتِ حاضرہ میں ہماری حالت اس پرندے کی سی ہے جو پنجرے میں بند ہو اور اس سے کہا جائے کہ تُو اپنا آشیانہ صیّاد کے گھر میں بنالے ورنہ تجھے شکاری جانور کھالیں گے۔ غلام بنانے کا یہ وہ نیا طریقہ ہے، جسے مغرب نے جمہُوریت کا نام دیا ہے۔ جمہوریت کے نام سے ہماری آنکھوں میں ملوکیت کا وہ سُرمہ لگایا جاتا ہے جس سے ہماری بینائی زائل ہوجاتی ہے اور ہماری مجبوری ہمیں اور بھی مجبور بنادیتی ہے۔ کاش، اہلِ وطن اس راز کو سمجھیں، افیون کی گولی نہ کھالیں اور خودی سے غافل نہ ہوں اور عصائے کلیمی سے فرعونی دریاؤں کا سینہ چیردیں۔ افسوس کہ ہماری قوم نے غیر اللہ سے لَو لگائی ہے۔ صد افسوس کہ میں آں حضرتؐ کے دیار سے دُور عہدِ غلامی میں پیدا ہوا۔ حضورؐ پر درود و سلام بھیجتا ہوں تو ندامت سے پانی پانی ہوجاتا ہوں کہ میرا سینہ تو بُت کدہ ہے۔ نہ میری نماز میں حضورِ قلب ہے نہ میرے سجدوں میں سرورِ جاں۔ سچ ہے، غلاموں کو نورِ حق اور اُس کے جمال و جلال کی خبر نہیں ہوتی۔ آزاد قوموں کی عید شوکتِ دین کا مظہر ہوتی ہے اور محکوموں کی عید ایک بے جان ہجوم۔

گرمیٔ ہنگامۂ جمہور دید
پردہ بر رُوئے مُلوکیّت کشید

گفت با مُرغِ قفس اے دردمند
آشیاں درخانۂ صیّاد بند

ہر کہ سازد آشیاں در دشت و مَرغ
او نہ باشد ایمن از شاہین و چرخ

اَلحَذَر اَز گرمیٔ گفتارِ اُو
الحذر از حرفِ پہلو دارِ اُو

چشم ہا از سُرمہ اَش بے نور تر
بندۂ مجبور از و مجبور تر

از خودی غافل نہ گردد مردِ حُر
حفظِ خود کُن، حَبِّ افیونش مخور

پیشِ فرعوناں بگو حرفِ کلیم
تا کُند ضربِ تو دریا را دو نیم

تا غلامم در غلامی زادہ اَم
زاستانِ کعبہ دُور افتادہ ام

چو بہ نامِ مُصطفیٰؐ خوانم دُرود
از خجالت آب می گردد وجُود

عشق می گوید کہ اے محکومِ غیر
سینۂ تو از بُتاں مانندِ دَیر

از قیامِ بے حُضورِ من مپُرس
از سجودِ بے سرورِ من مپُرس

جلوۂ حق گرچہ باشد یک نَفَس
قسمتِ مردانِ آزاد است و بس

ما غلاماں اَز جلالش بے خبر
از جمالِ لازوالش بے خبر

عیدِ آزاداں، شکوہِ ملک و دیں
عیدِ محکوماں، ہجومِ مومنیں

"حرفے چند با اُمتِ عربیہ" کے تحت عربوں کی غیرت و حمیت کو جھنجھوڑا ہے اور فرنگی سیاست کی افسوں گری سے ہوشیار رہنے کی تلقین کی ہے۔

آنچہ با تو خویش کردی کس نہ کرد
رُوح پاکِ مُصطفیٰؐ آمد بہ درد

اے زِ افسونِ فرنگی بے خبر
فتنۂ در آستینِ او نگر

حِکمتش ہر قوم را بے چارہ کرد
وحدتِ اعرابیاں صد پارہ کرد

عصرِ خود را بنگر اے صاحب نظر
دَر بدن باز آفریں رُوحِ عمرؓ

مَردِ صحرا! پختہ تر کُن خام رَا
بر عیارِ خود بزن ایّام را

اس کے بعد "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" کا عنوان ہے جس سے پوری مثنوی کو موسوم کیا گیا ہے۔ یہی حصّہ مثنوی کی اصل رُوح ہے۔ اس میں اقبال نے ایشیائی اور مشرقی قوموں کو اپنے زورِ بازو، اپنے وسائل، اپنی سرزمین، اپنے باغ و راغ، اپنے دریا و پہاڑ، اپنی ملّی روایات پر اعتماد اور فخر و ناز کرنے کا ولولہ انگیز دَرس دیا ہے اور فرنگی تہذیب و سیاست کی فسوں کاریوں سے ہوشیار رہنے،

ان کی زد سے بچنے اور اپنے پیروں پر کھڑے ہونے کی پُرجوش ترغیب اور مغرب کے زوال و مشرق کی بیداری کی خوش خبری دی ہے۔

آدمیت زار و نالید از فرنگ
زندگی ہنگامہ بر چید از فرنگ

پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق
باز روشن می شود ایامِ شرق

یورپ از شمشیرِ خود بسمل نہاد
زیرِ گردوں رسمِ لادینی نہاد

عقل و فکرش بے عیارِ خوب و زشت
چشمِ اُو بے نم، دلِ اُو سنگ و خشت

دانشِ افرنگیاں تیغے بدوش
در ہلاکِ نوعِ انساں سخت کوش

اے اسیرِ رنگ، پاک از رنگ شو
مومنِ خود، کافرِ افرنگ شو

اے امینِ دولتِ تہذیب و دیں
آں یدِ بیضا بیار از آستیں

خیز و از کارِ اُمم بکشا گرہ
نشّۂ افرنگ را از سر بنہ

دانی از افرنگ و از کارِ فرنگ
تا کجا در قیدِ زنّارِ فرنگ

بے نیاز از کار گاہِ اُو گزر
در زمستاں پوستینِ او مخر

آنچہ از خاکِ اورُست، اے مردِ حُر
آں فروش و آں بپوش و آں بخور

اے زِ کارِ عصرِ حاضر بے خبر
چیرہ دستی ہائے یورپ را نگر

وائے آں دریا کہ موجش کم تپید
گوہرِ خود را زِ غوّاصاں خرید

مثنوی کے آخر میں بہ عنوان "در حضورِ رسالت مآبؐ" حد درجہ پُرسوز و درد مند لہجے میں ملّت کی درد بھری داستان سنائی گئی ہے۔ غلام قوموں کی حالتِ زار، فرنگیوں کے ہاتھوں ان کی بے چارگی و زبوں حالی اور اپنے سوزِ دروں کی شدّت کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔ مشرقی قوموں کی بے حسی و بے غیرتی اور کم کوشی و کوتاہ اندیشی پر اشک افشانی کی گئی ہے اور آزادی و بیداری کے لیے دعا مانگی گئی ہے۔

ارمغانِ حجاز

۱۹۳۸ء میں علامہ کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔ اس کا ایک حصّہ فارسی میں اور دوسرا اردو میں ہے۔ فارسی حصّے میں صرف قطعات اور مختصر نظمیں ہیں۔ فارسی قطعات "حضورِ حق، حضورِ رسالتؐ، حضورِ ملّت، حضورِ عالمِ انسانی، اور بہ یارانِ طریق، کے عنوان سے پانچ حصوں میں تقسیم ہیں۔ بعض عنوانات کے تحت مزید ذیلی سرخیاں ہیں اور ہر سرخی کے تحت کئی قطعات ہیں۔ یہ قطعات رنگ و آہنگ میں "پیامِ مشرق" اور "بالِ جبریل" کے قطعات سے ملتے جلتے ہیں، لیکن ان کا پس منظر و محرّک کچھ اور ہے۔ ۱۹۳۷ء میں

جب علامہ نے فریضۂ حج ادا کرنے کی تیاریاں شروع کیں تو وفورِ شوق نے ان کے دل کے درد بھرے ساز کو چھیڑا اور ان کی زبان جوش و مستی میں ترنم ریز ہو گئی اور طبیعت میں آمد کا وہ زور پیدا ہوا کہ قطعات پر قطعات کہتے چلے گئے اور چند ہی دنوں میں ان کی تعداد خاصی ہو گئی۔[۵۷] گویا یہ قطعات جذبات کے خاص ارتعاش سے تعلق رکھتے ہیں اور الگ الگ عنوانوں میں تقسیم ہونے کے باوصف خیال کی ایک لڑی میں پروے ہوتے ہیں۔ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے شاعر عالمِ تصور میں حجاز کا سفر کر رہا ہے اور بارگاہِ ایزدی و دربار رسالت مآب میں اپنی ملت کے لیے دُعاگو ہے۔ اور غیرت و ندامت سے سر بسجود ہے۔ چنانچہ "حضورِ حق" میں کہیں تو اپنی غلامی اور فرنگی استبداد کے حوالے سے اس طور پر اشک ریزی کی گئی ہے۔

نگاہِ تو عتاب آلود تا چند ۔ بتانِ حاضر و موجود تا چند
دریں بُت خانہ اولادِ براہیم ۔ نمک پروردۂ نمرُود تا چند

ز محکومی مسلماں خود فروش است
گرفتارِ طلسمِ چشم و گوش است

ز محکومی، رگاں در تن چناں سُست
کہ ما را شرع و آئیں بارِ دوش است

کبھی انسانی کارناموں کو ناز و افتخار کے ساتھ پیش کر کے زمین کو جنّتِ ارضی اور خود کو جاوداں بنانے کی آرزو کی گئی ہے۔

یکے اندازہ کُن سود و زیاں را ۔ چوں جنّت جاودانی کُن جہاں را
نمی بینی کہ ما خاکی نہاداں ۔ چہ خوش آراستم ایں خاکداں را

۵۷۔ اقبالِ کامل، ص ۱۰۶

تو می دانی حیاتِ جاوداں چیست　　نمی دانی کہ مرگِ ناگہاں چیست
زِ اوقاتِ تو یک دم کم نہ گردد　　اگر من جاوداں باشم زیاں چیست

"حضورِ رسالت" میں پہنچ کر شاعر کا دل وفورِ جذبات سے اُمنڈ آتا ہے۔ پہلے وہ اپنی بے تابیِ دل کا اظہار طرح طرح سے کرتا ہے۔

ندانم دِل شہیدِ جلوۂ کیست　　نصیبِ اُو قرارِ یک نفس نیست
بصحرا بر دمش افسردہ تر گشت　　کنارِ آب جُوے زار بگریست

چہ پُرسی از مقاماتِ نوایم　　ندیماں کم شناسند، از کجایم
کشادم رخت خود را اندریں دشت　　کہ اندر خلوتش تنہا سرایم

پھر مسلمانوں کی بے حسی، بے عملی، نادانی اور دین سے بے نیازی پر آنسو بہائے ہیں اور آہ وزاری کے ساتھ بتایا ہے کہ مسلمانوں کا کارواں ہنوز اپنی منزل سے دُور ہے۔ نہ اس کی سمت کا تعین ہے اور نہ اس کا کوئی رہنما ہے۔ نہ اس کے خون میں کوئی حرارت ہے نہ دل میں گرمی۔ ذوق وشوق اور آرزومندی سے اس کا سینہ خالی ہے۔ نہ اس کی آنکھوں میں نور وسُرور ہے اور نہ طبیعت میں فقر کا غرور۔ جینے سے بیزار اور موت سے خوف زدہ ہے۔ نہ اس کی تکبیروں میں جوشِ ایمانی ہے اور نہ اس کے سجدوں میں کیفِ وجدانی۔ حد درجہ مہمل اور بے مقصد زندگی بسر کر رہا ہے اور غلامی پر قانع ہے۔

چہ گویم زاں فقیرے دردمندے
مسلمانے بہ گوہر ارجمندے
خدا ایں سخت جاں را یار بادا
کہ افتاد است از بامِ بلندے

ہنوز ایں چرخِ نیلی کج خرام است
ہنوز ایں کارواں دور از مقام است
زکارِ او نظامِ او چہ گویم
تو می دانی کہ ملّت بے امام است

مسلماں زادہ و نامحرمِ مرگ
زبیمِ مرگ سوزاں تا دمِ مرگ
ولے در سینۂ چاکش ندیدم
دمِ بگسستۂ بُود و غمِ مرگ

اس قسم کے متعدد قطعات کے بعد دستگیری و دل نوازی کی بھیک مانگی ہے۔

بیا ساقی بگرداں جامِ مے را — زمے سوزندہ تر کُن سوز نے را
دگر آں دل، بنہ در سینۂ من — کہ پیچم پنجۂ کاؤس و کے را

حضورِ ملّت میں کئی ذیلی عنوانات ہیں، پہلے اطاعتِ الٰہی و اطاعتِ رسول اور خودشناسی و بے باکانہ حق گوئی کی ترغیب دلائی ہے۔

بہ منزل کوش مانندِ مہِ نو
در ایں نیلی فضا ہر دم فزوں شو
مقامِ خویش گر خواہی دریں دیر
بحق دل بند و راہِ مصطفیٰؐ رو

مُسلماں از خودی مردِ تمام است — بخاکش تا خودی میرِ غلام است
اگر خود را متاعِ خویش دانی — نگہ را جز بخود بستن حرام است

بہ آں ملّت انا الحق سازگار است
کہ از خونش نمِ ہر شاخسار است
نہاں اندر جلالِ اُو جمالے
کہ اُو را نُہ سپہر آئینہ دار است

اس کے بعد مُلّا و صُوفی کی بے ہنگامی و کم کوشی پر اظہارِ تاسّف کرتے ہوئے مے خانۂ رومی سے فیض اُٹھانے اور جُرأتِ رندانہ سے کام لینے کی تلقین کی ہے۔

بگیر از ساغرش آں لالہ رنگے
کہ تاثیرش دہد لعلے بہ سنگے
غزالے را دلِ شیرے بہ بخشد
بشوید داغ از پُشتِ پلنگے

بعد ازاں مصر کے بادشاہ فاروق کو حضرت عمر فاروق رضؓ کی زندگی اور کارناموں کی یاد دلائی ہے، شعرائے عرب کو صورت گری کے بجائے حقیقت نگاری پر راغب کیا ہے، خلافت و ملوکیّت کا فرق سمجھایا ہے، عثمانی ترکوں کی بیداری کو سراہا ہے، دخترانِ ملّت پر دلبری و کافری اور غازہ پروری و غارت گری کے نکات روشن کیئے ہیں، عصر حاضر کے اندازِ جہاں بانی کو کارِ شیطان قرار دیا ہے اور برہمن کے حوالے سے مسلمانوں کی غیرتِ ایمانی کو مہمیز لگائی ہے۔

مُسلماں فقر و سُلطانی بہم کرد
ضمیرش باقی و فانی بہم کرد
ولیکن الاَماں از عصرِ حاضر
کہ سُلطانی بہ شیطانی بہم کرد

درِ صد فتنہ را بَر خود کشادی
دو گامے رفتی و از پا فتادی

برہمن از بُتاں طاقِ خود آراست
تو قرآں را سرِ طاقِ نہادی

اسی کے ساتھ دورِ حاضر کے نظامِ تعلیم پر تنقید کرتے ہوئے تعلیم کو افسانہ و افسوں قرار دیا ہے۔ یہ تعلیم خود شناسی و نگہداری نہیں خود فراموشی و لفظ پرستی سکھاتی ہے۔ تخلیقِ فکر و ادب اس کے بس کی بات نہیں ہے، یہ تو محض جسم پروری اور خود غرضی کا درس دیتی ہے۔ باطن کو بے نور اور روح کو بے جان کر دیتی ہے حتیٰ کہ صبح و شام کی تگ و دَو اور جاں سوزی کے باوجود آج کل کی تعلیم آدمی کو تن پوشی اور پیٹ بھر روٹی فراہم نہیں کر سکتی۔

نوا از سینۂ مُرغِ چمن بُرد
زِ خونِ لالہ آں سوز کہن بُرد

بایں مکتب، بایں دانش چہ نازی
کہ ناں در کف نداد و جاں ز تن رفت

جَوانے خوش گلے، رنگیں کُلاہے
نگاہے اُو چوں شیراں بے پناہے

بہ مکتب عِلم میشی را بیآموخت
میسّر نایدش برگِ گیاہے

چنانچہ مُروّجہ تعلیم پر بھروسہ کرنے کے بجائے، خود نگری و ستیزہ کاری کی تلقین کی ہے۔

ہنگے، بچّہ، خود را چہ خوش گفت — بہ دینِ ما حرام آمد کرانہ
بہ موج آویز و از ساحل بہ پرہیز — ہمہ دریاست ما را آشیانہ

آخر میں یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ اس وقت ملّت کا جو حال زار ہے اور اُس کی چارہ سازی کے سلسلے میں شاعر پر جو فرض عائد ہوتا تھا وہ اُس نے بہر طور ادا کر کر دیا ہے۔

نہ از ساقی نہ از پیمانہ گفتم — حدیثِ عشق بے باکانہ گفتم
شنیدم آنچہ از پاکانِ اُمّت — تُرا با شوخی رندانہ گفتم

"حضور عالمِ انسانی" کے تحت جو قطعات ہیں، اُن میں شاعر کا مخاطبہ، ملّتِ اسلامیہ کے لیے مخصوص نہیں ہے، بلکہ پورے عالمِ انسانیت کے لیے ہے۔ اس میں بھی تمہید کے بعد دل، خودی، خبر و اختیار، موت اور ابلیس خاکی و نوری کے کئی ذیلی عنوانات ہیں اور ان میں عقل و عشق، سعی و عمل، اطاعت و ضبطِ نفس، وصال و ہجر، جبر و اختیار اور خود نگری و خود آگہی کے متعلق وہی باتیں نئے پیرائے میں بیان کی گئی ہیں جن سے اقبال کا پیغام یا فلسفۂ حیات عبارت ہے اور جن کا ذکر ان کے کلام کے دوسرے مجموعوں میں بھی بار بار آتا ہے۔ اس کے بعد، شاعر "یارانِ طریقت" سے ہم کنار و ہم کلام ہوا ہے اور اسلامی تصوّف کی حقیقی رُوح کو جزوِ حیات بنانے کا مشورہ دیا ہے۔

مرا از منطق آید بوئے خامی — دلیلِ او دلیلِ ناتمامی
برویم بستہ در ہا را کُشاید — دو بیت از پیرِ رومی یا ز جامی

بیا از من بگیر آں دیرسالہ — کہ نجشد روح با خاکِ پیالہ
اگر آبش دہی از شیشۂ من — قدِ آدم بروید شاخِ لالہ

۱۲

اقبال اور نئی نسل

اقبال کے فکر و فن کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی توجہ "کیا ہے" سے زیادہ "کیا ہونا چاہیئے" پر مرکوز رہی ہے۔ حال سے بیزاری اور جہانِ تازہ کی تخلیق کے ذریعے خوش آیند مستقبل کی آرزومندی و بشارت، ان کے فلسفۂ حیات کے ایسے موضوعات ہیں جن کا ذکر ان کی شاعری میں بار بار آتا ہے۔ اس لحاظ سے، وہ "آج" سے زیادہ "کل" کے یا حال سے زیادہ مستقبل کے شاعر ہیں اور ان کا مخاطبہ، بزرگوں اور ہم عمروں سے اتنا نہیں جتنا کہ نئی نسل سے ہے۔ اقبال کو یقین تھا کہ نوجوان ہی اُن کی آرزوؤں کے چراغ اور امیدوں کے آفتاب و مہتاب ہیں، ان کی روشنی آج مدھم سہی، کل تیز ہوگی اور مستقبل کی شاہراہ اس روشنی سے جگمگا اُٹھے گی۔

نہیں ہے ناامید اقبال اپنی کشتِ ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹّی بڑی زرخیز ہے ساقی

قبل اس کے کہ "نژادِ نو" سے اقبال کے مخاطبے کی نوعیت کا جائزہ لیا جائے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے پیغامِ حیات کا مجمل سا تذکرہ کر دیا جائے اس لئے کہ ان کا پیغام حیات ہی دراصل نئی نسل سے ان کے تعلق کو اُستوار کرتا ہے۔ اس میں دو رائیں نہیں کہ اقبال ایک انقلابی مفکر تھے، اُن کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ انقلاب کی کشمکش سے بھرپور زندگی قوموں کی بقا و ارتقا کی

ضمانت اور انقلاب سے محروم زندگی، موت کا پیغام ہوتی ہے۔

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی

روحِ اُمم کی حیات کشمکشِ انقلاب

زندگی کا یہ ذوقِ انقلاب کسی وقتی ہیجان یا جذباتی طوفان کا نہیں، نُدرتِ فکر و عمل کا نتیجہ ہوتا ہے، ایسی نُدرتِ فکر و عمل جو اپنی دنیا آپ تخلیق کرتی ہے، اپنے طور پر سنوارتی، بناتی اور پروان چڑھاتی ہے۔ قوموں کا شباب اور سوزِ آرزو اسی نُدرتِ فکر و عمل سے عبارت ہے۔

نُدرتِ فکر و عمل کیا شئے ہے، ذوقِ انقلاب

نُدرتِ فکر و عمل کیا شئے ہے ملّت کا شباب

نُدرتِ فکر و عمل سے معجزاتِ زندگی

نُدرتِ فکر و عمل سے سنگِ خارا لعلِ ناب

یہ محبّت کی حرارت، یہ تمنا کی نمود

فصلِ گل میں پھول رہ سکتے نہیں زیرِ حجاب

یہ ذوقِ انقلاب یا نُدرتِ فکر و عمل، انسان کی فطرت میں ہے۔ اس کی روح کو ٹھہراؤ یا ثبات میں نہیں تغیر و انقلاب میں قرار ملتا ہے۔ یہ تغیر و انقلاب زندگی کی دائمی صفت ہے۔ اس کی شکلیں بدلتی رہتی ہیں لیکن روح کبھی فنا نہیں ہوتی۔ اس روح کا دوسرا نام چراغِ مصطفویؐ، نیکی اور یزدانیت ہے، شرارِ بُولہبی، بدی یا ابلیسیّت سے دائم ستیزہ کاری اس کا مُقدّر ہے۔ جفا طلبی و سخت کوشی اور شعلہ مزاجی و شورانگیزی اس کی سرشت میں ہے۔ وہ اس راز سے باخبر ہے کہ قوموں کی بقا، سکون جُوئی میں نہیں کشمکش طلبی میں ہے۔ سکون و ثبات اس کی نگاہ میں فریبِ نظر اور ٹھہر جانا، یا قیام کرنا، موت کا پیش خیمہ ہے۔ سرگرمِ سفر رہنا،

اُلجھ کر سلجھنا، سلجھ کر اُلجھنا اور تڑپنا، پھڑکنا، اسے عجیب طرح کی راحت و لذّت دیتا ہے۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی
حیات شعلہ مزاج و غیور و شور انگیز
سرشت اس کی ہے مشکل کشی، جفا طلبی
اسی کشاکشِ پیہم سے زندہ ہیں اقوام
یہی ہے رازِ تب و تابِ ملّتِ عربی

فریبِ خطر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرّہ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ تازہ ہے شانِ وجود
بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند
سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
اُلجھ کر سلجھنے میں لذت اسے
تڑپنے، پھڑکنے میں راحت اسے

یہ نُدرتِ فکر و عمل یا ذوقِ انقلاب، جس کی کارکشائیوں کا ذکر اقبال کے یہاں بار بار آتا ہے، اُن کے اس عقیدے کا جزو لاینفک ہے کہ زندگی جامد و ساکت نہیں، نامیاتی و حرکی ہے۔ اقبال کے لفظوں میں

جاوداں، پیہم دواں، ہر دم جواں ہے زندگی

لیکن ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہنے سے یہ زندگی قابو میں نہیں آتی۔ اس کی تسخیر کے لئے بڑے پاپڑ پیلنے پڑتے ہیں۔

زندگانی کی حقیقت کوہ کن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں ہے زندگی

اس کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ زندگی کی اعلیٰ قدروں کی حفاظت و بقا کے لیے سامنے کے اقدار کُش ماحول سے برسرِ پیکار رہا جائے۔ اس سے بیزاری کا اظہار کر کے اس سے مقاومت و مُجادلت کی قوت پیدا کی جائے، لوگوں کو سود و زیاں کا

احساس دلاکر، اس کی سفاکیوں اور ہوسناکیوں کے خلاف دلوں میں گرمی پیدا کی جائے اور باطل کے مقابلے میں شانِ استغنا اور بے خوفی و بے حرصی کے ساتھ ہمہ وقت حق کی تلوار کو بلند رکھا جائے۔ بقول اقبال

ہے وہی تیرے زمانے کا امامِ برحق
جو تجھے حاضر و موجود سے بیزار کرے
موت کے آئینے میں، یعنی دکھا کر رخِ دوست
زندگی تیرے لئے اور بھی دشوار کرے
دے کے احساسِ زیاں تیرا لہو گرما دے
فقر کی سان چڑھا کر تجھے تلوار کرے

لیکن ماحول و ماحضر سے بیزاری اور تصادم و پیکار کے لئے زورِ بازو یعنی قوت کی ضرورت ہے اس لئے کہ

عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد

چنانچہ اقبال نے اپنے فلسفۂ حیات میں بنیادی حیثیت قوتِ عمل ہی کو دی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ صرف طاقتور ہی اپنے ماحول کی تخلیق کر سکتا ہے جب کہ کمزور خود کو ماحول کے مطابق ڈھالنے پر مجبور ہوتا ہے۔ قوت میں یہ صفت ہے کہ وہ باطل کو چھو لیتی ہے تو باطل حق میں بدل جاتا ہے[1]۔ اقبال نے واضح الفاظ میں کہا ہے کہ فلسفہ، حق کی منطق ہے اور طاقت حق کا عمل ہے[2]۔ انھوں نے "اسرارِ خودی" کے مغربی ناقدین کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے رنکلسن کو ایک خط میں لکھا تھا کہ "میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں اخلاقی حیثیت سے ضروری جانتا ہوں، اس لئے کہ زندگی کے مسائل کا حل، نور و حرارت

۱۔ شذرات فکر اقبال، ص ۱۳۲۔ ۲۔ ایضاً، ص ۱۳۳۔

دونوں کا محتاج ہے"۔[1] اقبال کا خیال ہے کہ قوت، صفات الٰہیہ میں سے ہے اور بندے کا فرض ہے کہ وہ خود کو اس صفت سے متصف کرے۔[2] اسی کے ساتھ انھوں نے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ "میں روحانی قوّت کا قائل ہوں، جسمانی قوت پر یقین نہیں رکھتا۔ جب ایک قوم کو حق و صداقت کی حمایت میں دعوت پیکار دی جائے تو میرے عقیدے کی رو سے، اس دعوت پر لبیک کہنا اس کا فرض ہے"۔[3] گویا، اقبال کے نزدیک قوت کا سرچشمہ، حق پر انسان کا یقین ہے۔ اقبال کا بیان ہے کہ "یقین ایک عظیم قوّت ہے۔ جب میں دیکھتا ہوں کہ میرے ایک نظریے پر کسی شخص کو یقین آگیا ہے تو اس نظریے کی صداقت پر میرا اعتقاد بے انتہا بڑھ جاتا ہے"۔[4] اقبال کے یہاں، اس یقین کے کئی نام ہیں، جنون و عشق، درد و سوز، طلب و جستجو، ذوق و شوق، قلب و نظر، سب یقین کے مترادفات ہیں، یہی زندگی کو رواں دواں رکھتے ہیں، یہی انسان کو صفاتِ الٰہیہ سے ہمکنار کر کے کلیم الٰہی کے منصب پر فائز کرتے ہیں۔ انہی کی بدولت، انسان بارگاہِ ایزدی میں اوصافِ خداوندی کے بیان کے ساتھ ساتھ اپنے اوصاف کے تذکرے کی اس طور پر جرات کرتا ہے۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کوہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از آہن آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

۱۔ نیرنگِ خیال (اقبال نمبر ۱۹۴۲ء)، ص ۱۰۱۔ ۲۔ شذرات فکر اقبال، ص ۱۳۳۔
۳۔ نیرنگِ خیال (اقبال نمبر ۱۹۴۲ء)، ص ۱۰۰۔ ۴۔ شذرات فکر اقبال، ص ۷۰۔

اور یہی اپنی قوتِ تسخیر کے امکانات سے عرش و فرش میں لرزہ ڈال دیتے ہیں۔

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خود گرَ و خود شکنے خود نگرے پیدا شد
خبرے رفت زگردوں بہ شبستانِ ازل
حَذَر اے پردگیاں، پردہ درے پیدا شد

یقین یا عشق وجنون کی یہ کرشمہ سازیاں اور کارکشائیاں، منتہا ہوتی ہیں اس شعورِ ذات یا موجِ نفس کا جسے اقبال نے اپنے فلسفۂ حیات میں "خودی" کا نام دیا ہے۔ اور

یہ موجِ نفس کیا ہے تلوار ہے — خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے

ظاہر ہے کہ اس تلوار کے دھنی اور اس کے متحمل و محافظ صرف نوجوان ہی ہو سکتے ہیں۔ ایسے نوجوان جن کا لہو گرم ہو، جن کے بدن میں مدافعت کی قوت ہو، جن کی رگ وپے میں زندگی کا تازہ خون موجیں مار رہا ہو اور جن کے سینے جوشِ جوانی سے معمور ہوں۔

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام
سخت کوشی سے ہے تلخِ زندگانی انگبیں

جن کے دل زندہ اور جن کی روحیں عقابی ہوں جن میں جھپٹنے، پلٹنے، پلٹ کر جھپٹنے کا سلیقہ ہو، جن کی ہمتِ مردانہ، ستاروں پر کمندیں ڈال سکتی ہو جن کا حوصلہ نخچیری یزداں شکار اور غیور وجرّار ہو، جن کے ہونٹوں پر موت کے سامنے ہنسی کھیل جاتی ہو، جن کی طبیعتیں خطر پسند اور جن کے ارادے بلند ہوں، جو فقر شبیری کو اپنا توشہ اور پہاڑوں کی چٹانوں کو اپنا نشیمن جانتے ہوں، جو اپنے

اندر خود گری ، خود شکنی ، اور خود نگری کی صلاحیت رکھتے ہوں اور جن کے زورِ بازو پر بھروسہ کرکے یہ کہا جا سکتا ہو کہ

بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر　　طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر
جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود　　کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود
ہر اک منتظر تیری یلغار کا　　تری شوخیٔ فکر و کردار کا

اس لئے کہنا پڑتا ہے کہ اقبال نے اپنے پیغامِ حیات یا فکر و فن میں ، بالعموم نژادِ نو یا نوجوان ہی کو مخاطب کیا ہے ، یوں بھی ان کا فلسفۂ خودی ، جس میں قوت اور عمل کو اساسی حیثیت حاصل ہے ، ان کی آخری عمر کا نہیں بلکہ عین عالمِ شباب کا تخلیق کردہ ہے ۔ ۸ ۔ ۱۹۰۷ء میں جب کہ ان کی عمر تیس اکتیس سال تھی ، فلسفۂ خودی کا ہیولیٰ وہ اپنے ذہن میں تیار کر چکے تھے ۔ یہ ہیولیٰ منظم شکل میں سات آٹھ سال بعد منظرِ عام پر آیا لیکن اس سے تو انکار ممکن ہی نہیں کہ ان کی جوانی اور پختگیٔ عمر کا پورا زمانہ ، جسے کسی فرد کے قوائے عمل کا بہترین دور کہہ سکتے ہیں ، فلسفۂ خودی کی تخلیق پر صرف ہوا ۔ بقیہ زندگی اسی فلسفۂ خودی کی توضیح و تشریح میں بسر ہوئی ۔ ایسے میں اگر ان کے پیغامِ حیات اور اس کی تفسیر میں روشنی کے ساتھ حرارت اور شبنم کے ساتھ شعلہ بھی نظر آئے تو ہمیں تعجب نہ کرنا چاہیئے ۔ اقبال کے فکر و فن کی اٹھان ، شروع ہی سے ، کچھ کر گذرنے والی جوانی کے آثار لئے ہوئے تھی اور پتہ چلتا تھا کہ ان کے اصل مخاطب اور ان کی آرزوؤں کے مرکز نوجوان ہی قرار پائیں گے ۔ یہی ہوا ۔ زندگی بھر ، وہ اپنے عہد سے بیزار اور مستقبل یعنی نژادِ نو کی کامیابیوں کی طرف سے پُر امید رہے ۔

نئی نسل یا نژادِ نو سے اقبال کے گہرے تعلق کا اندازہ ان نظموں سے بھی کیا جا سکتا ہے جو انھوں نے اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں بچوں اور نو عمروں کیلئے

کہی ہیں اور جو "بانگِ درا" کے حصّہ اوّل کی زینت ہیں ۔ یہ نظمیں گویا، اس پیغامِ عظیم کی تمہید ہیں جو اقبال، نژادِ نو کو آئندہ دینا چاہتے تھے ۔ اس لئے کہ ان میں نئی نسل کی سیرت و کردار سازی کے لئے قریب قریب وہی روش اختیار کی گئی ہے جس پر چل کر کوئی شخص اپنی خودی کو استوار و مستحکم بنا سکتا ہے ۔ "ایک مکڑی اور مکھی" کے عنوان کے ذریعے یہ بتایا گیا ہے کہ خوشامد و تملق میں آنا گویا جان سے ہاتھ دھونا ہے ۔ "پہاڑ اور گلہری" میں "وہر چہ بہ قامت کہتر بہ قیمت بہتر" کے مصداق یہ بات ذہن نشین کرائی گئی ہے کہ حقیقی بڑائی کا تعلق قد و قامت سے نہیں بلکہ حرکت و عمل سے ہے ۔ "ایک گائے اور بکری" والی نظم میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انسان اشرف المخلوقات ہے اور اس کا وجود ساری مخلوق کے لئے باعثِ رحمت ہے ۔ "بچے کی دعا"، جس کا پہلا شعر ہے

لب پہ آتی ہے دُعا بن کے تمنّا میری
زندگی شمع کی صورت ہو خدایا میری

تعمیرِ سیرت کے سلسلے میں کسی تعارف کی محتاج نہیں ۔ چھوٹے بڑے، عورت مرد بوڑھے جوان سب کو ازبر ہے اور اس کا اثر سب کے دلوں میں نقش ہے ۔ "ماں کا خواب" ان نظموں میں سے ہے جس کا مقصود غیر ضروری سہارے اور حد سے زیادہ بڑھی ہوئی دنیاوی محبت کو فرد کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ ظاہر کرنا ہے ۔ "پرندے کی فریاد" علامتی انداز میں غلامی سے بیزاری اور آزادی سے والہانہ لگاؤ کا اظہار بھی ہے اور ایک طرح کی ترغیب بھی ۔ "ہمدردی"، یعنی

ٹہنی پہ کسی شجر کی تنہا بلبل تھا کوئی اداس بیٹھا

والی نظم صرف یہی نہیں کہ ہمدردی کا درس دیتی ہے بلکہ ظلمت کو روشنی اور بدی کو نیکی میں بدل دینے کا عزم و حوصلہ بخشتی ہے ۔ یہی وہ عزم و حوصلہ ہے جس نے آگے

چل کر مدیرِ مخزن کو یہ پیغام بھجوایا کہ

اُٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا اُفقِ خاور سے
بزم میں شعلہ نوائی سے اُجالا کر دیں
اہلِ محفل کو دکھا دیں اثرِ صیقلِ عشق
سنگِ امروز کو آئینۂ فردا کر دیں
اس چمن کو سبق آئینِ نمو کا دے کر
قطرۂ شبنمِ بے مایہ کو دریا کر دیں
گرم رکھتا تھا ہمیں سردیٔ مغرب میں جو داغ
چیر کر سینہ اسے وقفِ تماشا کر دیں
شمع کی طرح جئیں بزم گہِ عالم میں
خود جلیں ، دیدۂ اغیار کو بینا کر دیں

اور یہی وہ عزم و حوصلہ ہے جو ان کے فلسفے میں آگے چل کر، کہیں خودی سے موسوم ہوا ہے ، کہیں سوزِ جگر کہلایا ہے، کہیں عشق و نظر کے نام سے پکارا گیا ہے اور کہیں نوجوانوں کے سرمایۂ حیات سے تعبیر کیا گیا ہے۔

جوانوں کو سوزِ جگر بخش دے
مرا عشق میری نظر بخشدے

نوجوانوں کے لئے ایسی دردمندانہ دعا شاید ہی کسی اور شاعر کے دل سے کبھی نکلی ہو۔ یہ دعا وہی ہے جو اقبال نے سفرِ انگلستان سے قبل حضرت محبوبِ الٰہی دہلوی کے مزار پر اس طور پر مانگی تھی کہ

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے
شرابِ علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو

نظر ہے ابرِ کرم پر درختِ صحرا ہوں
کیا خدا نے نہ محتاجِ باغباں مجھ کو
فلک نشیں صفتِ مہر ہوں زمانے میں
تری دعا سے عطا ہو وہ نردباں مجھ کو
مقام ہمسفروں سے ہو اس قدر آگے
کہ سمجھے منزلِ مقصود کارواں مجھ کو
مری زبانِ قلم سے کسی کا دل نہ دکھے
کسی سے شکوہ نہ ہو زیرِ آسماں مجھ کو
دلوں کو چاک کرے مثلِ شانہ جس کا اثر
تری جناب سے ایسی ملے فغاں مجھ کو
بنایا تھا جسے چُن چُن کے خار و خس میں نے
چمن میں پھر نظر آئے وہ آشیاں مجھ کو

اقبال کی دعا قبول ہوئی، وہ درختِ صحرا سے، کسی کا سہارا لئے بغیر صرف ابرِ کرم کی بدولت سایہ دار اور بار آور درخت بن گئے۔ سورج بن کر شہرت کے آسمان پر نمودار ہوئے اور اپنے ہمسفروں اور ہمعصروں سے آگے نکل گئے۔ نہ ان کے قلم نے کبھی کسی کا دل دکھایا نہ کسی کی شکایت کی۔ البتہ ان کی آہِ سحر گاہی سے دردمندوں کے دل چاک ہو گئے، غلامی کی زنجیریں پگھلنے لگیں اور مُلک و مِلّت کو، ان کی زندگی میں نہ سہی زندگی کے بعد سہی، محکومی کے عذاب سے نجات مل گئی۔ یہ وہ معیارِ عزم و حوصلہ تھا جسے اقبال نے نوجوانی میں اپنے لئے پسند کیا۔ اسی معیارِ فکر و نظر کی توقع وہ نوجوانوں سے کرتے تھے بلکہ وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ محکومی و غلامی کے سبب جو کچھ آن سے نہ ہو سکا، نئی نسل، اس کی بھی تلافی کرے اور " آنچہ پدر نہ تواند

پسر تمام کند" کے مصداق اسلاف کے خوابوں کو عمل کا جامہ پہنائے۔

ان کی یہ آرزو کتنی شدید تھی اور دل میں کیسی گھر کر گئی تھی، اس کا اندازہ کرنے کے لئے ایک مختصر سا واقعہ کافی ہوگا۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کا بیان ہے کہ ۱۹۳۱ء میں جب گول میز کانفرنس میں شمولیت کے لئے ابّاجان انگلستان گئے تو اس وقت میری عمر کوئی سات سال کے لگ بھگ تھی۔ مَیں نے انھیں ایک اُوٹ پٹانگ سا خط لکھا اور خواہش ظاہر کی کہ جب وہ واپس تشریف لائیں تو میرے لئے ایک گراموفون لیتے آئیں۔ گراموفون تو وہ لے کر نہ آئے لیکن میرا خط ان کی مندرجہ ذیل نظم کی شانِ نزول کا باعث ضرور بنا۔

دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر
نیا زمانہ نئے صبح و شام پیدا کر

خدا اگر دلِ فطرت شناس دے تجھ کو
سکوتِ لالہ و گل سے کلام پیدا کر

اٹھا نہ شیشہ گرانِ فرنگ کے احسان
سفالِ ہند سے مینا و جام پیدا کر

مَیں شاخِ تاک ہوں میری غزل ہے میرا ثمر
مرے ثمر سے مئے لالہ فام پیدا کر

مرا طریق امیری نہیں فقیری ہے
خودی نہ بیچ غریبی میں نام پیدا کر

نژادِ نو سے اقبال کے متعلق اور اس کے لئے دعا کے سلسلے میں اس واقعے سے روشن تر واقعات بھی موجود ہیں۔ اس سلسلے میں علامہ کی مشہور فارسی تصنیف

۷۔ مئے لالہ فام، ص ۱۷۲۔

"جاوید نامہ" خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ "جاوید نامہ" ۱۹۳۲ء میں منظرِ عام پر آیا جب کہ جاوید اقبال کی عمر آٹھ سال سے زیادہ نہ تھی۔ یعنی اگر "جاوید نامہ" فارسی کے بجائے اردو میں ہوتا۔ تو بھی، جاوید کے لئے اس کا پڑھنا اور سمجھنا ممکن نہ تھا۔ اسکے باوصف انھوں نے فارسی کے اس مجموعہ کلام کا نام "جاوید" کی نسبت سے "جاوید نامہ" رکھا اس کے آخر میں "خطاب بہ جاوید" کے عنوان سے ایک طویل دعائیہ نظم بھی شامل کی ہے۔ اس نظم کا مخاطب جاوید سے ہے اور یقیناً علامہ اقبال یہ بھی چاہتے تھے کہ ان کا بیٹا اس نظم کے مطالب سے بے نیاز نہ رہے، سن شعور کو پہنچنے کے بعد ان کو پڑھے، دوسروں سے سمجھے اور اپنے فکر و عمل کا جز بنائے[۸]۔ لیکن جاوید کا نام محض علامت یا مثال کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ حقیقت میں اقبال کا تخاطب اس نظم میں، جاوید کے حوالہ سے پوری نژادِ نو سے ہے۔ یہ بات یونہی نہیں کہی جارہی بلکہ "خطاب بہ جاوید" کے نیچے قوسین کے اندر "سخنے بہ نژادِ نو" کے الفاظ بھی درج ہیں۔

"سخنے بہ نژادِ نو" میں پہلے نئی نسل کو یہ بتایا ہے کہ عہدِ حاضرہ کے مسلمانوں نے ذاتی اور وقتی مفاد کے عوض دین و ملت، دونوں کو فروخت کر دیا ہے۔ اس کے صوم و صلوٰۃ بے نور اور اس کی کائنات و حیات بے رونق ہو چکے ہیں۔ خوفِ مرگ اور حبِّ مال نے اسے غیر اللہ کا غلام بنا دیا ہے۔ نہ اس میں مستی ذوق و سرور ہے نہ دین مبین و کتاب اللہ کا غرور۔ اس کا مذہب کتابوں کے اندر بند ہے اور وہ خود زندہ در گور ہے۔

بالیشیزے دین و ملت را فروخت — ہم متاعِ خانہ و ہم خانہ سوخت
نور در صوم و صلوٰۃِ اُو نماند — جلوہ در کائناتِ اُو نماند
آنکہ بود اللہ اُو را ساز و برگ — فتنۂ اُو حبِّ مال و ترسِ مرگ
رفت از و آن مستیِ ذوق و سرور — دینِ اُو اندر کتاب و اُو بگور

۸۔ مئے لالہ فام، ص ۲۰۱

نوجوانوں کی کیفیت یہ ہے کہ اُن کے لب تشنہ اور ان کے پیالے صہبائے شوق سے خالی ہیں۔ چہرے اور دماغ روشن، دل تاریک ہے۔ کم نگاہی، بے یقینی اور نا امیدی نے اُن کی نظروں سے حقائق کو اوجھل کر دیا ہے، خود پر اعتماد کرنے کے بجائے غیر پر تکیہ کر رہے ہیں گویا حرم کی مٹی دیر کی تعمیر میں صرف ہو رہی ہے۔ درس گاہیں، اپنے مقصد سے بیگانہ اور خود آگہی کی عظمت سے ناآشنا ہیں۔ ان کے فیض یافتہ نوجوان فطرت کے نور سے محروم اور شاخِ علم کے برگ و ثمر سے دُور ہیں۔ ان مدارس کے معماروں نے پہلی اینٹ ہی ٹیڑھی رکھی ہے، شاہین بچّوں کو بطخوں کے آداب سکھائے جا رہے ہیں، اُن کے درس میں نہ زندگی کا نور ہے نہ وارداتِ قلب کی لذّت۔ ایسے ماحول میں سیکڑوں کتابوں کے بے جان مطالعے سے بہتر تو خود اپنے ہی ذوقِ نظر کا ایک درس ہے۔

نوجواناں تشنہ لب خالی ایاغ
شُستہ رو، تاریک جاں، روشن دماغ
کم نگاہ و بے یقین و نا اُمید
چشمِ شاں اندر جہاں چیزے نہ دید
ناکساں منکر ز خود، مومن بخیر
خِشت بند از خاک شاں معمارِ دیر
مکتب از مقصودِ خویش آگاہ نیست
تا بجذبِ اندرونش راہ نیست
نورِ فطرت را زجاں ہا پاک شست
یک گلِ رعنا ز شاخ او نرست

خشت را معمارِ ماہر می نہد ،

خوئے بَط با بچّۂ شاہیں دہد

علم تا سوزے نگیرد از حیات

دل نگیرد لذّتے از واردات

صد کتاب آموزی از اہلِ ہنر

خوشتر آں درسے کہ گیری از نظر

اس کے بعد نوجوانوں کو کم خوابی، کم گفتاری اور خود شناسی کا مشورہ دیتے ہوئے بتایا ہے کہ ملّاؤں کے نزدیک حق کا منکر کافر ہے لیکن میرے نزدیک اس سے بڑا کافر وہ ہے جو اپنی ذات و صفات کا منکر ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ شیوۂ اخلاص میں محکمی پیدا کی جائے۔ قہر و رضائے عالم میں عدل کو، اور فقر و غنا کی منزل میں قوّتِ ارادی کو ہاتھ سے نہ جانے دیا جائے۔ حفظِ جاں کے لیئے کثرتِ ذکر و فکر سے اور حفظِ تن کے لیئے عالمِ شباب میں ضبطِ نفس سے کردارِ انسانی کی تکمیل کی جائے۔ آشیانے سے بے نیاز رہ کر سرگرمِ سفر رہا جائے اور لذّتِ سیر کو مقصودِ سفر سمجھا جائے۔ اس لئے کہ زندگی حقیقت میں لذّتِ پرواز ہی کا نام ہے۔ اور آشیاں بندی اس کی فطرت کے خلاف ہے۔

کم خور و کم خواب و کم گفتار باش

گردِ خود گردندہ چوں پرکار باش

منکرِ حق نزدِ ملّا کافر است

منکرِ خود، نزدِ من کافر تر است

شیوۂ اخلاص را محکم بگیر

پاک شو از خوفِ سلطان و امیر

عدل در قہر و رضا از کف مدہ
قصد در فقر و غنا از کف مدہ

حفظ جاں ہا ذکر و فکرِ بے حساب
حفظِ تن ہا ضبطِ نفس اندر شباب

لذّتِ سیر است مقصودِ سفر
گر نگہ بر آشیاں داری مَپر

زندگی جز لذّتِ پرواز نیست
آشیاں با فطرتِ او ساز نیست

دینِ فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی طلب کی آگ میں عمر بھر جلتا رہے اور عشق کی ابتدا رو انتہا یہ ہے کہ ادب کا دامن ہاتھ سے نہ چھوٹے۔ اقبال کا بیان ہے کہ جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ آج کل کے نوجوان آدمیت کے باب میں گستاخ و بے ادب ہو رہے ہیں تو میرا دل کڑھتا ہے، سینے میں عجیب طرح کا پیچ و تاب پیدا ہوتا ہے، حضورؐ کے اخلاقِ حسنہ کی یاد آجاتی ہے اور ملّت کا مستقبل تاریک نظر آنے لگتا ہے۔ اے کاش، نئی نسل، آدمی کے مقامِ محمودؐ سے باخبر ہوتی اور احترامِ آدمی کو آدمیت کا حاصل جانتی۔

دیں سراپا سوختن اندر طلب — انتہایش عشق و آغازش ادب
آبروئے گل ز رنگ و بوئے اوست — بے ادب بے رنگ و بو بے آبروست
نوجوانے را چوں بینم بے ادب — روزِ من تاریک میگردد چو شب
تاب و تب در سینہ افزاید مرا — یادِ عہدِ مصطفیٰ آید مرا
آدمیت، احترامِ آدمی — باخبر شو از مقامِ آدمی

اس کے ساتھ ہی، نئی نسل کو عہدِ حاضر کی پُر فریبیوں اور غلط اندیشیوں

سے متنبہ کیا ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ دولت و سرمایہ کی حرص نے بڑے بڑوں کو فکر و بصیرت سے محروم کر دیا ہے، کثرتِ نعمت نے ان کے دلوں میں گداز و نیاز کے بجائے ایسا ناز و غرور پیدا کر دیا ہے کہ دردناک واقعات پر بھی مُنعِم کی آنکھ نم نہیں ہوتی۔

اے بسا مردِ حق اندیش و بصیر — می شود از کثرتِ نعمت ضریر
کثرتِ نعمت گدازِ دل برد — ناز می آرد نیاز از دل برد
سالہا اندر جہاں گردیدہ ام — نم بچشمِ مُنعِمان کم دیدہ ام

اس لئے آج کے مسلمانوں میں، اسلاف کا سا ذوق و شوق تلاش کرنا بے سود ہے عالموں کی حالت یہ ہے کہ علمِ قرآن سے بے خبر و بے نیاز ہیں، صوفیوں نے بال بڑھا رکھے ہیں لیکن عملاً گرگ پیشہ ہیں۔ خانقاہوں میں ھاو ھُو کا شور تو بہت ہوتا ہے لیکن کوئی ایسا صاحبِ عشق نظر نہیں آتا جس کا پیمانۂ دل، صہبائے حق سے لبریز ہو۔ مغرب زدہ مسلمانوں کی حالت اس سے بھی زیادہ خراب ہے، وہ اہلِ کینہ ہیں اور سراب کو چشمۂ کوثر سمجھ رہے ہیں، دین سے یکسر غافل و بے خبر ہیں۔ جنہیں معاشرے سے اونچا مقام حاصل ہے اور خواص کہلاتے ہیں ان کا تو نیکی کی طرف قدم بڑھانا گویا حرام ہے۔ عوام میں البتہ صِدق و صفا کے اوصاف ہنوز باقی ہیں۔

در مسلماناں مجو آں ذوق و شوق — آن یقیں، آن رنگ و بو، آن ذوق و شوق
عالمان از علمِ قرآں بے نیاز — صوفیاں درندہ گرگ و مُو دراز
گرچہ اندر خانقاھان ھاو ھواست — کو جوانمردے کہ صہبا در کدوست
ہم مسلمانانِ افرنگی مآب — چشمۂ کوثر بجویند از سراب
بے خبر از سرِّ دیں اندایں ہمہ — اہلِ کیں اند، اہلِ کیں اند، ایں ہمہ

خیر و خوبی برخواص آمد حرام　　دیدہ ام صدق وصفا را در عوام

جاوید کو مخاطب کر کے مزید وضاحت کی ہے کہ تو جس عہد کا زائیدہ و پروردہ ہے میں اُس عہد سے خوف کھاتا ہوں، اس میں ہر آدمی تن پروری میں غرق ہے اور روح کو نظر انداز کر رہا ہے۔ جسم کی اس ارزانی، اور سوزِ دل کی نایابی کے سبب اہل حق گوشہ گیر ہو گئے ہیں لیکن میں تجھ سے یہ کہوں گا کہ خواہ راستے میں کیسی ہی دشواریاں پیش آئیں، ذوق طلب میں کمی نہ آنے پائے۔ اگر کسی صاحبِ بصیرت کی صحبت و رہنمائی نہ مل سکے تو، اسلاف کا جو ورثہ میں چھوڑ رہا ہوں اس پر تکیہ کرنا، پیرِ رومی کی تعلیمات کو رفیق و راہنما بنانا تاکہ سوز و گدازِ قلب میسر آئے۔ عام طور پر لوگوں نے رومی سے رقصِ جاں کے بجائے رقصِ بدن کا درس لیا ہے حالانکہ رقص بدن کیا، محض خاک اڑانا ہے۔ افلاک سے پرے، بلند مقامات تک رسائی تو صرف رقصِ جان سے ممکن ہے زمین و آسمان اور علم و حکمت کی ساری فتوحات، رقصِ جان سے ظہور میں آتی ہیں۔ کاش تجھے رقصِ جاں کی توفیق میسر آئے، دین مصطفےٰ[۱۳] سے آگاہی ہو اور قبر کے اندر بھی میرے دل سے تیرے لیئے دعائیں نکلیں۔

ترسم ایں عصرے کہ تو زادی دراں　　در بدن غرق است و کم داند ز جاں

چوں بدن از قحط جاں ارزاں شود　　مردِ حق در خویشتن پنہاں شود

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

پیرِ رومی را رفیقِ راہ ساز　　تا خدا بخشد ترا سوز و گداز

رقصِ تن از حرفِ او آموختند　　چشم را از رقصِ جان بر دوختند

رقصِ تن در گردش آرد خاک را　　رقصِ جاں بر ہم زند افلاک را

علم و حکم از رقصِ جان آید پدید — ہم زمین و آسماں آید پدید
اے مرا تسکین جانِ ناشکیب — تو اگر از رقصِ جان گیری نصیب

سرِّ دینِ مصطفٰےؐ گویم ترا
ہم بقبر اندر دعا گویم ترا

"خطاب بہ جاوید" یا نئی نسل سے اقبال کے اس مخاطبے کا ذکر قدرے تفصیل سے یوں کیا گیا ہے کہ جاوید نامہ کی یہ طویل نظم تقریباً ان تمام رموز و نکات کا احاطہ کرتی ہے جو اقبال، نوجوانوں تک پہنچانا چاہتے ہیں۔ البتہ یہاں ایک سوال یہ کیا جا سکتا ہے کہ آخر اقبال نے "جاوید نامہ" ہی کو جاوید سے یا نژادِ نو سے منسوب کرنا کیوں پسند کیا؟ اس کا ایک سبب تو جاوید نامہ کا موضوع معلوم ہوتا ہے۔ "جاوید نامہ" میں اقبال نے فلکِ قمر، فلکِ عطارد، فلکِ زہرہ، فلکِ مریخ، فلکِ مشتری اور فلکِ زحل کی سیر کی ہے۔ "آن سوئے فلک"، یعنی آسمانوں سے پرے اس طرف، پہنچے ہیں اور فرش سے آگے بڑھ کر ماہ و مریخ کی دنیا کے لیئے حقائق سے آشنا ہوئے ہیں۔ اِن حقائق کو دوسروں تک پہنچانا بھی ضروری تھا لیکن اقبال کی روشن ضمیری اور شعورِ باطنی نے انہیں بتا دیا تھا کہ اُن کی تفہیم و تحسین یا ان تک رسائی، ان کے ہمعصروں کے بس کی بات نہیں ہے۔ ان حقائق سے آگاہی وہی حاصل کر سکتے ہیں، وہی اس آگاہی کا لُطف اُٹھا سکتے ہیں، وہی ان کے متحمل ہو سکتے ہیں اور وہی ان کی حقیقی داد دے سکتے ہیں جو خلاؤں میں سفر کرنے کے اہل ہوں اور قمری گاڑیوں کے ذریعے چاند ستاروں کی دنیا میں اتر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ لوگ وہی ہو سکتے تھے جو اقبال کے بعد آنے والی نسل یعنی نژادِ نو سے تعلق رکھتے ہیں اور جن کے ہاتھوں واقعی ایسا ہوا کہ ماہ و مریخ وغیرہ آدمی کے لئے سفری اسٹیشن بن گئے۔ اس لئے اقبال نے اپنے

شعری مجموعوں میں "جاوید نامہ" کو اس مرتبے کی تصنیف جانا کہ اسے "جاوید" کے حوالے سے "نژادِ نو" کے نام سے معنون کیا، ورنہ اور بھی کتابیں تھیں جن کا انتساب وہ جاوید کے نام کر سکتے تھے۔

"ضربِ کلیم" میں بھی اس قسم کی ایک لمبی نظم، چھوٹی بحر میں ملتی ہے، اس میں بھی اگرچہ اقبال کا مخاطبہ جاوید سے ہے لیکن اس تخاطب کا اطلاق دراصل پوری نئی نسل پر ہوتا ہے۔ مواعظ و مطالب کم و بیش وہی ہیں جو جاوید نامہ میں بیان ہوئے ہیں، فرق یہ ہے کہ وہاں فارسی میں گفتگو تھی یہاں اردو میں ہے۔ اُسلوب و لہجہ بھی جاوید نامہ کی طرح پُر شکوہ و بلند آہنگ نہیں بلکہ سادہ و مدھم ہے۔

غارت گرِ دیں ہے یہ زمانہ — ہے اس کی تباہ کا فرانہ
جوہر میں ہو لاالہ تو کیا خوف — تعلیم ہو گو فرنگیانہ
شاخِ گل پر چہک و لیکن — کر اپنی خودی میں آشیانہ
ہمت ہو اگر تو ڈھونڈ وہ فقر — جس فقر کی اصل ہے حجازی
اس فقر سے آدمی میں پیدا — اللہ کی شانِ بے نیازی
روشن اس سے خرد کی آنکھیں — بے سرمۂ بوعلی و رازی
یہ فقرِ غیور جس نے پایا — بے تیغ و سناں ہے غازی
مومن کی اسی میں ہے امیری — اللہ سے مانگ یہ فقیری

اقبال کو جدید تعلیم یافتہ طبقے سے خصوصاً نوجوانوں سے اصل شکایت یہ ہے کہ ان کے ذہن مرعوبیت کا شکار اور ان کا تفکر افرنگ زدہ ہے۔ نہ ان کی کوئی اپنی سوچ ہے نہ اپنی ذاتی رائے۔ تخلیق و اختراع کی قوت معدوم ہوتی جا رہی ہے تقلید کا رجحان بڑھتا جا رہا ہے۔ بے یقینی و لادینی نے

انہیں اس طرح اپنی گرفت میں لے لیا ہے کہ خدا کے وجود سے انکار تک میں انہیں تکلف نہیں ہوتا۔ وہ اس حقیقت کو یکسر بھلا بیٹھے ہیں کہ احساسِ نفس ہی انسان کا اصل جوہر ہے۔ اگر یہ نہ رہا تو عدم و وجود یکساں ہے۔ ضربِ کلیم میں "افرنگ زدہ" کے زیرِ عنوان نئی نسل کو اس طور پر مخاطب کرتے ہیں۔

ترا وجود سراپا تجلّی افرنگ — کہ تو وہاں کے عمارت گروں کی ہے تعمیر
مگر یہ پیکرِ خاکی خودی سے ہے خالی — فقط نیام ہے تُو، زر نگار و بے شمشیر

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود — مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا
وجود کیا ہے فقط جوہرِ خودی کی نمود — کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا

اقبال کو نئی نسل سے یہ بھی شکوہ ہے کہ وہ تن آسان، بے عمل اور بے قوت ہوتی جا رہی ہے۔ مغرب پرستی کا رجحان اتنا غالب آگیا ہے کہ اپنی چیزوں کی قدر و قیمت اس کی نظروں سے گرتی جا رہی ہے، اور غیر کی ہر چیز محترم بنتی جا رہی ہے۔ "بالِ جبریل" میں "ایک نوجوان کے نام" والی نظم میں کہتے ہیں کہ

ترے صوفے ہیں افرنگی ترے قالین ایرانی
لہو مجھ کو رلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی
امارت کیا شکوہِ خسروی بھی ہو تو کیا حاصل
نہ زورِ حیدری تجھ میں نہ استغنائے سلمانی

نوجوان طالب علم کی بے خروش و بے جان زندگی اور علم کو روح کی بجائے جسم پروری کا وسیلہ بنانے پر کس دردمندی سے "ضربِ کلیم" میں کہا ہے کہ

خدا تجھے کسی طوفاں سے آشنا کر دے — کہ تیری بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں
تجھے کتاب سے ممکن نہیں فراغ کہ تو — کتاب خواں ہے مگر صاحبِ کتاب نہیں

لیکن اقبال کو اس بات کا بھی احساس ہے کہ اس بے یقینی و لادینی اور تنقیدی رجحان کا ذمہ دار نوجوانوں سے کہیں زیادہ وہ معاشرہ ہے جس میں نوجوانوں نے آنکھ کھولی ہے اور تربیت پائی ہے۔ اس لئے وہ نوجوانوں سے باز پرس کرنے کے بجائے عام طور پر اُن کے ماحول، یعنی عصر حاضر کو اپنی تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔

پختہ افکار کہاں ڈھونڈنے جائے کوئی
اس زمانے کی ہوا رکھتی ہے ہر چیز کو خام
مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر
چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام
مردہ، لادینیِ افکار سے افرنگ میں عشق
عقل، بے ربطیِ افکار سے مشرق میں غلام

جیسا کہ چوتھے مصرعے میں واضح اشارہ موجود ہے، نوجوانوں کی گمراہی اور انتشارِ ذہنی کا اصل سبب، ان کے گرد و پیش کی محکوم فضا اور اس میں سانس لینے والوں کی غلامانہ ذہنیت ہے۔ غلامی ایسی لعنت ہے جو انسان کو ذوقِ حسن سے محروم کر دیتی ہے، احساسِ نفس، قوت تمیز اور خود اعتمادی چھین کر ایسی خود فریبی میں مبتلا کر دیتی ہے کہ محکوم خود کو حکومت کا ایک جزو سمجھنے لگتا ہے حالانکہ ہوتا صرف یہ ہے کہ اس کے قوائے عمل اور جوہر ذاتی خرید لیے جاتے ہیں۔

غلامی کیا ہے ذوق و حسن و زیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے ہے وہی زیبا
بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردانِ حُر کی آنکھ ہے بینا

مگر یہ بات چھپائے سے چھپ نہیں سکتی — سمجھ گئی ہے اسے ہر طبیعتِ چالاک
شریکِ حکم غلاموں کو کر نہیں سکتے — خریدتے ہیں فقط ان کا جوہرِ کردار

غلامی اور آزادی کے موضوع پر، اقبال نے جگہ جگہ اظہارِ خیال کیا ہے، کہیں نوجوانوں کو اس بات کا احساس دلایا ہے کہ

زمانہ اب بھی نہیں جس کے سوز سے فارغ
میں جانتا ہوں وہ آتش ترے وجود میں ہے
سنا ہے میں نے غلامی سے اُمّتوں کی نجات
خودی کی پرورش و لذّتِ نمود میں ہے

کہیں آزاد اور محکوم کے اخلاق و اعمال کا فرق واضح کر کے نوجوانوں میں جوشِ حریت و حمیت پیدا کیا ہے۔

آزاد کی دولت دلِ روشن نفسِ گرم — محکوم کا سرمایہ فقط دیدۂ نمناک
محکوم ہے بیگانۂ اخلاصِ مروت — ہر چند کہ منطق کی دلیلوں میں ہے چالاک
ممکن نہیں محکوم ہو آزاد کا ہم دوش — وہ بندۂ افلاک ہے وہ خواجۂ افلاک

کہیں شاندار ماضی اور اسلاف کے کارناموں کے حوالے سے کھوئی ہوئی عظمت کو دوبارہ حاصل کرنے پر اُبھارا ہے اور بے عملی پر غیرت دلائی ہے۔ "بانگِ درا" میں نوجوانانِ اسلام کو مخاطب کر کے کہتے ہیں کہ

کبھی اے نوجواں مسلم تدبّر بھی کیا تو نے
وہ کیا گردوں تھا، تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارہ
تجھے اس قوم نے پالا ہے آغوشِ محبت میں
کچل ڈالا تھا جس نے پاؤں میں تاجِ سرِ دارا
تمدّن آفریں، خلّاقِ آئینِ جہاں داری
وہ صحرائے عرب، یعنی شُتر بانوں کا گہوارہ

غرض میں کیا کہوں تجھ سے کہ وہ صحرا نشیں کیا تھے

جہاں گیر و جہاں دار و جہانبان و جہاں آرا

گنوادی ہم نے جو اسلاف سے میراث پائی تھی

ثریّا سے زمیں پر آسماں نے ہم کو دے مارا

حکومت کا تو کیا رونا کہ وہ اِک عارضی شے تھی

نہیں دنیا کے آئینِ مسلّم سے کوئی چارا

مگر وہ علم کے موتی، کتابیں اپنے آبا کی

جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سی پارہ

کہیں "نفسیات غلامی"[۹] پر روشنی ڈالی ہے اور کہیں "نفسیاتِ حاکمی"[۱۰] کو موضوع سخن بنایا ہے۔ غرض طرح طرح سے یہ سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ نوجوانوں کے کردار و مستقبل کی تباہی میں محکومی یا غلامی کا بڑا ہاتھ ہے، جب تک اس سے نجات نہ ملے گی، ملّت کے دن نہیں پھریں گے اور اس سے نجات پانے کا ایک ہی طریقہ ہے کہ ملّت کے افراد خصوصاً نوجوانوں میں، غلامی کی زندگی سے نفرت پیدا ہو، ان کے جذبۂ خودداری و غیرت مندی کو جوش آئے، اور وہ ہر قیمت پر محکومی کی لعنت سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے جد و جہد کریں۔ ان خصوصیات کا حامل نوجوان، اگر اقبال کے یہاں کہیں نظر آتا ہے تو وہ "ضربِ کلیم" کی مشہور نظم "محراب گل افغان کے افکار" میں۔ اس نظم کے مختلف اجزا مختلف بحروں میں ہیں اور محراب گل افغان نے، فرزند کہستانی کو طرح طرح کی نصیحتیں کی ہیں۔ ان اجزا میں وہ نغمہ بھی شامل ہے جس کا پہلا بند اس

۹۔ ضرب کلیم، ص ۱۴۲ اور ص ۱۶۱۔
۱۰۔ ایضاً"۔

طور پر ہے کہ

رومی بدلے شامی بدلے بدلا ہندوستان
تو بھی اے فرزندِ کہستان، اپنی خودی پہچان
اپنی خودی پہچان
او غافل افغان

لیکن اس نظم کا دسواں جزو ایسا ہے جس میں اقبال کے مثالی نوجوان کی تصویر بہت واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے۔ صرف پانچ اشعار ہیں، دیکھتے چلئے۔

وہی جواں ہے قبیلے کی آنکھ کا تارا — شباب جس کا ہے بے داغ ضربِ کاری
اگر ہو جنگ تو شیرانِ غاب سے بڑھ کر — اگر ہو صلح تو رعنا غزال تاتاری
عجب نہیں ہے اگر اس کا سوز ہے ہم ساز — کہ نیستاں کے لئے بس ہے ایک چنگاری
خدا نے اس کو دیا ہے شکوہِ سلطانی — کہ اس کے فقر میں ہے حیدری و کرّاری
نگاہِ کم سے نہ دیکھ اس کی بے کُلاہی کو — یہ بے کُلاہ ہے، سرمایۂ کلہ داری

اقبال کے یہاں، فرزندِ کُہستانی یا نژادِ نو کا ایک اور نام بھی ہے اور وہ ہے "شاہین" بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ اقبال نے اپنے کلام میں اپنے مثالی نوجوان کو عموماً اسی نام سے پکارا ہے۔ اس لئے کہ ایک نوجوان میں وہ جس قسم کے مردانہ اوصاف دیکھنے کے آرزومند ہیں وہ انہیں شاہین میں نظر آتے ہیں۔ اقبال نے خود ایک جگہ بیان کیا ہے کہ "شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں ہے۔ اس جانور میں اسلامی فقر کی تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں۔ خوددار و غیرت مند ہے، اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا۔ بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا۔ بلند پرواز ہے، خلوت پسند ہے اور تیز نگاہ ہے۔"[11] چنانچہ اقبال نے جگہ جگہ، شاہین اور

۱۱۔ انوارِ اقبال، ص ۲۲۰

اس کی صفات کا ذکر کیا ہے لیکن اس ذکر سے ان کی مراد نوجوانوں ہی کی سیرت و کردار سے ہے، چند اشعار دیکھیے :

جوانوں کو مری آہِ سحر دے — پھر ان شاہین بچوں کو بال و پر دے
خدایا آرزو میری یہی ہے — مرا نورِ بصیرت عام کر دے

قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بو پر — چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
تو شاہین ہے پرواز ہے کام تیرا — ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں

عقابی روح جب بیدار ہوتی ہے جوانوں میں — نظر آتی ہے ان کو اپنی منزل آسمانوں میں
نہیں تیرا نشیمن قصرِ سلطانی کے گنبد پر — تو شاہیں ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں میں

ترا جوہر ہے نوری، پاک ہے تو — فروغِ دیدۂ افلاک ہے تو
ترے صیدِ زبوں افرشتہ و حور — کہ شاہینِ شہِ لولاکؐ ہے تو

نگاہِ عشق دلِ زندہ کی تلاش میں ہے — شکارِ مردہ سزاوارِ شاہباز نہیں

شکایت ہے مجھے یارب خداوندانِ مکتب سے — سبق شاہین بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا
وہ فریب خوردہ شاہیں کہ پلا ہو کرگسوں میں — اسے کیا خبر کہ کیا ہے رہ و رسمِ شاہبازی

افسوس صد افسوس کہ شاہیں نہ بنا تو — دیکھے نہ تری آنکھ نے فطرت کے اشارات
تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے — ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات

اقبال کے اس درسِ شاہینی پر بعض ناقدین معترض ہوئے اور انہوں نے اقبال پر

یہ الزام لگایا کہ وہ مسلمان نوجوانوں کو جارحیت و فسطائیت کی تعلیم دے رہے ہیں، حالانکہ جاننے والے جانتے ہیں کہ اقبال کا فلسفۂ حیات، جس میں، اُخوت، محبت، احترامِ آدمیّت، ضبطِ نفس، گدازِ قلب، پابندیٔ آئین، اور فقر و قلندری پر سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے، سعی و عمل کا پیام ہوتے ہوئے بھی، دفاع کے سوا، کسی کی جانب جارحانہ قدم اٹھانے کی اجازت ہی نہیں دیتا۔ شاہین کی تشبیہ، انہوں نے مسلمان نوجوان کے لئے ضرور استعمال کی ہے لیکن اگر کلام اقبال کا تاریخ وار مطالعہ کیا جائے تو اندازہ ہو گا کہ یہ تشبیہ بھی ان کے فکر و ذہن کی طرح ارتقائی صورت رکھتی ہے۔ یہ تشبیہ پہلے پہل "بانگِ درا" کے چوتھے یا آخری حصّے یعنی ۱۹۰۸ء کے بعد کے کلام میں نظر آتی ہے[۱۲]۔ پھر کثرت استعمال اور تکرار کے ذریعے ارتقا کی ایسی منزلوں میں پہنچ گئی ہے جہاں اقبال کا فلسفۂ حیات، کسی خاص علاقہ، وطن، مِلّت تک محدود نہیں رہا بلکہ ساری دنیا کے لئے امن و آشتی اور سعی و عمل کا پیغام بن گیا ہے۔ چنانچہ "بالِ جبریل" میں اقبال کی نظم "شاہین" اسی قبیل کی ہے، اس میں خود شاہین نے اپنی زبان سے اس امر کی وضاحت کر دی ہے کہ میرا مسلک جارحیّت نہیں بے نیازی و درویشی ہے، جس کا تعلق رہبانیت سے نہیں فقرِ اسلامی سے ہے۔

حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں — کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ
جھپٹنا پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا — لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ
یہ پورپ یہ پچھّم، چکوروں کی دنیا — مرا نیلگوں آسماں بے کرانہ
پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں — کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ

۱۲۔ خیابان (اقبال نمبر)، ص ۵۷۔

علمی و ادبی دنیا پر اقبال کے اثرات

اقبال نے اپنے فکر و فن کی تخلیق و تعمیر میں جہاں دوسروں سے بہت کچھ لیا ہے وہاں زمانے کو بہت کچھ دیا بھی ہے۔ ان کی یہ دین اپنے گرد و پیش، یعنی برصغیر کے علاقوں تک محدود نہیں رہی بلکہ بیرونی دنیا پر بھی اس نے گہرا اثر ڈالا ہے۔ یورپ، امریکہ، روس اور ممالک اسلامیہ، ہر جگہ ان کے فکر و فن کے مطالعے کو اہمیت دی گئی ہے۔ کلام کے ترجمے ہوئے ہیں، تحقیقی و تنقیدی کتب و مقالات لکھے گئے ہیں۔ خیالات و اُسلوبِ سخن کو سراہا گیا ہے اور دنیا کے صفِ اوّل کے شاعروں میں ان کا شمار کیا گیا ہے۔ عالمی سطح پر یہ شہرت و مقبولیت، برصغیر کے شعرأ میں شاید ہی کسی کو میسر آئی ہو۔ خاص طور پر، اقبال نے اپنی زندگی بلکہ شاعری کے ابتدائی زمانے ہی میں دنیا کے علمی و ادبی حلقوں کو جس طرح اپنی جانب متوجہ کر لیا اس کی مثال کوئی دوسری اردو میں نظر نہیں آتی۔ ممکن ہے اس کا ایک سبب یہ بھی ہو کہ ان کی تحریریں، اردو کے علاوہ، فارسی اور انگریزی میں بھی ہیں۔ بلکہ زیادہ درست یہی ہے کہ ان کی فارسی اور انگریزی تصنیفات ہی بیرونِ ملک ان کی شہرت کا باعث بنی ہیں۔ خودی و بیخودی کے متعلق ان کے خیالات اسرار و رموز کے ذریعے ابتداءً یورپ پہنچے اور دوسرے مابعد الطبیعاتی اور سیاسی افکار، ان کی انگریزی تصانیف "فلسفۂ عجم" اور "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کی معرفت، اہل مغرب پر اثر انداز ہوئے۔

ملک کے اندر اور بیرونِ ملک، لوگوں کا اقبال کی جانب متوجہ ہونے یا اُن سے متاثر ہونے کا سبب یہ نہ تھا کہ ان کا ماحول یا اُن کا عہد، بڑے لوگوں سے خالی تھا یا اُن کے ہم عمروں اور ہم عصروں میں غیر معمولی فکری و فنّی بصیرت کے اہلِ قلم موجود نہ تھے۔ ایسا خیال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اُنیسویں صدی کے جس عشرے میں علاّمہ اقبال پیدا ہوئے اُسی میں یا اُس سے ملحق عشروں میں متعدد نامور افراد پیدا ہوئے، برصغیر میں قائداعظم محمد علی جناح، ڈاکٹر مولوی عبدالحق، پنڈت جواہر لال نہرو، رادھا کرشنن، سروجنی نائیڈو، رابندر ناتھ ٹیگور، مولانا حسرت موہانی، مولانا محمد علی جوہر، مولانا ظفر علی خاں، ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری، علاّمہ سید سلیمان ندوی، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا حسن نظامی اور علامہ نیاز فتح پوری، سبھی تقریباً اقبال کے ہم عمر و ہم عصر ہیں، اور کون کہہ سکتا ہے کہ یہ لوگ اپنے اپنے شعبہ ہائے فکر و فن میں منفرد حیثیتوں کے مالک نہ تھے۔ شعرأ میں اصغر، فانی، جگر، فراق، عزیز لکھنوی، صفی لکھنوی، سرور جہاں آبادی، چکبست، نادر کاکوروی اور جوش ملیح آبادی کو بھی اقبال کے معاصروں میں شمار کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں اقبال کے عہد پر بعض بزرگ تر ادیبوں اور شاعروں مثلاً مولانا حالی، مولانا شبلی، ڈپٹی نذیر احمد، محمد حسین آزاد، اور اکبر الہ آبادی کا ایسا زبردست سایہ تھا کہ اس کی چھاؤں میں کسی پودے کا بڑھنا اور بار آور ہونا آسان نہ تھا۔ ان میں سے بعض اس وقت تک حیات تھے جب کہ اقبال کی شہرت ملک کے باہر جا چکی تھی۔ اکبر الہ آبادی سے تو تصوف کے مسئلے پر اختلاف کے سبب، اقبال سے مراسلت بھی رہی اور اکبر کے خطوط شاہد ہیں کہ وہ اقبال کے کمالات کے بہر طور معترف رہے۔ سرسید کا انتقال اگرچہ اس وقت ہوا جب کہ اقبال کی عمر صرف بیس اکیس سال کی

تھی، تاہم اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اُن کے اثرات نے شروع میں اقبال کے اثرات کا راستہ ضرور روکا ہوگا۔

عہدِ اقبال میں باہر کی علمی و ادبی فضا، برصغیر سے بھی زیادہ پُروقار و پُرعظمت تھی۔ اقبال جب انگلستان پہنچے تو نطشے کے انتقال کو تھوڑے دن ہوئے تھے، پھر بھی اس کے افکار کا غلغلہ عام تھا۔ فرانسیسی مفکّر برگسان تو اقبال کا یکسر ہم عمر و ہم عصر تھا۔ دونوں کی ملاقات بھی ہوئی تھی۔ پروفیسر آسین (Asin) بھی، جن کا تحقیقی کام ڈانٹے کی "ڈیوائن کامیڈی" کے سلسلے میں عالمی شہرت رکھتا ہے، اقبال کے ہم عصر تھے اور ان کی زیرِ صدارت اقبال نے یورپ میں ایک لکچر بھی دیا تھا۔ سیاسی شخصیتوں میں چرچل، مسولینی، رضا شاہ پہلوی، مصطفےٰ کمال پاشا، اسٹالن، مورخوں اور مفکّروں میں برٹینڈ رسل، تھامس آرنلڈ، جے ٹائن بی، کارل مارکس، لینن اور ٹراسکی، تخلیقی ادیبوں میں برنارڈ شا اور سمرسٹ مائم اور سائنس دانوں میں آئن اسٹائن وغیرہ خاص اقبال کے عہد سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اقبال کا عہد، فی الحقیقت، دنیا کی تاریخِ علم و فن کا ایک نہایت ہی درخشاں باب تھا۔ اس میں ایک دو نہیں درجنوں ایسے افراد موجود تھے جنہیں بین الاقوامی سطح پر، اقبال کے نہایت طاقتور حریف یا مدِّ مقابل کی حیثیت حاصل تھی اس کے باوجود اقبال نے خود کو دنیا سے منوایا اور اپنے فکر و فن کے اثرات برصغیر اور ممالک اسلامیہ سے آگے بڑھ کر، مغرب پر بھی مرتب کئے۔

ہر چند کہ بیرونی دنیا تک اقبال کی شہرت ۱۹۱۵ء یعنی "اسرارِ خودی" کی اشاعت کے بعد پہنچی لیکن اُن کا اندازِ سخن سرائی اور طرزِ فکر شروع ہی سے برصغیر کے لئے کچھ اتنا نیا، منفرد اور انقلاب آفریں تھا کہ ان کے ہم عمر بلکہ ان سے بزرگ تر ہم عصر شعراء اور سیاسی رہنما بھی ان سے متاثر ہوئے اور اُن کے

فکر و فن کی داد دیئے بغیر نہ رہ سکے۔ اکبر الہ آبادی نے اپنے ایک خط میں اقبال کو لکھا "آپ کی نظم میں نے پڑھی، ماشاءاللہ چشم بد دور۔ بعض اور بزرگوار بھی تھے، سب نے تعریف کی لیکن مجھ پر بہت اثر ہوا، وہ اثر باعثِ سکون خاطر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو چشمِ بصیرت عطا فرمائی ہے کہ اس عمر میں بلا تجربۂ دنیا آپ کے دل کی نظر، کم سے کم اخلاقی حقائق کی طرف ہے۔

کافروں کی مسلم آئینی کا نظارہ بھی دیکھ

کس قدر بلیغ و صحیح و لبریز معنی ہے۔ اگرچہ یہ لطیف و خوبصورت و بلیغ ترکیبِ الفاظ آپ کی علمی قابلیت اور خاص شاعرانہ سلیقہ کا نتیجہ ہے لیکن یہ خیال مرتب و باوقعت ہو کر کس کے دماغ کو نصیب ہوتا ہے۔ "گرم گفتاری اور خود داری" کے قوافی بھی حقائق کے مضامین سے مُزیّن ہیں۔ "شکستِ رشتۂ تسبیح" اور "پختہ زناری" آپ کا حصّہ ہے الغرض جملہ اشعار لاجواب ہیں"۔

اسی طرح ایک دوسرے خط میں، اقبال کے جذبۂ ملّی کو سراہتے ہوئے لکھا کہ "وہ بارِ غم جو میرے دل پر مستولی تھا آپ کے دل نے اٹھا لیا۔ وہی درد تھا وہی سمجھ اور بصیرت تھی جس نے آپ کے قلم سے قوم فروشی کی طعن ترشوا دی۔ یوں تو ہر شخص کے خیالات علیحدہ ہوتے ہیں اور آپ تو ماشاءاللہ ابھی کم عمر ہیں آپ کو بہت کچھ کرنا ہے۔ حسن نظامی کی تحریر سے آپ کی مشغولی طاعت و قرآن خوانی کا ذکر دریافت کر کے خوش ہوا۔ پس آپ شہدائے علی الناس میں داخل ہیں یا انشاءاللہ داخل ہو جائیں گے۔ میرے حق میں دعا فرماتے رہیے۔ جب قوم تھی تو سب کہہ سکتے تھے۔ خیر، جو کچھ ہو۔ اب آپ کے سپرد چارج ہے۔ ہم تو آپ کی ملاقات کی حسرت کو مول لینے پر مستعد ہیں آپ کا مصرعہ

در گرہ ہنگامہ داری چو سپند

ہم کو ہمیشہ یاد رہتا ہے۔ بیدل نے کہا ہے

ستم است اگر ہوست کشد کہ بہ سیرِ سَرو و سمن در آ
تو ز غنچہ کم نہ دمیدۂ درِ دل کشا بہ چمن در آ

لیکن آپ کا مصرعہ بلیغ تر ہے"۔[1]

شاعری کی طرح، اقبال کے سیاسی افکار نے بھی معاصرین کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ سروجنی نائیڈو اور پنڈت جواہر لال نہرو وغیرہ نے اقبال کی وفات پر انہیں زبردست خراجِ تحسین پیش کیا۔ بابائے قوم قائداعظم محمد علی جناح کے نام اقبال کے خطوط قائداعظم کے پیش لفظ کے ساتھ شائع ہو چکے ہیں اور ان سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ دونوں کے دلوں میں ایک دوسرے کی کیسی قدر و منزلت تھی۔ یوم اقبال کے ایک جلسے کی صدارت کرتے ہوئے قائداعظم نے اپنے خطبے میں کہا تھا کہ "اگر میری زندگی میں ہندوستان میں اسلامی ریاست قائم ہو گئی اور مجھے اپنے اعزاز کے انتخاب کا حق دیا گیا تو میں اسلامی ریاست کے نگران اعلیٰ بننے پر کلام اقبال کو ترجیح دوں گا"۔[2]

اپنے عہد اور اپنے ہم عصروں پر اقبال کے یہ اثرات، جیسا کہ اوپر ذکر آیا ہے، اُن کی شاعری کے ابتدائی دور ہی میں رونما ہونے لگے تھے۔ اردو کے جن ادیبوں اور شاعروں کو انگریزی ادب اور مغربی خیالات سے واقفیت تھی وہ خاص طور پر اقبال کی طرف متوجہ ہوئے۔ ممتاز شاعر نادر کاکوروی (۱۸۸۷ء-۱۹۱۲ء) جنہوں نے درجنوں انگریزی نظموں کے منظوم ترجمے اردو میں کئے اور مغربی خیالات و افکار سے ماخوذ اُن کی متعدد نظمیں مقبول ہوئیں، اقبال سے بہت متاثر تھے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی نظم "شمع مزار" کے آخری شعر میں اقبال کی نظم "شمع" (بزم جہاں میں ہم بھی ہوں اے شمع دردمند) کے متعلق لکھا ہے۔

۱۔ [illegible] ص ۳۵، ۳۶۔ ۲۔ نذر اقبال، ص ۱۴۰۔

اِس تیرہ روزگار و پُر آشوب دور میں

دو تیرے دردمند ہیں اقبالؔ اور میں

منشی درگا سہائے سُرور جہاں آبادی (۱۸۷۳-۱۹۱۰ء) بھی اقبال کے ہم عصروں میں تھے، نادر کاکوروی اور چکبست کی طرح ان کا انتقال بھی عُمرِ طبعی کو پہنچنے سے بہت پہلے ہوگیا۔ سرور جہاں آبادی اور اقبال کی قومی اور مناظرِ قدرت سے متعلق نظموں میں جو ہم رنگی ہے وہ محتاجِ بیان نہیں ہے، لیکن سُرور نے اقبال کے اثرات کا اعتراف کیا ہے۔ ان کی ایک نظم کا عنوان ہے "فضائے برشگال اور پروفیسر اقبال"[۳] اس میں انہوں نے اقبال کو "بلبلِ پنجاب" کا لقب دے کر نغمہ سرائی کی دعوت دی ہے۔

بہار آئی شگفتہ ہو اے گلِ پنجاب — چہک چہک کہ کدھر ہے تو بلبلِ پنجاب
ترانۂ لبِ شیریں نوا کے دن آئے — غزل سرا ہو کہ تیری صدا کے دن آئے
ادھر بھی کوئی ایاغِ مئے سخن ساقی — اٹھے وہ جھوم کے بادل گھٹا کے دن آئے
ترانہ سنج ہو، او بلبلِ ریاضِ سخن — کہاں ہے تو کہ چمن میں فضا کے دن آئے
ترے بغیر ہیں مرغانِ نغمہ زن خاموش — ترے بغیر ہے یاروں کی انجمن خاموش

چکبست لکھنوی (۱۸۸۱-۱۹۲۶ء) کی قومی و وطنی شاعری پر اقبال کا اثر صاف نظر آتا ہے۔ حامد اللہ افسر میرٹھی نے بھی زیادہ تر اقبال ہی کے زیرِ اثر کہا ہے۔ جوش ملیح آبادی، ساغر نظامی، احسان دانش، روشن صدیقی کے خیالات و اسلوب پر بھی اقبال کا گہرا اثر ہے، یہ الگ بات ہے کہ ان سب کی راہیں جدا جدا ہیں اور سب کا اپنا اپنا رنگ ہے۔ بقول عبدالمالک آروی "قدرت نے ان پر یہ مخصوص بارشِ کرم کی کہ ان کی زندگی ہی میں ان کے اسکول کو بہت بڑا فروغ دیا"[۴] ان کے

۳۔ خمکدہ سرور، ص ۴۵۔

۴۔ اقبال کی شاعری، ص

معاصرین میں شاید ہی کوئی ایسا ہو جس نے ان کے اثرات کا اعتراف نہ کیا ہو اور ان کے فکر و فن کی داد نہ دی ہو۔ صرف اردو فارسی کے مسلمان شاعروں نے نہیں بلکہ غیر مسلموں اور غیر زبانوں کے معاصر شعرا نے بھی ان کے کلام کو سراہا ہے۔ مقالات لکھے ہیں، ترجمے کیے ہیں اور کتابیں لکھی ہیں۔ ٹیگور نے اقبال کی وفات پر کہا تھا کہ "اقبال کی وفات نے ہمارے ملکی ادب میں ایک ایسا خلا پیدا کر دیا ہے جس کی تشبیہہ ہم ایک خوفناک زخم سے دے سکتے ہیں، اس کے اندمال کے لئے ایک مدت مزید چاہیئے۔ اس دنیا میں ہندوستان کا مقام اتنا محدود اور مختصر ہے کہ اس کی ادبی زندگی میں ایک ایسے شاعر کی کمی جو بین الاقوامی شہرت کا مالک تھا، ملک کا ناقابل تلافی نقصان ہے۔"[۵] مشہور ہندو لیڈر اور اہل قلم ڈاکٹر سچانند سنہا آنجہانی نے اب سے کوئی ۳۵ سال پہلے اقبال کی زندگی اور پیغام پر پانچ سو صفحوں کی ایک ضخیم کتاب لکھی[۶] اور سکھ ادیبوں میں اقبال سنگھ کی کتاب تعارف کی محتاج نہیں۔ شیخ عبدالقادر نے ہم عصر شعرا پر اقبال کے اثرات پر بحث کرتے ہوئے بہت صحیح لکھا ہے کہ ادیبوں اور شاعروں میں شاید ہی کسی نے اپنے زمانے کے ادیبوں کو اتنا متاثر کیا ہو جتنا علامہ اقبال نے۔[۷]

اقبال کا اثر اپنے ہمعصر اردو شاعروں اور ادیبوں پر ہمہ گیر تھا۔ موضوع، مواد، اندازِ فکر، ہیئت اور اسلوب ہر اعتبار سے انہوں نے لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ اصنافِ شاعری میں بھی ان کے تجربات کی تقلید کی گئی۔ اقبال سے پہلے اردو شاعری کے عام موضوعات حسن و عشق اور ان سے پیدا شدہ کوائف و محسوسات تھے، حالی اور آزاد کی بدولت قدرتی مناظر اور اخلاقی اصلاحات کی

۵۔ جوہر (اقبال نمبر)، ص ۱۱۔ ۶۔ اقبال، ہز پوئٹری اینڈ امیج۔

۷۔ اقبال، (اقبال پر شیخ عبدالقادر کے مقالات و مضامین کا مجموعہ)، ص ۱۳۳۔

منزلوں تک پہنچی تھی، مثنوی اور قصیدے کی صنفیں بدستور قائم تھیں البتہ ان کے موضوعات میں صرف اتنی تبدیلی ہوئی تھی کہ قصّے کہانی اور امرأو روساء کی جگہ بعض تاریخی واقعات اور برگزیدہ شخصیتوں نے لی تھی۔ ہیئت کے تجربے اگرچہ بہت پہلے شروع ہوگئے تھے لیکن انہیں اعتبار حاصل نہ ہوا تھا۔ اُسلوب کو صرف خیال کی سجاوٹ کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا اور شعوری طور پر صنائع لفظی و معنوی سے اسے اس طرح آراستہ کیا جاتا تھا کہ تخلیقی عمل پر صنعت گری کا گمان ہوتا تھا! اقبال کا جدید ذہن ان روایات کی تقلید پر رضامند نہ ہوسکا، انہوں نے اردو شاعری کو انسان کی حقیقی زندگی اور اس کے مسائل سے ہم کنار کرکے تامّل و تفکر کے عناصر سے ہم آہنگ کیا۔ سچّے جذبوں، روحانی قدروں اور حیات افروز خیالات کو جگہ دے کر اس کے لہجے کو پروقار اور محترم بنایا۔ مغرب سے وہی چیزیں لیں جنکی ضرورت تھی اور جو انسانی مسائل کے حل میں معاون ہوسکتی تھیں۔ زندگی کے بارے میں منفی رجحانات کو ترک کرکے مثبت رجحانات کو جگہ دی اور ادب کو زندگی سے اس طرح ہم رشتہ کردیا کہ دونوں کو ایک دوسرے سے الگ کرنا ممکن نہ رہا۔ ہیئت میں بھی وہ لکیر کے فقیر نہیں رہے بلکہ مغرب کے زیر اثر نظموں کے ڈھانچوں میں نئی نئی تبدیلیاں کیں۔ مُسدّس کی ہیئت کو دبیر، انیس اور مولانا حالی نے برت کر اردو شاعری میں اس کی اہمیت اجاگر کردی تھی، اقبال نے اس سے پورا فائدہ اٹھایا۔ اپنی طویل نظموں میں زیادہ تر مسدّس ہی سے کام لیا، چنانچہ "ہمالہ"، "تصویرِ درد"، "شکوہ"، "جوابِ شکوہ"، "شمع و شاعر"، "طلوعِ اسلام"، "خضرِ راہ" اور "مسجدِ قرطبہ"، وغیرہ مسدّس ہی کی شکل میں ہیں اور ان نظموں کے ذریعے مسدّس کو ایسا اعتبار حاصل ہوا کہ بیسویں صدی کے بیشتر نظم نگار شعرأ نے اسے اپنالیا۔ اُسلوب کو لفظوں اور صفتوں کی مدد سے نہیں، خیال کی بلندی اور فکر کی گہرائی کے ذریعے پُر

اور جاندار بنانے کی کوشش کی۔

شعر و سخن سے قطع نظر، مسلمانان برصغیر کے فکر و ذہن پر اقبال کے ملّی و سیاسی افکار کے اثرات و نقوش بھی بہت گہرے ہیں۔ اقبال سے پہلے سرسید احمد خاں کی شخصیت ایسی ہے جن کے خیالات و نظریات نے ہمہ گیر انداز سے مسلمانوں کو متاثر کیا تھا، لیکن بیسویں صدی کے حالات اُنیسویں صدی سے بہت مختلف تھے اور ان کی روشنی میں لوگوں کو ہم خیال بنانے کے لئے اقبال کے روپ میں ایسے فرد کی ضرورت تھی جو مشرق و مغرب دونوں کے مسائل اور ان کے تصادم و ہم آویزی سے پیدا ہونے والے حالات سے باخبر ہو۔ پھر یہ بھی ہے کہ سرسید کے اثرات کا حلقہ عام طور پر تعلیم اور مذہبی اصلاحات تک محدود تھا اور اُن کا خطاب صرف برصغیر کی ملّتِ اسلامیہ سے تھا۔ اس کے برعکس اقبال نے مسلمانوں کی پورے سیاسی، تہذیبی، مذہبی اور قومی جُثّے کو ہلا کر رکھ دیا اور مسلمانانِ برصغیر کے ساتھ ساتھ سارے ممالکِ اسلامیہ کو اپنا مخاطب بنایا۔ نتیجتاً اُن کے اثرات کی حدود سرسید کے اثرات سے آگے بڑھ گئیں۔ ان کا اثر صرف مقامی طور پر نہیں بلکہ پوری ملّتِ اسلامیہ اور اس کے بعد بین الاقوامی سطح پر بھی محسوس کیا گیا۔ فیض احمد فیض نے قومی زندگی پر اقبال کے اثرات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "اقبال نے ہمارے قومی کاروبار میں خواہ وہ سیاست ہو، خواہ اخلاقیات ہو، خواہ مذہب ہو خواہ کوئی اور قومی زندگی کا شعبہ ہو اس میں تفکر اور تدبّر کا ایک ایسا عنصر شامل کیا جو پہلے موجود نہ تھا۔ پہلے بہت سی باتیں جو کہ محض وہم و گمان کے بل، یہ لوگ سلوگنز (Slogans) کے طور پر استعمال کیا کرتے تھے اقبال نے ان کے سوچنے کا، ان کا مشاہدہ کرنے کا، مطالعہ کرنے کا، تجزیہ کرنے کا، استنباط کرنے کا اور اس سارے ذہنی پروسیسز (Processes) سے

گزر جانے کا ڈھب سکھایا، صرف خواص کو نہیں بلکہ عوام کو بھی ان باتوں سے آشنا کیا۔" علاوہ ازیں اقبال نے لوگوں کے ذہن کو ان اثرات سے بھی ایک حد تک آزاد کرنے میں امداد دی جو غلامی کے سبب پیدا ہو گئے تھے، ساتھ ہی شعر و ادب اور فکر و فن کو ایک نیا مقام عطا کیا اور وہ مقام یہ تھا کہ شعر و ادب تفریح کی چیزیں نہیں بلکہ زندگی کے نہایت سنجیدہ شعبے ہیں اور ان سے دل بہلانے کا نہیں زندگی کو سنوارنے بنانے کا کام لیا جاتا ہے۔

اقبال نے صرف اردو خواں طبقے پر نہیں بلکہ برصغیر کے علمائے عربی و فارسی کے ساتھ علاقائی اور دوسری مقامی زبانوں کے ادیبوں اور شاعروں پر بھی گہرا اثر ڈالا۔ عربی اور فارسی کا ذوق رکھنے والوں کی توجہ سے یہ ہوا کہ اقبال کے سارے فارسی مجموعے یعنی اسرار خودی، رموز بیخودی، پیام مشرق، جاوید نامہ، زبور عجم اور دوسرے فارسی اجزا اردو میں منتقل کر لئے گئے، نثر میں بھی ترجمے کئے گئے اور نظم میں بھی۔ ہر کتاب کی متعدد شرحیں لکھی گئیں، تعارفی مضامین شائع کئے گئے۔ سندھی، پنجابی، پشتو، بلوچی، گجراتی، مرہٹی، ہندی، بنگالی اور تامل، سب میں اقبال کی تخلیقات ترجمہ کی گئیں اور مقبول ہوئیں۔ افسوس کہ ان ترجموں پر مختصر سے مختصر تبصرے کی گنجائش بھی اس جگہ نہیں نکل سکتی، اس لئے تراجم سے دلچسپی رکھنے والوں کو "اقبالیات" سے متعلق تالیفات سے رجوع کرنا چاہیئے۔[۹]

۸۔ جامعہ کوارٹرلی (اقبال نمبر)، ص ۱۳۲۔

۹۔ (ا) اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، مرتبہ قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی، اقبال اکیڈمی کراچی، طبع اوّل ۱۹۵۵ء۔

(ب) بیلیوگرافی آف اقبال، مرتبہ عبدالغنی اور خواجہ نور الٰہی، بزم اقبال لاہور، سن ندارد۔

(ج) کلید اقبال، مرتبہ ملک نذیر احمد، اردو اکیڈمی بہاولپور، سن ندارد۔

(د) اے بیلیوگرافی آف اقبال، مرتبہ کے۔ اے۔ وحید، اقبال اکیڈمی ۱۹۶۵ء

(ھ) کتب اقبالیات، مرتبہ رفیع الدین ہاشمی، تاج بکڈپو اردو

برصغیر کے باہر، مغرب تک، اقبال کا نام ایک مفکر شاعر کی حیثیت سے ۱۹۲۰ء میں اس وقت پہنچا جب کہ کیمبرج میں ع۔ب۔ی کے پروفیسر رینالڈ اے۔ نکلسن نے "اسرارِ خودی" کو انگریزی میں منظوم کر کے کتابی صورت میں مبسوط مقدمہ اور حواشی و تعلیقات کے ساتھ شائع کیا۔ پروفیسر نکلسن نے بعد میں بھی، اقبال کی بعض دوسری تخلیقات کا ترجمہ کیا اور ان کے فکر و فن پر تنقیدی مقالات لکھے۔ ۱۹۲۳ء میں جب "پیام مشرق" شائع ہوئی تو اس پر بھی نکلسن نے ایک تبصرہ جرمنی کے رسالہ "اسلامیکا" میں شائع کرایا[۱۰] اور بعد میں "پیام مشرق" کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ نکلسن کے تراجم و مضامین کے سبب، مغرب کے دوسرے اہل قلم بھی اقبال کی طرف متوجہ ہوئے ڈیوش روسو (Deutsch Russu) نے "پیام مشرق" کے مقدمے کا جرمنی میں ترجمہ کیا اور کتاب کی اہمیت پر روشنی ڈالی۔ لیپزگ یونیورسٹی کے پروفیسر ڈاکٹر فشر، مدیر "اسلامیکا" نے بھی "پیام مشرق" پر تبصرہ کیا اور اقبال کا گوئٹے سے موازنہ کیا۔ جرمنی کے ایک مستشرق ڈاکٹر ہانسی مائنکے نے "پیام مشرق" کو حد درجہ عقیدت کی نگاہ سے دیکھا اور اس کے بعض اجزا اپنے ہاتھ سے کاغذ پر لکھ کر، اقبال کی خدمت میں بطور تہدیہ ارسال کیا۔ ڈاکٹر اقبال کے نام سے ایک سوسائٹی بھی جرمنی میں قائم ہوئی"۔

پروفیسر نکلسن کے ترجموں کے زیر اثر انگریزی میں اقبال پر بہت کچھ لکھا گیا۔ ڈاکٹر براؤن نے "اسرارِ خودی" کے انگریزی پر ایک تبصرہ رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے مجلّے میں شائع کرایا۔ مسٹر ای۔ ایم۔ فاسٹر نے بھی "اسرارِ خودی" کے ترجمے پر ایک تبصرہ لکھا تھا جو لندن کے اخبار "ایتھنیم" میں ۱۹۲۱ء میں شائع ہوا،

۱۰۔ اس تبصرے کا اردو ترجمہ نیرنگ خیال (اقبال نمبر ۱۹۳۲ء) ص ۳۱۴ تا ص ۳۲۷، شائع کرنے کا اور ا۔

۱۱۔ نیرنگ خیال (اقبال نمبر ۱۹۳۲ء) ص ۴۳۔

اس کا اردو ترجمہ جون ۱۹۲۱ء کے "معارف" میں چھپ چکا ہے۔ نکلسن کے انگریزی ترجمے پر اطالیہ کے ایک عالم اے۔ بنوچی (A. Bonucci) نے بھی اطالوی میں ایک تبصرہ ۱۹۲۱ء ہی میں شائع کرایا اور اس میں اقبال کی بڑی تعریف کی۔ کیمبرج یونیورسٹی کے پروفیسر ڈکنسن کا تبصرہ بھی اسی وقت لندن کے ایک اخبار میں چھپا تھا اور اسے خود اقبال نے، بعض اعتراضات کے باوجود، پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا تھا۔[۱۲] ڈکنسن کے مضمون کا ترجمہ ستمبر ۱۹۲۱ء کے "معارف" میں شائع ہو چکا ہے۔ مغرب کے نامور شاعر اور ناقد ہربرٹ ریڈ نے "اسرارِ خودی" کے انگریزی ترجمہ کی مدد سے اقبال کا موازنہ مغربی شعرا سے کرتے ہوئے لکھا تھا کہ "اقبال کی نظموں پر والٹ وہیمٹن کے فلسفۂ اقدام و عمل کا اثر پڑا ہے، وہیمٹن 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۔ اِدھر ہمارے ملک کے متشاعر تو کیٹس کے زمانے کی پرانی ڈگر پر چلے جا رہے ہیں اور بلّیون اور پرندون یا دوسرے چھوٹے چھوٹے موضوعات پر نظمیں لکھ رہے ہیں اور اُدھر لاہور میں ایک ایسی نظم شائع ہوئی ہے جس نے ہندوستان کے مسلمان نوجوانوں پر پوری طرح تسلط کر لیا ہے۔ ایک نوجوان مسلمان لکھتا ہے کہ اقبال اس عہد کا مسیح ہے جس کی آتش نفسی نے مردوں کو زندہ کر دیا ہے۔ یہ معجزہ اس قسم کی ظاہری کشش کا مرہونِ منت نہیں جو مبلّغوں اور دنیا کو نجات کا پیغام دینے والوں کے لئے مخصوص ہے، یہ اعجاز ایک نظم نے دکھایا ہے جس کے

۱۲۔ اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۴۵۷۔

حسن وجمال 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 لئے آوازِ غیب کا حکم رکھتی ہے۔"[۱۳]

صرف شاعری نہیں، اقبال کے فلسفۂ حیات اور عصرِ حاضر کی تہذیبی زندگی کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر نے بھی اہل مغرب کو متاثر کیا۔ امریکی اسکالر ڈاکٹر اسپرینگلینگ (Sprengling) نے ۱۹۳۶ء میں شکاگو کے رسالہ "کرسچین ڈم" (Christendom) میں ایک مضمون، اقبال کے خطبات "تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ" پر لکھا تھا۔ اس میں انہوں نے لکھا کہ "مغربی دنیا نے، باستثنائے چند، ابھی تک سر محمد اقبال کے علمی پایۂ کو نہیں پہچانا اور اسی لئے ہنوز اس کی وہ قدر و منزلت نہیں ہو سکی جس کے وہ مستحق ہیں۔ سر محمد اقبال فی الحقیقت نہایت بلند پایہ مفکر اور مذہبی فلاسفر ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ ان کا فلسفہ بیش بہا جواہرات کی کان ہے۔ چونکہ وہ مسلمان ہیں اس وجہ سے ارباب مغرب کے لئے ان کے حقیقی مقامِ رفیع کو دریافت کرنا اتنا آسان نہیں ہے جتنا ٹیگور یا گاندھی کے۔ مغرب کے اربابِ نظر اگرچہ مشرقی ممالک کے فلاسفہ اور لیکچراروں کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے میں کوشاں ہیں لیکن سب سے زیادہ قابل توجہ شخصیت ڈاکٹر اقبال کی ہے جو موجودہ زمانے کے بہترین مسلمان ہیں اور ہر لحاظ سے مغرب کے بڑے سے بڑے فلسفی کے ہم پلہ ہیں۔"[۱۴]

کیمبرج یونیورسٹی کے مشہور پروفیسر ایڈورڈ براؤن نے اقبال کے تحقیقی مقالے فلسفۂ عجم (Metaphysics of Iran) پر بحث کرتے ہوئے انہیں

۱۳۔ نیرنگ خیال، (اقبال نمبر ۱۹۳۲ء)، ص ۸۵۔

۱۴۔ [illegible] کا اوراسدی جائزہ، ص ۱۰۹۔

دنیا کے عظیم اور اوریجنل مفکروں میں شمار کیا ہے۔[۱۵] آکسفورڈ یونیورسٹی کے عربی کے پروفیسر ایچ۔ اے۔ آر۔ گب نے اپنے ایک مقالے میں اقبال کے فلسفۂ خودی کے سلسلے میں لکھا ہے کہ "یورپ کی طاقت اور قوت اور مغربی فلسفہ سے اثر پذیر ہوکر انہوں نے دیکھا کہ اسلامی عقیدۂ وحدت الوجود کی اجتماعی غفلت مسلمانوں کے زوال کا سبب بنی ہوئی ہے اور اس عقیدے کی تردید کے ردِ عمل میں برگسان اور نطشے کے ارتقائی فلسفہ کی طرف مائل ہوئے۔ اس وقت سے ہندوستان کے مسلمانوں میں اس روحِ عمل کو بیدار کرنے کا انہوں نے تہیہ کرلیا۔ انکی زبردست تصنیف "اسرارِ خودی" اپنے تخلیقی اَنا کے پیغام آزادی اور مکمل ارتقائے ذات کی سعی و کوشش کے ساتھ، ہندوستان کے مسلمان نوجوانوں کے دل و دماغ پر چھا گئی۔ مگر اس کے ساتھ ہی انہوں نے اس بات پر اصرار کیا کہ ذات کا صحیح ارتقا خودی سے دست بردار ہوکر صرف ایسے معاشرے کی خدمت ہی سے حاصل ہوسکتا ہے جو مشترک روحانی روایات اور ان کی بلند ترین قدروں سے فیضیاب ہو۔ مغربی تہذیب اور معاشرتی نظام کی اندرونی خرابیوں، مغربی فلسفہ کی مادیت نیز وطن پرستی اور سامراج کے مفسدانہ اثرات کی وجہ سے ایسا معاشرہ انہیں مغرب میں نہیں مل سکتا۔ اس کے برعکس اسلام میں انہیں ایک ایسا نصب العین نظر آیا جس کے اندر ترقی پذیر ذات کی اجتماعی کوشش اور روحانی زندگی متحد تھی۔ چنانچہ ان کی دوسری شاعرانہ تصنیف کا یہی موضوع تھا یعنی انسانیت کو ارتقا کے بلند ترین درجے تک ابھارنا اور ایک مثالی اسلامی معاشرے کی اخلاقی، روحانی اور ذہنی قدروں کو ترقی دینا۔ یہ مسئلے اقبال کی مابعد کی نظموں میں گوناگوں ترقی یافتہ صورت

۱۵۔ تاریخ ادبیات ایران، جلد چہارم، ص ۴۳۱۔

میں نمودار ہوئے"۔[۱۶] اسی طرح تھامس آرنالڈ نے ۱۹۲۸ء میں اپنے ایک مقالے میں اقبال کے بارے میں لکھا تھا کہ "ہندوستان میں حرکتِ تجدید نے اپنا ممتاز ترین ظہور سر محمد اقبال کی شاعری میں حاصل کیا ہے جو مغربی فلسفہ اور زندگی کے ایک متین و عمیق محقق ہیں۔ وہ تازہ سے تازہ فلسفیانہ تفکر کے ترقیات سے آگاہ ہیں اور انہوں نے برگسان اور نطشے کے کچھ خیال کو اپنے ذاتی افکار کی دنیا میں منتقل کیا ہے۔ لیکن سر محمد اقبال اپنے زبردست علم و فضل اور وسیع مطالعہ و تحقیق کے باوجود ہرگز دوسروں کے خیالات کی آواز بازگشت نہیں ہیں۔ بلکہ امتیازی طور پر ایک اوریجنل مفکر و مجتہد ہیں"۔[۱۷]

اب تک اقبال کی مقبولیت و اثرات کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کا تعلق صرف ان تحریروں سے ہے جو اقبال کی زندگی میں لکھی گئیں۔ ان کی وفات کے بعد ان کے فکر و فن پر کتنا کچھ لکھا گیا، ان کی تحریروں کا کتنا گہرا اثر قبول کیا گیا صرف اردو میں نہیں، برصغیر کی دوسری زبانوں کے ساتھ دنیا کی مختلف زبانوں میں ان پر کتنا کام ہوا اور کس کس طرح اقبال کی شاعری اور فکر کی داد دی گئی ہے، اس کے اجمالی تذکرے کے لیئے بھی کئی جلدیں درکار ہوں گی۔ ان مقالات و مضامین سے قطع نظر، جو اقبال کے سلسلے میں دنیا کے مختلف رسائل میں مختلف زبانوں میں شائع ہوئے اور آج بھی شائع ہوتے رہتے ہیں، اگر صرف ان کتابوں پر مختصر تبصرے کیے جائیں جو پچھلے چالیس سال میں عربی، فارسی، ترکی، ہندی، پنجابی، سندھی، بلوچی، پشتو، مرہٹی، بنگالی، چک، روسی، جرمنی، فرانسیسی، اطالوی اور انگریزی زبانوں میں شائع ہوئیں،

۱۶۔ ڈکشنری آف نیشنل بیاگرافی، ص ۴۶۱۔

۱۷۔ نیرنگ۔ خ[illegible] ۱۵۔
[illegible] کا اور [illegible]

تو بھی سیکڑوں صفحوں کی ضرورت ہو گی، اس لئے اس سے صرفِ نظر کرنے کے سوا اس جگہ چارہ نہیں۔ البتہ مختلف زبانوں میں اقبال پر جو کام ہوا ہے اس سے دلچسپی رکھنے والوں کو قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی، کے۔ اے۔ وحید رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر سید معین الرحمٰن، عبدالغنی اور خواجہ نور الٰہی کی مرتبہ فہرستِ اقبالیات سے رجوع کرنا چاہیئے کہ ان میں تقریباً ان سارے مقالات وکتب کا ذکر آگیا ہے جو ۱۹۷۵ء تک علامہ پر شائع ہوئی ہیں۔

کتابیات

آثارِ اقبال، غلام دستگیر رشید، ادارۂ اشاعت، حیدر آباد دکن، ۱۹۴۴ء۔

ارمغانِ حجاز، علامہ محمد اقبال، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبع دہم، ۱۹۷۰ء۔

اسرار و رموز، علامہ محمد اقبال، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبع نہم، ۱۹۷۱ء۔

آئینۂ اقبال، محمد عبداللہ قریشی، آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۶۷ء۔

اقبال، مجنوں گورکھپوری، ایوانِ اشاعت، گورکھپور، سن ندارد۔

اقبال، عطیہ بیگم
مرتبہ عبدالعزیز خالد آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۷۵ء۔

اقبال، اس کی شاعری اور پیغام، شیخ اکبر علی، کمال پبلشرز، لاہور، طبع اول، ۱۹۴۶ء۔

اقبال اور اس کا عہد، جگن ناتھ آزاد، ادارۂ انیس، الٰہ آباد، ۱۹۶۰ء۔

اقبال اور جمالیات، نصیر احمد ناصر، اقبال اکیڈمی، کراچی، ۱۹۶۴ء۔

اقبال اور سوشلزم، حنیف رامے، البیان، لاہور، ۱۹۷۰ء۔

اقبال اور عبدالحق، ممتاز حسن، مجلس ترقیٔ ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء۔

اقبال ایرانیوں کی نظر میں، عبدالحمید عرفانی، اقبال اکیڈمی، کراچی، ۱۹۵۷ء۔

اقبال اور تحریکِ پاکستان، عاشق حسین بٹالوی، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۶۷ء۔

اقبال پیامبر انقلاب، شورش کاشمیری، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۶۸ء۔

اقبال، چودھری محمد حسین
کی نظر میں، مرتبہ محمد حنیف شاہد، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۵ء۔

اقبال درونِ خ... الدنظیر صوفی، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۱ء۔
...رنے کا اور...

اقبال شاعر اور فلسفی،	سید وقار عظیم،	تصنیفات لاہور، ۱۹۶۸ء۔
اقبالِ کامل،	عبدالسلام ندوی،	دارالمصنفین، اعظم گڈھ، ۱۹۴۹ء۔
اقبال تصورِ عشق،	غلام عمر خان،	ادارۂ ادبیات، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۴ء۔
اقبال کا سیاسی کارنامہ،	محمد احمد صدیقی،	کاروانِ ادب، کراچی، ۱۹۵۲ء۔
اقبال کا فلسفۂ خودی،	محمد عثمان،	مکتبۂ جدید، لاہور، ۱۹۷۱ء۔
اقبالیات کا تنقیدی جائزہ،	قاضی احمد میاں اختر،	اقبال اکیڈمی، کراچی، ۱۹۶۵ء۔
اقبال کے آخری دو سال،	عاشق حسین بٹالوی،	اقبال اکیڈمی، کراچی، ۱۹۶۹ء۔
اقبال کے خطوط قائد اعظم کے نام،	مترجم محمد جہانگیر عالم،	محبوب بک ڈپو، لائلپور، ۱۹۷۷ء۔
اقبال کے حضور،	سید نذیر نیازی،	اقبال اکیڈمی کراچی، ۱۹۷۱ء۔
اقبال کے تعلیمی نظریات،	محمد احمد صدیقی،	آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی، ۱۹۶۵ء۔
اقبال کے محبوب صوفیاء،	اعجاز الحق قدوسی،	اقبال اکیڈمی، کراچی، ۱۹۷۶ء۔
اقبال کی تیرہ نظمیں،	اسلوب احمد انصاری،	مجلس ترقیٔ ادب، لاہور، ۱۹۷۶ء۔
اقبال کی طویل نظمیں،	رفیع الدین ہاشمی،	گلوب پبلشرز، لاہور، ۱۹۷۰ء۔
اقبال کی شاعری،	عبدالمالک آروی،	ادارۂ طاقِ بستان، آرہ، ۱۹۴۰ء۔
اقبال، شخصیت اور شاعری،	حمید احمد خان،	بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۴ء۔
اقبال معاصرین کی نظر میں،	سید وقار عظیم،	مجلس ترقیٔ ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء۔
اقبال کی شخصیت اور شاعری،	رشید احمد صدیقی،	اقبال اکیڈمی، لاہور، ۱۹۷۶ء۔
اقبال منفرد،	مرتبہ سید معراج نیّر،	مکتبۂ عالیہ، لاہور، ۱۹۷۶ء۔
اقبال نئی تشکیل،	عزیز احمد،	گلوب پبلشرز، لاہور، ۱۹۶۸ء۔
اقبال نامہ (حصہ اول)،	مرتبہ شیخ عطاء اللہ،	شیخ محمد اشرف لاہور، طبع اوّل، سن ندارد۔
اقبال نامہ (حصہ دوم)،	مرتبہ شیخ عطاء اللہ	شیخ محمد اشرف

بالِ جبریل،	علامہ محمد اقبال،	شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبع ہژدہم، ۱۹۷۲ء۔
باقیاتِ اقبال،	مرتبہ سید عبدالواحد معینی،	مجلس اقبال، کراچی، سن ندارد۔
باقیاتِ اقبال،	مرتبہ سید عبدالواحد، محمد عبداللہ قریشی،	آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۶۶ء۔
بانگِ درا،	علامہ محمد اقبال،	شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبع بست و ہشتم، ۱۹۷۱ء۔
پیامِ مشرق،	علامہ محمد اقبال،	شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبع دوازدہم، ۱۹۶۹ء۔
تاریخ ادبیات ایران،	ایڈورڈ براؤن،	چاپ طہران، ۱۳۳۹ش۔
تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ	مترجم سید نذیر نیازی،	بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۵۹ء۔
تصورات اقبال (جلد اول)،	صلاح الدین احمد،	المقبول پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۶۹ء۔
تلمیحاتِ اقبال،	سید عابد علی عابد،	بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۵۹ء۔
تنقیداتِ عبدالحق،	مرتبہ تراب علی خان باز،	ایم عطاء اللہ اینڈ مسلم، لاہور، ۱۹۷۵ء۔
جاوید نامہ،	علامہ محمد اقبال،	شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبع چہارم، ۱۹۵۹ء۔
جدید اردو شاعری،	عبدالقادر سروری،	مکتبۂ ابراہیمیہ حیدر آباد دکن، ۱۹۳۲ء۔
حالی کا سیاسی شعور،	ڈاکٹر معین احسن جذبی،	آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۶۶ء۔
حکمتِ اقبال،	مرتبہ غلام دستگیر رشید،	نفیس اکیڈمی، حیدر آباد دکن، ۱۹۷۴ء۔
حیاتِ جاوید،	الطاف حسین حالی،	آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۶۶ء۔
حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور،	محمد عثمان	مکتبہ جدید، لاہور، طبع دوم، ۱۹۷۵ء۔
خطبات اقبال،	مرتبہ رضیہ فرحت بانو،	حالی پبلیشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۷۶ء۔
خطوطِ اقبال،	رفیع الدین ہاشمی،	مکتبۂ خیابانِ ادب، لاہور، ۱۹۷۶ء۔
خُمکدۂ سُرور،	سُرور جہاں آبادی،	اعظم اسٹیم پریس، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۹ف۔
[illegible]	[illegible]	دانش گاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۷۱ء۔

ذکرِ اقبال،	عبدالمجید سالک،	بزم اقبال، لاہور، سن ندارد۔
روحِ اقبال،	ڈاکٹر یوسف حسین خان،	اعظم اسٹیم پریس، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۱ء۔
رُودِ کوثر،	شیخ محمد اکرام،	فیروز سنز، لاہور، ۱۹۷۰ء۔
روزگارِ فقیر (حصہ اول)	فقیر سید وحیدالدین،	لائن آرٹ پریس، کراچی، ۱۹۶۰ء۔
روزگارِ فقیر (حصہ دوم)،	فقیر سید وحیدالدین،	لائن آرٹ پریس، کراچی، ۱۹۶۶ء۔
زبورِ عجم،	علامہ محمد اقبال،	شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبع دوم، ۱۹۴۴ء۔
سرسید احمد خان کے خطوط،	مرتبہ وحیدالدین سلیم،	حالی پریس، پانی پت، ۱۹۰۱ء۔
سُرودِ رفتہ،	مرتبہ غلام رسول مہر،	کتاب منزل، لاہور، ۱۹۵۹ء۔
سیاحتِ اقبال،	مرتبہ حق نواز،	کتاب مرکز، لائلپور، ۱۹۷۶ء۔
سیرتِ اقبال،	محمد طاہر فاروقی،	قومی کتب خانہ، لاہور، ۱۹۴۴ء۔
شاد اقبال،	ڈاکٹر محی الدین قادری زور،	حیدرآباد دکن، ۱۹۴۲ء۔
شذراتِ فکر اقبال،	مترجم ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی،	مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء۔
شعرِ اقبال:	سید عابد علی عابد،	بزم اقبال، لاہور، ۱۹۵۹ء۔
ضربِ کلیم	علامہ محمد اقبال،	شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبع پانزدہم، ۱۹۷۰ء۔
علامہ اقبال اور تصوف،	سید محمد عبدالرشید،	ادارۂ تنویر علم و ادب، کراچی، ۱۹۶۷ء۔
علم الاقتصاد	علامہ محمد اقبال،	اقبال اکیڈمی، کراچی، ۱۹۶۱ء۔
غالب شاعرِ امروز و فردا	ڈاکٹر فرمان فتح پوری،	اظہار سنز، لاہور، ۱۹۷۰ء
فکرِ اقبال،	مرتبہ غلام دستگیر رشید،	اردو اکیڈمی، سندھ کراچی، ۱۹۵۰ء۔
فکرِ اقبال۔	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم،	بزم اقبال، لاہور، ۱۹۶۴ء۔
فلسفۂ اقبال،	مرتبہ بزم اقبال،	بزم اقبال، لاہور، ۱۹۷۰ء۔
فلسفۂ عجم،	علامہ اقبال ترجمہ میر حسن الدین	

کتابیاتِ اقبال	رفیع الدین ہاشمی،	تاج بکڈپو، لاہور، ۱۹۷۵ء۔
کلیاتِ اقبال۔	مرتبہ عبدالرزاق،	عماد پریس، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۴ء۔
کلیدِ اقبال۔	مرتبہ ملک نذیر احمد،	اردو اکیڈمی، بہاولپور، سن ندارد۔
گنج ہائے گرانمایہ۔	رشید احمد صدیقی،	تھری فرینڈز پبلشرز، راولپنڈی، ۱۹۷۹ء۔
گفتارِ اقبال۔	مرتبہ محمد رفیق افضل،	دانش گاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۶۹ء۔
مثنوی پس چہ باید کرد مع مسافر	علامہ محمد اقبال،	شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبع ششم، ۱۹۶۶ء۔
مضامین اقبال،	تصدیق حسین تاج،	حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ھ۔
مقالات سرسید (حصہ نہم)	مرتبہ اسمٰعیل پانی پتی،	مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۲ء۔
مقالاتِ اقبال،	مرتبہ سید عبدالواحد معینی،	شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۶۳ء۔
مقدمۂ شعر و شاعری،	مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی،	مکتبۂ جدید، لاہور، ۱۹۵۳ء۔
مقاماتِ اقبال،	ڈاکٹر سید عبداللہ،	لاہور اکیڈمی، لاہور، ۱۹۶۴ء۔
مقامِ اقبال۔	اشفاق حسین،	ادارہ اشاعت اردو، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۵ء۔
مکاتیبِ اقبال بنام گرامی،	مرتبہ محمد عبداللہ قریشی،	اقبال اکیڈمی، کراچی، ۱۹۶۷ء۔
ملفوظاتِ اقبال،	مرتبہ محمود نظامی،	امرت الکٹرک پریس لاہور، طبع اول، سن ندارد۔
منشوراتِ اقبال،	مرتبہ بزمِ اقبال،	بزمِ اقبال، لاہور، سن ندارد۔
نذرِ اقبال،	مرتبہ محمد حنیف شاہد،	بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۲ء۔
نقدِ اقبال،	میکش اکبرآبادی،	آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۷۰ء۔
نقشِ اقبال،	سید عبدالواحد معینی،	آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۶۹ء۔
نقوشِ اقبال۔	سید ابوالحسن علی ندوی،	مجلس نشریات اسلام کراچی، ۱۹۷۶ء۔
ہمارے ہندو [illegible]	ڈبلو۔ سنٹر مترجم صادق حسین،	قومی کتب خانہ، لاہور ۱۹۵۵ء۔
[illegible]	[illegible]	[illegible] فاؤنڈیشن، کراچی، ۱۹۷۷ء۔

رسائل

ادبی دنیا (اقبال نمبر)، مرتبہ محمد عبداللہ قریشی، لاہور، ۱۹۶۷ء۔

اردو (اقبال نمبر طبع جدید)، انجمن ترقی اردو، دہلی، ۱۹۴۰ء۔

جوہر (اقبال نمبر طبع دوم)، مکتبۂ جامعہ دہلی مارچ ۱۹۴۰ء۔

سب رس (اقبال نمبر)، مرتبہ محمد علی خان میکش، حیدرآباد دکن، جون ۱۹۳۸ء۔

صحیفہ (اقبال نمبر حصہ اول و دوم)، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، ۱۹۷۴-۷۳ء۔

ماہِ نو (اقبال نمبر)، مرتبہ فضل قدیر، کراچی، ۱۹۷۰ء

معارف (اعظم گڈھ)، مجلدات ۱۹۵۱ء اور ۱۹۵۴ء۔

نیرنگِ خیال (اقبال نمبر)، مرتبہ حکیم یوسف حسن، لاہور، ۱۹۳۲ء۔

نیرنگِ خیال (سالنامہ مع آئینۂ اقبال)، مرتبہ حکیم یوسف حسن، لاہور ۱۹۴۲ء۔

انگریزی کتابیں

About Iqbal and his Thought, by M. M. Sharif, Idara-i-Siqafat-i-Islamia, Lahore, 1964.

A Bibliography of Iqbal, by K. A. Waheed, Iqbal Academy, Karachi, 1965.

A Study of Iqbal's Philosophy, by B. A. Dar, Sh. Ghulam Ali & Sons, Lahore, 1971.

Voice from the East; by Sir Zulfiqar Ali, Iqbal Academy, Karachi, 1966.

...lopment of Metaphysics in Persia, by Allama Iqbal, ...zm-e-I... Lahore, 1954.

...r. Annemarie Schimmel,

Glimpses of Iqbal's Mind and Thought, by H. H. Bilgrami, Lahore, 1954.

Iqbal the Poet of Tomorrow, by K. Abdur Rahim, Ferozsons Ltd., Lahore, n. d.

Iqbal's Educational Philosophy, by K. G. Saiyidain, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1945.

Iqbal and Post-Kantian Voluntarism, by B. A. Dar, Bazm-e-Iqbal, 1956.

Iqbal (*Poet Philosopher of Pakistan*), by H. Malik. Columbia University Press, 1971.

Iqbal : His Art and Thought, by S. A. Wahid, Oxford University Press, London, 1959.

Iqbal, The Poet and his Message, by Sachchinand Sinha, Allahabad, 1947.

Iqbal and Education, Jamia Institute of Education, Jamia Taleem-e-Milli, Karachi.

Letters and Writings of Iqbal, by B. A. Dar, Iqbal Academy, Karachi, 1967.

Letters of Iqbal to Jinnah, Shaikh Muhammad Ashraf, Lahore, 1956.

Speeches and Statements of Iqbal, Compiled by A. R. Tariq, Sh. Ghulam Ali and Sons, Lahore, 1973.

Secrets of the Self, by R. A. Nicholson, Sh. M. Ashraf, Lahore, 1944.

The Ardent Pilgrim, by Iqbal Singh, Calcutta, 19[illegible]

The Poet of the East, by A. Anwar Beg, Lahore, 1940.

The Reconstruction of Religious Thought on Islam, by Allama Iqbal, Lahore, 1960.

