جہاتِ اقبال

ڈاکٹر تحسین فراقی

جہاتِ اقبالؒ

ڈاکٹر تحسین فراقی

بزمِ اقبال، ۲۔ کلب روڈ ● لاہور

جہات اقبال

جملہ حقوق محفوظ

نومبر ۱۹۹۳ء

ناشر: ڈاکٹر وحید قریشی
اعزازی سیکرٹری
بزم اقبال ۲ کلب روڈ لاہور

طابع: ایس ایم اظہر رضوی

مطبع: اظہر سنز پرنٹرز

تعداد اشاعت: ۵۰۰

صفحات: ۲۵۶

قیمت: ۱۰۰ روپے

انتساب:

نامور نقاد شمس الرحمٰن فاروقی

کے نام

صحت نامہ (جہات اقبال)

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
ا	۱۴	جا سکتی	جا سکتی ہے
ب	۱۷	کم و پیش	کم و بیش
د	۱۱	نثر میں جگہ	نثر میں بالعموم جگہ
ر	۲۳	مذکررہ	مذکورہ
۸	۶	قرآن پاک اکثر	قرآن پاک میں اکثر
۲۱	۱	پانچ چھے سال	پانچ چھے سو سال
۲۱	۲۰	۱۹۳۸ء	۱۹۲۸ء
۲۲	۱۳	علماء نے	علامہ نے
۲۲	۲۰	اس کے لئے	اس لئے
۲۶	۳	مقالے تسوید	مقالے کی تسوید
۳۱	۳	بھر لور	بھر پور
۳۴	۱۶	طریق کا	طریق کار
۳۵	۱۳	لفظوں لفظوں	لفظوں
۴۰	۸	الیکن سے پہلے یا بعد کا نہیں	×
۴۱	۹	اژدہام	ازدحام
۴۵	۱۶	آدھر آ	ادھر آ
۴۶	۱۲	زار	راز
۵۰	۱۲	سلیمان ندوی بھی	سلیمان ندوی کے نام بھی
۶۸	۱۴	مسلم ممالک	مسلم ملک
۷۵	۱۲	اس کے	اس طرح کے
۸۲	۱۲	اے خوشا آں	اے خوش آں

۱۰۰	۱۱	آسمان چار سو	آسمان و چار سو
۱۰۰	۱۱	تربیت	تربیت
۱۰۰	۱۱	مسیحاں	مسیحا
۱۱۰	۳	طوائف	طوف
۱۳۳	۶	خیریت	خیریت
۱۳۴	۳	۱۳۳۴ھ	۱۰۳۴ھ
۱۳۴	۱۸	وہیں	ہیں
۱۳۵	۱۸	بار	باد
۱۵۳	۱۱	ماخذ	ماخذ
۱۶۸	۱	ہی	×
۱۷۲	۱۵	یومِ	یوم
۱۸۲	۲۲	کازنامہ	کارنامہ
۱۸۳	۱۳	مناسب نہ ہوگا	مناسب ہوگا
۱۸۷	۶	کہا	کیا
۱۹۲	۴	بخوم	بخوبی
۱۹۲	۲۰	ہے کہ خود	ہے۔ خود
۱۹۳	۲۲ (حاشیہ)	یاژ وہم	یاز وہم
۱۹۶	۱۵	اندازہ بھی	اندازہ
۲۰۱	۱۶	عدل شمول	عدم شمول
۲۰۹	۱۵	کشمیر نے	کشمیر کے
۲۳۲	۹	بدل	بیدل

فہرستِ مضامین

دیباچہ ـــــــــــــــ جناب میرزا ادیب

(۱) تصوّرِ الٰہ اور عبادت کا مفہوم ۱

(۲) مُسلم فلسفہ میں زمان کا مسئلہ ۱۲

(۳) جمہوریت اقبال کی نگاہ میں ۳۰

(۴) عَصری مَسائل اور فکرِ اقبال ۵۷

(۵) علاّمہ اقبال اور مُسلم نشاۃِ ثانیہ ۷۰

(۶) اِقبال نامہ مُرتّبہ شیخ عطاء اللہ ـ چند گزارشات، چند تصحیحات ۹۰

(۷) جلوہ خوں گشت و نگاہے بتماشا نرسید ۱۶۰

(۸) مطالبِ اقبال ۱۹۹

(۹) مَسائلِ اقبال ۲۲۳

اِشاریہ ۲۳۱

دیباچہ

خواجہ الطاف حسین حالی کی ایک مرصع غزل کا یہ مطلع خصوصی طور پر بہت معروف ہے -

ہے جستجو کہ خوب سے ہے خوب تر کہاں
اب ٹھیرتی ہے دیکھئے جا کر نظر کہاں

اس شعر میں جستجو کو لفظاً اور معناً مرکزی حیثیت حاصل ہے اور جہاں تک ڈاکٹر تحسین فراقی کی تخلیقی ذات کا تعلق ہے ان کے یہاں بھی لفظ جستجو بڑا اہم رول ادا کر رہا ہے -

ان کے تنقیدی مقالات کے اولین مجموعے کا نام بھی " جستجو " ہے ممکن ہے انہوں نے یہ نام اس بنا پر منتخب کیا ہو کہ یہ ایک سادہ سا لفظ ہے جسے پڑھنے میں ذرہ برابر دقت نہیں ہوتی مگر میں سمجھتا ہوں کتاب کے نام کے انتخاب میں ایک شعوری کوشش کار فرما ہے - یہ کوشش ان کے ہاں " تب و تاب جاودانہ " کی مظہر ہے - یہی دیکھئے ان کا تازہ مجموعہ مضامین " جہات اقبال " خوب تر کی صورت پیش کر رہا ہے - گویا ان کا پہلا مجموعۂ جستجو کے اعتبار سے خوب ہے تو اس نئے مجموعے کو خوب تر کہنا اس اعتبار سے بالکل درست معلوم ہوتا ہے کہ تحسین نے اپنے فن کے پر پرواز سے کام لے کر بلند تر منزل تک رسائی حاصل کرنے میں کامیابی کا ایک واضح اظہار کر دیا ہے -

ڈاکٹر تحسین فراقی کے بارے میں یہ بات پورے وثوق سے کہی جا سکتی - کہ انہوں نے بہت کم مدت میں اردو ادب کو اتنا کچھ دے دیا ہے کہ ان کی تیز، رفتاری پر مسرت سے زیادہ حیرت ہوتی ہے -

انہوں نے ایک پرانے سفرنامے " عجائبات فرنگ " کی بھی ترتیب و تدوین کی ہے " مطالعہ بیدل فکر برگساں کی روشنی میں " کی ترتیب و ترجمہ کی بھی کدو کاوش کی ہے - " نقد اقبال حیات اقبال میں " کی بھی ترتیب و تدوین کا فریضہ ادا کیا ہے اور پھر ان کا معرکے کا کارنامہ " عبدالماجد دریا بادی ، احوال و آثار " ---- جو ان کا ڈاکٹریٹ کا مبسوط مقالہ ہے - ان کی تخلیقی تگ و دو صرف نثری کارناموں تک ہی محدود نہیں رہی ہے - انہوں نے ایک شعری مجموعہ بھی دیا ہے جس کا نام نقش اول ہے جو ابھی سال گذشتہ اشاعت پذیر ہوا ہے -

یہ تو صرف وہ کتابیں ہیں جو چھپ کر منظر عام پر آچکی ہیں - ان کے متعدد مسودات ابھی ان کی نظر ثانی کے عمل سے گزر رہے ہیں - ان لمحوں میں جب میں ان کے مطبوعہ کام کا ذکر کر رہا ہوں ، میرے سامنے ان کے وہ مسودات مختلف مضامین کی صورت میں پڑے ہیں جنہیں ان کی نئی کتاب " جہات اقبال " کی عنقریب صورت گری کرنا ہے - مجھے ان مضامین پر اپنی معروضات پیش کرنے لیے کہا گیا ہے اور مجھے ازراہ امتثال امر یہ کام کرنا ہو گا اگرچہ ان مضامین کے مطالعے کے بعد میں محسوس کرتا ہوں کہ جو ذمے داری مجھ پر ڈالی گئی ہے یہ کسی

ایسے شخص پر ڈالی جانی چاہیے تھی جو اقبالیاتی افکار کا صحیح معنوں میں رموز شناس ہو اور ایسے افراد کی ہمارے ہاں کمی نہیں ہے - بہرحال مجھے کچھ کہنا ہے اور اپنی کم مائگی کے باوصف کہنا ہے -

جہات اقبال ، ڈاکٹر تحسین فراقی کے نو مقالات پر مشتمل ہے - ان مضامین میں کچھ تو ایسی تحریریں ہیں جو اقبالیاتی فکر میں مرکزی اہمیت رکھتی ہیں - مثلاً تصور الٰہ ، زمان کا مسئلہ ، نظریہ جمہوریت ، مسلم نشاۃ ثانیہ -

تحسین نے کچھ کتابوں کا تجزیاتی مطالعہ بھی کیا ہے جیسے اقبال نامہ مرتبہ شیخ عطا اللہ - مطالب اقبال (مقبول انور داؤدی) مسائل اقبال (ڈاکٹر سید عبداللہ) میں ان مضامین کا مطالعہ کر چکا اور چاہتا ہوں کہ فرداً فرداً ہر مضمون پر رائے زنی سے پیشتر اپنے مطالعے کی بنا پر جو ایک مجموعی تاثر میرے ذہن میں مرتب ہو چکا ہے انتہائی اختصار سے اسے سپرد قلم کر دوں -

ڈاکٹر تحسین فراقی نے اقبالیات کے سلسلے میں دو کتابیں ہمیں دی ہیں " مطالعۂ بیدل فکر برگساں کی روشنی میں " اور " نقد اقبال حیات اقبال میں " اقبالیاتی موضوعات پر ان کے دو مضامین " اقبال اور ثنائے خواجہ " اور " ابولعلاء المعری " ان کے پہلے مجموعۂ مضامین جستجو میں شامل کئے گئے ہیں - زیر نظر کتاب نمبر شمار کے لحاظ سے ان کی تیسری کتاب ہے جس کا شروع سے آخر تک تعلق اقبالیات سے ہے -

یہ مضامین مصنف نے ۱۹۸۳ء سے لے کر ۱۹۹۲ء کی درمیانی مدت میں لکھے ہیں - یعنی ان مضامین کے تحریری عمل میں کم و بیش دس برس کے شب و روز صرف ہوئے ہیں - دوسری بات یہ ہے کہ ان مضامین کی اشاعت کتابی صورت اختیار کرنے سے پیشتر پاک و ہند کے بعض ممتاز ادبی مجلات میں ہو چکی ہے - اپنے مجموعی تاثر کی نشان دہی کرتے ہوئے میں پہلی بات یہ عرض کروں گا کہ ڈاکٹر فراقی نے موضوعات کے انتخاب میں مشکل پسندی کا ثبوت دیا ہے - تحسین فراقی نے اس رجحان یعنی مشکل پسندی کے زیر اثر صرف انہی موضوعات پر نظر انتخاب ڈالی ہے جن کے لئے زیادہ گہری نظر ، دقت نظر اور وسیع و عمیق نظر کی ضرورت ہے اور ایک سچے متخصص اقبالیات کو یہی رویہ زیب کرتا ہے -

اقبال پر قلم اٹھانا کوئی دقت طلب امر نہیں ہے - اس سلسلے میں نہ تو کتابوں کی کمی ہے اور نہ رسائل و جراید میں چھپے ہوئے مضامین کی مگر نئے اور تازہ موضوعات کی جستجو فراقی کا ایک تخلیقی مشن ہے - انہوں نے اس معاملے میں مرزا غالب کے اس شعر کو ہمیشہ مد نظر رکھا ہے :

اسد ہر جا سخن نے طرح باغ تازہ ڈالی ہے
مجھے رنگ بہار ایجادی بیدل پسند آیا -

یہ رنگ بہار ایجادیٔ بیدل کا پسند آنا اس حقیقت پر دلالت کرتا ہے کہ طرح نوافگن کہ ماجدت پسند افتادہ ایم - تحسین فراقی کی فارسی شعرا بالخصوص بیدل کے کلام پر غیر معمولی اظہار پسندیدگی ایک الگ شق ہے جس کا ذکر آگے چل کے کروں گا -

تحسین کے ڈاکٹریٹ کے تھیسس کے مطالعے کا مجھے موقع ملا ہے اس کے علاوہ ان کی متعدد تحریریں بھی میری نظروں سے گزری ہیں اور میں نے محسوس کیا ہے کہ وہ چیز جسے مرعوبیت کہتے ہیں اس کا سایہ تک بھی ان کے ذہن پر نہیں پڑا - وہ ایک مصنف کی تمام خوبیوں ، تمام اوصاف اور تمام خصوصیات کا ذکر پوری کشادگیٔ ذہن سے کرتے ہیں مگر جہاں کہیں انہیں کوئی ایسا نکتہ ، کوئی ایسی رائے یا کوئی ایسا اشارہ ملتا ہے جس سے وہ متفق نہیں ہو سکتے تو اس کا انہوں نے برملا اظہار بھی کر دیا ہے --- مولانا عبدالماجد دریابادی ان کے بہت بڑے ممدوح ہیں مگر ان کی بھی کسی قابل گرفت رائے سے انہوں نے صرف نظر نہیں کیا اور تو اور اقبال کا ساتھ بھی ان کا یہی رویہ رہا ہے -

ان مقالات کے دوران مطالعہ میں نے یہ بھی دیکھا ہے کہ تحسین نے جہاں کہیں سے بھی کچھ لیا ہے ، کوئی اقتباس ، کوئی اشارہ ، کوئی رائے ، فٹ نوٹس میں لازماً اس کا ذکر کر دیا ہے -

مصادر و منابع کے سلسلے میں انہوں نے حتی الوسع کہیں بھی فرو گذاشت نہیں کی -

اپنے ایک اور تاثر کی بھی نشان دہی کروں گا -

موجودہ دور میں فارسی شاعری اور فارسی ادب سے بہت حد تک بے اعتنائی اختیار کی جا رہی ہے یہ جانتے ہوئے بھی کہ لسانی اور ادبی اعتبار سے اردو کی جڑیں فارسی ادب و شاعری میں دور تک پھیلی ہوئی ہیں - آج بھی فارسی شاعری کی تشبیہات ، استعارات ، روایات ہم اردو شعر و ادب میں بے تکلفانہ استعمال کر رہے ہیں - ایسے ماحول اور ایسی تکلیف دہ صورت حال میں کچھ ایسے افراد بھی نظر آجاتے ہیں جن کا فارسی ادب و شعر سے شغف زندہ ہے - انہی افراد میں تحسین فراقی کا بھی شمار ہوتا ہے - اور مجھے یہ دیکھ کر مسرت انگیز حیرت ہوئی ہے کہ تحسین نے جہاں کہیں بھی انہیں مناسب موقعہ ملا ہے فارسی اشعار سے استشہاد کیا ہے - بیدل کے تو وہ عاشق ہیں - بیدل سے ان کی یہ گرویدگی اس امر کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ انتخاب بیدل کو بھی اپنے مستقبل کے پروگرام میں شامل کر لیں - جناب عباد اللہ اختر اور محترم ڈاکٹر غنی کے بعد اس کام کی توقع پروفیسر مرزا منور اور ڈاکٹر تحسین فراقی سے کی جا سکتی ہے اور کی جانی چاہیے -

میں نے اب تک جو کچھ کہا ہے اس کا تعلق اس مجموعی تاثر سے ہے جو ڈاکٹر تحسین فراقی کے شامل کتاب مقالات کے حوالے سے میرے ذہن میں مرتب ہوا ہے -

مجھے یہ کہنے میں باک نہیں ہے کہ مندرجہ بالا تاثر کے فقط یہی عناصر یا اجزا نہیں ہو سکتے ، اور بھی ہیں ، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ جب میں یہ کوشش کرنے والا ہوں کہ ان کے زیر نظر مقالات سے متعلق کچھ کہوں تو ممکن ہے بعض اور باتیں بھی جو اب تک نہیں کہی جا سکیں سامنے آجائیں اور میں انہیں بھی اپنی تحریر میں شامل کرلوں -

اس کتاب " جہات اقبال " میں جیسا کہ پیچھے کہہ چکا ہوں تعداد کے لحاظ سے نو مقالے درج ہیں انہی میں تین تبصرے بھی ہیں -

پہلا مقالہ "تصور الٰہ اور عبادت کا مفہوم" ہے

میں اس بات کا اعتراف کرتا چلوں کہ میں اقبالیاتی ادب کا کوئی سنجیدہ طالب علم ہرگز نہیں - بیسیوں کتابیں پڑھی ضرور ہیں مگر اقبالیاتی ادب تو ایک بحر زخار ہے اس کی گہرائیوں تک پہنچنا از بس مشکل ہی نہیں ، ناممکن ہے ، میں اپنی محدود معلومات کی بنا پر کہہ سکتا ہوں کہ ڈاکٹر تحسین نے اپنے مقالے کے لئے جس موضوع کا انتخاب کیا ہے اس پر اب تک بہت کم خامہ فرسائی کی گئی ہے اس مقالے کی ابتدائی سطریں ملاحظہ فرمائیے -

" علامہ اقبال ہمارے ایسے نابغۂ عصر شاعر تھے جو خدا انسان اور کائنات -- تینوں کا ایک مخصوص اور متوازن شعور رکھتے تھے - ان کے نزدیک زندگی ایک بامعنی سرگرمی ہے جو جہان تازہ اور امتحان تازہ سے عبارت ہے اور انسان ایک ایسی جواب دہ مخلوق ہے جس کے کندھوں پر خلافت ارضی کی ذمہ داری ڈالی گئی ہے - یہی وہ مرکزی خیالات و تصورات ہیں جو نئے سے نئے اور منفرد سے منفرد اسلوب میں ان کی شاعری میں بالخصوص ان کی نثر میں جگہ پاتے ہیں "

ڈاکٹر تحسین فراقی نے علامہ کے تیسرے خطبے کو موضوع فکر بنایا ہے - اس خطبے کا عنوان ہے " ذات الٰہیہ اور حقیقت دعا " اقبال نے اپنی اس نہایت بلیغ نثری تحریر میں تصور الٰہ یا ذات الٰہیہ کے تصور پر بھرپور روشنی ڈالی ہے ایک فرزند توحید کے نزدیک اس کے اور کل کائنات کے خالق کا کیا تصور ہونا چاہیے ؟ ہر قسم کی لامتناہیت خدا کے اندر ہے - تمام کی تمام لامتناہیتیں خالق ارض و سما اپنی بے مثل ذات کے اندر سمیٹے ہوئے ہے -

تحسین نے ذات باری تعالےٰ کی احدیت پر بحث کرتے ہوئے ہبوط آدم کے واقعے کی بھی تشریح کی ہے مقالہ نگار نے بالکل درست لکھا ہے -

" آدم کا شجر ممنوعہ کا پھل چکھنا سرتابی کی نہیں ، امکانات کی تلاش کا دوسرا نام ہے آگے چل کر لکھتے ہیں " انسان کو جو حکم سفر ملا تھا وہ اقبال کے نزدیک کسی نافرمانی کے باعث نہ تھا بلکہ وہ تو علامت تھی انسان کی ادنی شعور سے اعلیٰ خود شعوری کی جانب پیش رفت کی "

اور اسی اعلیٰ خود شعوری کا والہانہ اظہار پیام مشرق میں میلاد آدم کے توسط سے ہوتا ہے -

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد

اس نظم کا ہر شعر اپنی بلند آہنگی اور جوش انگیز موسیقیانہ لے کے اعتبار سے دلوں کے اندر ایک طوفان برپا کر دیتا ہے - دوسرے مقالے کا عنوان ہے " مسلم فلسفے میں زمان کا مسئلہ " ..

زمان و مکاں کا مسئلہ اقبال کے ہاں ایک ایسے مسئلے کی صورت اختیار کر لیتا ہے جس پر اس عظیم فلسفی شاعر نے زندگی بھر غور و تفکر کیا ہے - ایسا کیوں ہے ، اقبال نے اپنے پانچویں خطبے میں جس کا عنوان ہے " اسلامی ثقافت کی روح " ، خود اس کا جواب دیا ہے

انہوں نے اسے مسلم ثقافت کے لئے زندگی اور موت کا مسئلہ قرار دیا ہے ان کے اپنے الفاظ یہ ہیں -

" اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ کا مطالعہ کیجئے تو ہم دیکھتے ہیں کہ فکر محض ہو یا نفسیات مذہب یعنی تصوف کے مدارج عالیہ ، دونوں کا نصب العین یہ رہا ہے کہ لامتناہی سے لطف اندوز ہوں بلکہ اس پر قابو حاصل کریں - یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ جس تہذیب و ثقافت کی یہ روش ہو گی اس کے لئے زمان و مکان کا مسئلہ زندگی اور موت کا مسئلہ بن جائے گا " -

اس نہایت اہم موضوع پر ڈاکٹر تحسین فراقی کو لکھنے کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی ؟ اس کا محرک محض ایک واقعہ ہے - ایک روز تحسین علامہ اقبال میوزیم کے نوادر دیکھ رہے تھے کہ اچانک ان کی نظر علامہ کے ایک غیر مطبوعہ انگریزی مضمون کے ایک صفحے پر پڑ گئی - یہی ایک صفحہ محفوظ ہے ، باقی تمام صفحات یا تو گردش زمانہ کی نذر ہو گئے ہیں یا کہیں پوشیدہ گوشے میں پڑے ہیں - نہ جانے کب کسی کی نظر ان پر پڑے گی اور یہ چھپا ہوا خزانہ دریافت ہو گا - تحسین نے اس ایک صفحے کو پہلے تو صاف انگریزی میں لکھا پھر اسے اردو میں منتقل کیا اور اسی کو پیش نظر رکھ کر ایک نہایت وقیع اور اہم مقالہ مکمل کر دیا -

اس سے پیشتر بھی تحسین ایک اسی نوعیت کا مگر ذرا مختلف تجربہ کر چکے ہیں انہیں اسی اقبال میوزیم میں اقبال کے اپنے سواد خط میں لکھے ہوئے ایک مضمون BEDIL IN THE LIGHT OF BERGSON کو دیکھنے کا اتفاق ہوا - ظاہر ہے یہ مضمون انگریزی میں تھا اور شکستہ خط میں - پڑھنا بے حد مشکل - لیکن تحسین نے بدقت تمام اس کا ایک ایک لفظ پڑھا ، اسے واضح انداز میں لکھا پھر اس کا ترجمہ بھی کیا اور اس کے ساتھ تعارفی سطور بھی لکھیں - ان کی محنت شاقہ کا نتیجہ آج وہ کتاب ہے جس کا نام ہے " مطالعہ بیدل فکر برگساں کی روشنی میں " !

زیر نظر مقالے " مسلم فلسفہ میں زمان کا مسئلہ " کا فقط ایک صفحہ دستیاب ہوا ہے جس کا انہوں نے مذکورہ تحریر کی طرح ترجمہ کرکے اقبال کے زمان سے متعلق تصورات کی وضاحت کی ہے -

میں اوپر عرض کر چکا ہوں کہ زمان و مکاں کا مسئلہ فکر اقبال کا غالباً ادق ترین اور نہایت پیچیدہ مسئلہ ہے - مشاہیر اقبالیات نے اس مسئلے کی طرف بہت کم توجہ کی ہے - اس موضوع پر صرف ایک مختصر سا مضمون لکھا گیا ہے جس کا نام " اقبال کا تصور زمان و مکان ہے اور اس کے مصنف ریاضیات کے بین الاقوامی شہرت یافتہ ماہر ڈاکٹر محمد رضی الدین صدیقی ہیں

تحسین فراقی کا اس موضوع کو مرکز فکر بنانا ان کی دقت پسندی کی ایک واضح دلیل ہے -

" جمہوریت اقبال کی نگاہ میں " کوئی ایسا اچھوتا موضوع تو نہیں ہے مگر اس تحریر کی

لاہمیت اس بنا پر ہے کہ مقالہ نگار نے یہاں جمہوریت سے متعلق اقبال کے ان تمام نظریات پر بحث کی ہے جن میں اقبال نے جمہوریت کی بطور نظریہ حکومت کے موافقت بھی کی ہے اور اس کی مخالفت میں بھی بھرپور آواز بلند کی ہے - تحسین نے اپنے اس مقالے کے ابتدائی حصہ میں بالکل درست کہا ہے " جہاں تک اقبال کا تعلق ہے وہ اس کے جتنے مداح ہیں اس سے کہیں زیادہ اس کے نقاد ہیں " - اس کی وجہ بھی تحسین نے بالکل درست بتائی ہے - " فرد کی آزادی اور اس کی شخصیت کے لاتعداد امکانات کو بروئے کار لانے میں جو تصور حیات بھی ممد و معاون ہو سکتا ہے علامہ اس کی تعریف کیے بغیر نہیں رہ سکتے - لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ علامہ کی نگاہ ان سلبی پہلوؤں سے بھی نہیں چوکتی جن میں معیار کے بجائے مقدار اور قابلیت کے بجائے مقبولیت کو طرہ فضیلت قرار دیا گیا ہے " -

معیار کے بجائے مقدار کو لاہمیت دینے ہی کے رد عمل کے طور پر اقبال یہ کہنے پر مجبور ہوتے ہیں :

گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو
کہ از مغز دو صد خر فکر انسانی نمی آید

میں نے ان مقالات سے متعلق اپنے مجموعی تاثر میں کہا ہے کہ تحسین اپنے تجزیے میں جہاں کہیں بھی اختلاف رائے کا پہلو نکلتا ہے ، بڑی جرات مندی سے اس کا اظہار کرنے میں تامل نہیں کرتے - جمہوریت سے متعلق علامہ کے کم و پیش تمام نظریات و تصورات کا جائزہ لینے کے بعد و اشگاف انداز میں کہہ دیتے ہیں : -

" حقیقت یہ ہے کہ جمہوریت کے باب میں اقبال نے بعض معاملات اور مسائل پر بہ وجوہ روشنی نہیں ڈالی - مثلاً یہ کہ اسلام میں سیاسی پارٹی بندی کی گنجائش ہے اور کیا ایک حد درجہ ناخواندہ اور غیر مہذب معاشرے میں ہر شخص کو ووٹ کا حق حاصل ہونا چاہیے - نیز کیا ایک طبقاتی معاشرے میں جو از سرتاپا جاگیردار یا سرمایہ دار کی گرفت میں ہو ، جمہوریت کے ذریعے صالح ، خدا ترس ، خدا جو ، انصاف پسند اور عادل قیادت بروئے کار لائی جا سکتی ہے !

یہ سوال ایک ایسا تجزیہ نگار ہی کر سکتا ہے جس کا شعور محدودیت کا شکار نہ ہو اور جو مرعوبیت کو بالائے طاق رکھ کر اپنے ذہن کے تمام دروازے کھڑکیاں ، روشن دان کھلے رکھتا ہو اور ہر آنے والے جھونکے کو اپنے اندر آنے کی اجازت دیتا ہو -

میں یہاں تک لکھ چکا تھا کہ معاً خیال آیا کہ اگر کتاب کے بقیہ مضامین کے بارے میں بھی میں اسی طرح کچھ نہ کچھ لکھتا رہا تو دیباچے کے لئے جو صفحات مختص کئے گئے ہیں وہ لامحالہ تنگیٔ داماں کے شاکی ہو جائیں گے - اس لئے بہتر یہی ہے کہ اس سلسلے کو یہیں ختم کرکے اختتامی سطور پر قناعت کرلی جائے - مگر رہ رہ کر محسوس کر رہا ہوں کہ اصولاً کتاب کے ایک مقالے پر مجھے سب سے پہلے لکھنا چاہیے تھا ، اسے نظر انداز کئے جا رہا ہوں - اس مقالے پر یوں بھی لکھنا ضروری ہے کہ تحسین نے اس تحریر میں جس حقیقت کو مرکزی حیثیت دی ہے

اسے تسلیم کرنے میں مجھے تامل ہے -

اس میں کوئی شک نہیں کہ مقالہ نگار نے جو بات کہی ہے بڑی درد مندی ، کرب اور اعماق قلب سے کہی ہے لیکن اسے جزواً تو صحیح سمجھا جا سکتا ہے کلیتہً نہیں -

اس طویل مقالے کا عنوان ہے " جلوہ خوں گشت و نگاہے بہ تماشا نہ رسید "

تحسین نے کہا کیا ہے ؟

" علامہ کی ستائش بھی خوب ہوئی اور انہیں لفظوں کا خراج بھی پیش ہوتا رہا اور اب تک ہو رہا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ خراج اقبال کے شایان شان ہے - حقیقتاً ایسا نہیں اقبال ابھی تک ایک بڑے اور جید نقاد کے انتظار میں ہیں " -

میرا ذاتی مسئلہ یہ ہے کہ میں سمجھتا ہوں کہ جب ہم یہ شکایت کرتے ہیں کہ اب تک جو خراج تحسین اقبال کو پیش کیا گیا ہے وہ ان کی شان کے شایاں نہیں ہے اور اقبال ابھی تک ایک بڑے اور جید نقاد کے انتظار میں ہیں ----- تو ہم شاید غیر شعوری طور پر ان لوگوں کے ساتھ ناانصافی کرتے ہیں جنہوں نے حیات و تخلیقات اقبال پر بڑی دقت نظر اور وسعت نظر کے ساتھ لکھا ہے اور اس کام میں اپنی زندگی کی راتیں صرف کر دی ہیں - ہمارے نقادوں نے جہاں تک ان کی ناقدانہ بصیرت کا تعلق ہے ، کوتاہی نہیں کی - ہمارے نقادوں کو اقبال کے تفکر و تدبر کا خاصہ حصہ ملا ہے - تحسین لازماً اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ اقبال پر اتنی کم مدت میں اتنا کچھ لکھا گیا ہے - (اور بہتر و کم تر کی مثال تو ہر ادب میں ہوتی ہے) کہ دنیا کے بہت ہی کم مشاہیر ادب اس باب میں ان کا مقابلہ کر سکتے ہیں - اس ضمن میں ایک اور بات بھی توجہ طلب ہے اور میں اس بات کو زیادہ اہم سمجھتا ہوں -

یہ ایک واضح اور ناقابل انکار حقیقت ہے کہ ہر نئے عہد یا دور کا تجزیاتی شعور اور ناقدانہ بصیرت اپنے ساتھ کسی نہ کسی حد تک تبدیلی لاتی ہے - روایت کی اہمیت اپنی جگہ مسلمہ مگر روایت کوئی جامد اور متحجر چیز نہیں ہے - روایت آنے والے وقت میں وہی کچھ نہیں رہتی جو اس سے پہلے تھی اس لئے ہر نیا دور اپنے مصنف کو اس معیار پر نہیں پرکھتا جو اس سے پہلے دور میں رائج یا مقرر تھا کیونکہ وقت کی تبدیلی اور نئے تقاضے کے زیر اثر اس معیار میں تبدیلی آچکی ہوتی ہے -

جب ایسا ہے اور لازماً ایسا ہے تو کسی مصنف پر تنقید اور تجزیے کو زمان و مکاں کی حدود میں مقید نہیں کیا جا سکتا - ہر بڑی ادبی شخصیت کا مطالعہ ہر عہد اپنے انداز سے کرتا ہے اور اس مصنف کے حوالے سے جو کچھ پہلے نہیں دیکھا گیا تھا ، اس طرف دیکھا جاتا ہے - شعور کی ندی رواں دواں رہتی ہے جہاں جہاں سے گزرتی ہے اس کے اثرات اپنے ساتھ لے کر آگے بڑھتی رہتی ہے -

اقبال پر ابھی سب کچھ نہیں لکھا گیا اور بعض موضوعات پر سیر حاصل بحث نہیں کی گئی - اس کی بعض فکری جہات ابھی نہیں پہچانی گئیں ، اس کا تخلیقی تشخص تاحال مکمل نہیں ہوا اور ہو سکتا بھی نہیں - وقت گزرتا جائے گا اور اقبال دیکھنے والی آنکھوں اور سوچنے والے

ذہنوں کو اپنے نئے روپ دکھاتا چلا جائے گا۔

ہر بڑا تخلیق کار صرف ایک عہد کا نہیں ہوتا، عہدوں ادوار کا ہوتا ہے ابھی اقبال کو دنیا سے رخصت ہوئے مدت ہی کتنی گزری ہے ۱۹۳۸ء سے لے کر ۱۹۹۳ء تک --- اب ذرا غالب پر نظر ڈالئے - ۱۸۶۹ء میں انتقال ہوا تھا ---- کیا اب اسے پر کھا نہیں جا رہا؟ کیا اس کے مطالعے اور اس مطالعے کے نتیجے میں اس کے فکری تجزیے کا عمل ختم ہو گیا ہے؟ ہر گز نہیں - حال ہی میں غالب پر دو بڑی اہم کتابیں اشاعت پذیر ہوئی ہیں غالب آشفتہ نوا (از ڈاکٹر آفتاب احمد خاں) غالب کی نفسیات غم (پروفیسر سمیع اللہ قریشی) اور یہ سلسلہ جاری رہے گا۔

اقبال کو سمجھنے کی ابھی بڑی کم مدت ملی ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ اس کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے اور جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں کوڑا کرکٹ زیادہ ہے لیکن میں پورے وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ اس کوڑا کرکٹ میں ایسے ہیرے اور جواہرات بھی ہیں جن کی درخشندگی اقبال سے متعلق یاس انگیز خیالات کے اندھیروں میں امید افزا اجالے پھیلا رہی ہے - کیا یہ کافی نہیں ہے؟ "جلوہ خوں گشت و نگاہے بہ تماشا نہ رسید" سمجھنے کا کیا جواز ہے؟ مجھے تحسین کے اس مقالے "جلوہ خوں گشت و نگاہے بہ تماشا نہ رسید" کے مرکزی تصور سے اختلاف ہے اور میں نے اس کا اظہار اپنی تحریر کے آخر میں کر دیا ہے۔

اب ڈاکٹر تحسین فراقی کے بارے میں صرف ایک بات!

میں تحسین کے اس کارنامے کو جو "جہات اقبال" کے نام سے چھپ کر منظر عام پر آرہا ہے، ایک بڑا کارنامہ سمجھتا ہوں - اس کی توصیف و تحسین دل کی گہرائیوں سے کرتا ہوں مگر مجھے اس موقع پر جو خاص خوشی ہوئی ہے اس کی ایک خاص وجہ ہے۔

تحسین فراقی جس تدریسی ادارے سے منسلک ہو کر ایک معلم کے فرائض ادا کر رہے ہیں، اس کی ایک عظیم علمی روایت مسلم ہے - یہ علمی روایت ان عظیم استادوں کے دم سے قائم ہوئی ہے جو ادوار گذشتہ میں اس ادارے سے وابستہ رہے ہیں - میری خوشی کی وجہ یہ ہے کہ تحسین نے اپنی علمی و ادبی کاوشوں سے اسی عظیم روایت کو زندہ رکھنے کی کوشش کی ہے - اللہ انہیں اس کی مزید توفیق دے۔

میرزا ادیب

۲۶ اکتوبر ۱۹۹۳ء

اخلاق اثر۔ "ذخیرہ کتب، رسائل و جرائد"

تصوّرِ الٰہ اور عبادت کا مفہوم

(اقبال کے خطبۂ سوم کا اجمالی جائزہ)

علامہ اقبال ہمارے ایسے نابغۂ عصر شاعر تھے جو خدا، انسان اور کائنات تینوں کا ایک مخصوص اور متوازن شعور رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک زندگی ایک بامعنی سرگرمی ہے جو جہانِ تازہ اور امتحانِ تازہ سے عبارت ہے۔ خدا کی ذات ایک ایسی قابلِ ستائش ہستی ہے جو ہمہ وقت اپنی مخلوقات پر نظر رکھتی ہے اور ان سے الگ تھلگ یا لاتعلق نہیں اور انسان ایک ایسی جوابدہ مخلوق ہے جس کے کندھوں پر خلافتِ ارضی کی ذمہ داری ڈالی گئی ہے۔ یہی وہ مرکزی خیالات و تصورات ہیں، جو نئے سے نئے اور منفرد سے منفرد اسلوب میں اُن کی شاعری میں بالخصوص اور اُن کی نثر میں بالعموم جگہ پاتے ہیں۔

اپنے تیسرے خطبے "The Conception of God & the Meaning of Prayer" میں علامہ نے تصوّرِ الٰہ پر بھی نہایت حکیمانہ انداز میں روشنی ڈالی ہے اور دعا اور عبادت کے تصور کو بھی خوبی اور گہرے فلسفیانہ استدلال سے واضح کیا ہے۔ آیئے دیکھتے ہیں کہ اس خطبے میں علامہ نے تصورِ الٰہ اور تصورِ عبادت کی کن کن جہتوں اور کن زاویوں سے وضاحت کی ہے۔

سید نذیر نیازی نے خطباتِ اقبال کے اُردو ترجمے کے مقدمے میں لکھا ہے، کہ

علامہ کے خطبات کا مدارِ بحث اصل میں ہستیٔ باری تعالیٰ کا اثبات ہے لیکن علامہ نے اس ہستیٔ باری پر گفتگو الٰہیات اور علم کلام کی حیثیت سے نہیں کی بلکہ حقیقت کی اُس مابعد الطبیعی جستجو کے ماتحت کی ہے جس میں ایک عقلی تقاضے کی تسکین کے ساتھ ساتھ ان مسائل کا حل بھی ضروری ہو جاتا ہے، جن کا تعلق انسان اور کائنات سے ہے۔ گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ علامہ کے خطبات میں ہستیٔ باری تعالیٰ کا اثبات ہی مرکز و محور کی حیثیت رکھتا ہے۔ دیکھا جائے تو تمام صحفِ سماوی بشمول قرآن حکیم کی تعلیمات کا مرکز بھی ذاتِ حق ہے اور روائتی تہذیبوں میں بھی مرکزی حیثیت "الحق" ہی کی رہی ہے۔

خطبے کے آغاز میں حضرتِ علامہ بتاتے ہیں کہ اکثر مذاہب میں خدا کو غیر شخصی بنا دینے کا میلان پایا گیا ہے۔ لیکن قرآنِ حکیم سے ذاتِ الٰہ کا جو تصور اُبھرتا ہے وہ شخصی اور انفرادی ہے اور اس کا اظہار سورۂ نور میں یوں ہوا ہے:

اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ط مَثَلُ نُوْرِہٖ کَمِشْکٰوۃٍ فِیْھَا مِصْبَاحٌ ط اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَۃٍ اَلزُّجَاجَۃُ کَاَنَّھَا کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ یُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَۃٍ مُّبٰرَکَۃٍ زَیْتُوْنَۃٍ لَّا شَرْقِیَّۃٍ وَّلَا غَرْبِیَّۃٍ۔

ترجمہ:

"اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق میں چراغ رکھا ہو۔ چراغ ایک فانوس میں ہو، فانوس کا حال یہ ہو، کہ جیسے کوئی موتی کی طرح چمکتا ہوا تارا اور وہ چراغ زیتون کے ایک ایسے مبارک درخت کے تیل سے روشن کیا جاتا ہو جو نہ مشرقی ہو نہ غربی۔"

علامہ کے نزدیک قرآن کی اس تمثیل سے خدا کا تصور بحیثیت ایک فرد کے اُبھرتا

ہے کیونکہ نور کے مرکز کو چراغ میں اور چراغ کو فانوس کے اندر ایک طاق میں رکھنے کی تشبیہ خدا کے فرد ہونے کا تصور ابھارتی ہے۔ اقبال کے نزدیک اس ہر لحظہ بدلتی دنیا میں خدا کے تصور کے لیے نور سے بڑھ کر کوئی تمثیل ہو نہیں سکتی۔ آگے چل کر علامہ برگساں کی مشہور کتاب "تخلیقی ارتقاء" سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں، جس میں برگساں نے انفرادیت کی حیاتیاتی حوالے سے تعبیر کی ہے۔ برگساں لکھتا ہے: "انفرادیت" کے بارے میں خصوصیت سے کہا جا سکتا ہے کہ عام حیات میں جہاں کہیں استحکام فردیت کا رجحان ملتا ہے وہاں اسے توالد و تناسل کے مخالف رجحان کا بھی ہمیشہ سامنا رہا ہے۔ فرد کا کمال اس میں ہے کہ اس کا کوئی حصہ اس سے الگ ہو کر علیحدہ طور پر زندہ نہ رہ سکے۔ لیکن ایسی صورت میں افزائش نسل ناممکن ہو جائے گی۔ اس لیے کہ توالد و تناسل اس کے سوا اور کیا ہے کہ اس پرانے جسم کا کوئی حصہ اس سے الگ ہو کر ایک نئے جسم کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ لہٰذا انفرادیت اپنا دشمن اپنے گھر میں پالتی ہے۔"

برگساں نے انفرادیت کی جو تعریف کی ہے اس کی روشنی میں انفرادیت توالد و تناسل کے عیب سے پاک ٹھہرتی ہے اور اقبال کے نزدیک خدا انھی معنوں میں احد ہے۔ خود قرآن حکیم کی سورۂ اخلاص میں اسی بات پر زور دیا گیا ہے کہ اللہ بے نیاز ہے۔ نہ وہ کسی کو جنتا ہے، نہ کسی نے اسے جنا ہے، اور اس کا کوئی شریک و سہیم نہیں۔ گویا علامہ نے سورۂ اخلاص کی آیات کو عیسوی تصورات کے پس منظر میں دیکھنے کی بجائے "انفرادیت" کے فلسفیانہ، حیاتیاتی اور نفسیاتی پس منظر میں دیکھا ہے اور یوں ہمارے روایتی مفسرین قرآن سے الگ اور منفرد راہ نکالی ہے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے اسی حوالے سے اقبال کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے لکھا تھا کہ:

"حقیقت یہ ہے کہ جب میں خدا کے متعلق علامہ کے تصورات پڑھتا ہوں

تو معاً خیال گزرتا ہے کہ قُلْ ھُوَاللّٰہُ اَحَدٌ کی فلسفیانہ تعبیر و تشریح مطلق اَنا کے وصف سے بہتر کوئی دوسری ہو نہیں سکتی۔"

اب ایک مشکل یہ آن پڑتی ہے کہ اگر خدا کو بحیثیت ایک "فرد" کے لیا جائے تو اس کو تحدید سے نہیں بچایا جا سکتا۔ اگر خدا ایک "اَنا" ہے تو پھر وہ مُطلق اور لامُتناہی کیسے ہو سکتا ہے؟ اقبالؔ نے اس سوال کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ مشکل دراصل خدا کو زمان و مکان کے اندر رکھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ زمان اور مکان اضافی نقطہ ہائے نظر ہیں اس لیے خدا کی ذات پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ بالفاظِ دیگر خُدا کی لامُتناہیت عمیق ہے بسیط نہیں۔ یہ بہت سے سلسلہ ہائے واقعات و حوادث کو محیط ہے۔ لیکن بذاتِ خود حادثہ یا واقعہ نہیں۔ ہر قسم کی لامتناہیت خدا کے اندر ہے مگر خدا اس کے اندر نہیں۔ علامہ کے نزدیک خدا ایک متحرک قوّت ہے جب کہ ان کے برعکس مُعتزلہ کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ خدا نہ متحرک ہے نہ ساکن۔ کیونکہ ان کے خیال میں اگر خدا کو متحرک مانا جائے تو خدا کا تغیّر لازم آتا ہے اور اگر اسے ساکن مانا جائے تو اس کا تعطّل لازمی ہے۔ مُعتزلہ کے یہاں یہ تصوّر دراصل زمان و مکان کے ایک محدود تصوّر کے نتیجے میں پیدا ہوا۔ واقعہ یہ ہے کہ زمانِ محدود کا اِطلاق ذاتِ حق پر نہیں ہو سکتا۔ ایم ایم شریف لکھتے ہیں کہ خُدا ایک مسلسل تخلیق ہے اور اس کا تبدیل ہونا اگر کچھ ہو سکتا ہے تو بس ایسا ہی جیسے مسلسل تخلیق یا قوت کے مُسلسل دھارے کا تبدیل ہونا۔ لیکن "تبدیلی بہ حیثیت تخلیق مُسلسل" کا مطلب نامکمل یا ناقص ہونا نہیں۔ ہمیں ارسطو اور ابنِ حزم کی اِس غلطی کا اِعادہ نہیں کرنا چاہیے اور کمال کو تکمیل کا درجۂ حتمی نہیں کہنا چاہیے..... ان معنوں میں انائے مُطلق کو کامل سمجھنا دراصل اسے ایک غیر متحرک، جامد اور بے تعلق اور گویا عدمِ محض ہستی سمجھنے کے مترادف ہے۔ اقبالؔ اور برگساں کے نزدیک کامل انفرادیت نام ہے ایک ایسی نامیاتی کُلیّت کا جس کا کوئی الگ حصہ علیحدہ طور پر زندہ نہیں رہ سکتا۔

.....خدا کے کمال کا مطلب ہے اُس کی تخلیقی شان کا لامحدود ہونا۔ وہ ان معنوں میں کامل ہے کہ مسلسل اور دائماً اپنی ہمہ گیر کلیت کو قائم رکھتے ہوئے لامحدود تخلیقی امکانات کو ظہور میں لاتا رہتا ہے..... ذاتِ حق دراصل دوامِ محض ہے۔ معتزلہ کی مندرجہ بالا کم نظری کا ذکر کرتے ہوئے مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ علامہ کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے زمان و مکان پر نہایت دقیق علمی بحث کر کے اس بُنیاد ہی کو منہدم کر دیا جس نے معتزلہ اور اُن کے ہم خیالوں کو فکر و نظر کی بھول بھلیوں میں گرفتار کر رکھا تھا۔ قرآن حکیم کے تتبع میں جس نے کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَأْنٍ کہہ کر خدا کو ایک "ذاتِ متحرک" قرار دیا ہے، علامہ نے بھی اسی خیال کی روشنی میں ذاتِ الٰہ اور حیات و کائنات کی حرکی تعبیر کی ہے:-

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات — تڑپتا ہے ہر ذرّۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود — کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
سمجھتا ہے تو رازِ ہے زندگی — فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی

آگے چل کر علامہ نے ذاتِ الٰہ کے مخلوقات سے تعلق کو موضوعِ گفتگو بنایا ہے اور لکھا ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک خالق نے ایک مخصوص عہد میں کائنات کو تخلیق کیا اور اس کے بعد اس سے الگ تھلگ ہو گیا۔ گویا اب اس کی حیثیت محض ایک تماشائی کی سی ہے۔ میرے خیال میں اقبال کا اشارا خصوصیت سے ڈی اِسٹوں Deists کی جانب ہے جن کے خیال میں خدا اور کائنات کا رشتہ معمار اور مکان یا گھڑی ساز اور گھڑی کا ہے۔ جس طرح معمار ایک دکان بنا کر پھر ایک نئے مکان کی تعمیر میں جُت جاتا ہے اور اس سے بے نیاز ہو جاتا ہے کہ اس کا سابقہ تعمیر کردہ مکان کس حالت میں ہے یا گھڑی ساز گھڑی بنانے کے بعد اسے بھول جاتا ہے اور اس سے علاقہ نہیں رکھتا کہ گھڑی چل رہی ہے یا بند ہو گئی ہے، موجود ہے یا گم ہو چکی ہے، صحیح وقت

دیتی ہے یا غلط وقت بتاتی ہے۔ تیز رَو ہے یا آہستہ خرام ہے۔ اِسی طرح ذاتِ حق بھی اس سے کچھ علاقہ نہیں رکھتی کہ اس کی خلق کردہ کائنات کس نہج پر چل رہی ہے۔ گویا خدا کے بارے میں ڈی اسٹوں کا خیال قطعاً غیر روائتی اور غیر متوازن تھا۔ اسی خیال سے کائنات کا یا تو ملحدانہ تصوّر پیدا ہوتا ہے یا وہ موجودیاتی تصور جو اس دنیا کو ایک جہنم کے روپ میں دیکھتا ہے اور گمان کرتا ہے کہ انسان کو اس وسیع و بسیط کائنات میں، اس بے رحم شش جہات میں ایک بے بس بچے کی طرح حالات و حوادث کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اقبالؔ ان تصوّرات کے ایک لمحے کے لیے بھی مُؤیّد نہیں ہو سکتے۔ ان کے نزدیک خُدا روح الارواح ہے۔ اپنے بندوں سے الگ نہیں۔ پھر اس کائنات میں ہر شخص اپنے شعور میں محصور ہو کر بھی دیگر افراد سے منسلک ہے۔ اور اقبالؔ کے نزدیک حیاتِ الٰہی کے اس ناپیدا کنار سمندر میں افراد کی حیثیت غیر شخصی قطروں کی نہیں بلکہ اپنی خودی کو سنبھالے ہوئے موتیوں کی مانند ہے۔

انسان کا ذکر آیا تو یہ بات نگاہ میں رہنی چاہیے کہ اُس کے بارے میں اس دُنیا میں دو بڑے تصوّرات رائج رہے ہیں: ایک اس کے مختار ہونے اور دوسرا مجبورِ محض ہونے کا۔ ہماری کلاسیکی اُردو شاعری بیشتر اس دوسرے تصوّر کی مؤیّد اور علمبردار رہی ہے۔ علاّمہ کے نزدیک انسان ایک باشعور اور ذمہ دار ہستی ہے۔ اب یہ بحث یہاں جنم لے سکتی ہے کہ اگر خدا علیم و بصیر ہے اور قادرِ مطلق ہے تو انسان ضرور مجبورِ محض ہے۔ کیونکہ خدا کا وسیع و بسیط اور ہمہ گیر علم اصلاً انسانی آزادی سے متعارض ہے۔ اقبالؔ کے خیال میں اللہ نے خود اپنی رضا سے انسان کو عقل و شعور کی ایسی قوتوں سے نوازا ہے کہ وہ خیر و شر اور اندھیرے اُجالے میں تمیز کر سکتا ہے اور اس سے اللہ تعالےٰ کے علم و قدرت کی تحدید نہیں ہوتی۔ پھر یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ اگر انسان مجبورِ محض ہوتا تو جنت اور دوزخ دونوں کا وجود بے معنی ہوتا۔ جنتیوں کو ملنے والے انعامات

خویش پروری اور غلط بخشی کی ذیل میں آتے اور جہنمیوں کو ملنے والا عذاب ظلمِ عظیم ہوتا، اور چونکہ خدا عادل اور رحیم ہے اس لیے وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ قرآنِ حکیم میں مزید ارشاد ہوتا ہے کہ اللہ انسان کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔ اس اُلوہی تقرّب کی بناء پر وہ کائنات اور اُس کے عناصر پر، جو پہلے ہی سے بفحوائے قرآن اس کے لیے مسخّر ہو چکے ہیں، متصرّف ہونے پر قادر ہوتا ہے۔ علامہ نے اسی خیال کو مختلف پیرایوں میں اپنی شاعری میں متعدد بار دُہرایا ہے۔ "شمع و شاعر" کے چند شعر دیکھئے جہاں انسان کے لامحدود امکانات کی نشان دہی کی گئی ہے:

آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا
دانہ تُو، کھیتی بھی تُو، باراں بھی تُو، حاصل بھی تُو

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

کانپتا ہے دل ترا اندیشۂ طوفاں سے کیا
ناخدا تُو، بحر تُو، کشتی بھی تُو، ساحل بھی تُو

یا پھر یہ کہ:

تُو اے اسیرِ مکاں، لامکاں سے دُور نہیں
وہ جلوہ گاہ ترے خاکداں سے دُور نہیں

خودی میں ڈُوب جا غافل یہ سرِّ زندگانی ہے
نکل کر حلقۂ شام و سحر سے جاوداں ہو جا

علامہ نے اسی لیکچر میں "ہبوطِ آدمؑ" کے واقعے پر بھی بصیرت افروز گفتگو

کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مسیحی عقیدے کے برعکس انسان کو اس دُنیا میں سزا کے طور پر نہیں بھیجا گیا۔ آدمؑ کا شجرِ ممنوعہ کا پھل چکھنا سرتابی کی نہیں، امکانات کی تلاش کا دوسرا نام تھا۔ علامہ کے خیال میں قرآن میں قصص کا اسلوبِ بیان شاذ ہی تاریخی ہوتا ہے۔ قرآن تو اُن کے ذریعے دراصل اخلاقی، آفاقی حقائق یا عالم گیر فلسفیانہ معارف بیان کرنا چاہتا ہے۔ لہٰذا قرآنِ پاک اکثر نہ تو افراد کے ناموں کا ذکر آتا ہے اور نہ مقامات کا۔ ناموں کے اِستعمال سے قصّے عموماً تاریخی رنگ میں رنگے جاتے ہیں اور اُن کے معنی محدود ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ مسیحی قصّے کے برعکس قرآن قصّۂ آدمؑ سے سانپ اور پسلی کی تمثیل نکال دیتا ہے تاکہ اسے جنس اور قُنوطیت کے تصوّر سے آزاد کر دے۔ علامہ کے نزدیک ہُبوطِ آدمؑ کے باب میں جس جنّت کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے مراد وہ روایتی جنّت نہیں بلکہ یہ اس ابتدائی حالت کا نام ہے، جہاں انسان عملاً اپنے ماحول سے غیر متعلق اور غیر مربوط تھا اور نتیجۃً ضروریات اور داعیاتِ بشری کی خلش سے ناواقف تھا۔ اقبالؔ کا خیال ہے کہ قصّۂ آدمؑ سے قرآن کا مقصود اپنی اصلی اِبتدائی حالتِ جمود سے بلند ہو کر اپنے آزاد ارادے کا اعلان کرنا ہے۔ باغِ بہشت سے انسان کو جو حکمِ سفر ملا تھا وہ اقبالؔ کے نزدیک کسی نافرمانی کے باعث نہ تھا، بلکہ وہ تو علامت تھی انسان کی ادنیٰ شعور سے اعلیٰ خود شعوری کی جانب پیش رفت کی۔ چنانچہ پیامِ مشرق میں "میلادِ آدمؑ" کے عنوان سے لکھتے ہیں اور ملاحظہ فرمایئے کس جوش اور جذبے سے لکھتے ہیں:۔

نعرہ زد عشق کہ خُونیں جگرے پیدا شُد
حُسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شُد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خود گرے، خود شکنے، خود نگرے پیدا شُد
آرزو بے خبر از خویش بآغوشِ حیات
چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شُد،

خطبے کے آخر میں علامہ اقبال حقیقت عبادت و دُعا پر گفتگو کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں دین فلسفے سے آگے کی چیز ہے۔ انسانی رُوح حقیقتِ مُطلق سے اَٹوٹ اور مستحکم تعلق کی خواہش رکھتی ہے اور یہ رابطہ دلیل سے نہیں دُعا سے پیدا ہوتا ہے۔ اس ضمن میں اقبال، دُعا کے مدارج بیان کرتے ہیں، پہلے مرحلے پر عبادت اظہارِ بندگی ہے، دوسرے مرتبے میں یہ تدبّر اور تفکّر کا رنگ اختیار کرتی ہے اور آخری مرحلے میں عبادت گزار ایک ایسی طاقت سے متّصف ہوتا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ پر تصرّف حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ حقیقتِ مطلقہ پر تصرّف سے اقبال کی مراد وہی ہے۔ جو رومی کے اس شعر میں بیان ہوئی ہے:

بزیرِ کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

یہاں پہنچ کر سچّے عبادت گزار کو ذاتِ حق کا زندہ تجربہ حاصل ہوتا ہے اور وہ دفعتہً محسوس کرنے لگتا ہے کہ وہ عبادت کے ذریعے جو دراصل رُوحانی تجلّی تک رسائی کا ایک ذریعہ ہے، ایک الگ تھلگ، بے نام اور بے آباد جزیرہ میں رہنے کے بجائے کسی بڑی اور وسیع تر زندگی میں شریک ہو گیا ہے۔

آگے چل کر علامہ نے صوفی اور فلسفی کا فرق واضح کیا ہے۔ اس باب میں وہ رُومی کے چند اشعار نقل کرتے ہیں، جن کا مفہوم یہ ہے کہ صُوفی کا سازوسامان حرف اور سیاہی پر مشتمل نہیں ہوتا، اُس کا کُل سرمایہ تو برف کی طرح کا قلبِ لطیف ہوتا ہے۔ فلسفی کے پاس قلم ہوتا ہے اور صوفی کے پاس قدم۔ صوفی کی مثال اُس شکاری کی سی ہوتی ہے جو ہرن کے نقوشِ قدم پر آگے بڑھتا ہے اور اس کے بعد خود ہرن کے نافے کی خوشبو اس کی رہبر بن جاتی ہے۔ اقبال کے خیال میں علم کی تلاش بھی عبادت ہی سے عبارت ہے۔ ان کے نزدیک انسان کا کامل رُوحانی ارتقاء طاقت اور

بصیرت کے اتصال ہی سے ممکن ہے۔ کیونکہ بصیرت بغیر قوت کے اخلاقی ارتفاع کا باعث تو بن سکتی ہے لیکن ایک پائیدار تمدن کو جنم نہیں دے سکتی۔ اسی طرح قوت بغیر بصیرت کے تباہ کن اور انسان کُش بن جاتی ہے۔ علامہ نے "جاوید نامہ" میں شرف النساء پر اپنی ایک نظم "قصرِ شرف النساء" میں اسی حقیقت کو جمالیاتی حُسن کے ساتھ بیان کیا ہے جہاں شرف النساء بوقتِ مرگ اپنی والدہ کو وصیت کرتے ہوئے کہتی ہے:

گفت اگر از رازِ من داری خبر — سُوئے ایں شمشیر و ایں قرآں نگر
ایں دو قوت حافظِ یک دیگر اند — کائناتِ زندگی را محور اند

اندریں عالم کہ میرد ہر نفس — دخترت را ایں دو محرم بود و بس
وقتِ رخصت با تو دارم ایں سخن — تیغ و قرآں را جدا از من مکن

علامہ کے خیال میں عبادت اور نماز کی معنویت اُس وقت زیادہ واضح ہو جاتی ہے جب اُسے باجماعت ادا کیا جائے۔ کیونکہ ہر سچی عبادت اصلاً عمرانی ہوتی ہے۔ اجتماع کی صورت میں انسان کی قوتِ ادراک کو مہمیز لگتی ہے۔ اس کا جذبہ زیادہ گہرا ہو جاتا ہے اور خلوت کے مقابلے میں اس کی قوتِ ارادی کہیں زیادہ متحرک اور مستحکم ہو جاتی ہے۔ نمازِ پنجگانہ باجماعت، جمعہ کا اجتماع، عیدین کے اجتماعات اور سب سے آخر میں فریضۂ حج کے لیے آنے والے مختلف رنگوں، نسلوں، زبانوں اور طریقوں کے حامل افراد کا اجتماع اصلاً اجتماعی انا کی ایک پکار بن جاتا ہے اور یوں حقیقی مساوات ظہور میں آتی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ اگر جنوبی ہندوستان کے ایک مغرور برہمن کو روزانہ کسی اچھوت کے شانہ بشانہ کھڑے ہو کر اللہ کے حضور جھکنے پر مجبور کیا جائے تو اس سے چند ہی دنوں میں کتنا بڑا روحانی انقلاب لایا جا سکتا ہے۔

حاصل کلام یہ کہ علامہ نے اپنے اس خطبے میں ذاتِ الٰہ، انسان اور کائنات تینوں کے باب میں ایسے متوازن، فکر افروز اور بعض مقامات پر نہایت دقیق مباحث چھیڑے ہیں جو دُنیائے اسلام میں اپنا قطعی منفرد آہنگ رکھتے ہیں۔ آج کی ملّتِ اسلامیہ کی فلاح و صلاح میں علامہ کا یہ خُطبہ معہ دیگر خطبات کے بہت مُعاون ہو سکتا ہے۔ یہ الگ بات کہ اس خُطبے میں (بلکہ تمام خطبات میں) جذبے کی آنچ تو ہے مگر دھیمی اور یہ وہ روشن اور لحظہ بہ لحظہ پھیلتا الاؤ نہیں بن پائی جس سے عبارت اُن کی شاعری ہے۔ حقیقتِ دُعا یا حقیقتِ نماز پر مبنی اس خطبے کا "اسرارِ خودی" کی "دعا" نامی آخری نظم سے تقابل کیا جائے تو یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے جس کی جانب ابھی اشارا کیا گیا ہے۔

"مُسلم فلسفہ میں زمان کا مسئلہ"

(علامہ اقبال کے ایک غیر مطبوعہ مضمون کا مع اصل متن کے تعارف و ترجمہ)

ایک سچے دانشور، فلسفی شاعر یا ادیب کا کمال یہ ہوتا ہے کہ اس کی شخصیت میں ایک مرکز ثقل پایا جاتا ہے۔ اسی کے نتیجے میں اس کی فکری و فنی کاوشوں میں تنوع کے ساتھ ساتھ ایک ہمہ گیر ربط بھی پایا جاتا ہے۔ یوں اس کی فکر کے موضوعات پریشاں خیالی پر مبنی بے ربط و متباین خیالات کا بے ہنگم ہجوم نہیں ہوتے، بلکہ وحدتِ فکر اور مواخاتِ جذبات کا ایک متجانس اور مربوط پیکر ہوا کرتے ہیں۔ اقبال انہی معنوں میں ایک سچے شاعر اور فلسفی ہیں۔ چنانچہ ان کا فلسفۂ خودی ہو یا تصورِ کائنات ——— تصورِ انسان ہو یا تصورِ تقدیر، تصورِ عشق ہو یا تصورِ عقل، تصورِ روحِ ثقافتِ اسلامی ہو یا تصورِ اجتہاد۔ تصورِ الٰہ ہو یا تصورِ زمان و مکاں، ان تمام میں ایک ہی مربوط، حرکی، زندگی افروز، حیات آمیز اور رجائیت انگیز رُوح جاری و ساری نظر آتی ہے۔ اسی وجہ سے ان کے کسی ایک تصور کو ان کے دیگر تصورات سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ یہی معاملہ ان کے تصورِ زمان و مکان کا ہے جو ان کی شعری و نثری کاوشوں میں جاری و ساری نظر آتا ہے۔ اقبال کے خطبات میں بھی زمان و مکان کے مسئلے پر اُن کے موقف کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے۔ چنانچہ اپنے پانچویں خطبے "اسلامی ثقافت کی رُوح" میں اقبال نے زمان و مکان کی اہمیت کو اُجاگر کرنے کے لیے اسے مسلم ثقافت کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ

قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں :

اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ کا مطالعہ کیجئے تو ہم دیکھتے ہیں کہ فکرِ محض ہو یا نفسیاتِ مذہب یعنی تصوف کے مدارجِ عالیہ۔ دونوں کا نصب العین یہ رہا، کہ لامتناہی سے لطف اندوز ہوں بلکہ اس پر قابو حاصل کریں۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ جس تہذیب و ثقافت کی یہ روش ہو گی اس کے لیے زمان و مکان کا مسئلہ زندگی اور موت کا مسئلہ بن جائے گا۔"

زمان و مکان کی اسی اہمیت اور ہمہ گیری نے اقبالؒ کا تمام عمر احاطہ کیے رکھا۔ ممتاز اقبال شناس عالم خوندمیری نے بجا طور پر لکھا ہے : "یہ سوال کہ کس طرح ماضی کو اپنی گرفت میں لایا جا سکتا ہے، یا ماضی تک انسان اپنی قدرت کی توسیع کر سکتا ہے، نہ صرف اقبال کے اوّلین شعری و فکری محرکات میں مرکزی اہمیت رکھتا ہے بلکہ دمِ آخر تک اس کے شعور پر چھایا رہا اور نام نہاد احیائیت پسند رجحان اس کی فکر کے اسی عنصر سے وابستہ رہا۔ لیکن اقبال کی متجسس فکر، احیائیت پسندی کے آسان حل کو مطلقاً قبول کرنے پر مائل نہ ہو سکی البتہ اس کے اہم محرک نے اس کو ماضی، حال اور مستقبل کے ربط پر غور کرنے کے لیے اُکسایا۔ کائناتی زمانے میں وقت کے یہ ادوار بے اصل سہی، لیکن زندگی میں وقت انہی ادوار سے عبارت ہے اور انہی ادوار کی حقیقت تاریخ کے شعور کا منبع ہے۔ اگر ان ادوار کو بے معنی اور حقیقت سے کلیتہً غیر متعلق کر لیا جائے تو تاریخ یکسر بے معنی بن جاتی ہے۔"

اقبال کا تصورِ زمان کیا تھا اور یہ ان کے شعری و نثری کارناموں میں کہاں کہاں اور کیسے ظہور کرتا ہے۔ اس کی کسی قدر تفصیل تو آئندہ اوراق میں پیش کی جائیگی، اتنی بات بہرحال معلوم ہے کہ اقبال زمان و مکان کے مسئلے میں دمِ آخر تک دلچسپی لیتے رہے۔ علامہ کے ایک اہم مقالے "حکمائے اسلام کے عمیق تر مطالعے کی دعوت" کا تعارف کراتے ہوئے (اورینٹل کالج میگزین اگست ۱۹۴۷ء) جناب

داؤد رہبر نے اپنے ایک مشفقِ محترم اور اُستاد اورینٹل کالج مولوی فیوض الرحمٰن سے روایت کرتے ہوئے لکھا ہے "انھوں نے (مولوی فیوض الرحمٰن) اپنے متعلق بتایا کہ ۱۹۳۸ء میں مارچ کی پہلی یا دوسری تاریخ کو اقبال کے دوست چودھری محمد حسین صاحب مجھے ان کے گھر لے گئے اور مرحوم نے مجھ سے زمان و مکان کے مسلّمہ اسلامی تصوّر کے متعلق سوال پوچھے (؟)..... میرے جوابات کو انھوں نے پسند فرمایا اور خواہش کی کہ میں روزان کے ہاں حاضر ہوا کروں۔"

بہرحال اقبال کے پہلے مجموعے کی پہلی نظم "ہمالہ" کے آخری مصرعے ؎:

"دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایّام تو" سے لے کر اقبال کے دمِ آخر ان کی زبان پر جاری قطعے کے مصرعے "سر آمد روزگارِ ایں فقیرے" تک کا سارا قصّہ گردشِ "ایّام" اور "روزگارِ فقیر" کا ہے۔ اقبال کا سارا فکری و معنوی سفر زمان و مکان اور ماورائے زمان و مکان کا سفر ہے، ؎

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصّہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں

سے لے کر ؎

اگر مقصود کُل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے
مرے ہنگامہ ہائے نو بنو کی انتہا کیا ہے

(ارمغانِ حجاز)

تک کا یہ سارا فکر افروز سفر بہت کچھ سُجھاتا اور بہت کچھ بتاتا ہے۔

حال ہی میں راقم الحروف کو "زمان" کے موضوع پر علامہ اقبال کے ایک غیر مطبوعہ مضمون کا پہلا صفحہ (بصورت فوٹو) دستیاب ہُوا ہے۔ علامہ اقبال میوزیم میں بھی اقبال کے اس مضمون کا صرف ایک اصل صفحہ ہی محفوظ ہے۔ باقی مضمون شاید گردشِ زمانہ کی نذر ہو گیا۔ مضمون انگریزی میں ہے اور علامہ کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہُوا ہے۔ مضمون کا عنوان ہے :- "The Problem of Time in Muslim Philosophy"

آئندہ اوراق میں اسی نامکمل مضمون کا اُردو ترجمہ مع اصل انگریزی متن کے چربے Facsimile اور الگ سے ٹائپ شدہ انگریزی عبارت کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔ مضمون کے فوٹوسٹیٹ کی فراہمی کے لیے میں اقبال میوزیم کے کیوریٹر جناب مسعود الحسن کھوکھر کا ممنون ہوں۔

جہاں تک اقبال کے تصوّرِ زمان کا تعلق ہے تو واقعہ یہ ہے کہ یہ اُن کے تصوّرِ الٰہ، تصوّرِ کائنات اور تصوّرِ انسان سے اثر پذیر ہوا ہے۔ چونکہ اقبال کا تصوّرِ الٰہ ایک نہایت مثبت تصوّر ہے۔ اور وہ ذاتِ الٰہ کو ڈی اسٹوں کی طرح کائنات سے الگ تھلگ نہیں سمجھتے اور یہ جانتے ہیں کہ خدا اور کائنات کا تعلق مکان اور معمار یا گھڑی اور گھڑی ساز کا سا نہیں کہ ایک دفعہ مکان تعمیر ہو گیا یا گھڑی وجود میں آ گئی تو معمار اور گھڑی ساز کو اب اس سے تعلق نہ رہا بلکہ وہ سمجھتے ہیں کہ خدا اپنی کائنات اور اپنے بندوں کے حال کا ہر دم ناظر ہے بلکہ معاملہ اس سے بھی آگے کا ہے:۔

ما از خدائے گم شدہ ایم او بہ جستجو است
چوں ما نیاز مند و گرفتارِ آرزو ست

اسی طرح اقبال جامد اور سکونی یونانی تصوّرِ کائنات کے برعکس اس کا حرکی تصوّر رکھتے ہیں اور انسان کو ایک ذمہ دار مخلوق تصور کرتے ہیں جس کا کام وجود کو بدلنا اور سوارِ اشہبِ دوراں ہونا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیسویں صدی کے بعض دیگر فلاسفہ کی طرح انھوں نے زمان کے تصوّر پر بھی نہایت بصیرت افروز بحث کی ہے اور ان کے انگریزی خطبات کا بیشتر حصّہ زمان کے فکر افروز مباحث پر مشتمل ہے۔ اصل میں اسلامی تصوّرِ الٰہ اور تصوّرِ کائنات یونانیوں کے تخیّل سے بالکل مختلف چیز ہے اور وہ جہانِ تازہ اور امتحانِ تازہ کے سے عناصر سے عبارت ہے۔

عالم خوندمیری اپنے انگریزی مضمون Conception of Time میں لکھتے ہیں کہ زمان کی اہمیت کا احساس فلسفی اقبال کو نہیں بلکہ شاعر اقبال کو ہوا تھا بحیثیت

ایک نوجوان شاعر کے اقبال کی نظر زمان کے تباہ کُن پہلو پر مرکوز ہے۔ بعد ازاں اقبال کا یہ تصوّر ذرا وسیع ہوتا ہے اور اب اقبال زمان کو محض ایک تباہ کُن عامل کی حیثیت سے نہیں دیکھتے بلکہ تخلیق اور انفرادیت کے اہم عنصر کی حیثیت سے بھی پہچانتے ہیں۔ بانگِ درا کے "حصّہ سوم" میں اقبال واضح طور پر (خصوصاً خضرِ راہ میں) زمان کو مرورِ محض کی صورت میں دیکھنے لگتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ زندگی امروز و فردا سے بلند تر شے ہے[1]۔ اقبال چاہتے ہیں کہ انسان زمانے کا مرکب نہ بنے۔ چنانچہ خودی کے تیسرے مرحلے "نیابتِ الٰہی" کے ضمن میں وہ نائب حق اسی کو قرار دیتے ہیں جو "سوار اشہبِ دوراں" اور "فروغِ دیدۂ امکاں" کا انقلاب انگیز رول ادا کرے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے تقدیر کے جبری تصوّر کو رَدّ کر کے انسان کو تقدیرِ یزداں قرار دیا اور یہ تصوّر ان کے تمام شعری کارناموں میں جاری و ساری ہے۔ ابلقِ ایام پر متصرف ہونے کا جو درس "اسرارِ خودی" میں موجود ہے، وہی

---

[1] بانگِ درا میں موجود یہ تصوّر خضرِ راہ نامی نظم کی تخلیق سے کئی سال پہلے "اسرارِ خودی" میں بھی "الوقت سیف" کے زیرِ عنوان خوبی سے واضح کیا گیا تھا۔ چند شعر دیکھیے:

اے اسیرِ دوش و فردا در نگر — در دلِ خود عالمِ دیگر نگر
باز با پیمانۂ لیل و نہار — فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
ساختی ایں رشتہ را از تارِ دوش — گشتہ مثلِ تاں باطل فروش
تا کجا در روز و شب باشی اسیر — رمزِ وقت از لی مع اللہ باز گیر
زندگی از دہر و دہر از زندگی است — لَا تَسُبُّوا الدہر فرمانِ نبی است

ویسے نبیؐ کے اس فرمان کا اقبال سے پہلے حالی نے بھی اپنے ایک شعر میں یوں ذکر کیا ہے:

؎ سُنے ہوں گر نہ معنی لا تسبّوا الدہر کے تم نے
تو اب سُن لو کہ ہوں میں شانِ رحمانی مجھے جانو

"جاوید نامہ" (۱۹۳۲ء) میں بایں الفاظ دُہرایا گیا ہے :

بر زمان و بر مکاں اسوار شو　　فارغ از پیچاکِ ایں زُنّار شو،
چشم بکشا بر زمان و بر مکاں　　ایں دو یک حال است از احوالِ جاں

آگے چل کر پیرِ رُومی کے مندرجہ بالا تصوّر (ابلقِ ایّام پر تصرّف) کو رُوحِ زمان و مکاں — زروان — بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ زمانے کی جبریت یعنی زمان کی غلامی سے نجات کے لیے "لی مَعَ اللہ وقت" کی حدیث کو روح و رواں میں اُتارنا اور قلب و وجدان کا حصّہ بنانا ضروری ہے :-

لِی مَعَ اللہ ہر کرا در دل نشست　　آں جوانمردے طلسمِ من شکست
گر تو خواہی من نباشم درمیاں　　لِی مَعَ اللہ باز خواں از عینِ جاں

عجمی تصوّف نے تقدیر کی جبریت کو جس طرح زندگی کا عام چلن بنا دیا تھا، اقبال کی روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روح قرآنی سے فیض گیر ہو کر وہ بار بار کائنات میں تصرّف کا سبق دیتے ہیں :

"چنیں است و چناں می بایست" اور "برہم زن" ان کے پیغام کا مرکزی نقطہ ہیں۔ زمان و مکان کے پیچاک کے زنّار سے آزادی کا جو سبق اقبال اسرارِ خودی، بانگِ درا اور جاوید نامہ میں دیتے ہیں، وہی سبق ضربِ کلیم اور ارمغانِ حجاز میں بھی نو بنو پیرایوں میں دُہراتے چلے جاتے ہیں۔

ے خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زنّاری　　نہ ہے زماں نہ مکاں لَا اِلٰہ اِلاّ اللہ
ے وہ کل کے غم و عیش پہ کچھ حق نہیں رکھتا　　جو آج خود افروز و جگر سوز نہیں ہے
وہ قوم نہیں لائقِ ہنگامۂ فردا　　جس قوم کی تقدیر میں امروز نہیں ہے

ارمغانِ حجاز میں فرماتے ہیں :

ے خرد دیکھے اگر دل کی نگہ سے　　جہاں روشن ہے نُورِ لَا اِلٰہ سے
فقط اِک گردشِ شام و سحر ہے　　اگر دیکھیں فروغِ مہر و مہ سے
ے گردشِ مہ و ستارہ کی ہے ناگوار اسے　　دل آپ اپنے شام و سحر کا ہے نقشبند

نہیں زندگی سلسلہ روز و شب کا ۔ نہیں زندگی مستی و نیم خوابی
حیات است در آتشِ خود طپیدن ۔ خوش آں دم کہ ایں نکتہ را باز یابی

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں اُن کی تقدیریں

تقدیروں کے صبح و شام بدلنے کا یہی تصور اقبال اپنی نظم "زمانہ" (بالِ جبریل) میں بھی پیش کر چکے ہیں اور یہی تصور "پیامِ مشرق" کی نظم "نوائے وقت" میں بھی انھوں نے ایک خاص تخلیقی جوش اور سرمستی کے عالم میں پیش کیا ہے۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی اپنے مضمون "اقبال کا تصورِ زمان و مکاں" میں اس نظم کے حوالے سے بڑی پتے کی بات کہتے ہیں: "طبیعیاتی وقت جو زمان ــــ مکانِ مسلسلہ کی ایک سمت ہے۔ اضافی ہے لیکن اصل زمان کو قرآن کریم نے وحدت اور کلیت قرار دے کر تقدیر کے نام سے موسوم فرمایا ہے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جب کہ اس کو تواتر کے قید و بند سے آزاد کر دیا جائے۔ یہ وقت جو تقدیر ہے حقیقی ہے اور تمام اشیاء کی جان ہے۔ یہ وقت محض یکساں آنات کا اعادہ نہیں ہے بلکہ اس کا لمحہ بالکل جداگانہ ہے اور اس سے نئی اور انوکھی اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے ..... حقیقت میں موجود رہ کر ہم تسلسلی وقت کو لمحہ بہ لمحہ تخلیق کرتے ہیں۔"

علامہ نے اپنے تصورِ زمان کی شاعرانہ توضیحات زبورِ عجم اور گلشن رازِ جدید میں بھی کہیں کہیں کی ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے اس تصور کی فلسفیانہ توضیح و تشریح اُن کی نثری کاوشوں میں زیادہ خوبی سے ہوئی ہے اور اس باب میں اُن کے خطوط و خطبات دونوں لائقِ توجہ ہیں۔

خطوط میں سید سلیمان ندوی کے نام خطوں میں بالخصوص زمان کے سلسلے میں اظہارِ خیال اور مشورہ طلبی کی صورتیں نظر آتی ہیں۔ علاوہ ازیں خواجہ غلام السیدین اور عبداللہ چغتائی کے نام خطوں میں بھی ماہیت زمان کی جانب اجمالی اشارے

کیے گئے ہیں۔ ذیل میں سید سلیمان ندوی کے نام خطوط کے تین اقتباسات دیکھئے :

۱۔ قرونِ وسطیٰ کے ایک یہودی حکیم موسیٰ بن میمون نے لکھا ہے کہ خدا کے لیے کوئی مستقبل نہیں ہے۔ کیونکہ وہ زمان کو لحظہ بہ لحظہ پیدا کرتا ہے۔ میمون قرطبہ میں پیدا ہوا اور قاہرہ میں مرا، غالباً بارھویں صدی کے آخر میں۔ اُس نے مسلمانوں کی یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی اور تمام عمر مسلمانوں ہی کی ملازمت کرتا رہا۔ متکلمین کے خیالات پر اس نے جرح قدح بھی خوب کی ہے۔ میرا گمان ہے کہ میمون کا مذکورہ بالا مذہب بھی ضرور کسی نہ کسی مسلمان حکیم کی خوشہ چینی ہے۔ اگر آپ کے علم میں یہ بات ہو تو مہربانی کر کے مطلع فرمائیے۔ میں ایک مضمون لکھ رہا ہوں جس کا عنوان یہ ہے :

"زمان کی حقیقت فلسفۂ اسلام کی تاریخ میں"۔ اُمید ہے کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا۔[1]

۲۔ مولانا حکیم برکات احمد صاحب بہاری ثم ٹونکی کا رسالہ تحقیق زمان مطبوعہ ہے یا قلمی[2]۔ اگر قلمی ہے تو کہاں سے عاریۃً ملے گا..... زمان و مکان و حرکت کی بحث اس وقت فلسفہ اور سائنس کے مباحث میں سب سے زیادہ اہم ہے۔ میری ایک مدت سے خواہش ہے کہ اسلامی حکماً و صوفیاً کے نقطۂ نگاہ سے یورپ کو روشناس کرایا جائے۔ مجھے یقین ہے کہ اس کا بہت اچھا اثر ہوگا۔[3]"

---

[1] مکتوبِ اقبالؒ بنام سید سلیمان ندوی مورخہ ۷ مارچ ۱۹۲۸ء مشمولہ اقبال نامہ جلد اوّل ص ۱۵۶، ۱۵۷۔

[2] اقبالؒ کے زمانے تک یہ رسالہ قلمی شکل میں موجود تھا۔ رسالہ کا پورا نام "اتقان العرفان فی ماہیۃ الزمان" ہے۔ اسے کچھ عرصہ قبل جناب محمود احمد برکاتی نے مرتب کر کے شائع کر دیا ہے۔

[3] سید صاحب کے نام اس خط کی تاریخ ۲۲ اگست ۱۹۲۲ء (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر دیکھیں)

۳۔ ..... "حضرت محی الدین ابن عربی کی فتوحات یا کسی اور کتاب میں حقیقتِ زمان' کی بحث کس کس جگہ ہے؟ حوالے مطلوب ہیں..... ہندوستان میں بڑے بڑے اشاعرہ کون کون سے ہیں اور ملا محمود جونپوری کو چھوڑ کر کیا اور فلاسفہ بھی ہندوستانی مسلمانوں میں پیدا ہوئے۔ ان کے اسما سے مطلع فرمایئے[1]۔"

خواجہ غلام السیدین کے نام خط مورخہ ۱۸ اپریل ۱۹۳۶ء میں لکھتے ہیں:

"زمانہ ایک بڑی ہی نعمت و برکت (لا تسبوا الدھر ان الدھر ھو اللہ) (ہے) اگر ایک طرف موت اور تباہی لاتا ہے تو دوسری طرف وقت ہی آبادی و شادابی کا منبع ہے۔ یہی اشیاء کے پوشیدہ امکانات کو بروئے کار لاتا ہے۔ حالاتِ حاضرہ میں تغیر کا امکان ہی انسان کی سب سے بڑی دولت اور ساکھ ہے۔"

عبد اللہ چغتائی کے نام ۱۳ جون ۱۹۳۷ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"یہ ممکن ہے کہ مکان کے ابعاد Dimensions تین سے زیادہ ہوں۔ اور ہمارے اسلامی صوفیاء تو ایک مدت سے تعدد زمان و مکان کے قائل ہیں۔ یہ خیال یورپ میں سب سے پہلے جرمنی کے فلسفی کانٹ نے پیدا کیا تھا لیکن

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ سے آگے) درج کی گئی ہے جو کسی طرح بھی درست نہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اسی خط میں آگے چل کر اقبال نے آکسفورڈ یونیورسٹی کی جانب سے اپنے لیکچر عنقریب چھپ جانے کی اطلاع دی ہے۔ اب اگر اس خط کا سال اشاعت ۱۹۲۲ء درست مان لیا جائے تو حقیقت یہ ہے کہ اس وقت تک علامہ نے اپنا ایک لیکچر (خطبہ) بھی پوری طرح تیار نہ کیا تھا۔ اصل میں علامہ نے اپنے خطباتِ مدراس ۵ دسمبر ۱۹۲۸ء تک تیار کیے اور وہ بھی چھ کے بجائے صرف تین۔ یہ خطبات مکمل ہونے پر پہلے لاہور سے ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئے اور بعد میں انگلستان سے ساتویں خطبے کے اضافے کے ساتھ ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ خط ۱۹۳۳ء میں کسی وقت لکھا گیا ہوگا۔

[1] مکتوب بنام سید سلیمان ندوی مورخہ ۸ اگست ۱۹۳۳ء۔

مسلمان صوفیا اس سے پانچ چھے سال پہلے اس نکتہ سے آشنا تھے۔ عراقی[1] کے رسالے کا قلمی نسخہ غالباً ہندوستان میں موجود ہے اور میں نے ان کے ایک رسالے کا جو خاص طور پر زمان اور مکان پر ہے اپنے لیکچروں میں ملخص بھی دیا ہے۔ اگر محمود خضیری بھی اس مضمون پر ریسرچ کریں تو مجھ کو یقین ہے کہ یورپ میں نام پیدا کریں گے۔"

خطوط کے مندرجہ بالا چند اقتباسات سے کسی قدر اندازہ ہو جاتا ہے کہ علامہ کو زمان و مکان کے مسئلہ سے کتنی شدید دلچسپی تھی اور اس سے اُن کے اس خیال کو مزید تقویت ملتی ہے کہ مسلم کلچر میں اس مسئلے کو زندگی اور موت کا مسئلہ سمجھا جانا چاہیے۔ علامہ نے اپنے خطبات میں بھی متعدد مقامات پر اس مسئلے پر کھل کر اظہارِ خیال کیا ہے مگر اس سے پہلے کہ خطبات میں اس مسئلے پر مبنی مباحث کا اجمالی ذکر کیا جائے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کے زیرِ تعارف غیر مطبوعہ نامکمل مضمون کے مباحث کا خلاصہ درج کر دیا جائے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ خطبات میں زمان و مکان کے مبحث پر جو تفصیل ملتی ہے یہ نامکمل مضمون اس کا اجمال پیش کرتا ہے۔ گویا اس اجمال میں تفصیل خطبات کے مباحثِ زمان و مکاں سے بھری جا سکتی ہے بہرحال اقبال کے زیرِ نظر نامکمل مضمون "مسلم فلسفہ میں زمان کا مسئلہ" کا خلاصہ شق وار درج ہے:

۱۔ مسلم تصوّرِ زمان اور مغربی تصوّرِ زمان میں کئی مماثلات موجود ہیں۔

۲۔ جدید مابعد الطبیعیات میں تصوّرِ زمان مرکزی حیثیت کا حامل ہے۔

---

[1] علامہ نے اپنے خطبات میں بھی زمان و مکان کے بارے میں عراقی کا متعدد بار ذکر کیا ہے اور ینٹل کانفرنس ۱۹۴۸ء کے اپنے صدارتی خطبے "حکمائے اسلام کے عمیق تر مطالعے کی دعوت" میں بھی غایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان و المکان کے مصنف کے طور پر عراقی کا ذکر کیا ہے جو درست نہیں۔ رسالہ کے اصل مصنف محمود الاشنوی ہیں۔ عراقی نے اس نام کا کوئی رسالہ نہیں لکھا۔

۳ - بوعلی سینا، ابنِ رشد اور ملا محمود جونپوری نے زمان کی ماہیت کی طرف توجہ کی ہرگز ضرورت محسوس نہ کی۔

۴ - روائتی علمائے کلام نے ارسطو کے ساکن تصورِ زمان پر تعریضات وارد کیں۔

۵ - علم کلام اور مذہبی نفسیات میں تصورِ زمان نے پہلی بار اہمیت حاصل کی۔

۶ - علمائے کلام کی کاوشوں نے ابنِ مسکویہ کے ارتقائی تصورِ حرکت کا رستہ ہموار کیا اور البیرونی پر سکونی نظریئے کی نامناسبت کو واضح کیا۔

۷ - ابنِ خلدون کے تصورِ زمان نے، جو مسلسل تخلیقی حرکت کا حامل ہے، ہمارے جدید فلسفۂ تاریخ کی بنیاد رکھی۔

مندرجہ بالا نکات سے بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ علامہ کا یہ نامکمل مضمون اپنی مکمل شکل میں کس قدر بصیرت افروزی اور جامعیت کا حامل ہوگا۔ بہرحال اس کے بعض نکات پر چونکہ علامہ کے خطبات میں تفصیل ملتی ہے اس لیے ایسے چند مقامات کا ذکر فائدے سے خالی نہ ہوگا۔

علامہ نے زیرِ نظر مضمون میں لکھا ہے کہ علمائے کرام نے ارسطو کے ساکن تصورِ زمان پر اعتراضات کیے۔ اس ضمن میں تفصیل شاید گم شدہ صفحات میں دی گئی ہوگی، بہرحال ان علمائے کلام میں اشاعرہ کا شمار سابقون الاولون میں ہوتا ہے۔ چنانچہ اپنے تیسرے خطبے "تصورِ الٰہ اور حقیقتِ دعا" میں اقبال لکھتے ہیں:

جہاں تک اول الذکر قضیے کا تعلق ہے میں سمجھتا ہوں کہ تخلیقِ مسلسل کے اس نظریئے کی رو سے جو اشاعرہ کو قائم کرنا منظور تھا، ہمیں اُن سے ایک حد تک اتفاق کرنا پڑے گا..... قرآن مجید کا نقطۂ نظر بحیثیت مجموعی یونانیت کے منافی ہے اور اس کے لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اشاعرہ نے مشیتِ مطلقہ یا قدرتِ مطلقہ کی بناء پر فی الواقع اس امر کی کوشش کی کہ تخلیقِ عالم کا ایک ایسا نظریہ قائم کریں جو اپنی خامیوں کے باوجود ارسطو کے اس تصور کی نسبت کہ کائنات ایک ساکن وجود ہے، قرآن مجید کے نقطۂ نظر کی زیادہ صحت کے ساتھ ترجمانی کرے۔"

اسی خطبے میں اقبالؔ آگے چل کر لکھتے ہیں۔ حکمائے اسلام اور حضرات صوفیہ کو زمانے کے مسئلے سے بڑی دلچسپی تھی۔ کچھ تو اس لیے کہ قرآنِ پاک نے اختلافِ لیل و نہار کا شمار اہم ترین آیاتِ الٰہیہ میں کیا ہے اور کچھ اس لیے کہ حضورؐ رسالت مآب نے دہر کو ذاتِ الٰہیہ کا مرادف ٹھہرایا..... غالباً یہی وجہ تھی کہ بعض اکابر صوفیہ نے لفظِ دہر سے طرح طرح کے صوفیانہ نکات پیدا کیے..... میری رائے میں یہ اشاعرہ ہی تھے جنھوں نے مسلمانوں میں سب سے پہلے اس امر کی کوشش کی کہ زمانے کی حقیقت پر فلسفیانہ اعتبار سے نظر ڈالیں..... الٰہیینِ اسلام (مسلم علمائے کلام) میں امام فخر الدین رازی نے زمانے کے مسئلے پر سب سے زیادہ توجہ کی۔ "مقالاتِ شرقیہ" میں امام موصوف نے ہر اس نظریئے کی بڑے غور سے چھان بین کی ہے جو اس وقت رائج تھا مگر ان کا اندازِ تحقیق بھی سرتاسر معروضی ہے۔ اس لیے وہ بھی اس باب میں کوئی خاص نقطۂ نظر قائم کرنے سے قاصر رہے..... سطورِ بالا سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اگر زمانے کے فہم میں صرف خارج کے حوالے سے قدم بڑھایا گیا تو اس کی حقیقت کا صرف ایک حد تک ہی ادراک ہو سکتا ہے۔ اس کا صحیح طریق یہ ہوگا کہ ہم اپنی حیاتِ شاعرہ (Conscious Experience) کا تجزیہ باعتبارِ نفسیات بڑی احتیاط سے کریں، کیونکہ زمانے کی حقیقت کا انکشاف ہوتا ہی ہے ہماری وارداتِ شعور میں۔"

اسی خطبے میں آگے چل کر اقبالؔ نے جلال الدین دوانی، عراقی (اشنوی؟) اور پروفیسر رائیس کے تصورِ زمان کا ذکر کیا ہے اور پھر اُن سے کسی قدر اختلاف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کی حیاتِ تخلیقی میں مستقبل کا وجود پہلے سے قائم ہوتا ہے لیکن یہ ایک غیر متعین امکان کی شکل میں ہوتا ہے نہ کہ حوادث کی ایک ایسی ترتیب کی صورت میں جس کا خاکہ ایک مدت پہلے تیار ہو چکا تھا۔ علامہ کے اس خیال سے تقدیر کے جامد تصور کی جڑ کٹ جاتی ہے۔

زیرِ نظر مضمون کے حوالے سے علامہ کے خیال میں علمائے کلام کی کاوشوں نے

ابنِ مسکویہ کے ارتقائی تصورِ حرکت کے لیے رستہ ہموار کیا اور ابنِ خلدون کے تخلیقی حرکیت کے حامل تصورِ زمان نے ہمارے جدید فلسفۂ تاریخ کی بنیاد رکھی۔ اسی خیال کی وضاحت انھوں نے اپنے پانچویں خطبے "اسلامی ثقافت کی روح" میں بھی کی ہے۔ ان کے خیال میں اسلامی فکر نے جو راستہ اختیار کیا اس کی انتہا ہر پہلو اور ہر رنگ سے کائنات کے حرکی تصور پر ہوئی جسے اقبالؔ کے بقول "ابنِ مسکویہ کے اس نظریئے سے کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے مزید تقویت پہنچی اور ابنِ خلدون کے تصورِ تاریخ سے مزید قوت حاصل ہوئی۔ قرآن پاک نے تاریخ کو ایام اللہ سے تعبیر کیا اور اسے علم کا ایک سرچشمہ ٹھہرایا ہے ..... اس (تاریخ) کے علمی مطالعے کے لیے بڑے وسیع اور گہرے تجربے کے ساتھ ساتھ بڑی پختہ عقلِ عملی کی ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں زندگی اور زمانے کی ماہیت کے بارے میں بعض اساسی تصورات کے نہایت صحیح ادراک کی بھی۔"

ذرا آگے چل کر اقبالؔ اسی خطبے میں ابنِ خلدون کو زمان کے مسئلے کی تخلیقی تفہیم کے حوالے سے برگساں کا پیش رو قرار دیتے ہیں۔ ابنِ خلدون کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ تاریخ زمانے کے اندر ایک مسلسل حرکت کا نام ہے گویا اس کی نوعیت فی الاصل تخلیقی ہے۔ یعنی اقبالؔ کے الفاظ میں "یہ وہ حرکت نہیں جس کا راستہ پہلے سے متعین ہو۔ اب اگرچہ ابنِ خلدون کو مابعد الطبیعیات سے متعلق دلچسپی نہ تھی، بلکہ وہ درحقیقت اس کا مخالف تھا۔ بایں ہمہ اس نے زمانے کا تصور جس رنگ میں کیا، ہم اس کے پیشِ نظر اس کا شمار برگساں کے پیشروؤں میں کریں گے۔"

ان مباحث سے جہاں بعض مسلم متکلمین کے تصوراتِ زمان پر اقبالؔ کی تجزیاتی نگاہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ وہیں خود اقبالؔ کے اپنے تصورِ زمان کی وضاحت بھی ہوتی ہے۔ زمان کے باب میں برگساں کی طرح اقبالؔ مرورِ محض کے قائل تھے۔ وہ زندگی اور زمانے دونوں کو پیمانۂ امروز و فردا سے ناپنے کو پسند کرتے ہیں اور نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے کے ماننے والے ہیں۔ دوسرے خطبے میں اپنے تصورِ وقت

کے باب میں لکھتے ہیں :

میری رائے یہ ہے کہ زمانہ حقیقتِ مطلقہ کا ایک جزوِ لازم ہے، لیکن زمانِ حقیقی مسلسل نہیں جس میں ماضی، حال اور مستقبل کا اِمتیاز ناگزیر ہو جاتا ہے۔ ہم اس کو مرورِ محض یا تغیّرِ بے تواتر ٹھہرائیں گے ..... پھر زمانِ مسلسل بھی تو دراصل مرورِ محض ہے۔ اگرچہ فکر اسے پارہ پارہ کر دیتی ہے تاکہ اس حیلے سے ہم حقیقتِ مطلقہ کی تخلیقی فعالیت کا مقداری طور پر احاطہ کرنے پر قادر ہو سکیں جس کا سلسلہ پیہم جاری ہے۔

زیرِ نظر مضمون میں اقبالؔ نے بو علی سینا، ابنِ رشد اور ملا محمود جونپوری کو ارسطو کے پُرجوش پیروکار قرار دیا ہے جنھوں نے اپنے آقا کے جامد نظریۂ زمان کا دفاع کیا۔ یہ بات توجہ طلب ہے کہ اوّل الذکر دو شخصیات نے فکر، فلسفہ، طب اور ریاضی (آخری دو میں بو علی سینا نے بالخصوص امتیاز حاصل کیا) کے میدان میں جو حیرت انگیز کام کیا، کیا یہ ارسطو کے پُرجوش مقلّد ہونے کی صورت میں ممکن تھا؟ دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبالؔ نے "ایران میں الٰہیات کا ارتقاء" میں بو علی سینا کو الفارابی اور ابنِ مسکویہ کی نسبت زیادہ صاحبِ فہم اور اوریجنل دانشور قرار دیا ہے اور یہاں تک لکھا ہے کہ ایرانی فلسفیوں میں بو علی سینا تنہا شخص ہے۔ جس نے اپنا الگ نظامِ فکر مدوّن کرنے کی کوشش کی۔ بہر حال یہ ایک ایسا مسئلہ ہے۔ جو ایک طویل بحث کا طالب ہے۔ اور جو زیرِ نظر تعارف میں ممکن نہیں۔

اب آخری بات یہ ہے کہ علاّمہ نے زیرِ نظر مضمون کس سنہ میں لکھا۔ اس ضمن میں کوئی حتمی بات کہنا ممکن نہیں، البتّہ اس باب میں کچھ مفید قیاس آرائی کی جا سکتی ہے۔ اوّل یہ کہ ۱۹۲۰ء کے بعد اقبالؔ نے مسلم فکریات اور نشاۃِ ثانیہ کے مختلف پہلوؤں پر زیادہ تندہی سے غور و فکر کرنا شروع کیا۔ ان کے خطبات اگلے سات آٹھ سال میں مکمل ہوئے۔ اس ضمن میں سیّد سلیمان ندوی کے نام وہ خط رہنما ثابت ہوتے ہیں جن کے اقتباس میں پیچھے درج کر آیا ہوں اور جن میں اقبالؔ کہیں تو یہ اطلاع دیتے ہیں، کہ وہ "زمان کی حقیقت فلسفۂ اسلام کی تاریخ میں" کے زیرِ عنوان ایک مضمون لکھ رہے ہیں۔

(۱۹۲۸ء) اور کہیں یہ کہ وہ اہلِ یورپ کو مسلم حکماء کے تصورات سے متعارف کرانے کے لیے مقالہ لکھنے کا ارادہ ظاہر کرتے ہیں (۱۹۳۳ء) اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس مقالے تسوید کی جانب اقبال کا خیال ۱۹۲۸ء میں منتقل ہوا مگر اگست ۱۹۳۳ء تک وہ اس مقالے کی تکمیل نہ کر سکے۔ ہو سکتا ہے کہ اس عرصے میں انھوں نے اسے ایک حد تک لکھ لیا ہو۔ مگر اس باب میں سوائے اس ایک انگریزی صفحے کے کچھ ہم دست نہیں ہو سکا۔ بہر حال قیاس یہ ہے کہ یہ مضمون اپنی نامکمل صورت میں ۱۹۲۸ء سے ۱۹۳۳ء کے دوران کسی وقت لکھا گیا ہوگا۔

زیرِ نظر نامکمل مضمون اس اُمید پر اہلِ علم کی خدمت میں پیش کر دیا گیا ہے کہ یہ نامکمل ہونے کے باوجود اپنے اندر فکر و مباحث کے بعض عناصر رکھتا ہے اور اس میں علامہ کے متعین کردہ خطوط کی روشنی میں مسلم حکماء اور علمائے کلام کے تصوراتِ زمان و مکان پر تفصیلی مقالات کی تسوید ممکن ہو سکتی ہے یہ بھی ممکن ہے کہ مضمونِ مذکورہ کے گم شدہ صفحات کی بازیافت بھی کبھی ہو جائے۔

مضمون کے انگریزی متن کی صحیح قرأت کے سلسلے میں محمد سلیم الرحمٰن صاحب نے حسبِ سابق میری رہنمائی کی جس کے لیے میں ان کا ممنون ہوں۔

مسلم فلسفہ میں زمان کا مسئلہ (اُردو ترجمہ)

زمان کے مسئلے نے جس طرح بتدریج مابعد الطبیعیات میں ایک مرکزی حیثیت حاصل کرلی ہے۔ وہ یورپی فکر کا ایک نہایت دلچسپ پہلو ہے۔ مسلم ثقافت کے زیادہ گہرے دھاروں کے محتاط مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ مسلم فکریات میں بھی یہی واقعہ ہوا تھا، اگرچہ غالباً اس کے اسباب مختلف تھے۔ نتیجہ یہ ہے کہ جہاں تک زمان کی مابعد الطبیعیات کا تعلق ہے مسلم فکریات اور جدید مغربی فکریات میں متعدد نقطہ ہائے اتصال موجود ہیں۔ مجھے اس میں شک نہیں کہ یہ اہم موضوع مسلم فکریات اور تجربے میں جس طرح ارتقائی مراحل طے کرتا ہے، اس پر فلسفیانہ بحث سے آپ کو اسلام اور مغرب میں روحانی رشتوں کا کسی قدر اندازہ بھی ہو جائے گا اور اس سے جدید فلسفے کے مسلم طالب علم کو وہ ضروری پس منظر بھی فراہم ہو جائے گا جس کی مدد سے وہ ایک ایسے مسئلے کی بہتر تفہیم پر قادر ہو سکے گا، جس نے جدید فلسفے میں مرکزی حیثیت حاصل کرلی ہے۔ البتہ خالص فلسفے کے حوالے سے ایران کے بوعلی سینا، سپین کے ابن رشد اور جونپور کے ملا محمود نے زمان کی ماہیت کی مناسب اور متوازن تفہیم کی سرے سے ضرورت ہی محسوس نہ کی تاکہ کائنات کے باب میں ایک مربوط نقطۂ نظر مدوّن کیا جا سکتا۔ یہ مفکر ارسطو کے پُرجوش پیروکار تھے اور اُن کا مقصدِ وحید اپنے آقا کے نظریۂ زمان پر اُن علمائے کلام کے حملوں کا دفاع تھا جنھیں یونانی فلسفے

کے باب میں زیادہ تنقیدی اور معروضی نقطۂ نظر اختیار کرنا پڑا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ علم کلام اور مذہبی نفسیات ہی وہ ایسی اقالیم ہیں جن میں زمان کے مسئلے نے نتیجتاً اہمیت حاصل کی۔ مجھے یقین ہے کہ یہ ماہیتِ زمان کی بحث کے باب میں مسلم علمائے کلام کا معروضی نقطۂ نگاہ ہی تھا جس نے ابنِ مسکویہ کے "حیات بحیثیتِ حرکتِ ارتقائی" کے نظریئے کے لیے راہ ہموار کی اور ماہرِ ریاضیات البیرونی پر پرسکونی نظریۂ حیات کے نقص کو واضح کیا۔ اس تمام صورتِ حال نے ابنِ خلدون (م: ۱۴۰۶ء) کے لیے جس کے نظریۂ زمان نے بحیثیت ایک مسلسل تخلیقی حرکت کے ہمارے جدید فلسفۂ تاریخ کی بنیاد رکھی، فکری ورثے کی تشکیل کی۔

The Problem of Time in Muslim Philosophy

Iqbal

One most interesting feature of the history of European thought is the way in which the problem of Time has gradually come to occupy a central position in modern metaphysics. A careful study of the deeper currents of muslim culture shows that the same thing happened, though perhaps for different reasons, in the history of muslim thought. The result is that insofar as the metaphysics of Time is concerned there are more than one points of contact between muslim thought and modern western thought. I have no doubt that a philosophical discussion of this important subject, as it develops in the history of muslim thought and experience will give you some idea of the spiritual kinship between Islam and the West and will also furnish the necessary background to the muslim student of modern philosophy for a fuller grasp of a problem which forms the central crux of modern metaphysics. In philosophy proper, however, muslim thinkers, such as Abu Ali Sina in Persia, Ibn Rushd in Spain and Mulla Mahmud of Jaunpur in India, did not in the least realise the necessity of a proper understanding of the nature of Time for the purpose of a synthetic attitude towards the Universe. These thinkers were enthusiastic followers of Aristotle and their sole object was to defend their master's view of Time against the attacks of orthodox theologians who had been led to adopt a more critical attitude toward Greek philosophy. It is really in the domain of theology and religious psychology that the problem of Time assumed its true importance. I am convinced that it is the thoroughly objective attitude of the scholastic theologians in their discussion of the nature of Time which prepared the way for Ibn Maskwaih's view of life as an evolutionary movement and impressed upon the mathematician Al-Beruni the insufficiency of a static view of the Universe. All this formed the intellectual inheritance of the historian Ibn Khaldun (d. 1406) whose conception of Time as a perpetually creative movement laid the foundation of our modern philosophy of history.

The Problem of Time in
~~the history~~ Modern Philosophy.

One most interesting feature of the history of European Thought is the way in which the problem of Time has gradually come to occupy a central position in modern Metaphysics. A careful study of the leading systems of Modern Culture shows that the same thing happened, though perhaps for different reasons, in the history of Indian Thought. The result is that in so far as the metaphysics of Time is concerned there are more than one points of contact between Indian Thought & modern western Thought. It does not so much that a philosophical discussion of this subject such as is possible in the history of Indian Thought & experience, will give you some idea of the spiritual kinship between Asia & the West, and will also furnish the necessary background to the Indian student of foreign philosophy for a fuller grasp of a problem which forms the central crux of modern metaphysics. In philosophy proper, however, Indian thinkers, such as Sri Ram Mohan Roy, Sri Ramakrishna & Swami Vivekananda & Swami Mahamandal of Gaurishankar in India, did not in the least realise the necessity of a proper understanding of the nature of Time for the purposes of a synthetic attitude towards the universe. These thinkers were essentially followers of Aristotle & their whole depth was to defend the Transcendental view of Time against the attacks of the orthodox theologians etc, ~~[illegible]~~ who led to a more critical attitude towards Aristotle.

It is only in the domain of theology and religious Psychology that the problem of Time first assumed its true importance. As we learned that it is the thoughtful critical attitude of the ~~orthodox theologian~~ scholastic theologians in their discussion of the nature of Time which prepared the way for the modern world view of life as an evolutionary movement & insisted upon the mathematician the ill-fitting inadequacy of a static view of the universe. All this formed the intellectual environment of the historian Sir Michael Sadler (d. 1943) whose conception of Time as a perpetually creative movement laid the foundation of new modern philosophy of history.

جمہوریت اقبال کی نگاہ میں

دنیا کے متعدد تصوراتِ حکومت میں جمہوریت وہ واحد تصور ہے جس پر لاتعداد مقالات و کتب لکھی جا چکی ہیں اور بے شمار اہلِ قلم، اہلِ سیاست اور سماجی سائنسدان اس پر نرم گرم، موافقانہ مخالفانہ خیالات کا اظہار کر چکے ہیں اور یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے۔ یوں بھی یونان کی یک شہری جمہوریتوں سے لے کر امریکہ کی ڈالر ڈیما کریسی تک یہ نظامِ حکومت اپنی متنوع اور بعض صورتوں میں کامل متغائر شکلوں میں دنیا کے مختلف خطوں اور منطقوں پر سینکڑوں سالوں سے جاری رہا ہے اور ہے۔ جارج بینکرافٹ کے نزدیک تو اس سے زیادہ مقدس کوئی ادارہ نہیں اور ابراہام لنکن کے نزدیک جمہوریت اس دھرتی کی آخری بہترین اُمید ہے۔ بہرحال اتنا کہا جا سکتا ہے کہ جمہوریت کی تعریف و مذمت کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود جمہوریت کی تاریخ۔

جہاں تک اقبالؒ کا تعلق ہے وہ اس کے جتنے مداح ہیں اس سے کہیں زیادہ اس کے نقاد ہیں۔ دراصل معاملہ یہ ہے کہ جمہوریت کی تحسین کے پس منظر میں علامہ کا وہ بیک وقت حرکی، آتش بجاں اور روایت دوست تصورِ حیات کارفرما ہے جو جہانِ تازہ اور امتحانِ تازہ سے عبارت ہے۔ فرد کی آزادی اور اس کی شخصیت کے لاتعداد امکانات کو بروئے کار لانے میں جو تصورِ حیات بھی ممد و معاون ہو سکتا ہے علامہ اُس کی تعریف کیے بغیر نہیں رہ سکتے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ علامہ کی نگاہ

ان سلبی پہلوؤں سے بھی نہیں چوکتی، جن میں معیار کے بجائے مقدار اور قابلیت کے بجائے مقبولیت کو طرۂ فضیلت قرار دیا جاتا ہے۔

علامہ نے اپنی بھرپور جوانی سے لے کر اپنے رنجور بڑھاپے تک کہیں نام لے کر اور کہیں بغیر نام لیے جمہوریت کے باب میں اپنے تاثرات بیان کیے ہیں۔ یہ تاثرات نثر کے پیرہن میں بھی ملتے ہیں اور شعر کے پیرائے میں بھی جلوہ گر ہوئے ہیں۔ ان میں ان کے نثری مضامین، شذرات اور بعض مکاتیب بھی شامل ہیں اور پیامِ مشرق، بانگِ درا، زبورِ عجم، جاوید نامہ، پس چہ باید کرد، بالِ جبریل، ضربِ کلیم اور ارمغانِ حجاز میں اس موضوع پر لکھی گئی بعض تیکھی، فکر انگیز اور عبرت خیز نظمیں بھی۔ اس پورے سرمائے کا، جو بعض صورتوں میں ایک دوسرے کی تائید کرتا اور بعض صورتوں میں ایک دوسرے کو قطع کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ مفصل اور بے لاگ تجزیہ کرنے کے لیے محض ایک مختصر مضمون یا مقالہ کفایت نہیں کر سکتا۔ لیکن اس کے بعض نمایاں پہلوؤں کا تذکرہ بہرحال ناگزیر ہے۔ اس موضوع کے ضمن میں یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ علامہ کے اکثر نثری اظہارات کو ان کے شعری تاثرات پر تقدمِ زمانی حاصل ہے اور اس حوالے سے ان کے تین انگریزی مضامین اور چند شذرات یعنی

، Islam as a Moral & Political Ideal (1909)

Muslim Democracy (1917) ، Political Thought in Islam (1910)

Forms of Government ،

اور

Modern Science & Democracy

اس اعتبار سے لائقِ توجہ ہیں کہ ان کا دائرہ ۱۹۰۹ء سے ۱۹۱۷ء تک پھیلا نظر آتا ہے۔ اور یہ زمانہ علامہ کی فکر کی تشکیل کا اہم ترین زمانہ ہے۔ اس زمانے کی مذکورہ تحریروں سے جمہوریت کے باب میں علامہ کے پُرجوش خیالات کا بآسانی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ البتہ ان کا ایک اہم مضمون Divine Right to Rule ۱۹۲۸ء میں لکھا گیا جس میں اقبالؒ نے ظلِ الٰہی کے روایتی تصور کی نفی ہے۔

اوّل الذکر مضمون یعنی "اسلام ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین کی حیثیت

سے میں جو جولائی ۱۹۰۹ء میں شائع ہوا، اقبالؒ یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ "ملتِ اسلامیہ کے لیے بہترین طرزِ حکومت جمہوریت ہی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہی نظام فرد کے تمام امکاناتِ ارتقاء کی ضمانت دیتا ہے۔

اقبالؒ کے نزدیک خلیفۃ المسلمین منزہ عن الخطاء نہیں۔ اس لیے وہ بھی مقررہ قانون کا اسی طرح پابند ہے جس طرح دیگر افرادِ معاشرہ۔ وہ عوام ہی کا منتخب کردہ ہوتا ہے اور اگر وہ قانون کی خلاف ورزی کرتا ہے تو اسے معزول کیا جا سکتا ہے۔ مزید لکھتے ہیں :-

"موجودہ ترکی سلطان کے ایک بزرگ (اشارہ سلطان مراد کی جانب ہے) پر ایک معمار کی درخواست پر عام عدالت میں مقدمہ چلایا گیا تھا اور شہر کے قاضی نے اسے جرمانہ کر دیا تھا۔"[1]

اقبالؒ کے خیال میں اسلام میں کسی "اشرافیہ" کی گنجائش نہیں اور معاشرے کے تمام افراد مساوی ہیں۔ دراصل اقبال جمہوریت میں اسلام ہی کی روح کارفرما دیکھتے ہیں اور اسی لیے اس کی تعریف کرتے ہیں۔ ۱۹۱۰ء میں "ہندوستان ریویو" میں چھپنے والے مضمون Political Thought in Islam میں اس جمہوری روح کا کھوج قبل از اسلام کے اہل عرب میں لگاتے ہیں اور بتلاتے ہیں کہ ان کا دماغ موروثی بادشاہت کے تصور سے ابا کرتا تھا، اقتباس ملاحظہ ہو :

"جب کسی عرب قبیلے کا سردار یا شیخ مر جاتا تو قبیلے کے تمام اکابر ایک جگہ جمع ہوتے اور دائرے کی شکل میں مجلس منعقد کر کے جانشینی کے معاملے میں بحث و تمحیص کرتے۔ قبیلہ کا کوئی رکن جس کو معتبر و مقتدر خاندانوں کے اکابر و رؤسا باتفاق رائے منتخب کر لیتے، قبیلے کا سردار بن سکتا تھا۔ بقول خان کریمر بادشاہت کا مفہوم عرب دل و دماغ سے

---

[1] Speeches, Writings & Statements of Iqbal صفحہ ۱۰۱

ہرگز مانوس نہ تھا۔ ہاں کبیر سنی اور بزرگی کا اصول جس کو موجودہ سلطنت ترکی کے نظامِ حکومت میں سلطان احمد اوّل کے زمانے میں قانوناً تسلیم کرلیا گیا تھا یقیناً انتخاب کے وقت منتخب کرنے والوں کو ملحوظ رکھنا پڑتا تھا[1]۔"

اس مضمون میں آگے چل کر اقبالؒ لکھتے ہیں: "روایت ہے کہ عامر بن الطفیل حضور اکرمؐ کی خدمت میں حاضر ہوا، اور کہا کہ:

"اگر میں اسلام قبول کرلوں تو مجھے کیا منصب و مرتبہ دیا جائے گا؟ کیا آپؐ اپنے بعد مجھے سرداری سونپ دیں گے؟ حضور اکرم نے فرمایا: "مجھے اس کا ہرگز اختیار نہیں[2]۔"

نبی اکرمؐ کے اس ارشاد کی رُوح آگے چل کر خلفائے راشدین کے یہاں بھی اپنا ظہور کرتی رہی۔ اقبالؒ لکھتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اپنی "رحلت سے قبل اپنے جانشین کی نامزدگی کا کام سات انتخاب کنندگان کے سپرد کیا۔ ان سات میں آپ کا اپنا فرزندِ ارجمند بھی شامل تھا۔ ان سات حضرات کے ذمہ جب یہ اہم کام سپرد کیا گیا تو یہ شرط ساتھ ہی عاید کردی گئی انتخاب مکمل اتفاق رائے پر مبنی ہوگا اور تم سات میں سے کوئی خلافت کا اُمیدوار یا دعویدار نہیں ہوگا۔ حضرتِ عمرؓ کا خود اپنے فرزند کو خلافت کی اُمیدواری سے مستثنیٰ رکھنا کس قدر روشن اور جلی ثبوت ہے۔ اس الم نشرح حقیقت کا کہ اس زمانے تک عرب کے سیاسی دل و دماغ کو روایتی بادشاہت کے خیال سے قطعاً بُعد اور مغائرت تھی[3]۔"

اپنے فکری ارتقاء کے اس دور میں اقبالؒ پر جمہوریت کے اثباتی پہلوؤں کا خاصا

---

[1] ایضاً، ص ۱۰۷

[2] ایضاً، ص ۱۰۸

[3] ایضاً، ص ۱۰۹

غلبہ رہا اور تعریف و توصیف کی، یہ لے اس قدر بڑھی کہ انھوں نے عہد جدید میں برطانیہ کی جمہوریت پسندی کو ان ممالک پر اس کے احسانِ عظیم سے تعبیر کیا ہے جو برطانوی غلبے سے قبل بدترین آمریت کے چنگل میں گرفتار تھے۔ اقبالؔ برطانیہ کو انسانیت کے سیاسی ارتقاء کا تمدن آموز عنصر قرار دے کر یہاں تک کہہ جاتے ہیں کہ یہ ملک تو دراصل اسی فرض کی تکمیل میں مصروف ہے۔ جسے ہم مسلمان نامساعد حالات کی وجہ سے بجالانے سے قاصر ہو گئے تھے۔ بعد ازاں مغربی استعمار کے سخت ترین نقاد کی حیثیت سے اور مغربی جمہوریت کو بھی ملوکیت اور استعماریت ہی کی ایک بدلی ہوئی شکل قرار دے کر اقبالؒ نے اپنے اس طرح کے خیالات کا کفارہ بخوبی ادا کر دیا تھا۔

"شذراتِ اقبالؔ" میں ایک جگہ تصورات کے باہمی اثر و تاثر اور عمل و تعامل کا ذکر کرتے ہوئے وہ جمہوریت کو نہیں بھولتے۔ فرماتے ہیں:

"تصورات کا ایک دوسرے پر عمل و ردِ عمل ہوتا ہے۔ سیاست میں انفرادیت پرستی کی بڑھی ہوئی رَو معاصر سائنسی فکر پر اثر انداز ہوئے بغیر نہ رہی۔ فکرِ جدید کائنات کو زندہ جوہروں کی ایک جمہوریہ قرار دیتی ہے۔"[1]

بعض دانشور جمہوریت کو محض ایک طریق کا یا منہاج قرار دیتے ہیں اور اسے کوئی فلسفہ ماننے کے لیے تیار نہیں، لیکن جمہوریت کے سرتاپا عشاق اسے ایک ہمہ گیر نظام تک قرار دینے سے نہیں شرماتے۔ جمہوریت کے وکیلوں اور مداحوں نے اسے ایک ایسا نظامِ حیات ثابت کرنا چاہا ہے جو انسانیت کے تمام دکھوں کا علاج ہے اور اب تو گھریلو جمہوریت کی جگہ "آفاقی جمہوریت" کا صور بھی پھونکا جانے لگا ہے کائنات کو A Democracy of Living Atoms

---

[1] "شذراتِ فکرِ اقبالؔ" ص ۱۱۰

قرار دینا بھی اسی قبیل کی طرزِ فکر کا شاخسانہ ہے۔ آخر خلیفہ عبدالحکیم بھی تو اقبال کے تصورِ جمہوریت کا جائزہ لیتے ہوئے جمہوریت اور اس کی علمبردار مملکتِ برطانیہ کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے یہاں تک کہہ جاتے ہیں کہ جمہوریت اب رفتہ رفتہ دینِ اسلام کی طرح ایک بڑے نصب العین کے قریب پہنچ گئی ہے اور برطانیۂ عظمیٰ قابلِ مبارک باد ہے کہ اُس نے اپنی بلیغ حکمتِ عملی اور غیر معمولی سیاسی بصیرت کی بدولت ہندوستان جیسی وسیع سلطنت کو آزاد کر دیا۔ آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ خلیفہ صاحب نے کس سہولت اور بے دردی کے ساتھ فرزندانِ برِّ عظیم کی غیر معمولی تحریکِ آزادی کی کاوشوں کی نفی کر دی۔ واقعہ یہ ہے کہ دین کی کلیت اور ہمہ گیری سے جمہوریت کی کسریت کو کوئی نسبت نہیں۔

فکرِ اقبال کا ایک دلچسپ، اہم اور منفرد پہلو یہ ہے کہ وہ مشرق و مغرب کے سابق و حاضر نظاموں اور فلسفوں میں دلچسپی ضرور لیتے ہیں۔ ان کے بارے میں کلماتِ خیر بھی کہتے ہیں مگر ان کے ساتھ زیادہ دیر تک نہیں چل سکتے۔ ان کا یہی معاملہ جمہوریت یا صحیح تر لفظوں لفظوں میں مغربی جمہوریت سے ہے۔ اقبال اپنے ایک شذرے "مسلم جمہوریت" میں یورپی اور مسلم جمہوریت کا تقابل کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں مغربی جمہوریت یورپی معاشروں کی معاشی نشاۃِ ثانیہ کے نتیجے میں پیدا ہوئی[1] مگر مسلم جمہوریت معاشی توسیع کے نتیجے میں نہیں بلکہ ایک اصولِ روحانی

---

[1] اس معاشی عنصر کا ذکر برنگِ دیگر ممتاز ماہرِ نفسیات ایرخ فروم نے کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ "نئے اُبھرنے والے جمہوری نظام کو تضاد کا ایک بڑا زبردست دھچکا لگا ہے۔ یہ نظام چونکہ ان ریاستوں میں آغاز ہوا، جہاں آمدنی اور ترقی کے مواقع کے باب میں شدید قسم کی ناہمواریاں موجود تھیں اس لیے حقوق یافتہ اور مراعات یافتہ طبقے اپنے حقوق سے دستبردار نہیں ہونا چاہتے تھے۔ جو صرف صورت علیٰ حالہا Status Quo ہی کی وجہ سے انھیں حاصل تھیں اور جو اس صورت میں (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر دیکھیں)

کے طور پر مدوّن ہوئی اور اس کا مقصد فرد کے مخفی امکانات کو ارتقا بخشنا تھا۔ ان کے خیال میں نٹشے جس ادنیٰ طبقے کے فرد سے اظہارِ نفرت کر کے فوق البشر کی اشرافیت کی توسیع اور افزائش کا قائل ہے۔ اسی ادنیٰ طبقے سے اسلام نے اعلیٰ ترین حیات اور قوت کے حامل افراد پیدا کیے۔ یہاں نٹشے کے جمہوریت کے سلسلے میں نفرت پر مبنی تصوّرات کا ملخص اقتباس خارج از دلچسپی نہ ہوگا ــــ نٹشے کہتا ہے:

And as for the state, what could have been more ridiculous than this mob-led, passion-ridden democracy, this government by a debating-society, this precipitate selection and dismissal and execution of generals, this unchoice choice of simple farmers and tradesmen, in alphabetical rotation, as members of the supreme court of the land? How could a new and natural morality be developed in Athens, and how could the state be saved"? [1]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ سے آگے) آسانی سے ان کے ہاتھ سے نکل سکتی تھیں۔ اگر بے جائیداد اکثریت کی آواز کو پوری قوت سے بلند ہونے کا موقع مل جاتا۔ اس خطرے سے بچنے کے لیے بے جائیداد آبادی میں سے اکثر کو حق رائے دہی سے محروم رکھا گیا اور اس اصول کو کہیں بعد میں جا کے مانا گیا۔ کہ ہر شہری کو بے قیدِ اہلیت ووٹ دینے کا حق حاصل ہے۔

[1] بحوالہ: "The Story of Philosophy"، ص ۷

نطشے کی اس مغربی اور محدود جمہوریت کے مقابل اقبالؔ نے جس مسلم جمہوریت کا ذکر کیا ہے اسی کو وہ اپنے چھٹے خطبے ——— "The Principle of Movement in the Structure of Islam" میں جو نومبر ۱۹۲۹ء میں مسلم یونیورسٹی علیگڑھ میں پڑھا گیا تھا "روحانی جمہوریت" قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"ہمیں چاہیے آج ہم اپنے اس موقف کو سمجھیں اور اپنی حیاتِ اجتماعیہ کی از سرِ نو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی رہنمائی میں کریں۔ تا آنکہ اُس کی وہ غرض و غایت جو ابھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئی ہے۔ یعنی اس روحانی جمہوریت کا نشو و نما جو اس کا مقصود و منتہا ہے، تکمیل کو پہنچ سکے۔"[1]

بے محل نہ ہوگا اگر یہاں نہایت اختصار کے ساتھ مغربی جمہوریت کے فکری محرکات کا ذکر کر دیا جائے۔ دراصل ہر طرزِ حکومت و سیاست کے پیچھے ایک مخصوص تصورِ حیات اور تصورِ انسان والہٰ کارفرما ہوتا ہے۔ معروف معنوں میں جس طرزِ حکومت کو مغربی جمہوریت کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ مغرب اور بالخصوص انگلستان میں صنعتی انقلاب کے بعد مدوّن ہونا شروع ہوئی۔ عناصرِ فطرت کی تسخیر نے مغرب کے انسان کو ایک قائم بالذات احساسِ برتری کا تحفہ دیا اور اس انقلاب کے نتیجے میں مادّی اشیاء کی ریل پیل نے مادے کو ہمہ مقتدر ماضی الحاجات اور مرکزِ کائنات قرار دے ڈالا۔ علاوہ ازیں مذہبی سطح پر محرّف عیسائیت کے نتیجے میں ہونے والے مذہبی مناقشات نے چرچ اور اسٹیٹ کی علیحدگی کا تصور دیا۔ اس صورتِ حال سے بحیثیت مجموعی درج ذیل نتائج مرتب ہوئے۔

۱۔ مذہب انسان کا پرائیویٹ معاملہ ہے۔

۲۔ دین اور سیاست الگ الگ تصوّرات ہیں۔

---

[1] خطبات (تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ) ص ۲۷۷

۳۔ مادہ سب سے بڑی حقیقت ہے۔

۴۔ مذہب کی حیثیت بھی مادّی اور ارتقائی ہے اور یہ منزل مِن اللہ نہیں۔

۵۔ منظور ہی موجود ہے اور دنیا ہی سب سے بڑی حقیقت ہے۔

ان نتائجِ فکر پر مغرب کے معاشرے کی تشکیل جدید ہوئی۔ چنانچہ اس حقیقت سے صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا کہ جس نمونے کا معاشرہ ہوگا اُسی نمونے کی عمرانیات مدوّن ہوگی۔ نتیجۃً جمہوریت کی بھی وہ عمرانی اور سیاسی صورت وجود میں آئی جس کے محض چند پہلوؤں سے اقبالؔ کو اتفاق ہے۔ اٹھارھویں صدی کے انقلاب فرانس میں مساوات، آزادی اور اخوت کے تین خوشنما نعروں کو مغربی جمہوریت نے اصُول کی حد تک اور ایک درجے میں عمل کی حد تک اپنایا اور آزادی اور مساوات کے یہی جمہوری اصُول اقبالؔ کے لیے کشش کا باعث ہیں۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ اقبالؔ کا ہمہ گیر تصوّرِ حیات و کائنات کسی جزوی اور کسری چیز سے مطمئن نہیں ہو سکتا تھا۔ ان کا نثری اور شعری سرمایہ دراصل دو عناصر یعنی Permanent اور Contingent سے تشکیل پاتا ہے۔ وہ باطن کے ساتھ ساتھ خارج میں برپا ہونے والے ہنگاموں اور انقلابوں کا بھی نہایت گہرا شعور رکھتے تھے۔ چنانچہ اخوت اور مساوات کے جمہوری اصولوں کے تمام تر احترام کے باوجود جب وہ "روحانی جمہوریت" پر اصرار کرتے ہیں تو اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جمہوریت کی مختلف ممالک میں متعارف ہیئتوں سے خوش نہیں۔ دراصل مغرب نے نام نہاد سرمایہ دارانہ جمہوری انقلاب برآمد کرنے کے بھیس میں جس طرح بدترین سامراجیت اور زمینی بھوک کا مظاہرہ کیا۔ اور برّعظیم کی مخصوص عددی ہندو مسلم صورتِ حال نے اقبالؒ کے یہاں جو بے چینی پیدا کی، اس کا اظہار ۱۹۱۷ء کے بعد کی تحریروں میں شدّت سے ہوا ہے اور اس باب میں ان کی نظم "خضرِ راہ" کے بند "سلطنت" اور "سرمایہ و محنت" قابلِ توجہ ہیں۔

اقبال اوّل الذکر بند کا آغاز سورۂ النمل کی اس آیت کی جانب اشارے سے کرتے ہیں جس کے مطابق جب بادشاہ کسی قریے کو فتح کرتے ہیں تو وہاں فساد برپا کرتے ہیں اور اہلِ عزّت کو ذلیل کرتے ہیں اور پھر اقبالؒ کے بقول انھیں محکوم بنا کر مختلف چالوں سے ان کے ضمیر کو مردہ اور ان کی انفرادیت کو تہِ تیغ کر دیتے ہیں۔ اگلے شعروں میں اقبالؒ نے جمہوریت کے دو دعووں کی نفی کی ہے۔ اوّل یہ کہ اقتدار کا سرچشمہ عوام ہیں۔ ان کے خیال میں (اور بجا طور پر) حاکمیت کا سرچشمہ ذاتِ حق تعالیٰ ہے۔ دوم جمہوریت کے علمبردار جمہوریت کے دعوے کے برعکس دراصل عوام کے مخدوم ہوتے ہیں۔ شعر ملاحظہ فرمائیں:

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

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

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

گرمیٔ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری[1]

درجِ بالا اشعار میں شامل پہلا شعر قرآن حکیم کی درج ذیل آیات ہی کی توضیح و تفسیر ہے:-

اِنِ الحکم الّا للّٰہ (۶ : ۵۷)

الا لہُ الحکمُ وھو اسرعُ الحٰسبین (۶ : ۶۲)

لہ الحمد فی الاُولیٰ والاٰخرۃِ ولہ الحکمُ والیہ ترجعون (۲۸ : ۷۰)

---

[1] کلیاتِ اقبال ص ۲۶۱

لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شیٔ قدیر : ۱ : ۶۴

تبٰرک الذی بیدہ الملک وھو علیٰ کل شیٔ قدیر۔

۱:۶۷ جب کہ باقی اشعار میں اقبال عوام کے حقوق، اُن کے لیے رعایات، اُن کی اصلاح اور اُن کے آئین سازی کے ان نام نہاد دعووں کی قلعی کھول رہے ہیں، جن کے ذریعے آرا سازی Manufacturing of Opinion کی جاتی ہے، اور عوام کو بے وقوف بنایا جاتا ہے۔ یہ وہی بات ہے جس کا ذکر اقبال سے پہلے لیکی اور اشپنگلر نے کیا ہے اور ان کے بعد برٹرینڈ رسل کرتا ہے۔ یعنی "بے وقوف ساز خطابت" یہاں سوال الیکشن سے پہلے یا بعد کا نہیں "الیکن سے پہلے یا بعد کا نہیں، الیکشن سے پہلے عوام کے جذبات سے کھیلنے والا مقرر کیا حربے استعمال کرتا ہے۔ آیئے لیکی کی زبان سے سنیں جس کی کتاب Democracy & liberty پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکی کہتا ہے کہ الیکشن میں ایک جذباتی تقریر یا یعنی Demagogue ووٹر کو اس بات کی ترغیب دینے کی کوشش کرے گا کہ کس طرح کوئی خاص پالیسی لائن اختیار کرنے سے اس کے طبقے کا ہر فرد فائدہ اُٹھا سکتا ہے۔ پھر وہ مسلسل طبقاتی منافرتوں کو ہوا دے گا، حسد، ہوس، تعصب اور سیاسی پروپیگنڈا بڑی قوتیں بن کر اُبھر آئیں گی۔ ہر حقیقی محرومی کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا جائے گا اور ہر خیالی محرومی کی حوصلہ افزائی کی جائے گی۔

یہ صورتِ خطابت صرف جدید جمہوریتوں ہی میں متعارف نہیں، قدیم رُومی جمہوریت میں بھی ایک مسلمہ اور تیز بہدف حربہ تھی۔ چنانچہ اشپنگلر اس کا ذکر کرتے ہوئے اپنی کتاب Decline of the West میں "فلاسفی آف پالیٹکس" کے زیرِ عنوان لکھتا ہے کہ رومی "لیڈرانِ کرام" عوام کو دھوکہ دے کر متاثر کرنے کے لیے خطابت اور اس کے متعلقات کا سہارا لیتے تھے۔ اس کے خیال میں یہ لوگ ایسے حربے استعمال کرتے تھے جن میں اکثر قابلِ نفرین اور ناقابلِ برداشت ہیں، مثلاً دورانِ تقریر مصنوعی سسکیاں لینا اور اپنے کپڑے پھاڑ ڈالنا۔ اور تو اور

قیصرِ روم تک پچاس سال کی عمر میں بھی اپنے سپاہیوں کے لیے یہ کھیل کھیلنے پر مجبور تھا۔ اپنے مخالفین کے بارے میں جھوٹ بولنا، فصاحت کے دریا بہانا، دھمکیاں دینا اور مکّے دکھانا بھی اسی کھیل کے مقدّس اجزا تھے۔ رسل کا تو خیال ہے کہ خود عوام اسی گرمیٔ گفتار کو ترجیح دیتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے کہ انگلستان کا ووٹر بدنیتی پرکھنے کے باب میں اندھا ہے ۔۔۔۔ وہ کسی ایسے شخص پر جو لوگوں کی بھلائی کے لیے کام کرنا چاہتا ہے، کسی ایسے شخص کو ترجیح دیتا ہے جو جاہ طلب مگر شعلہ بیان مقرّر ہو اور پھر جب یہ جاہ طلب شعلہ بیان مقرّر مؤثر حیثیت اختیار کر لیتا ہے تو وہ اپنے اثر کو حکومتی ٹولے کے ہاتھ بیچ ڈالتا ہے۔ رسل دراصل اس حقیقت کی طرف اشارہ کر رہا ہے جسے اصطلاح میں اژدہام کی نفسیات کہتے ہیں اور جس سے کھیل کر طالع آزما لیڈر اپنے مذموم مقاصد حاصل کرتے ہیں۔

اقبال نے "خضرِ راہ" (۱۹۲۱ء) میں مغرب کے جمہوری نظام کو قیصری کی جس شکل میں دیکھا اور دکھایا تھا۔ یہی خیال اپنی بعد کی چند شعری تصانیف میں بھی دہرایا ہے۔ مثلاً (پیامِ مشرق ۱۹۲۳ء) پس چہ باید کرد (۱۹۳۳ء) اور ارمغانِ حجاز (۱۹۳۸ء) میں۔ گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ عمر کے اس پختہ دور میں مغربی جمہوریت کے سلسلے میں اقبال کے یہاں زیادہ خوش فہمی باقی نہ رہی تھی۔ "پیامِ مشرق" میں قیصر ولیم کی زبان سے کہلواتے ہیں:

اگر تاجِ کئی جمہور پوشد — ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست،
ہوس اندر دلِ آدم نمیرد — ہماں آتش میانِ مرزغن ہست
عروسِ اقتدارِ سحر فن را — ہماں پیچاکِ زلفِ پرشکن ہست
نماند نازِ شیریں بے خریدار — اگر خسرو نباشد کوہ کن ہست[1]

اسی "پیامِ مشرق" میں ان کا ایک قطعہ "جمہوریت" کے زیرِ عنوان شامل ہے جس میں انھوں نے عوام کی عدم بصیرت، ان کی خاک افتادگی اور کم نظری کا ماتم کیا ہے۔ اس کے دوسرے شعر کا بالعموم بار بار حوالہ آتا ہے یعنی:

---

[1] کلیاتِ اقبال ص ۲۱۱ / ۳۸۰

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

اس شعر کے پس منظر میں جہاں آدمی اور انسان کے گہرے روایتی تفاوت کی طرف اشارہ ہے وہیں اس حقیقت کا بھی واشگاف اعلان ہے کہ گھٹیا سے بڑھیا کا صدور ناممکن ہے۔ مطلب نکالنے والوں نے تو اس شعر سے یہ مطلب بھی نکالا ہے کہ علامہ "غلام پختہ کارے شو" کا سبق دے کر آمریت سے اپنی وابستگی کا اعلان کر رہے ہیں، لیکن وہ اسے پہلے شعر کے دوسرے مصرعے سے ملا کر دیکھنے کی زحمت گوارا نہیں فرماتے جس میں چیونٹی کی رعایت سے "طبعِ سلیمان" کا ذکر کیا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت سلیمانؑ کی حاکمیت کا دائرہ اتنا وسیع اور ان کے روحانی تصرفات کا تنوع اتنا حیرت انگیز ہے کہ "سلیمان" ایک فرد کا نہیں، ایک علامت کا نام بن گیا ہے اور سب سے بڑھ کر وہ وسعتِ نظری جس میں مشورت کی حیثیت بنیادی تھی اور جسے ایک ایسا اعلیٰ جمہوری رویّہ قرار دیا جا سکتا ہے، جس میں انسانوں ہی کا نہیں، حیوانوں اور پرندوں کا موقف بھی تحمّل سے سننے کی روایت موجود ہے۔ اس سے بڑا ظلم کیا ہوگا کہ حضرتِ سلیمانؑ جیسے جلیل القدر، خدا ترس، وسیع النظر، بسیط العلم، صاحبِ بصیرت، علامتوں کی زبان کے فہّام اور صاحبِ اسمِ اعظم کو تنگ نظر، عیّاش، خونخوار، مکّار اور دوں فطرت آمروں اور شہنشاہوں پر قیاس کیا جائے۔ پھر کیا یہ حقیقت نہیں کہ مطلوبہ اور مناسب تعلیم و تربیت اور تہذیبِ نفس کے بغیر کم نظر عوام کی رائے کی حیثیت محض عددی اور مقداری ہوتی ہے، معیاری اور معروضی نہیں۔ آخر کار لائل جیسے بالغ نظر ادیب و مؤرخ کو بھی تو کہنا پڑا تھا:

"There are nine fools for every wise man. Democracy is the rule of the fools"

اور پھر اسی عددی اور مقداری اکثریت کو بالزاک کے ہم پلّہ عظیم فرانسیسی ناول نگار ہنری بیل Beyle نے جو دنیائے ادب میں اسٹاں دال کے نام سے معروف

ہے، ہدفِ تنقید بنایا تھا اور جسے اقبالؔ نے ضربِ کلیم میں منظوم کر دیا تھا۔ کیا یہ المیہ نہیں کہ اسی عددی کثرت کے اصول نے انسان کو ایک ریاضیاتی اکائی کی سطح پر لا کھڑا کیا ہے اور ایک ایسی متوسطیت کو جنم دیا ہے جس پر بیسویں صدی کے متعدد ممتاز دانشوروں مثلاً لارنس، آرٹیگا ای گیزے، زینے گینوں اور رسل نے اظہارِ افسوس کیا ہے۔ گینوں نے کس قدر درست لکھا تھا کہ تعدد و کثرت کو جب اپنے اصول سے الگ کر دیا جائے اور وہ اس قابل نہ رہے کہ اسے وحدت میں تبدیل کیا جا سکے تو سماج میں اس کی حیثیت ایک ایسے گروہ کی رہ جاتی ہے جو افراد کے محض ایک ریاضیاتی مجموعے سے زیادہ نہیں ہوتی اور کسی گروہ کی یہ حیثیت محض اس وجہ سے ہو جاتی ہے کہ اس کا رشتہ اصولِ ارفع سے ٹوٹ جاتا ہے۔ نتیجۃً گروہوں کے تصادم تعداد اور شدت میں بڑھ جاتے ہیں۔ رسل نے اکثریت کے اسی جبر کو ایک حقیقی خطرہ قرار دیا تھا۔ وہ اپنی کتاب پولیٹیکل آئیڈیلز میں لکھتا ہے کہ جمہوریت کا تصورِ اکثریت انسانیت کے لیے مہلک اور جان لیوا تصور ہے اور یہ سمجھنا غلطی ہے کہ اکثریت ہمیشہ درست کہتی ہے۔ ہر نئے مسئلے میں اکثریت ہمیشہ غلطی کرتی ہے۔ یہی بات مارٹن بیوبر نے کہی تھی۔ اس نے کہا تھا کہ میں اکثریت میں ہرگز یقین نہیں رکھتا کیونکہ میرا خیال ہے کہ اکثریت شاید حق پر نہیں ہوتی۔ اقبالؔ نے اس سے ملتا جلتا خیال "شذرات" میں پیش کیا تھا۔ ان کی رائے میں اکثریت میں صلابتِ کردار ممکن نہیں رہتی کیونکہ کردار ایک قوت ہے اور جوں جوں یہ تقسیم ہوتی ہے کمزور ہوتی جاتی ہے۔

"پس چہ باید کرد" میں "سیاسیاتِ حاضرہ کے زیرِ عنوان اقبال" اقتدارِ سحر فن" کی ساحری حربۂ نظر بندی اور اس کی گرم گفتاری کو بے نقاب کرتے ہیں اور عوام کو ان کے "دامِ ہمرنگِ زمیں" سے بچنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اقبالؔ کے نزدیک سیاستِ حاضرہ بندِ غلامی کو سخت تر کر دیتی ہے اور بے بصر اس کو حریت کا نام دے کر فریبِ نفس میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ مزید فرماتے ہیں:

گرمیٔ ہنگامۂ جمہور دید | پردہ بر روئے ملوکیت کشید
در فضایش بال و پر نتواں کشود | با کلیدش ہیچ در نتواں کشود
گفت با مرغِ قفس اے دردمند | آشیاں در خانۂ صیاد بند
ہر کہ سازد آشیاں در دشت و مرغ | او نباشد ایمن از شاہین و چرغ
از فسونش مرغِ زیرک دانہ مست | نالہ ہا اندر گلوئے خود شکست

حریت خواہی؟ بہ پیچاکش میفت،
تشنہ میرو بر نمِ تاکش میفت[1]

واہ کیسی جمہوریت ہے جو مرغِ قفس کو آزادی کا جھانسہ دینے کے لیے اسے خانۂ صیاد میں آشیاں سازی کا مشورہ دیتی ہے اور دشت و گزار میں آشیاں بندی سے اس لیے روکتی ہے کہ وہاں شاہین و چرغ کے ہاتھوں جان کے تلف ہو جانے کا اندیشہ ہے! جمہوریت کا یہ مشورہ مرغِ قفس پر اس کا ایسا احسان ہے جو مجھے حالی کا ایک شعر یاد دلاتا ہے:

صحرا میں کچھ بکریوں کو قصاب چراتا پھرتا تھا
دیکھ کے اس کو سارے تمھارے آگئے یاد احسان ہمیں

"ارمغانِ حجاز" میں، بھی جو اقبال کا آخری شعری کارنامہ ہے، اقبال نے جمہوریت کو ملوکیت ہی کا پردہ قرار دیا ہے۔ ابلیس کی مجلس شوریٰ کے دوسرے مشیر کے اس سوال کے جواب میں کہ "سلطانیٔ جمہور" کے شور و غوغا کی حقیقت کیا ہے، پہلا مشیر بکمال بصیرت سے اس تصور کی پردہ کشائی کرتا ہے:

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر

---

[1] کلیاتِ اقبال فارسی ص ۳۵ / ۸۳۱ ۔
[2] کلیاتِ اقبال ص ۸ / ۶۵۰ ۔

کاروبارِ شہریاری کی حقیقت اور ہے
یہ وجودِ میر و سلطاں پر نہیں ہے منحصر
مجلسِ ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو
ہے وہ سلطاں غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر
تُو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر[۲]

اقبالؔ نے مغربی جمہوریت پر بہت سے اعتراضات کیے ہیں مگر آخری شعر میں کیا گیا اعتراض اپنی شدّت کے اعتبار سے بُری طرح جھنجھوڑ دینے والا ہے اور اس آخری مصرعے میں جمہوریت کے نام پر کمزوروں اور زیردستوں پر ظلم و ستم اور ان کے لرزہ خیز استحصال کی ایک بھیانک تصویر سامنے آتی ہے۔

یہاں اگر مجھے تھوڑے سے گریز کی اجازت دی جائے تو میں انیسویں صدی کے معروف امریکی شاعر والٹ وٹمین کی مشہور نظم For you O, Democracy. کی کچھ سطریں آپ کو سُنا دوں جو دراصل امریکی جمہوریت کے حضور شاعر کا قصیدۂ مدحیہ ہے اور جس سے جمہوریت سے اس کی غیر معمولی عقیدت کا اظہار ہوتا ہے۔ شاعر کہتا ہے:

آدھر آ، میں اس خطّے کو ناقابلِ شکست بنا دوں گا،
میں زمین کو بہترین اور پُرکشش بنا دوں گا۔ میں دوستداری
کے وہ پودے کاشت کروں گا جن سے امریکی دریاؤں کے کنارے گھنے
درخت اُگیں گے ۔ ۔ ۔ ۔ اور میں شہروں کو یوں بہم کر دوں گا کہ وہ اپنے بازو ایک دوسرے
کی گردن میں حمائل کر دیں گے۔ اے جمہوریت میری جانب سے یہ گیت تیری نذر ہیں۔
میں تیری یہی خدمت کر سکتا ہوں۔"

شاعر کی اس خدمت سے کسے انکار ہے۔ مگر خود جمہوریت نے مغرب و مشرق کی جو "خدمت" کی ہے۔ وہ اس افسوسناک تصادم کی شکل میں سامنے آئی ہے جس نے

مغرب کی سرزمین کو دو بڑی جنگوں کے نتیجے میں خون انسانی سے لالہ زار بنا دیا اور جو اپنی نظری جہت میں بھی اس تصادم سے عبارت ہے جو حزبِ اقتدار اور حزبِ اختلاف میں وہ صورت اختیار کر جاتا ہے کہ نفرتیں دلوں میں ناسور ڈال دیتی ہیں اور ذہنوں میں حسد کی آگ کا الاؤ بھڑک اُٹھتا ہے۔ اسلام کا طرزِ سیاست اناؤں اور غرضوں کے اس تصادم کی ہرگز اجازت نہیں دیتا۔ کیا ستم ہے کہ ملکی اور ملّی مفادات کی قیمت پر شخصی اور ذاتی اناؤں کے تصادم کا وہ طوفان اُٹھ کھڑا ہوتا ہے جو نسلاً بعد نسلٍ بھی ختم ہونے میں نہیں آتا۔ حقیقت ہے کہ وہ جمہوری نصب العین جو رنگ و نسل کی تفریق ختم کرنے، انسانی بھائی چارہ قائم کرنے اور دوستداری اور مساوات کے پودے کاشت کرنے کے لیے اُٹھا تھا، اس نے تصادم، استحصال اور ظلم و تعدّی کے نئے ریکارڈ قائم کرنا شروع کر دیئے۔ دیکھئے اقبال اس باب میں مغربی جمہوریت کے خلاف کیسی سنگین فردِ جرم عاید کرتے ہیں۔

"گلشن زارِ جدید" کے چند شعر دیکھیے:

فرنگ آئینِ جمہوری نہاد است — رسن از گردنِ دیوے کشاد است
زباغش کشتِ ویرانے نکوتر — زشہرِ او بیابانے نکوتر
رواں خوابید و تن بیدار گردید — ہنر با دین و دانش خوار گردید
گروہے را گروہے در کمین است — خدایش یار اگر کارش چنین است
زمن وہ اہلِ مغرب را پیامے — کہ جمہور است تیغِ بے نیامے
چہ شمشیرے کہ جانہا را ستاند
تمیزِ مسلم و کافر نداند[1]

ان اشعار کا خلاصہ یہ ہے کہ جمہوریت روح کو خوابیدہ اور بدن کو بیدار کرتی ہے، اور اس کی حیثیت اس شمشیر کی سی ہے جس کا کام مارنا کاٹنا ہے، خواہ سامنے مسلم ہو

---

[1] کلیاتِ اقبال فارسی ص ۱۶۸ / ۵۶۰

یا کافر۔ حقیقت یہ ہے کہ جمہوریت کا اسٹینڈرڈ وہ متوسط آدمی ہے جس کی ضروریات اس طرزِ حکومت کے نزدیک محض روٹی، کپڑا، مکان اور کھیلنے، کھانے اور کام کاج کے لیے مناسب سہولتوں کی فراہمی ہے۔ قرآن تو کہتا ہے کہ جاننے والا اور نہ جاننے والا برابر نہیں ہو سکتے، لیکن جمہوریت عالم اور عامی دونوں کے ووٹ کی مساوی قیمت لگاتی ہے۔ لارنس نے کس دلسوزی سے کہا تھا کہ انگلستان، فرانس اور جرمنی — ان عظیم اقوام کے اب کوئی حقیقی معنی نہیں رہے سوائے اس کے کہ یہ وسیع ہجوم آبادی کی مادی خواہشات کی تشفی کے لیے فوڈ اور ہاؤسنگ کمیٹیوں کی شکل اختیار کر چکی ہیں۔

اقبالؔ کے نزدیک عہدِ جدید کا المیہ یہ ہے کہ وہ خودی سے دُور اور ذوقِ یقیں سے عاری ہو چکا ہے اور ذوقِ جمہور اس کا رہبر ہے:

از خودی دور است و رنجور است و بس
رہبرِ او ذوقِ جمہور است و بس[1]

واقعہ یہ ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ مغربی جمہوریت کی مخالفت کے ضمن میں اقبالؔ کے یہاں شدّت پیدا ہوتی گئی اور وہ اس سے مزید بدظن ہوتے گئے۔ چنانچہ "جاوید نامہ" میں اُنھوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ:

وائے بر دستورِ جمہورِ فرنگ
مردہ تر شُد مردہ از صورِ فرنگ[2]

اس بڑھتی ہوئی بے اطمینانی کا سبب دراصل اس "خادمۂ کثرت" کے وہ جرائم تھے جن میں ملکی اور بین الاقوامی سطح پر بتدریج اضافہ ہو رہا تھا جس کا اظہار انھوں نے اُس دور میں متعدد مواقع پر کیا۔ صرف چند مثالیں ملاحظہ فرمائیے۔ سیّد

---

[1] کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۸۷/ ۵۷۹۔
[2] ایضاً، ص ۷۲/ ۶۶۰۔

نذیر نیازی کے ساتھ مسجد شہید گنج کے مسئلے پر ایک موقع پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا:

"ہماری حالت تو جیسے سو ہے لیکن اس انگریزی حکومت کو دیکھئے جسے ڈیماکریسی اور رائے عامہ کے احترام کا دعویٰ ہے! اگر ڈیماکریسی کی یہی شان ہے جس کا ثبوت حکومت دے رہی ہے تو ایسی ڈیماکریسی کسی شریف قوم میں پرورش نہیں پا سکتی۔"[1]

اقبال نے اپنے چھٹے خطبے "الاجتہاد فی الاسلام" میں نسبتہً ہلکے پیرائے میں اس صورتِ حال پر اظہارِ افسوس کرتے ہوئے لکھا تھا کہ یورپ کی تصوریت ایک زندہ حقیقت نہ بن سکی اور مغرب کی غیر روادار جمہوریتوں کی وجہ سے ایک ایسی گمراہ انا پیدا ہوئی جس کا مقصدِ وحید غریب کا استحصال کرنا تھا۔ فرماتے ہیں کہ میرا ایمان ہے کہ یورپ آج انسانیت کے اخلاقی ارتقا میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ انھوں نے اسی المیے کا ذکر "پس چہ باید کرد" میں بھی چند سال بعد استحصال ہی کے زیرِ عنوان کیا اور اپنے موقف کو ایک بار پھر دُہرایا۔ لگتا ہے کہ جس شیوۂ تہذیبِ نو کی وہ مذمت کرتے ہیں، وہ دراصل شیوۂ جمہوریت ہی ہے کیونکہ ضربِ کلیم میں انھوں نے مغرب کے امراض کا سبب نظامِ جمہوری ہی کو قرار دیا تھا:

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

نہ مشرق اس سے بری ہے نہ مغرب اس سے بری
جہاں میں عام ہے قلب و نظر کی رنجوری[2]

دیکھیے کس سہولت سے مولانا روم کے ایک مصرعے: "فکرِ ہم بر فکرِ دیگر می چرد" میں تصرف کر کے اپنی معاصر صورتِ حال کا ذکر کرتے ہیں اور کس دلسوزی سے:

اُمتے بر اُمتِ دیگر چرد — دانہ ایں می کارد آں حاصل برد
از ضعیفاں ناں ربودن حکمت است — از تنِ شاں جاں ربودن حکمت است

---

[1] اقبال کے حضور میں، ص ۱۷۵؛

[2] کلیاتِ اقبال ص ۱۶۰/ ۶۲۲؛

شیوۂ تہذیبِ نو آدم دری است　　پردۂ آدم دری سوداگری است[1]

اور کیا یہ حیرت انگیز بات نہیں کہ مغرب کی اس سوداگری کا اندازہ اقبال کو اوائل عمر ہی میں ہو گیا تھا۔ وہ اس کے اظہار میں بے باک بھی تھے۔ چنانچہ بانگِ درا کے دوسرے دور کی آخری غزل (مارچ ۱۹۰۷ء) کا یہ شعر کسے یاد نہ ہوگا:

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

مغرب کی اسی عقلِ عیّار، مادہ پرستی اور استحصالی نظامِ سیاست کو دیکھ کر ابلیس کو اپنا اعلانِ شکست کرتے ہوئے خداوندِ جہاں سے عرض کرنا پڑا تھا کہ:

جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہِ افلاک[2]

اقبال نے اپنے آخری شعری کارنامے میں مغرب کے جمہوری نظام کے باطن کو چنگیز سے تاریک تر قرار دیا تھا۔ اس کی متعدد وجوہات اُوپر بیان ہوئیں لیکن اگر خود اقبال ہی کے الفاظ میں اس کا تجزیہ مقصود ہو تو وہ یہ ہے کہ:

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

اس شعر کے پہلے مصرعے میں "جمہوری تماشا" کی ترکیب بے حد قابلِ غور ہے۔ اقبال جیسا قادر الکلام شاعر تماشا کی جگہ کوئی اور لفظ بڑی آسانی سے لا سکتا تھا۔ مصرع یوں بھی ہو سکتا تھا کہ "جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری حکومت ہو"۔ لیکن "تماشا" کا لفظ استعمال کر کے اقبال جہاں ایک طرف یہ بتانا چاہ رہے تھے کہ جمہوریت کے نام پر مغرب میں جو کچھ ہو رہا ہے یہ محض بازی گری ہے اور اس کا جمہوریت

---

[1] پس چہ باید کرد مشمولہ کلیاتِ اقبال فارسی ص۳۰ / ۸۲۶
[2] کلیاتِ اقبال ص۱۶۲ / ۴۵۴۔

کی رُوح سے دُور کا بھی تعلق نہیں، وہاں دوسرے مصرعے میں اپنے اس موقف کو بھی دُہرا رہے تھے جسے ۱۹۲۹ء میں انھوں نے "رُوحانی جمہوریت" کا نام دیا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ اپنی اُنگلیوں کی پوروں تک مجسم التہاب و انقلاب اقبال زمانے کے گہرے نبض شناس تھے۔ جس زمانے میں اقبال نے مندرجہ بالا شعر کہا عین اُسی زمانے میں مغرب میں جمہوریت کی ناکامی اور بعض ممالک میں ڈکٹیٹر شپ کے قیام پر ان کا اضطراب خطوں میں ڈھل رہا تھا۔ ۱۵ر جنوری ۱۹۳۴ء کو راغب احسن کے نام لکھتے ہیں:

"دُنیا اس وقت نئی تشکیل کی محتاج ہے۔ جمہوریت فنا ہو رہی ہے۔ سرمایہ داری کے خلاف ایک جہادِ عظیم ہو رہا ہے۔ تہذیب و تمدن بھی ایک کش مکش میں مبتلا ہے۔ ان حالات میں آپ کے خیال میں دُنیا کی جدید تشکیل میں اسلام کیا مدد کر سکتا ہے[1]۔"

بالکل اسی مضمون اور اسی تاریخ کا ایک خط سید سلیمان ندوی بھی ملتا ہے۔ وہی سید سلیمان ندوی جنھیں اقبال جدید ہندوستان میں اسلام کی جوئے شیر کا فرہاد کہتے تھے۔ لکھتے ہیں:

"دنیا اس وقت عجیب کش مکش میں ہے۔ جمہوریت فنا ہو رہی ہے اور اُس کی جگہ ڈکٹیٹر شپ قائم ہو رہی ہے۔ جرمنی میں مادی قوت کی پرستش کی تعلیم دی جا رہی ہے۔ سرمایہ داری کے خلاف پھر ایک جہادِ عظیم ہو رہا ہے۔ تہذیب و تمدن (بالخصوص یورپ میں) بھی حالتِ نزع میں ہے۔ غرض کہ نظامِ عالم ایک نئی تشکیل کا محتاج ہے۔ آپ کے خیال میں اسلام اس جدید تشکیل کا کہاں تک ممد ہو سکتا ہے[2]۔"

---

[1] اقبال جہانِ دیگر ص ۶۷

[2] اقبال نامہ جلد اوّل، ص ۱۸۱

یوں کہنے کو اقبالؔ خود یہ کہتے ہیں اور کم و بیش اسی زمانے میں کہ :

تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود　　اسلام کا مقصود فقط ملّتِ آدم

اور یہ بھی کہ :

مری نگاہ میں ہے یہ سیاستِ لادیں　　کنیزِ اہرمن و دوں نہاد و تیرہ ضمیر
ہوئی ہے ترکِ کلیسا سے حاکمی آزاد　　فرنگیوں کی سیاست ہے دیو بے زنجیر

لیکن اُوپر کے خطوط اور ان اشعار میں وہی فرق ہے جو تفصیلات طے کرنے کے اضطراب اور اجمالی بیان میں ہوتا ہے۔

حق یہ ہے کہ اقبالؔ نہ تو سیاستِ دین کے قائل تھے اور نہ سیاستِ لادین کے۔ وہ سیاست میں دین کے نظریئے کے مؤید تھے۔ ان کے خیال میں لادین دنیا نام کی کوئی چیز وجود نہیں رکھتی۔ راغب احسنؔ کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں : "اگر سیاست اسلام کی خادم نہ ہو تو میری نگاہوں میں محض الحاد ہے۔"[1] اپنے شہرہ آفاق چھٹے خطبے میں کہتے ہیں :-

"There is no such thing as a profane world. All this immensity of matter constitutes a scope for the realization of spirit. All is holy ground. As the Prophet so beautifully puts it: The whole of this earth is a mosque. The state according to Islam is only an effort to realize the spiritual in a human organization". [2]

---

[1] اقبال جہانِ دیگر، ص ۳۵

[2] The Reconstruction of Religious Thought in Islam ، ص ۱۵۵

اقبالؔ کی متعدد نثری تحریریں اور شعری اظہارات اس کے گواہ ہیں کہ ان کے نظامِ فکر میں روحانیت کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ ان کے تمام معاشی اور عمرانی تصورات اسی کے تابع ہیں۔ نظری طور پر جمہوریت کے قائل ہوتے ہوئے بھی وہ اس کی متعارف مغربی تعبیرات کے شدید ترین نقاد تھے۔ وہ اس کا رشتہ وحی الٰہی سے جوڑ دینا چاہتے تھے۔ اُس وحیٔ الٰہی سے جس کے بارے میں خود انھوں نے "جاوید نامہ" میں فرمایا تھا:

وحیٔ حق بینندۂ سود ہمہ　　در نگاہش سود و بہبود ہمہ

آخر میں جمہوریت کے باب میں دو اور باتوں کا ذکر ضروری سمجھتا ہوں۔ ایک تو یہ کہ اقبالؔ مغربی جمہوریت کو نہ صرف اہلِ یورپ کے لیے اور ملّتِ اسلامیہ کے لیے تباہ کُن سمجھتے تھے، بلکہ برِّعظیم کے مسلمانوں کے لیے بھی ایک خطرہ تصور کرتے تھے۔ کیونکہ ہندو کی عددی کثرت کے نتیجے میں اس کا مطلب ہندوستان کی مسلم ملّت کی غلامی کے سوا کچھ نہ تھا، اِسی لیے انھوں نے ہند کے مسلمانوں کی جُداگانہ سیاسی وحدت کا بطور نصب العین اعلان کیا تھا اور وہ مسلمانوں کے جُداگانہ وفاق میں اسلامی اصلاحات کے نفاذ کے متمنّی تھے۔ وہ متحدہ ہندوستان میں، جو مختلف ملتوں اور قوموں کا مجموعہ تھا، جداگانہ طریقِ انتخاب کے حامی تھے۔ اس باب میں پنجاب لیجسلیٹو کونسل میں مختلف مواقع پر کی گئی ان کی تقاریر گواہ ہیں، جن میں وہ بار بار جُداگانہ اِنتخاب پر زور دیتے ہیں۔ مثلاً ۴ ستمبر ۱۹۲۸ء کو فری پریس کے نمائندے سے ملاقات کے دوران واشگاف الفاظ میں کہتے ہیں:

> "میں جُداگانہ حلقہ ہائے اِنتخاب کا حامی ہوں۔ اس کی وجہ کسی حد تک تو مسلمانانِ ہند اور خاص کر مسلمانانِ پنجاب کی موجودہ اقتصادی حالت ہے۔ لیکن بڑی وجہ فرقہ وارانہ امن و آشتی کے قیام کا احتمال ہے، جو میرے خیال میں صرف جُداگانہ حلقہ ہائے اِنتخاب ہی سے متعین ہو سکتا ہے۔"[1]

---

[1] گفتارِ اقبال، ص۷۰

یہی بات انھوں نے اپنے شہرۂ آفاق خطبۂ الٰہ آباد میں ۲۹ ر دسمبر ۱۹۳۰ء کو کہی تھی :-

"غور سے دیکھا جائے تو ہندو بھی کوئی واحد الجنس قوم نہیں۔ پس یہ امر کسی طرح بھی مناسب نہیں کہ مختلف ملتوں کے وجود کا خیال کیے بغیر ہندوستان میں مغربی جمہوریت کا نفاذ کیا جائے۔"[1]

علامہ کے یہ ارشادات اپنی جگہ اہم ہیں مگر اس سے قبل پیش کردہ حقائق کو پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے۔ محض برِ عظیم کے پس منظر میں علامہ کے ارشادات ہی کو کلی حقیقت سمجھ کر اُن کے جمہوریت کے باب میں مخالفانہ خیالات کی تاویل مناسب نہیں۔ اقبال کی جمہوریت کے باب میں مخالفت کو محض برِ عظیم کے ہندو مسلم کثیر و قلیل معاشرے کے تناظر سے جوڑنے والے دانشوران کی سیاسی فکر کو ابدی عنصر Permanent سے کاٹ کر ہنگامی عنصر Contingent سے جوڑنے کا یک رُخا کارنامہ انجام دے رہے ہیں جو علمی بد دیانتی یا ہلکے لفظوں میں جزوی صداقت کے علاوہ کچھ نہیں۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ اقبال نفاذِ اسلام کے لیے بدلتے ہوئے احوال و ظروف کے پیشِ نظر اجتہاد کی ضرورت کا شدت سے احساس رکھتے تھے۔ چنانچہ اپنے محولہ بالا چھٹے خطبے میں انھوں نے لکھا ہے کہ یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ پہلی صدی ہجری کے وسط سے چوتھی صدی ہجری تک اسلام میں انیس مکاتبِ فقہ وجود میں آچکے تھے اور فقہائے کرام بڑھتی اور پھیلتی ہوئی تمدنی ضروریات کی روشنی میں اسلام کی نئی تعبیرات کا اَن تھک فریضہ انجام دے رہے تھے اس لیے اب یہ سمجھنا کہ جو کچھ ہمارے عظیم فقہا لکھ گئے ہیں، ان سے انحراف نہیں کیا جا سکتا، درست نہیں۔ اسی خطبے میں انھوں نے جمہوری طرزِ حکومت کو اسلام کی رُوح کے مطابق قرار دیا ہے۔ ایک طرف جمہوری

---

[1] Speeches, Writings & Statements of Iqbal (شروانی ص ۹)

طرزِ حکومت کی متعدد اشعار میں مذمت اور دوسری جانب اسے اسلام کی رُوح کے مطابق قرار دینا بظاہر اجتماعِ نقیضین کے مترادف ہے لیکن غور کیا جائے تو اس امر میں کوئی اشکال نہیں رہتا، کیونکہ اقبالؔ جمہوریت کی رُوح یعنی حریتِ فکر و عمل (بحیثیت ایک اصُول کے) کے تو قائل ہیں مگر اس کے عملی مغربی مظاہر کے نقاد۔ ان کے نزدیک توحید کا جوہر مساوات، تمکین اور حریت ہے اور جمہوریت کے اصُولی فکری نظام میں وُہ انہی عناصر کو موجود پاکر اس کی تعریف کرتے ہیں۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جمہوریت کے نہایت اہم طریقِ کار یعنی انتخابات کے بارے میں اقبالؔ کے تصوّرات کیا ہیں۔ اس ضمن میں ہمیں یا تو اُن کے ارشادات سے کچھ روشنی ملتی ہے جو وقتاً فوقتاً پنجاب لیجسلیٹو کونسل میں سامنے آئے یا پھر ان کے مضمون Political Thought in Islam سے رجوع کرنا مناسب رہے گا۔ مذکورہ مضمون میں اقبالؔ نے الیکشن کے باب میں الماوردی کے خیالات کا خلاصہ پیش کر دیا ہے اور چونکہ ان پر اپنی کوئی رائے نہیں دی اس لیے انھیں جزوًا علامہ ہی کے خیالات سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ الماوردی مسلم معاشرے کو "منتخب کنندگان" اور "اُمیدواران انتخاب" میں تقسیم کرتا ہے اور اس کے لیے پہلی شرط بے داغ کردار کی لگاتا ہے اور پھر اُمیدوار کے لیے باقی ضروری شرائط گنواتا ہے جن میں چند ایک یہ ہیں:

۱۔ اُمیدوار ذہناً اور جسماً صحت مند ہو

۲۔ ضروری قانونی اور فقہی علم رکھتا ہو

۳۔ صاحبِ بصیرت ہو

۴۔ صنفِ کرخت سے تعلق رکھتا ہو یعنی مرد ہو

اگر بقول ماوردی اُمیدواران تمام شرائط کو پورا کر دے تو پھر تمام صاحب اثر خاندانوں کے نمائندے، ریاست کے اہم عہدیدار اور فوج کے سپہ سالار باہم مل

بیٹھیں اور اُمیدوار کو خلافت کے لیے چُن لیں۔

دنیائے اسلام الماوردی کے ان خیالات سے بہت کچھ سیکھ سکتی ہے۔

خود علامہ نے جب ۱۹۲۶ء میں پنجاب کونسل کے اُمیدوار کے لیے انتخاب لڑنے کا فیصلہ کیا تو اُمیدوار کا سب سے بڑا وصف یہ بیان کیا کہ اسے ذاتی اور قومی منفعت کی ٹکر کے وقت اپنے شخصی مفاد کو مقاصدِ قوم پر قربان کر دینا چاہیئے۔ جہاں تک اجتہاد کا تعلق ہے اقبالؔ نے اپنے چھٹے خطبے میں اس کا اختیار قانون ساز اسمبلی کو سونپ دیا ہے۔ میرے خیال میں اس فیصلے کا سبب دراصل ہمارے علمائے کرام کا وہ شدید باہمی اختلاف و نزاع ہے جس سے اقبالؔ بڑے دل گرفتہ تھے۔ وہ راغب احسنؔ کے نام خطوں میں ایک سے زیادہ دفعہ اس افسوسناک صورتِ حال کا ذکر کرتے ہیں۔ ایک موقعے پر لکھتے ہیں:

"افسوس علمائے اسلام میں رجال سیاسی سے بھی زیادہ اختلاف ہے:

میں جانتا ہوں انجام اس کا
جس معرکے میں ملّا ہوں غازی[1]"

لیکن انھیں اس بات کا بھی اندازہ تھا کہ جدید مسلم اسمبلیوں میں ایسے افراد کثرت سے ہوں گے جو فقہِ اسلامی کی نزاکتوں سے سرے سے واقف نہ ہوں گے اور نتیجۃً شدید اور خوفناک منفی تعبیراتِ دین کا اندیشہ لاحق ہوگا۔ چنانچہ انھوں نے اس کا یہ حل تجویز کیا ہے کہ علماء بھی مسلم قانون ساز اسمبلی کا جزوِ لازم ہوں، تاکہ قانون سازی میں ممد اور معاون ہو سکیں۔ لیکن وہ برتری بہرحال اسمبلی ہی کو عطا کرتے ہیں اور اسی کے فیصلوں کو "اجماع" سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ صرف اسی صورت میں ہم اپنے فقہی اور قانونی جمود کو توڑ کر اپنی خفتہ توانائی کو متحرک کر سکتے ہیں۔ میرے خیال میں یہ مسئلے کا محض جزوی حل ہے۔ جب تک

---

[1] اقبال، جہانِ دیگر، ص ۱۰۵

ہمارے نظامِ تعلیم کی دوئی وحدت میں نہیں بدلتی، اس میں سچّی اسلامی تعلیمات کو مرکزی حیثیت حاصل نہیں ہو جاتی اور ایک بڑی کرداری اور روحانی تبدیلی افراد میں واقع نہیں ہوتی ہمارا تہذیبی اور سیاسی انتشار رفع نہیں ہو سکتا۔

حقیقت یہ ہے کہ جمہوریت کے باب میں اقبالؔ نے بعض معاملات اور مسائل پر بوجوہ روشنی نہیں ڈالی۔ مثلاً یہ کہ:

(۱) کیا اسلام میں سیاسی پارٹی بندی کی گنجائش ہے؟ (۲) کیا ایک حد درجہ ناخواندہ اور غیر مہذب معاشرے میں ہر شخص کو ووٹ کا حق حاصل ہونا چاہیئے؟ (۳) کیا ایک طبقاتی معاشرے میں جو از سرتاپا جاگیردار یا سرمایہ کار کی گرفت میں ہو، جمہوریت کے ذریعے صالح، خدا ترس، خدا جُو، انصاف پسند اور عادل قیادت بروئے کار لائی جا سکتی ہے؟ یہ اور اسی طرح کے متعدد سوالات ہیں، جن کے اقبالؔ کے یہاں جواب فراہم نہیں ہوتے۔ اس کے باوجود جمہوریت کے باب میں ان کے بعض نہایت قابلِ قدر خیالات کی روشنی میں عہدِ جدید میں اسلامی نظامِ حکومت کی اصولی تدوین ابھی اُمّتِ مسلمہ پر قرض ہے۔ دیکھئے یہ قرض کب ادا ہوتا ہے؟ سرِدست تو حالت یہ ہے کہ:

میرِ سپاہ ناسزا لشکریاں شکستہ صف
آہ وہ تیرِ نیم کش جس کا نہ ہو کوئی ہدف

عصری مسائل اور فکرِ اقبال

بعض حقائق اپنی نہاد و نوعیت کے اعتبار سے تعریف کی تنگنا میں سما نہیں سکتے۔ بڑی شاعری کے باب میں عموماً اسی مشکل کا سامنا ہوتا ہے البتہ اس قدر کہنا ممکن ہے کہ باطنی مشاہدات اور خارجی مطالعے کے باہمی تال میل اور پُراسرار عمل اور تعامل کے نتیجے میں ایک ایسی شاعری وجود میں آتی ہے جو پیغمبری کی ہمزاد ہوتی ہے۔ علامہ اقبال کی شاعری کسی ایسے ہی عمیق اور گہرے عمل کی زائیدہ اور پروردہ ہے۔ اپنے باطن کا حیرت انگیز حد تک گہرا مشاہدہ اور اپنے عصر اور اس کی کروٹوں کا ایسا توانا اور تازہ شعور بہت کم شعراء کے حصے میں آیا ہے۔ علامہ کی شاعری، شاعری کے خودرو بسیط جنگل میں اپنی ایسی الگ اور منفرد پہچان رکھتی ہے کہ اس پر اقبال ہی کے ایک مصرعے کا اطلاق کرنے کو جی چاہتا ہے۔

ع تواں ز گرمیٔ آوازِ من شناخت مرا

اقبال کی فکریات کا خمیر دو عناصر سے اُٹھا ہے (۱) وقتی اور ہنگامی عنصر Contingent (۲) دائمی اور ابدی عنصر، Permanent۔ اپنے عصر اور ماورائے عصر کے زندہ شعور ہی نے اقبال کی شاعری کو آفاقی جہت عطا کی ہے۔ اقبال نے لکھا تھا:

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

اب "عشق" کی جگہ "شعر" یا "فکر" کا لفظ رکھ دیجیے حقیقت وہی رہے گی۔ دراصل آفاقی

اور ابدی منزل پر پہنچ کر جذبہ، فکر، عشق اور شعر ایک ہو جاتے ہیں تو در من و من در تو چوں بو بہ گلاب اندر۔ اقبال کی شاعری اس حقیقت کا ایک زندہ ثبوت ہے۔ وہ زمانی بھی ہے اور لازمانی بھی، شمعِ محفل کی طرح سب سے جُدا بھی اور سب کی رفیق بھی۔

یہ درست ہے کہ علامہ کی فکریات میں مرکزی حیثیت شاعری کی ہے، لیکن ان کی نثری تحریریں بھی ان کے شعری موقف اور موضوعات کی تائید کرتی ہیں بلکہ بعض صورتوں میں تو ان کی حیثیت پھول پر شبنم یا تصویر پر آئینے کی سی ہو گئی ہے۔ جس سے منظر نامہ زیادہ روشن اور دامن کشِ دل ہو گیا ہے۔

جہاں تک عصری مسائل اور فکرِ اقبال کا تعلق ہے، اقبال نے اپنی نظم و نثر دونوں میں ان سے اعتنا کیا ہے۔ اپنے عہد کے سیاسی، معاشرتی، معاشی اور ثقافتی پہلوؤں کو بھی انھوں نے ایک حکیم کی نگاہ سے دیکھا اور فلسفیانہ، فکری اور روحانی مسائل کو بھی ایک دقیق نظر دانشور کی حیثیت سے جانچا پرکھا اور اپنے ردِّ عمل کا فنکارانہ اظہار کیا۔ حرکت، حرارت اور انقلاب اُن کی فکر کے بنیادی محرک ہیں: انسان کے مختار و مجبور ہونے کی اُلجھن کس سہولت سے سلجھا دیتے ہیں:۔

نہ مختارم تواں گفتن نہ مجبور کہ خاکِ زندہ ام در انقلابم

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی روحِ امم کی حیات کشمکشِ انقلاب

اقبال بیک وقت برِّعظیم کے دلدادہ، ملّتِ اسلامیہ کے عاشق اور بنی نوعِ انسان کے متوالے ہیں۔ تاریخ کے جس موڑ پر ملّتِ اسلامیہ کے اس فردِ فرید کا ظہور ہوا، اہلِ نظر سے مخفی نہیں۔ بس یہ سمجھیے کہ ثریا سے زمیں پر آسماں نے ہم کو دے مارا کا دلدوز مضمون تھا۔ برِّعظیم کے تمام رہنے والے بالعموم اور ملّتِ اسلامیہ کے افراد بالخصوص معاشرتی، معاشی اور ثقافتی بحران میں مبتلا تھے۔ اقبال نے اس ساری صورتِ حال کو عاشق کی دلسوزی اور حکیم کی دقیقہ رسی کے پیرائے میں دیکھا اور اس کے معنی خیز اور مفید حل تجویز کیے۔ زمانے کی نبض ان کے ہاتھ میں تھی اور اس کے تغیرات

ان کی نگاہ میں تھے۔ اپنے خطباتِ مدراس کے دیباچے میں انھوں نے زمانے کے بڑھتے پھیلتے اور متغیر ہوتے ہوئے منظرنامے کی اہمیت کو بخوبی واضح کیا ہے۔ انھوں نے فکرِ انسانی کے ارتقاء کو وقتِ نظر سے دیکھنے کا جو سبق دیا ہے وہ لائقِ توجہ ہے یہی بات زیادہ بسیط انداز میں چھٹے خطبے میں بیان ہوئی ہے۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ اقبال کے یہاں وہ اجتماعی ملّی شعور جو اپنی زیادہ شستہ اور مربوط شکل میں رموزِ بے خودی اور بعد کی متعدد دیگر تحریروں میں نمایاں ہوا، اس کے ابتدائی نقوش ان کے مضمون قومی زندگی میں دیکھے جاسکتے ہیں جو مخزن میں ۱۹۰۴ء میں شائع ہوا۔ فکرِ اقبال میں چند مستثنیات کو چھوڑ کر ان کی ابتدائی تحریروں سے لے کر اُن کے آخری نثری و شعری کارناموں تک جو تسلسل نظر آتا ہے وہ حیرت انگیز بھی ہے اور مسرّت خیز بھی۔ ۱۹۰۴ء کی مذکورہ بالا تحریر میں ستائیس ۲۷ سال کا یہ نوجوان کس گہرے تیقن کے ساتھ بدلتی ہوئی صورتِ حال کا احساس دلا رہا تھا۔ ملاحظہ کریں۔ لکھتے ہیں:

"قوموں کی تاریخ میں یہ ایک بڑا نازک وقت ہے جو اس بات کا متقاضی ہے کہ ہر قوم نہ صرف اپنی موجودہ حالت پر غور کرے، بلکہ اگر اسے اقوامِ عالم کے دفتر میں اپنا نام قائم رکھنا منظور ہے تو اپنی آئندہ نسلوں کی بہبودی کو بھی ایک موجودہ واقعہ تصوّر کرے اور ایسا طریقِ عمل اختیار کرے جس کے احاطۂ اثر میں اس کے اخلاف کا تمدّن بھی شامل ہو۔ ایک زمانہ تھا جبکہ اقوامِ دُنیا کی باہمی معرکہ آرائی کا فیصلہ تلوار سے ہوا کرتا تھا..... مگر حال کا زمانہ ایک عجیب زمانہ ہے جس میں قوموں کی بقاء ان کے افراد کی تعداد، اُن کے زورِ بازو اور اُن کے فولادی ہتھیاروں پر انحصار نہیں رکھتی۔ بلکہ ان کی زندگی کا دارومدار اس کاٹھ کی تلوار پر ہے جو قلم کے نام سے موسوم کی جاتی ہے..... اب دماغوں، تہذیبوں اور تمدّنوں کی ہنگامہ آرائیوں کا وقت ہے اور یہ جنگ ایک

ایسی جنگ ہے جس کے زخم رسیدہ زنگاری اور کافوری مرہم سے
ہرگز اچھے نہیں ہو سکتے۔[1]"

اقبال کا کمال یہ ہے کہ ان کے یہاں زمانہ، حیات اور کائنات گھل مل کر ایک ہو گئے ہیں۔ وہ کائنات اور انسان کو ایک کلیت میں دیکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں معاشی، معاشرتی، سیاسی اور تہذیبی و روحانی مسائل ایک دوسرے سے مربوط اور منسلک نظر آتے ہیں۔ ملتِ اسلامیہ اور برِ عظیم کی ملتِ مسلمہ کی گری ہوئی معاشی، معاشرتی اور تہذیبی حالت نے انھیں تادمِ آخر ملول و نگراں رکھا۔ ۱۹۰۴ء کے محولہ بالا مضمون ہی میں کس دلسوزی سے مسلمانوں کی معاشرتی اور معاشی بدحالی اور مذہبی مناقشات کا ذکر کرتے ہیں:

"یہ بدقسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے، تجارت کھو بیٹھی ہے، صنعت کھو بیٹھی ہے۔ اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہو کر ایک بے معنی توکل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے۔ اور باتیں تو خیر ابھی تک اس کی مذہبی نزاعوں ہی کا فیصلہ نہیں ہوا۔ آئے دن ایک نیا فرقہ پیدا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو جنّت کا وارث سمجھ کر باقی نوعِ انسان کو جہنم کا ایندھن قرار دیتا ہے۔ غرضیکہ ان فرقہ آرائیوں نے خیر الامم کی جمعیت کو کچھ ایسی بُری طرح منتشر کر دیا ہے کہ اتحاد و یگانگت کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔[2]"

مسلمانوں کے عصری معاشی مسائل کی اس گہری سنگینی کے احساس کے تحت اقبال نے ۱۹۰۴ء ہی میں "علم الاقتصاد" کے عنوان سے معاشیات پر ایک کتاب تالیف کی جس سے ان کے گہرے معاشی فہم اور افلاس کے خاتمے کے لیے ان کی دلسوزی کا

---

[1] مقالاتِ اقبال، صفحہ ۳۹، ۴۰

[2] مقالاتِ اقبال ص ۵۱، ۵۲

بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ اقبالؔ اسلام کے معاشی تصوّرات کی تدوینِ نَو کے بھی متمنّی تھے اور برِعظیم کی ملّتِ مسلمہ کو غربت سے نجات دلانے کے لیے بھی بے چین تھے۔ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو قائداعظم محمّد علی جناح کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

"روٹی کا مسئلہ روز بروز شدید تر ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمان محسوس کر رہے ہیں کہ گزشتہ دو سو سال سے ان کی حالت مسلسل گرتی چلی جا رہی ہے۔ مسلمان سمجھتے ہیں کہ ان کے افلاس کی ذمہ داری ہندو کی ساہوکاری و سرمایہ داری پر عاید ہوتی ہے لیکن یہ احساس کہ ان کے افلاس میں غیر ملکی حکومت بھی برابر کی حصّہ دار ہے اگرچہ ابھی قوی نہیں ہوا، لیکن یہ نظریہ بھی پوری قوّت و شدّت حاصل کر کے رہے گا۔"

"جواہر لال کی منکرِ خدا اشتراکیت مسلمانوں میں کوئی تاثر پیدا نہ کر سکے گی، لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو افلاس سے کیونکر نجات دلائی جا سکتی ہے۔ لیگ کا مستقبل اس امر پر موقوف ہے کہ وہ مسلمانوں کو افلاس سے نجات دلانے کے لیے کیا کوشش کرتی ہے۔ اگر لیگ کی طرف سے مسلمانوں کو افلاس کی مصیبت سے نجات دلانے کی کوئی کوشش نہ کی گئی تو مسلمان عوام پہلے کی طرح اب بھی لیگ سے بے تعلق ہی رہیں گے[1]۔"

دراصل اقبالؔ کے ان معاشی تصوّرات کے پس منظر میں ان کے حرکی تصوّرِ حیات کی روح کارفرما تھی۔ وہ جہانِ تازہ اور امتحانِ تازہ کے جویا تھے۔ وہ اس کائنات کو کھلی آنکھوں سے دیکھنے اور اُسے کھلی باہوں سے خوش آمدید کہنے کے متمنّی تھے۔ وہ اس جہانِ رنگ و بُو کو انسان کی میراث تصوّر کرتے تھے اور اس تصوّر کے پسِ پشت اسلام کا متحرک اور ذمہ دارانہ تصوّرِ زیست کارفرما تھا، چنانچہ کہتے ہیں:

---

[1] اقبال نامہ جلد دوم ص ۱۴، ۱۵

من نگویم در گزر از کاخ و کو　　دولتِ تست ایں جہانِ رنگ و بو
دانہ دانہ گوہر از خاکش بگیر　　صید چوں شاہیں ز افلاکش بگیر

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے معاشرے کے پسے ہوئے طبقات مثلاً مزدوروں، کسانوں اور دیگر کم مایہ افراد کی پُر زور حمایت کی ہے اور سرمایہ داری کی شدید مذمت کی ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ وہ جتنے بڑے نقاد سرمایہ داری کے ہیں، اتنے بڑے نقاد اشتراکیت کے بھی ہیں کیونکہ ان کے خیال میں اشتراکیت کا یہ دعویٰ کہ محض خارجی تنظیمی احوال میں تبدیلی سے انسانی فطرت بدلی جاسکتی ہے محض لغو ہے۔ وہ محض معاشی مساوات کو مساواتِ شکم سے تعبیر کرتے ہیں اور اسے یک رُخا قرار دیتے ہیں۔

اقبالؔ نہ صرف معاشی سطح پر ایک انقلاب برپا کرنے کے خواہاں تھے بلکہ ایک ہمہ گیر تعلیمی انقلاب کے بھی تمنائی تھے۔ معاصر تعلیمی نظام شعور ذات پیدا کرنے کے بجائے ابہام اور گم شدگی، ظلمت اور ضلالت کا مؤید تھا اور آج بھی ہے۔ چنانچہ اقبالؔ شیخِ مکتب کے ناقص اور فرسودہ طریقِ تعلیم کو ہدفِ تنقید بناتے ہیں :-

اہلِ دانش عام ہیں کمیاب ہیں اہلِ نظر　　کیا تعجب ہے کہ خالی رہ گیا تیرا ایاغ
شیخِ مکتب کے طریقوں سے کشادہ دل کہاں　　کس طرح کبریت سے روشن ہو بجلی کا چراغ

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 لادینیٔ افکار سے افرنگ میں عشق　　عقل بے ربطیٔ افکار سے مشرق میں غلام

عصرِ حاضر ملک الموت ہے تیرا جس نے　　قبض کی روح تری دے کے تجھے مکرِ معاش
اس جنوں سے تجھے تعلیم نے بیگانہ کیا　　جو یہ کہتا تھا خرد سے کہ بہانے نہ تراش

معاشی اور تعلیمی تصورات کے دوش بدوش علامہ کے سیاسی تصورات بھی اہم ہیں۔ اپنے عہد کی سیاسی صورتِ حال کی اصلاح و تہذیب کے باب میں بھی ان کی تجاویز لائقِ تعریف ہیں۔ برِ عظیم کے مسلمانوں کے الگ تہذیبی تشخص کا جیسا گہرا شعور اقبال کو تھا ان کے کسی معاصر کو نہ تھا۔ یہ درست ہے کہ ۱۹۳۰ء کا خطبۂ الٰہ آباد اپنی تمام تر بصیرت افروزی کے باوجود اس قدر دوٹوک نہ تھا لیکن قائدِ اعظم کے نام ۱۹۳۷ء میں لکھے گئے خطوط میں واضح طور پر ایک الگ آزاد خطۂ زمین کے حصول کی تڑپ دکھائی دیتی ہے۔ علاوہ ازیں وطنیت مغربی جمہوریت، فاشزم اور اسی قبیل کے دوسرے سیاسی بتوں کو دلائل و براہین کے سنگریزوں سے پاش پاش کر کے اقبال نے خرد افروزی کا جو اہتمام کیا وہ بے حد لائقِ تعریف ہے۔ وہ تعمیرِ ملت کے لیے حرکی نظامِ کار کو ضروری تصور کرتے ہیں اجتہاد کے قائل ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ بعض اوقات اس کی لے کچھ زیادہ ہی بڑھ گئی ہے۔ مثلاً وہ اجتہاد کے اختیارات مستند طبقۂ علماء کے سپرد کرنے کے بجائے عوام کے منتخب نمائندوں کی اسمبلی کے سپرد کر دینا چاہتے ہیں۔ ان کا یہ خیال تو درست ہے کہ ہر اچھے کردار اور شریعت کی تعبیر کی صلاحیت کا حامل مرد یا عورت قانون ساز اسمبلی کا رکن بن سکتا ہے لیکن وہ اس پر نگاہ نہیں کرتے کہ برِ عظیم کے (اور اب پاکستان کے) مخصوص معاشی، طبقاتی اور جاگیردارانہ نظام میں اہل اور صاحبِ کردار افراد کا آگے آنا بیحد مشکل ہے اور دھونس، دھاندلی اور رشوت کے ذریعے ووٹ خرید اجا سکتا ہے۔ ذرا تصور فرمائیے کہ اگر چند ایک کو چھوڑ کر موجودہ قومی اسمبلی کے ارکان کو اجتہاد کے اختیارات دے دیئے جائیں تو کیا یہ دیو کی گردن سے رسی کھول کر اسے رہا کر دینے اور اسے لرزہ خیز ہلاکت سامانیوں کی کھلی چھٹی دے دینے کے مترادف نہ ہوگا؟ علامہ کو بہر حال یہ احساس ضرور تھا کہ جدید مسلم اسمبلیوں میں ایسے افراد کثرت میں ہوں گے جو فقہِ اسلامی کی نزاکتوں سے واقف نہ ہوں گے۔ چنانچہ اس مشکل کا حل انھوں نے یہ تجویز فرمایا کہ علماء بھی

مسلم قانون ساز اسمبلیوں کا جزوِ لازم ہوں۔

اپنے عہد کے معاشی، تعلیمی، سیاسی اور معاشرتی مسائل کے علاوہ اپنے عصر کی تہذیبی اور رُوحانی بے چارگی نے بھی اقبال کو دل گرفتہ رکھا اور انھوں نے حکیمانہ ژرف نگاہی سے ان گتھیوں کو سُلجھایا۔ ان کی فکریات میں نظریہ اور قوّت گھل مل کر ایک ہو گئے ہیں۔ انھوں نے قرآن اور قوّت کو یک جا دیکھا اور دکھایا ہے۔ شرف النساء بیگم کے قول کو نظم کر دیا ہے کہ قرآن اور شمشیر محافظِ یک دیگر ہیں۔ یہی بات اپنے خطبات میں بھی برنگ دگر ارشاد کی ہے:

"Vision without power does bring moral elevation but cannot give a lasting culture. Power without vision tends to become destructive and inhuman. Both must combine for the spiritual expansion of humanity". [1]

۱۹۲۹ء میں کہی گئی اسی بات کو ضربِ کلیم میں بڑے شاعرانہ جذبے سے دُہرایا گیا ہے:۔

میں نہ عارف نہ مجدّد نہ محدّث نہ فقیہ — مجھ کو معلوم نہیں کیا ہے نبوت کا مقام
ہاں مگر عالمِ اسلام پہ رکھتا ہوں نظر — فاش ہے مجھ پر ضمیرِ فلکِ نیلی فام
عصرِ حاضر کی شبِ تار میں دیکھی میں نے — یہ حقیقت کہ ہے روشن صفتِ ماہِ تمام

"وہ نبوت ہے مسلماں کے لیے برگِ حشیش
جس نبوت میں نہیں قوّت و شوکت کا پیام"

---

[1] The Reconstruction of Religious Thought in Islam, P:92

اقبالؔ کی نظر میں معاصر عالمی تہذیبی صورتِ احوال، شبِ تاریک کے مترادف ہے جس کی سحر عہدِ جدید کا انسان نہیں کر سکا۔ اقبالؒ نے متعدد مقامات پر اس حقیقتِ حال کا اظہار کیا ہے مثلاً:

یہی زمانۂ حاضر کی کائنات ہے کیا
دماغ روشن و دل تیرہ و نگہ بے باک

دل کی اِسی تیرگی اور نگاہ کے اسی چندھے پن کا ماتم اپنے آخری خطبے میں بھی کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

حاصل کلام یہ کہ عصرِ حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتّب ہوئے اُن کے زیرِ اثر انسان کی رُوح مردہ ہو چکی ہے۔ یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے۔ خیالات اور تصوّرات کی جہت سے دیکھئے تو اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے، سیاسی اِعتبار سے نظر ڈالیے تو افراد افراد سے (متصادم)۔ اس میں اتنی سکت ہی نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور ناقابلِ تسکین جوعِ زر پر قابو حاصل کر سکے۔ یہ باتیں ہیں جن کے زیرِ اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لیے اس کی جدوجہد بتدریج ختم ہو رہی ہے بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ وہ درحقیقت زندگی ہی سے اُکتا چکا ہے..... مادیات کے اس باقاعدہ نشوونما نے اس کے رگ و پے بھی مفلوج کر دیئے ہیں۔ کچھ ایسی ہی کیفیّت مشرق کی بھی ہے۔ اس کے لیے سلوک و عرفان کے جو صوفیانہ طریق ازمنۂ متوسط میں وضع کیے گئے تھے اور جن کی بدولت مشرق و مغرب میں کبھی مذہبی زندگی کا اظہار بڑی اعلیٰ اور ارفع شکل میں ہوا تھا، اب عملاً بے کار ہو چکے ہیں[1]۔"

اس حزن انگیز اور دردناک عالمی تہذیبی صورتِ حال نے اقبالؔ کے وجود کا احاطہ اس شدّت سے کر رکھا تھا کہ انھوں نے یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو آل انڈیا ریڈیو

---

[1] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۸۹-۹۰۔

لاہور سے جو سالِ نو کا جو پیغام دیا وہ ان کے دلِ دردمند، بنی نوع انسان سے ان کے عشق، سامراجیت سے اُن کی شدید نفرت اور مغربی جمہوریت، ملوکیت، قومیت، اشتراکیت اور فسطائیت سے ان کے شدید نظری اختلاف کا بہترین مظہر ہے۔ سالِ نو کا یہ پیغام ہمارے ملک کی آج کی دردناک، تہذیبی، سیاسی، صورتِ حال ہی پر کاملاً منطبق نہیں ہوتا، دگرگوں بین الاقوامی صورت احوال پر بھی پوری طرح فٹ بیٹھتا ہے۔ دیکھئے کس درد انگیز اور تاسف خیز لہجے میں فرماتے ہیں:

"اس زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دُنیا بھر میں قدرِ حریت اور شرفِ انسانیت کی وہ مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخِ عالم کا تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال نہیں پیش کر سکتا۔ جن نام نہاد مدبروں کو انسانوں کی قیادت اور حکومت سپرد کی گئی ہے۔ وہ خونریزی، سفاکی، زبردست آزاری کے دیوتا ثابت ہوئے۔ جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ اخلاقِ انسانی کے نوامیسِ عالیہ کی حفاظت کریں، انسان کو انسان پر ظلم کرنے سے روکیں اور انسانیت کی ذہنی اور علمی سطح کو بلند کریں، انھوں نے ملوکیت اور استعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگانِ خدا کو ہلاک و پامال کر ڈالا، صرف اس واسطے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے۔ انھوں نے کمزور قوموں پر تسلط حاصل کرنے کے بعد ان کے اخلاق، اُن کے مذہب، ان کی معاشرتی روایات، اُن کے ادب اور ان کے اموال پر دستِ تطاول دراز کیا۔ پھر ان میں تفرقہ ڈال کر ان بدبختوں کو خونریزی اور برادرکشی میں مصروف کر دیا تاکہ وہ غلامی کی افیون سے مدہوش و غافل رہیں اور استعمار

کی جونک چپ چاپ اُن کا لہو پیتی رہے[1]۔"

اقبال کے نزدیک اس عالمگیر فسادِ فکر و نظر کا حل صرف اسلام کے پاس ہے۔ اسی لیے وہ مسلم ملّت کو از سرِ نو حیاتِ تازہ سے ہمکنار ہوتے دیکھنا چاہتے ہیں۔ انھیں یقین ہے کہ ذاتِ حق نے ختم المرسلین کی اُمّت کو خاتم الامم بنایا ہے لہٰذا اس نے ساقی گری کی خدمت بھی اسی کے سپرد کی ہے۔ انھیں مسلم ملّت کے احیاء اور بقاء کا پورا یقین تھا۔ جو اس کامل ایمان کے بغیر ممکن ہی نہیں تھا جس نے اقبالؔ کی پوری شخصیت کا احاطہ کر رکھا تھا۔ یہ یقین ایک مخصوص تصورِ زمان اور تصورِ تقدیر و تاریخ کا پیدا کردہ تھا اور یہیں آکر اقبال کی فکر کے دھارے، ٹائن بی اشپنگلر اور ابنِ خلدون سے الگ ہو جاتے ہیں۔ ابنِ خلدون اور اشپنگلر انسانی تمدنوں کو حیاتیاتی مظاہر سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان حیاتیاتی مظاہر کے تین درجے ہیں:

(۱) عہدِ طفلی (۲) عہدِ جوانی (۳) کہن سالگی اور موت۔ اقبالؒ کا موقف یہ ہے کہ اگرچہ تقدیر کا نادیدہ ہاتھ قوموں اور ملّتوں کو موت کے گھاٹ اُتارتا رہتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ اس تقدیری قانون کا بلا استثنا سب قوموں پر اطلاق ہوتا ہو۔ اقبالؔ کے اسی تصور کا نتیجہ ہے کہ وہ مسلم ملّت کی موجودہ زبوں حالی پر دل گرفتہ ہونے کے باوجود اس کے روشن مستقبل اور اس کی حیاتِ تازہ سے ہرگز نااُمید نہیں۔ انھوں نے کس قدر سچ کہا ہے:

امم را از شہاں پائندہ تر داں
نمی بینی کہ ایراں ماند و جم رفت

حقیقت یہ ہے کہ مسلم نشاۃِ ثانیہ کا تصور اقبالؔ کے لیے ایک زندہ اور گویا ایک حاضر و موجود حقیقت بن گیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے بعض خواب بھی ان

---

[1] Speeches, Writings & Statements of Iqbal, P:250

کے اس ہمہ گیر اور ہمہ وقت تصور کے ترجمان ہوتے تھے۔

ملّتِ اسلامیہ سے اقبالؔ کی اسی والہانہ محبّت کا نتیجہ ہے کہ انھوں نے اپنے گہرے اور گرانمایہ خیالات کے وسیع تر اظہار و ابلاغ کے لیے فارسی کو چُنا اور زندہ رود کے پیرائے میں اپنے لازوال افکار اور بے پایاں تمناؤں کو خونِ جگر سے رقم کیا۔ اُن کی دُوررس نگاہوں نے نہ صرف اپنے معاصر مسلمانوں کے لیے ایک الگ خطۂ وطن کا مطالبہ کیا بلکہ مسئلہ فلسطین اور افغانستان کے سلسلے میں بھی اپنے حکیمانہ خیالات اور تجاویز کا تواتر سے اظہار کیا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو زیرِ نظر کتاب کا مضمون "علامہ اقبال اور مسلم نشاۃِ ثانیہ"۔

آج مجاہدینِ کشمیر و فلسطین و بوسنیا اقبال کے پیغامِ جہاد کی تفسیر اپنے لہو سے لکھ رہے ہیں۔ افسوس یہ ہے کہ وہ جو ملّتِ اسلامیہ کو یک جا کرنے اور نیل کے ساحل سے لے کر تا بہ خاکِ کاشغر، ملّت کو ایک لڑی میں پرونے کے خواب دیکھ رہا تھا، اُسے ہمارے ایک نام نہاد دانشور نے فاشسٹ اور متعصب پنجابی قرار دے کر شاہی دشنام نامہ مرتب کیا۔ میرا جی چاہتا ہے کہ اس دانشور کو کسی پاکستانی، ہندوستانی یا کسی اور مسلم ممالک کے مسلمان ادیب کا قول سُنانے کے بجائے ممتاز جرمن دانشور ہرمن ہیسے کا اعلان سُنا دوں جو چشم کُشا بھی ہے اور دل رُبا بھی۔ ہیسے کہتا ہے۔ "اقبالؔ کی قوت کا سرچشمہ اس کا دین اور ایمان ہے۔ اقبال وقفِ تقدیس ہے اور وابستۂ حق۔ لیکن اس کا ایمان طفلانہ نہیں۔ یہ قوی، آتشیں اور مبارز طلب ہے۔ اس کا جہاد صرف حق نما نہیں، اس کا ایک رُخ دُنیا کی جانب بھی ہے۔ اقبالؔ کا یقین و ایمان آفاقی ہے۔ وہ ایک ایسی نوعِ انسانی کا خواب دیکھتا ہے جو وابستۂ ذاتِ حق ہو۔"

حق یہ ہے اقبالؔ نے اپنے عہد کے تمام تہذیبی، سیاسی، معاشرتی اور معاشی مفاسد، عوارض اور مسائل کو نگاہ میں رکھا اور ایک سچے مسلم کی طرح قرآن و سُنّت اور حکمتِ بالغہ کی روشنی میں ان کا تجزیہ کر کے نسخۂ شفا تجویز کیا۔

اقبالؔ کے خیال میں حضورؐ کا معراج عالمِ بشریت کی ایک تازہ جست سے عبارت تھا اور اُن کا لوٹنا زمانے کی رَو میں داخل ہو کر اور پھر ان قوتوں پر غلبہ و تصرّف سے جو عالمِ تاریخ کی صورت گر ہیں، ایک دُنیائے تازہ، ایک عالم نو کو ظہور میں لانا تھا۔ رسُول اللہ کا یہ خادمِ دل سوختہ بھی ایک جہانِ تازہ کا متمنّی تھا اور یہ جہانِ تازہ سنگ و خشت سے نہیں فکرِ تازہ سے تعمیر ہوتا ہے:

معمارِ حرم باز بہ تعمیر جہاں خیز
از خواب گراں خواب گراں خواب گراں خیز

از خواب گراں خیز

علّامہ اقبالؔ اور مُسلم نشاۃِ ثانیہ

اپنی مشہور اور ممتاز نظم "طلوعِ اسلام" میں اقبالؔ نے "چہ باید مرد را" کا سوال اُٹھایا تھا۔ اس کا جواب دیتے ہوئے "مردِ مرتضیٰ" کی جو خصوصیات اور امتیازات گنوائے تھے وہ ہیں: طبعِ بلند، مشربِ ناب، دلِ گرم، نگاہِ پاک بیں اور جانِ بے تاب۔ میں سمجھتا ہوں کہ ان پانچ خصوصیات میں مسلم کلچر کی رُوح سمٹ آئی ہے۔ اقبال خود ان خواصِ پنجگانہ کا نادر نمونہ تھے۔ اسلام کے لیے اُن کی تڑپ اور مسلم ملّت کی بقا، اور اس کی نشاۃِ ثانیہ کے لیے اُن کی دلسوزی کے بے شمار شواہد ان کے اُردو اور فارسی کلام، اُن کے بیانات و تقاریر اور اُن کی انگریزی اور اُردو کی متعدد نثری تحریروں میں جا بجا ملتے ہیں۔ اُن کی عملی زندگی بھی اُن کے اس دردِ ملّی کی تفسیر رہی۔ اس دلسوزی کے اوّلیں شعری نقوش ان کے اُردو کے پہلے مجموعۂ کلام بانگِ درا کے دورِ سوم ہی میں نظر آنے لگتے ہیں اور وقت کے ساتھ ساتھ یہ دلسوزی شعلۂ جوالہ بنتی دکھائی دیتی ہے۔

بانگِ درا کے دورِ سوم کی اوّلیں نظم "بلادِ اسلامیہ" سے جہاں اقبال کی تہذیبِ اسلامی کے دیگر مراکز سے قلبی وابستگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ وہیں اس "شہرِ خنک" سے بھی ان کی والہانہ محبّت کا پتا چلتا ہے جو اہلِ عشق کی نگاہ میں ہر مسلمان کا رُوحانی وطن ہے اور جسے اقبالؔ نے بھی اس نظم میں مسلم کا دیس اور مادیٰ قرار دیا ہے اور تاثر کی شعاعوں کا نقطۂ تجاذب بھی۔ اور پھر نظم کے آخر

میں اپنے روایتی ایمان و ایقان کی روشنی میں لکھا ہے :

ے جب تلک باقی ہے تو دنیا میں باقی ہم بھی ہیں
صبح ہے تو اس چمن میں گوہرِ شبنم بھی ہیں

مسلم ملت کی بقا پر اس قدر پختہ یقین اس کامل ایمان کے بغیر ممکن ہی نہیں جس نے اقبال کے پورے وجود کا احاطہ کر رکھا تھا۔ یہ یقین دراصل اسلام کے ساتھ ان کی والہانہ محبت کا زائیدہ تھا اور اسی کے نتیجے میں ان کے یہاں ایک مخصوص تصورِ زمان اور تصورِ تاریخ و تقدیر پیدا ہوا جس کی روح میں رجائیت اور روشنی کا لہو دوڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔

فلسفۂ تاریخ کا یہ بنیادی اور مرکزی سوال رہا ہے کہ قومیں عروج کس طرح حاصل کرتی ہیں اور پھر کون سے اسباب و علل اس کے آزار اور پھر موت کا باعث بنتے ہیں۔ اقبال نے نظم و نثر دونوں میں اس سوال کا جواب دیا ہے۔ ان جوابوں کی مدد سے ہم ان کا تصورِ تاریخ و تقدیر مرتب کر سکتے ہیں۔ آئیے دیکھتے ہیں کہ اس باب میں اقبال کے تصورات کیا ہیں۔ اور یہ بعض دیگر ممتاز دانشوروں کے تصورات سے کہاں تک مختلف ہیں۔

بانگِ درا کے دورِ سوم کی ابتدائی نظموں میں اقبال کی ایک مشہور نظم "گورستانِ شاہی" ہے جو حیدر آباد دکن کے گنبدانِ قطب شاہی کے بارے میں شاعر کے فلسفیانہ تصورات پر مشتمل ہے۔ اس بے مثال نظم میں اقبال نے لکھا ہے کہ "شرارے کے تبسم" اور "خسِ آتش سوار" کی طرح قوموں کی زندگی بھی اعتبار نہیں رکھتی۔ مختلف تہذیبوں نے صفحۂ ہستی پر ظہور کیا اور پھر ایک مدت گزارنے کے بعد سطحِ ہستی سے نابود ہو گئیں۔ دیکھئے کیسا عبرت زا منظر تخلیق کرتے ہیں :

اس زیاں خانے میں کوئی ملتِ گردوں وقار
رہ نہیں سکتی ابد تک بارِ دوشِ روزگار

اس قدر قوموں کی بربادی سے ہے خوگر جہاں
دیکھتا بے اعتنائی سے ہے یہ منظر جہاں

ایک صورت پر نہیں رہتا کسی شے کو قرار
ذوقِ جدّت سے ہے ترکیبِ مزاجِ روزگار

ہے ہزاروں قافلوں سے آشنا یہ رہ گزر
چشمِ کوہِ نور نے دیکھے ہیں کتنے تاجور

مصر و بابل مٹ گئے باقی نشاں تک بھی نہیں
دفترِ ہستی میں ان کی داستاں تک بھی نہیں

آ دبایا مہرِ ایراں کو اجل کی شام نے
عظمتِ یونان و رُوما لوٹ لی ایام نے

آہ! مسلم بھی زمانے سے یونہی رخصت ہوا
آسماں سے ابرِ آذاری اُٹھا، برسا، گیا

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس حادثۂ زوال و مرگ کے پسِ پردہ تقدیر کا نادیدہ ہاتھ کسی سبب کے بغیر برسرِ کار رہتا ہے؟ اقبالؔ کا خیال ہے کہ قومیں بے سبب نہیں مرتیں۔ کہیں اقبالؔ نے قوموں کی موت کو مرگِ خودی کا نتیجہ قرار دیا ہے، کہیں مرکز سے جُدائی کو اس کا سبب قرار دیا ہے، کہیں عمل سے دُوری اور کہیں نفیِ بے اثبات کو اس مرگ کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے، کہیں وحدت کی نفی اس کا باعث بنتی ہے کہیں کراری سے دست برداری اور کہیں آرزو کا ترک کرنا اس کا سبب بنتا ہے۔ بظاہر محسوس ہوتا ہے کہ قوموں کی موت کے بہت سے اسباب ہیں۔ مگر غور کیا جائے تو ان تمام اسباب کو ایک جامع اصطلاح خودی کے تحت لا کر کہا جا سکتا ہے کہ قومیں تب مرتی ہیں جب عرفان، شعور اور خودی کی موت واقع ہوتی ہے۔ چند اُردو فارسی شعرا امراض و اموات امم کے باب میں اقبالؔ کے موقف کی وضاحت کرتے ہیں:

؎ سخت باریک ہیں امراضِ امم کے اسباب کھول کر کہیئے تو کرتا ہے بیاں کوتاہی

دین شیری میں غلاموں کے امام اور شیوخ
دیکھتے ہیں فقط اک فلسفۂ رُوباہی

ہو اگر قوتِ فرعون کی در پردہ مرید
قوم کے حق میں ہے لعنت وہ کلیم اللٰہی

(ضربِ کلیم)

خودی کی موت سے مغرب کا اندروں بے نور
خودی کی موت سے مشرق ہے مبتلائے جذام

خودی کی موت سے روحِ عرب ہے بے تب و تاب
بدن عراق و عجم کا ہے بے عروق و نظام

خودی کی موت سے ہندی شکستہ بالوں پر
قفس ہوا ہے حلال اور آشیانہ حرام

خودی کی موت سے پیرِ حرم ہوا مجبور
کہ بیچ کھائے مسلماں کا جامۂ احرام

(ضربِ کلیم)

نہ جُدا رہے نوا گر تب و تابِ زندگی سے
کہ ہلاکیٔ اُمم ہے یہ طریقِ نے نوازی

ترے دین و ادب سے آ رہی ہے بوئے رہبانی
یہی ہے مرنے والی اُمتوں کا عالمِ پیری

قوموں کے لیے موت ہے مرکز سے جُدائی
ہو صاحبِ مرکز تو خودی کیا ہے خدائی!

زندہ ہے مشرق تری گفتار سے — اُمتیں مرتی ہیں کس آزار سے؟
ہر ہلاکِ اُمّتِ پیشیں کہ بود — زانکہ بر جندل گماں بردند عود

وہ ملّت روح جس کی لا سے آگے بڑھ نہیں سکتی
یقیں جانو ہوا بریز اس ملّت کا پیمانہ

لا و اِلّا سازِ برگِ اُمتاں — نفیٔ بے اثباتِ مرگِ امتاں

چیست دیں؟ دریافتن اسرارِ خویش — زندگی مرگ است بے دیدارِ خویش

امم را از شہاں پائندہ تر داں — نمی بینی کہ ایراں ماند و جم رفت!

برگ و سازِ کائنات از وحدت است — اندریں عالم حیات از وحدت است

اُمتاں را در جہانِ بے ثبات — نیست ممکن جز بجراری حیات
سرگزشتِ آلِ عثماں را نگر — از فریبِ غربیاں خونیں جگر
تا ز کرّاری نصیبے داشتند — در جہاں دیگر علم افراشتند
مسلمِ ہندی چرا میداں گزاشت؟ — ہمتِ او بوئے کرّاری نداشت

اُمتے کز آرزو نیشے نخورد — نقشِ اُو را فطرت از گیتی سترد

ہر کہ از بندِ خودی وارست مرد — ہر کہ با بیگانگاں پیوست، مرد

پس چہ باید کرد مہ مسافر

بے محل نہ ہوگا اگر انسانی تمدنوں کے ضمن میں یہاں ابن خلدون اور اشپنگلر کے تصوّر کا ذکر کر دیا جائے۔ ابن خلدون اور اشپنگلر انسانی تمدّنوں کو حیاتیاتی مظاہر سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان حیاتیاتی مظاہر کے تین درجے ہیں، اوّل عہدِ طفلی، دوم عہدِ جوانی، سوم کہن سالگی اور موت۔ واقعہ یہ ہے کہ اس تصوّر کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں نکلتا کہ تمدّن اور تہذیبیں ایک دفعہ مرنے کے بعد پھر حیاتِ تازہ سے ہم کنار نہیں ہوتیں۔ یہیں آگے اقبالؔ ان دونو ممتاز عمرانی دانشوروں سے اپنا الگ رستہ نکالتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگرچہ تقدیر کا غیر مرئی ہاتھ قوموں اور ملّتوں کو موت کے گھاٹ اُتارتا رہتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس تقدیری قانون کا بلا استثنا سب قوموں پر اطلاق کیا جائے۔ اقبالؔ کے اسی تصوّر کا نتیجہ ہے کہ وہ مسلم ملّت کی موجودہ زبوں حالی پر دل گرفتہ ہونے کے باوجود اس کے روشن مستقبل اور اس کی حیاتِ تازہ سے ہرگز نا اُمید نہیں۔ کیا کوئی محرومِ ایقان متشکک اس کے شعر کہہ سکتا ہے:

جہاں میں اہلِ ایماں صورتِ خورشید جیتے ہیں
اِدھر ڈوبے اُدھر نکلے اُدھر ڈوبے اِدھر نکلے

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

عشق کی یہ تقویم ہی دراصل قرآن کی حرکی رُوح ہے جو یونانیت سے بالکل الگ اپنی معنویت رکھتی ہے۔ اقبالؔ کا خیال ہے کہ یونانیوں کے نزدیک زمان یا تو غیر حقیقی تھا، جیسا کہ زینوؔ اور افلاطونؔ کا خیال ہے یا دائرے کی شکل میں گردش کرتا رہتا ہے جیسا کہ ہیریقلیتس اور رواقیوں کا نقطۂ نظر ہے۔ اقبالؔ کے خیال میں حرکت کا تصوّر ایک دائرے کی شکل میں کرنے سے اس کی خلّاقی کالعدم ہو جاتی ہے، ان کا ایک جملہ سُنیئے جو ان کے گہرے اور خلّاق ذہن کی دلیلِ ثابتہ ہے اور ان کے حرکی اور تخلیقی تصوّرِ حیات کی بُرہان ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ دائرے کے سفر میں

پسپائی اور پیش قدمی ہم معنی ہو کر بے معنی ہو جاتی ہیں۔ اقبالؔ کا خیال ہے کہ:

"Eternal Recurrence is not Eternal Creation, it is Eternal Repetition." (The Spirit of Muslim Culture P:142)

تاریخ کے اس دولابی اور دوری تصور کو آرنلڈ جے ٹائن بی بھی پسند نہیں کرتا اور اس بات پر حیرت کا اظہار کرتا ہے کہ اور تو اور ارسطو اور بدھ جیسے عظیم دماغوں نے بھی اس دَوری تصوّر کو بے سُوجھے بوجھے کاملاً قبول کر لیا تھا، آگے چل کر وہ جو کچھ لکھتا ہے وہ اقبالؔ ہی کے خیال کی توثیق معلوم ہوتا ہے۔ کہتا ہے کہ:

"To our Western minds the cyclic view of history, if taken seriously would reduce history to a tale told by an idiot, signifying nothing." (Civilization on Trial P:14)

مزید آگے چل کر وُہ قبل از اسلام کے توحیدی مذاہب کے جس تصوّرِ تاریخ کی بات کرتا ہے اُس پر اقبالؔ کے اُس خیال کی حیرت انگیز چھوٹ پڑتی دکھائی دیتی ہے جس کا انھوں نے اپنے پانچویں خطبے "مسلم ثقافت کی روح" کے آغاز میں ذکر کیا ہے۔ ٹائن بی کے اقتباس کا اُردو ترجمہ دینے کے بجائے اس کے انگریزی الفاظ ہی نقل کیے جاتے ہیں تاکہ اقبالؔ کے بیان کردہ خیالات سے اس کی مماثلت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ ٹائن بی لکھتا ہے:

In the vision seen by the Prophet of Israel, Judah and Iran, history is not a cyclic and not a mechanical process. It

is the masterful and progressive execution, on the narrow stage of this world, of a divine plan which is revealed to us in this fragmentary glimpse, but which transcends our human powers of vision and understanding in every dimension."

(Civilization on Trial P:14,15)

اقبالؔ اپنے پانچویں خطبے کے آغاز میں مشہور صوفی عبدالقدوس گنگوہی کا وہ قول نقل کرتے ہیں جس کے مطابق "نبی اکرمؐ معراج پر تشریف لے گئے اور لوٹ آئے واللہ ہم کبھی نہ لوٹتے"۔ اقبالؔ کے خیال میں یہ جملہ ایک صوفی کے طرزِ فکر کو بخوبی واضح کرتا ہے۔ اس کے برعکس نبیؐ کا معراج سے مشرف ہونے کے بعد دُنیا میں لوٹ آنا ایک عظیم مشن کی تکمیل کے لیے لازمی اور لابدی تھا۔ لکھتے ہیں:

"The prophet's return is creative. He returns to insert himself into the sweep of time with a view to control the forces of history, and thereby to create a fresh world of ideals". (The Spirit of Muslim Culture P:124)

اہلِ نظر اندازہ کر سکتے ہیں کہ دونو اقتباسات کی رُوح ایک ہی ہے۔
حقیقت یہ ہے کہ اقبالؔ کا تصوّرِ تاریخ جہاں ایک طرف Conservative ہے۔ وہیں دوسری طرف Creative بھی۔ وہ جب تخلیق اور تازہ کاری پر زور دیتے ہیں تو یہاں تک کہہ جاتے ہیں کہ:

ہر کہ او را قوّتِ تخلیق نیست　　پیشِ ما جز کافر و زندیق نیست

اور جب اسلام کے چشمۂ صافی تک پہنچنے کی ترغیب دیتے ہیں تو بلا تامل کہتے ہیں۔

ے دل بہ سلمائے عرب باید سپرد — تا دمد صبحِ حجاز از شامِ کرد
فکرِ صالح در ادب می بایدت — رجعتے سوئے عرب می بایدت

اقبالؔ کے عہد میں ملّتِ اسلامیہ جس انتشار، زبوں حالی، پستی اور کم مائیگی کا شکار تھی وہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں۔ ان اعصاب شکن اور زہرہ گداز حالات سے اقبالؔ دل گرفتہ ضرور ہوئے لیکن مایوس ہرگز نہیں۔ دُنیا کے طول و عرض میں پھیلی ملّتِ اسلامیہ کے رُوحانی اور فکری امراض ان کی نگاہ میں تھے اور ان کا علاج اسی صورت میں ممکن تھا جب ان امراض کی تشخیص، تحلیل اور تجزیہ کر لیا جائے۔ اقبالؔ اپنے اس فرض سے کبھی غافل نہیں رہے۔

ان کے خیال میں مسلمانوں کے زوال اور ابتلا کا سب سے بڑا سبب اس کتاب سے دُوری ہے جس کی حکمت لایزال اور قدیم ہے۔ ان کے نزدیک ملّت کے ہاتھ سے جب قرآن نکل گیا تو اس کے اجزا، خاک کی طرح منتشر ہو گئے۔ اس صورتِ حال پر اقبالؔ اپنے دُکھ اور درد کا اظہار کس قدر مؤثر پیرائے میں کرتے ہیں۔ کس طرح گریہ در گلو ہو کر ملّت کی پست فکری، کور ذوقی، مذاقِ انقلاب سے محرومی اور حق سے دُوری کا ماتم کرتے ہیں۔ اس کا اندازہ کرنا ہو تو ان کی مثنوی "پس چہ باید کرد" مع مسافر اور ضربِ کلیم کی منظومات غور سے پڑھ لی جائیں۔ "پس چہ باید کرد" میں کہیں وہ اقوامِ مشرق سے خطاب کرتے ہیں اور انھیں رمزِ دینِ مصطفےٰ سے آگاہ کرتے ہیں کہیں برِعظیم کے بسنے والوں کے افراق پر اشک ریز ہوتے ہیں۔ کہیں عربِ اُمّت کو انتباہ کرتے نظر آتے ہیں اور کہیں حضورِ رسالت مآبؐ میں ملّت اسلامیہ کی مجموعی پستی کا دل گداز ذکر کرنے کے بعد ان کے نہایت رقّت آفریں اسلوب میں استمداد کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ذرا ملّتِ اسلامیہ کی پست فکری اور کج نہادی کا دلسوز منظر ملاحظہ فرمایئے:۔ ؎

آہ ازاں قومے کہ از پا برفتاد — میر و سلطاں زاد و درویشے نزاد
داستانِ او مپرس از من کہ من — چوں بگویم آنچہ ناید در سخن
در گلویم گریہ ہا گردد گرہ — ایں قیامت اندرونِ سینہ بہ

از سہ قرن ایں اُمتِ خوار و زبوں — زندہ بے سوز و سرورِ اندروں[1]
پست فکر و دوں نہاد و کور ذوق — مکتب و ملائے او محرومِ شوق
زشتیِ اندیشہ او را خوار کرد — افتراقِ او را ز خود بیزار کرد
تا نداند از مقام و منزلش — مردِ ذوقِ انقلاب اندر دلش
طبعِ او بے صحبتِ مردِ خبیر — خستہ و افسردہ و حق ناپذیر
بندۂ رد کردۂ مولاست او — مفلس و قلاش و بے پرواست او
گفت دیں را رونق از محکومی است — زندگانی از خودی محرومی است
دولتِ اغیار را رحمت شمرد — رقص ہا گردِ کلیسا کرد و مُرد

پس چہ باید کرد

ملّتِ بیضا کے زوال کا تجزیہ کرتے ہوئے اقبالؔ نے اسے کُشتۂ سُلطانی و مُلّائی و پیری قرار دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خلافت کا ملوکیّت میں تبدیل ہونا ملّتِ اسلامیہ کے لیے بہت بڑا حادثہ تھا۔ اس کے نتیجے میں شخصی آزادی اور حریتِ فکر پر ضرب کاری لگی۔ اسی کے نتیجے میں علماءِ سو اور اُن کی خانہ ساز اور خانہ زاد تاویلات کا سیلاب آیا اور اسی کے ساتھ دنیا بیزاری اور فنا و تنزلیت کے تصوّرات نے جسدِ ملّت کو گھن کی طرح چاٹنا شروع کیا۔ اقبال کس قدر دُکھ اور درد سے کہتے ہیں، کہ قوم زندہ تھی، تاویل نے اُسے مار ڈالا اور نتیجۃً اُس کے دل کا نُورِ ایمان بُجھ گیا۔ دیکھیے اقبالؔ اُن علماءِ سو کی تاویلوں اور صوفیانِ خام کی کم نظریوں پر کس طرح تلملاتے اور طنز کرتے ہیں:

---

[1] اسی حقیقت کو دو اور موقعوں پر ذیل کے پیرائے میں بیان کیا ہے: ؎

دل توڑ گئی ان کا دو صدیوں کی غلامی — دارو کوئی سوچ ان کی پریشاں نظری کا

یا پھر ؎

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند — اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی

زندہ قومے بود از تاویل مرد — آتشِ او در ضمیرِ او فسرد
صوفیانِ باصفا را دیدہ ام — شیخِ مکتب را نکو سنجیدہ ام
ہر یکے دانائے قرآن و خبر — در شریعت کم سواد و کم نظر
عقل و نقل افتادہ در بندِ ہوس — منبرِ شاں، منبرِ کاک است و بس

پس چہ باید کرد

گویا دین، دنیا طلبی، جاہ اندوزی کا ایک ذریعہ بن گیا اور ملت زوال کے گہرے پاتال میں جا گری اور نتیجۃً ایک اُمت بہت سے گروہوں میں بٹ کر داخلی حرارت سے محروم ہو گئی۔ کس قدر دلسوزی سے ایک طرف اللہ سے دُعا کرتے ہیں:۔

؎ خدا آں امتے را یار بادا — کہ مرگِ او ز جانِ بے حضور است

اور دوسری طرف اپنے یاران طریق کو دعوتِ اذاں دیتے ہیں تاکہ حرارتِ ایمانی سے محروم ملا کے دل میں عشق، سرمستی، حرکت اور عمل کا لہو دوڑنے لگے کیونکہ اقبال کے نزدیک خدا کی طرح خدا کی محبوب امت اور اُس کے افراد پر بھی خواب و خستگی حرام ہے اور کارِ آفرینش تقاضائے حیات:

؎ چناں نالیم اندر مسجدِ شہر
کہ دل در سینۂ ملا گدازیم

اقبال خونِ دل میں انگلیاں ڈبو کر ملت کا حال زار ہی رقم نہیں کرتے اسے اس افتادگی اور خاک آلودگی سے بلند اور برگزیدہ ہونے کا سبق بھی دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں افرادِ ملت اس لیے بھٹک رہے ہیں کہ اوّل تو ان کا امام نہیں، اور اگر ہے تو بے حضور ہے۔ قرآن کی سورۂ الحجرات میں فرمایا گیا تھا کہ ہم نے تمھارے شعوب و قبائل صرف پہچان کی خاطر بنائے۔ اللہ کے نزدیک صاحب عزت وہ ہے جو صاحبِ تقویٰ ہے۔ اقبال کے خیال میں ملتِ اسلامیہ اس پیغام کو بھول کر گروہوں اور ملتوں میں بٹ گئی۔ ان کے نزدیک ملت کی عظمت مرہون ہے قیدِ جہات سے آزادی کی۔ یہ آزادی وادیٔ بطحا کے مرکز کے گرد گھومنے اور ہر لحظہ

بڑھنے اور پھیلنے والے دائرے سے عبارت ہے۔ اہلِ مغرب نے تو خود کو نسل، رنگ وطن اور لسان کے مرکزوں سے وابستہ کر کے وحدت سے محروم کر لیا ہے مگر اہلِ اسلام تہذیبِ فرنگی کی طرح بے حرم نہیں۔ دیکھئے اقبالؔ کے نزدیک خودی خدائی کس طرح بنتی ہے:

قوموں کے لیے موت ہے مرکز سے جُدائی
ہو صاحبِ مرکز تو خودی کیا ہے؟ خدائی!

عبدالقادر کے نام بھی اقبالؔ کا پیغام دراصل "رجعتِ سوئے عرب" ہے۔ کس گہرے تاثر کے عالم میں اپنے عزیز دوست کو دعوتِ تخلیق و تازہ کاری دیتے ہیں:

رختِ جاں بتکدۂ چیں سے اُٹھالیں اپنا — سب کو محوِ رُخِ سعدیٰ و سلیمیٰ کر دیں
دیکھ یثرب میں ہوا ناقۂ لیلیٰ بے کار — قیس کو آرزوئے نو سے شناسا کر دیں
اس چمن کو سبق آئینِ نمو کا دے کر — قطرۂ شبنمِ بے مایہ کو دریا کر دیں

وہ کسی ایسے حال اور مستقبل کا تصور نہیں کر سکتے جس کا رشتہ ماضی سے کٹا ہوا ہو۔ ان کے نزدیک ملتوں کی حیاتِ ابدی ماضی سے انسلاک میں مضمر ہے، اس حقیقت کو انھوں نے تواتر کے ساتھ اور نو بنو پیراؤں میں اپنے اُردو، فارسی اشعار میں اور نثری تحریروں میں دُہرایا ہے: ؎

سر زند از ماضیٔ تو حالِ تو — خیزد از حالِ تو استقبالِ تو
مشکن ار خواہی حیاتِ لازوال — رشتۂ ماضی ز استقبال و حال

——— اسرار و رموز ص ۱۴۷، ۴۸

حقیقت یہ ہے کہ اقبالؔ کی ساری شاعری اور جملہ افکار کا خلاصہ جہانِ تازہ اور امتحانِ تازہ سے عبارت ہے۔ جہانِ تازہ کی تخلیق امتحانِ تازہ کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ امتحانِ تازہ انفرادی خودی کے عرفان اور اجتماعی خودی کو اپنائے بغیر محالات میں سے ہے۔ انفرادی خودی کا عرفان اپنے من میں ڈوبے بغیر اور اپنی آگ میں جلے بغیر ممکن نہیں اور اجتماعی خودی ربطِ جماعت اختیار کیے بغیر ناممکنات میں سے ہے۔

اس اجتماعی خودی کے نتیجے میں وہ شے وجود میں آتی ہے جسے اقبالؒ "جنون ذوفنون" سے تعبیر فرماتے ہیں۔ "پس چہ باید کرد" میں رُومی کی زبان سے اقبالؒ نے جن انقلاب انگیز خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وہ ثمرہ ہیں حفظِ خودی اور رموزِ بے خودی کا:

مومن از عزم و توکل قاہر است — گر ندارد ایں دو جوہر کافر است
خیر را او باز می داند ز شر — در نگاہش عالمے زیر و زبر
کوہسار از ضربتِ او ریز ریز — در گریبانش ہزاراں رستخیز

پھر عصرِ حاضر کی مادہ پرستی اور حق ناشناسی کی افسوسناک اور درد انگیز صورتِ حال کو یوں بیان کیا ہے: ؎

عصرِ تو از رمزِ جاں آگاہ نیست — دینِ او جز حبِّ غیر اللہ نیست
فلسفی ایں رمز کم فہمیدہ است — فکرِ او بر آب و گل پیچیدہ است
دیدہ از قندیلِ دل روشن نکرد — پس ندید الّا کبود و سرخ و زرد

اے خوشا آں مردے کہ دل با کس نداد
بندِ غیر اللہ را از پا کشاد!

غیر اللہ کی قید سے آزادی ہی فرد اور ملّت کو نشاۃِ ثانیہ سے ہم کنار کر سکتی ہے۔ یہ احتسابِ ذات کے بغیر ممکن نہیں۔ خود کو شمشیر کی سی تیزی دیئے بغیر، اپنے باطن کے سیلابِ ممکنات کو تیز جولاں کیے بغیر، کوہِ گراں کو کاہِ بے مایہ سمجھے بغیر اور کائنات میں قیامت دیکھے اور قیامت برپا کیے بغیر ممکن نہیں۔ مغرب کی جانب سے پھیلائے گئے فاسد فکری نظام کا قلع قمع کیے بغیر ممکن نہیں اور قرآن سے کسبِ حرارت کیے بغیر ممکن نہیں۔ ؎

صد جہاں باقی است در قرآں ہنوز
اندر آیاتش یکے خود را بسوز

اقبالؒ اپنی وسعتِ نظر اور دقتِ مطالعہ کی بناء پر اس حقیقت کا ادراک کر چکے تھے کہ ملّتِ اسلامیہ ماضی کی اقوام کو تہذیب و شائستگی کے بہت سے اثمار سے

نہ صرف فیض یاب کر چکی ہے بلکہ آئندہ بھی ایک روشن مستقبل رکھتی ہے۔ اس باب میں انھیں اشپنگلر کے اس تصوّر کے بے بُنیاد ہونے کا یقین تھا جس کی رُو سے ثقافتیں نامیاتی اجسام ہونے کی حیثیت میں ایک دوسرے سے قطعاً بیگانہ رہتی ہیں۔ اسی سے کسی قدر ملتا جُلتا تصوّر ٹائن بی نے بھی اپنی کتاب "The World & the West" میں پیش کیا ہے۔ اشپنگلر کے اس تصوّر کی اقبالؔ نے ایک سے زیادہ مقامات پر نفی کی ہے۔ اپنے پانچویں خطبے میں اقبالؔ نے اشپنگلر کے مسلم ثقافت کے مباحث کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اشپنگلر نے ایک مذہبی تحریک کے طور پر اسلام کی نوعیت کو قطعی طور پر غلط سمجھا ہے۔ اس کا یہ خیال غلط ہے کہ ثقافت ایک مخصوص نامیاتی وحدت ہونے کے باعث تاریخی طور پر اپنے سے پہلے اور بعد میں ظہور کرنے والی ثقافتوں سے کوئی نقطۂ اتصال نہیں رکھتی۔ اس کے مطابق ہر کلچر کا اشیاء و حقائق کو دیکھنے کا ایک مخصوص زاویۂ نگاہ ہوتا ہے جو اُن لوگوں کے لیے قطعاً ناقابلِ رسائی ہوتا ہے۔ جو اس کلچر سے تعلق نہیں رکھتے۔ اس موقف کی روشنی میں اس نے یہ ثابت کرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگایا ہے کہ مغربی تہذیب کی روح غیر کلاسیکی اور حرکی ہے اور اس باب میں اس نے ثقافتِ اسلامی سے قطعاً کوئی فیض حاصل نہیں کیا۔ اقبالؔ کا خیال ہے کہ اس غلط فکری کے باعث اشپنگلر اسلام کی ثقافتی روح کو سمجھنے سے قاصر رہا۔ چنانچہ عصرِ حاضر پر عربوں کے ثقافتی احسانات کا ذکر کرتے ہوئے اُنھوں نے واشگاف انداز میں لکھا ہے:

عصرِ حاضر زادۂ ایّامِ تست
مستیٔ او از مئے گلفامِ تست

"رموزِ بے خودی" میں اقبالؔ نے امام شرف الدین بوصیریؒ کے ایک شعر کا مفہوم اپناتے ہوئے عالمِ انسانیت کے لیے ملّتِ اسلامیہ کے وجود کی اہمیت کا اثبات یوں کیا تھا:

رونقِ از ما محفلِ ایّام را او رسل را ختم و ما اقوام را

یعنی ہمارے رسولِ مقبولؐ خاتم الانبیاء تھے اور ہم خاتم الامم۔ اس اعتبار سے اس اُمّتِ آخریں پر بھاری رُوحانی، اخلاقی، تہذیبی اور سماجی ذمہ داریاں عاید ہوتی ہیں۔ اسی کو اقبالؔ نے کہیں "خدمتِ ساقی گری یا ماگذاشت" سے تعبیر کیا ہے اور کہیں : ؎

ہو چکا گو قوم کی شانِ جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا ظہور،

کہہ کر اپنے مستقبل شناس ہونے کا ثبوت دیا ہے۔ ساقی گری کی اسی خدمت اور شانِ جمالی کے اسی ظہور کے لیے اقبالؔ نے اسلام میں اجتہاد کی ضرورت، ملّت کی معاشی اصلاح اور سرمایہ داری کے خاتمے پر زور دیا۔ اجتہاد کے باب میں اقبالؔ اور جمال الدّین افغانی کے بعض خیالات میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ افغانی کا خیال تھا کہ مسلم ملّت کا المیہ اس وقت ظہور میں آیا جب عہدِ عباسی میں علماء اور مذہبی رہنماؤں کی حوصلہ شکنی ہونے لگی اور اجتہاد کا دروازہ بند ہونے لگا۔ اجتہاد کی اس بندش کا اقبالؔ کو بھی بہت تاسف رہا۔ اس باب میں ان کا چھٹا خطبہ لائقِ توجہ ہے۔ انھوں نے اجتہاد کے لیے قرآن میں غوطہ زنی اور تعلیماتِ اسلامی سے بخوبی آگاہ ہونے کی شرط لگائی اور معاشی اصلاح کے لیے اسلام کے نظام زکوٰۃ و صدقات کی تجدید نو کی جانب ہماری توجہ مبذول کی۔ تصوّف کی سچی روح کو بے نقاب کیا اور پاکانِ اُمّت کے خیالات کو نئے اسلوب اور نئے رنگ ڈھنگ سے پیش کرتے ہوئے بتایا کہ طریقت شریعت ہی کو دل کی گہرائیوں سے اپنانے کا نام ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ حادثاتِ زمانہ کو خندہ پیشانی سے جھیلنے اور ایک جہانِ تازہ کے لیے پُر اُمید رہنے اور مسلسل کاوش کرتے رہنے کو مسلمان کا منشور قرار دیا۔

؎ مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی

ے اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

جہانبانی سے ہے دشوار تر کارِ جہاں بینی
جگر خوں ہو تو چشمِ دل میں ہوتی ہے نظر پیدا

جگر خوں ہو تو چشمِ دل میں ہوتی ہے نظر پیدا، یہ ایک ایسی ابدی حقیقت ہے کہ اس کی نشاندہی زمانۂ قدیم میں یونانی ڈرامہ نگار ایسکیلس Aeschylus نے بھی کی تھی جس کا خیال تھا کہ دکھ درد اور کرب سے گزرنے کے بعد ہی چشمِ بصیرت کھلتی ہے۔ بعض انبیاء کے قصص بھی اس حقیقت پر شاہد ہیں۔ اقبالؔ نے سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں اسی حقیقت کا ایمانی صداقت پسندی کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"جو قوم مشن لے کر پیدا ہوئی ہے، اُس کی رُوحانی تربیت کے لیے ابتلاء کے سوا کوئی ذریعہ نہیں: ے

زمانہ باز برافروخت آتشِ نمرود کہ بے نقاب شود جوہرِ مسلمانی"

اسی حقیقت کو اقبالؔ نے چند اور دلکش اسالیب میں یوں بیان کیا ہے:

ہے عیاں یورشِ تاتار کے افسانے سے
پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے

شعلہ ہائے انقلابِ روزگار چو بباغِ ما رسد گردد بہار

آتشِ تاتاریاں گلزارِ کیست
شعلہ ہائے او گلِ دستارِ کیست؟

حقیقت یہ ہے کہ مسلم نشاۃِ ثانیہ کا تصوّر اقبالؔ کے لیے ایک زندہ حقیقت اور ایک حاضر و موجود تجربہ بن گیا تھا اور میرا خیال ہے کہ اس کے پس منظر میں اسلام کا

حیاتِ بعد الممات کا تصوّر کارفرما رہا ہوگا۔ کہہ دو وہی اُن کو زندہ کرے گا جس نے انھیں پہلی بار جیتی جان کیا تھا" اور یہیں آکر اقبالؔ کا رستہ زمین پیوستہ اور زمین وابستہ سیکولر دانشوروں سے الگ ہوجاتا ہے۔ اقبالؔ کے بعض خواب بھی ان کے اس ہمہ وقت تصوّر کے ترجمان ہوتے تھے۔ جناب راغب احسن کے نام ۲۸ رمئی ۱۹۳۱ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں :-

"مُدّت ہوئی میں نے خواب دیکھا تھا کہ ایک سیاہ پوش فوج عربی گھوڑوں پر سوار ہے۔ مجھے تفہیم ہوئی کہ یہ ملائکہ ہیں۔ میرے نزدیک اس کی تعبیر یہ ہے کہ ممالکِ اسلامیہ میں کوئی جدید تحریک پیدا ہونے والی ہے۔ عربی گھوڑے سے مراد رُوحِ اسلاف ہے۔"

——— اقبال نامہ جلد دوم

مندرجہ بالا خط کے اقتباس کو اگر اکبر الٰہ آبادی کے نام ۱۹۱۱ء کے ایک خط سے ملا کر پڑھیں تو خواب کا یہ سلسلہ افق تا افق پھیلتا نظر آتا ہے۔

"ترکوں کی فتح کا مژدۂ جانفزا پہنچا۔ مسرّت ہوئی مگر اس کا کیا علاج کہ دل کو پھر بھی اطمینان نہیں ہوتا۔ معلوم نہیں رُوح کیا چاہتی ہے اور آنکھوں کو کس نظارے کی ہوس ہے۔"

——— اقبال نامہ جلد دوم

ملّتِ اسلامیہ سے اقبالؔ کی اسی والہانہ محبّت کا نتیجہ ہے کہ انھوں نے اپنے بعض ہم مذہبوں اور ہندوؤں کی ناپسندیدگی کے باوجود ملّی مسائل و معاملات اور غامض فلسفیانہ نکات کے اظہار کے لیے فارسی زبان کو اپنایا اور زندہ رود کے پیرائے میں اپنے لازوال افکار اور اپنی بے پایاں تمنّاؤں کو خونِ جگر سے لکھا۔ ان کی دوررس نگاہوں نے نہ صرف برِّعظیم کے مسلمانوں کے لیے الگ خطۂ وطن کا مطالبہ کیا بلکہ چینی ترکستان میں برپا ہونے والی شورش، مسئلہ فلسطین، مظلومیٔ کشمیر، افغانستان، وسطِ ایشیا اور اُمّتِ عربیہ کے افتراق جیسے موضوعات و مسائل پر بھی

اپنے حکیمانہ اور دردمندانہ خیالات کا اظہار کیا۔ ذرا ملاحظہ فرمائیے پس چہ باید کرد میں "حرفے چند بامتِ عربیہ" کے زیرِ عنوان کس دلگداز لہجے میں عربوں کو متنبہ کرتے ہیں۔ چند شعروں کا ترجمہ ملاحظہ کیجئے۔ کہتے ہیں۔ اے ملّتِ عرب تو ایک امّت تھی اب مجموعہ امم ہو گئی ہے۔ تو نے اپنے ہی ہاتھوں اپنی بزم برہم کر ڈالی۔ سُن لے کہ جو کوئی بھی بندِ خودی سے آزاد ہو گیا، موت اس کا مقدّر بن گئی۔ جو بیگانوں سے جا ملا ہلاک ہو گیا۔ تُو نے اپنے ساتھ جو کچھ کیا ہے، کسی نے کبھی اپنے ساتھ نہیں کیا۔ اس دردناک صورتِ حال کے باعث نبی اکرمؐ کی رُوحِ پاک کو صدمہ پہنچا۔ اے افرنگی افسوں سے بے خبر، تجھے معلوم نہیں کہ اس نے اپنی آستین میں کتنے فتنوں کو چھپا رکھا ہے۔ اگر تو اس کے فریب و مکاری سے پناہ چاہتا ہے، تو اس کے اونٹوں کو اپنے حوض سے بھگا ڈال۔ اس کی عیاری نے ہر قوم کو بے بس کر دیا اور عربوں کی وحدت پارہ پارہ کر دی۔ غور فرمائیے تو اقبال کا یہ انتباہ بالکل زمانۂ حال کا انتباہ لگتا ہے۔ محسوس ہوتا ہے گویا امریکہ کے جہاز جوق در جوق سرزمینِ عرب پر اُتر رہے ہیں اور اس کے دفاع کا "عظیم" فریضہ سرانجام دینے والے ہیں۔ معلوم نہیں کیوں مجھے لگتا ہے کہ اقبال نے ماورائے عہد جا کر آج کی عرب صورتِ حال کا بچشمِ بصیرت نظارہ کر لیا تھا۔ تبھی تو افرنگی کے اونٹوں کو عربوں کے حوضوں سے دُور مار بھگانے کی تلقین کر رہے ہیں۔ یہ اُونٹ نہیں یہ ٹرانسپورٹ اور جنگی طیارے ہیں اور حوض حوض نہیں عربوں کے تیل کے چشمے ہیں جن پر ایک مدّت سے افرنگی کی نگاہ لگی ہوئی ہے! علامتی انداز میں اقبال کیا کچھ کہہ گئے ہیں:

ے از فریبِ او اگر خواہی اماں اشترانش را ز حوضِ خود براں

لگے ہاتھوں اقبال کے تین اور خطوں سے چھوٹے چھوٹے اقتباس دیکھ ڈالیے اور اس بات کی تصدیق فرمائیے کہ "مومن بے شک اللہ کے نُور سے دیکھتا ہے۔ ۴ر نومبر ۱۹۲۹ء کو اپنے ایک عزیز دوست جمیل کے نام لکھتے ہیں:

"ازراہِ کرم ہمارے اٹک پار کے بھائیوں کی طرف سے جو ذمہ داری ہم پر عاید ہوتی ہے وہ اُن حضرات کو یاد دلائیے۔ افغانستان کا استقلال و استحکام مسلمانانِ ہندوستان اور وسطی ایشیا کے لیے وجہِ جمعیت و تقویت ہے۔" ——— اقبال نامہ جلد دوم

اسی وسطی ایشیا کے ضمن میں پروفیسر محمد اکبر منیر کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

"مغربی اور وسطی ایشیا کی قومیں اگر متحد ہو گئیں تو بچ جائیں گی اور اگر ان کے اختلافات کا تصفیہ نہ ہو سکا تو اللہ حافظ ہے۔ مضامینِ اتحاد کی سخت ضرورت ہے۔ میرا مذہبی عقیدہ یہی ہے کہ اتحاد ہو گا اور دُنیا پھر ایک دفعہ جلالِ اسلامی کا نظارہ دیکھے گی۔"

——— اقبال نامہ جلد دوم

وسطِ ایشیا کے ترکوں کی بیداری اور ان کے اتحاد کا یہی خواب آل احمد سرور کے نام اقبال سے یہ خط لکھواتا ہے:

"تیمور کی روح کو اپیل کرنے سے تیموریت کو زندہ کرنا مقصود نہیں، بلکہ وسطِ ایشیا کے ترکوں کو بیدار کرنا مقصود ہے۔"

آل احمد سرور کی اطلاع کے لیے عرض ہے کہ تیمور کی رُوح نے ایک عرصہ بعد اقبال کی اپیل سُن لی اور آج آلِ تیمور چھ مسلم ریاستوں کی صورت میں آزادی و خود مختاری کی نعمت سے مشرف ہو کر بیدار تر ہو گئی ہے اور افغانستان کو وہ استقلال و استحکام نصیب ہونے والا ہے جس کے اقبال متمنی تھے۔

قرآن کا ارشاد ہے کہ: جاء الحق وزھق الباطل ان الباطل کان زھوقاً۔ یہ ارشاد کوئی مؤقت یا ہنگامی نعرہ نہیں، اللہ کا وعدہ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حق واقعی جب حق کی شکل میں ظہور کرے گا تو باطل کو بہر صورت رخصت ہونا ہو گا۔

گرچہ تو زندانیٔ اسباب ہے قلب کو لیکن ذرا آزاد رکھ

اے مسلماں ہر گھڑی پیشِ نظر　　آیۂ لا یُخلفُ المیعاد رکھ
یہ لسان العصر کا پیغام ہے　　اِنَّ وعدَ اللّٰہِ حقٌ یاد رکھ

قرآن حکیم کے اسی پیغام کو ملت کا یہ بے مثال حُدی خوان برابر عام کرتا رہا اور بار بار اعلان اور انتباہ کرتا رہا:

؎ خبر نہیں نام کیا ہے اس کا خدا فریبی کہ خود فریبی
عمل سے فارغ ہوا مسلماں بنا کے تقدیر کا بہانہ

؎ عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں　　تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے؟

ملتِ اسلامیہ جس دن اقبالؔ کے اس پیغام کو سمجھنے پر آمادہ ہو جائے گی، یقین ہے وہ اس کی نشاۃِ ثانیہ کا پہلا دن ہوگا۔

صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب

"اقبال نامہ" مرتبہ: شیخ عطاء اللہ۔ چند گزارشات، چند تصحیحات

اہلِ علم سے مخفی نہیں کہ صحتِ تنقید دراصل صحتِ متن کی مرہونِ منت ہوا کرتی ہے۔ صحیح نتائج تک پہنچنے کے لیے متن کا معتبر اور مستند ہونا بہت ضروری ہوتا ہے۔ بدقسمتی سے ہمارے یہاں اشاعتِ کتب کی تعداد جس تیزی سے بڑھ رہی ہے متن اسی تناسب سے سقیم و ناقص ہوتا جا رہا ہے۔ انیسویں صدی میں مطبع نولکشور نے نثری اور بالخصوص شعری مجموعوں کی دھڑا دھڑ اشاعت کر کے متعدد متون کو محفوظ تو کر دیا لیکن صحت اور سند کے اعتبار سے یہ متون ہرگز معتبر قرار نہیں دیئے جا سکتے۔ یہ محض ایک مثال ہے۔ خود محققین و مرتبینِ متن کی تعجیل پسندی اور سہل انگاری اور اشاعتی اداروں کی ہوسِ نفع اندوزی نے صحتِ متن کے بہت سے مسائل پیدا کر دیئے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ لفظ غلط، معنی غلط اور املا و انشاء غلط اور اس کی بنیاد پر مرتبہ نتائج بھی غلط۔ کیا یہ المیہ نہیں کہ صحتِ متن سے غفلت کے نتیجے میں امان اللہ غریب "رندباغاتی" کی بجائے "ارنڈباغاتی" بن کر شرفِ زندی سے گر جاتا ہے اور نکات الشعراء (جس میں غریب کا ذکر ہے) کا اردو مترجم بھی مطبوعہ (مگر غلط) فارسی متن سے "وفاداری بشرطِ استواری" کا ثبوت دے کر اسے اردو ترجمے میں بھی "ارنڈباغاتی" ہی لکھتا ہے اور ایک لمحے کے لیے بھی نہیں سوچتا کہ یہ ترکیب نہ صرف یہ کہ غلط ہے بلکہ بے معنی بھی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ صحتِ متن کو برقرار رکھنے کے لیے چند بنیادی شرائط ہیں۔ تدوینِ متن کے متمنی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کا پوری طرح اہل ہو۔ وسعتِ علم

اور وسعتِ نظر کا حامل ہو۔ صبر، استقامت، استقلال اور آہستہ روی سے چیونٹیوں کے منہ سے دانہ دانہ چُن کر اپنی مٹھائی خود تیار کرنے کا حوصلہ رکھتا ہو۔ متن، حواشی، تعلیقات، اور تخریج وغیرہ کے فرق اور اہمیت کا شعور رکھتا ہو۔ اگر وہ کوئی قلمی نسخہ یا قلمی تحریر مدوّن کر رہا ہو تو کاتب کے اسلوبِ خط اور اس کی بوالعجبیوں کا پوری طرح رمز آشنا ہو اور اس کے حرف، شوشے اور نقطے تک کو صحت اور صداقت سے نقل حرفی کرنے Transcript پر قادر ہو۔ اس کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ متن کی صحت کے ساتھ تدوین اور تبلیغ اتنی ہی ضروری ہے جتنا کہ کسی امین کی جانب سے امانت کو من وعن اس کے اصل مالک کو لوٹانا۔ علاوہ ازیں اس کے لیے وسیع لسانی پس منظر کا حامل ہونا بھی ضروری ہے اور یہ بھی کہ وہ صحیح اور غلط، کھوٹے اور کھرے اور اصلی اور وضعی میں تمیز کر سکے۔ بدقسمتی سے تدوین متن کے لیے یہ چند شرائط ہمارے چند محقق بھی مشکل سے پوری کرتے ہیں۔

علامہ اقبال جہاں اس اعتبار سے خوش قسمت ہیں کہ ان کے قلم سے نکلا ہوا ایک ایک حرف محفوظ ہو رہا ہے اور روز بروز اقبالیاتی ذخیرے کا رقبہ وسیع ہوتا جا رہا ہے وہاں اس اعتبار سے بدقسمت بھی ہیں کہ اس قیمتی سرمائے کو جس صحت کامل کے ساتھ مدوّن اور محفوظ کرنا لازمی تھا ایسا ابھی تک کما حقہ، نہیں ہو سکا۔ ان کا شعری متن تو بہت حد تک صحت کے ساتھ تدوین پا چکا ہے مگر ان کی نثر (بہ استثنائے خطباتِ انگریزی) خصوصاً ان کے بعض مجموعہ ہائے مکاتیب صحت متن کے اعتبار سے چند در چند فروگذاشتوں اور بعض صورتوں میں فاش اور فاحش غلطیوں کا عبرت ناک نمونہ ہیں اور مرتب کے افلاسِ اہلیت کا پتہ دیتے ہیں۔

اب تک حضرتِ علامہ کے مکاتیب کے تقریباً چودہ مجموعے شائع ہو چکے ہیں۔ آخری مجموعہ جو دسمبر ۱۹۲۸ء تک کے تمام مکاتیب اقبال کا جامع ہے، ابھی حال ہی میں اُردو اکادمی دہلی نے کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد دوم کے نام سے شائع

کیا ہے اور اس کے مرتب سید مظفر حسین برنی ہیں۔ افسوس یہ ہے کہ یہ مجموعہ جہاں ایک طرف مرتب کی محنت اور کاوش کا ثبوت مہیا کرتا ہے وہاں بعض جگہ اس کی سہل انگاری کا بھی کھلا اعلان کرتا ہے۔ ستم یہ ہے کہ متعدد مقامات پر اصل خطوط کے عکس شامل ہیں مگر نقلِ حرفی اصل متن سے مطابقت نہیں رکھتی اور بعض فاش غلطیاں جو اقبال نامہ (شیخ عطاء اللہ) میں موجود تھیں من وعن یہاں بھی دُہرائی گئی ہیں۔

جہاں تک شیخ عطاء اللہ کے مرتبہ اقبال نامہ (دو جلد ۱۹۴۴ء، ۱۹۵۱ء) کا تعلق ہے، صحتِ متن کے اعتبار سے حد درجہ ناقص ہے۔ اس مجموعے میں چند غلطیوں کی نوعیت جو متعدد بار دُہرائی گئی ہیں، یہ ہے:

۱۔ بعض مکاتیب کی تاریخیں غلط ہیں مثلاً انور شاہ کاشمیری کے نام خط کی تاریخ ۱۹۲۵ء ہے نہ کہ ۱۹۳۵ء۔

۲۔ بعض مکاتیب کے مکتوب الیہم وہ نہیں جو دراصل تھے۔ یوں انتساب کی جو غلطیاں راہ پا گئیں وہ ایک مدت تک دُہرائی جاتی رہیں مثلاً اقبال نامہ میں عشرت رحمانی کے نام خط دراصل وحید احمد بدایونی کے نام ہے۔ تصدق حسین تاج کے نام خط دراصل میر حسن الدین مترجم فلسفۂ عجم کے نام ہے۔ مولوی طالع کے نام خط سردار ایم بی احمد کے نام ہے، فوق کے نام خط مولوی انشاء اللہ خاں مدیر وطن کے نام ہے اور اختر شیرانی کے نام خط دراصل ان کے والد حافظ محمود شیرانی کے نام ہے۔ لمعہ کے نام اکثر خطوط مجعول ہیں یا کم از کم ان میں تحریف و تزدید کی گئی ہے۔

۳۔ بعض مصالح کی بنیاد پر متن میں قطع و برید کی گئی ہے۔ مثلاً راس مسعود، مولوی عبدالحق اور اکبر منیر کے نام خطوط ہیں۔

۴۔ بعض مکاتیب متن کے اعتبار سے ادھورے ہیں مثلاً مولوی عبدالحق کے نام ۹ ستمبر ۱۹۳۷ء کا خط یا عطیہ فیضی کے نام ۹ اپریل ۱۹۰۹ء کا خط علاوہ ازیں

غلام قادر گرامی کے نام خط مورخہ ۱۲ر اکتوبر ۱۹۱۸ء ان خطوں میں تو کہیں چند سطریں یا کہیں ایک آدھ پیرا چھوڑا گیا ہے مگر انشاء اللہ خاں مدیر وطن کے نام خط سے جو اقبال نامہ جلد دوم ص ۲۶۵ میں محمد دین فوق کے نام درج ہے، اکٹھے چھ صفحے نامعلوم وجوہ کی بناء پر چھوڑ دیئے گئے ہیں۔ مکمل متن کے لیے خطوطِ اقبال (مرتبہ رفیع الدین ہاشمی) ص ۹۸-۱۰۳ ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

۵۔ بعض انگریزی خطوں کا ترجمہ بہت ناقص ہے مثلاً اقبال نامہ جلد اوّل میں نکلسن کے نام خط اور جلد دوم میں عطیہ کے نام اقبال کے بعض مکاتیب مثال کے طور پر پیش کیے جا سکتے ہیں۔

۶۔ بعض خط دراصل اُردو میں ترجمہ کر کے شامل کیے گئے ہیں مگر اس کی وضاحت نہیں کی گئی۔ مثلاً اقبال نامہ جلد دوم ص ۳۳۵ (مکتوب بنام عبداللہ چغتائی مورخہ ۲۹ر اپریل ۱۹۲۷ء)

۷۔ بعض جگہ متن میں غیر شعوری طور پر تحریف ہو گئی ہے (نشان دہی اگلے اوراق میں کی جا رہی ہے)۔

۸۔ کہیں کہیں متن کے اندر ہی حواشی لکھ دیئے گئے ہیں حالانکہ ان کا محل یا تو آخر میں ہوتا ہے یا پاورق میں مثلاً اقبال نامہ جلد دوم صفحات ۱۲۶، ۱۳۱۔

۹۔ بعض اصل خطوں میں بعض لفظ (یا ایک آدھ جملہ) نہیں لیکن نقل حرفی میں بوجوہ راہ پا گئے ہیں مثلاً اقبال نامہ جلد اوّل میں پروفیسر غلام مصطفیٰ تبسم کے نام خط میں (ص ۴۶) یا سید سلیمان ندوی کے نام ۲۴ر جنوری ۱۹۳۴ء کے خط اور متعدد دیگر خطوط میں مثلاً اقبال نامہ جلد اوّل ص ۸۷ میں "اس طویل خط کے لیے معافی چاہتا ہوں" اصل متن میں نہیں۔

۱۰۔ نقل حرفی میں متعدد مقامات پر افراد و کتب کے نام غلط درج ہو گئے ہیں۔ چنانچہ ابن ندیم ابن حزم بن گیا، محمد دارابی محمد دارال بن گیا۔ نصر نصیر بن گیا اور سمنانی سنجانی نیز Lewes ، Lawss بن گیا۔ اور ہیری ہیگ

بیری بیگ بن گیا۔

۱۱۔ بعض خطوں میں مفرد الفاظ ترکیب کی صورت اختیار کر گئے ہیں جبکہ اصل متن میں ایسا نہیں، اس وجہ سے مفہوم یا تو خبط ہو گیا ہے یا اس کے ابلاغ میں رکاوٹ پیدا ہو گئی ہے مثلاً سید سلیمان ندوی کے نام ۲۰ اکتوبر ۱۹۱۸ء کے خط میں حرکت اور متواری کے مفرد لفظ ترکیب اختیار کر کے "حرکتِ متوازی" بن گئے ہیں اور قاری کے لیے الجھن پیدا کرتے ہیں۔

۱۲۔ بعض جگہ اصل متن کے علی الرغم نقل حرفی میں اصل ترتیب قائم نہیں رکھی گئی۔ مثلاً اگر اقبال نے والسلام کے بعد پس نوشت کے طور پر چند جملے لکھے، تو اُسے بھی مندرجہ بالا متن میں شامل کر لیا گیا۔ یہ غلطی متعدد مقامات پر دُہرائی گئی ہے۔

۱۳۔ بعض مقامات پر آیات قرآنی اور متعدد عربی عبارات بھی صحت متن سے عاری ہیں۔ مثلاً اقبال نامہ جلد اوّل صـ۴۱ یا مثلاً اقبال نامہ جلد دوم صـ۲۹

۱۴۔ بعض مقامات پر شعر اور مصرعے غلط درج ہو گئے ہیں۔ مثلاً اقبال نامہ جلد اوّل صـ۹۱ اور صـ۳۳۸

۱۵۔ مرتب نے نقل حرفی کے ساتھ اصل متن کا عکس بھی کہیں کہیں شامل کیا ہے۔ مگر حیرت یہ ہے کہ وہاں بھی اصل متن کی صحت کے ساتھ پیروی نہیں کی گئی۔ اس ضمن میں حافظ اسلم جیراجپوری کے نام ۱۷ مئی ۱۹۱۹ء کا خط (اقبال نامہ جلد اوّل صـ۵۲) ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔ اسی جلد اوّل میں محمد رمضان عطائی کے نام اقبال کے ایک خط کا عکس شامل کیا گیا ہے مگر متن کے ناقص اور سہل آثار مطالعے کے نتیجے میں دو بیتی اس طرح درج ہو گئی:

تو غنی از ہر دو عالم من فقیر — روزِ محشر عذر ہائے من پذیر
ور اگر بینی حسابم ناگزیر — از نگاہِ مصطفےٰ پنہاں بگیر

اصل متن کے عکس میں صاف لکھا ہے "ور حسابم را تو بینی ناگزیر"..... الخ۔

مرتب نے یہ نہ سوچا کہ "ور اگر" کی تکرار بے معنی ہے اور اقبال اس طرح کی فاش غلطی کا ارتکاب نہیں کر سکتے۔

ذیل میں ایسے چند مقامات کی باقاعدہ نشان دہی کی جاتی ہے جو سقمِ متن کی افسوسناک مثالیں ہیں۔ غلط اور صحیح مقامات کو خط کشیدہ کر دیا گیا ہے:

صفحہ	سطر	اقبال نامہ (جلد اوّل) غلط متن / ناقص متن	صحیح متن / مکمل متن
۵۴	۹، ۱۰	منصور حلاج کا رسالہ کتاب الطواسین جس کا ذکر ابنِ حزم کی "فہرست"..... [1]	منصور حلاج کا رسالہ کتاب الطواسین جس کا ذکر ابنِ ندیم کی "فہرست"...
۵۵	۲، ۳	لطف یہ ہے کہ غیر صوفیہ.....	لطف یہ ہے کہ متقدمین صوفیہ
۵۸	۳	مگر افسوس کسی نے توجہ نہ کی	مگر افسوس کسی نے ادھر توجہ نہ کی
۵۹	۵	ایسی تصنیف نہایت بار آور ثابت ہوگی، اگر	ایسی تصنیف نہایت بار آور ہوگی اور اگر
۷۶	۱	آپ ملازمت کوئی قبول نہ کریں گے	آپ کوئی ملازمت قبول نہ کریں گے
۹۱	۱۰	از گلِ غربت زماں [2] گم کردہ	از گلِ غربت زباں گم کردہ
۹۱	۱۵	محفلِ رنگیں بیک ساغر کند	محفلے رنگیں بیک ساغر کند
۹۲	۴	چشم و گوش شکستن یعنی نابینا شدن	چشم و گوش شکستن یعنی نابینا و کر شدن
۱۴۱	۳، ۴	اگر وحی نازل ہوتی تو اس کے مرطابق مسائل کا جواب [3]	اگر وحی نازل ہوتی تو اس کے مطابق سائل کا جواب

---

[1] حیرت اور افسوس اس بات کا ہے کہ "کلیاتِ مکاتیبِ اقبال جلد دوم" میں بھی "ابنِ حزم کی "فہرست" درج ہے۔ ۴۷ برس بعد دوبارہ شائع ہونے والا مکتوب بھی صحتِ متن سے محروم رہا۔

[2] نہ صرف یہ کہ "کلیاتِ مکاتیبِ اقبال جلد اوّل" ص ۶۲ میں یہی غلطی دہرائی گئی ہے۔ بلکہ وہاں اعلانِ نون کر کے مصرع بے وزن بھی کر دیا گیا ہے۔

[3] کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد دوم ص ۵۵۲ پر بھی سائل کے بجائے مسائل ہی درج ہے۔

صفحہ	سطر	اقبال نامہ (جلد اوّل) غلط متن / ناقص متن	صحیح متن / مکمل متن
۴۵۹	۱۱، ۱۲	اس صورت میں ممکن ہے کہ ہم خدا بن جائیں	اس صورت میں ممکن ہے کہ ہم خدا جیسے بن جائیں
۴۶۱	۸	اگر اس سعی میں ہمیں پیش از پیش کامیابی	اگر اس سعی میں ہمیں بیش از بیش کامیابی ....
۴۶۱	۱۵	پروفیسر میکنزی کی کتاب انٹروڈکشن ٹو سوشیالوجی ....."	پروفیسر میکنزی کی کتاب انٹروڈکشن ٹو سوشل فلاسفی"
۴۶۶	۲	مادی قوت کے جزوِ تجزیٰ نے	مادی قوت کے سالمے نے
۴۷۳	۶، ۷	اور مسلمان صوفیوں کے انکار سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے	اور مسلمان صوفیوں مثلاً ابن عربی اور عراقی (سریان) واحد محمود (حقیقت اور کثرت) الجیلی (تصور انسان کامل) اور مجدد سرہندی (الوہیت سے عبدیت کا تعلق) کے افکار کی روشنی میں اپنے خیالات کی نہایت آسانی سے توضیح کرسکتا تھا
۱۵۵	۳	نتیجہ اس کا بعض مقامات میں یہ ہوتا ہے	نتیجہ اس کا بعض مقدمات میں یہ ہوتا ہے
"	۵	شہادت کی رُو سے ولد الحرام قرار دیا جاتا ہے[1]	شہادت کی رُو سے ولد الحرام قرار پاتا ہے۔
۴۵۹	۴	الوہیت دوسری اعلیٰ تحزیبی قوت ہے	الوہیت دوسری اعلیٰ تجربی قوت ہے

اب کچھ مثالیں "اقبال نامہ جلد دوم" کی بھی ملاحظہ کرلی جائیں :-

صفحہ	سطر	اقبال نامہ جلد دوم، غلط متن / ناقص متن	صحیح متن / مکمل متن
۵۵	۳	حضرت علاء الدولہ سنجانی لکھ چکے ہیں	حضرت علاء الدولہ سمنانی لکھ چکے ہیں

[1] "کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد دوم" میں بھی اسی طرح درج ہے۔ ملاحظہ ہو ص ۶۳۷

صفحہ	سطر	اقبال نامہ جلد دوم، غلط متن / ناقص متن	صحیح متن / مکمل متن
۶۱	۱۱، ۱۲	سُبحہُ اَقَلُّ من الدنیا شمار از نقش حرّا شوی سرمایہ دار	سُبحہٗ اقلل من الدنیا شمار از نعش حرّا شوی سرمایہ دار
۶۲	۸	خوردنش نوشیدنش، پوشیدنش، خوابیدنش	خوردنش، نوشیدنش خوابیدنش۔
"	۹	درخیالش مرضیٔ حق گم شود	درضمائش مرضیٔ حق گم شود
۶۵	۸	دل اُس کے ساتھ ہے خدا جس کے ساتھ ہے۔	دل اس کے ساتھ ہے کہ خدا جس کے ساتھ ہے،
"	۱۱	میں خاک راہ ..... کر ہوا کے ساتھ	بن خاکِ راہ، ناچ کیا کر ہوا کے ساتھ
۷۶	۹	زجہاں گزشتہ باشی بہالا رسیدہ باشی	زجہاں گذشتہ باشی بہاں رسیدہ باشی
۸۱	۱۲، ۱۳	آپ کی تحریک سے مسلمانوں کا مستقبل وابستہ ہے۔ بہت سے اعتبار سے یہ تحریک ..... الخ	آپ کی تحریک سے ہندوستان کے مسلمانوں کا مستقبل وابستہ ہے۔ اہمیت کے اعتبار سے یہ تحریک ..... الخ
۱۱۸	۹، ۱۰	میری زندگی حد درجہ تلخ ہے ..... اس مصیبت کا واحد علاج یہی ہے ..... الخ	میری زندگی انتہائی ویران و دلگیر ہے۔ وہ مجھ پر میری بیوی مسلط ہے ہیں۔ میں نے اپنے والد کو لکھ دیا ہے کہ انھیں میری شادی کے انصرام کا کوئی حق نہ تھا جب کہ میں نے ایسے کسی حبالۂ عقد میں داخل ہونے سے انکار کر دیا تھا۔ میں اس کا نان نفقہ برداشت کرنے کو تو آمادہ ہوں مگر اسے اپنے ساتھ رکھ کر اپنی زندگی کو اجیرن بنانے کے لیے قطعی تیار نہیں،

ایک انسان ہونے کے ناتے میرا بھی خوشی پر حق ہے۔ اگر سوسائٹی یا نیچر مجھے اس سے محروم کرتے ہیں تو میں دونوں کے خلاف علمِ بغاوت بلند کرتا ہوں، واحد علاج یہی ہے[1]..... الخ

صفحہ	سطر	اقبال نامہ (جلد دوم) غلط متن / ناقص متن	صحیح متن / مکمل متن
۱۳۶	۷، ۸	لیکن اسی عدم اعلان و اظہار کی بدولت میرے تعلّق خاطر میں ایک گہرائی و گرمجوشی پائی جاتی ہے۔	لیکن اس عدم اعلان و اظہار کے باوجود میرے تعلق خاطر میں ایک گہرائی و گرمجوشی پائی جاتی ہے۔
〃	۱۲	میری تین روز کی رخصتِ اتفاقیہ.... الخ	میری دس روز کی رخصتِ اتفاقیہ... الخ
۲۵۲	۱	اہلِ زبان سے ہر ایک جزو کی صورت....	اہلِ زبان سے پھر ایک خبر کی صورت....
〃	۸	عربی گھوڑوں سے مراد رُوحِ اسلامیت ہے	عربی گھوڑے سے مراد رُوحِ اسلاف ہے،
۲۸۸	۲	اُردو اخبارات نے بھی اس کی اشاعت میں..... الخ	مقامی مسلم اخبارات نے بھی اس کی اشاعت میں.... الخ
۲۹۲	۱	پنڈت جواہر لعل اب ہندوستان کی کشتی کے ناخدا ہیں..... الخ	اب سیادت پنڈت نہرو کے ہاتھ میں ہے۔
۳۳۱	۲، ۳	لفظ "سلطان" اور "شان" جو سدرۃ الترجمہ میں واقع ہوئے ہیں۔	لفظ "سلطان" اور "شان" جو سورۃ الرحمٰن میں واقع ہوئے ہیں۔

---

[1] اقبال (عطیہ بیگم) ترجمہ عبدالعزیز خالد ص ۴۸

اوپر جو مثالیں پیش کی گئی ہیں اُن کی حیثیت "مشتے نمونہ از خروارے" کی ہے۔ اقبال نامہ میں اس نوعیت کی کوتاہیوں اور کمزوریوں کے علاوہ ایک بڑی کمی یہ ہے کہ مرتب نے چند مقامات کے علاوہ بیشتر جگہ حواشی، تعلیقات اور خصوصاً تخریج کا اہتمام نہیں کیا۔ اقبال نامہ جلد اوّل میں سید سلیمان ندوی کے نام اقبال کے مکاتیب کا مطالعہ کرتے ہوئے مجھے بار بار رُک رُک جانا پڑا۔ ۲۳ دسمبر ۱۹۲۰ء کے مکتوب میں اقبال نے ایک موضوع حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے کس کمال کا یہ شعر درج کیا تھا:

این تصرّف ہائے من در شعرِ من
کلّمینی یا حمیرائے من است

اب سوال یہ تھا کہ یہ کون کمال ہو سکتا ہے کیونکہ فارسی میں کمال نام کے متعدد لکھنے والے گزرے ہیں مثلاً کمال الدّین زنجانی (جن کے اشعار کا مجمع الفصحاء میں انتخاب ہے) کمال الدّین اصفہانی، کمال تربتی، کمال مراغی، کمال خجندی۔ بہت دوڑ دھوپ کے باوجود بھی معلوم نہ ہو پایا کہ یہ شعر کس کمال کا ہے۔ اسی دوران ڈاکٹر رحیم بخش شاہین نے کمال عنایت سے سید سلیمان ندوی کے نام اقبال کے خطوط کے عکس فراہم کیے اور گتھی فوراً حل ہو گئی۔ کیونکہ اقبال نے مذکورہ خط میں محض کمال نہیں لکھا تھا، بلکہ کمال خجندی لکھا تھا۔ بعد ازاں ڈاکٹر محمد ریاض کی کتاب "اقبال اور فارسی شعراء" سے بھی اس امر کی تصدیق ہو گئی کہ یہ شعر کمال خجندی ہی کا ہے مگر اس میں یہ وضاحت بھی کی گئی تھی اور بجا طور پر کہ مطبوعہ دیوان میں "تصرّف ہا" کی جگہ "تکلّف ہا" ملتا ہے۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال جلد دوم میں اقبال کے سید سلیمان ندوی کے نام ۲۳ دسمبر ۱۹۲۰ء کے اس مکتوب کا کامل عکس بھی شامل ہے اور اس میں صاف کمال خجندی لکھا ہوا ہے مگر مرتب کی معمول کی سہل انگاری کے باعث خجندی کا لاحقہ نقل حرفی میں جگہ نہیں پا سکا۔

ؔ ملاحظہ ہو کلیاتِ مکاتیبِ اقبال جلد دوم ص ۲۲۱

علامہ اقبال کے طالب علم جانتے ہیں کہ اقبال تصوف کے یونانی، عجمی اور ویدانتی رُوپ کو سخت ناپسند کرتے تھے۔ لیکن خالص اسلامی تصوف کے نہ صرف حامی تھے بلکہ تہذیبِ نفس اور تصفیۂ باطن کے لیے اسے حد درجہ ضروری بھی سمجھتے تھے۔ "اسرارِ خودی" کی تخلیق کے بعد اپنی نثری تحریروں میں اُنھوں نے وحدت الوجود کی خاصی مخالفت کی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ شعر میں ان کے یہاں بانگِ درا سے لے کر گلشنِ رازِ جدید، ضربِ کلیم اور ارمغانِ حجاز تک مختلف پیرایوں میں وحدت الوجودی مضامین ہی کو بڑے جذبے سے پیش کیا گیا ہے۔ اور

کراجوئی چرا در پیچ و تابی — کہ او پیداست تو زیرِ نقابی
تلاشِ او کنی جز خود نہ بینی — تلاشِ خود کنی جز او نیابی

اور

زمین و آسمان و چار سُو نیست — دریں عالم بجز اللہ ھو نیست

جیسے اشعار خود ان کے "وجودی صُوفی" ہونے کی تصدیق کرتے ہیں۔ مگر نثر میں انھوں نے اس تصوّر سے اِبا کیا ہے اور متعدد مقامات پر اپنا دفاع کرتے ہوئے خود کو حقیقی اسلامی تصوف کا حامی قرار دیا ہے۔ مجھے کبھی کبھی یہ احساس ہوتا ہے کہ تصوّف وجودی کی جانب اقبال کا میلان بیک وقت کشش و گریز کا ہے۔ وہ اس سے کھنچتے بھی ہیں اور اس کی جانب بھی کھنچتے ہیں اور شاید اس کا سبب یہ بھی ہو کہ خود وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو بعض علمائے معنوی اتحاد کا حامل قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ فرق صرف اصطلاح کا ہے اور لامناقشۃ فی الاصطلاح۔ بہر حال اس Paradox پر طویل غور و فکر کی ضرورت ہے۔ سرِدست تو مجھے صرف یہی کہنا ہے کہ متعدد نثری تحریروں اور مکاتیب میں اُنھوں نے تصوّفِ وجودی کے بارے میں کم ہی کلمۂ خیر کہا ہے۔ اس ضمن میں چند حضرات کے نام اُن کے مکاتیب سے کچھ اقتباسات ملاحظہ ہوں:

(۱) اگر کوئی شخص تصوّفِ وجودیہ کی مخالفت کرے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ

وہ تصوّف کا مخالف ہے۔ حقیقی اسلامی تصوّف اور چیز ہے۔ تصوّف وجودیہ مذہب اسلام سے قطعاً تعلق نہیں رکھتا اور مذہب ہنود سے گو تعلق رکھتا ہے تاہم ہندوؤں کے لیے سخت مُضر ثابت ہوا ہے[۱]۔"

(ب) "وحدانی نشتر خوب ہے مگر تعجّب ہے کہ شیخ مُلّا کے ملحدانہ و زندیقانہ شعر "من چہ پروائے مصطفےٰ دارم" کو آپ اس کتاب میں جگہ دیتے ہیں اور پھر مُلّا کی تشریح کس قدر بیہودہ ہے۔ یہی وہ وحدت الوجود ہے جس پر خواجہ حسن نظامی اور اہلِ طریقت کو ناز ہے[۲]۔"

(ج) "اس وقت میرا عقیدہ یہ ہے کہ شیخ (اکبر) کی تعلیمات تعلیم قرآن کے مطابق نہیں ہیں اور نہ کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں[۳]۔"

(د) وحدت الوجود ان معنوں میں کہ ذاتِ باری تعالیٰ ہر شے کی عین ہے، قرآن سے ثابت نہیں اور رُوحانیت میں اسلامی تربیت کا طریق صحو ہے نہ "سکر"[۴]۔

(ر) میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے۔ میرا فطری اور آبائی میلان تصوّف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا تھا ..... مگر قرآن پر تدبّر کرنے اور تاریخِ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا[۵]۔"

۱۔ مکتوبِ اقبال بنام شاد ۲۴ر جون ۱۹۱۶ء مشمولہ اقبال بنام شاد ص ۱۷۱

۲۔ بنام فوق ۲۳ر دسمبر ۱۹۱۵ء مشمولہ انوار اقبال ص ۶۲

۳۔ بنام شاہ سلیمان پھلواروی ۲۴ر فروری ۱۹۱۶ء مشمولہ انوار اقبال ص ۱۷۸

۴۔ بنام حسن نظامی ۱۱ر جنوری ۱۹۱۸ء مشمولہ انوار اقبال ص ۱۸۴

۵۔ خطوط اقبال ص ۱۱۴ بنام حسن نظامی ۳۰ر دسمبر ۱۹۱۵ء۔

(س) میرے نزدیک تصوفِ وجودی مذہب اسلام کا کوئی جز نہیں، بلکہ مذہب اسلام کے مخالف ہے اور یہ تعلیم غیر مسلم اقوام سے مسلمانوں میں آئی ہے۔[1]

(ص) "ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں۔ ..... میں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں۔ جس کی اشاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے ہوئی۔ صوفی لوگوں نے اسے تصوف پر ایک حملہ تصور کیا ہے۔[2]"

(ط) "تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے (اور یہی مفہوم قرونِ اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا) تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے..... تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔[3]"

(ع) عجمی تصوف سے لٹریچر میں حسن و چمک پیدا ہوتا (؟) ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔[4]"

مندرجہ بالا اقتباسات سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال تصوف دشمن ہرگز نہیں، محض تصوفِ وجودیہ کے مخالف ہیں، مگر کیا قاری حیرت زدہ نہیں رہ جاتا جب وہ اقبالنامہ جلد اوّل میں سید سلیمان ندوی کے نام ۱۳ر نومبر ۱۹۱۷ء کے مکتوب میں یہ عبارت پڑھتا ہے:

"اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سرزمینِ اسلام میں ایک

---

[1] بنام سید فصیح اللہ کاظمی ۱۰ر جولائی ۱۹۱۶ء مشمولہ خطوط اقبال ص ۱۲۷

[2] بنام منشی سراج الدین ۴ر اکتوبر ۱۹۱۵ء مشمولہ اقبال نامہ اوّل ص ۲۴

[3] بنام اسلم جیراجپوری ۱۷ر مئی ۱۹۱۹ء " ص ۵۴

[4] بنام اکبر الہ آبادی ۱۱ر جون ۱۹۱۸ء مشمولہ اقبال نامہ جلد دوم ص ۵۵

اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔"[1]

مندرجہ بالا اقتباسات اور ۱۳ر نومبر ۱۹۱۷ء کے مذکورہ مکتوب میں موجود حیران کن باہمی تضاد اور تناقض نے مجھے تجسّس اور تفحص پر مجبور کیا چنانچہ جب میں نے اقبال کے اصل خط کا عکس بالاستیعاب دیکھا تو یہ منکشف ہوا کہ اقبال "تصوّف کے وجود کو سرزمینِ اسلام پر اجنبی پودا" قرار نہیں دے رہے بلکہ "تصوّفِ وجودی کو سرزمینِ اسلام پر ایک عجمی پودا" قرار دے رہے ہیں اور ان دونو بیانوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ کہاں تو نفسِ تصوّف ہی کی سرے سے مخالفت اور کہاں محض اس کی ایک خاص شکل سے اختلاف! چلئے شیخ عطاء اللہ تو اس وجہ سے قابلِ معافی ہیں کہ انھیں اصل متن کا عکس نہ مل سکا۔ اور انھیں محض نقل کرائے گئے مکتوب ہی پر اکتفا کرنا پڑی مگر اس کا کیا علاج کہ اصل متن کے عکس کے ہوتے ہوئے بھی مظفر حسین برنی صاحب کی نقل حرفی شیخ صاحب کی نقل حرفی کا چربہ محض ہو کر رہ گئی۔[2]

ان گذارشات کے بعد اقبال نامہ کی دونو جلدوں سے چند خطوط صحتِ متن کے ساتھ (مع ضروری حواشی، تعلیقات اور تخریج کے) پیش خدمت ہیں۔ جن خطوط کے عکس مل سکے وہ بھی شاملِ اشاعت ہیں۔ اقبال نامہ جلد اوّل سے چار خطوط صحت متن اور ضروری حواشی کے ساتھ مضمون میں شامل کیے جا رہے ہیں اور جلد دوم سے تین مکاتیب۔ ان سات مکاتیب میں سے پانچ کے کامل عکس بھی شامل مضمون ہیں۔ حواشی و تعلیقات مضمون کے آخر میں درج کیے گئے ہیں۔

(۱)

یہ پہلا مکتوب ممتاز محقّق نصیر الدین ہاشمی (۱۸۹۵ - ۱۹۶۵) کے نام ہے۔

---

[1] اقبال نامہ جلد اوّل ص۷۸

[2] ملاحظہ ہو کلیّاتِ مکاتیب اقبال" جلد اوّل ص۶۷۳

مرحوم متعدد کتب کے مصنف تھے۔ جن میں "دکن میں اُردو" (۱۹۲۴ء) اور یورپ میں دکھنی مخطوطات (۱۹۳۲ء) نے بالخصوص شہرت پائی۔ اقبال ان کی ان دونو کتب کے بارے میں بڑی اچھی رائے رکھتے تھے۔ مؤخر الذکر کے بارے میں اقبال نے ۱۹۳۲ء میں ہاشمی صاحب کے نام اپنے مکتوب میں اسے نہایت مفید قرار دیا تھا۔

جناب من!

کتاب "دکن میں اُردو" جو آپ نے بکمال عنایت ارسال فرمائی ہے، آج ہی موصول ہوئی۔ شکریہ قبول فرمایئے۔ میں ایک مدت سے علیل ہوں۔ فی الحال اسے پڑھنے اور اس سے مستفید ہونے سے قاصر ہوں۔

محمد اقبال لاہور
۱۸ دسمبر ۱۹۲۴ء

(۲)

یہ دوسرا اور تیسرا مکتوب اس ہستی کے نام ہے جسے اقبال "استاذ الکل" اور ہندوستان میں اسلام کی جوئے شیر کا فرہاد کہا کرتے تھے۔ سید سلیمان ندوی (۱۸۸۴ء - ۱۹۵۳ء) نے ندوے میں تعلیم پائی اور شبلی اور فاروق چریاکوٹی جیسے اساتذۂ بے مثال سے فیض حاصل کیا۔ ۱۹۳۳ء میں اقبال کے ساتھ سفر افغانستان اختیار کیا جس کی یادگار ان کا سفرنامہ "سیر افغانستان" ہے۔ سیرت عائشہ رضؓ، سیرت النبی، خیام اور ارض القرآن ان کی شاہکار کتابیں ہیں۔ سید صاحب کے نام اقبال کے مکاتیب علمی، فکری اور زبان کی فنی باریکیوں کے حوالے سے "اقبال نامہ" کے اہم ترین مکاتیب کہے جا سکتے ہیں۔ ان خطوں سے اس حقیقت کا بخوبی اظہار ہوتا ہے کہ فنِ شعر پر اقبال کی نگاہ نہ صرف یہ کہ بہت گہری تھی بلکہ سید سلیمان ندوی کی نسبت فائق تر بھی تھی!

لاہور، ۱۳ر نومبر ۱۹۱۷ء

مخدومی، السلام علیکم!

آپ کا نوازش نامہ قوتِ روح اور اطمینانِ قلب کا باعث ہے۔

میں ایک مدت کے مطالعہ اور غور و فکر کے بعد انھیں نتائج پر پہنچا ہوں جو آپ کے والا نامے میں درج ہیں۔ جو کام آپ کر رہے ہیں، جہاد فی سبیل اللہ ہے۔ اللہ اور اس کا رسولؐ آپ کو اس کا اجر عطا فرمائیں گے۔

اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف وجودی سرزمینِ اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔

آپ کو خیر القرون قرنی والی حدیث[1] یاد ہوگی۔ اس میں نبی کریمؐ فرماتے ہیں کہ میری اُمت میں تین قرنوں کے بعد سمن (و یظھر فیھم السمن) کا ظہور ہوگا۔ میں نے اس پر دو تین مضامین اخبار وکیل امرتسر میں شائع کیے تھے[2] جس کا مقصود یہ ثابت کرنا تھا کہ "سمن" سے مراد رہبانیت ہے جو وسطِ ایشیا کی اقوام میں مسلمانوں سے پہلے عام تھی۔ ائمہ محدثین نے جیسا کہ آپ کو معلوم ہے یہ لکھا ہے کہ اس لفظ سے مراد عیش پرستی ہے، مگر لسانی تحقیق سے محدثین کا خیال صحیح نہیں کھلتا۔ افسوس ہے کہ عدیم الفرصتی اور علالت کی وجہ سے میں ان مضامین کا سلسلہ جاری نہ رکھ سکا۔ میرا تو عقیدہ ہے کہ غلو فی الزھد اور مسئلہ وجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدھ (سمنیت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ خواجۂ نقشبند[3] اور مجددِ سرہندی[4] کی میرے دل میں بہت بڑی عزت ہے۔ مگر افسوس ہے کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگین ہے۔ یہی حال سلسلۂ قادریہ کا ہے، جس میں میں خود بیعت رکھتا ہوں۔ حالانکہ حضرت محی الدین کا مقصود اسلامی تصوف کو عجمیت سے پاک کرنا تھا۔

مؤلف سے میری مراد ایڈیٹر کتاب الطواسین موسیو میگنان[5] ہے جس نے فرانسیسی زبان میں طواسین کے مضامین پر حواشی لکھے ہیں۔ انشاء اللہ "معارف" کے لیے کچھ نہ کچھ لکھوں گا۔ میری صحت بالعموم اچھی نہیں رہتی۔

اس واسطے بہت کم لکھتا ہوں۔ مثنوی اسرارِ خودی کا دوسرا حصّہ یعنی رموزِ بے خودی (اسرارِ حیاتِ ملیہ اسلامیہ) قریب الاختتام ہے شائع ہونے پر ارسالِ خدمت کروں گا۔

اُمید کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا۔

مخلص محمّد اقبال

(۳)

لاہور

۳۰ر اکتوبر ۱۹۱۸ء

مخدومی، السلام علیکم۔ اسناد حسبِ وعدہ حاضر ہیں۔

۱۔ از گلِ غربت زباں گم کردہ[۱] (رموز)

آپ کا ارشاد اس مصرع پر یہ تھا کہ "از گل" بمعنی بدولت اچھے معنوں میں آتا ہے، بُرے معنوں میں نہیں آتا۔ بہارِ عجم[۲] میں زیرِ لفظ "گل" یہ محاورہ بھی دیا ہے اور اشعار بھی دیئے ہیں۔

زیرِ دستِ چرخ بودن از گلِ بے فطرتی ست[۳] الخ

۲۔ محفلے رنگیں بیک ساغر کند (رموز)[۴]

بہ ہفتاد و ملّت گردشِ چشمِ تو می سازد
بہ یک پیمانہ رنگیں کردہ یک شہرِ محفلہا (ناصر علی)[۵]

۳۔ "سرمۂ او دیدۂ مردم شکست[۶]" (رموز)

چشم و گوش شکستن یعنی نابینا و کر شدن[۷] (بہارِ عجم)

ترسم ز گریہ چشم گہر بار بشکند الخ (صائب[۸])

۴۔ عشق را داغے مثالِ لالہ بس درگریبانش گلِ یک نالہ بس[۹]
(رموز)

گلِ نالہ پر آپ کا ارشاد تھا[۱۰]۔

[illegible] ۳ [illegible] ۱۹۳۷ء

محترمی سلیم

آپ کا نوازش نامہ [illegible] اللہ الحمد آپ تک پہنچا ہے
[illegible] جو [illegible] اور [illegible] اپنی [illegible] ہر [illegible] جزا [illegible]
[illegible] جو [illegible] [illegible] اللہ [illegible]
[illegible] فرمائیں گے [illegible] ہر [illegible] تعزیت [illegible]
ایک [illegible] پورا ہے [illegible] آپ [illegible]
آپ کو [illegible] خبر [illegible] ہوگی [illegible]
[illegible] [illegible] (جو بظاہر [illegible]) [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] میں اس معاملہ میں [illegible] رکھ سکا میرا عقیدہ ہے کہ علوی الزہد اللہ [illegible] مسلمانوں میں [illegible]
[illegible] (بیعت) [illegible] ہے — حمد اللہ تعالیٰ اللہ محمد [illegible] محمد صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] ہے
کہ سلسلہ میں محمد [illegible] ہے — [illegible] سلسلہ تاسیس [illegible] خدمت رکھتا ہے اور [illegible] حضرت [illegible]
منتظم اسلامی نہضت کو محبت [illegible] کرتا تھا

مؤلف — فرنسی [illegible] الاسلام [illegible] الطواسی [illegible] مسیو مسیگنان ہے جنہیں فرانسیسی [illegible] میں علوم آپ
[illegible] انسانی [illegible] ہیں — [illegible] مارسیلیہ [illegible] کو [illegible] ہمارے [illegible] میں [illegible] بعض [illegible] ترجمہ [illegible]
[illegible] فرنسی [illegible] ہیں [illegible] ہے [illegible] ہے [illegible] ہے [illegible]
[illegible] ہے [illegible] ہے [illegible] ہے [illegible] ہے [illegible] ہے [illegible]

مطلع محمد [illegible]

چنگے بتارِ نغمۂ قانونِ شیرزن　　گلبرگِ نالۂ بگریبانِ دل فشان

(زلالی[۱۱])

۵۔ زآسمانِ آبگوں یم می چکد ..... من زجو باریک تر می سازمش[۱۲] الخ

لفظ باریک پر آپ کا ارشاد تھا کہ صحیح نہیں، باریک بمعنی کم در عرض و عمق بھی آیا ہے،

نازک تراست از رگِ جاں گفتگوئے من ۔ باریک شد محیط چو آمد بجوئے من

از تواضع می تواں مغلوب کردن خصم را ۔ می شود باریک چوں سیلاب از پُل بگزرد

(صائب[۱۳])

۶۔ کورذوقاں داستانہا ساختند[۱۴] الخ (رموز)

"کورذوق" کی نسبت آپ کا ارشاد تھا کہ بے مزہ ترکیب ہے۔

چہ غم زیں عروسِ سخن را ببر ۔ کہ بر کورذوقاں شود جلوہ گر (ظہوری[۱۵])

کورذوقاں ز فیضِ تربیت ۔ چوں مسیحاں مزاجدانِ سخن ، (ملا طغرا[۱۶])

۷۔ نوا بالیدن ـــ تا نوائے یک اذاں بالیدہ است[۱۷] (رموز)

تا چند ببالد نفس اندود نوایم (بیدل[۱۸])

۸۔ بحرِ تلخ رُو ۔ بود بحرِ تلخ رُو یک سادہ دشت (رموز[۱۹])

تلخ رُو بحر کی صفات میں آتا ہے[۲۰] (بہارِ عجم)

۹۔ نعرۂ زد شیرے از دامانِ دشت[۲۱] (رموز) منجملہ اور ارشادات کے ایک یہ ارشاد تھا کہ لفظِ نعرہ شیر کے لیے ٹھیک نہیں۔ بہارِ عجم میں ایک شعر دیا ہے جس میں نعرۂ اسپ لکھا ہے۔

بابر ماند چو پے برنہا دو نعرہ کشاد[۲۲] (معز فطرت[۲۳])

۱۰۔ ساز برق آہنگ او ننواختہ[۲۴] (رموز) آپ کا ارشاد تھا کہ ساز برق صحیح نہیں۔ لیکن مصرع میں ساز کی صفت برق آہنگ اور برق آہنگ ساز کی صفت آتی ہے (بہارِ عجم زیر لفظ ساز)[۲۵]

۱۱۔ ہمچو صبحِ آفتاب اندر قفس[۲۶] (رموز) آپ کا ارشاد تھا کہ صبح کے لیے آفتاب

کی کیا ضرورت ہے۔ یہ ترکیب مرزا بیدلؔ کی ہے۔ میں نے اس کے لیے محلِ استعمال نیا پیدا کیا ہے۔ یعنی کعبۃ اللہ کے گرد اگرد جب ملّتِ بیضا نماز پڑھتی ہے یا طواف کرتی ہے تو یہ نظارہ صبحِ آفتاب در قفس سے مشابہ ہے:

ملّتِ بیضا بطوفش ہم نفس ہم چو صبحِ آفتاب اندر قفس

۱۲۔ اے بُصیری[۲۷] را ردا بخشندۂ[۲۸] (رموز)

بُصیری کے متعلق بھی یہی (؟) واقعہ مشہور ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ حضورؐ نے بُصیریؒ کو جو جذام میں مبتلا تھا اپنی چادرِ مطہر خواب میں عطا فرمائی تھی، جس کے اثر سے اُس نے جذام سے نجات پائی۔ بعض لوگوں میں قصیدۂ بُصیریؒ قصیدۂ بردہ کے نام سے مشہور ہے۔

۱۳۔ من شبے صدیق را دیدم بخواب گل زخاکِ راہِ او چیدم بخواب[۲۹]

دوسرے مصرع پر آپ کا ارشاد تھا کہ مطلب زیادہ واضح ہونا چاہیئے اور گل زِخاکِ راہ او چیدم کیا مطلب؟ یہ واقعہ خواب کا ہے جو خواب میں دیکھا گیا بعینہٖ[۳۰] اسی طرح نظم کر دیا گیا۔

۱۴۔ باز بانت کلمۂ توحید خواند[۳۱]، لفظ کلمہ کے متعلق پھر لکھوں گا۔ افسوس ہے البطال ضرورت[۳۲] دستیاب نہیں ہوئی۔ مجھے یاد پڑتا ہے اس رسالہ میں اس لفظ پر بحث ہے۔ بہت سے الفاظ جن کو اساتذہ نے بتحریک و سکون دونوں طرح استعمال کیا ہے اُنھوں نے یک جا کر دیئے ہیں[۳۳]۔ مثلاً ربِ ارنی، رمضان، حرکت، متواری[۳۴] و قران[۳۵] وغیرہ۔ اس کا بسکونِ ل، استعمال ہونا یقینی ہے۔ اسناد انشاء اللہ عرض کروں گا۔ جوہر الترکیب[۳۶] میں چار دفعہ بسکونِ لام آیا ہے۔

۱۵۔ فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند۔ ہم خیال و ہم نشین و ہمسر اند[۳۷] (رموز)

لفظ ہم خیال کی نسبت آپ کو شبہ تھا۔

یادِ ایامیکہ باہم آشنا بودیم ما ہم خیال و ہم صفیر و ہم نوا بودیم ما

لیکن میں نے یہ لفظ شعر سے نکال دیا ہے۔

۱۶۔ بائے بسم اللہ (حضرت علیؓ کے لیے) قاآنی[۳۹] نے لکھا ہے اور میم مروت مولانا جامی[۴۰] نے تحفۃ الاحرار[۴۱] میں لکھا ہے۔ میں نے "میم مرگ" لکھا تھا۔[۴۲]

۱۷۔ قوافی کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا صحیح ہے۔ قاعدہ یہی ہے جو آپ تحریر فرماتے ہیں۔ مولانا روم ان باتوں کی پروا نہیں کرتے۔ ظہوری کے دو شعر جو زیرِ نظر تھے عرض کرتا ہوں۔

گلِ شوقم از آبِ گل بردمد　　برقاصی از سینۂ دل جہد
چو از چشمِ جادو بجادو رود　　باعجاز پہلو بہ پہلو زند

دوسرا شعر کسی قدر مشتبہ ہے۔ کوئی اور ایڈیشن ساقی نامہ کی[۴۳] دستیاب نہیں ہوئی ورنہ مقابلہ کرتا۔ بہرحال قاعدے کی خلاف ورزی کیے بغیر اگر شعر لکھا جا سکتا ہو تو قاعدہ توڑنے کی کیا ضرورت ہے۔ انشاء اللہ ان قوافی پر نظرِ ثانی کروں گا۔

۱۸۔ ورثہ، دورہ، خیال وغیرہ کے متعلق آپ کا ارشاد بالکل بجا ہے لیکن ان الفاظ کے متعلق پھر بھی (کذا) کچھ عرض کروں گا۔

۱۹۔ شاہِ رمز آگاہ شد محوِ نماز　　خیمہ بر زد از حقیقت در مجاز
نعرۂ زد شیرے از دامانِ دشت　　دشت و در از ہیبتش لرزندہ گشت[۴۴]

ان اشعار کے متعلق جو کچھ آپ کا ارشاد ہے اس سے مولوی اصغر علی روحی[۴۵] پروفیسر اسلامیہ کالج لاہور اتفاق نہیں کرتے، لیکن فی الحال ان پیش کردہ اسناد سے مجھے تسکین نہیں ہوئی۔ دو چار روز تک اپنی تحقیق کا نتیجہ عرض کروں گا۔ اُمید کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا۔ ان اسناد کو ملاحظہ فرمائیے اور بتائیے کہ کون سی صحیح اور کون سی غلط ہے۔

والسلام
آپ کا مخلص محمد اقبال، لاہور

لاله بسم الله الرحمن الرحیم ..... مسعودی ..... بتاریخ ..... دیباچه صحیفه ناز

(۱) از گل غربت زبان گم کرده ... (ابوطالب)

آب از ما ... "از گل" یعنی به وقت ... بر ... نیز ... - چنانچه ... "از گل" ... بر ... از ... بر ...

زیر ... چرخ ... از گل ... اخ

(۲) ... (از ...)

... - یک ... یک ... (از ...)

(۳) "سرمه ... ترکم" (از ...)

... (از ...)

ترسم ... اخ

(۴) ... - ... (از ...)

گل ... آب ...

... (از ...)

(۵) ... ... (از ...)

... باریک ... باریک ... از ... اخ (از ...)

... از ... - ... (از ...)

(۶) گور و فروغان و شبنما ساحر ... (از حمد)

گور قدوس ... بخت آب ... تا ... مزه ترکیب

چشم ... گور ... را ... گور ... فروغان ... جلوه گر (ظهوری)

گور فروغان ... چون ... (ملا طغرا)

(۷) نوا با ... نوای ... افغان ... (رمز)

تا چشم ... نفس ... نوا ... (بیدل)

(۸) بحر ... رو ... بحر ... رو ... (رمز)

... رو ... (بیدل)

(۹) ... از ... (از حمد) ... ایام ... نمو ... ایام ... نمو ... ایام ... نمو ...

... ایام ... (بیدل)

(۱۰) ... ساز ... (رمز) ... ساز ... ساز ... (بیدل)

(۱۱) ... (از حمد) ... ایام ... (بیدل)

[illegible]

(۱۲) [illegible]

[illegible]

(۱۳) [illegible]

(۱۴) [illegible]

(۱۵) [illegible]

(۱۲) [illegible] (حضرت علی خود) [illegible]

[illegible] مروت [illegible] تحفۃ الاحرار [illegible]

[illegible] تھا۔

(۱۳) [illegible] جو [illegible] ہے [illegible] جناب [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

(۱۴) [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

(۱۵) [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

(۴)

ذیل کا چوتھا خط جو نکلسن کے نام ہے انگریزی میں لکھا گیا تھا نیکلسن (۱۸۶۸۔ ۱۹۴۵ء) انگلستان کا معروف مستشرق اور متعدد کتابوں کا مصنف ہے جن میں "تاریخ ادبیاتِ عرب"، "مطالعاتِ تصوف اسلامی" اور "مطالعاتِ شعر اسلامی" مشہور ہیں۔ تراجم کے ذیل میں دیوانِ شمس تبریز، کشف المحجوب، ترجمان الاشواق، مثنوی مولانا روم اور اسرارِ خودی قابلِ ذکر ہیں۔ اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمے سے انگلستان اور یورپ کے دیگر ممالک میں اقبال شناسی کا آغاز ہوا۔ گو کہ اسرار کا انگریزی ترجمہ بعض جگہ مضحکہ خیز حد تک ناقص ہے مگر اس کے مفید ہونے سے انکار نہیں۔ اقبال نے اس مطبوعہ انگریزی ترجمے کی متعدد مقامات پر تصحیح کر دی تھی۔ ان تصحیحات کی روشنی میں نکلسن نے اپنے ترجمے پر نظر ثانی کی اور یہ ترجمہ ۱۹۴۰ء اور پھر ۱۹۴۴ء میں لاہور سے شائع ہوا۔ آربری نے ان تصحیحات کو مرتب کر کے ۱۹۵۲ء میں لاہور سے شائع کیا تھا۔ یہ تصحیحات بہت چشم کشا اور بصیرت افروز ہیں۔

زیرِ نظر مکتوب "کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد دوم" میں شامل ہے مگر اس میں بھی بیشتر انہی کوتاہیوں اور غلطیوں کا اعادہ ہے۔ جو اقبال نامہ جلد اوّل کے اس مکتوب میں موجود تھیں۔ مکتوب کا انگریزی متن بشیر احمد ڈار کی مرتبہ کتاب "Letters of Iqbal" میں شامل ہے۔ چونکہ نکلسن کے نام اقبال کا یہ خط بہت طویل ہے اس لیے یہاں اس کے محض وہی حصے درج کیے جا رہے ہیں جن کا متن اقبال نامہ میں درست نہیں تھا۔ نیز وہ سطور بھی ترجمہ کر کے شامل کر دی گئی ہیں جو بوجوہ اقبال نامہ میں جگہ نہ پا سکی تھیں۔

لاہور

۲۴ جنوری ۱۹۲۱ء

محترمی ڈاکٹر نکلسن

شفیع[1] کے نام آپ نے جو مکتوب تحریر کیا ہے اس سے مجھے یہ معلوم کر کے بے حد

مسرت ہوئی کہ اسرارِ خودی کا ترجمہ[۲] انگلستان میں قبول عام حاصل کر رہا ہے۔ بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو میرے اور نٹشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے، دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں۔ دی انھسینیم والے مضمون[۳] میں جو خیالات ظاہر کیے گئے ہیں وہ بہت حد تک حقائق کی غلط فہمی پر مبنی ہیں لیکن اس غلطی کی ذمہ داری صاحبِ مضمون پر عاید نہیں ہوتی۔ اس نے اپنے مضمون میں میری جن نظموں کا ذکر کیا ہے اگر اسے ان میں سے بعض ہی کی صحیح تاریخ اشاعت کا علم ہوتا تو مجھے یقین ہے کہ میری ادبی سرگرمیوں کے نشو و ارتقاء کے متعلق اس کا زاویۂ نگاہ بالکل مختلف نظر آتا۔

وہ انسانِ کامل کے متعلق میرے تخیل کو بھی صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے خلطِ مبحث کر کے میرے انسانِ کامل اور جرمن مفکر کے فوق البشر کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے[۴]۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل انسانِ کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ تو نٹشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا نہ اس کی کتابیں میری نظر سے گزری تھیں۔ یہ مضمون انڈین انٹی کویری میں شائع ہوا[۵]۔ جب ۱۹۰۸ء میں میں نے "ایرانی الٰہیات" پر ایک کتاب لکھی تو اس کتاب میں اس کو شامل کر لیا گیا تھا۔

انگریزوں کو چاہیے کہ میرے خیالات کو سمجھنے کے لیے جرمن مفکر کے بجائے اپنے ایک ہم وطن فلسفی کے افکار کو رہنما بنائیں۔ میری مراد اعلیٰ قابلیت کے حامل الیگزنڈر سے ہے جس کے گلاسگو والے گفرڈ خطبات پچھلے سال شائع ہو چکے ہیں۔ ان خطبات میں اس نے خدا اور الوہیت کے عنوان سے جو باب لکھا ہے (باب اوّل کتاب چہارم ص ۳۴۱ جلد دوم) وہ پڑھنے کے قابل ہے۔ وہ صفحہ ۳۴۷ پر لکھتا ہے:

> گویا ذہنِ انسانی کے نزدیک الوہیت دوسری اعلیٰ تجربی قوت ہے جسے کائناتِ عالم وجود میں لانے کی سعی کر رہی ہے۔ قیاس و اجتہاد

کی رہنمونی سے ہمیں یقین ہو چلا ہے کہ بطن گیتی میں اس قسم کی ایک قوت موجود ہے۔ لیکن ہم نہیں جانتے کہ وہ قوّت کیا ہے۔ ہم نہ تو اسے محسوس کر سکتے ہیں نہ ہمارا ذہن اس کے تصور پر قادر ہے۔ انسان ابھی تک ایک نامعلوم خدا کے لیے قربان گاہیں تعمیر کر رہا ہے۔ یہ معلوم کرنا کہ الوہیّت کیا چیز ہے، اس کا احساس کیسا ہوتا ہے، اس صورت میں ممکن ہے کہ ہم خدا جیسے بن جائیں۔"

الیگزنڈر کے خیالات میرے عقاید کی نسبت زیادہ جسارت آمیز ہیں۔ میرا عقیدہ ہے کہ کائنات میں جذبۂ الوہیت موجود ہے لیکن میں الیگزنڈر کی طرح یہ نہیں مانتا کہ یہ قوّت ایک ایسے خدا کے وجود میں جلوہ آرا ہو گی، جو وقت کا تابع ہو گا.....

مجھے مسٹر ڈکنسن کی تنقید[۶] بدرجۂ غایت دلچسپ معلوم ہوتی ہے اور مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں اس کے متعلق چند باتیں عرض کر دوں۔ از روِ کرم یہ خط ان تک پہنچا دیجئے گا۔ یقیناً اپنے تبصرے کے بارے میں میرے تاثرات اُن کے لیے باعثِ دلچسپی ہوں گے۔

۱۔ مسٹر ڈکنسن کے نزدیک میں نے اپنی نظموں میں جسمانی قوت کو منتہائے کمال قرار دیا ہے (انھوں نے مجھے ایک نجی مکتوب لکھا ہے جس میں یہی خیال ظاہر کیا ہے) انھیں اس بارے میں غلط فہمی ہوئی ہے۔ میں رُوحانی قوّت کا تو قائل ہوں، لیکن وحشیانہ قوّت پر یقین نہیں رکھتا ------

---------- ---------- ---------- ہم دیکھ چکے ہیں کہ معاہدے، لیگیں، پنچائتیں اور کانفرنسیں استیصالِ حرب نہیں کر سکتیں۔ اگر اس سعی میں ہمیں بیش از بیش کامیابی ہو جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ ہو گا کہ مللِ مستعمر جن ملتوں کو تہذیب و تمدن میں اپنا ہمسر نہیں سمجھتیں اُن کے استحصال کے لیے زیادہ پُر امن وسائل اختیار کریں گی۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمیں ایک ایسی توانا

شخصیت کی ضرورت ہے جو ہمارے معاشرتی مسائل کی پیچیدگیاں سلجھائے۔ ہمارے تنازعات کا فیصلہ کرے اور بین الاقوامی اخلاق کی بنیاد مستحکم و استوار کرے۔ پروفیسر میکنزی کی کتاب "انٹروڈکشن ٹو سوشل فلاسفی" کے یہ دو آخری پیراگراف کس قدر صحیح ہیں ---------- "غالباً ہمیں ایک نئے مسیحا کی ضرورت ہے ..... یہ قول کتنا صحیح ہے کہ عہدِ حاضر کے پیغمبر کو محض صدائے صحرا نہیں ہونا چاہیئے، بلکہ اسی دُنیا کا انسان ہونا چاہیئے۔ کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ عہدِ حاضر کا بیابان ہمارے بھرے پُرے شہروں کی گلیوں اور اس مسلسل جہاد کے درمیان ہے جس کے ذریعے ہم اپنا رستہ عروج کی جانب بنا رہے ہیں۔ پیغمبر کا اصل مقام یہی ہے۔

..... عہدِ جدید کی نسلوں کے شاعروں نے ہمیں فطرت سے محبت کرنے کی تعلیم دی ہے ..... لیکن ہم ابھی ایک ایسے شاعر کے منتظر ہیں جو ہمیں ایسی ہی صراحت کے ساتھ بشریت میں الوہیت کی موجودگی دکھا سکے۔ ہمیں اب بھی ایک ایسے شخص کی ضرورت ہے جو ہاتھے کی طرح خود کو از راہِ تفنن روح القدس کا سپاہی کہے۔

انگریزوں کو چاہیے کہ درج بالا نوع کے خیالات کی روشنی میں انسانِ کامل کے متعلق میرے افکار کا مطالعہ کریں۔ ہمارے معاہدے اور پنچائتیں مسلسل اور پیہم جنگ و پیکار کو صفحۂ حیات سے محو نہیں کر سکتیں .....[8]

..... جدید طبیعیات سے ہمیں معلوم ہوا ہے کہ مادی قوت کے "سالمے"[9] نے ہزارہا سال کے ارتقائی مدارج طے کرنے کے بعد موجودہ صورت اختیار کی ہے۔ پھر بھی وہ غیر مستحکم ہے اور اسے مٹایا جا سکتا ہے۔

..... افسوس کہ مسٹر ڈکنسن نے فلسفۂ سخت کوشی کے اس پہلو کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے۔

۳۔ انسانیت کا نصب العین شعر اور فلسفہ میں ہمیشہ عالمگیر ہوتا ہے....

.....ان کا فرض ہے کہ ابلیس کی اس خوفناک اختراع کے خلاف علمِ جہاد بلند کریں..... لیکن میں اس چیز کا شدید ترین مخالف ہوں کہ اسے انسانی قوتِ عمل کا مظہرِ اتم قرار دیا جائے۔ اگرچہ مجھے اسلام سے عشق ہے لیکن معاملہ حبّ الوطنی کا نہیں ہے جیسا کہ ڈکنسن کا خیال ہے بلکہ ان عملی مصالح کا ہے، جن کو پیشِ نظر رکھ کر میں کسی مخصوص سوسائٹی کے حوالے سے (یعنی اسلام) اپنے کام کا آغاز کرنے پر مجبور ہوں کیونکہ دنیا کے گروہوں میں تنہا یہی سوسائٹی میرے مقصد کے حصول کے لیے موزوں ترین واقع ہوئی ہے.....

.....انجمنیں، حکم برداریاں، اس قسم کے عہد نامے جن کا ذکر مسٹر کیمبز نے کیا ہے۔ طوکتیں خواہ وہ جمہوریت ہی کی قبا میں پوشیدہ کیوں نہ ہوں، انسان کو فوز و فلاح سے آشنا نہیں کر سکتیں.....

اسلام کو جہاں ستانی اور کشور کشائی میں جو کامیابی حاصل ہوئی۔ میرے نزدیک وہ اس کے مقاصد کے حق میں خاصی مضر ثابت ہوئی کیونکہ اس صورتِ حال میں وہ اقتصادی اور جمہوری اصول نشو و نما نہ پا سکے جن کا ذکر قرآن حکیم اور احادیث نبوی میں جا بجا آیا ہے..... اسلام کا مقصد انجذاب ہے، لیکن یہ انجذاب علاقائی فتوحات کے نتیجے میں نہیں، بلکہ اسلام کی سادہ تعلیمات، عقلِ انسانی کو اپیل کرنے کی اس کی صلاحیت اور مجرد مابعد الطبیعیاتی مسائل سے اس کے نفور ہونے ہی کی وجہ سے ممکن ہے.....

.....یہ طریق اس لیے اختیار کیا گیا تھا تاکہ انگلستان کے لوگ میرے خیالات بآسانی سمجھ لیں، ورنہ قرآن حکیم، صوفیائے کرام اور مسلمان فلسفیوں مثلاً ابنِ عربی اور عراقی (سریان) واحد محمود (حقیقت اور کثرت) الجیلی (تصوّر انسانِ کامل) اور مجدّد سرہندی (عبدیت کا الوہیت سے رشتہ) کے افکار کی روشنی میں میں اپنے خیالات کی نہایت آسانی سے توضیح کر سکتا تھا.....

عہدِ جدید کا ایک مسلمان اہلِ علم جب ان مسائل کو مذہبی واردات اور افکار

کی روشنی میں بیان کرتا ہے ..... تو اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ جدید افکار کو قدیم لباس میں پیش کیا جا رہا ہے ..... بدقسمتی سے اہلِ مغرب اسلامی فکریات کی تاریخ سے ناآشنائے محض ہیں .....

آپ کا مخلص : محمّد اقبال

(۱)

ذیل میں چند مکاتیب "اقبال نامہ" جلد دوم سے تصحیح متن (اور حواشی و تعلیقات) کے ساتھ پیش کئے جاتے ہیں۔

پہلا مکتوب ۲۸ر جولائی ۱۹۳۴ء کا ہے جو فارقوہرسن کے نام ہے۔ مس فارقوہرسن کا پورا نام مارگریٹ فارقوہرسن تھا۔ اس نے ۱۹۱۴ء میں نیشنل لیگ کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا۔ پہلی عالمی جنگ کے بعد اس نے بالشوزم کے خلاف جدوجہد کا آغاز کیا۔ اس ادارے کا دوسرا مقصد برِعظیم اور شرقِ اوسط میں مسلمانوں کی جدوجہد کے لیے کلمۂ خیر بلند کرنا تھا۔ اقبال مس فارقوہرسن کی ان مسلم دوست سرگرمیوں کے مداح تھے۔ ۱۹۳۲ء میں جب علامہ اقبال انگلستان گئے تو مس فارقوہرسن نے ان کے اعزاز میں ایک استقبالیہ دیا اور ان کو ایک نہایت بالبصیرت، مستقبل شناس شاعر کہہ کر ان کی تحسین کی (خط اصلاً انگریزی میں ہے)

لاہور

۲۸ر جولائی ۱۹۳۴ء

مائی ڈیئر مس فارقوہرسن

دونوں عنایت ناموں کے لیے جو پے بہ پے تازہ اور گزشتہ ڈاک سے موصول ہوئے، ممنون ہوں۔ افسوس ہے کہ میں اب تک علیل ہوں۔ مجھے گلے کی تکلیف ہے جو گزشتہ پانچ ماہ سے ڈاکٹری علاج کے لیے چیلنج بنی ہوئی ہے۔ ڈاکٹروں کی تشخیص کے مطابق اس کا سبب کوئی اندرونی پیچیدگی ہے اور ان کا مشورہ ہے کہ

دی آنا میں علاج ہو۔ یہ بڑی شومئی قسمت ہے۔ حیران ہوں کہ ۱۹۳۵ء میں انگلستان میں اپنی مصروفیات سے کیونکر عہدہ برآ ہو سکوں گا۔ اگر میرے ذرائع اس کے متحمل ہوئے تو دی آنا میں کم از کم چار پانچ ماہ قیام رہے گا۔[1] اس وقت ایک عمر رسیدہ دہلوی حکیم کے زیرِ علاج ہوں۔[2] وہ جلد صحت یابی کی اُمید دلاتے ہیں، کچھ دیر اور اُن کے زیرِ علاج رہوں گا۔ اگر ان کا علاج ناکام رہا تو لارڈ لوڈین[3] کو خطبات کے کسی اگلے سال پر التوا کے لیے لکھوں گا۔ مجھے اندیشہ ہے کہ یہ ان کے لیے پریشانی کا موجب ہوگا، لیکن کوئی چارۂ کار نظر نہیں آتا۔ میں بول تو سکتا ہوں لیکن مجھے نہایت آہستہ آواز میں گفتگو کرنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ مقدمات کی پیروی اور جلسوں کی تقریر دونوں سے قاصر ہوں۔ میری بیوی اور بچوں کو اس صورتِ حال سے شدید پریشانی لاحق ہے۔ مجھے ہمیشہ آپ کی پاک باطنی پر یقین رہا ہے۔ میرے لیے دُعا فرمائیے۔

ہندوستانی مسلمان، عربوں کے لیے آپ کی خدمات کو بہ نظرِ ستائش دیکھتے ہیں۔ گزشتہ ہفتے لارڈ ازلنگٹن کا خط اخبارات میں بھیج دیا گیا۔ انگلستان میں ایک اسلامی مرکز کے قیام کا خیال نہایت عمدہ ہے۔ مجھے یقینِ کامل ہے کہ ہز اگزالٹڈ ہائی نس نظام[4] بخوشی اس مسئلہ میں آپ کا ساتھ دیں گے۔ معلوم ہوا ہے کہ وہ ملک معظم کی جوبلی کے سلسلے میں انگلستان آرہے ہیں۔ اُمید ہے کہ آپ کو اُن سے ملاقات کا موقع ملے گا اور آپ اس عظیم الشان تحریک کی غایت ان پر بالمشافہہ واضح کر سکیں گی۔ مجھے یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ نواب رام پور[5] اور صاحبزادہ عبدالصمد خان سے آپ کی ملاقات ہوئی۔ صاحب زادہ صاحب نہایت عمدہ آدمی ہیں۔ وہ میرے دوست ہیں اور مجھے یقین ہے کہ وہ مجوزہ مسلم مرکز کے قیام کے سلسلے میں آپ کے ہم خیال ہوں گے۔ ہز ہائی نس نواب بھوپال[6] بھی انگلستان میں ہیں۔ کیا آپ کی اُن سے ملاقات ہوئی۔ اگر نہ ملی ہوں تو اُن سے ضرور ملیے۔ ملک معظم کی جوبلی کے سلسلے میں تمام والیانِ ریاست ہائے ہند انگلستان

جائیں گے۔ اگر اس وقت میں بھی انگلستان پہنچ گیا تو اس کارِ عظیم میں آپ کی ہر ممکن اعانت سے دریغ نہ کروں گا۔ شیخ اصغر علی صاحب کا پتہ آپ کے خط سے ملا ہے۔ میرا خیال تھا کہ وہ کہیں یورپ میں ہیں۔ کئی ماہ ہوئے انھیں ایک خط بھی لکھا تھا مگر جواب نہ ملا، شاید میرا خط ان تک نہ پہنچا ہو۔

نیک خواہشات اور آداب کے ساتھ

آپ کا مخلص :

محمد اقبال

پس نوشت : سر ہنری لارنس نے قرطاسِ ابیض کی تجاویز پر ایک نہایت عمدہ کتابچہ شائع کیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یورپ میں آتش فشاں پل رہے ہیں۔ ڈاکٹر ڈالفس کا قتل ایک تشویشناک علامت ہے۔

اقبال

(۲)

یہ دوسرا اور تیسرا مکتوب مشہور غالب شناس اور مؤرخ ایس۔ ایم اکرام (۱۹۰۸ء۔ ۱۹۷۲ء) کے نام ہے۔ اکرام نے تعلیم فیصل آباد اور لاہور گورنمنٹ کالج میں پائی۔ ۱۹۳۰ء میں انڈین سول سروس کے امتحان میں کامیاب ہوئے اور مزید تعلیم و تربیت کے لیے آکسفورڈ چلے گئے۔ تعلیم سے فراغت کے بعد مختلف عہدوں پر کام کیا۔ ۱۹۶۶ء میں ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کے ناظم مقرر ہوئے اور وفات تک اسی ادارے سے وابستہ رہے۔ ان کی تصانیف میں آبِ کوثر، موجِ کوثر، رودِ کوثر، شبلی نامہ، یادگارِ شبلی، غالب نامہ، حیاتِ غالب، حکیم فرزانہ اور "History of Muslim Civilization in India & Pakistan" نے بہت شہرت پائی۔ علامہ غالب پر ان کی تنقیدی کاوش کے بڑے مداح تھے۔ جیسا کہ دوسرے مکتوب سے واضح ہے۔ ذیل کے دونوں مکاتیب اصلاً انگریزی میں لکھے گئے تھے۔

coming to England to attend the Kings Jubilee & I am sure
will have the opportunity to meet him & to explain to him
personally the underlying purpose of this great idea.
I am glad you met Ameer & Sahibzada Abdul Samad Khan
who is a very fine gentleman. He is a friend of mine & is
sure to sympathise with the proposed Newton Centre. M.A. the
ruler of Chitral is also in England. Did you see him? If
not do meet him also. On the occasion of the Kings Jubilee
all the Indian Princes will be going to England. If I am also
in England at that time I shall do all that I can to
help you in your great undertaking.
I did not know Dr. Asgher Ali's whereabouts till I received your
letter. I thought he was on the Continent. The last letter
that I wrote to you from was written many months ago. but
he never replied to it. Perhaps it never reached him.

With best wishes & kind regards

Yours Sincerely

Muhammad Iqbal

P.S. Sir Harry Lawrence has published an excellent booklet
on the Turkish question. Europe seems to be
in a volcanic state. Dr. Dolfuss's murder is an alarming
symptom.

M

Dr. Sir Mohd. Iqbal Kt
M.A. Ph.D. LL.D.
Barrister-at-Law

Lahore

Dated _____ 193

21th July 1934

My Dear Mr. Zangwill,

Thanks for so much for your kind letters which I received last mail as well as this mail. I regret very much to say that I am still ill. I have throat-trouble which has defied medical treatment for the last 5 months. The doctors say that it is due to some internal complication & advise treatment in Vienna. This is a great misfortune & I do not know how I shall be able to keep my engagements in England in 1935. If circumstances permit I shall have to stay in Vienna for at least 5 or 6 months. I am at present under the treatment of an old Indian Physician of Delhi who holds out hopes of speedy recovery. I shall try him for sometime more. If he fails then I shall write to Lord Lothian & ask for the postponement of lectures to some other year. I fear it will cause him some embarrassment; but it can be helped. I can speak & am advised to speak only in whispers. I cannot address meetings or argue cases in Court. This has very much upset my wife & children. I have always believed in the kindness of your heart & I hope you will pray for me.

Indian Muslims very much appreciate your services to the Arabs. Lord Islington's letter was sent to the press last week. The idea of a Muslim Centre in England is excellent. I have no doubt that H. E. H. the Nizam will gladly co-operate with you in this matter. I understand he

لاہور

۱۷ر دسمبر ۱۹۳۳ء

مائی ڈیئر مسٹر اکرام!

عنایت نامہ موصول ہوا۔ یاد آوری کا شکریہ۔

میں نے لارڈ لودین کی دعوت قبول کرلی ہے۔ میرا موضوع "فکرِ اسلامی میں تصوّر زمان و مکان" ہوگا۔ یہ ایک ادق موضوع ہے اور بعض ایسے مخطوطات پر اچھی خاصی تحقیق کا متقاضی ہے جن میں سے کچھ تو بہر حال پردۂ خفا میں ہیں۔ کسی نے ابھی تک اس موضوع پر قلم نہیں اُٹھایا۔ بنا بریں مجھے شک ہے کہ میں تین یا چار ماہ کے عرصے میں جو مجھے دیئے گئے ہیں تین خطبات مکمّل بھی کرسکوں گا یا نہیں۔ لہٰذا میں نے لارڈ لودین سے دریافت کیا ہے کہ آیا روڈز خطبات کے ٹرسٹی ۱۹۳۴ء کے بجائے ۱۹۳۵ء کے موسم گرما میں ان خطبات کے دینے کی اجازت دے سکیں گے۔

از رہِ کرم مجھے ۱۹۳۴ء کی جنوری کے اواخر یا اوائل فروری میں خط لکھیئے۔ اس وقت میں آپ کو زیادہ قطعی اطلاع دے سکوں گا۔ ان خطبات کے سوا جن کا میں نے ذمہ لے لیا ہے، میں آکسفورڈ میں اور کوئی پبلک لیکچر نہیں دینا چاہتا۔ لیکن اسلامی موضوعات سے متعلق میں غیر رسمی مذاکرات کے لیے ضرور آمادہ ہوں گا۔

مخلص

محمد اقبال

(۳)

لاہور

۱۲ر مئی ۱۹۳۷ء

مائی ڈیئر مسٹر اکرام!

عنایت نامے اور ایک کتاب کے لیے جو اس کے موصول ہونے کے ایک گھنٹہ بعد ملی شکریہ قبول فرمایئے۔ آپ نے دیباچے کی تیاری اور غالب کی غزلوں کی

Dr. Sir Mohd. Iqbal, Kt
M.A., Ph.D.
Barrister-at-Law,
Lahore.

17th Dec. 1933

My dear Mr. Iqbal,

Thanks for your letter. I have accepted Lord Lothian's invitation. The subject on which I propose to speak is 'Space & Time in Modern Thought'. It is a difficult subject & involves a good deal of research in Mathematics which are yet unknown — at least some to them. You have yet anything written on it? am, therefore, doubtful whether I shall be able to write three lectures in the time on your minutes which are at my disposal. I have therefore written to Lord Lothian asking him whether the Oxford Pandits will permit me to deliver three lectures in the summer of ~~1934~~ 1935 instead of 1934.

Please write to me in Feb. or the end of Jan. 1934. By that time I shall be able to give you more exact information. I have no intention to deliver any public lectures in Oxford except those I have already undertaken. But I will be glad to have informal talks on Islamic subjects.

Yours sincerely
Muhammad Iqbal

تاریخ وار ترتیب میں خاصی محنت و کاوش سے کام لیا ہے۔ بلاشبہ آپ نے غالب پر ایک نہایت عمدہ تصنیف پیش کی ہے۔ اگرچہ مجھے آپ کے چند نتائج سے اتفاق نہیں۔ میرا ہمیشہ سے یہ خیال رہا ہے کہ غالب کو جہاں تک اُردو شاعری کا تعلق ہے، بیدل کی تقلید میں بالکل ناکامی ہوئی۔ غالب نے بیدل کے اسلوب کی نقالی ضرور کی لیکن بیدل کے معانی سے اس کا دامن تہی رہا۔ بیدل کا رہوارِ فکر اپنے ہم عصروں سے کہیں آگے تھا۔ اس امر کے ثبوت میں شہادت پیش کی جا سکتی ہے کہ ہند اور بیرونِ ہند کے معاصرین بیدل اور دیگر دلدادگانِ نظم فارسی بیدل کے نظریہ حیات کو سمجھنے سے قاصر رہے ہیں۔[۳]

اُمید کہ آپ مع الخیر ہوں گے

مخلص

محمد اقبال

مندرجہ بالا سات مکاتیب کو حتی الوسع صحت کے ساتھ نقل کیا گیا ہے مگر اس بات کا بہرحال امکان موجود ہے کہ نقل حرفی میں غلطیاں رہ گئی ہوں۔ قارئین اور خصوصاً اقبال شناس حضرات اگر اس باب میں غلطیوں کی نشان دہی فرمائیں تو راقم ان کا ممنونِ احسان ہوگا۔

آخر میں ایک بات اور۔ اس درازنفسی کا مقصود ہرگز یہ نہ سمجھا جائے کہ میں اقبال نامہ میں شامل متن کی عدم صحت کا شدّ و مدّ سے ذکر کر کے اس کے مرتب شیخ عطاء اللہ مرحوم کی اس کاوش کو غیر اہم سمجھتا ہوں یا اس کی نفی کر رہا ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ آج تحقیق کے باب میں اور تدوین متن کے سلسلے میں اہلِ علم کو جو سہولتیں حاصل ہیں وہ آج سے پچاس برس پہلے غیر منقسم ہندوستان میں فراہم نہ تھیں۔ ایسے میں شیخ صاحب کا مکاتیبِ اقبال کے سب سے بڑے ذخیرے کو محفوظ کر دینا ہی اپنی جگہ خاصا قابلِ قدر ہے۔ کاش وہ تدوینِ متن کے اصولوں سے مکمل آگہی رکھتے۔ اس صورت میں یہ مجموعہ اور

12th May, 1937.

My dear Mr Ikram.

Thank you for your letter and the book which arrived about an hour after the arrival of your letter. It seems that you have taken great pains in the compilation of your introduction and the arrangement of Ghalib's poems in chronological order. I must say that you have produced an excellent book on Ghalib, though unfortunately I do not agree with some of your conclusions. I have always believed that Ghalib's imitation of Jw. in his Urdu verse was a complete failure. He imitated Baidil in form only and mixed Baidil's meaning altogether. ~~Perhaps thought~~ Mirza Baidil's thought was a little too advanced for his contemporaries. There is some evidence to show that his contemporaries and other students of Persian poetry, left in doubt as to what it tried to understand Baidil's view of life.

Wishing you all well.

Yours sincerely.

Mohammad Iqbal.

قابلِ قدر ہو جاتا۔

حواشی و تعلیقات

مکتوب نمبر (۱)

۱۔ "دکن میں اُردو" پہلی بار ۱۹۲۴ء میں شائع ہوئی۔ نصیر الدین ہاشمی کی یہ تالیف جنوبی ہندوستان میں اُردو کی ابتدا، اور ارتقاء کے سلسلے میں مفید اور پیشرو کاوش کی حیثیت رکھتی ہے۔ حافظ محمود شیرانی کی "پنجاب میں اُردو" ہاشمی کی کتاب کے چار برس بعد ۱۹۲۸ء میں شائع ہوئی۔

ہاشمی صاحب نے اس کتاب میں اُردو کے ارتقاء کے سلسلے میں سات ابواب قائم کیے ہیں۔ جو بہمنی اُردو سے لے کر سلطنتِ آصفیہ اور اُردو تک کو محیط ہیں۔ اس کتاب میں ہاشمی صاحب نے ان اصحاب کے کلام اور کاوشوں سے بھی اِغتنا کیا ہے جو دکھنی نہیں تھے مگر انھوں نے یہاں بود و باش اختیار کر لی تھی اور یہیں پیوندِ خاک ہوئے۔

۲۔ اقبال نامہ (جلد اوّل) میں اس خط کا سنہ تحریر ۱۸ دسمبر ۱۹۳۶ء لکھا ہے۔ چونکہ ہاشمی صاحب ہی کے نام ۷ مئی ۱۹۲۵ء کے مکتوب میں اقبال اس کتاب کی تعریف کر چکے ہیں۔ اس لیے گیارہ برس بعد یہ لکھنا کہ وہ علیل ہونے کے باعث فی الحال اس کتاب سے مستفید ہونے سے قاصر ہیں، بے معنی بات ہے۔ قیاس ہے کہ مکتوب کی صحیح تاریخ تحریر ۱۸ دسمبر ۱۹۲۴ء ہے نہ کہ ۱۹۳۶ء۔ یوں اس مکتوب کو "کلیاتِ مکاتیبِ اقبال جلد دوم" میں جگہ پانی چاہیے تھی۔ مگر یہ مکتوب اس اِعزاز سے محروم رہا۔

مکتوب نمبر ۲

۱۔ مراد وہ معروف حدیث ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ سب سے اچھی قرن (زمانہ) میری قرن ہے۔ پھر اس کے بعد جو لوگ آئیں پھر اس کے بعد جو لوگ آئیں، پھر اس کے بعد کذب پھیل جائے گا۔ دوسری روایت کے مطابق مفہوم یوں ہے کہ تین قرنوں کے بعد میری اُمت میں سمن کا ظہور ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ لفظ سمن کیا ہے اس کی وضاحت اگلے حاشیے میں کی جاتی ہے۔

۲۔ اخبار وکیل امرت سر میں اقبالؔ نے جن مضامین کے شائع ہونے کا ذکر کیا ہے، یہ مضامین دراصل "اسرارِ خودی" کے پہلے ایڈیشن پر کھڑے ہونے والے ہنگامے پر اقبالؔ نے اپنی مدافعت میں شائع کیے تھے۔ مقالاتِ اقبال (مرتبہ سیّد عبدالواحد معینی) میں یہ مقالات "اسرارِ خودی اور تصوّف ۱۹۱۶ء"، "سرِّ اسرارِ خودی ۱۹۱۶ء اور "تصوّفِ وجودیہ" ۱۹۱۶ء کے زیرِ عنوان شامل ہیں۔ "تصوّفِ وجودیہ" نامی مضمون میں اقبالؔ نے لفظ "سمن" کے باب میں اپنی تحقیق کے نتائج شرح و بسط کے ساتھ پیش کیے تھے۔ لکھتے ہیں۔

"حدیثِ نبوی میں جو لفظ "سمن" وارد ہوا ہے اس کا تعلق لفظ سمن یا شمن سے ہے جو لغاتِ عربیہ کی رُو سے بُدھ مت کے پیروؤں کا نام ہے۔ .....اب اگر زبانِ فارسی کی طرف توجہ کرو گے تو معلوم ہوگا کہ یہ لفظ (یعنی شمن) وہاں بھی موجود ہے۔ گو اس کے مروّجہ معنی کس قدر مختلف ہیں۔ فارسی میں اس کے معنی بُت پرست کے ہیں اور چونکہ اصلی مادۂ سنسکرت میں پرستش کا مفہوم موجود ہے۔ اس واسطے اس لفظ کا بُت پرست کے معنوں میں رائج ہونا بعید از قیاس نہیں..... لفظ کے معنی مادہ کے اعتبار سے زاہد و پرستار کے ہیں۔ مگر استعمال فارسی میں یہ لفظ بت پرست کے معنوں

میں آتا ہے۔ غالباً اس واسطے کہ بدھ مت کے زہاد اور عباد گوتم بدھ کے بُت کے سامنے کھڑے ہو کر دُعائیں مانگا کرتے تھے اور جب گوتم بدھ کا بُت سامنے نہ ہوتا تو اس کا تصور ذہن میں رکھا کرتے تھے۔ یہ بات ماوراالنہر اور ہندوستان کے پیروانِ گوتم میں عام تھی اور غالباً اب تک ہے حرکات کا اختلاف اور رس وش کا بدل زبانوں میں عام ہے۔ ان سے قطع نظر کر لیجئے تو فارسی لفظ شمن اور حدیث کا لفظ سمن دونوں حقیقت میں ایک ہیں۔"

"ایک سوال جو لفظ سمن کے متعلق اُٹھتا ہے یہ ہے کہ کیا یہ لفظ زہد، سمنیہ یا سمنیت وغیرہ کے معنوں میں اسلام سے پہلے بھی مستعمل تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سمن یا شمن (جس کے معنی عربی لغت میں پیروِ گوتم کے ہیں) عربی لغات میں ملتا ہے۔ مگر یہ بات کسی لغت میں نہیں لکھی کہ اس کا استعمال عربی زبان میں کب سے شروع ہوا، ممکن ہے کہ اسلام سے پہلے بھی اس کا استعمال عربی زبان میں انہی معنوں میں ہوتا ہو، کیونکہ عربوں کے تجارتی تعلقات سندھ اور ماوراالنہر سے جہاں، پیروانِ گوتم بکثرت آباد تھے۔ اسلام سے پیشتر بھی تھے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ مسلمانوں نے پیروانِ گوتم کو پہلے پہل تسخیرِ ماوراءالنہر کے وقت دیکھا ہو اور یہ لفظ اُس وقت استعمال میں آیا ہو۔ دوسری صورت صحیح ہو تو نبی کریمؐ کی پیشگوئی کی وقعت اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ اس میں ضمناً فتحِ ماوراءالنہر کی خبر بھی ہے۔"

مقالاتِ اقبال ص ۱۸۲-۱۸۵ (ملخصاً)

۳- پورا نام خواجہ بہاءالدین نقشبند تھا۔ یہ ساتویں صدی ہجری کے ممتاز صوفی تھے۔ شہر بخارا سے تعلق تھا۔ چونکہ آپ کے ہاں نقاشی اور گلکاری کا کام ہوتا تھا یعنی مشجر اور چکن وغیرہ تیار ہوتی تھی۔ اس وجہ سے یہ لقب پڑ گیا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ چونکہ اس سلسلے میں دل کی شکل پر تصور جما کر شغل

کیا جاتا ہے اس سبب سے نقشبند کہتے ہیں۔

خواجہ صاحب نے سید امیر کلال سے آداب طریقت سیکھے۔ لیکن در اصل خواجہ عبدالخالق غجدوانی سے بواسطہء اویسیت فیض روحانیت حاصل کیا۔ حضرت خواجہ کے یہاں کوئی کنیز یا غلام نہیں تھا۔ کسی نے اس باب میں استفسار کیا تو فرمایا بندگی اور خواجگی کا کیا جوڑ؟ فرماتے تھے کہ ہر طرفۃ العینی میں وجود طبیعی کی نفی اور معبود حقیقی کا اثبات کرتے رہنا چاہیے۔ خیریت جمعیت میں ہے، اور جمعیت صحبت میں۔ فرماتے تھے کہ ہمارا طریقہ عروۃ الوثقیٰ ہے یعنی اتباع رسالت۔ ۳ ربیع الاول ۷۹۱ھ میں وفات پائی۔ (ماخذ: فرہنگ آصفیہ جلد چہارم، ص ۵۸۵ و نفحات الانس ۳۸۴ - ۸۹)

۴۔ اصل نام احمد تھا۔ شیخ احمد سرہندی کو مجدد کا خطاب ملا عبدالحکیم سیالکوٹی نے دیا۔ شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز بھی انھیں مجدد الف ثانی کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ شیخ موصوف کا شجرۂ نسب حضرت عمرؓ سے ملتا ہے پیدائش سرہند میں ۹۷۱ ہجری میں ہوئی۔ سرہند در اصل سہرند تھا یعنی شیروں کا جنگل۔ اس قریے کی بنیاد فیروز شاہ تغلق کے زمانے میں ڈالی گئی۔ شیخ کی ابتدائی تعلیم گھر پر ہوئی۔ چھوٹی عمر میں قرآن حفظ کیا اور تفسیر حدیث اور معقولات کی تحصیل کی۔ روایت ہے کہ فیضی کی سواطع الالہام کا ایک حصہ حضرت مجدد کے قلم کا مرہون منت ہے۔ حضرت مجدد نے اپنے والد سے سہروردی اور نقشبندیہ سلاسل میں خلافت حاصل کی۔ ۲۸ سال کی عمر میں دہلی تشریف لے گئے اور خواجہ باقی باللہ سے سلسلۂ نقشبندیہ میں خرقۂ خلافت حاصل کیا۔

حضرت مجدد صوفیائے اسلام میں پہلے عظیم ترین صوفی ہیں جنھوں نے وحدت الوجود کی شد و مد سے مخالفت کی۔ شیخ کی یہ مخالفت کلامی تفکر کی بنیاد پر نہیں بلکہ بر بنائے کشف تھی۔

ان کی زندگی کا اہم واقعہ وہ حادثۂ حبس ہے جو ایک سال تک گوالیار

کی جیل میں ان پر گزرا۔ مزید تین سال انھیں مغل فوج کے ساتھ گزارنا پڑے۔ وفات سے دو سال قبل جہانگیر نے انھیں سرہند جانے کی اجازت دے دی تھی۔ ۲۸ صفر ۱۰۳۴ھ / ۱۰ دسمبر ۱۶۲۴ء کو انتقال ہوا۔ ان کے مکتوبات تین ضخیم جلدوں میں شائع ہو چکے ہیں۔ اور وحدت الشہودی نظریے اور شریعت حقہ سے کامل انسلاک کی بخوبی وضاحت کرتے ہیں۔ اقبال کی ان سے عقیدت سے سب واقف ہیں۔ ان کے یہ شعر کون بھول سکتا ہے: ؎

حاضر ہوا میں شیخ مجدّد کی لحد پر
وہ خاک کہ ہے زیر فلک مطلع انوار

اِس 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 گرمیٔ احرار

وہ ہند میں سرمایۂ ملّت کا نگہبان
اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار

[ماخذ: حضرت مجدّد کا نظریہ توحید"
—— کلیاتِ اقبال]

۵۔ موسیو ماسینیوں (۱۸۸۳ - ۱۹۶۲ء) پیرس کے قریب ایک مقام Nogent-Sur-Marne وہیں پیدا ہوا۔ اس کا والد معروف نقّاش اور سنگ تراش تھا۔ دورانِ تعلیم ماسینیوں کو مشرق اور السنۂ شرق کے جاننے کا شوق پیدا ہوا۔ علوم اسلامیہ میں ڈپلوما حاصل کیا اور ۱۹۰۴ء میں مراکش چلا گیا۔ عربی زبان کی تحصیل کی اور قاہرہ میں آثارِ قدیمہ کے ایک فرانسیسی ادارے میں ملازمت حاصل کی۔

۱۹۰۷ء میں اُس نے حسین بن منصور حلاج کو اپنا موضوعِ تحقیق بنایا۔

وہ مصر میں اعلیٰ تعلیم کے شعبے سے وابستہ ہوا۔ ۱۹۲۲ء میں اس نے حلاج اور اسلامی تصوف پر دو مقالے برائے ڈاکٹریٹ پیش کیے۔ وہ عربی زبان کی اکیڈمی قاہرہ کا رکن بھی منتخب ہوا۔ امریکہ اور کینیڈا کی کئی یونیورسٹیوں میں مقالات پڑھے۔ ہندوستان، مڈغاسکر اور مشرقی افریقہ کے ممالک کا دورہ کیا۔ اپنی وفات تک مسلسل علمی کاموں میں مشغول رہا۔

لوئی ماسینیوں اگرچہ جامع الکمالات شخص تھا مگر اس کو شہرتِ دوام حلاج پر اپنے تحقیقی و تدوینی کام کے باعث حاصل ہوئی۔ ۱۹۰۷ء سے اپنی وفات ۱۹۶۲ء تک وہ مسلسل حلاج پر تحقیقی کام کرتا رہا۔ اس نے حلاج کی کئی تالیفات کو پہلی بار علمی دنیا سے روشناس کرایا۔ اس نے اپنی تحقیق کی بنیاد ہم عصر اور معتبر مآخذ پر رکھی۔ کتاب الطواسین کی ترتیب و تدوین ماسینیوں کا بڑا کارنامہ ہے (مآخذ حلاج حیات، تصانیف و مآخذ" از اکرام چغتائی)

مشمولہ سویرا ۵۰-۵۱-۵۲
(مئی ۱۹۷۶ء)

مکتوب نمبر ۳

۱۔ پورا شعر یوں ہے:

از گلِ غربت زباں گم کردہ ام　　ہم، نوا ہم، آشیاں گم کردہ ام

——— کلیاتِ اقبال (شیخ غلام علی) ص ۱۳۶

۲، ۳۔ اقبال لالہ ٹیک چند بہار کی ممتاز کتاب لغت معہ اسناد "بہار عجم" کے بڑے مداح تھے۔ بلوخمین کی رائے ہے کہ "بہار عجم" ایک آدمی کے قلم سے نکلی ہوئی سب سے بڑی لغت ہے۔ یہ لغت متواتر بیس سال کی محنت سے تیار ہوئی۔ یکے بعد دیگرے سات نسخے اصلاح و ترمیم کے بعد شائع ہوئے۔ مصنف نے دیباچے میں سو سے زیادہ کتب گنوائی ہیں جن سے استفادہ کیا گیا ہے۔ ان میں بہت سے دواوین و شروح اور کتب انشاء و تاریخ درج ہیں۔ اس کتاب کی ترتیب

میں مصطلحات الشعراء، مرأۃ الاصطلاح تنبیہ الغافلین اور رسالہ میرا فضل ثابت سے بھی کافی استفادہ کیا گیا ہے۔ ایک ایک اصطلاح کے ماتحت کئی کئی اشعار پیش کیے گئے ہیں۔ بہار عجم اصطلاحات کو وارستہ سے لیتا ہے۔ انھیں بہت کم تبدیلی اور تغیّر کے نقل کر لیتا ہے۔ وہ متقدمین و متاخرین کے متعدد نظائر نقل کرتا ہے۔ روایت ہے کہ اس کتاب کی تدوین کے لیے اس نے ایران کا سفر بھی اختیار کیا تاکہ وہاں جاکر جدید محاورات فراہم کر سکے۔ بعد کے آنے والے تمام مصنفین نے اس لغت سے استفادہ کیا ہے۔ اقبال جس کثرت سے اس لغت سے نظائر پیش کرتے ہیں۔ اس سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی نظر میں اس کتاب کا پایہ کیا تھا۔ مختصر یہ کہ مصطلحات و محاورات کی یہ ایک جامع لغت ہے۔

[ماخذ: ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصّہ]

——— بہار عجم

"گل" کے تحت میں بہار لکھتا ہے، وبمعنی دولت، چنانچہ می گوید از گلِ تو اینہا می شنوم یعنی بدولتِ تو..... سالک یزدی:

زیر دستِ چرخ گردیدن گلِ بے فطرتی است
مہر بر بالائے طغرای قضا باید زدن"

——— بہار عجم جلد دوم ص ۳۴۵

۴۔ رموز میں پورا شعر یوں ہے:

زندہ از یک دم دو صد پیکر کند — محفلے رنگیں ز یک ساغر کند

——— کلیاتِ اقبال ص ۹۰

۵۔ ناصر علی سرہندی (د ۱۱۰۸ھ / ۱۶۹۷ء) حضرت مجدد الف ثانی کے خلف و خلیفہ خواجہ محمد معصوم کا مرید تھا۔ آزاد کا خیال ہے کہ ناصر علی لاہور کا باشندہ تھا۔ "حقیقت یہ ہے کہ نازک خیالی اور معانی یابی میں بے عدیل تھا مگر مشکل

یہ ہے کہ خیال کرتے کرتے ایسا خیال میں غرق ہوا ہے کہ بعض جگہ بالکل شیخ خیالی ہو گیا ہے اور اکثر معنی کی تلاش میں ایسا ڈوبا ہے کہ بے معنی ہو گیا ہے۔" (آزاد) افضل سرخوش اور بیدل اس کے معاصر تھے۔ سرخوش نے اسے آبروئے ہندوستاں لکھا ہے۔ ایک مثنوی یوسف زلیخا کی بحر میں کہی۔ شیخ علی حزیں لاہیجی ان کے اشعار اور بیدل کی نثر کو ناقابلِ فہم قرار دیتے تھے۔ اقبال ناصر علی کے مداح تھے۔ خطبات میں اس کا ایک شعر درج کیا ہے:

مرا بر صورتِ خویش آفریدی　　بروں از خویشتن آخر چہ دیدی

[مآخذ: نگارستانِ فارس، فارسی ادب کی مختصر ترین تاریخ]

۶۔ پورا شعر یوں ہے:

آں فلارنسادیٔ باطل پرست　　سرمۂ او دیدۂ مردم شکست

——— کلیاتِ اقبال ص ۱۱۶

۷۔ بہار نے الگ سے "چشم شکستن" بھی درج کیا ہے اور لکھا ہے:

"مرادف چشم سفید شدن و سندش در چشم شکستہ بیاید:

چشم شکستہ کنایہ از چشم کور و نابینا۔ نجف قلی خان ولد ارشد علی بیگ:

نقش نگہ درست ز خطش نشستہ است
ایں سرمہ مومیائیٔ چشم شکستہ است

بہار عجم اوّل ص ۳۱۵

۸۔ صائب (۱۰۱۰ھ۔ ۱۰۸۰ھ) کا پورا نام محمد علی بن میرزا عبدالرحیم صائب تبریزی ہے۔ اس کا باپ تبریز کا مشہور تاجر تھا۔ صائب نے اصفہان میں تربیت پائی۔ جوانی میں مکہ کا سفر کیا۔ اس کے بعد ہندوستان کا قصد کیا اور دربارِ شاہجہان میں تقرب حاصل کیا۔ ایک مدت بعد باپ کے ایماء پر اصفہان لوٹا، شاہ عباس کے دربار میں بار پایا اور ملک الشعراء کہلایا۔

صائب بسیار گو تھا اور بدیہہ گوئی میں مہارت رکھتا تھا۔ انواع شاعری میں غزل کا بڑا استاد تھا۔ سعدی و حافظ سے ارادت کے باعث ان کے اسلوب شعر سے متاثر ہوا۔ صائب سبکِ ہندی کے ممتاز شعراء میں شمار ہوتا ہے۔ دقتِ خیال اور باریک اندیشی میں لاجواب ہے۔ تشبیہ و تمثیل میں اسے کمال حاصل ہے۔

۹۔ کلیاتِ اقبال ص۸۳

۱۰۔ لگتا ہے یہاں کچھ لفظ لکھے جانے سے رہ گئے ہیں۔ اصل متن میں بھی ندارد ہیں۔

۱۱۔ مولانا حکیم زلالی خوانساری (د ۱۰۲۴ھ / ۱۶۱۵ء) عباس شاہ اوّل کے دربار کا ملک الشعراء تھا۔ اس کی سات مثنویوں یعنی "محمود و ایاز"، "شعلۂ دیدار" "آذر و سمندر"، "حسنِ گلسوز"، "ذرہ و خورشید"، "میخانہ" اور "سلیمان نامہ" میں اوّل الذکر مثنوی نے بڑی شہرت پائی۔ یہ سات مثنویاں "سبع سیارہ" کے نام سے معروف ہیں۔ مثنوی محمود و ایاز پر شاعر موصوف نے اپنی زندگی کے آخری بائیس برس صرف کیے۔ اس مثنوی نے اس کے بعض متقدمین اور بعض متاخرین مثلاً فخر الدین علی اور صائب وغیرہ کی اہمیت کم کر دی۔ زلالی میر داماد کے مرید تھے۔ ان کی تعریف میں کتنے ہی قصاید لکھے۔

[ماخذ: تاریخ ادبیات ایران (ریپکا)]

۱۲۔ اقبال نے یہاں دو شعروں کے پہلے مصرعے یک جا کر دیے ہیں۔ پورے شعر یوں ہیں:

زآسمان آبگوں یم می چکد — بر دلِ گرمم دمادم می چکد
من زجو باریک تر می سازمش — تا بہ صحنِ گلشنت اندازمش

—— کلیاتِ اقبال ص۸۲

۱۳۔ اقبال نے یہاں بھی "بہارِ عجم" ہی سے حوالہ دیا ہے گو کہ ذکر نہیں کیا۔ "و بمعنی کم در عمق چوں آب باریک و سیلاب و محیط باریک"۔ اسناد بھی دونوں بہارِ عجم ہی سے نقل کی ہیں —— بہارِ عجم اوّل ص۱۱۴ ویسے یہ دونوں

شعر کلیاتِ صائب تبریزی (کتابخانہ خیام چاپ دوم ۱۳۳۶ شمسی) میں موجود نہیں۔

۱۴۔ پورا شعر یوں ہے:

کو رزوقاں داستانہا ساختند وسعتِ ادراک او نشناختند

——— کلیاتِ اقبال ص۹۸

۱۵۔ نورالدین محمد ظہوری ترشیزی (و ۱۰۲۵ھ) کا مولد ترشیز تھا۔ کچھ عرصہ خراسان، عراق اور فارس میں گذرا۔ پھر حیدرآباد دکن کی راہ لی۔ وہاں سے حج کرنے مکہ مکرمہ گیا۔ باقی عمر دکن (بیجاپور) ہی میں بسر کی۔ ظہوری مشہور شاعر ملک قمی کا داماد تھا۔ دونوں سخنوروں نے بعض تصانیف باہم مل کر مکمل کیں مثلاً گلزار ابراہیم اور خوانِ خلیل۔ یہ دونوں کتب ابراہیم عادل شاہ سے معنون ہیں۔ ظہوری کا مشہور ساقی نامہ والی احمد نگر برہان الملک نظام شاہ سے معنون ہے۔ دیوانِ ظہوری متعدد اصنافِ سخن یعنی قصیدہ، غزل، مثنوی پر محیط ہے۔ لچھمی نرائن شفیق نے اسے "اُستادِ بے نظیر" اور "عطارِ روشن ضمیر" قرار دیا ہے۔ علامہ ظہوری کے بڑے مدّاح ہیں اور اس کے "ساقی نامہ" سے متاثر ہیں۔

ماخذ ["شامِ غریباں"، فارسی ادب کی مختصر ترین تاریخ]

۱۶۔ طغرا تخلص تھا اور وطن مشہد۔ اس کا ایک تخلص شیفتہ بھی تھا۔ بعض تذکرہ نگار اسے نیرازی لکھتے ہیں۔ لیکن اکثر کا مشہد پر اتفاق ہے۔ عہدِ شاہجہان میں ہندوستان کا رُخ کیا۔ قدسی اور صائب کا معاصر تھا۔ بلادِ دکن کی سیاحت کے بعد کشمیر کا رُخ کیا۔ یہیں سکونت اختیار کی، یہیں وفات پائی۔ شفیق نے اسے "منشورِ فصاحت" اور "بسملۂ صحیفۂ بلاغت" لکھا ہے۔ صاحب دیوان شاعر تھا۔ اشعار کی تعداد دس ہزار بتائی جاتی ہے۔ نثر میں "رسائل طغرا" بہت مشہور ہے۔ نثر بہت رنگین لکھتا ہے۔ برِعظیم کے

مدارس میں اس کی تحریریں شاملِ نصاب رہی ہیں۔

۱۷۔ پورا شعر:

نالہ ہا در کشتِ جاں کاریدہ است　　تا نوائے یک اذاں بالیدہ است

——— کلیاتِ اقبال ص ۱۳۸

۱۸۔ میرزا عبدالقادر بیدلؔ (۱۶۴۴ - ۱۷۲۰) قوم کے ترک تھے اور قبیلہ برلاس سے تعلق رکھتے تھے۔ عظیم آباد پٹنہ میں پیدا ہوئے اور زندگی کا بیشتر حصہ شاہجہان آباد میں گذرا۔ آغازِ شباب میں اعظم شاہ پسر اورنگ زیب عالمگیر کی ملازمت کی۔ جلد ہی ملازمت سے استعفیٰ دے دیا اور زاویۂ خمول اختیار کیا۔ اہلِ کمال اور صاحبانِ حال کا مرجع تھے۔

بیدلؔ کی شاعری نے وسطِ ایشیا کے تاجیک اور ازبک ادب کو بیحد متاثر کیا۔ ماوراالنہر اور افغانستان میں "بیدل خوانی" نے رواج پایا۔ بیدلؔ معنی آفرینی اور نادرہ زائی میں بے مثال ہیں۔ بیدلؔ نے رباعی کو زندۂ جاوید کر دیا۔ مثنویات میں محیطِ اعظم فارسی ادب کا عظیم اور بے مثل سرمایہ ہے۔ دیگر مثنویات میں طلسمِ حیرت اور "طورِ معرفت" لائقِ توجہ ہیں۔ ان کی ضخیم کلیات افغانستان سے چار جلدوں میں شائع ہو چکی ہے۔ ان کی غزلیات کا دیوان خستہ اور خلیل خلیلی کی تصحیح و ترتیب کے ساتھ ایران سے شائع ہو چکا ہے۔ بیدلؔ کے اشعار ایک لاکھ سے متجاوز ہیں۔ ان کے نثری آثار میں چہار عنصر بیدلؔ، نکاتِ بیدلؔ اور رقعاتِ بیدلؔ شامل ہیں۔

حضرتِ علامہ بیدلؔ کے بیحد مداح تھے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے راقم کی مرتبہ کتاب "مطالعۂ بیدلؔ فکرِ برگساں کی روشنی میں" (تصنیف علامہ اقبالؔ)۔ عرفان، خودداری، عظمتِ آدم اور سیرِ قلب بیدلؔ کے غالب موضوعاتِ شعر و نثر ہیں۔ ایران میں ایک عرصہ تک بیدلؔ کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھا گیا۔ لیکن کچھ عرصہ پہلے

ایران کے ادبی مؤرخوں مثلاً شفق نے اس طرف توجہ کی۔ حال ہی میں ممتاز ایرانی دانشور شفیعی کدکنی کی کتاب معہ انتخاب کلام بیدل "شاعر آئینہ ہا" کے نام سے شائع ہوئی ہے۔

مآخذ: نگارستان فارس، مراۃ الخیال
تاریخ ادب ایران (ریپکا)
بیدل ـــــ ہز لائف اینڈ ٹائمز
(عبدالغنی)

۱۹۔ پورا شعر:

بود بحرِ تلخ رو یک سادہ دشت ساحلے در زید و از شرم آب گشت

ـــــ کلیاتِ اقبال ص۱۱۴

۲۰۔ "کنایہ از ترش رو و بدماغ و تلخ کردنِ رُو و بدماغ شدن و ترش کردنِ رو، راقم: ؎

دیدہ با شورِ سرِ شکم تلخ روئی می کند
عاقبت از شورشِ اکم دلِ دریا گرفت

وحید:

بہ دریا مے شود از آبگشتِ آبہا ظاہر۔ کہ ہر کس مرجعِ خلق است باید تلخ رو باشد

میرزا صائب:

بہ تلخ رو مکن اظہارِ تنگدستیٔ خویش۔ کہ از طبانچۂ بحر است روئے مرجاں سرخ

ـــــ بہارِ عجم اوّل ص۲۵۳

۲۱۔ پہلے پورا شعر یوں تھا:

؎ نعرۂ زد شیرے از دامانِ دشت
دشت و در از ہیبتش لرزندہ گشت

(بحوالہ بیاضِ اقبال ص۱۵)

بعد میں اقبال نے اس پورے شعر میں تصرّف کر دیا :

ے شیر بر آمد پدید از طرفِ دشت،
از خروشِ او فلک لرزندہ گشت

——— کلیاتِ اقبال ص۹۹

بدلنے کا سبب یہ رہا ہوگا کہ اگرچہ شیر کے لیے لفظِ نعرہ غلط نہ تھا مگر اس ترکیب میں تکلّف بہت تھا۔ سو اقبال نے اسے بدل کر فصاحت سے قریب کر دیا۔

۲۲۔ "بالفتح آواز کردن و آواز مستانہ از صفات اوست۔ و بالفظِ زدن و کردن و کشادن مستعمل... میر معزی در تعریفِ اسپ :

ے بابر ماند چو پے بر نہاد و نعرہ کشاد
بود ز کام درخش از زغارِ تندرِ او"

——— بہارِ عجم دوم ص۴۵۳

۲۳۔ میر معز الدّین موسوی خاں فطرت ماں کی جانب سے ساداتِ موسوی قم میں سے تھا۔ میر محمد زمان مشہدی کا جو مشہد کا ممتاز عالم تھا، دختر زادہ تھا، جوانی میں مشہدِ مقدّس سے اصفہان چلا گیا اور دو سال تک آقا حسین خوانساری کے حلقے میں فنونِ عقلی و نقلی کا درس لیتا رہا۔ ہندوستان میں آیا تو عالمگیر نے اس کی بہت قدر و منزلت کی اور اُسے موسوی خاں کے خطاب سے نوازا۔ اس نے تین تخلص کیے۔ فطرت، معز، موسوی۔ اس کی خوش خیالی، معنی آفرینی، شعر فہمی کا ہر شخص معترف تھا۔ میر معز نے اپنی پیدائش کی تاریخ خود بیان کی : افضلِ اہلِ زمانہ (۱۰۵۰ھ) سرخوش نے اس کے مرنے کی کئی تاریخیں نکالیں۔ ایک یوں ہے : خضر گفتا کجا شد موسوی خاں۔ بقول میر ذیل کا شعر معز سے موسوم ہے :

از زلفِ سیاہِ تو بدل دھوم پڑی ہے در خانۂ آئینہ گھٹا جھوم پڑی ہے

[مآخذ شامِ غریباں، نگارستانِ فارس، نکات الشعرا]

۲۴ - پورا شعر : ؎

سازِ برق آہنگِ او ننواختہ　　نغمہ اش در پردہ ناپرداختہ

——— کلیاتِ اقبال صہ ۸۹

۲۵ - "ساز : ہر چہ آں را تواں نواخت چونی و چنگ و رباب و امثالِ آں و برق آہنگ، سیر آہنگ، تمام سوز ؟ جگر سوز از صفاتِ اوست و بالفظ بستن و زدن و دادن و پرداختن و نواختن مستعمل، نظامی : ؎

سعادت بمن روی بنمود باز　　نوازندۂ ساز بنواخت ساز

..... صائب : ؎

ہیچ ساز از دلنوازی نیست سیر آہنگ تر
چنگ را بگذار تا نونِ محبت سازدہ "

---- بہارِ عجم جلد دوم صہ ۵۳، ۵۴

۲۶ - پورا شعر : ؎

ملتِ بیضا ز طوفش ہم نفس
ہمچو صبحِ آفتاب اندر قفس

——— کلیاتِ اقبال ، صہ ۱۳۵

۲۷ - پورا نام (امام) شرف الدین محمد بن سعید بوصیری (م ۶۹۷ھ) انھوں نے سوزِ عشق اور دردِ محبت میں ڈوب کر نعتیں لکھیں ، ان کے مرض کے باب میں مختلف روایتیں ہیں جن میں جذام اور فالج کا ذکر آتا ہے ۔ مرض کی حالت میں قصیدہ لکھا اور خواب میں رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا۔ جنھوں نے خوش ہو کر انھیں اپنی بردِ یمانی عطا فرمائی ۔ صبح اٹھے تو مرض جاتا رہا تھا۔

بوصیری کے نعتیہ سرمائے میں " ذخر المعاد " کے علاوہ قصائد کے باب میں رائیہ، ہمزیہ اور بردہ بہت مشہور ہیں ۔ خصوصیت کے ساتھ قصیدۂ بردہ

نے بے حد شہرت پائی۔ بصیری پہلے شاعر ہیں، جنھوں نے نعت گوئی میں تشبیب کی روایت کو توڑا۔ گزشتہ کئی صدیوں سے قصیدہ بردہ صوفیاء کے حلقوں اور مجالس میلاد میں ذوق وشوق سے پڑھا جاتا ہے۔ مختلف زبانوں میں اُن کے اس قصیدے کی سیکڑوں شرحیں لکھی گئیں۔ اقبال قصیدہ بردہ کے بے حد مداح تھے۔ خود اُن کی شاعری (مثلاً ذوق وشوق) پر قصیدہ بردہ کے واضح اثرات نظر آتے ہیں۔

ماخذ [اُردو میں نعت گوئی مصنفہ ڈاکٹر ریاض مجید]

۲۸۔ پورا شعر:

اے بصیری را ردا بخشندۂ بر بط سلمیٰ مرا بخشندۂ

——— کلیاتِ اقبال ص ۱۶۷

۲۹۔ کلیاتِ اقبال ص ۱۵۶

۳۰۔ افسوس کہ عکس کامل ہوتے ہوئے بھی مرتّب "کلیاتِ مکاتیب اقبال جلد اوّل" میں اقبال نامہ کی طرح یہ لفظ بھی "بقیہ" درج ہے جب کہ صحیح لفظ "بعینہٖ" ہے۔

۳۱۔ پورا شعر:

تخمِ ایماں آخر اندر گل نشاند باز بانت کلمۂ توحید خواند

——— کلیاتِ اقبال ص ۱۳۹

۳۲۔ بہارِ عجم کی طرح علامہ اقبال ٹیک چند بہار کے اس دوسرے رسالے "ابطال ضرورت کے بھی بہت قائل تھے۔ بہار کا یہ رسالہ نہایت مفید تالیف ہے اور اس میں اساتذہ اور بلغائے فن کی جانب سے کلمات میں کیے جانے والے تصرّفات کی اسناد پیش کی گئی ہیں۔ ان تصرفات کی دو سطحیں ہیں: تصرف بحرف اور تصرف باعراب۔ مصنف نے اس کی گیارہ اقسام گنوائی ہیں یعنی: اسکان، تحریک، زیادت، تشدید، تخفیف، ترکیب،

قلب ، ابدال ، امالہ ، حذف اور اشباع ۔

مصنف نے ۸۰ صفحات کے رسالے میں مندرجہ بالا اقسام کے تحت اساتذۂ فن کی مثالیں پیش کی ہیں جن سے فارسی شاعری پر مصنف کی گہری نظر کا اندازہ ہوتا ہے ۔ اسکان کی تعریف میں مصنف نے بتایا ہے کہ یہ کلمہ کے بعض اجزا کے اسقاطِ حرکت سے عبارت ہے اور اس کے بعد حجلہ (بہ فتحتین) اور دیگر کئی مثالیں پیش کی ہیں، لیکن لفظ کلمہ (بہ سکون لام) کی مثال پیش نہیں کی ۔ البتہ سیوا رام شاہجہان پوری کی "جوہر الترکیب" میں یہ لفظ بہ سکونِ لام تین دفعہ استعمال ہوا ہے ۔ راقم کے پیشِ نظر ابطال ضرورت کا جو نسخہ ہے یہ شرف المطابع دہلی کا شائع کردہ ہے اور اس کا سنِ اشاعت ۱۲۶۸ھ ہے ۔

۳۳ ۔ مثلاً یرقان (بفتحتین) عرق (بفتحتین) حرکت ، برکت ، رب ارنی وغیرہ کی درج ذیل مثالیں بہ سکون حرفِ ثانی ملاحظہ کریں : ؎

چہ خلوت خلوتے کز رنگ خستہ　　اثر بر مہرۂ یرقان شکستہ

——— حکیم زلالی

؎ پیش عکس عارضت ترسم کہ شمع از غیرتش
ہر شبے گاہے بود در عرق و گاہے در تب است

——— سلمان ساوجی

ع لاجرم لبہاز حرکت ہائے نازک پر شد است ——— خسرو

؎ چناں بار شمشیر دستی فشاند
کہ در خرمن عمر برکت نماند　　قدسی

؎ بزم شوقم دوش رشکِ جلوہ گاہِ طور بود
گفتگوی رب ارنی بسکہ موسیقار داشت

اسی طرح ایسے کلمات کی مثالیں پیش کی ہیں جن کا دوسرا حرف بہ سکون ہے مگر شعرا نے بحرکت باندھا ہے مثلاً :

قرن : دو قرن از کرمت بردہ جہاں برگ و نوا ۔ وغیرہ ۔

۳۴ مُتَواری کا مطلب ہے پوشیدہ شوندہ ، پنہاں شوندہ : دریا ہست کہ او نیز چو من متواریست ۔

۳۵ بظاہر یہ لفظ قران ہے لیکن میرا گمان ہے یہ لفظ قرن ہے ۔ اور چونکہ اقبال اسکان اور تحریک دونوں کا ذکر کر رہے ہیں اس لیے یہاں قرن (را بالفتح) کی مثال پیش کر رہے ہیں جسے بعض اساتذہ نے را کی حرکت کے ساتھ باندھا ہے اور اس کی مثال ابطال ضرورت میں موجود بھی ہے ۔

۳۶ علامہ نے سہواً اسے جواہر الترکیب لکھا ہے ۔ کتاب کا صحیح نام جوہر الترکیب ہے ۔ یہ منشی سیوا رام متخلص بہ جوہر کی تصنیف ہے ۔ اس کے آغاز میں جو شعر درج کیا گیا ہے اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ صحیح نام جوہر الترکیب ہے :

بعد حمد و نعت و مدح ظل سبحانِ کرام
خواں ز جوہر ایں قصیدہ جوہر الترکیب نام

اس کتاب میں مصنف نے اصول نحو کو بشکلِ قصیدہ منظوم کیا ہے اور بعض حکیمانہ مثالوں کا انتخاب کیا ہے ۔ ۲۸ صفحات پر مشتمل یہ کتابچہ مطبع نظامی کانپور نے ۱۲۹۱ھ میں شائع کیا ۔ (قبلاً اسی مطبع نے اسے ۱۲۷۳ھ میں شائع کیا تھا) اس کا سال تکمیل ۱۲۳۵ھ ہے ۔ اس کتاب کا مصنف میری دانست میں کوئی ایسا مستند اور باکمال شاعر نہیں کہ اس کی شاعرانہ رخصتوں کو بطور سند استعمال کیا جا سکے ۔ بہر حال اقبال کا یہ ارشاد درست ہے کہ اس میں کلمہ کا لفظ چار بار استعمال ہوا ہے لیکن لام کے سکون کی مثالیں چار نہیں تین ہیں ۔ ایک مثال تحریک کی ہے ۔ ملاحظہ ہوں :

۱ ۔ کلمۂ نامستقل ہر جا ادات و حرف داں ۔ معنیش چیزی نفہمی دائماً بے انضمام ص ۲

۲ ۔ اسم باشد کلمۂ در معنیٔ خود مستقل ۔ بے زمانی مثل وحش و طیر و بخشش انتمام ص ۶

۳ ۔ کلمۂ تاکید ہم بر فعل داخل می شود ۔ ہم ضمیرِ متصل با فعل دارد التزام ص ۱۵

۴۔ ع کلمہ را گر بیابی دال تنہا بر حدوث ص ۱۵

۳۷۔ کلیاتِ اقبال ص ۸۶ میں دوسرا مصرع بدلی ہوئی صورت میں یوں ہے :

ع سلک و گوہر کہکشان و اختر اند

۳۸۔ اقبال نے قاآنی ہی سے متاثر ہو کر لکھا تھا :

اللہ اللہ بائے بسم اللہ پدر ۔ معنی ذبح عظیم آمد پسر

——— کلیاتِ اقبال ص ۱۱۰

۳۹۔ قاآنی (۱۲۲۲ ۔ ۱۲۷۰ھ) میرزا حبیب متخلص بہ قاآنی شیراز کا رہنے والا تھا۔ پہلے حبیب تخلص کرتا تھا۔ حسن علی میرزا شجاع السلطنت کے بیٹے قاآن کی ملازمت میں داخل ہوا تو قاآنی تخلص اختیار کیا۔ رفتہ رفتہ قاچاریوں کے دربار تک رسائی حاصل کر لی۔ کلیات بیشتر مدحیہ قصائد پر مشتمل ہے۔ غزلیں اچھی ہیں مگر گنتی کی۔ قاآنی موسیقی اور فرانسیسی زبان سے بخوبی آشنا تھا۔ موصوف نے ہر برسرِ اقتدار شخص کی تعریف کی اور ہر معزول امیر و وزیر کی تعریض لکھی ہے۔ الفاظ و تراکیب کا بے تاج بادشاہ ہے۔ البتہ افکار و تخیل کی کمی کا احساس ہوتا ہے۔

[مآخذ : تلمیحاتِ اقبال ،
فارسی ادب کی مختصر ترین تاریخ]

۴۰۔ مولانا نور الدین عبدالرحمٰن جامی (۱۴۱۴ء ۔ ۱۴۹۲ء) فارسی کے جلیل القدر شاعر تھے۔ ضلع جام کے قصبہ خرجرد میں پیدا ہوئے۔ بچپن میں والد کے ہمراہ ہرات اور سمرقند گئے۔ یہاں علوم اسلامی اور تاریخ و ادب کی تعلیم پائی۔ تصوف و عرفان کی طرف متوجہ ہوئے اور سلسلۂ نقشبندیہ میں داخل ہوئے۔ زندگی کا بڑا حصہ شعر و شاعری اور روحانی مجاہدات میں بسر ہوا۔ کسی دربار کا رُخ نہ کیا اور کوئی قصیدہ نہ کہا۔

جامی کی نگارشات متنوع ہیں۔ زیادہ تصانیف نثر میں ہیں لیکن شہرت

شاعری کے باعث زیادہ ہوئی۔ مثنویات کا مجموعہ ہفت اورنگ کے نام سے معروف ہے جو (۱) سلسلۃ الذہب (۲) سلامان والبسال (۳) تحفۃ الاحرار (۴) سبحۃ الابرار (۵) یوسف وزلیخا (۶) لیلیٰ ومجنوں اور (۷) خردنامۂ سکندری پر مشتمل ہے۔ مثنویات اعلیٰ اخلاقی مضامین کی حامل ہیں۔ وہ فارسی کے عظیم صوفی شعراء کی آخری کڑی قرار دیئے جاتے ہیں۔

نثر میں اربعین جامی، نفحات الانس، لوائح، اشعۃ اللمعات، بہارستان اور شرح فصوص الحکم معروف ہیں۔ حضرت علامہ جامی کی نظم و نثر دونوں کے قتیل تھے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: ؎

کشتۂ اندازِ ملّا جامیم　　نظم و نثرِ او علاجِ خامیم

[ماخذ: اردو دائرہ معارف اسلامیہ جلد ہفتم

۴۱ - جامی کی یہ مثنوی بحرِ سریع (مفتعلن مفتعلن فاعلن) میں ہے ۱۴۸۱ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ ابتدا اس شعر سے ہوتی ہے (بہ تتبع نظامی گنجوی)

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ہست صلائے سرخوانِ حکیم۔ مثنوی کے آغاز میں ایک منثور دیباچہ ہے۔ یہ مثنوی نظامی کی "مخزن الاسرار" اور خسرو کی "مطلع الانوار" کے جواب میں لکھی گئی۔ مقدمے کے بعد چار مناجاتیں، پانچ نعتیں اور خواجہ بہاء الدین محمد بخاری کی ایک منقبت ہے۔ یہ منقبت خواجہ عبداللہ احرار کی دعا پر ختم ہوتی ہے کیونکہ جامی اسے صرف آستانۂ خواجہ احرار پر پیش کرنے کے لیے لکھ رہے تھے۔ مثنوی کا اصل متن بیس مقالات پر مشتمل ہے: آفرینش، آفرینش آدم، سعادت اسلام، نمازہائے پنجگانہ، اثباتِ رمضان، زکوٰۃ، زیارتِ بیت الحرام، عزلت، سکون، سپہر، نشانِ صوفیہ، شرح حالِ علمائے ظاہر، مخاطبہ سلاطین، حال دبیران و وزیران، صفتِ پیری، شرح جوانی، حسن و جمال، عشق، حال شعرائے طبع خام، پند بہ فرزند۔

حضرت علامہ نے تحفۃ الاحرار میں "میم مروت" نامی جس ترکیب کی نشاندہی

کی ہے وہ شعر میں نہیں بلکہ کتاب کے مقالۂ سیزدہم کی ایک حکایت کے سرعنوان میں آئی ہے : "حکایت عمر بن عبدالعزیز کہ در ہمہ عمرِ عزیز از افسرِ عین عدالت سربلند بود و از حلقۂ میم مروت کمربند" — تحفۃ الاحرار ص۷۲ ۔

اپنی مثنوی سبحۃ الابرار" میں بھی جامی نے "میم مروت" لکھا ہے :

بار فقا میم مروت می باش
تخم ایثار و فتوت می باش

یہاں یہ وضاحت کرنا ضروری محسوس ہوتا ہے کہ یہ فارسی شاعری کا معروف اسلوب رہا ہے، چنانچہ رومی، سعدی، خسرو اور انوری وغیرہ کے یہاں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں :

رومی : ہنوز از کافِ کفرت آگہی نیست
حقائقہائے ایماں راچہ دانی ۔ ؟

سعدی : چوں بخشش نگوں بود در کاف کن
نکرد آنچہ گفتند بیگانش کن

خسرو : عینِ عنایت ز عطائے کریم
دالِ ہدایت زرہِ مستقیم

انوری : تائے تشریف صاحب عادل
کہ جہاں را بعدل صد عمر است

خود اقبال کا ایک اور شعر یاد آتا ہے :

اے کہ ذاتِ تو نہاں در پردۂ عینِ عرب
روئے خود را در نقابِ میم پنہاں کردہ ای

۴۲ ۔ اقبال کا شعر یوں ہے :

بیم جاسوسی است از اقلیم مرگ
اندرونش تیرہ مثلِ میم مرگ

کلیاتِ اقبال ص۹۶

۴۳۔ پنجاب یونیورسٹی لائبریری (لاہور) میں فارسی کے کیٹیلاگ میں ظہوری کے ساقی نامہ کا ایک قلمی نسخہ نمبر ۱۸۳ ہے جس کا کیٹیلاگ میں نمبر ۷۰ Pi VII ہے۔ یہ قلمی نسخہ دسمبر ۱۸۵۰ء میں کسی پنڈت پریم ناتھ کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ اس میں اقبالؔ کے نقل کردہ دونوں شعر بہ ادنیٰ تغیر مل گئے جو درج کیے جاتے ہیں:

۱۔ گل شوقم از آب و گل بردمد
برقاصی از سینۂ دل برجہد

——— ساقی نامہ (قلمی) ورق، ۵۳

۲۔ چو از چشم جادو بہ جادو رود
باعجاز پہلو بہ پہلو رود

ساقی نامہ (قلمی) ورق ۱۰۴

۴۴۔ کلیاتِ اقبال ص۹۹۔ دوسرے شعر میں اقبالؔ نے تصرف کر دیا تھا جس کی نشان دہی سابقہ حاشیے میں کر چکا ہوں۔ دیکھئے حاشیہ نمبر ۲۱۔ پہلے شعر کا دوسرا مصرع بمطابق اصل متن درج کیا گیا ہے۔ مگر یہ مصرع درست نہیں۔ درست مصرع یہ ہے: خیمہ برزد درحقیقت از مجاز۔ اور یہی کلیاتِ اقبالؔ میں ہے۔

۴۵۔ مولانا اصغر علی روحی (۱۸۶۷/۶۸ - ۱۹۵۴ء) موضع کٹھالہ ضلع گجرات میں پیدا ہوئے۔ پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج سے منشی فاضل اور مولوی فاضل کے امتحان پاس کیے۔ اساتذہ میں مولانا فیض الحسن سہانپوری، عبداللہ ٹونکی اور قاضی ظفر الدین جیسے فضلا شامل تھے۔ ۱۸۹۲ء میں اسلامیہ کالج لاہور میں شعبہ عربی و علوم اسلامیہ کے لیکچرر کے طور پر آغازِ تدریس کیا۔ ۱۹۴۷ء میں سبکدوش ہوئے۔ تصانیف کی تعداد خاصی ہے۔ چند ایک یہ ہیں:

رسالہ سیطرۃ الاسلام علی النصاریٰ اللئام۔ امیر الکلام من کلام الامام،

شرحِ قصیدہ بردہ، خطبات، دیوانِ فارسی، دیوانِ عربی، دبیرِ عجم، مافی الاسلام دو جلدیں[۲]، تجلیات (شرح اشارات بو علی سینا) الآیات الکبریٰ فی شرح الاسماء الحسنیٰ[۱]۔

[ماخذ: رجالِ اقبال (عبدالرؤف عروج)
تذکرہ علمائے پنجاب (اختر راہی)]

مکتوب نمبر ۴

۱۔ مراد پروفیسر مولوی شفیع سے ہے۔ (۱۸۸۳ - ۱۹۶۳ء) ۱۹۰۳ء میں اسلامیہ کالج لاہور سے بی اے اور ۱۹۰۵ء میں ایف سی کالج سے ایم اے انگریزی کے امتحانات میں کامیاب ہوئے۔ ۱۹۱۳ء میں عربی میں ایم اے کیا۔ ۱۹۱۹ء میں کیمبرج یونیورسٹی سے ایم اے عربی کی ڈگری حاصل کی۔ اسی سال پنجاب یونیورسٹی میں عربی کے پروفیسر مقرر ہوئے۔ ۱۹۲۱ء تا ۱۹۲۶ء اورینٹل کالج کے وائس پرنسپل اور ۱۹۳۶-۱۹۴۲ء کالج کے پرنسپل رہے۔ ۱۹۵۰ء سے اپنی وفات تک دائرہ معارفِ اسلامیہ کے صدر رہے۔ ۱۹۵۲ء میں پنجاب یونی ورسٹی نے ان کی علمی خدمات کے اعتراف کے طور پر ڈی، او، ایل کی اعزازی ڈگری دی۔ ایک ثقافتی وفد کے سربراہ کے طور پر ایران بھی گئے۔ آٹھ عربی اور فارسی کتب کے مرتب اور ایک سو سے زیادہ تحقیقی مقالات و نشری تقاریر کے مصنف ہیں۔ مولوی شفیع نے اپنے گرانقدر علمی و تحقیقی مقالات سے تحقیق کا پایہ بلند کیا۔

[ماخذ: زندگی نامہ (ڈاکٹر عبدالشکور احسن)]

۲۔ یہ انگریزی ترجمہ پہلی دفعہ ۱۹۲۰ء میں شائع ہوا۔ معروف مستشرق آر۔ اے نکلسن کا یہ ترجمہ ناقص ہونے کے باوجود انگلستان اور یورپ کے دیگر ممالک میں اقبال شناسی کے ضمن میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔

۳۔ اقبال کا اشارہ ای ایم فورسٹر کے مضمون "The Secrets of the Self" کی جانب ہے جو "The Athenaeum" کے ۱۰ر دسمبر ۱۹۲۰ء کے شمارے میں شائع ہوا۔

۴۔ فورسٹر نے اپنے اس ریویو میں لکھا تھا کہ چونکہ اقبال نے اپنی اعلیٰ تعلیم کی تکمیل یورپ میں کی اس لیے اپنے دیگر ہم وطنوں کی طرح وہ بھی نٹشے سے متاثر ہے۔ فورسٹر کے خیال میں اقبال نے فوق البشر کے اس متزلزل تصور میں انسان کے پیچیدہ طرزِ عمل کے لیے ایک رہنما ڈھونڈ لیا ہے۔ ..... اس طرزِ زندگی کے رہنما کے طور پر نٹشے یورپ میں اپنی قدر و قیمت کھو رہا ہے۔ فوق البشر کے اس تصور میں خرابی یہ ہے کہ تمہارا پڑوسی بھی تمہارے افعال پر نظر رکھتا ہے اور تمہاری ہی طرح فوق البشر بن جانا چاہتا ہے۔ جرمنی کی مثال سامنے کی ہے۔ فورسٹر نے یہ بھی لکھا ہے کہ اقبال اس اعتبار سے اہم نہیں کہ وہ فوق البشر کے تصور کا موید ہے بلکہ اس اعتبار سے اہم ہے کہ وہ اس کا تعلق قرآن سے جوڑتا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ڈاکٹر رفعت حسن کی مرتبہ کتاب:

"The Sword & The Sceptre" کے صفحات ۲۸۲-۲۸۳۔

۵۔ اقبال کا اشارہ اس مضمون کی جانب ہے جو "The Doctrine of Absolute Unity As expounded by Abdul Karim al-Jilani" کے نام سے اقبال نے لکھا اور جو ستمبر ۱۹۰۰ء میں بمبئی کے پرچے دی انڈین انٹی کویری "Indian Antiquary" میں شائع ہوا۔ یہ اقبال کا پہلا علمی کارنامہ ہے جو آرنلڈ کے ایما پر لکھا گیا۔ اس مضمون میں اقبال نے مستشرقین سے اس بات کا گلہ کیا ہے کہ وہ عرب اور ایران کے مسلم حکماء کو افلاطون

ارسطو کے خیالات کے مقلدِ محض تصوّر کرتے ہیں اور یوں ان کے جائز حق سے انھیں محروم رکھ کر اپنی کم فہمی کا ثبوت مہیا کرتے ہیں۔ مضمون کے کامل متن کے لیے ملاحظہ کریں شروانی کی مرتبہ : Speeches, Writings & Statements of Iqbal ص ۶۹-۸۵

۶۔ ایرک چارلس ڈکنسن (۱۸۸۲ - ۱۹۵۱ء) آکسفورڈ کا فارغ التحصیل تھا۔ ۱۹۲۱ء میں ہندوستان آیا اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں انگریزی کا پروفیسر مقرر ہوا۔ ۱۹۲۷ء میں گورنمنٹ کالج لاہور میں ادبیاتِ انگریزی کا پروفیسر مقرر ہوا۔ اس کے شاگردوں میں خواجہ منظور حسین اور غلام السیدین جیسے فضلاء شامل ہیں۔ اس نے بہت سے منتخبات مرتّب کیے۔ وہ شاعر اور افسانہ نگار بھی تھا۔ تین شعری اور ایک افسانوی مجموعہ شائع ہوا۔

[ماخذ : کلیاتِ مکاتیبِ اقبال ۲ ص ۸۷۲

ڈکنسن کے جس تبصرے کی جانب اقبال نے اشارا کیا ہے ، وہ "دی نیشن ، لندن" کے ۲۴ دسمبر ۱۹۲۰ء کے شمارے میں شائع ہوا تھا، اور اب ڈاکٹر رفعت حسن کی متذکرہ بالا کتاب میں شامل ہے۔ ملاحظہ ہوں ص ۲۸۶-۲۹۰ ۔

ڈکنسن نے اپنے تبصرے میں اقبال کے فلسفے کو زیادہ تر برگساں اور نٹشے جیسے فلسفیوں کے افکار پر مبنی قرار دیا تھا اور اسے Eclectic کے نام سے تعبیر کیا تھا۔

۷۔ ہنرخ ہائنے (۱۷۹۷ - ۱۸۵۶) یہودی خاندان میں پیدا ہوا۔ لیکن بعد میں بہ تقاضائے مصلحت عیسائی ہوگیا۔ شیلے اور بائرن کی طرح ہائنے بھی انفرادیت پسند تھا اور متحجّر قدامت پسندی کا ان تھک مخالف تھا۔ اس نے اپنی پوری زندگی انسانیت کی جنگِ آزادی کے لیے وقف کیے رکھی۔ اس کی حیثیت محض ایک طنز نگار ہی کی نہیں تھی، بلکہ وہ "کتاب النغمات"

کا بھی خالق تھا جو نزاکتِ احساس اور گداز کا مرقع ہے اور اس میں ایک ایسی سحر زا موسیقی ہے جس میں اس کا کوئی معاصر اس کا حریف نہیں تھا۔ اقبال نے پیامِ مشرق کے نثری دیباچے کا آغاز ہی ہائنے کے ایک قول کے حوالے سے کیا ہے۔ ہائنے ان کا پسندیدہ شاعر تھا۔

[ماخذ: "ولیٹرن سویلائزیشنز" ڈائیڈ ورڈ برنز]

۸۔ اقبال نے ایسا ہی خیال "خضرِ راہ" میں بھی ظاہر کیا ہے۔ کہتے ہیں:

مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق — طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیٔ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں — یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری

: کلیاتِ اقبال ص ۲۶۱

۹۔ شیخ صاحب نے Atom کے لیے جزوِ "لا یتجزّیٰ" کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اس کلاسیکی تصور کے برعکس ایٹم کی "فشن" کے بعد اسے جزوِ لا یتجزّیٰ کہنا مناسب نہیں۔ صحیح متبادل اصطلاح "سالمہ" ہے۔

اقبال نامہ جلد دوم

(۱)

۱۔ یوں تو علامہ اکثر بیمار ہی رہے۔ مگر یہاں جس علالت کی جانب اشارا ہے، اس کا آغاز ۱۹۳۴ء میں اُن کے گلے کی تکلیف سے شروع ہوا۔ مرض روز بروز پیچیدہ تر ہوتا گیا اور پھر بالآخر دمۂ قلبی کی صورت اختیار کر گیا۔ علاج کے سلسلے میں دہلی کے حکیم نابینا کے بھی زیرِ علاج رہے جس کا ذکر اسی خط میں کیا ہے۔ ڈاکٹروں نے ایکس رے دیکھ کر قیاس کیا کہ دل کے اُوپر کی طرف ایک رسولی سی بن رہی ہے۔ جس کے دباؤ سے آواز

متاثر ہو رہا ہے۔ چنانچہ ان کے لیے برقی علاج تجویز کیا گیا۔ یہ علاج چونکہ یورپ ہی میں ممکن تھا اس لیے ان سے لندن یا وی آنا (آسٹریا) جانے کے لیے کہا گیا۔ خط میں اسی کی جانب اشارا ہے۔

ماخذ: [زندہ رود ۳ (جاوید اقبال)]

۲۔ مراد دلّی کے مشہور حکیم نابینا ہیں۔ افسوس کہ ان کے علاج سے محض وقتی فائدہ ہوا۔ عام صحت تو اس سے بہتر ہو گئی مگر آواز میں کوئی خاص ترقی نہ ہو سکی۔

۳۔ لارڈ لوتھین (لودین) ایک برطانوی نواب تھے۔ امریکہ میں برطانیہ کے سفیر رہے۔ دوسری اور تیسری گول میز کانفرنس کے اہم شرکاء میں سے تھے۔ ۱۹۳۸ء میں ہندوستان کا دورہ بھی کیا۔

موصوف علاّمہ کے بڑے مدّاح تھے۔ علاّمہ سے ملاقاتیں بھی رہیں۔ آکسفورڈ سے ان کے خطبات کی اشاعت (۱۹۲۴ء) میں ان کی کاوشوں کو بھی دخل تھا۔ لارڈ موصوف ہی کے ایماء پر علاّمہ نے آکسفورڈ یونیورسٹی میں روڈز لیکچر کی دعوت قبول کی تھی۔ اقبالؔ نے اس لیکچر کے لیے "مسلم فکریات میں مکان و زمان" کے موضوع کا انتخاب کیا تھا۔ افسوس کہ شدید علالت کے باعث علاّمہ انگلستان نہ جا سکے۔

[ماخذ: خطوط اقبال (ہاشمی)]

۴۔ اشارا نظام حیدر آباد (۱۸۸۶ - ۱۹۶۷ء) کی جانب ہے۔ یعنی نواب میر عثمان علی خاں کی طرف۔ میر عثمان علی خاں ہندوستان کی سب سے بڑی مسلم ریاست کے ساتویں اور آخری فرماں روا تھے۔ ۱۹۱۱ء میں اُن کی تخت نشینی کی رسم ادا کی گئی۔

اقبالؔ حیدر آباد اور نظام کے حالات سے بہت دلچسپی رکھتے تھے۔ ۱۹۲۹ء میں جب وہ اپنے مشہور عالم خطبات کے سلسلے میں حیدر آباد پہنچے

تو انھوں نے نظام کے لیے چند شعر بھی لکھے تھے:

اے مقامت برتر از چرخِ بریں — از تو باقی سطوتِ دینِ مبیں،
از تو مارا صبحِ خنداں شامِ ہند — آستانت مرکزِ اسلامِ ہند
دوشِ ملّت زندہ از امروزِ تو — تابِ ایں برقِ کہن از سوزِ تو

اور یہ صرف اقبالؔ ہی کا معاملہ نہیں واقعہ یہ ہے کہ حیدرآباد اس زمانے میں مرکزِ اسلام ہند سمجھا جاتا تھا۔ اور محض وصرف وہ حیدرآباد نہیں تھا جس کی مبالغہ آمیز اور بھیانک تصویریں عزیز احمد اور واجدہ تبسّم نے پیش کی ہیں۔

نظام اقبالؔ کی شاعرانہ عظمت کے بڑے معترف تھے۔ ان کے لیے نظام نے وظیفہ مقرر کیا۔ ان کی وفات کے بعد ان کے پسماندگان کے لیے بھی موصوف نے ایک خطیر رقم کا وظیفہ جاری کیا۔

وفات قائداعظم کے موقع پر ہندوستانی افواج حیدرآباد پر چڑھ دوڑیں اور اُسے جبراً ہندوستان میں شامل کر لیا گیا۔ نظام نے اپنی زندگی کے آخری ایام عام شہری کی حیثیت سے گذارے۔

[ماخذ: رجالِ اقبال۔ اقبال اور حیدرآباد دکن]

۵۔ اصل متن (انگریزی) میں محض رامپور ہے۔ قیاس ہے کہ اقبالؔ سے اس ضمن میں سہو ہوا، اور نواب کا لفظ لکھنے سے رہ گیا۔

۶۔ نواب بھوپال سے مراد نواب سر حمید اللہ خاں ہیں۔ نواب موصوف ریاست بھوپال کی آخری اور چوتھی خاتون حکمران سلطان جہاں بیگم کے چھوٹے صاحبزادے تھے۔ نواب صاحب نے اعلیٰ تعلیم علی گڈھ میں حاصل کی۔ نواب صاحب سے اقبالؔ کی متعدد ملاقاتیں رہیں۔ طرفین ایک دوسرے کے بے حد مداح اور قدردان تھے۔ "قرآن اور عصرِ حاضر" کے زیرِ عنوان اقبال جس کتاب کی تصنیف کے آرزومند تھے، اس کے سلسلے میں نواب بھوپال نے ان کی مالی اعانت

کے طور پر ماہانہ پنشن کا اجراء کیا تھا۔ اقبالؔ نے ضربِ کلیم نواب صاحب کے نام معنون کی تھی۔ ۱۹۴۸ء میں ریاست بھوپال ہندوستان میں ضم کر دی گئی ۲۱ فروری ۱۹۶۰ء کو دل کا دورہ پڑا، جو جان لیوا ثابت ہوا۔ پاکستان اور ملّتِ مسلمہ کے لیے مرحوم کی خدمات نہایت درجہ قابلِ قدر ہیں۔

[ماخذ: رجالِ اقبال]

(۲)

۱۔ چونکہ یہ لیکچر انگریزی میں دینا مقصود تھا اس لیے اقبالؔ نے اس کا جو انگریزی عنوان تجویز کیا یہ تھا: Space & Time in Muslim Thought علامہ اپنی شدید علالت کے باعث نہ انگلستان جا سکے اور نہ اس موضوع پر لیکچر تیار کر سکے۔ ان کے مسوّدات میں البتّہ Problem of Time in Muslim Philosophy کے نام سے ایک صفحہ انہی کے سوادِ خط میں لکھا ہوا محفوظ ہے۔ میرا گمان ہے کہ علامہ نے روڈز لیکچر کے سلسلے ہی میں اسے تھوڑے سے بدلے ہوئے عنوان کے ساتھ تیار کرنا چاہا ہوگا۔ مگر افسوس کہ یہ پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکا ہوگا۔ راقم السطور نے علامہ کے اس سوادِ تحریر پر مبنی ایک مضمون "سیارہ" میں شائع کرایا تھا جو بعد ازاں نقد و نظر علی گڈھ میں نقل ہوا۔ ملاحظہ ہو نقد و نظر شمارہ ۲ جلد ۹ ۱۹۸۷ء میں میرا مضمون: "مسلم فلسفے میں زمان کا مسئلہ"۔ یہ مضمون ڈاکٹر وحید عشرت کی مرتبہ کتاب "زمان و مکاں" (۱۹۹۰ء) میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

۲۔ اقبال نامہ (جلد دوم) میں "موسم گرما" کے برعکس "موسمِ سرما" درج ہے۔

(۳)

۱۔ ایس ایم اکرام کی معروف تصنیف "غالب نامہ" مراد ہے جس کے اقبالؔ بہت مدّاح تھے۔ اکرام کا غالب نامہ محض سوانح عمری نہیں۔ وسیع تر معنوں میں اسے سوانح عمری کہہ سکتے ہیں۔ اس میں غالبؔ کے کمالات کی قدر شناسی

بھی ہے۔ اس کے تین حصے ہیں (۱) تذکرہ، (۲) تبصرہ، (۳) انتخاب۔ ہر قسم کے اِدعا سے پاک یہ کاوش غالب فہمی کی ایک مخلصانہ کوشش ہے۔ بجنوری اور لطیف دونوں کی انتہا پسندانہ روش کے علی الرغم یہ منصفانہ اور مخلصانہ مسلکِ تحقیق کی سچی مظہر ہے۔ کلامِ غالب کی تاریخی ترتیب کا اُصول لطیف کے یہاں بھی ہے مگر اس پر عمل کر کے کلام کو عملی طور پر مختلف ادوار میں تقسیم کرنے کا کام اکرام ہی نے کیا۔

[ماخذ: میر امن سے عبدالحق تک (سید عبداللہ)]

۲۔ بیدل کے ضمن میں پہلے عرض کیا جا چکا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غالب نے "رنگِ بہار ایجادیٔ بیدل" کو پسند کیا اور ؎

طرزِ بیدل میں ریختہ لکھنا ۔ اسد اللہ خاں قیامت ہے،

کہا ہے اور اس باب میں نسخۂ حمیدیہ میں رنگِ بیدل کے تتبع کے بہت سے شواہد ملتے ہیں۔ لیکن غالب جیسی بالیدہ شخصیت بیدل جیسی منفرد اور بالیدہ شخصیت کی تقلید کر ہی نہ سکتی تھی۔ اسے اس کی ناکامی کہہ لیجئے یا یہ کہ اس نے بعد میں بیدل سے الگ اپنا رستہ نکالا اور اقبال کے اس شعر کے مصداق اپنے لیے الگ نہج نکالی :- ؎

تراش از تیشۂ خود جادۂ خویش
براہِ دیگراں رفتن عذاب است

البتہ غزل کے علاوہ اس کی ابتدائی فارسی مثنویات پر بیدل کے اثرات دیکھے جا سکتے ہیں۔ مثلاً چراغِ دیر پر بیدل کی طورِ معرفت کے اثرات۔ اس ضمن میں ڈاکٹر عبدالغنی کا اس موضوع پر قابلِ قدر مضمون لائقِ مطالعہ ہے۔

۳۔ اقبال کے عہد میں صورتِ حال ایسی ہی تھی۔ اب کچھ برف پگھلی ہے۔ ترکستان اور وسطِ ایشیا میں تو مسلکِ بیدل، یعنی "بیدل خوانی"

ظہور میں آ چکا ہے۔ ایران میں بھی اس طرف توجہ ہو رہی ہے۔ افغانستان میں بیدل حیرت انگیز حد تک مقبول ہے۔ ایرانی اسکالر شفیعی کدکنی کی "شاعرِ آئینہ ہا" ایران میں بیدل شناسی کے باب میں سنگِ میل ثابت ہو سکتی ہے۔ یہ کتاب ابھی کچھ عرصہ پہلے شائع ہوئی ہے۔

جلوہ خوں گشت و نگاہے بتماشا نرسید

۱۷ر جولائی ۱۹۰۹ء کو علامہ اقبالؔ نے عطیہ کے نام ایک خط میں لکھا تھا :

"میں تو خود اپنے لیے بھی ایک معما ہوں لیکن وہ خیالات جو میری رُوح کی گہرائیوں میں ایک طوفان بپا کیے ہوئے ہیں، عوام پر ظاہر ہوں تو مجھے یقینِ واثق ہے کہ میری موت کے بعد میری پرستش ہوگی۔ دنیا میرے گناہوں کی پردہ پوشی کرے گی[1]۔"

اور پھر ایک مُدّت کے بعد لکھا :

مسلماناں! مرا حرفے است در دل
کہ روشن تر ز جانِ جبرئیلؑ است

نہانش دارم از آزر نہاداں
کہ ایں سرّے ز اسرار خلیلؑ است[2]

پھر ایک موقعہ پر کہا :

---

[1] رُوحِ مکاتیبِ اقبالؔ، ص ۸۸ -

[2] کلیاتِ اقبال فارسی، ۳۲/۲۰۲ -

مرا اے ہمنشیں دولت ہمیں بس
چو کادم سینہ را لعلے بر آرم[1]

واقعہ یہ ہے کہ علامہ کے مندرجہ بالا ارشادات میں کوئی تعلّی نہیں۔ انھوں نے واقعی جانِ جبرئیل سے روشن تر حرف تراشے اور اپنے سینۂ صافی سے وہ دولتِ بیدار نکالی جس کی مثال گوہرانِ شب چراغ اور شاہدانِ شیریں مقال کی سی ہے ـــــ روشن، لطیف، سرسبز، شاداب اور لازوال!

صاحبو! علامہ کی ستائش بھی خوب ہوئی اور انھیں لفظوں کا خراج بھی پیش ہوتا رہا اور اب تک ہو رہا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ خراج اقبال کے شایانِ شان ہے۔ حقیقتاً ایسا نہیں۔ اقبال ابھی تک ایک بڑے اور جیّد نقاد کے انتظار میں ہیں۔ ان کے فکر و فن کا عمق اور اُن کے شعور و فرہنگ کی وسعت ایک ایسے باتبصیرت ناقد کی تلاش میں ہے جو ان کے تخلیقی عمل اور ان کے نثری کارناموں، اُن کی شخصیت اور نفسیت، ان کے میلانات و رجحانات، اُن کے یقینیات و ادراکات اور ان کے ان Paradoxes کی تفہیم کلیہ کر سکے جن سے اقبال کے طالب علم دوچار ہوتے ہیں۔ اقبالیات کو ابھی تک ایک ایسے عمق بین ناقد کی تلاش ہے جو قطرے میں دجلہ دیکھے اور دکھا سکے، دلِ سنگ میں رقصِ بتانِ آذری کا نظارہ کر سکے اور کرا سکے۔ اور بتا سکے کہ ستارہ شکنی سے آفتاب کا ظہور کیسے ہوتا ہے اور خاکِ تیرہ دروں سے شیشۂ حلبی کیسے شہود میں آتا ہے:

مقامِ بست و شکست و فشار و سوز و کشید
میانِ قطرۂ نیسان و آتشِ عنبی[2]

---

[1] کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۲۶/۵۶ و نیز ص ۵۶ پیامِ مشرق
[2] بانگِ درا، ص ۲۴۹، طبع ہفتم، اکتوبر ۱۹۶۰ء۔

اقبالؔ کو اب تک جو نقاد ملے ہیں اُن میں کم از کم نوّے فیصد ایسے ہیں جن کے یہاں وہ جامعیت مفقود تھی جو تخلیق کے جوہرِ مخفی کو آئینہ کر دیتی ہے۔ لے دے کے یوسف حسین خاں، رشید احمد صدیقی، عشرت انور، اسلوب احمد انصاری، میکش اکبر آبادی، خلیفہ عبدالحکیم، سلیم احمد، عالم خوندمیری، ایم۔ ایم شریف، عزیز احمد، مرزا محمد منوّر اور کسی حد تک ڈاکٹر سید عبداللہ وغیرہ کے نام لیے جا سکتے ہیں، جن کے یہاں اقبالؔ کی شخصیت اور شاعری کے ایسے گوشے مل جاتے ہیں جنھیں جوڑ کر ایک حد تک پورا اقبال وجود میں لایا جا سکتا ہے۔ اقبالؔ کے باب میں بیشتر نقاد ان چار درجوں میں آتے ہیں:

اوّل:۔ ایسے نقاد جو مغربی ادب کے تو عالم تھے لیکن مشرقی ادبیات، اس کے خواص و نہاد اور اُن کے شرائط و مطالبات سے ناواقف تھے مثلاً کلیم الدین احمد مرحوم وغیرہ۔

دوم:۔ ایسے لکھنے والے جو مشرقی ادبیات کے نہاد و منہاج سے تو خاصے آگاہ تھے، لیکن مغربی ادبیات و فلسفہ کے معاملہ میں کم مایہ تھے۔ مثلاً عبدالسلام ندوی وغیرہ۔

سوم:۔ ایسے نقاد جو اقبالؔ کی مرکزی فکر و شعوریات سے بہت کم ہمدردی رکھتے تھے اور جن کے ہاتھوں اقبالؔ کی فکر کی ایسی تعبیر و تفسیر سامنے آئی جسے سُن کر شاید خود اقبالؔ پر حیرت اور سکتے کی کیفیت طاری ہو جاتی اور اپنی شاعری کی ریشہ خطمی تفسیر سُن کر ان کو کہنا پڑتا: شعر مرا بہ مدرسہ کہ برد؟ ایسے نقادوں کی تعداد خاصی ہے۔ مُشتے نمونہ از خروارے کے طور پر مجنوں گورکھپوری، فراق، اختر رائے پوری، علی سردار جعفری اور کئی مدرس نقادوں کے نام لیے جا سکتے ہیں۔

چہارم: گروہِ مستشرقین جنھوں نے اقبالؔ پر مستقلاً یا ضمناً انگریزی، فرانسیسی، جرمن، روسی یا اطالوی وغیرہ میں لکھا یا اُن کی شاعری کا ترجمہ کیا،

مثلاً نکلسن، آربری، کلاڈ، بے منزا، جے فیوک، پیٹروویچ، امینی کیف، شکوروف، پرلیگارینا، سوفورونا اور لوسانی وغیرہ۔

اب تک اقبالؔ کے سلسلے میں جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں بیشتر کام افقی جہات میں ہوا ہے۔ اس میں پھیلاؤ تو دریا و صحرا کی خبر لاتا ہے لیکن عمق نہیں، وسعت ہے گہرائی نہیں، سطح ہے قعرِ دریا نہیں جس میں آگ بھی ہوتی ہے اور نہنگوں کے نشیمن بھی ہوتے ہیں۔ ہاں چھوٹے مطالب اور اتھلے معانی کی ایک فصل اُگ آئی ہے اور اقبالی نقاد اس کثرت سے پیدا ہو گئے ہیں کہ جیسے معاف کیجیے گا برسات میں کینچوؤں اور کھمبیوں کی پالیاں اور فصلیں یکایک ظہور کرتی ہیں اور برسات کے گزرتے ہی ناپید اور نابود ہو جاتی ہیں۔ ان نقادوں میں ایسے لوگوں کی تعداد بھی کم نہیں جن کے لیے اقبالؔ ایک Paying profession بن گیا ہے۔ ایسے لوگوں کا تصور کر کے مجھے شوپنہار کی وہ پھبتی یاد آتی ہے جو اس نے اپنے ایسے ہی مدعا طلب معاصر فلسفہ طرازوں مثلاً ہیگل پر کسی تھی:

"These gentlemen desire to live and indeed to live by philosophy. To philosophy they are assigned, with their wives and children..... The rule, "I sing the song of him whose bread I eat", has always held good; the making of money by philosophy was regarded by the ancients as the characteristic of the sophists..... Nothing is to be had for gold but mediocrity"

— "The Story of Philosophy P:309.

علامہ مغربی و مشرقی فکریات کے جامع تھے۔ وہ مغرب کے شعری و ادبی کارناموں سے بھی اتنے ہی آگاہ تھے جتنے مشرقی ادبیات سے۔ جب تک کوئی نقّاد ان جیسی اور اتنی جامعیت فراہم نہیں کر سکے گا، ایک نہیں کئی کلیم الدین احمد اور مجنوں گورکھپوری پیدا ہوتے رہیں گے۔ چنانچہ کچھ عرصہ قبل

کلیم الدین احمد کی اقبال پر شائع ہونے والی کتاب "اقبال ایک مطالعہ" چوب پا اور متجر طرزِ تنقید کی ایک نمایاں مثال ہے۔ پروفیسر صاحب نے کتاب کی ابتدا میں اُردو شاعری کو مغربی شاعری کے بحرِ ذخار کے مقابلے میں ایک چھوٹا سا چشمہ کہا ہے اور اسی تناظر میں اقبال کو دانتے اور ملٹن وغیرہ کے حوالے سے دیکھنے اور پرکھنے کا اہتمام کیا ہے اور جہاں خود دانتے اور ملٹن پر انتقاد کی صلاحیت نہیں پائی وہاں جارج سانتیانا اور ایلیٹ وغیرہ کی بیساکھیوں سے ایک دیوار بزرگ کھڑی کرنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کے باب میں ان کے اظہارات اور اعتراضات کی تفصیل کچھ یوں ہے:

۱۔ اقبال اچھے شاعر تھے۔ وہ مزید اچھے ہو سکتے تھے، اگر وہ شاعر رہنے پر قناعت کرتے اور پیغمبر بننے پر مصر نہ ہوتے۔

۲۔ اقبال دانتے کے مقابلے میں طفلِ مکتب ہیں۔ "جاوید نامہ" کے مقابلے میں دانتے نے "طربیہ خداوندی" کی صورت میں جو عالی شان عمارت تعمیر کی ہے اُس کی وسعت اور بلندی تحت الثریٰ سے عرشِ معلیٰ تک ہے۔

۳۔ جہنم کی جتنی صاف تصویر دانتے نے پیش کی ہے، اوّل یا بعد کسی سے نہیں ہو سکی۔

۴۔ جاوید نامے کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال نظام الافلاک سے پوری طرح واقف نہ تھے۔

۵۔ جاوید نامے میں مختلف شخصیات کی مختلف مقامات پر Placing نامناسب اور بے محل ہے۔

۶۔ جاوید نامے کے افراد و اشخاص کی ذیل میں فرعون و کچنر اور درویش سوڈانی میں کوئی جان نہیں۔ صرف حلاج کی نقشہ کشی میں اقبال نے کسی قدر جاندار فن کا مظاہرہ کیا ہے اور وہ بھی اس لیے کہ حلاج

آزاد خیال تھے۔

۷۔ اقبالؔ کو انسانی تجربات کے امکانات سے کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ دانتے کی طرح ان کی اُن کی سمتِ سفر متعین نہیں تھی۔

۸۔ دانتے غیر مرئی چیزوں کو مرئی بنا دیتا ہے، اقبالؔ میں یہ خصوصیت نہ تھی۔

۹۔ اقبالؔ کے نزدیک جو نظامِ خیالات ہے وہ آمرانہ ہے اور بے ربطی کا شکار ہے۔

۱۰۔ اقبالؔ کی طویل اُردو نظموں میں سے بیشتر خطابت ہیں اور خطابت شاعری نہیں ہوتی۔

۱۱۔ خضرِ راہ میں ربطِ کامل تو کجا سرے سے ربط ہی نہیں۔

۱۲۔ اقبالؔ بھی ترقی پسندوں کی طرح پراپیگنڈا کرتے ہیں۔

۱۳۔ طلوعِ اسلام ہنگامی نوعیت کی خطابیہ نظم ہے۔

۱۴۔ مسجدِ قرطبہ میں سوڈیڑھ سو اشعار ہیں مسجدِ قرطبہ سے متعلق صرف چودہ اشعار ہیں۔

۱۵۔ سلسلۂ روز و شب نقشِ گرِ حادثات کی حد تک تو بات ٹھیک ہے لیکن یہ اصلِ حیات و ممات کیسے ہے؟

۱۶۔ اقبالؔ کے نزدیک صرف وہی نقش عظیم اور لافانی ہوتا ہے جو کسی مردِ حُر کے ہاتھوں مکمل ہوا ہو۔ یہ صرف مسلمانوں کو خوش کرنے کے لیے کہا گیا ہے۔ اہرام کن مردانِ حُر کے ہاتھوں تعمیر ہوئے؟

۱۷۔ اسرارِ خودی میں شاعری خال خال ہے جب کہ رموزِ بے خودی اسرارِ خودی سے بھی کم تر درجے کی چیز ہے۔

بیشتر لغو اعتراضات کا طومار آپ نے دیکھ لیا۔ اب مصنف سے چند تمہیدی معروضات بھی سُن لیجیے، لکھتے ہیں:

حقیقت یہ ہے کہ اُردو تنقید کی ذہنیت میں بُت پرستی کچھ اس طرح رَچ بس گئی ہے کہ اس نے دو بڑے دیوتا بنائے ہیں۔ غالب اور اقبال اور جہاں اس قسم کی ذہنیت نے جڑ پکڑ لی ہو، وہاں بے لاگ تنقید کا گزر نہیں ہو سکتا۔ اس حقیقت سے کوئی اِنکار نہیں کر سکتا کہ ان دونوں شاعروں کو اتنا اُچھالا گیا ہے اور اچھالا جا رہا ہے اور ان کی شاعرانہ بزرگی سے متعلق ایسے Wild Assertions کیے جاتے ہیں کہ عقل انگشت بدنداں ہے اِسے کیا کہیے"؟

ابھی اُوپر جن اعتراضات کی فہرست مہیّا کی گئی وہ کسی طرح مکمل نہیں ہے لیکن اس سے کلیم الدین احمد کی تنقیدی ذہنیت پوری طرح کھُل کر سامنے آجاتی ہے۔ یوں لگتا ہے کہ "اُردو تنقید پر ایک نظر" اور "اُردو شاعری پر ایک نظر" کا ناقد اب بھی وہیں کھڑا ہے جہاں یہ آج سے تیس پینتیس سال پہلے کھڑا تھا۔ اس ضمن میں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ دیکھا جائے کہ دوسروں سے کھری، سچّی اور فنّی بالیدگی اور پختگی سے مملو شاعری کا مطالبہ کرنے والے کلیم الدین احمد کی اپنی شاعری کیسی ہے؟ اس کا اندازہ ان کی بے عنوان نظموں کے دو مجموعوں "۴۲ نظمیں" اور "۲۵ نظمیں" سے بآسانی ہو سکتا ہے۔ دو تین مثالیں ملاحظہ فرمائیے اور کلیم الدین احمد کی شاعری اور شاعرانہ نکتہ رسی کی داد دیجئے:

انھیں جو دیکھا جو سینے کو چیر کر دیکھا
یہ میں نے دیکھا، سنو دیکھو میں نے کیا دیکھا

یا مثلاً:

نرم نرم سبزوں پر اوس جگمگاتی ہے!
اور اوس کھا کھا کر کلیاں مُسکراتی ہیں!

اور اس مصرعے کا تو خیر جواب نہیں:

ع : یہ وہم ہے کہ فریب نظر کا دھوکہ ہے۔

"فریب نظر کا دھوکا" ایسا ہی ہے جیسے سنگِ مرمر کا پتھر، یا لوڑھا پیر مرد وغیرہ۔

بہر حال اقبال کے سلسلے میں کلیم الدین احمد کے اعتراضات کا شافی جواب، ہندوستان ہی کے ممتاز اور بالغ نظر نقاد ڈاکٹر عبدالمغنی نے اپنی کتاب "اقبال اور عالمی ادب" میں دے دیا ہے۔ افسوس تفصیل کا یہ موقعہ نہیں۔

علامہ کی نثری تصانیف میں جو مرتبہ اُن کے سات خطبات کو حاصل ہے اس سے شاید ہی کسی کو اختلاف ہو لیکن خود ان خطبات کے بعض مبحث بعض اہم لوگوں کے نزدیک ٹھیٹھ اسلامی فکر سے متعارض ہیں۔ اس باب میں سید ابوالحسن علی ندوی، مولانا عبدالماجد دریابادی یا مصر کے ڈاکٹر محمد البہی کے نام فوری طور پر ذہن میں آتے ہیں۔ ویسے تو الفریڈ گیوم نے بھی خطباتِ اقبال پر اپنی کتاب "اسلام" میں بعض اعتراضات اُٹھائے ہیں، لیکن ایک تو الفریڈ گیوم ویسے ہی بہت کچے آدمی ہیں، دوسرے اُن کا ذکر مستشرقین کے باب میں آئے گا۔ بہر حال جہاں تک علامہ کے خطبات کا تعلق ہے، خود اُنھوں نے خطبات کے تمہیدی کلمات میں لکھا ہے کہ فلسفیانہ مباحث میں کوئی چیز حتمی نہیں ہوتی اور ہو سکتا ہے کہ زیرِ نظر تشکیلی مباحث کے بعض حصے مستقبل میں نظرِ ثانی کے محتاج ٹھہریں۔ علامہ اپنی زندگی ہی میں خطبات پر نظرِ ثانی کر کے انھیں دوبارہ لکھنا چاہتے تھے۔ اس باب میں نذیر نیازی سے ان کی مراسلت قابلِ توجہ ہے۔

مولانا عبدالماجد دریابادی کی "اقبالیات ماجد" میں خطبات کے بارے میں یہ تاثر رقم ہے کہ انگریزی نثر میں جہاں انھوں نے جدید فلسفہ کی شرح و ترجمانی کی ہے وہ اسلامی رنگ سے بار بار ہٹ ہٹ گئے ہیں اور کم و بیش ایسی ہی

ہی بات سیّد ابوالحسن علی ندوی نے "نقوشِ اقبال" میں لکھی ہے لیکن اس باب میں خطبات سے کوئی مثال نہ تو عبد الماجد دریابادی نے فراہم کی ہے نہ ندوی صاحب نے، البتہ ڈاکٹر البھی نے اپنی کتاب "الفکر الاسلامی" میں ایک پورا باب علامہ اقبال پر بھی لکھا ہے، اور علامہ کے خطبات کا محاکمہ کیا ہے اور بعض قرآنی اصطلاحات کے ضمن علامہ کے تفسیری اجتہادات سے اختلاف کیا ہے۔ لیکن اس ضمن میں سب سے چونکا دینے والی کتاب برمی نژاد امریکی پروفیسر ڈاکٹر سلمان رشید کی ہے۔ کتاب انگریزی میں لکھی گئی ہے اور کتاب کا نام ہے Iqbal's Concept of God اس برمی نژاد امریکی پروفیسر کا حال یہ ہے کہ یہ سوائے انگریزی یا ایک آدھ اور یورپی زبان کے کسی اور زبان سے واقف نہیں۔ اُردو فارسی سے کلیتہً ناواقف ہے اور اس کا تمام تر انحصار علامہ کے خطبات پر ہے۔ اس کے استدلال کی ساری عمارت ثانوی مآخذ پر کھڑی ہے۔ قرآن، تفسیر اور علم کلام و فلسفہ جیسے موضوعات سے متعلق اس کا مآخذ محض انگریزی زبان ہے۔ اس صورت میں جو کتاب بھی لکھی جائے گی اس کی چوب پائی کا آسانی سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ اقبال پر عمومی تحسینی و تعریفی کتب سے الگ کتاب ہے اس لیے اس کا نسبتاً تفصیلی ذکر کیا جا رہا ہے:

کتاب کے آغاز میں مصنّف نے لکھا ہے کہ اگرچہ یہ ایک چھوٹی سی کتاب ہے مگر یہ ایک بڑا دعوے لے کر آئی ہے۔ یعنی اس میں اقبال کے ایک عظیم مذہبی مفکر ہونے کے خیال کو چیلنج کیا گیا ہے۔ کتاب تین حصوں پر مشتمل ہے۔ حصہ اوّل میں اقبال اور مغربی روایت کے عنوان سے، ہیگل، مغربی سائنس اور برگسان کے باب میں اقبال کی آراء کا محاکمہ کیا گیا ہے۔ دوسرے حصہ میں اقبال اور مسلم روایت کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال اور قرآن، توحید کے اسلامی تصور، مسلم Pantheism اور اقبال کے یہاں قرآنی تصور وحدت الوجود

کی تشکیلِ نو جیسے مباحث ملتے ہیں۔ اس کتاب کے مباحثِ کلیہ کا ذکر تو یہاں ممکن نہیں، لیکن اقبال پر مصنف کے چند نمایاں اعتراضات یہ ہیں، مثلاً یہ کہ اقبال ہیگل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکے، اس باب میں سلمان رشید نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ کیا اقبال نے اثباتِ وجودِ خدا پر جن کو نیاتی، وجودیاتی اور غائی حوالوں سے بحث کی ہے۔ مناسب اور متوازن ہے؟ مصنف کے خیال میں اقبال نے اس مشکل اور پیچیدہ مسئلے کو بڑے سرسری اور کم و بیش متکبرانہ انداز میں حل کیا ہے۔ مصنف کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جہاں اقبال نے تجربے کے معائنے اور تعبیر کے مبحث بیان کیے ہیں۔ وہاں انھوں نے وائٹ ہیڈ کے پیچیدہ استدلال کے ساتھ بڑی ناانصافی کی ہے۔ پھر آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کا ذکر کرتے ہوئے سائنسی فکر اور ممکنہ فلسفیانہ رموز کے درمیان نازک فرق قائم نہیں کیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جدید سائنس کے باب میں اقبال کے افکار برگساں، رسل اور وائٹ ہیڈ سے ماخوذ ہیں اور قطعاً اوریجنل نہیں ہیں۔

سلمان رشید کا یہ بھی خیال ہے کہ جہاں اقبال نے برگساں پر تنقید کی ہے وہ غلط فہمی پر مبنی ہے کیونکہ برگساں نے اپنی Vitalism کے ذیل میں ذہن اور وجدان کی اصطلاحات استعمال کی ہیں، جب کہ اقبال نے انھیں فکر اور ارادہ کے معنی میں لیا ہے اور یوں اقبال نے ہیگل اور برگسانی فکر کا ملغوبہ بنا کر پیش کیا ہے۔

اس کتاب میں اقبال اور قرآن کے زیرِ عنوان سلمان رشید نے لکھا ہے کہ اقبال آیاتِ قرآنی کی تفسیر کے معاملے میں بے حد غیر محتاط واقع ہوئے ہیں۔ سلمان رشید کا خیال ہے کہ اقبال نے خطبات میں جہاں ان آیاتِ قرآنی کا حوالہ دیا ہے جن میں دن رات کے تغیر و تبدل، ریاح کے چلنے اور سمندروں میں جہازوں کے روانہ ہونے کا ذکر ہے۔ وہاں لکھ دیا ہے کہ قرآن اپنی فطری سادگی کے ساتھ اصلاً برگساں کے مرورِ زمان کے مسلسل اور غیر مسلسل پہلوؤں

کی تصدیق کرتا ہے۔ مصنف کے نزدیک ستم یہ ہے کہ اقبال نے "تقدیر" کی اصطلاح کو برگساں کے "مرورِ محض" کا متبادل بتایا ہے اور یہ ثبوت ہے اقبال کے تقدیر کی معنویت سے نابلد ہونے کا۔ مصنف کے نزدیک تقدیر کو زمان سے ملانا لسانیاتی اعتبار سے بھی غلط ہے، حالانکہ سلمان رشید کو اس بات کا علم نہیں کہ کم از کم جاہلی شعراء تو دہر یا زمان کو تقدیر ہی کا مترادف سمجھتے تھے، اور خود لا تسبوا الدھر والی حدیث میں بھی دہر کا لفظ تقدیر ہی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔

مصنف نے اس امر پر بھی تفصیلی گفتگو کی ہے کہ اقبال کا تصورِ الٰہ Finite ہے۔ لگتا ہے کہ مصنف نے علامہ کے خطبات بھی توجہ سے نہیں پڑھے جن میں اس خیال کی واضح تغلیط موجود ہے۔ پھر انھوں نے Pantheism کو وحدت الوجود کے مترادف قرار دیا ہے۔ حالانکہ Pantheism کا خدا بے شعور، کمزور اور ــــ مقداری ہے اور اس کا وحدت الوجود کے خدائے بزرگ و برتر اور فاعل و مختار سے کوئی علاقہ نہیں۔ مصیبت یہ ہے کہ Pantheism کو وحدت الوجود کہنے کی غلطی مستشرقین کے یہاں بھی ملتی ہے۔ شمل بھی دونوں کو ایک ہی شے سمجھتی ہیں۔ حالانکہ واقعتاً ایسا نہیں۔

بہرحال سلمان رشید صاحب سے صرف ایک سوال کیا جاسکتا ہے کہ کیا اقبال کے تصورِ الٰہ پر گفتگو کرتے ہوئے صرف ان کے خطبات ہی کو سب کچھ سمجھ لینا بلکہ انھیں بھی توجہ سے نہ پڑھنا اور اُن کے کلام اور ان کی دیگر اُردو اور انگریزی کی نثری تحریروں کو نظر انداز کرنا علمی بددیانتی نہیں، افسوس اس بات کا ہے کہ اس کتاب کا جواب ابھی تک اقبالیین کی جانب سے سامنے نہیں آیا۔

سلمان رشید کی مندرجہ بالا کتاب کی اور کوئی افادیت ہو یا نہ ہو، اس سے بہرحال اتنی بات تو طے ہوجاتی ہے کہ علامہ کے خطبات کی جامع اور مفصل

Critique وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔ علامہ کے ان خطبات کو مشرق و مغرب میں بیشتر بنظرِ استحسان تو دیکھا جاتا رہا ہے بنظرِ امعان بھی دیکھنے کی ضرورت ہے۔

خطبات کا ذکر آیا تو یہ بھی سُن لیجئے کہ ہندوستان میں اقبال پر جہاں چند اور حوالوں سے قابلِ ذکر کام ہُوا ہے وہیں خطبات اقبال پر بھی ایک قابلِ قدر کاوش سامنے آئی ہے۔ میری مراد مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی مختصر کتاب "خطباتِ اقبال پر ایک نظر" سے ہے جسے اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سری نگر نے کچھ برس پہلے شائع کیا ہے۔ علامہ کے خطبات کا یہ ایک ہمدردانہ، مدافعانہ اور ایک آدھ جگہ اختلافی جائزہ ہے۔ پاکستان میں ابھی تک اس نوعیت کا کام سامنے نہیں آیا۔

مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے نزدیک قدیم مسلم علم کلام کا تار و پود یونان کے فلسفہ و منطق سے تیار ہُوا تھا اور یہ فلسفہ و منطق بہت کمزور اور ناپائیدار تھے۔ ان کی کمزوری کا پردہ غزالی، رازی اور امام ابن تیمیہ نے چاک کیا۔ اس کے مقابلہ میں علامہ کے جدید علم کلام میں زیادہ پختگی، گہرائی اور گیرائی ہے۔ پھر قدیم علم کلام کا خطاب صرف مسلمانوں سے تھا۔ اقبال کے علم کلام کا خطاب سارے عالم سے ہے۔ علاوہ ازیں قدیم علم کلام، بقول مولانا اکبر آبادی، عقل و وحی کی آویزش کی رزم گاہ تھا اور اس باب میں معتزلہ اور اشاعرہ کی مثال سامنے کی ہے جب کہ علامہ اقبال ایک ایسی بلند سطح سے خطاب کرتے ہیں جہاں عقل اور وحی میں تصادم و تزاحم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

علامہ کے خطبات کے مشمولات کا تقابل اب تک تو عموماً مغربی فلسفہ و علم کلام کے حوالے سے کیا جاتا رہا ہے لیکن سعید احمد اکبر آبادی صاحب نے اقبالی فکریات کا تقابل مشرق کے عظیم نابغوں مثلاً حضرتِ مجدد الف ثانی اور شاہ ولی اللہ سے کیا ہے اور اُن کے درمیان گہرے مماثلات تلاش کیے ہیں،

اُنھوں نے خطبات اقبال کا جائزہ اسلامی نقطۂ نظر سے لیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ اقبال اور اقبالیات کے طالب علم کو اصولی طور پر بات ملحوظ رکھنی چاہیے کہ اقبال اپنی شاعری اور فلسفہ میں جب کبھی مومن کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد وہی مومن کامل ہے جو قرآن کے طبقہ مقربین میں شامل ہے۔ اس مومن کامل کا روحانی ارتقاء، اس کی نوعیت، اس کے اسباب وعوامل اور کائنات عالم کے ساتھ اس کا تسلسل، یہ سب اقبال کے محبوب موضوعات سخن ہیں۔

سلیم احمد نے اپنی کتاب "اقبال ایک شاعر" میں ایک جگہ لکھا ہے کہ مابعد الطبیعیات کا ذکر آیا ہے تو ہم اس اصول کو واضح طور پر بیان کر دینا چاہتے ہیں کہ مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے سکون کو ہمیشہ حرکت پر فوقیت حاصل ہے، کیونکہ حرکت اور تغیر مادے کی صفت ہے جو طبیعیات کا شعبہ ہے۔ یوں سلیم احمد نے علامہ کے حرکی نقطۂ نظر سے اختلاف کیا ہے۔ سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ اشعری کے برعکس جس نے خدا کے اوصاف کے ضمن میں ایک وصف یہ بھی لکھا ہے کہ ولا یتحرك ولا یسکن علامہ کہتے ہیں کہ خدا Dynamic Power ہے اور یہ عین قرآن کی تعلیم کے مطابق ہے جیسا کہ فعال لما یرید، فعال لما یشا اور کل یوم ھو فی شان سے ظاہر ہے۔ اس وضاحت میں خود سلیم احمد کے اعتراض کا جواب بھی موجود ہے۔

علامہ کے خطبات کا ایک پریشان کن مبحث بعث بعد الموت کا ہے۔ علامہ کے نزدیک بعث بعد الموت کوئی خارجی واقعہ نہیں ہے بلکہ یہ ارتقائے نفس ہی کی ایک منزل ہے۔ ان کے نزدیک حشر محاسبۂ نفس کی وہ ساعت ہے جس میں خودی اپنے گزشتہ اعمال کا جائزہ لیتی ہے اور مستقبل میں اپنے ممکنات کا اندازہ کرتی ہے۔ علامہ نے اس باب میں جاحظ ابن مسکویہ اور مولانا روم سے استشہاد کیا ہے کہ یہ بھی معاد کو ارتقائے نفس کی ایک منزل قرار دیتے ہیں۔ مولانا اکبر آبادی نے ان ناموں میں شاہ ولی اللہ کا اضافہ کیا ہے اور

حجۃ اللہ البالغہ سے استناد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ علامہ اور شاہ ولی اللہ کے نظریۂ ارتقائے روحِ انسانی میں حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔

بعث بعد الموت کے ساتھ ہی جڑا ہوا ایک مسئلہ جنت و دوزخ کا ہے، علامہ نے واضح طور پر لکھا ہے کہ جنت و دوزخ احوال و کیفیات کا نام ہے مقامات کا نہیں، گویا ان کے نزدیک جنت و دوزخ کی جو صفات قرآن میں مذکور ہیں۔ علامہ انھیں تمثیلی مانتے ہیں اور اُن سے ان کے لفظی معنی مراد نہیں لیتے۔ مولانا سعید اکبر آبادی کو اس امر میں علامہ سے اتفاق ہے، کیونکہ ان کے نزدیک وہ تمام آیاتِ قرآنی جن میں مابعد الطبیعیاتی حقائق بیان کیے گئے ہیں۔ وہ آیاتِ متشابہات میں داخل ہیں اور یہ طے شدہ ہے کہ ان آیتوں میں جن چیزوں کا بیان ہوتا ہے۔ مثلاً صفات باری تعالیٰ، عرش و کرسی، حشر و نشر وہ بیان محض تمثیلی ہیں نہ کہ لفظی و لغوی۔ چنانچہ شیخ اکبر اور شاہ ولی اللہ نے جزا و سزا کی جو تشریح کی ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ثواب و عذاب ارواح کے احوال ہیں لیکن مولانا اکبر آبادی کے نزدیک قرآن کی رُو سے جنت و دوزخ محض احوال ہی نہیں مقامات بھی ہیں اور اس باب میں صرف ان کے احوال و کیفیات ہونے پر اصرار بے جا ہے

مولانا اکبر آبادی نے اپنی مختصر کتاب میں خطباتِ اقبال پر اعتراضات کا اطمینان بخش جواب بھی مرتب کیا ہے۔ مولانا کو سہولت یہ ہے کہ وہ قرآنی تعلیمات اور مسلم علمِ کلام سے کافی و وافی آگہی رکھتے ہیں اس لیے خطبات پر بڑی سہولت سے لکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں انھوں نے علامہ کے تصورِ اجتہاد پر بھی مفصل گفتگو کی ہے اور بتایا ہے کہ عالمِ اسلام میں اسلامی قوانین کی تدوینِ جدید کے لیے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہو رہی ہیں وہ سب درحقیقت علامہ اقبال کے خواب کی تعبیریں ہیں۔

ایک اعتبار سے سلمان رشید کے اقبال پر قرآنی تعبیر کے سلسلے میں

کیے جانے والے اعتراضات کا جواب تو اکبر آبادی صاحب کی اس کتاب میں آگیا ہے اور اس سے ثابت ہوگیا ہے کہ علامہ کے ہاں پائے جانے والے کلامی مباحث نئے نہیں بلکہ متقدمین نے بھی ان پر اپنے اپنے انداز میں سوچا اور لکھا ہے۔ لیکن سلمان رشید کے ان اعتراضات کا جن کی رو سے علامہ نے ہیگل، برگساں اور وائٹ ہیڈ وغیرہ کے افکار کی غلط تعبیر کی ہے، جواب ابھی باقی ہے۔ اقبال اکادمی اور اقبالیین کو اس طرف توجہ دینی چاہیے۔ اگر ترکی کے اقبال شناس ڈاکٹر عائدین سے اس موضوع پر لکھوایا جاسکے تو بہت مناسب ہوگا کہ انھوں نے پہلے بھی سلمان رشید کے اعتراضات کا مختصر شافی جواب لکھا ہے۔

ہمارے یہاں ایک زمانے میں ترقی پسندوں کا بڑا شہرہ رہا ہے۔ انھوں نے بھی کئی "اقبال شناس" پیدا کیے۔ مثلاً مجنوں گورکھپوری، فراق، اختر حسین رائے پوری اور علی سردار جعفری وغیرہ۔ احمد صدیق مجنوں گورکھپوری نے ایک زمانہ میں بی اے کے طلبا کے لیے اقبال کے سلسلے میں لکھے گئے کلاس نوٹس پھیلا کر ایک کتاب ایک سو آٹھ صفحے کی گھڑی تھی۔ "اقبال" نامی اس کتاب کا مرکزی نقطہ یہ تھا کہ اقبال بیک وقت اپنے زمانے کی مخلوق بھی تھے اور ایک نئے زمانے کے پروردگار بھی اگرچہ وہ آخر میں خود اپنے شکار ہوکر رہ گئے۔

احمد صدیق مجنوں گورکھپوری کو اقبال کی شاعری میں بہت سی کمیاں اور ایک سے زیادہ غلط اور مایوس کن موڑ نظر آئے مثلاً ماورائیت اور تصوریت، صوبہ پرستی، حجازیت اور عقابیت، مجنوں صاحب کے نزدیک اپنے تمام پیغام سعی و عمل کے باوجود اقبال اس ماورائیت کے دام میں الجھ الجھ کے رہ جاتے ہیں جس کو بقول ان کے اگر ایک طرف رومی اور عطار کے مطالعہ کا نتیجہ کہا جاسکتا ہے تو دوسری جانب جرمنی کے فلسفۂ تصوریت سے منسوب کیا

جاسکتا ہے۔

اس کے بعد مجنوں صاحب نے علامہ کی تنگ نظری اور غلط فکری میلانات کا تجزیہ فرمایا ہے اور لکھا ہے کہ جہاں اس کے اور بہت سے اسباب ہیں وہاں ایک سبب یہ بھی ہے کہ وہ اتنی بڑی شخصیت ہونے کے باوجود ٹھیٹھ پنجابی تھے اور پنجابی ان کے بقول فطرتاً صوبائی فرق و امتیاز کا دل سے معترف ہوتا ہے۔ اقبال چونکہ اتنے بڑے مفکر اور مبصر تھے اس لیے ان کے ہاں جغرافیائی اور صوبائی امتیازات نے خیالات و اعتقادات کی فرقہ بندی کی شکل اختیار کرلی اور ملکیت اور قومیت کچھ مجرد ملیت بن گئی۔ مجنوں صاحب کے نزدیک کبھی کبھی تو واقعی ان کی سمجھ میں نہیں آتا کہ اقبال کا مسلک انسانیت اور آفاقیت تھا یا سستے قسم کی ملیت اور اسلاف پرستی۔ آخری دور میں اقبال کی شاعری میں ایک اور میلان پیدا ہوگیا، جو حجازیت سے بھی زیادہ خطرناک ہے اور جسے مجنوں نے عقابیت کہا ہے اور جو ایک قسم کی فاشیت ہے۔ بقول مجنوں اقبال انسان میں بھی بالخصوص "مردِ مومن" میں پھاڑ کھانے والے جانوروں کی خصلت دیکھنا چاہتے ہیں۔

جو شخص امتیاز رنگ و خوں سے بالاتر ہونے کا سبق دیتا ہو اور جس کے یہاں عقاب تمثیل ہے، ترغیب نہیں ہے اسے علاقہ پرستی اور عقابیت کا طعنہ دینا مجنوں صاحب ہی کا حوصلہ ہے۔ انھیں اصل رنج اس بات کا ہے کہ اقبال ترقی پسند کیوں نہ ہوئے اور انھوں نے کریملن کے سایۂ دیوار میں پناہ کیوں نہ لی۔ لیکن خیر مجنوں صاحب کی بات چھوڑیئے "بگزارید کہ مجنوں است" اور مجنوں پر حد جاری نہیں ہوسکتی۔

اصل میں اقبال پر فاشیت کا الزام سب سے پہلے اختر رائے پوری نے لگایا پھر فراق گورکھپوری، علی سردار جعفری اور سنہا وغیرہ کی آوازیں بھی اس میں شامل ہو گئیں۔ ہندوستان میں سیکولر اقبال شناس دانشور اب بھی ایسا ہی راگ

الا پتے رہتے ہیں۔ اختر حسین رائے پوری تو لوناچارسکی، گورکی اور لینن کی مادہ پرستی اور This-worldliness کے ایسے اسیر ہوئے کہ اب تک اس دامِ ہمرنگ زمین سے نہ نکل سکے۔ اقبال انھیں اس لیے فاشسٹ نظر آئے کہ ان کا خطاب ایک گروہ سے ہے اور وہ ہے اسلامیانِ عالم کا گروہ۔ ان کے مقابلے میں نذرالاسلام اور ٹیگور انھیں بڑے شاعر نظر آتے تھے کہ ان کے یہاں نغمۂ انسانیت ہے نوحۂ اسلامیت نہیں۔ اس گروہ کے بعض لوگوں نے علامہ کو ترقی پسند اور اشتراکی ثابت کرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگایا اور اس ضمن میں ڈھونڈ ڈھونڈ کر اقبال کے یہاں سے مثالیں لاتے رہے۔ مثلاً

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو[1]

خواجہ از خونِ رگِ مزدور سازد لعلِ ناب
از جفائے دہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب
انقلاب! اے انقلاب![2]

یا پھر

جو حرفِ "قل العفو" میں پوشیدہ تھی اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار[3]

انسانی فکر میں ارتقاء کے قائل اور مبلغ ان ڈھنڈورچیوں کی نظر اس پر نہ گئی کہ خود اقبال کے یہاں بھی تو ارتقاء ہوتا رہا۔ کیا وجہ ہے کہ وہ علامہ کی ارمغانِ حجاز

---

[1] بالِ جبریل، ص ۱۴۹، طبع سیزدہم، اگست ۱۹۶۳ء
[2] کلیاتِ اقبال فارسی، ۹۴ / ۴۸۶۔
[3] ضربِ کلیم، ص ۱۳۸، طبع یازدہم، اپریل ۱۹۶۳ء

سے ابلیس کی مجلسِ شوریٰ کا حوالہ نہیں دیتے۔ اس لیے نا کہ وہاں اقبالؔ کی فکر اپنی کامل پختگی کے ساتھ نظر آتی ہے اور اقبالؔ کی اسلام پرستی کا کابوس انھیں ڈراتا ہے۔ کیا وجہ ہے کہ ان کا دھیان اقبالؔ کے اس بیان کی طرف نہیں جاتا جو ۲۴ جون ۱۹۲۳ء کے "زمیندار" میں چھپا اور جس میں اقبالؔ نے صراحت سے لکھا، میں نے ابھی ایک دوست سے سُنا ہے کہ کسی صاحب (شمس الدین حسن) نے آپ کے اخبار میں میری طرف بالشویک خیالات منسوب کیے ہیں۔ چونکہ بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرۂ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف ہے، اس واسطے اس تحریر کی تردید میرا فرض ہے۔ میں مسلمان ہوں۔ میرا عقیدہ ہے کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔"[1]

اشتراکی دانشوروں میں بعض نے یہ نعرہ بھی لگایا کہ اقبالؔ کے خیالات ماخوذ و محدود تھے۔ اور اس باب میں اقبالؔ کی زندگی ہی میں بیان بازیاں ہونے لگیں۔ اقبالؔ لاکھ تردید کرتے رہے کہ بھئی میں نے فوق الانسان کا تصور اس زمانے میں پیش کیا جب ابھی نطشے کے سپرمین کا غلغلہ میرے کانوں تک نہ پہنچا تھا لیکن یار لوگ ہیں کہ Dickinson اور پاکستان کے اشتراکی نظریہ سازوں مثلاً علی عباس جلال پوری وغیرہ پر بڑے خشوع و خضوع سے ایمان لے آئے ہیں۔ علی عباس جلال پوری اور خلیفہ عبدالحکیم وغیرہ کو اقبالؔ کا نظریۂ خودی نطشے سے ماخوذ نظر آتا ہے۔ حالانکہ اس کا اصل سرچشمہ قرآن، حدیث اور تصوف ہے۔

اشتراکی دانشوروں سے ہٹ کر بعض ایسے اقبالی نقاد بھی نظر آتے ہیں جنھوں نے اقبالؔ کو نفسیات کی سان پر کسا ہے۔ خواجہ منظور حسین کو اقبالؔ کا

---

[1] روحِ مکاتیبِ اقبال، ۳۱۵، ۳۱۶۔

فلسفۂ خودی اڈلر کے نظریۂ احساس کہتری کی پیداوار نظر آتا ہے۔ ان کے خیال میں اقبالؔ کی شخصیت میں رقت، بے عملی، عہدہ طلبی ہی کا ردِ عمل خودی کے نظریے کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان کے خیال میں داخل اور خارج کے مابین جو کشاکش ہوتی ہے خودی اس کی ایک گونہ تلافی ہے۔ کچھ ایسا ہی رویّہ سلیم احمد صاحب نے اختیار کیا ہے جب کہ بعض اور نقادوں کو اقبالؔ کے یہاں موجودی فلاسفہ کے افکار کی گونج سنائی دیتی ہے۔ سلیم احمد نے اقبالؔ پر جو قابلِ قدر کتاب لکھی اس میں انھوں نے بھی کہیں کہیں اقبالؔ کو موجودی پیمانوں سے ناپنے کی کوشش کی ہے اور کہیں نفسیاتی معیاروں سے۔ سلیم احمد کے خیال میں علامہ اپنی بے عملی کے خلاف لڑنا چاہتے ہیں۔ انھیں علامہ پر اعتراض ہے کہ وہ مسلمانوں سے صرف عمل کا مطالبہ کرتے تھے حالانکہ عملاً ایسا نہیں ہے۔ اقبالؔ مسلمانوں سے عمل کے علاوہ ایسی فکر کے بھی متقاضی ہیں جو مجردِ محض نہ ہو بلکہ "دیدۂ راہ بیں" بھی فراہم کرے۔

سلیم احمد کے نزدیک موت اقبالؔ کا مرکزی مسئلہ ہے۔ میرا خیال ہے کہ اصلاً سلیم احمد نے بیسویں صدی کے موجودیوں Existentialists کے افکار بہ سلسلہ مرگ کو اقبالؔ سے تطبیق دے دی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ موجودیت کا مرکزی مسئلہ موت ہے۔ سلیم احمد نے اسے اقبالؔ پر چسپاں کر دیا۔ کارل جاسپرز کہا کرتا تھا۔

"The highest life desires death instead of fearing it, as is evidenced in the death of lovers" [1]

کیرکے گور کا بھی خیال تھا کہ یہ موت ہی تو زندگی کی تفہیم کا ذریعہ ہے،

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھئے Jacques Choron کی کتاب "Death and Western thought" کے ص ۲۲۵ - ۲۳۰

کیونکہ اس سے گزر کر ہی حقیقت صادقہ تک رسائی ہو سکتی ہے۔ ہائیڈیگر بھی بقول سٹرن برگر موت کی تفہیم کا خواہاں ہے۔ وہ اسے شفاف بنا دینا چاہتا ہے تاکہ ہم یکسو ہو کر اسے ایک دلچسپ واقعے کے طور پر دیکھ سکیں۔ لیکن موجودلیوں کی ایک قابل لحاظ تعداد لعد المات کی قائل ہی نہیں اور اقبال کا معاملہ اس سے بالکل الگ ہے۔ جو اقبال موت کی ہمہ گیر ہنگامہ آرائی کا ذکر کرتا ہے اس نے زندگی کے بھی تو لاتعداد لافانی نغمے الاپے۔ حافظ سے علامہ کی لڑائی صرف یہی تو تھی کہ اس کا جام زہر اجل کا سرمایہ دار تھا اور عرفی انھیں اسی لیے تو زیادہ پسند تھا کہ اس کی شاعری زندگی آمیز اور ہنگامہ خیز تھی اور افلاطون سے ان کا مناقشہ یہی تو تھا کہ :

گفت سرِ زندگی در مردن است
شمع را صد جلوہ از افسردن است

بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود
جانِ او وارفتۂ معدوم بود[1]

اسرارِ خودی ہی میں علامہ نے ان اقوام و ملل پر تاسف کا اظہار کیا ہے جو موت کی متمنی ہیں :-

وائے قومے کز اجل گیرد برات
شاعرش والہ سدا از ذوقِ حیات

نغمہ ہایش از دلت دزدد ثبات
مرگ را از سحر او دانی حیات

---

[1] کلیاتِ اقبال فارسی۔ ص ۳۲ ، ۳۳ ۔

اے میانِ کیسہ است نقدِ سخن　　بر عیارِ زندگی او را بزن[1]

بہر حال اپنی تمام تر کوتاہیوں اور بعض قیاس آرائیوں کے باوجود سلیم احمد اقبالؔ کے سلسلے کے ایک جینوئن نقاد کہے جا سکتے ہیں کہ ان کی کتاب ایک گہرا نفسیاتی مطالعہ بھی فراہم کرتی ہے اور شاعر اور قاری کے درمیان زندہ رشتوں کی نشان دہی بھی کرتی ہے۔

علامہ کی فکر فلک رس کا کمال یہ ہے کہ ان کی زُلفِ کمال کے اسیر صرف اپنے ہی نہیں بیگانے بھی اتنی ہی چاہت اور شدّت سے ہوئے۔ یہ الگ بات کہ نہ اپنے ان کی کامل تحسین کر سکے نہ پرائے۔

ولیکن کس ندانست ایں مسافر
چہ گفت و با کہ گفت و از کجا بود[2]

بہر حال جس شخص کا اپنا دعویٰ ہو کہ اس نے علوم شرق و غرب اپنے دل و دماغ میں اُتار لیے، اس کا عمانِ بے کنار چھوٹے چھوٹے ندی نالوں میں کیسے سما سکتا ہے؟ اس کے باب میں چھوٹے ناقص اور ادھورے پیمانے کیسے کفایت کر سکتے ہیں؟ اقبالؔ پر لکھنے کا مطلب یہ ہے کہ لکھنے والا نہ صرف یہ کہ اُردو، فارسی، عربی ادب کے تمام اسالیب و منہاجات سے واقف ہو اور اسلامی فکریات کے جملہ منابع سے آگاہ ہو بلکہ اس کے ساتھ ہی ساتھ مغربی ادب اور فلسفے پر بھی اسے پوری دسترس ہو اور سب سے بڑی بات یہ کہ ایسا لکھنے والا کسی مادّی نظریے کا اسیر نہ ہو، ہمدرد ہو، خائن نہ ہو، اس میں عالمانہ وسعت ہو، جاہلانہ افلاسِ فکر نہ ہو، گدائے متکبر نہ ہو، صغیر سر نہ ہو، دل و دماغ کی لکنت اور ٹیڑھ کا شکار نہ ہو، گدائے فرومایہ کی طرح خاکِ راہ سے اپنے رزق کا جویا نہ ہو

---

[1] کلیاتِ اقبالؔ فارسی، ص ۳۶، ۳۸۔

[2] کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۰۲۱ و نیز ص ۱۳۹، ارمغانِ حجاز۔

شاہی اصطبل کی آبرو نہ ہو، بلند نگاہ ہو اور تیز پرواز ہو۔ افسوس اقبال کو ابھی تک نہ ایسا نقاد ملا نہ سوانح نگار، یہ اقبال کی نہیں ہماری قومی بدقسمتی ہے۔

جہاں تک ایران میں اقبال شناسی کا تعلق ہے، یہ امر خوش آیند ہے کہ وہاں اقبال پر اب تک کئی مقالات اور کتب لکھی جا چکی ہیں اور لکھی جا رہی ہیں۔ منظوم خراجِ عقیدت اس کے علاوہ ہے جس کا دائرہ ملک الشعرا محمد تقی بہار سے لے کر، سعید نفیسی، ڈاکٹر رضا زادہ شفق، احمد علی رجائی، کاظم رجوی، صادق سرمد، احمد گلچین معانی، نادر نادرپور، استاد امیری فیروز کوہی، منوچہر طالقانی اور متعدد شعرا تک پھیلا ہے۔ علاوہ ازیں علامہ کی انگریزی کتب یعنی 'فلسفۂ عجم' اور 'اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید' بھی فارسی زبان میں ترجمہ کی جا چکی ہیں۔ یہ ترجمے دکتر امیر حسن آریان پور اور احمد آرام نے کیے۔

ایران میں اقبال شناسی کی روایت کا آغاز اصلاً قیام پاکستان کے بعد ہوا۔ یہ درست ہے کہ اقبال پر پہلا فارسی مقالہ تو نظام کالج حیدر آباد دکن کے سید محمد علی داعی الاسلام نے لکھا اور یہ ایران میں کتابچہ کی شکل میں تقسیم بھی ہوا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کا دائرہ اثر محدود رہا۔ ایران میں اقبال کو روشناس کرانے کا اصل سہرا خواجہ عبدالحمید عرفانی اور کسی حد تک ن م راشد کے سر ہے۔ بعد میں تو ایران میں اقبال پر لکھنے والوں کا ایک پورا کارواں وجود میں آ گیا، جس میں محمد تقی مقتدری، مجتبیٰ مینوی، سعید نفیسی، حسین خطیبی، ضیاالدین سجادی، غلام رضا سعیدی، فریدون بدرہ ای، احمد احمدی بیرجندی، دکتر لطف علی صورت گر، آقای صادق نشاءت، ڈاکٹر جلال متینی اور ڈاکٹر حسین نصر علی شریعتی کے نام لیے جا سکتے ہیں۔

ایران میں اقبال پر لکھی جانے والی تحریریں جس حد تک مجھے دیکھنے کا موقعہ ملا ہے، ان سے یہ تاثر تو بہت واضح انداز میں ابھرتا ہے کہ ایرانیوں نے خسرو کے بعد اگر کسی ہندی نژاد شاعر کو بھرپور خراج پیش کیا ہے تو وہ صرف علامہ اقبال

ہیں لیکن یہ مقالات، مستثنیات کو چھوڑ کر اقبالؔ کی فکر و فرہنگ کے عمیق و دقیق مطالعے کے حامل نہیں ہیں۔ اقبالؔ پر دکتر محمد تقی مقتدری کی 'اقبالؒ۔ متفکر و شاعرِ اسلام' سے لے کر مجتبیٰ مینوی کی 'اقبال لاہوری، سید غلام رضا سعیدی کی اقبال شناسی.....' اور محمد علی اسلامی کی 'دیدن دگر آموز شنیدن دگر آموز' (ترتیب و انتخاب) تک کی نوعیت بیشتر تعارفی و تشریحی ہے۔ البتہ یہ امر نہایت خوش آیند ہے کہ ان کتب اور ان کے علاوہ لکھے جانے والے مقالات اور منظوم خراجہائے عقیدت کا رُخ صحیح ہے۔ لکھنے والوں نے اقبالؔ کی فکر کا محور و مرکز اسلام اور مسلم نشاۃ ثانیہ قرار دیا ہے۔ مثلاً سید غلام رضا سعیدی نے اپنی کتاب میں اقبالؔ کو درست طور پر رجوع الی القرآن کی تحریک قرار دیا ہے، اسی طرح ڈاکٹر فضل اللہ رضا نے اپنے پچاس صفحے کے مختصر رسالے میں اقبالؔ کی فکر کا مرکزی نقطہ اسلام اور اتحادِ بین الملت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اقبالؔ شاعرِ اسلامی بھی ہیں اور شاعرِ جہانی بھی۔ احمد احمدی بیرجندی نے فکرِ اقبالؔ کے ابتدائی مؤثرات کا کھوج لگاتے ہوئے اس کا سرچشمہ فکر و فرہنگ اسلامی قرار دیا ہے اور آقائی صادق نشاءت نے لکھا ہے کہ اقبالؔ قلباً و قالباً ایرانی ہیں اور ان کا مرجع قرآن ہے۔ اقبالؔ کے کلام پر قرآن اور اسلام کے فیضان کا ذکر نثر نگاروں کے علاوہ ایرانی شعراء نے بھی کیا ہے مثلاً حبیب یغمائی کہتے ہیں:

از کلام محمدی است اثر — در کلام محمد اقبال!
دینِ اسلام را نمودہ شرف — مردمِ شرق را فزودہ جمال[1]

ایرانیوں نے اقبالؔ کو مولوئ ثانی کہا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اقبالؔ کو اس سے بڑا خراج شاید ہی پیش کیا گیا ہو۔

اقبالؔ نے فارسی میں شعر گوئی کا زندہ کارنامہ انجام دے کر ایرانیوں کے دل جیت لیے۔ چنانچہ سعید نفیسی مرحوم نے انھیں 'مجددِ ادبیات' کہا اور

---

[1] یادنامۂ اقبالؔ (بہاءالدین اورنگ) ص ۱۲۷۔

لکھا کہ ایرانی اقبالؔ کو اسی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس سے وہ رُومی و حافظؔ کو دیکھتے ہیں۔

ایران میں اقبالؔ پر اقبالؔ کے فارسی اسٹائل کے حوالے سے قابلِ قدر کام ہُوا ہے اور اس باب میں سعید نفیسی، حسین خطیبی، ڈاکٹر لطف علی صورت گر اور آقای صادق نشاءت وغیرہ نے مختصراً اقبالؔ کے سبک کا تجزیہ کیا ہے۔ سعید نفیسی نے لکھا ہے کہ اقبالؔ سبک ہندی سے زیادہ اس سبک سے تعلق رکھتے ہیں جو سنائی، عطار، مولانا رُومی، عراقی، اوحدی اور کمال خجندی کے یہاں ملتا ہے۔ حسین خطیبی نے اقبالؔ کو اس کے اسلوب کے ناطے سے بڑا زبردست خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔ حسین خطیبی چونکہ جامعہ تہران میں سبک شناسی کے ممتاز پروفیسر تھے اس لیے انھوں نے اس باب میں اقبالؔ کی فارسی شاعری کا قابلِ قدر مطالعہ پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ اگر ہم چاہیں کہ اقبال لاہوری کے اسلوب کو چند لفظوں میں بیان کریں تو کہیں گے کہ اس شاعر کا ایک اپنا مخصوص سٹائل ہے جس کو 'سبکِ اقبالؔ' کا نام دینا مناسب ہوگا۔ اقبالؔ نے عام توقع کے خلاف سبکِ ہندی کی طرف بہت کم توجہ کی ہے..... اس نے اپنے مخصوص سٹائل کے حدود کے پیشِ نظر قدیم فارسی شاعری کے طرز کو محفوظ رکھا ہے..... اس نے زبانِ فارسی میں ایسی مہارت پیدا کرلی کہ دقیق ترین عرفانی افکار اور مشکل ترین فلسفی و علمی و اخلاقی معانی کو فارسی زبان کی فصیح ترین ترکیبات اور کامل ترین الفاظ میں آسانی اور روانی سے بیان کر جاتا ہے۔ خطیبی نے سبکِ ہندی میں راہ پا جانے والے نقائص اور فرسودات کا بھی ذکر کیا ہے اور ایران میں اس کے خلاف پیدا ہونے والے ردِ عمل کا تذکرہ بھی کیا ہے جس کے نتیجے میں فارسی شاعری کا قدیم طرز بعض تصرفات کے ساتھ زندہ ہوگیا۔ اس کارنامے میں اقبالؔ کا اجتہاد قابلِ قدر ہے۔

ڈاکٹر لطف علی صورت گر لکھتے ہیں کہ ایران کے عرفاء اور شعراء کی اصطلاحات

اور الفاظ جو مدت سے ہمسایہ ملک میں پہنچ چکے تھے۔ اقبالؔ کے ہاتھ میں موم کی طرح نرم ہو جاتے ہیں اور وہ جس شکل میں چاہتا ہے انھیں ڈھال دیتا ہے..... یہ کلمات اور الفاظ ایک بڑے خاندان کا حصہ ہیں اور اب جب کہ اقبالؔ کے ذریعہ سے سالہا سال کی جلا وطنی کے بعد یہ اپنے اصلی وطن واپس آئے ہیں اور ایرانِ معاصر کے جدید کلمات اور مصطلحات سے روشناس ہوئے ہیں تو کسی قسم کی بیگانگی اور غرابت کا احساس پیدا نہیں کرتے۔ ان کی مثال ایسی ہے، جیسے کسی خاندان کے بوڑھے افراد ایک طویل مدت کے بعد اپنے جواں رشتے داروں سے آملیں اور اپنے نوجوان بچوں کو گزرے ہوئے زمانے کی داستانیں سنائیں۔

آقای صادق نشاءت کہتے ہیں کہ اقبالؔ قلباً و قالباً ایرانی ہے اور اس کا مرجع قرآن ہے۔ وہ جو کچھ سوچتا یا بیان کرتا ہے، ایرانی اسلوب اور طرز کے مطابق ظاہر ہوتا ہے یا یوں کہنا چاہیے کہ ایرانی علم اور طرزِ فکر و استدلال کو جو خواجہ عبداللہ انصاری، امام غزالی، مولوی، سعدی، حافظ، خواجہ نصیر طوسی، میر داماد، اخوند ملا صدرا اور علامہ سبزواری کے ہاں پایا جاتا ہے، اپنے شعر اور نثر میں مجسم کرتا ہے۔

علامہ نے خواجہ عبداللہ انصاری، غزالی، رومی، سعدی، حافظ وغیرہ کے اسلوب و افکار کو تو یقیناً جذب کیا ہے اور اس پر متعدد تفصیلی علمی تحریریں شائع ہو چکی ہیں لیکن ان کے فکر و اسلوب پر نصیر طوسی، میر داماد، ملا صدرا اور علامہ ہادی سبزواری کے اثرات کس حد تک مرتب ہوئے ہیں۔ اس کا جائزہ میرے علم کے مطابق تا حال نہیں لیا گیا۔ اس سمت توجہ کی ضرورت ہے۔

علامہ اقبالؔ پر شریعتی کے خطبات کا مجموعہ 'ماد اقبالؔ' بھی لائق اعتنا ہے۔ یہ کتاب اس وجہ سے اور زیادہ قابل توجہ ہو جاتی ہے کہ اقبالؔ و شریعتی دونوں نے فکری سطح پر ہند و ایران میں ایک عظیم انقلاب برپا کیا۔ شریعتی کے نزدیک

اقبالؔ ایک درخشاں، دانش مند اور فلسفی شخصیت تھے جنھوں نے انسانی معاشرے کو اسلام کی بارور تہذیب و تمدن کا تحفہ دیا۔ وہ ایک رُوح اور کئی ابعاد کی حامل شخصیت تھے۔ وہ دین و دنیا، ایمان و دانش، عقل و احساس، فلسفہ و ادب، عرفان و سیاست اور عقیدہ و تمدن کے مرد تھے۔ وہ جدید فکر اور فلسفۂ عالم کی تاریخ میں برگساں اور ڈیکارٹ کے ہم پلّہ تھے۔ شریعتی نے انھیں شاعرِ علی گونہ' قرار دیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ ایک بہت بڑا اعزاز ہے۔

بے محل نہ ہوگا اگر یہاں فکرِ اقبالؔ کے بعض پہلوؤں کے ضمن میں سیّد حسین نصر کے مختصر خیالات پیش کر دیئے جائیں جن کا اظہار انھوں نے اپنے ایک اہم مضمون "The Western World & Its Challenges to Islam" میں کیا ہے۔ وہ ڈارون کے نظریۂ ارتقاء کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"حقیقت یہ ہے کہ ڈارون کا نظریۂ ارتقاء، جو مابعد الطبیعیاتی اعتبار سے ناممکن اور منطقی طور پر بیہودہ ہے۔ بعض ممالک میں اسلام کے بعض پہلوؤں سے اس نزاکت کے ساتھ گوندھ دیا گیا ہے کہ اس سے نہایت افسوس ناک اور بعض صورتوں میں خطرناک امتزاج سامنے آیا ہے۔ ہماری مراد صرف اس صدی کے آغاز پر نظر آنے والی قرآن کی سطحی تفسیروں سے نہیں بلکہ اقبال کے سے قد کاٹھ کے مفکر سے ہے جو وکٹورین عہد کے نظریۂ ارتقاء اور نٹشے کے "مافوق البشر" دونوں سے متاثر تھے۔ اقبالؔ اسلام کی ایک صاحبِ تاثیر معاصر شخصیت ہیں۔ لیکن بحیثیت ایک شاعر کے ان کا تمام احترام ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کہنا ضروری ہے کہ ان کے افکار کا "اجتہاد" کی روشنی میں مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے وہی "اجتہاد" جس کی اقبالؔ خود تبلیغ کرتے تھے۔ انھیں ایک اُونچے سنگھاسن پر بٹھانے کی یقیناً ضرورت نہیں۔ اگرچہ ان کے افکار کا احتیاط سے تجزیہ کریں، تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں بعض اشیاء کے معاملے میں بیک وقت نفرت و محبّت کی کشاکش تھی بشمول تصوّف کے۔ وہ رومی کی تعریف کرتے تھے لیکن حافظ جیسی

شخصیت کے لیے ناپسندیدگی کا اظہار کرتے تھے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ایک طرف تو صوفیانہ یا زیادہ عمومی معنوں میں انسانِ کامل کا اسلامی تصور انھیں اپنی جانب کھینچتا تھا اور دوسری جانب نٹشے کا فوق البشر کا تصور حالانکہ یہ دونوں تصورات ایک دوسرے کی مکمل ضد ہیں۔ اقبال نے ان دونوں کو مخلوط کرنے کی خاصی بڑی غلطی کر ڈالی۔ ان سے یہ مہلک غلطی اس لیے سرزد ہوئی کہ اسلام کے بعض پہلوؤں کے گہرے ادراک کے باوجود انھوں نے اپنے وقت کے رائج نظریۂ ارتقاء کو بڑی سنجیدگی سے اپنا لیا۔ اصل میں ایک زیادہ واضح اور قابلِ فہم سطح پر اقبال ایک ایسے رجحان کا اشاریہ فراہم کرتے ہیں جو کئی جدید مسلمان لکھنے والوں کے یہاں ملتا ہے جو بجائے "ارتقائیت" کی غلطیوں اور نارسائیوں کا جواب دینے کے معذرت خواہانہ انداز میں چاروں شانے چت ہو کر اسے نہ صرف قبول کر لیتے ہیں بلکہ اسلامی تعلیمات کی بھی اسی کے مطابق تاویل کر ڈالتے ہیں۔

سید حسین نصر کے خیالات سے مکمل اتفاق ممکن نہیں لیکن اس سے یہ ضرور پتہ چلتا ہے کہ اب اقبال کے افکار و تصورات کا معروضی جائزہ لینے کا وقت آگیا ہے کیونکہ ان کے اور اگلی نسلوں کے درمیان اتنا زمانی فصل فراہم ہو گیا ہے جو فکریات کے معروضی، غیر جانبدارانہ اور غیر جذباتی جائزے کے لئے ازبس ضروری ہوتا ہے۔

مختصر یہ کہ اگرچہ ایران میں اقبال کے حوالے سے کسی قدر قابلِ توجہ کام بھی ہوا ہے خصوصاً 'سبکِ اقبال' کے حوالے سے اور یہ کہ اقبال ایران میں اب کسی طرح اجنبی نہیں رہے اور وہ اس ملک کے گوشے گوشے میں ایک انقلاب آفریں عظیم مسلم مفکر اور ایک نادر اسلوبِ شعر کے حامل شاعر کی حیثیت میں جانے جاتے ہیں لیکن اقبال کے باب میں ایسا کام جو بیک وقت تشریحی و توضیحی بھی ہو اور تجزیہ و تعبیر اور تحقیق سے بھی کاملاً مملو ہو۔ ابھی تک سامنے نہیں آیا۔ ویسے بھی یہ امر لائقِ اعتنا ہے کہ کسی بھی تہذیبی منطقے میں کسی غیر ملکی شاعر یا مفکر پر ابتدائی نوعیت

کا کام ایسا ہی ہوا کرتا ہے۔ تجزیہ و تعبیر، متعارف کے بعد کی چیزیں ہیں۔ چنانچہ مستقبل میں اقبالؔ پر ایران میں اہم علمی کارناموں کی بجا طور پر توقع کی جا سکتی ہے۔

پاک و ہند اور ایران کے اقبالی سرمائے کا اجمالی حال تو آپ سُن چکے، اہلِ مغرب کے چند نمائندوں کا تذکرہ بھی سماعت کر لیجئے۔ اقبالی مستشرقین میں آر۔ اے نکلسن، آربری، شمل، بوسانی اور کسی حد تک ڈبلیو سی سمتھ، گب اور الفریڈ گیوم کو شامل کہا جا سکتا ہے۔ مشرقی یورپ میں بالعموم اور رُوس میں بالخصوص ابھی اہم اقبالیین کا ظہور ذرا کم ہی ہوا ہے پھر بھی اس ذیل میں این پریگا رینا ہفارفا اور سخوچیف اور اے غفاروف وغیرہ کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ ان تمام مستشرقین کی اقبالی تحریروں کا جائزہ تو ممکن نہیں، البتہ چند ایک کا تذکرہ شاید فائدے سے خالی نہ ہو۔

اقبالؔ کے سلسلے میں آر۔ اے نکلسن کی خدمات سے انکار ممکن نہیں۔ لیپزگ سے چھپنے والے Islamica کے پہلے شمارے (۱۹۲۵ء) میں نکلسن نے پیامِ مشرق کے تعارف نامے سے اہلِ جرمنی کو اس عظیم ہند اسلامی شاعر سے پہلی مرتبہ روشناس کرایا اور یہیں سے یہ لو مزید روشن ہو کر جے ڈبلیو فک، شمل اور ہرمن ہیس کی مشعلوں کو روشن کرنے کا سبب بنی، لیکن نکلسن کے ساتھ مصیبت یہ تھی کہ وہ عربی اور فارسی کا محض متوسط عالم تھا۔ اس کی کتاب "Studies in Islamic Poetry" کا بالعموم اور اُس کے معربات پر کام کا بالخصوص جس دقّتِ نظر سے علامہ عبدالعزیز میمن مرحوم نے جائزہ لیا تھا وہ آج بھی حوالے کی چیز ہے۔ اس جائزے سے نکلسن کی انگریزی ترجمے کے ضمن میں نارسائیوں کی قلعی کھُل جاتی ہے۔ کشف المحجوب میں ایک جگہ حضرت علی ہجویری نے لکھا ہے کہ "در بلدہ لہانور کہ از مضافات ملتان ست اندر میان ناجنساں گرفتار ماندہ"[1] نکلسن نے

---

[1] کشف المحجوب (از روی متن تصحیح شدہ والنتین ژوکوفسکی)، ص ۱۱۰

اس کا جو انگریزی ترجمہ کیا وہ خاصا مضحکہ خیز ہے۔ لکھتا ہے :

"While I myself had become a captive among uncongenial folk in the district of Lahawur, which is dependency of Multan: [1]

پھر بلدہ کا ترجمہ ڈسٹرکٹ بھی غلط ہے۔

علامہ کی "اسرار خودی" کا ترجمہ کرتے ہوئے بھی اس سے کئی مضحکہ خیز غلطیاں سرزد ہوئیں۔ خود علامہ نکلسن کے اس ترجمے سے مطمئن نہیں تھے۔ چنانچہ خواجہ غلام السیدین کے نام ان کا خط اس کا واضح ثبوت ہے۔ بلکہ علامہ تو بحیثیت مجموعی مستشرقین کے کارناموں کو سامراجیت کا شاخسانہ قرار دیتے تھے جیساکہ محمد جمیل کے نام خط میں لکھتے ہیں۔ "میں یورپین مستشرقین کا قائل نہیں، کیونکہ ان کی تصانیف سیاسی پروپیگنڈا یا تبلیغی مقاصد کی تخلیق ہوتی ہیں"۔ بہرحال ذکر نکلسن کا ہو رہا تھا۔ نکلسن نے اسرار خودی کا ترجمہ کرتے ہوئے "در بیان اینکہ خودی از سوال ضعیف مے گردد" میں اس شعر کا ترجمہ یوں کیا ہے :

تا بکے در یوزۂ منصب کنی
صورتِ طفلاں زنے مرکب کنی [2]

ترجمہ فرماتے ہیں :

"How long wilt thou sue for office,
And ride like children on a woman's back." [3]

موصوف نے اصل میں زنے کو زنے پڑھا اور نے کا ترجمہ Reed کی بجائے زنے کا ترجمہ Woman کر دیا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ہمارے ایک "فاضل" دوست

---

[1] کشف المحجوب (انگریزی)، ایڈیشن ۱۹۶۷ء، لندن، ص ۹۱۔

[2] کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۳۔

[3] "Secrets of the Self" ___ مطبوعہ فرخان پبلشرز لاہور، ۱۹۷۷ء ص ۳۹۔

نے "علم را برتن زنی مارے بود" کا ترجمہ کیا تھا کہ علم کو برتن مارو تو وہ سانپ بن جاتا ہے۔ موصوف نے بھی نکلسن کی طرح زنے کے Pattern پر برتن کو "برتن" پڑھا تھا۔ یا جیسے ہمارے ایک اقبال شناس نے اقبال کے مصرعے یہ آیۂ نوجیل سے مجھ پر ہوئی نازل کو یہ آیۂ نوجیل سے مجھ پر ہوئی نازل پڑھا تھا اور نوجیل کو انجیل کا ہمزاد سمجھا تھا! اصل میں ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کے لیے مترجم کا اس زبان کے پس منظر کے علاوہ اس مخصوص تہذیبی و سماجی پس منظر سے آگاہ ہونا بھی ضروری ہوتا ہے۔ جس سے وہ زبان پھلتی پھولتی اور زندہ شناخت بنتی ہے۔ نے سواری پاک و ہند کے طفلانِ کم سن کا مرغوب مشغلہ ہے، حضرت میر درد فرماتے ہیں:

ظالم یہ صید دل سر فتراک سے ترے
اس وقت سے بندھا ہے کہ تو نے سوار تھا[1]

الفریڈ گیوم نے اگرچہ براہِ راست اقبال پر کوئی کتاب نہیں لکھی، لیکن اپنی انگریزی کتاب Islam میں ضمناً علامہ پر ڈھائی صفحے رقم کیے ہیں، موصوف کی عربی دانی بھی اوسط درجے کی رہی ہے اور فارسی دانی بھی۔ اُردو غالباً گیوم جانتا ہی نہیں تھا۔ ایسے میں اقبال پر قلم اُٹھانا کیا ضروری تھا۔؟ لیکن اقبال تو ایک طرف موصوف نے ابن ہشام سے اقتباسات لے کر سیرت ابن اسحٰق بھی مرتب کر کے انگریزی ترجمے اور مقدمے سے شائع کی تھی جس کی نارسائیوں، کوتاہیوں اور فاش غلطیوں کا ایک تفصیلی جائزہ ممتاز مصری عالم اے ایل طباوی نے مرتب کر کے

---

[1] دیوانِ درد اُردو (سلسلۂ آصفیہ نمبر ۳) ۱۹۲۹ء، ص ۱۶
اس ضمن میں بیدل کا ایک شعر بھی لائقِ ملاحظہ ہے:
برق یا شوقم شرارے بیش نیست شعلہ طفلم نے سوارے بیش نیست

شائع کیا تھا۔ بہرحال گیوم کا خیال ہے کہ :

"Though Iqbal has had considerable influence on the thought of Indian Muslim, it may be doubted whether what he called a Reconstruction of Religious Thought in Islam will ever be regarded as such." [1]

حالانکہ میں پیچھے مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی رائے درج کر آیا ہوں کہ مسلم فقہ کی تدوین نو پر اقبالؔ کا فیضان بے حد واضح ہے۔ بہرحال الفریڈ گیوم کا عالم یہ ہے کہ اُس نے اقبالؔ کے لیکچرز کا بھی براہِ راست مطالعہ نہیں کیا بلکہ اُن سے تعارف حاصل کرنے کے لیے H.A.R. Gibb کی کتاب "Modern Trends in Islam" میں اقبالؔ پر اس کی تحریر ہی کو کافی سمجھا ہے۔ گیوم کے نزدیک اقبالؔ Orthodox Islam سے الگ ہو جاتا ہے۔ جب وہ کہتا ہے کہ قرآن کی تعلیم یہ ہے کہ انسانی اَنا تخلیقی حریّت کی حامل ہے۔ علاوہ ازیں گیوم یہ مغالطہ آفرینی بھی کرتا ہے کہ اقبالؔ کے یہاں ہبوطِ آدمؑ کی توجیہہ ویسی ہی ہے جیسی جدید عیسوی متکلمین کے یہاں۔

گیوم کے نزدیک علامہ کی جنّت اور دوزخ کی تصریحات بھی —— Orthodox Islam سے لگا نہیں کھاتیں۔ وہ علامہ کا جنّت و دوزخ کے بارے میں ایک اقتباس درج کرنے کے بعد لکھتا ہے :

"It hardly needs saying that all this comes perilously near heresy in Islam." [2]

حالانکہ گیوم کو معلوم نہیں کہ جنّت و دوزخ کو مقامات کی بجائے احوالِ اقبالؔ

---

[1] Islam ، ص ۱۶۰ -

[2] Islam ، ص ۱۶۲ -

سے پہلے ہمارے کئی مسلم اکابر مثلاً ابنِ عربی، ابنِ مسکویہ اور شاہ ولی اللہ وغیرہ۔ قرار دے چکے ہیں۔

گیوم کا یہ بھی نقطۂ نظر ہے کہ اپنے خطبات میں اقبالؔ کی تعبیرات جزواً جدید عہد کے عیسوی مفکرین سے ماخوذ ہیں۔ گیوم اس بات پر تعجب کا اظہار کرتا ہے کہ ایک طرف تو علامہ جدید مسلم لبرلز کی نئے حالات کے مطابق فقہی معاملات کی تشکیلِ نو کے باب میں حمایت کرتے ہیں اور دوسری جانب اس عجز کا اظہار بھی کرتے ہیں کہ معلوم نہیں ایسا ممکن ہے یا نہیں کہ عورتوں کو طلاق، علیحدگی اور وراثت میں مرد کے مساوی حقوق دیئے جائیں۔

صاحبو! یہ بھی سُنتے جائیے کہ علامہ پر دو ڈھائی صفحے لکھنے کے بعد گیوم نے لاہور کے مشہور پبلشر شیخ محمد اشرف کو بطور ایک جدید مفکرِ اسلام کے اِسی کتاب میں متعارف کرایا ہے اور ان پر کُل ساڑھے چار صفحے لکھے ہیں۔ گیوم کی بصیرت کا اِسی سے اندازہ فرمالیجئے۔ واقعی شعر فہمی عالم بالا معلوم شد!

انگریز مستشرقین کے برعکس بعض جرمن اور کم از کم ایک اطالوی مستشرق نے علامہ پر کسی قدر قابلِ توجہ کام کیا ہے۔ جرمن مستشرقین میں جے ڈبلیو فیوک اور این میری شمل کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ اور اطالوی مستشرقین میں سے الیساندرو بوسانی کا۔

جرمن میں اقبالؔ پر پہلا قابلِ قدر کام جے ڈبلیو فیوک کا تھا۔ اس کے مقالے کا عنوان تھا:

Muhammad Iqbal & Indo-Muslim Modernism (1954)

اس مقالے میں فیوک نے علامہ اقبالؔ کی فکریات کے صحیح منابع یعنی قرآن اور مسلم کلچر کی نشان دہی کر کے اپنی بے تعصبی کا ثبوت دیا ہے۔ اس کے نزدیک مغرب کی ثقافتی تاریخ بڑی حد تک اسلام کی مرہونِ منّت ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"Iqbal goes much farther and claims that scientific thought in general had been stimulated by the translation from Arabic

in to Latin, so that present day Occidental science is basically the merit of Islam" I

پروفیسر این میری شمل نے بھی اہلِ جرمن کو علامہ کی فکریات سے روشناس کرانے کا فریضہ بخوبی انجام دیا ہے۔ اس نے جرمنی میں اقبالؔ پر ہونے والے کام کا جائزہ مرتب کیا ہے۔ اس کی کتاب "Gabriel's Wing" آج بھی اقبالی فکر پر لکھی جانے والی چند اہم کتابوں میں شمار کی جاسکتی ہے۔ علاوہ ازیں شمل نے جاوید نامے کا بھی جرمن ترجمہ کیا جس کا دیباچہ ہرمن ہیس نے لکھا ہے۔ شمل کی اقبالؔ اور اس کے متعلقات پر قابلِ اطمینان نگاہ ہے۔ اس نے اپنی کتاب میں اقبالؔ کی شاعری پر فنی حوالے سے بھی گفتگو کی ہے۔ اور یوں اس کے علائم و رموز اور اس کے جمالیاتی عناصر پر بھی مفصل بحث کی ہے۔ شمل کے خیال میں یورپی مستشرقین کے باب میں اقبالؔ کی رائے خصوصی مطالعے کی مستحق ہے۔ علامہ کا موقف یہ تھا کہ مستشرقین کے مقاصد غالب طور پر سامراجی ہوتے ہیں اور علمی کم۔ علاوہ ازیں ان میں علمی گہرائی کم اور مشرقی تہذیبوں کے باب میں دیئے گئے مطالعات سطحی فہم کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ شمل کے نزدیک علامہ نے مستشرقین میں سے ماسینیوں کو سب سے زیادہ پسند کیا کیونکہ اس میں علامہ کو اسلامی سپرٹ کی تفہیم کے سلسلے میں گہرائی نظر آئی۔ شمل نے درست کہا ہے کہ علامہ نے مغرب کے صرف انہی خیالات کو قبول کیا جو ان کے مذہبی اور فکری نظام نامے سے مطابقت رکھتے تھے اور وحی الٰہی سے تطبیق پاتے تھے۔ شمل نے سخن گسترانہ لکھا ہے کہ "علامہ نے ایرانی فلسفے کے بارے میں لکھا تھا کہ اس کا اختتام ہمیشہ مذہب پر ہوتا ہے کہ خود علامہ کے بارے میں بھی یہ بات اتنی ہی

"Muhammad Iqbal and the Three Realms of the Spirit" ۱۹۷۷ء، ص ۵۳۔

پچی ہے[1]۔"

اقبالؔ کے سلسلے میں اطالوی مستشرق بوسانی کے بعض مطالعات بھی لائقِ توجہ ہیں۔ شمل کی طرح بوسانی بھی اقبالؔ تک اُن کے اپنے افکار کے حوالے سے پہنچا ہے۔ اپنے تعصبات کے توسط سے نہیں۔ "دانتےؔ اور اقبالؔ" نامی مضمون میں ایک جگہ کس قدر درست لکھتا ہے کہ "برائے خدا اقبالؔ کو جو مذہبی رُوح سے اس قدر سرشار تھا، ان وجود پرستوں میں شمار نہ کیجیے جن کے خیالات میں الحاد اور ترقی پسندی کا تال میل نظر آتا ہے اور جن سے آج کل ہماری دنیا بھری پڑی ہے[2]۔" اقبالؔ کی تحسین کے سلسلے میں بوسانی کا نقطۂ نظر مذہبی ہے اسی لیے وہ اقبالؔ پر لکھنے کا اہل ہے۔ تمام مذاہب میں جو ایک Transcendental Truth ہوتا ہے بوسانی اس کا ماننے والا ہے۔ لیکن بوسانی کا یہ خیال کہ بعض عملی وجوہ کی بناء پر علامہ صریحاً مغرب کے مخالف تھے کسی طرح بھی درست نہیں۔ علامہ نہ تو مشرق کے بے آمیز مداح ہیں نہ مغرب کے کاملاً مخالف۔ انھوں نے صاف لکھا ہے:

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا تقاضا ہے کہ ہر شب کو سحر کر![3]

بے محل نہ ہوگا اگر یہاں روس کے اقبالی مستشرقین کا بھی نہایت اجمالی ذکر ہو جائے۔ حال ہی میں عبدالرؤف ملک نے "The Work of Muhammad Iqbal" کے نام سے سوویٹ سکالرز کے مقالات کا ایک مجموعہ مرتب کیا ہے۔ مرتب نے یہ بتانے کی زحمت گوارا نہیں کی کہ اس نے یہ مقالات

---

[1] دیکھیے شمل کی "Gabriel's Wing"، ص ۳۳۷۔

[2] ماہِ نو اقبال نمبر، ستمبر ۱۹۷۷ء، ص ۳۲۔

[3] ضربِ کلیم، طبع یازدہم، اپریل ۱۹۶۳ء، ص ۱۰۷۔

روس کے کن رسائل وجرائد یا کتب سے حاصل کیے اور ان کا انگریزی ترجمہ کس نے کیا۔ لیکن پھر بھی یک مشت چودہ پندرہ مقالوں کی فراہمی بھی اپنی جگہ اس اعتبار سے قابلِ قدر ہے کہ اقبال کے سلسلے میں روسی مستشرقین کی تحریریں ہمارے لیے نہ صرف یہ کہ قابلِ حصول نہ تھیں بلکہ شاید اس قدر قابلِ اعتنا بھی نہیں رہیں، جس کے متعدد اسباب ہیں۔ بہر حال اس مجموعے میں ایس شکور رؤف کا مضمون "بیدل اور اقبال"، اے سوفارووفا کا مضمون "اقبال کا جاوید نامہ اور دانتے"، اور سخوچیف کا مضمون "نذیر احمد اور محمد اقبال" تازہ ہوا کے جھونکے ہیں۔ محترمہ اے سوفارووفا نے اقبال اور دانتے کے طریق بیان اور اُن کے بیان کردہ رنگ و نور کے علائم کا اچھا تقابل فراہم کیا ہے اور بتایا ہے کہ عہدِ وسطیٰ کے لٹریچر میں ان دونوں عناصر کی ایک روائتی اہمیت تھی اور خصوصاً رنگ کی ایک متصوفانہ اہمیت تھی۔ زیرِ نظر کتاب میں اگرچہ لکھنے والوں کا غالب نقطۂ نظر تو مادی اور جدلیاتی ہے لیکن کہیں کہیں روائتی طرزِ فکر بھی جھلکتا ہے جو روس کے بعض لکھنے والوں کے یہاں بظاہر ایک نمایاں فکری تبدیلی کا پتہ دیتا ہے۔

مندرجہ بالا مباحث و معروضات سے کم از کم اتنی بات تو بہر حال آئینہ ہو گئی ہو گی کہ اقبال کے سلسلے میں اب تک ہونے والے کام کا بیشتر حصہ فکری نارسائیوں، کم فہمیوں، غلط استنتاج اور تعصبات کی ایک افسوس ناک داستان ہے۔

اقبال پر اب تک ڈیڑھ ہزار کے قریب کتب اور کئی ہزار مقالات شائع ہو چکے ہیں لیکن ابھی تک بعض پہلوؤں سے اقبال پر اور اُن کے متعلقات پر کام کرنے کے لیے وسیع میدان پڑا ہے۔ فکرِ اقبال کے کئی گوشے ابھی تک تشنۂ تحقیق ہیں۔ علامہ کی نثری اور شعری کاوشوں کے علاوہ جو وقتاً فوقتاً منصۂ ظہور پر آتی رہیں ان کے بہت سے ایسے منصوبے بھی تھے جو تشنۂ تکمیل رہے۔ ان کی تکمیل کی جانب سب سے پہلے شورش کاشمیری مرحوم نے اقبالیین کی توجہ مبذول کرائی تھی مگر افسوس ہے کہ معاملہ آج بھی کم و بیش وہیں ہے جہاں کل تھا۔ مثلاً علامہ

فان کریمر کے مقدمۃ القرآن کے بعض حصوں کا ترجمہ کرنا چاہتے تھے تاکہ ہمارے علماء کو یورپ والوں کے طرزِ استدلال و تحقیق کا حال معلوم ہو۔ وہ تصوّف کی تاریخ پر ایک مبسوط مضمون لکھنا چاہتے تھے جس کے لیے انھوں نے فرانس سے حلاج کا شائع ہونے والا رسالہ "کتاب الطواسین" بھی منگوایا تھا۔ خان نیاز الدین کے نام ایک خط میں تو انھوں نے یہاں تک اطلاع دی تھی کہ وہ اپنی تصوف پر موعودہ کتاب کے دو باب تحریر کر چکے ہیں (کاش ان ابواب اور نامکمل نوٹس کی بنیاد پر تصوّف اسلامی کی مبسوط تاریخ لکھی جا سکتی) اسی خط میں اس بات پر تاسف کا اظہار بھی کیا تھا کہ روزبہان بقلی شیرازی کی "شرح شطحیات" فراہم نہیں۔ اسی طرح ۱۹۱۷ء کے خط میں مہاراجہ کشن پرشاد کے نام لکھتے ہیں کہ "فقہ اسلام" پر اس وقت ایک مفصل کتاب بزبانِ انگریزی زیرِ تصنیف ہے جس کے لیے میں نے مصر و شام و عرب سے مسالہ جمع کیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس کتاب کو تفصیل مسائل کے اعتبار سے ایسا ہی بناؤں، جیسی کہ امام نسفی کی "مبسوط" ہے[1]۔" شاد ہی کو ۱۹۲۱ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ "زمانے نے مساعدت کی تو "گیتا" کا اُردو ترجمہ کرنے کا قصد ہے۔ فیضی "گیتا" کی رُوح سے ناآشنا رہا[2]۔" سید سلیمان ندوی کے نام

---

[1] روحِ مکاتیب اقبال، ص ۱۷۰، فقہ اور دیگر علوم پر مبنی متعدد کتب المبسوط کے نام سے لکھی گئی ہیں۔ مثلاً مبسوط ابی اللیث، مبسوط خواہر زادہ، مبسوط الامام، مبسوط صدر الاسلام، المبسوط فی الفروع، المبسوط فی فروع الحنیفہ، المبسوط فی فروع الشافعیہ، المبسوط فی الفقہ المالکی وغیرہ اور المبسوط السرخسی لیکن النسفی [محمود بن الفضل النسفی الفقیہ] نے "مبسوط" نام کی کوئی کتاب نہیں لکھی۔ علامہ کو تسامح ہوا ہے۔ میرا خیال ہے کہ ان کا اشارہ السرخسی کی معروف فقہی کتاب "مبسوط" کی طرف تھا۔ جو کشف الظنون (حاجی خلیفہ - ۱۹۴۳ء) کے حوالے سے پندرہ جلدوں میں اور "معجم المطبوعات العربیہ والمعربۃ" (۱۹۲۸ء) کے حوالے سے تین جلدوں میں شائع ہوئی تھی۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کشف الظنون (۱۹۴۳ء) کے کالم ۱۵۸۰ - ۱۵۸۲۔

[2] ایضاً، ص ۲۶۸۔

لکھتے ہیں کہ "مسلمانوں نے منطقِ استقرائی پر جو کچھ لکھا ہے اور جو جو اضافے انھوں نے یونانیوں کی منطق پر کیے ہیں، اس کے متعلق میں کچھ تحقیق کر رہا ہوں[1]۔"
پھر ندوی صاحب سے درخواست کی ہے کہ ان کتابوں کے نام تحریر کریں، جن میں ایسے مبحث ہیں۔ صوفی تبسم کے نام ۱۹۲۵ء میں ایک خط میں لکھتے ہیں کہ میں نے اجتہاد پر جو مضمون لکھا تھا، اب اسے کتاب کی صورت میں منتقل کرنے کا ارادہ ہے اور اس کا عنوان ہوگا Islam as I understand It.
افسوس کہ اس موضوع پر علامہ کتاب نہ لکھ سکے بلکہ وہ اجتہاد والا مضمون بھی اب تک دستیاب نہیں ہو سکا۔ نذیر نیازی کو ۱۹۳۳ء کے ایک خط میں لکھا کہ:
"ڈاکٹر صاحب (ذاکر حسین) ۵ اپریل کی شام کو میرا لیکچر رکھ سکتے ہیں جس کا عنوان" ہوگا From London To Granada معلوم نہیں کہ وہ لیکچر کہیں محفوظ ہے یا ضائع ہو گیا؟ علاوہ ازیں ۱۹۳۳ء میں میڈرڈ سپین میں انھوں نے جو تقریر "Intellectual World of Islam and Spain" کے نام سے کی تھی اس کے مکمل متن کا بھی کھوج لگانا چاہیئے۔

مندرجہ بالا اشارات سے جہاں علامہ کی بے مثال علمی لگن اور تحقیق و تجسس کا اندازہ بھی ہوتا ہے وہاں علامہ کی ہمہ جہات شخصیت کا بھی۔ لگتا ہے کہ تصوف کے مسئلے پر علامہ کو وہ شرحِ صدر حاصل نہ ہو سکی جو دیگر بہت سے معاملات میں انھیں حاصل تھی، ایک طرف تو پوری قطعیت کے ساتھ بعض جگہ ابنِ عربی کی "فصوص الحکم" کو سیدھا سیدھا الحاد اور زندقہ قرار دیتے ہیں اور دوسری جانب شاہ سلیمان پھلواروی اور سید سلیمان ندوی سے "فصوص" اور "فتوحات" کے باب میں بعض نکات پر تفہیم و تشریح کے بھی متمنی ہوتے ہیں۔ ۸ اگست ۱۹۳۳ء کو سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں کہ "حضرت ابنِ عربی کی "فتوحات" یا کسی اور

---

[1] روحِ مکاتیبِ اقبال، ۴۶۰۔
[2] ایضاً، ص ۴۶۸۔

کتاب میں حقیقت زمان کی بحث کس کس جگہ ہے[1]۔" اس خط سے یہ بات بہرحال پوری طرح ظاہر ہو جاتی ہے کہ علامہ نے ۱۹۳۳ء تک نہ تو "فتوحات" کا نہ "فصوص" اور نہ ہی ابن عربی کی کسی اور کتاب کا بالاستیعاب مطالعہ کیا تھا، پھر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ "فصوص" کو سوائے الحاد اور زندقہ کے کچھ نہیں"۔ کہنے کے کیا معنی تھے؟ جب کہ اس سے پہلے ۱۹۱۶ء میں شاہ سلیمان پھلواروی کو لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک شیخ کی تعلیمات تعلیم قرآن کے مطابق نہیں ہیں اور پھر گزارش کرتے ہیں کہ شاہ صاحب ان کے لیے فصوص اور فتوحات کے چند اشارات تسطیر فرمائیں تاکہ وہ فتوحات اور فصوص کو ان کی روشنی میں پھر سے دیکھیں اور اپنی علم و رائے میں مناسب ترمیم کر لیں۔ ایک طرف سراج الدین پال کے نام ۱۹۱۶ء میں لکھتے ہیں کہ منجملہ اور شعراء کے حکیم سنائی بھی اسلام کی بعض محمود باتوں کو مذموم قرار دیتے ہیں اور پھر جب سولہ سترہ سال بعد مزار سنائی پر جاتے ہیں تو انہی حکیم سنائی کو ایک ایسی شخصیت قرار دیتے ہیں جنھوں نے چہرۂ ایمان سے نقاب سرکائی اور حکمت قرآن کے سبق دیئے۔ اقبال کے سلسلے میں ان بظاہر تضادات اور (Paradoxes) کو ابھی حل ہونا ہے۔

علاوہ ازیں علامہ پر تنقید کے بعض جدید ترین معیاروں سے بھی کام لینے کی خاصی ضرورت ہے مثلاً اسلوبیاتی حوالے سے۔ اس ضمن میں ابتدائی اشارے یوسف حسین خان اور شمل کے یہاں ملتے ہیں اور اس باب میں نسبتاً مفصل کام مسعود حسین خاں اور نارنگ صاحب نے کیا ہے۔ ایک مفصل مضمون ڈاکٹر گوپی چند نارنگ نے لکھا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اسلوبیاتی مطالعے کے صرف ایک پہلو یعنی صوتیاتی نظام کے حوالے سے اقبال کی بعض نظموں کی تفہیم کی دلچسپ اور نفع بخش کاوش کی ہے اور نتیجہ نکالا ہے کہ اقبال کے یہاں صفیری اور مسلسل آوازوں اور طویل و غنائی مصوتوں کا یہ ربط و ضبط امتزاج

---

[1] روحِ مکاتیبِ اقبال، ۴۶۰

ایک ایسی صوتیاتی سطح پیش کرتا ہے جس کی دوسری نظیر اُردو میں نہیں ملتی۔ اصوات کی اس خوش امتزاجی نے اقبال کے صوتیاتی آہنگ کو ایسی دلآویزی، توانائی، شکوہ اور آفاق میں سلسلہ در سلسلہ پھیلنے والی ایسی گونج عطا کی ہے جو اپنے تحرک و تموج اور اُمنگ و ولولے کے اعتبار سے بجا طور پر یزداں گیر کہی جا سکتی ہے۔ افسوس یہ ہے کہ پاکستان میں اس لسانیاتی اور اسلوبیاتی حوالے سے اقبال پر کوئی قابلِ ذکر کام نہیں ہوا۔

ان مسائل کے علاوہ اقبال کی ایک مبسوط اور مستند سوانح عمری بھی وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔

مختصر یہ کہ اقبال فکر و فن کا ہمالہ ہیں۔ انھیں اُن کی کلیت میں سمجھے اور پڑھے بغیر ان پر تنقید و محاکمہ کی چوبیں عمارت کھڑی کرنا دوسروں کی دنیا اور اپنی عاقبت خراب کرنے کے مترادف ہے۔ اب تک تو اقبال کے ساتھ ہمارا معاملہ بیشتر کتبہ آرائی اور چادر پوشانی کا رہا ہے جب کہ اقبال کو مجاورین کی نہیں مجاہدین اور پوئنٹک ویژن رکھنے والے مجتہدین کی ضرورت ہے۔

اقبال کے سلسلے میں کسی عظیم بوطیقا کو ابھی ظہور میں آنا ہے۔ بڑے آدمیوں کی طرح بڑی کتابیں بھی Charisma کے اسرار کے تحت ظہور میں آتی ہیں۔ کیا پتہ کسی سہانی سفید، طباشیر صبح یا جھجھاتی دوپہر کو اس کا شہود ہو جائے۔ اس وقت تک ہمیں اقبال کے ان شعروں کی معنویت پر غور کرتے رہنا چاہیے:۔

ذرہ ام مہر منیر آنِ من است، صد سحر اندر گریبانِ من است
خاک من روشن تر از جامِ جم است محرم از نازادہائے عالم است
در نمی گنجد بجو عمانِ من بحرہا باید پے طوفانِ من![1]

---

[1] کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶، ۷۔

مطالبِ اقبال

علامہ اقبال ہمارے واحد شاعر ہیں جو شاعری کے امامِ اعظم ہونے کے ساتھ ساتھ فلسفہ و فکر میں بھی یکتا ہیں۔ ان کے یہاں شعر اور فکر گھل مل کر چیزے دِگر بن گئے ہیں۔ اُردو اور فارسی کے محض چند شاعر ہی موضوعات کے تنوع اور فکریات کی گہرائی کے باب میں علامہ کے حریف ہیں۔ پڑھ لیے میں نے علوم شرق و غرب، علامہ کا بیانِ محض ہی نہیں، ان کی شعری اور نثری تصنیفات اس کا زندہ اور جیتا جاگتا ثبوت ہیں۔ تاریخ، فلسفہ، منطق، علمِ کلام، تصوف، سیاسیات، مذہبیات، شعر، عالمی ادب اور فنونِ لطیفہ کے افق تا افق پھیلے منظرنامے کے عمیق اور لطیف حوالے علامہ کے ذخیرۂ شعر و ادب میں پاتے جاتے ہیں۔ ان حوالوں کی تفہیم اتنی آسان نہیں۔ اسی لیے اقبالیات میں شارحینِ اقبال کا ایک مستقل گروہ وجود میں آیا۔ ان شارحین میں سے بعض نے تو علامہ کے کلام کی شرحیں لکھی ہیں اور بعض نے علامہ کے شعری و نثری آثار میں (خصوصاً شاعری) میں پائی جانے والی تلمیحات، رجال اور مقامات وغیرہ کے مشرح فرہنگ مرتب کیے ہیں۔ شارحین کے اس موخرالذکر مختصر گروہ میں صرف چار افراد کے نام سامنے آتے ہیں۔ یعنی سید عابد علی عابد مؤلف "تلمیحاتِ اقبال"، اکبر حسین قریشی مؤلفِ تلمیحات و اشاراتِ اقبال، نسیم امروہوی مؤلف فرہنگِ اقبال اور زیرِ نظر کتاب "مطالبِ اقبال" کے مؤلف جناب مقبول انور داؤدی۔

"تلمیحاتِ اقبال" جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اپنے موضوع کے اعتبار سے محدود تصنیف تھی لیکن اس کے باوجود سید عابد علی عابد نے مستند مآخذ سے استفادہ کر کے علامہ کے شعری سرمائے میں پائے جانے والے رجال، تاریخی مقامات، عمارات، کتبِ قدیمہ

سیاسی و رُوحانی واقعات و واردات اور قرآنی آیات و آثار کی مستند و مفصل تشریحات درج کیں۔ تقریباً ساڑھے آٹھ سو صفحات پر مشتمل یہ کتاب آج بھی اپنی چند کمیوں اور کوتاہیوں سے قطع نظر بہت حد تک مفید ہے۔

۱۹۸۴ء کے آس پاس شائع ہونے والی "فرہنگِ اقبال" اِس ضمن میں دُوسری ضخیم کتاب تھی لیکن اپنے مواد و معانی کے اعتبار سے یہ کتاب مایوس کن ثابت ہوئی کیونکہ فرہنگ کے نام پر جہاں اس میں پہاڑ، گلہری، ندی اور چوہا جیسے "مغلق" الفاظ کے "مطالب" درج کیے گئے تھے وہیں بعض الفاظ و اصطلاحات کے مخصوص اور مفید مطلب معانی درج کرنے اور گویا علامہ کے کلام میں اپنے مطالب ڈالنے کی کوشش بھی کی گئی تھی جیسے مثلاً "حقیقتِ منتظر" وغیرہ کے معانی جو مؤلف کی مخصوص فکر کے مظہر تھے۔ پھر غلط اور ناقص معانی کی بھی اِس فرہنگ میں کمی نہ تھی۔

۱۹۸۴ء ہی میں اقبال کی فرہنگ و تلمیحات پر مبنی چوتھی اور زیرِ نظر کتاب "مطالبِ اقبال" شائع ہوئی جسے معروف ادیب مقبول انور داؤدی صاحب نے مرتب کیا ہے اور فیروز سنز جیسے معتبر ادارے نے شائع کیا ہے۔ دو سو اڑسٹھ صفحات پر مشتمل دو کالمی کتابت کی حامل بڑے سائز کی اِس کتاب میں مؤلف نے حروفِ تہجی کے اعتبار سے علامہ کے کلام میں مستعمل جغرافیائی، تاریخی، منطقی، فلسفیانہ، دینی، مذہبی اور قرآنی اشارات و آیات، شخصیات، کتب، الفاظ، تراکیب، اصطلاحات اور مشکل اور پیچیدہ مقامات کی اجمالی تشریحات درج کی ہیں۔ کتاب کی تالیف میں انھوں نے عابد علی عابد کی "تلمیحاتِ اقبال" سے بھی اِستفادہ کیا ہے۔ اِس کتاب میں بعض ایسے الفاظ و اصطلاحات بھی ملتے ہیں جنھیں عابد علی عابد نظر انداز کر گئے تھے۔ نیز یہ "فرہنگِ اقبال" کے برعکس حشو و زواید سے پاک ہے۔

داؤدی صاحب کی زیرِ نظر تالیف اِس اعتبار سے تو اطمینان بخش ہے کہ اس کا رُخ درست ہے اور مؤلف نے اقبال کے یہاں ذاتی اور مخصوص معانی تلاش کرنے کی سعی نہیں فرمائی بلکہ اقبال کی مرکزی فکریات کے مطابق تشریح طلب مقامات کی وضاحت کر

دی ہے اور غیر جانبدارانہ طرزِ عمل اختیار کیا ہے جو ایک لغت نویس یا مطالب نگار کے لیے ازبس ضروری ہے لیکن اس اعتراف کے ساتھ اِس امر کا اظہار بھی ضروری ہے کہ ایسی کتاب کی تالیف کے لیے جس وسیع مطالعے اور اقبالیات پر جس عمیق نظر کی ضرورت تھی، مؤلف کی زیرِ نظر تصنیف اس کا ثبوت فراہم کرنے سے عاجز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مؤلف نے اس کتاب میں جگہ جگہ ٹھوکریں کھائی ہیں۔ اس میں بہت سے ایسے مطالب، معانی، تشریحات، اشعار (حتیٰ کہ بعض آیاتِ قرآنی تک) وغیرہ ملتے ہیں جو یا تو غلط ہیں یا ناقص اور نامکمل تشریحات پر مشتمل ہیں۔ پھر اس کتاب میں بعض غلط مسلّمات بھی راہ پا گئے ہیں بعض جگہ جہاں اضافتیں ضروری تھیں اضافتیں موجود نہیں اور جہاں اضافتیں مطلوب نہیں وہاں بے محل اضافتوں سے یا معانی خبط کر دیے گئے یا بعض شعر بے وزن ہو گئے ہیں پھر بعض الفاظ اور اصطلاحات ایسی بھی ہیں جو اس لغت میں ایک سے زیادہ بار مختلف صفحات پر مترادفات کی صورت میں درج کی گئی ہیں مثلاً آیۂ فَاَصْبَحْتُمْ جو کتاب کے صفحہ ۱۵ کے علاوہ ف کی پٹی میں صفحہ ۱۷۸ پر بھی درج ہے۔ یا مثلاً صفحہ ۲۰۷ پر گلِ رعنا اور گل دوروز مختلف کالموں میں درج ہیں لیکن مصنف نے لغت کے مسلمہ اصول کے علی الرغم ایسی کسی بھی جگہ کراس ریفرنسز کا اہتمام نہیں کیا۔ علاوہ ازیں ایسی کتب جس صحتِ اعراب اور صحتِ کتابت کا تقاضا کرتی ہیں اِس سے کاملاً صرفِ نظر کیا گیا ہے۔ مزید مطالعے کے لیے کتبِ متعلقہ کا عدل شمول اِس کتاب کی ایک اور کوتاہی ہے۔ مقبول انور داؤدی صاحب کے پیشرو سید عابد علی عابد نے اس کا اہتمام "تلمیحاتِ اقبال" میں کیا تھا۔

ذیل میں ہم سب سے پہلے ان الفاظ و تلمیحات و تلمیحات و حوالہ جات کو لیتے ہیں جن کے معانی و مفاہیم غلط درج کیے گئے ہیں:

زیرِ نظر کتاب کے صفحہ ۱۵ پر مؤلف نے علامہ کی ایک ترکیب "آئینۂ گفتار رنگ" درج کی ہے اور اس کا ترجمہ لکھا ہے "بات چیت کرنے کا شیشہ دھندلا جاتا ہے یعنی اس موضوع پر بحث نہیں ہو سکتی۔" چونکہ مؤلف نے یہ ترکیب درج کرتے وقت اقبال کے "ساقی نامہ" کا شعر:

ے حقیقت پہ ہے جامۂ حرف تنگ
حقیقت ہے آئینہ، گفتار زنگ

ذہن میں نہ رکھا اور اگر رکھا تو دُوسرے مصرعے کے پہلے دو لفظوں کو نظر انداز کرتے ہُوئے آئینہ کو گفتار زنگ کے ساتھ ترکیب دے دیا اِس لیے شعر کا مفہوم خبط ہو گیا حالانکہ اقبال کا مقصود یہ ہے کہ بعض علوی اور اعلیٰ حقائق ایسے ہوتے ہیں جن کے لیے الفاظ کفایت نہیں کرتے اور وہ اُس آئینہ کی طرح ہوتے ہیں جو گفتار کا تحمل نہیں کر سکتے اور دُھندلا جاتے ہیں۔

(۲) "افسانہ دنبالۂ محمل" کی تشریح کرتے ہوتے فاضل مصنف نے صفحہ ۲۸ پر صرف اس قدر لکھا ہے "کارواں کی چھوڑی ہوئی گرد کی لکیر کی کہانی۔ گزرے وقتوں کی کہانی"۔ یہ تشریح صریحاً غلط ہے۔ پہلے علامہ کا وہ شعر دیکھیے جس میں یہ تلمیح اِستعمال ہوتی ہے:

ے کہیں اُس عالمِ بے رنگ و بُو میں بھی طلب میری
وُہی افسانۂ دُنبالۂ محمل نہ بن جائے

اقبال کے اس شعر کے پس منظر میں دراصل یہ مشہور فارسی شعر بول رہا ہے:

ے رفتم کہ خار از پا کشم، محمل نہاں شد از نظر
یک لحظہ غافل گشتم و صد سالہ راہم دُور شد

اِن ہر دو اشعار میں دراصل مجنوں سے پیش آنے والے اُس حادثے کا ذکر کیا گیا ہے کہ محمل لیلےٰ کے پیچھے پا برہنہ بھاگتے بھاگتے جب اس کے پاؤں میں کانٹا چُبھا اور اُس نے کانٹے کو نکالنے کے لیے لمحہ بھر کو توقف کیا تو اسی اثنا میں لیلیٰ کا کجاوہ اس کی نظر سے اوجھل ہو گیا اور وُہ صحرائے بسیط میں بھٹکنے اور ٹھوکریں کھانے پر مجبور ہو گیا۔ اب قائل (اقبال) کو اندیشہ ہے کہ کہیں دُوسری دُنیا میں ایک لمحے کی غفلت کے نتیجے میں اپنے محبوب کی زیارت (یا وصال) (رویتِ الٰہی) سے محروم نہ ہو جاؤں۔

(۳) صفحہ ۴۷ پر مؤلف نے بُراق کے لفظ کے جہاں "بجلی سے زیادہ تیز" وغیرہ معانی لکھے ہیں وہیں اس کے معانی "وُہ آسمانی گھوڑا یا جانور جس پر سوار ہو کر پیغمبرِ اسلام معراج

کے لیے تشریف لے گئے تھے" بھی لکھے ہیں حالانکہ اس آسمانی گھوڑے کے لیے لفظ بُراق (بغیر تشدید) استعمال ہوتا ہے اور یہ الگ لغت ہے۔ پھر خود بُرّاق (بہ تشدید) میں ب بالفتح ہے بالضمہ نہیں۔

۴- صفحہ ۹۸ پر مؤلف نے ایک فارسی شعر کا، جسے اقبال نے تضمین کیا تھا اور جو یہ ہے:

؎ خود بوئے چنیں جہاں تواں برد
کابلیس بماند و بُوالبشر مُرد

ترجمہ کرتے ہوئے لکھا ہے: "جہاں کی بُو وہ اِس طرح لے گیا کہ ابلیس (شیطان) تو زندہ رہا مگر انسان مر گیا۔" اوّل تو مؤلف نے یہ بتانے کی زحمت نہیں کی کہ دَرج کردہ شعر کس کا ہے اور دُوسرے "بوئے بردن" کے محاورے کے معانی سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے شعر کا ترجمہ غلط کر دیا۔ مؤلف نے جو شعر دَرج کیا ہے وہ اصل میں خاقانی شروانی کی مثنوی تحفۃ العراقین سے لیا گیا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ دُنیا کی اصلیت کا پتہ تو اسی سے چل جاتا ہے کہ اس کی آب و ہوا ابلیس کو تو راس آ گئی لیکن بیچارے آدم کو خوش نہ آ سکی۔ اصل میں "بوئے بردن" کا معنی ہے اصلیت اور حقیقت کو پا جانا۔ مؤلف نے اگر ایک نظر علامہ کے مجموعہ مکاتیب "اقبال نامہ" جلد اوّل ہی پر ڈالی ہوتی تو اس کے صفحہ ۳۲ پر عرشی امرتسری کے نام اقبال کے خط میں اس کی وضاحت مل جاتی۔ پھر "تواں برد" کا ترجمہ "وہ اِس طرح لے گیا" کرنا بتا رہا ہے کہ مؤلف کی فارسی قواعد سے واقفیت بھی واجبی ہے۔

۵- صفحہ ۱۰۶ پر مؤلف نے ایک اور فارسی شعر:

؎ دِل اگر می داشت وسعت بے نشاں بود ایں چمن
رنگِ مے بیروں نشست از بسکہ مینا تنگ بود

دَرج کر کے اس کا ترجمہ یہ لکھا ہے:

"دل اگر رکھتا ہے تو اس باغ کی وسعتیں لامحدود ہیں چونکہ صراحی تنگ تھی اس لیے شراب کا رنگ صراحی کے باہر چھلکنے لگا۔" حالانکہ شعر کا اصل مفہوم یہ ہے کہ اگر دل میں وسعت ہوتی تو یہ رنگ و بُو سے بھری پُری کائنات اس کے اندر سما جاتی لیکن چونکہ دل کی مینا از حد تنگ تھی اس لیے رنگِ مے باہر چھلک گیا۔ گویا میرزا بیدل بتانا یہ چاہتے ہیں کہ وسعتِ قلب نصیب ہو تو خود اس کے اندر ایک عالمِ کبیر نظر آسکتا ہے۔

۶۔ صفحہ ۱۱۱ پر مؤلف نے "ذوقِ خراش" کا معنی لکھا ہے: "رگڑ لگ جانے کا مزہ، خارش کرنے کا لطف" اب اہلِ نظر ضربِ کلیم کے صفحہ ۸۲ پر موجود نظم "مدرسہ" کا یہ شعر دیکھ لیں اور خود اندازہ لگا لیں کہ مؤلف نے "ذوقِ خراش" کا کم از کم دُوسرا مفہوم کس قدر مضحکہ خیز بیان کیا ہے:

دِل لرزتا ہے حریفانہ کشاکش سے ترا
زندگی موت ہے کھو دیتی ہے جب ذوقِ خراش

۷۔ صفحہ ۱۱۹ پر مرتب نے جلال الدین رومی کے حالات کے ذکر میں ان کے والد کا نام بُرہان الدین لکھا ہے حالانکہ ان کا صحیح نام بہاء الدین تھا۔ اسی صفحے پر رہرو کا ایک معنی وُہ مردِ عارف بتایا گیا ہے جو "سلوک کی تمام منزلیں طے کرنے کے بعد، فنا فی اللہ کے مقام پر پہنچ جاتا ہے۔" اب واقعہ یہ ہے کہ مقام فنا فی اللہ جیسا کہ سید ذوقی شاہ نے "سرِ دلبراں" میں لکھا ہے، دراصل مقامِ احدیت ہے نہ کہ عین الیقین کا مقامِ وحدت۔ فنا فی اللہ تو اصل میں ثمرۂ حق الیقین ہے نہ کہ ثمرۂ عین الیقین جیسا کہ داؤدی صاحب کا خیال ہے۔

۸۔ صفحہ ۱۲۲ پر "زروان" کی تشریح کرتے ہوئے مؤلف لکھتے ہیں: ساسانی عہد کے اکثر اشراف اس کے قائل تھے کہ زرتشت نے اہورا، مزدا اور اہرمن کا جو ذکر کیا ہے ان سے بھی بلند تر ایک حقیقت ہے اور وُہ ہے زروان جو ان تینوں کا باپ ہے یا ان کا پیدا کرنے والا ہے۔" اسی طرح کتاب کے صفحہ ۲۵۶ پر بھی لکھا ہے کہ

"زرتشت کے ہاں بھی اہرمن، یزدان اور اہورامزدا کی تثلیث موجود ہے۔"

گویا ایک جگہ تو مؤلف نے اہورامزدا اور اہرمن کو تین ذاتیں سمجھا ہے اور دوسری جگہ اہرمن، یزدان اور اہورامزدا کو تثلیث کے روپ میں دیکھا ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اہورامزدا دو الگ الگ ذاتوں کا نہیں ایک ہی ذات کا نام ہے۔ زردشتی تثلیث کے نہیں ثنویت کے قائل تھے اور اہورامزدا کو نیکی کا اور اہرمن کو بدی کا نمائندہ قرار دیتے تھے۔ اہورامزدا مرکب لفظ ہے۔ اہورا کے معنی "خداوندِ روح و حیات" کے ہیں اور "مزدا" اس کی صفت ہے۔ کلمۂ مزدا مہ (بزرگ) اور زدا (دانائے مطلق) سے مرکب ہے۔ زرتشتیوں کی اصطلاح میں اہورامزدا ایسی ہستی ہے جو ظاہری صورت نہیں رکھتی اور دانائے مطلق ہے۔ دکتر جعفر سجادی "فرہنگِ معارفِ اسلامی" جلد دوم میں ثنویت کے تحت جو لکھتے ہیں اس کا ایک اقتباس یہ ہے:

"این مذہب در طے تاریخ چہ در عقائد دینی و چہ در نظراتِ فلسفی بصورتہائے گوناگوں جلوہ گر شدہ است چنانکہ میدانیم حکما۔ فرس قدیم بر اصل عقائد مذہبی قائل بدو اصل بودند کہ یکی را بنام نور و دیگرے را ظلمت نامیدہ اند و گاہ از آں دو تعبیر بہ خیر و شر و دیگر بار با آہورامزدا و اہرمن و زمانی باسامی و نامہائی دیگر شدہ است۔" (صفحہ ۱۶۱)

۹۔ صفحہ ۱۳۶ پر سنائی کے حالات بیان کرتے ہوئے آخر میں لکھتے ہیں کہ "مولانا رُوم کو بھی اس کا اعتراف ہے کہ انھوں نے سنائی اور عطار کے کلام سے استفادہ کیا ہے۔" ہمارے خیال میں داؤدی صاحب کا اشارہ اس مشہور شعر کی طرف ہے:

عطار روح بود و سنائی دو چشمِ او
ما از پئے سنائی و عطار آمدیم

اس شعر کا انتساب اگرچہ اکثر لوگوں نے رُومی سے کیا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ شعر رومی کا نہیں بلکہ ان کے بیٹے سلطان ولد کا ہے اور ان کی مطبوعہ کلیات میں موجود ہے۔

۱۰۔ صفحہ ۱۳۷ ہی پر "سنجیدنِ پر" کا مفہوم یہ لکھا گیا ہے: "پرندوں کا پر جھاڑنا۔ جب یہ پر جھڑ جاتے ہیں تو نئے پر نکل آتے ہیں۔" اصل میں اقبال کے یہاں یہ ترکیب ان کی مشہور نظم "والدہ مرحومہ کی یاد میں" کے ایک شعر میں استعمال کی گئی:

خوگرِ پرواز کو پرواز میں ڈر کچھ نہیں
موت اِس گلشن میں جز سنجیدنِ پر کچھ نہیں

ظاہر ہے کہ اقبال بتانا یہ چاہتے ہیں کہ موت کی حقیقت بس ایسی ہی ہے جیسے پرندہ پَر تولتا ہے اور پر تولنے میں وُہ کسی قسم کا خوف یا حجاب محسوس نہیں کرتا۔ مؤلف نے جو اس کا مفہوم "پَر جھاڑنا" یعنی "پَروں کا جھاڑنا" لکھا ہے یہ درست نہیں۔ یہی مؤلف انھوں نے کتاب کے صفحہ ۲۴۰ پر دُہرایا ہے حالانکہ فارسی میں سنجیدن کا معنی ہے: "چیزے را با چیزے دیگر مقایسہ کردن، برابر کردن، اندازہ گرفتن۔"

فرہنگِ عمید صفحہ ۶۳۵

۱۱۔ مؤلف نے صفحہ ۱۴۷ پر شعُوب کا واحد شعیب لکھا ہے۔ جبکہ صحیح واحد شعب ہے۔

۱۲۔ صفحہ ۱۶۰ پر "طوافِ شعلہ اَم" کا ترجمہ کیا گیا ہے: "اپنے ہی شعلے یعنی لَو کا طواف یعنی اپنے ہی گِرد گھومنا۔" یہ ٹکڑا اصل میں اقبال کی مشہور نظم "شمع و شاعر" کے ایک مصرع میں یوں مستعمل ہے:

ع در طوافِ شعلہ اَم بالے نہ زد پروانہ

اور اس کا ترجمہ یہ ہے کہ میرے شعلے کے گرد کسی پروانے کو طواف کی توفیق نہ ہوئی۔ مصنف کا ترجمہ صریحاً غلط ہے۔

۱۳۔ صفحہ ۱۷۰ پر مؤلف نے ع کی پٹی میں دو لفظ بطور ترکیب اِس طرح درج کیے ہیں۔ "علمِ نخیل" اور ان کا ترجمہ کیا ہے۔ "کھجور کے درختوں کا علم" جو درست نہیں۔ یہ لفظ اصل میں اقبال کے اِس شعر سے ماخوذ ہیں:

ے تیری نظر میں ہیں تمام میرے گزشتہ روز و شب
مجھ کو خبر نہ تھی کہ ہے علم، نخیلِ بے رطب

گویا اصل ترکیب "علمِ نخیل" نہیں بلکہ "نخیلِ بے رطب" ہے۔ اقبال دراصل علم مجرد و محض یا "علمِ غیر نافع" کو ایسے درخت قرار دے رہے ہیں جن پر پھل نہیں آتا۔

۱۴۔ صفحہ ۱۷۲ پر "عنتری" کا لفظ درج کیا گیا ہے اور اس کی تشریح یوں کی گئی ہے: ایک یہودی پہلوان اور جنگجو جسے حضرت علیؓ نے جنگِ خیبر میں قتل کیا۔"

واقعہ یہ ہے کہ یہودی پہلوان کا نام عنتری نہیں عنتر تھا۔ عنتر سے ملحق ی تو یائے نسبتی ہے اور عنتری حق کی مخالفت کی ایک علامت ٹھہرتی ہے جیسا کہ بانگِ درا کے اس شعر سے ظاہر ہے:

ے نہ ستیزہ گاہِ جہاں نئی نہ حریفِ پنجہ فگن نئے
وُہی فطرتِ اسد اللہی، وُہی مرحبی، وُہی عنتری

۱۵۔ صفحہ ۱۷۴ پر مؤلف نے مرزا اسد اللہ غالب کی تاریخ پیدائش و وفات ۱۷۹۶۔ ۱۸۲۸ء درج کی ہے۔ صحیح تاریخ ۱۷۹۷ء۔ ۱۸۶۹ء ہے۔

۱۶۔ صفحہ ۱۹۴ پر مؤلف نے "کاس الکرام" کا معنی لکھا ہے "بخشش کا پیالہ" حالانکہ اس کا اصل معنی ہے: "سخی لوگوں کا پیالہ" کیونکہ کرام اصل میں "کریم" کی جمع ہے اور اس کا مفہوم سخی یا بخشش کرنے والا ہے۔ عربی کا مشعور شعر جس کا حوالہ مؤلف کو دینا چاہیے تھا اور جس سے اقبال نے کاس الکرام کی ترکیب مستعار لی ہے یہ ہے:

ے شَرِبْنَا وَصَبَبْنَا عَلَى الْاَرْضِ جُرْعَةً
وَلِلْاَرْضِ مِنْ كَاسِ الْكِرَامِ نَصِيْبُ

۱۷۔ صفحہ ۲۰۶ پر "گزد" کا معنی کاٹ اور کاٹا ہوا" دیا گیا ہے۔ صحیح معنی "کاٹتا ہے یا کاٹے گا" ہے کیونکہ مضارع حال و مستقبل دونوں کے معانی دیتا ہے (موقع و محل کے مطابق)

(۱۸) صفحہ ۲۱۸ پر "متاعِ غرور" کا مفہوم "غرور و تکبر کا سرمایہ" بتایا گیا ہے حالانکہ اس کا مفہوم ہے "دھوکے کی ٹٹی"۔ یہ ترکیب اقبال نے ضربِ کلیم کی نظم "لا الٰہ الا اللہ" میں برتی ہے:

کیا ہے تُو نے متاعِ غرور کا سودا
فریبِ سُود و زیاں لا الٰہ الا اللہ

ظاہر ہے یہ ترکیب سُورۃ الحدید کی درجِ ذیل آیت سے ماخوذ ہے: "وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ، ۵۷ : ۲۰ یعنی دُنیا کی زندگی سوائے ایک جائے فریب کے کچھ نہیں۔"

(۱۹) صفحہ ۲۳۲ پر "مشتری" کی وضاحت میں اور باتوں کے علاوہ لکھا گیا ہے "اگر مشتری اور زحل ایک بُرج میں جمع ہو جائیں تو اِس ساعت میں پیدا ہونے والا بچہ بڑا صاحبِ نصیب ہوتا ہے۔ اسے قرآن السعدین کہا جاتا ہے۔"

اوّل تو دو سعد ستاروں کے ایک برج میں جمع ہونے کو قِران السعدین (نہ کہ قرآن السعدین) کہتے ہیں نہ کہ اس بچّے کو جو اس اجتماع کے موقع پر پیدا ہوتا ہے دُوسری اور اہم بات یہ ہے کہ زُحل اہلِ تنجیم کی نگاہ میں سعد نہیں بلکہ نحس مانا گیا ہے۔ اگر مثلاً زہرہ و مشتری کا قِران ایک بُرج میں ہو تو اسے قِرانُ السعدین کہا جائے گا اور اگر مریخ و زحل کا قِران ایک بُرج میں ہو تو چُونکہ یہ دونو نحس ستارے ہیں اِس لیے یہ قِرانُ النحسین ہوگا۔

(۲۰) مؤلف نے صفحہ ۲۵۶ پر "وَرزید" کا مطلب "اختیار کیا گیا" لکھا ہے۔ صحیح ترجمہ "اختیار کیا" ہے، کیونکہ "ورزید" کلمۂ معروف ہے، کلمۂ مجہول نہیں۔

یہاں تک تو معاملہ ان الفاظ و اصطلاحات کے معانی کا تھا جو صریحاً غلط تھے۔ اب چند ایسی مثالیں دَرج کی جاتی ہیں جہاں مفہوم جُزوًا درست ہے لیکن کلی طور پر نہیں بعض جگہ الفاظ مزید تشریح کے طالب تھے لیکن مؤلف ان سے سرسری گزر گئے ہیں۔

(۱) ـــــ مؤلف نے کتاب کے صفحہ ۳۶ پر انفس و آفاق کے معانی میں صرف یہی لکھا ہے: "انسان اور کائنات"۔ یہ معانی محض جزوًا درست ہیں۔ دراصل نفسِ انسانی

مع اپنے ظاہر و باطن کے انفس کہلاتا ہے جبکہ کائنات میں از قسم ظاہر و باطن جو کچھ بھی ہے اسے آفاق کا نام دیتے ہیں۔

(۲) ——— "ترکِ شیرازی" کی وضاحت کے طور پر مؤلف نے صفحہ ۶۳ پر لکھا ہے:

"شیراز کا محبوب۔ محبوب، معشوق، شیراز ایران کا ایک خوبصورت شہر ہے جہاں سعدی اور حافظ ایسے لوگ پیدا ہوئے۔" حقیقت یہ ہے اس تشریح سے اقبال کے مخصوص مفہوم کی تفہیم میں کوئی مدد نہیں ملتی، کیونکہ اقبال نے یہ ترکیب طلوعِ اسلام (بانگِ درا) کے درجِ ذیل شعر میں ایک مخصوص شخصیت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے برتی ہے اور وہ شخصیت عصمت پاشا (یا پھر وسیع تر لفظوں میں خود کمال اتاترک) کی ہے جس کی قیادت میں ترکی نے یونانیوں کے خلاف کامیابیاں حاصل کیں اور سمرنا، مشرقی یونان اور ادرنہ پر قبضہ کیا۔ شعر یہ ہے ؎

ربود آں ترکِ شیرازی دلِ تبریز و کابل را
صبا کرتی ہے بوئے گل سے اپنا ہم سفر پیدا

(۳) ——— سومناتی کی تشریح میں مؤلف نے صفحہ ۱۳۸ پر صرف اس قدر لکھا ہے:

"سومنات سے تعلق رکھنے والا۔ ہندو۔" اور یہ قطعاً نہیں بتایا کہ یہاں اقبال کا اشارہ خاص اپنی طرف ہے اور اس لیے ہے کہ اقبال کا تعلق برہمنوں کی سپرو گوت سے تھا اور ان کے آباؤ اجداد نے تیمور نے حاکم زین العابدین کے عہد میں اسلام قبول کیا تھا۔ ضربِ کلیم کی ایک نظم "ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام" میں اقبال نے اپنے بارے میں لکھا ہے:

؎ میں اصل کا خاص سومناتی آباء مرے لاتی و مناتی

(۴) ——— "سیمرغ" جیسے علامتی پرندے کی وضاحت کے لیے صفحہ ۱۴۰ پر صرف اس قدر لکھنے پر اکتفا کیا گیا ہے۔ "ایک مشہور پرندہ کا نام۔ عنقا کو بھی کہتے ہیں۔" تصوف اور مسلم معرفت میں اس پرندے کی جو علامتی اور ایمائی حیثیت ہے اس کو مؤلف

نے چھوا بھی نہیں۔

(۵) ——— کوہ دماوند کی شرح میں مؤلف نے صفحہ ۲۰۳ پر محض اتنا لکھنے ہی کو کافی سمجھا ہے: "ایران کا ایک پہاڑ۔" اور یہ نہیں بتایا کہ اس پہاڑ کا محلِ وقوع، اس کی بلندی اور اس کے آب و ہوائی اور نباتاتی و حیوانی خصائص کیا ہیں۔ ویسے یہ سہل انگاری ہمارے دادّی صاحب کو اپنے پیشرؤں سے ورثے میں ملی ہے جو بعض مخصوص عمارتوں، لباسوں، دریاؤں، پہاڑوں، پھولوں، پھلوں، سازوں، اوزاروں، امراض اور دیگر الفاظ و اصطلاحات کی تشریح میں محض "ایک قسم کا ساز"، "ایک قسم کا جوتا"، "پاکستان کا ایک دریا"، قسم کی وضاحتوں سے اپنے فرض سے "بخوبی" عہدہ برآ ہو جاتے ہیں۔

(۶) ——— صفحہ ۲۲۲ پر محمود غزنوی کے حالات اور کارنامے اجمالاً بیان کرنے کے بعد مؤلف نے اقبال کے افغانستان جانے اور محمود کے مزار پر حاضر ہونے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: "یہ دیکھ کر ان کو بڑا دکھ ہوا کہ دنیا کا یہ عظیم الشان شہر اب ایک قصبہ بن کر رہ گیا ہے"۔ اور یہ ہرگز نہیں بتایا کہ وہ عظیم الشان شہر کون سا ہے۔ مؤلف نے مزارِ محمود اور اس پر اقبال کی حاضری کا تو ذکر کر دیا لیکن مقامِ مزار (غزنیں) کا ذکر نہیں کیا۔

(۷) ——— "مرغزارِ ختن" کی وضاحت میں مؤلف نے صفحہ ۲۲۷ پر محض اس قدر لکھا ہے: "ختن کا سبزہ زار جہاں کے ہرن بہت مشہور ہیں"۔ اور یہ نہیں بتایا کہ ختن کا قریہ کس ملک میں واقع ہے اور اس کا محلِ وقوع اور موجودہ جغرافیائی صورتحال کیا ہے۔

(۸) ——— صفحہ ۲۳۷ پر "ملکِ یمین" کی معروف اصطلاح کی شرح میں لکھا ہے: "اپنے ہاتھ سے کمائی ہوئی دولت۔ پاک دولت۔" حالانکہ اس کا اصل اور صحیح مفہوم ہے غلام یا لونڈی" جیسا کہ رسولِ اکرمؐ نے اپنی وصیت میں ارشاد فرمایا تھا: الصلوٰۃ وما ملکت یمینکم"۔ علاوہ ازیں جو شے بھی تصرف میں ہو اس کے لیے ملکِ یمین کا لفظ

استعمال ہوتا ہے جیسا کہ عربی میں کہا جاتا ہے **ھذا ملک یمینی** (میں اس کا مالک ہوں)

(۹) ——— "نخ" کی وضاحت میں مرتب نے لکھا ہے "ریشم کا سوت یا دھاگا" کچا ریشم (۲) کانچ کی چوڑی"۔ یہ درست ہے کہ نخ ریشم یا سوت کے دھاگے کو کہتے ہیں مگر محض اس دھاگے کو جو باریک اور نفیس ہو۔

(۱۰) ——— "نیلوفر" کی تشریح میں مؤلف کا صفحہ ۲۵۴ پر صرف اس قدر لکھ دینا کہ "کنول کا پھول جو پانی میں ہوتا ہے۔" قطعاً ناکافی ہے۔ اصل میں نیلوفر ایک ایسی بیل ہے جو کسی شاخ یا بانس وغیرہ سے لپٹ کر اوپر کو چڑھتی چلی جاتی ہے اور اس پر سرخی مائل سیاہ پھول لگتے ہیں اس کو نیلوپر یا نیلوپل بھی کہتے ہیں مصنف جس نیلوفر کو کنول کا پھول کہہ رہے ہیں۔ اس کے ساتھ عموماً آبی کا لاحقہ ہوتا ہے یعنی نیلوفر آبی۔ وہ نیلوفر جو بیل کی شکل میں ہوتا ہے۔ نیلوفر مہتابی کہلاتا ہے۔

(۱۱) "ہرات" کی وضاحت میں مؤلف نے اگرچہ صفحہ ۲۶۰ پر نو دس سطریں لکھی ہیں لیکن یہ ہرگز نہیں بتایا کہ یہ کس ملک میں ہے اور اس کا محلِ وقوع اور موجودہ جغرافیائی، تہذیبی یا تمدنی حالت کیا ہے۔

(۱۲) ——— "ہیگل" کے احوال کے ضمن میں مؤلف نے صفحہ ۲۶۳ پر چند سطور لکھی ہیں اور صرف یہ کہہ کر گلو خلاصی کرا لی ہے کہ "ہیگل نے جدلیت کا نظریہ پیش کیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے فلسفے میں مغزِ فکر بہت کم ہے۔" مگر یہ بتانے اور سمجھانے کی کوشش نہیں کی کہ "جدلیت" ہے کیا اور یہ مارکس کی جدلیاتی مادیت سے کن معنوں میں قطعاً مختلف ہے۔

زیرِ نظر کتاب کا معاملہ محض الفاظ و اصطلاحات کے غلط یا ناکافی مطالب تک ہی محدود نہیں بلکہ اس میں متعدد کتب، افراد اور مقامات وغیرہ کے نام بھی صحت کے ساتھ درج نہیں کیے گئے۔ کسی قدر تفصیل ذیل میں پیش کی جاتی ہے۔

- مؤلف نے کتاب کے صفحہ ۲۱ پر ابو العلاء المعری کی ایک کتاب کا نام "لزومات" بتایا ہے۔ شاید اقبال کے تتبع میں لیکن کتاب کا اصل نام "اللزومیات" ہے اس کتاب میں معری نے شاعری کی شرائط اور قوافی سے بحث کی ہے اور وجود، تخلیق، نفس

اور دین سے متعلق اپنی آراء پیش کی ہیں۔ اسی طرح صفحہ ۳۱ پر البیرونی کی ایک معروف کتاب کا نام "اسرار الباقیہ" لکھا ہے جبکہ درست نام "کتاب الآثار الباقیہ عن القرون الخالیہ" ہے۔

- صفحہ ۳۴ پر مؤلف نے عرب کے ایک ممتاز شاعر کا ذکر کیا ہے جس کے بارے میں رسولِ اکرمؐ کا ارشاد تھا امن لسانہٗ وکفر قلبہٗ۔ مؤلف نے اس کا نام امیّہ بن الصلحت لکھا ہے جبکہ صحیح نام امیّہ بن الصّلت ہے۔ اگلے صفحے پر مؤلف نے زمانہ جاہلیہ کے مشہور شاعر عنترہ بن شداد عبسی کو انتار ابن شداد لکھا ہے جو قطعاً غلط ہے۔
- صفحہ ۱۲۴ پر جوششِ حیات کے مبلغ برگساں کو مؤلف نے "جرمنی کا مشہور فلاسفر" بتایا ہے جبکہ برگساں کا تعلق فرانس سے تھا۔ خود مؤلف نے اسی کتاب کے صفحہ ۴۸ پر پیرس میں اقبال اور برگساں کی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔
- صفحہ ۱۳۷ پر مؤلف نے خواجہ چشتی اجمیری کو سنجری لکھا ہے۔ یہ درست ہے کہ انھیں عام طور پر پیرِ سنجر ہی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور خود اقبال نے بھی لکھا ہے "مرقدِ او پیرِ سنجر را حرم"، لیکن بعض محققین مثلاً غلام رسول مہر کی رائے یہ ہے کہ خواجہ معنفور اس علاقے کے رہنے والے تھے جسے عرب سجستان کہتے تھے۔ وہاں کے باشندے سجزی (س۔ ج۔ ز۔ ی) کہلاتے تھے۔ لوگوں نے غلطی سے سجزی کو سنجری پڑھ لیا اور یہی زبانوں پر چڑھ گیا۔
- صفحہ ۱۶۷ پر مرتّب نے عشرتِ امروز کے عنوان کے تحت اس طرزِ زندگی کے اوّلین داعی کا ذکر کرتے ہوئے اس کا نام ہیکورس لکھا ہے جبکہ صحیح نام ، ایپی قورس یا ابیقورس Epicurus ہے۔ دو ہی صفحات بعد عطیہ فیضی کے ذکر میں اس کے شوہر کا نام فیضی رحمانی لکھا ہے جبکہ صحیح نام فیضی رحمین ہے۔ صفحہ ۱۷۸ پر مؤلف نے "فارس" کے تحت میں اس کے دو معانی "شہسوار" اور ایران درج کیے ہیں حالانکہ ایرانِ قدیم کو فارس نہیں بلکہ

فارس (را بہ سکون) کے ساتھ لکھا اور پڑھا جاتا ہے۔ مؤلف کو چاہیے تھا کہ وہ اسے الگ لغت کے طور پر درج کرتے۔

- صفحہ ۲۱۳ پر اکبرالہ آبادی کے ذکر میں ان کی جائے پیدائش کو قصبہ آرہ لکھا گیا ہے۔ حالانکہ اکبر آرہ نہیں بارہ ضلع الہ آباد میں پیدا ہوئے۔ بعض محققوں نے اسے باڑہ بھی لکھا ہے۔ تفصیل کے لیے خواجہ محمد زکریا کی کتاب اکبرالہ آبادی کا صفحہ ۱۵ ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔
- صفحہ ۲۱۴ پر لفظِ لیلیٰ کے دو مفہوم بتائے گئے ہیں۔ یعنی رات اور قیس کی محبوبہ۔ حالانکہ رات کے مفہوم کا حامل لفظ لیلیٰ نہیں لیلہ ہے جیسے لیلۃ القدر۔ اس لفظ کو الگ لغت کے طور پر درج کیا جانا چاہیے تھا۔
- صفحہ ۲۴۸ پر نپولین بوناپارٹ کے مقامِ نظربندی کا نام سینٹ ھلنیا لکھا گیا ہے جبکہ درست نام سینٹ ھیلینا St. Helena ہے۔ اسی طرح صفحہ ۲۶۳ پر ہیگل کا ذکر کرتے ہوئے مؤلف نے اس کے جس یونیورسٹی سے بطور پروفیسر فلسفہ انسلاک کا ذکر کیا ہے۔ اس کا نام جنیا بتایا ہے جبکہ صحیح نام جینا یونیورسٹی Gena University ہے۔
- زیرِ نظر کتاب میں ایک بڑی کمی یہ ہے کہ اس میں بعض غلط مسلّمات راہ پا گئے ہیں مثلاً ابو سعید ابوالخیر کے بارے میں اب یہ بات متحقق ہو چکی ہے جیسا کہ نکلسن اور یوسف سلیم چشتی وغیرہ کی رائے ہے کہ وہ خود شاعر نہیں تھے بلکہ دورانِ وعظ اساتذہ کے شعر پڑھتے تھے جو بعد میں ان کے نام منسوب ہو گئے لیکن مؤلف نے عام روایت کے طور پر انھیں تصوف کی اصطلاحات متعیّن کرنے والا صوفی شاعر کہا ہے۔ یہی بات عابد علی عابد بھی کہہ چکے ہیں۔ مؤلف نے اس باب میں انہی کا تتبع کیا ہے۔ (دیکھیے صفحہ ۲۰)
- صفحہ ۳۲ پر مؤلف "الفقر فخری" کو حدیث کہا ہے۔ یہ درست ہے کہ عموماً اس مقولے کا حدیث ہی کے طور پر حوالہ دیا جاتا ہے لیکن یہ حدیث کے کسی مستند اور مسلّمہ

مجموعے (مثلاً صحاح ستہ) میں نہیں ہے۔

- صفحہ ۸۳ پر حافظ شیرازی کے ذکر میں مؤلف نے اس مشہور واقعے کا ذکر کیا ہے جس کے مطابق فتح شیراز کے بعد امیر تیمور نے حافظ سے پوچھا کہ جو ملک میں نے اس جانفشانی اور اتنی خون ریزیوں سے فتح کیے ہیں تم انھیں ایک خالِ ہندو کے عوض دے ڈالنا چاہتے ہو۔ حافظ نے جواباً کہا حضور! انہی غلط بخشیوں نے تو اس حال کو پہنچا دیا ہے۔ یہ واقعہ اصلاً کبھی ظہور پذیر ہوا ہی نہیں کیونکہ حافظ ۱۳۸۸ء میں انتقال کر گئے تھے جبکہ تیمور نے شیراز ۱۳۹۲ء میں فتح کیا۔ خود اقبال کے ایک خط (اقبال نامہ جلد اوّل ص۴۰) میں اس واقعے کی تردید موجود ہے۔ علاوہ ازیں حافظ کے اہم انگریزی مترجم کلارک نے بھی اپنے ترجمے کے آغاز میں اس واقعے کی تاریخی طور پر تغلیط کی ہے۔ مؤلف نے محض ایک غیر مستند چلی ہوئی روایت کو آنکھ بند کر کے قبول کر لیا۔

کسی بھی شاعر سے متعلق فرہنگ میں بے وزن یا نامکمل اشعار کا اندراج ایک بہت بڑی ٹھوکر ہے۔ "مطالبِ اقبال" میں ایسے اشعار یا مصرعے دو درجن سے بھی متجاوز ہیں بلکہ ایک دو جگہ تو ایسا بھی ہوا ہے کہ کسی اور شاعر کا شعر اقبال کے سر مڑھ دیا گیا ہے۔ ذیل کی مثالیں ملاحظہ ہوں:

- صفحہ ۳۰ پر علامہ اقبال کے ایک پورے مصرعے "اکرم او نزدِ حق اتقائے او" کو آخری "او" کے حذف کے ساتھ لکھا گیا ہے اور یوں یہ مصرع خارج از آہنگ ہو گیا۔
- صفحہ ۵۳ پر اقبال کا ایک فارسی شعر یوں درج کیا گیا ہے:

تیشہ اگر بسنگ زدی ایں چہ مقامِ گفتگوست
عشق بدوش مے کشد ایں ہمہ کوہسار ہا

اصل میں پہلا مصرع یوں ہے: تیشہ اگر بسنگ زد ایں چہ مقام گفتگوست۔ زد کی جگہ "زدی" کے استعمال سے پہلا مصرعہ ساقط الوزن ہو گیا۔

- صفحہ ۶۵ پر اقبال کا یہ شعر درج ہے :

عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں
تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں

دُوسرا مصرعہ خارج از آہنگ ہوگیا ہے۔ صحیح مصرع یہ ہے : " تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے ؟"

- صفحہ ۷۱ پر رمُوزِ بے خودی کا ایک شعر یوں درج ہے :

گرچہ جاباں، دُشمن بودہ است
مسلمے اورا اماں بخشودہ است

پہلا مصرع بے وزن ہے۔ صحیح مصرع یہ ہے : گرچہ جاباں دشمنِ ما بودہ است

- صفحہ ۸۲ پر ایک بے وزن مصرع اقبال سے منسوب کر دیا گیا ہے۔ "مصرع" یہ ہے : " چینیاں احرام بستہ مکی خفتہ اندر بخواب"

یہ مصرع نہ صرف یہ کہ بے وزن ہے بلکہ اقبال کا بھی نہیں ہے۔ اصلاً یہ حکیم سنائی کے مصرعے کی متغیر اور خارج از آہنگ صُورت ہے۔ سنائی کا پورا شعر یوں ہے :

ے چوں علمت ہست خدمت کن چوں دانایاں کہ زشت آید
گرفتہ چینیاں احرام و مکی خفتہ در بطحا!

- صفحہ ۸۵ پر اقبال کا مصرع یوں لکھا گیا ہے : " حرفِ او لاریب نے تبدیل نے" صحیح مصرع یوں ہے :

" حرفِ او را ریب نے تبدیل نے۔"

- صفحہ ۸۸ پر اقبال کا ایک مصرع یہ درج کیا گیا ہے : " خطوطِ کجدار کی نمائش مریز و کجدار کی نمائش" جبکہ اصل مصرع یہ ہے :

ع خطوطِ خمدار کی نمائش، مریز و کج دار کی نمائش

- صفحہ ۸۹ پر طالب آملی کا ایک مصرع یہ لکھا گیا ہے : زغارتِ چمنت پُر بہار

منت ہاست۔ اصل مصرع میں "پر" نہیں "بر" ہے۔

- صفحہ ۹۶ پر ایک معروف مصرع کی یوں گت بنائی گئی ہے ع کہ خضر از چشمۂ جیواں تشنہ می آرد سکندر را۔ ظاہر ہے مصرع بے وزن ہو گیا ہے۔ صحیح مصرع یوں ہے: کہ خضر از آب حیواں تشنہ می آرد سکندر را۔
- صفحہ ۹۹ پر اقبال کے ایک مصرع کا ٹکڑا یوں درج ہے "خورش خاک بجوئی" صحیح ٹکڑا یہ ہے: خورش از خاک بجوئی۔
- صفحہ ۱۰۵ پر اقبال کے صحیح مصرع: دریوزہ گرِ آتشِ بیگانہ نہیں میں کو "نہیں میں" کی بجائے "نہیں ہوں" لکھا گیا ہے۔ یہ گویا اصل متن میں تصرفِ بے جا ہے جس کا کوئی جواز نہیں۔
- صفحہ ۱۰۷ پر دِلّی کے بارے میں اقبال کا ایک بے وزن مصرع "ایں عجوزہ عروس ہزار داماد است" درج کیا گیا ہے۔ صحیح مصرع کے ساتھ پورا شعر یوں ہے۔ یہ شعر مثنوی پس چہ باید کرد میں ہے:

ہزار مرتبہ کابل نکوتر از دلی است
کہ آں عجوزہ عروسِ ہزار داماد است

- صفحہ ۱۴۶ پر ایک جگہ "شعاعوں کو اسیر کرنا" درج کیا گیا ہے۔ صحیح لغتِ اقبال "شعاعوں کو گرفتار کرنا" ہے، بحوالہ:

جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

- صفحہ ۱۶۶ پر عراقی کا ایک نامکمل (اور نتیجۃً بے وزن) مصرع درج کیا گیا ہے: "بادہ اندر جام کردند" صحیح مصرع یوں ہے:

ع نخستیں بادہ کاندر جام کردند

ساتھ ہی اقبال کا مصرع بھی درج کیا گیا ہے اور اس میں دام کو رام لکھا گیا ہے۔ ان کا صحیح مصرع یوں ہے: ز چشم مست ساقی دام کردند

● صفحہ ۱۶۸ پر اقبال کا ایک شعر یوں لکھا گیا ہے :

عاشقی آموز محبوبے طلب
چشمِ نوح، قلبِ ایوبے طلب

صحیح مصرع : چشمِ نوحے قلبِ ایوبے طلب

● صفحہ ۱۷۰ پر اکبر کا مشہور زمانہ شعر غلط درج کر دیا گیا ہے :

ہم ایسی سب کتابیں قابلِ ضبطی سمجھتے ہیں
جنہیں پڑھ کے بیٹے باپ کو خبطی سمجھتے ہیں

صحیح شعر یوں ہے :

ہم ایسی کل کتابیں قابلِ ضبطی سمجھتے ہیں
کہ جن کو پڑھ کے بیٹے باپ کو خبطی سمجھتے ہیں

● صفحہ ۱۷۲ پر اقبال کا ایک شعر یوں درج ہے :

شکوہِ عید کا منکر نہیں ہوں میں لیکن
قبولِ حق ہیں فقط مردانِ حُر کی تکبیریں !

دوسرا مصرع بے وزن کر دیا گیا۔ صحیح مصرع یوں ہے :

" قبولِ حق ہیں فقط مردِ حُر کی تکبیریں "۔

● صفحہ ۱۷۴ پر لغتِ اقبال کے ضمن میں " غبار آلودۂ رنگ و نسل " کی ترکیب درج کی گئی ہے جو درست نہیں اصل ترکیب اقبال کے اس مصرع میں یوں بندھی ہے : " غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے "۔

● صفحہ ۱۸۴ پر ایک لفظ " فلارنسوی " درج ہے اور اسی کے ساتھ " فلارنسوی باطل پرست " کی ترکیب درج کی گئی ہے۔ یہ اقبال کا لغت نہیں۔ اقبال کے جس شعر سے یہ ترکیب لی گئی ہے وہاں " فلارنساوی باطل پرست لکھا گیا ہے :

آں فلارنساوی باطل پرست
سُرمۂ او دیدۂ مردم شکست

- صفحہ ۲۱۱ پر اقبال کی بالِ جبریل کا ایک شعر یوں دَرج ہے :

خیاباں میں ہے منتظر لالہ کب سے قبا چاہیے اس کو خُونِ عرب کی

دُوسرا مصرع اصلاً یوں ہے : " قبا چاہیے اس کو خُونِ عرب سے۔"

- صفحہ ۲۱۴ پر غالب کے ایک شعر کو اقبال سے منسوب کر دیا گیا ہے اور پھر اسے دَرج بھی درست طور پر نہیں کیا گیا۔ صحیح شعر یوں ہے ؎

رگوں میں دوڑنے پھرنے کے ہم نہیں قائل
جب آنکھ ہی سے نہ ٹپکا تو پھر لہو کیا ہے

- صفحہ ۲۲۲ پر اقبال کی نظم " دریوزہ گر خلافت " کا ایک شعر یوں درج کیا گیا ہے :

؎ نہیں ہے تجھ کو تاریخ سے آگہی ؟
خلافت کی کرنے لگا ہے گدائی

پہلا مصرع بے وزن دَرج کیا گیا ہے۔ صحیح مصرع یوں ہے :

ع نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا ؟

- صفحہ ۲۵۶ پر غالب کے مشہور مصرعے " عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا " کو " عزّتِ قطرہ ہے ..... الخ دَرج کیا گیا ہے۔

- صفحہ ۲۵۷ پر اقبال کا ایک مصرع یوں دَرج ہے : " پاک ہے گردِ وطن سے داماں تیرا۔" جبکہ صحیح مصرع یوں ہے :

ع پاک ہے گردِ وطن سے سرِ داماں تیرا

دادی صاحب نے " سر " کھا لیا۔

- صفحہ ۲۶۵ پر اقبال کا ایک مصرع یوں دَرج کیا گیا ہے : " اے عبیدہ رُخصتِ پیکار دے مجھے " جبکہ صحیح مصرع " اے ابو عبیدہ ..... الخ سے شروع ہوتا ہے

واضح رہے اُوپر تمام بے وزن یا نامکمل مصرعوں کی فہرست نہیں دی گئی، کئی مصرعے مثلاً جن میں اعلانِ نون کر کے انھیں بے وزن لکھ دیا گیا ہے۔ یہاں بطورِ مثال میں نے پیش نہیں کیے۔ مندرجہ بالا مثالوں سے بآسانی اندازہ ہو سکتا ہے کہ جس شے کو شعر کے باب

میں موزونیٔ طبع کہتے ہیں۔ وہ داؤدی صاحب کو ارزانی نہیں ہوئی۔ موزوں طبع آدمی شعر کو غلط آہنگ نہیں ہونے دیتا۔

زیرِ نظر کتاب میں بعض آیاتِ قرآنی تک غلط درج ہیں۔ میں ان آیات کو ان کی درج شدہ صورت میں تو نقل نہیں کر سکتا، البتہ ان کی اصل صورت صحت کے ساتھ درج کرتا ہوں۔ کتاب کے صفحات کی نشاندہی البتہ کر رہا ہوں:

(ا) اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ ص۳۶ (کتاب ہٰذا)

(ب) اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ بَدَّلُوْا نِعْمَتَ اللّٰہِ کُفْرًا وَّ اَحَلُّوْا قَوْمَھُمْ دَارَ الْبَوَارِ

۱۴ : ۲۸ ص۷۶

(ج) قَالَ قَائِلٌ مِّنْھُمْ کَمْ لَبِثْتُمْ ۱۸ : ۱۹ ، ص۱، ۲

(د) قَالُوْا اَتَجْعَلُ فِیْھَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْھَا وَیَسْفِکُ الدِّمَآءَ ۲ : ۳۰

ص۲۶۶

زیرِ نظر کتاب میں مؤلف موصوف کی عدم توجہ کے باعث بعض الفاظ و تراکیب بے معنی اضافتوں سے گرانبار ہو کر مضحکہ خیز ہو گئے ہیں مثلاً شعلۂ آشام، شعلۂ آشام، شکوہِ پرویز شکوۂ پرویز، صاحب نظراں (سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں) صاحبِ نظراں، صاحب فروغ (مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ) صاحب فروغ، صدق مقال صدقِ مقال اور نشاط باغ نشاطِ باغ ہو کر رہ گئے ہیں۔ ایسی اور بھی مثالیں ہیں لیکن مزید طوالت کے خوف سے ان سے قطعِ نظر کی جاتی ہے۔ ستم یہ ہے کہ بعض جگہ جہاں اضافت کی ضرورت تھی وہاں اضافت دی ہی نہیں مثلاً نغمۂ پار کو نغمہ پار لکھ دیا گیا ہے۔

لغت اور فرہنگ کی کتب کے لیے جس قدر صحتِ اعراب اور صحتِ کتابت ضروری ہے وہ اہلِ نظر سے مخفی نہیں۔ افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ "مطالبِ اقبال" اس حوالے سے بھی مایوس کرتی ہے کیونکہ اس میں کتابت کی کم از کم تین ساڑھے تین درجن اغلاط موجود ہیں جن میں سے بعض تو فاش اغلاط کی ذیل میں آتی ہیں مثلاً خدنگ کو خدنگ، صحو کو

صحو، چکور کو چوکور، حزم کو حزم، رطل کو رطل، سوفار کو سومار (بلکہ اس کا تو معنی بھی غلط لکھا گیا ہے یعنی تیر کا مُنہ حالانکہ سوفار تیر کے پچھلے حصّے کو کہتے ہیں، مُنہ کو تو پیکان کہتے ہیں)، عماری کو عمّاری (بالتشدید)، قتیل شیوۂ آذری کو قتیل شیوۂ آزادی، کلبۂ افلاس کو کلیۂ افلاس۔ اعراض کرنا کو اعتراض کرنا۔ نرگستان کو نرگستان اور عَرض کو مرض وغیرہ لکھا گیا ہے۔

کتاب میں ایک بڑی کمی یہ ہے کہ اِس میں بعض ایسے پیچیدہ یا مبہم الفاظ و اعلام یا علائم جگہ نہیں پا سکے جن سے اقبالیات کے طالب علموں کو اکثر سابقہ پڑتا ہے۔ مثلاً اقبال کے اِس شعر:

محمدؐ بھی ترا، جبریل بھی قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرفِ شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا

میں "حرفِ شیریں" سے متعین طور پر کس طرف اشارہ ہے کیا کلامِ اقبال کی طرف یا قرآن کی طرف یا کسی اور طرف۔ مؤلف نے اسے سرے سے اپنے لغت میں درج ہی نہیں کیا۔ اسی طرح عقل کے تحت میں مؤلف نے عقلِ بے مایہ، عقلِ خجستہ اور عقلِ عیار وغیرہ سے تو اعتنا کیا ہے لیکن "عقل ذوفنوں" کو نہیں پوچھا۔ مغربی کے تحت میں مغربی دیوان کا ذکر تو مؤلف نے کر دیا۔ "مغربیِ حق شناس" کی وضاحت کی ضرورت محسوس نہیں کی اور اسے مطالبِ اقبال میں جگہ نہیں دی حالانکہ یہ اہم سوال ہے کہ اقبال جس مغربی حق شناس کا ذکر کر رہے ہیں اس سے اُن کی مُراد کس مغربی شخصیت سے ہے۔ اِسی طرح مؤلف نے پیرِ تبریز اور پیرِ رُوم کی تو وضاحت کر دی لیکن پیرِ حرم (حرم رُسوا ہوا پیرِ حرم کی کم نگاہی سے) کے لغت کا اندراج نہیں کیا۔ (اقبال نے پیرِ حرم سے شریفِ مکہ مراد لی ہے) مؤلف کے حریم لغت و مطالب میں نعم المال صالح تو جگہ پاتا ہے مگر نعم الحمل اور اس کے معانی بار نہیں پا سکے۔ چند ایسے ہی اور مقامات ہیں لیکن ان کی نشاندہی سے صرفِ نظر کیا جاتا ہے۔

"مطالبِ اقبال" میں ایک کمی یہ ہے کہ متن کے ضمن میں مؤلف نے معیاری طریق

نہیں اپنایا مثلاً بعض افراد، واقعات اور سانحات کی وضاحت میں قمری سنین اور بعض جگہ شمسی سنین سے کام لیا ہے۔ یہ طریق ہموار اور یکساں ہونا چاہیے تھا۔

اور سب سے آخری بات یہ ہے کہ مؤلف نے مطالبِ اقبال کے ضمن میں کلامِ اقبال میں پائے جانے والے الفاظ، اصطلاحات اور تلمیحات وغیرہ کی اجمالی شرحیں تو درج کر دیں مگر یہ نہیں بتایا کہ یہ الفاظ و اصطلاحات وغیرہ متنِ اقبال میں کہاں کہاں پائے جاتے ہیں۔ ان کے معاصر نسیم امروہوی صاحب نے اپنے "فرہنگِ اقبال" میں الفاظ کے مقاماتِ نظم اور صفحات کی نشاندہی کر کے اپنی کتاب کو کسی قدر مفید بنا دیا ہے۔

زیرِ نظر کتاب پر اس قدر دراز نفسی کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی تاکہ اس امر کی ایک اور شہادت مل جائے کہ اقبال آج بھی مظلوم ہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ آج بھی سید عابد علی عابد کی "تلمیحاتِ اقبال" لغتِ اقبال کے سلسلے کی پہلی اور آخری کتاب ہے اور اسی سے اقبالیات کے ذخیرے کی "پُر مائیگی" کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

مسائلِ اقبال

ڈاکٹر سیّد عبداللہ ہمارے ان اکابرینِ ادب میں سے تھے جن کی متنوع اور پہلو دار علمی اور ادبی خدمات ایک مدت تک یاد رکھی جائیں گی۔ ان کی حیثیت ایک منفرد ماہرِ تعلیم اور ممتاز نقاد و محقق کی تھی۔ وسیع اور عمیق لسانی اور فکری پس منظر نے ان کی تحریروں کو امتیازی شان عطا کی ہے۔ اقبالیات پر بھی اُن کی نظر قابلِ اطمینان تھی۔ اس باب میں اُن کی کتب میں "سہلِ اقبال"۔ "مسائلِ اقبال" اور "مطالعۂ اقبال کے چند نئے رُخ" خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔

"مسائلِ اقبال" پہلی بار ۱۹۷۴ء میں شائع ہوئی۔ اس کا دوسرا ایڈیشن اسی نام سے ۱۹۸۷ء میں سیّد صاحب کی وفات کے بعد شائع ہوا۔ موضوعات کے تنوع، نفع رسانی اور مباحث کی گہرائی اور تازگی کے باعث یہ کتاب اس قابل ہے کہ اسے وقتاً فوقتاً شائع کیا جاتا رہے۔

زیرِ نظر کتاب کی فہرست مضامین پر ایک نظر ڈالتے ہی اس کے تنوع اور تازگی کا احساس ہوتا ہے۔ چنانچہ بعض ایسے مباحث بھی اس کتاب میں ملیں گے جن پر سیّد صاحب کی حیثیت اولیں لکھنے والے کی ہے۔ مثلاً اس کتاب کے دوسرے ہی مضمون "تشریح و مطالعۂ اقبال" میں جو پہلی دفعہ ۱۹۴۰ء میں لکھا گیا۔ سیّد صاحب نے مطالعۂ اقبال کے مہمات امور کی جانب اقبال شناسوں کی توجہ مبذول کی، چنانچہ آئندہ سالوں میں ان میں سے بعض عنوانات پر مستقل

کتب تصنیف کی گئیں۔ اگرچہ اس کام کی نوعیت بیشتر تشریحی ہے تخلیقی نہیں اسی طرح ان کے گنوائے گئے مبادیٔ اقبال مثلاً اقبال کی شخصیتیں، اقبال کی تلمیحات" اقبال کے استعارے، فرضی نام اور نشانات و علامات اور اقبال کے سرچشمہ ہائے فیض پر بعد کے آنے والے اقبالیین نے کچھ قابلِ قدر کتابیں لکھیں۔

اہلِ نظر جانتے ہیں کہ اقبال شناسی کے ضمن میں وسیع لسانی پس منظر، مشرق و مغرب کی فلسفیانہ روایات، مسلم علم کلام، قرآن و حدیث اور عربی، انگریزی، فارسی اور اُردو کی شعری روایات و اسالیب پر قابلِ لحاظ گرفت کی ضرورت ہے۔ (اقبال شناسی کے ضمن میں یہ کم از کم شرائط ہیں) اس وسیع علمی و تہذیبی پس منظر کے بغیر اقبال کی ہمہ گیر عظمتوں کا استحسان ممکن نہیں۔ سیّد عبداللہ مرحوم چونکہ یہ شرائط بہت حد تک پوری کرتے تھے اس لیے اقبال پر ان کی تحریریں تشریحی اور تدریسی ہوتے ہوئے بھی اپنے اندر حکمت اور تخلیقیت کے فراواں عناصر رکھتی ہیں اور اُن سے اقبال کے باب میں بعض اہم مباحث کے در وا ہوتے ہیں اور بعض ایسے پہلوؤں کا شعور حاصل ہوتا ہے جو بالعموم اقبال کے طالب علموں سے بہت حد تک اوجھل رہے ہیں۔

"مسائل اقبال" اکتیس مضامین پر مشتمل ہے۔ ان مضامین کا دائرہ اقبال کے فارسی شعری مآخذ سے لے کر اقبال کے تصوّرِ علم، شعورِ سیاست، تصوّرِ قومیت، تصوّراتِ خودی و بے خودی اور نظریۂ پیکار تک ہی پھیلا نہیں ملتا بلکہ ان میں سے بعض میں انھوں نے اقبال اور فکرِ اقبال کے باب میں پھیلائے گئے کچھ تعصّبات اور غلط فہمیوں کا بھی پردہ چاک کیا ہے۔ یوں انھوں نے اقبال کے صحیح خدوخال نمایاں کرنے اور ان کی مرکزی فکریات کو واضح کرنے میں قابلِ قدر کاوش کی ہے۔ زیرِ نظر مختصر تبصرے میں "مسائل اقبال" کے صرف چند پہلوؤں کا ذکر ممکن ہے اور وہ بھی اجمالاً۔

اقبالؔ کے طالب علموں سے مخفی نہیں کہ رومیؔ اقبالؔ کے اہم ترین شعری ماخذ ہیں۔ چنانچہ سیّد صاحب نے اپنے مضمون "مطالعۂ رومی میں اقبال کا مقام" میں مثنوی معنوی کی مقبولیت اور اس کی شروح و معارف پر مبنی کتب کا ذکر کرتے ہوئے مطالعۂ رُومی کے جن پانچ سنگ ہائے میل کا ذکر کیا ہے ان سے سیّد صاحب کی "رُومی شناسی" کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ فکرِ رُومی کی عہد بعہد تفاسیر کا اجمالاً جائزہ لینے کے بعد سیّد صاحب نے رُومی اور حکمتِ جدیدہ پر گفتگو کرتے ہوئے اقبالؔ رح کے "مطالعۂ رُومی" کا امتیاز بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ اقبالؔ نے مثنوی کو محض مطالعہ کی کتاب سے اثباتی فکر و عمل کی کتاب بنا دیا اور واضح کیا کہ مثنوی کے سہارے انسان عالمِ انفس و آفاق تسخیر کر سکتا ہے۔ سیّد صاحب کے خیال میں اقبالؔ نے رُومی کو حکمتِ جدیدہ سے متعارف کرایا اور یہ ثابت کیا کہ رُومی کے پاس عصرِ حاضر کے ان پیچیدہ مسائل کے کامیاب حل موجود ہیں، جن سے انسان حواس باختہ ہو کر اپنی روشن تقدیر سے مایوس ہوتا جا رہا ہے۔ سیّد صاحب کا بجا طور پر یہ خیال ہے کہ اقبالؔ نے رُومی سے استفادہ ہی نہیں کیا، بلکہ ایک "دبستانِ فکرِ رومی" کی بنیاد بھی رکھی ہے۔

اپنے اگلے مضمون میں سیّد صاحب نے اقبالؔ اور حافظ کے ذہنی فاصلوں کی نشان دہی کی ہے۔ اس مضمون میں اُنھوں نے جہاں حافظؔ کے رمزی پیرائے کا ذکر کرتے ہوئے ان کے خیالات و تصوّرات کا کامیاب دفاع کیا ہے، وہیں ان کے تصوّرات کی کمزوریوں کو بھی نگاہ میں رکھا ہے۔ اقبال کے برعکس سیّد صاحب کا مؤقف یہ ہے کہ حافظ کے فکر کی سب سے بڑی کمزوری یہ نہیں کہ اس میں موت کی دعوت ہے بلکہ یہ ہے کہ اس نے اسرارِ حیات کی کشودگی کی کوششوں کی حوصلہ شکنی کی ہے۔

اسی سلسلے کی اگلی کڑی سیّد صاحب کا مضمون "اقبال شعرائے فارسی کی صف میں" ہے۔ یہ مضمون زیرِ نظر کتاب کا طویل ترین مضمون ہی نہیں اہم ترین

مضمون بھی ہے۔ اس مضمون میں ڈاکٹر صاحب نے گہرے تجزیاتی اور تقابلی طریق کار سے کام لیا ہے۔ انھوں نے اقبال کی شاعری کا رومی، حافظ، بیدل، عرفی، نظیری قاآنی اور غالب کی بعض غزلیات سے دلچسپ اور فکر افروز تقابل کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے جس خوبی سے مذکورہ شعرائے فارسی کی روح شاعری اور اسلوبِ شعر کا اجمالاً جوہر نکالا ہے: اس سے اُن کی وسعتِ مطالعہ اور شعرائے مذکور کے باب میں ان کی گہری نظر کا اندازہ ہوتا ہے۔ سیّد صاحب نے اس مضمون میں جدید فارسی شاعری کی نمایاں خصوصیات کو بھی اختصار سے بیان کر دیا ہے اور بالکل درست لکھا ہے کہ جدید ایرانی شاعری سے ہیئت کی حد تک کسی قدر تاثر پذیری کے باوجود اقبال نے اپنے اسلوبی اجتہادات سے بھی کام لیا ہے۔ اقبال کے اسلوب شعر پر گفتگو کرتے ہوئے سیّد صاحب نے لکھا ہے کہ اقبال کے ہاں تمام سبک جلوہ طراز ہیں، لیکن انھوں نے سبکِ خراسانی کی طرف زیادہ میلان دکھایا ہے۔ میرے خیال میں اقبال نے فارسی شاعری میں بھی اپنے منفرد اسلوب کی جوت جگائی ہے اس لیے میرے نزدیک اس ضمن میں حسین خطیبی کا نقطۂ نظر زیادہ قابلِ قبول ہے۔ جس نے اقبال کے اسلوب کو "سبکِ اقبال" قرار دے کر انھیں خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔

"مسائل اقبال" کے دیگر مضامین میں "کلامِ اقبال کا منسوخ حصہ"۔ "کیا اقبال اشتراکی تھے"۔ "اقبال اور ملّا"۔ "اقبال کے مزعومہ تضادات"۔ "اقبال کی اُردو نثر" "کیا اقبال وجودی تھے"۔ "غالب پیشروِ اقبال"۔ "اقبال کا ایک ممدوح ـــ نظیری" اور "اقبال اور ابوالکلام کے ذہنی فاصلے" اس مجموعے کے بہت اہم مضامین ہیں، ذیل میں ان میں سے چند کا نہایت اجمالاً ذکر کیا جاتا ہے:

جہاں "کلامِ اقبال کا منسوخ حصہ" میں سیّد صاحب نے ان تجدد پرستوں کا نوٹس لیا ہے جو اقبال کے تہذیب مغرب، تجدد اور عورت کی نام نہاد تحریک آزادی پر شدید اعتراضات کی تاویل کرتے ہیں یا اقبال کے ان اعتراضات کو لائق اعتنا

ہی نہیں سمجھتے وہیں "کیا اقبال اشتراکی تھے" میں ترقی پسندوں کے اقبال کو اولاً ماضی پرست قرار دے کر رد کرنے اور پھر اقبال شکنی میں ناکامی پر بعد ازاں انھیں ترقی پسند قرار دینے کے ہتھکنڈوں کی قلعی کھولی ہے اور اقبال کے معاشی تصورات کے باب میں روا رکھی جانے والی ناانصافی کا تجزیہ کیا ہے۔ اسی طرح جہاں انھوں نے "اقبال اور ملا" میں بتایا ہے کہ اقبال طبقۂ علما کے علی الاطلاق مخالف نہ تھے کیونکہ دورِ اسلام کے ممتاز ترین علما سے انھوں نے اپنی قلبی وابستگی ظاہر کی ہے۔ وہیں انھوں نے "اقبال کے مزعومہ تضادات" میں اقبال کا مناسب دفاع کیا ہے۔ (اگرچہ یہ مضمون ہے بہت سرسری)

زیرِ نظر تصنیف میں دو مضامین ایسے ہیں جن کے بعض مشمولات سے اختلاف کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اوّل "کیا اقبال وجودی تھے؟" اور دوم "اقبال اور ابوالکلام کے ذہنی فاصلے"۔ "کیا اقبال وجودی تھے" میں موجودیت کے معانی و مفاہیم بیان کرنے کے بعد فاضل مصنف نے لکھا ہے کہ اقبالؒ صرف تھوڑے عرصہ کے لیے وحدت الوجودی رہے۔ میرے خیال میں یہ بات درست نہیں۔ ہاں اگر یوں کہا جاتا کہ تھوڑے عرصے کے لیے وحدت الوجودی نہیں رہے تو یہ اقرب الی الصواب ہے ورنہ وہ اوّل و آخر وجودی تھے۔ درمیان کا تھوڑا عرصہ ایسا گزرا جب وہ وحدت الوجود پر معترض رہے۔ اس ضمن میں میکش اکبرآبادی کا مضمون "وحدت الوجود کی تائید" قابلِ مطالعہ ہے۔

"اقبال اور ابوالکلام کے ذہنی فاصلے" میں سیّد صاحب نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ بیسویں صدی کے متحدہ ہندوستان کے ان دونوں اکابر نے ایک دوسرے کو قلباً تسلیم نہیں کیا۔ پھر اس کی تاریخی و نفسیاتی وجوہ بیان کی ہیں۔ یہ مضمون زیرِ نظر کتاب کا کمزور ترین مضمون ہے کیونکہ اس میں بیان کردہ خیالات کی اصل حقائق تصدیق نہیں کرتے۔ قاضی افضل حق قرشی نے اپنے قابلِ قدر مضمون "اقبال اور مولانا ابوالکلام آزاد" میں سیّد صاحب کے قیاسات کی دلائل اور

حقائق سے تردید کر کے ثابت کیا ہے کہ دونو اکابر ایک دوسرے کا قلباً احترام کرتے تھے۔ ان کی آپس میں ملاقات اور نیم ملاقاتیں (بذریعہ خط کتابت) رہیں اور یہ کہ ابوالکلام نے "غبار خاطر" میں اقبال کا ایک ہی سہی اگر بہر حال یہ فارسی شعر درج کیا ہے: ؎

تا تو بیدار شوی نالہ کشیدم ورنہ،
عشق کاریست کہ بے آہ و فغاں نیز کنند

زیر نظر کتاب "مسائل اقبال" دوسری بار شائع ہونے کے باوجود پہلے ایڈیشن کی کم و بیش تمام اغلاط کتابت اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ یہ غلطیاں تبرکاً اسی طرح رہنے دی گئی ہیں۔ شاید اس لیے بھی کہ قاری کو اصل متن میں "تحریف" کا گمان نہ گزرے۔

اشاریہ

اشاریہ "جہات اقبال"

اعلام، اماکن، کتب/رسائل

(آ)

آدم، ۸

آربری ۱۶۳

آرتیگا ای گیزے ۴۳

آکسفورڈ یونیورسٹی، ۲۰

آل احمد سرور، ۸۸

(ا)

ابطال ضرورت، ۱۴۵، ۱۴۶

ابن حزم، ۹۳، ۹۵

ابن خلدون، ۲۲، ۲۴، ۲۸، ۶۷، ۷۵

ابن رشد، ۲۲، ۲۵، ۲۷

ابن مسکویہ، ۲۴، ۲۵، ۲۸

ابن ندیم، ۹۳، ۹۵

ابو الحسن علی ندوی ۱۶۷

ابو العلاء المعری ۲۱۱

ابو الکلام آزاد ۲۲۶، ۲۲۷

اتقان العرفان فی ماہیتہ الزمان، ۱۹

احادیث نبویؐ ۱۲۰، ۱۳۱

اختر حسین رائے پوری ۱۷۶

اختر شیرانی ۹۲

اردو میں نعت گوئی، ۱۴۴

ارسطو، ۲۷

استاں دال، ۴۲

اسلم جیراجپوری ۹۴، ۱۰۲

ارمغان حجاز، ۱۷، ۳۱، ۴۱، ۴۴

اسرار خودی، ۱۱، ۱۷، ۸۱، ۱۰۰، ۱۱۷، ۱۳۱

اسلوب احمد انصاری ۱۶۲

اشپنگلر، ۴۰، ۶۷، ۷۵، ۸۳

اشنوی، ۲۳

اصغر علی روحی ۱۵۰

اصفہان ۱۳۷

افضل حق قرشی ۲۲۶

افغانستان ۸۶

افلاطون، ۷۵

اقبال ۹۸

اقبال جہان دیگر، ۵۱، ۵۵

اقبالنامہ، ۶۱، ۸۶، ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۹۹، ۱۰۳، ۱۱۶، ۱۳۰، ۲۱۴

اکبر حسین قریشی ۱۹۹

اکبر منیر ۹۲

اکرام (شیخ محمد) ۱۲۶، ۱۵۷

اکرام چغتائی ۱۳۵

البیرونی، ۲۲، ۲۸

اللزومیات ۲۱۱

الجیلی ۹۶، ۱۲۰

الفارابی، ۲۵

الفریڈ گیوم ۱۶۷، ۱۸۹، ۱۹۰

الماوردی، ۵۴

الیگزنڈر ۱۱۷، ۱۱۸

امان اللہ غریب، ۹۰

امریکہ ۸۷، ۱۳۵

امیہ ابن الصلت ۲۱۲

انٹروڈکشن ٹو سوشل فلاسفی (انگریزی) ۹۶، ۱۱۹

انڈین انٹی کوری (انگریزی جریدہ) ۱۱۷، ۱۵۲

انشاء اللہ خان ۹۲، ۹۳

انور شاہ کاشمیری، ۹۲

انوری ۱۴۹

اورینٹل کالج میگزین، ۱۳

ایران ۱۳۶، ۲۱۰، ۲۱۲

ایران میں الہیات کا ارتقاء ۲۵

ایرخ فروم، ۳۵

ایسکیلس، ۸۵

ایم۔ ایم شریف ۴

ایم بی احمد ۹۲

اینی کیف ۱۶۳

بال جبریل، ۱۸، ۳۱، ۱۷۶، ۲۱۸

بالزاک ۴۲

بانگ درا، ۱۶، ۱۷، ۳۱، ۴۹، ۷۰، ۷۱، ۱۶۱، ۲۰۹

برٹرینڈ رسل، ۴۰، ۴۱، ۴۳

برطانیہ (انگلستان) ۳۴، ۳۷

برکات احمد بہاری ثم ٹونکی، ۱۹

برگساں ۳، ۴، ۲۴، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۴

بشیر احمد ڈار ۱۱۶

بطی، ۸۰

بوسانی ۱۶۳، ۱۹۱، ۱۹۳

بوسنیا، ۶۸

بوصیریؒ ۸۳، ۱۱۰، ۱۴۳

بو علی سینا، ۲۲، ۲۵، ۲۷

بہار عجم ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۳

بیدل، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۵۸، ۲۰۴، ۲۲۵

بدل۔ ہزلائف اینڈ ٹائمز (انگریزی) ۱۴۱

(ب)

پریگارینا ۱۶۳

پس چہ باید کرد، ۳۱، ۴۱، ۴۸، ۴۹، ۷۴، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۷

"پولیٹیکل آئیڈیلز" (انگریزی) ۴۳

پیام مشرق، ۸، ۱۸، ۳۱، ۴۱، ۱۶۱

پیٹروویچ ۱۶۳

(ت)

تاریخ ادبیات ایران (انگریزی) (ریپکا) ۱۳۸، ۱۴۱

تبریز ۱۳۷

تحفتہ الاحرار، ۱۱۱

تخلیقی ارتقاء ۳

تذکرۂ علمائے پنجاب ۱۵۱

تصدق حسین تاج ۹۲

تنبیہ الغافلین ۱۳۶

(ٹ)

ٹائن بی ۷۶، ۸۳

ٹیک چند بہار، ۱۳۵

(ج)

جارج بینکرافٹ، ۳۰

جامی ۱۱۱، ۱۴۷

جاوید اقبال ۱۵۵

جاوید نامہ، ۱۰، ۱۷، ۳۱، ۱۶۴

جرمنی، ۵۰

جعفر سجادی (دکتر) ۲۰۵

جلال الدین دوانی، ۲۳

جمال الدین افغانی ۸۴

جوہر الترکیب، ۱۱۰، ۱۴۶

جے فیوک ۱۶۳، ۱۹۱

(چ)

چوھدری محمد حسین، ۱۴

(ح)

حافظ ۱۳۸، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۲۴، ۲۲۵

حالی، ۴۴

حسن نظامی، ۱۰۱

حسین خطیبی ۲۲۵

حضرت مجدد کا نظریہ توحید ۱۳۴

حضور اکرمؐ ۳۳، ۶۹، ۷۷، ۸۴، ۸۷

رسول اکرمؐ ۱۰۵، ۲۱۰، ۲۲۰

حمید اللہ خاں ۱۵۶

(خ)

خسرو ۱۴۵، ۱۴۹

خطبات اقبال (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ) ۱، ۱۲، ۳۷، ۶۵

خطوط اقبال ۹۳، ۱۵۵

خلیفہ عبدالحکیم، ۳۵، ۱۶۲، ۱۷۷

خلیل خلیلی ۱۴۰

خواجہ باقی باللہ ۱۳۳

خواجہ نقشبند ۱۰۵، ۱۳۲

(د)

دانتے ۱۶۴

داؤد رہبر، ۱۴

درویش سوڈانی ۱۶۴

دکن میں اردو ۱۰۴، ۱۳۰

دماوند ۲۱۰

(ڈ)

ڈکنسن، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۵۳

(ر)

رازی، ۲۳

راس مسعود ۹۲

راغب احسن، ۵۰، ۵۵، ۸۶

رائیس، ۲۳

رحیم بخش شاہین ۹۹

رسائل طغرا ۱۳۹
رشید احمد صدیقی ۱۶۲
رضا زادہ شفق ۱۸i
رضی الدین صدیقی، ۱۸
رفعت حسن ۱۵۲
رفیع الدین ہاشمی ۹۳
رموز بے خودی، ۵۹، ۸۳، ۱۰۶، ۱۱۰
روح مکاتیب اقبال، ۱۶۰
رومی، ۹، ۱۷، ۱۴۹، ۲۰۴، ۲۲۴
ریاض مجید ۱۴۴
رینے گینوں، ۴۳

(ز)

زبور عجم، ۱۸، ۳۱
زروان، ۱۷
زلالی ۱۰۹، ۱۳۸، ۱۴۵
زندہ رود ۱۵۵
زینو ۷۵

(س)

ساقی نامہ، ۱۱۱، ۱۳۹، ۱۵۰
سبع سیارہ ۱۳۸
سٹوری آف فلاسفی (انگریزی) ۱۶۳
سعدی ۱۳۸، ۱۴۹، ۲۰۹
سعید احمد اکبر آبادی، ۳، ۵، ۱۷۱
سعید نفیسی ۱۸۱
سلمان رشید ۱۶۸، ۱۶۹
سلمان ساوجی، ۱۴۵
سلیم احمد ۱۷۲، ۱۷۸
سلیمانؑ ۴۲
سمنانی ۹۳، ۹۶
سنائی، ۲۱۵
سنہا ۱۷۵
سواطع الالہام ۱۳۳
سوفوروفا ۱۶۳
سویرا ۱۳۵
سید سلیمان ندوی، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۵، ۵۰، ۸۵
۹۳، ۹۴، ۹۹، ۱۰۴، ۱۹۶
سید عبداللہ (ڈاکٹر) ۱۵۸، ۱۶۲، ۲۲۲، ۲۲۳

(ش)

شاعر آئینہ ہا ۱۵۹
شام غریباں ۱۳۹، ۱۴۲
شاہ سلیمان پھلواروی ۱۰۱، ۱۹۶، ۱۹۷
شاہ ولی اللہ ۱۳۳، ۱۷۱، ۱۷۳
شذرات، ۳۴
شرف النساء ۱۰، ۶۴
شفیع (مولوی) ۱۱۶
شفیعی کدکنی ۱۵۹
شکوروف ۱۶۳
شمل، ۱۷۰، ۱۹۱، ۱۹۲
شوپنہار، ۱۶۳

شیخ ملا، ۱۰۱

(ص)

صائب، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۳،

(ض)

ضرب کلیم، ۱۷، ۳۱، ۴۸، ۶۴، ۷۳، ۱۷۶، ۱۹۳،

(ظ)

ظہوری، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۳۹

(ع)

عابد علی عابد، ۱۹۹، ۲۰۰،

عالم خوند میری، ۱۳، ۱۵، ۱۶۲،

عامر بن الطفیل، ۳۳

عبدالحق، ۹۲

عبدالخالق غجدوانی، ۱۳۳

عبدالرؤف ملک، ۱۹۳

عبدالسلام ندوی، ۱۶۲

عبدالشکور احسن ۱۵۱

عبدالعزیز خالد، ۹۸

عبدالقدوس گنگوہی، ۷۷

عبداللہ چغتائی، ۱۸، ۲۰، ۹۳

عبدالماجد دریا بادی، ۱۶۷

عبدالمغنی، ۱۶۷

عراقی، ۲۱، ۲۳، ۹۶، ۱۲۰، ۲۱۶

عرفی، ۲۲۵

عزیز احمد، ۱۵۶، ۱۶۲،

عشرت انور، ۱۶۲

عشرت رحمانی، ۹۲

عطاء اللہ، ۱۰۳

عطیہ فیضی، ۹۲، ۱۶۰، ۲۱۲

علامہ اقبال میوزیم، ۱۴

علم الاقتصاد، ۶۰

علی سردار جعفری ۱۷۵

عمرؓ ۳۳

عنترہ بن شداد عبسی، ۲۱۲

(غ)

غالب، ۱۲۶، ۱۲۸، ۲۱۸

غبار خاطر، ۲۲۷

غلام السیدین، ۲۰، ۱۸۸،

(ف)

فارسی ادب کی مختصر ترین تاریخ، ۱۳۷، ۱۳۹،

فار قوہرسن، ۱۲۱،

فان کریمر، ۳۲

فتوحات مکیہ، ۱۹۶، ۱۹۷

فراق گورکھپوری، ۱۷۵

فرعون، ۱۶۴

فرہنگ آصفیہ، ۱۳۳

فرہنگ عمید ۲۰۶

فصوص الحکم، ۱۹۶، ۱۹۷

فصیح اللہ کاظمی، ۱۰۲

فلسطین، ۶۸، ۸۶
فورسٹر، ۱۵۲
فوق، ۹۳، ۱۰۱،
فہرست، ۹۵

(ق)

قاآنی، ۱۴۷، ۲۲۵
قاہرہ، ۱۹، ۱۳۴، ۱۳۵،
قائداعظم (محمد علی جناح)، ۶۱، ۶۳
قدسی، ۱۴۵
قرآن حکیم، ۲، ۳، ۵، ۷، ۸، ۲۴، ۳۹، ۷۵، ۸۰، ۸۲
۸۸، ۸۹، ۱۰۱، ۱۲۰، ۱۶۹، ۲۲۰
قرطبہ، ۱۹
قیصر روم، ۴۱

(ک)

کارلائل، ۴۲
کتاب الطواسین، ۹۵، ۱۰۵
کشمیر، ۶۸، ۸۶،
کلاڈ، ۱۶۳
کلیات اقبال، ۴۱، ۴۹، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸
کلیات اقبال فارسی، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰
۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۶، ۱۷۹
کلیات مکاتیب اقبال، ۹۱، ۹۵، ۹۶، ۹۹
کلیم الدین احمد، ۱۶۲، ۱۶۴
کمال خجندی، ۹۹
کیرکے گور، ۱۷۸
کینیز، ۱۲۰

(گ)

گرامی، ۹۳،
گفتار اقبال، ۵۲،
گلشن راز جدید، ۱۸، ۴۶،
گوپی چند نارنگ ۱۹۷
گوتم، ۱۳۲
گورکی، ۱۷۶

(ل)

لارنس، ۴۳
لاہور، ۶۶،
لطیف احمد شروانی، ۵۳،
لودین، ۱۲۲، ۱۵۵،
لوناچارسکی، ۱۷۶
لیکی، ۴۰،

(م)

ماوراالنہر، ۱۳۲
مجدد سرہندی (مجدد الف ثانیؒ)، ۹۶، ۱۰۵، ۱۲۰، ۱۳۳،
۱۷۱،
مجنوں گورکھپوری، ۱۷۴،
محمد تقی بہار، ۱۸۱
محمد دارابی، ۹۳
محمد ریاض (ڈاکٹر)، ۹۹

محمد سلیم الرحمٰن، ۲۶
محمود احمد برکاتی، ۱۹
محمود جونپوری، ۲۰، ۲۲، ۲۵، ۲۷
محمود شیرانی، ۹۲
محمود غزنوی، ۲۱۰
محی الدین ابن عربی، ۲۰، ۹۶، ۱۲۰، ۱۹۶، ۱۹۷
مخزن، ۵۹
مراۃ الاصطلاح، ۱۳۶
مرزا محمد منور، ۱۶۲
مسائل اقبال، ۲۲۲، ۲۲۷
مسعود حسین خاں، ۱۹۷
مسیحگنان (ماسینون)، ۱۰۵، ۱۳۴
مصطلحات الشعراء، ۱۳۶
مطالعہ بیدل فکر برگساں کی روشنی میں، ۱۴۰
مظفر حسین برنی، ۹۲
معز فطرت، ۱۰۹، ۱۴۲
مقالات اقبال، ۶۰
ملا طغرا، ۱۰۹، ۱۳۹
ملنن، ۱۶۴
منصور حلاج، ۹۵، ۱۳۴
موسیٰ بن میمون، ۱۹
مولوی طالع، ۹۲
میر حسن الدین، ۹۲
میکش اکبر آبادی، ۱۶۲، ۲۲۶

(ن)

ناصر علی، ۱۰۶
نطشے، ۳۶، ۳۷، ۱۱۷
نذیر نیازی، ۱، ۴۸
نصیر الدین ہاشمی، ۱۰۳، ۱۳۰
نظام، ۱۲۲، ۱۵۵
نظامی، ۱۴۸
نظیری، ۲۲۵
نفحات الانس، ۱۳۳، ۱۴۸
نکات الشعرا، ۹۰، ۱۴۲
نکلسن، ۱۱۶، ۱۵۱، ۱۶۳، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۱۳
نگارستان فارس، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۲
نہرو (جواہر لعل)، ۶۱، ۹۸

(و)

واجدہ تبسم، ۱۵۶
واحد محمود، ۹۶
ونمین، ۴۵
وجدانی نشتر، ۱۰۱
وحید احمد بدایونی، ۹۲
وحید عشرت، ۱۵۷
وسط ایشیا، ۸۶، ۱۴۰، ۱۵۸
وکیل (امرتسر) ۱۰۵
ویسٹرن سویلائزیشنز (انگریزی) ۱۵۴

(ہ)

ہائنے، ۱۵۳، ۱۵۴

ہرمن ہیسے، ۶۸، ۱۹۲،
ہفت اورنگ، ۱۴۸،
ہندوستان، ۳۵، ۵۲، ۹۷، ۱۳۵، ۱۳۹،
ہندوستان ریویو، ۳۲،
ہنری لارنس، ۱۲۳
ہیریقلیتس، ۷۵،
ہیگل، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۴، ۲۱۱،

(ی)

یوسف حسین خاں ۱۶۲
یونان، ۳۰

مصنّف کی دیگر کُتب

- جُستجو (تنقیدی مضامین)
- عجائباتِ فرنگ (ترتیب و تدوین)
- مغربی جمہوریّت اہلِ مغرب کی نظر میں
- سلطانِ ما محمدؐ (عبدالماجد دریابادی کے مقالاتِ سیرت کی ترتیب و تدوین)
- مطالعۂ بیدل فکرِ برگساں کی روشنی میں (ترتیب و ترجمہ)
- عبدالماجد دریابادی ـ احوال و آثار (مقالہ پی ایچ ڈی)
- کربلا سے کابل تک (شریک مرتّب)
- نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں (ترتیب و تدوین)
- نقشِ اوّل (شعری مجموعہ)